مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 10 مجلد 1 – 2026 / 06 /30
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.21083647

تأسيس استدلالي لمنطق اللغة العربية في القرآن الكريم

An Inferential Foundation for the Logic of the Arabic Language in the Holy Quran

يونس الخمليشي
جامعة القاضي عياض بمراكش–الكلية المتعددة التخصصات بآسفي/ المغرب
y.elkhamlichi@uca.ac.ma

الملخص:

موضوع البحث: يتناول البحث قضية "منطق اللغة العربية في القرآن الكريم" من منظور استدلالي وتأسيسي، باحثاً في الكيفية التي نقل بها القرآنُ الكريم العربيةَ من لغة طبيعية، تاريخية، وبشرية، إلى لغة متعالية وغير زمنية تنبثق قيمها ودلالاتها من الوحي وشروطه الميتافيزيقية والمعرفية، متجاوزةً بذلك الأطر اللسانية والفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة.

أهداف البحث: سعى البحث إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة؛ أولها: تبني افتراض علمي مفاده أن للعربية في السياق القرآني منطقاً خاصاً يستوعب تأويلات لامتناهية وثراءً دلالياً متميزاً. وثانيها: تفصيل معالم هذا الافتراض من خلال تفكيك خصائص لغة الوحي وتجاوزها للأبعاد الأنثروبولوجية والوضعية. وثالثها: الاستدلال على هذه الأطروحة وبناء هندسة نظرية تضمن صحة النتائج للوصول إلى براديغم لساني شرعي يربط الذهن بالشرع.

مشكلة البحث: تتبلور المشكلة في السؤال المركزي التالي: "هل هنالك منطق خاص بعربية القرآن، يبرز خصائصها ويجذر تأسيسها للسانيات خاصة تمتح منها دلالات خاصة وتنتج بذلك لغةً متفردةً؛ عن اللغة العربية نفسها، وعن اللغات الأخرى؟". وينبثق عن هذا الإشكال نقد المناهج اللسانية والفلسفية المعاصرة (كالبنيوية والتوليدية والوضعية) التي اختزلت اللغة في أبعاد تجريبية أو ذهنية فطرية محضة، وأقصت الأبعاد التأسيسية للشرع المقدّس، مما جعل بعض المفسرين والأصوليين يزلّون بتأويلاتهم نتيجة اعتمادهم على الوضع اللغوي الدهري أو السياق البشري المجرد دون مراعاة حقائق الشرع.

منهج البحث: اعتمد الباحث على المنهج التحليلي الاستدلالي، والمنهج النقدي الابيستمولوجي لتفكيك أطروحات فلسفة اللغة المعاصرة، بجانب توظيف أداة منهجية مبتكرة سماها "مبدأ الاستصحاب التام والكلي"؛ وهي آلية تعتمد على استقراء وتضافر كافة نصوص الوحي (الكتاب والسنة) معاً كذات واحدة لتعصير المعنى المقصود وتفسير اللفظ الجزئي.

أهم نتائج البحث: خلص البحث إلى نتائج جوهرية؛ أبرزها أن العربية قبل القرآن كانت تمتاز بـ "التأهل" (قابلية تلقي الوحي)، ثم أصبحت بالقرآن لغة "التأهيل" والتعالي. كما أثبت البحث أن منطق عربية القرآن يقوم على ثلاث إحالات: (قبلية على الله وصفاته، وذاتية على وحدة الوحي، وبعدية على العالم الخارجي والذهني). ومن أهم النتائج أيضاً إبراز التأسيس الدلالي عبر "مبدأ الاستصحاب" الذي يتجاوز جمود الوضع وسياق

اللغة الدهرية ليفيد "ظاهر الشرع"، وكذا التأسيس الفني والجمالي من خلال "الدلالة الفنية" (التجويد والترتيل) التي تخاطب اللاشعور وتصنع الوعي والبعد المشاعري. وانتهى البحث بضرورة صياغة "منطق الشريعة" و"لسانيات قرآنية" كقاعدة معيارية عليا يقف عليها المنطق واللغة والوجود.

الكلمات المفتاحية: عربية القرآن، الاستدلال، الإحالات الوحيانية، الدلالات الفنية، الاستصحاب الكلي.

Abstract:

Research Subject: This research investigates the inferential and foundational logic of the Arabic language within the Holy Quran. It explores how the Quranic revelation transformed Arabic from a natural, historical, and anthropocentric language into a transcendent, timeless, and meta-temporal language whose semantic values are rooted in divine revelation .Research Objectives: The study aims to validate the hypothesis that Quranic Arabic possesses a unique logic capable of accommodating infinite interpretations and profound semantic richness. It seeks to delineate the parameters of this logic, provide analytical evidence for it, and establish a foundational framework for an Islamic linguistic paradigm that reconnects the human mind with divine legislation .Research Problem: The core problem is articulated through the following question: "Is there a specific logic inherent to Quranic Arabic that distinguishes it from both classical natural Arabic and other human languages, thereby establishing a unique linguistic foundation?" The problem addresses the limitations of contemporary western linguistic theories (such as structuralism, positivism, and generative grammar) that reduce language to mere empirical data or innate cognitive faculties, entirely ignoring the constitutive authority of the sacred text .Methodology: The researcher employs an analytical, inferential, and epistemological critical method to critique contemporary philosophies of language. Centrally, the study introduces an innovative methodological tool termed "The Principle of Comprehensive Accordance/Presumption" (Principle of Istishab), which requires interpreting any individual text or word through the holistic synthesis of the entire corpus of revelation (Quran and Sunnah) treated as an indivisible unity .Key Results: The research concludes that prior to revelation, Arabic possessed the quality of "potentiality" (Taa'hhul), which evolved through the Quran into a state of "empowerment" (Taahil) and transcendence. Quranic logic operates on three reference dimensions: a priori (referring to Allah and His divine attributes), intrinsic (referring to the internal unity of revelation), and a posteriori (referring to the mind and the empirical world). Furthermore, the study demonstrates that true textual meaning derives from the "revelatory apparent text" (Zahir al-Shar') rather than secular syntax, and highlights the artistic-aesthetic dimension (The Artistic Signification) of recitation (Tajweed) in actively shaping human consciousness and emotion. Ultimately, the paper calls for the systematization of a comprehensive "Logic of Sharia" and a specialized "Quranic Linguistics".

Keywords :Logical Inference, Quranic Arabi, Holistic Presumption, Linguistic Empowerment! Artistic Signification.

مقدمة:

إن عربيةَ القرآن شأن لساني ومنطقي أساساً، يشمل الدلالة والتركيبَ. يهمنا في هذه الورقاتِ أن نفصِّلَ دلالتها عبر معالجة إشكال صيغته "هل هنالك منطق خاص بعربية القرآن، بحيث يبرز خصائصها ويحذِّر تأسيسها للسانيات خاصة تمتح منها دلالات خاصة وتنتج بذلك لغةً متفردةً؛ عن اللغة العربية نفسها، وعن اللغات الأخرى؟"، انطلاقاً من هذا الإعضال هدف البحث إلى:

-تبني افتراض مفاده أن العربيةَ ذات منطق خاصٍ يقدر على استيعاب تأويلات متعددة ودلالات أخرى ذات ثراء قوي وممكن.

-تفصيل معالم هذا الافتراض.

-الاستدلال على هذا الافتراض.

ليبني البحث بكل ذلك أطروحته بما يضمن صحة نتائجه.

تبلور هذا الاستدلال وذلك التفصيل في تسطير البحث الهندسي بما يسوّغ أهمية هذا البحث، حيث اشتمل على ثلاثة مباحث:

يعرض **المبحث الأول** إلى اعتبار أن:

1-العربية قبل القرآن لها ميزة "**التأهل**"، وذلك لكونها مؤهَّلة لأنْ تفصح عن القرآن الكريم. فعلاقتها الأولية به هي علاقة التأهُّل. وبعد تماهي القرآن بالعربية صارت علاقة القرآن بها علاقة "**التأهيل**"، أهَّلها ورشحها نحو جعلها:

2-لغةً غير تاريخية ولا زمنية ولا مكانية. فالقرآن الكريم أراد من اللغة العربية أن تخرج عن نطاق كونها لغةً طبيعيةً إلى لغة متعالية، وفتح هذا التطويرُ لها التعاليَ، وكما على المسلمين تفسير القرآن الكريم عليهم إكمال مشروعه في اللغة نحو جعلها فوق التاريخ.

3-لغةً تتجاوز الاعتبارَ الأنثروبولوجي، فليست عربية القرآن لغةً تنبع من الفطرة وحدها أو الذهن فحسب. وليست أنطولوجيةً تكون مسكنَ الوجود، وليست طبيعيةً حتى تكتفي بالتحققات التجريبية في إفراز قيَمها.

4-تتجاوز العربيةُ-في-القرآن المستوى اللسانيَّ، فلا يمكن تفسير اللغة القرآنية بالعربية وحدها، وسيفصل البحث ذلك.

في المبحث الثاني؛ يعرض البحثُ لمنطق العربية-في-القرآن، حيث اعتبر لها ثلاث إحالات:

1-إحالة قبلية: حيث كل نص يحيل على الله، وعند تأويل كل آية لابد من إحالتها إلى موجِيها بتأويلها وفق الصفات والأسماء الإلهية.

2-إحالة ذاتية: حيث كل آية تفهم طي استصحابها مع كل نصوص الوحي الأخرى حيث الوحي ذاتٌ ووحدةٌ واحدة وحيدة فريدة.

3-إحالة بعدية؛ حيث كل نص يحيل على العالم الخارجي والقضايا الذهنية.

إن هذه الإحالة التي هي من منطق العربية-في-القرآن بأقسامها الثلاث تفيد:

أ-كيف أن اللغة مطيعة للوحي ومكلَّفة ببذل أقصى الجهد المطاق للإعراب والإفصاح عنه كما كلِّفَ الإنسانُ بالوحي تماماً، وكيف أن الوحي لم يأت للإنسان فحسب، بل حتى للعربية.

ب-كيف تثوِّرُ هذه الإحالةُ اللغةَ وتجعل لغة الوحي متميزةً تفصح عن علوم متنوعة عن الله وعن الألسنيات والقضايا والعالم.

وينتهي البحث في مبحثه الأخير إلى تأسيس القرآن للعربية من جديد، تأسيس القرآن للعربية هذا كان ذا منحيَيْن؛

1-التأسيس الدلالي؛ وهنا جعلها تدل على المعنى عبر ما يسميه الباحث "مبدأ الاستصحاب"، وهي دلالة الكلمة القرآنية على المعنى عبر استصحاب النصوص القرآنية مع كل النصوص الأخرى حيث كل كلمة فيه تفهم طي كل الوحي وكل الوحي يفهَم طي كل كلمة فيه.

2-التأسيس الفني؛ فتدل العربية في القرآن على دلالة فنية جمالية متمايزة عن الوضع والسياق اللغويين وتخاطب المشاعر الصعبةِ بلورتها، لأن لغة العقل مثلاً يصعب عليها التأثيرُ في المشاعر أو صناعتها.

وأهمية البحث تبرز من خلال هذه الهندسةِ من جهة، ومن جهة أخرى؛ بحسب بحثنا -القاصر- في المتاح الحالي من المكتبات المتوفرة حول هذا الموضوع؛ لم نجد أي دراسة تتناول الموضوع من الجهات التي عالجناه فيها، والمنظورات التي شاهدناه ووصفناه من خلالها. ويختم البحث أطروحته بخاتمة وتوصيات في ذلكم.

المبحث الأول: خصائص العربية–في–القرآن

المطلب الأول: بين عربية القرآن الكريم واللغات الأخرى

إن فلسفة اللغة Philosophy of Language في الفلسفة المعاصرة برزت كنموذج جديد لرؤية العالم سواء في توجه التجريبية المنطقية القائمة على التحليل الفلسفي للغة –امتداداً للوضعية Positivism– أو في توجه الفلسفة القارية التأويلية. إن هذا البروز للغة كأداة تفسير وتسويغ للكائنات الذهنية والخارجية جعلَ الفكر الإنساني يشهد منعطفاً معرفياً عُرف بالمنعطف اللغوي Turn Linguistique. وهذا حسب الوضعية المنطقية أَهَّل اللغة لتبيت مربطَ السواء لِكُل مجال فكري أو حقل معرفي، الأمر الذي جعل أي دَرْس فلسفي لا يكتسب قوته إلا إذا تم طَرْقه أولاً من باب التحليل اللغوي، إذ اللغة لا ينفك عنها شيء. ومع التأويلية القارية تظل اللغة انشغالاً تأويلياً يتجاوز النص الديني إلى مختلِف أجناس النصوص مع شلايماخر ثم إلى خطاب علمي تفسيري يهم الطبيعة وآخر فهمي يخص العلوم الروحية مع دلتاي من أجل تحديد التاريخ كوحدات موضوعية جزئية تُفهم في ظل التاريخ الكلي، وهذا ما يعنيه بالضبط مفهوم "رؤية العالم". فاللغة هي نواة علاقة الإنسان بالعالم شاملة لكل حركات الإنسان وسكناته، وتم هذا بجلاء ظاهر حين أعطى هايدغر الأولويةَ للإنصات على فعل التكلم ليصير الفهم إمكان وجود متحرك عبر اللغة التي هي حقيقة الوجود، تلك اللغة التي "لا تنقل الظاهر والمستور بوصفه شيئاً مقصوداً في الكلمات والجمل وحسب، وإنما تحمل قبل كل شيء الموجودَ بوصفه موجوداً إلى المنفتح".[1] فالتفكير في الوجود هو تفكير في ماهية اللغة[2] التي تحوي مقاصد الوجود والذي سيحدده بحثياً في الشعر، فصارت اللغة اعتياداً أنطولوجياً كاملاً. ويبيت البحث اللساني/الألسني مع البنيوية Stracturalism ينحو نحو جعلها قائمةً بذاتها كنظام (system) لا يعرف إلا نظامه الخاص،[3] والاكتفاء به أو بالواقع عبر التحقق به ، وتمسي اللغة هي الطابعَ اللاشعوريَّ الكامنَ في اللاوعي الذي هو قانون التفكير المستقل عن أي شيء يحيل إليه كإله أو متعال مقدس مثلاً. وربط البنيوية بالدرس الوصفي للغة وتحديد نظامها[4] كان لدراسة العلاقة بين الأشياء بشكل تزامني آني عمودي دون أي اهتمام بالتعاقب التاريخي الأفقي الخطي. مع نقد تشومسكي للبنيوية سعى إلى بناء النحو العالمي المشترك بين كل الناس يقتصر على توحيد الألسن الأنثروبولوجية، هذه النظرية التوليدية تجعل من اللغة فطريةً حيث لا وجود لها خارج التصور الذهني، لأنها هي العمليات الذهنية الفطرية كما هو مهندس له في كتاب 1968م "اللغة والذهن" ، مما يعني أن العالم في الذهن، واللغة هي الذهن.

