بحث رقم ٢٨

المناهج الأسلوبية والنص القرآني: دراسة وتحليل

د. نجيب علي عبد الله السودي*

مقدمـــــة:

القرآن الكريم ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه جاء هداية للعالمين بلسان عربي مبين وبلغة فصحى مشرقة، استوى في أسلوب كامل يغمر العقل والروح معا بضوء من التعبير ينفتح معه وله الكون بكل أبعاده المرئي منها والخفي، الخارجي والداخلي، ويكسر برؤية عميقة دائرة الانغلاق المؤدي إلى تعطيل إرادة الإنسان وإلغاء طموحاته المشروعة في التحاور مع الناس ومع الكون.

فهو كتاب منهج كوني مركب بتركيب متماثل مع تركيب الكون، ولو لم يكن بناءه مماثلا للبناء الكوني لما كان يمكن أن يحتويه.

الكون معقد في تركيبه وفي العلاقات التي تربط بين مختلف ظواهره، فهو عبارة عن نسيج مترابط ومتشابك، وقراءة ظواهره بمعزل عن بعضها وبشكل مجزأ يعطي رؤية مغلوطة وخاطئة، وكذلك قراءة القرآن بشكل مجزأ ستؤدي إلى انفلات في ضوابط الفهم القرآني،وشيوع الفهوم المختلفة والمتباينة.

ولقد أوجد المبدعون والدارسون في اللغة العربية وأسرارها عبر ما يزيد عن ألف وأربعمائة وسبعة وعشرين سنة وهي عمر وجود القرآن الكريم على الأرض فيضا من الأبحاث والدراسات العميقة، وما يزال القرآن الكريم وسيبقى مرجعا للمعرفة بأبعادها العلمية والبلاغية في كل عصر، ومع كل انعطافة تجديد في النظرية اللغوية والإبداعية يكون هذا الكتاب الجليل المصدر الحقيقي إلى السر العظيم الذي يربط عبر خصائص اللغة والطاقات الكبرى للتعبير

* أستاذ اللغويات المساعد، جامعة تعز – اليمن، dns2003_7@hotmail.com

المتوهج عن أشواق الإنسان إلى الأمل والرغبة في اجتياز منافذ الكون المغلق والبحث عما وراءه مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فكل يوم تشرق فيه الشمس يكون للعلماء ولطلاب العلم أمام هذا الكتاب وقفات تأمل وتدبر، كل ينظر إليه من زاوية بحثه ومجال اهتمامه، ثم يظل أبدا رحب المدى، سخي المورد، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، أمتد الأفق بعيدا وراء كل مطمح، عاليا يفوق طاقات الباحثين، وكلما هم أقبلوا عليه وازدادوا إقبالا، منحهم من كنوزه التي لا تنتهي، ومن درره التي لا تنفد، كل مما يريد ويرغب.

ومن هنا نستطيع أن نرى جليا كيف يبدو هذا الكتاب العظيم قادرا على أن ينتمي إلى كل عصر وأن تظل سوره وصوره قادرة على الإضاءة والسفر عبر مستويات عديدة من التلقي البسيط والتلقي المتأمل والتلقي العميق والأعمق.

أضاءت في روحي هذه التداعيات قبل أن تنقل إلى الورق قراءاتي المتعددة لمختلف الكتابات حول النص القرآني، وهذه الدراسة ستحاول أن تعطي صورة مشعة عن الدراسات التي ارتبطت بالقرآن الكريم مستخدمة المناهج الأسلوبية الحديثة في قراءة النص القرآني وتأمله، وذلك من خلال استعراض الملامح الرئيسة لهذه الدراسات، والخروج ببعض الرؤى التي يمكن الاستهداء بها في طريق الفهم السليم للنص القرآني، وليبقى مشروع القراءة مفتوحا للوصول إلى آفاق لم يستطع السابقون الوصول إليها.

الإطار المفاهيمي:

إن مسألة تحديد المفاهيم والمصطلحات مسألة أساسية في البحث العلمي؛ ولذلك قبل البدء في البحث بتفصيلاته المتعددة، لا بد من بيان الإطار العام له، لأننا نعد البدء ببيان المفهوم والمصطلح وسيلة عبور لا يمكن الانطلاق إلى البحث دون المرور بها.

ولما كان "الأسلوب" مرتبطا ارتباطا قويا بـــ"النص" لأنه مجاله الذي يطبق فيه، فإننا نرى أنه من المناسب أن نُعرّف بمفهومين أساسيين تدور عليهما محاور هذا البحث، وهما: النص والأسلوب. وسنحاول التبسيط والاختصار الشديد في ذلك نزولا عند مقتضى الحال... وأول ذلك وأولاه، وأحق أن يستوفيه النظر ويتقصاه هو:

١- مفهوم النص: من المعلوم أن المراد بمصطلح "النص" في المعرفة اللسانية المعاصرة غير المراد به في تراثنا العربي الإسلامي؛ فالمعاصرون يعرّفونه بأنه: "مجموعة من الأحداث الكلامية ذات معنى وغرض تواصلي، تبدأ وجودها من مرسل للحدث اللغوي وتنتهي بمتلق له، ومؤهلة

لأن تكون خطابا، أي أن توجَّه إلى شخص بعينه"[1]، ومن ثَمَّ فهم يشترطون وحدة موضوع النص ووحدة مقصده. والنص في تصور كثير من المعاصرين يتجاوز الكينونة اللغوية المحدودة ولا ينحصر في مقولات اللغة على الرغم من أنه متشكل منها، بل يراعي الواقع الخارجي، ومن ثَمَّ فإن النص هو المعادل اللغوي للواقع الإنساني والكوني[2].

أما العلماء العرب المسلمون القدامى – ولاسيما الأصوليين- فقد كان لمصطلح النص عندهم مفهوم آخر، فنجدهم تحدثوا في "النص" بعبارات كثيرة أشهرها ما ذكره الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) بأنه: "هو المستغني بالتنـــزيل عن التأويل"[3]، أي هو الكلام الذي لا يحتمل تفسيرا أو تأويلا لأن ظاهره يغني عن كل ذلك، وهو الذي أبانه الله لخلقه نصا ظاهرا بينا.

ويبدو أن تعريف الشافعي هذا قد لقي قبولا لدى علمائنا القدامى فرددوه من بعده، ولاسيما الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) وابن حزم (ت٤٥٦هـ) وغيرهما، ولم يخالفوه إلا في بعض الجزئيات.

ونحن هنا لا نقصد ما ذهب إليه أسلافنا، وإنما نريد بـ"النص" مفهومه اللساني الحديث كما يطلقه اللسانيون المعاصرون وعليه فإن "لسانيات النص" كما يطلق عليها في المغرب الكبير أو "علم لغة النص" كما يطلق عليه في المشرق العربي –هي علمٌ ناشئٌ وحقلٌ معرفي جديد تكوّن بالتدريج في السبعينيات من القرن العشرين، وبرز بديلا نقديا لنظرية الأدب الكلاسيكية التي توارت في فكر "الحداثة" و"ما بعد الحداثة"، وراح هذا العلم الوليد يطوّر من مناهجه ومقولاته حتى غدا أهمّ وافدٍ على ساحة الدراسات اللسانية المعاصرة، وقد نشأ على أنقاض علوم سابقة له، ثم انطلق من معطياتها وأسس عليها مقولات جديدة، وهو قريب جدا من صنوه "تحليل الخطاب"، غير أن هذا الفرع الأخير يقوم على أساس التحليل البنيوي، أما فرع "لسانيات النص"- حتى وإن استثمر جميع النظريات اللسانية السابقة عليه- فهو يقوم في الأعم الأغلب على أساس التحليل التداولي، وأهم ملمح في لسانيات النص أنه غني متداخل الاختصاصات يشكِّل محور ارتكاز عدة علوم، ويتأثر دون شك بالدوافع ووجهات النظر والمناهج والأدوات والمقولات التي تقوم عليها هذه العلوم.

---

[1] فيهفايغر: **مدخل إلى علم اللغة النصي**، ت فالح العجمي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٩٦م، ص ١٢٣ .

[2] سعيد بحيري: **علم لغة النص**، ط١، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م، ١٠٩ .

[3] محمد بن إدريس الشافعي: **الرسالة**، ت أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، القاهرة، ص ١٤ .

وأما في التراث العربي فقد بحث بعض علمائنا في "النص" ونظّروا له و لم يتوقفوا عند التنظير للجملة كما يحلو لبعضهم أن يردد؛ فمن علمائنا الذين قدموا إسهاما علميا ناضجا (في مجال التنظير والتطبيق النصي) الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) في "نظرية النظم" (كتاب: دلائل الإعجاز)، وتبرز قيمته "النصية" في أنه جمع بين علوم كثيرة كـ"النحو" و"علم المعاني" و"علم البيان" و"التفسير" و"دلالة الألفاظ" و"المعجمية" و"المنطق"... وألّف بين أشتاتها في تناغم عجيب واتخذ منها أدوات معرفية متضافرة على تحقيق هدف واحد هو: خدمة النص القرآني وبيان إعجازه. وقد كانت فكرة "الانسجام النصي" واضحة في ذهن عبد القاهر وضوحا متميزا حتى إننا نجده يعبر عنها بقوله: "واعلم أن مَثَلَ واضعِ الكلامِ مَثَلُ من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة فيذيبُ بعضَها في بعض حتى تصير قطعة واحدة..."[1]. وهذا يدل على أن بنية النص في تصور عبد القاهر الجرجاني تصل إلى مرتبة الصهر الذي هو أعلى درجات التشكيل.

ومنهم جمهور علماء أصول الفقه، ولاسيما الذين بحث منهم في حقليْ دلالات الألفاظ ومعاني الأساليب وما يترتب عليها من قواعد وأحكام، وتعرضوا للثنائيات الدلالية التي وضعوها تحت عناوين: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، والمحكم والمتشابه. لقد كان علماء الأصول جامعين للشروط العلمية والأدوات التحليلية التي حققت لهم كفاية علمية ممتازة في البحث النصي. هذه الثنائيات تشمل الشروط الجوهرية والوظيفية والمعرفية للنص القرآني الكريم... وليس المقام مناسبا لتفصيل الكلام في ذلك.

ومنهم صنفٌ آخر، هم المفسرون الذين قاموا بجهود كبيرة في تحليل النص القرآني كلٌّ على طريقته؛ فلقد سلكوا إلى فهمه طرائق منهجية شتى أهمها طريقة السياق، لكن المفسرين يتفاوتون في الأدوات المعرفية المعتمدة بين أثرية ولغوية ومنطقية...

وقد أدرج علماؤنا القدامى- ضمن مفاهيم النص - مفهوم القصد وهو الغرض الذي يبتغيه المتكلم من الخطاب والفائدة التي يرجو إبلاغها للمخاطَب، فلن يكون هناك نص ولا خطاب دون قصد.

[1] عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ت ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا ٢٠٠٠م، ص ٣٨٨ .

