**الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**
**وزارة التعليم العالي والبحث العلمي**
**جامعة محمد لمين دباغين- سطيف2**

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

**أطروحة**

مقدمة لنيل شهادة

**دكتوراه الطور الثالث**

التخصص: قضايا لسانية وأسلوبية

إعداد الطالبة: خديجة حاج مدني

**عنوان الأطروحة**

# دور السّياق في تحديد الدّلالة القرآنيّة - الحقل الأُخروي أنموذجا-

المشرف أ.د. صلاح الدين زرال

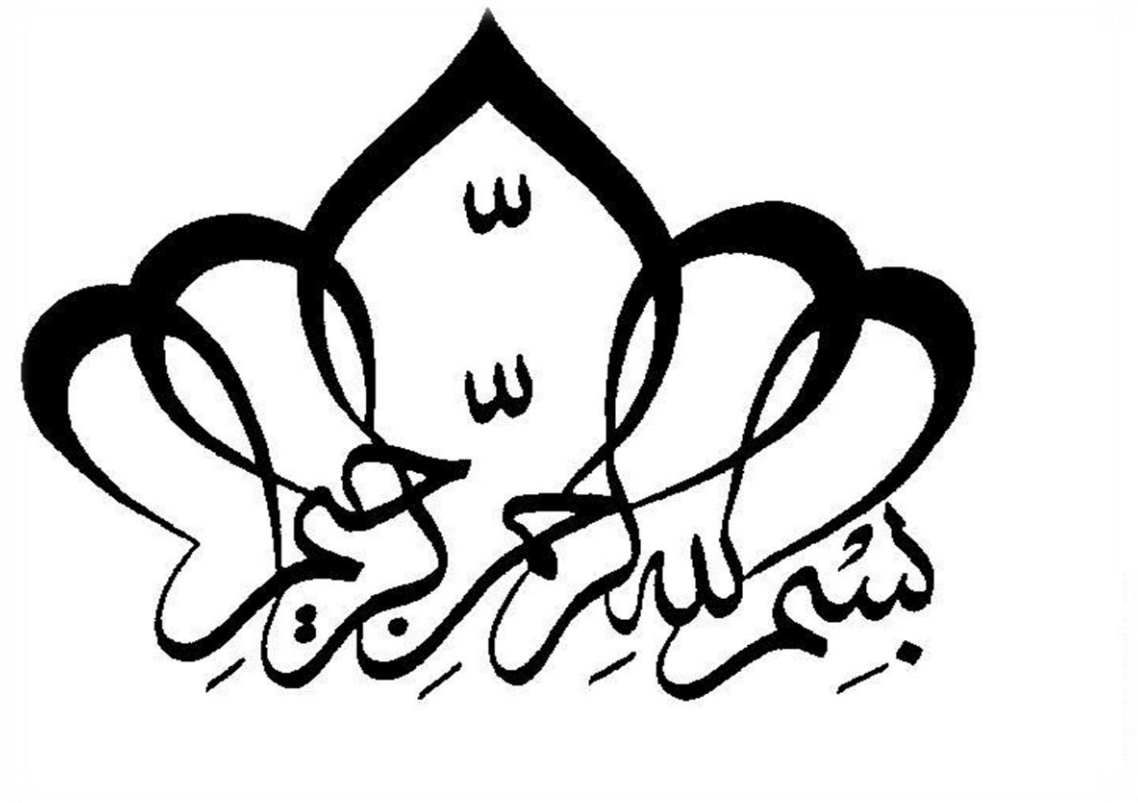
جامعة: محمد لمين دباغين –سطيف2

**أعضاء لجنة المناقشة:**

| الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|
| د. خالد هدنة | أستاذ محاضر "أ" | جامعة سطيف2 | رئيسا |
| أ.د. صلاح الدين زرال | أستاذ | جامعة سطيف2 | مشرفا ومقررا |
| أ.د.محمد زهار | أستاذ | جامعة المسيلة | ممتحنا |
| د. أرزقي شمون | أستاذ محاضر "أ" | جامعة بجاية | ممتحنا |
| د. أحمد مرغم | أستاذ محاضر "أ" | جامعة سطيف2 | ممتحنا |

**السنة الجامعية: 2017/2016**

UNIVERSITE SETIF2



# الإهـداء:

إلى الذي أشعر معه بالأمان إلى ما لانهاية.. والدي العزيز

إلى السحابة التي تمطرني بالمحبّة حتى تفيض عوالمي .. والدتي الأعز

إلى الجانب المضيء المزهر في حياتي .. إخوتي الأحباء

إلى الذي شكّل في قرارة نفسي جذور شجرة وارفة بالعطاء ، أصلها ثابت فيّ وفرعها في السماء .. أستاذي صلاح الدين زرال

إلى التي أخبؤها في أعماقي كالأماني الحميمة .. حبة اللؤلؤ الأغلى، كليّتي

# مقدمـــــــــــة

ينطلق البحث من مشروع الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو"* في تأصيل علم دلالة القرآن، وهي دراسة تستهدي بوسائل التّحليل الدّلالي للكلمات المفتاحية والمفاهيم الثقافية الخاصة بلغة القرآن الكريم، بغية فهم التحوّل الفكري والثقافي الذي أحدثه نزوله في البيئة الجاهلية، ومن ثمّ إدراك الرؤية القرآنية للعالم. حيث تتبّع برؤيةٍ منهجيّةٍ التغيّر الجذري للمنظومة المفهومية الشاملة للمعجم العربي، بإجراء مقارنة تحليلية بين النظام الجاهلي والنظام القرآني، كاشفا عن نتائج هامة تفسّر الرؤية الجديدة التّي صاغها القرآن الكريم لعصره ولعصرنا، وذلك في كتابه **"الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"**.

لقد قدّمت هذه الدّراسة منهجا دلاليا مغايرا في تحليل النّصوص الاجتماعيّة تستحق الدّراسة والتّطبيق، لأنّ المفهوم الجديد لعلم الدلالة من منظور تطبيقي تجاوز البحث في الرّحلة الزّمنية للكلمة المفردة إلى عدّه "علما للثقافة" في المقام الأوّل ذلك أنّه يُعيننا على تنظيم مجمل للبنية الثقافية كما تُعاش في الواقع، وإذا ما أسقطنا هذا المفهوم على مادة القرآن الكريم فإنّنا نجد التّحليل الدّلالي يتطلّع إلى إيجاد العناصر الهامّة التّي تركب في النّهاية ما أسماه بـ"البنية المفهومية الأساسية للقرآن الكريم"، وفق ما يُحدّده السّياق القرآني، لأنّ الكلمات من هذا الفهم لم يعد ينظر إليها مستقلّة، بل بوصفها شبكة من المفاهيم ذات الأهمية القصوى في تشييد المنظومة الكبرى التّي تحكم "المعجم القرآني".

إنّ النتائج التي توصّل إليها الباحث "إيزوتسو" أنطلق منها كفرضيات تفسّر أثناء التّطبيق، ولعلّ أكثر ما شدّ انتباهي في هذه الدّراسة وما دفعني فعلا للبحث في علم دلالة القرآن، هو المصطلحات الدّقيقة التي تجعل العمل التّحليلي أكثر منهجيّة وتنظيما، كلّ مصطلح يُشرح بمفهوم تقني علمي يجرّد عن الذّاتيّة؛ هذه المصطلحات تؤدّي دورا دقيقا في رسم سلّم دلالي يعين إلى حدّ كبير على الوصول لنتائج علميّة، على سبيل المثال: الكلمة المفتاحيّة، الكلمة-المركز، الكلمة-المركز

---

* توشيهيكو إيزوتسو (1914-1993)، ولد في طوكيو. تخرج في جامعة كيو. ثم درّس فيها بين عامي 1954-1968، وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا، والمعهد الملكي لدراسة الفلسفة، في إيران.أهم منجزاته ترجمة كتاب القرآن الكريم إلى اليابانية. يكتب دراساته بالإنجليزية واليابانية. من أعماله بالإنجليزية- فضلا عن هذا الكتاب- بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن، مفهوم الإيمان في الدين الإسلامي، المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن. إيزوتسو توشيهيكو، اللّه والإنسان في القرآن؛ علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، مقدمة المترجم، ص9.

العليا، الحقل الدّلالي، النظام المفهومي، الشبكة المفهومية، البنية الأساسية، رؤية العالم، المعنى الأساسي والمعنى العلاقي، السياق القرآني، الدلالة القرآنية، الرؤية القرآنية، الأُخرويات، وغيرها. ووفقا للباحث، تساهم هذه المصطلحات في تحديد قيمة كلّ كلمة مفتاحيّة وموقعها داخل الحقل الدلالي من جهة، ثمّ علاقة المفاهيم الأساسية والكلمات المركزية التّي تشكّل حقولا دلالية خاصّة من جهة أخرى، وبعد ذلك تُربط الحقول الدلالية مع بعضها البعض وفق علاقات دلالية لتركّب في النهاية البنية الأساسية للمنظومة المفهومية القرآنية الشاملة. هذه البنية الأساسية ممثّلة أساسا في علاقات تواصلية أربعة بين الله والإنسان؛ العلاقة الوجوديّة حينما تتحقّق الصّلة بين الخالق والمخلوق، العلاقة التواصلية اللغوية وغير اللغوية سواء بالاتّجاه النّازل من الله إلى الإنسان أو العكس بالاتجاه الصّاعد، علاقة الرب- العبد * العلاقة الأخلاقية. والقائمة أيضا على جملة من المتضادات المفهومية، وعلينا نحن أن نجد كلّ هذا.

والأهم من ذلك هو منهج الدّراسة الذي لم يخرج عن نطاق المنهج الوصفي بل انصبّ في عمقه، من خلال ملاحظة ووصف الظّاهرة اللّغوية وتحليلها، لاستنتاج خصائصها في نقطة زمنية محدّدة من السلسلة التّاريخية. مع إمكانية المقارنة بينها وبين ظواهر لغوية أخرى في حقب زمانيّة ومكانية محدّدة ومختلفة، حيث أُجريت المقارنة الوصفية على مادتين لغويتين من النّظام اللّغوي العربي، تنتميان إلى حقبتين زمنيتين متّصلتين؛ أي مادة لغوية من الأشعار الجاهلية، ومادة لغوية من الآيات القرآنية، والنتيجة كانت وجود اختلاف في رؤية العالم، لذا علينا معاينة الاختلافات الحاصلة بين كلّ نظام.

هاتان النقطتان بالذات جعلتني أطرح سؤالا يتعلّق بالتّصميم القرآني الجديد لعالم الوجود وطريقة دراسته دلاليا، انطلاقا من فرضية أنّ عالم ما بعد الموت يمثّل مدّة زمنيّة هامّة في السّياق القرآني، تعبّر عن نظام مفهومي جديد بالنسبة للفكر الجاهلي، لأنّ المفاهيم الماورائية بشكل عام وفق النّص القرآني قد رفضها الجاهليون وأنكروا حقيقتها، منها الأُخرويات التّي يقدّمها السياق القرآني على أنّها حقل دلالي يتوسّط بين الحياة الدّنيا والحياة الآخرة، ولا شكّ في أنّ الشّواهد القرآنية عن الثقافة الجاهلية تؤكّد أنّ العقل الجاهلي لم تكن لديه فكرة واضحة على ما بعد الحياة الدّنيا، حيث حصر وجوده فيها يُكابد مهلكة الدّهر وسطوته، إضافة إلى الآيات

* تستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه "الرب" كل المفاهيم المتعلّقة بجلاله وعظمته وقدرته المطلقة.. إلى آخره، بينما تستلزم من جهة الإنسان كـ"عبد" له، مجموعة من المفاهيم التّي تتضمّن الخضوع والتواضع والطّاعة المطلقة وغير ذلك من الخصائص التي ينبغي أن تتوفّر عادة في العبد." إيزوتسو توشيهيكو، اللّه والإنسان في القرآن؛ علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص131.

العديدة التّي يُنكرون فيها وجود نشأة أخرى كمثل النّشأة الأولى، وكذا الطبيعة الماديّة الدُّهرية التي كانوا يعيشونها، حتى الشّائع في ذلك الوقت من أفكار عن بعث وحشر كمثل قصّة البليّة؛ الناقة التي تُربط على قبر صاحبها كي يُحشر عليها يوم يُساق النّاس، تقدّم تصوّرا عن حياة ما بعد الموت، تجعلنا نتساءل عن قيمة وموقع الأخرويات في الفكر الجاهلي. لذلك صوّبنا الرّؤية إلى هذه المفاهيم بغية فهم الرؤية الجاهليّة للأخرويات وفق ما تحدّده ثقافة ذلك العصر، وكذا الرؤية القرآنية لها، وأوجه الاختلاف بين مركزيّة كلّ نظام على حدًى. أي طريقة إعادة هيكلة عالم الوجود باعتبار الحقل الأخروي جزءا لا يتجزأ عن الرؤية القرآنية للعالم.

كما أنّ العنوان "**دور السّياق في تحديد الدّلالة القرآنية، الحقل الأُخروي أنموذجا**" يكشف عن كلمات مفتاحية تشير إلى منهج البحث وأهدافه؛ بدءا من دور السّياق المهم في بيان المعاني والدّلالات، بِعَدِّه أحد أهمّ مستويات التّحليل الدّلالي فالكلمة حال انعزالها عن التّركيب تحمل معنى أساسيا معجميا، كما تكتسب معانٍ إضافيّة في رحلتها التّاريخية، لكن بتسييقها تصبح ذات معنى علاقي ناتج عن التّفاعل بين الدّاخل المقالي والخارج المقامي، أي بصيغة أخرى تكتسب معنى اجتماعيا، لأنّ اللّغة حسب النّظرية السّياقية لـ"فيرث"، ليست مجرّد نظام لغوي شكلي إنّما هي تعبير عن الخارج الاجتماعي الثّقافي أيضا، وبناء على أنواع السياق التي حدّدها الباحثون؛ السّياق اللّغوي، السّياق التّاريخي، السياق الثقافي، سياق الموقف، وبالنّظر إلى التّفاعل بينها تتحدّد الدّلالة السّياقيّة للكلمة. وبما أنّنا اخترنا مادة قرآنيه، فالبحث سيكون عن الدّلالات القرآنية المتعلّقة بالحقل الأخروي. من جهة أخرى تكمن أهميّة الحقول الدلالية في الكشف عن ثقافة بيئة معيّنة ورؤية أفرادها للعالم، أي أنّها علاقة تفاعلية بين اللّغة والفكر والثقافة الخاصة بمجتمع معيّن؛ مادامت كلّ لغة تتصور العالم بمنظور ثقافي مختلف، ومنها اللّغة القرآنية التّي تمتلك رؤية خاصة للعالم بوجه عام وللأُخرويات بشكل خاص. وبالتالي الدّراسة تتحرى المنهج الوصفي.

على هذا، قُسّم البحث إلى مدخل وثلاثة فصول مع خاتمة. بحثَ المدخل في علم الدلالة وعلاقته بالمستويات اللغوية، وصولا إلى علم دلالة القرآن وفق ما أبداه الباحث "إيزوتسو". لكن تركيزنا على مفهوم "علم دلالة القرآن" لن يُستوفى قبل المرور على مفهوم علم الدلالة الذّي قدّمه "ميشال بريال" في أبحاثه؛ هذا الفرع من علم اللغة الذّي يُعنى بدراسة المعنى، فلا أحد ينكر فضل اللساني "فردينان دو سوسير" في تقديم أسس منهجية جديدة في دراسة الظواهر اللغوية غيّرت

مسار البحث العلمي من المنظور التّاريخي إلى الدّراسة العلمية الموضوعية للّغة في ذاتها ولذاتها، بمنهج وصفي آني يبعد الظروف الخارجية والرؤى الذّاتية، ولمّا كان المعنى تجلياً عيانياً في كلّ مستويات اللّغة، صوتيا وصرفيا وتركيبيا، فإنّ الوحدة الدّلالية هي محصّلة تضافر البُنى السّابقة ودلالتها؛ الدلالة الصوتية، الدلالة الصرفية، الدلالة التركيبية. أمّا عن "علم دلالة القرآن"، فيظهر من المصطلح أنّه تطبيق للدّراسة الدّلالية على مادة مستمدّة من القرآن الكريم، وفق الأسس والأطر التّي قدّمها الباحث "إيزوتسو" في كتابه "الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم".

أمّا الفصل الأوّل: المعنون بـ"**السّياق وأنواعه**"، فإنّه يقف عند إحدى أهم النّظريات الدّلالية، هي النظرية السياقية عند "فيرث"، ببيان أهميته في تحديد الدّلالات، فقد نبّه "فيرث" إلى ضرورة تسييق الكلمات معتبرا أنها لا تحمل أيّة دلالة بعيدا عن سياقها، وبتوضيح ذلك يضيف إلى جانب السّياق اللّغوي مقاما خارجيا يحيط باللغة والكلمات الهامة. فحينما يُطبّق الباحث على مادة لغوية معيّنة عليه الأخذ بعين الاعتبار السياق وأنواعه. من جهة أخرى ولتفادي اللّبس رأينا من الأهمية بمكان وضع نقاط أساسية تفرّق بين مفهوم السّياق في علم الدّلالة ومفهومه في علم التخاطب. هو تفريق منهجي بين سياق اللغة وسياق الكلام، وقد وقفت على نموذج قصّة سيدنا إبراهيم عليه السّلام لبيان ما أوردته نظريا، عودة إلى ثقافة النظام الجاهلي .من ثمّ، فإنّنا سنقف عند دلالات جاهلية يحدّدها السّياق الجاهلي، ودلالات قرآنية يحدّدها السياق القرآني لنتبيّن أوجه الاختلاف بينها وكذا التغيّرات الدلاليّة الحاصلة.

في حين يتناول الفصل الثّاني: "**نظرية الحقول الدلالية**"، التّي كان لها دور كبير في توسّع الدّرس الدلالي وتطوّر علم الدلالة، حيث قسّم أيضا إلى جانب نظري وجانب تطبيقي، أمّا الجانب الأوّل يوضّح أسس نظرية الحقول الدّلالية وعلاقتها الهامّة برؤية العالم، فعملية جمع الكلمات في مجال دلالي معيّن وترتيبها تحت لفظ عام ومعنى أساسي، تكون جرّاء عدّة علاقات دلاليّة تشدّ بعضها ببعض حتّى تغدو قطاعا متكاملا من المادة اللّغوية، يعبّر عن تصوّر اجتماعي خاص، لأنها عملية جمع للمفردات الاجتماعيّة. إنّ هذا العمل التّصنيفي يتّصل مباشرة بمفهوم النّسق والقيمة الذي وضعه "سوسير" أي أنّ قيمة كلّ علامة لغوية تتحقّق بالنّظر إلى ما يخالفها وما يُجاورها من علامات لغوية أخرى، حيث لا تأخذ الكلمات نفس القيمة بل تتفاوت بين المركزية والهامشية، ومن ثمّ العناية بالكلمات وفق المنظور الدّلالي لا يكون اهتماما لذاتها بل لاتّساقها

وانسجامها مع قريناتها. وبالتّالي علينا أن نفهم أنّ البحث في الحقل الدلالي يعين على فهم الرّؤية التي يعبّر عنها النّظام اللّغوي لمجتمع معيّن، إذ يعتبر عدد من الباحثين أنّ نظرية رؤية العالم هي التّجسيد الفعلي لنظرية الحقول الدلالية. أمّا الجانب التطبيقي فقد ارتأينا أن يكون بحثا في العلاقات التّواصلية بين الله والإنسان من خلال سورة مريم، ذلك أنّ نظامها الدلالي قائم على اتّحاد مجموعة من الحقول الدلالية تضفي إلى بنية دلالية شاملة تعكس الرؤية القرآنية للعالم.

في حين يتعلّق الفصل الثّالث ب"**الحقل الأخروي، نموذج الدّراسة**"، حيث يطبّق مباشرة على آيات قرآنية يُحدّد سياقها المفاهيم الأخروية، مع نماذج من الشّعر الجاهلي للكشف عن الاختلاف الحاصل بين النظامين ومن ثمّ رؤية كلّ نظام إلى هذه المفاهيم، فقد اخترنا أبياتا من شعر طرفة بن العبد، امرئ القيس، عنترة بن شداد، بدءا من مفهوم الخلق إلى المصير الإنساني، جمعا للدلالات الأخروية التي يحدّدها سياق النماذج المختارة. من أجل ذلك اعتمدت على الدّراسة الدلالية القائمة على المنهج الوصفي، فعلم الدلالة الحديث لم يعد مقتصرا على طرق دراسة المعنى فقط بل كيف تُفهم ثقافة مجتمع معيّن ورؤيته الخاصة للعالم من خلال المدونة اللغوية التي يختارها الدّارس، وهذا تساؤل آخر أراد البحث دراسته: كيف بلور القرآن الكريم رؤيته للعالم بشكل عام ورؤيته للأخرويات بشكل خاص. مع خاتمة لأهم النتائج المتوصّل إليها.

وذلك لن يتأتّى إلا بالاستعانة بقائمة من المصادر والمراجع، أهمها كتابي الباحث "إيزوتسو": الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعام، وكتاب المفهومات الأخلاقية –الدينية في القرآن. أمّا من جهة علم الدلالة فالمكتبات اليوم تزخر بالمؤلفات منها: علم الدلالة لأحمد مختار عمر، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة لمحمود عكاشة، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري لصلاح الدّين زرال، دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، وغيرها. وكذا كتب التّفسير منها: تفسير الطبري، مفاتيح الغيب للرّازي، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، إضافة إلى معلقات الجاهليين: امرؤ القيس، عنترة بن شداد، زهير بن أبي سلمى، طرفة بن العبد، مع المعاجم اللّغوية.

وفي الأخير، أتقدّم بوافر الشّكر والامتنان والتّقدير إلى الأستاذ الدّكتور، مشرفي صلاح الديّن زرال على وقفاته معي، التي أخذت جهده ووقته وهو يقدّم لي التّوجيهات والمعلومات ليساعدني في تجميع المادة البحثية، وضبط المنهج، وإخراج الرّسالة في هذه الصّورة الجميلة.

كما أتقدّم بعميق شكري إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة، كلّ باسمه. والذين سيكون لهم الدّور الكبير في تنقيح وتوجيه هذه الرّسالة وإكمال جماليتها.

## المدخل: علم الدلالة وعلاقته بالمستويات اللّغوية

1. في تطوّر مفهوم علم الدلالة.
2. علاقة علم الدلالة بالمستويات اللّغوية.
3. علم دلالة القرآن.

## 1. في تطوّر مفهوم علم الدلالة:

لا أحد ينكر فضل اللّساني فردينان دي سوسير (F.de Saussure) في طرح أسس علميّة منهجيّة جديدة في دراسة الظّواهر اللّغوية مطلع القرن العشرين، غيّرت مسار البحث اللّغوي من التتبّع التّاريخي لنشأة اللّغات والمقارنة بينها لتحديد أصلها المشترك، إلى دراستها من منظور يكون فيه الموضوع الحقيقي هو الدّراسة العلميّة الموضوعيّة للّغة في ذاتها ولذاتها، وكتابه محاضرات في الألسنيّة العامة (Cours de linguistique générale) يوضّح بدقة الأسباب التّي قلبت النّظرة السائدة في ذلك الوقت، فانتقاده للمنهج التّاريخي كان لأجل ضبط منهجه الخاص المعتمد على أصول ابستيمولوجية يُحتكم إليها لكشف البُعد العلمي الموضوعي من زاوية كليّة شاملة، تنفي الحكم الذّاتي المسبق بطريقة علميّة دقيقة تكشف عن التصوّر الخاص للعالم وما فيه، بِعَدِّ اللّغة ظاهرة اجتماعيّة ونظاما من العلامات المتواضع عليها. على هذا الأساس، اعتبر اللّغة (langage) الاجتماعية الثّابتة هي المعنيّة بالدّراسة لا الكلام (parole) في صيغته الفردية المتغيّرة، وقد جعلهما وجهان للظّاهرة اللّغويّة في عمومها.

حيث اعتبر العلامة اللّغوية (signe) ناتجة عن ترابط الدّال signifier (التّتابع الصوتي)، بالمدلول signifiant (التصور الذهني) وفق علاقة اعتباطية غير معلّلة؛ لأنّ الاستعمال هو سبب وجودها، إذ يشكل الواحد منهما وجها ثانياً موازياً لنفس العملة أو الورقة، بتآلفها يتحدّد البناء الكلّي لأيّ لغة، بعد دراستها وصفيا آنيا في ذاتها ولذاتها. هذه العلامة اللّغوية تتّسم بالثّبات كما تتّسم بالتغيّر لكن الجدير بالدّراسة - من وجهة نظره - هو الثّابت المحدّد ضمن النّقطة الزّمنيّة، لا المتغيّر الذي يخرج إلى العوامل الخارجية المؤثّرة عليه. لهذا، نجده في كلّ مرّة يركّز على ضرورة النّظر إلى اللّغة على أنّها نسق من العلامات اللّغويّة المترابطة فيما بينها؛ ذلك أنّ القيمة (valeur) التّي تأخذها كلّ واحدة تكون بالنّظر إلى ما يخالفها وما يجاورها من علامات لغويّة أخرى، فقيمة أيّة عبارة إنّما هي محدّدة بمحيطها اللّغوي التّركيبي. فهو لم يؤسّس مباحث علمه إلا بعد الاستقراء طويل المدى للحقائق اللّغويّة التّي شكّلت مناهج الألسنيّين السّابقين، والتّي من خلالها توصّل إلى أنّ المنهج التاريخي غير قادر على تفسير الظّواهر اللّغويّة بصورة كليّة، لوجود ظواهر لغويّة تحتاج إلى منهج خاص، الأمر الذي حفّز على وضع المنهج الوصفي الآني.

ولتوضيح ذلك ضرب مثالا عن النّبتة وطريقة تقطيعها عرضيا وطوليا، حيث رأى أنّ المقطع العرضي يتيح فرصة معاينة وتحليل كلّ الأنسجة الخاصة بسطح معين أو نقطة زمنيّة محدّدة ضمن السّلسة التّاريخيّة الطولية باستقراء عناصرها وبيان العلاقات المتبادلة فيما بينها، في حين يرينا المقطع الطولي الترتيب التّاريخي للأنسجة ورحلتها الزّمنية، السبب الذي يجعل الباحث منشغلا بالبنى التّاريخية لا بالبنى الآنية[2]. على هذا الأساس، وضع النّظرية البنيوية (structuralism) التّي ترتكز أساسا على وصف القواعد العامة التي تحكم نظام اللّغة في نقطة زمنية محددة من السّلسلة التّاريخية؛ معتبرا غاية اللّسانيات هي النّظر إلى اللغة على أنّها كلّ متحّد في داخله، له تركيبه الخاص بعيدا عن الحقائق التّاريخية المحيطة به، ليكون قد أبعد الدّراسة اللّسانية عن تاريخ اللّغة وتطوّرها واعتبر اللغة هي المعنية بالدراسة لا الكلام، واضعا معادلة تقدّم نموذجا مشتركا بين أفراد المجتمع ، عكس الكلام الذي يقدم نظما فردية لا اجتماعية [3].

لقد كان لنظريته البنيويّة كبير أثر في بلورة مبادئ حديثة لدراسة الظواهر اللّغوية طرحت تساؤلات حاولت تيارات مختلفة الإجابة عنها، خصوصا فيما يتعلّق بجوهر الكلمات ومحيطها، إذ يرى لفيف من الباحثين أنّ "دي سوسير" قد أبعد منهجه عن الخوض فيها. تلك التيارات حملت سماه العلميّة الموضوعيّة مصوّبة دراستها حسب أهدافها، تجاوزا لما توقّف عنده وتوسيعا لمباحث الدّرس اللساني، فتوالدت من ذلك دراسات لغويّة متوالية خصوصا وأنّ اللغة ديناميكية تأبى الثبات لأنّ العلامات اللّغويّة تكتسي دلالات جديدة من لحظة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر وكذلك النّظام اللّغوي. لهذا، شغلت قضية اللّفظ والمعنى حيّزا واسعا من أبحاث علماء اللّغة.

لكن من منظور آخر، رأى "ميشال بريال (M.Breal) أنّ القوانين التي تنتظم تغّير المعاني للألفاظ موضوع مهم ينبغي تصويب الدّراسات إليه، فكان علم الدلالة (Semantique) فرعا وليدا من اللّسانيات يُعنى بالأبعاد الدّلالية للألفاظ والعبارات اللّغويّة ورحلة نظامها التّطوريّة. حيث اعتُبر

---

[1] فردينان دو سوسير، علم اللغة العام، تر: يوقيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلب، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، 1985، ص ص105، 106. وقد قام عبد السلام المسدي بشرحه قائلا: "المنهج الآني (Synchronique) الذي قامت عليه اللّسانيات المعاصرة، قد تولد بموجبه المنهج البنيوي (structural) إنّما هو ضرب من المصادرة في البحث، لأنّ الآنية في حقيقة أمرها تستند إلى زمن افتراضي يرمز إليه بنقطة على محور، إلا أنّ حيّز هذه النّقطة قد يكون يوما أو سنة أو عقدا. فالآنية ليست إقرارا للزّمن أو نقضا له، وإنّما هي استيعاب لأبعاد الزّمانية (La diachronie) فهي تعكس المنطق الصّوري للأحداث لأنّ الزّمانية تبدو متركّبة من سلسلة نقط الآنية، أي أنّ الزّمانية تحتوي الآنية." عبد السلام المسدي، التّفكير اللّساني عند العرب، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986، ص39.

[3] Ferdinand de Saussure,cours de linguistique : (....'"1+"1+'1+1) ،" (model collectif) 1+1+1+1=....1"
generale,publié par Charles Bailly, édition critiaue préparé par tullio de mauro, 1995,Paris, p13.

طرحه تجاوزا لما توقفت عنده اللّسانيات في دراستها لشكل العلامات اللّغوية على حساب ديناميكيتها. ولأنّ هذا المصطلح خرج للوجود على يده، نجده يوضّح بدقة ماهية هذا العلم بقوله: "إنّ الدّراسة التي ندعو إليها القارئ هي نوع حديث للغاية، بحيث لم تسمَّ بعد، لقد اهتم معظم اللّسانيّين بجسم وشكل الكلمات، وما انتهوا قط إلى القوانين التي تنتظم تغيّر المعاني وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أنّ هذه الدّراسة تستحق اسما خاصا بها، فإنّنا نطلق عليها اسم (السيمانتيك) للدّلالة على علم المعاني"[4]. لعل محاولات "بريال " لتوضيح الأطر الكبرى لعلم الدلالة التي طرحها في أبحاثه تكشف عن ماهية وهدف وغاية هذا علم، تتبعها الباحث "منقور عبد الجليل" في كتابه وهي على التوالي:

**أوّلا:** إذا كانت اللّسانيات تهتم بشكل الكلمات، فإنّ علم الدلالة (السيمانتيك) يهتم بجوهر هذه الكلمات ومضامينها.

**ثانيا:** الهدف الذي ينشده علم الدلالة هو الوقوف على القوانين التي تنتظم تغيّر المعاني وتطورها، والقواعد التي تسير وفقها اللّغة، وذلك بالاطّلاع على النّصوص اللّغويّة قصد ضبط المعاني المختلفة بأدوات محدّدة وفي هذا سعي حثيث إلى التّنويع في التّراكيب اللّغويّة لأداء وظائف دلالية معينه.

**ثالثا:** اتّباع المنهج التّطوري التّأصيلي الذي يقف على ميلاد الكلمات ويتتبّعها في مسارها التاريخي؛ فالنّظام اللّغوي، نظام متجدّد مادامت الكلمات لا تخضع لقانون ثابت يلزمها بمدلولاتها.[5]

هذه النّقاط الثلاث التي بيّن بها "بريال" منهجه الخاص في الدّراسة الدّلاليّة، توضّح لنا غايته في توسيع المعادلة اللّغوية التي حدّدتها اللّسانيات بشكل العلامات اللّغوية، من خلال إضافة شقٍّ ثانٍ يهتم بجوهرها ووظائفها الدّلاليّة؛ فلئن كانت اللّسانيات قد اهتمت بالعلاقات التي تنتظم بها العلامات اللّغوية داخل النّظام اللّغوي الكلّي بعيدا عن الوجود الفيزيقي الذي تصاغ فيه، فإنّ "بريال" قد جعل الأطر الكبرى للدّرس الدّلالي تهتم بما تم إبعاده؛ أي دلالة العلامات اللّغوية وتغيّرها وتطوّر نظامها اللّغوي من أجل الوعي بلغة بيئة معينة وأصلها ورحلتها الزّمنية ومن ثمّ الوعي الثّقافي العام الذّي يعبّر عنها، ولن يكون ذلك عبثا إلاّ بتتبع المدونات اللّغوية ومعاينة النّصوص الاجتماعية

[4] منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دار الكتاب الحديث ط1، 2010، القاهرة، ص ص14، 15.

[5] المرجع نفسه، ص ص15، 16.

لأجل ضبط المعاني ووضع القواعد الدّقيقة التي تسير وفقها اللّغة والأدوات الإجرائية التّحليليّة العلميّة؛ لأنّ التّراكيب اللّغويّة - كما صرّح- تؤدّي وظائف دلالية خاصة. هذا يستلزم أنّ تتبّع التّغيّر الدّلالي للعلامات اللّغوية مهم في الدّراسة الدّلالية لأنّ شكل العلامة اللّغويّة ليس المعيار الوحيد لمعرفة معانيها بل الوقوف على القواعد التي تنتظم تغيّر معانيها هي التّي تساعد على ذلك، لأنه يهتم بدراسة الأسباب الفكرية التي أدّت إلى تغيّر اللغة[6] .

أمّا بخصوص التّفريق بين اللّسانيات وعلم الدلالة لدى "بريال"، يبيّنه الباحث "محمد محمد يونس علي" بقوله: علم الدلالة "يُعنى بتحليل المعنى الحرفي للألفاظ اللّغوية، ووصفها، ولا تقتصر اهتماماته على الجوانب المعجمية من المعنى فقط بل تشمل أيضا الجوانب القواعدية، وكذا فإنّ مباحثه لا تقتصر على معاني الكلمات فقط، تشمل أيضا معاني الجمل، وإن كان اللّسانيون يميلون في فترة ما قبل الثمانينيّات إلى الاقتصار على معالجة المعاني المعجميّة للمفردات فقط دون أن يتطرّقوا تطرّقا كافيا للعناصر القواعدية، وبنى الجمل..."[7] من هذا القول يظهر لنا أنّ اللّسانيات لم تبعد المعنى كليّة وإنّما اهتمّت بالمعنى المعجمي للعلامة اللّغوية، ذلك أنّ ارتباط الدّال بالمدلول في صورة اعتباطية يحيل بالضرورة إلى معنى أو تصوّر في الذّهن، إنّما الذي اهتم به "بريال" هو القوانين التّي تنتظم تغيّر دلالات تلك العلامة اللّغويّة. كما أنّه لم يبتعد عن المنج الوصفي في الملاحظة والمعاينة والاستنباط أثناء دراسته للتغيّر الدّلالي للألفاظ وما ينتج عنه.

إنّ الهيكل النّظري الذي رسم معالمه "بريال" كان بالاستناد على نتائج سابقيه من علماء اللّغة، والنّقطة الجوهريّة التي أغفلها أولئك هي التي هيّأت للبحث الدّلالي، واهتمام المعاصرين به جعل الدّائرة تتّسع لتأسيس لَبِنَات حديثة لهذا العلم أكثر وضوحا، سواء من ناحية الماهية والتّنظير أو من ناحية الإجراءات المنهجيّة والتّطبيق، كلّ على حسب وجهته المعرفية ومنهجه، ولعلّ توالي أبحاث الدّارسين في محاولة إيجاد مفهوم عميق يستوفي موضوع هذا العلم الوليد، جعل الدّرس الدّلالي الحديث يدخل ضمن الإطار البنيوي الوصفي لاهتمامه بالمعاينة والتّفسير والنّظرة العلمية الموضوعية. وجدير بالذكر، أنّ"هذا العلم لم يبدأ في التّطوّر على نحو جدّي بوصفه فرعا مستقلا من فروع اللّسانيات إلاّ في القرن العشرين، وكان تطوّره في السّنوات الأخيرة على وجه الخصوص

---

[6] Breal Michel, Essai de semantique (science des significations), librairie Hachette Boulevard Saint-germain, Paris,1897, "j'étudie les causes intéllectuelles qui ont présidé à la transformation de nos langues"p5.

[7] محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004، ص17.

أكثر نجاحا بفضل تزايد أعداد المهتمين بمشكلاته، واكتساب آفاق نظريّة أكثر رحابة، واستخدام إجراءات منهجية أكثر كفاءة"[8]. وقد توالد عن ذلك عدّة نظريات تختلف في تحديد مفهوم المعنى. ولأنّه يهتم بحياة الكلمات وتطوّرها التّاريخي، "اعتقد بعض الباحثين أنّ علم الدلالة ظهر من رحم المنهج التّاريخي بل إنّ منهجه أصلا هو المنهج التّاريخي"،[9] لكنّه في الوقت الرّاهن بات ينحو المنحى الوصفي، فعلم الدّلالة فرع مهم انبثق من رحم اللّسانيات يرتكز على الملاحظة والاستنباط، حيث نجد اهتمامات علماء اللّغة منصبّة حول طرق دراسة المعنى التي تنطلق من الأساس العلمي الموضوعي.

بعد "ميشال بريال" ألّف الباحثان أوجدن وريتشاردز (Ogden. Richards) كتاباً عنوانه: ( The meaning of meaning) أو (معنى المعنى) عام 1923، محاولة لتأسيس نظريّة العلامات والرّموز، وما قاما به كان تأكيدا لأهمية العوامل الخارجيّة في تحديد معاني الكلمات، فخلصا إلى مثلث دلالي يصف العلاقة التي ينبغي أن تكون عليها العلامة اللّغوية، فإذا كانت الأخيرة لدى "دي سوسير" نتيجة ترابط الدّال (الصورة الصوتية) بالمدلول (التّصوّر الذهني)، فإنّ الباحثين أدخلا عنصرا إضافيا هو المشار إليه الذي يعكس معنى الأشياء في الواقع الخارجي عن طريق الرّبط بين العناصر اللّغوية وعالم التّطبيق غير اللّغوي، وهذا أساس تسمية نظريتهما بالنّظرية الإشارية ( theory of reference) [10]؛ فإلى جانب التّرابط بين الدّال والمدلول الذي يحدد المعنى بالنّسبة لـ"سوسير"، هنالك مرجع يشير إلى الوقائع الخارجية التي أُخذت منها العلامة اللّغوية معناها، وهذا لا يعني تفكّك الوحدة اللّغوية بين (الرّمز والمعنى)، "إنّما العلاقة بين الرّمز ومعناه ومرجعه لهي الانتظام،

[8] ميلكا أيفتش، اتجاهات البحث اللساني، تر: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة،ط2، 2000، ص361

[9] صلاح الدّين زرال، الظاهرة الدلالية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2008، ص58.

[10] ينظر: بالمر، علم الدلالة إطار جديد، تر: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص52.

– وقد أكّد ذلك الباحث: "علي زوين" بقوله : "فالدّلالة من شأنها دائما أن تكون ذات صبغة مؤسسة: بمعنى أنّها لا توجد إلا في جماعة معينة من المستعملين لها." منهج البحث اللغوي بين التراث، ص25. وقد بيّن ذات الباحث أنّ النظرية الرئيسية لهذا العلم تمثّل بالمثلث الدلالي. الذّي يوضّح لنا العلاقة بين الفكرة والكلمة والشيء، ينظر: المرجع نفسه، ص89.

بحيث إنّ كل رمز يقابله معنى معيّن، وكل معنى يقابله مرجع معرّف ومحدَّد."[11] ومن ثمّ، الدّال يحيل عبر المدلول-بطريقة غير مباشر- على الموجود الخارجي غير اللّغوي أو المرجع.

فبالنّسبة لهذه النظرية، يتحدّد معنى العلامة اللّغوية وفقا لما يعكسه الواقع؛ ذلك أنّ الألفاظ تخضع لقالب الإشارة إلى المحيط الذي أنتجها، الأساس الذي يحدّد تصوّرنا الخاص للعالم، وفي هذا حديث عن "الدلالة الاجتماعية" التي تحمل طابع الجماعة اللّغوية الخاصة حسب ما يمليه الاستعمال والفهم، لأنّ الدلالة الوضعية supposition- العلاقة التي تربط اللّفظ بما يشير إليه في الخارج ويدل عليه- تعلّل ذلك التّوافق الذي ربط الدّال بالمدلول وإلاّ كيف وُجدت العلاقة بينهما وقامت وهي علاقة حاضر بغائب؟ خصوصا ونحن نتحدّث عن الأشياء عند غيابها وارتفاعها أكثر مما نتحدث عنها في حضورها[12]. لأجل ذلك، أصبح للمرجع أهميّة كبيرة في إبراز الدّلالة وتأكيدها. والخط المتقطّع بين الرّمز والمشار إليه (referent)، يدلّ على أنّ العلاقة بينهما غير مباشرة وأنّ الإشارة إلى الخارج تكون عبر المدلول (signifiant)؛ الوسيط الرّابط بينهما والمتحقّق في الذّهن الذي يعكس الموجود في الواقع[13].

هذا من شأنه حفّز نظرية أخرى على فرض رأيها في ساحة الدّراسة الدّلاليّة، قامت بنقد النظرية الإشارية لتضع تصوّرها الخاص المبني على تجريد كل ما يخرج عن الذّهن، معتبرة المعنى الحقيقي لعلامة لغويّة معيّنة هو ذلك التصوّر الدّاخلي الثّابت في الذّهن، حيث أرجعت كل شيء للعقل وربطت الأفكار بالتصوّرات دون النّظر فيما يشير إليه الواقع، وقد اعتُبِرَ "جون لوك" (John locke) رائد "النّظرية التّصوريّة" إذ لا معنى خارج التصوّر الذّهني. وبناءً على النّظريتيّن السّابقتين (الإشارية

---

[11] تودوروف وآخرون، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تر : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، طبعة مزيدة ومنقحة، 2000، ص110.

[12] ينظر، المرجع نفسه، ص 27.

– كما أشار الباحث "أحمد مختار عمر" إلى أمثلة ضربها مؤيّدو هذه النظرية التّصورية التي وضعها جون لوك john lock، منها: إذا قلنا (منضدة) فكلٌّ من المتكلّم والسّامع يملك التّصوّر للمنضدة وهذا التّصور يجعل الاتصال بينهما ممكنا. لكن هذا يقتضي أنْ تكون الفكرة:

أ. حاضرة في ذهن المتكلم

ب. المتكلّم يجب أن ينتج التعبير الذي يجعل الجمهور يدرك أنّ الفكرة المعينة موجودة في عقله في ذلك الوقت.

ج. التّعبير يجب أن يستدعي نفس الفكرة في عقل السّامع. علم الدلالة، ص ص57، 58.

[13] look: c.k Ogden and I.A.Richards, the meaning of meaning, united states of America,1989, p13.

والتّصوريّة)، صرّح "بلومفيلد" (Bloomfield) بأنّ دراسة المعنى من أصعب الأمور إذا ما ارتبط بالجانب العقلي وما يجري داخله من تصوّرات وعمليّات ذهنيّة؛ لأنّه من المحال ملاحظتها مباشرة السبب الذي يعيق قياسها ومن ثمّ دراستها دراسة علمية، واعتبر الجانب الوحيد الممكن دراسته هو السّلوك الناجم عن ردود الأفعال التي يُحْدِثُها الفرد استجابة لمثير طبيعي ما. من هذا اعتَبر المعنى "إشكالا كبيرا وضعفا عميقا في دراسة اللّغة دراسة علميّة مقارَنة بحقول وظواهر تُمارس عليها تجارب مخبريّة وقياسيّة"[14].

لكن من المحال القول إنّ (بلومفيلد) في نظريته السلوكية (behavioral theory) قد أبعد المعنى عن الدّراسة، إنّما خصّص حيّز دراسته للمعنى في الجانب المرتبط بالسّلوك الظّاهري، حيث أكّد أنّ المعاني اللغوّية تعدّ أكثر أهميّة من المعاني غير اللغوية[15]، وقد بيّن الباحث "أحمد مختار عمر" أنّ موقفه اتّجاه دراسة المعنى كان نقدا للنظريّتين السّابقتين (الإشاريّة والتّصوريّة)؛ "فالأولى تربط المعنى بالموجودات الخارجيّة، و يرى بلومفيد أنّنا لكي نعطي تعريفا دقيقا للمعنى على أساس هذه النّظريّة بالنّسبة لكلّ صيغة في اللّغة (لا بد أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلّم لكن المعرفة الإنسانيّة أقل من هذا بكثير)، أمّا الثّانية فتربط المعنى بالأفكار الموجودة في عقول المتكلّمين والسّامعين، وقد سبق أن قلنا إنّ بلومفيلد كان يتشكك في كل المصطلحات الذّهنية ويركّز على الأحداث الممكن ملاحظتها فقط"[16]. وبالتّالي اهتمت هذه النظريّة بما يمكن ملاحظته ملاحظة مباشرة بالعين المجرّدة، بالتّركيز على الاستجابات اللّفظيّة النّاتجة عن المثيرات، من هذا الفهم يكون المعنى ناتجا عن ردود الأفعال.

هذا من شأنه فتح المجال لتيارات لغوية أخرى يعكسها نفس المنحى الوصفي لدراسة المعنى، منها نظريّة التطوّر الدّلالي، إذ راح دارسو الدّلالة الغربيّة يبحثون فيها. يقول الباحث "أحمد مختار عمر": "تساءل كوهين (cohen) في صدر كتابه (the diversity of meaning) قائلا: هل يتغيّر المعنى؟ ثم أجاب قائلا: إنّ نفس الكلمات -بسبب تطوّر اللّغة خلال الزّمن- تكتسب معنى آخر، وتشرح فكرة أخرى، وعلى هذا فإنّ ما نعنيه بتغيّر المعنى، هو تغيير الكلمات لمعانيها"[17]. فوجدوا أنّ التّغيّر

[14] منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص112.

[15] Leonard bloomfield, languge, USA, 1933, p144: "linguistics meanings are more specific than the meanings of non-linguistics".

[16] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998، ص26.

[17] المرجع نفسه، ص166.

الذي يصيب العلامة اللّغويّة تقف وراءه ظروف خارجية تُغيّر العلاقة الدّلاليّة القائمة بينه وبين معناه، ما يُخل بنظام المعجم اللّغوي ككل؛ وبالتّالي تغيّر المعنى يُعدّ تغيّراً لميول المجتمع بشكل عام، حيث لخّص ذات الباحث الأشكال المختلفة التّي يأخذها تغيّر المعنى:

أ.**توسيع المعنى**: ويعني توسيع المعنى أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السّابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من ذي قبل.

ب.**تضييق المعنى**: ويعني ذلك تحويل الدّلالة من معنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها.

ج. **نقل المعنى**: أو تغيير مجال الاستعمال، ومن أشكال انتقال المعنى ما يعرف باسم (انحطاط المعنى) أو ابتذاله وعكسه (رقي المعنى). مثل كلمة (رسول) كان لها معنى الشّخص الذي يُرسَل في مهّمة ما، ثمّ صارت لها هذه الدّلالة السّامية التي تألفها الآن.

د. **المبالغة**: اعتبر Ulmann المبالغة من أشكال تغيّر المعنى وعدّها مسؤولة عن تلك الشّعارات المذهبيّة والاصطلاحات الخادعة التي تستغلّها أجهزة الدّعاية أسوأ استغلال حتى أنّها لا تلبث أن تؤدي إلى عكس المقصود منها، كما في نحو قولك: هو سعيد بشكل مخيف، ورائع بكل بساطة. ومثل هذه التّعبيرات الصّارخة سرعان ما تفقد جدّتها وقوّة التّعبير فيها، حتى تصبح مبتذلة بالية، ثم تخلفها وتحل محلّها تعبيرات أخرى[18].

من زاوية أخرى، أشاد علماء اللّغة بأهمية التّطور الدّلالي للنّظام اللّغوي ذلك أنّ "دارس التّطوّر الدلالي في لغة من اللّغات يستعرض أمامه (فيلما) من الأحداث التّاريخيّة لتلك الأمّة التّي تتكلّم بهذه اللّغة، وتلقى دراسته ضوءا قويّا عن تطوّر حياتها الاجتماعيّة، لأنّ دلالات ما ننطق به من ألفاظ تتضمّن كلّ ما لدينا من فنون وعلوم وحروف ومِهَن، وكلّ مظاهر حياتنا العامّة والخاصّة".[19] هذا يعني أنّ تتبّع التّطوّر الدلالي مهمّ في الدّراسة الدّلاليّة حينما يُعنى بدراسة القواعد التي تحكم بنية لغويّة في فترة زمنية معينة، مع الالتفات إلى التّطوّرات التي تصيب نظام اللّغة والمسار الذي تسلكه العلامة اللّغويّة حتى وصلت إلى المجال المعرفي الذي يحتويها والوظيفة التي تؤديها داخله، أمركزية

[18] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص243-250.

[19] إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المكتبة الأنجلو مصرية، ط5، 1984، ص ص 123، 124. فهذه الطّفرة اللّغوية ناتجة عن الاستعمال اللّفظي المختلف من جيل إلى جيل، والألفاظ "إذا أورثتها الأجيال النّاشئة واتخذتها أيضا للتّعامل والتّبادل لم ترثها على حالها الأولى، بل ترثها مع بعض الانحراف في الدّلالة، ثم يتضخم ذلك الانحراف على توالي الأجيال". المرجع نفسه، ص135.

أم هامشية، فاللّغة ذات طابع ديناميكي مرن ينأى بها عن الثبات لمدى الزمن، السّبب الذي يجعلها عرضة لعوامل خارجية عديدة تُغيّر بناءها الدّاخلي من جميع المستويات، والتّغيّر الذي يصيب جانبا منها يؤدي إلى تغيّر النّظام اللّغوي بأكمله.

بالإضافة إلى ما سبق، يُصيب التّغيّر الدّلالي غير المعلّل العلامات اللّغوية بطفرة دلاليّة لتقع في المشترك اللّفظي كأن تستعمل البيئة اللّغوية معنيين بصيغة دلاليّة منفصلة فتبقى الدّلالة القديمة في هذه الحالة إلى جنب الدّلالة الجديدة، وهنا يفرد الباحث"إبراهيم أنيس" مثالا بقوله: "فحين تؤكّد لنا المعاجم العربيّة أنّ كلمة (الأرض) تعني الكوكب المعروف، وتعني أيضا (الزّكام)، وحين يُقال لنا إنّ كلمة (اللّيث) هي الأسد وهي أيضا (العنكبوت)، لا نكاد نجد تفسيرا معقولا إلاّ بالالتجاء إلى تلك الطّفرة الوراثية"[20]، ويُرجع الباحث السّبب إلى سوء الفهم؛ لأنّ الفرد اللّغوي يُخطئ في الاصطلاح على مدلول الشّيء على نحو المتعارف عليه، فترثه الجماعة اللّغويّة على نحوه غير الصّحيح لتصبح طفرة وراثيّة غير معلّلة. لكن هذه الأخيرة لا تؤخذ على العام ففي الغالب تحتفظ العلامة اللّغوية الجديدة بمعناها الأصلي لكنّ النّسق اللّغوي يفرض عليها دلالة مخصوصة. ولعلّ معرفة التّطوّر الدّلالي الذي يصيب نظام اللّغة يبقى مرهونا بالنّقطة الزّمنيّة التي تحدّد المدوّنة المروم دراستها؛ ذلك أنّ "دراسة المعنى: تُدرس من النّاحية الوصفيّة، فندرس معاني الكلام في لغة من اللّغات في فترة من فترات استعمالها في مكان محدد، وتُدرس من النّاحية التّطوريّة، فندرس تغيّر معاني الكلام في لغة من اللّغات من عصر إلى عصر من مراحل تاريخها"[21]، هذا الوجه الثّنائي الذي يحكم اللّغة لا غنىً عنه في فهم نظام لغة معيّنة.

وقد توصّل الباحث "منقور عبد الجليل" إلى جملة من النّتائج نراها مهمّة في حديثنا عن التّغيرّ والتطوّر الدّلالي، مركّزا في ذلك على الاستعمال الحقيقي والمجازي للعلامات اللّغويّة في رحلتها الزّمانية، معتبرا أنّ الدّراسة الدّلاليّة تهتم بها وتعتبرها مبحثا خصبا من مباحثها، لخّصها فيما يلي، مبيّنا مفهوم "كلّ من الدلالة الحقيقيّة" و" الدّلالة المجازيّة":

[20] إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص136.

[21] محمود السّعران، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، 1987، ص 262. لذلك يركّز جان بيرو: أنّ خصائص اللّغة ترتبط بعاملين أساسيين: الأوّل أنّ كل لغة هي نظام من الأدلة، والثّاني أنّ كل لغة تتحقّق في إطار اجتماعي يحدّد وظيفتها وتطورها. يُنظر: اللّسانيات، تر: الحواس مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق، الجزائر، 2001، ص114.

- أنّ صورة الدّلالة الجديدة، تحمل سمات الدّلالة القديمة بحكم أنّها كانت دلالة أصليّة حلّت مكانها الدّلالة المجازيّة التي قد تنزاح أمام حكم الاستعمال اللّغوي لتنقل إلى مجال دلالي آخر.

- أنّ دلالة المجاز لا يمكن أن نتصوّرها على أنّها دلالة جديدة تنفصم كلّيا عن الدّلالة الأصليّة، وإنّما يبقى المجال الدّلالي للفظ المجاز يحتفظ بخيط-مهما دقّ- يربطه بالمجال الدّلالي للّفظ الحقيقي.

- أنّ العلاقة التي تربط الدّلالة الحقيقيّة بالدّلالة المجازيّة، لا تخرج عن تلك الأنساق الدّلاليّة العامة التي تربط الدّال بمدلوله، فالبحث في دلالة المجاز هو بحث في معنى المعنى. إذ إنّ مدلولا أو لا (وهو الدّلالة الحقيقيّة) يقود إلى مدلول ثانٍ (وهو الدّلالة المجازيّة).

- أنّ المجاز يعدّ مبحثا خصبا لعلم الدّلالة، إذ فيه تتجلّى مُرونة النّظام اللّغوي وانفتاحه على كلّ تغيّر للمعنى، وهو يؤكد من جانب آخر على مطاوعة اللّغة لأسباب التّعبير التي يفرضها الموقف ويتم في صلب النّظام اللّغوي استحداثه أنظمة إبلاغيّة جديدة تحافظ على نقل الرّسالة الإبلاغية، وهي غاية ما يرمي إليه أي نظام لغوي[22].

بالإضافة إلى هذه النّقاط المهمّة التي لخّصها الباحث فيما يتعلّق بالدّلالة الحقيقيّة والدّلالة المجازيّة، نجده يشير إلى نقطة مركزيّة اهتم بها علم الدّلالة الحديث واعتبرها مبحثا أساسيّا من مباحثه، هذه النّقطة هي المجال الدّلالي والأنساق الدّلاليّة؛ حيث ظهرت نظريّة دلاليّة مهمة في الدّرس الدّلالي الحديث هي "نظرية الحقول الدلاليّة" (Theory of semantic fields)، فأهميّة المجال الدّلالي أو ما يُصطلح عليه بالحقل الدلالي تكمن جمع مختلف الوحدات المعجميّة في حقل دلالي يحكمه معنى أساسي مركزي، مع بيان نوع العلاقة التّي تربط بين تلك الوحدات هذا من شأنه يسهّل على الباحث إدراك هذه العلاقات، وإيجاد الكلمات التي تعبّر عن غرضه بدقّة[23].

إنّ الحقل الدّلالي (semantic field) أو الحقل المعجمي (lexical field): هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللّغة العربية: فهي تقع تحت المصطلح العام (لون) وتظم ألفاظا مثل: أحمر، أزرق، أصفر[24]. ومن خلاصة الباحث "منقور عبد الجليل"نستنتج أنّه يشير إلى أنّ تصنيف دلالة معيّنة تصنيفا مجازيا أو حقيقيّا

[22] منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص ص65، 66.

[23] محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2، 2007، ص125.

[24] ينظر: المرجع نفسه، ص80.

يعود إلى الأنساق الدّلالية التيّ تحكم المجال الدّلالي، بحكم الاستعمال اللّفظي والتّغيّر الدّلالي الذي يطرأ عليه، ذلك أنّ العلامة اللّغوية في دلالتها المجازية تبقى محتفظة بمعناها الحقيقي لكن بتصنيف سياقي جديد، لذلك لا يمكن إغفال أهميّة السّياق الدّلالي الذي يعدّ من بين الأسس المهمة التي تقوم عليها الدّراسة الدّلاليّة، الأمر الذّي أدّى إلى ظهور "النظرية السياقية"( contextual theory) على يد رائدها "فيرث" (firth)، فالسّياق يُعتمد عليه لمعرفة الدلالة الحقيقة أو لتتبع المسار الذي تسلكه العلامة اللّغوية في تغيّر معناها. لهذا، فلكل علامة لغوية مدلولها السّياقي الذي يؤكده بناء النّص. يقول أحد الباحثين: "إنّ البِنية النّصيّة وليدة عدّة سياقات ومرجعيات مختلفة، خلقتها واكتسبت عناصرها اللّغوية علاقات خاصة جعلت النّص كلّا موحّدا، يحاول المحلّل النّصي الوصول إليه باكتشاف هذه السّياقات والإلمام بها حتى يستطيع تأويل وفهم العلاقات الكامنة فيه؛ لذا اكتشاف التّماسك النّصي له علاقة وطيدة بالسّياق الذي خلقه، والمتلقي الذي يكتشفه ويظهره"[25]. أي أنّ السّياق يعد أحد أهم أسس علم الدّلالة الحديث لأنّ للعلامة اللّغوية معنى مخصوص حسب موقعها من التّركيب اللّغوي *.

لا شكّ في أنّ اختلاف المقاربات ووجهات النّظر لتحديد مفهوم دقيق يستوفي أبعاد علم الدلالة، جعل مفهوم المعنى يزداد صعوبة، فكلّ منطلق يتبنى مفهوما خاصا، لعلّ هذا هو السّبب الذّي يقف وراء تعدّد النّظريات الدّلاليّة، وعلى الرغم من أنّ أغلبهم في الوقت الرّاهن يتفق على "أنّ الموضوع الأساسي لهذا العلم هو (المعنى)، ولا أحد ينكر قيمة المعنى بالنسبة له حتى قال بعضهم إنّه بدون معنى لا يمكن أن تكون هناك لغة، وعرّف بعضهم اللّغة بأنّها: معنى موضوع في أصوات"،[26] إلاّ أنّ كلّ نظريّة حاولت جاهدة تقديم مفهوم يخدم هدف دراستها، غير أنّ الانتقادات الموجّهة لها جميعا جعلت المحاولات غير كافية والتّحديد غامض، ومن الملامح المتباينة التّي رسمها علماء اللّغة أضحى المعنى يعبّر عن أقسام عديدة جمعها "أحمد مختار عمر" فيما يلي:

- "**المعنى الأساسي** وله عدة تسميات كالأوّلي أو المركزي، ويعرّفه نيدا بأنّه المعنى المتّصل بالوحدة المعجميّة حينما ترد منفردة.

[25] الطيب العزال قواوي، الانسجام النصي وأدواته، مجلة المخبر، العدد8، الجزائر، ص63.

* سيقف البحث عند نظرية الحقول الدلالية، والنّظرية السياقية، بشيء من التفصيل النظري والتطبيقي. في الفصلين اللاحقين

[26] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص5.

- **المعنى الإضافي** أو الثّانوي وهذا النّوع من المعنى يكون زائدا على المعنى الأساسي يتغيّر بتغيّر الثّقافة أو الزّمن، كما كلمة (غنم) تشير إلى معنى الانقياد... وكلمة (نحلة) معنى النّشاط وغير ذلك.

- **المعنى الأسلوبي**: وهذا النّوع من المعنى يكون خاصا على نحو ما تمليه البيئة والظروف الاجتماعية على مستعمل اللغة.

- **المعنى النّفسي**: هو المعنى الذي يخرج من الفهم الجماعي المشترك لدلالة الألفاظ إلى الفهم الذّاتي النّفسي ومنه تحصل انعكاسات دلالية خاصة تؤدي إلى تباين في فهم اللّفظ من شخص إلى آخر.

- **المعنى الإيحائي**: وهذا النّوع من المعنى يتعلّق بالكلمات ذات المقدرة الخاصة على الإيحاء، ذلك أنّ المعنى الأساسي الأكثر شيوعا غالبا ما يترك أثرا إيحائيا إلى المعنى الجديد ما يُنتج تعددا في المعنى الأساسي."[27]

كما نجد في الكتب الحديثة، الكثير من الباحثين ينطلقون ممّا لخّصه الباحث "أحمد مختار عمر" حول هذا العلم في كونه دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى أو ذلك الفرع من علم اللّغة الذي يتناول نظرية المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشّروط الواجب توفّرها في الرّمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى، فقد وضّح بإيجاز الماهية الدّلاليّة من وجهة أنظار المتتبّعين لهذا العلم برؤى منهجيّة مختلفة، ولأنّ علم الدّلالة يعدّ فرعا من علم اللّغة وأحد أهم مستويات التّحليل اللّغوي بل مركزها على الإطلاق، فإنّنا نجده يهتم أكثر شيء بالجانب اللّغوي، ومع ذلك يرى بعض الباحثين أنّ المعنى ينقسم إلى قسمين أساسيين هما: المعنى اللّغوي والمعنى غير اللّغوي، لهذا نجد ذات الباحث في بيانه لموضوع هذا العلم يشير إلى ذلك؛ أي بصيغة أخرى علم الدلالة يهتم بأيّ شيء يقوم بدور العلامة أو الرمز سواء أكانت لغوية كالكلمات والجمل، أو غير لغوية كالإشارات والإيماءات والتّرقيم والتّنغيم وغيرها[28]. ومهما يكن من حال، فإنّ الجانب الأخير منها -غير اللّغوي- لا يُعدُ أساسيا كما الأوّل اللّغوي إنّما يعتبر مُعِينًا على تحديد المعنى الأساسي فحسب. ومن ثمّ نؤكّد أنّ **علم الدّلالة الحديث "يغلب عليه الأسلوب الوصفي البحت: تنظيم الدّراسة اللّغوية لفترة زمنيّة محدّدة، ومراعاة المفهومين التّاليين:**

1) المفهوم الذي يعدّ الكلمات علامات (Sings) أي وحدات لها وظيفة رمزيّة.

[27] أحمد مختار عمر، علم الدلالة ، ص ص36،40.

[28] ينظر، المرجع نفسه، ص ص11، 12.

2) ووجهة النّظر القائلة بأنّ اللّغة نظام متكامل أو تركيب (structure) يتضمّن عناصره، الكلمات التي تحدّ بعضها البعض الآخر"[29].

## 2. علاقة علم الدّلالة بالمستويات اللّغوية:

إنّ للّغة فروعا تتفاعل فيما بينها صوتيّة، صرفيّة، تركيبيّة، دلاليّة. فكل زيادة في المبنى تلحقه زيادة في المعنى؛ لأنّ "الطبيعة الحقيقيّة للّغة لا يمكن فقط فهمها من خلال فهم المعنى، ويلعب المعنى دورا كبيرا في كل مستويات التّحليل اللّغوي بدءا من التّحليل الفونيمي."[30] من جهة أولى، تتّضح أهميّة المعنى في كونه تجليا عيانيا ومقصدا بارزا لكلّ مستوى من المستويات اللّغويّة. من جهة أخرى، يشكل كلُّ فرع من فروع اللّغة نظاما قائما بذاته حسب مجال الدّراسة، تلك الأنظمة لا يمكن الفصل بينها لاستنباط نظام اللّغة العام، فعلم الأصوات (phonology) هو الدّراسة العلمية لأصغر وحدة لغوية أي الصّوت حيث تمثّل الأصوات (phonemes) الجانب الأول الذي تنطلق منه الدّراسة التّحليليّة لمعرفة الأشكال التي تأخذها الكلمات (morphemes) والدّلالات التي تعبّر عنها فيما بعد، باعتبارها وحدات دلالية صغرى؛ وفي هذا السّياق يفرّق "ماريو باي" بين علم الأصوات وبين علم الأصوات العام بقوله: "وإذا نحن قبلنا تعريف الفونولوجي phonology على أنّه الدّراسة التّاريخيّة لأصوات اللّغة فإنّ علم الأصوات العام phonetics ينبغي أن يعرّف على أنّه العلم الذي يدرس ويحلّل ويُصنّف الأصوات الكلامية من غير الإشارة إلى تطورّها التّاريخي، وإنّما فقط بالإشارة إلى كيفية إنتاجها وانتقالها واستقبالها، وعلم الأصوات العام بهذا المعنى الأخير فرع من فروع علم اللّغة الوصفي."[31]

لعلّ من أدق التّعاريف التي أحاطت باللّغة ما أكده "ابن جني" في كونها: "أصواتاً يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[32]، لتحمل المتتاليات الصّوتية طابع التّدليل حينما ترتبط بما يؤكده الواقع المعاش فيه، فالمداليل المشار إليها هي وليدة اتفاق الجماعة اللّغوية التي تضبط تنسيقها وتفتح مجال التّداول والاستعمال للأفراد. ومن ثمّ تكون اللّغة: "النّظام المركزي الدّال في بنية ثقافيّة بشكل

---

[29] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1986، ص86.

[30] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص5.

[31] أسس علم اللغة. تر و تح: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط8، 1998، ص ص46، 47.

[32] ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ج1، ص33.

عام"[33]. إنّ الدّلالة (signification) في أصلها تلازم بين الصّورة اللّفظية وما يعبّر عنه التّصور الذهني لإعطاء معنى يُخرِج الغامض إلى الوضوح والمجرّد إلى المحسوس. إنّها "كون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والشّيء الأوّل هو الدّال والثاني هو المدلول"[34]، وهذان المركّبان -الدّال والمدلول- لا يمكن بأيّ حال الفصل بينهما، "فكل شيء إنّما يتمّ بين الصّورة السّمعية والتّصور"[35]، كما أنّ مفهوم الدّلالة يختلف عن مفهوم المعنى ذاته إذ إنّ الأخير لا يمثّل سوى جزءا منها؛ فإذا كان المعنى (sens) مرادفا للمدلول (signifiant) فإنّ الدلالة هي العلاقة الرّابطة بين كل من اللّفظ ومعناه، أي بين الدّال (signifier) وبين مدلوله.

من جهة أخرى، الأصوات لا تحمل معانيها في ذاتها، إنّما تحملها بتآلفها مع بعضها البعض لتركّب بنية صوتيّة ترسم حدود الكلمات والجمل، والمحيط الصّوتي الذي تدور فيه هو الذي يعمل على تنظيم ترتيبها من خلال الموقع الذي يأخذه كل صوت داخله، لأنّ للصّوت وظيفة دلاليّة يؤدّيها في تركيبه للكلمات. حيث يؤكّد الباحث "محمود عكاشة" هذه النّقطة بقوله: "وأرى أنّ المعاني لا تكون من الأصوات وحدها، بل من وضعها في ترتيب معيّن، فالمعنى من الصّيغة التي تبنى منها الكلمة، فاختلاف ترتيب أصوات الكلمة يعقبه اختلاف المعنى نحو موضعها في التّركيب، والسّياق الذي تأتي فيه، وعلاقتها بما جاورها من لفظ، ولكنّ النون وحدها ليس لها معنى في كلمة جنّة، وكذلك الجيم، ونظم أصوات الكلمة لا يقوم على معنى، فمجيء النون بعد الجيم أو ترتيبها كذلك ليس عن معنى، لأنّ الاصطلاح على هذا التّرتيب هو الذي يؤكّد هذا المعنى لهذا اللّفظ"[36].

لعلّ ذلك مهمّ لكي نفهم الدلالة الصّوتية، لأنّ تغيّر ترتيبها يولّد معاني مغايرة وكذلك إبدال صوت مكان صوت آخر، والسّبب أنّ الصّوت لا يمكن أن ينفصل عن بنية الكلمة. كما أنّ الفونيم

---

[33] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص178.

[34] الجرجاني الشريف، التّعريفات، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1978، ص109.

[35] فردينان دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، تر: يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986 ص139.

[36] التّحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2005، ص32. كما تناول هذا الباحث البعد الصوتي في كتاب ابن جني، فقد وجد الأخير أنّ هناك صلة بين بعض الأصوات وبين ما ترمز إليه، وأوّل ما حاداه بهذا الاكتشاف تسمية بعض الأشياء بأصواتها كالخازباز لصوته والبط لصوته ونحو حاحيت، وعاعيت إذا قلت حاء، وعاء... ينظر: المرجع نفسه، ص20.

-وقد تحدّث الباحث "صائل رشدي شديد" عن القيمة الدلالية التي تحققها التشكيلات الصوتية المتعددة "فائتلاف الأصوات بالطّرق المختلفة والممكنة ضمن نظام صوتي ما وتبعا لقواعد كلّ لغة، يمثّل دلالة قوية على أنّ مثل هذا الائتلاف الصوتي، يحمل دلالة معينة". عناصر تحقيق الدلالة في العربية، دراسة لسانية، عالم المعرفة، ط1، 2004، ص50.

باعتباره أصغر وحدة لغويّة هو الذي يعمل على التّفريق بين معاني الكلمات، إضافة إلى التّنوّعات التّنغيميّة التي تُظهر الدّلالة الصوتيّة. ومن الدّلالة الصّوتيّة، تولد الدّلالة الصّرفيّة التي تعمل على تحديد البُنى المختلفة للكلام، ومهما يكن من حال فإنّ الدلالة الصّرفيّة كما الصّوتيّة لا تُفهم في ذاتها إنّما تُفهم داخل البّنية التّركيبيّة. لذلك، هذا يعني أنّ العلامة اللّغوية لا تنكفئ على معناها المعجمي الأصلي فحسب بل تضمّ معاني عديدة تأخذها من تغيّر صيغها، "فالصّيغ لها دلالات غير الدّلالة المعجميّة التي تنحصر في العلاقة بين دلالة الألفاظ المفردة، لأنّ التّغيّر في بنية الكلمات يُحدث مدلولا جديدا"[37]. هكذا، تُعكس الدّلالة الصرفيّة من التّركيب، مادامت العلامة اللّغوية لها دور فعّال في تركيب بنية الجملة وتحديد معنى دقيق يتغيّر بتغيّرها.

إنّ التّرابط بين الوحدات اللّغوية يفضي إلى تركيب جملي تأخذ فيه كل مفردة موقعها وقيمتها متى تغيّرت تتغيّر الدّلالة التّركيبيّة معها، وقد تنبّه الدّارسون إلى أهميّة الجانب التّركيبي النّحوي لدراسة الوظيفة والدّور الذي تؤدّيه الكلمة في الجملة، لعلّ ما أورده "سوسير" يعدّ حجّة القول، حيث اعتبر اللّغة نظاما محكما من العلامات الاعتباطيّة (arbitaire) له ترتيبه الخاص الذي يحدّد قيمة أيّة عبارة. ومن ثمّ فتغيّر ترتيب الكلمات يؤدّي إلى تغيّر المعنى، لذلك مراعاة الوظيفة النّحوية في التّحليل مهمّ لأنّه يساهم بشكل كبير في إبراز الدّلالة المخصوصة للتركيب والتغيّر الذي قد يطرأ عليه حينما يحدث تقديم أو تأخير أو استبدال كلمة بأخرى. هذا يؤكّد أنّ المعنى الدّلالي "ليس معنى الكلمة نفسها، بل على الأصح معناها بالنّظر إلى الكلمات الأخرى، وربما الجملة كلّها. ولهذا السّبب لا ينبغي أن نرغب في البحث عن معنى مثل هذه الكلمات وهي منعزلة لكن فقط داخل جملة"[38].

وقد أوضح الباحث "أحمد مختار عمر" من التّقسيم اللّغوي الذي قدمه نيدا (Nida) اختلاف الباحثين في النّظر إلى الوحدة الدّلالية (Semantic Unit) حيث فرّق بين الوحدة المعجميّة ( Lexical unit) والوحدة الدلاليّة في كون الأولى تُفهم حينما يكون التّركيز على صيغة معيّنة، في حين تُفهم الثّانية حينما يكون التّركيز على معنى تلك الصّيغة، وكما عدّ البعض الكلمة المفردة أهمّ الوحدات

[37] حمدان حسين محمد، التّفكير اللّغوي الدّلالي عند علماء العربية المتقدمين، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 2002، ص101. يضرب (أحمد مختار عمر) عن هذا مثلا: "فلا يكفي لبيان معنى (استغفر) بيان معناها المعجمي المرتبط بمادتها اللّغوية (غفر) بل لا بد أن يضم إلى ذلك معنى الصيغة وهي هنا وزن (استفعل) أو الألف والسين والتاء التي تدل على الطلب" علم الدلالة، ص 13.

[38] بالمر، علم الدلالة إطار جديد، تر: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 62.

الدّلاليّة كذلك حال الوحدات الشّموليّة المتركّبة من معاني المفردات في حال ضمّ بعضها إلى بعض، وكذا الجملة التي يعتبرها آخرون أهم وحدات المعنى إذا نُظر من زاوية لا معنى للكلمة في ذاتها إنّما معناها في الجملة. كما نجد الوحدة الدّلالية الأقل من الكلمة تتمثّل في المورفيم المتّصل المعبّر عنه بالسّوابق واللّواحق، أمّا الوحدة الدّلالية الأقل من المورفيم فتكون في دلالة الحركات الإعرابية[39].

بعد اتّكاء التّحليل البنيوي على حدود الجملة: الوحدة المحوريّة للّغة، جاء "تشومسكي" ( Noam Chomsky) بنظريّته التّحويليّة التّوليديّة (transformationnel-générative théorie) ليوسّع من مساحة الدّراسة، فجعل أساس التّحليل هو بنية النّص باعتبار الفرد ينتج عددا لا متناهيا من الجمل، الأمر الذي جعل التّرابط بين عديد الجمل هو موضوع الدّراسة، وقد أكّد لفيف من متخصّصي علم لغة النّص: " أنّ علم اللّغة البنيوي لا يقوم إلّا على تحليل بنية الجملة ووصفها، لاسيّما على تجزيءِ وحدات اللّغة وتصنيفها داخل مستوى الجملة، هي أركان الجملة والمورفيمات، أمّا بناء عدد كبير من الجمل وفهمها، فهذا من اختصاص علم اللّغة التّحويلي التّوليدي، أي أنّه ينبغي أن يولد كما لا نهائيا من جمل لغة ما"[40]. ومهما يكن من رأي فإنّ "تشومسكي" درس النّظام اللّغوي بنظرة بنيويّة؛ يتّحد أوّله بآخره، السّطح بالعمق، وقد وصف بناء اللّغة بأنّه محكوم بين حدّين، يمثّل الأوّل البنية الصوتيّة، في حين يمثل الثّاني البنية الدلاليّة. والقواعد التي بينهما إنّما هي لوصف البنية السّطحيّة (surface structure) والبنية العميقة (deep structure)، حيث اعتبر المكوّن الفونولوجي: مجموعة أصوات متتابعة ومطرّدة في سياق الكلام بينما يتحدّد المكوّن الدّلالي من السّياق الذي يرد فيه[41].

تنطلق طريقة "تشومسكي" في التّحليل من السّطح، لأنّ "الشّكل الصّوتي يمثّل آخر طور يبلغه الكلام في تولّده( البنية السّطحيّة) إذ ينطلق تركيب الملفوظ من الأساس (Base) حيث تجتمع العناصر المقوليّة (categories) بالصّيغ الصّرفيّة الحاصلة في المعجم (lexicon) ثم تنظّمها القواعد

[39] ينظر: علم الدلالة، ص32، التقسيم الرباعي الذي وضعه (nida) للوحدة الدلالية، يشمل: الكلمة المفردة،أكبر من كلمة (تركيب)، أصغر من كلمة (مورفيم متصل) أصغر من مورفيم (صوت مفرد). علم الدلالة، ص.ن

[40] فايز الكرمي، تحليل البنية النصية من منظور علم لغة النص (دراسة في العلاقة بين المفهوم والدلالة في الدرس اللغوي الحديث)، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 25، 2011، ص208.

[41] ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1986، ص ص136، 137، 140.

التّركيبيّة في بنية تطابقها بنية دلاليّة (البنية العميقة)"[42]. هذا يستلزم أنّ الترابط بين فروع اللّغة هو الذي يحدّد بنيتها الكليّة التي منها تنبثق البنية الدلاليّة محصّلة لتضافر ما سبقها من البُنى (الصّوتيّة، المعجميّة، التركيبيّة)، فما اللّغة إلّا بناء صوتي دال على تصوّر ما، "ويتّضح هذا في مقامنا بما تنبني عليه اللّغة، فهي في ركنها الأوّل أصوات، والأصوات علامات دالّة يطلق عليها مصطلح الصّواتم (الفونيمات) وهي تترابط منسجمة في تكامل بحيث تشكّل بنية هي (البنية المعجمية) والجمل إذ تفضي إلى (البنية التركيبيّة) ومن كل ذلك تنبع ( البنية الدّلالية)"[43].

خلاصة لما سبق، تعدّ الدّراسة الدّلالية هي الدّراسة العلميّة للمعنى في سياقاته المتعدّدة، حيث لا يقتصر اهتمامه على دلالة اللّفظة في حالتها المعجميّة فحسب إنّما يهتم إضافة لذلك بالقواعد التّركيبيّة ودلالاتها، بتتبّع مسارها والتّغيّرات التي تأخذها من مجال إلى آخر، ذلك أنّ العلامة اللّغوية لا تتحدّد دلالتها المركزيّة إلّا من خلال السّياق من جهة وبارتباطها مع غيرها مشكّلة بنية من جهة أخرى. "والبحث عن بنية الشّيء هو البحث عن العناصر التي يتركّب منها، وعن المقياس الذي ركّبت هذه العناصر على أساسه"[44]. انطلاقاً من أصغر وحدة دلاليّة إلى أكبرها، كلّ يدور حول الدّلالة ويخدمها . لذلك، أهمّ الموضوعات التي عني بها علم الدّلالة التّحليلي هو المعنى والتّرابط المحقق بين عناصر التّركيب والعلاقات القواعديّة فيما بينها والبنية الدّلالية التي تربطها لأجل تحديد المعنى العام الذي يرمي إليه النّص ضمن السّياق الذي يحيط به، لأنّ فهم المعنى هو محصّلة تضافر العلامات اللّغوية مع بعضها البعض داخل الحقل الدّلالي الواحد وصلة الواحد بالآخر، وبالمعنى العام الرّابط بينهم جميعا. بالتّالي البِنية "عبارة عن شبكة تجد كل وحدة لغويّة مكانتها فيها، ويربطها بالوحدات الأخرى علاقات تصورية مبنيّة على أساس اتّحاد الهويّات (أي هويّات هذه الوحدات) واختلافها، فقد تشترك هذه الوحدة مع وحدة أخرى في بعض المميّزات، وتختلف في البعض الآخر، فلا نهتمّ بالوحدة نفسها، بقدر ما نعنى بنوعيّة العلاقات التي تربطها بالوحدات الأخرى، والوحدات اللّغويّة على اختلاف مستوياتها تشكل نُظماً جزئيّة"[45]. من هذا الفهم، يكون البحث الدّلالي دراسة في النّسق العلائقي الذي ينظّم وحدة النّص ويبيّن دلالته

[42] الأزهر زناد، نسيج النص (بحث فيما يكون به الملفوظ نصا)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص 12.

[43] عبد السلام المسدي، اللّسانيات وأسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص33.

[44] خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000، ص16.

[45] المرجع نفسه، ص ص16، 17.

المركزيّة، كبنية محكمة تكشف عن الأنظمة الدّاخليّة من خلال الرّوابط التي تحدّد قيمة كل جزء منه تحديدا لقيمة غيره من الأجزاء داخل سياق لغوي- ثقافي معيّن.

## 3. علم دلالة القرآن

ارتبطت الدّراسات اللّغوية عند العرب بالدّين والعقيدة السّمحاء، فبدأ علماؤنا البحث انطلاقا من التحوّل الفكري والثّقافي الذي أحدثه نزول القرآن، وشعورا بمعجزة بنائه من جميع المستويات. فقد كان العرب في الجاهليّة يتكلّمون بالسّليقة والفطرة، وكان الشّعر أرقى ما وصل إليه أسلوبهم، بيد أنّ تحدّي القرآن لهم وعجزهم عن ذلك كان الدّعوة الحقّة للبحث في لغته الأرقى بلاغة، فقد ورد فيه من الغريب ما حرّك فيهم جذوة البحث محاولة لتفسيره وفهم أسراره، ومع ذلك كانت العودة إلى التّراث الشّعري والاستشهاد به مستمرةً لأجل دعم دراساتهم تأكيدا على إعجازه، لأنّ جزالة اللّفظ ميزة العرب منذ العصر الجاهلي، والعقليّة الجاهليّة فيها من العصبيّة القبَلية ما يجعل اللّغة هي أساس الشّرف والتّفاخر يعرفون جيّدها من ضعيفها، حتّى جعلوا الشّعراء هويّة القوم يتحدّى بعضهم بعضا بالقصيد وفنّ الشّعر، حيث تُعقد لهم المجالس في أسواق خُصّت لإبراز مكانتهم، يحطّون قيمة من يريدون أو يرفعونها كيفما شاؤوا. "إنّ طبيعة الحياة العربيّة قبل الإسلام كانت طبيعة ذات صلة خاصة باللّغة وبلاغتها وفصاحة بيانها، وذلك أنّها كانت حياة قائمة على التّفاخر والتّكاثر بالأنساب والأجداد والمآثر والأيام... والشّعر هو الدّيوان الذي كانوا يفزعون إليه يسجّلوا فيه كلّ تلك المفاخر... ولا بد للشّعر والشّاعر من لغة تفضح وتبيّن لترفع أو تحطّ، وتُعلي أو تضع... فاللّغة إذاً سلاح القوم وآلتهم في ميدان الفخر والشّرف"[46].

يؤكّد هذه الأقوال "ابن خلدون" بقوله: "واعلم: أنّ الشّعر كان ديوانا للعرب، فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم. وكان رؤساء العرب منافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ لإنشاده وعرض كلّ واحدٍ منهم ديباجته على فحول الشّأن وأهل البصر لتمييز حَوْله، حتّى انتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجّهم وبيت أبيهم إبراهيم كما فعل امرؤ القيس ابن حجر، والنّابغة الذّبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شدّاد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة، والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلّقات السّبع، فإنّه إنّما كان يتوصّل إلى تعليق الشّعر بها من كان

[46] مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، بيروت، د ط، 1986، ص25.

