

# قراءة النصّ بوصفه منظومة رمزيّة

نصّ المحاضرة المقرّرة  
في المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يوم السبت

24/10/2009

إعداد

د. خالد عبد الرؤوف الجبر

أستاذ مشارك/ النّقد والبلاغة

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة البترا

## ملخص:

تحاول هذه الورقة تقديم منهج لعلّه يكون جديدا في مقارنة النصّ، لا سيّما القرآن الكريم، وهي تسعى لبناء هذا المنهج بطرق متعدّدة، فتستند على ما قرّره محيي الدين بن عربي في شأن علاقة الذات بالموضوع، ثمّ تلجّ مولج تشكّل صور الأشياء في الأذهان بوصفها صورا ذهنيّة نفسيّة وليست حقائق الأشياء في العالم الموضوعيّ، وذلك وفق رؤية الفلاسفة العربية الإسلامية وعلم الكلام، كما تركز في بعض جوانبها على ما في المدوّنة النقديّة العربيّة من تنبيهات جليّة على أهميّة المواضع والمعارف المسبقة ودورها في فهم بعض النصوص التي أنتجت في عصر ما عند متلقّين من عصور لاحقة، أو من بيئات مختلفة عن بيئات إنتاج تلك النصوص.

وتقارب الورقة النصّ بوصفه ظاهرة اجتماعية بيولوجيّة لغويّة، أي إنّ نتيجة لتفاعل منظومة رمزيّة ثقافيّة تبدّي في هيئة لغويّة، وهو بهذا المعنى ينشأ في بيئته الخاصّة التي تُحكّم بناءه وتركيبه وتودع فيه المعنى المنبثق أصلاً من تلك المنظومة. على هذا يتفاهم أهل كلّ عصر بنصوصهم، وأهل كلّ لغة كذلك، وعلى هذا أيضا تصبح النصوص التي تنتجها منظومات رمزيّة محدّدة قابلةً للامتداد في الزمان والمكان أو تمتدع عليها تلك القابلية، وهي تعتمد في هذا كلّها على مدى التداخل والتّواشج، أو الاختلاف والتدابر، بين المنظومة الرمزيّة التي أنتج فيها النصّ والمنظومة الرمزيّة التي يُستقبل فيها بدرجة أولى، ثمّ يُتلقى فيها بدرجة ثانية، بالنظر إلى ما بين الاستقبال (Reception) والتلقّي (Perception) من فروق جوهرية.

النصوص تحيا وتتأثر تماما كالبشر والكائنات الحيّة، وهي تحمل الصّفات الوراثيّة من البيئة التي أنتجت فيها. وإنّ استقبال النصوص وتلقّيها يتأثران كذلك بتلك البيئة أو لا، وبالبيئة التي يتمّان فيها ثانيا، دون غضّ النظر عن منتج النصّ ومستقبله وتلقّيه وظروف إنتاجه وظروف

تلقّيه أيضا. بمثل هذا يمكن النّظر إلى تلقّي النصّ في بيئته التي أنتجَ فيها وفق معايير تلك البيئة وآلياتها اللغوية ومناهجها التحليلية والتركيبية، ووفق منظوماتها النصّية الأخرى الموافقة للنصّ نفسه أو المخالفة له، كما يمكنُ النّظر إلى تلقّيه وفق معايير البيئة الجديدة وآلياتها اللغوية ومناهجها التحليلية والتركيبية، ووفق منظوماتها النصّية الأخرى الموافقة للنصّ أو المخالفة له. من هنا تظهر قراءتان للنصّ إحداها مناسبة تماما لبيئة أُنتجَ فيها، والأخرى مناسبة لبيئة يُتلقّى فيها، وليس بالضرّورة أن يكون هناك تطابق تامّ بين ناتجَي التلقّي أو القراءة.

وتناقش الورقة آليات التعبير عن المعنى وإنتاجه في التراث الفكري العربيّ، وتقارب بصورة خاصّة ما دوّنه الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) حينما تكلم على أصناف الدّلالة فجعلها: اللفظ والإشارة والخطّ والعقد والحال التي سماها النّصبة، وما أثبتته أبو حامد الغزالي في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، لا سيما كلامه على قانون التّأويل ومراتب الوجود الخمسة للأشياء، ثمّ تتخطّى هذا كلّه لبيان إبداع النصّ وقراءته بين التحليل والتركيب، مُبيّنةً عن رؤيتها لأصناف القراءات: الموجبة والسالبة والمتعادلة، مستعيرةً هذا كلّه من علم الكيمياء والفيزياء النظرية. وتناقش الورقة بعد ذلك مفهومها لحياة النصّ وكيفية تداوله في البيئات والعصور المختلفة، وأثر كلّ ذلك في إنتاج معناه. وفضلا عن هذا كلّه تستكشف الورقة قضية مراتب الدّلالة في الفكر الإسلاميّ، وتركّز على مسألة الظّاهر خاصّة؛ ذلك لأنّها تقع في صلب المنهج الذي يرتديه الباحث، فتعرض للظّاهر عند الفرق الإسلامية المتنوّعة، وتُبين عن مفهومها للظّاهر، وفهمها للتأويل.

أما الفكرة الرئيسة للورقة، فهي قائمة على معالجة التفسير القرآني بالنّظر إلى القرآن بوصفه نصّا خضعت لغتُه لشروط المنظومة الرمزيّة التي أنزلَ فيها، ولكنّه ينبغي له أن يكون صالحا لكلّ زمان ومكان، ومناسبا لكلّ المنظومات الرمزيّة (الثقافية والاجتماعية واللغوية) التي قد تطرأ من بعده أو يُتلقّى فيها، وبهذا تعالجُ الورقة طبيعة امتداد النصّ القرآنيّ وحياته منذ نُزوله، وآليات النّظر في منظومته اللغويّة التركيبية

ليكون كذلك، وهو أصلاً كذلك. ولعلّ النَّظْر في تفسير القرآن الكريم بوصفه محاولةً للإمساك بنسبة ما من المعنى المودع فيه، لا بالمعنى كلّهُ، هو الذي يجعل القرآن تقدّمياً لا رجعيّاً، بمعنى أنّ المعنى الكامن في القرآن الكريم معنىً حرّاً هو أمامنا دائماً ونحن نجري وراءه، وليس هو المعنى الذي تحقّق لدى أيّ من المفسّرين السّابقين على شرف ما قدّموا، فما لديهم هو فهم نسبيّ لا تامّ.

تركز الورقة هنا أيضاً على لغة رسولنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، بالنّظر في لغته الخاصّة باعتبارها لغةً أقرب ما تكون إلى لغة القرآن الكريم، وفوق لغة العرب في عصره، وإلّا لما كان قادراً على فهم فحوى القرآن الكريم واستخلاص المعنى منه والأحكام بمنظومة لغويّة رمزيّة أدنى منه رتبةً، وتستخلص توسّط خطاب الرّسول عليه الصلاة والسلام بين المنظومة اللغوية الرمزية المركّبة للقرآن الكريم والمنظومة الرمزيّة المركّبة للنّاس في عصره من المؤمنين وغيرهم، فكان خطابه متنوّعاً بين التفسير المباشر، أو التطبيق العمليّ المباشر. وتمتدّ الورقة لمعالجة بعض الظواهر الأخرى في القرآن الكريم للدّلالة على ترجيح رؤيتها لمنهجها، فنتناول آيات الإعجاز العلمي وآيات الإعجاز التاريخي، وتفصّل القول في بعض أمثلتهما.

## في المنهج:

افتتح ابن عربيّ لنفسه رؤيةً خاصّةً بنظام الجملة في العربيّة قائمةً على رؤية صوفيّة فلسفيّة؛ فالجملة في رؤيته قائمةً على ثلاثة أصولٍ هي: الذات الغنيّة (يطلق عليها الذات بعد ذلك مكتفياً بها)، والذات الفقيرة (يطلق عليها الحدث من ثمّ)، وأصل آخر لا مناص من تحقّقه هو: الرّابطة بين الذات والحدث. والذات عنده نظير المسند إليه في نظر النّحاة؛ أمّا الحدث فهو نظير المسند فعلاً كان أم اسماً، بل يميل إلى أنّ أكثر الأحداث في العربيّة أسماء بما تدلّ على مُسمّى الفعل. وأمّا الرّابط (هكذا أسميه) فهو العلاقة النّاطمة للذات بالحدث، ولهذا الرّابط في نظر النّحاة شكلان: أحدهما معنويّ، والآخر لفظيّ. والمعنويّ مثل علاقة الفعل بفاعله، والخبر بمبتدئه، واللفظيّ مثل أدوات الرّبط كالعطف وغيره.

إن هذه الرؤية من العمق بحيث نقف أمامها معجبين؛ فهي تحيل نظام الجملة في العربية إلى أصلين اثنين بصرف النظر عن طبيعة الجملة؛ فضلاً عن أنها توفقنا على نهج فذ في النظر اللغوي مغاير، ولعل المغايرة والفاذة فيها نتيجة طبيعية لاختلاف زاوية النظر والتفكير؛ نابعة من أصول شدها رؤية العالم من منظور صوفي محض؛ قائمة على سبر غور الوجود الكوني وترائيه شفافاً منبثقاً عن الذات الغنية بالمطلق وما انداح من فعلها خلقاً وإبداعاً.

ولعل تعمق هذه الرؤية يحيلنا على مسألة جوهرية في تشكل اللغة في مستواها الاستعمالي (الكلام كما يرى سوسير)؛ فالرابط الذي نظر إليه ابن عربي بوصفه أصلاً من أصول نظام الجملة لا يقل أهمية عن قرينه؛ بل إنه لا تكون لغة من دونه. وأدلى شيء على هذا أن الذوات التي قد تماس حدثاً، أو يماسها حدثاً ما، كثيرة متعددة، لكن القلة قليلة منها هي التي تُعبّر عن هذه المماسّة؛ كما إن اللغة التي تنتجها تلك القلة قليلة تكون متنوعة متباينة حتى إنها تصل إلى حد التناقض أحياناً؛ هذا من حيث الموقف الذي تفرج عنه تلك التعبيرات، فإذا ما عايننا الأشكال التي تكون عليها تلك التعبيرات وجدناها أيضاً متباينة متنوعة. فما الذي يعلل لهذه التباينات والتنوعات والتناقضات أحياناً؟

للإجابة عن سؤال كهذا أجدني ميلاً إلى استحداث اصطلاح آخر يدل على هذا الرابط، ويظل مصاحباً له بحيث يدل أحدهما على الآخر في هذا البحث من الآن؛ وهو المسافة الفاصلة.

• إذا ماسّت الذات حدثاً فالأمر مختلف جداً عما إذا ماسّها الحدث؛ ذلك لأن درجة المعاينة تختلف من هذا إلى ذلك؛ فمماسّة الذات للحدث تعني أنها كانت قد وجهت عنايتها، وأشغلت حواسها، وهيأت ما لديها مما يساعدها على المعاينة الحقّة، وهذا يعني أنها انشغلت بالحدث بحيث تعمّفته ولاحظت تفاصيله ما أتاحت لها قدراتها والظروف الموضوعية ذلك؛ بمعنى أن الحدث يصبح هنا ملاصقاً للذات، بل جزءاً منها أحياناً. المسافة الفاصلة بين الذات والحدث هنا تزول مطلقاً، أو تكاد تزول أحياناً، أو تقل إلى حد ما أحياناً أخرى؛ ذلك لأن الذات هي القادرة على الحركة والمقاربة أو السكون والابتعاد، ومماسّتها دالة إما على رغبتها واهتمامها بالحدث أكثر من غيرها بقطع النظر عن علة تلك الرغبة وذلك الاهتمام، وإما على أن الحدث يمثل تجربتها الخاصة بوصفها ذاتاً فردية، أو تجربة جماعة تنتمي إليها بوصفها جزءاً من ذات جمعية. وينبغي التنبه هنا إلى أن الرابط بين الذات والحدث الذي تماسه يظل قائماً حتى بعد زوال الحدث؛ ذلك لأن آثاره تظل قائمة في الذات، بل لعل الحدث يتعمق الذات أكثر، وتصبح قادرة على معاينته في صورة مثلى بعد انقضائه، فالتفكير والإحساس كلاهما يقودان إلى التجريد الذي لا بُدّ منه لوقوف الذات على بنية الحدث الجوهرية،

وعلاقتها بصورته الكلية. وقد نُشيرُ هنا إلى نصوص نتجت عن مثل هذه المُماَسَة مثل عينية أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه، ولامية الشنفرى، والقصيدة النونية الرائعة للمتعب العبدى.

• أما إذا ماسَ الحدثُ الذاتَ فإنَّ المسافةَ الفاصلةَ بينَ الذاتِ وبينه لا شكَّ تظلُّ قائمةً؛ بمعنى آخر: إنَّ الذاتَ لا تتأثرُ بالدرجةِ نفسها، وتكادُ علاقتها بالحدثِ تزولُ سريعاً بعدَ أن ينقضي الحدثُ، فإنَّ تبقى منه آثارٌ في الذاتِ كانت باهتةً قد لا تظهرُ نتائجها إلا بعدَ زمنٍ طويل. المهمُّ هنا أنَّ الذاتَ لا تتمكَّنُ من مُعاينةِ الحدثِ مُعاينةً شاملةً، وإنَّ أجالَتِ الفكرَ فيه، وتأجَّجَ الإحساسُ به مدَّةً، فإنَّ هذه الإجالَةَ وذلك التأجَّجَ سرعانَ ما يزولان منها لأنها لا تملكُ أجزاءَ الصوَرَةِ الكلية، كما إنَّها لا تستطيعُ تعمُّقَ الحدثِ حتَّى تصلَ إلى بنيته الجوهرية. ونمُّلُّ للنصوص الناتجة عن مُماَسَة الحدثِ للذاتِ بقصائد أبي نواس التي نظَّمها على الطريقة العربية مُكرِّهاً.

ولعلَّ خيرَ تمثيلٍ للفرقِ بينَ المماَسَتينِ كامنٌ في قولنا في المثل الشعبيّ: "ليسَ الذي يدهُ في النارِ كالذي يدهُ في الماء"، وفي غيره: "مَنْ يَعُدُّ ضرباتِ العِصِيّ ليسَ كَمَنْ يَنأَلُمُ بسببِها".

ويمكُنُ الإشارةُ إلى أنَّ مثل هذا الفهم قائمٌ في الفكرِ النقديّ والبلاغيّ العربيّ قديماً؛ وقد نوَّكِدُ هذا بما نفهمُه من اصطلاحِي (القُربِ والمناسبة) اللذينِ أصرَّ عليهما الفكرُ النقديّ والبلاغيّ في مناقشتهِ للتشبيه والاستعارة، لا سيما في نظرية عمود الشعر. والمناسبةُ عائدةٌ في أصلها إلى القُربِ بما تعودُ الاستعارةُ في أصلها إلى التشبيه (وهي قضيةٌ تحتاج مناقشةً!)؛ وهكذا فإنَّ المسافةَ الفاصلةَ بينَ رُكنَي التشبيه (المشبه والمشبَّ به)، ورُكنَي الاستعارة (المستعار له والمستعار منه)، هي ذاتها ما عبَّروا عنه بوجهِ الشبَّه وبالمستعار؛ ذلك لأنَّ هذينِ هُما ما يدلُّ على قيامِ الرابطةِ عقلياً لا لغويّاً بينَ الرُكنينِ في كلِّ حالة؛ فإذا كانَ وجهُ الشبَّه صعبَ الاستنتاجِ أو التقبُّلِ أو التأوُّلِ كانَ التشبيهُ بعيداً، وإنَّ كانَ المستعارُ غيرَ مُناسبٍ لِمَا استُعيرَ له أنعدمَ التناسُبِ بينَ المستعارِ منه والمستعارِ له.

وبالدرجةِ نفسها يمكُنُ الحديثُ هنا عن قضيةٍ أخرى جدُّ مهمَّة؛ هي أنَّ القُربَ عندهم ليسَ ضدَّ البُعدِ، لأنَّهما لا يستعملانِ في معنييهما المطلَّقين؛ بل يُتَّحانِ لنا استنتاجُ أنَّ المسألةَ متعلِّقةٌ بالتوسُّطِ الذي هو مفهومٌ قائمٌ على الاعتدالِ والوسطيةِ بالمفهومِ الجماليّ؛ فإذا كانَ الاعتدالُ مكمُنَ الجمالِ فإنَّ القُربَ والبُعدَ كلاهما نظيرُ الفُبحِ إذ أخذَا على مَحْمَلِ التطرُّفِ، ويُصبحُ القُربُ هنا دالاً على هذه الوسطيةِ التي هي نقطةٌ غيرُ محدَّدةِ المعالمِ وإنَّما تستندُ إلى ما يتمكَّنُ أوساطُ النَّاسِ من فهمه وإدراكه والإحساسِ به؛ ويصبحُ ما فوقها مناظراً للضربِ في ما لا يدركُه إلا طبقةُ الخاصةِ من أهلِ النقدِ والأدبِ، وبعضُه لا يدركُ إلا بضربِ من التَّمحُّلِ والتأوُّلِ؛

كما يصيحُ القربُ الشديداً مُناظرًا للمتداول المستعمل المؤلف الشائع على ألسنة العامة، والذي توارَدَ عليه المبدعون كثيرًا حتى أصبح قريبًا من الحقيقة التي لا مجازَ فيها مثل تشبيه الوجه بالزغيفِ والشمسِ بالدينارِ من ذهب.

## 1:1 الصورةُ الذهنيةُ (النفسية)

انتهى البحثُ الكلاميُّ والفلسفيُّ عندَ العربِ إلى شيءٍ قريبٍ من هذا الذي نحنُ في صدده؛ لا سيما في مجالِ صورةِ الشيء؛ إذ إنَّ للأعيانِ -بحسبِ هذا البحث- صورًا أربعة: صورتها الحقيقيةُ الواقعيةُ المُعايَنةُ خارجًا، وصورتها الذهنيةُ التي تختزنها الذاكرةُ عنها بحسبِ المُعايَنةِ (بصرًا، سمعًا، شمًا، ذوقًا، لمسًا)، وصورتها اللفظيةُ (السَمعيةُ الكلاميةُ اللغويةُ)، وصورتها في الخطِّ (الكتابيةُ المرسومةُ). كما انتهى هذا البحثُ إلى أننا إنمَّا نفكّرُ في الأشياءِ بصورها اللفظيةُ والذهنيةُ؛ لا بصورها الواقعيةُ والخطيةُ. وفي حالِ كهذه تُصبحُ الصورةُ اللغويةُ هي الدالُّ الذي يُرادُ منه الدلالةُ على الصورةِ الواقعيةُ؛ غيرَ أنَّ الصورتينِ تحولانِ معًا إلى دالٍّ ومدلولٍ في آنٍ واحدٍ؛ وذلك هو الصورةُ الذهنيةُ. ويمكنُ جعلُ الصورةِ الذهنيةُ في هذا السياقِ مُناظرَةً تامًّا لما عبّرَ عنه سوسير بوصفه (العلامة - الدالُّول)، وذلك حيثُ يتحدُّ طرفًا الدلالة: الدالُّ، والمدلول.

ولعلَّ تقريبَ هذا ممَّا تقدّمَ آنفًا يُشيرُ إلى أنَّ الصورةَ الذهنيةَ (النفسيةَ) للأشياءِ إنمَّا تشكّلت نتيجةَ زوالِ المسافةِ الفاصلةِ بينَ الذاتِ المُعايَنةِ والشيء؛ بمعنى أنها نتيجةُ امتزاجِ الشيءِ بالذاتِ؛ ولهذا فإنَّ الصورَ الذهنيةَ التي تختزنها الذواتُ المختلفةُ عن الشيءِ نفسه تتغيّرُ حدَّ التناقضِ أحيانًا. الموضوعُ هنا يمثّلُ حدَّ الاختلافِ لا الإجماعِ؛ فهو وإنَّ يكنُ واحدًا في الواقعِ مختلفٌ متنوعٌ جدًّا للاختلافِ والتنوعِ في صورهِ الذهنيةِ (النفسيةِ)؛ لأنَّ تشكّلَ تلكِ الصورِ إنمَّا حدثَ في ظروفٍ موضوعيةٍ تتباعدُ أو تتقاربُ بينَ الذواتِ المختلفةِ التي عاينتهُ؛ كما إنَّ مُعايَنتها له كانتُ في ظلِّ مواقفٍ مختلفةٍ؛ ولهذا ما ظلَّت ظلالُ تلكِ المواقفِ تُصاحبُ صورَهُ الذهنيةَ التي تشكّلت عن تلكِ التجاربِ، ولهذا أيضًا ما وسّمتها بالصورةِ النفسيةِ.

المهمُّ في كلِّ هذا، أنَّ الصورَ الذهنيةَ تجسّدُ حقيقةَ امتزاجِ الذاتِ بالموضوعِ؛ في حين تظلُّ الصورُ الأخرى للموضوعِ قائمةً بلا تغييرٍ يمسُّها؛ ولهذا تحتفظُ تلكِ الصورُ -من ناحيةٍ تجريديةٍ محضة- بإمكانيةٍ مباشرةٍ تلقائيةٍ باتصالِ حقيقيٍّ بينَ طرفي الدلالة؛ حيثُ يؤدي الدالُّ إلى المدلولِ من طرفينِ؛ إذ تصبحُ الصورةُ الواقعيةُ الحقيقيةُ المُعايَنةُ دالًّا والصورةُ اللغويةُ (منطوقةً أو مكتوبةً) مدلولًا في كثيرٍ من الأحيانِ لا سيما في التعليمِ والأحاجي؛ إذ بمجرّدِ إبرازِ

صورة سَفِينَةٍ أمام أطفال في المرحلة التَّعليمية الدُّنيا تسمِعُهُم يقولون (سَفِينَةٌ)، أو يكتبون (سَفِينَةٌ). ولعلَّ التَّحليلَ المتقدِّمَ أنفًا يقدُّنا إلى التَّمييزِ بينَ مستويينِ من اللُّغة؛ مستوًى يعتمدُ على الصُّورِ الدَّهنيَّةِ للموضوعاتِ/العالمِ؛ وآخرَ يقومُ على سائرِ الصُّورِ الأخرى لها. فنحنُ قد لا نختلفُ في تفسيرِ مادَّةٍ لغويَّةٍ قائمةٍ على اتِّصالٍ مباشرٍ بينَ الدَّالِّ ومدلوله؛ بمعنى أنَّ الصُّورةَ اللُّغويَّةَ -بشكْلِها- لها صورةٌ واحدةٌ في الواقع؛ لها موضوعٌ واحدٌ في العالمِ؛ لكننا بالضرُّورةِ نختلفُ في تفسيرِ مادَّةٍ لغويَّةٍ قائمةٍ على زوالِ المسافةِ الفاصلةِ بينَ الدَّالِّ ومدلوله؛ بينَ الذاتِ والموضوعِ/العالمِ؛ ذلكَ لأننا نتعاملُ في حالةٍ كهذه مع صُورٍ ذهنيَّةٍ نفسيَّةٍ؛ وهُنَا ينفِسخُ المَجالُ للنظَرِ والتَّأويلِ والمعالِجةِ.

