

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي



مفهوم الإعجاز في ضوء الدراسات المعاصرة مقاربة توصيفية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم

- إشراف الأستاذ:

- د. بوزيان أحمد

- إعداد الطالبة:

- بكوش جميلة

أعضاء لجنة المناقشة

د. بن يمينة رشيد	أ- التعليم العالي	رئيس	ابن خلدون تيارت
د. بوزيان أحمد	أ- التعليم العالي	مشرفا ومقرر	ابن خلدون تيارت
د. كبريت علي	أستاذة محاضرا "أ"	مناقشة	ابن خلدون تيارت
د. تواتي خالد	أستاذة محاضرا "أ"	مناقشة	المركز الجامعي تيسمسيلت
د. مصابيح خالد	أستاذة محاضرا "أ"	مناقشة	المركز الجامعي تيسمسيلت
د. دردار البشير	أستاذة محاضرا "أ"	مناقشة	المركز الجامعي تيسمسيلت

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



قال الله تعالى:

﴿فَلْيَبِئسَ إِجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ

هَذَا الْفُرْعَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا وَكَانَ بَعْضُهُمْ

لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ سورة الإسراء، الآية: 88.

□ شكر وتقدير

(... قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ

وَالِدَيَّ وَاَنْ اَحْمِلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ...).

سورة الاحقاف، الآية: 15

لا يفوتني في هذا المقام الكريم ان أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الجليل

للأستاذ الدكتور "بوزيان أحمد" الذي أشار إلي بعنوان هذا البحث

ورعاه وهو في طريقه إلى النور، وسقاه بنصائحه وتوجيهاته، إلى ان بزغ ورأى

الحياة، واستوى على عورته، جزاه الله عنا خير الجزاء، وطيب محياه

وأولاه صرحاً من صروح العلم والمعرفة.

إهداء

إلى روح أبي الغالي.....أروها تطوف حولي وتبارك لي هذا التتويج

إلى أبي الغالية حفيقتها الله وأطفال في عمرها.

إلى أم البنات الذي وقف إلى جانبي، إلى بناته .

أهدي هذا العمل وأسأل الله أن يتقبله خالها لوجهه الكريم



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، ونصلي ونسلم على خير الأنبياء والمرسلين،
وآله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد:

شكّل موضوع "الإعجاز القرآني" عند الدارسين القدماء والمعاصرين أهمّ
المباحث التي أتاحت لهم الوقوف على خصائصه الفنيّة المتميّزة المغايرة لغيره من فنون
القول التي عرفها العرب، كما أفصح عن اختلاف آراء هؤلاء الدارسين. أمّا القدماء فقد
أقروا بإعجازه، بينما اختلفوا في مكمّن هذا الإعجاز ووجوهه. وأمّا الدارسون
المعاصرون فقد انقسموا في وجود إعجاز القرآن ومفهومه أيضا. فإنّ أقرت بعض
الدّراسات المعاصرة المنصفة وجود الإعجاز وتجليه في وجوه عديدة، دعمت بها آراء
السابقين مراعية الجانب المقدّس من القرآن الكريم، محاولة استقصاء الجوانب الفنيّة
والخصائص الجماليّة التي تبرز تفرد نظمه وإعجازيّة بيانه، فقد ذهبت دراسات أخرى من
تلك التي تناولت القرآن الكريم بالقراءة والتأويل والتفكيك، إلى أنّ النّصّ القرآني نصّ
كسائر النّصوص المعاصرة له. لكنّه تفوّق أدبيّا بسبب خصيصته الأسلوبية وبنيتّه اللغويّة،
وأنه يجب أن يدرس انطلاقاً من تحليل تلك الخصائص الأسلوبية والبلاغيّة وفق "مقاربة
أدبيّة" تربطه بالواقع الذي أنتجه وبالثقافة التي تشكّل بها كما تذهب إليه المقاربات التي
تترع سمة القداسة عن النّصّ القرآني، وذلك مقابل الغيبي الإيماني، ومقابل التعريف
التراثي للإعجاز القائم على فكرة "التحدّي اللغوي".

لم تقف الدراسات المعاصرة عند الجوانب الفقهيّة والكونية والنّحوية والبلاغيّة
التي تناولتها الدّراسات الموروثة بل تعدّتها إلى منهجيّة تجديدية لقراءة النّصّ القرآني في
خطوة منها لإحداث قطيعة معرفيّة مع التّراث، واجتهاد يساير العصر ويواكبه، فقد
حاول هؤلاء المؤلّو المعاصرون بلورة مفهوم جديد للإعجاز القرآني وفق جدليّة اللّغة

والثقافة السائدة في عصر نزول الوحي وبعده، وعلاقته بالتصوُّص الأخرى في هذه الثقافة بناءً على "التبائن" أو "التفوق اللغوي" من حيث هو تجلُّ أسلوبِي، لذلك نجد هذه الدِّراسات المعاصرة في إطار إعادة قراءة النَّصِّ القرآني وفي محاولة منها قطع الصِّلة مع الموروث التفسيري تحاول إعادة بلورة الكثير من المفاهيم التي أثبتت دراسة القرآن الكريم ومحاولة تحديد مفهوم جديد للإعجاز، مؤكِّدة أنَّه منفتح المعنى متعدّد القراءة وإمكان لا ينضب على التفسير والتأويل.

وحتَّى نبقى في أدبيّة الإعجاز القرآني وتفسيره التي بدأناها في بحثنا في الماجستير، اخترنا مواصلة المسير في الخطِّ نفسه لكن بشكل مغاير مباين يختلف باختلاف زوايا النَّظَر في مستجدّات المعرفة المعاصرة ليشمل دراسة المعاصرين للقرآن الكريم.

كما أنّ هذا البحث يتغيّر الوقوف على مفهوم الإعجاز عند المعاصرين وما أضافته هذه الجهود إلى الدِّراسات الموروثة في هذا المجال ومحاولة الخروج بخلاصة للجهود الموروثة والمعاصرة في مقارنة توصيفية.

وهذه الأسباب جاءت بإشارة من الأستاذ المشرف في توجيهي إلى هذا الموضوع الذي رأى أنَّه من الدِّراسات التي أخذت لها حيّزاً واسعاً في اهتمام المعاصرين وعرفت اختلافاً كبيراً بينهم.

كما جاءت أسباب اختيارنا لهذا الموضوع من قيمته العلميّة أيضاً كونه يتناول النَّصِّ القرآني والدِّراسات التي أنجزت حوله في موضوع "الإعجاز" الذي شدَّ انتباه أعدائه قبل المؤمنين به، ما جعلنا نحاول تلمّس وجوه هذا الإعجاز بدافع معرفي وإيمانيّ ونحن نتصفّح هذه الآراء قديمها وحديثها. ومع وجود دراسات قبليّة كثيرة تناولت هذا الموضوع فإنّها لم تلامس هذا المفهوم بالتحديد عند المعاصرين ولم تف بالغرض وبقي

السؤال مطروحًا يثير حساسية النقاد والدارسين ويفتح فضولهم لإيجاد جواب شاف عن "مفهوم الإعجاز".

وهنا تكمن أهمية الموضوع من كون أن الكثير من الآراء التي طرحها علماء القرآن القدامى حول فكرة "الإعجاز" تناولها الدارسون المعاصرون، مع اختلاف في المفاهيم والرؤى والآليات الإجرائية مما يساهم في تعميق الفروق بين التراثيين والمعاصرين من جهة، ويؤكد الحضور القوي لهذا الموضوع عند الدارسين عبر العصور من جهة أخرى.

وعليه فالإشكالية التي يطرحها البحث تمحورت حول منهج فهم النص القرآني وطرق قراءته في الدراسات المعاصرة، وخاصة طريقة فهمها لقضية "الإعجاز". ولماذا يقرأ النص القرآني قراءة جديدة؟ وهل الدراسات القديمة لم توفّر الإعجاز حقّه؟ وكيف تناولت هذه القراءات أو الدراسات المعاصرة الإعجاز القرآني؟ هل القراءات المعاصرة تعدّ امتدادًا لجهود القدامى في الشرح والتفسير والتأويل؟ هل أوصلهم هذا المنهج إلى الغاية أم بقوا عند حدود الغاية (حدود القراءة)؟ وما حاجتنا إلى هذه الدراسات المعاصرة؟ هل هي ضرورة أم هي مجرد ترف فكري؟ هل انصبّ اهتمام المعاصرين على إشكالية "الإعجاز" من حيث هو خاصية أسلوبية لغوية تتغيّر بناء وتشكيل اللغة أم ثمة جوانب أخرى مسّها هذا الإشكال؟ هل استعاض المعاصرون والحداثيون عن الرؤية المقدّسة للقرآن الكريم بالجانب الموضوعي والمنهجية العلميّة، وهل أوصلهم هذا البديل عن المقدّس إلى تلمّس مواطن الإعجاز التي هي غاية هذا البحث؟

ولإحاطة بجوانب موضوع هذا البحث الموسوم بـ "مفهوم الإعجاز في ضوء الدراسات المعاصرة- مقارنة توصيفية"- وتحقيق أهدافه التي يصبو إليها، وتحديد

الإجابة عن هذه الأسئلة وأخرى تفرضها طبيعة الموضوع وتضاريسه جاء في باين، كل باب مقسم إلى ثلاثة فصول.

فأما الباب الأوّل، فموسوم بـ "مفهوم الإعجاز وآلياته المعرفية في ضوء القراءتين البيانيّة والتأويلية" واندرجت تحته ثلاثة فصول رئيسيّة:

فأما الفصل الأوّل: فموسوم بـ "الإعجاز في ضوء القراءة البيانيّة المفهوم والظاهرة"، وقد أدرجت في طيّاته مباحث ثلاثة: أوّلها: مفهوم القراءة، وإنّما كان وقوفنا على هذا المفهوم نظراً لأنّ الكثير من الدّراسات المعاصرة وصفت تناولها للنّص القرآني كذلك، إضافة إلى أنّ الكثير منها لم يستوف تفسير القرآن الكريم كاملاً، كما تناولنا تحت هذا العنصر مفهوم القراءة البيانية والمبحث الثاني تناول مفهوم الإعجاز في التفاسير البيانيّة الموروثة وآليّتها المعرفيّة وقد توزّع هذا المبحث إلى عنصرين أساسيين: دور البلاغة في بلورة مفهوم الإعجاز عند التراثيين ومفهوم الإعجاز عند العلماء القدامى.

ثمّ جاء المبحث الثالث من هذا الفصل متناولاً آليات القراءة البيانيّة الموروثة، انطلاقاً من التكامل بين هذه الآليات ثمّ المعنى والتفسير والتأويل باعتبارها آليات فهم النّص القرآني، وقد اخترنا تعريف المعنى ثمّ التفسير ثمّ التأويل والفرق بينهم، على أنّنا تناولنا خدمة للموضوع الذي يأخذ طبيعة المقاربة التّوصيفيّة، التّأويل عند العرب القدامى، التّأويل عند الأصوليين والفرق بين التفسير والتّأويل. ثمّ مفهوم الإعجاز من الإحساس والذوق إلى الاستدلال. بعد ذلك تناولنا هذه الآليات القرائية الموروثة ودورها في تحديد مفهوم الإعجاز انطلاقاً من خارج النّص، من ذلك القول بالصّرفة، أسباب التّزول، مواقع التّزول ومنازله، والاستدلال بالمماثلة، ثمّ من داخل النّص، من ذلك

الخروج والانزياح عن العادة، ثم تفسير القرآن بالقرآن، ثم البنية اللغوية ودورها في تحديد وإبراز مفهوم الإعجاز.

أما الفصل الثاني من الباب الأوّل فموسوم بـ "مفهوم الإعجاز في ضوء الدّراسات المعاصرة ومرتكزاتها المعرفيّة"، وقد سلّطنا فيه الضوء على المرتكزات المعرفيّة والآليات الإجرائية للقراءة البيانية المعاصرة، ثمّ منهج هذه القراءة، ثمّ وقفنا في المبحث الثالث من هذا الفصل على التّأويل في المفهوم المعاصر وكيف تطوّر وانتقل فهم وشرح النّص القرآني من التّفسير إلى التّأويل إلى التفكيك في الدّراسات المعاصرة. ثمّ وقفنا على الفرق بين التّأويل والتّأويلية ثمّ جئنا إلى القراءة التّأويلية العربيّة وعلاقتها بالإعجاز القرآني. أما المبحث الرابع من هذا الفصل فقد تناول آليات الدراسات التّأويلية المعاصرة في مقارنة توصيفية بينها وبين الآليات الموروثة، منها اعتماد ترتيب النّزول في فهم النّص، وآلية (أسباب النّزول) عند المعاصرين من الإعجاز إلى الواقع والتاريخ، وتاريخيه النّص الديني ونسبيته مقابل أسباب النّزول.

أما الفصل الثالث من هذا الباب فموسوم بـ "مفهوم الإعجاز عند المعاصرين في ضوء القراءة التّأويلية" وقد تناولنا في هذا الفصل مباحث منها:

نصر حامد أبو زيد: إعجاز القرآن بين الفصاحة والإيقاع والقرآن نصّ أدبيّ أوّلا وقبل كلّ شيء وهو في ذلك يستعرض آراء الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وسيد قطب مرتكزا على جدليّة المماثلة والمخالفة وهي كلّها مقاربات تمّ النّظر إليها من منظور أدبي صرف ثم تناولنا في المبحث الثاني رأي محمد عابد الجابري في مكنن الإعجاز في كونه خصيصة أدبيّة ترتيلية. أما المبحث الثالث يتناول رأي محمد أركون في الإعجاز ومفهومه: حيث يرى أنّ النّص القرآني نصّ التّأويل بامتياز، كما يطرح مفهوم العجيب الخلاب في القرآن مقابل الإعجاز، وذلك انطلاقا من المقاربة الأدبية، واستعادته التّقديمية

للأدبيات المتعلقة بالإعجاز أمّا المبحث الرابع فقد عالج فكرة "النصّ القرآني منجز ثقافي" عند المعاصرين "أركون ونصر حامد أبو زيد"، أمّا المبحث الخامس، فقد تناول فكرة "إعجاز القرآن في" انفتاح المعنى وتعدّد القراءة" وذلك في إطار قراءة النصّ القرآني التي دعت إليها التأويليات المعاصرة ومن تلك القراءات المتناولة في هذا البحث قراءة محمد أركون، طيب تزييني، علي حرب. أمّا المبحث السادس من هذا الفصل فقد تناول رأي علي حرب في الإعجاز كونه إمكان لا ينضب، وأنّ إعجاز القرآن في تفاضله الدلالي وفضائه التأويلي واتّساع معناه.

وأما الباب الثاني من هذا البحث فموسوم بـ "مفهوم الإعجاز في ضوء نماذج من الدّراسات المعاصرة" وقد قسّمناه بدوره إلى ثلاثة فصول: فأما الفصل الأوّل فموسوم بـ "سيد قطب من رموز القراءة البيانية" وذلك وقوفا عند مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية المعاصرة، وقد قسّمنا الفصل إلى ثلاثة مباحث أوّلها المفاهيم والآليات القرائية التي انطلق منها سيد قطب في قراءة القرآن الكريم ثمّ مفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج وأخيرا الانجازات والآخذ في منهج سيد قطب ومفهومه للإعجاز.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فموسوم بـ "عائشة عبد الرحمن من رموز القراءة البيانية" وقد سلّط الضوء في ثلاث مباحث أيضا على المفاهيم والآليات القرائية التي انطلقت منها الكاتبة بنت الشاطي في دراستها للقرآن الكريم ومنهجها ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج ثمّ الانجازات والآخذ.

أما الفصل الثالث فموسوم بـ "محمد أركون من رموز القراءة التأويلية" وقد تناول هذا الفصل المرتكزات المعرفية التي قامت عليها هذه القراءة انطلاقا من ثلاثة مباحث أوّلها مفهوم قراءة النصّ القرآني عند محمد أركون وثانيها المنهج الأركوني ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج بدءا من تحرير النصّ الأوّل من النصّ الثاني ثمّ

الإسلاميات التطبيقية: صلب القراءة التأويلية عند محمد أركون، وثالثها: من التفسير إلى تحليل الخطاب، وقد تناولنا في هذا المبحث مفهوم الإعجاز عند أركون في ضوء تحليل الخطاب ثم قراءة سورة الكهف نموذجاً. ودُيِّل هذا البحث بخاتمة ما خُصص إليه العمل من نتائج حاولنا الوقوف عليها في ثنايا الفصول المجسّدة لفكرته.

وأمام أهمية هذا البحث وشسااعته اعتمدنا المنهج التاريخي في عرض جهود الدارسين قديماً وحديثاً لمفهوم الإعجاز، وترصد المفاصل الكبرى لحركة الإعجاز في الإطار التاريخي. والمنهج الأسلوبى طالما أنّ الإعجاز قام على فكرة أسلوب القرآن الكريم وبنيتة اللغوية المفارقة لأساليب العرب، مع المقاربة التأويلية، لذلك لم نركّز على منهج واحد بل هي توليفة من المناهج اقتضت طبيعة البحث السير على منوالها.

وقد ارتكز هذا البحث على طائفة من المراجع التي تناولت موضوع الإعجاز عند التراثيين والمعاصرين، منها كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، وإعجاز القرآن للباقلاني، وغيرها، أمّا عن كتب المعاصرين فقد تناولنا أهمّ الكتب التي تناولت النصّ القرآني بالدراسة والقراءة والتفسير، منها كتاب "في ظلال القرآن" و"التصوير الفني في القرآن" لسيد قطب، و"التفسير البياني" و"الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق" لعائشة عبد الرحمن، وكذا كتب نصر حامد أبي زيد منها "الخطاب والتأويل" و"مفهوم النص" وكتب محمد أركون وهي كثيرة منها "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" وكتب محمد عابد الجابري ومنها "مدخل إلى القرآن الكريم" وكتب علي حرب منها "نقد النص" و"أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" وغيرها.

ولا يخفى على من مرّ بسبل البحث، أنّه محفوف بجملة من الصّعوبات، تفرضها طبيعة الموضوع وحساسيته، منها الدراسات الكثيرة والمتشعبة التي تناولت "الإعجاز" بالدراسة والتحليل قديماً وحديثاً، إضافة إلى أنّ بعض الدراسات المعاصرة لم تأخذ طابعاً علمياً بقدر ما كان عاطفياً

إيديولوجيا. ومن ثم جاءت صعوبة الإلمام بالمادة، وتتبع مفهوم الإعجاز في هذه الدراسات. وتعدّ الأبحاث التي تتناول موضوع الإعجاز سواء من منطلق إيماني أم من منطلق إيديولوجي تأويلي؛ وهي آراء يصعب الوقوف عليها حيث تتوزع عبر كتب الإعجاز والتفسير وقضايا اللّغة والخطاب والنص والتأويل وغيرها، وتبلغ بنا المحاذير ذروتها خاصة حينما يتعامل هؤلاء الحداثيون مع النص القرآني بوصفه بنية لغوية متروعة القداسة.

وفي ختام هذا البحث لا بدّ من الوقوف وقفة تقدير وشكر وعرفان أمام ما خصّني به الأستاذ الدكتور "بوزيان أحمد" المشرف على هذا العمل من فضائل توجيهاته التي رافقتني طوال هذا البحث، ورعايته له، وعنايته به، وإمدادي بكلّ المراجع التي لها علاقة بالموضوع، لم يخل عليّ بنصائحه إلى أن رأى هذا العمل النور واستوى على عوده، جزاه الله عنّا خير الجزاء، وطيب ممشاه وأدامه صرحاً من صروح العلم والمعرفة.

أرجو في الأخير أن أكون حققت الهدف الذي قصدت إليه، ونسأل الله أن يتقبّل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، فإن أصبت فبفضل الله، وإن نبا القصد فهو اجتهاد صحّ فيه العزم على قدر ما أسعفتني به حدود معرفتي، والله نسأل الصّواب والسّداد.

الطالبة: بكوش جميلة

تيارت في:

ليلة الفاتح من رمضان المبارك

من سنة 1438 هـ

الموافق لـ: 27 ماي 2017م

الباب الأوّل:

مفهوم الإعجاز وآياته المعرفية

في ضوء القراءتين البيانية

والتأويلية

الفصل الأول:

الإعجاز في ضوء القراءة البيانية: المفهوم والظاهرة

- مفهوم القراءة.
- مفهوم القراءة البيانية
- مفهوم الإعجاز في التفاسير البيانية الموروثة وآلياتها المعرفية.
- دور البلاغة في بلورة مفهوم الإعجاز
- مفهوم الإعجاز عند العلماء القدامى
- آليات القراءة البيانية الموروثة
- التكامل بين الأدوات والآليات التفسيرية
- المعنى والتفسير والتأويل آليات فهم النص.
- المعنى
- التفسير
- التأويل:
- التأويل عند العرب القدامى
- التأويل عند الأصوليين
- في الفرق بين التفسير والتأويل
- مفهوم الإعجاز من الإحساس والذوق إلى الاستدلال
- آليات القراءة البيانية الموروثة ودورها في تحدد مفهوم الإعجاز:
- من خارج النص: - القول بالصرفة
- أسباب النزول
- مواقع النزول ومنازله
- الاستدلال بالمماثلة
- من داخل النص:
- بين العادة والانزياح
- تفسير القرآن بالقرآن
- البنية اللغوية ودورها في تحديد وإبراز مفهوم الإعجاز

إذا كان العصر الحديث قد أنتج كثيرا من الآليات المعرفية في شتى حقول المعرفة، فإنّ الدراسات القرآنية قد أكّدت عبر العصور أنّ أظهر وجه إعجازي للقرآن الكريم هو نظمه المتفرد وبلاغته المتميزة، وفكرة "البيان القرآني" شغلت الدارسين منذ القديم، ذلك لأنّه «ظاهر في الخطاب القرآني بكل مستوياته؛ في النظم والعبارة والأسلوب والأصوات والكلمات، ولا يفهم النصّ القرآني حق الفهم إلاّ بمعرفة خصائص هذا البيان وأسرار البلاغة القرآنية وأساليب الخطاب القرآني التي تتنوع وتختلف باختلاف مقامات الخطاب وأنواع المخاطبين وباختلاف الأغراض»⁽¹⁾.

1- مفهوم القراءة:

إذا كان الفهم نشاط ذهن المفضي إلى المعاني العميقة في النصّ، فإنّ القراءة هي الفعل الأوّلي الذي تكون أولويات غاياته تحقيق هذا الفهم، ومن ثمّ فإنّ القراءة تقوم على مستويين مترابطين يكمل أحدهما الآخر، فهي تبدأ بـ «إدراك المستوى الأوّل اللغوي الظاهر المتبادر إلى الذهن من النصّ، وأنّه على القارئ أن يتجاوز هذا المستوى الأوّل من الفهم، على أهميته، إلى ضرب من الفهم يتخطى فيه ظاهر النصّ إلى باطنه»⁽²⁾. وهذا يعني أنّ القراءة فهم يتحقق بدء من الظاهر وصولا إلى الباطن، إنّ النصّ لا يكتمل مضمونه إلاّ بفعل القراءة التي تجلّي عن معانيه وتبيّنّها، بعد دراستها، وتقليبها على مختلف أوجه الفهم، فالقراءة هي «فك رموز نصّ ما والعلاقات المتشكّلة داخليا»⁽³⁾. وهي بوصفها آلية تطبق فهما وعلمًا فإنّ ماهيتها تتحدّد «حسب النظام المعرفي السائد، دورها يقتصر على رصد وملاحقة المعنى، إذ هي جهد مبذول من قبل الذات

1- عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: الأولى، 1434هـ-2013م، ص: 100-101.

2- الهادي الجطلأوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط: الأولى، 1998، ص: 26.

3- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط: 2، 2005، ص: 145.

القارئة المحملة بأفكار جاهزة مسبقة، انتقت مناهج معيّنة⁽¹⁾، تحاول تطبيقها عليه، ليشكل هذا الاحتواء للنص بمناهج محددة وأدوات معرفية مختارة دراسة مستوفية لمعانيه فهما وشرحا محققة الغاية.

والقارئ أو الدارس في كل ذلك «لا يكون خالي الذهن، بل يعتمد على تجاربه السابقة، لأنّ كلّ نص له ذاكرة، والقراءة تعمل دوما على تحريض هذه الذاكرة واستفراغها في فهم وتفسير النص»⁽²⁾. وإذا ربطنا هذه القراءة بالدراسات القرآنية المعاصرة وجدنا منها ما استوفى القرآن الكريم كله بالتفسير والشرح، ومنها ما اكتفى بشرح بعضه، هذا وإن أطلقنا على هذه المحاولات التفسيرية مصطلح "قراءة" ذلك لأنّ بعضا منها وصف دراسته كذلك، كما في عنوان "قراءة معاصرة، لمحمد شحرور"، إضافة إلى أنّ الكثير منها لم يستوفِ تفسير القرآن الكريم كاملا، بل اكتفى بتفسير بعض السور القصيرة أو بعض الآيات المأخوذة من سور مختلفة كما هو الحال في التفسير البياني "لعائشة عبد الرحمن"⁽³⁾، فمفهوم القراءة هنا يقترب من التفسير والشرح أو المعنى، حيث تتألف المفاهيم الأربعة في المقصود والهدف والآليات المعرفية المتوسّلة بها في الفهم «فالتفسير هو شرح القرآن كلّهُ أو بعضه والأولى عندما تتعدّد قراءة النص أن تكملّ القراءة غيرها من القراءات وأن تنضاف إليها وتؤكّدها باعتبار أن تعدّد القراءات إنّما هو تعدّد زوايا النظر في النص، وأنّ القراءة الجديدة تنير من زوايا الظلّ فيه ما لم يسبق لغيرها أن اهتمّ به»⁽⁴⁾ أو تناولته بوجهة نظر أخرى قد تكون مكملّة للأولى التي سبقتها أو مغايرة لها.

1- محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم-قراءة محمد أركون، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، د.ط، ص: 31.

2- اليامين بن تواتي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط: الأولى، 1432هـ/2011م، ص: 144.

3- ينظر في ذلك طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط: الأولى، 2006، ص: 176.

4- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 111.

فقد بذلت هذه الدراسات أو القراءات القرآنية المعاصرة، وهي تستحصر كشوفات العصر في تفسيرها للقرآن الكريم ودراسته وتأويله جهوداً واضحة، ذلك لكي تقف على «مدى تغيير مكانة الإنسان وطبيعة الوعي الذي يُراد منه، ذلك أنّها تكشف عن علاقة الإنسان بالنص المقدس، وتسبر غور الوعي العربي في علاقته مع القيم والمبادئ التي يريد أن يظهر بها في العالم»⁽¹⁾، لتغدو بذلك هذه القراءة فهما للنص وكشفا عن معانيه انطلاقاً من الواقع.

1-2- مفهوم القراءة البيانية: دعانا القرآن الكريم منذ الوهلة الأولى من نزوله إلى قراءته وتدبره لأنّ معينه لا ينضب، وأسراره لا تستنفد، ذلك لأنّ مما لاشك فيه أن هذه القراءات ستصل إلى معاني جديدة وآفاق رحبة من الوعي والفهم والاستقراء. ومن ثم فإنّ القراءة البيانية المعاصرة تعدّ محطة بارزة ومرحلة مهمة في مسار الدرس الإعجازي، وجسراً يمتد بين القديم والحديث، إذ حققت إضافة واضحة لجهود القدماء في هذا المجال وخطوة مميّزة نحو النضج، إذ لا وصل في الإبداع «ما لم يكن آخذاً بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي»⁽²⁾، فهي "قراءة موصولة" على حدّ قول "طه عبد الرحمن"⁽³⁾، تشتغل بمبدأ "الن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، فالقراءة البيانية المعاصرة تركز على ثنائية النص الديني والتراث، وفق سلم إجرائي يقوم على "المعنى" و"التفسير" و"التأويل"، وآلياتها في ذلك داخلية منطلقة من النصّ كما في الموروث التفسيري مجسدة في اللغة والأساليب والبيان أو خارجية جمعت فيها بين الموروث والمعاصر الذي أنجزته علوم العصر ونظرياته المعرفية.

والقراءة البيانية المعاصرة لا نقصد بها البيان من باب الضيق على أنّه فرع من فروع علم البلاغة، ذلك لأنّ «المبحث البلاغي اليوم ناظر في كل الأسباب اللغوية وغير اللغوية المساهمة في

1- رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى،

2004، ص: 228.

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 205.

3- ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 194 وما بعدها.

إنشاء أدبية الكلام»⁽¹⁾. وهذا ما دفع الدارسين المعاصرين الذين تناولوا الإعجاز القرآني من جانبه البلاغي البياني إلى البحث في عناصر عديدة في النظم القرآني حققت إعجازه، كما هو الحال في جهود "سيد قطب" التي تبلورت في نظرية التصوير الفني وغيرها من الجهود.

والقراءة البيانية المعاصرة-من هذا المنطلق-تنحو منحى التغيير مسايرة ما استجد في هويتنا الإسلامية وتفعلّه، وهي إن كانت تفرّق بين مستويين في قراءتها للقرآن، مستوى مقدّس ومستوى تفسيري، فإنّها تنطلق من المستوى المقدّس للكتاب الكريم لتصل بالمستوى التفسيري إلى الهدف الذي يعطي كلّ جيل الإجابة عن أسئلة تواجهه في الرّاهن الذي يعيشه.

فهي قراءة تحطّت الطرائق التقليدية التي حصرت مفهوم الإعجاز من خلال الجهود التفسيرية في المسائل الفقهية والكلامية والنحوية-على أهميتها-إلى فهم السر البياني للقرآن الكريم بما في ذلك علوم اللغة وآدابها مما أثر أو مما استُجدّ منها.

فالقراءة البيانية المعاصرة في كشفها عن وجه الإعجاز القرآني من بابة البلاغي، وإن ظلت وفيّة مشدودة «للذخيرة العربية ثقافة ولغة وخطابا وأعرافا، فإنّ مجال التفسير والتأويل، وقد تشكّلت ملامحه النظرية ومعامله التداولية يأبى استضافة المقولات المنهجية الغربية في الدرس والتحليل»⁽²⁾، دون أن تلغي هذه القراءة مقتضيات العصر والواقع الذي تنطلق منه. لذلك نجد أنّ هذه القراءات المعاصرة للقرآن الكريم قد تميّزت بنمط خاص يفصح عن ثقافة أدبية بيانية بلاغية تتوقع أن تجد صداها واضحا في ما تقرأ، هذه الثقافة التي جمعت بين الموروث البلاغي والتفسيري وأضافت عليه ما يساير روح العصر، لذلك نجد بنت الشاطئ تتساءل: «هل تُرى يليق بنا أن يجمد ذوقنا عند الموروث من قيم نقدية لرجال فصلتنا عنهم قرون ذات عدد جدّ فيها على ثقافتنا

1- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 554.

2- قطب الريسوي، النص القرآني من ثغافت القراءة إلى أفق التدبير، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط: الأولى، 1431هـ/2010م، ص: 480.

وأذوقنا ما جدًّا»⁽¹⁾، ومن ثمة فإنّ هذه القراءة أداة لا يتأتى للتراث أن يكشف عن حقيقته ومعناه إلاّ بالإعمال المحكم والمضبوط لمعاييرها المنهجية والإجرائية⁽²⁾. ممّا يجعلنا نتساءل عن تلك القواعد والمعايير المنهجية التي تعاملت بها التفاسير الموروثة والدراسات المعاصرة لكي تعينها على فهم النصّ القرآني، وكيفية تعاملها مع معانيه ومقاصده، هل الدراسات أو القراءات المعاصرة نجحت في إنتاج مفهوم جديد للإعجاز يحترم قداسة هذا الكتاب الكريم ومرجعيتّه، ويراعي مُباينته لكلام البشر وفق أصول التفسير المتوارثة أم تجاوزت تلك الأصول إلى توسّل النظريات العلمية الحديثة في تعاملها مع هذا النصّ، إذ «لن ينعت حقا كل سعي إلى فهم النصّ بالكفاية العلمية وبانتسابه المسوّغ إلى علم التفسير إلاّ بمقتضى انبثائه على تلكم الأصول والكلّيات»⁽³⁾، التي قامت عليها التفاسير الموروثة كالشروط التي يجب توفرّها في المفسر، وضوابط التفسير والتأويل والآليات الإجرائية المتوسّلة بها في كل ذلك، وذلك بغية تحقيق الغاية من فهم معاني نصّ الوحي القرآني.