له قدرة على ذلك بقومه وعصبيّته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلّقات. ثمّ انصرف العرب عن ذلك أوّل الإسلام بما شغلهم من أمر الدّين والنبوّة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النّظم والنّثر زمنا."[47]

وقد تحدّاهم القرآن الكريم بأن نزّل آياته على نهج لسانهم العربي، ذلك أنّه خُوّل لهم كالشّعر وأنّ قائله كما الشّاعر لما رأوا فيه من سمات ألفوها في شعرائهم، فراحوا يخوضوا فيه ويدّعوا له الانتساب حتى تنزّلت الآيات المعجزات، ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ*فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 23، 24]، بذلك تحققت معجزته حينما خرق عادة المألوف في نظام الحياة وقرنها بالتحدّي لكي يستبين عجزهم على المجاراة وتأكيدا على صدق المعجزة[48]، فأثّر وأقنع كمِثل ما رُوي عن "الوليد بن المغيرة" حين قال: "واللّه إنّ لَقوله لحَلاوة، وإنّ أصله لَعِذْق، وإنّ فرعه لَجَناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عُرف أنّه باطل، وإنّ أقرب القول هو سحر يؤثر، ومحمد ساحر، وهذا هو السّحر المبين، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ *فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ* ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ *ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ *ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ *فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: 18-24]"[49].

جاء القرآن ليؤسس بعنانِه اللّغوي والبلاغي الفريد أسلوبه العميق من إعجاز لفظي وبياني وحياً يتحدّى به كلّ من يودّ الخوض فيه بحثا ودراسة، كونه طفرة لغوية فريدة في مجال السقف اللّغوي مقارنة بما كان شائعا من شعر ونثر يتّسم بفخامة الحرف وعمق الطرح فضلا عن عقلنته الدّقيقة لكلّ ما يحمل، ما أعجز أرباب الفصاحة وجهابذة الشّعر على الإتيان بمثله وقد ألجمهم على فِعل ذلك؛ ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء، 88]. كما عمل على إحداث تغيير في دلالة ما كان مُستعملا، حيث أدخله

[47] مقدّمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمّد الدّرويش، مكتبة الهداية، دمشق، ط1، 2004، ج2، ص413.

[48] ينظر:أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، الجزائر، ط2، 1988، ص116.

[49] بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط2، 1976، ص146.

– ينظر أيضا: مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، ص33.

(المستعمل) أفقا معرفيا جديدا يرتبط بمفاهيم تُناسب الرّؤية الجديدة لدين الإسلام، يقول "أحمد أمين": "صحيح أنّ القرآن قد نزل بلغة العرب ونصه لا يحتمل الشّك، وهو يفيدنا في تعرّف كثير من حياة الجاهلية العقلية فيما يحكي من أقوال المعاندين، وفيما يُصوّر من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، ولكن ألفاظه وتعبيراته ومعانيه لا تُمثّل لغة الجاهليين بأكملها، لأنّ القرآن استعمل ألفاظا لم يكن يستعملها الجاهليون، وخصص ألفاظا لمعانٍ لم يكن يُخصّصها الجاهليون، واستعمل استعارات ومجازات خارجة عن الدائر التي كان يستعملها الجاهليّون، وله أسلوب أخّاذ كان بعيدا عن أسلوب الجاهليين"[50].

حيث تتبّع الباحث "عودة خليل أبو عودة" التطوّر الدّلالي بين الشّعر الجاهلي ولغة القرآن من خلال دراسته الدلالية المقارنة التي انتهجها لذلك، مبيّنا أنّ بعض المصطلحات ثبتت دلالتها في القرآن كما كانت عليه في الشّعر الجاهلي مثل: الله، الملائكة، الجن، الجنّة، الفردوس، السّعير، وهناك مصطلحات غيّرها القرآن منها ما كانت عامة الدّلالة قام بتخصيصها كالصّلاة والحجّ والصّيام، ومنها ما كانت خاصّة في دلالتها فأعطاها دلالة عامّة مثل: الكفر، الفسق، النّفاق وهناك مصطلحات تطوّرت عن طريق المجاز إلى الحقيقة مثل: التّسبيح، المغفرة، كما أعطى المفاهيم الجاهليّة دلالات جديدة لم تكن معروفة لها مثل إبليس، الغسلين، الحدّ. كما خلق مصطلحات جديدة كالموجودة في حقل الأُخرويّات مثل الأجر، الثّواب، الجزاء، والعقاب...إلخ[51].

فالنّص القرآني بهذا التغيير كان يعمل على خلق أفقٍ ثقافي جديد يُضاف إلى ما كان سابقا ليكمّله، حيث تدرّج في بناء نظامه الخاصّ على مرحلتين، الأولى - المدنيّة- كانت العناية فيها بتأسيس مجتمع جديد عن السائد، له بعد فكري مغاير تحكمه "دلالة التّوحيد" وعقيدته نفيا لما عيش قبله من جهل وشرك، وإعادة بلورة الوعي بما يتلاءم مع الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه، من ثمّ جاءت مرحلة - المكيّة- للبناء الاجتماعي وتقنين هذا البناء خلقا لثقافة جديدة تعبّر عن رؤية مغايرة للوجود[52]، لأنّ هدفه كما يبيّن "نصر حامد أبو زيد" كان بناء نظام اجتماعي أخلاقي ضمن حدود ثقافة جديدة تمثّل بؤرة الثّقافة العربيّة الشّاملة التي احتوته وتقبّلته نصا يحمل هويّتها،

[50] فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1959، ص53.

[51] ينظر: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، (دراسة دلالية مقارنة)، مكتبة المنار، بيروت، ط1، 1985، ص540.

[52] ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، ص17.

تشكّله ويشكّلها، وتؤدّي دوراً بارزاً في شرحه وتفسيره، "فما ترفضه الثّقافة وتنفيه لا يقع في دائرة (النّصوص)... وإذا طبّقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصّة فنحن إزاء نصّ لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلا في الثّقافة التي ينتمي إليها ولم تكد تكتمل عتبة سنوات قليلة حتى صار هو النّص المهيمن والمسيطر في الثّقافة ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثّرا في ثقافات أخرى، فقد صار هو (النّص) بألف ولام العهد"[53]. لعلّ ذلك عائد إلى الخصائص التي ميّزت هذا النّص السّماوي عن كل ما سبقه، وهيّأته ليلعب دورا حضاريّا.

وبالإضافة إلى البُعد الرّوحي الذي طوّقه، هنالك بُعد لغوي دلالي جُعل حجّة لنبوة الرّسول صلى اللّه عليه وسلم تبليغا لرسالة ربّه الكريم، رغم كونه أميّا لا يعرف القراءة والكتابة ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ﴾ [العنكبوت:48]، زيادة عما يقصّه من أخبار الغيب وقصص الأمم السّابقة ما أعجز قدرة الفطاحل أن يأتوا بشيء مثله فأذعنوا له، فغدا القطب الذي تدور حوله مختلف النصوص[54]. وعلى هذا، "ربّما يكون مفيداً، كما ألمعنا من قبل، اعتبار الثّقافة مكوناً رئيسياً من أهم مكونات تشكّل المفاهيم وفهم النّصوص وتأويلها لكن إذا تعلّق الأمر بالخطاب القرآني، فالأمر يختلف، لأنّه، وإن خاطب القوم بلغة الإعجاز اللّغوي، فإنّه نص يخلق أدبيته الخاصة به التي تجعله نصاً على غير مثال، يبدع النّصوص وهي لا تبدعه، ومن ثمّ يخلق ثقافته ونظامه المعرفي الخاص، الذي يجعل باقي الثّقافات المتاخمة له أو المناهضة تبعاً، وهو لها ضابطٌ ومولّدٌ... على مثال مرسِله، وهو من يصنع قارئه، والثّقافة التي تستقبله، إذ إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته ونسقه، فهي، أوّل الأمر وآخره، مرتبطةٌ بمرسله وعلى مثالِه، فكمالُه من كمالِه، ووجودُه من وجودِه، وأبديتُه من أبديتِه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: 11]، و﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60]"[55].

[53] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، ص31.

[54] ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص ص33، 34.

[55] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2008، ص ص420، 421.

لذا، فقد شغلت قضيّة اللّفظ والمعنى علماء العربيّة القدامى لدورها المهم في إبراز المعنى الدّقيق وتبيينه، نظرا لثراء اللّغة العربيّة اللّفظي الذي يُنتج في النّهاية تكثيفا دلاليا بالزّيادة فيه أو بالتنقيص، حيث كان من بين النتائج التي توصّلوا إليها: أنّ كلّ زيادة في المبنى (اللّفظ) تلحقها زيادة في المعنى*، ما أهّلها لأن تكون لغة اشتقاقيّة بالدّرجة الأولى ومادّة تصلُح للتطبيق بأيّ المناهج الغربيّة الحديثة، فكان الاستشهاد بالنّص الشّعري مستمرّا لأجل تأكيد ذلك. وممن خاض في دراسة القرآن الكريم "عبد القاهر الجرجاني"، الذي أخرج نظريّة النّظم تأكيدا دقيقاً على إعجاز بناء النّص القرآني المترابط بعضه ببعض، فما إعجازه في لفظه وحده، ولا في معناه وحده، إنّما إعجاز القرآن في نظمه، مدلِّلا على ذلك بشواهد شعريّة وقرآنيّة تبرهن على صدق حجته وتزيدها تأكيدا.

## 1. علاقة النظم بعلم دلالة القرآن:

### 1.1 مفهوم النّظم ومنهج دراسته:

إنّ مصطلح "النّظم" الذي جعله "الجرجاني" بؤرة الحديث في كتابه "دلائل الإعجاز"، كان معروفا لدى سابقيه من البلاغيين والنّقاد، لكن بمفهوم يختلف عما قصده**، إذ ليس النّظم عنده "سوى تعليق الكلِم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"[56]، وفي سبيل توضيح هذه المسألة، راح يردّ على من سبقه ويبيّن لهم أوجه تقصيرهم إذ ليست المزيّة بعائدة للألفاظ منفردة، حيث يقول: "... ذاك أنّه ليس من عاقلٍ يفتح عَيْن قلبه، إلاّ وهو يعلم ضرورة أنّ المعنى في (ضمِّ بعضها إلى بعض) تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أنْ يُنطق بعضها في أثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلُّق ويَعلم كذلك ضرورة إذا فكّر، أن التعلّق يكون فيما

* نلمح ذلك في المعاجم اللّغوية، على سبيل المثال معجم (الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: 175 ه)، الذي اهتم بحصر ألفاظ اللّغة والبحث عن دلالاتها، بإخضاعها إلى التّقليبات الممكنة لإيجاد المستعمل منها والمهمل، فبزيادة حرف يتغيّر المعنى، وبإخضاع اللّفظة لتلك التقليبات تزداد كثافتها الدلالية أكثر، يقول الزّركشي عن الزيادة في بنية الكلمة: "واعلم أنّ اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان، ثم نُقل إلى وزن آخر أعلى منه فلابد أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمّنه أولاً، لأنّ الألفاظ أدلة على المعاني، فإذا زيدت في الألفاظ وجب زيادة المعاني ضرورة"، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص642.

* *تحدّث عن هذا لفيف من الدارسين، منهم: أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973، ص ص51، 86 وما بعدها. شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط9، ص161 وما بعدها. حاتم ضامن، نظرية النظم تاريخ وتطور، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979، ص5 وما بعدها. وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983، ص56 وما بعدها. درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مصر، 1960، ص23 وما بعدها.

[56] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، مصر، ط3، 1992، ص04.

بين معانيها، لا فيما بينها أنفُسها. ألا ترى أنّا لو جَهِدنا كلَّ الجَهْد أن نتصوّر تعلّقا فيما بين لفظين لا معنى تحتهما، لم نتصوّر؟ ومن أجل ذلك انقسمت الكَلِم قسمين: "مُؤْتَلف" وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، وغير "مُؤْتَلِف" وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف. ولو كان التّعلّق يكون بين الألفاظ، لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن يكون في الدّنيا/ كلمتان إلاّ ويصحّ أن يأتلفا، لأنّه لا يتنافى بينهما من حيث هي ألفاظٌ. وإذا كان كلُّ واحدٍ أعطى يده بأنّ الفصاحة لا تكون في الكَلم أفراداً، وأنّها إنّما تكون إذا ضُمَّ بعضها إلى بعض، وكان يكون المُراد بضمِّ بعضها إلى بعض، تعليق معانيها بعضها ببعض، لا كَوْن بعضها في النّطق على إثر بعض كان واجباً، إذا عَلِم ذلك، أنْ يَعلَم أنّ الفصاحة تجب لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفُسها، لأنّه محالٌ أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها، تعلّق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفاً يجب لها لأنفسها لا معانيها"[57].

لعلّ النّظم وكما يُفْهمنا إيّاه "الجرجاني" تبعُ الألفاظ لمعانيها في ترتيب الكلام وفقا لقواعد النّحو وأحكامه، وهذه النّظرية التي طرحها في كتابه "دلائل الإعجاز" جاءت لتبرهن أنّ القرآن نص معجز بالنّظم وأنّ المعنى كلُّ ما تولّد من ارتباط الكلِم بعضها ببعض، لذا فالحديث عن بلاغته وفصاحته لن يكون عمّا تحمله اللّفظة المفردة من معاني، بل عمّا بين المعاني من ترابط يحكمه النّحو ويُمليه عليه، وهي دراسة تكشف عن أهمية النّظرة الكلّية للّغة التي تعكس المعنى في مُجمله، بالتّركيز على العلاقات القواعدية التي بين أجزاء الكَلِم، فالبنية في النّهاية لن تُفهم إلاّ باستيفاء جميع أجزائها وما تضمه من معاني تدور حول المعنى الجامع لها. يبدو جليّا أنّ هذا هو هدف "الجرجاني" من تأليفه "دلائل الإعجاز"، فقد كان لإعجاز القرآن الكريم كبير أثرٍ في بلورة فكرة (النّظم) والرّد بها على من اشتبهت عليه القضية وأرجع المزيّة فيه للفظ وحده، كونها مزيّة خُصّت في كلام العرب منذ الجاهلية؛ "وإذا كان ذلك كذلك، فما جوابنا لخصم يقول لنا: إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التّعلّق التي هي محصول النّظم، موجودة على حقائقها وعلى الصّحة وكما ينبغي من منثور كلام العرب ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرّفوا فيها وكَمَلوا بمعرفتها... فما هذا الذي تجدّد بالقرآن من عظيم المزيّة، وباهر الفضل، والعجيب من الرَّصف، حتى أعجز الخلق قاطبة...؟ أيلزمنا

[57] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص466، 467.

أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونردّه عن ضلاله، وأن نَطِبَّ لدائه ونُزيل الفساد عن رَائه؟ فإنْ كان ذلك يلزمنا، فينبغي لكلّ ذي دِين وعقلٍ أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه"[58].

ولا يقف عند هذا الحدّ من البيان النّظري فحسب بل يُثبت ما يقوله بأدّلة وشواهد من الشّعر ومن القرآن ما يُفنِّد آراء سابقيه الذين فصلوا بين اللّفظ والمعنى، ولنا على سبيل المثال تحليله لسورة "الفاتحة" وقوله فيها: "وجملة الأمر، أنّ النّظم إنّما هو (الحمد) من قوله تعالى: ﴿الحمدُ لله رَبِّ العَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ مبتدأ، و(للّه) خبره، و(ربِّ) صفة لاسم الله تعالى ومضافٌ إليه، و( الرّحمن الرّحيم) صفتان كالرّب، و(مالك) من قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ صفة أيضا، ومضاف إلى يوم. و(يوم) مضاف إلى (الدّين)، و(إياك) ضمير اسم الله تعالى، وهو ضمير يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوباً، ومعنى ذلك أنّك لو ذكرت اسم الله مكانه لقلت: (اللّهَ نَعْبُدُ)، ثم إنّ (نعبد) هو المقتضى معنى النّصب فيه، وكذلك حكم ﴿إيَّاك نَسْتَعِينُ﴾. ثم إنّ جملة (إيَّاك نَسِتَعين) معطوف بالواو على جملة (إيَّاكَ نَعْبُدُ)، و(الصِّرَاطَ) مفعول، و(المستقيم) صفة للصِّراط، و(صِرَاطُ الذِّينَ) بدل من (الصِّرَاطَ المُسْتَقِيم)، و(أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم) صلة الذين، و (غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمَ) صفة (الذِّينَ)، و(الضّالِين) معطوف على (المَغْضُوبِ عَلَيْهِمَ). فانظر الآن هل يُتصوّر في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللّفظ؟ وهل يكون (الحمد) مبتدأ معنى اللّفظ (الحمد)؟ أم يكون كَوْن (ربّ) صفة وكَونه مضافا إلى (العَالَمِين) معنى لفظ (الرّب)؟ فإنْ قيل: إنّه إنْ لم تكن هذه المعاني معاني أنفُسِ الألفاظ، فإنّها تُعلم على كلّ حال من ترتيب الألفاظ، ومن الإعراب، فبالرّفعة في (الدّال) من (الحمد) يُعلم أنّه مبتدأ، وبالجر في (الباء) من (ربّ) يُعلم أنّه صفة، وبالياء في (العالمين) يُعلم أنّه مضاف إليه، وعلى هذا قياس الكُلّ."[59]

ففي برهنته لآرائه، عاد إلى التّراث الشّعري (ديوان العرب) للاستشهاد به، فذلك يُعدّ أمراً أساسيّا يتّكئ عليه جلّ الدّارسين لبيان الإعجاز الحاصل في النّص القرآني وما أضافه لفصاحة العرب وبيانهم من دلالات وسّعت المعجم العربي، يقول أحد الباحثين: "لعلّ هذا ما جعل عبد القاهر الجرجاني (ت 471 ه) يصل إلى أنّ حقيقة الخطاب القرآني، أي وجوه الإعجاز فيه، لا يُمكن تحديدها إلاّ من خلال دراسة الشّعر، باعتباره مدخلا ضروريّاً، والبحث عن القوانين العامّة التي تشكّله، وكذا كيفيّة إنتاجه للدّلالة، وهو بموقفه هذا، إنّما توجّه إلى أولئك الذين قلّلوا من قيمة

[58] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص8، 9 (المقدمة).

[59] المرجع نفسه، ص ص452، 453.

الشّعر كنص لغوي ومكانته في الثّقافة العربيّة"[60]. كما نجده يقول في منزلة الشّعر والنّحو من إعجاز القرآن: "وذاك أنّا إذا كنّا نعلم أنّ الجهة التي قامت الحجّة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أنْ كان على أحدٍ من الفصاحة تَقْصُر عنه قُوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يُطْمح إليها بالفكر، وكان مُحالا أن يعرف كونَه كذلك، إلاّ من عَرَف الشّعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان/ الأدب، والذي لا يشكّ أنّه/ كان ميدان القوم إذا تجارَوْا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قَصَبَ الرّهَان..."[61]، وعلى ذلك، يمضي طويلا في إثبات النّظم القرآني والبرهنة عليه ويُكثر من الأمثلة حوله والشّرح ليوضّح المقصد ويثبّته إقناعا للدّارسين.

لقد أكّد "الجرجاني" في عديد مواضع أنّ المزيّة لا تكون للألفاظ منظورا إليها في أنفسها، إنّما ترجع لما بينها من تآلف وانسجام، وعلى حسب ملاءمة معانيها لمعاني الألفاظ السّابقة لها واللّاحقة بها تكون المفاضلة بينها، إذ إنّ اللّفظة لا تثبت على حال واحدة من الفصاحة بل تتناوب في درجتها حسب موقعها من مدرج الكلام؛ فقد تكون فصيحة في موضع ومستكرهة ضعيفة في مواضع أخرى وذلك عائد إلى الدّقة في الاختيار والتّوظيف، فليست الفائدة في توالي الألفاظ وانتظامها فحسب، إنّما الفائدة في تخيّر المعنى المناسب الذي يحمله اللّفظ في تركيب الكلام الفصيح؛ "ومن المعلوم أنْ لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري/ مجراها، مما يُفرد فيه اللّفظ بالنّعت والصفة، ويُنسب فيه الفضل والمزيّة إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحُسن الدِّلالة وتمامها فيما له كانت دِلالةً... ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللّفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشف عنه وأتمُّ له، وأحرى بأن يَكْسِبه نُبلا، ويظهر فيه مزيَّةً. وإذا كان هذا كذلك: فينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكَلم إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجّبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى فائدتها إلاّ بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، هل يتصوّر أن تكون بين اللّفظتين/ تفاضل في الدّلالة حتى تكون هي أدلّ على معناها الذي وُضعت له صاحبتها على ما هي موسومة به... وهل تجدُ أحداً يقول: (هذه اللّفظة فصيحةٌ)، إلا وهو يعتبر مكانها من النّظم، وحُسنَ ملائمة معناها لمعاني أخواتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟"[62]، وعلى سبيل ما أخذه من أمثلة شعرية عن هذا، قوله:

---

[60] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، ص419.

[61] دلائل الإعجاز، ص ص8، 9.

[62] المرجع نفسه، ص ص43، 44.

"ومِن أعجب ذلك لفظةُ (الشيء)، فإنّك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع. وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى قول عُمر بن أبي ربيعة المخزوميّ:

ومن مالِئٍ عَيْنَيْهِ من شيءِ غَيرِهِ إذا راحَ نَحْوَ الجَمْرَةِ البِيضُ كالدُّمَى

فإنّك تعرف حُسنها ومكانها من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

لَوِ الفَلَكُ الدَّوَّارُ أَبْغَضِتَ سَعْيَهُ لَعَوّقَهُ شَيْءٌ عنِ الدورَانِ

لذلك، جعل حال مركّب الكلام من حال الباني، يُرتّب الألفاظ على نحو ما يحقق له فصاحة المعنى، كونه خادماً له وتابعاً إيّاه، إذ يتبع أوّله بثانيه، وثالثه برابعه، وهكذا حتى يفرغ من ذلك فلا يحصل فهم المُراد من الكلام ولا معرفة صحته من ضعفه إلاّ بعد تمامه؛ "واعلم أنّه لا سبيل إلى أنْ تعرف صحة هذه الجملة حتى يبلغ القول غايته، وينتهي إلى آخر ما أردتُ جمعه لك، وتصويره في نفسك، وتقريره عندك"[63]، فعلى سبيل ما أخذه من أمثلة، قوله: "وهل تشكّ في قوله تعالى ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة هود:44]، فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنّك لم تجد ما وجدت من المزيّة الظّاهرة، والفضيلة القاهرة، إلّا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأنْ لَم يعرض لها الحُسن/ والشّرف إلّا من حيث لاَقت الأولى بالثّانية، والثّالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن يستقرّ بها إلى آخرها، وأنّ الفضل تَنَاتَج ما بينها، وحصل من مجموعها؟ إن شككت، فتأمّل: هل ترى لفظة منها بحيث لو أُخِذت من بين أخواتها وأُفْرِدت، لأدّت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية؟ قل: (ابْلعَي)، واعتبرها وحدَها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر/ سائر ما يليها. وكيف بالشّك في ذلك، ومعلوم أنّ مبدأ العظمة في أن نُوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النّداء ب(يا) دون (أيّ)، نحو( يا أيّتها الأرضُ)، ثم إضافة (الماء) إلى (الكاف)، دون أن يقال: (ابلعي الماء)،ثم أنْ أُتبع أنْ قيل: و(غيض المَاءُ)، فجاء الفعل على صيغة (فُعِلَ) الدّالة على أنه لم يغِض إلا بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾، ثم ذِكْرُ ما هو فائدة هذه الأمور، وهو: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّ﴾، ثم إضمار (السّفينة) قبل الذِّكر/ كما هو شرط الفخامة والدّلالة على عظم الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتُحضرك عند تصوّرها هيبةً

[63] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 38.

تحيط بالنّفس من أقطارها تعلُّقاً باللّفظ من حيث هو صوت مسموعٌ وحروف تتوالى في النّطق؟ أم كلّ ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتّساق العجيب؟"[64].

من هذا يتّضح جليا أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مفردة إنّما تتفاضل من ملاءمة معنى كل واحدة للمعاني التي تليها، وهنا تبرز **قيمة اللّفظ** في النّظم كونه وعاءً للمعنى وتابعاً له في توضيح الأفكار وبيانها، فاللّفظ يُستحسن إذا استحق المزيّة والشّرف ولو كانت المعاني هي التّابعة للألفاظ في ترتيبها لكانت المفاضلة ميزة للألفاظ ولكان من المحال أن تتغيّر المعاني والألفاظ بحالها لم تزل على ترتيبها؛ "فلما رأينا أنّ المعاني قد جاز فيها التغيُّر من غير أن تتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها، علمنا أنّ الألفاظ هي التابعةُ، والمعاني هي المتبوعة"[65].

**2.1دور السّياق في النظم:**

لقد أشار "الجرجاني" إلى دور السّياق في إبراز الدّلالة، من خلال التّرتيب الذي تأخذ فيه العلامة اللّغوية قيمتها، لتبيّن المعنى المقصود -على مثل ما وضّح (سوسير)- إذ لا قيمة لعلامة لغوية في ذاتها إنّما قيمتها تُستمد من محيطها؛ أي بما يخالفها ويُجاورها من علامات أخرى، وهذا رأي الجرجاني الذي أخذ فيه شوطاً لإثباته والتّدليل عليه بالأقاويل والأمثلة الكثيرة، وعلى سبيل ما قاله: "وأمّا نظم الكلِم... فهو إذن نظمٌ يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو (النظم) الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتّفق. ولذلك كان عندهم نظيرا للنّسج والتأليف والصّياغة والبناء والوَشْي والتحبير وما أشبه ذلك، ممّا يوجب اعتبارَ الأجزاء بعضِها مع بعض، حتى يكون لوضعِ كلّ حيث وُضع، علّةٌ تقتضي كونَه هناك، وحتى لو وُضع في مكانٍ غيرِه لم يصلُح"[66]، وهو إثباتٌ كذلك لاعتباطية الدّليل اللّغوي أو العلاقة بين اللّفظ ومعناه، إذ كل شيء إنّما يتم بينهما لفهم الأشياء من حولنا، حيث لو أطلق لفظ على معنىً ما لألصق به دون وعيٍ من قائله، بحكم الوضع والاتفاق الذي وحّد بينهما، فإن حدث تغيّر في أحد الشّقين يتبعه تغيّر في الشّق الآخر، وفقا لما يمليه التّصوّر، "فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب)، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[67].

---

[64] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص45، 46.

[65] المرجع نفسه، ص373.

[66] المرجع نفسه، ص49.

[67] المرجع نفسه، ص ن.

على هذا الأساس وضّح "الجرجاني" تصوّره في كون اللّفظ لا يُعرف له موضع في التّركيب من غير معناه، لأنّ الألفاظ أوعية للمعاني وتبعٌ لها وهي تدلّ عليها في مدرج الكلام على نحو ما تدل المعاني على ألفاظها في الذّهن، إذ يقول: "لا يُتصوّر أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً نظماً، وأنّك تتوخى الترتيب في المعاني وتُعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وَقَفَوت بها آثارها، وأنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أنْ/ تستأنف فِكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدمٌ للمعاني، وتابعه لها، ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، وعلمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق"[68]. إذاً، وكما يقول (شوقي ضيف): "فصاحة الألفاظ وبلاغتها لا ترجع إلى الألفاظ بشهادة الصفات التي توصف بها، وإنّما ترجع إلى صورتها ومعرضِها الذي تتجلّى فيه، وبعبارة أخرى ترجع إلى نَظْمها وما يُطوى فيه من خصائص. ومعنى ذلك أنّ هذه الصفات ليست صفات للألفاظ في أنفسها، وإنّما هي صفات عارضة لها في التأليف والصياغة بسبب دقائق بلاغية لم تكن لها قبل سياقها الذي أخذته في صُور نظمها"[69]. فقد "حاول عبد القاهر إرساء مفهوم تعلّق الكلمات ببعضها البعض."[70]

## 2. علم دلالة القرآن عند "توشيهيكو إيزوتسو":

### 1.2 منهج الدراسة وهدفها:

على الرّغم من كون القرآن الكريم نصاً عربياً فريداً، إلا أنّ دراسته من أجل فهم ما جاء لأجله، غاية لم تقتصر على علماء العربيّة ودارسيها فحسب، بل جلبت اهتمام الدّارسين على اختلاف وُجهاتهم، وكما وضع "عبد القاهر الجرجاني" نظريّة النّظم للتّأكيد على إعجاز بناء نصّ القرآن المترابط بعضه ببعض، كذلك فعل الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" حيث وضع بين أيدي الباحثين دراسة دلالية مليئة بالنتائج التي يُستفاد منها لتطبيق التّحليل الدّلالي على مادة لغويّة معيّنة، وكيف نفهم بعمق الرّؤية الجديدة التي صاغها للوجود من وجهة نظر علم الدّلالة، وذلك في كتابه: "اللّه والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم". إنّ الباحث في هذا الكتاب يساعدنا على معرفة الأسس التي تُطبّق بها مبادئ علم الدّلالة على لغة معيّنة لإدراك رؤيتها

[68] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص53، 54.

[69] البلاغة تطوّر وتاريخ، ص164.

[70] مصطفى ناصف، قراءة في دلائل الإعجاز، مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع3، 1981، ص34.

الخاصّة للعالم، باعتبارها أداة ليست للتّعبير والتّفكير فحسب، إنّما أداة لمفهمة العالم بالنّسبة للنّاطقين بها، لذلك يعدّ كتاب "اللّه والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم" نموذجا لمن رام معرفة المنهج الدّلالي في تحليل الخطاب عموما، والخطاب القرآني على وجه التّحديد."[71]

على هذا الأساس وضع تصوّره الخاص لعلم الدلالة (semantique)، بأنّه من أعقد المباحث كونه يُعنى بأيّ شيء ذي معنى، الأهمية التي جعلته فلسفة من نوع جيد، تُعبّر عن رؤية مغايرة للكينونة والوجود. فعلم الدلالة عند "إيزوتسو" نوع من علم الرّؤية للعالم في مرحلة من مراحلها التّاريخيّة، وهي دراسة تطبّق التّحليل المنهجي على المفاهيم الثّقافيّة الهامّة الخاصة بتلك اللّغة، ليكون: "دراسة تحليليّة للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلّع في النّهاية للوصول إلى إدراك مفهومي لـ"الرؤية للعالم الخاصة بالنّاس الذين يستخدمون تلك اللّغة كأداة ليس للكلام والتّفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط به ويفسّره بهذا الفهم، يعدّ علم الدلالة "نوعا من "علم الرؤية للعالم" (weltanscgauungslehre) أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمّة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدّراسة تستهدي بوسائل التّحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التّي أنتجتها الأمّة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها"[72]، وقد صرّح بأنّ دراسته تُعدّ إسهاما جديدا من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره، ولنا[73].

ليكون مصطلح "علم دلالة القرآن" دالا على تطبيق منهج التّحليل الدلالي لعلى مادة مستمدة من المعجم القرآني الذّي يحوي المفاهيم الكبرى المهمّة الموجدة في القرآن الكريم، من خلاله يتمّ الكشف عن الرّؤية القرآنية للعالم. ليكون بذلك نوعا الأنطولوجيا الحية*، وهو المفهوم الذي يبحث عنه في "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" بالتّركيز على العلاقات الأساسيّة الموجودة بين "الله والإنسان في القرآن"، "إنّه يُعلّمنا بذلك أن نكون إيجابيين في تلقي الثقافة الغربية الحديثة

---

[71] صلاح الدّين زرال، المنهج الدّلالي في فهم النّص القرآني، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد 35/34، مارس 2014، ص509.

[72] إيزوتسو توشيهيكو، اللّه والإنسان في القرآن؛ علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص32.

[73] المرجع نفسه، ص27.

*تعرّف الأنطولوجيا (Ontologie) على أنّها: "دراسة الكائن في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، أو بعبارة أخرى "علم الموجود من حيث هو موجود" (أرسطو)، ويطلق عليها "الميتافيزيقا العامة"، والدّليل الوجودي برهنة على وجود الله أساسها فكرة الألوهية في كاملها المطلقة واستغنائها عن غيرها تستلزم الوجود أصلاً. اعتمد عليها ابن سينا والقدّيس أنسيم في القرون الوسطى وديكارت في التاريخ الحديث". ينظر: مجدي وهبه، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1987.، ص66.

ومنهجياتها المتطورة؛ أن نتبناها بوعي علمي أصيل يتيح لنا تعديلها وتطويرها وفقا لأهداف بحوثنا وموضوعاتها في إطار هويتنا الثّقافية"[74].

### 2.2 توحيد المفاهيم المستقلة:

يتم إدراك الرّؤية القرآنيّة للعالم من خلال الكلمات المفتاحيّة الخاصة بمعجم القرآن، ودراسة هذه الكلمات ليست بالأمر السهل، إذ إنّ الصّعوبة تكمن في القدرة على الإجابة عن: كيف يتم تحديد هذه الكلمات (المهمّة)، وعلى أيّ أساس تُختار هي دون سواها، أجراء انتقاء عشوائي اعتباطي، أم وفق معايير تشير إليها من بعيد؟

**المعجم القرآني ورؤية العالم:**

أكّد الباحث أنّ المعجم القرآني منظومة مفهومية شديدة التّرابط والتّنظيم تأخذ كلّ كلمة موقعها داخله، بحيث يصعب فهمها دون ربطها مع غيرها من الكلمات وبالشّبكة المفهوميّة الكليّة التي تنتمي إليها سواء صغر حجمها أم كبر وعلاقة هذه الشبكات مع بعضها لتركّب في النّهاية كلّا موحدا، من خلاله يتم تحديد الكلمات المفتاحية؛ أي من خلال النّظام المفهومي الذي يعمل في القرآن لا المفهومات الفردية منظورا إليها بعيدا عن البنية العامة، وذلك بالنّظر إلى حجم الحقل الدلالي الذي ركّبته، "فهذه الكلمات أو المفاهيم لا توجد هكذا ببساطة في القرآن، بحيث تكون كل منها معزولة عن الأخرى، بل يتوافق بعضها على بعض بإحكام، وتستمد معانيها العيانية من نظام العلاقات المحكم بينها... وهذا النّوع من النّظام المفهومي الذي يشتغل في القرآن هو المهم حقا بالنّسبة إلى هدفنا الخاص، فذلك أكثر أهمية من المفاهيم المستقلة التي تؤخذ هكذا منعزلة..."[75].

هذا يعني أنّ التّحليل الدّلالي ليس مجرّد تحليل بسيط للبنية الشّكلية لكلمة ما بدراسة أصلها أو تاريخها، إنّما التّحليل الدلالي شيء يعتزم الذهاب بعيدا وراء ذلك، ويسعى لأن يكون علما للثّقافة إذا أردنا تصنيفه، فهو تحليل يعيننا على تنظيم مُجملٍ لبنية الثقافة كما عيشتْ أو كما تُعاش في الواقع، مادامت القضية قائمة في تصوّر النّاس، وقد بحث في هذا من خلال مفهوم "الرؤية الدّلاليّة للعالم" الخاصة بثقافة ما، لأنّ تحليل المعنى في أبعد تصوّراته ما هو إلاّ تقصي الوضع الثّقافي العام، فضلا عن مزيد من الدّراية اللّغوية المتخصّصة بالكلمة، كونها تجلي عياني أو بلورة

[74] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، مقدمة الكتاب، محمد جهاد، ص11.

[75] المرجع نفسه، ص34.

لروح الثّقافة والعصر والنّاس الذين يستخدمونها كجزءٍ من معجمهم[76]، وعلى هذا، راح يعرّف المعجم بأنّه: "مجموعة من الحقول المتعالقة التي يتكوّن كلّ حقل منها من عدد من المفاهيم المتعالقة أيضا بدورها، والمعجم بهذا الفهم ليس مجموعة الكلمات المرتّبة ألفبائيا، بل هو العلاقة بين كلمات اللّغة المهمة في مرحلة من مراحل تطوّرها"[77]، ويضيف تعريفا خاصا بالمعجم القرآني: "من الممكن أن نعدّ المعجم القرآني نفسه حقلاً دلاليا داخل كلٍّ أوسع هو معجم اللّغة العربية في ذلك العصر." [78]من خلال هذا النّظام المترابط تتحدّد الكلمات ذات الأهمية الخاصة في تشييد البنية المفهومية للرؤية للعالم.

من زاوية أخرى، تسير الكلمات القرآنية نحو التّرابط المنظّم لتؤّلف فيما بينها النّمط العام للمعجم القرآني، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الكلمات لا تأخذ قيما متساوية في تشكيل البنية الأساسية للمعجم، بل تتفاوت حسب أهميتها، هذا ما اصطلح عليه الباحث اسم "المصطلحات المفتاحية"، أي: "كلّ كلمة ذات أهمية خاصة يؤطّرها حقل دلالي بعينه ضمن النّظام المفهومي الكلّي وتؤدي دورا حقيقيّا حاسماً في تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم"[79]، وتمثّل كلمات كـ: الله، الإيمان، الرّسول، الكفر، الإسلام، بعض الأمثلة البارزة عنها. كما أكّد أن اختيارها من الأمور الصّعبة على المختص في علم الدّلالة الذي يريد دراسة القرآن، إذ عليه أولا دراسة البنية العامة التي تمثّل المعجم القرآني، ومن المحتمل أن يدخل قدر معين من الاعتباطية في اختيارها، لأنّ هذه الكلمات تقدّم نفسها بوصفها نظاما معقّد التنظيم مكوّن من عناصر يتوافق بعضها على بعض تبادليا وشبكة من التّرابطات الدّلالية، والنّتيجة أنّ كلمات المعجم كلها ستوزّع على امتداد هذه الخطوط الكبرى[80]. هذه الكلمات في المعجم القرآني –حسب الباحث- لا تأخذ نفس القيم الدّلالية بالنّظر للحقل الذي تنتمي إليه، قد نجدها كلمة مفتاحية في حقل، كما قد نجدها "كلمة- مركز" في حقل آخر تأخذ أهمية استثنائية، حيث تحمل تكثيفا في الدّلالة أكثر من الأولى؛ بمعنى آخر، إنّ مجموعة الكلمات المفتاحية تنعقد حول (كلمة-مركز) تمثّلها جميعا كنواة مفهومية أو نقطة مركزية يتشكّل منها مجال مفهومي (حقل دلالي) خاص ضمن المعجم القرآني الكلّي، وتكون لهذه

[76] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص ص50، 51.
[77] المرجع نفسه، ص374.
[78] المرجع نفسه، ص56.
[79] المرجع نفسه، ص 56.
[80] ينظر: المرجع نفسه، ص54.

الكلمات المفتاحية المتمركزة حول الكلمة-المركز طبيعتان، إحداهما إيجابية والأخرى سلبية، لنأخذ على سبيل المثال كلمة (الكفر) على نحو ما حلّله "إيزوتسو":

كلمة (الكفر)، قد كانت في حقل (الإيمان) كلمة مفتاحية ذات طبيعة سلبية، كفر بالله: ضلّ عن الصّراط الصّواب وتاه إلى العوج، لكن بالمقابل نجدها تشكّل حقلا دلاليا مخصوصاً يضم الكلمات المفتاحية الدّالة عليه (الكفر)، ليُصبح الأخير هو (الكلمة-المركز) الموحِّدة لتلك المصطلحات: تكذيب، ضلال، عصيان، وعلى هذا الأساس تُكوِّن كلمة (الصّراط) حقلها الخاص أو (كلمة-مركز) تعبّر عن ذلك، إمّا الصّراط المستقيم بالاهتداء والرّشاد، وإمّا الصّراط العوج بالضلال والغواية. "إن هذه الحقيقة... وهي أنّ الكلمة – المركز لحقل دلالي ما يمكن أن تظهر ككلمة مفتاحية اعتيادية في واحد أو أكثر من الحقول الدلالية ستزوّدنا ببصيرة نافذة للسّير داخل تعقيدات ما يدعى "بالمعجم"، إنّ المعجم بوصفه المجموع الكلّي لجميع الحقول الدلاليّة، سيُرى عندها شبكة ضخمة معقدة من العلاقات المركزية التي تنشأ من الكلمات وفق كلّ منظم من المفاهيم المترابطة مع بعضها لا يعدّ من العلاقات الداخلية الجامعة، إنّ كلاً منظما كهذا من المفاهيم المرمّزة بواسطة معجم المجتمع، أو هذا النّظام المفهومي الكلّي، هو ما يسمى بـ"الرؤية للعالم" و"الرؤية الدلالية للعالم"[81].

### 3.2 الرّؤية الدّلاليّة القرآنيّة للعالم:

حدّد "سوسير" موضوع علم اللّغة بأنّه الدّراسة العلميّة الموضوعيّة للّغة في ذاتها ولذاتها، وهذا التّحديد برهن عليه بثنائيات سلّم بها الدّرس اللّساني الحديث وجعلها أساساً في معالجة الظواهر اللّغوية، خصوصاً فيما يتعلّق بالآنية والتّعاقبية والمثال الذي أفرده لطريقة تقطيع النبتة/ اللّغة، وكيف أنّ التّقطيع (العرضي) يُتيح أكثر من (الطولي) بإجراء مسح شامل ومعرفة أعمق لخصائص ذلك السّطح (النّظام) من كلّ النّواحي، الأهمية التي جعلت الدّراسة الآنيّة/ الوصفيّة هي الأجدر للاتّباع لأنّها تُعنى بنقطة محددة من السّلسلة التاريخية ما يُسهّل أكثر فحصها ومقارنتها بغيرها من النُقط أو الأنظمة المعرفية التي سبقتها أو لحقت بها، فما السطح الآني إلاّ نظام جديد أحياه التطوّر الدلالي وشكّل معجمه اللّغوي الذي يُعبّر عن رؤية مغايرة للعالم بالنّسبة لمستعمليه، ومن شأن هذا التطوّر أن يُغيّر في معاني الكلمات التي تجري داخله بدمجها في أسيقة لم تُعرف من قبْل.

[81] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص66.

### أ. علم الدّلالة الآني وعلم الدّلالة التّعاقبي:

تتمّ الدّراسة الدلاليّة للغة معينة من زاويتين، الأولى آنية (Synchronic) بالنّظر إلى بنية اللّغة في زمن محدد، والثّانية من زاوية تعاقبية (Diachronic) بالنّظر إلى التطوّر الدّلالي الذي أصاب المنظومة المفهومية، والتغيّر الذي أبدل معاني الكلمات فأدخلها استعمالاً جديداً، على هذا الأساس يكون المعجم من وجهة النّظر التّعاقبيّة: مجموع ضخم من الكلمات كل واحدة منها تنمو وتتغيّر باستقلالية عن غيرها وبطريقتها الخاصة بها؛ فبعض الكلمات قد يتوقّف عن التغيّر عند توقّف المجتمع عن استعمالها في مرحلة معيّنة، وبعضها الآخر قد يبقى مستعملا لزمن أطول، وبعضها يبدأ بالظهور لأول مرة في نقطة محددة من الزّمن[82].

حيث أكّد "إيزوتسو" أنّ علم الدّلالة التّاريخي لا يقوم كما فُهِم من قبل على تتبّع تاريخ الكلمات المفردة في أنفسها من أجل رصد كيفية تغييرها لمعانيها في مجرى التّاريخ بل يبدأ عندما ندرس تاريخ الكلمات في إطار الأنظمة السّكونية التي تنتمي إليها كلّها؛ أي عندما نقوم بمقارنة سطحين أو أكثر مع بعضهما مما يمثّل اللّغة نفسها في مرحلتين مختلفتين من تاريخها تفصل بينهما فسحة من الزّمن[83]، من هذا التّصريح يكون الباحث قد أكّد ولاءه للمنهج الوصفي، حيث أجرى تطبيقه الدّلالي على مادة القرآن وفق ما بيّنه "سوسير"، فدعا من ذلك إلى اتّباع وجهة النظر التي تقطع عرضيا المسارات التّاريخية للكلمات عند بعض النّقاط المعينة، لنتمكن من الحصول على العدد المرغوب فيه من السّطوح (الأنظمة)، وهذه الأخيرة إن كانت تبدو عَيَانِياً ساكنة ثابتة، فإنّها مجهريا تموج بالحياة والحركيّة والاستمراريّة في التجدّد[84].

### ب. التطوّر الدّلالي في السّياق القرآني:

إنّ المعيار الثّاني الذي تحدّد على أساسه الكلمة المفتاحية هو (التّغيّر الدّلالي) و "الملاحظ على إيزوتسو أنّه يفرّق بين مصطلح التغيّر الدّلالي ومصطلح التّطوّر الدّلالي، فإذا كان الأوّل يرصد التّغيّرات التي حدثت على مستوى المفردات من أجل رصد مظاهر التغيّر الدّلالي، فإنّ الثّاني يرصد التّغيّرات التّي حدثت على مستوى الأنظمة لا المفردات فحسب. ولذلك فهو يستحضر نظاما سابقا

[82] إيزوتسو توشهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص71.

[83] ينظر: المرجع نفيه، ص ص73، 74.

[84] ينظر: المرجع نفسه، ص ص71، 73.

ونظاما حاليا ويعالج الخلخلة التي حدثت على مستوى النّظامين من خلال "الكلمة-المركز"."[85] فالقرآن أحدث تغييرا جذريا في مفاهيم الكلمات التي تداولت في العصر الجاهلي بدمجها في منظومة مفهومية جديدة لها تركيبها الخاص وحقلها المركزي الخاص، لأنّ الكلمات القرآنية قد استعملت في النّظام الجاهلي لكن بصيغة تختلف عن الصّيغة الجديدة التي دمجها القرآن في حقل مفاهيمي وسياق فكري مغاير، فخلق بذلك أفقه المعرفي مغيّرا في رؤية العرب للعالم وللوجود الإنساني. وذلك عندما بدأ الوحي الإسلامي باستعمال هذه الكلمات في سياق ديني جديد، صدم المكيين المشركين لكونه شيئا في غاية الغرابة وغير مألوف، "ومن وجهة نظر المختص بعلم الدلالة الذي يهتم بتتبّع تاريخ الأفكار، فإنّ هذا، وليس شيء آخر هو ما أعطى الرّؤية القرآنية للعالم هذا الطّابع المميّز الواضح جداً"[86].

كما أنّ السّياق يؤثر بشكل أو بآخر في معاني الكلمات، إذ القيمة الدّلاليّة للكلمة تُؤخذ من السّياق الذي ترد فيه، وكذلك السّياق القرآني الذي اقتلع المفاهيم من تراكيبها الجاهلية التّقليديّة ودمجها في سياق جديد يختلف كليّا عن سابقه، ما أحدث تغييرات عميقة في ترتيب المنظومة المفهومية الكبرى التي تحكم المعجم القرآني، ومن الأمثلة التي دلّل بها الباحث حجته اسم "الله"، فقد كان معروفا مقبولا في الفكر الجاهلي، يظهر في الأشعار وأسماء الأعلام المركبة والنّقوش القديمة، وكان يمثّل "إلها" في أعلى تراتبية الآلهة (رب البيت)، والقرآن أقرّ على ألسنتهم بذلك {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}[الزمر:3] ، فكانت الآلهة بمثابة وسطاء بين هذا الإله الأسمى وبين البشر، ومع ذلك لم ينل اهتماما مركزيا بل كان واحدا من بين الآلهة فحسب، وما أحدثه القرآن كان إعادة التّنظيم الكونيّة للمفاهيم، وإعادة توزيع القيم التي جاءت بها تعاليم الإسلام الجديدة التي بدّلت بشكل جذري تصوّر العرب للعالم، ما جعل اسم (الله) يدلُّ على المطلق في سموّه وانحطّت دلالة (الشركاء/ الآلهة) إلى منزلة الباطل نقيض (الحق)، فأثّر ذلك التحوّل في بنية الرّؤية للكون وفي النّظام المفهومي ككل، ذلك أنّ نظاما يحتل مركزه إله واحد أحد قد تأسس للمرة الأولى في تاريخ العرب، مصدرا متفرّدا للكينونة والوجود[87]؛ "وبمصطلحات علم الدّلالة الحديث، علينا أن

85 صلاح الدّين زرال، المنهج الدلالي في فهم النّص القرآني، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد 35/34، مارس 2014، ص511.

[86] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص35.

[87] المرجع نفسه، ص ص35، 36.

نقول إنّ كلمة"إله" (جمع: آلهة) عندما تُستعمل للإشارة إلى أي إله غير الله ذاته، فإنّها ليست سوى كلمة لها معنى إيحائي (connotation) لا معنى حرفي (denotation)"[88].

بهذا، أصبحت كل الأشياء الموجودة والقيم رهناً بإعادة تنظيم كامل وتوزيع جديد؛ أي إعادة تنظيم الأنظمة المفهومية وترتيبها، حيث أخذت كل واحدة موقعا جديدا، وارتبطت بعلاقات جديدة فيما بينها. كما أنّ المفاهيم التي كانت سابقا غريبة تماما عن بعضها قد أُدخلت في علاقات صميمية، والمفاهيم التي كانت مترابطة بقوّة فيما بينها في النّظام القديم أصبحت منفصلة في النّظام الجديد[89]. ومن خلال الاستعمال السّياقي للمصطلح، نلاحظ أن المعنى الأساسي للكلمات لم يتغيّر، بل تغيّر التّصميم العام والنّظام العام، حيث تجد المصطلحات مواقعا جديدة في النّظام الجديد، فكلمة "تقوى" معناها الأساسي الأصلي في الجاهلية هو الموقف الدفاعي عن النّفس الذي يتخذه الكائن الحي، حيوانا كان أم إنسانا تجاه قوة ما مهدِّدة تأتي من الخارج، فأدخلت هذه الكلمة في النّظام الإسلامي للمفاهيم حاملة معناها الأساسي نفسه لكنها، وبتأثير النّظام ككل أدخلت في حقل دلالي خاص يتألّف من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط بـ(الإيمان) الذي غيّره (التّوحيد) فصارت ذات معنى ديني له أهمية فائقة. لقد صارت "التّقوى" في النّهاية الورع الذّاتي الخالص المجرد، دالة على الخشية من العقاب الإلهي يوم القيامة[90].

كما اتّكأ "إيزوتسو" في الكشف عن التغيّر الدّلالي الذي أحدثه نظام القرآن، على المعجم اللّغوي الجاهلي السّابق زمنيا للمعجم القرآني، إذ يقول: "ومادام معجم الشّعر الجاهلي وفقا للتّرتيب الزّمني سابقا لمعجم القرآن، فإنّ المقارنة بينهما ستكون مثمرة بكل تأكيد، ونحن نتوقع أن تلقي هذه المقارنة ضوءا كاشفا على المعنى "الأساسي" الأصلي لبعض المصطلحات المفتاحيّة التي نجدها في القرآن، إنّها فضلا عن ذلك ستمكننا من أن نرى بالضّبط كيف برزت الأفكار الجديدة وكيف تحوّلت الأفكار القديمة في الجزيرة العربيّة، في تلك المرحلة الحرجة الممتدّة من الجاهلية المتأخّرة إلى العصر الإسلامي الأوّل، كما ستمكّننا من أن نلاحظ كيف أثّر التّاريخ في تفكير النّاس وحياتهم

[88] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص38.

[89] ينظر: المرجع نفسه، ص ص35، 38.

[90] المرجع نفسه، ص ص41، 42.

وشكلهما. وهذا هو سبب رجوعي المستمر إلى الشّعر الجاهلي لإيضاح البنية الدّلاليّة للمعجم القرآني"[91].

### 4.2 البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم :

لقد بيّن الباحث أنّ الدّراسة الدّلاليّة للقرآن الكريم هي دراسة تحليليّة للمفاهيم المهمة التي تلعب دورا حاسما في تشييد البنية المفهوميّة العامة للرّؤية القرآنيّة للعالم، فهي ليست مجرد تحليل آلي للمصطلحات التي وُجدت في المعجم القرآني من حيث هي وحدات دلالية مستقلة عن بعضها البعض، بل دراستها بشكل ترابطي نظامي حسب السّياق القرآني الذي وردت فيه، باعتبار هذه الوحدات -التي تشكّل مع بعضها النّظام المفهومي الذي يُعتبر مفتاحا لفهم معانيها- هي التي تحدّد لنا البناء الدّاخلي للمعجم القرآني ومن ثمّ، صياغة رؤية قرآنية شاملة للعالم. وقد توصّل إلى أنّ القرآن الكريم يقوم على مجموعة من المتضادات الحيوية التي تخلق فيما الحركية والديناميكية لتبادل العلاقات فيما بينها، يكوّن كلّ واحد منها حقلا دلاليا مخصوصا، ويعدّ الله والإنسان والعلاقات المتبادلة بينهما من أوّل هذه المتضادات وأهمها.

إنّ (الله) في القرآن يمثّل القطب المفهومي الأعلى الذي يُهيمن على جميع الحقول الدّلاليّة وعلى النّظام القرآني بشكل عام، ويُعدّ (الإنسان) القطب الثاني الذي يقف مقابلا له (الله) ويتبادل العلاقات معه نظرا للأهمية العظيمة التي أوكلت له وهي خلافة الأرض، ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [البقرة: 30]، وهاتان الكلمتان هما القطبان المفهوميان المركزيان لعالم الوجود القرآني وما يحويه من درامات تخلق التّوتر الرّوحي الذي ميّز الرّؤية القرآنية للعالم عن نظيرتها الجاهلية ذات المركزية الإنسانية فحسب؛ أي لا وجود لمقابل يتبادل مع الإنسان العلاقات وذلك لمكانته المركزيّة في القبيلة كونه شاعرا، فارسا، كريما، وبحكم العقلية القبَليّة التي يتباهى بها الفكر الجاهلي[92]، "أمّا الآن، وفي عالم الإسلام الجديد، فإنّ التوتّر الرّوحي والدرامي...، لو تحدثنا عنه بمصطلحات علم الدلالة بسبب العلاقة الخاصة بين القطبين المفهومين الأكبرين، أعني الله

[91] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص57.

[92] ينظر: المرجع نفسه، ص129.

والإنسان، ولم تكن هذه العلاقة بسيطة ولا أحادية الجانب، بل معقدة ثنائية، بمعنى أنّها علاقة تبادلية"[93]، وقد رأى العلاقة بين الله والإنسان في القرآن على أنّها رباعية الأوجه ، هي :

**1. العلاقة الأنطولوجية (الوجودية) :**

تكون بين (الله) بوصفة المصدر الحق للوجود باعتباره الخالق وبين (الإنسان) بوصفه المخلوق الممثّل للوجود البشري والذي يدين بوجوده عينا لله: يقول جلّ شأنه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: 19]، ذلك أنّ (الله) لا يكون بمعزل عن البشر إنّما يُؤثّر بعمق في جميع الشّؤون الإنسانية، كما أنّ (الإنسان) لا يمارس مركزيته إلاّ بتبادل مع خالقه، فالقرآن الكريم حدّث في رؤية العرب لهذه القضيّة بنقلها من المركزية الإنسانيّة إلى المركزيّة الإلهيّة المتبادلة مع الإنسان. من جهة ثانية (الإنسان- الجاهلي) كان يؤمن بوجود (الله) "بوصفه الإله الأسمى المتعالي فوق مستوى المعبودات المحلية"[94]، وهو مصدر الوجود، لكنّه لم يول أهمية بالغة لبداية الوجود ومصدره وخالقه كالتي أولاها للدّهر (العدو المهلك المفني) كما عبّر عنه الباحث قائلا: "وكان الإنسان في النّظام "الجاهلي" أيضا يرى أنّه مدين بكينونته ووجوده إلى قوة الله الخالقة. لكن ثمّة مسألة غاية في الأهميّة جديرة بالملاحظة، وهي أنّ الإنسان حالما يخلقه الله يقطع روابطه –إذا جاز التّعبير- مع خالقه، ومنذ تلك اللّحظة فصاعدا يُصبح وجوده على الأرض في قبضة سيّد آخر، أكثر قوة إلى حد بعيد. وإنّ سطوة هذا السّيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها...إنّ اسم هذا السيّد المستبد هو "الدّهر"."[95]، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]، على هذا غيّب الجاهليّون حقل الأخرويات بما فيه القضاء والقدر، فجاء القرآن الكريم ليُعيد الاعتبار له؛ أي لأصل الإنسان الذي مصدره الله وللقضاء والقدر والموت المقدّر على كل نفس، بأن جَعل "الأجل" وسيطا بين الحياة الدنيا التي هو نهايتها والحياة الآخرة التي هو بدايتها، ليكون القرآن الكريم قد غيّر الرؤية الجاهليّة لهذه القضيّة، حيث يقول تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: 78].

[93] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص ص129، 130.

[94] المرجع نفسه، ص160.

[95] المرجع نفسه، ص ص199، 200.

**2. العلاقة التواصلية:**

ثمّة نوعان أساسيّان، حسب الباحث، من التّفاهم المشترك بين الله والإنسان، الأول لفظي أو لغوي باستعمال اللّغة الإنسانيّة المعروفة لدى الجانبين، والآخر غير لفظي من خلال الآيات الطبيعيّة من جانب الله، والإيماءات والحركات من جانب الإنسان، وهذا التّفاهم، لفظيّا كان أم غير لفظي ليس أحادي الجانب، إنّما هو علاقة متبادلة بينهما.[96].

- **النّوع اللفظي**: ممثل أساسا في (الوحي) تلك الحالة الخصوصية من التّنزيل وغير الاعتيادية كونها تتم بين عالم وجودي فوق طبيعي المتكلّم فيه هو الله وعالم وجود طبيعي المتلقي فيه هو (الرّسول) الذي كُيِّفَ بقوة خارقة كي يحدث التّلاؤم بين العامين لتحقيق التّواصل عن طريق حمل الصّفات العلوية (الملائكية) متجردا عن الصّفات البشرية لمدة معجزة يسمع فيها ما يوحى إليه من كلام ربّه الذي تجلى لغة ﴿إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل: 5] وبين المتكلّم (الله) والمستمع (الرّسول) قناة ناقلة للرّسالة مكيّفة لخصوصية هذا التّواصل وهو أمين الوحي (جبريل عليه السلام) ثم يكلَّف الرّسول الذي يتحوّل إلى متكلم –بالرجوع إلى الذّات البشرية- بنقل الرّسالة (كلام الله) وتبليغها إلى بني البشر (المستمع) الذين يتشاركون معه عالم الوجود نفسه، ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴾ [ المائدة: 92][97].

إنّ هذه المسألة (الوحي) كانت معروفة في النّظام الجاهلي لكن ليس بهذا القدر من الرّوحانية والتّقديس، إذ برزت بين الشّاعر/ الكاهن وبين الجن/ الشياطين التي توحي إليه باللّغة غير المألوفة التي يقولها، هذه الميزة جعلت الشّاعر يحتل مكانة بارزة في قبيلته نظرا للخصوصيّة التي يتميّز بها عن العيان وكذلك بالنّسبة للكاهن، والقرآن الكريم غيّر جذريا في رؤية العرب إلى هذه القضية بأنْ نقلها من جانبها المادي إلى سياق ديني مبيّنا أنّ ما كانت توحي به الجن والشّياطين للشّعراء والكهان إنّما هو إِفْكٌ مفترى[98]: ﴿هَلۡ أُنَبِّئُكُمۡ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ ﴾ [الشعراء: 221، 222]، فنفى بذلك صفة الشّاعرية عن رسوله الكريم كون ما يوحى إليه هو الحق ﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ ﴾ [فاطر: 31]، "ووفقا للنّظرة القرآنيّة، فإنّ المصدر الحقيقي للإلهام النبوي،

---

[96] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص213.

[97] ينظر: المرجع نفسه، ص ص239، 300.

[98] ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن ، ص ص38، 42.

ليس الجن بل (اللّه)، وأنّ بين الاثنين اختلافا مطلقاً، لأنّ الله هو خالق العالم كلّه، بينما الجن هي مجرّد كائنات مخلوقة، وأنّهم تماما مثل البشر، وأنّ جهنّم ستمتلئ بكلٍّ من الإنس والجن. وفي المقام الثّاني، ثمة فرق جوهري ومطلق بين الشّاعر والنّبي أيضاً، فالشّاعر "أفّاك" بطبيعته، وما يقوله "إفك" محض، وهي كلمة لا تعني بالضرورة "الكذب"، بل شيئا ليس له أساس من الحق أو الصّدق، شيئاً لا يقوم على "الحق". و"الأفّاك" هو الرّجل الذي يتلفّظ من دون أيّ شعور بالمسؤولية، بكل ما يريد قوله، من غير توقّف للتّأمل في ما إذا كان لكلماته أساس حقيقي أم لا. على حين أنّ ما يقوله النّبي حقيقة، وحق مطلق، ولا شيء آخر غيره"[99].

وقسيم هذا النّوع اللّفظي (الوحي) من التّواصل بين الله والإنسان هو (الدّعاء) حوار قلب الإنسان مع ربّه وسؤاله الخير والرّحمة والمغفرة ، كنوع لفظي من التّواصل بالاتجاه الصّاعد، "إنّ السّبب المباشر الذي يدفع الإنسان إلى استعمال اللّغة بهذه الطريقة قد يكون مختلفا من حالة إلى أخرى. فقد يكون ورعاً عميقا تجاه الله في أقصى حالاته، أو يكون... موقف خطرٍ داهمهم"[100]، وكما أنّ الوحي قد تنزّل ويقصد من وراء ذلك الاستجابة الإنسانية، سواءً إيجابيّة أم سلبيّة، كذلك فعل (الدّعاء) الإنساني يريد أنْ يُستجاب له من قبل الله، فالإنسان يُوجّه دعاءه إلى الله متوّقعا تحقّق ما يتمنى، ويشار إلى ردّ الفعل الإلهي لـ"الدّعاء" في القرآن بكلمة استجابة، "ويمكن لنا أن نصف هذا من وجهة نظر دلاليّة بالقول إنّ مفهوم "الدّعاء" يقيم علاقة تبادلية مع مفهوم الاستجابة، وخلافا للدّعاء الذي هو لفظي أساساً فإنّ الاستجابة غير لفظيّة"[101]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: 60].

- **النّوع غير اللّفظي** : بالطّريقة الأولى نفسها، ثمّة تواصل إلهي غير لفظي بالاتجاه النّازل ممثّل في الآيات غير اللّفظية، " إنّ الله يبيّن الآيات في كلّ لحظة، "آية" بعد "آية"لأولئك الذين لديهم قدرة عقليّة كافية لإدراكها كـ"آيات". ومعنى هذا، وفقاً للفهم الذي يُتيحه القرآن، أنّ كلّ ما نسميه ظواهر طبيعيّة كالمطر، والرّيح وبناء السّماء والأرض، وتعاقب اللّيل والنّهار، وتحوّلات الرّيح، إلى آخره، كلّ ذلك ينبغي ألّا يُفهم كظواهر طبيعيّة مجردة، بل بوصفه علامات أو رموزاً كثيرة تدلّ على

[99] إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ص ص271، 272.
[100] ينظر: المرجع نفسه، ص302.
[101] المرجع نفسه، ص ص303، 304.

التّدخل الإلهي في شؤون البشر، وأدلة على العناية الإلهيّة، والرّعاية والحكمة الممنوحة من الله لصالح البشر على الأرض"[102]، فوفقا للباحث يكون فهم معنى "الآية" في القرآن من خلال تحليله ضمن الحقل الدّلالي الذي تشكّله هذه الكلمة-المركز والكلمات المفتاحية التي تحيط بها في السّياقات القرآنيّة، ووفقا للقرآن الكريم فإنّ ردّ الفعل الإنساني اتجاه هذه الآيات يكون إمّا "قبولا" أو "رفضا"؛ أي "التّصديق" حرفياً والإقرار بأنّها صادقة وهو الخطوة الأولى إلى "الإيمان"، أو "التّكذيب" حرفياً، واعتبارها "كاذبة" وهو الأساس الحقيقي لـ"الكفر"، ومن ثمّ تعد العلاقة بين "التّصديق" و"التّكذيب" المحور الرّئيسي الذي يدور حوله الحقل الدّلالي لـ"الآية"، العبادات وفي مركزها الصّلاة، التّعبير ذو الهيئة الخاصة من الإجلال العظيم الذي يشعر به الإنسان في حضرة الله إعلانا واعترافا بالإيمان.

**3. علاقة الرب- العبد :**

تكون بين الله بوصفه المليك المطلق، والإنسان رمز الاستسلام غير المشروط للنّفس وخضوعها للطّاعة الإلهية المطلقة تذلّلا، تواضعا، محبة، خشية: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: 11].[103]

**4. العلاقة الأخلاقية :**

تكون بين إله الخير والرّحمة والمغفرة والكرم للشّاكرين الأتقياء وإله العدالة والحساب والعقاب للجاحدين الكفّار، "جحد: إذا أنكر ما عليه من حق"[104] أو "الإنكار مع العلم"[105] ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [المائدة: 2][106]

خلاصة لما بيّنه الباحث "توشيهيكو إيزوتسو" في كتابه "الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"، أنّ القرآن الكريم قد قام بإحداث تغيير جذري في رؤية العرب الجاهليين للعالم بنقلها من سياق التّفكير العصبي المادي، إلى سياق ديني رَوْحنه وجعل (التّوحيد) هو مركزه،

---

[102] المرجع نفسه، ص ص214، 215.

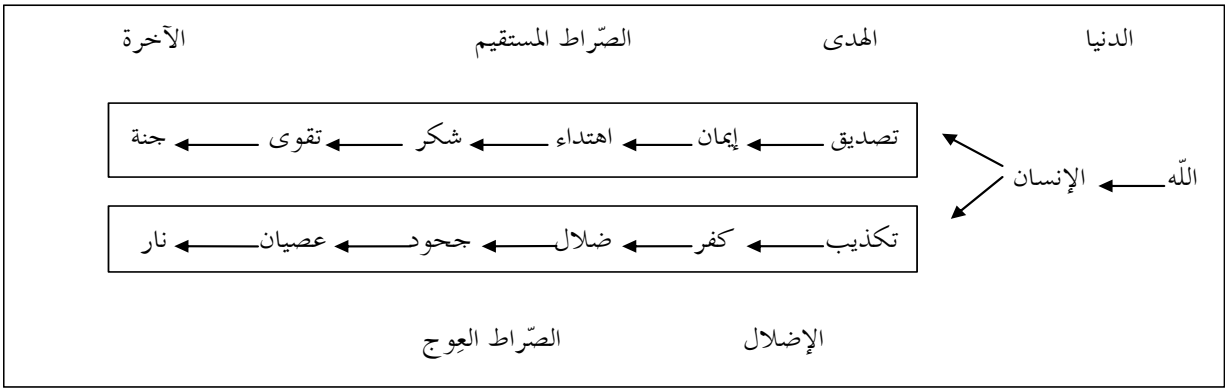
[103] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن ، ص131.

[104] ابن دريد، الجمهرة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ج1، مادة (ج ح د)، ص435.

[105] لسان العرب، ابن منظور، مادة (ج ح د) ج3، ص129.

[106] ينظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص131.

يبقى على (الإنسان) أن يختار طريقه: ﴿قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [آل عمران: 118] إمّا قبولا بالتّصديق بما جاء به الرّسول كحقّ، وهو الأساس الحقيقي للإيمان، وإمّا رفضا وتكذيبه كباطل وهو الأساس الحقيقي للكفر، وذلك إمّا اهتداء باتّباع الهدى المقدّم والسّير على الصّراط المستقيم، وإما إضلالا باتّباع الضّلال والسّير على الصّراط العوج، ليكون مآل الأوّل الجنّة بعدما استجاب لهدى ربّه إيمانا وشكرا وتقوى، ومآل الثّاني نار جهنّم، بعدما عصى أمر ربّه جحودا وكفرا. ﴿وَءَاخَرُونَ مُرۡجَوۡنَ لِأَمۡرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمۡ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيۡهِمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: 106]. يمكن أن نلخّصه في هذا المخطّط الآتي:




## المنهج:

تكمن قيمة تجربة الباحث "توشيهيكو إيزوتسو" في الدّرس الدّلاليّ الحديث من خلال جملة النّتائج التي يستفاد منها في تطبيق الدّراسة الدّلاليّة على القرآن الكريم، إذ يفتح الوعي العلميّ المنهجيّ لدى الدّارس العربي بأن ينفتح على المناهج غربيّها وشرقيّها.

- إنّ علم الدّلالة بالنّسبة إليه تحليل للمعجم اللّغوي الذي يعكس البنية الثّقافيّة كما يعيشها المجتمع وكيفية تبلور رؤيته الخاصة للعالم وتعبيره للموجودات، ومن ثمّ فـ"علم دلالة القرآن" مصطلح يكشف عن أبعاد الرّؤية الدّينيّة التي وضّحها القرآن الكريم ورسم حدودها وضبط قيمها للعرب في تعاملهم مع الموجودات.

- إنّ المعجم القرآني في الدّراسة الدّلاليّة لا يُنظر إليه بوصفه ترتيبا للكلمات، إنّما هو التّرابط الدّقيق للأنّظمة المفهوميّة والحقول الدّلاليّة التي تتعالق فيما بينها، وهنا وضع لنا تعبير "الكلمات المفتاحيّة" التي تؤدّي دورا هاما في تشييد البنية المفهوميّة العامة للقرآن الكريم ومعجمه الشّامل، فالتّحليل الدّلالي ليس مجرّد تحليل بسيط للبِنية الشّكلية لكلمة ما بدراسة أصلها أو تاريخها، إنّما هو تحليل لشبكة من التّرابطات الدّلالية؛ لأنّ الكلمات تقدّم نفسها بوصفها نظاما معقّدا يموج بالحياة وبالعلاقات والتّشابكات.

- علم الدّلالة التّاريخي، لا يقوم كما فُهم من قبل على تتبّع تاريخ الكلمات المفردة في أنفسها من أجل رصد كيفية تغييرها لمعانيها في مجرى التّاريخ، بل يبدأ عندما ندرس تاريخ الكلمات في إطار الأنظمة السّكونيّة التي تنتمي إليها كلّها؛ أي عندما نقوم بمقارنة سطحين أو أكثر، وهنا يؤكّد الباحث ولاءه للمنهج الوصفي حيث أجرى تطبيقه على الفترة الزّمنيّة المحدّدة والتّقطيع العرضي الذي مكّنه من المقارنة بين النّظام الجاهلي والنّظام القرآني.

- الكشف عن التّحوّل الدّلالي الذي أحدثه نظام القرآن كان مرهونا بالاتّكاء على النّظام الجاهلي السّابق زمنيا له، هذا ما جعل المقارنة بينهما مثمرة في الكشف عن المعاني الأساسيّة، وكيف برزت الأفكار الجديدة، وكيف تغيّرت الأفكار القديمة في البيئة العربيّة.

- لقد اقتلع السّياق القرآني المفاهيم من تراكيبها الجاهليّة ودمجها في سياق جديد يختلف كلّيا عن سابقه، ما أحدث تغييرا جذريا في ترتيب المنظومة المفهوميّة الكبرى التي تحكم المعجم القرآني، إذ المعيار الذي استند إليه في كشف ذلك هو التّغيّر الدّلالي للمفاهيم التي تمّ تداولها في الفكر الجاهلي وكيف استعملت بصيغة جديدة في حقل مفاهيمي وسياق فكري مغاير، فخلق بذلك "الرّؤية القرآنية للعالم".

## الفصل الأوّل: السياق وأنواعه .

### أوّلا- الجانب النّظري:

1. النظرية السّياقية.
2. أنواع السّياق.
3. السّياق الدّلالي والسّياق التّداولي.
4. أهمية السّياق في التّحليل الدّلالي.

### 1. النّظرية السيّاقيّة contextual theory :

لقد أصبح البحث عن المعنى شغل علماء اللّغة، ولم يتوقّف الأمر عند الحدود النّظرية بل حاول الباحثون رسم مبادئ تفتح مجال التّطبيق والتّحليل الممنهج، كما لم يبق الاهتمام منصبّا على نوعية العلاقة بين اللّفظ والمعنى فحسب إنّما تجاوزوه إلى الوظيفة الحيويّة التي يؤديها المعنى داخل النّظام اللّغوي الثّقافي العام، ولأنّ الكلمة حال انعزالها عن تركيبها تحمل معانٍ متعدّدة معجميا فإنّ الدّرس الدّلالي الحديث انفتح على قواعد تضبط المعنى الدّلالي للكلمة من خلال إلزامها بحمل قيمة خاصة تعبّر بها عن معنى واحد، عن طريق تسييقها وربطها بعالمها اللّغوي والاجتماعي على حد سواء؛ ذلك أنّ المعنى الدّلالي لم يعد يُفهم كما سبق من التّتالي اللّفظي فحسب بل يُفهم بوصفه تفاعلا بين النّظامين الدّاخلي والخارجي، وأصبح يوصف من زاوية تتابع العناصر اللّغويّة ومن زاوية المعطيات المقاميّة، وهذا ما جاءت به "النّظرية السّياقيّة " التي تعدّ أكثر التصاقا بعلم الدّلالة وأدق منهجية وضبطا للأسس العلميّة الموضوعيّة في الوصول إلى المعنى الأساسي حذفا للمعاني الهامشيّة التي يمكن أن تلصق بالكلمة، هذه النّظريّة الحديثة تبلورت أسسها على يد اللّغوي البريطاني "فيرث firth" لإعادة الاعتبار للشّق الثّاني الذّي أهمله البنيويّون في الدّراسات اللّغويّة وهو الجانب الاجتماعي، وهنا يلزمنا الحذر في تحديد مفهوم المعنى الدّلالي اجتماعيا الذي لا يخرج عن نطاق الوصفيّة.

ولئن كان البنيويون قد ركّزوا على النّظام الشّكلي للّغة بحكم الرّؤيّة المنهجيّة الخاصّة، معتبرين التّحليل اللّغوي الذي يجري على المستويات المعروفة ملتزما بالقواعد الدّاخلية التي تحكمه، فإنّ "فيرث" قد فتح هذا النّظام وربطه بالعالم الخارجي مركّزا على ضرورة مراعاة الظّروف غير اللّغوية في العمليّة التحليليّة، ذلك أنّ اللّغة ليست مجرّد نظام لغوي فحسب إنّما هي تعبير عن الخارج الاجتماعي والثّقافي، معتبرا أيّ كلمة أو جملة خارج هذا الإطار مجرّد أصوات متتاليّة لا ماهية لها تكشف عن معنى احتمالي لا أساسي. لذا ما أضافه يعدّ قفزة جريئة لتوسيع مجال الدّرس اللّساني واهتمامه بالسّياق الخارجي للّغة أو ما يصطلح عليه بسياق المقام (Context of situation) والاهتمام بهذا الجانب لن يكون على حساب "السياق اللّغوي(Linguistic context) بل وازن بين الطّرفين؛ فكما تدرس الظّروف المحيطة باللّغة، تدرس أيضا المستويات اللّغوية الصّوتيّة والمعجميّة والصرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة وإن كان قد عبّر عنها بالوظائف لأنّ لكل عنصر منها وظيفة حيوية في

السّياق، ومن ثمّ جميع هذه الوظائف تخضع للتّحليل لانتمائها إلى نظام المعنى الشّامل؛ فـ"في المعاجم الحديثة يعرّف السّياق بأنّه "بيئة الكلام ومحيطه وقرائنه"، ويعرّفه آخرون بأنّه "علاقة البناء الكلّي للنّص بأيّ جزء من أجزائه". وتشير هذه المعاجم إلى تضافر سياقات عديدة في النّص تساهم في صياغة الرّسالة اللّغوية، وهي: السّياقات النّحوية، والبلاغيّة، والصّوتية، وانطلاقا منها يتداخل العديد من الاعتبارات النّفسية والاجتماعيّة."[1]

كما نجد عددا من الباحثين يتّفقون أنّ "فيرث" في تأسيسه للنّظرية السّياقيّة قد استفاد من النّتائج التي قدّمها عالم الاجتماع والأجناس "مالينوفسكي Malinoweski" الذّي رأى بأنّ الكلمات وليدة بيئتها وإن عزلت عنها تصبح مبهمة المعنى. لذا، نبّه على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الظّروف الاجتماعيّة التي تساهم في حياة هذه الكلمات وقد اعتبر معنى العلامة اللّغوية هو الوظيفة التي تؤدّيها في سياقها الخاص، "ووفقا لمالينوفسكي فإنّ معاني المقولات والكلمات والعبارات المكوّنة لها هي وظائفها المختلفة في السّياقات الموقفيّة المعيّنة المستخدمة فيها ولا تكون القولة ذات معنى (وكذلك الجزء منها) إلّا إذا أمكن أن تستخدم في سياق فعلي معيّن على نحو ملائم"[2]، وهكذا أصبح المعنى الدّلالي لا يعبّر فقط عمّا تظهره الكلمة أو النّظام اللّغوي عموما إنّما يعبّر عن الحياة الاجتماعية وعن الأبعاد الثقافيّة لأمّة بأكملها لأنّ اللّغة هي روح المجتمع وثقافته، وكشف خاص عن التّصور للعالم.

وبناء على هذا اعتبر "فيرث" الوحدة اللّغوية الأساسية المعنيّة بالتّحليل هي الجملة. يقول الباحث "عبد الفتاح البركاوي": "لقد حاول فيرث وهو يصوغ نظريته السّياقيّة أن يطبّق أفكار مالينوفسكي وقد ذهب مثله إلى أنّ التّفوهات اللّغوية (كلمات أو عبارات أو جمل) إنّما تؤدي وظيفتها في إطار موقف خارجي، كما أنّ عناصر الوحدة اللّغوية لا يعمل أيّ منها إلّا في ضوء علاقته بالعناصر الأخرى. والمراد بالوحدة اللّغوية هنا الجملة وليست الكلمة... ذلك أنّ الجملة هي... وحدة اتّصال في الموقف الخارجي للسّياق"[3]، ولعلّ العناية بالجملة كوحدة أساسيّة للتّحليل اللّغوي يعود

[1] خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النّص والسّياق، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص ص25، 26.

[2] محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص121.

[3] دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، دار الكتب، 1991، ص ص 48، 49.

إلى كون الدّراسة السّياقيّة في أصلها تهتم بالعلامة اللّغويّة حال تركيبها لا حال انعزالها ومن خلال ذلك تتحدد وظيفتها الدّلالية بناء على تتاليها مع قريناتها في الجملة من جهة وقيمتها اجتماعيّا من جهة ثانية.

ويلفت الباحث "محمد محمد يونس علي" أنظارنا إلى الخواص الجوهرية للنّظرية السّياقية لدى "فيرث" في كون المعنى لديه وظيفة في سياق وهذه الوظيفة الدّلالية لا تتأتّى إلّا بعد أن تتجسد القولة في موقف فعلي معيّن وهو أمر لا يتحقّق إلا في سياق الموقف، ولأنّ منهج "فيرث" عملي في أساسه فإنّه يولي أهمية بالغة -كما يذكر الباحث- "للتّوزيع السّياقي contextual distribution" المحكوم بمنهج الإبدال الذي يقتضي أنّ العلامة اللّغويّة ما هي إلا مقابل إبدال معجمي لكلمات أخرى يمكن أن تحلّ محلها في ذات السّياق، فمعناها يتحدّد بمقدار ما يُحدثه هذا المعنى من تغيير، وهي توافق رؤية "دي سوسير" في مجال العلاقات الاستبداليّة الائتلافيّة التي تدخل فيها العناصر اللّغوية مع قريناتها عموديّا وأفقيّا.[4] كما يشر الباحث "أحمد مختار عمر" إلى هذه النّقطة بقوله: "وعلى هذا فدراسة معاني الكلمات تتطلّب تحليلا للسّياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي. ومعنى الكلمة –على هذا يتعدد تبعا لتعدّد السّياقات التي تقع فيها، أو بعبارة أخرى تبعا لتوزّعها اللّغوي Linguistic distribution"[5]

كما يوضح ذات الباحث "أحمد مختار عمر" أنّ الفلاسفة واللّغويين قد رحّبوا بالمنهج السّياقي واعتبره "Ulmann" خطوة تمهيديّة للمنهج التّحليلي، حيث رأى أنّ المعجمي بعد أن يقوم بجمع عدد من السّياقات الممثّلة التي ترد فيها كلمة معينة وحينما يتوقّف أيّ جمع آخر للسّياقات عن إعطاء أيّ معلومات جديدة يأتي الجانب العملي إلى نهايته، ويصبح المجال مفتوحا أمام المنهج التّحليلي، ومن ثمّ عملية جمع سياقات العلامة اللّغويّة تكون وصفية في أصلها إذ تستند على الملاحظة ثمّ على التّحليل، وبذلك خرج فيرث عن تحليل الحالات العقلية الدّاخلية وانصب اهتمامه على دراسة العلامات اللّغويّة في واقع عملي موضوعي، لذا **أهم ميزة للمنهج السياقي** أنّه يجعل المعنى سهل الانقياد للملاحظة والتّحليل الموضوعي ويعالج الكلمات باعتبارها أحداثا وأفعالا وعادات تقبل

[4] ينظر، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ط1، 2004، ص ص78، 80.
[5] علم الدلالة، ص69.

الموضوعيّة والملاحظة في الحياة الاجتماعيّة المحيطة بنا من جهة، وأنّه لم يخرج في تحليله اللّغوي عن دائرة اللّغة من جهة ثانية.[6]

إنّ "فيرث" بهذا قد تجاوز البحث في طبيعة العلاقة بين اللّفظ والمعنى وركّز أكثر على صلة اللّغة بالمجتمع لأنّها أساس التّواصل بين أفراده من جهة، والإطار الاجتماعي هو الذي يمدّ الكلمات بمعانيها الصّحيحة من جهة ثانية، السّبب الذي جعله يشير إلى ضرورة تسييق العلامة اللّغوية ووضعها في قلب الأحداث الخاصة حولها، ليكون المعنى لديه وظيفة في سياق ومركب من الوظائف التي تؤديها العناصر اللّغوية فعليا، وبالتّالي يكون المعنى الدّلالي هو الإطار العام الذي تتفاعل فيه تلك الوظائف، ولشدة التّركيز على هذه النّقطة نجده يضع المعنى مقاربا للوظيفة بشكل كبير، "إنّ مفهوم الوظيفة function هنا يكاد يتّحد مع مفهوم المعنى ومن ثمّ يصبح السّياق اللّغوي بناء متكاملا من الوظائف التي تؤديها عناصر هذا السّياق وقد انقسمت هذه الوظائف وفقا لمستويات اللّغة المختلفة إلى الأقسام التّالية: الوظيفة الصّوتيّة، الوظيفة المعجميّة، الوظيفة الصّرفيّة، الوظيفة النّحويّة، الوظيفة الدلاليّة."[7]

لقد جعل الوظيفيّون البنية خادمة للوظيفة وتابعة لها، فالوظيفة بالنسبة لهم هي التي تستدعي البنية لأنّها الأسبق عنها، "إنّ ما يمّز الوظيفين ممن سبقهم من البنيويين لاسيما دي سوسير، وأتباعه عدم الفصل بين البنى اللّغوية، ووظائفها، وعدم إمكان عزل اللّغة عن نسيجها الاجتماعي، وإغفال الفرق بين اللّغة والكلام والتّشديد على التّفاعل بين النّظام (أو البنية)، والسّياق، وإعطاء الوظيفة أهميّة أكبر من البنية نفسها، ورفض النسبيّة، والقول بالعموميات التي تنطبق على كل اللّغات، وعدم الالتزام بالتّفرّق الحازم بين الدّراسات التّعاقبيّة والتّزامنيّة كما رسمه دو سوسير"[8]، وإن كانت هذه هي الأسس التي تقوم عليها الوظيفية فإنّ فيرث أكّد على أنّ المنهج السّياقي قائم أساسا على الدّراسة العلميّة للغة والرؤية الموضوعيّة للمعنى وإن كان قد ربط الوظيفة بالبنية فإنّه قد ساوى بين السّياق اللّغوي والخارجي ولا أهمية لأحد على حساب الآخر حتى جعل المعنى في معنى هو الوظيفة.

