



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء
كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

المعنى القرآني عند المعاصرين (دراسة في ضوء معيار المقبولية)

أطروحة قدّمتها الطالب
موفق هاشم عبيد الرّحال
إلى مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة كربلاء
وهي جزءٌ من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها / لغة

إشراف
الأستاذ الدكتور
مكي محي عيدان الكلابي

٢٠٢٥ م

١٤٤٧ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ
قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)

صدق الله العلي العظيم

(الكهف: ١٠٩)

إقرار المشرف

أشهد أن إعداد أطروحة الطالب (موفق هاشم عبيد) الموسومة بـ (المعنى
القرآني عند المعاصرين - دراسة في ضوء معيار المقبولية) قد جرى بإشرافي
في جامعة كربلاء / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية، وهي جزء
من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها / لغة.

التوقيع: 

المشرف: أ. د. مكي محي عيدان

التاريخ: ١٩ / ٥ / 2025 م

بناء على التوصيات المتوافرة لدي أرشح هذه الأطروحة للمناقشة:

التوقيع: 

الاسم: أ. د. جنان منصور كاظم

رئيس قسم اللغة العربية:

التاريخ: ١٩ / ٥ / 2025 م

إقرار لجنة المناقشة

نحن أعضاء لجنة المناقشة، نشهد أننا قد اطلعنا على الأطروحة الموسومة بـ (المعنى القرآني عند المعاصرين - دراسة في ضوء معيار المقبولية) التي قدمها الطالب (موفق هاشم عبيد)، وناقشناه في محتوياتها وفي ماله علاقة بها، ونرى أنها جديرة بالقبول بتقدير (جيد جداً)؛ لنيل شهادة الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها / لغة.

الاسم: أ.د. جنان منصور كاظم

عضو

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الاسم: أ.د. فلاح ركول حسين

عضو

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الاسم: أ.د. مكي محي عيدان

عضو ومشرفاً

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الاسم: أ.د. نجاح فاهم صابر

رئيس اللجنة

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الاسم: أ.د. خالد خليل هادي

عضو

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الاسم: أ.م.د. خير الله مهدي جاسم

عضو

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

صدقها مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية.

الاسم: أ.د. هادي شندوخ حميد السعيد

عميد كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة كربلاء

التاريخ: ٨/٤/٢٠٢٥ م

الإهداء

إلى أولئك الذين يرون في القرآن نورًا لا ينطفئ،
وفي آياته بحرًا لا يُدرَك له قرار
إلى من آمنوا أن المعاني تتجدد كما تتجدد الحياة،
وأن النصّ الحكيم يفيض بما رحم ربي، كلما تغيّر الزمان، وتحوّلت الأحوال
إلى الذين ذابوا في المعنى،
لا طلبا لحدود اللغة، بل توقا إلى اللامحدود
أولئك الذين أنصتوا لهدير الدلالة،
وأنزلوا اللغة من علياء التجريد إلى رحاب الإيمان
إلى الذين ظلّوا يبحثون عن المعنى الحي بعين باصرة وقلب متسائل
أهدي هذا العمل؛
إيمانًا بأن كل عصر يولد فهمٌ جديد.

محتويات الأطروحة

الصفحة	العنوان
أ - ج	المقدمة
١٦ - ١	التمهيد: بيان في مفاهيم متعلقة بالموضوع
٩٤ - ١٧	الفصل الأول: المعنى القرآني عند المفسرين في ضوء معيار المقبولية
٢٤ - ١٨	توطئة
٤٩ - ٢٥	المبحث الأول: المعنى القرآني في المنهج اللغوي
٧٢ - ٥٠	المبحث الثاني: المعنى القرآني في مناهج التفسير الأخرى
٩٤ - ٧٣	المبحث الثالث: المعنى القرآني في الاتجاه التفسيري
١٤٣ - ٩٥	الفصل الثاني: المعنى القرآني في التفسير اللساني اللاحداثي في ضوء معيار المقبولية
١٠٢ - ٩٦	توطئة
١١٦ - ١٠٣	المبحث الأول: المعنى القرآني في الاشتغال البنيوي
١٤٣ - ١١٧	المبحث الثاني: المعنى القرآني في الاشتغال الدلالي
٢٠٧ - ١٤٤	الفصل الثالث: المعنى القرآني في التفسير الحداثي في ضوء معيار المقبولية
١٤٩ - ١٤٥	توطئة
١٧٣ - ١٥٠	المبحث الأول: مبادئ التفسير الحداثي وعوامل نشأته وآلياته
٢٠٩ - ١٧٤	المبحث الثاني: المعنى القرآني في التفسير الحداثي

٢١٠	الخاتمة وأبرز النتائج
٢١٦	قائمة المصادر والمراجع
A – B	الملخص بالإنكليزي

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب هدى ورحمة، وجعل فيه بياناً لكل شيء، والصلاة والسلام على من نزل عليه القرآن نوراً وهداية، نبينا محمد وآله وصحبه الميامين.

أما بعد:

فإنّ النصّ القرآني يمثّل العامل الأول للمعرفة الدينية الإسلامية، وثقل الأمة الأكبر الذي تؤخذ منه العقائد والتشريعات والتصورات الكونية، ومنذ أن نزل لم يتوقّف المسلمون عن تلاوته وقراءته، ومحاولة الحصول على معانيه ودلالاته ومعرفة مقاصده، من طريق التدبّر في مفرداته وتركيباته والتفكّر في نصوصه، كل ذلك عبر مسارات تفسيرية مختلفة، تتطوّر بتقدّم الأزمنة والعصور، وتسائر التغيّرات الحضارية وما يكتنفها من معارف وعلوم وثقافات.

ولقد اتسم العصر الحديث بتغيّرات كبيرة في المعارف والعلوم ومناهج البحث، وهذه التغيّرات أدّت إلى إيجاد طرق جديدة في التعامل مع النصوص اللغوية وتفسيرها، فكان النصّ القرآني -بوصفه نصّاً لغوياً- أرضاً خصبة في التعامل معه في ضوء العوامل الجديدة، إذ انبجست قراءات جديدة تهدف إلى كشف معنى هذا النصّ وفهمه فهما حضارياً يواكب متطلبات العصر وحاجات الإنسان الجديدة.

وتختلف اشتغالات المعاصرين في تفسير النصّ القرآني، فمنها ما تفيد من مناهج التراث والتراثيين، وتستثير بهديهم وتمشي على طُرُقهم، ومنها ما تفيد من إفرازات الحضارة الإنسانية الجديدة، التي متحت وما زالت من معطيات العلوم الإنسانية التي أنتجت الحضارة الغربية، ولاسيما في أوروبا وأمريكا الشمالية، يُضاف إلى ذلك أنّ هذه الاشتغالات التي وظفت العلوم الإنسانية الحديثة قد تكتفي بأدوات خارجية لا تمت إلى الإطار الديني بأية صلة، أو ربما تحاول أن تقارب النصّ القرآني في داخل منظومة الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا ما سنجدّه في دراستنا للتفسير الحداثي.

وبناء على ما ذكر من تنوّع واختلاف تولّدت عند الباحث رغبة دراسية تسعى إلى أن تقف على مسألة المعنى القرآني في اشتغالات المعاصرين، وذلك في ضوء معيار المقبولية، الذي يعمل بوصفه مُوجّهاً أقرب إلى الصواب في عملية التفسير؛ إذ يتمتّع بسلطة ذات أثر كبير في عملية صياغة المعاني؛ لأنّ المسابقات الفكرية والعلمية والثقافية تكون حاضرة حضوراً واضحاً في عمليتي القراءة والتلقي، لذلك تمّت صياغة عنوان

هذه الأطروحة بـ (المعنى القرآني عند المعاصرين - دراسة في ضوء معيار المقبولية)، ليكون الاشتغال على موضوعه جواباً عن الإشكالية الآتية، وهي:

كيف يتشكّل المعنى القرآني عند المعاصرين في ضوء معيار المقبولية؟ وهل كان لمسبقاتهم الدينية والفكرية والثقافية دور في عملية صياغة ذلك المعنى؟ وكيف كان ذلك؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة أنها تجمع بين البعدين الوصفي والتحليلي، وهي بذلك تفتح أفقاً أكاديمياً في دراسة التفاعل الحواري بين النص القرآني من جانب والتفاسير والدراسات اللسانية والقراءات المعاصرة من جانب آخر، لذلك ستعرض الأطروحة مادتها في ثلاثة فصول مسبقة بتمهيد، يهتم التمهيد بعرض عدد من المفاهيم والمصطلحات التي لها صلة بالعنوان والموضوع، ويبيّن أهم الملاحظات التي قد توقع القارئ في اللبس والإبهام، وعرض الفصل الأول مسألة المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين، أولئك الذين يستحقون أن نطلق عليهم كلمة (مفسرين) بحسب ما يرتضيه العرف الثقافي في قبال الوسط الديني التقليدي بكلا تياريه: المحافظ والمجدد، وكان هذا الفصل على ثلاثة مباحث: الأول عرض للمعنى القرآني في المنهج اللغوي، والثاني عرض للمعنى القرآني في مناهج التفسير الأخر، أما المبحث الثالث فقد عرض المعنى القرآني في اتجاهات التفسير.

ودرست في الفصل الثاني المعنى القرآني في التفسير اللساني اللاحداثي، وعرضت ذلك في مبحثين، كان الأول في اللسانيات النبوية، وكان المبحث الثاني في البحث الدلالي الحديث، أما الفصل الثالث فقد بحث مسألة المعنى القرآني عند المعاصرين في التفسير الحداثي، ودرست فيه كيفية تعاطي أصحاب التفسير الحداثي مع النص القرآني، سواء كانوا مستشرقين أم حداثيين عرباً ومسلمين، وضمّ هذا الفصل مبحثين، كان الأول مبحثاً تنظيرياً عرض لمبادئ التفسير الحداثي وعوامل نشأته وآلياته؛ لجدة هذا الموضوع وكثرة تعقيداته، إذ برزت ضرورة لاستقلاله بمبحث يخصّه، أما المبحث الثاني فكانت الدراسة فيه قد تركزت على الجانب التطبيقي عبر الغور في اشتغالات حداثية مختارة من المستشرقين والحداثيين المسلمين.

ولم يجد الباحث دراسات اشتغلت على مسألة المعنى القرآني عند المعاصرين في ضوء معيار المقبولية، وهو ما قادني إلى اختيار الموضوع، أما الحديث عن الصعوبات فلم يواجه الباحث صعوبة في مصادر البحث، فهي متوافرة ورقياً ورقمياً، ولم يجد صعوبة في فهم طروحات المعاصرين على اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم، لكن ما واجه الباحث من صعوبة هو سعة المادة وكثرة أعمال المعاصرين الدارسين للقرآن

الكريم، وهذا ما دفع البحث إلى انتقاء البارزين منهم، الذين يمكن أن يعطوا صورة واضحة وجليّة تمثّل اشتغالات الجميع وتعاطيهم مع النص القرآني.

وأنتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى الأستاذ الدكتور مكي الكلابي المحترم المشرف على هذه الأطروحة، على ما قدمه لي من دعم وتشجيع وإسناد في كتابة هذا الجهد، إذ كان لمواقفه الجليّة وتوجيهاته الدقيّة أثر كبير في إتمام هذا العمل بالشكل الذي هو عليه، وأتوجه أيضا بخالص الشكر والتقدير إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرين على ما تفضلوا به من وقت ثمين لقراءة هذه الأطروحة، وعلى ملاحظتهم العلمية الثرية، التي سوف تسهم في إثراء هذا العمل وإخراجه بصورة أكاديمية متميزة، جزاهم الله جميعا خير الجزاء، وبارك في جهودهم، وجعل ما يقدمونه من علم وعمل ذخرا لهم عند مليك مقتدر.

وفي ختام هذه المقدمة أرجو من الله أن أكون قد رفدت الساحة البحثية بنفع، فإن كان فبنعمة منه تعالى، وهو حسبي في ما اشتغلت وقدمت، وإن لم أصب فأرجو العذر والغفران، فكل عمل يحتاج إلى توصية أو تعضيد أو تقويم ليصل إلى مرتبة القبول، وآخر الدعاء أن الحمد لله ربّ العالمين.

تمهيد

بيان في مفاهيم متعلقة بالموضوع

أولاً: المعنى - التفسير والتأويل.

ثانياً: المقبولية - التلقي والقراءة.

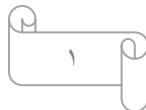
ثالثاً: النص والخطاب.

أولاً: المعنى - التفسير والتأويل

شكّلت مسألة المعنى الهدف الرئيس والمقصود ضمن دائرة الاهتمامات اللغوية في بداياتها، متجسدة في ظهور المعاجم اللغوية والمؤلفات القرآنية التي اهتمت بالصبغة اللغوية لمفردات القرآن وبيانها، ولم يتوقف الاهتمام بالمعنى من قبل علماء العربية ومفكري مفردات القرآن فحسب، بل شكّل المعنى - فيما بعد - مقصداً رئيساً للمناطق والفلاسفة والفقهاء والأصوليين، وهو يمثل بؤرة العملية التواصلية بين الطرفين: المتكلم والمتلقي، وإذا انكشف المعنى تتحقق حينئذ عملية الفهم بشكل سليم، وتكتمل عملية التواصل اللغوي بشكل ناجع وناجح.

ومما سبق يتضح أن العرب لم يهتموا بالألفاظ على حساب المعاني، فالدرس اللغوي العربي منذ بداياته اعتنى بجانب اللغة (اللفظ والمعنى)، بل كان بعض العلماء يقدم المعنى على اللفظ صراحة، فهذا ابن جني (ت ٣٩٢هـ) يقول: ((العرب تهتم بالمعاني، وتقدمها في أنفسها على الألفاظ [...] وأن العرب إنما تحلّي ألفاظها وتدبجها وتشبها وترخرفها عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصلها بها إلى إدراك مطالبها والمعاني أقوى عند العرب وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها. والألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم - لا شك - أشرف من الخادم))^(١)، وتبقى المسألة تخضع لوجهات نظر يتأرجح عبرها جانب اللغة، فمن يقدر اللفظ على المعنى يرى أهمية تقديم التعامل العياني المحسوس على الجانب اللامادي غير المحسوس، ومن يقدر المعنى يلحظ الغاية والهدف من اللغة.

(١). الخصائص: ١/ ٣٣.



وأولى الدراسات اللغوية العربية كانت دراسات معجمية ظهرت في معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، وهي مسألة دلالية معنوية في ذاتها، أما النحو فقد رتبت قواعده بحسب المعنى، ويبرز ذلك فيما يطلق عليه (معاني النحو)، وعرفوه بالقول: ((النحو الإبانة عن المعاني بالألفاظ))^(١)، وأيضاً عرفوا الصرف انطلاقاً من مسألة المعنى فقالوا عنه: ((هو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة، لمعان مقصودة، لا تحصل إلّا بها، كاسمي الفاعل والمفعول، والتثنية والجمع، إلى غير ذلك))^(٢)، والشيء نفسه نجده كذلك في البلاغة التي أخذت بنظر الاعتبار أهمية المعنى فعرفوها: ((والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى في القلب))^(٣)، وإن كانت هنالك جدلية حول ترجيح اللفظ أو المعنى في الدراسات اللغوية العربية، فلا جدال عند الأصوليين والمناطق بترجيح المعنى وجعله بؤرة الدرس في المباحث التي لها علاقة باللغة.

وبحسب الدكتور كمال بشر ((يمثل المعنى في الدراسات اللغوية اليوم نقطة أساسية من نقاط البحث، بل إن أستاذنا فيرث جعله أساس هذه الدراسات كلها وهدفها الأول))^(٤)، وهو يمثل نقطة التقابل بين أنواع علم المعنى الثلاثة، وهي علم المعنى اللغوي، وعلم المعنى الفلسفي، وعلم المعنى العام^(٥)، ويجعل الدكتور نجاح العبيدي للمعنى ثلاثة أنواع: الأول معنى الجملة الذي يتعلق بالمعنى المباشر لها، والثاني معنى المتكلم المتعلق بالقصد من الكلام، والثالث معنى المخاطب الذي يختلف عما يقصده المتكلم^(٦).

المعنى في اللغة: ذكر الفراهيدي في معجمه أن ((معنى كل شيء: مَحْنُته وحالُه الذي يصير إليه أمره))^(٧)، وقال الجوهري (ت ٣٩٣هـ): ((ومعنى الكلام ومعناته واحد، تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه، وفي معنَيِّ كلامه، أي فحواه))^(٨)، وهكذا رأى ابن منظور (ت ٧١١هـ) في اللسان فقال:

(١). الخصائص: ١ / ٣٥.

(٢). شذى العرف في فن الصرف: ١٣.

(٣). جواهر البلاغة: ٣.

(٤). دور الكلمة في اللغة: ٣.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ٦٢.

(٦). ينظر: إشكالية المعنى في الجهد التفسيري (دراسة في ضوء مستويات اللغة تفسيراً وتأويلاً): ٢٢ - ٢٣.

(٧). كتاب العين: ٢ / ٢٥٣، مادة (عني).

(٨). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٦ / ٢٤٤٠. (عنا).

((ومعنى كل شيء: محنته وحاله التي يصير إليها أمره. وروى الأزهرى عن أحمد بن يحيى قال: المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعنيت بالقول كذا: أردت. ومعنى كل كلام [...] مقصده))^(١).

وقال الطريحي (ت ١٠٨٥هـ): ((ومعنى الشيء وفحواه ومقتضاه ومضمونه: كل ما يدل عليه اللفظ، وعن تغلب: المعنى والتفسير والتأويل واحد))^(٢)، وأورد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) في معجمه: ((ومعنى الشيء ومَعْنَاؤه واحد، ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كله هو ما يدل عليه اللفظ))^(٣)، وترى المعاجم الحديثة المضمون نفسه، إذ لم تختلف عن القدماء في ذلك، ((“عني” به الأمر عنيا نزل والشيء أبداه وأظهره وبالقول كذا عنيا وعناية أراداه وقصده والأمر فلانا عنيا وعناية أهمه))^(٤).

ويحصر الدكتور فريد عوض أهم ما يظهر من مفردة “المعنى” لغة فيما يأتي: ((١. المراد من الكلام والقصد منه. ٢. مفهوم الكلام وما يقتضيه من دلالة. ٣. أن المعنى خفي يدرك بالقلب أو العقل، وأنه شيء غير اللفظ لأنَّ اللسان ليس له فيه حظ))^(٥).

المعنى في الاصطلاح: يُعرّف المعنى في الاصطلاح على إنه ((الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها اللفظ، أي من حيث إنها تقصد من اللفظ))^(٦)، ويرى الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) أن المعنى ((ما يُقصد بشيء))^(٧)، وهذا يدلّ على أن هنالك تساوقاً بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي^(٨). ولكن يرى بعض الدارسين والباحثين المحدثين أن هنالك إشكالية في تحديد المراد من مفردة المعنى في الاصطلاح؛ لأن أغلب النظريات والاتجاهات التي عرضت لمسألة المعنى تُنبئ عن صعوبات جمة في هذا السياق، ((ومن هذه الصعوبات عدم الوصول إلى معنى ثابت ومحدد للكلمات أو الجمل، إذ لاحظ فتجنشتين قبل غيره هذا المأزق))^(٩)، حتى قال عالم اللغة المجري ستيفن أولمان (ت ١٩٧٦م) في ذلك: ((المعنى هو المشكلة

(١). ينظر: لسان العرب: ١٥ / ١٠٦، (عنا).

(٢). مجمع البحرين: ١ / ١٩١، (عنا).

(٣). تاج العروس من جواهر القاموس: ٣٩ / ١٢٣، مادة (عني).

(٤). المعجم الوسيط: ٢ / ٦٣٣، مادة (عنى).

(٥). علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية: ١٦ - ١٧.

(٦). كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢ / ١٦٠٠.

(٧). معجم التعريفات: ١٨٥.

(٨). ينظر: المعنى اللغوي: ٦٤ - ٦٥.

(٩). فلسفة المعنى في التحليل اللغوي المعاصر (فتجنشتين نموذجاً) (بحث): ١٠.

الجوهرية في علم اللغة [...] وقد درس هذا الموضوع كثيرا من النظريات والآراء المتضاربة وغير الدقيقة، واستعملت في دراسته مجموعة ضخمة من المصطلحات المتضاربة، وإنّ عددا من الدارسين قد تعمّدوا إخراجه من بحوثهم^(١).

ويجب الالتفات إلى أن البنية السطحية هي من تتكفّل رصد المعنى الأول من الألفاظ مباشرة، في حين تتقصّى الميادين المعرفية رؤية وظيفية شاملة ودقيقة، إذ إن المعنى في الاستعمال اللغوي على أكثره لا يكون على نمط ثابت أو قالب واحد، بل يتحرك بحسب طرفي الكلام وظروف إنتاج الرسالة ونوعها؛ لأنّ ((الدراسات المعرفية من فلسفية وفكرية وأدبية تنظر إلى المعنى من زاوية أوسع وبرؤية توظيفية أدق وأشمل))^(٢)، وأحيانا ((تتطلق فكرة المعنى لتحقيق هويتها عبر بعدها السيميائي في الاستناد إلى الإشارات والعلامات المنطلقة من قاعدة اللفظ؛ إذ تشرع في إنشاء مركز آخر من مركّزات إنتاج المعنى، يلج مناطق جديدة تفتح فكرة المعنى على قابليات خلق، تمّون المصطلح بصلاحية نظرية أكثر متانة))^(٣).

ويذهب البحث إلى ترادف مفردتي المعنى والدلالة على الرغم من اختلاف بعض الباحثين في ذلك، وأصل الدلالة من ((دل عليه واليه يدل دلالة، أرشد ويقال دله على الطريق ونحوه سدّته إليه وأيضا تعني إبانة الشيء وإيضاحه))^(٤)، وقد ((تباينت آراء اللغويين المعاصرين في شأن علاقة الدلالة بالمعنى فيرى بعضهم بأن الدلالة والمعنى مترادفان، ويرى آخرون بأن بين الدلالة والمعنى فرق فالدلالة تنتمي للغة أو الكفاءة، والمعنى ينتمي للكلام أو الأداء))^(٥)، ولم يفرّق الدكتور محمد علي الخولي بين مصطلحي الدلالة والمعنى في عنوان كتابه، لكنه في عرضه للمعنى والدلالة يجعل ((معنى الكلمة مرتبط بعلاقاتها مع الكلمات ذات العلاقة في اللغة الواحدة. من ناحية أخرى، الدلالة تعني علاقة الكلمة بالعالم الخارجي))^(٦)، وهناك من يجعل المعنى موضوعا لعلم الدلالة، يقول لاينز: ((يمكن تعريف علم الدلالة [...] بأنه دراسة المعنى))^(٧)، لكن الدكتور أحمد مختار عمر يقول: ((أما في اللغة العربية فبعضهم يسميه علم الدلالة [...] وبعضهم

(١). دور الكلمة في اللغة: ٦٩ - ٧٠.

(٢). إشكاليات المعنى في الشعر العربي الحديث (دراسة في المتن السبائي): ٢٠.

(٣). المصدر نفسه: ٢٠.

(٤). بحوث في علم الدلالة بين القدماء والمحدثين: ١١.

(٥). المعنى في علم الدلالة والمعنى في علم التداولية (بحث): ٢٨٣.

(٦). علم الدلالة (علم المعنى): ٢٥.

(٧). علم الدلالة، جون لاينز: ٩.

يسميه علم المعنى [...] وبعضهم يطلق عليه اسم السمانتيك أخذاً من الكلمة الإنجليزية أو الفرنسية^(١)، وهذا يعني أنه يساوي بين المصطلحين، لذلك ذكر مختار عمر أن هنالك من يعرف علم الدلالة ((بأنه "دراسة المعنى" أو "العلم الذي يدرس المعنى" أو "ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى"))^(٢)، لذلك يذهب الباحث إلى التساوي بين مصطلحي "الدلالة" و"المعنى" في هذه الأطروحة.

ومثلما تباينت الآراء في علاقة الدلالة بالمعنى كذلك تباينت الآراء في موضوع المعنى، وقد تنوّعت بحسب تنوّع الميادين والأهداف والمناهج، ((فمنها ما تجعل المعنى فقط ما تضمنه الملفوظ، ومنها ما تجعله في قصد المتكلم، ومنها ما تجعله بين تأويلات المتلقي))^(٣)، يُضاف إلى ذلك فإن حدوث المعنى لم ينحصر في اللفظ فقط، ((فالوحدات الكلامية للغة الطبيعية ليست مجرد سلسلة أو خيوطاً من صنع الكلمات، فهناك مكوّن لا كلامي يفرض دائماً بالضرورة فوق المكون الكلامي في كل وحدة كلامية محكية))^(٤)، فثمة عوامل ليست لغوية تشترك في عملية صياغة المعنى وتحديد أبعاده، وأبرز تلك العوامل طرفا الخطاب وما بينهما من علاقات، وما يحيط بعملية الكلام من ملابسات وظروف، يُضاف إلى ذلك المقامات الفكرية والثقافية وصولاً إلى الأفق الحضاري العام، وبهذا المستوى ((تبدأ فكرة المعنى بمحاولة الاتصال بالقراءة بوصفها آلة تفكيك المعنى))^(٥).

وقد يرد إشكال عن المسوّغ الذي أجاز دراسة المعنى بوصفه عاملاً غير مادي في سياق النص المادي، ويجب أن ذلك أن النص هو الحامل المادي للمعنى، وعلم النص وإن كان يركز في دراسته على تحليل البنى المادية إلا أنه لا ينفصل عن المعنى، الذي يتشكّل عبر العلاقات الداخلية كالدلالات اللغوية، وأيضاً عبر العلاقات الخارجية كالسياقات الثقافية والتاريخية، والمعنى أيضاً نتاج تفاعلي بين النص وقارئه، بواسطة عملية تأويلية تأخذ بنظر الاعتبار الخلفيات الثقافية والمعرفية للمتلقي، فالمعنى لا يوجد بلا نص، وإنما يتشكّل عبره ومن طريقه.

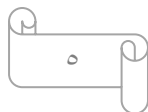
(١) . علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر: ١١.

(٢) . المصدر نفسه: ١١.

(٣) . المعنى بين اللسانيات والعلوم المعرفية وتحليل الخطاب (بحث): ٤٨٥.

(٤) . أثر العناصر غير اللغوية في صناعة المعنى (بحث): ٢٢.

(٥) . إشكالية المعنى في الشعر العربي الحديث (دراسة في المتن السيّابي): ٢١.



التفسير والتأويل:

في النص القرآني هنالك علاقة قوية بين مسألة المعنى من جهة وعمليتي التفسير والتأويل من جهة أخرى؛ فهما آليتان للكشف عن المعنى في النص القرآني، وبذلك فإن المعنى هدف ونتيجة للعمليتين المذكورتين، ولو أتينا إلى التفسير نجد أن الفراهيدي قال عنه: ((وهو بيان وتفصيل للكتاب، وفسره يفسره فسرًا، وفسره تفسيرا))^(١)، وهو ((الإبَّانَةُ وَكَشْفُ الْمُعْطَى [...] أَوْ كَشْفُ الْمَعْنَى الْمَعْقُولِ [...] يُقَالُ: فَسَّرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ وَيُفْسِرُهُ وَفَسَّرَهُ: أَبَّانُهُ))^(٢).

وعُرفَ التفسير اصطلاحاً تعريفات مختلفة، مثلاً يعرفه الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) على إنه ((علم نزول الآية وشأنها وقصتها، والأسباب التي نزلت بها))^(٣)، وقال أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) عن التفسير: ((علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب))^(٤)، ونجد أن الزركشي (ت ٧٩٤هـ) قد توسّع عندما عرّف التفسير فقال: ((علم يُعرف به فهم كتاب الله [...] وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ))^(٥). وتتفق هذه التعاريف على أن الهدف من عملية التفسير هو بيان مراد الله، سواء أ كان هذا المراد يُفهم من النص القرآني بطريق مباشر من اللغة، أم بطريق غير مباشر عبر إسهامات من المقام والأنساق المعاصرة للمفسر، وهذا يعني أن التفسير ((علم يبحث عن مراد الله، سواء جاء ذلك تلميحاً أو تصريحاً))^(٦).

إن النص القرآني يمثل كلام الخالق المطلق اللامحدود، والعلم بحقائق مفاهيم النص اللامحدودة أمر خاص بالمطلق سبحانه بحسب العقيدة الإسلامية، إذ إن ((الإحاطة المطلقة غير ممكنة حتى لمن نزل عليه القرآن □))^(٧)، وهذا ما جعل بعض المحدثين أكثر نضجاً من القدماء في تعريف التفسير، فهو عندهم ((علم

(١). كتاب العين: ٧ / ٢٤٧، مادة (فسر).

(٢). تاج العروس من جواهر القاموس: ١٣ / 23٣، مادة (فسر).

(٣). الكشف والبيان عن تفسير القرآن: ٨٧ / ١.

(٤). البحر المحيط في التفسير: ٢٦ / ١.

(٥). البرهان في علوم القرآن: ١٣ / ١.

(٦). تفسير الماتريدي - تأويلات أهل السنة: ١٨٢ / ١.

(٧). تفسير القرآن الكريم للسيد مصطفى الخميني: ٤ / ١.

يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية^(١)، فهم جعلوا الطاقة البشرية قيداً ليجعلوا المفسر مجتهداً في كشف معاني القرآن بحرية على وفق ضوابط معينة. وما زالت العلوم والمنجزات الفكرية والعلمية والثقافية والحضارية، والتجارب الجديدة التي تمر بها البشرية، تسهم بشكل مباشر وغير مباشر في رفد عملية التفسير وتعديلها وتحديثها بحسب المعطيات الجديدة، وبتعبير آخر إن النص القرآني ذو مقاصد غير محددة، أي أن معنى الآية الواحدة أو اللفظة أو النص يتعدد عبر الغوص داخل النص، والتفاعل مع الظروف المحيطة التي تحيط به، وهذا يؤدي إلى استنباط معنى جديد مع كل اشتغال جديد، بتجديد الظروف والسياقات، وهو ما يعني توالد معان جديدة لا حدود لها مع توالد عوامل كل من الزمان والمكان والتلقي، وتعدد المعاني وتنوعها حاصل في القرآن بلا أدنى شك؛ لأن ((اشتمال الآيات القرآنية على معان مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض مما لا ينكره إلا من حرم نعمة التدبر))^(٢)، فعلى المفسر أن لا يبقى النص جامداً على معناه الظاهري، بل لابد له من التأمل والتدبر والتفكير في النص واستنطاقه واستنتاج دلالاته ومعانيه الجديدة، وهذا التعدد في المعنى تعدد طولي وليس عرضياً، وهو تعدد مقبول شرعاً، لكن وفقاً لضوابط محددة.

وكان المفسرون قد جعلوا من المعنى القرآني هدفاً عملوا على بيانه، وأغلب الظن أن هذا هو ما جعل الشيخ محمود شكري الألوسي (١٢٧٠هـ) يعنون تفسيره بـ (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، فالمطلوب أولاً وقبل كل شيء هو المعنى، وهذا هو المرتجى من الكلام والمبتغى من عملية الخطاب.

أما التأويل فقد أوردت المعاجم اللغوية هذه المفردة في مادة (أول)، جاء في لسان العرب: ((وَأَوَّلَ الكلامِ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ، وَأَوَّلَهُ وتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ [...] هُوَ مِنْ آلِ الشَّيْءِ يُؤَوَّلُ إِلَى كَذَا أَيْ رَجَعَ وَصَارَ إِلَيْهِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تَرَكَ ظَاهِرُ اللَّفْظِ [...] فَهُوَ تَفْعِيلٌ مِنْ أَوَّلَ يُؤَوَّلُ تَأْوِيلًا وَثَلَاثِيَّةٌ آلَ يُؤَوَّلُ أَيْ رَجَعَ وَعَادَ))^(٣)، وورد أن: ((التأويل ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً. وفي جمع الجوامع: هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل

(١). التفسير والمفسرون: ١/ ١٣، ينظر: مباحث في التفسير الموضوعي: ١٥.

(٢). الميزان في تفسير القرآن: ٣/ ٤٨.

(٣). لسان العرب: ١١/ ٣٣، مادة (أول).

فَصَحِيحٌ، أَوْ لِمَا يُظَنُّ دَلِيلًا، فَفَاسِدٌ، أَوْ لَا لَشَيْءٍ، فَلَعِبٌ لَا تَأْوِيلَ. قَالَ ابْنُ الْكَمَالِ: التَّأْوِيلُ: صَرْفُ الْآيَةِ عَنْ مَعْنَاهَا الظَّاهِرِ إِلَى مَعْنَى تَحْتَمِلُهَا^(١).

والتأويل في الإصلاح يعني ((حمل اللفظ القرآني على غير ظاهره [...] وإنما يراد [...] ما يؤول إليه الشيء، ومصادقه الخارجي))^(٢)، فهو يشير إلى ((صرف الآية عن معناها الظاهر إلى المعنى الذي يحتمله))^(٣)، وهو ما يعني ((استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر))^(٤). ((والتأويل عملية فكرية تستهدف بلوغ المعنى، وبذلك يكون من اليسير علينا استنتاج حاجة المؤول إلى تمثّل للمعنى، أي لما يريد بلوغه عبر تلك العملية المسمّاة تأويلاً))^(٥).

ويُعد ((التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامة أو من حكمة التشريع أو غير ذلك من الأدلة، مما يجعل المعنى المؤول راجحاً بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص، لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر؛ بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح الأقوى))^(٦)، وهذا هو المُعْتَمَد عند الملتزمين الأصوليين والمحافظين السائرين على نهج التراث وعلماء السلف.

وكان ابن عربي من أبرز الذين خاضوا في مسألة التأويل، إذ يراه منهاجاً وطريقاً صوفياً عرفانياً ينطلق بالمعنى من الظاهر إلى الباطن، فالتأويل عند ابن عربي ((هو باطن المعنى ورمزه أو جوهره وهو حقيقة مستترة أو مخفية وراء لفظه لا تدل عليها))^(٧).

وتبتغي عملية التأويل فهم النص اتكاءً على المعنى الظاهر، ليتمّ الفهم الناجح، ((وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال

(١). تاج العروس من جواهر القاموس: ٣٣ / ٢٨، مادة (أول).

(٢). علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم: ١١٨.

(٣). فلسفة التأويل: ٢٣٤.

(٤). المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة: ١٢٦.

(٥). تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة: ٤٣.

(٦). المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ١٩٩٧م: ٤٠.

(٧). نظرية المعرفة: ٣٣٤.

النشاط التأويلي))^(١)، لكن تبقى العملية التأويلية مشوبة بالنقص لا تعبر عن حقيقة النص التامة، فأى تأويل يُمارس على النص لا يمكنه ((أن يعيد بناء أحجاره كما رصفتها أحداثه الأصلية، وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص))^(٢)، ومن جانب آخر علينا أن لا نغفل أن ((التأويلات الخاصة والتفسيرات الشخصية لا يمكن إخراجها من نطاق المعنى المفهوم على اعتبار أن المخاطب هو صاحب الدور المكمل لعملية التخاطب، بل إن دوره ربما لا يقتصر على عمليات التأويل بل يتجاوز ذلك إلى صبغ الخطاب بصبغة خاصة قد تؤدي إلى تشكيله من جديد، وفقا لأحوال المخاطب الذاتية))^(٣).

والنص القرآني عند المسلمين نص إلهي، فهو إلهي في اللفظ والمضمون، وعلى الرغم من أنه نص مكتوب بلغة بشرية وهي العربية إلا أنه ((لا يخضع لمؤثرات النص المنتج بشريا [...] ولكنه لكل زمان ومكان، لأنه ينظر إلى الجانب الممتد من هذا الواقع، إن النص القرآني وإن جاء في بعض الأحيان جوابا على حدث، ولكن صياغة الجواب تنصب على القدر المشترك بين الحدث المذكور ونظائره عبر التاريخ، أي أن النص القرآني مشروع مستقبلي، وليس استجابة تستسلم لغول الزمن فيجمد في حينه))^(٤)، وتتميز لغة هذا النص بإمكاناتها التفاعلية مع مستجدات الواقع، ((ولو كانت بنية اللغة القرآنية دائرية محكمة، لما أمكنها أن تتحمل كل هذه الاجتهادات الممتعة التي تترك العقل البشري، إذا أراد الإحاطة بها، ولما أمكنها أن تكون مرتعا خصبا لعملية التأويل التي تتحرك في مساحات هائلة، بحيث يصعب تصنيفها، حتى تفوق احتمالات المعنى الواحد رقما كبيرا يتجاوز المائة!!))^(٥).

وبعد هذا العرض الموجز يتضح أن المراد من المعنى القرآني ليس المعنى الأول المباشر للنص فحسب، بل يشمل في الوقت نفسه المعاني الأخرى المتوالدة من القصد والفحوى والمقتضى والمضمون، وهو - أي المعنى - يأتي مرة من طريق اللغة (النص) بشكل مباشر، وأخرى يأتي من طريق غير مباشر بتفسير النص أو تأويله، فالمعنى القرآني له تميز وفردة، وهو المعنى الخاص بلغة القرآن التي نزلت بلسان العرب وأساليبهم في الكلام، وهو معنى لنص ديني مقدس، مفارق للمعاني التي تتجلى عبر نصوص غير دينية؛

(١) . الفلسفة الألمانية الحديثة: ٨٦.

(٢) . استراتيجية التسمية: ٢٩٣.

(٣) . المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ١٥٥.

(٤) . مداخل جديدة للتفسير: ١٠٧.

(٥) . المصدر نفسه: ١٠٧ - ١٠٨.

لأن معنى النص الديني ترفده إسهامات الزمان والمكان والسياقات الحضارية لعصر التلقي فضلا عن اللغة وقواعدها وأسباب النزول وسوى ذلك من العوامل المحايثة لعصر انتاج النص، فالمعنى القرآني المراد بحثه في هذه الأطروحة سيشمل دراسة مقاصد الآيات وغاياتها وأغراضها المرجوة فضلا عن المعنى اللغوي، وهذا المعنى إما يكون معنى جزئيا يتعلق بالكلمة المفردة أو المراد من الجملة أو معنى كلياً يتعلق بمراده تعالى من النص الكلي، وكل ما مرّ ذكره يدل على إنه ((لا يوجد تفسير نهائي وقاطع، حاسم لأي نص قرآني بما فيه المحكم! ليس لأن طبيعة النص تأبى التسليم والانقياد بل لأن القرآن تعبير عن ذات الله، إنه خطاب الله للبشر، فلا بد أن تجدّد معانيه وتتوقّد نصوصه بالمعرفة المتجددة، حتى إذا حددنا جوهرنا معينا وأصبح محل وفاق، فإن حوليات هذا الجوهر أو النقطة الجوهرية قابلة للتفجر بإمكانات العطاء والمواصلة في ضوء مستحدثات الزمن وتجليات التجربة البشرية الخلاقة، وفي القرآن ما يسدّد هذه الرؤية))^(١).

ثانيا: المقبولية - التلقي والقراءة

تُعَدّ المقبولية واحدة من معايير النص السبعة التي حددها عالم اللغة الأمريكي روبرت دي بوجراند (ت٢٠٠٨م)، الذي يُعد أبرز علماء النص وأشهرهم، وهذه المعايير هي: السبك والالتحام والقصد والقبول ورعاية الموقف والتناص والإعلامية^(٢). والمقبولية ((هي المعيار الرئيس من المعايير النصية، وترتبط ارتباطا وثيقا بالمعايير الأخرى))^(٣)، وإن المقبولية أو التقبيلية أو القبول مصطلحات شاعت في اللسانيات النصية، وهي أسماء لمضمون أو مسمّى واحد، يُعنى بـ ((فكرة التقبيلية باعتبارها اتجاها لدى مستقبل النص في الاتصال))^(٤).

وتُعرّف المقبولية بأنها: ((موقف مستقبل النص إزاء كون صورة ما من صور اللغة ينبغي لها أن تكون مقبولة من حيث هي نص ذو سبك والتحام. وللقبول أيضا مدى من التغاضي TOLERANCE في حالات تؤدي فيها المواقف إلى ارتباك، أو حيث لا توجد شركة في الغايات بين المستقبل والمنتج))^(٥)، وعرفها آخر فقال: ((هي معلومات تتعلّق بحكم المتحدث باللغة الأم على لفظ معيّن بأنه صحيح، أو غير ملائم، وهو

(١). مداخل جديدة للتفسير: ١٠٨.

(٢). ينظر: النص والخطاب والإجراء: ١٠٣ - ١٠٥.

(٣). أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني - تفسير الميزان أنموذجا (بحث): ٦٧٣.

(٤). مدخل إلى علم لغة النص: ١٧٤.

(٥). النص والخطاب والإجراء: ١٠٤.

يخص باهتمام علم اللغة، وفي النحو التوليدي هي تلك القوانين التي تحاول تحديد الجمل المصاغة بطريقة صحيحة، وغير الصحيحة في لغة ما^(١)، ويزيد الدكتور حسام أحمد فرج في تعريف المقبولية إذ يقول: ((والمقبولية بالمعنى الواسع رغبة نشطة للمشاركة في الخطاب، وهذا التعريف يعتمد على التفاعل بين مقاصد المنتجين ورغبة المتلقين في المعرفة وصياغة مفاهيم مشتركة))^(٢).

إن التجاوز المحدود للتقعيد اللغوي المؤدي إلى خلل ظاهري في السبك والالتحام لا يؤثر على مقبولية النص، فهو تجاوز مقبول ضمن الإطار العرفي للاستعمال اللغوي في أثناء عملية التواصل؛ إذ ((جرت العادة على التمييز بين القواعدية - أي ما يشترطه علم قواعد مجرد - والتقبلية - أي ما هو مقبول فعلا في الاتصال))^(٣). وهذا يعني أننا ((يجب أن نميز بين ما يشترطه علم القواعد المعياري، والمقبولية "أي ما هو مقبول فعلا في الاتصال". هذا التمييز من شأنه أن يعطي بعدا أكثر موضوعية لمفهوم المقبولية [...] إن القارئ بعمله "قراءة النص وتقبله" يصنع تماسكا من نوع مختلف لما يقرره علم القواعد))^(٤).

ومن المفارقات اللغوية وجود تباين بين طرفين في مسألة مقبولية الجملة، ((ففي أحد الطرفين نجد من يطلقون على كل منطوق اسم جملة، أي على أية سلسلة من الكلمات يتفوه بها أحد الشعراء أو المزارعين، وفي الطرف الآخر نجد من يعتبرون "أكل لحوم البشر" غير قواعدية وذلك لأن الإنسان لا ينتمي إلى صنف أسماء الأغذية))^(٥). وما ذهب إليه الطرف الثاني ينسجم إلى حد ما مع ما طرحه إمام النحاة العرب أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) الملقب بـ (سيبويه)، وذلك عندما قسم الكلام في باب الاستقامة من الكلام والإحالة فقال: ((من الكلام: مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب؛ فأما المستقيم الحسن، فقولك: أتيتك أمس، وسأتيك غدا، وأما المحال: فأنت تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غدا، وسأتيك أمس، وأما المستقيم الكذب، فقولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، وأما المستقيم القبيح، فأنت تضع اللفظ في غير موضعه؛ نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكى زيد يأتيتك، وأشباه هذا،

(١). معجم اللغة واللسانيات: ١٤.

(٢). نظرية علم النص: رؤية منهجية في بناء النص النثري: ٥٢.

(٣). مدخل إلى علم لغة النص: ١٧٥.

(٤). نظرية علم النص: رؤية منهجية في بناء النص النثري: ٥٣.

(٥). مدخل إلى علم لغة النص: ١٧٥.

وأما المحال الكذب، فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس^(١)، وهذا الشيء حينما يكون المعنى حقيقيا، أما إن كان على سبيل المنطق اللغوي القائم على المجاز والاستعارات فهو جائز^٢.

وإن كانت مسألة المقبولية في الفقرة السابقة تسمح بتجاوز التعقيد اللغوي القار في العقل الجمعي لأبناء لغة ما وفقا لمسارات محددة من طريق استعمالات الكلام وأساليبه العرفية، تبقى ((أهداف منتجي النص لا تتطابق دائما بأية حال مع أهداف المتلقين، ولذلك يتعلق نجاح عمليات تواصلية بشكل حاسم بكل ما يدخله المتلقي من اهتمامات ورغبات ومواقف في واقعة التواصل))^(٣).

وللموقف الذي يكتنف المتلقي أو المخاطب علاقة في مقبوليته للنص، إذ ((إن فهم النص هو دائما انعكاس بارز لموقف المفسر على سياق القول والمعني والموقف))^(٤)، إضافة إلى ذلك ((تؤدي وقفات الاهتمام إزاء الأغراض والأحوال في كل عمليات التلقي تقريبا دورا لا يستهان به [...] ينبغي ألا يتحدث في هذا السياق إلا عن فهم للنص يصوغه الاهتمام، وإن كان ذلك لا ينبغي فقط، بل يصير الاهتمام هو المثير (الدافع) الأساسي لعمليات التلقي))^(٥)، ((والنص القرآني يمكن أن يتحمل مختلف الاحتمالات الدلالية المقبولة؛ إذ يتوقف على رؤية المتلقي التي ينظر منها، أو على مجاله العلمي الذي يبحث النص فيه، زيادة على ذلك يتوقف على ثقافة المتلقي، وخلفيته الدينية ولقومية والمذهبية وغير ذلك من الميول الشخصية))^(٦).

وبيزيد الدكتور حسام أحمد فرج في حديثه عن المقبولية فيقول: ((لا تقف المقبولية على التمثيل المعرفي لما لدى المبدع، بل إنها "عند البعض" تتعدى ذلك إلى إبداع جديد للنص. "وعملية القراءة بذلك إعادة بناء النص طبقا لتصور القارئ. ومن ثم فإن النص كائن حي في حالة سكون يبعث بالقراءة فيحيا من جديد وبأشكال جديدة، ويصبح القارئ مؤلفا كما كان المؤلف قارئاً"))^(٧).

(١). الكتاب: ٢٥ / ١ - ٢٦.

٢. محاضرات الدكتور نجاح فاهم العبيدي في السنة التحضيرية على طلبة الدكتوراه عام ٢٠٢٣م.

(٣). مدخل إلى علم لغة النص: ٣٣٥.

(٤). المصدر نفسه: ١٣٢.

(٥). المصدر نفسه: ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٦). أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني - تفسير الميزان أنموذجا (بحث): ٦٧٣.

(٧). نظرية علم النص: رؤية منهجية في بناء النص النثري: ٥٥.

والقراءة ترتبط إلى حد بعيد بنظرية علم النص من طريق معيار المقبولية؛ وذلك لأن ((المتلقي أصبح ركنا أساسيا من أركان التحليل النصي، فهو القراءة الثانية للنص [...] وأنه ليس مجرد مستهلك سلبي للنص، بل يعد مشاركا للنص [...] فممارسة القراءة إسهام في التأليف [...] وهذا يعني أن القارئ شريك للمؤلف في تشكيل المعنى))^(١). وربما يكون القارئ مستقلا عن المؤلف في تشكيل المعنى؛ لأن ((القراءة في بعض أوجهها تشبه الخيال وتبدو في أوجهها الأخرى أقرب إلى عملية حل الشفرة منها إلى التأمل))^(٢)، وهذا الانفتاح القرائي شاع بعد استلهاهم المناهج والاتجاهات الحداثية الغربية، ثم تطبيقها على النص القرآني تحليلًا وتفسيرًا.

ثالثا: النص والخطاب

يرى البحث ضرورة في طرح مسألة التوازي والتقاطع بين مصطلحي النص والخطاب في الدراسات اللسانية، فهناك لبس حاصل لدى كثير من الدارسين والباحثين في ذلك، والسبب في هذا اللبس هو عدم التفريق بين استعمال هذين المصطلحين في علم لغة النصّ وغيره من الاتجاهات اللسانية، فهناك خلط واضح وعدم انتباه في أن المفهومين في علم النص يختلفان عما في غيره، ففي الدراسات اللانصّية يشير النص إلى المكتوب والخطاب يشير إلى المقول أثناء الكلام، وإن كانا كذلك فإنهما في الدراسات النصّية متوازيان، وأقوال رواد علم لغة النصّ تشير إلى ذلك، ولو أتينا إلى دي بوجراند نجده يقول: ((ينبغي للنص أن يتصل بموقف يكون فيه Situation Of Occurrence تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات Strategies والتوقعات expectations والمعارف Knowledges، وهذه البيئة الشاسعة تسمى سياق الموقف Context))^(٣)، فهو جعل السياق أحد معايير النص السبعة، والسياق يمثل أهم العوامل الجامعة بين النص والخطاب، ودي بوجراند بطرحه لأهمية السياق في التحليل النصّي يلتقي مع ما ذهب إليه فان دايك في وظائف النصوص وتأثيراتها، إذ يقول: ((يهتم المرء قبل أي شيء بأبنية النص المختلفة؛ وفي حالات أخرى يمتدّ الانتباه إلى وظائف النصوص وتأثيراتها، في حين تكون العلاقات بين وظائف النصوص وتأثيراتها من ناحية أخرى غالبا موضوع البحث))^(٤)، وهذا ما يتماشى مع ما طرحه كل من براون (Brawn)

(١). علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: ١١٠ - ١١١.

(٢). المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية: ٢٩.

(٣). النص والخطاب والإجراء: ٩١.

(٤). علم النص متداخل الاختصاصات: ١٠.

ويول (Yule) في كتابهما "تحليل الخطاب" الذي جاء فيه: ((لكل نص هدف وبناء محكم وسياق خاص، وعلى هذا فإن الفكرة القائلة بإمكان تحليل سلسلة لغوية [...] تحليلًا كاملاً دون مراعاة للسياق، قد أصبحت في السنين الأخيرة محلّ شك كبير))^(١)، إذن مفهوم "النص" المقصود في اللسانيات النصّية ((ليس ذلك المفهوم البسيط الذي ألفناه في كلامنا العادي، من أن النص ملفوظ من حجم معين مكتوب أو مطبوع، وإنما المقصود هو كل فعل تواصل لغوي، كتابيا كان أم شفويًا))^(٢). إذ ((إن كلمة نص Text تستخدم في علم اللغويات لتشير إلى أي فقرة مكتوبة أو منطوقة، مهما كان طولها شريطة أن تكون وحدة متكاملة))^(٣)، وكلمة "فقرة" لا يُقصد بها الوحدة المطبعية المعهودة بحسب العرف كما في المطبوعات والكتب؛ لأن ((معيار الكم ليس ضرورياً [...] إذ قد يكون كلمة أو جملة أو عملاً أدبياً [...] النص وحدة دلالية وهذه الوحدة ليست وحدة شكل، بل وحدة معنى))^(٤)، ويُبرز هذا القول من جانب آخر علاقة النص بالمعنى الذي نحن بصدد دراسته في هذه الأطروحة، ويرى د. نجاح العبيدي أن النص ينتمي إلى نظام اللغة، بينما الخطاب إلى الاستعمال، والنص ثابت والخطاب متحرك، وزمان النص وقت المتكلم والخطاب لا يرتبط بزمان معين^(٥).

وينبغي الإشارة إلى أن مفهوم النص اليوم يُعد من أكثر المفاهيم المتداولة في الميدانين الثقافي والنقدي فضلاً عن الميدان اللساني، وأصبح محط اهتمام مجالات معرفية أخرى كعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع والسياسة وغيرها، إذ ((يهتم الباحثون في علم النفس والعلوم التربوية، بالطرائق المختلفة لقراءة النصوص وفهمها واستيعابها، وفي مختلف العمليات الذهنية التي يوظفها الإنسان أثناء القراءة [...]) ويأتي اهتمام العلوم اللغوية بالنص إثر اقتناع اللغويين بضرورة تجاوز الدراسة اللسانية للجملة، الموضوع المفضل لدى البنيويين، وبضرورة إخراج الدراسة من الإطار الشكلي الذي لطالما انحصرت فيه. يرى علماء اللغة المحدثون أن النص يمثل الوحدة الطبيعية للتفاعل اللغوي بين المتكلمين، فالتواصل أو التفاعل بين المتكلمين لا يتم بجملة وعبارات معزولة، وإنما يحصل عن طريق إنجازات كلامية أوسع ممثلة في الخطاب أو النص اللذين يمثلان

(١). تحليل الخطاب: ٣٢.

(٢). مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: ٥٩.

(٣). نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي: ٢٢.

(٤). انفتاح النص الروائي: النص والسياق: ١٧.

(٥). ينظر: دراسات في المعنى، د. نجاح فاهم العبيدي، محاضرات الدكتوراه في عام ٢٠١٦ - ٢٠١٧ م. مرويّات أهل البيت

(عليهم السلام) التفسيرية: دراسة في ضوء تحليل الخطاب (أطروحة): ١٩.

الوحدة الأساسية للتبليغ والتبادل. وعليه إذا أردنا دراسة السلوك اللغوي لدى الإنسان للكشف عن سننه وقوانينه، فإنه يتعين علينا أن نتجاوز إطار الجملة ونهتم بالوحدة الطبيعية لممارسة اللغة ألا وهي النص^(١).

ويُتَّسم النص القرآني بأهمية كبيرة تميّزه عن النصوص الأخرى، فهو دستور هذه الأمة ورمز هويتها، حتى أولئك الذين نزعوا عن هذا النص صفة القداسة وعدّوه نصا تاريخيا، لا يستطيعون تجاوزه على الرغم من أن قراءاتهم له قراءات تاريخية محضة، فالنصوص سواء كانت تاريخية أم دينية لها أهمية معرفية كبيرة، يُضاف إلى ذلك أن النصوص القرآنية وإن عوملت بوصفها نصوصا تاريخية فهي ذات قيمة مهمّة بالنسبة للأمتين العربية والإسلامية، يقول المفكر المصري حسن حنفي (ت ٢٠٢١م): ((والنصوص التاريخية تعبر عن روح الأمة وتكشف عن مسارها في التاريخ [...]) والنصوص الدينية سلطة تصدر عن الوحي وطاعة الأنبياء، تعطي شرعية للسلطان ضد معارضيها، كما تشرّع للثورة ضد السلطان^(٢)). وتكمن خطورة النص الديني في أنه نص مؤثر وفَعّال إلى حد بعيد عند شعوب الدول الإسلامية، التي تتعبد بهذا النص وتعده السلطة العليا في كثير من مساراتها الدنيوية فضلا عن طقوسها الروحية، وهو من جانب آخر أداة للسيطرة على الجماهير وتوجيههم لتحقيق بعض السياسات والأغراض، ((وسواء أكان النص مكتوبا أم منطوقا، فهو لدى رجال السياسة الوسيلة الأولى للإقناع والتأثير في الجماهير. ألم يقل مثل فرنسي: "من امتلك الخطاب امتلك السلطة". وهو لدى أصحاب العقائد سلاح إيديولوجي فعّال يسخر للدفاع عن المذهب والعقيدة والدعاية لهما. كما يوظّف لدى فئات أخرى، للضغط من أجل تحقيق الأغراض والمصالح الفردية والجماعية^(٣))).

ومن هنا فإن الدراسات اللغوية مع اللسانيات النصية انطلقت إلى آفاق أرحب ومجالات أوسع، إذ ((جاء علم النص بنظرة شمولية تتناول الظاهرة النصية من جميع أبعادها، اللغوية والنفسية والاجتماعية وغيرها، وبذلك تجاوزت اللسانيات نهائيا الأطر الضيقة التي كانت أسيرة لها^(٤)). والنص أوسع من الجملة لا بحسب معيار الكم، وإنما بحسب المفهوم، ((إذ قد يكون كلمة أو جملة أو عملا أدبيا. وتعبير أعمق وأوضح، النص "وحدة دلالية" وهذه الوحدة، ليست وحدة شكل، بل وحدة معنى^(٥))).

(١). مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: ٩ - ١٠.

(٢). قراءة النص: ١٢.

(٣). مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: ١٥.

(٤). المصدر نفسه: ١٠.

(٥). انفتاح النص الروائي: النص والسياق: ١٧.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن المعنى في ضوء المقبولية هو أن يكون بلحاظ المخاطب، وهذا المخاطب يتعكّر على اللغة والثقافة المشتركة مع المتكلم، في ظل الأنساق المعرفية التي تحفّه وتوجّهه في قراءة النص واستقاء معناه؛ لأن المعنى قد يُستقى من الجملة أو النص، ويسمّى حينئذ المعنى بـ (معنى الجملة أو معنى النص)، وتكون دلالاته دلالة مباشرة تطابق دلالة البنية الظاهرة السطحية، وقد يُستقى المعنى من المتكلم فيسمّى بـ (معنى المتكلم)، الذي يمثل قصد قائل الجملة أو النص، وهو قد يخالف معنى القول الظاهري، وله محددات كثيرة كطبيعة العلاقة ما بين المتكلم والمخاطب والمقام وهلم جرا، وربما يُستقى المعنى من المخاطب فحسب وفقا لما هو معمول به ومعهود في عمليتي التلقي والقراءة، وهنا المعنى ربما يكون خلاف ما يريده المتكلم ويقصده تماما، والمخاطب هنا قد يصيب وقد يخطئ، فينشأ نتيجة لذلك سوء فهم وسوء اتصال بين طرفي الخطاب^(١).

ولابد من التأكيد على أن معنى المخاطب ليس مسألة اعتباطية، إذ إن المتلقي طرف محكوم بمعايير ومحددات تنظّم عملية تلقي النص وقراءته وفقا لآليات وقواعد معروفة، أي إن السياقات الخارجية (المقام) تتمتع بسلطة كبيرة في توجيه المعنى سواء أ كانت هذه السياقات مباشرة للنص ولعملية التخاطب أم كانت تتمثل مسارات أخرى غير مباشرة، وهي سياقات أكثر شمولاً مما هو معهود، تتمثل بالأنساق الثقافية والمرجعيات الفكرية والظروف الحضارية المعاصرة للخطاب.

وأخيرا أرى ضرورة في تحديد المقصود من مفردة (المعاصرين) في العنوان، فهي جمع لكلمة (معاصر)، التي هي ((اسم فاعل، نقول كاتب معاصر، وحدث معاصر بمعنى ما حدث في عصرك وزمانك))^(٢)، فالمعاصرون هم أولئك الذين عاشوا في عصر الباحث أو لازموا من عاصره.

(١) . ينظر: علم الدلالة (علم المعنى): ١٥ - ١٦.

(٢) . القول بين التحديث والحدث والمعاصرة (بحث): ٣٦٧.

الفصل الأول

المعنى القرآني عند المفسرين

توطئة

المبحث الأول: المعنى القرآني في المنهج اللغوي

المبحث الثاني: المعنى القرآني في مناهج التفسير الأخرى

المبحث الثالث: المعنى القرآني في الاتجاه التفسيري

توطئة

يمثل المعنى النتيجة المرجوة من عملية التفسير والثمرة التي يبتغيها مفسرو النص القرآني، وهو يخضع لعدد من المحددات والموجهات التي لها أثر كبير في تشكيله وصيرورته، حتى نجد أن المعنى في موضع قرآني ما بحسب بعض الظروف يصل إلى حدّ التناقض بين بعض المفسرين! وهذا ناتج في أغلب الأحيان عن اتجاهاتهم وقراءاتهم المختلفة وفقا لمسبقاتهم العقديّة والمذهبية ومرجعياتهم الفكرية، وناتج أيضا عن تعدد مجالات اهتماماتهم واشتغالاتهم، بالإضافة إلى المناهج المتبعة من لدن المفسرين في كشف المعاني واستجلاء الدلالات.

وبهذا يتّضح دور الاتجاهات والمناهج في عملية تشكيل المعنى المتعلّق بالنص القرآني المجيد، الخاضعة لمقبولية المفسر بحسب مسبقاته المركوزة سلفا في ذهنه، ولا نغفل من أن ((التفاعل المتبادل بين النص والمتلقي - الذي يعبر عن مقبولية النص - يتأثر تأثرا واضحا بمدى قوة التماسك بين أجزاء النص وعناصره الشكلية وانسجام مكوناته الدلالية))^(١)، علما أن عملية التفسير القرآني تتماهى كثيرا مع عملية التحليل النصي في الدراسات الحديثة، حتى قال أحد الباحثين: ((أما الناحية التطبيقية للتحليل النصي فيعتبر "تفسير القرآن من أنضج مظاهره")^(٢)).

الاتجاه والمنهج في التفسير

يوجد خلط في المفاهيم بين الاتجاهات والمناهج لدى كثير من الباحثين في التفسير القرآني، فهناك من يشتغل على المناهج وهو يريد بها الاتجاهات أو بالعكس، أو يسميها معا بأحد المصطلحين، وهذا الخلط ناتج عن الغفلة وعدم التفريق بين المصطلحين، ولمعرفة الفرق بين الاتجاه والمنهج ينبغي الوقوف على تعريفيهما الدقيقين، فالإتجاه ((هو تأثير الاعتقادات الدينية، الكلامية، الاتجاهات العصرية وأساليب كتابة التفسير، والتي تتكوّن على أساس عقائد واحتجاجات وذوق وتخصيص المفسر))^(٣)، أما المنهج فهو ((الطريقة التي نصل من خلالها إلى كشف مراد الله من كلماته "النص القرآني"، أو هو الإجراء الذي

(١). القصديّة والمقبولية بين التراث النقدي والدرس اللساني الحديث (بحث): ٣٦٧.

(٢). ملامح لسانيات النص في الدراسات القرآنية (بحث): ٣٦٨.

(٣). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ١٩.

نستخدمه للتوصل إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنية^(١)، أو هو ((الاستفادة من الوسائل والمصادر الخاصة في تفسير القرآن والتي يمكن من خلالها تبين معنى ومقصود الآية والحصول على نتائج مشخصة))^(٢)، إذن المنهج طريق أو وسيلة لتفسير النص القرآني، أما الاتجاه فهو تفسير للنص بما يتوافق مع مسبقات المفسر بوعي منه أو بدونه، وتُدرج كذلك مسألة أسلوب كتابة المتن التفسيري والصبغة العامة لمسائله كالأدبية والبيانية ضمن مسارات الاتجاهات التفسيرية.

ومع وضوح الفرق بين التعريفين ووضوح مسار عمل كل منهما إلا أن ذلك لم يكن كافيا في اتقاء الوقوع في الخلط بين المصطلحين، فبعض ما يُطلق عليه من قبل بعض الدارسين والباحثين منهجا يسميه آخرون اتجاها وبالعكس! ولو تصفحنا ما سطره السيد محمد مصطفى مثلاً نجده يرى أن مناهج التفسير ثلاثة، وهي: النقلية والعقلية والإشراقي الباطني^(٣)، لكنه في ذات الفقرة التي يتحدث بها عن المنهج الثالث وهو المنهج الإشراقي نجده يسميه اتجاها، وذلك بقوله: ((ذاك الاتجاه الذي ظهر على إثر الضعف الذي أصيبت به الاتجاهات العقلية والأثرية))^(٤)، ونجد الخلط نفسه فيما سطره باحث وهو يتحدث عن أهم مناهج المتأخرين، جاعلا الاتجاهات التفسيرية مناهج وبالعكس! إذ يقول: ((منهج التدقيق الأدبي: وهو من الاتجاه الأدبي [...]) المنهج البياني: وهو من الاتجاه الأدبي [...]) منهج التفسير العلمي التجريبي وهو من الاتجاه العلمي))^(٥)، وهذا الشيء ربما نابع من عدم تفريق الباحث بين مصطلحي المنهج والاتجاه، لكن عدم التفريق هذا غير مبرر ولا مسوغ له.

وإذا كان الدكتور محمد حسين الذهبي قد عدّ التفسير العلمي لونا تفسيريا^(٦) فإن الدكتور محمد علي الرضائي الأصفهاني عدّه منهجا من مناهج التفسير^(٧)، لكن الرضائي نفسه جعل التفسير العلمي لونا تفسيريا بعد أربع صفحات من الكتاب نفسه^(٨)، وهذا الكتاب أحد المناهج المعتمدة في جامعة المصطفى العالمية في

(١). دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٤٥.

(٢). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ١٨.

(٣). ينظر: دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٤٩ - ١٥٦.

(٤). المصدر نفسه: ١٥٦.

(٥). مناهج المفسرين (بحث): ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٦). ينظر: التفسير والمفسرون: ١ / ١٠.

(٧). ينظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٢٥.

(٨). ينظر: المصدر نفسه: ٢٩.

دراسة مناهج التفسير والمفسرين، غير أن هذا المأخذ الذي أشرناه يتلاشى ولا يبقى له أثر بعد أن أدرج الدكتور الرضائي لاحقا ملاحظة قال فيها: ((قد يكون هناك خلط بين المناهج والاتجاهات [...] فالتفسير العلمي مثلا قد يكون من المناهج فيما إذا استُخدمت العلوم في فهم القرآن وأعطت نتائج مشخصة وجديدة، وأخذت كمصدر في التفسير. أما إذا اقتصر على مجرد نقل مسائل العلوم التجريبية في التفسير "كالجواهر للطنطاوي" فهذا يلحق هذا النوع من التفسير بالاتجاهات وليس بالمناهج. وهذه المسألة تصدق على التفسير الإشاري "العرفاني الباطني" أيضا))^(١)، أي أن سمات التمييز بين المنهج والاتجاه هي الموضوعية والوسيلة والغاية، فالمناهج وسائل موضوعية للكشف عن المعنى القرآني، والاتجاهات غايات تدور في فلك ذاتيات المفسر لجعل المعنى القرآني يتوافق مع عواطفه وتوجهاته، هذا عدا الاتجاهات النابعة من مجالي الاختصاص والاهتمام في التفسير كما هو الحال في الاتجاهين البياني والاجتماعي.

وكان الدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي أستاذ الدراسات القرآنية من الذين وقعوا في فوضى الخلط بين المنهج والاتجاه، إذ لم يكن لديه مائز بينهما، فهو في بابه الأول (الاتجاه العقائدي في التفسير) من كتابه المعنون بـ (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر) جعله يتفرع إلى أربعة فصول لأربعة مناهج، ومثل ذلك في الباب الثاني من الكتاب، الذي سماه (الاتجاهات العلمية في التفسير)، وأدرج تحته ثلاثة فصول تكلم فيها عن ثلاثة مناهج! جاعلا بذلك الاتجاه أعم وأكثر شمولاً من المنهج دون أن يقدم تبريرا أو تفسيراً لذلك.

وقد فصل الدكتور محمد علي الرضائي في مسألة التفريق بين المنهج والاتجاه في التفسير العلمي كثيرا في بحثه الموسوم بـ "التفسير العلمي للقرآن" المنشور في سلسلة الدراسات القرآنية لمركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي^(٢)، فمرة يُنظر إلى التفسير العلمي على أنه منهج مثل المناهج الأخرى، ومرة أخرى يُنظر إليه على أنه اتجاه من الاتجاهات، وهذا التفريق والاختلاف يقوم انكاءً على العلاقة بين العلوم والقرآن في التفسير، فإن كانت العلوم طريقا ومصدرا للتفسير فهو حينئذ منهج، أما إن كان توجيهها لا يعدو زجا لمسائل العلوم في التفسير فهو اتجاه، ويورد الشيخ الرضائي خلاصته عن هذه المسألة فيقول: ((تتعلق مناهج

(١). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٣٠.

(٢). ينظر: دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٣٢ - ١٣٥.

التفسير بالمصادر والأدوات وكيفية استخراج معاني ومقاصد الآيات، أما الاتجاهات التفسيرية فتتعلق بذوق وعقائد وعلوم المفسر وأسلوب الكتابة^(١).

ولو فتشنا في تاريخ التفسير القرآني لوجدنا أن المنهج أسبق وجودا من الاتجاه؛ لأنه برز مع بدايات عملية التفسير التي مارسها النبي محمد (ﷺ)، وكل ما يقوله على وفق العقيدة الإسلامية يُعبّر عن مراد الله تعالى حقا وصدقًا، وقد اعتمد نبي الإسلام في بيان المعنى القرآني على منهج تفسير القرآن بالقرآن^(٢)؛ تعليمًا لاتباعه وتأسيسًا للمنهج القويم في التفسير.

تصنيف الاتجاهات التفسيرية

درس بعض الباحثين الاتجاهات التفسيرية الحديثة التي ظهرت في القرن الأخير فصنّفوها إلى عدد من التصنيفات، مثلًا رأى الدكتور محمد حسين الذهبي أن هنالك ألوانًا أربعة للتفسير، هي: ((أولًا: اللون العلمي. ثانيًا: اللون المذهبي. ثالثًا: اللون الإلحادي. رابعًا: اللون الأدبي الاجتماعي))^(٣). أما محمد إبراهيم شريف فيرى أن التفسير في العصر الحديث تنقسمه اتجاهات ثلاثة، هي: الهدائي والعلمي والأدبي^(٤). في حين يرى عفت الشرقاوي أن هنالك ثلاثة اتجاهات للتفسير، هي: الاجتماعي والأدبي والعلمي^(٥).

ومن يمعن النظر في تقسيمات الباحثين لاتجاهات التفسير القرآنية سيلحظ تقاربًا وتداخلًا في التصنيف، وهذا ما أوقع بعضهم في الخلط بينها وعدم التمييز، وبحسب أحد الباحثين يمكن إرجاع هذه الاتجاهات إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، هي: العلمي والاجتماعي والأدبي، وكل الاتجاهات الأخرى ما هي إلا اتجاهات أو اشتغالات فرعية تدور في فلك الاتجاهات الثلاثة السالفة^(٦)، لكن هنالك تقصير في التصنيف؛ فالاتجاه المذهبي سواء كان في الفقه أم العقائد لا ينتمي إلى أي من الاتجاهات المذكورة، ولا يمكن إدراجه تحت أي مسمى منها ولو تكلفا، وبهذا يرى الباحث أن التفسير القرآني بحسب الاتجاه يحكمه منحيان، المنحى الأول يكون بتأثيرات مذهبية دينية، أما الثاني فيكون بتأثير مجالات الاهتمام والاشتغال التي يتبناها المفسر.

(١). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٣٧.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٩.

(٣). التفسير والمفسرون: ٢ / ٣٦٤.

(٤). ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر: ١٥٥.

(٥). ينظر: الفكر الديني في مواجهة العصر (دراسة تحليلية): ١١٠.

(٦). ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر: ١٥٥.

ويذكر المفسر الإيراني المعاصر الشيخ جعفر السبحاني رأيه في بيان ماهية الاهتمام التفسيري فيقول: ((والبحث في الاهتمامات بحث عن الأغراض والأهداف التي يتوخاها المفسر، وتكون علة غائية لقيامه بالتأليف في مجال القرآن))^(١)، وعلى هذا فإن الاتجاه التفسيري يعمل على تحميل مسبقات المفسر في تفسير النص القرآني فضلا عن مجال الاشتغال والاهتمام.

تصنيف مناهج التفسير

كثير من المفسرين المعاصرين اشتغل في تفسير القرآن على وفق منهجية شاملة ورؤية عامة لم تقتصر على منهج واحد أو اتجاه محدد، لذلك اتسمت تلك التفسيرات بالعموم والشمولية، وهذه سمة غالبية لدى كثير من المفسرين، فنتج من طريق ذلك تفاسير يمكن أن ننتعها بالتفسير العامة، وهذه التفسيرات وإن كانت شاملة عامة إلا أن بعضها اهتم بجانب معين أكثر من اهتمامها بغيره، كما هو الحال في التفسير العامة التي ركز أصحابها على أحد الجوانب العصرية في العلم والتربية والاجتماع وسوى ذلك، في حين أخذت بعض التفسيرات على عاتقها أن تهتم بجانب واحد من التفسير فقط من دون الاكتراث بالجوانب الأخرى، مثال ذلك التفسير العلمي والاجتماعي والبياني والبنائي.

ومما يؤخذ على بعض الباحثين في مناهج التفسير أنهم لم يدرجوا المنهج اللغوي ضمن مناهج التفسير الرئيسية، على الرغم من أن اللغة هي الوسيلة الأبرز في التواصل مع المتلقي أو المخاطب، فلم يذكره محمد حسين الذهبي في أجزائه الثلاثة التي تكلم فيها عن المناهج في التفسير، ومثله عميد الزنجاني، وجعله محمد علي الصغير أحد مناهج النوع الشائع المقبول عند المحققين، وذكره خالد بن عثمان السبت منهجا مستقلا من مناهج التفسير الستة، وأيضا الشيخ خالد عبد الرحمن العك جعل التفسير اللغوي مستقلا عن المناهج الأخرى^(٢).

لقد تحدّث الشيخ العك عن المنهج اللغوي مفصّلا في كتابه الخاص بالمناهج وقواعد التفسير^(٣)، وقد صرّح قبل أن يفصّل الحديث عن هذا المنهج بقوله: ((كان على كل من أراد إدراك تلك العظمة في القرآن،

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٧٣.

(٢). ينظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٣١ - ٣٦.

(٣). ينظر: أصول التفسير وقواعده: ١٣٥ - ١٦٢.

وفهم معانيه، وتفسير ألفاظه، وتأويل آياته، أن يطلب سبيل ذلك من اللغة العربية، حيث لا سبيل إلى ذلك إلا من وجهتها^(١).

وينتق البحث مع ما طرحه الشيخ العك كثيرا، إذ إن المنهج اللغوي منهج أصيل في التعامل مع القرآن وفهم معانيه، بل هو الأساس والقاعدة التي يقف عليها المنهجان الآخران: العقلي الاجتهادي والإشاري، أما المنهج النقلي الروائي فوضعه خاص؛ لأنه يعتمد على الأخبار والروايات المنقولة عن النبي (ﷺ) وأهل بيته وأصحابه، وليس للغة دور في التفسير بحسب هذا المنهج، فالمعنى القرآني يصل جاهزا من طريق التراث المنقول، أما المنهج العقلي الاجتهادي فهو يحتاج إلى تفكير واجتهاد، والمنهج الإشاري يحتاج إلى تأويل، ومن دون تفكير واجتهاد وتأويل لا يمكن الوصول إلى المعاني المقصودة قبل معرفة الدلالات والمعاني القرآنية الأولية؛ لأن المعاني الأولية يشكلها كل من التركيب (النحو والصرف والصوت) والمفردات (المعجم)، وهذا يمثل جوهر الوظيفة اللغوية التي يتجسد بها المنهج اللغوي.

ويرى السيد محمد المصطفوي أن مناهج التفسير ثلاثة: النقلي والعقلي والاجتهادي والإشاري^(٢)، غافلا عن المنهج اللغوي الذي لا غنى عنه، وأما الشيخ العك فقد عدّها مناهج خمسة^(٣)، جاعلا التفسير الاجتهادي منهجا مستقلا بعد أن كان تابعا للمنهج العقلي، ولا يستغني البحث عن ذكر ما طرحه الشيخ جعفر السبحاني، صاحب المؤلفات في التفسير وعلوم القرآن، إذ يرى أن أصول مناهج التفسير لا تتجاوز الأصلين: العقلي والنقلي، جاعلا للأول صورا سنا، وأما الثاني فجعله يشتمل على أربع صور^(٤).

ولا يتفق البحث مع ما طرحه الشيخ السبحاني الذاهب إلى أن للتفسير مناهج ترجع إلى أصلين، جاعلا التفسيرين الباطني والصوفي من صور التفسير بالعقل^(٥). بل هما من التفسير الإشاري. كما لا يتفق مع ما طرحه كل من السيد المصطفوي والشيخ العك، لذلك يقترح البحث أن تكون مناهج التفسير عند المعاصرين أربعة، وهي: (المنهج اللغوي - المنهج النقلي - المنهج العقلي - المنهج الإشاري).

(١). أصول التفسير وقواعده: ١٣٩.

(٢). ينظر: دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٤٩ - ١٥٦.

(٣). هذه المناهج استقرت من كتابه (أصول التفسير وقواعده).

(٤). ينظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤ - ٥.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ٥.

وبعد التأمل في جانبي المنهج النقلي: تفسير القرآن بالقرآن والتفسير بالروايات، ارتأى الباحث أن يترك الجانب الثاني "التفسير الروائي"؛ لأنه في الأصل ليس منهجا تفسيريا، بل هو تفسير مذهبي وطائفي، يعبر عن مسبقات قارة في ذهن المفسر بحيث يرى المعاني القرآنية وفقا لها، وهذا ما سوف نجده في الاتجاهات التفسيرية المذهبية والعقدية لدى الفرق والطوائف الإسلامية.

وبناء على ما سبق سيعرض هذا الفصل المعنى القرآني بحسب المناهج الأربعة الآتية، وهي:

١. المنهج اللغوي. ٢. منهج تفسير القرآن بالقرآن. ٣. المنهج العقلي الاجتهادي. ٤. المنهج الإشاري.

ونظرا لأهمية المنهج اللغوي بالنسبة للتفسير القرآني في كونه الأساس الذي تنطلق منه المناهج الأخرى ارتأى الباحث أن يجعل له مبحثا خاصا، مبيّنا دوره المحوري في كشف معنى النص القرآني، لذلك سيكون هذا الفصل على ثلاثة مباحث: الأول يعرض للمنهج اللغوي، والثاني يضم المناهج الأخرى الثلاثة، والمبحث الثالث سيكون خاصا بالاتجاهات.

المبحث الأول

المعنى القرآني في المنهج اللغوي

كانت اللغة زمن نزول النص القرآني وتلقيه المباشر تمثل الوسيلة الأولى لبيان المعنى، وكانت هي الأداة المعتمدة في بيان دلالات القرآن قبل ابتعاد المسلمين عن عصر الإسلام الأول، وقبل أن يطرأ على سلبقتهم اللغوية الخلل والخلط، والقرآن نفسه يقرر اعتماد اللغة وأهميتها في فهمه إذ يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف: ٢. وهذا يعني أن للمنهج اللغوي جذورا قديمة وملامح ترجع إلى العصر الذي كان فيه نبي الإسلام (ﷺ) وأصحابه وأهل بيته.

وبعد توسع جغرافية الإسلام ودخول الأمم فيه وشيوع اللحن بين العرب وفقدان السليقة الفصيحة، صار لزاما على من يريد تفسير النص القرآني والكشف عن معانيه أن يكون عارفا بالعربية نحوا وصرفا وصوتا ومعجما وبلاغة وكل ما يتعلق بها، فعلم اللسان أو المعرفة اللغوية العربية أهم شروط عملية التفسير القرآني وأولها، وهي تمثل المنهج الأصل في عملية الفهم والتخاطب، إذ إن ((جميع العلوم الدينية ما دامت مادتها الأولى القرآن والسنة الشريفة فإنه لا غنى لها عن علوم اللغة العربية))^(١)، وذكر أحد الباحثين في هذا الصدد: ((واشترط: أن يمتلك المفسر علم اللسان، الذي اشتمل على علمين يُعدان شرطان واجب توافرهما لمن يريد أن يمارس قراءة النص القرآني قراءة صحيحة، وهما: علم اللغة، وعلم الإعراب))^(٢)، وعلم اللغة لا يتوقف على مسائل المعجم كما قد يفهم؛ لأن علم اللغة ((يعنى بالدرس المعجمي فضلا عن أثر الدلالة الصرفية في بيان الدلالة المعجمية))^(٣)، والمعوّل عليه من علوم اللغة هو النحو أو الإعراب بحسب ما يسميه بعضهم ولا سيما القدماء، وصرّح العلامة الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) بأهميته حينما قال: ((إن الإعراب أجل علوم القرآن، فإن إليه يفتقر كل بيان [...] وإذا كان ظاهر القرآن طبقا لمعناه، فكل من عرف العربية والإعراب عرف فحواه))^(٤)، وقدّم الشيخ علي أكبر المازندراني العربية وبيّن أهميتها عندما قال: ((إن القواعد التفسيرية يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين: أحدهما: قواعد عامة لغوية وقواعد لفظية دلالية قد جرت عليها

(١). منطق فهم القرآن (الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي): ١ / ٣٩٠.

(٢). المقدمة التفسيرية في المنهج اللغوي للقرآن الكريم (بحث): ٣٨.

(٣). المصدر نفسه: ٤٧.

(٤). مجمع البيان في تفسير القرآن: ١ / ٣٩.

سيرة العقلاء في محاوراتهم [...] ثانيهما: قواعد خاصة جارية في تفسير القرآن^(١)، وقال أيضاً: ((أول ما يبتني عليه أساس تبين القرآن وترجمة وتفسير آياته، أمران هما ركنان أصليان في تفسير القرآن. أحدهما: قواعد اللغة العربية. ثانيهما: القواعد العقلانية المحاورية التي جرت عليها سيرة العقلاء))^(٢)، وهذا الكلام يعزز ما طرحناه سابقاً عن أهمية المنهج اللغوي ودوره، وضرورة جعله منهجاً مستقلاً لا تابعا لغيره.

وكان أبو حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) يرى مركزية اللغة وشأنها الكبير في فهم معاني القرآن، إذ قال: ((فجدير لمن تاقّت نفسه إلى علم التفسير، وترقّت إلى التحقيق فيه والتحرير، أن يعتكف على كتاب "سيبويه"، فهو في هذا الفن المعوّل عليه، والمستند في حل المشكلات إليه))^(٣)، وعلى العموم فإن المعنى القرآني على وفق هذا المنهج يؤخذ من اللغة ويعتمد عليها، ولا غنى عنها وعن قواعدها في فهم معاني هذا النص، وهو ما أكّده المفسّر التونسي ابن عاشور بقوله: ((إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولّدين))^(٤)، ويُعدّ التفسير اللغوي المستوى الأول من عملية التفسير^(٥)، وهو يشمل النحو والصرف واللغة والحجة والقراءات^(٦).

وقد اختلف المتخصّصون بالدراسات التفسيرية في تعريف المنهج اللغوي للتفسير، لكنها مجملاً تدل على مضمون واحد يتمحور حول دور اللغة في بيان المعنى ورأب عملية التواصل، مثلاً عرّفه فهد بن عبد الرحمن الرومي على إنه ((بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب))^(٧)، أما السيد محمد علي ايازي فقد عرّفه بقوله: ((هو منهج اهتم بالجانب اللغوي في تفسير القرآن، وتمحّض لاشتقاق المفردات وجذورها، وشكل الألفاظ وأصولها، فجاء مزيجاً من اللغة والنحو والحجة والصرف والقراءات، وكان مضماره في الكشف

(١). دروس في القواعد التفسيرية (الحلقة الأولى): ٦٤.

(٢). المصدر نفسه: ٦٥.

(٣). تفسير البحر المحيط: ١ / ١١.

(٤). تفسير التحرير والتنوير: ١ / ١٨.

(٥). ينظر: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: ٢٢٣.

(٦). ينظر: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم - بين النظرية والتطبيق: ١٠٥.

(٧). أصول التفسير ومناهجه: ١١١.

والإبانة، استعمالات العرب وشواهد أبياتهم، وعلى أساس تطور اللغة العربية في مراحلها التاريخية. وكان الصحابي الجليل عبد الله بن عباس أول من أثار عنه التفسير اللغوي وهو مؤسس المنهج اللغوي^(١)، وعرفه فارس علي العامر فقال: ((هو المنهج الذي يعتمد على استخلاص معاني الآيات الكريمة عن طريق اللغة؛ حيث يرون في النص القرآني إضافة الى كونه نصا دينيا هو نص أدبي، معجز في لغته وبلاغته وفصاحته [...] ولعل عبد الله بن عباس هو أول من اعتمد هذا المنهج))^(٢).