٢- مفهوم الأسلوب والأسلوبية:

قبل أن ننطلق في دراسة موقف المناهج الأسلوبية من النص القرآني، لابد لنا من الوقوف أمام مفهوم الأسلوبية الذي نقصده، وتحديد نقطة الانطلاق التي سنبدأ منها العمل، هذه النقطة هي الوقوف على مفهوم مصطلح الأسلوب والأسلوبية،وبيان الفرق بينهما.

يعرف الأسلوب بأنه: (الطريقة والوجهة والمذهب. يقال: أنتم في أسلوب سوء. ويجمع أساليب. والأسلوب: الطريق تأخذ فيه، ويقال للسطر من النخيل أسلوب، وكل طريق ممتد أسلوب، والأسلوب بالضم: الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول أي في أفانين منه)[١].

وفي المعجم الوسيط: (الأسلوب: الطريق. يقال: سلكت أسلوب فلان في كذا: طريقته ومذهبه. وهو طريقة الكاتب في كتابته، والأسلوب: الفن، يقال أخذنا في أساليب من القول أي فنون متنوعة)[٢].

إذا فالأسلوب في اللغة: الطريقة، والمذهب، والفن.ومن ناحية دلالية قد يعني الخصائص الفردية حين نتحدث عن أسلوب كاتب معين[٣].

كما قد يعني النظام أو القواعد العامة حين نتحدث عن أسلوب المعيشة لدى شعب ما أو أسلوب العمل في مكان ما[٤].

أما مفهوم الأسلوب في اصطلاح اللغويين فينقل جورج مولينيه تعريفا للأسلوب يصفه بأنه من أكثر تعريفاته كمالا، ومن أشدها حثا على التفكير.

هذا التعريف هو تعريف ريشله الذي يقول فيه: (تقال هذه الكلمة – أسلوب – عند التكلم عن الخطاب. فالأسلوب هو الطريقة التي يتكلم بها كل شخص. لذلك هناك من الأساليب بقدر ما هنالك من أشخاص يكتبون)[٥].

لكن مولينيه بعد هذا الإطراء لتعريف ريشله يعود فيعرف الأسلوب بأنه: (الطريقة الفردية في إدارة مجموعة من التحديدات اللغوية في النص)[٦].

---

[١] **لسان العرب**، ج١، ص٤٧٣، مادة " سلب ".

[٢] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط ٣، القاهرة، د.ت. ط، ج ١، ص ٤٥٧، مادة " سلب ".

[٣] شكري محمد عباد: **مدخل إلى علم الأسلوب**، ط١، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٢م، ص١٤٢.

[٤] درويش: أحمد، **الأسلوب والأسلوبية**، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، اكتوبر١٩٩٤، ص٤٢.

[٥] مولينيه: جورج، **الأسلوبية**، ترجمة بسام بركه، ط١، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص٤٨.

[٦] **الأسلوبية**، مولينيه، ص ٤٩.

وهذا التعريف يقترب كثيرا من تعريف بيرجيرو للأسلوب حيث يعرفه بأنه استخدام الفرد لأدوات تعبيرية من أجل غايات تأثيرية، فالتعبير عن الفكرة لا يتم إلا بواسطة اللغة[١].

إلا أن عبد السلام المسدي ينقل تعريفا عن سبيتزر للأسلوب يحدد فيه بأن الأسلوب هو العملية المنهجية لأدوات اللغة[٢].

ويقف بوفون معرفا الأسلوب بأنه هو "الإنسان نفسه"[٣].

ثم يأتي سعد مصلوح ليقف على تعريف أحسبه دقيقا بعض الشيء فيقول: (الأسلوب اختيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لسمات لغوية معينة بغرض التعبير عن موقف معين)[٤].

ومهما يكن من أمر اختلاف تعريف الأسلوب باختلاف المدارس والمذاهب النقدية، إلا أن إجماعا كاد ينعقد بين عدد من النقاد والكتاب في تعريفهم للأسلوب بأنه: (طريقة الفرد في التعبير عن مواقفه، والإبانة عن شخصيته المتميزة، باختيار ألفاظه، وصياغة جمله، وعباراته، والتأليف بينها، للتعبير عن معان، القصد منها الإيضاح والتأثير)[٥].

إذا يمكننا القول بأن المعنى العام لكلمة أسلوب تعني تفضيلاً أو اختياراً ما، من ضمن مجموعة من البدائل المتاحة في مجال معين.

وكما يحدث ذلك في كافة مجالات الحياة يحدث أيضاً في اللغة. فمن المفترض أن هناك طرق متعددة يمكن أن تستخدم للتعبير عن المعنى الواحد، يختار الفرد من بينها ما يرى أنه أقدر على التعبير عن الفكرة التي يتناولها.

فإذا كان هذا هو الأسلوب. فما هو علم الأسلوب إذن؟

إن العلم الذي يقدم لنا رؤية واضحة عن هذا التفضيل وهذا الاختيار من مجموعة البدائل المتاحة، ويبين لنا دلالات وسمات هذا التفضيل وهذا الاختيار، هو ما يمكن أن نطلق عليه علم الأسلوب، وهو ما حدد صلاح فضل هدفه النهائي في تقديم صورة شاملة عن أنواع المفردات والتراكيب وما يختص بها من دلالات٦.

---

[١] بيرجيرو: **الأسلوب والأسلوبية**، ت منذر العياشي، ط٥، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.ط، ص٦.

[٢] المرجع السابق ص٧٢.

[٣] **الأسلوبية**، مولينيه، ص ٥٢.

[٤] مصلوح: سعد، **الأسلوب دراسة لغوية إحصائية**، ط ٣، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٢، ص.

[٥] الزمر: أحمد قاسم، **ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن**، ط١، مركز عبادي للدراسات ولنشر، صنعاء، ١٩٩٦، ص٣٤.

[٦] صلاح فضل: **علم الأسلوب "مبادئه وإجراءاته"**، ط٢، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ص١١٧.

إذا ذاك هو الأسلوب، وهذا علم الأسلوب. فما هي الأسلوبية إذن؟

الأسلوبية هي: لفظة مؤلفة من جزأين: كلمة أسلوب وتتبعها لاحقة من ياء النسب، وهذه اللاحقة تعني الانتساب إلى مجال العلم والاتصاف بخصائصه.

فالتعريف اللغوي للأسلوبية: هو الانتساب إلى علم الأسلوب.

وهي كما يعرفها الهادي الجطلاوي بأنها: (تحليل لغوي موضوعه الأسلوب، وشرطه الموضوعية، وركيزته الألسنية)[1].

ويرى عبد السلام المسدي أن الأسلوبية تتحدد عنده بدراسة الخصائص اللغوية التي يتحول الخطاب بموجبها عن سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثيرية والجمالية[2].

ويستعرض الدكتور صلاح فضل آراء شارل بالي ويستخلص منها أن الأسلوبية: تتمثل في مجموعة من عناصر اللغة المؤثرة عاطفياً على المستمع، ومهمة الأسلوبية لديه هي البحث عن القيمة التأثيرية لعناصر اللغة المنظمة والفاعلية المتبادلة بين العناصر التعبيرية التي تتلاقى لتشكل نظام الوسائل اللغوية المعبرة[3].

ويعرفها مولينيه بأنها: (تحليل لخطاب من نوع خاص)، فهي وإن كانت تعتمد على قاعدة نظرية "لسانية أو سيميائية أو برغماتية" فإنها أولا وأخيرا تطبيق يمارس على مادة هي الخطاب. ولكن ما الخطاب؟

المقصود بكلمة خطاب في المفهوم اللساني هو كل نص يأتي نتيجة لعمل إرسال لساني يقوم به مرسل ما، ويكون موجها بطريقة حتمية إلى قارئ أو سامع "فعلي أو متخيل" يقوم بعمل التلقي والتفسير. ولابد لهذا الخطاب في المنظور الأسلوبي من أن يكون محددا، إما في حدود دنيا "مثل البيت الشعري الواحد" أو ضمن حدود قصوى "مثل العمل الأدبي الواحد" والأساس في هذا المضمار هو أن تكون مادة التحليل الأسلوبي محددة بدقة وبصورة دائمة[4].

الأسلوبية إذن ممارسة قبل أن تكون علما أو منهجا، أساسها البحث في طرافة الإبداع وتميز النصوص.

---

[1] الجطلاوي: الهادي، **مدخل إلى الأسلوبية**، ط١، مكتبة عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٢م، ص٣٧.

[2] المسدي: عبد السلام، **الأسلوبية والأسلوب**، ط٣، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٢، ص٣٦.

[3] **علم الأسلوب**، ص٧٥.

[4] **الأسلوبية**، مولينيه، ص ٦٤.

هي قراءة للنص، وقراءة النص لا تقف عند مستوى الحروف والكلمات والتراكيب، بل تتجاوز ذلك إلى الأحاسيس والمشاعر وأجراس الكلمات وإيقاعاتها[1].

مما سبق يمكننا القول أن الأسلوب هو طريقة التعبير عن مكنونات النفس ودوا خلها.

وعلم الأسلوب هو وصف هذه الطريقة، وبيان سماتها وخصائصها المميزة لها عن غيرها من الطرق.

هذا الوصف يتم من خلال تحليل هذه الطريقة، ليتم معرفة هذه السمات والخصائص، هذا التحليل هو الأسلوبية.

فالأسلوبية هي أداة علم الأسلوب في وصف الأسلوب.

وهنا يستوقفنا سؤال عن ماهية المناهج التي تتبعها الأسلوبية في تحليلها للنصوص؟

وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من الإشارة إلى أن التحليل الأسلوبي: (ضروب تختلف باختلاف ثقافة الدارسين الممارسين، وباختلاف زوايا النظر التي ينظرون منها إلى النص، فمنهم من يمثل تحليله نقطة التقاء اللسانيات وعلم البلاغة، أو اللسانيات وعلم النقد الأدبي، أو التقاء مبادئ نظرية الإخبار في تحديد الجهاز الأدنى في التخاطب ومبادئ اللسانيات العامة ومقاييس النقد الأدبي، كما يختلف التحليل الأسلوبي باختلاف الهدف، فقد يكون الهدف منه تحديد مقومات الكلام العادي في جهة ومقومات الخطاب الأدبي في جهة أخرى. كما قد يكون الهدف منه تحديد ردود فعل المتقبل إزاء الرسالة اللغوية المجسمة في النص المدروس، ثم البحث عن دوافع تلك الردود في شكل النص نفسه. كما يختلف التحليل الأسلوبي باختلاف مداخل التحليل، فقد يكون المدخل بنيويا بمعنى أن الانطلاق فيه يكون من مباني المفردات وتراكيب الجمل وأشكال النصوص وهندسة الآثار، أو دلاليا ينطلق فيه من صور معانيه الجزئية وموضوعاته الفرعية وأغراضه الغالبة ومقاصده العامة وأجناسه المعتمدة، كما قد يكون المدخل بلاغيا ينطلق فيه من الظاهرة الأسلوبية أو مجموعة الظواهر المستخدمة)[2].