## 2:1 الجاحظُ وسُبُلُ التَّعبيرِ عن المعنى

يُعدُّ كتاب (البيان والتبيين) لأبي عثمانَ عَمْرٍو بنِ بَحْرِ الجاحظِ أوَّلَ الكُتبِ العربيَّةِ في بابهِ، ولعلَّه الكتابُ الأوَّلُ المخصَّصُ لعرضِ نواتجِ الفكرِ العربيِّ وتاريخِ تطوُّره حتَّى ذلكَ الحينِ في مجالِ الإبداعِ والتلقِّي، أو في التَّعبيرِ عن المعنى باللُّغة من طرفِ المبدِعِ وفهمِ المعنى من طرفِ المتلقِّي. ولسنا أوَّلُ من ركَّزَ على تسميةِ الكتابِ بهذا العُنوانِ الذي يُخالفُ العُنوانِ المعروفِ السَّائرَ في النَّاسِ (البيان والتبيين)، لكنَّ بدوي طبانة - رح - كان قد أشارَ إلى ذلكَ ونبَّهَ عليه قبلَ أكثرَ من ثلاثينَ عاماً، وحقِيقَةُ الأمرِ أنَّ محقِّقَ الكتابِ عبدَ السلامِ هارونَ - رح - قد أثبتَ هذه التَّسميةَ للكتابِ في مواضعٍ من أجزاءهِ المحقَّقة لا سيَّما في الفقراتِ الأخيرةِ منه في الجزءِ الرَّابعِ، وقد نصَّ هارونَ على أنَّ إحدى النسخِ المخطوطةِ قد حملت (البيان والتبيين) عنواناً للكتابِ، وكان يدلُّ على هذا العُنوانِ في الهوامشِ كلِّما وردتْ عبارة (البيان والتبيين) في ثنايا الكتابِ.

تكلَّم الجاحظُ تحتَ عنوانِ فرعيِّ (بابُ البيان) من كتابهِ على وُجوهِ الدَّلالةِ على المعنى والتَّعبيرِ عنه؛ فقال<sup>1</sup>: "قال بعضُ جهابذةِ الألفاظِ ونقَّادِ المعاني: المعاني القائمةُ في صُدورِ النَّاسِ، المتصوِّرةُ في أذهانِهِم، والمتخلَّجةُ في نفوسِهِم، والمتَّصلةُ بخواطرِهِم، والحادثةُ عن فِكْرِهِم مستورةٌ خفيَّةٌ، وبعيدةٌ وحشيَّةٌ، ومحجوبةٌ مكنونةٌ، وموجودةٌ في معنى معدومةٌ؛ لا يعرفُ الإنسانُ ضميرَ صاحبه، ولا حاجةَ أخيه وخليطِهِ، ولا معنى شريكِهِ والمعاونَ له على أمرِهِ، وعلى ما لا يبلغُه من حاجاتِ نفسِهِ، إلَّا بغيرِهِ. وإنَّما يُحيي تلكَ المعاني ذُكْرُهُم لها، وإخبارُهُم عنها، واستعمالُهُم إيَّاهَا. وهذه الخِصالُ هي التي تقربُها من الفهمِ، وتجليُّها للعقلِ، وتجعلُ الخفيَّ منها ظاهراً، والغائبَ شاهداً، والبعيدَ قريباً. وهي التي تخلَّصُ الملتبسَ، وتحلُّ المُنعقدَ،

وتجعلُ المُهمل مُقَيِّداً، والمقَيِّد مُطلقاً، والمجهولُ معروفًا، والوحشيُّ مألوفًا، والغُلّ موسومًا، والموسومَ معلومًا. وعلى قدرِ وُضوحِ الدلالةِ وصوابِ الإشارةِ، وحُسنِ الاختصارِ، ودِقَّةِ المدخلِ، يكونُ إظهارُ المعنى. وكلّما كانت الدلالةُ أوضحَ وأفصحَ، وكانت الإشارةُ أُنْبينَ وأنورَ، كانَ أنفعَ وأنجعَ. والدِّلالةُ الظَّاهِرةُ على المعنى الخفيِّ هو البيانُ الذي سمعتَ اللهُ عزَّ وجلَّ يمدِّحُه، ويدعوُ إليه ويحثُّ عليه. بذلكَ نطقَ القرآنُ، وبذلكَ تفاخرتِ العربُ، وتفاضلتُ أصنافُ العجمِ".

لقد جعلتُ الكلمةَ (فِكْرِهِمْ) ماثلةً داكنةً بهذه الطَّريقةِ لأَنَّهُ يغلبُ على ظنِّي أنَّ ضبطَ الأستاذِ هارون - رح - لها ليس هو الذي أرادَ إليه الجاحظُ، إنَّما هي (فِكْرِهِمْ) أي (تفكيرِهِمْ)، أمَّا (فِكْرِهِمْ) فهي جمعُ (فِكْرَةٍ) وهي الحادثةُ عن التَّفكيرِ، وليسَ المقصودُ بكلامِ الجاحظِ الحديثَ عن المعاني المُتضمَّنةِ في الأفكارِ (الفِكرِ) لأنَّ تلكَ المعاني تُستنبطُ من الأفكارِ الظَّاهرةِ في هيئةِ كَلَامِيَّةٍ، وإنَّما كانَ حديثُ الجاحظِ في تلكَ القطعةِ من كلامِهِ على المعاني التي تحتاجُ إلى إلباسِها لبوسَ اللغةِ حتَّى تظهرَ، ومن هُنا فإنَّ ضبطَ الكلمةِ (فِكْرِهِمْ) أي (تفكيرِهِمْ) أصوبُ في ما نرى.

والبيانُ الذي حدَّده الجاحظُ هُنا يكونُ كما ذكرَ بالذِّكْرِ والإخبارِ والاستعمالِ، وهذه هي التي تُحْيِي المعاني، وتجعلُها قريبةً من الفهمِ، جَلِيَّةً للعقلِ، وتجعلُ الخفيَّ منها ظاهرًا، والغائبَ شاهدًا، والبعيدَ قريبًا، ولو استعملنا عبارته مقلوبةً منثورةً لقلنا: إنَّ هذه هي التي تجعلُ المعاني موجودةً بعدَ أن كانت معدومةً، أي إنَّها هي التي تحقِّقُ وجودَ المعاني. ولو استعملنا عباراتِ الفلاسفةِ لقلنا: إنَّ المعاني موجودةٌ بالقوَّةِ (Potential)، وذكَّرها والإخبارُ عنها واستعمالُها يجعلُها موجودةً بالفعلِ (Actual).

وإذا امتدَّدنا بالتحليلِ قليلاً، قلنا: إنَّ البيانَ هو تحقيقُ الموجودِ بالقوَّةِ ليصبحَ موجودًا بالفعلِ، وهذا هو معنى إخراجِ الغائبِ مكتسبياً صورةَ الشَّاهدِ. فإذا كانَ البيانُ باللغةِ كانَ التَّعبيرُ بها عن المعنى (الغائبِ) استحضارًا وإظهارًا وتجسيدًا وتشخيصًا وتحقيقًا له ليُصبحَ في منزلةِ المُعايِنِ. إنَّ هذا - هو بالضبطِ - ما يجعلُ العبارةَ اللغويَّةَ منظومةً لغويَّةً رمزيَّةً مُركَّبةً دالَّةً على منظومةٍ رمزيَّةٍ مُركَّبةٍ قائمةٍ في الواقعِ الموضوعيِّ (العالمِ)، أو في الواقعِ الذَّهنيِّ الذَّاتيِّ (الفِكرِ)، ولا بُدَّ لِمَن أرادَ الاستدلالَ على الواقعِ الموضوعيِّ (العالمِ) أو الواقعِ الذَّهنيِّ (الذَّاتيِّ) من تفكيكِ المنظومةِ اللغويَّةِ الرَّمزيَّةِ المُركَّبةِ في العبارةِ أو النَّصِّ.

وتابعَ الجاحظُ يوضِّحُ المقصودَ بالبيانِ قائلاً<sup>2</sup>: "والبيانُ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَفَ لكَ قِنَاعَ المعنى، وهتَكَ الحِجابَ دونَ الضَّميرِ، حتَّى يُفِضِيَ السَّماعُ إلى حَقِيقَتِهِ، ويهْجُمَ على محصُولِهِ كائناً ما كانَ ذلكَ البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كانَ الدَّلِيلُ؛ لأنَّ مدارَ الأمرِ والغايةَ التي إليها يجري القائلُ والسَّماعُ، إنَّما هو الفَهمُ والإفْهَامُ؛ فبأيِّ شيءٍ بلغتِ الإفْهَامَ وأوضحتِ عن

المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع".

وقد دلّ الجاحظُ على قريبٍ ممّا نعهدُه في اللسانيّات الحديثة اليوم حينما نظر في لا نهائية المعاني قبالة نهائية الألفاظ ومحدوديتها، غير أنّ اللسانيّات التوليدية نقول اليوم بلا نهائية التركيبيات التي يمكن إنتاجها من هذه الألفاظ المحدودة. قال<sup>3</sup>: "ثمّ اعلم - حفظك الله - أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأنّ المعاني مبسّطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة". ولعلنا لا نعدو الصواب حينما نظنّ اعتقاداً أنّ هذا المتقدّم نفسه هو الذي عبّر عنه الجاحظُ في كتابه (الحيوان) حينما قال: "والمعاني مطروحة في الطّريق، يعرفها البدويّ والحضريّ، والعربيّ والعجميّ، وإتّما الشّعْرُ ضربٌ من النّسج وجنسٌ من النّصوير" وفي بعض النّسخ "ضربٌ من الصّينغ". فالعبرة بالعبارة اللغوية عن المعنى، وهي التي تجعل المعنى ظاهراً بعد خفائه، مشخّصاً بعد وهمه في الفكر. ولا نظنّه يتحدّث عن فُصور الألفاظ أو اللغة في التّعبير عن المعاني.

وتابع الجاحظُ كلامه ليحدّد أصناف الدلالات على المعاني، وسبل التّعبير عن المعنى باللغة أو غيرها قائلاً<sup>4</sup>: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظٍ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقْد، ثمّ الخط، ثمّ الحال التي تُسمّى نصباً. والنّصبه هي الحال الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكلّ واحدٍ من هذه الخمسة صورةً بانه من صورة صاحبها، وحليّة مخالفة لحليّة أختها؛ وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثمّ عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّتها وعامّتها، وعن طبقاتها في السارّ والضارّ، وعمّا يكون منها لغواً بهرجاء، وساقطاً مطّرحاً".

إنّ ما تقدّم من عبارة الجاحظ عن أصناف الدلالات دقيق إلى حدّ بعيد، فطرق التّعبير عن المعاني لا تعدو هذه التي قدّمها: اللفظ، والإشارة، والحساب، والخط، وهيئة الحال في الأحياء والجّمادات. وإذا كان اللفظ والخط يجتمعان في كونهما من اللغة، فإنّ الحساب هو لغة أخرى تختلف في نظامها عن اللغة الصوتية والكتابية، لكنّه قديماً كان عند العرب بالعقد على الأصابع، وهو في هذه الحالة يشبه أن يكون لغة إشارية كلغة الصمّ والبكم الآن، لكنّه الآن تطوّر ليصبح منظومةً يُعبّر عنها باللفظ صوتاً أو بالكتابة خطأ، أو بالرّسومات والتشكيلات البيانية والهندسية والمجموعات والمصفوفات والعلاقات المعرّفة عليها. وأمّا الإشارة فيها جانبان: أولهما أنّنا نُعبّر عن الأشياء بالإشارة إليها بدلاً من نطق أسمائها الدالّة عليها أحياناً، كأن يُشير واحدُ النّاس إلى شجرة؛ وأحياناً نستخدم الإشارة لتشكيل صورة الشّيء الذي نريد التّعبير عنه حينما يكون غائباً، كأن يشير واحدُ النّاس بيديه إشارات تدلّ على صفة الطول، وإشارات أخرى

تدلُّ على السَّمَنِ، وإشارةً تدلُّ على اتِّساعِ العُيُونِ، وأخرى تدلُّ على كِبَرِ الأَنْفِ، ليدلَّ المتلقِّي المشاهد على أنَّه يقصدُ فلانًا صاحبه الذي يتَّصفُ بما تقدَّم من نُعوتٍ؛ وأحيانًا نستخدمُ الإشارةَ للدَّلالةِ على فِعْلِ من الأفعالِ، أو حالٍ من الأحوالِ... والآخِرُ الذي يقصده الجاحظُ هنا، هو هيئةُ الحالِ المصاحبة للكلامِ نفسه، وهي تماما ما تحدَّث عنه الفلاسفةُ وبعض اللغويين كابنِ جنِّي بمصطلحات: الأخذِ بالوُجوهِ، والنَّفَاقِ، والحِيلِ الإِعداديَّةِ قديمًا، ولُغةِ الجسدِ حديثًا.

وبعدَ حديثه عن البيانِ باللفظِ الذي خُصَّصَ جزء كبير من الكتاب لأنواعه وأشراطه وطبقاته ومُعيقاته ودرجاته من الفصاحة والبيان، تكلم على الإشارة قائلاً<sup>5</sup>: "أما الإشارةُ، فباليدِ، وبالرأسِ، وبالعينِ والحاجبِ والمَنكِبِ، إذا تباعدَ الشَّخصانِ، وبالتَّوبِ والسَّيفِ. وقد يتهدَّد رافعُ السَّيفِ والسَّوطِ، فيكونُ ذلكَ زاجِرًا، ومانعًا رادعًا، ويكونُ وعيدًا وتحذيرًا. والإشارةُ واللفظُ شريكانِ، ونِعَمُ العَوْنُ هي له، ونِعَمُ التَّرجمانُ هي عنه. وما أكثر ما تنوبُ عن اللفظِ، وما تُعني عن الخطِّ. وبعدُ، فهل تعدُّ الإشارةُ أن تكون ذاتَ صُورةٍ معروفةٍ، وحليَّةٍ موصوفةٍ، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها؟ وفي الإشارةِ بالطَّرْفِ والحاجبِ وغير ذلكَ من الجوارحِ، مَرَفَقٌ كبيرٌ ومَعونةٌ حاضرةٌ، في أمور يسئرها بعضُ النَّاسِ من بعضِ، ويخفونها من الجليسِ وغير الجليسِ. ولولا الإشارةُ لم يتفاهم النَّاسُ معنى خاصِّ الخاصِّ، ولجَهلوا هذا البابَ البتَّةَ. ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخلُ في بابِ صناعةِ الكلامِ لفسرناها لكم، وقد قال الشاعر في دلالات الإشارة:

أشارتُ بطَرْفِ العينِ خيفةً أهلها      إشارةً مذعورٍ ولم تنكلم  
فأيقنتُ أنَّ الطَّرْفَ قد قالَ مرَّحباً      وأهلاً وسهلاً بالحبيبِ المُتيمِّمِ

... وقال الآخِرُ:

العينُ تُبدي الذي في نفسِ صاحبها      مِنَ المحبَّةِ، أو بُغضٍ إذا كانا  
والعينُ تنطقُ والأفواهُ صامتةً      حتَّى تُري مِنَ ضميرِ القلبِ تبيينانا

هذا، ومبلِّغُ الإشارةِ أبعدُ من مبلِّغِ الصَّوتِ".

وقد بيَّن الجاحظُ علاقةَ الإشارةِ بالصَّوتِ، وعلاقتها بالكلامِ أيضاً، وبالخطِّ قائلاً<sup>6</sup>: "والصَّوتُ هو آلةُ اللفظِ، والجوهرُ الذي يقومُ به النِّقْطِيعُ، وبه يُوجَدُ التَّأليفُ. ولن تكون حركاتُ اللسانِ لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلاَّ بظهورِ الصَّوتِ، ولا تكون الحروفُ كلاماً إلاَّ بالنِّقْطِيعِ والتَّأليفِ. وحسُنُ الإشارةِ باليدِ والرأسِ من تمامِ حُسْنِ البيانِ باللسانِ، مع الذي يكونُ مع الإشارةِ من الدَّلِّ والشَّكْلِ، والتَّقْتِيلِ والتَّثْنِي، واستدعاءِ الشَّهوةِ، وغير ذلكَ من الأمور".

لقد بين الفلاسفة، وبعض اللغويين عبارة الجاحظ المتقدمة الداكنة، وذلك حينما بسطوا القول في الحيل الإعدادية والأخذ بالوجوه والنفاق، وتكلم ابن جنّي مثلاً عن الفوارق في قول عبارة (هذا إنسان) بطرق متعددة تجعل منها مرّة إخباراً (هذا إنسان). وأخرى سخرية وتقليلاً من رتبته في الإنسانية (هذا إنسان؟) وأخرى دهشة وزيادة لمرتبته في الإنسانية (هذا إنسان!)، وقد وجّه ذلك ليكون أدخل في باب (التنعيم). أمّا الإشارة عند الجاحظ فهي مماثلة تماماً لقولهم: كما إذا أخبرت قوماً بحلول مُصيبة وجعلت وجهك وجه من حلت به مُصيبة، وأردت إنباءهم بحلول ما يُبهجهم، فتقول العبارة ووجهك وجه مُبتهج فرح.

وليس خافياً أن اجتماع اللفظ بالصوت والإشارة معاً يجسّدان منظومة رمزية مركبة تجمع اللغة وغير اللغة في آن واحد، والعبارة عن المعنى أو الشيء بهذه الطريقة تجعل اللغة تصدق الإشارة والإشارة تُوكّد اللغة، وهذا أوكّد للمعنى؛ لأنه يصوّره في نفس السامع المشاهد تصويراً من طريقين متآلفتين متآزرتين. يمكن القول، في هذه الحالة، إن المنظومة اللغوية الرمزية تجد ما يدل على رمزيتها للمعنى من طريق منظومة رمزية مركبة أخرى هي لغة الجسد، وهكذا يكون المعنى أظهر تماماً كما قال الجاحظ "وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان".

أمّا الدلالة بالخط، فقد ذكر الجاحظ فضل تصريح القرآن الكريم بالخط، من فضيلة الإنعام بمنافع الكتابة والكتاب، وقسم الله تعالى به في محكم التنزيل، ثم تابع قائلاً<sup>7</sup>: "ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين، ... وقالوا: القلم أبقى أثراً، واللسان أكثر هدراً. وقال عبد الرحمن بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يحضّ الذهن على تصحيح الكتاب، من استعمال اللسان على تصحيح الكلام. وقالوا: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن مثله للقائم الراهن. والكتاب يُقرأ بكل مكان، ويُدرّس في كل زمان؛ واللسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوزُه إلى غيره".

هكذا يبدو أن الجاحظ يفرّق بين التعبير عن المعنى باللغة اللفظية الصوتية المنطوقة والتعبير عنه باللغة اللفظية الحرفية المكتوبة، فواحدُ الناس يستعمل النطق: اللغة اللفظية الصوتية، في الكلام مع الناس القريبين منه، والحاضرين معه - وقد تغيّر الحال الآن بعد تطوّر وسائل الاتصال، حيث أضحى البعد والقرب مسألتي غير ذواتي بال في التواصل - لكن التعبير عن المعنى بالخط: اللغة اللفظية الحرفية المكتوبة، يكون للشاهد الحاضر كما يكون للغائب البعيد. هذا من جهة المتلقّي قريباً وبعداً، وحضوراً وغياباً؛ أما من جهة بقاء العبارة اللغوية من انقضائها، فإنّ النطق يذهب أثره بما تنقضي أمواجه الصوتية بانتشارها في الفضاء المترامي الأطراف إلا إذا حفظ النطق بالخط كتابةً، لكن العبارة اللغوية الخطية تظلّ دائمة على الزمان،

ودليل ذلك ما نعثر عليه من نقوش القدماء بلغاتهم أو مخطوطاتهم وكُتُبهم وتُعيدُ نشرها في النَّاسِ، فكأنَّها حاضرة قائمة رَاهِنَةً.

وقد بيّن الجاحظُ بعدَ هذا رأيه في العَقْدِ، وهو عندَه الحسابُ، ويمثّلُ بشواهدَ قرآنيّةٍ على هذا الفهم لمعنى العَقْدِ؛ ذلكَ لأنَّ العربَ كانت تُستعملُ العَقْدَ على الأصابعِ لتحسبَ؛ وختَمَ هذا بقوله<sup>8</sup>: "والحسابُ يشتملُ على معانٍ كثيرة، ومنافعَ جليّة، ولولا معرفةُ العِبَادِ بمعنى الحِسَابِ في الدُّنْيَا لما فهموا عن الله عزَّ وجلَّ معنى الحسابِ في الآخرة". ثمَّ قرنَ بين العَقْدِ واللفظِ والخطِّ بقوله: "وفي عُدْمِ اللفظِ، وفسادِ الخطِّ، والجَهْلِ بالعَقْدِ، فسادُ جُلِّ النَّعَمِ، وفِقدانُ جُمهورِ المنافعِ، واختلالُ كلِّ ما جعلهُ اللهُ عزَّ وجلَّ لنا قِوامًا، ومصلحةً ونظامًا".

وأما النَّصْبَةُ فقد قال فيها<sup>9</sup>: "هي الحالُ النَّاطِقَةُ بغيرِ اللفظِ، والمُشِيرَةُ بغيرِ اليَدِ. وذلكَ ظاهرٌ في خلقِ السَّمَاوَاتِ والأرضِ، وفي كلِّ صامتٍ وناطقٍ، وجامدٍ ونامٍ، ومُقيّمٍ وظاعنٍ، وزائِدٍ وناقصٍ. فالدَّلالةُ التي في المَوَاتِ الجامدِ، كالدَّلالةُ التي في الحَيوانِ النَّاطِقِ. فالصَّامِتُ ناطقٌ من جهةِ الدَّلالةِ، والعجماءُ مُعْرِبَةٌ من جهةِ البُرْهانِ. ولذلك قال الأولُ - الفضلُ بنُ عيسى بنِ أبانٍ: سَلِ الأَرْضَ فقلْ: مَنْ شَقَّ أَنهارَكَ، وغرسَ أشجارَكَ، وجَنَى ثِمَارَكَ؟ فإنَّ لم تُجِبْكَ حِوَارًا، أجابَتْكَ اعتبارًا". وتابع: "ومتى دلَّ الشَّيْءُ على مَعْنَى فقد أخبرَ عنه وإنَّ كانَ صامِتًا، وأشارَ إليه وإنَّ كانَ ساكِتًا، وهذا القولُ شائعٌ في جَميعِ اللغاتِ، ومُتَّفَقٌ عليه مع إفراطِ الاختلافاتِ".

### 3:1 أبو حامد الغزاليّ وتمحيصُ الاشتباه

مع كلِّ تحديداتِ أبي حامد الغزاليّ التي فصلَ بها بين العلومِ الإلهيَّةِ (الإلهيَّاتِ) والعلومِ الطَّبيعيَّةِ (الطَّبيعيَّاتِ)، وعدَّ الحاجةَ إلى الطَّبيعيَّاتِ في معنى المعدومة، والحاجةَ الأساسيَّةَ هي للإلهيَّاتِ التي تُعني عَمَّا سواها، ومع استخدامِه لغةً حديَّةً صارمةً في كتابه (فيصلُ التَّفَرُّقِ بين الإسلامِ والرِّندقة)<sup>10</sup> بُغيةَ تحديدِ المواقعِ الفقهيةِ الدِّينيَّةِ للفئاتِ الإسلاميَّةِ في عصرِه وما قبله، لا سيَّما تلكَ التي عدَّها مُنحرفةً قليلاً أو كثيراً عن فرقةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ التي ينتمي إليها وينظرُ لها، فإنَّه قدَّم في كتابه (فيصلُ التَّفَرُّقِ) ما يشبهُ أن يكونَ قانونًا أساسيًا - حسب رؤيته - للتَّأويلِ، وهو نفسه القانونُ المعتمدُ بوصفه فيصلاً للتَّفَرُّقِ بين الإسلامِ والرِّندقة. ويُعدُّ قانونُه ذاكَ اجترًا لوسيلةٍ يشرحُ بها ويوضِّحُ شروطَ صحَّةِ المعرفةِ البشريَّةِ، لا سيَّما الإسلاميَّةِ منها<sup>11</sup>.