إن الاهتمام بالمنهج اللغوي ليس جديدا، إذ يوجد من القدماء من ألفوا كتباً فيه، ومن أبرز المؤلفات القديمة التي اعتمد أصحابها على المنهج اللغوي في تفسير القرآن هو "مجاز القرآن" الذي ألفه أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ)، وهذا الكتاب: ((يُعد من أشهر الكتب في تطبيق هذا المنهج اللغوي في التفسير ولن نبالغ لو قلنا أنه يعتبر من أهم مظان النماذج والأمثلة التطبيقية المتمثلة في منهج التمسك باللغة حيث جعل صاحبه، القرآن نصا عربيا مجردا ولم يراع في تفسيره سياق الآيات ولا أسباب النزول ولا المعاني الشرعية التي تدلّ عليها ألفاظ القرآن ولا ما أثار من التفسير عن الصحابة والتابعين ولا عادات المخاطبين بهذا القرآن، جرّد تفسيره للآيات من هذا كلّه ونزله على المعاني العربية دون أن يحتكم إلى غير استعمال العرب للألفاظ والتراكيب))^(٣).

ويجد الباحث من حيث المبدأ أن المنهج اللغوي في التفسير فرع يتنازع منهجان، وهما النقلى والعقلي الاجتهادي؛ إذ إن المفسر اللغوي من جانب يعتمد على القواعد اللغوية العربية التي نُقلت إلينا عبر الكتب والمصنفات التراثية من السلف إلى الخلف، ومن ثمّ يصح لنا أن نُدرج هذا التفسير ضمن فروع المنهج النقلى، ومن جانب آخر يعتمد المفسر اللغوي على عقله واجتهاده في التحليل والتركيب والربط والتوجيه اللغوي؛ وذلك لما تتضمنه اللغة العربية نفسها من تعدد في المذاهب والمدارس تتيح للعقل أن يأخذ نصيبه في ترجيح مذهب مثلاً على غيره من المذاهب، أو تبني وجه أو تفسير لغوي يترك أثره في توجيه المعنى، إضافة إلى طبيعة لغة القرآن ذات البلاغة العالية والمميزات الفريدة، المشكّلة بطريقة جعل منها أكثر انفتاحاً على التعدد القرائي في النحو والصرف والبيان، وهذا من صميم عمل العقل الاجتهادي، إلّا أن محمد المصطفوي جعل التفسير اللغوي فرعاً من أفرع المنهج النقلى، وهو أحد الباحثين البارزين في مناهج التفسير،

(١). المفسرون حياتهم ومنهجهم: ٦٠ / ١.

(٢). دروس في التفاسير ومناهج التفسير: ٢٨.

(٣). قواعد الترجيح عند المفسرين: ج ٢ / ٣٦٦.

إذ قال: ((وللمنهج النقلي فروعه المختلفة "البياني، والتاريخي، واللغوي")^(١)، لكن البحث اختار أن يكون للتفسير اللغوي منهج مستقل غير تابع لغيره؛ لدوره وأهميته واتكاء المناهج الأخرى عليه كما أسلفنا سابقا.

ويرى الشيخ عبد الرحمن بن حنبل الميواني (ت ١٤٢٥هـ) أن ((على دارس أي نص قرآني أن يكون على علم كاف بقواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، لأن فهم معاني النصوص لا يتم على وجه صحيح دون العلم الكافي بهذه القواعد))^(٢)، والتفسير بحسب المنهج اللغوي يتلخص بميدانين: ميدان ما يتعلق بالمفردات وآخر يتعلق بالتراكيب^(٣)، وبناء على هذا سيكون هذا المبحث على مطلبين: الأول يتعلق بالمفردات القرآنية، والثاني يتعلق بالتراكيب.

المطلب الأول: المعنى المتعلق بالمفردات القرآنية

المعنى القرآني المستند إلى المفردة أو الكلمة له حيثيتان، الأولى تتعلّق بالمعجم والأخرى تتعلّق بالصرف، فهناك معانٍ للمفردات القرآنية تؤخذ من قوالها، ويُصطلح عليها بالدلالة الصرفية، وهي الدلالة المستمدّة من طريق أبنية الألفاظ وصيغها^(٤)، ويذكر الشيخ عبد الرحمن حنبل الميواني أهمية المفردة القرآنية ودورها في تفسير النص بقوله: ((إن فهم معنى الكلمة القرآنية من أهم العناصر الأساسية لتدبر كتاب الله، فمن دون فهم معنى الكلمات القرآنية الواردة في النص الذي يراد تدبره وفهم دلالاته، يتعذّر الوصول إلى فهم صحيح متعمّق لكامل النص))^(٥)، لكن الاعتماد على المفردات فقط لا يؤدي إلى فهم كامل للنص، إذ يرى تمام حسان (ت ٢٠١١م) أن اهتمام شراح النص القرآني والمفسرين غالباً كان متوقفاً على المفردات القرآنية أكثر من اهتمامه بسواها، وهي طريقة الترائيين التي ركزوا فيها على عرض المفردة القرآنية والغوص في بيان دلالاتها، ولم يتطرقوا للروابط العضوية في النص والعلاقات بين أجزائه، وهذا المنهج بحسب تمام حسان ما كان له أن يعطي فهماً تاماً لدلالة النصوص ومقاصدها^(٦)، أي أن معاني النصوص تكتمل إذا حصل

(١). دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٥١.

(٢). قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل: ٥٥١.

(٣). ينظر: المنهج اللغوي في تفسير (صفوة الصافي والبرهان) للشيخ محمد علي المقابي البحراني (بحث): ١٥٦.

(٤). ينظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر: ١٣.

(٥). قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل: ٣١٩.

(٦). ينظر: البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني): ٢١١.

الاهتمام بالمفردات والتراكيب معا دون الاقتصار على أحدهما، وأما الفصل بينهما فهو من أجل الغرض الدراسي فحسب.

وقد اشتغل المفسرون المعاصرون على المفردة القرآنية في بيان المعنى وبيّنوا دورها في هذا السياق، ويُعد المعجم مجالا مهما اهتم به المفسرون للكشف عن المعنى في كل الأزمان والعصور، فكان مع بدايات عملية التفسير القرآني التي مورست في عصر النبي (ﷺ) وأهل بيته وصحبه، لذلك مثّلت المعاجم العربية رافدا أصيلا للمفسرين المعاصرين، ومصدرا مهما لهم على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم، فنشأ ما يمكن تسميته بالدلالة المعجمية، وهي التي تُعنى بالمعنى الأصلي و((الوصول إلى المعاني الحقيقية للألفاظ))^(١). وتمثّل الدلالة الصرفية العامل الثاني من عوامل تحديد معنى المفردة القرآنية؛ لما لهيئة الكلمة وقالبها من تأثير في مسألة المعنى وتوجيهاته، فكل بنية وهيئة صرفية معنى بغض النظر عن المادة اللغوية وسياق المفردة، فكانت مكتوب وكتب وكتب وإن كانت مادتها اللغوية هي (الكتابة)، إلا أنها تختلف في معانيها تبعا لصيغها الصرفية، إذ إن لفظة (كاتب) تتكوّن من مادة الكتابة وذات الفاعل الذي قام بالعمل، ولفظة (مكتوب) تضمّ المادة اللغوية للكتابة وذات المفعول الذي وقع عليه العمل، وهكذا مع المفردات الأخرى.

ومن المفسرين المعاصرين الذين اعتنوا بمعجمية المفردة القرآنية في الكشف عن المعنى القرآني هو الشيخ مكارم الشيرازي، وقد تضمّن تفسيره إشارات كثيرة إلى الدلالات المعجمية، فمثلا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ الاسراء: ٤٦. نجد أن الشيخ الشيرازي في تفسير هذه الآية يقول: ((الوقر: على وزن "عقل" هو الثقل في السمع بدرجة يصعب السمع بها، أما "الوقر" على وزن "فكر" فهو الثقل الذي يوضع على ظهر الإنسان أو رأسه، كما يقال: "وقر" للحمل الثقيل))^(٢)، والشيخ الشيرازي بهذا القول يميّز بين الوقر والوقر، اتكاء على المعجم، وهي معانٍ أوردها الأزهرى في تهذيبه^(٣).

وكان للشيخ مكارم الشيرازي تحليل في استعمال بعض المفردات مع مصاحب غير متوقع، كما في استعمال مفردة (الشراب) مع العسل في الآية: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل: ٦٩، إذ قال: ((والتعبير بـ "شراب"؛ جاء لأن العرب لا يستخدمون لفظ "أكل" بخصوص العسل، كما يقول بعض شراح لغة

(١). الجذر (ض ر ب) بين الدلالة المعجمية والاستعمال القرآني (بحث): ٣٣٨.

(٢). نفحات القرآن، أسلوب جديد في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: ١/ ٢٣٢.

(٣). ينظر: تهذيب اللغة: ٩/ ٢١٥. مادة (وقر).

العرب، ويعبر عنه بالشراب دائما، ولعلّه بسبب أن العسل في تلك المناطق يكون خفيفاً^(١)، وتوجيه الشيخ الشيرازي يمكن عدّه توجيهاً دلالياً ينطلق من المعجم ويقف عند الاستعمال العرفي الاجتماعي، وهذا التوجيه منطقي بحسب أجواء الجزيرة العربية الحارة، التي يكون العسل فيها أكثر سيلاً وميوعة مما هو في غيرها من المناطق المعتدلة والباردة، ولاسيما أن موسم جني العسل يكون في فصل الصيف الحار في تلك المناطق، والجانب الأهم في ذلك هو استعمال العرف العربي القديم للفظه الشراب مع العسل دون الأكل، ويتمتع العسل بسيولة عامة، وهذه السيولة تزداد بحسب نوع النحل وغذائه والمناخ وما إلى ذلك، وما يعزز هذا استعمال الخطاب القرآني للتعبير عن كثرة العسل في الحياة الأخرى بقوله تعالى آف الذكر، والخطاب القرآني لم يخرج عن العرف العربي في الاستعمال اللغوي، ولم يتجاوز ثقافة المخاطب العربي وأعرافه المتداولة اجتماعياً، وهذا يعني أن هنالك تجاوزاً للمعجم، لكنه تجاوز مشروع ومشروط بالتداول العرفي، وهو ما لم يغفله الشيخ مكارم الشيرازي في شرحه لمعاني المفردات القرآنية، أي إن هنالك حاكمية للدلالة العرفية على الدلالة المعجمية، وهذا لا ينفي تقيّد المجتمع بالمعاجم ودلالاتها، فهي أصل والدلالات الأخرى كالعرفية والالتزامية فرع، فالدلالات المعجمية هي من تمنح الدلالات الأخرى اعتباراً وشرعية لغوية وقبولاً.

ونجد عند المفسر المعاصر محمد علي الصابوني اهتماماً لغوياً في اشتغالاته التفسيرية، حتى جعل للتفسير اللغوي عنواناً سطره في بداية تفسيره للآيات المزمع تفسيرها في كتابه "صفوة التفسير"، وقد عرض فيه تفسير المفردات اتكاءً على المعجم اللغوي العربي، أما التراكيب فقد تعرّض لها في تفسيره تحت عنوان "البلاغة"، ومما ينبغي ذكره أن الصابوني كان يعرض للمفردات التي يرى ضرورة لبيانها، وكان يستشهد بالمعنى المعجمي وأشعار العرب^(٢).

واشتغل الصابوني على صيغ المفردات أو ما يعرف بالمعنى الصرفي أو الدلالة الصرفية، كاشفاً عن بلاغتها بحسب أمكنتها التي استعملت فيها، فعندما فسّر قوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ الشعراء: ٩٤، قال: ((ككبوا: ككب الشيء: قلب بعضه على بعض، قال ابن عطية: وهو مضاعف من كبّ وهو قول الجمهور مثل صرّ، وصرصر، وقال الزمخشري: "الكببة: تكرير الكبّ جعل التكرير في اللفظ دليلاً على التكرير في المعنى كأنه إذا أُلقي في جهنم ينكب مرة بعد مرة حتى يستقر في قعرها")^(٣)، فالصابوني

(١). نفحات القرآن: ٢/ ٣١٤.

(٢). ينظر: صفوة التفسير: ٣/ ٤.

(٣). المصدر نفسه: ٢/ ٣٥٠.

أحيانا يذكر معنى المفردة القرآنية ثم يستشهد بالقدماء مثلما فعل عندما أخذ من الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) صاحب الكشف، وأحيانا يذكر فوائد بلاغية للمفردات القرآنية اعتمادا على قدرته اللغوية والبيانية في الكشف عن المعنى المراد من ذلك، مثلا يفسر مفردة (فاجتنبوه) الواردة في سياق تحريم (الخمير) فيقول: ((التعبير بقوله تعالى: "فاجتنبوه"، نص في التحريم، ولكنه أبلغ في النهي والتحريم من لفظ "حرّم" لأن معناه البعد عنه بالكلية، فهو مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾ الإسراء: ٣٢؛ لأن القرب منه إذا كان حراما، فيكون الفعل محرما من باب أولى، وكذلك هنا))^(١)، فهو هنا وإن عرض للمفردة بيانيا إلا أنه اعتمد على الدلالة المعجمية للمفردة وهي الاجتناب أي الابتعاد؛ زيادة في التحريم والنهي، وبيانا لشدة مبغوضية تعاطي الخمر في الدين الإسلامي ومبالغة في حرمة تناوله، ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ الأنعام: ١١٤، إذ فسّر مفردة (حكم) مبينا اختلافها عن مفردة (الحاكم)، قال: ((الحكم أبلغ من الحاكم وأدل على الرسوخ، لأنه لا يطلق إلا على العادل، وعلى من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم))^(٢)، وهو لم يأت بشيء جديد في هذا التوجيه، بل اتبع ما ذكره السابقون^(٣)، وهذا يعني أن مقبولية الشيخ الصابوني تدور في فلك مقبولية التراثيين في توجيه معاني المفردات القرآنية.

وكان للسيد محمد تقي النقي الحسيني الخراساني (ت ١٤٤٠هـ) اشتغال بارز في كلمات القرآن الكريم، اعتمد فيه على المعجم والصرف في بيان معاني المفردات القرآنية ودلالاتها، ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَسَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام: ٩١، تناول كلمة (خوضهم) وذكر أن أصلها (الخوض) بفتح الخاء مصدر خاض يخوض خوضا، وأصل الخوض هو الشروع في الماء والمرور فيه، وتستعار هذه المفردة في النص القرآني لما يُذمّ الشروع فيه^(٤). ولم يحد النقي عن المفسرين السابقين في هذا التوجيه، فالخوض بحسب ابن عاشور ((حقيقته الدخول في الماء مشيا بالرجلين دون سباحة ثم استعير للتصرف الذي فيه كلفة أو عنت، كما استعير التعسف أيضا وهو المشي في الرمل لذلك، واستعير الخوض أيضا للكلام الذي فيه تكلف الكذب الباطل، لأنه يتكلف له قائله))^(٥)، وطريقة السيد النقي في عرض معاني الكلمات في تفسيره هي أنه كان يذكر آية أو اثنتين أو ثلاث أو أكثر، يتطرق بعد ذلك إلى اللغة، يختار بعض المفردات القرآنية ويشرحها من

(١) صفوة التفاسير: ١ / ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٣٨٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ٤ / ٦٢٧.

(٤) ينظر: ضياء الفرقان في تفسير القرآن: ٧ / ٦٩١.

(٥) التحرير والتتوير: ٧ / ٢٨٩.

الناحيتين: المعجمية والصرفية. فمقبولية النص القرآني عند السيد النقوي لم تتضمن الجديد، فهي مقبولية ناشطة ضمن ميدان الطرح التراثي الذي يقوم على إعادة تدوير الأفكار ونقل مضامين ما تمّ تدوينه في هذا السياق.

وفي التفسير القرآني للشيخ جعفر السبحاني نجد عرضا كثيرا للمعنى اتكاءً على دلالة المفردات المعجمية، مثلا في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَخَبِّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ البقرة: ٢٧٥، قال: ((التخبط والخبط بمعنى واحد، وهو المشي على غير استواء، يقال خبط البصير إذا اختلّت جهة مشيه، ويقال للذي يتصرّف في أمر ولا يهتدي فيه: هو يخبط خبطة عشواء، أي يضرب على غير اتساق. وعلى هذا فالمراد من قوله: ﴿يَخَبِّطُهُ الشَّيْطَانُ﴾ أي يخبطه الشيطان ويضربه وبالتالي يصصره))^(١)، والشيخ السبحاني لم يتجاوز معنى المفردة في المعجم العربي ولم يخرج عن دائرة المعاني التي أوردها صاحب لسان العرب^(٢)، يقول ابن منظور: ((وخبطه الشيطان وتخبطه: مسّه بأذى وأفسده. ويقال: بفلان خبطة من مسّ. وفي التنزيل: ﴿الَّذِي يَخَبِّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾، أي يتوطّؤه فيصصره، والمسّ الجنون))^(٣)، إذن مقبولية الشيخ السبحاني في تفسير معنى المفردة القرآنية تتماهى إلى حد بعيد مع التراث سواء أكان دينيا أم لغويا، وهي مقبولية تابعة لمقبولية السابقين، وما أتى به يمثل إعادة إنتاج للتراث وتدوير لمضامينه.

وفي قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ البروج: ١، يرى الشيخ أن لفظة البروج ((واحدها برج ويطلق على الأمر الظاهر وغلب استعماله في القصر العالي لظهوره على الناظرين، ويسمى البناء المعمول على سور البلد للدفاع برجا، والمراد هنا مواضع الكواكب من السماء. وربما يفسّر بالمنازل الاثني عشر للقمر، لأن القمر يصير في كلّ برج يومين وثلاث يوم، وذلك ثمانية وعشرون يوما، ثم يستتر ليلتين ثم يظهر. وربما يفسّر بمنازل الشمس في الشمال والجنوب، ولكن الأولى ما ذكرناه منازل النجوم على وجه الإطلاق))^(٤)، والشيخ السبحاني ههنا اتكأ أيضا على المعجم^(٥)، فمعنى هذه المفردة أصابه التغيّر من كونه معنى عاما يشمل كل ما هو ظاهر إلى معنى أخص وهو البناء المرتفع الظاهر للناظرين.

(١). مفاهيم القرآن: ٩ / ١٢١.

(٢). ينظر: لسان العرب: ٤ / ١٥ - ١٨.

(٣). المصدر نفسه: ٤ / ١٧.

(٤). ينظر: مفاهيم القرآن: ٩ / ٤٢٩.

(٥). لسان العرب: ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠، مادة (برج).

وتمثل الدلالة الصرفية الجانب الثاني من اشتغال الشيخ السبحاني على المفردات القرآنية، مثلاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ النساء: ١٣٥، فسّر المفردة (قَوَّامِينَ) بقوله: ((ومن الواضح أن (قَوَّام) الذي هو صيغة المبالغة من (قائم) يوحي بشدة التأكيد الإلهي على مسألة العدل وإجرائه، فعلى المسلمين - لذلك - أن يبالغوا في تحقيق العدالة حتى على الأغنياء فلا يحاولون ولا يداروهم))^(١)، فهو إنما أخذ هذه الدلالة - وهي التأكيد الرباني على مسألة العدالة بين الناس - من دلالة المفردة الصرفية، وهي صيغة مبالغة على وزن (فَعَالٍ)، التي تدل على كثرة وقوع الفعل، أي ((إذا فعل الفعل وقتاً بعد وقت. قيل: فَعَالٍ))^(٢)، وإلى ذلك أشار المفسر المعاصر الشيخ مكارم الشيرازي بقوله: ((ويجب الانتباه إلى أن كلمة "قَوَّامِينَ" هي جمع لكلمة "قَوَّام" وهي صيغة مبالغة من "قائم" وتعني "كثير القيام" أي أن على المؤمنين أن يقوموا بالعدل في كل الأحوال والأعمال وفي كل العصور والدهور، لكي يصبح العدل جزءاً من طبيعتهم وأخلاقهم، ويصبح الانجراف عن العدل مخالفاً ومناقضاً لطبيعتهم وروحهم))^(٣)، وذكر الشيخ مكارم الشيرازي دور صيغة المبالغة (فَعَالٍ) في بيان المعنى المراد، ففي تفسير مفردة (القَهَّار) الواردة في قوله تعالى: ﴿أَزْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ يوسف: ٣٩، قال: ((صفة قَهَّار قد تكررت في القرآن ست مرّات وقد وردت في كل مرة بعد صفة (الواحد) مما يدل على وجود علاقة بينهما، وأن قاهرته دليل وحدانيته))^(٤)، فقد أفاد الشيخ الشيرازي من الدلالة الصرفية في مقارنته لمعنى (قَهَّار)، وذكر أنها صيغة مبالغة للقهر، وهي تعني غلبة الطرف المقابل وإذلاله، ورأى أن هذه المفردة تُستعمل لكل من المعنيين (الغلبة والإذلال) بصورة مستقلة، وأكد على العلاقة الواضحة بين الواحدية والقاهرية، فكل ما له علاقة بالغلبة المطلقة فهنا لا نتصور شريكاً ولا مثيلاً له، فهو واحد وكل ما سواه مقهور ومغلوب، وبذلك فلا شيء غيره يمكن أن يكون واجب الوجود، بل كل ما سواه محدود^(٥).

ومما عرض للشيخ السبحاني ضمن تفسير المفردات القرآنية على وفق المعنى الصرفي كلمة (الرحمن)، التي وردت كثيراً في القرآن الكريم ولاسيما مع البسملة، ورأى الشيخ السبحاني أن هذه الكلمة جاءت على صيغة المبالغة (فَعَالٍ)، وذهب إلى أنها ((من أبنية المبالغة تقول رجل (ريّان) و (عطشان) في النهاية من

(١). مفاهيم القرآن ٢ / ٣٧٦.

(٢). الفروق اللغوية: ٢٤.

(٣). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٣ / ٢٨١.

(٤). نفحات القرآن: ٣ / ١٤٨.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ٣ / ١٤٩.

الري والعطش، وفرحان وجذلان إذا كان في النهاية من الفرح والجدل))^(١)، فتعني أنه سبحانه ذو الرحمة التي ليس بعدها غاية في الرحمة، وهذا اتكاء على دلالة الصيغة الصرفية في اللغة العربية، وما أتى به الشيخ السبحاني يدلّ على إنه اشتغل على تفسير المفردات القرآنية في ضوء مقبولية تامة تحاكي مقبولية السابقين وتدور في فلكها، وهذا طبيعي عند من نشأ في مدارس التعليم الديني الأصولية، التي لا تحيد عن فهم النص في ضوء فهم التراث القائم على الروايات والأخبار.

ولو جئنا إلى تفسير الشيخ وهبة الزحيلي نجده اشتغل على المفردات القرآنية لبيان معانيها، إذ يجعل لها في (التفسير المنير) محورا خاصا يطلق عليه اسم (المفردات اللغوية) في كل مقطع قرآني يعرض لتفسيره، وسار على ذلك في جميع مجلدات تفسيره الخمسة عشر، مثلا في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة: ٢٥، يقول الزحيلي: ((وبشّر "أخبر". "الذين آمنوا" صدقوا بالله. "وعملوا الصالحات" من الفروض والنوافل. "أن" أي بأن. "جنان" حدائق ذات شجر ومساكن، وهي دار الخلود للمؤمنين، وسمّيت جنّة؛ لأنها تجن من فيها أي تستره بشجرها. "تجري من تحتها" أي تحت أشجارها وقصورها...))^(٢)، وإمعان النظر فيما سطره الزحيلي يُظهر اختزالا في العرض وبساطة في الطرح، إذ تبين طريقته في بيان المعنى العام للكلمة دون تأصيل معناها المعجمي والاشتقائي، وهو ما يعني أن الرجل تعامل مع مفردات النص ببيان عام آخذا بنظر الاعتبار المتلقي العادي في ضوء الجو العربي العام الذي يميل إلى التبسيط والابتعاد عن التعقيد.

وطريقة الزحيلي المجانبة للحقيقة اللغوية في كشف معاني المفردات القرآنية طريقة غير علمية وبعيدة عما سار عليه الأعلام، ويرى السيد كمال الحيدري في هذا السياق أن كل معنى اصطلاحى أو شرعى لابد له أن ينطلق من الحقيقة اللغوية، فهي تمثل الجذر، إذ تكمن فيها الإيماءات الأولية لمعاني الكلمات التي ربما تكتسب معاني جديدة في الاستعمال الاصطلاحى، وقد تبقى محافظة على معجميتها ومعانيها اللغوية^(٣). مثلا يعرض لمفردة (الغلو) التي جاءت في آيتين: الأولى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ النساء: ١٧١، والثانية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ المائدة: ٧٧، فالنصّان ينهيان

(١). مفاهيم القرآن: ٦ / ٢٦٥.

(٢). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: ١ / ١٠٥.

(٣). ينظر: التوحيد (بحوث في مراتبه ومعانيه): ٢ / ٣٠١.

أهل الكتاب (النصارى) عن الغلو في السيد المسيح (ع)، فهم رفعوه فوق مستوى النبوة حتى اتخذوه إلها، والغلو في المعاجم من ((غلا يغلو غلوا، وغلا الرجل في السعر: إذا تجاوز الحد، وغلا في سهمه: إذا رماه أقصى غايته. فالغلو في اللغة معناه مجاوزة الحد))^(١)، ويرى السيد الحيدري أن معنى كلمة (الغلو) في القرآن مستمد من المعنى المعجمي للكلمة نفسها، وهو النهي عن مجاوزة الحد المجهول للمخلوق والوصول به إلى مستوى الألوهية^(٢).

وقد عرض الحيدري لمسألة حجية الظهور في النص اللغوي ولا سيما القرآني، إذ يرى أن النص القرآني ظاهرا معتبرا في حجيته بتبيان معاني ألفاظه، وهذا الظهور يقسمه الحيدري إلى نوعين: موضوعي وخاص، إذ ((إن النص القرآني المقروء تارة يُقرأ بمعنية القرائن الحاقّة به، فينعتد له ظهور علته نفس القرينة، يطلق عليه الظهور الموضوعي، وتارة يُقرأ النص مستقلا عن أي قرينة فينعتد له ظهور خاص))^(٣)، وكلا الظهورين حجة عنده، وهما يعبران عن الحقيقة ما لم توجد قرينة تبطل ظهوريهما^(٤).

أما الحقيقتان الشرعية والعرفية فقد سلك السيد الحيدري فيهما مسلكا مغايرا عن الحقيقة اللغوية؛ إذ يراها مظهرين للتطور الدلالي، الأول معلول بالشرعية والثاني معلول بالعرف، وكلاهما تربطهما مناسبة ما مع الحقيقة اللغوية (الدلالة المعجمية)، ومثال الحقيقة الشرعية لفظ "الضلال" في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْضِبِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ الأحزاب: ٣٦، فمعناها قرآنيا ((فقدان الرشاد والدلالة إلى المقصود، سواء كان جهة مادية أو معنوية. ومن لوازم ذلك: الخطأ، والعدول عن الطريق، والضياع، والغيوبة وغيرها، فإن هذه الأمور تتحقق في أثر عدم حصول الاهتداء إلى المقصود))^(٥)، وهذا المعنى يتعكّر على معنى المفردة المعجمي، إذ ((هو ضياع الشيء وذهابه في غير حقه))^(٦)، وهذا يعني أن المعنى المعجمي أو الحقيقة اللغوية تمثل الأساس للحقيقة الشرعية أو المعنى الشرعي، وبذلك تتضح أهمية المعنى المعجمي للكلمات القرآنية التي تبين بجلاء أن لا تعارض بين المعاني المعجمية (الحقيقة اللغوية) والمعاني الشرعية (الحقيقة

(١). معجم مقاييس اللغة: ٤ / ٣٨٨، مادة (غلو).

(٢). ينظر: علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين: ٤٧٥ - ٤٧٦.

(٣). منطق فهم القرآن: ١ / ٢٢٠.

(٤). ينظر: الدروس (شرح الحلقة الثانية للشهيد السيد محمد باقر الصدر): ٢ / ٣٧٦ و ٣٨٧.

(٥). اللباب في تفسير الكتاب: ١ / ٣٩٨.

(٦). معجم مقاييس اللغة: ٣ / ٣٥٦، مادة (ضل).

الشرعية^(١). وأن المعنى الشرعي يتفاعل طوليا مع المعنى المعجمي، وحين الشك في المعنى الشرعي ينبغي الرجوع إلى المعنى المعجمي (الحقيقة اللغوية)^(٢).

أما الحقيقة العرفية فيرى الحيدري أنها الدلالة الاستعمالية، وهي سهلة الوصول إليها خلافا للمعنى اللغوي (المعجمي) المنوط بالوصول إلى الوضع والواضع أيضا، فالمعنى الاستعمالي (العرفي) يوصل إليه من طريق التداول والاستعمال بين الناس^(٣). وهذا ما اشتغل عليه الحيدري في تفسير الألفاظ والمفردات القرآنية من طريق استعانتها بالسياق القرآني، إذ يتكئ على العرف العام في توسيع مجال بعض الألفاظ وإخراجها من مجال العرف الخاص المقصود به حمل المفهوم على بعض المصاديق التابعة له، فالعرف الاستعمالي ينقل المفردة من معناها الموضوع لها في اللغة إلى معنى أشمل وأعم، ((وحيث إن الاستعمال وارد في الأمرين [الحقيقة والمجاز] معا؛ فقد قيل بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، والظاهر من الحقيقة هو الاستعمال العرفي، وإلا فمن العسير جدا الظفر بالمعاني الحقيقية للألفاظ، حتى ما تناقله أعلام اللغة فإنه نقل للاستعمال، ومن هنا قيل بأن قول اللغوي ليس بحجة لأنه عارف بالاستعمال لا بالوضع))^(٤)، وهو من القائلين بالمجاز في اللغة العربية وفي القرآن الكريم الذي استلهم أساليب العربية وطرقها في التعبير، يقول: ((للحقيقة والمجاز في معاني مفردات اللغة العربية حضور كثيف جدا حتى قيل بأن اللغة العربية لغة المجاز والإيجاز والإعجاز))^(٥)، والنص القرآني لم يتخلف عن العربية في شيء، فهي وسيلته وأداته لإيصال المعاني إلى المخاطبين، وقد استلهم أساليب متكلميها وطرقهم في التعبير، ففي الآية المباركة: ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۚ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة: ٦٤، يرى السيد الحيدري أن لفظة (اليد) لا تؤخذ بظهورها الحقيقي، بل تُصرف إلى المعنى المجازي بمعنى القدرة والعلم، ويستعمل العرب (اليد) للدلالة على القوة والقدرة وهي من مظاهرها، زيادة على ذلك فإنه يستحيل حمل (اليد) على دلالتها الحقيقية بنسبها إلى الذات الإلهية؛ لأن ذلك ممتنع ويؤدي إلى محذورات عقدية تؤدي إلى التجسيم والحاجة

(١). ينظر: الشفاعة (بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها): ١٢.

(٢). ينظر: منطق فهم القرآن: ١ / ٣٢١ (الهامش الأول).

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٣١٩.

(٤). المصدر نفسه: ١ / ٣١٩.

(٥). المصدر نفسه: ١ / ٣١٩.

وما إلى ذلك من مناقضات الألوهية، والقرينة هنا قرينة عقلية أوجبت حمل (اليَد) على المعنى المجازي^(١).
والشيء نفسه يسري مع الألفاظ (الكرسي، والعرش، والميزان، والقلم، والاستواء).

وهناك عدد من الأسس أو الأوليات التي تعرّض لها السيد الحيدري ((ينبغي مراعاتها للوصول إلى المعنى الصحيح والأنسب والأقرب للمفردات القرآنية، ثم الوصول إلى الفهم الصحيح المتوخّى من وراء النص))^(٢)، وتكمن أهمية المفردة القرآنية بحسب الحيدري في عدّها حجر الزاوية في بناء الجملة القرآنية وملمحها الظاهر، وإن لم ينطلق المفسّر من المفردة في تفسير النص القرآني فإنه سيرتبك في عمله وستترسم في مخيلته صور بعيدة عن الصواب والحق الذي طلبه^(٣). وبعد مطالعة ما اشتغل عليه السيد الحيدري في تفسيره تبين أنه يسير وفقا لخطوات مدروسة، إذ يبدأ بالمعنى المعجمي للكلمة القرآنية وينتهي عند أقرب المعاني في الاستعمال القرآني.

وحظيت الدلالة الصرفية باهتمام السيد الحيدري، وقد عالج في اشتغالاته التفسيرية كثيرا من الألفاظ القرآنية، ذاكرا أصلها الاشتقاقي وما يتعلّق بذلك، وتطرّق إلى مسألتَي التكرير والتعريف والإفراد والجمع وأثر ذلك كله على المعنى، مثلا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَك بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ الفرقان: ٣٣، تعرّض الحيدري للفظ (تفسيرا) وحلّلها صرفيا، ورأى أن اللفظ مصدر فعله (فسر) مشدد السين، وأصله (فسر) غير مشدد، وتشديد السين ليس من أجل التعدية، وإنما هو للتكثير، تعبيرا عما يعانیه مفسّر النص القرآني من كدّ وتعب فكري حتى يصل إلى المعاني، ثم يختار المفسّر للمعاني التي حصل عليها الألفاظ المناسبة للتعبير عنها وتأديتها بأحسن حال^(٤). فالسيد الحيدري اعتمد على الاشتقاق الصرفي في كشف معنى المفردة.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ الملك: ٣٠، إذ حملت كلمة (غورا) عنده أكثر من معنى، فمرة بمعنى (النضوب)، وأخرى بمعنى (شدة العمق)، وثالثة يرى أن الغور بمعنى (ذهاب الماء)^(٥). وهنا جيء بالمصدر (غورا) للإخبار، واستعمل بدلا عن الوصف الذي هو

(١). ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ٤١١ - ٤١٢.

(٢). منطق فهم القرآن: ١ / ٣١٥.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٥١ - ٢٥٢.

(٤). ينظر: الباب في تفسير الكتاب: ١ / ٨.

(٥). ينظر: منطق فهم القرآن: ٢ / ٣٥.

اسم الفاعل (غائر)، ويعلل السيد الحيدري ذلك بقوله: ((الغور مصدر جيء به للدلالة على المبالغة، كما لو قلت: (زيد عدل) لغرض المبالغة، بمعنى: زيد كله عدل، فيكون المفاد (ماؤكم كله غور) فلا باقية منه أبدا [...]) والمعنى: أخبروني إن صار ماؤكم غائرا ناضبا في الأرض، فمن يأتيكم بماء ظاهر جارٍ))^(١)، فاختيار المصدر للإخبار به مبالغة في الشيء، وكأنَّ الموصوف بالمصدر مخلوق أو مشكَّل من المصدر الموصوف به نفسه^(٢)، وما جاء به السيد الحيدري في تفسير المفردات القرآنية لا يُظهر تجديدا في الطرح التفسيري الشيعي، وهو يتكئ على العربية في معجمها وصرفها، واستثمارها في فهم مفردات القرآن للانطلاق نحو فهم شامل للنص.

ومما سبق يتبيّن أن اهتمام المفسرين المعاصرين بالمفردة القرآنية كان واقعا ضمن تفسيراتهم الشاملة، تفسيرات ضمّت بالإضافة إلى اهتمامها بالمفردات اهتمامات أخرى بالتركيب والنص والقصد والغرض وسوى ذلك، لكن هنالك من صبَّ اهتمامه واقتصره على المفردة القرآنية في التفسير دون غيرها، ومن أبرز هؤلاء هو الشيخ حسن المصطفوي (ت ٢٠٠٥هـ)، وذلك في كتابه (التحقيق في كلمات القرآن الكريم)، وهو تفسير يبتغي التحقيق للكشف عن المعاني الحقيقية للمفردات القرآنية، يضمّ أربعة عشر مجلدا، اشتغل فيها على (١٧٦٤) كلمة من القرآن، وعمل الشيخ المصطفوي على الكلمة القرآنية بإرجاعها إلى أصلها اللغوي، وهذا يشبه ما عمله ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في كتابه "مقاييس اللغة"، الذي كان له أثر مهم في ((تقويم كثير من الأوهام في تفسير النصوص سواء أ كانت تلك النصوص قرآنية أم من الحديث النبوي أم شعرية))^(٣)، فاشتغال ابن فارس أشمل من جهة الموضوع، إذ ضم إضافة للكلمات القرآنية كلمات نبوية وشعرية، أما ما عمله المصطفوي فقد اقتصر على المفردات القرآنية فقط.

وأشار الشيخ المصطفوي إلى منهجه في تفسير مفردات القرآن في بداية كتابه، ذاكرا اعتماده على المعاجم الدقيقة في نقلها والصحيحة في إيضاحها وموارد استعمالها في القرآن، ومبيّنا علاقة الأصل بالمجاز والاستعمال ووجه المناسبة بينها^(٤). يضاف إلى ذلك أن الشيخ المصطفوي بيّن عددا من المسائل المهمة

(١) منطق فهم القرآن: ٣٥ / ٢.

(٢) ينظر: صور من اتساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ٣٥٥.

(٣) أحمد بن فارس وريادته في البحث اللغوي، والتفسير القرآني، والميدان الأدبي: ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٤) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١ / ٥ - ٦.

التي عرضها تحت عنوان "مسلكتنا في هذا الكتاب"^(١)، وعلى الرغم من اعتماده على أقوال علماء اللغة والمفسرين في معنى الكلمة القرآنية إلا أنه لم يأخذ بكل ما جاء منهم، بل وضع عددا من أقوالهم وآرائهم على منصة التشريح، ناقدا ومفندا ومقترحا معاني جديدة^(٢). وقد أنكر الشيخ المصطفوي وجود المجاز والمشتراك والترادف والأضداد في القرآن^(٣). بالإضافة إلى اعتماده على المعجم اهتم الشيخ بكشف المعنى المحوري للمفردات القرآنية في موارد استعمالها اتكاء على معاني الهيئات للمفردات القرآنية (الدلالة الصرفية) والمسارات النحوية ذات العلاقة^(٤).

مثلا عند اشتغاله على المفردة (أغطش) التي وردت مرة واحدة^(٥) في قوله تعالى: ﴿وَأَغْطِشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ النازعات: ٢٩، قال فيها: ((إن معنى ﴿أغطش ليلها﴾: أي جعل الليل غطاشا وأغطش، كما يقال إنها مفازة غطشى، أي فيها غمّه ولا اهتداء فيها))^(٦)، فهو هنا يختلف عن اللغويين الذي عرضوا استعمالات هذه المفردة في المعاجم، التي ترى أن أصل معنى "أغطش" هو "أظلم"^(٧)، واختلف كذلك عن سبقه من المفسرين الذين اعتمدوا على معناها المعجمي، فأغطش ليلها: أظلم ليلها؛ إذ إن الليل هو ما يتّصف بالظلمة وهو اتصاف غير مفارق من حيث المبدأ والأصل، فلا يصح قول (أظلم الليل)، ولا يصح أيضا قول (أضاء النهار)، وأورد الشيخ المصطفوي قوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا* وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ الشمس: ٣-٤، والليل المقصود في الآية هو الليل المطلق الحاصل في كل الكواكب والأجرام السماوية وليس الليل الحاصل في الأرض فقط؛ لأن الأرض جاء ذكرها في آية لاحقة^(٨).

وهذا التوجيه الذي طرحه الشيخ المصطفوي لمعنى الكلمة (غطش) يبيّن أن الغطش يحصل بالظلمة المرافقة لليل، وهذا يختلف عن الذي ذكره اللغويون والمفسرون من أن الغطش هو الظلمة نفسها، مستعينا بالسياق النصي القرآني لإنكار المعنى الأول الذي ذهب إليه اللغويون والمفسرون، فالجلاء نُسب إلى النهار

(١). ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١/ ٩ - ١١.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: مثلا ١/ ١١٠، ١/ ١٧٠، ٢/ ١١، ٢/ ٢٥٨، ٦/ ٩٦، ٧/ ١٩٦، ٩/ ١٧٧، ١٤/ ٦٠.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٠، ٩/ ٢٤٧، ٩٥ - ٢٤٨، ١٣/ ٩٤، ١٣٦.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٦٦، ٢/ ٣٨، ٣/ ١٠٧، ٤/ ٩٨، ٥/ ٧٠، ٦/ ٣١٥، ٧/ ٢٧٢، ١٢/ ١٧٢.

(٥). ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ٦١١، مادة (غطش).

(٦). التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ٧/ ٢٨٩.

(٧). ينظر مثلا: معجم مقاييس اللغة: ٤/ ٤٢٩ - ٤٣٠، مادة (غطش)، لسان العرب: ٦/ ٦٤٢، مادة (غطش).

(٨). ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ٧/ ٢٨٩.

لأنه مضىء، والغشاوة نُسبت إلى الليل لأنه مظلم. لكن الشيخ محمد سعيد البوطي يرى أن مفردة (أغطش) وإن كانت مساوية دلاليا للمفردة (أظلم)، إلا أنها تمتاز عنها بالجرس والوزن، مزيدة الوحشة والسكون إلى الظلمة، إذ قال: ((ولكن "أغطش" تمتاز بدلالة أخرى من وراء حدود اللغة يستقل بها الوزن وجرس الأحرف متألّفة مع بعضها. فالكلمة بهذه الدلالة تعبّر عن ظلام انتشر فيه الصمت وعمّ فيه الركود وتجلّت في أنحائه مظاهر الوحشة. ولست بحاجة - لفهم هذه الصورة من الكلمة - إلى وساطة لغة أو مراجعة قاموس وإنما هو إحساس ينبعث في نفسك من طبيعة الكلمة ووقع حروفها))^(١)، فالشيخ البوطي يهتم بالدلالة الصوتية التي توحىها الكلمة بجرسها وترتيب حروفها وحركاتها.

ومثال آخر من تفسير الشيخ المصطفوي الخاص بالكلمات هو مفردة (الوحش)، وقد وردت في القرآن مرة واحدة^(٢) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ التكوير: ٥، وبحسب المعاجم اللغوية فإن الوحش معناه خلاف الأنس^(٣)، وللوحش عدد من المعاني أوردها صاحب اللسان فقال: ((الوحش: كل شيء من دواب البر مما لا يستأنس، وهو وحشي [...]. والوحش والموحش: الجائع من الناس وغيرهم لخلوه من الطعام، ووحشي كل شيء: شقّه الأيسر، وأنسيه شقّه الأيمن، وقد قيل بخلاف ذلك. ووحشي القوس الأعجمية: ظهرها، وإنسيها: بطنها المقدم عليها))^(٤)، وذهب الشيخ المصطفوي إلى أن معنى الوحش يختلف بحسب الموضوع، فهو مع الحيوان يعني الابتعاد عن الاستيناس بالبشر. ومع البطن الخلو من الطعام. ومع المكان الخلو عن السكّنة. وهو الجهة اليمنى من الحيوان نسبة إلى الحالب والراكب؛ لتوحشهما عن الجهة اليمنى وتوجههما إلى الجهة اليسرى، وفي الجهة اليسرى منه نسبة إلى الحيوان نفسه لانصرافه عن الجهة اليسرى وتوجهه إلى الجهة اليمنى. ومع الإنسان إذا ابتعد عن البشر واستوحشهم وبَعَدَ عن الارتباطات الاجتماعية والموادّ الإنسانية والأخلاق، فالشيخ المصطفوي لم يستند في معنى المفردة على المعنى المادي فحسب، بل ينظر إلى معناه من زاوية أخرى، وهو كل ما فيه توحّش وابتعاد عن الأنس، سواء كان ماديا أم معنويا، أو كان متعلقا بالإنسان أم بغيره^(٥).

(١). من روائع القرآن (تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل): ١٤٠.

(٢). ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ٨٣٦، مادة (وحش).

(٣). ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٩١ / ٦، مادة (وحش).

(٤). لسان العرب: ٢٣٨ / ٩، مادة (وحش).

(٥). ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١٣ / ٥٦، مادة (وحش).

وبناء على ما سبق فإن المفسرين المعاصرين الذين اشتغلوا على المفردات القرآنية أغلبهم لم يختلفوا عن المفسرين السابقين، فاشتغالاتهم في تفسير مفردات القرآن وكشف معانيها كانت تجري ضمن النسق الديني المقبول، ولم تحد نتائجهم عن المتعارف، ولم تفارق المساحة المتاحة لهم أن يجولوا بها، فهم اعتمدوا على المعاجم والتفاسير السابقة وبقوا يتحركون ضمن دائرة الاتباع والتقليد، لكن هنالك بعض المفسرين كانت لهم لمحات تجديدية في تفسير المفردات وكشف معانيها، إذ خطّوا لهم طريقا خاصا في دراسة المفردة القرآنية والوصول إلى نتائج جديدة لم تُطرح من قبل السابقين، وعلى الرغم من جدتها إلا أنها كانت تشغل ضمن المساحة الدينية المقبولة، وهذا ما وجدناه في هذا البحث مع السيد كمال الحيدري والعلامة حسن المصطفوي.

المطلب الثاني: المعنى المتعلق بالتركيب القرآنية

هذا المطلب يتعلّق بالجانب الآخر من المنهج اللغوي وهو التركيب، إذ لا بد من معرفة مطالبه والتمكّن من مسأله عند من يريد تفسير النص القرآني، والتركيب مصطلح برز في الدراسات الحديثة للغة وارتبط بالجملة واختص بها^(١)، والاشتغال على التراكيب إنما هو من اختصاص النحو ومعانيه، ولإعراب إسهام في كشف معنى أي نص لغوي وبيان دلالاته ((ودلالة علم الإعراب إنما تكون من جهة الإسناد والتركيب))^(٢)، وله أهمية عظيمة في توجيه النص القرآني؛ وذلك لأن ((الإعراب أجل علوم القرآن، فإن إليه يفتقر كل بيان [...] وإذا كان ظاهر القرآن طبقا لمعناه، فكل من عرف العربية والإعراب عرف فحواه))^(٣).

والعربية من أهم العلوم الواجب توافرها فيمن أراد أن يفسّر النص القرآني؛ ومن توافرت لديه المعرفة بها فقد امتلك الأداة الأولى والأساس في كشف معاني النص القرآني، والتفسير اللغوي يمثل المستوى الأول من التفسير^(٤)، وهو بوابة المراحل والمستويات التفسيرية الأخرى، وهو تفسير لا يتعدى حدود اللغة في اشتغالاته الدلالية، فلا يغوص في البحث عن المعنى المراد ولا يتعمّق للوصول إلى المصاديق المتعلقة به^(٥).

وكل المفسرين بحكم المصطلح الذي يُطلق عليهم مؤمنون بتماسك النص القرآني وتناسقه، لكنهم مع ذلك يختلفون في تفسيره وكشف معانيه وفهمه، وهذا ناجم عن اختلاف المقبولية لدى كل واحد منهم، وهو

(١). ينظر: آيات الترابط في التركيب اللغوي (رسالة): ٢٨.

(٢). الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١٢ - ١٣.

(٣). مجمع البيان في تفسير القرآن: ١ / ٣٩.

(٤). ينظر: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: ٢٢٣.

(٥). ينظر: تفسير سورة الحمد: ٩٥.

اختلاف في ترجيح هذه المفردة في موقعها المعين عن غيره من المواقع، أو ترجيحها عن غيرها من المفردات، أو تفضيل هذا الأسلوب عن غيره بتعليلات هو يراها مناسبة، أو مجيء تركيب معين بهذا الشكل دون غيره، كل ذلك له أهمية في توجيه المعنى والدلالة القرآنية، أو ترجيح دلالة على دلالات أخرى ممكنة ومحتملة، ((والنص القرآني يمكن أن يتحمل مختلف الاحتمالات الدلالية المقبولة؛ إذ يتوقف على رؤية المتلقي التي ينظر منها، أو على مجاله العلمي الذي يبحث النص فيه، زيادة على ذلك يتوقف على ثقافة المتلقي، وخلفيته الدينية والقومية والمذهبية وغير ذلك من الميول الشخصية))^(١).

وكان المفسرون انطلاقاً من إيمانهم يقبلون النص القرآني قبولاً تاماً؛ لأنه نص مقدس صادر من جهة علوية مطلقة العلم والقدرة، جاء به أفصح الخلق محمد (ﷺ)، لكنهم يختلفون في توجيه التراكيب ومفرداتها بحسب رؤاهم الخاصة ومنطلقات تفسيراتهم المتعددة، ويتضح قبول مفسر ما بناء على ذائقته الخبيرة والتمرس، ((وتظهر مقبولة النص القرآني الكريم في استعماله التراكيب التي تناسب المعنى المطلوب وتناسب أيضاً السياق الذي يرد فيه [...] ولذا يلحظ أن العلماء كانوا يُظهرون المزية التي في بيان القرآن الكريم، وعلو بلاغته، وجودة نظمه))^(٢)، والنص القرآني في ضوء اشتغالات المفسرين تميز عن غيره بأن ((تعلقت المقبولة به بشكل واضح، وساعد متلقيه على التعلق به أكثر، والغوص في مكانه لكشف ما يكتنزه من جمالية التعبير، وحسن البلاغة والبيان، ومحاولة الوقوف على الجوانب الإعجازية التي غلبت النصوص القرآنية سواء على المستوى التركيبي أو المعجمي أو البلاغي، أو غير ذلك مما اشتهر البحث عنه عند متلقي النص))^(٣).

ويعرض البحث في هذا المطلب كيفية اشتغال المفسرين على تراكيب النص القرآني، وبيان آرائهم وطروحاتهم وما طبقوه من إجراءات في هذا السياق؛ إذ إن هذا الجانب بتضافره مع الجانب الآخر المتعلق بالمعجم والهيئة الصرفية يمكن المفسر من اجتياز بوابة التفسير، ويمنحه بطاقة الدخول إلى ميادينه الأخرى للوصول إلى المعنى النهائي.

ويُعد المفسر الإمامي المعاصر الشيخ مكارم الشيرازي من أولئك الذين أولوا التركيب عناية جيدة؛ لما يؤديه من دلالات نحوية تسهم في الكشف عن المعنى المراد من النص، وذلك عبر الإشارات التي يقدمها في

(١). أثر المقبولة في تحليل الخطاب القرآني (بحث): ٦٧٣.

(٢). المصدر نفسه: ٦٧٥.

(٣). المصدر نفسه: ٦٨٧.

الأوجه الإعرابية المتعددة للكلمة الواحدة، وفي معاني الحروف وغير ذلك من مسائل معاني النحو ودورها في عملية التفسير، مثلاً عند اشتغاله في قوله سبحانه: ﴿إِخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ غافر: ٥٧، ذهب إلى أن معمول الفعل (يعلم) مفعول محذوف، لكنه ذكر لهذا المحذوف احتمالات ثلاثة، فقال: ((ما معنى (لا يعلمون) هنا؟ هناك احتمالات مختلفة، أولها: هو أن الناس يجهلون عظمتها قياساً مع الإنسان، والآخر: أنهم يجهلون القدرة الإلهية اللامتناهية، والثالث: أنهم يجهلون قدرته على مسألة المعاد، أو يعلمون، وحيث إنهم لا يُفصحون على علمهم هذا، فهم في حكم الجاهل، ولكن لا يُستبعد أن تجتمع كل المعاني الثلاثة في الآية، وكما قالوا بأن حذف المتعلق يفيد العموم))^(١).

ويُتضح أن الشيخ الشيرازي لم يخرج عن دائرة التفسير التراثي في ضوء مقبوليته للنص القرآني، وهو على الرغم من طرح التعدد القرآني بثلاثة احتمالات بقي يدور في فلك التأثير العقدي السائد والمتبع، ولم يستبعد في طرحه أن المقصد ربما يشمل الاحتمالات الثلاثة معاً، وهذا الرأي ليس غريباً، إذ يوجد في القرآن ما يشبه هذه الحالة التي يكون فيها المعمول محذوفاً ويقبل أكثر من احتمال، إذ أراد ((قصد التعميم في المفعول مع الاختصار. وقد مثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾^(٢). أي: يدعو كل أحد))^(٣)، فدعوته تعالى تشمل الجميع من بني آدم بلا استثناء لأحد، إذن انطلاقاً من القياس بالمماثلة النحوية احتل الشيخ الشيرازي المعاني الثلاثة معاً.

إن أي احتمال مما طرحه الشيخ الشيرازي ينطلق من انسجام مادة النص القرآني أجمع، فهو يؤكد في آياته التي تعرض للسموات والأرض عِظَمها وسعتها وعظم قدرته على إيجاد ذلك وما يتعلّق به من علم وحكمة وغاية، وجعل المعنى النحوي رافداً وعاملاً مهماً في كشف المعنى القرآني بانسجام تام مع الدلالات القرآنية الأخرى ذات الصلة، كل ذلك إنما جرى تحت تأثير مقبولية الشيخ التي توجّه قراءته للمعنى ضمن هذا المنحى السلفي الأصيل.

ومما جاء في توجيهات الشيخ الشيرازي للنص القرآني اتكاء على المعنى النحوي للمفردة القرآنية قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۖ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۗ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا

(١). نفحات القرآن: ٢ / ١٣٥.

(٢). يونس: ٢٥.

(٣). خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (أطروحة): ٢ / ٥٣ - ٥٤.

ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿﴾ المنافقون: ١-٣، إذ اعتمد الشيخ الشيرازي في تفسير النص على دلالة (ثم) العاطفة التي يكون فيها المعطوف حاصلًا بعد المعطوف عليه بزمان، وخالف بعض المفسرين الذين يعدّون هؤلاء المنافقين منافقين منذ البدء وليس لاحقًا كما يدل ظاهر الكلام، إذ يقول: ((يعتقد بعض المفسرين أن الأشخاص المعنيين في هذه الآية هم فريق آمنوا ظاهرا وظلّوا كفارا باطنا، إلّا أن ظاهر الآية يكشف عن أنهم في البداية آمنوا حقا، ثم كفروا بعد إيمانهم، وكان كفرهم هذا متزامنا مع النفاق؛ لأن التعبير بـ (ثم) يدل على أن كفرهم حصل بعد الإيمان، لا أنه كان متزامنا مع الإيمان ليكون أحدهما ظاهرا والآخر خفيا، وعلى هذا فإن الآية تتحدث عن حجاب الارتداد))^(١). وما طرحه الشيخ هنا ينسجم مع مقبوليته التي تتماشى مع هذا المعنى الذي اعتمده اتكاء على الدلالة النحوية لحرف العطف (ثم)، وهو يميل إلى المعنى النحوي الظاهري لهذا الحرف لأنه لا يتقاطع مع حيثيات الدين الإسلامي، بل ربما يتماشى مع ما يؤمن به من فكر عقدي يرى أن شريحة من المنافقين كانت في البدء مؤمنة ثم ارتدت على أعقابها، فأحدثت في الدين مصائب حالت دون وصول أمة الإسلام إلى ما كان يتطلّع إليه النبي (ﷺ).

وكان الشيخ الصابوني كثير الاتكاء على اللغة في تفسيره للقرآن الكريم، واستند في ذلك إلى النحو من طريق المعرفة الإعرابية للجمل والكلمات، للمساهمة في الكشف عن المعنى القرآني، ففي صيغ الجمل استعان بعلم النحو لبيان مجيئها بهذه الكيفية في موضع ما للدلالة على شيء محدد، مثلا في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ البقرة: ٤٤، قال الشيخ الصابوني فيها: ((أتى بالمضارع (أتأمرون) وإن كان قد وقع ذلك منهم؛ لأن صيغة المضارع تفيد التجدد والحدوث، وعبر عن ترك فعلهم بالنسيان، (وتنسون أنفسكم) مبالغة في الترك، فكأنه لا يجري لهم على بال، وعلّقه بالأنفس توكيدا للمبالغة في الغفلة المفرطة، ولا يخفى ما في الجملة الحالية (وأنتم تتلون الكتاب) من التبكيت والتقريع والتوبيخ))^(٢)، وفي قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ الكوثر: ١، قال: ((صيغة الماضي المفيدة للوقوع (أعطيناك)، ولم يقل (سنعطيك)؛ لأن الوعد لما كان محققا عبر عنه بالماضي مبالغة، كأنه حدث ووقع))^(٣).

(١). نفحات القرآن: ١/ ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢). صفوة التفاسير: ١/ ٤٨.

(٣). المصدر نفسه: ٣/ ٥٨٦.

ونجد عند الشيخ السبحاني اشتغالات تفسيرية اعتماداً على النحو في بيان المعنى، مثلاً قول الحق سبحانه: ﴿فَنظَر نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ الصافات: ٨٨، ذكر السبحاني: ((من المحتمل جداً أنه نظر إلى السماء متفكراً في جواب سؤال القوم، كما يفعل أحدنا عندما يريد أن يفكر في شيء [...] وأما استعمال كلمة (في) مكان (إلى) في قوله ﴿فِي النُّجُومِ﴾، فلأجل أن الحروف يقوم بعضها مقام بعض))^(١)، وهو لم يخالف ما ذهب إليه السابقون ولم يخرج عن مجال طرحهم.

ومما عرض له الشيخ السبحاني تفسير النص القرآني على وفق المنهج اللغوي بجانبه التركيبي قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ الأنبياء: ٦٣، إذ لم يقبل تفسير الآخرين الذين رأوا أن نسبة فعل التحطيم إلى كبير الأصنام مشروطة غير منجزة، وكأن إبراهيم (ع) قال: بل فعل هذا كبيرهم إن كانت هذه الأصنام ناطقة، مبيناً سبب رفضه عبر رجوعه إلى قاعدة الشرط، فالآية السابقة تحتوي على فعلين، ((أحدهما قريب من الشرط والآخر بعيد عنه، ومقتضى القاعدة رجوع الشرط إلى القريب من الفعلين لا إلى البعيد، والرجوع إلى كلا الفعلين خلاف الظاهر أيضاً، وإليك توضيحه:

١- بل فعله كبيرهم: الفعل البعيد ن الشرط.

٢- فسألوهم: الفعل القريب من الشرط.

٣- إن كانوا ينطقون: هذا هو الشرط.

فرجوعه إلى الأول وحده، أو كليهما، خلاف الظاهر، والمتعين رجوعه إلى الثاني، فصار الحكم بأنه فعله كبيرهم منجزاً لا مشروطاً))^(٢)، السبحاني إذن هنا ركن إلى ما يؤديه الشرط في التركيب بحسب قواعد النحو العربي، متعكزا على ظاهر النص في ذلك، ومن ثمّ جملة ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ غير مشروطة عند السبحاني، وهذا الكلام إنما ((كان كلاماً ألقى على صورة الجد ليكون ذريعة لإبطال عبادتهم وشركهم، وكانت القرائن تشهد على أنّه ليس كلاماً جدياً ولو كان هذا الكلام صادراً من عاقل غير النبي (عليه السلام) لأجزنا لأنفسنا أن نقول: إنّ الغاية، الاستهزاء والتهكّم بعبدة الأصنام والأوثان حتى يتنبهوا بذلك الوجه إلى بطلان عقيدتهم))^(٣)، لم يحتج السبحاني إذن إلى نفي الكذب عن النبي من طريق جعل جملة الشرط مشروطة

(١). مفاهيم القرآن: ٥ / ١٦١.

(٢). المصدر نفسه: ٥ / ١٥٩ - ١٦٠.

(٣). المصدر نفسه: ٥ / ١٥٩.

بجواب الشرط، التي فحواها إن كان الأصنام ناطقين فقد فعله كبيرهم! بل أخذ منحى آخر وهو أن الكلام لم يكن جدياً، لكنه أُلقي على صورة الجد، والشيخ السبحاني بهذا التوجيه حفظ مكانة النبي إبراهيم (ع) دون الحاجة إلى هذا التكلف النحوي البعيد عن الظاهر.

ويبرز دور التركيب في اشتغالات السيد المدرسي ولا سيما في البلاغة التي يقدمها، مثلاً يقف عند مسألة التقديم والتأخير التي شاعت في القرآن الكريم كثيراً، ففي قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعل الرأس شيباً﴾ مريم: ٤، يقول السيد المدرسي: ((أي تحوّل إلى البياض، والتعبير بكلمة "اشتعل" تعبير بلاغي يلفت النظر إلى المشاق والصعوبات التي لاقاها في عمره الطويل، كما توحى أيضاً بسرعة الشيب في الرأس))^(١)، فهو يرى أن فاعل الفعل (اشتعل) هو الرأس لفظاً ومعنى؛ لتحوّل إلى البياض كما ذكر المدرسي نفسه، لا كما يذهب إمام البلاغة العربية الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) والبلاغيون الآخرون في أن الفاعل في المعنى هو الشيب، يقول الجرجاني: ((نعلم أن "اشتعل" للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ [...] وإن أسند إلى ما أسند إليه [...] تأخذ اللفظ فنُسند إلى الشيب صريحاً فنقول: "اشتعل شيب الرأس" أو "الشيب في الرأس" ثم نتطر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟))^(٢)، إذن في ما رآه السيد المدرسي لا يوجد تقديم وتأخير في المعنى، فتركيب الآية جاء بحسب الترتيب المنطقي لفظاً ومعنى، أما الجرجاني فيرى أن هنالك تقديم وتأخيراً في المعنى بحسب ما مرّ من كلامه، والتركيب بكلا الحالتين يُصوّر هول المصاعب والمواقف التي واجهته، حتى أدت إلى انتشار الشيب بهذه السرعة والكثافة عبر الفعل "اشتعل" وضمّه إلى فاعل ليس من سماته القابلية على الاشتعال، محدثاً صدمة في فكر المتلقي، الذي يُعمل عقله لفك هذه الإشكالية المتولّدة عن ذلك الترتيب، ليتمّ تصوير المعنى وصياغته وفقاً لما يبتغيه المخاطب.

ولما عرض لقوله تعالى: ﴿إِيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ الفاتحة: ٥، قال: ((عبارة: نعبدك ونستعينك، تحمل الظن بأننا نعبد غيره تعالى أيضاً، أمّا وقد تقدمت كاف الخطاب التي تخص الخطاب فقد حصرت العبادة والاستعانة في الله وحده))^(٣)، فقد تبع السيد المدرسي بهذا التوجيه مذهب النحويين في (إيّاك) المقدمة وجوباً، التي تفيد اختصاص المخاطب بعاملها، وأن المراد بهذا التقديم حصر العبادة والاستعانة بالمقدم المخاطب وهو الله جل ذكره، وهذا المعنى أوحاه مجي التركيب بهذا الشكل.

(١). من هدى القرآن: ٥ / ١١٣.

(٢). دلائل الإعجاز: ١٠٠ - ١٠١.

(٣). من هدى القرآن: ٧ / ١٩٩.

ويأتي السيد النقوي على الآية المباركة: ﴿كَأَلَا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ القيامة: ٢٦، فيفسرها بقوله: ((الروح حين خروجها عن البدن تصل إلى الترقوة آخر الأمر فإذا خرجت عنها مات وفيه إمهال من الله تعالى للتوبة))^(١)، فالفاعل (الروح) محذوف؛ لأنه معلوم لدى طرفي الخطاب، وهذا العلم جاء من طريق السياقين اللغوي والمقامي^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿أَرَاغِبَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ مريم: ٤٦، قال النقوي: ((والمختار في إعراب "أراغب أنت" أن يكون "راغب" مبتدأ لأنه قد اعتمد على أداة الاستفهام و"أنت" فاعل سد مسد الخبر))^(٣)، وخالف النقوي الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي يقول: ((وقدّم الخبر على المبتدأ في قوله: أراغب أنت عن آلهتي لأنه كان أهم عنده وهو عنده أعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته، وأن آلهته، ما ينبغي أن يرغب عنها أحد. وفي هذا سلوان وتلج صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم عما كان يلقي من مثل ذلك من كفار قومه))^(٤)، وقدّم السيد النقوي تبريرا لمخالفته الزمخشري فقال: ((ويترجح هذا الإعراب على ما أعربه الزمخشري بوجهين: أحدهما: أنه لا يكون فيه تقديم ولا تأخير إذ رتبة الخبر أن يتأخر عن المبتدأ. الثاني: أن لا يكون فصل بين العامل الذي هو "أراغب" وبين معموله الذي هو "عن آلهتي" بما ليس بمعمول للفاعل لأن الخبر ليس هو عاملا في المبتدأ بخلاف كون أنت فاعلا فإنه معمول أراغب فلم يفصل بين أراغب وبين آلهتي بأجنبي إنما فصل بمعمول له ولما أنكر عليه رغبته عن آلهته توعده مقسما على إنفاذ ما توعده به إن لم ينته))^(٥). وعلى ما يبدو فإن ما طرحه الزمخشري أقرب إلى روح المنطق البلاغي، يضاف إلى ذلك فإن المبتدأ معرفة وعلى الأغلب أقرب إلى الذوات، والخبر عرض فيه حدث، فإبراهيم ذات والرغبة عرض نُسب له، والأنسب أن لا يُخبر بذات متجسدة (أنت) عن العرض المشتمل على الحدث وهو (الرغبة). وهذا التقديم والتأخير كما هو معلوم في معاني النحو العربي يكون من أجل الاهتمام بالشيء المقدم والعناية به، وفيه شيء من الإنكار للمقدم والتعجب منه، وسواء كان هذا أم ذاك فكل الرايين لا يخرجان عن دائرة المقبولية اللغوية، فضلا عن المقبولية الشرعية التي حددها الإسلام، إذ لا محذور فيما طرحاه من آراء.

(١). ضياء الفرقان في تفسير القرآن: ١٧ / ٤٤٦.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٧ / ٤٤٦.

(٣). المصدر نفسه: ١١ / ١٠٥.

(٤). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٣ / ٢٠.

(٥). ضياء الفرقان في تفسير القرآن: ١١ / ١٠٥.

ونجد عند السيد كمال الحيدري اشتغالا نحويا لبيان معنى النص القرآني، إذ يلجأ إلى النظام النحوي بما يتيح هذا النظام من إسهامات في كشف المعنى جديرة بالاهتمام، مثلاً في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: ٢٥٦، حصل خلاف بين المفسرين في توجيه النفي في (لا إكراه) والمراد منه، فهناك من قال: ((وَنَفْيُ الْإِكْرَاهِ خَبَرٌ فِي مَعْنَى النَّهْيِ، وَالْمُرَادُ نَفْيُ أَسْبَابِ الْإِكْرَاهِ فِي حُكْمِ الْإِسْلَامِ، أَي: لَا تُكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى اتِّبَاعِ الْإِسْلَامِ قَسْرًا، وَجِيءَ بِنَفْيِ الْجِنْسِ لِقَصْدِ الْعُمُومِ نَصًّا، وَهِيَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى إِبْطَالِ الْإِكْرَاهِ عَلَى الدِّينِ بِسَائِرِ أَنْوَاعِهِ))^(١)، ويرى بعض المفسرين أن الآية هي إحدى آيات الموادة التي تحت المسلمين على اللين مع المشركين والكفار إن كانت لهؤلاء قوة ومكنة، وهي محددة بزمان ثم نُسخَت بآيات السيف والجهاد التي نزلت بعد أن صارت القوة في يد المسلمين^(٢).

أما السيد الحيدري فيذهب إلى أن النفي جاء حقيقياً ودالاً على الإخبار، أي أن الآية تُخبر عن واقع تشريعي، ف (لا) حرف نفي يقع على الجنس فينفي وجوده مطلقاً، ومفردة (الإكراه) موضوعة لمعنى مقابل لمفردة (التخيير)، والنفي المطلق لكل مصاديق الإكراه يحقق المقابل المفهوم وهو (الاختيار)^(٣).

فالسيد الحيدري يعتقد أن لا أحد يمكنه أن يجبر إنساناً على دخول الدين أو الخروج منه، فقلوب الخلق بيد بارئها ومالكها، ولو قام شخص ما بإجبار آخر لا يعتقد بالدين الإسلامي على نطق كلمة التوحيد وقالها المُكره بلا اعتقاد منه فلا يصح أن نسميه مسلماً؛ لأنه لا اعتقاد لديه في قلبه بما نطق لسانه، والإكراه مسألة تكوينية يختص بها الخالق دون غيره^(٤). وهذا يعني أن الآية غير قابلة للنسخ كما قد يرى ويشيع بين كثير من المسلمين، فالنهي طلب قابل للنسخ بصدور طلب آخر في الموضوع نفسه، أما الإخبار فهو انعكاس لواقع موجود لا يخضع للنسخ بأي شكل من الأشكال، لكن ربما يحصل تجاوز ما يترتب على هذا الثابت وهو (الاختيار)، واعتماد (الإكراه) سلوكاً اضطرارياً بتبريرات مصلحية لا أساس لها من المنطق والعقل، وهذا الطرح موجود في السلوكيات السلفية وفي سيرة بعض الجماعات الإسلامية المتطرّفة في تعاملها مع المخالفين.

(١). التحرير والتنوير: ٢٦ / ٣.

(٢). ينظر: البحر المحيط: ٥١٥ / ٢ - ٥١٦.

(٣). ينظر: منطق فهم القرآن: ١٩١ / ٢.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١٩٣ / ٢.

المطلب الثاني إذن الذي عرض لدور التركيب في كشف المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين في ضوء المقبولية يبين أن هؤلاء المفسرين ساروا ضمن ركب التفسير التراثي ولم يشذوا عنه، بناء على اعتماد قواعد العربية معياراً وطريقاً في تفسير النص القرآني، سواء كان على مستوى المفردات أم التراكييب، وهو ما يبينه هذا المبحث.

المبحث الثاني

المعنى القرآني في مناهج التفسير الأخرى

كان الحديث في المبحث الأول عن المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين في ضوء مقبولياتهم المتعكزة على المنهج اللغوي، وسنأتي على الحديث في هذا المبحث عن المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين في ضوء مقبولياتهم المستندة إلى المناهج الثلاثة الأخرى (تفسير القرآن بالقرآن، والتفسير العقلي، والتفسير الإشاري)، ولهذا سيكون على ثلاثة مطالب، وهي بحسب الآتي:

أولاً: المعنى القرآني في تفسير القرآن بالقرآن

يُعد منهج تفسير القرآن بالقرآن من أهم المناهج التفسيرية لدى المفسرين، بل يُعد ((أول وأقدم وأهم المناهج التفسيرية وأرفعها شأنها، فلا نكاد نجد مفسراً قد تنصّل عنه حتى الذين اعتمدوا منهاجاً خاصاً بعينه كالتفسير بالمأثور وما شابه ذلك))^(١)، وهو بأبسط تعريف ((توضيح آيات القرآن بواسطة آيات أخرى وبيان مقصودها))^(٢)، وهذا التعريف يستبطن الدلالة على انحصار الاهتمام بالتركيب دون المفردات، وكان الأولى بصاحبه أن يضيف كلاماً يشمل المفردات والعبارات القرآنية، لذلك يقترح البحث تعريفاً لمنهج تفسير القرآن بالقرآن يتضمن المفردات والعبارات أيضاً، والتعريف المقترح هو: (توضيح مفردات أو عبارات قرآنية أو آيات بواسطة مفردات أو عبارات قرآنية أو آيات أخرى وبيان المقصود منها)، ولا سيما أن صاحب التعريف السابق نفسه وفي الصفحة نفسها جاء بمثال عن هذا المنهج في تفسير معنى مفردة قرآنية عبر القرآن نفسه^(٣).

وهذا المنهج قديم يعود إلى زمن نزول القرآن ((ويرجع استخدامه إلى زمن الرسول (ﷺ) وقد استخدمه الأئمة (ع) وبعض الصحابة والتابعين))^(٤)، وتقوم شرعية هذا المنهج على القرآن نفسه في عدد من الآيات التي يذكر بها تعالى أن القرآن فيه تبيان لكل شيء وأنه نور مبين، وكذلك آية المحكم والمتشابهة التي وجّهت بإرجاع المتشابهات إلى المحكمات لبيان معناها، إضافة إلى عدد من الروايات التي تؤكد أن كتاب الله

(١). المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: ٣٢.

(٢). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٤٢.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٤٢.

(٤). دراسات في مناهج التفسير: ٧٢.



يصدّق بعضه بعضا ويشهد لبعضه لبعض^(١). زيادة على ذلك فإن ((ظاهر القرآن حجة فلا يوجد إشكال على تفسير القرآن بالقرآن من هذه الناحية، بالإضافة إلى عدم تمامية أدلة الأخباريين على منع حجية ظاهر القرآن، على فرض ثبوت هذه النسبة إليهم))^(٢)، ((والمراد من ظاهر القرآن الكريم هو المعنى الذي يفهمه العارف باللغة العربية - بموجب القوانين الثابتة عند أهل العرف وأبناء اللغة - من اللفظ))^(٣).

وجعل صاحب الميزان تفسير القرآن بالقرآن أحد منهجي فهم النص القرآني، إذ يقول: ((إن الطريق لفهم القرآن يمرّ من خلال منهجين: [...] ثانيهما: أن نفسّر القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في القرآن نفسه))^(٤)، بينما يرى الرضائي أن ((طريقة تفسير القرآن بالقرآن [...] أحد أقسام المنهج النقلي))^(٥)، والمنهج الموصوف بـ ((النقلي) أو ((الأثري) أو ((الروائي) يدل على مضمون واحد يعتمد على ما جاء في الموروث الديني، ومنهج التفسير بالقرآن من أفضل المناهج وأحسنها، يقول ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ): ((إن أصح الطرق في ذلك، أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في مكان آخر))^(٦).

ويمكن القول إن طريقة تفسير القرآن بالقرآن في عصرنا الحاضر تنتمي إلى منهج تفسيري أشمل، فالمفسّر بهذه الطريقة إما أن يستند إلى مقولات النبي (ﷺ) وأهل بيته وأصحابه، أو يعتمد على اجتهاده الشخصي بغض النظر عما جاء به التراث من روايات وأخبار لتفسير القرآن، ولاسيما أن كثيرا من تلك الروايات قد اتسمت بالاختلاف والاضطراب، فالمفسّر للقرآن بالقرآن قد يتكئ على اجتهاده الشخصي ويترك ما ورد في الروايات وما جاء به التراث من تفسير بهذه الطريقة، وهذا يعني أن تفسيره هذا يكون خاضعا لإعمال عقله، ومن ثمّ يتأرجح هذا النوع من التفسير بين منهجين: المنهج النقلي والمنهج العقلي الاجتهادي، فهو وإن كان موضوعه ومادته منقولة وهي الآيات القرآنية، إلا أنها في الوقت نفسه محكومة بإعمال العقل واجتهاده في عملية الربط بين الآيات التي يراها المفسّر نفسه دون أي تأثر بآراء السلف التي أشرنا إليها قبل قليل، هذا عدا أن كثيرا من الروايات المختلفة والمتضاربة أحيانا في تفسير معنى الآية الواحدة أو الموضوع

(١). ينظر: دراسات في مناهج التفسير: ٧٣ - ٧٥.

(٢). المصدر نفسه: ٧٩.

(٣). المصدر نفسه: ٧٦.

(٤). الميزان في تفسير القرآن: ١ / ١١.

(٥). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٤١.

(٦). تفسير القرآن العظيم: ١ / ٤.

الواحد تحتاج إلى عرضها على العقل، والتعامل معها بحسب قواعد وأصول؛ لتلافي هذا الاختلاف والاضطراب في النقل والوقوف عند أصح الروايات وأكثرها اعتباراً، كلّ ذلك محصلة اشتغالات عقلية ونتاج اجتهادات فكرية، فبلحاظ مادة المنهج يكون المنهج نقلياً، أما بلحاظ اشتغال العقل في نسج العلاقات بين المنقولات واجتهاده في اختيار بعضها وترك غيرها يكون المنهج عقلياً اجتهادياً.

ونستعرض في هذا المطلب كيف كان المفسرون المعاصرون يكشفون المعنى القرآني في هذا المنهج في ضوء مقبولياتهم، فلو نظرنا في تفسير الشيخ جعفر السبحاني نجده اعتمد كثيراً على منهج تفسير القرآن بالقرآن، موظفاً إياه في كشف معاني المفردات والتراكيب، مثلاً عند تفسيره لمفردة (نور) في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ النور: ٣٥، عمل على تتبع ورودها في آيات القرآن الكريم عبر استعمالاتها المتعددة، قال: ((وأما معناه فهو يدل على الإضاءة ويطلق على الضوء المنتشر الذي يعين الأبصار والمتبادر منه ما انتشر من الأجسام النيرة كالقمرين والنجوم والمصابيح، غير أنه يُستعار لكل ما يضيء طريق السعادة، ولأجل ذلك أطلق على النبي الأكرم، قال سبحانه: ﴿وَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ المائدة: ١٥، وعلى التوراة، قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ المائدة: ٤٤، وعلى الإيمان، قال سبحانه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧، وعلى القرآن، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بَرَهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ النساء: ١٧٤، إلى غير ذلك مما استعمل فيه النور، واستعير لغير النور الحس لاشتراكهما في الأثر، وهذا هو الأصل في الاستعارة والتوسّع في الاستعمال))^(١)، فبان للشيخ عبر مسارات اللفظة القرآنية وسياقاتها المتعددة معناها الحقيقي والمجازي على السواء، وبهذا المنهج رفض الشيخ السبحاني المشترك اللفظي لكثير من المفردات، فهو من المضيقين لتطبيقات هذه المسألة.

أما معاني التراكيب وفقاً لمنهج تفسير القرآن بالقرآن فإن ((هذا المنهج من أسمى المناهج الصحيحة الكافلة لتبيين المقصود من الآية))^(٢)، وهذا يتجلى في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ الدخان: ٣، إذ يقول: ((فالآية تدل على أن القرآن نزل في ليلة مباركة، وأما أية ليلة تلك، وفي أي شهر فيستفاد من ضم آيتين أخريين، يقول سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٣) وقوله سبحانه: (شهر رمضان

(١). مفاهيم القرآن: ٦/ ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٢). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٨.

(٣). القدر: ١.

الذي أنزل فيه القرآن^(١) فمن ضم هذه الآيات الثلاثة يستفاد أن القرآن نزل في ليلة مباركة هي ليلة القدر من شهر رمضان^(٢).

ولو أتينا إلى المفسر السوري المعاصر ابن حنبة الميداني نجده في تفسيره للقرآن بحسب هذا المنهج يشغل على المفردات والجمل والنصوص، ففي تفسير الكلمة القرآنية ينظر إلى المواطن المختلفة التي وردت فيها، وتتبع استعمالاتها من شأنه أن يبين للمتدبر النبه دلالات الكلمة الأساسية، وقد يصل المفسر إلى أن المعنى الشرعي الاصطلاحي هو المعنى المحوري أو الأساسي، وهو معنى يجمع الاستعمالات القرآنية للمفردة، والنظر الجزئي لآية ما بمعزل عن الآيات الأخر التي وردت فيها الكلمة القرآنية يوقع في الخطأ والوهم، فمعرفة الأوجه الدلالية للكلمة ضمن استعمالاتها القرآنية له نفع كبير، ليأتي لاحقا التدبر الدقيق والتبصر بمعنى النص القرآني المعين بملاحظة سياق السورة العام^(٣).

مثلا عندما اشتغل على قوله تعالى ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ الضحى: ١١، قال فيها: ((ظهر لي أن المراد بنعمة ربه في هذه الآية هي نعمة تعاليم الإسلام التي هدى الله بها وعلمه إياها، ونعمة آيات القرآن التي ينزل بها عليه الوحي من الله عز وجل، ويدل على هذا الفهم نصوص قرآنية متعددة))^(٤)، فيورد في الصفحة نفسها خمسة نصوص قرآنية تشتمل على دلالات واضحة.

ويفسر الشيخ الصابوني الآية القرآنية بآية أخرى أو أكثر، إذ يقوم بجمع الآيات المتماثلة معنى وموضوعاً، مثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُوِّثْهُ مِنْهَا﴾ آل عمران: ١٤٥. ذكر الصابوني: ((أي ومن أراد بعمله أجر الآخرة أعطيناه الأجر كاملاً، مع ما قسمنا له من الدنيا كقوله: ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدَ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ﴾^(٥)))^(٦)، فهو قد فسّر معنى الآية الأولى ثم ألحقها بآية ثانية ليؤكد ما طرحه من تفسير.

(١). البقرة: ١٨٥.

(٢). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٤٠.

(٣). ينظر: قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله: ٣٢٠.

(٤). معارج التفكير ودقائق التدبر: ١ / ٥٧٣.

(٥). الشورى: ٢٠.

(٦). صفوة التفاسير: ١ / ١٤٩.

ويرى العلامة طه جابر العلواني أن لابد من الاعتماد على القرآن في التفسير وكشف المعنى، وطرح ضرورة الاقتداء بالنبي (ﷺ) في تفسير القرآن بالقرآن وربط كل شيء بالقرآن حتى المسائل اللغوية، رافضا تفسير القرآن بأشعار الجاهلية ولغة الأعراب وتراث أهل الكتاب، فهو دعا إلى أن تكون لغة القرآن مهيمنة وحاكمة على العربية^(١).

وما طرحه العلامة العلواني يتجسد في نظريته البنائية التي تذهب إلى أن السورة القرآنية تمثل بناءً هندسياً ومعمارياً يتسم بالوحدة اتساقاً وانسجاماً، ويُعرّف التفسير البنائي على إنه ((دراسة النص القرآني الكريم من خلال (السورة) بصفاتها (وحدة) لغوية لها بناؤها الخاص المتمثل في نص ترتبط آياته وموضوعاته وعناصره وأدواته بعضها مع الآخر))^(٢)، والتفسير البنائي أول من طرحه في الساحة الإسلامية العلامة محمود البستاني في كتابه "في التعبير القرآني" الذي طُبِعَ في مطبعة الآداب في النجف عام ١٩٧٩م من القرن الماضي. ويُعنى هذا التفسير بدراسة السورة القرآنية من طريق بنائها الهندسي والمعماري، والعلاقات العضوية التي تربط هذا البناء وتجعل وحدات النص (السورة) وأجزائه ترتبط بعضها ببعضها الآخر بسببية محكمة^(٣).

وتفسير القرآن بحسب النظرية البنائية ينتمي إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ لأنه يعتمد على القرآن من طريق النظر إلى السورة القرآنية على إنها بناء مستقل تحكمه علاقات منتظمة، واهتمام هذه الطريقة بالمعنى يُعد من صميم أهدافها التي تشغل عليها، فهي تهتم بالمعنى العام للسورة الذي يشكل العمود الرئيس لبناء السورة، ثم يأتي دور الأعمدة الثانوية الساندة وهي أعمدة مساعدة، ويورد العلامة طه جابر العلواني سورة البقرة مثلاً، إذ يقول فيها ((سورة البقرة - مع كونها أطول سورة في القرآن - فإن عمودها الأساس هو "التوحيد" كذلك، وحول هذا العمود قامت سائر الأوتاد الأخرى التي تتكوّن السورة من نجومها))^(٤)، فالمعنى العام هو المحور الرئيس للسورة وهو الموجّه لبقية الأجزاء التي تدور حوله، وعلى وفق هذا المنهج ((تبدو

(١). ينظر: الوحدة البنائية للقرآن المجيد: ٧٢ - ٧٣.

(٢). التفسير البنائي للقرآن الكريم (بحث): ١٥١.

(٣). ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: ١٢٦.

(٤). الوحدة البنائية للقرآن المجيد: ٨٢.

السورة بناء ضخما يقوم على عمود واحد أساس؛ هو "التوحيد"، ومجموعة كبيرة من الأعمدة المساعدة أو الأوتاد الساندة والمعضدة تدور حوله^(١).

وهذا الشيء نجده أيضا في مثاله الثاني الذي أجرى عليه التطبيق الفعلي على النص القرآني، إذ قام بتحليل سورة الفاتحة وفقا للنظرية البنائية التي طرحها فقال: ((سورة الفاتحة - مثلا - عمودها ومحورها "توحيد الربوبية"؛ وهو ظاهر في الآيات الثلاث الأولى، لتأتي الآيتان الرابعة والخامسة في "توحيد الألوهية"، ثم التلقين بالدعاء بالهداية (أي: أن يكون القرآن هدى إلى الصراط المستقيم) وسلوك سبيل الموحدين، الذين تركت أنفسهم بالتوحيد، وصاروا مؤهلين للاستخلاف، لا أولئك الذين غضب الله عليهم لكفرهم وشركهم، لا الذين أخطأوا سبيل التوحيد فضلوا))^(٢).