إنّ القراءة البيانية المعاصرة «ترتبط بالدين اعتقادا وتطبيقا وتسعى إلى توطيد هذا الارتباط من خلال احترام النصّ القرآني والسعي إلى خدمته بتحسين أساليب الفهم وتجديد آليات القراءة دون تجاوز هذا النصّ أو المسّ بقدسيته أو التنكّر للمناهج التراثية وإنتاجاتها»⁽⁴⁾

وهنا في هذا المقام لا بد أن نتساءل أيضا عن تلك القواعد الموروثة في دراسة القرآن الكريم، ومساءلة مختلف علماء التراث عن آرائهم حول مفهوم الإعجاز والآليات التي استعانوا بها للوصول إلى هذا المفهوم، ثم نقارب ذلك كلّه بآليات الدرس الإعجازي المعاصر، والأصول والقواعد التي قام عليها، ونتساءل بعد ذلك كلّه عن أوجه المقاربة والمفارقة بين التراثيين والمعاصرين في مفهوم

1- عائشة عبد الرحمن، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف، مصر ط: 2، 1970، ص: 12.

2- ينظر في قضية التراث وأسئلة القراءة والتأويل: محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، يونيو، 2013، ص: 25 وما بعدها.

3- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، ص: 77.

4- سعيد النكر، قراءة النصّ القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: الأولى، 2014، ص:

الإعجاز، ومحاولة استقصاء أصول البرنامج القرائي لهذه الدراسات قديمها وحديثها، وجملة الآليات والإجراءات التي توسّلت بها لفهم النصّ القرآني، طالما أنّ «الفهم عبارة عن معرفة المعرفة، لأنّ النصّ عبارة عن معرفة، والفهم القائم عليه يشكل علماً لهذه المعرفة»⁽¹⁾. ومن ثمّ فإنّ القراءة البيانية تقوم على دلالات النصّ وسياقاته اللغوية، لكنّها لا تكفي بالاعتبارات اللغوية الصرفة بعيداً عن مصادر المعرفة الأخرى، كالعقل والواقع، وغيرهما فهي وإن اتخذت الاعتبارات الذاتية في الفهم، كالدراية والكفاءة والاجتهاد، لكنّها لا تستغني عن الاعتبارات العارضة، فتكون مطعّمة بغيرها من المناهج⁽²⁾، فتوسّل القراءة البيانية بدلالات النصّ وسياقاته اللغوية لا يعني ذلك احتكامها إلى الهوية اللغوية أو البيانية فحسب، لتلغي بهذا الاحتكام ما يحكم هذا النصّ من مفاهيم أخرى دينية وتشريعية وجمالية وتاريخية وغيرها، وإن أولت اهتماماً أكبر لآليات وحدة النصّ القرآني وبنائه العام وعلاقتها بعناصره الجزئية فـ «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكير»⁽³⁾.

وقد حدّد "أبو حيان" منظومة المعارف التي لن يستقيم علم التفسير في نظره إلا باعتمادها، وهي علم اللغة وعلم النحو والبلاغة وعلم الحديث وأصول الفقه وعلم الكلام وعلم القراءات⁽⁴⁾، وهي علوم من شأنها لو تسلّح بها دارس القرآن الكريم واحتكم إليها أن تكشف كوامنه وتفتح ما استغلق من معانيه، أمّا غير ذلك فيسبب له قصور الفهم وصعوبة الدرس، ذلك لأنّ طبيعة النصّ القرآني تستدعي مثل هذا التنوع والحضور لمختلف العلوم كمّاً ونوعاً فهو «لا يتفسّر إلا بتصريف

1- يحي محمد، منطق فهم النص، تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، المغرب، ط: 1، 2010، ص: 13.

2- ينظر: يحي محمد، منطق فهم النص، ص: 168.

3- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1391 هـ / 1972م، ج2، ص: 180.

4- ينظر: الأندلسي أبو حيان. محمد بن يوسف بن علي أثير الدين، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، - لبنان - ط: 1، 1413 هـ / 1993، ج1، ص: 105-109.

جميع العلوم فيه»⁽¹⁾. على حسب قول ابن عطية في المحرر الوجيز، وهذا يكفل للمفسر اقتحام عوالم النص القرآني التشريعية أو اللغوية أو الإعجازية، ومن هنا نتساءل هل اكتفت القراءات والدراسات المعاصرة بهذه الآليات أو أضافت إليها ما يساعدها على فهم النص القرآني في ضوء ما يعرفه تقدم العلوم والنظريات والآليات الإجرائية؟

2- مفهوم الإعجاز في التفاسير البيانية الموروثة وآلياتها المعرفية:

2-1- دور البلاغة في بلورة مفهوم الإعجاز:

عرف القرن الثالث للهجرة صراعا قويا بين الفرق الإسلامية وتضارب الآراء حول موضوع الإعجاز القرآني، ولم يتناول الدارسون قضية الإعجاز منفصلة عن بقية القضايا كالنبوة والمعجزة والتفسير وغيرها.

ثم ما لبثت قضية الإعجاز أن استقلت بالدرس والتأليف بظهور بوادر كتب الإعجاز مع (نظم القرآن) للجاحظ الذي لم يصلنا، و(إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) لأبي عبد الله بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت306هـ) الذي شرحه الشيخ عبد القاهر الجرحاني في شرحين⁽²⁾، ليجعل الدارسون بعد ذلك قديما وحديثا من الإعجاز موضوعا مستقلا للبحث والمعرفة، وابتدعوا لوصفه واستقرائه والاستدلال عليه جملة من الأدوات الإجرائية والآليات المعرفية التي تمكنوا بها من نقل الإعجاز من حيز المسلمة الإيمانية إلى حيز آخر تحوّل فيه إلى موضوع قابل للتمثّل والاستدلال المعرفيين، وذلك حتى لا يبقى مفهوم الإعجاز محصورا في المستوى الإيماني بل يتسع ليشمل المستوى العلمي والمعرفي.

1- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: المجلس العلمي بفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1975، ج1، ص: 5.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 2، د ت، ص: 19 وما بعدها.

وقد ظهر هذا المستوى المعرفي في ما ذهب إليه علماء الكلام من محاولة تعليل الإعجاز وتبيين وجوهه في النص القرآني، فإنَّ عُدَّ الإعجاز البلاغي البياني أبرز وجه إعجازي وقف عنده الدارسون، فإنهم أشاروا إلى وجوه أخرى منه، كالصّرفة أو التّأليف الخاص به. أو ما فيه من الإخبار عن الغيوب المستقبلية أو ما تضمّن من إخباره قصص الأوّلين وسائر المتقدّمين⁽¹⁾، كما ذهب البعض أنّ الإعجاز هو الإيجاز مع البلاغة، وقيل: البيان والفصاحة، وقيل: الرصف والنظم... وغيرها، لذلك رأى العلماء ومن بينهم العسكريّ أنّ أحقّ العلوم بالتعلّم وأولاها بالحفظ بعد المعرفة بالله علم البلاغة ومعرفة الفصاحة، الذي به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى ذلك أنّ الإنسان إذا أغفل هذا العلم لم يقع علمه بإعجاز القرآن⁽²⁾.

وقد اكتسب هذا الاتجاه التفسيري - الذي اعتبر الإعجاز البلاغي أبرز وجه إعجازي-صفته البيانية البلاغية كونه ينطلق في قراءة النص القرآني ودراسته من علم اللّغة عامة وعلوم البلاغة على وجه أخص وأبرز، وإن استقرّ مفهوم الإعجاز عند الدارسين القدامى على التركيب صوتا ومعجما ونحوا وبلاغة.

وإذا كان الإعجاز أخص مميزات القرآن الكريم، فقد اقترن عند الدارسين بالبلاغة التي عُدّت عنصرا من عناصر الإعجاز، بل أهم أداة من أدوات التوضيح والإفهام في منهجية التفسير، وعاملاً من عوامل اختلاف التأويل، رغم أنّها لم تعرف تأسيس مصطلحاتها وبلورة علومها على مستوى الجانب النظري إلاّ متأخراً عن الإحساس بحضورها في الكلام الفني وهذا ما يؤكد أنّها من المعارف اللّغوية التي تكتسب بالسماع والدربة والقياس مثل غيرها من قواعد اللّغة، هذه الأهمية لعلم البلاغة والإحساس بوجودها الفني، جعل جهود المفسرين تتوجه إلى تتبع مكامن الإعجاز في

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 93 وما بعدها.

2- ينظر: العسكري، أبو هلال بن عبد الله، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط 2، ص: 07.

كل آية من آيات القرآن انطلاقا من بلاغته، حتى أُطلق على ذلك النوع من التفاسير "التفسير البلاغي".

2-2- مفهوم الإعجاز عند العلماء القدامى:

من جهود علماء القرن الرابع الهجري، يظهر رأي "العسكري" (ت: 395 هـ) الذي يرى أن إعجاز القرآن ببلاغته، فهي «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»⁽¹⁾، هذه البلاغة التي قرنها بالفصاحة للوقوف على «إعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف وضمّنه من الحلاوة، وجلّله من رَوْتَقِ الطّلاوة، مع سهولة كَلِمِهِ وجزالتها، وعدوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيّرت عقولهم فيها»⁽²⁾. ولئن أدرك العسكري أهمية علم البلاغة في كشف أسرار الإعجاز القرآني، فإنه ممّا لا شك فيه أن أبرز الجهود حول "مفهوم الإعجاز" قد تبلورت في القرن الخامس الهجري الذي اكتمل فيه نضج هذا المفهوم مع رجلين من رجال البيان وهما (ابن سنان الخفاجي) (ت 466 هـ) ضمن كتابه (سرّ الفصاحة)، وهو يرى أن القرآن الكريم «خرّق العادة بفصاحته وجرى ذلك مجرى قلب العصا حيّة، وليس لذاذهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعاً خرج عن مقدور البشر»⁽³⁾.

أمّا الرجل الثاني فهو "عبد القاهر الجرحاني" (ت 470 هـ) الذي كتب "دلائل الإعجاز" ليؤكد ويستدل على أن البلاغة في شكلها العلمي ظهرت من فكرة إعجاز القرآن الذي يقوم في رأيه بالمعاني ويدرك بالدوق، فمفهوم الإعجاز عند "عبد القاهر الجرحاني" لا يقنع فيه «بآراء

1- العسكري، الصناعتين، ص: 16.

2- العسكري، الصناعتين، ص: 07.

3- الخفاجي، الأمير أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان، سرّ الفصاحة. دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط: الأولى، 1402 هـ / 1982 م، ص: 14.

السابقين عليه، وهي آراء تراوحت بين رؤية الإعجاز في أمر خارج النصّ ذاته، ورؤيته في صدق أخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وتقدير الإعجاز في بعض خصائص القرآن الأسلوبية والبلاغية، الإعجاز في رأي عبد القاهر كامن في النصّ ذاته، بل كامن في كل آية من آيات القرآن طالت أو قصرت، وهذا الإعجاز يمكن اكتشافه والوصول إليه في كل عصر»⁽¹⁾.

هذا ما تقوله عائشة عبد الرحمن حينما أبدت رأيها في الفرق بين الإعجاز والتحدي، حيث رأت أن: «الإعجاز قائم في كل عصر لا يختص به أهل زمان دون زمان»⁽²⁾، الإعجاز عند عبد القاهر كامن في التركيب لا في الكلمة المفردة أو معانيها التي هي لها بوضع اللغة، فذلك ممكن عند أهل اللغة. فهو يرى أن البلاغة ليست إلاّ النظم الذي لا نجد في الكلمة ولا في المعنى، وإنما يبرز في السياق الذي يرد فيه التعبير، يقرّر أن العرب إنّما عجزوا عن الإتيان بمثله في النظم⁽³⁾، وإن اختلفت «مذاهب السلف من علماء الإسلام في بيان الإعجاز، وتعدّدت أقوالهم في وجوهه، لكن إعجازه البلاغي لم يكن قط موضع خلاف وإنّما كان الجدل بين الفرق الإسلامية في اعتباره الوجه الأول في الإعجاز، أو القول بوجوه أخرى معه»⁽⁴⁾، فالقول بالإعجاز البلاغي قائم منذ قيام الإعجاز نفسه، لكن الاختلاف كان في وجود وجوه أخرى للإعجاز مصاحبة للإعجاز البلاغي.

لذلك يرى الدارسون أن كتاب "دلائل الإعجاز" يعدّ تصوّراً واضحاً ومنهجاً دقيقاً سطره صاحبه لمفهوم الإعجاز، حيث رأى أن هذا المفهوم ينحصر في الإعجاز البلاغي القائم على النظم والفصاحة والرصف، وقرر أن فهم الإعجاز البلاغي في النظم يمتنع عن الذي لم يؤت الآلة التي بها يفهم وهي العلم بالبلاغة والفصاحة، ذلك «أنّ الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت،

1- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، الطبعة التاسعة، 2012، ص: 155.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 74.

3- ينظر: الجرحاني، عبد القاهر، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط: 03، ص: 117.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 79.

وبانت وبهرت، هي أن كان على حدّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتها إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر»⁽¹⁾ لذلك عُدَّ كتاب الدلائل «مقدمة لفهم الإعجاز ووسيلة إليه»⁽²⁾، هذه المقدمة التي رسمت الطريق لمن جاؤوا بعده؛ وجعلت من البلاغة علماً يستدلّ به على الإعجاز، بعدما استقلت بعلمها وضوابطها. هذا وجاء رجال وعلماء درسوا القرآن الكريم بعد "عبد القاهر" ليذهبوا مذهبه في "مفهوم الإعجاز" ملتزمين "بنظرية النظم".

وقد كان "الزمخشري" (538هـ) من علماء القرن السادس الهجري متربّعاً على عرش "التفسير البلاغي"، حيث بلغته جهود من سبقه في هذا المضمار، ليؤكّد في "كشافه" على دور علوم البلاغة في بلوغ التفسير ومعرفة إعجاز القرآن، فكلّ طالب علم، فقيه ومتكلم وحافظ القصص والأخبار وواعظ ونحوي ولغوي «لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق؛ إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن؛ وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة»⁽³⁾، يتبيّن من هذا أنّ الزمخشري أدرك أهمية حضور البلاغة في بلوغ "مفهوم الإعجاز" بالتخصّص في علمين من علومها دراية ودربة، وهو من أكثر المنتفعين بها طالما حيزت له جهود السابقين، ولفرط اهتمامه بها وتميز تفسيره بالتركيز عليها نسبة العديد من الدارسين إلى التفسير البياني واعتبره العمدة فيه، لأنّه اتخذ من البلاغة باباً يلج منه لفهم النص القرآني، حتى عُدَّ رائداً ومرجعاً في دراسة الأسلوب القرآني واقتفاء مواطن الإعجاز فيه، انطلاقاً من معرفة علم البلاغة.

1- الجرحاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعرّف عليه: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط: 3، 1413هـ/ 1992م، ص: 08.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 108.

3- الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التّزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، ج1، ص: 96.

أما "السكاكي" (626هـ) وهو إمام الصناعتين، من علماء القرن السابع الهجري، ذهب في مفتاحه إلى تنبيه يقرع سمع كل من يرتاد علم التفسير وهو مفتقر لعلم البلاغة، فـ «الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل»⁽¹⁾. ويقصد بالعلمين علم المعاني وعلم البديع، فهو يرى بأن القرآن معجز ببلاغته وبالنظم، على طريقة عبد القاهر، ويرى ما يراه عبد القاهر من أن الإعجاز قد يدرك بالذوق وطول خدمة علم البلاغة وممارسة الكلام البليغ والحذق في علمي المعاني والبيان، فهو ينبّه إلى أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه، فهذا دليل على أن البلاغة بدأت إحساساً ثم تبلورت نظرياً.

هذا كما ذهب الزركشي (794هـ) بعد ذلك إلى التأكيد على دور علم البلاغة في بيان معاني القرآن، ففي كتابه (البرهان في علوم القرآن) قرّر أن النوع الحادي والعشرين من (علم القرآن) معرفة كون اللفظ والتركيب أحسن وأفصح، ويؤخذ ذلك من علم البيان والبديع، وهذا العلم أعظم أركان المفسّر، فإنّه لا بد من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، من الحقيقة والمجاز، وتأليف النظم⁽²⁾، وبعد أن لفت انتباهنا إلى أقوال العلماء أدلى بدلوه، قائلاً: «واعلم أن معرفة هذه الصنّاعة بأوضاعها هي عمدة التفسير، المطلّع على عجائب كلام الله، وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة»⁽³⁾، وهذا دليل آخر على أن فكرة النظم وجاذبيّة النص ظلّت تسير جهود الدارسين لإعجاز القرآن وآلتهم في ذلك الذوق والبلاغة.

ولذلك نجد ابن خلدون (808هـ) في سياق حديثه عن فن البيان يقول «اعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات

1- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط: 02، 1407 هـ/ 1987م، ص: 162.

2- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 311.

3- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 312.

الأحوال منطوقه ومفهومه، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجوده رصفها وتركيبها وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن دركه»⁽¹⁾. ثم يقول عن حاجة المفسرين إلى فنّ البيان: «وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون، وأكثر تفاسير المتقدمين غفل عنه حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن مما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير»⁽²⁾.

هذا القول يفضي إلى مفهوميين أمّا أولهما فيأقر ابن خلدون بفضل الزمخشري على بقية التفاسير، لأنّ هذا الأخير كان يدرك ضرورة توسّل دارس القرآن الكريم بآليات وعلوم يستنتج بها معاني النص وجاء على رأس تلك العلوم عنده البلاغة، وأمّا ثانيهما فهو إيمان ابن خلدون بالإعجاز البلاغي⁽³⁾ وبعد هذا ندرك أنّ «أكثر علماء الإعجاز درسوا البلاغة العربية، وأرخوا لها، وطوّروا دراستها، لأنهم كانوا مؤمنين بأنّ دراسة البلاغة وسيلة لغاية أسمى وهي إعجاز القرآن البياني»⁽⁴⁾. لذلك تحدّى القرآن الجنّ كما تحدّى الإنس في سورة الإسراء، قال تعالى: ﴿فَلْيَسِّرْ لِيَجْتَمَعِ لِلْإِنْسِ وَالْجِنِّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾⁽⁵⁾.

ذلك لأنّ العرب كانت مبهورة بالشعر إلى درجة أنّها كانت تظن أنّ لكل شاعر جنّاً أو شيطاناً يلهمه الشعر، ومن ثمّ فالقرآن يتحدّى من له القدرة البيانية وإن كان التحديّ خصّ به

1- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط. الأولى، 1426 هـ / 2005م، ص: 489.

2- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص: 490.

3- ينظر: نعيم، الحمصي، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، مع نقد وتعليق، تقديم: محمد بحجة البيطار، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط: الثانية، 1400 هـ / 1980م، ص: 156.

4- حنفي، محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين التّظيرية والتطبيق. إشراف: محمد توفيق عويضة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، الكتاب الرابع، 1390 هـ / 1970م، ص: 376.

5- سورة الإسراء، الآية: 88 .

القرآن العرب في عصر البعثة، وفي ذلك ظهر عجزهم أن يأتوا بمثله، فإن الإعجاز مستمر على امتداد الأزمان والأعصار.

3- آليات القراءة البيانية الموروثة:

ينطلق كل مفسر ودارس للنص القرآني من وعي تام بضرورة تسلّحه بجملة من المعارف والعلوم التي تخوّل له تفهّم معانيه، هذا الوعي صاحب الجهود التفسيرية منذ البدء، لذلك نجد الكثير من التفاسير الموروثة أشارت إلى هذه العدة المعرفية والآليات الإجرائية في مُقدّمة تفاسيرها، مراعية خلال كل ذلك هويّة النصّ القرآني وخصائصه اللغوية والعقدية والتشريعية وغيرها مما يختصّ به دون غيره من النصوص، وهي تضع في اعتبارها أن هذا النص حافل بالدلالات غير المنتهية التي لا تنتهي بتفسير واحد ولا بعصر من العصور.

كما استشعرت الدراسات المعاصرة الأمر نفسه وهي تحاول قراءة وفهم النصّ القرآني في ظل ما يحيط بها من علوم مختلفة وصلها العصر، وحملتها النظريات العلميّة الحديثة، وهذا دليل على أن «فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلّم به»⁽¹⁾.

وقد ذهب السيوطي (ت 911 هـ) في كتابه (الإتقان) نقلا عن ابن أبي الدنيا أن الأدوات الإجرائية التي يتوسّل بها المفسّر لفهم النص هي بمثابة "الآلة للمفسّر لا يكون مفسراً إلاّ بتحصيلها"⁽²⁾، فهي تعينه على شرح معاني النصّ القرآني وإيضاحها، هذه الآليات التي يتسلّح بها المفسر الدارس للقرآن الكريم، تستدعي مفسراً كفءً إذ يستعين بها بالقدر الذي يساعده على الإحاطة بفهوم النصّ القرآني ومختلف معانيه ودلالاته، طالما أن هذا النصّ «منفتح على تعدّد التأويلات، ومتسم بـ "لا نهاية" فهو ممكنة»⁽³⁾. لذلك فإنّ القراءة البيانية الأدبية لا بدّ لصاحبها

1- الزركشي، البرهان، ج2، ص: 155.

2- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، ج4، ص: 188.

3- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 94.

من أن يمتلك جملة من الأدوات الإجرائية والمعارف اللغوية المتميزة بخصائص فنية وأسلوبية تراعي اللفظ والدلالة والصورة والسياق، ذلك أن فهم الخطاب القرآني على ضوء القراءة البيانية والوقوف على لطائف معاني التنزيل، ومعرفة وجه إعجاز نظمه «يؤدّيان إلى الفهم السليم والتأويل الصحيح ويجتبان الفهم السقيم والتأويل الفاسد»⁽¹⁾. وإن أجمع جلّ الدارسين أن الإعجاز القرآني ظاهرة لغوية فقد ألحقوا البحث فيه بعلم البلاغة واعتبروا أن الإحاطة بآليات هذا العلم في فروعه الثلاثة علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع كفيّلة ببعث الإحساس بأسباب تميّزه وجماله وإدراكها في اللفظ أو في التركيب أو في كليهما أي فيما يعرف بالنّظم⁽²⁾.

ويرى هؤلاء الدارسون الذين انحازوا للقراءة البيانية في دراسة القرآن الكريم وتفسيره وذلك بغية الوصول إلى مفهوم إعجازي دقيق واضح، رأوا أن هذه القراءة يجب أن تنال الخطوة الكبرى، والمقام الأسبق عن باقي القراءات، لأنّ الذين ييغون الوصول إلى مقاصد بعينها في هذا الكتاب الكريم أيّا كانت هذه المقاصد فقهية أم لغوية أم غيرها، لا يتأتّى لهم ذلك دون الوقوف على أسراره البيانية وأسلوبه البديع، فالدارس «مطالب بأن يتهيأ أولاً لما يريد ويعدّ لمقصده عدّته من فهم مفردات القرآن وأساليبه فهماً يقوم على الدرس المنهجي الاستقرائي، ولمح أسراره في التعبير»⁽³⁾، وهذا ولئن تباينت الآليات المعرفية من علم إلى آخر فإنّ النصّ القرآني له عدّته الإجرائية الخاصّة التي يتسلح بها الدارس التي ينطلق منها وبها للتدليل على المفهوم الإعجازي، وهي أدوات داخلية تنطلق من النصّ أو خارجية يستعين بها المفسّر لتوضيح ما استشكل عليه من المعاني.

هذا وقد وعت هذه الجهود أنّ هذه الآليات التي يُتوسّل بها لفهم النصّ -سواء أكانت داخلية أم خارجية- ما هي إلا معالم «على طريق الفهم ليفتح بابه»⁽⁴⁾. وهي تعدّ وسيلة تقتحم

1- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص: 13.

2- ينظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 432.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط. الخامسة، 1397 هـ / 1977م،

ج1، ص: 15.

4- الزركشي، البرهان، ج2، ص: 155.

دلالات النص القرآني وفهمه المتنوعة، وليس معنى ذلك حصراً نهائياً لتلك المعاني. وهذه المعالم التي يسترشد بها المفسر تحكمها ضوابط وشروط وضعها المفسرون تنتظم في علاقات محددة واضحة أثناء العملية التفسيرية، حيث تؤول بموجب ذلك مجموع العلوم الآلية التي يستعين بها هذا المفسر أو ذاك في عملية الفهم إلى علوم مندرجة في صميم منظومة المعرفة التفسيرية⁽¹⁾، وفق طريق وعلاقات لا تحيد عنها.

وهنا نؤكد أنه قد لا نجد آليات معرفية ناجزة نهائية للفهم، وإنما هي برنامج مقترح وأدوات معرفية مفتوحة تتيح للدارس المقبل على هذا النص المتميز أن يوغل فيه برفق حتى يتسنى له فهمه فهما صحيحا، وهذا وفقا لمعايير منهجية محكمة ومضبوطة تقيدها شروط، هذه الشروط قد تنطلق من فهم النص ومراعاة خصوصيته. أو لابد من توفرها في المفسر، فالجهود التي شغلت نفسها بدراسة القرآن الكريم منذ نزوله تميّزت بالتوسع والتجدد والاعتناء، وذلك مع تواتر التفاسير والتجارب التأويلية التي تُجمع على أن استقصاء معاني القرآن مطمح بعيد المنال، عصي عن البلوغ لسعة فهمه ومعانيه ومقاصده؛ ومن هذه الشروط أو الضوابط:

1- ينظر: محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 99.

3-1- التكامل بين الأدوات والآليات التفسيرية:

وذلك لأن العلوم "أدوات" يستعين الدارس بإجراءاتها التحليلية على فهم النص، ما يكسبها في تفاعلها مع النص القرآني فهوماً جديدة لم تكن لتتحقق لولا هذا التكامل في ما بينها⁽¹⁾. ولئن اختلف الدارسون والعلماء حول العلوم التي يكون المفسر بحاجة إليها، إذ جعلها السيوطي "خمسة عشر علماً"⁽²⁾، أما الزركشي فذهب إلى أبعد من ذلك حينما قرّر بأن القرآن الكريم «لا يصل إلى فهمه إلا من تبخر في العلوم»⁽³⁾، فإنّهم اتفقوا حول ضرورة تضامرها وتكاملها لتحقيق مقاربة المعنى في النص القرآني، إضافة إلى قدرة ومهارة معرفية وكفاءة علمية يتوسل بها الدارس أثناء تفسيره، وهذا دليل على رحابة فهمه التي تكفل تجدد التفسير الذي لا يغلق دونه باب أو علم فهو خزّان معرفي لا تستنفد طاقاته.

كلّ هذا يستوجب تكامل كل أنواع العلوم التي يوظفها المفسر، وتناسق مقاصدها ذلك «لأنّ قراءة أي جملة من جمل النص ومقاطعته تبدي نسقا دلالياً معيّناً، وعندما يكون القارئ معتقداً بقداسة النص، فإنّ ذلك يدفعه إلى البحث عن إيجاد روابط الاتساق في كافة الأنساق الدلالية لهذه

1- ينظر: محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 99.

2- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص: 185، وأما جملة هذه العلوم التي ذكرها السيوطي، فهي: اللّغة، النحو، التصريف، الاشتقاق، المعاني والبيان والبدیع، علم القراءات، إضافة إلى العلوم التي لا تتصل بالمعنى، أو قد نسميها علوم وآليات خارج نصية، وهي: أصول الدين، أصول الفقه، أسباب النزول والقصص، النسخ والمنسوخ، الفقه، الحديث، هذا وقد علل السيوطي لكل علم، إذ قرن ذكره بدوره في فهم المعنى، ومدى حاجة المفسر له، ينظر السيوطي، ص: 185-188، كما حدد (أبو حيان الأندلسي)، منظومة المعارف التي لا يستقيم علم التفسير في نظره إلا باعتمادها، وهي علم اللغة، علم النحو، والبلاغة، وعلم الحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم القراءات، ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط، ج1، ص: 105، 109. أما ابن جزري (ت 741 هـ) في التسهيل فقد رأى أن التفسير يحتاج إلى اثني عشر فنّاً من العلوم، وهي: التفسير، والقراءات، والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوف، وأصول الدين، وأصول الفقه، واللغة، والنحو، والبيان. ورأى أنّها ضرورية في التفسير، فهي: "أدوات تعين عليه أو تتعلّق به أو تنفرع عنه" ينظر: ابن جزري، محمد بن أحمد بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق محمد بن سيدي محمد مولاي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، ط: الأولى، 1430هـ/ 2009م، ج1، ص: 62.

3- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج: 02، ص: 153.

الجملة والمقاطع»⁽¹⁾، ففهم النص -هنا- قد يتأثر بفهم نصوص أخرى، بمعنى أن آلية الفهم وقراءة النص تتأثر بما عليه النصوص الأخرى التي تناظرها في القيمة، كأن يتم التعويل في فهم نص قرآني على حديث نبويّ أو العكس⁽²⁾. فمن دلالات المعنى التي تناولها المفسرون، لتقديم صورة تأويلية متكاملة للنصّ القرآني، ما سموه "الوجوه والتّظائر" التي تُعنى بتعدّد وجوه الألفاظ وتنوعها، وقد جعلها الزركشي في برهانه ستة وأربعين نوعاً، والسيوطي في إتقانه ثمانين نوعاً. وقد تناول المفسرون كل هذه الوجوه تناولاً متكاملًا لا يأخذ بواحد من هذه الأبعاد، ويترك الآخر كما يجتزئ من معاني النص ومقوماته، ذلك أنّ هذه الوجوه يعانق بعضها بعضاً في إنجاز الفهم والدراسة، ولا تقوم غاية الفهم ومقاربة المعنى إلا بها مكتملة.

هذا الوعي بالتعدّد الدلالي للنصّ القرآني عرف حضوراً واسعاً في الدّراسات المعاصرة في ضوء ما عرفه التفسير القرآني من تطوّر نتيجة تأثره بعلوم العصر، وذلك كلّه سعياً منه إلى تناسق المقاصد وفق تنسيق المعارف وتعالق العلوم واندراجها تحت مقصدية العلم التفسيري، الذي يصبُّ كلّ اهتمامه على إدراك معاني النص، إذ لا يقبل الدارس -كما ذهب إلى ذلك معظم علماء التفسير- على النصّ إلاّ وقد تسلّح بعلم من العلوم لفهم المعاني وشرحها، ومن ثم يتلّون هذا التفسير بألوان هذا العلم أو ذاك من الذي اختاره المفسر كأداة إجرائية يلجج بها عوالم النصّ.

لذلك وجدنا جلّ التفاسير تُنعت بأدواتها التي اصطبغت بها، وحاولت أن تقارب معاني النصّ القرآني بها، كالتفسير المذهبي أو الاجتماعي أو البياني البلاغي وغيرها.

وهذا ما عرفه مسار الدرس البلاغي أو اللّغوي، -مثلاً- الذي ولد من رحم الدرس الإعجازي، ليستقل بعد ذلك بأدواته الإجرائية ومفاهيمه العلميّة ومعارفه الخاصة شاقاً له طريقاً نحو الوجود، ثم أصبحت بعض التفاسير بعد ذلك تجعل من البلاغة العُدّة الإجرائية التي توظّفها في

1- يحي محمد، منطق فهم النصّ، ص: 158.

