

مجلة الدراسات اللغوية

فصلية محكمة تعنى بدراسة النحو والصرف واللغويات والعروض



مركز الملك فيصل

للبحوث والدراسات الإسلامية

المجلد التاسع . العدد الثاني

• دلالات الألفاظ في القرآن من

منظور سياقي

• زيادة حروف المعاني عند النحويين

• «الصبغة الشعرية» للنحو العربي

بين الحقيقة والادعاء

• فهرس القراءات الشاذة في كتاب

غاية النهاية في طبقات القراء

لابن الجزري

• كشف زيادات الرازي في مختاره

على الجوهري في صحاحه

ربيع الآخر - جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ

(مايو - يولييه ٢٠٠٧م)

مجلة الدراسات اللغوية

فصلية محكمة تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

المحتويات

• دلالات الألفاظ في القرآن من

منظور سياقي

مسعود صحراوي ٥

• زيادة حروف المعاني عند النحويين

حسن محمود هندأوي ٥١

• «الصبغة الشعرية» للنحو العربي

بين الحقيقة والادعاء

محمد بن عمار درين ٨٧

• فهرس القراءات الشاذة في كتاب غاية

النهاية في طبقات القراء لابن الجزري

عبدالعزیز بن حمید الجهني ١٣٣

• كشف زيادات الرازي في مختاره على

الجوهري في صحاحه

عاطف محمد المغاوري إبراهيم ١٥٧

رئيس التحرير

تركي بن سهو العتيبي

هيئة التحرير

صالح بن حسين العايد

صالح بن سليمان العمير

عبدالرحمن بن محمد العمار

مدير التحرير

سيف بن عبدالرحمن العريضي

عنوان المراسلة

مجلة الدراسات اللغوية

ص. ب. ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣

المملكة العربية السعودية

ناسوخ ٤٦٥٩٩٩٣

Journal of Linguistic Studies

P.O. Box 51049 Riyadh 11543

Saudi Arabia

Fax: 4659993

ردمك: ١٣١٩-٨٥١٣

الإيداع: ٣٠/٩٨٢

الهيئة الاستشارية للتحليل:

* إبراهيم بن سليمان الشمسسان	أستاذ النحو جامعة الملك سعود.
* أمين عبدالله سالم	أستاذ النحو كلية اللغة العربية المنوفية.
* حسن شاذلي فرهود	أستاذ النحو سابقاً في جامعة الملك سعود.
* سليمان بن إبراهيم العايد	أستاذ علم اللغة جامعة أم القرى.
* عبد العلي الودغيري	أستاذ اللغويات جامعة محمد الخامس.
* علي أبو المكارم	عميد كلية دار العلوم جامعة القاهرة سابقاً.
* عياد بن عيد الثبيتي	أستاذ النحو جامعة أم القرى.
* محمد بن حسن باكلا	أستاذ علم اللغة جامعة الملك سعود.
* محمد بن يعقوب تركستاني	أستاذ علم اللغة الجامعة الإسلامية.

ضوابط النشر:

١. أن يكون البحث ضمن اختصاصات المجلة، وهي: الدراسات النحوية والتصريفية واللغوية واللسانية والعروضية.
 ٢. ألا يزيد البحث على ثمانين صفحة.
 ٣. ألا يكون البحث منشوراً، أو مقدماً للنشر في مجلة أخرى.
 ٤. أن يكون البحث مطبوعاً على ورق (A4).
 ٥. دقة التوثيق والتخريج، وأن تكون هوامش كل صفحة أسفلها.
 ٦. أن يكون البحث مذكياً بالمراجع كاملة البيانات.
 ٧. أن يكون البحث باللغة العربية.
 ٨. أن يكون البحث متسماً بالأصالة، وفيه جدة وابتكار.
 ٩. أن يقدم الباحث من بحثه ثلاث نسخ وملخصاً له.
 ١٠. لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت أم لم تقبل.
- تخضع البحوث التي تقدم إلى المجلة للفحص العلمي من قبل متخصصين ترشحهم هيئة التحرير

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه

أولاً : البحوث والدراسات

دلالات الألفاظ في القرآن من منظور سياقي

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

مسعود صحراوي

أستاذ محاضر (أستاذ مشارك) في علم اللغة

جامعة الأغواط، الجزائر

توطئة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) نفس المرجع، ص ٥٥.

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

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

(١) نفس المرجع، ص ٥٦.

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

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

إن قارئ العالمية المدقق لا يقتنع أبداً ولا يسلم للكاتب بكثير من الآراء والتحليلات المجازف بها دون تمحيص ولا استجماع أدوات لغوية وغير لغوية، بل قد تصل الرؤية المستهينة بالتراث اللغوي العربي إلى حد الإهدار، إهدار الكنوز العلمية العربية اللسانية وغير اللسانية وعدم الاستفادة منها بحجة أن العقل العربي-الإسلامي مركّب على تراث لغوي فقهي معاد أو مجاف للفلسفة والعقل التحليلي، ومن ثم فهو عاجز عن إعادة قراءة النص ضمن واقع متغير وبأساليب جديدة^(١)... وإذا كان الكاتب محقاً في بعض هذه الأحكام فإنه واقع في خطأين على الأقل:

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

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ط ٢، ج ١، ص ٧٠.

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

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

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

(١) نفس المرجع، ج ١، ص ٩٧.

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

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

انظر إلى هذا الانتهاك لبنية النص القرآني التركيبية وممارسة الإسقاط الإيديولوجي الجاهز عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، يقول المؤلف ما نصّه: "فالفعل الإلهي كما هو محدد في

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

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

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

(١) نفس المرجع، ج ١، ص ٩٧.

في الآية على سبيل الاختلاف في التَّشْيُؤْ أو التدرج التكويني المرحلي، فلو كان هذا هو المقصود لكان نص الآية - مثلاً - كالتالي: "أمر... أفراد... فَشَيْئاً"، فهما ليسا حدثين يُذكَران في الآية ذكراً تمييزياً على سبيل الإجمال ولا على سبيل التفصيل ولا على سبيل الترتيب، بل إن "الإرادة" في هذه الآية الكريمة حدثٌ صادرٌ من "محدث" هو الله سبحانه وتعالى ومنصبٌ على "محدث" هو "الشيء"، وخاصة الأمر الإلهي، كما يُفترَض أن يُفهم من تركيب الآية - هي سرعة انوجد (أي تخلَّق) "الشيء" "المراد"، أي الذي تعلقت به الإرادة. وينتج مما تقدم أنه سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً تعلقت قدرته بإيجاده بالأمر التكويني - كما قال بعضهم - المعبر عنه بكلمة: "كن"، وهو تعبير مختصر كناية عن "الانوجد"، أي التخلق والتَّشْيُؤْ.

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

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

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

ولم يتفطن - رحمه الله - إلى أن أسلوب الآية أسلوب تهديد ووعيد ﴿سَدْعُ

(١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٢.

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اللغة الطبيعية العادية باللغة الصورية لأسباب، منها :

– استحالة تحقيق هذا المطلب في الواقع .

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

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

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

(١) العالمية، ج ١، ص ٥٦ .

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

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

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

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

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