تكلَّم الغزاليّ على فتنةِ تكفيرِ كلِّ فرقةٍ من فرقِ المسلمين للفرقِ الأخرى، أو لبعضِ الفرقِ الأخرى، ورأى أنَّ تلكَ الفتنةَ قائمةٌ على بعضِ التَّأويلاتِ الدَّقيقةِ الخاجةِ عن حدودِ الكلِّيَّاتِ؛ ذلكَ

لأنَّ كلَّ فرقةٍ تنتظر إلى الدّين من زاويةٍ محدّدة، أو نصَّ جُزئيّ، وتبني موقفها من الفرق الأخرى على أساس من تلك الزاوية أو ذلك النصّ الجُزئيّ. وهو يقدّم في كتابه رؤيةً تقرّب بين هذه الفرق؛ بمعنى أنّه يمحّصُ الاشتباه الذي على أساسه يبني موقفُ التكفير للفرق الأخرى قبالة إضفاء الإيمان على إحدى الفرق.

قال الغزالي<sup>12</sup>: إنّ "كلَّ فرقةٍ تكفّر مخالفتها وتنسبه إلى تكذيب الرّسول عليه الصلاة والسلام. فالحنبليّ يكفّر الأشعريّ زاعماً أنّه كذّب الرّسول في إثبات الفوقِ لله تعالى وفي الاستواء على العرش. والأشعريّ يكفّر زاعماً أنّه مشبّه وكذّب الرّسول في أنّه "ليس كمثلّه شيء". والأشعريّ يكفّر المعتزليّ زاعماً أنّه كذّب الرّسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفّات له. والمعتزليّ يكفّر الأشعريّ زاعماً أنّ إثبات الصفّات تكفيرٌ للقضاء، وتكذيبٌ للرّسول في التّوحيد.

ولا يُنحيك من هذه الورطة إلاّ أن تعرفَ حدَّ التّكذيب والتّصديق وحقيقتَهُما فيه، فينكشف لك غلْو هذه الفرق، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً. فاقول:

التّصديقُ إنّما يتطرّق إلى الخبر، بل إلى المُخبر، وحقيقتُهُ الاعترافُ بوجود ما أخبر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم عن وجوده. إلاّ أنّ للوجودِ خمَسَ مراتبٍ، ولأجل الغفلة عنها نسبتُ كلِّ فرقةٍ مخالفتها إلى التّكذيب. فإنّ الوجودَ: ذاتيّ وحسيّ وخياليّ وعقليّ وشبّهيّ.

فمن اعترفَ بوجود ما أخبر الرّسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجهٍ من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذّبٍ على الإطلاق...

#### أولاً: الوجودُ الذاتيّ:

هو الوجودُ الحقيقيّ الثّابتُ خارجَ الحسّ والعقل، ولكن يأخذ الحسّ والعقلُ عنه صورةً فيسمّى أخذُهُ إدراكاً. وهذا كوجودِ السّماوات والأرض والحَيوان والنّبات، وهو ظاهر، بل المعروف الذي لا يعرفُ الأكثرونَ للوجودِ معنىً سواه.

#### ثانياً: الوجودُ الحسيّ:

وأما الوجودُ الحسيّ، فهو ما يتمثّل في القوّة الباصرة من العين ممّا لا وجودَ له خارجَ العين، فيكونُ موجوداً في الحسّ ويختصُّ به الحاسُّ ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النّائم، بل كما يشاهده المريضُ المتيقظُ؛ إذ تتمثّل له صورةٌ ولا وجودَ لها خارجَ حسّه، حتّى يشاهدها كما يشاهدُ سائرَ الموجوداتِ الخارجة عن حسّه...

#### ثالثاً: الوجودُ الخياليّ:

وأما الوجودُ الخياليّ، فهو صورةٌ هذه المحسوساتِ إذا غابت عن حسّك، فإنّك تقدر على أن تخرعَ في خيالكَ صورةَ فيلٍ وفرسٍ وإن كنتَ مُغمضاً عينيكَ، حتّى كأنك تشاهده، وهو موجودٌ بكمالِ صورتهِ في دماغك لا في الخارج... .

رابعاً: الوجودُ العقليّ:

وأما الوجودُ العقليّ، فهو أن يكون للشّيء روحٌ وحقيقتُهُ ومعنى، فيتلقّى العقلُ مجردَ معناه دون أن يُثبت صورتهِ في خيالٍ أو حسٍّ أو خارجٍ؛ كاليدِ مثلاً، فإنّ لها صورةً محسوسةً ومُتخيّلةً، ولها معنىٌ هو حقيقتُها وهي القدرةُ على البطش، والقدرةُ على البطش هي اليدُ العقليّة؛ وللقلم صورةٌ، ولكنّ حقيقتُهُ ما تُنقّس به العلوم، وهذا يتلقّاه العقل من غير أن يكونَ مقروناً بصورةٍ قصبٍ أو خشبٍ، وغير ذلك من الصّور الخياليّة والحسيّة.

خامساً: الوجودُ الشّبهيّ:

وأما الوجودُ الشّبهيّ، فهو أن لا يكون نفسُ الشّيء موجوداً لا بصورتهِ ولا بحقيقتِهِ، لا في الخارج ولا في الحسّ ولا في الخيال ولا في العقل، ولكنّ يكونُ الموجودُ شيئاً آخر يُشبههُ في خاصّة من خواصّه، وصفة من صفاته... .

اعلم أنّ كلّ من نزل قولاً من أقوال صاحب الشّرع على درجة من هذه الدّرجات، فهو من المصدّقين. وإنّما التّكذيبُ أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أنّ ما قاله لا معنى له، وإنّما هو كذبٌ محضٌ، وغرضه في ما قال [أي النبيّ (ص)] التّلبيسُ أو مصلحةُ الدّنيا. وذلك هو الكُفر المحضُ والزّندقة. ولا يلزمُ كُفر المؤوّلين ما داموا يلازمونَ قانونَ التّأويلِ كما سنشير إليه. وكيف يلزمُ الكُفر بالتّأويل وما من فريق من أهل الإسلامِ إلّا وهو مضطّرٌّ إليه؟

فاسمع الآن قانونَ التّأويل؛ فقد علمت اتّفاق الفرق على هذه الدّرجات الخمس في التّأويل، وأنّ شيئاً من ذلك ليس من حيّز التّكذيب. واتّفقوا أيضاً على أنّ جواز ذلك موقوفٌ على قيام البرهان على استحالة الظّاهر:

والظّاهر الأوّل هو الوجودُ الدّاتيّ، فإنّه إذا ثبت تضمّن الجميع؛ فإنّ تعدّر فالوجودُ الحسيّ، فإنّه إذا ثبت تضمّن ما بعده؛ فإنّ تعدّر فالوجودُ الخياليّ أو العقليّ، وإنّ تعدّر فالوجودُ الشّبهيّ المجازي. ولا رخصةٌ للعدول عن درجةٍ إلى ما دونها إلّا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلافُ على التّحقيق إلى البراهين".

ولكي تتّضح الصّورة أكثر، فإنّ الواجب يقتضي توضيح قضية الظّاهر. إنّ الناظر في التّراث الفكريّ والفهميّ والأصوليّ لدى أكثر الفرق الإسلاميّة يجدّها لا تنقضُ الظّاهر ولا تتردّد

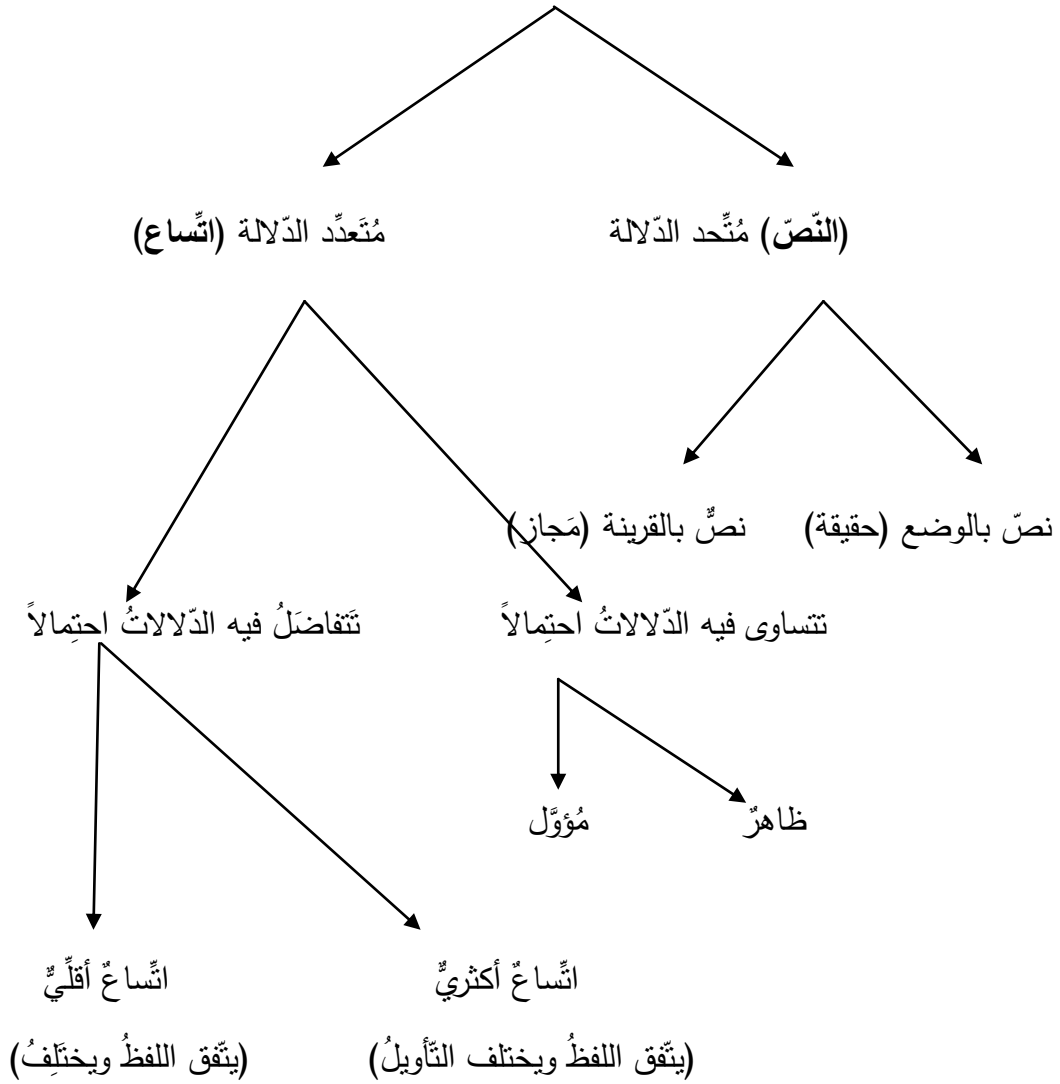
فيه<sup>13</sup>، إلا ما كان من أمر بعض الفرق التي نشأت في الإسلام تاريخياً، وهذه الفرق عشرٌ على ما حدده الغزالي بقوله<sup>14</sup>: "الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرمية والخرمينية والإسماعيلية والبابكية والمحمرة والتعليمية". فهذه الفرق ترجع في أصلها إلى الباطنية الذين رأوا أن للقرآن ظاهر وباطن؛ قال الغزالي<sup>15</sup>: "أما الباطنية، فلقبوا بها لدعواهم أن لظاهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظاهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها عند الجهال والأغبياء صور جلية، وأنها عند الأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة".

والظاهر في الثقافة العربية يُطلق ويراد به قسيم المُجمل الذي يتساوى فيه المعنيان من غير فضيلة لأحدهما تُرجحه على الآخر، أما الحالة التي ينكشف فيها الخطاب اللغوي عن معنى واحد ولا ينصرف إلى سواه فهي النص. فإذا تردّد الخطاب اللغوي بين معانٍ متعدّدة فهو المُحتَمِل، ومنه المُجمل إن تساوت تلك المعاني، والظاهر إن ترجّح أحدها على سائرهما.

لكن ينبغي لنا أن لا نتوهم ذهب هؤلاء إلى انفتاح النصّ المُحتَمِل على أبوابه مُشرعاً لما لا يتناهى من وجوه الاحتمال؛ إذ لا بدّ من حدود تضبط ذلك، وتؤطر تلك الوجوه في إطار يحكمها حتى لا يكون النصّ دلالةً في معنى لا دلالة، ولهذا نرى ثمة سعيًا لتأصيل حدودٍ منطقيّةٍ ولغويّةٍ لما يمكن أن يكون عليه الاحتمال. وأوّل شرط هو "تفادّم الاحتمالات، وتكافؤ التأييلات والأدلة العاضدة للتأييلات؛ فإن ترجّح أحد الاحتمالين، واعتضد أحد التأييلين، خرج عن جنس الاتّساع... وذلك أنّ اللفظ الدالّ إمّا أن يتحد مدلوله وإمّا أن يتعدّد، فإن اتّحد مدلوله فهو النصّ، وفي قسمه يدخل البيان المتقدم، وإن تعدّد مدلوله فإمّا أن يكون مُتساوي الدلالة بالنسبة إلى مدلوله، أو يكون أظهر في بعضها"، فإن تساوت الدلالات فهو المُجمل، والاتّساع جزء من المُجمل؛ أما ما رجحت فيه الدلالة على معنى، فإن حمّله عليه التفاتاً إلى ظهوريته هو الظاهر، وحمّله على المعنى المرجوح التفاتاً إلى التأويل هو المؤوّل<sup>16</sup>.

ويمكن تمثيل دلالة (الخطاب) الكلام في التراث الفكري العربي في الشكل الآتي:

## دلالة الخطاب (الكلام)



والإتساع قسمان؛ أحدهما ما اتفق لفظه البتة واختلف في تأويله، وهو الأكثرى، وعلى هذا النحو منه "عامّة الخلاف في القرآن وفي الحديث"<sup>17</sup>، والآخر ما اتفق لفظه من جهة واختلف من أخرى، فنراه على صورة يحتمل أن يكون على غيرها، وهذا يختلف في معناه بحسب الاختلاف في صورته اللفظية، وهو الأقلّي<sup>18</sup>.

لعلّ ما تقدّم يوضّح معنى الظاهر، لكنّ الفرق اختلفت في مفهوم الظاهر اختلافات بيّنة، ومرجع هذه الاختلافات إلى معتمدها في فهم الظاهر، "ومدى الالتزام به، وإشراك غيره معه، أو عدم إشراكه من قبل اختلافها في المناهج المعرفية، وطريق حصول العلم عندها، بين أخذ بالنقل والحسّ وأخذ بالعقل، وقائل بالحدس أو بالجمع بينها، مع اختلاف في ترتيبها"<sup>19</sup>. فبعضها مال إلى الظاهر المادّي، وبعضها إلى الظاهر اللغوي، ومالت أخرى إلى الظاهر الثقلي، وأخرى إلى الظاهر العقلي، وبعضها إلى الظاهر الحدسي، وقد مزجت بعض الفرق بين ظاهرين أو أكثر من

## الأنواع المتقدمة.

فمن قدّم العقل كالمعتزلة حكّم العقل في الشرع، والظاهر عنده ظاهر عقلي، وهكذا تأوّل المعتزلة كلّ ما لا يتوافق مع العقل من النصوص لا سيما تلك المتعلقة بالذات الإلهية، والتي تُوهّم بالتشبيه والتجسيم والبعضية؛ وقدّم بعض أهل السنة الشرع على العقل، وفيهم أهل الظاهر، وهؤلاء مالوا إلى الظاهر اللغويّ والحسيّ، فظهر عند بعضهم التشبيه والتجسيم، في حين قدّم المتصوّفة الظاهر الحدسيّ والانكشاف، فالنصوص عندهم إشارات إلى المعرفة، والعرفان طريق المعرفة لا العكس، وهكذا كان لا بدّ من عرض النصوص على العقل لتتأوّل عقلياً حتّى لا يستبدّ النصّ بتقرير المعارف من غير مُشاورة العقل. أمّا الأخذ بالتأويلات العقلية، فذلك أجل إخضاع النصّ للعقل وتحكيمه فيه، كما أنّ من جعلوا الحدس والانكشاف طريقاً إلى المعرفة كانت لديهم رؤيتان، وجمعوا نوعين من المعارف هي التقلية والحدسية الكشفية<sup>20</sup>.

أمّا المتصوّفة، فقد آمنوا بالحقائق المثالية، وقالوا بأنّ له سبيلاً آخر غير النصّ، وهو الجمع بين إشارات النصّ وما يستنبطه المرید بريضة النفس، وهذه دعوى قائمة على وجود حقائق وراء الكلام يتوصّل إليها بالتأويل؛ وكأنّ النصّ منظومة رمزية إشارية قائمة على وجود ترميز خاصّ بين المتكلم والمخاطب الخاصّ؛ فالخطاب عامّ تفهم العامة منه معنى، وتفهم الخاصة منه معنى آخر. ولعلّ هذه الخصوصية قائمة على أنّ النصّ له ظاهر وباطن، وظاهره هو الشريعة؛ أي الخطاب الذي تفهمه العامة والخاصة، لكنّ الخاصة تفهم منه غير ما تفهم العامة غليظة الأفهام، لأنّ قلوبها محجوبة بما يشوبها بخلاف الخاصة الذين ارتقوا في مدارجهم فصفت نفوسهم، وانكشفت عنهم الحجب حتّى عاينوا الحقائق. المعرفة الصوفية تتدرّج في مراتب تمثلها الأحوال والمقامات، وبرقيّ الصوفيّ تنكشف له الحجب أكثر فيفهم من الخطاب ما لا يفهمه إلاّ أبناء حاله ومقامه؛ فالنفوس مثلها مثل الرّجاجة، فمن تحقّق له القرب صفت رّجاجته بدرجة تُتيح للضوء أن ينفذ منها بدرجة عليا<sup>21</sup>.

إنّ نظام الترميز المودع في النصّ لدى المتصوّفة تجعل النصّ أشبه بالعملة ذات الوجهين، فالتّاس يرون منها وجها واحداً، ويرى الخاصة وجهها معاً، وهي بالأحرى قريبة من كونها ترجمة للنصّ تُوضع فيها للكلمات بدائل دون تغيير في القواعد النحوية للنصّ، فالنظام ثابت، ولكن الكلمات غير الكلمات، وكأنّ النصّ نصّ آخر مؤلّد من النصّ الأصيل. يقول المتصوّفة<sup>22</sup>: "ونحن ما نعلم في كلّ ما نذكره إلاّ على ما يلقي الله عندنا من ذلك، لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه".

إنّ الناظر في ما تقدّم كلّهُ، يجد الغزاليّ يتكلّم على خمس مراتب من الوجود، وكذلك على خمس مراتب من المعنى قبالتها. إذا كان الوجود الذاتي هو الوجود الحقيقيّ المُعاین في

العالم، وهذه لها وجودها المستقلّ عن الذات، فإنّ رتبة المعنى المقابلة لهذا الوجود هي المعنى المعاني المحسوس الماديّ، وهي الطبقة الأولى من المعنى، ويمكن وصفها بالبساطة والأحادية والانكشاف؛ ذلك لأنّ الدوالّ في الكلام تُشير فوراً إلى مدلولاتها في الأعيان. أمّا الوجود الحسيّ، فيمثله قدرة القوّة المتخيّلة على تركيب الصّور وتحليلها، وهذا يشير إلى رتبة ثانية من المعنى مركّبة، فالمعاني هنا ليس لها وجودها المستقلّ عن الذات، إنّما الذات هي التي تركّبها وتحلّلها. وأمّا الوجود الخياليّ، وهو تشخيص ذهنيّ للوجود الذاتيّ، فيقابله رتبة المعنى الذهنيّ، وبشبه الأمر ما نتكلّم عليه أحياناً من أنّنا نفكّر باللغة؛ أي إنّنا نفكّر بالصّور الذهنيّة التي نحفظُ بها في الدّماغ عن العالم الموضوعيّ، وهذه الصّور الذهنيّة هي نفسها الصّور النفسيّة التي تكلمنا عليها آنفاً (انظر (1:1)). وهكذا يستمرّ التّصاعُد في طبقات المعنى، أو التّزولُ بها عَوَراً في العمق، مروراً بالوجود العقليّ وصولاً إلى الوجود الشّبهيّ أو المجازيّ، ولعلّ هذه الطبقة من الوجود هي أشدّها تعقيداً، وكذلك فإنّ رتبة المعنى التي تُقابلُ الوجودَ المجازيّ هي أبعدُ طبقات المعنى عَوَراً وحاجةً إلى التأمّل والتأويل.

إذا كان كلامُ المفسّرين والفلاسفة والمتصوّفة والنقّاد وأهل اللغة والبلاغة على اللفظِ النصّ على المعنى بأنّه نادرٌ، وإذا نظرنا في النّصوص (الخطاب - الكلام - القول) باعتبارها ليست نصّاً على معانيها؛ فإنّ تلك النّصوص تجسّدُ نظاماً ترميزيّةً إشاريّةً، ولا يمكنُ الحديث فيها عن أحاديّة المعنى. إنّ النّصّ المتحدّ الدلالة (أحاديّ المعنى) إمّا أن يكون متّحد الدلالة بالوضع وهذا يمثّل الحقيقة، وإمّا متّحد الدلالة بالقرينة وهذا يمثّل المجاز. أمّا النّصّ المتعدّد الدلالة فليس فيه أحاديّة للمعنى، إنّ دلالاته متعدّدة وتكادُ تبلغُ حدّ التناقض أحياناً، لكنّها كلّها تتضوي تحتها، فهو يحتملها، وهي تفسّره وتؤوِّله وتنتجُ معناه وتحقّقه. والفارقُ الأساسيّ بين هذا النوع من النّصوص والنوع الأوّل (متّحد الدلالة) أنّ الأوّل نظامٌ ترميزيّ رموزه ليست محدّدة في ما ترمزُ إليه، والأخير نظامٌ ترميزيّ رموزه محدّدة في ما ترمزُ إليه؛ وفكُّ ترميزه يكونُ بالربط بين الرّامز والمرموز إليه بالوضع اللغويّ أو العرفيّ أو القانونيّ أو التشريعيّ أو...، أو بالقرينة الدالّة المانعة الجامعة من إرادة المعنى الحقيقيّ فيكونُ المرموزُ مجازها، ولسنا نتكلّم هنا على المجاز البلاغيّ الذي تُمكن فيه إرادة المعنى الحقيقيّ أحياناً، وإلّا صار النّصّ متّحد الدلالة متعدّد الدلالة، وهو هنا يدخلُ في باب الاتّساع والاحتمال، فإمّا أن يكون مُجملاً أو ظاهراً ... أي سيُصبحُ في عدادِ النّظم الرمزيّة التي لم تُحدّد رموزها في ما ترمزُ إليه.