2- ينظر: يحي محمد، منطق فهم النصّ، ص: 126.

فهو هذا النص، فهي اشتقت منه وبفضله ثم عادت إليه، محاولة التدليل على إعجازه ضمن منظومتها المعرفية، ومن ثم يأخذ التفسير ألوان هذا العلم أو ذلك.

3-2- المعنى والتفسير والتأويل وآليات فهم النص:

وهي آليات تدرج به انطلاقاً من الداخل وصولاً إلى الخارج، ففي خطوة منهجية في ارتياد العمل التفسيري يلجأ المفسر إلى المعنى الظاهر نحو استنباط دلالة وقصود النص، ثم يخطو نحو التفسير والتأويل ليتوغّل في ما خفي وغمض محاولاً استظهاره، لذلك اقترحت التفاسير الموروثة لمقاربة معاني النص القرآني آليات محددة وأدوات إجرائية تفتح دلالات متعدّدة الوجوه، وهي المعنى والتفسير والتأويل؛ في تدرج سلميّ نحو فهم النص من الظاهر إلى الباطن.

3-2-1- المعنى: هو إجراء من الإجراءات الفهمية المنبعثة من داخل النص التي يتوسّل

بها المفسرون في محاولة منهم لتحديد قصد النص ودلالته الظاهرة، والمفسرون الذين خاضوا غمار التجربة في استكشاف معاني النص القرآني، وجدوا في فهم ودراسة ألفاظه درجات متفاوتة «لفظاً يدلّ على معنى واحد، ولفظاً يدلّ على معنيين، ولفظاً يدلّ على أكثر، فأجروا الأوّل على حكمه وأوضحوا معنى الخفيّ منه، وخاضوا في ترجيح أحد احتمالات ذي المعنيين والمعاني، وأعمل كل منهم فكره، وقال بما اقتضاه نظره»⁽¹⁾، وهذا كفيلاً بأن يضمن استمرارية النص وتواصله مع القارئ، وتحفيز فضوله على استكناه معانيه وكشفها برحابة فكر انطلاقاً من النص، ولكن من غير محاصرة هذا المعنى في دائرة مغلقة من الفهم.

1- السيوطي، الإتقان، ج4، ص: 27.

فالمعنى بهذه المعطيات هو مجموع المفاهيم التي لها علاقة مباشرة بالنص، تصدر عنه دون الحاجة إلى الالتفاف خارج النص لكشفها، لأنّ بالمعنى يفسّر النص ذاته بذاته مستغنيا عن أي أداة علمية معرفية خارجية لقيام هذه الفهوم، أو للاستدلال عنها⁽¹⁾.

إنّ مراعاة فهم المعنى مسألة نصيّة داخلية، وهو نوع من الفهم المحايث الذي لا يتطلب آليات خارج نصية «بل يتطلب أن يتعامل معه بما هو حصيلة نظر النص المتواصل إلى ذاته»⁽²⁾، ومن ثمّ فإنّ قراءة النصّ القرآني تتأسّس على مستويين ونوعين من الآليات، باعتبارها تقوم على المعنى في الفهم، أمّا أولها: فحمل النصّ على معناه البين أو الظاهر، وأمّا ثانيها فيطلقون عليه "التأويل" وهو حمل النص على غير ظاهره⁽³⁾.

ومن ثمّ فإنّ «ما يتحقّق من معنى النصّ أثناء دراسته هو صنع مشترك بين ما يحمله النصّ من معنى كما يتمثّل في نشأته الخاصة، وبين ما يضيفه ذهن القارئ من معنى، أو أنّه نتاج مشترك بين المعنى الذي عليه العرف الخاص بالتزول، وبين المعنى المتحوّل عبر الزمان»⁽⁴⁾ والذي ينتج عن تجدد القراءة والدراسة للنصّ القرآني، التي لم تستوف فهمها إلى يومنا هذا، رغم كلّ الجهود التي قامت من أجل التقبّض على معانيه، دون بلوغها كلّها «و لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطلت التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر»⁽⁵⁾.

1- من تلك العلوم التي لها علاقة مباشرة بالمعنى، ما أورده السيوطي - مثلاً- في الإتقان، ج4، ص: 188، ينظر: الهامش السابق، ص: 19 .

2- محمد الحيرش، النصّ وآليات الفهم، ص: 116.

3- ينظر: يحيى محمد، منطق فهم النص، ص: 32.

4- م. ن، ص: 106 .

5- ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط: 2، 1393هـ، 1973م، ص: 86.

3-2-2-التفسير:

أصبح علم التفسير «من أقرب العلوم إلى قضية المعنى ومشكلاتها، وأصبح يقوم من العلوم اللغوية والبلاغية والشرعية موقع الأصل من الفرع»⁽¹⁾. فقد حُدِّد التفسير بأنه «علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومحملها ومفسرّها»⁽²⁾، لذلك اشترط في المفسّر أن يكون محيطاً بلغة العرب عالماً بنحوهم في الكلام خبيراً بأساليبهم في البيان، هكذا فإنّ المعيار الأول في نظرهم نحوي بلاغي⁽³⁾.

وإذا لم تكن وظيفة التفسير في الماضي أكثر من محاولة الفهم الحرفي الجزئي للنص القرآني، مركزة جلّ عنايتها على بيان معاني المفردات، الأمر الذي جعل تفاسير القدماء أقرب ما تكون إلى المعاجم اللغوية الخاصة بالقرآن الكريم⁽⁴⁾، فإنّه نتيجة لذلك جاءت الدّعوة مُلحّة في الوقت المعاصر إلى التجديد في قراءة القرآن الكريم وتفسيره ومن ثمّ إعادة النظر في مفهوم الإعجاز حتى يجد طريقه إلى التطبيق العملي وواقع الأمة المعاصر.

وقد وجد الدّارسون للقرآن الكريم وآياته «ما يدفعهم إلى التعجيل بمعالجة قضايا الاجتماع والفكر، بغية العثور على معيار إسلامي للحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها في غير جمود»⁽⁵⁾. هذه القراءات المعاصرة لم تلغ أو تمهل الطريقة التقليدية في التفسير، بل قرأت القرآن وهي تراعي ترتيب السور وموضوع الآية والبحث عن كل الآيات التي تحمل الموضوع نفسه حتى

1- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف، المغرب، 1417هـ، 1996، ص: 21.

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 148.

3- ينظر: علي حرب، النص والحقيقة1، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط. الرابعة، 2005، ص: 77.

4- منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، د. ط، د. ت، ص: 120.

5- منصور كافي، مناهج المفسرين، م. ن، ص: 121.

تتمكن من دراسته والإحاطة بجميع جوانبه، وهذا يجعلنا نعود إلى معنى التفسير لغة واصطلاحاً لنرى مدى اقتراب هذه الجهود المعاصرة وتوافقها معه أو نأيها عنه.

التفسير: لغة: الإظهار والكشف، وأصله التفسير، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء للكشف عن علة المريض، وكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه⁽¹⁾، فلفظ التفسير يحمل معنى الإبانة والإيضاح والتبيين والتفصيل.

وفي الاصطلاح ارتبط لفظ التفسير بشرح القرآن الكريم وبيان إعجازه وأحكامه ومعرفة أسباب نزول آياته، وترتيب سورته، ذلك أن التفسير يعدّ عملاً للفكر، يقوم على فكّ شفرة المعنى المحتجب بالظاهر، وحيثما يتعدّد المعنى يوجد التفسير، الذي يجعل هذه المعاني المتعددة تتجلى وتتكشف⁽²⁾. ذلك لأنّ التفسير مرتبط بالفهم، يكشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به⁽³⁾.

ولقد جاء استعمال كلمة "التفسير" في القرآن بمعنى "البيان"، قال تعالى في سورة الفرقان:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁽⁴⁾، والمعنى لا يأتيونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بياناً من حجتهم⁽⁵⁾. وإذا كان التفسير يختص بإيضاح العلاقات اللفظية التي يتضمنها النص، فإن الحاجة الجوهرية في العملية التفسيرية تتمثل في إيضاح العلاقة المصدقية وهي العلاقة التي تعبر عن طبيعة ما تدلّ عليه المعاني اللفظية من حيث الوجود الخارجي ذلك لأنّ الغرض من قراءة النص هو الكشف عن الموضوع الخارجي، مع استدعاء العلاقة المفهومية التي تعدّ

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 147.

2- ينظر: عاطف جود نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر لوجمان، مكتبة لبنان، ناشرون، مصر بيروت، ط: 1، 1996، ص: 38.

3- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 147.

4- سورة الفرقان، الآية 33.

5- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت- لبنان، ط. السادسة، 2005، ص: 226.

ضرورية وشرطا لا غنى عنه في تلك العملية من الكشف، والعلاقة المفاهيمية هي التي تعبّر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها⁽¹⁾.

فإذا كان المعنى يقوم على قصود النص الداخلية، وكشفها انطلاقا من النص ذاته، فإنّ التفسير أوسع من ذلك لأنه يزاوج بين النص وذاته وبين ما يقوم خارجه، فالمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمجمل والمبين علاقات نصية داخلية، تتكشف من النص ذاته، أمّا معرفة أسباب التزلزل، ومكيه ومدنيّه فهي قرائن خارجية يستند عليها المفسّر في فهم مباني النصّ ومعانيه، فإذا كان المعنى وسيلة مقصورة على النصّ تلزم دواخله ولا تبرحها فإنّ التفسير يتعدى ذلك أيضا إلى استدعاء شروطه الخارجية واعتباراته السياقية، ووجه الشبه بينهما يقوم على المسعى الإجرائي وهو كشف معاني النصّ، بينما يختلفان في المسار المنهجي، إذ المعنى يشخص قصدية النصّ، بينما ينهج التفسير ذلك ويتجاوزه إلى الخارج لفهم النصّ⁽²⁾.

ويعدّ علماء أصول الفقه في التراث العربي أوضح نموذج في تفسير النصّ الديني باعتماد أدوات نسقية تعود إلى الاستعمالات التركيبية والأسلوبية والمعجمية لنظام اللغة، وأدوات سياقية تتعلق بفهم عميق وواعٍ بالظروف المحيطة بدلالات النصّ والمسمّى بفقّه الواقع أو فقّه المرحلة⁽³⁾، وهذا دليل على أنّ التفسير عدّ آلية من آليات فهم النصّ، فقد سائر تواتر نزول الوحي وتلقيّه، إذ وجدت الحاجة إلى فهم هذا الوحي وبيانه، ظاهره وباطنه ولازمت هذه الحاجة النصّ القرآني عبر العصور نظراً لعمق معانيه، بل إنّها أصبحت أشدّ مطلبا أكثر من أي وقت مضى نظرا لفاصل الزمن بين نزول هذا النصّ وتلك الجهود التي انكفأت لتدارسه في هذه العصور، فإذا «كان المتقدمون ممن خوطبوا بالقرآن يستشعرون -على فصاحتهم - أنّهم عاجزون عن كافة معانيه

1- ينظر: يحيى محمد، منطق فهم النص، ص: 49.

2- ينظر: محمد الخيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 129 وما بعدها.

3- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1432 هـ/

2011م، ص: 34.

ودقائقه»⁽¹⁾ فإنّ الدارسين مَنّ جاؤوا بعدهم لاذوا بالتفسير والتأويل وغيرهما من آليات فهم النص باعتبارها المتبغى لبلوغ فهم القرآن الكريم الظاهرة والباطنة.

3-2-3- تعريف التأويل: التأويل في اللغة "الأول". بمعنى الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً وماً لا: رجع، وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت⁽²⁾، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ وأصله من المأل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوّلته فآل، أي: صرفته فانصرف، فكأنّ التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني⁽³⁾. ذلك أن معاني العبارات التي يُعبّر بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل؛ وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة⁽⁴⁾، إذ لا يمكن أن ننأى عن المعنى ونحن نخوض في مفهوم التفسير أو التأويل، ولن اختلف مدلولاتها وتفاوتت، فإنّ العلاقة بينها تبقى قائمة في الكشف عن معاني النص، ذلك لأنّ التأويل ما هو إلاّ إيماء بتعدّد المعنى أو «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله»⁽⁵⁾.

3-2-3-1- التأويل عند العرب القدامى:

وقد تحددت مجالات النشاط التأويلي عند القدماء في اللغة والدلالة والقرينة والسياق فضلاً عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلفة، فهذه الآليات التي يركز عليها التأويل «تعمل على إخراج الخطاب من دلالاته الواحدة إلى دلالاته المحتملة، عبر تغيير مجال القراءة، وإبراز عناصر التفعيل النبوية أو السياقية التي تفتح آفاقاً أخرى لبنية الخطاب في جدها مع البنية المعرفية للواقع»⁽⁶⁾.

1- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 110.

2- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، ط: 2، 2003، مادة: أول، المجلد الأول، ص: 193.

3- الزركشي، البرهان، ج: 2، ص: 148.

4- ينظر: الزركشي، البرهان، ج: 2، ص: 146.

5- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، حققه وعلّق عليه: نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط: 1، 1430هـ/ 2009م، ص: 90.

6- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 6 (المقدمة).

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أنّ لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله تعالى بلفظ التأويل. فالناظر في القرآن الكريم يجد أنّ لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معانٍ مختلفة. فمن ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿بِمَا أَلْذِينَ فِي فُلُوبِهِمْ رِزْغٌ بِيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْهِنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽¹⁾ فهو في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين. وقوله في سورة النساء: ﴿بِإِن تَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ بَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽²⁾ فهو في هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. وقوله في سورة يوسف: ﴿أَنَا أَنبِيئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾⁽³⁾ وقوله عزّ وجلّ: ﴿يَتَأْتِ هَذَا تَأْوِيلَ رُءُوبِي مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾⁽⁴⁾ فالمراد به مدلول الرؤيا⁽⁵⁾.

كما أخذ التأويل عند السلف في الاصطلاح معنيين:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين.

أما ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب... وعلى هذا يكون التأويل في الأوّل من باب العلم والكلام، كالتفسير، والشرح، والإيضاح، وأما الثاني فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التي نزل بها. وعلى هذا فيمكن إرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل إلى هذا المعنى الثاني.⁽⁶⁾

1- سورة آل عمران، الآية: 07.

2- سورة النساء، الآية: 59.

3- سورة يوسف، الآية: 45.

4- سورة يوسف، الآية: 100.

5- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج: 1، ص: 14.

6- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج: 1، ص: 14-15.

هذا الاختلاف في تحديد مفهوم دقيق للتأويل أدى إلى التفكير في وضع ضوابط لفهم النص القرآني، ومحاولة ضبط طريقة محدّدة لتأويله وتقييده بشروطه حتى لا يطلق على عواهنه، لذلك سنجد في الدراسات الإسلامية المعاصرة الحديث عن "حدود التأويل" والدعوة إلى انفتاحه.

3-2-3-2- التأويل عند الأصوليين:

برز التأويل عند المسلمين مع المتكلمين والأصوليين وعُدّ من أهم ما يميز المتكلمين عن السلف، لأنّهم نهجوا نهجا خاصا في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهة منهج القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال الصحابة، ويخالف من جهة أخرى منهج الفلاسفة في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم، إذ لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل⁽¹⁾.

أما عند الأصوليين فقد كان الهدف منه معرفة الحكم الشرعي، فقد عرفه الإمام الجويني بأنّه «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»⁽²⁾، ولقد أصبح للتأويل عند الأصوليين معنى أكبر تحديدا من ذي قبل، فقالوا إنّ التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دلّ على ذلك. فإذا كان التفسير تبين المراد من الكلام على سبيل القطع، فإنّ التأويل تبين المراد من الكلام على سبيل الظن، ولهذا يجرّم التفسير بالرأي دون التأويل⁽³⁾، وقد ارتبط مفهوم التأويل عند الأصوليين بدراساتهم للدلالات اللغوية الواضحة والخفية والمنطوقة والمفهومة في النصّ الشرعي وباستثمارهم لمقاصده على أساس قواعد علمية مستمدة من منطق اللغة والتشريع والاجتهاد العقلي، فقد أشار الشافعي أنّ التأويل مرتبط بلغة النصّ الشرعي، وذلك من خلال إدراكه أنّ أسباب الاختلاف في فهم النصّ وتأويله تنحصر في وجوه الفهم اللغوي أو الإبلاغي فما لا نصّ فيه يحتمل التأويل

1- عبد الله هيتوت، كتاب التأويل سؤال المرجعية، ص: 129.

2- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص: 1، 1433هـ/2012م، ص: 94، نقلا عن الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص: 166.

3- ينظر: هيتوت، كتاب التأويل سؤال المرجعية، ص: 126، نقلا عن: محمد أديب الصالح، تفسير النصوص.

ويستدرك قياساً على ما فيه نص، وذلك على اعتبار أن التأويل سبيل للكشف عن المعاني، لا يلجأ إليه إلا حين تدعو الضرورة إلى ذلك⁽¹⁾، ومن ثمّ فإنّ منهج التأويل عند الأصوليين «ينحو إلى عدم الاكتفاء بسطحية الخطاب الشرعي للتدليل على المعنى، وإنما البحث عن قرائن توصل إلى المعنى الخفي والباطني حتى ينتفي التعارض المزعوم بين العقل والنص»⁽²⁾.

وتبقى اللغة في المنظومة الأصولية إحدى أهم الأدوات في استنباط الأحكام وتحديد الدلالات، ولعلّ الذي يعطي اللغة هذه الميزة هو أنّها أتخذت وسيلة لا غاية، إذ توظف إمكاناتها التعبيرية، وقواعدها الأصولية لفهم غايات النص وروح الدلالات فيه⁽³⁾، إذن مما تقدّم أساس التأويل عند الأصوليين يقوم على ارتباطه أو علاقته بمنطق النصّ الشرعي أو اللغة، وبما يمتلكه المؤول من قدرة على التدبّر والتثبت والاستماع للمخالف والتفكّر والتنبّه فيه، وهذه الأسس هي التي تميّز اتجاه التأويل عند الأصوليين عن مجال علم الكلام والعقائد والفلسفة والتصوّف والأدب.

3-3-3- الفرق بين التفسير والتأويل:

لا شك أن التداخل بين مفهومي التفسير والتأويل أو الاختلاف مرده لمذهب المفسر الديني وكذا الآليات الإجرائية التي يركز عليها في فهم النصّ متمثلة خاصة في تلك العلوم التي أثّرت لتلك الجهود التفسيرية التي رأى علماء القرآن أنّه لا يمكن الاستغناء عنها.

وقد ظهر الوعي بالفرق بين التفسير والتأويل مع الحاجة إلى فهم القرآن الكريم عند المتقدمين قبل نضجها خلال عصور التدوين، لذلك ذهب البعض منهم أنّ عملية التفسير تحتاج إلى الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أنّ "التأويل" عملية لا تحتاج

1- ينظر: عبد الرحمن، العضاوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، ضمن كتاب "التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، تقديم: د. أحمد عيادي تحرير وتنسيق: د. محمد المنشار، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: الأولى، 1435هـ/2014م، ص: 78، نقلاً عن الشافعي، الرسالة، ص: 510.

2- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 21.

3- ينظر: عبد الجليل منقور، ص: 22.

دائماً هذا "الوسيط" بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة⁽¹⁾، ويرى البعض أنّ التفسير يستهدف المعنى في وضوحه وجلالته والتأويل اجتهاد غايته إمداد القارئ بأكثر من معنى، وفي حدود معطيات النص⁽²⁾.

وقد وضع علماء القرآن برنامجاً نظرياً عاماً وجامعاً لفهم النص، بما في ذلك تحديد مفهوم دقيق للتفسير والتأويل وخصوصياتهما الإجرائية التي تحول دون تداخلهما.

ومن أهم تلك الآراء التي ذهبت إلى وضع حدود بينهما ما ذهب إليه السيوطي من أنّ «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معانٍ مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلّة»⁽³⁾، ويضيف أنّ: «ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنة سُمّي تفسيراً؛ لأنّ معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعدّاه، والتأويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم»⁽⁴⁾، وأشار الزركشي أيضاً إضافة إلى السيوطي إلى أنّ التفسير أسبق من التأويل «إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت، قبل تجاوز الباب»⁽⁵⁾.

وفي مقام آخر يؤكّد الزركشي والسيوطي وغيرهما على الفرق بينهما فـ «التفسير مما يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية»⁽⁶⁾. والرأي نفسه ذهب إليه الذهبي، وذلك لأنّ التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله تعالى لا يجزم إلا إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 232 وما بعدها.

2- ينظر: صدوق نور الدين، في النص وتفسير النص، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، حزيران 1990، عدد 77/76، ص: 24.

3- السيوطي، الإتقان، ج4، ص: 169.

4- السيوطي، م. ن، ص: 169.

5- الزركشي، البرهان، ج: 2، ص: 155، السيوطي، الإتقان، ج: 4، ص: 197.

6- ينظر: الزركشي، البرهان، ج: 2، ص: 150، السيوطي، الإتقان، ج: 4، ص: 168.

وسلم أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع وخالطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم.

وأما التأويل... فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك⁽¹⁾.

ومن هذه التعاريف نستنتج أن التفسير بمعناه الاصطلاحي يقوم في مسعاه العام على الإظهار والبيان غير محتاج إلى اجتهاد ولا غيره، أمّا التأويل فيُعنى بما يرد في النصّ محتملاً لأكثر من وجه ووسيلته في ذلك إعمال الاستنباط والاجتهاد المحتمكين إلى أدلة يدعمها النصّ ويؤيدها⁽²⁾.

أما التأويل الأصولي بأبعاده المعرفية المتعددة يتجاوز عملياً في منهج فهم النصّ الشرعي مشكل ثنائية التأويل والتفسير عند علماء التفسير الذين فرّقوا بينهما، ذلك أن التأويل الأصولي يفيد ضرورة الجمع بينهما وأنه لا مطمع للوصول إلى تأويل صحيح إلا بتفسير صحيح، ولا مطمع للوصول إلى تفسير صحيح إلا بتأويل صحيح فيكون كل تأويل تفسير وكلّ تفسير تأويل ما تمّ اعتماد القواعد العلميّة المميّزة للمعنى المناسب للنصّ الشرعي ومقاصده عن المعنى المحذور المخالف للشرع، فجماع التأويل والتفسير أتباع الميزان الشرعي والعقلي في بيان معاني الوحي ومقاصده واستنطاق آياته واستنباط الأحكام والحكم والمصالح منها.

فالبيان والكشف والاستنباط آليات منهجية تؤلّف بين مفهومي التأويل والتفسير باعتبار أن كليهما متعلق ببيان المعاني الواضحة والخفيّة الظاهرة والباطنة، وأن كليهما عمل عقلي متجه نحو النصّ الشرعي منوط بتدبره وتبليغ وكشف المغلق من المراد بلفظه

1- ينظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط: 07، 2000، ج1، ص: 18.

2- ينظر: محمد الحيرش، النصّ وآليات الفهم، ص: 127.

وإطلاق للمحتبس عن الفهم به⁽¹⁾، وهو الرأي الذي ذهب إليه علماء التفسير المتقدمون حيث رأوا أن «التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال»⁽²⁾.

وأمام هذه الآراء المختلفة التي حامت حول التفسير والتأويل وما بينهما من اتفاق واختلاف، وجدت الدراسات المعاصرة منفذا لها لتؤكد على دور القارئ في كشف دلالة النص انطلاقاً من التفرقة بين مستويات الدلالة التي تتدرج من السطحي إلى الأعمق حيث تحتاج إلى قارئ ممتاز -حسب وصف نصر حامد أبي زيد- عالم بقوانين اللغة وعلومها وعلوم القرآن، ليس ذلك فحسب بل يتجاوز ذلك إلى الاجتهاد لترجيح الدلالي حين يصل تكثيف الدلالة إلى مستوى يتجاوز أفق القارئ العادي والمفسر معاً⁽³⁾، هذا و«ما أن القرآن لا يقدم الحقيقة عارية بحيث يسهل جنيها بل يقدمها في ثوب في يريد التبليغ ويريد الإعجاز»⁽⁴⁾ تجاوز الاختلاف على التفسير والتأويل إلى اقتراح آليات أخرى لفهم القرآن الكريم وتدبر معانيه وتحديد مفهوم إعجازه ومكمن هذا الإعجاز.

من هذه المفاهيم القراءة والتفكيك والتأويلية، ومن هذه القراءات ما لا يمكنها «التجرد عن معايير العصر وثقافته وإيديولوجياته وكل ذلك يقف عقبة أمام التعرف على حقيقة النص كما هو، وبحسب هذه النظرية أن كل قراءة تمهد لقراءة أخرى تتجاوزها سيما عند توالي الأزمان والشروط التاريخية، فالمعاني تأتي دائماً بما يخلعه القارئ على النص من لباس، وتتفاوت الألبسة بتفاوت القراء وبالتالي يكون الفهم بعيداً على الدوام، عن حقيقة ما عليه النص»⁽⁵⁾، وهذا ما سنحاول معرفته في

1- ينظر: عبد الرحمن العضاوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، ضمن كتاب "التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، ص: 88

2- الزركشي، البرهان، ج: 2، ص: 149.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 236 وما بعدها.

4- الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 37.

5- يحي محمد، منطق فهم النص، ص: 89

مفهوم التأويل عند المعاصرين، والفرق بين التفسير والتأويل والتفكيك والقراءة عندهم بنسبتها إلى النص القرآني في محاولة فهم معانيه وبالتالي تقصي مكامن الإعجاز فيه.

على ضوء ما تقدم الحديث عنه في المعنى والتفسير والتأويل لعلنا نتساءل هنا عن ماذا يقوم الفهم من داخل النص أو من خارجه، أو ما هي تلك الآليات المعرفية التي استعان بها الموروث التفسيري انطلاقاً من النص نفسه أو مما يحيط به؟

3-3- مفهوم الإعجاز من الإحساس والذوق إلى الاستدلال:

إذا أكدّت جلّ التفاسير والدراسات أنّ الفهم من الداخل يقوم على الدّراية، فهو دون شك نابع من إحساس المفسّر بوجود إعجاز قائم في النص مع صعوبة الاستدلال عليه، ذلك لأنّ جملة الأدوات المعرفيّة المعينة على الفهم تقوم أساساً على قاعدة النص والمرجع، فما اعتمد منها على النص، فهو يتأسّس على دراية المفسّر وكفاءته واجتهاده في «شرح المعاني وتوضيح المقاصد على اختلافها ودفع الغموض بتحليل مسبباته المختلفة من لفظ غريب وتركيب طريف وضمير مبهم وإشارة خفية وتعبير مجازي»⁽¹⁾.

وهذا يدلّ على أنّ الإعجاز وإن وجد خارج اللغة، فهو لغويّ أساساً، نحكم عليه بطريقة نظم اللغة بكيفيّة خاصّة، مما يؤكّد أيضاً أنّ الدّراسة المنطلقة من النص تقوم أو تعتمد أساساً على التأويل، لذلك نجد الزمخشري - مثلاً - يعوّل على أسلوب القرآن وبلاغته في تحديد مفهوم الإعجاز، لأنّ ذلك في رأيه «من حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كما لها»⁽²⁾.

1- الهادي الجطلأوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 95.

2- الزمخشري، الكشف، ج1، ص: 189، كما وردت العبارة في "البرهان" للزركشي نقلاً عن الزمخشري، ج1، ص:

فمفهوم الإعجاز من هذا المنظور- هو أن يكون القرآن قد تحدى العرب بسلاحهم وأنه بارزهم فيما حذقوه من أساليب الخطاب، ولو بارزهم بغير سلاحهم وفي غير ميدانهم لما كانت له عليهم حجة ولما كان منهم استسلام لإعجازه ونبوة حامله⁽¹⁾.

هذا المفهوم اتفقت عليه أغلب التفاسير الموروثة والدراسات التي قامت حول القرآن، التي أكدت أن الإعجاز ليس معناه الخروج عن قواعد اللغة التي عهدوها في كلامهم أو التصرف فيها وفق أطر وقوانين جديدة، إن الإعجاز في رصف الكلام وصوغ المعاني في قوالب بديعة وأساليب محكمة، وإن جاء القرآن على ما عهدوه في واقع لغتهم وقواعدها وأشعارهم وأمثالهم وسائر كلامهم.

لذا نجد أن الذين آمنوا بهذا الإعجاز وأدركوه وأحسوا به، يدعون إلى البرهنة عليه والتدليل على هذا الأمر أو الإحساس الذي «لأبد له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم وبجسوله يستحق هذا الوصف، وقد استقرينا أوصافه الخارجيّة عنه فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته... فدلّ النظر... على أن السبب له والعلّة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نسبة البيان متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية...»⁽²⁾. فمفهوم الإعجاز الذي يقرّه الخطابي هنا والذي يستعين به للاستدلال على إحساسه، هو التفاوت أو مباينة نظم القرآن لما ألفه العرب من معهود نظمهم، وخروج عن القاعدة المألوفة في أجناس كلامهم، فهو إحساس قائم يصعب الاستدلال عليه، فهو «يدرك ولا يمكن وصفه»⁽³⁾، ومن ثم كان اتفاقهم أن الإعجاز لغوي بالدرجة الأولى، وأدوات التفسير الداخليّة التي تناولت النص القرآني بالشرح والتحليل إنما هي أدوات تفسير لغوية في الغالب، لذا

1- ينظر: الهادي الجطلابي، قضايا اللغة، ص: 431.

2- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط: 3، ص: 24.

3- السيوطي، الإتيقان، ج: 2، ص: 120.

كان اللجوء إلى لغة النص وتركيبه وبلاغته طريقهم إلى الإعجاز في الاستدلال عليه وبرهانا على ما يحسّون به من مباينة نظمه لنظمهم.

هذا التفسير اللغوي^(*) الذي راح يتقصّى مفهوم الإعجاز تدرّج في مستويات تحليلية من البسيط إلى أشدها تعقيدا، بدءا باللفظ والتوظيف المعجمي له، مرورا بالتركيب والعلاقات النحوية الناتجة عنه، وصولا إلى البلاغة بعلومها الثلاثة: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، وهي علوم كفيلة بأن تترجم الإحساس بالتميّز الفني للغة القرآن وتراكيبه ونظمه وفصاحته، فقد انشغل القاضي عبد الجبار بالنظم وهو النمط الخاص من صياغة الكلام والطريقة في التعبير لذلك «كان همّه الاستدلال لإعجاز القرآن، من جهة فصاحته التي انفرد بها، وصحة التحدي به، فاقضى هذا بطبيعة الحال أن ينظر في مفهوم الفصاحة وإعجازها»⁽¹⁾

وهكذا يتبلور مفهوم الإعجاز في وعي القدماء عن طريق الاستدلال والتعليل، متدرجا في تطوره الاستدلالي من البسيط إلى المُعقّد، من اللفظ إلى النظم، ليستقرّ مفهوم الإعجاز على أنّه «خصيصة نصية بها تحصل المباينة بين النص القرآني وغيره» عبر هذه الإجراءات اللغوية المكوّنة له لفظا ومعجما وتركيبا وبلاغة، لتيح لهم الإعجاز الذي أحسوا وتلمّسوا الطريق إلى استدلاله، بعد ذلك تفصيل القول في المقوّمات والخصائص النوعية التي يتألف منها النص القرآني ويتميز بها في الوقت نفسه، ليتحوّل بذلك "الإعجاز" إلى موضوع مستقلّ للبحث والمعرفة. ابتدع الدارسون لوصفه واستقرائه جملة من الأدوات المعرفية التي تمكّنوا بها من نقل الإعجاز من حيز المسلمة الإيمانية إلى حيز آخر تحوّل فيه إلى موضوع قابل للتّمثّل والاستدلال المعرفيين⁽²⁾ وذلك حتى لا يبقى مفهوم الإعجاز محصورا في المستوى الإيماني، بل يتّسع ليشمل المستوى العلمي والمعرفي.