---

[6] ينظر: أحمد ومختار عمر، علم الدلالة ، ص ص 72، 73.

[7] عبد الفتاح البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص50.

[8] محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات ص82.

## 2. أنواع السياق:

يعدّ "السّياق context" أحد أهم مباحث علم الدّلالة الحديث، يعتمد عليه في تحديد المعنى الدّقيق للعلامات اللّغوية والتّراكيب، ذلك أنّ تحليل أي نسيج لغوي يفرض الإحاطة ولو نسبيّا بالمرجعيات المعرفيّة الثّقافية خصوصا وأنّ اللّغة نظام من العلامات اللّغوية المتعارف عليها؛ أي أنّه يُنتج في بيئة ثقافيّة خاصة. إنّ التّركيز في البداية يكون على العلامة اللّغوية مادامت تمثّل القاعدة الأساسيّة للتّراكيب والأنسجة، لذا الاهتمام منصب أكثر على وظيفتها الدّلالية في مصاحبتها لغيرها من الألفاظ ورحلتها الانضماميّة إلى الحقول الدّلاليّة لتحمّل معنى خاصاً يعبّر عن حمولة دلاليّة سياقية ناتجة عن ارتباط الدّاخل اللّغوي بالخارج الاجتماعي، "ولئن كان المفهوم البنيوي للتّحرك القوي للمفردات يتمّ داخل بيت البنية اللّغوية الخالصة، فإنّ هذا المفهوم يوجهنا نحو التّحرك القوي للمفردات، إضافة لما أكّدناه، خارج بيت البنية أيضا، وعلى هذا الحال يتنزّل مفهوم المفردة، بعدّها الأس في بناء السّياق"[9] ولعلّ توضيح "دي سوسير" لمفهوم القيمة كان له أثر بارز في بيان معنى التّتالي اللّغوي والقيمة الدّلاليّة لعلامات اللّغوية فلا قيمة لعلامة لغوية في ذاتها إنّما بارتباطها خصوصا وأنّها تتبلور في مجال معرفي اجتماعي تحمل فيه دلالات تتجاوز بها الحد المعجمي إلى المعنى الدّلالي أو المعنى الخاص المتولّد من ارتباط السّياق اللّغوي بالسّياق الخارجي الذي يُعدّ غاية الدّراسة الدّلاليّة.

يدل هذا على أنّ "معظم الكلمات في اللّغة متضمّنة في سياقات خاصّة معيّنة، ولكن ذلك لا يمنع من وجود كلمات تفتقر إلى دعم سياقي تستوقف المرء للتّساؤل عن معانيها المحددة"[10]، والإجابة عن هذا التّساؤل يفرض الإحاطة بالظّروف الخارجيّة المحيطة بهذه الكلمات ذلك أنّ الكلمة تحمل معنى معجميّا وآخر وظيفيّا واتّحادهما معا يوصل إلى المعنى الدّلالي المقصود؛ فاللعلامة اللّغوية لا تفهم منعزلة عن السّياق؛ حيث يقول أصحاب هذه النّظرية في شرح وجهة نظرهم: "معظم الوحدات الدّلاليّة تقع في مجاورة وحدات أخرى، وإنّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها "[11]، وفي هذا توضيح

[9] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص ص 368، 369.

[10] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص94.

[11] أحمد مختار، علم الدلالة ص ص68، 69.

لمعنى السّياق اللّغوي، فالوحدات اللّغوية لا يكون لها معنى إلا إذا وُضعت في سياق لغوي ملائم تتّحد فيه مع بعضها البعض.

في هذا السّياق، يشير الباحث "تمّام حسّان" إلى "أنّ الكلمة في المعجم لا تفهم إلّا منعزلة عن السّياق وهذا هو المقصود بوصف الكلمة في المعجم بأنّها (مفردات)، على حين لا توصف بهذا الوصف وهي في النص، حاشا بعد استخراجها منه لتحديد معناها المناسب، وإن تعدّد معنى الكلمة في المعجم يرجع إلى صلاحيّتها للدّخول في أكثر من سياق وثبوت ذلك لها بسبق استعمالها في نصوص عربيّة قديمة وحديثة، ومن صلاحيتها للدّخول في أكثر من سياق يأتي تعدّد معناها واحتماله في حالة الإفراد"[12]. إنّ هذا الرأي يفتح لنا المجال للحديث عن المعنى المعجمي والمعنى السّياقي فالعرف الاجتماعي جعل العلامات اللّغويّة تحمل معاني مركزيّة مشتركة بين أفراد المجتمع في حال انعزالها عن التّركيبة اللّغوية تبقى محتفظة بنفس المعنى لأنّ الاتّفاق الاجتماعي ضبط ذلك، كما يوضّح الباحث "علي زوين" الفرق بين المعنى المعجمي والمعنى السياقي قائلا: "للسّياق أهميّة كبيرة في تحديد المعنى وتوجيهه، ومعظم الكلمات من حيث المفهوم المعجمي دالة على أكثر من معنى واحد، فالذي يحدّد هذه المعاني ويفصلها هو السّياق في مورد النّص، لذلك نلاحظ أنّ اللّغويين يصفون المعنى المعجمي للكلمة بأنّه متعدّد ويحتمل أكثر من معنىً واحد، في حين يصفون المعنى السّياقي لها بأنّه واحد لا يحتمل غير معنى واحد"[13]، وهنا توضيح بارز لأهمية السّياق في قدرته على تحديد المعنى ليكون المشترك اللّفظي ظاهرة سياقيّة معجميّة فمهما تعدّدت معاني الكلمة يفرض السّياق معنى واحدا ووظيفة واحد تؤديها.

لذا، فإنّ الباحثين لم يتوقفوا عند حدود العلاقة بين اللّفظ والمعنى بل تجاوزوه إلى البحث عن سبل الكشف عن السّمات الدّلالية للألفاظ خاصة وأبعادها الثّقافية عامة، ولعلّ المعنى الدّلالي قد لاقى صعوبة ذلك أنّ القدرة على الرّبط بين العالم اللّغوي وبين العالم الخارجي الاجتماعي تحتاج إلى إحاطة دقيقة بالمرجعيّات الثّقافية كما يؤكد أحد الباحثين: "ومع هذه الصّعوبات فإنّنا نؤكّد أنّ البحث في السّياق يفترض مسبقا الإحاطة بالمرجعيّات المعرفيّة ما استطاع، فمع إقرارنا أنّ المعرفة

12 اللّغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1994، ص ص323، 324.

13 منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللّغة الحديث، ص185.

الإنسانيّة أقل من ذلك بكثير، إلاّ أنّه بالمقابل يجب التذكير بأنّ المعطيات تبقى دائما نسبية وليست مطلقة"[14].

على هذا، يتمّ الوصول إلى المعنى الدّلالي بواسطة التّحليل اللّغوي للمستويات المختلفة إضافة إلى المعجم، فمن تلك المستويات الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة يتجلى لنا المعنى الوظيفي الذي يربط بينها، ثمّ المعنى المعجمي المعبّر عنه بالعلاقات العرفيّة بين العلامة اللّغوية ومعناها، ومن هذين المعنيين نصل إلى المعنى الدّلالي، يقول "تمّام حسّان" موضّحا بدقّة: "الحقائق التي نصل إليها بواسطة التّحليل على هذه المستويات حقائق جزئيّة بالنّسبة للمعنى الدّلالي، ذلك بأنّ هذه الحقائق إمّا أن تكون وظائف (كما في الصّوتيّات والصّرف والنّحو) أو علاقات عرفيّة اعتباطيّة (كما في المعجم)، فالوظائف تتّضح كما سبق نتيجة للتّحليل على المستويات الثلاثة الأولى أمّا العلاقات العرفيّة الاعتباطيّة التي ذكرناها فالمقصود بها العلاقات بين المفردات وبين معانيها"[15]. حيث نجد الباحث يؤكّد أنّ المعنى الدّلالي ينتج من ارتباط المعنى المقالي المكوّن من المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي، ولو ركّزنا على أحد الشّقين وأغفلنا الآخر فإنّنا لن نصل إلى الهدف، ولا يكتفي ببيان شقّي المعنى المقالي اللّغوي إنّما يضيف الرّكن الثّاني الذي من دونه لن يتحقق المعنى الدّلالي وهو المعنى المقامي؛ فحينما نخلص من التّحليل الوظيفي والمعجمي نحتاج إلى وضعها في بيئتها الاجتماعيّة الثّقافيّة.

كما يؤكّد ذات الباحث، أنّ المعنى الوظيفي يسهم في معرفة المعنى السّطحي إذ يكون سببا في تحديد الحركات الإعرابيّة للكلمات، لكنّه لا يصل إلى المعنى الدّلالي لقصوره معجميّا واجتماعيّا والحال ذاتها حين ينفرد المعنى المعجمي عن المعنى الوظيفي والاجتماعي؛ ففهم العلامة اللّغوية منفردة لا يقود إلى المعنى الدلالي إلاّ إذا وضعت في سياق خاص لأنّها تنفرد بذاتها عن الوظائف وعن المقام، كما أنّه لا يكشف عن المعنى المقالي لأنّه مجموع مفرداتي يحتاج إلى العلاقات والوظيفية الرابطة بينها، ومن ثمّ المعنى الظّاهري للنّسيج اللّغوي يحتاج للمعنى الوظيفي بنفس الاحتياج للمعنى المعجمي، والمعنى الدّلالي لن يُدرك بمجرد ذلك إلّا بالمعنى الاجتماعي أو ما يسمى بالمقام، هذا ما جعل الباحث يؤكّد أن المعنى الدّلالي هو الارتباط الحاصل بين المعنى المقالي (المكوّن من المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي وهو يشمل القرائن المقالية كلما وجدت)، والمعنى المقامي (المكوّن

[14] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللّغة الحديث، ص370.

[15] اللّغة العربية معناها ومبناها، ص341

من الظروف أداء المقال وهي التي تشتمل على القرائن الحالية)، حيث يضرب عن هذا مثالا في قولنا: (أهلا بالجملة)، فالمقام الذي تقال فيه هذه العبارة للفرس مثلا غير الذي تقال فيه للمرأة، فقد تكون للأولى في مقام التّرويض أما الزّوجة فقد تكون في مقام الغزل أو التّوبيخ بالتّالي الوقوف عند المعنى المعجمي لكلمتي "أهلا" و"الجميلة" وعلى المعنى الوظيفي لهما و لل"باء" الرّابطة بينهما لا يصل بنا إلى المعنى الدّلالي إلّا بالكشف عن المقام.[16]

بالإضافة إلى ما سبق، اقترح "فيرث" أن يشقّق المعنى أو الوظيفة على سلسلة من الوظائف تعرّف كل وظيفة على أنّها استخدام عنصر لغوي في علاقته بسياق خاص، كما يعتبر كل من علم الأصوات phonetics وعلم القواعدgrammar وعلم المعاجم lexicography وعلم الدّلالة semantic تربط عناصرها الخاصة بالكلّ المركّب في السّياق الملائم، هذه الوظائف هي:

1. **الوظيفة الأصواتيّة للصّوت** phonetic function : باعتباره مقابلا إبداليا، فالأصوات لها مواضعها في السّياق وفي نظام العلاقات الذي يدعوه البنية الصّوتية للغة phonetic structure of langage.فإنّ الصّيتة باعتبارها وظيفة في السّياق يتم تحديدها بدراسة الصّوت في علاقته بالسّياقات الأصواتيّة التي يظهر فيها وفي علاقته بالأصوات الأخرى التي يمكن أن تحلّ محلّه في تلك السّياقات، أو بعبارة أخرى في علاقته بسياق النّظام الصيّاتي الكامل.
2. **الوظيفة المعجميّة** للمبنى أو الكلمةlexical function ، بوصفها مقابلا إبداليّا.
3. **الوظيفة التصريفيّة**morphological function .
4. **الوظيفة التركيبيّة**syntactical function .
5. **الوظيفة الدلاليّة** semantic function : ولا تأتي هذه الوظيفة إلاّ بالتّحقق السّياقي contextualization للقولة في موقف فعلي معين ويسمى هذا السّياق بسياق الموقف[17].

أمّا بخصوص التّركيب الجملي، يرى الباحث "محمد حماسة" أنّ الجملة التي تعدّ صحيحة نحويّا ودلاليّا في اللّغة ترتكز على محاور أساسيّة هي:"

1. وظائف نحويّة بينها علاقات أساسيّة تمدّ المنطوق بالمعنى الأساسي.
2. مفردات يتمّ الاختيار بينها لشغل الوظائف النّحوية السّابقة.
3. علاقات دلاليّة متفاعلة بين الوظائف النّحويّة والمفردات المختارة.

[16] ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، ص ص341، 342.

[17] ينظر: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى ص ص 118، 120.

4. السّياق الخاصّ الذي ترد فيه الجملة سواء أكان سياقا لغويّا أم غير لغوي."[18]

في موضع آخر، يبيّن الباحث أنّ الصّحة الدّلالية مشروطة بالصّحة النّحوية، ذلك أنّ الوظيفة النّحوية هي المسئولة على مدّ الجملة بالمعنى النّحوي الأوّلي داخل النّظام النّحوي العام، فالجملة التي ينكسر نظامها النّحوي تفقد صحّتها الدّلالية خصوصا إذا كان الانكسار غير مقبول، وهذا النّظام النّحوي الدّلالي يتشكّل بداية من دلالات المفردات التي تتغيّر حسب موقعها من الجملة: "ومن الواضح أنّ العلاقات النّحوية تبدأ في الوضوح من أوّل خطوة يتمّ فيها وضع كلمة مع كلمة أخرى في الجملة، وعندما أقول العلاقة النّحوية أرجو أن يؤخذ في الاعتبار معها كلّ ما يحدّدها أو يساعد على تميّزها من المطابقة والرّتبة والعلامة الإعرابيّة وغير هذا، وذاك من القرائن النّحوية الفرعيّة التي تغذّي الوظيفة الأم (العلاقة النحوية)."[19]

يؤكّد الباحث "علي زوين" أنّ المعنى الدّلالي لا يكتفي بمعنى المقال مهما توفّرت القرائن لأنّ هذه القرائن اللّفظية لا تغني عن القرائن المقاميّة الحاليّة، لذلك المعنى الدّلالي بالنّسبة له لن يتحقّق بمجرّد النّظر في النّسيج اللّغوي وتحليله، بل علاقته أيضا بالمعطيات الخارجيّة، فعمليّة الوصف الدّلالي تتضمن استنتاجات تبعا لطبيعة اللّغة الموصوفة، مادام لكلّ مجتمع نظامه اللّغوي الخاص سواء، بالنّظر إلى مرحلتها الزمانية أو في مراحلها المختلفة[20]، ويوضّح الباحث "تمّام حسّان" معنى المقال والمقام بقوله: "فكرة "المقام" هذه هي المركز الذّي يدور حول علم الدّلالة الوصفية في الوقت الحاضر وهو الأساس الذي ينبني عليه الشقّ أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثّلاثة وهو الوجه الذي تتمثّل فيه العلاقات والأحداث والظّروف الاجتماعيّة التي تسود ساعة أداء "المقال". ومن المعروف إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصّوتي، الصّرفي ، النّحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلّا معنى "المقال" أو "المعنى الحرفي" كما يسميه النّقاد "أو معنى ظاهر النّص" كما يسمّيه الأصوليّون وهو –مع الاعتذار الشّديد للظّاهريّة- معنى فارغ تماما من محتواه الاجتماعي والتّاريخي منعزل تماما عن كل ما يحيط بالنّص من القرائن الحاليّة التي تشبه ما يسمّونه بالمرافعات_circumstantial evidence وهي القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى"[21].

---

[18] محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي، دار الشروق، ط1، 2000، ص52.

[19] المرجع نفسه، ص76.

[20] ينظر: علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص 92

[21] اللغة العربية معناها مبناها، ص ص337، 338.

وإذا كان الأمر كذلك، فالمعنى الدّلالي هو ما تولّد من الدّراية بجوهر الكلمات المتعلّقة بالارتباط الدّاخلي بالخارجي والارتباط النّظامي الكلّي، فالبحث لا يكون بحثا عمّا بين الكلمات والجمل فحسب إنّما يكون مساءلة الدّاخل للخارج؛ أي محاولة إيجاد الصّلة بين المقال والمقام، "وهذا يذكرنا بالمستشرق الذي سمع أحد الدّراويش في إحدى طرقات القاهرة يصيح "مدد!" وكان المستشرق يعرف المعنى المعجمي للكلمة ولكنّه لا يعرف ما وراءها من "مقام". ولذلك استفسر: "أيّ نوع من المدد يريده ذلك الرجل؟ "[22]. إذاً، "ينبغي للباحث الدّلالي أن يعير أهمية لما يسمى بـ"سياق الموقف"، فللسياق موقف حقيقي دالّ على المعنى المباشر حين يحدث فيه النّطق ، وموقف آخر أكثر من السّياق الحقيقيّ عمقا، وهو الخلفيّة الثّقافيّة المرتبطة بالكلمة، وربما القضايا التّاريخية والنّفسيّة المتعلّقة بها"[23].

يتحقّق النّظام اللّغوي من الرّوابط السّياقية والقرائن المقاميّة، وهذا النّظام من منظور علم الدّلالة يقبل التبدّل كلّما تبدّل سياقه، خصوصا وأنّ "الأساس الذي يقوم عليه علم الدّلالة هو (المعنى)، فمعنى الكلمة أو الجملة هو الذي يخضع للتّحليل الدّقيق، وسؤالنا عن المعنى ليس البحث عنه كيانا مستقلا أو كيانا تمتلكه الكلمات، إنّما هو فهم لماهية الكلمات والجمل؛ أي كيف تكون هذه الكلمات والجمل ذوات المعنى"[24]، ولأنّ المعنى هو أقصى ما يبحث عنه الباحث الدّلالي اعتبر السياق ركيزة التّحليل الدّلالي. على هذا، السّياق لا يقتصر على الجانب اللّغوي فحسب إنّما يتعلّق أيضا بالجانب الخارجي الذي يساهم بشكل كبير في تحديد المعنى الدلالي، حيث نجد أنّ المعنى لا يتغيّر من التّركيب اللّغوي فقط بالإبدال بل يتغيّر أيضا حسب الثّقافة التي تحتويه، هذا يستلزم أنّ البحث في الدّلالة هو بحث في الثّقافة بشكل أساسيّ وكيفية تبلور الرّؤية الخاصّة للعالم، أي أنّ المعنى الدّلالي المقصود هو المعنى اللّغوي والانعكاس الاجتماعي في التّعبير عن الموجود بطريقة خاصّة، لأنّ الرّؤية الخاصّة بمجتمع تختلف عن غيره، وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ السّياق الثّقافي مهمّ جدا في التّحليل الدّلالي ليرسم لنا المعالم الخاصة بمجتمع معيّن، في زمن ومكان محدّدين، لعل

[22] تمام حسان، اللغة العربية معناها مبناها، ص339.

[23] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص ص97، 98.

[24] الرجع نفسه، ص90.

هذا ما يثبته علم اللّغة الاجتماعي: "أفضل سبيل إلى دراسة المعنى أو الدّلالة هو دراسته من ناحية علاقته بالثّقافة والفكر"[25].

لذا، نجد الباحثين يشتغلون في السّياق على قضيّة الدّلالة المركزيّة والدّلالية الهامشيّة وكيف يقصي السّياق كل ما هو غير مركزي، ويذهب الباحث "محمد محمد يونس علي" للتّفريق بينهما حيث يرى الأولى هي التي يشترك في فهمها أفراد المجتمع اللّغوي، ويكون إدراكها عقليا محضا بها تتحقق وظيفة اللّغة الإبلاغيّة، في حين يرى الثّانية هي التّي ينفرد بها بعض أفراد ذلك المجتمع إذ تكون ردود أفعال نفسيّة للكلمات ذلك أنّها تتصل بوظيفة التأثير[26]، ولعلّ الباحث يوجّه أذهاننا صوب المعنى العاطفي الذي عبر عنه الباحث "علي زوين" في موضع آخر بـ"ظلال المعنى" التّي تعني أنّ المعاني تحمل المعنى المعجمي المتّفق عليه عامة وظلال من المعاني التي تعبّر عن الحالات النّفسية الخاصّة، إذ يقول: "ومن القضايا الدّلالية البحث في القيم العاطفيّة للمعنى، وهو ما يمكن تسميته بـ(ظلال المعنى). فمعاني الكلمات لا تحدّد فقط بالقيم التجريديّة العامّة المشار إليها في القواميس والمعجمات، بل تحيط بكلّ كلمة ظلال من المعاني النّفسيّة والعاطفيّة المختلفة وتكسبها ألوانا مؤقّتة من الأحاسيس والأخيلة تمثّل قيمتها التعبيريّة"[27]. كما قسّم "جون لاينز" المعنى إلى شقّين عبّر عنهما بالمعنى الوصفي أو الأساسي وهو المعنى الإدراكي والنّوع الثّاني عبّر عنه بالمعنى اللّا وصفي الذي يُعدّ أقلّ من الأول مركزية وهو حسب رأيه يشار إليه بالمعنى المعبّر أي المعنى الذي يعبّر المتحدّث بموجبه عن معتقداته ومواقفه ومشاعره بدلا من أن يصفها وهو غالبا ما يقع ضمن علم الأسلوب أو الذرائعيّة[28].

وقد أدرج "أحمد مختار عمر" تقسيما رباعيا للسّياق وضعه k.Ammer تكفّل بشرحها برؤية موضوعيّة دقيقة، يشمل هذا التّقسيم:

1. السّياق اللّغوي: Linguistic context
2. السّياق العاطفي: emotional context
3. سياق الموقف: situation context

[25] هدسون، علم اللغة الاجتماعي، تر: محمود عياد، عالم الكتب، ط2، 1990، ص119.
[26] ينظر: المعنى وظلال المعنى، ص178.
[27] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ، ص92.
[28] ينظر: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987، ص35.

4. السّياق الثّقافي: cultural context .[29]

يعبّر السياق اللّغوي عن ارتباط الوحدات الدّلالية مع بعضها البعض بحيث لا يمكن كشف الواحدة منها دون ملاحظة ارتباطها بالوحدات الأخرى، "ومن أجل تركيزهم على السّياقات اللّغوية التي ترد فيها الكلمة وأهميّة البحث عن ارتباطات بالكلمات الأخرى نفوا أن يكون الطّريق إلى معنى الكلمة هو رؤية المشار إليه أو وصفه أو تعريفه"[30]؛ هذا يعني أنّ السّياق اللّغوي يعبّر عن الجانب اللّغوي الدّاخلي والتّركيز على القواعد التركيبيّة والعلاقات مابين الكلمات باعتبارها أساس بناء الجملة أو النّص، وبالتّالي اختلاف المعنى يكون بالنّظر إلى اختلاف توزيع الكلمات وإبدال بعضها مكان بعض. لذلك اعتبر الباحث "محمد العبد" أنّ أنواع السياق هي "السّياق اللّغوي، وسياق المقام أو الموقف التّبليغي، والسّياق التّاريخي أو السّياق خارج النّص."[31] كما ينبّه "فان دايك van dykإلى أنّ الموقف متوالية من الحالات، وأنّ المواقف التّبليغية لا تظلّ متشابهة عبر الزّمن بل هي متغيّرة، ومن أجل ذلك، فإنّ الموقف التّبليغي متوالية من الأحداث."[32]

أمّا السّياق العاطفي فيحدّد درجة القوّة والضّعف في الانفعال، مما يقتضي تأكيدا أو مبالغة أو اعتدالا، فكلمة (يكره) العربيّة غير كلمة (يبغض) رغم اشتراكهما في أصل المعنى، في حين يعني سياق الموقف، الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة، مثل: استعمال كلمة "يرحم" في مقام تشميت العاطس "يرحمك الله" (البدء بالفعل)، وفي مقام التّرحم بعد الموت: "الله يرحم" (البدء بالاسم)، فالأولى تعني طلب الرّحمة في الدّنيا، والثّانية طلب الرّحمة في الآخرة، وقد دلّ على هذا سياق الموقف إلى جانب السّياق اللّغوي المتمثّل في التّقديم والتّأخير. إلى جانب ذلك، يقتضي السّياق الثّقافي تحديد المحيط الثّقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، فكلمة "عقيلته" تعدّ في العربية المعاصرة علامة على الطّبقة الاجتماعية المتميّزة بالنّسبة لكلمة "زوجته" مثلا[33]. وإن كان K.Ammer قد قسّم السّياق إلى ما تمّ ذكره، فإنّ بعض الباحثين يكتفون

[29] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص69.

[30] المرجع نفسه، ص69.

[31] المفارقة القرآنية دراسة في البنية الدّالة، دار الفكر العربي، ط1، 1994، ص39.

[32] محمد العبد، المرجع نفسه، ص40.

[33] ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة ، ص71.

بالتّقسيم الثّنائي له أي السّياق اللّغوي والسّياق غير اللّغوي بين المقال والمقام أو الظّروف الخارجيّة التي تركّب فيها المفردة أو الجملة أو النّظام اللّغوي عامة.[34]

### 3. السّياق الدّلالي والسّياق التّداولي:

جدير بالذّكر في هذا المقام أنّ السّياق يتعلّق بالقوانين الخاصّة التي تجعل اللّفظ يحمل معناه لا المفهوم الاستعمالي للكلام - المفهوم البراغماتي النّفعي-، ذلك أنّ البعد الدّلالي للألفاظ والتّراكيب بعيد كل البعد عن القصديّة (intentionnalité) والجانب الاختياري، فلكلٍّ بيئته المفهوميّة الإجرائيّة، والمفهوم الاجتماعي للمعنى الذي نركّز عليه يتعلّق بالجانب اللّغوي المشترك بين أكبر عدد من الأفراد في صورته الآنيّة معبّرا بكلّه عن الرّؤية الثّقافيّة؛ لأنّ المعنى الدّلالي الذي نتحدّث عنه هو الكاشف عن الأبعاد اللّغوية الثّقافية في الأصل وما البراغماتيّة إلا توسّع بحثي ما بعد دلالي تصوّب اهتمامها أكثر على كيفيّة الاستعمالات الكلاميّة في صيغتها الفرديّة ومقاصدها من الاختيارات اللّفظية. إنّنا نجد أنفسنا أمام التّوجيه الأول الذّي وضّحه "دي سوسير" في بيانه لموضوع الدّراسة وتفريقه بين ثنائية اللّغة والكلام خصوصا وأنّ اللّغة نظام من العلامات اللّغوية المتعارف عليها، والعلاقة فيها بين الدّال والمدلول اعتباطيّة غير معلّلة، ما يؤكّد أن اللّغة في ذاتها اجتماعية تفرض الكمّ اللّانهائي من الكلمات على الفرد المستعمل الذي يعجز في كثير من الأحيان على الإبدال والإخلال بهذا النّظام من جميع مستوياته.

هذه الصّعوبة التي طالت الباحثين في التّفريق بين المفهوم الاجتماعي للّغة، جعلت الباحث "صلاح الدّين زرال" يتساءل عن المقصود بالمعنى الاجتماعي؟ وقد أجاب عن ذلك قائلا: " إنّ أوّل ما يجلب انتباهنا هو الرّأي الذي ربط بداية المفهوم الاجتماعي للّغة، وقد بدأ بالظّهور مع الفكر السوسيري الذي يرى أنّ اللّغة اجتماعيّة بطبعها، وعلى ذلك أسّس معظم الباحثين آراءهم في اصطلاحيّة الدّليل، ذلك أنّهم لم يراعوا أساسا طبيعة الموضوع الذي تطرّق إليه سوسير Saussure، فقد أكّد من البداية أنّ موضوع اللّسانيّات إنّما هو اللّغة، واتّضحت الرّؤية بشكل جليٍّ، فإذا قلنا باصطلاحية الدّليل فذلك يقودنا حتما إلى التّأكيد بأنّه ربط اللّغة بالواقع، وهذا ما نفته البنيويّة، لذلك فإنّ المفهوم الاجتماعي للّغة يستحيل إذا مفهوما مرتبطا بالبناء اللّغوي وهو ذلك القدر المشترك من المعرفة اللّغوية بين أفراد المجتمع"[35]، إنّ هذا الرأي يضعنا في صلب ثنائية "دي

[34] ينظر: صلاح الدّين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري ، ص382.

[35] المرجع نفسه، ص ص372،373.

سوسير" اللغة والحكم الاجتماعي فيها والكلام واستعماله الفردي خصوصا وأنّ البنيويّة قد نفت المرجع الخارجي أو ما يشير إلى واقع واكتفت بالنّظم اللّغوية وبالجانب العرفي النّاتج عنه ارتباط الدّال بالمدلول.

ومادامت اللّغة ليست أداة للتّواصل بين أفراد المجتمع فحسب إنّما عكس بطريقة خاصّة للعالم، فإنّ آليّات البحث عن المعنى تكون بالنّظر الوصفي الآني للمجتمع اللّغوي الثّابت قصد معرفة الأبعاد الثقافيّة لهذا النّظام، وما الكلام إلا قطعة فرديّة من ذلك الكلّ. هذا يؤكّد "أنّ الإنسان يعيش داخل الوجود اللّغوي، وهي مقولة تنسب للمذهب الفلسفي الوجودي، فهو لا يتنفّس إلا اللّغة ولا يجد مخرجا في محادثاته اليوميّة إلا باللّغة"[36]. ومن ثمّ، فإنّ التّعقيد الذي طال اللّغة جعل الباحثين يركّزون عليها أكثر بأن جعلوا لها مستويات متدرجّة لتحليلها، لعلّ المستوى الدّلالي هو الغاية القصوى، فأصعب ما قد يصل إليه الباحث هو المعنى الذي تعبّر به اللّغة عن الوجود والثّقافة بشكل عام. لذلك، يتبلور النّظام اللّغوي داخل بيئة اجتماعيّة تحكمها تركيبة معرفيّة وثقافيّة خاصّة، فاللّغة تنمو وتتطوّر داخل هذا الإطار وقد تموت كما الكائن الحي، وفي هذه الرّحلة تحمل السّمات الثّقافية والفكرية لتلك الأمّة لتعبّر بطريقتها الخاصة عن تصوّرها للعالم، "فالثّقافة ليست هي المجال الأكثر عمقا بالنّسبة لمجتمع ما فحسب، بل إنّها تمثل أيضا المجال الأكثر ارتفاعا وفعالية، ومن ثمّ تعدّ الثّقافة سمة أساسية لصيرورات المجتمع المعقدة والمتداخلة، ونحن نستنبط بواسطتها الأوامر والضّوابط والنّواهي والمعاني من العبارات اللّغوية المتداولة على لسان الجماعة"[37]، والفرد بطبيعته يتأثّر بالظّواهر اللّغوية لكنّه في تواصله لا ينقل النظام اللّغوي الاجتماعي كاملا إنّما يوظّف مقولات فرديّة ويعبّر بأساليب خاصة وفق ما يقتضيه سياق الحال إذ هناك خلفيّات ومواقف تحيط بالحدث الكلامي حسب مقاصد المتلفّظ.

لذلك، فإنّ التّداولية لا تبحث في المعنى اللّغوي بل تبحث في المعنى الذي يفهم من التّحقق الفعلي والاستعمال الخاصّ للكلام؛ "فمعنى الكلمة أو العبارة يتحدّد من خلال الأفعال التي تقف خلف الكلمة أو العبارة، فالكلمات الدّالة على الأمر، النّهي، الاستفهام، والتّعجب، تتطلّب قيام

[36] صلاح الدّين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى ، ص369.

[37] عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص47.

المتلقّي بممارسة هذه الأفعال، فالفعل اللّغوي يصحبه فعل اجتماعي ثقافي"[38]. هذا دليل على أنّ الفعل الكلامي يجري في الحلقة التّواصلية بين المخاطِب والمخاطَب أو المتلفِّظ والمتلفِّظ المشارك واستراتيجيات تحقيق المقاصد لأنّ الفعل التّواصلي تفاعلي في أصله ينفتح فيه الطّرفان على بعض وفق ما يؤطّره مقتضى الحال.

لهذا ارتبط علم التّخاطب بنظريّة أفعال الكلام التي نشأت من فلسفة اللّغة العاديّة لـ"فيتغنشتاين" واهتمامها ينصب أساسا على المتلفّظ العادي، ويوضّح لنا الباحث "مسعود صحراوي" أنّ الفعل الكلامي (speech act) أصبح "نواة مركزيّة في الكثير من أعمال التّداولية. وفحواه أنّه كل ملفوظ نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري. وفضلا على ذلك، يُعدّ نشاطا ماديّا نحويّا يتوسّل بأفعال قوليّة (actes locutoires) إلى تحقيق أغراض إنجازيّة (actes illocutoires)، (كالطّلب والأمر والوعد والوعيد... إلخ) وغايات تأثيريّة (actes perlocutoires) تخصُّ ردود فعل المتلقّي (كالرّفض والقبول). ومن ثمّ فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلا تأثيريّا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطَب، اجتماعيا أو مؤسّساتيّا، ومن ثمّ إنجاز شيء ما"[39]. حيث لم يعد للعلاقة بين اللّفظ والمعنى وجود في هذا الدّرس، إنّما أصبحت العلاقة بين المعنى والفعل أو بصيغة أخرى علاقة العلامة اللّغوية الملفوظ بمستعمله ومتلقّيه والأحداث المحيطة به، ومن ثمّ اللّغة فإنّ من المنظور التّداولي ظاهرة خطابيّة قصديّة، أصبح موضوعها يهتم بكلّ استراتيجيّات الخطاب، ذلك أنّ كل خطاب يهدف إلى تحقيق أبعاد مقاصديّة وغايات تأثيرية، كما "يلاحظ أوستين أنّه توجد ثلاثة خصائص للفعل الكلامي الكامل:

- أنّه فعل دال.
- أنه فعل إنجازي (أي ينجز الأشياء والأفعال الاجتماعية بالكلمات).
- أنّه فعل تأثيري، (أي يترك آثارا معينة في الواقع، خصوصا إذا كان فعلا ناجحا)"[40]

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ علم التخاطب يولي اهتمامه الكبير للاستعمال الكلامي والظّروف المقاميّة المصاحبة للحدث التي يؤدّي فيها أطراف العملية التواصلية أغراضهم الخاصة. "إلى جانب

[38] عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، ص44

[39] التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2008، ص ص54، 55.

[40] مسعود صحراوي، المرجع نفسه، ص59.

تحليل الأفعال الكلاميّة ووظائف المنطوقات اللّغوية وسماتها في عمليّات الاتّصال؛ ولذلك سماها بعضهم لسانيّات الاستعمال اللّغوي؛ وموضوعها توظيف المعنى اللّغوي في الاستعمال الفعلي"[41]. وحتى العمليّة التأويليّة تركّز على أهميّة المرجع الخارجي إذ بها تتجلّى مهارة النّاقد والمؤوّل في إيجاد الصّلة بين العلامة اللّغوية وعالمها، بالتّالي فعل التأويل لا يعني البحث فيما وراء اللّغة بل يعني متابعة حركة المعنى نحو المرجع وإظهار للوساطة بين الإنسان والعالم، لأنّ اللّغة هي الوسيط الأساسي لفهم الفكر والواقع وهذه الأركان الثلاثة (اللّغة، الفكر، المجتمع) ترتبط بالثّقافة ارتباطا وثيقا.[42]

بعد هذا العرض الموجز يتّضح لنا أنّ التّداولية قد استفادت من النّتاج السيّاقي والمرجعيّات الثقافيّة الحاليّة في النّظر للمعنى، هذا الأمر من شأنه أدّى إلى توسيع مباحثها وإثراء الدّراسات التّخاطبيّة، "فسيبقى الفضل محفوظا لفيرث في إعادة اعتبار المعنى في الدّراسات اللّسانية، وهو أمر - وإن لم يكن رائقا لمعاصريه- فقد انعكس في عدد من الدّراسات الحديثة مثل تلك التي تعنى بدراسة المحادثة Conversation، وأفعال الكلام Speech acts، والافتراضات Presupposition، ومناسبة الكلام للسّياق Relevance."[43]، ورغم أنّ علم التّخاطب وغيره من المجالات اللّغوية والمعرفيّة قد طبّقت المنهج السيّاقي برؤيتها الخاصة المنصبّة على الكلام، فإنّ فيرث –وكما سبق التّلميح- قد اهتم بالمعنى اللّغوي لا الكلامي.

ممّا سبق، يمكن أن نلمس ولو نسبيا الفرق بين المعنى اللّغوي الاجتماعي وبين المعنى الكلامي الاجتماعي عن طريق التّركيز على موضوع الدّراسة إن كان اللّغة أو الكلام، ولعل "دي سوسير" قد عّبر عن كل اتّجاه بمصطلح دقيق "علم اللغة" و"علم لغة الكلام"، ومنهما استنبط الثنائيتين معتبرا اللّغة مشتركة لدى الجماعة في شكل ذخيرة من الانطباعات مخزّنة في ذهن كل فرد من أفراد المجتمع، إذ يكاد الأمر يشبه المعجم الذي توزّع منه نسخ على كلّ فرد في المجتمع، ومن ثمّ اللّغة لها وجود في كل فرد لكنّها لا تتأثّر برغبة الأفراد لأنّها تحمل طابع الاشتراك والاتّفاق، في حين يعتبر الكلام مجموع ما يقوله النّاس ويضم الفعاليات الفردية التي تعتمد على رغبة المتكلّم، إضافة إلى الأفعال الصوتية التي تعتمد أيضا على إرادة المتكلم لتحقيق أغراض ذاتية، هذا يعني أنّ الكلام بالنّسبة إليه ليس وسيلة جماعية بل مظاهر فردية غير ثابتة، إذ لا نحصل من الكلام إلا على

[41] عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص46.

[42] ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

[43] محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص81.

مجموعة من الأفعال الخاصة.[44] ومن جهة أخرى، الفرد في تواصله واستعماله الكلامي لا يُمكن أن يغيّر النّظام اللّغوي الثّقافي بمفرده إنّما الاتّفاق هو المتحكّم في الأمر.

وهذا يعني أنّ النّظام الاجتماعي لا يعني النّظام الكلامي يل يعني النّظام اللّغوي، والثّقافة باعتبارها القاسم المشترك بين الأمّة الممثلة في العادات والتّقاليد والمجال الكلّي الذي يؤطّر اللّغة، فإنّها تؤثّر في التّطور الدّلالي الذي يحصل في نظام مجتمع معين، فتغيّر التّركيبة اللّغويّة الثّقافية لبيئة ما يكون بفعل قوة نظام لغوي ثقافي جديد، كمثل النّظام القرآني الذي أزاح النظام الجاهلي جنبا وتسيّد في الأمّة العربيّة، حيث أحدث تغييرا جذريا للبنية اللّغوية الثّقافية، وبعدها تكفّل بشرح أسباب ذلك. فعبّرت اللّغة القرآنية عن رؤيتها الخاصة للعالم، لأجل دلك دراسة الأبعاد الدّلالية لابد أن تكون في صلب النّظام اللّغوي الثّقافي الذي يحكم مجتمعا معينا من خلال الانفتاح على كل المرجعيات المعرفيّة لنكون في روح المجتمع ونفهم بعمق علاقة اللغة بها. وهذا هو المفهوم الذي حاول إثباته "فيرث" بدراسته الاجتماعية للمعنى فهو لم يخرج من نطاق اللّغة والتّحليل الموضوعي له، "وترتكز الدّراسة الاجتماعية للغة على توطيد العلاقة بين الظواهر اللغوية والاجتماعية"[45].

إنّ النّظرية السّياقيّة في الدّرس الدّلالي لا تفهم من ناحية الّسياق المحيط بالكلام، إنّما تُفهم من ناحية السّياق المحيط باللّغة، حيث يُمكّننا من فهم الثّقافة ورؤية المجتمع للعالم بصورة وصفية تحليليّة، ولصعوبة هذا التّفريق نجد الأمر يلتبس على العديد من الباحثين، تقول الباحثة "شفيقة العلوي": "تقوم نظرية فيرث السّياقية على إعادة الاهتمام بالأحوال والمحيط الذي يتضمن الأحداث الكلامية، فالقول إنّ الإدراك اللّغوي والمعرفي يحصلان عندما تنتقل الأفكار من رأس المتكلم إلى السامع، ليس سوى خرافة مضللة"[46]، فحتى إن كانت الباحثة قد أخرجت المعنى عمّا يتمركز في الذّهن، ذلك أنّ "فيرث" تخلّى عن النّزعة العقلية وحاول تطبيق منهج عملي بفتح مجال اللّغة على الواقع الاجتماعي، إلا أنّها ركّزت على مصطلحات التّداولية والسّياق الكلامي لا السّياق اللّغوي الذي نبّه إليه صاحب النظرية. وبالتّالي إذا أردنا دراسة الأبعاد الدّلالية لابد من التّركيز على أنّ موضوع الدّراسة هو اللّغة لا الكلام؛ فهذا الأخير يدخل ضمن مباحث البراغماتية، أمّا علم الدلالة يدرس "اللّغة"، في حين يدرس علم التخاطب "الكلام"، وهو فرق بين الجملة والقولة بما هي تجسيدات

---

[44] ينظر: فردينان دي سوسير علم اللغة العام، ص38.

[45] ميلكا أفتش، اتجاهات البحث اللساني، ص 132.

[46] محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، أبحاث للترجمة والنشر، لبنان، ط1، 2004، ص20.

فعلية للجملة وهو فرق ناشئ عن التمييز بين اللّغة والكلام، ومن ثم معاني الجمل هي موضوع علم الدّلالة ومعاني القولات هي موضوع علم التخاطب، وهنا يحدث الفرق بين المعاني اللّغوية ومقاصد المتكلّمين التي نصل إليها بمعرفة السّياقات التي قيل فيها الكلام ومعرفة طرفي الملفوظ وإعمال القدرات الاستنتاجيّة.[47]

### 4. أهمية السياق في التّحليل الدّلالي:

لا شكّ في أنّ تحديد مفهوم دقيق يستوفي أبعاد السّياق أمر صعب، بيد أنّ ضبط مجاله وتوضيح وبيان أهميّته العظيمة في تحديد معنى العلامة اللّغويّة يزيل بعض الغموض، إذ علينا أن نركز على النّقطة الأساسية وهي أنّ "للسّياق دورا كبيرا في التّحليل الدّلالي لأهميته في تعيين قيمة الكلمة، ففي كلّ مرّة تستعمل فيها الكلمة تكتسب معنى محددا مؤقّتا. ويفرض السّياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدل عليه في سياق معيّن دون آخر"[48]. ثمّ إنّ الكلمة لو اقتلعت من بنيتها اللّغويّة والتّركيب اللّفظي تصبح ذات معنى معجمي، ومعلوم أنّ هذا النّوع من المعنى متعدد. لذا، يؤكّد أصحاب هذه النّظريّة أنّه لا معنى العلامة اللّغويّة خارج سياقها والوصول إلى وظيفتها الدّلاليّة وفهمها يتحقّق فقط بوصف قيمتها بين قريناتها من جهة، وسط الظّروف الخارجية التي فرضت عليها ذلك الموقع دون غيره من جهة أخرى؛ أي بأخذ قيمتها من التّتالي اللّفظي ومن تتالي العوامل المقاميّة، ومن ثمّ أهمية هذه النّظرية تكمن في المساواة بين البنية اللّغوية والبنيّة الثّقافيّة على حد سواء إذ لا فضل لأحدهما على الآخر إنّما يتّحدان لأجل تحديد المعنى الدلالي.

تهتم هذه النّظريّة "بالسّياق اهتماما كبيرا، ويبدو ذلك واضحا من خلال اسمها، وقد بيّن فيرث حدود هذا الاهتمام عندما أشار إلى أنّه من الممكن أن يوصف منهاجه في الدّراسة السّياقيّة بأنّه "تحقّق سياقي متسلسل" أي أنّه سياق مندرج في سياق وكل من هذه السّياقات يؤدي وظيفة عضو في السّياق الأكبر، وجميع السّياقات تجد لها موضعا في ما سمّاه "بسياق الثّقافة Context of culture"[49]، بالتّالي، فمفهوم السّياق الدّلالي لا يعني التّتالي اللّفظي أو تتالي الظّروف الخارجيّة فحسب، بل هو تتالي سياقي وتركيب بنائي منتظم للوصول إلى فهم أعمق للبنية اللّغويّة الثّقافيّة الكلّية.

---

[47] ينظر، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتّحده، بيروت، ط1، 2004، ص ص 14، 15.

[48] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ، ص94.

[49] محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، ص123.

إنّ السّياق مهم جدا للوصول إلى الهدف التّحليلي المنصب على المعنى الدّلالي، ذلك أنّ النّظرية السّياقية تنطلق من تحليل المستويات اللّغوية بالتّدريج والتّرتيب، وإن كان "فيرث" قد عبّر عنها بالوظائف لارتباطها بالسّياق ولتفاعلها، هذه الدّراسة تنطلق من الوظيفة الصوتية انتهاء عند الوظيفة الدلاليّة، وقد وضّح الباحث "محمد محمد يونس علي" هذه النّقطة بقوله: "وفي إطار هذا التّحقّق السّياقي المتسلسل فإنّ المعنى الصّياتي للمفردة هو علاقته بالمفردات الصياتية الأخرى، أي موصوفة في النّظام الصّياتي الكامل المتعلق به... وبالطّريقة نفسها فإنّ المعنى على المستوى القواعدي والمعجمي يحدّد بالعلاقات الدّاخليّة للمباني في الأنظمة القواعدية للّغة المعينة، فمعنى الجمع في لغة ذات نظام ثنائي (مفرد، جمع) كالإنجليزية مثلا يختلف عن معناه في لغة ذات نظام ثلاثي (مفرد ومثنى وجمع) كما في العربيّة، ويختلف كذلك عن لغة ذات نظام رباعي (مفرد ومثنى وجمع صغير وجمع كبير) كما في اللّغة الفيجية fijian"[50]، من هذا الفهم، يتضّح أنّ لكل لغة نظام متفرد وتسلسل سياقي مغاير ورؤية ثقافية خاصة.

ولئن كان "فيرث" قد اكتفى بالجملة كوحدة لغويّة أساسية للتّحليل السّياقي بحكم انتظام الكلمات فيها، فإنّ الدّراسات الحديثة قد وسّعت المجال حتى أضحى النّص هو الوحدة اللّغوية الكبرى القابلة للتّحليل، كونه يجمع أكبر قدر من الجمل، وهذا لا يعني التّقليل من قيمة العلامة اللغويّة فالنّص في النّهاية نسيج من العلامات اللّغويّة المترابطة، ويعد "هاليداي" أبرز من وضّح هذا الجانب خصوصا وأنّه قد تأثّر كثيرا بأبحاث فيرث من خلال البحث عن مظاهر الاتّساق وبيان أنّ المعنى العام ناتج من الارتباط الكلّي لأجزاء هذا النّص، "وقد ذهب هاليداي (وهو من أبرز أتباع النّظرية السّياقيّة) إلى أنّ علم اللّغة معني بنوعين من العلاقة، العلاقات الدّاخلية (البنائيّة داخل اللّغة) والعلاقة الخارجيّة (السّياقية أو الدلاليّة، بين اللّغة وغير اللّغة) "[51].

بالإضافة إلى ما سبق، نجد "تشومسكي" في نظريته التّوليدية التّحويليّة قد اهتم بالنّص وبعده الدّلالي، من خلال القدرة على إنتاج أكبر قدر من الجمل من قبل المتكلّم المثالي الذي يُحيط بالنّظام اللّغوي لمجتمعه، بيد أنّ التّوليديين لا يهتمون بالسّياق ويجعلون البنية العميقة والبنية السطحية هي كل شيء في إمداد الجملة بالمعنى، ويركزون أكثر على البنية العميقة لأنّ البنية الخارجية للجملة وظاهر اللّفظ ليس كل شيء في المعنى، ذلك أنّ معنى الجملة يتحدّد على مستوى أعمق من التّركيب

[50] محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى ، ص123.

[51] المرجع نفسه، ص ص121، 122.

الخارجي، فالبنية الدّاخليّة تتحوّل إلى البنية الخارجية فقط عندما يتلفظ بها المتكلم وتصبح في ذهن المتلقي نتيجة تطبيق قواعد لغوية تسمى القواعد التّحويلية، حينما يحدث لبعض العناصر اللّغوية تحويلات كإضافة عناصر أخرى أو حذفها، والسّبب في ذلك أنّ التّحويليين يريدون دراسة اللّغة دراسة علمية قائمة على اللّغة ذاتها، لهذا تجدهم يهملون السياق غير اللّغوي ليس لعدم أهميته في تحديد المعنى بل لأنّ هذا العنصر بالنّسبة لهم يُضيف صعوبة لمنهج التّحليل اللّغوي المنظّم، وهذا الجانب من التّحليل يُترك لفئة أخرى من علماء اللّغة هم الباحثون في الجانب الاجتماعي منها.[52]

وبنية القواعد التّوليدية التّحويلية مركّبة من المكوّن الفونولوجي والمكوّن التّركيبي والمكوّن الدّلالي، "ويعتبر المكوّن التّركيبي هو المكون التّوليدي الوحيد أي المكوّن الذي يتناول في ما يتناوله البنية العميقة للجمل ويعدّد عناصرها المؤلّفة في حين أنّ المكونين الآخرين تفسيريان، فبعد أن يُثبِّت المكوّن التّركيبي في الجمل، يُفسّر المكوّن الدّلالي معاني هذه البنى ويفسّر المكوّن الفونولوجي أصواتها "الألسنية التوليدية"[53]. ومعلوم أنّ "تشومسكي" في صياغته للقواعد التّوليديّة التّحويليّة، قد اهتم بالمتّحدث المثالي ideal speaker المفترَض الذي يُخزّن نظام اللّغة كاملا في ذهنه، ويكون قادرا على إنتاج وتوليد عدد لا متناهي من الجمل السّليمة لغويا والموافقة لنظام اللّغة وقواعده، "وعلى الرّغم من أنّ فكرة البنية المكوّنة هي فكرة من أفكار التّوزيعيين بيد أنّ الفرق بين التّوزيعيين والتّوليديين أنّ التّوزيعيين تعاملوا مع نحو المسارد grammar of lists" الذي يعنى بتحديد الوحدات اللّغوية، وتصنيفها، أمّا تشومسكي فقد عني بـ"نحو القواعد grammar of rules" المعني بترتيب تلك القواعد ترتيبا منهجيا sysematically لكي يمكن (من النّاحية المثالية، وليس الواقعية) توليد ما هو مقبول فقط من كل الجمل في لغة ما." [54].

لعلّ إسقاط هذه المفاهيم على "السّياق القرآني" يؤدّي بنا إلى القول كما قال الباحث "عبد الغني بارة": "فليس غريبا والأمر على ما أقررنا، أن ينطلق فهم النّص القرآني من القرآن نفسه، انطلاقا من فكرة أنّه نصّ يفسّر بعضه بعضاً، وهو ما يجعل مجموع العناصر غير اللّغوية كالتّاريخ،

---

[52] يُنظر: محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، ص52.

[53] ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (الجملة البسيطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1986، ص15.

[54] محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص 90.

أسباب النّزول تسقط لصالح النّص نفسه."[55] وهذا يعني أنّ "النّص القرآني لا تُفسَّر الجملة منه، أو اللّفظة منفردة، وإنّما يفسّرها ما حولها من ألفاظ وجمل وآيات قد تمتدّ إلى النّص القرآني كلّه، وهو ما نسميه بالسّياق اللّغوي، وقد يفسّرها ما هو خارج النّص من مثل السُّنّة المطهّرة وأسباب النّزول وكلّ ما يعرف به ظروف الخطاب القرآني من متكلّم ومخاطب ومكان زمان وعموم وخصوص."[56]

إنّ خير طريق لتبيين القرآن هو نفسه بنفسه، وأحسن تفسير للقرآن من فسّر القرآن بالقرآن، يقول تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: 33]؛ فما أُجمل في موضع فُصّل في موضع آخر، وما اختُصر في مكان فإنّه قد بُسِط في مكان آخر[57]، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ*فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ [القيامة: 17، 19] فكان صلى الله عليه وسلّم يعجل بذكر القرآن إذا نزل عليه، فنوهي عن ذلك حتى يجتمع لأنّ بعضه مرتبط ببعض، فتولّى الله تفسير ما فيه من الحدود والحلال والحرام والوعد والوعيد[58]. وما يؤيّد هذا، ما أورده "القرطبي" في قوله: "لمّا نزلت آية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82] أشفق أصحاب الرّسول صلى الله عليه وسلّم وقالوا: أيّنا لم يظلم؛ فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان:13] فسكن إشفاقهم، وإنّما يسكن إشفاقهم بأن يكون خبرا من الله تعالى"[59].

ويقول "الشاطبي" عن كون القرآن واحداً: فالقرآن فيه بيان كلّ شيء، فالعالِم به على التّحقيق عالم بجميع الشّريعة ولا يعوزه منها شيء والدّليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:09]؛ يعني الطريق المستقيم. ولو لَم تكمل فيه جميع معانيه لما صحّ إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، ومنها قوله تعالى أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا

[55] الأساس اللّغوي في فهم القرآن لدى علماء الأصول، المؤتمر الدولي الرّابع للغة العربية، دبي، 2015، ص194.

[56] محمد أحمد خضير، التركيب والدّلالة والسياق دراسة تطبيقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 2005، ص114.

[57] ينظر: أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، الجزائر، ط2، 1988، ص145.

[58] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، المجلد10، ص70.

[59] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلّد7، ص285.

فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس:57] ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور إلا وفيه تبيان كلّ شيء[60]. ومما ورد في القرآن مجملا، كقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: 37] فسّره قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحۡمَٰنِ مَثَلٗا ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [الزخرف: 17]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ﴾ [النحل: 58][61]. وقد رفض كثير من أهل العلم على تفسير القرآن الكريم بالرأي استنادا إلى قول الرّسول –صلى الله عليه وسلّم-: "من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النّار" أخرجه التّرمذي وقال حديث حسن، وذلك أن يكون غرض المفسّر وراويه تقرير أمر وتحقيقه فينسب شهادة القرآن إليه ويحمله عليه دون أن يرجع إلى تفسيره من القرآن نفسه، لذلك قال أبو بكر –رضي الله عنه-: "أيّ أرضٍ تُقِلُّنِي وأيّ سماء تظِلّني إذا قلت في القرآن برأيي"، وذلك لخوفه من أن يكون قوله برأيه على خلاف مراد الله فيه[62].

بناء على هذا، فإنّ حاجة المفسرين للسّنة أمر مهم، فالنّبي الكريم مخوّل من ربّه أن يكشف للأمّة عن مقاصد القرآن وعمّا يحتويه من معاني مختلفة الجوانب والقضايا من خلال الأحاديث التي تتناول ما تناوله القرآن بإيجاز أو إجمال، فعلى سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[البقرة:43]، فإنّ هذا حكم مجمل لا يفهم منه إلا فريضة الصّلاة، وفي سبيل توضيحها يقول –صلى الله عليه وسلّم- "صلّوا كما رأيتموني أصلّي" وكذلك بقية ما أورده القرآن في إجمال تولّت السّنة توضيحه، حيث يقول تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[الحشر: 7] وقوله: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [آل عمران:31][63]. ومع ذلك فإنّ الله تعالى لم يُفرّط في كتابه من شيء إلا وبينه فما

[60] ينظر: الموافقات في أصول الأحكام، دار الفكر، د ط، د ت، ص218.

[61] ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مركز الدراسات القرآنية، د ط، د ت، ج4، ص1430.

[62] ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم القرآن، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007، المجلد1، ص ص330، 332.

[63] ينظر: أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، ص ص148، 150.

أوجزه في موضع فصّله في موضع آخر، لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ [الأنعام:38].

لذلك، القرآن الكريم معجزة منطوية على وجوه كثيرة[64]؛ أوّلها: حسن تأليفه والتآم كلمه وفصاحته ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة لعادات العرب، ذلك أنّهم كانوا أرباب هذا الشّأن وفرسان الكلام، خصّوا من البلاغة والحِكم بما لم يُخصّ به غيرهم من الأمم، من إعجازه: صورة نظمه وأسلوبه المخالف لأساليب كلام العرب ومناهج نظمها ونثرها الذي جاء عليه، ولم يوجد قبله ولا بعده نِدٌ له ولا استطاع أحد مماثلة شيء منه في جنس كلامهم أو نثرٍ أو نظم أو سجع أو رجز أو شعر بل حارت فيه عقولهم وتذهّلت[65]. ومن ثمّ "إنّ اختيار القرآن للألفاظ في دلالتها إنّما جاء متناسقا مع مقتضيات الحال وطبيعة المناسبة وقد يكون ذلك التّناسق صادرا لجهات متعدّدة تؤخذ بعين الاعتبار لذا تحديده لمراد الاستعمال في الحالات الوصفية والتّشبيهية والتّمثيلية والتّقديريّة."[66] **وفي هذا إشارة إلى سياق الحال أو الموقف** الذّي يؤخذ بعين الاعتبار أثناء التّحديد السّياقي للدّلالة القرآنيّة، إضافة إلى ما سبق من السّياق اللّغوي الممثل في نسيج الكلمات والآيات والسّور، وكذا السّياق التاريخي الممثّل في أسباب النزول، إضافة إلى السّياق الثّقافي. وفي ذات السّياق يقول "فاضل صالح السّامرائي": "وقد ذكرنا في كثير من مناسبة أنّه لا يصحّ اقتطاع جزء من الآية أو اقتطاع آية من سياقها للتّدليل على الرّأي وإنّما ينبغي أن يوضع كلّ تعبير في سياقه ليتبيّن الفرق بين استعمال وآخر"[67].

وخلاصة لهذا المبحث نقول: إنّ تحديد المعنى الدّلالي أصبح ينطلق من الإحاطة بمختلف الأسيقة التي ساهمت في تشكيل كيان اللّغة وبلورة معناها العام المعبّر عن روح الأمّة وثقافتها، فالعلامات اللّغويّة لا تعرف من المعاني المعجميّة فحسب؛ ذلك أنّها تتبعها ظلال من المعاني تجعلها متعدّدة، إنّما تُعرف قيمتها من المحيط الذي يساهم في تركيبها، "ومعنى هذا بالتّالي أنّنا حين نفرغ من تحليل الوظائف على مستوى الصّوتيات والصرف والنّحو ومن تحليل العلاقات العرفية بين المفردات

[64] ينظر: القاضي اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار ابن حزم، ط1، 2002، ص ص160، 169.

[65] ينظر: المرجع نفسه، ص174.

[66] محمد حسين علي الصغير، تطوّر البحث الدّلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1999، ص49.

[67] أسرار البيان القرآني، دار الفكر، عمان، ط1، 2009، ص40.

ومعانيها على مستوى المعجم لا نستطيع أن ندّعي أنّنا وصلنا إلى فهم المعنى الدّلالي لأنّ الوصول إلى هذا المعنى يتطلب فوق ما تقدّم ملاحظة العنصر الاجتماعي الذي هو المقام"[68]. وهذا بفضل علماء اللّغة والنّظرية السّياقية لدى فيرث التي ترتكز على منهج عملي ساهم في إخراج الدّرس الدّلالي من حيّز التّنظير إلى حيّز التّطبيق، حيث تعدّ هذه النّظرية أكثر النّظريات منهجية وارتباطا بعلم الدّلالة كونها ترتكز على الإجراء العلمي الموضوعي في وصف واستنباط المعنى الدّلالي على نحو ما يُظهره التّزاوج بين الوجود الدّاخلي اللّغوي والوجود الخارجي الثّقافي، إنّ هذه النظرية توضّح بدقة كيف تتعامل اللّغة مع الثّقافة وكيف تعبّر بأسلوبها الخاص عن العالم والتّفاعل الإنساني معه.

[68] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص342.

**ثانيا- الجانب التّطبيقي:**

**الرّؤية القلبيّة في قصّة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام**

1. **السّياق اللّغوي.**
2. **السّياق الثّقافي.**
3. **سياق التّنزيل.**
4. **سياق الحال.**

إنّ المتأمّل في السّياق القرآني الذي احتضن قصّة سيدنا إبراهيم عليه السّلام، يلاحظ تكرار كلمة "الرؤية" سواء في مقام الإراءة الإلهية ليتدبّر في ملكوت السّماوات والأرض ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[الأنعام:75]، أو في مقام الإراءة الإبراهيمية لقومه من خلال تغيير الرّؤية الاجتماعية، وكذا مقام الرؤية لكيفية إحياء الموتى. ولعلّ مركزيّة هذه الكلمة تكمن في تكرارها الذي ساهم في الرّبط بين البنى اللّغوية من جهة، ولدورها البارز في تغيير رؤية العالم من جهة أخرى؛ إذ إنّ النّظر في موقعها المركزي بين سياقين مختلفين: سياق الأصنام الذي يعكس الحياة الاجتماعيّة والأبعاد الثّقافية للمجتمع الإبراهيمي واتّصاله بالمجتمع الجاهلي، وسياق الملكوت الإلهي الذي يحيل إلى التوحيد، فالمَوجُود دلالة على المُوجِد. حيث نجد أنّ هذه الكلمة بالذّات تساهم بشكل لافت في رسم ثقافة الشّرك وثقافة التّوحيد على حدّ سواء، ومنها بالتّحديد يبدأ السّياق في تحديد الدّلالات القرآنية وما يضادّها جاهليا.

هذه الانطلاقة، عبارة عن إشكالية نحاول إثباتها بالتّحليل الدّلالي، اعتمادا على تفاعل أنواع السّياق الأربعة: اللّغوي، الثّقافي، التّاريخي، سياق الحال، حيث يعبّر السّياق الثّقافي عن البيئة الإبراهيمية وعلاقته بالثّقافة الجاهلية، إذ علينا الدّراية منذ البداية أنّ هذه القصّة موجّهة إلى العرب الجاهليين الذين اعتبروا نهجهم متّصلا بنهج سيدنا إبراهيم عليه السّلام، حيث قالوا "نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وسكانها فليس لأحد من العرب مثل حقّنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا"[1] وبدراسة أجزاء القصّة وتحديد المتضادات المفهوميّة يتبيّن العكس. لذلك ارتأينا تقسيم التّحليل إلى ثلاثة أجزاء كبرى؛ أحدها يكمّل الآخر، الجزء الأوّل يتعلّق بالإراءة الإلهية، الجزء الثّاني يتعلّق بنماذج من المناظرات التي دارت بين سيّدنا إبراهيم عليه السّلام وبين أبيه وقومه والنّمرود وعلاقته بالفكر الدّيني الجاهلي، أمّا الجزء الثّالث فقد خصّص للمفاهيم الأخروية من خلال نموذج رؤية كيفية إحياء الموتى، اتّباعا لترتيب أنواع السّياق المحدّدة سابقا.

[1] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، 1979، عالم الكتب، القاهرة، ص197.

### 1.السّياق اللّغوي:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ * وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ *لَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ *لَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ *إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام74-79]

يوضّح السّياق اللّغوي للآية الكريمة، أنّ رؤية سيدنا إبراهيم عليه السّلام لملكوت السّموات والأرض، قد توسّطت بين نمطين من أنماط العبادة التي كان يؤمن بها قومه، بين الأصنام الأرضية والحكم عليها بالضّلال المبين، ثمّ الكواكب السيّارة التي لاحظها من الأصغر إلى الأكبر أي من الكوكب فالقمر نهاية عند الشمس، إثباتا لقومه أنّها آفلة ومن ثمّ لا ترقى لأن تكون في منزلة الخالق الأكبر والأقدر والأبقى وهو "الله". ولو نظرنا بعلميّة وموضوعيّة في رؤيته وإصداره لأحكام تختلف عن ما يقدّسه أفراد مجتمعه، ورفضه للنّظام الاجتماعي، لوصلنا إلى أنّه قد نظر إلى الموجودات من زاوية مغايرة، هي الإراءة الإلهية وعلاقتها باليقين، فالحالة التي يوجد عليها تعبّر عن زمن عقلي إدراكي، من خلال تقدير الكلام: "كذلك نري إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض **إراء تبصير وفهم ليعلم علما على وفق لذلك التّفهيم**، والذي هو العلم الكامل، وليكون من الموقنين."[2]

كما أنّ السّياق اللغوي، يكشف عن التّسلسل والتّفصيل في بيان تبصّر وتدبّر سيدنا إبراهيم عليه السلام فيم عايشه من أصناف العبادة؛ ففي رحلة بحثه عن الحقيقة كشف لنا السّياق عن كلمة "الرؤية" أيضا، وهي دلالة مركزية لأنّ كلمة "الرّؤية" قد تكرّرت في رؤية الكوكب، ثم رؤية القمر، ثمّ رؤية الشّمس على التّوالي، ممّا ساهم في الرّبط بين الآيات وجعل بعضها يلحق بعضا، حيث نجد السّياق اللّغوي يربط رؤية سيدنا إبراهيم بـ"العلم الإلهي"، ذلك أنّ الرّؤية في هذا السياق "مستعملة للانكشاف والمعرفة، فالإراءة بمعنى الكشف والتّعريف، فتشمل المبصرات

[2] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج17، ص316.

والمعقولات المستدل بجميعها على الحق **وهي إراءة إلهام وتوفيق**، كما في قوله تعالى﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[الأعراف:185] ، فإبراهيم عليه السلام ابتدئ في أوّل أمره بالإلهام إلى الحق كما ابتدئ الرّسول صلى الله عليه وسلم بالرّؤيا الصادقة."[3]

إذا أخذنا "العلم" كلمة مفتاحية تتعالق وفق السّياق اللّغوي إيجابيا مع الكلمة-المركز "الرّؤية"، نجدها تعبّر مباشرة عن "الوحي" الإلهي: ووفقا لتحليل "إيزوتسو" يعبّر "الوحي عن الحالة الإدراكية المخصّصة للإنسان، ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾[الأنبياء:79] ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[محمد:19]، ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا﴾ [الكهف:65]، ﴿ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ [القصص :14] وغيرها من الآيات التّي تثبت أنّ "العلم" في المنظومة القرآنية يعبّر عن مصدر متّصل بالله وحده وهو "الوحي"، "فـ"العلم" الآن معرفة مستمدّة من وحي الله، أي أنّه معلومات معطاة من الله نفسه ولا أحد غيره: إنّ له شرعية موضوعيّة مطلقة لأنّه مؤسّس على "الحق"-"الحق" الإلهي، وهو الحقيقة الوحيدة بكلّ ما في الكلمة من معنى. والمقارنة الموثوقيّة المطلقة لهذا المصدر، فإنّ كلّ المصادر بطبيعتها غير موثوقة أساسا. وفي ضوء هذا ، فإنّ "العلم" القديم، أعني ذلك النّوع من المعرفة المستمدّة من التّجربة الشّخصيّة الخاصة، ينبغي أن ينحط إلى الدّرجة الأقل منزلة: إلى "الظّن"."[4]

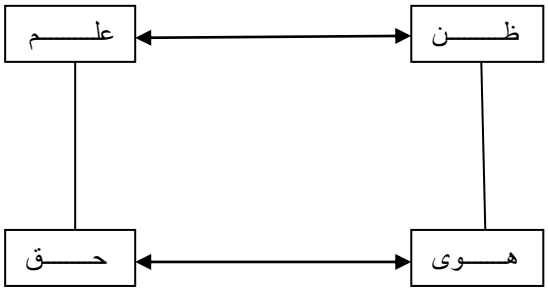
معجميا نجد العلم نقيض الجهل[5]، لكن قرآنيا نجده نقيض "الظّن"، حينما يتّبع الإنسان فهما خاصا بغير علم، هذه المعرفة مصدرها هوى النّفس انطلاقا من آية: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[الروم:29] . ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية: 24]. وفقا لهذه التّراكيب اللّغوّية، أيّةُ فكرة خارجة عن مصدر العلم هي "ظن" واعتقاد مُثبت من الهوى يُخالف الحق. من هذا الفهم، يقدّم "إيزوتسو" مخطّطا يوضّح أكثر علاقة هذه الكلمات المفتاحية ببعض، "العلم" المتّصل والموصل إلى الحق، وكذا "الظّن" الناتج عن "هوى" النّفس، الذي يتحكّم في تصرفات الإنسان بحيث يقوده إلى الانحراف عن الحق، إذ يبدو جليّا أنّها تتضاد مفهوميا، كلّ شق

[3] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج17،ص315.

[4] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص106.

[5] ابن منظور، لسان العرب، م12، مادة (ع ل م)، ص 485.

يرتبط بالآخر سواء من جهة الإيجاب أو من جهة السّلب حسب المفهوم، وبالتّالي تبدو كلمة "العلم" مركزية في السّياق القرآني، في حين سياق الشّرك يرتكز على الظّن[6]:




يمكن أن نصل إلى التّضاد المفهومي الثّاني من هذا المخططّ الدلالي ، أي "الحق"و"الهوى"، من خلال آية مهمّة لا يمكن أن نغفلها في البحث عن الكلمات المفتاحية التي تشيّد البنية الأساسيّة لقصّة سيدنا إبراهيم عليه السّلام، هي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبۡرَٰهِيمَ * إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ﴾[الصافات:83،84 ]. أكثر ما يلفت انتباهنا في هذا النّسيج اللّغوي هو كلمة "القلب" السّليم، وإذا ما بحثنا عن علاقته بالدّلالة- المركز "الرّؤية" سنجده الجزء المهم على الإطلاق في النّظر إلى الموجودات، فوفقا لابن سيده: "الرّؤية: النظر بالعين والقلب"[7]، أي أنّ هناك رؤية بصرية ناتجة عن رؤية العين المجردة والبصر، ورؤية قلبيه ناتجة عن البصيرة، لذلك "قال الحكماء: حيثما ذكر القلب فإشارة إلى العقل والعلم."[8] هذا الكلام يُرجعنا إلى قول "الطاهر ابن عاشور" في أنّ الإراءة الإلهية لإبراهيم عليه السّلام هي إراءة تبصير وعلم، وكما نعلم "القلب: تحويل الشيء عن وجهه، قلَبَهُ يَقْلِبُهُ قَلْباً"[9] لذلك قال أحد الشعراء[10]:

ما سُمِيَ قَلْباَ إلّا من تقلُّبِهِ  والرّأي يَصْرِفُ بالإنسانِ أطوارَا

لقد اهتم السّياق القرآني بـ"القلب" إلى حدّ بعيد، بجعله أساس التّفريق بين المؤمن والكافر ينطلق من هذه اللّطيفة الربّانية المستودعة داخله، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ

[6] الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص107.
[7] ابن منظر، لسان العرب، دار صادر، 2003، ج6، حرف الراء،
[8] أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص37.
[9] ابن منظور ، لسان العرب، مادة (ق ل ب)، م1، ص806.
[10] المرجع نفسه، م1، ص807.

لَهُۥ قَلۡبٌ﴾[ق:37]. وقوله في سياق آخر: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ﴾[الجاثية:23]، يقدّم لنا فهما مباشرا أنّ مهمة قلب المؤمن تجعله يعقل الأمور ويصل إلى النتائج بكل تعقّل، ﴿ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَا ﴾ [الحج: 46]، في مقابل الذين طبع الله على قلوبهم لا يفقهون ولا يعلمون من هاته الأمور شيئا، ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: 59]، ﴿رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلۡخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ﴾ [التوبة:87]، ووفقا لهذا التّفريق نجد في سياق آخر أنّ صفة البصير تتعلّق بمن له قلب سليم في حين صفة الأعمى تتعلق بالصنف الثّاني. وكذلك الحياة والموت، أي قلب حيّ وآخر ميتّ ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]. حيث قيل إنّ للقلب سبع طبقات: "الصدر وهو محل الإسلام ومحل الوسواس، ثمّ القلب وهو محل الإيمان، ثمّ الشّغاف وهو محل محبّة الخلق، ثمّ الفؤاد وهو محل رؤية الحق، ثم حبّة القلب وهو محل محبّة الحق، ثمّ السّويداء وهي محل العلوم الدّينية، ثمّ مهجة القلب وهي محل تجلي الصّفات، والكفار ختم الله على قلوبهم."[11].

والملاحظ في هذا النّسيج اللّغوي، يجد أنّ كلمة "القلب" تتعلّق بالعلم كثيرا، أي أنّ أصحاب القلوب السّليمة الخالية من الشّرك يدخلون في مجال العلم الإلهي، في حين تتعلّق القلوب المريضة بالهوى "التي تكون بطبيعتها عمياء متهوّرة في سلوكها" [12].﴿لَاهِيَةٗ قُلُوبُهُمۡ ﴾ [الأنبياء :3]، من جهة أخرى، نلمح **تعالقا دلاليا بين "القلب" و"التّقوى"**، ولنا أن نلاحظ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمۡ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن **تَقۡوَى ٱلۡقُلُوبِ** ﴾[الحج:32 ]، ولإدراك هذه الفائدة يُركّز السّياق القرآني على دلالة "القلب" في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام تركيزا كبيرا، فبالإضافة إلى ما سبق بيانه، يظهر معناه أيضا من قوله: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [الأنعام: 79]، فهذا الكلام لا يُفهم من الظاهر إذ ليست دلالة الوجه هو الظاهر إنّما هي: "**توجيه وجه**

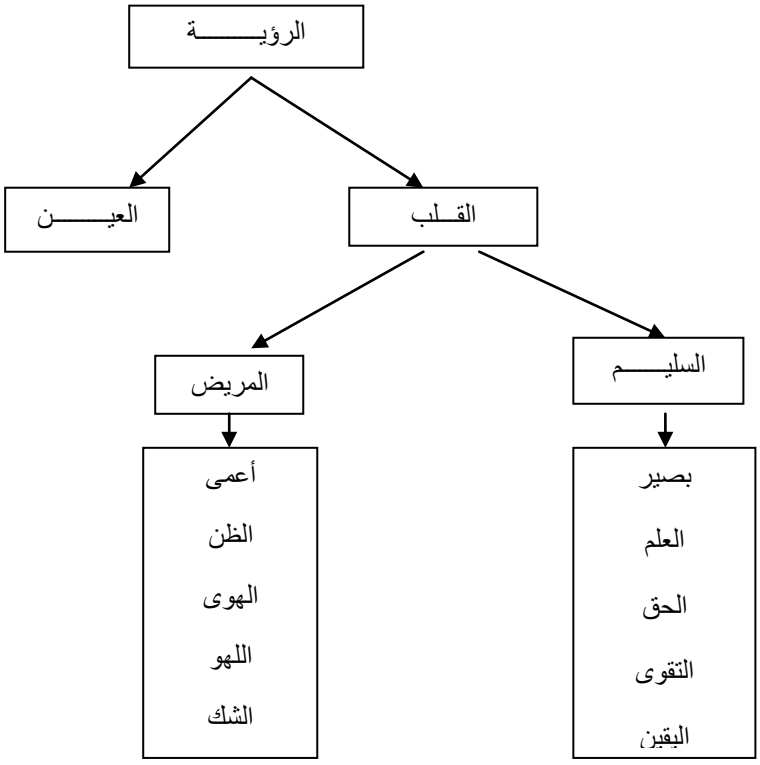
[11] أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص704.

[12] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص108.

**القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته**، فترك كلمة (إلى) هنا واكتفى بحرف اللّام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيّز والجهة، ومعنى فطر أخرجها إلى الوجود...أمّا الحنيف فقيل أنّه العادل عن كلّ معبود دون الله."[13].

ثمّ إنّ "جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصّانع وقدرته باعتبار واحد هو أنّها محدثة ممكنة وكلّ محدث ممكن فهو محتاج لصانع، وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصّانع وكأنّه بمعرفة هاتين المقدّمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار، **وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة أمّا رؤية العين** فالإنسان لا يُمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال"[14] . كما أنّ كلمة "اليقين" تدلّ على "الاعتقاد الجازم الثّابت المطلق للواقع، وقيل: عبارة عن **العلم المستقر في القلب** لثبوته من سبب متعيّن له بحيث لا يقبل الانهدام... واليقين أبلغ العلم وأوكده لا يكون معه مجال عناد ولا احتمال زوال."[15] كما أنّ "اليقين نقيض الشّك، وقيل اليقين رؤية العيان بنور الإيمان، وقيل اليقين العلم الحاصل بعد الشّك."[16] حيث نلفي اتفاق المعنى المعجمي مع المعنى العلاقي القرآني في كون اليقين هو أكمل درجات العلم الإلهي الحقّ الثّابت الذي لا يدخله شك أو ظن. ومن خلال هذه الدّلالات الثّانوية التي أبرزها التّفاعل السّياقي نجد أنّ دلالة **"الرّؤية القلبية"** هي الخلفية السّياقية للجزء الأوّل من قصّة سيدنا إبراهيم عليه السلام، إذ ساهمت في حبكها، كما عملت على إبراز جملة من الدّلالات المتضادة التي تمثّل الحقول الدّلاليّة المتّصلة بـ"الرؤية القلبية"، يوضّحها المخطّط الآتي:

[13] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981ج13، ص61.
[14] المرجع نفسه، ج13، ص47.
[15] أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ص 979، 980.
[16] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، دط، ص218.




يقدّم لنا هذا المخطّط، الكلمات المفتاحيّة التي حدّدها سياق الآيات، وبما أنّ كلمة "الرؤية" هي المركز الذي تلتفّ باقي الكلمات حوله، نجدها تتفرع إلى رؤية بصرية ورؤية قلبية، وكما اتّضح، مثّلت "الرؤية القلبية" الخلفية السّياقية للجزء الأوّل من القصّة، انطلاقا من العلاقة الوجوديّة المحقّقة بين الخالق "الله" والمخلوق "سيدنا إبراهيم عليه السلام"، المحقّقة بواسطة "القلب السّليم": المبصر الخالي من مظاهر الشّرك، ضد "القلب المريض": الأعمى الذّي طُبع عليه وخُتم فلم يُدرك محجّة الرّشد والهدى، حيث بيّن السّياق أنّ الرؤية الإبراهيمية المختلفة لمظاهر العبادة في مجتمعه، والحكم عليها بالضلال المبين، رؤية متعلّقة بـ"العلم" الذي مصدره "الحق" وهو الوحي الإلهي. في المقابل تقف كلمات تعارض ذلك مفهوميا تمثّلت في الظّن الذي مصدره الهوى، أي أنّ الاعتقاد الجازم الذي يخالف الحق والغير مبني على أساس علمي يكون مصدره هوى النّفس وما يعكسه من صور "اللهو" و"الشّك"، كلمتان تعارضان، "التّقوى" بما هي الورع من المقام الإلهي، الذي انتهى عند "اليقين" وهو غاية الإراءة الإلهية، باعتباره العلم الثّابت الكامل المستوطن في القلب، الذي لا يُخالطه شكّ ولا ريب.

لأجل هذا يذكر لفيف المفسرين وأهل الرّأي "أنّ **هذه الإراءة كانت بعين البصيرة والعقل** لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر"[17]؛ فسيّدنا إبراهيم عليه السلام لمّا حطّم كلّ الوسائط التي قد تحول بين قلبه وبين ربّه تعالى ومزّق جميع الحجب المادية والمعنوية، تكشّفت له الأنوار الإلهية وبدت له معاني الخالق وصفاته **حتى أدرك دلالات خالقه ببصيرة قلبه لا ببصره**؛ والفرق بينهما أنّ "البصيرة: ناظر القلب، كما أنّ البصر ناظر القلب، فالبصيرة ترى المعاني اللّطيفة النّورانية، والبصر يرى المحسوسات الكيفية الظّلمانية الوهمية"[18]، فليست الدّلالة "من إراءة الله إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت، بل المقصود أن يراها فيتوسّل بها إلى معرفة جلال الله وقدسه وعلوّه وعظمته، ومعلوم أنّ مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذّوات وفي الصّفات إلا أنّ دلالاتها عن الذّوات والصّفات غير متناهية"[19]. حيث لم يُره تعالى جزءا من المعاني فحسب بل فتح له الباب اللا متناهي فيه سبحانه وتعالى من خلال إراءته الدائمة لملكوت السّماوات والأرض. فكان أمّة وجُعل إماما لنسل من الأنبياء: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، و"الإمام هو الذي يؤتم النّاس به، ومنه قيل للطّريق إمام وللبنّاء إمام ولأنّه يؤتم بذلك أي يهتدي به السّالك، والإمام لمّا كان هو القدوة للنّاس لكونهم يأتمون به ويهتدون بهديه أطلق عليه هذا اللّفظ إذ لم يبعث بعده نبي إلاّ كان من ذريته مأمورا باتّباعه في الجملة"[20].

وقد رفع سيدنا إبراهيم قواعد البيت العتيق وابنه إسماعيل عليهما السلام ليكون وجهة أفئدة المسلمين وتخليدا لهذا العبد المخلَص جُعل مقامه أثرا دائما يُتخذُ منه مصلى، والله بسنّه لشعائر الحج والهجرة إلى بيته الحرام يدعو عباده إلى استذكار هذه الرّؤية والاجتهاد فيها وتعظيم شعائره

---

[17] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص46، كما وقد ذكر ذات المفسّر أنّ القائلين بهذا الرأي قد احتجوا بوجوه عديدة منها: "أنّ ملكوت السماوات والأرض عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة، وقدرة الله لا تُرى، وإنّما تُعرف بالعقل، وهذا كلام قاطع، إلا أن يُقال المراد بملكوت السماوات والأرض نفس السموات والأرض إلا أنّ على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة"، وهذا الرأي يأتي في مقابل رأي فريق ثانٍ الذي يقول بأنّ "الله أراه الملكوت بالعين، قالوا أنّ الله تعالى شقّ له السماوات حتى رأى العرش والكرسي إلى حيث ينتهي إليه فوق العالم الجسماني وشق له الأرض إلى حيث ينتهي إلى السّطح الخر من العالم الجسماني ورأى ما في السماوات من العجائب والبدائع ورأى ما في باطن الأرض من العجائب والبدائع". المرجع نفسه، ص ص 45، 46.

[18] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، دط، ص116.

[19] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص44

[20] أبو الطيب البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدّم له وراجعه: عبد الله بن ابراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، 1992، ج1، ص273.

وسننه لما في ذلك تربية قلبية﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ [الحج: 32،33]،" **وأضاف التّقوى إلى القلوب** لأنّ حقيقة التّقوى في القلب؛ ولهذا قال عليه الصّلاة والسّلام في صحيح الحديث: التّقوى هاهنا وأشار إلى صدره"[21].