وقد بيّن نظام الدين النيسابوريّ قانون التّأويل الذي كشفه الغزاليّ، لا سيّما كلامه على ضرورة الانتقال من وجود إلى آخر بعدَ غياب البرهان على إرادة الأوّل، بقوله<sup>23</sup>: "اعلم أنّ مقتضى الديانة ألاّ يؤوّل مسلمٌ شيئاً من القرآن والحديث بالمعاني بحيث تبطل الأعيان التي

فسرها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والسلف الصالح، مثل الجنة والنار والصراط... ولكن يجب أن يثبت تلك الأعيان كما جاءت، ثم إن فهم منها حقائق أخرى ورموزاً وأطافاً بحسب ما كُشف فلا بأس، فإن الله تعالى ما خلق شيئاً في عالم الصور إلا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق شيئاً في عالم المعنى - وهو في الآخرة - إلا وله حقيقة في عالم الحق - وهو عالم الغيب، وما خلق في العالمين شيئاً إلا وله نظير في عالم الإنسان". والعالم المعين عند المتصوفة عالمان: عالم الغيب، وعالم الشهادة، أو الملكوت والمُلْك، وقد وجد الصوفية بين العالمين موازاةً ومُقابلةً، فما "من شيء في العالم إلا وهو مثالٌ لشيء من ذلك العالم، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة، وإنما يكون مثلاً إذا ماثلته نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة"<sup>24</sup>.

ولعلنا نُجري هنا مماثلةً مع ما نحن في صدده؛ إذ يمكن القياس على عالمي المُلْك والملكوت، أو عالمي الشهادة والغيب؛ بالقول إنَّ النَّصَّ يمكن أن يكون دالاً على معنى ينتمي إلى عالم المُلْك أو الشهادة، كما يمكن أن يكون دالاً على معنى هو في عالم الملكوت أو الغيب؛ وبهذا يصبح النصُّ دالاً ودليلاً في الآن نفسه، ومثال المعنى الذي يدلُّ عليه في عالم الشهادة ماثلٌ هناك في عالم الغيب، وليس معنى الغيب هنا الغيب المطلق؛ إنما هو الغيب الذي يمكن استكشافه والبحث عنه والاستدلال عليه. بهذا تكون المنظومة الرمزية للنص قريبة: يكون معنى النص هنا ظاهراً صريحاً واضحاً جلياً مكشوفاً ينتمي إلى عالم المادة والوجود الذاتي المستقل؛ وبعيدة: يكون معنى النص هنا باطناً ضمينياً غمضاً مخبئاً مستوراً ينتمي إلى عالم العقل والخيال والذهن والمجاز والنفس، وهنا يكون مستوى التركيب والتعقيد في المنظومة الرمزية أشد وأعلى.

وقد جلى الغزالي ما تقدّم كله حين مثّل لمراتب الوجود الخمس، وجاء بتأويلات تُقابل كل مرتبة منها، وتتبنى عليها، بقوله<sup>25</sup>: "اسمع الآن أمثلة هذه الدرجات في التأويلات:

#### أولاً: الوجود الذاتي:

أما الوجود الذاتي، فلا يحتاج إلى مثال، وهو الذي يجري على الظاهر، وهو الوجود المطلق الحقيقي، وذلك كأخبار الرسول (ص) عن العرش والكرسي والسموات السبع؛ فإنه يجري على الظاهر ولا يتأول، إذ هذه أجسام موجودة في أنفسها، أدركت بالحس والخيال، أو لم تُدرك.

#### ثانياً: الوجود الحسي:

أما الوجود الحسي، فأمثلته في التأويلات كثيرة، وافنغ منها بمثاليين:

المثال الأول: قال رسول الله (ص): "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبشٍ أملح، فيُدبَح بين الجنة والنار". فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَضٌ أو عَدَمٌ عَرَضٌ، وأن

قَلْبَ الْعَرَضِ جِسْمًا مُسْتَحِيلٌ غَيْرُ مَقْدُورٍ، يُنَزَّلُ الْخَبْرَ عَلَى أَنَّ أَهْلَ الْقِيَامَةِ يَشَاهِدُونَ ذَلِكَ، وَيَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ الْمَوْتُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مَوْجُودًا فِي حَسْمِهِ لَا فِي الْخَارِجِ، وَيَكُونُ سَبَبًا لِحَصُولِ الْيَقِينِ بِالْيَأْسِ عَنِ الْمَوْتِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ إِذِ الْمَذْبُوحُ مَيُوسٌ مِنْهُ. وَمَنْ يَقُمْ عِنْدَهُ هَذَا الْبِرْهَانُ، فَعَسَاهُ يَعْتَقِدُ أَنَّ نَفْسَ الْمَوْتِ يَنْقَلِبُ كَبْشًا فِي ذَاتِهِ وَيُدْبِحُ.

المثال الثاني: قال رسول الله (ص): "عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ فِي عَرَضِ هَذَا الْحَائِطِ". فَمَنْ قَامَ عِنْدَهُ الْبِرْهَانُ عَلَى أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَتَدَاخَلُ، وَأَنَّ الصَّغِيرَ لَا يَسَعُ الْكَبِيرَ، حَمَلَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ نَفْسَ الْجَنَّةِ لَمْ تَنْتَقِلْ إِلَى الْحَائِطِ؛ لَكِنْ تَمَثَّلَ لِلْحَسِّ صُورَتُهَا فِي الْحَائِطِ حَتَّى كَأَنَّهُ يَشَاهِدُهَا، وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُشَاهِدَ مِثْلَ شَيْءٍ كَبِيرٍ فِي جِزْمٍ صَغِيرٍ، كَمَا تَشَاهَدُ السَّمَاءُ فِي مِرَاةٍ صَغِيرَةٍ، وَيَكُونُ ذَلِكَ إِبْصَارًا مُفَارِقًا لِمَجْرَدِ تَخْيِيلِ الصُّورَةِ لِلْجَنَّةِ، إِذْ تُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ أَنْ تَرَى صُورَةَ السَّمَاءِ فِي الْمِرَاةِ، وَبَيْنَ أَنْ تُغْمِضَ عَيْنَيْكَ فَتُدْرِكَ صُورَةَ السَّمَاءِ فِي الْمِرَاةِ عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيلِ.

### ثالثا: الوجود الخيالي:

وأما الوجود الخيالي، فمثاله قوله (ص): "كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ عِبَاءَتَانِ قَطُوانِيَّتَانِ، يُلَبِّي وَتُجْبِيهِ الْجِبَالُ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ لَهُ: لَبَّيْكَ يَا يُونُسَ". وَالظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا إِنْبَاءً عَنِ تَمَثُّلِ الصُّورَةِ فِي خِيَالِهِ؛ إِذْ كَانَ وَجُودُ هَذِهِ الْحَالَةِ سَابِقًا عَلَى وَجُودِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَقَدْ انْعَدَمَ ذَلِكَ فَلَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِي الْحَالِ. وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ أَيْضًا: تَمَثَّلَ هَذَا فِي حَسْمِهِ حَتَّى صَارَ يَشَاهِدُهُ كَمَا يَشَاهِدُ النَّائِمُ الصُّورَ، وَلَكِنَّ قَوْلَهُ "كَأَنِّي أَنْظُرُ" يُشْعِرُ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةَ النَّظَرِ، بَلْ كَالنَّظَرِ؛ وَالغَرَضُ: التَّفْهِيمُ بِالْمِثَالِ لَا عَيْنُ هَذِهِ الصُّورَةِ. وَعَلَى الْجُمْلَةِ، فَكُلُّ مَا يَتَمَثَّلُ فِي مَحَلِّ الْخِيَالِ، فَيَتَصَوَّرُ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِي مَحَلِّ الْإِبْصَارِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ مُشَاهِدَةً. وَقَلَّمَا يَتَمَيَّزُ بِالْبِرْهَانِ اسْتِحَالَةَ الْمَشَاهِدَةِ فِيمَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ التَّخْيِيلِ.

### رابعا: الوجود العقلي: وأما الوجود العقلي، فأمثله كثيرة، فاقنع منها بمثالين:

المثال الأول: قال (ص): "آخِرُ مَنْ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ يُعْطَى مِنَ الْجَنَّةِ عَشْرَةَ أَمْثَالِ هَذِهِ الدُّنْيَا". فَإِنَّ ظَاهِرَ هَذَا يُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ عَشْرَةُ أَمْثَالِهَا بِالطَّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْمَسَاحَةِ، وَهُوَ التَّفَاوُتُ الْحَسِّيَّ وَالْخِيَالِيَّ؛ ثُمَّ قَدْ يَتَعَجَّبُ فَيَقُولُ: إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ ظَوَاهِرُ الْأَخْبَارِ، فَكَيْفَ تَتَّسِعُ السَّمَاءُ لِعَشْرَةِ أَمْثَالِ الدُّنْيَا، وَالسَّمَاءُ أَيْضًا مِنَ الدُّنْيَا؟ وَقَدْ يَقْطَعُ النَّوْلُ هَذَا التَّعَجُّبَ فَيَقُولُ: الْمُرَادُ بِهِ تَفَاوُتٌ مَعْنَوِيٌّ عَقْلِيٌّ، لَا حَسِّيٌّ وَلَا خِيَالِيٌّ، كَمَا يُقَالُ مَثَلًا: هَذِهِ الْجَوْهَرَةُ أضعافُ الْفَرَسِ؛ أَيْ فِي رُوحِ الْمَالِيَّةِ، وَمَعْنَاهَا الْمُدْرِكُ عَقْلًا دُونَ مَسَاحَتِهَا الْمُدْرَكَةَ بِالْحَسِّ وَالتَّخْيِيلِ.

### المثال الثاني:

قال (ص): "إنَّ الله تعالى خَمَّرَ طِينَةَ آدم بيده أربعين صباحًا". فقد أثبت الله تعالى يدًا، ومن قام عنده البرهانُ على أنَّ استحالة يد الله تعالى هي جارحةٌ محسوسة، أو متخيَّلة، فإنَّ ÷ يثبتُ الله سبحانه وتعالى يدًا رُوحانيَّةً عقليَّةً؛ أعني: أنَّه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتيها؛ وإنَّ روحَ اليد ومعناها ما به يَبْطُشُ ويفعل ويُعطي ويمنَعُ بواسطة ملائكته، كما قال: أول ما خلق الله العقلَ فقال: بك أُعطي وبك أُمْنَع. ولا يمكن أن يكون المرادُ بذلك العقلَ عَرَضًا كما يعتقدُه المتكلِّمون....

#### خامسا: الوجود الشبهي:

وأما الوجودُ الشبهيّ، فمثالُه: الغضبُ والشَّوقُ والفرحُ والصَّبْرُ، وغيرُ ذلك ممَّا وردَ في حقِّ الله سبحانه وتعالى؛ فإنَّ الغضبَ مثلاً حقيقتهُ غَلِيَانُ دَمِ القلبِ لإرادةِ الشَّفيّ، وهذا لا ينفكُ عن نُقصانٍ وألمٍ، فمن قامَ عنده البرهانُ على استحالة ثبوتِ نفسِ الغضبِ لله تعالى ثبوتًا ذاتيًا وحسيًا وخياليًا وعقليًا، نَزَّله على ثبوتِ صِفَةِ أُخرى يصدرُ عنها ما يصدرُ من الغضبِ كإرادةِ العقابِ؛ والإرادةُ لا تُناسبُ الغضبَ في حقيقةِ ذاته، ولكنْ في صِفَةِ من الصِّفاتِ تُقارنُها، وأثر من الآثار يصدرُ عنها، وهو الإيلام.

فهذه درجاتُ التَّأويلِ".

## إبداع النصّ وقراءته بين التفكيك والتركيب

أحاول هنا أن أقدم تصوّرًا للإبداع والتلقّي لعلّ فيه بعض الجِدّة، أبنيه أولاً على تعالق تأسيسيّ بين النصوص من جهة وبنية الدّرة في علم الفيزياء من الجهة الأخرى، فضلا عن استكشاف ما يمكن أن تقود إليه علاقة إبداع النصّ بالزّمن، وعلاقة قراءته وتلقّيه أيضا بالزّمن والمنظومة الثقافية للقارئ ولِفعل القارئة في آن. ثمّ إنّ هذا البناء متّصل اتّصالاً بنيويّاً بمفهوم الزّمن البشريّ ودورة حياة الإنسان، فضلا عن بعض مفاهيم الوراثة في علم الكائنات الحيّة، وخاصّة الجينات منه.

قد قدّمت في بعض الكتابات رؤية خاصّة للنصّ بوصفه بناءً مُحكمًا متماسكًا قائمًا على البنية الأساسيّة الجوهرية فيه، وهي تقعُ منه في لبّه، وتُمسكُ إليها سائر ما في النصّ من عناصر: الألفاظ والتراكيب والصّور والمعاني والأفكار والأساليب. حتّى إنّ النصّ ليضحى مع هذه الرؤية مماثلاً لبناء الدّرة. وقد قدّمت تطبيقات ثلاثة لهذه الرّؤية أولها ما ورد في كتاب (تحوّلات التّناصّ في شعر محمود درويش: ترائي سورة يوسف نموذجًا)، والثاني بحثٌ موسوم (النّدى والتّزيّف: البنية والتّناصّ في ديوان دوائر الطّين لمها العتوم)، وآخرها موسوم (جدل البنية: الذات والمكان في ديوان محمود درويش لا تعنذر عمّا فعلت).

تقوم هذه الرّؤية على النّظر في النصّ باعتباره بناء يستند على بناء الدّرة؛ تقعُ البنية منه في المركز داخل النّواة ممثّلةً بالبروتونات الموجبة الشّحنة (+)، وكذلك النيوترونات المتعادلة الشّحنة (+-) وهي تمثّل في النصّ بالرموز التي اشتمل عليها، والإلكترونات السّالبة الشّحنة (-) في مداراتها حول النّواة، ويمثّلها في النصّ التّناصّ والاقْتباس والتّضمين والتّأثير وسائر أشكال النّقاطع النّصيّة الأخرى.

والناظر في العناصر في الجدول الدّوريّ يلاحظُ أنّ بعضها سالبة الشّحنة (-) بمقادير محدّدة بمقدار ما تكون قابلةً لمنح إلكتروناتها الحرّة في المدارات غير المكتملة لعناصر أخرى، وبعضها موجبة الشّحنة (+) بمقادير محدّدة بمقدار ما تكون قابلةً لأخذ إلكترونات من عناصر أخرى ليكتمل عدد إلكتروناتها في المدار الأخير، وبعضها متعادل الشّحنة (+-) وهذا يتمثّل في الغازات الخاملة غير القابلة للتّفاعل مع غيرها من العناصر إلّا بعد تثويرها.

ولعلّ معالجة النّصوص وفق التّصنيف المتقدّم للعناصر في الجدول الدّوريّ يقرب

المسألة أكثر، فتتزيل تلك التصنيفات على النصوص يجعلها في ثلاثة أنواع: صنف متعادل الشحنة (+) خامل غير قابل للتفاعل/ القراءة إلا بالتأويل ويحتاج ذلك إلى جهد جبار، وقسم موجب الشحنة (+) يظهر معناه، أو نسبة منه، فور الاتصال به، وقسم أخير سالب الشحنة (-) قابل للعطاء على وجه الديمومة.

ولعلّ قائلًا ينبّه على أنّ الإيجابية النابعة من إمكانات النصّ المختزنة، وطاقاته الكامنة، وقدرته على الامتداد في الزمان والمكان، حريةً بأن يكون النصّ المتّصف بما تقدّم نصًا موجب الشحنة (+)، وأنّ السلبية المرتبطة بضحالة النصّ وجفافه وعدم قدرته على الامتداد حريةً بأن يكون النصّ المتّصف بها نصًا سالب الشحنة (-)! لكنّ الباحث يميل إلى غير هذه الوجهة، ولكلّ وجهة هو موليها. ولعلّي أوضح اختلاف وجهتي بما يأتي:

أ- إنّ التطوير والتأويل متّصلان دائما بالاختلاف عن السائد، فالنصّ الموجب (+) هو النصّ المتفق تماما مع المنظومة الزمنية الثقافية التي أنتج فيها، وهو يسائر القواعد والأصول والمناهج والرؤى السائدة، في حين أنّ النصّ السالب (-) هو المختلف، وهو الخارج على تلك الأصول والقواعد والمناهج والرؤى السائدة؛ أيّ إنه خروج على أعراف المنظومة الرمزية الزمنية الثقافية السائدة، وبمقدار قوّة طاقاته الجمالية والثقافية المختزنة فيه يكون قادراً على حرف مسار حركة الإبداع بزواية ما، وبهذا الفهم كان الرقيّ أو الانحدار في مسار حركة الإبداع العربيّ، بل العالميّ في مستوى الأدب.

ب- إنّ العناصر موجبة الشحنة (+) عادةً ما تحتاج إلى العناصر سالبة الشحنة (-) بغير تخصيصها وإنتاج مركّبات جديدة ناتجة عن ذلك التخصيب، وبالطريقة نفسها يمكن النظر في النصوص. فالنصوص الموجبة الشحنة التي تُفهم فور قراءتها وفق منظومتها الزمنية الثقافية الرمزية عادةً ما تحتاج إلى إعادة قراءة بمناهج وآليات جديدة تنتمي إلى منظومات زمنية ثقافية رمزية مختلفة، وهي بذلك تُصبح خصبةً قابلة للتأويل وإعادة إنتاج معنى ما غير المعنى الذي أنتج لها وفق منظومتها الزمنية الخاصة بها.

ت- إنّ الموجب (+) يمنح بذرةً يتلقفها السالب (-) ويغذيها ويُمدها بشتّى صنوف الإمداد لتولّد في نهاية الأمر كائناً جديداً، وهذا ما نراه في الذكورة (+) التي ينتهي السالب (-) الأنوثة لتطفئها، وتُمدها شهوراً بنسغ الحياة ليكون الكائن الجديد، وبهذا الفهم فإنّ السالب هو الممهّد للتجديد، وهو القادر على التطوير والإنتاج، وقس النصوص على ذلك.

ث- إنّ القرآن الكريم بوصفه نصًا كليًا يشتمل على الجانبين: النصوص الموجبة (+) وهي الآيات المحكمات التي يظهر معناها من ظاهر لفظها، والنصوص السالبة (-) وهي

الآيات المتشابهات التي تحتاجُ إلى تأويل. وإذا نظرنا في أقوال أهل التفسير والأصول، وجدناهم يتحدثون عن ثوابت في الدين مؤسّسة على المحكّات، ومتغيّرات مؤسّسة على المتشابهات. وإذا نظرنا في كلام الشاطبيّ مثلاً على مقاصد الشريعة وجدناها قائمةً على أنّ المقصد الفلاني أصل ثابت (كحفظ النفس مثلاً)، أمّا الوسائل التي تُحفظُ بها النفس ويحقّقُ بها المقصدُ فمتغيّرة. ولو نظرنا في صنيع أهل الأحكام الشرعيّة، لوجدنا بعض الأحكام ثابتةً وبعضها الآخر متغيّراً، ويتغيّر الحكم الشرعيّ بتغيّر الأحوال والأزمنة والظروف والوقائع. وأهل القياس يقيسون الحادث الطارئ على الراسخ المتقدّم، وهكذا.

ج- ولعلّ آخر ما يستحقّ الذكر، هنا، هو أنّ الموجبَ ثقيلٌ قياساً بالسالب، وعندما يحتسبُ أهلُ الفيزياء وزن الذرّة فإنّهم يجمعون وزن البروتونات (+) ووزن النيوترونات (-) ويهملون وزن الإلكترونات (-)، في حين أنّهم حينما يحتسبون حجم الذرّة يُسقطون حجم البروتونات (+) وحجم النيوترونات (-) الموجودة في النواة، ويلتفتون حسبُ إلى الحجم المتبقيّ عن وجود الإلكترونات ومداراتها (-). وإذا كان ثقلُ الوزن عادةً ما يسبّبُ قلة الحركة، وكانت خفةُ الوزن عادةً ما تسبّبُ سرعة الحركة وحريّتها، والحركة أساسيّة في التّطوير والتّثوير، فإنّ وصفَ النّصوص القارّة الساكنة الجامدة، أو الخاملة، بأنّها نصوصٌ موجبة (+)، ونصوصٌ مُتعادلة (-)، ووصفَ النّصوص الممتدّة القابلة للتّطوير والتّثوير وإعادة إنتاج المعنى في الزّمن بالنّصوص السّالبة (-)، يصبحُ أمراً مسوّغاً.

## حياة النّص:

هل يمكنُ النظر إلى النّص بوصفه تجسيدا إبداعياً لحظياً سكونياً للفكر أو العاطفة، أو تشخيصاً آنياً لحالة، أو وصفاً جامداً لحدث؟

إنّ الإجابة عن مثل هذا التساؤل تُفضي - لا محالة - إلى التّأشير على الزّمن بوصفه العنصر الأهمّ في تشكيل النّص؛ أي إنّ تشكيل النّص جرى في إطار لحظة زمنيّة لا تتكرّر مهما تبلّغ درجةً من التّماتل أو التّشابه أو التّشابك مع لحظات زمنيّة أخرى تقدّمتها أو تلحقها. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ تزمين النّص يُكسبه صدقيّة من جانب دلالاته على لحظة الإبداع التي لا يمكنُ أن يخلو هو منها، أو أن تُعزلَ هي عنه، بل إنّها واقعةٌ دائماً في القلب منه بما ينتمي النّص إلى منظومة خاصّة تُعاینُ زمنيّاً بتمثّلاتها كلّها: الاجتماعية والاقتصاديّة والفنيّة والسياسيّة والفكريّة والثقافيّة؛ لكنّه في الوقت نفسه يُفقدُ القدرة الفدّة على الامتداد في الحياة من جانب أنّه

يسكّنه ويجمّده ويحجّره ويعزّله عن مساره التاريخي الممتد عمودياً، فضلاً عن تحجيم قدرته على التنقّل في المكان، وهذا كلّهُ متّصل بدلالة النصّ، وبإمكاناته الكامنة وطاقاته الفريدة التي يمثّلها تشكّله الخاصّ في اللحظات الزمنية الخارجة عن حدود لحظة إبداعه، ومُعاشته لنظم زمنية مباينة للنظام الزمنيّ الذي أنتج فيه، وبقدرته على مماهة البيئات المكانية المفارقة لبيئته التي ولد فيها.

وإنّ النظر إلى النصّ بوصفه لحظة إبداعية سكونية مُحايثة للزّمان والمكان - بالاعتبار المتقدم - هو وأدّ للنصّ بكلّ ما يمثّله الواد من معنى؛ أي إنّ الوادّ يصدر عن عقلية ذكورية أولاً، وهو ينظر إلى النصّ بوصفه الأنثويّ: لغةً منكشفة لا سبيلَ إلى تخصيصها أو من العارِ تخصيصها ثانياً، وهو يدفعه في التراب في مقبل حياته التي يمكن لها أن تمتدّ ليتشكّل عنه عناقيد نصّية ثالثة. وإذا كان الوادّ قتلاً خشية الإملاق والفقر في رأي، أو تقرباً من الآلهة اللات في الرأي الآخر، فإنّ وأدّ النصّ - أخيراً - هو نتيجة وعلة في آن معا للفقر والضحالة والتخلف والجمود وادّعاء السّلطة من جانب واحد، وتقرب من السّلطة المركزية المؤلّهة من الجانب الآخر.