* - من أعلام التفسير اللغويّ أبو عبيدة والفراء والزجاج وأبو حيان الأندلسي.

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 95.

2- ينظر: محمد الحيرش، ص: 227.

أما الاستدلال على الإعجاز من خارج النص فيقوم على الرواية والنقل، إذ هو فهم مرتبط بمعلومات خارجية توضّحه وتكشف عنه، لها علاقة بهذا النصّ، فالزحشري رغم أنّه كان معتمداً في تفسيره على العقل وفهم النص من الداخل إلاّ أنّه وجد نفسه يستمدّ آلياته المعرفيّة من الخارج، طالما أنّها تعينه على فهم النصّ ودراسته.

وأدوات التفسير الخارجية هي كلّ ما استعان به المفسّر لتوضيح المعاني من نصوص منقولة عن السلف تمثل زادا معرفيا ثقافيا مساعداً⁽¹⁾. يتعلق بعضه بالقرآن تعلقاً مباشراً كأقوال المفسرين السابقين أو الأحاديث النبوية أو أسباب النزول، ويتعلّق بعضه الآخر بأخبار العرب وأيامهم وتاريخهم وتاريخ الأمم وأساطيرهم ومعتقداتهم، وغير ذلك مما أحاط بتزول الوحي والبيئة التي نزل فيها.

وقد ظهر هذا المستوى المعرفي الذي بلغه الإعجاز في ما ذهب إليه علماء الكلام من محاولة تحليل الإعجاز وتبيين وجوهه في النصّ القرآني، ليتطور بذلك "منهج الاحتجاج للإعجاز من الحجّة الخارجية الساذجة إلى الحجّة المقارنة إلى الحجّة الداخلية الغائصة في النصّ المستنبطة لأسلوبه وخصائصه"⁽²⁾، وهذا ما سنتبيّنه في ما يلي من خلال الوقوف على بعض الآليات المنطلقة من النصّ أو تلك التي استُخدمت من خارجه، قصد بلوغ غاية الفهم والتدبر في معانيه:

1- ينظر: الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 133.

2- الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 398.

3-4-4-آليات القراءة البيانية ودورها في تحديد مفهوم الإعجاز:

3-4-1- من خارج النص:

3-4-1-1- القول بالصرّفة: وذلك ما نسب إلى المعتزلة، وقول النّظام (ت 231هـ)

بـ "الصرّفة" ومفهومها أنّ «الله صرف العرب عن معارضة (القرآن) وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم؛ لكن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات»⁽¹⁾.

أما الجاحظ (ت 255 هـ) وهو من تلاميذ "النّظام"، فقد صنّف كتابه (نظم القرآن) احتجاجاً لإعجاز هذا النظم، مخالفاً به رأي من اكتفوا فيه بالقول بالصرّفة، دون نظر إلى بلاغته المعجزة التي تفوت بلاغات البشر⁽²⁾، أما القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) فالإعجاز عنده الخروج عن العادة في النظم، إضافة إلى رتبته العظيمة في الفصاحة، أمّا قولهم في إعجاز القرآن بذكر الصرّفة، بأنّ الله صرفهم بمنع، فهو قول فاسد وباطل⁽³⁾.

ليوسّع الرماني (ت 386هـ) بعد ذلك دائرة الإعجاز الذي أصبح مفهومه يتحدّد عنده بـ «ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدّة الحاجة، والتّحدي للكافة، والصرّفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة»⁽⁴⁾، والملاحظ هنا عند الرماني أنّ مفهوم الإعجاز لم ينحصر في صرف الهمم عن المعارضة، أو في جهة الإخبار عن الغيب، بل تعدى الأمر إلى البلاغة التي جعل مفهوم الإعجاز يكتمل بها، محاولاً التّأيي بها عن النّعرات المذهبيّة الضيّقة، حيث يقول: «وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أنّ القرآن

1- الزركشي، البرهان، ج2، ص: 93-94.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 83، وينظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط: 4، ج1، ص: 383 في إعجاز نظم القرآن.

3- ينظر: القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب، 1960، ج: 16، ص: 220/225.

4- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 75.

معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات الدالة على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها القول»⁽¹⁾، على أن القائلين بالصرفة ما لبثوا أن خصوا إعجازه البلاغي بالعناية وأولوه الاهتمام الأكبر.

3-4-1-2- أسباب التزول:

تعدّ أسباب التزول واحدة من أدوات التفسير الإجرائية والمعرفية التي يتوسّل بها المفسّر لتفضي به إلى الفهم الصحيح للنص، والظروف المحيطة التي تُؤمّن له بلوغ المقاصد الصحيحة السليمة للمعنى، التي يتوخّى "الوحي" تحقيقها في الواقع، وبالتالي تمثّل "أسباب التزول" فضاءً خارجياً له علاقة مباشرة بالنص، بل يعدّ من ألصق الأدوات الإجرائية بالمعنى مساهماً بذلك في تحديد "مفهوم الإعجاز" وبلورته.

وقد أقرّ الدارسون بأهمية هذه الأسباب، على أنّها «طريق قوي في فهم معاني القرآن»⁽²⁾، فهي من الآليات التي يرون أنّها لا يمكن فهم النصّ دون استحضارها، باعتبارها وقائع أحاطت بتزول الوحي في وقت وزمن محددين، لذلك نجد من الآليات التي اعتمدها الموروث التفسيري، واستدعاها من خارج النصّ لتساعده على كشف المعاني الغامضة، كما أنّ نزول القرآن منجّماً جعل أسباب نزوله تتعدّد، وهي تتقاطع مع مظاهر أخرى تساهم في عملية التأويل.

وقد ربط القدامى معرفة سبب التزول بمتزلة معرفة "مقتضى الحال"، فموافقات الشاطبي (ت 790هـ) تربط بين معرفة أسباب التزول في علوم القرآن ومعرفة مقتضيات الأحوال في البلاغة، وترى أنّها لازمة لمن أراد علم القرآن والدليل على ذلك «أنّ علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام

1- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص: 110.

2- السيوطي، الإقتان، ج1، ص: 83.

الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، [...] ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»⁽¹⁾، وهذا دليل على أنّه لا يمكن عزل النص عن ما يحيط به من الخارج، من أسباب، وأحوال، ومخاطبين، فكّلها تتكامل، بل استحضارها يعدّ لازماً للإحاطة بمفهوم النص وفق ضابط المعنى والتأويل، وهذا ما يطلق عليه الدرس البلاغي مقامات الأحوال ومقتضياتها، أحوال المخاطبين التي تكون أسباب النزول مرتبطة بهم دون شك في غالب الأحيان، ذلك أنّ نزول القرآن جاء «على قسمين، قسم نزل ابتداءً، وقسم نزل عقب واقعة، أو لسؤال»⁽²⁾، ومن ثم جاءت بعض آيات القرآن مرتبطة بسيرورة مكانية حالية مقامية، أُطلق عليها أسباب النزول، تجتمع وتتكامل ليجعلها المفسّر والدارس أداة إجرائية ضرورية لفهم النص القرآني وكشف مكانه.

بل قد يتعدّى سبب النزول كلّ هذا إذ «لا ينحصر دورها دوماً في الإعانة على بيان المعنى وإزالة الإشكال، وإنّما يصير أيضاً ما يُراد بالآية في عدد من السياقات، إذ يغدو السبب هو المعنى المراد بالآية»⁽³⁾، وهذا ما يفسّر تعويل علماء القرآن على أسباب النزول يجعلها أداة مستمدة من الخارج لكنّها موصولة بداخل النص في معانيه وإشاراته التي تحيل إليها وترتبط بها.

ومن تلك السياقات القرآنية التي لا يمكن فهم مقاصدها دون ربطها بأسباب الترتيل ووقائعه، تلك النصوص المرتبطة بتشريع الأحكام، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ

1- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، تعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417 هـ / 1997م، ج: 4، ص: 146.

2- السيوطي، الإتقان، ج: 1، ص: 82.

3- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 198.

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ⁽¹⁾، فسياق هذه الآية الكريمة يفهم منه أنّ الإنسان باستطاعته أن يصليّ موجهًا وجهه نحو أيّ وجهة يشاء، وأنّه لا يجب عليه أن يوليّ وجهه شطر المسجد الحرام، يستوي في ذلك من كان مسافرًا ومن كان مقيمًا، لكن الروايات التي وردت عن سبب نزول هذه الآية توضح أنّها لا تعفي من وجوب التوجّه في الصلاة إلى المسجد الحرام، وقد روى أنّها نزلت في نافلة السفر خاصة، أو في من تحرّى القبلة وصلّى، ثم تبين خطأه، فحكم هذه الآية يقتصر على من يكون مسافرًا ويؤدي نافلة الصلاة أو المجتهد في تحرّي القبلة، إذا تبين له خطأه بعد أداء الصلاة، وروي عن ابن عمر أنّها نزلت في صلاة المسافر على الرّاحلة أينما توجّهت. فسبب النزول هنا يوضّح لنا أنّ حكم الآية يقتصر على أحوال معيّنة وليس حكمًا عامًا يعني من التوجه إلى القبلة في الصلاة.

وهنا يجدر أن نشير أن لجوء المفسرين إلى أسباب النزول لا يعني "تأريخية" النص، كغيره من النصوص التي تنتج "تاريخيًا" داخل هذا الإطار، إذ لا يمكن زحزحتها عنه، وإلا استأصل الفهم وغمض، إنّ التعامل مع هذه الأسباب يعتبر إطارًا ومعياريًا به يتم الفهم الذي يمتدّ عبر العصور، وفقّ البحث عن الشروط الموضوعية التي تتيح لهم إمكان الفهم والتفسير دون أن ترتبط ارتباطًا لصيقًا بتاريخية تلك الوقائع؛ إنّما يسمح ذلك الفهم بتعميم أحكام الآيات التي نزلت في أسباب خاصة، ليمثل نموذجًا مثاليًا للممكن من الحالات السياقية التي تشبهه وتدخل تحت نوعيته⁽²⁾، وهذا دليل آخر على أنّ أسباب النزول من الخصائص النوعية التي أتاحت للدارسين الوقوف على آية من الآليات المعرفية والمقومات التي سمحت لهم بتحديد "مفهوم الإعجاز" وتفرد النص القرآني بمقوماته وبإعجازه المعنوي الذي تندرج تحته أخبار الغيب وقصص الأولين وأسرار الكون.

1- سورة البقرة، الآية 115.

2- ينظر: محمد الحيرش، النصّ وآليات الفهم، ص: 201-202.

3-4-1-3- مواقع النزول ومنازله:

أو ما يسمّى "المكي والمدني" وقد أولاهما الدّارسون والمفسرون أهميّة خاصّة لما لهذه الوقائع من أهميّة في تفسير النص وفهم أجزائه فهما يرتبط فيه المتأخّر في النزول بالمتقدّم، ورأوا أنّ «من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكّة ابتداءً ووسطاً وانتهاءً، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك، ثم ما نزل بمكّة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكّي، وما نزل بمكّة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكّة، ثم ما يشبه نزول المكّي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكّي»⁽¹⁾. فالدّارسون في تتبّعهم لمسيرة نزول الوحي ومنازله وأماكنه، لم يكن لأجل المجال الجغرافي، بعيداً عن النصّ وفهمه، بل «إنّها تقع في دواخله وتجري منطبقة على مضامينه، وهو ما جعل منها تفرقة دلالية تتيح للمفسّر سبيل التعرّف إلى هوية النص والاقتراب من سيرورته التنزيلية»⁽²⁾، ذلك لأنّ المعرفة بأماكن النزول يحيل إلى موضوعاتها حسب أغلب المفسّرين.

فـ«السور المكية نزل أكثرها في إثبات العقائد والرّدّ على المشركين، وفي قصص الأنبياء. وأنّ السور المدنية نزل أكثرها في الأحكام الشرعية، وفي الرّدّ على اليهود والنصارى، وذكر المنافقين والفتوى في مسائل، وذكر غزوات النبي صلى الله عليه وسلم»⁽³⁾.

وعلى هذا فإنّ هذا التمييز لم يتوقف عند دلالة المكي والمدني، بل تعدّاه إلى أفق الخطاب الموجه إلى المكّيين والمدنيين، وطول الآيات وقصرها، وموضوعات الآيات المكية وموضوعات الآيات المدنية وأنّ «المكّي ما وقع خطاباً لأهل مكّة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة»⁽⁴⁾.

وهكذا فإنّ المسائل عن مفهوم الإعجاز وعلاقته بمواقع النزول، وما تقدم منها وما تأخّر، سيجد أنّ المفسّرين والدارسين لم يتوصلوا إلى فهم معاني النصّ إلّا حينما تقيّدوا بمراتب هذه

1- الزركشي، البرهان، ج1، ص:192.

2- المرجع السابق، ص: 205.

3- ابن جزري، التسهيل، ج1، ص: 56.

4- السيوطي، الإقتان، ج1، ص: 23.

الآيات الأولى فالأول، المتقدمة في التزول والمتأخرة، لذلك لم يكن في إمكانهم دخول عوالم هذا النص القرآني وفضاءاته وفهم مقاصده إلا بمعرفة ترتيب التزول فمعنى «الخطاب المدني في الغالب مبني على المكّي، كما أنّ المتأخّر من كل واحد منهما مبني على متقدّمه، [...] وذلك إنما يكون بيان مجمل، أو تخصيص عموم أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله»⁽¹⁾، وهذا دليل يرسم أفقا واضحا لمفهوم الإعجاز القرآني انطلاقا من مواقع التزول ومنازلها عند المفسّرين والدّارسين، فتوسّلهم بمعرفة المكّي والمدني من نصوص القرآن الكريم لا يعني أبدا فصله عن بنائه الداخلي ودلالة معانيه، بل يُعدّ ذلك من صميم الإعجاز القرآني، والتوصّل إلى معرفة الجمل والمبين أو المطلق والمقيّد أو العام والخاص... وما بينهما من علاقات دلالية، يؤكّد أنّ القرآن معجز معنى ولغة ودلالة، ذلك لأنّ الناظر إلى معرفة وتتبع مواقع التزول ومنازله، يدرك أنّ ذلك «من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربّه سبحانه»⁽²⁾ موضوعيا وداليا.

وذلك كلّ مما لا يقدر عليه بشر مهما بلغ علمه ومرتبته، ما لم يتوسل بتلك العلوم مجتمعة في الفهم والتحليل والتعليل والشرح لتلك القرائن الخارجية المحيلة على بنائه الداخلي المتفرّد، ووحدته المعنوية التي يرتبط فهم المتأخّر منها في التزول بالمتقدّم محققا انسجاما نصيا يعجز عنه أفصح البلغاء.

3-4-1-4- الاستدلال بالمماثلة:

لقد كانت دراسة القرآن وقراءته بالمماثلة مع غيره من الكلام شعره ونثره من أهم الآليات التي توسّل بها الإعجازيون لإثبات التباين والتمايز الذي يفصل بين القرآن الكريم وسائر النصوص المعاصرة له، ومن ثمة إثبات إعجازه، وتأسيس إطار مُحدّد لمفهوم هذا الإعجاز من هذا المنطلق،

1- الشاطبي، الموافقات، ج: 4، ص: 256.

2- م. ن، ج 4، ص: 258.

ذلك أنّ تحديدهم لهذا المفهوم انطلق بالمقايسة مع النص النموذج أو المثال الذي كانوا يحتكمون إليه وهو "الشعر" الذي يعدّ معيار خبرتهم الفكرية واللغوية والجمالية.

وهذا ما أشار إليه السيوطي في الاحتجاج على غريب القرآن ومُشكّله بالشعر في إتقانه من قول "ابن عباس" أنّ «الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه»⁽¹⁾، أول قول ابن عباس أيضا: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب»⁽²⁾ ومن تلك الدراسات التي قامت على الترجيح تلك المقارنة التي عمد إليها "الباقلاني" حينما خصّص في كتابه فصلا يستدل به على إعجاز القرآن، وذلك بأن أورد قصيدتين مشهورتين من الشعر الجاهلي والعباسي لامرئ القيس والبحري ليخلص إلى أنّ «نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ووصفه، فإنّ العقول تنبه في جهته، وتحرر في بجره، وتضلّ دون وصفه، ونحن نذكر لك في تفصيل هذا ما تستدلّ به على الغرض، وتستولي على الأمد، وتصل به إلى المقصد، وتتصوّر إعجازه كما تتصوّر الشمس، وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقن الفجر»⁽³⁾، فهو يرى أنّ واحدا من أوجه ثلاثة للإعجاز هو «أنّه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحدّ الذي يُعلم عجز الخلق عنه»⁽⁴⁾.

والأمر نفسه حذا بالخطابي إلى التأكيد على فكرة التباين والتمايز القرآني حتى «عدّ الإعجاز القرآني شكلا راقيا جدا من أشكال القدرة على استخدام إمكانات اللّغة»⁽⁵⁾ وكذا الدّراية

1- السيوطي، الإتقان، ج2، ص: 55.

2- السيوطي، الإتقان، ج2، ص: 55.

3- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، 2013، ص: 279، 280.

4- أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، ص: 52.

5- علي مهدي زيتون، الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط الاولى، 2001، ص: 37.

بخصائصها وأسرارها والمعاني التي تحملها، لذلك نجد أن العرب يعودون إلى القرآن كلما اعوزوا إلى شرح لفظ غريب أو معنى خفي مثلما رأينا عند ابن عباس.

وهذا كله ساهم في بلورة مفهوم جديد للإعجاز حيث رأوه أنه لغوي بلاغي، جعلوا القراءة بالمماثلة والمقارنة واحدة من الأدوات الإجرائية التي استعانوا بها للوصول إلى دليل يبين على مغايرته لتلك النصوص السائدة في عصرهم، ليصبح بعد ذلك "الإعجاز" عند الدارسين من أهم العلوم التي أتاحت لهم تفصيل القول في المقومات والخصائص النوعية التي يتألف منها النص القرآني ويتميز بها.

3-4-2- من داخل النص:

لقد انصرف الدارسون في هذا المجال إلى إظهار البناء الداخلي للنص القرآني واستقصاء الخصائص والآليات التي يتميز بها، هذه الآليات الداخلية التي انطلق منها هؤلاء المفسرون لدراسة مكمن الإعجاز ومفهومه لم تنغلق على نفسها، بل كانت على صلة متينة بالآليات الخارجية حتى ليصعب في بعض الأحيان الفصل بينها خدمة للنص ومدًا لجسور الاقتراب منه قصد معرفة معانيه وكشف غوامضه حتى لأن بعض الآليات الداخلية يتوقف فهمها على قرائن خارجية.

3-4-2-1 بين العادة والانزياح:

ذهب بعض الدارسين إلى أن الإعجاز كامن في نظم القرآن "هذا ولئن نسبت نظرية "النظم" إلى عبد القاهر الجرجاني على وجه الشهرة فإن رجلا ممن سبقوه أو عاصروه قد قالوا بقوله والتزموا في الإعجاز بمذهبه⁽¹⁾، من أمثال أبي بكر الباقلاني الذي أكد أن «نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب

1- ينظر: الهادي الخطلاوي، قضايا اللغة، ص: 395.

خطابهم، وله أسلوب يختصّ به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد»⁽¹⁾، وذلك بما فيه من «حسن النظم وبديع التأليف والرصف»⁽²⁾.

أمّا القاضي عبد الجبار فيرى أنّ الطريقة الخارجة عن العادة في النظم مؤكدة لكونه معجزاً، مع رتبته العظيمة في الفصاحة⁽³⁾ ومن ثمّ فإنّ الإعجاز القرآني الذي خرق عادة الكلام عند العرب، لم يتحقق بالابتداع بطريقة الكتابة فحسب، بل قرُن ذلك بالفصاحة ذلك «أنّ التحدي وإن كان قد يصح بقدر من الفصاحة والبلاغة، فمتى اختص ماله قدر عظيم في الفصاحة بطريقة من النظم خارجة عن العادة يكون وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين، وظهور عجز الغير عنه أكشف، فلمّا كان الأمر كذلك أجرى الله تعالى حال القرآن، على مثله ليكون وجه الإعجاز فيه أبين، فخصّه الله تعالى بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج عن عادتهم»⁽⁴⁾ ومن هذا المنظور فإنّ القرآن الكريم باين كلام العرب فصاحة أو علاهم رتبة بفصاحته إلى جانب طريقة الإبداع أو السبق في النظم، والعرب لديهم من الخبرة ما يتيح لهم معرفة الأسلوب البديع، ولديهم من الفصاحة ما يجعلهم يدركون أنّ فصاحة القرآن تعلو فصاحتهم وتباينها مرتبة فـ «إنّما يقع التحدي بالكلام، في الوجه الذي عليه يصح التفاضل فيه والمباينة»⁽⁵⁾ مما يحقق انزياحاً إعجازياً من جهة فصاحته التي تميز بها.

ومن ثمّ فالقاضي عبد الجبار قد أقرّ بالنظم المقرون بالفصاحة، ذلك أنّ العرب بتجربتها وخبرتها كانت تعرف الكلام الفصيح الذي يباين المعتاد، لأنّ ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهائية، لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة، كما أنّ ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، وإنّما لتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضع، وهذا حال الثياب المنسوجة، أنّها تتفاضل بمواقع

1- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 56.

2- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 56.

3- القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص: 225.

4- القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص: 224.

5- القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص: 221.

الغزل، وكيفية تأليفه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير.⁽¹⁾ وهذا يؤكد في مفهوم القاضي عبد الجبار الإعجازي أنّ النظم لا يتحقق إلاّ بابتداعٍ في الصياغة مع رتبة عالية تباين وتفاضل تلك التي عرفت عند بلغاء العرب وفصحائهم، فإن تحقق الشرطان تحقق النظم.

وبعد هذا العرض لهذه الآراء لطائفة من دارسي القرآن الكريم من التراثيين، يتبين أنّهم ينظرون إلى العجز أنّه من داخل النص ذاته، لا يمكن محاكاته، إذ تمكّن من نقض عادات قولهم، انطلاقاً من بنائه المتفرد، فالقرآن الكريم يتميز عن أساليب الكلام المعتاد لديهم، أي ليس هو كنثرهم وكلامهم الذي يتعاملون به كل يوم ولا هو بالشعر الذي يتفاخرون بقوله وحفظه.

هذا الإقرار بهذا الانزياح عن المألوف وخرق العادة وجدناه في عجز طائفة من المتلقين أو المعاصرين للوحي على تصنيف ملائم للنص الجديد، وقد عكسه النقاش الذي دار بين الوليد بن المغيرة وأهل قريش^(*) بأنّ ما جاء به النص القرآني ليس بسجع كهّان ولا بشعر ولا بسحر، وهذا دليل على مباينة هذا النص لما عهدوه وألفوه في نظم كلامهم، فقد وجدت العرب نفسها أمام نظم «ليس له مثال يحتذى إليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصحّ وقوع مثله اتّفاقاً»⁽²⁾.

وبعد استحضار جميع أجناس القول المتوفرة لديهم تبين لهم القصور عن إيجاد مطابقة مُتاحة لفنون الكلام عندهم مع النص القرآني، لذلك آل نقاشهم إلى الإعراف بأنّه متفوّق «وإنّ لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذق، وإنّ فرعه لجناة»⁽³⁾، فإذا هو خصيصة من القول يعترفون بحلاوتها ممّا لم يجدوها من قبل في سائر مخاطباتهم، وهذا دليل على أنّه لم يجر على ما تعودوه من نماذج القول أو النصوص المتوفرة لديهم.

1- ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص: 201.

*- نجد قصة (الوليد بن المغيرة) في السيرة النبوية لابن هشام، ج2، ص: 105، وفي الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجاني (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص: 122-126. وفي أسباب نزول القرآن للواحدي، ص: 468، وكتاب لباب

النقول في أسباب النزول للسيوطي، ص: 223، 224.

2- الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 169.

3- ابن هشام أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ج2، ص: 105.

فهوية النصّ القرآني الإعجازية ومفهوم هذا الإعجاز «نابعة إذن من هذا التقويض الجذري لفكرة المثال، إذ لا هو بالنص المنسوج على مثال سابق، ولا هو بمثال ممكن لغيره من النصوص المحتملة»⁽¹⁾، فليس الأمر في إعجاز القرآن أن يتوهم كل فرد القدرة على الإتيان بمثله ثم يعجز [...] بل العبرة فيه أنّهم جميعاً فصحاء قادرين على أن يدركوا فوت البيان القرآني بلاغة بلغائهم⁽²⁾، ومن هنا فإنّ كلّ عربي ذي سليقة عربيّة أصيلة يستطيع بيسر إدراك إعجاز القرآن سواء أكان بليغاً أم من عامّة القوم، لكن التحديّ عُرض على أبلغ بلغائهم لا يعدوه إلى عامّتهم، وبذلك يكون الانزياح خروجاً عن العادة، إذ يعدّ النصّ القرآني نظماً مخصوصاً داخل دائرة الفصاحة العربية، متميزاً في نظمه ومعانيه.

والخروج عن العادة والمألوف في النصّ القرآني برز ارتباطه في كتب الإعجاز بالفصاحة والبلاغة والنظم، فقد أدرك الإعجازيون «أنّ الإعجاز خروج عن العادة خروجاً إيجابياً بلاغياً بالدرجة الأولى يبلغ في الفصاحة حدّاً لا تقدر عليه طاقة البشر ولا يتوفر إدراكه وإقامة الدليل عليه إلا للخاصّة من العلماء بالعربية»⁽³⁾. فأشدّ الوجوه بروزاً عند علماء الإعجاز إلى جانب النظم هو الفصاحة التي وجدوها في صياغة ألفاظ القرآن الكريم وتصوير معانيه في نمط متفرّد من النظم، وقد تواردت الشواهد الكثيرة التي تضمّنتها كتب اللّغة وكتب البلاغة لتؤكد أنّ في التعبير البلاغيّ القرآني البليغ انزياح عن الكلام العادي وخروج عن المألوف فيه، كعدول التركيب الخبري أو الإنشائي عن الأصل إلى إفادة مجازية يطلق عليها أغراضاً بلاغية تدلّ على معاني نفسيّة وفي ذلك انزياح عن المعنى الحقيقي وجمال فنيّ حقق التباين.

1- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 226.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 45.

3- الهادي الجطلأوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص: 430.

3-4-2-2- تفسير القرآن بالقرآن:

وهذا من الآليات الإجرائية التي عوّل عليها كثيراً الدارسون، فمن منطلق تفوّق النص القرآني على سائر النصوص المعاصرة له، تأسّس مفهوم جديد للإعجاز، فبعدما كان يمثل "مسلمة إيمانية" تنبع من الفطرة التي تتذوق القرآن الكريم قراءة وتلاوة وسماعاً، فيسلبها ويسحرها ببيانه ومعانيه وغيبياته، دون أن يجد لذلك كلّ تعليلاً معرفياً واضحاً منه يعرف مكن هذا السحر، انتقل ذلك المفهوم إلى البحث والاستدلال العلميّ مجسّداً في علوم القرآن وعلم الكلام وكذا علم البلاغة، والتي أصبحت أدوات يلج بها الدارس إلى معاني النص قصد كشف غوامضها وبلوغ فهمها، ومن ثم انقسم هذا الاستدلال على الإعجاز إلى قسمين: استدلال داخلي ينطلق من النص ذاته، واستدلال خارجي معين على فهم النصّ ودراسته.

وباجتهاداتهم البلاغية والأسلوبية وثقافتهم اللغوية تمكّن الإعجازيون الدارسون لسرّ تميّز الأسلوب القرآني من استنطاق النص وتقصّي جميع السبل التي تكفل لهم تتبع الدلالات نفسها من مختلف المواقع منه باعتبار شرح القرآن بالقرآن من أبرز الآليات المعينة على شرح المعاني ودلالاتها من داخل النص نفسه «شرحاً سياقياً ومعجمياً ونحوياً وتركيبياً وبلاغياً دلالياً، وباعتباره ظاهرة أسلوبية هامة في النص القرآني»⁽¹⁾، تمثّل أبرز خصيصة إعجازية تميّز القرآن الكريم يتوسّل بها الدارس قصد فهم معانيه والتقرب من أسرار إعجازه.

ولعلّ هذا ما دفع الدارسين إلى القول الفصل في تحديد مفهوم الإعجاز المتمثّل في أسلوبه ونظمه قديماً وحديثاً، ففضلاً على تحديّ القرآن وجعل كل سورة منه معجزة لا يمكن لبشر مهما بلغ شأنه في الفصاحة أن يبلغها، فإنّ شرح القرآن بالقرآن أكّد إعجازه اللغوي المرتبط بالمعنى أساساً، محققاً بذلك وحدة النصّ القرآني «ذلك أن شرح القرآن بالقرآن هو أولاً وقبل كل شيء إقرار بأسلوب قرآني مميّز يشعر به

1- الهادي الجطلأوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 95 .

الخاص والعام ويتمثل في أنّ المعنى الواحد يتناوله القرآن في مواضع مختلفة مرتين أو مرات عديدة بأسلوب واحد أو أساليب مختلفة، فشرح الآية بالآية ضرب من التناسخ المعنى فيه يعضد المعنى ويدعمه»⁽¹⁾، فما ورد مجملاً من المعنى في موضع جاء تفصيله في موضع آخر من النص القرآني نفسه.

3-4-2-3- البنية اللغوية ودورها في تحديد وإبراز مفهوم الإعجاز:

ارتبط الإعجاز عند المفسرين الأوائل من الذين عاصروا نزول الوحي أو جاؤوا بعد ذلك بقليل باللّغة التي نزل بها القرآن، ذلك أنّ «مفهوم الإعجاز قد تحدّد بعد أن خاض الخطاب القرآني جدلاً واسعاً مع الخطاب الذي كان سائداً، وحمل بين أعطافه رواسب من مكونات ذلك الخطاب، إلّا أنّ الجدل ينحسم لصالح الخطاب القرآني لقوة نظامه البياني ولمطلق تعبيره الدلالي وإعجازه اللساني»⁽²⁾، والتفاسير التي تناولت النص القرآني من جانبه اللغوي تكتفي في ضبط معاني القرآن ودراساتها بالنص، بعيداً عن الأدوات أو الآليات الخارجية ورائد هذه الدراسة اللغوية في «فهم النص مقاصد الشرع العامة وسنن العربية في مخاطباتها»⁽³⁾، وفعاليات اللّغة التي استند إليها التفسير لبلوغ مفهوم الإعجاز تبدأ من مستوى الصوت وتنتهي عند مستوى الدلالة مروراً بمستويات أخرى تشكّل في مجموعها خمسة علوم، هي: علم مخارج الحروف، وهو علم يرتبط بقراءة النص وأدائه، ثم علم لغة القرآن وهو العلم الذي يبحث في الألفاظ من جميع نواحيها ويولي ذلك علم إعراب القرآن، وعن هذا العلم يتفرع علم رابع هو علم القراءات، وتنتهي هذه العلوم إلى العلم الخامس وهو علم التفسير⁽⁴⁾.

1- الجطلوي، قضايا اللغة، ص: 137، 138.

2- عبد الجليل منقور، النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي، ص: 6 مقدمة الكتاب.

3- الجطلوي، قضايا اللغة، ص: 131.

4- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 248، 249.