إذا لا توجد وصفة جاهزة تعتمد في التحليل، يمكن أن تطبق تطبيقا آليا على النصوص، ولكنها اختيارات واجتهادات ومهارات.

---

[1] الطرابلسي: محمد هادي، **تحاليل أسلوبية**، ط٢، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٨٩م، ص١٠١.

[2] **تحاليل أسلوبية**، ص ٨.

ومهما يكن من أمر التحليل الأسلوبي إلا أنه يجب أن نعرف أن الدارس الأسلوبي ليس ملزماً بطريقة واحدة في التحليل، أو محصوراً في نموذج واحد، لكن هناك أسس ومرتكزات لا ينبغي إغفالها في عملية التحليل الأسلوبي.

هذه المرتكزات هي[1]:

المرتكز الأول: ويأتي هذا المرتكز قبل القيام بعملية التحليل، يتمثل في اقتناع الباحث الأسلوبي بأن النص جدير بالتحليل، وهذا ينشأ من العلاقة القبلية بين النص والدارس، تلك العلاقة القائمة على القبول والاستحسان، على أن تنتهي هذه العلاقة بمجرد بدء التحليل، كي يتسم التحليل بسمة الموضوعية إحدى السمات المميزة للتحليل الأسلوبي المشار إليه.

المرتكز الثاني: ويكون أثناء التحليل، وهو ملاحظة التجاوزات النصية وتسجيلها بهدف الوقوف على مدى شيوع الظاهرة أو ندرتها، وذلك بتجزيء النص وتحليله لغوياً حسب ما هو معروف في مناهج التحليل الأسلوبي.

المرتكز الثالث: ويأتي عقب التحليل ويتمثل في الوصول إلى تحديد السمات والخصائص الأسلوبية الخاصة بالنص، ويتم ذلك بطريقتين:

١.حصر السمات الجزئية الناتجة عن التحليل واستخلاص النتائج العامة منها للوصول إلى الكليات انطلاقاً من الجزئيات.

٢. تحليل البنية اللغوية للنص، دون إغراق في وضعية اللغة ذلك أن الإغراق ربما أفضى بنا إلى الوقوع في هوة الصنعة.

والآن وبعد هذه الإطلالة السريعة على مفهوم الأسلوب والأسلوبية والتحليل الأسلوبي، نعرج قليلا لنقف وقفة تأمل لهذه المدارس والمناهج، ونضع تساؤلا مشروعا هو:

هل هذه المناهج والأساليب المختلفة والمتعددة في دراسة وتحليل النصوص جديدة بالنسبة لنا أم قديمة؟

بمعنى آخر: هل في تراثنا العربي أصل لهذه المناهج التحليلية اعتمد عليها الباحث في بحثه هذا؟ أم أنه أدار ظهره للتراث وبمم وجهه تلقاء الدراسات الغربية، منبهرا بها، محاولا تطبيقها على نصوص قرآنية كريمة؟

[1] فتح الله سليمان، **الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية**، ط١، الدار الفنية للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٥٣.

والإجابة عن هذا السؤال يسيرة إن شاء الله، إلا أن هاهنا أمورا اقتضت أن تقع البداية بغير الإجابة: أولها: تقرير أن القرآن الكريم هو معجزة الله الخالدة، وهو حجته البالغة، ومن إعجازه أن يظل مشغلة الباحثين جيلا بعد جيل، فكل يوم تشرق فيه الشمس يكون لطلاب العلم أمام هذه المعجزة وقفات تأمل وتدبر، كل ينظر إليه من زاوية بحثه ومجال اهتمامه، ثم يظل أبدا رحب المدى، سخي المورد، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، امتد الأفق بعيدا وراء كل مطمح، عاليا يفوق طاقات الباحثين، وهم كلما اقبلوا عليه وازدادوا إقبالا، كلما منحهم من كنوزه التي لا تنتهي، ودرره التي لا تنفد، كل مما يريد ويرغب.

ومن هؤلاء أهل البلاغة واللغة والتفسير الذين وقفوا قديما وحديثا أمام إعجازه اللغوي والبياني والبلاغي، وبدأوا يبحثون عن سر هذا الإعجاز في هذا القرآن، ويحاولون الكشف عن مواطن هذا الإعجاز فيه.

ولكن هل وصلوا إلى شيء يمكن أن يحسب لهم؟ وهل استطاعوا أن يضعوا لنا منهجا نسير عليه في تحليلنا للنصوص يمكننا الاعتماد عليه؟ أم أننا لا نمتلك شيئا من ذلك فجاءت المدارس اللسانية والسيميائية والأسلوبية الغربية لتمدنا بهذه المناهج التحليلية؟

ولعمري إن هذه الأسئلة تلزم من نصب نفسه لما نصبنا أنفسنا من هذا الموقف له، أن ينعم الفكر فيها، ويتحرى الكياسة في الإجابة.

وسأحاول الإدلاء بدلو في الإجابة عما مضى، ونورد معه، وفي أثنائه ما يستعان به بمشيئة الله وتوفيقه.

أول ذلك أنا لسنا ندعي أننا نملك اليوم نظرية لغوية عربية، لكن يمكننا القول إن علمائنا الإجلاء –قديما– قد نجحوا في تقديم أفكار ورؤى تتسم ببعد النظر، والعمق في دراسة النصوص. هذه الأفكار والرؤى لا تقل وضوحا عن أي نظرية لغوية حديثة.

يقول عبد السلام المسدي: (إن ما خلفوه لنا في هذا المضمار، يكشف لنا بجلاء أنهم ترقوا في بحوثهم اللغوية من مستوى العبارة، إلى مستوى اللغة – وهي في مقامهم اللغة العربية — إلى مستوى الكلام؛ أي الحدث اللساني المطلق من حيث هو ظاهرة بشرية عامة. فمن هذه المنطلقات، وعلى تلك المستندات يمكننا أن نقرر — مصادرة وإجمالا — أن التفكير العربي قد أفرز نظرية شمولية في الظاهرة اللغوية)[1].

[1] المسدي: عبد السلام، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ط١، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١، ص٢٤.

وخير مثال على ذلك نظرية النظم للإمام عبد القاهر الجر جاني التي لا تقل تكاملا واتساقا عن أي نظرية لغوية غربية حديثة، بما في ذلك نظرية "فرديناند دي سو سير" التي اتخذتها علوم اللغة نقطة الانطلاق إلى تشعيبات وتفريعات لغوية كثيرة.

وكما يرى عبد القادر حمودة أن دي سو سير – الذي لا يختلف اثنان على أنه مؤسس علم اللسانيات في العصر الحديث – لم يقدم شيئا في نظريته عن اللغويات العامة لم يتطرق إليه لغوي عربي أو أكثر[١].

ويقول في موضع آخر: (إن ما عندنا في تراثنا اللغوي يضاهي ما جاءت به النظريات اللغوية الغربية إن لم يفقها)[٢].

كما يذكر حلمي خليل: (أن الخليل وتلميذه –سيبويه– الذي خلفه على تراثه، قد استطاعا أن يقدما لعلماء العربية من بعدهم، وحتى يومنا هذا نموذجا بنيويا لوصف العربية صوتيا وصرفيا ونحويا ومعجميا لم يستطع أحد أن ينال منه أو يقدم بديلا عنه)[٣].

ويرى كريم زكي حسام الدين: (أن المنهج الذي اتبعه سيبويه في الدرس اللغوي يساير أحدث الاتجاهات للتحليل اللغوي عند تشو مسكي الذي رأى أن التحليل اللغوي يجب أن يبدأ من التراكيب فالمفردات ثم الأصوات)[٤].

ويتحدث محمد مندور عن نظرية عبد القاهر الجر جاني قائلا: (أرى فيها ويرى معي كل من يمعن النظر أنها تماشي ما وصل إليه علم الحديث من آراء، ونقطة البدء تجدها في دلائل الإعجاز حيث يقرر المؤلف ما قرره علماء اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلامات. وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره اللغوي)[٥].

ثم نجده يقارن صراحة بين إنجاز عبد القاهر وإنجاز دي سو سير، قائلا: (ومذهب عبد القاهر هو أصح وأحدث مما وصل إليه علم اللغة في أوربا لأيامنا هذه، وهو مذهب العالم السويسري فريناند دي سو سير)[٦].

---

[١] حمودة: عبد القادر، **المرايا المقعرة، سلسلة عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس ٢٠٠١م، ص٢٣٤.

[٢] المصدر نفسه ص٢٤٥.

[٣] حلمي خليل: **العربية وعلم اللغة البنيوي**، ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص٢٥.

[٤] كريم زكي حسام الدين: **أصول تراثية في علم اللغة**، ط١، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٢٣.

[٥] مندور: محمد، **في الميزان الجديد**، ط٢، دار الفكر، القاهرة، د.ت.ط، ص١٤٧.

[٦] مندور: محمد، **النقد المنهجي عند العرب**، ط٢، دار المعرفة، القاهرة، د . ت . ط، ص ٣٢٦.

ويعلل المسدي ذلك في قوله: (فالعرب بحكم مميزات حضارتهم، وبحكم اندراج نصهم الديني في صلب هذه المميزات؛ قد دعوا إلى تفكر اللغة في نظامها، وقدسيتها، ومراتب إعجازها؛ فأفضى بهم النظر. لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب. بل قادهم النظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية، مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخرا؛ بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين)[1].

ويحدد صلاح رزق – وبالحماس نفسه – المفردات التي نرى أنها أساس النظرية اللغوية، فهو يتحدث عن المباحث التي تمثلت في جهود الجاحظ، وابن قتيبة، والرماني، والخطابي، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري، والفخر الرازي: (واستخلاص ثمارها خاصة فيما يتعلق بالدور الذي نهضت به هذه الدراسات على طريق تأصيل منهج نقدي حين عنيت بمكونات التشكيل اللغوي الفصيح، والبنية الأدبية المتميزة بدءا بالحرف منفردا ومؤتلفا، واللفظة مؤتلفة ومنفردة، ومقترنة بأخرى أو بأخريات. ومواجهة الإشكاليات النظرية والمنطقية التي تثيرها قضية اللفظ والمعنى. وانتهاء بكل ما من شأنه بيان سر التفاوت بين نظم ونظم، والاختلاف بين أسلوب وأسلوب، مما لا يمكن حصره من ضروب التحسين الكلامي وتوظيف إمكانات الدلالات المجازية، وسبل إدراك المعاني واستشعار أثارها وإيحاءاتها)[2].

وأزعم أن هذه السطور التي ذكرها تعد حصرا شاملا لمفردات أي نظرية لغوية، فهي تشمل:

المستوى الصوتي: من خلال دراسة الحرف منفردا ومؤتلفا.

المستوى الصرفي: من خلال دراسة اللفظة منفردة ومؤتلفة، ومقترنة بأخرى أو بأخريات.

المستوى المعجمي: من خلال دراسة إشكاليات اللفظ وما يحمله من معنى.