إن الدرس اللغوي المتقدم بمختلف أطياف توجهاته إلى البنيوية الشكلية وتطبيقاتها الأنثروبولوجية وغيرها، والبنيوية التكوينية –وامتداداتها في الأدب وعلمي النفس والاجتماع– يجعل من اللغة امتداداً للعالم، خلقاً إنسانياً ونشأةً تاريخيةً لا علاقة لها بإله قال لغةً متعالية وغير مخلوقة، ذلك أنها تستمد تولدها من الفطرة أو تكوُّنها من الواقع، وتستمد تحققها من الواقع التجريبي أو المنطقي الصوري أو الأنطولوجي أو التاريخي الحياتي أو الذاتي.

إن اكتفاءَ اللغة بالتحقق التجريبي يصيّرها طبيعيةً، واكتفاءها بذاتها عبر الفطرة يمَسّيها أنثروبولوجيةً، وكونَها مسكنَ الوجود يصيرها أنطولوجيةً، وهذا يتوافق مع مخلوقية اللغة المكتفية بذاتها والمقصِية لإله قائل–متكلم عن أي اعتبار تأسيسي أو حتى تأكيدي في مجال اللغة والاجتماع والنفس والفلسفة وسائر المعارف.

---

[1] هايدغر مارتن. أصل العمل الفني، تقديم: هانس غادامير، ترجمة: أبو العيد دود، ط1(الجزائر: منشورات الاختلاف، 2001) ص: 97.

[2] صفاء عبد السلام جعفر، المفهوم الأنطولوجي للغة عند هايدغر، (منشورات الاسكندرية، د.ت) ص: 51.

[3] الشلوش محمد، عجينة محمد. دروس في الالسنية العامة، ترجمة: محمد القرماوي، (تونس، الدار العربية للكتاب، 1982م) ص: 43.

[4] الشلوش، عجينة. دروس في الالسنية العامة. ص: 8.

إن لغة القرآن في نظرنا تتجاوز الاعتبار الوجودي والطبيعي والوضعي والأنثروبولوجي، فلا تستمد وضعها المنطقي من نسق ذهني أو خارجي، ولا تستمد قيمها من الواقع، ولا يعتبر تحققها صادقاً أو كاذباً بالاستناد إلى التجربة، ولا تقف على نسق قيمتي الصدق والكذب المنطقيتين، كما لا تستمَدُّ من الفطرة من حيث وجود بدهيات كلية في الذهن تؤطر اللغة وتؤطر تمثيلنا للواقع؛ ذلك أن اللسانيات العامة والفلسفات اللغوية والمعارف العلمية والعلوم الإنسانية والاجتماعية قامت على براديم Paradigm يزيح الشرعَ عن اعتباراته التأسيسية للعلوم، فهو براديغم مستثن للقرآن عن أي تأثير. فابْتُنِيتْ معارف به قامت على عدم اعتبار الشرع في تأسيس أي شيء فضلاً عن أي يكون هو المؤسِّس لكل شيء، وحتى لو اعتبرنا اللسانيات علماً حقاً دقيقاً؛ وكذلك كثير من مفاهيم فلسفة اللغة لو اعتبرناها كونيةً؛ فإنها ستظل قائمةً على العلم الكوني المزيح للعلم الشرعي والقائم على فصل الإرادة الكونية عن الإرادة الشرعية. وهذا ما سنفصله في ورقتنا هاته.

المطلب الثاني: عربية القرآن الكريم وميزة التأهُّل

إن العربية تتميز بميزة تسكن دمها، ميزة طبيعية متميزة فيها بذاتها عن اللغات الأخرى، وهي ميزة لم تُجذِّرها في ماهيتها الشريعةُ الغراء ولا أعاد تشكيلَ حقيقتها القرآنُ الكريم. وهذه الميزة هي ميزة "التأهُّل"، وهي قابليةُ العربية الذاتيةُ لتلقي القرآن وإمكان تأدِيَته. هذه التأدية تعني تلقيَ العربية للوحي وتفسيرَها له ثانياً (أي تأويل العربية له بعد ذلك) أي أداءَه أداءً أوَّلياً لا قضاؤه قضاءً ثانياً.[1]

إن العربية لها ميزة التأهل إذن، لكن هذه الميزة ليست كافية لتقتضيَ تفضيلها على اللغات الأخرى، لأن:

1-"الميزة لا تقتضي التفضيل" على التحقيق،

2-فليست واضحةً في تأهلها لحمل القرآن، ليست واضحةً تاريخياً من حيث إننا لا نحمل (أو أحمل؟) وثائق قويةً وتنظيراً أمتن كفايةً يراجح بينها وبين اللغات الأخرى -قبل نزول القرآن- فيما كان من اللغات ما هو أبلغ ذلاقةً وأدق جملاً وأصدق قضيةً وأعقل تركيباً،

3-إن العربية -رغم هذا التميز- كانت لتكون كسائر اللغات لولا القرآن الذي أنشأها من درك النسيان إلى بلاط التذكرة. فبميزة "التأهُّل" وحدها لحمل القرآن ليستْ تختلف عن اللغات الأخرى.

وهذا لا يعني أن هذه الميزة لم تُضْفِ جدةً على العربية مقارنةً باللغات الأخرى، فمكارم هذا التميز تجلتْ في:

1-أن الله قدر في قضائه أنها ستُنتَقَى من بين لغات العالم وألسن الأقوام كلهم لتكون لغة القرآن، وهذا الاختيار ما كان ليكون سدىً لولا أنها متأهلةٌ في جيناتها لحمل هذه الأمانة.[2]

2-يؤكد هذا تميزها بالإعراب والإبانة عن المراد، وتميز أهلها بالفصاحة والذلاقة، وهو الأمر الذي عرف به العرب واشتق اسمهم من لغتهم لذلك لأنهم يعربون عما في ضمائرهم.

3-هذه الميزة في العربية ستتطور بعد نزول القرآن الكريم عليها ولها[3] وتنقلها من اللغة الطبيعية، اللغة التاريخية، اللغة المخلوقة، اللغة الأنثروبولوجية؛ إلى اللغة المتعالية، اللغة غير المنسوبة إلى شكل طبيعي أو رمزي أو فني؛ إلى لغة لا-زمنية.

---

[1] في الفقه الإسلامي؛ يعتبر فعل الصلاة -مثلاً- في وقتها أداء، وفعلها خارج وقتها قضاء. وعن هذا الفضاء استعرنا هنا هذين المصطلحين.

[2] يوشك أن نتخيل أن الله عرض على اللغات باختلافها أمانةَ أداء القرآن بَيَاناً، فأبيْنَ أن يحملنها وعجزن عنها وتأهلتْ العربيةُ لأنها كانت عادلةً في أداء معانيه عالمةً بتأهلها لذلك.

[3] قبل القرآن، كانت العربية متميزةً فحسب، وكما نزل القرآن على الوجود نزل على العربية، فهدى الوجود لرحمته، وهدى العربية لأقصى بيانها. ومن ثم؛ فالقرآن بالقدر الذي نزل بالعربية وأدته عبرها بالقدر الذي نزل عليها وأفادها وأصلحها وطورها وجذرها وأسسها وأنعشها وجمَّلها إلى نواة التأهيل، أي صارت لغةً مؤهلةً بالفعل، لتأدية القرآن الكريم أولاً، وتأويله وتفسيره ثانياً. فبنزول القرآن الكريم جعلها تتصف بصفات لازمة، بفصول وخواص (بالتعبير المنطقي)، تشكِّل ماهيتها.

يدور بحثنا على مدار المحاججة على أن عربية القرآن تتجاوز التصنيفات الأنثروبولوجية واللسانية التي هندست اللغات إلى أشكال طبيعية ورمزية، لأنها تصنيفات تنطلق من البعد المادي أو العقلي المجرد الذي لا يؤمن أساساً بمفهوم القداسة والجبروت.[1]

المطلب الثالث: العربية–في–القرآن ليست اعتباراً فطرياً أو منطقياً وحسب

إذا ما نظرنا إلى الفلسفة التي ترى العالم عبارةً عن انتظام ذهني، بمعنى أن الذهن هو من يضع المعنى على الطبيعة التي ليست موجودةً في حقيقة نفسها إلا في ذهننا، فالطبيعة بناء منطقي ونسق نظري من بين العوالم الممكنة، وليس الذهنُ مرآةً للطبيعة؛[2] فـ"ملكتنا العقلية وحدها هي من تفرض قوانينها على الطبيعة...وهذه القوانين هي من خلقنا الحر...لأن العلم الطبيعي النظري بالنسبة للاصطلاحي ليس صورةً عن الطبيعة وإنما مجرد تركيب منطقي".[3] أعني أن النظرية اللسانية الكلية تنمذجت بالفلسفة الاصطلاحية من هذا الباب، أي من حيث إن اللغة ملكة في الطبيعة الداخلية للبشر مخطوطة في الخلايا الدماغية تُوَرَّث عبر الأحفاد والأجداد وتُرصَد في شكل كلي يكون عبارةً عن مبادئ وأنساق سمي ذلك في الأخير بـ"النحو الكلي" الذي يفترِضُ أن جميع اللغات تشترك في المبادئ المؤسسة لآليات الأنحاء الخاصة، لكنه نحو ذو بنية منطقية لم تستمد من لغات العالم الخارجية الطبيعية. وإن مفهوم الاستبطانThe Introspection في اللسانيات الكلية في المجمل هو ما يمكننا من التذهن الذي ينشغل في الداخل من الظواهر والمعارف النفسية قبل أن يأخذ مساراً استدلالياً. فتتحصل لنا مواد خام وتتحصل كيفية تركيز الاهتمام عليها أو تسميتها، وتصييرها إما موقفاً قضوياً أو غير ذلك؛ أي كيفية نقلها من الخام إلى الاستعمال، أو بعبارة حادة؛ كيفية تأويل الخام الداخلي دون أن يخرج ذلك إلى الخارج. فالانتقال مما قبل الاستبطان إلى العنصر الخام بواسطة الاستبطان تأويل، وانتقال الخام إلى تصييره موضوعاً لإدراك الداخلي بما يصبغها بالخصوصية تأويل خصوصي نسبي لا يفهمه إلا المستبْطِن الخاص وحده، وهكذا إلى أن يتم تأويل الأخير عبر نقله إلى اللفظ وهكذا تكون كتابة ما تم التلفظ به أو التفكير فيه تأويلاً كذلك.

إذا افترضنا صدقَ كونية هذا العقل الإمكاني الأوَّلي المستوعبِ لكل اللسانيات؛ فإن القرآن جاء لتقديم عربيته كنموذجٍ متميز ليس كونياً له نفس المشتركات الفوقية والمنطقية مع كل اللغات والتي تحددها اللسانيات الكلية، وليس خصوصياً ينفرد عن كل اللغات بحيث لا تعد عربيته لغةً أصلاً. القرآنُ ينفذ إلى تعديل كل بدهي–منطقي، باعتباره قاراً لا يتغير ولا يتعدل، ويغيره بما يجعله متلائماً مع التركيب اللغوي القرآني، ينفذ إلى اللغة باعتبارها رؤية للعالم ليعدلها نحو تحَمُّل القرآن وتأويله. وأوضح الله ذلك عبر ضربه لنا مثلاً في تغيير لغة العرب من لغة قومية ذات رؤية ضيقة للعالم إلى لغة مُثلى. وإذا كانت هناك مبادئ مشتركة بين كل اللغات تكون بها هناك متكافئةً؛ فإن تعديل القرآن لذلك عبر مثال العربية جعلها أفضل اللغات لكونها حققت كينونتها–في–القرآن الكريم.