وإذا كان التفسير الموضوعي القرآني يعالج معنى الكلمات والآيات عبر ضم الآيات الأخرى ذات العلاقة وإن كانت مواضعها المختلفة متباعدة وفي سور شتى، فإن التفسير البنائي يعالج معنى المفردات القرآنية والآيات ضمن سورها التي تقع فيها، وهذا يعني أن منهج تفسير القرآن بالقرآن له مجالان: التفسير الموضوعي القرآني والتفسير البنائي.

إن التفسير البنائي للقرآن عند العلامة البستاني يُعنى بالسمات الموضوعية أو الفكرية إضافة إلى السمات الفنية، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، ويهتم أيضا بإظهار الوحدة العامة أو الكشف عن المعنى العام الذي تدور حوله السورة القرآنية، والوحدة العامة هذه تختلف من سورة إلى أخرى بحسب طبيعتها، فلكل واحدة من السور شكلها وبناءها الخاص الذي يتماشى مع نوع الأفكار التي يتغياها النص القرآني^(٣).

وفي بيانه لمعنى (النبأ العظيم) في سورة (النبأ) في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ النبأ: ١ - ٣، قال البستاني: ((المفسرون قد تتفاوت وجهات نظرهم حيال المقصود بـ "النبأ العظيم"، حيث تردّدوا بين كونه القرآن أو الرسالة أو صفات الله أو القيامة... إلخ. ولكننا نميل إلى إمكان أن يكون المقصود منه هو يوم القيامة: نظرا لأن غالبية المقاطع في السورة قد خصصت للحديث عن

(١). الوحدة البنائية للقرآن المجيد: ٩٤.

(٢). المصدر نفسه: ٨٢.

(٣). ينظر: التفسير البنائي للقرآن الكريم: ٨ / ١ - ١٠.



اليوم الآخر، وخُتِمت السورة أيضا بالحديث عن الموضوع نفسه))^(١)، فقد ذكر العلامة البستاني اختلاف آراء المفسرين في معنى "النبأ المقصود"، ورجح أحد الآراء بناء على المعنى العام للسورة الذي يدور حول اليوم الآخر.

وفي ختام هذا المطلب يمكن لنا القول إن المعنى القرآني يتحصل عليه وفقا لمنهج تفسير القرآن بالقرآن بطريقتين: الأولى تقليدية لها جذور قديمة، وهي الطريقة المعمول بها منذ القدم، أما الثانية فهي تتم عبر المنهج البنائي، إذ خرج إلينا ((وظهر مصطلح الوحدة البنائية والتفسير البنائي، على يد طه جابر العلواني في كتابه الوحدة البنائية الذي صدر عام ٢٠٠٦م [...] وتزامن ذلك مع ما قام به العلامة محمود البستاني (ت ٢٠١١م)، الذي نادى بالمنهج البنائي في التفسير))^(٢)، وهذا المنهج وإن كان منهجا جديدا وحديثا إلا أن له جذورا وملاحق قديمة^(٣)، ولا تناقض في ما قلناه من أن أول من اشتغل على التفسير البنائي هو العلامة البستاني، وأن العلامة العلواني هو أول من صكَّ مصطلح التفسير البنائي.

المطلب الثاني: المعنى القرآني في المنهج العقلي

حمل التراث الديني الإسلامي إرشادات كثيرة أكدت على العقل وأهميته، فهناك أدلة من القرآن والروايات ومن سيرة النبي (ﷺ) وأهل بيته^(٤) كلها تبين دور العقل في قراءة النصوص وفهمها، فالقرآن أكد في مواضع عديدة على العقل والتدبر في آيات الله سبحانه، وحملت المدونات الحديثية مضامين تمتدح العقل والتعقل في النصوص، والتأمل في الوجود وقراءته قراءة عقلية فاحصة متأنية في تدبر علاقاته وفهمها.

ومن جانب آخر لا يخفى على الدارسين أن المنهج العقلي المحض من حيث المبدأ كان نتاجا غريبا يونانيا برز بتأثير الفلسفة الأرسطية، وعلى الرغم من وجود ملاحم إسلامية أكدت على العقل ودوره في فهم النصوص الدينية إلا أن تشكّل هذا المنهج بحسب معطياته العقلية الدقيقة لم تدخل الثقافة الإسلامية إلا مع دخول الفكر اليوناني بفعل الترجمة.

(١). التفسير البنائي للقرآن الكريم: ٥ / ٢٦٤.

(٢). التفسير الموضوعي والترابطي والبنائي المفهوم والعلاقات (بحث): ٦.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٥ - ٦.

(٤). ينظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ١٢٥ - ١٢٧.

والمنهج العقلي الذي يعنيه البحث لا يُقصد به الاتكاء على العقل بعنوانه العام؛ لأن العقل في الإسلام يمثل مصدرا رئيسا لعملية الفهم والتشريع، والقرآن نفسه حث الجميع سواء كانوا مؤمنين أم كافرين على استعمال العقل والاعتماد عليه في تلقي النص القرآني وتلقي كل ما يتعلق بالدين الإسلامي، باستثناء بعض المسائل التي لا يمكن للعقل أن يصل إليها بسبب محدوديته وقصوره التكويني، فيأخذها حينئذ من النص ويسلم بها تسليما، بناء على الإيمان بالنص الذي منحه العقل أول الأمر.

إن المقصود من هذا المنهج هو اعتماد التفسير العقلي الدقيق والعميق في فهم معاني النص القرآني، كما هو الحال في توظيف المباحث الفلسفية في تفسير النص القرآني وكشف معانيه، ويتضمن هذا المنهج ((عملية توظيف القدرة العقلية من قبل المتلقي للنص لكي يستنبط دلالة ذلك النص، وأيضا يستكشف القرائن العقلية التي يتوصل من خلالها إلى معرفة ذلك المعنى))^(١)، فهو أحد الطرق التي توصل المتلقي ولا سيما المفسر إلى المعنى القرآني.

وهناك علاقة عضوية بين علمي الفلسفة والكلام، فالأول علم منبثق من اشتغالات عقلية بحثه بغض النظر عن مدى تساوقها أو عدم تساوقها مع العقل المجرد الكلي واقعا، أما الثاني فهو نتاج إسلامي انبثق عن محاولات توظيف مباحث الفلسفة للدفاع عن الدين الإسلامي، أو هو محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين ودمجها في بوتقة واحدة، واجتُر لاحقا إلى ساحة الجدل والسجال بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وأصبح وسيلة للدفاع ضد الخصم وأداة للهجوم في الوقت نفسه.

التفسير الكلامي إذن يُعد اتجاها مذهبيا في التفسير، وهو وإن كان يتضمن اشتغالا عقليا إلا أنه في الوقت نفسه يخضع لمحددات ذاتية متحيزة تبلورت عبر إملاءات عقلية مسبقة، فيحاول المفسر أن يسحب النص ويجعل معناه متماشيا مع مسبقاته العقدية والفقهية، وسيوضح هذا في المبحث الثالث المتعلق بالاتجاهات التفسيرية العقدية.

ويوجد خلط وتداخل بين التفسير بالرأي والتفسير العقلي، وهو ناجم عن الخلط في المفاهيم والمصطلحات، وربما لا يُفرق بينهما فيُجعلان بمفهوم واحد، لكن هنالك من يفرق بين نوعين من التفسير بالرأي، أحدهما تفسير محمود وآخر مذموم^(٢). ويرى الباحث أن مدار التفريق بينهما يكمن في مدى تطبيق

(١). التفسير التحليلي دراسة في المناهج والآليات (سورة الطلاق أنموذجا): ٧٣.

(٢). ينظر: أصول التفسير ومناهجه: ٩٣.

القواعد العقلية الصريحة من عدمها، التي يصير بها التفسير تفسيراً عقلياً، أما إذا امتزج معها عوامل ذاتية مزاجية أو دخل العقل ميادين ليست من شأنه، فالتفسير حينئذ يدخل ميدان التفسير بالرأي.

وحدود التفسير العقلي بحسب ما يرى كثير من المعاصرين حدود مطاطية، فهي لم تقف عند حد معين، وكذلك تخضع لوجهات نظر غير منطقية، فهناك من يرى أن التفسير العقلي ينبغي أن يكون خاضعاً للعقل فحسب دون غيره، لكن غيرهم يرى أن أي تفسير يستوجب اجتهداً فكرياً ينبغي أن يُصنف على أنه تفسير عقلي، أي أن كل عملية تحليلية تكتنفها عملية التفسير يمكن تسميتها بالتفسير العقلي، وهذا الشيء يجعل من التفسير اللغوي، والعلمي، والاجتماعي، والتأويل الصوفي، وما إلى ذلك تفسيرات عقلية اجتهدية، لذلك جعل الشيخ جعفر السبحاني للتفسير العقلي أنواعاً ستة، الأول منها ينطبق على العقل النقي المحض، وأما الأنواع الخمسة الأخرى فللعقل مشاركة في عملية التفسير، مشاركة العقل هذه تضيق وتتسع بحسب منطلقات كل نوع وركائزه^(١).

وهذا الاختلاف في النظر إلى حدود التفسير العقلي ألقى بظلاله على تعريفه، إذ يُعرّفه بعض الباحثين والدارسين تعريفاً علمياً يحاكي تسميته، فهو ((تبيين مضامين الآيات القرآنية وإيضاح مفادها بالوجوه والبراهين العقلية. وذلك في آيات يحكم بمضامينها حكم العقل المستقل النظري أو العملي))^(٢)، ولكن يعرفه آخرون تعريفاً يتماشى مع نظرتهم الموسّعة لحدوده ومجاله، وبناءً على ذلك فإن ((التفسير العقلي هو ما يقابل التفسير النقل، وهو يعتمد على الفهم العميق والمركّز لمعاني الألفاظ القرآنية، بعد إدراك مدلول العبارات القرآنية التي تنتظم في سلكها تلك الألفاظ، وفهم دلالاتها))^(٣)، وواضح الفرق بين التعريفين؛ فالأول هو التفسير الذي يقوم به العقل الصريح، أما التعريف الثاني فشامل، سواء قام به العقل مفرداً أم قام به مشاركة مع النقل أو الإشراف وما سوى ذلك، والتعريف الأول هو المقصود في هذا المطلب.

وجعل الشيخ جعفر السبحاني التفسير بالعقل يشتمل على ((١. التفسير بالعقل الصريح. ٢. التفسير في ضوء المدارس الكلامية. ٣. التفسير على ضوء السنن الاجتماعية. ٤. التفسير على ضوء العلم الحديث. ٥. التفسير حسب تأويلات الباطنية. ٦. التفسير حسب تأويلات الصوفية))^(٤)، وهذا التصنيف يؤلّد تداخلاً بين

(١). ينظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤ - ٥.

(٢). دروس في القواعد التفسيرية: ٨٦.

(٣). أصول التفسير وقواعده: ١٦٧.

(٤). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤ - ٥.

المناهج والاتجاهات والطرق في التفسير، لكنه تداخل له مبرراته بحسب الزاوية التي يُنظر منها إلى التفسير، مثلاً التفسير في ضوء المدارس الكلامية هو اتجاه تفسيري مذهبي بحسب العقائد الإسلامية للفرق والمذاهب، وكذا التفسيران الاجتماعي والعلمي اللذان يُدرجان ضمن اتجاهات التفسير بحسب مجال الاشتغال والاهتمام، وهذا ما سار عليه الباحث في المبحث الثالث من هذا الفصل، أما تأويلات الباطنية والصوفية فأدرجا ضمن التفسير الإشاري الذي اشتغل عليه البحث في مطلبه الثالث الذي سيأتي بعد إتمام هذا المطلب.

ويُفرّق الشيخ السبحاني بين هذه الأنواع الستة التي أرجعها إلى التفسير العقلي، وما يهم البحث هو النوع الأول الذي يرد به ((تفسير الآيات من منظار العقل الفطري والعقل الصريح والبراهين المشرقة))^(١)، ومجال التفسير العقلي بحسب المفسرين المحافظين ((يختص بالآيات التي يكون للعقل حكم بديهي بمضامينها، فلا يأتي في الآيات الناطقة بخصوصيات الجنة والنار وعالم البرزخ وأحوالها وأهلها والصراط والميزان والقيامة والكرسي [...] فاتضح بهذا البيان وجه اختصاص التفسير العقلي ببعض الآيات القرآنية وعدم جاهته في ساير الآيات))^(٢)، أي أن التفسير العقلي يتعلق بالآيات التي يمكن مقاربتها بالعقل المحض دون أي استعانة بالنقل أو الإشراق أو أي مقارنة تخرج عن دائرة اشتغال العقل النقي.

والمعنى القرآني بحسب المنهج العقلي هو المعنى المنتقى من النص القرآني بواسطة العقل الفلسفي البحث، وعلى الرغم من تشابه العقليين الفلسفي والكلامي وتداخلهما إلا أن العقل الكلامي في بعض الأحيان يتأثر بمسبقات عقدية في توجيه النص وقراءته قراءة متحيزة غير بريئة، لكنه في بعض جوانبه يشتغل على وفق قواعد عقلية صرفه، والفرق بينهما بحسب الشيخ السبحاني يكمن في أن ((المقصود من المدارس الكلامية هو الأحكام العقلية غير الواضحة على أكثر العقول، وأما الظاهر عليه فهو تفسير بالعقل الصريح، والتحسين والتقييح من هذا النوع من الإدراكات العقلية وإن استخدمته العدلية في مدارسهم الكلامية))^(٣).

وبعد هذا العرض الذي ذكر في هذا المطلب يتضح أن العقل مرة يُستعمل لوحده في التفسير، ومرة يُستعمل مشاركا غيره في ذلك، وإلى ذلك أشار الشيخ آية الله الجوادى الأملي عبر ((التفريق الواضح بين العقل الذي يُستخدم كمصباح كاشف، والعقل الذي يستفاد منه كمصدر في التفسير [...] لأن استخدام العقل في تفسير القرآن على نوعين: أ) استخدامه كوسيلة وبرهان (مصدر)، وذلك عندما نستخدم الأدلة والقرائن

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٧٤.

(٢). دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية: ٨٦ - ٨٧.

(٣). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٨٤.

العقلية في التفسير. ب) استخدام العقل في الاجتهاد (كاشف)، وذلك بالتدبر في الآيات والروايات عن طريق العقل أو القيام بجمع الآيات والروايات^(١). فالعقل مرة يكون عاملا تفسيريا مشاركا مع عوامل أخرى، ومرة يكون منفردا في تفسير الآيات. وخلاصة الأمر: عندما يكون العقل مصدرا للتفسير فهو تفسير عقلي، أما عندما يكون العقل كاشفا فهو حينئذ تفسير اجتهادي^(٢).

ويحصل التفسير العقلي الفلسفي بواسطة استعمال معطيات الفلسفة اليونانية المشائية التي تكوّنت عبر نتائج الفيلسوف أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)^(٣)، فالعقل الصريح ((يقسم إلى عقل نظري وإلى عقل عملي، فالآيات الواردة حول العقائد والمعارف تفسّر في ظل العقل النظري، كما أن الآيات الواردة حول الحقوق والأخلاق والاجتماع تفسر بما هو المسلم عند العقل العملي))^(٤)، والعقلان النظري والعملي من مباحث الفلسفة اليونانية القديمة.

ومما ينبغي ذكره هنا أنه ((ظهرت في القرن الثاني الهجري وما بعده مناهج وأساليب أخرى بين المسلمين بشكل تدريجي [...] وقد تكوّنت الاتجاهات التفسيرية الكلامية بسبب ظهور المباحث الكلامية والفلسفية، فكانت كل فرقة من فرق المسلمين كالشاعرة والمعتزلة و... تفسّر القرآن طبقا لآرائها وعقائدها))^(٥)، والمتكلمون هم أول من استلهم الثقافة الفلسفية اليونانية ((نتيجة ترجمة آثار وكتب الحضارتين اليونانية والفارسية ونفوذ أفكارهم وعلومهم))^(٦)، بعدهم جاء الفلاسفة المسلمون منذ الكندي والفارابي مروا بابن سينا وصولا إلى ابن رشد، وقاموا باجتراح ما رأوه نافعا من مباحث تلك الفلسفة، ووظفوه في خدمة الدين الإسلامي، وفي حل الأسئلة الإشكالية التي تُطرح ضده، و((المراد من العقل النظري: إدراك ما يجب أن يُعلم، كحاجة الممكن إلى العلة؛ والمراد من العقل العملي، إدراك ما يجب أن يُعمل ويُطبّق على الحياة، كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح))^(٧).

(١). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: ١٢٠ - ١٢١.

(٢). ينظر: تسنيم في تفسري القرآن: ١ / ٢١٣ - ٢١٥.

(٣). ينظر: الفلسفة اليونانية والمبدأ الوجودي (هكذا تكلم العقل قديما عن الإله): ٢٢٧ - ٢٤٣.

(٤). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٧٤.

(٥). دراسات في مناهج التفسير: ٥٨.

(٦). المصدر نفسه: ٥٨.

(٧). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٧٤، الهامش رقم (٢).

ولو أتينا إلى قوله تعالى في سورة الإخلاص نجد أن الشيخ علي أكبر المازندراني يقول: ((دلت هذه الآيات على نفي أي مثلٍ ونَدُّ الله تعالى. وهذا مما حكم به العقل المستقل النظري. وتتكفل لإثبات ذلك والاستدلال عليه القواعد الكلامية والبراهين العقلية الفلسفية نظر: ١- صرف الوجود لا يتعدد. ٢- التعدد يستلزم الحاجة ويناقض إطلاق قدرة الواجب، والفساد في التدبير. ٣- الوجود اللامتناهي لا يقبل التعدد. وهذه القواعد العقلية قد قام عليها البرهان في محله))^(١)، وهنا يبين الشيخ أن الواحدية في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ليست الواحدية العددية التي تبدأ بالواحد ولا تنتهي، فهو واحد لا ثاني له في وجوده اللامتناهي الصرف، وهذا المعنى عند الشيخ المازندراني وأمثاله من علماء المسلمين إنما تشكّل انطلاقا من مقبوليته المستندة إلى العقل.

وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ الحديد: ٣، يفسّر الشيخ المازندراني معنى الأوليّة والآخريّة على وفق المنهج العقلي الصريح، إذ يقول: ((دلت على أزلية الله تعالى وأبديته وسرمديته وعدم تحيّزه في جسم ومكان وأنه فوق حد المكان والزمان))^(٢)، وإذ كانت اللغة تشير إلى أن الأول له بداية والآخر له نهاية فإنها بوصف المبدأ الوجودي والخالق المطلق (الله) تدل على أنه أول بلا بداية وآخر بلا نهاية، وهذه الإضافة الجديدة في المعنى انبجست عن لا نهائية الموصوف تعالى، فالمفردات هذه بحسب العرف اللغوي توصف المخلوقات التي تتسم بأنها محدودة وغير مطلقة، لكنها مع خالق الوجود المطلق تستمد الإطلاق واللامحدودية، واستنتاج هذه المعاني إنما أتى من طريق المنهج العقلي النظري في ضوء مقبولية الفكر المنطقي الكلاسيكي، الذي يتعكز على المنجز الفلسفي اليوناني بمعطياته الأرسطية التقليدية المعروفة.

ويوضح الشيخ جعفر السبحاني معنى الآية السابقة عند تفسيرها بالعقل النظري الصريح بقوله: ((وهذه الصفات صفات متناقضة لا تجتمع في شيء واحد مع أنه سبحانه يصف نفسه بها، فلو كان أولا كيف يكون آخر؟ ولو كان ظاهرا كيف يكون باطنا؟ فأول الناس في العمل لا يكون آخرهم فيه وهكذا الظاهر

(١). دروس في القواعد التفسيرية (الحلقة الأولى): ٨٧.

(٢). المصدر نفسه: ٨٨.

والباطن))^(١)، فهنا يطرح الشيخ إشكالية منطقية تتعلق بتناقض الصفات التي نسبها القرآن إلى الله! واجتماع التناقض على الشيء الواحد محال وغير ممكن، وهذا مثبت في علم المنطق بالبرهان العقلي.

ورفع الإشكالية السابقة في التناقض يتم عبر النظر إلى الخالق نظرة كمالية ((من خلال كونه محيطا بالموجودات الإمكانية أولا، وقيامهم به قيام المعنى الحرفي بالاسمي ثانيا [...]. فإذا كان العالم قائما به قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فكيف يمكن خلو العالم عن وجود الواجب؟ فالعالم بما فيه [...]. قائم به سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فيكون سبحانه ظاهر العالم وباطنه))^(٢)، وهذه الصفات لا علاقة لها بالزمان والمكان، فالمبدأ الوجودي فوق الزمان والمكان ولا يخضع لقوانينهما.

المعنى القرآني إذن في المنهج العقلي لا يبقى عند مستواه اللغوي، بل يُعاد تشكيّله وتوجيهه في ضوء مقبولية المفسّر للنص، وهذه المقبولية ناتجة عن متبنيات المفسر الفكرية التي تحترم العقل وتتفاد لمعاييرها وقواعده، أي أن المفسّر يكون في أعلى درجات الوفاء حيال عقله الذي كرمه الله به وأعلى مقامه على الكائنات والخلق أجمعين، وهذا التشكيل أو التوجيه ليس عملية اعتباطية، بل هو نتاج عملية منظمة تنطلق من المعنى بمستواه اللغوي، لتنتهي إلى المعنى الجديد عبر عملية تأويلية تتم من طريق مسائل المجاز في التعبير القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، يقول محمد علي الرضائي الأصفهاني: ((عقل الإنسان يحكم بأن الله سبحانه وتعالى ليس جسما ماديا، وبالتالي فليس له كَيْدُ الإنسان، وإلا فإن ذلك يعني أن الله سبحانه وتعالى حد وأنه قابل للفناء، وعلى هذا الأساس فإن المقصود من اليد هنا هو القدرة))^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة: ٦٤، يرى السيد الحيدري وفقا للمنهج العقلي عبر آلية المجاز أن لفظة (اليَد) لا تؤخذ بظهورها الحقيقي، بل تُصرف إلى المعنى المجازي بمعنى القدرة والعلم، ويستعمل العرب (اليَد) للدلالة على القوة والقدرة وهي من مظاهرها، زيادة على ذلك فإنه يستحيل عقلا حمل (اليَد) على دلالتها الحقيقية بنسبتها إلى الذات الإلهية؛ لأن ذلك ممتنع عقلا وبؤدي إلى محذورات عقدية توصل إلى التجسيم والحاجة وما إلى ذلك من مناقضات

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٨١.

(٢). المصدر نفسه: ٨١.

(٣). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: ١٣٣.

الألوهية، والقرينة هنا قرينة عقلية أوجبت حمل (اليد) على المعنى المجازي^(١). والشيء نفسه يسري مع الألفاظ (الكرسي، والعرش، والميزان، والقلم، والاستواء).

وعلى هذا فإن مسألة المجاز الواردة في آيات التوحيد والإلهيات تُعد من مخرجات المنهج العقلي الدلالي في التفسير، وهي لو أخذت على ظاهرها لأدت إلى التجسيم وضرب التوحيد، فلفظ (اليد) في الآيتين السالفتين يدل على العضو الجسمي في الإنسان، لكن نسبة هذا اللفظ إلى واجب الوجود (الله) تشكّل معنى جديد يتعكّر على المعنى الأولي في العرف اللغوي وينطلق منه، عبر استثمار عملية التأويل المجازي التي تسهّل هذا الانتقال بجعل الطريق سهلاً ومعبداً للوصول إلى المعنى الجديد، فيكون معنى (يد الله) حينئذ هو (القدرة)، إذ إن يد الإنسان تتجزأ الأعمال وتعطي وتمنع وتعاقب وتنفذ كل شيء ضمن حدود إمكانياتها المعهودة، فهي وسيلة للقدرة والفعل والقوة، أما (يد الله) فهي عين قدرته وفعله وقوته، يحق للمفسر إذن في هذه الحالة ((الاستفادة من القرائن العقلية كأداة في التفسير: وذلك لفهم معاني الألفاظ والجمل، ومن جملتها القرآن والحديث [...] فإطلاق اليد على القدرة إطلاق مجازي))^(٢)؛ لأن (واجب الوجود) بسيط غير مركب وغير محتاج لوسيلة، وهو قادر مطلق بلا واسطة، ولو كان كذلك لكان (ممكناً) وهذا محال عليه.

المطلب الثالث: المعنى القرآني بحسب المنهج الإشاري

هنالك عدد من التسميات ترد في طرق التفسير ومناهجه، تشير إلى مدلول واحد ويوجد بينها تشابه في المضمون واشتراك في الدلالة، وهي: الإشاري والرمزي والإشراقي والشهودي والباطني والصوفي والعرفاني، وهو ما جعل الشيخ محمد علي الرضائي الأصفهاني يساوي بينها دلالياً عندما قال: ((منهج التفسير الإشاري "العرفاني، الصوفي، الباطني، الرمزي، الشهودي")^(٣)، وكذلك رأى علي أكبر المازندراني فقال: ((هذا المنهج يُعبّر عنه بالتفسير الإشاري والتفسير الباطني والعرفاني والإشراقي، والشهودي والرمزي والإلهامي))^(٤). وهذا ما اختاره الباحث في هذه الأطروحة واعتمد عليه.

(١). ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ٤١١ - ٤١٢.

(٢). دراسات في مناهج التفسير: ١٣٦.

(٣). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٢٥.

(٤). دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، الحلقة الأولى: ١٢٣ - ١٢٤.

وللمنهج الإشاري في التفسير جذور في التراث الإسلامي، إذ وُجدت أحاديث وروايات تدل على أن للقرآن ظاهراً وباطناً^(١)، ((وفي القرن الثالث وما بعده، بدأت تظهر أساليب جديدة في التفسير على يد العرفاء والمتصوفة. ما أدى إلى تطوّر المنهج الإشاري في التفسير))^(٢)، وحتماً أفاد هذا المنهج من معطيات الفلسفة اليونانية التي تغور في ما وراء الظاهر بحثاً عن الباطن كما في الفيثاغورية والأفلاطونية وصولاً إلى الأفلاطونية الجديدة^(٣)، وبرز في الفلسفة اليونانية بحقيقتها الاسكندرانية بعض الفلاسفة والمفكرين اليهود، وكان أبرزهم المفكر المتدين فيلون الاسكندري (٣٠ ق.م - ٥٠ م)، الذي ((أحب فلسفة أفلاطون كثيراً حتى لقبوه بـ (أفلاطون اليهودي)، وكان مؤمناً بالتوراة [...] وجنح هو وأمثاله من المفكرين اليهود إلى القول برمزية التوراة، تماماً مثلما يقول اليونانيون برمزية تراث هوميروس))^(٤)، وأغلب الظن كان للثقافة الفارسية الواقعة أثر واضح في تعزيز المنهج الإشاري، وذلك بما تكتنزه من معارف صوفية تنتمي إلى الديانة الزرادشتية، وما استلهمته من روحانيات هندية ذات سمات صوفية.

والتفسير الإشاري يجمع تحت خيمته هذه المسميات التي تشترك في عمومها بأن دلالتها تفارق الظاهر على الرغم من انطلاقها منه واتكائها عليه، لكن لكل مسمى منها زاوية خاصة يُنظر منها، إلا أنه لا يخرج عن مجال التفسير الإشاري وميدانه، لذلك نجد أن الشيخ الرضائي الأصفهاني يُعرف المنهج الإشاري بأنه ((أحد المناهج القديمة في التفسير، وقد عرف بأسماء متنوعة، مثل التفسير الباطني، العرفاني، الصوفي، اليهودي، والرمزي، وكل من هذه الأسماء يشير إلى نوع خاص من هذا التفسير))^(٥).

على الرغم من ذلك فإن هنالك باحثين فرّقوا بين بعض التفسيرات، ولاسيما الإشارية والباطنية والصوفية والعرفانية والإشراقية، مثلاً الشيخ السبحاني يفرّق بين التفسيرين الإشاري والباطني، فيرى أن ((القاتل بالتفسير الإشاري لا ينكر كون الظاهر مراداً، ولكن يقول بأن في هذه الظواهر، إشارات إلى معان خفية تفهمه عدّة من أرباب السلوك وأولو العقل والنهي، وبذلك يمتاز عن تفسير الباطنية فإنهم يرفضون كون الظواهر مرادة

(١). ينظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: ١٩٢ - ١٩٣.

(٢). دراسات في مناهج التفسير: ٥٨.

(٣). ينظر: الفلسفة اليونانية والمبدأ الوجودي (هكذا تكلم العقل قديماً عن الإله): ٦٨ - ٧٢ و ١٥٢ - ١٥٦، و ١٧٩ - ١٨٢.

(٤). المصدر نفسه: ١٧٨ - ١٧٩.

(٥). دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ١٩١.

ويأخذون بالبواطن))^(١)، لذلك نجده قد جعل للتفسير الباطني استقلالاً عن التفسير الصوفي الإشاري^(٢). وذهب الشيخ خالد العك إلى مضمون ما ذهب إليه الشيخ السبحاني^(٣).

ويطرح روشن خلاصة عن رأي عبد الجبار المعتزلي فيما يتعلق بالباطنية ولغة النص القرآني عندهم، فقال: ((الفرقة الباطنية قد تجاهلت الارتباط الدلالي بين اللفظ والمعنى وقواعد اللغة، وعلى أساس ما تتبناه من نزعة باطنية، كان لها أن تأخذ المعنى الذي تريده من أي لفظ. وهذه مشكلة كبرى وانحراف واضح))^(٤)، أي ((لا يكون المراد من القضايا الدينية هو المعنى الظاهري والحقيقي، بل هي عبارة عن رموز وعلامات تشير إلى حقائق أخرى))^(٥)، وهو ما يعني أن لغة القرآن عندهم عائمة لا تؤدي إلى معنى محدد، والجمل القرآنية أو الآيات عبارة عن قوالب هلامية تقبل ما يريده المفسر من معنى مسبق، وبهذا فلا فائدة حينئذ من معجمها وقواعدها.

ويمثل التفسير الصوفي واجهة مهمة من واجهات التفسير الإشاري، ولاسيما عملية التأويل التي جنح إليها أهل التصوف والعرفان، إذ ((أحدث الصوفية في علم التفسير ما يعرف بـ: "التفسير الإشاري"، والذي بينه حق التبيان ابن عاشور التونسي، إذ يقول: "أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهراً ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه"))^(٦). والعرفان والتصوف مصطلحان مترادفان تقريباً، والفرق بينهما أن الأول يشيع استعماله في المدرسة الشيعية الاثني عشرية، أما الثاني فيشتهر عند أصحاب المدارس الأخرى ولاسيما مدرسة أهل السنة والجماعة.

ومن مميزات القراءة الصوفية للنص القرآني ((ارتباطها بلغة عرفانية تتجاوز الظاهر إلى باطن النصوص [...] من خلال اعتبار الباطن هو المعنى الصحيح للنص وهو غاية التأويل الصوفي [...] حيث يتأسس من خلالها ما يعرف بالعرفان الذي يسميه البعض بالغنوص، وهو المعرفة الباطنية التي تتجاوز اللغة

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٠.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١١٦ و ١٢٤.

(٣). ينظر: أصول التفسير وقواعده: ٢٠٥.

(٤). تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ٣٥١.

(٥). منطق الخطاب القرآني (دراسات في لغة القرآن): ١٢٢.

(٦). الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي (بحث): ٢٩.

العادية من جهة، ولغة التأمل الجاف والمجرد من جهة أخرى^(١)، وُضع المتصوّفة في الموقف نفسه الذي وُضع فيه الباطنيون بالنسبة لموقفهم من ظاهر اللغة، والمتيقّن من ذلك أنه ((ذهب جماعة من المتصوّفة إلى وضع قوانين اللغة والتي ترجع إلى الوضع ودلالة الألفاظ جانبا، واعتبار تلقّهم الذوقي هو جوهر الدين وملاك فهم القرآن، والتغافل عن المداليل الظاهرية للشرع لأنها عبارة عن قشور^(٢)))، فليس كل المتصوفة يقولون بذلك، و((المتصوفة اعتمدوا نمطا معيناً من الفهم للنص الديني يعتمد على إنه يحمل ظاهراً وباطناً، هذا الأخير لا يصل إليه الإنسان بالعقل بل بالقلب، ولا يدرك معانيه الحقيقية الكاملة إلا في تجاوز الظاهر وإدراك أثر الآية على القلب، الذي يظل وقفاً على الأولياء والعارفين من رجال الصوفية^(٣))).

ويرى الشيخ العك أن التفسير الإشاري المقبول يتمثل في ((تأويل آيات القرآن الكريم على غير ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأهل العلم والسلوك، تقوم على التطابق بينها وبين الظواهر المرادة من الآيات القرآنية، بوجه من الوجوه الشرعية^(٤)))، وهو قريب جداً مما اختاره الشيخ السبحاني، إذ رأى أن ((القائل بالتفسير الإشاري لا ينكر كون الظاهر مراداً، ولكن يقول بأن في هذه الظواهر، إشارات إلى معان خفية تفهمه عدة من أرباب السلوك وأولو العقل والنهي، وبذلك يمتاز عن تفسير الباطنية فإنهم يرفضون كون الظواهر مرادة ويأخذون بالباطن، وهذا هو حاصل التفسير الإشاري^(٥))).

ومما يجدر بنا ذكره أن التأويل من جهة المبدأ لم يكن قد بدأ أولاً مع النص الديني الإسلامي، بل ظهر مع النص التوراتي أيضاً عند اليهود ولاسيما في الإسكندرية، فهم ((كانوا يشرحون نصوص التوراة شرحاً رمزياً كما يشرح اليونانيون أساطيرهم، وربما كان لطبيعة الوحي عند اليهود أثر في عملية تشكيل المنهج الهرمونيقي المفرط، إذ يرون أن التوراة كلمة الله ليست محدثة وغير مخلوقة، فهي موجودة قبل خلق الكون [...]) وما تلك الحروف والكلمات التي نُقشت بها التوراة إلا ثوب للنص الأصلي الأزلي^(٦))). وعلينا أن لا نغفل أن التأويل والهرمونيقياً مفردتان مترادفتان في الثقافة الغربية، ولكن بحسب ثقافتنا الدينية المحافظة في

(١). القراءة الصوفية للنص (بحث): ٢١٦.

(٢). تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ٣٥٣.

(٣). القراءة الصوفية للنص (بحث): ٢١٦.

(٤). أصول التفسير وقواعده: ٢٠٥.

(٥). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٠.

(٦). الفلسفة اليونانية والمبدأ الوجودي (هكذا تكلم العقل قديماً عن الإله): ١٨٤ - ١٨٥.

الهيئات والحوزات والمعاهد يوجد تأويلان: تأويل مقبول وآخر مرفوض، والثاني هو الذي يتماشى مع اشتغالات الهرمونطيقين المفرطين سواء كانوا تقليديين أم حداثيين.

وهناك فئات إسلامية معينة رفضت الظاهر ولم تعترف به، وجنحت إلى آلية التأويل لتصل إلى المدلول الحقيقي بحسب ما يذكرون هم، ويؤكد محمد سعيد روشن ما ذكر بقوله: ((ثمة مجموعات أخرى من تاريخ المسلمين الثقافي الديني، رفضوا اتباع أي ظاهر قرآني، بل اعتبروا أن المراد الأساسي للنص الديني من قرآن وحديث، هو تلك المعاني الخفية والباطنية. والفرقتان الباطنية والمتصوفة تقفان في الجهة المقابلة لأهل الظاهر في التاريخ الثقافي والفكري للمسلمين. وتوجه كلتا الفرقتين للقول بأن أساس معرفة الدين تتمثل بالخروج عن قوانين اللغة وقواعد الحوار العقلاني، بل تبتني على التجربة النفسية الشخصية [...] ويعتقد هؤلاء بأن كل ظاهر يدركه الحس يشتمل على باطن مقارن له وهو زوج له))^(١)، وبغض النظر عن هذه الفروق بين مذاهب أو أنواع التفسير الإشاري هنالك اتفاق بينهم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، استنادا إلى المعطيات الإسلامية التي أشار الباحث إليها سابقا، إضافة إلى تأثير الثقافتين اليونانيتين: الفيثاغورية والأفلاطونية.

ويوجد باحثون ودارسون يُلحقون التفسير العلمي بالتفسير الإشاري^(٢)، وهذا يجوز بالنظر إلى أن في بعض آيات القرآن إشارات علمية تمثل مصداقا من المصاديق التي تنطبق عليها عبر سيرورتها التاريخية على وفق قاعدة الجري والانطباق التفسيرية، لكن الباحث ارتأى أن يُدرج التفسير العلمي ضمن الاتجاهات التفسيرية التي سوف يتحدث عنها في المبحث الثالث.

وعلى كل حال فإن بعض المفسرين المعاصرين كانوا يستكشفون المعنى القرآني عبر المنهج الإشاري، وكانت نتائجهم تقترب وتبتعد من الظاهر بنسب متفاوتة، فمنها ما يستغرق في الباطن حتى يتيه في أعماقه المظلمة، ومنها ما يقترب من الظاهر ليتفاعل معه ولا ينكره بأي حال، أي توجد علاقتان في ما بين الظاهر والباطن، الأولى علاقة قطيعة تامة بين معنى ظاهر اللفظ والمعنى الباطن المدعى، والثانية علاقة تواصل بينهما بنسب مختلفة ومتفاوتة، إذ يوجد في العلاقة الثانية تفاعل متفاوت يسهم في بناء المعنى وإعادة تشكيته، كل ذلك يجري في ضوء مقبولية المفسر النابعة من منطقاته الفكرية ومتبنياته الروحانية.

(١). تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ٣٤٧.

(٢). ينظر: أصول التفسير وقواعده: ٢١٧.

ويلتقي التفسير الإشاري عبر وجهته الرمزية بالتفسير العقلي في مسألة التعبير المجازي للألفاظ فوق المعنى الحسي، إذ يرى السيد كمال الحيدري أن مجال الرمزية مجال واسع غير محدد بالمعنى التركيبي فحسب، فهي تبدأ من الألفاظ المفردة وتنتهي بالتركيب^(١). والحيدري بهذا خالف أغلب البلاغيين الذين عدّوا الرمزية إحدى فروع الكناية التي هي فرع المجاز^(٢)، فقد جعل المجاز والكناية من فروع الرمزية ووسائلها، إذ قال: ((وللكناية والمجاز وجه شبه كبير مع الرمز والرمزية في الكلام حيث إرادة أمر آخر غير ما يؤديه نفس اللفظ، والذي نفهمه من الكناية والمجاز هو أنهما وسائل رمزية، فالرمز - كما عرفنا - لا يعني مجانبة اللفظ وإنما له ارتباط وثيق به، وإلا لصح استعمال لفظ محل لفظ آخر ليشار به إلى نفس الرمز، وهذا ما لم يقله أحد، وحيث إن للرمز أهدافا قريبة وأخرى بعيدة فإنه تارة يحقق هدفه بالكناية، وتارة يحقق هدفه المتوسط بالمجاز، وتارة يحقق هدفه البعيد والأبعد بوسائل أخرى))^(٣)، وهذا يعني أن المجاز والاستعارة والكناية مصطلحات تنضوي تحت مصطلح الرمزية وهي متصلة بها ولا تخرج عن حريمها^(٤).

والقرآن الكريم بحسب ما طرحه السيد كمال الحيدري قد ضم صورا عديدة للرمزية، ورآها ((عسيرة التحديد أو التقريب، بل هي مستحيلة الرصد البتّة، وذلك لأن القرآن الكريم محال أن يلم أحد بأطرافه، بل محال الإلمام بأحد أطرافه، ولذلك سوف تبقى القراءة غير المعصومة مشوبة بكم هائل من الرموز))^(٥)، لكن القدر المتيقّن من صور الرمزية التي ضمها النص القرآني قد وردت في اللفظ القرآني مفردا وتركيبا، وهذا عدا ما تحمله الحروف المقطعة في بداية السور القرآنية من رمزية عالية، فهي تمثّل أرضا خصبة للرمزية جديرة بالاهتمام، إذ ((شكلت فواتح السور مساحة كبيرة في أفق الرمزية لم يسبر غورها ولم تكشف أسرارها بعد [...]). وهذه الحروف المقطعة هي مستودع استثنائي للرمزية في القرآن الكريم، ولا يبعد أن تكون هذه الفواتح هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كله، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدد جميع الخطوط البيانية لأي رمزية أخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح))^(٦)، وما طرحه السيد الحيدري من محورية لرمزية الحروف

(١). ينظر: الرمزية والمثل في النص القرآني: ١٦ - ١٧.

(٢). ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم: ١٥٣ - ١٥٤.

(٣). منطق فهم القرآن: ١ / ١١٥ - ١١٦.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١ / ١١٧.

(٥). الرمزية والمثل في النص القرآني: ٤٥.

(٦). المصدر نفسه: ٥٠.

المقطعة لم أقع على تطبيق له اشتغل عليه في هذا الخصوص، وإن كان الرجل قد احتمل ذلك بقوله (لا يبعد).

ومما ورد في اللفظ القرآني المفرد بحسب تفسير السيد الحيدري مثلاً لفظ (الكرسي) الواردة في القرآن تعبر عن قدرة الخالق المطلقة ونفوذه اللانهائي، ولا يمكن أن يراد بها الكرسي المادي، فالعقل يأبى هذه الدلالة؛ وذلك بسبب استحالة محدودية الله جل وعلا، فهو وجود مطلق غير محدد، ولاسيما وجود قرينة لفظية تقول: ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ طه: ٦، وهي قرينة تعبر عن عظم الكرسي وسعة إحاطته، الذي يشير إلى عظم قدرته تعالى وسلطانه الواسع^(١). ومثل ذلك لفظ (العرش) الذي يشير به إلى العز والملك والسلطان^(٢).

ومثل ذلك لفظة (البهتان) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ الممتحنة: ١٢، إذ يرى السيد الحيدري أن هذه اللفظة تحمل معنى رمزياً عبر التلميح لفعل مستقبح من النساء وهي الفاحشة، وعبر القرآن عن هذه الفاحشة المستقبحة بطريقة مؤدبة^(٣). وبين معنى اللفظ الظاهر والمعنى المراد علاقة تمكّن السامع من فهم ذلك.

أما في التركيب فمثال ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ المائدة: ٧٥، فإن جملة (يأكلان الطعام) تحمل ((إشارة إلى حاجتهما إلى دفع الفضلات، ومن كان كذلك فهو لا يصلح للألوهية قطعاً))^(٤)، فالعلاقة هنا بين المعنى الظاهري للتركيب والمعنى الإشاري الذي انتهى إليه السيد الحيدري علاقة متضادة، فأكل الطعام شيء وطرح الفضلات شيء آخر، نعم يمكن كشف العلاقة بينهما عبر المعرفة الفسيولوجية، التي تؤكد أن العملية الثانية هي نتيجة للعملية الأولى، وما سبق يوضح أن الرمزية في التفسير القرآني عند السيد الحيدري ((تعتبر حلقة صميمة في كيان العملية التأويلية))^(٥).

(١). ينظر: التوحيد (بحوث في مراتبه ومعانياته): ٢ / ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٢ / ٣٤٢.

(٣). ينظر: منطق فهم القرآن: ١ / ١٢٨.

(٤). المصدر نفسه: ١ / ١٢٨.

(٥). المصدر نفسه: ١ / ١٠٦.

وفي قوله تعالى: ﴿وَهَزِيَ إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ تَسَاقُطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ مريم: ٢٥، يقول الشيخ جعفر السبحاني: ((إنه سبحانه هياً مقدمات الولادة ومؤخراتها لأُم المسيح، حتى الرطب في غير فصله من الشجرة اليابسة، ومع ذلك أمرها أن تهز بجذع النخلة مع أن في وسع المولى سبحانه أن يرزقها الرطب بلا حاجة إلى الهز [...]) هذا لتفهيمها أنها مسؤولة في حياتها عن معاشها، وأنه سبحانه لو هياً كل المقدمات فلا تغني عن سعيها وحركتها ولو بالهز بجذع النخلة))^(١)، فهذا التفسير للآية القرآنية أنتج معنى استند إلى المعنى الظاهري، وهذا المعنى القرآني استلهمه الشيخ السبحاني من طريق المنهج الإشاري في ضوء توجهاته الدينية والفكرية والثقافية وما إلى ذلك.

ويلجأ الشيخ الشعراوي إلى التفسير الإشاري البعيد عن فوضى المعنى، مثلاً عند تفسيره قوله تعالى: ﴿لَا يَفْتَنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف: ٢٧، يقول فيها: ((هذا هو السمو والافتتان الراقي في الأداء البياني للقرآن. وإن هذا تحذير من فتنة الشيطان حتى لا يخرجنا من جنة التكليف. كما فتن أبونا فأخرجهما من جنة التجربة. ويقال عن هذا الأسلوب إنه أسلوب احتباك، وهو أن تجعل الكلام شطرين وتحذف من كل منهما نظير ما أثبت في الآخر قصد الاختصار. وهذا هو الأسلوب الذي يؤدي المعنى بمنتهى الإيجاز؛ لينبه ذهن السامع لكلام الله))^(٢)، فالتفسير الإشاري هنا يتضح في قوله (جنة التجربة) و (جنة التكليف).

ومن أبرز التفسيرات القرآنية بحسب المنهج الإشاري التفسيرات الصوفية للشيخ محمد الكسنزان الحسيني إمام الطريقة القادرية الكسنزانية، الذي ضمت موسوعته كثيراً منها، مثلاً مفردة (الأرائك) التي وردت خمس مرات في القرآن، كما في الآية المباركة: ﴿هُم وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِنُونَ﴾ يس ٥٦، يقول فيها الشيخ محمد إنها تعني: ((حلقات الذكر والمدائح الصوفية التي تتكى عليها قلوب المريدين لتتوحد روحياً مع روح الشيخ الفانية في النور المحمدي لتسبح في ملكوت الطريقة عاشقة القرب من النور الأعظم سيدنا محمد))^(٣)، وفي لفظة (الأنس) التي وردت في آيات ست، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ القصص: ٢٩، قال الشيخ محمد: ((الأنس: هو سرور القلب بإشراق الفيض النوراني

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٣ - ١٣٤.

(٢). تفسير الشعراوي - الخواطر: ٧ / ٤٠٩٧ - ٤٠٩٨.

(٣). موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان: ١ / ١٦٧. مادة (أ ر ك).

الكاشف لجمال الحبيب من غير استشعار رقيب الذي يغمر قلوب الواقفين على عتبة الحق، وهذه الحالة توجب انتعاش المحب وفرحه بطيب عيشه وصفاء وقته، فهو بما فيه من البهجة والطرب الروحاني يخيل له أن جميع الكائنات تشاركه في صفاء وقته وطيب حاله^(١)، وهنا تجاوز لظاهر اللفظ ومعناه المباشر، والغور فيه لكشف معناه الباطن بحسب رأيه.

وقد أورد الشيخ السبحاني مثالا للتفسير الباطني غير المقبول، الذي يكون فيه المعنى القرآني بعيد عن اللفظ ولا صلة له به بأي شكل من الأشكال، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجَنْبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الرعد: ١٧، فالجار القريب بحسب التفسير الباطني هو القلب، والجار الأجنبي هو الطبيعة، والصاحب بالجانب هو العقل الذي يقتدي بالشرعية، أما ابن السبيل فهو الجوارح المنقادة لله والمطبعة له^(٢). وهذا تفسير فضفاض لا تحمل اللغة فيه أي إشارة إلى هذا المعنى، وبهذه الطريقة يمكن إملاء كل معنى يراد له أن معنى للمفردات أو الجمل أو النصوص.

ومما ينبغي ذكره في هذا المطلب هو نظرية البطون التي قال بها السيد محمد حسين فضل الله، إذ يقول في هذا السياق: ((إننا لا نستطيع تصور مسألة الظاهر والباطن بالطريقة المادية التي تجعل للفظ طبقتين من المعنى، تماما كما هو ظاهر الشيء وباطنه، الذي تتعدد فيه العناصر، وتتنوع فيه الخصائص، أو كما هو الظاهر الذي يمثل جانبا من الجسد يختلف عن الباطن الذي يمثل جانبا آخر، فهناك حالتان عضويتان متعددتان؛ لأن اللفظ حالة صوتية بسيطة توحى بحالة ذهنية مماثلة فيما هو المؤلف من الطريقة المألوفة في اللغة العربية))^(٣)، وبهذا فإن تفسير السيد فضل الله على وفق المنهج الإشاري يختلف عن تفسير المتصوفة والرمزيين، إذ رفض مسألة الباطن بمعناه الذي يستلزم وجود معاني قرآنية وفقا لطريقة الباطنيين المعروفة بتأويلاتها البعيدة عن اللغة والعرف التخاطبي، فهو يرى أنه ((لا بد من استتطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعا لاختلاف ثقافة الإنسان))^(٤).

ويرى السيد فضل الله أن الباطن القرآني يتحدد بلحاظ إشارات ودلالات يمكن عبرها أن يستوحي أفكارا وتصورات وفقا للنظام اللغوي العربي، وهذه الرؤية تلتقي مع فكرة التأويل القرآني بحسب السيد فضل الله، إذ

(١). موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان: ٢ / ٧١. مادة (أ ن س)

(٢). ينظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٤.

(٣). تفسير من وحي القرآن: ١ / ١٢.

(٤). المصدر نفسه: ١ / ١٢.

يقول: ((التأويل ليس إلا عملية استحياء للمعنى من خلال التقاء المعاني ببعضها البعض في الأهداف التي يستهدفها القرآن في القضايا التي يثيرها أمام الناس، والمفاهيم التي يوحىها إليهم))^(١)، والاستحياء يقصد به السيد التجاوز المدروس لحرفية نص القرآن وفقا لمنطق الفهم اللغوي العرفي السائد، فهو تجاوز من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعنوي، وهو ما يعني أن السيد فضل الله لا يرغب بالخروج عن حاكمية اللغة العربية ومرجعيتها في الإفهام والتخاطب، ولا يقبل بالنقاسير التي تنتكر للغة وتصطدم مع استعمالها العرفي، وقد صرح في هذا الصدد قائلا: ((إننا لا نحتاج إلى الخروج عن المألوف من قواعد اللغة العربية في تفسيره، أو إلى إبعاده عن القضايا العامة، من أجل التركيز على هذه الحقيقة أو تلك، أو هذا الرمز الشرعي للحق؛ لأن الخطوط العامة المتناثرة فيه، والنماذج الحية المتحركة في داخله، يمكن أن توحى لنا بما نريد، في عالم الدليل والبرهان))^(٢)، وهو على الرغم من ذلك يرى أن النص القرآني واسع بمعطياته وقابليته على الاستمرار دون البقاء في الحيز الظاهري للغة، وهو يلتقي مع ما طرحه السيد كمال الحيدري والشيخ السبحاني والشيخ الشعراوي وغيرهم ممن لم يرتضوا بأن يتجاوز التفسير الإشاري للغة أو ينتكر لها تماما مثلما هو معمول به عند الباطنيين.

وبناء على ما ذكر فإن المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين بحسب المنهج الإشاري للتفسير كان ذا جانبين: الأول أن يكون منفصلا عن ظاهر اللغة انفصالا تاما كما هو عند الباطنيين وبعض المتصوفة، والجانب الثاني يكون للمعنى القرآني اتصال بظاهر اللغة، وهذا الاتصال يقترب ويبتعد بحسب توجهات المفسر الدينية ومنطلقاته الفكرية والثقافية التي تشكل مجتمعة مقبولية المفسر لهذا المنهج بدرجات متفاوتة.

(١). تفسير من وحي القرآن: ٨ / ١٤٤.

(٢). المصدر نفسه: ١ / ١٨.

المبحث الثالث

المعنى القرآني بحسب الاتجاه التفسيري

ذكر سابقاً أن الاتجاه يُعنى بمسبقات المفسر واهتماماته، ويُعرّف على إنه ((تأثير الاعتقادات الدينية، والكلامية، والاتجاهات العصرية وأساليب كتابة التفسير، والتي تتكوّن على أساس عقائد واحتياجات وذوق وتخصص المفسر))^(١)، وظهرت الاتجاهات في التفسير أولاً مع ظهور المذاهب الكلامية في القرن الثاني الهجري، فكانت المعتزلة تفسر القرآن بحسب توجهاتها العقدية وكذا الأشاعرة وأهل الحديث وغيرهم من فرق المسلمين الكلامية^(٢).

واشتغل كثير من المفسرين المعاصرين على القرآن وفقاً لمنهجية شاملة ورؤية عامة، لم تقتصر على منهج واحد أو اتجاه محدّد، لذلك اتّسمت تلك التفاسير بالعموم والشمولية، وهذه سمة غالبية لدى كثير من المفسرين، أنتجت لنا ما يمكن أن ننعّتها بالتفاسير العامة، وهذه التفاسير وإن كانت شاملة عامة إلا أن بعضها اهتم بجانب ما أكثر من اهتمامها بغيره، كما هو الحال في التفاسير العامة التي ركّز أصحابها على أحد الجوانب العصرية في العلم والتربية والاجتماع وسوى ذلك، في حين أخذت بعض التفاسير على عاتقها أن تهتم بجانب واحد من التفسير فقط دون الاكتراث بالجوانب الأخرى، كما هو في التفسير العلمي والاجتماعي والأدبي (البياني والبنائي) والسياسي وغير ذلك.

وينبغي ألاّ نغفل أن مسألة المعنى المستقى من النص القرآني تخضع كثيراً لجدلّيات الانتماءات (الإيديولوجية) التي تعمل بوعي من المفسر وربما من دون وعي، وتتناقد بفعل اهتماماته وميوله الثقافية والعصرية؛ إذ عرض الكثيرون منهم لمعنى النص القرآني في كثير من الأحيان بحسب مسبقاتهم المذهبية في العقيدة والفقه، وبحسب ميولهم الثقافية واتجاهاتهم المعاصرة، وهو ما يعني أن المعنى القرآني في هذه الحثثيات يتحدّد بحسب الانتماء الطائفي المذهبي من جانب، ومن جانب آخر يتحدّد بحسب مجالات الاشتغال والعمل وميادين الاهتمام.

(١). دراسات في مناهج التفسير: ٦٠.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٥٨.

ويشتغل هذا المبحث على مطلبين، هما:

المطلب الأول: المعنى القرآني المتأثر بالمذهب الديني

يتحدث هذا المطلب عن التأثيرات الدينية المسبقة في كشف المعنى القرآني، تلك المسبقات التي تحدد أو تقود عملية القراءة لتجعل ذلك المعنى متوائماً مع المسلك المذهبي للمفسر أو القارئ للنص القرآني، ولو تفحصنا تفسيرات المعاصرين لمعاني القرآن لوجدناها موجهة بحسب ما يحمله من انتماء مذهبي سواء أ كان عقدياً أم فقهياً، ومن هنا ارتأى البحث أن يستعرض هذا المطلب بنقطتين، وهما:

أولاً: المعنى القرآني المتأثر بالانتماء العقدي

يستطيع البحث أن يدّعي أن الانتماء العقدي هو الحاكم الأكبر على توجيه المعنى القرآني، ومن ثمّ هو المسيطر على مسارات الاشتغال التفسيري، والخلاف العقدي حافل بتفسير الآيات المتعلقة بذلك على وفق مقبوليات المفسرين العقدية في الإلهيات والنبوة والإمامة وما إلى ذلك، وتشكّل العقائد أساساً في التمييز بين الفرق والطوائف الإسلامية، التي تكوّنت في بادئ الأمر بسبب الخلافين: السياسي والكلامي، كما في مسألة الإمامة التي بدأت أولاً على شكل خلاف سياسي أخذ منحىً عقدياً لاحقاً! أو مسألة خلق القرآن التي ابتدأت مسألة كلامية ثم صارت خلافاً سياسياً، وهذه الخلافات لم تنحصر في مجالها: السياسي أو الفكري، بل اتخذت أسلوباً حربياً عجّ بالصراعات والحروب، فأثمر مقاتلَ عظيمة سالت بها دماء غزيرة، وأنتج تراثاً متخماً بالأحقاد والكراهية والضغائن، تراثاً طائفيًا ومذهبيًا يرى أصحابه المتطرفون أنهم هم الحق والحق هم، وغيرهم ضال مُضل ومنحرف عن الصراط المستقيم!

ولقد شطّ الدكتور الرومي كثيراً عندما جعل لكل فرقة إسلامية مذهباً في التفسير! فادعى منهاجاً لأهل السنة والجماعة وآخرَ للشيعَة وثالثاً للأباضية ورابعاً للصوفية^(١)، ولن تجد فرقة إلا وأخذت بالمناهج التفسيرية (اللغوي والنقلي والعقلي والإشاري) مع اختلافٍ في الاتجاهات، ولو نسب لكل فرقة اتجاهاً كان أنسب له وأقرب إلى المنطق العلمي.

ولو تأملنا في نتائج المفسرين المعاصرين فيما يتعلّق بتفسيرهم للآيات العقدية سنجد المعنى القرآني خاضعاً لانتماءاتهم المذهبية في علم الكلام، وعلم الكلام علم يُعنى بدراسة عقائد الفرق الإسلامية في

(١) . ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ج ١/ ٥٣، ١٨٣، ٢٨١، ٣٥٧.

الإلهيات والنبوة والإمامة والقضاء والقدر وما إلى ذلك، فكل فرقة إسلامية لها تفسير خاص يؤدي إلى معانٍ لا تتطابق مع ما لدى غيرها من الفرق في ذلك، وقد تنتهي تفاسير الفرق الواحدة للآيات الإلهية إلى نتائج متقاربة وإن لم تتطابق، مثلاً قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، ذكر الشيخ السلفي عبد العزيز بن باز في معنى الاستواء فقال: ((فسره علماء السنة بأنه العلو والارتفاع، يعني: ارتفع فوق العرش وعلا فوقه سبحانه وتعالى بدون كيف))^(١)، ويوافقه الشيخ الصابوني الذي يقول: ((هو الرحمن الذي استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تحريف كما هو مذهب السلف))^(٢)، وفي هذه الآية ينتصر الصابوني لمعتقده الخاص بالإلهيات، الذي يتبع فيه أهل الحديث والسلفية الذين ينسبون أنفسهم إلى أهل السنة والجماعة، بل جعلوا أنفسهم ممثلين وحيدين لأهل السنة والجماعة! وكل من خالفهم خارج عن هذا التوصيف! وهذا مذهب جماعة السلفية المعاصرين، الذين هم امتداد لجماعة أهل الحديث الذين عطلوا عقولهم في المسائل العقدية واتكأوا على الحديث فحسب، وهؤلاء لا يقبلون الآراء التي لا تستند إلى منطقهم هذا!! في حين توجد آراء كثيرة تخالفهم فيما ذهبوا إليه من معانٍ لآيات العقيدة، كما هو عند الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من المعاصرين، قال الشيخ وهبة الزحيلي: ((ويرى الخلف تأويل الصفات فيراد بالاستواء: الاستيلاء والقهر والتصرف الكامل))^(٣)، فهؤلاء المفسرون يثبتون الاستواء انقيادا للنص وينفون الكيفية والوصف عنه سبحانه، ومثل ذلك قال ابن حنكة الميداني: ((وقد وصف الله نفسه بأنه استوى على العرش [...] فنحن نثبتُه ضمن حدود ما أثبتَه لنفسه جل جلاله وعظم سلطانه، وهو استواء يليق بذاته سبحانه عما وصفه به الواصفون))^(٤).

وهذا يعني أن مفسري أهل السنة والجماعة ليسوا على مسار واحد في قراءة النصوص الدينية المتعلقة بالإلهيات، فمنهم من يقترب إلى حد ما من الرؤية أو القراءة الشيعية لمعنى الآية التي يختزلها العلامة المفسر الشيخ جعفر السبحاني بقوله: ((والذي نركز عليه هو أن الاستواء في الآية ليس ظاهراً في معنى الجلوس والاعتماد على الشيء، بل المراد هو الاستيلاء والتمكن التام، كناية عن سعة قدرته وتدبيره))^(٥).

(١). الموقع الرسمي للشيخ عبد العزيز بن باز: <https://binbaz.org.sa> / تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.

(٢). صفوة التفاسير: ٢ / ٢١١.

(٣). التفسير المنير في العقيدة والشرعية والمنهج: ١٦ / ١٨٠.

(٤). معارج التفكير ودقائق التدبر: ٢ / ٥٤١.

(٥). الإلهيات: ٣٣٣.

وكذلك المفسر الشيخ مكارم الشيرازي الذي يقول: ((وأساساً فإن عبارة ﴿استوى على العرش﴾ كناية عن سيطرة حاكم من الحكام على أمور بلده [...]) وعلى هذا تكون عبارة ﴿استوى على العرش﴾ كناية عن الإحاطة الكاملة لله تعالى وسيطرته على تدبير أمور الكون - سماء وأرضاً - بعد خلقها))^(١).

ويتّضح مما سبق أن المفسرين المعاصرين تتحكم بهم خلفياتهم العقدية في قراءة النص القرآني المتصل بالإلهيات، فالسلفية يتكئون على ظاهر النص في بيان المعاني خلافاً للشيعية الإمامية الذي يعتمدون على العقل في ذلك، لذلك يلجؤون إلى تأويل النصوص وكشف معانيها بما يتماشى مع قوانين العربية في المجازات والاستعارات والكنائيات وهلم جرا، أما الأشاعرة وأضرابهم فقد وقفوا موقفاً وسطاً، فالاستواء على العرش عندهم حاصل ولكن بلا كيف!

ولكن أكثر الخلاف في المعنى القرآني بين المفسرين المعاصرين بحسب الانتماء العقدي يكون في مسألة الإمامة التي أشارت لها بعض الآيات القرآنية، فهي أساس الخلاف بين الفرق والطوائف، وهي المسألة التي سالت بسببها الدماء وأزهقت من أجلها الأرواح في العصر الإسلامي الأول، وانقسم بسببها جيل الصحابة إلى طائفتين، إحداهما ترى الإمامة اختياراً وشورى من الأمة، وأخرى تراها تعييناً من الله ورسوله، كل هذا ألقى بظلاله على تفسير النص القرآني وفقاً لمتبنيات مسبقة.

ففي معنى الآية المباركة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ المائدة: ٥٥، يقول الشيخ وهبة الزحيلي: ((﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ أي إنما ناصركم ومعينكم على طريق الأصالة والحقيقة هو الله. وأما ولاية من عداه فهي على سبيل التبعية والظاهر. ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ خاشعون وخاضعون))^(٢)، وإلى ذات المعنى ذهب الشيخ جابر بن موسى أبو بكر الجزائري في تفسيره للآية^(٣)، وابن عثيمين^(٤)، وكذلك المفسر محمد علي طه الدرة الذي جعل معنى (الذين آمنوا) ومقصوده في الآية بقوله: ((﴿والذين آمنوا﴾: المراد بهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون، الذين وصفوا بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة [...]) راکعون﴾: خاشعون، متواضعون في صلاتهم، وأفرد الزكوع

(١). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٤ / ٣٢٥.

(٢). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: ٦ / ٢٣٠.

(٣). ينظر: أيسر التفاسير لكلام علي الكبير: ١ / ٦٤٤.

(٤). ينظر: تفسير القرآن الكريم (المائدة): ٢ / ٥١.

بالذكر مع كونه داخلا في الصلاة تنويها بشأنه^(١)، لكنه وفي الصفحة نفسها يورد سبب نزولها قائلاً: ((نزلت الآية الكريمة في حقّ عليّ بن أبي طالب-رضي الله عنه- حين سأله سائل، وهو راکع في صلاته، فطرح له خاتمه، كأنه كان واسعاً، غير محتاج في إخراجهِ من يده إلى عمل كثير يؤدي إلى فساد الصلاة^(٢))).

أما التفسير الشيعي فيرى أن معنى الآية يدل على أن المقصود من (الذين آمنوا) هو علي والأئمة من ذريته بحسب المذهب الإمامي للشيعة، يقول الشيخ مكارم الشيرازي: ((يتضح لنا أن المراد من كلمة "ولي" في هذه الآية، هو ولاية الأمر والإشراف وحق التصرف والزعامة المادية والمعنوية، خاصة وقد جاءت مقترنة مع ولاية النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" وولاية الله حيث جاءت الولايات الثلاث في جملة واحدة. وبهذه الصورة فإن الآية تعتبر نصاً قرآنياً يدل على ولاية وإمامة علي بن أبي طالب "عليه السلام" للمسلمين^(٣))). ويفصل الشيخ السبحاني في الآية ليثبت اتجاهه العقدي في الولاية فقال: ((فالمقام بحاجة إلى مزيد توضيح يجسد الولي ويحصره في شخص خاص لا يشمل غيره، ولأجل ذلك قيده بالسمة الرابعة أعني قوله ﴿وهم راعون﴾، وهي جملة حالية لفاعل ﴿يؤتون﴾ وهو العامل فيها. وعند ذلك انحصر في شخص خاص على ما ورد في الروايات المتضافرة^(٤)، وهنا يوجه الشيخ الإعراب بما يخدم مسبقاته العقدية في مسألة الإمامة وإثبات واقع تاريخي لحادثة جدلية بين طائفتي الإسلام الكبيرين: (السنة والشيعة)، إذ ترى الطائفة الأولى (أهل السنة والجماعة) دلالة غير محددة في مفردة (ولي)، بينما الشيعة يرون فيها تعييناً بشخص واحد وهو علي بن أبي طالب، وهذا الخلاف ألقى بظلاله على التوجيه النحوي عند كل طرف، ومن ذلك إعراب ﴿وهم راعون﴾ وهل هي جملة حالية وسمة رابعة تقيد وتحدد (الولي) كما يذهب الشيخ السبحاني وأصحابه الشيعة أم هي ليست كذلك كما يذهب أصحاب الطائفة الأولى؟ وإن كان بعضهم يعربها حالاً لكنهم يوجهونها وفقاً لما يخدمهم مسارهم العقدي المخالف للطائفة الثانية في تحديد من هو الولي وما هي وظيفته، وذلك من طريق جعل معنى (وهم راعون) معنى مجازياً، فهي ((جملة حالية من فاعل الفعلين اللذين قبله، والمراد بالركوع الخشوع والخضوع؛ أي: يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم خاشعون خاضعون لا يتكبرون. وقيل: هو حال

(١). تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه: ١٤٣ / ٣.

(٢). المصدر نفسه: ١٤٣ / ٣.

(٣). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٤٦٢ / ٣.

(٤). مفاهيم القرآن: ١١٦ / ١٠.

من فاعل الزكاة والمراد بالركوع هو المعنى المذكور؛ أي: يضعون الزكاة في مواضعها غير متكبرين على الفقراء ولا مترفعين عليهم^(١)، فبالحالين سواء كان حالا لفاعل الفعلين اللذين قبله أم حالا لفاعل الزكاة فهو ليس سمة رابعة تحدد من هو الولي، وهذا يعني أن المنهج اللغوي في تفسير النص القرآني غير كاف في كشف المعنى عند المفسرين عموماً، فهم أسارى لسوابقهم العقدية والمذهبية، وهي من توجههم في قراءة المعنى القرآني، وهذا يعني أنهم مفسرون ايديولوجيون محكومون باتجاهات مركوزة في أذهانهم مسبقاً.

ثانياً: المعنى القرآني المتأثر بالانتماء الفقهي

ذهب أستاذ الدراسات القرآنية فهد بن عبد الرحمن الرومي بعيداً عندما عدّ التفسير الفقهي منهجاً مستقلاً بذاته^(٢)، فهو لا يعدو أن يكون اتجاهاً من الاتجاهات، نعم يمكن لنا عدّه من جانب آخر فرعاً للمنهج النقلي، إذ يتكئ على الروايات ونقل التراث في الكشف عن المعنى القرآني.

يسلط البحث في هذه النقطة الضوء على أثر الانتماء الفقهي في تشكيل المعنى القرآني، وميدان هذا يتحدد بآيات الأحكام في العبادات والمعاملات، وكان للمفسرين المعاصرين انقياد واضح بمسبقاتهم الفقهية وتأثيرها على قراءاتهم للمعاني القرآنية، ففي آية الوضوء يوجهها كل منهم بحسب انتماؤه المذهبي الفقهي فيما يتعلّق بمسألة مسح الأرجل، يقول الشيخ متولي الشعراوي: ((ويقول الحق من بعد الأمر بمسح الرأس: "وأرجلكم". وكان سياق النص يقتضي كسر اللام في "أرجلكم" ولكن الحق جاء بالأرجل معطوفة على غسل الوجه واليدين. وغير معطوفة على "برؤوسكم" وهذا يعني أن الرجلين لا تدخلان في حيز المسح؛ إنما تدخلان في حيز الغسل))^(٣)، وهذا توجيه بلا مرجح لغوي أو قرآني، حتى الحركة الإعرابية وهي فتح اللام في (أرجلكم) لا تدل على إنها معطوفة على الغسل فقط، فربما تدل على إنها معطوفة على محل الجار والمجرور (برؤوسكم) معاً، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، وراح يبرر ويفصّل أكثر إذ قال: ((ونبه الحق بالحركة الإعرابية على إنها ليست معطوفة على الجزء المصرح بمسحه، ولكنها معطوفة على الأعضاء المطلوب غسلها. ولم يأت الحق بالمسح في جانب والمغسول في جانب ليدل على أن الترتيب في هذه الأركان أمر تعبدية وإلا لجاء بالمغسول معاً والمسح معاً، ويحدد الحق أيضاً غسل الرجلين إلى الكعبين: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ والرجل تطلق على القدم، وتطلق على القدم والساق إلى أصل الفخذ. ويريد سبحانه

(١). تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: ٧ / ٣٥٢.

(٢). ينظر: أصول التفسير ومناهجه: ١٠٢.

(٣). تفسير الشعراوي - الخواطر: ٥ / ٢٩٥٥.

غسل الرجلين محدودا إلى الكعبين))^(١)، ويبقى هذا الكلام منساقا خلف مسبقات الشيخ المذهبية، التي تشكّل مقبوليته في فهم النص وصياغة معناه.

ويرى ابن عثيمين أن القول بجر (وأرجلكم) على سبيل المجاورة مشكل، فوجد في رأي ابن تيمية سبيلا أنسب مع مرجعياته الفقهية المسبقة في قراءة هذا النص القرآني، إذ وجه القراءتين معا بما يتماشى مع جزئيتين فقهيتين في مذهبه، فقال: ((إن الله قال: "وأرجلكم" بالفتح و"أرجلكم" بالكسر لأن للرجل حالين: حالاً تكون فيها مكشوفة ففرضها الغسل، وحالاً تكون فيها مستورة ففرضها المسح))^(٢)، فابن عثيمين وشيخه ابن تيمية لم يكتفيا بتوجيه قراءة الفتح فقط، بل راحا يوجّها قراءة الكسر أيضا بما يتماشى مع انتمائهما المذهبي في الفقه! مثلما هو متبنّى عندهم في الفقه في مسائل الوضوء، وهو غسل الأرجل، أو مسحها عندما تكون مستورة بجوارب أو أحذية أو ما شاكل ذلك، وهذا تكلف في قراءة هذا النص وتمحّل في كشف معناه؛ لأنه يجانب نظام الدلالة ويبتعد عن قواعد المنطق اللغوي المتبع.

ولم أجد في المدونات العربية النحوية من يجيز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة أجنبية، ولم أجد استعمالا عربيا كهذا أو قريب منه؛ لأنه خلاف الحكمة والمنطق، وهذا يعني أن معنى الآية وفقا للقراءة السنية بعيد عن المنطق اللغوي، ومن ثم فإن توجيه مفسري أهل السنة والجماعة للنص القرآني إنما هو توجيه مذهبي واضح، ويؤيد ما ذكرناه في هذا ما أورده العلامة السيوطي (ت ٩١١هـ) من رواية تنبئ عن اختلاف معنى الآية من توجيههم لها، وأن ما تبناه من مدلول ليس نابعا من لغة الآية، وإنما هو نابع من عامل غير منتّم للبنية اللغوية الخاصة بهذا النص القرآني ولا علاقة له بها، وهذا العامل الذي وجه بهذا التوجيه هو السنّة المنقولة عبر عدد من الوسائط الرجالية، أي نقل أشخاص عن أشخاص عن آخرين وهكذا! إذ يقول السيوطي: ((وأخرج عبد بن حميد عن الأعمش والنحاس عن الشعبي قال: نزل القرآن بالمسح وجرت السنّة بالغسل [...]) وأخرج ابن جرير عن أنس قال: نزل القرآن بالمسح والسنّة بالغسل))^(٣)، وهذا توجيه يقع في سياق حاكمية السنة على القرآن! إضافة إلى أن مصطلح (أهل السنة) في ظهوره وحد نفسه يشي بذلك!

ويختلف الفقه الإمامي في قراءة معنى النص القرآني عبر توجيهات نحوية تلائم المعنى المراد، يقول المفسر الشيعي الشيخ جعفر السبحاني: ((وقد ذكر علماء العربية أن العطف من حقه أن يكون على الأقرب

(١). تفسير الشعراوي - الخواطر: ٥ / ٢٩٥٥.

(٢). تفسير القرآن الكريم (المائدة): ٩١/١.

(٣). الدر المنثور: ٣ / ٢٩.

دون الأبعد، وهذا هو الأصل والعدول عنه يحتاج إلى قرينة موجودة في الكلام، وإلا ربما يوجب اللبس واشتباه المراد بغيره^(١)، وقال في موضع آخر: ((إن اختلاف القراء في لفظة: «وأرجلكم» بالفتح والجر لا يؤثر في دلالة الآية على وجوب المسح، فالقراءتان تنطبقان على ذلك القول بلا أي إشكال^(٢)))، بل وجود قراءة بالجر دليل على أن العطف إنما هو على المسح لا على الغسل، أمّا قراءة النصب ففيها أن المفردة معطوفة على محل «برؤوسكم» الذي هو منصوب على المفعولية، وهذا العطف شائع في الاستعمال اللغوي العربي، ووارد في القرآن كذلك، كما في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» التوبة: ٣، فقراءة «ورسوله» بالضم هي القراءة الشائعة، وتوجيه هذه الحالة أن المفردة معطوفة على محل لفظ الجلالة المنصوب بـ ((إن)) وهو محل الابتداء^(٣). وإلى المعنى نفسه يذهب الشيخ مكارم الشيرازي إذ يقول: ((إن اقتران عبارة «أرجلكم» بعبارة «رؤوسكم» دليل على أن الأرجل يجب أن تمسح هي - أيضا - لا أن تغسل، وما فتح اللام في «أرجلكم» إلا لأنها معطوفة محلا على «رؤوسكم» وليست معطوفة على «وجوهكم»^(٤))).

ويستنتج الباحث من الخلاف المذهبي في آية الوضوء أن توجيهات مفسري الإمامية أقرب إلى ضوابط اللغة من توجيهات مفسري أهل السنة، لكن وإن كانت اللغة تنتصر لمفسري الإمامية إلا أنهم في واقع الأمر منقادون إلى مسبقاتهم المذهبية وإن تظاهروا بعدم تأثرهم بها، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا، وعلى سبيل المثال تفسيرهم لآية التطهير التي حصروها بأصحاب الكساء الخمسة متعكزين على الروايات والأحاديث! وتتكروا للسياق الذي يتحدث عن زوجات النبي (□)، وأفرغوا مصطلح أهل البيت من معناه اللغوي العرفي ووجهوه نحو مسار آخر يمكن أن نسمّيه مسارا شرعيا، فضيقوه وحصروه بأهل الكساء أصالة ثم أضافوا إليهم الأئمة التسعة الباقيين تبعا، هذا بغض النظر عن حقيقة ذلك أم لا.

ومن الاختلافات المذهبية الفقهية التي ألفت بظلالها على قراءة النص القرآني وكشف معناه قوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، مثلا يقول الشيخ محمد الأمين الهري الشافعي: ((ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ؛ أي: ثم بعد تبين الفجر الصادق أتموا الصيام والإمساك عن المفطرات في جميع النهار إلى دخول أول الليل بغروب الشمس، وهذا أمر إيجاب في صوم الفرض، وبيان لآخر وقت الصوم، وإخراج الليل عنه،

(١). الوضوء على ضوء الكتاب والسنة: ٢٧.

(٢). المصدر نفسه: ٣٠.

(٣). ينظر المصدر نفسه: ٣١ - ٣٢.

(٤). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ٣ / ٣٦٨.

فبينتقي صوم الوصال))^(١)، إذ يرى أن وقت الصيام ينتهي بمجرد غياب قرص الشمس، فالليل يبدأ لديه مع انتهاء النهار المقيّد بغياب الشمس، وهو ههنا قد انقاد تماما لما قرّر من مسابقات مذهبية في ذهنه الذي لم يشطّ عمّا تعارف عليه أبناء طائفته في هذه القضية، أما الشيخ الشعراوي فيطرح تساؤلا ويجيب عليه معللا، فيقول: ((فهل يدخل الليل في الصيام؟ لا، لأننا لو أدخلنا الليل في الصوم لصار في الصيام وصالٌ أي نصل الليل بالنهار صائمين. إذن فمع "إلى" تجد الغاية تدخل مرة، وتجدها لا تدخل مرة أخرى. واختلف بعض العلماء حول المرفق هل يدخل في الغسل أو لا؟ وصار في عموم الاتفاق أن يدخل المرفق في الغسل احتياطيا؛ لأن أحداً لا يستطيع تحديد المرفق من أين وإلى أين. ونعرف أن هناك احتياطات للتعلّل، فمرة نحتاط بالاتساع ومرة نحتاط بالتضييق))^(٢)، وفي تحديد غاية الصوم لم يستند الشيخ الشعراوي في كشف ما عناه النص على حرف الجر "إلى"، فهو قد ذكر أن الغاية معه تدخل مرة وأخرى لا تدخل، وأورد الخلاف كذلك مع مسألة تحديد المرفق في الوضوء وعموم الاتفاق على إدخاله في الغسل على وجه الاحتياط الفقهي الشرعي المبرء للذمة، لكن هنا يبرز سؤال وهو: لماذا لم يُعمل بالاحتياط في هذا المورد كما عُمل به في مسألة غسل المرفق؟! أليس من المنطق العقلي البشري أن الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد؟!

ولم يتطرق المفسّر الإمامي الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره إلى تحديد وقت الليل في بيان معنى الآية، إذ اكتفى بالقول: ((هذه الجملة تأكيد على حظر الأكل والشرب والنكاح في أيام شهر رمضان للصائمين، وتشير إلى أن الحظر يبدأ من طلوع الفجر وينتهي عند الليل))^(٣)، ويبدو أن الشيخ الشيرازي أرجأ مسألة تحديد الليل إلى المدونات الفقهية التي تغطي المسألة وتشرح جميع حيثياتها، وفي هذه الموضع لم يتكلّف مفسرو الإمامية في جعلها دليلا على وقت الإفطار وصلاة المغرب، بل أخذوا ذلك من حيثيات أخرى ولا سيما الروايات والأحاديث.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن المفسرين المعاصرين ظلّوا كأسلافهم أوفياء لاتجاهاتهم العقديّة والفقهية، لذلك قرأوا المعنى القرآني وفهموه في ضوء مقبولياتهم المذهبية في العقيدة والفقه بمعزل عن المنهج الذي اتخذوه سبيلا وساروا عليه.

(١). تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: ٣ / ١٦٣.

(٢). تفسير الشعراوي (خواطر): ٥ / ٢٩٥١.

(٣). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١ / ٥٣٨.

المطلب الثاني: المعنى القرآني المتأثر بمجالات الاشتغال والاهتمام

برزت تفسيرات قرآنية تُعنى بمجالات محددة، نابعة من اختصاص المفسر في العلوم الأدبية أو العلوم الاجتماعية والتربوية أو العلوم الطبيعية، وبناء على ذلك سيعرض هذا المطلب للمعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين بنقطتين، وهما بحسب الآتي:

أولاً: المعنى القرآني في التفسير البياني

التفسير البياني تفسير غير جديد، إذ إن ملامحه الأولى قديمة تمتد إلى عصر الإسلام الأول أيام النبي، فهناك تلميحات بيانية قرآنية عديدة وصلتنا عن ذلك العصر كقصة الوليد بن المغيرة وغيرها^(١)، وعلى الرغم من قدم ملامح التفسير البياني إلا أنه بحسب وضعه الحالي ((نمط بديع بين التفاسير، إذ لا يماثل شيئاً مما أُلّف في القرون الماضية من زمن الطبري إلى العصر الأخير الذي عرف فيه تفسير الإمام عبده وتفسير المراغي))^(٢).

وعرّف العلامة الدكتور فاضل السامرائي التفسير البياني بقوله: ((هو التفسير الذي يبيّن أسرار التركيب في التعبير القرآني، فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير))^(٣).

ويرى السيد محمد المصطفوي وهو الباحث في تاريخ التفسير ومناهجه واتجاهاته أن ((الجميع يشترك في جعل "المنطق البياني اللغوي" أساساً في التعامل مع النص، والآيات القرآنية))^(٤). ويقوم هذا الاتجاه التفسيري على استخلاص الدلالة القرآنية من طريق استقراء استعمالات اللفظ أو الجملة الواردة في القرآن وتدبر صيغه وأشكاله وسياقاته وما إلى ذلك^(٥). وهو ما يعني أن هذا النمط من التفسير ينتمي بشكل ما إلى تفسير القرآن بالقرآن، فهو كما قال الشيخ السبحاني: ((فهذا النمط لا يشابه التفاسير السابقة، غير أنه لون

(١). ينظر: التفسير البياني وقفات على تاريخه ومنهجه (بحث): ٤١٣.

(٢). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٤٥.

(٣). على طريق التفسير البياني: ٧ / ١.

(٤). دراسات في تفسير النص القرآني: ج ١ / ١٥١.

(٥). على طريق التفسير البياني: ١ / ٨ - ١٣.

من التفسير الموضوعي أولاً، وتفسير القرآن بالقرآن ثانياً^(١)، وفي الوقت نفسه هو تفسير يتعكّز على ضوابط اللغة العربية في النحو والصرف والبلاغة، وهذا يعني أن التفسير البياني يتداخل مع أكثر من منهج، بل يمكن عدّه أحد أفرع المنهج اللغوي وكذلك أحد أفرع منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهو من حيثية أخرى اتجاه تفسيري بلحاظ مجال اشتغال المفسّر البياني واهتمامه البلاغي.

وللمفسرين المعاصرين اشتغالات بيانية قرآنية ضمن تفاسيرهم الشاملة، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البينة: ٧، نجد الشيخ مكارم الشيرازي يقول: ((البرية من مادة "بر"، وتعني: الخلق، ومن "البري" بمعنى التراب، ومن "بريت القلم"؛ نظراً لأن المخلوقات تأتي إلى الوجود بأمر الله على أشكال مختلفة من حيث الهيئة والقامة، كأنهم يشبهون الأقلام المبراة في مصنع الخلق، فيقال: لهم "برية")^(٢)، ومما يلاحظ في ما سطره الشيخ مكارم أن مقبوليته لهذه الآراء الثلاث كانت مجملة وعلى السواء، ولم يرجح معنى على آخر، مع أن المعنى الأول يستقيم مع الفكر الإسلامي المتبني منه، خلافاً للمعنى الثاني الذي سيُخرج به إبليس عن معنى البرية، ومن ثم سيخرج من دائرة "شر البرية" في قوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ البينة: ٦. وهذا مستبعد بحسب الدين الإسلامي وشريعته، وكذلك المعنى الثالث الذي سيشمل الملائكة بالخير والشر (خير البرية - شر البرية) المذكورين في سورة البينة؛ لأن المعنى سيكون تعميمياً، وهو منتف كذلك؛ لأن حدوث الشر وصدوره منهم ممتنع بحسب المنهل الإسلامي، فالملائكة مجبولون على طاعة ربهم وليس لديهم رغبة أو ميل خارج حدود الخير والفلاح والحق، لكن ما نلاحظه ونستشفه أن هذا الترتيب للمعاني الثلاث بهذا الشكل الذي أتى به الشيخ يشي بتفضيل المعنى الأول، فإن كان ذلك بقصدية من الشيخ مكارم الشيرازي فلا مؤاخذة عليه بعدم ترجيحه أحد المعاني على غيره.