كما ذكر القرآن الكريم أصناف الوسائط وغيرها من الأرباب المادية والمعنوية التي تغوي الإنسان في عديد المواضع، كقوله جلّ شأنه: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ [آل عمران :14]. كما قال عزّ وجلّ في موضع آخر: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[الجاثية: 23] إذ بعدم الثّبات على وجهة واحدة يُصبح الإنسان طائعا لهواه فيعبد كلّ ما يحلو له ويشرك في عبادته لخالقه وسائط، حتى خُتم على سمعه فلا يسمع آيات الله ولا يعقل ما فيها من النّور والبيان والهدى وطبع على قلبه فلا يعي به شيئا، وجعل على بصره غشاوة فلا يبصر حجج الله المتعدّدة ولا يستدل بها، وإذا ما ختم الله على قلب إنسان فلا هادي له بعده.[22]

إنّ تلك الحواجز والأنداد أينما كان نوعها والتي يتفاخر بها الإنسان ويتلهّى بها عن الحق، تُضلّه وتحجب عنه الرّؤية الصّائبة إذ تصبح الرؤية القلبية منعدمة ويُصبح الأفق الإدراكي محصورا في ذلك المجال الضيّق فلا ترى إلّا وسائط تعتقد أنّها الحق فلا يُمكن تجاوزها إلى المابعد أو الماوراء وتتّخذ سبيل التوسّل والتقرّب والتعبّد، ذلك أنّ القلوب تكون معميّة عن إدراك النّور الكامل والعلم الإلهي الذي هو الحق واليقين، ومن ثمّ أصحاب هذه القلوب كمّا عبّر السّياق القرآني ﴿أُوْلَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[الزمر: 22]؛ لأنّ ما ملئ به القلب قد حجبه عن الصّراط المستقيم وعن رؤية الحق. وسيدنا إبراهيم عليه السلام قد تدبّر آيات ربّه برؤية قلبية لا برؤية بصرية فحسب؛ فما

[21] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، م6، ص221.

[22] محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تح: محمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، د ط، ج16، ص76، 77.

تُبصره العيون يُعدّ جزءا من كلّ بيد أنّ ما تبصره القلوب هو الكلّ الذي يوصل إلى الإدراك المطلوب والتّصديق الحق خصوصا وأنّ الإيمان يستوطن ويترقّى داخله، لأنّ" نسبة البصر إلى العين نسبة البصيرة للقلب، ولكل من العين والقلب نور، أمّا نور العين فمنطبع فيها لأنّه من عالم الخلق، فهو نور جزئي ومدركه جزئي، وأمّا نور القلب فمفارق لأنّه من عالم الأمر، وهو نور كلّي مدركه كلّي"[23]. لهذا، "قال بعض الحكماء: كلّ ما عُبد من دون الله بل كلّ ما يشغل عن الله تعالى يقال له صنم، وعلى هذا الوجه قال إبراهيم صلوات الله عليه: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ﴾[إبراهيم:35]. فمعلوم أنّ إبراهيم مع تحقّقه بمعرفة الله تعالى واطّلاعه على حكمته لم يكن ممن خاف أن يعود إلى عبادة تلك الجثث التّي كانوا يعبدونها فكأنّه قال أجنُبْني عن الاشتغال بما يصرفني عنك."[24]

وفي المقابل، يعترف الكثير من أهل العلم بفضل سيدنا إبراهيم عليه السلام وعلوّ مرتبته، فهذا المنصب العظيم الذي خصّ له "السّبب فيه أنّه حصل بين **الربّ والعبد معاهدة** كما قال: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾[البقرة:40]. فإبراهيم وفّى بـ**عهد العبودية** والله تعالى شهد بذلك على سبيل الإجمال تارة وعلى سبيل التّفصيل أخرى، أمّا الإجمال ففي آيتين أحدهما قوله ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّ ﴾[البقرة:124] .وهذا شهادة من الله بأنّه تمّم عهد العبودية، والثانية قوله: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[البقرة:131]، "وأمّا التفصيل فهو أنّه عليه السلام ناظر في إثبات التوحيد وإبطال القول بالشركاء والأنداد في مقامات كثيرة"[25]، فنحن مع هذا التعدّد الثقافي والتنوّع في المعبودات بين الأرضية والسّماوية والإنسانية التي برزت في الحياة الاجتماعية لذلك العصر، نجد أنفسنا أمام عبد ربانيّ مُخلَص وقف ضد الأعراف الاجتماعية مغيّرا الفكر والثّقافة بأكملها، مقتلعا دلالاتها من الجذور وإعادة بلورة روح الأمّة من جديد بما يتناسب والنّظام الإلهي أو سياق التّوحيد الذي وضّح معالمه ببيّنة علمية دقيقة بعد يقينه المطلق.

تعدّ القصّة نموذجا لـ**علاقة العبد-الرب** ومنها إلى العلاقة الوجودية الكبرى، ذلك أنّ سيدنا إبراهيم عليه السّلام، نموذج الصدّيق الذي وفّى بعهد العبودية حتى كُتب عند الله من الصدّيقين:

---

[23] محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج16، ص153.

[24] الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دط، ص287.

[25] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص36.

﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ﴾[مريم:41]. فتم تقديم الصدّيقية على النّبوة لأخلاقه الفاضلة. فمن صدقه "إيمانه" بأنّ مفارقة الأهل والوطن فرارا بدينه ونصرة له: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الصافات:99] وفي هذا إشارة إلى أنّ هجرة الكفار أمر مشروط إذا ما تعلّق الأمر بالدّين واستقامة حال العبادة ﴿ وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدۡعُواْ رَبِّي عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيّٗا * فَلَمَّا ٱعۡتَزَلَهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۖ وَكُلّٗا جَعَلۡنَا نَبِيّٗا﴾ [مريم: 48،49] ، ومن صدقه "اصطباره" على الإلقاء في النّار: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمۡ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ * قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء، 68، 69]، ومن صدقه "رضاه" بذبح ابنه الذي جاءه على كبر وشروعه في الفعل: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ * قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ *وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٍ ﴾ [الصافات: 104-107]، ومن صدقه كرمه للضيفان: ﴿ إِذۡ دَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞ قَوۡمٞ مُّنكَرُونَ * فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجۡلٖ سَمِينٖ * فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيۡهِمۡ قَالَ أَلَا تَأۡكُلُونَ * فَأَوۡجَسَ مِنۡهُمۡ خِيفَةٗۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٖ ﴾ [الذاريات: 25-28].

والملاحظ أنّ الله يجزي المحسنين، وكلما أحسن سيدنا إبراهيم عليه السلام وثبت صدقه جزاه الله سبحانه بالخير، "فعند هذا ثبت أنّ إبراهيم عليه السلام كان من الفتيان، لأنّه سلّم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنّيران وولده للقربان وماله للضيفان، ثمّ إنّه عليه السّلام سأل ربّه فقال: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾ [الشعراء:84] فوجب في كرم الله تعالى أن يجيب دعاءه ويُحقّق مطلوبه في هذا السؤال، فلا جرم أجاب دعاءه، وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفِرق والطوائف إلى يوم القيامة، ولمّا كان العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب."[26] وتأكيد صدق الإخلاص والتّوحيد برز في قوله تعالى: ﴿إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ﴾[الصافات:84] .

[26] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص37.

### 2. السّياق الثّقافي:

إنّ الكلمات المفتاحية المحّددة سابقا ساعدتنا في تحديد البنية اللّغوية، وإذا ما أردنا إسقاطها على الواقع الاجتماعي ومعاينة البيئة الثّقافية التي احتضنتها سنجد مقامين اثنين، أحدهما يتعلّق بالمجتمع الإبراهيمي الذي حُكم على سلوكه التّعبّدي بالضّلال المبين، والآخر متعلّق بالمجتمع الجاهلي، فلا ننسى أنّ هذه القصّة بالذّات مأخوذة لتصوّب الرّؤية الّثقافيّة وتنفي الّشرك عن النهج الإبراهيمي، وبالتّالي هذه القصّة تدخل ضمن سياق التّنزيل بالنّسبة للجاهليين. وبالبداية مع السّياق الثّقافي لقوم سيدنا إبراهيم عليه السّلام، نجد السّياق القرآني يُقدّم شواهد ثقافيّة دقيقة عن رؤية المجتمع في ذلك الوقت للعالم، التّي لا تختلف عن رؤية العرب الجاهليين، تجلّت في المناظرات التي دارت بين إبراهيم عليه السّلام مع أبيه وقومه والنّمرود، وبما أنّ السّياق اللّغوي قد كشف عن مصدر الرّؤية الإبراهيمية، وعن مصدر رؤية المشركين بشكل عام، سنحاول وصف أوجه الاختلاف بين الّرؤيتين من المعطيات الثّقافيّة التي تقدّمها الآيات القرآنية.

#### أوّلا- قوم سيّنا إبراهيم عليه السّلام ورؤية العالم:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[الأنعام:74]

يقدّم التّركيب اللّغوي للآية الكريمة علامة لغويّة هامّة تحدّد معالم البنية الثّقافية هي "الأصنام"، إذ يعكس القول رؤية سيّدنا إبراهيم عليه السّلام لنمط العبادة في قومه، و"الأصنام" هي كلمتها المركز، حيث يدلّ الصّنم في معناه الأساسي على "جثّة متّخَذة من فضّة أو نحاس أو خشب كانوا يعبدونها متقربين به إلى الله، وجمعه أصنام"[27]، كما أنّ إيرادها بصغية الجمع يدلّ على تعدّدها. حيث تكمن قيمة هذه العلامة اللّغوية في ارتباطها الوثيق بالآلهة باعتبارها مرادفا لها وفق الرّؤية القومية، لكنها ترتبط من جهة أخرى بالضلال المبين وفق الرّؤية الإبراهيمية، هذا من شأنه يجعل هذه العلامة اللّغوية تخرج عن معناها الأساسي إلى معنى علاقي يتعلّق بالضلال والانحراف عن النهج الدّيني الذي يقدّمه إبراهيم عليه السّلام، ممّا يجعلها مفهوميا تتضاد مع الرّؤية القرآنيّة.

من زاوية أخرى، هذا التعالق الدّلالي يحدّد كلمة "الضلال"، لأنّ كلمات أخرى تنبثق عنها، ف**الضلال** معجميا هو الانحراف عن الحق والكلمة التي تقف ضدّه هي الهداية، هَدَى بمعنى أرشد

27 الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دط، ص287.

ودلّ، والهدى هو الطريق والرّشاد [28]، حيث تتقابل كلمة "الهداية" مع كلمة الضّلال، بما هي البيّنة العلميّة المقدّمة للإنسان لأجل إرشاده إلى الصّراط المستقيم وتصويب مفاهيّمه القبليّة، هذا المفهوم الدّيني نلحظه في سياق آخر دار بين إبراهيم عليه السّلام وأبيه آزر: ﴿يَـٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴾[مريم:43]، وما يمكن أن نفهمه من هذه الآية أنّ إبراهيم يبيّن لأبيه بحرص شديد أنّ العلم الذي جاءه من عند الله هو "الصرّاط المستقيم"، في حين ما يعبد من أصنام إنّما هو "ضلال مبين"، أي أنّ الرؤية الإبراهيمية قد رسمت لنا طريقين متعارضين، أحدهما مستقيم مصدره العلم الإلهي والهداية الإلهية، والآخر ضلال مبين مصدره هوى النّفس والغواية الشّيطانية. وهذا ما يثبت لنا أنّ عبادة الأصنام ليست قائمة على المنطق والعلم، بينما عبادة التّوحيد قائمة على العلم، هذا ما يمكن ربطه بقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:19].

وهو إذ يكرّر "يا أبت" في كلّ مرة يعمل على الحبك من جهة، وتحديد دلالة "الهداية" وما يخالفها ويجاورها من علامات لغوية أخرى من جهة ثانية، كما تشير ضمنيا إلى صفة "الحلم " نقيض "السَّفَه"[29]، الحلم بمعنى: الأناة[30]، السّفه: "خفّة وسخافة رأي يورثهما :قصور العقل، وقلّة المعرفة بمواضع المصالح والمضار"[31] كلمتان مفتاحيّتان متضادّتان مفهوميا، بناء على سلوك كلّ واحد، لقد أثبت السّياق القرآني هذه الصّفة في إبراهيم عليه السلام، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ﴾[هود:75]، ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ ﴾[الأنبياء:51]، كما أثبت صفة الطّيش والتهوّر وتحكم الهوى في تصرّف المشركين بقوله تعالى على لسان أبيه: ﴿ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾[مريم:46]، وحتّى في سلوك قومه: ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَـٰعِلِينَ﴾[الأنبياء:68]، فهذان القولان يُعيدان الإدراج إلى السّياق اللّغوي، حينما ثبت مقاليا أنّ العلم في القرآن مصدره الله تعالى، في

[28] المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدّولية، مجمع اللغة العربية، مصر، ط5، مادة (هـ د ى)، ص1019.

[29] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط3، 2011، م1، مادة (س ف ه)، ص559.

[30] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص278.

[31] محمّد جمال الدّين القاسمي، تفسير القاسمي المسمّى محاسن التّاويل، تح: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، 2003، م1، ص ص279، 280.

حين الظّن والاعتقادات الجازمة التي لا أساس علمي لها مصدرها الهوى، وبناء على الشّواهد الثّقافية التّي يحدّدها القرآن الكريم، نجد أنّ التّضاد المفهومي بين الكلمات المفتاحيّة التّي تدور حول الصّراط المستقيم كل واحدة منها ثابتة، أي بين موقف العلم، وموقف الظن.

كما طرح سيّدنا إبراهيم عليه السّلام على قومه عديد الأسئلة عن ماهية "الأصنام"، كان ذلك في مواقف العبادة والتبرّك بها، "قال السّدي: كان لهم في كل سنة مجمع وعيد وكانوا إذا رجعوا من عيدهم دخلوا على الأصنام فسجدوا لها، ثمّ عادوا إلى منازلهم، فلمّا كان ذلك العيد قال أبو إبراهيم له: يا إبراهيم لو خرجت معنا إلى عيدنا أعجبك ديننا، فخرج معهم إبراهيم، فلما كان ببعض الطريق ألقى نفسه، وقال إني سقيم، يقول أشتكي رجلي فلما مضوا نادى في آخرهم وقد بقي ضعفاء النّاس، ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَـٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء:57 ] فسمعوها منه، ثمّ رجع إبراهيم إلى بيت الآلهة وهن في بهو عظيم، مستقبل باب البهو صنم عظيم إلى جنبه أصغر منه، والأصنام بعضها إلى جنب بعض كل صنم يليه أصغر منه إلى باب البهو، وإذا هم قد جعلوا طعاما فوضعوه بين يدي الآلهة، وقالوا: إذا رجعنا وقد بركت الآلهة في طعامنا أكلنا، فلما نظر إليهم إبراهيم وإلى ما بين أيديهم من الطعام، قال لهم: على طريق الاستهزاء ألا تأكلون؟، فلمّا لم تجبه قال: ما لكم لا تنطقون؟ فراغ عليهم ضربا باليمين، وجعل يكسرهن في يده حتى إذا لم يبق إلا الصّنم الأكبر علّق الفأس في عنقه ثم خرج فذلك قوله عز وجل "[32].

وإن كان السّؤال في طبيعته يتطلب إجابة إلاّ أنّ هذه الأسئلة السّياقية دلّت على كونها استفسارات تجيبُ وتُعرّف بدلالة الأصنام ودلالة ضدّها أي "الحق"، ذلك أنّ الرّد القومي والتّعريف المشترك بينهم الذي يُرجع في كلّ مرّة إلى الآباء القدامى: ﴿قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[الشعراء:74] .يدلّ على أنّ القوم يتّبعون التّقاليد والعادات دون السّؤال عن مصدرها، ما يجعل الموقف القرآني يتبيّن ذلك، وهو إذ يُغيّر من مفهومها يدعو إلى التدبّر والرؤية وتوجيه الأنظار إليها، وإعمال العقل والقلب، فدلّت الأصنام على كونها:

[32] البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، ج5، ص323، 324.

1) **التّماثيل**: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ * قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ *قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ *قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ * قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: 52،56].

الكلمة المفتاحيّة الأولى التي تؤدّي دورا هاما في ترابط الآيات، هي "التّماثيل" وإن كانت من ناحية الجماد تبدو مرادفة للأصنام، إلاّ أن "ابن هشام" يفرّق بينهما: "يقال لكلّ صنم من حجر أو غيره صنم. ولا يقال وثن إلا لما كان من غير صخرة كالنّحاس ونحوه"[33] ولأنّها تدلّ على الجماد الذي لا حركة فيه ولا حياة ولا قوة إذ لا تسمع ولا تبصر ولا تستجيب ولا تنفع ولا تضر: ﴿ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾ [الأنبياء: 66]، حدّد السّياق دلالة مضادة تضجّ بالحركة والحياة وبالقدرة المطلقة، من خلال العلامة اللّغويّة الدّالة على الربّوبية: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ * وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ *وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ *وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ *وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء، 75- 82].

فدلّ السياق على أنّ الربّ: وفق المقال الإبراهيمي هو الخالق والهادي والرّازق والشّافي والباعث والغافر، والملاحظ أنّها ميزات مضادة لميزات الأصنام والتّماثيل حيث وضع هذا التّعريف العقول في جو مقارنة بين الضدّين، وسيدنا إبراهيم عليه السّلام في بيانه لدلالات الرّبوبية، يظهر إضافة لها يقينه المطلق بربّه تعالى. إذ عرّفهم على ربّه تعالى من معرفته ويقينه. كما أنّ هذه الصفات دلّت على العطف والرأفة بالعبد"والله تعالى المؤمن؛ لأنّه آمَنَ عباده من أن يظلمهم، والأمنُ ضدّ الخوف"[34]. مع ما فيها من الحركة التي تلفت النّظر إلى الخالق تعالى، وتشير إلى الرّغبة في تحقيق العلاقة الوجوديّة الحقيقيّة بين الخالق والمخلوق. حيث وجّه الأنظار إلى خلق السّماوات والأرض : ﴿قَالَ بَل

[33] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، 1979، ص187.

[34] الفيروز أبادي، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، طبعة فنيّة منقّحة، مؤسسة الرسالة، دت، ص57.

رَبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [الأنبياء:56] ذلك أنّ خلقها أعظم من خلق الإنسان وتدبير أموره، وفي هذا مخاطبة للعقل واستثارة للفكر لأنّها الدّليل الحق الذي يبيّن أنّ صفات الرّبوبية من الخلق والتّسيير والتّدبير منتفية في الأصنام ومتجلية في خالق السّماوات والأرض، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 21، 22]. ليكون قد أتمّ نفي دلالة الأصنام والصور التي ينحتونها وتغيير مفهوم العبادة للواحد الأحد.

2) **الإفك:** ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ*إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ *إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ*أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ *فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ *فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ *فَتَوَلَّوْا۟ عَنْهُ مُدْبِرِينَ *فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ مَا* لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ فَأَقْبَلُوٓا۟* إِلَيْهِ يَزِفُّونَ قَالَ* أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ * قَالُوا۟ ٱبْنُوا۟ لَهُۥ بُنْيَٰنًا فَأَلْقُوهُ فِى ٱلْجَحِيمِ * فَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَسْفَلِينَ﴾ [الصافات: 83-98] .

الإفك هو: "الكذب"[35]وليس أشدّ كذبا من أن يُدّعى أنّ مع الله آلهة تشاركه الصّفات، تُنحت بأشكال مختلفة يعبدونها ويتقرّبون بها إليه، والإفك في العادة يحتاج إلى دليل يُثبت الحقيقة؛ فالسيّدة أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها وأرضاها لما افتُري عليها انتظر عليه الصّلاة والسلام دليل البراءة فكان أوكده من ربّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ۚ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور:11]، كما أنّ السّياق الثقافي لقوم سيدنا إبراهيم عليه السلام، يُظهر أنّهم كانوا يتعاطون علم النّجوم ويؤمنون بتأثيراتها، "قال ابن عباس: كان قومه يتعاطون علم النّجوم فعاملهم من حيث كانوا لئلا ينكروا عليه، وذلك أنّه أراد أن يكايدهم في أصنامهم ليلزمهم الحجّة في أنّها غير معبودة، وكان لهم

[35] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط3، 2011، م1، مادة (أ ف ك)، ص65.

من الغد عيد ومجمع، وكانوا يدخلون على أصنامهم [ويقرّبون لهم القرابين]، ويصنعون بين أيديهم الطّعام قبل خروجهم إلى عيدهم -زعموا- للتّبرك عليه فإذا انصرفوا من عيدهم أكلوه، فقالوا لإبراهيم: ألا تخرج غدا معنا إلى عيدنا؟ فنظر إلى النّجوم فقال: إنّي سقيم. قال ابن عباس مطعون، وكانوا يفرّون من الطّاعون فرارا عظيما. قال الحسن: مريض. وقال مقاتل: وجع. وقال الضحّاك: سأسقم "[36].

لذا حدّد المقام دلالة "الحجّة" ضد دلالة "الإفك" وهي الدّليل القاطع، فتم الاستدلال على الحق بالملموس الذي لا يُنكره عقل وهو تحطيم الأصنام: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ * فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 57، 58]. كما يبيّن السّياق اللّغوي أنّ جميع حجج إبراهيم عليه السّلام على قومه، ليست من عند نفسه بل هي من عند الله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام:83]، و"تلك إشارة إلى جميع احتجاجاته التي خاصمهم وغلبهم بالحجّة"[37]، وهذه الحجّة بالملّموس تُعدّ امتدادا لحجّة العقل التي انتهجها في تخطئته لأبيه وقومه في عبادة الأصنام والتّماثيل الأرضيّة حتى وصل بأذهانهم إلى الكواكب السّماويّة، لذا حدّد المقام "الحجّة" دلالة قاطعة على الوحدانية، "ولمّا ذكر نفسه تعالى باللّفظ الدّال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة"[38]. وحجّة سيدنا إبراهيم عليه السلام ورجاحة عقله لهي الإعجاز الذي خصّ له حيث ترتبط مباشرة بالمصدر الإلهي "الوحي".

إنّ اليقين التّام بعجز هذه الجمادات عن السّمع والبصر والاستجابة وعن النّفع والضّر، جنح بسيدنا إبراهيم عليه السّلام إلى تحطيمها ليدركوا ضعفها على حماية نفسها ومن ثم على حماية غيرها، ومادام التّفاعل السّياقي يُنكر بشدّه عبادة الأصنام، لزم أن يُحدّد دلالة مضادة مشبّعة بالقدرة اللّامتناهية التي تخدم الإنسان وتستجيب لضعفه وتعينه على افتقاره وتواكب احتياجه الدّائم، فكان الاسم الدّال على الرّبوبيّة هو الدّلالة التي برزت ضدّ التّماثيل؛ ذلك أنّهم كانوا في موقف تبرّك للمدّ في الخيرات، فدلّ الاسم على العطاء العظيم والقوة المطلقة، كما أنّ

[36].البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، ج7، ص45، 46.

[37]القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، م2، ص22.

[38]محمّد الرازي فخر الدين، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص67.

الافتراء بكون تلك الأصنام واسطة يُتقرّب بها إلى الله لتجلب لهم الخيرات أظهر دلالة "الحجّة" قولا وفعلا، دليلا على بهتان هذا القول وإثباتا علميّا منطقيّا قاطعا أنّه لا إله مع الله. وليس التّركيب اللّغوي وحده الذي كشف عن هذه الدّلالات؛ إنّما الحضور المقامي الذي حفّ المناظرة قد بيّن من زاوية المواقف المساهمة هي الأخرى في التّحديد. وهما إذ يُبرزان هذه الدّلالات القرآنية منحا المجال للثّقافة الاجتماعية والعادات القوميّة لتعرّف بثقافة الفريقين ومعتقداتهما؛ فهذا الصنف من العبادة مردّه اتّباع الأسلاف، لذا كان يوجّه الأنظار إلى الخالق الذي تتجاوز ديمومته وقدرته هذه الجمادات، ليتجلّى سياق الحال من خلال: ضرورة الاحتكام إلى ميزان العقل والتّأمل والتّدبّر في خلق الله، وتجنيد مختلف البراهين العلمية المنطقيّة على اختلافها التي تفصل في تناقض المعتقدات ووجهات النظر.

• ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:76-79]

إنّ السّياق اللّغوي يُعد ركيزة أساسيّة في تحديد المفاهيم، كما يُعدّ المقام ركنا هامّا لا يُمكن إغفاله من التّحليل الدّلالي خصوصا إذا ما تعلّق الأمر بالمادة القرآنيّة، ذلك أنّها لا تُظهر الدّلالات القوميّة إنّما تكشف عن جديد مفهومها لمختلف الكلمات الأساسيّة التي اعتقد الإنسان أنّ معناها المتعارف هو الحق، وهذا التّتالي اللّفظي المترابط بواسطة القرائن السّياقيّة المتعدّدة، يُظهر أنّ مناظرة أخرى قد جرت بين سيدنا إبراهيم عليه السّلام وقومه، بيد أنّ الموقف يختلف عن موقف المناظرة في الأصنام. إنّه موقف برهان واستدلال على المتعارف لديهم من عبادة الكواكب، خصوصا وأنّ النّاس قد ترصّدوا أحوالها فاعتقدوا أنّ التّغييرات التي تحصل في عالمهم مرتبطة بتغيّرات أحوال الكواكب، كما اعتقدوا أنّ السّعادات والنّحوسات التي تحدث لهم هي من تأثيراتها، ولمّا غلب على ظنونهم هذا الاعتقاد بالغوا في تعظيمها حتّى اتخذوا لها أصناما آلهة[39].

[39] محمّد الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص38.

ويبدو جليا أنّه عليه السلام كان سائرا مع فريق من قومه ليلا لمشاهدة الكواكب، هذا الحدث ليس اعتباطيا إنّما يدخل في مقام الإرشاد والدّعوة إلى الاهتداء والتّوحيد، فبعد أن ناظر في الأصنام الأرضية انتقل بالأبصار إلى الكواكب السّماوية السّيارة، ومادام العلم لا يمكن أن يستوطن العقل دفعة واحدة، نجد السّياق اللّغوي يتدرج بالذّهن من الأصغر إلى الأكبر، حيث يدلّ هذا الاستدراج على تحديد ملامح ثقافتهم من جهة، وتغييرها من جهة أخرى؛ كونه "قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وعد طباعهم عن قبول الدّلائل أنّه لو صرّح بالدّعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه، فمال على طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجّة وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا على مذهبهم بربوبيّة الكواكب مع أنّ قلبه صلوات الله عليه كان مطمئنا بالإيمان."[40]

والسّياق اللّغوي إضافة إلى السّياق الثّقافي يرشّح كلمة "الأفول" التي تعني الغياب، "كلّ شيء غاب فهو آفل"[41] دلالة على عدم استحقاق هذه الكواكب للعبادة، كما أنّ تكرارها في حالة الكوكب والقمر والشّمس ساهم في الرّبط المقالي إضافة إلى جعلها أوكد الحجج وأكمل الأدلة، فدلّت هذه الكلمة سياقيا على معناها المعجمي المتعارف عليه؛ إذ "يفهمون من الأفول الغروب وهم يشاهدون أنّ كلّ كوكب يقرب من الأفول والغروب فإنّه يزول نوره وينتقص ضوءه، ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول، ومن يكون كذلك لا يصلح للإلهية"[42]، ولمّا أفلت الكواكب حسب التّرتيب اللّغوي، وضع سيدنا إبراهيم عليه السلام عقولهم أمّام حقيقة أنّ الحضور الإلهي لا يغيب البتّة، فالإله من دام وجوده واستمرت مراقبته فلا يأفل رمشة عين، "وقوله ﴿هَذَا رَبِّي ﴾[الأنعام:76]. أي خالقي ومدبّري فهو يستحق عبادتي، قاله على سبيل الفرض جريا على معتقد قومه ليصل بهم إلى نقض اعتقادهم"[43]. فنجده يقف محايدا بأدلّته العلميّة التي تفترض أنّهم أصحاب الدّليل الحق، ولإثبات أنّ ربّه أبقى وأقدر وأكبر وأنّ الكوكب والقمر والشّمس مربوبات آفلة طيّعة له.

إنّ هذا الموقف حدث بعد أن أصبح إبراهيم عليه السلام من الموقنين والعارفين بربّه تعالى، فقد جاءت بعدها ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾[الأنعام:76]. والفاء تقتضي الترتيب، وفيه من يقول أنّها

---

[40] محمّد الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص53.

[41] ابن فارس مقاييس اللغة، مادة (أ ف ل)، م1، ص65.

[42] محمّد الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص56.

[43] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ، ج17، 319. كما يفسّر محمّد الرازي فخر الدين دلالة الطلوع (البزوغ) ودلالة الأفول (الغروب) قائلا: "لاشك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أنّ الدليل الذي يحتج به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لا بد وأن يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل، ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت حقا يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الأفاضل من الخلق، أما دلالة الأفول فإنها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد، فإنّ الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم" فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص55.

حدثت بسبب مناظرة مع قومه والدّليل على ذلك أنّ الله تعالى لما ذكر هذه القصة قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام:83]. ولم يقل على نفسه، فعلم أنّ هذه المباحثة إنّما جرت مع قومه لأجل أن يُرشدهم إلى الإيمان والتّوحيد، وقول سيدنا إبراهيم عليه السلام﴿هَٰذَا رَبِّي﴾[الأنعام:76]. على سبيل الاستهزاء كما يُقال لذليل ساد قوما هذا سيّدكم على سبيل الاستهزاء[44]، ولعلّ المقام الذي جمع فيه سيّدنا إبراهيم عليه السّلام فريقا من قومه ليلا هو مقام رؤية وتدبّر وسياحة في قدرة الله لإدراك الحقيقة، فبعد أن وجّه الأبصار إلى الأصنام الأرضية للوعي بعجزها المبين غير زاوية النّظر إلى السّماء للإحاطة بالشّائع من أصناف العبادة، وكلّما اختلفت الزّوايا، اتّسعت الرّؤية، وكثرت الحجج، وتعدّدت الدّلالات: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [فصلت: 37]، وهي رؤية إدراكيّة استدلاليّة ذلك أنّ دلالة "الخلق" التي تتكرّر في كل المواقف، تُرجع العقل إلى "الخالق" وتدعو إلى البحث في دلائل وجوده من أسلافهم إلى حالهم: ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة:4]، ومن ثمّ تصوّب مفهوم العلاقة الوجوديّة، إذ ليست الأصنام أو الكواكب من خَلق أو رزق أو أنجى بل الفعل يحتاج إلى فاعل يتجاوزها قدرة وديمومة وهو "الله" سبحانه وتعالى. لذا، يبيّن سياق الحال ضرورة السّير في الله تعالى وصفاته ومعانيه وآياته التي تستدعي الإنسان للرّؤية الإدراكية ليس فقط الرّؤية البصريّة العادية، حتى لا تكون التّقاليد والأهواء بدائل عن العلم وموازينه؛ فالميزان في قبول الآراء أو رفضها هو البيّنة العلميّة، مع تطبيق منهج التأمّل والموضوعية لإدراك الحقائق. ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴾[الأعراف:185]

- ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * ٱلَّذِينَ

[44] ينظر: محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص 51، وما بعدها

ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ * وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴾[الأنعام:80-83]

إنّ النّسيج المقالي المترابط بالقرائن السّياقيّة المختلفة وأهمها قرينة الحجاج، قد ساهم في تحديد مجموعة من الكلمات الهامة التّي تكفّل ببيان دلالتها، إضافة إلى المقام، وأوّلها كلمة "الخوف" وكلمة "الأمن"؛ ذلك أنّ هذا المقام الذي جرت فيه محاججة القوم كردّ على حجج سيدنا إبراهيم عليه السلام، قد عبّر عن تخويف له من الآلهة كونه خالف النّظام المتوارث، خصوصا وأنّهم يعكفون على عبادتها والتبرّك بها شعورا بالطمأنينة والأمن، "فسيّدنا إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجّة المذكورة، فالقوم أوردوا عليه حججا على صحّة أقوالهم، منها أنّهم تمسّكوا بالتّقليد: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾[الزخرف:22]. كقولهم للرّسول عليه السّلام: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ﴾[ص:5]. ومنها أنّهم خوّفوه بأنّك لما طعنت في إلهيّة هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام في الآفات والبليّات، ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصّة قوم هود﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖ ﴾[هود:54]. فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السّلام."[45]، ولئن كان القوم قد جعلوا الشّعور بالخوف والأمن متعلّقا بالأصنام، فإنّ السّياق القرآني في هذا المقام يُغيّر مفهوم المصطلحين ويجعل الشّعور مستحضرا مع "الله" تعالى فقط، ذلك أنّ عبادتهم ضلال مبين ولا دليل عقلي على صحّتها؛ ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[الأنعام:81] .

لذا، جعل المقام دلالة "الأمن" متعلّقة بالإيمان القولي والفعلي الحاصل في فريق الموحّدين التّابعين لسيّدنا إبراهيم عليه السّلام: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [النحل: 123]. أمّا "الخوف" فمتعلّق بالظّلم الحاصل في فريق المشركين، "والظلم على حقّ صاحب الحقّ، والمراد به هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقاد الإلهيّة وفي العبادة، قال

[45] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص67.

تعالى:﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾[لقمان:13]. ولأنّه أكبر الاعتداء، إذ هو اعتداء على المستحق المطلق العظيم، لأنّ من حقّه أن يُفرد بالعبادة اعتقادا وعملا وقولا لأنّ ذلك حقّه على مخلوقاته."[46] ولا شكّ في أن هذا السّياق يُشير إلى الآخرة ويوم المحاسبة من خلال ذكر الاسم الدّال على الألوهيّة. فهذا موقف قد تَمّ فيه تغيير دلالة الظّلم من معناه الاعتداء على الأصنام إلى الشّرك من خلال التّركيب السّياقي، ﴿قَالُواْ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء: 59]، وهو مشهد حكم فيه القوم على سيّدنا إبراهيم عليه السلام بالظّلم لاعتدائه على آلهتهم، بيد أنّ السّياق القرآني غيّر هذه الدّلالة إلى الشّرك: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[البقرة:158]، فدلّ الظلم في هذه الآية على الذين أشركوا مع الله آلهة وأندادا في العبادة، وهو اعتداء على حقّ الله تعالى؛ من هذا يبيّن المقام "أنّ الذين حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين: أولهما: الإيمان وهو كمال القوّة النّظرية. وثانيهما ﴿وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾[الأنعام:82]. وهو كمال القوة العمليّة."[47]، أمّا الذين حصل لهم الخوف فهم الذين أشركوا؛ "وذلك لأنّ الشّرك جمع بين الاعتراف لله بالإلهيّة والاعتراف لغيره بالرّبوبية أيضا. ولما كان الاعتراف لغيره ظلما كان إيمانهم بالله مخلوطا بظلم وهو إيمانهم بغيره."[48] ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ كَذَّبَ بِٱلۡحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓۚ أَلَيۡسَ فِي جَهَنَّمَ مَثۡوٗى لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾ [العنكبوت: 68]

ولتأكيد دلالة الأمن والخوف أظهر المقام ثبات سيّدنا إبراهيم عليه السّلام وشعوره بالأمن المطلق حينما أُصدر في حقه المصير القومي، حيث واصل على بيان الحق وتوظيف الدّليل العلمي، وهذا الوجه الاستدلالي هو الذي أكّد المفهوم في ذلك المقام: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلۡتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ * قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾[الأنبياء: 62، 63] ."وفي تجويز أن يكون كبيرهم هذا الذي حطمهم إخطار دليل انتفاء تعدّد الآلهة لأنّه أوهمهم أنّ كبيرهم غضب من مشاركة تلك الأصنام له في المعبوديّة، وذلك تدرج إلى دليل الوحدانيّة، فإبراهيم في إنكاره أن

[46] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،ج17، ص332.

[47] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، 64.

[48] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج17، ص ص 332، 333.

يكون هو الفاعل أراد إلزامهم الحجّة على انتفاء ألوهيّة الصّنم العظيم، وانتفاء ألوهيّة الأصنام المحطمة بطريق الأولى على نيّة أن يقر على ذلك كلّه بالإبطال ويوقنهم بأنّه الذي حطّم الأصنام وأنّها لو كانت آلهة لدفعت عن أنفسها ولو كان كبيرهم كبير الآلهة لدفع عن حاشيته وحرفائه، ولذلك قال:﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾[الأنبياء: 63] تهكّما بهم وتعريضا بأن ما لا ينطق ولا يعرب عن نفسه غير أهل للإلهيّة."[49]

ويبدو جليّا أنّه موقف غضب وإنكار شديد لعدم تحكيم العقل ولعدم إدراك القوم للحقيقة: ﴿ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنبياء:66،67]. بمواصلته المناظرة الفعليّة يتبيّن اطمئنانه ويقينه بالأمن الإلهي: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 68]، وعن بعض المفسرين أنّ خليل الرّحمن ساعة ألقي في النّار جاءه جبريل عليه السلام وقال له: أما لك حاجة؟ فقال أمّا إليك فلا وأمّا إلى ربي فبلى، ذلك أنّه عرف تمام المعرفة بأنّ جبريل عليه السلام مخلوق ومأمور من قبل الله تعالى، وأنّ ربّه هو مالك كلّ الأسباب وهي في قبضته وحده ومسخّرة بتسخيره، وقضاء الحاجة لن يتحقق إلا بإرادة مالك الأسباب وخالقها سبحانه وتعالى، وهو لا يستنكف أن تكون له حاجة ولكنّها لله وحده، فعندئذ وبعد أن انقطعت الأسباب وحسن توكّل سيّدنا إبراهيم عليه السّلام على ربّه أمر تعالى النّار أن تكون بردا وسلاما عليه: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء69،][50]

بالإضافة إلى دلالة الأمن والخوف التي غيّر مفهومهما السياق القرآني وأبرز من خلالهما فريقين مختلفين أحدهما خُص له الأمن، والآخر خُص له الخوف، يُساهم التّفاعل السّياقي في إبراز دلالة "الهداية" التي جزى الله بها فريق المؤمنين وحدهم أمّا فريق المشركين فمحرومون منها : ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[البقرة:158]؛ فالهداية فعل إلهي خالص لا قوة للإنسان فيه إلا التّوضيح والبيان والإرشاد، ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ

[49] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ، ج18، ص101.

[50] محمد متولي الشّعراوي، منهاج الصالحين؛ إلى معرفة أوامر ونواهي ربّ العالمين، تح: مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص332.

* أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمًا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: 88، 89]؛ "واعلم أنّه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التّوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشّرك، لأنّه قال بعده ﴿وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[الأنعام:88] . وذلك يدلّ على أنّ المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمر المضاد للشّرك"[51]:﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69] .إذ ليس الأمن والخوف في الدّنيا فقط بل أخرج التّفاعل السّياقي دلالة الآخرة في عدّة مواضع: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء، 82] . فطمع المؤمن في ربّه تعالى ويقينه الجازم بمدّه وعطائه اللّامتناهي جعل مفهوم الأمن يمتد إلى الآخرة بالغفران.

إنّ هذه الدّلالات التي حدّدها التّفاعل السّياقي إنّما هي دلالات سياقية ثانوية تساهم بترابطها في بيان الدّلالة المركزية "التّوحيد"؛ لأنّ "القصة من أوّلها إلى آخرها إنّما وردت في نفي الشّركاء والأضداد والأنداد"[52]، كما أنّ النّفي قد جرى لإثبات الوحدانيّة ومعرفة الحق، فإذا ما تحقّق اليقين المطلق به تعالى وبقدرته العظيمة، أصبح الخوف منه وحده والأمن به وحده. وههنا يُبيّن سياق الحال مفهوم التّسليم والعبودية المطلقة لله تعالى باحتوائه لمصير العبد إبراهيم عليه السّلام مذ وُلد إلى أن غيّر بأمره نواميس الكون في أن يجعل النّار بردا وسلاما عليه، وهذا إنّما لشدّة اليقين بالله تعالى وقدرته العظيمة، فلا يحتاج إلا للذي صوّره وفطره. ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: 107]، فالذي خلق وصوّر أحقّ بالخوف والأمن، وهذا يستلزم تسليم الأمور كلّها بيقين أنّه الكّافي والحسيب في كلّ ما يطرأ ويُخشى، ﴿فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِي﴾ [البقرة: 150] ذلك أنّ الثّقة والتّسليم للذي يُصرّف الأحكام ويُملي الأوامر ويقضي الحوائج ويفعل في كونه ما يشاء يجعل الشّعور بالأمن والطمأنينة دائم.

---

[51] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج13، ص71.

[52] المرجع نفسه، ج13، ص64.

يُنظر، أبو الطيب البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج4، ص175.

**ثانيا- المناظرة مع النّمرود:**

﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 258].

كما يذكر السّياق موقفا آخر من مواقف المناظرات جرى بين سيّدنا إبراهيم عليه السّلام والنّمرود، "قال المفسّرون وغيرهم من علماء النّسب والأخبار: وهذا الملك هو مَلك بابل، واسمه النّمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، قاله مجاهد."[53]، وحينما نتأمّل هذه القصّة نجدها تشبه على حدّ كبير قصّة موسى عليه السّلام مع فرعون، ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾ [النازعات: 24].

حيث"قال أهل التّفسير: ولد إبراهيم عليه السّلام في زمن نمرود بن كنعان، وكان نمرود أوّل من وضع التّاج على رأسه ودعا النّاس إلى عبادته، وكان له كهّان ومنجّمون، فقالوا له: إنّه يولد في بلدك هذه السّنة غلام يغيّر دين أهل الأرض ويكون هلاكك وزوال ملكك على يديه، يقال: إنّهم وجدوا ذلك في كتب الأنبياء عليهم السّلام "[54]، ومادام النّمرود قد ادّعى الألوهيّة من خلال القدّرة على الإحياء والإماتة وفق تصوّره، "يعني أنّه إذا أتى بالرّجلين وقد تحتّم قتلهما، فإذا أمر بقتل أحدهما وعفا عن الآخر، فكأنّه قد أحيا هذا وأمات الآخر."[55]، فإنّ السّياق يتطلّب أعظم دلالة كونه مع أشدّ الكفرة، ولئن كان قد خيّل لعقله ونفوذه وحكمه على القوم بالقتل والإبقاء مظهرا من مظاهر الرّبوبية، فإنّه قد عجز عن تغيير مطلع الشّمس، ومن ثمّ تأكّد عجزه عن الإلهية. لذا أخرج المقام دلالة "الله" التي تدلّ على القّوة المطلقة والحكم العادل، لينفي بصرامة سائر الشّركاء ليس فقط الأصنام بل سائر ما يعبده النّاس بما فيهم النّمرود ملك زمانهم الذي توهّم امتلاكه للقدرة المضاهية للقدرة العليّة. ومن ثمّ هو موقف يغيّر مفهوم الإحياء بعد الموت "البعث".

---

[53] ابن كثير، البداية والنّهاية، تح: مجوعة من العلماء، دار ابن كثير دمشق، ط2، 2010، ج1، ص219.

[54] أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله.النمر وآخرون.، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ج3، 159، 160 وقال السدي"" " رأى نمرود في منامه كأنّ كوكبا طلع فذهب بضوء الشمس والقمر حتى لم يبق لهما ضوء ، ففزع من ذلك فزعا شديدا ، فدعا السحرة والكهنة فسألهم عن ذلك ، فقالوا : هو مولود يولد في ناحيتك في هذه السنة ، فيكون هلاكك وهلاك ملكك وأهل بيتك على يديه ، قالوا : فأمر بذبح كل غلام يولد في ناحيته في تلك السنة ، وأمر بعزل الرجال عن النساء ". المرجع نفسه، ص 160 وما بعدها.

[55] ابن كثير، البداية والنّهاية، ج1، ص219.

إنّ مقام هذه الآيات جاء للكشف عن دلالة التّوحيد من خلال النفي البرهاني لكل الشّركاء، وإن تعدّدت مواقف المناظرات بين سيّدنا إبراهيم عليه السّلام وأبيه أو بينه وبين قومه، أو مع النّمرود، فإنّ سياق الحال يُثبت أنّ المعرفة الحقيقيّة لله تعالى لا تحصل إلاّ بالسّياحة فيه وملاحظة الاختلافات الحاصلة في الكون والتّدبر والتّأمّل، فلا سبيل للوصول إلى الإدراك واليقين والعلم إلاّ بالسير في هذه الأحوال، ومنه يثبت ضرورة معرفة المعبود الحق والتّخلي عن عبادة الإنسان للإنسان والخوف منه.

### 3. سياق التنزيل:

سبب نزول قصّة إبراهيم عليه السلام هو "ذكر مجادلة أوّل رسول أعلن التّوحيد وناظر في إبطال الشّرك بالحجة الدّامغة والمناظرة السّاطعة، لأنّها أعدل حجّة في تاريخ الدّين إذ كانت مجادلة رسول لأبيه ولقومه، **وكانت أكبر حجّة للمشركين من العرب بأنّ أباهم لم يكن مشركا ولا مقرّا للشّرك في قومه**، وأعظم حجّة للرّسول صلى الله عليه وسلم إذ جاءهم بالإقلاع عن الشّرك"[56]، مع "بيان أنّ التّقوى الحقّ ليست مجرّد حرمان النّفس من الطّيبات بل هي حرمان النّفس من الشّهوات التي تحول بين النّفس وبين الكمال والتّزكية"[57]، فلو ربطنا هذه المفاهيم بالرّؤية الجاهلية للعالم، لوجدناها مماثلة، حيث تتجلّى صور الأصنام، وسلوكات التّهوّر والطيش والجهل على تصرّفاتهم، أي أنّ القصّة مقدّمة لهم بوجه الخصوص إثباتا أنّ إبراهيم عليه السّلام ليس مشركا.

لقد قالت قريش "نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وسكانها فليس لأحد من العرب مثل حقّنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا...فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها وهم يعرفون ويقرّون أنّها من المشاعر والحج ودين إبراهيم، ويرون لسائر العرب أن يقضوا عليها وأن يفيضوا منها"[58] حيث كان المحتوى الفكري الدّيني لقريش يعتقد أنّهم ولاّة البيت والحرم، السّبب الذي جعلهم يغيّرون في مشاعر الحج، وعلى الرّغم من بقاء البعض على دين الحنيفية الحقّة كورقة بن نوفل مثلا، إلا أنّ النّماذج الشّعرية تثبت أنّ الذّهن لم يكن متطلّعا بجديّة إلى عبادة الله تعالى، بل اتّخذوا أصناما اعتبروها بنات الله تشفع لهم عنده، وتقرّبهم إليه على الرّغم من إقرارهم الصّريح بالله خالقا. كما أنّهم انصرفوا عن الحنيفيّة وبدؤوا باتّباع نمط مغاير من العبادة لا يختلف في شيء عمّا عاينّاه في البيئة الثّقافية الإبراهيمية، حيث يشير الشّعراء إلى الاعتراف بالله من خلال شيوع القسم به، وأنّه ربّ البيت، وحتّى تسمية أولادهم بعبد الله، على سبيل المثال قول امرئ القيس[59]:

---

[56] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج7، ص310. كما يُنظر: محمّد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981، ج13، ص36.

[57] المرجع نفسه، ص124.

[58] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام ، ص197.

[59] ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، دار المعارف، القاهرة، ص14.

فَقَالَتْ يَمِينَ اللَهِ مَالَكَ حِيلَةٌ وَمَا إِنْ أَرَى عَنْكَ العمَايَةَ تَنْجَلِي

لكن في المقابل، نلحظ بقاء "النّاس في عبادة الأوثان مدّة طويلة، وسمّوا عبد هبل وعبد العزى وزيد اللّات... فكان لكلّ قبيلة عربيّة صنم يعبدونه ويحلفون به، وهو ربّهم المخصوص كربّ قريش وربّ ربيعة وربّ الشّعرى، واللّات والعزى"[60]، وقد جعلوها "بنات الله" تشفع لهم، فكانت العزى "أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقرّبون عندها بالذّبح وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول[61]:

وَاللَّاتَ والعُــزّى وَمَنَـاةَ الثَّالِثَـةَ الأُخْـرَى

فَإِنَّهُـنَّ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِنَّ شَـفَاعَتَهُـنَّ لَتُرْتَـجَى

وبالتّالي فهي تعدل بهم عن الصّراط المستقيم وتضلّهم عن الهداية، في حين تغيّر كلمة "الله" مجرى الوصف إلى العلم المعبّر عنه بالوحي الإلهي المنزّل منه تعالى والهدى، ولعلّ النّفي جعل الرّؤية الجديدة تُسقط الوساطة، أي حدث تغيير للرّؤية الاجتماعية من خلال الدّعوة إلى النّظر في تلك الأصنام من جديد، فكلمة "الرّؤية" الظّاهرة في بداية السّياق اللّغوي، تحدّد معالم طريقين مختلفين مركزيا، أي بين مركزية الأصنام وما يحيط بها من كلمات "الظّن" و"الهوى" ، وبين مركزية "الله" وما يحيط بها من كلمات "العلم"و "الهدى"، هذا يؤدّي إلى اتّساق وانسجام الفكر الدّيني؛ حيث تتطابق الكلمات المفتاحية في السّياق الإبراهيمي مع سياق مشركي العرب. هذا ما يفسّر لنا أنّ مفهوم "العلم" في الفكر الجاهلي كان من مصدر تجربة شخصية، ولنتأمّل في بيت "طرفة بن العبد"، وهو يفنّد اعتقاد لائمة أنّ الثّراء هو الخلود، بتوجيه النّظر إلى حتمية الموت وكلّ شيء فانٍ[62]:

وَتَقُولُ عَاذِلَتِي وَلَيْسَ لَهَا بِغَدٍ وَلَا مَا بَعْدَهُ عِلْمُ

إِنَّ الثَّرَاءَ هُوَ الخُلُودُ وَإِنَّ المَرْءَ يُكْرِبُ يَوْمَهُ العُدْمُ

لكن بمعاينة نموذج من شعر بشّار بن برد، نلاحظ وقوفه في وسط ثنائيات ضديّة، بين رغبة في الاستعلاء والتخلّص من الهوى، للتحلّي بالرّشد، وبين غلبة شهوة نفسه، ممّا يقرّب الصّورة أكثر للسّياق القرآني والعبرة المستنتجة من الرّؤية القلبية، لأنّ التغلّب على الهوى وفق ما سيتبيّن من البيتين، يُحقّق المتعة المطلوبة والتّسلي، في لحظة إدراك أنّ شهوة النّفس أقوى وأهلك، فالرّشد

[60] محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربيّة قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والتّرجمة، القاهرة، 1937، ص144.

[61] محمّد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص191.

[62] ديوان طرفة بن العبد، تح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003، ص78.

وفق التّصوّر القرآني هو "الاستقامة على الطريق الحقّ مع تصلّب فيه، وغالب استعماله للاستقامة بطريق العقل"[63]، حيث إنّ "الجهل يغلبهم دون أن يريدوه والحِلم يهرب منهم وهم يحاولونه ويسعون إليه... فهذا نفس المعنى الذي قاله بشار في أبياته الحزنة[64] :

لَعَمْرِي لَقَدْ غَالَبْتُ نَفْسِي عَلَى الهَوَى لِتَسْلَى فَكَانَتْ شَهْوَةُ النَّفْسِ أَغْلَبَا

وَمِنْ عَجَبِ الأَيَّامِ أَنَّ اجْتِنَابَهَا رَشَادٌ وَأَنِّي لَا أُطِيقُ التَّجَنُّبَا

وذات المعنى نجده في بيت لامرئ القيس يفرّق فيه بين الغواية والعقل من جهة وبين الرشد والجهل من جهة أخرى، حيث يدرك وفق السّياق اللّغوي للبيت الشّعري الفروق بين هذه الكلّمات، لكن ضعفه يمنعه عن التّغلّب على السلبيات، والتحلّي بالجانب الإيجابي منها، يقول[65]:

أَمْ هَلْ ذَوُو الغَيِّ كَأَهْلِ الحِجَا أَمْ هَلْ رَشِيدُ الأَمْرِ كَالجَهْلِ

فَاليَوْمَ أَشْرَبُ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ إِثْمًا مِنَ اللَهِ وَلَا وَاغِلِ

لقد كان الإحساس بالعصبيّة القبليّة طاغياً على الفكر الدّيني في الجاهلية، فقد كانت القبيل: "الوحدة الاجتماعية التي عرفها المجتمع الجاهلي في باديته ومدنه"[66] وكانت السّبب الحقيقي الذي أدّى إلى تعالق مشاعر الحجّ عندهم بعقيدة الأصنام، حتّى قالوا "لبيك اللّهم لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك. فيوحّدونه بالتّلبية ثمّ يدخلون معهم أصنامهم ويجعلون ملكها بيدها"[67]، هذا السّلوك التعبّدي قد عكس ابتعاد الذّهن الجاهلي عن التّفكير في أسرار وجوده أو تغيير الطّابع الوراثي، فلم يخرج عن ما تسطّره القبيلة من قوانين متوارثة. وبالتّالي انعكس طابع التّقليد في الفكر الدّيني الجاهلي، فلم تكن له القدرة الكافية على التّفكير وإدراك الأمور عقليا، حتّى أصبحت الوثنيّة هي الخلفّية الدّينيّة للجاهلين. لذلك كان "اقتصار الشّعر الجاهلي على العالم المحسوس"[68]، وقد تمّ تغيير هذه المفاهيم بإسقاط الأصنام وكلّ الوسائط الماديّة والمعنوية التّي تقف بين الإنسان وخالقه، وتمّ تقديم بيت الله في صورة جديدة هي "قبلة" كلّ المسلمين، ولا موارية أنّ هذا يجسّد

[63] أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، ص476.

[64] محمد النويهي، الشّعر الجاهلي منهج دراسته وتقويمه، دار القومية للطباعة والنّشر، القاهرة، 2010، ج1، ص405.

[65] ديوان امرئ القيس، تح: محمّد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص256، ص258.

[66] يوسف خليف، الشعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص90.

[67] محمّد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص224.

[68] محمد النويهي، الشّعر الجاهلي منهج دراسته وتقويمه، ص396.

معنى الوحدانيةّ من خلال ربط مشاعر الحجّ بالتّعظيم و"التّقوى" ف"المتّقي هو الذي يحفظ نفسه"[69]، وجعل البيت العتيق مثابة للنّاس وأمنا.

إذا كانت "التّقوى" في السّياق القرآني قد تعالقت إيجابا بالقلوب التي تخشى "الله"، فإنّ المعنى المعجمي لهذه الكلمة وفق ما كان يعتقده الجاهليون "تعني باختصار الدّفاع عن الذّات بواسطة شيء ما"[70] أي أنّ شخصا ما في حال خوفه من خطرّ يقترب نحوه يضع حاجزا ووسيطا قويا يحميه، وقد أورد "إيزوتسو" بيتا شعريا يشرح أكثر دقّة هذه العلاقة الثّلاثيّة بين الإنسان، وبين الخطر وبين الوساطة تنعكس على كلّ الأمثلة "الجاهلية، يقول عنترة"

إذ يتّقون بيَ الأسنَّةَ لم أخِمْ عَنْهَا وَلَكِنّي تضايقَ مقدِمي

واضح أنّ الموقف مثل هذا:

(أ) ( ج) ( ب)

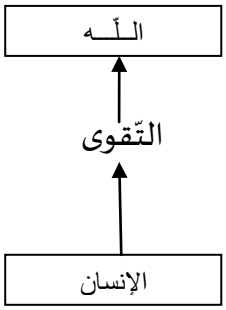
الأعداء ← عنتـــــرة → رفاقه"[71]

لكن هذه العلامة اللّغوية تستعمل في السّياق القرآني بمعنى الخوف من الله تعالى وعقابه، وبالتّالي المؤمن، يضع الورع والخوف والخشية بوجه التّحديد وسيطا روحيا بينه وبين "الله"، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡ وَٱخۡشَوۡاْ يَوۡمٗا لَّا يَجۡزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوۡلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ﴾ [لقمان: 33] حيث تمّ إنكار الوسائط التي يضعها الإنسان، فلا دفاع له من أحد سواء في الدّنيا أو الآخرة إلّا "تقوى" الله. من هذا الفهم، يتغيّر الشّكل الموضّح أعلى إلى مخطّط يعبّر عن البنية المفهوميّة للكلمة.

[69] فاضل صالح السّامرائي، أسئلة بيانيّة في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات، ط1، 2008، ص7.

[70] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص363.

[71] الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص363.




كما تأخذ كلّ من كلمة "الرّشد"، "الغواية" وفق التّفكير الجاهلي، قيمة أساسية تجعل كليهما يتعلّقان بالوساطة، ولعلّ أبرز النّماذج الشّعريّة التي تؤكّد لنا شيوع الكلمتان في الجاهليّة، قول امرؤ القيس[72]:

أَمَرتُهُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجَ اللِّوَى فَلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إِلاّ ضُحَى الغَدِ

فَلَمَّا عَصَوْنِي كُنْتُ مِنْهُمْ وَقَدْ أَرَى غِوَايَتَهُمْ أَنِّي بِهِمْ غَيْرُ مُهْتَدِي

وَهَلْ أَنَا إِلاَّ غَزِيَّةُ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرْشُدْ غَزِيَّةُ أَرْشُدِ

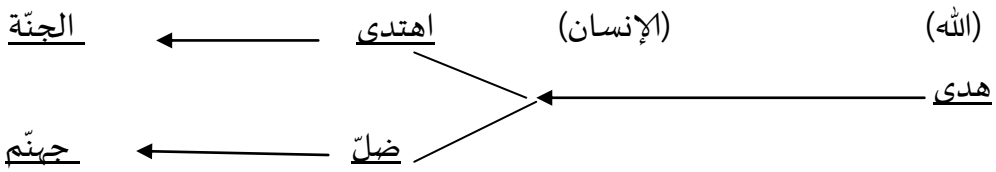
يأتي "الهدى" في هذا السّياق مرادفا لـ"الرّشد"، "أرشده: هداه ودلّه"[73] وكلامهما معارض لـ"الغواية" من الغي "وهو خلاف الرّشد والجهل بالأمر، والانهماك في الباطل"[74] ، حيث يتعلّق الرّشد والاهتداء بـ"قيس" والقبيلة "غزيّة" وكذلك الغواية، حيث كانت غزيّة هي سبب الإرشاد أو الغواية، ولو نظرنا في السّياق القرآني نجده قد احتفظ بالمعنى الأساسي للكلمات، إذ كلّ ما يقف في وجه الهداية وإدراك محجّة الرّشد والهدى هو غواية و"إضلال" بما في ذلك "الهوى"، "الشيطان"، "الأصنام"، وغيرها من الوسائط ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَاْ﴾ [الأحزاب، 67]، ومن ثمّ فإنّ هذا المفهوم يتضاد مع "الطريق المستقيم"، بينما نجد الهدى يتعالق إيجابيا معه، لذلك تم قطع علاقة هذه المفاهيم من جديد بالوسائط وجعل مصدرها الحق هو "الله": حيث ترتبط بـ "الهداية الإلهية " ونوع الاستجابة الإنسانيّة المقدّمة، فلو نظرنا في قوه تعالى : ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمّٞ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَـٰتِۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأنعام: 39]. حيث نلمح التحّكم الإلهي في الطريقين "الهداية" و"الإضلال" ومنهما معنى أن يختم الله على قلوبهم

[72] أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي، منشورات دار الحكمة، دمشق، دط، ص49.

[73] المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدّولية، مجمع اللغة العربية، مصر، ط5، 2011، ص359.

[74] المرجع نفسه، ص305.

ويغشيهم فلا يبصرون، "ذلك أنّ استجابته للهداية الإلهية، بأيّ شكل من شكلها، هي النتيجة الضروريّة للإرادة الإلهيّة. إنّه يختار "الضلال" أو الاهتداء ... أن يستجيب لـ"الهدى" الإلهي بـ"الاهتداء"، ولـ"الإضلال" بـ"الضلال"."[75] من هذا، يقدّم "إيزوتسو" شكلا دقيقا عن هذه الإرادة الإلهية والاستجابة الإنسانية وعلاقتها بالسياق الأخروي[76]:




**4. سياق الحال:**

إنّ المتأمّل في المادة القرآنيّة التي تحتضن قصة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام، يلاحظ بروز دلالة "الرّؤية القلبيّة"؛ فهو إذ يدعو قومه إلى النّظر، لا يدلّ على مجرّد إعمال البصر إنّما هو دعوة إلى إحياء البصيرة وتحطيم الوسائط والأصنام التي تحول بين القلب والله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، ومتى تحققّت الرّؤية القلبية تحقّق الإدراك التّام واليقين الثّابت والعلم الكامل بالتّوحيد، ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:19]، والملاحِظ في هذه المادة القرآنية يجد أيضا أنّ جملة المناظرات التي دارت بين الفريقين أسهمت في تحديد وإيضاح الاختلاف الحاصل في رؤية كل طرف للوجود، واشتغال السّياق القرآني بتغيير المفاهيم هو في أساسه عملٌ على تغيير الرّؤية والمفاهيم، لذلك حدّد السّياق القرآني العلامة اللّغوية "الرّؤية" بشدّة إذ تكرّرت في مقامين مختلفين؛ مقام الإراءة الإبراهيمية لقومه من خلال دعوته إلى التبصّر في المعبودات وتغيير الدّلالات المتعلّقة بها إلى التّوحيد، ومقام الإراءة الإلهية لإبراهيم عليه السّلام ليتدبّر في ملكوت السّماوات والأرض﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[الأنعام:75] وليتدبّر أيضا في كيفية الإحياء بعد الإماتة ليطمئن قلبه ويرتقي في الدّرجات اليقينيّة.

[75] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص225.

[76] المرجع نفسه، ص224.

ولمّا اختلفت رؤية الفريقين في النّظر إلى هذه العلامات الكونية، فقد دلّت "الرّؤية البصرية" على فريق المشركين من قوم سيّدنا إبراهيم عليه السّلام وهم نموذج ممن ختم الله على قلوبهم إذ أصبح بصرهم مناقضا للمعرفة فلمّا يُدركوا الحقيقة، في حين دلّت "الرّؤية القلبيّة" على إبراهيم عليه السلام الذّي هاجر بقلبه في معاني الله اللّامحدودة. بذا، أبرز التّفاعل السّياقي دلالة "الرّؤية القلبية" واهتم بها تكرارا في عديد المواضع من القصة، "وقال ابن سيده: الرّؤية: النظر بالعين والقلب"[77]، وإذا ما ختم الله على قلوب عباد فإنّ الرّؤية لا تتجاوز النّظر بالعين دون إدراك، عكس إن توفر الشّق الثّاني أي "القلب" فتكون الرّؤية حينئذ أجل وأعظم وأكمل، ولعلّ الحمولة الدلاليّة التّي تحملها هذه العلامة اللّغوية تعود لأهميتها الشّديدة في الرّبط بين معاني هذا المقال؛ فموقعها الهام المتكرّر وتوسّطها بين دلالتين مختلفتي المركز؛ الأولى دلالة الأصنام التّي تحيل على حياة اجتماعية وأبعاد ثقافيّة تؤمن بالشّركاء والوسائط في العبادة، والثّانية دلالة الملكوت الإلهي التي تحيل على العوالم الإلهية اللّامحدودة، ومن ثم على وحدانية الله؛ فالمَوجود دلالة المُوجد.

وقد فُسح المجال للسّياق الثّقافي كي يُفهِم ثقافة هذين النّظامين المفهوميّين المختلفين وبُعدهما الاجتماعي الفكري؛ فكانت دلالة "الرّؤية" من ذلك إفهاما وإدراكا لكلّ من ثقافة الشّرك التي برزت في الأصنام وثقافة التّوحيد من خلال الملكوت؛ فـ"(الكاف) في كذلك للتّشبيه، وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره، والمذكور ههنا فيما قبل هو أنّه عليه السّلام استقبح عبادة الأصنام، وهو قوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام:74]. والمعنى: **ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السّماوات والأرض**"[78]؛ فكما أرى الله تعالى سيّدنا إبراهيم عليه السّلام حقيقة سواه والتدبّر فيما يعبده قومه من مختلف الوسائط، أراه أيضا حقيقة ذاته العليّة وفتح له الحدود للوصول به إلى العلم التّام لأجل أن يكون من الموقنين ولكي يبدأ بعده في الدّعوة إلى توحيد الله تعالى وتغيير المفاهيم القبليّة.

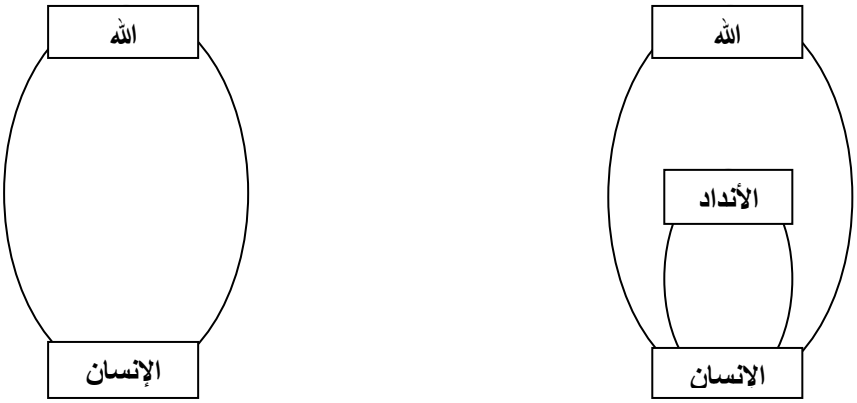
وههنا يبيّن التّفاعل السّياقي كيف نقل القرآن الكريم العقول من الرّؤية الاجتماعية إلى الرّؤية الإلهية، كما كشف السّياق الثّقافي أنّه عليه السّلام قد عايش ثلاثة أصناف من العبادة: عبادة الأصنام، وعبادة الكواكب السّيارة، وعبادة الإنسان الملك"النمرود"، ذلك أنّ المناظرات قد جرت مع

[77] ابن منظر، لسان العرب، دار صادر، 2003، ج6، حرف الراء،

[78] محمّد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، ج13، ص ص 43، 44.

ثلاثة فرق كما رأينا سابقا على حسب ثقافة كلّ فريق لتّغيير المفاهيم: مع الأب آزر : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[الأنعام:74 ] .كما ذكر السّياق المناظرة في موضع آخر: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾[مريم :42 ]، ومناظرة مع بني قومه ممن يعبدون الكواكب والقمر والشّمس: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام:76]، ومناظرة ملك زمانهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:258]، ولم يكتفِ بهذه المناظرات القوليّة فحسب بل تعدى إلى المناظرات الفعليّة بتحطيم الأصنام: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء:58].[79]

. من كلّ هذا، يمكننا أن نوضّح المسألة بمخطّطين مختلفين، الأوّل يعبّر عن التّصوّر القبلي، أمّا الثّاني فيقدّم الرّؤية القرآنية للعلاقة الوجودية الهامّة بين الله والإنسان.




إنّ الوسائط التي يضعها الإنسان بينه وبين الله تعالى تحجب القلب عن الرّؤية الحقيقية وعن أداء وظيفته الأساسية الممثّلة في التدبّر والتأمّل والتبصّر للإدراك واليقين التّام الذي ليس معه أدنى ارتياب، ذلك أنّ القلب هو "اللّطيفة الرّبانية التي بها يكون الإنسان إنسانا وبها يستعدّ لامتثال

[79] محمّد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، ج13، ص ص36، 37.

الأوامر والنّواهي والقيام بمواجب التّكاليف"[80]. ومعلوم أنّ الله سبحانه وتعالى قد أخذ الميثاق من بني آدم وشهادتهم على وحدانيته وتفرّده في التسيير والتدبير،﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، بيد أنّ استسلامهم لغواية الشيطان الرّجيم وهوى النّفس جعلتهم يُخلفون "**عهد العبودية**" بأن جعلوا معه تعالى آلهة تُشاركه الصفات، فزُيّن في قلوبهم وسائط عدلت بهم عن المطلوب الذي هو العبادة، وأضلتهم عن الطريق السّوي وطمست على قلوبهم الرّؤية فلمّا يتم الإدراك والوعي بمختلف العلامات التي تستدل على الوحدانية، وإن بقيت الحواس عاملة طوال الوقت من النّظر والسّمع وغيرها فإنّ الاستشعار فيها قد تعطّل، إذ لم تعد الجوارح منقادة لها بل أصبحت تابعه لهوى النّفس، ذلك أنّه قد خُتم على قلوبهم فلا يُعقل بها شيء. من هذا نستنتج أنّ القصّة: دعوة إلى إعادة النّظر في الوسائط وتحطيمها للارتقاء في اليقين وإدراك العلم الإلهي، ومن ثمّ **كلمة "الحنيف: المسلم"**[81] هي جوهر الفكر الدّيني في عهد سيّدنا إبراهيم عليه السّلام: ﴿حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل:123] حيث تغيّر النّمط التّعبّدي المتعارف من الشّرك إلى الإسلام.

**السّياق الأخروي:**

إنّ السّياق القرآني في إحاطته بسلسلة الحوارات والمناظرات التي تجري بين فريق الموحدين وفريق المشركين أو لنقل بين الأنبياء وأقوامهم التي بعثوا إليها، ينتهي في الغالب إلى تحديد معالم الآخره وإفهام دلالاتها، وعلّة ذلك أنّه ما من نبي أو رسول أرسل لأمّة معينة إلا وبيّن مصير الذين آمنوا والذين كفروا؛ لأنّهم ليسوا على حدٍ سواء الأمر الذّي يستلزم أنّ لكل منهم جزاء. ولمّا كانت الدّلالة المركزيّة لقصة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام هي "الرّؤية القلبيّة" فإنّنا نجد التّفاعل السّياقي يستمر في تأكيدها وجعلها الخلفية الدلاليّة التي تعكس العمق، فبالإضافة إلى ما تمّ تحديده من دلالات ثانوية تخدمها، نجد الحديث عن هذه الدّلالة في صميم سياق الآخرة أيضا؛ إذ بعدما بيّن الاختلاف الحاصل بين رؤية الفريقين من خلال تحديد مجموعة من الدلالات المتضادة، اهتم

[80] نظام الدين النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص152.
[81] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص288.

بتحديد دلالة الرّؤية القلبيّة التي من خلالها أبصر سيّدنا إبراهيم عليه السّلام ما لم يُبصره المشركون وأدرك ما لم يستطيعوا إدراكه، يأتي الجزء الختامي رابطا دلالة الآخرة بها، فمن قوله تعالى ﴿ إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الصافات:84] إلى قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء:89] تنغلق دائرة الدّلالات القرآنية لهذه القصة بترشيح "الرّؤية القلبيّة"؛ الرّؤية النّابعة من القلب السليم، دلالة مركزية تربط مباني المادة القرآنية بمعانيها وتساهم في حبك مختلف الأجزاء والآيات من المقال إلى المقام ومن الرّبوبية إلى الألوهية ومن الدنيا إلى الآخرة ومن البداية إلى الختام.

وفي هذا المقام، يحدّد الباحث "فاضل صالح السّامرائي" الفرق بين "جاء" و"أتى" في الآيتين السّابقتين بقوله: "إنّ مجيئ إبراهيم بقلب سليم في الصّافات أعقبه أن أُلقي في النّار بعد أن حطّم الأصنام وأن يُطلب منه ذبح ولد الوحيد...أمّا الإتيان في الشّعراء فقد أعقبه بتقريب الجنّة"[82]، أي: "الإتيان مجيء بسهولة، وأنّ المجيئ أعم أي أنّه قد يؤتى بالمجيئ لما هو أصعب وأشقّ مما تستعمل له (أتى)."[83]

كما أنّ السّياق اللغّوي للآية الكريمة يكشف عن التّسلسل والّتفصيل في بيان تبصّر وتدبّر سيدنا إبراهيم عليه السّلام فيما عايشه من أصناف العبادة "وقد حصلت هذه الإراءة في الماضي فحكاها القرآن بصيغة المضارع لاستحضار تلك الإراءة العجيبة"[84]. فبعد الأصنام الأرضية انتقل إلى المجال السّماوي من خلال الكواكب السيّارة وملاحظة أنّها آفلة غير دائمة، ففي حالة بحث عن الحقيقة كشف لنا السّياق عن كلمة "الرّؤية" أيضا وهي الدلالة مركزيّة لأنّه وكما بيّنا من قبل كلمة "الرّؤية" قد ساهمت في الرّبط بين الآيات وجعلت بعضها يلحق بعضا، ثمّ إنّ "جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصّانع وقدرته باعتبار واحد هو أنّها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج لصانع، وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكأنّه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار، وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة أمّا رؤية العين فالإنسان لا يُمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال"[85].

---

[82] من أسرار البيان القرآني، ص41.

[83] المرجع نفسه، ص40.

[84] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج17، ص315.

[85] محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج13، ص47.

إنّ الحال المشترك هو الهجرة في الله تعالى وأرضه وسمائه ومعانيه وصفاته لإدراك حقيقته واليقين بتفرده ووحدانيته في الخلق والتسيير، ذلك أنّ "الهجرة: هي الانتقال من وطن إلى وطن آخر بحيث يهجر الوطن الذي خرج منه، ويسكن الوطن الذي انتقل إليه... من وطن المُلك إلى وطن الملكوت، أو من وطن الحس إلى وطن المعنى أو من وطن علم اليقين إلى وطن عين اليقين أو حق اليقين."[86] وإدراك العلم يتم على قدر اتّساع الرّؤية القلبية التي أبصرت ملكوت السّماوات والأرض ما يخطر على البال وما لا يخطر؛ ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق:37]. وهي أيضا تعبير عن رؤية قلبيه إذ الإراءة الإلهية تتطلّب قلبا حيّا باحثا وسليما يستوطنه العقل والعلم؛ "قال الحكماء: حيثما ذكر القلب فإشارة إلى العقل والعلم"[87]؛ فالله سبحانه وتعالى "لم يقل أريناه ملكوت السماوات والأرض، بل قال ﴿نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام:75]. وهذا المراد من قول المحققين السفر إلى الله له نهاية، والسفر في الله لا نهاية له"[88] . فعاش قلبه الهجرة في الله "وملك الله تعالى وملكوته : سلطانه وعظمته "[89] . "وهاهنا دقيقة عقلية، وهي أنّ نور جلال الله تعالى لائح غير منقطع ولا زائل البتة، والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى، فإذا كان الأمر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التّجلي فقول إبراهيم عليه السلام: ﴿ أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً ﴾ [الأنعام:74] إشارة إلى تقبيح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ؛ لأن كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله تعالى ، فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السماوات بالتمام، فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[الأنعام: 75] معناه: وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله تعالى، فكان قوله : ﴿وكذلك﴾ منشأ لهذه الفائدة الشّريفة الرّوحانيّة."[90] لذلك، دلالة "الرّؤية القلبيّة" نقلتنا من مفهوم الهجرة إلى الله إلى الهجرة فيه تعالى وفي معانيه.

---

[86] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، دط، ص126.

[87] ا أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص37.

[88] محمّد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، ج13، ص ص44، 45.

[89] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر، 2003، ج14، حرف الميم، ص126.

[90] محمّد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، ج13، ص ص 43، 44.

لعلّ الحالة التي يوجد عليها سيّدنا إبراهيم عليه السّلام في هذا المقام استثنائية ممثّلة في زمن عقلي إدراكي من خلال فتح مجال الرّؤية وتربيته القلبيّة ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75] وقد سبق وأن ذكرنا أنّ فريق المشركين قد أخلفوا بعهد العبودية في حين وفّى سيدنا إبراهيم عليه السلام وفريق الموحّدين به، فالسّياق القرآني إذ يحدّد هذه الدّلالة يلفت الانتباه إلى أنّ الإنسان مسؤول عن الوفاء بهذا العهد ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: 34]، كما أنّه مسؤول عن تزكية نفسه وتربية فطرته الإيمانية مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، كما علمنا قبلا أنّ الوجه لا يُراد به الدّلالة الظاهرة إنّما يُراد به وجه القلب من خلال قوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: 79]. ويراد بذلك الإخلاص الصّادق التّام "وإذا علمت أنّ **القلب ليس له إلا وجهة واحدة**، فإذا قابلها النّور أشرقت وإذا قابلتها الظّلمة أظلمت، ولا تجتمع الظّلمة والنّور أبدا... فالضّدان لا يجتمعان أبدا، قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٖ مِّن قَلۡبَيۡنِ فِي جَوۡفِهِۦ﴾ [الأحزاب:4]"[91]

لذلك لا بد أن يؤول أمر الإنسان مع هذه الرّؤية القلبيّة، ومع هذه الفطرة الإيمانيّة التي استودعها الله في كيانه منذ ولادته ومع مسؤولية عهد العبوديّة إلى إحدى النّتيجتين تعبّران عن العلاقة الأخلاقيّة من جهة الإنسان حينما يُبدي نوع الاستجابة للهداية الإلهية:

أ.أحدهما استجابة إيجابية أخلاقية: رعايته لقلبه ولهذه الفطرة الإيمانية التّي متّعه الله بها منذ نشأته، عن طريق تغذيته لها بالتّأمّل والدّلائل العلميّة والبراهين الكونيّة، وحمايته لها بسياج العاطفة والمشاعر والحب والمهابة والتّعظيم، فيرقى بذلك إلى درجة المقربين من عباده ويؤول إلى الله بقلب سليم خال من الشرك والأغيار، وبفطرة سليمة كسيت ثوب الانقياد لأوامره والخضوع لحكمه والتّذلل لسلطانه. ولعلّ هذا الذي حدّده سياق المناظرات منذ البداية؛ بتوجيه الرّؤية

[91] ينظر: ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص65.

للملاحظة والتدبّر في العلامات الدّالة على الوحدانية، والارتقاء في ذلك الإدراك إلى أكمل اليقين، لأجل تحقيق العلاقة الأخلاقيّة المطلوبة.

ب.أخراهما استجابة سلبيّة غير أخلاقية: إهماله لقلبه ولهذه الفطرة الإيمانية وإعراضه عن المهمّة القدسيّة التي خلق لأدائها وهي العبادة، والانشغال بتغذية ما ابتلي به من الأهواء والرّغائب فيؤول إلى الله بقلب مريض وبفطرة مختلفة من كثرة ما أحيط بها وهيمن عليها من الحظوظ النّفسية الجانحة.[92]

أمّا العلاقة الأخلاقية من جهة الله والممثّلة أساسا في العدالة المطلقة، فإنّ اتّجاه هذه المسؤولية ينقسم المصير إلى فريقين: مفلح وخائب، ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: 9،10 ] "أي قد أفلح من رعى فطرته الإيمانيّة المودعة لديه بغذاء التّربية والعبادة وسُقيا العبوديّة، وقد خاب أي خسر مَن دفنها تحت ركام الأهواء الجانحة والغرائز العاتية، وحَرمها من غذائها الإيماني الذي تنتعش به"[93] ، ولأنّ العدالة المطلقة يأخذ من خلالها كل ذي حق حقّه نلمح تعالق دلالي بين العلامة اللّغوية "الحكم" مع قرينتها "الحساب"، ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ﴾ [الأنعام: ] " أي ردهم الله بالبعث للحساب. ﴿هُنَالِكَ تَبۡلُواْ كُلُّ نَفۡسٖ مَّآ أَسۡلَفَتۡۚ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۖ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴾ [يونس: 30] أي رازقهم وباعثهم ومالكهم ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ﴾ [الأنعام: 62] أي اعلموا وقولوا له الحكم وحده يوم القيامة، أي القضاء والفصل. ﴿وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ﴾أي لا يحتاج إلى فكرة ورويّة ولا عقد يد"[94]، نجد القلب هو الكتاب الذّي يُفتح ويبيّن مصير الإنسان إمّا فائزا وإمآ خاسرا. ﴿إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ ﴾ [الشعراء: 89]. ومأوى هؤلاء هو الجنّة: ﴿مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ * ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٖۖ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ﴾ [ق33، 34].

---

[92] ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، الحب في القرآن، ودور الحب في حياة الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص ص 27، 28.

[93] المرجع نفسه، ص28.

[94] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م4، ص7.

من أعظم الموانع التي تصرف المؤمن عن الشرك ومخالفة أوامر خالقه ونواهيه هو تذكّر الوقوف بين يديه للمحاسبة، وليس الخوف متعلقا بالمصير إمّا جنة وإمّا نارا بقدر ما هو متعلّق بالمقام الإلهي وحقيقة عظمته وعدالة حكمه أي "التّقوى"، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات:40، 41]. لأنّ تزكية النّفس وردعها عن الهوى لا يتوقف عند مطلب نيل "الجنة" أو الخوف من نار "جهنّم" بل يتجاوز المراد إلى العلم بحقيقة المقام الإلهي: ﴿وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: 6]. حيث نجد الله تعالى في كثير الآيات والسّياقات يُخاطب القلوب وأولي الألباب وذوي الأبصار ليقينهم بهذا المقام واستشعارهم الدّائم لهيبته، من هذا قال العارفون به: "رأس الحكمة مخافة الله". وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الدّراية بهذا المقام الإلهي يحصل بالتّقوى وخوف القلب، والأمر لن يتحقّق إلاّ بالعلم واليقين، ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]، لذلك ترتبط التّقوى بالعلم أشدّ ارتباط : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 28]، لنستنتج أنّ النّور الذي يقذفه الله في قلب المؤمنين له علاقة وطيدة بالتّقوى وباليقين، فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]؛ أي نورا يميز بين الحق والباطل، يدلّ على أنّ التّقوى هي باب العلم الثّابت واليقين التام، "وذلك لأنّ النّور عبارة عن اليقين الذي يحصل في القلب. يثمر حلاوة العمل، فإذا قوي اليقين قوي النّور."[95]،

إنّ من الدلالات الأُخروية "البعث": الإحياء بعد الموت، والقرآن الكريم يفسح المجال للإنسان كي يتسائل عن هذه الحقيقة الغيبيّة التي يتعجّب في كيفية حدوثها خصوصا وأنّ الإيمان بها يتحقّق بالعلم والمشاهدة: ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82]. فيجيب السّياق القرآني عن هذه الأسئلة بالشّرح المبسّط التّفصيلي على حسب المقامات الإدراكية، فقوله تعالى:﴿ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ﴾ [البقرة:260]: سؤال تعجبي يدل على أن المسؤول حقا مؤمن، وليس سؤال حائر لا يعرف الجواب، ولكن الارتقاء في درجات اليقين تطلّب رؤية تجعل القلب يطمئن، ثمّ إنّ إبراهيم عليه السّلام نبي وعلى لسانه وبواسطته يتم الإيضاح والبيان، وقد عرفنا قبلا أنّ الربّ تعالى يدل على الذي أوجد من العدم وأمدّ بالنعم، وربطا بالأُخرويات نجد أنّه يُذكّر ببداية الخلق ليشرح

[95] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص253.

كيفية البعث بعد الإماتة وتأكيدا على قدرته المتفرّدة في الفعل. إنّ سيّدنا إبراهيم عليه السّلام تساءل عن هذه الكيفية بلسان البشر لا بلسان حقيقته لأنّه منبع اليقين والتّصديق؛ فطلب الرّؤية تُتِم مراتب اليقين لديه ذلك أنّ الشّرح التّبسيطي في فهم "البعث" يرفع سيدنا إبراهيم إلى أكمل اليقين، ويفهم الإنسان كيفيته من جهة ثانية، وهذا المراد الإلهي ﴿ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75].