من هنا إذا كان المنطق تأويلاً للكلي الفطري العقلي؛ وإذا كانت اللغة تأويلاً له كذلك؛ فإن علاقة كل منطق بالكلي العقلي الفطري علاقة صيرورة متصلة لا تنتهي وليست علاقة بنية نهائية كما اعتبر ذلك المنطق الأرسطي في علاقته بالعقل أنه تماهى فيه في بنية نهائية. إن هذا يعني أن كل منطق وكل نسق مهما كانت دقته وموضوعيته وعلميته ليس ثابتاً بل لابد أن يتقدم، ويغير ذاته إن كان فيزيائياً بما يتلاءم ومزيد اكتشاف العالم، وإن نسقاً بما يتلاءم ومنطق النسق والعوالم الممكنة الأخرى المتداخلة فيه، وهكذا. واللغة بدورها كذلك، فاللغة العربية مثلاً لتكون قرآنيةً تامة لابد من توسيعها

[1] هذا الأساس النظري سيفتح ممرات أخرى للبحث والاشتباك، منها إشكال "هل نقدس الحرف العربي عموماً أم الحرف العربي الوارد في القرآن فقط؟ ومن آثار هذا الممر؛ هل يجوز الدس بالأقدام على ورق مكتوب عليه حرف عربي؟

[2] أو إن للطبيعة وجوداً موضوعياً كما تقول الفلسفة المادية.

[3] بوبر كارل. منطق الاكتشافات العلمية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د. ت) ص: 118.

لتعبر عن مختلف العلوم الأخرى ونزيد من فهم كل مادة لغوية وردت في القرآن باستصحابها في كل الشرع –قرآناً وسنةً– ودرك مزيد معناها دون أن نتوقف يوماً. وإن كل نحو يدَّعَى أنه كوني كما تفعل اللسانيات النظرية ليس كلياً بالتمام أي لا يعبر عن منظومة اللغة في كلياتها المشتركة. فالقرآن جاء ليغير المبادئ البدهية القبلية للعربية وتعديلها تعديلاً يزيد في توسيع منطقها وكلياتها القبلية والتركيبية والمنطقية والدلالية بما يعبر مع مزيد المعاني التي كشف ويكشف عنها القرآن عبرها بمزيد تأويله دوماً لتطيق التعبير عنه. ولا يقال إن الحجاج على أن القرآن يغير منطقَ العربية الكليَّ ينافي عمل العقل نفسه؛ ذلك لأن أنساق العلوم الخبرية وغيرها والمتسعة دوماً بدورها تحتاج لبلورة لغوية فوق كلياتها التي كانت لها قبل اكتشاف تلك العلوم. والعقل الموضوعي يطيق جمع عدد كبير جداً من المنطقيات وأنساق التفكير والكليات اللغوية والقدرات الإنجازية اللغوية، مما يعني أن العقل الكلي فوق اللغة، وقد اعترف فلاسفة كثر بوجود قواعد منطقية–سيميولوجية لها صفة تجريدية أكثر من الآليات اللغوية. وذلك مثلاً مع غرايس الذي أفصح عن أن القصد في التعبير عنه لا يوجب التقنن بالآليات اللغوية بل بآليات منطقية أشد عمومية. وقول الرومانسية بتقدم القصدية على الاستعمال اللغوي، كما المدرسة الجمالية حيث ميش يرى أن الكلام ليس تعبيراً عن الفكر.

إذا كانت اللسانيات النسبية Relative Linguistics The تهندس لجزئيات اللغة الخاصة ومبادئها التي تخصها والتي –في الآن ذاته– لا تهندس للكلي المشترك بين كل اللغات، وإذا كانت لا تتوخى الكونية وراء صَنعتها؛ فالسعي اللساني الذي ينبغي السير فيه هو أن نتوخى عربيةَ القرآن بحثاً في الصور العليا للملكة اللغوية ليس من جهة كونها كسبيةً، أو طَبْعِيَّةً فقط (كما تفعل اللسانية الكلية)؛ بل حتى من جهة علاقتها بالقرآن وبناء لسانيات تفوق ذاتها الكونية نحو فوقيتها الشرعية (الإرادة الشرعية المرَكَّزَة أساساً في القرآن وعربيته) لتدرس علاقة الذهن بالشرع وكيفية ملء الصور العليا بالشرع ونظم الذهن للشرع وعجن الأخير للذهن وهكذا. فبناء نحو وبلاغة وأصول وصرف واحد يوحد بين كل القراءات القرآنية وبين روايات السنن وبين مدرستي الكوفة والبصرة نحوياً واعتماد آثار ذلك في البلاغة وأصول الفقه..؛ والبحث في لسانيات مشتركة كونية لتجاوز التصورية الفردية حيث كل فرد يتصور الجزئي في كلي ومعيار هو يضعه لنفسه لغياب نظرية لسانية كلية =هو سبيل لبناء لسانيات قرآنية لا تتوخى الكونيةَ وتنسل من الذهن وحده أو من التحربة وحدها، بل تؤسَّس بالشرع ومن لغته الإلهية.

المطلب الرابع: العربية–في–القرآن ليست لغةً أنثروبولوجيةً ولا وضعاً لغوياً وحسب

بدايةً يمكنني أن أضع أولاً تسجيلاً مهماً هنا، وهو أن أمثل هنا بنموذجين في تبيان تجاوز العربية–في–القرآن العربيةَ الأصليةَ:

1–نموذج يمثل العقل العلمي المدرسي في تعلم العربية، وهو نموذج كثير من المتكلمين الذي فسروا القرآن انطلاقاً من العربية الأصلية فزلوا بتأويلاتهم تلك حين فسروا الوحي بكلام العرب وحده دون مراعاة معاني وحقائق الشرع واستصحاب نصوصه لتفسير النص الواحد، فالمعتزلة فسرت الضلال بمعنى الهلاك أو وجوده ضالاً، "ودلائل هذه الطريقة من كلام العرب أكثر من أن تحصى"،[1] كما اعتبروا أن الختم والطبع والأغلال في الوحي مجاز، واستدلوا بقول الأفوه الأزدي: كيف الرشاد وقد صرنا إلى نفر لهم عن الحق أغلال وأقياد،[2] و"إغواء الله لإبليس أنه خيبه، والإغواء بمعنى التخييل وارد قال الشاعر: فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم عن الغي لائماً"،[3] وعطلت المرجئة الوعيدَ الإلهي لأسباب لغوية وهكذا. أعني أنهم استدلوا باللغة على كلامهم.

[1] ابن عباد الصاحب. رسالة في الهداية والضلالة، تح: علي محفوظ (طهران: مطبعة الحيدري، 1955م) ص: 44.

[2] ابن عباد. رسالة في الهداية والضلالة. ص: 46.

[3] ابن عباد. رسالة في الهداية والضلالة. ص: 47 بتصرف.

2-نموذج يمثل العقل السَّليقي، وهو أن العربية وحدها تضل عن السبيل، فأوائلُ من أوَّلَ كانوا أقحاحاً في اللسان العربي ذوي سليقة متينة، وهم مانعوا الزكاة بعيد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بآية: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (التوبة: 103) فقالوا الزكاة خاصة بالرسول عليه الصلاة والسلامُ حياً. كما أن خطأ الخوارج الأوائل -استقصاءً- في فهم القرآن وما نشأ عن ذلك من تكفير وسفك للدماء...كان عن تأويل تمرسَ بالعربية التي كانت تؤكد قولهم، دون أن يتمرسَ هذا التأويل باستصحاب النصوص مع بعضها وفهم العربية-في-القرآن أي دون أن يجاوز القرآن حناجرهم.

إن القرآنَ ليس لغوياً محضاً يعتمد على الوضع اللغوي، واللغة ليست هي كل القرآن بل القرآنُ طور اللغة وأضاف إليها طبائع رئيسة وثانية، وصارت اللغة-في-الشرع حيث كل كلمة عربية في الوحي إلا وفيها حقائق شرعية لا تفيدها اللغة لو لم تدرج في سياق الوحي، وزيادته على اللغة كانت على مستوى الوضع اللغوي للقول المفرد وعلى مستوى السياق الكلامي للجملة. فالقرآن زاد على اللغة زيادات مركزية هيمنت على اللغة بكاملها. والظاهر اللغوي ينتج أفكاراً، بينما عربية-القرآن هي استجماع لطاقات اللغة كلها، وينتج أنساقاً ونظريات تتناسل المعاني عبرها. والقرآن تجاوز اللغة التي نزل فيها والثقافة العامة والبيان، من اللغة إلى شرع اللغة، ومن الدال إلى المفهوم، ومن الجملة إلى اللغة كلها، بذلك أزال أوهام الفكر الشركيةَ وطور اللغة من لغة قومية إلى لغة وجودية عالمية، فعربية-القرآن كانت فاصلة الانتقال من وساطة اللغة باللغة نفسها عبر جمال وتأسيس ونظر وتعبد باللغة إلى كل هذا لكن بالعربية-في-القرآن.

إن جعل العربية-في-القرآن يعني ملء مدلولات الكلمات والمصطلحات بالوضع العربي والمعنى الشرعي كمكون مؤسس للمعنى في الحرف والكلمة والنص، كما يعني تحديد تحولات اللغة مع القرآن وتفسير ذلك واشتقاق مساراتها التفاعلية مع الشريعة وحجم الإضافات الكمية والكيفية التي زادها الشرع على الحقيقة اللغوية وكم تغلغل الشرع فيها وحدود وآثار ذلك وكيفية إنتاج استصحاب نصوص القرآن والسنة مع بعضها وتأويلها وفق ذلك. وهذا سيعطينا مادةً لغوية-في-القرآن تكون هي نموذج اللغة المثالي. أي أن اللغة السطحية ليست تحددها البنى العميقة، أو الأداء الكلامي ليس يحدده الكفاية اللغوية لإسناد الإبداع الذي هو وظيفة اللغة كما هو نسق تشومسكي الديكارتي، بل القرآن هو الذي يصنع براديغم العربية باعتباره زيادة على الفطرة اللغوية العربية.

إن لغة الوحي غيرت لغة العرب من لغة قومية إلى لغة وجودية-شرعية، وهذا ثوى طيَّه تغييراً في البنية الدلالية والمعرفية والمنطقية للغة العربية، فتغيرت العربية لدرجة أنه لا يفهم الشرع صاحب العربية وحدها ولو حوى لغة العرب كلها مع أنه لا "يحيط باللغة إلا نبي". ذلك أن للشرع منطقه الذي ثوّر معه اللغة وشاركها في تجذراتها، الأمر كانت تجهله العربيةُ قبل نزول الوحي عليها. فالوحي نزل على اللغة كما نزل على الوجود والإنسان، فبدورها هي مطيعة للوحي طيِّعة لمنطقه. وكما أن الشرع لا يكون في الواقع بل الواقع الذي يكون على الشرع بحيث إذا أقيم الشرع صار الواقع هو من يمشي بالوحي وليس الوحي هو من يمشي على الواقع؛ فكذلك اللغة هي في الشرع وليس الشرع نزل في قوالبها، ومن ثم؛ فالشرع من ينطق باللغة وليست اللغة من تنطق بالشرع، فهي مكلفة كسائر الوجود أن تؤدي أمانتها وهي التبيان عن الوحي بأقصى قواها حتى تكون-فيه. فالمعنى القرآني لا يستمد من الظاهر العربي، بل من الظاهر الشرعي الذي يستصحب لجلبه كل ظواهر النصوص الأخرى وتتوحد مع بعضها لتعصير المعنى المقصود. وهذا يعني جعل معنى الجملة أو عالمها يفهم لا في ذاته أي أن المعنى ليس هو للحرف أو للجملة وظاهرها فقط؛ بل المعنى هو لها ولكل جُمَل القرآن والسنة وما تستصحبه من لزومات وقصودات، بحيث تحيل الجملة على ذاتها وعلى الشرع كله الذي بدوره يحيل على الصفات والأسماء الإلهية، وهذا ما أسميه مفهوم "الاستصحاب" أي استصحاب كل الشرع بمعانيه ومقاصده وجماله وعلومه ومنطقه أثناء تأويل كلمة واحدة من أجل العثور على المعنى.

المطلب الخامس: عربية–القرآن ليست لغةً طبيعية ولا رمزية؛ بل لغة متعالية

إن العربية التي طورها القرآن لم يقَصِّدها إلى وصف العالم فقط عبر الإحالة إلى أشيائه، ولم يقَصّدها إلى أن تُسْتَمَدَّ من نسق ما، فلا تستمد من الواقع ولا يعتبر تحققها صادقاً أو كاذباً بالاستناد إلى التجربة، ولم يقَصِّد القرآن العربيةَ كذلك إلى اعتمادها نسقاً منطقياً يقوم على بدهيات ذهنية أو مبادئ قبلية، فلا تقف على نسق قيميَّ الصدق والكذب المنطقيتين، كما لا تُستمَد من الفطرة. إن القرآن صاغ العربيةَ نحو اللا–زمن، شأن متعالٍ، فاللغة تصف ليس العالم فقط عبر الإحالة عليه، بل تصف وتبلغ الشرع الذي هو من يصوغ العالم ويصف كيف يجب أن يكون أو كيف هو كائن في حقيقته. فالنموذج المثالي للعربية هو عندما تسير وفق منطق الشرع حيث كينونة اللغة يحددها الشرع أي كيف يجب أن يكون نظامها المعرفي والميتافيزيقي الذي يكون متجاوزاً للكلمات اللسانية، فيُطمَح لتغيير المضامين اللغوية الثاوية وراء منطوقات اللغة في ميتافيزيقيتها.

إن عربية–القرآن تمنع أن تكون طبيعيةً أو رمزيةً ولتفصيل أكثر يقال في الرمزية يقال:

–ليس في مكنتها التعبير عن القرآن لفقدانها البعد الحدسي والماورائي واللازمني.

–إنها لغة لا تحمل الابتكار، أي هي لغة تحليلية، لا تركيبية مع الواقع عبر التحقق من نتائجها بالتجربة فكيف بالتحقق منها بالوحي.