تدلُّنا مدونات النصوص التي وصلت إلينا من أزمنة غابرة أنّ الذين أنتجوها مضوا وظلت هي قائمة مُعلنة عن وجودها بصورة مُريعة فاجعة، وبارعة رائعة تماماً. إنّها تدلُّنا على فنائنا المنتظر وبقائها هي، هي الدليلُ علينا، وعلى إبداعنا أو على تخلفنا، والذين مضوا دون أن تدلّ عليهم نصوصٌ أبدوها مضوا بلا دليل فأصبحوا مندثرين. هكذا يمتدّ النصّ ويتسع أفقه ليشمل كلّ دليل أنتجه المبدعون: الآثار والمعالم والنقوش والملاحم والصّور والأشعار والسرديات والبرديات... لكننا نركّز جلّ اهتمامنا على النصوص اللغوية، لماذا؟

النصّ اللغويّ أطوع من سائر النصوص، وهو مع ذلك أعوصها. النصّ اللغويّ يمكنك من أن تغوص في ما وراءه لتجد ما تُريد، أو ما يُريدك هو أن تجده، وهو مع ذلك يتأبى عليك أن تُمسك بعنانه وتمتلك عليه أمره. في حين تظلّ سائر النصوص الأخرى متّصلة بالعبرة من إنتاجها أو بمعرفة العلة وراءها مهما تُشكّل على الباحثين والدارسين. القارئ مع النصّ اللغويّ يتجدّد ويجدّد النصّ معه، أمّا الآثار - كالأهرامات مثلاً - فإنّ قارئها يتخلّص من سرّها فور معرفته بعلة بنائها وبأسرار تشكيلها... هذا ما حصل عندما قرأ العالم الفرنسي (حجر رشيد) مثلاً، وهذا ما يعرفه السائح حينما يتنقّل مع دليل سياحيّ جيّد في بتر الأنباط. لكنك مع النصّ اللغويّ تظلّ دائماً على قلق، كلّما اقتربت من امتلاك ناصيته أو هكذا غلب عليك ظنّك، وجدت نفسك طمّاحة إلى المزيد. ولو أنّك جالست عالم العلماء في التحليل والتفسير والشرح قبالة بيت من الشعر، وأفاض في بسط ما لديه في إيانة دلالاته، لوجدت نفسك تحدّثك بما لم تسمع من عالم العلماء ذاك، وقلبك لم يمتلئ ممّا فيه، وعقلك وثاباً تُجاهه يُعيد النظر في ما صدر، وقد

يتجلى عن مثل ما لم يذُر في خلد المبدع قبل العالم.

وإذا كان النصّ اللغويّ الإبداعيّ يُنتج في لحظة زمنيّة، في ظلّ منظومة زمنيّة، فإنّ هذه هي لحظة مولده أو تاريخ ميلاده، وتلك هي جنسيّته وهويّته وبنيتُه الوراثيّة التي تمنحه خصائصه الأولى وشكله المميّز. وهذه اللحظة وتلك المنظومة لا يمكنُ لهما أن تحتكرا النصّ الوليدَ على الدوام؛ لعلّهما تتشأنانه وترتيبانِه وتكسبانِه صلابة العُود وتعملانِ على تحديد مسيره ومصيره، لكنّه قد يعفُهما ويشبّ عن طوقهما إذا عفتاه وأرادتا وأده.

هكذا، يمكن النّظر إلى النصّ بوصفه يمتلك دورة حياة ما، ويمكن النّظر في هذه الدّورة باعتبارها مستنسخة عن دورة حياة الإنسان مثلاً، بيد أنّها تُفارقها في جوانب كثيرة. إنّ الإنسان الذي يُولد وهو يتمتّع بصفات وراثيّة متميّزة ويعيش حياة خالية من التلوّث والحروب والمجاعات والأوبئة، ويتهيأ له من سبل العيش الكريم أفضلها، يُتوقّع له أن يعيش حياةً أطول من غيره (من قبيل الأخذ بالأسباب لا بإهمال جانب القضاء الحتم)، وكذلك يتوقّع للنصّ الذي يتمتّع بصفاتٍ فنيّة عالية، وجماليّات راقية، وتماسك لغويّ متميّز، وبنية حُبكت حبكا جيّداً، أن يعيش حياةً ممتدّة في الزّمن، وأن يجتهد في خدمته المجتهدون ويتذوّقه المتذوّقون، بل لعلّه يضحى محورا لحياة كثير من النّاس... وهذا شأن القرآن الكريم والكتب المقدّسة الأخرى مثلاً، كما هو شأن بعض نصوص الشّعْر العالميّة والزّوايات والملاحم والسّيّر.

وقد يمكنُ تأمل محاولات المبدعين على مرّ التّاريخ أن تُكتب لنصوصهم أعمار طويلة، وذلك حين يطلبون سيروّة تلك النّصوص في النّاس، وقد كان هذا دأب كثير منهم ممّن كانوا ينظرون في الاعتبار التي تحقّق لنصوصهم تلك السيروّة. لكنّ حياة النصّ يمكنُ أن تكون أقصر ممّا يتوقّع مبدّعه أحيانا، وهذه - في الأغلب الأعمّ - نصوص خداج، أو لعلّها راقية طُمست ومن ثمّ أُعيد كشفها، أو وُئدت ثمّ وجدت من يُحييها، أو قُصِد بها أن تحقّق في لحظتها غرضا من الأغراض ينتهي ألقُ النصّ فورَ تحقّفه. والنّظر في صنيع أصحاب المختارات الشّعريّة يكشف عن مثل هذا بمقدار من المقادير، وذُيوعُ صِيت بعض النّصوص وانطماس بعضها الآخر هو دليل مُعاین على ذلك أيضا. وإذا كانت حياة النصّ لا تتجسّد لمن يُعاینه إلاّ بتخصيب النصّ، فإنّ هذا التّخصيب قد يشوّه النصّ حيناً، كما قد يحسّن أمره أحيانا. ولا يمكن الحديث عن تخصيب النصّ في إطار البحث عن لحظته ومنظومته الزّمنيّتين حسب، وإلاّ كان الأمر متّصلا بالبحث عن ماهيته وكيونته وخصائصه، أمّا سيرورته وصيرورته فتعان خارج هذا. إنّهما تتعلّقان بانتقاله في الزّمن وقدرته على البقاء حيّا مع هذا الانتقال، وهذا مخصوص بالدّالة التي يظلّ النصّ قادرا على إبقائها كامنةً فيه على وجه الدّيمومة.

يصوّر لنا الخيال العلميّ المستند إلى نظريّة آينشتاين النّسبيّة طريقة انتقال البشر في

الزّمان عودةً إلى الماضي، أو تقدّماً نحو المستقبل، بطريقة جدّ طريفة، وهي مشابهة لما نحن بصدده هنا. كانت الطّريقة في ما مضى وقوفَ الشّخص في مكان محدّد ليتأَيّن بفعل أشعة ما، ثمّ تنتقل أيوناته إلى المكان المطلوب. وتطوّر الأمر ليصبح آلة للزّمن تُدخل الشّخص في نفقٍ دوديّ شبيه بمسارعات الإلكترونات أو النيوترونات وانتقاله من ثمّ إلى المكان المحدّد. وحينما طرأت فكرة (بوابات الفضاء) كانت مذهشةً لأنها سدّت فراغاً كان ظاهراً في الفكرتين المتقدمتين، وهو كيفية تحديد المكان الذي يُراد الانتقال إليه، فاستحضر مبدعوها بوابة واحدة تقود فوراً إلى المكان المحدّد بعد إدخال منظومته الرّمزيّة الخاصّة من بين الرّموز الماثلة على إطار البوابة الدوّار.

هكذا، باستعارة الفكرة الأخيرة آنفاً، يمكنُ لنا أن نعودَ نحنُ بالنّصّ إلى لحظته ومنظومته الزّمنيّتين، ويمكنُ لنا أيضاً أن نُعاينه وفق لحظتنا ومنظومتنا الزّمنيّتين، والأطرفُ من هذا أن نمثّد به إلى لحظة ومنظومة زمنيّتين مستقبليّتين. لكنّ الجدير بالتّفكير حقّاً هو، بعد هذا، من/ ما الذي انتقل بالآخر أو معه أو إليه؟ نحنُ انتقلنا إلى النّصّ أو به أو معه، أو هو انتقل بنا أو معنا أو إلينا؟

وهل نستطيعُ، على وجه الحقيقة لا المجاز، مع كلّ إمكانيّاتنا الآن ومناهجنا وطُرقنا وآليّاتنا، أن ننتقل إلى لحظة نصّ ما ومنظومته الزّمنيّتين؟ وهل نستطيعُ، على وجه المقاربة لا الحقيقة، أن ننقل نصّاً ما إلى لحظتنا ومنظومتنا الزّمنيّتين؟ ما الذي يحدثُ في الحاليتين لنا، وللنّصّ أيضاً؟ وهل يمكنُ لقارئ نصّ ما أن يقرأ النّصّ متخلّصاً في لحظة القراءة من آثار ثقافته الآنيّة ومنظومته الخاصّة بحيثُ يقرؤه في سياق إبداعه وإنتاجه الخاصّ، ومتجنّباً ما رسخ في عقليّته من مناهج وآليّات للتّحليل؟

## إبداع النّصّ وقراءته:

النّصّ ليس حالةً لفظيّة فيلولوجيّة ستاتيكيّة؛ إنّما هو منظومة لغويّة رمزيّة مركّبة تركيبياً مخصوصاً لعالم مُعيّن من زاوية تُحددها الدّات لرصده وتفكيكه، ثمّ إعادة تركيبه باللّغة من جديد: إمّا سرداً وصفيّاً لما تراه منه أو فيه، أو تزييناً، أو تقبيحاً. والمُغايرة القائمة بين: المنظومة الرّمزيّة اللغويّة التي يجسدها النّصّ، والعالم الذي تُعاينه الدّات المبدعة مُغايرة ذات مسافة جماليّة مُحمّلة بالدّلالة، بل يمكنُ نعتّها على التّحقيق بالمسافة المجازيّة؛ ذلك لأنّها تنبئ عن مُغايرة اللّغة للواقع، أو مُغايرته هو لها، بمقدار ما تنبئ عن تشويه الواقع: تزييناً أو تقبيحاً. وأشيرُ هنا إلى مثالين أحدهما من الشّعْر القديم هو للمتنبّي، لا سيّما قوله في شعْبِ بؤان<sup>26</sup>:

مغاني الشَّعبِ طيبًا في المغاني  
بمنزلةِ الرَّبيعِ من الزَّمانِ  
ملاعبُ جِنَّةٍ لو سارَ فيها  
سليمانُ لَسارَ بترجمانِ  
طَبَّتْ فُرساننا والخيلَ حتَّى  
حَشِيتُ وإنْ كَرُمَنَ مِنَ الحِرانِ  
ولكنَّ الفتى العرَبِيَّ فيها  
عَرِيبُ الوَجْهِ واليَدِ واللِّسانِ

إنَّ النُّعوتَ التي أضفاها الممتنَّبِي على شِعبِ بؤانٍ ومغانيه كلَّها نُعوتٌ جَماليَّة، فهي بمنزلة الرَّبيعِ من الفصول، وكانَ سكَانها من الجَنِّ في ألسنتهم ولغاتهم، وهي من الخصب والجَمال لعين النَّاطِر بحيثُ تُعري الخيولَ والفُرسانَ بالإقامة، حتَّى إنَّ الخيولَ لتحرُّنَ إنْ أرادَ الفُرسانُ النُّقْلةَ عنها، حتَّى لقد قالَ حِصانُه يُعاتبُه بعدَ أبياتٍ قليلة:

يقولُ بشِعبِ بؤانٍ حِصاني:      أعنْ هذا يُسارُ إلى الطَّعانِ؟

لكنَّ البيتَ الرَّابع (ولكنَّ الفتى العرَبِي...) وحده يمثُلُ زاويةَ نظرِ الدَّاتِ إلى هذه الجَماليَّاتِ التي تراها أيَّ ذاتٍ مُحايدةٍ رائعةٍ بديعةٍ كما نعتُها الممتنَّبِي قبلُ وبعدُ، حتَّى الخيلُ تراها كذلك. بهذا البيتِ تحقِّقُ الدَّاتُ نفسها، فلو لم تكن ذاتَ (الفتى العرَبِي) لكانَ الشَّأنُ مختلفًا؛ الفتى العرَبِي يرى نفسه فيها (غريبَ الوجهِ واليَدِ واللِّسانِ)، ولهذا فقدت مغاني الشَّعبِ جَماليَّاتها كلَّها، وأضحت تمامًا كالقَفْرِ الذي لا جَمالَ فيه؛ لأنَّ إحساسَ الدَّاتِ بالغرِبةِ في مكانٍ ما يُفقدُها إمكانيَّةَ رؤيةٍ ما فيه من جَمال، بل لعلَّه يقلبُ الجَمالَ قُبْحًا. ولعلَّ تساؤلَ حِصانِه (أعنْ هذا يُسارُ إلى الطَّعانِ؟) يُعيدُ إلى ذهنِ القارئِ فورَ قراءتِه رابطًا عُضويًّا بينِ الدَّاتِ (الفتى العرَبِي) وغرِبتها (غريبَ الوجهِ واليَدِ واللِّسانِ) والكرامةِ والعزَّةِ والأثْفَةِ من الدَّلِّ وإباءِ الضَّيِّمِ (يُسارُ إلى الطَّعانِ) في عصرٍ افتقدَ أمثالَ الممتنَّبِي فيه الدَّاتُ العرَبِيَّةَ الجمعيَّةَ حينَما تحكَّم الرِّعانَةُ بشؤونِ الدَّولةِ والخلافةِ، وافتقرتِ الأُمَّةُ إماراتٍ وممالكَ كلِّ حزبٍ بما لديهم فرحون. إنَّها الصَّورةُ نفسها التي رسمها الممتنَّبِي في قصيدتِه التي وصفَ فيها حُمَاهُ، فقالَ يصفُ مجانيبةً طبيبيهِ لتشخيصِ حالتهِ<sup>27</sup>:

يقولُ لي الطَّبيبُ: أكلتَ شيئًا  
وداؤُك في شَرابِكَ والطَّعامِ  
وما في طِيبِه أُنِّي جَوادُ  
أضَرَ بِجِسْمِه طوُلُ الجِمامِ  
تَعوَّدَ أنْ يُغَيَّرَ في السَّرايا  
ويَدْخُلُ من قَتامٍ في قَتامِ

نجدُ في المِثالِ المتمدِّمِ توصيفًا حقيقيًّا لفِعلِ الدَّاتِ في الموضوع؛ كيفَ عاينَتِ الدَّاتُ العالَمَ الجَميلَ من زاويةٍ انقلبتْ بها حقائقُ العالَمِ، وفقدَ بها العالَمُ جَمالَه فَحالٌ قُبْحًا. أمَّا المِثالُ الآخرُ، فهو من الشَّعرِ العرَبِيِّ الحديثِ، وهو مُضادٌّ في الاتِّجاهِ للمِثالِ الآتِي. تسلُّكُ الدَّاتِ أحيانًا مَسَلَكًا مُخالفًا للواقعِ لا بُغيَّةَ تقبيحِه، إنَّما تُضفي على القُبْحِ جَمالًا، وتقلبُ الحقائقَ كما في صنيعِ

المتنبّي، لكنّها تُضفي على القفر حياةً، وتجعلُ من المأساة عُرساً... وهذا ما نجده في قول محمود درويش<sup>28</sup>:

### [ مِنْ ثَلَاثِينَ شِتَاءً ]

يَكْتُبُ الشُّعْرَ وَيَبْنِي عَالَمًا يَنْهَارُ حَوْلَهُ

يَجْمَعُ الْأَشْلَاءَ كَمَا يَرَسُمُ عُصْفُورًا وَبَابًا لِلْفُضَاءِ

كُلَّمَا أَنْهَارَ جِدَارٌ حَوْلَنَا شَادَ بِيوتًا فِي اللُّغَةِ

كُلَّمَا ضَاقَ بِنَا الْبُرُّ بَنَى الْجَنَّةَ، وَامْتَدَّ بِجُمْلَةٍ

مِنْ ثَلَاثِينَ شِتَاءً، وَهُوَ يَحْيَا خَارِجِي [

بمثل المعنى المتقدم يُضحى كلّ نصّ إبداعيّ نصّاً مجازياً لأنّه لا يصلح أن يكون مطابقاً - لا بالمعنى البلاغيّ - للواقع، والمسافة القائمة أو الكامنة بين النصّ والواقع هي تجسيدٌ للمسافة الدلالية بين النصّ والواقع، وفي الوقت نفسه تمثّل - من الجانب الآخر - المسافة الدلالية التي يمكن للقارئ أن يحيا فيها، فإذا كان إبداع النصّ تأويلاً لغويّاً تُمارسه الذات المبدعة تُجاه الواقع، أي إنّ اتجاه التأويل هنا منطلقه الواقع ومساؤه الذات المبدعة المُعَيَّنة (المُحاكية) وغايته النصّ اللغويّ، فإنّ قراءة النصّ هي محالة تأويلية في الاتجاه المضادّ، أي إنّ اتجاه التأويل هنا منطلقه النصّ اللغويّ ومساؤه الذات القارئة (المتخيّلة) وغايته الواقع. وهذه المسافة الفاصلة بين الواقع في صورته الأولى التي صنعتها الذات المبدعة المُحاكية من زاوية خاصّة بالقوّة المُدرِكة، وصورته الأخيرة التي عاينتها الذات القارئة المتخيّلة من زاوية خاصّة بالقوّة المُخيّلة - هذه المسافة هي المسافة الجماليّة التي تظهرُ باللّغة مجازاً نُقل به الواقع من صورة مُعَيَّنة إلى صورة مُناظرة مصنوعة.

وقراءة النصّ تُضحى إزاء ما تقدّم إعادة تفكيكٍ للمنظومة الرّمزيّة المركّبة للنصّ، وقد تكون في لحظة مُحايدة للنصّ بتفكيكه من زاوية جديدة تحددها الذات القارئة بهدف الفهم أوّلاً، وهي خاضعة - إذ ذاك - لمنظومتها الرّمزيّة المركّبة الآنيّة.

تكونُ القراءة بهذا تفكيكا اجتراحياً مُرمزاً لما ركّبتُه ذات المبدع من جرّاء تفكيك الأخيرة لمنظومتها المرمّزة. وتكونُ الصلّة، بهذا، بين المنظومتين الرّمزيتين: تلك التي فككتها ذات المبدع وأعادت صياغتها لغويّاً بالنصّ الذي أبدعته، وهذه التي تتركزُ إليها ذات القارئ بُغية فهم النصّ، هي النصّ نفسه، والذي يحدُّ كليتهما هو المنظومة الرّمزيّة التي تخضع لها كلّ منهما.

ولعلّ الارتكاز على قولة: المُحاكاة التي هي فعلُ الذات المبدعة، والتّخييل الذي هو فعل

الذات القارئة، يجعل سياق إنتاج النصّ، وسياق قراءته، قائمين تماما على التفكيك من جهة واحدة، والتركيب من الجهة الأخرى. المبدع يفكك المنظومة الرمزية المركبة للعالم/ الموضوع من زاويته الخاصة، ثم يعيد تركيب تلك المنظومة لغويًا؛ أي إنّ النصّ يكون - والحالة هذه - ترميزًا لغويًا مركبًا لمنظومة رمزية مركبة في العالم خارج الذات المبدعة. والقارئ يفكك الترميز اللغوي المركب للنصّ، ثمّ يعيد تركيبه من جديد لبناء عالم/ موضوع متخيّل بقدر من المقادير.

فإذا قدرنا أنّ الذات المبدعة تفكك المنظومة الرمزية المركبة لعالم الواقع، وتعيد صياغتها لغويًا في النصّ، وأنّ القارئ يفكك المنظومة الرمزية المركبة لغويًا في النصّ ليعيد رسم الواقع الذي تنشأ النصّ فيه أو له؛ فإنّ العلاقة الماثلة بين المحاكاة والتّخيل هي علاقة الواقع بالخيال، أو هي علاقة الرمز بالرموز. ولعلّ هذا يجعل فعل إبداع النصّ فعلًا يحاكي، ويجعل فعل قراءة النصّ فعلًا يُخيّل، ومن هنا يقرب الواقع من درجة الامحاء والإلغاء والإقصاء؛ إنّه يضحى أكثر الأشياء ضبابيةً، وأوفاها طواعيةً للتّغيب أو الإقصاء.

وينبغي التّنبية، هنا، على الفهم، والإعلاء من شأنه في إطار الكلام على إنتاج النصّ وقراءته. وقد تبدو قضية الفهم ميسورةً في غير حاجة إلى الحديث عنها؛ غير أنّ ربط الفهم بتصوّر تقدّم للنصّ والقراءة، يجعل تحقّقه نتيجةً لمسار مركّب معقد من عمليّات التفكيك والتركيب المتعاقبة والمتزامنة في آن معًا، فهي أحيانًا متعاقبة تسعى نحو الأمام: أي خطيًا من اليمين إلى اليسار، ومن أعلى إلى أسفل في حالة النصوص العربية، أو المكتوبة بلغات تبدأ من اليمين في الكتابة، وعكس ذلك في اللغات التي تُكتب من اليسار إلى اليمين؛ وهي مسألة لها وزنها في اختلاف الاتّجاهين في النّظر والمنطلق والمسار، فضلا عن كونها مشتركةً في الطرفين في التّنزّل من أعلى إلى أسفل، فلماذا لم تكن معكوسةً من أسفل إلى أعلى؟ ألها علاقة بالتّنزيل والنّزول: من السّماء للأرض، ومن الله للإنسان، ومن الجنة إلى الجحيم؟ ألها علاقة بالنّزول والمنزلة والجادبية؟...

وقد تكون متزامنة: ما يفكك يُركّب مباشرةً قبل الانتقال في المسار الخطّي. وثمة علاقة أخرى تجسدها الحركة المتردّدة في الاتّجاهين، أي إنّ كلّ تقدّم خطّي (يمينًا أو يسارًا) أو رأسيّ (إلى أسفل) في التفكيك يعيد القارئ إلى تركيب ما فكّكه أولاً من قبل وأعاد بناءه، أو إعادة فكّه وتركيبه، وهي حركة تصلح أن تسمّى بالتّصحّحية لما تقدّم فهمه، أو شبهة فهمه. وتضحى القراءة مع الحركة الأخيرة شبيهةً بالهدم والبناء المستمرّين بغيّة استكشاف المنظومة الرمزية اللغوية المركبة الفضلى للنصّ وللعالم.