إذا، حقيقة هذا المقام الإلهي تدرك من الآيات المختلفات التي تدعو إلى التأمّل والتفكّر والتدبّر في سعة خلق الله تعالى، ونزع الغشاوة عن القلوب حتى يتم الوعي والإدراك، ولعلّ هذا ما جاء الأنبياء والمرسلون لبيانه، إذ يُعرّف الله تعالى من خلالهم بحقيقته ومقامه، ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾ [البقرة: 235]، كما يُعرّف بحقيقة غيره ليُبين الاختلاف : ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175]، وإن كانت تقوى الله تنتهي بالأمن والفوز العظيم الذي لا حدود له، فإنّ الخوف من غيره ينتهي بالمذلة والخسران المبين الواضح بالأدلة والبراهين على شركهم وخيانتهم للعهد: ﴿ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [الأنعام:81] ، من ثمّ، ونتيجة لما سبق يؤول الأمر إلى إحدى النّتيجتين تعبّران عن العدالة الإلهية المطلقة "الرحمة" للمؤمنين"، و"العذاب" للكافرين:

1. علاقة أخلاقية من جهة الله ممثّلة في منح المؤمنين الفوز العظيم والرّضوان: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ [المائدة: 119] . ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴾ [النور: 52]

2. علاقة أخلاقية من جهة الله في منح الكافرين الخسران المبين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ﴾ [الحج: 11].

## خاتمة:

إنّ قصة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام قد ذكرت في عديد السّياقات اللّغوية والمقامات، لأهميتها الكبيرة في خدمة دلالة التّوحيد ونفي الشّكاء، وإن كان استحضارها يخصّ مواقف حجاجيّة متعددّة لسيّدنا إبراهيم عليه السّلام مع أبيه ومع قومه ومع ملك زمانهم النّمرود، إلاّ أنّنا نرى هذه القصة تزخر بالدّلالات القرآنيّة التي حدّدها التّفاعل السّياقي بدقّه، فمن مقام القلب السّليم الذي رأى به حقيقة ربّه تعالى وأدرك حقيقة ما سواه، بداية؛ فهذه المضغة جعلته يُهاجر في معاني الله وصفاته اللّامتناهية ، إلى مقام المشاهدة والدّعوة إلى التّدبّر والتّأمّل في حقيقة الآلهة من أجل إحياء القلوب لإدراك العجز التّام لكل ما سوى الله تعالى، ثانيا. إلى مقام المحاسبة حيث يكون القلب هو الكتاب الذي يُفتح فيُري وجهته التّعبدية الإدراكية ونوع استجابته، ختاما. لقد دلّت القصّة على الانتقال العلمي من هوى النّفس إلى اليقين؛ وعن عروج القلب من مفهوم الهجرة إلى الله سبحانه وتعالى إلى الهجرة فيه سبحانه وتعالى؛ سياحة وإدراكا؛ مخاطبة ومشاهدة. ليستشعر معنى المقام الإلهي إيمانا فيقينا.

كما أنّ هذه القصّة تحيل إلى أبعاد سياقيّة تاريخيّة ثقافيّة هامة، وعلى خلفية معرفية تتعلّق بعمق القرآن الكريم، لأنّ لسيّدنا إبراهيم عليه السّلام منزلة عظيمة لدى كلّ الطوائف الدّينيّة من اليهود والنّصارى وحتى العرب الذّين اعتزّوا بعيشهم في مكة أمام معالم تاريخية تذكّر به وتنسبهم إليه. فسيّدنا إبراهيم عليه السّلام "يعترف بفضله جميع الطوائف قديما وحديثا، فأمّا اليهود والنّصارى فإنّهم مقرّون بفضله ويتشرّفون بالنسب إليه، وأنّهم من أولاده، وأما العرب في الجاهلية فإنّهم أيضا يعترفون بفضله ويتشرّفون على غيرهم به لأنّهم من أولاده، ومن ساكني حرمه، وخدّام بيته، ولمّا جاء الإسلام زاده الله تشريفا وفضلا، فحكى الله عن إبراهيم أمورا توجب على المشركين والنّصارى واليهود قبول قول محمد والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه، لأنّ ما أوجبه الله على إبراهيم هو من خصائص دين محمدﷺ"[96]. حيث يشير هذا الفهم إلى وحدة الرّسالات السّماوية واتّساق القصص القرآنية وانسجامها ببعض.

والله سبحانه وتعالى بذكره لقصة عبده النّبي إبراهيم عليه السّلام، يكشف عن دلالة التّوحيد المركزية، ويبيّن سياقيا دلالات قرآنية تُصوّب المفاهيم المختزنة في أذهان ومعتقدات الطّوائف

[96]أبو الطيب البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج1، ص273.

المختلفة، من خلال ربط نسبه بالتوحيد: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67].والله تعالى إذ يورد قصّته في القرآن الكريم، فإنّه يحدّد جملة من الدّلالات المتعلّقة بالسّياق القرآني، هذه الدّلالات هي عين ما جاء به الأنبياء وسيّدنا محمد صلى الله عليه وسلّم، من مركزها التّوحيد إلى الدّلالات الثّانويّة الخادمة لها، فهذا النّموذج القصصي قسّم حسب التّحليل السّياقي إلى ثلاثة أجزاء أساسيّة، يعبّران عن سياق الحال:

لقد تحدّدت معالم الجزء الأوّل من جملة المناظرات التي اتّضحت من خلالها الدّلالات القرآنية في شكل ثنائيات ضدّية، كون الفعل قد جرى بين فريقين مختلفي الوجهة والمعتقدات والمفاهيم، فلزم أن تكون البيّنة العلميّة هي الحكم في قبول الآراء لا الجهل والتّعصّب، مع إخضاع العقل للتّجريب والمشاهدة، وكذا ضرورة التّخلي عن التّقاليد الاجتماعية التي لا برهان على صحّتها. وكون السّياق القرآني يُنكر بشدّة أصناف العبادات والشّركاء، فقد عمد على تغيير الدّلالات واقتلاعها من جذورها المتوارثة وتطويقها بالمنهج الاستدلالي، الأمر الذي جعل التّفاعل السّياقي والتّزاوج بين المقال والمقام يُخرج مجموعة من الدّلالات المتضادة تُفهِم الأبعاد السّياقية لكل من ثقافة الشّرك وثقافة التّوحيد.

أمّا الجزء الثاني، فقد تحدّدت معالمه من دلالة "الرّؤية القلبيّة" التي تعدّ خلفية سياقيّة معرفيّة هامة في القرآن الكريم، وإحدى الدّلالات المركزيّة التي يهتم التّفاعل السّياقي ببيانها، في كثير المواضع مع الأنبياء والعباد الصّالحين الذين يجتهدون في معرفة خالقهم تعالى والبحث الدّائم عن حقيقته. هذه المادة القرآنية أوضحت أنّ الحقيقة لا تُدرك إلا بتحطيم الحجب والوسائط التي تُضلّ القلب؛ فالسّبب في الاختلاف بين فريق الموحّدين وفريق المشركين مردّه إلى اختلاف الرّؤية للعالم ودلالاته، ذلك أنّ المؤمن هو الذي لا يضع بينه وبين الله أدنى واسطة عكس المشرك. ومن ثمّ فقد قدّمت القصة التّعريف الخاص بسيدنا إبراهيم عليه السلام لربّه تعالى حسب مقام يقينه ودرجة علمه الكامل التي وصل إليها، الأمر الذي جعل علاقة الرّب-العبد تتحقّق؛ حيث حدّد دلالاته من عين قلبه وحق بصيرته، وهي صفات ميّزت عباد الله المخلَصين لبحثهم الدّائم عن الحقيقة الإلهية الحسيّة والمعنوية، لتكون البيّنة العلميّة بعد ذلك أوضح والبراهين أدق وأكمل.

في حين، تحدّدت معالم الجزء الثّالث من خلال المحاسبة القلبيّة؛ لأنّه الكتاب الذي يُظهر الوجهة التّعبّدية من خلال البدء بمفهوم البعث الذي وضّح بتبسيط كيفية الموت وإعادة بث

الحياة، ففي السياق الأُخروي تَظهر بشكل جلي دلالة الرّبوبية ودلالة الألوهية، حيث الأولى تؤدّي دور التّذكير بالخلق والنّعم، أمّا الثّانية فتؤدي دور الحُكم والفصل في المصير، ومادامت البداية قد أظهرت فريقين مختلفي الثّقافة والرّؤية فإنّ النّهاية تؤول على ذلك المنوال إلى وجهتين أخلاقيتين بناء على نوع الاستجابة الإنسانية المقدمة: إمّا فوزا وهو الجنة وإمّا خسرانا وهو النّار. ذلك أنّ القلب هو محل نظر الله وهو الأولى بالاعتبار، قبل الصّور والأجسام والأموال، وهو الذي يُلاقي بين العبد وربّه يوم الدّين، منه البدء وإليه العود وله الحكم: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء، 88، 89].

## الفصل الثّاني: نظرية الحقول الدّلاليّة.

### أوّلا- الجانب النّظري:

1. مفهوم الحقل الدّلالي.
2. قيمة نظرية الحقول الدّلاليّة.
3. نظرية الحقول الدلاليّة ورؤية العالم.

لقد توسعت مباحث الدّرس الدّلالي وتعدّدت نظرياته لأهميته البالغة، ولأنّ تحديد العلاقة بين اللّفظ والمعنى من الصّعوبة بمكان، فإنّ البحث عن إجراءات تضبط الأسس الدّلاليّة بات شغل الباحثين، وبالنّظر إلى طبيعة اللّغة المرنة نجد أنّ الدّلالة تتعدّد والعلامات اللّغوية جراء ذلك تتفاوت قيمتها فقد تترادف أو تتضاد وكلّ يلتقي ويتشابك إذا كانت بينها قرابة. هذه الفكرة طرحت إشكاليّة أساسها تحديد المبادئ المنهجيّة لتنظيم هذه العلامات اللّغويّة الخاصة بلغة معيّنة والمتعلّقة بمجالات مختلفة، وكذا بيان العلاقات القائمة بينها، ولعلّ نظرية الحقول الدّلاليّة كانت وليدة هذه الاجتهادات والأبحاث العميقة. لذا سنحاول جاهدين الكشف عن أهميّتها البالغة في الدّرس الدّلالي الحديث.

إنّ عمليّة جمع الكلمات وترتيبها كان شغل الفكر الإنساني منذ القدم، ونتيجة لذلك وُضعت المعاجم التي تضم بين دفتيها أكبر قدر ممكن من العلامات اللّغوية التي أنتجتها لغة بيئة معينة على مر تاريخها، بيد أنّ ترتيبها تحت بعض من دون النّظر إلى العلاقات بينها جعل الباحثين يُصوّبون اهتمامهم إلى التّصنيف الموضوعي، حيث تجاوزت الدّراسات الدّلاليّة الحديثة النّظرة التّقليديّة، وبدأ التّفكير في وضع المعاجم المفهوميّة الدلاليّة التي تجمع الكلمات المتشابكة مع بعضها البعض، من الموغلة في القدم إلى المستحدثة. بتتبع تاريخها وتغيّرها في شكل عائلة تتقارب دلاليّا يحكمها معنى مركزي وموضوع جامع، فهذا الأمر من شأنه أن يسهّل مهمّة استخراجها وفهمها من جهة، والوعي بثقافة الأمة وبفكرها من جهة أعمق.

### 1. مفهوم الحقل الدّلالي:

عُرّف الحقل الدّلالي لدى الباحثين على أنّه: " مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللّغة العربيّة فهي تقع عادة تحت المصطلح العام (لون) وتضم ألفاظا مثل: أحمر، أزرق، أصفر، أخضر...إلخ وعرفه Ulmann بقوله:<< هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبّر عن مجال معيّن من الخبرة.>> "[1] لذا، نجد أنّ فكرة الحقل الدّلالي قد تأسّست على فكرة المفاهيم العامة التي تُؤلّف بين مفردات لغة معيّنة، ولعلّ ركيزته قائمة على الارتباط الدّلالي بين العلامات اللّغويّة في لغة معينة التي يوحّدها معنى أساسي، ومادامت اللّغة نظاما من العلامات اللّغوية فإنّ قيمة كل علامة لغويّة تتحدّد بموقعها وعلاقتها داخله، هذا

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص79.

الأمر بدوره يؤكّد أنّ العناية بالعلامة اللّغويّة في الدّرس الدلالي وفي نظرية الحقول الدلاليّة لا يكون اهتماما لذاتها إنّما بتراصّها وما يجاورها من علامات لغوية أخرى داخل الحقل الدلالي الواحد، أو في مجموعة من الحقول لدرجة لو أقحمت علامة لغويّة في حقل شديد التّرابط ثم أخرجت منه أو تغيّر موقعها اضطرب الحقل الدّلالي بأكمله، ولا بد من التّنويه إلى أنّ العلامات اللّغويّة داخل الحقل الدّلالي الواحد لا تأخذ نفس القيمة، بل منها الأساسيّة والثّانويّة تتحكم فيها درجة القرابة من المعنى المركزي، ومن ثمّ فإنّ الحقول الدّلاليّة لها تصنيفات وكل حقل منها يحتوي على المجموعة الخاصة به ثمّ تدخل تحت كل تصنيف أقسام صغرى تتفرع عن الكبرى، لهذا نجد أنّ الحقول الدلاليّة لا تأخذ نفس الحجم بل تختلف حسب المجالات وحسب اهتمامات الإنسان وحسب الرّصيد اللّغوي لكل بيئة.[2]

ويبدو جليا أنّ هذه النّظرية بمبادئها المنهجيّة العلميّة، لم تخرج عن تحديد "دي سوسير" الذي له الفضل الدّائم في توالد الأبحاث والدّراسات اللّغويّة، فإذا أردنا ربطها به سنجد أنفسنا أمام مفهوم النّسق والقيمة التي تكشف عن أهمية العلامة اللّغويّة في تآلفها وخدمتها للنّظام الكليّ؛ لأنّ البنية اللّغوية تتحقق بعلاقات تشابكية بين العلامات اللّغويّة لا يُمكن أن تُفهم لذاتها إنّما في إطار ما يُخالفها وما يُجاورها، وإذا ما حاولنا الإحاطة بتاريخ هذه النّظرية وأول الموظّفين لمصطلح "الحقل الدلالي"، فإنّنا نجد أنفسنا أمام تضارب آراء يجعل من التّحديد أمرا صعبا، ولعلّ الظهور الأوّل له لدى علماء اللّغة كان بعد البحث العلمي العميق للمعنى، ذلك أنّ الأمر فتح مجال التّحليل الدّلالي والتّركيز على التّصنيف المفهومي وبيان العلاقات الدّلاليّة التي بواسطتها يتشكّل الحقل الدلالي.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ أوّل من وضع المصطلح لا يُعلم يقينا، بيد أنّ التشيكي "دوشاك (O. Ducheck) قد اعتقد أنّ "سطور" (A. STOR) من الأوائل الذين وظّفوا المصطلح عام 1910، في حين ترى "سوزان أوهمان" (S. Ohmann) أنّه استعمل بداية على يد السّويدي "تيجنر" (E. Tegner) عام 1874، ومن جهة أخرى نجد أنّ الباحثين في أبحاثهم وتطبيقاتهم يعودون إلى "ترير" (Trier) ودراساته في سنوات الثلاثين من هذا القرن، الذي استطاع أن يجمع مفردات لغته الإقليميّة الألمانيّة الخاصة بالمعرفة وبالأخص حقل الذّكاء (الفكر)، هذه اللّغة متعلّقة بالقرنين الثّاني والثّالث عشر ميلادي، وقد لُخّصت فرضيته الأساسيّة في ثلاث نقاط هي:

[2] ينظر: أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص ص16، 17.

- معجم لغة ما يتكوّن من مجموعة الكلمات المتدرّجة (أو حقول معجمية).

- كل مجموعة من الكلمات تغطّي مجالا محدّدا في مستوى المفاهيم (حقول مفهومية).

- كل حقل من هذه الحقول (معجميّة كانت أم مفهوميّة) مكوّنة من وحدات متقاربة.

ومعنى هذا أنّ كل مدلولات اللّغة تنتظم في حقول دلاليّة، وكل حقل مكوّن من عنصرين: الأوّل تصوّري (champ conceptuel) والثّاني معجمي (lexical).[3]

من جهة أخرى نجد الباحث "أحمد مختار عمر" يكشف لنا بتتبّع تاريخي، أوائل من اهتموا بدراسة الحقول الدلاليّة، حيث اعتبر أنّ الفكرة لم تتبلور إلاّ في العشرينيّات والثّلاثينيّات من هذا القرن، وإذا كان التّركيبيّون الأمريكيّون المتأثّرون بـ"بلومفيلد" قد أهملوا دراسة المعجم بحجة أنّ التّصنيف فيه نوع من التّسيب، والحال ذاتها مع التّوليديين التّحوليين المبكّرين الذين رأوا أنّ المعجم جزء من النّحو، فإنّ العلماء السّوسريين والألمان قد اهتموا بهذا المجال وبخاصة Ispen (1924)، Jolles(1934)، Prozig(1934)، Trier(1934) الذي قدّم أهم الدّراسات المتعلّقة بالألفاظ الفكرية في اللّغة الألمانية الوسيطة، كما طبّق علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيّون هذه الفكرة على عدّة مجالات منها القرابة والنبات والألوان والحيوان، كما تطوّر السيمانتيك التّركيبي في فرنسا حيث ركّز Matore(1953) وأتباعه على حقول تتعرّض علاماتها اللّغوية للتّغيّر أو الامتداد السّريع، وتعكس هذه الحقول –حسب الباحث- تطوّرا سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا هاما.[4]

من خلال هذا، نلحظ أنّ الحقل الدّلالي هو الذي يضبط معنى العلامات اللّغوية وطبيعة العلاقة بينها، كما يُحدّد بدقة المعنى المركزي الذي تكون باقي العلامات اللّغوية الهامشية تحت معيّته، هذا يعني أنّ العلامات اللّغويّة في الحقول الدّلاليّة تتفاوت من حيث الدّلالة، والتّقارب هو الذي يجمع بينها، لذلك نجد نظرية الحقول الدّلاليّة قد اكتسحت مختلف المجالات المعرفيّة الإنسانيّة، ولأنّ لكل مجال مصطلحاته الخاصة وطريقته الخاصة في إفهام مبادئه وإيضاح أسسه، فإنّه لابد من أن تكون معرفة ماهية هذا المصطلح ضمن السّياق الخاص الذي احتضنه منذ بدايته؛ بالضّبط مثل المجال اللّغوي الذي يعبّر عن تصوّر أو فكرة أو رؤية خاصة للعالم كما فُهمت من البيئة اللّغوية المختارة للدّراسة.

---

[3] ينظر: أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص11.

[4] ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص 82، 83.

ومن الأسس التي يهتم بها أصحاب نظرية الحقول الدّلاليّة: الكشف عن العلاقات الدلالية التي تربط بين العلامات اللّغويّة داخل كل حقل من الحقول المدروسة، وقد حصروا تلك العلاقات في عدة أنواع كالتّرادف والتّضاد والتّنافر والاشتمال وعلاقة الجزء بالكل، كما بيّنوا أنّه ليس ضروريا أن يشتمل الحقل الدّلالي عليها جميعا لأنّها تختلف من حيث الحجم والكم، فبيان العلاقة التي تربط الكلمات مهم للغاية في فهم المعاني ذلك أن العلامة اللّغويّة التي تدلّ على "رجل"، على سبيل المثال، لا نعقله إلا بإضافته إلى "امرأة"، ولفظ حار لا يُفهم إلا بمقارنته ببارد، والعلامات اللّغويّة التي تعبّر عن التّقديرات التي تُمنح مثل مشرّف ومشرّف جدا وممتاز وجيّد جدا وغيرها، لا يُمكن فهما إلا بالنّظر إلى مستوى العلامات اللّغويّة التي فوقها أو دونها، والغاية من كلّ ذلك هي جمع العلامات اللّغويّة التي يتركب منها الحقل الدّلالي ثم استخراج العلاقات الرّابطة بينها[5].

نفهم من هذه المبادئ أنّ أصحاب نظرية الحقول الدّلاليّة ينطلقون من فكرة التّرابط تجاوزا للنظرة التّقليديّة التي تبحث عن معاني العلامات اللّغوية في حال انفرادها، ذلك أنّ الأساس لديهم ليس المعنى المعجمي إنما المعنى الدّلالي النّاتج عن التّتالي والتّتابع والتّقارب، لذا عملية التّصنيف المفرداتي داخل الحقول الدلاليّة شملت جميع الوحدات المعجميّة فلا تكون إلّا داخل تركيب مفرداتي محكم وضمن عائلة متقاربة الدّلالة، وإن كانت تتفاوت من حيث القيمة والرّتبة. هذا الموقع الدّقيق الذي تحتله العلامة اللّغويّة داخل الحقل المخصوص لها، يُبعدها عن محاولة الدّخول في حقول دلالية أخرى، ذلك أنّ لكل حقل مفهومي فكرة خاصة وتصوّر معيّن وتعبير عن الفكر الإنساني ومجالاته، ولاشكّ في أنّ السّياق هو العمدة في ضبط المواقع وإعطاء كل علامة لغويّة قيمتها الحقيقيّة، هذا يعني أنّ النظرية تركّز بشكل جلي على الارتباط التّركيبي الدّلالي الذي يجعل لكل حقل من الحقول الدّلاليّة معنى مركزيا وموضوعا خاصا يُعبّر عنه.

كما أنّ الاهتمام بهذا الجانب جعل الباحثين يدقّقون في مفهوم الحقل الدّلالي، فمنهم من وسّع مفهومه وأعطاه أبعادا أخرى خصوصا فيما يتعلّق بطبيعة العلاقات التي تربط الوحدات المعجمية، وقد بيّن ذات الباحث أنّ المفهوم قد توسّع ليشمل الأنواع التّالية:

[5] ينظر: أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص ص 14، 15.

1. الكلمات المترادفة والكلمات المتضادة. وقد كان A. Jolles أوّل من اعتبر ألفاظ المترادف والتّضاد من الحقول الدلالية.

2. الأوزان الاشتقاقية، وأطلق عليه اسم الحقول الدلالية الصرفية Marpho-semantic fields.

3. أجزاء الكلام وتصنيفاتها النّحوية.

4. الحقول السنجماتية Syntagmatic fields، وتشمل مجموعات الكلمات التي تترابط عن طريق الاستعمال، ولكنّها لا تقع أبدا في نفس الموقع النّحوي. وقد كان W. Porzig أوّل من درس هذه الحقول، وذلك حين وجّه اهتمامه إلى كلمات مثل: كلب- نباح. فرس-صهيل. زهر- تفتح... وغيرها.[6]

ومنه، العلامات اللّغويّة داخل الحقل الدلالي لا تأخذ نفس الرّتبة أو القيمة بل تتفاوت حسب الدّور الذي تؤديه، فقد تكون في حقل مركزية تتحكّم في غيرها، وقد تكون هامشية في حقل آخر تخدم المركزية وتوضّح نوع القرابة التي تربطها بها ونوع العلاقة التي جمعتهما داخل حقل واحد، ذلك أنّ العلامات اللّغوية في الحقل الدلالي لا تُفهم بمعزل عن قريناتها بل تترابط جميعا وفق علاقات متعدّدة الأوجه تحقّق اتّساق الحقل الدّلالي وانسجامه. "إنّ المتأمّل للتّقسيم الأخير الذي قدّمه الباحث، سوف يجد أنّه لا يختلف عن التّقسيم الأوّل كثيرا، ولذلك فإنّ مفهوم الحقل ينبثق من العناصر السّابقة التي ذكرها الباحث؛ أعني انتماء الوحدات المعجمية إلى حقل معين، ودور السّياق وكذا الوظائف النّحوية، عدا إضافته لمفهوم العلاقات الدّلاليّة بعدّها أكثر الرّكائز الأساسيّة التي ساهمت بشكل فعّال في بروز النّظرية."[7] من هذا الفهم، نُدرك أن المعاني لا يمكن فهمها إلا ضمن تركيبها وسياقها إضافة إلى الوظائف الأخرى النّحوية- الدّلالية التي تعبّر عن الثّقافة والفكر بشكل عام.

وقد تحدّث الباحث "حلمي خليل" عن نظرية العلاقات الدّلالية التي تتعلّق -كما يرى- بتعدّد دلالة الكلمة وغموضها، هذه النّظرية التي تدخل ضمن علم الدّلالة التّركيبي structul semantics تقوم على أساس إمكانية تحليل المعنى المعجمي إلى عناصر أوّليّة بها يتم الكشف عن التّشابه أو التّقارب بين الكلمات، ومن ثمّ تنشأ العلاقات الدّلاليّة semantic relations بينها، "أو بعبارة أدق بين العناصر المكوّنة للمعنى المعجمي، وقد اتّخذ علماء اللّغة المحدثون من نظرية العلاقات الدّلالية وخاصة عند علماء المعاجم وسيلة لتحديد ماهية الكلمة... وقد اعتمد هؤلاء العلماء على عدة

[6] يُنظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص 80، 81.

[7] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص192.

مناهج مختلفة في تحليل هذه العلاقات الدّلالية بين الكلمات للتعرّف على العوامل التي تؤدي إلى خلق هذه العلاقات الدّلاليّة داخل أيّ لغة، بحيث أصبحت معرفة دلالة الألفاظ معرفة شبه دقيقة ترتبط بطبيعة العلاقات الدّلاليّة الإيجابيّة والسّلبيّة بين الكلمة والكلمات الأخرى التي تشترك معها في المعنى المعجمي أو تقترب منه، وتنبع أهميّة تحديد العلاقات الدلاليّة عند علماء المعاجم لما يترتّب على هذا التّحديد من اختيار لمدخل entry واحد أو تعدّد هذا المدخل، حيث يتوقّف ذلك على ما إذا كانت كلمتان مترادفتان مثلا أم لا."[8] من هذا نستنتج أنّ تحليل المعنى المعجمي للوصول إلى العلاقات الدّلاليّة التي بينه العلامات اللّغويّة يُفيد في التّعرف على المداخل للمعاجم، وبالأخص المعاجم الموضوعيّة والحقول الدّلاليّة إذ الأمر يُساعد على تحديد درجة القرابة ومن ثمّ على تحديد المعنى المركزي الجامع للكلمات جميعا.

من جهة أخرى، تناول الباحث "منقور عبد الجليل" العلاقات الدّلاليّة داخل الحقول الدّلالي بشيء من التّفصيل و بيّن ماهيتها بشكل دقيق، وهي:

أ. **علاقة التّرادف** (Synonymy): تعني أنّ كلمتين أو أكثر تتضمّن نفس المكوّنات ولديها عناصر تصوّرية متماثلة، ويكون التّرادف إذا كان هناك تضمّن من جانبين فـ(أ) و (ب) مترادفان إذا كان (أ) يتضمّن (ب) والعكس، مثل (أب) و (والد). وعليه تُصنّف الوحدات المعجميّة ضمن حقول بمعيار التّرادف.

ب. **علاقة الاشتمال** (hyponumy): هي تشبه علاقة التّرادف إلّا أنّها تضمّن من جانب واحد يكون (ا) مشتملا على (ب) حين يكون (ب) أعلى في التّقسيم مثل: (الإنسان) و (خالد).

ج. **علاقة الجزء بالكل** (part-whole relation): مثل علاقة اليد بالجسم والعجلة بالسّيارة، والفرق بين هذه العلاقة وعلاقة الاشتمال أو التّضمن واضح، فاليد ليست نوعا من الجسم ولكنها جزء منه بخلاف (خالد) الذي هو نوع أو جنس من الإنسان وليس جزءا منه.

[8] حلمي خليل، الكلمة، دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص121.

د. **علاقة التضاد** (antonymy)، وهو أنواع:

- **التّضاد الحاد**: ويُسمى التّضاد غير المتدرّج مثل (حي- ميت) فهما كلمتان متقابلتان في الدّلالة ونفي أحد طرفي التّقابل يعني الاعتراف بالآخر.

- **التّضاد المتدرّج**: ويصفه المناطقة بأنّ الحدّين فيه لا يستنفدان كل عالم المقال، ولذا فإنّهما قد يكذبان معا، بمعنى أنّ شيئا قد لا ينطبق عليه أحدهما، إذ بينهما وسط، فقولنا: الحساء ليس ساخنا لا يعني الاعتراف ضمنيّا بأنّه بارد فربّما يكون فاترا أو دافئا أو ما إلى ذلك.

- **تضاد التضايف**: ويسميه المناطقة "الإضافة"، وهي نسبة بين معنيين كل منهم مرتبط بإدراك الآخر كإدراك الأبوة والبنوة، فإنّ أحدهما لا يُدرك إلا مع إدراك الآخر.

هـ. **علاقة التّنافر** (incompatibility): أو ما يُطلق عليه في علم المنطق بعلاقة التّخالف وهي النّسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة إمكان اجتماعيتها وإمكان ارتفاعها، كـ (أكل، باع)[9]

و. **علاقة الاشتراك اللفظي** (polysemy): هو تعدّد المعنى للفظ واحد، وقد يرجع هذا اللّفظ إلى أصل لغوي واحد أو أكثر من أصل، مثل لفظ (الهِجْرِس)، فهو في الحجاز بمعنى القرد، وعند تميم بمعنى الثّعلب.[10]

ولابد أن نشير إلى أنّ المعنى يتعدّد، ويرى "جون لاينز" في هذه النقطة أنّ التمييز بين التّجانس والمعنى المتعدّد غير واضح المعالم واعتباطي، بيد أنّ أساس التّفريق يرجع إلى أمرين اثنين، إما بالرّجوع إلى حكم المعجمي أو إلى الدّلائل التّاريخيّة التي تؤكّد أنّ التّعدد قد حدث فعلا ذلك أنّه من غير المنطقي القول بأنّ للكلمات معاني ثابتة تماما.[11]

### 2. قيمة نظرية الحقول الدّلاليّة:

لقد كان لنظرية الحقول الدّلاليّة كبير أثر في توسّع الدّرس الدّلالي الحديث وتطوّر علم الدّلالة، فبعد أن اعتقد القدامى ومنهم اليونان والهنود بأنّ اللّغة كمّ لا متناهي من العلامات اللّغويّة غير المرتبطة دلاليا، راح باحثون جدد يغيّرون هذه الفكرة في أبحاثهم المستمرة حتى استوت فكرة المجال الدّلالي القائمة أساسا على جمع تلك الوحدات المعجمية في موضوع واحد وتحت عنوان خاص يُعبّر عن التّصور، وليس مهما أن تكون تلك الوحدات جميعا متقاربة الدّلالة إنّما تُصنّف

[9] يُنظر: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص ص 83، 84.

[10] يُنظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1987، ص43.

[11] جون لاينز، علم الدلالة، تر: مجيد عبد الحليم الماشطة وآخرون، مطبعة جامعة البصرة، 1980، ص ص 18، 19.

كذلك على أساس الاختلاف لأنّ الأشياء تُعرف بأضدادها أيضا، كما أنّ فكرة القيمة التي بيّنها سوسير بدقه قد قامت على هذا الأصل؛ أي التّخالف، إذ لا تُدرك دلالة العلامة اللّغويّة إلا بالنّظر إلى ما يخالفها وما يجاورها من علامات لغويّة أخرى، ومن ثمّ أصبح يُنظر إلى اللّغة على أنّها مجالات دلالية ترتبط ببعض وتعكس في جزئها وكلها فكرا إنسانيّا معيّنا.[12] لذا من أهمية الحقول الدّلاليّة "أنّها تعطينا صورة متكاملة عن طبيعة اللّغة وكلماتها بدلا من قائمة تحتوي على مئات الآلاف من الكلمات المتناثرة التي لا يربط بينها رابط، الحقول ذاتها تُظهر الرّوابط بين الكلمات المتناثرة لأنّها تقوم على التصنيف والتجميع."[13]

على هذا، يرى الباحث "محمد علي الخولي" أنّه لابدّ أثناء التّأمل في الحقول الدلاليّة وتوزيع الكلمات عليها اتّباع الخطوات التالية:

1. يجب تحديد الحقول الدّلاليّة الرّئيسيّة كخطوة أولى.
2. بعد ذلك، يمكن تفريع الحقول الدّلاليّة الرّئيسيّة إلى حقول دلاليّة فرعيّة.
3. الآن، يُصبح لدينا عدد محدود ومحصور من الحقول الدّلاليّة الفرعيّة.
4. بعد ذلك، نبدأ في توزيع الكلمات على الحقول الفرعيّة (وليس على الحقول الرّئيسيّة).
5. كل كلمة معجمية لا بد من توزيعها على حقل فرعي، إذا تبيّن أنّ كلمة لا يُناسبها أيّ حقل فهذا دليل على قصور في عدد الحقول وأنواعها، الأمر الذي يستدعي إعادة النّظر في تفريع الحقول.
6. من المهم ملاحظة أنّ الكلمة الواحدة لا تنتمي إلا لحقل فرعي واحد، فلا يجوز أن تظهر الكلمة الواحدة في حقلين.[14]

كما وضّح الباحث "أحمد مختار عمر" أنّ عمل معجم مصنّف للمفاهيم يقوم على أساسين هما:"

أ.وضع قائمة بمفردات اللغة.

ب.تصنيف هذه المفردات بحسب المجالات أو المفاهيم التي تتناولها.

[12] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص193.

[13] محمد علي الخولي، علم الدلالة (علم المعنى)، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، 2001، ص182.

[14] المرجع نفسه، ص ص178، 179.

ولا صعوبة في الوصول إلى قائمة المفردات سواء بدأنا بها ثمّ صنفناها إلى مفاهيم إن بدأنا بتصوّرنا المفاهيم داخل اللّغة ثم قمنا بوضع قائمة بمفردات كل مفهوم أو مجال. ولكن المشكلة التي تواجه واضعي هذه المعاجم تتمثّل في ثلاثة أشياء:

أ. حصر الحقول أو المفاهيم الموجودة في لغة معينة وتصنيفها.

ب. التّمييز بين الكلمات الأساسيّة والكلمات الهامشيّة داخل الحقل.

ج. تحديد العلاقات بين الكلمات داخل كل حقل."[15]

دليل ذلك أنّ العلامات اللّغويّة في الحقول الدّلاليّة كمّا وضّحنا سابقا، لا تأخذ نفس القيمة ونفس التّرتيب وليست ذات وضع متساوٍ، وقد وضع العلماء عدّة معايير للتمييز بين النّوعين منها معيار berlin وkay الذي يقوم على عدة مبادئ منها أنّ الكلمة الأساسية تكون ذات لكسيم واحد monoleximic أي وحدة معجمية واحدة، إضافة إلى أنّ الكلمة الأساسية تكون ذات تميز وبروز بالنّسبة لغيرها في استعمال ابن اللّغة، أمّا معيار battig وmontagene فيرتّب الكلمات على حسب نسبة تردّدها، فالمفردات الأكثر تردّدا تكون أكثر بروزا.[16] هذا القول يوجّه أنظارنا إلى النّظرية التّحليليّة التي تركّز على دراسة الحقول الدّلاليّة والعلاقات المختلفة التي تربط بين العلامات اللّغويّة، لأنّ التّصنيف الموضوعي أو تشكيل الحقول الدّلاليّة يتطلب أدوات وإجراءات وخطوات محسوبة، ولعلّ النّظرية التّحليليّة أو كما أسماها الباحث "أحمد مختار عمار" (نظرية العناصر التكوينيّة) تفيد صانعي المعجم من جهات ثلاث:

1. "تحليل كلمات كل حقل دلالي، وبيان العلاقات بين المعاني.
2. تحليل كلمات المشترك اللّفظي إلى مكوناتها أو معانيها المتعدّدة.
3. تحليل المعنى الواحد إلى عناصره التّكوينيّة المميّزة."[17]

---

[15] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص 85، 86.

[16] المرجع نفسه، ص ص 96، 97.

[17] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط2، 2009، ص ص 126، 127.

ويوضّح ذات الباحث أنّ القيام بهذا التّحليل يبدأ "بعد أن ينتهي تحديد الحقول الدّلاليّة وحشد الكلمات داخل كلّ حقل. فلكي يتبيّن معنى كلّ كلمة، وعلاقة كلّ منها بالأخرى يقوم الباحث باستخلاص أهمّ الملامح التي تجمع كلمات الحقل من ناحية، وتميّز بين أفراده من ناحية أخرى."[18] ولتحديد تلك العناصر خطوات إجرائية حدّدها في النقاط الآتية:

1. أوّل خطوة هي استخلاص مجموعة من المعاني (بصورة مبدئية) تبدو الصّلة قويّة بينها بحيث تشكّل مجالا دلاليا خاصا نتيجة تقاسمها تكوينية مشتركة، ومثال ذلك كلمات: أب، أم، ابن... فكلّها تتقاسم قابلية التطبيق على الكائن البشري، وتتعلق بالشخص الذي يتّصل بالآخر إمّا عن طريق الدم أو المصاهرة.
2. ويعقب ذلك تقرير الملامح التي تستخدم لتحديد المحتويات التي تستعمل للتّمييز، وهي بالنسبة للكلمات السّابقة تكون ملامح: الجنس، والجيل...
3. ويلي ذلك تحديد المكونات التّشخيصية لكل معنى على حدة، حتى نقدر على القول بأنّ معنى الأب مثلا يتميّز بتملّكه للملامح أو المكونات.
4. وأخيرا توضع تلك الملامح في شكل شجري."[19]

**3. الحقول الدّلاليّة ورؤية العالم.**

تكمن أهمية الحقل الدّلالي في الكشف عن الممارسات الثّقافيّة الخاصة بمجتمع معيّن، ذلك أنّ الحقول الدّلالية كشف صريح عن العلاقة بين اللّغة والعالم من خلال جمعها لمفاهيم الوجود للتّعبير عن النّظم الثّقافيّة والتّصوّر الخاص للحياة، وذلك التّشابك الدّلالي بين العلامات اللّغويّة وتحديد العلاقات فيما بينها، يصنّف ضمن عملية تجميع البُنى اللغّوية والإحاطة بالمرجعيات المعرفية، خصوصا وأنّ الدّرس الدّلالي الحديث قد أضاف المرجع الخارجي في تحديد العلاقة بين اللّفظ والمعنى، وإضافة ذلك العنصر كان لغرض معرفة الروح الاجتماعيّة والأبعاد الفكريّة الثّقافيّة، ومن ثمّ الكشف عن الرّؤية الخاصة للعالم كما تُعبّر عنها لغة ما. لذا، البحث في الحقل الدّلالي هو في صميمه حفر وتعمّق لأجل فهم الرّؤيّة التي يُعبّر عنها النّظام اللّغوي لمجتمع معيّن، "وهكذا نلاحظ أنّ المجال الدّلالي يُكتشف انطلاقا من البيئة التي يعيشها الفرد، حتى إنّ الأنثروبولوجي مالينوفسكي حين نزل إلى الميدان، عرف بأنّ اللّغة ليست مجرّد انعكاس للفكر بل هي

---

[18] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص121.

[19] المرجع نفسه ، ص ص 121، 122.

أسلوب عمل وممارسة حيّة، فالأب مثلا –كما ذكر الباحث- تدل في الفكر المسيحي على القسّ، وفي الثّقافة الإسلامية تدل على المعنى البيولوجي للأب، ثم تتوسّع لتدلّ على المربي، وقد ترتبط في ثقافات أخرى بمعنى الاحترام وهكذا، فالاستخدام هو الذي يُعطي للّغة معنى، وعلى هذا فالمعجميون اليوم يسعون إلى تقديم المعجم في حلّة أخرى تختلف عن الذي لمسناه قبلا."[20]

لقد جعل هذا الأمر الدّراسة الدّلاليّة تستعين باللّسانيات الاجتماعية لفهم المرجعيّات الثّقافيّة لكلّ أمّة، فالاستخدام المفرداتي يختلف من مجتمع إلى آخر ومن لغة إلى أخرى، لهذا لا بد من الإحاطة باجتماعية الحقل الدّلالي وتصوّره الخارجي من خلال ضبط العلامة اللّغويّة ضمن إطارها الاجتماعي الثّقافي وربطها بالمرجع الخارجي ومسارها التّاريخي، خصوصا وأنّه يُجرى عليها فعل التّغيّر الدّلالي. بهذا تكون الدّراسة قد تجاوزت الوجهة الفردية الذّاتية للمتكلّم إلى الرّؤية الاجتماعيّة للغة حينما تتوافق جميع النّظم لدى الأفراد مع التّاريخ والثّقافة، ويوضّح لنا أحد الباحثين ذلك بقوله: "إنّ المدرسة اللّسانيّة الاجتماعيّة التي تؤسّس رؤية اجتماعيّة للّغة، تُحاول أن تؤصّل فكرة اجتماعيّة الكلمة، ليس كفهم سوسير Saussure كما يتوهّم البعض، فالكلمة عنده كانت تعني في اجتماعيتها توافق القوانين والقواعد بين أفراد المجتمع، أمّا المفهوم الاجتماعي للكلمة في تصوّر اللّسانيات الاجتماعيّة Socio-linguistique، هو الالتحام بين المدلول والصّورة الخارجيّة، سواء أكانت حسيّة أم ذهنية، لأنّ العالم الخارجي قد يكون محسوسا كما يكون متخيّلا أيضا."[21] ولعلّ الاهتمام بالصّورة الخارجيّة هو الذي جعل علماء الدّلالة يضيفون المرجع الخارجي ويُركّزون عليه في عملية البحث عن المعنى.

إنّ مجموع المفردات التي يستخدمها المتكلّمون والتي تحويها لغة معينة على مرّ العصور، تُجمع عادة في معجم يُعبّر عن العمق الثّقافي والفكري لجماعة لغويّة معينّة، وإن كان لا يُعلم حقيقة عدد الكلمات المجموعة بين دفتيه إذ الأمر يختلف من لغة إلى أخرى، إضافة إلى طبيعة اللغّة الحيويّة التي تُضيف الجديد في كلّ مره، فإنّ الكلمات لا توجد إلا داخله، كما أنّه لا يبلغ المقام الإفهامي إلّا بها، لذا يُعرّف المعجم على أنّه: "حقيقة اللّغة التي يكتسبها الفرد عن طريق معرفة المفردات الخاصة، التي تتوافر على تشكيل الخطاب وبنائه، فالمعجم يتجاوز المفردات ولكن لا يبلغ إلا بها، ولا تكون المفردات إلا بوجود المعجم لأنّها تُعدّ عيّنة منه، وعلى الرّغم من أنّه يصعب معرفة عدد

[20] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص ص 203، 204.

[21] المرجع نفسه ، ص 204.

الكلمات التي تكوّن معجم اللّغة، إلا أنّ عددها محدّد نسبيا في اللّغة المعيّنة، وهو قابل للإثراء والازدياد والافتقار."[22] هذا يعني أنّ العلاقة التّفاعلية بين المعجم والوحدات المعجمية التي يضمها هيّأته ليؤدي الدّور الأساسي في فهم الوجود كما تصوّرته جماعة لغويّة معيّنة.

كما بيّن الباحث "تمام حسّان" أنّ المعجم هو الذي يمدّ اللّغة بمادة عملها الممثّلة في مجموع الكلمات المختزنة في ذاكرة المجتمع، ومن طبيعة هذه القائمة من الكلمات أنّها اتّفاقيّة محليّة يصعب على الفرد الواحد الإحاطة بها جميعا مهما بلغ الحرص على استقصائها، ذلك أنّ ظاهرتي الارتجال والتّوالد مستمرتان وتقفا به دون الإحاطة بالكلمات المرتجلة والمولّدة التي هي في طريقها إلى الشّيوع العرفي، وبالتّالي يصعب تخزين القائمة الضّخمة التي يحويها المجتمع، ولأنّ اللّغة محليّة فإنّها المسؤولة عن تسمية التّجارب الإنسانيّة على نحو ما يمليه الشّيوع العرفي والاتّفاق المحلي لهؤلاء للقوم، هذا السّبب يجعل النّظام اللغّوي يختلف من لغة إلى أخرى، وما تتعارف عليه جماعة معينة يختلف عمّا تتعارف عليه جماعة أخرى، على هذا الأساس مثّلت اللّغة الجانب الاجتماعي لتسمي تجارب المجتمع فتضع للمسميات أسماء وتضع للأعمال أفعالا وتضع للعلاقات فيما بينها أدوات تربط بين الكلمات، لذا، وحسب ذات الباحث، أيّة لغة محليّه لا يمكنها أن تعبّر عن جميع التّجارب الإنسانيّة؛ فعلى سبيل المثال، إذا كانت جماعة لغوية معيّنة قد اتّفقت على تسمية "الجمل" فإنّ جماعة لغوية أخرى قد اتّفقت على تسمية "اللاما"، واتّفقت جماعة لغوية ثالثة على تسمية "الفيل"، وهذا الاختلاف في الاصطلاح مردّه اختلاف البيئات.[23]

من زاوية أخرى، يؤكّد الباحث "أحمد عزوز" أنّ الصّورة المحليّة للّغة واختلاف القائمة المفرداتية من لغة إلى لغة، هما السّبب الذي يُخضع العلامات اللّغويّة لمبدأ التصنيف وتقسيم الأشياء وترتيب معانيها في مجموعات خاصة بطريقة معيّنه، كتصنيف الكائنات والموجودات والأحداث والمجردات، وكلّ بينها علاقات تشاركيّة في تشكيل المعجم اللغّذوي الكامل والنّظام اللّغوي، لأنّ العلامات اللّغوية في اللّغة لا ترتّب وفق النّمط الاعتيادي من دون علاقات بل تُجمع وتُصنّف حسب التّقارب الدّلالي ووفق علاقات دلاليّة مخصوصة، إذ يقول: "كل لغة تمتلك صورة عن الوجود خاصة بها، وتتميّز نظرة النّاطقين بها إلى الحياة عن غيرهم، لاختلاف لغتهم عن اللّغات الأخرى، ومجموع كلماتها يدلّ على الجنس، أو النوع، أو أصناف الموجودات الماديّة أو المعنويّة،

[22] أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص09.

[23] ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها، ص ص 214، 215.

والكلمة الواحدة في أيّة لغة تندرج تحتها مجموعة تطول أو تقصر من الألفاظ كالمكتب والكرسي والنّاقة والفرح والحزن، فكل لفظ من هذه الألفاظ يضمّ عددا من الأفراد أو الأحداث جُمعت تحت عنوان واحد، وكوّنت صنفا واحدا، ولذلك كانت مفردات كلّ لغة من اللّغات ضربا من التّصنيف للموجودات الذي يُعدّ أساسيا في فهم العلاقة بينها، وهو إدراك لنظرية الحقول الدلاليّة."[24] فنظرية "فان هومبولدت" التي ساهمت في توجيه "سوسير" نحو الرّؤية البنيوية، تركّز على ضرورة فهم اللّغة لأنّه الجزء الأساس الذي يوجّه الفكر، فمن دونه لا تستطيع الأمّة التّعريف بهويتها ذلك أنّ لكلّ قوم لغتهم الخاصة وعادات وتقاليد تجعل نظامهم اللّغوي الواقعي مختلف عن غيرهم.[25] ولعلّ الرّبط بين اللّغة والواقع يوجّهنا إلى رؤية العالم التي جاء بها "هامبولدت" الخاصة بالجماعة اللّغويّة، هذه الرّؤية تتحدّد "أولا من خلال اللّغة التي يتكلّمونها، ثمّ ربطها بالواقع الذي يعدّ بمثابة السّياج الذي يُحيط بها."[26]

وقد حدّد الباحث "أحمد مختار عمر" قيمة النّظرية وأهميتها في النّقاط الآتية:"

1. الكشف عن العلاقات أو أوجه الشّبه والخلاف بين الكلمات التي تنضوي تحت حقل معين. وبينها وبين المصطلح العام الذي يجمعها.
2. أنّ تجميع الكلمات داخل الحقل الدّلالي وتوزيعها يكشف عن الفجوات المعجميّة التي توجد داخل الحقل.
3. أنّ هذا التّحليل يمدّنا بقائمة من الكلمات لكل موضوع على حده، كما يمدّنا بالتّمييزات الدّقيقة لكل لفظ.
4. أنّ هذه النّظرية تضع مفردات اللّغة في شكل تجمعي تركيبي ينفي عنها التسيّب المزعوم.
5. أنّ تطبيق هذه النّظرية كشف عن كثير من العموميات والأسس المشتركة التي تحكم اللّغات في تصنيف مفرداتها. كما بيّن أوجه الاختلاف بين اللّغات بهذا الخصوص.
6. من المشكلات التّقليديّة في المعاجم التّمييز بين الكومونيمي والبوليزمي، والنّوع الأوّل يقسم إلى مداخل بعدد كلماته، أما النّوع الثّاني فيوضع في مدخل واحد لأنّه كلمة واحدة في الحقيقة.

[24] أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص9.

[25] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص186.

[26] المرجع نفسه، ص187.

7. أنّ دراسة معاني الكلمات على هذا الأساس تعدّ في نفس الوقت دراسة لنظام التّصورات، وللحضارة المادية والرّوحية السّائدة، والعادات والتّقاليد، والعلاقات الاجتماعيّة. كما أنّ دراسة التّطورات أو التغيّرات داخل الحقل الدّلالي تعني في نفس الوقت دراسة التّغيرات في صورة الكون لدى أصحاب اللّغة."[27]

إنّ هذه النّقاط الأساسية التي بيّن بها الباحث أهمية نظرية الحقول الدّلالية، تعد مرجعية هامة يتكئ عليها الدّارسون إذا ما حاولوا الإمساك بالإجراء على نحو دقيق؛ فعملية الجمع والتّصنيف وأبعادهما الدّلاليّة ليست بالأمر الهيّن على الإطلاق وهو ما يفرض الإحاطة بخلفيات ثقافيّة فكرية تمسّ عمق المجتمع وتصوّره، لذا نجد لفيفا من الباحثين الذين أخذوا برأي أصحاب النّظريّة، أنّ مبادئها تقوم على شقين، شق معجمي يُركّز على كشف أوجه الاختلاف والتّشابه بين الكلمات التي تنضوي تحت موضوع واحد مع بيان قيمتها ورتبتها إن كانت مركزية أم هامشية، ليكون البحث في العلاقات التي تجعل تلك العائلة من الكلمات مترابطة بدقة لأنّ النّظريّة تهتم بالإطار التّعالقي التّركيبي، كما تركّز على شقٍ ثانٍ ممثل أساسا في الكشف عن التّصوّر الخاص بلغة معيّنة، فتلك المجالات والحقول الدّلاليّة الرّئيسيّة منها والفرعيّة تشكّل في مجملها رؤية للوجود على نحو ما تعبّر عنه الجماعة اللّغويّة.

وفي النّقطة ذاتها، يرى الباحث "جورج ماطوري" أنّ تصوّر "ترير" قائم أساسا على فكرة "هبولدت" الذي رأى بأنّه لا يمكن اعتبار كل من المحتوى والشّكل اللّغوي لحياة الإنسان النّفسية مشروطان ببعض، كمّا أنّ اللّسان هو التّعبير عن الشّكل الذي بواسطته ينظر الفرد إلى العالم ويحمله إلى داخل ذاته.[28] بذا "يوجّه الباحث أنظارنا أنّ رؤية العالم ما هي إلا المحرّك الرئيس للنّظرية، أو البذرة التي وجدت نبتة الحقول الدّلاليّة، ولذلك فالنّظرية في اعتقاده، لها أدواتها وإجراءاتها في تحليل اللّغة والفكر في الإطار اللّساني، وعلى ذلك يرى الباحث أنّ الاعتبارات الفلسفيّة المجردة لا تستطيع أن تعطي للّغة تفسيرا كما تريده المدرسة اللّسانيّة الاجتماعيّة _وهو أحد روّادها_؛ أي لا يتأتّى لها أن تفسّر اللّغة فعلا وحدثا، بل تفسّر اللّغة مرآة عاكسة للفكر وحسب،

[27] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص 110، 112.

[28] ينظر: صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص ص 189.

ولكن يجب ألاّ ننسى في هذا الإطار لما للفلسفة التّحليليّة التي ظهرت على يد فريجيه frege من دور في النّهوض باللّغة وتصوّرها فعلا وحدثا."[29]

يعكس الاختلاف بين اللّغات في جوهره اختلافا ثقافيا فكريا، كما اختلافا في رؤية العالم، ولا ريب في أنّ اللّغة تؤثّر في الثّقافة، وهذه الأخيرة تتأثّر بها على نطاق واسع وتؤثّر فيها في ذات الآن، لأنّ اختلاف التّجارب والعادات والتّقاليد يؤدي إلى تشكيل قالب لغوي يختلف عن غيره، ومن ثمّ "رؤية العالم" تُعدّ بحثا في عمق النّظام اللّغوي الثّقافي كما تعدّ بحثا عن الهويّة القوميّة؛ أي بصيغة أخرى بحثا في اللّغة والفكر والعالم، ومن علماء اللّغة الذين وضّحوا هذه الفكرة "هيردر" الذي أراد أن يؤكد بأبحاثه وآرائه أنّ روح الأمّة لن تُدرك إلّا بواسطة اللّغة، فقد رأى: "(أنّ الرّوح الإنسانيّة تفكر بالكلمات) وأنّنا (باللّغة نتعلم التّفكير، ومن ثمّ فإنّنا إذا أردنا تحليل فكر (فليس من وسيلة إلّا تحليل اللّغة). وهذا المنطق قاد هيردر إلى رصد العلاقات المتوازية بين اختلاف الأنساق اللّغوية، واختلاف أنساق التّفكير؛ (فكل أمّة تمتلك رصيدا خاصا من الأفكار التي تتحوّل إلى رموز هي لغتها القوميّة) ... ولعلّ تلخيصا مركّزا لجوهر رؤية هيردر تبرره -بشكل واضح – تلك العبارة التي يسوقها يسبرسن: (إنّ الأمّة تُفصح عن روحها في الكلمات التي تستعملها). "[30]

حيث كشف "همبولدت" عن فردية كل لغة إنسانيّة "سواء في شكلها البنائي أو في محتواها الثّقافي، ولقد كان التّعبير الواضح عن محصّلة دراساته في التّنوعات اللّغويّة ورصد تباين الرّؤى الثّقافيّة تأكيده أنّ (لغة كل شعب هي روحه، وأنّ روح كلّ شعب هي لغته). وكذلك تأكيده أنّ (اللّغة هي المظهر الذي يكشف عن عقل الأمة؛ فاللّغة هي عقلها، وعقلها هو لغتها. ومن خلال هذا المنطق يربط همبولت بين خصوصية التّفكير والإدراك وخصوصية اللّغة؛ وذلك لأنّ (التّفكير والإدراك لا يمكن أن يتحدّدا وأن يتسما بقابلية التّوصيل إلّا من خلال اللغّة؛ ومن ثمّ فاللّغة والتّفكير لا يقبلان الانفصال، وليسا مستقلين) وإذا كان الأمر كذلك فإنّ (الاختلافات القائمة بين اللّغات ليست مجرّد اختلافات صوتية بل إنّها تنطوي على اختلافات في تفسير العالم وفهمه من قبل المتكلمين بكل لغة)."[31]

---

[29] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى ، ص ص 189، 190.

[30] مجي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، الشركة المصرية العالمية، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 8، 9.

[31] المرجع نفسه، ص10.

لعلّ الطّريقة التي نرى بها العالم تعتمد أساسا على اللّغة التي نستعملها؛ فعالمنا في أصله محدّد بها والأشياء التي نحصل عليها من تجاربنا غالبا تكون بمساعدة اللّغة، وإذا نظرنا للعالم فإنّنا سندرك أنّ اللّغة ليست مجرّد أفكار فحسب، إنّما هي المشكّلة لها، لذا اقترح sapir أنّ العالم مبني على العادات اللّغوية للجماعة.[32] والحال ذاتها عند وورف(whorfe) الذي بحث في الثّقافة والاختلاف اللّغوي بتركيزه الشّديد على "الجانب الدّلالي من اللّغة، فيقول: (علم اللّغة إنّما هو في الأساس قضية المعنى) ويجعل مهمّة هذا العلم هي: (إضاءة ظلام اللّغة الكثيف؛ ومن ثمّ إضاءة كثير من جوانب الفكر، والثّقافة، والرّؤية العامة للحياة عند مجتمع معيّن.) ولا يتمّ ذلك في رأي وورف إلاّ (بوساطة ضوء هذا (الشّيء الذّهبي)... ألا وهو ذلك العنصر المتحوّل: المعنى) ولعلّ هذا الاهتمام بقضية المعنى هو الذي قاد وورف إلى التنبّه للاختلافات الواضحة بين اللّغات في تجسيدها الرّمزي لمناحي علاقة الإنسان بالعالم."[33]

من هذا، يعتبر لفيف الباحثين أنّ نظرية رؤية العالم weltanschauung هي التّجسيد الفعلي لنظرية الحقول الدّلالية من خلال الاهتمام بارتباط اللّغة بالفكر، ذلك أنّ اللّغة حسب رأي "هامبولدت"، "نتاج متميّز للرّوح البشريّة" معلّلا أنّ سبب اختلاف فهم النّاس مع بعضهم البعض يعود إلى اختلاف رؤيتهم للعالم، وبربط هذه الفكرة العامة عن اللغّة مع تطوّرها وجد أنّ كلّ تغيّر في اللّغة يحدث في اتّساق مع الحركة المتقدّمة للرّوح البشرية، ملاحظة اللغّات في مظهرها الآني والتّركيز على خصائص التّراكيب اللّغوية للغة معيّنة ودورها في حياة الإنسان وعلاقة بنية اللغة والعقلية القومية قد أخرج نظرة جديدة تماما، وبها توصل إلى أنّ "اللّغة نتاج متميّز لروح أمّة بعينها" كما أنّ التّعبير الخارجي عن البنية الدّاخلية يميط اللّثام عن رؤية خاصة للعالم.[34]

---

[32] ينظر: علي زوين، منهج البحث اللغوي، ص87.

[33] مي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، ص27.

[34] ينظر، ميلكا أفتش، اتجاهات البحث اللساني، ص ص 66، 67.

إذا كان ذلك كذلك، فإنّ "فكرة رؤية العالم كان لها بالغ الأثر في ظهور نظريّة الحقول الدّلاليّة، فبهذه الفكرة التي تتمحور أساسا حول ارتباط اللّغة بالرّاهن سواء أكان ذلك متعلّقا بالثّقافات أم غيرها... وهذا يوجّه الباحث أنظارنا إلى أنّ رؤية العالم ما هي إلاّ المحرّك الرّئيس للنّظرية، أو البذرة التي أوجدت نبتة الحقول الدّلاليّة، ولذلك فالنّظريّة في اعتقاده لها أدواتها وإجراءاتها في تحليل اللّغة والفكر في الإطار اللّساني."[35] هذا يعني أنّ نظرية الحقول الدّلالية هي الوجه الحقيقي لرؤية العالم.

[35] صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص189.

**ثانيا- الجانب التّطبيقي:**

**البنية الأساسيّة لسورة مريم**

1. **نظام حروف التّهجي وعلاقته بسياق الغيب.**
2. **الحقل الوجودي.**
3. **الحقل التّواصلي: اللّغوي وغير اللّغوي.**
4. **علاقة الرّب-العبد.**

### 1. نظام حروف التّهجي وعلاقته بسياق الغيب:

إنّ المتأمّل في نظام القرآن الكريم يجد تركيزا هاما على الغيبيات إمّا السّابقة للزّمن الجاهلي كالنشأة الأولى والإنباء عن الأمم السّابقة، وإمّا الحاضرة في زمن البعثة كمثل ما يسرّه المنافقون في قلوبهم، وإمّا الآتية مستقبلا من النّشأة الآخرة وما بعدها، إذ لا تكاد تخلو سورة من ذكرها سواء بإبرازها كدلالة أساسيّة أو بالإشارة لها كدلالة ثانوية. وإذا ما بحثنا عن الجديد الذي أضافه القرآن الكريم لوجدناه في سياق الغيب انطلاقا من أنّ الغيب في كلام العرب هو كلّ ما غاب عنك، فالمجيء بالغائب غير المعلوم يعدّ غريبا وجديدا وغيبيا على ثقافة المجتمع، لذلك نجد الجاهليين قد استغربوا وتعجبوا من حقيقة هذه الغيبيات أكثر من الأمور الأخرى؛ أي المتعلّقة بالتّوحيد كقولهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: 5] .**والكتاب والنّبوة:** ﴿بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾ [ق: 2] . **والأمم السابقة:** ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 31]. **والبعث:** ﴿وَكَانُواْ يَقُولُونَ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [الواقعة: 47].

أوّل ما يُلفت انتباهنا في سورة مريم هو الافتتاح بحروف التهجّي "كهيعص"، هذا النّظام اللّغوي تكرّر في تسع وعشرين سورة، اختلف المفسّرون والمؤوّلون في إيجاد دلالة ظاهرة لها حتّى سلّم البعض أنها سر القرآن الكريم المستأثر بعلمه لله تعالى الذي لا ينبغي الاشتغال به لأنّه غيب لا يعلمه سواه، هذا الأمر يجعلنا نفترض أنّ هذه الحروف مادامت دلالتها قد غُيّبت فإنّ سياقها العام مهتم بتحديد دلالات الغيب التي استغربها فكر الإنسان، كونها غائبة عن رؤيته وجديدة عن ثقافته ومهمّة في حياته، هذا الافتراض يبتغي إسقاط الرّؤية العلمّية الموضوعيّة على هذا النّظام اللغّوي الذي لا يتجزأ عن تركيبة السّورة الواحدة ولا عن البنية الدّلاليّة الشّاملة للقرآن الكريم؛ يقول "الطبري": "هذه الألفاظ داخلة في السّور وجزء الشّيء متقدّم على الشّيء بالرّتبة"[1]؛ لأنّ السور القرآنية متسقة ومنسجمة كل آية أو جزء منها يكمّل غيره في تركيب منظّم يجعل التّفاعل بين المقال والمقام هو الأساس، وليس هذا المنهج القرآني مطبّقا على السّور المفردة فحسب بل يشمل العائلة القرآنيّة كاملة، ولما كان نظام الغيب جزءا من الكلّ القرآني، فإنّنا نصوّب الدّراسة

[1] البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، م1، 1986، ص123.

الدّلاليّة على هذه الطائفة الخاصة من السّور التي امتازت بغرابة بدايتها وإعجاز دلالتها، لنؤكّد تعلّقها الشديد بسياق الغيب. ومنها سورة مريم كنموذج التّطبيق.

الملاحظ في مادة القرآن الكريم يجد عديد السّور المفتتحة بحروف هجائية ذُكرت بأسمائها منها الأحادية "ص، ق، ن" ومنها الثّنائيّة "طه، طس، يس" ومنها الثّلاثيّة: "الم، الر، طسم" ومنها الرباعية' المر، المص"، ومنها الخماسيّة "كهيعص، حمعسق" منها ما تكرّر ومنها ذُكر مرّة واحدة، موزّعة على تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم[2]. والمألوف أنّ النّطق يتم بمسمياتها لتدلّ في اجتماعها على دلالة للكلمة، بيد أنّ هذا النهج قد غيّر في فواتح بعض السّور ليعبّر عن جديد لغوي ثقافي في هيئة نظام يُخلق للمرّة الأولى في البيئة الجاهليّة. "اعلم أنّ الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة، لأنّ الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزّمان المعيّن لذلك المعنى، ولذلك المعنى هو الحرف الأوّل من (ضرب) فثبت أنها أسماء ولأنّها يتصرّف فيها بالإمالة والتّفخيم والتّعريف والتّنكير والجمع والتّصغير والوصف والإسناد كانت لا محالة أسماء."[3]

ويورد الباحث "فاضل صالح السّامرائي" ملاحظة هامة في هذا الموضوع إذ يقول: "عدد هذه الحروف أربعة عشر حرفا أي بمقدار نصف حروف المعجم تردّدت في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم. ثمّ إذا نظرت في هذه الأربعة عشر حرفا وجدتها مشتملة على أصناف أجناس الحروف. وبيان ذلك أنّ فيها من الحروف المهموسة نصفها، ومن المجهورة نصفه، ومن الشّديدة نصفها ومن المستعلية نصفها، ومن المنخفضة نصفها، ومن حروف القلقلة نصفها، وقد ذكر من هذه الأصناف ما هو كثير الدّوران في الكلام، فسبحان الذي دقّت في كل شيء حكمته."[4] فلئن كانت الدّلالة الحقيقيّة لا تظهر بسهولة فإنّ البعد الصوتي يعد هاما للكشف عن الدّلالة التي تقرّب الفهم وتُعين على إدراك الاتّساق والانسجام مع ما يسبقها ويلحقها من آيات وسور، خصوصا وأنّها تحمل أسماء للحروف بدلالات صوتية تُوضّح أكثر من السّياق، لذلك "نلمس البعد الصّوتي متوفرا

[2] ينظر: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ص123.

[3] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص2.

[4] التعبير القرآني، دار عامر، عمان، ط1، 2006، ص11.

في هذه الحروف، والرّصد الإعجازي قائما في هيكلها العام وإن بقي السرّ ماثلا، والمعنى الحقيقي محجوبا، **والمراد منها علم الغيب**"[5] .

كما نلاحظ بعض الباحثين أيضا يصنّفها من علم الغيب، لأنّ "التكلّم بهذه الحروف، وإن كان معتادا لكل أحد، إلا أنّ كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلّا من اشتغل بالتّعلّم والاستفادة، **فلمّا أخبر الرّسول عليه السّلام عنها من غير سبق تعلّم واستفادة كان ذلك إخبارا عن الغيب**، فلهذا السّبب قدّم الله تعالى ذكرها ليكون أوّل ما يسمع من هذه السّور معجزة دالة على صدقه"[6] حيث يُجذب الباحث من البداية إلى النّهاية بتركيز وإصرار يشغل التّأمل والتّدبر حتى يتعقّل دلالة هذه الحروف، وتكرار هذا الأسلوب في عديد السّور مع اختلاف الحروف يُفسّر الدّعوة الملحّة لفهم ما تُنبئ عنه اختلافا عدديا ونوعيا يفرضه السّياق، ووفق ما يرد من أقوال المفسّرين "هذه الحروف لم ينقل عن العرب دلالات لها، ولو كانت لها دلالات لتواتر النّقل عليها، ولنقل ذلك علماء الصّحابة وأئمتهم، وهذا الأمر –أعني افتتاح السّور بها- هو في حدّ ذاته نوع من التّحدي للقيام بالكشف عن أسرارها والتفكّر فيها."[7]

لأنّ "الكفار لمّا قالوا: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت:26]. وتواصوا بالإعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم مالا يعرفونه ليكون ذلك سببا لإسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن، فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجّبين: اسمعوا إلى ما يجيء به محمد عليه السّلام فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فإنّ ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم."[8] فهذا القول يجمع بين لفت الاستماع وتحقيق الانتفاع من جهة وتعجيز المعارضين سواء من كفار العرب أو أهل الكتاب الذين كذّبوا بالقرآن الكريم، فكانت لهم علامة "وعدوا بها من قِبل أنبيائهم أنّ القرآن الكريم يُفتتح بحروف مقطعة" [9]

---

[5] محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرّخ العربي، لبنان، موسوعة الدراسات القرآنية2، ط..بحث، ص99. كما يقول محمود الألوسي "ومن عجائب هذه الفواتح أنّها نصف حروف المعجم على قول، وهي موجودة في تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلّها على قول. واشتملت على أنصاف أصنافها من المهموسة، والمجهورة، والشديدة، والمطبقة، والمستعلية، والمنخفضة، وحروف القلقلة." روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تح: محمد حسين العرب، دار الفكر، بيرت، دط، م1، ص168.

[6] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص08.

[7] الثعالبي، تفسير الثعالبي، المسمة الجوهر الحسان في تفسير القرآن، تح: علي محمد معوّض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص 180 (الهامش). كما ينظر: البغوي، معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002، م1، ص20.

[8] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص7.

[9] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص215.

ثمّ إنّ معظمها مكيّة عدا البقرة وآل عمران، ومعلوم أنّ القرآن المكي ومنه سورة مريم جاء لترسيخ العقيدة الصحيحة والتّوحيد السّليم والإيمان بكلّ ما أخبر به الله من الملائكة والكتاب والنبيين، والقدر خيره وشره، والخلق الآخر، وإثبات رسالة الرّسل والأنبياء عليهم السّلام، وتنزيه الذّات العليّة عن الولد، لذلك"المتتبّع لأسباب النزول، والأحداث التي رافقت قرع الأسماع بهذه الأصوات، يجد الإيذان بها قد تقاطر سيله بأشدّ الظّروف قسوة على الرّسالة الإسلامية، فكان التّحدّي قائما على أشدّه بمثل هذه الأصوات المدوّية في الآفاق."[10] وهو ما يتطابق مع مفهوم الغيب وفق ما يحدّده سياق سورة البقرة، إذ تبدأ بتأكيد أنّ الكتاب هدى للمتّقين الذين يؤمنون بالغيب، "فقالت فرقة الغيب في هذه الآية: الله سبحانه (...) وقال آخرون: القضاء والقدر. وقال آخرون: القرآن وكل ما فيه من الغيوب. وقال آخرون: الغيب كلّ ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم مما لا تهتدي إليه العقول من أشراط السّاعة وعذاب القبر والحشر والنّشر والصّراط والميزان والجنّة والنار. قال ابن عطية: وهذه الأقوال لا تتعارض بل يقع الغيب على جميعها."[11]

وبارتباط كلمة الغيب بفاتحة السّورة ﴿ألم﴾ نجد السياق يحدّد دلالتها في نهاية السّورة قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285]، إذا الغيب الذي آمن به المتّقون بدءا هو الماورائيات الغائبة عن النّظر التي غفل عنها الجاهليون، وأنكروها: الله وملائكته وكتبه ورسله والمصير المحيل إلى الأخرويّات.

ومنهم "ابن عباس" اعتبر كلّ حرف منها اسما دالا على الله، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾: "الكاف من كريم، والهاء من الله، والياء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق"[12]، ومن جهة أخرى يذكر "بكري شيخ أمين" أنّه رُوي عن السيدة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّها سمعت أباها يقول: يا "كهيعص" اغفر لي"[13] لتكون هذه الأحرف بترابطها قد دلّت على اسم واحد لله، وهذا الاختلاف في تأويل هذه الأحرف يعكس إعجازها الدلالي، وإن كان

[10] محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، ص100.
[11] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص135.
[12] بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط2، 1976، ص ص75، 76.
[13] المرجع نفسه، ص76.

﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: 7] يمكن اعتبارها تغيّرا دلاليا أحدثه القرآن، يتمثّل في أنّ العرب قد تلقوا القرآن وفق أفق ألفوه في الشعر باعتباره أرقى ما وصل إليه اللسان الجاهلي ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾ [إبراهيم: 4]، لكن العرب كانوا يُبينون الدّلالة وإنْ كان في شعرهم من العدول والغرابة إلا أننا لا نجد مثالا عن هذا فيه، ومؤكّد هذا ما قاله "أبو بكر الصديق" رضي الله عنه: "في كلّ كتاب سرّ وسرّه في القرآن أوائل السور"[14]. كما ورد عن "ابن المقفع" أنّه قال: "هذا ما لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله"[15]، ومنه يكون التّغير الدّلالي الأوّل الذي نلمسه هنا؛ أي تغيّر الأفق اللّغوي من مألوف إلى مألوف غريب في الوقت ذاته، وهي علاقة تواصلية بالاتجاه النّازل من "الله" إلى "الإنسان" الجاهلي ، كسراً للمألوف، لتغيير الرؤية للعالم.

ترتبط سورة مريم بمفهوم "الكتاب" أشدّ ارتباط، حيث عمل تكرار الكلمة على الرّبط بين القصص، ذكر رحمة ربك عبده زكريا، واذكر في الكتاب مريم، واذكر في الكتاب إبراهيم، واذكر في الكتاب موسى ... في إشارة إلى ربط الكتاب الذي هو القرآن بالكتب السّابقة وذكر قصص الأنبياء. إنّ هذه المقدّمة السّياقية تحيل إلى علاقة دقيقة بين سورة مريم وسورة البقرة، فالكتاب كما يتبيّن في سورة البقرة: "هدى للمتّقين الذين يؤمنون بالغيب"، إذ شكّلت مركزية الكتاب خلفية سورة البقرة بشكل عام، وكانت حروف التّهجي جزءا منه، فكان السّياق العام لها محدّدا للغيب، ولعلّ ما يلفت انتباهنا في هذا الرّباط الوثيق بين السّورتين هو قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: 213] فكلمة "الكتاب" المفردة في هذا النّسيج اللّغوي تأكيد قوي على أنّ الكتب السماوية إنما هي كتاب واحد، حيث وحّد منهج النّبيين في إيصال الرّسالة الإلهية، فقد أُنزل عليهم ليبشّروا أقوامهم وينذرونهم، وقيمة هذا

[14] بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، ص74.

[15] ذكر هذا القول لمّا سمع قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ. وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي. وَغِيضَ الْمَاءُ. وَقُضِيَ الْأَمْرُ. وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ. وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينْ﴾ [هود: 44]، المرجع نفسه، ص149.

الكتاب أنّها متعلّقة بالله، كونها تأخذ دلالة الوحي مرادفا، ومن ثمّ كلمة "التّنزيل" والنّبيين" و"الله" و"التبشير" والإنذار" كلّها عناصر ترتبط بالكلمة- المركز "الكتاب". وذات الصّورة تظهر في سورة مريم، أي "أرسل الله محمّدا صلى الله عليه وسلّم بالقرآن الكريم ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه"[16]، ومادام أنّ الاختلاف قد حصل في خلق عيسى بن مريم، فقد ارتبط التّبشير والإنذار بهذه القضية.

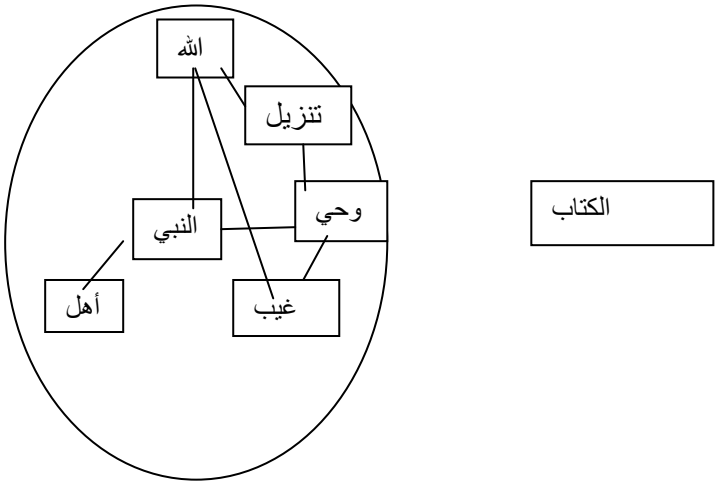
كما لا يخفى علينا أنّ قصص السّابقين قد عبّر عنها السّياق القرآني بـ"أنباء الغيب"، وقصّة مريم التي تحمل عنوان السّورة وتدلّ على مركزها ارتبطت بهذه الدلالة، يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَ﴾ [يوسف:102] ، ثمّ إنّ هذا الغيب كان من أوجه إعجاز "الكتاب" حينما سأل الجاهليون أهل الكتاب في الطريقة التّي يتأكدون بها صدق النبوّة، فأمرهم اليهود "أن يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة أشياء عن الرّوح وعن قصّة أصحاب الكهف، وعن قصّة ذي القرنين"[17] وفي هي مناسبة بين سورة مريم وسورة إسراء والكهف إذ تجيب عن تلك الغيبيات، وما يجاورها من سورة "طه" التي تفصّل في قصّة سيدنا موسى عليه السّلام مع فرعون، ولو تأمّلنا في السّور المفتتحة بحروف التّهجي لوجدناها تشترك جميعا في هذا الإنباء الغيبي، وقصص الأمم السّابقة التي اعتبرها الجاهليون "أساطير الأوّلين".

وبالعودة إلى كلمة "الكتاب"، نجد أنّها في السّياق القرآني تكتسب "أهمية غير اعتياديّة، كعلامة على مفهوم ديني خاص جدا، تحيط به هالة من القدسية. وهذا متأتٍّ من حقيقة أنّ هذه الكلمة في السّياق ترتبط بعلاقة قوية جدا بمفهوم الوحي الإلهي، أو بالأحرى، بمفاهيم متنوّعة ذات مرجعية مباشرة إلى الوحي. إنّ هذا يعني أنّ كلمة "كتاب" البسيطة، بمعناها البسيط، حالما أُدخلت في نظام خاص، ومُنحت موقعا محدّدا ومعيّنا فيه، اكتسبت العديد من العناصر الدّلالية الجديدة النّاشئة عن هذا الوضع الخاص، وعن العلاقات المتنوّعة التي شكّلتها لتحملها إلى المفاهيم الرئيسيّة لذلك النّظام. وكما يحدث غالبا، فإنّ العناصر الجديدة تميل إلى التأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهريا. من هنا، ومن هذه الحالة، فإنّ كلمة "الكتاب" حالما تدخل في النظام المفهومي الإسلامي، ترتبط بعلاقة صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل "الله"،

[16] سعيد حوّى، الأساس في التفسير، دار السّلام، ط6، 2003، م6، ص3249.

[17] المرجع نفسه، م6، ص3145.

"الوحي، "تنزيل"، "نبي"، "أهل"-في التركيب الخاص "أهل الكتاب"، وتعني النّاس الذّين لديهم كتاب موحى مثل المسيحيين واليهود...إلخ"[18] ووفق السّياق العام لسورة مريم، نجد "الغيب" أيضا كلمة قرآنية ترتبط بعلاقة صميمة مع كلمة "الكتاب"، ومن ثمّ الحقل الدّلالي لكلمة "الكتاب"، يكون على النّحو التّالي:




[18] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص44..

### 2. الحقل الوجودي:

إنّ قضية الخلق في القرآن الكريم تعبّر عن "العلاقة الوجودية" بين الخالق والمخلوق، وتعدّ العبادة هي الصّلة التي تحقّقها، فإذا انتفت هذه الصّلة أصبح المسرح الوجودي قائما على متضادات مفهوميّة بين اللّه والإنسان. لذلك الحديث عن مركزية الخلق في السّورة هو بحث في العلاقة الوجودية المحقَّقة من قبل العباد/ الأنبياء، وغير المحقّقة من قبل الكافرين ومنهم أهل الكتاب، الذين كفروا بهذه المعجزة الخَلقية، واتّصال ذلك بالجاهليين الذين أنكروا النّشأة الآخرة. علينا أن نؤكّد بدءا أنّ "بين الله والإنسان علاقة جوهرية هي علاقة الخالق والمخلوق، وفي هذا الجزء من "الكوميديا الإلهية"* القرآنية يقوم الله بدور مانح الإنسان الكينونة والوجود. فهو خالق الإنسان، وليس الأخير سوى مخلوق له."[19] ومن ثمّ، يحيل مصطلح "العلاقة الوجودية" إلى المفاهيم الوجوديّة القرآنية التّي تشكل حقلا دلاليا، يقدّم تصوّرا مستقلا عن مفهوم الخلق وما يتّصل به.

ويبدو من خلال عنوان السّورة: "مريم" التي تعني خادمة المعبد، أنّ نسيجها اللّغوي يتعلّق بأعظم معجزة حدثت في تاريخ البشرية، هي خلق سيدنا عيسى بن مريم عليهما السلام من غير أب، إذ تعدّ قصة سيدنا زكريا وابنه يحيى عليهما السّلام تمهيدا لهذه المعجزة، ذلك أنّ الخلق من أب وأم رغم تعطّل شروط الإنجاب، بمثابة فاتحة للحديث عن مدى تفضّل الله تعالى لعباده من جهة، وعن كيفية الخلق من العدم من جهة ثانية، بدءا بالأصل الأوّل مع آدم عليه السّلام إلى عيسى ابن مريم، كلمة إلهية ألقيت في جيب مريم فكانت المعجزة، وهي قصّة لغرابتها أدّت إلى ضلال النّصارى حينما اعتقدوه ابن الله، وشرك من آمن بقضية التثليث والتأليه، ولعلّ ذلك هو سرّ حزن السيدة مريم ودعائها بالموت شفقة منها على قوم لن يُصدّقوا رحمة الله بهم، وحدوث الفتن والتّيه عن الصّواب في فهم الحقيقة وهي المعروفة بصلاحها: ﴿ يَـٰٓأُخۡتَ هَـٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٍ وَمَا كَانَتۡ

*"يستعمل المؤلف هذا التعبير بشكل مجازي، مشيرا كما هو واضح، إلى ملحمة الشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليجيري (عام 1321) التي اشتهرت بهذا الاسم، وتميزت بذلك المعمار الفني المدهش للعالم الآخر بكل تفاصيله التي جسدتها بحوية وعمق، فضلا عن أجوائها الروحية المفعمة بالقدسية والبهاء والعظمة والقدرة المطلقة لله، وتأكيدها على قيم العلم والمعرفة والخير والجمال كطريق لخلاص الإنسان. كوميديا دانتي عالم روحي رائع في عظمته وتنظيمه، وهذا هو وجه الشبه بينها وبين العالم القرآني من وجهة نظر المؤلف، ولعل ذلك ما أتاح له استعارة التسمية هنا." توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص130.

[19] المرجع نفسه، ص193.

أُمُّكِ بَغِيًّا ﴾ [مريم: 28]، فما كان منها إلا أن تمنّت الإيغال في النسيان والتّواري،﴿ يَـٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَـٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴾ [مريم: 23].

كما تعدّ امتدادا لقصّة سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي أكرم بالذّرية على كِبر رغم انتفاء أسباب الإنجاب أيضا. ﴿ وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَـٰهَا بِإِسْحَـٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَـٰقَ يَعْقُوبَ ﴾ [هود: 71] فقال إبراهيم: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴾ [ابراهيم:39] وهي إشارة على تحقّق العلاقة التّواصلية الدعاء/ الاستجابة، والعلاقة الأخلاقيّة حمدا وشكرا تأكيدا على الاستجابة الإيجابيّة حينما تحقق التوحيد: ﴿ رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾ [إبراهيم: 40]، فبعدما قال "ربّ" ختم بـ"ربنا" تعميما لهذا الذوق التّعبديّ والرّحمة في ذريته، وهو تنويه على الصّلاة المفروضة في كلّ الكتب السّماويّة. ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴾ [مريم:50]. وكلّهم يشتركون في الاصطفاء، حيث يقول تعالى في موسى عليه السّلام: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيًّا﴾ [مريم:51] ، لتحقّق سِمة **الإخلاص في عبودية** موسى لربّه ومعناها أنّ الله اصطفاه واستخلصه، ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَـٰتِى وَبِكَلَـٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴾ [ الأعراف:144]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه:41] وفيها معنى المبالغة في التّقريب والرّفع حيث تحقّق العلاقة الوجودية مع علاقة الرّب- العبد، ومما يُماثل هذه القراءة في القرآن، قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَـٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴾ [ ص:46] الذين أخلصهم الله هم: المُخلَصون بفتح اللام. وقرأ نافع وابن كثير وابن عامر وأبو عمرو مُخلِصا بكسرها كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴾[20] [الزمر:14].