المستوى التركيبي: من خلال بيان سر التفاوت بين نظم ونظم، والاختلاف بين أسلوب وأسلوب.

المستوى الدلالي: مما لا يمكن حصره من ضروب التحسين الكلامي، وسبل إدراك المعاني واستشعار أثارها وإيحاءاتها.

ولا أظن أن المدارس اللغوية اللسانية الحديثة قد جاءت بأكثر من هذا.

---

[1] **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ص٢٦.

[2] رزق: صلاح، **أدبية النص**، ط١، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٠.

إلى هنا وأتوقف، فليس الغرض تحقيق القول في هذا الفصل، لأنه خارج عن مقصود كلامنا، وقد ذكرنا وجيزا من القول؛ رجونا أن يكفي، وأملنا أن يقنع، والكلام في الأمر إن استقصي بعيد الأطراف، واسع الأكناف.

ويكفي أن ما سطرناه، وإن كان موجزا، وما أمليناه، وإن كان خفيفا؛ فإنه ينبه على الطريقة، ويدل على الوجهة، ويهدي إلى الحجة.

ونرجو أن نكون قد وفقنا على الأقل في الإقناع بأن في هذا المخزون التراثي ما لو تضافرت الجهود والرؤى على استخراجه؛ لأثر جوهريا في مسار اللسانيات المعاصرة مضمونا ومنهجا.

النص القرآني والدراسات الحديثة:

إن المتأمل لما كتب من أبحاث ودراسات مرتبطة بالنص القرآني خلال العقود الأخيرة؛ يجد نفسه أمام ثورة علمية واسعة، وأمام نتاج كبير لم يسبق له مثيل في مدة زمنية مماثلة من قبل، وسيجد نفسه يقف أمام دراسات ذات تعدد منهجي غير مألوف له، دراسات خارجة عن إطار المنهج التقليدي المعروف في التفسير، هذا التعدد الخارج عن إطار المألوف جاء نتيجة استخدام مناهج غربية وافدة ومتنوعة بل أحيانا متضاربة، هذه المناهج لم تكن نتاج بيئة عربية إسلامية، و لم تكن ذات أصول ثقافية عربية.

كما أن المتأمل سيجد أن هذه الدراسات وهذه الأبحاث قد ساهم فيها عرب وغير عرب، مسلمون ومستشرقون، قدموا فيها نتاجا جديدا ورؤى جديدة للنص القرآني (بغض النظر عن تقييم ما قدموه)، ومع أن هناك كثير من الدراسات التي اهتمت بالحديث عن المنهجية الجديدة والمدارس الحديثة في تفسير النص القرآني وتأويله؛ إلا أنها غالبا ما كانت متحيزة لرأي معين وغير مكتملة حينا أخر، بعض هذه الدراسات توقف عند مرحلة متأخرة من التفسير كتفسير المنار لمحمد عبده وتفسير في ظلال القرآن لسيد قطب، وبقيت المرحلة التي تلي هذه المرحلة –على رغم أهميتها– مهملة، مع أنها مرحلة جديدة اتسمت بالمعاصرة وسميت بظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن.

وضعت بعض الدراسات تقسيما لهذه القراءات المعاصرة على مرحلتين لكل مرحلة سماتها الخاصة بها:

المرحلة الأولى:

وهي التي بدأت مع الشيخ محمد عبده، حيث شهدنا ممارسة فعلية للتفسير والتأويل مستفيدةٌ من معطيات العصر، وكان محمد عبده قد نعى على العلماء عدم الاستفادة من العلوم الغربية الحديثة، وعندما شرع في تفسيره تأوّل القرآن طبقاً لتلك العلوم والنظريات العلمية، مما جعل الداروينية مقولة قرآنية، ثم تأوّل المعجزات تأويلاً وضعيا[1]. كما سنجد امتداد ذلك لاحقاً مع طنطاوي جوهري في تفسيره الجواهر، وهو تفسير يبرهن فيه على أن كل العلوم في الغرب موجودة في القرآن!! وأن القرآن قد سبق إليها، ليطمئننا بذلك " إلى أننا سبقنا عصرنا إلى كل ما يتطاول به الغرب علينا من علوم حديثة " كل ذلك ليريحنا من مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف كما تقول بنت الشاطىء [2]. ثم مع أبو زيد الدمنهوري في كتابه " الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن "[3]، والذي خَلُصَ فيه إلى استنطاق القرآن بما يتلاءم مع أفكار العالم المعاصر في كثير من القضايا، إلى أن جاء المصطلح معبّراً في عنوان «التفسير العصري» مع مصطفى محمود في بداية السبعينات[4].

تتميّز هذه المرحلة التي امتدّت إلى أواخر السبعينيَّات بعدّة خصائص:

– فهي لم تخرج عن مناهج التفسير التقليدية، ولهذا لم تتجاوز التأويلات الإجرائية التي تناولت بعض الآيات بما يتلاءم مع مقولات العصر الشائعة، حتى لو خرقت تلك التأويلات الأطر المنهجية التقليدية في التفسير. بل إننا نجد في هذه المرحلة كيف وصل التفسير إلى مجرّد تأمّلات تتسم بالبساطة والسذاجة أحياناً.

– والاجتزاء يبدو ظاهرةً واضحةً، حيث لا يتم التأويل المعاصر إلاّ في تلك الآيات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة، أو تلك التي يشتبه بها في استنطاق الاكتشافات الحديثة! ونظراً لاحتكام التفسير/التأويل –في هذه المرحلة– إلى المناهج التقليدية في التفسير، فقد ظلَّ

---

[1] **الأعمال الكاملة** للإمام محمد عبده، ت محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م، ج ٦ ص ١٥٣.

[2] عائشة بنت الشاطىء، **القرآن والتفسير العصري**، دائرة المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٣٨ .

[3] طبع في القاهرة عام ١٩٥٦م، ثم منع من التداول من لجنة الأزهر، وقد صنفه الذهبي تحت عنوان التفسير الإلحادي، انظر الذهبي: **التفسير والمفسرون**، ج٤ص١٩.

[4] ظهر المصطلح لأول مرة مع مصطفى محمود عام ١٩٧٠م في مقالات مجلة صباح الخير المصرية ثم جمعها في كتاب بعنوان "**القرآن: محاولة لفهم عصري**" طبع في العام نفسه .

مصطلح التفسير مهيمناً كاسم لهذه العملية التأويلية، ولارتباطها بالعصر كان من الطبيعي أن يبرز مصطلح «التفسير العصري» أو «المعاصر» تعبيراً عنها.

المرحلة الثانية:

ويحيلنا إليها مصطلح القراءة نفسه الذي يشير إلى مصادر منهجيّة معاصرة هي مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، فنحن هنا إذن أمام استخدام لمناهج وأدوات جديدة في دراسة القرآن، نستطيع أنْ نقدّر بدايته في نهاية السبعينيَّات وبداية الثمانينيات حيث كانت المناهج الأدبية واللسانية قد أخذت حضورها إلى جانب الدراسات الأخرى في العالم العربي، وبدأت تتسرّب إلى كل شيء، فكان لنا أن نرى عام (١٩٧٩م) «العالمية الإسلامية الثانية» لأبي القاسم حاج حمد، والتي اعتمد فيها على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية ربما لأوّل مرّة، وفي الثمانينيّات ظهرت محاولة أركون في قراءة التراث الإسلامي وتأويل النص الديني، ويعتبر أركون أكثر مَن توسَّع في استخدام المناهج الحديثة وخصوصاً اللسانية، وحسن حنفي الذي حاول أن يؤسِّس لتفسير معاصر اعتماداً على معطيات العصر المنهجية، ثم محمد شحرور في «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» الذي اعتمد فيه على خليط من البنيوية والتاريخية، ونصر حامد أبو زيد الذي طرح في «مفهوم النّص» منهجه القائم على التأوّلة من خلال نقد تراث علوم القرآن...وغيرهم[1].

تتميّز القراءة المعاصرة للنص القرآني، وهي المرحلة الثانية في الدراسة المعاصرة للقرآن بالخصائص التالية:

– مارست «قطيعة» جذرية في مناهج التأويل مع التراث، في حين تواصلت مناهج «التفسير العصري» معه، إلى حدّ التطابق، وهي «نقلة» سمحت بتجاوز عقبات المنهج التقليدي أمام التأويلات المتعسِّفة.

– سمحت بتأويل لـ«كامل النص»، من خلال نماذج قابلة للتكرار، أو ممارسة شاملة (محمد شحرور)، في الوقت الذي كان فيه التفسير العصري يتعثّر في ترقيعاته، فليس هنا اجتزاء أو تأملات، بقدر ما هي ممارسة وبحث معرفي يتوسل بجهود ذهنية كبيرة ومنظَّمة.

وإذا كان من ضرورات «الظاهرة» التكرار، والوضوح، فإننا نستطيع أن نصف «القراءة

[1] انظر في ذلك: محمد سالم أبو عاصي: **مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للإنحراف** – دار البصائر– القاهرة – ٢٠٠٣م .

المعاصرة» بـ«الظاهرة»، خصوصاً منذ عقد التسعينات، حيث ساهم في هذا التحول الصَّخَبُ الذي تَمخضّ عن صدور كتاب شحرور «الكتاب والقرآن» تحت العنوان الفرعي: «قراءة معاصرة»، هذا الصَّخب الذي لم ينته بعد، والذي يعكس «استفزازاً» حقيقياً لمنظومة العقل المسلم المعهودة.

سمات منهجية:

أمام الاهتمام المزايد بدراسات النص القرآني لمواكبة النهضة التي أصبحت الشغل الشاغل للفكر الإسلامي خلال القرن ونصف القرن الماضيين، وأصبحت دراسة القرآن وتفسيره تقليدا تسير عليه كل حركات الإصلاح الديني والسياسي في تاريخ الحضارة الإسلامية؛ بحيث أصبح كل تفكير بالنهضة لابد أن يتخذ موقفا تجاه النص القرآني وفهمه فهما يسوغ رؤيته للحاضر والمستقبل، كما أن زيادة الحاجة الملحة لعرض المعرفة الدينية وفق التطورات المتسارعة لمستجدات العصر وأطروحاته الفكرية. كل ذلك جعل المشتغلين بالنص يبحثون عن مناهج جديدة قادرة على تقديم رؤية للقرآن موضوعاته وتاريخه،ومن خلال التتبع التاريخي نجد أن هذه المحاولات ظهرت في الأشكال الآتية:

أولاً: مناهج التفسير الموضوعي:

يصعب على أي دارس أن يجد منهجاً جديداً وبارزاً غير التفسير الموضوعي في هذه الفترة، الذي استحوذ على اهتمام لا مثيل له من قبل، بحيث إن التفسير المعهود الذي يبدأ من سورة الفاتحة ويسير خطياً إلى سورة الناس خاتمة القرآن الكريم، قلّ الاهتمام به، وأصبح الباحثون في علم التفسير مهتمين بشكل كامل تقريباً بالتفسير الموضوعي.