–إنها لغة خاصة، والتعبير بها عن القرآن سيفقده عموميته للناس أجمعين، كما سيجعل المعنى كلياً منغلقاً لا يتعدد ولا ينفتح بخطابه وسياقه، وذلك سيوحد الفهمَ ويجعل الوحي منتهياً حيث كل جملة فهمت وتوقفت واحترقت، وهذا يضيع الشرع ولا يجعله صالحاً وصانعاً لكل شيء، كما يفقد كل قارئ جمال أفق تلقيه ويكبت هذا الجمال في كل إنسان ولا يخرجه. والشرع قائم على جعل الناس يظهرون الجمال والخيرات والطاقات التي فيهم تحدثاً بنعمة الله عليهم. ولو كانت عربيةُ–القرآن رمزيةً فإنها ستُفقِد الشرع بُعده التواصلي التام مع الجاهل والدارس والأعجمي الذي يتسع أفقه الجمالي لكل شخص وأفق التلقي عنده.

–ينقصها التخيل والتصور والانفتاح والجمال والتعبير عن الجلال والجمال والمشاعر والتعبد.

–إنها صارمة وصلبة وغير مرنة، وهذا سيفقد القرآن بعده الجمالي الفني.

–لا تعبر عن الفطرة ولا عن الذوق السليم ولا حسه، فكيف بالشرع الذي هو تجميل للفطرة وزيادة على الذوق السليم بالأكمل والأصلح والأفضل.

لهذا كانت لغة القرآن غير رمزية لأنها تتجاوز الصورية لوجود البعد الطبيعي فيها. والقول باللغة الطبيعية يعني أن اللغة الصورية لا تفيد إلا في سياق اللغة الطبيعية أي في سياق غير صوري، مما يعني أن كل صوري لا يكفي ذاته بذاته، فالرياضيات أو المنطق لا يكفي ذاته فلابد من خارج غير صوري، كما أن اللغة الوضعية محتاجةً لسياق شرعي تفيد فيه وعالم شرعي تتقوى فيه وترفر بالثراء وسطه، ولهذا السبب كانت لغة الشرع غير رمزية ولا صورية.

إن كلامنا السابق نقصد منه الوصول إلى مسلمة أن لغة الوحي لا يمكن وصفها بالنثر ولا بالشعر، فلا نقول إن الوحي خَلْقٌ وإبداع حتى نقول إن أول الكلام كان شعراً، ولا نقول إن الوحي نثر كما هو اللسان الطبيعي، فالشعر والنثر من خصائص اللسان الطبيعي، وقد نفى الله عن القرآن الشعر والكهانة. إنه ليس كلاماً يطيقه الناس، أي ليس نثراً ولا شعراً، إنه جنس مطلق تتفرع عنه أنواع الكلام التي لها صفة أنها من الشرع كالسنة القدسية والسنة القولية والفعلية والتقريرية للمصطفى عليه الصلاة والسلام.

إن القرآن ليس مغلقاً ينفتح بالشرح وحده، فليس معناه في المخلوق الذي يتوسع كمّاً وكيفاً ليصير هو معنى الوحي دون أن يكون الوحي معناه في ذاته، وعندما يحنَّط الوحي بشرحه يصير الوحي مفهوماً بشرحه وتفسيراته أي يصير جزئياً لابد من فهمه في إطار الكلي الذي هو الشرح المتوسع

كمّاً وكيفاً، فيصير الجوهر الباطني للوحي هو شرحه وهو الغائية والطبيعة الأولى له، وبذلك تقل قيمة عربية–القرآن التي تعظم عند التركيز على عربية القرآن نفسها أكثر.

فالشرع ليس معبَّراً عنه بلغة طبيعية محض، بل بلغة شرعية–طبيعية، لأن اللغة الطبيعية:

–لا تطيق التعبير كلغة مخلوقة عن كلام الله العظيم القديم إذ اللغة الطبيعية تجعلنا لا نعبر عن العالم أو نقول شيئاً ما معتبراً حوله –حسب نيتشه–، وقيودها وانحيازاتها هذه تفرض علينا ليس الخروج إلى لغة شعرية ملغزة –كما فعل نيتشه في "هكذا تكلم زرادشت"– بل نحو جعلها–في–القرآن، الأمر الذي إذا كانت اللغة الطبيعية لا تقول شيئاً عن العالم المرئي فلأن تخرس في جنب الله الغيبي أولى. وهذا يدفعنا لنعبر عن الله بلغة الشرع، وبالشرع وبالله نعبر عن العالم ونتفصح بالبيان عن الله وشرعه والعالم. وإن اعتبار اللغة الطبيعية وحدها هو إعلان لموت لغة القرآن، ومن ثم التفلت عن أي تكليف يحمله الوحي لنا. يشبه هذا تفكيك الإله الذي إن مات فإننا نتحرر من التكاليف لنبدأ نحن بخلق حياتنا وكينونتنا، وفنرسم قيمنا ونشرّع قوانيننا ونقتلع كينونتنا بصنعها.

–إنها لغةٌ مرئية طبيعية تتحاكم في أصلها لتحققات نسقية عقلية أو خارجية، والقرآن يتحدد بمنطقه الشرعي الخارج عن الخضوع لأي نسق ما. وإذا تم إخضاع تحققاتها للنسق الشرعي؛ فإن ذلك لا يكتمل إلا بإخضاع مداليلها وسياقاتها وأنطولوجياتها وأدوات البت فيها للشرع، لإعادة تركيبها وتطويرها بما يناسب الشرع ويخدمه.

–أصل الشرع أن يكون المخلوق خاضعاً له، واللغة الطبيعية لو كانت لغةَ الشرع وحدها لكان الشرع تابعاً لها ولفقد الشرع قصده.

–كان الشرع قبل اللغة، لأن الله يفعل بصفاته أموراً لا تكون وعاءها اللغةُ، وعلمه ليس معبراً عنه كله باللغة، فكل الخلق خلق بالعلم وقد صار الوجود تعبيراً عن علم الله بلا لغة كلامية، وكافة أفعال الله تعالى تنفعل بلا لغة إلا شيئاً من علمه الذي هو الوحي الذي يتضمن اللغة وليست هي من تتضمنه إلا شيئاً من الخلق خلقه عبر "كن فيكون" اللغوية، فاللغة إحدى كمالات الله وليست كلها، فهي جزء من الوحي وليس جزءاً منها، وإحاطتها بلفظه لا يعني حيازتها له لأن كلمات الله لا تنتهي ولو أن ينتهي الوجود في سبيل تدوينها وحصرها ويستثمر كل موجودات من وراء ذلك ما اسطاع إلى ذلك.

–إن جعل القرآن لغةً طبيعيةً يعني جعل السلطة للطبيعة، وهذا سيسهل تأويل الشرع لصالح الطبيعة وما يستتبع ذلك من تأويله لصالح الواقع والمصلحة وكذلك الفكر باعتبار اللغة الطبيعية متضايفةً مع الفكر، ومن ثم؛ تأويله لصالح متضايفها.

–سيكون التعبد لله بطبيعة أو أنثروبولوجيا دون تحققها بالشرع، وهذا مخالف للشرع الذي جعل أي طبيعي أو إنسي لابد أن يصاغ بالشرع بشكل ما على الأقل.

لكن، إذا كان التفكير في عربية–القرآن من حيث تطوير القرآن لها هو تفكير في القرآن نفسه لأن لغة القرآن تحوي مقاصده؛ فكيف جذَّر القرآن لها أساساً؟

المبحث الثاني: تأسيس القرآن للعربية من جديد: الإحالات الثلاثة وآثارها في عربية القرآن الكريم

إن منطق العربية–في–القرآن يقوم على ثلاث إحالات، إحالة قبلية، وإحالة بعدية، وإحالة ذاتية.

المطلب الأول: الإحالات الثلاث؛ القبلية والذاتية والبعدية في عربية القرآن الكريم

إن عربية القرآن تحوي طيها إحالات ثلاثة على الأقل، وهي كالآتي:

1–الإحالة القبلية:

نقصدُ بالإحالة القبلية أن كل نص قرآني عند تفسيره لابد من إحالته على الله وتأويله وفق أسماء الله وصفاته، فنستحضر الله وصفاته وأسماءه في كل شغل ذهني وانشغال معرفي نقوم به. فالنظر إلى القرآن يكون عبر الله باعتباره وسيطاً مفهومياً للتأويل. ومسوغات هذه الإحالة على الله أثناء تأويل القرآن هي ١-أن كل خطاب قرآني من الله، فوجب أن يكون هذا الخطاب أصلاً معرِّفاً بالموحي، ٢-ونجد في كثير من الآيات إحالةً على الله في مقطعها مثل "والله غفور رحيم، عليم حكيم، قدير.." أو مطلع سور القرآن بصفات للرحمن، بله تضمن كل آية الحديث عن الله وأسماءه وصفاته صراحةً أو ضمناً. وكل هذا لإشادنا إلى بعْدٍ تأويلي وهو تفسير النص بهذه الصفات وفهمها في سياقها. ٣-ثم إن قصد القرآن هو العلم بالله، فكل ما في القرآن هو توحيد دال على الله، والتوحيد هو أصل معنوي في كل آية وشعيرة، فدل هذا على أن صفات الله فاعلة في تفسير القرآن الذي هو متجلى صفات الله وأسمائه تركزت فيه، ٤-وأخيراً؛ صفات الله لامتناهية الكمال والجمال والجلال، وعند اتخاذهما كآليات تأويلية يتكئ عليها المفسر أثناء نظره في القرآن سيتمتع بآليات تأويلية لامتناهية في التأويل، مما يجعل تفسيرنا للقرآن لامتناهيَ التفسير والدلالة. فإذا وصف الله تعالى نفسه بأنه "أَهْلٌ" للتقوى والمغفرة...مما يعني أن لله الاستحقاقَ المطلق للخير والكمال والحق..؛ فهذا يعني أن الوحي كذلك أهلٌ لاستحقاق الخير والكمال، وكل شعيرة منه يجب أن تستحق الخير والكمال وتنشر هذه القيم في الواقع وعلى الإنسان، ووصف الله نفسه بكونه أسرع الحاسبين وخير الرازقين ونور السماوات والارض...فكان الوحي كذلك يعطي ثماره ونتائجه وجماله وخيراته بسرعة، ويفتَح لمفسره العلم والرزق والقوت بأخير من غيره، ويقذَف في قلبه وفعله نورٌ أقرب من نور السماوات والأرض، وهكذا.

إن إحالة لغة-القرآن على الله وصفاته يدل على أن اللغة محددة بصفات الله تؤطرها في المفهوم والسياق الشرعيين وفي إحالاتها القبلية حيث المعنى الشرعي هنا طغى على اللغة وغلبها. وتظل الإحالة على الله تعضد تبعية اللغة للشرع وتبطل النظريات التي تفيد "ألا يكون الله إلا إذا أدركناه، أو أن الله هو في ذاتنا يجب تذكره فقط"، وهذا يعني أن الله فوق اللغة ولا تحيط به اللغة أو لغة ما، إذ باللغة العربية الفصحى وكونها في الشرع زادت في التبيانية كأقصى ما تتحمله اللغة في البيان. ومع ذلك؛ نعلم بها عن الله وصفاته معرفةً مجملةً فقط، والوحي فصل لنا المعرفة به. وكل ما فصله الوحي وما نعلمه عن الله بتفسيرنا المستمر للوحي ليس إلا معرفةً ضئيلةً جداً به تعالى، وبل حتى رؤيتنا له كل لحظة يوم القيامة إلى الأبد تجعلنا نعرفه معرفةً ضئيلةً جداً، وكل معرفة لنا به أكثر بعد كل رؤية ستظل معرفةً ناقصةً وضئيلةً جداً لأنه تعالى لا يتناهى كماله ولا حد لجماله وكماله، فعلمنا به سيستمر بلا حدود. وأي علم به لا يعني الإحاطة به علماً، بل سيبقى كل علم متزايد به بعد كل رؤية مستمرة إلى الأبد لا يفيدنا إلا بمعرفة ضئيلة عنه تعالى. بالنسبة إلينا يكون المعلوم لنا من الله عظيماً يزيد كل حين بعد كل تحكيم للقرآن في الدنيا، وبعد كل رؤية في الآخرة، لكن بالنسبة إلى كماله وعظمته لا نكاد نعرف عنه شيئاً، فكيف تحيط به اللغة إذن!. مما يعني أن اللغة أحقر أن تكون نداً لله أو لشرعه، وشرعه أعظم منها، بدليل الآية الكريمة {قل لو كان البحر مداداً} الآيةَ. فاللغة مخلوقة ومن الوجود، فإذا كان البحر والشجر والوجود كله ينتهي إذا قوبل بالوحي ولا ينتهي كلامه؛ دل على أن اللغة متناهية وقاصرة في مقابل بالشرع، ودل على أنها تنتهي وشرع الله لا ينتهي، كما أن علمه بشكل عام لا ينتهي والكلام المخلوق ينتهي، وهذا فضلاً عن الصفات الأخرى وذاته، فكيف تحيط بها اللغة وتكون مسكن الوجود كله؟ إن هذا كله أوجب جعل اللغة في القرآن حتى تطيق حمل لاتناهي الوحي لضيق أفقها الوضعي ومحدوديته الدلالية واللزومية، لنبني عربيةً قرآنيةً لاتتناهى قصدياتها ومعانيها.