الفهم، هنا، قريب في إحدى صورته ممّا قاله عبد القاهر الجرجانيّ من أنّ العبارة تُفهم كلّها فهما واحداً، أي إنّ المعنى الكامن في العبارة - مهما تطلّ - هو معنى واحد؛ ومثال ذلك

قوله<sup>29</sup>: "اعلم أنّ مثلَ واضع الكلام مثلُ من يأخذ قِطْعاً من الذَّهَبِ أو الفِضَّة، فيذيب بعضها في بعض حتّى تصير قطعة واحدة؛ وذلك أنّك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنّك تحصل من مجموع هذه الكَلِمِ كلّها على مفهوم هو معنى واحد، لا عدّة معانٍ كما يتوهمه النَّاسُ. وذلك لأنّك لم تأتِ بهذه الكَلِمِ لتفديده أنفسَ معانيها، وإنّما جنّت بها لتفديده وجوه التعلُّق...، وإذا كان ذلك كذلك، بانّ منه، وثبت، أنّ المفهوم من مجموع الكَلِمِ معنى واحدٌ لا عدّة معانٍ".

وقد وضّح عبد القاهر المسألة في سياق مناقشته لتتابع الألفاظ وتتابع المعاني على ذهن المتلقّي وسمعه؛ فالناظر في شأن المعاني باعتبار حال المتلقّي يراها تقع في نفسه "من بعد وقوع الألفاظ في سمعه"<sup>30</sup>، لكنّ فهم المعنى لا يتمّ إلّا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره<sup>31</sup>. وهو يؤكّد رفض النّظر في المعاني والألفاظ باعتبار حال السّامع/ المتلقّي، ويصرّ على وجوب النّظر فيها باعتبار حال المتكلّم؛ لأنّها تقع منه بحسب ترتّب المعاني أوّلاً في نفسه وذهنه<sup>32</sup>.

وكأنّ عبد القاهر يشير إلى ضرورة قراءة النّصّ وفهمه وفق المنظومة الرّمزيّة الخاصّة به وبمبدعه، لا وفق المنظومة الرّمزيّة الخاصّة بالقارئ. إنّه في هذه الحالة يؤكّد فاعليّة القراءة الموجبة (+) وأهميّتها، ويجعلها الأصل لا القراءة السّالبة (-). ولعلّ المدقّق في مناقشة عبد القاهر الجرجانيّ يجدُ أصلها مبنيّاً على الوظيفة التّواصلية التّداوليّة للغة بين المتخاطبين بها، فضلاً عن أنّ النّصّ (الألفاظ والعبارات) عند المبدع (المتكلّم) هي صياغة تالية للمعاني التي ترتّبت عنده أوّلاً، في حين أنّ عمل القارئ (السّامع) عملٌ معاكسٌ في الاتّجاه، فترتّب الألفاظ والعبارات عنده سابقٌ لترتّب المعاني. إنّ هذا التّصوّر تأكيدٌ لما تقدّم من أنّ إبداع النّصّ وقراءته هما تفكيكان وتركيبان، نعم، لكنهما في اتّجاهين متعاكسين!!

## اختلاف المنظومات الرمزية:

كيف نفهم الآن قول ابن الدمينية:

ألا يا صبا نجد، متى هجت من نجد؟ لقد زادني مسراك وجداً على وجد

لا. سيما أن الشارحين وأهل الأدب واللغة يحدّدون ريح الصبا بريح الجنوب، وهي الرّيح اليمانية التي تهبّ من المنطقة الواقعة بين تهامة واليمامة، وتكون نسمةً باردةً عليّلة صافيةً من الغبار والحصباء؟

ثمّ نفهم قول الفرزدق<sup>33</sup>:

مُستقبلين شمال الشام تضرّبنا بحاصب كنديف القطن منثور

كيف نفهم/ نقرأ كراهية العرب قديماً - وهم في جزيرة العرب - لريح الشمال، وعشقهم لريح الجنوب؟ وكيف نفهم/ نقرأ أنّ هبوب ريح الصبا يذكر بالأحبة، ويزيد الإنسان وجداً على وجده، ثمّ نفهم/ نقرأ في الوقت نفسه ما نسمعه في المواويل الشعبية في منطقة بلاد الشام، كقولهم:

هبّ النسيم شمالي نكرني بالغوالي؟

إنّ قراءة هذه النصوص باعتبارها منظومات رمزية لغوية مركّبة أنتجت في سياقها الثقافي، أو سياقاتها الثقافية، لا يمكن أن تُوتي ثمارها إلاّ بالتقطن إلى مدى الاختلاف بين المنظومتين الرمزيّتين المركبتين اللتين أنتجت فيهما هذه النصوص. الأولى تقدّمت بريح الجنوب من إطارها البيئيّ الطبيعيّ إلى درجة التجريد أولاً، ثمّ أضفتها في النصّ على كلّ ما هو جماليّ، وليس ثمة ما هو أجمل في العمق من الأحباب؛ لقد تقدّمت بها من إطار الرّيح النسمة العليّلة الباردة التي لا تُثير غباراً إلى الرّقة والغذوبة المجردتين، وهما من ألصق النعوت بالحُبّ والأحبة والأحاسيس الرقيقة العذبة (ولا يخفى هنا أنّ الرّقة والغذوبة أيضاً قد نُقلتا من البيئة الطبيعيّة).

إنّ عمليّة التفكيك التي اتّخذت من ظاهرة بيئية طبيعيّة في البيئة منطلقاً لها، ثمّ تجريدها وتجريد دلالاتها الرمزية، إلى إعادة تركيبها في النصّ، عمليّة معقّدة جدّاً أصبح معها الواقع يمحي شيئاً فشيئاً لصالح حلول الخيال في حيّزه، حتّى أصبحت الرّيح رمزا اجتماعياً، ثمّ رمزا فنياً لغويّاً إيجابياً.

وكذلك يمكن النظر إلى ريح الشمال عند العرب قديماً، وهي ريح تُثيرُ الحصباء والغبار يضيفون بها؛ فأضحت تلك الرّيح رمزا اجتماعياً، ثمّ أضحت رمزا فنياً لغويّاً سلبياً.

أمّا ريح الشمال في لبنان وفلسطين مثلاً، فإنّها تُماثل ريح الجنوب عند أولئك قديماً،

وقبالة ذلك فإنّ ريح الجنوب عند أهل فلسطين ولبنان تُقابلُ ريح الشمال عند أولئك؛ تلك نسمة علية باردة، وهذه رياحُ خماسينَ عاصفةٌ هوجاءٌ تُثير الحصباءَ والغبار!

إنّ التناقضَ الظاهريّ بين المنظومتين الرّمزيّتين المركبتين اللتين أُنتجَ فيهما النصّان، يقوّد - لا محالةً - إلى عُسْرِ الفهم لدى قارئين من البيئتين الطّبيعيّتين المتناقضتين: كيفَ يستعذبُ لُبْنانيّ أو فلسطينيّ، يعشقُ واحدهما ريحَ الشمال، نصًّا شعريًّا تقعُ ريحُ الجنوبِ منه في لُبِّ جَماليّاته؟ وبالمقابل: كيفَ يقرأ عربيٌّ في الجزيرة العربية الآن نصًّا شعريًّا أُنتجَ في لبنان أو فلسطين تقعُ ريحُ الشمالِ في لُبِّ بنيته الجماليّة؟ اللهمّ إلّا إذا توافر كلاهما على معرفة متقدّمة بالمنظومة الرّمزيّة المركبة للنصّ المقروء!!!

إنّ التنبّه على سياق إنتاج النصّ، ومعرفة القارئ بمنظومته الرّمزيّة المركبة، يوفّران مهّادًا أساسيًا لتذوّقه جماليًّا، وشرطًا حيويًّا لفهمه بدرجة من الدّرجات. وبهذا الفهم يُضحى تجريد النصّ من ذلك السّياق وتلك المظومة فنّلاً للنصّ، ووأدًا لمنظومته الرّمزيّة، وانحرافًا به مقصودًا عن مؤداه في المحتوى، وغاياته في التّحقّق والتأثير. لكن، ينبغي التنبّه الشّديد على أنّ سياق إنتاج النصّ ومنظومته الرّمزيّة التي أُنتجَ فيها، ليسا هُما البُغية المنشودة من قراءته، وإلّا فقد النصّ قيمته، وأصبح الواقع الذي جسّد النصّ محاكاةً لغويّةً له بعد تفكيكه بديلاً عن النصّ نفسه وعن منظومته اللغويّة الرّمزيّة، وهذا محضُ هراءٍ أيضًا قبالة الواد الذي تقدّم الكلام عليه.

## أثر المنظومة الرّمزيّة للنصّ في قراءته:

إذا صحّ ما تقدّم من أنّ النصّ ينتمي لمنظومة رمزيّة مركبة أسهمت في تشكيله وإنتاجه، وأنّه يتضمّن مجموعة متشابكة مركبة من الرّموز اللغويّة المناظرة، بحيثُ تحتاجُ قراءته قراءةً (مُوجبةً) إلى مُحايثة تلك المنظومة لإنتاج معناه وتفكيك رمزيّته - إذا صحّ هذا، فإنّ غياب المنظومة الرّمزيّة التي أُنتجَ النصّ في إطارها وبُنِي عليها يقوّد بالضرورة إلى واحدة من أربع هي:

أ- استغلاقُ النصّ على قارئه، فلا يقوى على فهمه؛ بمعنى أنّ القراءة هُنا تضحى قراءةً لفظيّةً مُتعادلةً الشّحنة (+). وقد يتمكّن القارئ من فهم الألفاظ منفردةً معزولاً بعضُها عن بعض في مثل هذه النصوص، غير أنّه لا يكون قادرًا على تركيب هذه المعاني التي فهمها منفردةً في سياق منظونة رمزيّة كليّة بحيث يفهم معنى العبارة أو البيت أو الصّورة. ولعلّي أضربُ هنا مثلاً بقول الفرزدق الذي ثار عليه النقاد واللغويون بسبب منه<sup>34</sup>:

## وما مثله في الناس إلا مُملَكٌ أبو أمه حى أبوه يُقاربه

إذ يمكن للقارئ أن يلتقط معاني المفردات وحدها، غير أن معنى البيت يتأبى عليه حين يُحاول تجسيده في معنى كلي، هو معنى واحد كما أشار عبد القاهر الجرجاني، ولهذا غاب معنى هذا البيت عن كثير من أهل عصره، وأصبح من أبيات المعاني التي تحتاج إلى تأويل وشرح وتفسير. وقد نُشير في السياق نفسه إلى قولة أبي العميتل الأعرابي لأبي تمام حين أنشد أمامه قبل الدخول على عبد الله بن طاهر بقصيدته البائية (أهنّ عوادي يوسفٍ وصواحبهُ): "يا أبا تمام، لم لا تقول من الشعر ما يفهم؟"، وردّ عليه أبو تمام بقوله: "وأنت يا أبا العميتل، لم لا تفهم من الشعر ما يُقال؟"، فانقطع أبو العميتل<sup>35</sup>، والمدهش أن أبا العميتل كان يدعي علم الشعر ويتحقّق بالأدب، ويخدم عبد الله بن طاهر في اعتراض قصائد الشعراء وترتيبهم على مقدار ما يستحقّ كلّ منهم بحظّه من الصّناعة". ولعلّ أكثر مشكلات الشعر الحديث ظهراً هي المتعلّقة بغموضه، وغموضه ناتج في الأغلب الأعمّ عن تركيب ألفاظٍ لم يُؤلف تركيبها معاً في إطار التعبير. ويمكن النظر هنا إلى كثير من قصائد أدونيس بوصفها قابلةً لفهم معاني ألفاظها منفردة، غير أنّها في التركيب تُصبح غامضةً جدّاً، بل مستغلقة.

ب- غموض النّصّ على قارئه بما يدفعه إلى القراءة الطباقية الممتدّة، فهو يفهم منه أشياء يُعيّنه على استكمال فهمها اندفاعه نحو نُصوص مُوجبةٍ أخرى؛ لأنّ النّصوص السّالبة عادةً ما تُعمّق سوء الفهم أو قلّته، وهذا الفعل يُعين إلى حدّ ما على إنتاج المعنى المقصود بنسبةٍ من النّسب، لكنّها ليست تامّةً (100%) . وهذه القراءة تكون مُوجبةً نسبيّةً (+%). ولعلّي أذكّر هنا بالرواية المنسوبة إلى ابن عباس حين قال: "إذا غمضت عليك الكلمة في كتاب الله، فاطلبوها في شعر العرب". ولعلّ القارئ في شعر الصّعاليك مثلاً مُحتاج إلى قراءة شعر الواحدٍ منهم قراءةً طباقيةً مع شعر غيره منهم ليتّضح له بعض المعاني والصّور.

ت- انكشاف النّصّ لقارئه انكشافاً تامّاً، بحيث يظهر له معناه المقصود منه فور انتهائه من قراءته، وهنا ينبغي التنبّه على أنّ النظر في النّصّ كلّهُ بوصفه وحدةً تعبيريةً واحدة، أو إلى أجزاء منه باعتبار تكوّنه من أجزاء ومقاطع، يحدّدان ماهية المقصود بمعنى النّصّ. إنّ المعنى عند الذين يجزّون النّصّ أجزاءً، ويعدّونه أقساماً، وعباراتٍ وألفاظاً، يسعون لنيل معنى كلّ ما تقدّم، فهم ينطلقون من معاني المفردات إلى معاني العبارات والجمل وال فقرات والأفكار والمقاطع والأجزاء، ويقفون عند هذه الحدود؛ لكنّ الذي ينظرون إلى النّصّ بوصفه وحدةً تعبيريةً واحدةً كئيّة، يسعون في العادة إلى فهم النّصّ وملاحقة المعنى الكليّ له، ويوظفون معاني الألفاظ والعبارات والصّور والأجزاء توظيفاً تراكمياً وتعالقياً بُغية الإمساك

بالمعنى الكلي للنص. وأحيلُ القارئ الكريم هنا على فقرةٍ تقدّم فيها الحديثُ عن المعنى عند عبد القاهر الجرجاني. وتكون القراءةُ، هنا، قراءةً مُوجبةً تامّةً (+). وهذه النصوصُ تُوصفُ عادةً في التراث العربيِّ وصفين اثنين هما: اللفظُ النصُّ على المعنى عند المتكلمين والفلاسفة، والآياتُ المحكمةُ عند المفسرين.

ث- انكشاف النصِّ لقارئه عن معنى ما فيه، ليس هو الذي قصدَ إليه مُبدِعُه، لكنّه ممّا يحتملُه. وهنا خاصّةً يمكنُ الحديثُ عن تطوير النصِّ أو تثويره بالنظر إلى تقريبه من كونه نصًّا سالباً (-) أي خصباً؛ أي مكثفاً موجزاً بحسب التعبيرات النقدية والبلاغية والتفسيرية قديمها وحديثها، وتعبير (الاتساع) في أصول الفقه والأصول. فالنصُّ كان يشتمل معنى مقصوداً واحداً، وإكسابه تعدّد المعاني الممكنة يجعله نصًّا مفتوحاً.

ومن الطريف في هذا الباب ما ذكره ابن طباطبا العلوي في كتابه (عيار الشعر)، حيث أفرّد فصلاً من كتابه لما سمّاه المحقق "سنن العرب وتقاليدها"، جاء فيه<sup>36</sup>: "أمثلة لسنن العرب المستعملة بينها، التي لا تُفهم معانيها إلاّ سماعاً"، ثمّ أوردَ أمثلةً وشواهد من الأشعار التي تضمّنت مثل تلك السنن والمواضع، وختم الفصلة بقوله<sup>37</sup>: "فهذه الأشعار لا تُفهم معانيها إلاّ سماعاً، وربّما كانت لها نظائر في أشعار المحدثين من وصف أشياء تعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفةُ بها متقدّمة عسر استنباط معانيها، واستثبّر المسموعُ منها".

إنّ التنبّه على دلالات قول ابن طباطبا "لا تُفهم معانيها إلاّ سماعاً"، ثمّ قوله "وصف أشياء تعرض في حالات غامضة"، ومتابعته أنّها "إذا لم تكن المعرفةُ بها متقدّمة عسر استنباط معانيها"، يقود - لا محالة - إلى التفريق بين قراءتين لهذه السنن التي استعملتها العرب: قراءةً مبنيةً على معرفة متقدّمة بتلك السنن وهي القراءة الموجبة (+)، أو الموجبة النسبية (+%)، وقراءةً مبنيةً على جهل بتلك السنن، وهي إمّا قراءة متعادلة (-+)، أو سالبة (-).

يُفكّك النصُّ في القراءتين الأولى والثانية، الموجبة (+) والموجبة النسبية (+%)، وفق منظومته الرّمزية المركّبة التي أنتج في إطارها، ويُعاد إنتاج معناه وفق سياقه وسياق إنتاجه الرّمزي، فيحدّث الفهم المطابق تماماً للمعنى المراد، أو يقع القارئ قريباً جدّاً منه؛ في حين يستغلُّ النصُّ على قارئه في القراءة المتعادلة (-+) فلا يفهم منه إلاّ ظواهر ألفاظه، بمعنى أنّه قد يفهم مرموزات الألفاظ منفردةً معزولاً بعضها عن بعض، ولا يتمكّن من إعادة تركيب المنظومة الرّمزية للنصِّ بوصفه وحدةً تعبيريةً كليةً واحدة؛ وإمّا أن يتمكّن القارئ من إبداع معنى ما غير متفق مع المنظومة الرّمزية للنصِّ، إنّما يتوافق مع المنظومة الرّمزية المركّبة للقارئ في القراءة السالبة (-)، بما يجعل النصَّ خصباً قابلاً لامتداد معناه الأصل المقصود في الزمان، بحيث يحقق معنىً جديداً دون أن يتأسس ذلك بالضرورة على المعنى الذي قصدَه مُبدِعُه.

فإذا تأسس على المعنى المقصود منه، وامتدّ إلى منظومة القارئ الرّمزيّة، فهو نقلٌ للنّصّ إلى سياق ثقافيّ جديد، ويمثّل هذا الفعلُ إعادةَ قراءةٍ للنّصّ. وإذا لم يتأسس على المعنى المقصود، بل قادَ إلى معنىّ غيره يقعُ ضمن المنظومة الرّمزيّة المركّبة التي أنتج فيها النّصّ نفسه، فإنّه توسيعٌ لدائرة النّصّ (الدّلالية)، أو حرفٌ له عن معناه، أو خطأ في القراءة كالذي نجدُه ناتجًا عن التّصحيفِ أو التّحريف.

ولعلّ القارئ يجدُ مصداقَ الحالة الأخيرة (توسيع دائرة النّصّ الدّلالية) في ما قاله أبو نُواس عندما مرّ بأحدِ شيوخ الكتاتيبِ يدرّس تلاميذه قوله<sup>38</sup>:

أَلَا فَاسْقِئِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَلَا تَسْقِئِي سِرًّا إِذَا أَمَكَنَ الْجَهْرُ

فسأل تلميذُ الشّيخ: لماذا أرادَ أن يُقالَ له: هي الخمر؟ فأجاب: إنّه إنّما التذّبّ بشمّها بأنفه، وذوقها بلسانه، ورؤيتها بعينه، ومسّها بيديه، فأرادَ أن تتمّ له اللذّاذة من الوجوه كلّها، فأرادَ أن يسمّع اسمها بأذنيه... فقال أبو نُواس وقد استحسن مذهبه الذي ذهب إليه في التّفسير والتّعليل: يرحمك الله، قد عرفتَ من شعري ما لم أعرف!".

وقد تشتمل الشواهدُ التي ساقها ابن طباطبا على تلك السنن التي استعملتها العرب على نوعين اثنين، والتّصنيف هنا يتركزُ على امتداد تلك السنن (التّصوص) زمنيًا لتكون جزءًا من منظومتنا الرّمزيّة المركّبة الآن، أو انقطاعها في الرّمن وخلوّ منظومتنا منها. وهما:

### أ- نصوصٌ غير ممتدّة:

ومن أمثلة هذه النّصوص قوله<sup>39</sup>: "كإمساك العرب عن بُكاء قتلاها حتّى تطلبَ بثأرها، فإذا أدركتهُ بكت حينئذ قتلاها. وفي هذا المعنى<sup>40</sup>:

من كانَ مسرورا بمقتلِ مالكٍ      فليأتِ نسوتنا بوجهِ نهارِ  
يجدِ النساءَ حواسرَ يندبْنَهُ      يَلْطَمْنَ أَوْجُهَهُنَّ بِالْأَسْحارِ  
قد كُنَّ يَكْنُنُ الوجوهَ تسترًا      فالآنَ حينَ برزْنَ للنظارِ

يقول: من كان مسرورا بمقتل مالك، فليستدلّ ببكاء نساينا وندبهنّ إياه على أنّا قد أخذنا بثأره، وقتلنا قاتله".

ومن الأمثلة الأخرى التي ساقها ابن طباطبا قوله<sup>41</sup>: "وكحكّمهم إذا أحبّ الرّجل منهم امرأةً وأحبّته، فلم يشقّ برُفْعها ولم تشقّ هي رداءه، فإنّ حبّهما يفسد، وإذا فعلاه دام أمرهما. وفي ذلك يقول عبدُ بني الحساسِ سُحيم<sup>42</sup>:

فكم قد شققنا من رداء مُحبِّرٍ      ومن بُرِّعٍ عن طفلةٍ غيرِ عانسٍ  
إذا شقَّ بُردٌ شقَّ بالبردِ مثله      دَوَالِيكَ حَتَّى كُنَّا غيرِ لابسٍ

ومنه أيضا قوله: "وكَسَفِيهِم العاشقَ الماءَ على خرزَةٍ تُسَمَّى السُّلوانَ فيَسْلُو، ففي ذلك يقول القائل<sup>43</sup>:

يا ليت أن لقلبي من يُعلِّهُ      أو ساقياً فسقاهُ اليومَ سُلواناً  
وقال آخر:

شربتُ على سُلوَانَةٍ ماءً مُزَنَةً      فلا وجَدِيدِ العيشِ يا مِيٍّ ما أسلُو

وكإيقادهم خلفَ المسافرِ الذي لا يحبُّون رُجوعَه نارا [تنويه من الباحث: كان بعضنا - إلى حين من الزمن قريب - يكسرُ وراء من لا يُريدُ رُجوعَه جرَّةً من الفخَّار، وظلَّ مثلُ هذا الصَّنيعِ ظاهرا في الأمثال والتعبيرات الشعبيَّة المسكوكة]، ويقولون: أبعدَه اللهُ وأسحقَه، وأوقدَ ناراً إثرَه. وفي ذلك يقول شاعرُهم:

وذِمَّةُ أقوامٍ حَمَلتَ، ولم تكن      لتُوقِدَ ناراً إثرَهُم للثَنِّمِ

وكضربهم النَّورَ إذا امتنعت البقرُ من الماء، ويقولون: إنَّ الجنَّ تركبُ النَّورَ فتصدُّ البقرَ عن الشَّرَابِ. قال الأَعشى<sup>44</sup>:

فإنِّي وما كَلَفْتُمُونِي وربِّكم      ليُعَلِّمَ من أمسى أحقَّ وأحزبا  
لكالنَّورِ والجنِّي يركبُ ظَهْرَه      وما ذنبُه أن عافتِ الماءَ مشربا  
وما ذنبُه أن عافتِ الماءَ باقرًا      وما إن تَعافتِ الماءَ إلا ليضربا

ولعلَّ المثال الأخير شاهدٌ ممتازٌ لنقل النَّصِّ إلى سياق القارئ الثقافي؛ إذ يمكن تفكيك المنظومة الرمزية اللغوية للنص وفق الدراسات الجندرية في زماننا هذا، ولا سيَّما أنه حافلٌ بتثنائية (الدَّكورة- الأنوثة)، وإعادة بناء الصَّورة (النَّور - البقر) لتصبح (الدَّكر - الإناث)، أو (الرَّجل - النِّساء) مُمكنٌ طيِّع. فإذا أضفنا إلى هذا أنَّ الأبقار تمتنعُ من ورود الماء لكي يُضرب النَّور بحسب مُراد النَّصِّ وفق المنظومة الرمزية الاجتماعية في عصر إنتاجه، وهو أمرٌ يستحيلُ حدوثه باتفاق الأبقار (الإناث - النِّساء) جميعها على فعلٍ إرادته، فإنَّ قابليَّةَ إنزال هذا النَّصِّ في منظومتنا الرمزية المركبة الحالية، يُحيلُ القارئ على دلالات جديدة لم يكن النَّصُّ ليحتملها في سياقه وسياق إنتاجه، ولولا قراءته (تفكيكه وتركيبه) وفق منظومة رمزية جديدة مختلفة لما أمكن ذلك.