إن في التفسير الموضوعي ذاته ما يبرر هذا الاهتمام الكبير به، ذلك أن الفلسفات الغربية، وخصوصاً الماركسية، ما أخذت شوكتها حتى منتصف الخمسينيات، وقد وضح أن التفسير الموضوعي يمتلك قدرة بالغة في المحاججة والدفاع عن الإسلام والعقيدة الإسلامية، وبالرغم من أن التفسير الموضوعي بدأ مبكراً في تاريخ الإسلام عندما كتب الجاحظ عن النار في القرآن الكريم، ثم كتب ابن تيمية –رحمه الله– رسالة عن لفظة " السنة " في القرآن الكريم، وعندما نضج علم الوجوه والأشباه، أو الأشباه والنظائر في القرآن الكريم الذي يدرس مفردات القرآن الكريم في كل وجوه استعمالها في إطار القرآن نفسه... بالرغم من كل تلك الجهود، إلاّ أن

المنهج ما كان واضحاً إلى درجة يمكن فيها التنظير العلمي له، ولهذا لا نجد من بين كل الذين كتبوا في التفسير من قعّد لهذا المنهج، وحتى في بداية القرن الماضي عندما كتب الشيخ محمد عبده تفسير جزء عمّ، ثم تفسير المنار استخدم تقنيات التفسير الموضوعي، من دون أن ينظِّر بشكل علمي لهذا المنهج.

ونستطيع أن نؤرخ — باطمئنان – لبداية البلورة العلمية لهذا المنهج باكتشاف الشيخ محمود محمد حجازي – بعد كتابته "التفسير الواضح"– "الوحدة الموضوعية في القرآن" والتي كانت موضوع أطروحته للدكتوراه في الأزهر سنة ١٩٦٧م، ومنذ ذلك الحين – وقد بدأ الاهتمام يزداد بهذا النوع من التفسير بسبب ما ذكرناه آنفاً – أصبح العمل متجهاً إلى بلورة هذا المنهج بشكل نظري.

منذ ذلك الحين أيضاً أخذت الدراسات تتكاثر تباعاً، وقدمت أطروحات جامعية عالية في هذا الموضوع في العراق والمغرب ومصر، والأردن، وما تزال إلى اليوم تتقدم في صياغة منهج التفسير الموضوعي وتطوّره.

يقوم مبدأ التفسير الموضوعي على مفهوم "الوحدة الموضوعية" للقرآن وهو مفهوم بدا أن له معنيين هما:

– وحدة "الأفكار" و"الموضوعات": التي يتناولها النص القرآني، فما يقدمه مثلاً عن المال في أول القرآن الكريم، له علاقة مع ما يذكره عن المال في آخره، ويتكامل معه، ذلك لأن المصدر الذي صدر عنه النص القرآني يفترض منطقيته وانسجامه مع بعضه، وهو معنى الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. أو وحدة الموضوع الذي يطرحه القرآن في السورة، التي تشكل برمتها موضوعاً واحداً.

– وحدة القرآن الكريم، بناءً وموضوعاً، بحيث يصبح كالكلمة الواحدة في موضوعاته ومفرداته وألفاظه.

ويستبدل أحياناً بالوحدة الموضوعية هنا الوحدة العضوية حسب مصطلح الدكتور محمد عبد الله دراز، أو الوحدة البنائية حسب اصطلاح الدكتور طه جابر العلواني.

وبناءً على تحديد مفهوم "الوحدة الموضوعية" وجد هناك ثلاثة تعريفات للتفسير الموضوعي، تجعلنا نقول بوجود ثلاثة اتجاهات في التفسير الموضوعي أو فلنقل ثلاثة أنواع هي:

- المفردة القرآنية:

وهو دراسة لدلالة المصطلحات والمفردات القرآنية داخل القرآن الكريم وفي حدوده فحسب، وبالرغم من أن هذا النوع من التفسير لكلمات القرآن يعتمد مبدأ "الوحدة العضوية" أو "البنائية" للقرآن الكريم فإن بعض الباحثين لا يعتبره من التفسير الموضوعي، ذلك أنه لا يعطي صورة كاملة عن موضوع ما أو سورة ما، ولكن تفسير مفردات القرآن وتحديد دلالة مصطلحاته هو في الواقع تحديد للمفاهيم.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن هذا النوع من التفسير يجد جذوره في علم الأشباه والنظائر أو الوجوه والنظائر المعروف في علوم القرآن الكريم، وقد بدأ الاهتمام به في وقت متأخر، ذلك أنهم اكتشفوا أن المشكلة الأساسية في أي تفسير تكمن في التعامل مع القرآن مجرّد تعامل لغوي دون الانتباه إلى إمكانية أن يكون في تلك المفردات ما هو اصطلاح قد يغير جذرياً التفاسير المعهودة.

- السورة:

قصر بعضهم التفسير الموضوعي على دراسة السورة القرآنية باعتبارها تتضمن موضوعاً واحداً تدور كل مقاطع السورة في المحصلة حوله، ولذلك عادة ما يقوم الباحثون والمفسّرون بتحديد الموضوع في بداية التفسير، وهو أمر يشبه -إلى حد بعيد- طريقة الشهيد سيد قطب في ظلاله، ويجري تحديد مدلول باقي السورة بناء على هذا التحديد المسبق، الذي يقام عادة بالاستقراء.

وتعتبر أهم دراسة -حتى الآن- هي دراسة الدكتور محمود البستاني "عمارة السورة القرآنية" التي طبعت مؤخراً، وأهمية هذه الدراسة أنها تبحث عن قوانين تحدد الأساس الموضوعي الذي يقوم عليه بناء السورة القرآنية من خلال القرآن الكريم كله.

- الموضوعات:

هذا النوع هو الأكثر شهرة، والأكثر تبادراً إلى الذهن عند إطلاق تعبير "التفسير الموضوعي"، ويتوقف هذا التفسير على تحديد "الموضوع" الذي يجب أن يُدرس، والمشكلة الأساسية أن هذا النوع من التفسير لا يمكن أن يشكل تفسيراً كاملاً للقرآن، شأنه شأن دراسة المفردة القرآنية التي ذكرناها آنفاً، ذلك أن الموضوعات التي تناولها القرآن يصعب حصرها، فتحديدها بطبيعة الحال اجتهاد، والاجتهاد يُختلف فيه – ضرورةً - من حيث كونه ظني الدلالة. هذا خلافاً للتفسير الموضوعي الذي يعتمد السور.

هذه الأنواع الثلاثة للتفسير الموضوعي يبدو أنه لا يزال هناك اختلافٌ حولها، وما يزال كل نوع منها يُعتمد مستقلاً عن الآخر، بحيث يعسر علينا العثور على تفسير واحد يجمع الأنواع الثلاثة مجتمعةً، وهو ما نراه الآن ضرورياً لمناهج التفسير، وبالتالي فثمة حاجة الآن لإنشاء منهج يمزج الأنواع الثلاثة ويؤسس للعلاقة بينها وطريقة عملها والأدوات العلمية اللازمة لكل منها.

يبقى أن أهم ما في التفسير الموضوعي هو اعتماده على الدراسة الداخلية للقرآن، أي الاعتماد على مبدأ تفسير القرآن بالقرآن، والاكتفاء به، وهو ما يوقعه في إشكالية غاية في الخطورة، وهو تحوله إلى تفسير مع وقف التنفيذ، ذلك أن هناك مصدراً آخر هو السنة النبوية الشريفة غير مأخوذة بالحسبان. وإذا كنا لا نرى دمجها مباشرة بالدراسة الموضوعية للقرآن التي أثبتت جدواها وأهميتها باعتمادها على القراءة الداخلية للقرآن، فإننا ننبه هنا إلى ضرورة اعتمادها كخطوة ثانية في التفسير الموضوعي، بحيث يتم المؤاءمة بين نتائج التفسير الموضوعي ونصوص السنة الشريفة بوصفها مبينة للقرآن وتابعة له في وقت واحد.

وإذا فرقنا بين مصطلح "التفسير الموضوعي" كعبارة محدّدة الدلالة على النحو السابق، وبين المفهوم العام للتفسير الموضوعي فإننا نقول: إن مفهوم التفسير الموضوعي يدلنا على الأصول التاريخية لهذا المنهج الذي كان في أذهان بعض المفسرين رغم عدم وضوحه، فيما نقول: إن مصطلح التفسير الموضوعي يشير إلى المحاولات النظرية التي تجعل لهذا المنهج قواعد علمية وأدوات وطرق بحث، حيث نجد أنفسنا بكل تأكيد أمام التاريخ المعاصر للعلوم الإسلامية لا الحديث أو القديم على النحو الذي بيّنته في المقدمة.

يبقى أن المنهج الوحيد الذي يمكننا وصمه بالأصالة الإسلامية في الفترة المعاصرة هو فقط التفسير الموضوعي، أمّا المناهج الأخرى فهي إما مختلطة مثل "التفسير البياني" أو الأدبي، وإما غربية مثل مناهج "القراءات المعاصرة".

ثانيا: مناهج التفسير اللسانية:

لم يدرس بعد تاريخ هذه الظاهرة، ظاهرة اعتماد المناهج الغربية في دراسة القرآن الكريم وتأويله، فيما عرف بعد ذلك بـ"القراءة المعاصرة". وقد كان لكاتب هذه السطور جهد علمي للتأريخ لهذه الظاهرة الخطيرة، منذ عام ١٩٩٩م في بحث له بعنوان "ظاهرة القراءة المعاصرة : أيديولوجيا الحداثة" [مجلة الملتقى، العدد ١- بيروت، الملتقى الفكري للإبداع] ثم في أبحاثه الأكاديمية اللاحقة. وقد انتهيت إلى أن هذه الظاهرة بدأت منذ ١٩٥٠م، عندما كتب

"المستشرق" الياباني توشهيكو ايزوتسو دراسته بعنوان "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن" باللغة الإنكليزية، وما تزال مستمرة حتى اليوم، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن المناهج الغربية الحديثة التي استخدمت لتأويل القرآن كانت تعتمد على اللسانيات بدرجة أولى، وبدرجة ثانية على المنهج التاريخي. وسآتي على تفاصيلهما هنا:

المناهج اللسانية:

اللسانيات علم يدرس اللغة، ويحاول جعل البحث اللغوي معتمداً على التجريب تماماً كالبحث التطبيقي في العلوم الحسيّة البحتة، وهو على كل حال نشأ في ظروف تمدد المنهجية الوضعية الغربية وبسط نفوذها على العلوم الإنسانية لإخضاعها لمنطق الحس، (بالرغم من مفارقتها له)، ولذلك فإن هذا العلم (اللسانيات) علم يقوم على أرضية فلسفية وابستمولوجية (أصول معرفية (وضعية، وهو بذلك ليس علماً حيادياً، مما يجعل استعماله محفوفًا بالمخاطر خصوصاً إذا كان موضوع تطبيقه القرآن الكريم.