2-الإحالة الذاتية:

يقصد بالإحالة الذاتية أن تفسير كل نص وحياني يوجِب فهمه ضمن كل النصوص الوحيانية الأخرى، سواء تلكم التي تلتقي معه في سياق قريب أو مضمون واحد أو تلكم التي يبدو منها بُعد الالتقاء. فاستصحاب كل الشرع أثناء تفسير نص واحد هو فهم للنص وفق كل ذات الوحي وطيه وضمن مجموعه وتحت جميعه. وسنتحدث عن مفهوم الاستصحاب هذا في المبحث الآتي.

3-الإحالة البعدية:

يقصد بالإحالة البعدية أننا عند تفسير كل نص لابد على المفسِّر:

3-1-أن يعتبِر الوجودَ والعالم والواقع، فلا يتم تفسير نص من ذهن غائب عن العالم وماجَرِياته وأحداثه وعلومه ومعارفه، وذلك:

3-2-من أجل نشر قيم صفات الله والوحي فيه من الخير والكمال والحق وسرعة الثمرة ونور الرزق وخيره وغير ذلك. وإن هذا الوجود الذي نحيل إليه أثناء تفسيرنا للقرآن من أجل ضخه بقيم الوحي وما استنبطه من الوحي من ذاته نفسها ومن صفاته وأسمائه يشمل عالَمَ الأذهان والكائنات العقلية، وعالم الموجودات العامة من إنسٍ وحيوان وجماد وكل ما هو عام من الأمة والجماعة والدولة...وعالم الجزئيات والأفراد والمقيَّدات.

المطلب الثاني: إفادات الإحالات الثلاثة وإجاداتها في عربية القرآن الكريم

إن مفهوم الإحالات الثلاثة يمنح لغة الشرع:

1-الانفتاح، وذلك حين يدفعها نحو عوالم أخرى تتمركز اللغة فيها لتُستَهَل بعالم يضفي عليها الثروة ويقويها في بناها وأحكامها وتراكيبها وأنطولوجياتها ومنطقها ومداليلها ومعايير تحققها، وليحفظها من أن تسقط في الانغلاق الوظيفي على مستوى الدلالة أو الانغلاق الذاتي على مستوى تراكيبها ومفاهيمها وأنطولوجياتها وفوقياتها، وذلك بحكم انفتاحها على الله والشرع اللامتناهي، وهذا الانفتاح يجعلها أمكن في الشمولية.

2-هذه الشمولية تجعل اللغة أشمل لقبلياتها وتراكيبها وشروطها، ومتحكمةً في مفاصلها ومداليلها بحيث تنفذ اللغة لكافة أنفاقها وتطال كل ذاتها.

3-هذا يجعل اللغة أوعى لذاتها عندما نفذت لكافة مناطق اللغة بمختلف بناها ومداليلها وتركيباتها وفوقياتها، وبتت في أقوالها وفوقياتها.

4-كما تمنحها ميزة أن تتأكد في الشرع والقرآن سواء في فوقياتها وتحققاتها ومداليلها أو سياقها أو وضعها.

5-وهذا يؤهل اللغة لتسطيع التعبير عن الوحي اللامتناهي، أي لتصير لغةً تعبر عن العلوم الوحيانية لتسمي ذاتها لغةً إلهيةً تتخطى مفهوم الصدقية النسبي الخاص بلغة ما، ولتصير مشبعةً بالإطلاقية أنطولوجياً وبالتحديد واقعياً، ولتنبطح على كل الكون وتطال العالم كله مادامت قد حققت شرط ذلك وهو شموليتها لذاتها ووعيها بتمام ذاتها على التفصيل. هنا تكون عربية-القرآن لغة الكون والشرع معاً، تجمع في تعبيراتها الإفصاح عن محمولات الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، وأي نفاذ لها في العالم هو نفاذ للشرع عبرها. واللغات الطبيعية الأخرى لابد أن يظل مفهوم الصدقية نسبياً فيها، كما تظل أقوالها عبر بات فيها لافتقارها للفوقية الدلالية لتمتاح عبرها من عالم أكثر ثراءً يكون كقوة الشرع في لاتناهيه. هنا يطمئن اللسان للشرع الذي يبت في أقوال اللغة ويجعلها أوعى وأشمل عبر ضخها في عالم أوسع منها، وهذه المزايا التي حصلتها العربية عندما كانت-في-القرآن وغاصت فيها أوجبت عليها أن تعبد الله، وذلك عبر عدم التقصير في الإفصاح عن الوحي وإنفاذه في الحياة كلها، مثلها مثل المسلم الذي يستفيد من الشرع بمصالح كثيرة ليقوم بدور تكييف الشرع في الوجود.

فالإحالة على الله في عربية القرآن تمنحها توحيدها قيمياً فتصير اللغةُ موحِّدةً لله. وهذه خصيصة أخرى لها عن سائر اللغات، ذلك أن جوهر أي لغة لا يحيط بالوجود والعالم لأنها تعبر عن شيء مختلف عنها أي عن العالم، "وتدل على أن لها صلة بشيء آخر غير اللغة وهو مبدئياً من طبيعة أخرى غير اللغة" كما يقول راسل، وسبب قول أنها مسكن الوجود أنه "لا يوجد شيء إنساني-واجتماعي إلا وله صلة باللغة"؛[1] أي كان التفكير الذي جعل اللغة مسكن الوجود يستصحب الإلحادَ ويفترضه مسبقاً حيث الإله هو اللغة، والوجود هو الوجود الاجتماعي الإنساني والميتافيزيقا وراء كل ذلك، في غياب تام للمقدس المتعالي. بينما عربية-القرآن فيها إحالة قبلية لله وتوحيد له كأعظم تثوير وقع للغة يستحضر القبليات التي تباشر البراديغم الذي تعتمد عليه وهو إحالتها على الله وتشكل روح اللغة ومادتها المنطقية والمعرفية الأولى التي تمنحها شرعيتها.

[1] موران إدغار. المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع4). ترجمة: جمال شحيد، ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012) ص: 240.

إن لكل لغة عموماً ميتافيزيقاها، واللغة الفلسفية الغربية مثقلة بميتافيزيقا اليونان التي لا تفتأ تفصح عن ذلك بكلمات وجمل يونانية ولاتينية، وبما أن اللغة هي من خصائص الإنسان وصنعه ومن الذات دون أي اتصال يذكر بين الله ولغةٍ منه؛ فكل شيء بذلك نابع من الذات. وفي حقيقة معنى هذا الكلام؛ أن الوجودْ مسكن الذات وهي المؤسسة له فلا توجد إلا به، لذا فإن البنيوية The Straturalism مثلاً ترى أن اللغة شكل موضوعي مستقل، لأن هذا التصور نابع من براديغم الذات والوعي، حيث هذا الأخير مستقل مبتدئ للعالم، فتم جعل اللغة هي الذات في شكل اللغة ولها استقلال الذات وتأسيسيتها وأنها موضوعية مكتفية بذاتها وإخفاء هذه الذات تماماً وما يشاكلها من دعوات موت المؤلف والكاتب في بعض تيارات فلسفات اللغة المعاصرة، لأن القول بها يعني القول بذاتين، أو بوجود كيان مواز للغة له تأسيسيته وموضوعيته واستقلاله مع أنه لا ذات إلا ذات الجوهر الغربي الوحيد.

6-إن الإحالة على الله بعربية-القرآن يمنحها منطقها معيارياً، ذلك أن الشرع لا يتناهى واللغة فيه تسبح في عوالم لا تتناهى تكون بمكانة لغات أخرى تستأخذ منها وتستغني بها دوماً. وبكونها في القرآن يكون دوماً ممداً لها بما يجعلها أكثر انتعاشاً في توضيح مراماتها، ويكون هو سياقها الذي لا ينضب من العطاء والغنى لها، بهذا تبني اللغة منطقها. وبعدم اعتبارنا بعربية القرآن ستظل اللغة محتاجةً لما يبت في أقوالها ويحدس بفوقياتها ويضخها في عوالم أخرى يكون هو الثبات الذي تنتهي إليه كل اللغات، إذ كل لغة طبيعية تحتاج لمنطق فوقي يبت في أقوالها وسيظل هذا المنطق محتاجاً إلى ما فوقه، في تسلسل لا متناه، وهذا التسلسل محال، فلزم وقوف اللغة على لغة ما تسكن فيها، ولزم وقوف المنطق على ثبات يكون به. وهذا الثبات الذي يُوقف عليه هو منطق الشرع وشرع اللغة اللذان نقترحهما ونحاجج عليهما واللذان بدورهما يقفان على الله الأول والآخر. وإذا ما نجح هذا الحجاج ببناء أطروحته سيدل هذا على ألوهية الله بله وجوده، إذ يدل هذا الحجاج على وجود منطق شرعي طي عربية القرآن، ويدل على وجود هذا المنطق الشرعي بالضرورة لأي لغة ولأي منطق يقفان عليه في النهاية، كما يدل المنطق واللغة على الله بنفس الاعتبار. وبما أن اللغة والمنطق عموماً يطالان كثيراً من الوجود؛ كان كل هذا الوجود مشمولاً بالشرع كائناً فيه قابلاً للتكييف عليه، لأن هذا المنطق الذي انفتح إلى منظومة عليا بدورها سوف تتبلور من حدس إلى بدهيات وستنغلق وستضطر إلى منظومة عليا، كما أن هذه اللغة ستضطر إلى لغة أخرى تبت بها في أقوالها، وستنغلق ولن تبت في أقوال أخرى؛ وهكذا إلى ما لانهاية، وهذا تسلسل محال، مما يلزم عنه شيء يقف عليه ويدَّرع به وهو الله، والمنطق واللغة لا يمكن أن يقفا على مفهوم الله لأنه لا يناسب كيفيات معالجات المنظومات العليا واللغة الواصفة الثرية، فوجب أن لله لغةً شرعيةً ومنطقاً شرعياً يقفان عنده، فالله موجود فكذلك منطقه ولغة شرعه وعربية-قرآنه المتميزة عن أي لغة أخرى. إن اللغة بهذا الاعتبار تصير مؤسَّسة بالشرع الذي يحدد وضعها وسياقها ومداليلها وحدوسها =منطقها.

إن التأسيس لمنطق العربية وفق هذا المنحنى سيجاوز كثيراً من الآليات المفهومية والتأويلية التي فسرت القرآن والمتعلقة بالتركيب والدلالة، وستضيف لنا دلالات أخرى غنية يمكن أن يرشح بها القرآن عبر منطقه -المراد تأسيسه له- هذا. كيف يتم هذا التجاوز والإضافة؟

المبحث الثالث: تأسيس القرآن للعربية من جديد

المطلب الأول: التأسيس الدلالي في عربية القرآن الكريم أو الاستصحاب ضداً على الوضع والسياق اللغويين

عرفنا آنفاً الاستصحاب أو الإحالة الذاتية باستصحاب كل النصوص لتأويل نص واحد لفهم الكل ضمن الكل والخروج بمعنىً متمخض من الجميع. وهو أنواع منها ما هو استصحاب قريب وهو استصحاب النصوص القريبة في المعنى أو السياق أو غير ذلك لفهم نص من جنس النصوص المستصحَبة له في المعنى أو السياق، وبعيد وهو استصحاب كل النصوص لفهم نص واحد سواء البعيدة عنه في المعنى أو السياق. يشكل الاستصحاب محوراً مهماً من تأسيس عربية-القرآن ويمنحها بالمعنى والقصد، فإذا وجد قصدُ نصٍ يخالف قصوداً أخرى أو يخالف الوحي كله فهم على ضوء الوحي

واستصحب الشرع كله له، فيكون القصد شرعياً ومفاداً من عربية–الشرع وليس من اللغة وحدها. وتُؤَوَّل القصود اللغوية بما ينسجم مع القصود الشرعية وفق محددات الشريعة. كما إذا خالف ظاهر لغوي ألفاظاً أخرى يؤول لها على غرار كلية "لا يخلو كلام الله من قصد". هذا القصد لا يتحقق إلا بالاستصحاب الذي صار بهذا قصداً إلهياً إذ "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

إن ترك اللغة بدون اعتبار أسها الشرعي هو إصرار على دُهرية اللغة حيث اللغة متجردةً عن الشرع. وإن أي طفرةٍ ما في الشرع كيفما كان شكلها لابد أن تبدأ من اللغة. ولنزع العالم من دهريته ونظرتِنا للوجود من دُهريتها؛ لابد من كسر التكليس الذي لعق بالعالم والفكر واللغة وكسر هذه الدُّهرية وطيها العلوم الإنسانية والعلم التجريبي الذي ليس إلا امتداداً للمعرفة الإنسانية الناشئة طي تفعيلات ذهنية ضمن نسق رؤية الوجود والحقيقة. ولإنتاج معرفة جيدة لابد من لغة قويمة، وعند تمازج القرآن باللغة لابد أن تختلف طرق تناولهما عما كانا منفردين، فالشرع باستصحابه، واللغة بضمها له. وهذا الأمر ينطبق على الفكر نفسه الذي لابد أن ينحو منحىً مختلفاً عند تأسيسيه بالشرع.

إن العربية–في–الشرع تعني أن مركز السلطة هو للشرع بلغته وليس للغة بدون الشرع مادام القرآن هو اللفظ والمعنى الذي يملأ بمعية السنة الوضعَ العربي بالمعنى الشرعي. وغياب آليات الاستصحاب وغياب بناء منطق الشرع ولغة الشرع وعربية القرآن أدى إلى الحيرة في تضارب النصوص وظواهرها. فلابد من الاستصحاب للنصوص وبناء عربية–القرآن ومنطق الإسلام.