هذه الدراسة اللغوية للقرآن الكريم تدرجت لبلوغ مفهوم الإعجاز من الموسيقى أو إعجاز القرآن الموسيقي الصوتي إلى اللفظ إلى المعجم إلى النحو إلى البلاغة، فاللغة في تدرّج مستوياتها احتلت في التفسير الإسلامي مكانة كبيرة ومستندا أساسيا لاستخلاص معاني القرآن الكريم وبلوغ إعجازه، وقد أجمع الباحثون والدارسون أنّ اللغة وتوظيفها على وجه مخصوص قد خدم القرآن الكريم من عدة أوجه «أداة لتفسير القرآن، وأداة لتأويل القرآن، وأداة لبيان إعجاز القرآن وتعلّة للخوض في مسائل الخلاف الصرفية والنحوية خاصة»⁽¹⁾ لذلك سُخِّرَت اللغة بمختلف فروعها معجما ونحوا وبلاغة في خدمة القرآن الكريم وإبراز إعجازه إضافة إلى ما عرفناه من آليات خارجية ساهمت في إبراز وتحديد مفهوم الإعجاز «ويعدّ علماء أصول الفقه في التراث العربي أوضح نموذج في تفسير النص الديني باعتماد أدوات نسقية تعود إلى الاستعمالات التركيبية والأسلوبية والمعجمية لنظام اللغة وأدوات سياقية تتعلّق بفهم عميق وواع بالظروف المحيطة بدلالات النص والمسمّى بفقّه الواقع أو فقّه المرحلة»⁽²⁾.

وتقوم دراسة مفهوم الإعجاز انطلاقا من المعجم القرآني على أبسط المستويات تحليلا ألا وهو "اللفظ" وذلك بشرح الألفاظ الغريبة وتحليلها تحليلا لغويا، ولا يكاد يخلو أي تفسير من هذه المرحلة البسيطة في الدراسة، والتحليل والفهم، تليه مستويات أشدّ تعقيدا، ومن ثمّ وظّف المفسرون الأوائل "المعجم" كأبسط مستوى في خدمة إعجاز القرآن، وقد ارتبط التفسير اللغوي عند الطبقة الممتازة من المفسرين من جيل الوحي بالمستوى الأول من اللغة وهو المستوى المعجمي، ذلك لأنّ المعنى يتحدّد انطلاقا من معاني الألفاظ ودلالاتها المعجمية، هذه «الدلالة المعجمية التي تعتبر أول خطوة للحديث عن الكلمة ودلالاتها، ذلك أنّ الدلالات الصوتية والصرفية والنحوية تعتبر دلالات وظيفية»⁽³⁾، ومن ذلك إعجاز القرآن اللفظي والحرفي الذي تناقلته كتب علوم القرآن من إحصاء

1- الجطلوي، قضايا اللغة، ص: 9.

2- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 34.

3- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية ومعجمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص: 129.

لعدد سور القرآن وكلماته وحروفه، إضافة إلى أن اللفظ في التركيب القرآني يحتل المكان الأنسب الذي لا يمكن لغيره من الألفاظ أن يقوم مقامه فيه⁽¹⁾، فكان مجرد إثبات اللفظ والحرف إقراراً بمصدره الإلهي وباعثا من بواعث الهيبة، وعاملاً من عوامل الإعجاز، وكان المراد من هذا الإحصاء بناء نظرية عددية تقيم بين المادة القرآنية جملة من العلاقات الحسابية المتطابقة تدلّ بتوافقها وتناظرها وتشابها على إعجاز في وجوه تصريف الكلام وإقامة شبكات خفية فيه ظاهرها التشويش وحققتها كمال الانسجام والاتساق⁽²⁾، ومبعث هذا الانسجام في مقام اللفظ في التركيب الأنسب كونه يتميز بصفات صوتية كاشفة عن المعنى ومبشرة به، مما جعل الاحتجاج بتعبيرية الأصوات والألفاظ في إعجاز القرآن الكريم وفصاحته حجة تفوق غيرها من الحجج اللغوية في وضوحها ودرجة إقناعها⁽³⁾.

ومن المظاهر المعجمية التي التفت إليها الدارسون والمفسرون أيضاً للوقوف على دور المعجم في إبراز الإعجاز القرآني هو احتمال اللفظة أكثر من معنى واحد أو ما يطلق عليه "تعدد الدلالة المعجمية" وهذا نظراً لما تحمله الدلالة المعجمية لللفظة من قيمة في تحديد وتوجيه معناها خدمة لإعجاز القرآن وإبراز مفهومه، ولعلّ ما تناقلته الكتب⁽⁴⁾ من تفسير غريب مفردات القرآن، أو ما دار بين ابن عباس (ت 68هـ) ونافع بن الأزرق⁽⁵⁾، من نقاش لا يخرج عن مسائل تعدّ من صميم الإعجاز المعجمي في القرآن الكريم.

1- ينظر: الهادي الجطلابي، ص: 446 وما بعدها.

2- ينظر: الهادي الجطلابي، قضايا اللغة، ص: 446. نقلاً عن: أحمد أحمد العمري، مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري، فصل الإعجاز العددي الإحصائي، ص: 364.

3- ينظر: الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 450 وما بعدها.

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 289 وما بعدها.

5- ينظر: أبو العباس محمد بن يزيد، المرشد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، د. ط. د.ت، ص: 163 وما بعدها، والسيوطي، الإتقان، ج2، ص: 55 وما بعدها.

وإذا جننا إلى مفهوم الإعجاز انطلاقاً من النحو، فإننا نجد أنّ المفسرين لم يغفلوا عن العلاقات النحوية بين مختلف عناصر الكلام في تركيبها وصياغتها، بل عدّ النحو واحداً من العوامل الأساسية التي ساهمت في اختلاف القراءة وتعدّد التأويل بل دليلاً من الأدلة الهامة على إعجاز القرآن لأنّه يقوم بتحليل التركيب للوصول إلى فهم معاني آيات القرآن فهما صحيحاً، فقد استُعين به كآلية من الآليات التطبيقية الداخلية المنطلقة من النصّ لتقريب المعنى من الأفهام، ومن ثم تفسير القرآن الكريم، وفق تجدد المعنى وتغيّر دلالاته انطلاقاً من علاقات اللفظ بغيره في التركيب، ولذلك أولى اللغويون «النحو مكانة تفوق مكانة المعجم حيث تتنوع الدلالة تنوعها في النحو ولا تتعدد الأساليب تعددها فيه»⁽¹⁾، وهذا ما يؤكّد فكرة التكامل المعجمي النحوي الذي أصبح في خدمة المعنى، فأبو عبيدة في "مجاز القرآن" انطلق مدافعاً عن فصاحة القرآن وإعجازه فاهتم ب"الانزياح التركيبي" رغم أنّه لم يميز في هذه التراكيب بين ما تعلق بفنون البلاغة كالحذف والاختصار والتكرار والتقديم والتأخير وما تعلق بالدلالة من اختلاف القراءة وتعدّد معاني اللفظ الواحد وما تعلق بقضايا النحو كاختلال المطابقة في العدد أو الجنس وقيام المصدر مقام الصفة، كما أشار الزّجاج في "إعراب القرآن" وهو يركز على المظاهر النحوية التركيبية إلى ظاهرة الحذف وما يترتب على ذلك من طرافة في التعبير بعيداً عن ربط هذه الظاهرة بالإيجاز فالبلاغة فالإعجاز⁽²⁾، وقد أقر الجرجاني بضعف الحيلة في الإقناع بمكان الإعجاز النحوي، لأن الأمر فيه موكول إلى الذات المتلقية وما وهبها الله من قدرة على الحسّ والتذوق⁽³⁾.

وقد تبلور الإعجاز مع التنظير البلاغي الذي يعدّ ثمرة جهود كبيرة بدأت مع نزول القرآن، ولذلك حاولت الكثير من الدّراسات والتفاسير والكتب تحديد "مفهوم الإعجاز" انطلاقاً من البلاغة والأسلوب الذي ميّز القرآن الكريم عن كلام العرب شعره ونثره، وقد ربط المفسّرون.

1- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 298.

2- ينظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 167 وما بعدها.

3- الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 597.

«مباحث البلاغة بغائية قصوى في فهم النص القرآني والقدرة على تأويل مشكله والتسليم بإعجازه لذلك اعتبرت البلاغة، في تصنيفهم للعلوم، من علم الآلة ومقدمة كل علم، وضمّوها بذلك إلى علوم اللسان»⁽¹⁾، لذلك عُني الزمخشري (ت 338هـ) - كما تداولته الكتب - بعلمي البيان والمعاني فجعلهما علمين مختصين بالقرآن، وألحّ على ذلك في هيئة تركيب الجملة مما يدل على أنّهما أساس علم التفسير وأوثق العلوم به صلة⁽²⁾.

والأمر نفسه ذهب إليه الزركشي حينما رأى أنّ «ليس كل من اشتغل بالنحو أو باللّغة أو بالفقه كان من أهل الذوق، ومَن يصلح لانتقاد الكلام، وإتّما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان»⁽³⁾، ذلك أنّ العلم بقواعد اللّغة العربية مطلوب لكنه يبقى قاصراً على بلوغ الإفهام والإمتاع إن لم يتوّج بمعرفة أسرار البلاغة التي تقوم على الانزياح والتركيب، وأهل اللّغة يؤدون الغرض الواحد على طرائق شتى يتفاوت حظها في الحسن والقبول، يقوم علم البيان خلالها بتفجير أساليب التعبير المتعدّدة، فتنبجس ينايع الفضل والحسن والجمال، وما من كلمة من كلامهم ولا وضع من أوضاعهم بخارج عن مواد اللّغة وقواعدها في الجملة، ولكنّه حسن الاختيار في تلك المواد والأوضاع يعلو الكلام حتى يسترعي سمعك، ويثلج صدرك، ويملك قلبك⁽⁴⁾.

لذلك ذهب أغلب الدارسين لمفهوم الإعجاز القرآني يبحثون عن الفرق بين اللّغة العادية واللّغة الفنية القائمة على أساس المثالية والانحراف، فإذا كانت «الكلمة المعينة قد تقبل أن تدخل في علاقة المفعولية مثلاً مع فعل معين، فإذا أدخلها المتكلم مع هذا الفعل نفسه في علاقة الفاعلية ولم تكن في العرف ما يقبل هذا النوع من العلاقة - فإنّ مستوى الكلام يتحول من الحقيقة إلى المجاز

1- حمودي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص: 44.

2- ينظر: حمودي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص: 41.

3- الزركشي، البرهان، ج2، ص: 124.

4- ينظر: صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان - مصر، ط1، 1995، ص: 190.

أو - إن شئت - من الإبلاغ غير الفني إلى الإبلاغ الفني»⁽¹⁾، ذلك أنه إذا تعلّق الأمر بالإشكالات ذات الطبيعة البلاغية فإنه يتوجّب على المفسّر أن يلاحظ مظاهر "الخرق" الحاصلة في النصّ، ويرصد الكيفيات التي بموجبها يتم الانتقال من المعنى الأصلي (الحقيقي) إلى المعاني المجازية الممكنة، ومما يسعفه في هذا أنّ البلاغة بمباحثها الثلاثة تقدّم له من الوسائل التأويلية ما يستطيع به إخراج المعنى من حيز الخفاء والإشكال إلى حيز التجلّي والبيان⁽²⁾.

هذا وإذا كان علماء الإعجاز «قد وجدوا في البلاغة تلك الأداة المعرفية التي تكفل تفسير الإعجاز فإنّهم لم يجعلوا منها أداة تععيدية صارمة تروم صوغ قواعد نهائية لمظاهر الإعجاز في النصّ القرآني»⁽³⁾، وهذا ما دفع الدارسين المهتمّين بالإعجاز القرآني عبر العصور إلى البحث عن آليات قرائية جديدة تكفل لهم الوقوف على مفهوم الإعجاز سواء من داخل النصّ القرآني نفسه أو من خارجه.

وكخاتمة للقول في هذا الفصل فإنّنا نؤكد أنّ الدارسين قد استعانوا بهذه الآليات لتكون وسيلتهم وأداتهم في فهم النصّ القرآني، بل ذهبوا إلى جعلها أدوات مشتركة بينهم، حيث أصبحت منهجا دراسيا لا يزيغون عنه، يسير كل مفسّر على نهجه، مبتغيا في ذلك الوصول إلى كنه معاني النصّ.

هذه الآليات تعكس ثقافة المفسّر العميقة، ومعرفته الواسعة بكل ما يحيط بالنصّ أو ما من شأنه أن يحقق سبيلا يُنتهج يراعي قداسة القرآن الكريم. كما أنّ هذه الآليات تعكس تراثا تأويليا متعاقبا عبر الزمن كشف عن تجذّر التجربة التي أسهم فيها دارسوا القرآن الكريم عبر مرور الزمن

1- حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى التحويلي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط01،

1420هـ/2000م، ص: 163.

2- ينظر: محمد الحيرش، النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 159.

3- محمد الحيرش، م. ن، ص: 239

لفهمهم للنص القرآني، وهم يراعون في ذلك معايير ووضوابط ومقتضياته بآليات تجلي تاريخ هذه الجهود في صياغة برنامج متكامل لمعرفة أسرار إعجاز القرآن وتحديد مفهوم هذا الإعجاز.

وهم يسعون إلى الإحاطة بمعاني النص القرآني يدرك الدارسون والمفسرون بأن ما وصلوا إليه من آراء في هذه الدراسات لا يعدو أن يكون مفاتيح يحاولون الولوج بها إلى مكامن هذا النص، لأنهم يعوون جيدا أن أي فهم لا يمكن أن يحيط بجميع دلالاته التي لا تعد ولا تحصى، يقول ابن عباس أن «القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته»⁽¹⁾، كما يؤكد الزركشي فكرة لا نهائية ولا محدودية معاني النص القرآني، قائلا: «فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر»⁽²⁾، وهذا يعني أن استعانة المفسرين والدارسين بأدوات معرفية وآلات إجرائية لا يعني أبدا التقبض على معاني النص والسلطة النهائية عليه، الأمر يختلف تماما مع النص القرآني، فالمقبل عليه يدرك تمام الإدراك ألا حدود نهائية لمعانيه، ففهمها وبيانها مفتوحان لا حدود لهما، وهنا يكمن الإعجاز.

ومن ثم تبقى هذه الآليات محدودة في مقابل رحابة معانيه وامتدادها فهي «تؤول إلى مجرد وسائل وأدوات مساعدة على الفهم دون أن ترقى إلى الحد الذي تصبح معه سلطة معرفية مطلقة تستبد بالنص، وتستحوذ عليه»⁽³⁾، وإن حقق تضافرها وتكاملها مقارنة للمعنى بلغ الغاية القصوى.

1- السيوطي، الإتقان، ج4، ص: 197.

2- الزركشي، البرهان، ج2، ص: 155.

3- الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 165.

ومن هذا المنطلق أيضا وأمام لا محدودية معانيه ورحابة فهمه، تتأكد فكرة تجدد آليات المعرفة وأساليب الفهم في كل زمان وحسب ما تقتضيه الأحوال باعتباره إمكانا من الفهم والتأويل مفتوحا لا ينضب ولا يستنفد وإن اعتبرت تلك الآليات الإجرائية التي اعتمدها بعض الدراسات القرآنية من التقاليد التفسيرية المتواترة التي لا يستقيم فهم النص دون الإحالة عليها واستثمارها، فهي تعدّ بمثابة معالم في طريق هذه الدراسات ممّا يساعدها على تفجير إمكانات تفسيرية جديدة.

الفصل الثاني:

مفهوم الإعجاز في ضوء الدراسات المعاصرة ومرتكزاتها المعرفية

- المرتكزات المعرفية والآليات الإجرائية للقراءة البيانية المعاصرة.
- المنهج العلمي الذي يجمع بين شرعية الوحي والتطور الثقافي.
- الوحدة البنائية للقرآن الكريم.
- منهج القراءة البيانية المعاصرة.
- التأويل في المفهوم المعاصر:
- التأويل عند المحدثين:
- القراءة التأويلية التفكيكية.
- من التفسير إلى التأويل إلى التفكيك.
- بين التأويل والتأويلية.
- القراءة التأويلية العربية وعلاقتها بالإعجاز القرآني.
- آليات القراءات والدراسات التأويلية المعاصرة.
- اعتماد ترتيب النزول في فهم النص
- آلية (أسباب النزول) عند المعاصرين: من الإعجاز إلى الواقع والتاريخ.
- تاريخية النص الديني ونسبته مقابل أسباب النزول.

حقيق بنا أن نتساءل في هذا الفصل: هل الدراسات والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، تُعدّ امتدادا للتراث التفسيري في مساءلتها وقراءتها للنص القرآني؟ وما جدوى إعادة تشكيل سؤال المعرفة والقراءة في هذه الدراسات؟ هذه الأسئلة المعرفية وغيرها امتدت جسرا بين الموروث والمعاصر، حملت وبلورت انشغالات هذه الدراسات في متابعة التراث وتقييم ضوابطه ومناهجه ومفاهيمه باعتبارها آليات قرائية قابلة للتعديل والتنقيح في نظرها، وحتى لا يبقى هذا التراث متحفا نكتفي بتقديسه، فهي قراءة بدأت «من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات»⁽¹⁾.

والإجابة تستدعي أن نقسّم هذه الجهود إلى قسمين بارزين: أمّا القسم الأوّل منها فقد تقيّد بمنهج الدّراسة الذي اعتمده التفاسير الموروثة، يمكن أن نعدّه امتدادا أو جسراً تواصل بدأ من حيث انتهى الدّارسون القدامى للقرآن الكريم، واكتفى بالتقويم والمتابعة وضبط المناهج وتحديد الآليات وفق ما يقتضيه العصر والثقافة المستجدة⁽²⁾، وهي تلك «القراءة المبدعة التي لا تستنتج رأيا ولا تحاكي مذهبا، وإنما ترقى بالنص إلى أفق العصرية ليكون حاكما على وقائع الخلق وقيما على صيرورة التاريخ، ومدراجا لنوازل الحياة والأحياء»⁽³⁾. مُحاولَة خلال ذلك كله الاستفادة من كلّ ما بلغه العصر من جهود تفسيرية تمتدّ عبر زمن ليس بقصير.

وأما القسم الثاني فقد عرف تجديدا في المنهج التفسيري، تأثر تأثرا بليغا بما وفد علينا من مناهج غربية معاصرة، وإن كانت بعض هذه الجهود «لم تنجز عملا تفسيريا كاملا، فإنّها أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النصّ القرآني»⁽⁴⁾، قراءة مفتوحة جدّدت من خلالها العدة المعرفية وجدّدت علاقة الدارس بهذا النصّ المقدس، مما أتاح بلورة فكرة جديدة لمفهوم الإعجاز

1- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 6.

2- ينظر: محمد كنفودي، القراءات الجديدة، ص: 10 وما بعدها.

3- قطب الريسوني، النصّ القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 473.

4- احمدية النيفر، النصّ الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.

الأولى، 1425 هـ / 2004، ص: 121.

القرآني، وكذا الآليات المعرفية التي استعانت بها لضمان تطبيق ونجاح هذا المنهج القرائي، الذي أكّدت على تغييره في محاولة منها تجاوز «الوسائل التفسيرية التقليدية بحثاً عن مقاصد النص»⁽¹⁾.

وأهمّ هذه الوسائل المنهجية التي تعامل بها المؤلّوّة الجدد مع النص القرآني «نقد علوم القرآن لأنها وسائط معرفية متحجرة تحول بين النص القرآني وقارئه ولأنّها عائق معرفي يمنعه من قراءة ذات بعد عقلي صريح»⁽²⁾، فسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إزاحة هذه الوسائط التي تقف - في اعتقادهم - حجرة عثرة دون الوصول إلى كل فهوم القرآن الكريم الممكنة.

هذا التعديل القرائي أخذ منحني تصادمية مع التراث التفسيري، وذلك في دعوته إلى إعادة نظر جذرية في هذا النتاج الذي حَفَّ النَّصَّ القرآني بالتحليل والدراسة.

إنّ هذه الدراسات المعاصرة في تناولها للنص القرآني قراءة وتأويلاً وتفسيراً وإن اختلفت اتجاهاتها، فإنّها «رفعت شعار النص المؤسس بمعنى أنه يتمّ استحضاره دوماً علامة إجماع ومركز نشاط فكري متجدّد، فهو في نبرته الأولى غنيّ خصب بقدر من المعاني والاحتمالات التي لا تنضب والتي تجعل المقبل عليه أيّاً كانت مشاغله واجداً فيه ضالّته»⁽³⁾، فقد جمع بينها النص، كما جمع بينها الوقوف على ما يتطلّبه العصر الذي عرف مستجدات تاريخية ومعرفية واجتماعية هي نفسها أسهمت في إعادة تشكيل سؤال المعرفة والقراءة، لكن الاختلاف برز بين هاتين القراءتين في المنهج القرائي والآليات الإجرائية المطبّقة على النص القرآني قصد بلوغ مقاصده ومعانيه، وتحديد مفهوم جديد للإعجاز غير الذي استقر عليه الدرس الإعجازي القديم.

هذه الدراسات المعاصرة فيها «انطلق جيل جديد من الباحثين منذ ستينات القرن العشرين إلى دراسة المادة التراثية دراسة نقدية باستخدام مناهج جديدة وباقتحام أسئلة وموضوعات كان

1- أحميدة النفر، م. ن، ص: 143 .

2- عبد الرحمن بودرع، التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، منشورات الاختلاف الجزائر، ضفاف، بيروت، ط: الأولى، 1436 هـ - 2015 م، ص: 93.

3- أحميدة النيفر، النصّ الديني والتراث الإسلامي، ص: 125.

مسكوتا عنها، وقد توزّعت الدراسات التي أُنجزت في نطاق نقد التراث بين فئة منها لم تحف مطالبها الإيديولوجية من ذلك التراث، وأخرى خفّفت من الشحنة الإيديولوجية، ومالت إلى الخوض في غايات معرفية⁽¹⁾، كما أنّ هذه الدراسات لم تحف رغبتها أيضا في تحديد الآليات المعرفية التي استعانت بها التفاسير الموروثة في كشف معاني القرآن الكريم فهما وفقها وتأييلا، واقترحت مناهج قرائية جديدة كبديل فكري للأدوات المعرفية الموروثة.

هذه المناهج القرائية لمفهوم الإعجاز القرآني خاصّة وقراءة التراث الإسلامي الفكريّ عامّة في الدراسات المعاصرة ولّدت تصادّما عنيفا بين التّراثيين والمعاصرين من جهة، وبين المعاصرين أنفسهم وكان ذلك حول أي المناهج المطروحة أُنجم في تحديد مفهوم الإعجاز وقدااسة النص القرآني.

ونقد المعاصرين ونظرهم للتّراثيين في تحديد "مفهوم الإعجاز" ما هو إلا نقد للتّراث الإسلامي بشكل أعمّ وأشمل، فقد امتدّت هذه الدراسات إلى القرآن الكريم نفسه وإلى كل تلك الجهود التي أنتجت حول هذا الكتاب الكريم وحاولت دراسته وكشف معانيه وسرّ إعجازه من قراءات وتفسيرات عاصرت نزول الوحي أو أنتجت في وقت قريب من ذلك.

وقد رأت هذه الدّراسات المعاصرة أنّ التراث التفسيري قد أعاد الإنتاج المعرفي نفسه وتحرك ضمن الأفق اللّغوي والفقهّي والعقائديّ السائد وقتئذٍ، منهجه في ذلك اعتماد اللّغة والتّراث أداة أو آلية للتفكير، مما جعله في رأيهم محدودا قاصر الأفق لا يتجاوز عصره وكأنّ القرآن الكريم قد استنفد فيه القول والفهم، وحدّدت دلالاته تحديدا قطعيّا. لذلك راحت هذه الدراسات تبحث عن ما يواكب العصر من معارف ونظريات علميّة وآليات تفكير جديدة تباين الآليات الموروثة، ومن ثمّ «ففيما كان النقد نقدا للموروث الثقافيّ العربيّ الإسلامي، وللقرآيات المعاصرة لذلك الموروث، أصبح نقدا لآليات التفكير في ذلك الموروث، وفي القراءات السائدة له اليوم، وبعبارة أخرى كان

1- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ضمن مشروع "العرب والحداثة"، ج: 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط الأولى، نوفمبر، 2014، ص: 14.

نقد التراث نقدا للمعرفة التراثية، لمضمونها ومعطياتها الفكرية، ومناهج القدامى في البحث والتفكير والكتابة، وعلاقة ما أنتجوه بواقعهم الاجتماعي والثقافي والديني، فيما أصبح النقد نقدا للعقل الذي أنتج تلك المعرفة، أي للبنى الذهنية والإيستيمية الحاكمة للثقافة العربية وللآليات المعرفية والمفاهيم المشتغلة داخل نطاق تلك الثقافة»⁽¹⁾.

وهي تكاد ترتبط بشكل أوضح بجهود محمد أركون ومحمد عابد الجابري اللذين نهلا الكثير من الرؤى والمفاهيم والمناهج القرائية من العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة انعكست بشكل كبير على التصور الذي بلغاه في نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي، على اختلاف في المقاربة النقدية بينهما.

لذلك يأتي السؤال الملح الذي يُطرح هنا عن تلك الآليات الإجرائية البديلة في الدراسات المعاصرة التي توصلت بها إلى بلوغ مفهوم جديد للإعجاز وعن التجديد المنهجي الذي جاءت به الدراسات المعاصرة التي احتوت عن «ملا يقل عن عشرين تفسيراً قد صدرت بالعربية في فترة قرن ونصف القرن إضافة إلى أكثر من ثلاثين دراسة قرآنية متميزة فضلاً عن بحوث ومقالات لا تدخل تحت حصر»⁽²⁾.

أمام هذه الجهود الغزيرة التي أضافت إنتاجاً تفسيرياً معتبراً نقف متسائلين عن مدى قيمة الحمولة المعرفية والآليات الدراسية المعتمدة التي جددت العلاقة بين المفسر والنص القرآني، في محاولة منها مواكبة المناهج القرائية المعاصرة. وهل تجاوزت هذه الدراسات الأصول المعرفية الموروثة في الفهم والقراءة والفكر. والإشكال المطروح الذي يثيره فعل القراءة ومنهجها الذي تعاملت به هذه الدراسات المعاصرة مع النص القرآني، هل في توظيفها لآليات الفكر الغربي في فهم النص خرقاً لحقيقة التراث؟ ألا يوجد تناقض في مثل هذه الحالات بين المنهج والحقيقة؟ بين ما

1- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص: 63.

2- احميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 119.

يحمله النص التراثي من حقيقة، وما تكتبه أو ما تنتجه المنهجيات الأوربية من تأويل وحفر وتنقيب؟

هذه الجهود المعاصرة حاولت أن تراجع المفاهيم التراثية الإسلامية مراجعة شاملة، ما تعلق منها بمجالات المعرفة وعلومها كالإعجاز، ومحاولة طرح مفهوم جديد للإعجاز يلغي الموروث منه، وهو الأمر الذي جعلهم يلتفتون للظروف التاريخية التي أحاطت بإنتاج هذا المفهوم وكانت وراء صياغته.

وبالتالي، نستطيع أن نقول أن هذه الدراسات المعاصرة قد تناولت نقطتين أساسيتين في تحديد مفهوم الإعجاز في ضوء رحلتها التي قادتها إلى نقد التراث. أولها: نظرة التراثيين لهذا المفهوم، وبيان قصوره وإعادة الإنتاج المعرفي المفاهيمي نفسه للإعجاز، وثانيها: الأدوات المعرفية والآليات الإجرائية والمنهج القرائي لهذه الدراسات الموروثة.

هذه النظرة أو الالتفاتة المعاصرة إلى مفهوم الإعجاز في التراث ما هي إلا دعوة لإعادة تشكيل للبنية المعرفية وآليات تفكيرها، وإن عدت في رأي التراثيين من الطابوهات التي لا تقبل النقاش ومن المسلمات التي اتفق حولها جلّ المفسرين ومن تلك الأدوات التي استعاضت بها القراءة النقدية التأويلية المعاصرة للقرآن الكريم اللسانيات والسيمائيات، والتحليل النفسي وغيرها مثلما سنرى.

جلّ القراءات المعاصرة تجاوزت هذه القداسة التي لفت التراث الذي تناول القرآن بالتفسير والدراسة، وإن رأت فيه خزّانا معرفيا، فقد استعاضت بآليات معرفية تعكس روح العصر وإنتاجاته العلمية حتى يكون لهذه القراءة مفهوم مرتبط بالواقع المعاصر، كما أكّدت هذه الدراسات من خلال ما وصلت إليه، أن مفهوم الإعجاز لم يستهلك أو يستنفد أو أُغلق دونه باب الاجتهاد، بل حاولت أن تبحث هذا المفهوم من التراث الذي أسس له منهجا قرائيا ضرب بجذوره في القديم على

أساس أنه «مصدر الحقائق الذي لا ينضب»⁽¹⁾، منطلقة من نظريات معرفية معاصرة وحتى أفكار جاهزة مسبقاً طبقتها على النص القرآني.

إنّ الدراسات المعاصرة اتجهت في قراءتها للنص القرآني متسلحة بمنهجيتين، بإمكاننا القول أنّهما يعدّان من أهمّ إشكالاتها المعرفية التي لم تستطع هذه القراءات تجاوزها، أول هاتين المنهجيتين قراءتها للنص القرآني ومحاولة فهمه بتطبيق آليات إجرائية جديدة وأدوات معرفية مستحدثة وفي ذلك إحداث قطيعة مع الجهود التفسيرية الموروثة.

والإتجاه الثاني هو الالتفات إلى التراث التفسيري في شرحه وفهمه للقرآن الكريم ومحاولة الانفلات من ضوابطه المنهجية الصّارمة في خطوة نحو القطيعة مع هذا التراث واجتثاث أصوله بدعوى التجديد وتطبيق النظريات المعرفية الجديدة، من جهة عند بعض القراءات ومن جهة أخرى بدعوى أنّ الجهود التفسيرية التراثية استهلكت إلى درجة أنّها أحاطت بسياج مقدّس - بفهمها - على النص القرآني الأمر الذي جعل هذا الفهم مستقراً ثابتاً لا يناله الفكر والتطوير.

لذلك راحت هذه القراءات المعاصرة تكسر الحواجز التي أقامتها هذه الجهود التفسيرية التراثية، وحاولت تأييد فهم جديدة للنص القرآني وإعجازه، في ضوء قراءتها للتراث باعتبار أنّ هذا التراث، كما يذهب إلى ذلك حسن حنفي هو مجموع تأويلات الأمة لموروثها الثقافي والديني في مختلف أزمته، وحتى يحظى هذا التراث بشروط النهضة والتقدم يجب إعادة قراءته في ضوء مطالب عصرنا وحاجاته لا في ضوء معطيات العصر الذي أنتجه⁽²⁾.

1- الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 45.

2- ينظر: عبد الإله بلقرين، نقد التراث، ص: 163.

وهذا يؤكد أنّ مفهوم الإعجاز في الدراسات المعاصرة يتحدّد انطلاقاً من مفهومها ورؤيتها للتراث الذي أضحي بالنسبة إلى الفكر «أفقا من آفاق وجوده التاريخي وشرطاً قبلها لفهم الكيفيات التي صار من خلالها يحدث ويتجلى عبر العصور»⁽¹⁾.

وبعد هذه التوطئة جدير بنا أن نقف على الآليات المعرفية في الدراسات المعاصرة وفق الاتجاهين المذكورين آنفاً: القراءة البيانية والقراءة التأويلية.