في كل الأحوال فإن اللسانيات علم يهدف إلى اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة واستعمالاتها، ويترع إلى البحث عن القوانين التي تحكم لغات العالم جميعها في وقت واحد، وهو من هذه الجهة جديد كل الجدة.

الغاية التي يسير إليها هذا العلم باختصار:

فهم المنطق الذي يحكم اللغات من أجل ضبط "المعنى" أو الدلالة. وهو هنا يتقاطع مع كل العلوم الإنسانية والعلوم التي تدرس النص، وبالخصوص علم "أصول الفقه" الإسلامي، العلم المتخصص بدراسة النص اللغوي، والعربي منه على وجه الخصوص.

قلنا قبل قليل: إن أول دراسة كانت للمستشرق الياباني "توشهيكو ايزوتسو"، في كتابه "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن" عام ١٩٥٠م، وكان (باللغة الإنكليزية) وما يزال، ثم كتب عدد من المستشرقين الفرنسيين (آلارد وآخرين) دراسة طبق فيها علم الدلالة اللساني في كتاب "تحليل مفهومي للقرآن" عام ١٩٦٣م.

وفي عام ١٩٦٤م نشر معهد كيوتو للثقافة والدراسات اللسانية في طوكيو دراسة باللغة الإنكليزية للمستشرق الياباني المذكور آنفاً، بعنوان: "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة التصور القرآني للعالم: ...".

في هذه الفترة كان علم اللسانيات ما زال في طور تبلوره، وخصوصاً علم الدلالة وعلم العلامات السيميائية كانا في البداية. وقد حاول ايزوتسوا في دراسته أن يلحظ خصوصية

القرآن ولغته التي تشير إلى المصدر الإلهي، والطابع الوضعي للسانيات، ولذلك حاول أن يطوّع النظريات اللسانية لتحليل القرآن الكريم؛ بهدف الكشف عن نظرته الكلية للكون والحياة والإنسان، وبذلك انتبه ايزوتسو إلى أخطر مشكلة تواجه تطبيق البحث اللساني على النصوص الدينية. ولذلك (وبالرغم من أن ايزوتسو كان مستشرقاً) خلص إلى تصور لأكثر من ١٠٣ مفاهيم عقدية في القرآن تكاد تطابق ما عليه جمهور المسلمين، حتى ليبدو أن كاتب هذه الدراسة هو واحد من المسلمين، وعلينا أن نؤكد على أن ذلك يرجع إلى أن ايزوتس ياباني وليس مسيحيًّا أوروبيًّا أو أمريكيًّا، فهو لذلك لا يحمل عقدة نفسية تجاه المسلمين، وبالتالي استطاع في دراسته أن يكون موضوعياً حيادياً، ومن جهة ثانية درس ايزوتسو اللغة العربية لمدة عامين كاملين في البلاد العربية لهذه الغاية، وحاول تفهم وجهة نظر المسلمين؛ ما سمح له أن يقترب أكثر من الموضوعية.

إن الشيء الأكثر أهمية في دراسة ايزوتسو أنها تثبت أن الدراسة اللسانية للقرآن ليست دوماً ضد القرآن على النحو الذي سنشهده في التطبيقات العربية للسانيات على القرآن!

لم يترجم هذا الكتاب إلى العربية، شأن الكتب التي سبقته في هذا المجال وهي ما تزال اليوم على هذا الوضع نفسه، ما يجعلنا نؤكد أن تطبيقات اللسانيات على القرآن المتأخرة التي جاءت بعد عشرين عاماً في العالم العربي كانت تجري دون اطلاع على ما يُكتب في الغرب.

وتعتبر دراسة المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية عام ١٩٧٩م" أول هذه التطبيقات، حيث كانت تلك الفترة بداية لتسرب اللسانيات إلى كل حقول المعرفة الإنسانية، ودخولها العالم العربي. ودشنت دراسة المهندس السوري محمد شحرور "الكتاب والقرآن" عام ١٩٩٠م مرحلة مهمة لهذا النوع من الدراسات، حيث تحولت "القراءة المعاصرة" للقرآن منذ ذلك الوقت إلى ظاهرة واضحة ومتكررة.

ولنا أن نسأل: إنه إذا كان من المفهوم لنا أن يطبق المستشرقون والباحثون الغربيون المناهج اللسانية الحديثة لكي يفهموا القرآن بدوافع معرفية وضعية وبدوافع "استعمارية"، أو بدوافع معرفية "موضوعية"، لأنهم يعتقدون أن في هذه العلوم تكمن القدرة السحرية لفهم الحقيقة على نحو لا يفهمها غيرهم فهي سقف المعرفة عندهم، فما الذي يدفع بالباحث العربي والمسلم للاعتماد على تلك المناهج رغم إشكاليتها وصبغتها الوضعية، وتوفر بديل تراثي غاية في الأهمية، أعني (أصول الفقه)؟

إن الجواب بأن ذلك يندرج تحت التقليد العام للغرب فيه نصف الجواب، خصوصاً ونحن نجد مسافة زمنية تفصل بين بداية التجربة العربية والتجربة الغربية تزيد عن عشرين عاماً.! الجواب الكامل نجده في الباعث الأيديولوجي (العقيدة) الذي يسوغ هذه الدراسات، والذي غالباً ما يكون ماركسياً أو علمانياً، ويمثل القاسم المشترك بين كل الدراسات التي طبقت البحث اللساني على القرآن الكريم.

لقد كانت المناهج التراثية في التفسير تحول دوماً دون إقامة تأويل مذهبي علماني يستغرق كامل النص، ما جعل التأويلات المذهبية من النوع العلماني التي مورست عليه تبدو نشازاً فاقعاً في النسق القرآني، بحيث قلّما تحرر هذه المذهبية دون تعسُّف في التأويل، وتحميل النص ما لا يحتمل. وهذا ما عزز الطريقة التجزيئية المعروفة، ما جعل أصحاب هذه الاتجاهات العلمانية يجهدون للبحث عن مناهج تسهِّل لهم تجيير القرآن لاعتقاداتهم، وقد وجدوا في الدراسات اللسانيات إمكانات كبيرة تسمح لهم بالقيام بتوليف لكامل النص القرآني بشكل منظم ومتكامل. ولكن ذلك لم يتم أيضاً إلاّ بنوع من التعسف والتجاوز لإشكاليات عديدة، لكنه في كل الأحوال ليس مفضوحاً بسهولة.

ومن هنا بدت بعض التطبيقات وكأنها قد حولت القرآن الكريم إلى ما يشبه "حواشٍ ماركسية" كما نشهده في كتاب شحرور.

وهكذا اكتسبت اللسانيات سمعة سيئة جداً في الأوساط العلمية الإسلامية؛ إذ اقترنت مع التوجهات العلمانية والتوليفات الأيديولوجية لدلالات القرآن الكريم. وهنا تبدو المفارقة، فبينما كان الاستشراق ينحو نحو الموضوعية والحيادية باستخدامه للبحث اللساني، كان الدارسون العرب يستخدمونه لتأكيد صحة اعتقاداتهم العلمانية لا لغاية البحث العلمي !

وعلينا أن نؤكد هنا، أن سوء استعمال البعض لهذا العلم لا يعني أن هذا العلم برمته سيء، لا يمكننا الاستفادة منه، فالمسلمون يعتقدون –على خلاف المسيحية– أن العلم والقرآن كلاهما من الله تعالى، وبالتالي فهما لا يتصادمان، وسوء الاستخدام وحده هو الذي يجب استنكاره.

ظاهرة القراءة المعاصرة بين انتقائية المنهج واختلاط الأيدلوجيات:

كانت المناهج التراثية في القراءة تحول دوماً دون إقامة تأويل إيديولوجي، يستغرق كامل النص القرآني، مما جعل التأويلات الأيديولوجية التي مورست عليه تبدو نشازاً وترقيعاً فاقعاً،

بحيث قلّما تحول هذه الأيديولوجيا دون تعسُّف في التأويل، وتحميل النّص ما لا يحتمل. وهذا ما عزز الطريقة التجزيئيّة التي أشرنا إليها في البداية.

ولكن مع القراءة المعاصرة التي استبدلت المناهج نشهد للمرة الأولى تأويلاً إيديولوجياً لكامل القرآن، فيه كثير من التماسك ومسحة المنطقية ! بحيث أمكن إقامة «توليفاً» شاملاً للنص، أتاح فرصة للبعض لكي يحوّل نصوص القرآن وكأنها «حواشٍ ماركسية»! ينفي من خلالها اللهُ ذاتهَا!.. إن قراءة شحرور المعروفة نموذج صارخ لذلك؛ بحيث أن هذه القراءة حاولت مخاتلة النّص القرآني وخداعه أحياناً من موقف مضادٍ له، أو معادٍ له، لاستنطاقه بإيديولوجياتها!

وبوصول القراءة إلى هذا التطوّر والمقدرة، استبّدت المخاوف في أوساط الدارسين الإسلاميين على ما آل إليه التأويل مع هذا العبث الفاضح بدلالات النص القرآني، والخوف من كل تأويل «معاصر» خصوصاً عندما أصبحت تلك الممارسات الإيديولوجية التأويلية مقرونة باسم القراءة المعاصرة، لأن الواقع الثقافي العربي يرفض هذا النوع من القراءة، يرفض أن تنسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها الغربية، والمدارس أو المشاريع النقدية التي أفرزتها على النصوص الدينية بصفة محددة في محاولات لأنسنة الدين، إذ إن تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نص قرآني بما يعنيه ذلك من القول باللانص واللعب الحر للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضل والموثوق أو التفسير النهائي، وبتعدد التفسيرات بصورة لا نهائية يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها[1].

لقد تسبب ذلك في تزايد الشك بالغرب؛ كونه مصدر تلك المناهج والأدوات وحتى الأيديولوجيات! وفي تشكيك البعض في قيمة تلك الأدوات والمناهج الحديثة جملة وتفصيلاً. فما هؤلاء جميعهم من السذاجة والبساطة بحيث تمرر عليهم تلك التوليفات الغارقة في وحل الأيديولوجيا، ولكنهم وهم بعيدون عن تلك المناهج والأدوات (بحكم القطيعة الناشئة بينهم وبين الغرب) لم يكن من سبيل في مواجهة تلك القراءات سوى باتهامها وفضحها.

ومن الضروري هنا التمييز بين «القراءة المعاصرة» كنظرية، و «القراءة المعاصرة» كتطبيقات قائمة ومنجزة حتى الآن، فثمّ مسافة تفصل بينهما؛ بحيث يمكن النظر لتلك التطبيقات كمحاولات فيها الكثير من الخيبة فكريا، يقول عبد العزيز حمودة: "لقد عشنا قرونا

[1] عبد العزيز حمودة: **سلطة النص**، سلسلة عالم المعرفة.