وكان للمفسر المعاصر محمد علي الصابوني اشتغال بياني ضمن تفسيره المعروف بـ (صفوة التفاسير)، إذ يذكر فوائد بلاغية للمفردات القرآنية اعتماداً على قدرته اللغوية والبيانية في الكشف عن المعنى المراد من ذلك، مثلاً يفسّر مفردة (فاجتنبوه) الواردة في سياق تحريم (الخمرة) فيقول: ((التعبير بقوله تعالى: "فاجتنبوه"، نص في التحريم، ولكنه أبلغ في النهي والتحريم من لفظ "حرّم" لأن معناه البعد عنه بالكلية، فهو مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَى﴾ الإسراء: ٣٢؛ لأن القرب منه إذا كان حراماً، فيكون الفعل محرماً من باب أولى،

(١). المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٤٥.

(٢). نفحات القرآن: ٩/ ١٩٥.

وكذلك هنا^(١)، فهو هنا وإن عرض للمفردة بيانها إلا أنه اعتمد على الدلالة المعجمية للمفردة وهي الاجتناب أي الابتعاد؛ زيادة في التحريم والنهي، وبياناً لشدة مبغوضية تعاطي الخمر في الدين الإسلامي ومبالغة في حرمة تناوله، ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ الأنعام: ١١٤. إذ فسر مفردة (حكم) مبيناً اختلافها عن مفردة (الحاكم)، قال: ((الحكم أبلغ من الحاكم وأدل على الرسوخ، لأنه لا يطلق إلا على العادل، وعلى من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم))^(٢)، وهو لم يأت بشيء جديد في هذا التوجيه، بل اتبع ما ذكره السابقون^(٣)، وهذا يعني أن مقبولية الشيخ الصابوني تدور في فلك مقبولية الترائيين في توجيه معاني المفردات القرآنية.

ولو تصفحنا تفسير الشيخ السبحاني لوجدنا له اشتغالات بيانية عديدة، مثلاً عندما يريد بيان معنى لفظة (أمة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ النحل: ١٢٠، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨، فإنه يقول: ((ويمكن أن يقال: إن ما ألمحنا إليه من موارد الاستعمال للفظ (الأمة) ليست معاني مختلفة، حتى يتصور أن اللفظ وُضع عليها بأوضاع متعددة، ولكن كلها مصاديق لمعنى وسيع وضع عليه اللفظ (الأمة) وهو كل اجتماع من الانسان وغيره من الحيوان، يجمعهم أمر ما من الزمان والمكان والدين والعنصر وغيرها))^(٤)، وهو بهذا قد عمم من دلالة المفردة المفردة المعجمية التي تدل على ((كل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة، وكل جيل من الناس أمة على حدة))^(٥)، فأى مجموعة بشرية تشترك برابط ما يمكن أن يتصفوا بالأمة، وبهذا فإن الشيخ السبحاني توسّع بدلالة هذه المفردة اتكاءً على القرآن الكريم، بإضافة إلى معناها المعجمي الدال على الجماعة البشرية المرتبطة برابط معين، صارت تدل على أي جماعة ذات حياة، سواء كانت بشرية أم حيوانية، وكذلك تدل على الفرد ذي الشأن العظيم؛ تعظيماً له وجعله بمنزلة الجماعة مجتمعين، فالشيخ السبحاني لم يتقيد بالدلالة المعجمية فحسب، بل كشف عن دلالة جديدة لهذه المفردة القرآنية بما هيّأه له وأتاحه النص القرآني.

(١). صفوة التفاسير: ١ / ٣٣٨.

(٢). المصدر نفسه: ١ / ٣٨٧.

(٣). ينظر: البحر المحيط: ٤ / ٦٢٧.

(٤). مفاهيم القرآن: ٣ / ١٨٧.

(٥). معجم مقاييس اللغة: ١ / ٢٧، (أم).

وانتقال المعنى في المفردات كان له أمثلة كثيرة في اشتغالات المفسر السبحاني، وهذا الانتقال المعنوي للألفاظ من مجال إلى آخر يتم من طريق استعمال المجاز، والمجاز ((أوجد صلة مبتكرة بين اللفظ في استعماله الحقيقي، ومعناه الجديد المنقول إليه، إلا أن الأول ماض في طريقته اللغوية المحددة له في إرادة أصل الاستعمال المتبادر إليه في الذهن العربي، والثاني قد اجتاز حدود الاستعمال الأولي إلى أفق جديد من الإرادة الاستعمالية المتجددة التي دلّت عليها قرائن الأحوال من دون تأثير على الوضع الأول لذلك اللفظ فهو في مجاله الحقيقي، وهو غيره في معناه المجازي، إلا أن هناك رابطة بين الأصل والفرع لابد من توافرها))^(١)، ((توافرها))^(١)، ومن مصاديق اشتغالات الشيخ السبحاني التفسيرية في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ آل عمران: ١٠٣، إذ يقول في كلمة (الحبل) ما نصّه: ((وقد تضمّن قوله سبحانه: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾ استعارة بليغة حيث صوّر قوم النبي كالساقطين في قعر هوة سحيقة لا يقدرّون على الخروج، وفي يد النبي حبل ألقاه في قعر تلك الهوة يدعوهم إلى التمسك به حتى يستنقذهم من الهلكة))^(٢)، فهو يذكر علاقة المشابهة بين الدلالة المعنوية للدين والدلالة الحسيّة للحبل، وهذه المشابهة هي من هيأت لهذه الاستعارة البليغة.

وفي قول الحق تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ التغابن: ١٢، قال السيد المدرسي: ((ونقف هنا عند تعبير القرآن الكريم، فهو تارة يقول: ﴿وأطيعوا الله ورسوله﴾^(٣) وأخرى يقول: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٤)، بإضافة فعل الأمر ﴿أطيعوا﴾، كما في هذه الآية. أو ليس العطف بالواو وحده كافياً لتأدية المعنى نفسه؟ والجواب: إن لكلا التعبيرين ظلاله الخاصة في المعنى والنفس، ولعل العطف بالواو وحدها يبيّن أن طاعة الرسول هي امتداد لطاعة الله، في حين أن العطف بها مع الفعل: ﴿وأطيعوا﴾ يؤكد استحالة الفصل بين طاعة الله وطاعة القيادة الرسالية))^(٥)، والسيد المدرسي يفسر القرآن ليكشف عن معانيه التي لا تخرج عن مجال مسبقاته الدينية في العقيدة الإسلامية الإمامية، أي أنه يقرأ المعنى القرآني بحسب مقبوليته التي ترى النص المقدس نصاً متسقاً ومنسجماً إلى حد الإعجاز في ذلك.

(١). أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم: ٤٢.

(٢). مفاهيم القرآن: ٢٧ / ٧.

(٣). الأنفال: ٤٦.

(٤). النساء: ٥٩.

(٥). من هدى القرآن: ١١ / ٤٥.

ويُعد السامرائي أبرز المفسرين البيانيين المعاصرين، وهو من كبار النحويين أيضاً، له دراسات قرآنية كثيرة، وقام بتأليف عدد من الدراسات في مجال التفسير البياني، من أهمها (على طريق التفسير البياني)، وسبق هذا التفسير عدد من المؤلفات التي تجول في ميدان الدراسات البيانية القرآنية، فكان منها ما يهتم بالمفردة القرآنية وهو (بلاغة الكلمة في التعبير القرآني)، ومنها ما يهتم في التركيب القرآني ككتابي (التعبير القرآني) و(من أسرار البيان القرآني).

والمعنى القرآني بحسب التفسير البياني يجري عبر الوقوف على المفردات تصريفاً واشتقاقاً وملاحظة استعمالاتها ودلالاتها ومعانيها، والوقوف على التراكمات القرآنية بحسب الإعراب وعلم المعاني والبيان والبديع لاستنتاج المعاني المقصودة^(١).

ويركز السامرائي في بيان معاني مفردات القرآن ودلالاتها من طريق النظر في دلالة المعجم، محاولاً أن يعود بالمفردة القرآنية إلى الأصل الدلالي، ثم يقوم بربطها بالسياق المستعمل، مثال ذلك المفردات (الفلق - غاسق - وقب)^(٢) الواردة في سورة الفلق، وكذلك كانت الصيغة حاضرة بدلالاتها ومعناها وكيفية ربطها بالمعنى المعجمي، ولاسيما عند حديثه عن دلالة كل من المفردات (الوسواس - الخناس)^(٣)، وكذا عند تمييزه بين الاستعمالات القرآنية لـ (عالم وعالم وعليم)، إذ قال: ((ومن دقيق الاستعمال القرآني وطريفه أنه خصص اسم الفاعل (عالم) بعلم الغيب مفرداً والشهادة مفردة [...] ولم يذكر مرة لفظ (عالم) مع الجمع. فإذا جمع الغيب أتى بـ (عالم) الدال على المبالغة والكثرة فيقول ﴿عالم الغيوب﴾. فخصص اسم الفاعل (عالم) بالمفرد. وقرن صيغة المبالغة (عالم) بالجمع فهو يقول ﴿عالم الغيب﴾ وذلك في ثلاثة عشر موضعاً. وقال ﴿عالم الغيوب﴾ في أربعة مواقع من القرآن الكريم. فناسب بين الصيغة ومتعلقها [...] أما (عليم) فإنه أطلق استعماله فلم يقيد بمعلوم معين بل يذكره مع جميع المعلومات [...] أو يستعمله مع الجمع أو فعل الجماعة))^(٤).

ويمثل المعنى القرآني محور التعليل عند السامرائي في اختيار المفردة واستعمالها في موضع بالمقارنة مع افتراضات أخرى محتملة، وعلى هذه الطريقة قامت أغلب كتاباته، وهذه الافتراضات مرة تعتمد على

(١). ينظر: على طريق التفسير البياني: ١/ ٩ و ١٢.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٢٩ و ٣٤ و ٣٥.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٩ - ٥٣.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٢٤٠ - ٢٤١.

القرآن الكريم نفسه، وهذا يبرز في فصوله التي كانت تحمل عناوين تعبّر عن ذلك بشكل جلي، منها مثلاً ما يتعلق بتعاور الألفاظ^(١)، أو ما يتعلق بالتشابه والاختلاف^(٢)، إذ كان السامرائي في هذه الفصول يورد المقابل سواء كان مشابهاً أم مختلفاً من القرآن نفسه، لكنه قد يلجأ في افتراضاته للمقابل إلى تصويره أو اقتراحه لألفاظ غير موجوده في القرآن، ليبدأ يحل ويعلل سبب اختيار هذه المفردة الموجودة في هذا الاستعمال القرآني ولم يؤت بتلك المفردة التي اقترحها افتراضاً بديلاً عن المفردة الأصل، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ الناس: ٦، إذ راح يعلل سبب المجيء بمفردة (الجنة) دون (الجان) أو (الجن)^(٣)، ومثل ذلك تعليل السامرائي مجيء ﴿الحمد لله﴾ في الفاتحة بدلاً من مجيء (نحمد الله) أو (أحمد الله)^(٤)، كل ذلك من أجل بيان المعنى القرآني ودقة اختياره في كتاب الله المجيد.

لقد كان الدكتور السامرائي لا يبرح عن الرجوع إلى المواضع القرآنية التي جاءت فيها تلك المفردة أو تلك العبارة؛ ليتدبر فيها ويستنتج المعنى البياني لذلك، فتفسيره لمعنى (حق القول) في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يس: ٧، يقول السامرائي: ((والذي يرجح ذلك أنه لم يرد في القرآن الكريم "حق القول" إلا لهذا المعنى^(٥) وكذلك "حققت كلمة ربك" فإسناد الفعل "حق" إلى القول أو الكلمة لا يعني إلا ثبوت العذاب ووجوبه وذلك في ثلاثة عشر موضعاً [...] وبذا يترجح ما ذكرناه))^(٦).

ومما كان له أثر في المعنى القرآني عند السامرائي مسألة العلاقة ما بين المبنى والمعنى، إذ كان يرى أن الحذف من الفعل في القرآن هو ليبدل على أن هذا الفعل يضم حدثاً أقل، أي حذف شيء من حدثه وطرحه، فالإقتطاع من الفعل دلالة على الاقتطاع من الحدث، وهذا الحذف أو الطرح إنما يكون في مقام الاختصار ويقضي به الإيجاز، خلافاً لحالة عدم الحذف الذي يقتضيه مقام التفصيل والإطالة^(٧).

(١). ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: ١٠٩.

(٢). ينظر: من أسرار البيان القرآني: ١٤٠.

(٣). ينظر: على طريق التفسير البياني: ١ / ٥٥.

(٤). ينظر: لمسات بيانية في نصوص التنزيل: ١٣.

(٥). وهو ثبوت العذاب ووجوبه.

(٦). على طريق التفسير البياني: ١٨ / ١٩.

(٧). ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: ٩.

ويقول السامرائي: ((مراجعة المواطن القرآنية التي ورد فيها أمثال التعبير القرآني الذي يراد تبينه ليستخلص المعنى المقصود))^(١)، ثم يقوم لاحقاً بالتأمل في المادة المجموعة، فيقارن بين ثنائياتها في الذكر والحذف، أو الإيجاز والإطناب، أو التقديم والتأخير، أو التشابه والاختلاف أو غير ذلك، وقد اشتغل في دراسة قصص القرآن في ضوء ما سلف، وقد سمّاه (الحشد الفني) لحضور المقارنة القوي في أوجهها المتعددة، وهي مقارنة بين التراكيب التي تعبر في القصة الواحدة عن حدث واحد، كقصة النبي آدم ومقارنته لها بين سورتي الأعراف والبقرة^(٢).

ويُعد السياق أو المقام ذا أهمية في مسألة الكشف عن المعنى القرآني، وهو من أهم العناصر التي يعتمد عليها السامرائي في استنتاج المعنى البياني، إذ قال فيه ((والسياق من أهم القرائن التي تدل على المعنى))^(٣)، لذلك كان للسياق أو المقام اهتمام كبير في كل كتبه، حتى أطلق على أحدها عنوان (مراعاة المقام في التعبير القرآني)، وقد قال فيه: ((إن مراعاة المقام في التعبير القرآني ظاهرة بيّنة، فلا يكاد يخلو موضع من مواضع التعبير من مراعاة المقام. فهو أمر عام في عموم المواطن من الذكر والحذف والتقديم والتأخير، والتوكيد وعدمه، وفواصل الآي، والالتفات، واختيار لفظة على أخرى، وغير ذلك من مواطن التعبير))^(٤)، وهكذا يتبيّن لنا أثر السياق بجانبه الداخلي والخارجي في إجلاء المعنى البياني للنص القرآني عند المفسرين البيانيين كما هو الحال مع العلامة فاضل السامرائي.

وعلى العموم كان السامرائي في تفسيره البياني قد ارتكز على المشابهة بين الألفاظ (مفردات وتراكيب)، وكانت المقارنة سبيلاً إلى تحقيق الكشف عن المعنى المراد وترجيحه على غيره، وارتكز كذلك على السياق بنوعيه: الداخلي والخارجي، أو فنقل اعتمد على السياقين اللغوي والمقامي اعتماداً كبيراً في إيضاح المعاني البيانية، فهو يستند على قواعد اللغة العربية نحواً وصرفاً وبلاغة لتعميق الصلة بالقرآن الكريم والكشف عن معاجزه وتدعيم أواصر الإيمان بسموئيته.

(١). على طريق التفسير البياني: ١ / ١٢.

(٢). ينظر: التعبير القرآني: ٢٨٣ وما بعد.

(٣). على طريق التفسير البياني: ١ / ١٢.

(٤). مراعاة المقام في التعبير القرآني: ٥.

وبناء على ما تم عرضه يمكن القول إن المعنى القرآني عبر التفسير البياني يتحدد بتضافر عاملين معا، الأول اللغة العربية في نحوها وبلاغتها والمعجم، والعامل الثاني القرآن نفسه، الذي يمثل السياق الذي يضم المفردات والجمل والآيات.

ثانيا: المعنى القرآني بحسب التفسير العلمي

في البدء ينبغي أن نوضّح مسألة هامة تتعلق بالتفسير العلمي، وهي سؤال يتعلق بهذا النمط التفسيري: أهو منهج أم اتجاه، وإجابة البحث هي: التفسير العلمي منهج إن كان العلم طريقا ووسيلة للتفسير، أما إن حُمِلَ العلم بنظرياته وطروحاته على النص القرآني قسرا وتكلفا فهو لا يعدو أن يكون اتجاها تفسيريا بحسب ما أشره الباحث في توطئة هذا الفصل، يُضاف إلى ذلك أن التفسير الذي اختص بالمجال العلمي يمكن إدراجه ضمن اتجاهات التفسير وفقا لمعيار مجال الاشتغال والاهتمام، وهذا هو المختار ههنا.

والتفسير العلمي يُعرّف بتعريفات عديدة، وهي وإن تعددت لكنها تحوم حول مضمون واحد، منها أن التفسير العلمي هو ((توظيف كل المعارف المتاحة لحسن فهم دلالة الآية القرآنية))^(١)، ويرى آخر أنه ((الكشف عن معاني الآية أو الحديث، في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية))^(٢)، ويعرفه ثالث بأنه ((الآيات ذات المضامين العلمية من الزاوية العلمية، وتفسيرها تفسيرا علميا، بالاستعانة بالعلوم والمعارف والمكتشفات الحديثة في توسيع مدلولها))^(٣)، وتشكل العلوم الطبيعية الكونية بؤرة الاشتغال في هذا النوع من التفسير.

ولابد من القول إن هنالك مفسرين اشتغلوا على التفسير العلمي انطلاقا من تخصصاتهم واهتماماتهم العلمية، واصطبغت نتائجهم بهذا اللون التفسيري فقط، وتوقفت على الآيات التي فيها إمكانية للتفسير العلمي ولم تفسر كل آيات القرآن الكريم، وهؤلاء لم يسيروا بحسب ما سار عليه المفسرون الذين فسروا بمنهجية شاملة، الذين كانت لهم اشتغالات تنتمي إلى مجال التفسير العلمي منثورة في تفاسيرهم، ولم تكن تفاسيرهم متوقفة على الاتجاه العلمي فحسب، كما في تفسير الشيخ مكارم للشيرازي، الذي فسر بعض الآيات علميا ووظفها بحسب المكتشفات العلمية الجديدة، مثلا في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ

(١). من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: ٣٥.

(٢). موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق: ١٨.

(٣). البيان في إعجاز القرآن: ٢٦٧.

أَيَّامٍ﴾ الأعراف: ٤٥، يرى الشيخ أن معنى (سنة أيام) مغاير للمعنى السلفي المرتكز على المعنى المعجمي وعلى المعنى العرفي القديم؛ وهذا التغيّر في المعنى إنما ترتب على ما جاء به العلم الحديث من مكتشفات ومعطيات جديدة ساهمت في تعديل أو تجديد التفسير القرآني في بعض المواضع التي يمكن للعلم أن يكون وسيلة أو منهجا أو مساهما في كشف المعنى القرآني الجديد، يقول الشيخ الشيرازي في هذا السياق: ((قبل أن تُخلَق السماوات والأرض لم يكن ليل ولا نهار ليقال: خُلِقَت السماوات والأرض فيهما، لأن الليل والنهار ناشئان من دوران الأرض حول نفسها في مقابل الشمس. هذا مضافا إلى أن ظهور المجموعة الكونية في ستة أيام [...] يخالف العلم، لأن العلم يقول: لقد استغرق تكوّن الأرض والسماوات حتى وصل إلى الوضع الحالي مليارات من السنوات والأعوام))^(١)، ومن ثم فإن معنى (اليوم) في هذه الآية بحسب ما يراه الشيخ يكون بمعنى (الدورة)، أي خلق الله العالم في ست دورات^(٢).

مثلا في قوله تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ المؤمنون: ١٤، قال فيها الشيخ: ((إن للقرآن تعبيراً خاصاً عن قضية ظهور العضلات، يقول فيه ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾، إن اختيار (كسونا) إحدى معجزات القرآن العلمية، فقد ثبت اليوم أن العظام تظهر قبل الأنسجة اللحمية))^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ الذاريات: ٤٧، قال الشيخ الشيرازي: ((بالرغم من أن بعض المفسرين اعتبروا ذلك بمعنى توسعة الرزق عن طريق هطول المطر وغيره، لكن يبدو أن للآية معاني بالغة الأهمية والدقة، حيث اتضح ذلك لعلماء عصرنا الحاضر، وقد أميط اللثام عن معجزة من المعجزات العلمية للقرآن، وهي أن العالم في حال اتساع وبصورة مستمرة، وأن النجوم والمجرات والأجرام تبتعد عن بعضها بشكل سريع))^(٤)، وفي قوله تعالى: ﴿الْمَ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ النبأ: ٦، ذهب الشيخ في إحدى الجهات التي طرحها لاختيار وصف الأرض بالمهاد فقال: ((ما لحركتها السريعة المنظمة ولدورانها حول الشمس وحول نفسها من أثر على حياة البشرية خاصة، بما ينجم عنها الليل والنهار والفصول الأربعة))^(٥)، فالعلاقة واضحة بين المهد المتصف بالحركة والأرض المتحركة حول الشمس ونفسها وأثر ذلك في نماء الحياة وسيورتها الطبيعية، وبهذا التفسير جعل الشيخ الشيرازي للعلم الحديث مكانة وإسهاما في تشكيل المعنى القرآني.

(١). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ٤ / ٣٢٢.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٤ / ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣). تفسير النفحات: ٢ / ١٦.

(٤). المصدر نفسه: ٢ / ١٣٦.

(٥). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ١٥ / ١٥.

ومعاني الآيات السابقة يمكن حملها على غير ما وجه به الشيخ، فضلا عن أن المفسرين القدماء قرأوها بخلاف هذا الطرح المعاصر، وهذا يعني أن المعنى القرآني في هذه الحثثات عند الشيخ قد تشكّل وفقا لمعطيات العلم الحديث وفي ضوء مقبوليته، وهي مقبولة تلقي بظلالها على أية عملية تفسيرية، وتحاول جعلها متوافقة مع الإيمان المطلق بكتاب الله سبحانه.

والشيخ وهبة الزحيلي التفت إلى بعض الآيات وفسرها علميا، مثلا عند اشتغاله على قوله تعالى: ﴿فَالْقُرْآنُ الْإِنْصَاحُ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ الأنعام: ٩٦، قال: ((ومن المعروف فلكيا أن للأرض دورتين دورة تتم في أربع وعشرين ساعة لحساب الأيام، ودورة تتم في سنة ضمن فصول أربعة لحساب السنة))^(١)، وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ الرعد: ٢، قال: ((فيهن تقوم بقدره الله وحفظه وتقوم في القضاء بإبقائه تعالى حتى ولو قيل بتوازن قانون الجاذبية بين النجوم والكواكب فإن ذلك بخلق الله))^(٢)، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ إِبْرَاهِيمَ وَنُوحًا وَادَّعَىٰ نُوحٌ لِّبَنِيهِ اآلِاهُ غَيْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ السجدة: ٨، قال الشيخ الزحيلي: ((يتكون الإنسان من امتزاج نطفة الرجل بماء المرأة الذي في البويضة التي تتلفح بنطفة الرجل فيتم التوالد والتناسل))^(٣)، وغير ذلك من التفسيرات التي خلع عليها من الكشوفات العلمية التي تنتمي إلى مجال العلوم الطبيعية.

ويمكن القول إن التفسير العلمي لا يتوقف على العلوم الطبيعية في بيان معنى النص القرآني وقصديته ومراده، بل يشمل العلوم الاجتماعية التي كان لها وجود بارز في الاشتغالات التفسيرية المعاصرة، وهذا ما يسمّى بالتفسير الاجتماعي، وهو ((التفسير الذي يسعى إلى إثبات صلاحية القرآن لهداية البشر كافة في العصر الجديد من خلال كشف المفاهيم والدلالات الإرشادية للقرآن في جميع المسائل المرتبطة بالحياة الإنسانية [...]) وإيجاد الأسلوب الأمثل لمعالجة كافة المشاكل الاجتماعية بالاستناد إلى مدلولات ومفاهيم الآيات القرآنية))^(٤)، فهذا التفسير يهدف إلى التوفيق بين النص القرآني والمعطيات الاجتماعية والقضايا الإنسانية المعاصرة، وهذا يتم عبر عرض الإرشادات القرآنية عرضا عصريا يتماشى مع المعطيات

(١). التفسير المنير في العقيدة والشرعة والمنهج: ٧ / ٣٠٦.

(٢). المصدر نفسه: ١٣ / ١٠٣.

(٣). المصدر نفسه: ٢١ / ١٩١.

(٤). العلامة الشيخ محمد عبده والاتجاه الاجتماعي في تفسير المنار (مقال)، معصومة حسيني ميرصفي. منشور في موقع

التقريب على الرابط: <https://www.taghribnews.com/ar/article/75933>

الاجتماعية المعاصرة، فثبت صلاح القرآن للمجتمع البشري وتمشية شؤونه وقيادته للحياة^(١)، ولتوضيح ذلك نأخذ مثلاً من تفسير الشيخ مكارم الشيرازي لتفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة: ٢٥٦، إذ يقول: ((وليست هناك حاجة للإجبار والإكراه [...]) ولما كان الدين يهتم بروح الإنسان وفكره ومبني على أساس من الإيمان واليقين، فليس له إلا طريق المنطق والاستدلال وجملة: "لا إكراه في الدين" في الواقع إشارة إلى هذا المعنى^(٢)))، فالشيخ الشيرازي يطرح قضية الحرية في الدين، ويرى أن العقيدة والدين مسألة اختيار قلبي قائم على البرهان والمنطق، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾ النمل: ١٥، يقول الشيخ: ((خلافًا لما يتصوره أصحاب النظرة الضيقة من أن الدين مجموعة من النصائح والمواعظ، أو المسائل الخاصة بالحياة الشخصية للإنسان [...]) بل هو مجموعة من القوانين والمناهج الحيوية التي تستوعب جميع مسائل حياة الإنسان وخاصة المسائل الاجتماعية^(٣)))، فالشيخ في هذا النمط من التفسير يحاول أن يجعل النص الديني نصاً قادراً على أن يقود الحياة ويتمشى مع تطورها بكافة تعقيداتها، انطلاقاً من خلفيته العقدية ومتبنياته الفكرية في الدين الإسلامي وقرآنه الخالد، ويرى الباحث أن هذا النمط من التفسير لا يشكل أهمية معتبرة في كشف المعنى القرآني، بل هو لا يعدو أن يكون توجيهها للنص القرآني وأهدافه، ليجعله متلائماً مع متطلبات العصر الإنسانية ومتفاعلاً مع تطورات الحضارة العالمية الجديدة.

أما المفسرون المعاصرون الذين اهتموا بالتفسير العلمي وأوقفوا اشتغالاتهم التفسيرية عليه فهم كثر، ومن أبرزهم هو الجيولوجي المصري زغلول النجار، وظهر ذلك في موسوعته "تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم"، وقد اشتغل النجار في تفسيره العلمي على آية رقم (٥) في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾، وعرض في تفسير الآية محطات أربع، الأولى علاقة آدم بالتراب وخلقه منه، وعلاقة الإنسان بالتراب وانتقال عناصره مع الطعام إلى تشكل الجسد منها، والثانية تكلم عن ﴿ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ﴾، وعلاقة اللغة بالعلم عبر دلالة "ثم" التي معها يكون الزمن أطول فهي للترتيب بتراخٍ يقتضي

(١). ينظر: المفسرون حياتهم ومنهجهم: ٧١.

(٢). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ٢ / ٢٥٩.

(٣). المصدر نفسه: ١٢ / ٢٩.

تأخراً إما بالمرتبة أو الذات أو الوضع، وعرض لمعنى "النطفة" لغة فقال هي الماء القليل، الذي يعادل قطرة أو بعض من القطرات، ثم راح يعتمد على الأحاديث النبوية في توجيه النص القرآني وجعله متوائماً مع منجزات العلوم الحياتية الحديثة، وفعل مثل هذا مع المرحلتين التاليتين الثالثة والرابعة، وراح يتابع تحولات الجنين عبر ما وفرت الأبحاث العلمية والمكتشفات الجديدة، ثم يحاول أن يجعلها متوازنة مع استعمالات حروف العطف العربية المستعملة في الآية هذه، وكذلك توجيه المعاني اللغوية للمفردات القرآنية (نطفة) و(مضغة) و(مخلقة)، معززا ذلك بصور ورسومات توضيحية^(١).

ومن المشتغلين البارزين في مجال التفسير العلمي محمد راتب النابلسي، وهو مفسر علمي سوري معاصر ألف موسوعة بعنوان "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة"، وقد تطرق لتفسير الآيات التي تتكلم عن الجنين وأطواره التكوينية، وهي آيات موزعة على أكثر من سورة في القرآن، ثلاث آيات في سورة (المؤمنون) من الآية رقم (١٢) إلى الآية رقم (١٤): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وواشج في تفسير هذه الآيات بين اللغة والعلم الإحيائي في مسألة خلق الجنين، وذهب النابلسي إلى أن (القرار المكين) يراد به (الرحم)، وعرج إلى القواعد النحوية المتعلقة بحروف العطف في هذه الآيات، فوجدها متوائمة مع مخرجات العلم الحديث في خلق الجنين وأطواره التي يمر بها وزمنه المناسب، فالفاء تعطف للترتيب والتعقيب، أما "ثم" فهي عطف ترتيب بتراخ، وهما وُضعا في موقعهما المناسبة في الآيات الثلاث، فالفاء ناسب العطف بها تحوّل الجنين من علقه إلى مضغة، وتحوّله من مضغة إلى عظام، فإكسائه باللحم، لكن تحوّل النطفة إلى علقه عطفها بـ "ثم" لمناسبتها التراخي الوقت الذي يفوق وقت تحولات المراحل التي جاء العطف معها بالفاء، ولم يتوقف عند الآيات السابقة في هذه المسألة، بل ضم إليها عدد من الآيات الموزعة على عدد من السور، وهي آية رقم (٢) في سورة الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾، وآية رقم (٥٣) في سورة فصلت: ﴿سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وجزء من آية رقم (٦) في سورة الزمر: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾، وثلاث آيات في سورة القيامة من آية رقم (٣٦) إلى آية رقم (٣٨): ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكْ نُطْفَةً مِّن مَّنِي يُمْنٍ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾، وخمس آيات في سورة عبس من آية رقم (١٧) إلى

(١). ينظر: تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم: ١٥٧ / ٢ - ١٦٥.

آية رقم (٢١): ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ * ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾، وعلى محمد النابلسي وصف القرآن للرحم بـ (القرار المكين) بكلام مفصل اعتمد فيه على المكتشفات العلمية في بيولوجية الإنسان ولا سيما المرأة، معرجا الحديث عن أغشية الجنين وعلاقتها بالظلمات الثلاث^(١).

وما سطره هذا المطلب في هذه النقطة يدل على أن المعنى القرآني بحسب هذا النوع من التفسير يتشكّل على وفق معطيات العلم الحديث ومنجزاته وفي ضوء مقبولية المفسّر، التي تلقي بظلالها على أي عملية تفسيرية وتحاول جعلها متوافقة مع الإيمان المطلق بكتاب الله سبحانه، ووجدنا أن الاتجاه في بعض الموضوعات له الحاکمية على المنهج في توجيه المعنى القرآني وقراءته، وأن تنوّع المناهج لا يغني عن الاتجاه شيئا في الأغلب.

(١). ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الإنسان: ٨٩ - ١٠١.

الفصل الثاني

المعنى القرآني في التفسير اللساني اللاحداثي

توطئة

المبحث الأول: المعنى القرآني في الاشتغال البنيوي

المبحث الثاني: المعنى القرآني في الاشتغال الدلالي

توطئة

اللسانيات علم جديد تطوّر عن العلوم اللغوية، برز بوصفه علما مع منجزات اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (ت ١٩١٣م) في بداية القرن العشرين، إذ طغت فكرة إخضاع البحث اللغوي للمنهج العلمي القائم على الملاحظة من أجل اكتشاف القوانين المتحكمة بالظواهر اللغوية، وأخذت بذلك اللسانيات منحاً وصفاً، فكان الاهتمام منصبا على وصف الظواهر اللغوية انكاءً على نظريات عديدة، فبرزت أولاً البنيوية بأفرعها المختلفة، ثم جاءت بعدها الوظيفية.

ويُعرّف علم اللسانيات بحسب دي سوسير على إنه ((العلم الذي يدرس اللغة ضمن الدراسة العلمية للسان))^(١)، واللسانيات بأبسط تعريف هي ((الدراسة العلمية الموضوعية للسان البشري، أي: دراسة تلك الظاهرة العامة المشتركة بغض النظر عن كل الاعتبارات الأخرى التي لا تعد من صلب اللسانيات))^(٢)، وهي ((علم استقرائي موضوعي تجريبي منهجي، يقوم على الملاحظات، والفرضيات، والتجارب والمسلمات، ويعتني بالحقائق اللغوية القابلة للاختبار وبالمبادئ الثابتة، ويقنن نتائجه في صيغ مجردة أو رموز جبرية رياضية، وإن كان ليس كل ما تدرسه الفروع اللسانية يتمتع بدرجة علمية غير قابلة للنقاش))^(٣).

وينبّه الباحث إلى مسألة مهمة، وهي أن مصطلح (اللسانيات) هو المختار من بين كثير من المصطلحات المترجمة، إذ ((بلغت المصطلحات الدالة على مصطلح (linguistics) أكثر من عشرين مصطلح. تباينت في مدى مطابقتها لمقابلاتها الغربية [...] لذا نكتفي بالإشارة إلى تبني مصطلح "اللسانيات" لأنه مصطلح أقره نخبة من علماء اللسانيات في أول ندوة عربية ينظمها مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية التابعة للجامعة التونسية في ديسمبر ١٩٧٨م))^(٤)، إضافة إلى ذلك فإن هنالك نوعين من اللسانيات سبقا دي سوسير، الأول منهما هو اللسانيات المقارنة التي ظهرت في القرن التاسع عشر بعد أن اكتُشفت اللغة السنسكريتية، وهي اللغة الهندية القديمة التي من طريقها تم التوصل إلى وجود جامع بين اللغات الأوروبية والهندية، وأصبحت الدراسات تتجه إلى المقارنة بين اللغات الهندو أوروبية للوقوف

(١) . علم اللغة العام: ٣٧.

(٢) . مبادئ اللسانيات: ٩.

(٣) . اللسانيات والنشأة والتطور: ٤.

(٤) . إشكالية المصطلح اللساني وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية (بحث): ٥٤٢.

على المشتركات وفهمها، والنوع الثاني هو اللسانيات التاريخية التي مهّد إليها النوع الأول، فتحول اللغويون من المقارنة بين تلك اللغات إلى النظر في المراحل التاريخية لتطور كل لغة^(١).

لقد دخل تفسير النص القرآني في العصر الحديث مرحلة جديدة من مراحل التجديد، التي ازدهرت بفعل العوامل الحضارية الغربية الوافدة، وكانت اللسانيات إحدى تلك العوامل التي رأى فيها المجددون مجالا خصبا لدراسة القرآن الكريم واستجلاء معانيه، وهذه الدراسات كانت على نوعين: دراسات لسانية حديثة وأخرى لا حديثة، وبحسب النظرة الدينية المحافظة السائدة في دولنا الإسلامية فإن نتائج النوع الأول تتقاطع مع ثوابت الشريعة ومبادئ الدين، أما نتائج النوع الثاني فتدور في فلك الشرع عموما وتتوافق معه؛ ذلك لأن لغة القرآن العربية تتميز بسمات وخصائص جعلت من النص القرآني أرضا خصبة للتحليل اللساني.

ولمعرفة الفرق بين اللسانيات الحديثة واللاحداثية ينبغي معرفة ما تشير إليه كلمة "الحادثة" وما هي أبعادها، فالحادثة بحسب ما يقول كمال أبو ديب: ((اختراق لهذا السلام مع النفس ومع العالم وطرح للأسئلة الفلقة، التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث، والحادثة جرثومة الاكتناه الدائب والقلق المتوتر إنها حمى الانفتاح))^(٢)، إذن هي عملية تهدف إلى رفض الماضي بحمولاته الفكرية والأدبية والقيمية، وكما ذهب أحد الباحثين معرّفا الحادثة فقال: ((حركة تفكيرية تستمد معناها وقوى دفعها من رفض أو نفي ما حدث قبلا))^(٣)، ولكن قد تكون الحادثة عملية تجديدية تتبنى استيعاب حركة التحديث والتطور عند حدود مقبولة لدى المشرعين الإسلاميين، ولا تتجاوز إلى مسألة الطعن في ثوابت الدين ومبادئه المقدسة، وهذا ما ذهب إليه المفكر العربي طه عبد الرحمن عندما قال: ((إن الحادثة هي نهوض الأمة بواجبات زمنها))^(٤)، مصطلح الحادثة إذن عند الباحثين غير ثابت الدلالة، ((فتارة يتلبس بالنمو والتغيير والتطور وأخرى يصوّر لنا ضرورة تهديم الموروث والتبعية التقليدية، طبعا ومنشأ هذا الاختلاف هو ترجمة مفهوم الحادثة))^(٥)، وأحسب أن هذا التلبس نابع من خلط الحادثة بمفهوم التجديد المرادف لمعنى المعاصرة والتطور، أو محاولة بعض الباحثين توجيه مفهوم الحادثة بما يتلاءم مع الحركة

(١). ينظر: محاضرات في علم اللغة الحديث: ١٤ - ١٥.

(٢). البحث عن المنهج النقدي العربي الحديث: ٢٥.

(٣). الحادثة والحداثيّة: المصطلح والمفهوم: ٤٧.

(٤). الحادثة والمقاومة: ٢٠.

(٥). التواصل الحضاري ومفهوم الحادثة في قراءة النص القرآني: ٨.

التجديدية التي تفرضها التحولات الواقعية انطلاقاً من مسبقاته الفكرية، كما فعل كل من أبو ديب وعبد الرحمن في تعريفهما، فالأول اتخذ مساراً نقدياً حديثاً غريباً في تعامله مع التراث ولا سيما الأدبي منه، أما الثاني فقد أراد توجيه مفهوم الحادثة بما لا يتعارض مع الثوابت الدينية.

ونجد اليوم بحسب التوجه العام المحافظ أن الاتجاه السائد في أوساطنا العلمية والثقافية والبحثية يميّز الحادثة عن التجديد بالمعنى السابق لكل منهما، إذ جعلها أحد الباحثين ((مقولة ذات حمولة إيديولوجية، وتعلق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنية إغريقية ظلت تحمل بعضاً من آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلص منها حتى بعد أن تحولت إلى مذهب فكري))^(١)، وهذا يعني أن توظيف الحادثة في التفسير يوقع في محذورات لا تتفق مع الأطر الدينية التي شكلها التراث ورسم حدودها، وهذا هو ما سيعرض له الباحث في الفصل اللاحق المختص بالمعنى القرآني في التفسير الحديث.

وبناء على ما سبق يكون هذا الفصل خاصاً بعرض ما سطره الباحثون عبر التوظيف اللساني للحدثيات في دراسة النص القرآني، والوقوف على كيفية التعامل معه والاشتغال عليه، وذلك من أجل الكشف عن معناه وبيان دلالاته في ضوء مقبولياتهم، إذ ((استفادت اللسانيات الحديثة فيما يتعلق بدراسة مقصدية النصوص ومقبوليتها من المجال النفسي والمجال الفلسفي، وكذلك استفادت من نظرية التلقي التي اعتنت بالقارئ وعملية الفهم واعتبرتها عملية وظيفية دالة تسهم إسهاماً فاعلاً في بناء معنى النص))^(٢).

ومن جانب آخر فإن مسألة توظيف اللسانيات في تفسير النص القرآني وقراءته لم يُتفق عليها على وفق مسار واحد، فهي مسألة جدلية تتأرجح بين الجواز والتحفظ، نابعة من إشكاليات عقدية ومنطلقات إيديولوجية، فمن الباحثين من يؤيد توظيفها المشروط والإفادة منها بحذر، وهؤلاء يرون ضرورة تجديد الآليات التفسيرية المنبثقة عن سؤال التجديد والمراجعة، وقد برز عدد من العلماء المعاصرين يدعون إلى مراجعة العلوم الإسلامية التراثية، حتى وصل بأحدهم وهو العلامة العراقي طه جابر العلواني أن دعا إلى تأسيس علم المراجعات في هذا السياق، وقال في ذلك: ((إن علم المراجعات جدير بأن نعمل على إرساء مبادئه وقواعده؛ ليأخذ شكله العلمي الدقيق المتميز [...] ويصبح بذلك علماً يتخذ العلوم والمعارف النقلية، موضوعاً وميداناً لبحثه ودراسته، فيعمل على دراسة وتحليل النظم والأنساق المعرفية التي تكوّنت هذه المعارف في إطارها،

(١). خطاب الحادثة: قراءة نقدية: ١٣.

(٢). القصديّة والمقبولية بين التراث النقدي والدرس اللساني الحديث (بحث): ٣٦٥.

ومراجعة النظريات المعرفية ومصادرها ونماذجها ومناهجها وفلسفتها وتاريخها وآثارها ونتائج تفاعلها مع الإنسان والكون والحياة^(١)، ومن هنا يمكن توظيف اللسانيات في مسار المراجعة التراثية التفسيرية.

إضافة إلى ما سبق فإن صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان بحسب المنطق الإسلامي يقتضي توظيف المعطيات المعرفية الحاقّة بالمفسرين للكشف عن معنى الخطاب القرآني وفحواه، ومن ثمّ يمكن القول إن ((الإيمان بالقرآن وحيا مطلقا لا يلغي التسليم به نصا نسبيا متعينا في اللسان العربي بموصافاته الأسلوبية وتشكله التاريخي))^(٢)، أي أن مفسر النص القرآني لابد له من الاعتماد على أدوات ملائمة لمسارات واقعه الثقافي والفكري، ومن ثمّ يؤدي هذا إلى أن يكون تعامل المفسر مع القرآن تعاملًا نسبيا، وهو ما جعل اللساني المغربي الدكتور تاج الدين المصطفى ينتقد عمليات التفسير القديمة التي اصطبغت بالإطلاق عبر ((تحويل الإنساني إلى إلهي مطلق، عن طريق الادعاء بإمكانية العثور على مقصد صاحب النص))^(٣).

والى المضمون نفسه ذهب الباحث السوري الدكتور عبد الرحمن الحاج على الرغم من تحفظه على التوظيف المؤدلج للسانيات في تفسير القرآن، فهو يرى ((أن المناهج التي اعتمدت في تفسير القرآن حتى الآن في الإطار الإسلامي إلى ما قبل المدرسة الإصلاحية وعصر النهضة نهاية القرن التاسع عشر لم تعد تنتج من التفسير إلا تكرارا لما قيل في القرون الستة الهجرية الأولى، وتتوقف الفروقات على نكات بلاغية ولغوية تقريبا، ولم تعد هذه التفسيرات تلبي التطلعات التي يطرحها الإنسان المعاصر؛ لهذا السبب برزت الحاجة لابتكار مناهج جديدة في التفسير))^(٤).

وما طرحه هؤلاء الباحثون يبيح توظيفا مشروطا وحذرا لاستعمال اللسانيات في تفسير القرآن، أي توظيفا مقيدا بحدود لا يتعداها، وليس مطلقا كما هو الحال مع الحداثيين، الذين لا يتقيدون كثيرا بمحددات شرعية وعقائدية أو محدّدات عرفية واجتماعية أو ما شاكل ذلك، وعلى كل حال فإن هذه الإباحة بغض النظر عن محدوديتها تعني أن العمليات التفسيرية اللسانية تكون نسبية، وتتم عبر ((آليات تأويلية نسبية مشروطة

(١) . نحو تأسيس علم مراجعات التراث الإسلامي (بحث): ٤٣.

(٢) . التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٥.

(٣) . المصدر نفسه: ١٧٥.

(٤) . ما الحاجة إلى اللسانيات؟ مقال في جريدة الحياة اللندنية - الطبعة الدولية، تاريخ: ٢٩/٧/٢٠٠٦م.

بالزمان والمكان^(١)، أما التوظيف اللساني غير المشروط وغير المقيّد سنقف عنده مع ما طرحه بعض الحداثيين وفقا لما سنرى في الفصل الثالث.

إن التحفظ أو الاعتراض على توظيف اللسانيات في التفسير القرآني نابع من كون أن ((اللسانيات علم يقوم على أرضية فلسفية وابستمولوجية (أصول معرفية) وضعية، وهو بذلك ليس علما حياديا، مما يجعل استعماله محفوفًا بالمخاطر خصوصا إذا كان موضوع تطبيقه القرآن الكريم))^(٢)، ورفض المفكر المغربي الدكتور طه عبد الرحمن توظيف اللسانيات في تفسير القرآن؛ لأنها بحسب ما يرى تؤدي إلى رفع القداسة عن القرآن عبر ((التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة))^(٣)، فاللسانيات عنده علم يخدم القراءة الحداثية البعيدة عن الفهم الصحيح للمعنى القرآني.

ومن المعترضين أيضا على توظيف اللسانيات في التفسير القرآني الدكتور محمد علوش، إذ يراها ((قاصرة في الإحاطة بخفايا هذا النص المعجز، ومن ثم كان إسقاطها في ساحة التأويل القرآني على علاقتها وخلفياتها مدخلا إلى المماثلة بين النص القرآني والنص البشري، مع أن الفوارق بينهما واضحة))^(٤)، وعلى العموم فإن علم اللسانيات وفقا لهؤلاء المعترضين يمكن تطبيقه على المنجز الخطابي البشري لا الخطاب الديني السماوي، أما عدم التفريق بين النصوص البشرية والسماوية في تطبيق اللسانيات فيشيع عند الحداثيين، ((فلم يجد القارئ الحداثي حرجا أن ينزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبرا مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص؛ نذكر من هذه العلوم على الخصوص: "اللسانيات" و"السيمياءات" و"علم التاريخ"...) ^(٥)، وهذا ما جعل شريحة من الباحثين والدارسين يأخذون منها موقفا سلبيا وينظرون إليها بعين الارتياب.

وعلى كل حال فإن هذه الجدلية على ما يبدو لن تنتهي؛ لأن ((بعض من وظف المناهج اللسانية يدعو من خلالها إلى خلع القداسة عن نصوص القرآن الكريم والتعامل معه كنص يخضع للتحليل اللغوي شأنه في

(١). التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٥.

(٢). المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله: <https://mtafsir.net/threads/>

(٣). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: ١٨١.

(٤). السقوط الحداثي، نقد المنهج في التعامل مع النص القرآني: ١٩١.

(٥). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: ١٨٢.

ذلك شأن بقية النصوص البشرية^(١)، وهذا ما لا يرتضيه أغلب الباحثين المسلمين الملتزمين بأدبياتهم الإسلامية المحافظة وعقائدهم الثابتة، لكن هنالك باحثون ودارسون ذهبوا إلى ((أن الدراسة اللسانية للقرآن ليست دائما ضد القرآن وأنها تحتاج إلى ترشيد وضبط لتتوافق مع مقاصد القرآن وتكون خادمة له، وأن بإمكانها أن تساهم بعد كل ذلك في تجلية الكثير من المعاني بما تتوفر عليه هذه المناهج من قدرة على فهم معاني النصوص، وعليه فإن الدراسة العلمية لهذا الموضوع ستساهم بقدر معين في تقريب وجهات النظر حوله^(٢)))، وهو ما سنجده في مباحث هذا الفصل عند الذين وظفوا اللسانيات في التفسير القرآني بحسب المسارات التي لا تخالف الخطوط العامة للثوابت الشرعية القارة في الوجدان الإسلامي.

وهناك تهمة متبادلة بين اللسانيين الملتزمين والحدائين في مسألة الايديولوجيا، فكل طرف يدّعي الموضوعية في توظيف اللسانيات ويتهم الآخر بالأدلجة، ويرى الباحث أن هذه المسألة ينبغي النظر إليها من حيث العوامل والمؤثرات والدوافع، فالجماعة الأولى التي نحن بصددنا في هذا الفصل كانت وقيّة لتوجهاتها الدينية أو الروحانية ووفية لمجتمعاتها، وترى نفسها موضوعية في توظيف اللسانيات من هذه الحيثية، لكن بعض هؤلاء ذهب بعيدا عندما أفرط في توظيف اللسانيات توظيفا قسريا، إذ لا يمكن إجراؤها على كل أجزاء القرآن الكريم، فكثير من الموضوعات والآيات لا بد من النظر إليها من زاوية أنها تعبيرات عن معانٍ إلهية تتعلق بالخالق وتسمو عن المعاني المتعلقة بالمخلوقين، أما الحدائون فمنهم من كان وفياء لعلومه ومبادئه البحثية والمنهجية، وهؤلاء موضوعيون من هذه الناحية، ومنهم من يحمل مسبقات سلبية يبتغي عبرها التوهين من القرآن وإضعاف إيمان الناس به، وهؤلاء مؤدلجون ولا خلاف في ذلك، وبناء على ما سبق نجد بعض أفراد هذا الطرف أو ذاك يقوم باتهام الطرف المقابل بالأدلجة وعدم الموضوعية في اشتغاله على النص القرآني، لذلك يفضل الباحث الابتعاد عن هذا التوصيف، ويكتفي بوصف التوظيف اللساني في هذا الفصل على أنه لا حدائي، تميزا له عما سيأتي في الفصل الثالث.

ومما ينبغي ذكره أن التوظيف اللساني في التفسير أول ظهور له بدأ مع باحث لم يكن مسلما ولا عربيا، وهو المستشرق الياباني توشيهيكو ايزوتسو (ت ١٩٩٣م) الذي كتب عدد من المؤلفات في القرآن الكريم، ثم دخلت اللسانيات الوسط البحثي الإسلامي بوصفها أداة ووسيلة لتفسير النصوص مع دخول المناهج الغربية نهاية سبعينيات القرن المنصرم، ((فكان لنا أن نرى عام ١٩٧٩ (العالمية الإسلامية الثانية) لأبي القاسم حاج

(١). المناهج اللسانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة (رسالة): ٨.

(٢). المصدر نفسه: ٨.

حمد، والتي اعتمد فيها على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، ربما لأول مرة^(١)، ثم انتشرت البحوث اللسانية التي اتخذت من النص القرآني موضوعا لها بعد شيوع الدرس اللساني في أروقة الجامعات العربية والإسلامية.

وما سيشغل عليه الباحث في هذا الفصل يعتمد على البحث اللساني الذي لم تتعارض طروحاته مع ثوابت الدين الإسلامي، عبر انتقاء عدد من الكتب والدراسات والبحوث في هذا السياق، وهو ما وصفناه باللاحداثي، أما البحث اللساني الذي طرحه الحداثيون سيكون ضمن مباحث الفصل الثالث؛ لأن التوظيف اللساني الذي لا يتوافق مع الطرح الإسلامي المحافظ ينتمي إلى الساحة الحداثية ويتساق معها في المبادئ والأهداف والنتائج، هذا عدا أن الجهد الحداثي مع القرآن لم يتوقف على التوظيف اللساني فحسب، بل كانت العقلنة والأنسنة والتاريخانية مسارات أخرى اعتمد عليها الحداثيون في تفسير النص القرآني.

ويورد الدكتور حيدر غضبان الجبوري أستاذ اللسانيات في جامعة بابل كلاما ذا أهمية كبيرة، إذ يقول: ((وبمراعاة التطور العلمي للسانيات، تكون "البنوية والوصفية" في بداياتها مرادفة لمصطلح اللسانيات الوصفية [...] وقد بلغ الأمر من التعميم إلى أن يكون مصطلح "اللسانيات" -بلا قيد- مرادفا لمصطلحي "اللسانيات الوصفية" و "البنوية")^(٢)، ومن المعلوم أن اللسانيات الوصفية ظهرت بفعل الفلسفة التجريبية، وذلك بعد أن كانت اللسانيات التاريخية والمقارنة هي الشائعة، والوصفية تستند إلى الواقع اللغوي أو الوصف الواقعي، فما نشاهده ونسمعه ونحسه هو الذي ينبغي أن نهتم به ونثق، أما الماورائيات أو المعيارية في الدراسة اللغوية غير جديرة بالثقة^(٣).

وبعد استقراء ما أمكن من الدراسات اللسانية الموظفة في التفسير القرآني يمكن تقسيمها إلى صنفين: لسانيات بنوية وأخرى دلالية، وبناء على هذا نستعرض هذا الفصل بمبحثين، يتعلّق الأول باللسانيات البنوية، ويشغل الثاني على اللسانيات الدلالية.

(١). ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيدلوجيا الحداثة: ٢٢٨.

(٢). إشكالية المصطلح اللساني وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية (بحث): ٥٤٢.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٥٣٦.

المبحث الأول

المعنى القرآني في التفسير اللساني البنيوي

لم يتفق اللسانيون على تعريف موحد للبنيوية، لكنهم متفقون على نشأتها، إذ ((يُرجع أغلب الباحثين نشأة البنيوية في أوروبا إلى سوسير، ويسمونه بـ أبي البنيوية، فهو - وإن لم يستعمل مصطلح البنية والبنية - إلا أنه تحدث عن مفهومها بالتفصيل واستعمل مصطلحي النسق والنظام، وفي الولايات المتحدة الأمريكية إلى فرانز بواز وأدورد سايبير وبلومفيلد، ويكتفي بعض الباحثين بنسبة نشأة البنية إلى سوسير، فالبنية إذن نشأت بظهور الدراسات الوصفية التجريبية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، التي تعتمد على الملاحظة المباشرة في دراسة اللغة))^(١)، لكن هنالك تعريف للبنيوية أكثر شمولية من غيره، وهي ((نظرية علمية تقول بسيطرة النظام اللغوي على عناصره، وتهدف إلى استخلاص طابعه النسقي من خلال العلاقات القائمة بين عناصره، وتحصر على إبراز الطابع العضوي لشتى التغيرات التي تخضع لها اللغة))^(٢).

وهناك من يستعمل مصطلح (بنوية) بدلا من مصطلح (بنوية)، وذلك استنادا إلى إشكالية لغوية في صياغة المصطلح الثاني على الرغم من كونه أكثر المصطلحات المستعملة في التعبير عن المصطلح الأجنبي (structurl) أو (structiralism)، ومن أهم الترجمات الأخرى: البنية، البنائية، التركيبية، الهيكلية، الشكلية، وقد رفض كل من الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور إبراهيم بشر استعمال مصطلح (البنيوية) لمخالفته القواعد العربية في نسب مفردة (بنية)، والصحيح في نسبتها هو (بنوي)، وكان الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح أول لساني عربي استعمل في دراساته مصطلح (بنوية) استعمالا دقيقا منذ سنة ١٩٧٠م^(٣).

ويؤكد الدكتور محمد عابد الجابري (ت ٢٠١٠م) أنه عند تطبيق المنهج البنيوي ((يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.. يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة

(١). إشكالية المصطلح اللساني وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية (بحث): ٥٤١.

(٢). مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية: ٧٠.

(٣). ينظر: إشكالية المصطلح اللساني وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية (بحث): ٥٤٠ - ٥٤١.

واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه^(١)، أي: من طريق شبكة العلاقات أو الروابط القائمة بين أجزاء النص.

ويواجه المنهج النبوي في تفسير النص القرآني إشكالية لدى بعض الباحثين والدارسين، وتتبع هذه الإشكالية من فهمات مغلوبة عن هذا المنهج، ((وهناك تصور في بلداننا العربية والإسلامية بأن تطبيق المنهج النبوي في دراسة النص الديني - ولا سيما القرآني - يمثل عملية منحرفة غير مستقيمة، حتى عُدت النبوية (اللسانية) منهاجا إلحاديا يُبعد الإنسان عن الإيمان والدين))^(٢)، وهذا التصور الخاطئ ظهر من مبدأ الدراسة النبوية التي تركز اهتمامها على البنية من دون أي مرجعية خارجية، وعززت ذلك مقولة (موت المؤلف) التي تمثل أهم مقولات اللسانيات النبوية، التي تقتصر في اهتمامها على القول وليس القائل، من أجل الابتعاد عن التحليلات الماورائية التي تعرض لمقاصد المؤلف وأحواله ونحو ذلك.

يرى البحث أن هنالك مبالغة في الشك تجاه ملاءمة المنهج اللساني النبوي في مقارنة النص القرآني؛ لأن هنالك حيثيات تفسيرية واشتغالات تحليلية أُجريت على القرآن الكريم ولم يكن لمؤلف النص أثر في توجيهها بما يتلاءم واعتبارات ذلك المؤلف، مثلا الدراسات البيانية في لغة القرآن والتحليلات الرياضية في علاقات الآيات والكلمات بعضها ببعض لا علاقة لها بالمؤلف، فمسائل الإعجاز التاريخي واللغوي والعدي وسوى ذلك كلها مسائل تتعكّز على النص القرآني نفسه من غير حاجة إلى الاعتراف بسموية هذا النص أو الإيمان بتأليفه الإلهي، بل إن قصة ارتباك كبير بلغاء قریش وموقفه من الآيات التي سمعها كفيل ببيان جواز التحليل النبوي، فاندھاش الوليد بن المغيرة وارتعاده بعد أن سمع تلاوة قرآنية يدلان على إنه تفاعل مع بنية النص في إطارها اللفظي على الرغم من عدم إيمانه بإلهيته!

ولا يلائم التفسير النبوي ما يتعلق بمعاني بعض الآيات ولا سيما آيات العقيدة، مثلا الآية القرآنية: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر: ٢٢، والآية: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، وغيرهما من الآيات في السياق نفسه، التي تبرز معانيها الحرفية تناقضا مع ما يجب أن يتّصف به الله تعالى، فلا بد ههنا من حضور المؤلف وأخذه بالحسبان في التفسير بوصفه إلها مجردا عن الجسمية والحركة ونحو ذلك مما يناقض صفات الألوهية عنه سبحانه.

(١) . التراث والحداثة (دراسات.. ومناقشات): ٣٢.

(٢) . علاقة النص النبوي بعلم التفسير (دراسة موضوعية في لسانيات النص القرآني) (بحث): ٣٩٣.

من جانب آخر فإن الدراسات القرآنية على مستوى الألفاظ والتراكيب يمكن وصفها على إنها دراسات تساق حثيات المنهج البنيوي وتتماشى مع أهم مبادئه، كما يجري مع تلك الأبحاث التي تستهدف كشف العلاقات بين وحدات القرآن اللفظية والتركييبية، وهذا النوع من الدراسات يُجرى على النصوص القرآنية عامة بغض النظر عن كونها عقائدية أم لا، فدراسة الثنائيات المتشابهة والمتضادة والمتقابلة والتكرار ونحو ذلك يمكن أن تُجرى على عامة النصوص، وهي دراسات تقوم على بنية النص من دون أي اعتبار لأي مسائل خارجية أو إحالات غير بنوية، لكن مدار تصنيف التفسير البنيوي على إنه حدائي أم لا، يكون عبر المعنى الناتج عن تلك القراءة، كما في اشتغالات تمام حسان ومحمد شحرور (ت ٢٠١٩م)، فالأول وصل بدراسته البنيوية للنصوص القرآنية إلى معان مقبولة إسلاميا ولم تتناقض العرف الشرعي، أما دراسات شحرور فقد أعطت نتائج بعيدة عن الإطار الديني والمعهود من الشريعة، بل توصل إلى معان مناقضة لما هو مجمع عليه عند المذاهب الإسلامية والطوائف كافة!

ووقع الاختيار على باحثين معاصرين اعتمدا على المنهج البنيوي في تفسير النص القرآني، للنظر في اشتغاليهما وكيفية تعاملهما معه، وهما:

أولاً: الدكتور محمد أبو القاسم حاج حمد (ت ٢٠٠٤م): وهو أول باحث عربي -بحسب حدود اطلاعي- وظّف اللسانيات في قراءة النص القرآني، وحاج حمد مفكر سوداني برز اشتغاله اللساني البنيوي في تفسير القرآن من طريق عدد من كتبه ولاسيما كتاباه الشهيران: (العالمية الإسلامية الثانية - ومنهجية القرآن المعرفية)، حاول عبرهما طرح رؤية جديدة في فهم القرآن الكريم تلائم المعطيات الحضارية الجديدة.

وبعد مطالعة طروحات حاج حمد تبين للباحث أن ما قدمه نابغ من إيمانه بالقرآن الكريم والإسلام الحنيف، وأن توظيف اللسانيات في قراءة النص الديني كان إيجابيا ولا ينقض الإيمان، وهذا ما جعل الشيخ العلامة طه جابر العلواني يعبر عن إعجابه بحاج حمد ويقول: ((فأدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألقها لا في قدامى المفسرين ولا في معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهما قائما على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلها وسوره كلها وأجزائه كلها وكلماته وحروفه كلها، لاكتشاف محدداته واقتناص موضوعاته))^(١)، وقال فيه أيضا: ((وأهم من هذا وذاك اعتقاده أن أي شيء في الوجود وأي شأن من شؤون

(١) . جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: ١٥.

الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلاً أو مؤشراً أو محدداً أو موجهاً أو منبهاً يعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة))^(١).

ومع كل ما كان يتمتع به حاج حمد من ثقافة حديثة وأفكار غربية بعيدة عن الأصول التراثية لثقافتنا العربية والإسلامية إلا أنه لم يكن أسيراً لتوجهاتها، لذلك قال فيه العلامة العلواني: ((وجدت إنساناً يأتي إلى القرآن العظيم محاولاً التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبراً متذكراً متفكراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشراته وموجهاته للفهم [...]) فوجدت في الرجل تعلقاً بالقرآن وعشقا له وحبا فيه، من الصعب أن تجد من يباريه أو يجاريه فيه))^(٢)، إذ انطلق نحو القرآن من القرآن نفسه.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان حاج حمد من دعاة مغادرة الأدوات التراثية في التفسير، إذ يرى أن صلاحية هذه الأدوات انتهت وأمسّت لا تنفع في عملية تحليل النصوص الدينية، وبين أهمية الاعتماد على مقارنة أو منهجية خاصة لتفسير القرآن تعطي نتائج ملائمة للوقت الحاضر وتتفاعل معه، لكنه في الوقت نفسه استعار مناهج وأفكاراً غربية؛ لتخوّفه من تسلسل التأثير الخرافي المنبثق عن التسليم بما جاء به العهد القديم "التوراة"، إذ يقول: ((من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي، وإلا لاختلطت المعرفية القرآنية بأساطير الأولين الخرافية وأغلقت دونها قدرات الوعي المنهجي))^(٣).

وإن كان حاج حمد قد صرّح بتبنيه لمذهب مدرسة فرانكفورت التي تقول بوحدة العلوم الطبيعية والإنسانية^(٤)، فهذا لا ينفي أن الرجل اعتمد على منطلقات قرآنية في مذهبه لفهم النص القرآني؛ لأن لا مانع من تلاقي المذهبين في نقاط معينة، ولا سيما أنهما يتبنيان العقلانية في التفكير والاشتغال، لكنه يقر بوجود تمايز بين الرؤية القرآنية والتجربة البشرية في تعكزه مثلاً على معطيات علمي النفس والاجتماع، إذ يقول:

(١). جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: ١٦.

(٢). المصدر نفسه: ١٥ - ١٦.

(٣). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ١٢٩.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١٥٧.

((ومن هنا نميِّز بالتحديد بين المنهجية القرآنية (المطلقة) وبين (نسبية) التلقي البشري وتفاعلات النسبية على المستوى النفسي والسلوك الاجتماعي))^(١).

بناء على ما سبق يمكن القول إذن إن حاج حمد يعتقد بوجود علاقة طويلة بين بعض معطيات العلوم الغربية النسبية والرؤية القرآنية المطلقة، والاختلاف نابع من الفرق بين الإلهي المطلق والبشري النسبي المحدود، ويعلل أخذه من معطيات الغرب العلمية بقوله: ((أما موقفنا الفلسفي فلا ينطلق من تمجيد العقل والفلسفة لذاتهما سواء بوضعهما في (مقابل) الدين والوحي، أو محاولة (مقارنتهما) من الدين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبني المناهج الفلسفية الغربية. وإنما ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) تم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب))^(٢)، فليس كل ما هو آت من الغرب ينبغي الابتعاد عنه ووضعه في دائرة الارتياح، إذ إن أغلب المعطيات الغربية ثبتت بالتجربة والعقل والدليل، وهو ما يتوافق مع المنهج القرآني الأصل الذي يدعو إليه حاج حمد.

وكانت اللسانيات إحدى العلوم الغربية التي استعارها حاج حمد في مقارنة النص القرآني لكن من دون حملات أيديولوجية، وجعل النبوية إحدى وسائله في التحليل والتفسير، فهو يقول: ((ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم))^(٣). لكن من جانب آخر يقول أحد الباحثين: ((يتبنى الحاج حمد رؤية المدرسة السلفية التي ترى أن الفهم الأمثل للنص القرآني قد أُتيح للجيل الأول من المسلمين، وأن الصيرورة التاريخية لن تزيد شيئاً على الفهم الأول للنص. ثم ينخرط في خطاب إيديولوجي مغلق النسق يرفض بموجبه اعتماد منهجية تاريخية في دراسة التراث التفسيري الذي يراه قد حرّف الفهم الأمثل لجيل الصحابة داعياً إلى إعادة اكتشاف الحقيقة الكاملة المتضمنة لكل تفاصيلها في النص القرآني))^(٤)، ولا تنافي بين هذا القول والأقوال السابقة، فهو يرى أن الاشتغال التراثي في قراءة النص القرآني انحرف كثيراً عن قراءة الصحابة وفهمهم له، ومن ثم لابد من العودة إلى تلك القراءة وذلك الفهم الذي اتصف به الجيل الإسلامي الأول.

(١). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ١٦٢.

(٢). جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: ٦٦.

(٣). المصدر نفسه: ٥٢.

(٤). الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة): قراءة في المنهج: ١٠٩ - ١١٠.

وما عناه الباحث السابق بالمدرسة السلفية مغاير لما يدّعيه اليوم السلفيون، الذين يمثلون تيارا دينيا معروفا بتطرفه الأيديولوجي، فهم يهتدون بإملاءات التراث ولا يقبلون الخروج عن مقرراته وإرشاداته، وبذلك فإن رؤية الحاج حمد والسلفية على طرفي نقيض وإن اتفقا على أن فهم جيل الصحابة للقرآن هو الأمثل، فحاج حمد لا يعتد بالتراث الذي يعتد به السلفيون؛ لأنه دُونَ بعد عصر الإسلام الأول بعشرات أو مئات السنين، فهو يعتد بالفهم السلفي التي إنماز به الصحابة في تعاملهم مع النص الديني، وهو الفهم الجديد نفسه الذي يدعو إليه عبر كتبه وحاول بعثه من جديد، وهذا الفهم بحسب حاج حمد يتم عبر القرآن الذي يمثل ((مصدر الحقيقة المفتوح على التجربة الوجودية الكونية. إنه مصدر الحكمة الشاملة التي تنبعث عبر التزكية الإلهية للإنسان))^(١).

ويصرح الحاج حمد أن ما طرحه ليس من مبتكراته، فهو ((يرفض القول بوجود فهم جديد للقرآن كان غائبا فيما مضى، يُطرح اليوم، لِيُفهم على ضوء مستجدات معرفية واجتماعية مغايرة لما كان سائدا في الفترة النبوية. ما يراه الحاج حمد صحيحا هو أن المنهج الإلهي موجود بحقيقته وتفصيله في النص القرآني، إنما هناك أشكال تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم في حين أنها إعادة اكتشاف القديم المتجدد))^(٢)، فهو يؤكد إلهية هذا المنهج ووجوده في القرآن نفسه، لكنه غاب عن أجيال العصور اللاحقة للعصر النبوي، ويرى الشيخ الدكتور طه جابر العلواني في التمهيد الذي دبجه لكتاب (منهجية القرآن المعرفية) للدكتور حاج حمد أن صاحب الكتاب اعتمد على القرآن وانطلق منه، وقد قال: ((إن دراسته قرآنية أعني أنها بدأت بالقرآن العظيم، وانطلقت منه، وعاشت في رحابه، وبقيت تصدر منه، وترد إليه حين نضجت واستوت على سوقها))^(٣)، وهذا لا يعني أن منهجه ينتمي إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن، فهذا شيء والاعتماد على منهج مستقى من القرآن شيء آخر.

ويقوم مشروع حاج حمد المنهجي على التوافق المعرفي والانسجام والتكامل بين العلوم الإنسانية والطبيعية في تفسير النص القرآني ضمن الوحدة البنائية للقرآن الكريم نفسه، وهذا يتساق مع ما يُطلق عليه بـ "إسلامية المعرفة"، وفي السياق الاصطلاحي للمفردات اللغوية والأفكار القرآنية فإنه يدعو إلى إرجاعها إلى الأصول البنائية؛ إذ يستعمل "المعرفية القرآنية" ليسترجع الأصول التي يمكن عبرها تحديد فهم مسألة ما أو

(١). الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة): قراءة في المنهج: ١٠٨.

(٢). المصدر نفسه: ١٠٨ - ١٠٩.

(٣). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ٥.

ظاهرة أو ما إلى ذلك، وهذا يتم ((عبر الربط بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة، وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة))^(١).

إن ما يعنيه الدكتور أبو القاسم من مفردة (المعرفية) هو الحفر في الجذور والأصول، عبر إرجاع كل معطى ثقافي إلى أصله التاريخي، محاولا تفكيك المفاهيم والنظم والدلالات اللغوية والوسائل الاتصالية بين ذهن الإنسان والعالم، ((فالمعرفية إما أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، وإما أن تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي وتحليلي، فالمعرفية ترتبط دوما ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة أيديولوجية. بل إن المعرفية في أقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصما للشمولية الماركسية))^(٢)، ويرى حاج حمد توازيا بين بعض المصطلحات، إذ يقول: ((الأسنية المعاصرة: أو الحفر الأسني على حد تعبير المؤلف، وهذا ما يسمّى بالمنهج البنيوي))^(٣)، ويسهم هذا المنهج في كشف معاني المفردات القرآنية، ويمثل جزءا من منهجيته في تفسير القرآن.

ويتحدد المعنى القرآني عند أبي القاسم حاج حمد وفقا لمسارين رئيسين، أو لنقل يتشكل المعنى القرآني عنده في ضوء عاملين مهمين، الأول طرحه في الجمع بين القراءتين السماوية والأرضية، أو قراءة الوحي الإلهي وقراءة العلم الوضعي، فالقراءة الأولى ((قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف الخلق" [...] وهي "قراءة تأتي باسم الله المقدس أي بوصفه خالقا، والخلق صفة يتفرد بها هو وحده". الثانية: "قراءة ليست باسمه، ولكن بمعنيته [...] قراءة تدل على آثار كرم الله في خلق الكون وتسخيرها للإنسان؛ لذلك جاءت عبر وسيط خارجي -القلم- للإنسان، وهو ما يسمّى بالعلم الوضعي))^(٤)، والاعتماد على إحدى القراءتين على حساب الأخرى يحدث خللا ونقصا، ((فمن عطل الثانية وقع في أسر الكشف الصوفي، مما يؤدي إلى انتقاص قيمة الفعل الإنساني والتأثير على مردوده الحضاري مثلما حدث للإنسان العربي. أما تعطيل القراءة الأولى فيؤدي إلى نفي الدور الإلهي في الكون والارتقاء في

(١). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢). المصدر نفسه: ٣٧.

(٣). المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم (أبو القاسم حاج حمد نموذجا) (بحث): ٣٢.

(٤). المصدر نفسه: ٣٥.

أحضان الحلولية الوضعية التي تطورت وانتهت في شكلها المادي الجدلي، وربط الإنسان ودمجه بالطبيعة^(١)، فلا بد من الجمع بين ما هو روحاني سماوي وما هو مادي أرضي، أو لنقل الجمع بين الإلهي والإنساني.

أما العامل الثاني فتمثله ضوابط الاستعمال اللغوي في التمييز بين التوظيفين الإلهي والعربي، إذ أخذ حاج حمد بتطبيق ((ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم))^(٢)، ونتيجة لذلك أنكر الترادف والمشارك اللفظي في القرآن وذهب إلى كل مفردة فيه تمثل مصطلحا بذاته ولا تعطي إلا معنى واحدا فقط وإن تكرر استعمالها في مواضع شتى من القرآن المجيد، فاللمس والمس في القرآن ليسا مترادفين كما جعلها العرب القدماء، فمعنى اللمس حركة باليد تستلزم الاحتكاك والاتصال العضوي المادي بشيء آخر، أما المس فمعناه تفاعل عقلي واتصال غير مادي؛ لهذا لا مانع شرعا من لمس القرآن من قبل البشر كلهم كيفما كانت عقائدهم وأديانهم، أما مس المصحف المجيد فهو حالة روحية غير مادية تتطلب من الإنسان استعدادا^(٣)، وهذا استعمال جديد لم نألفه عند المفسرين السابقين، و((هو من أهم المباحث التي انبنى عليها فكر المؤلف، بل قل إنها الركن الأساسي الذي أقام عليها صرحه [...] يرى المؤلف أن هناك فرقا بين لغة القرآن وبين لغة العرب))^(٤).

ويذكر حاج حمد أمرا مهما في مسألة الدلالة القرآنية لألفاظ القرآن إذ يقول: ((يتطلب العلم القرآني قاموسا (ألسنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي أو المرجع أو الوسيط فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصور العقلي المشكّل عن هذا الأمر في الذهن))^(٥)، وهذا يتوافق إلى حد ما مع ما قدمه دي سوسير في (الدال والمدلول والدلالة)، إذ إن اللغة ليست كلمات تدل على أشياء خارجية من دون وسيط ذهني، فما طرحه حاج حمد ((خلافًا للتصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني، فخصائص اللغة دائما ما تأتي

(١). المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم (أبو القاسم حاج حمد نموذجاً) (بحث): ٣٥.

(٢). جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: ٥٢.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٥٣ - ٥٤.

(٤). المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم (بحث): ٣٦.

(٥). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ٩٨.

مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر [...].
فالكلمة تستدعي تصورا معيناً مقيداً في دلالاته إلى بيئة تاريخية وثقافية معينة والقرآن ينحو في دلالات
المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور، فقد فهم
العرب كلمة "الأميين" بمعناها السائد وليس القرآني فأطلقوها على من لا يعرف الخط ولا يقرأ رسم الحروف،
وهي خلاف ذلك في الاستخدام القرآني، إذ إنها تقابل "الكتابين" وليس "الكاتبين" ^(١)، فمعنى (الأمي) في
اللغة القرآنية هو من ليس من أهل الكتاب، خلافاً للفهم العربي السائد الذي يرى أن المفردة تدل على من لا
يعرف القراءة والكتابة، وهكذا تتبين خلاصة الرؤية التي جنح إليها حاج حمد في سبيل الكشف عن المعنى
القرآني.

وعرض حاج حمد كثيراً من الكلمات التي يُنظر إليها بوصفها مترادفات، مبيّناً الفوارق بينها عبر النص
القرآني، فالخمار غير الحجاب، والزينة غير الحلي، فكل مفردة لها استعمال خاص في القرآن وإن كانت
توصف على إنها مترادفة ضمن لغة الاستعمال العربي ^(٢).

ومما سبق يتضح أن ((التدقيق المنهجي للدلالات اللغوية المعرفية لم يكن من شأن الثقافة البلاغية
العربية. فالفقضية هنا تتصل بمعرفية للسيمياء اللغوي وليس مجرد ألفاظ. ولهذا أشرت إلى ضرورة قاموس
يعنى بدلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية)) ^(٣)، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى نتيجة منطقية وهي أن
((القرآن كون تحكمه بنائية في غاية الانضباط المنهجي، ولهذا قال الله: (فلا أقسم بمواقع النجوم. وأنه لقسم
لو تعلمون عظيم. إنه قرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون. تنزيل من رب العالمين) الواقعة:
٧٥-٨٠. فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره
واضطرب بغيره اختلت موازين الأجرام كلها، فكذلك القرآن، بنائية منضبطة إلى مستوى الحرف وإعرابه
وتشكيله، (فلا أقسم بمواقع النجوم). وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الكونية القرآنية. وهذا ما يميز
الاستخدام الإلهي للغة عن الاستخدام البشري، ومن هنا يكتسب القرآن خصائصه البنائية. ومن هنا تكون
استجابته للتحليل المنهجي في إطار وحدته العضوية التي صيغ بها حين عمد الرسول صلى الله عليه وآله

(١). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ٩٨ - ٩٩.

(٢). ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج): ١٠٤ - ١٠٥.

(٣). منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية): ١٣٣.

وسلم إلى إعادة الترتيب (الوقفي) لآيات الكتاب قبل التحاقه بالملأ الأعلى بقليل))^(١). وبعد هذا العرض يتبين أن اللسانيات البنيوية كانت إحدى وسائل حاج حمد ومن أهم مرجعياته الثقافية في تعامله مع القرآن وكشف معانيه ودلالاته، وتحمل كلماته كثيرا من الاحترام والتبجيل تجاه القرآن الكريم، إذ يعده كلاما مفارقا للكلام البشري المعهود، وهي قراءة مغايرة تماما لما طرحه كثير من الحداثيين الذين رفعوا القداسة وتعاملوا معه كأبي كلام بشري آخر.

ثانيا: الدكتور تمام حسان: وهو اللساني المصري الشهير صاحب الطروحات اللغوية المهمة، ولاسيما نظريته المعروفة بـ (نظرية القرائن) التي طرحها في كتابه (اللغة العربية معناها ومبناها)، وطرحه هذا في جانب منه يتمهى مع مفاهيم اللسانيات البنيوية، إذ يقول أحد الباحثين: ((إن الجهاز المصطلحي لنظرية تضافر القرائن النحوية قد تجسدت في جملة من المفاهيم، يتقاطع أغلبها مع مفاهيم نظرية النظم [...]. ومفاهيم النظرية البنيوية الوظيفية الحديثة))^(٢)، وقد أكد الباحث نفسه تلك الصلة بقوله: ((نقصد بالبنيوية الوظيفية الحديثة بنيوية دوسوسير القائمة على ثنائياته المشهورة: الدال/ المدلول، المحور التركيبي/ المحور الاستبدالي، التعاقب/ التزامن...))^(٣).

ويرى الباحث أن القرائن اللفظية أو المقالية هي أكثر تلاؤما مع البنيوية وأكثر ملائمة من القرائن المعنوية والحالية ولا سيما المقامية منها؛ لأن البنيوية تعد القرائن المقامية عوامل خارجية في تحليل النص، ومن ثم هي غير معنية بها من هذه الحيثية، لكن لا تغفل أن الرجل يُعد من أبرز اللسانيين الوصفيين العرب، إذ كان ((السبب الأساس الذي استند إليه الدكتور تمام لرفض نظرية العامل هو اعتماده على المنهج الوصفي الذي يقوم على أساس ملاحظة اللغة المدروسة نفسها))^(٤)، وهذا من أهم نقاط التلاقي مع البنيوية، إضافة إلى ذلك فإن القرائن المعنوية وإن كانت غير متجسدة بنيويا في الألفاظ، لكنها ((ظواهر غير لفظية في التركيب، تُفهم معنويا من المقال))^(٥)، فالإسناد والمخالفة والتبعية والتخصيص والنسبة وإن كانت قرائن معنوية إلا أنها تتعكّر على البنية اللفظية للنص.

(١). جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: ٥٥ - ٥٦.

(٢). منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" (بحث): ١٤٣.

(٣). المصدر نفسه: ١٤٣. (الهامش).

(٤). أثر القرائن في إيضاح المعنى عند الدكتور تمام حسان (بحث): ٦٥٧.

(٥). المصدر نفسه: ٦٥٨.

والدكتور تمام حسان ((من اللسانيين المحدثين الذين اهتموا بدراسة اللغة متأثرين بالمناهج الغربية الحديثة مستفيدين منهم في دراساتهم))^(١)، وهو ((قمة شامخة في حقل اللسانيات العربية الحديثة مشرقا ومغربا، ولا أحد من اللغويين المعاصرين ينكر مجهوداته الكبرى التي أثمرت وأنت أكلها، إن على مستوى التأطير والتدريس في الجامعات العربية مشرقا ومغربا، وتخريج جيل من اللسانيين النوعيين أو على مستوى التعريف باللسانيات الحديثة ونظرياتها الأساسية، أو المساهمة الإبداعية في مجال توليد المصطلح اللساني الأصيل))^(٢).

وقد برزت طروحات الدكتور تمام اللسانية في كتابه (البيان في روائع القرآن) الذي ألفه في تسعينيات القرن الماضي، واعتمد في تأليفه على ((منهجين: المنهج الوصفي البنوي والمنهج الوظيفي))^(٣)، إذ ((ركّز تمام حسان في مقارنته اللسانية على ثنائية الشكل والوظيفة، بوصفهما أساسين من أسس المنهج الوصفي، قابلين للتطبيق في كل فروع الدراسة اللسانية، جاعلا من الوصفية معادلا للعلمية والموضوعية))^(٤)، ولذلك جاز لنا تصنيف اشتغاله اللساني هذا ضمن البحوث البنيوية بغض النظر عن عدم تمامية تطابقها مع معطيات اللسانيات البنيوية.

وعلى الرغم من أن الدكتور تمام حسان كان وصفيًا بنويًا في بحوثه كما ذكرنا قبل قليل، وأن دراساته ((تسعى إلى إعادة ترتيب اللغة العربية على وفق المنهج البنوي الوصفي))^(٥)، إلا أنه في الوقت نفسه يسلط اهتمامه على المعنى، وهذا واضح في كتابه (اللغة العربية معناها ومبناها)، ويمثل المعنى بؤرة اهتمامه في نظرية القرائن، و((الهدف الأساس من كل دراسة لغوية هو الكشف عن المعنى))^(٦)، وجهوده اللسانية ((محاولة سعت إلى قراءة التراث بغية استخراج نظرية لغوية دلالية، أساسها المعنى، تقارب النظريات اللسانية الدلالية الغربية))^(٧).

(١). القرائن اللغوية في التركيب القرآني (دراسة في كتاب البيان في روائع القرآن): ٣٩.

(٢). منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن": ١٣٩.

(٣). القرائن اللغوية في التركيب القرآني (دراسة في كتاب البيان في روائع القرآن) (بحث): ٤٨.

(٤). تمام حسان في معيار النقد اللساني (بحث): ٢٤٨.

(٥). المصدر نفسه: ٢٥٠.

(٦). أثر القرائن في إيضاح المعنى عند الدكتور تمام حسان (بحث): ٦٣٩.

(٧). تمام حسان في معيار النقد اللساني (بحث): ٢٥٦.

وتشكل المنظومة النحوية عنده قطب الرchy والعامل الرئيس في ذلك، فهو ((يرى النحو منظومة متكاملة صالحة للتعبير عن المعاني التي تتجلى في الأبواب النحوية، وتساهم جملة القرائن الشكلية "اللفظية" والمعنوية في تحديدها، فقد يلجأ إلى الحركة، أو إلى الرتبة، أو التوافق في الحركة ... في ضبط الوظيفة النحوية للكلمة))^(١)، ((وينطلق تمام حسان في التحليل البنيوي للغة العربية من نظرية يصفها بأنها "نظرية جاءت نتيجة تجارب قرون في الغرب))^(٢)، وتنظيم هذه النظرية وجعلها ملائمة للعربية جعلها من مسؤوليته في متابعة مناهج البحث اللغوي^(٣).

وإن كان كتابه الأول (مناهج البحث في اللغة) يمثل اللسانيات التمهيدية التي حاول عبرها أن يدخل الثقافة اللسانية إلى الساحة العربية، فإن محاولته في كتاب (اللغة العربية معناها ومبناها) تمثل تجربة متقدمة أراد عبرها أن يقدم خطابا لسانيا عربيا، هذا بغض النظر عما يُطلق عليها سواء كانت بعنوان لسانيات التراث أم اللسانيات العربية^(٤).