1- المرتكزات المعرفية والآليات الإجرائية للقراءة البيانية المعاصرة:

1-1- المنهج العلمي الذي يجمع بين شرعية الوحي والتطور الثقافي:

ولعلّ أهم المرتكزات المعرفية التي انطلقت منها القراءة البيانية، الاعتماد على التراث اللغوي والديني إلى جانب الاطلاع على ثقافة العصر، فسيد قطب - مثلاً - حينما ألف كتابه "التصوير الفني في القرآن الكريم" أو تفسيره "في ظلال القرآن" زواج بين الغرض الديني والغرض الفني في ما استعرضه من مشاهد وصور، منطلقاً في ذلك من معرفته الفنية الجمالية وملكته النقدية التي صقلتها ثقافة عصره، فهو رغم إيلائه الغرض الديني الأهمية القصوى فذلك لم يجعله يقصي الجانب الفني، بل الاهتمام بهما كان متساوياً متكافئاً، فالغرض الديني نظير الجانب الفني.

هذا المنهج العلمي الذي أمسك العصا من وسطها والذي قامت عليه معظم الدراسات البيانية المعاصرة لم يبلغ أثناء بحثه عن تفعيل وتحديث جهوده التفسيرية مع ما يتماشى مع روح العصر تطوّر الجانب المقدّس للقرآن الكريم فهما ودراسة، لذلك نجد جهود "سيد قطب" في "الظلال" تتقدم «بالدراسة الأدبية للقرآن خطوة واسعة، رابطاً فيها بقوة بين جهود السلف وبين الجديد في مجال الأدب والنقد، وإلى جانبه ظهر (التفسير البياني للقرآن الكريم) للدكتورة عائشة

1- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 64.

عبد الرحمن»⁽¹⁾ التي انطلقت من إيمانها الشديد بقدسية الكتاب الكريم وشرعية الوحي، ليصدرا في تفسيرهما ودراستهما للقرآن الكريم من «ملكة أدبية ناضجة، ترعى فكرهما وتوجه أحاسيسهما وتصيغ عبارتهما الشارحة بألوان من الفن الأدبي الشفاف ولاسيما حينما يتعلق الموقف بتصوير المشاهد ووصف الأحوال والواقع»⁽²⁾، إنَّ القراءة البيانية المعاصرة وعلى ضوء ما سبق بحث لها في مسارها التفسيري للقرآن الكريم كـله أو بعضه ودراسة معانيه عن مفهوم الإعجاز انطلاقا من تلك الآليات التي تسلّحت بها لفهم وتدبر النص القرآني الذي رأت أنّه لا يمكن إدراكه والإحاطة به وتحديده إلاّ في إطاره الفني "الأدبي".

فمن حقّ الناس جميعا كما يذهب إلى ذلك أمين الخولي باعتباره رائدا من رواد التفسير الأدبي البياني للقرآن الكريم «أن يقرؤوا كتبهم الدينية ويتذوقوا جمالها الفني والأدبي، ويعبروا عن نتائج هذا التذوق»⁽³⁾.

هذه الدراسات الأدبية ذات الاتجاه البلاغي البياني تجاوزت «دراسة النص بصورة جزئية من خلال الاهتمام بالخصائص الجمالية والبلاغية للجمل والمفردة القرآنية، إلى الإهتمام بدراسة النص القرآني بتمامه، واكتشاف خصائصه الفنيّة والبيانية من خلال الوحدة الموضوعية التي تربط بين الآيات والسور القرآنية»⁽⁴⁾، وقد ترجمت عائشة عبد الرحمن هذا الاتجاه في كتابها "التفسير البياني للقرآن الكريم"، من خلال اعتمادها على التفسير الموضوعي كآلية إجرائية تجمع بها الآيات القرآنية التي تتناول موضوعا واحدا وهي في ذلك تتقصى المضمون نفسه والموضوع الواحد في إحصائها

1- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط. الأولى، 2010، ص: 49.

2- غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، سيد قطب وعائشة عبد الرحمن نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: أدب قديم وحديث، جامعة الجزائر، قسم اللّغة العربية وآدابها، مخطوط، السنة الجامعية 1428-2007/2008، ص: 156.

3- أمين الخولي، التفسير نشأته، تدرّجه، تطوره، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص: 75.

4- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، تعريب: قاسم البيضاوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط الأولى، 2008، ص: 391.

للقرآن الكريم كله، حتى لتغدو هذه الدراسة بمثابة تفسير القرآن بالقرآن، لتخلص بعد ذلك إلى أن «البيان القرآني ظاهر في الخطاب القرآني بكل مستوياته، في النظم والعبارة والأسلوب والأصوات والكلمات»⁽¹⁾

1-2- الوحدة البنائية للقرآن الكريم:

من الدراسات البيانية المعاصرة، تلك التي نادى بالوحدة البنائية للقرآن الكريم⁽²⁾، وهي في جوهرها تُعدّ امتداداً لنظرية النظم التي عرفناها عند "عبد القاهر الجرجاني" وأولئك القائمين بإعجازه البلاغي انطلاقاً من أبي عثمان الجاحظ «ونظرية الوحدة البنائية لا تقل خطراً عن نظرية النظم، وهما معا حجر الزاوية في المنظومة الداخلية للكتاب المجيد التي تحفظه وتجمع أجزائه من الداخل، أما الوسائل الخارجية الحافظة ففي مقدمتها علوم المقاصد، وهي التوحيد والكلام والتفسير والفقه وأصوله وعلوم الحديث»⁽³⁾، ولبّ فكرة الوحدة البنائية في الدراسات المعاصرة التي تحقق الإعجاز القرآني انطلاقاً من بنائه المحكم هو تفسير القرآن ودراسة نصوصه من جهة كونه وحدة بنائية بكلّ سورة وآياته وأجزائه وأحزابه وكلماته، كالجملة الواحدة أو البناء المحكم الذي يمتنع اختراقه لمئاته وقوّته، ولا يقبلُ بناؤه وإحكام آياته التعدّد فيه أو التجزئة في آياته⁽⁴⁾، وهنا مكمن الإعجاز الذي قصرت عنه قدرة البشر.

إنّ فكرة الوحدة البنائية هي واحدة من التصوّرات المنهجية التي اقترحتها الدراسات المعاصرة لبلوغ مفهوم الإعجاز القرآني في بنائه المحكم المنبع عن الاختراق وذلك بعيداً عن الإجتراء والنظر الجزئي لآيات القرآن المجيد، هذا وإذا اعتُبرت «نظرية النظم من أهم محاور الدرس البلاغي في القرآن الكريم منذ ولادتها مع الجاحظ وتطوّرها على يد الجرجاني إلى توسيع دروبها والتفنن في

1- عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص: 101.

2- ينظر في ذلك، طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية (3)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427هـ/2006.

3- عبد الرحمن بودرع، التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ص: 102.

4- عبد الرحمن بودرع م. ن، ص: 101.

معالمها على يد الكثير من اللغويين والبلاغيين والمتخصصين في الدراسات القرآنية من المحدثين، وذلك بمسميات متنوعة بحسب الوجهة التي تنوالت بها هذه النظرية الإعجازية⁽¹⁾، فإن مفهوم الوحدة البنائية في الدرس الإعجازي المعاصر يعدّ قمة نضج هذه النظرية^(*) واستوائها. حيث مثلت المفردات في مستواها المعجمي البسيط تشابهاً وترادفاً والتراكيب في مستواها المعقد دلالياً ونحوياً وبلاغياً، وعلاقة ذلك كلّه بالسياق الذي يرد فيه التعبير قاعدة هذه الوحدة، إذ تنبّه الكثير من الدارسين والمفسرين المعاصرين في تناولهم لمفهوم الإعجاز القرآني انطلاقاً من بيانه وبلاغته أمثال الطاهر بن عاشور والإمام الشعراوي وعائشة عبد الرحمن وغيرهم لفكرة الوحدة البنائية للقرآن الكريم على مستوى المفردة أو دلالة التراكيب المختلفة.

فقد أكدت عائشة عبد الرحمن مثلاً أن تعدد الألفاظ للمعنى الواحد هي ظاهرة تنم عن فقدان الحسّ اللغوي وعدم قدرته على ضبط الدلالات وتحديد معاني الألفاظ⁽²⁾. وهذا ما أكّده الدراسات الإعجازية عبر العصور مثلما رأينا في الدرس الإعجازي الموروث من أن الكلام البليغ هو أن تضع اللفظ موضعه الذي لو وُضع فيه غيره لفسد المعنى، فقد جاء القرآن معجزاً كما ذهب إليه السيوطي في الموروث الإعجازي ذلك «لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمّناً أصحّ المعاني وأرقاها، واضعاً كلّ شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه»⁽³⁾

1- فاطمة الزهراء الناصري، الترادف في القرآن الكريم بين منهجية القرآن المعرفية ودعاوي القراءات المعاصرة، ضمن كتاب بلاغة النظم القرآني، تقديم: أحمد عبادي، تنسيق وتحرير: محمد المنتار، الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط الأولى، 1435هـ/2014، ص: 396.

* - حيث يرى جلال الدين السيوطي على أن المفسّر يجب عليه البدء بالعلوم اللفظية وأول ما يجب البدء به منها: تحقيق الألفاظ المفردة فيتكلّم عليها من جهة اللّغة، ثمّ التصرف، ثمّ الاشتقاق، ثمّ يتكلّم بحسب التركيب فيبدأ بالإعراب، ثمّ ما يتعلق بالمعاني، ثمّ البيان، ثمّ البديع. ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج 4، ص: 198.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 195.

3- السيوطي، الإتيقان، ج 2، ص: 100.

ومن ثم فإنّ الوحدة البنائية للقرآن الكريم على مستوى المفردة بالمتانة التي لا تسمح بأيّ اختراق في التفسير أو عبث بالدلالات من قبيل القول بالترادفات⁽¹⁾، إذ يعدّ هذا الرأي مجانباً للبلاغة والبيان والفصاحة، وطمساً لأحد أهمّ أنواع الإعجاز المتعلّق بنظم القرآن وبنائيته المتفردة، التي لا تقوم فيه الألفاظ والحروف والحركات - عند علماء البيان - مقام غيرها مطلقاً⁽²⁾، وقد ذهب سيد قطب من المعاصرين إلى أبعد من هذا حيث رأى أنّ القرآن خاطب الإنسان دون تجزيء مراعيًا فيه الحس والوجدان والبديهة والفكر وسائر قواه الأخرى في وقت واحد، فالحال نفسه في بنائه المتعلق ممّا يحقق لهذا الكتاب الكريم «خصائصه التي تفرّده من بين سائر التصورات»⁽³⁾.

وهذا كلّه مما حقّقه الألفاظ القرآنية في تنوعها الدلالي ومرونة التعبير لأنّها تنتظم في نصّ يحمل من الخصائص البيانية والإعجازية ما يجعله ثراً جواداً على تراخي الزمن، هذه الوحدة البنائية نجدها أيضاً في دلالة التراكيب المختلفة الوجوه التي تدل عليها الأساليب المتنوعة⁽⁴⁾، والسياق القرآني الذي ينتج المعنى السليم، ويهدي إلى المقصد المراد، ويدفع عن النص شوائب الفهم المحرف⁽⁵⁾، الذي قد يلحقه بعد التفسير الذي يستدعي إعادة صياغة المعنى، حسبما يخلص إليه المفسّر.

إنّ هذا الاتجاه البنائي الذي عرفته الدراسات المعاصرة، وجدناه يحيط بأسلوب القرآن الكريم وبيانه، ذلك لأنّه «يهتم بالكشف عن وجوه الصلة بين أجزاء النص القرآني من الآيات والسور في عموم القرآن، آخذاً بعين الاعتبار جملة الموضوعات الواردة في القرآن ومقاصدها الأساسية، ضمن

1- ينظر: فاطمة الزهراء ناصري، بلاغة الخطاب القرآني، ص: 396 .

2- ينظر: فاطمة الزهراء ناصري، بلاغة الخطاب القرآني، ص: 389.

3- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق بيروت، دت، ط: ص: 12.

4- ينظر: قطب الريسوي، النص القرآني من تماهات القرآن إلى أفق التدبير، ص: 465 وما بعدها.

5- ينظر: قطب الريسوي، ص: 447.

سياق معرفي متماسك من حيث الشكل والمضمون»⁽¹⁾، وهذا ما اضطلعت به جهود "سيد قطب" في ظلاله وفي نظرية "التصوير الفني"، وجهود "عائشة عبد الرحمن" في تناول الموضوعي، وفق بناء فني أدبي ينطلق من استقراء اللفظ القرآني في مختلف مواضع وروده للوصول إلى دلالاته مثلما سنرى، وعرض الظاهرة الأسلوبية على نظائرها في الكتاب المحكم وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة ثم في المصحف كلة التماسا لسرها البياني⁽²⁾. وذلك كله قصد بيان وجوه ارتباط الآيات القرآنية بعضها ببعض انطلاقاً من تفسير القرآن بالقرآن، وهذا المفهوم وجدنا ما يمثله في الدراسات الموروثة في ما يعرف بعلم المناسبة، ولكن بشكل أكثر عمقا، استفاد من مفهوم "الوحدة العضوية" في الدراسات المعاصرة، وعلوم النفس والاجتماع والفن وغيرها⁽³⁾. ولما كان الإعجاز ذا فنون عدة فقد برزت لنا منها الوحدة الفنية لتدلنا على هذا الترتيب العجيب في سور القرآن، هذا الترتيب الذي انتظمته الوحدة الفنية من أقصاه إلى أقصاه⁽⁴⁾.

وهذه الوحدة البنائية التي تشكل بنية الخطاب القرآني، تعد وجها من وجوه الإعجاز القرآني تجعلنا ننأى عن إلحاق القرآن الكريم بغيره من الكتب، كما ذهبت إليه بعض الدراسات المعاصرة.

2- منهج القراءة البيانية المعاصرة:

يعرّف "أحمد أحمد بدوي" المنهج الأدبي في القرآن في كتابه "من بلاغة القرآن" الذي خصصه للغة القرآن وأساليبه وأسرار إعجازه اللغوي والبياني، بقوله «هذا المنهج الذي يتجه إلى إثارة وجدان القارئ إثارة روحية رفيعة، تحدث السرور في النفس فتقبل أو تحدث فيها الألم فتأبى وترفض، والقرآن غني بذلك، لأنه لا يعتمد على التفكير وحده ليقنع، ولكنّه يتكئ عليه وعلى

1- محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط الأولى، بيروت، 2009، ص: 107.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج1، ص: 7.

3- محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص: 107.

4- ينظر: حفي محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، إشراف: محمد توفيق عويضة، الكتاب الرابع، 1390 هـ - 1970م، ص: 264.

الوجدان ليستميل، فهو في وعده ووعيده وأوامره ونواهيه وقصصه ووصفه، وابتهاله وتسييحه، بل في أحكامه وبراهينه، لا يغفل هذه الناحية من نواحي النفس الانسانية»⁽¹⁾، وقد ارتسمت المناهج القرائية الجديدة التي انتهجتها القراءة البيانية بتوسل آليات معرفية مختلفة، من هذه القراءات ما سار على خطى السلف، ومنها ما دعا إلى التجديد، بتحديد المناهج كما نرى عند أمين الخولي أستاذ عائشة عبد الرحمن، لأنّ منها ما استنفد طاقاته وآفاقه ذلك لأنّ «النص القرآني ليس كمثله نص أبداً، لذلك استلزم الأمر تجدد فعل القراءة عبر تعيّر الصيرورة التاريخية وآفاقها المعرفية، حتى يحقق كتاب الله تعالى أكثر من تنزّل ممكن، على مختلف الوضعيات المستجدة التي يمرّ بها الإنسان، بوصف كتاب الله تعالى خطاباً للناس كافة، وإلاّ أضحي مثله مثل الكتب التاريخية والقومية»⁽²⁾.

وهذا ما دفع القراءة البيانية في تسطير منهجها لقراءة القرآن الكريم إلى الجمع بين القديم والجديد، وفق زاوية تراعي قداسة النص المقروء والتطور والتجديد الذي يعرفه العالم المعاصر، مما يحقق قراءة مستمرة مفتوحة لأنّ «أي منهج لأي زاوية للنظر، لا يمكن بحال أن يصل إلى نقطة الاكتمال النهائي، على اعتبار أنّ كل محاولات الإنسان هي أولية ابتدائية»⁽³⁾.

ومن ثمّ فإنّ المناهج في قراءة النص كثيرة، وكأنّ الدراسة لم تنته إلى المنهج الكافي الشافي فيبقى في المنهج دائماً جانب صالح من شأنه أن يثري الدراسة وتبقى فيه جوانب مطموسة ينيرها غيره من المناهج، فالمناهج يكمل بعضها بعضاً لأنّ اهتمامها بجوانب النص اهتمام متفاوت يختلف باختلاف المنطلقات الفكرية المحركة لأصحابها⁽⁴⁾.

وإذا كان ابن خلدون قد جعل من التفسير «ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المقاصد والأساليب»⁽⁵⁾، فإنّ أصحاب القراءة البيانية تسلّحوا بهذه العلوم لبلوغ

1- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية، ص: 56. نقلاً عن أحمد أحمد البدوي، من بلاغة القرآن، ص: 37.

2- محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ص: 11.

3- ينظر: محمد كنفودي، القراءات الجديدة، ص: 9.

4- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص: 31.

5- ابن خلدون، المقدمة، ص: 400.

هذه المقاصد والفهوم، وأخذ منهم صفة "الإنشائي"، والقائلون به ذوو ثقافة لغوية لسانية ظاهرة، ومشاغلهم مشاغل فنية جمالية⁽¹⁾، يستعينون باللغة وأساليبها وبلاغتها لبلوغ مفهوم الإعجاز، فسيد قطب رأى أن سرّ الإعجاز في التعبير، ذلك أن للقرآن طريقة موحدة في التعبير عن جميع الأغراض، وذلك ما أثبتته نظريا في كتابه «التصوير الفني في القرآن»، مثلما سنرى. والأمر نفسه لمسناه عند عائشة عبد الرحمن التي انطلقت من جهود القدامى لتدرس النص القرآني انطلاقا من حروفه وآياته وفواتح السور، محققة التواصل مع القديم، مضيئة إليه أسسا جديدة استنبطتها من "مناهج التجديد" التي نادى بها أمين الخولي ضمن قواعد ضمّنها كتابا يحمل الاسم نفسه، ولقد لخصّتها في تناول الموضوعي، وفي فهم ما حول النص، وفي فهم دلالات الألفاظ، وفي فهم أسرار التعبير، وكل ذلك سنراه بالتفصيل في فصول لاحقة، وهي في ذلك تلحّ على وضع القرآن الكريم موضعا يباين في وضعه كلام العرب ونحوهم "فتعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين، ولا نعرضه عليها"⁽²⁾، وهي في كل ذلك تقتضي أثر أستاذها في المنهج الموضوعي لا تزيع عن خطه، لأنّه في رأيها يزيل الكثير من الغموض والإبهام الذي أحاط الدرس الإعجازي المعاصر ويحفظه من الزيع، أمين الخولي الذي يرى «ألا ابتكار في المناهج ما لم تُطرح أسئلة مراجعة المفاهيم الأساسية»⁽³⁾.

هذا الابتكار يلقي بحمله الثقيل على جهود المعاصرين في ضرورة مراعاة ثبات النص وقداسته من جهة ومواكبة التغيير والتطور الذي يعرفه العصر من جهة أخرى، تغيير في الواقع والمفاهيم والرؤى، وتطور معرفي فجرّته النظريات العلمية التي طلع بها علينا هذا العصر لذلك دعت بعض الآراء - في هذا السياق - أن باب الاجتهاد «لا يمكن إغلاقه، وأن من واجب المسلمين

1- م. س، ص: 30.

2- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ج1، ص: 11.

3- احمدية النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 161.

أن يمارسوا هذا الاجتهاد، حتى في فهم القرآن ولأن ما أضربّ بالمسلمين إنما هو اقتصارهم على ترديد أقوال السلف، دون فهم أصولها»⁽¹⁾.

وهذا ما أكدته عائشة عبد الرحمن في منهجها الذي سلكته أو اختارته أثناء دراسة البيان القرآني، من أن مفهوم الإعجاز القرآني «يظل مطروحا على الأجيال تتوارد عليه جيلا بعد جيل، ثم يبقى أبدا رحب المدى، سخي المورد، كلما حيي جيل أنه بلغ منه الغاية، امتدّ الأفق بعيدا وراء كل مطمح عاليا يفوق طاقة الدارسين»⁽²⁾.

وهنا يقرّ أحد الدارسين المعاصرين الذين تناولوا إعجاز القرآن الكريم بالدراسة والقراءة من وجهه البياني، بأن مفهوم الإعجاز أكبر من أن يدّعي أحد الإحاطة به أو ضبط منهجه، يقول «إننا ندل على شيء من مواطن الفنّ والجمال في هذا التعبير الفني الرفيع، ونضع أيدينا على شيء من سمو هذا التعبير، ونبيّن أنّ هذا التعبير لا يقدر على مجاراته بشر، بل ولا البشر كلهم أجمعون ومع ذلك لا نقول: إنّ هذه هي مواطن الإعجاز، ولا بعض مواطن الإعجاز وإنّما هي ملامح ودلائل تأخذ باليد وإضاءات توضع في الطريق، تدلّ السالك على أنّ هذا القرآن كلام فنيّ مقصود وضع وضعاً دقيقاً ونسجاً نسيجاً محكماً فريداً، لا يشابهه كلام، ولا يرقى إليه حديث: ﴿قَلِيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾، ذلك أنّ المنهج المنطلق من النص غايته جمالية يبحث عن الأساليب التي حققت الإعجاز القرآني صوتاً ولفظاً وتركيباً وصورة، محققاً بما هدفه التأثيري الإقناعي الإعجازي، انطلاقاً من البنية التي تميز بها مما جعله يحقّق التفرد الجماليّ، وهو إن

1- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ج2، في الفكر الإسلامي الحديث دار الثقافة للنشر والتوزيع الدار البيضاء، المغرب، ط. الأولى، 1421هـ- 2000م، ص: 560.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص: 13.

3- الآية 34، سورة الطور.

4- د. فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار للنشر، عمان، الأردن، ط: 03، 1423هـ/ 2003م، ص: 8-9.

استعان بالعوامل الخارجية المساعدة على فهم النص كمقارنته بغيره، ذلك إنما ليستدل على تميز هذا النص وفرادته.

هذا وإذا كان المنهج يمثل «جملة المفاهيم الأساسية التي تؤطر النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته، وبدونه يبقى النص غائماً ويبقى تناوله عائماً»⁽¹⁾، فإنَّ الثابت انطلاقها من النص اعتماداً على لغته في كشف مكامن الإعجاز، وإنَّ تفاوت اعتماد الدارسين والمفسرين عليها نقصاً أو زيادة، إضافة إلى أن «ديمومة القرآن هي القاسم المشترك الجامع بين جهود كل المفسرين في العصر الحديث، إنَّها توقفنا عند طبيعة المنهج المعتمد في قراءة المفسر للنص القرآني فتحدّد آليات تحليله ومدى اعتباره لدرجات المعنى في النص وما يفضي إليه كل ذلك من علاقة بالعصر وحضارته»⁽²⁾.

إنَّ منهج القراءة البيانية عني بدراسة الموروث الإعجازي القائل بتميز نظم القرآن وفصاحته المتراكم في دراسات السابقين واللاحقين عبر الزمن، حاول تعديله وتنقيحه والإضافة عليه مما يفتح أمام الدرس الإعجازي أفقا مفتوحاً من الفهم والتقويم والإضافة التي تضيء جوانب من مفهوم الإعجاز وآلياته مازالت تبحث لها عن إبداع وكشف بُعد معرفية تواكب العصر.

1- التأويل في المفهوم المعاصر:

1-1- التأويل عند المحدثين:

شكّلت قراءة النص القرآني محور الدراسات الحداثيّة العربيّة، وإنّما أطلق الحداثيون تعاطيهم مع القرآن الكريم وتأويله من منظور الواقع المعاصر والآليات التي بلغها الانفجار المعرفي "قراءة" بغيّة إكمال وحجب النقص في الآليات المعرفية اللاّزمة للتفسير، لذلك اعتمدت عوضاً عنها مناهج حداثيّة في التحليل والشرح إضافة إلى إيلاءها المتلقي اهتماماً أكبر على حساب صاحب النص

1- رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص: 228.

2- احميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 228.

ومقصديته، فعملية القراءة «مهما يكن عصرها ومهما يكن نوعها، تستدعي بدهة حضور أطراف ثلاثة على الأقل هي النص وصاحبه وقارئه، وبحسب رجحان كفة واحد من هذه الأطراف الثلاثة تتحدد نوعية القراءة وتتميز التوجهات»⁽¹⁾.

ومن ثم إذا كان التأويل في الواقع سلف وخلف، تأويل قديم وآخر جديد أو معاصر، فالتأويل في المفهوم المعاصر هو فعل "القراءة"، وهي محاولة لجعل النص مألوفاً لدى قارئه ومنتمياً بدلالاته إلى أفق هذا القارئ ومتعاصراً معه، بحيث يكشف عما يريد القارئ إبانته وتنزيله ضمن فضائه، فقد يكون النص يكشف سابقاً عما هو ديني وطقوسي ومقدس وأسطوري ورمزيّ وشعائري وما ورائي وغيب، فإنه في حالته الجديدة يكشف عما هو زماني وديني وتاريخي ومحايث حيث تنتفي المصدرية وتغدو النصوص متساوية الدرجة دون تمييز بين ما هو فلسفي وإلهي وأدبيّ، فهي كلّها نصوص ثقافية منتجة في واقع تاريخي محدود ومرتبطة بحاكمية الحقل التاريخي الجديد⁽²⁾.

وهنا يطرح السؤال هل القراءة المعاصرة تعدّ امتداداً لجهود القدامى في شرح وتفسير وتأويل القرآن الكريم؟ وما حاجتنا إلى القراءة المعاصرة؟ وهل هي ضرورة أم هي مجرد ترف فكري؟ واستعراض لكشوفات العلم بأدواته الإجرائية وآلياته المعرفية؟.

لا شك أنّ القراءة المعاصرة للنص القرآني اختلفت من قارئ لآخر في محاولة فهم كل واحد منهم للنص وفق الأدوات والآليات المختارة والمنهج الذي يدرس به النص، وكلنا يتفق أنّ المعاصرين لنزول الوحي ورغم تقارب فهمهم لمقاصده نظراً لمسايرة نزوله وتفاعلهم مع واقع تواتره، فإنّهم اختلفوا بين مفسرين مستعنين باللّغة في فهم معاني النص، هدفهم عدم تخطّي مقاصد الشرح وإعلاء النص وتقديسه، وبين مؤوّلين مستعنين باللّغة وغيرها من الأدوات غير اللغوية يوجههم في ذلك اتجاههم المذهبي

1- الجطلأوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 131.

2- ينظر: إلياس قوسم، حفريات في مصطلح التاريخية، المؤرخ لا يفسر بل يفهم ويفهم، ملتقى أهل التفسير،

والعقدي، مما تسبب في كثير من الأحيان في نزعات مذهبية ومنهجية، ومن تلك الآليات المعتمدة التي أفضت إلى تجاهل مقاصد النص وسياقه عند بعض الدارسين مقابل خدمة مقاصد المفسر "الحقيقة والمجاز" ذلك لأن أساس هذه الآلية لغوي بلاغي باطني، مما قد يفتح الباب أمام انحراف المعنى في خدمة أغراض وأهداف عقائدية مذهبية بين من يرى هذا المعنى يتأرجح بين الحقيقة والمجاز والظاهر والباطن وهذا ما أفضى إلى ما يسمّى بـ «التأويل»، ذلك أن النص الديني تكتنفه كمية هائلة من اللغة المجازية يتعصّب معها فهمه من دون تأويل»⁽¹⁾. وما دامت لغة القرآن الكريم حافلة بالمجاز، فإن مهمة التأويل تكمن في استعادة الدلالة المفقودة أو الأصلية، فهو إنما «يغلب دلالة على أخرى وأن يفاضل بين معنى وآخر [...] ولن ينتج التأويل سوى التعدد والاختلاف، اختلاف الذوات والأزمنة والخطابات»⁽²⁾.

هذا الاختلاف حول باطن المعنى وظاهره غدّته روافد إيديولوجية وأخرى مذهبية وغيرها أقام التأويل الحدائثي الذي سعى إلى القطيعة المعرفية والمنهجية مع التراث عليها ركائزه وتوجهاته متجاوزا بذلك قدسية النص القرآني ومفارقته لغيره من النصوص، فالتأويل «الذي تعتمده التأويليات المعاصرة غير التفسير فهو أقرب مما يسميه أبو زيد "نظرية التفسير" وهي غير التفسير التطبيقي للنص»⁽³⁾، وهذا في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل⁽⁴⁾، أو هو على حد قول علي حرب «مجال للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء»⁽⁵⁾.

1- ينظر: عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص: 230.

2- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط. 2، 2007، ص: 35.

3- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، العرب والحداثة (3)، ص: 217.

4- ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 13.

5- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 23.

وفي سياق المقارنة بين المفسرين الكلاسيكيين والمعاصرين في الآليات المعرفية المستعان بها في التأويل، يرى علي حرب أن الاختلاف يكمن في أن المفسرين القدامى في تفسيرهم للقرآن الكريم إنما «فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحتهم أدواتهم المنهجية، بينما نحن نفعل ذلك أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية، أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية. فهم استخدموا في تفاسيرهم مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلامية، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي»⁽¹⁾.

وفي هذا الاعتراف ما يميلنا إلى التحول المفهومي والمنهجي الذي آل إليه التأويل في الدراسات المعاصرة، حيث اختلف عن التأويل التراثي في المفاهيم والأدوات إضافة إلى تركيز هذا التأويل المعاصر على نقد القراءات السابقة والإبانة عن أصولها والكشف عن آلياتها⁽²⁾، التي تتعارض مع آليات التأويل المعاصرة التي اعتمدت بشكل كبير على العلوم الغربية خاصة الفلسفة والنقد الأدبي واللسانيات، مما جعلها تنأى عن السياق التاريخي والحضاري للقرآن الكريم ووقدسية مصدره.

1-2- القراءة التأويلية التفكيكية:

1-2-1- من التفسير إلى التأويل إلى التفكيك:

طلعت كشوفات العلم المعاصر بمصطلحات جديدة أطلقتها على محاولة فهمها وشرحها للقرآن الكريم، فإلى جانب مصطلح التفسير والتأويل التراثيين، والقراءة والدراسة المعاصرة وجدنا هذه الدراسات تستعين بمصطلح "التفكيك"، فإذا كان التفسير يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف

1- علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة 1، ص: 78.

2- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 79.

ومعنى الخطاب ، فإنّ التأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنّته انتهاك للنص وخروج للدلالة. ولهذا فهو يشكّل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، أمّا التفكيك فهو قطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته، فهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله⁽¹⁾، والدراسات المعاصرة لجأت إلى التفكيك كمرحلة موائية للتأويل؛ باعتبار أنّ التأويل أصل التفكيك، فإذا كانت العلاقة بينهما علاقة تداخل وتقاطع، إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطق الخفي، غير أنّ التأويل هو سعي للوقوف على مقاصد المؤلف، في حين أنّ التفكيك لا يتعامل إلاّ مع ما هو بالمتناول، أي يعالج النصّ ويسعى إلى استكشاف إمكاناته. التأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة، في حين أنّ التفكيك يهتمّ بفرغات النصوص وثقوبه. التأويل هو التقاط معنى أو استقصاء مفهوم، بينما التفكيك خلخلة لبنية النصّ وحفر في طبقات الخطاب⁽²⁾، غير أنّ التمييز بين هذه المناهج الثلاثة: التفسير والتأويل والتفكيك لا يعني أنّه بالإمكان الفصل بينهما بصورة حاسمة ونهائية، ومن ثمّ توصلت الدراسات المعاصرة وهي تقرأ النصوص بالمناهج الثلاثة⁽³⁾.