إن طرق استصحاب النصوص لبعضها لا تلتزم بالترتيب الزمني للنصوص، ولا بترتيبها المكاني حيث أين هي في ترتيب آيات القرآن وسوره، إن تأسيسية الإسلام وآليات ضوابطه لا تلتزم بزمن النزول، فلا يقال إن هذا الضابط تأسيسي فوجب تبيينه من أول آية نزلت في الوحي، بل لا إشكال أن يكشف عنها في أواخر الآيات كما سكت الله عن قضايا عقدية مهمة متعلقة بالله تعالى إلى أواخر الوحي. فجدلية التأسيس في الوحي لا تخضع لجشطلت (gestalt: صورة) تتوقل في بناء ذاتها عبره من أسس ومسلمات فأشكال فغايات، بل له سبب وجود ونمط عمل مختلفين عن جشطلت الموجودات الأخرى، مما يجعل شكله وصورته مختلفةً عن أشكال الوجود، فكان وحيداً في قصدياته وأسسه ومنطقه ونمطي وجوده وعمله ووحدته الواحدة التي تعمل بطرائق الاستصحاب. فلتأويل النص الواحد يُستصحَب له الأقرب فالأقرب إليه في المضمون الموضوع والمعنى، كما قال الرازي: "نقلوا في سبب نزول هذه الآية (ولو جعلناه قرآناً أعجمياً) أن الكفار لأجل التعنت قالوا: لولا نزل القرآن بلغة العجم؟ فنزلت هذه الآية وعندي أن أمثال هذه الكلمات فيها حيف عظيم على القرآن لأنه يقتضي ورود الآيات لا تعلق للبعض فيها بالبعض وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فكيف يتم مع التزام مثل هذا الطعن ادعاء كونه كتاباً منتظماً فضلاً عن ادعاء كونه معجزاً؟ بل الحق عندي أن هذه السورة من أولها إلى آخرها كلام واحد... "،[1] وهذا التحديد هو مضمن وموضوع "علم المناسبات" كما قال الفراهي "رأيت جل اختلاف الآراء في التأويل؛ من عدم التزام ربط الآيات، فإنه لو ظهر النظام واستبان لنا عمود الكلام لجمعنا تحت راية واحدة وكلمة سواء...رأيت الملحدين قد طعنوا في القرآن من جهة سوء النظم...لا يخفى نظم الكلام بعض منه فإن تركته ذهب بعض معناه فإن للتركيب معنىً زائداً على أشتات الأجزاء فلا شك أن من حرم فهم النظام فقد حرم حظاً وافراً من الكلام ويوشك أن يشبه حاله بمن قبله من أهل الكتاب كما أخبر الله تعالى عنهم: فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (المائدة: 14) أن الله تعالى أنزل كتابه نجماً نجماً للتثبيت حيث قال عز من قائل: {وقال الذين كفروا لولا نزل عليه جملةً واحدةً كذلك لنثبت به فؤدك} ثم جمعه وبينه كما قال: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (القيامة: 19) فما تمت سورة إلا بعد ما جمع الله آياته وزاد فيها ما شاء للتبيان"،[2] ويومئ الغزالي لهذا المعنى عموماً بقوله: "فلا

[1] الرازي فخر الدين محمد. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. ط1(بيروت: دار الفكر، 1981م) ص:27/ 135.

[2] الفراهي عبد الحميد. تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان ط1(الهند: الدائرة الحميدية، 2008م). ص: 18/ 19.

يفرق بين مجتمعة، فإن كل كلمة سابقة على كلمة أخرى أو لاحقة لها مؤثرة في تفهم معناه مطلقاً ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثال قوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده} لا تسلط على أن يقول القائل هو فوق، لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهر دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقول فوق عباده لأن ذكر العبودية في وصفه في الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة إذ لا يحسن أن يقال زيد فوق عمر. وقبل أن يتبين تفاوتهما في معنى السيادة والعبودية، أو غلبة القهر، أو نفوذ الأمر بالسلطنة، أو بالأبوة أو بالزوجية، فهذه الأمور يغفل عنها العلماء فضلاً عن العوام، فكيف يسلط عليها العوام".[1] ويفيد هذا أن الاستصحاب القريب ضروري، وفي قوة ضرورته الاستصحاب الكلي والبعيد، وبتضييعه تضيع معاني عظيمة وضرورية بمثل ما تضيع من المعاني إذا لم نجمع الألفاظ القريبة في الجملة مع بعضها.

اللغة في القرآن خصوصاً لم تنقل إليه كنص ما حيث تكون فيه كوسيلة، بل صارت فيه محدثةً غير مخلوقة، هنا صارت لها أفقية التعالي والعلمية وفوقية التاريخ التي تؤثر فيه وستبقى مؤثرة فيه وفي كل لحظة من لحظاته، فالوحي فوق التاريخية. وإذا كان الطبري أوجب تفسير القرآن بلغة العرب لأنه "غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب"؛[2] فإن الوحي رسالة شرعية بالأساس وليس رسالة لغوية، وهو بلسان العرب حيث ليس اللسان هو وحيد المعنى والمالك لها فقط؛ بل الشرع مؤثر في اللغة لأنه متضمن لها وآية فيها بمستوياتها كلها، وقد عدلها تركيبياً ومفهومياً وأنطولوجياً ومنهجياً وحجاجياً إلى حد أن صارت آيةً من آيات الوحي تشكل حلقةً مستويةً من منطقه بحيث صارت تفهم الشريعة باللغة والشرع أي تفهم بشرع اللغة وهو الاستصحاب. وإذا كان مقصود اللغة هو الإفهام؛ فإن الوحي قصد الإفهام والتطبيق معاً، تأويل وتنزيل، كالإيمان الذي هو اعتقاد وعمل.

إن عربية–القرآن ليست هي اللغة وحدها، بل شرع اللغة أي اللغة بما فيها من حق وكمال حيث طورها القرآن وأكمل نقصها بالشرع فصارت آليةً شرعيةً تتركب من اللغة والشرع أي شريعة اللغة، كما قال ابن عاشور: "فلا يلجأ إلى الاقتصار على الألفاظ في الاستنباط ويضعف اعتبارهم للمعنى"،[3] فيرجع إلى "أحوال مكة والمدينة والمقام وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لفهمه فهماً صحيحاً، كما يفيده حديث عاصم أنه قال لأنس: أبلغك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا حلف في الإسلام ؟ قال أنس: قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري التي بالمدينة (رواه البخاري) يشير بهذا إلى إبطال الحديث المروي عن أم سلمة".[4] مع أن شرع اللغة هو استصحاب كل الشرع منطقياً وتنظيمياً وليس مجرد جزئيات خارجية شذرية. هذا وإن كانت اجتهادات الصحابة وتفسيراتهم للوحي ولو لم تصرح بالاستصحاب إلا أنه بادٍ أنه كان ضمنياً في ملكاتهم التفسيرية التي كانت تستحضر منطق الشريعة وكل الوعي السابق عندهم بالوحي والذي تراكم عبر ممارسات للوحي تفعيلاً، كما أكد ابن عاشور على أن كلام السلف يحتوي اعتباراً للمقاصد ولو لم يصرحوا بها مع أن كلام بعضهم في مقاربة المقاصد تصريح أو تلميح.[5]

إن الشاطبي تجاوز شرط اللغة عندما شرط في "الباطن المعتبر شرطان: 1– أن يصح على مقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. 2–أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض. فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً، فإنه لو فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنه مفهوم لصيق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا معانيه ما يدل عليه... وأما الثاني

---

[1] الغزالي أبو حامد. إلجام العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (القاهرة: المكتبة التوقفية، د.ت) ص: 332.

[2] الطبري محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، 1971م) ص: 1/ 11.

[3] ابن عاشور الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط1(قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م) ص: 3/ 81.

[4] ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 3/ 82.

[5] ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 3/ 66.

فلأنه لو لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعي على القرآن".[1] فهنا أكد على أن المعنى يأخذ بالاستقراء ويستكمل الظاهر اللغوي به، فكما لا يعمل بالاستقراء بدون أصل لغوي، فكذلك لا يعمل بالأصل اللغوي بدون الاستقراء أو الشاهد في المحل الآخر. بيد أننا نوسِّع الأمر إلى ألا يخالف الاستصحاب والمنطق كله والذي منه الظاهر اللغوي، ولا يتخالفان أبداً لوحدتهما في المنطق. وإذا تأملت الشروط الثلاثة التي تجيز التأويل بمعناه عند المتكلمين الذي هو صرف اللفظ من معناه الحقيقي أو الظاهر إلى معناه الباطني أو المجازي والتي هي:

1-أن يكون ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي،

2-وأن يكون معه دليل يوجب صرفه اللفظ عن حقيقته إلى مجازه،

3-وأن يسلم الدليل الصارف عن معارض من قرآن أو إيمان أو سنة؛[2]علمت أنها محاولة للتعبير عن الاستصحاب والتي تبلغ الجهد في ضرورة استصحاب نصوص الوحي والايمان قدر الإمكان لتسويغ هذا التأويل، مع أن هذا الظاهر نفسه قبل التأويل هو لا يقوم باللغة وحدها، بل بلغة الشرع.

إن غياب الاستصحاب للنصوص يوقعنا في تأويليةٍ تخالف قصود الوحي، فنفهم من آيات {إن الله سميع عليم} ظاهر السمع أي كما نعرفه عن أنفسنا لغةً، كما أن حديث "إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه..." وحديث أبي هريرة "أنه صلى الله عليه وسلم عندما قرأ {إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً} وضع إصبعه على عينه والثانية على أذنه" وحديث "قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء وحرك أصبعيه" "وأن لله صوتاً كجر السلسلة على الصفوان.."كلها تفيد ذلك ظاهراً باللغة، ويكون اعتقاده ظاهره اللغوي خطأً، لكن استصحاب النصوص يغير الظاهر اللغوي إلى الحقيقة الشرعية الصاهرة للغة فيها باستصحاب نصوص أخرى ومنها {ليس كمثله شيء}، وبالاستصحاب نفهم أن كيفيتها مختلفة حيث المقصود هو حقيقة الصفة لا تشبيهها أي أن الله له سمع وبصر... حقيقة لا أنها كسمعنا وبصرنا.

إن الاستصحاب لشرع اللغة ليس هو ظاهر اللغة بل هو ظاهر الشرع، إذ الشرع يزيد على البداهة، وهنا ندرك خلل كلام من جعل الظاهر الشرعي هو المتبادر للذهن حيث "التبادر أمارة الحقيقة". فظاهر اللغة غير مراد، بل المراد هو ظاهر اللغة-في-الشرع. وقد حاول كثير من الأصوليين التعبير عما يقاربه في تقريرهم ضرورة فهم اللفظ طي سياقه وقرائنه، إذ إن الأصوليين يجعلون المقصود الشرعي ليس في الوضع بل في الاستعمال والسياق كالهروي مثلاً،[3] والتي هي -أي القرائن- حسب الغزالي غير محصورة ولا مخمنة، مما يعني أنها كثيرة حد اللاتناهي، أي أن دلالات ارتباط الشرع باللغة كثيرةٌ، وما مفهوم اللغة-في-الشرع إلا قصد ينحو نحو التنظير لهذه القرائن وتجميعها علمياً وصياغتها في قالب معياري أعلى بما يسهل التعامل معها عملياً -بموازاة الدلالات الأخرى- كون ما يعَقّدها عدم عدِّها. وأحد أسباب تعداد التنابيه حول ضرورة اعتبار القرائن كثرة اعتماد اللغة على القرائن والتي كانت عند السلف تعرف بملكتهم الشرعية التي بنوها مع النبوة وطول ملازمة الوحي، ولم يفصحوا عنها إلا في نماذج تأويلية تطبيقية أي لم يعبروا عن قواعدها؛ بل كانت عندهم كسائر النحو والأصول واللذين لم يعبروا عنهما إلا في صياغات تطبيقية ممتدة لا علمية منظَّرة.

وإن كان قد تم رصد هذه القرينة بشكل جيد مع علماء البلاغة حيث يدور الدرس المجازي والاستعاري حولها، لدرجة أنه في المجاز اللغوي وحده تم تعيين خمسة وعشرين علاقة يطال بعضها ما هو داخل في عملية الاستصحاب الشرعية، وبعضها يطال ما في العرف (كقول العرب: "فلان طويل النجاد" أو "كثير الرماد")، لكنه بحث يجمد على هيمنة الحقيقة اللغوية دون مساع تنظيرية لعلاقات شرع اللغة التي تخدم الاستصحاب وتنظر له

[1] الشاطبي أبو إسحاق. الموافقات، تح: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، سيد زكريا سيد الصباغ، ط1(القاهرة: دار الفضيلة، 2010م) ص: 3/ 439.

[2] ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم. الرسالة المدنية، تح: أبو مالك محمد بن حامد، (الاسكندرية: دار البصيرة، 2002م) ص: 16-17.

[3] الهروي حسن. حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد، ط2(بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ص: 1/ 167.

وتستتبع أنواع العلاقات الاستصحابية بين العوالم والمعاني والمقاصد مع بعضها ومع القصد والمعنى. إذن؛ المقبول ليس هو ما تحتمله اللغة في وضع ما؛ بل ما تحتمله اللغة وشرعها فيه معاً، أي ما يحتمله شرع اللغة وعربية القرآن، إذ لو اعتبرنا ما تحتمله اللغة مثلاً فقط لرفضنا كل المدلولات الشرعية في المفاهيم كالتقوى والاستقامة والصلاة والزكاة...واقتصرنا على حصة الوضع اللغوي من الدعاء والوقاية والنماء...ألا ترى أن القرينة والأمارة المحورة للمعنى تكون لغوية وتكون شرعيةً، مما يعني أن المعنى والحقيقة والمقصد هو لشرع اللغة لا للغة وحدها، دعك ممن جعلوه لغير اللغة والشرع كالباطنية والباطنية الجدد. فدور القرائن ليست معلمةً فقط أي لها دور استئناسي استرشادي؛ بل ملزِمةٌ من صلب العملية التأويلية تعمل لتبيين المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام وتنوع الدلالة وتوضيح المراد من غيره.