## ب- نصوص غير ممتدة:

وهي تجسد امتداد بعض أركان منظومة رمزية مركبة في الزمان أو أجزائها، أو هوامشها، حتى لكانها امتداد نسقي ثقافي في منظومة رمزية جديدة. إن بعض الشواهد التي ساقها ابن طباطبا على سنن العرب المستعملة في زمانها قديما تصلح لتجسد هذا الامتداد والتقاطع؛ لأنها ما تزال قائمة في زماننا هذا، بل لعلها تمثل تقاطعا مع منظومات رمزية مركبة لأمم وشعوب أخرى.

ومن الأمثلة على ذلك قول ابن طباطبا<sup>45</sup>: "وَكَزَعِمِهِم أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا خَدِرَتْ رِجْلُهُ فَذَكَرَ أَحَبَّ النَّاسَ إِلَيْهِ ذَهَبَ عَنْهُ الْخَدَرُ. وَقَالَ كَثِيرٌ<sup>46</sup>:

إِذَا خَدِرَتْ رِجْلِي ذَكَرْتُكَ أَشْتَقِي      بِذِكْرِكَ مِنْ خَدَرٍ بِهَا فِيهِونُ

وقال آخر:

صَبَّ مُحِبٌّ إِذَا مَا رِجْلُهُ خَدِرَتْ      نَادَى: كُنَيْسَةً، حَتَّى يَذْهَبَ الْخَدَرُ

وكحذف الصبي منهم سنه إذا سقطت في عين الشمس، وقوله: أبدليني بها أحسن منها، وليجر في ظلمها إياك. وزعم العرب أن الصبي إذا فعل ذلك لم تنبت أسنانه عوجا ولا ثعلا. وقال طرفة بن العبد<sup>47</sup>:

بَدَلْتُهُ الشَّمْسُ مِنْ مَنبَتِهِ      بَرَدَا أبيضَ مصقولَ الأشر

إن رمزية ذكر المحبوب استشفاء من الخدر، وحذف السن إذا سقطت باتجاه عين الشمس طلبا لغيرها بحال أفضل منها، رمزيتان ممتدتان، وهما من السنن التي لا يزال بعض الناس يستعملونها إلى يومنا هذا، وقد جرى حَرْفٌ لأولاهما منذ زمن طويل بعد الإسلام، فقد تجد في بعض المصادر توجيهًا إلى ذكر اسم الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام إذا خدرت رجلك، ولا شك في أن مثل هذا تطوير رمزي ثقافي أصاب هذا النص، وهو وفاء بتوجيه النبي الكريم إلى أن يكون هو أحب إلى المسلم من أقرب الناس عليه، وأحبهم إليه. وقد يمكن القول إن قراءة مثل هذه النصوص ستكون الآن قراءة موجبة (+) أو موجبة نسبية (+%)، فضلا عن إمكانية القراءة السالبة (-) التي تُعيد قراءة مثل هذه النصوص بحسب رؤى جديدة.

## قراءة في تفسير القرآن الكريم

كم هي الشروح والتفسيرات والتخصيصات والتحديدات والتبينات والتقييدات التي قدمها رسول الله (ص) للقرآن الكريم لفظاً (لُغَةً)؟ أي: كم هي المرآت التي صدر فيها عنه (ص) كلام على كلام الله تعالى وفق نصّ أبي حيان التّوحّيديّ؟ أو: كم مرّة قدّم محمّد (ص) قراءة تفكيكية للمنظومة اللغوية الرّمزيّة المركّبة للقرآن الكريم، بحيث كانت قراءته منظومة لغوية رمزيّة بسيطة، تشرح أو تفسّر أو تخصص أو تحدّد أو تبين أو تقيّد المنظومة اللغوية الرّمزيّة المركّبة للنصّ القرآني؟

إنّ كتب الحديث، ومثلها كتب التفسير وبعض كتب السيرة والمغازي والتاريخ، تقدّم لنا عدداً محدوداً من تلك الآثار ضمن مرويات عدّت في الأحاديث النبوية الشريفة. لكنّ النّظر في قول عائشة (ر): "كان خُلفه القرآن" يدلّ - في جانب كبير منه - على أنّ الانتقال بالمنظومة اللغوية الرّمزيّة المركّبة للقرآن الكريم من القراءة، والدلالة على الفهم المطابق المتحصّل عنها بمنظومة لغوية رمزيّة بسيطة تشرّحه وتبيّنه و... إلى السّلك العمليّ، كان هو الجانب الأهمّ في حياة الرّسول الكريم (ص)؛ فضلاً عن أنّ النّظر في الأحاديث النبوية الشريفة الأخرى، غير التفسيرية باللفظ المباشر، يدلّ على أنّها كانت نصوصاً لغوية رمزيّة بسيطة تجسّد قراءة للنصّ القرآني وفهماً دقيقاً له. ويدخل في هذا السّياق دلالات بعض الأحاديث الشريفة مثل قوله (ص): "أوتيت القرآن ومثله معه"، وبعض الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلاّ وحيّ يوحى).

بهذا، يمكن الحديث عن أنّ فهم الرّسول الكريم للقرآن العزيز يظهر في ثلاثة مظاهر

هي:

1. القراءة العملية السلوكية لآيات من القرآن الكريم.
2. القراءة المنتجة لنصوص تجسّد منظومات لغوية رمزيّة بسيطة قبالة نصوص غير محدّدة تجسّد بدورها منظومات لغوية رمزيّة مركّبة، بصورة غير مباشرة، والقصد هنا إلى (أحاديث تجسّد آيات)، والرباط بين الحديث والآية هنا هو الفكرة أو المضمون.
3. القراءة المنتجة لنصوص تجسّد منظومات لغوية رمزيّة بسيطة قبالة نصوص محدّدة تجسّد منظومات لغوية رمزيّة مركّبة، بصورة مباشرة، والقصد هنا إلى (أحاديث تفسّر آيات)، والرباط هنا بين الحديث والآية هو اللفظ أو الشّكل.

ومن الجدير بالملاحظة، هنا، أن سلوك المسلمين أيام حياته (ص) خاصة، وبعدها عامةً، وتوجيهه هو لهم في زمانه خاصة، ولمن اتبعه من بعده عامةً، ظهر في أربع صور تجسّد مساراتٍ مُوازيةً ومتواشجةً في آنٍ معاً، لما يترتّب على فهمه (ص) للقرآن الكريم، وهي:

### أ. التّوجيهُ المباشرُ للتّقليد، والتّوجّهُ الفوريُّ للاقتداء:

وهو ما نجدّه في حديثه الشّريف الأُمريّ: "خُذُوا عَنِّي مَناسِكُكُمْ"، وحديثه الأُمريّ الآخر: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي". ومثل هذين الحديثين الشّريفين من القرآن الكريم قوله تعالى: (ما آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وما نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا)، وقوله تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله أسوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كان يَرْجُو اللهَ واليَوْمَ الآخِرَ).

أمّا التّوجّهُ الفوريُّ للاقتداء، فنجدّه في مواطن كثيرة، وفيها ما حدث يوم صلح الحديبية عندما خرج رسول الله (ص) من خيمته فتحلّل من إحرامه وقصر من شعره وذبح الهدى، فتبعه المسلمون في ذلك اليوم بعد أن كان بعضهم وجد في نفسه شيئاً من إبرام الصّلح مع المشركين، وقال عمر (ره) يومها: "فلماذا نرضى الدّنيّة في ديننا؟"، وما فعله رسول الله (ص) كان بعد ضيقٍ منه، وظنّ بأنّ المسلمين لن يقلّدوه، فلما أشارت عليه أمّ سلمة بذلك فعله، وتبعوه جميعاً.

ونجدُ مثله أيضاً في صومهم بصومه وفطريهم بفطريه، وفيه أيضاً تقليدُهم له (ص) في الوضوء، وكذلك قوله يخاطبهم عندما أنزلت (سبّح اسم ربّك الأعلى): "اجعلوها في سُجودكم"، وحينما أنزلت: (فسبّح باسم ربّك العظيم): "اجعلوها في ركوعكم".

### ب. التّوجيه غير المباشر للتّقليد، والحرية الفردية في الاقتداء:

وهو ما نجدّه في حديثه (ص) عندما ذُكر له جماعة من المسلمين نذر بعضهم حياتهم لصيام الدّهر، وبعضهم لقيامه، وبعضهم لاجتناب النّساء ومعاشرتهنّ، فقال: "أمّا أنا فأصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأعاشر النّساء". وحديثه الشّريف عندما سأل عن أهل الصّفّة وذُكر له أمرهم، وسأل عمّن يقوم على شأنهم في العيش وعرف، قال: "خيرٌ منهم من قامَ عليهم"، أي من خدّمهم!

### ت. التّوجيه المباشر لعدم التّقليد، والتّوجّهُ الفوريُّ للاقتداء:

وهو ما نجدّه في مثل حادثة بدر عندما سأله سائلٌ من المسلمين: يا رسول الله، أهو منزلٌ أنزلَكَ اللهُ، أو هي الحربُ والخُدعة؟ وكان أن استمع (ص) بعناية إلى رأي المنكّم ومشورته: "بل نزلُ دُونِ العيون..."، واستجاب لرأيه وأنفذه. وهو كذلك ما حدث قبل موقعة أحد، فقد استشار المسلمين في الخروج لملاقاة المشركين أو البقاء في المدينة والدّفاع عنها، ورأى

الشباب الخروج والمواجهة، فاختار رأي الشباب. وقد تكرر مثل تلك الاستشارة قبل غزوة الأحزاب؛ فاستشار واستمع إلى رأي سلمان بحفر الخندق، ونزل عنده وشارك في حفره. وقد تُساقُ شاهداً عظيماً على هذا التوجّه الرواية التي قال فيها (ص): "أنتم أعلم مني بشؤون دنياكم" بعد حكاية تأبير النخل من عدمه حينما نزلت الآية الكريمة: (وأرسلنا الرياح لواقح).

### ث. التوجيه غير المباشر لعدم التقليد، والحرية الفردية في الاقتداء:

وهو ما نجدّه في مثل قوله حينما سألته عائشة (ره) وقد رأته يقوم الليل حتى ورمّت قدماه: ألم يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: "يا عائشة، أفلا أكون عبداً شكوراً؟!". ونجدُ مثله أيضاً في أنه كان يشدُّ الحجر على بطنه ليتقي الإحساس بالألم نتيجة شدة الجوع في الصيام الطويل... وما نلاحظه أنّ ردة فعل المسلمين على مثل هذه متروكة لتقديرات الأفراد، فبعضهم تتسكك وزهد وعزق عن الدنيا وأغرق في العبادات، وبعضهم قارب المسألة بصورة مختلفة، عارفاً بأنّ تقليد الرسول (ص) في مثل هذه الجوانب لا يقوى عليه إلاّ القلة القليلة. وقد يظهر مثل هذا في حديث أمريّ له (ص) قال فيه: "ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم"، ويدلّ عليه قول الله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها).

لكنّ هذه المسارات المتقدمة قائمة على النظر إلى النصوص اللغوية الرمزية المركبة للقرآن الكريم بوصفها قابلة للتجسيد السلوكي العملي، وهذا أمرٌ جليّ، فكيف الأمر مع النصوص اللغوية الرمزية البسيطة التي قدّمها الرسول (ص) لآيات محددة من القرآن الكريم (أحاديث التفسير اللغوي)؟

إذا كان الكلام على مثل: "الحلال بيّن والحرام بيّن"، ومثل الزكاة والصوم والحجّ والصلاة، ومثل الشهادتين والاعتسال والوضوء، وبعض الحدود في مفهوماتها العامة (كحدّ السارق مثلاً، وهو قطع اليد إذا سرق؛ فالقطع هنا محدد بالعموم، لكنّ المقطوع مختلفٌ عليه، فمنهم من ذهب إلى قطع اليد كلّها، أو الكفّ، أو الأصبع باعتبار المجاز المرسل بعلاقته الكلية، فقد ذكر اليد: الكلّ، وأراد الجزء: الأصبع، وهو الوارد في الآية الأخرى في حقّ نسوة المدينة اللاتي أمن زليخة زوجة العزيز على مراديتها لفتاها عن نفسه: "وقطعن أيديهنّ". التفاصيل هنا مختلفٌ عليها مع الاتفاق على العموم للمفهوم من الحكم)، وكذلك حدّ الزنا وشرب الخمر والقتل والإيذاء والقذف والزنا، ومثل هذا كلّهُ مفهوم أيضاً، ومثله كذلك لا تتغيّر أحكامه حينما يقع ضمن الظروف المثالية، ولا يُصيب أحكامه تغيّر إن في الزمان أو في المكان!

ولعلنا نلاحظ أنّها أكثر الأمور وضوحاً وتحديداً في المسارين الأول والثاني: التوجيه المباشر للتقليد والتوجّه الفوري للاقتداء، والتوجيه غير المباشر للتقليد والحرية الفردية للاقتداء.

أما أحاديث التفسير اللغوي، فأمرها جدٌ مختلف. إن المنظومة الرمزية السلوكية البسيطة التي جسّد من خلالها الرسول (ص) كثيرا من المنظومات اللغوية الرمزية المركبة لنصوص من القرآن الكريم (الآيات) ظلّت، وتطلّ، ثابتة على تعاقب الزمان، وتغيّر المكان، واختلاف الظروف. لكن ما قدّمه سول الله (ص) من أحاديث تفسير لغوي أمره مختلف عن ذلك في أكثره، ولعلّ أشدّها اختلافا هي فئة الأحاديث التي تفسّر آياتٍ محدّدة من القرآن الكريم.

إنّ الأحاديث الشريفة اللغوية، أي التي لا تبني مباشرة سلوكا عمليا أو تصفه، مَصُوغَةٌ باللغة؛ أي إنّها تجسّد منظومات لغوية رمزية بسيطة قبالة منظومات لغوية رمزية مركبة (حديثٌ يفسّر آيةً)، وهذا هو المقصود بالبيان أو التبيين اللغوي الصادر عنه (ص) لآي من القرآن الكريم، ونظيره البيان أو التبيان العملي السلوكي الصادر عنه (ص) أيضا لآي من القرآن الكريم. وأظهر تجسيد تلك الأحاديث لأنّه تجسيدٌ مباشر لآي محدّدة، هو أحاديث التفسير كما درج أصحاب كتب الحديث على تسميتها.

وقد عدّ المسلمون، وخاصة أهل البيان والبلاغة والتفسير وعلوم القرآن، كلام رسول الله (ص) في المرتبة الثانية بعد كلام الله تعالى، سواء في الفصاحة والبلاغة والبيان والرّصانة والإيجاز... أي في الجانب الجمالي والتأصيل اللغوي العربي؛ أو في التشريع ومصدريته من حيث الأهمية في ضبط الواقع الجمعي والفردى، لا سيّما بعد تحديد مصادر التشريع والخوض في مسألة تعدّدها وتنوّعها بعد ظهور الاختلاف؛ أي بعد انتقاله (ص) إلى الرفيق الأعلى. كان الأمر قبل ذلك محصورًا كما ورد في توجيهه غير المباشر لمعاذ بن جبل إذ أرسله ليقتضي بين أهل اليمن، وسأله: "بِمَ تحكّم؟" فقال معاذ: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال معاذ: فبسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال معاذ: أجتهد رأيي ولا ألو. فقال (ص): "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله". هذه هي مصادر التشريع الأساسية في حياته (ص): العمل بكتاب الله، وسنة رسوله إن لم يرد نصّ في الكتاب، والاجتهاد بالرأي إن لم يرد في الكتاب أو السنة نصّ. ثم أصبح الأمر على ما نعرف: كتاب الله، وسنة رسوله، وسنة الشيخين أبي بكر وعمر (ره) أيام عرض عبد الرحمن بن عوف (ره) الخلافة على عليّ (كرّم) قبل عرضها على عثمان (ره)، وكان ردّ فعل عليّ (كرّم): "إن كانا عملا بكتاب الله وسنة رسوله، وإلا فنحن رجال وهم رجال". ثم أصبح الأمر أوسع حتى انضمّ إلى ما تقدّم: إجماع الصحابة، والقياس، والمصالح المرسلّة، وصفايا الأمراء... ولعلّ النظر في هذا التوسّع الأفقي في مصادر التشريع يكشف في جلاء عن الحاجة إلى تحديد مصادر التشريع في حال غياب النصّ الصريح على الحكم، لا سيّما بعد انتقاله (ص) إلى الرفيق الأعلى، فضلا عن تطوّر مسألة فهم مصادر التشريع وفقا لتعاقب الأجيال والأزمنة. ولو أنّنا اكتفينا بإقراره (ص) لمعاذ بن جبل على ترتيبه للمصادر

التشريعية: الكتاب، والسنة، والاجتهاد بالرأي، حينما قال له: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله" لا غتينا عن كل ما سواها، فقد كانت توجيهاً مباشراً إلى الاكتفاء بهذه الثلاثة.

وبالعود إلى قضية النظر في رتبة كلام رسول الله (ص)، وأنه يأتي في المرتبة الثانية بعد كلام الله تعالى: جَمالاً وتأصيلاً لغويًا وتشريعياً، نجد أن مجمل حياته (ص) بعد البعثة متعلقٌ زمنياً بحياة النصّ القرآني، فقد دانت حياته ثلاثاً وعشرين سنةً هي المدّة نفسها التي تعاقبَ فيها نُزول القرآن الكريم عليه (ص)، أو شهدت إخراجَ نصوص القرآن الكريم سوراً وآياتٍ في النَّاسِ مُنجمًا، ومعاودة جبريل (ع) له (ص) سنويًا في ليلة القدر لكي يعرض القرآن عليه عَرْضَةً كُلَّ مَرَّةٍ، إلا في السنة الأخيرة، سنة وفاته (ص)، فقد عرضه عليه عَرْضَتَيْنِ.

فإذا اتضح التّعالقُ الزمّني في ما تقدّم، وأضفنا إليه التّعالقُ اللغويّ المؤصّل قرآنيًا وحديثيًا ونظريًا ولغويًا، وهو الظّاهر في الآيات الكريمة التي نعتت القرآن بأنّه بلسان عربيّ مبين، وبأنّه قرآن عربيّ، ومصدقًا لقوله تعالى: (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسانِ قومِهِ)، والظّاهر أيضًا في قوله (ص): "أوتيتُ جوامعَ الكلم"، وقوله: "أنا أفصحُ العرب، بيدَ أن من فُريش ونشأتُ في بني سَعْد"، ويظهرُ في قولٍ ماثورٍ لعلّه عن عثمان (ره) من أنّ القرآن نزل بلُغة قريش، وقول بعض اللغويين إنّ لُغة قريش هي أفصحُ لُغات العرب؛ وإذا أضفنا إلى هذا كلّهُ أنّه (ص) كان لا يعرفُ القراءة والكتابة قبل نُزول القرآن، وهي مسألة أثبتّها القرآن الكريم والتاريخ ولها كلام في سياق آخر، ولم يكن يتّصل بأهل الكتاب إلاّ اتصالًا عابرا مثل اتّصاله بالزّاهب النّصرانيّ بَحيرا، وما أثبتّه القرآن الكريم بالمنطق البرهانيّ في مثل قوله تعالى: (لسانُ الذي يُلجِدون إليه أعجميٌّ وهذا لسانٌ عربيّ مبين)، وأنّه (ص) ازدادَ فصاحةً في صباهُ بعيشِهِ زَمَنًا في بادية بني سَعْد - إذنْ نعرفُ أنّ المنظومة اللغويّة الرّمزيّة العامّة التي عايشها رسول الله (ص)، واكتسب منها منظومته اللغويّة الرّمزيّة الخاصّة، هي - بدرجة كبيرة - مُقاربةٌ للمنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للقرآن الكريم من جانب - ما دام بلسان عربيّ مُبين - ومُقاربةٌ كذلك للمنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للمجتمع الذي عاش فيه وعايشه من الجانب الآخر - ما دام هو أفصحُ العرب، وما دام القرآن نزل بلسانِ قومِهِ من العرب. قال ابن جنيّ<sup>48</sup>: "لما كان القومُ الذين خُوطِبُوا بها أعرَفَ النَّاسِ بسَعَةِ مذاهبيها، وانتشار أنحائها، جرى خطابُهُم مَجري ما يألّفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراضَ المُخاطِبِ لهم بها على حسبِ عُرْفِهِم وعاداتِهِم في استعمالها".

ولعلّ التركيز على قوله (ص): "أنا أفصحُ العرب، بيدَ أنّي من فُريش" يكونُ دالًّا على المُراد من الخوض لإثباتِ هذا التّعالقِ في هذه المرحلة من النقاش. فالقرآن الكريم نزل بلسان العرب، والعربُ قومُهُ، لكنّه من قريش إحدى قبائل العرب، وقريش لها لُغتها التي تتّسم ببعض السّماتِ اللهجيّة الخاصّة مثل تسهيل الهمزة (عجايز بدلًا من عجائز)، وهي لا تمثّل وحدها

قومه، فهو منها لكته أفصح العرب؛ أي إنه في منظومته اللغوية الرمزية أعلى فصاحة من القبائل العربية كلها وفيها قريش؛ أي إن منظومته اللغوية الرمزية تتعالى عن السمات اللهجية الخاصة بكل قبيلة أو مجموعة من القبائل العربية. هكذا، تُصبح لغته (ص) أعلى من لغات/ لهجات العرب جميعهم، وهذا هو نفسه اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن الكريم. ولكي يكون "أفصح العرب"، أي تكون لغته خالية من السمات اللهجية الخاصة بكل قبيلة أو مجموعة من القبائل العربية، يجب أن يكون عالماً بتلك السمات اللهجية ومتعالياً عنها في الوقت نفسه. من هنا نفهم، مثلاً، مخاطبته للقبائل بلهجاتها أيام كان يعرض الإسلام على وفود الحجيج من القبائل في مواسم الحج قبل الهجرة، ونفهم مخاطبته لوفد اليمن بطمطمانيتهم حينما جاؤوه مسلمين "أمن أمير أمصيام في امسفر: أمن البر الصيام في السفر؟". ومن هنا أيضاً نفهم أنه (ص) كان يعلم حق العلم معاني ما في القرآن الكريم من ألفاظ وعبارات وصور هي في الصلب من اللسان العربي المبين، وإن تكن بعض القبائل تستخدمها لمعانٍ أخرى جسدت اختلافاً لهجياً في حينه لدى بعض دارسي اللغة وفقهها من المعاجمة، أو كانت في قبائل وغابت عن قبائل أخرى.