وقد وضع "هيدغر" مصطلح "التفكيك" داعياً إلى تفكيك الانطولوجيا الكلاسيكية، وبعد "هيدغر" نبغ "ميشال فوكو" صاحب المنهج الحفري^(*) في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة ثم جاء "دريدا" الذي تبنيّ المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به، والتفكيك إجراء منهجي وميدان معرفي وشكل من أشكال التفكير أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجالات اللّغة والسيمياء والأناسة والتاريخ والايستمولوجيا والتحليل

1- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكّرة، النصّ والحقيقة 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. 2، 2000، ص: 12 وما بعدها.

2- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 53.

3- ينظر: م. ن، ص: 22.

*- الحفر: هو شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة الذات، ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 23.

النفسي، وغيره من الأدوات المعرفية والإجراءات العلمية المعاصرة، فقد شكّل المنحى الحفري التفكيكي أهم حدث فكري في النصف الثاني من القرن العشرين⁽¹⁾.

1-2-2- بين التأويل والتأويلية:

إذا كان التأويل آلية من آليات قراءة النصوص مهمتها البحث عن «المستويات الدلالية التي ترد في النص مستغلقة وقائمة على الاحتمال»⁽²⁾، فيضطلع بتغليب دلالة على أخرى، وإذا كان مصطلح التأويل «يدور على صرف اللفظ إلى غير مسماه الظاهر لوجود قرائن تركيبية تداولية تقتضي ذلك، فإن مصطلح التأويلية [Heurmeneutique] يدور حول تحديد مختلف العلاقات التي يفرضها النص، سواء ما تعلق منه بالمؤلف أو "المتلقي" والشروط الموضوعية التي تعين على إبراز المقصدية»⁽³⁾.

وإن يعتبر "التأويل" أحد أهمّ المفاهيم المتداولة منذ القديم عند الغربيين ومن أهمّ مجالات البحث، فقد ورد باسم التأويلية أو الهرمينوتيقا [L'hermeneutique] وهو علم يهتم بنقد وترجمة نصوص الكتاب المقدس⁽⁴⁾، وهو مشتق من اللفظ المتداول عن الإغريق قديماً [Hermenicin] و«كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله»⁽⁵⁾. فكلمة "الهرمينوتيقا" تعني فن تأويل النص المقدس، واستنطاق الرمز والإشارة والعبارة والصورة النصية بما يوافق العصر وليس بما يتفق مع النص الأصلي، ليصبح "المؤول" مسؤولاً عن فهم جديد، وكلما نأت المسافة عن مصدر النص الأصلي كلما انتفت "قدسيتها"، لأنّ هذا الفهم يستنبط رموزاً جديدة غير دقيقة، تلغي قصيدة اللغة ومرجعيتها المعجمية إلى الدلالة على شكل من أشكال الفهم الذي يمنحه المؤول لخطاب معين.

1- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 23 وما بعدها.

2- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 137.

3- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 18.

4- ينظر: Le petit Larousse ,P:489

5- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، 2000، ص: 173.

وقد تطوّر مفهوم مصطلح "التأويل" إذ قد اتّسع في تطبيقاته في الفكر الحديث والمعاصر، فصار يتناول إلى جانب تأويل النصوص الدينية عمليّات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلمي الاجتماع والانتروبولوجيا، وعلم الجمال والنقد الأدبي والفلكلور⁽¹⁾، وقد أصبح [بمعناه الهرمينوطيقي الحديث] يُعنى بوضع قوانين تضمن الفهم المناسب للنصوص، وتتلافى ما يُمكن أن يتعرّض له المؤوّل من سوء فهم للنصّ، خاصّة إذا بُعدَ زمنُ النصّ والتبست معانيه⁽²⁾.

فالقضية الأساسية التي تتناولها "الهرمينوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام سواء أكان هذا النص نصّاً تاريخياً أم نصّاً دينياً، والتركيز على علاقة المفسّر بالنصّ، هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا⁽³⁾، كما أخذت على عاتقها «البحث عن الإجابات العلمية الموضوعية للعلاقة المتداخلة بين النصّ، خاصة الديني والمفسّر/الناقد من جهة وبين النصّ والتراث والتاريخ من جهة ثانية»⁽⁴⁾.

نجد عدداً من الباحثين الغربيين أمثال بول ريكور يميّز بين التأويل والهرمينوطيقا، فالتأويل أخص من الهرمينوطيقا وهي أعمّ منه وأشمل، التأويل مقترن بتفسير النصّ وبآلياته اقتراناً مباشراً، والهرمينوطيقا تقترن بقضية الفهم أي فهم البنيات والعلامات، بوصفها فلسفة تحليلية⁽⁵⁾، وقد سعى سعى هؤلاء الباحثون إلى وضع مجموعة من القواعد والمعايير لتفسير وفهم النصّ المقدّس، ولم يخل سعيهم هذا من إيعاز من رجال الدين الغرب الذين شعروا بعجز النصّ المقدّس على تقديم الدلالات التي يطلبها منه المحيط المعاصر، وقد اتّسع مجال التأويلية حديثاً، ليشمل مختلف النصوص

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد، م. ن، ص: 177.

2- ينظر: عبد الرحمن بوردع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص: 45.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 13 وما بعدها.

4- عبد الجليل منقور، النصّ والتأويل، ص: 32.

5- عبد الرحمن بوردع، التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، ص: 85.

الاجتماعية والأدبية والتاريخية، وغدت التأويلية الحديثة، تفتح النص على القراءات المتعددة، الباحثة عن قصيدة جديدة تلائم الوعي الجديد⁽¹⁾.

وإذا كانت التأويلات الغربية الحديثة تشترك مع المصطلح القديم في مجال البحث وهو دراسة النصوص فإنها اختلفت عنها في الكيفية والآليات وهذا يعود إلى تطوّر البحث اللغوي خاصة، ذلك أن التأويلات الحديثة [الهرمينوطيقا] طوّرت آلياتها البحثية حيث أولت اللغة المقام الأول باعتبارها مجالاً للفهم والتفسير، وتعدد المعاني في الكتاب المقدس التي ارتبطت بالدلالة الحديثة لمصطلح "التأويلية" لتمهّد لظهور "نظرية التأويل" مع "هايدغر" الأكثر شهرة في هذا المجال ثم تطورت وأصبحت شكلاً من أشكال فلسفة الحدائثة⁽²⁾، وتقع اللغة - بالنسبة إلى القراءة التأويلية - في صميم عملية المعرفة، لأن اللغة هي في النهاية شكل من أشكال الوجود، وكل معرفة بهذا الوجود تؤدي إلى إعادة فهمنا للغة نفسها⁽³⁾، وعموماً قبل ممارسة القراءة «نحمل لغة نتوجّه بها إلى فهم النص، وهذه اللغة أو معانيها وليدة ثقافتنا الحاضرة [...] إذ تحتزن اللغة تصوّراً منظومياً للعالم، مثلما تحتزن الكلمة المعنى المعرفي للفظ، وهي بهذا الشكل تجعل رؤية العالم رؤية تأويلية تختلف من مجتمع لآخر بل ومن فرد لآخر أيضاً، وكل ذلك ينعكس على فهم النص»⁽⁴⁾.

فالهرمينوطيقا - في هذا السياق - تسقط الأحكام القبلية على الفهم، بما في ذلك النظرة اللغوية للعالم على النص، إذ يعتبر غادامير «أننا نجد اللغة جاهزة أمامنا وهي تحمل المعاني الخاصة بالعالم، وكل ذلك يتم إسقاطه على فهمنا للنص طبقاً للمعاني اللغوية المألوفة لدينا سلفاً»⁽⁵⁾.

4- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 33.

2- ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 104 وما بعدها.

3- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 22.

4- يحي محمد، منطق فهم النص، ص: 154.

5- يحي محمد، م. ن، ص: 107، نقلاً عن هاتس غيورغ، غادامير وفلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، منشورات

الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط الثانية، 1427هـ/2006، ص: 141.

أي هناك وبهذا المفهوم نزعة هرمينوطيقية أو تأويلية لا يمكن تجنبها بفعل نظرنا اللغوية المألوفة بما في ذلك النزعات الذاتية، وهذا ما يجعل الممارسة التأويلية لا تستنفد كل طاقاتها القرائية، ويبقى الفهم والتأويل مستمرا لا ينفد ولا ينقطع، أمام اختلاف القراءات والأفهام والتأويلات، بتعدد القراء والمفسرين الذين رأوا أنّ النص انفتاح لا يحده حدود، أي أنّه قابل للتشكّل والإنتاج إلى ما لا نهاية له من القراءات والفهم والتفسير⁽¹⁾، وانطلاقا من جدلية النص والواقع فإنّ «المقاربة اللسانية التي تنحو إلى تحليل لغوي للخطاب تنطلق من اعتبار النصّ هو تجميع للبنى الثقافية وأنماط التفكير الاجتماعي المتشعب، وأنّ المجتمع يعتمد بشكل أساسي على اللغة في تشكيل وعيه بالعالم والوجود»⁽²⁾.

1-2-3- القراءة التأويلية العربية وعلاقتها بالإعجاز القرآني:

وإذا كان التفكيك ميدانا معرفيا أمّدا بأدوات مفهومية جديدة وفعالة، فإنّ المعاصرين من العرب الذين تناولوا القرآن الكريم بالدراسة قد استعانوا به رغم أدواته الغربية الغربية عن ثقافتنا العربية الإسلامية، فغدوا كمن «يعيد الحث ويستنتب الجديد، فإذا الأداة أداته، وإذا المنهج منهجه»⁽³⁾، ذلك أن استيراد المنجز الغربي اللساني والفلسفي وتطبيقه في قراءة النص القرآني وتخليصه من أسبابه التاريخية الخاصة وإعادة تبيئه ليوافق المجال التداولي الجديد، يعدّ تطبيقا لواقع الحداثة الغربية وليس لروحها⁽⁴⁾، على حدّ قول الأستاذ طه عبد الرحمن الذي يفرق بين روح الحداثة وواقعها، فالروح هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أمّا واقعها فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص⁽⁵⁾.

1- ينظر: يحي محمد، م. ن، ص: 83 وما بعدها.

2- عبد الجليل منقور، النص والتأويل -دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ص: 37.

3- علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 24 و 25.

4- ينظر: سعيد النكر، قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج، ص: 33.

5- ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 175 وما بعدها.

والغالب على هذه القراءات التأويلية أنها تشكك في المقولات الفكرية الموروثة وتستخدم مقولات فكرية ومنهجية غربية جديدة، أو تستخدم مقولات قديمة بعد إفراغها من محتواها ومنحها دلالة جديدة كمقاصد المتكلم وتأويل المخاطب، فهذه القراءات التأويلية تستخدم مقولة "المقاصد" على غير ما وضعت له في علم أصول الفقه، وتربطه بنسبية الأحكام وبتاريخية النص، وتتوسل بمفاهيم تنذرع بها لإعادة القراءة والتصحيح⁽¹⁾، وفق قانون أو فكرة "الهدم والتقويض" كما عرفها "هوسرل" ومارسها "جاك دريدا" لتسقط القداسة عن صاحب النص، وتمنح "القارئ" أو "المتلقي" سلطة التدمير وإعادة البناء، مستغنياً في ذلك عن المؤلف ومقاصده، باعتبار أن «المقصدية في الخطاب القرآني ترتكز أساساً على إبراز الطرق الموصلة للمعنى»⁽²⁾، ومن ثم فإنّ القراءة التأويلية التفكيكية أثمرت «زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر والاستقصاء»⁽³⁾، فقد زعم كثيرٌ من المؤولة الجدد في دراستهم المعاصرة للقرآن الكريم أنهم يسعون من خلال خطابهم التقدي الجديد حول القرآن الكريم وتأويلهم الخارجي لنصّه، إلى مدّ جسور حوار عقلايين جاد يخلخل كثيراً من المسلمات البالية، منها قولهم إنّ القرآن ليس معجزاً لغوياً، فلغته لغة عادية ليست معجزة، وهو حتّى في تحدّيه للناس وللعالمين لم يقل إنّه كلام معجز⁽⁴⁾، وبالتالي فإنّ هذه القراءة "تنطلق من مبدأ قدسية القرآن الكريم، التي تربطها بتطور الفكر الإنساني واتّساع دائرته المعرفية، لذلك نجدهم ربطوا بين الخصوصية اللغوية للنص القرآني وبين مسألة التأويل بتخطي المفهوم القديم للتأويل وهو إدراك المعاني المتشابهة باعتماد الجهد العقلي المخضع للنص إلى إدراك التفاعل الحاصل بين النصّ وقارئه، حيث يصعب على القارئ المؤول للنص أيّاً كان جهده أن يوضعه بصفة كاملة في زمنه الأول، لذلك يقترح وجهة نظره من زاوية خاصة عند القارئ، ومن ثمّ تصبح لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، فتتحول اللغة

1- عبد الرحمن بودرع، التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، ص: 78.

2- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، ص: 18.

3- علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 118.

4- ينظر: عبد الرحمن بودرع، بلاغة الخطاب الديني، ص: 85.

بالتأويل إلى معين للمعنى لا ينضب ويتعدّر في الوقت نفسه التوصل إلى المعنى النهائي للنص⁽¹⁾، مثلما سنرى في النماذج المقترحة في هذا البحث.

ولهذا لم يطلق على هذه الجهود التأويلية الحديثة مصطلح أو صفة "التفسير الجديد للقرآن" إنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أيًا كانت دواعي هذا التوظيف، إنها قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالإعتماد على (فتوحات العلم الحديث) بغرض الوقوف على خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه⁽²⁾، وذلك لتتوصل إلى فهم ما لم يفهم من قبل، مستعينة في ذلك بأدوات إجرائية مختلفة عن تلك التي اعتمدها التفاسير القديمة.

لذلك عدّت هذه القراءات التأويلية المعاصرة التي تناولت النص القرآني باعتباره ظاهرة لغوية وثقافية - مثلما سنرى - التفاسير القديمة «قراءات تاريخية خضعت لسياق زمانها وولدت من معنى النص الأول ما يسمح به أفقها المعرفي واتجاهاتها الفكرية»⁽³⁾، لأنّ الأهمّ في الهرمينوطيقا أو في تأويل النص، هو صلة مؤوّل به، والشروط المعرفية والتاريخية التي تؤسس الصلّة وتوجّهها⁽⁴⁾، فقد أضحى فعل التأويل في القراءة التأويلية العربية المعاصرة يتوسّل بآليات جديدة في الشرح والفهم وتفسير النص القرآني، وهي آليات نشأت من رحم النصوص الأدبية والفلسفية واللسانية الغربية.

وإذا كانت هذه القراءة - على حد قول علي حرب - ممارسة فكرية مقالية فعالة ومنتجة، أي بما هي نقد وتفكيك، وبما هي تأويل وإعادة بناء⁽⁵⁾، عند الدارسين المعاصرين في مشروعهم القرائي للفكر العربي الإسلامي، فإنّها في قراءتها للقرآن الكريم لا تقرّاه من أجل إعادة الاعتبار إلى "الظاهرة المعجزة" على حد قول - أركون - التي يمثّلها الوحي القرآني، وإنما هدفها تفكيك المعنى

1- ينظر: أحمدية النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، ضمن كتاب النصّ الديني والتراث الإسلامي، ص: 134.

2- ينظر: م. ن، ص: 134-135.

3- أحمدية النيفر، النصّ الديني والتراث الإسلامي، ص: 135.

4- ينظر: عبد الإله بلقرين، نقد التراث، ص: 217.

5- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 89.

بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه⁽¹⁾، فحرب يذهب إلى أن أركان في قراءته التأويلية التفكيكية هاجسه الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحوير والتأويل، بمعنى خرق كل الحواجز التي أقيمت حول النص القرآني أي ما وضع أو أنجز حول هذا النص من تفاسير وشروحات ودراسات، وذلك بتوظيف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن الكريم بوعي ديني⁽²⁾، يراعي قدسيته ومفارقته لغيره من النصوص.

هذه التعرية لآليات التقديس والتعالي، يرى حرب أنها ليست انتقاصا من النص القرآني بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن، أمام كثافة الدلالة، لذلك وصف حرب الخطاب الأركوني النقدي بالخطاب الحفري التفكيكي، لأنه وهو يقرأ القرآن الكريم يحاول استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته، كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية، حرب يرى «أن عمل أركان ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوة»⁽³⁾، ومن ثم نستنتج أن القراءة التأويلية التفكيكية بمفاتيحها المعرفية تحاول هتك حجاب القداسة لتصل إلى أقصى حدود الفهم «بالوقوف على النظام المعرفي الذي يقوم عليه النص»⁽⁴⁾، أو «كشف الحجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب»⁽⁵⁾، أو الصفة الفائقة أو الرائعة لما هو مكشوف، لأنه في نظر بعض الدراسات المعاصرة أصبح الفهم التراثي للقرآن الكريم عاجزا عن تلبية مقاصد النص والإحاطة بها بالمقارنة مع علوم العصر التي فتحت آفاقا جديدة للفهم، وأن التفاسير التقليدية فقدت سلطتها المعرفية وصلاحيتها، وأمام هذا نتساءل في ما يلي عن الآليات الإجرائية التي استعاضت بها القراءة التأويلية والتفكيكية المعاصرة في قراءتها ودراساتها للقرآن الكريم

1- ينظر: علي حرب، المنوع والممتنع، ص: 120.

2- ينظر: م. ن، ص: 120.

3- علي حرب، المنوع والممتنع، ص: 120.

4- أحمدية النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 141.

5- أحمدية النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 139.

والمنهج الذي سلكته في ذلك ، فنحن أمام هذه الدراسات التي عملت على اقتراح فهم مختلفة للنص القرآني نحاول أن نستنبط منها ما أنجزته من آراء حول الإعجاز ومفهومه في محاولة تأطير هذه الجهود واستقصاء منهجها الذي تتوسّل به لفهم القرآن الكريم، وجملة الإجراءات المعرفية والآليات التي تطبّقها في الوصول إلى معاني النص القرآني وفهمها في إطار تقويمها والمفاضلة بينها.

2- آليات القراءات والدراسات التأويلية المعاصرة:

في معرض حديثنا عن الجهود التفسيرية التراثية على امتداد سبع قرون ابتداء من القرن الثالث وصولاً إلى القرن العاشر، وجدناها اتخذت منهجية محددة في عملها التفسيري - حتى وإن لم تصرح حرفياً بهذا المنهج - حيث منها ما اعتمد على الاجتهاد العقلي المسمّى بتفسير الرأي أو تلك التي اعتمدت على الأحاديث النبوية الشريفة كمرجعية أساسية في التفسير والمعروفة بتفسير الأثر، إضافة إلى تلك التفسير التي اهتمت باستخراج الأحكام الفقهية التي نُقلت عن المتصوِّفة أو ما سمي بالتفسير التأويلية الإشارية، وهو منهج أصبح يمثّل مجموعة من المفاهيم الفكرية والمعرفية الثابتة وصلت إلى حدّ القيم المطلقة التي غلّفت النص القرآني بقواعد معرفية وأسلوبية غير قابلة للطعن، مما أنتج منهجاً متكرّراً عبر هذه القرون لغويًا وفقهياً وعقائدياً، تولّد عن هذا المنهج القار والمتكرر فهماً آلياً للنص، مما جعله هو الآخر يتّخذ مفهوماً شبه مقدس.

بينما اتخذت القراءات والدراسات المعاصرة لنفسها بناءً منهجياً جديداً، جدّد العلاقة القائمة بينه وبين النص انعكس ذلك على رصيدها المعرفي واتّجاهها الفكري الذي أعاد النظر في بعض المفاهيم المعرفية والآليات الإجرائية التي عرفت ركوداً طيلة قرون خلت من التفسير القرآني. إذ لم تقف عند حدّ الجهود التراثية التفسيرية من تلك الجوانب الفقهية والكونية والنحوية واللغوية والبلاغية والأدبية التي وفاها الأقدمون حقّها من الدراسة والعلم والبحث بل تعدّتها إلى المنهجية والآليات وهي آليات معرفية وإجراءات علمية منفتحة ومتعدّدة، حيث أدركت بعض هذه المحاولات التفسيرية المعاصرة "ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني" تتجاوز القراءة التراثية الثابتة التي أحاطت النص القرآني بهالة من المفاهيم الثابتة.

وهو التساؤل المنهجي الذي قدمته هذه القراءة كبديل «إلى أي حدّ يمكن لأحادية القراءة والاعتصام داخل علوم النص حسب المنهج التراثي أن يحقق للمسلمين تفوقاً ما بالنص الذي هو مناط جميع أمرهم؟»⁽¹⁾، حيث رأت هذه الدراسات المعاصرة أن لا بدّ لها من تصوّر جديد واجتهادات تسير العصر وتعكس ما فيه من مستجدات معرفية وعلمية وثقافية بعيداً عن المجالات المعرفية التي حظيت بعناية الموروث التفسيري فقهاً وتصورًا وبلاغة، لأنّ «كلّ المفسرين السابقين للقرآن إنّما فسّروا على منهج مرتبط بالنظام المعرفي السائد في عصرهم وبالتوجه الثقافي العام الخاص بذلك الزمان، فحين يضع المفسر التراثي القديم، أيّاً كان مذهبه، تعاريفه، وأغراضه ومصطلحاته، وبراهينه وقواعد عمله فإنّه لا يفعل ذلك إلا بعناصر هي جزء من تاريخية عصر كامل»⁽²⁾، ومن ثمّ فإنّ الدراسات المعاصرة رأت ضرورة عدم التغاضي عن هذه القضية الأساسية وهي الارتباط "بالنظام المعرفي السائد" وفي ذلك إشارة إلى ما بلغه العصر من كشوفات علمية وآليات معرفية يجب الاستفادة منها، وإلاّ سيكون مصير هذه الدراسات إنتاج «نفس الفكر المقطوع عن مقتضيات عصره ومشاغله المعرفية»⁽³⁾، ومن ثمّ نادى هذه الدراسات المعاصرة بوجود تجاوز الموروث التفسيري الذي أحاط النص القرآني بمفاهيمه وكأنّه استنفد قراءة النص القرآني الذي حكم عليه بقطعية دلالاته، مما أدى إلى إعادة المضامين نفسها.

لذلك سنعرض في هذا المجال آليات القراءات والدراسات التأويلية المعاصرة التي استعاضت بها عن تلك الآليات الموروثة والتي حاولت فيها التقيّد بصرامة المناهج العلمية والأدوات الإجرائية المعاصرة.

1- احميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 123.

2- احميدة النيفر، النص الديني، ص: 133.

3- احميدة النيفر، م، ن، ص: 133.

2-1- اعتماد ترتيب التزول في فهم النص:

و ذلك باعتبار- في نظر هذه الدراسات- أن القرآن الكريم يعدّ نتيجة تاريخية لما سبقه ومهد له من حركات ثقافية ودينية في الجزيرة العربية، إذ يتحدّد الهدف من اعتماد ترتيب التزول كآلية لبلوغ مفهوم النصّ وتحديد مفهوم الإعجاز في «التعرّف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدّعوة المحمدية، فإنّ دور المنطق أو الاجتهاد لا بدّ أن يكون مركزا أساسا على المطابقة بين المسارين مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن»⁽¹⁾.

ويرى نصر حامد أبو زيد أنه حتى يكتشف الباحث قواعد هذه النصوص المتعددة التي أُدمجت في نص واحد- باعتبارها نزلت مجزأة منجمة على مدار بضع وعشرين سنة-أن يواجه بنيتين يطلق عليهما في علوم القرآن: ترتيب التزول، وترتيب التلاوة، في البنية الأولى أي في علاقة النص بسبب نزوله نستطيع أن نتحدّث عن نصوص بصيغة الجمع، لا عن نص واحد...وفي البنية الثانية التي تمثلت من خلال مرحلة "التدوين" و"التقعيد"⁽²⁾، فهو يرى ضرورة تسلّح الباحث وحاجته إلى "دراسات ودراسات أسلوبية ودلالية من منظور متقدم جدّا، للكشف عن قانون "التركيب" الذي أُدمجت على أساسه "النصوص" في نص واحد، فهو يرى أننا لكي نفهم النص علينا أن نفهم على أي أساس رُكّبت نصوص القرآن الكريم لتُشكّل بنية واحدة، وذلك يحتاج- مسترسلا أبو زيد- إلى معرفة واسعة ودراسات مستفيضة أسلوبيا ودلاليا لفهم سرّ هذا الإدماج، «أي تحليل البنية الآنية للنص، أي علاقة الآيات في ترتيبها داخل السورة الواحدة من جهة، والعلاقة بين السور وترتيبها في المصحف من جهة أخرى»⁽³⁾.

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، أكتوبر، 2006، ص: 245.

2- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 258.

3- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 258.

ويربط نصر حامد أبو زيد بين فهم النصّ القرآني وفق اعتماد ترتيب النزول والسياق، وذلك بالتمييز بين مستويين أساسيين من مستويات السياق وذلك في التعامل مع القرآن تفسيراً وتأويلاً: المستوى الأول هو مستوى النزول الكلي وهو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إلى جانب الديني والفكري والثقافي، وهو مستوى يرى الكاتب أنّه تجاهلته الدراسات التي أُنجزت حول القرآن تفسيراً وتأويلاً.

أمّا المستوى الثاني فهو مستوى النزول التدريجي -أو ما يطلق عليه ترتيب النزول- وهو عبارة عن مستويات جزئية تكون دليلاً على «المنشأ التاريخي لبنية القرآن»⁽¹⁾.

وهذا كله يتطلب من الباحث أن يعيد قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بـ "أسباب النزول" أو بـ "الناسخ والمنسوخ" قراءة نقدية تاريخية من شأنها أن تنير للباحث طريق الفهم وتحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات التي قد يجد نفسه فيها إذا غُيِبَ السياق التاريخي لأسباب النزول الذي يستدعي مستويات أخرى تمثل مجمل علوم القرآن: التمييز بين "المكي" و"المدني" والاهتمام بـ "أسباب النزول"⁽²⁾.

2-2- آلية (أسباب النزول) عند المعاصرين من الإعجاز إلى الواقع والتاريخ:

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ تحقيق سبب النزول على سبيل القطع صعب إذا ما اعتمد فيه على منهج القدماء في الترجيح بين الروايات، لذلك رأى ضرورة أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، وذلك استناداً إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكوّنة للنص، إنّ "أسباب النزول" ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص⁽³⁾، وقد رأى أبو زيد أنّ معضلة القدماء تكمن في كونهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى

1- نصر حامد أبو زيد، م.ن، ، ص: 259.

2- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 260.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 111.

"أسباب التزول" إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي، ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائما دوالا يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص⁽¹⁾.

وهذا يعني - عند نصر حامد- أن القدماء لم يدركوا أن في النص قرائن ودوال تحيل على وقائع التزول وسياقاته، وأنهم تعاملوا مع هذه الوقائع والسياقات كما لو كانت مجرد إطار خارجي للتفسير⁽²⁾، مناقشا أحد الدارسين نصر حامد في هذا الرأي يرى أنه لا يمكن التعامل مع النص معزولا عن سياقاته التكوينية، لأن ذلك يقود إلى سوء الفهم وفوضى تأويلية عارمة، وأن القدماء جعلوا معرفة سبب التزول بمتزلة معرفة "مقتضى الحال" في إشارة منه إلى جهود "الشاطبي" في هذا المجال، وذلك حين أقام ذلك الربط بين أسباب التزول في علوم القرآن ومقتضيات الأحوال في البلاغة، فكما لا يستقيم فهم الكلام بلاغيا ولا يتأتى الوقوف على مقاصده من دون ربطه بمقتضياته المقامية، فكذلك لا يستقيم تفسيريا فهم القرآن وبيان مقاصده من دون وصله بأسباب التزول ومقتضياته⁽³⁾.

وفي غضون هذا كله يؤكد نصر أن عملية فهم القرآن لا تتوقف فلقد «أرسل الله سبحانه وتعالى رسله للناس يحملون كلامه عزّ وجلّ لكي يفهمه الناس وليست عملية الفهم حكرا على عصر من العصور مهما بلغ إخلاص أهله، بل هي عملية تتشارك فيها كل العصور سعيا لإتمام نور الله سبحانه وتعالى بإبراز الدلالات الكامنة في كلامه»⁽⁴⁾، وهذا الرأي يفصح عن مفهوم نصر "للإعجاز القرآني" الذي لا يرتبط بعصر التزول، بل يبقى مفتوحا لكل دارس عبر العصور، ليرز ما كمن من دلالات أسلوبية وبلاغية وجمالية وتأويلية في النص القرآني.

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد، م، ن، ص: 111.

2- ينظر: محمد حيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 196.

3- ينظر: محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 197-198.

4- نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص: 208.

وإذا كان نصر أبو زيد يرى أن أسباب النزول علاقة "بداخل النص" في فهمها واكتشافها، فإن أركون في دراسته لأسباب النزول كآلية من الآليات التي تكفل للقارئ بلوغ فهم القرآن ودلالاته الكامنة، يذهب في تعريفها إلى أنها «عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية»⁽¹⁾، ذلك أنه لا يرى فيها إضاءة تاريخية للنص القرآني إلا بقدر ارتباط أحكامه بالتاريخ، وفي مقابل ذلك حفل كثيرا بالناسخ والمنسوخ في النص «وتوسّله دليلا على تاريخية نص نزل على مدى عشرين عاما أو يزيد»⁽²⁾.

يؤكد أركون أننا «إذا نظرنا إلى المصحف كما هو عليه حاليا، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع كلية النص طبقا للترتيب الكرونولوجي (أي الزمني المتسلسل)»⁽³⁾ فالإشكال الذي يطرحه أركون هنا ينصرف إلى العلاقة بين بنية السور من جهة، وترتيبها في المصحف من جهة ثانية إذ الكثير من "الوحدات النصية"^(*) القرآنية دوّنت على نحو لا يطابق تسلسل الوحي، وبالتالي فقد فقدنا بتلك الطريقة من التدوين تاريخها⁽⁴⁾، وهذا ما يعلل به أركون العودة إلى قاعدة التسلسل الكرونولوجي للوحي التي تمكّن من قراءة صحيحة للوحي.

كما ربط بعض الدارسين المعاصرين نزول القرآن منجّما بالواقع والتاريخ بعيدا عن كون هذه الأسباب من إعجاز القرآن الكريم، حيث يرى نصر حامد أبو زيد أن علم "أسباب النزول" يعتبر من أهم العلوم الدالة والكاشفة على علاقة النص بالواقع وجدله معه، ذلك أنه يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا وتؤكد علاقة "الحوار" و"الجدل" بين النص والواقع⁽⁵⁾. فإذا كان النقاد العرب قد نظروا لعلاقة النصوص

1- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 115.

2- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص: 394.

3- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 38.

* - الوحدات النصية هي الآيات القرآنية عند محمد أركون.

4- أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 38-39.

5- نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص: 97.

الأدبية بالواقع من خلال مفهوم "المحاكاة" أو "المماثلة" و"التشبيه" و"الوصف" فإنّ علم أسباب التزول يمكن أن يطرح لنا مفهوما مغايرا لعلاقة النص بالواقع⁽¹⁾، كما يرى نصر حامد في موضوع آخر أنّ «محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من معطيات النص ذاته بعد أن أعيد تفسيرها تفسيراً جديداً في سياق تطور حركة الواقع ذاته»⁽²⁾.