وعليه؛ فإن الاستصحاب من لب عملية التأويل تقييداً وإطلاقاً وتخصيصاً وتعميماً وتبييناً وإجمالاً وتنويعاً للدلالات وكشفاً لمعانيها وأقسامها، بله اعتبار الإحالات القبلية في جِل ودِق كل علميات التأويل.

إن سبب عدم تحديد الاستصحاب بالشكل الذي نحدده الآن من قبل بعض الأصوليين؛ هو أنهم حصروا وظيفة القرينة في تبيين مراد المتكلم فيما تكلم فيه فحسب، أي محاولة فهمه في نص تكلم به، فهم مخاطِب جزئي في منطوق جزئي له، ولم يتطرقوا للتنظير للعملية الاستصحابية برمتها موضوعياً، بغض النظر عن تعلقها بفرد هنا ومتكلم هناك. نعم؛ إن تحديد مقاصد المتكلم أمر صعب، لكنه يسهل إزاء التنظير لعمليات فهم التقاصد الشرعية، ويصير أصعب مع ترك ذلك شذر مذر، كما يفتح ذلك الباب أمام تقصيده ما لم يقصِد، حيث يتم تقصيد النص ما لم يقصده، بموجب آليات حداثية أو عدم ضبط للمنطق الإسلامي، وما دام قد نظِّر للمقاصد الشرعية رغم كمونها وصعوبتها؛ فلم لا يتم التنظير للقرائن الاستصحابية التي تضم المقاصد وتأسيساتها العلمية، وكذا التنظير لعلم المناسبات طي ذلكم؟!.

وربما لم يفصح بعض المتقدمين بالاستصحاب التام، وكتب التفاسير عندهم كذلك، نظراً لأنهم كانوا يعتبرون أن ما خرج عن مطاقهم، أو عما التزموه في التأليف غير منكور، كما قال الفراهي: "اقتصرت على ما في القرآن غير جاحد لما تركته، كما جمع الإمام البخاري رحمه الله في كتابه كل ما أثبت عنده من الحديث متفقاً عليه مع ما ترك كثيراً من الصحاح"،[1] وإن مد هذا العلم إلى أقصى مداه الابيستمولوجي والأنطولوجي يؤول إلى عمله الكلي الجامع لمناسبات كل الوحي قرآناً وسنةً بمنطق الوحدة والاستصحاب لكل الشرع في فهم الشعيرة واستصحاب كل الشعائر في فهم الشريعة، وإن كان منبهوا علم المناسبات قد توصلوا إلى مناسبات الآيات مع بعضها أو السور مع بعضها، أو المطالع والمقاطع وغيرها من أشكال المناسبات والتي بعد اختمارها ستؤول إلى اعتبار كل الوحي وتحديد منطق وتضاريس الاستصحاب والتفصيل في كيفية تنميط وتقعيد جمع الأقرب فالأقرب سواءٌ على مستوى الكيف أو الاشتراك في الموضوع أو في نمطي الوجود والعمل أو في الجشطلت أو في المقصد أو في اعتبار كل هذا المجموع.

إذا كان معنى الشرع لا يستفاد من ظاهر الوضع العربي؛ فلا يستفاد كذلك من مقابله الذي هو السياق. إذ السياق إجراء آني حيوي حركي يحدَّدُ معناه ليس مسبقاً؛ بل أثناء الانخراط في التأويل المباشر، بعكس الوضعي الذي يضع المعاني مسبقاً في إجراءات ثابتة، فالحد الأرسطي –مثلاً– وضعي محدَّدُ التوجه مسبقاً، أي هو المعلب القديم على اللفظ في تشكلاته، بينما السياقي هو حيوي خلاق دوماً. إن الاستصحاب ودلالاته وإحالاته وطيها الإحالة على الله مخالف للسياق بهذا المعنى. فالحرف أو القول المفرد أو الكلام في الشرع أو دلالة الألفاظ في الشرع ليست وضعيةً ثابتةً مكانيةً حيث تفهم في أفق ثابت مكاني جامد على دلالته الوضعية، كما أنها ليست دلالات سياقية متحركةً زمانيةً حيث تفهم في أفق زماني متنوع ويستقى المراد منها على حسب الفاهم والمحكم وواقعه وزمنه. الحرف في عربية–القرآن ليس دالاً فارغاً يملؤه الدارس والقارئ بأي معنىً شاء، عبر درجه في سياق ما أو عبر إضفاء تجاربه وتراثه عليه، كما أنه ليس مطابقاً مواطئاً لمدلوله عبر وضعه اللغوي. إن أي التأويل لدلالة ألفاظ الشرع

[1] الفراهي. نظام القرآن، ص: 24.

وظواهره وفق أحد المنحيين هو تأويل دهراني علماني ولو اعتبر السياق اللغوي تماماً أو اعتبر الوضع اللغوي تماماً. ولا فرق بين فهم يعتبر الوضع اللغوي الدهري فقط وبين فهم يعتبر السياق اللغوي الدُّهري فقط ما لم يتأسس هذا الوضع والسياقُ بالشرع بأن يكون الوضع اللغوي الجزئي في الشرع والسياق الكلي في الشرع عبر مَنطَقَة آليات هذا السياق بمنطق اللغة الشرعي. وهذا الأمر هو ما نسميه بالاستصحاب حيث ظاهر الشرع ليس هو الوضع وليس هو السياق، بل هو كونهما–في–الشرع. وعليه؛ إن دلالة الألفاظ في الشرع أو الحرف في الشرع يتشكل بعضه بالآتي:

1–من الوضع اللغوي ودلالاته وسياقاته اللغوية والتحليلية (الدلالتين؛ المطابقة والتضمن)..، ليكون كل حرف بذلك مقولةً تحليلية.

2–ومن قصدياته التي يمنحها له سياق استصحاب كل الشرع له بكل ما هو متاح لنا منه من العلوم والمعارف. أو بعبارة أخرى؛ تبنى قصديته، مما يستفيده من معاني وحقائق من الواقع الشرعي الموزَّع في النص، فيدخل هنا كل ما يستلزمه من المعاني الموزَّعة في سياق النص القريب الذي هو كائن فيه، وسياق النص البعيد الذي يُستصْحَب له أثناء تأويله، فتكون إحدى تحققات النص القصدية تنال من خارج دلالاته اللغوية الوضعية؛ أي تنال من السياق الخارجي القريب والبعيد؛ الأقرب فالأقرب. وهذا اللزوم من السياق يكون غير لامتناهٍ على الإطلاق، بمعنى أن ما يستلزمه النص من معان إذا ما نظِر إليه في خضم السياق لا ينتهي مادام "لازم الحق حق" كما قال ابن تيمية.[1] ويكون هذا السياق هو ضابط اللزوم في الحرف الشرعي والذي طالما أطلِق في التراث لصالح سلطة العقل دون لجْمه بالسياق بجعل العقل(المفكِّر في النص)–في–السياق لا يخرج عنه. وهنا يكون الحرف مقولةً تركيبيةً أي يستمد جزء معناه من السياق الذي هو خارج عن وضعه اللغوي.

3–يتشكل الحرف في الشرع من دلالاته الفنية/الجمالية التي تحيط به إحاطةً شفافةً (سنتحدث عنها بعد قليل).

أخيراً...فمرجعية منطق الشرع ليست هي القضية–ثنائيتا القيم فقط، وجملته ليست هي الدلالة اللغوية ونحوها العربي فقط، وحجاجيته ليست هي الحجاج الاستدلالي الطبيعي فقط، وسرديته وخطابيته وسميائيته ومنطوقاته ليست فقط هي النثر–الشعر العربي، أو المتن المعجمي، أو التركيب اللفظي، أو الشرط القبلي المنطقي/التاريخي/اللغوي للإمكان، وليست هي الفطرة المغروزة في النفس، أو الجمال/الكمال الكامن في الوجود؛ إن الشرع هو إضافات تأسيسية لكل هذا بما يشرعنها تأسيسياً وفعلياً بالشرع بشكل كامل. وهذا سيحتم إعادة النظر في الحجاجيات والخطابيات والسيميائيات والمنطوقات والمنطقيات والفطريات ومفاهيم اللغة الشرعية وتقنياتها وتأثيلاتها من التطور والتغيير والترجمة والتعريب، كما سيعيد النظر في الجملة وتقنياتها من التأثير اللغوي والنفسي في الفرد وفي الجماعة وقواعد الخطابة والتأليف...نحو تجاوز اعتبار الشق الطبيعي والمنطقي فيها إلى اعتبار التأسيس الشرعي لها المنسجم مع النسق الطبيعي والعقلي الصالح منها. (بله أن تكون مرجعية الشرع في جملته تتنمذج بالجملة الطبيعية وعلاقتها بالمعنى، أو تتنمذج قضيته بالقضية المنطقية وعلاقتها بالتحقق التجريبي أو النسق المنطقي، أو يتنمذج الشرعي–الفطري (الشرعي الذي عدل الفطرة) بالفطرة المغروزة في المرء، أو يتنمذج الشرعي– الحجاجي بالتداولي الطبيعي، وهكذا). وبذلك سيؤثر بتأثير مهول على التقاطعات والمشتركات بين الإسلام وغيره سواء في المنطقيات البرهانية في أسسها الأولى أو ما بعدها، أو في الحجاجيات أو في البنى الاجتماعية، أو القيم الأخلاقية، وسيخرج عن كل هذه المعارف حتى اللسانيات بأفانينها.

المطلب الثاني: التأسيسي الفني في عربية القرآن الكريم

إن عربية–القرآن لغة جمالية جلالية فنية لا تطيق اللغة الطبيعية جمال هذا الجمال وتحمُّل أمانة تبليغه وتنفيذه في اللاوعي لتحصيل تأثير عميق. ذلك أنه ليست الحالات العقلية Mental States وحدها لا–مكانية، فالجمال على مستوى بنيته وصياغته في الوجه والجسد مثلاً وظيفي، لكن لا

[1] ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم. تفسير سورة الإخلاص، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1(بومباي–الهند: الدار السلفية، 1986م) ص 186.

مكان له، إذ لا تعثر عليه في نقطة بعينها في الجسد لكنك تحدس به فحسب.[1] والجمال الشرعي في عربية–القرآن ليست له مضامين صريحة أو مفهومة في الوحي، بل تحدس من القرآن، والدلالة التي تدل عليه أسميها "بالدلالة الفنية" التي تثوي طيها موسيقاها وتحتوي وتنتهي قطعاً بعد سلاسل من الوسائط الدلالية الجمالية بمضامين رائعة. وقيمة هذه الدلالة ودليل اعتبار الشرع لها أمره بتزيين الوحي بأصواتنا وبتجويد الوحي من القرآن كما أجملت ذلك آية؛ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (المزمل: 4)،[2]كل هذا للجمع بين الدلالة الطبيعية والفنية. فوزنها الفني الجمالي جعل من غنائها المتمثل في التجويد للقرآن وكذلك السنة يحمل مضامين معرفية رائعة تعضد المضامين التي في الدلالة الذاتية، فالتجويد في لغة القرآن ليفيد المعنى، لأنه أحد أهم منتجي الدلالة الجمالية الفنية، وله ارتباط مباشر باللاشعور عبر الظواهر الصوتية الشعورية. وهو أحد الأدوات المباشرة لخطاب الوعي نظراً لنفاذ الفن بسرعة نحو الأعماق، وحمله للمضامين يفيد لسرعة إقناعه للاوعي بمسلمات ومضامين ما تحمله موسيقاه.

إن العلم لا يحس بضعف اللغة في التعبير عن نفسه، فهي تكافئه في مضامينه، بينما الشرع لغته لا تكافئه. ذلك أن معناه أعظم من لفظه، فإذا عُدَّ اللفظ؛ فإن جمال الوحي لامعدود، وجماله يعبر عنه المعنى أكثر مما تعبر عنه اللغة، إذ الفن في عربية–القرآن ليس تعبيراً لغوياً فقط؛ بل يفهم باللغة وبما وراءها وهو عربية–القرآن. فثبتت ضرورة القول بشرع اللغة فنياً كما ثبتت دلاليّاً وواقعياً. ذلك أن الله عبّر عن جمال الوحي بلغة الوحي ومعانيه عبر الاستصحاب، وبما يشع عنه من التجمل الدائم في الوجود عبر تأويل عربية–الوحي وتحكيم معانيه في العالَم، فالله أظهر بعض جماله عبر الوحي ولغته وجماله ونور تحكيمه وبركات تنزيله في الوجود، ونحن نعرف بعض جمال الله عبر هذا الوحي وتفسيره وطاعة الله، كما أنه عبر عن بعض علمه ورحمته وحلمه...عبر الوحي فنكتشفها عبره. لكن ما يشع من جمال عبر طاعتنا لله بالقرآن أكثر مما يشع عبر اللّغة اللفظية، أي أن لفظ لغة الوحي في ذاتها أعظم جمالاً من قوة الفن عند الإنسان، لكن الجمال المستلهم من التحكيم للوحي، الذي يعني تكريس الوحي في كل الذات والوجود والجماعة، لهو أعظم من الجمال الذي يستلهمه المباشر للغة اللفظية، وهذا يؤكد ضعف الإنسان، وإبراز أن استفادته للتفنن من التحكيم للوحي أكثر لأن اللغة اللفظية جزء من التحكيم الذي يضم إهراق كل الذات بقلبها ولغتها وفعلها في الشرع والتمتع بمعانيه وحقائقه، ولأن الإنسان يتفنن بالطبيعة الإنسانية التي تتلاءم مع المعنى والحقائق وتجد ذاتها في هذا أكثر مما تجده في لفظ اللغة، وهذا كان سبباً كافياً في التصريح بأن الوحي يضم اللغة وهو من يعبر عنها وليست هي من تعبر عنه، وهي منصهرة فيه وهو قالب لها وليس العكس، لأن فنه على سبيل المثال أكبر من لغته، ومعانيه كذلك، وعلومه يستحيل التعبير عنها باللغة قياسيّاً ورياضياً وكمياً، لأن الشرع جمال وجلال، وهاذان لا يقاسان إلا كيفاً.