[20] ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، ص364.

لعلّ المتأمّل يلحظ أنّ تغيير المفاهيم في هذه السّورة، يبدأ من مفهوم "الخلق" وعلاقته بالعبادة، إذ يعيد السّياق القرآني الذّهن إلى البداية الوجوديّة للإنسان حينما كان ترابا وعدما، فسيّدنا آدم عليه السّلام، أنموذج الخلق الأوّل، ابتدئ من التّراب والنّفخ فيه،﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران: 59] إذ وكما، مصدر الخلق هو "الله" من خلال الضّمير المقرون بالفعل (خلقه) حيث يرتبط مباشرة بالإرادة الإلهية "كن فيكون". وذات المركزيّة متجليّة في قصّة زكريا عليه السّلام،﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم:9] إذ تتّفق جميعها في الخلق من العدم وعلاقته بالله، وكذا في قصّة سيّدنا إبراهيم عليه السّلام إذ مركزيتها كذلك الخلق الإلهي لإسماعيل وإسحاق عليهما السّلام على كبر وانتفاء أسباب الإنجاب المنطقيّة. إنّ هذه النّماذج تقدّم التّحكّم الإلهي في هذا النّاموس الوجودي، ولا ريب في أنّ جميع العقول تتفّق على الإيمان بهذه الحقيقة، ومع ذلك حدث لبس في فهم معجزة خلق عيسى بن مريم عليهما السّلام. حيث تقدّم النّماذج القرآنية شواهد واضحة عن انصراف قوم السيّدة مريم عليها السّلام عن ربط خلق عيسى بالله، إلى جعله ابنا له، وبالتّالي قصص الخلق التي أحيطت بالمعجزة، تعمل على تغيير الرؤية في كون عيسى ابن مريم "عبدا لله".

ولو غيّرنا الزّاوية إلى معاينة المعجزات التي جاء بها سيّدنا عيسى بن مريم عليهما السّلام، لوجدناها تتعلّق بالمحطات الكبرى المهمّة في حياة الإنسان، أي الخلق، الموت، البعث، ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [المائدة:110]، حيث تعدّ امتدادا لصيغة السّلام عليه: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾ [مريم: 33]، وهي لا ريب تترابط مع قوله تعالى لسيدنا يحي عليه السلام: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم:15]. وهنا نرى بأنّ ﴿سَلَامٌ ﴾ جاء لعيسى ابن مريم -على لسانه- مخصصا على

خلاف ما لمحناه في سلام يحيى عليه السلام منكّرا يُفيد التّعدد والشمول[21]. هذا من شأنه أن يجعل مركزيّة القصّة تتّسق وتنسجم من بداية الخلق إلى البعث.

كما أنّ السّياق القرآني يبيّن من قصة زكريا عليه السلام كيف أنّ الدعاء يُغيّر مصير الإنسان، ذلك أنّ القلب المخلص في حواره مع ربّه تعالى وسؤاله الاستجابة يكون قد تجرّد حينها من كلّ شائبٍ يزيغ بالإيمان، وكما حمل دعاء زكريا عليه السلام بُعداً روحانيا في تشكّل ذات يحيى وخلقها، كذلك حال الذات "المريمية" وابنها عيسى التي كان لدعاء أمها (امرأة عمران) دورٌ كبيرٌ في تخلّقها. وقد تحدّثت سورة "آل عمران" عن ذلك بالتفصيل مصوّرة لنا مشهد وضعها وكيف أنّ الذكر في الفكر الجاهلي كان مركزيّ الاهتمام على حساب الأنثى كونه يُوجّه لدور العبادة ويحفظ النّسل: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [النحل:58]، اسود وجهه وهو كظيم لسوء ما بشّر به، فكانت الأنثى من هذا رمز الرّذيلة والعار إذ توأد وهي صغيرة. فكيف بلور الدّعاء القرآني ذات مريم لتُغيّر الأفق المعرفي حول هذا المألوف حينما اصطفاها وخيّرها من المصطفين الذين هم آل عمران على إناث زمانها حيث قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ * ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [آل عمران: 33، 34]، وقال: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران:42] فاصطفاها في الدنيا والآخرة.

ثمّ إنّ قصّة امرأة عمران التي تصوّر لنا مشهد العلم الإلهي في خلق البشر يخلق الذّكر والأنثى وفق إرادته وعلمه، ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ * عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴾ [الرعد: 8، 9]. فكانت نشأة السيّدة مريم عليها السّلام مقرونة بالدّعاء، أي العبادة[22]، حيث قالت امرأة عمران عليها السّلام: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ

[21] جاء في قصص الأنبياء لابن كثير: "قال سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة أنّ الحسن قال: إنّ يحيى وعيسى التقيا، فقال له عيسى: استغفر لي أنت خير مني. فقال له الآخر: استغفر لي أنت خير مني. فقال له عيسى: أنت خير مني سلمتُ على نفسي وسلّم عليك الله". حققه وخرّج أحاديثه لجنة التحقيق والنشر في دار الفيحاء، دار ابن باديس، الجزائر، ط1، 2001، ص515. وهنا نرى جليا كيف يُسارعان إلى عبادة ربّهما وطلب المغفرة منه رغم ما بيّنه من مكانتهما عنده، نبيّان من الصالحين، فالذّوق التعبّدي يحرّم على المؤمن توقّف العبادة لحلاوته.

[22] ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، م1، ص1385.

إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [آل عمران: 35، 36]. فتوجّهت إلى الذي أوجدها من العَدم وأمدّها من العُدم وأسبل إليها النعم، وهو الرّب فقالت: ﴿رَبِّ﴾، فأرادت أن تجعل شيئا يقرّبها لربّها وتتوسل وتتوسّط به إليه على ما أنعم عليها من "الرضا" في القلب و"اليقين" و"الإيمان" فصارت من صيغة هذا النداء أنّها عاشقة لتكاليف ربّها.

ولم تكتف بعبادتها هي لوحدها بل أرادت أن تُعمم ذلك الذوق التعبّدي في ذريتها، إذ قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ﴾ [آل عمران:35]، فنذرت أن يكون قربانا لربّها بالعبادة. وهو حال سيدنا إبراهيم عليه السّلام لمّا كان خليل الله وعشق تكاليفه وأحبّ أن يؤدي أمر ربّه تعالى على الوجه المطلوب بل وأفضل، فلما ذاق عرف ولمّا عرف اغترف، فأراد أن يشيع ذلك الذوّق التعبديّ في ذريته، فقال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة:124]،كي لا يحرم ذريته ما تذوّقه وما عرفه هُوَ، فأجابه الله بأنّه لا ينال ذلك الظالمون، وكذلك امرأة عمران. وأكملت قولها: ﴿فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [آل عمران:35]، وقد علمت أنّ العبرة ليست بكثرة الأعمال إنّما العبرة في قبول الأعمال التي ترضي الله وهذا شأن كلّ العارفين بالله إذ همتهم القبول، ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [المائدة:27].

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ ﴾ [آل عمران: 36] فكانت تناجي ربّها وكأنّها قصّرت في حقّه إذ تمنت أن يكون مولودها ذكراً ليحمل مشاقّ السّدانة والتطهير والعبادة، وفيه معنى "التسليم" لله و"الخضوع" و"التنزيه" له أن يخفى عليه شيء: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران: 36] على قراءة من قرأ بالتاء الم2ضمومة ﴿وَضَعَت﴾، ومن قرأ بالتاء الساكنة فهو من كلام الله تعالى، وذلك فيه إعلام

من الله تعالى لمتتبّعي هذه القصة على طريق التثبيت سواء قالته أم لم تقله[23] فالله هو عالم الغيب ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى:49]، وهي كلمات مفتاحية أظهرها السياق وتؤكّد إيمان هذه المرأة الصالحة وتقواها من التسليم الخضوع التنزيه. وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36] دلالة على أنّ الذكر هو من سيفي بنذرها لأنّه من يوجّه للعبادة في ذلك الوقت، ولكنّها "وفّت" بنذرها وسمّتها "مريم" التي تدلّ على خادم الربّ: ﴿وَإِنِّى سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 36] [24].

وهنا تظهر لنا كلمة "الوفاء" مفتاحية إذ النّذر يستلزم الوفاء وخصوصا إذا كان مع الله، وقد تحول النّفس بين هذا العبد وبين وفائه لنذره فيُخادعُ، يمكن أن نستشهد له بقوله تعالى على لسان الجاحدين: ﴿لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ * فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس:22،23] ذلك أنّ الإيمان لم يغمر قلوب هؤلاء، والقرآن بإضافته لكلمة الوفاء يُغيّر في الرؤية للعالم إذ الإسلام دين جاء للسلام وللمحبة، والوفاء هو من يُحقق العلاقة الأخلاقية بين العبد والعبد وقبل هذا بين العبد وربّه لعشقه تكاليفه والسير على نهجه وهذا ما يُعلّمنا إياه ربّنا من قول (امرأة عمران) وفعلها: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان:7] لتظهر كلمتا "الوفاء" و"النّذر" مفتاحيتان تربط بينهما علاقة الاستلزام ، إذ النذر في السياق القرآني يفرض الوفاء.

ولأنّ الشيطان الرّجيم عدو الإنسان منذ خلق الله آدم، وكلّ البشر جاءهم البلاغ من الله تعالى بأنّ عداوة الشيطان قديمة منذ الخلق الأوّل وقد أمر سبحانه الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس "استكبر"، فطرده الله من رحمته، قال تعالى ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ * فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: 115، 117]. لذلك يحاول الشيطان الرجيم الانتقام بغواية البشر، فالزكيّ من البشر هو من يحتفظ لنفسه بالسيادة الإيمانية ولا يتّبع خطوات

[23] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م2، ص328

[24] ينظر: المرجع نفسه، ص329.

الشيطان[25]. حيث دعت ربّها بأن يُحصّن ابنتها وذريتها من هذا العدوّ الذي يصرف الناس على المنهج القويم ويدعوهم إلى أن يكونوا من أصحاب السعير والشقاء في الدنيا والآخرة: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [فاطر:06]، إذ قالت: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ فـ"استجاب" الله دعاءها وسلك بها طريق "السعداء"؛ ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٖ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنٗا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّاۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ [آل عمران: 37]، صيغة مبالغة للتقبّل؛ ﴿وَٱلۡبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخۡرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخۡرُجُ إِلَّا نَكِدٗاۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَشۡكُرُونَ﴾ [الأعراف: 58].

نلاحظ من هذه العلاقة التّواصلية بين امرأة عمران والله الممثلة في الدّعاء والاستجابة، أنها حقّقت العلاقة الوجودية من خلال إيمانها بالله خالقا ورازقا، ونتيجة لذلك حدّد السّياق جملة من الكلمات التّي تدور حول الكلمة المركز "الإيمان" بما أظهره النّسيج اللّغوي من الاستكانة والرّضا، حيث جسّد الدّعاء صورة العبادة المقدّمة من الإنسان إلى الله، ولعلّ أبرز كلمة تثبت أنّ إيمان هذه المرأة متحقّق هو الوفاء بالنّذر. وكما تعوّدنا في العلاقات الدّلاليّة التّي تحكم الحقل الدّلالي وجود متضادات مفهوميّة، إذ يعدّ هذا النّموذج التّعبّدي مثالا ينبغي الاقتداء به من قبل الكافرين من خلال المقارنة بينه وبين نماذج الذّين جحدوا وانصرفوا عن الاستمرارية في تحقيق العلاقة الوجودية، وأبرز دليل كان من الذّين دعوا الله بالنّجاة ثم خالفوا العهد والوعد، حتّى إنّ النّسيج اللغوي ذاته قد أخرج الثّنائيات الضدّية، بذكر "الشيطان" وما يدور حوله من الاستكبار والكفر والشقاء. ومن ثمّ كانت علاقة التّواصل غير اللّغوي: الدّعاء-الاستجابة، جزءا من الكل المعبّر عنه بالعلاقة الوجوديّة، حيث كانت "العبادة" هي الصّلة الحقيقية في تحقيق وإكمال العلاقة بينهما.

لا موارية، في أنّ تكلّم الوليد وهو في مهده لأمر غريب، ولعلّ غرابته لصيقة بالزّمن المنطقي المفروض للنطق، لأنّ السنّ المقدر لبدايته ليس قبل الحول حيث يكون في شكل صراخ يُفهم

[25] ينظر: متولي الشعراوي، منهاج الصالحين؛ إلى معرفة أوامر ونواهي رب العالمين، دراسة وتحقيق مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، ط2002، ص228.

بالعقل ما يُريد إشارةً لا إفصاحا، ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ [مريم: 29]، كما أنّ أمر الله تعالى "مريم" بالصيام عن الكلام كان مشروط، كي يبدأ عيسى الصبيّ ذاته بتفكيك هذه الغرابة وتركيب الحقيقة: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [آل عمران: 46] وهي المُعجزة الأولى التي أُسدل السّتار عليها رداً للشّبهة التي ألصقت بأمه: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ۖ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ [ مريم: 27]، ونفيُ الشبه عنه في أن يكون ولداً لله أو إلها بإثبات عبوديته لله التي قدّمت على النبوّة؛ ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ * فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [مريم: 34، 37].

يبدو بوضوح أنّ **علاقة الرّب-العبد** متحقّقة في هذا النّسيج اللّغوي، ولا غرابة في أنّ هذا النّوع من العلاقات بين الله والإنسان ينطوي تحت العلاقة الكبرى، أي العلاقة الوجودية، ذلك أن كلمة "الرّب" في السّياق القرآني غالبا ما تُطلق على المُوجد من العدم، أي الخالق سبحانه وتعالى، وفي هذا النّسيج اللّغوي اقترنت الكلمة مباشرة بـ"العبادة" بما هي اعتراف بالرّبوبية والألوهية معا، فكانت النّتيجة أنّ هذا الاجتماع هو "الصّراط المستقيم" ضدّ "الضلال"، حيث يبيّن السّياق القرآني أنّ الذين ظنّوا أنّ عيسى ابن مريم ولد لله هم في ضلال وتيه عن الحق، "ولا الضّالين". في مقابل دلالة "الكفر" التي كانت نتيجة الاختلافات المخالفة لـ"قول الحق" ذلك أنّ خلقه عليه السّلام يدخل في الإرادة الإلهية "كن فيكون". ونتيجة للكفر، يقدّم السّياق إحالة بعدية إلى الوعيد المنتظر يوم القيامة. وإذا ما تأمّلنا في سياق هذه القصّة، لوجدنا "العبادة" بدلالتها القرآنية: التّسليم لله، هي النّقطة المركزيّة التي تتحكّم في باقي المفاهيم الوجودية، فمتى انصرف الإنسان عن عبادة الله دخل مباشرة في دلالات الشّرك، ومتى تجسّدت العبودية والتّفاعل الإيجابي بين القطبين المركزيين الله والإنسان نجد العلاقة الوجودية المطلوبة قد تحقّقت واكتملت. حيث ينصرف السّياق القرآني بعد تغيير مفهوم الخلق إلى التّركيز على دعوة عيسى ابن مريم عليهما السّلام التي تطابق دعوة باقي الأنبياء، أي "عبادة الله"، ولا ريب أنّ ذلك ينفي مباشرة الاعتقادات القومية.

ومن الدّلالات على نفي الألوهية والرّبوبية عن عيسى ابن مريم عليها السلام، قوله تعالى: ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ﴾ [ مريم: 25] فدلّت على أنّها وابنها محتاجان إلى الطعام والله الحق هو الذي يُطعِم ولا يُطعَم، فسيّدنا عيسى ابن مريم محتاج للطعام وهو في بطن أمّه وفي نموّه وكبره لأنّه مولود مربوب ومتى يصلح المربوب لأن يكون رباً: ﴿ إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱذۡكُرۡ نِعۡمَتِي عَلَيۡكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذۡ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗاۖ وَإِذۡ عَلَّمۡتُكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَۖ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِيۖ وَإِذۡ تُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِيۖ وَإِذۡ كَفَفۡتُ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذۡ جِئۡتَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ﴾ [المائدة:110] وذلك تدرجا دلاليا في تبين ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرۡ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴾ [المائدة: 75]. لقد كانت مريم عليها السّلام {صدّيقة} كما جاء في السّياق القرآني، **صدّقت** ربّها: ﴿وَصَدَّقَتۡ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتۡ مِنَ ٱلۡقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: 12].

وفي مقابل التّصديق يأتي التّكذيب والتّكفير: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة:73] إذ الكفر هو الضّلال عن الصّواب باتّباع الهوى والنّفس وعدم التفكّر والتدبّر، والله يدعو من هذه الآي الكريمة عباده إلى التفكّر: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء:85] لتدخل كلمة "آية" إلى الحقل فبها تتم معرفة الطريق: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة:219] . فهذه الآيات راجعة لله وبإدراكها علماً يكون التوحيد لأنّ الإفك في معناه هو الكذب[26]، فالله من هذه الآيات يُعرّف بذاته ويدعو عباده ليختاروا طرقهم.

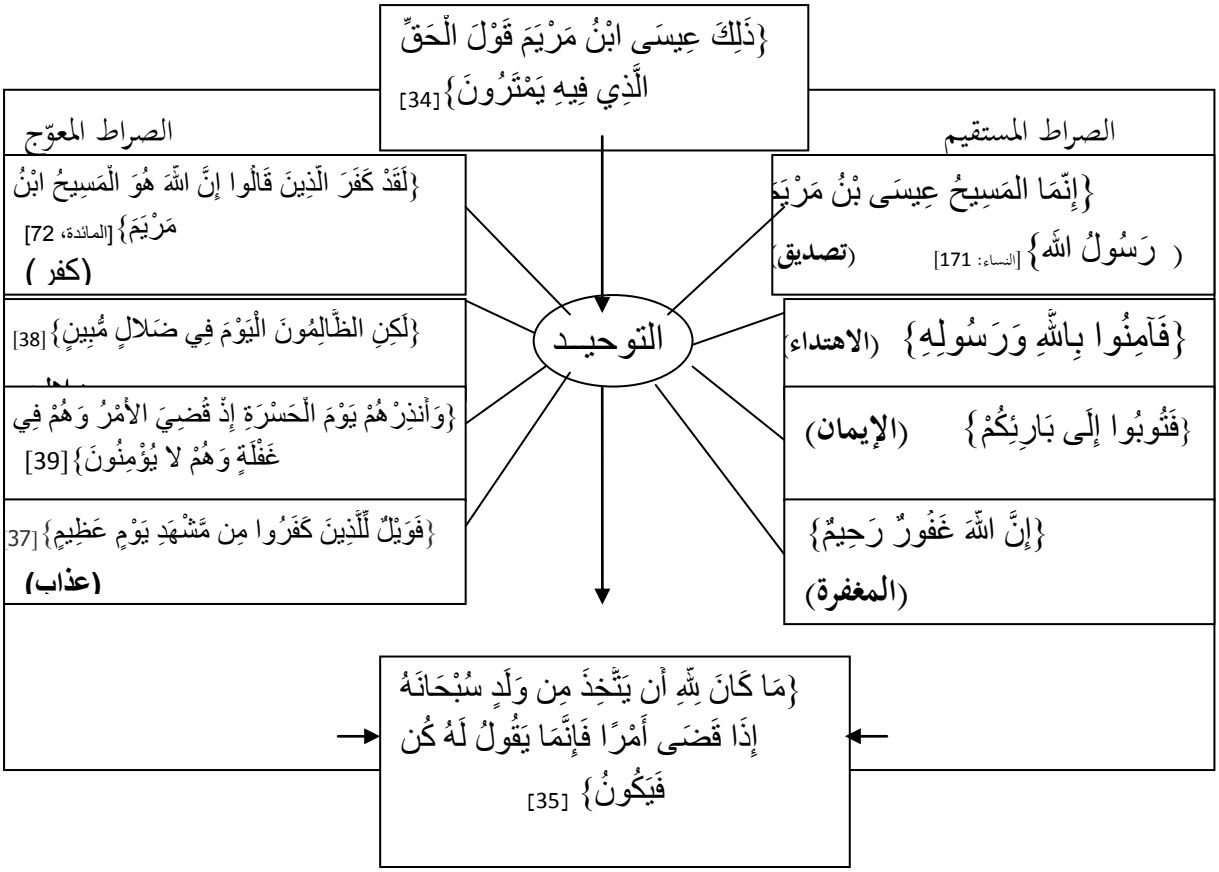
[26] ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط3، 2011، م1، مادة (أ ف ك)، ص65.

ومن ثمّ، **العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان**، تتحدّد من نوع الاستجابة التي يقدّمها الإنسان اتّجاه الرّؤية الجديدة لخلق عيسى بن مريم عليهما السّلام، النّار، لذلك نجد العلاقة بين هذه القصّة والجاهليين واضحة في إنكارهم بالخلق الآخر، وهو ما سيتبيّن أكثر في الفصل اللاحق. بيّن تعالى أنّ عيسى بن مريم إنّما هو عبد الله ولن يستنكف أن يكون عبدا طيّعا له، إذ يقول سبحانه: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ [النساء: 172]، إنّ من يستنكف ويستكبر عن العبادة يستلزم الحشر إلى الله يوم القيامة، وهي إشارة إلى الشدّة والعذاب، أي أنّ الوجه الأخلاقي البادي من هذا النّسيج اللغّوي هو "إله العذاب" الشّديد نتيجة استكبارهم عن عبادته في الدّنيا، وهي لا ريب ترتبط بدلالة "الكفر" نقيض "الإيمان": ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة 72]، حيث المصير النّهائي لهذه الفئة التّي أشركت بالله هو النّار، وهو نفس المصير بالنّسبة للذّين جعلوا الله أحد ثلاثة؛ الأب والابن وروح القدس.

ويكمل التّنزيه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 73، 74]. أي أنّ مصيرهم هو العذاب الأليم، في مقابل الجنّة والمغفرة والرّحمة لطائفة المؤمنين، بوصفه "إله الرّحمة".﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 73]

وبذلك تكون قصّة عيسى ابن مريم وأمّه عليهما السلام قد حلّت كثيرا من المشاكل العقدية التي تخبّط فيها الـ"ضالون" وأثبتت الرّبوبية والألوهية والقدرة المطلقة لله تعالى، والعبودية والنّقص في الجانب البشري ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [مريم:36] وهو "التّوحيد". فأعظم

عبرة يخرج بها القارئ لهذه القصة أنّها تبصّر المعتبر بأنّ الصّراط المستقيم هو صراط الأنبياء والصّديقين، وأنّ "الله" هو المالك الحق للكون الذي لم يتخذ هؤلاء المضلين عضدا وسنداً في بديعه للسّماوات والأرض ولم يُشهدهم على ذلك، فالله سبحانه واحد في قدرته واحد في عظمته واحد في ذاته واحد في علوّه، وصاحب العقل الراشد هو الذي لا يجعل لله تعالى شبيها ولا نظيرا ولا نداً في عبادته لربّه تعالى: ﴿ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: 22]. ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ * فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ [آل عمران: 62، 63]. وفي نهاية هذه القصة يمكن توضيح الرّؤية القرآنيّة للعالم بأنّ الله تعالى يبيّن على الدّوام ذاته بأنّه الخالق الذي يستحق العبادة سائلا عباده العودة إليه والتوّحيد له، مبيناً الصّراط الذي يسلكه الإنسان: المؤمن والكافر فأمّا المكذّبين فسمتهم الكفر بافترائهم على الله الكذب والقول بأنه ثالث ثلاثة فهم في طريق الضلال والتيه عن الحق، في حين الحقيقة التي يبيّنها الله أنّ المسيح عيسى ابن مريم عبد لله ورسوله اصطفاه ليكون حجّة في أنّ الله هو الخالق لكلّ شيء وأنّ رسالة المرسلين واحدة وهي الدّعوة إلى الله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التغابن:8]، ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ ﴾ [البقرة:54]، هكذا وينذر الله عباده من مشهد يوم عظيم: ﴿وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡحَسۡرَةِ إِذۡ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَهُمۡ فِي غَفۡلَةٖ وَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [مريم:39]، ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن يَوۡمِهِمُ ٱلَّذِي يُوعَدُونَ ﴾ [الذاريات:60] أمّا المصدقين المتّبعين: فإنّ رحمة الله منهم أقرب: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [التغابن:14].




لقد كان تصوّر النّاس لله قبل البعثة تصوراً فيه قصور ونقص فهم ينحرفون عن الحق في أسمائه، وقد دعا سبحانه وتعالى عباده إلى ترك ذلك والدخول في رحمته ومحبته، إذ قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180]، مكلّفا الرّسول محمد صلى الله عليه وسلّم لأن يدعو إلى ما دعا إليه سابقيه من الأنبياء إلى توحيد الله برسالة تعوذ من الظلماء التي زيّنها الشيطان في قلوبهم لأنّها حياة ملؤها التعاسة والشقاء؛ ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 268]، وقد بيّن تعالى ذاته بأنّه ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: 257]، فهل يتساوى هؤلاء ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 257]؛ بين من استحقوا محبّة ربّهم وبين مَن وُعدوا مِن ربّهم العذاب المُهين. ومن ثمّ بيّن هذا الجزء أنّ الأنبياء أجمعين جاؤوا للدّعوة إلى أمر واحد وهو "التوحيد"، وهم: زكريا

ويحيى، عيسى، إبراهيم، موسى، إسماعيل، إدريس، ومحمد عليه الصلاة والسلام، يقول تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، فلم يُرسَل نبيٌّ إلا بالتّوحيد وللتّوحيد ولو اختلفت شرائعهم، فلكلّ نبي شرعة ومنهاج، وكلّ ذلك على الإخلاص والتّوحيد لله وحده.

### 3. الحقل التواصلي: اللّغوي وغير اللّغوي

يُصوّر لنا القرآن الكريم مشهدا يتحاور فيه العبد "زكريا"عليه السلام مع ربّه تعالى مجسّداً لعلاقة تواصلية ممثلة في الدّعاء والاستجابة وما تبعهما من حوار يذكره الله تعالى برحمته على عبده الرّسول محمد صلى الله عليه وسلّم مُغلق الرّسالات في قوله: ﴿ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ [مريم: 2]، وهي خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هذا ذِكر رحمة ربّك يا محمّد عبده زكريا فذكّر به أو هذا المتلو ذكرها[27]. والذّكر من التّذكير بمعنى الإخبار، والقرآن كلّه جاء إخباراً وقصصاً لأمور غيبيّة حدثت في حقب زمكانية مختلفة بأدلة وبراهين تبيّن الوجه الحق للطّريق المستقيم، ونقل المألوف من سياق الضّلال إلى سياق روحانيٍ يعبّر عن رؤية دينية مغايرة للوجود. و(الرّحمة) وسعت في هذه الآية عبدي الله معاً، محمد صلى الله عليه وسلّم بضمّ ضمير شأنه الكاف إلى اسمه تعالى (ربّ-ك)، و"زكريا"عليه السّلام بذكر اسم علمه مباشرة وضم عبوديته إليه تعالى (عبده زكريا) تقريبا وتقرّبا فتكاملا، حيث التقى كلّ منهما في المكانة العليّة (العبودية) وهي أرقى ما يصل إليه الوجود البشري عباد الطاعة/ عباد الرحمان المضافون إلى ربّهم إضافة تشريف وتعزيز ومحبة وخير لا إضافة ذل ومهانة كما في النّظام الجاهلي أين يُضاف العبيد لأربابهم باعتبار لفظ الرّب في اللغة دالا على السيّد المليك. ومن وجهة نظر علم الدلالة يمكن القول بأنّ هناك تغيّراً في استعمال كلمة (العبد) بين ما كانت عليه وبين ما أصبحت، حيث انحطّت دلالتها في السياق الجاهلي إلى الإهانة لارتباطها بالجحود أساس الكفر والكبر، وارتقائها في السياق القرآني إلى المحبة لارتباطها بالإيمان أساس التوحيد.

الشّق الأوّل من العلاقة التّواصليّة بين زكريا عليه السّلام وربّه تعالى مثله الدعاء؛ دعاء بثّه العبد (زكريا) إلى ربّه تعالى، وهي علاقة تواصلية بالاتجاه الصّاعد، هذا الدّعاء عبّر عنه القرآن بالنداء الخفي: ﴿إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾ [مريم: 3]، والدّليل على أنّ هذا النّداء الخفي هو الدّعاء،

[27] ينظر: القاسمي، تفسير القاسم، المسمى محاسن التّأويل، دار الحديث القاهرة، 2003، م7، ص88.

قوله في سورة (آل عمران): ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [آل عمران: 38]، أي حين دعا ربه دعاءً خفيا. والمعروف أنّ النّداء هو رفع الصّوت والجهر به طلبا لإقبال المنادى له، لكنه حمل سمة الخفيّ الدّال على السرّ والتّستّر والبعد عن الجهر، وهنا يُجمع أهل التّفسير على أنّه توخياً للإخلاص بالبُعد عن الرّياء[28]، حيث يمثّل أساس العبادة الحقة على اعتبار أنّ الدّعاء هو أعظم عبادة كما ذكر عليه الصّلاة والسلام " وروي عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم، أنّه قال: "الدّعاء هو العبادة، ثمّ قرأ: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [غافر: 60][29] كما أنّ الإخلاص هو أساس العلاقة التّكاملية ودليل ذلك في قوله ﴿رَبَّهُ﴾ بضم ضمير شأنه إلى اسم ربّه الحاضر تعريفا به وبالدّين الجديد الذي يدعو إليه، إذ نقول ربّ عبده (زكريا)، عبد ربّه تعالى فالتّقرّب بينهما كان من تحقق العبودية في (زكريا) ، لعلّ ما يدعو الإسلام إليه: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ﴾ [الأعراف: 55].

ومن وجهة نظر علم الدّلالة نقول: إنّ الدّعاء في السّياق القرآني حدث له ارتقاء دلالي لارتباطه بالإيمان والتّسليم والخضوع والبراءة من الحول والقوة التي للإنسان، اعترافا بالتّفرّد الإلهي في الاستجابة والرّحمة والعطف بالعباد رغبةً إليه وإقبالاً عليه وإعراضاً عمّن سواه، بحيث لا يرجو ولا يخاف سواه قائماً بوجوب العبودية معترفاً بحق الربوبية وبوجود الألوهية، وهذا يمثّل الإيمان بأنّ نداءه ليس كنداء لبشري يلزم رفع الصوت والجهر به حتى يُقبل إنّها هو نداء لمن هو أقرب إليه من حبل الوريد: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الملك: 13]. كما يعكس ارتياح هذا العبد إلى ربّه وكشف السرّ له، فالنّداء هو تفجير لما يستبطنه الباطن من سر، ليقينه بأنّه القادر وحده على كشف الضرّ والاستجابة مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: 17].

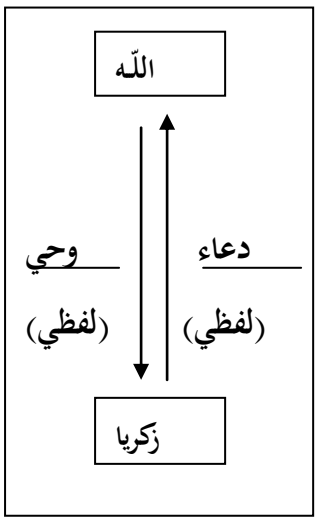
[28] ينظر: القاسمي، تفسير القاسم، المسمى محاسن التّأويل، ص89.

[29] ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، م1، ص1385.

**أوّلا- الدّعاء:**

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا وَلَمۡ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيّٗا * وَإِنِّي خِفۡتُ ٱلۡمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا فَهَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنۡ ءَالِ يَعۡقُوبَۖ وَٱجۡعَلۡهُ رَبِّ رَضِيّٗا﴾ [مريم: 4، 6]، الظّاهر من هذه الآيات أنّ أفعالها قويّة البلاغة وهي من تعكس لنا البُعد الدلالي وتبيّنه، منها نجد أنّ العبد زكريا عليه السّلام قد دعا بصيغة الماضي الدّال على الزّمن الفائت، فقد أعادته السّيدة مريم عليها السلام إلى تلك النّقطة الزّمنية: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٖ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنٗا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّاۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ هُنَالِكَ* دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥۖ قَالَ رَبِّ هَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةٗ طَيِّبَةٗۖ إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [آل عمران: 37، 38]، حيث يحمل الدّعاء حاجته التي يُريد لها التّحقق رغبة منه في تغيير حاله وتجديده، يعكس الجانب الأخلاقي من هذا العبد اتجاه ربّه تعالى تصريحا واعترافا بحاله الضّعيفة افتقارا، احتياجا، استكانة، تذّللا، تضرعا، براءة من الحول والقوة وما يدور حول روح العبادة والإيمان بقلب سليم.

وما يزيد التأكيد على إيمانه: هو عدم دعائه بهذا الأمر من قبل رضاً بما قدّر له ربّه تعالى وكتب إيمانا بالقضاء والقدر رغم أنّه اعترف: ﴿وَلَمۡ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيّٗا﴾ [مريم: 4] أي مُستجاب في كل ما دعوت لك من قبل من أمور أخروية. والسّيدة مريم هي من بثّ فيه قوّة الرّغبة في طلب الذّرية: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرۡنِي فَرۡدٗا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾ [الأنبياء .89] دعوة إلى عدم القنوط من رحمة الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ [آل عمران: 37]، وهذا ما يُغيّر وجهة نظرنا استنادا إلى القرائن التي يكشفها السياق بين الحين والحين من خلال الأفعال التي عبّر بها عن حاله من الضعف والعجز ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: 4] وهي آية مشهود لها

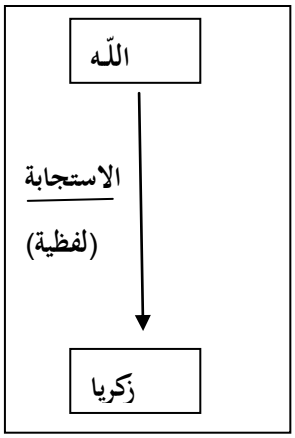


بالبلاغة: حيث أطلق صفة الاشتعال على الرّأس وهي تكون للنّار للمبالغة في وصف الكبر، وعقم امرأته وكلّها أسباب موانع للإنجاب، إضافة إلى الخوف من ولاية الموالي، ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ [مريم: 6].

إنّ دعاء زكريا عليه السلام بوراثة ذريته لا يُراد به الأمور المادّية الدّنيويّة ذلك أنّ الأنبياء لا يورّثون بل ما يتركونه صدقة، "والدّنيا كانت أحقر عند الأنبياء من أن يكتنزوا لها أو يلتفتوا إليها أو يهمهم أمرها... إنّ زكريا عليه السلام كان نجاراً يعمل بيده ويأكل من كسبها"[30]، إنّما هو توريث للذّوق التعبّدي الذي عرفه من الرّضا واليقين وحلاوة الإيمان ليكون دعاؤه لمعجزة: حمايةً للدّين ونصرةً له. فالخلق من العدم (على الكبر) يقينا بقدرته وحده على الخلق. وهنا تبرز **العلاقة الوجوديّة** بين العبد زكريا "المخلوق" وربّه تعالى "الخالق" عبادة بالدّعاء والصلاة التي تستبطن الشّكر والحمد قولا للتّوحيد وفعلا له: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: 39]. وكلها علاقات تزيد من تأكيد "الإخلاص": إذ القيام يكون ليلاً والصّلاة مستبطنة التّوحيد والمحراب يعني الانقطاع إلى الله عن البشر: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِي وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة: 186] الدعاء/ الاستجابة، الإخلاص/ الرّحمة وهي كلمات مفتاحية ترسمها القصّة بالتدرّج.

**ثانيا- الاستجابة:**

جاءت استجابة دعاء زكريا عليه السّلام لفظية وحياً من أمين الوحي جبريل عليه السلام وإن كان القرآن قد أطلقه صوتاً جمعياً {إنَّا}، نداءً باسمه تقريبا منه وتقرّبا: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: 7]، وهذا يُبيّن الرحمة الواسعة والعطاء المطلق والتفضّل العظيم، قبولا




[30] ينظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، ص ص512، 513.

للدعاء ﴿فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ﴾ [الأنبياء: 90]، وهباً للغلام ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥ يَحۡيَىٰ﴾ [الأنبياء: 90]، الموسوم بكلمة ربّه: "كُنْ" على نحو ما دعا: ﴿فَنَادَتۡهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٞ يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحۡرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحۡيَىٰ مُصَدِّقَۢا بِكَلِمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدٗا وَحَصُورٗا وَنَبِيّٗا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: 39]، إصلاحاً لزوجه ﴿وَأَصۡلَحۡنَا لَهُۥ زَوۡجَهُۥٓ﴾ [الأنبياء: 90] وعلّة ذلك مبيّنة في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَيَدۡعُونَنَا رَغَبٗا وَرَهَبٗاۖ وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [الأنبياء: 90]، وهي صفات تخدم الإيمان وتحقق الإخلاص من الإسراع في عمل الخير (فعلا)، الدعاء طمعاً وخوفاً دنيا ودين (قولا) بخشوع وإخلاص "وقال أبو إسحاق في قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ﴾، معنى الدعاء على ثلاثةِ أوجُهٍ: فضربٌ منها توحيده والثناء عليه، كقولك: يا الله لا إله إلاّ أنت، وكقولك ربّنا ولك الحمد. إذا قُلتَهُ فقد دعوته لقولك ربّنا، ثمّ أتيت بالثناء والتوحيد"[31]. كما تبيّن القدرة الإلهية في خلق المسببات بلا أسباب (الخلق من العدم) مصداقا لقوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ* أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ وَيَجۡعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًاۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٞ قَدِيرٞ﴾ [الشورى: 49،50].

﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا * وَحَنَانٗا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةٗۖ وَكَانَ تَقِيّٗا * وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَيۡهِ وَلَمۡ يَكُن جَبَّارًا عَصِيّٗا * وَسَلَٰمٌ عَلَيۡهِ يَوۡمَ وُلِدَ وَيَوۡمَ يَمُوتُ وَيَوۡمَ يُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ [مريم: 12، 15]، وهنا الله تعالى يخبر عن وجود الولد وفق البشارة التي سبقت لأبيه زكريا عليه السلام محبّة من ربّه وتربيةً وحمل الرسالة منذ صباه ليكون "الكتاب" كلمة مفتاحية مهمة يُراد بها الصحف نفيا لصفات الجبروت والعصيان التي تقف في الجانب السّلبي للإيمان والإيجابي للكفر، كما حقّه الله بـ"السّلام"، إذ السّلام أيقونة الإسلام فبه تكون التّحية بين المؤمنين وذلك يحمل بعداً دلالياً في بناء مجتمع أخلاقي قوامه المحبّة والسلام.

وكلّ معجزة يجعلها الله في نبيّ من أنبيائه إلا وكانت حجّته في قومه، ليكون "يحيى" هو الدّلالة. حيث قد جاء اسمه من الحياة على صيغة المضارع الدال على التجدد والاستمرارية، قال أحد الشّعراء:

[31] ابن منظور، لسان العرب، م1، ص1385.

وَسَمَّيْتُهُ يَحْيَى لِيَحْيَا فَلَمْ يَكُنْ إِلى رَدِّ أَمْرِ اللهِ فِيهِ سَبيلُ

فكلّ نفس ذائقة الموت، وحياته في شهادته والشهداء: ﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169]، وكذلك الأنبياء شهداء أحياء عند ربّهم، وهذا ما تتدرج الدلالة القرآنية في إضافته "حقل الأُخرويات"، بدء الخلق، الموت، والبعث من جديد. من جهة أخرى العبد زكريا عليه السلام دعا ربّه بالذرية رغم تعطّل شروط الإنجاب، وقد استجاب ربّه تعالى بوهبه ليحيى عليه السلام نبياً من الصالحين، عطاء محبّة ورحمة واستحقاق، ومداً لحبل التّواصل مع ربّه فذاك محتمل لأنّها أوّل علاقة تواصليّة لغويّة بينها وهو العاشق لتكاليف ربّه، من خلال إفهام كيفية الإحياء من العدم من خلال معايشة الحدث كما يُصوّره القرآن،﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ [مريم: 8].

﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا * قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 9، 10]، وهذا مبيّن من قول إبراهيم لربّه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البقرة: 260]، وهذا بثٌّ للاطمئنان لأنّه كان متلهفا متشوّقا، والإنسان ضعيف بطبعه يفتقر للقوة، والمؤمن لا قوة له إلا بقوة ربّه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]

فكان الجواب وهو الحامل للبُعد الدلالي الذي يُبين الكيفية ويُفصّلها: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِى عَاقِرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: 40]، يقول تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 1، 3] وهو تدرّج دلالي في إظهار الأدلة والشّواهد والحجج لتحقيق الإفهام والفهم، فكانت العلامة مُجرّبة على لسانه ليُحسّ ويتذوّق

**المعجزة:** ﴿قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ﴾ [مريم: 10] سيموت ويحيا بعد انقضاء الأجل.

**4. علاقة الرّب-العبد:**

لقد كان لدعاء زكريا -عليه السلام- بُعدٌ روحانيٌ في تحقيق **علاقة الرّب- العبد**، بما أظهره من الولاء والطّاعة والعبوديّة المطلقة لربّه، وقد بيّنا ذلك بالتّفصيل فيما سبق من طابع الإيمان الذي صبغ دعاءه، فما كان من ربّه الرّحيم، إلاّ أن يتفضّل عليه بواسع العطاء والرحمة ويهبه وسام عباد الرحمان استحقاقاً ومدّ ذلك إلى ذريته. من جهة أخرى، استجابة الرّب تعالى لدعاء عباده مؤكّدة على الدّوام سواء لمن أخلص أو لمن جحد، لكن الله تعالى ليس بظلاّم للعباد يهب كلّ ذي حقٍ حقّه، فليس الشّاكر كالعاصي أو من أرجع العطاء لنفسه، واستحقاق العطاء مرهونٌ بالعبوديّة المخلصة لوجه الله لا إشراك له ولا تشريك. والله سبحانه وتعالى واسع الرّحمة، لا يحرم خلقا من خلقه من عطاء الرّبوبية في الدّنيا سواء من آمن به أو من جحده وعصاه؛ ﴿كُلّٗا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا ﴾ [الإسراء:20]. أما عطاءات الألوهيّة فقد خصّها للمؤمنين وحدهم في الدّنيا والآخرة، لمن عبد فأخلص، فشكر فقال: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: 1، 3]، فنال رضا ربه، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [المجادلة: 22]. فالله سبحانه وتعالى يُلفت انتباه خلقه إلى أنّ عطاء الربوبية من الله تعالى يكفيهم ليؤمنوا به ويعبدوه.

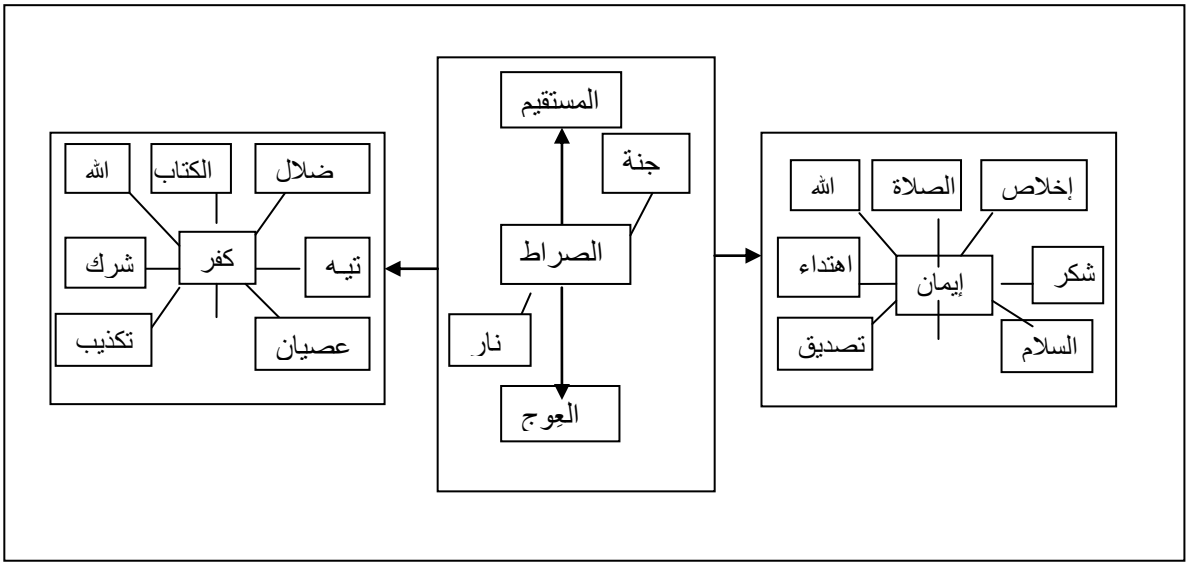
والله تعالى قد بيّن في كتابه الحكيم دعاء المشركين والكفار الذين يتقرّبون إلى أصنامهم وما يعبدون من دون الله: ﴿قَالُوٓاْ أَوَلَمۡ تَكُ تَأۡتِيكُمۡ رُسُلُكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ قَالُواْ بَلَىٰۚ قَالُواْ فَٱدۡعُواْۗ وَمَا دُعَٰٓؤُاْ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ ﴾ [غافر: 50]، وأنّ الاستجابة لن تتحقق لهم لأنّ من يدعونهم لا يسمعون ولا يرون ولا يعقلون، وإن سمعوا فلا يقدرون: ﴿إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ وَلَوۡ سَمِعُواْ مَا ٱسۡتَجَابُواْ لَكُمۡۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُونَ بِشِرۡكِكُمۡۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ ﴾ [فاطر: 14]، ويقول تعالى في موضع آخر: ﴿لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ * فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمۡ إِذَا هُمۡ يَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾

[يونس: 22، 23]. وهنا يُشكّل الكفر حقله الخاص، كلمة-مركز تدور حولها كلمات أخرى تترابط في تركيبه من الشّرك والجحود والكفر والعصيان والضلال والاستكبار في مقابل الشكر والاعتراف واليقين والتقوى والرضا من الصفات التي أظهرها العبد زكريا عليه السلام في دعائه والتي تدور حول الإيمان: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [ مريم: 11]، الاستجابة وتأكيد الولاء لله ربّ العالمين واستحقاقه العبادة والطاعة، شكراً وحمداً: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [إبراهيم: 39]. وهو التغيير الفكري الذي نلمسه من هذه القصة بأنّ العبودية لله وحده تأتي بالخير والرّحمة والمحبة على عكس ما كان في الفكر الجاهلي من المذلة والإهانة والاحتقار، فمن اجتباهم الله بالإيمان وهداهم للإسلام يشكّلون مع ربّهم تعالى حلقة وصل رباطها المحبّة والأنس والسّلام فكانت استجابة ربّه رسالة تكون محمّلة بالطمأنينة والبشارة.

إنّ الله ببيانه كيف أنّ التّوحيد يحقق استجابة الرّحمة والخير، وكيف أنّه يخلق من العدم ما شاء، يُضيف الحقل الأُخروي بما يحويه من الجزاء والحساب والعدالة الإلهية المطلقة في تقسيم الأعمال بالحق وبالميزان، فأراد أن يُبيّن أنّ بداية الخلق حياة للعبادة وأنّه المستحق للعبادة يوجّه عباده إليه بالآيات البيّنات: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]، ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: 64]، ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَـٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ﴾ [الرعد: 16].

وههنا يظهر حقل "الصّراط" مستقيما لمن صدّق فأخلص العبادة ليكون من أصحاب الجنة التي وعد الله بها المتقين، وعوجاً لمن كذّب فضلّ في عبادته لربّه وعيدا بنار جهنّم خالداً فيها: وهي مهمة

الرسول محمّد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ [الأحزاب: 46،45]. من هذا يمكن تصوير البنية الدلاليّة لهذه القصّة بما يلي:

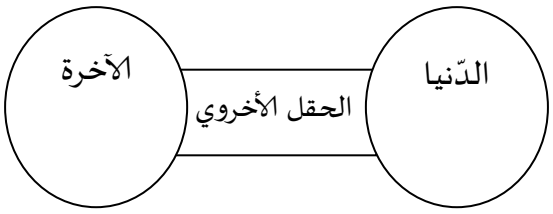



في الحقل الأوّل تمثّله كلمة "الإيمان" استناداً لما أظهره سياق الدّعاء من التّذلل والاستكانة دلالة الإخلاص والاهتداء إلى "الله" الذي يُمثّل بدوره كلمة مفتاحية في هذا الحقل، إذا أُخذ بمعنى "آمن بالله"، و"أخلص لله"، و"صدّق بالله". وكذا كلمات "الشّكر، الصلاة، الدعاء" التي تعني العبادة، وهي تُمثّل العلاقة التواصلية بالاتجاه الصاعد. كما أظهر السياق كلمة "السّلام" التي خُصت ليحيى عليه السلام دلالة على محبّة الله لهذا العبد ورضاه عنه. هذا الحق يتداخل من جهة السلب بحقل "الكفر" صفات الجاحدين لنعم الله والمنافقين في إيفاء الوعود والمستكبرين عن عبادته، وبذلك يُشكّل "الصّراط" حقله الخاص فالله دائما يُظهر عدالته المطلقة، بعدما بيّن الآيات ليعقل الإنسان ويتدبّر حتى يعود لربّه عن علم وحب لا عن كراهية، وهي إمّا تُقبل "تصديقاً" بها وإمّا تُرفض "تكذيباً"، فهو يبيّن الصّراط المستقيم ونهايته التي تتداخل مع "الإيمان"، والصّراط المعوج ونهايته التي تتداخل مع "الكفر"، وهكذا تُضاف كلمتا "الجنة والنار"، لترسم القصة بنيتها الدلالية على الشكل السّابق.

## الفصل الثّالث: الحقل الأخروي نموذج الدّراسة

1. مفهوم الخلق
2. المصير الإنساني.
3. العلاقة الأخلاقيّة.

يفسح مصطلح "الحقل الأخروي" المجال للتأمّل في التّصميم القرآني الجديد لعالم الوجود، من خلال التّغيير السّياقي الذي حدث للأفكار القديمة المتجذّرة في الذهن الجاهلي، وإعادة تحيينها ضمن أنظمة خاصة تحمل فيها دلالتها القرآنيّة. إذ، وكما يُفهمنا الباحث "إيزوتسو" قد حدث تأثير سياقي لمعاني الكلمات بإخراجها من النّظام المفهومي القديم وإدخالها في نظام مفهومي جديد كليا، تأخذ فيه مواقع خاصة وقيما مغايرة لتشيّد في النّهاية المنظومة القرآنيّة الشّاملة. ولما كانت البنية المفهومية للرّؤية القرآنيّة للعالم -حسب ذات الباحث- قائمة على جملة من المتضادات المفهوميّة التي تخلق جوا من التّوتر الدّرامي داخل مسرح الوجود، فإنّ الدّنيا والآخرة من الكلمات الهامة التي يُسهم تضادها المفهومي في تشييد بينة القرآن الكريم؛ إذ المعنى العام للحياة لا يكتمل بفهم جزء دون آخر، إنّما هو قسيم مشترك بين ثنائية الحياة الدّنيا والحياة الآخره. وعلى الرّغم من اهتمام السّياق القرآني بتغيير التّصور الجاهلي لمعنى الحياة الدّنيا بجعل "الله" مركزها والإشارة إلى العلاقات التّواصليّة الهامة التي تحقّق له في النّهاية العلاقة الوجودة، فإنّ الحياة الأخرى أيضا تأخذ نفس الأهمية، حيث تحتوي على النّصف الثّاني المكمّل لدائرة الوجود بين الله والإنسان، ومن ثمّ لا يُمكن النّظر إليهما بوصفهما عالمين مستقلين أو حقلين دلاليين منفصلين، بل بربطهما في شكل ثنائية تُعيد هيكلة عالم الوجود.




ووفقا للسّياق القرآني، الحبل الذي يشدّ عضد هذا الاتّحاد بين العالمين هو الحقل الأخروي[1] بما هو النّقطة الزّمنية الفاصلة بينهما والمجال المفهومي المركزي الذي يجمع كلمات الوجود بأكمله، الأوّل والآخر على حد سواء، به نفهم التّغيّر الدّلالي الذي حدث للكلمات بإكسابها دلالات تتعلّق بمفهوم الرّجعة و"البعث"، وبه نستنتج التّطور الدّلالي للمعجم العربي من خلال الهيكل الجديد للعالم الذي يصوغه السّياق القرآني. فلما كانت دلالة الأخرويات متعلّقة أكثر بما بعد الموت من

[1] يدرج "إيزوتسو" المخطط السابق ضمن ما أسماه بـ"المفاهيم الأخرويّة"، حيث يقول شارحا له: "يضع القرآن بين الدّنيا والآخرة شيئا يقوم بدور صلة الوصل؛ شيئاً يمثّل مرحبة انتقالية بين العالمين... إنّها مجموعة خاصة من المفاهيم التي يمكن أن نصنّفها بوصفها مفاهيم أخرويّة حصراً، منها اليوم الآخر، ويوم الحساب، والبعث، وما شابهها. وقد كان مفهوم "بعث الموتى" – من بين كل المفاهيم التي تندرج ضمن تلك الفئة – هو الأكثر إثارة للجدل بين المكيّين في الأيام الأولى للإسلام." الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص149.

البعث والنّشور والحساب وغيرها، حيث الإيقاظ لمشاهده الحقائق الغيبية التي صُدّق بها أو كُذّب في الوجود الدّنيوي، فإنّنا نرى البعث كلمة تترابط بشدّة مع الغيبيات التي استعصى على الإنسان الجاهلي الإيمان بها وقابلها بالاستغراب والرّفض لمخالفتها التّصوّر المتوارث والمعتقد الاجتماعي، لأنّ الأمور الغيبيّة التي قدّمها "الله" تعالى لـ"الإنسان" في الدّنيا تتحقّق وتُشاهد بالعين المجرّدة، فيصبح العالم عينيا مشاهدا على حقيقته.

ولا يماري أحد، أنّ القرآن الكريم يتحدّث عن كثير الأمور الغيبية التي تستدعي العقل ليتأمّل، ومنها الأخرويات، حيث "قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: 2]، ومن الآية الكريمة ندرك سرّ إخفاء الله تعالى كيفية علم الغيب لوقوع البشر في الامتحان العقلي الذي يدلّهم على خالقهم دون براهين محسوسة ومرئيّة للعين، فعالم الملائكة والجن وحقائق الكون التي يحار العلماء في فهمها حتّى الآن وكذلك البعث والنّشور يوم القيامة... وكذلك عالم البرزخ كلّها حقائق ثابتة بدليل القرآن الكريم، والسّنة النبويّة الشريفة فُصّل فيها القول كثيرا دون معرفة الكيفيّة.. ذلك لأنّ الكيفية لا يمكن إدراكها إلا بالمحسوس والمرئي والمسموع، كاستواء الله سبحانه على العرش الذي أخبرنا الله سبحانه عنه. يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد:4]. فالاستواء معلوم والكيفيّة مجهولة، وأنّى لنا أن نعرف الكيفيّة ولم نره ولم ندركه بأحاسيسنا، وهذا إخبار من الله تعالى علمناه في الدّنيا ونرى كيفيّته يوم القيامة حيث تظهر لنا فيه كلّ الغيبيات المخفيّة عن البشر في الحياة الدّنيا. يقول تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ [النمل: 93]."[338]

هذه المقدّمة ليست بعيدة عن تقسيم "إيزوتسو" للثنائيات الضدّية التي تحكم عالم الوجود منها ثنائيّة الشهادة والغيب، حيث يُكشَف الأوّل للإنسان في حين يُغيّب الثّاني عنه ليكون تحت علم الله وحده بوصفه"عالم الغيب والشهادة" و"علّام الغيوب" وعالم الغيب". ولأنّنا نستند على نتائج الباحث، وننطلق منها كفرضيات؛ فإنّه لزاما علينا الإشارة إلى ما توصّل إليه من تحليله الدّلالي لهذا الموضوع، وهو غياب حقل دلالي خاص بـ"الأخرويات في النّظام الجاهلي ما يستلزم غياب رؤية

[338] ماهر أحمد، الموت وعالم البرزخ، تح: محمد سعيد رمضان البوطي وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت، 2011، ج3، ص ص17، 18.

جاهلية جادة لمفاهيم ما بعد الموت، حتى وإن حضرت، إلا أنّ وجودها مبعثرة لا يقدّم تصوّرا واضحا لها، بل تبقى مبهمة غامضة، إذ لا وجود لحياة بعد الموت والتّصورات الماورائية مرفوضة في فكر الدّهريين، بخلاف النّظام القرآني الذّي يقدّمها وفق مجال مفهومي مركزي محدّد المعالم لا يمكن أن يتجزّأ عن البنية الأساسيّة للرّؤية القرآنيّة للعالم[339]. فبين الحضور والغياب يتبيّن الفرق بين النّظامين ورؤيتهما الخاصة للعالم، لتكون المقارنة العلميّة الموضوعيّة بين نماذج من النّظامين هي السبيل المنهجي لإدراك ذلك. اتباعا لذات المنهجية التي أطرها الباحث "إيزوتسو"، أي البدء من مفهوم الخلق وصولا إلى المصير الإنساني والعلاقة الأخلاقيّة.

## 1. مفهوم الخلق:

يقدّم السّياق القرآني حقلا دلاليا خاصا بالخلق، يتركّب من مجموعة من الكلمات المفتاحيّة التي تتعالق مع بعضها وفق علاقات دلاليّة مختلفة. ولو أمعنا النّظر في الآيات التي احتوت هذا المفهوم الأُخروي، لوجدناه متعلّقا بمسألتين هامّتين في النّظام الجديد، هما البداية والنّهاية، إذ ليست البداية إلا النّتيجة الحتميّة للنّهاية التي يسير إليها الإنسان أو ما يسمى بـ"المصير الإنساني"؛ فالأخير "في الحالات الاعتياديّة يهتم بشكل رئيسي بمشكلة الحياة بعد الموت" [340]. حيث نجد عديد الآيات التي تصوّر مراحل النّشأة الأولى للإنسان واتّساقها وانسجامها مع الموت والبعث، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ "مفهوم الخلق" لا يمكن أن يدخل الحقل الأُخروي إلّا إذا فُهم في إطار علاقته الدّلاليّة بالخلق الآخر، وعلّة ذلك أنّ هذا المفهوم يعدّ مصدرا سياقيا يغيّر النّظرة الجاهلية التي أنكرت وجود حياة الموت، إلى وجود حياة أخرى، إعادة الخلق فيها يُطابق الخلق الأوّل، ولنا أن نتأمّل في سورة "المؤمنون": ﴿ قَد أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [المؤمنون: 1] يحدّد سياق هذه البداية كلمة "الفلاح" لتعبّر عن دلالة إيجابية تعني النّجاة يوم القيامة بالنّسبة للمؤمنين ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: 11]، لكن سرعان ما دُمجت مع مفهوم الخلق ليعبّر عن مفهوم أُخروي يتعالق دلاليا مع المفاهيم الأخروية: الموت، يوم القيامة، البعث: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ * ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ * ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا

[339] ينظر: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنيّة للعالم، ص197.

[340] المرجع نفسه، ص198.

فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: 12، 16]

لعلّ هذا النّسيج اللّغوي هو الأقرب إلى فهم سيرورة حياة الإنسان من الخلق الأوّل إلى الخلق الجديد، إذ نلاحظ عمل أداة الرّبط "ثمّ" على تنظيم الأطوار الكبرى للحياة الممثّلة في بداية الخلق ثم الموت ثم البعث، في حين تعمل أداة "الفاء" على ترتيب مراحل التّخلق منذ أن كان الإنسان نطفة إلى حين إنشائه واستوائه خلقا آخر. هذا التّرابط المحكم يقدّم الدّلالة- المركز: "الله" بما هو القادر المتصرّف الأوحد في هذه التّفاصيل الكبرى والجزئيات الصغرى؛ حيث تدل صيغة الجمع سواء في الكلمة المكرّرة (خلقنا) أو في غيرها (جعلنا، كسونا، أنشأنا) على القدرة العظيمة التي احتوت هذا الصّنع حتى اكتمل في أحسن تقويم، وهي قدرة الله "أحسن الخالقين". كما نلاحظ أنّ أداة "لقد" المبدوء بها، قد وزعت تأثيرها التّوكيدي على كل النّسيج حتى غدا متّحدا في رسم مسار الإنسان، حيث يتجه الأخير بعد البداية الأولى نحو نهايته المحتمة أي موت، ليخلق أو يبدأ بعد أجل محدود من جديد، وكأنه خلق ليموت وليحيا في حياة أخرى غير الحياة الدنيا. ومن ثمّ، يكشف هذا السّياق اللغّوي، أنّ بداية الخلق ليست إلا دلالة على"الله" الخالق، كما أنها ليست إلا آية تقود لمعنى "الموت" و"البعث".

إنّ البنية الدلاليّة لـ "سورة المؤمنون" ترسم معالمها بتصويب النّظر إلى "مفهوم الخلق" الآخر، فما البداية التي عرضتها السّورة إلاّ مقدّمة لعرض رأي الكفّار حول قضية النّشأة الآخرة "البعث"، وهو الإنكار التّام والاستهزاء بالمرسلين ونعتهم بالافتراء والكذب لأنّ رؤيتهم للعالم وكما يبدو محصورة في الحياة الدّنيا ولا وجود لحياة أخرى بعدها[341]، بل مجرّد أساطير: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَـٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ * قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا

[341] في ذات السّورة، وقبل قول الكفّار الجاهليين، يورد السّياق القرآني موقف قوم نوح اتّجاه مفهوم البعث، الذي لا يختلف عن موقف الجاهليين: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ * إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُۥ بِمُؤْمِنِينَ﴾[المؤمنون:35،38]

وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ لَقَدۡ* وُعِدۡنَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 80،83]، إذا المنهج الذي يسلكه السّياق القرآني في الرّبط بين المفاهيم الأخرويّة هو "التعقّل" أي الوصول إلى النتيجة بإدراك تعقّل أنّ الخلق الأوّل مصدر لفهم الخلق الآخر "البعث".

ولو غيّرنا الزّاوية إلى نموذج آخر لوصلنا إلى ذات النّتيجة. في سورة السّجدة تبرز مفهوم الخلق وتفصّل في مراحل خلق الإنسان والعناصر التي ركب منها: ﴿ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ * ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ * ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ * ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [السجدة: 6-9]، يبدو من النظرة الأولى أنّ مركزية "الله" في هذه الآيات متعلقة بقدرته وعلمه في إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود، إذ ليست الحياة التي تمنح له إلا نفخة من روحه تعالى، فلما كانت هذه البداية الدقيقة غيبا، تغيب تفاصيلها التّكوينيّة في الرّحم عن تصوّر الإنسان وبعيدة عن مشاهدته، نجد سياق خلق الإنسان يشرح ببيّنة علميّة أنّه قد رُكّب من امتزاج التّراب والماء ليكون طينا بعد ذلك تدبّ فيه الرّوح بأمر الله تعالى : ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:85]. ليصير متفاعلا مع خالقه بسمعه وبصره وفؤاده. حيث يدل التّراب على العدم: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان:1] . في حين يدل الماء على الحياة: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:30]، أمّا الرّوح فهي السّر الذّي يكسب الكائن صفة الحيّ. هذه المركّبات (التراب والماء والرّوح) تعمل على إكمال معادلة الوجود الإنساني، أي ثنائية العدم والحياة.

لكن البنية الأساسيّة لـ"سورة السّجدة" أيضا، قائمة على لفت النّظر إلى حقيقة الخلق الجديد "البعث"، فكالعادة تشرح آيات الخلق الأوّل الطريقة التي استوى بها الإنسان وكيف انتقل من العدم إلى الحياة، ليس هو فقط بل كل الموجودات، ﴿ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ * ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ * ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ * ثُمَّ

سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [السجدة: 6-9] ليصل بنا السّياق إلى الدّهشة الكبرى التي طالت العقل الجاهلي وحدوث اللّبس من الخلق الجديد: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ بَلۡ هُم بِلِقَآئِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة:10]، وكما هو ملاحظ، السؤال الإنكاري رُبط بصفة الكفر، لأنّ المقام العام موجّه للذّين قالوا أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد افترى الكتاب، كما توضّح بداية السّورة: ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۚ بَلۡ هُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [السجدة:3]، وبالتّالي فإنّنا حين نقف عند مكون التّراب ومكون الماء[342] للإحاطة بالسّياق التّفصيلي لبداية الخلّق، نُدرك أنّها نماذج مقدّمة للتعقّل أنّ الطريقة التي خُلق بها الإنسان بداية، يُخلق بها نهاية.

وقد تساءل الجاهليون عن مصدر الرّوح: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء:85]، وليس بخفيّ على أحد أنّ "الرّوح" هي سر الحياة وإلّا بقي الجسد جامدا، حيث أدرك العرب في ذلك العصر هذه الحقيقة، فمهما أبدعوا في صنع الأصنام ونوعوها على حسب تخيّلاتهم، إلاّ أنّهم قد عجزوا عن بثّ الرّوح فيها، ولنا على سبيل المثال نموذجا من الأصنام المصنوعة: "كان ودٌّ وسواع ويغوث ويعوق ونَسْرٌ قوما صالحين، ماتوا في شهرٍ، فجزع عليهم ذوو أقاربهم. فقال رجل من بني قابيل: "يا قوم! هل لكم أن أصنع لكم خمسة أصنام على صُورهم، **غير أنّي لا أقدر أن أجعل فيها أرواحا!** قالوا: نعم! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونَصَبها لهم."[343] وإعادة من السّياق القرآني الذهن الجاهلي إلى التعقّل في الماهية الخَلقيّة يربطها بأصلها ومصدرها الحق "الله"، ولا غرابة في أنّ صانع الأصنام قد كشف عن عجزه في جعل أرواح فيها؛ لأنّ هذا يدخل في الإقرار

---

[342] فالنّظر في قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ﴾[الروم:20]. يوضح أن الانتشار لا يكون من التراب أو العدم بل من الحياة، لذلك كان الإنسان سلالة من ماء: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرٗا﴾ [الفرقان:54]حيث تمثل النّطفة نتيجة التّزاوج والبداية في تكوّن الإنسان داخل القرار المكين أو الرّحم المأخوذ من الرّحيم والرّحمة، ﴿مِن نُّطۡفَةٍ إِذَا تُمۡنَىٰ ﴾[النجم:46]،﴿ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ [عبس:19]، ﴿أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ﴾[القيامة:37].

[343] هشام أبي الكلبي، كتاب الأصنام، ص51.

والاعتراف بأنّ الإنسان الجاهلي مدين بكينونته لقوة الله الخالقة". ومن معتقدات العرب أيضا عن الروّح أنّها " أشبه بطائر يحوم فوق قبر الميت أو يُقتل تخرج من رأسه. فإذا كان قد مات قتلا ولم يُؤخذ بثأره نادت الهامة على قبره أسقوني فإنّي صديّة."[344] لذلك هذا النّموذج التّحليلي الأوّل وغيره كثير مما ذُكر في القرآن الكريم، يُظهر اهتمام السياق بالإحاطة بأدق تفاصيل هذه المرحلة الوجودية الأولى، من خلال إعادة الذّهن إلى الأصل الذي أقرّ به الجاهليون حينما أفصحوا أنّ خالقهم وخالق السّماوات والأرض هو "الله"، لكن من غير التّركيز على التّفاصيل، بل اعترافا ثم انصرافا عن تحقيق أي نوع من العلاقة معه[345].

حيث يقول تعالى: لئن سألتهم من خلقهم أو من خلق السماوات والأرض أجابوا مباشرة بـ"الله" يقول تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[الزخرف:87]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[لقمان:85]،﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت:61]. ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف:9]. ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾

[العنكبوت:63].

إنّ السّياق اللّغوي لهذه الآيات يشترك في إقرار الكفار بـ"الله" خالقهم وخالق السّماوات والأرض ومنزل الماء ومحيي كل شي، لكنّهم لا يعقلون من هذا الاعتراف أنّ الله هو المستحق للعبادة، حيث يظهر اسم "الله" هنا صريحا، ولئن كان الخلق متعلّق بالربوبية، فإنّ التّوحيد من هذه الجّهة قد تحقّق وفق الرؤية الجاهلية دون توحيد الألوهية، ففي كثير من الأحيان يقّدم السّياق القرآني شهادة كافية للبعد الثّقافي الجاهلي، الذي من خلاله يمكننا "أن نتوثّق من حقيقة مهمّة جدا هي أنّ مفهوم "الله" لم يكن راسخ الوجود في النّظرة الدّينية للعرب "الجاهليين" فحسب، بل كان فوق ذلك ذا بنية داخليّة خاصّة مطوّرة جدا، أعني:

---

[344] حسن نعمة، ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص ص 86، 87.

[345] ينظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص199.

أ. أنّ الله في هذا التّصوّر هو خالق العالم.

ب. أنّه واهب المطر، أي أنّه عموما واهب الحياة لكلّ الأحياء على الأرض.

ج. أنّه الوحيد الذي يُهيمن على أقدس الأيمان.

د. أنّه موضوع ما يمكن أن نصفه بدقّة بالتّوحيد "الوقتي" أو "السريع الانقضاء". وما يثبت ذلك وجود ذلك التعبير الذي يتكرّر وروده في القرآن إذ "يجعلون دينهم خالصا له وحده في بعض الأحيان".

ه. أخيرا، أنّه ربّ الكعبة."[346]

لاشكّ في أنّ هذه النّتائج تساعدنا كثيرا على إدراك البنية المفهومية لكلمة "الله"، من خلال بيان معناها العلاقي في النّظام الجاهلي. من جهة أخرى، إذا ما عدنا إلى نماذج من الشّعر الجاهلي نجد كلمة "الرّب" أيضا ترتبط إلى حدّ بعيد بمفهوم الخلق في اعتراف صريح بربوبيته، ولا موارية في أنّها رؤية تتوافق مع الرّؤية القرآنيّة إلى حدٍّ كبير؛ إذ وكما يوضح "إيزوتسو"، "فنحن نندهش لشيوع مفهوم الخلق الإلهي في الأدب "الجاهلي" قريب من المفهوم القرآني. هذا إذا لم نستثن بالطبع كل تلك الحالات من التزييف والتوليد. في البيت التّالي يُربط مفهوم الخلق بمفهوم "الربّ"، والشّاعر هو عنترة:

فَيَا طَيْرَ الأَرَاكِ بِحَقِّ ربٍّ بَرَاكَ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ حَلُّوا

وإنّه لذو مغزى أن يستعمل تعبير "الرّب الذي خلق الطير" هنا بصيغة "القسم". وفي البيت التّالي تبدو الفكرة التي يعبّر عنها الشّاعر نفسه قرآنية الطابع بدرجة أكبر"[347]:

حَرَصَت على طُولِ البَقاءِ وإنَّما مُبدي النُّفوس أبدَاها ليُعيدها

لكن على الرّغم من هذه الإشارات، إلّا أنّ الذّهن الجاهلي لم ينشغل بهذه الماهية الخَلقية بل انصرف مباشرة إلى مركزية حياته، وكأنّ نقطة بدايته غير هامة أو لا قيمة لها أمام قيمة الإنسان ذاته وقيمة المدّة الزمنية التي يعيشها، إذ يتعالق معنى العبد مع المعنى الأساسي لـ" الرّب" الذي

---

[346] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص ص 165، 166.

[347] المرجع نفسه، ص195. ولعلّ هذه الصيغة في جعل مفهوم الخلق مرتبطا بمفهوم "الرب" قد تكررت في أشعار الجاهليين، ومنهم امرئ القيس: فتواثقا بالله ربّهما... في قلّة الأخلاف والحبْس. ديوان امرئ القيس، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص273.

يأخذ معنى السيّد، ليكون تحت حكمه ومُلكه، فوفق السّياق الثّقافي، العلاقة الإنسانيّة هي المركز سواء كان الإنسان سيّد قومه أو العكس؛ أي أن يكون عبدا خادما لسيّده، هذا ما يبيّنه بيت امرئ القيس[348]:

ما يُنكر النّاسُ مِنّا حينَ نَملِكُهم  كانوا عَبِيداً وَكُنّا نَحْنُ أَرْبَابَا

لو لاحظنا البيت الشّعري، لوجدنا كلمة العبيد مفرد "العبد": الخادم، والأرباب مفرد "الرّب": السيّد، والمعنى العام للبيت، يقطع الصّلة بالإقرار الأوّل، حيث نخرج من مفهوم الخلق إلى مفهوم العبادة، ووفقا لسياق هذا البيت الشعري، العبوديّة تعني الصّلة بين الإنسان القوي الذي يملك والإنسان الضعيف الذي يخدم، ولا وجود للخالق بينهما، ومن ثمّ فإنّ الإنسان يبدأ في الخروج عن حكم الله ليدخل في حكم أقرانه. وليس هذا هو الاهتمام الأوحد الذي يقدّمه السّياق الثّقافي، بل الحكم الأقوى والصّلة الأعمق تكون تحت قبضة "الدّهر" الذي يتصرّف في شؤون حياتهم وتفاصيلها الصّغيرة والكبيرة كيف شاء، سواء كان "الإنسان" سيّدا أو عبدا في ذلك العصر، فهو لا محالة تحت سطوته، ولنكمل مع امرئ القيس الذي تغنى في البيت السّابق بسيادته، لنجده في أبيات لاحقه عبدا ذليلا قد خمد ضوءه وأفل بسبب الدّهر ، إذ يقول[349]:

بَيْنَمَا المَرْءُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ  ضَرَبَ الدَّهْرُ سَنَاهُ فَخَمَد

كما يقول[350]:

أَلَمْ يَحزُنْكَ أَنَّ الدَّهْرَ غُول  خَتُورُ العَهْدِ يَلْتَهِمُ الرِّجَالَا

إنّ لفظة "غول" بما تحمله من أحاسيس الخوف، تُخرج هذا المرء من الطمأنينة إلى الحزن من تصرفات هذا الوحش الذي يلتهم الرجال ويفترسهم بكل وحشية. ولعلّنا هنا نتبيّن الفرق الأوّل في مفهوم الخلق وفق السياقين، فإذا كان في الرؤية القرآنية "الوعي بالماهية الخَلْقية مرتبط مباشرة بمسألة علاقة الرّب-العبد بين الله والإنسان"[351] فإنّ هذه المسألة غائبة في النظام الجاهلي، والشّواهد التي قدّمها السياق القرآني، والسياق الجاهلي عن اعتراف الجاهليين وإقرارهم ب"الله"

[348] ديوان امرئ القيس، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، ص279.
[349] المرجع نفسه، ص217.
[350] المرجع نفسه، ص309.
[351] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص197.

خالقا، لا تستمر طويلا وهو ما أسماه "إيزوتسو" –كما تقدّم- بالتوحيد "الوقتي" أو "السريع الانقضاء" على نحو توحيدهم بالله في حال الشدّة : ﴿ فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلۡفُلۡكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ إِذَا هُمۡ يُشۡرِكُونَ ﴾ [العنكبوت: 65]، : ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوۡجٞ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ فَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٖ كَفُورٖ ﴾ [لقمان:32]. أي أنّ هذا التّوحيد لا يستمر بل سرعان ما يرجعون إلى شركائهم، وبالتّالي الأمور التي يتّصل بها تستمر معه طول حياته، تتعلّق بالإنسان و الدّهر و الأصنام، لذلك لا يمكننا تأكيد أنّ مفهوم الخلق قد احتلّ موقعا هاما في النّظام الجاهلي، بل يكشف السّياق أنّه مفهوم ثانوي لا قيمة مركزية له.

وإذا ما بدأنا البحث عن السّبب فسنعود إلى التعلّق بـ"الآلهة" لأنّ " مفهوم "الله" في النظام الجاهلي يوجد مع مفهوم "الآلهة" جنبا إلى جنب، **ومن دون تعارض بينهما على الإطلاق... إنّنا لا نجد في النظام الجاهلي تغايرا حادا ملحوظا بين الله و"الآلهة" الأخرى**، حتّى وإن كان الأوّل قد جُعل عل قمّة التراتبية لكلّ الموجودات فوق الطبيعية. هذا إلى جانب إنّ هذا الحقل الدّلالي الخاص بالموجودات فوق الطبيعية نفسه، يحتل موقعا خارجيا تماما في النظام المفهومي الجاهلي ككل، مقارنة بالحقول الأخرى الأهم مما له صلة مباشرة أكثر بالحياة القَبَلية للعرب، كالإحساس بالشرف مثلا، والفضائل الفردية الاجتماعية التي لا شأن لها بالله والدّين."[352] سنقتنع بالمناحي المادية التي كانت تشغلهم، حتى الآلهة قرّبوا صورتها وجسّموها حتى تكون مادة تُعبد، وتخيّلوا الدّهر بالغول، أو الحيوان المفترس، أو العدوّ الظالم. ففي خضم العادات الاجتماعية والمفاهيم المتوارثة، كان الإنسان يبتعد عن البحث في بدايته، إلى الإصرار على توطيد العلاقة مع الآلهة، حيث انعكس في صيغة التعصّب الشديد لها، وتجلّى أكثر في صورة "العبادة"، رغم إقرارهم المسبق بالله "خالقا". لا لشيء سوى لأنّ الذهن الجاهلي لم يفكّر بجديّة أنّ "الخالق" هو المعبود الواحد. ولم يتطلّع إلى ما وراء المشاهدات. وكأنّهم أقرب للسّلوكيين الذين يهتمون بما يُشاهد بالعين المجرّدة فقط.

[352] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص 79.

لقد كانت العزى " أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقرّبون عندها بالذّبح."[353] كما روي أنّ قريشا كانت "تطوف بالكعبة وتقول: واللّات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى، فإنّهن الغرانيق، وإنّ شفاعتهنّ لتُرجى. كانوا يقولون: بنات الله... وهنّ يشفعن إليه. فلما بعث الله رسوله أنزل عليه"[354]: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ * أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ *إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ * أَمْ لِلْإِنسَٰنِ مَا تَمَنَّىٰ * فَلِلَّهِ ٱلْأَخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ * وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: 19- 26]، إنّ هذه الآلهة التي اعتقدوا أنّها تشفع لهم عند الله قد كشف حقيقتها السياق القرآني، ما هي إلا أسماء اختلقوها من عند أنفسهم تحيط بدلالة الظّن وتبتعد عن العلم، وهذا يقودنا إلى معنى التبعيّة في العبادة، ومواصلة نفس النهج الذي سلكه آباؤهم وأجداهم من قبل، من دون الوقوف إن كانت الحياة الدينية توافق العقل أم لا، فالعبادة عندهم ناتجة عن تقليد وفطرة لا عن تفكير وتأمّل.

وهذا يعود للأفق الضيّق الذي حصر فيه الإنسان الجاهلي عالمه؛ فـ"نظامه القبلي، كشكل اجتماعي بدائي صرفه عن أن يُفكّر في محيط اجتماعي أوسع فلم يُفكّر في تغيير مجرى حياته الاجتماعي أو الفكري فانحصر فكره داخل قبيلته ولم يتعدّها عن مألوفها إلاّ بقدر ما يخدم حرّيته الشخصية فهو كعضو في قبيلته مخلص مطيع لتقاليدها. لذلك كان العربي مقلّدا غير ميّال إلى التغيير الاجتماعي، والعربي يحب من أفكار ما يلهيه ويرفع عنه سآمة الحياة ويتناسب مع سعة الخيال العربي الذي يتّسع للعقاب والغول والجان والشياطين سمة تتناسب أيضا مع رحابة صحراء الجزيرة العربيّة...فحياته الدّينية كانت تقليدا غير مرتبط بحياة عقلية ناضجة"[355] ولئن كان الأمر كذلك فالجهل والأميّة والعصبية القبلية والتفاخر والتحكّم الإنساني معيقات أخرى تقف في وجه الإنسان الجاهلي وتمنعه عن أيّ محاولة لكسر الإطار الاجتماعي محكم التقييد، حيث يجري في الذهن الجاهلي على أنّه الحق المتّبع. لذلك، "في التّصوّر الجاهلي قد يكون مصدر "العلم" شيئا

[353] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، ص191.

[354] هشام بن محمد بن السائب الكلبي أبو المنذر، كتاب الأصنام، تح: احمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، ط3، 1995، م1، ص19.

[355] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، ص219.

مختلفا عن هذا، أي التّقاليد القبلية، وهي نوع خاص من المعرفة المتوارثة جيلا بعد جيل في القبيلة، ولذلك فهي تمتلك سلطة قبلية تدعمها.[356]

كما يقدّم لنا "هشام الكلبي" صورة أخرى لتمسّك الإنسان الجاهلي بالشركاء، إذ يقول: "فكان الرجل، إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها فاتّخذه ربّا، وجعل ثلاث أثافي لقِدْره، وإذا ارتحل تركه، فإذا نزلا منزل آخر، فعل مثل ذلك. فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلّها ويتقرّبون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجُّونها ويعتمرون إليها. وكان الذين يفعلون من ذلك في أسفارهم إنّما هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها ولِصَبابة بها. "[357] ويستمر "هشام الكلبي" في تقديم الحياة الدينية الجاهلية، فمن صور العبادة أيضا "الأنصاب" حيث يقول: "وكانت للعرب حجارة غير منصوبة، يطوفون بها ويعتِرُون عندها، يُسمّونها الأنصاب، ويسمّون الطواف بها الدَّوَارَ. وفي ذلك يقول عامر بن الطّفيل"[358]:

أَلَا يَا لَيْتَ أَخْوَالِي غنيّاً  عَلَيْهِمْ كُلَّمَا أَمْسُوا دَوَارُ

إنّ هذا النّمط الاجتماعي قد أحاطه القرآن الكريم بسياق علمي مخالف للأبعاد التّقليدية المتوارثه، بحيث يجعل "الله" وحده في مقابل "الآلهة" التي يتقرّبون بها إليه، باختلاف في المركزية، فلئن كان الفكر الجاهلي –كما اتّضح سابقا- لم يُحدّد أي تعارض بين "الله" و"الآلهة"، فإنّ النظام القرآني يبرز العلاقة السلبية معها، وهي "توجد فيه بوصفها شيئا يجب إنكار وجوده قطعيا، إذ إنّها جميعا ذات علاقة سلبية مع مفهوم "الله". وتعبيرا بمصطلحات دلالية أدق؛ إنّ هذه الآلهة توجد في القرآن لأجل ربطها بمفهوم "الباطل"، على حين أنّ مفهوم "الله"ر يرتبط مع مفهوم "الحق"."[359] لكن على الرّغم من إيمانهم بها واسطة بينهم وبين "الله" إلا أنّ السياقات الثقافية تعطي صورة للاهتمام المبالغ بها أكثر من "الله" وهذا يرجعنا على المعنى "الأساسي" والمعنى "العلاقي" لكلمة "الله". فـ"من المؤكّد أنّ الإسلام قد وجد المكوّنات "العلاقيّة" التي نمت حول مفهوم "الله" في نظام "الجاهلية" شيئا ما مغلوطا ومتعارضا تماما مع تصوّره الدّيني الجديد، فكافح بعنف ضدّه وضدّ من يؤيّده.

---

[356] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص 105.