إن التوظيف اللساني البنيوي في قراءة النص القرآني عند الدكتور تمام في كتاب (البيان في روائع القرآن) يُعد إسهاما رائعا في هذا السياق، ويقول في المقدمة: ((هذا البحث يشتمل على دراسة لغوية وأخرى أدبية أو بعبارة أدق "أسلوبية"، فأما الدراسة اللغوية فتتم من خلال موقف القرآن من القرائن اللفظية الدالة على المعنى النحوي، وهي الإعراب والبنية والربط والرتبة والتضام وقرينة السياق [...] وأما الدراسة الأسلوبية فتبدأ بالنظر في استعمال الأسلوب القرآني للقيم الصوتية [...] ثم تلقي نظرة من بعد إلى مفردات القرآن الكريم [...] ثم تتخطى اللفظ المفرد إلى التراكيب القرآنية))^(٥)، ومعلوم أن الأسلوبية تحتفظ بخيط وصل مع البنيوية؛ لأنها من أساسها انطلقت من ثنائية (اللغة والكلام) التي طرحها دي سوسير، والسمة البنيوية واضحة عليها عبر اهتمامها بالعلاقات القائمة بين العناصر المؤلفة للكلام ودرجة تناسقها وتداخلها، ومن ثم تحديد وظائفها، وقد استقرت الأسلوبية مع نتائج شارل بالي (ت ١٩٤٣م) تلميذ دي سوسير^(٦)، لكن مع ذلك

(١). أثر القرائن في إيضاح المعنى عند الدكتور تمام حسان (بحث): ٦٤٦.

(٢). تمام حسان في معيار النقد اللساني (بحث): ٢٥٢.

(٣). ينظر: مناهج البحث في اللغة: ١٧.

(٤). ينظر: تمام حسان في معيار النقد اللساني (بحث): ٢٥٦.

(٥). البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني): ١٢.

(٦). ينظر: الأسلوبية والأسلوب: ٢٤١.

سيقتصر البحث على الدراسة اللغوية من الكتاب لصلتها الواضحة بالبنوية المعني بها البحث في هذا المطلب، عبر القرائن اللغوية التي طرحها قبل تصنيف كتاب البيان بعشرين عام تقريبا.

وقد شكّلت مسارات البحث اللساني التي تبناها الدكتور تمام حسان طريقا للوصول إلى المعنى القرآني، ويركز على البنية اللفظية بمستوياتها الإفرادي والتركيبية، وهذه البنية لها ((معنى وظيفي عام يختلف عن المعنى المعجمي المفرد الذي يرصد للكلمة في المعاجم. ويحدد المعنى الوظيفي المذكور وظيفة بنية الكلمة وعلاقتها بما يجاورها من المباني في السياق))^(١).

ولمحدودية عدد المباني بإزاء معانيها الصرفية والنحوية الكثيرة ((أدركنا قلة المباني وكثرة المعاني التي وضعناها بإزائها، فإذا أريد لهذه القلة عددا من أفراد الكثرة، أو بعبارة أخرى أن يكون لكل واحد من المباني عدد من المعاني الوظيفية. وهكذا نصل إلى ما وضعناه في المقدمة تحت عنوان "تعدد المعنى"))^(٢)، ويورد في هذا السياق أمثلة، إذ يقول: ((دعنا إذن نلق نظرة على آيات الكتاب العزيز، لنرى من خلال هذه النظرة كيف تتعدد المعاني الوظيفية للمبنى الواحد أيا كان ذلك المبنى. ولو ضربنا "أل" مثلا لتعدد المعنى الوظيفي بين الجنس والعهد والربط والموصولية، فلربما وجدناها تدل على الجنس في كل آية قرآنية ورد فيها لفظ الإنسان والإنس، ويطرّد ذلك لها في كل اسم جنس جمعي لا واحد له من لفظه، كالنساء والإبل والناس ونحوها))^(٣)، فهو ينظر إلى جميع آيات القرآن ليستقرئ منها ما يدلي به لاحقا، ملاحظا بذلك جميع العلاقات البنوية بين أجزاء الكتاب جميعا.

لقد ركز الدكتور تمام حسان في سبيل تفسير النص القرآني وكشف معناه على بنية المفردة والتركيب، وقال بالتعدد الوظيفي للبنی، وهذا يمكن تسميته بـ ((مفهوم الكفاية العلمية لنظرية القرائن النحوية: ويقوم جوهرها على مفهومين أساسيين: ١- مفهوم البنية: ويتجسد في القرائن اللفظية التي تشمل: الإعراب والرتبة والصيغة والمطابقة والربط والتضام والأداة والتنغيم. ٢- مفهوم الوظيفة: ويتحقق في القرائن المعنوية المختلفة التي تضم: الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية))^(٤)، وكتاب البيان ((هو دراسة تطبيقية وافية لنظرية القرائن

(١). البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني): ٢٠.

(٢). المصدر نفسه: ٢٠ - ٢١.

(٣). المصدر نفسه: ٢١.

(٤). منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" (بحث): ١٤٠.

النحوية، على القرآن الكريم، هيمنت عليه الغاية التعليمية، ثم تلتها الغاية التفسيرية بصفة أقل ثم الغاية الجمالية بدرجة أقل^(١).

وتكلم الدكتور تمام حسان في الفصل الثامن من القسم الثاني عن الهيكل النبوي لعدد من السور القرآنية، وعندما عرض لسورة الفرقان وصف مضمون الآيات وصفا إجماليا، ثم قال في ختام ذلك: ((وهكذا نجد بنية السورة تقوم على دعوى وإنكار وضرب للأمثال [...]. ومعنى أن للسورة هيكلًا بنويًا أنها تتجه إلى موضوع واحد))^(٢).

لقد عرض هذا المبحث لنموذجين وظفا اللسانيات النبوية توظيفا لا حدثيا في تفسير القرآن، ويمكن القول إن المعنى القرآني عندهما يُستلهم في ضوء المقبولية اللسانية الممزوجة بالإيمان الديني، واعتقادهما بسماوية هذا النص المقدس وعلويته، بطريقة ربما تشير إلى نوع ما من الخروج عن المألوف، ولا سيما في اشتغال الدكتور محمد أبي القاسم حاج حمد، الذي لا يتفق مع طرح الترائيين في تفسير النص القرآني.

(١). منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" (بحث): ١٥٥.

(٢). البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني): ٥٨٨.

المبحث الثاني

المعنى القرآني في التفسير اللساني الدلالي

عرضت الأطروحة في المبحث السابق توظيف اللسانيات البنيوية في تحليل النص القرآني ودورها في كشف معناه، وفي هذا المبحث سوف نستعرض توظيف اللسانيات الدلالية في تحليل النص القرآني وماهية المعنى الناتج عن ذلك.

تُعد اللسانيات الدلالية المجال الأكثر اهتماماً بالمعنى ودراسته بشكل مباشر، وهي تتجه إلى المعنى وتجعله بؤرة اشتغالاتها والهدف الرئيس لها، وهذه أهم نقطة تختلف بها عن اللسانيات البنيوية التي تصب اهتمامها بالبناء والعلاقات والروابط بين أجزائه، جاعلة المعنى بمرتبة تالية بعد مادة النص وشكله.

واختار الباحث اشتغالات شخصيتين معاصرتين بارزتين في توظيف اللسانيات الدلالية للتعامل مع النص القرآني، وهما يمثلان التوظيف المقبول، البعيد عن مزالق التحليل الحداثي، وهذان الأنموذجان هما المستعرب الياباني الدكتور توشييهيكو إيزوتسو (ت ١٩٩٣م) واللساني العربي المغربي الدكتور المصطفى تاج الدين.

أولاً: توشييهيكو إيزوتسو

صدر لهذا العالم عدد من الدراسات المهمة التي اشغلت على الدين الإسلامي بقدر كبير من الموضوعية، وأهمها ثلاث دراسات ارتبطت بالقرآن المجيد وهي جديرة بالاهتمام، الأولى كانت بعنوان (بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن)، و((هي أول دراسة باللغة الإنجليزية استفادت من المناهج الحديثة في علم الدلالة (semantics) واللسانيات الأنثروبولوجية على وجه التحديد))^(١)، واللسانيات الأنثروبولوجية تهتم بعلاقة لغة مجتمع ما بثقافته، وهي ترى أن كل مجتمع سواء كان بدائياً أم متحضراً يمتلك ثقافة تبرز عبر لغته التي يتكلم بها أبنائه^(٢).

والدراسة الثانية كانت بعنوان (الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم")، أما الدراسة الثالثة فقد كانت بعنوان (المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن)، وتتبع أهمية هذه الدراسات من أن مؤلفها

(١). المفردة القرآنية بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني (بحث): ١٠٥.

(٢). ينظر: علم اللسانيات الأنثروبولوجية بين إدوارد سابير وفردينان دوسوسير (بحث): ٣١٨.

مستعرب ياباني اهتم بدراسة القرآن لسانيا، بل هو أول من حاول دراسة النص القرآني عبر اللسانيات، وفي الوقت نفسه نجد أن اشتغالاته على الفكر الإسلامي كانت مستندة على معرفته بالأصول العربية والإسلامية، وذلك في ((مناقشته العلمية المتعمقة لقضايا متشعبة في الدين الإسلامي والتفسير وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية واللغة العربية والأدب العربي القديم))^(١).

ومن الضروري أن نقف على تعريف موجز بتوشيهيكو ونبذة من سيرته الدراسية، فهو ((ولد في طوكيو، تخرج من جامعة كيو، طوكيو. ثم درّس فيها بين عامي ١٩٥٤ - ١٩٦٨، وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا [...] أهم منجزاته ترجمة القرآن الكريم إلى اليابانية. يكتب دراساته بالإنجليزية واليابانية))^(٢)، ويكفي في هذا البحث كتابه الثاني (الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم") للوقوف على المعنى القرآني عند هذا العالم اللغوي، وذلك عبر انتقائه نماذج من المفاهيم القرآنية، التي راح يحللها تحليلًا بحسب علم الدلالة الحديث في ضوء مقبولية المؤلف، إذ ((يتمثل في منهج هذه الدراسة وهو علم الدلالة (semantics) الذي يعد واحداً من أهم مجالات علم اللغة الحديث وأكثرها خصوبة وتعقيداً))^(٣)، وهذا يعني أن هذا الكتاب كافٍ ووافٍ ويخدم البحث أكثر من الكتب الأخرى في كشف المعنى القرآني عند توشيهيكو واتصاله ببنائه الدلالية العميقة.

وهذه الدراسة التي قام بها توشيهيكو - بحسب ما يقول مترجم الكتاب في التقديم - ((تجعلنا نكتشف القرآن، وكأننا نراه للمرة الأولى، وتعلمنا قراء ومسلمين أن ننفصل قليلاً عنه لنراه ونعرفه من جديد معرفة علمية بالمعنى الدقيق لهذا الوصف [...] إنه نص لا يمكن استنفاد ماهيته؛ نص يمتاز بتعدد مستويات المعنى وتشابط علاقاته، ولا يكف عن التدلال مطلقاً لأن قراءتنا له لن تتوقف))^(٤)، فهو منذ البدء يوضّح لنا فكرته الدلالية التي يهدف عبرها الوصول إلى فهم القرآن الكريم، وقال في ذلك: ((علم الدلالة [...] دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهوميين^(٥) لـ "الرؤية

(١). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ١٠.

(٢). المصدر نفسه: ٩. (المترجم في الهامش).

(٣). المصدر نفسه: ١٠.

(٤). المصدر نفسه: ١٢.

(٥). الأصح (مفهومي) والباء للنسبة، ويبدو أن منضد الكتاب وقع في خطأ فأتى بالنون ظناً منه أن الكلمة تعبر عن مثني غافلاً ما أشرنا إليه.

للعالم" الخاصة بالناس الذين يستعملون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لفهم العالم الذي يحيط بهم وتفسيره^(١).

و"رؤية العالم" مصطلح لم يكن من إبداع توشيهيكو، بل ظهر قبله في الفلسفة الألمانية الحديثة مع إنجازات فيلهلم دلتاي (ت ١٩١١م) في المفهوم والمعنى^(٢)، ويقول توشيهيكو: ((إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من "علم الرؤية للعالم" [...] أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجت الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغة^(٣)، إضافة إلى ذلك يعترف الرجل في هامش كتابه بفضل أستاذه الغربي فقال عنه: ((إنني مدين بشكل كبير للبروفيسور ليو فيسجيرير من جامعة بون في تطوير فكرة أن علم الدلالة نوع من "علم الرؤية للعالم" (Weltanschauungslehre) والذي كان يؤكد دائما ومنذ عدة سنوات أهمية اللغة الإنسانية كعملية تشكيل للعالم (Weltgestaltung) ذات طابع عقلاني^(٤))).

وما قدّمه هذا المستعرب في الفلسفة الدلالية للقرآن يختلف عما طرحته الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية في مباحث الوجود التي تُعرف فلسفيا بـ (الأنطولوجيا)، فهي رؤية خاصة نابعة من القرآن نفسه، إذ يقول: ((عبارتنا "علم دلالة القرآن" ينبغي أن تفهم فحسب بمعنى الرؤية القرآنية للعالم، أي النظرة القرآنية للكون، ولا بد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيفية تبيين عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم، وما هي مكونات هذا العالم وكيف تتعالق في ما بينها^(٥)، ويمكن لنا أن نطلق عليه تسمية علم أنطولوجيا القرآن الذي يُعنى بتفسير الكون وقراءة الوجود وحيثياته.

وتمثل مسألة معاني المفردات القرآنية (المفتاحية) بؤرة الاشتغال والبحث في دراسة توشيهيكو، فعمله غير معني بالكلمات الأخرى التي لا أهمية لها في هذا الصدد، إذ يقول: ((إنني أسمى هذه الكلمات التي تؤدي دورا حاسما وحقيقيا في تشكيل البنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم بـ "المصطلحات المفتاحية" للقرآن،

(١). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٣٢.

(٢). ينظر: مفهوم "الرؤية إلى العالم" بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي (بحث): ٢٣.

(٣). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٣٢.

(٤). المصدر نفسه: ٣٣. (الهامش).

(٥). المصدر نفسه: ٣٢.

وتمثل كلمات مثل: "الله"، "إسلام"، "إيمان" [...] إن فرز المصطلحات المفتاحية عن مجمل المعجم القرآني سيكون جزءاً مهماً جداً [...] من عمل المختص في علم الدلالة الذي يريد أن يدرس القرآن))^(١).

مرت هذه المفردات (المفتاحية) بمرحلتين معنويتين، الأولى اكتسبت معناها من طريق المنظومة العربية السابقة لنزول الوحي، والأخرى تشكلت مباشرة بعد الوحي وإحلال المنظومة الجديدة محل المنظومة السابقة، مع وجود خيط وصل رابط بين المعنيين، تلتها مرحلة ثالثة سمّاها توشيهيكو "ما بعد القرآنية" سادت في العصر العباسي بفعل الثقافات الجديدة الوافدة التي أفرزت علومًا ثلاثة، وهي: الكلام والتصوف والفلسفة، وفي ما يتعلق بالمرحلتين الأولى والثانية يقول توشيهيكو: ((ويجب أن نلاحظ أن المعاني الأساسية الأصلية للكلمات لم تتغير. إن ما تغير بالفعل هو التصميم العام، والنظام العام، وقد وجد كل واحد من تلك الموجودات موقعاً جديداً لنفسه في هذا النظام الجديد))^(٢)، فكلية (تقوى) مثلاً ((اللب الدلالي الأساسي [...] كان في الجاهلية: "الموقف الدفاعي عن النفس الذي يتخذه الكائن الحي [...] تجاه قوة مهددة ما، تأتي من الخارج" ولقد دخلت هذه الكلمة في النظام الإسلامي للمفاهيم حاملة معها هذا المعنى الأساسي بالذات. لكنها، هنا - وبفعل التأثير الغامر للنظام ككل، ولاسيما أنها الآن قد أُدخلت في حقل دلالي خاص يتألف من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط حتماً بـ "الإيمان" الذي يميز التوحيد الإسلامي - صارت ذات معنى ديني له أهمية فائقة: لقد صارت "التقوى" تعني في النهاية الورع الذاتي الخالص المجرد، من خلال عبورها إلى مرحلة وسطى متمثلة بدلالاتها على الخشية من العقاب الإلهي يوم القيامة))^(٣)، فالتحول من اتقاء الخطر والتهديد إلى الخشية من عقاب الله، ثم تحولها إلى الورع الذاتي عبر وجود واعز داخلي يبتغي تجنب المآلات السيئة التي تضر بمن هيأ ووطأ إليها، وهذا المثال يوضح ((أن التحليل الدلالي للجانب "العلاقي" من معنى كلمة ما يتطلب تقصياً مدققاً شديد العناية في الوضع الثقافي العام للعصر وللناس، فضلاً عن مزيد من المعرفة اللغوية المتخصصة بالكلمة))^(٤).

وربما يرى بعض الدارسين أن هذا يشبه إلى حد ما مسألة الانتقال الدلالي للمفردات العربية التي تحولت دلالاتها بفعل العامل الديني واستعمالها الشرعي، فانقلبت من دلالاتها اللغوية إلى دلالة أخرى تسمى

(١). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٥٢.

(٢). المصدر نفسه: ٤١.

(٣). المصدر نفسه: ٤٢.

(٤). المصدر نفسه: ٥٠.

الدلالة الشرعية، وهذا واضح في مفردات الحج والصلاة والصيام والزكاة وغيرها، بيد أن الجديد في ذلك هو الحمولة الدلالية الجديدة للمفردات المفتاحية بحسب اشتغال توشيهيكو، ومن يرى ذلك يغفل عن أن مسألة الانتقال الدلالي الشرعي مقصودة بوعي تام من الناقل، في حين أن عملية انتقال المعنى أو لنقل عملية إعادة تشكيله بحسب المنظومة الجديدة تتم عبر مسارات بعيدة عن تلك المسألة، إذ إن ((الكلمات إذا نُزعت من تراكيبها التقليدية الثابتة، وأدخلت في سياق جديد مختلف كلياً، فإنها تميل إلى التأثير جوهرياً بهذا الانتقال بالذات [...] وقد يؤدي هذا التأثير إلى تحولات دقيقة في التوكيد، وإلى تغيرات طفيفة في الفارق المعنوي الذي لا يكاد يُدرك، وفي التصوير العاطفي الحي فحسب، ولكن الغالب هو حدوث تغيّرات عنيفة في بنية معاني الكلمات))^(١)، ولتوضيح ذلك أكثر نطالع اشتغاله اللساني الدلالي على معنى لفظ الجلالة (الله)، فهو من حيث المدلول نفسه قبل نزول القرآن وبعده، لكن الحمولة الدلالية التي شكلها القرآن لهذه المفردة تتسم بالجدة والاختلاف عن المفهوم القديم، فالله سبحانه هو نفسه خالق الكون عند الجاهليين والمسلمين على السواء، لكن الفئة الأولى جعلت معه آلهة أخرى أقل رتبة، وهم وسطاء بينه تعالى والإنسان بحسب الترتيب الإشرافي، كما تحدث القرآن نفسه عن ذلك في أكثر من آية، فالخالق عندهم له شركاء في الربوبية والتدبير، وهذا يشبه إلى حد ما مسألة الشفاعة عند بعض الطوائف الإسلامية، هذا بالإضافة إلى اعتقادات الجاهليين بكائنات فوق طبيعية كانوا يعبدونها ويخشونها ويجلونها بتفاوت وبحسب القبائل والأماكن، ولما جاءت المنظومة الجديدة المتمثلة بالقرآن، وتحول الإله من إله أسمى من غيره من الآلهة إلى إله مطلق في علوه وسموه وواحد فرد لا إله سواه، أسمى المفهوم مختلفاً عن السابق، وصار معنى كلمة (الله) يحمل أبعاداً جديدة بحسب التعالق المنظومي الجديد الذي أوجده القرآن، وتعمّق الكاتب كثيراً في الفصل الرابع الذي يبدأ من صفحة (١٥٧) إلى (١٩١)، إذ خصصه توشيهيكو لكلمة (الله) في معناها الأساسي والعلاقي ومفهومها عند الجاهليين وأهل الكتاب والحنفاء. وبهذا يتضح الفرق في تغيّر الدلالة عمّا حصل في بعض المفردات الشرعية الآتفة ذكرها.

ويرى توشيهيكو أن القرآن أحدث في دلالة الكلمة أوضاعاً لم تكن معهودة من قبل، إذ يتصوّر أن دلالة الكلمة تتأثر بالشرع الذي تشكل العقيدة عموده الفقري، ومن هنا يمكن القول إن العامل المؤثر في تشكيل المعنى عند هذا العالم هو الثقافة العامة المحكومة بالدين الجديد الذي خيم على حياة المسلمين بكل تفصيلاتها ومجالاتها.

(١) . الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٣٥.

إذن يتقوّم المعنى القرآني عند توشيهيكو إيزوتسو عبر ثنائية المعنى الأساس والمعنى العلاقي، فالأول واضح ومألوف في الاستعمال العربي العادي، أما الثاني فيخضع لشبكة العلاقات المفهومية للكلمة مع قرائنها المختلفة داخل النظام القرآني، فكلمة (كتاب) مثلا ((تعني بصورة أساسية الشيء نفسه سواء أوجدت في القرآن أم خارجه. إن هذه الكلمة، ما دام يُعتقد أنها الكلمة نفسها من قبل المجتمع، تستبقي معناها الأساسي الذي هو في هذه الحالة معنى عام جدا وغير مخصص لكلمة "كتاب" حيثما وجدت، سواء أحدث أن استُعملت كمصطلح مفتاحي في نظام مفاهيم محدد أم خارج هذا النظام بصورة أعم))^(١)، وهذا هو المعنى الأساس، أما المعنى العلاقي فهو يُكتسب عبر المنظومة الجديدة الممثلة بالقرآن الكريم، يقول توشيهيكو: ((تكتسب كلمة "الكتاب" أهمية غير اعتيادية، كعلامة على مفهوم ديني خاص جدا، تحيط به هالة من القدسية. وهذا متأث من حقيقة أن هذه الكلمة في هذا السياق ترتبط بعلاقة قوية جدا بمفهوم الوحي الإلهي، أو بالأحرى، بمفاهيم متنوعة ذات مرجعية مباشرة إلى الوحي))^(٢)، فمفردة (كتاب) تغيّر معناها لتغير سياقها الثقافي والفكري، أي أن عامل السياق هو الحاكم في إعادة صياغة المعنى، فالمادة واحدة لكن المعنى يختلف، ((هذا يعني أن كلمة "كتاب" البسيطة، بمعناها البسيط، حالما أدخلت في نظام خاص، ومُنحت موقعا محددا ومعينا فيه، اكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة الناشئة عن هذا الوضع الخاص، وعن العلاقات المتنوعة التي شكلتها لتحملها إلى المفاهيم الرئيسية لذلك النظام. من هنا، وفي هذه الحالة، فإن كلمة "كتاب" حالما تدخل في النظام المفهومي الإسلامي، ترتبط بعلاقة صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل: "الله"، "وحي"، "تنزيل"، "نبي"، "أهل"، - في التركيب الخاص "أهل الكتاب"، وتعني الناس الذين لديهم كتاب موحى مثل المسيحيين واليهود... إلخ))^(٣).

ولو رجعنا إلى مفهوم مفردة (الله) عز اسمه نجد أنها في الحقبة العباسية حصل لها تغيير آخر في المعنى، إذ شهد علم الكلام آنذاك ازدهارا ألقى بظلاله على الترابط المفهومي بين أسماء الله الحسنى (التسعة والتسعين)، لما جنح علماء الكلام المسلمين إلى البحث في الطبيعة الإلهية من حيث ذاتها وصفاتها والعلاقة بينهما بعد دخول الفلسفة اليونانية إلى الساحة الإسلامية، أي إن المفردة ظلت تتمتع بمركزها كما هو في المعجم القرآني، لكن يُلاحظ تحوّل داخلي دقيق وعميق حصل بفعل الثقافة الدينية الجديدة، فأضحى معنى لفظ

(١). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٤٣.

(٢). المصدر نفسه: ٤٤.

(٣). المصدر نفسه: ٤٤.

الجلالة عز اسمه يُفهم في ضوء مسألة الذات والصفات، التي هي انعكاس للتفكير اليوناني في اشتغاله على مسألة الجواهر والأعراض، ولم يتوقف التغيير الدلالي في العصر التالي للعصر الإسلامي الأول على العامل الكلامي، بل كان للتصوّف والفلسفة تأثيران واضحان على المعنى العلاقي لمفردة (الله) سبحانه وتعالى، وهذا التغيير يمكن قراءته فيما طرحه توشيهيكو تحت العنوان الفرعي من كتابه: "القرآن والأنظمة ما بعد القرآنية"^(١).

ولابد من الإشارة إلى أن السياق يشكل نقطة ارتكاز في مسألة المعنى عند اللغوي البريطاني جون روبرت فيرث (ت ١٩٦٠م)، والسياق المقصود لديه يشمل سياق البنية اللغوية والسياقين العاطفي والثقافي، وأن معنى الكلمة عند فيرث يتحدد من طريق تسييق الكلمة، أي وجودها في سياقات متعددة ومختلفة، فمعنى الكلمة محصلة تلك الاستعمالات وخالصة التعدد المعنوي للكلمة، وهي عملية تُعنى بمسألة معنى المفردة اللغوية بشكل عام دون حصرها بالاستعمال القرآني، لكن لو أردنا تطبيق النظرية السياقية على النص القرآني فإنها تعطي نتائج مشابهة لما تعطيه تطبيقات توشيهيكو.

والنظرية السياقية عند فيرث تشغل على دلالة المفردة اللغوية، وهي ((نشأت تحت تأثيرات المجتمع وتطوراتها [...] ركزت في تفسيرها للمعنى على الطريقة التي يُستخدم بها الكلمة [...] استفاد (فيرث) من الدراسات اللسانية السابقة في مجال اللغة وخاصة أبحاث (دي سوسير) في البنيوية اللغوية [...] وأن العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول اصطلاح غير معلل أي اعتباطي [...] وإن دلالة الكلمة مرتبطة بسياقها الذي يوحي بمعناها إذ تتحد تلويناتها الدلالية عبر تداعيات مفهومية متميزة))^(٢)، فالمعنى اعتباطي محكوم بتأثير المجتمع وتطوره، وهذا يعني أن المعنى متغير وفقا لما يطرأ من تغييرات ثقافية ولاسيما في عواملها العقدية والدينية عموما، ((الكلمة المفردة لا تتجز مهمتها الدلالية على الوجه الأكمل إلا ضمن السياق الذي ترد فيه ولهذا السياق بعدان، الأول: داخلي مقالي وهو بعد سياقي لغوي [...] والثاني: خارجي موقعي مقامي وهو سياق غير لغوي يحدد الخلفية غير اللغوية المحيطة بالعملية اللغوية كالحالة النفسية، والأبعاد الثقافية والاجتماعية والدينية وغيرها))^(٣)، وكان فيرث يرى أهمية للسياقات أجمع في دلالة الكلمة اللغوية، ومن مجموع تلك السياقات يتحصل على المعنى الأساسي للكلمة، أما توشيهيكو فيرى أن معنى

(١). ينظر: الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٨٤ - ٩٤.

(٢). نظرية "فيرث" السياقية بين الأصالة والتجديد (بحث): ٢٥٩.

(٣). علاقة النص النبوي بعلم التفسير (دراسة موضوعية في لسانيات النص القرآني) (بحث): ٣٩٦.

الكلمة القرآنية يؤخذ ضمن سياقها الثقافي الإسلامي الذي كان القرآن نفسه العامل الرئيس فيه، لذلك أطلق عليه "علم دلالة القرآن"، وهو إطار أضيق من إطار نظرية فيرث.

وبنى فيرث نظريته انطلاقاً من طرح عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البولندي ماليونوفسكي (ت ١٩٤٢م)، الذي ((يرى أن اللغة ظاهرة اجتماعية ينبغي الاهتمام بها))^(١)، وعلى ما يبدو فقد ((تأثر فيرث بالأنثروبولوجيا متأثراً شديداً مما جعله يركز على دراسة المكون الاجتماعي (sociological component) في دراسة مختلف اللغات البشرية. والحقيقة فإنه كان متحمساً لدراسة اللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية منذ الثلاثينيات))^(٢)، ويذهب ماليونوفسكي إلى أنه ((من الضروري أن توضع كل ألفاظ الكلام في سياق الموقف لفهم مغزاها الحقيقي))^(٣)، ومن جانب آخر ((فإن فيرث) قام بدراسة مكونات اللغة وفق ظروف اجتماعية، وبالتركيز على العلاقات التي تربط اللغة بالمجتمع))^(٤)، ويتماهى هذا إلى حد ما مع ما يطرحه علم دلالة القرآن، الذي يمثل القرآن فيه عماد السياق الثقافي عند المسلمين.

فالسياق عند توشيهيكو سياق ثقافي عام لمجتمع معين، لكنه سياق متحيز في بيئة محددة، وهو سياق أوجده القرآن، وفي الوقت نفسه يؤثر هذا السياق في تشكيل معاني مفردات القرآن المفتاحية أو كلماته المحورية، وهو ما يعني أن السياق العام بحسب علم دلالة القرآن ذو تأثير واضح في تغيير معنى الكلمات المفتاحية القار في ذهن المتلقي وإعادة رسمه على وفق المعطيات الجديدة، يقول توشيهيكو: ((ما سميناه بالمعنى "العلاقي" في النهاية، ليس سوى تجل عياني أو بلورة لروح الثقافة، وانعكاس أصيل ذي طبيعة نفسية، للنزوع العام من جهة، ومن جهة أخرى للناس الذين يستخدمون الكلمة كجزء من معجمهم))^(٥)، فالسياق عند فيرث أشمل من السياق الذي يخلقه القرآن في رؤيته للعالم، وهذا هو الاختلاف بينهما، أي أن معنى الكلمة بحسب نظرية فيرث يؤخذ من جميع السياقات ليعطي معنى أساسياً عاماً، أما معنى الكلمة في اشتغال توشيهيكو القرآني فيستهدف معناها ضمن الاستعمال القرآني فحسب.

(١). نظرية "فيرث" السياقية بين الأصالة والتجديد (بحث): ٢٦٢.

(٢). اللسانيات النشأة والتطور: ١٧٤.

(٣). المصدر نفسه: ١٧٤.

(٤). نظرية "فيرث" السياقية بين الأصالة والتجديد (بحث): ٢٦٢.

(٥). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٥٠.

والسياق الثقافي العام المتحكم في تغيير معنى المفردة القرآنية وإعادة تشكيله لم يكن عاملا خارجيا من حيث مبدؤه كما قد يُفهم، بل هو سياق قام بخلقه وإيجاده القرآن الكريم نفسه، بعد أن أصبح دستورا حاكما للمجتمع العربي أفرادا وجماعات، وبعد أن خضعت له مسارات الحياة العربية والإسلامية واندكت به اندكاكا قويا، فأصبح ماسكا بناصية الثقافة العامة التي ألفت بظلالها على توجيه معاني المفردات القرآنية المحورية أو الكلمات المفتاحية بحسب ما يسميها توشيهيكو، وهي علاقة تأثير وتأثر تبدأ من القرآن مروراً بالجو العام وانتهاء بكلمات القرآن نفسه، يقول توشيهيكو: ((الكلمة في السياق القرآني المتميز يجب أن تُفهم في ضوء هذه المصطلحات المترابطة، وأن هذا الترابط وحده يعطي كلمة "كتاب" طابعا دلاليا مميزا جدا، أعني بنية معنى خاصة ومعقدة ما كانت الكلمة لتكتسبها لو أنها بقيت خارج هذا النظام))^(١)، فكلمة (كتاب) ترتبط بعدد من العلاقات وسط المنظومة القرآنية التي تأثرت بالطابع الثقافي العام المتأثر أصلا بالقرآن.

وبتعبير آخر أن الكلمة القرآنية (المفتاحية) تتأثر بسياقين: سياق خارجي وآخر داخلي، والسياق الخارجي تمثله الثقافة العامة المحكومة بالقرآن، الذي بدوره يؤثر بمجموعة من المفردات القرآنية التي تنتمي إلى حقل دلالي محدد، التي تتأثر بها المفردة القرآنية ذات الصلة بالحقل الدلالي نفسه.

وأدخل توشيهيكو مسألة الحقول الدلالية في نظريته الدلالية القرآنية، فهو يرى أن المعجم القرآني يشكل حقلًا دلاليًا مستقلاً بالنظر إلى المعجم العربي عموماً، وفي الوقت نفسه يضم المعجم القرآني حقولاً دلالية فرعية، لكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الأهمية الثقافية للمعجم القرآني بوصفه نظاماً جديداً يرسم ملامح المعاني الجديدة للكلمات المفتاحية القرآنية، فالحقول الدلالية الكبيرة والصغيرة تتحدد عبر جيرانها، وكيفية التعلق بينها وطريقة بنائها الداخلي وانتظامها واندماجها بالنظام الأشمل ذي المستويات المتعددة، كل ذلك له أهمية في علم دلالة القرآن^(٢).

وعرض توشيهيكو لمصطلح مهم في مسألة الحقول الدلالية وهو (الكلمة - المركز)، إذ يقول: ((الكلمة - المركز " كلمة مفتاحية مهمة بصورة استثنائية تبين مجالا مفهوما معينا ومستقلا نسبيا، وتحده؛ أعني "حقلا دلاليا" بمصطلحاتنا، ضمن الكل الأكثر سعة للمعجم [...] إنها بتعبير آخر تلك الكلمة التي تبرز بموجبها نظام ضمني له خصوصيته ويتميز من البقية، أي إنها مركز مفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم

(١) . الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٤٥ .

(٢) . ينظر: المصدر نفسه: ٥٥ - ٥٨ .

يشتمل على عدد محدد من الكلمات المفتاحية^(١)، فهو يرى أن هنالك كلمة مفتاحية تجعل الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه متميِّزا عن غيره من الحقول الدلالية، ومن ثم تصبح هذه المفردة بؤرة استقطاب لمعاني المفردات الأخرى، لكن توشيهيكو يقر بصعوبة تحديد الكلمة المركز للنظام، وأن الاعتبارية ستكون هي المعيار في اختيارها! ثم يرجع ليرجح أهمية مفهوم "الكلمة - المركز" عبر اختيار ما يراه الباحث من بين كلمات الحقل الدلالي الضام للكلمة^(٢). وهذه إشكالية يمكن أن تُواجه بها فكرة توشيهيكو في "الكلمة المركز" التي يتم اختيارها بطريقة اعتبارية لا تخضع لمعيارية تتسم بالمنطقية العلمية.

ويطرح توشيهيكو فكرته حيال التضاد المفهومي في القرآن، الذي يلقي بظلاله على مسألة تشكيل معنى الكلمات المفتاحية في النص الإلهي المجيد، إذ يقول في ذلك: ((الرؤية القرآنية للعالم من وجهة النظر الدلالية قابلة لأن تُجسّد كنظام مبني على مبدأ التضاد المفهومي))^(٣)، وتبرز هذه الرؤية عندما يعرض توشيهيكو تحليله لمفهومي (الله والإنسان) فيقول: ((إن الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات. وكل الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة. وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضاد له [...] "الله" من وجهة دلالية هي الكلمة - المركز العليا في معجم القرآن، والتي تهيمن على الحقول الدلالية كلها وعلى النظام كله تبعا لذلك. ولكن [...] نشعر أننا نملك المبرر لوضع مفهوم "إنسان" في القطب المقابل لمفهوم "الله"، ذلك أن الإنسان هو الوحيد من بين المخلوقات من علّقت عليه أهمية عظيمة في القرآن))^(٤)، فهو يرى أن القرآن محكوم بحقل دلالي موجب متعلق بالخالق، وحقل آخر مقابل سالب متعلق بالإنسان، خلافا لتصور الجاهلية الذي أعطى مركزية بشرية حيال العالم وتصوره، وذكر توشيهيكو أربع علاقات تحكم الإنسان بالله، وهي: علاقة وجود تبرز بوصفه تعالى خالق للإنسان، والعلاقة الثانية علاقة تواصل بين الخالق تعالى ومخلوقه الإنسان، فهي علاقة تبدأ من الأعلى إلى الأسفل عبر الوحي، وبالعكس من الأسفل إلى الأعلى عبر الدعاء، وعلاقة ثالثة تتم بين الرب والمربوب تستلزم من العبد أن يكون ناظرا لربه بوصفه جليلا عظيما متعاليا ذا قدرة مطلقة، وفي الوقت نفسه ينظر الإنسان (العبد) إلى نفسه نظرة تواضع وخشوع وطاعة مطلقة لربه، أما العلاقة الرابعة

(١). الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٥٨ - ٥٩.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٥٩.

(٣). المصدر نفسه: ١٢٧.

(٤). المصدر نفسه: ١٢٧ - ١٢٨.

فهي أخلاقية تقوم على التباير والاختلاف بين صفات الخالق المطلقة: الخير والكرم والرحمة والمغفرة والعقاب وما شاكل ذلك، ومن جانب آخر صفات عبده في الشكر والتقوى المنتميين لمقولة "الإيمان"، الذي يختلف عن "الكفر" اختلافا حادا يتمثل في عدم الإيمان والجحود به^(١).

وبعد هذا العرض الموجز لاشتغال المستعرب الياباني توشييهيكو إيزوتسو على القرآن يتضح أن جنوحه إلى هذا المنهج الذي كان عاملا أصيلا في تشكيل المعنى القرآني عنده إنما كان تأثرا بخلفياته الفكرية وسياقاته الثقافية والروحية ومسارات نشأته، إذ إن الفلسفة الدينية ذات المنحى البوذي الروحاني كان أثرها حاضرا في اشتغالاته القرآنية، وعلى العموم ((تشي سيرة إيزوتسو بأن الفلسفة كانت حاضرة في حياته منذ بواكيرها، إذ تربى في مناخ مشبع بحضور فلسفة طائفة دينية بوذية كبيرة في اليابان تدعى (تزن)، تعتمد التأمل العميق منهجا لأتباعها، كان أبوه من الدائنين بها فنشأ على سره، وتوج ميله الفلسفي المبكر باتباعه الفيلسوف الياباني المعاصر (كتارو نيشيدا)، الذي كان من دعاة انفتاح ثقافات وحضارات الشرق على ثقافات وحضارات الغرب والعكس))^(٢).

إضافة إلى ذلك يتحدث الباحث السوري الدكتور عيسى العاكوب عن توشييهيكو فيقول: ((كان يسعى إلى التأسيس لفلسفة شرقية تستطيع أن تقف في ميدان المقارنة والموازنة مع الفلسفات الغربية. وليس ذلك مستبعدا حين نضع في أذهاننا اللغات الشرقية الكثيرة التي أتقنها ودرس قدرا كبيرا من ميراثها الفلسفي والفكري، والمرحلة التي عاش فيها؛ إذ شهد الحقبة الاستعمارية لليابان ثم الضربات القاصمة التي واجهتها من القوة العسكرية الأمريكية))^(٣)، وبحسب قول الدكتور العاكوب سعى توشييهيكو إلى تعزيز حالة فلسفية شرقية روحانية مناهضة ومضادة للفلسفة الغربية المادية، التي عانى منها هو نفسه بوصفه مواطنا يابانيا، نال كغيره من اليابانيين قسطا من الظلم والغلطسة الغربية على يد القوة الأمريكية، التي ختمت الحرب بضربتين نوويتين على اليابان، أدت إلى استسلامها وخضوعها لسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية!

وأحسب أن ما ذهب إليه الدكتور عيسى العاكوب مبالغة فيما ذكره عن توشييهيكو؛ فلم أجد لهذا المستعرب تمظهرا واضحا ينتقد فيه الفكر الغربي، بل على العكس من ذلك فقد استثمر في أغلب اشتغالاته البحثية اللسانية معطيات أفرزتها الثقافتان الأوروبية والأمريكية، وكان الرجل متفاعلا مع الفكر الغربي ومآلاته

(١). ينظر: الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ١٢٨ - ١٣١.

(٢). الرؤية الدلالية للعالم عند توشييهيكو إيزوتسو، قراءة على أسس هرمنيوطيقية (بحث): ١٩٨.

(٣). درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية (بحث): ٩٢.

الفلسفية واللغوية مع تعديل في التوظيف والاستثمار، ولاسيما أنه قال سابقاً: ((إنني مدين بشكل كبير للبروفيسور ليو فيسجيرير من جامعة بون في تطوير فكرة أن علم الدلالة نوع من "علم الرؤية للعالم" (Weltanschauungslehre) والذي كان يؤكد دائماً ومنذ عدة سنوات أهمية اللغة الإنسانية كعملية تشكيل للعالم (Weltgestaltung) ذات طابع عقلاني [...] حيث تتفق فلسفته اللغوية الهمبولدتية (نسبة إلى العالم اللغوي المعروف همبولدت) في كثير من نقاطها الجوهرية مع ما يعرف هذه الأيام في العالم الناطق بالإنجليزية تحت اسم نظرية سابير - وورف))^(١)، فهذا تبجيل ضمنى منه بفضل الغرب فكراً، وأن ما جاد به هو لم يكن من بنات أفكاره، بل هو منجز اتكأ على المعطيين: الأوربي والأمريكي، الأول يمثل طرحة همبولدت (ت ١٨٣٥م) وليو فيسجيرير، وأما المعطى الأمريكي فتمثله نظرية سابير - وورف، إذ يقول: ((ويبدو أن هاتين المدرستين كانتا تطوران معاً النوع نفسه من النظرية اللغوية على جانبي الأطلسي من دون أن تكونا مطلّعتين إحداهما على الأخرى))^(٢)، يضاف إلى ما سبق أن توشيهيكو نفسه عمل في الجامعات الغربية ودّرس فيها.

وكل ما ذكرناه يدل على تفاعله مع المنجز الفكري الغربي وتساوقه معه، وينقض ما ذكره الدكتور عيسى العاكوب؛ إذ لا علاقة لما ذهب إليه بذلك، والتفاعل مع المعطى الغربي لا يستلزم من صاحبه قبول السياسات الغربية الإمبريالية، فهناك عدد من المفكرين الغربيين يرفضون سياسات دولهم وهم مع ذلك يمثلون فواعل مهمة في محركات الفكر الغربي، وأبرز مثال على ذلك المفكر الأمريكي والزعيم اللساني المعاصر نعوم تشومسكي، المعروف بموقفه المناهض والرافض للسياسات الغربية الإمبريالية والأمريكية على وجه الخصوص، فقد عمل ناقداً سياسياً لقرارات بلاده ومواقفها وسلوكها تجاه قضايا الدول الأخرى ولا سيما القضية الفلسطينية والموقف من الصراع مع "إسرائيل".

ويكفي القول إن توشيهيكو إيزوتسو قام بدراسة دلالة الكلمات القرآنية اعتماداً على السياق القرآني نفسه وما أحدثه من رؤية جديدة للعالم، أي أنه وظّف المدونة القرآنية نفسها لقراءة دلالات مفرداتها، وهذا يعني بالضرورة عدم تجاوز توشيهيكو للخطوط التي رسمها القرآن نفسه في تصور المعاني وتشكيلها على وفق الرؤية الجديدة التي تختلف عن الرؤية الجاهلية السابقة، وتختلف كذلك عن كل الرؤى التالية التي حاولت وما زالت تحاول أن تزجّها قسراً وتفرضها على القرآن دون مراعاة منظومته الجديدة وأخذها بنظر الاعتبار.

(١) . الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم": ٣٣. (الهامش).

(٢) . المصدر نفسه: ٣٣. (الهامش).

إذن ما أفرزته اشتغالات توشيهيكو إيزوتسو من نتائج قرآنية متساوقة مع المنظومة الإسلامية العامة كانت في ضوء علم الدلالة الحديث، الذي جعل دراسة التغيّر الدلالي للمفردات المعنوية برؤية العالم لأمة ما من ضمن اهتماماته واشتغالاته، إذ أخذ يطبق ذلك على المصطلحات (المفتاحية للقرآن)، عبر تقصي المسار الثقافي الذي تجسّد في مراحل ثلاثة: الجاهلية والقرآنية وما بعد القرآنية (العباسية)، منتهيا إلى أن معاني المفردات القرآنية شهدت تطورا دلاليا تشكّل ضمن التحولات الثقافية الجديدة التي أعاد صياغتها النص القرآني، سواء كان بمفرده كما في المرحلة الثانية أم بمعنوية الثقافات الجديدة الوافدة التي أفرزت علوما ثلاث، وهي: الكلام والتصوف والفلسفة، وكان للبيئة الدينية بتفاعلاتها الروحية التي عاشها توشيهيكو أثر على اختياره هذا المسار في قراءة المعنى القرآني، لقد اعتمد توشيهيكو على تحليل دلالات المفردات المفتاحية تحليلا دقيقا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قام بإخضاع هذه الدلالات للمنهج التاريخي المقارن، متتبعا سيرورتها وصيرورتها في أثناء الجاهلية والحقبة الإسلامية.

ثانيا: المصطفى تاج الدين

باحث أكاديمي مغربي معاصر وأستاذ الدراسات القرآنية، يتحدث الفرنسية والانجليزية بطلاقة إضافة إلى معرفة عامة ببعض اللغات الأخرى، لديه عدد من البحوث القرآنية المتعلقة بالمقاربات اللسانية في علم الدلالة الحديث، ومن أهم تلك البحوث (النص القرآني ومشكل التأويل)^(١) و(النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني توشيهيكو)^(٢) و(التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية)^(٣).

وينظر الدكتور تاج الدين إلى المعنى نظرة سامية، ويراه ذا أهمية ودور محوري في أس الاختلاف الفكري والمذهبي، فكان ذلك من أهم ما طرحه في بحثه الأول فقال: ((يستطيع المتتبع لجدل الأفكار وصراع المذاهب واختلاف النظريات أن يرجع ذلك إلى قضية المعنى ومشكل التأويل. فالأديان والفلسفات وإن

(١). نُشر في مجلة (إسلامية المعرفة) الفصلية المحكمة التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي - المغرب، مجلد ٤ عدد ١٤ - ١٩٩٨م: ٧ - ٣٠.

(٢). نُشر في مجلة (التسامح) الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ١٧ - ٢٠٠٧م: ١٨١ - ١٩٠.

(٣). نُشر في مجلة (الإحياء) الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب، العدد ٣٢ - ٣٣ - ٢٠١٠م: ١٦٣ - ١٨٣.

أجمعت على تسميات واصطلاحات ومواضع فإنها اختلفت في المعاني^(١)، فهو يرى أن جوهر الاختلاف إنما كان بسبب الاختلاف في المعاني، بغض النظر عن العوامل والأسباب والعلل.

ومن المسائل التي عرض لها تاج الدين قضية المعنى التاريخي، ويقصد به ((مجمّل المعاني التي استنبطها المفسرون الأوائل كالصحابة والتابعين والعلماء بعدهم، والتي مثلت إطارا دلاليا للغة القرآنية. غير أن المعنى التاريخي يثير كثيرا من المشكلات في الفهم والتفسير المتجدد للنص، إذ يؤدي الارتكاز عليه وحده إلى السقوط في تعارض بين التأطير التاريخي للمعنى القرآني وبين صلاحيته لكل زمان ومكان))^(٢)، وفي موضع آخر قال: ((المعنى التاريخي هو دلالة النص زمن نزوله))^(٣)، وإذا كان تاج الدين رافضا للاكتفاء بالمعنى التاريخي فهو في الوقت نفسه يرفض التيار المغالي في إقصائه وتجاهله واعتماد التأويل الشاذ عن مقاصد الخالق جل اسمه، إذ وقف موقفا وسطا^(٤).

ويتكلّم تاج الدين عن المعنى الذاتي الذي جعله مقابلا للمعنى التاريخي، إذ يقول: ((هو دلالة النص زمن قراءته [...] محور المعنى الذاتي هو ملتقى النص بميولاته، واعتقاداته، وحتى أوهامه وشهواته))^(٥)، وكان الدكتور تاج الدين مع التفسير بالرأي المعتدل، واعيا بخطورة جمود المعاني وعدم تجددتها بحسب تغيرات الزمن والحال، فهو مع الاجتهاد والتأويل انطلاقا من السؤال المطروح عن كيفية تفاعل النص القرآني مع عصر القارئ استمرارا بحيويته الدلالية، والبحث عن العلاقات التي تربط بين المعنيين التاريخي والذاتي^(٦).

ومثّل المعنى القرآني معيارا للتصنيف عند الدكتور المصطفى تاج الدين، إذ جعل بهذا المعيار طائفة كبيرة من المفسرين القدماء والمعاصرين في خانة واحدة مع الحداثيين! عبر نظريته إلى ما سمّاه "المعنى الذاتي"، الذي جعل محوره ملتقى النص بالميول والعقائد والأوهام والشهوات كما ذكرنا قبل قليل، إذ يقول: ((عرف تاريخنا التفسيري أنصارا للمعنى الذاتي مثلهم المدارس الكلامية والفلسفية والتصوفية، حيث حملت

(١). النص القرآني ومشكل التأويل (بحث): ٧.

(٢). المصدر نفسه: ١٦.

(٣). المصدر نفسه: ١٨.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١٦ - ١٧.

(٥). المصدر نفسه: ١٨.

(٦). ينظر: المصدر نفسه: ١٨.

القرآن على مقتضى النظر القبلي للمؤول، فبنى أتباعها تفاسيرهم على أساس مذهبي خالص^(١)، وإذا كان المعنى الذاتي يتمثل في التفسير المذهبي فإن المعنى التاريخي يتمثل في التفسير السلفي.

ويرى تاج الدين أن المؤثر في عملية تشكيل المعنى الذاتي هي عملية التأويل المفتوحة التي جاء بها الفكر الغربي، الذي يركز على المتلقي بدلا من القائل، وعبر هذا الفكر التأويلي ((انتقل الاهتمام من النص إلى القارئ ومن الارتباط بالمعنى التاريخي إلى الإيمان بالمعنى الذاتي ونسبيته المطلقة))^(٢)، ومع هذا الفكر التأويلي أقل نجم المعنى الموضوعي، وغار بعيدا في قبال المعاني المنبجسة عن تعدد الذوات المتأولة، فبرزت العدمية التي كانت نتيجة للنزعة الفردية التي سادت في أوربا بفعل الفلسفة الديكارتية والبروتستانتية والثورة الصناعية وما إلى ذلك^(٣)، ويرى تاج الدين لهذه العدمية ملامح في تراث المسلمين القدماء، ممثلا لذلك بما ورد ((عن عبيد الله بن الحسن - وكان قاضيا على البصرة - من أنه كان يرى "أن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب [...] لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين [...] وكذلك القول في الأسماء. فكل من سمى الزاني مؤمنا فقد أصاب، ومن سمّاه كافرا فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دلّ على كل هذه المعاني"))^(٤)، وبهذا يكون النص القرآني عائم المعنى كلّ يوجهه بحسب ما يريد! وتكون تركيباته قوالب تستوعب معاني كثيرة ومختلفة، تصل إلى حد التضاد بل التناقض! لذلك تم رفضه من لدن الدكتور تاج الدين.

لقد وقف تاج الدين في بحثه هذا بوجه الاتجاهات التي تؤدي إلى ذوبان المعنى، ودعا إلى ضرورة تحديد الضوابط التأويلية التي تحد من حاكمية القارئ أو سلطة المتلقي، وجعل ميوله وأهواءه تملّي على النص، لذلك ينطلق تاج الدين من طرح أمبرتو إيكو الذي واجه مسألة التأويل المفتوح المطلق بضوابط محددة، إذ يقول: ((فوظيفة هذه الضوابط تظهر في الحد من حرية المؤول وخلق تأخذ مثمر بين بنية النص

(١) . النص القرآني ومشكل التأويل (بحث): ١٨ .

(٢) . المصدر نفسه: ٢١ .

(٣) . ينظر: المصدر نفسه: ٢٣ .

(٤) . المصدر نفسه: ١٩ . نقله عن: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ): ٤٦ - ٤٧ .

ومقاصد المؤلف وأفق انتظار المتلقي، ولذلك أكد إيكو أن القارئ يلزمه أن يساءل النص "لا أن يسائل نزواته الذاتية، في جدلية بين الإخلاص والحرية" ^(١).

ويقتصر تاج الدين حديثه عن خمس ضوابط للتأويل، أولها المقصدية، ثم تأتي بعده ثلاث ضوابط تمثل السياق بفروعه الثلاث (المقامي والنصي والثقافي)، ثم يتكلم عن الضابطة الخامسة وهي (انسجام النص)، وهذه الضوابط مجتمعة لها أثر في تشكيل معنى النص القرآني وإعادة رسمه من جديد ليتساوق مع عاملي الزمان والحال، وعبر الضابطة الأولى (المقصدية) أمست مقاصد المتحدث أو الكاتب مؤشرات مهمة في العملية التأويلية، وكان هيرش الأمريكي من أبرز الذين دافعوا عن المقصدية، ومثله ب. ج. يول وغرايس اللذان يقولان بأهمية المقصدية ودورها في تحديد مسارات التأويل المقبول، وبهذا فإن المعنى لا يفقد صلته بقصد قائل النص أو كاتبه، ويرى تاج الدين صعوبة في تعيين أطر المقصدية تعييناً منضبطاً؛ لأنها تتعلق بمرسل الخطاب أو المتكلم، الذي لا وجود له في أثناء العملية التأويلية، ولهذا عدت شريحة من العلماء المسلمين أن المقصد لا يتوقف على العلم بقواعد اللغة، فهو معنى مرتبط بالذهن، وكان الإمام الشاطبي في موافقاته قد جعل المصالح والمفاسد من المعقولات المجردة التي لا دخل للنصوص في اقتضاؤها، لكنه مع ذلك لم ينكر القيمة الدلالية للنص، ويحل تاج الدين هذا التناقض الظاهري عند الشاطبي من أن ما عناه يتعلّق بـ "المقاصد المعنوية" وليس كل الأنواع المقصدية في النصوص ^(٢).

ويستعين تاج الدين بما طرحه المفكر المغربي المعاصر الدكتور طه عبد الرحمن من تقسيم جديد للنظرية المقاصدية لدى الإمام الشاطبي، عبر فك التناقض أو التضاد المتوهم في ما طرحه حول أهمية اللغة ودورها في الاستنباط تارة وانعدام دورها في تحديد المقاصد وبيانها تارة أخرى، إذ يذهب عبد الرحمن إلى أن مصطلح "المقاصد" المستعمل عند الشاطبي يحمل معاني ثلاث: الأول بمعنى المقصود وجمعه مقصودات، وهذا له ارتباط أكيد باللغة، والثاني بمعنى القصد وجمعه قصود، ويرتبط بالمضمون الإرادي أو الشعوري، والمقصد هنا فيه خيط ارتباط وتواصل مع اللغة إن كان ذلك متعلقاً بالنص، أما المعنى الثالث فهو حصول

(١). النص القرآني ومشكل التأويل (بحث): ٢٤.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٧.

الغرض وجمعه مقاصد، وهذا المعنى هو الذي عناه الشاطبي في "مقاصد الشريعة"، وهو معنى غير مرتبط باللغة العربية، إذ يعرفه العربي والعجمي على السواء^(١).

ويخلص تاج الدين إلى أن المقصدية بنوعيتها المرتبطة بالنص أو المستقل عن اقتضائه، تُعد علامة مهمة من علامات المعنى، ومجالاً دلالياً يتيح للنص أن يملئ معناه الخاص به، ويشدّد سلطة المؤول ويهذبها ولا يسمح لها أن ترسم ما تشاء من التصورات في ذهن المتلقي، وهذه المقصدية عامة تدور مع العقل والنص، لذلك يُشترط إبعادها عن المشرب العقدي كما في تأويلات المعتزلة في العدل والتنزيه وغير ذلك من تأويلات قرآنية وجهت الآيات على وفق مقاصد يراها تاج الدين خاصة بهم، وهو يرى أن المقصدية المعتبرة هي التي تتضافر على تأييدها نصوص الشرع عبر استقراءها وليس عبر القراءة الإيديولوجية التي لا همّ لها سوى تدعيم المسبقات العقدية والدينية بشكل عام^(٢).

ويأتي لاحقاً حديث الدكتور تاج الدين عن الضوابط الثلاثة للتأويل التي يقدمها السياق، فيرجح التأويل الذي ينسجم أكثر من غيره مع المقام الخطابي، وهذا المقام يساعدنا على تفسير كثير من العبارات والجمل، ويؤثر في ترجيح تأويل محدد على غيره، وبهذا نالت أسباب النزول أهميتها في عملية التأويل القرآني، وجُعِلت من مؤشرات معنى النص القرآني لا منبعه وإطاره، أما السياق النصي فإن اللسانيين - بحسب الدكتور تاج الدين - يرون أن المعنى يتحدد في التركيب عبر جملة أو النصّ بشكل عام، وأقرب التأويلات فيه هو الذي ينسجم مع السياق الخطابي، ويأتي دور السياق الثقافي في ترجيح قراءة النص عبر المسارات الثقافية التي تحيط بالمتلقي وتشكل مرجعياته المسبقة، والسياق الثقافي اعتمده كل من فيرث وهاليداي وإيليس وغيرهم^(٣).

وفي الضابطة الأخيرة يعرض تاج الدين للانسجام الدلالي ودوره في توجيه التأويل وترجيحه، إذ يقول: ((كل تأويل أدى إلى تعارض أجزاء النص هو تأويل فاسد))^(٤)، وهو يتكئ على التفاعل بين أجزاء النص والترابط البناء، ويرى تاج الدين أن مؤول النص القرآني يتعامل مع نص وصل إلى مستوى الكفاية اللغوية وبلغ درجة الإعجاز، ويتضمن مقاصد كونية بيّنة، ولا يمكن العثور على تناقضات أو اختلافات دلالية بين

(١). ينظر: النص القرآني ومشكل التأويل (بحث): ٢٧. وينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث: ٩٨.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٢٨.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٢٨ - ٢٩.

(٤). المصدر نفسه: ٣٠.

أجزائه؛ لأنه كلام الخالق المنزه عن الاختلاف، لذلك كان من نتاجات قواعد التفسير ومناهجه تفسير القرآن بالقرآن الذي شكّل أهم منهج من مناهج التفسير القرآني^(١).

يتضح من خلال ما سطره الدكتور تاج الدين في بحثه الأول أنه قدم طرحا تجديديا في مسألة المعنى القرآني، اعتمد فيه على التنظير فقط ولم يقدم تطبيقا إجرائيا واحدا، وما قدمه من تجديد على مستوى التنظير لم يبتكر للمعنى التاريخي ولم يقصيه، بل اتكأ عليه وانطلق منه، وقد أكد على ((أن جانب التطبيق هو ما ينقص هذه المحاولة النظرية المتواضعة، وهو ما سنحاول الوفاء به في بحث قريب، نطبّق فيه تلك الضوابط على النص القرآني، وهو ما سيظهر أهميتها في استخلاص المعنى القرآني، والذي سيكون له إن شاء الله أثر تسديدي معتبر في إعادة النظر إلى لغة القرآن ومضامينه))^(٢)، وقد مثّل طرحه هذا آراءه قبل ثلاثة عقود تقريبا، إذ كتب بحثه ونشره سنة ١٩٩٨م في مجلة (إسلامية المعرفة) المغربية.

وفي البحث الآخر الذي كان بعنوان (النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني توشيهيكو) تكلم تاج الدين عما قدمه المستعرب الياباني توشيهيكو إيزوتسو في كتابه الشهير الذي عرضناه في المطلب الأول من هذا المبحث، وتكلم فيه عن رؤية تأصيلية لتفسير القرآن على وفق المنهج اللساني عند توشيهيكو، ورأى تاج الدين أن من الضروري العمل على تأصيل تاريخي للتفسير اللساني؛ لأن المتلقي المسلم يشعر بحساسية تجاه أي منهج يحمل اصطلاحا غير مألوف في الثقافة التراثية المعهودة للتفسير القرآني، وهو ما لم يقدمه توشيهيكو في اشتغاله الدلالي مع القرآن، وهي - على وفق ما يرى تاج الدين - عملية سهلة لا تستوجب عناء ولا تكلفا؛ لأن التراث كفيّل بتقديم تبرير كاف للتفسير اللساني، إذ مثّل التفسير اللغوي منهاجا أصيلا من مناهج الممارسة التفسيرية قديما، وهو يرى ذلك على الرغم من أن المنهج اللغوي لم يكن الأداة والوسيلة الأولى التي وظفها المتلقي منذ الصحابة والتابعين وما بعد^(٣).

ونجد في هذا البحث أن تاج الدين لم يوافق توشيهيكو إيزوتسو فيما ذهب إليه بمسألة تغيّر الدلالة في اللفظ بين الجاهلية والإسلام وما يحدثه القرآن من دلالات جديدة، إذ يقول: ((فإننا نرى وخلافا لما أراده إيزوتسو بأن الشرع لم يأت ليحدث في اللغة أوضاعا جديدة، لا أن يتصرف فيها على غير هدى من سننها وقانونها فلا يتصور إذن وقوع الوضع الشرعي الثاني كما لا يتصور أن تتفصل الدلالة القرآنية عن الدلالة

(١). ينظر: النص القرآني ومشكل التأويل (بحث): ٣٠.

(٢). المصدر نفسه: ٣٠.

(٣). ينظر: النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: ١٨١ - ١٨٢.

اللغوية للألفاظ بحيث تشير الثانية إلى معنى لا تشير إليه الأولى^(١)، ويعرض تطبيق توشيهيكو في التغير الدلالي في لفظة الجلالة (الله) التي قاربها بحسب علم دلالة القرآن، يقول تاج الدين: ((الفرق في تصور مدلول لفظة "الله" بين التصور القرآني والتصور الجاهلي محله الاعتقاد وليس اللغة، فهو إذن متعلق بما يريد المتكلم أن يفهمه من اللفظ لا بما يوجد اللفظ عليه في المعجم فبطل أن تناقش القضية في مجال علم الدلالة، والأحرى أن تناقش في مجال خاص وهو العقيدة^(٢)))، وأرى أن هذا تكلف في نقده لاشتغال إيزوتسو الدلالي؛ لأن الأخير ذكر صراحة أنه اشتغل على الدلالة القرآنية منتجا بحسب ما سمّاه "علم دلالة القرآن"، أي أن الجنبه الدينية واضحة فيما قيّد به نفسه من منهج، هذا أولا، أما ثانيا فمذمتي انفصل الدين والعقيدة أو الشريعة عن مسألة التغير والتطور الدلالي؟!

إضافة إلى ما سبق فإن اللغة يكتنفها جانبان: الأول يمثل اللفظ والآخر يمثل المعنى، والمعنى له ارتباط وثيق بالفكر والعقيدة والثقافة والذهن وما إلى ذلك، بل يشكل الدين العامل الأقوى من بين العوامل الأخرى لدى أتباعه المؤمنين به والمندمجين بشريعته.

وقد حاول الدكتور تاج الدين أن يهوّن مما طرحه المستعرب توشيهيكو في دراساته الدلالية في التفسير، وعلى الرغم من اعترافه بأهمية ما قدّمه لكنه قلل من قيمته بطريقة ربما تكون أقرب إلى محاولة تسويق الذات عبر نقد الأقوياء! إذ قال: ((إن محاولة إيزوتسو محاولة مهمة للدراسات التفسيرية الحديثة، غير أن ما نحذر منه هو السقوط في مغبة التهويل، بحيث نذهب إلى أن الرجل أتى بالجديد في المجال المعرفي وهو ما نفتقده في كتاب إيزوتسو حيث أن القضايا التي طرحها وبكثير من التبسيط المخل الذي اعترف به هو نفسه قضايا نوقشت بكثير من العمق في تراثنا، ولهذا فإن أهمية الكتاب تكمن في إحياء التنوع المنهجي في تناول الوحي^(٣)))، وكلامه هذا يستلزم أن ما سيأتي به تاج الدين مختلف عما طرحه توشيهيكو في سياق علم الدلالة الحديث، الذي يمثل مرجعية مشتركة لهما، وسنرى كيف تعامل الدكتور تاج الدين مع دلالة الكلمات القرآنية في بحثه المهم الذي جاء بعنوان: "التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية".

يمثل بحث الدكتور المصطفى تاج الدين المشار إليه آنفا مرحلة النضج في ما طرحه من مشروع لتفسير النص القرآني واستكشاف معانيه، وقد عرض فيه للسانيات الدلالية وتوظيفها في التفسير، ولاسيما

(١). النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: ١٨٧.

(٢). المصدر نفسه: ١٨٨.

(٣). المصدر نفسه: ١٨٨.

علم الدلالة الحديث، مطبقاً بعض الآليات الدلالية كالدال والمدلول والدلالة الثقافية والحقول الدلالية على عدد من القيم الدينية في النص القرآني، ويرى تاج الدين أن للسانيات أهمية في تفسير النص القرآني، إذ إن ((تعين الوحي لا يمكن أن يحصل إلا عن طريق اللغة، وهي الأداة التي تمكننا من إدراك الجانب النسبي في القرآن))^(١)، ومعرفة معاني الوحي ومغازيه ومقاصده تتم عبر اللغة التي استعملها الوحي في تواصله مع العباد.

ومن المنطلقات المهمة فيما طرحه صاحب البحث التي ينبغي الوقوف عندها هي معضلة عدم التفريق بين الوحي في نفسه، ومسألة التعامل البشري مع الوحي، إذ يقول: ((فالوحي من الناحية السيميائية يقتضي وجود مستويين دلاليين: فوق الأزلي المعصوم والتحت الزائل المعدوم: أي أنك بمجرد التلفظ بكلمة الوحي، فإن معنى فوق والتحت والعصمة والخطأ والإطلاق والنسبية سيتبادر إلى الذهن تَوّاً. وكلمة الوحي من تلك الكلمات المركزية في اللغة العربية. وأقصد بالكلمة المركزية تلك الكلمات القادرة على إنتاج حقلها الدلالي الخاص، والذي يجعلها مركزاً لمفاهيم أخرى تدور في فلكها. فالوحي يستدعي مفاهيم أساسية كمفهوم: الله - القرآن - العصمة - الحق، ويمكن أن نطلق على هذا الحقل الدلالي حقل المفاهيم الإيجابية اللازمة (اللزوم هنا بمعناه المنطقي)، كما أنه يستدعي بالخلف مفاهيم نقيضة وهي: الإنسان - الكلام - الخطأ - الباطل، ويمكن أن نطلق على هذا الحقل الدلالي اسم حقل المفاهيم السلبية اللازمة، وربما بدا الحقلان متمايزين بسبب التباعد الوجودي بين مركز الحقل الأول وهو (الله) ومركز الحقل الثاني وهو (الإنسان)، غير أن هذا التمايز يقع في المجال النظري فحسب؛ إذ يلتقي الحقلان واقعاً في عملية الفهم التي يحاولها الإنسان في رغبته الأكيدة والدائمة للتفاعل مع معاني الوحي، بل إننا نذهب أبعد من ذلك إلى التأكيد على أن التقاء الحقلين يكون في المجال النظري الذي تحدده اللغة، فوظيفة اللغة في تصورنا لا تقتصر على نقل المعنى أو المقصود، بل تقوم بوظيفة وجودية كبيرة تخلق فيها علاقات متعددة بين المجال الدلالي لمفهوم الله والمجال الدلالي لمفهوم الإنسان: أي أن اللغة أداة حسية تساعد المطلق على التعيين في النسبي، فيلتقي الحقلان حينها، وهذا التعيين للمطلق ليس تعيناً فيزيائياً مادياً، بل إنه تعين تصوري، والمراد أن كلمة الله حينما تدخل في تركيب لغوي ما، فإنها تنتقل من الوجود المطلق لله سبحانه لتتعيين في الوجود المدرك للإنسان من خلال

(١) . التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧١.

اللغة))^(١)، ويتساق هذا الطرح مع ما ذهب إليه سابقا المستعرب الياباني توشييهيكو إيزوتسو، الذي على ما يبدو قد أثر في أفكار الدكتور تاج الدين وفي توجيه اشتغالاته التفسيرية.

وتتبع أهمية القرآن الكريم في المجتمع المسلم بوصفه منهجا للحياة وطريقا إلى رضا الخالق ثم الظفر بالجنة، ويتحدث تاج الدين عن أهمية القرآن فيقول: ((كان المحرك للمجتمع عبر قناة التأويل الذي فهم عبر شروط التداول العربي الأول للمصطلح بوصفه تطبيقا لمعاني النصوص وتحويلها إلى تجربة واقعية))^(٢)، ثم يفصل وظيفة النبي في كونه مبلغا ومؤولا أيضا بقوله: ((الغالب الأعم أن النبي المؤول كان هو نفسه النبي المبلغ: أي أن تأويلات النبي كان يُنظر إليها على إنها نصوص ثانوية يتم تبليغها، ومعنى ذلك أن كلام النبي بالوحي، وكلامه عن الوحي شيء واحد))^(٣)، فلقد كان النبي يقوم بدور الناقل للوحي والشارح والمبين له، أو لنقل المفسر للوحي بالمعنى العام للتفسير، وهذه الوظيفة ذكرها الوحي (القرآن) نفسه بقوله ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النحل: ٤٤، ويرى تاج الدين أن تأويلات الوحي وتفسيراته التي قام بها النبي قد وسّعت من دائرة السنة النبوية وحولتها إلى نص مواز للوحي، بل أضيفت إلى تأويلات النبي تأويلات الصحابة وصارت من ضمن السنة، وأمست هذه السنة ناسخة للوحي أحيانا وحاكمة عليه عند بعض الفقهاء والمفسرين، وقد برزت هذه الإشكالية بعد وفاة النبي (□) عندما تم تعطيل عملية التأويل لصالح التنزيل والسنة، بدعوى اتقاء الخلاف والنزاع الذي يأتي نتيجة للطبيعة البشرية وطبيعة لغة الوحي السيميائية، يضاف إلى ذلك المرجعية اللغوية التي تمتعت بها العربية في تفسير النصوص التي لم يرد لها تفسير أو تأويلا في السنة، والمكانة التي تمتع بها الشعر الجاهلي في تقعيد هذه اللغة فاقم من تلك المشكلة^(٤).

ومن الركائز المهمة التي اعتمد عليها الدكتور تاج الدين في مسألة المعنى القرآني هي قضية الغموض الدلالي، التي تتيح للمفسر مجالا من الاجتهاد والتأويل وفقا لقواعد معتبرة، لكي يصل إلى معنى النص ومراد منتجه ومغزاه، ويقول في هذا السياق: ((إن علماءنا قبلوا وبشجاعة نادرة فكرة وجود طبقات من الغموض الدلالي في نصوص الوحي، كما نجد ذلك في حديثهم عن المحتمل، والمشكل والمتشابه إلى درجة أن أطبقوا

(١) . التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٠ - ١٧١.

(٢) . المصدر نفسه: ١٦٣.

(٣) . المصدر نفسه: ١٦٤.

(٤) . ينظر: المصدر نفسه: ١٦٤ - ١٦٥.

مجمعين على أن في القرآن آيات محتملة تجعل القرآن ظني الدلالة مع كونه قطعي الثبوت^(١)، وقضية الغموض في النص القرآني يتفق على وجودها الأقدمون والمعاصرون، سواء كان هؤلاء محافظين أم حداثيين، وما من مفسر للقرآن أو قارئ له إلا احتاج إلى التحليل والتفكيك والربط وغير ذلك ليرجح هذا المعنى على غيره، وكان نتيجة ذلك الغموض تقديم مئات التفسيرات للنص القرآني وعدد مفتوح من القراءات والتأويلات.

وهذا الغموض الذي ينتاب النص القرآني خلق مبرراً للاعتماد على عملية التأويل التي تمثل التجربة البشرية لاستكشاف معاني القرآن والوقوف على مراد النص، ويمكن مقارنة ذلك فيما اصطلح عليه في الثقافة الإسلامية بعملية "الاجتهاد"، لذلك يقول الدكتور تاج الدين: ((وهنا يتضح وإلى حد بعيد، القصور النظري الشائع في الخطاب الديني المعاصر، بحيث شاعت مقولة "لا اجتهاد في مورد النص" في الوسط الديني لتعني أن التأويل ينبغي أن يتوقف كلما ورد نص سواء كان قرآناً أم سنة، والمستندون إلى هذه المقولة يستعملون كلمة "النص" بمعناها اللاتيني المعاصر أي: text، وهو ذهول بعيد عن المعنى الواضح للمقولة في الوسط الإسلامي التقليدي، والتي تفيد فيه كلمة النص المعنى الأصولي الذي أشرنا إليه سابقاً: أي أن الاجتهاد ينبغي أن يتوقف في وجود نوع من النصوص البينة بذاتها والتي لا يتطرق لدلالاتها وجه من أوجه الاحتمال^(٢)))، فمفردة النص في الثقافة الأصولية الإسلامية تدل على النصوص التي تحمل دلالات واضحة وبينة لا يتطرق إليها شك، وهي التي ينبغي أن تؤخذ بنظر الاعتبار في عدم الاجتهاد لوضوح معانيها.

ومن أهم طروحات الدكتور تاج الدين في النص القرآني قوله: ((إن الإيمان بالقرآن وحياً مطلقاً لا يلغي التسليم به نصاً نسبياً متعيناً في اللسان العربي بمواصفاته الأسلوبية وتشكله التاريخي، ولعل هذا التمييز يخرجنا من مأزقين: ١- مأزق التعامل مع النص بمطلقية نسبية [...] ٢- مأزق التعامل مع النص بنسبية مطلقية))، وقد سمى المأزق الأول بـ "علمنة المقدس"، ويتمثل في تحويل المطلق "الإلهي" إلى النسبي "الإنساني"، أي التركيز على مقاصد قارئ النص القرآني والتضحية بمقاصد منشئه، أما المأزق الثاني فقد سمّاه "تقديس المعلمن"، وفيه يتم تحويل النسبي "الإنساني" إلى مطلق "إلهي" عبر الادعاء أن هنالك إمكانية

(١). التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧١.

(٢). المصدر نفسه: ١٧١.

للعثور على مقاصد منشئ النص، وهذا يعني الاستغناء عن سياق القراءة في قبال مقاصد مدعاة لا يمكن الوقوف عليها عمليا^(١).

ويطرح فكرته لتجاوز المأزقين إذ يقول: ((ولتجاوز المأزقين ينبغي التمييز بين مستويين من مستويات الدلالة النصية وهما: المعنى Sense أو Meaning، والمغزى Signification))^(٢)، وهو يعترف أن التمييز هذا لم يكن جديداً، بل طرحه قبله نصر حامد أبو زيد (ت ٢٠١٠م)، الذي يبدو أنه أفاد من طرح عالم التأويل الأمريكي هيرش، بل أرجع الدكتور تاج الدين جذور ذلك التمييز وملاحه إلى العلامة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الذي عاش في الأندلس قبل سبعة قرون تقريباً، إذ أسس في كتاب "الموافقات" مشروعه التأويلي القائم على تجاوز دلالة النص المباشرة وربطها بسياق النص وظروف إنتاجه ومقاصده، وهذا يعني أنه كان واعياً لمسألتي المعنى والمغزى، اللتين يراها جادامير شيناً واحداً؛ لأن ظروف المؤول وسياقاته وخلفياته الفكرية والثقافية هي من تجعله يبحث في المعنى، أي أنهما متحدان غير منفصلين، لكن هيرش يراها منفصلين، وعلى الرغم من اختلاف هيرش وجادامير في ذلك إلا أنهما متفقان على مسألة التأويل، فهو عندهما لا ينتكر للمعنى الذي يقدمه النص ويقصده كاتبه عبر استعمال محدد للتركيب وفقاً لقواعد اللغة، ومن طريق العلاقة بين المعنى والقارئ أو السياق أو التصور أو ما إلى ذلك يتحصّل على المغزى، أي أن المغزى يعتمد على المعنى ويتكئ عليه، والعكس غير صحيح، فالمعنى لا يعتمد على المغزى وهو مستقل عنه^(٣).

وبناقش تاج الدين طبيعة اللغة العربية وكيفية تأديتها للمعنى في مرحلة بناء المدونة اللغوية، فهو يرى أن الطبيعة العقلية للمجتمع العربي في القرون الثلاث الأولى جعلت من اللغة مجرد أداة، وهو تصور ينظر إلى اللغة بوصفها أداة للتعبير عن الأغراض فحسب، وهذا راجع لطبيعة العقل العربي البدوية، التي لم تتجه إلى التأمل والتفكير في اللغة نفسها، ومن ثم لم ينتج ذلك العقل خطاباً لسانياً عن اللغة بوصفها موضوعاً معرفياً وفلسفياً، وهذا ما يراه تاج الدين سبباً في ضمور التصانيف اللسانية الخاصة بعلم اللغة وفلسفتها عدا بعض الاستثناءات المضيئة في أعمال ابن جني (ت ٣٩٢هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، إذ جاء في أعمالهما اشتغالات تستحق الثناء والتقدير^(٤). وغفل الدكتور تاج الدين عما جادت به قريحة أبي بشر عمرو

(١). التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧١.

(٢). المصدر نفسه: ١٧٢.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٣ - ١٧٤.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٤ - ١٧٥.

بن عثمان (سيبويه)، الذي يُعد صاحب أقدم مدونة في العربية وصلت إلينا، وقدّم فيها مضامين سبق فيها جلّ علماء العرب والمسلمين، بل إن بعض ما قدمه يشكّل ملامح لنظريات لسانية حديثة سبق فيها العلماء الغربيين.

ويقرر الدكتور تاج الدين في كلامه عن المسألة الآتية بأن ((العقل الإسلامي لم يكن قادرا على إنتاج تصورات فلسفية في التأويل تنقل اللغة من مستوى الأداة إلى مستوى صناعة المعرفة وتوجيه الفكر))^(١)، وبناء على هذا يوجه نقده للشاطبي في منهجه التأويلي، القائم على افتراض أن المعنى يوجد بين النص اللغوي ومعهود المجتمع اللغوي في أثناء الخطاب، ويتساءل عن المانع في صناعة لغة النص نفسها لفكر الجماعة وتشكّله وفقا لعملية نفسية تتسم بالتعقيد، تنفذها اللغة بحسب طرح سابير وورف، لتتحوّل اللغة إلى موجّه لفكر أبنائها وتصورهم العام عن العالم، ثم يتساءل أيضا من جهة أخرى عن المانع من تطوّر التواضع اللساني الاجتماعي إلى تواضع جديد يتحرر عبره النص من المعنى الخاص به إلى أفق أرحب، وجواب السؤالين هو الذي طرحه في تعامله مع النص القرآني في سياق ما وصل إليه الإنسان المعاصر من تطوّر حضاري على الصعد كافة، للاشتراك في بناء القيم الدينية العالمية والإنسانية التي تعمل على تعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، ومواجهة العنصريات الطائفية والكراهية وغير ذلك من سلبيات عملت الأديان السماوية على إزالتها من سلوكيات الإنسان^(٢).

يوجه تاج الدين نقده للمدونات اللغوية العربية لأنها لم تواكب ما كان يجب عليها أن تواكبه، فقد ظلت اللغة فيها أسيرة المستوى الأداتي ولم تتجاوز إلى المساهمة في تشكيل المعرفة وصناعة الفكر، لذلك لم تكن أغلب التفاسير القرآنية القديمة والحديثة بمستوى الطموح في إبراز عالمية القيم القرآنية عبر التحليل الدلالي الحديث لكلماته؛ وذلك لوجود علاقة بين الثقافة واللغة، وهي علاقة تقبل الاتصال والانفكاك، ودليله على ذلك هو أن الشخص العربي المتمكن من التحدث بالإنجليزية له القدرة على إخضاع كلامه الإنجليزي للقيم التي ترتبط بثقافته العربية^(٣). ثم يربط ما تكلم عنه بلغة القرآن فيقول: ((اللغة يمكنها الخضوع لطبيعة القيم التي

(١). التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٦.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٦.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٧.

يحملها المتكلم باللغة، وهذا حتماً يجري على لغة القرآن والتي يجب أن نخضها للقيم التي جاء القرآن بها أو جاء لتأكيدها^(١)، وسيوضح ذلك بما طبقه على بعض المفردات القرآنية.

يأتي تاج الدين في بحثه على ثلاث مفاهيم قرآنية ليقارنها على وفق علم الدلالة الحديث، وهذه المفردات هي الإسلام والكفر والقوامة، إذ اشتغل عليها عبر آلية التأويل التي تمثل الجسر الذي يوصل إلى عالمية القيم القرآنية، مثلاً عندما تصدّى لبيان دلالة كلمة "الإسلام" في القرآن أتى على ذكر معناها المعجمي الذي يمثل الأساس المعنوي الذي يُبنى عليه المعنى النهائي، ذاكرا اشتقاقاتها المختلفة ودورانها بين الاسمية والمصدرية والفعل، ويقتصر في تحليل المفردة على سياقين في آيتين، الأولى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات: ١٤، والثانية: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران: ٨٥، ومن طريق خصائص الاسمية فإن كلمة (الإسلام) تتضمن دلالة على الثبات والذاتية والجوهرية، ومن ثم يكون المتبادر إلى ذهن المتلقي المسلم من هذه المفردة في الآية الثانية ذاتاً ثابتة ومتحيزة ذات جوهر وعرض: أي أن الإسلام دين متحيز له صفاته ومميزاته التي تميزه عن باقي الأديان الأخرى، لينتهي إلى نتيجة مفادها أن هنالك خلطاً في معنى الكلمة يعود سببه إلى الالتباس بين اللغة والتداول من جانب واللغة والفكر من جانب آخر، معرجاً على مسألة ارتباط اللغة بالإدراك والمجتمع معاً، واعتباطية الدلالة في الرمز المفصول عن الواقع الخارجي، وتلاشي الاعتباطية بعد أن يحل المعنى في اللفظ، ثم تتحول الاعتباطية تلك إلى قيمة إدراكية حاکمة في ذهن الإنسان، وبعد التداول والتكرار الاستعمالي ضمن المجتمع تتحول إلى عملية إدراكية مجتمعية، أي أن الدلالة تنتقل من كونها اعتباطية في الأصل إلى صيرورة الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها الفرد حاکماً في منح اللفظ دلالاته^(٢).

ولمّا يقوم تاج الدين بتطبيق ما ذكره آنفاً على مفردة "الإسلام" يقول: ((مصدرية الإسلام تكشف عن عالمية قيم القرآن، فالإسلام هو الاستسلام: أي أنه قيمة من القيم الروحية وليس بالضرورة مذهباً دينياً جديداً. وهو بالضبط القيمة التي أمر الله بها الإنسان بعد وجود البشر الأول: أي أن يستسلم للقوة الخيرة التي أوجدته وأن يبتعد عن التآله الذي سيؤدي به إلى التسلط والقهر والصراع من أجل القوة وفي هذا ما فيه من دعوة أصلية في الإسلام إلى تحقيق السلم الكلي والذي يبدأ من النفس المستسلمة لله^(٣)، وقوله هذا يعني وجود

(١) . التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٧.

(٢) . ينظر: المصدر نفسه: ١٧٨.

(٣) . المصدر نفسه: ١٧٩.

خلل في الإدراك العربي الجمعي، الذي عمل على تحويل كلمة "إسلام" من المصدرية إلى الاسمية، فأحدث ذلك تغييراً دلالياً؛ لأن المصدر فيه شيء من الاسمية وشيء من الفعلية، فهو من جهة يدل على الذات ولو جزئياً، ومن جهة أخرى يدل على الحركة.