طويلة من التخلف الحضاري يجعل الحداثة ضرورة من ضرورات البقاء وليست ترفا، لكن السؤال الذي تثيره الدراسة الحالية –المرايا المحدبة– في إلحاح لست نادما عليه، هو: أي حداثة نعني؟ حداثة الشك الشامل وغياب المركز المرجعي واللعب الحر للعلاقة ولا نهائية الدلالة، ولا شيء ثابت ولا شيء مقدس"[1]. وإذا كان لنا أن نذكر فضل تلك القراءات، فإننا نذكر نجاحها في التنبيه إلى قيمة المناهج الحديثة، وقدرتها العالية على ممارسة التأويل، وإن كان ما تمّ ممارسته عملياً من تلك المناهج والأدوات حدّ ضئيل في الغالب؛ لا يتجاوز بعض المبادئ الأولية فيها (كالبنية، أو الدراسة التزامنية،...) وهي مبادئ اللسانيات البنيويّة، أو بعض مقولات التأوّلية الحديثة، وبعض مقولات الأسلوبية.

وفي المقابل نذكر أن الطريقة «الأيديولوجية» التي وظّفت لها تلك المناهج تحت مظلّة المعاصرة و«التجديد» كانت سبباً في تصعيد التوجس من أي محاولة جديدة في التأويل أو المراجعة النقدية، وهو أمرٌ يضاف إلى المساوئ العديدة التي أفرزتها تلك القراءات.

غير أن بعض الباحثين لم يقعوا فيما وقع فيه غيرهم من اتهام للمناهج التي استُخدمت في تطبيقات «القراءة المعاصرة» فقد كان وعيهم لطبيعة تلك المناهج، والطريقة التي استُغلت فيها عميقاً، مما دفعهم للإصرار على التعامل معها والاستفادة منها دون توجّس.

الباحث وإشكالية المنهج:

تتميّز مناهج النقد الأدبي الحديثة وأدوات البحث الألسنية ونظرياتها بتنوع وتعدد واسعين، وداخل المنهج هناك مدارس واتجاهات.. وعندما تمت محاولات «القراءة المعاصرة» للقرآن الكريم من خلال تلك المناهج لابدّ وأنها اصطدمت بهذا التنوع و التعدد، فكيف إذن مارست حضورها من خلال هذا الواقع؟

يقول كريستوفر بتلر: "لا شك أن موقف هؤلاء الكتاب كان صدى لما طرأ على العالم من اهتزاز في القيم، وشك في الحقائق نتيجة لإختلاف نظام العالم وصراع المعتقدات حتى أصبح ما هو وهم وما هو حقيقة على قدم المساواة، ومن هنا فقد هؤلاء الكتاب ثقتهم في كل نظام أو فلسفة او مبدأ أخلاقي أو عقيدة دينية أو ما هو وجودي فإذا هم كتبوا ولابد لهم أن يكتبوا صارت كتاباتهم ضربا من اللعب أداته اللغة لا يقيم وزنا لتقاليد سابقة أو لأعراف أدبية

[1] عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة**، سلسلة عالم المعرفة، ص ١١.

قارة ـــ أو يلبي رغبات فطرية متواترة، أو يستهدف تحقيق لذة لجمهور المتلقين"[1].

من الطبيعي والحال هذه أن تكون طريقة التعامل مع تلك المناهج «انتقائية»، ولكن هذه الانتقائية قلّما تقوم على معطى معرفي، أي قلّما يفرضها البحث المعرفي نفسه، فقد قام «معيار» هذه الانتقائية طبقاً للأيدولوجيا التي يحملها القارئ! فمعضلة الأيدولوجيا تفرض نفسها دوماً في القراءة المعاصرة، فهي مبدأ وغاية في الوقت نفسه، هي خلفية مستترة وهدف واضح، فقد اختارت منهجها تبعاً لقدرتها على «تبريرها»، واستنطاق النّص بها. وهكذا عندما مورست «القراءة المعاصرة» كان الهدف هو البحث عن شرعية أيديولوجيتها، وأفكار مسبقة مرافقة لها، و لم يكن الهمُّ هو البحث عن موقف تأويلي أكثر قرباً من الصواب قط!.

إذا تجاوزنا قضية الانتقائية تلك، فسيوقفنا ما أشرنا إليه قبل قليل من الإشكالية الحقيقيّة لتلك المناهج التي تتمثل في استخدام مناهج وأدوات بحث أُنشئت وصيغت لدراسة وبحث النّص البشري الإنساني ـــ بمعنى أنها مفعمة بالوضعية ـــ لدراسة نصّ «إلهي» المصدر، مفارق للوضعية البشرية؟

إن أية قراءة تتجاوز هذه الإشكالية دون حلولٍ، ستقوم -بشكل أو بآخر- بأنسنه الله (سبحانه)! وإن تحييد تلك المناهج والأدوات عن جرعتها «الوضعية» أمرٌ في غاية الصعوبة؛ ولكنه ممكن. ولا يمكن بحالٍ الاستفادة من تلك المناهج دون ملاحظة هذه الإشكالية ووعيها. فالشرط الأساسي للقراءة بتلك الأدوات والمناهج لتحقق مشروعيتها هو مراعاة خصائص النّص القرآني، أي تطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنّص ديني إلهي المصدر.

من هنا تأخذ «القراءة» المعاصرة مشروعيتها، حيث حركة (الفهم/التأويل/القراءة) تستند إلى نسيج معرفي يحاول التكييف بين استرداف المنهج، وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وقداسة المقروء من جهة ثانية، كما تحاول هذه الحركة التأويلية على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلق ووعي التاريخ.

إنه من العسير إثبات وَقف «الاجتهاد» في إنشاء مناهج البحث وأدوات استكشاف وتحليل المعنى في النّص القرآني وغيره، وبالتالي فإن من لوازم ذلك وجود إمكانية قيام مناهج جديدة.

[1] عز الدين إسماعيل: **جدلية الإبداع والموقف النقدي**، مجلة فصول، المجلد العاشر أغسطس ١٩٩١م، ص ١٤٧.

وهكذا يمكن القول إن القراءة المعاصرة تمتلك نظرية لها مشروعيتها، تلك النظرية التي تعتمد على مبدأ الاستفادة من «منجزات» الدراسات اللسانية الحديثة ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، باعتبارها نتاج العصر الراهن أي الوليد الشرعي لهذا التاريخ المعاصر -بغض النظر عن مدى سلامة هذا الوليد وصحته- وإن كان السؤال لا زال يلحّ عن مدى سبق وتجاوز تلك المناهج والأدوات مثيلاتها التراثية؟!

يبقى أن نذكر أن أحد عيوب القراءة المعاصرة هو تجاهلها «للنزعة الوضعية» التي ألحَّ عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النّص القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية بكل ما يعني ذلك من تحرر واستقلال عن ثقافة تاريخية ما. وإمكانية إطلاق أحكام النّص واعتبارها فوق تاريخية.

والعيب الثاني الذي تسقط فيه أكثر تلك القراءات المعاصرة، تعاملها مع تلك المناهج والأدوات وكأنها كلها حقائق ثابتة وليست -كما هو الحال- نظريات لم تستقر، ولن تستقر كونها لا تحتمل القطع.

إن الحقيقة التي ينبغي أن لا يُغفل عنها أن استنفاذنا لإمكانات النص القرآني دلالياً غير ممكن، بحيث إننا حين نظن ذلك نكون قد استنفذنا أدواتنا، واستهلكنا مناهجنا ذاتها وليس النص!. ذلك لأن النص القرآني نزل ليكون «عالمياً» خاتماً، فلابدّ أن لا يتوقف عن إنتاج الدلالة في كل زمان ومكان.

وهنا يجب التفريق بين النص القرآني بوصفه نصا مفتوحا وبين القراءة التفسيرية، فإذا كان التفسير يقوم على مسافةٍ لغويةٍ بين خطابين: الخطاب القرآني، وخطاب التفسير نفسه، فإنه لمن المحال أن يتم اختصار هذه المسافة إلى درجة يمكن فيها للتطابق أن يأخذ سبيله إليها، لأن خطاب التفسير ناتجاً ثقافياً لا محالة، قائماً على النسبي والممكن، وحاصلاً في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، فهو رهن بشروطنا التاريخية والزمنية، وبظروف ذاتية وإنسانية بحتة. وإذا كان التفسير كخطاب منتج ثقافي تاريخي، فأدواته بالضرورة منتج مثله (ثقافي وتاريخي).. أي أنه ممكن التجاوز، فتلك الأدوات والمناهج ليست «فوق تاريخية».. إنها نسبيّة كنسبيتنا نحن منتجي الخطاب ذاته، والنص القرآني ليس كذلك فهو بوصفه «نّصاً إلهياً»، لابُدَّ أن ينتج دلالته باستمرار، فهو «لا يخلق من كثرة الترداد»، وبوصفه نصّاً لرسالة خاتمة (أبدية) لابُدَّ أن يكون

معاصراً باستمرار، بحيث يصبح على الدوام «مجاوزاً للتاريخ، وأمام الظروف الإنسانية لا خلفها». وإن البحث عن «تجديد» لمنهج دراسة النص القرآني ضرورة، ليست لعدم كفاية الخطاب التفسيري فحسب، بل لفتح آفاق معناه، وتفجير إمكاناته، فالنَّص القرآني يتجاوز دوماً المنهج بقدر مما يفتح للمنهج آفاقاً لقراءته.

دعوة لتأسيس علم للنص القرآني:

من الضرورات المعرفية والدعوية الملحّة التي تقع على عاتق القادرين من المسلمين اليوم إعادة تأسيس علم جديد، أو إحيائه ولكن بأدوات معرفية جديدة؛ يمكن تسميته: علم النص القرآني ويكون همه تحديد دلالات الألفاظ القرآنية وفق الخبرات والإمكانات العلمية الجديدة، وضبط المناهج التفسيرية والتأويلية، ومِن ثَمَّ وضع الحدود المفاهيمية للمصطلحات القرآنية ولمنظومة القرآن/الإسلام المعرفية، في عصر يشهد تطورات نوعية أثرت بقوة وعنف على كل المنظومات الفكرية القديمة ومنها دون شك المنظومة المعرفية الإسلامية، ومن خيارات هذا العلم النصي أن يستعين بأرقى النماذج التفسيرية/التحليلية (أو التأويلية) للقرآن ذات التأسيس العلمي الرصين والتي ساهم بها بعض التأويليين القرآنيين المعاصرين ولا يقطع صلته بها.

وهذا العلم النصي القرآني المنشود (الذي ندعو إليه ونرى حاجة الإسلام والمسلمين إليه ماسة) لا يهمل من الناحية المبدئية التراث الإسلامي العظيم مثل كثير من مباحث علوم القرآن، والمباحث النحوية والبلاغية والأصولية وحتى الكلامية والفلسفية... ولا يحق له أن يرفضها فينبَتَّ عن أصوله ومصادره التاريخية بل يأخذ من هذا التراث الثري الغزير ما يخدم المنظومة الإسلامية في عصرنا، ولاسيما واجهتها الدعوية التي يخاطَب بها الغربيون، على أن يسعى إلى الفصل بين محليات القرآن وعالمياته، وظنياته وقطعياته، وظرفياته وأبدياته، مع حذره الواعي من محاذير الأخذ بنظريات تأويلية عربية قديمة أثبت علم اللغة المعاصر عدم كفايتها العلمية كـ"نظرية العامل النحوية"، كما لا يُهمل ما أنتجته المعرفة اللسانية المعاصرة (وحتى غير اللسانية)، بل يأخذ بها ولكن لا يتبنى كل مفاهيمها النظرية والإجرائية، وخاصة دلالاتها الفلسفية الوضعية المادية التعسفية.