[357] هشام بن محمد بن السائب الكلبي أبو المنذر، كتاب الأصنام، تح: احمد زكي باشا، 33.

[358] المرجع نفسه، ص42.

[359] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص 79.

وكانت على رأس تلك العناصر المرفوضة فكرة أنّ الله –على الرّغم من أنّه الإله الأعلى بلا شك- قد سمح بوجود ما يُدعو بـ"الشركاء" معه."[360]

ولا شك أنّ هذه الاهتمامات الاجتماعية تقودنا إلى أنّ السبب وراء خروج الإنسان الجاهلي عن تحقيق علاقة الرّب- العبد بين الله والإنسان هو مسألة الماورائيات التي أبعدها عن اهتماماته، وجعل انشغاله منصبا على الماديات؛ لأنّ "العربي يتميّز بنظرته الماديّة"[361] ولم يغص في تفاصيل وغاياته الوجوديه لكي يتسنى له التساؤل عن ماهيته الخلقية فاكتفى بمصدرها "الله" لينشغل بما هو أهم بالنسبة إليه "الحياة"، ولعلّ الباحث "محمد إبراهيم الفيومي" في دراسته للفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام قد وصل وأوصلنا إلى هذا الجزم، بقوله: "لكن وثنية العرب لم تستطع أن تجيب إجابات مقنعة على الأسئلة البديهية التي تتردد في ذهن كلّ شخص مفكّر: من أين خُلقت؟ إلى أي نهاية مصيري؟ ما هدفي وغرضي من الحياة؟ لم يشغل العربي ذهنه بشيء من القضايا أو من قبيلها إنّما كانت حياة العربي حياة حرية ومرح وسرور ومجون وكانت الخمر والنساء والحرب هي الأشياء الثلاثة التي يحبّها العربي ويهتم بها"[362] ولعلّنا نظيف على ما ذكره من اهتمامات العربي الجاهلي، "الدّهر" لأنّ الشعر في ذلك العصر يطوف حوله بشكل بارز الأمر الذي يجعله من المفاهيم المركزية في النظام الجاهلي.

لذلك لا تؤثّر الأنظمة فوق الطبيعية في حياة الفرد الجاهلي، بقدر ما تجعله يقطع روابطه معها، وهذا ما يثبته "إيزوتسو" بقوله: "...ولكن علينا أن نتذكّر أنّ هذا الحقل الخاص بالموجودات فوق الطبيعية احتلّ مكانا ضيّقا وسطحيا في النّظام المفهومي الجاهلي ككل. وخلافا للنظام القرآني الذي يهيمن فيه الله الخالق على مجمل الرؤية للعالم، فإنّ "الجاهلية" لم تكن تعلّق أهميّة كبيرة على هذا الحقل الدّلالي. ولهذا السبب، لم يكن يؤدّي أيّ دور حاسم في الرؤية "الجاهلية" للعالم. إنّ ذلك مساوٍ للقول إنّ فكرة كون الله "مصدرا" للوجود الإنساني عينا، إن وجدت، فإنّها لم تكن تعني لأذهان العرب "الجاهليين" إلاّ القليل جدّاً، وذلك هو السبب في محاولة القرآن الدائبة أن يوضّح لهم الدلالة الخاصة لهذه الفكرة، وينبّههم على مضمونها العميق."[363] حيث تكشف هذه النتيجة

---

[360] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص162.

[361] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، 1979، ص184.

[362] المرجع نفسه، ص201.

[363] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص197.

التحليلية أنّ عدم اهتمام الجاهليين بالحقل الدلالي للماورائيات يُبقي الصورة غامضة الملامح، لأنّ غيابه يعني غياب رؤية دلالية خاصة واضحة المعالم عنه، بخلاف النظام القرآني الذي يركّبه بحرص واهتمام بالغ، يعيد من خلاله أدراج الإنسان لتمعّن من جديد في علاقاته الوجودية، وهي من دون موارية ربط بين الرّب والعبد حيث "الله" هو الكلمة- المركز المهيمنة عليه، ومن ثمّ الرؤية القرآنية للعالم تنطلق من تصويب هذه البداية وماهية العلاقة التيّ ينبغي للإنسان أن يُدركها ويسير عليها.

وللإشارة فإنّ مفهوم الخلق لا يتعلّق بالإنسان فحسب، بل يحتوى جميع المخلوقات، فكل ما يظهر أمام الإنسان من الأرض والسماء والدواب والجبال وغيرها آيات وأدلة منطقية على فرادة "الله" في الخلق، وتوسيع لدائرة الرؤية في قدرته العظيمة على الصنع والاختراع المختلف، وهذا يعني في السياق القرآني التغيير الدلالي لمفهوم الخلق؛ إذ إنّ التغيير يبدأ حينما يضع السياق ذهن الجاهليين مباشرة أمام الشركاء المعبودة ويفسح لهم مجال رؤيتها إن كانت قادرة على الخلق مثل الخلق الإلهي أم لا، ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ [لقمان:11]، حيث إنّ هذا السؤال يتعلّق بـ"العبادة"، ممثلا في إمكانية حدوث قدرة على "الخلق" في غيره من الأنداد والشركاء المعبودة، إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَـٰهُمْ كِتَـٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّـٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر:40]، فلما كان هذا الفعل منتف في الشركاء استوجب أن يكون العبد عابدا لخالقه، لا إلى غيره. لذلك "كان الانتقاد الجدّي الوحيد الذي وجهه القرآن إليهم بهذا الصّدد هو فشل الوثنيين في التّوصّل إلى النتيجة المنطقيّة الوحيدة من الاعتراف بكون الله خالق السماء والأرض: أنّ عليهم أن يعبدوه وحده، ولا أحد سواه. والقرآن يُعبّر عن هذه الفكرة بعبارات مثل "... ينحرفون عن التوجّه الصّحيح"، أو ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [العنكبوت:63]. أي لا يعرفون كيف يتوصّلون إلى النتيجة الصّحيحة عقليا"[364]

[364] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص167.

من ذا، نصل إلى سياق الحال، يعبّر عن الموقف القرآني من "مفهوم الخلق"، وهو ضرورة التّركيز على "الماهية الخَلقية" والتّعمق في فهمها بما هي البداية التي تحكم العلاقة بين الله والإنسان، فليس الأخير بمنقطع عن خالقه بل يبقى تحت حكمه مدى حياته، ولعلّ استمرارية العلاقة بين الرّب- العبد في القرآن الكريم، نستشفّها أكثر من التعلّق الشديد بين مفهوم الخلق والموت والبعث كما تبيّن من النموذج القرآني السّابق، حيث السلسلة الوجودية متّحدة من بدايتها إلى الرجعة؛ لأنّ "المسلم الذي ينسى معنى الماهية الخَلْقيَّة هذه، سيكفّ بهذه الحقيقة عيناً عن أن يكون "مسلما" بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ لا بدّ حينها من أن يقترف الذّنب المهلك الذي يشير إليه القرآن بكلمات مثل "الطغيان" و"الاستغناء". وتعني الأولى تقريبا: "تجاوز الحدود الإنسانية بالغطرسة"، وتعني الثانية: "شعور المرء بأنّه حرّ ومستقل تماما، أي لا يدين بشيء لأحد حتى الله"."[365] ولتأكيد ذلك نأخذ نموذجا آخر، يوسّع دائرة الحقل الدلالي الخاص بـ"مفهوم الخلق" في القرآن الكريم ويحدّد أكثر الكلمات المفتاحية التي تسهم في تركيبه، يقول تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ ۖ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * هُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [غافر: 67،68] .

كالعادة، تُقدم الكلمات في ترتيب دقيق بواسطة أداة الربط "ثم" لتنظّم مسار الإنسان في حياته، وهو ينتقل من مرحلة العدم والحياة (التراب ثم النطفة)، إلى ذات مرحلة الأولى العدم والحياة، إذ تشير البداية هنا إلى مراحل التّخلق وقدرة "الله" في الخلق، ثمّ المرحلة الثانيّة هي الحياة يبلغ فيها المرء أجله، بما هو نهاية الحياة الأولى للإنسان وعودته إلى أصله، ترابا وعدما منسيا، ثم عبورا منه إلى البعث بعدّه الخلق الجديد والحياة الآخرة للإنسان، في إخراجه من موتته ونفخ الحياة فيه مرة أخرى ليجمع الشتات ويعيد التركيب، وهنا نلفي معنى قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴾ [غافر:11] . إذ يعد الموت الصلة بين الحياتين الأولى والآخرة . ومن ثمّ الكلمات المفتاحية الأخرى التي تدخل إلى الحقل الدلالي الخاص بـ"مفهوم الخلق"،

[365] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص ص196، 197.

والتي تتعالق مع الكلمة- المركز "الله" هي "الموت" و"البعث" فمسألة الإحياء والإماتة تحت تصرّفه سبحانه، وذلك باد من الآية الأخيرة. فكما أنّ الخلق دلالة على "الله" الخالق فإنّه أيضا آية تقود لمعنى"الموت" و لمعنى"البعث" أي العودة إلى ذات النقطة التي بدأ منها الإنسان، أي نقطة الإرادة الإلهية.

هذه المركزيّة التي حصل عليها "مفهوم الخلق" في النظام الجديد، تعود إلى ارتباطه وثيق الصّلة بحياة الإنسان وبالطريق الذي يسلكه، وبمصيره النّهائي، فهو بمثابة نداء يوجّه الإنسان ليدرك أنّ قضية "الخلق" ليست عبثا، بل أساسيّة في التّعرف على المصدر وفهم الأصل. في مقابل ذلك، وحينما نتأمّل برؤية علميّة موضوعية في سياق الخلق، نجد أنّ "الله" تعالى يدعو "الإنسان" ليكمّل معه "العلاقة الوجودية"، باعتبار "الله" الخالق والمُوجِد، وباعتبار "الإنسان المخلوق والمُوجَد، والدال على اكتمال هذه العلاقة من عدم الاكتمال هو "العبادة" حيث يقول تعالى﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56]، فالعبادة بوصفها وسيلة تواصل بين العبد والمعبود تدل استجابة المخلوق لنداء خالقه، هذا النداء المعبّر عنه قرآنيا بالتوحيد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:21].

ولئن كان الإنسان الجاهلي مقرا بـ"الله" خالقا، إلا أنّ تصوره لمفهوم "العبادة" كان منحرفا عن التّصور الذي يضعه السّياق القرآني، حيث اكتفى بمبدأ عبادة الأصنام والأنداد للتّقرب إلى الله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر:3] ، وهو ما يُعارض مبدأ عبادة الخالق الحق،﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة:21]. لذا كانت آيات الخلق دعوة للتعقّل ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة73]. الوصول إلى النتيجة بتعقل ومنطقية، ومن ثمّ فإنّ الكلمة المفتاحيّة الأخرى التي تدور حول الكلمة المركز الخلق هي "العبادة" لأنّها توضّح أنّ الخلق ليس عبثا بل قائم على مبدأ محدد ممثلا في "العبادة". حيث تتعالق هذه الكلمة مع الكلمة-المركز من جهة الإيجاب؛ لأنّ الجوهريّة بين الخالق والمخلوق مبنيّة على هذه الصّلة التي تجعل القطبين المركزيين لعالم الوجود في تفاعل مستمر.

إنّ العبادة في الجاهلية كانت متعدّدة فمنهم من عبد الجنّ، "بنو مليح من خزاعة وهم رهط طلحة الطلحات"[366] حيث نزلت فيهم آية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾ [الأعراف:194].

إنّ الحقل الدلالي الذي يدور حول الكلمة_المركز "الخلق" لا يُمكن أن يتركب من كلمات إيجابية فحسب، بل يتشكل من جملة من المتضادات المفهوميّة التي تبدأ في الظهور بالضبط حينما يُحدّد "الإنسان" نوع استجابته لهذا النداء من "الله"، فالصّيغة الثّقافية التي حدّدها السّياق القرآني عن تصور الجاهليين لمفهوم الخلق والعبادة، تمثّل الخلفيّة التي ينطلق منها الإنسان الجاهلي في تحديد رأيه اتجاه المبدأ الجديد، إما قبولا أو رفضا. وهذا من شأنه يُفضي إلى البنية العامة للحقل الدّلالي، ولنا أن نلاحظ قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [التغابن:2]. فلا ريب، وكما يُوضّح السياق القرآني، أنّ الذهن الجاهلي لم يكن متطلعا بجدية إلى ما بعد الحياة الدنيا، حيث حصر وجوده فيها، ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية:24]، هذا الوصف الذي يقدمه سياق الآية عن معنى الحياة، يؤكّد أنّ الخلفية المعرفية الثابتة قد أثرت في فهمهم لها، بتأكيد شق واحد منها ممثلا في الحياة الدنيا، وإنكار وجود الثاني المعبّر عنه قرآنيا بالحياة الآخرة، حيث يمثّل الدهر الكلمة- المركز لمفهوم الحياة آنذاك، ينظر إليه بوصفه المستبد والمهلك. ومادام المقام يتكفّل بتصويب النظر إلى حتمية وجود حياة أخرى، فإنّه يعمل على تزويد هذا الشق الثاني ببنية مفهومية خاصة، تبدأ من مفهوم الخلق وتنتهي إلى المصير الإنساني بعد الموت، بمبدأ العلم الذي يعارض مبدأ الظن والعبث في تصورهم؛ فقوله تعالى:

- ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾ [المؤمنون:115]، يحدّد المضامين القرآنية لمعنى الحياة، ويشرح هدفية الوجود الإنساني، ويؤكّد أنّ قانون الخلق يقوم على منهج، ويسير عبر طريق محدّد يسلكه الإنسان وصولا إلى مصيره النهائي، مختلف عن المضامين الجاهلية التي لم تركّز على الرجعة بقدر ما ركزت على الاستغراق في عيش الحياة الدنيا.

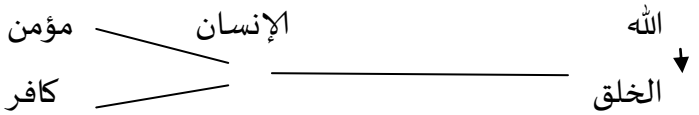
[366] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، ص187

ولا يماري أحد، أنّ "العبادة" في سياق الخلق، تعبّر فقط عن "الاستجابة" الإيجابية التي يقدّمها الإنسان اتجاه "مفهوم الخلق" الجديد حينما، يقبله ويصدق به كحق، هذا من شأنه يؤدي إلى الإيمان، ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران:53] .

في مقابل "الاستجابة السّلبية التي يرفض بها ذلك المفهوم، ويكذّب به كباطل ما يؤدي إلى الكفر ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء:98]. لذلك لو نظرنا إلى الحقل الدلالي الخاص بالخلق من زاوية "الاستجابة الإنسانية"، لوجدنا أن السياق القرآني يحدّد مجموعة من المتضادات المفهومية التي تبدأ في الظهور منذ اللّحظة التي يختار فيها "الإنسان" وجهته؛ فالرؤية الثقافية التي كشفها السياق القرآني عن "مفهوم الخلق" القديم، بمثابة الخلفيّة الفكريّة التي ينطلق منها الجاهلي في إبداء رأيه اتجاه المبدأ الجديد، أي التوحيد، إما قبولا أو رفضا، وهذا من شأنه يفضي إلى البنية العامة للحقل الدلالي. ولنا أن نتأمّل في قوله تعالى:

- ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن:2]:

يجمع هذا السّياق اللّغوي الكلمات المفتاحيّة الأربعة التي تمّ تحديدها سابقا، أي "الله" بوصفه خالق "الإنسان" والأخير عليه أن يستجيب إما قبولا أو رفضا. إذ النّظر في هذين القطبين المهمين أو بالأحرى في العلاقة الوجودية بينهما، يمكننا من التّمييز بين نتيجتين مختلفتين بدرجة كبيرة، الأولى سلبية تتعلق بكلمة مفتاحيّة تتحد مع الكلمة_المركز "الخلق" من جهة السَلب، هي "الكفر". أمّا الثانية، فهي نتيجة إيجابيّة تتعلق بكلمة مفتاحيّة تتحد مع الكلمة_المركز من جهة الإيجاب، هي "الإيمان"، وسبب هذا التعارض أو التضاد المفهومي، هو الاختلاف في الرؤية ومن ثم الاختلاف في الاستجابة. كما نجد أنّ الكلمتين المفتاحيّتين تنطويان على حرية الإنسان في اختيار السبيل الذي يسير عليه، إمّا خروجا عن السبيل الإلهي الذي رسمه السياق القرآني، ليختار سبيلا مغايرا يقطع الصلة بين الخالق والمخلوق، مؤداه الكفر، وإمّا أن يستمر في ذات السبيل "المستقيم" الذي يديم العلاقة بين الطرفين، أي سبيل العبادة والتّوحيد و"الإيمان".




بناء على هذا، يُحدّد السّياق كلمة مفتاحيّة أخرى تنعقد مع قريناتها لتشكّل الحقل الدّلالي الخاص بـ"الخلق" وبنيته العامة، هي "السّبيل" أو الطريق أو الصّراط، بعدّها محورا أساسيا يحكم نوع الاستجابة الإنسانيّة، ويمنحه الحرّية في اختيار الوجهة المرغوب فيها. حيث يقول تعالى:

- ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا * إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ سَلَـٰسِلَا۠ وَأَغْلَـٰلًا وَسَعِيرًا * إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [الإنسان:2-5]

وجدير بالتنبيه، أنّ آيات الخلق الكثيرة التي يظهرها "الله" أمام "الإنسان" سواء عن أصله ومراحل تكونه أو عن مخلوقات أخرى، "ليست سوى التّعبير العياني عن النّية الإلهيّة لهداية البشر إلى الطّريق الصّحيح"[367]؛ فقولنا إنّ السّبيل الإلهي يمنح الحرية المطلقة للإنسان، ليس قبل أن يقدّم له الأدلة والبراهين ويسعى جاهدا للفت بصره وسمعه وفؤاده، للتّأمل والتّعقل في حقائق "الخلق"، ويرشده بكل حرص واهتمام إلى سبيل الفلاح، بعد ذلك يفتح له المجال ليختار مركزية حياته، إمّا التّصديق الذي يؤدي للشّكر و"الإيمان"، وإمّا التكّذيب الذي يؤدي إلى "الكفر"، إذ يدل الإيمان على أنّ الإنسان قد اختار "السبيل الإلهي"، في حين يدل الكفر على رفضه ذلك. من هذا الفهم نلفي دوما في سياق القرآن العام أو في سياق الخلق الخاص، الدّعوة الملحّة إلى البحث بجدية في العلاقة الوجوديّة كمبدأ رئيسي ينبغي أن يكون المسعى الأساسي لحياة الإنسان.

فتلك الآيات "تبدأ بتوضيح تأثيرها الإيجابي فحسب عندما يبدي الإنسان من جانبه فهما عميقا. وهنا يبدأ الجانب الإنساني من الموضوع، ويعبّر عن الفعاليّة الإنسانيّة ذات الأهمية القصوى بعدد من الأفعال التي تدل على أوجه متنوعة من 'الفهم.'"[368]

لذا، نجد هذا السياق اللغوي يحدّد "الهداية الإلهيّة" كلمة مفتاحية، نظرا لما تنطوي عليه من أهمية قصوى في هيكلة بنيته العامة، حيث تحمل قيمة زائدة عن قريناتها، من خلال جذبها لكل

[367] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم ، ص224.
[368] المرجع نفسه، ص 219.

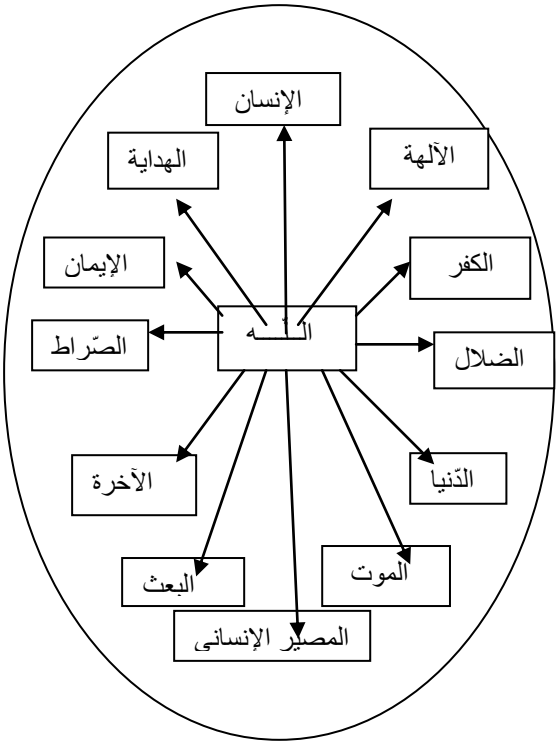
من "مفهوم الخلق"، ومفهوم"السبيل"، ومفهوم "الاستجابة" ومفهوم "المصير الإنساني" على حد سواء، وتجعل هذا الطريق متماسكا بدقة شديدة، فأمام "الهداية الإلهيّة"، يصبح الإنسان "حرا في الاستجابة لهذا الفعل الإلهي بإحدى الطريقتين المتاحتين: إمّا "الاهتداء"، أي اتّباع الهدى المقدم له، أو "الضلال"، أي الابتعاد عن الطريق الصحيح ورفض اتّباع الهدى الذي منح إياه بكرم عظيم، وإنّ مآل أولئك الذين يختارون السبيل الأوّل هو 'الجنة'، في حين إنّ مصير الذين يختارون الثّاني هو 'جهنم'."[369] حيث نجد في ذات السّياق مفاهيم متضادة تلتف حول مفهوم الخلق، هي الاهتداء والضلال، الجّنة والنّار . إذ إنّ الوصف الذي قدّم عن الكفار والأبرار يحضر في مقام "المصير الإنساني" الذي يُعبّر بشكل رئيسي عن الحياة الآخرة في مقابل الحياة الدنيا التي ينتهي أجلها عند الموت. فذلك المصير ، يدلّ على النّتيجة النّهائية التي يصل إليها الإنسان عبر السّبيل الذي اختاره، حيث لا ينتظر الكفّار غير العذاب "النار"، ولا ينتظر الأبرار الذين آمنوا غير الرحمة "الجنة". وليس بخفي عمل أداة التوكيد "إنّا" في حبك النسيج اللغوي وفي تأكيد أنّ هذا المسار من "مفهوم الخلق" إلى "المصير الإنساني"، تحت رعاية الله وبعلمه. "فلا تجعلوا لله أندادا أنتم تعلمون". لذلك من المناسب والضروري، التنويه إلى أنّ مفهوم الخلق يتعلق بمسألتين هامتين في النّظام الجديد، هما البداية والنهاية، إذ ليست البداية إلا النتيجة الحتمية للنهاية التي يسير إليها الإنسان. فلما كان دلالة على العلاقة الجوهريّة بين الخالق والمخلوق، فإنّه أيضا آية تقود لمعنى الموت والبعث والحياة الآخرة إذ إننا نلفي دائما في سياق الخلق التّعالق الحاد بين بداية الخلق ونهايته.

[369] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص 224.

**خاتمه:**

إنّ الكلمات المفتاحيّة التي حددها السياق القرآني قبلا، قد أخذت في هذه البنية المفهومية قيما خاصة ومواقع محدّده جعلتها تترابط مع بعضها وفق علاقات صميمية مع الكلمة_المركز "الله"، سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية. فـ"مفهوم الخلق" في النّظام الجديد قد وزّع تأثيره على مجمل العناصر حتى حملت صبغته الدلالية؛ حيث اكتسبت إضافة إلى معناها الحرفي الأساسي، معنى علاقيا متعلقا بالرؤية القرآنية للخلق؛ إذ نجد "الله" و"الإنسان"، القطبان المركزيان في عالم الوجود، أصبح ينظر إليهما في سياق الخلق من زاوية "العلاقة الوجودية بين الخالق والمخلوق"، حيث تعمل النّواة المفهوميّة على جذب الطّرفين وجعلهما في تفاعل علاقي مستمر، حينما يبدي "الإنسان" فهما عميقا وإيجابيا عن الآيات التي تشرح له ماهيته الخَلقيّة وترشده إلى إدراك قيمة علاقته الجوهرية مع خالقه. لذلك، يُنتج "مفهوم الخلق" في هذا السّياق توترا دلاليا بين "الفعل الإلهي" الذي يحمل قيمة التّصرف في حياة مخلوقه، وهدايته إلى سواء السبيل، أي إلى "التوحيد"، وبين "الفعل الإنساني" الذي يحمل قيمة "الاستجابة" اتجاه مفهوم الخلق الجديد وما يلتف حوله من العناصر المتشابكة (الله، الهداية، السبيل)، بإحدى الاستجابتين: إمّا إيجابية دلالتها "الإيمان"، وإمّا سلبية دلالتها "الكفر".

إضافة إلى هذا، نجد توترا دلاليا آخر بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، إذ يدخل "مفهوم الخلق" في علاقة أساسية مع ما أسماه إيزوتسو بالكلمات المفتاحية الخاصة بـ"الأخويات" من جهة و ب ."الآخرة" من جهة ثانية، حيث يحمل "الموت" قيمة عودة الإنسان إلى أصله الأوّل ترابا وعدما، في فترة غيبية تفصل بين الحياتين، وكذا مع "البعث" الذي يحمل قيمة الخلق الجديد فما يلبث سياق الخلق على ربط النشأة الأولى بالنشأة الآخرة ويجعل "مفهوم الخلق" في الدّنيا مماثلا لمفهوم البعث في الآخرة،﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف:29]،. وعلى ذات السّبيل الذي اختاره الإنسان في الحياة الدّنيا، الاهتداء أو الضّلال ينتهي مسيره في الحياة الآخرة بالخلود في المصير المستلزم لاستجابته الأولى إمّا الجنّة أو النّار.




## 2. المصير الإنساني:

يُوضّح السّياق القرآني، أنّ الذّهن الجاهلي لم يكن متطلّعا إلى ما بعد الحياة الدّنيا، حيث حصر وجوده فيها، ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية:24]، هذا الوصف الذي يقدمه سياق الآية عن معنى الحياة، يؤكّد أنّ الخلفيّة المعرفيّة الثّابتة قد أثّرت في فهمهم لها، بتأكيد شق واحد منها ممثلا في الحياة الدنيا، وإنكار وجود الثّاني المعبّر عنه قرآنيا بالحياة الآخرة، حيث يمثّل الدّهر الكلمة- المركز لمفهوم الحياة آنذاك، ينظر إليه بوصفه المستبد والمهلك. ومادام المقام يتكفّل بتصويب النّظر إلى حتمية وجود حياة أخرى، فإنّه يعمل على تزويد هذا الشق الثاني ببنية مفهوميّة خاصة، تبدأ من مفهوم الخلق وتنتهي إلى المصير الإنساني بعد الموت، بمبدأ العلم الذي يعارض مبدأ الظن والعبث في تصورهم؛ فقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون:115]، يحدّد المضامين القرآنية لمعنى الحياة، ويشرح هدف الوجود الإنساني، ويؤكّد أنّ قانون الخلق يقوم على منهج، ويسير عبر

طريق محدّد على الإنسان أن يتبع مساره كي يصل إلى مصيره، مختلف عن المضامين الجاهلية التي لم تركّز على بداية الخلق ولا على الرّجعة بقدر ما ركزت على الاستغراق في عيش الحياة الدنيا.

فعلى الرغم من حضور "مفهوم الخلق" في النظام الجاهلي إلا أنّه كان مفهوما ضعيفا أثّر بسلبية في رؤية الجاهليين لصيرورة الحياة، من خلال صرفهم عن دلالة الاستمرارية في العلاقة بين الخالق والمخلوق، إلى الانقطاع عنه، واعتبار "الدّهر" السيد المتصرف في تفاصيل حياتهم. ولئن كان الإنسان الجاهلي مدين بكينونته إلى "قوة الله الخالقة"، إلاّ أنّ اهتمامه اتّجه إلى نهاية الحياة، أي "الموت"، ولم يتجّه إلى بداية الخلق، إذ دلّ الموت في تصورهم على التظاهر التّدميري الأخير لسطوة "الدّهر" كونه يمثّل النّقطة النّهائية للوجود، ومن ثمّ تمركزت ألفاظ الوجود في ثقافتهم حول "الدّهر" الذي قدّم رؤية تشاؤميّة في النّظر للوجود الإنساني بما فيها المصير بعده امتدادا لظلم الدّهر وإهلاكه. فهذه الرّؤية القديمة لا ترى شيئا وراء "الأجل" أو الموت الخاص بكل إنسان فرد[370].

وفي المقابل نجد التّغيير القرآني لهذه المفاهيم، حيث احتفظ بالمعاني الأساسية وأضاف لها معاني علاقية، متعلقة بسياق ديني يضع مجرى الحياة الإنسانية تحت السيطرة المطلقة لإرادة الله، إذ لم يعد للدهر وجود فعلي في هذا النظام، وأصبح "مفهوم الخلق" دالا على العلاقة الجوهريّة بين الخالق والمخلوق، في حين يدل "المصير الإنساني" بشكل رئيسي على الحياة بعد الموت، حتى أنّ حتمية الموت لا تؤدي في هذا التصور إلى نظرة تشاؤمية كئيبة للوجود الإنساني، لأنّ "الأجل"، ليس النّقطة النّهائيّة الحقيقيّة للوجود في الرّؤية الجديدة للعالم، بل نقطة تحول في تاريخ حياته، تقع بين الدّنيا والعالم الآخر، وحتى الدنيا لها أجلها النهائي حينما يتعلّق الأمر بـ "السّاعة" أو يوم القيامة، إذ يدخل الإنسان بعد هذا الأجل في الحياة الأبدية أو "الخلود".

[370] ينظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص ص203، 204.

## أ. المـوت:

يقدّم السّياق القرآني تصورا خاصا عن "الموت" بوصفه محطّة كبرى يقف عندها الإنسان لا تقل أهمية عن محطّة الحياة، ونقطة زمنيّة في سلسلة الوجود الإنساني تتوسط بين نظامين مختلفين، نظام الحياة الدّنيا ونظام الحياة الآخرة. فالموت بما هو سلب الرّوح عن الجسد يعيد أدراج الإنسان إلى أصله العدم، في زمن ﴿لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1].كما يقدّم مفتاح الفهم لما بعد ذلك التّماهي، فقد أثبتت نماذج "الخَلق" السّابقة أنّ الحياة بشكل عام قد خرجت من صلب العدم، كما شرحت كيفية تَخلّق الإنسان داخل ظلمة القرار المكين، ليقضي أجلا محددا في الحياة الدنيا، ثم يموت، ليعيش في نمط مغاير من مظاهر الحياة، مكمّلا دائرة وجوده ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون:15،16]، "فهو، أي الموت، عنوان الوجود ومفتاح الحياة، أليس العدم néant، الذي يسبق وجود الكائن، موتا أوّلا، وهو كي يعود إلى هذا البدء، الأصل الأوّل يمرّ عبر الموت الثاني، كما أنّ هناك موتا ثالثا يتوسطهما، أو يقع بين الوجود والعدم أو الحياة والموت، وهو وجود من نوع خاص؛ إنّه الوجود/ اللاوجود، حيث كان الإنسان الأوّل، أبو البشرية، آدم - عليه السلام- خلقا من طين أو جسدا لم ينفخ الله تعالى فيه الروح بعد. تُرى، أيصبح الموت، وَفق هذا التّصوّر، عدما، أم هو وجود آخر/ مختلف له سماته الخاصة."[371] ؟

لعلّ هذه القيمة والمركزية، تهيئ "الموت" ليؤدي دورا حاسما في تشييد البنية الدّاخلية للنّظام الجديد، بعدّه مفهوما مركزا ذا أهمية قصوى في جعل ألفاظ الوجود الإنساني سواء الأوّل أم الثّاني تتشابك حوله، فهو وجه دلالي آخر يُعين على فهم الرّؤية القرآنية للعالم، يغيّر كليا الرّؤية الفطرية في أنّه المظهر الحقيقي للفناء، إلى كونه القدر الإلهي الذي يحفظ له بقاءه، والحلقة التي يعبر منها إلى دلالات الحياة الحقيقية، حيث كتب له الخلود. نتاجا لما كسبه في وجوده الأوّل واستمرارا على ذات السّبيل الذي اختاره بداية، إمّا تمسكا بافتراضية الدّنيا وغرورها، أم رغبة في الوصل بالله وإكمال العلاقة الوجودية معه، ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران:185]، "فما الإنسان، في المحصلة إلاّ كائن يموت (أنا أموت إذاً أنا موجود)، ألا يليق به، إذاً وهو الكائن الذي سيموت، أن يترك هذه الحياة، حمايةً لكينونته وحفاظا على إنسانيته من رغبة الحياة الجامحة وزيفها الفاتن

[371] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص 240.

وصخبها المُغري، قبل أن تتركه الحياة، ويأتيه الموت الذي يكون قد أحاط بكلّ شيء، صمتا/ حقيقة، بما هو مأوى الحياة تسكن إليه وتنام في كنفه طوعا وكراهية، لتبعث من جديد حياة/ موتا من عمقه، فالموت هو ذلك الأصل الذي خرجت منه الحياة خلقا أوّل لتعود إليه آخر المطاف، يقول تعالى ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: 1،2] "[372]

## أوّلا- الموت نوماً :

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 60]

يمثّل السّياق القرآني "الموت" بالنوم (الموتة الصغرى)، حينما يسكن الجسد عن الحركة، وتتعطل وظائف الحواس وإدراكها تماما كالموتة الكبرى لكن باختلاف في نوع اليقظة، حيث يستيقظ الإنسان من السّلب الجزئي لروحه ونومه الأصغر إلى حياته العادية، في حين يستيقظ من نومه الأكبر والسّلب الكلي إلى الحياة الآخرة. فلما كان التّوفي إماتة فـ"قد قيل: المنام الموت الخفيف، والموت: النّوم الثّقيل"[373] لذلك، نجد الوفاة الصّغرى (نوم الليل) أقرب مثال يُفهم حقيقة الموت، إذ اللّيل دلالة السّكون ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾ [يونس:67]. ومن خلال تعاقب اللّيل والنهار، النّوم واليقظة، الظلّام والنّور، السّكون والحركة، يتضح التّضاد المفهومي بين ثنائية الموت والحياة داخل مسرح الوجود. فالموت "هو بلغة المنطق خروج الرّوح من الجسد بأمر الله سبحانه وحده، ولم يعط أحدا من خلقه هذا الحق... فالأمر من الله سبحانه والتّنفيذ من الملائكة الذين اختصّهم في قبض الرّوح."[374]

من جهة أخرى، يُنسِب السّياق فعل "التّوفي" كما الأفعال الأخرى "العلم، البعث، الإنباء..." إلى الضّمير الغائب العائد إلى "الله"، ما يجعل البناء اللّغوي متحدا في إبراز النّواة الدّلالية الممثلة في

[372] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص ص 239، 240.

[373] ابن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، طبعة جديدة، 2009، م2، مادة (م و ت)، ص104.

[374] ماهر أحمد، الموت، موسوعة الآخرة، ج3، الموت وعالم البرزخ، ص25.

"الرّعاية الإلهية" لأحوال موجوداته، ومنها حال الموت، حيث يتحكّم "الله" في إمساك الرّوح عن الجسد كيف شاء، سواء بقبضها كليا عند انقضاء أجلها المحدد، وذلك في حال "الإماتة"، أو بإرسالها من جديد لتقضي أجلها في حال الإنامة، يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42]، ففي هذا السّياق تظهر الذّات العليّة "الله"، بوصفه المتحكم المباشر في هذا النّاموس الوجودي، والمتصرّف في قانونه، حيث تتجلى "الرّعاية الإلهيّة" من جهة القدرة على قبض الرّوح، كما تبرز من جهة العلم بـ"الأجل" والوقت المحدد الذي ينتهي فيه مشوار حياة الإنسان وهو ما لا يُمكن أن يدخل في علم الإنسان : ﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المنافقون: 11]، هذا من شأنه أن يؤدي إلى اتّساق البنية السّطحية مع أداة الربط "ثم" التي عودتنا في كل مرة على تنظيم صيرورة حياة الإنسان، وجعلها سبيلا واحدا إلى "التّوحيد"، كما يؤدي إلى انسجام الدّاخل مع الخارج أي البنية العميقة الممثّلة في العلاقة الصميميّة بين الله والموت في الثّقافة القرآنيّة.

نجد في هذا المقام عديد الآيات التي تشير إلى أنّ الموت هو "أمر الله"، فقد حكم على الوجود الدّنيوي بالفناء والهلاك، ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص:88]، كما حكم أيضا على المرسلين ذوي المقام الأقرب إليه تعالى غير معصومين منه ﴿إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر:30]، ويقول أيضا جل شأنه: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلۡخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء:34]؟ ﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾ [الواقعة:60].

## ثانيا- الرّؤية الجاهليّة للموت:

إنّ هذا الاستدلال والتّأكيد على أنّ "الله" هو المتصرّف الحق في هذه الظّاهرة الكونيّة، يجعل الحقل الدّلالي الخاص بـ"الموت" يبدأ في بيان ماهيته وكشف عمقه، إذ يمثّل "الله" مركزه، ومن هذه النّقطة المركزيّة يبدأ التّغيير الدّلالي للمفاهيم الجاهليّة من خلال ربطه مباشره بالسّياق الديني الجديد، ونفي التّصورات القديمة ومنها "الدّهر" الذي لم يعد له وجود "ولم يعد هناك مكائد له. لقد تمّ إنكار الوجود الفعلي لبعض تلك الأشياء مثل "الدّهر"، ونُبذت تماما بوصفها محض نتاج لخيال لا أساس له. وأصبح مجرى الحياة الإنسانية كلها الآن تحت السيطرة المطلقة للإرادة الإلهية"[375] ولعلّ هذه الرّؤية لا تختلف كثيرا عن الرّؤية الجاهلية، إذ يظهر بيت شعري لطرفة بن العبد* اعتبار الموت تحديدا حكم إلهي ليس فوقه حكم:[376]

لتُنَقِّبَنَ عَنِّي المنيّةُ إنَّ  الله لَيْسَ لحُكْمِهِ حُكْمُ

يحدّد هذا السّياق اللّغوي قيمة الموت في النّظام القرآني، فبالنظر إلى عناصر التّركيب سواء السّابقة لآية "الموت" أم اللّاحقة، نجد أنه يمثّل فاصلة بين النّشأة الأولى والنّشأة الآخرة، ولعلّ هذه المركزية المهمة لمفهوم الموت تكمن في تعالقها الدّلالي الإيجابي مع "الله"؛ لأنّ"الموت هنا هو **القدر** الذي قسّمه وقضّاه على جميع الخلائق منذ القدم، ومعنى ذلك أنّ الإرادة الإلهيّة تتحكّم في المسار الوجود فلا يستقدم ولا يستأخر، محكوم بمبدأ صارم يقطع روابط الإنسان مع مظاهر الحياة الدّنيا ليدخل مسرح المحاسبة بعد البعث، فلئن كان مقام الآية يُثبت حقيقة البعث والحياة الآخرة غير المعلومة لدى الجاهليين، فإنّه في المقابل يُثبت أنّ "الموت" قدر إلهي يتصرّف فيه وحده، إذ إنّ تحذير المشركين الذين كذّبوا بحقيقة التّوحيد وكفروا بالذي خلقهم على الرّغم من علمهم به خالقا وإقرارهم بذلك، يعدّ الرّباط الذي يشدّ عضد هذا البناء، فليس بخفي أنّ

---

[375] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص207.

• نرى بعض الباحثين أنّ شعر طرفة بن العبد يقدّم رؤية عميقة عن البيئة الجاهلية، تصوّره للحياة وهو في سنّ الشباب يفوق ما يكتبه الكبار، حيث يقول الباحث "حسن جعفر نور الدّين": "ولكن لا نغالي إذا قلنا إنّ ما كتبه وهو ابن عشر وابن عشرين يفوق بأفكاره وتطلعاته ونظراته ما كتبه زهير وهو ابن ثمانين." طرفة بن العبد سيرته وشعره، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1990، ص4./ كما يقول "فؤاد أفرام البستاني" ملخّصا سيرة حياته: "شاعر شاب عاش قليلا، ولها كثيرا، وشقي طويلا، ولكنّه لم يكترث لقصر حياته ولا لكثرة لهوه، ولا لطول شقائه، بل استقبل ذلك باستخفاف يجاور الازدراء، وصوره شعر يكاد يفوق جميع الشّعر الجاهلي." طرفة ولبيد، المعلّقتان، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1929، المقدّمة (ب).

[376] ديوان طرفة بن العبد، تح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرف، بيروت، ط1، 2003، ص78.

ضمير الجمع "نحن" وإن كان يدل على عمل جُنْدِ الله تحت أمره، إلا أنّه دال على العظمة المحيطة بكل الجوانب، والصّرامة الإلهية المطلقة أيضا.

**إنّ كلمة الموت، تعدّ مركزية أيضا في النظام الجاهلي، يرقبه الإنسان في كلّ لحظة وهو على علم أنّه آيل إليه لا محالة، بصفته القدر والأجل والمنيّة، ولو تأمّلنا في أشعارهم لوجدنا "الموت" هو "المصير الإنساني" الحقيقي الذي تنتهي عنده مدّة حياة كلّ فرد، ولأنّ الإنسان الجاهلي بطبيعته متمسّك بمظاهر الحياة، فإنّ الموت يبقى هاجسا يؤرّقه، ولنا أن نأخذ على سبيل المثال نماذج من شعر** "طرفة بن العبد" الذي يعدّ أحد الشّعراء الجاهليين الفطاحل الذين ركّزوا على موضوع "المصير الإنساني" وعلاقته الوطيدة بـ"صروف الدّهر"؛ فقد كان يرقب نهايته المحتومة بكلّ خوف وتوجّس من تمثّل "المنيّة" وقطعها لحبل اللّذة وكنز العيش في أيّ لحظة، ولعلّ الملاحِظ لأشعاره يجد التّكرار البارز لثنائيّة الحياة والموت، الأمر الذي يعكس الاهتمام الشّديد بها، لكن ليس خارج مركزية "الدّهر". إذ نوّه عديد الباحثين على أنّ "أهم ما في معلقة طرفة آراؤه في الحياة والموت التي بوأته عند المحدثين في منزلة الشّاعر المتمرّد على أنماط الشّعر في بيئته فعني بوصف ملذّاته الذّاتية"[377]، لكن على الرّغم من هذا البيان، إلاّ أنّ طرفة بن العبد -كما سيتبيّن الأمر- لم يكن متمرّدا لهذه الدّرجة على أنماط الشّعر في بيئته، كما لم يُركّز على وصف ملذّاته الذاتية أكثر مما ينبغي، بل اتّجهت مبالغته كما اتجّهت عند أقرانه من شعراء عصره إلى الخوف من لقيا المنيّة

أو بوجه التّحديد التوجّس والقلق من صروف الدّهر بشكل عام.

لقد كان السّبيل إلى الهروب من هذا الهاجس المصيري وتناسي رؤية الانقطاع السّوداوية، هو الدّعوة إلى تشراب الخمور -صيغة للمبالغة في شرب الخمر- والارتواء خيفة الموت عطشا، حيث تمثّل أبرز المظاهر الاجتماعية في ذلك العصر. ولعلّ التّقسيم الموضوعي لأشعاره وجعل مركزها من قبل الباحثين هو "صروف الدّهر" أَبْيَنُ دليل، إذ تكشف عن شدّة التّمسك بالحياة والقلق على فقدها من جهة، وإدراك أنّ الفناء هو "المصير الإنساني". من جهة ثانية، "ولّد الشّعور بمأساة "المصير الإنساني" رغبة جارفة في الرّد على هذا المصير بمبدأ "اللّذة" على اختلاف ضروبها، فالحياة وجدت لتعاش، وعلى المرء أن يغتنم هذه الفرصة قبل أن تفرّ من اليد ليعبّ من لذات الحياة ما

[377] أبو عبد الله الحسين بن أحمد، شرح المعلّقات السّبع الطوال ، تح: عمر فاروق الطبّاع، مؤسسة الكتب الثقافية،لبنان، ط1، ص21.

استطاع (...) إنّهم قلقون على الحياة ومحكومون بها في آن، يحسّون أنّها قصيرة، ويعلمون أنّ مصيرها مفجع (...) ويعدّ طرفة بن العبد أبرز ممثل لهذا الاتّجاه."[378] يقول طرفة:"

أرى قَبرَ نَحّامٍ بَخيلٍ بمالِهِ كَقَبرِ غَوِيٍّ في البَطالَةِ مُفسِدِ
تَرى جُثْوَتَينِ من تُرَابٍ عَلَيهِما صَفائِحُ صُمٌّ مِن صَفيحٍ مُنَضَّدِ
أرى الموتَ يَعْتَامُ الكِرَامَ وَيَصْطَفِي عَقِيلَةَ مَالِ الفَاحِشِ المُتَشَدِّدِ
أَرَى العَيْشَ كَنْزاً ناقصاً كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تَنقُصُ الأيّامُ والدَّهْرُ يَنفَدِ
لعمرُكَ إنَّ الموْتَ مَا أَخْطَأَ الفَتىَ لَكَالطِّوَلِ المُرْخَى وثِنْيَاهُ بِاليَدِ

(النحّام) البخيل الذي يزدحر إذا سئل ويتنحنح لبخله والنّحيم الزّحير، و"الغوي" المبذّر لماله. يقول ينبغي للإنسان ألاّ يشحّ بماله. فإنّ الشّحيح به والمبذّر له يصيران إلى الموت. فلا ينتفع الشّحيح بشحّه (...) الشّحيح والمبذّر يصيران إلى الموت ويستويان فيه ولا يفرق بين قبريهما "[379]، إنّ هذه الرّؤية تتّجه صوب "الموت" بوصفه "المصير الإنساني" والنّهاية المحتّمة على كلّ فرد، بدليل أنّ هيئة القبران مماثلة: كومتا تراب عليهما صفائح صماء في جو يسوده السّكون والوحشة، حيث يحمل "الموت" بدءاً معناه الأساسي حينما يصطفي النّاس جميعا سواء الكريم منهم أم البخيل، لكن سرعان ما يغيّر الدّلالة إلى التّعالق مع "الدّهر": "الزّمان الطّويل ومدّة الحياة الدّنيا"[380] الذي يصبح المتصرّف الرّئيسي في إفناء كنز العيش وإنقاصه؛ ففي البيت المركزي الرّابع يحدّد السّياق التّضاد المفهومي الهام بين كنز "العيش" وضعفه، وبين سطوة "الدّهر" وقوّته وفق علاقة سلبية تغيّر مجرى الدّلالة، لأنّ المظهر الختامي لهذا "الدّهر" هو "الموت"؛ ليس في صورته البسيطة الطبيعية كما مثّل في الأبيات الأولى، بل في هيئة غامضة كئيبة تقتل اللذّة وتحيي الخوف، إذ يتحكّم "الدّهر" في "الموت" كما يتحكّم الفرد بالحبل المرخى على الفرس، وهو بذات الهيئة يتحكّم في العيش بما هو صورة "الحياة" بإنقاص كنزها. لذا نجد في أبيات أخرى لـ"طرفة بن العبد" طبيعة هذه الحمولة الدّلاليّة السّلبيّة التي تُحيط بـ"الموت"، وكشفه الصّريح للخوف من "المصير"، حيث يقول[381]:

---

[378] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، مجلة عالم الفكر،سلسلة كتب ثقتفية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1996، العدد207، ص ص 279، 280.

[379] ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشمنتري، تح: دريّة الخطيب، المؤسسة العربية، لبنان، ط2، 2000، ص48.

[380] ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص339.

[381] ينظر: ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشمنتري، ص48.

فَذَرْني أَرْوِي هَامَتِي في حَيَاتِهَا مَخَافَةَ شُرْبٍ في الحَيَاةِ مُصرَّدِ
كَرِيمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ في حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إِنْ مُتْنَا غَدًا أَيُّنَا الصَّدِي

إنّ الفاء السببيّة المبدوء بها تعلّل تعلّق طرفة باللّذة، فالسبب هو "الخوف" من الموت لأنّه يقطع كلّ رابط بها. حيث قدّم نفسه في صفة الكريم الذي يجود على ذاته بشربة تروي ظمأه في "الحياة"، وكأنّ المدة الزّمنيّة التي يعيشها سواء طالت مدّتها أم قصرت، قليلة جدا أمام هذه المبادرة والإسراع وأمام قيمة اللّذة و"الحياة"، إذ استمرارية هذه الحالة تجعل هاجس الانقطاع و"الموت" يؤرّق ذهنه، حيث "يقول لعاذله: ذرني أسقي نفسي وأرويها من شرب الخمر قبل الموت، فإنّي أخاف أن يكون شربي في حياتي مصرّدا. و"المصرّد" الذي يقطع قبل الرّوي، وقوله "ستعلم إن متنا صدي" الصّدي ههنا: جثمان الرّجل بعد الموت. وقوله "أيّنا الصّدي" يريد أيّنا العطشان، يقال: صدي يصدي صدّي: إذا عطش."[382] وبهذا تتجسّد لنا معادلة الوجود لدى "طرفة بن العبد" في أنّها "حياة فموت"، فإن انقطع ولم يرتو يكون قد مات موتة البخيل لا الكريم. وعلى الرّغم من التّسليم بحتمية "الموت"، إلاّ أنّه قد تعالق مقاميا بفكرة سلبية، جعلته في تعارض مطلق مع "الحياة" ومخالف تماما لمضامينها، هذا التضاد تحكّم فيه "الدّهر" بجعل الموت في هيئة عدو مترصّد يخوّف "الإنسان"، هادم اللّذات، والهاجس الذي يخيفه ويُبعده عن ما يشتهي. لذلك كانت، "المرحلة الأخيرة من بين كلّ مراحل حياة الإنسان، أي الموت، هي الأكثر أهميّة في التّصوّر الجاهلي للوجود الإنساني. ولم تكن المرحلة الأولى، أي أصل وجوده وبدايته تثير الكثير من القلق"[383]، إذ يقول:

وَمَا زَالَ تَشْرَابي الخُمُورَ وَلَذَّتي وبَيعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي ومُتلَدِي
إلى أَنْ تَحامَتْني العَشِيرَةُ كُلُّهَا، وأُفرِدتُ إفرادَ البَعيرِ المُعَبَّدِ
ألا أيُّها اللَّائِمِي أشْهَدُ الوَغَى وأن أَحْضَرَ اللَّذّاتِ، هَلْ أنتَ مُخلِدي؟
فإن كنتَ لا تستطيع دَفْعَ مَنِيَّتي فَدَعْنِي أُبَادِرُهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي
وَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنّ مِنْ عِيشة ِ الفَتَى وجدّكَ لَمْ أَحْفِلْ متى قامَ عُوَّدِي
فمِنهُنّ سَبْقي العاذِلاتِ بشَرْبَةٍ كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماءِ تُزبِدِ

[382] ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشمنتري، 48.
[383] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص199.

بالنّظر في هذه الأبيا المتّحدة بروابط عديدة، نجد أنّ الشّاعر يقدّم للائمه خاصة ولمجتمعه عامة رؤيته الخاصة للعالم، بتعليل سبب تشرابه الخمور وتمسّكه باللّذة والإسراف، "(التّشراب) الشّرب، وهو للتّكثير، و"الطريف" ما استحدثته من المال، و"المتلد" ما كان قديما عندك، وقوله "إلى أن تحامتني العشيرة" يقول: أعييت عذّالي على إنفاقي المال وشرب الخمر، حتى تحاموني وباعدوني كما يتحامى البعير الأجرب لئلا يعدي صحاح الإبل."[384] فهذا السّياق، يعكس اهتمامات الفرد الجاهلي بالوغى (الحرب) من جهة وبلذائذ الحياة من جهة أخرى. لكنّ التّركيز الظاهر كان على موضوعين اثنين، هما: "اللّذة" وقد بدا الأمر من تكرارها وتعليل سبب التمسّك بها باعتبارها أساس الحياة، و"المنيّة" التي دارت حولها الرّحى، فالمنيّة "هي الموت. ويقال: المنايا: الأقدار (...) ويقال منّاه الله تعالى بما يسرّه: أي قدّر الله له ما يسرّه."[385] إذ تحمل المنيّة هنا دلالة "القدر" الذي لا مناص منه ولا قدرة لأحد على ردّه.

حيث إنّ سؤاله الإنكاريَّ للّائم إن كان على قدرة في إبقائه مخلّدا، وإفحامه بالعجز في البيت الموالي بما لا ينكره عقل ولا يجحده أحد، شرط استلزم تعلّق المبادرة إلى "المنيّة" بتشراب الخمور واللّذة والإسراف وغيرها مما صنّفه ضمن اللّذائذ الثلاث التي هي أساسيات من عيشة الفتى و"حياته"، والسّبيل للهروب من هاجس "المصير" المحتوم. ومن ثمّ، فإنّ السّياق قد غيّر المعنى الأساسي لكلّ من الكلمتين المفتاحيتين "الحياة" و"الموت" إلى "اللّذة" و"المنيّة" على التوالي، والسّبب هو التّعالق الدّلالي السّلبي مع "الدّهر" المتحكّم في المفاهيم الوجوديّة، فكان "الدّهر" ولا شيء غيره، السّبب الحقيقي لخلق الثّنائيات الضدّية داخل مسرح الوجود في الجاهلية. أي بتعبير آخر؛ "فلسفة اللّذة" في شعر طرفة الماثل في الشرب- الحب- الحرب (...) هي ثلاثيّة مثاليّة تفاعل معها الشّاعر بما هي وسيلة للخلاص من مشكلة المصير وهروبا من صروف الدّهر، ومشكلاته المستعصية."[386]، ولعلّ الشّق الأخير من قول الباحث في أنّ تمثّل فلسفة اللّذة لأجل الخلاص من مشكلة المصير والهروب من صروف الدّهر، يفرض علينا التّعمق أكثر في معنى **"المنيّة" بما هي كلمة مفتاحية** هامة تبرز لنا علاقة "الموت" بـ"الدّهر"؛ حيث تخرج به من معناه الأساسي إلى معنى علاقي

---

[384] ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشمنتري، ص45.

[385] أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص374.

[386] عبد القادر فيدح، القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، مؤسسة الايام للصحافة والنشر والتوزيع، البحرين، ط1، 2005، ص6،7.

يحمل دلالة الوجه الآخر لسطوة "الدّهر" وصروفه، إضافة إلى حملها دلالة "القدر" كما في قول عمرو بن كلثوم[387]:

وإنّا لَسَوْفَ تُدْرِكُنَا المَنَايَا مُقَدَّرَة لَنَا وَمُقَدّرِينَا

حيث إنّه ينساق لهذا القدر مكرها، وهي كلمة تحمل دلالة "الدّهر "أيضا، كما يقول الحارث بن حلزة: "

وَكأَنَّ المَنُونَ تَرْدِي بنَا أَرْ عَنَ جوْناً يَنْجَابُ عَنْهُ الْعَماءُ

المنون: المنيّة، "وقال الأصمعي: **المنيّة أيضا الدّهر، لأنّه يذهب بمُنّة كلّ شيء. والمُنّة: القوّة**، وسمعت أيضا العباس يقول: حبلٌ منين: إذا كان ضعيفا قد ذهبت مُنّته. يقال: قد منّه السّفر: إذا أضعفه."[388] ومعنى بيت "الحارث بن حلزة: "كأنّ المنون ترمي بنا جبلا فلا تضرّنا ولا تؤثّر فينا كما لا تضرّ الجبل"[389]

لكن في بيت شعري آخر نجد رؤية أخرى له: [390]

فَضَعي قِناعَكِ إنَّ ريبَ الدَّهر قد أفنى مَعَدَّا

وعلى الرّغم من طبيعة الشّاعر المقاتلة والقويّة في ساحة الحرب إذ يسابق الموت إلى صدور الفرسان، إلاّ أنّ "الشّاعر القديم يحلم بالاستعلاء على الدّهر ويصبو إلى حياة آمنة تحرسها السّيوف والرّماح، ويصمّم على خوض غمرات الصّراع مادام الموت بعيدا عنه. فإذا واجهه الموت، لا يجدّ مفرا من الاعتراف بحتمية الفناء لذلك مثّلت "المنيّة" وجها من أوجه الدّهر الذي يذهب بقوّة الشيء، وهو في هذا السّياق أفنى كنز العيش وأضعف مُنّتها، كما قال آنفا. ولتأكيد ذلك، نذهب إلى "زهير بن أبي سلمى" الذي رأى الموت أيضا في صورة "المنيّة"، حيث تمثّلها "كناقة عشواء لا تبصر، وقد أفلتت من عقالها، فهي تخبط بأجفانها الأرض على غير هدى، فمن تصبه تُمته ومن تخطئه

[387] ديوان عمرو بن كلثوم، تح : إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991، ص66.
[388] أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص460.
[389] المرجع نفسه، ص463.
[390] يوسف سليمان بن عيسى، الأعلم الشمنتري، اشعار الشعراء الستة الجاهليين، ج1، ص185.

يُعمّر ويهرم"[391] فهذا التخيّل يحمل قدرا كبيرا من القلق يجعل الفرد في حالة هرب وخوف من هذه النّاقة المتحرّرة من قيودها، يرقب مصيره إن كان ممن تصبه أو ممن تبقه حتى يهرم ، إذ يقول:

رَأَيتُ المَنايا خَبطَ عشواء من تُمِتهُ وَمَن تُخطِئ يُعَمَّر فَيَهرَمِ

أو كقول أبو ذؤيب الذي شبّهها بالحيوان المفترس الذي يغرس أظفاره في فريسته، حتى "التميمة... لا تنفع، وهي صورة للقوة الوحشية التّي لا بدّ للإنسان أمامها يستسلم بكلّ ضعف، فالغلبة لها:

وَإِذا المَنِيَّةُ أَنشَبَت أَظفارَها أَلفَيتَ كُلَّ تَميمَةٍ لا تَنفَعُ

أو قول امرئ القيس الذّي أدرك غلبة الدّهر[392]

أَمْ تَرَيَا وَريبُ الدَّهْرِ رَهْنٌ بِتَفْرِيقِ الشَّعائِرِ وَالسَّوَام

ويقول في موضع آخر[393]:

وأعلَمُ أنّني عَمّا قَريبٍ سأنشبُ في شبا ظفر وناب

كَمَا لَاقَى أَبِي حجرٌ وَجَدِّي وَلَا أَنْسَى قتيلاً بِالكلَابِ

تقدّم هذه الأقوال "المنيّة" في صورة حدث من حوادث الدّهر ونائبة من نوائبه، تعكس من السّطوة والافتراس والغلبة حتى حار الجاهلي في أمرها إلى الاستسلام لحتميتها، "ومن هذا العجز والاستسلام نشأ التّواشج بين مفهوم "الموت" ومفهوم "الدّهر". فالتبس أحدهما بالآخر إلى درجة "التّماهي" وإن ظل مفهوم الدّهر أشمل من مفهوم الموت وأرحب وأعمق. **لقد كان الدّهر في نظر الشّاعر القديم صيادا، وكان الموت سهامه ونباله. كما كانت المصائب والأرزاء بعض هذه السّهام والنّبل**، هذه هي صورة الدّهر التي تعاورها شعرنا القديم مصرّحا بها أو موحيا بها من وراء وراء في أثناء طوافه حولها."[394]

نستنتج أنّ أهم المواضيع التي اهتم بها "طرفة بن العبد"، بعد عمر وجيز من التأمّل موضوع صروف الدّهر الذي يعدّ حسب ما رأينا كلمة مركز تسيطر على حقل الدلالي الخاص بالمصير

[391] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، ص271.
[392] ديوان امرؤ القيس، ص278.
[393] المرجع نفسه، ص100.
[394] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، ص268.

الإنساني، "فلعلّ أقرب الموضوعات إلى هذا السياق مشكلة المصير الإنساني الذي استحوذت على التفكير العربي، وربما تكون صورتها في شعر طرفة بن العبد خير مثال على حضورها في التفكير العربي القديم وشعوره بقيمة الإحساس بالضياع "بالغربة"، وبمعاناة صروف الدّهر."[395]

ولئن كان قد أقرّ بأنّ الموت تحت حكم الله، فإنّ ذلك في سياق المعنى الأساسي للموت لا المعنى الثّقافي المتعالق مع "الدّهر"، ومن ثمّ لم يلتفت إليه كمركز بل ككلمة عابرة فحسب، فقد كان يرقب "الموت" بكلّ خوف، وهذا نابع من إحساسه "أنّ الموت يطارده كلّ لحظة من لحظات حياته، وانّه يرقبه أينما ذهب، وأنّ الإنسان محض وهم في وجوده في هذه الحياة؛ فإذا كان الآن موجودا فهو بعد حين غرّة غير موجود، وأنّه كما يقول هيدغر حديثا "وجود للموت" أي أنّه في أوّل وجوده مرهون بالموت وإليه."[396] لعلّنا نستشهد بما قاله امرئ القيس لإثبات أنّ الموت يبقى هاجسا يطارد الإنسان الجاهلي، ويسلبه شبابه ويلحقه بالتّراب رمز الفناء[397]:

إلى عِرْقِ الثَّرى وَشَجَتْ عروقي وهذا المَوْتُ يَسْلُبُني شبابي

ونفسي سَوفَ يَسْلُبُها وجِرْمي فَيُلْحِقُني وَشكياً بالتُّرابِ

وبعيدا عن أيّ معتقد ديني، الإنسان مجبول على حبّ الحياة والعيش الرّغد بمعزل عن أيّة هواجس أو مخاوف من الفقد والفناء، والإنسان الجاهلي بطبعه مادي تُخيفه فكرة التّماهي والفناء لكن في المقابل تحييه فكرة البقاء والخلود. بذا نقول إنّ، " "مشكلة الزّمان"، إذن هي المشكلة التي أرهقت عقل الشّاعر العربي وروّعته ترويعا فظيعا، طف في أرجاء هذا الشّعر، وانظر حيث تشاء تجد الدّهر أو الزّمان واقفا يترصّد بهم شرّ منقلب، فهم متوجّسون منه أبدا، مرتابون منه أبدا، مروّعون بأحداثه وصروفه أبدا، لقد كانت الشكوى من الدّهر على امتداد العصر الجاهلي شكوى كأن طعمها العلقم، وكانت أحداث ذلك العصر تزيدها كلّ يوم قسوة ومرارة."[398] وهذه المتعة والتمسّك بالدّنيا يدعو إليها امرئ القيس مصرّحا بفنائه عما قليل، إذ يقول[399]:

[395] عبد القادر فيدح، القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، ص6.

[396] باسم إدريس قاسم، الشّاعر الجاهلي والوجود، دراسة فلسفية ظاهراتية، مجلّة المستقبل العربي، دط، دت، ص62.

[397] ديوان امرؤ القيس، ص98.

[398] وهب احمد رومية، شعرنا القديم، والنقد الجديد، ص193.

[399] ديوان امرؤ القيس، ص345.

تَمَتّعْ مِنَ الدّنْيَا فَإنّكَ فَانٍ مِنَ النَّشَوَاتِ وَالنّسَاءِ الحِسَانِ

ولو غيّرنا الوجهة إلى مدوّنه أخرى تكون فيها الألفاظ في سياق مختلف، هو سياق الحرب والقتال الذي يُخالف سياق اللذّة نجد ذات النتيجة، الخوف من "صروف الدّهر". فهو وإن تجلّى في نهاية الوجود حسب النّماذج السّابقه، إلا أنّه يظهر في كلّ تفاصيل الحياة، ولو كان "الموت" هاجسا لدى الشّعراء السابقين فإنّه رغبة لدى الشّاعر "عنترة بن شداد" وغيره من الشّعراء الفرسان، إذ ما يلفي إثبات أنّه قد خلق للحرب، في ساحة لا تكون بن الحياة والموت إلاّ رمية رمح أو ضربة سيف، يحقّق وجوده في ذلك الزمكان حيث اللّغة للخيول والسّيوف والدّماء والموت، ليس مقام خوف أو توجّس بل مقام هلاك وقتال، إنّه بالمختصر يُسابق الموت إلى صدور الفرسان، وهذا الأمر مذكور في كذا موقف، لعلنا نختار قوله":

ولَو أَنَّ للموتِ شخصاً يُرى لَرَوَّعتُهُ ولأَكثَرتُ رُعبَه

راعه أي أخافه، يعني أنّه لو تمثّل الموت ذلك الذي يخافه النّاس حتى وصل إلى الجبن ببعضهم أن يرضى بالذّل والعار فرارا منه وصار شخصا نراه أمامنا مجسما وهو في هذه الحالة يكون أشدّ هولا لأخفته جدا فضلا عن أن اعبأ به."[400]

لعلّ قوته وافتخاره بذاته وصلت به لدرجة أنّ "الموت" لو تمثّل شخصا أمامه لما هابه بل يُقلب الموازين إلى الاتجاه المعاكس حيث يكون "عنترة" هو المروّع و"الموت" هو المُروَّع. فهذا البيت بالتّحديد يغنينا عن أي سياق لغوي آخر يثبت أنّ فكرة الخوف من الموت لا وجود لها في سياق شعر الفرسان، لأنّه وكما سبقنا القول: "ينتصر على الموت، لا على فارس بعينه، ويشفي غليله منه، لأنّه يرمز للموت الكريه، ومن خيلاء الفرسان، تبدو لهذا الفارس انتصارات على الموت، لا تقارن بانتصارات واحد للموت على الفارس، وهكذا تمضي حياة الفرسان، يسبقون الموت إلى نفوس الأبطال"[401] لأنّ فكرة الموت لا تخيفه بل تغريه، فبها يحقّق كرامته وسيادته في مقابل عبودية السّود واحتقارهم في ذلك الوقت، إنّ في كثير مواقف يفتخر بهذه اللّذة القتاليّة، والسّيادة في ساحات الوغى، ويدعو إلى السّؤال عن هذه الحقيقة برهنة على صدقه، حيث يحنّ إلى ضرب السّيوف

[400] أمين سعيد، شرح ديوان عنترة بن شداد، المطبعة العربية، مصر، دت، ص9.

[401] ليلى عبد الحميد الهنداوي، معادلة الحياة والموت موضوعا شعريا، مجلة دراسات تربوية، تشرين الأوّل2009، ع8، ص177.

ويشتاق لكاسات المنون، ويطرب بمنجز هذه الذّات المغايرة حيث يقدّم لنا مرادفا للموت أي المنيّة أو المنون.

إنّ "عنترة بن شداد" شاعر الحرب، كما أنّه شاعر الحب، وحياته هي الحب الذي يلهمه في الوغى ويقوّيه على الموت، و"عبلة" هي الحبيبة والمُنية التي لم تتحقق، إنّها "الحياة" التي تحضره في لحظات الحروب وفي ساعات الإنفراد، كما في حال "زهير بن أبي سلمى" وغيره ممن وقفوا على الأطلال "فكانت (أم أوفى) قوة إنسانية في معلقة زهير، ولا يهمّنا إن كانت هي في خيال الشاعر امرأة حقيقية أم خيالية ولكن يهمّنا أنّ (أم أوفى) في القصيدة تؤلّف معنى كبيرا؛ لأنها أساس الحياة، التي تملأ الأرض حركة ونشاطا. وبرحيل (أم أوفى) حصل التناقض فقد تغيرت الحال فغدت كل الأصوات تجلجل ما عدا صوتها، وما أقسى هذا الموقف إنّ مكان الموت الآن هو عين مكان الحياة التي كانت بالأساس مجلجلة تدفع قوتها قوى الأرض التي عرفتها"[402] وذات الموقف مع "عنترة بن شداد"، إذ "تبقى المرأة بالنّسبة للشّاعر رمزا للحياة واتّصالها واستمرارها، وفي لقائها معنى الإقبال على الحياة وهذا ما يُفضله الشّعراء الفرسان وعلى رأسهم عنترة بن شداد، فالموقف في رأيه موقف حياة أو موت، سعي حثيث للفوز بقلب الحبيبة. كما تعود أن ينتصر على الموت ليحيا، والمرأة تعني الحياة عينها"[403]، لكنّ المانع الذي يحول بين الإنسان وما يتمنى في الفكر الجاهلي، هو أبدا "الدّهر"، إذ يقول[404]:

كَمْ يُبْعِدُ الدَّهْرُ مَنْ أَرْجُو أُقارِبُهُ عنِّي ويبعثُ شيطاناً أحاربهُ
فيالهُ من زمانٍ كلَّما انصرفتْ صروفهُ فتكتْ فينا عواقبهُ
دَهْرٌ يرَى الغدْرَ من إحدَى فكيْفَ يَهْنا بهِ حُرٌّ يُصَاحِبُهُ
وَكيْفَ أخْشى منَ الأيَّامِ نائِبة وَالدَّهْرُ أهْونُ مَا عِنْدي نَوائبُهُ
كم ليلةٍ سرتُ في البيداءِ واللَّيْلُ لِلْغَرْبِ قدْ مالت كوَاكبُهُ

نلاحظ تكرار كلمة "الدّهر" في هذا النسيج اللغوي، ما يجعله بمفهوم منهجي محقّقا للاتّساق والانسجام، وبمفهوم ثقافي العدو الحق، فـ"العرب كان شأنها أن تذمّ الدّهر وتسبّه عند الحوادث

[402] خالد علي سالم العدوان، المعاني الدينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 2007، ص100.
[403] ليلى عبد الحميد الهنداوي، معادلة الحياة والموت موضوعا شعريا، مجلة دراسات تربوية، ص179.
[404] الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة بن شداد، تح: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص28..

والنوازل تنزل بهم من موت أو هرم فيقولون: أصابتهم قوارع الدّهر وحوادثه وأبادهم الدّهر، فيجعلون الدّهر الذّي يفعل ذلك فيذمونه وقد ذكروا ذلك في أشعارهم"[405]، وقد بدت بجلاء سطوة الدّهر فكلّ من صور بعد الحبيب، وإرسال الموت شيطانا يحاربه، والصروف والعواقب والنوائب هي تجليات له، إذ يقف متأمّلا حائرا أمام هذه القوّة التي فاقت كلّ قوّة، حتّى إذا سار في الصحراء منفردا غيّر الدّهر وجهة الكواكب إلى العكس، وهي لا محالة صورة الغربة والحيرة من هذا العدو الحقيقي الذي يُحيط بتفاصيل حياته وبكلّ خطواته:[406]

عتبتُ صُروفَ دَهْرِي فِيكِ حَتَّى فَني وأُبِيكِ عُمْري في العِتابِ

أُعاتِبُ دَهراً لاَ يلِينُ لعاتبِ وأطْلُبُ أَمْناً من صُرُوفِ النَّوائِبِ

وتُوعِدُني الأَيَّامُ وعْداً تَغُرُّني وأعلمُ حقاً أنهُ وعدُ كاذبِ

فهذا الهاجس الحقيقي الذي يلعب بعنترة كما لعب الأخير في ساحات الوغى، حيث تبدّت سطوته أكثر في وقوفه حاجزا ضدّ ما يحب، فالسّبب الحقيقي وراء بعد الحبيب هو "الدّهر" لذا يعاتبه ولا يُعاتب غيره وقد أفناه، وفي هذا السّياق تظهر تفاصيل أخرى عن الدّهر من القسوة والسّطوة والوعود الكاذبة، حتى غدا تحت وطأته ذليلا يطلبه الرّفق والأمن وتحقيق المنى، لكنه على علم بأنّه وإن وعد فإنّه كذّاب، إذ يقول[407]:

فَيَا لَيْتَ أَنَّ الدَّهْرَ يُدْني أَحِبَّتي إليَّ كَمَا يُدْنِي إِلَيَّ مَصَائِبِي

لقد خرّب "الدّهر" قوّة الفارس، وأرداه إلى ذليل المستكين، فعنترة في ساحة الحرب وهو يحمل بين يديه النصر والحياة، مغاير في سياق الدّهر يحمل في قلبه التّمني بأن يلين الدّهر ويحقّق ما يرجو من دنوّ الأحباب، فبعدما كان مدافعا عن حياته بمحاربته الموت، نجده هنا مستسلما لظلم الدّهر وسطوته، وهذا ما أثبته "إيزوتسو" بقوله، "ليس بإمكان أحد، حتى المحارب الأكثر عنفا، والحكيم الأكثر حكمة، أن يُفلت من الطغيان الأعمى النزوي للدّهر أبدا. ويكمن هذا التصوّر الكئيب للمصير الإنساني في جذور التشاؤميّة الجاهلية العميقة التي لا سبيل لمعالجتها."[408] ومثله عند الأعشى[409]:

---

[405] ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص339.

[406] الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص34.

[407] المرجع نفسه، ص35.

[408] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص 203.

[409] أحمد حسين الزيّات، تاريخ الأدب العربي، منشورات دار الحكمة، بيروت، دط، ص67.

وَلَكِنْ أَرَى الدَّهْرَ الذِي هُوَ خَائِنٌ إِذَا أَصْلَحَتْ كَفَّايَ عَادَ فَأَفْسَدَا

## ثالثا- الرّؤية القرآنيّة للموت:

يمكننا أن نستنتج مما سبق أنّ التّغير الدّلالي الذي حدث لمفهوم الموت في الفكر القرآني يبدأ من مركزية الحقل الدّلالي نفسه، أي "الله" بوصفه المتصرّف في شؤون خلقه ومنها الموت، بخلاف الفكر الجاهلي الذي استحوذ "الدّهر" على تفاصيل حياته، وإن كانت كلمات كـ: الأجل، القدر، القضاء، معروفة في ذلك الوقت إلا أنّها تتعالق مع الدّهر لأنّها صور من صوره الظالمة، كما أنّ تمسّكهم الشّديد بالحياة الدّنيا يجعل كلمة "الموت" تحمل في أذهانهم صورة النّهاية الكلية، وبالرّغبة الدائمة فيها يبقى الموت دالا على الهلاك والخوف. بتأكيد هذا المعنى، يُصبح النّظر إلى ظاهرة الموت في الرّؤية القرآنية من جانب "القضاء والقدر" الإلهي لا من جانب "الدّهر"؛ حيث غُيّب كلّيا، وعلى الرّغم من أنّ الكلمة تبقى مصحوبة بنوع من الغموض لارتباطها العميق بالغيب (علم الله)، إلا أنّ التّوحيد يبعث الطمأنينة﴿ قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنعام:162]، فلا ريب أنّ مفهوم "القضاء والقدر" يعدّ من المفاهيم التي أحاطها القرآن باهتمام خاص، وجعلها من أساسيات الدّين الحنيف، "أي الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره"، حيث أصابه تغيّر دلالي مهم، فلئن كان في الفكر الجاهلي "يُتصوّر على وجه الحصر كقوة مدمرة شبه شخصيّة لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبب أيضا بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدى الحياة. ولهذا الوجه الأخير المتمثل بتظاهر قوته المدمرة عدد من الأسماء الخاصة مثل: صروف الدهر وأحداثه وحوادثه وريبه –ريب الزمان.. إلى آخره، وكلها تعني الانقلاب غير المتوقع لـ"الحظ"، وهي تسمى استعاريا "بنات الدّهر" "[410] فإنّه في الفكر القرآني ينظر إليه بصورة مختلفة، هي صورة "الرّعاية الإلهية" لكل شؤون الإنسان، فلا وجود للمخاوف بل كلّ يدور حول الأمن والأمان مادام الرضا بالقضاء والقدر متحقّقا.

لذلك، يكشف السّياق القرآني أنّ الإنسان اتجاه المفهوم الجديد لـ"الموت" يُقدّم نوعين من ردود الأفعال، إمّا فرارا أو استعدادا، على حسب الاستجابة التي قدّمها قبلا اتجاه مفهوم الخلق

[410] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص 202.

والعلاقة الجوهرية بين الخالق والمخلوق، أي الكفر أو الإيمان. لذلك نجد الاستعمال السّياقي للكلمات المتعلّقة بالموت يُقسّم حسب هاتين الاستجابتين. حيث نلفي في سياق الكفّار صورة الفرار من الموت حتى مُثل لهم في هيئة العدو المفترس الذي يترصّد بهم أينما حلّوا، وفي أي موقع كانوا: ﴿وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖ﴾ [النساء: 78] إذ تؤكّد الآية أنّ الفرار من جهتهم، ملاقاة من جهة الموت، فهي ليست لحظة اختفاء، بل لحظة تكشّف للأجل. "لكنّ هذا الوصفَ، وإن جاء مخاطبا فئةً بعينها، تلك التي تُنكر الموت كحقيقة أو تُمنّي النّفس بطول الأمد، فإنّه تذكير للإنسان بما ينتظره أو يسير إليه أو نحوه، إنّه الموت، يقول تعالى: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖ﴾ [النساء: 78]"[411].

لذلك المسألة هنا لا تتعلّق بالاعتقاد القبلي الذي أكّد أنّ الموت "مصير إنساني" محتوم، بل تتعلّق بالاستجابة للتوحيد والإيمان المطلق بالله، كما يكشف السّياق أن أولئك "الكفار قد أظهروا الرّغبة الشّديدة في التّمسّك بالحياة الدنيا، مادامت فكرة الرّجوع إلى الله لم تكتمل في أذهانهم نتيجة الحكم المسبق برفض هذه المركزية، والتعصب للمتوارث من عاداتهم بأنّه ما ثمة حياة بعد الموت، حيث يبقى الموت دلالة الهلاك والنهاية الكلية. وحتى الكفار من أهل الكتاب الذين قالوا ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة:111]، وضعهم القرآن في عمق الاختيار بين الحياة الدنيا والآخرة بعد أن بيّن حرصهم الشديد على الحياة الدّنيا، إذ قال تعالى:﴿وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ وَمَا هُوَ بِمُزَحۡزِحِهِۦ مِنَ ٱلۡعَذَابِ أَن يُعَمَّرَۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 96].

في المقابل، نجد صورة الرّغبة في "لقاء الله": حيث يُمثّل الموت الباب الذي يُحقّق للإنسان رجاءه من خلال، منحه فرصة الدّخول إلى العالم الحقيقي من خلال الرجوع إلى "الله" ولقائه، حيث يقول تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [العنكبوت:5]. إذ تحمل الآية

[411] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص 244.

شحنة عاطفية تخفف شوق المؤمن للقيا ربّه. ولعلّ تكرار كلمة "الله" أبين دليل على تحقّق العلاقة الوجوديّة بين الله والإنسان في الثّقافة القرآنيّة، عن طريق الإيمان الذي يقدّمه، بأنّ الموت "قضاء وقدر إلهي"، لا يُنهي الوجود الحقيقي بل يُحقق له ما تمناه في الحياة الدنيا، وهو لقاء خالقه. ففي سياق رد فعل المؤمنين نجد الاستعداد التّام والرّغبة الجامحة في الرّجعة إذ قالوا: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة:156]. حيث تكشف هذه الآية عن تحقّق العبودية الممثلة في التّسليم المطلق، فهو ليس ملك نفسه، بل ملك للذي خلقه، منه بدأ وإليه يعود. ﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام:162]، وكلّ ذلك يتسق إيجابيا مع الكلمة_ المركز "الموت" عن طريق الإيمان به، وكذا الاتصال بالكلمة المفتاحيّة "القضاء والقدر" من خلال التّصديق به. فعلى الرّغم من حمل الموت هنا دلالة المصيبة إلا أنّ الإيمان قد بدا بوضوح، سواء بقضيّة الموت أو بمسالة "الرّجوع". فلا نجد في سياق الإيمان إلا الأمان والطمأنينة نقيض الخوف والفرار في سياق الكفر: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً * فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي * وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ﴾ [الفجر:27-30]. إنّ كلمة "المطمئنة" في هذه الآية لهي المركز الذي يجمع باقي الكلمات المخالفة والمجاورة، فبلوغ النّفس درجة الاطمئنان والشّعور الثّابت بالأمان، يكون بيقين الإنسان بأنّه تحت رعاية أمينة وفي قبضة رحيمة، أو بصيغة أخرى اليقين بالله والاطمئنان إليه.

ولو أخذنا هذه الكلمة بعين الاعتبار وبدأنا بالبحث عنها في السياق القرآني، لوجدناها ذات صلة وطيدة بـ"الله"، منها على سبيل الحصر لا الإجمال قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ [الرعد:28] . إذ إن ديمومة اطمئنان القلب واستمرار استقراره يتحقق بذكر الله، والتكرار هنا، مع حدوث تقديم وتأخير بين طرفي المعادلة: اطمئنان القلب وذكر الله، يعدّ قرينة الاتساق، كما يعدّ المؤكّد أن الشق الأوّل مرهون بالثاني والعكس. ومن الآيات أيضا التي وظّف سياقها هذه الكلمة، قول سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة:260]، حيث وقفنا سابقا أنّ هذه الدرجة أرقى من درجة الإيمان، أي اليقين القلبي الذي لا يُخالجه ارتياب ولا يدخله خوف.

كما أنّ المتأمّل بعمق في الآية يلاحظ شدّة رباط العلاقة بين "الله" وعبده "المؤمن" فكما أنّهم اطمأنوا إليه، يُطمئنهم بالثّواب الحقيقي الذي رجوه بداية وهو "الرجوع إلى الله": ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة،156]، وكما رضوا عنه ورضوا بـ"قضائه وقدره" وأنّ كلّ شيء منه وإليه، رضي عنهم في المقابل، فهم ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة:100] . وكما عاشوا حياة الرّخاء القلبي في الدنيا، يبشرهم بالرّخاء الأخروي: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي * وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر:29، 30]. وكلّ هذا نتيجة تحقّق العبودية بوصفها الصّلة التي تكمّل تلك العلاقة الوجوديّة بين الخالق والمخلوق: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر:99]، فالموت هنا لا يحمل صورة الخوف بل صورة الأمان واليقين.