ومن هنا يرى الدكتور تاج الدين أن نهي القرآن للأعراب من أن يقولوا (آمنا) وأمرهم بالقول (أسلمنا) يعود إلى ما تكتنفه المفردة الثانية من معنى يتلاءم مع واقعهم العقدي والنفسي وفي الوقت نفسه يتلاءم مع عالمية قيمتها الدينية، وهذا تأويل يتعكّر فيه الباحث على الواقع السياسي الجديد الذي شاع في الجزيرة العربية، بعد الانتصارات الكبيرة التي حققها النبي (ﷺ) وتابعوه على المشركين من قريش وحلفائها، فولّد ذلك رغبة عند القبائل العربية الأخرى في أن تكون بجانب النبي الكريم وتحت رايته طائعين وطامعين، فاستعملوا مفردة "آمنا" التي تعود إلى "الإيمان" وهي تعني الدين الإسلامي نفسه ضمن سياقها القرآني هذا، فنهاهم القرآن عن استعمال هذه المفردة وأعطاهم بدلاً منها مفردة "أسلمنا"، وبذلك فقد أوضح لهم القرآن أنهم أقبلوا على النبي (ﷺ) مطيعين ولم يأتوا مؤمنين، وهذا الكشف الدلالي وفهم النص يسدّج ويسطح بعض الجدالات التفسيرية عن مفردتي الإيمان والإسلام، وبهذا يرى تاج الدين أن الدعوة الإسلامية هي دعوة إلى الخضوع لله والامتثال له والاستسلام، وليست دعوة إلى فرض عبادات ومعاملات متميزة بشعائرها الدينية عن ما تتضمنه الأديان الأخرى، ومفردة "الإسلام" بهذا المعنى تختلف عن المعنى القار في العقل الجمعي الذي ضيق من مجال انطباقها على مجتمعات بعينها تتصف بأبعاد عقدية وفقهية معيّنة، فما يراه تاج الدين في "دين الإسلام" نابع من دلالة هذه المفردة، التي تجعله ديناً للبشرية أجمع في الدعوة إلى الاستسلام لله وليس في الدعوة إلى تبني شعائره وشرائعه المعهودة، لقد أعطى تاج الدين مفردة "الإسلام" معنى شاملاً يسع البشر جميعاً بغض النظر عن الطقوس والبرامج العبادية، لكنه مع مفردة "الكفر" انتهى إلى معنى أضيق من معناها التاريخي، الذي صاحب ظروفًا خاصة، جعلت كلّ من كان غير مسلم كافراً^(١).

ولا يختلف تاج الدين عن توشيهيكو الياباني في نتائجه التفسيرية لمعنى مفردة (الإسلام)، إذ انتهى الأخير إلى القول: ((لقد كان "الإسلام" يعني في السياق القرآني كما رأينا آنفاً "تسليم النفس لله" أساساً. والفعل المماثل "أسلم" كان فعلاً شروعيًا، إذ كان يدل على أن الإنسان بفعل تسليم النفس هذا بالذات، قد دخل في وجه جديد كلياً من الحياة))^(٢)، وهذا يشبه كثيراً ما انتهى إليه تاج الدين، بل يكاد يطابقه في ذلك وإن كان

(١). ينظر: التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٧٩.

(٢). الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم): ١٠٣.

هنالك اختلاف في طريقة التحليل وطرح المقدمات، نعم ما يختلف فيه الدكتور تاج الدين عن توشيهيكو هو مسألة الانطباق والمصداق الخارجي ومسألة التوظيف الحضاري، فإذا كان الأول قد تحدّث عن مصداق المعنى فجعله يشمل المسلم وغيره فإن الثاني لم يتحدّث عنه، وعلى ما يبدو فقد كان تاج الدين يستهدف الكشف عن تفاعل القرآن مع المنجز الحضاري المعاصر في نظريته الإنسانية الشاملة في ضوء عالمية القيم التي جاء بها القرآن، التي تستنكر النظرة الأيديولوجية الضيقة التي يقدّمها التفسير التقليدي المتطرّف، خلافا لتوشيهيكو الذي لم يكن معنياً بذلك من حيث المبدأ، وإن كانت نتائجه قد قدمت دفعا إضافيا في اتجاه تحرير معاني القرآن من القيود التي كبلتها، والأصفاة التي جعلتها أسيرة النظر الأصولي المتزمّت، الذي وقف عائقا وما زال أمام حركة التطبيع القرآني مع الواقع، وحائلا دون استثمار مجالات التكيف الطبيعية للنص بحسب ما ضمنه القرآن نفسه؛ لأن التفسير التقليدي على وفق النظرة الأصولية السائدة لم يعد يفي بمتطلبات العصر الحديث ولوازمه.

وبعد هذا العرض للاشتغال التفسيري اللساني الذي قام به الدكتور المصطفى تاج الدين يتضح أنه كان يبتغي تقديم تفسير لمعان قرآنية تتساوق مع السياق الحضاري المعاصر، الذي هو هدف قرآني قبل كل شيء، ويشكّل هذا السياق خلفية ينطلق منها في قراءة النص، ليرتقي بمعناه إلى ما يستحقه من رقي يوائم أهميته في توجيه البشرية نحو قيم دينية سامية، وفي ذلك يقول تاج الدين: ((القرآن يفتح المجال لتعاون حضاري مفتوح وخال من التحيزات المذهبية والدينية، فالذي يرفضه القرآن ويحذر منه هو تلك النفسية السلبية التي تعرف الحقيقة وتعتمد إلى تعميّتها وإخفائها. أما مجرد الجهل بالحقيقة فلا يعد بحال من الأحوال كفرا وهو ما يفتح المجال لتفاعل حضاري ببناء مع الأمم الأخرى على قاعدة صلبة من القيم العالمية الساعية نحو التفاهم مع ما يقتضيه ذلك من عدل وموضوعية))^(١)، وهذا هو الذي يشكّل مقبوليته في قراءة المعنى القرآني.

(١) . التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث): ١٨٠.

الفصل الثالث

المعنى القرآني في التفسير الحداثي

توطئة

المبحث الأول: مبادئ التفسير الحداثي وعوامل نشأته وآلياته

المبحث الثاني: المعنى القرآني في التفسير الحداثي

توطئة

الوقوف على ما تشير إليه عبارة (التفسير الحداثي) يستلزم معرفة ما تعنيه مفردة (الحداثة)، وهي من المصطلحات المعاصرة التي تتسم بحمولة دلالية اشتهرت كثيرا في المجالين الفكري والأدبي، ويبدو أن مصطلح الحداثة تعرض مثل غيره من المصطلحات لإشكالية في تحديد ما يدل عليه، إذ إن المفهوم منها يخضع لوجهات نظر عديدة ومختلفة، حتى قيل إنها من ((ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف والتحديد، الراضة لكل نمذجة، والمصنفة بعدم القابلية والقدرة على قبض مفهوم ناجز وجاهز لها))^(١)، ويرى الباحث أن هذه الدعوى يكتنفها كثير من المبالغة، فأغلب التعريفات تدور حور مضمون واحد، لكن قد تختلف بحسب زوايا النظر المختلفة والعديدة.

ودخلت الحداثة كل مناحي الحياة الإنسانية ومساراتها، وبراها أحد الباحثين ((مفهوما حضاريا شموليا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية، وأخرى سياسية، وإدارية واجتماعية، وثقافية، وفلسفية))^(٢)، فالحداثة أمست تحولا وجوديا يلامس كل المجالات.

ويمكن استعراض عدد من وجهات نظر الباحثين والدارسين فيما تدل عليه الحداثة لنخرج بمحصلة من ذلك، يذهب جميل صليبا إلى أن مفردة الحداثة في المعجم جاءت من الحديث، وهو في اللغة يشير إلى مرادف الجديد ونقيض القديم^(٣)، فالحداثة مقولة مرادفة للتجديد والجدة، وهي مفهوم إضافي يفهم من طريق إضافته إلى ما سبقه وما هو أقدم منه، أي أن لعامل الزمن علاقة في تحديد مسارات الحداثة^(٤).

وتأتي في اللغة الفرنسية مفردة moderne بمعنى (حديث)، وهي أقدم من مفردة modernite التي تعني (حداثة)، ومفردة moderne الفرنسية التي تعني (حديث) تقابل مفردة modernus في اللغة اللاتينية^(٥)، واستعمل المصطلح modern في نهايات القرن الخامس الميلادي تمييزا للحاضر الذي صار

(١). صدى الحداثة: ١٧.

(٢). الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا: ٧.

(٣). ينظر: معجم فلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية: ١ / ٤٥٤.

(٤). ينظر: التاريخ والمصير (قراءات في الفكر العربي المعاصر): ٣٣.

(٥). ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٢ / ٨٢٢.

مسيحيا عن الماضي الذي كان رومانيا وثنيا، وهو يعبر عن الوعي الذي ترتب على الانتقال من وضع قديم إلى آخر جديد^(١).

وللحادثة تعريفات كثيرة جدا، وأغلبها يشير إلى مضمون واحد تقريبا، لكن توجد اختلافات في بعضها ناتجة عن وجهات نظر المعرّف ومجال اهتمامه، وسنتوقّف عند عدد منها لنستقري منها المفهوم العام عن الحادثة، فينتج لدينا تصور مجمل عن معناها وماهيتها، يذهب أحد الباحثين إلى أن الحادثة ((ليست مفهوما سوسولوجيا، ولا مفهوما سياسيا، وليست كذلك مفهوما تاريخيا، بل نمط حضاري [...] عكس عالم التقاليد))^(٢)، ويقول آخر: ((والحادثة جريئة الاكتناه الدائب والقلق المتوتر إنها حمى الانفتاح))^(٣)، ويعرّفها ثالث على إنها ((رأي عصري المركز نشأ عن حقبة معينة من التاريخ، ومن إقليم جغرافي معيّن))^(٤)، أو هي ((حركة تفكيكية تستمد معناها وقوى دفعها من رفض أو نفي ما حدث قبلا))^(٥)، فهي عملية تستهدف رفض الماضي بحمولاته الفكرية والأدبية والقيمية، وتعرّف أيضا على إنها ((موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع))^(٦)، وهذا يعني أن الحادثة نمط حضاري عصري يتسم بطابع التطور والتقدم في المجالات كافة، ((وتتميز بأنها تحوّل جذري على كافة المستويات؛ في المعرفة، في تصور الطبيعة، وفي معنى التاريخ. إنها بنية فكرية كلية))^(٧)، وهي بحسب أحد الباحثين ((مقولة ذات حمولة إيديولوجية، وتعلق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنية إغريقية ظلت تحمل بعضا من آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلص منها حتى بعد أن تحولت إلى مذهب فكري))^(٨)، والحادثة بهذه الدلالة لا يقبلها المشرعون الدينيون في الإسلام ولا يتفاعل معها الطابع السائد لدى المؤسسات المرجعية في العالم الإسلامي؛ لأنّ توظيف الحادثة في قراءة النص القرآني وتفسيره يعطي نتائج بعيدة عن الأطر التي رسم ملامحها التراث وعيّنت حدودها الأصولية الإسلامية.

(١). ينظر: الحادثة وما بعد الحادثة، بيبيروكر: ١٩٩.

(٢). التاريخ والمصير (قراءات في الفكر العربي المعاصر): ٢٩.

(٣). البحث عن المنهج النقدي العربي الحديث: ٢٥.

(٤). الثقافة والفكر: ٣٤.

(٥). الحادثة والحادثة: المصطلح والمفهوم: ٤٧.

(٦). الحادثة: ١٠٥.

(٧). الحادثة وما بعد الحادثة: ٢٠.

(٨). خطاب الحادثة: قراءة نقدية: ١٣.

ويعرّفها الدكتور طه عبد الرحمن بقوله: ((إن الحادثة هي نهوض الأمة بواجبات زمنها))^(١)، وهذا التعريف ذُكر في بداية الفصل الثاني بمعنى التجديد واستيعاب سيرورة التحديث وتحولاته ضمن الحدود المقبولة عند المشرعين، وضمن الإطار الذي لا يشذ عن الجو السائد في المجتمع الإسلامي، لكنه من جانب آخر يمكن توجيهه وجعله يتساق مع ما ذهب إليه التعريفات الأخرى بحمولاتها الدلالية الغربية، وعلى كل حال فإن الحادثة تمارس الثورات المتعاقبة على السائد لإحداث تغيير فكري وواقعي وتكنولوجي وغير ذلك.

وبعد أن اتضح معنى الحادثة ومفهومها يتبيّن أن المراد من التفسير الحداثي هو تلك القراءات التي قاربت النص القرآني انطلاقاً من فلسفات ونظريات ومذاهب أفرزتها الحضارة الغربية الحديثة، وصدرت هذه القراءات عن أصحابها بعد تجاوزهم المعايير والقواعد التفسيرية المعتمدة عند المختصين بعلم التفسير القرآني.

تتناقض الحادثة إذن بحمولاتها الغربية مع علم التفسير القرآني التقليدي الذي اكتسب شرعيته الدينية من المؤسسات والحوارات والجامعات الإسلامية، التي تنكئ على التراث وتلتزم به حتى مع حصول التغييرات التجديدية في حركة التفسير، فالتفسيرات الحداثيّة أو القراءات الحداثيّة ما زال يُنظر إليها بعين الارتباب والرفض، وقد برز هذا النوع من القراءات واشتهر عند المسلمين مع اشتغالات كل من فضل الرحمن مالك (ت ١٩٨٨م) ومحمد أركون (ت ٢٠١٠م) ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وعبد الكريم سروش، وكان ذلك في الربع الأخير من القرن الماضي.

ولاشك في أن هنالك ملامح للتفسير الحداثي تمثلت بحركة التجديد التفسيرية التي حصلت بتأثير حركة التنوير أو النهضة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي قامت بفعل طروحات كل من السيد جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) وتلميذه الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، إذ عملا معا من أجل تحديث الفكر الديني وتقديم صورة ناصعة عن الإسلام تأخذ بنظر الاعتبار المستجدات العلمية والفكرية، وتنتمى مع المنجز الحضاري الذي طرأ على الإنسانية نتيجة التقدم في المجالات كافة، فكانت مسألة التجديد في تفسير القرآن واحدة من ارتدادات النهضة والتنوير؛ لتقديم معاني قرآنية تلائم العصر وتساق معطياته الجديدة.

(١) . الحادثة والمقاومة: ٢٠.

وممارسة التحديث في تفسير النص الديني لم تحصل مع النص القرآني أولاً، بل ظهرت مع النص المقدس في الديانتين اليهودية والمسيحية، فكانت ملامحه قد برزت مع اشتغالات فيلون الاسكندري المولود قبل ميلاد النبي عيسى (ع)، الذي حاول عبر آلية التأويل أن يجعل النص التوراتي متساوقاً مع الفلسفة اليونانية العقلية التي كانت سائدة في الإسكندرية المصرية آنذاك، مقررًا التخلي عن الدلالة الحرفية للتوراة واقتراح دلالات رمزية كامنة في النص، وذهب إلى عدم وجود فرق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة التوراتية المقدسة، فهما حقيقتان متطابقتان^(١). ويُعد فيلون ((المفكر المؤسس للمجاز/ الرمز، وهو أولاً وقبل كل شيء، من الذين طبقوا هذه الطريقة/ المنهج، أي التأويل المجازي بصورة مطلقة على كتابات العهد القديم))^(٢)، فهو يرى أن الكتاب المقدس يتضمن كثيراً من الرموز والمجازات التي يتم من طريقها الاستغناء عن المعنى الحرفي الذي يوقع في المحذور العقلي، وبذلك يتم تلافي الوقوع في الوهن والانحطاط الديني، ومال فيلون إلى التأويل بعد موجة النقد التي قام بها المفكرون والفلاسفة اليونانيون ضد التوراة، ولاسيما الأساطير التي حفلت بها والقصص التي لا يستسيغها العقل، فالرمزية طريق سالك لفك التعارض بين التوراة والعقل، ووسيلة ناجعة لإيجاد الحلول للأساطير التي تبرزها القراءة الحرفية للنص الديني^(٣).

ولابد من ذكر ما أورده الدكتور عبد الوهاب المسيري من أنّ هنالك منهجا يهوديا في تفسير النص التوراتي تبناه عدد من المفكرين اليهود المتتورين، ابتغاء تهديم النص وتفكيكه، لذلك سُميت مدرستهم تلك بـ "التفكيكية اليهودية"، وبإمكان من يتبنى منهج هذه المدرسة أن يقوم باستدعاء أي معنى يريده ليحمله على النص، فصار النص التوراتي مفتوحاً يقبل كل قراءة، وصارت الشريعة التوراتية تستوعب الغنوص، وأمسى اللامعنى هو المعنى، فبعد تدمير معبد الهيكل المقدس عند اليهود في القرن الخامس قبل الميلاد على يد البابليين بقيادة ملكهم نبوخذ نصر حلت دراسة التوراة وشعائر الهيكل محل تقديم القرابين للمعبد، وساعدت الغربة التي تعرضوا لها بعد نفيهم إلى بابل على دفعهم بلا شعور ربما على تقديم قراءات عن النص التوراتي، اكتسبت لاحقاً قداسة من قداسة التوراة، فيتحول المدّس بمرور الوقت إلى مقدّس، في عملية

(١). ينظر: مقدمة في الهرمونيكا: ٦٠.

(٢). الهرمونيكا والفلسفة (نحو مشروع عقلي تأويلي): ١٦٢.

(٣). ينظر: الفسارة الفلسفية: ٣٩ . ٤٣.

مشابهة لعملية تناول الفهود المدنسة الماء المقدس الموجود في كؤوس المعبد، التي رآها الناس قد أصبحت جزءا من الطقوس المقدسة^(١).

وصارت فيما بعد ترتبط بالدراسات الكنسية التي تعمل على تأويل النصوص الدينية المقدسة ذات المعاني الغامضة^(٢)، ثم تعزز دورها في قراءة النص الديني للعهد القديم والجديد، إذ ((أصبحت الهرمونطيقا علما في عصري النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة. ولهذا تبني المصلحون البروستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس))^(٣)، وبذلك تبلور مفهوم الهرمونطيقا في عصر النهضة والإصلاح الديني حول تقديم قراءات جديدة تقوم على التأويل المفتوح بدلا عن الفهم الحرفي القديم الذي أشاع الخرافات الكنسية.

وارتئينا أن نعرض هذا الفصل بمبحثين: الأول جعلناه مبحثا تنظيريا يعرض لمبادئ التفسير الحداثي وعوامل نشأته وآلياته، والثاني جعلناه يتمحور حول الفعل التطبيقي للتفسير الحداثي، مبرزين فيه كيفية الكشف عن المعنى القرآني في ضوء معيار المقبولية عن أصحاب هذا النوع من التفسير.

(١). ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٢/ ١٦٩.

(٢). ينظر: من نظرية المعرفة إلى نظرية الهرمونطيقا: ٤١.

(٣). ينظر: المعجم الفلسفي: ٦٦٥.

المبحث الأول

مبادئ التفسير الحداثي وعوامل نشأته وآلياته

في البدء لابد من الوقوف عند مفاهيم العنوان الثلاث (مبادئ - عوامل - آليات) بإضافتها إلى عبارة (التفسير الحداثي) وبيان الفرق بينها، إذ يشير التركيب الإضافي الأول (مبادئ التفسير الحداثي) إلى الأسس أو القواعد الفلسفية والفكرية التي يستند إليها التفسير الحداثي أو القراءة الحداثية للنص القرآني، أما (عوامل نشأة التفسير الحداثي) فيشير هذا التركيب إلى الدوافع والعلل والأسباب التي دعت إلى تبني هذه الطريقة في تفسير القرآن، أما التركيب الثالث (آليات التفسير الحداثي) فيشير إلى المناهج أو الأدوات المستعملة في إجراء القراءة الحداثية أو التفسير الحداثي على النص القرآني، وترتبط كل من المبادئ والعوامل والآليات في كل واحد يكمل بعضها بعضاً، وتشكل مجتمعة مشروع التفسير الحداثي للنص القرآني، الذي يهدف إلى إيجاد فهم معاصر للقرآن يتساوق مع المتغيرات الجديدة للعصر.

المطلب الأول: مبادئ التفسير الحداثي

لقد عمل الحداثيون على تثبيت مبادئ وأسس قبل ولوج عملية فهم النص القرآني، وهذه المبادئ ثلاثة، أولها يتعلق بالتاريخية والثاني بالعقلنة والثالث بالأنسنة، وتشكل مبادئ التفسير الحداثي قاعدة عامة لا يمكن تجاوزها، ومن دون هذه المبادئ يفقد التفسير حداثيته، وتصير القراءة لا حداثية، وتشير هذه المبادئ إلى الأسس والقواعد التي تشكل أرضية تقف عليها القراءة الحداثية للنص القرآني، وهذه المبادئ تمثل رؤية فكرية يتعكز عليها الحداثيون في فهم النص القرآني، وهذه المبادئ ثلاثة، وهي بحسب ما يأتي:

أولاً: الأرخصة

تمثل التاريخية نزعة أصيلة في الاشتغال الحداثي على النص القرآني، وهي تمثل قاسماً يشترك به الحداثيون مع اختلافات جزئية وتوظيفية بينهم، ويوجد عدد من المصطلحات التي تعود إلى مصطلح (التأريخ)، وهذه المصطلحات هي (النزعة التأريخية - الأرخصة - التاريخانية - التأريخية)، ومصطلح التأريخ

يتجاوز معناه المعهود ليعبر عن فكرة فلسفية، وعندما نصف شيئاً ما على أنه تأريخي ((فإن ذلك يعني أن ذلك الشيء له وجود حقيقي، أي أنه وجد فعلاً وجوداً تأريخياً يتحدد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوري))^(١)، وهذا يعني أن القرآن نتاج ظروف محددة، وأن التأريخية عندما تُضاف إليه فهي تشير إلى زمانيتها، التي تستلزم أن فعاليتها تكون محصورة بتلك الظروف الزمانية التي نشأ فيها^(٢).

ويرى أحد الحداثيين المعاصرين وهو الإيراني مجتهد محمد شبستري أن التأريخية تعني ((كل قول أو كتابة، تظهر في ظروف تاريخية معينة [...] فإن إفادته للمعنى مشروطة بتلك الظروف وذلك العالم [...]) فلو أن تلك الظروف والعالم التاريخي قد تغير، فإن ذلك المعنى يتغير ولا يكون ثابتاً، وإن ذلك القول أو النص المكتوب سيكون له معنى آخر))^(٣)، وهذا الكلام يبين تعلق التأريخية بالنص القرآني وليس التفسير التي أنتجت الطاقات البشرية عبر العصور، التي لا يختلف في تأريخيتها أحد.

وتتعدد مداخل الحداثيين في رؤيتهم بتاريخية النص القرآني، مثلاً يستشهد محمد أركون ببعض المقولات التراثية للدلالة على التاريخية القرآنية، كمقولة النسخ والقراءات وأسباب النزول^(٤). ويرى أركون أن التأريخية تمثل الخصائص التي يتحدد عبرها كل شيء تاريخي، بعيداً عما هو وهمي أو خيالي، كل ذلك يتحقق بواسطة أدوات أو آليات النقد التاريخي^(٥).

وقد تأثر أركون بزميلته المستشرقة (جاكلين شابي) التي ألفت كتاباً في تأريخية القرآن، وهو في أصله أطروحة الدكتوراه في جامعة السوربون، لكنه لم يتوافق مع ما قدمته عبر طريقتها التاريخية الصارمة؛ لأنها أهملت جوانبه الروحية واللاهوتية^(٦). وينقل هاشم صالح عن أركون أنه صرح له بمشروع الموسوعة القرآنية الذي قام به مستشرقون في جامعة تورنتو في كندا، وتعتمد الدراسة على تاريخية كلمات القرآن اتكاءً على ارتباطها بالجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، لمعرفة جذور هذه الكلمات وعلاقتها ببعديها الزمني

(١). تاريخية النص الديني: ٢١.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٢٣ - ٢٤.

(٣). نظرية القراءة النبوية للعالم: ٢٩٧.

(٤). ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٣٦ - ٢٤٤.

(٥). ينظر: الفكر الإسلامي (قراءة علمية): ١١٧ - ١٢٢.

(٦). ينظر: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): ٥٤.

والمكاني، ويصف هذا العمل بأنه سوف يؤدي إلى معرفة جذور جميع الكلمات القرآنية^(١)، أي إنه مع الانثروبولوجيا التاريخية المستوحاة من الفكر الغربي في التعامل الفيلولوجي مع النصوص التاريخية ومنها الدينية؛ لأنه يرى أن النص القرآني نص تاريخي فحسب.

وتتجلى خلاصة ما يراه أركون في تأريخية النص القرآني عبر فقدان المستوى الأول للقرآن ممثلاً بحالته الشفهية التي أتى بها النبي (ﷺ) في مدة عشرين عام قبل انتقاله إلى مستواه الثاني في مرحلة التدوين أو القرآن المكتوب، وفي هذا السياق يقول أركون: ((إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلفة "أي إلى مرحلة المصحف"، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات))^(٢).

أما نصر حامد أبو زيد فيرى أن تجاهل الجانب التاريخي للنص القرآني يؤدي إلى عدم فهم دلالات النص بشكل علمي، ويقدم رؤية لفهم معاني القرآن تتماشى مع العصر ولغته وثقافته، كل ذلك يتم عبر اعتماد البعد التاريخي، وما يعنيه أبو زيد هو أن تأريخية مفاهيم النصوص ومضامينها إنما تتبع تأريخية اللغة التي استعملها الوحي للتواصل مع المخاطبين، التي امتزجت ببيئة عصر النزول وثقافته^(٣).

ويلجأ أبو زيد إلى علم الكلام ليوظفه فيما يريد أن ينتهي إليه، فهو ينحو منحاً معتزلياً في رؤيته للكلام الإلهي، جاعلاً منه فعلاً مخلوقاً حادثاً، وهذا يعني أنه ظاهرة تأريخية محكومة بالزمان، مفرقة بين القدرة المطلقة والفعل المحدود، وفرق أيضاً بين العلم الذي يمثل صفة مطلقة والكلام الذي يمثل صفة محدودة^(٤).

وخلاصة ما يذهب إليه أبو زيد هو أن القرآن يمثل نتاجاً ثقافياً أفرزته البيئة العربية في الجزيرة العربية في ذلك العصر، ومن ثم يجب على من يُفسّر القرآن أن يأخذ بنظر الاعتبار تأريخية المفاهيم القرآنية، أي أنه يقوم بعملية استدعاء تلك المفاهيم ثم يتعامل معها وفقاً لمقتضيات العصر الزمانية والمكانية، وبعبارة

(١). ينظر: المصدر نفسه: ٥٩. (الهامش).

(٢). ينظر: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): ١٨٨.

(٣). ينظر: النص، السلطة، الحقيقة: ٨٠ - ٨٣.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ٧١ - ٧٥.

أخرى يقوم بعملية (التأويل الخلاق) اتكاءً على دلالات اللغة القرآنية، التي ينطلق منها المفسر فيعيد صياغتها تماهيا مع الواقع الحضاري الذي يشكّل سياقاً جديداً للنص^(١).

ويؤكد أبو زيد أن النص القرآني يتمتع بخصوصية وفيرة للمعنى لا تقتضي ولا تنفد، وهذه الوفرة المعنوية يمكن استغلالها عبر آلية التأويل التي طرحها أبو زيد، فنص الكتاب هذا قابل للقراءة المعطاءة على الدوام، وهو عنده كأي نص آخر يمتلك دوال إشارية ودلالية مرتبطة بزمان إنتاجه، لكنها في الوقت نفسه تبقى مشعة ودالة مادام الزمن يكرر نفسه ويعاد إنتاجه، وبعد تغير بنية الثقافة تفقد تلك الدوال الإشارية والدلالية شيئاً من بريقها وإشعاعها، غير أنها لن تموت، بل تبقى قادرة على تأدية وظيفة الشاهد التاريخي.

إن النص القرآني تبعاً لرؤية أبي زيد لم تختلف عن رؤية المحافظين، وعلى الرغم من قوله فيه بأنه (منتج ثقافي) فهو يراه صالحاً لكل زمان ومكان، وهذا يعني أنه نص يتمتع بزمن افتراضي مرهون ببقاء الثقافة التي أنتجته وقدرتها على الصمود أمام سيرورة التاريخ الطويلة، لكن سمته الدينية وفّرت له زخماً كبيراً في بقاء ثقافته لتعلق الأتباع به، عبر إيجاد آليات تأويلية تجعل النص يتفاعل مع المتغيرات ويتجاوز ما يعترض طريقه من مطبات، أي أن المعنى في النص القرآني يعاد تشكيله باستمرار بحسب الوضع الثقافي لكل مرحلة.

وبناء على ما سبق فإن ما طرحه محمد أركون يبدو مختلفاً عما طرحه نصر حامد أبو زيد؛ لأن أركون يتبنى مسارا أنثروبولوجيا تاريخيا عبر أدوات النقد الحديثة في التفكيك وتحليل الخطاب والألسنيات، ومن جانب آخر هو يركز على المسألة الروحية التي يوفرها النص القرآني، وهي صالحة لكل الأزمان والأمكنة، أما أبو زيد فهو يجعل تأريخية النص خاضعة للقوانين اللغوية والقواعد التأويلية، واصفاً نص القرآن بـ (المنتج الثقافي) الذي ظل سائداً بفعل تمسك المجتمعات الإسلامية به، وعلى العموم فكلا المفكرين يستهدفان جعل النص ملائماً للعصر ومتفاعلاً مع متطلباته الجديدة.

ثانياً: العقلنة

تمثل العقلنة مبدئاً أساسياً من مبادئ الحداثة الغربية، إذ ترتبط الحداثة بالعقلنة ارتباطاً لازماً، فلا حداثة بلا عقلنة، والعكس صحيح بشرط أن لا تكون حداثة مقلدة وأيديولوجية، وتأثر الحداثيون العرب والمسلمون بعقلنة الغربيين من طريق التلاقح الحضاري، وتسعى العقلنة إلى رفع القداسة عن النص القرآني، وتحقيق

(١). ينظر: تأريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد (بحث): ٢٣٢.

ذلك يتم عبر ((رفع عائق "العَبِيَّة"؛ ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد عن عالم الغيب))^(١)، وكان للمستشرقين دور في نقل العقلنة إلى الحداثيين العرب، ويظهر ذلك عند نصر حامد الذي لم يخف تأثره بجولد تسيهر عندما جعل المفسر التابعي مجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٤ هـ) رائد التأويليين العرب^(٢).

والعقلنة مبدأ حداثي يهدف إلى مقارنة النص القرآني من منظور عقلي يتكئ على التحليل النقدي والمنطق بدلا من التفسير التقليدي المعتمد على التراث والنقل بلا تمحيص، ويهدف هذا المبدأ أيضا إلى تعزيز التفاهم بين الدين والعلم ورفع التعارض بينهما عبر التأويل العقلي.

ويبرز التأويل أداة مهمة للعقلنة في التفسير الحداثي للنص القرآني، وفي الوقت نفسه هو وسيلة فعالة في التعامل مع تاريخية الآيات لنقل تطبيقاتها من مستواها التاريخي الجامد إلى سياقها الحديث المتماشي مع متطلبات العصر، ليس على مستوى ما يتعلق بالتشريعات الاجتماعية كما يفعلها المفسرون التقليديون المعاصرون، بل يرى الحداثيون أهمية تطبيق التأويل الحداثي على ما يتعلق بالوحي نفسه، وهذا ما أشار إليه أركون، مؤكدا على أن النقد الديني الحقيقي لا بد له من استعمال كل مصادر التفكير والمعقولة التي تبرزها العلوم الإنسانية والاجتماعية لإزاحة الوحي من موقعه الابدستمولوجي في النظام الفكري للعقلية الإسلامية التقليدية^(٣).

ثالثا: الأنسنة

وترتبط الحادثة بالنزعة الإنسانية التي تمثل الذاتية مبدأ بارزا فيها، وهذا يعني أن الفردانية تشكل مرجعية فاعلة لها حريتها وعقلانياتها الخاصة، ولعبت الحادثة في قضية الخطاب الديني عبر إعادة قراءة نصوصه لفهمها عقليا، واستحضار المعطيات العلمية المعاصرة في تفسيرها، وفصل المسائل الدينية عن الدولة وسيادة المسارات العلمية والعقلية التي تؤدي بحسب ما يرى أصحابها إلى تحقيق الازدهار والتقدم وتكريس القيم المثلى، وأخطر ما تتسم به الحادثة هو إحلال النسبية والتعددية في المعنى اعتمادا على الذاتية معيارا في قراءة معاني النصوص، بل تعدتها لتصل إلى كل شيء في الحضارة، متخذة النقد سبيلا لذلك، بما يسهم في تبديد مفهوم الحقيقة وزعزعة أركان الاعتقاد وإبدالها بأسس تقوم على النسبية وعدم الثبات، فالنسبية سمة

(١). روح الحادثة: ١٨١.

(٢). ينظر: الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة): ٩٧.

(٣). ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٥٨.

أَلْقَتْ بِظِلَالِهَا عَلَى جَمِيعِ الْجَوَانِبِ الْحَيَاتِيَّةِ وَتَقْصِيْلَاتِهَا، فَالْأُنْسَنَةُ تَسْتَهْدَفُ الْإِنْتِقَالَ بِالْعَالَمِ مِنْ سَيْطَرَةِ الْمُقَدَّسِ إِلَى سَيْطَرَةِ الْإِنْسَانِ، وَجَعَلَ الْإِنْسَانُ هُوَ الْمَرْكَزَ وَالْمَرْجِعَ وَالْمُنْتَجَ لِلْحَقِيقَةِ^(١).

لَقَدْ نَتَجَ عَنْ مَبْدَأِ الْأُنْسَنَةِ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُتَعَالِيِّ وَالشَّفَوِيِّ وَالْمَكْتُوبِ، وَنَصَ الْقُرْآنَ تَأْنِسْنَ بَعْدَ مَفَارِقَةِ عُلُوِّيَّتِهِ السَّمَاوِيَّةِ وَتَجَسُّدِهِ شَفَوِيًّا عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ (ﷺ)، ثُمَّ تَحَوَّلَهُ إِلَى نَصِّ مَكْتُوبٍ عَلَى الْوَرَقِ، وَإِلَى هَذَا الْمَضْمُونِ يُشِيرُ أَبُو زَيْدٍ عِنْدَمَا قَالَ: ((النُّصُوصُ دِينِيَّةٌ كَانَتْ أَمْ بَشَرِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ بِقَوَانِينٍ ثَابِتَةٍ، وَالْمَصْدَرُ الْإِلَهِيُّ لِلنُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ لَا يَخْرِجُهَا عَنْ هَذِهِ الْقَوَانِينِ لِأَنَّهَا "تَأْنِسُنْتَ" مِنْذُ تَجَسَّدَتْ فِي التَّارِيخِ وَاللُّغَةِ وَتَوَجَّهَتْ بِمَنْطُوقِهَا وَمَدْلُولِهَا إِلَى الْبَشَرِ فِي وَاقِعٍ تَارِيخِيٍّ مُحَدَّدٍ))^(٢)، وَالْأُنْسَنَةُ لَا يَعْنِيهَا مَبْدَأُ إِلَهِيَّةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، فَكُلُّ النَّصُوصِ تَخَضَعُ لِدَاتِيَّةِ الْمُتَلَقِّي وَنَقْدِهِ مِنْ دُونِ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الدِّينِيِّ مِنْهَا أَوِ الْأَدْبِيِّ، فَجَمِيعُهَا مُوجَّهَةٌ إِلَى الْإِنْسَانِ.

وَمُلْخَصُ هَذَا الْمَبْدَأِ هُوَ أَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ يَقُومُ عَلَى فِكْرَةِ انْتِقَالِ الْمَرْكَزِيَّةِ مِنَ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ إِلَى الذَّاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَجَعَلَ الْإِنْسَانَ هُوَ مَدَارَ الْحَضَارَةِ بَدَلًا عَنْ مَرْكَزِيَّةِ الْخَالِقِ، الَّتِي شَكَّلَتْ بُؤْرَةَ اهْتِمَامِ الْحَضَارَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَلَى مَدَى أَلْفِي عَامٍ، وَيَعْتَمِدُ هَذَا الْمَبْدَأُ عَلَى إِعَادَةِ قِرَاءَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِحَسَبِ مُتَغَيِّرَاتِ الْعَصْرِ، وَالتَّرْكِيزِ عَلَى الْأَبْعَادِ الْإِنْسَانِيَّةِ فِي آيَاتِ الْكِتَابِ بَدَلِ الْاِقْتِصَارِ عَلَى التَّفْسِيرَاتِ التَّقْلِيدِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ، وَتَهْدَفُ إِلَى تَأْوِيلِ النَّصُوصِ بِطَرِيقَةٍ يَجْعَلُهَا خَادِمَةً لِلْإِنْسَانِ وَقِيَمَهُ الْأَخْلَاقِيَّةَ السَّامِيَّةَ، كَالْعَدَالَةِ وَالْحُرِّيَّةِ وَالْمَسَاوَاةِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ.

وَيُجَدُّ كُلُّ مَنْ أَرْكَونَ وَأَبِي زَيْدٍ وَسُرُوشَ مِنْ أُبْرَزِ الْمُفَكِّرِينَ الَّذِينَ انْتَكَبُوا عَلَى مَبْدَأِ الْأُنْسَنَةِ فِي تَحْلِيلِ النَّصُوصِ الْقُرْآنِيِّ، يَبْتَغُونَ فِي ذَلِكَ تَعْزِيزَ الْقِيَمِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَصْرِيَّةِ فِي التَّسَامُحِ وَالْحُرِّيَّةِ وَالانْفِتَاحِ بِمَا يَتَلَاَمُ مَعَ التَّطَوُّرَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَحُقُوقِ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، لَجَعَلَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ مَتَمَاشِيًّا مَعَ الْوَاقِعِ الْإِنْسَانِيِّ الْجَدِيدِ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ يَحَافِظُ عَلَى رُوحِ الرِّسَالَةِ الْخَالِدَةِ لِلْإِسْلَامِ.

المطلب الثاني: عوامل نشأة التفسير الحداثي

مَالُ عَدَدٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ وَالْمُفَكِّرِينَ سِوَاءَ كَانُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَمْ مِنْ غَيْرِهِمْ إِلَى اسْتِعْمَالِ الْقِرَاءَاتِ الْحَدَاثِيَّةِ فِي اشْتَغَالَاتِهِمْ مَعَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَيَعُودُ ذَلِكَ الْمِيلُ إِلَى عَدَدٍ مِنَ الْعَوَامِلِ الَّتِي جَعَلَتْهُمْ يَخْتَارُونَ التَّفْسِيرَ

(١). ينظر: الأُنْسَنَةُ وَالتَّأْوِيلُ فِي فِكْرِ مُحَمَّدٍ أَرْكَونَ: ١٥٥.

(٢). نقد الخطاب الديني: ١١٩.

الحداثي ويرجحونه على القراءات التقليدية في مقارنة نص الوحي، ومما لا بد من ذكره أن عوامل التفسير الحداثي انبثقت أولاً في رحاب الثقافة الغربية عند المستشرقين المتأخرين، الذين اشتغلوا على تحليل النص القرآني عبر أدوات التحليل التي أفرزتها الحضارة الغربية الحديثة.

وجاء بعض الباحثين المسلمين، وقاموا بدراسة نص القرآن انطلاقاً من واقع الأمة المتردي وفي ضوء معطيات العصر الجديدة، واشتغلوا على تبديل فهمه التقليدي بفهم جديد، وفي سياق مسألة تحديث الفكر الإسلامي ومراجعة التراث، لجعل معاني النص تواكب ما وصل إليه العالم من تطور علمي وإنساني، مقدمين مشروعاً فكرياً يلائم بين التراث والمعاصرة، ومثلت اشتغالات هؤلاء ملامح للحداثة كما أشار البحث سابقاً.

لكن هنالك فئة من الباحثين المسلمين اختارت منحاً آخر في تعاملها مع النص القرآني وتفسيره، ورأت أن المعطيات الحضارية الجديدة تفرض عليهم التعامل معه بموضوعية تامة بغض النظر عن صفة القداسة وسموية النص، ووجدت ضرورة للاشتغال عليه عبر أدوات التحليل الجديدة، التي جاءت بها الحضارة الغربية بوصفها أسمى ما وصلت إليه الإنسانية حتى اليوم، وهذه الفئة هم من يُسمَّون اليوم بـ (الحداثيين)، وإضافة إلى العوامل السابقة كان للتفسير الحداثي عند هؤلاء عوامل جديدة، ساهم في صياغتها واقع المسلمين الذي مثل سياقاً ملائماً لاستيعاب الرؤية الحداثية في تحليل النص القرآني.

وأهم عوامل نشأة التفسير الحداثي هي:

أولاً: التطور الفكري والفلسفي الحديث

يمثل هذا السبب أعظم الأسباب التي أدت إلى إدخال القراءة الحداثية في التفسير القرآني، فقد تأثر كثير من الباحثين بالمناهج والاتجاهات الحديثة لكل من الفلسفة والنقد؛ إذ إن الفكر الغربي في الفلسفة والنقد ونظريات فهم النص واللسانيات والسميائيات والهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا وما إلى ذلك، كلّه أثر في توجيه اشتغالاتهم على النص القرآني، وهو نتيجة طبيعية لما لمسوه من قصور في التفسير التقليدي العاجز عن إغناء المطالب المعاصرة، ويرى الباحث الموضوعي المتجرد من انتماءاته الثقافية والبيئية أن التفسير التقليدي متأثر بالظروف التاريخية والاضطرابات المذهبية والسياسية والاجتماعية، وهذا ما جعل ذلك التفسير جامداً لا يفي بمتطلبات المراحل العصرية الحديثة، لذلك انبثقت رغبة لدى بعض الباحثين في التفسير القرآني في أن يقدموا نظرياتهم وطروحاتهم، محاولين بذلك تحرير النص من سطوة التراث وسلطة التقليد، وإعادة تفسير النص القرآني بقراءات معاصرة غير آبهة بالمدونات الفقهية والتفسيرية القديمة.

إن أثر التطور الفكري والحضاري جعل المستشرقين الغربيين قبل المسلمين يتبنون منهج الحداثة في تحليل النص القرآني، ثم تبعهم المسلمون في ذلك، إذ بدأ الشك في صلاحية المنظومة الإسلامية التراثية يتغلغل إلى الساحة الإسلامية مع نتائج جديدة صادمة للفكر الإسلامي، واشتغالات أحدثت دهشة كبيرة في الأوساط الإسلامية، مثال ذلك طروحات محمد عبده، الذي شكّلت نتاجاته ملامح عن الحداثة القرآنية كما بيّن البحث سابقا، ويمكن الوقوف عند طروحاته التجديدية التي تكلم عنها الدكتور عاطف العراقي في كتاب خاص كان بعنوان: الشيخ محمد عبده (مفكرا عروبيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي).

إن عدم إيفاء التفسير التقليدي بمتطلبات العصر وعدم قدرته على مواكبة التطورات الجديدة شكّل عامل دفع لدى بعض الباحثين لتبني مناهج الحداثة في تفسير النص القرآني، فالقراءات التقليدية فقدت صلاحيتها اليوم مع هذه الاكتشافات العلمية والتقدم الفكري الذي وصلت إليه الحضارة الإنسانية المعاصرة، مثلا الإبقاء على ذلك التفسير في بعض جزئياته وعدم قبول التجديد سيجعل الكتاب المقدس أمام مرمى المشككين والناقدين، وسيُنظر إليه على أنه كتاب ممتلئ بالخرافات والأساطير.

لقد اختار أنصار التفسير الحداثي القطيعة مع التفسير التقليدي؛ لقصوره وعدم جدواه بحسب ما يرى الحداثيون، لذلك سعت القراءة الحداثية بحسب ما يقول طه عبد الرحمن ((إلى أن تحقق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم "القراءات التراثية"))^(١)، ولولا عدم قصور التفسير (التقليدي - التراثي - الكلاسيكي) لما وُجد هنالك اندفاع نحو القراءات الحداثية.

ثانيا: تطور علم تحليل النص الديني (الهرمنيوطيقا)

عرض البحث في توطئة هذا الفصل للهرمنيوطيقا في سياق الحديث عن مسألة تحديث تفسير النص الديني، الذي بدأ مع النص التوراتي ثم الإنجيلي، متخذا من التأويل والرمز آليتين جديرتين بقراءة النص قراءة تلائم إفرازات الفلسفة اليونانية التي لم تستسغ بعضا مما يطرحه العهدان القديم والجديد، فنتج عن ذلك تصالح بين النقل والعقل بحسب معطيات ذلك العصر، الذي مثّلت فيه الفلسفة اليونانية قمة ما توصّ إليه العقل البشري في حينه.

وبعد دخول العالم الغربي في عصر النهضة اتسع مجال استعمال الهرمنيوطيقا إلى مجالات عديدة ((وانتقل من مجالات علم اللاهوت الى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الانسانية كالتاريخ وعلم

(١). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: ١٧٦.

الاجتماع والانثربولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور^(١)، وأمست الهرمونطيقا تهتم بما وراء التعبيرات الظاهرة والخطابات الحرفية للكشف عن معانيها الكامنة والمضمرة، في محاولة لفهم المجهول بواسطة العلامات والرموز المذكورة^(٢).

وتُعد الهرمونطيقا من أبرز تمظهرات الحداثة اليوم، ولها علاقة بكيفية فهم النصوص الدينية، وهي في واقعها استعارة لعملية فهم التعاليم السماوية التي ينقلها (هرمس) عن آلهة اليونان ليفهمها البشر، فهرمس بحسب الثقافة اليونانية القديمة هو ((المفسر أو الشارح [...]) وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة [...]) قادرا بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير^(٣)، وهذا يوضّح مدى العلاقة بين الكلمتين: هرمونطيقا وهرمسية، فهرمس بحسب ما يراه قدماء اليونان هو من ابتدّع اللغة الإنسانية، بوصفها أداة لنقل المعاني من القائل إلى المتلقي، وهو مسؤول عن عملية إدراك المعاني وفهمها^(٤).

مصطلح الهرمونطيقا إذن مصطلح غربي نشأ في كنف الثقافة اليونانية عبر الاحتياج الملح لرفع التصادم والتضاد بين العقل والنصوص الأسطورية في كتب هوميروس وهزيود، ثم استُعيرت إلى مجال تفسير النصوص الدينية في اليهودية والمسيحية لاحقا، أي ((أن هذه الكلمة تتطوي على دلالة اشتقاقية ميتالوجية مرتبطة بأسطورة هرمس^(٥)، لتنتهي استعارتها إلى المجالات الإنسانية الأخرى التي أشار إليها البحث قبل قليل.

وعلى الرغم من أن الهرمونطيقا كانت إحدى عوامل نشأة الحداثة، لكنها في الوقت نفسه تُعد آلية أصيلة من آلياتها؛ لأن الهرمونطيقا تمثل علم تحليل النص الديني خلافا للآليات الأخرى التي ارتبطت بالنص عرضا وفي وقت لاحق.

(١) . اشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣ .

(٢) . ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل (بحث): ٧٥ .

(٣) . مقدمة في الهرمونطيقا: ٢١ .

(٤) . ينظر: الهرمونطيقا ومنطق فهم الدين: ١٩ .

(٥) . ما ورائية التأويل الغربي: ٣٩ .

ثالثاً: اشتغالات المستشرقين الحداثية على النص القرآني

هنالك عدد من الباحثين تأثروا بالدراسات الاستشراقية التي درست القرآن في ضوء المعطيات العلمية الحديثة، وتعاملت معه على إنه نص بشري تاريخي مثل أي نص لغوي آخر مرّ على تدوينه مئات السنين، فحصل تقليد للمستشرقين في تبني مناهج نقدية وتحليلية حديثة في فهم النص القرآني بتجرد عن الخلفيات والانتماءات الأيديولوجية التي تجعل من المفسر المتأثر بها مروجاً لعقيدته ومذهبه وتوجّهاته الدينية، واقتحمت الحداثة ميدان التفسير القرآني مع اشتغالات الباحثين العرب والمسلمين بعد تأثرهم بعدد من العوامل التي كان من أهمها التأثير باشتغالات المستشرقين القرآنية.

ويرى الدكتور حميد سمير أن أعمال المستشرقين كانت هي المنطلق في التفسير الحداثي، إذ يقول: ((هذا الاتجاه ينطلق من نتائج وأحكام أثارها المستشرقون حول العقل العربي الإسلامي وطريقة تفكيره))^(١)، وهذا القول مبالغ فيه؛ لأن هذا العامل لم يكن الوحيد في هذا السياق، ولم تُقبل طروحاتهم كلها من لدن الحداثيين، بل أخذوا قسماً منها وردّوا الآخر، وعلى كل حال فإن التأثير حصل إما بالوقوف على كتب المستشرقين ونتائجهم أو بلمذة المبتعثين المباشرة عند هؤلاء المستشرقين والتأثر بأفكارهم في التعامل مع النصوص وكيفية تحليلها، وفي السياق نفسه يقول محمد أركون: ((لا يمكن، في الواقع، إنكار أن "الاستشراق" كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي))^(٢)، ومع ذلك لم يكن أركون متفقاً مع جميع ما يطرحه المستشرقون؛ إذ انتقد مناهج الاستشراق الكلاسيكي^(٣)، ومثل أركون انتقد حسن حنفي المستشرقين في مناهجهم لتحليل النص القرآني^(٤)، وكذلك فعل محمد عابد الجابري^(٥)، فهناك جانبان للطرح الاستشراقي فيما يتعلّق بالنص القرآني بحسب وجهة نظر الحداثيين، الأول طرح إيجابي مقبول، والآخر سلبي مردود.

(١). خطاب الحداثة: قراءة نقدية: ٦٤.

(٢). تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٤.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٥١. (الهامش)

(٤). ينظر: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم): ٩٢.

(٥). ينظر: التراث والحداثة (دراسات.. ومناقشات): ٢٨.

رابعاً: الواقعان الاجتماعي والسياسي

كان هذان الواقعان عاملي دفع باتجاه إعادة القراءات التراثية للنص القرآني؛ لأنه شكّل قاعدة أساسية تستند عليها شرعية بعض القيم الاجتماعية في مجتمعاتنا الإسلامية، التي لم تصلح لمجتمعات هذه العصور، فظهر مسائل جديدة مثل حقوق الإنسان وحقوق المرأة ومساواتها بالرجل وحرية المعتقد وغير ذلك أوجد ضرورة ملحة في إعادة النظر في فهم النص الديني - ولا سيما القرآني - وتفسيره وفقاً للمعطيات الجديدة والمتغيرات الحادثة، يُضاف إلى ذلك مسألة التشدد الديني الذي تنتهجه بعض التيارات الإسلامية، ولا سيما تلك التي ترفع شعارات حاكمة الإسلام للدولة، هذا بغض النظر عن مقبولية هذا الطرح اجتماعياً أم لا، إذ يسهم التفسير التقليدي في تقديم الدعم لهذه التيارات، فكان ذلك حافزاً لبعض الباحثين في البحث عن قراءات تفسيرية جديدة تعزز قيم الحرية والتسامح والتعددية وهلم جرا.

إن الواقع المتخلف للأمة في هذين المجالين فضلاً عن المجالات الأخرى جعل مفكري الأمة يتساءلون عن أسباب ذلك الانحطاط، ودفعهم إلى أن يطرحوا حلولاً لتدارك الهوة الكبيرة الفاصلة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، فأروا أن الخطاب الحداثي يمثل وسيلة لتحقيق الانطلاق الحضاري للأمة وإعادة وجودها أمة متقدمة ومزدهرة، يُنظر إليها بعين التقدير والاحترام من لدن الأمم الأخرى^(١).

خامساً: شيوع الفلسفة النسبية في المعرفة والحقيقة

يُعد هذا العامل من العوامل المهمة التي أسهمت في نشر القراءات الحداثية للنص الديني، ومسألة نسبية المعرفة والحقيقة مسألة قديمة ظهرت في الفكر والثقافة اليونانيتين، لكنها ظلت في نطاقها المحدد والضيق، ولم يُكتب لها الشيوع إلا في العصور الحديثة. ويعرّف الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) المعرفة بأنها ((إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمّى الحق تعالى بالعالم دون العارف))^(٢).

وتتحصّر غاية الفلسفة الكلاسيكية والفلاسفة القدماء في الوقوف على معرفة حقيقة الأشياء وأحوالها، وهم يعرفون الفلسفة على إنها ((العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة

(١). ينظر: الحداثة: مفهومها وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر (بحث): ٤٠٣ - ٤٠٧.

(٢). معجم التعريفات: ١٨٥.

البشرية^(١)). وهذا التعريف يتضمن شرطاً وتقييداً لذلك العلم أو المعرفة، فعلم الإنسان بالأشياء بما هي عليه في الواقع محدد ومقيّد بالطاقة البشرية التي لا تستطيع إدراك الأشياء على حقائقها الواقعية، لذلك نجد تفاوتاً بين الناس في مدركاتهم للقضايا والموجودات، وهو ما يعني أن الإنسان مهما استطاع أن يوجه تفكيره ويعمله للحصول على معرفة تامة أو علم تام عن الحقائق فهو لا يتمكن من الوصول الى ذلك أبداً؛ لمحدودية قدرته وطاقته.

وكان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (ت ١٨٠٤م) أبرز من طرح هذا الرأي في العصر الحديث، إذ ذهب الى اختلاف الشيء في ذاته عمّا هو في وعينا وإدراكنا، فالمعرفة الإنسانية تتعلق بتكوين العقل الإنساني الذي لا يمكنه أن يصل الى الحقيقة أو المعرفة المطلقة، ويذكر (كانت) في مدخل كتابه "نقد العقل المحض" كلاماً مفاده أن معرفتنا تبدأ من الخبرة؛ فكيف تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدي عملها ما لم تؤثر الأشياء في حواسنا، وليس لدينا معرفة تسبق الخبرة، ومن الخبرة تأتي كل معرفتنا. لكن على الرغم من أن معرفتنا تبدأ من الخبرة فلا يلزم أنها مشتقة جميعاً من الخبرة، إذ تتألف معرفتنا - حتى التجريبية منها - مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه عقولنا في ذاتها^(٢).

وتتلخص نظرية "كانت" بأن الشيء في ذاته أو في الواقع يختلف عمّا هو في تصورنا وإدراكنا، فعندما تقوم الحواس بنقل ما تمّ تحسسه إلى العقل فإن العقل يفسر ذلك المحسوس على وفق الأطر والسياقات الفكرية التي أودعت فيه، أي من طريق القوالب المسبقة وضمن المنظومة المعرفية التي حصل عليها في تجارب الحياة وما تهيأ له، وهذا يعني أن لا ضرورة في تطابق الواقع الخارجي وما انعكس عنه على صفحة العقل البشري، فالإدراك شيء والمُدرك صورة مقارنة له غير مطابقة.

المعرفة إذن عبارة عن مزيج من الذاتية والموضوعية، ذاتية في الصورة العقلية المودعة في الذهن البشري، وموضوعية في المادة التي خضعت للتجربة والحس، فهي مزيج من صورة المادة التجريبية في الخارج وإحدى الصور العقلية الموجودة فطرياً في العقل، كما هو الحال في تمدد الفلزات وغلbian السوائل، فالتجربة تمدّنا بتلك الظواهر المشاهدة في الواقع، ومن دونها لا نستطيع إدراك تلك الظواهر، أما الصور العقلية الفطرية أي سببية الظاهرة فهي ليست تجريبية، بل مردّها الى مقولة العلية، التي هي مقولة من

(١). أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ١٩٥.

(٢). ينظر: نقد العقل المحض: ٤٥ - ٤٦.

مقولات العقل الفطرية، ولو لم تكن نمتلك تلك الصورة المسبقة لما تكوّنت لدينا معرفة، كما لو أننا لم نستطع الحصول على المواد الفلزية التي تظهر عليها حالة التمدد وكذا السوائل، وهذا يعني أن المعرفة تولد من طريق تفاعل العقل مع الموضوعات التجريبية ضمن أنساقه وقوابله وصوره، وتبعاً لذلك فإن المعرفة نسبية، ولا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء كما هي في ذاتها، بل ما يعرفه هو الظواهر فقط، أي كما تبدو الأشياء لعقولنا عن طريق قوانينه، فالعقل يفرض قوانينه على الأشياء، وهي قوانين الزمان والمكان وسائر المقولات الاثنتي عشرة التي قال بها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت.

والعالم الذي نعرفه حسب "كانت" هو عالم تجربتنا، أي العالم القائم في مكان وزمان، الذي تتربط أجزاؤه تبعاً لقانوني العلية والجوهر، لكن عندما نقول إننا نعرف هذا العالم فإننا لا نعني أن هذه المعرفة قد تحققت بوساطة الحواس كما يقول التجريبيون، أو اعتماداً على الأفكار الفطرية كما يذكر أفلاطون وديكارت، ولكن ما نعنيه هو أننا نحن الذين أنشأنا هذه المعرفة فعلاً، ومن ثم علينا استبعاد فكرة أن التجربة هي من تفسّر العقل؛ لأنها من انشائه، فانتهى "كانت" إلى أن المعرفة من صنع الإنسان^(١). ومن ثمّ فالمعرفة نسبية.

وكان للفيلسوف البريطاني وليم هاميلتون (ت ١٨٥٦م) أثر في نسبية المعرفة، لأن مبدأه أن (التفكير شرط)، وذلك من ثلاثة وجوه: الأول: أن المعرفة تقوم على نسبة بين حدّين يجمع بينهما الحكم. الثاني: المعرفة تقوم على نسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر. الثالث: المعرفة تقوم على نسبة بين جوهر وعرض، فيدرك الجوهر بالعرض سواء أكان العرض ذاتياً للجوهر أو خارجياً كالزمان والمكان^(٢).

أما الفيلسوف الفرنسي أوكست كونت (ت ١٨٥٧م) فقد عرض بحوثه الفلسفية التي ترجح مسألة النسبية في المعرفة، وذلك واضح فيما يقرره ليفي بريل في الفصل الأول من كتابه الخاص بأوكست كونت^(٣)، ولم يقتصر كونت على طرحه لمسألة نسبية المعرفة، بل ذهب أبعد من ذلك عندما قال بنسبية العلم ونسبية

(١) ينظر: طريق الفيلسوف: ٢٧٣.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة: ٣٥١ - ٣٥٥.

(٣) ينظر: فلسفة أوجيست كونت: ٢٢ - ٣٣.

القوانين، وطرح في ذلك أدلة منطقية^(١). فإذا كانت العلوم التجريبية بهذه النسبية وعدم الثبات فمن باب أولى أن يكون فهم الانسان نسبيا وغير ثابت على منوال واحد.

ومثلما وُجد تشكيك في الطريق الى الحقيقة، التي تعني نسبية المعرفة، كذلك وُجد تشكيك في الحقيقة نفسها! وقيل لا توجد حقيقة واحدة وثابتة، فالحقيقة نسبية ومتغيرة من شخص الى آخر وفقا لمتغيرات الزمان والمكان! إذ يرى الفيلسوف الدنماركي كيركجارد (ت ١٨٥٥م) أن الحقيقة ذاتية مرتبطة بالشخص، وتحدث عنه جون ماكوري في كتابه (الوجودية) في موضوع فرعي سمّاه مشكلة الحقيقة^(٢).

أما الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (ت ١٩٧٦م) فيرى أن الحقيقة انكشاف وانفتاح ذاتي، وأنها ترتبط بالحرية من حيث أن ماهية الحقيقة هي الحرية، والحرية ليست شيئا يملكه الانسان ويتصرف به على هواه، بل الحرية هي من يملك الانسان وتتصرف به وتؤسس علاقته مع الموجود، وهذه العلاقة هي التي تؤسس التاريخ، فالتاريخ يبدأ بالوجود أو الحضور، والوجود يبدأ بالموجود الذي يتخارج أو يتواجد^(٣). فالحقيقة عند هايدجر هي الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل، ومن ثمّ فقارئ النص وفهمه الشخصي هو الحق والحقيقة عند الوجوديين.

وهذه العوامل شكلت مجتمعة منطلقات ودوافع مناسبة لنشأة الحداثة التفسيرية وسيورتها الطبيعية، وأسهمت في جعل الباحثين يتبنونها لا لمجرد رفض التفسيرات التقليدية، بل من أجل فهم النص القرآني بتماهٍ مع التطورات الحضارية التي يشهدها العالم، وعلى كل حال تظل القراءات الحداثيّة للنص القرآني محل جدل كبير، فهناك من يراها ضرورة إنسانية حضارية، وهناك من يعدّها خروجاً عن خطط التفسير القرآني المشروع ومناهجه الأصيلة.

المطلب الثالث: آليات التفسير الحداثي

كلمة "آليات" في اللغة جمع مفرد لها "آلة"، وهي تعني ((الواسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه "كالمنشار بالنسبة للنجار"))^(٤)، وهذا يعني أن آليات التفسير الحداثي تعني الوسائل أو المناهج أو

(١). ينظر: فلسفة أوجيست كونت: ٦٩، ٧٦، ٩٣ - ٩٨.

(٢). ينظر: الوجودية: ١٥٢ - ١٥٥.

(٣). ينظر: نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص لهايدجر: ١٥٥.

(٤). معجم التعريفات: ٣١.

الطرق التي توصّلت إليها الفلسفة المعاصرة عند الغربيين، التي يجري تطبيقها على النص القرآني، وهذه الآليات يُكمل بعضها بعضا في الإجراء ويتداخل عملها أحيانا.

يتم تطبيق آليات قراءة النص في الوقت الحاضر بأشكال متعددة، وعبرها يتم فهم النص القرآني بعد الكشف عن معانيه ومدلولاته، إذ إن الفهم بأبسط تعريف له هو ((تصور المعنى من لفظ المخاطب))^(١)، ويبدو أن بعض الباحثين قد حصل لهم لبس وعدم تمييز بين آليات التفسير الحداثي ومبادئه التي عُرضت في المطلب الأول من هذا المبحث، إذ أُدرج كلٌّ من التاريخية والهرمنة والأنسنة على إنها آليات للقراءة الحداثية^(٢).

وننتج عن ذلك اللبس بين الآليات والمبادئ اختلاف في عدد الآليات، ومن جانب آخر يبدو أن التداخل الحاصل والتقارب بين هذه الآليات يجعل من السهل دمج إحداها في الأخرى، ولاسيما تلك التي يوجد بينهما علاقة عموم وخصوص، مثلا يمكن دمج الآلية السيميائية ضمن الآلية النبوية أو الآلية الهرمنوطيقية.

وتتكامل بعض الآليات الحداثية في تفسير النص القرآني، ولاسيما الآليات التي يمكنها التفاعل والتعاون ولا تتناقض بينها، كما في التقارب بين الهرمونوطيقا والفينومينولوجيا، وعلى كل حال سيعرض هذا المطلب آليات التفسير الحداثي بحسب ما يأتي:

١- الهرمنوطيقا

أدرج البحث الهرمنوطيقا في المطلب الأول ضمن عوامل الحداثة والآن تُدرج ضمن آلياتها، فهي من عوامل الحداثة لأنها ساهمت إسهاما واضحا في نشأتها وتطورها، فالهرمنة علم تحليل النص الديني، وتطوّر هذا العلم في ضوء المعطيات الغربية ساعد الحداثة على اختراق أجواننا الإسلامية.

وتُعد الهرمونوطيقا أبرز مناهج التفسير الحداثية، ولها علاقة بكيفية فهم النصوص الدينية، وهي تمثل استعارة لعملية فهم التعاليم السماوية -وفقا للثقافة اليونانية القديمة- التي ينقلها (هرمس) عن آلهة اليونان ليفهمها البشر، فهرمس هو من يفسّر أو يشرح ما يصدر عن السماء من خطاب، وهرمس في السردية الميثولوجية يمتلك القدرة على ردم الفجوة والهوة بين ما هو إلهي سماوي وما هو بشري أرضي، وذلك بما

(١). معجم التعريفات: ١٤٢.

(٢). آليات القراءة الحداثية للقرآن الكريم وإشكالية المنهج (بحث): ١٨٥ - ١٩٠.

يصوغه من كلمات يُفسر بها الغموض الناتج عن قصور القدرة البشرية على فهم الخطاب الإلهي السماوي^(١)، وهذا يوضّح مدى العلاقة بين الكلمتين: هرمونطيقا وهرمسية، فهرمس بحسب ما يراه قدماء اليونان هو من ابتدع اللغة الإنسانية، بوصفها أداة لنقل المعاني من القائل إلى المتلقي، وهو مسؤول عن عملية إدراك المعاني وفهمها^(٢).

ولقد تفاعلت الهرمونيوطيقا مع المناهج الفلسفية الأخرى في تحليل النصوص، ولكن بدرجات متفاوتة، يقول الدكتور حميد سمير: ((لقد مرت الهرمونيوطيقا بعد استقلالها عن النص الديني، بثلاث مراحل تاريخية أو لحظات معرفية تأثرت بها وهي: المرحلة الفينومينولوجية والمرحلة النبوية والمرحلة التفكيكية))^(٣)، وعلى ما يبدو فإن تأثير الفلسفات الأخرى في التفسير الحداثي للنص القرآني يكون عبر الهرمونيوطيقا؛ لأنها هي من تُعنى بتحليل النصوص ولاسيما الدينية منها، وفي مقدمتها النص القرآني.

٢- الفينومينولوجيا Phenomenology

المعنى اللغوي للفينومينولوجيا يساعدنا في إيضاح معناه الاصطلاحي، وهو مصطلح فلسفي غربي يتكوّن في أصله من كلمتين: Phenomena وتعني الظاهرة، والكلمة الثانية Logy وتعني العلم، وهنا يتضح معنى المصطلح Phenomenology ويعني علم الظواهر^(٤).

تأسست الفينومينولوجيا على يد الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (ت ١٩٣٨م)، وهي اتجاه فلسفي طُرحت بوصفها ضرورة منهجية دقيقة وصارمة تجاه الموضوعات الفلسفية، جيء بها لتلافي فوضى الاختلاف والاضطراب الناتجين عن التعدد في المناهج والمذاهب، والفينومينولوجيا موضوع ومنهج في الوقت نفسه، فتكون موضوعا عندما تدرس الظواهر، وتكون منهجا عندما تكون وسيلة لفهم الأشياء بحسب قواعدها التي حددها إدموند هوسرل، وهذا المنهج طُرِح بديلا عن المناهج الكلاسيكية ولاسيما المنهجين التجريبي والعقلي^(٥).

(١). مقدمة في الهرمونيوطيقا: ٢١.

(٢). ينظر: الهرمونيوطيقا ومنطق فهم الدين: ١٩.

(٣). خطاب الحداثة: قراءة نقدية: ٦٨.

(٤). ينظر: مقدمة المترجم تيسير شيخ الأرض لكتاب "تأملات ديكرتية": ٩.

(٥). ينظر: إدموند هوسرل التأسيس لفكرة الفينومينولوجيا وإسهاماتها الهرمونيوطيقية (بحث): ٢٠٩.

وقد استُعمل مصطلح الظواهر من لدن عدد من الفلاسفة لكن بمعان مختلفة عما عناه هوسرل، إذ شاع أولاً عند الفلاسفة الألمان، فاستعمله الفيلسوف يوهان هاينريش لومبارت (ت ١٧٧٧م) للإشارة إلى المظاهر الخادعة أو فينومينولوجيا الوهم، وأشار به إيمانويل كانت إلى الموضوعات التي تبدو عبر حواسنا أو الأشياء الظاهرة، تمييزاً لها عن كينونتتها في ذاتها، كما استعمل هيجل (ت ١٨٣١م) الكلمة عنواناً لكتابه (فينومينولوجيا الروح) لدراسة أشكال نمو الوعي وتطوره من البسيط إلى المعقد، وصولاً إلى ما أُطلق عليه بـ (المعرفة المطلقة)، وكذا استُعمل هذا المصطلح من لدن الفيلسوف الأمريكي بيرس الذي أشار به إلى الخيالات والإدراك الخادع والأحلام، ولم يقصد به الدراسة الوصفية لما يمكن ملاحظته، والفينومينولوجيا بمعناها الواسع تعني كل دراسة وصفية، أما بمعناها المحدد فهي تدل على حركة فلسفية معاصرة قام بها هوسرل، فالظاهر ما يظهر في تجربة محسوسة وخبرة معينة، وما لا يظهر في تجربة لا يمكن التصديق بوجوده^(١).

يذهب عبد الرحمن بدوي إلى أن الفكرة التي تقف عليها الفينومينولوجيا هي العودة إلى الأشياء ذاتها أو العودة إلى الوقائع والأحداث المحضة بلا تأثر بالأحكام المسبقة والانطباعات المرتبطة بها^(٢)، ويعرفها حسن حنفي فيقول: ((هي عود إلى الأشياء ذاتها))^(٣)، ويعمل هذا المنهج على إرجاع الموضوع المزمع دراسته إلى الشعور من طريق دراسة معطياته وصفيا ما هي ظاهراً وبحسب ما يشعر بها الدارس، وتخليصه من الأحكام الجاهزة والمحسومة سابقاً.

تحاول الفينومينولوجيا أن تجمع العلوم جميعاً في بوتقة واحدة بعد أن حدث انفصال بين الفلسفة والعلم، إذ عمل هوسرل على إحياء الحلم القديم الساعي إلى إيجاد علم كلي، علم يحاول أن يطرح فكرة مبدأ الفلسفة ويقدم تحليلاً يتقي النزعتين الموضوعية والذاتية، من طريق اقتراح علم صارم يتلافى النزعات المعرفية التي تتصارع فيمن أيها أقرب إلى الحقيقة والصواب، فكانت الفينومينولوجيا طرحاً فلسفياً جديداً يكفل حلاً للمشكلة بحسب ما يرى أنصارها^(٤).

(١). ينظر: الفينومينولوجيا (المنطق عند إدموند هوسرل): ٩ - ١٠.

(٢). موسوعة الفلسفة: ١ / ٦١.

(٣). قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر: ٢٥٦.

(٤). ينظر: إدموند هوسرل التأسيس لفكرة الفينومينولوجيا وإسهاماتها الهرمينوطيقية (بحث): ٢١٠.

حلم هوسرل بوجود فلسفة أولى ترفع ما حصل من استقطاب بين نزعتين: وضعية وعقلية، الأولى تقارب الأشياء والموضوعات مقارنة تجريبية، والثانية تقارب الأشياء مقارنة عقلية يراها هوسرل غير جديرة بالثقة، والظواهر لا يُراد بها الأشياء التي نراها أمامنا ماثلة، بل تهتم بالكيفية التي تبدو لنا عبرها الأشياء، إذ تبحث وتُسأل عما يجعل الظاهرة تكون ظاهرة^(١).

إذن الفينومينولوجيا تيار فلسفي حديث يهتم بدراسة الظواهر مثلما تبدو في وعي البشر، من دون أحكام سابقة أو تفسيرات تستند إلى نظريات خارجية، وتعمل على تحليل خبرات البشر وفقا لما تُلاحظ بلا تفسيرات علمية أو ميتافيزيقية، وعند توظيف الفينومينولوجيا في تفسير النصوص فإنها تساعد على كشف المعاني عبر تركيزها على تجربة المتلقي وكيفية إدراكه للنص وتفسيره، إذ يستبعد ثبوت معاني النصوص وتحديدها المسبق، بل إن معاني النصوص وفقا لهذه الفلسفة تتشكّل عبر عملية القراءة التأويلية، وهي على الرغم من كونها ضد الذاتية كما ذكر سلفا، لكنها في الوقت نفسه غارقة في الذاتية المفرطة، وهذه الذاتية ليست ذاتية فردية بل هي ذاتية جمعية مشتركة بين الذات، لذلك تسعى الفينومينولوجيا إلى تحقيق توازن ما بين الموضوعية والذاتية عبر فهمهما بوصفهما جزءا من عملية ديناميكية ذات حركة دائمة بينهما وليستا متناقضتين، أي أن الفهم ينطلق من التجربة الذاتية بكيفية إدراك الفرد للظاهرة، ثم الوقوف على القواسم المشتركة بين تجارب الآخرين، لينتم بعدها صياغة فهم عام قابل للمشاركة.

وبناء على ما سبق يتّضح أن هنالك علاقة بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا، فإذا كانت الأولى تسعى إلى فهم ظواهر النصوص فإن الثانية تسعى إلى تفسير النصوص والرموز وصولا إلى المعاني النهائية عبر عملية التأويل، وهذه العلاقة برزت بوضوح في اشتغالات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (ت ١٩٧٦م) تلميذ هوسرل، وتأثر بهايديجر فيلسوف ألماني آخر وهو جورج جادامير (ت ٢٠٠٢م)، الذي أكد على أن عملية فهم النص تتم عبر تشكّل معناه في أثناء عملية الحوار بين النص وقارئه، إذن الفينومينولوجيا التي يُفسّر النص القرآني بواسطتها هي الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية التي أبرزتها نتاجات الفيلسوفين الألمانيين هايديجر وجادامير.

(١). ينظر: إدmond هوسرل التأسيس لفكرة الفينومينولوجيا وإسهاماتها الهرمنيوطيقية (بحث): ٢١١ - ٢١٢.

٣- اللسانيات البنيوية

لقد أمست اللسانيات مجالا مهما في مسألة تفسير النص الديني ولاسيما القرآني منه، بل صارت اللسانيات بؤرة استقطاب الدراسات الإنسانية دون منازع، لما تتميز به من موضوعية وصرامة علمية في مقارباتها البحثية^(١)، وفي مجال النصوص الدينية يقول الدكتور باسم الحسناوي: ((من الواضح أن حجر الزاوية الأساس في المقاربات التأويلية الحديثة للنصوص الدينية إنما تمثله اللسانيات))^(٢)، وقد استثمرت اللسانيات البنيوية من قبل الحداثيين وغيرهم، وعرض الفصل الثاني نماذج لمن وظفوها في تفسير النص بعيدا عن الحداثة وإشكالاتها، وفي هذا الفصل سيُعرض كيف يتم توظيف اللسانيات في تفسير النص القرآني عند بعض الحداثيين، بوصفها إحدى آليات التفسير الحداثي للنص القرآني.

وذكرنا سابقا أن أهم ما يميز بين نوعي التوظيف اللساني في تفسير النص القرآني هو النتائج التي انتهى إليها الباحثون من حيث قربها وتفاعلها مع الجو الديني العام، فكانت نتائج اشتغال الفصل الثاني متفاعلة مع الجو الديني العام، ولم تتضمن انحرافات محورية تخالف ما يعتقد به أكثر المسلمين، أما الاشتغال اللساني على النص القرآني في هذا الفصل فتناججه لا تتماشى مع المتعارف عليه في المؤسسات والمجتمعات الإسلامية.

ويرى ديسوسير أن اللفظ يمثل الدال، أما المدلول فيمثل المعنى الموجود في الذهن، أي أنه صورة في الذهن ترتبط بالعلامة اللغوية، ولا تمثل الشيء الخارجي الواقعي بشكل مباشر^(٣)، وتفسير القرآن حداثيا في ضوء اللسانيات البنيوية لم تعد تهتم بالمؤلف وما يقصده، إذ صار تركيز اهتمامها على البنية من دون أي مرجعية خارجية، وتمثل مقولة (موت المؤلف) أهم مقولة في اللسانيات البنيوية، فهي تهتم بالقول ولا يهتمها القائل، وهنالك من حاول أن يربط هذه الفكرة ببنيتشه الذي طرح فكرة موت الإله^(٤)! لكن من يحقق في سياقات هاتين الفكرتين يجد اختلافا كبيرا بينهما، ولا علاقة تربط بينهما سوى مسألة عزل الفاعل لا أكثر، فموت المؤلف فكرة تهدف إلى الاهتمام بالنص من دون الاهتمام بقائله أو كاتبه، من أجل الابتعاد عن التحليلات الماورائية التي تعرض لمقاصد المؤلف وأحواله ونحو ذلك، أما مسألة موت الإله التي طرحها

(١). ينظر: مباحث تأسيسية في اللسانيات: ١٠.

(٢). ينظر: فلسفة المعنى القرآني بين المعيارية اللغوية والهرمنيوطيقا: ٨.

(٣). ينظر: تيارات في السيمياء: ١٢.

(٤). ينظر: خطاب الحداثة: قراءة نقدية: ٦٩ - ٧٠.

نيتشه (ت ١٩٠٠م) فقد كان يقصد بها أن الكون لم يُعد يحتاج إلى تفسيرات غيبية بعد معطيات العلوم الطبيعية ونتائجها الباهرة، فهو محكوم بالقوانين الطبيعية التي جعلت الإنسان لا يحتاج إلى إله، أي أن موت الإله لم يكن موتاً حرفياً بقدر ما هو تعبير مجازي عن عدم الحاجة إلى فكرة وجود إله متحكم بالكون في ظل التطور العلمي الكبير، فلا عناية إلهية ولا تقدير رباني له دخل في تشكيل هذا الوجود بحسب ما طرحه نيتشه، إذن فكرة موت المؤلف شيء وموت الإله شيء آخر مختلف، فكل له سياقه وملابساته الخاصة، ونسبة وجود فكرة ما لوجود فكرة تسبقها يشتركان بجزئية ما أو حيثية معينة لا يعني أن السابق كان سبباً للاحق، فهذا طرح غير علمي، واعتماد هكذا مقاربات استدلالية يدخلنا في متاهات، ويفتح أبواب التكهنات والتخرصات والافتراءات، وهذا ما يمكن أن نسميه بـ (فوضى الاستدلال) الذي لا يستسيغه المنطق العقلي قديماً وحديثاً.

وهناك مبالغة في الشك تجاه ملاءمة المنهج اللساني البنيوي في مقارنة النص القرآني؛ لأن هنالك حيثيات تفسيرية واشتغالات تحليلية أُجريت على القرآن الكريم ولم يكن لمؤلف النص أثر في توجيهها بما يتلاءم واعتبارات ذلك المؤلف، مثلاً الدراسات البيانية في لغة القرآن والتحليلات الرياضية في علاقات الآيات والكلمات بعضها ببعض لا علاقة له بالمؤلف، فمسائل الإعجاز التاريخي واللغوي والعدي وسوى ذلك كلها مسائل تتعكّز على النص القرآني نفسه من غير اعتماد على الاعتراف بسماوية مؤلفه وما شاكل ذلك، بل إن قصة اندهاش كبير بلغاء قريش الوليد بن المغيرة وارتبأكه وموقفه من النص القرآني كفيل بإثبات جواز التحليل البنيوي، إذ ارتعد بعد أن سمع تلاوة قرآنية تدل على إنه تفاعل مع بنية النص في إطارها اللفظي على الرغم من عدم إيمانه بالهية هذا النص!

ولا يلزم التفسير البنيوي فيما يتعلق بمعاني بعض الآيات ولا سيما آيات العقيدة مثلاً الآية القرآنية: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر: ٢٢، والآية: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ فُتِحَ الْفَتْحُ: ١٠﴾، وغيرهما من الآيات التي فيها تناقض بين معانيها الحرفية وصفات الخالق المطلق، فلا بد ههنا من حضور المؤلف وأخذه بالحسبان في التفسير بوصفه إلهاً مجرداً عن الجسمية والحركة ونحو ذلك مما يناقض صفات الألوهية عنه سبحانه.

ولكن من جانب آخر فإن الدراسات القرآنية على مستوى الألفاظ والتراكيب يمكن وصفها على إنها دراسات تساق حيثيات المنهج البنيوي وتتماشى مع أهم مبادئه، كما يجري مع تلك الأبحاث التي تستهدف

كشف العلاقات بين وحدات القرآن اللفظية والتركيبية، وهذا النوع من الدراسات تجري على النصوص القرآنية عامة بغض النظر عن كونها عقائدية أم لا، فدراسة الثنائيات المتشابهة والمتضادة والمتقابلة والتكرار ونحو ذلك يمكن أن تُجرى على عامة النصوص القرآنية، وهي دراسات تقوم على بنية النص القرآني دون أي اعتبار لأي مسائل خارجية أو إحالات غير بنوية، لكن مدار تصنيف التفسير البنيوي على إنه حدثي أم لا هو المعنى الناتج عن ذلك التفسير، كما في اشتغالات تمام حسن ومحمد شحرور، فالأول وصل بدراسته البنيوية للنصوص القرآنية إلى معان مقبولة إسلامياً ولم تتناقض العرف الشرعي، أما دراسات شحرور فقد أعطت نتائج بعيدة عن العرف الشرعي الإسلامي، بل توصل إلى معان مناقضة لما هو مجمع عليه عند كافة المذاهب والطوائف!

وبناء على ما سبق لا يوجد داع لتلك المبالغات التي صدرت محذرة من تطبيق الدراسة اللسانية على القرآن لتفسيره، بدعوى أنها لا تحفظ له بعده الإلهي المتعالي، فالتفسير اللساني اللاحداثي في أغلب اشتغالاته لا ينحرف بمعاني النص عما رسمته الشريعة السمحاء من محددات، نعم الاشتغال اللساني الحداثي هو من ينطبق عليه تحذيرات بعضهم، استناداً إلى مقولات عدد من الحداثيين أنفسهم التي سيقف عندها البحث في المبحث الثاني.

التفسير البنيوي الحداثي للنص القرآني إذن يرى أن معناه ينشأ ضمن إطار البنى اللغوية من دون البحث فيما يقصده مُنشئه جل جلاله، وهذا يتقاطع مع مذهب الهرمنيوطيقا ولاسيما في طرحها عند جادامير، التي لا ترى انحصار المعنى داخل بناء اللغة فقط، بل تراه متحصلاً عبر عملية التفاعل بين النص والقارئ في ظل سياق ثقافي محدد وفهم تاريخي معيّن.

٤- التفكيكية

كلمة "التفكيك" في اللغة مصدر من الفعل "فكّ"، وهو يُستعمل في الفصل بين المتلاصقين أو المشتبكين، أما التفكيك اصطلاحاً فقد ظهر في اشتغالات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا، واستعاره منه المفكر العربي اللبناني علي حرب ووظفه في مجال النقد التفكيكي، وشاع هذا المصطلح لدى بعض الكتاب والمفكرين في توظيفه واستعمال أدواته في دراسة الأدب والتراث^(١).

(١). ينظر: المدرسة التفكيكية: ٩.

ويذهب جاك دريدا إلى صعوبة تحديد مصطلح التفكير؛ لأن كل المحمولات والدلالات المتعلقة بالمفردة تخضع هي نفسها للتفكير! وهي لا قيمة لها إلا في إحلالها أو إدراجها في سياق محدد^(١). أما علي حرب فيرى أن التفكير فرضته تحولات المرحلة التي جسدها الحداثة البعدية، فلا بد من استعمال وسائل جديدة في التعامل مع العالم وفهمه تتماشى مع ما تكتبه الطروحات النقدية المعاصرة^(٢).

وتقوم القراءة التفكيكية على فك ارتباط النص بالمؤلف، وقطع الصلة بالأفكار التي تذهب بتحديد المعنى، فالنص يتمتع بحياة خاصة، ويتصف بسلسلة لا نهائية في المعاني الممكنة، التي لم تقبل اليوم أي تحكم أو ضبط، ولم تعترف بعد بأي حاكمية من جهة المؤلف وما يتعلق به، أو من جهة القواعد اللغوية وأعرافها^(٣).

إن ما يجعل النص مفتاحا دلاليا بلا قيود هو تلك القطيعة أو التفكير بين النص والمؤلف والواقع، وهذا ما قال به رائد التفكيكية جاك دريدا: ((لا وجود لخارج النص))^(٤)، فالواقع الممكن غدا هو النص، ولا إمكانات أخرى توجد خارجه، فالنص يمكنه أن يوجد واقعه ويمتلك وقائعته^(٥). إذن النص في ظل التفكير لم يعد ناطقا عن المؤلف أو مرآة عاكسة للواقع، بل أمسى واقعة خاضعة للتحليل والدرس من جانب منطوقه بنيته ومن جانب آليات عمله، فالنص صار واقعا خطابيا وحقا ينتج المعارف والأفكار.

ويُعد الفيلسوف العربي اللبناني علي حرب أبرز من اشتغل على النص اشتغالا تفكيكيا، وهو يرى أن النص في ضوء التحليل التقليدي يهدف إلى قول حقيقة ما، لكن النص في ضوء التحليل التفكيكي لم تهمة الحقيقة، وأمسى يقوم على التعددية، وتعدده هذا يجعله متسما بالمغايرة والاختلاف؛ لأنهما من دعائم التفكير، وبناء على ذلك فالنص بحسب علي حرب ((حيز وساحة للتباين، وحقل للتعارض والتجاذب))^(٦)، وهذا ما

(١). ينظر: الكتابة والاختلاف: ٦٠ - ٦٢.