إن ما تقدم هو الذي يبين تعالق كون القرآن أنزل بلسان قومه (العرب)، أي (بلسان عربي مبين)، وكونه (ص) "أفصح العرب" مع أنه من قريش! وهو الذي يجعل المنظومة اللغوية الرمزية الخاصة بمحمد (ص) أقرب إلى المنظومة اللغوية الرمزية المركبة للقرآن الكريم من سائر لغات العرب في حينه. إن لغته (ص) أعلى من ألسنة العرب في قبائلهم، وإن يكونوا فصحاء، حتى كان يُخاطب كل قوم لهجتهم/ لغتهم. وما عدَمَ قرضه للشعر من جهة، ونفي القرآن الكريم عنه صفة الشاعر (وما علمناه الشعر وما ينبغي له)، إلا تأكيد جلي لما تقدم.

إن المنظومة اللغوية الرمزية للشعر العربي قبله وحينه، وكذلك للشعراء العرب، كان يمكن أن تؤثر في صياغة منظومته (ص) اللغوية الرمزية وبنائها، وبذلك لن يكون قادراً على الارتقاء بلغته إلى رتبة المنظومة اللغوية الرمزية المركبة للقرآن الكريم، وسيكون حينئذٍ كسائر العرب في حاجة إلى من يفكك له تلك المنظومة اللغوية الرمزية المركبة للقرآن، ويبسطها له ليفهمها حق فهمها، وكان ذلك الذي سيفسر له ويفكك ويبسط يكون أولى منه بالرسالة؛ وبمثل هذا لن يصلح لأداء الرسالة، وتبليغ الأمانة، والقيام بوظيفة التشريع والبيان أو التبيين: فعلاً، أو قولاً.

يمكن القول، بعد هذا التأسيس، وقد طال لعلة حيوية اقتضته:

إن الأحاديث التفسيرية التي قدمها (ص) تجسّد منظومات لغوية رمزية بسيطة قبالة منظومات لغوية رمزية مركبة، ولكن لا يغرنّ أحداً القول إنها بسيطة إزاء مركبة؛ ذلك لأنها

قُدِّمَتْ لأهل زمانه (ص) الذين ينتمون إلى منظومة لغوية رمزية مركبةٍ مُقارِبةٍ للمنظومة اللغوية الرّمزيّة المركّبة الماثلة في القرآن الكريم، وأدّل الأدلّة على تقدّم:

أ. قولُ أهلِ عصره في البدايات إنهم عرضوا القرآن على أقرء الشّعْر، فوجدوه خارجًا عنها جميعها؛ أي إنهم قايسوه وحاولوا تفكيكه وفهمه والنظر فيه على وفق منظومتهم اللغوية الرّمزيّة المركّبة، فعجزوا عن فهمه وتحديده وتصنيفه بتلك المقايسة.

ب. أنهم عجزوا عن معارضته والإتيان بمثله، أو بعشر سُورٍ مُفترّياتٍ، أو بعشر آياتٍ مفترّياتٍ؛ وتحديهم بذلك الذي لو فعلوه لأبطلوا الرّسالة من أصلها وعجزهم عنه دليلٌ مباشر على أنه يقاربُ منظومتهم وخارجٌ عنها.

ت. عدم اعتراضهم على القرآن الكريم في ذاته؛ إنّما كان اعتراضهم على المرسل به كما قالوا: (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم)، وتساؤلهم عن سبب عدم إرسال ملاكٍ به، ثمّ اندهاشهم ممّا ورد فيه: "إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمغدق...".

وما دامت الأحاديثُ قد قُدِّمَتْ لأهل عصره (ص)، وهم ينتمون إلى منظومة لغوية رمزية مركّبة قريبة منه، فإنّ كلامه سيكونُ مناسباً لتلك المنظومة، وسيكونُ خروجُه عنها بمثابة الهرطقة التي لا معنى لها، أو على الأقلّ سيؤدّي إلى التّشكيك في الرّسول والرّسالة معاً. فإذا كان ذلك كذلك، عرفنا أنّ كلامه (ص) في الأحاديث التفسيرية سيكونُ مُقارباً في منظومته اللغوية الرّمزيّة للقرآن الكريم، ونحنُ في كلّ عصر في حاجة إلى فهمه من جديد وفق منظومتنا الرّمزيّة المركّبة.

## منظومة النّصّ الرّمزيّة: توضيح لاشتباه

مثال مشخّص: الآية الكريمة (يسألونك عن الأهلّة، قل: هي مَواقِبُ للنّاسِ والحجّ).

ضمن المنظومة الرّمزيّة المركّبة المتعارفة ثقافياً واجتماعياً، كانت الأهلّةُ المجددُ للبعدِ المُبصرِ من أطوار القمر وأشكاله مرتبطةً بالسيرورة الرّمزيّة المتكرّرة لمنازله، تمثّل ظاهرةً فلكيّةً في حاجةٍ إلى فهم. ولهذا ظهرت الحاجةُ إلى الفهم في صيغةِ سؤالٍ استعلاميّ واختباريّ في الوقت نفسه: منظومة لغوية رمزية بسيطة تجسّدُ الحاجةَ إلى فهمٍ غانضٍ ضمن المنظومة الرّمزيّة الطّبيعيّة الكليّة للمجتمع.

كان السؤال عن العلة والكيفية، لكنّ الجواب كان بتحديد الغاية والوظيفة! لماذا؟ يمكنُ أن يسرد العاقلُ عشرات الاحتمالات التي يقبل بعضها أن يكون إجابةً عن أسباب التّبائِنِ الحاصل بين السؤال والإجابة؛ لكنّ هذه الإجابات يمكنُ إيجازها في:

1. أنَّ المسؤُولَ (الله تعالى والرسول الكريم) لا إجابةً لديه ليقدمها عن السؤال؛ والتأظر يجدُ بطلان ذلك في أن الله أثبتَه في القرآن الكريم نصًّا، ولو كانت المسألة كذلك لكان فيها مُجانبةً للحكمة؛ إذ إنَّه (المسؤُول) يُثبتُ محدوديةَ علمه في نصِّه! ولو تقول أحدُهم ليقول: إنَّ القرآن من صنْعِ مُحَمَّد (ص)، لقلنا: إنَّه كان سيثبتُ عجزَه عن الإجابةِ ومحدودية معرفته بإثباتِ مثل هذا النصِّ! ولو أنه كان من عنده لكان الأولى به أن يحذف هذا النصِّ: السؤال والإجابة عنه!

2. أنَّ المسؤُولَ (الله تعالى والرسول الكريم) لديه إجابة مباشرة عن السؤال، وهي الإجابة المُثبتة؛ لكنَّ الذين قالوا إنَّ المشركين سألوها عن علَّة تبدُّل أحوال القمر في أطواره أخطؤوا، ووجَّهوا النصَّ توجيهًا في غير مُؤداه؛ إنَّما كان سؤالهم عن الغاية من الأهْلَّة: لماذا تتبدُّل صُورُ القمر؟ فكانت الإجابة على قدر السؤال تمامًا: هي مواقيتُ للناس والحجِّ. وهُنا تصلحُ جُملةُ "الأهْلَّةُ مواقيتُ للناس والحجِّ" مبتدأً وخبرًا بوصفها بيانًا غائيًا للسؤال.

3. أنَّ المسؤُولَ (الله تعالى والرسول الكريم) لديهما إجابة عن السؤال مُناسبةً للمنظومة الرّمزيّة المركّبة للمجتمع العربيّ آنذاك، وجاءت في صيغة منظومة لغويّة رمزيّة مركّبة هي: (مواقيتُ للناس والحجِّ)، وقد فهم منها السائلون مُؤداهَا ودلالاتها والغاية منها، وسكّثوا عن مُراجعته (ص) في المسألة عنها، فكانت إجابةً شافيةً عن السؤال. لكنَّ تلك الإجابة لا تعني أنّها الإجابة الوحيدة عن سؤالهم (عن الأهْلَّة)؛ إنّما هي الإجابة الوحيدة التي تتناسبُ المنظومة الرّمزيّة المركّبة للواقع والمجتمع. ولو قدّم المسؤُول أيّة إجابةٍ أُخرى تقعُ خارجَ المنظومة الرّمزيّة المركّبة تلك، لما كانت مُفدّةً مُؤديةً للغرض منها. وقد يقعُ هنا قول بعض المفسّرين إنَّه (ص) كان يعرفُ ما يسألون عنه؛ أي عن العلّة الكامنة وراء الظاهرة والرغبة في فهمها من ناحية كونيّة طبيعيّة فلكيّة، لكنّه أجابهم بما يُريد هو منها، فأرشدهم إلى الوظيفة وهي أهمُّ من فهم الظاهرة نفسها في حينه؛ أي إنَّ الجواب كان جوابَ العارفِ المُرشِد.

ومع هذا كلّهُ، هل كانت الإجابة المُقدّمة (هي مواقيتُ للناس والحجِّ) هي الإجابة الوحيدة الممكنة الصّالحة؟ وهل نكتفي نحنُ بهذه الإجابة الآن؟ في ذلك الوقت وذلك المجتمع، أي ضمن تلك المنظومة الرّمزيّة المركّبة للعالم والمجتمع العربيّ حينها، نعم، بكلّ تأكيد! لكن، هل يعني هذا أنّها الإجابة الوحيدة الممكنة الصّالحة ضمن المنظومات الرّمزيّة المركّبة التي تعاقبت منذ ذلك الحين حتّى الآن لسائر المجتمعات الإنسانيّة – والرّسالة للناس كافّةً – أو المجتمعات العربيّة الإسلاميّة المتعاقبة بوجه خاصّ؟ لا، بكلّ تأكيد!

لقد تطوّرت المنظومة الرّمزيّة للمجتمع العربي الإسلاميّ نفسه تطوّرات متعاقبة أفقيّة وعموديّة، وكذلك المنظومات الرّمزيّة المركّبة للمجتمعات الإنسانيّة كلّها، وأصبح بعضهم يقدّم اليوم تفسيراتٍ علميّةً فلكيّةً دقيقةً جدًّا تصلُ بِدِقَّتِها حدَّ الغرابة حيناً، والإدهاشِ أحياناً أُخرى. وأصبحنا نعرفُ على وجه شبه يقينيّ متى يتولّد الهلالُ، ومتى يدخلُ القمرُ منزلةً كذا... حتّى لو حجبتهُ الغيوم والمظاهر الأخرى. لكن، هل يعني هذا أنّ الإجابة التي قدّمها المسؤولُ للسّائل قد سقطت الآن وأصبحت غيرَ صالحة؟ بكلّ تأكيدٍ، لا. إنّها باقيةٌ على صلاحها اليوم، وما انضافَ إليها إنّما يزيدُنا لهما فهما بدلالاته المكتسبة الجديدة.

## آياتُ الإعجاز العلميّ: التباسُ معاني

إنّ آيات الإعجاز العلميّ كلّها تقعُ في هذا السّياق؛ فقد كانت هذه الآياتُ إِبَانِ نُزولِها ضمن المنظومة الرّمزيّة المركّبة للواقع الثقافيّ والاجتماعيّ للمجتمع العربيّ، وكان معنى الآية في حينه يُستنبطُ بالمقابلة بين النّصّ اللغويّ (المنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للآية) من جهة، والواقع (المنظومة الرّمزيّة المركّبة للمجتمع).

كانوا يفهمون مثل قوله تعالى: (نَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ) في ذلك الحين، لا سيّما أولئك الذين صعّدوا في ظُهور الجبال لأنّ الارتقاء صُعوداً مُتعبٌ يجعلُ الواحدَ ممّا إلى اليوم يُحسُّ بالإجهاد نتيجة حرقِ الجسم لمزيدٍ من الغذاء وعمليات الأكسدة اللازمة لإنتاج الطّاقة التي تُمدّ العضلات بالقدرة على متابعة السّير صُعوداً على مُنحدرٍ مائلٍ بزواوية... وعمليات الأكسدة تقتضي مزيداً من الأكسجين، وهذا يقتضي مزيداً من الضّغطِ على الرّئتين شهيقاً وزفيراً، وتَسارعُ هذه الحركة في الرّئتين، فضلاً عن تسارع نبضات القلب لضخّ الدّم اللازم لنقلِ الأكسجين إلى الخلايا لحرقِ الغذاء من أجل إنتاج الطّاقة... هذا كلّهُ يقعُ في معنى الآية الكريمة، وهذا كلّهُ ما كان يجعلُهم يُحسّون بضيقِ الصّدرِ وحرّجه عندما يرتقون الجبال؛ وليس هذا الذي قدّمه أصحابُ نظريّة الإعجاز العلميّ من أنّ نسبة الأكسجين تقلُّ كلّما ارتقينا صُعوداً إلى أعلى!

لكنّ هذا التّوجيه الأخير ليس خاطئاً. إنّهُ توجيهٌ صحيحٌ يقعُ ضمن المنظومة الرّمزيّة المركّبة لواقعنا الآن وعالمنا الآن بناءً على العلوم والمعارف التي نشأت واستقرّت فيه؛ لكنّه بأيّ حال لا يُلغِي أنّهم كانوا يحسّون بضيقِ صُدورهم وحرّجها كلّما ارتقوا المرتفعات بصورة تلقائيّة غير محتاجة إلى التفسير الذي قدّمناه قبل قليل، وهو تفسير يقعُ خارج تلك المنظومة أيضاً، ويدخلُ في منظومتنا الرّمزيّة المركّبة الآن.

لقد فهم العربُ معنى الآية فهما يجسّد قراءتهم لمنظومته اللغويّة الرّمزيّة قراءةً صحيحة نابعة من مُعاشرتهم لتلك الحالة؛ أي مُعابنتهم على وجه التّجربة لمعناها (دالاتها). ثَمّةً، إذن، في تجربتهم الخاصّة المعيشيّة الحاصلة المتحقّقة ما يجسّد دلالة المنظومة اللغويّة الرّمزيّة للآية. هُنا، يحدثُ الفهمُ بتفكيكِ المنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للنّصّ (الآية) وتركيبها في الواقع المعيش بالتّجربة؛ أي بإعادة تركيبها ضمن المنظومة الرّمزيّة المركّبة للواقع الثقافي والاجتماعي؛ ولا حاجة حينها للشّرح أو التفسير أو البيان أو التّبيان... ولعلّ القول بأنّ القرآن "يفسّر بعضه بعضاً"، والنّظر في قوله تعالى: (سَنُرْهِقُهُ صَعُودًا)، وقول أوس بنِ حَجْرٍ يصفُ حرجه ومُعاناته في ارتقاء قنّة الجبل ليبلّغ عودَ نبعٍ صنّع منه قوسه:

ومبضوعة من رأس فرع شظية	بطود تراه بالسحاب مجلا
على ظهر صفوان كأن متونه	علان بدهن يزلق المتنزلا
يطيف بها راع يجشم نفسه	ليكلاً فيها طرفه متأملا
فويق جبيل شامخ الرأس لم تكن	لتــــبلغه حتى تكل وتعملا
فأبصر ألهابا من الطود دونها	ترى بين رأسي كل نيقين مهبلا
فأشطر فيها نفسه وهو معصم	وألقى بأسباب له وتوكلا
وقد أكلت أظفاره الصخر كلما	تعايا عليه طول مرقى توصلا
فما زال حتى نالها وهو معصم	على موطن لو زل عنه تفصلا

يجعلان أمر الفهم جلياً، ويفسران قضية التقارب بين المنظومتين اللغويتين الرّمزيتين المركبتين: للقرآن من جهة، وللشعر العربي من جهة أخرى؛ فضلاً عن اكتساب العربي القدرة على فهم النّصّ القرآني بسبب ذلك التقارب، وهو ما يفسّر قلّة حوض الرّسول الكريم (ص) في تفسير أي القرآن بصورة لغويّة مباشرة.

إنّ كلّ تطوّر (اتّساع؛ ضيق؛ ارتقاء؛ انحدار) يُصيبُ المنظومة الرّمزيّة المركّبة للواقع والمجتمع، يقودُ بالضرورة إلى تطوّر مُساوقٍ له في اتجاهه، يُصيبُ القدرة على قراءة النّصوص، بوصفِ القراءة إعادة تفكيكٍ لها وتركيبٍ للمنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للنّصّ في ضوء المنظومة اللغويّة الرّمزيّة المركّبة للواقع والمجتمع.

## آيات الإعجاز التاريخي: فوضى مُحَقَّقة

ولعلّ تقديم المثال المشخّص في قوله تعالى: (غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ \* فِي بَضْعِ سِنِينَ)، مع الاحتفاظِ في الذَّهْنِ بقراءة (غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيُغْلَبُونَ \* فِي بَضْعِ سِنِينَ)، يجلّي الفكرة تماماً.

ركّز بعضُ الدارسين على أنّ هذا الوجه من الإعجازِ قائمٌ بذاته؛ لكنّ مثل هذا أمرٌ في حاجةٍ شديدةٍ إلى المناقشة. هل كانت هذه الآياتُ مُعجزةً إبانَ نُزولها، أو أنّ إعجازها ظلَّ مُعلّقاً بتحقُّق ما تُخبر عنه بعد حين من الزّمن، أو كما قالت الآية الكريمةُ (في بَضْعِ سِنِينَ)؟

إنّ تعليقَ إعجازِ الآيةِ على تحقُّق ما أُخبرت عن وقوعه بعد حين من الزّمن، يجعل الآيةَ غيرَ مُعجزةٍ حينَ نُزولها، فلماذا لم يتوجّه الذين تحدّاهم القرآنُ الكريمُ ليأتوا بمثله، أو بعشر سُورٍ مفترياتٍ من مثله، أو بعشر آياتٍ، إلى مُعارضةٍ مثل هذا النّمط من الآيات، وكانوا، إذن، سينجحون لفقدان هذه الآياتِ الإعجازَ في ذاتها؟؟

المسألة هنا غير متعلّقة بالإعجاز البتّة؛ إنّما هي متعلّقة بتحقُّق معنى من المعاني المتضمّنة في الآيات، وهو ذلك الذي يبرزه التسويّفُ المعلّقُ بالظرف الاستقباليّ (من بَعْدِ غَلَبِهِمْ) -والآخر التّحديديّ (في بَضْعِ سِنِينَ). أمّا المعنى العامّ (الدّلالة) للمنظومة اللغويّة الرّمزيّة للآيات، فأمرٌ جدُّ مُختلف؛ إنّه ظاهرٌ ظهورَ النصِّ نفسه، ولا حاجةً إلى مجادلةٍ شديدة، أو ليّنة، في هذا الإطار.

## توثيق الإشارات الواردة في المتن:

- <sup>1</sup> البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل ودار الفكر، تاريخ المقدّمة 1948)، 1 ص 75.
- <sup>2</sup> المصدر نفسه، 1 ص 76.
- <sup>3</sup> المصدر نفسه، 1 ص 76.
- <sup>4</sup> المصدر نفسه، 1 ص 76.
- <sup>5</sup> المصدر نفسه، 1 ص ص 77-79.
- <sup>6</sup> المصدر نفسه، 1 ص 79.
- <sup>7</sup> المصدر نفسه، 1 ص ص 79-80.
- <sup>8</sup> المصدر نفسه، 1 ص 80.
- <sup>9</sup> المصدر نفسه، 1 ص ص 81-82.
- <sup>10</sup> الغزالي، أبو حامد: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: 1961)، ص 45-47.
- <sup>11</sup> أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 127.
- <sup>12</sup> فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ص 49-53.
- <sup>13</sup> المبارك، ناصر حميد الشيخ: الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 29.
- <sup>14</sup> الغزالي: فضائح الباطنية، ص 11.
- <sup>15</sup> فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ص 175-181.
- <sup>16</sup> السجلماسي: المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، ص ص 429-430.
- <sup>17</sup> المصدر نفسه، ص 431، وانظر مناقشته لبعض الأمثلة: ص 432.
- <sup>18</sup> المصدر نفسه، ص 430. وانظر: ص 437، الخصائص، 3 ص ص 169-170.
- <sup>19</sup> الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، ص 29.
- <sup>20</sup> الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، ص 30.
- <sup>21</sup> انظر الكلاباذي: التعرّف على مذاهب أهل التصوّف، تحقيق محمود أمين النوي، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1979)، ص 128؛ الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، ص 29.
- <sup>22</sup> ابن عربي: محيي الدين: الفتوحات المكيّة، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 2 ص ص 297-298.
- <sup>23</sup> النيسابوري، نظام الدين: غرائب القرآن و رغائب الفرقان، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، د.ت)، ص 57.
- <sup>24</sup> ابن عربي، محيي الدين: مشكاة الأنوار، تحقيق رياض مصطفى العبد الله، (القاهرة: دار الحكمة، 1986)، ص ص 26-27.
- <sup>25</sup> فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ص 55-61.
- <sup>26</sup> ديوانه، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ص 541.

- 27 المصدر المتقدم نفسه، ص 485.
- 28 ديوانه، (بيروت: دار العودة، 1994)، م 2، ص 285.
- 29 الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 388-389.
- 30 المصدر المتقدم نفسه، ص 358.
- 31 المصدر المتقدم نفسه، ص 385.
- 32 المصدر المتقدم نفسه، ص 391.
- 33 ديوانه بشرح وضبط عمر فاروق الطباع، (بيروت: دار الأرقم، 1997)، ص 231.
- 34 المصدر المتقدم نفسه، ص 113.
- 35 انظر الرواية عند الخفاجي، محمد بن سنان: سرّ الفصاحة، صحّحه وعلّق عليه عبد المتعال الصعيدي، (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1969)، ص 267؛ القيرواني، الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، 1981)، 1 ص 133.
- 36 ابن طباطبا: عيار الشعر، ص 73.
- 37 المصدر المتقدم نفسه، ص 80.
- 38 ديوانه بشرح وضبط عمر فاروق الطباع، (بيروت: دار الأرقم، 1998)، ص 222.
- 39 المصدر المتقدم نفسه، ص 73.
- 40 المصدر المتقدم نفسه، ص 391. والأبيات للزبيح بن زياد العيسوي ضمن أبيات أخرى أوردها أبو عبيدة في التّفائض، 1 ص 89، وأولها:
- نامَ الخَلِيُّ وما أغمَضُ حارِ      من سيِّئِ التّبأ الجليلِ السّاري  
من مثله تمشي التّساء حواسرا      وتقومُ مُعولَةً مع الأسحارِ
- 41 عيار الشعر، ص 74.
- 42 ديوان سحيم، طبعة دار الكتب، ص 16.
- 43 عيار الشعر، ص 75.
- 44 ديوان الأعشى، طبعة دار الكتب، القصيدة 15.
- 45 عيار الشعر، ص 76.
- 46 ديوانه، تحقيق إحسان عباس، ص 176.
- 47 ديوانه، طبعة القاهرة، ص 72، وطبعة دمشق، ص 57. ومثله قول النابغة الذبياني:
- سقتُهُ إياهُ الشّمسُ إلّا لِفاتِهِ      أُسِفَ ولم يُكَمَدْ عليه بِإثمِهِ
- 48 ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق عبد اللطيف النجّار، 3 ص 347.