فنحن نرى أن هذا العلم النصي القرآني كفيل بتشكيل وعي إسلامي هام وصناعة ثقافة إسلامية معاصرة. وإذا نجح المسلمون المعاصرون (أو الأجيال التي تأتي بعدهم) في تأسيس

وبلورة مبادئ ومفاهيم هذا العلم القديم الذي من الضروري أن يجدد... وإذا ما قُدّرَ له أن يستقل عن غيره من العلوم الإسلامية التقليدية (مع أنه يمتاح منها)، فإنني آمل أنه ستترتب على ذلك كثير من النتائج الطيبة وأذكر منها:

أ- بناء منظومة معرفية إسلامية معاصرة تؤطر حركة ونشاط المسلمين المعاصرين على اختلاف طوائفهم وإيديولوجياتهم وتعيد إحياء وعيهم الديني والمعرفي والعلمي والحضاري.

ب- التقريب بين طوائف المسلمين المختلفة عقائديا على الصعيد العلمي والنفسي، ومن ثَمَّ التشريعي والاجتماعي، وتضييق هوة الخلاف بينهم.

ج- جعل هذا العلم في مرحلة لاحقة من مسيرة نضجه مصدرا يمد الساحة الدعوية والمعرفية والتشريعية بمعطيات جديدة مؤسَّسة علميا ومؤصلة إسلاميا.

د- وضع حد لكثير من المحاولات الرديئة الغثة (وهي كثيرة في أيامنا...) التي تمارس تفسير القرآن وتَدَبُّره وتحليله دون استجماع أدواته الأساسية، القديمة والحديثة، وميزة هذه الأدوات أنها متجددة دائما، كما ألمحنا آنفا.

هـ- تحقيق التجديد الديني والحضاري المنشود وإعادة النظر في الأحكام الشرعية الضعيفة والاجتهادات الخاطئة وتخليص الساحة الثقافية الإسلامية من الفوضى الفكرية السائدة فيها.

وعلى الجامعات التي توصف بـ"الإسلامية" في العالمين العربي والإسلامي أن تُدرج هذا العلم القديم/الجديد في برامجها وأن تحرص على الإفادة من معطياته، ولاسيما الأساتذة والطلبة المختصين في علوم القرآن والتفسير والدعوة؛ فحرامٌ ألا تستفيد أجيال المسلمين الحالية والقادمة من التطورات النوعية المعرفية الهائلة التي يشهدها عصرنا وألا توظفها في خدمة الدعوة بما يظهر إنسانية الإسلام وعالمية القرآن وخلوده وثراءه... فالناس الذين ينبغي أن نخاطبهم نحن المسلمين من الآن فصاعدا إنما نخاطبهم بالقرآن الذي يقنعهم ويبهرهم ويستوعب ما لديهم استيعابا يتجاوز موروثاتهم الروحية ويصحح ما فيها، ويقوّض بُناهم الدينية المحرَّفة ومنظوماتهم المهترئة، وليس لنا أن نقص عليهم قصص منامات السلف والخلف... بل لا تعيرنا البشرية أسماعها (ونخاف ألا تلتفت إلينا أجيالنا القادمة أيضا!) إذا ما حدّثناها أن أبا حامد الغزالي رُئي في المنام فقيل له: بم غفر لك ربُّك؟ أَبِكُتبك التي ألفتها؟ أم بتلاميذك الذين علّمتهم فصاروا علماء ينيرون ظلام الجهل وينيرون درب الأمة؟ أم بعفَّتك وتقواك؟ فقال: لا هذا ولا ذاك ولا تلك... ولكن غفر لي بأني كنت مرة رحيما بذبابة فتركتها تشرب

– وكنت منهمكا في تأليف كتاب!– من مداد القلم الذي كنت أكتب به و لم أزعجها حتى شبعت، فدخلت بذلك الجنة !!!

لم يعد في عالم اليوم من يستمع إلى قصص مناماتنا ولا حتى في أجيالنا القادمة، ولذلك نكرر أن الخطاب الذي يشد أبناء المسلمين وغير المسلمين إليه هو ما يلبي حاجة في نفوسهم ويملأ فراغا وجوديا وروحيا ومعرفيا حقيقيا عندهم، ويستجيب لتحديات ومقتضيات الوعي الكوني الراهن.

وهذا العلم المأمول تأسيسه أو تجديده، أيا ما كان ذلك، والذي لا يهمل أدوات الفهم وآلياته الاستكشافية وقواعده المنهجية التي أنجزها العقل البشري في عصوره المختلفة –كما قلنا– لا يجوز له، بل ليس من حقه، أن ينسى أن بعض تلك الخصائص والأدوات والقواعد المنهجية هي من وحي وتوجيه آيات الذكر الحكيم، فقد يكون من هذه الآليات والقواعد المنهجية ما هو توجيهٌ إلهيٌّ خالص في القرآن الكريم ذاته، فليس لدارس القرآن إلا أن يتقيد بها ويقف عندها ويسلّم أمره إليها، والتسليم للنصوص الإلهية القرآنية علمٌ وعزّ... وهذه خاصية هامة من خصائص القرآن الكريم، فهو "يحدثنا عن نفسه"، أي عن "بعض خصائصه وأدواته المنهجية والمعرفية– الإيبستيمولوجية"، ونذكر أهمها باختصار ودون شرح عسى أن تسنح فرصة أخرى للعودة إليها:

❁ كونه من عند الله تبارك وتعالى، وهذا يعني أنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلت: ٤٢] وأن من صفاته أن ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥]، وكيف يأذن الله أن تبدّل كلماته والحكمة الإلهية الربانية مودَعة في هذه الكلمات!؟ ومن ثَم تحققت لهذا الكتاب مميزات وخصائص لم تتوفر لكتاب قبله ولا بعده، ومنها هذه الخصائص: "المطلَقيّة" و"الكونية" و"الإنسانية" و"الإعجاز" بوجوهه المختلفة، ولعل أهمها – في هذا العصر– الوجه "المعرفي الكوني الإنساني العميق" للإعجاز، بما أنه يحمل هدايات الله الخاتمة للبشرية كافة.

❁ دعوة القرآن المتكررة إلى تدبر آياته، فالتدبر هو المفتاح الناجع الذي به تفتتح مغاليق الكتاب العزيز، وهو واجب على كل من يمتلك أدوات التدبر العلمية وشروطه، إضافة إلى من عنده الاستعداد الروحي/النفسي لمعانقة الآفاق النورانية القرآنية، قال عزّ من قائل: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢] ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨].

❁ توجيه القرآن ذاته إلى أنه يؤخذ في كليته وأن من الخطأ العلمي والديني تجزئته لأن ذلك يحول دون فهمه ودون الإيمان به، وقد يكون ذلك التجْزِيءُ إخفاءً لما أنزل الله: ﴿كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ❁ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]، وتعضين القرآن: تجزيئه وتقطيعه أجزاء ثم الإيمان ببعضه دون بعض. وهذا المعنى قريب من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١]، إلا أن الآية الثانية مقصودٌ به التوراة، والأولى القرآن.

❁ خلوه من الاختلاف والتناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] مما يدل على انسجامه المعرفي (الاصطلاحي والمفهومي) من أول كلمة فيه إلى آخر كلمة، سواء من جهة ترتيب النزول أو من جهة ترتيب المصحف. وهذه الميزة ناجمة عما قبلها؛ أي أن الذي يأخذ هذا الكتاب العظيم في كليته هو الذي يصل إلى خاصية الانسجام الكلي والتناغم التام الذي يطبعه.

هذا والله ولي الهداية والتوفيق.

قائمة المراجع

١- ابن منظور: **لسان العرب**، دون معلومات.

٢- بيرجيرو: **الأسلوب والأسلوبية**، ت منذر العياشي، ط٥، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت. ط.

٣- الجطلاوي، الهادي: **مدخل إلى الأسلوبية**، ط١، مكتبة عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.

٤- حلمي خليل: **العربية وعلم اللغة البنيوي**، ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨م.

٥- حمودة، عبد القادر: **سلطة النص**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٦- ـــــــ، **المرايا المحدبة**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدا، الكويت.

٧- ـــــــ، **المرايا المقعرة**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، ٢٠٠١م.

٨- درويش: أحمد، **الأسلوب والأسلوبية**، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٤م.

٩- رزق، صلاح: **أدبية النص**، ط١، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٠- الزمر، أحمد قاسم: **ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن**، ط١، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ١٩٩٦م.

١١- سعيد بجيري: **علم لغة النص**، ط١، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٢- الشافعي، محمد بن أدريس: **الرسالة**، ت أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، القاهرة.

١٣- شكري محمد عباد: **مدخل إلى علم الأسلوب**، ط١، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٢م.

١٤- صلاح فضل: **علم الأسلوب "مبادئه وإجراءاته"**، ط٢، الهيئة المصرية للكتا، القاهرة، ١٩٨٥م.

١٥- الطرابلسي، محمد هادي: **تحاليل أسلوبية**، ط٢، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٨٩م.

١٦- عائشة بنت الشاطىء: **القرآن والتفسير العصري**، دائرة المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.
١٧- عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ت ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٠م.
١٨- عز الدين إسماعيل: **جدلية الإبداع والموقف النقدي**، مجلة فصول، المجلد العاشر، أغسطس ١٩٩١م.
١٩- عمارة، محمد: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.
٢٠- فتح الله سليمان: **الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية**، ط١، الدار الفنية للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م.
٢١- فيهفايغر: **مدخل إلى علم اللغة النصي**، ت فالح العجم، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٩٦م.
٢٢- كريم زكي حسام الدين: **أصول تراثية في علم اللغة**، ط١، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢٣- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط ٣، القاهرة، د.ت. ط.
٢٤- محمد سالم أبو عاصي: **مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للإنحراف**، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٢٥- المسدي، عبد السلام: **الأسلوبية والأسلوب**، ط٣، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٢م.
٢٦- _____، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ط١، الدار العربية للكتاب، تونس،١٩٨١م.
٢٧- مصلوح، سعد: **الأسلوب دراسة لغوية إحصائية**، ط٣، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٢م.
٢٨- مندور، محمد: **في الميزان الجديد**، ط٢، دار الفكر، القاهرة، د.ت.ط.
٢٩- _____، **النقد المنهجي عند العرب**، ط٢، دار المعرفة، القاهرة، د. ت. ط.
٣٠- مولينيه، جورج: **الأسلوبية**، ترجمة بسام بركة، ط١، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٩٩م.