(٢). ينظر: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية): ١٢.

(٣). ينظر: ضد التفكير: ١٥.

(٤). نقد النص: ١٣.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ١٣.

(٦). الفكر والحدث (حوارات ومحاور): ٦٥.

يسمح له أن يجعل من النص حيزا دلاليا تأويليا، ومجالا للتفكير والقراءة، فيكون النص متسعا وممتدا كامتداد الفضاء اللامحدود الذي لا قرار له^(١).

٥- السيميائية

السيميائية معطى غربي له جذور قديمة تمتد إلى العصر اليوناني، وهي من أهم النظريات في قراءة النصوص، وتدرس العلامات بوصفها أداة للتعبير عن المعاني والدلالات، ولم تتوقف النظرة السيميائية على اللغة، فقد دخلت إلى ميادين أخرى كالفن والاجتماع والإعلام ونحو ذلك من المجالات الإنسانية، ومهمة السيميائية النظر في العلامات والعمل على تحليلها ومعرفة ما تشير إليه وراء ظواهرها، فهي ((أداة لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني بدء من الانفعالات البسيطة مروراً بالطقوس الاجتماعية وانتهاء بالأنساق الأيديولوجية الكبرى))^(٢)، فهي نظرية تكتنفها عملية تأويلية تساهم في إعادة تشكيل المعنى.

وهناك من يرى أن السيميائية مصطلح له جذر عربي جاء من (السوم)، وراح يعرض لذلك في المعاجم وما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ تعزز أصالة المفردة عربياً^(٣).

وفي مقارنة النص القرآني تُعنى السيميائية بكيفية إنتاج المعنى، وهذه السيميائية لا تتوقف عند الكلمة والجملة القرآنتين فحسب، بل تكون مع النصوص والسور، ولاسيما مع القصص القرآني مثل قصة آدم وحواء ونحو ذلك، وهي تبرز بشكل واضح وجلي في اللغة المجازية عبر استعاراتها وتشبيهاتها وغير ذلك.

والسيميائية تطرق آفاقاً في فهم النص القرآني لم تُطرق من قبل، إذ تُظهر كيفية تفاعل المتلقي من طريق الصور الذهنية والأنماط السردية والرموز الثقافية والعلاقات الداخلية للنص، وتتبع أهمية السيميائية في ربط علامات النص القرآني بالمعاني الوجودية، وفي إدراك تعدد مستويات المعنى، في ظاهره وباطنه ومجازيته ورمزيته.

والتفسير السيميائي ليس بدعة في تحليل النص، فهو امتداد لاشتغالات سابقة في تعدد المعنى مثلما هو حاصل عند الصوفية، وهي تكشف أبعاداً عميقة للنص القرآني وتعمل على رفع التناقضات التي تنتاب فهمه عند اعتماد المعاني الظاهرة أو الركون إلى القراءات الحرفية.

(١). ينظر: نقد النص: ١٤٧.

(٢). السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها: ٢٥.

(٣). ينظر: السيميائية: المصطلح والمفهوم والإشكالية (بحث): ١٢٦.

ولكن من جانب آخر لا ننكر الدور السلبي الذي تقوم به القراءة السيميائية الحداثية، التي همشت بعضا من المعايير المعتبرة في قراءة النص وأقصتها عن ممارسة دورها، واتكلت على التحليل السيميائي فحسب، الذي يرى فيه محمد أركون تحريرا من سيطرة النصوص الدينية، ويجد فيه كسرا لهيبة تلك النصوص التي تجعل من يقرأها لا يحيد عن رؤاها الموروثة^(١).

ومعنى النص في ضوء المنهج السيميائي ينبجس من وراء ظاهر النص، فهو غائر خلف الألفاظ يحتاج إلى إعمال العقل لفك أواصر العلاقات البينية وإعادة ترتيبها وتركيبها وصولا إلى المعنى النهائي، فجزء كبير من دلالات الوحدات اللغوية تأتي من طريق الإيحاء، الذي يُحدد مداه وطبيعته عبر السياقات الثقافية والمقامية، ويكون الاعتماد على القارئ في كشف مضمرات النص ومضموناته من طريق التأويلات التي تفرزها القراءات المتعددة^(٢).

(١). ينظر: الفكر الإسلامي (قراءة علمية): ٣٢ - ٣٣. (الهامش).

(٢). ينظر: السيميائيات وتأويل النص الديني (بحث): ١٧.

المبحث الثاني

المعنى القرآني في التفسير الحداثي

توطئة

لا شك في أن الاشتغال الحداثي على النص القرآني ظهر أولاً على يد بعض المستشرقين، الذين تأثروا بسياقات بيئاتهم المعرفية الجديدة، التي عرفت حضارتهم الغربية في مطلع القرن الماضي، وكانت هذه الدراسات الاستشراقية من أهم العوامل التي ساهمت وساعدت بعد حين على انتشار التفسير الحداثي في الدول العربية والإسلامية كما ذكر البحث سابقاً، ولا يفوتنا أن نذكر أن عبارة (التفسير الحداثي) تشمل كل من استثمر الحداثة وآلياتها في تفسير القرآن، سواء كان من الغربيين (المستشرقين) أم من المنتمين إلى المجتمعات الإسلامية، ومفردة (الحداثيين) في العرف الثقافي العربي اليوم تُطلق على الباحثين العرب والمسلمين الذين اتخذوا من الحداثة طريقاً ومنهجاً في تعاطيهم مع القرآن، مع أن المستشرقين هم أول من استثمر الحداثة في دراسة القرآن، وأول من وظّف آلياتها في تفسير كلماته وتراكيبه ونصوصه، لذلك يستعمل البحث مفردة (الحداثيين) مع الباحثين العرب والمسلمين من دون المستشرقين تماشياً مع العرف السائد في الثقافة العربية.

وبناء على ما ذكر في الفقرة السابقة سيكون هذا المبحث على مطلبين: الأول يعرض للمستشرقين، والثاني يعرض للحداثيين المسلمين، وسيكشف هذا المبحث عن كيفية تعامل هؤلاء مع القرآن وما هي طرقهم وآلياتهم في تفسيره، وبيّن في الوقت نفسه كيفية تشكل المعنى القرآني في ضوء مقبولياتهم التي صاغتها مرجعياتهم الفكرية والثقافية والأكاديمية وغير ذلك.

المطلب الأول: المعنى القرآني عند المستشرقين

يُعد اشتغال المستشرقين المعاصرين على التفسير الحداثي للنص القرآني أحد فروع الدراسات الاستشراقية التي تحاول أن تقارب القرآن على وفق مناهج الحداثة وآلياتها، وهؤلاء ينظرون إلى النص نظرة تأريخية، ويصفونه على أنه نتاج سياق ثقافي لمجتمع الجزيرة العربية تشكّل في النصف الأول من القرن السابع الميلادي، ولذلك يُفسّر النص القرآني عند هؤلاء بحسب مناهج التحليل الحداثي، مثل المنهج البنيوي والتفكيكي والسيميائي والفينومينولوجي.

وكلمة (المستشرقين) جمعٌ، مفردُها (مستشرق)، والأخيرة اسم فاعل من الفعل (استشرق) التي مصدرها (استشرق)، وأصلها (شَرَقَ) زيد بالحروف الثلاث: الألف والسين والتاء، وهي مثل (استفهم) التي تعني طلب الفهم، ف(استشرق) تعني طلب الشرق؛ لوجود سياق حضاري غربي استدعى معرفة علوم الشرق وأديانه، والشرق هو مشرق الشمس، وكان الأوروبيون يطلقونها على الجغرافيا الواقعة شرق البحر المتوسط وأوربا^(١).

وتختلف نظرة المستشرقين إلى النص القرآني عن النظرة الإسلامية التقليدية، فهم قبل كل شيء ينظرون إليه مجردا من التقديس وإطلاقية المعنى وسماويته، كل ذلك انكفاءً على مقبولياتهم التي تشكلها خلفياتهم الفكرية والثقافية والأكاديمية، وعلى الرغم من اختلاف توجهات المستشرقين إلا أنه توجد قواسم مشتركة في التعامل مع النص القرآني، ومن أبرز المستشرقين المعاصرين الذين مارسوا عملية التفسير على النص القرآني الألمانيان أنجليكا نويبرت وكريستوفر لكسمبرغ، والبريطانيان مايكل كوك وياتريشا كرون، والفرنسيان فرانسو دي روش وموريس بوكاي والأمريكي غابرييل رينولدز، وسيعرض البحث في هذا المطلب نماذج من قراءات المستشرقين للنص القرآني بأدوات حديثة؛ لمعرفة كيفية تشكّل المعنى القرآني في ضوء مقبولياتهم التي تحددها خلفياتهم الفكرية والثقافية ومرجعياتهم الأكاديمية.

وهناك اشتغالات استشرافية تلامس التفسير الأنثروبولوجي، إذ تُدرس بعض المفردات القرآنية دراسة تاريخية أنثروبولوجية أو كما تسمى بالدراسات الفيلولوجية، للوقوف على أصول تلك المفردات في لغات الأقوام المجاورين للعرب آنذاك كالسريانية والعبرية والحبشية، ومن ثم معرفة معانيها والمراد منها، فتحديد المعنى القرآني عند المستشرقين بلحاظ مبدأ تاريخية النص وأنثروبولوجيته له أثر واضح وجلي، لكن هنالك بعض المستشرقين كان لديهم بعض الأعمال الموضوعية على الرغم من إخضاعها للبحث الأنثروبولوجي، فلو قرأنا ما طرحه المستشرق الإسرائيلي المعاصر وأستاذ الدراسات القرآنية في جامعة تل أبيب البروفيسور أوري روبين سنجدّه منصفاً إلى حد ما في دراسته لمعنى مفردتي (راعنا - أنظرنا)، وذلك عندما قدّم مقالا بعنوان: (من مائدة المترجم) ألقاه احتفاءً بإصدار جامعة تل أبيب ترجمته العبرية الكاملة للقرآن في عام ٢٠٠٥م، وعرض نماذج لعدد من الكلمات القرآنية التي ترجمها إلى العبرية، منها الكلمتان السابقتان الواردتان في الآية ١٠٤ من سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، إذ يرى بعد ترجمتهما إلى العبرية خصوصية تتبع من طريق صدق اللفظتين، خلافاً لغيره ممن ترجم القرآن إلى

(١) . ينظر: القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية (دراسة نقويمية نقدية): ١٧ - ١٨.

العبرية وترك هاتين اللفظتين بصورتيهما العربيتين، وأورد روبين ما جاء في التراث التفسيري الإسلامي عن اللفظتين، إذ كانت لفظة (راعنا) ذات حمولة دلالية سلبية في لغة اليهود يُخشى استغلالها من قبل أعداء النبي (□) في سبّه والنيل منه، فأدى ذلك إلى منعها والإتيان بديل عنها وهي كلمة (أنظرنا)، وقد ترجم روبين كلمة (راعنا) إلى العبرية بحيث حافظ على معناها الأصلي تقريبا وهو "حافظ علينا" أو "كن لنا صديقا"، وترجم (أنظرنا) إلى العبرية بمعنى "أنظر إلينا"، وروبين بهذا العمل ترك كلمة "راعنا" بمعناها العربي واتجه نحو معنى الكلمة في السياق اللغوي العبري، التي وظفها أعداء النبي (□) بدلالاتها السيئة عند اليهود^(١). وهذه القراءة التي تقدمت لم تتساق مع القراءات الأيديولوجية المعهودة، فما قدمه روبين في هاتين المفردتين يمثل قراءة منصفة ومتحررة عن السياق الأيديولوجي الصهيوني، الذي لا هم له سوى تشويه الإسلام ونبيه العظيم، وما طرحه روبين في هذه الآية يمثل عملا موضوعيا يُحسب له ويعزز من قيمة منجزه.

وفعل روبين الشيء نفسه مع الكلمات الأخرى مثل (المؤثقات أو المؤثقة) و(خلاق) وغيرها من الكلمات التي تضمنها مقاله، معتمدا في ذلك على تاريخ الجذور اللغوية التي تشترك بها لغة النص القرآني واللغة العبرية^(٢)، لكن هذا لا يعني أنه سار على هذه الموضوعية في كل ما قدمه عن القرآن، فهو من جانب آخر قدم قراءات أخرى متماشية مع إسقاطاته المسبقة، مثلا في الآية القرآنية رقم (٦٩) وهي: ﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَأُنْذِرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً ۖ فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ويرى روبين بحسب ترجمة الدكتور البهنسي أن: ((هذه الآية ربما تكون إشارة للعمالقة أو الجبابرة الذين كانوا في الأرض بعد الطوفان كما هو مذكور في سفر التكوين))^(٣)، وما يطرحه هذا المستشرق في هذا الموضوع وأمثاله يتساق مع خلفياته الأيديولوجية وانتماءاته الدينية والثقافية بشكل عام، التي مثلت جزءا من مقبوليته التي يتشكل عبرها معنى المفردات أو النصوص القرآنية، فهو يقوم بقراءة المعنى القرآني في بعض حبيثاته من طريق الثقافة التوراتية القارة في الفكر اليهودي العام، وهذا خلاف المنهج العلمي في التعامل الموضوعي مع النص القرآني، وهي قراءة تتدرج ضمن

(١). ينظر: ترجمة مقال "من مائدة المترجم" للمستشرق الإسرائيلي "أوري روبين" حول ترجمته العبرية لمعاني القرآن الكريم،

مجلة القرآن والاستشراق المعاصر: ٣١ - ٣٢.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٣٢ - ٣٥.

(٣). إشكال فهم النص القرآني لدى الدراسات الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي انموذجا) (بحث): ٤٦ - ٤٧.

القراءات الحداثية المؤدجلة، التي تجانب القراءات الحداثية الموضوعية التي تقارب النص على وفق المناهج العلمية التي أفرزتها الحضارة الغربية الحديثة، بغض النظر عن ملائمتها للنص القرآني أم لا.

وكذلك عندما ترجم كلمة (مائدة) في الآية (١١٤) من سورة المائدة: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ ۖ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، إذ فهمها بمعنى (المائدة المعدة الجاهزة)، وهذه قراءة في ضوء المقبولية التي تأثرت بخلفيات روبين الدينية والثقافية والقومية، فما اختاره من معنى يلائم مصطلحا شائعا في الفكر الديني اليهودي، وهو ما يشير ربما إلى أن هذا المستشرق يلّمح إلى تأثر القرآن بالتوراة، ويناغم المتلقي اليهودي ويدرّاه بجعل معنى الكلمة يحمل إشارات تتماشى مع الثقافة الدينية اليهودية، وأن تلك المائدة ما هي إلا إشارة إلى كتاب الفتاوى والفرائض عندهم، التي أخذها نبي المسلمين من اليهودية وجعلها ضمن القرآن^(١).

ويُتضح أيضا أثر المرجعيات الفكرية والثقافية في الديانة اليهودية في ترجمة روبين لكلمة (فاطر) الواردة في عدد من الآيات القرآنية، فهو لم يأت بمعنى يلائم مراد القرآن من هذه المفردة، التي هي في أصلها تعني مبدع الكون وخالقه، بل ترجمها إلى كلمة (هايوتسير) التي تعني منتج الشيء المادي أو الشكلي الفني، وهذا المعنى يختلف كثيرا عن المعنى الأصلي ولا يلائم صفات الخالق المتعالي، بل يتماشى مع طبيعة التصور الديني اليهودي لخالق الوجود^(٢).

وأبرز ما يتضح التأثير الديني اليهودي على المعنى القرآني عند روبين هو ترجمته لكلمة (فضلتكم) الواردة في الآية (١٢٢) في سورة البقرة: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، إذ اختار لها كلمة عبرية تحمل معنى مغايرا لزمن الفعل في الأصل العربي، فترجمها إلى (رفعي إياكم) التي يتوجه بها معنى الآية من تعلقه بزمن الماضي إلى زمن المضارع، فيكون معنى الآية بحسب هذه الترجمة: (وَأَنِّي أَفْضَلُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ)، وهذا خلاف المقصود من ظاهر النص القائم على قواعد العربية الصريحة^(٣). فاخياره للزمن المضارع بدل الماضي يخدم الرؤية اليهودية التي ترى استمرار التفضيل الإلهي لهم وبقائه مكرمة لم تنته خلافا لما تستلزم بنية النص القرآني العربية! وهنا يتضح مدى تأثر الرجل بالسرديات اليهودية ومراعاة المتلقي المنقاد لحمولات التراث الإسرائيلي، وهذه قراءات نابعة من الخلفيات الفكرية والعقدية والمسبقات الدينية، التي تشكّل بأجمعها

(١). ينظر: لغة القرآن من منظور الاستشراق (دراسة تقويمية نقدية): ١٧٣ - ١٧٤.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٥.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١٧٨.

المقبولية التي تتكون عبر مساراتها عملية القراءة للمعنى القرآني، وهذه قراءات متحيزة غير بريئة، وهي على الرغم من اعتمادها على أدوات حداثية في الظاهر لكنها بعيدة عن العلمية الموضوعية.

أما ترجمات روبين المتعلقة بالنص نجده في بعضها يقوم على ليّ المعنى لجعله يتماشى مع الفكر الديني اليهودي، وذلك عبر تفسير تلك النصوص وفقا لأبعاد عقدية أيديولوجية، إذ يعمل على انتزاعها من سياقها ووضعها في سياق آخر مغاير، ربما أراد من ذلك أن يلمح إلى فكرة أخذ نبي الإسلام من التوراة مثلما يشيع بعض الدارسين الغربيين، ويلاحظ في بعض ما يقدمه روبين من ترجمات تفسيرية للنصوص القرآنية أثر الخلفيات الدينية والثقافية والفكرية في قراءات هذا المستشرق^(١).

إن ما تقدم من طرح لم يقتصر على روبين فحسب، بل هنالك مستشرقون يطرحون ترجمات للمعنى القرآني بالاتجاه نفسه، وهي ظاهرة قديمة طُرحت قبل أكثر من قرن من الآن، مثلا يرى المستشرق النمساوي إلويس سبرنجر (ت ١٨٩٣م) أن دلالة لفظة (الأمي) تقابل دلالة لفظة (الوثني) أو غير اليهودي، والناس قبل الإسلام إما كانوا أهل كتاب أو وثنيين، وهي بذلك بعيدة في دلالتها عما هو مشهور في عدم القراءة والكتابة^(٢). لكن هنالك من المفسرين التقليديين من يذهب إلى المعنى نفسه، إذ يرى السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره الآية (٢٠) من سورة آل عمران: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۖ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ ۖ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۖ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۖ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ۖ﴾، أن معنى مفردة (الأميين) المقصود هو (المشركون)، مستدلا على ذلك بما يطلقه أهل الكتاب من صفة (أمي) على المشرك^(٣).

أما المستشرق الإسرائيلي روبين فقد ترجم معنى (الأمي) إلى العبرية بمعنى (الأممي)، نسبة إلى أمته (قريش)، أي أن الخطاب موجه بالقول: سأجعل لهم نبيا مثلك من بين إخوتهم، وهذا المعنى وإن كان مغايرا لمذهب غيره من المستشرقين إلا أنه يقع ضمن إطار القراءات الأيديولوجية التي تخضع للمسبقات الفكرية والثقافية التي لا تخرج عن ميدان الدين اليهودي^(٤). وما قدّمه روبين وأمثاله من المستشرقين ولاسيما اليهود أحيانا تبتعد أو تقترب عن معاني القرآن التي بينتها التفاسير القديمة، وقام المستشرقون بترجمة القرآن

(١). ينظر: لغة القرآن من منظور الاستشراق (دراسة تقييمية نقدية): ١٨٣.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٦١.

(٣). ينظر: النص القرآني (التفسير الاستشراقي للنص القرآني في النصف الثاني من القرن العشرين): ٥١٠.

(٤). ينظر: لغة القرآن من منظور الاستشراق (دراسة تقييمية نقدية): ١٨٧ - ١٨٨.

((لتكون لهم رافدا مهما في فهم معاني القرآن الكريم))^(١)، وهي بحكم كونها ترجمة وليست تفسيراً لم تتمتع بالقدر الكافي من حرية القراءة وتوجيهها بحسب مسبقات المستشرق وثقافته البيئية.

وهناك قراءة استشرافية جاء بها الألماني المعاصر كرستوفر لكسنبرغ، يطرح فكرة مفادها أن كثيراً من المفردات القرآنية وصلت مغلوطة، لأنها لم تأخذ بالحسبان الأصل الأرامي لتلك المفردات، فهو يرى أن لابد من طرح تنقيط الحروف الذي وُضع بعد كتابة المصحف، وإعادة قراءة الكلمات قراءة جديدة لتحكي الأصول، إذ يقول: ((هناك - اليوم - مخطوطات تشهد بأن هذه النقاط غير أصلية [...] لأن هذا التنقيط المتأخر مبني على تراث شفهي موثق به، لكن التحليل اللغوي يكشف عن الحقيقة، ويثبت أنها أخطاء تاريخية))^(٢)، مثلاً عندما يقف عند الآية (٦٤) من سورة الإسراء: ﴿وَاسْتَفْزَزَ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِحِيلِكَ وَرَجَلَ وَشَارَكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾، يلجأ إلى قراءتها عبر إعادة تنقيطها، فتعطي معاني مغايرة للمشهور في كتب التفاسير، وذلك بواسطة ما قدمه من مقارنة بين اللغتين العربية والآرامية، عبر تنظيمه لعلاقات وارتباطات لكلمات الآية (واستفزز - وأجلب - بخيلك - ورجلك - وشاركهم) مع كلمات آرامية مشابهة، ليبرر إعادة تنقيط الكلمات القرآنية الخمسة فتصير (واستقرر: وأبعد - واخلب: واخذع - بحيلك - ودجلك - وشاركهم)، وهذا يؤدي إلى تغيير معنى الآية^(٣).

ويرى لكسنبرغ أن كلمة (واستفزز) أصلها (واستقرر) ومعناها أبعد، فيكون المعنى بحسب قواعد العربية إن إبليس يطلب من بني آدم أن يفروا، غير أن مفردة (الاستقرار) لم ترد في المعاجم العربية ولا أصل لها، بل لا توجد قراءة بهذا الشكل مطلقاً، أما كلمة (وأجلب) يرى لكسنبرغ أن أصلها (واخلب) ومعناها واخذع، لكن فعل هذه المفردة (واخلب) ينبغي له أن يتعدى إلى المفعول به بنفسه، ووجود حرف الجر (على) بعدها يبطل ما اقترحه لكسنبرغ ويُرجَّح الكلمة (وأجلب) التي يحتاج فعلها إلى ذلك الحرف ليتعدى إلى مفعوله^(٤).

ولا يبدو أن هنالك أثراً دينياً في توجيه لكسنبرغ لهذه الآية، فكتابتها بحسب ما طرح هذا المستشرق تكون بهذا الشكل: **وَاسْتَفْزَزَ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِحِيلِكَ وَرَجَلَ وَشَارَكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ.. إلخ،** ومن هنا يكون معنى الآية هو: ((فأبعد بصوتك من استطعت منهم، واخذعهم بحيلك وأكاذيبك، ووسوسهم

(١). القرآن والمستشرقون (دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم): ١ / ٣٩٤.

(٢). القراءة السريانية - الآرامية للقرآن الكريم (دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ): ٨٨.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٨٣ - ٨٥.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ١٠٩ - ١١٠.

بالأولاد وثرؤاتك، وعدهم، وما يعدهم الشيطان إلا غرورا^(١)، ولا أجد فيما يُفهم من هذا المعنى توجيهها دينيا أو أيديولوجيا يمكن عدّه تماهيا مع توجهات مسبقة لدى لكسنبرغ، لكن ربما دفعه التكلف إلى هذا العمل، أو قد أراد أن يوحي بأنه فتح فتحا مبينا في اكتشافه هذا الذي لم يسبقه به أحد، وعلى كل حال فما طرحه لكسنبرغ لا مسوّغ له ولا دليل يبرره وهو التكلف بعينه.

إن ما يطرحه لكسنبرغ يقوم على فكرة الفهم المغلوط لبعض الأجزاء القرآنية الناشئ عن تطور الخط العربي؛ لأن النص القرآني كُتب في وقت لم توجد فيه نقاط وحركات، وبعد القيام بتنقيطه وتشكيله حصل اختلاف عن الأصل؛ لتشابه بعض الحروف والكلمات، فرسم الكلمات قبل التنقيط والإعجام هو نفسه بعد ذلك، بيد أن الاشتباه والاختلاف حصل في الحروف المنقطة أو الحروف المشابهة لها، مثل الفاء والقاف، والعين والغين، والجيم والحاء والحاء، والراء والزاي، والذال والذال، والثاء والباء والياء.

ونجد مفارقة بين اشتغالات كل من روبين ولكسنبرغ، فالأول على الرغم من كونه يهوديا إسرائيليا لم يذهب بعيدا في قراءة معنى النص القرآني، خلافا للثاني ذي الانتماء المسيحي، الذي جاءت أعماله بمعانٍ بعيدة عن معاني النص المعهودة عند المفسرين التراثيين فضلا عن المعاصرين، وربما يعود ذلك إلى اختلاف طبيعة العمل لدى كل واحد منهما، فروبين ينحصر عمله بالترجمة التي لا تتيح له حرية كبيرة في قراءة معنى النص القرآني كما هو الحال عند لكسنبرغ.

ويعرض المستشرقون للقصص القرآني باهتمام كبير، محاولة منهم في قراءتها تأريخيا أو مقارنتها بقصص التوراة والإنجيل، عسى أن يجدوا ضالتهم في تفسير تشابه القصص القرآنية لما ورد في العهدين القديم والجديد، فذهب بعضهم إلى أن القرآن اقترض من قصص العهدين، وبذلك يطرحون فكرة بشرية القرآن وأنه من صنع نبي الإسلام! يقول المستشرق البريطاني المعاصر مونتجري وات (ت ٢٠٠٦م): ((يجد الباحثون الغربيون صعوبة مقاومة الإغراء في أن يصلوا إلى نتيجة مؤداها أن القرآن الكريم من عمل محمد))^(٢)، وكان المستشرق المجري جولد تسيهر (ت ١٩٢١م) يرى أن المقصود بالذبح من أولاد النبي إبراهيم ليس إسماعيل كما هو معروف ومشهور اليوم، بل هو إسحاق! واستند في ذلك إلى روايات قديمة وأقوال لمفسرين قداماء، إذ يعتقد أن ما شاع عند مسلمي القرن الأول ومفسري القرآن آنذاك كان وفقا لما

(١). القراءة السريانية - الآرامية للقرآن الكريم (دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ): ٨٥.

(٢). محمد في مكة: ١٧٠.

تطرحه التوراة، لكن ما حصل لاحقاً كان بتوجيه من الدولة الأموية، إذ رُوِّج بأن الابن الذي همّ بذبحه النبي إبراهيم هو إسماعيل، غير أن اليهود بوصفهم أحفاد إسحاق هم من حرّفوا القصة في التوراة طمعاً بهذه الفضيلة! وهكذا شاع بين المسلمين لاحقاً أن قصة الذبيح تتعلق بإسماعيل^(١). وعلى ما يبدو فإن جولد تسيهر على الرغم من هويته اليهودية لم ينسب التحريف إلى النبي وقرّانه، بل نسبته إلى الحاكم الأموي الذي أوهمه أحد المتملقين اليهود ممن أسلموا؛ إذ ((دخل على الخليفة عمر بن عبد العزيز وأخبره أن اليهود استبدلوا - حسداً منهم للعرب - جدهم إسحاق بجد العرب إسماعيل؛ وهذا من وجوه التحريف التي أدخلها اليهود على التوراة))^(٢)، وقَدّم جولد تسيهر قراءته اعتماداً على المنهج التاريخي وتوظيف الأنثروبولوجيا في تحليل النصوص المقدسة التي تنقل قصة النبي إبراهيم (ع) الذي أراد ذبح ابنه، إضافة إلى المرويات التفسيرية والتاريخية التي استند فيها إلى التراث الإسلامي المبكر.

وفات بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى فكرة أخذ القرآن من التوراة والإنجيل أن ما جاء به النص القرآني من قصص يختلف في التفصيل عن قصص العهدين، مثال ذلك قصة الطوفان التي حدثت مع النبي نوح (ع)، إذ حلّلها المستشرق الفرنسي موريس بوكاي (ت ١٩٩٨م) تحليلاً في صالح القرآن، وقرأ معانيها قراءة تصب في صالح الرؤية الإسلامية، التي رأى أنها تقدّم سرديتها عن الطوفان بشكل لم يتقاطع مع العلم أو العقل، بينما يرى موريس بوكاي أن سرديّة الطوفان التوراتية عليها أكثر من إشكال^(٣).

ويبدو أن السياق الذي كان فيه بوكاي أثر على مقبوليته في قراءة معاني القرآن الكريم على وفق الرؤية الإسلامية، وهذه القراءة لم تأت من دون إيمان بسماوية القرآن، إذ يقول بوكاي: ((القرآن هو الوحي المكتوب الذي لا شك فيه، ولذلك كان معصوماً من كل خطأ))^(٤)، وكان الرجل أيضاً يعمل طبيباً خاصاً بالملك السعودي فيصل بن عبد العزيز (ت ١٩٧٥م)، وعاش ردحا من الزمن في أجواء المملكة العربية السعودية، التي تمثّل الواجهة الأبرز للعالم الإسلامي، فلها أهمية كبيرة في وجدان المسلمين بحسب عوامل دينية وتاريخية ولاسيما وجود الحرمين الشريفين فيها، هذا فضلاً عن العوامل السياسية والاقتصادية، كل هذه العوامل وما سبقها جعلته يقرأ معاني القرآن ويقلّبها بالكيفية الآنف ذكرها.

(١). ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي: ٩٩ - ١٠٠.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٠٠.

(٣). ينظر: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلوم (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة): ٢٤٨ - ٢٥٢.

(٤). المصدر نفسه: ٢٨٨.

يُضاف إلى ما سبق أن هنالك مستشرقين يرفضون فكرة تأثر القرآن بالكتابين المقدسين، ومن هؤلاء الفرنسي أميل درمنغم (ت ١٩٧١م) والإيطالية لورافيشيا فاغليري (ت ١٩٨٩م) والبريطاني مونتجمري، إذ يذكر الأول كلاما يشير به إلى عدم تأثر القرآن بنصوص التوراة والإنجيل^(١)، وفي السياق نفسه تطرح فاغليري تساؤلا فتقول: ((كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد وهو العربي الأمي الذي لم ينظم طوال حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينم منها عن أدنى موهبة شعرية))^(٢)، وإلى النتيجة نفسها انتهى مونتجمري، حتى ذهب إلى أن القرآن تعامل مع المخاطبين كما هم، ولم يكن بمقدور أي يهودي أو مسيحي يتقن العربية أن يحقق ما حققه نبي الإسلام، ولو أن أحدا من أهل الكتاب راح يطرح أفكار قومه اليهودية أو المسيحية في الوسط الاجتماعي المكي لبدا غريبا عندهم ولانعدم التفاعل معه^(٣).

ويتعامل المستشرقون مع لغة القرآن التي تتحدث عن أحداث حصلت مع النبي (ﷺ) بحسب ظاهر الألفاظ، أي أن المعنى القرآني يؤخذ من ظاهر اللفظ، بلا تأويل أو تخريج مثلما يفعل الإمامية وغيرهم من فرق المسلمين، الذين يرون في معنى النص الظاهر في بعض المواضع إساءة لشخصية النبي، مثلا الآيات الثلاثة الأولى من سورة عبس: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى* وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّى﴾ قال فيها مونتجمري: ((وفي السورة رقم ٨٠ "عبس" يتلقى محمد توبيخا من ربه لأنه صرف اهتمامه لرجل ثري مهم أكثر مما اهتم برجل أعمى، على إنه - أي النبي محمد - لا يدري فلعل هذا الأعمى يزكى، أو يذكّر فتتفعه الذكرى))^(٤)، ويراهن درمنغم عتابا موجها إلى النبي بعد تلك الحادثة^(٥). وهذا اتجاه يعتمد على معنى اللغة فحسب مجردا من أي إملاءات أخرى، فمعنى اللغة المباشر اتجاه لسانی بنوي يترفع عن التأويلات الخاضعة لمسائل عقدية أو فقهية أو غير ذلك من مسبقات دينية أو روحانية أو ما شاكل ذلك.

وبناء على ما سبق من نماذج مختارة من التفسير الاستشراقي يتضح أن المعنى القرآني عند المستشرقين لم يكن على نسق واحد، فهو يختلف من واحد إلى آخر بحسب مقبولياتهم ونياتهم التي تشكلت تبعا للمؤثرات البيئية والسياقات الفكرية، فبعضهم يتعامل مع النص القرآني بموضوعية وإنصاف وتجرد عن سياقاته الثقافية

(١). ينظر: حياة محمد: ١٣٤ و ١٣٨.

(٢). دفاع عن الإسلام: ٥٧.

(٣). ينظر: محمد في مكة: ١٦٩.

(٤). المصدر نفسه: ١٤٧.

(٥). حياة محمد: ٢٧٤.

والدينية والاجتماعية، وهنا تكون المقبولية علمية مجردة عن المسبقات والتوجهات، وهذا ما وجدناه عند روبين في جزء من اشتغالاته، وبعضهم يتعامل مع النص القرآني اعتمادا على ظاهر النص اللغوي، وهنا يكون المعنى القرآني معنى مأخوذا بشكل مباشر من النص اتكاءً على لغته كما هو الحال مع مونتجمري، وهناك اشتغالات استشرافية بيننا الباحث قبل قليل تستقرئ معنى النص القرآني من طريق مقارنته مع النصوص المقدسة للتوراة والإنجيل، وهي تنظر إليه على إنه نص تاريخي، وتتعامل معه وفقا لمسار أنثروبولوجي انتهى إلى نتيجة تؤكد اقتراضه من العهدين القديم والجديد بحسب ما يرى أصحاب هذه الدراسات.

المطلب الثاني: المعنى القرآني عند الحداثيين المسلمين

يستعرض هذا المطلب تطبيقات الحداثيين البارزين من العرب أو المسلمين، الذين كانت لهم اشتغالات إجرائية حداثية على النص القرآني، ويقف على فهمهم الحداثي للمعنى القرآني وكيفية تشكّله، وهو فهم يختلف عن فهم المفسرين التقليديين المحافظين، إذ يستثمر هؤلاء الحداثيون مناهج وآليات غربية حديثة تتعكّر على العلوم الإنسانية وإفرازاتها المتقدمة، كالهرمنيوطيقا واللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ.

ولابد من الوقوف عند أولى المحاولات المثيرة للجدل في هذا السياق، وبعد استقراء تاريخ الاشتغال الحداثي يتضح أن أول من قام بتقديم هكذا اشتغال هو المفكر الباكستاني فضل الرحمن مالك، وكان ذلك في ستينيات القرن الماضي عندما عمل مديرا للمعهد المركزي للأبحاث الإسلامية في باكستان، ومدحه الأكاديمي الأمريكي دونالد ل. بيرري، الذي يعمل مديرا لأحد المراكز الدينية في كلية كرسنوفر اللاهوتية في جامعة غاردنر، إذ قال فيه: ((لقد أتاحت له براعته الفكرية وتعبدّه المطلق بفهمه للقرآن، التعامل مع الحادثة، بصراحة وصدق خشي الكثيرون التعبير عنها))^(١)، وتحدث بيرري عن الإسلام والحادثة من طريق كتابات فضل الرحمن في أربعة فصول، تصدى فيها للعلاقة بين النزعة الدينية التقليدية والحادثة عبر نتائج هذا المفكر الإسلامي، عارضا في الوقت نفسه لحياته ومسيرته العلمية، وكان فضل الرحمن قد أعاد تشكيل المعنى القرآني تماهيا مع مستجدات الحادثة ومتطلبات العصر، لكنه يرى ((أنه يمكن اكتشاف الإسلام الحق "النقي" للقرآن في الوحدة الكامنة فيه. لطالما كان فهم الأيديولوجيا القرآنية ضروريا من أجل تفسير فاعل للقرآن))^(٢).

(١). الإسلام والحادثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن: ١٢.

(٢). المصدر نفسه: ٣٥.

وقدّم الباحث عبد الرحمن حللي^(١) قراءة لكتاب فضل الرحمن "المسائل الكبرى في القرآن" ومما قال فيه: ((وقد تميّزت أعماله بمقاربة الحادثة من منظور مفكر مسلم ممارس للشعائر الدينية، فكان مشروعه الفكري يركز على نقد افتقاد الحادثة للقيم))^(٢)، ويواشج فضل الرحمن في مقارنته للنص القرآني بين الحادثة والتصوّف، ويركز على المعاني العامة التي يعمل على استجلائها من القرآن عبر ما يسمّى بالتفسير الموضوعي، نلاحظ ذلك مثلاً عندما يشتغل على معنى كلمة (الله) في القرآن الكريم بوصفها تعبيراً عن الواحد المطلق، إذ جعل الفصل الأول من كتابه معنياً بهذا المحور، وجعل الفصل الثاني خاصاً بالإنسان فرداً، والثالث جعله للإنسان والمجتمع^(٣).

وكان فضل الرحمن قد تأثر أولاً بالفكر الفلسفي اليوناني بفعل دراسته الفلسفية الأكاديمية، التي جعلته يحطّم معتقداته التقليدية في خمسينيات القرن الماضي^(٤). ويمثّل الواقع الباكستاني في مجالاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإدارية عاملاً مهماً في تبني فضل الرحمن القراءة الحداثية للنص القرآني، التي ركّز فيها على فهم معاني النص فهماً جديداً متفاعلاً مع الواقع الجديد ومتطلباته، متسلحاً بما لديه من أدوات معرفية أفرزها الفكر الغربي الحديث، فأراد مواجهة الفقر المدقع المتفشّي في باكستان بطرح عدد من المعالجات، منها تحديد النسل وتفعيل الفوائد المصرفية ومسائل أخرى، مثل تعدد الزوجات والطلاق والميراث، فأثار ذلك رجال الدين المحافظين ضده، حتى رموه بالانحراف والكفر، واضطر بعد ذلك إلى ترك باكستان والسفر إلى أمريكا عام ١٩٦٩م ليعيش هناك ويمارس التدريس في جامعاتها^(٥).

وكان فضل الرحمن في كتابه آف الذكر ((ناقداً المناهج الاستشراقية في دراسة القرآن مقترحاً منهجاً تركيبياً "وهو ما عرف بالتفسير الموضوعي")^(٦)، وهذا من منهج تفسير القرآن بالقرآن، الذي يقوم بكشف معاني المفردات أو المفاهيم القرآنية من طريق النظر في كل الآيات والجزئيات ذات العلاقة مباشرة أو غير مباشرة، وهو يشبه إلى حد ما المنهج الإجرائي الذي قام به الياباني توشييهيكو إيزوتسو في ما أطلق عليه

(١). باحث سوري متخصص في الدراسات القرآنية، يعمل باحثاً ومحاضراً في مركز الدراسات الإسلامية بجامعة فرانكفورت منذ

٢٠١٧م. ينظر: <https://tafsir.net/author/3621/abd-ar-rhmn-hlly>

(٢). قراءة في كتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم (بحث): ٢٨١.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٢٨٢ - ٢٨٦.

(٤). ينظر: الإسلام والحادثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن: ٣٧.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ٣٩ - ٤٢.

(٦). الدراسات القرآنية المعاصرة: المسارات والاتجاهات: ٥٣.

(علم دلالة القرآن)، ويتضح ذلك في اقتراح منهج فضل الرحمن ((دراسة قضايا القرآن الكبرى داخليا بوصفه الوسيلة الوحيدة لتمكين القارئ من تذوق حقيقي للقرآن))^(١)، فهو ممن يرى أن مقارنة النص القرآني حداثيا لابد من أن تكون من الداخل، أي من داخل النص القرآني كما فعل إيزوتسو الياباني في اشتغاله التفسيري اللساني، وهذا إجراء مقابل لاشتغالات بعض الحداثيين الذين ينطلقون في تفسيراتهم من خارج القرآن، عبر استعمال أدوات خارجية أفرزتها العلوم الحديثة، وهذا الاختلاف نابع من خلفياتهم ومسبقاتهم الفكرية والثقافية والدينية التي تشكل جميعها مقبولة المفسر التي تؤثر على عملية تشكيل المعنى القرآني.

ويرى فضل الرحمن أن الوحدة القرآنية تنطلق من جعل النظام التشريعي قائم على النظام العقدي، ويصر على ضرورة أن تُحلَّل التشريعات عبر تاريخيتها وأنها استجابات قرآنية لأوضاع معينة شهدتها المجتمع الحجازي في وقته، وهذا يؤدي إلى إمكانية تجريبها من حيثياتها التاريخية للوصول إلى مبادئ عامة تتسم بالعقلانية الإسلامية التي لها قابلية تنظيم التشريعات، كل ذلك استنادا إلى عملية تأويلية حداثية تتعدى التأويل التراثي المعمول به في التراث العربي^(٢).

وتقوم طريقة التفسير للمفاهيم الكبرى عند فضل الرحمن على تقديم مفاهيم ذات مركزية محورية بمفاهيم أخرى أقل مركزية، أو لنقل تنتمي إلى الحقل الدلالي الذي تمثل المفردة المعنية نقطة الارتكاز فيه، وهو في هذا العمل يشبه ما قام به إيزوتسو في تعامله مع المفاهيم القرآنية، سواء ذلك في الكلمات الأساسية المركزية أم في كشف العلاقة السائدة بين هذه المسائل الكبرى، وبيان هذه العلاقات الموجودة بين المفاهيم له أهمية كبيرة في التأويلية التي تبناها فضل الرحمن، وبهذا يستطيع أن يكشف الوحدة القرآنية الرابطة بين المفاهيم، وقد ذكر فضل الرحمن أهمية ما قام به المستعرب الياباني من دراسة قرآنية في هذا السياق وصرح بأهمية كتابه في مراجعته فقال: ((وهذا لا يمثل فقط إضافة سارة إلى الأدبيات الموجودة عن الإسلام فقط، بل يقدم مقارنة جديدة لفهم الإسلام، خاصة من قبل غير المسلمين، وهي مقارنة العلم - لغوية))^(٣)، وقال في موضع آخر: ((إننا نرحب بعمل د. إيزوتسو ونأمل أنه سيكون رائدا لتقليد متطور للبحوث الإسلامية في الشرق الأقصى))^(٤)، وعلى الرغم من ذلك يصرح فضل الرحمن في هذه المراجعة بعدم موافقته لإيزوتسو في بعض

(١). الدراسات القرآنية المعاصرة: المسارات والاتجاهات: ٥٣.

(٢). ينظر: الإسلام وضرورة التحديث: ٣٩.

(٣). الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم): ١٩.

(٤). المصدر نفسه: ٢٥.

الجزئيات والمسائل، ولاسيما كلامه عن أهمية استعمال المنهج التاريخي، ونبه بفعالية السياق التاريخي لقريش في دراسة المفاهيم الإسلامية بطريقة تتفوق على طريقة إيزوتسو في المنهج الدلالي^(١).

ومن المسائل التي انتقدها فضل الرحمن في طرح إيزوتسو هو تحديد الكلمات المركزية الذي اتسم بالاعتباطية في بعض تطبيقاته، وهذا ما يصرح به إيزوتسو نفسه إذ يقول: ((يدخل قدر معين من الاعتباطية في اختياره الكلمات المفتاحية))^(٢)، وجاء بمثال لذلك كلمة (عرش) التي وردت في القرآن عشر مرات، وتواجه إشكالية في مركزيتها المفهومية^(٣). ويتضح من ذلك أن فضل الرحمن قدّم تعديلا لنظرية إيزوتسو الدلالية في مسألة تحديد الكلمات المركزية، ذلك عبر تطعيمها بالتقنية المفاهيمية التاريخية، وهو ما يؤدي إلى نقل منهجية إيزوتسو من الحقل اللساني إلى حقل تأويلي ذي ثراء أكثر، وتتضح العملية مع مفردات تمثل مسائل قرآنية كبرى، لتكون أسا لنظام أخلاقي وسلوكي، أي إن المسألة القرآنية الكبرى تكون نواة حقل مفاهيمي عقدي تشريعي سلوكي^(٤).

ومما يعرض له فضل الرحمن هو معنى كلمة "الروح" الدالة على المكلف بالوحي في الفصل الخامس من كتاب المسائل الكبرى في القرآن، ويرى أن مصداقه ليس من جنس الملائكة، والروح قد تكون ((الهيئة الأسمى لطبيعة الملائكة والأقرب إلى الله تعالى [...] فالروايات التي تصف جبريل بصورة شخصية هي محض خيال متأخر [...] الروح قوة أو قدرة أو ملكة تتطور في قلب الرسول عليه السلام يتمكن من خلالها بلوغ عملية الوحي الفعلي عند الحاجة إليه))^(٥)، أما في الفصل السابع فيأتي فضل الرحمن على بيان معنى كلمة "الشيطان" في القرآن، ويذهب إلى أن معناها ((يُستعمل مجازيا كناية عن البشر))^(٦)، وهذا يعني أن التفسير الصوفي كان حاضرا بقوة في اشتغالاته القرآنية، والمعنى القرآني عنده يتشكل عبر عدد من العوامل والمحددات، أولها منهج التفسير الموضوعي الذي تبناه، ثانيها القيم الحداثيّة التي فرضتها الحضارة المعاصرة، ثالثها السمة الروحانية الصوفية التي اتسم بها ربما بفعل انتمائه الديني الإسلامي، أو ربما بسبب ما تقدمه هذه السمة من طروحات ترفع الحرج والإشكاليات عن تقاطع النصوص القرآنية مع العقل والعلم.

(١). ينظر: الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم): ٢٢ - ٢٣. وينظر: المسائل الكبرى في القرآن: ١٩.

(٢). الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم): ٥٣.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٥٣.

(٤). ينظر: الإسلام وضرورة التحديث: ٣٢ - ٣٣.

(٥). قراءة في كتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٦). المصدر نفسه: ٢٨٩.

وجاء بعد فضل الرحمن مالك عدد من أنصار التفسير الحداثي، أبرزهم المفكر الجزائري محمد أركون، والمفكر المغربي محمد عابد الجابري، والمصريان نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي، والسوري محمد شحرور والتونسيان عبد المجيد الشرفي ويوسف الصديق واللبناني علي حرب والإيرانيان عبد الكريم سروش ومجتهد شبستري وغيرهم.

طرح محمد أركون فكرة لتأسيس علم سمّاه (الإسلاميات التطبيقية)، إذ عمل على نقد العقل الإسلامي عبر تطبيق مناهج علمية معاصرة، وقدم قراءة تتماشى مع مشروعه الذي يسعى عبره إلى إعادة قراءة التراث الديني الإسلامي، ولاسيما القرآن الذي يمثل محور ذلك التراث ومركزه، واعتمد أركون في مسعاه هذا على استعمال أدوات ومناهج حديثة مثل اللسانيات والانثروبولوجيا والسيميولوجيا.

وما دعا إليه أركون لم يأت من فراغ، بل هو محاولة لاستنساخ التجربة الغربية مع النصوص الدينية، التي أفرزت نتائج إيجابية بحسب وجهة نظر الحداثيين، فهو مقتنع بمآلات المناهج الغربية التي أعطت نتائجها المرجوة مع النصوص الدينية ولا سيما المسيحية، وأركون يميّز بين تاريخية القرآن وتقديسه، إذ يذهب إلى أن النص القرآني نزل في بيئة اجتماعية ذات ثقافة معيّنة، فهو نص متفاعل مع واقع المجتمع العربي آنذاك.

ويرفض أركون قراءة التراث الديني التبجيلية، التي تحاول أن تفهم هذا التراث من الداخل، فعملية التأصيل المعرفي تنتهي بالفشل لأنها ترتبط بالوضع التاريخي واللغوي المعاصر للإنسان، ويرى أركون أن التفكير البشري يُصنّف إلى ثلاثة مستويات: الأول يتعلّق بما يمكن أن يُفكّر فيه، الثاني يتعلّق بما لم يُفكّر فيه، والثالث يتعلّق بما لا يمكن أن يُفكّر فيه، والمستوى الثالث هو محل اهتمام محمد أركون، وهذا المستوى يدل على انعدام القدرة في انتاج المعرفة بسبب محدودية العقل نفسه أو انغلاقه في سياق معيّن، والسياس حاكم على مسألة التفكير، فالعقل لا يفكّر خارج الأطر المتاحة ضمن ظروف العصر والحضارة المباشرة، ويورد أركون مثالا توضيحيا لما طرحه، وهو الارتباط الموجود بين العقل الإسلامي والنظام المعرفي للقرون الوسطى، فلا يمكن لفيلسوف أو متكلم أو فقيه في أثناء تلك القرون أن يفكّر في حقوق الإنسان والمواطنة مثلا بالدلالات الحديثة التي نفكّر بها اليوم؛ لأن العقل مقيد بأنساق فكرية وثقافية وتاريخية تجعله يفكّر ضمن البنية المعرفية التي تحفّه بحيث لا يمكن أن يُطالب بتجاوز تلك الأطر.

ويجعل أركون للعقل دورا محوريا في عملية التفسير القرآني، وما يعنيه من العقل هو العقل الحدائي الذي عمل على تهديم السياج المنغلق وتفكيك حواجزه، وذلك عبر تحويل مركز الاهتمام من اللاهوتية الدوغمائية إلى العقل^(١). فهو يركز على عملية تفكيك أسيجة المعنى التي تكوّنت بفعل التقاليد التفسيرية السلفية، وعمل على تقديم انتقادات للقراءات التي تعاطت مع النص القرآني بوصفه صالحا لكل زمان ومكان بالمعنى نفسه.

ويرى أركون أن الفكر الإسلامي لم يكن مثل الفكر الأوربي الغربي الذي فرض أسفينا بين السلطتين الإلهية والبشرية، وعلى الرغم من ذلك فقد حاول المجتمع الإسلامي آنذاك أن يؤسس عقلانية فلسفية في وجه عقلانية فقهية، غير أن هذه المحاولة لم تستطع أن تتجاوز خطوط العقل الديني؛ لأن عقلانيته تلك قامت على مخرجات فلسفة أرسطو التي لا ترى للحق أو اليقين سوى مصداق واحد فحسب، أما ما دونه فهو باطل ووهم، وهذا الفكر انتهى في الفكر الإسلامي الوسيط بموت ابن رشد الأندلسي قبل ثمانية قرون^(٢). فهو بهذا يدعو إلى تحرير معنى النص القرآني من السلطتين العقيدية والفقهية، ويطرح فكرة التعددية في الفهم، التي تأخذ بالحسبان ضرورة تجديد المعنى القرآني مع تجدد السياقات التاريخية، ومن جانب آخر تفاعل هذا المعنى مع القضايا المعاصرة المتجددة كالحرية والعدالة وهلم جرا.

لقد سعى أركون إلى قراءة معنى النص القرآني عبر تجريده من سيطرة العقيدة والفقه، ويذهب إلى ضرورة إعادة المعنى الإنساني والتاريخي إلى هذا النص، وذلك من طريق زجّه ضمن مجال البحث النقدي والتفكير الأكاديمي، وتبنّى في هذا الصدد مصطلحات علمية غريبة بدلا من المصطلحات الإسلامية، وكان ذلك ضمن مشروعه الذي أطلق عليه "المشكلات المفهومية"^(٣)، وأراد عبر هذا السلوك تفكيك النظام الاصطلاحي وفك الارتباط بين المصطلحات والمضامين التي تحملها، كي يحدث نوعا من الفصل بين النص القرآني ومصدره السماوي الرياني، يقول أركون: ((هدفنا من اختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي))^(٤)، ومن ذلك استعمل أركون مثلا عبارة

(١) : ينظر: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٢) . ينظر: المصدر نفسه: ٢٤١.

(٣) . ينظر: الأئسنة والإسلام (مدخل تاريخي نقدي): ١١٩.

(٤) . الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي): ١٩٨.

"النص المغلق" بدلا من مصطلح "المصحف"^(١)، واستعمل كذلك عبارة "الخطاب النبوي" بدلا من عبارة "الخطاب الإلهي"^(٢).

ويتضح أن محددات المعنى القرآني عند محمد أركون تتشكل عبر أنسنته وعقلنته والنظر إليه على أنه نص تاريخي، وسبيله إلى أنسنة النص يكون من طريق مماثلته بين القرآن والنبي عيسى، إذ يقول: ((الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله))^(٣)، ويبدو لي أن أركون يسعى من وراء هذه المماثلة أن يدس أهدافا مكنونة تصب في فكرة علمنة القرآن، ذلك من طريق ما يرفضه المسلمون من الطبيعة الإلهية في النبي عيسى، فهو إنسان ذو طبيعة بشرية على الرغم من أنه كلمة الله بحسب ما يصفه النص القرآني نفسه، وهذا يوجب أن يكون القرآن ذا طبيعة بشرية أيضا.

ويمثل العقل أهم عوامل القراءة الحداثية عند أركون، لأجل ذلك نجده ينتقد العقل الذي يتحرك في ضوء ما تسمح به معطيات الوحي، ويمتدح العقل المتحرر من سلطة النص، ويجعل من النص محكوما بالعقل، وهذه السلطة العقلية تفرض على قارئ النص القرآني تحررا من الأصناف العقيدية والأغلال الفقهية وانعتاقا من كل أشكال الإكراهات الجبرية، وعقلنة النص هي من فرضت أنسنته، وهي تفرض كذلك أرخته التي تمثل العامل الثالث للقراءة الحداثية، وتتمظهر تأريخية النص عبر وصلها بظروفها الزمكانية وسياقاتها المختلفة، وبناء على ما سبق يُعد النص القرآني مجالا واسعا يستوعب كل قراءة؛ لأن المدونة القرآنية ((تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية - التاريخوية. إنها تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملاسبات هذا النص المؤسس))^(٤)، وهذه التعددية في القراءات تُنتج تعددية في المعنى، لأن صاحبها يرى ((النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث))^(٥)، وتشكل ثقافة محمد أركون النقدية بصبغتها الغربية عماد المقبولية في دراسة المدونة القرآنية المغلقة، فكانت معيارا حاسما في رسم ملامح المعنى القرآني ودلالاته وتعيين حدوده.

(١). ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي): ٢٠٠.

(٢). ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٥.

(٣). المصدر نفسه: ٢٤.

(٤). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي): ٤٦.

(٥). الإنسان والقرآن وجها لوجه (التقاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج: ١٣٥.

واشتغل أركون على تفسير سورة الفاتحة، ورأى أن كلمات هذه السورة عند تحليلها أنثروبولوجيا تجتاز كونها تشير إلى مدلول ما، بل هي تشير إلى عدد من الذرى القصوى للوجود الإنساني، مثل الزمن والقيمة والموت والحياة، وهي تتداخل وتحيل إلى مسألة الوجود، ((وفيها يتولد المعنى، ويتشكّل، وينبني، وينهدم، ويستحيل أو يتبدّل، ويتقلص، ويتسع، وتتجمع أوصاله المتبعثرة أو يتوحد.. الخ. إن تحولات المعنى هذه تشكل العديد من المعاني أو كما ممثلاً من المعاني. ولا يمكن التوصل إلى الأصلي البدئي إلا عن طريق الإيحاء، إحياء اللغة الرمزية. ولا يمكن التعبير عنه مرة واحدة وإلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية والمنطقية))^(١)، فالآيتان الأوليان من الفاتحة تحيلان إلى ما يسمّى بعلم الأصول الوجودية، والآية الثالثة من الفاتحة تحيل إلى ما سمّاه (علم الأخرويات)، والرابعة تحيل إلى الشعائر والطقوس، والخامسة تحيل إلى (علم الأخلاق)، والسادسة تحيل إلى ما سمّاه (علم النبوة)، والأخيرة تحيل إلى تاريخ الإنسانية الروحي المتعلق بالموضوعات الرمزية للشر المتعلّق بالشعوب القديمة التي عصت الأنبياء فاستحققت العقاب، فبنى الفاتحة النحوية ومفرداتها عامة ومنفتحة على كل ممكنات المعنى، إلى المستوى الذي يمكن معه اسقاط كل أنواع المعاني، وهذا أبهى صور التعددية في المعنى القرآني^(٢).

وأركون في هذه القراءة يبتعد عما يدعو إليه من مناهج في دراسة النص القرآني؛ لأنها قراءة شعائرية تستحضر الأبعاد الطقوسية للنصوص والظواهر الدينية، فهو يرى أهمية التركيبات المجازية التي تضيء النصوص القرآنية، وتكشف ظلال معانيها، ولا توجد حتى الآن وفقاً لما يقوله أركون أي محاولة لبلورة نظرية قرآنية في (التركيبة المجازية)، لا قديماً ولا حديثاً، ففي الزمن الماضي ساد التعامل مع النص القرآني على التفسيرين الحرفي والصوفي الغنوصي، أما حديثاً فما زال يعاني من إهمال توظيف اللسانيات الحديثة في تفسير الخطاب القرآني، وبين أركون أهمية البنية السيميائية التي لها دور في توجيه مستويات المعنى المتعلقة بالوحدات النصية القرآنية^(٣).

ويرى أركون أن العقل البشري قاصر عن الوصول التام إلى المعنى القرآني، والسبب في ذلك هو أن ((الخطاب القرآني ذو بنية رمزية مجازية - أي أسطورية بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث للكلمة. وبالتالي فهو

(١). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ١٤١.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٤٢ - ١٤٣.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٣٣ - ٣٦.

منفتح على عدد لا متناه من المعنى والدلالات^(١)، وهذه قراءة حداثية واضحة للنص القرآني، لا تقبل الأحادية في التفسير، بل تنجح إلى التعددية التي تجيز تعددية المعاني بتعددية الظروف الزمكانية وتطور السياقات الحضارية.

وينبغي الإشارة إلى أن أركون يفرق بين القرآن المكتوب الآن والخطاب القرآني الأول، الذي انتقل من اللوح المحفوظ إلى لسان النبي، ويترتب على ذلك إشكالية وأثر في معنى النص ودلالته، فمستوى الخطاب القرآني الصادر عن النبي (□) يحمل دلالات تختلف عن دلالات النص الذي كُتب لاحقاً، الذي كان للسلطة دور وأثر في ترسيخه بشكله الأخير؛ خدمة لأهدافها في تعزيز سلطاتها بحسب ما يراه أركون، بعد أن تعرّض للتلاعب والتغيير، فهو يقرر أن القرآن مرّ بمراحل أربعة، الأولى في اللوح المحفوظ مكتوباً، والثانية انتقاله إلى النبي (□) عبر جبريل، والثالثة نقله من مستوى الخطاب الشفهي إلى الكتابة في عهد عثمان بن عفان بمصحف جامع، والمرحلة الرابعة وهي الأخيرة انتقال القرآن إلى مقيدات التفسير الكلاسيكية، ويعتمد أركون في التفريق بين المسموع والمكتوب على المناهج اللسانية والنقدية الحديثة^(٢).

وإذا كان أركون يتحدث عن مستوى قرآني في اللوح المحفوظ فإن نصر حامد أبو زيد (ت ٢٠١٠م) يرفض ذلك، ويرى في مضمون ما يطرحه أركون إهداراً لجذلية علاقة النص بالواقع، وهذا بحسب ما يرى أبو زيد تبديداً للإمكانية المتاحة في فهم النص القرآني بوصفه منتجا ثقافياً، ويستدل أبو زيد بمسألة (النسخ) على نفي وجود النص القرآني في اللوح المحفوظ، وهو استدلال يتعكّر على حيثيات منطقية وفلسفية معروفة، فالآيات الناسخة ألغت العمل بالآيات المنسوخة، وهذه الأخيرة تنقض فكرة وجود النص القرآني مكتوباً ضمن محتويات اللوح المحفوظ، يضاف إلى ذلك الروايات الكثيرة التي تتحدث عن سقوط عدد من آيات القرآن أو نسيانها من لدن السلف الناقلين للقرآن^(٣).

وأثار أبو زيد جدلاً في بلده مصر فضلاً عن البلدان الإسلامية الأخرى، واشتغل على النص القرآني في ضوء ما يحمله من ثقافة غربية معاصرة وروى فكرية حداثية، تشكل جميعها مقبوليته تجاه النص القرآني، ويمكن الوقوف على مسألة المعنى القرآني عبر ما طرحه في مستوياته الثلاثة: مستوى الدلالة التاريخية ومستوى التأويل ومستوى المغزى، وهو ما سيعرضه الباحث بعد قليل.

(١) - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ٩٧ - ٩٨. (الهامش).

(٢) . ينظر: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد): ٧٧ - ٨٩.

(٣) . ينظر: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن): ١٣١ - ١٣٤.

ويرى أبو زيد في بعض أجزاء القرآن معاني أسطورية بحسب التفسير التقليدي، وهذا الأسطورية كانت سائدة في أوساط المجتمعات القديمة، لذا يتعامل أبو زيد مع القرآن بحسب بعده التاريخي، لذا لا بد من تأويل هذه الآيات وجعلها تنسجم مع المعطيات الفكرية والعلمية والثقافية للحضارة الحديثة، ويذهب إلى رفض المعنى الحرفي الذي يراه أسطوريا فحسب، والأسطورة تتعلّق بالتفسير القرآني التقليدي لا القرآن نفسه، فالنص القرآني لم يقصد ما جاء به المفسرون التراثيون^(١)، وفي مسألة اللوح المحفوظ يقول أبو زيد: ((اقترحنا أن نفهم "اللوحة المحفوظة" فهما مجازيا؛ لأن الفهم الحرفي يوقننا في إشكالات تشوّش علينا عقيدتنا))^(٢)، فالمعنى القرآني الحرفي في بعض أجزاء القرآن يؤدي إلى إشكاليات منطقية تؤثر سلبا على العقيدة بحسب ما يقول أبو زيد، مقترحا المجاز بديلا عن المعنى الحرفي، أو لنقل علاجا لتلافي الإشكالية المنطقية الناتجة عنه، وصولا إلى المعنى الرمزي أو السيميائي عبر المجاز وتمظهرات التأويل القرآني.

ونجد في الفصل الثالث من كتاب (نقد العقل الديني) أبرز محاولات أبي زيد في تطبيق تنظيراته في قراءة النص القرآني، مركزا فيه على مسألة كشف الأنماط الدلالية، وهذا ما يفيد البحث الساعي إلى دراسة المعنى القرآني في التفسير الحداثي، والاستناد إلى علم الدلالة يؤدي إلى التداخل المفاهيمي من حيث العموم والخصوص، ((فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة. إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية))^(٣)، وهذه الخصوصية المفترضة للخاص تقبل التحول والانتقال إلى العام عبر استعمال التأويل المجازي^(٤).

وبهذا الطرح يرى أبو زيد أن لا ثبات للنص، سواء كان خاصا أم عاما؛ فالخاص ينتقل إلى العام من طريق التأويل المجازي، والعام يبقى على عمومته، وهو ذو مدلول متغيّر ومتحوّر، فما كانت في السابق حقيقة ربما تسقط بفعل التطور التاريخي أو الواقع الاجتماعي، وتتحول إلى شواهد أو أطلال دلالية تاريخية فحسب، وبناء على ذلك يصنف أبو زيد معنى النص القرآني إلى مستويات ثلاثة: ((الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة

(١). ينظر: النص، السلطة، الحقيقة: ٦٧ - ٨٠.

(٢). المصدر نفسه: ٧٢.

(٣). نقد الخطاب الديني: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤). ينظر: المصدر نفسه: ٢١٠.

للتأويل المجازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس (المغزى) الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد انتاج دلالتها^(١)، فالمستوى الأول يستند إلى الدلالة التواضعية وهي جامدة لا تتغير، والمستوى الثاني يستند إلى آليات التأويل والرمزية، ويؤدي إلى التعدد في المعنى وتكاثره بحسب مقتضيات السياق، أما المستوى الثالث فيستند إلى المنهج التاريخي وفروضة ليتم عبره استلهاهم مغزى النص.

ويرفض أبو زيد فكرة قدم القرآن ووجوده في اللوح المحفوظ، فأرليته تؤدي إلى تثبيت المعنى القرآني على صورة واحدة لا تقبل التعدد، أما فكرة حدوث القرآن فتحرر النص القرآني من سجن التاريخية إلى التفاعل مع الواقع المتغير وتحقيق تطلعات الناس، وهذا يعني انطلاق المعنى القرآني إلى فضاء مفتوح يراعي تحولات الواقع الفكرية والمادية ويتمشى مع تقدم الحضارة الإنسانية^(٢).

ولا ينبغي فهم أن القول بالتاريخية يستلزم الجمود على النص بمعناه ودلالته، يقول أبو زيد: ((وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. وإذا كانت النصوص [...] تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل "الكلام" في النموذج السويسري، فإن تطور اللغة يعود لتحريك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن^(٣)، وبهذا فإن نصر حامد أبو زيد يرى أن القطع بدلالة النصوص القرآنية نادر تحقيقه؛ لأن المعنى القرآني المتعزز على قواعد العربية في النحو والصرف يؤدي أحيانا إلى التقيّد بالدلالة الحرفية للنص.

وما يطرحه أبو زيد يتمشى مع ما تطرحه الفرنسية جوليا كريستيفا في علم سيميائيات الخطاب الذي ((ينطلق من مسألة العلاقة الاعتبارية بين الدوال والمدلولات للبحث عن علاقات يكون فيها الخطاب مبررا^(٤)، وتتجلى العلاقة الاعتبارية تلك فيما تشير إليه الأساطير عبر صورها، وذلك من طريق ما يطرحه

(١). نقد الخطاب الديني: ٢١٠.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٢.

(٣). المصدر نفسه: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٤). معجم السيميائيات: ١٨٧.

علم السيميولوجيا في نفي علاقة التلازم بين الدال والمدلول، إذ قد يدل الدال على مدلول مباشر وآخر غير متوقَّع من لدن القارئ، أو قد يشير الدال إلى مدلولات متعددة.

ويذهب أبو زيد إلى أن لفظة (الربا) الواردة في القرآن الكريم لها دلالتها في سياقها التاريخي قبل الإسلام، واستعملها القرآن ليدل بها على تعامل مالي معيّن، له شروطه وضوابطه، مثلاً جاءت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥، وجاءت في غيرها من الآيات^(١)، وهذه الدلالة محصورة بسياقها التاريخي، واجترار لفظة (الربا) إلى الزمن المعاصر وجعلها تدل على نظام الربح الاقتصادي الحديث يعدّه أبو زيد تشكيلاً للحاضر وقولته بحسب قوالب الزمن الماضي^(٢)، وقد وجه دلالتها المعاصرة من باب أن اللغة تشير إلى مدلولات لا وجود عيني لها على أرض الواقع^(٣).

ويقرر أبو زيد أن تحريم الربا يقتصر على الحقبة السابقة، تعكّزاً على انعدام حكم الشمول للدلالة اللغوية فإن الحكم لا ينسحب إلى كل زمان، وإن استعمال لفظة (الربا) في زماننا المعاصر للدلالة بها على بعض الإجراءات الاقتصادية في النظام الحديث يحمل مغالطة واضحة، فهي تدل على ظاهرة كانت مشهورة في عصر ولادة النص القرآني وقبله، يقول أبو زيد: ((ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني للخطر في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة (الربا) [...] للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه))^(٤)، فمدلول لفظة (الربا) اليوم غير مدلولها في زمن النبي، مثلها مثل لفظة (السيارة) التي تدل اليوم على المركبة المعروفة، إذ كانت في الماضي تدل على القافلة^(٥) كما في الآية: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ﴾ يوسف: ١٩، فاللفظ واحد والدلالة مختلفة بين الماضي والحاضر.

ومن جانب آخر يرى أبو زيد ضرورة في تجاوز المعنى التاريخي عبر ما طرحه في أن الدال أحياناً يدل على مدلول غير واقعي مكانه الذهن فحسب، مثال ذلك لفظة (العنقاء) التي تدل على طائر أسطوري له

(١). ينظر: البقرة: ٢٧٦، البقرة: ٢٧٨، آل عمران: ١٣٠، النساء: ١٦١.

(٢). ينظر: نقد الخطاب الديني: ٢١٤.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٢١٥.

(٤). المصدر نفسه: ٢١٣.

(٥). ينظر: القاموس المحيط: ٤١٢. باب (الراء)، فصل (السين).

وجود متصور في ذهن فقط^(١). فهناك أشياء لا يتعدى وجودها المخيال الشعبي؛ لكونها تصورات خيالية أوجدتها الميثولوجيا الشعبية القديمة، ومثال ذلك التشبيه القرآني في قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ الصافات: ٦٥، إذ راعى القرآن المجيد ذهنية المخاطبين، وشكّل خطاباً على قدر عقولهم، تماشياً مع مستوياتهم الثقافية والفكرية، وأخذ بالحسبان ما ارتكز في أذهانهم من تصورات لأشياء ليست موجودة في الواقع، وهذا يعني بحسب أبي زيد أن النص القرآني تقمّص ثقافة مجتمع الجزيرة العربية آنذاك، فالقرآن كثيراً ما ذكر ألفاظاً لا وجود حقيقي لها إلا في ذهنية مرتبطة بمرحلة معينة من مراحل الوعي الإنساني وتطوّر أفكاره.

وبناء على المستويات الدلالية الثلاثة التي استعرضها أبو زيد يتضح أن المعنى القرآني عنده يبقى متغيراً؛ لأن النص القرآني نص لغوي متقمّص لثقافة المجتمع وبيئته، أي أنه منتج ذو حمولة ثقافية تتحدد بالسياقين التاريخي والاجتماعي اللذين يسهمان في تشكيل ذهنية المتلقي، فأدوات فهم الخطاب القرآني بحسب ما يطرح أبو زيد تشمل المتكلم والمتلقي والوعي الجمعي والبيئة والحدث المقترن باللفظ، إذن المعنى القرآني يتغيّر اجتماعياً وتاريخياً، وذلك بحسب المغزى الذي يصل إليه متلقي النص القرآني عبر آلية التأويل المجازي.

وكانت طروحات الباحث السوري محمد شحرور الحداثيّة من أكثر التفسيرات الحداثيّة إثارة للجدل، وذلك بعدما أصدر كتابه (الكتاب والقرآن) عام ١٩٩٠م؛ إذ وصل إلى نتائج لم تكن معهودة في الفكر الإسلامي، وهذه النتائج وصل إليها عبر منهجه اللغوي الذي تبناه، وهو ما ذكره مقدّم الكتاب جعفر دك الباب الذي يقول: ((إن محمد شحرور قد توصل إلى نتائج جديدة مغايرة لما هو سائد الآن في التراث الإسلامي، ولبيان كيفية توصله لهذه النتائج لابدّ من عرض المنهج اللغوي الذي تبناه المؤلف وهو المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية))^(٢)، واستثمر شحرور ما قرره دك الباب في إحدى دراساته^(٣)، ومن أهم مبادئ هذه الدراسة أنها أنكرت الترادف في لغة القرآن.

(١). ينظر: نقد الخطاب الديني: ٢١٣.

(٢). الكتاب والقرآن: ١٩ - ٢٠.

(٣). الدراسة كان قد عنوانها بـ (الخصائص البنيوية للعربية في ضوء اللسانيات الحديثة).

واعتمد شحرور على معجم "مقاييس اللغة" لابن فارس وعدّه مرجعا يستند إليه لتحديد الفروق والاختلافات بين معاني الكلمات التي اشتغل عليها^(١). وما يطرحه شحرور يمثل اشتغالا نابعا من داخل الإطار الإسلامي ولم يحاول استعمال المنهج النقدي الخارجي؛ لأن ((القراءة المعاصرة لمحمد شحرور هدفها تحصيل الاعتقاد أي تثبيت النص، حيث وصفها محمد أركون بالقراءة الإيمانية [...] أما قراءة محمد أركون فهي تسعى إلى زعزعة هذا الاعتقاد قائمة على النقد والمساءلة))^(٢)، ووظف شحرور المناهج اللسانية ولاسيما البنيوية في قراءة النص القرآني، وفي الوقت نفسه لم يتنكر للتراث اللساني، إذ اتكأ على رأي أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) برفضه الترادف في العربية مفردات وتراكيب^(٣)، ويعتمد على اللغة عند تأويل الآيات، ولا يفهم النص اللغوي إلا عبر ما يقتضيه العقل، وقد استعان شحرور بالتفكيكية في تفريقه بين معاني المفردات القرآنية، وعرض لكل مفردة على حدة استنادا إلى أن النص ثابت والمحتوى متحرك، وهي قاعدة تؤسس لتعدد المعاني وتمنح القارئ حرية في اختيار ما يناسبه من المعاني، وأن النص القرآني ليس له معنى نهائي، إذ يقول شحرور عن النص القرآني: ((وتأويله يجب أن يكون متحركا وفق الأرضية العلمية لكل أمة في عصرها، على الرغم من ثبات صيغته. وفي هذا يكمن إعجاز القرآن للناس جميعا دون استثناء))^(٤)، ومن هنا يتأكد لنا أن المعنى القرآني عند محمد شحرور يتشكل بحسب المتغيرات الحضارية، وأن النص القرآني نص لغوي لا نهائي الدلالة، ودلالته ظنية لا تعبر عن معنى واحد، بل يعبر عن معان عديدة متبدلة بتعاقب الأزمان والأمكنة، وذلك لأن النص عند شحرور نص قابل للتأويل المفتوح ويتمشى مع الواقع المعاصر ويساير المتغيرات، كل ذلك بناء على مقبوليته المشكّلة من تضافر خلفياته الفكرية والمعرفية والثقافية المتفاعلة مع الحداثة.

وكان المفكر المصري حسن حنفي من المشتغلين حداثيا على النص القرآني، وقد برز في تقديم قراءة فينومينولوجية ولاسيما في كتابه "التراث والتجديد"، إذ استثمر فيه فلسفة الفيلسوف الألماني هوسرل بعد أن واشجها مع النقد التاريخي وفقا لطريقة الفيلسوف الهولندي الشهير سبينوزا (ت ١٦٧٧م)، والفينومينولوجيا ((منهج في الوصف الفلسفي ينحصر في وصف الظاهرة، أي وصف ما هو معطى للوعي على نحو مباشر

(١). ينظر: الكتاب والقرآن: ٢٤.

(٢). مناهج تأويل النص القرآني بين شحرور وأركون (مقاربة معرفية): ٧٠ - ٧١.

(٣). ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم (المنهج والمصطلحات): ٢٧.

(٤). الكتاب والقرآن: ٦٠.

[...] فالفيونومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين بل تتجه إلى الأشياء ذاتها وهي لا تهدف إلّا إلى الماهية. على هذه الشاكلة كان حسن حنفي يتعامل مع التراث^(١)، والتراث عند حنفي ((هو المخزون النفسي عند الجماهير، وهو تركز الماضي في الحاضر، يتحوّل إلى سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة، تمد الإنسان بتصوراته للعالم وبقيمه في السلوك))^(٢)، أي إن ما كان يقصده حنفي من التراث لم يكن محصورا بالدين، فالتراث أشمل والدين جزء منه، ولا ينحصر بالمدونات أو المخطوطات أو دوائر المعارف وما شاكل ذلك.

ويقوم الفيونومينولوجي بوضع نفسه في موقع الإنسان المتدين، محاولا فهم الظاهرة الدينية من دون زجّ آرائه السابقة، ومن دون فرض رؤى خارجية، أي أن من يختار هذا المنهج يركّز اهتمامه على دراسة الظاهرة الدينية بغض النظر عن حقيقتها أم عدمها، ولا أهمية للمقدس في نفسه، وبهذا يصبح الدين إفرازا أسطوريا لبيئة محددة، وأن الظاهرة الدينية ميل قلبي نحو المقدّس، ولا وجود حقيقي للدين سوى شعور الإنسان الذاتي بإيمانه^(٣).

ويعرض حسن حنفي مسألة المعنى عبر طرق التجديد، ويمكن ملاحظة ذلك فيما تحدّث عنه تحت عنوان (منطق التجديد اللغوي)، ويرى أن اللغة التقليدية قاصرة عن التعبير عن معاني الله المطلقة، أما اللغة الجديدة فهي تستهدف إيصال المعاني المطلوبة بدقة وسهولة، ولابد لها أن تكون لغة عامة ومفتوحة وعقلية وإنسانية وعربية غير مستعربة^(٤). ولم أجد لحسن حنفي تطبيقات في قراءة النصوص القرآنية، فكان يتحدث عن التراث والقرآن حديثا عاما محاولا تقديم تنظيرات في ضوء المنهج الفيونومينولوجي، ((ولم يخف حسن حنفي -في عدّة مواطن- قناعته بأن هناك تداخلا قد حصل بين كلام الله وكلام البشر، على نحو لا يمكن معه التمييز بينهما))^(٥)، وبهذا هو يدعو إلى التعامل مع النص القرآني كالتعامل مع النص البشري.

وبرز المفكر التونسي المعاصر عبد المجيد الشرفي في تقديم قراءة حديثة للإسلام ومن ضمنه النص القرآني، ويتضح ذلك في كتبه وأبحاثه، منها كتاباه: "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" و"لبنات"، فعمل الشرفي

(١). إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي (بحث): ٤٥.

(٢). هموم الفكر والوطن: ٣٤٣ / ١.

(٣). ينظر: القراءة الفيونومينولوجية للنص القرآني: عرض ونقد (بحث): ١٣٠.

(٤). ينظر: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم): ١٠٧ - ١٢١.

(٥). الوحي في ضوء المنهج الفيونومينولوجي عند حسن حنفي (بحث): ٥١.

على تطبيق قراءة ظاهرية (فينومينولوجية) على القرآن، إذ يقول: ((النظرة التاريخية والظواهرية تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام تؤدي بنا إلى تجاوز النظرة التقليدية الضيقة))^(١)، ومن إيجابيات الفينومينولوجيا أنها تفرّق بين النص وفهمه، ولنقل تفرّق بين النص في نفسه وفهم النص بمعناه المتصور، وبهذا يمكن تلافي الإحراج الذي يواجه رواد الفينومينولوجيا في إخضاع التراث الإسلامي للنقد والتقييم والمراجعة، فهم ينظرون إلى أن التاريخ هو من أضفى القداسة على الممارسات الدينية، وهذه القداسة ينبغي لها أن لا تحجب طبيعة الممارسة البشرية وما ينتابها من محدودية ونقص وانحراف عن القيم التي سعت إلى الوفاء بها^(٢).

وعندما يُجري الشرفي قراءته الفينومينولوجية على الآيات المتعلقة بالصيام في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۗ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٨٣ - ١٨٤، يرى أن النص القرآني في الآيتين يُخيّر بين الصيام والإفطار بفدية، وأن السنة النبوية سارت على المسار نفسه، لكن جاء فرض الصيام بالوجوب المعمول به اليوم بعد وفاة نبي الإسلام، وتحديدًا بعد أن جُمع القرآن في عهد الخليفة الرابع عثمان الذي حكم من سنة ٢٣ هـ إلى سنة ٣٥ هـ، بعد أن ساد اتجاه عمل على توحيد المظاهر العبادية، فالنص القرآني قدّم تخييرا ومثله السنة بحسب ما يرى الشرفي، أما الأصل الثالث (الإجماع) فهو من قدّم على التأويلات الممكنة في مسألة الصيام وجعله واجبا مثلما عليه اليوم^(٣).

ويستعرض عبد المجيد الشرفي الآيات القرآنية التي تتحدث عمّا سمّاه (مشكلة العنف)، إذ يقول: ((فالاستشهاد ببعض الآيات التي فيها تحريض على قتل الكفار لتبرير استعمال العنف ضدهم أو الاستشهاد بآيات أخرى تؤكد عدم الإكراه في الدين أو وجوب طاعة أولي الأمر لتدعيم اختيار معاكس أساسه الامتناع عن استعمال العنف، هذه الطريقة في سؤال القرآن بفصل بعض آياته عن السياق الذي وردت فيه والظروف التي نزلت فيها، لا تتوفر فيها الشروط الأولية للأمانة تجاه كلام الله بل ينبغي أن يتناول القرآن في كليته على أساس أنه رسالة جامعة لها مقاصدها البعيدة السامية ولها أيضا اعتباراتها للأوضاع البشرية التاريخية.

(١). الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٢.

(٢). ينظر: الإسلام والحداثة: ١٩.

(٣). ينظر: لبنات: ١٧٨ - ١٨١.

ولابد من التمييز بين هذين المستويين باستمرار وبقدر كبير من التبصر^(١)، ويبدو ممّا سبق أن عبد المجيد الشرفي من الداعين إلى الالتجاء إلى القرآن، والاعتماد عليه في المسائل التشريعية سواء كانت عبادية أم معاملاتية، أو لنقل إن الرجل من أنصار إسلام القرآن لا إسلام الفقهاء؛ لأن النص القرآني يحمل مرونة كبيرة في التفاعل مع عاملي الزمان والمكان، ويتصف بقدرة وافية على استيعاب التطوّرات الحضارية، والتكيف مع متطلبات المرحلة المعاصرة للمتلقي المسلم، وهذه المرونة التي يتميّز بها القرآن لا تمتلكها النصوص الدينية الأخرى المنسوبة للنبي وأهل بيته وأصحابه والتابعين.

ومن اشتغالات الشرفي القرآنية تناوله للآيتين: الأولى: ﴿بِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، والثانية: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى: ٣٨، فالآية الأولى يرى الشرفي أنها خطاب موجّه إلى النبي (ﷺ) والثانية ينفي علاقتها بالمشاركة السياسية، وحاول الشرفي أن يقدم قراءة للآيتين يبعدهما عن التوظيف السياسي الذي يقوم به بعض المسلمين في سياق دعم الحكومات التي لا تطبق الديمقراطية ولا تقيم لها وزناً^(٢)، يوجّه الشرفي إذن معنى الآيتين وفقاً لما يلائم توجهه الديمقراطي، وهذا يمثل أحد أركان المقبولية التي في ضوئها صيغ هذا المعنى.

وبناء على ذلك يتضح أن المعنى القرآني عند عبد المجيد الشرفي يتحدد بمدى ملاءمته للعصر وتفاعله مع منجزات الحضارة المعاصرة، وهذه القراءة تُمثّل مقبولية الرجل التي يتم من طريقها صياغة معاني القرآن الكريم ودلالاته، التي ترتكز على ثقافته الحداثيّة وفكره المتأثّر بمعطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية.

وقدّم المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش قراءة حداثيّة تتدرج في سياق القراءات السيميولوجية، وهي في الوقت نفسه تتحوّ منحى صوفياً، يستند في ذلك إلى تفريقه بين الشريعة وفهم الشريعة، فالشريعة في نفسها معطى إلهي مقدّس يتّصف بالكمال، أما فهم الشريعة فهو نتاج بشري يشوبه الخطأ والخلل والانحراف، ويقول في ذلك: ((الشريعة، باعتقاد المؤمنين، قدسية كاملة، وإلهية المصدر والمنشأ [...]) أما فهم الشريعة، فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن، في أي عصر من العصور، كاملاً، ولا ثابتاً، ولا نقياً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية، أو مستقلاً عنها، ومنشؤه ليس قدسياً ولا إلهياً، وهو

(١). لبنات: ١٨٥.

(٢). ينظر: لبنات في قراءة النصوص (الجزء الثاني): ٤٨.