**إنّ هذه الآية بوجه التّحديد دلالة على القبول**؛ ففي لحظة الموت يظهر إيمان الإنسان، ولنا أن نستحضر على سبيل المثال الحالة التي كان عليها فرعون في النّهاية: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [يونس:90]. والنتيجة،﴿ فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ﴾ [الدخان:29]، ومن الضروري الإشارة إلى أنّ آيات الأجل قد أبرزت دلالة العمل، فإذا مات الإنسان انقطع عمله. فتجلي الحقائق أمام الإنسان الميت يجعله يتمنى الرجوع إلى العمل : ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ *لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُ﴾ [المؤمنون:99، 100]، فحين تكشف الحقائق ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [ق:22].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ * وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلۡخَٰلِدُونَ * كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾ [الأنبياء: 33 -35] ذلك أنّ الأجل يبقى غيبا خارجا عن نطاق الإدراك الإنساني، ولنا أن نستذكر كيف دخلت كلمة "الموت" في الحقل الدّلالي الخاص بالغيب، لأنّ مدة حياة الإنسان لا يُمكن أن تتوقع إن كانت قصيرة أم طويلة ﴿ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبۡلُۖ﴾ [غافر:67] كما أنّ الزمن المحدّد للموت لا يُمكن أن يُقدّم أو يؤخّر: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا﴾ [المنافقون:11] .وحتى المكان الذي يُتوفى فيه

وتقبض فيه روحه يبقى غير معلوم: ﴿ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُ ﴾ [لقمان:34]. ومن ثمّ دلّ الموت على الأجل المتيقّن لكلّ واحد من خلال قوله تعالى ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر:99]. معناه واعبد ربّك حتّى يأتيك الموت المتيقّن لكلّ أحد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ*حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ﴾ [المدثر:46، 47]معناه حتّى أتانا الموت المتيقّن لكل أحد"[412] نجد في سياق "الموت" كلمة الأجل، وإن كانت تُستعمل في بعض الأحيان مرادفة له، إلا أنّ الأجل في الحقيقة أجلان، عادي ومُسمّى، من هذا الفهم، نجد الطاهر بن عاشور يقدّما فهما للآية: "فإنّ إعادة النكرة بعد نكرة يفيد أنّ الثانية غير الأولى، فصار المعنى ثم قضى لكم أجلين: أجلا تعرفون مدّته بموت صاحبه، وأجل معين المدة في علم الله، فالمراد بالأجل الأوّل عمر كل إنسان، فإنّه يعلمه الناس عند موت صاحبه... وإن كان قد انتهى فإنه في الأصل أجل ممتد، والمراد بالأجل الثاني مابين موت كلّ أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس، فإنّه لا يعلمه في الدنيا احد ولا يعلمونه يوم القيامة."[413]

من هذا الفهم، فإنّ الموت أو الأجل المحدد في الرّؤية الجديدة لا يدل على النّهاية، بل على بداية النّهاية، وباب الرجعة ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾ [البقرة:156]، حيث يمثّل حلقة الوصل بين حياتي الإنسان، "والجسر الذي منه يعبر إلى الوجود/ عالم الآخرة، حيث يكتمل مشهد الوجود وتتحقق دائرة الفهم، التي عجز الكائن عن بلوغها في الوجود الأوّل"[414] لأنّ حقل الغيب الذي أبعده الذهن الجاهلي عن مركزيته وارتبك في فهمه وتصديقه في وجوده الأوّل، يُصبح حقائق مشاهدة في الوجود النهائي إذ إنّ قوله تعالى على ألسنة الكفار: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ ﴾ [غافر:11] .دليل كافٍ على تجلي حقائق الأمور الغيبية والتصديق بالحياة الثانية.

---

[412] ابن القيم الجوزية، كتاب الفوائد، المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تح: محمد بدر الدين النعساني، صنعة السعادة، مصر، ط1، 1327هـ، ص ص 18،19.

[413] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج7، 130.

[414] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص 234.

وإذا كان ذلك كذلك، فالموت في النظام القرآني هو باب "المصير الإنساني"، إذ هو كلمة مفتاحية تدخل الحقل الخاص ب"المصير الإنساني" وتتعالق مع الحياة الدنيا والأجل النهائي لها؛ فصحيح أنّ الإنسان يسير إلى موته لكن ليس بوصفه النهاية الكلية أو الخلود المطلق في ذلك المرقد كما تصوّر الذهن الجاهلي، بل هو "المستهل الفعلي لنوع جديد ومختلف كليا من الحياة، الحياة الأبديّة أو "الخلود". إنّ الأجل في هذا النظام، أو الموت الخاص بكل إنسان فرد، ليس سوى مرحلة متوسطة في امتداد حياته الكلّي، ونقطة تحوّل في تاريخ حياته، تقع بين الدنيا وعالم الآخرة. وخلافا للنّظرة "الجاهلية" للحياة، التي لا ترى شيئا وراء "الأجل"، فإنّ النظرة القرآنية ترى وراءه الحياة الحقيقية، على وجه الدّقة، وهي حقيقية لأنّها "خالدة" كما لا يفتر القرآن عن التّأكيد" [415] .

فإذا اعتبرناه كلمة- مركز تشكل حقلها الدلالي الخاص، سنجد الكلمات المفتاحية: الخلق، الحياة، الدنيا، الأجل، الله، الإنسان، الإيمان، الكفر، البعث، الحياة الآخرة على التوالي هي المفاهيم التي تُشيّد البنية الداخلية لتلك الشبكة المفهومية. لأنّه يدل على بداية الخلق ونهايته في طور الحياة الدنيا، منه بدأت الحياة الدّنيا وعنده تنتهي. كما يعبّر عن مفهوم مركزي يغيّر به السياق القرآني الرؤية لهذه النقطة المركزية، بنقله من مفهوم النهاية التامة إلى مفهوم الاستمرار من خلال استعمال كلمة "الرجوع" أو ما يدل عليه في سياق الموت، اتصالا بالبعث وبالحياة الآخرة. والإنسان إزاء هذا المفهوم الجديد المتعلّق ب"الله" وقضائه وقدره ينقسم بين مؤمن به، وبين كافر له، وقد اتّضح ذلك من خلال استعداد الأوّل وتصديقه بما بعد الموت، في حين قدّم الصنف الثاني صورة الفرار والكفر بما بعده، والتمسك بالمتوارث الذي يجعل الدهر مركزا، والخلود في الدنيا رغبة. أما إذا دخلنا الحقل الدلالي الخاص بالمصير الإنساني فسنجد تصميما مختلفا، يكون فيه "الله" هو الكلمة المركز العليا الخاصة في حين يُمثّل الموت كلمة مفتاحية تتعالق بإيجابية معه، فهو لا يعبّر عن المصير الإنساني، بل على جزء منه. ومن ثمّ ما تبقى من التحليل سيكشف عن الهيكل النهائي له.

من ثمّ، يقدّم هذا النّموذج جانبا من التّصور القرآني للموت، يُنظر إليه من زاوية التّحكم الإلهي؛ فالموت هنا دلالة على "الله" أو بأدق تعبير هو أمر الله "حتى إذا جاء أمر الله"، والسياق بذلك يشير إلى التفاعل الإيجابي بين الكلمتين، حيث ينتهي هذا البناء عند سياق حال يدعو

[415] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرّؤية القرآنية للعالم، ص 208.

الإنسان لـ "يتفكّر" في خلفية هذه الظاهرة الطبيعية وما قبلها وما بعدها، وما دامت الآية واقعة في مقام الاستدلال على "التوحيد". ومنه الموت بوصفه حقيقة متعلّقة بالله ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ [آل عمران:145].فإنّ التّفكر باعتباره معاودة التّدبر يمثّل إحالة إلى الاستناد على الدّلائل المنطقية ودعوة إلى الانطلاق في رؤية الموجودات من البينة العلمية ، عكس اللادليل في الرؤية الجاهلية. هذه البيّنة العلمية هي: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف:29]. التغير الدلالي الذي أصاب كلمة الموت جعلها تدخل في عمق السياق الديني، وتكتسب معنى علاقيا مع "الله"، إذ لا اختلاف بين النظامين في المعنى الأساسي، بل الفرق يكمن في الزاوية التي يُنظر منها إلى "الموت"، بين زاوية الدهر الظالمة، وبين زاوية الرعاية الإلهية.

## ب. البعث (الخلق الجديد):

### أوّلا- الرّؤية الجاهلية للبعث

لمّا كان علم الدلالة، علما للثقافة في المقام الأوّل، فإنّه لا بدّ من الرجوع إلى السياق الثقافي لفهم التغيّر الدلالي الذي يصيب الكلمات في رحلتها للانتماء إلى حقل دلالي معيّن، ذلك أنّ البيئة الاجتماعية الثقافية هي المتحكّم الرئيسي في رسم النظام المفهومي المعبّر عن الرؤية الخاصّة للعالم. فـ"الشّعر الجاهلي مورد أخر من الموارد التي تساعدنا في الوقوف على تأريخ الجاهلية والاطّلاع على أحوالها، وقديما قيل فيه إنّه (ديوان العرب)."[416] ولعلّ مفهوم "البعث" بالتّحديد من المفاهيم الكبرى التي يقدّمها السياق القرآني بجديّة وصرامة، فالباحث في هذه القضيّة يجد نفسه أمام سياق قرآني يؤكّد إنكار الجاهليين لهذا المفهوم، وعدم الاستعداد لتصديق وجود حياة ثانية بعد الموت، وحشر وحساب وغيرها من المفاهيم التي سمّاها إيزوتسو ب "الأخرويات، وبين سياق جاهلي ممثلا في أشعارهم يقدّم فكرة عن هذه المفاهيم الأخروية وكأنّهم على دراية مسبقة بها. خصوصا وأنّ الموقف الجاهلي هو الذي يعبّر لنا عن رؤيتهم الخاصة للعالم. ولو أخذنا نموذج من الموقفين، أحدهما منكر له، والآخر مؤمن به سيتبيّن الأمر أكثر، يقول أحدهم[417] :

[416] جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، 1993، ج1، ص67.

[417] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص239.

حَيَاةٌ ثمّ مَوْتٌ ثمّ نَشْرُ حَدِيثُ خُرَافَةٍ يَا أُمَّ عَمْرُو

لعلّ لفظة الخرافة أكثر الكلمات التي تشدّنا من هذا السياق اللّغوي، لأنّ الفكرة التي جاء بها السّياق الدّيني وهي إضافة حياة ثانية بعد الموت عُبّر عنها بـ"النشر"، والمراد بهذه الكلمة ليس معناها الأساسي المعجمي: "...." بل النّشر في دلالته القرآنية والذي يعني "إحياء الميّت حاملا معه صفاته التي مات عليها، كأنّما صفاته منشورة عليه بعد بعثه. ويحمل أيضا معنى انتشار كلّ فرد حسب عمله السّابق. ولذا تتجمّع كلّ طائفة من النّاس حسب أعمالهم في الحياة الدّنيا."[418] هذا الفهم الذي يُقدّمه السّياق القرآني جعل الكلمة تدخل وفق تصوّر الجاهليين إلى مجال الخرافة، إذ كثيرا ما تُطلق هذه الكلمة على الأمر الغريب الخيالي والجديد كلّ جدة على فكر الإنسان والبعيد كلّ البعد عن ثقافته، بحملها معنى الغموض لا الوضوح والصراحة مما لا يوافق الرؤية الشخصية ولا يُطابق المعطيات العقلية، ومن ثمّ فهو أمر مستحدث مرفوض لدى الشّاعر وبيئته. لكن من جهة أخرى، "إنّ هذا النّفي لـ"لبعث" و"النشر" ما كان يمكن التفكير فيه من دون التسليم بأنّ لدى الكفار فهما مسبقا لمفهومي "البعث" و"النشور"، بمعنى إعادة الموتى إلى الحياة، وبكلام عام، إنّك لا تستطيع أن تنفي كلمة إلا إذا كنت تعرف معناها."[419] فلو بحثنا بعمق لوجدنا "أبيات شعرية في العصر الجاهلي تفيد أن النّشر هو إحياء الميّت، قال الأعشى"[420]:

حَتَّى تَقُولَ النَّاسُ مِمَّا رَأَوْا يَا عَجَبًا لِلْمَيِّتِ النَّاشِرِ

حيث نلحظ هذا النموذج الاستغرابي الرّفضي للحياة بعد الموت يتكرّر في سياقات جاهليّة عديدة، منها "مرثية في أهل بدر من المشركين يقول فيها"[421]:

فَمَاذَا بِالقُلَيْبِ قُلَيْبُ بَدْرٍ تُرَى مَاذَا تَكَلَّلَ بِالسَّنَامِ

يُخَبِّرنَا الرَّسُولُ بِأَنْ سَنَحْيَا وَكَيْفَ حَيَاةُ أَصْدَاءٍ وَهَامِ

[418] عودة خليل عودة، التّطور الدّلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم، دراسة دلالية مقارنة، ص، ص 359، 360.

[419] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص 153.

[420] عودة خليل عودة، التّطور الدلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم،دراسة دلالية مقارنة، ص360.

[421] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص239.

لكن في المقابل نلفي ما يشير إلى معرفة الجاهليين بـ"البعث" و"الحشر" حينما يتعلّق الأمر بـ"البليّة" فإذا ما مات الرّجل طلب أن تُربط ناقته حتى يُحشر عليها، من ذلك قول جريبة بن الأشيم الأسدي يوصي ولده[422]:

يَا سَعْدُ إِمَّا أهلَكَنَّ فَإِنَّنِي أُوصِيكَ إِنَّ أَخَا الوُصَاةِ الأَقْرَبُ
لَا تَتْرُكَنّ أَبَاكَ يَعثُرُ رَاجِلًا فِي الحَشْرِ يُصْرَعُ لليَدَيْنِ ويَنْكُبُ
وَاحْمِلْ أَبَاكَ عَلَى بَعِيرٍ صَالِحٍ وَاتّقِ الخَطِيئَةَ إِنَّ ذَاكَ أَصْوَبُ

وإكمالا لهذه الأبيات نجد[423] :

وَلَعَلَّ لِي مِمَّا تَرَكْتُ مَطِيَّةً فِي الحَشْرِ أَرْكَبُهَا إِذَا قِيلَ ارْكَبُوا

حيث يحدّد هذا السياق كلمة "الحشر" في إشارة إلى معرفة هذا الرّجل بوجود حياة بعد الموت يُنادى ليُحشر على راحلته، فالنّسيج المحكم لهذا السياق يجعل "الراحلة" عنصرا أساسيا في حياة ما بعد الموت، كما كانت أساسية من قبل في الحياة الدّنيا، حيث تهيّئ له الرّاحة من مشقّة السير وإلاّ عُثر راجلا، وهي سمة التّعب والعزلة إذ ليس ذاك الموقف إلاّ للشقاء والراحلة هي المعين الوحيد على ذلك، إذ كان الخوف من "الحشر" سببا في تقديم الوصيّة للابن، لذلك يُفهم "الحشر" هنا من زاوية ثقافية تختلف عن المضامين والأبعاد القرآنية، حيث يبقى قدرٌ من الغموض يحيط بها خصوصا فيما يتعلّق بالمنادي للركوب "إذا قيل اركبوا" إن كان هو اللّه أم أنّ الصورة لم تُرسم إلى الآخر في ذهن الجاهلي. ولو تمّعنا نجد كثرة "وصف الإبل والحديث عنها في شعرنا القديم كثرة تُلفت النّظر...هل خطر ببالنا أنّ الأشياء في الشّعر الجاهلي يلتف بعضها إلى بعض، فالهموم تلتف إلى النّاقة، والنّاقة تلتف إلى الكون، والكون يلتف إلى الذّات وهكذا..."[424] . وكما حضرت النّاقة في رحلة الإنسان الجاهلي في فيافي الصحراء تحضر دون الخيل في تصوّره لما بعد الموت. وهي ما يسمّى بـ"البليّة". حتّى إنّ البيت الشّعري لامرئ القيس في وصفه لليل المربوط إلى جبل "يذبل" قد فُهم في سياق "البليّة" حيث يقول:

[422] خالد علي سالم العدوان، المعاني الدّينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام، ص109.
[423] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص232.
[424] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنّقد الجديد، ص181.

فَيَالَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِكُلِّ مغَارِ الفَتْلِ شدَّتْ بِيَذْبُلِ

يقول الباحث وهب أحمد روميّة: "**ولكن للصّورة دلالة أخرى ترتبط بالثّقافة الجاهليّة**، فهذا البعير/ الليل المربوط بحبال محكمة الفتل مشدودة إلى جبل "يذبل" هو صورة من تلك النّاقة "البليّة" التي كانت تربط بالحبال إلى قبر صاحبها وقد شُدّ رأسها إلى ذيلها، وتُترك على هذه الحال حتّى تلقى وجه الموت الأربد. إنّ الموقف كما نرى موقف استيحاش وشعور بالعزلة، وإحساس بغرق وشيك.[425] ولئن كان "الحشر" في السياق القرآني "هو جمع النّاس يوم القيامة، والمحشر مكان لا يعلمه إلاّ الله، وفي المحشر تبلى السرائر وتنكشف الضمائر وتبيض وجوه وتسود وجوه"[426] فإنّنا لا نجد هذه الملامح الصريحة المحدّدة في سياق الأبيات السابقة، فالراحلة تنقل التوجّه الثقافي الجاهلي إلى حياة ما بعد الموت بغموض ولبس. وفي سياق آخر نجد التصريح بكلمة "البعث" إضافة إلى "الحشر" كقول "عمرو بن يزيد المتمنّي، في وصاية لابنه كذلك[427]:

أَبُنَيَّ زَوِّدْني إِذَا فَارقْتَنِي فِي القَبْرِ رَاحِلَةً بِرَحْلِ قَاتِرِ

لِلْبَعْثِ أَرْكَبُهَا إِذَا قِيلَ اظْعَنُوا مُتَسَاوِقَيْنِ مَعًا لِحَشْرِ الحَاشِرِ

مَنْ لَا يُوَافِيهِ عَلَى عَثَرَاتِهِ فَالخَلْقُ بَيْنَ مُدَافِعٍ أَوْ عَاثِرِ

يبدو هذا السياق أقرب بكثير من المشاهد التي يقدّمها السياق القرآني يوم "البعث" "البعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾ [الأعراف:103]؛ معناه أرسلنا. والبعث إثارة بارك أو قاعد، تقول: بعثتُ البعير فانبعث أي أثرته فثار. والبعث أيضا الإحياء من الله للموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: 56]؛ أي أحييناكم، وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث"[428] ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾ [القيامة:29] **والحشر إلى الله**.، حيث يحشر الناس متساوقين، ووفقا لهذا التّصوّر الجاهلي تُبعث"الراحلة" مع صاحبها في ذلك الموقف حتّى ترفعه وتُجنّبه هول التّدافع والتّعثر ، وللإشارة فإنّ هذا السياق قد حدّد كلمة "البعث" وكلمة" الحشر" على حدّ سواء ما يعكس صورة الإيمان بحقيقتهما، حيث يدّل

[425] وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنّقد الجديد ، ص225.

[426] عودة خليل أبو عودة، التّطور الدلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم،دراسة دلالية مقارنة، ص361.

[427] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص، ص232، 233.

[428] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ب ع ث)، م2، ص132.

البعث على بداية الحياة الجديدة والإيقاظ الأوّل من الموت لأجل المحاسبة، إذ دلالته القرآنية هي "إحياء الخلق بعد موتهم لوقوفهم بين يدي الله ليجزى كلّ إنسان بما قدّمت يداه، والبعث بهذا المعنى مصطلح جديد لم يكن شائعا في العصر الجاهلي، وربّما ورد هنا أو هناك في بيت أو بيتين من الشّعر على ألسنة بعض الحنفاء الذين كانوا يؤمنون بالله، أو يعرفون ذلك من حلال الكتب السماوية السابقة."[429]. في حين يدلّ "الحشر" على ما بعدها من اجتماع النّاس وسيرهم إلى نقطة محدّدة يبدو أنّها يوم القيامة، وهذا ما يؤكّده إيزوتسو" بقوله: "على أنّ كلمة "الحشر" أكثر تميّزا من سابقتيها، لأنّها بدقّة البعث يوم القيامة"[430]، وحتّى الباحث "عودة خليل أبو عودة" بقوله: "فالحشر هو جمع النّاس يوم القيامة. والمحشر مكان لا يعلمه إلا الله. وفي المحشر تُبلى السرائر وتنكشف الضمائر وتبيض وجوه وتسود وجوه"[431] لكن القيامة هنا لم تتحدّد معالمها بعد، إذ يبقى السير إلى وجهة مجهولة وغامضة.

وعن الطريقة التي كانوا يُقيّدون بها الرّاحلة حتى تُبعث مع صاحبها، لا بد أن تكون الناقة "معكوسة الرّأس إلى مؤخّرتها مما يلي ظهرها أو مما يلي كلّها وبطنها ويأخذون وليّة، فيشدّون وسطها ويقلدونها عنق النّاقة ويتركونها حتّى تموت عند القبر ويسمّون النّاقة "البليّة" والخيط الذي تُشدّ به "وليّة" وقال بعضهم يشبه رجلا في "بليّة" كالبلايا في أعناقها الولايا."[432] وما بين "البعث" والحشر" تظهر نماذج تحدّد كلمة "النشر"، فقد "ورد في لغة العرب ما يدلّ على أنّ النشر في مفهومهم هو انبعاث الشيء من جديد، بعد أن يكون قد مات أو اختفى، حاملا الصفات نفسها التي كان عليها، يقال في اللغة أنشر الله الرّيح أحياها بعد موت، وعلى هذا قالوا ماتت الرّيح إذا سكنت، وفي الشّعر الجاهلي النشر بمعنى الحياة بعد الموت. قال يعمر الشداخ بن عوف الكناني "[433]:

قَاتِلِي يَا خُزَاعُ وَلَا يَدْخُلُكُمْ مِنْ قِتَالِهِمْ فَشَلُ
اليَوْمَ أَنَالُكُمْ لَهُمْ شَعْرٌ فِي الرَّأسِ يَنْتَشِرُونَ إِنْ قُتِلُوا

[429] عودة خليل أبو عودة، التّطور الدلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم،دراسة دلالية مقارنة، ص359..
[430] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص 154.
[431] التّطور الدلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم،دراسة دلالية مقارنة، ص361.
[432] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص233.
[433] عودة خليل أبو عودة، التّطور الدلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم، دراسة دلالية مقارنة، ص360.

إنّ كلمات كالبعث والحشر، النشر والتساوق وحياة بعد الموت بشكل قد كانت معروفة لدى الجاهليين لكن دون رؤية واضحة ومكتملة، وبالنّظر إلى الرّفض والاستغراب الذي اكتنف النماذج الشعرية الأولى حول وجود حياة ثانية من جهة وإلى حضورها في نماذج أخرى يجعل الحقل الدّلالي للأخرويات لا يُحدّد كلماته المفتاحية، فحين نجد البعض مُنكر والبعض الآخر مؤمن بهذه الحياة نفقد القدرة على إثبات وجود حقل دلالي خاص بالأخرويات معبّر عن رؤية جاهلية لهذه المسألة خصوصا وأنّ الشواهد القرآنية قد تحدّثت عن المنكرين والمستغربين جملة وتفصيلا. ولو تأمّلنا بعمق نجد سياق الذين آمنوا بهذه المفاهيم لا نجد سببا لبعثهم أو الوجهة التي يمشون إليها إذ كما تبيّن من معنى "البعث" و"النّشر" والحشر" وفق الرؤية القرآنية يحي الإنسان ليمثل بين يدي الله تعالى يوم القيامة مُحاسبة وجزاءً، لذلك لا ندري إن كان إثبات هذه الكلمات ناتج عن تأثّر بثقافة أهل الكتاب أم نتيجة تأمّل، لأنّها لم تثبت كعقيدة واحدة يسير عليها النّظام الاجتماعي، كما أنّ النماذج التي تتحدّث عن الحساب والجزاء وغيرها توجد لدى الشعراء المنفتحين على الثقافات والديانات السماوية كالنّابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وأميّة بن أبي الصّلت، وحتّى طرفة بن العبد نجد في شعره هذا التلميح أنّ المرء عمّا قليل تُحاسبه أعماله، إذ يقول[434]:

فَكَيْفَ يُرَجَّى المَرْءُ دَهْرًا مُخَلّدًا وَأَعْمَالُهُ عَمَّا قَلِيلٍ تُحَاسِبُه

لكن الإجابات عن جهتهم يوم البعث يجيب عنها النّابغة الذبياني في تصريح بإيمانه بيوم الحساب، "فقال:

وَوِجْهَتُهُمْ ذَاتُ الإلَهِ وَدِينُهُمْ قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ العَوَاقِبِ

وأراد بذلك الجزاء بالأعمال"[435]، ويبدو واضحا أنّ الشاعر متأثّر جدا بالمسيحيّة، لأنّ هذه الصورة تفوق وضوحا الفهم الذي قدّمه الشّعراء السابقون، ولئن كان الأمر كذلك فإنّ هذه النماذج التي تشير فعلا إلى الأخذ من ثقافة أهل الكتاب لا تعبّر عن الرؤية الجاهلية الحقيقية لقضيّة الأخرويات، لذلك على نبقى نتعامل مع هذه الكلمات بنوع من الحذر، والقول بأنّ هذه المفاهيم كانت معروفة في "الجاهلية" كما "سيكون من الخطر تعميم هذا الموقف والقول بأنّ مفهوم البعث كان مجهولا في "الجاهليّة"، فثمّة دلائل حقيقيّة في الشّعر الجاهلي لا يمكن إنكارها على الإيمان بالعالم الآخر،

[434] ديوان طرفة بن العبد، تح: مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط2، 2002، ص 11.

[435] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص232.

وبفكرة الحساب بعد الموت. **وبعض الدّلائل من المعقول تماما أنّها ذات جذور يهوديّة ومسيحيّة**، والمثال البارز على ذلك البيتان (27-28) المعروفان في معلّقة زهير بن أبي سُلمى اللّذان يشيران بدقّة إلى السّجل السماوي (الكتاب) الذي تُدوّن أعمال النّاس السيئة كلّها "يوم الحساب"."[436] هذان البيتان هما:[437]

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللهَ مَا فِي صُدُورِكُمْ لِيَخْفَى، وَمَهْمَا يُكْتَم اللَهُ يَعْلَمِ

يُؤَخّر فَيُوضَع فِي كِتَابٍ فَيُدَّخَرْ لِيَوْمِ الحِسَابِ، أَوْ يُعَجَّل فيُنْقَمِ

كما أنّ النّظر بموضوعية في هذين الموقفين يجعلنا نفترض، على نحو ما أبداه إيزوتسو، تأثّر الذهن الجاهلي بثقافة أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وإذا كان ذلك كذلك فإنّها لا تعبّر عن الثقافة الجاهلية الأصل، ولا عن رؤيتهم الأساسية للعالم خصوصا وأنّ الأعراب أقل تأثّرا بالغير، ومع ذلك لا يُمكن إنكار وجودها والدراية بها. "ومن المسلم به أنّ الفكرة التي كانت لدى عرب الصحراء عن البعث، أكثر إبهاما وغموضا من تلك التي عبّر عنها زهير في البيتين اللّذين حللناهما، ومع ذلك فإنّ وجود أفكار من هذا النّوع بينهم يصعب إنكاره."[438] إنّ هذا القول يلحقُ بنموذج المكيين الذي قدّمه "إيزوتسو" بدءا وموقفهم السلبي اتجاه مفهوم البعث القرآني الذي يوافق لحدّ بعيد الرّفض الصّريح كما يشير السياق القرآني. لأنّ أولئك المكيين "كانوا باختصار تجارا أذكياء بارعين، ورجال أعمال ذوي أفق تجاري واسع، وليس لديهم رغبة على الإطلاق في معرفة شيء عن الحياة القادمة واليوم الآخر، ذلك أنّه لا يُمكن بنظرهم أن توجد أشياء كهذه. إنّ موقف المكيين السلبي اتجاه مفهوم البعث القرآني يمكن فهمه ببساطة في إطار عقلية رجل الأعمال هذه- لقد كان النتيجة المباشرة لثقة هؤلاء التّجار الناجحين بأنفسهم، أي "الاستغناء"، ويعني حرفيا "اعتقاد المرء

[436] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص151.

[437] أبي عبد الله الحسين بن أحمد (الزوزني)، شرح المعلقات السبع الطوال، تح: عمر فاروق الطبّاع، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، ص134.

[438] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، ص 153.

باستقلاله الذّاتي العام" كما يدعوه القرآن."[439] حتّى موقف"أهل عبادة الأوثان والدّهريين الذين لا يعرفون جنّة ولا نارا ولا قيامة ولا كتابا"[440]

فلمّا كان هذان الموقفان يُعبّران عن ثقافة الجاهليين ورؤيتهم للعالم، فإنّه علينا تجاوز التعقيد إلى طرح سؤال نراه في صميم الاختلاف بين النظامين، ومدخلا مهما في الإحاطة بالتغيّر الدلالي الذي أصاب مفهوم البعث خصوصا، والمفاهيم الأخروية عموما، وهو: ما قيمة البعث و ما موقعه، وما المجال المفهومي الذي ينتمي إليه في كل من النظام الجاهلي، والنظام القرآني على حدٍ سواء؟ ومن دون مواربة، نجد أنّ مقارنة إيزوتسو الوصفية بين البنية المفهومية للرؤية الجاهلية للعالم، وبين البنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم، تقدّم إجابة مقنعة عن السؤال المطروح، بقوله: "...لدى العرب الجاهليين على الأقل فكرة غامضة فحسبُ عن البعث ويوم القيامة. وكما هو الحال مع كلّ المفاهيم الدينية الرئيسية الأخرى، فإنّ هذا المفهوم لم يحتل موقعا بعينه في نظام محدّد المفاهيم.. أي أنّ هذا المفهوم وغيره مما يماثله من المفاهيم كانت موجودة فقط مبعثرة هنا وهناك من دون رابطة داخلية متماسكة تجمع بينها. وهذا يعني أنّه على الرّغم من وجود مفاهيم أخروية في "الجاهلية"، لم يكن ثمّة حقل دلالي للأخرويات راسخ وذو ملامح واضحة، بوصفه حقلا وسطا بين الدّنيا والعالم الآخر. في أيّ مجتمع، ثمّة الكثير من المفاهيم المتفرقة التي ليس لها حقل دلالي محدّد تنتمي إليه. وتفتقر المفاهيم التي من هذا النوع إلى الدّعم من نظام قوي متماسك المفاهيم، ولذلك فهي ضعيفة ولا يمكنها أن تؤدّي دورا مؤثّرا في الثقافة. وهذا هو الاختلاف الأكثر جوهرية بين المفاهيم الجاهلية والمفاهيم القرآنية الخاصة بالأخرويات."[441]

إذا كانت "رؤية العالم" تجسيدا للحقول الدلالية، فإنّ غياب حقل دلالي خاص بالأخرويات في النظام الجاهلي يستلزم غياب رؤية جاهلية جادة لهذه المفاهيم وإن حضرت في ثقافتهم، فوجودها مبعثرة لا يُقدّم تصورا واضحا لها، بل تبقى مبهمة وغامضة كما بيّن الباحث، بخلاف النظام القرآني الذي يقدّمها وفق مجال مركزي محدد المعالم لا يتجزأ عن البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم. فما نستنتجه مما سبق، أنّ الأخرويات قد نُقلت من الفوضى، إلى النظامية بمنحها قيمة وموقعا وعلاقات تربطها بنظام قوي متماسك المفاهيم يصل الدنيا بالآخرة، بمثابة خلفية تقدّم تصورا

[439] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، ص151، 150.

[440] محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، ص237.

[441] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، ص ص155، 156.

مغايرا لهذه القضية. ومن ثم، لزاما علينا البحث عن هذه المفاهيم أو الكلمات المفتاحية التي تُركّب الحقل الأخروي بشكل عام.

**ثانيا- الرّؤية القرآنيّة للبعث:**

إنّ المتأمّل في المعجم القرآني، يجد مجموعة من الكلمات الجديدة قد دخلت إلى المنظومة العربية، مما لم يكن للجاهليين أيّة فكرة عنها، فلئن كانت كلمات كالله، الخلق، الموت، القضاء والقدر، المصير وغيرها قد ركّبت المعجم الجاهلي بمعناها الأساسي رغم الانحراف في فهم حقيقتها، إلا أننا بالمقابل نجد الغيبيات، بالأخص تلك التي تبدأ في الظهور بعد الموت. فالحديث عن الهيكل الجديد لعالم الوجود لا يقتصر على التغيير الدلالي الذي أصاب الكلمات سابقة الذكر باكتسابها معنى علاقيا مرتبطا بالسّياق الدّيني، بل يتجاوزه إلى إضافة الجديد المعبّر فعلا عن الثقافة القرآنية. إنّ القرآن الكريم بهذا الغيب الجديد يؤكّد فعلا على فرادة معجمه اللغوي، من خلال رصيد مفرداتي يحمل دلالات مغايرة، وهو بهذا لا يعمل على التغيير الدلالي فحسب، بل يُعيد ترتيب المفاهيم وتنظيمها ضمن شبكات مفهومية تفضي في النّهاية إلى معنى التّطور الدلالي للمعجم العربي، كما تدل على الرؤية القرآنية للعالم.

و"البعث" يعدّ من الدلالات القرآنية الجديدة التي ساهمت بشكل لافت في تغيير رؤية العرب للحياة، إذ يشكل بنفسه مجالا دلاليا يُفهم التصور القرآني الخاص بهذه القضية. وبعيدا عن الفكر الجاهلي الذي استغرب وجود حياة ثانية بعد الموت، و لم يتقبّل فكرة إحياء الموتى بعد صورة التراب والعظام التي يصير عليها الجسد الآدمي، يتخذ القرآن الكريم أسلوب الاستدلال على هذا الأمر الغيبي، بتقريب صورته أكثر وإيراد أمثلة حيّة تنتظر فقط من الإنسان أن يُعمل فكره ليدرك ويوقن به حقيقة تنتظره. فـ"البعث" حسب التّصور القرآني هو اللحظة التي يُخلق فيها الإنسان من جديد، كمثل البداية التي خرج منها إلى الحياة بعد العدم، وبذات الطريقة التي نفخت في جسده الروح، إذ تعود بعد أن سلبت منه لتمنحه صفة الحيّ، إنّه بمعناه الأدق، الخلق الجديد، والنشأة الآخرة، والرجعة إلى دار الحيوان، والاستيقاظ الذي يكشف الحقائق الأخروية، حيث لا مجال إلا للميزان والجزاء النهائي. فهو بذا، من الكلمات المفتاحية المهمّة التي تشيّد الحقل الأخروي، من خلاله تكتسي الكلمات معنى يتعلّق تحديدا بالحياة الآخرة. لذلك نحن نتعامل مع "البعث" من

جهتين ، الأولى بوصفه كلمة_مركز تعد نواة الحقل الدلالي الخاص بـ"الأخرويات"، ثمّ بوصفه كلمة مفتاحية ضمن الحقل الدلالي الخاص بالآخرة، إذ لا ريب أنّ الكلمة قد تغيّر سمتها حسب المجال المفهومي الذي تدخله، إمّا أساسية أو ثانوية. فكما كان"البعث" في الحقل الدلالي الخاص بالموت كلمة مفتاحية تترابط مع قريناتها من الكلمات لتركيب العائلة الدلالية، فإننا نجده هنا كلمة_ مركز تجمع عددا من الكلمات وتتعالق معها إيجابا وسلبا.

يرتبط مفهوم "البعث" بالحياة أشدّ ارتباط، فالأمثلة الكثيرة التي ضُربت فيه والقصص التي حُكيت عنه تقود ظاهرا وباطنا إلى عودة الحياة في الجماد، سواء إذا ما تعلّق الأمر بالإنسان مباشرة كالنشأة الأولى، وبداية الخلق أو وإحياء الأرض بعد موتها، أو اليقظة بعد النوم، أو في معنى قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: 257] ، فالملاحظ أنّ دائرة الاستدلالي والبيّنة العلميّة أوسع من رأي الجاهليين حول هذه المسألة إذ تلتقي جميعا حول الاستغراب من إعادة جمع شتات الجسد.

لقد سمّيت سورة البقرة بعدّة مسميات، منها حملها دلالة "قصّة البقرة" التي امتحن فيها الله من جديد عناد اليهود في تنفيذ أوامره على لسان نبيّه موسى عليه السّلام من خلال الأمر بذبح بقرة على الإطلاق والعموم،﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]، ليتغيّر المجرى إلى التشدّد وإطالة زمن التنفيذ بالاستغراب من الأمر وسببه، وكثرة الاستفسارات حول طبيعتها، إلى أن اتّسع السياق فتحتّمت عليهم مشقّة البحث عن بقرة بمواصفات خاصة ومقيّدة لذبحها﴿ وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [البقرة: 71].

هذا الأمر جاء في سياق يحدّد دلالة "البعث" من خلال إفهام أنّ الإحياء بعد الإماتة بقدرة الله وحده وما الضرب ببعض من البقرة المذبوحة إلا آية لإدراك الكيف، ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]. حيث يتبيّن أنّ هذا الأمر جاء في **سياق** يحدّد دلالة "البعث" بوجه خاص وضرورة الإيمان به، باعتباره جزءا لا ينفصل عن البنية الأساسية لمفهوم الإيمان في الإسلام، أي الإيمان بالله واليوم الآخر، من خلال إفهام كيفية إحياء الميّت بطريقة

مشاهدة وواضحة. "والمعنى: كما أحيي قتيل بني إسرائيل في الدّنيا، كذلك يحيي الله الموتى يوم القيامة، وإلى هذا ذهب الطبري، والظّاهر هو الأوّل لانتظام الآي في نسق واحد"[442]، حيث انتظمت آيات القصة حول مركزية الذّبح والإحياء التي تستجلب لفت العقل لإدراك حقيقته، فمن المتوقع أن يقود هذا المثال الحي إلى "التّصديق". وليس الإفهام لهم فحسب إنّما مرتحل زمنه إلى الجاهليين ومن بعدهم؛ فهذه النقطة الأولى تثبت أنّ سياق سورة البقرة مركزه "الغيب" الذي جوهره "البعث" وعمقه "الأخرويات"، لأنّ حقيقة إحياء النّفس بضربة من بعض البقرة يُري حقيقة "البعث" أنّه أمر حاصل ومحسوس، وما بعده من المحاسبة والمصير، حيث خُتمت القصة ببيان مصيرهم ووعيدهم بالمحاسبة، وكله يتسق وينسجم حول مقام تخويف للإيمان بهذا الغيب. ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 74] لقد تم نفي دلالة الغفلة لإثبات العلم ومن جهة أخرى هذا الإحياء سبب في الإنباء عن الغيب، كونها حادثة غريبة حدثت في زمن يُبحث فيه عن القاتل والعلم به يُرجع لله ثم للمقتول الذي رآه، ومن ثم فهو غيب لم يكن ليُعلم لولا إحياء المقتول وإعلامهم. إنّ "مثل بني إسرائيل –أو العبرانيين- مثل جميع الأمم الغابرة في تطوّر العقيدة. فقد دانوا زمنا بعبادة الأسلاف كما دانوا بعبادة الأوثان والكواكب وظواهر الطبيعة وطواطم الحجارة والأشجار والحيوان، وبقيت فيهم عبادة الأوثان بعد دعوة إبراهيم عليه السّلام وظهور الأنبياء."[443] حتّى قالوا لنبيّهم وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ﴾ [الأعراف:138]. أمّا بالنسبة لـ"البعث"، يعتبر "عباس محمود العقاد" أنّ الكتب الإسرائيلية قد خلت "من ذكر البعث واليوم الآخر. فالأرض السّفلى أو الجبّ أو شيول هي الهاوية التي تأوي إليها الأيتام بعد الموت، ولا نجاة منه لميّت.. "وأنّ الذي ينزل للهاوية لا يصعد"."[444]

والملاحظ في السّياق الشّامل لهذه السّورة، يجد أنّ أجزاءها تُحاط بمركزية "الغيب"، ومركز الغيب هو "البعث"؛ لأنّنا في رحلة بحثنا عن الكلمات المفتاحيّة التي تساهم في تشييد البنية المفهومية لهذا الحقل، نتعامل مع عالم الغيب وكلمات غيبيّة، تُفهم من السياق القرآني فحسب.

[442] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التّفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 2010، ج1، ص240.

[443] عبّاس محمود العقاد، الله، ص74.

[444] المرجع نفسه، ص75.

هذا العالم وفق الرؤية القرآنية هو القسم الثّاني المكمّل لعالم الوجود و"البعث" بالتّحديد هو الكلمة- المركز؛ ففي اللّحظة التّي يستيقظ فيها الإنسان ليوم القيامة تتجلّى الحقائق وتكتمل الصّورة ويُصبح عينيا، كالمثال الذي قُدّم عن إحياء المقتول بضربة من عضو البقرة المذبوحة. ولعلّ أبرز دليل نستعين به لإثبات وجهة النظر، قول السّيوطي في سبب نزول سورة كاملة، أنّها جاءت لـ"إقامة الدليل على [أنّ] الكتاب [هدى] ليتبع في كل [ما] قال، وأعظم ما يهدي إليه **الإيمان بالغيب، ومجمعه الإيمان بالآخرة، فمداره الإيمان بالبعث الذي أعربت عنه قصة البقرة [التي مدارها الإيمان بالغيب]، فلذلك سميت بها السورة**..." [445] إذ إنّ ثلاثية الغيب والآخرة والبعث تترابط ببعض، لدرجة أنّ أحدها وجه للآخر.

لذا، نلحظ اتّساق وانسجام آيات السورة بالغيب والأخرويات، حتّى وإن بدت البنية السّطحية مخاطبة اليهود، لكنّها في العمق تصوّب الرؤية إلى حقيقة "البعث"؛ ففي البداية أظهر السّياق إيمان المؤمنين بالغيب، ثمّ بدأ بالتخصيص إلى الإيقان بالآخرة، ثمّ صُرف السّياق إلى الكفّار ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [البقرة: 28] حيث تعجّب من جحودهم رغم القدرة الإلهية على الإحياء مرّتين والإماتة مرّتين، والنّهاية هي الرّجعة إلى نقطة الإرادة والحكم الإلهي. إذ إنّ وفق هذا السياق ترتبط الحياة بالموت، ولو عدنا إلى سياق الخلق لوجدنا التّعالق الحّاد بين الكلمات الثلاث، حيث صيرورة الإنسان موت ثم حياة ثم موت ثم حياة، وهو ما يقرّه هؤلاء في الوجود الأخير ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾ [غافر: 11] إذ لا رجعة في القرار ولا عدول عنه. إنّ الرجعة، حيث نجد في البداية إرجاع الذّهن إلى قدرة الله الخالقة في إشارة إلى العلاقة الوجوديّة بين الخالق والمخلوق، حيث تصل "العبادة" الطرفين ببعض، يحدّد السياق هذه الدلالة بعد التعريف به، لأنّ لا يطلب من الإنسان أن يعبده كرها بل عن معرفة وعلم، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]، فتحقّق العبادة يُفضي إلى تحقّق التّوحيد، إذ يشير السياق إلى هذه البؤرة الدلالية المهيمنة : ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة:163]تغييرا

[445] نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، ج1، ص ص 55، 56.

جذريا للوثنية بإسقاط جميع الأنداد التي كانت تُعبد وتُقدّس إضافة إلى آية الكرسي التي تكشف دلاله العلم الإلهي، وإحاطته الدّقيقة بتفاصيل الإنسان.

وإذا ما وقفنا عند كلمة تتّقون من التّقوى، فإنّنا نجدها مكرّرة في عديد الآيات، حيث تساهم في الحبك من جهة، كما تساهم في تشييد البنية الدلالية للحقل الأخروي، ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48]، ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ [البقرة: 123].

هذان النموذجان البارزان يُظهران تعلّق "التّقوى" بـ"اليوم الآخر"، اليوم الذي تُجزى كلّ نفس بما قدّمت، فلا تقبل شفاعة ولا عدل، وبعيدا عن الاختلاف في ترتيب الكلمتين الأخيرتين، وأنّ السياق موجّه بني إسرائيل، نجد آخر آية نزلت من القرآن الكريم تدور حول هذا المفهوم المركز، علاقة التّقوى بالله وباليوم الآخر وبالعدل، وإبراز الخوف والرّهبة من الحساب الإلهي يوم القيامة ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: 281]، كما ترد "التّقوى" في سياق الجزاء النهائي أي النّار حيث تتعلّق به اشدّ تعلّق: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: 24]، ووفقا لإيزوتسو: "إنّ "التّقوى" بهذا المعنى مفهوم أُخروي، يعني بما هو كلك "الخوف الأخروي من الحساب الإلهي". ومن هذا المعنى الأصلي يُشتقُّ معنى "الخوف الورع من الله"، ثم يأتي بعد ذلك في النّهاية معنى "الورع" البسيط الخالص"[446]، وإكمالا لهذا الشّرح يقول: "لقد أُعطِي "المتّقي" عند هذه المرحلة في القرآن نفسه تعريفا لا يختلف من حيث الجوهر عن تعريف "المسلم" و"المؤمن". ففي سورة البقرة عُرّف بأنّه الرجل الذي "يؤمن بالغيب ويُقيم الصّلاة بانتظام، ويُنفق مما أعطاه الله، ويؤمن بما انزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وما أنزل قبله، ولديه إيمان راسخ بالآخرة."[447]

وربطا بمفهوم الخلق ووقوفا عند الفرضية التّي قدّمناها في الأوّل: اعتبار الخلق الأوّل مصدرا لفهم الخلق الجديد، فإنّ هذه آية تثبت ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا

[446] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص365.

[447] المرجع نفسه، ص ص367، 368.

خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج:5] حيث يُرفع الرّيب والشّك واللّبس عن مفهوم البعث بواسطة توضيح وإفهام مفهوم الخلق، وهو ما يعمل على تشييد بنية قرآنية مترابطة من خلال إعادة هيكلة عالم الوجود بدمج الخلق الجديد وما بعده ضمن المنظومة القرآنية.

### 3. العلاقة الأخلاقيّة:

إنّ الحديث عن الحساب والجزاء والعقاب يُفسح المجال لنوع خاص من العلاقة بين الله والإنسان، هي "العلاقة الأخلاقية" أي التّعامل الأخلاقي من جهة "الله" تعالى، والتعامل الأخلاقي من جهة "الإنسان" أيضا، فعلى أساس الأخلاق يتركّب السياق الدّيني الجديد، ولما أبدا الله تعالى هذه الخُلقية في الوجود الدّنيوي بمنح آيات وبيّنات علميّة تشرح ببساطة ومنطقية حقيقة الوجود ومركزه، إضافة إلى كثير النعم التي أسبغ عليها الإنسان ومنها الهداية، يُنتظر من الإنسان أن يستجيب بخُلقية أيضا، إيمانا يعكس الشّكر والامتنان بالفضل المقدّم و"النّعمة" المهداة، حيث دُفعت كلمة النّعمة لتؤدّي في السياق القرآني دورا بارزا إذ "أصبحت "النّعمة" في هذه الحالة النعمة الإلهية التي يستجيب لها الإنسان إمّا على نحو صحيح بـ"الشكر" أو على نحو خاطئ بـ"الكفر"."[448]، والجانب الأخلاقي من جهة الله لا يظهر في الرّحمة والمغفرة فحسب، بل يتحدّد أيضا في العدالة الصّارمة، إذ ليس جزاء الذين شكروا وآمنوا كجزاء الذين جحدوا وكفروا، ويتجلّى هذا الوجه الثاني من العلاقة الأخلاقية "يوم القيامة"، أحد أهم الكلمات المفتاحية التي تُركّب الحقل الأخروي، والتي أحيطت باهتمام شديد، فهو "يوم السّاعة" و"يوم الفصل" و"يوم الدّين" و"يوم الحساب" و"يوم الجزاء"، و "يوم التناد"، يوم تُكشف فيه السرائر، ويوم تسودُّ فيه وجوه وتبيض وجوه أخرى. حيث "يقسّم التصوّر القرآني الصّفات الإنسانيّة جميعا على صنفين متضادين تضادا تاما يمكن ببساطة أن نسميها صنف الصّفات الأخلاقيّة الإيجابية، وصنف الصّفات الأخلاقيّة السلبيّة على التّرتيب، نظرا إلى حقيقة أنّهما واضحان جدا وحافلان جدا بالدّلالة مما يمكّن من

[448] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، ص359.

تسميتهما "الخير" و"الشّر" أو "الحق" و"الباطل"، والمقياس النّهائي الذي يُفنّد هذا التقسيم هو الإيمان بالواحد الأحد، الخالق للكائنات جميعا."[449]

غالبا ما تنتهي السّور القرآنية بالنتيجة الأخلاقية، حيث يُظهر الله الجزاء الذي يستحقه المؤمنون والجزاء الذي يستحقه الكافرون، بعدالة مطلقة بعد عرض عديد الآيات والبيّنات العلمية، ولعلّ الاختلاف بينهما يُضفي إلى مجموعة من المتضادات المفهومية التي توسّع الحقل الدّلالي الخاص بالمصير الإنساني، بناءً على ما يَعِدُ به الله ويتوعّد النّاس جميعا إمّا جنة وإمّا نار. وسورة التغابن، مادة قرآنية تقدّم كلمات مفتاحية تدور حول يوم التغابن؛ "يوم غبن أهل الجنّة أهل النار"، إذ سياق السورة يقود إلى الدلالات القرآنية التي ترتبط بذلك اليوم بما هو يوم الجمع والفصل في المصير النهائي الذي يأخذه كلّ إنسان بناء على العمل الذي قد قدّمه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ * وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التغابن: 9، 10]، حيث يتعلّق هذا اليوم بإنكار المشركين للبعث، كما يتعلّق بالجزاء الذي أتى في معنى الإنباء عن العمل، إذ يقول تعالى: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: 7]. فكلّ ما في السّورة يشير إلى يوم القيامة، حيث تبرز العدالة الإلهية في "العلم الإلهي" المحيط بأدقّ التفاصيل، إذ المحاسبة والمصير النهائي نتيجة حتميّة للعمل الإنساني ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة:110] ﴿ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ﴾ [التغابن:7] ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [التغابن:8] ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات:16] ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [التغابن:18]. من هذا المنطلق، نرى أنّ السّياق قد قسّم السورة إلى ثلاثة أقسام:

- **الأوّل**: عودة تذكيرية بمصدر الخلق وأصله وعلاقته الوطيدة بالبعث والمصير

[449] توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية –الدينية في القرآن، تر: عيسى علي العاكوب، دار الملتقى، سوريا، ط1، 2008، ص ص197، 198.

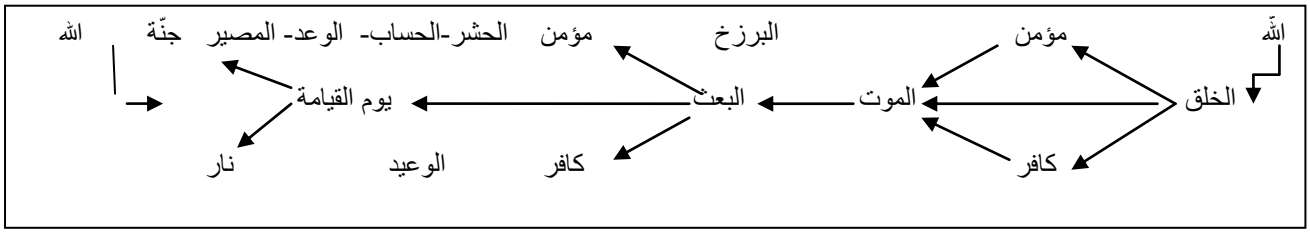
- **الثّاني**: إنذار المشركين ووعيدهم بالعذاب الأليم وبئس المصير بعد تذكيرهم بمَا حل بالأمم السابقة.
- **الثّالث**: تحديد شروط الإيمان ووعد المؤمنين هم بالمغفرة والرّحمة والفوز العظيم.

إنّ "البعث" في هذا التّركيب، مفهوم مركزي آخر ينظر إليه من زاوية الاستجابة الإنسانية: إيمان أو كفر، وبناءً عنهما يتحدّد الحكم الإلهي إمّا إله المغفرة للذين استجابوا بإيجابية، وإمّا إله العقاب للذين استجابوا بسلبية. ليكون مصير الأوّلين الجنة أما مصير المتأخّرين فالنّار؛ لأنّ الله في سياق السورة يظهر بوصفه إله العدالة المطلقة في "يوم القيامة" حيث "يهيمن الله على كلّ شيء بوصفه الحاكم الصّارم الدّقيق العادل الذي لا يقف البشر أمامه إلّا صامتين منكّسي الرؤوس. ويجب أن تكون صورة اليوم الفاصل قائمة دوما أمام عيون البشر، على ذلك النّحو الذي يُفترض به أن يؤدّي بهم إلى الجدّية في الحياة، بدلا من الغفلة والطّيش"[450] ، إنّ هذا القول يحيلنا مباشرة إلى الكلمة الإلهية الصّارمة في ذلك الموقف، حيث لا مجال للرد الإنساني بل المجال للعدالة الإلهية فقط: ﴿يَوۡمَ هُم بَٰرِزُونَۖ لَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنۡهُمۡ شَيۡءٞۚ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ [غافر:16] إذ يجيب بنفسه بالوصف الذي يتطلبّه السياق لله الواحد القهار. ولو أعدنا ملاحظة سورة التغابن، لوجدنا تكرار "العلم الإلهي بكلّ صغيرة وكبيرة، الذي يتعالق مع العدالة الإلهية المطلقة.

ولعلّ البيان الإلهي والتحذير المُقدّم للكافرين يعكس التصرّف الأخلاقي من جهة "الله"، من خلال الإلحاح والإصرار بأساليب مختلفة على تغيير رؤية الكافرين لأجل تحقيق العلاقة الأخلاقية، عن طريق الإيمان والظفر بالفوز العظيم، أي الدّخول في فريق أهل الجنّة النّاجين من النّار وبئس المصير، لكن لن يتحقّق الأمر إلا باستيفاء شروط الإيمان "بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشرّه هي: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلۡنَاۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [التغابن، 8] ، ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۚ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [التغابن: 12] ، حيث تدرّج السياق في نقل الذّهن إلى هذه المفاهيم المركزية مبتدئا من مفهوم الخلق إلى المصير الإنساني أمّا المقام فإنّه يجعل التوحيد محيطا بالسّورة من كلّ صوب، بدءا بالتّسبيح إلى مركز الوحدانيّة، نهاية إلى العلم واحتواء عام الوجود المشاهد والغيبي، إذ تتعالق الكلمات بشكل مرتّب

[450] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ، ص361.

في رسم مسار الإنسان، من اللّحظة التي يُبدي فيها رأيه اتّجاه مفهوم الخلق، إمّا كفرا أو إيمانا، إلى رأيه اتّجاه مفهوم البعث المركزي واستجابته السلبية أم الإيجابية، إلى الحكم الإلهي الناتج عمّا قدّمه من عمل والمبني فعليا على نوع الاستجابة المقدّمه، إمّا جنّة وإمّا نارا . حيث يتّخذ أسلوب الوعد والوعيد، ذلك أنّ "الله يُوصِل على الإنسان من خلال هذين الوجهين المختلفين أمرين مختلفين يتعلّقان بالمصير النّهائي للإنسان"[451] وبناء على هذا تدخل الكلمتان إلى الحقل الدلالي الخاص بالمصير الإنساني بوصفهما كلمتان مفتاحيّتان متضادّتان تعبّران عن نوع التّصرف الإلهي يوم القيامة.




[451] توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص ص362، 369.

# خاتمة

إنّ البحث بما اتّبعه من أدوات إجرائيّة كان يهدف إلى تتبّع هيكل عالم الوجود وفق التّصوّر القرآني، وكيفية تبنين الحقل الأخروي بالتّحديد، وفق التغيّرات الدّلاليّة الهامة التي حدثت للمنظومة العربية بناء على التّحديد السّياقي، وقد فتحت دراسة الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" الوعي المنهجي لديّ في كيفية استقبال المناهج الغربيّة وتطبيقها بما يتواءم والممارسات الثّقافيّة التّي تنتمي إليها، وعليه فقد توصّلت إلى النتائج الآتية:

- علم الدّلالة في مفهومه المكتمل هو دراسة تحليليّة للمعجم اللّغوي الذّي يعكس البنية الثقافيّة كما يعيشها مجتمع معيّن، والطريقة التّي تتبلور بها رؤيته للعالم من خلال الكلمات المفتاحية التّي تعبّر عن الموجودات، لذلك علم الدلالة لا يقوم كما فهم من قبل على تتبع تاريخ الكلمات المستقلة ورحلة تطوّرها وحياتها وموتها، بل تُدرس وفق منهج وصفي وضمن سطح سكوني تنتمي مع مجموعة من الكلمات الأخرى إلى نفس الحقبة الزمنية والمكانية؛ لأجل ذلك تتمّ المقارنة بين سطحين أو أكثر، وهو ما حدث بين النظام الجاهلي من خلال الأشعار التّي قدّمها فطاحل الشعر في ذلك الوقت، وبين النظام القرآني الممثّل في الآيات والسّور، ذلك أنّ الكشف عن التحوّل الدلالي الذي أحدثه النظام المفهومي كان بالاتّكاء على النظام الجاهلي السابق زمنا له. ممّا جعل المقارنة بينهما مثمرة في تحديد الدّلالات القرآنية، والطريقة التّي تغيّرت بها المفاهيم القديمة.
- لقد تمثّل العمل السياقي في أخذ المفاهيم من تراكيبها الجاهلية وإعادة دمجها في سياق قرآني جديد تختلف مركزيته عن مركزية السياق الجاهلي، السبب الذّي أحدث تغييرا جذريا في ترتيب الكلمات المفتاحية داخل الحقول الدّلالية، ومن ثمّ حدث تطوّر دلالي للمنظومة المفهومية الشّاملة التّي تحكم المعجم القرآني؛ فالمعيار الذّي استند عليه في كشف ذلك، هو التغير الدلالي الذّي حدث للمفاهيم الأساسية الشّائعة في الفكر الجاهلي، واستعمالها بمعنى علاقي في حقل مفاهيمي وسياق فكري ديني.
- تكمن أهمية نظرية الحقول الدّلالية في تقديم نظام لغوي متكامل، ومجموعة من الكلمات المتّحدة، بدلا من قائمة من المفردات المرتّبة معجميا بشكل منفصل، حيث تُحدّد هذه النظرية قيمة وموقع كلّ كلمة بالنّظر إلى مجموع الكلمات الأخرى المرتبطة معها بعلاقات دلالية محدّدة: علاقة (الترادف، الاشتمال، الجزء بالكلّ، التنافر، الاشتراك، التضاد) لذلك سمّيت بنظرية العلاقات الدّلالية، من أجل منح صورة جزئية أو كليّة عن فكر إنساني ورؤية اجتماعية وأبعاد ثقافية خاصة بأمّة معيّنة، إذ تعدّ تفاعلا حيويا بين اللغة والفكر والثقافة خصوصا وأنّ الدّرس

الدلالي الحديث قد أضاف المرجع الخارجي كشق أساسي لا غنىً عنه في عملية تحديد الكلمات الهامة ودلالاتها.

- تساهم نظرية الحقول الدلالية في معرفة الروح الاجتماعيّة والرؤى الثقافيّة، لتكشف في النهاية عن الرؤية الخاصة للعالم وفق نظام لغوي اجتماعي محدّد، لأنّ علم الدلالة الحديث كما حدّد "إيزوتسو" هو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمّة معيّنة، ومن ثمّ فإنّ البحث في الحقول الدّلالية الموجودة في القرآن الكريم، هو في صميمة بحث عن الرؤية القرآنية للعالم، في مقابل الرؤية الجاهلية للعالم.

- إنّ اكتشاف أوجه الاختلاف بين النظام الجاهلي والنظام القرآني مرهون بالتّحديد السياقي والمقارنة المنهجيّة للكلمات المفتاحيّة وكذا المركزية التّي تركّب حقولا دلاليّة خاصة، فكلّ ثقافة لها نظامها اللّغوي أنتجه المجتمع وتميّز به عن غيره في النظرة للوجود. وبالتّالي دراسة التطوّر الدلالي للمعجم العربي أو التغيّر الدلالي لكلماته يتمّ عن طريق إنزال اللّغة إلى محيطها الاجتماعي، هذا العمل من شأنه خلص إلى اختلافات دلالية ومتضادات مفهوميّة بين الكلمات، بالتّحديد في المعنى العلاقي، حيث تتعالق الكلمات الهامة بمركزية كلّ نظام، وهو ما لوحظ في تباين مركزية الحقول الدلالية، وموقعها في النظام الجديد، عكس ما كان شائعا. ذلك أننا نرى العالم من خلال اللّغة، ومن ثمّ قدّم السياق القرآني ثقافة خاصة ورؤية مغايرة للعالم.

- يعدّ المعجم القرآني كلّا موحّدا ومنظّما من الكلمات المفتاحية والحقول الدلالية المترابطة بعلاقات سياقية متعدّدة، حيث تدخل تلك الكلمات إلى مجالاتها المفهومية، والأخيرة تتّحد لتعبّر عن مجموع كلّي موحّد يعكس الرؤية القرآنية للعالم، فما يهتم به السياق القرآني هو تحديد الدلالات القرآنية ودمجها في منظومتها المفهومية، وبما أنّ التطبيق قد جرى على المفاهيم الأخروية فقد لاحظنا أنّ أغلبها قد استعمل بشكل أو بآخر في السياق الجاهلي، لكن بطريقة عشوائية منفصلة من دون تحديد ملامح واضحة أو تقديم علاقات دلالية بينها، السبب الذّي أدى إلى غياب حقل أخروي في الثقافة الجاهلية، ما يستلزم غياب رؤية جاهلية له. بخلاف السياق القرآني الذّي عمل على توحيد المفاهيم المستقلة وحدّد قيمتها وموقعها ووظيفتها في اتّساق وانسجام حقل دلالي أُخروي، فكانت النتيجة وجود رؤية قرآنية واضحة المعالم ومباشرة للأخرويات، كجزء لا يتجزّء من البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم.

- لذلك رأيت أنّ ميزة النظام القرآني، الذي يجعله مخالفا عن النظام الجاهلي هو دقة الترابط والتنظيم، تتوالى فيه الكلمات حسب القيمة والوظيفة التي يحدّدها لها السياق، سواء كانت كلمة مفتاحية، أو كلمة مركزية، فكلّ التراكيب تجري في النهاية إلى بنية مفهومية تأخذ فيها كلّ كلمة موقعها الخاص، إلى درجة يصعب فهمها بعيدا عن الشبكة المفهومية الكلية، ومن خلال النظام المفهومي الكلي يتم تحديد الحقول الدلالية، وقد عايّنا هذه النتيجة في مركزية الحقل الأخروي وتوسّطه بين عالمين، عالم الدنيا وعالم الآخرة، ولا يُمكننا على الإطلاق فصل أحدهما عن الآخر، بل شكّلا حقلين دلاليين متّصلين بشدّة يشدهما الحقل الأخروي، الذي جمع ووحّد ألفاظ الوجود الأوّل والثّاني على حدّ سواء.

- توصل النّتيجة الأخيرة إلى الهدف الأوّل وتقدّم "التصميم القرآني الجديد لعالم الوجود". فوفقا للبحث، النقطة المركزية التّي أعادت هيكلة عالم الوجود القرآني هي الحقل الأخروي، فمفهوم الخلق أبدا اتّصل بمفهوم البعث، وكذلك الموت والمصير الإنساني، ومفهوم الدّنيا تعالق دلاليا مع مفهوم الآخرة، ومفهوم العمل الدنيوي ارتبط بالجزاء النهائي، ومفهوم الاستجابة الإنسانية ارتبطت بالحساب الأخروي، ومفاهيم الغيب اتّحدت مع الشّهادة، وجميعهم اتّحدوا مع الكلمة-المركز العليا "الله".

- كلّ حقل دلالي عبارة عن نظام من الثنائيات الضديّة، هذا التّضاد لا يعني الاستقلالية بل يعني في عمقه الاتّساق والانسجام، حيث تخلق مع بعضها جوا ديناميكيا يموج بالحركة، ذلك أنّ السياق القرآني يقدّم ثقافتين ورؤيتين مختلفتين للمفاهيم القرآنية، والاستجابة الإنسانية متباينة بين السلبية والإيجابية، السبب المنطقي الذّي يؤدي إلى اختلاف الوجهة، وقد تجسّد هذا التضاد بشكل واضح في كلّ النماذج التطبيقية، بداية مع التحليل السياقي لقصّة سيدنا إبراهيم عليه السلام والمناظرات التّي دارت بينه وبين المشركين من قومه حيث أدّت إلى بيان ثقافة الفريقين، ثمّ في نموذج العلاقات التواصلية بين الله والإنسان من خلال سورة مريم، وختاما عند الحقل الأخروي، الذّي جمع كلّ الكلمات المفتاحية من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وبالتّالي هذا هو الترابط الذي يحقّقه الحقل الدلالي وكذا النظام القرآني قائم على جملة من المتضادات المفهوميّة.

- لقد عاينت المستويات الدلالية أكثر في التحليل الدلالي لسورة مريم، حيث تحقّقت البنية الدلالية من خلال تضافر البنى الصوتية، الصرفية، وكذا البنية التركيبية، لأنّ القصص التّي تضمّنتها كانت عبارة عن مجموعة من البني الصوتية والصرفية والتركيبية التي أكّدت على نظمها وتعالقها ببعض؛ فمن الآية [2 إلى 74] تقريبا، كانت النغمة البارزة هي النداء وقد دلّت البنية الصوتية على مقام اللّين والرحمة في عرض القَصص والإشارة إلى العلاقة الوجودية، والدّعوة إلى إدراك الحقيقة. ولمّا انتهى منها تحوّلت النّغمة إلى الشّدة والقوة والعظمة فدلّت البنية الصوتية من ذلك على العلاقة الأخلاقية أي العدالة الإلهية المطلقة. فلم ترسم البنية الأساسية قبل إضافة الحقل الأخروي.

- يُعدّ السياق ركيزة التحليل الدّلالي، لذلك علينا التسليم بأنّ عملية الوصف الدّلالي تقدّم استنتاجات بناء على المعطيات الاجتماعية مادام لكلّ مجتمع نظامه اللّغوي، أي أنّ فكرة المقام هي مركز التحليل الدّلالي حينما تتّجلى العلاقة بين المعاني وبيئتها التي أنتجتها، ومن ثمّ المعنى الذّي يعدّ هدف وغايه علم الدلالة الوصفي هو مزيج بين المعنى المقالي والمعنى المقامي على حدٍّ سواء. إذ وكما أكّد فيرث لا دلالة للكلمة خارج سياقها الاجتماعي، الدلالة بما هي المعنى السياقي المخصوص الناتج عن معاينة الكلمة بما يجاورها ويخالفها، وكذا ملاحظة علاقتها بثقافتها، أي المعنى العلاقي في مقابل المعنى المعجمي الأساسي؛ الذي له علاقة بمجال دلالي معيّن وبفكر خاص ومفهوم اجتماعي محدّد، لذلك الدلالة القرآنية مصطلح يشير إلى ارتباط الكلمة بالسياق القرآني.

- إنّ تحديد الدلالات القرآنية يعدّ أمرا صعبا خصوصا وأنّ الفعل لا يتوقف عند السياق اللغوي بل يفرض معرفة الخلفيات الثقافية والفكرية التي تساهم في بلورة المفاهيم، ولأنّ التحليل الدلالي لمادة قرآنية معينة هو في عمقه ربط بين البنى السطحية والعميقة وتفاعل اتساقي انسجامي بين الداخل والخارج أي بين المقال والمقام فإننا نجد الدلالات القرآنية انعكاس للأبعاد اللغوية الثقافية للنظام القرآني العام.

- إذا ما تتبعنا الحضور المركزي للغيب لوجدنا سياق السور المفتتحة بحروف التهجي يعمل أكثر من غيره على تحديد هذه الدلالة. فالتعجب الذي قابلوا به الأمور الجديدة قد جذبهم إلى سور خاصة افتتاحها غائب عن المألوف اللّغوي يكسّر كل التوقعات منذ بداية الحديث، بحروف تذكر بأسمائها لا بمسمياتها تلفت الانتباه إلى دلالتها ودلالة ما بعدها، ولا شك في أنّه إنباء عن الأمور العظيمة والمركزية في القرآن الكريم خصوصا وقد ثبت أنّ العرب إذا جاءت بالجديد غيّرت أسلوب الكلام لشدّ الانتباه. هذا ما يجعلني أؤكّد أنّ إعادة تصميم الوجود كانت من مركزية الغيوب.

- لذلك، لو أردنا الحديث عن الاختلاف بين مركزية الفكر الجاهلي ومركزية الفكر القرآني لوجدناه حاصلا في الغيب أو الماورائيات؛ فالحدّ الضيّق لفكر الإنسان الجاهلي في التّوقف عند المتوارث من الأسلاف وعدم الاعتراف بما دونه قد ناقضه البعد التّجاوزي الذي فتح الآفاق للخروج من سجن الجهل إلى نور العلم وبصيرة المعرفة، ببيّنة علمية غيّرت سياق المفاهيم إلى الإحاطة بكلّ صغيرة وكبيرة ما عُلم وما لم يُعلم، فمصطلح "الرؤية القرآنية للعالم" يدلّ على الرؤية العلمية للموجودات، خصوصا وأنّ القرآن الكريم عبارة عن معجم مُنظّم يعرّف بكلمات الوجود وفق البينة العلمية.

- لقد أثبتت النماذج التحليلية اتّصال حروف التهجي المفتتح بها في بعض السّور القرآنية بسياق الغيب، انطلاقا من اختلاف المفسرين والمؤولين في إيجاد دلالة ظاهرة لها وكثرة الأقوال حولها وتأكيد آخرين أنها سر القرآن الكريم المستأثر بعلمه لله تعالى الذي لا ينبغي الاشتغال به لأنه غيب لا يعلمه سواه، السبب الذّي جعلني أفترض أنّ هذه الحروف مادامت دلالتها قد غُيّبت فإنّ سياقها العام مهتم بتحديد دلالات الغيب، التي استغربها فكر الإنسان كونها غائبة عن رؤيته وجديدة عن ثقافته ومهمّة في حياته، هذا الافتراض لم أرد به نفي الآراء السابقة إنّما العمل كان بإسقاط الرؤية العلمية الموضوعية على هذا النظام الذي لا يتجزّأ عن تركيبة السورة الواحدة ولا عن البنية الدلالية الشاملة للقرآن الكريم، أي كانت معاينتها تحليلية.

- إنّ السّور القرآنية متسقة ومنسجمة كل آية أو جزء منها يكمّل غيره في تركيب منظّم يجعل التّفاعل بين المقال والمقام هو الأساس، وليس هذا المنهج القرآني مطبّقا على السّور المفردة فحسب، بل يشمل العائلة القرآنية كاملة، ولمّا كان نظام الغيب جزءا من الكل القرآني فإنّ الدّراسة الدلالية على هذه الطائفة الخاصة من السور التي امتازت بغرابة بدايتها وإعجاز دلالتها، قد أكّدت تعلّقها الشديد بسياق الغيب من جهة، كما أثبتت من جهة أخرى الاشتراك السياقي لتلك السور في تحديد نفس الدلالات. الله ،الملائكة، الكتب، الرسل، الأخرويات، اليوم الآخر المصير الإنساني قصص السابقين التّي عبّر عنها بأنباء الغيب ومنها تحدّد الوعد والوعيد.

- كما أنّ الدلالة القرآنية ناتجة عن التّفاعل بين أنواع السّياق الأربعة أي؛ السياق اللّغوي، السياق التاريخي أو ما يسمّى بسياق التنزيل، السياق الثّقافي، وسياق الحال؛ ذلك أنّ للمقام دورا هاما في بيان الدلالة وإفهام البعد الاجتماعي الثقافي الذي احتضن النسيج اللغوي، فسياق التنزيل هو الفضاء الذي تكتسب فيه الكلمات دلالاتها الحقيقية إذ تحت معيّته يتحدّد التصنيف إن كانت مركزية أم هامشية، كما لا يُمكن إغفال الأسباب خاصة وراء نزول الآي والسور أثناء الدراسة

الدلالية لمادة قرآنية معينة، ومن ثمّ فالمقام يعين بشكل أكبر على تحديد الدلالة القرآنية الدقيقة ليس على النحو المتعارف إنّما على حسب المقامات والمواقف القرآنية، فكلّ مقام يؤدّى فيه المقال القرآني تتحدّد دلالات قد تُخالف ما يُمكن أن يقال في غير مقامها خصوصا وأنّ الكلمات تتعدّد دلالاتها، ومن ثمّ فالمواقف والأحوال المقامية هي الأخرى تساعد على التحديد الدلالي.

# قائمة المصادر والمراجع

**القرآن الكريم برواية حفص**

**أوّلا: المراجع العربية.**

**1. الكتب:**


1. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المكتبة الأنجلو مصرية، ط5، 1984.
2. أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1959.
3. أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي، منشورات دار الحكمة، دمشق، دط.
4. أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973.
5. أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.
6. أحمد عفيفي، نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001.

أحمد مختار عمر:

7. علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998.
8. صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط2، 2009.
9. الأزهر زناد، نسيج النص (بحث فيما يكون به الملفوظ نصا)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993.
10. أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، الجزائر، ط2، 1988.
11. أمين سعيد، شرح ديوان عنترة بن شداد، المطبعة العربية، مصر، دت.

إيزوتسو توشيهيكو:

12. اللّه والإنسان في القرآن؛ علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
13. المفهومات الأخلاقية –الدينية في القرآن، تر: عيسى علي العاكوب، دار الملتقى، سوريا، ط1، 2008.
14. إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996.
15. بالمر، علم الدلالة إطار جديد، تر: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، 1999.
16. باسم إدريس قاسم، الشّاعر الجاهلي والوجود، دراسة فلسفية ظاهراتية، مجلّة المستقبل العربي، دط، دت.
17. بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط2، 1976.

- أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي:

18. معالم التنزيل في التفسير والتأويل، تح: محمد عبد الله.النمر وآخرون. دار طيبة للنشر، دط.
19. معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002.
20. أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5.
21. برهان الدّين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دط.
22. تودوروف وآخرون، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تر وتع :عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، طبعة مزيدة ومنقحة، 2000.
23. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1994.
24. الثعالبي، المسمى الجوهر الحسان في تفسير القرآن، تح: علي محمد معوّض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997.
25. جان بيرو، اللّسانيات، تر: الحواس مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق، الجزائر، 2001.
26. ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، دط، ج1.
27. جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، 1993، ج1.
28. جون لاينز، اللّغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987.
29. جون لاينز، علم الدلاله، تر: مجيد عبد الحليم الماشطة وآخرون، مطبعة جامعة البصرة، 1980.
30. حاتم ضامن، نظرية النظم تاريخ وتطور، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979.
31. حسن جعفر نور الدّين، طرفة بن العبد سيرته وشعره، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1990.
32. حسن نعمة، ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.
33. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم القرآن، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007، م1.
34. حلمي خليل، الكلمة، دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، 1998.
35. حمدان حسين محمد، التفكير اللغوي الدلالي عند علماء العربية المتقدمين، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 2002.
36. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981.
37. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التّفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 2010، ج1.
38. الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة بن شداد، تح: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993.

39. ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمّد الدّرويش، مكتبة الهداية، دمشق، ط1، 2004، ج2.
40. خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النّص والسّياق، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008.
41. خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000.
42. درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مصر، 1960.
43. الزركشي البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، 2006.
44. سعيد حوّى، الأساس في التفسير، دار السّلام، ط6، 2003، م6.
45. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مركز الدراسات القرآنية، د ط، د ت، ج4.
46. الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، دار الفكر، د ط، د ت.
47. الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1995.
48. شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط9.
49. صلاح الدّين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2008.
50. صائل رشدي شديد، عناصر تحقيق الدلالة في العربية، دراسة لسانية، عالم المعرفة، ط1، 2004.
51. أبو الطيب البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدّم له وراجعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، 1992، ج1.

- عبد السلام المسدي:

52. التفكير اللساني عند العرب، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986.
53. اللّسانيات وأسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط.
54. عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، (دراسة دلالية مقارنة)، مكتبة المنار، بيروت، ط1، 1985.
55. عبد الفتاح البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، دار الكتب، 1991.
56. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2008.
57. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، مصر، ط3، 1992.
58. عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

59. ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، دط.
60. أبو عبد الله الحسين بن أحمد (الزّوزني)، شرح المعلقات السبع الطوال، تح: عمر فاروق الطبّاع، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1.
61. علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1986.
62. عبد القادر فيدح، القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، البحرين، ط1، 2005.
63. فردينان دو سوسير، علم اللغة العام، تر: يوقيل يوسف عزيز، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، 1985.
64. فؤاد أفرام البستاني، طرفة ولبيد، المعلّقتان، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1929.

- فاضل صالح السّامرائي:

65. أسئلة بيانيّة في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات، ط1، 2008.
66. أسرار البيان القرآني، دار الفكر، عمان، ط1، 2009.
67. التعبير القرآني، دار عامر، عمان، ط1، 2006.
68. القاضي اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار ابن حزم، ط1، 2002.
69. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، المجلد10.
70. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، م6.
71. ابن القيم الجوزية، كتاب الفوائد، المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تح: محمد بدر الدين النعساني، صنعة السعادة، مصر، ط1، 1327هـ.

- ابن كثير:

72. البداية والنّهاية، تح: مجوعة من العلماء، دار ابن كثير دمشق، ط2، 2010، ج1.
73. قصص الأنبياء، تح: أحاديثه لجنة التحقيق والنشر في دار الفيحاء، دار ابن باديس، الجزائر، ط1، 2001.
74. منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دار الكتاب الحديث ط1، 2010، القاهرة.

- محمد محمد يونس علي:

75. مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004.
76. المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2، 2007.
77. مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديده المتحده، بيروت، ط1، 2004.

78. ميلكا أيفتش، اتجاهات البحث اللساني، تر: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة،ط2، 2000.
79. محمود السعران، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، 1987.
80. محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2005.
81. ماريو باي، أسس علم اللغة، تر و تح: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط8، 1998.
82. ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1986.
83. مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، بيروت، د ط، 1986.
84. محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي، دار الشروق، ط1، 2000.
85. محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، حقّقه وخرّج أحاديثه: محمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، د ط، ج16.
86. محمد إبراهيم الفيومي، في الفكر الدّيني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، 1979.
87. محمد متولي الشعراوي، منهاج الصالحين؛ إلى معرفة أوامر ونواهي ربّ العالمين، تح: مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، 2002.
88. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
89. محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981.
90. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1987.
91. محمد علي الخولي، علم الدلالة (علم المعنى)، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، 2001.
92. محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، الشركة المصرية العالمية، القاهرة، ط1، 1998.
93. محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربيّة قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والتّرجمة، القاهرة، 1937.
94. محمد النويهي، الشّعر الجاهلي منهج دراسته وتقويمه، دار القومية للطباعة والنّشر، القاهرة، 2010، ج1.
95. محمّد جمال الدّين القاسمي، تفسير القاسمي المسمّى محاسن التّاويل، تح: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، 2003، م1.

- محمد حسين علي الصغير:
96. تطوّر البحث الدّلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1999.
97. الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرّخ العربي، لبنان، موسوعة الدراسات القرآنية2، دط.
98. محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تح: محمد حسين العرب، دار الفكر، بيرت، دط، م1.
99. محمد سعيد رمضان البوطي، الحب في القرآن، ودور الحب في حياة الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.
100. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2008.
101. ماهر أحمد، الموت وعالم البرزخ، تح: محمد سعيد رمضان البوطي وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.
102. محمد أحمد خضير، التركيب والدّلالة والسياق دراسة تطبيقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 2005.
103. محمد العبد، المفارقة القرآنية دراسة في البنية الدّالة، دار الفكر العربي، ط1، 1994.
104. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.
105. نعمان بوقرة، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، أبحاث للترجمة والنشر، لبنان، ط1، 2004.
106. نظام الدين النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، دط.
107. هدسون، علم اللغة الاجتماعي، تر: محمود عياد، عالم الكتب، ط2، 1990.
108. هشام بن محمد بن السائب الكلبي أبو المنذر، كتاب الأصنام، تح: احمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، ط3، 1995، م1.
109. وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983.
110. يوسف خليف، الشعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط3.

**2. الدواوين:**

111. ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4.
112. ديوان طرفة بن العبد، تح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003.
113. ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشمنتري، تح: دريّة الخطيب، المؤسسة العربية، لبنان، ط2، 2000.

114. ديوان عمرو بن كلثوم، تح : إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991.

115. ديوان طرفة بن العبد، تح: مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط2، 2002.

**3. المعاجم:**

116. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 2003، ج6.

117. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط3، 2011، م1

118. الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، دط.

119. ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، م1.

120. ابن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، طبعة جديدة، 2009، م2.

121. الفيروز أبادي، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، طبعة فنيّة منقّحة، مؤسسة الرسالة، دت.

122. ابن دريد، الجمهرة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.

123. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دط.

124. الجوهري، الصّحاح، تح: محمد محمد تامر وآخرون، دار الحديث، القاهرة، 2009.

125. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدّولية، مجمع اللغة العربية، مصر، ط5، 2011، ص359.

**4. الرّسائل:**

126. خالد علي سالم العدوان، المعاني الدينية في شعر شعراء ما قبل الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 2007،

**5. المجلات والدوريات:**

127. الطيب العزال قواوي، الانسجام النصي وأدواته، مجلة المخبر، العدد8، الجزائر، ص63.

128. فايز الكرمي، تحليل البنية النصية من منظور علم لغة النص (دراسة في العلاقة بين المفهوم والدلالة في الدرس اللغوي الحديث)، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 25، 2011.

129. وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، مجلة عالم الفكر،سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1996.

130. ليلى عبد الحميد الهنداوي، معادلة الحياة والموت موضوعا شعريا، مجلة دراسات تربوية، تشرين الأوّل2009، ع8.

131. مصطفى ناصف، قراءة في دلائل الإعجاز، مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع3، 1981.

132. صلاح الدّين زرال، المنهج الدّلالي في فهم النّص القرآني، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد 35/34، مارس 2014.
133. عبد الغني بارة، الأساس اللّغوي في فهم القرآن لدى علماء الأصول، المؤتمر الدولي الرّابع للغة العربية، دبي، 2015.

**ثانيا: المراجع الأجنبية.**

134. Leonard bloomfield, languge, USA, 1933.
135. c.k Ogden and I.A.Richards, the meaning of meaning, united states of America,1989.
136. Ferdinand de Saussure,cours de linguistique generale,publié par Charles Bailly, édition critiaue préparé par tullio de mauro, 1995,Paris.
137. Breal Michel, essai de semantique (science des significations), librairie Hachette, Boulevard saint-german, Paris, 1897.

## الفهرس

مقدمة: .....أ

مدخل: علم الدلالة وعلاقته بالمستويات اللّغوية.

1. في تطور مفهوم علم الدلالة.....10
2. علاقة علم الدلالة بالمستويات اللّغويّة.....22
3. علم دلالة القرآن.....27

الفصل الأوّل: السياق وأنواعه.

أوّلا- الجانب النّظري:

1. النّظرية السياقيّة.....53
2. أنواع السياق.....57
3. السياق الدلالي والسياق التداولي.....65
4. أهمية السياق في التحليل الدلالي.....70

ثانيا- الجانب التّطبيقي: الرّؤية القلبيّة في قصة سيدنا إبراهيم عليه السّلام

1. السّياق اللّغوي.....79
2. السّياق الثّقافي.....89
3. سياق التنزيل.....103
4. سياق الحال.....109

الفصل الثّاني: نظرية الحقول الدلالية.

أوّلا- الجانب النّظري

1. مفهوم الحقل الدلالي.....123
2. قيمة نظرية الحقول الدلالية.....129
3. الحقول الدلالية ورؤية العالم.....132

ثانيا- الجانب التّطبيقي: البنية الدلالية لسورة مريم.

1. نظام حروف التهجي وعلاقته بسياق الغيب.....141
2. الحقل الوجودي.....148
3. الحقل التواصلي اللغوي وغير اللغوي.....160
4. علاقة الرّب-العبد.....166

الفصل الثالث: الحقل الأُخروي، نموذج الدّراسة.....170

1. مفهوم الخلق.....172
2. المصير الإنساني.....192
3. العلاقة الأخلاقية.....226

خاتمة.....231

قائمة المصادر والمراجع.....237

الفهرس.....244