إن الوعي بعربية–القرآن كمال جمال وجلال، وهذا الوعي لا يعبَّر عنه على التمام بلفظ اللغة، إنه مأخوذ من جمال الوحي المحدوس من لغته وتحكيمه في العالم واللغة معاً. فثبت أن الجمال من ضئضئ لغة الشرع، وما الرسم العثماني والخطوط العربية الفنية التي انبثقت عن الرسم المصحفي إلا ظهور لجمال عميق مكتنَز في معاني عربية–القرآن ومؤشر عليها. وإن هناك تلازماً في الشريعة بين الأنطولوجي والمعرفي والفني، فلا يخفى البعد الفني في الجمال الشرعي أثناء تحكيم الوحي فعلياً بله لغته، ففي الخشوع مثلاً مزيد تقرب إلى الله والعلم به، ونفس التقرب هو أنطولوجيا أي علو عن الذات الشخصية بمعرفة الأعلى، لهذا بالإيمان والتعبد تتكون ملكة الإخلاص التي هي شرط لأي معرفة واجتهاد معرفي وأنطولوجي، كذلك في التجويد تتحصل المعرفة من نفس الألفاظ دون الولوج بمعانيها المعتادة حيث يستمد شكلُ معنىً آخر من نفس ترتيله، بالإضافة إلى أنه يحيلنا إلى جمال الله وشرعه (أنطولوجيا جمالية).

---

[1] رورتي ريتشارد. الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م) ص 70.

[2] قال بعض العلماء باستحباب تجويد الحديث الشريف وندر من قال بوجوبه.

إن لغة الشرع ليست كلغة المنطق الرمزية وفق المذهب الوضعي والتي هي لغة العقل Reason، أو هي لغة تداولية طبيعية والتي هي لغة الذهن Mind، إنها لغة ثالثة مثلما أن عربية–القرآن ليست شعراً ولا نثراً، إنها لغة الذهن ولغة العقل ولغة القوة الجمالية، لغة الإحساس وهو منظور إليه ككل رغم أنه جزء من الذهن. ففي كل موسيقى بُعْدٌ معرفي ومضامين فكرية ترشَحها في الإحساس والذهن المنصِت والمصغي إليها، وهذا البعد المعرفي يؤخذ عادةً على أنه مسَلَّم وصادق في غياب تام لمملكة العقل التي تسائل أي فكرة قبل التصديق بها، حراسة الأفكار تغيب لأنها تبت في الأقوال والقضايا لا في الإحساسات؛ لتتسرب الأفكار والمعارف عبر الجمال الموسيقي لتتمركز في ضئضئ اللاوعي. ومن هنا؛ فإن البعد المشاعري يُصنَعُ، كما أن هذا البعد المعرفي لا يسْلم كما غيره من الحق والباطل، وإذا سمع المرء لأي موسيقى؛ آمنَ في لاوعيه بأفكارها الثاوية طي لحنها، وعلى احتمال أن تكون تلكم المعاني باطلة؛ فإنها تربك أفكاره الواعية على الأقل.

إن الجمال القرآني يحوي طيه أفكاراً تحيل على حقيقة الوحي، وتحمل موسيقاه التجويدية مضامين بشكل أقصوي عن شأن كل لغة موسيقية في ذاك، فالدال الشرعي هو دال جمالي وفني وحقيقي ومنطقي وعقدي ووجودي وموجودي (عملي) في الآن نفسه، مما يعني أن:

1–الدوال الفنية/الجمالية والجلالية في الشريعة، تعمق الاجتهاد في علاقة اللفظ بالمعنى في الشرع، واعتبار أن اللفظ القرآني علم إلهي متعبَّد به وضروري لتحكيم الوحي بحيث لا يمكن اقتطاعه عن كثير من العبادات ومسيرات المعنى واشتقاق القصد الشرعي.

2–الدوال الفنية/الجمالية والجلالية في الشريعة، تفترض حدوسها القبلية التي تباشر خطاب اللاوعي، وتهيكل الاجتهاد العميق في لبه والذي يستهدف الاجتهاد في المساهمة ببناء وتفكيك البراديغمات الكبرى والنماذج المتعالية. وهذا الحدس الشرعي فوق المنطق وأعلى قبب التعقل وإمكاناته. وعليه؛ فهو ضمانة جميلة وسديدة للتفلت من النماذج الفكرية والثقافة العامة والبراديغم السائد، إذ لا يخضع هذا الحدس لإمكاناتها وقواعدها لأنه لا يصاغ فيها ويأتي أحياناً معاكساً لها مناقضاً كلياً. وتقدرُ الدوال الفنيةُ على نقل مختلِف المعاني بإقناع بالغ ومتخف لا ينتبه إليها المعتقِد المحارب للأفكار المضادة؛ وتوصِل الأفكار بطرق سلمية لذوية بالغة التأثير دون إثارة ضوضاء قد تجلب عنفاً ما.

خاتمة وتوصيات:

يمكن القول، إن البحث قد خلص إلى أن اللغة العربية قبل نزول القرآن الكريم كانت تمتاز بميزة طبيعية ذاتية تسكن بنيتها، وهي ميزة "التأهل"، والمقصود بها قابليتها وإمكاناتها الذاتية لتلقي الوحي الإلهي والإفصاح عنه، إلا أن هذه الميزة لم تكن كافية بمفردها لتفضيلها تاريخياً على سائر اللغات الأخرى قبل الإسلام. فنزول القرآن الكريم نقل العربية من لغة طبيعية، بشرية، وتاريخية، محكومة بالأبعاد الأنثروبولوجية والوضعية، إلى لغة "التأهيل" والتعالي؛ حيث صاغها القرآن الكريم نحو اللا–زمنية، لتصبح بذلك لغة متعالية، تنبثق قيمها ودلالاتها من شروط الوحي الميتافيزيقية والمعرفية، متجاوزة بذلك الأطر اللسانية والفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة. وقد حاول البحث أن يبرهن على أن منطق عربية القرآن يقوم على ثلاث إحالات مركزية تؤطر نظامها المعرفي والدلالي؛ أولها "الإحالة القبلية" التي توجب إحالة كل نص عند تفسيره على الله وتأويله وفق أسمائه الحسنى وصفاته اللامتناهية الكمال، وثانيها "الإحالة الذاتية" التي تنظر في الوحي بنيةً كلية وذات واحدة فريدة، وثالثها "الإحالة البعدية" التي تحيل على العالم الخارجي والذهني لضخ قيم الوحي فيه وتكييف الواقع عليها.

كما حاول البحث أن يكشف عن مفهوم "الظاهر الشرعي" بعدِّه بديلاً عن ظاهر الوضع اللغوي أو السياق الدهري العاري عن مداليل الشريعة، مبياً أن المعنى القرآني لا يُستمد من اللسان العربي المجرد وحده، بل من حقيقة انصهار اللغة في الشرع، وهو ما أوقع بعض المفسرين والأصوليين والمتكلمين في زلات تأويلية، نتيجة اعتمادهم على الوضع اللغوي البشري دون استصحاب حقائق الوحي.

وهذا يطابق ما سماه البحث بـ "مبدأ الاستصحاب التام والكلي" باعتباره أداةً منهجية لتفسير اللفظ الجزئي. وتعتمد هذه الآلية على استقراء وتضافر كافة نصوص الوحي من كتاب وسنة، من حيث هي بنية واحدة متكاملة يفسر بعضها بعضاً دون الارتباط بالترتيب الزمني أو المكاني للنزول، وبما يضمن تقييد المطلق، وتخصيص العام، وتنويع الدلالات، وكشف المقاصد الشرعية بدقة.

ورصد البحث التأسيس الفني والجمالي لعربية القرآن، من خلال ما أسماه "الدلالة الفنية" الكامنة في الترتيل والتجويد والخطوط والرسم العثماني؛ وهي دلالات جمالية تتجاوز صرامة اللغة الصورية لتخاطب اللاشعور وتصنع الوعي والبعد المشاعري، وتنقله بسرعة نحو الأعماق محملة بمضامين معرفية رائعة تعضد الدلالات النصية والقصود الإلهية.

إن هذه الورقات لمحاولةٌ أولية لإبراز بعض أوجه تطويرات القرآن –والوحي عموماً– للعربية على مستوى منطقها ووضعها وسياقها ولسانياتها عبر جعل كل نص عربي قرآني ووحياني يحيل على منزِله، وعلى النصوص الأخرى المصاحِبة له، وعلى العالم الذي يُطَبَّقُ وينطبِق عليه، لأجل تأويل معنىً منه واشتقاق قصده. وهذا يهيكل مبدئياً لمنطق العربية وحالتها وهي في القرآن، ولاسيّما أن عربية القرآن ليستْ لغةً طبيعيةً أو رمزيةً أو أنثروبولوجيةً، وقد سعى القرآن الكريم بذلك لإعادة تأسيس دلالاتها المعرفية والفنية.

وعليه؛ فإن البحث يوصي بالآتي:

–توجيه الاجتهاد إلى اشتقاق منطق العربية القرآنية وتحديد معالمه ومعاييره وصياغته بشكل نافذ مع استنباط مزيد من أوصافها وخصائصها.

–توجيه الاجتهاد إلى بناء لسانيات خاصة بعربية القرآن تعبر عن وصفها وتفسيرها الحقيقي الذي حوَّره إليها القرآن بعد نزوله عليها وبها، تختلف عن اللسانيات التي تدرس اللغات المخلوقة الأخرى.

–توجيه الاجتهاد إلى إحداث اشتباك معرفي جداً بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية لإبراز جهات التآلُف والتخالُف بينها على مستوى المقتضَيات والموضوعات، وبناء قاعدة تأسيس واشتباك بينها يستفيد فيها الكل من الكل من أجل هذه العلوم جميعاً.

–تقودنا عربية–القرآن إلى توجيه الاجتهاد إلى بناء منطق الشريعة الذي يجمع طيه كل علوم الشريعة وقد تم تطويرها وتشذيبها لِيركزها في حصن واحد وقاعدة ومعايير وصياغة كلية. ويقوم هذا المنطق:

1–على ملاحظة تأويلات الشرع وتأويلاته ووصفها والتحقق منها شرعياً أي هل تطابق الشرع أم لا،

2–وعلى ملاحظة تطبيقات الشرع في العالم والتحقق منها شرعياً أي هل هي على تنزيل يوافق ويناسب الشرع،

3–وعلى ملاحظة اللغة التي هي من أعظم أدوات تبليغ الشرع، فمنطق العربية ليس هو تحديد بنية اللغة ووصفها والتحقق منها منطقياً وفق منطق ما كلاسيكي أو معاصر أو تجريبياً، بل عربية–القرآن تستمد معناها من منطق الشرع هل تطابقه فتصدق أو تخالفه فتكذب، وهل توافق منطقه وتراكيبه الممكنة والفعلية التي غذى العربيةَ بها واحتملها في نصوصه المقدسة، وهل تستوعبها أم لا، فإن وافقت واستوعبت فذلك يعني تحقيقها لمعناها، ولا يضرها أنذاك مخالفتها للمنطق المجرد أو المنطقيات المعاصرة أو مخالفتها للواقع والتجربة لأنها تعمل طي نسقها وهو الوحي ومنطقُه وليس طي نسق مجرد أو مادي آخر، وبهذا هنا تبرز أهمية بناء منطق الشريعة.

المصادر والمراجع:

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم. ط2. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004.

ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

تشومسكي، نوام. اللغة والذهن. ترجمة وتحقيق أستاذة اللسانيات. ط1. بيروت: دار النهضة العربية، 1968.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999.

راسل، برتراند. فلسفة اللغة المعاصرة. ترجمة وتقديم. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. الخبر: دار ابن عفان، 1997.

الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2001.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق محمد سليمان الأشقر. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

الفراهي، حميد الدين. تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان. ط1. الأعظمية: الدائرة الحميدية، 2001.

كانط، إيمانويل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. ط1. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988.

نيتشه، فريدريش. هكذا تكلم زرادشت. ترجمة علي مصباح. ط1. بيروت: منشورات الجمل، 2007.

هايدغر، مارتن. الوجود والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. ط1. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

الخمليشي، يونس. الوحي والعالم؛ من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا. إشراف: مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، ط١(الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2019م).

الخمليشي، يونس. الشريعة والتأويل الكوني؛ محاولة في استكشاف الأنساق، إشراف: مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، تقديم: إدريس مقبول، ط1(الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2019م).