ليس بمنأى عن تحريف المحرّفين، أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً^(١)، ويترتب على هذا أن معنى النص القرآني متغيّر، ومنشأ هذا التغيّر هو تطوّر المعارف الإنسانية، فمن يتصدّى للمعرفة الدينية عبر التفسير مثلاً لابد له مثلاً يقول سرّوش أن ((يستعين بالتاريخ وبمنهجه، وبالفسفة، وعلم الاجتماع، والانتروبولوجيا، هذا كلّ حاضر في فهم الدين))^(٢)، وهذا يستوجب ((اغتناء العلوم بعضها من بعض))^(٣)، فالمعارف البشرية ومنها المعارف الدينية جميعها ترتبط بعضها ببعض، وأي تطوّر يحصل في أحد المعارف يساهم في تطوّر المعارف الأخرى، فيؤدّي إلى تطوّر فهم الدين عبر تطوّر قراءاته، وهذا ما تشير إليه نظرية سرّوش التي ترى أن فهم الشريعة الإسلامية يترجّح بين الانقباض والانبساط وفقاً لمنجزات المعرفة البشرية.

ويؤكد عبد الكريم سرّوش على أن ((المعرفة الجديدة للإنسان، والمجتمع، والطبيعة، فريضة على المتكلمين، ورجال الدين اليوم))^(٤)، فالمعرفة الدينية معرفة إنسانية محكومة بالمستوى الفكري والعلمي لقارئ النص الديني، وهذا يعني سيطرة عامل الزمان على عملية تفسير النص الديني، ولاسيما النص القرآني بوصفه مصدر التشريع الأساس للإسلام، يقول سرّوش: ((لا يكفي للمفسّر أن يعمل على إيجاد تفسير منسجم لجميع أبعاد النص، بل يجب أن يعرض تفسيره بصورة منسجمة مع التفكير الحاكم على أجواء ذلك العصر ويرفع التعارض بينهما))^(٥).

وفي حوار لسرّوش عن بنية الوحي وحقيقة القرآن يتحدث عن مسألة التعارض ما بين المعرفتين: الدينية والبشرية، وماذا يحصل في حال حدوث تناقض بينهما، إذ يقول: ((أمّا قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية، فأقول: ألم يقل بذلك كلّ من عمّد إلى تأويل ظواهر القرآن، بعد أن وجدها مخالفة للعلوم البشرية؟ فليس التأويل، في واقعه، غير اللجوء إلى علم بشري، ورفع اليد عن علم بشري آخر. وقد صرّح أستاذكم العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان، بكلّ ما أوتي من صراحة علمية، في تفسير استراق الشياطين للسمع، وهروبهم من الشهب السماوية (من الآية الأولى إلى الآية العاشرة من سورة

(١). القبض والبسط في الشريعة: ٣١

(٢). المصدر نفسه: ٤٣.

(٣). المصدر نفسه: ٣٢.

(٤). المصدر نفسه: ١١٢.

(٥). الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية): ١٥٥.

(الصفات)، إنّ جميع تفاسير الكتب التفسيرية المتقدمة، والمعتمدة على الهيئة القديمة، وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقد ثبت بطلانها في عصرنا يقيناً، ولذلك لا بدّ من البحث عن معنى جديد لتلك الآيات، ثمّ عمد من خلال الاستفادة من الفلسفة الإسلامية اليونانية -التي هي علم بشري آخر- إلى تأويلات بعيدة غير مقنعة، وقد صرّح هو في هذا التفسير بتشكيكه، وعدم قطعه بهذه التأويلات، من خلال استعمال ألفاظ من قبيل "يحتمل"، "والله العالم"، وقال: ربّما كان هذا من قبيل الأمثال التي يضربها الله، وأن المراد من السماء عالم الملكوت الذي تسكنه الملائكة، والمراد من الشهب نور الملكوت الذي يدفع الشياطين، أو المراد أنّ الشياطين يهاجمون الحقائق ليبطلوها، فتصدّهم الملائكة بشهب الحقيقة ليدحضوا باطلهم...، وكأنّ السيد الطباطبائي نسي أنّ هذه الشهب إنّما تنطلق من سماء هذه الدنيا نحو الشياطين، وليس من ناحية الملكوت، قال تعالى: ﴿لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾^(١)، ويتّضح من ذلك أن التفسير القرآني بوصفه علماً بشرياً محكوم بمنعطفات مسألتي القبض والبسط، فيسقط معنى النص الذي كان في السابق بديهيّاً، وتخضع الآيات التي لا تتسجم اليوم مع معطيات العلم الجديدة لآلية التأويل والرمزية، لجعل هذه الآيات تتسجم من جديد مع مستجدات العلوم التي تصلها البشرية.

ويعرض سروش لموقف العالم الفلكي الإيطالي الشهير غاليليو (ت ١٦٤٢م)، الذي اكتشف تناقضاً في توصيف العالم والكون بين الرؤيتين: الرؤية الدينية السائدة والرؤية الفلكية الجديدة التي وصل إليها العلم في زمانه، فغاليليو كان متديّناً ولا يستطيع أن يكذب ما يطرحه النص الديني في تصويره للعالم والسموات والأرض وما إلى ذلك، وفي الوقت نفسه كان عالماً فلكياً يحترم ما تصل إليه العلوم الطبيعية، لذلك التجأ إلى الآلية الرمزية في تفسير النص؛ لتأويل كل ما يراه متصادماً مع معطيات العلم الجديدة، فالدين عنده طريق لصعود الناس إلى السماء التي هي رمز للجنة، والنص الديني غير مهتم بالحديث عن تكوين السماء وتحركها^(٢).

ويمكن تبسيط مقارنة المعنى القرآني وفقاً لنظرية سروش بحسب المعادلة الآتية:

المعنى القرآني = النص القرآني + ثقافة عصر التلقي وعلومه

ويفترض سروش أن هنالك مستويين للقرآن: الأول ذاتي يتعلّق بالخالق، والآخر عرضي يتعلّق بالنص القرآني، وأن النبي (ﷺ) استعمل إشارات لغة العرب وثقافتهم وكل ما يتعلّق بهم في صياغة أعراض دين

(١). بنية الوحي وحقيقة القرآن (حوار بين سروش والسبحاني): ٣٧ - ٣٨.

(٢). ينظر: القبض والبسط في الشريعة: ٤٨.

الإسلام بحسب فهمنا له اليوم، وهي إعدادات مختلفة من ثقافة مجتمع ما إلى ثقافة مجتمع آخر، يقول في ذلك: ((إن لبوس الثقافة القومية من لغة، وأذواق، وأساليب حياة، ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية، وعادات، وتقاليد، ومألفات، ومسلمات فكرية، وخزين لغوي ومفاهيمي، يضيف على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته، لا محالة))^(١)، ويورد سروش أمثلة لذلك في ذكر القرآن لنساء الجنة (الهور) وهن سود العيون ولسن زرق أو غير ذلك من الألوان التي لم تشتهر بها بيئة الجزيرة العربية، وأنهن يسكن في الخيام ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ الرحمن: ٧٢، وأورد مثلاً آخر وهو الآية التي توصي بالنظر إلى ما هو معلوم لدى البيئة العربية وهي الإبل ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الغاشية: ١٧، ويستند الخطاب القرآني في التوقيعات إلى التقويم القمري السائد في الثقافة العربية، ويورد قصة أبي لهب، وإيلاف قريش ورحلاتهم الشتوية والصيفية، ويذكر كل شيء مألوف للعرب وثقافتهم ويجاري عاداتهم وتقاليدهم وأخلاقيهم وسلوكهم وقيمهم الاجتماعية التي يعتزون بها، كل ذلك يدل على أن كل ما يتعلّق بالعرب يمثل غلاف نواة الفكر القرآني، وهذه الأمثلة التي ذكرها سروش لم نجد لها في ترجمة كتابه العربية، لكن وجدناها في مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) التي ترجمت الفصل الثالث من كتابه^(٢).

وما سبق يدل على أن القرآن لو نزل في غير العرب كالهناد أو اليونان أو الفرس لوجدناه قد تلبّس ثقافة أولئك الأقوام، أي لوجدنا إسلاماً يختلف عن الإسلام المعهود عندنا، ونجده تلوّن بتلوينات ثقافة القوم الذين نزل عندهم، وهذا يعني أننا سنجد عرضيات الإسلام قد تأثرت بالحضارة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، بل نجد اليوم أن هذا الإسلام الذي نشأ في ثقافة العرب قد تأثر بتلوينات ثقافات الأقوام التي دخلت الإسلام، بعد أن شهد تفاعلات وتواشجات عديدة في سنين طويلة، أبرزت فيما بعد ما يمكن وصفه بالإسلام الهندي، والإسلام الإيراني، والإسلام التركي، وهكذا، وهذه التباينات لا تقف عند اللغة والظواهر الأخرى، بل تصل إلى أعماق الثقافة الدينية والوعي الديني^(٣).

ويتضح بعد هذا العرض أن عبد الكريم سروح في كتاب (القبض والبسط) يستقري المعنى القرآني في ضوء عاملين، هما ثقافته الحداثيّة ونزعته الصوفيّة، وهو في الوقت نفسه أراد تحديث عملية فهم النص القرآني من داخل المنظومة الإسلامية، مثلما فعل فضل الرحمن مالك أولاً ومحمد شحرور لاحقاً، لكنه حاول

(١). القبض والبسط في الشريعة: ١٨٩.

(٢). ينظر: الذاتي والعرضي في الأديان: ١٧٤ - ٢٠٨.

(٣). ينظر: القبض والبسط في الشريعة: ١٩١.

أن يضيف إلى تلك العملية مسحة صوفية أو لنقل عرفانية، وهذا ربما بتأثير من ثقافته الإيرانية التي تميل كثيرا إلى مسالك التصوّف والعرفان، ومن جانب آخر فإن ما ذهب إليه سروش يمكن عدّه تكرارا لما جاء به الفيلسوفان الهرمينوطيقيان الألمانيان هايدجر (ت ١٩٧٦م) وجادامير (ت ٢٠٠٢م)، اللذان شجدا على فكرة أن وعي الإنسان أو فهمه يتشكّل اتكاءً على الأفق التاريخي البشري، وهو فهم يشوبه النقص؛ لتأثره بعوامل خارج الكينونة العقلية، ولم نجد أن سروش أشار إلى هذين الفيلسوفين، لكن أفكاره واضحة التأثير بالفلسفة الهرمينوطيقية الغربية، ولا ننكر أن ما طرحه سروش يحمل أفكارا منطقية ذات حجج عقلية مقبولة، فهي تنكئ على ثقافة غربية أجادها مفكرون كبار وفلاسفة عظماء، لذلك ليس من السهل نقد أفكار الرجل، حتى أحدث ضجة كبيرة في الأوساط الثقافية والدينية في إيران وخارجها.

ويرى سروش أن الأحكام الفقهية التي أوردّها القرآن لم تكن من ذاتيات الشريعة، فهي أحكام عملية أو تطبيقات استجاب عبرها نبي الإسلام للتحديات والمواقف التي واجهته في عصره، وهي غير ملزمة للمسلمين الذين أتوا بعد عصر الرسالة، لذا فعلى الفقهاء أن يقوموا بتأويل العرضيات تلك وترجمتها بما يلائم العصر ومقتضياته الحداثية^(١).

واستجد عند سروش بعد مرحلة (القبض والبسط في الشريعة) عامل جديد ذو علاقة مباشرة في صياغة المعنى القرآني، وهو عزل المؤلف تماما عن النص وعدم الاعتراف بقصديته، وجعل عملية التلقي هي الحاكمة في مسألة تشكيل المعنى القرآني وصياغة حدوده، وبناء على ذلك يحصل تعدد في المعنى القرآني بعدد قراء نصّه! وهذا ما برز عند سروش في كتابيه (الصراطات المستقيمة) و(بسط التجربة النبوية)، بعد أن كان ينظر إلى القرآن بوصفه سماوي المصدر، فتخلّى عن هذه الفكرة وصار ينظر إلى القرآن بوصفه مُنتجا بشريا جاء به نبي الإسلام، يهدي إلى صراطات مستقيمة بعدد المتلقين، أي أنه متعدد المعاني ومفتوح الدلالات بعد عزل المؤلف عن النص، وهذا يتماهى مع فكرة (موت المؤلف) في أحد جوانبها التي تدعو إلى التحرر من سطوة المؤلف وقصده من الكلام، إذ لا رتبة للمعنى في النص، فدلالته دلالة ظاهرية وليست واقعية، وهذا يختلف تماما عن مذهب أصحاب الدلالة الواقعية التي يتبنّاها الأصوليون، إذ يرون أن النص يحمل مقصدية مؤلّفه، أي إن دلالة النص عندهم دلالة واحدة غير متعددة.

(١). ينظر: بسط التجربة النبوية: ٨٨، ١٠٦، ١١٦.

وتستلزم فكرة التعددية الدينية تعدد المعنى في النص القرآني، والتعددية الدينية تعتمد على ركيزتين، هما: التعدد في فهم النص القرآني وتعدد التجارب الدينية^(١). وبناء على ذلك يقول سروش: ((من غير الممكن الفصل بين الدين وتفسيره [...] فلا يتمثل الدين في مذهب أو فئة، بل الدين هو مجموع تفاسيره ومذاهبه))^(٢)، فالنص الديني ولاسيما القرآني يحمل غموضا وإبهاما ذاتيا، وهذا يوجب اختلافا في الفهم، ومن ثم تتولد تعددية في المعاني، وهذا التعدد في المعنى بحسب سروش أرادته الله وقصده^(٣). ويذهب أبعد من ذلك عندما يقول: ((تعدد التفسير للمتن الديني يمثل وجوها متعددة للحقيقة))^(٤)، أما تعدد التجارب الدينية فيقصد به كثرة التجارب الروحية التي يمر بها كل إنسان عبر ما سمّاه سروش "وحي القلب"^(٥). ويستشهد بالفيلسوف اللاهوتي البريطاني جون هيك (ت ٢٠١٢م) الذي يرى أن الأديان المختلفة تجليات وانعكاسات عن الحقيقة الواحدة للألوهية^(٦). وأطلق عليها سروش اسم (البلورية)^(٧) مشبها ذلك بتعدد أسطح الأحجار الكريمة التي تعكس ألوانا وأشكالا جميلة.

يُضاف إلى ما سبق فإن الليبرالية التي أفرزتها الحضارة الغربية استهوت عبد الكريم سروش، ووظفها في أطروحته في التعددية، إذ يرى أن ((الليبرالية تتجه إلى التصالح مع الدين الحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الإجمالي))^(٨)، وهذه نظرة تنتصر لمذهب الفردانية الدينية التي سادت في الدول الغربية في العصر الحديث، وهذا يعني أن سروش ينطلق من الواقع ويستفاد من تجارب الآخرين، وفي الوقت نفسه يستند إلى الرؤية الصوفية التي تعتقد بتعدد الطرق إلى الله مثلما هو مشهور عند جلال الدين الرومي (ت ١٢٧٣م) وأضرابه، فالدين الحقيقي مثلما يراه سروش يقبل هذا التعدد خلافا للدين الرسمي السائد في المجتمعات، الذي تقوده المؤسسات الدينية المرجعية.

(١). ينظر: الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية): ١٦.

(٢). المصدر نفسه: ١٨.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ١٤٨.

(٤). المصدر نفسه: ٣٣.

(٥). ينظر: المصدر نفسه: ٢٥.

(٦). ينظر: المصدر نفسه: ٣٧.

(٧). ينظر: المصدر نفسه: ٤٩.

(٨). المصدر نفسه: ٢٨٥.

يتضح عبر ما سرده الباحث أن عبد الكريم سروش يقرأ النص القرآني من طريق تضافر عاملين: الثقافة الغربية والنزعة الروحية الصوفية، الأول تمتع به بعد دراسته الأكاديمية الطويلة في جامعات الغرب، أما العامل الثاني وهو الروحي فتأثر بسياق بلده الأم إيران المفعم بالعرفان والتصوّف، وبشكل هذان العاملان مقبوليته التي يقوم في ضوءها بصياغة المعنى القرآني.

ومما يجدر ذكره هنا أن الفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن قدّم اشتغالا نقديا للقراءات الحداثية، وكان هذا الاشتغال قد طرحه في عدد من كتبه، وقد تضمّن كتاب "روح الحداثة" دراسة مهمة في ذلك السياق، وتحديدًا في الفصل الرابع الذي كان بعنوان "القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول"^(١)، وقسم هذا الفصل إلى فرعين: الأول جعله للقراءات الحداثية المقلّدة، وقدّمه في مطلبين، الأول بعنوان "خطط القراءات الحداثية المقلّدة"، أما المطلب الثاني فكان بعنوان "نقد القراءات الحداثية المقلّدة"، وكان الفرع الثاني قد جعله للقراءة الحداثية المبدعة، وهو على مطلبين أيضا، الأول بعنوان "شروط الإبداع في قراءة النص القرآني"، والمطلب الثاني بعنوان "خطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول".

وسعى طه عبد الرحمن في كتابه آنف الذكر إلى تقديم تصورات نقدية للقراءة الحداثية الغربية، لا برفضها كليا، وإنما بتمييز روحها عن المطروح الشائع، ونجده يولي اهتمامه بكيفية تلقّي هذه الحداثة من لدن مفكري العرب والمسلمين عبر ما سمّاه "القراءات المقلّدة"، ويرى عبد الرحمن أن الحداثة بوصفها منجزا غربيا لا يلائم تطبيقها على النص القرآني، لذلك طرح ما سمّاه "روح الحداثة" بدلا عن الحداثة، إذ يقول: ((نجد بين أيدينا قراءات للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة؛ لكنها ليست تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، وإنما تقليد لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثّل في "واقع الحداثة"؛ ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلته بأسباب الماضي وآثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى أنهم أصبحوا يفرّون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم))^(٢)، فلا يمكن تطبيق ما جرى في الواقع الغربي على الواقع الإسلامي لوجود شبه ما في بعض الحثييات؛ لأن كلاً منهما بحسب عبد الرحمن محكوم بسياق له مميّزاته وعلاقاته التي تختلف عن مميّزات السياق الآخر وعلاقاته.

(١). ينظر: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية): ١٧٥ - ٢٠٦.

(٢). المصدر نفسه: ١٧٥.

ويرى طه عبد الرحمن أن القراءات الحداثية للنص القرآني السائدة اليوم لم تتبع من تجربة إسلامية داخلية مستقلة، إذ جاءت من طريق نقلها الحرفي من سياقها الغربي وخلعها على التجربة الإسلامية، وهي القراءات المقلدة التي تتبنى معطيات الفلسفة الغربية من دون تمحيص أو مساءلة، لتقوم بإسقاطها على الواقع الإسلامي بكل حمولاتها، فهي قراءات تعمل على تكريس الهيمنة الغربية، وتؤدي إلى نتائج مشوهة أهمها إزالة الاعتقاد الديني ورفع التقديس عبر النظر إلى الآيات القرآنية على إنها منتج بشري، وهي قراءات تتوسل نتائجها من طريق عوامل الحداثة الغربية الثلاث: الأنسنة والعقلنة والأرخنة^(١).

ويطرح طه عبد الرحمن بدلا عن القراءة المقلدة ما يسميه القراءة المبدعة، ويقصد بهذه القراءة تلك المحاولات التي يسعى أصحابها إلى تجديد الفهم الديني من طريق المرجعية الإسلامية نفسها، وإن كانت تتوسل ببعض الأدوات الحداثية أحيانا، وتتبنى بعضا من مفاهيمها، لكن من دون أن تقع في التقليد الغربي التام، كل ذلك بشرط أن تكون محكومة بضوابط أخلاقية وشرعية حتى لا تقع في انفلتات تأويلي فضفاض وسائب^(٢). ويدعو الرجل إلى حداثة يمكن سَمَها بالحداثة الإيمانية، التي تأخذ من الحداثة الغربية "الآليات التنسيقية" وتترك أهدافها النقدية^(٣). ويصل عبد الرحمن إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها الحداثيون، وهي أن المعنى القرآني متعدد وغير نهائي، إذ يقول: ((المُلقي " هو كلام لا ينفد، ولا يُحصى، ولا يُبلى، ولا يُمل، ولا يتزحزح عن موضعه، ولا ينفك يفعل ويخلق حيثما قيل، إذ هو من جنس "كن فيكون"؛ فإذن الثقل في المُلقي هو "اللاتناهي" أو قل "السعة")^(٤)، ثم يأتي لشرح معنى "السعة" فيقول: ((الظاهر أن لفظ "السعة" في استعمال القرآن له يفيد معنى "اللاتناهي"، بدليل أن "الواسع" اسم من الأسماء الحسنى، ومعناه "الذي لا نهاية لقدرته وكماله")^(٥)، ووضح أنه وصل إلى هذه النتيجة من طريق الاستنتاج العقلي المحكوم بالإيمان والهيئة النص القرآني، وتعدد المعنى القرآني عند طه عبد الرحمن يختلف عن التعدد الذي يراه أصحاب القراءة الحداثية التقليدية؛ لأن الأول جعل سلطة النص المقدسة هي الحاكمة، أما الحداثيون التقليديون فجعلوا سلطة القارئ فوق كل شيء.

(١). ينظر: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية): ١٧٨ - ١٨٩.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٩٣ - ٢٠٤.

(٣). ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٤). سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم): ١٩٢.

(٥). المصدر نفسه: ١٩٢، الهامش.

وبناء على ما سبق ينطلق طه عبد الرحمن في مسألة تشكيل المعنى القرآني منطلقات إيمانية تؤمن بالهية النص وبعده الغيبي، لكن هذا المعنى لا يُعطى جاهزاً، بل هو نتاج تفاعل بين النص وقارئه في ضوء شروط أخلاقية وروحانية، والتأويل عنده ليس تأويلاً حراً؛ لأنه تأويل يعتمد على القارئ ومسبقاته الإيمانية والأخلاقية، فالمعنى المقبول هو المعنى الناتج من قارئ ذي أخلاق بعيدة عن الأهواء والمناهج الخارجية المادية، فهو لا يُدرك بالذكاء العقلي فقط، وإنما يحتاج إلى قلب صافٍ يعيش في رحاب النص المقدس، أي يُستدعى المعنى القرآني بالخشوع إضافة إلى المنهج.

وأهم ما يعتمد عليه طه عبد الرحمن في مشروعه الحدائثي لقراءة النص القرآني هو "الفلسفة الائتمانية"، وهي رؤية مقررّة ومنهج ناظم يعمل على تحديد منهجية النظر والعمل معاً^(١)، و((تستمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، متضمنة لفلسفات ثلاث، هي: فلسفة الشهادة، وفلسفة الأمانة، وفلسفة التزكية؛ لذلك، كانت جديرة بأن توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية، أو حتى فلسفة إسلامية خالصة))^(٢).

وتقوم الفلسفة الائتمانية على "الأمانة" أو "الائتمان" بشرط الاختيار، ولها وجهان: الأول تعبدية ومستواه فوق مستوى العقل، والآخر تدبيري، ومستواه هو مستوى العقل نفسه، وممكن أن يدمجا فيقال فيهما معا "التعبد التدبيري"، فالأمانة إن تم النظر إليها من طريق تعلقها بعالم الغيب سُميت "تعبدًا"، وإن تم النظر إليها من طريق تعلقها بعالمنا المرئي سُميت "تدبيرًا"، والنظرة الائتمانية تختلف عن النظرتين العلمانية والدينية التقليدية، فالعلمانية ترى أن التعبد والتدبير متضادان، أما النظرة الدينية التقليدية فتراهما متداخلين أو متماثلين، وتذهب النظرة الديانية كما يُسمّيها طه عبد الرحمن إلى وجود الأمانة فقط، التي تعني أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تعهد بحفظ الأحكام الإلهية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: ٧٢، ليس في ظاهرها على إنها أوامر فحسب، بل في باطنها وجوهرها على إنها شواهد، من أجل توسيع مدى وجوده إلى أقصى حدوده الممكنة^(٣).

وينظر عبد الرحمن إلى لغة النص القرآني بوصفها ((لغة ذات كونية خاصة؛ وتتمثل في أمرين: أحدهما أن الإله تكلم بها في عالم الملكوت؛ ومعلوم أنه لا كونية تعلو على كونية الألوهية المطلقة؛ والثاني أن

(١). ينظر: بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين): ١٩.

(٢). المصدر نفسه: ١٩.

(٣). ينظر: روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية): ٤٤٩.

الإنسان يتعبد بهذه اللغة في عالم الملك؛ ومعلوم أن العبادة لا تصلح بغيرها، فتكون لغة للناس جميعا في صلتهم بعالم الملكوت؛ فيتعين على الفيلسوف المسلم، سواء كان لسانه عربيا أو عجميا، أن يتأمل هذه الخصوصية للسان القرآن التي تجعل منه لسانا ذا كونيتين: "كونية ملكوتية" و"كونية ملكية"، فيستثمرها في بلورة إشكالات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية إلى رتبة الحكمة الإلهية^(١)، وفي الوقت نفسه ينظر إليه بوصفه حقيقة عملية، ولا حياة بلا عمل بحسب ما يقرره الإسلام، والعمل من دون قصد لا اعتبار له، لذلك فإن هذه الحقيقة هي حقيقة مزدوجة بالعمل والقصد^(٢).

ولو تأملنا اشتغالات طه عبد الرحمن التفسيرية الحداثية، التي أجراها على القصص القرآني في سياق عمله النقدي، نجده طبق نظريته الانتمائية على ذلك، ففي الآيتين الكريمتين: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا ۚ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا ۖ إِنَّهُ يَرَائِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۚ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف: ٢٦-٢٧، يقول: ((إن السَّوأة هي كل ما يسوء الإنسان أن يشهده من نفسه أو من غيره، لأن اللباس الذي يستره تم نزعها، وهذا اللباس قد يكون ظاهرا كالثوب، وقد يكون ساترا باطنا كالنور، ولا شك أن قابيل، بشنيع فعله، قد نزع عن هابيل لباسه كما نزع الشيطان عن أبيهما لباسهما؛ وكلا اللباسين نور صريح، غير أنهما نوران مختلفان؛ فإذا كان نور "آدم" و"حواء" المنزوع إغواء هو لباس يغشاهما، فبدت "بشريتهما" خالصة، فإن نور "هابيل" المنزوع غدرا، هو روح نفخت فيه، فبدت "جسديته" خالصة^(٣)، يلاحظ على تفسيره أنه يميل إلى القراءة السيميائية الصوفية، والتأويل واضح عنده للباس والسَّوأة والقابلية والهابيلية، فهي مفاهيم وإن كانت حقيقية واقعية إلا أنها في الوقت نفسه مفاهيم رمزية، فالمعنى القرآني لهذه المفردات فيه جانب حقيقي يعبر عن الواقع عبر معانيها المباشرة، لكنه يمتد عبر آلية التأويل إلى انطباقات روحانية مفتوحة، يلائم كل واحد منها عصره الموصول به، أي إنها معانٍ متجددة بتجدد الزمان وفقا لما تحدده المدونتان معا: الكتاب والسنة.

وتبدو الرؤية المعرفية والأخلاقية واضحة التأثير في عملية تشكيل المعنى القرآني عند طه عبد الرحمن، وهي تتعكز على تفاعل نشط بين العقل واللغة والروح، إذ اقترح الرجل منهاجا متكاملا يضم الأبعاد الثلاثة:

(١). سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم): ٥٢.

(٢). ينظر: المصدر نفسه: ١٣ - ٢٠.

(٣). شروود ما بعد الدهرانية (النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق): ٤٨٧.

البرهاني وهو متعلّق بالعقل، والبياني ويتعلّق باللغة، والبعد العرفاني أو الصوفي وهو متعلّق بالروح، واتضح من طريق ما طرحه طه عبد الرحمن أن دلالة النص القرآني غير ساكنة، فهي متجددة وفقا للمقامين الروحي والعقلي لقارئ النص، وهذا هو الذي يجعل معنى القرآن غير مغلق، لكنه في الوقت نفسه غير عبثي، ويتم الوصول إلى المعنى عبر التحلي بأخلاق القرآن، إذ إن الفهم الأخلاقي شرط مقدّم على الفهم العقلي، وفي الوقت نفسه لابد من التحرر من الحداثة الغربية التي تجعل النص القرآني موضوعا للتحليل اللغوي والتاريخي، ويشترط للوصول إلى المعنى القرآني أيضا انخراط قارئ النص في التجربة القرآنية، وهذا يعني أن للقارئ سلطة ودورا في صياغة المعنى، وهذا الدور يكون بحسب مقام القارئ روحيا وعقليا.

الخاتمة

نتائج البحث:

بعد التجوال في اشتغالات المعاصرين على النص القرآني أقرّ بأنّي لم أفد على كل ما طُرح من قبلهم فيما يتعلّق بالموضوع المدروس؛ لكثرة النتاجات وسعة المدوّنات، ولكن ما قدمناه يفيد بإعطاء صورة تبيّن المبتغى، وتؤطر المرتجى، وخرجنا بنتائج انبجست بعد كدّ وعناء، وهي بحسب الآتي:

- اتضح للباحث أن المعنى القرآني عند المفسرين المعاصرين بحسب المنهج اللغوي لم يختلف عمّا طرحه المفسرون السابقون، لكن هنالك لمحات تجديدية برزت في الساحة الإسلامية، إذ خط بعض المفسرين طريقا خاصا في دراسة المفردات القرآنية والوصول إلى نتائج جديدة لم تُطرح من قبل السابقين، وعلى الرغم من جدتها إلّا أنها لم تخرج عن المجال المقبول دينيا والمسموح به في العرف الشرعي الإسلامي، وهو ما وجدناه مثلا عند السيد كمال الحيدري والعلامة حسن المصطفوي.
- المعنى القرآني بحسب تفسير القرآن بالقرآن يتحصل عبر طريقين: التفسير الموضوعي والتفسير البنائي، والأول قديم وتراثي ينكشف عبر ارتباط الموضوع المراد معرفة معناه بمواضع أخرى قد تكون ضمن السورة الواحدة أو خارجها، أما التفسير البنائي فهو طريق جديد لكن له ملامح لم تكن بهذا النضج الذي يوجد اليوم، ويكون كشف المعنى القرآني فيه اعتمادا على السورة أجمع، من طريق معناها العام الذي تدور حوله المعاني الجزئية الأخرى.
- المعنى القرآني بحسب التفسير العقلي هو المعنى المنقّى بواسطة العقل الفلسفي البحث والعقل الكلامي، إذ يُعاد تشكيل المعنى في ضوء مقبولية المفسر الناتجة عن متبنياته الفكرية التي تحترم العقل وتبجله وتتناقد لمعاييره وقواعده، ويكون ذلك عبر عمليات منتظمة تنطلق من المعنى اللغوي لتصل إلى المعنى الجديد بواسطة الفلسفة والمجاز كما مثلنا لهما في حينه.
- المعنى القرآني بحسب التفسير الإشاري له منحيان: الأول يكون فيه المعنى منفصلا عن ظاهر اللغة، وهو منقاد تماما لمسبقات أو أيديولوجيات المفسر الروحانية والقلبية، وهو المعمول به عند الباطنية وأمثالهم من متطرفي الصوفية، أما المنحى الثاني فيكون فيه المعنى القرآني متصلا بظاهر اللغة بدرجات متفاوتة، أي أن هذا الاتصال يقترب ويباعد بحسب توجهات المفسر ومنطلقاته الفكرية والثقافية، التي تشكّل مجتمعة مقبوليته لهذا المنهج بنسب مختلفة.

- بان في الأطروحة أن المعنى القرآني عند المفسرين يتشكّل بحسب المذهب الديني العقدي أو الفقهي في الآيات ذات الصلة، إذ كان لهذا العامل سطوة عظيمة وهيمنة طاغية على العوامل الأخرى، وهو ما يعني أن هذا الاتجاه في هذه الحிثة له الحاكمة على المناهج كلها فضلا عن حاكميته على الاتجاهات الأخرى.
- المعنى القرآني بحسب التفسير البياني يتحدد بتضافر عاملين: الأول اللغة العربية في نحوها وبلاغتها ومعجمها، وهنا يركز المعنى على المشابهة بين الألفاظ (مفردات وتراكيب)، عبر المقارنة بينها سبيلا إلى تحقيق الكشف عن المعنى وترجيحه على غيره، ويرتكز كذلك على السياق بنوعيه الداخلي - أي القرآن نفسه - والسياق الخارجي ونعني به المقام.
- المعنى القرآني عند بعض المفسرين المعاصرين يتحدد وفقا لمنجزات العلوم الحديثة ومعطياتها الجديدة، كل ذلك يجري في ضوء مقبولية المفسّر التي تلقي بظلالها لجعل المعنى القرآني متلائما مع ما تراه العلوم التجريبية.
- إن أنموذجي التفسير اللساني البنيوي اللاحداثي اللذين اختارهما الباحث يستلهمان المعنى القرآني في ضوء المقبولية اللسانية الممزوجة بالإيمان الديني، واعتقادهما بسماوية هذا النص المقدس وعلويته، بطريقة ربما تشير إلى شيء من الخروج عن المألوف، ولا سيما عند الدكتور محمد أبي القاسم حاج حمد، الذي لا يتفق معه الترائيون فيحسبونه حداثيا، إذ يتحدد المعنى القرآني عنده وفقا لمسارين رئيسين، أو لنقل يتشكّل المعنى القرآني عنده في ضوء عاملين مهمين، الأول أنه يجمع بين القراءتين السماوية والأرضية، أو قراءة الوحي الإلهي وقراءة العلم الوضعي، والاعتماد على إحدى القراءتين على حساب الأخرى يُحدث خلا ونقصا، أما العامل الثاني فتمثله ضوابط الاستعمال اللغوي في التمييز بين التوظيفين الإلهي والعربي، وبناء على هذا العامل أنكر الحاج حمد الترادف والمشارك اللفظي في القرآن وذهب إلى كل مفردة فيه تمثل مصطلحا بنفسه ولا تعطي إلا معنى واحدا فقط وإن تكرر استعمالها في مواضع شتى من القرآن المجيد، وهذا استعمال جديد لم نألفه عن المفسرين السابقين له.
- شكّلت مسارات البحث اللساني التي تبناها الدكتور تمام حسان طريقا للوصول إلى المعنى القرآني عبر التركيز على بنيتي المفردة والتركيب، ويرى أن محدودية المباني في قبال معانيها النحوية

والصرفية يحتمّ تبني فكرة "تعدد المعنى"، وهي تقوم على مفهومي البنية والوظيفة، وتمثّل البنية القرائن اللفظية، أما الوظيفة فتتمثلها القرائن المعنوية.

• مثّلت مسألة معاني المفردات القرآنية (المفتاحية) بؤرة الاشتغال والبحث في دراسة توشيهيكو، ومن ثم هو لم يكن معنيا بالكلمات الأخرى التي لا أهمية لها في هذا الصدد، وقد مرت المفردات (المفتاحية) بحسب توشيهيكو بمرحلتين معنويتين، الأولى اكتسبت معناها من طريق المنظومة العربية السابقة، لنزول الوحي، والأخرى تشكلت مباشرة بعد الوحي وإحلال المنظومة الجديدة محل المنظومة السابقة، مع وجود خيط وصل رابط بين المعنيين. تلتهما مرحلة ثالثة سمّاها توشيهيكو "ما بعد القرآنية" سادت في العصر العباسي بفعل الثقافات الجديدة الوافدة التي أفرزت علومًا ثلاثة، وهي: الكلام والتصوف والفلسفة.

• التغير الدلالي في المفردات المفتاحية يتمثّل في إعادة تشكيل المفهوم القديم من الكلمة، وترتيب حملته المعنوية بما يتلاءم مع الثقافة الجديدة، فالمدلول يبقى هو نفسه مع تعديل في العلاقات الذهنية المرتبطة به، إذ يتقوّم المعنى القرآني عند توشيهيكو إيزوتسو عبر ثنائية المعنى الأساس والمعنى العلاقي، فالأول واضح ومألوف في الاستعمال العربي العادي، أما الثاني فيخضع لشبكة العلاقات المفهومية للكلمة مع قرائنها المختلفة داخل النظام القرآني.

• اختار توشيهيكو علم الدلالة الحديث في رؤية القرآن للعالم بتأثير عاملين: الأول علمي يشي بتفاعله مع المنجز الفكري الغربي وتساوقه معه، وآخر روحاني متحه من الفلسفة الدينية ذات المنحى البوذي الروحاني التي كانت تتمتع بها بيئة توشيهيكو الاجتماعية في اليابان، وكان أثرها حاضرا في اشتغالاته على معاني المفردات المفتاحية للقرآن، ويشكّل هذان العاملان ركيزتين مهمتين من ركائز المقبولية التي يستقرئ توشيهيكو من طريقها المعنى القرآني.

• رفض تاج الدين الاكتفاء بالمعنى التاريخي، وفي الوقت نفسه رفض المغالاة في إقصائه وتهميشه واعتماد ما سمّاه "المعنى الذاتي"، القائم على التأويل المتكفّف والشاذ عن مقاصد الخالق، إذ وقف من ذلك موقفا وسطا، وقد وقف بوجه الاتجاهات التي تؤدي إلى ذوبان المعنى، ودعا إلى ضرورة تحديد الضوابط التأويلية التي تحد من حاكمية القارئ أو سلطة المتلقي، واعتمد تاج الدين في مسألة المعنى القرآني على قضية الغموض الدلالي، التي تتيح للمفسّر مجالا من الاجتهاد والتأويل وفقا

لقواعد معتبرة؛ لكي يصل إلى معنى النص ومراد منتجه ومغزاه، وهذا الغموض الذي ينتاب النص القرآني خلق مبررا للاعتماد على عملية التأويل التي تمثل التجربة البشرية لاستكشاف معاني القرآن والوقوف على مراد النص، ويمكن مقارنة ذلك إلى ما اصطُلح عليه في الثقافة الإسلامية بعملية "الاجتهاد" بحسب ما ذهب إليه تاج الدين.

- تبين عبر ما اختاره البحث من نماذج استشرافية أن المعنى القرآني عندهم لم يكن على نسق واحد، فهو يختلف من شخص إلى آخر بحسب مقبولياتهم التي تشكّلت تبعا للمؤثرات البيئية والسياقات الفكرية، فبعضهم يتعامل مع النص القرآني بموضوعية وإنصاف وتجرد عن سياقاته الثقافية والدينية والاجتماعية، وهنا تكون المقبولية علمية متجردة عن المسبقات والتوجهات، وهذا ما وجدناه عند المستشرق (روبين) في جزء من اشتغالاته، وبعضهم يتعامل مع النص القرآني اعتمادا على ظاهر النص اللغوي، وهنا يكون المعنى القرآني معنى مأخوذا بشكل مباشر من النص اتكاءً على لغته كما هو الحال مع المستشرق (مونتجمري)، وهناك اشتغالات استشرافية بيّنها البحث تستقرئ معنى النص القرآني من طريق مقارنته مع النصوص المقدسة للتوراة والإنجيل، وهي تنظر إليه على أنه نص تاريخي، وتتعامل معه وفقا لمسار أنثروبولوجي انتهى إلى نتيجة تؤكد اقتراضه من العهدين القديم والجديد كما هم يرون.

- تبين في الفصل الثالث أن أول مسلم قام بتقديم تفسير حديثي على القرآن هو المفكر الباكستاني فضل الرحمن مالك، ووجدنا أنه كان يواشج في مقارنته للنص القرآني بين الحداثة والتصوف، ويركز على المعاني العامة التي يعمل على استجلائها من القرآن عبر ما يسمّى بـ "التفسير الموضوعي"، نلاحظ ذلك مثلا عندما يشتغل على معنى (الله) في القرآن الكريم بوصفه واحدا مطلقا، إذ جعل الفصل الأول من كتابه معنيا بهذا المحور، وجعل الفصل الثاني خاصا بالإنسان فردا والثالث بالإنسان والمجتمع.

- اتضح أن محددات المعنى القرآني عند محمد أركون تتشكل عبر أنسنة النص القرآني وعقلنته والنظر إليه على أنه نص تاريخي، وسبيله إلى أنسنة النص يكون من طريق المماثلة التي عقدها بين القرآن والنبي عيسى، إذ يرفض المسلمون الطبيعة الإلهية المنسوبة للنبي عيسى، فهو إنسان ذو طبيعة بشرية على الرغم من أنه كلمة الله بحسب ما يصفه النص القرآني نفسه، وهذا يوجب أن يكون القرآن

ذا طبيعة بشرية أيضا، وتبيّن أن ثقافة محمد أركون النقدية بصبغتها الغربية تشكّل عماد المقبولية في دراسة المدونة القرآنية المغلقة، فكانت معيارا حاسما في رسم ملامح المعنى القرآني ودلالاته وتعيين حدوده.

- بان في هذا الأطروحة أن المعنى القرآني عند أبي زيد في تغير مستمر؛ لأن النص القرآني نص لغوي متقمص لثقافة المجتمع وبيئته، فهو منتج ذو حمولة ثقافية تتحدد بالسياقين التاريخي والاجتماعي اللذين يسهمان في تشكيل ذهنية التلقي، المعنى القرآني إذن يتغير اجتماعيا وتاريخيا بحسب المغزى الذي يصل إليه متلقي النص القرآني عبر آلية التأويل المجازي، واختار أبو زيد هذا الطريق في ضوء ما يحمله من ثقافة غربية معاصرة ورؤى فكرية حداثة، تشكل جميعها مقبوليته تجاه النص القرآني، ويمكن الوقوف على مسألة المعنى القرآني عبر ما طرحه في مستوياته الثلاثة: مستوى الدلالة التاريخية ومستوى التأويل ومستوى المغزى.

- توصل الباحث إلى أن محمد شحرور يرى أن النص ثابت والمحتوى متحرك، وهي قاعدة تؤسس لتعدد المعاني وتمنح القارئ حرية في اختيار ما يناسبه من المعاني، وذلك بحسب المتغيرات الحضارية، وأن النص القرآني ليس له معنى نهائي، كل ذلك إنما يتم عبر عملية التأويل التي تُنتج المعنى المناسب للواقع المعاصر.

- تبين أن المعنى القرآني عند حسن حنفي وعبد المجيد الشرفي نابع من طريق القراءة الفينومينولوجية، وهذه القراءة تُمثّل المقبولية التي يتم من طريقها صياغة معاني القرآن ودلالاته، التي جاءت نتيجة لثقافة الرجلين الحداثيّة وفكرهما المتأثر بمعطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية، وبذلك يُنتج معنى قرآني يتميز بملاءمته للعصر وتفاعله مع منجزات الحضارة المعاصرة.

- المعنى القرآني عند عبد الكريم سروش معنى متعدد ومتجدد في كل زمان، ويتشكّل هذا المعنى من تضافر عاملين: الثقافة الغربية التي انغمس فيها سروش، والسمة الروحية الصوفية، ويشكّل هذان العاملان مقبوليته التي تتم في ضوءها صياغة المعنى القرآني.

- اتضح أن مسألة تشكيل المعنى القرآني عند طه عبد الرحمن ذات منطلقات إيمانية تؤمن بالهية النص وبعده الغيبي، لكن هذا المعنى لا يُعطى جاهزا، بل هو نتاج تفاعل بين النص وقارئه في ضوء شروط أخلاقية وروحانية، والتأويل ليس تأويلا حرا؛ لأن المقبولية عنده تعتمد على القارئ

ومسبقاته الإيمانية والأخلاقية، فالمعنى المقبول هو المعنى الناتج من قارئ ذي أخلاق بعيدة عن الأهواء والمناهج الخارجية المادية، فهو لا يُدرك بالذكاء العقلي فقط، وإنما يحتاج إلى قلب صافٍ يعيش في رحاب النص المقدس، أي إن المعنى القرآني يُستدعى عبر الخشوع إضافة إلى المنهج، وتبدو الرؤية المعرفية والأخلاقية واضحة التأثير في عملية تشكيل المعنى القرآني، وهي تتعكّز على تفاعل نشط بين العقل واللغة والروح، فمعنى القرآن عنده غير مغلق، لكنه في الوقت نفسه غير عبثي، ويتم الوصول إليه عبر التحلي بأخلاق القرآن؛ إذ إن الفهم الأخلاقي شرط مقدّم على الفهم العقلي، وفي الوقت نفسه لابد من التحرر من الحداثة الغربية التي تجعل النص القرآني موضوعا للتحليل اللغوي والتاريخي، ويُشترط للوصول إلى المعنى القرآني أيضا انخراط قارئ النص في التجربة القرآنية، وهذا يعني أن للقارئ سلطة ودورا في صياغة المعنى، وهذا الدور يكون بحسب مقام القارئ روحيا وعقليا.

- توصّلت الأطروحة إلى نتيجة عامة، مفادها أن لا وجود لقراءة موضوعية للنص القرآني عند المعاصرين، فالمفسرون واللسانيون والمستشرقون والحداثيون الذين عرضت لهم، جميعهم كانوا بدرجات متفاوتة ينطلقون من مسبقاتهم الفكرية والثقافية وغيرها في قراءة النص، مما يعني أن تشكّل المعنى القرآني يختلف بحسب اختلاف مقبولياتهم، فكل متلقٍ معاصر ممن درسناهم يستقرئ النص القرآني وفقا لما تملّيه أنساقه الفكرية والثقافية وسياقاته الزمانية والمكانية، ويمكن تشبيهها بنظارات ملونة تمنع ظهور بعض ألوان الأشياء المرئية، وفي الوقت نفسه تضيف إليها من لونها، وهذا يعني أن هذه النظارات لا تعبّر عن ألوان تلك الأشياء كما هي واقعا، ومثل ذلك خلفيات المتلقّي ومسبقاته وكل ما يتعلّق به تدخل في تركيب مقبولية متلقي النص، التي تسهم في عملية تشكيل معناه إسهاما فعّالا، يقترب أو يبتعد عمّا عناه صاحب النص بحسب مدى تأثره بخلفياته الفكرية والثقافية وما شاكل ذلك.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٤م.
- الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ٣ - ١٩٩٦م.
- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، محمد إبراهيم شريف، دار السلام - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٨م.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٣، ١٩٩٧م.
- أحمد بن فارس وريادته في البحث اللغوي، والتفسير القرآني، والميدان الأدبي، د. هادي حسن حمودي، عالم الكتب، ط ١ - ١٩٨٧م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٨م.
- الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى - بيروت، ط ١ - ١٩٩٣م.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر - تونس، ط ٢ - ١٩٩١م.
- الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، دونالد بيري، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط ١ - ٢٠١٣م.
- الأسلوبية والأسلوب، د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب - طرابلس، ط ٣ - ١٩٨٢م.
- أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، (د.ط) - (د.ت).

- استراتيجية التسمية، مطاع صفدي، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، (د ط) - ١٩٨٦م.
- إشكالية المعنى في الجهد التفسيري (دراسة في ضوء مستويات اللغة تفسيرا وتأويلا)، د. نجاح فاهم العبيدي، نون للطباعة الحديثة - كربلاء، ط ١ - ٢٠١٦م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء . المغرب، بيروت . لبنان، ط ١٠ - ٢٠١٤م.
- أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط ٢ - ١٩٨٦م.
- أصول التفسير ومناهجه، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، مكتبة فهد الوطنية - الرياض، ط ٣ - ٢٠١٧م.
- أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٩م.
- الإلهيات، الشيخ جعفر السبحاني، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط ١ - ١٩٨٩م.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، العلامة المفسر آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، (د.ط) - ٢٠١٣م.
- الأنسنة والإسلام (مدخل تاريخي نقدي)، محمد أركون، ترجمة: محمود عذب، دار الطليعة - بيروت، ط ١ - ٢٠١٠م.
- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط ١ - ٢٠١٣م.
- الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة): قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دار الفكر - دمشق، ط ١ - ٢٠٠٠م.

- انفتاح النص الروائي: النص والسياق، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢ - ٢٠٠١م.
- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط ٥ - ٢٠٠٣م.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، (د ط) - ١٤٢٠هـ.
- البحث عن المنهج النقدي العربي الحديث، سيد البحراوي، دار الشرقيات - القاهرة، (د.ط) - ١٩٩٣م.
- بحوث في علم الدلالة بين القدماء والمحدثين، مجدي إبراهيم محمد إبراهيم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية، ط ١ - ٢٠١٤م.
- البرهان في علوم القرآن، السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة - قم، (د ط) - (د ت).
- بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٩م.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب - القاهرة، ط ٢ - ٢٠٠٦م.
- بؤس الدهرانية (النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين)، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - القاهرة - الدار البيضاء - الرياض، ط ٢ - ٢٠١٤م.
- البيان في إعجاز القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار - الأردن، ط ١ - ١٤٢١هـ.
- البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني)، د. تمام حسان، عالم الكتب - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٣م.

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ٢ - ١٩٩٦م.
- تاريخية النص الديني، د. عادل محمد الشريف، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية - كربلاء، ط ١ - ٢٠١٩م.
- التاريخ والمصير (قراءات في الفكر العربي المعاصر)، بن مزيان بن شرقي، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط ٢ - ٢٠٠٤م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي - القاهرة، (د.ط) - ٢٠١٢م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، دار الهداية، (د ط) - ٢٠٠١م.
- تأملات ديكرتية، إدموند هوسرل، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت - بيروت، (د.ط) - ١٩٥٨م.
- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ إسماعيل الأسعدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - (د.ت).
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الشيخ حسن عبد الرحيم المصطفوي، مطبعة اعتماد - إيران، ط ١ - ١٤٢٧هـ.
- تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، د. صابر الحباشة، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع - عمان، الأردن، ط ١ - ٢٠١١م.
- تحليل الخطاب، براون، (ج. ب) ويول، ج، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، (د.ط) - ١٩٩٧م.
- تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، د. محمد باقر سعدي روشن، ترجمة: علي عباس الموسوي، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١ - ٢٠١٤م.

- تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١ - (د.ت).
- التراث والحداثة (دراسات.. ومناقشات)، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط ١ - ١٩٩١م.
- التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، حسن حنفي، مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة، ط ٤ - ٢٠١٩م.
- تسنيم في تفسري القرآن، عبد الله الجوادي الآملي، دار الإسراء للطباعة والنشر - بيروت، ط ٢ - ٢٠١١م.
- التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي، دار عمار - عمان - الأردن، ط ٤ - ٢٠٠٦م.
- تفسير التحرير والتتوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، (د.ط) - ١٩٨٤م.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، أ. د. وهبة مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ١ - ١٩٩١م.
- تفسير سورة الحمد، محمد باقر الحكيم، مطبعة شريعت - قم، ط ١ - ١٤٢٠هـ.
- تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، بعناية: صدقي محمد جميل العطار، الناشر: دار الفكر - بيروت، (د.ط) - ٢٠٠٠م.
- تفسير الشعراوي - الخواطر، الشيخ محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم - مصر، (د.ط) - ١٩٩٧م.
- تفسير الماتريدي - تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ١ - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

- تفسير القرآن الكريم، السيد مصطفى الخميني (ت ١٣٩٨هـ)، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، جمادي الثاني، ط ١ - ١٤١٨هـ - ١٣٧٦ش.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، دار الفكر - بيروت، (د.ط) - ١٤٠١هـ.
- تفسير القرآن الكريم (المائدة)، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية، ط ٢ - ١٤٣٥هـ.
- تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم، زغلول راغب النجار، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٨هـ.
- التفسير التحليلي دراسة في المناهج والآليات (سورة الطلاق أنموذجا)، مريم هادي رضا الجعفري، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة - العراق، ط ١ - ٢٠١٨م.
- تفسير حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، الشيخ محمد الأمين الهري الشافعي (ت ١٤٤١هـ)، إشراف ومراجعة: د. هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة - مكة المكرمة، (د.ط) - (د.ت).
- تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، محمد علي طه الدرة، دار ابن كثير - دمشق، ط ١ - ٢٠٠٩م.
- التفسير البنائي للقرآن الكريم، محمود البستاني، مؤسسة الآستانة الرضوية المقدسة - مشهد - إيران، ط ١ - ١٤٢٢هـ.
- تفسير من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك - بيروت، ط ٢ - ١٩٩٨م.
- التفسير والمفسرون، د. محمد السيد حسين الذهبي (ت ١٣٩٨هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ط) - (د.ت).
- التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته)، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسار، دار فراق - قم، (د.ط) - ٢٠٠٦م.
- التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، الشيخ عمر التميمي، النجف، (د.ط) - ١٤٣٥هـ.

- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى - بيروت، ط ١ - ٢٠٠١م.
- تيارات في السيمياء، عادل فاخوري، دار الطليعة - بيروت، ط ١ - ١٩٩٠م.
- الثقافة والفكر، أنيس الزمان، أنور عبد المالك، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، (د.ط) - ١٩٨٤م.
- الحادثة والحادثة: المصطلح والمفهوم، نايف العجلوني، مجلة أبحاث اليرموك، عدد ٢، مجلد ١٤، ١٩٩٨م.
- الحادثة وما بعد الحادثة، بيتربروكر، ترجمة: د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي - أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، ط ١ - ١٩٩٥م.
- الحادثة وما بعد الحادثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب، ط ١ - ٢٠٠٠م.
- الحادثة، محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب، ط ١ - ١٩٩٦م.
- الحادثة والمقاومة، د. طه عبد الرحمن، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- حديث النهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)، علي حرب، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ٢ - ٢٠٠٤م.
- حياة محمد، إميل درمنغم، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت، ط ٢ - ١٩٨٨م.
- خطاب الحادثة: قراءة نقدية، د. حميد سمير، روافد - الكويت، ط ١ - ٢٠٠٩م.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، (د.ط) - ٢٠٠٦م.

- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (أطروحة)، د. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة وهبة - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٢م.
- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية، الدكتور محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٤م.
- جواهر البلاغة، السيد أحمد الهاشمي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، (د ط)، ٢٠٠٠م.
- دراسات في مناهج التفسير، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، نشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية - بيروت، ط ١ - ٢٠١٢م.
- دراسات في علوم القرآن الكريم، العلامة الدكتور محمود البستاني، مطبعة البقيع - قم، ط ١ - ١٤٢٧هـ.
- دراسات في تفسير النص القرآني، الجزء الأول، أبحاث في مناهج التفسير لمجموعة من الباحثين، دور المنهج في عملية التفسير للسيد محمد مصطفى، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الحضارة، بيروت، ط ٢ - ٢٠١٠م.
- الدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت: (د.ط) - (د.ط).
- دروس في القواعد التفسيرية، الحلقة الأولى، الشيخ علي أكبر السيوفي المازندراني، الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، ط ١ - ١٤٢٨هـ.
- دروس في التفاسير ومناهج التفسير، فارس علي العامر، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، طهران، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد علي الرضائي الأصفهاني، تعريب: قاسم البيضاني، مطبعة: زلال كوثر، الناشر: مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم، ط ٢ - ١٤٣١هـ.

- الدروس (شرح الحلقة الثانية للشهيد السيد محمد باقر الصدر)، من أبحاث السيد كمال الحيدري، منشورات دار فراق - قم، (د.ط) - ٢٠٠٧م.
- دفاع عن الإسلام، لورافيشيا فاغليري، نقله إلى العربية: منير البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٥ - ١٩٨١م.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، ط ٣ - ١٩٩٢م.
- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم (المنهج والمصطلحات)، محمد شحرور، دار الساقى - بيروت، ط ١ - ٢٠١٦م.
- دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، (د.ط) - ١٩٧٥م.
- روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية)، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ٢ - ٢٠١٢م.
- روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١ - ٢٠٠٦م.
- سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١ - ٢٠١٢م.
- السقوط الحداثي، نقد المنهج في التعامل مع النص القرآني، د. محمد علوش، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع - إربد، ط ١ - ٢٠١٩م.
- السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بن كراد، دار الأحرار - سوريا، ط ٢ - ٢٠٠٥م.
- شذى العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي، تحقيق: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠م.

- شرود ما بعد الدهرانية (النقد الائتماني للخروج من الأخلاق)، طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت، ط ١ - ٢٠١٦م.
- الشفاعة (بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها)، السيد كمال الحيدري، مؤسسة الهدى - بيروت، (د.ط) - ٢٠١٣م.
- صدى الحداثة، رضوان جودة زيادة، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط ١ - ٢٠٠٣م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ٤ - ١٩٩٠م.
- الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٩م.
- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٧م.
- ضد التفكيك، جون أليس، ترجمة: حسام نايل، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط ١ - ٢٠١٢م.
- ضياء الفرقان في تفسير القرآن، السيد محمد تقي النقوي، جوهرة الفكر - طهران، ط ١ - ١٤٣٦هـ.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت٧٠٥هـ)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، ط ٣ - ١٩٩٨م.
- طريق الفيلسوف، جان فال، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة وتقديم: أحمد الأنصاري، مطابع كل العرب - القاهرة، ط ١ - ١٩٦٧م.
- ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيدلوجيا الحداثة، عبد الرحمن الحاج، مجلة التسامح - وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، عدد ١ - ٢٠٠٣م.

- على طريق التفسير البياني، الدكتور فاضل السامرائي، النشر العلمي - جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة، (د.ط) - ٢٠٠٢م.
- علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين عليهم السلام، أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، منشورات دار فراق - قم، (د.ط) - ٢٠٠٨م.
- علم الدلالة (علم المعنى)، د. محمد علي الخولي، دار الفلاح للنشر والتوزيع - الأردن، ط ١ - ٢٠٠٠م.
- علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية، د. فريد عوض، مكتبة الآداب - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٥م.
- علم الدلالة، جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، حليم حسين فالح، كاظم حسين باقر، كلية الآداب، جامعة البصرة، مطبعة جامعة البصرة، (د.ط) - ١٩٨٠م.
- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب - القاهرة، ط ٥ - ١٩٩٨م.
- علم اللغة العام، فرديناند دي سوسير، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار الآفاق - بغداد، (د.ط) - (د.ت).
- علم النص متداخل الاختصاصات، تون أ. فان دايك، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط ١ - ٢٠٠١م.
- علوم القرآن، محمد بقر الحكيم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة: مؤسسة الهادي - قم، ط ٣ - ١٤١٧هـ.
- الفسار الفلسفية، مشير باسيل عون، بيروت - دار المشرق، ط ١ - ٢٠٠٤م.
- الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري (ت هـ)، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة - القاهرة، (د.ط) - (د.ت).
- الفكر الديني في مواجهة العصر (دراسة تحليلية)، عفت محمد الشرقاوي، دار العودة، بيروت، ط ٢ - (د.ت).

- الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، ط ٢ - ١٩٩٦م.
- الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - لندن، ط ٣ - ١٩٩٨م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط ١ - ١٩٩٩م.
- الفكر والحدث (حوارات ومحاور)، علي حرب، دار الكنوز الأدبية - بيروت، ط ١ - ١٩٩٧م.
- فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل، ترجمة: محمود قاسم ومحمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، (د.ط) - (د.ت).
- فلسفة المعنى القرآني بين المعيارية اللغوية والهرمنيوطيقا، باسم الحسناوي، الثقليين - النجف الأشرف، ط ١ - ٢٠٢١م.
- فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ٥ - ٢٠٠٣م.
- الفلسفة اليونانية والمبدأ الوجودي (هكذا تكلم العقل قديما عن الإله)، موفق هاشم عبيد، قسم الشؤون الفكرية والثقافية - العتبة العباسية المقدسة، كربلاء - العراق، ط ١ - ٢٠٢١م.
- الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية - بغداد، (د ط) - ١٩٨٧م.
- الفينومينولوجيا (المنطق عند إدموند هوسرل)، يوسف سليم سلامة، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، (د.ط) - ٢٠٠٧م.
- في ظلال العقيدة والأخلاق، السيد كمال الحيدري، منشورات دار فراق - قم، (د.ط) - ٢٠٠٤م.
- القاموس المحيط، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٨ - ٢٠٠٥م.

- القبض والبسط في الشريعة، نقلته إلى العربية: دلال عباس، منشورات دار الجديد - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٢م.
- قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ط ١ - ١٩٩٨م.
- قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٤ - ١٩٩٠م.
- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)، مورييس بوكاي، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ٢ - ٢٠٠٤م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٥م.
- القرآن والمستشرقون (دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم)، مجموعة باحثين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف - العراق، ط ١ - ٢٠٢١م.
- القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية (دراسة تقويمية نقدية)، الشيخ محمود علي سرائب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف - العراق، ط ١ - ٢٠٢١م.
- القراءة السريانية - الآرامية للقرآن الكريم (دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ)، أمير حسين فراستي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف - العراق، ط ١ - ٢٠٢١م.
- قراءة النص، حسن حنفي، بحث ضمن كتاب (الهرمينوطيقا والتأويل) لمجموعة باحثين، قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢ - ١٩٩٣م.
- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله، عبد الرحمن بن حنيفة الميداني، دار القلم - دمشق، ط ٣ - ١٤٢٥هـ.
- قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم - الرياض، ط ١ - ١٤١٧هـ.

- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمن حنبكة الميداني، دار القلم - دمشق، ط ٤ - ٢٠٠٩م.
- الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي - دمشق، (د.ط) - (د.ت).
- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر - المغرب، (د.ط) - ٢٠٠٠م.
- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، أبو بشر الملقب بسبيويه (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣ - ١٩٨٨م.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، ضبطه وصححه ورثبه: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث - القاهرة، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣ - ١٩٨٧م.
- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي القاضي الحنفي التهانوي (ت ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١ - ١٩٩٦م.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، أشرف على إخرجه: د. حسن الغزالي، أ.د. زيد مهارش، أ.د. أمين، دار التفسير، جدة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ط) - (د.ت).
- الله والإنسان في القرآن "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- اللباب في تفسير الكتاب، السيد كمال الحيدري، دار فراق - قم، (د.ط) - ٢٠١٠م.
- لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر - تونس، (د.ط) - ١٩٩٤م.

- لبنات في قراءة النصوص (الجزء الثاني)، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب - تونس، ط ١ - ٢٠١١م.
- اللسانيات والنشأة والتطور، أحمد مؤمن، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ط ٢ - ٢٠٠٥م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، ط ٣ - ١٤١٤هـ.
- لغة القرآن من منظور الاستشراق (دراسة تقييمية نقدية)، محمود كيشانه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف - العراق، ط ١ - ٢٠٢١م.
- لمسات بيانية في نصوص التنزيل، د. فاضل السامرائي، دار عمار - عمان - الأردن، ط ٣ - ٢٠٠٣م.
- ما ورأية التأويل الغربي، محمود خليف خضير الحياي، دار الأمان - الجزائر، ط ١ - ٢٠١٣م.
- المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم - بين النظرية والتطبيق، د. محمد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي - بيروت - لبنان، ط ١ - ١٤٢٠هـ.
- مبادئ اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصة - الجزائر، ط ٢ - ٢٠٠٦م.
- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، ط ٤ - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- مباحث تأسيسية في اللسانيات، د. عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة - ليبيا، ط ١ - ٢٠١٠م.
- مداخل جديدة للتفسير، غالب حسن، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١ - ٢٠٠٣م.
- مدخل إلى علم لغة النص، روبرت ديبوغراند ولفغانغ دريسلر، ترجمة: الهام أبو غزالة وعلي خليل حمد، مطبعة دار الكاتب - نابلس، ط ١ - ١٩٩٢م.
- مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١ - ٢٠٠٨م.

- المدرسة التفكيكية، محمد رضا حكيمي، ترجمة: عبد الحسين سلمان و خليل العصامي، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت، ط ١ - ١٤٢١هـ.
- مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي - القاهرة، مكتبة المثنى - بغداد، (د.ط) - ١٩٥٥م.
- محاضرات في علم اللغة الحديث، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٥م.
- محمد في مكة، مونتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، (د.ط) - ٢٠٠٢م.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن بن الفضل أبو علي الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٩٩٧م.
- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- مراعاة المقام في التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي، دار ابن كثير - بيروت، ط ٢ - ٢٠١٩م.
- المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعيف، دار جداول - بيروت، ط ١ - ٢٠١٣م.
- مشكلة البنية أو أضواء على النبوية، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر للطباعة - مصر، (د.ط) - ١٩٩٠م.
- معارج التفكير ودقائق التدبر، عبد الرحمن بن حنكة الميداني، دار القلم - دمشق، ط ١ - ٢٠٠٠م.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبه، دار قباء الحديثة - القاهرة، ط ٥ - ٢٠٠٧م.
- معجم فلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب - بيروت - لبنان، (د.ط) - ١٩٩٤م.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٦م.

- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة، (د.ت).
- معجم اللغة واللسانيات، هارتمان وستورك، ترجمة: د. توفيق عزيز عبد الله وآخرون، الناشر: دار المأمون - بغداد، (د.ط) - ٢٠١٢م.
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي - قم، (د.ط) - ١٩٨٤م.
- معجم التعريفات، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والنشر - القاهرة، (د.ط) - ٢٠٠٤م.
- معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، الدار العربية للعلوم - بيروت، ط ١ - ٢٠١٠م.
- المعنى اللغوي، د. محمد حسن جبل، مكتبة الآداب - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٥م.
- المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، بنگازي - ليبيا، ط ٢ - ٢٠٠٧م.
- المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط ١ - ١٩٨٧م.
- مفاهيم القرآن، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١ - ٢٠١٠م.
- المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق، الدار العربية للكتاب - تونس، ط ٢ - ١٩٨٠م.
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١ - ٢٠١٤م.
- المفسرون حياتهم ومنهجهم، السيد محمد علي إيازي، مؤسسة الطباعة والنشر - طهران، ط ١ - ١٣٨٦ هـ.ش - ١٤٢٨ هـ.ق.

- مقدمة في الهرمونطيقا، دايفد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - بيروت، لبنان، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- المناهج التفسيرية في علوم القرآن، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم - إيران، (د.ط) - ١٤٠٩هـ.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة - بيروت، (د.ط) - ١٩٩٧م.
- مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، دار الثقافة - الدار البيضاء، (د.ط) - ١٩٧٩م.
- منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٣م.
- منطق الخطاب القرآني (دراسات في لغة القرآن)، محمد باقر سعيدي روشن، ترجمة: رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠١٦م.
- من نظرية المعرفة إلى نظرية الهرمونطيقا، مجدي عز الدين حسن، دار نيبور . بغداد، ط ١ - ٢٠١٣م.
- من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، زغلول النجار، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - (د.ت).
- من روائع القرآن (تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل)، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٣ - ١٩٩٩م.
- من أسرار البيان القرآني: د. فاضل السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١ - ٢٠٠٩م.
- من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، دار القارئ - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٨م.
- منطق فهم القرآن (الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي)، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، دار فرقد للطباعة والنشر - قم - إيران، ط ١ - ٢٠١٢م.

- موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، الشيخ محمد الكسنزان الحسيني، دار المحبة - دمشق، دار آية - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٥م.
- موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، محمد راتب النابلسي، مؤسسة الفرسان - الأردن، ط ١ - ١٤٣٥هـ.
- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٢م.
- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط ١ - ١٩٨٤م.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٣م.
- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٣ - (د.ت).
- نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص لهايدر، دراسة وترجمة: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة، ط ٢ - ٢٠١٩م.
- نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي، أحمد راجع عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، (د. ط) - ٢٠٠١م.
- نظرية المعرفة، أحمد عبد المهيم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية، مصر، ط ١ - ٢٠٠١م.
- نظرية علم النص: رؤية منهجية في بناء النص النثري، حسام أحمد فرج، مكتبة الآداب - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٧م.
- نظرية القراءة النبوية للعالم، مجتهد محمد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة - بغداد، العدد (٥٩ - ٦٠) - ٢٠١٤م.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف - المملكة المغربية، ط ١ - ٢٠١٠م.
- النص القرآني (التفسير الاستشراقي للنص القرآني في النصف الثاني من القرن العشرين)، د. فاطمة سروي، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - النجف - العراق، ط ١ - ٢٠٢٠م.
- النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١ - ١٩٩٥م.
- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٨م.
- نفحات القرآن، أسلوب جديد في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الشيخ مكارم الشيرازي مع مجموعة من الفضلاء، (د.م)، (د.ت).
- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ٤ - ٢٠٠٥م.
- نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي - بيروت، (د.ط) - ١٩٨٨م.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر - القاهرة، ط ٢ - ١٩٩٤م.
- هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، دار القباء للنشر والتوزيع - القاهرة، (د.ط) - ١٩٩٨م.
- الهرمونيكا والفلسفة (نحو مشروع عقلي تأويلي)، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم . ناشرون، لبنان/ منشورات الاختلاف - الجزائر، ط ١ - ٢٠٠٨م.
- الهرمونيكا ومنطق فهم الدين، علي الرباني الكلبايكاني، تعريب: داخل الحمداني - مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط ١ - ٢٠١٣م.
- الوحدة البنائية للقرآن المجيد، د. طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٦م.

- الوجودية، جون ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة - الكويت، (د.ط) - ١٩٨٢م.
- الموضوع على ضوء الكتاب والسنة، الفقيه المحقق جعفر السبحاني التبريزي، مؤسسة الإمام الصادق (ع) - إيران، ط ٢ - ١٤٣٠هـ.

البحوث والأطاريح

- آليات الترابط في التركيب اللغوي (رسالة)، طالب أمين زهر الدين، جامعة وهران - كلية الآداب واللغات والفنون، ٢٠١٢م.
- آليات القراءة الحداثية للقرآن الكريم وإشكالية المنهج (بحث)، سجي مريم وخلفي الشيخ، مجلة المنهل - الجزائر، المجلد ٨، العدد ١ - ٢٠٢٢م.
- أثر القرائن في إيضاح المعنى عند الدكتور تمام حسان (بحث)، فطام أمينة، مجلة آفاق علمية - الجزائر، المجلد ١١، العدد ٤ - ٢٠١٩م.
- أثر العناصر غير اللغوية في صناعة المعنى (بحث)، رشيد بلحبيب، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، المغرب، العدد ٤٩ - يونيو ١٩٩٩م.
- أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني - تفسير الميزان أنموذجا (بحث)، خير الدين علي الهادي و د. نجاح فاهم العبيدي، مجلة التربية للعلوم الإنسانية - جامعة الموصل، المجلد (٢) العدد الخاص، ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م.
- إدموند هوسرل التأسيس لفكرة الفينومينولوجيا وإسهاماتها الهرمينوطيقية (بحث)، د. أحمد ماري، مجلة مقاربات فلسفية - الجزائر، المجلد ٨ - العدد ٢ - ٢٠٢١م.
- إشكالية المصطلح اللساني وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية (الوصفية والبنوية والتوليدية واللسانيات) (بحث)، د. حيدر غضبان محسن الجبوري، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية - جامعة بابل، العدد ٢٤ - كانون أول - ٢٠١٥م.

- إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي (بحث)، كريمة كربية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة السلطان قابوس، عدد ٣ - ٢٠١٤م.
- إشكال فهم النص القرآني لدى الدراسات الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي انموذجا) (بحث)، أحمد البهمسي، مجلة دراسات استشرافية - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت، العدد ٢ - ٢٠١٤م.
- إشكاليات المعنى في الشعر العربي الحديث (دراسة في المتن السيّابي)، يحيى شايف ناشر الجوبعي، أطروحة دكتوراه في كلية التربية - جامعة الموصل، ٢٠٠٣م.
- الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي (بحث)، آية الله عاشوري، مجلة مقاليد - جامعة عبد الرحمن ميرة - الجزائر، العدد ١١ / ديسمبر ٢٠١١م.
- بنية الوحي وحقيقة القرآن (حوار بين سروش والسبحاني)، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلّتا للطباعة والنشر - لبنان، العددان (١٥-١٦) - ٢٠٠٨م.
- تأريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد (بحث)، أحمد واعظي، مجلة نصوص معاصرة - بيروت، العدد ٢٧ - ٢٠١٢م.
- التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية (بحث)، د. تاج الدين المصطفى، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب، عدد ٣٢، ٣٣ - ٢٠١٠م.
- التفسير البنائي للقرآن الكريم (بحث)، العلامة الدكتور محمود البستاني، مجلة المصباح - دار القرآن الكريم - العتبة الحسينية المقدسة - كربلاء، عدد ١، ط ٢ - ٢٠١٠م.
- التفسير الموضوعي والترابطي والبنائي المفهوم والعلاقات (بحث)، مها ياسين الجيلاني وسليمان محمد الدقور، مجلة "دراسات"، علوم الشريعة والقانون، العدد ٤، المجلد ٤٥، ٢٠١٨م.
- التفسير البياني وقفات على تاريخه ومنهجه (بحث)، م.م. فارعة عبد العزيز علي، وقائع المؤتمر العلمي الدولي الرابع - مؤسسة المنارة للتنمية والتعليم - جامعة نولج أربيل، مجلة كلية التربية للبنات - ٢٠٢٣م.

- تمام حسّان في معيار النقد اللساني (بحث)، د. خالد خليل هادي ود. مؤيد آل صوينت، مجلة الأستاذ - جامعة بغداد، العدد ٢٠٣ - ٢٠١٣م.
- الحداثة: مفهومها وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر (بحث)، سعد بوترعة، مجلة المدونة - الجزائر، المجلد الخامس (العدد الأول) - ٢٠١٨م.
- الجذر (ض ر ب) بين الدلالة المعجمية والاستعمال القرآني (بحث)، حميد عبد الحمزة عبيد الفتلي، مجلة أهل البيت (ع)، تصدر عن جامعة أهل البيت (ع)، العدد السادس، السنة الثالثة، ٢٠٠٨م.
- الدراسات القرآنية المعاصرة: المسارات والاتجاهات، عبد الرحمن حلي، مجلة كلية الإلهيات - جامعة الفاتح - إسطنبول، العدد ١ - ٢٠٢٠م.
- درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية (بحث)، د. عيسى العاكوب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٨٧ الجزء ١ - ٢٠١٢م.
- الذاتي والعرضي في الأديان، عبد الكريم سروش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت، العدد ٢٢، - ٢٠٠٣م.
- الرؤية الدلالية للعالم عند توشيهيكو إيزوتسو، قراءة على أسس هرمنيوطيقية (بحث)، د. شفق يوسف جدوع، مجلة آداب المستنصرية - الجامعة المستنصرية - بغداد، العدد ١٠٢ - ٢٠٢٣م.
- السيميائيات وتأويل النص الديني (بحث)، سعيد بركراد، مجلة سيميائيات - المغرب، العدد ٦ - ٢٠١٦م.
- السيميائية: المصطلح والمفهوم والإشكالية (بحث)، أمينة فزاري، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية - الجزائر، العدد ١٧ - ٢٠٠٧م.
- صور من اتساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشاف (بحوث ومقالات)، د. محمد فاضل صالح السامرائي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج ١٩، ع ٤٢، رمضان ١٤٢٨هـ.

- علاقة النص البنيوي بعلم التفسير (دراسة موضوعية في لسانيات النص القرآني) (بحث)، وئام منعم جبار، مجلة الباحث - كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة كربلاء - العراق، مجلد ٤٣ - العدد ٢ - الجزء ٢ - نيسان ٢٠٢٤ م.
- علم اللسانيات الأنثروبولوجية بين إدوارد سابير وفردينان دوسوسير (بحث)، د. بايزيد جاب الله، مجلة أنثروبولوجية الأديان - جامعة زيان عاشور بالجلفة الجزائرية، المجلد ١٧ العدد ٢ - ٢٠٢١ م.
- القول بين التحديث والحداثة والمعاصرة (بحث)، علا عزمي الشربيني المرسى ماضي، مجلة كلية التربية - المنصورة - مصر، ع ٢٢ - ٢٠٢٠ م.
- فلسفة المعنى في التحليل اللغوي المعاصر (فتجنشتين نموذجاً) (بحث)، رشيد الحاج صالح، مجلة المعرفة، عدد ٤٤٢، وزارة الثقافة - سوريا، ٢٠٠٠ م.
- الفينومينولوجيا وفن التأويل (بحث)، عماد شوقي الزين، مجلة (فكر ونقد)، ع ١٦ - ١٩٩٩ م.
- القصيدة والمقبولية بين التراث النقدي والدرس اللساني الحديث (بحث)، د. إياد نجيب عبد الله وأ. ميلود مصطفى عاشور، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد ١٧، يوليو ٢٠١٦ م.
- القراءة الصوفية للنص (بحث)، هوارى حمادي، المجلة العربية للآداب والدراسات الإنسانية - جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر - الجزائر، العدد ٥، أكتوبر ٢٠١٨ م.
- القراءة الفينومينولوجية للنص القرآني: عرض ونقد (بحث)، ريمة عسكرياتي، مجلة المعيار ٤٣ - الجزائر، جانفي ٢٠١٨ م.
- قراءة في كتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم (بحث)، عبد الرحمن حللي، مجلة التجديد - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، المجلد ١٩ - العدد ٣٨ - ٢٠١٦ م.
- القرائن اللغوية في التركيب القرآني (دراسة في كتاب البيان في روائع القرآن) (بحث)، زينب معمري وبشير بديار، مجلة المنهل - الجزائر، المجلد ٧، العدد ٢ - ٢٠٢١ م.
- المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم (أبو القاسم حاج حمد نموذجاً) (بحث)، الجيلاني بن التوهامي مفتاح، مجلة المسلم المعاصر - مصر، العدد ١٠١ - ٢٠٠١ م.

- مرويّات أهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية: دراسة في ضوء تحليل الخطاب (أطروحة)، عمار عبد الزهرة الخزاعي، إشراف: د. نجاح فاهم العبيدي، كلية التربية - جامعة كربلاء - ٢٠١٩م.
- المفردة القرآنية بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني (بحث)، د. عبد الرحمن الحاج، مجلة التجديد - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد ١٧ - العدد ٢٧ - ٢٠١٠م.
- مفهوم "الرؤية إلى العالم" بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي (بحث)، الطيب بوعزة، مجلة تبين - الجزائر، العدد ٢/٨ - ٢٠١٤م.
- المعنى في علم الدلالة والمعنى في علم التداولية (بحث)، أناء حسن بن محمد الشريف، المجلة العربية مداد، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، مج (٧)، ع (٢١)، أبريل ٢٠٢٣م.
- المعنى بين اللسانيات والعلوم المعرفية وتحليل الخطاب (بحث)، أ. حمراوي محمد، مجلة اللغة العربية، الجزائر، المجلد (٢٤)، العدد (١)، الفصل الأول من سنة ٢٠٢٢م.
- ملامح لسانيات النص في الدراسات القرآنية (بحث)، وليد بوجلال، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، المجلد ٤، العدد ٤، ديسمبر ٢٠٢١م.
- المقدمة التفسيرية في المنهج اللغوي للقرآن الكريم (بحث)، د. علي فرحان جواد، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، المجلد الثالث/ العدد الثاني/ أيار ٢٠١٠م.
- مناهج المفسرين، نوره نائف الحربي، المجلة العربية للنشر العلمي (AJSP)، الإصدار السادس - العدد سبعة وخمسون، ٢/ تموز/ ٢٠٢٣م.
- مناهج تأويل النص القرآني بين شحور وأركون (مقاربة معرفية)، الميلود بوشافة/أ.د. الحاج رباني، مجلة الحوار الثقافي - الجزائر، المجلد ١٠/ العدد ٢ - ٢٠٢١م.
- المناهج اللسانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة (رسالة)، لشخب زين العابدين، جامعة أحمد دراية - الجزائر، ٢٠١٧م.
- المنهج اللغوي في تفسير (صفوة الصافي والبرهان) للشيخ محمد علي المقابي البحراني (بحث)، عيسى الوادعي، مجلة الكوفة، العدد ١١ - ٢٠١٧م.

- منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" (بحث)، د. يحيى بغيث، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مؤسسة الرجاء للطباعة والنشر - قسنطينة، العدد ٣١ - ٢٠١٢م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، ط١ - ١٩٩١م.
- نحو تأسيس علم مراجعات التراث الإسلامي (بحث)، د. طه جابر العلواني، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب، عدد ٢٩ - ٢٠٠٩م.
- النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة (إسلامية المعرفة) الفصلية المحكمة التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي - المغرب، مجلد ٤ عدد ١٤ - ١٩٩٨م.
- النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني توشيهيكو، مجلة (التسامح) الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ١٧ - ٢٠٠٧م.
- نظرية (فيرث) السياقية بين الأصالة والتجديد (بحث)، أحمد إحميدات، مجلة الضاد - جامعة مالايا في ماليزيا، ٢٠١٥م.
- الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي (بحث)، إدريس الإدريسي و محمد عبد اللطيف عبد العاطي، مجلة أنساق - كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر، المجلد ٦، العدد ١ - ٢٠٢٢م.

المقالات العلمية:

- ما الحاجة إلى اللسانيات؟ (مقال)، عبد الرحمن الحاج، جريدة الحياة اللندنية-الطبعة الدولية، تاريخ: ٢٠٠٦/٧/٢٩م.
- من مائدة المترجم، مقال للمستشرق الإسرائيلي "أوري روبين" حول ترجمته العبرية لمعاني القرآن الكريم، ترجمة وتقديم: د. أحمد البهنسي، مجلة القرآن والاستشراق المعاصر - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت، العدد ٦ - ٢٠٢٠م.

المواقع الإلكترونية:

- تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، الموقع الرسمي للشيخ عبد العزيز بن باز على الرابط: <https://binbaz.org.sa>
- العلامة الشيخ محمد عبده والاتجاه الاجتماعي في تفسير المنار (مقال)، معصومة حسيني ميرصفي، موقع التقريب على الرابط: <https://www.taghribnews.com/ar/article/75933>
- المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، د. عبد الرحمن الحاج، بحث منشور في موقع (ملتقى أهل التفسير)، ٢٠٠٨م على الرابط: <https://mtafsir.net/threads/>

اللقاءات والمحاضرات:

- دراسات في المعنى، د. نجاح فاهم العبيدي، محاضرات في السنة التحضيرية على طلبة الدكتوراه في عام ٢٠٢٣م - ٢٠٢٤م.

Summary:

This thesis, entitled "The Qur'anic Meaning Among Contemporary Interpreters – A Study in Light of the Acceptability Criterion," attempts to answer the following question: How is the Qur'anic meaning shaped among contemporaries in light of the acceptability criterion? Did their religious, intellectual, and cultural preconceptions play a role in the process of formulating that meaning? And how was that?

The researcher presented his study in three chapters preceded by an introduction. The introduction focuses on presenting a number of concepts and terms relevant to the title and topic, and highlights the most important circumstances that might confuse the reader. The first chapter addressed the issue of the Qur'anic meaning among contemporary interpreters, those who deserve to be called "interpreters," according to the cultural norms of the traditional religious milieu, both conservative and modernist. This chapter is divided into three sections: the first presents the Qur'anic meaning according to the linguistic approach; the second presents the Qur'anic meaning according to other interpretive approaches; and the third section presents the Qur'anic meaning according to interpretive trends. The second chapter examined the meaning of the Qur'an in non-modernist linguistic interpretation, and presented this in two sections. The first was on structural linguistics, and the second on modern semantic research. The third chapter examined the issue of the meaning of the Qur'an among contemporaries in modernist interpretation, and studied how modernist interpreters dealt with the Qur'anic text, whether they were Orientalists or Arab and Muslim modernists. This chapter included two sections. The first was a theoretical section that presented the principles of modernist interpretation, the

factors behind its emergence, and its mechanisms. Due to the novelty of this topic and its many complexities, the need for its independence with a special section emerged. The second section focused on the practical aspect by delving into selected modernist works by Orientalists and Muslim modernists. The study concluded that contemporaries, regardless of their orientations, do not offer an objective reading of the text. Rather, they are influenced by their cultural and intellectual backgrounds, which act as "tinted glasses" that influence their view of the text and the formation of its meanings, leading to divergent readings based on the differences in these backgrounds.

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Karbala
College of Education for Human Sciences
Department of Arabic Language



**The Qur'anic Meaning According to Contemporary
Scholars**
(A Study in Light of the Criterion of Acceptability)

A Dissertation Submitted by
Muwafaq Hashim obaid ALRahhal
To the Council of the College of Education for Human Sciences,
University of Karbala,
In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of
Philosophy
in Arabic Language and Literature / Language

Supervisor
Prof. Dr.
Makki Aidan Al-Kilabi