ومن هنا يتضح أنّ الدارسين المعاصرين ربطوا أسباب نزول القرآن الكريم بالواقع وتفاعله معه بعيداً عن أيّ مكنٍ إعجازي، وبعيداً عن كون هذه الأسباب من إعجاز القرآن الكريم، إذ يربط حسن حنفي نزول القرآن منجماً بالواقع والتاريخ، بل إنّ نصوص الوحي هي مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدلت⁽³⁾، وفي هذا إشارة إلى أنّ النص لا يعد معجزاً في كل زمان ومكان، فمعنى أسباب التزول عند حسن حنفي هو ارتباط الوحي بالواقع، والآية بالتاريخ، فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر وحلول في التاريخ وتوجيه للوقائع وحل للمشاكل، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب التزول⁽⁴⁾.

3-2- تاريخية النص الديني ونسبته مقابل أسباب التزول:

جاءت التاريخية في الدراسات المعاصرة ردّاً على آلية "أسباب التزول" التي رأى التراثيون- كما مرّ معنا- أنّها مما يحقق للقرآن الكريم إعجازه، فهي من الآليات التي أثبت مفهوم الإعجاز في الدرس الإعجازي القديم.

1- ينظر: نصر، م.ن، ص: 97.

2- نصر، م.ن، ص: 138.

3- ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 2002، ص: 115.

4- حسن حنفي، م. ن، ص، ن.

وقد عرّف الدارسون التاريخية بأنها «مذهب يقضي بتطور الحقائق مع التاريخ»⁽¹⁾، كما جاء في كتاب محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي بأنها «دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات»⁽²⁾، كما يعرفها نقلا عن "آلا تورين" بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضا⁽³⁾، فمحور هذه التعريفات هو ربط النص بسببه، حتى رأوا أنه يساهم في إبراز تاريخية النص الديني، وفي اعتمادهم على أسباب النزول «كآلية نصية تؤكد تاريخية النص الديني إنما كان انتقاء أكثر مما هو نتيجة آل إليها بحث موضوعي»⁽⁴⁾، لأنهم رأوا أن القرآن الكريم كان في صياغته للوقائع متفاعلا مع التصورات السائدة في هذا الواقع مما يؤكد تاريخيته.

ومن هذا المنطلق يمكن ربط التاريخية وفق ما ذهبت إليه الدراسات المعاصرة بالواقع مقابل الغيبي الإيمان، فهي «آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي والمشروط والمطلق»⁽⁵⁾.

والتاريخية في نظر منظريها - الذين يؤكدون على تاريخية النص الديني ونسبيته- ترى أن آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها، بل «تحيل على تاريخ تفسيراتها المتعددة فيزداد تعلق المعاني بظروفها، وسيكون هذا التعلق مدعاة لاختلاف المفسرين والفقهاء في فهم هذه الأحكام وعليه لن يكون لهذه الآليات معان محددة مستقرة، وإنما هي فهوم وتأويلات نسبية تختلف باختلاف ثقافة المؤولين وعصورهم وأحوال مجتمعاتهم»⁽⁶⁾، وفي خضم تاريخية النص الديني ونسبيته

1- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ص: 386.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هامش المترجم، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص: 23.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط: الثانية، 1996، ص: 116.

4- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 419.

5- م. ن، ص: 23.

6- عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص: 52، وينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 186.

نجد أنّ المطلق تم الاحتكام فيه إلى النسبي وهذا ما ينافي مفهوم الإعجاز أساساً، وطالما أنّ الحقائق تتطور مع التاريخ في مذهب التاريخية، فقد طال هذا التطور الإيمانيات الراسخة، منها "العقائد" كعقيدة الألوهية التي تعد في نظرهم «تصورات مرتقنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر»⁽¹⁾، لذلك يذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنّ التاريخية هي «لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي الوجود الإلهي والوجود المشروط الزماني»⁽²⁾.

وإذا كان نزول القرآن منجماً طيلة ثلاث وعشرين سنة مرتبطاً بالوقائع والأحداث أو ما أطلق عليه "أسباب النزول" فإنّ هذا الأمر أثبت تاريخية النص القرآني في الدراسات المعاصرة، حيث أنّها لا تنظر إلى هذه الأسباب على أنّها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه، وعلماء القرآن الكريم، بل تعتبرها عللاً مؤثرة ارتبطت بنصوص الوحي في نزولها بها، وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معيّنة، فإنّ النص مرتبط ببيئته وسببه ولا يتجاوز في توظيفه ذلك⁽³⁾، ففي حديثه عن التاريخية في معرض قراءته لسورة التوبة يرى أركون أنّها كل ما كان التفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم "أسباب النزول" التي تنقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أو رافقته، فعلى «منوال محمود أركون يشدّد نصر حامد أبو زيد على وجوب قراءة النص القرآني في تاريخيته، أي في اتصال التزليل بالمكان والزمان والحدث، وفي علاقة الأحكام القرآنية بالحالات المتغيرة التي وردت فيها»⁽⁴⁾.

ولكن محمد أركون يرى أنّ هذا العلم يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات، يضيف أركون هنا مؤكداً - أن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد، وهذه الحجة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس ويستفيدون منها من أجل إنجاز

1- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2000، ص: 134.

2- نصر حامد، م. ن، ص: 71.

3- ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 38.

4- عبد الإله بلقرين، نقد التراث، العرب والحدأة 3، ص: 223.

القانون الديني (أو الشريعة)⁽¹⁾، فهو يرى هنا أن الفقهاء يتخذون من "أسباب النزول" ذريعة أو حجة لسن قوانين تشريعية تؤسس لأحكام سارية مسرى الحكم القانوني، في مقابل ذلك يرى أن المفهوم الحديث للتاريخية يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل شروط صلاحية كل مرور من السبب - الذريعة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء⁽²⁾. فأركون هنا يحدد سمات التاريخية بواقع الحدث الذي ارتبط بالبعثة المحمدية، وما صاحب ذلك من تغييرات حصلت في المجتمع العربي في الفترة نفسها.

وفي هذا الإطار يشير أركون إلى القراءة التزامنية^(*) وفق تحليل تزامني لنصوص أخرى معاصرة لفترة القرآن الكريم واستشارتها والعودة إلى زمن القرآن والتموضع الكامل ببيكولوجيا ولغويا في ذلك الزمن لفهم النص القرآني من خلال جوّه وظروفه وإحداثياته الزمكانية الخاصة والمحددة⁽³⁾. فهو يريد لقراءته هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية تاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة⁽⁴⁾.

وهنا يؤكد أركون على عدم التناسب بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب أو ما يمكن أن تسمى فترة نزول الوحي وأسباب نزوله وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط الثانية، 1996، ص: 91.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 91.

* - المقصود بالقراءة التزامنية (Synchronique) القراءة المطابقة زمنيا للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراثة، إلى زمن النص لكي نقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، ذلك أن معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر، ينظر: أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 213.

3- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 235.

4- ينظر: أركون، م. ن، ص: 212.

اللانهائية (التي لا تنفذ) التي تتغذى منه⁽¹⁾. بمعنى أن هذه الأحكام التي صاحبت فترة نزول الوحي انطلاقاً من أسبابها ليست مطلقة بالمقارنة مع التغييرات التي يعرفها العالم فهي نسبية آنية.

لذلك يشير أركون في موضع آخر أنه من "اللازم اليوم أن نعيد كتابة كل التاريخ المرتبط بالظاهرة الإسلامية، وذلك عن طريق التساوق والربط بين المنهجية التاريخية المهمة بدراسة التغيير والتحوّل عبر الزمن وبين المنهجية الانتروبولوجية المهمة بدراسة البنى في لحظة زمنية ثابتة محددة"⁽²⁾، ويقصد بذلك موازنة الدراسة التطورية التاريخية (Diachronic) بالدراسة التزامنية والآنية (Synchronique)⁽³⁾، وهنا يرى ضرورة المعالجة التاريخية التي تهدف إلى إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري) وهذا يمكن في رأيه من التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي ما بين رسالة متعالية نهائية ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى⁽⁴⁾، لذلك نجد أركون هنا يدعو إلى قراءة جديدة تطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر كتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا الدينية والبيكولوجيا الاجتماعية والتحليل النفسي والألسنيات⁽⁵⁾، لذلك نجد في حديثه عن العجيب الخلاب الذي يلامس مفهوم السحر أو الإعجاز في القرآن - كما سنرى - عنده يحاول شق طريق جديد لهذا المفهوم بإعادة بلورته من جديد في اتجاه معنى جديد، أي معنى منفتح (Ouvert)⁽⁶⁾، حيث رأى أنه ينبغي أن ينتج عن عملية تفكيك ألسنية وأدبية للنص⁽⁷⁾.

1- ينظر: م. ن، ص: 92.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 73.

3- ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 73، هامش مترجم.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 120.

5- م. ن، ص: 120-121.

6- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 239.

7- ينظر: م. ن، ص: 223.

وإذا كانت التاريخية - عند التأويليين المعاصرين - تعتبر أنّ الوحي نزل استجابة للواقع، وارتبط ذلك بأسباب وحوادث محددة، فقد ربط هؤلاء الوحي القرآني بثقافة العصر الذي نزل فيه، إذ عُدَّ منجزاً ثقافياً مرتبطاً بالواقع أيضاً، وثقافته السائدة عند العرب، مثله مثل الشعر والكهانة وغيرهما من ملامح الثقافة العربية وقتئذٍ «وذلك باعتبار التراث الجاهلي ثقافة متكاملة»⁽¹⁾ على حد قول أركون، إضافة إلى أنّ هذا الوحي نزل بلغة العرب، وهذا ما يناهز مفهوم الإعجاز أساساً طالما أنّ القرآن نفسه نزّه الرسول الكريم عن كونه ساحراً أو شاعراً إضافة إلى أنّه أعجز العرب من باب تفاخرهم كما هو معلوم، فهو أيضاً إعجاز لغوي يتجاوز واقع لغتهم وعادات تخاطبهم، فلغة القرآن الكريم تميزت بإعجازها رغم أنّها من لغة العرب «و ما دامت هذه الخاصية لم تراع، ترتب عن ذلك إهدار خاصية أخرى أيضاً من خصائص النص الديني الإسلامي، وهي مسألة الإعجاز»⁽²⁾ من منطلق التاريخية أو ثقافة العصر، القائمة على جدلية الواقع مع التاريخ، فأنكروه تارة أو جعلوه نصاً لغوياً بامتياز تارة أخرى، إعجازه في لغته فحسب مثلما سنرى في الفصل الموالي.

1- أركون، الفكر العربي، تر: عادل عوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط: 03، 1986، ص: 18.

2- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 368.

الفصل الثالث:

مفهوم الإعجاز عند المعاصرين في ضوء القراءة التأويلية

• نصر حامد أبو زيد:

- إعجاز القرآن بين الفصاحة والإيقاع.

- القرآن نص أدبيّ أوّلاً وقبل كلّ شيء: من الباقلاني إلى عبد القاهر إلى قطب

• محمد عابد الجابري: - إعجاز القرآن في خصائصه الأدبية الترتيلية

• محمد أركون: - النّص القرآني نص التأويل بامتياز

- العجيب الخلاب في القرآن مقابل الإعجاز

- المقاربة الأدبية: - استعادة نقدية للأدبيات المتعلّقة بالإعجاز.

• أركون وأبو زيد: - النّص القرآني منجز ثقافي.

• أركون، طيب تزييني، علي حرب: النّص القرآني منفتح المعنى متعدّد القراءة

• علي حرب: - الإعجاز إمكان لا ينضب.

- إعجاز القرآن في تفاضله الدلالي وفضائه التأويلي واتّساع معناه.

1- نصر حامد أبو زيد:

1-1- إعجاز القرآن بين الفصاحة والإيقاع:

يرى نصر حامد أبو زيد أن أهم مشكلة تطرح في اقتراح "مفهوم جديد للإعجاز" هو توهم وجود تناقض بين كون القرآن إلهي المصدر من جانب وكونه بشري التفسير والتأويل من جهة أخرى⁽¹⁾، فهو يرى في مفهوم "النظم والتأليف" تفسيراً للإعجاز أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، وكذلك أصروا على أن اللغة نتاج بشري، وعلى مواضعها وطرائقها نزل الكلام الإلهي، وكان من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للإعجاز قائماً على أساس اكتشاف قوانين عامة، يمكن للعقل البشري تقبلها والتسليم بها⁽²⁾، ومن هذه القوانين العامة التي أسست لمفهوم الإعجاز والتي يوردها حامد أبو زيد نقلاً عن القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»⁽³⁾. الفصاحة التي هي سر الإعجاز وهي تنجم عن التركيب اللغوي الذي تجتمع له جزالة اللفظ وحسن المعنى.

ليس هذا فحسب بل إن فصاحة المعنى تتحدد من خلال ثلاثة أبعاد في التركيب اللغوي - كما أوردها القاضي عبد الجبار - هي: الإبدال الذي تختص به الكلمات، والمقصود بالإبدال اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى - وقد أطلق عليه القاضي عبد الجبار اسم "المواضعة"⁽⁴⁾، يمكن أن تصلح للاستخدام في السياق الخاص، والبعد

1- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 260.

2- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: 153.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 153 وما بعدها، نقلاً عن: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص: 197.

4- ينظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 153 وما بعدها، نقلاً عن: القاضي عبد الجبار، م. ن، ص: 199.

الثاني هو "الموقع" الذي يختص بالتقديم والتأخير، والبعد الثالث هو "الإعراب" الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة بعينها.

ويحكم نصر حامد أبو زيد على أنّ هذه الأبعاد الثلاثة التي حاول القاضي عبد الجبار حصر الفصاحة فيها، بأنها "محاولة من جانب المعتزلة لحصر الإعجاز في قوانين يمكن اكتشافها والعلم بها، وهذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة ولكنّه يتفوّق عليها في استثمار نفس القوانين من جهة أخرى⁽¹⁾، ومفاد هذا الحصر لمفهوم الإعجاز - في التراث - من شأنه حسب نصر حامد أبو زيد استبعاد التفسيرات الجزئية للإعجاز" التي تحصره مرة في البلاغة ومرة في البديع، وتفرق بين أجزاء النص التي يكون فيها الإعجاز لائحا بينا وبين الأجزاء الأخرى التي لا يتضح فيها الإعجاز⁽²⁾، لذلك جعل الفصاحة ومن ثم الإعجاز لا يتعلق ب"الموضوع" أو "المعنى" أو "الشكل" أو "النوع" أو "الجنس" بل هي «قوانين لغوية تعمّ الكلام كلّهُ»⁽³⁾ وطالما أنّ القوانين اللغوية التي تفسّر الفصاحة والإعجاز تسري في الجملة الواحدة كما في النص الطويل، فإنّ الإعجاز يقع في الآية القصيرة وقوعها في الآية الطويلة، ويقع في الجملة وقوعه في الجمل الكثيرة، وهذا ما يطرح حلا لمشكلة مقدار "المعجز" من القرآن.

أمّا النتيجة الثانية التي انتهى إليها قصر مفهوم الفصاحة الذي جاء رديفاً لمفهوم الإعجاز عند المعتزلة على قوانين اللغة "استبعاد مفهوم الإيقاع" من تحديد خصائص الكلام، والسبب وراء ذلك أنّ مفهوم "الوزن" قد ارتبط ارتباطاً شديداً بالشعر في مفاهيم الثقافة، ولما كانت المغايرة بين "القرآن" و"الشعر" مغايرة هامة وضرورية كان

1- نصر حامد، مفهوم النص، ص: 155.

2- ينظر: م. ن، ص: 156.

3- ينظر: م. ن، ص: 156.

سعي القدماء لاستبعاد هذا البعد من مفهوم "الفصاحة" ومن مفهوم "الإعجاز" كذلك⁽¹⁾.

ويدي أبو زيد بدلوه في قضية "الإيقاع" التي حرص المعتزلة على استبعادها من خصائص "الفصاحة"، ومن ثم من خصائص "الإعجاز"، حيث أكد أن هذا الاستبعاد من أسبابه التمييز بين القرآن والشعر، وكذا محاولة إيجاد "معيار" للفصاحة يختص بالكلام كله، أو قوانين تمتد لتفسير الإعجاز ثم تتجاوزها للنصوص الممتازة كلها. مدافعا بعد ذلك عن دور "الإيقاع" أو "حسن النغم" كما أطلق عليه القاضي عبد الجبار - في تبلور مفهوم الإعجاز، كونه "خصيصة لغوية ترتبط بالقدرة على استخدام البعد الصوتي للغة استخداما خاصا في تناغم مع قوانين اللغة"⁽²⁾، هذه القوانين التي تؤسس للفصاحة. يؤكد نصر حامد أبو زيد أن المعتزلة، حينما استبعدوا "الإيقاع" من تحديد خصائص الكلام، لم يتفطنوا إلى أن «الإيقاع سمة من سمات النصوص الممتازة في الثقافة لا تختلف كثيرا في النثر عنها في الشعر، إن لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها إيقاعها الذي يميزها داخل إطار النظام اللغوي العربي»⁽³⁾، وفي هذا إشارة إلى فن "التجويد" أو "الترتيل" الذي دعا إليه القرآن نفسه، وأصبح علما قائما بذاته.

لذلك راح في كتابه "التحديد والتحرير والتأويل"، حينما استشهد بمقاطع من كتاب "نظرية التصوير الفني" لسيد قطب "اختار كل ماله علاقة بالتصوير من مفردات تحيل إلى عالم الفن الواسع الفسيح بما في ذلك "النغمة"، وهو «عالم يصف به سيد قطب القرآن، الذي هو بناء لغوي، أي بناء استطاعت لغته أن تحترق كل الآفاق الفنية وتوظف

1- ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، ص: 157.

2- ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، ص: 157.

3- نصر: مفهوم النص، ص: 157.

كل أدواتها»⁽¹⁾، كما أشار في الكتاب نفسه إلى الفصل الذي خصصه عبد القاهر الجرجاني «الذي صاغ مفهوما متماسكا لتفسير الإعجاز من منظور بلاغي نقدي»⁽²⁾، خصصه لـ "التجنيس" أو "الجناس" باعتباره محسنا لفظيا يساهم في إصدار نغم موسيقي ترتاح له الأذن، ليؤكد أنه ليس مجرد زينة لفظية صوتية خارجية، بل يعد جزءا من بنية الدلالة في النص الأدبي، كما لا تقتصر علاقته ببنية المعنى فقط بل ببنية الأسلوب كذلك، فعبد القاهر يرى أن الإعجاز كامن في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها.

ويؤكد نصر حامد أن "البحث في قضية الإعجاز ليس في حقيقته إلا بحثا عن السمات الخاصة للنص، والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق»⁽³⁾. ويتفق مع محمد عابد الجابري من أن «صدق الوحي لا يحتاج إلى دليل آخر خارجه، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه»⁽⁴⁾.

وفي الباب الثاني من كتابه "مفهوم النص" الذي أطلق عليه "آليات النص" خصّ الفصل الأول منه بـ "الإعجاز" منطلقا من فكرة أن «القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا»⁽⁵⁾، حتى عُدت الحضارة الإسلامية حضارة "النص"، ولعلّ الإشكالية التي أراد الكاتب إثارتها ومناقشتها، هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لإثبات مصداقيته، أم أنه يتضمّن في داخله هذا الدليل، لذلك جاء الباب الثاني

1- نصر حامد، التجديد والتحرّم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2010، ص: 108.

2- م. ن، ص: 122.

3- نصر حامد، مفهوم النص، ص: 137.

4- م. ن، ص: 137.

5- نصر، مفهوم النص، ص: 9.

باحثاً عن "آليات النص" من حيث علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة من جهة، ومن حيث آلياته في إنتاج الدلالة من جهة أخرى⁽¹⁾.

وقد قسم هذا الفصل إلى خمس نقاط، القرآن والشعر، القرآن والسجع، الإعجاز خارج النص، الإعجاز في النص (التأليف)، الإعجاز في لغة النص (النظم)، وهو يركّز على قضية "اتحاد الدليل والمدلول"، التي أثارها ابن خلدون في مقدمته⁽²⁾، يؤكد أن ذلك يعني بطريقة أخرى «أن صدق الوحي لا يحتاج إلى دليل آخر خارجه، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه»⁽³⁾، وذلك غير الذي عرفته الرسائل السابقة التي احتاجت إلى دليل خارجي منفصل عن المدلول، أي «المعجزة التي هي دليل الوحي، لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي يتزل فيها الوحي»⁽⁴⁾، وإذا كان اتحاد الدال والمدلول يفسر ظاهرة الإعجاز ويحدد مفهومها، فإن نصر حامد أبازيد ارتكز في ذلك إلى قضية المماثلة والمغايرة بين القرآن والشعر التي ارتكزت عليها جهود التراثيين في تحديد مفهوم الإعجاز، باعتبار أن القرآن "نص جديد" والشعر "أفق ثقافة" ذلك العصر.

حيث يرى أن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على "التماثل" وتقوم في جانب آخر على "المخالفة"، إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم والتصورات الأساسية في الثقافة، قبولاً ورفضاً، ذلك أن إعجاز القرآن «يكمن في الواقع الجديد الذي خلفه النص في بنائه اللغوي أولاً، ثم حققه بالإنسان في الواقع ثانياً»⁽⁵⁾، لذلك حاولوا فهمه في ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر، ذلك أن «فهم النص في ضوء النصوص

1- ينظر: مفهوم النص، ص 67، 68.

2- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 95.

3- ينظر: مفهوم النص، ص 137.

4- م. ن، ص: 138.

5- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 141.

الأخرى السابقة عليه دليل على وعي القدماء بعلاقة "التماثل" بين النصوص، وعلى إدراك علاقة "المخالفة" كذلك»⁽¹⁾.

1-2- القرآن نص أدبي أولا وقبل كل شيء: من الباقلائي إلى عبد القاهر إلى سيد قطب:

مرتكزا على جدلية المماثلة والمخالفة، يشير نصر حامد في عنصر "القرآن والسجع" إلى أن أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكّي والقرآن المدني هو مراعاة الفاصلة بين الآيات وهي مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى في الثقافة⁽²⁾، وعرض - كما سنرى عند الجابري- رأي الباقلائي في محاولته إثبات إعجاز القرآن التي قامت على مفهوم انفصال القرآن عن النصوص الأخرى داخل الثقافة وذلك بطعنه «في بلاغة الشعر الجاهلي بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تفاهتها وضعف بنائها وركاكة أسلوبها»⁽³⁾.

وفي حديثه عن الإعجاز خارج النص يؤكد أن هناك تفسيرات أخرى لظاهرة "الإعجاز" غير تلك التي فسّرتّه باتحاد الدال والمدلول، ذهبت إلى انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام، ذلك أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصّاً لغوياً، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته⁽⁴⁾، وهو في ذلك يشير إلى القول بالصرفة ويرى أنه «ليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى، إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله وليس "الإعجاز" أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى»⁽⁵⁾.

1- نصر، مفهوم النص، ص: 142.

2- ينظر: م. ن، ص: 142.

3- م. ن، ص: 143.

4- ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، ص: 145.

5- م. ن، ص: 146.

وفي معرض حديثه عن الإعجاز في النص (التأليف) يعرض نصر حامد محاولة الباقلاني تأكيد أن إعجاز القرآن كامن داخله، وأنه ليس إعجازاً خارجياً نابعا من منع العرب من الإتيان بمثله، بل هو في نظمه وتأليفه، فالإعجاز واقع في هذه المحاكاة «التي تتميز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام ومن حيث الطول، فمما يرتبط بسمة "التغاير" العامة بين النص القرآني وغيره من النصوص خصيصة "الحجم" أو "الطول"، فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف في النصوص العربية⁽¹⁾.

مناقشا الباقلاني في رأيه في الإعجاز حينما تناول قصائد امرئ القيس والبحثري، أكد أن من المآخذ على الباقلاني أنه لم يدرك أن "مفارقة" الإعجاز لا بد أن تستند إلى قوانين يمكن للبشر فهمها حتى تثبت دلالة النص على نبوة النبي، ويثبت من ثم صدق الوحي.

يؤكد الكاتب أن الاعتماد انطلاقاً من هذا الرأي في إثبات "الإعجاز"، لا يستند إلى تحليل لغوي لبناء النص، ولكنه يعتمد على إثبات "حقيقة" أن العرب أهل اللسان والفصاحة عجزوا عن الإتيان بمثله، وهذا دليل خارجي يرتد بنا إلى مفهوم "الصرفة"⁽²⁾. أما في عنصر «الإعجاز في لغة النص (النظم) فهو يرى أن مفهوم "النظم والتأليف" تفسيراً للإعجاز كان ينتظر عبد القاهر الجرحاني ليصوغه صياغته النهائية⁽³⁾، ففي محاولة تحديده لمفهوم الإعجاز، أفاد صاحب نظرية "النظم" من إنجازات المعتزلة كما أفاد من إنجازات اليونان رغم أنه من "الأشاعرة" الذين ميزوا بين "صفة الكلام النفسي القديم" وبين محاكاته فيما نتلوه نحن من قرآن وحديث⁽⁴⁾، ففي رأيه أن عبد القاهر تخطى ثنائية الكلام النفسي القديم/ والمحاكاة الحادثة، وأقر أن الإعجاز في النظم، لذلك اشترط البدء بـ "دراسة الشعر" من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ التي لا يمكن فهم الإعجاز إلا بها.

1- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 149.

2- ينظر: م. ن، ص: 151-152.

3- ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، ص: 153.

4- ينظر: نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص: 233.

عبد القاهر وهو يتناول قضية الإعجاز يطرح السؤال "ما الذي يميز كلاماً من كلام؟ ما الصفة الباهرة التي بهرت العرب في النص القرآني فأحسّوا بالعجز إزاءه برغم فصاحتهم وقدرتهم البيانية"⁽¹⁾، فالقضية الأساسية التي شغلت عبد القاهر هي التفرقة بين مستويات الكلام "تلك المستويات التي تبدأ من الكلام "العادي" وتنتهي إلى "الكلام المعجز" الذي يفوق طاقة البشر، وهذه التفرقة لا تقوم لها قائمة في رأي عبد القاهر دون الوقوف على مستوى الكلام الأدبي والتأمل في خصائصه، فهو إن دافع عن "علم الشعر" إنما كانت قضيته الأولى "إعجاز القرآن".

وهو يقترح علم الشعر بحثاً عن دلائل الإعجاز القرآني وجد أن مفارقة القرآن -أو بالأحرى إعجازه- لغيره من النصوص لا ترجع إلى مواضع اللّغة، سواء في مستواها اللفظي أو في مستواها التركيبي، بل إلى مقدرة خاصة على صياغة اللّغة، وإعادة تشكيلها أو ما سماه عبد القاهر "النظم" الذي يميز على أساسه بين كلام وكلام، لا من حيث الصحة اللغوية أو النحوية، بل من حيث (الفنية) أو (الأدبية)⁽²⁾، ووفق نظرية النظم التي أسسها عبد القاهر القائمة على "علاقات التركيب وقوانين النحو وفق هذه العلاقات أو المستويات التركيبية المنتجة للدلالة، يصل نصر حامد أبو زيد إلى نتيجة أو إلى الطريق المفضي إلى «العلم بمعجزة القرآن الباقية أبداً ولمن أراد الوصول إلى معرفتها، هي معرفة قوانين الكلام، التي لا مدخل لها بدورها إلا دراسة "الأدب" والشعر بصفة خاصة»⁽³⁾، وهي نتيجة توصل إليها الجرجاني كما رأينا وأكد أبو زيد بعد دراسته لقوانين النحو التي تستنبط من دراسة الشعر وكلام البلاغ، وعلى ضوءها يمكن التمييز بين مستويات الكلام، لذلك يذهب نصر انطلاقاً من رأي عبد القاهر - أن دراسة "الأدب" تعدّ واجبا

1- نصر حامد، مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد الخامس، العدد الأول، أكتوبر،

نوفمبر، ديسمبر، 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بولاق، القاهرة، ص: 14.

2- م، ن، ص: 15.

3- نصر، التجديد والتحریم والتأويل، ص: 125.

لمن أراد الوصول إلى معرفة "براهين الإعجاز" لأنه كما قال عبد القاهر «كان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب»⁽¹⁾.

ومحاولة منه تصوّر "مفهوم جديد للإعجاز" تمتد أصوله لنظرية النظم، يرى أنّ هذا المفهوم ينطلق من كونه أنّ للنص القرآني "خصيصة أسلوبية وبنية لغوية "شعرية" أو «"قصصية" وخصيصة "إنشادية ترتيلية" تثير لدى سماعه "الدهشة" و"الغرابية" بل و"الاضطراب" الذهني، والتشوش العصبي»⁽²⁾، فهو يرى أنّ مفهوم الإعجاز «إنّما يدرس من منطلق تحليل الخصائص الأسلوبية والبلاغية للقرآن، أي من منطلق أدبي، وينحصر درسه في طبيعة النص اللغوية متضافرة في بني سردية وتمثيلية وقصصية وشعرية»⁽³⁾.

وفي وصله بين الموروث والمعاصرة، يصف نصر حامد أبو زيد منهج "عبد القاهر الجرجاني" في دراسة مفهوم الإعجاز بـ"المنهج الأدبي" ويرى أنّه الأساس المعرفي للمنهج الأدبي الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره، مضافاً إليه إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر الحديث⁽⁴⁾. وفي هذا إشارة إلى جهود سيد قطب في هذا المجال، ففي كتابه "التجديد والتحرير والتأويل" الذي صدر بعد وفاته^(*) والذي يعترف فيه بالحاجة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية، مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني، ومن الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف [ذلك لأنّ] الدراسات القرآنية الحديثة يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة

1- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط: 03،

1413 هـ / 1992م، ص: 8.

2- نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص: 234.

3- م، ن، ص: 234.

4- ينظر: م، ن، ص: 233.

* - نشر هذا الكتاب بعد وفاته، وقد تولى تقديمه إلى المطبعة وكتابة مقدمته صديقه "حسن باغي"، وقد كان الكاتب "نصر حامد" قد قدم له هذه المقالات التي كتبت في مراحل متباعدة، وطلب منه الإسراع في نشر ما يستحق النشر منها، ينظر: مقدمة الكتاب، ص: 7 وما بعدها، نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير.

والإسهام في بناء حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير⁽¹⁾.

ففي هذا الكتاب يعمد الكاتب نصر حامد في إبداء مفهوم الإعجاز عنده إلى اختيار نصين من كتاب سيد قطب "التصوير الفني للقرآن"، حيث يعترف أنه بطن اختياره هذا برأيه في "الإعجاز الأدبي للقرآن" وطبيعته الأدبية البلاغية حيث يقول «هذا الاختيار لا يخلو من خبث من جانبي أقصد بالخبث هنا معنى المغزى الذي لا يخفى على القارئ أو الحاضر اللبيب»⁽²⁾، وراح يسطر على الكلمات المفتاحية فيها ويكتبها بلون أسود⁽³⁾، والنصان المختاران لسيد قطب من طرف نصر حامد أبي زيد يفصحان عن وصف سيد قطب للقرآن الكريم، ويخلص إلى عرض النتيجة التي وصل إليها سيد قطب، بعد مناقشة فكرة "التصوير في القرآن" أن "القرآن نص أدبي أولاً وقبل كل شيء"، وهو رأي - يضيف نصر حامد أبو زيد - لم يكن سيد قطب وحده في التعامل مع القرآن الكريم من منظور طبيعته الأدبية، ممن درس القرآن تفسيره وإعجازه من المعاصرين، بل شاركه فيها - في طبعة القرآن الكريم الأدبية - الشيخ أمين الخولي وتلاميذه - محمد أحمد خلف الله و بنت الشاطئ وشكري عياد وآخرين، وهي طبيعة - من منظور سيد قطب - «لا تقتصر على جزء بعينه في القرآن - بل هي الطبيعة السارية في بنيتها كلها - ويرى قطب أن الدراسة الأدبية يجب أن تسبق أي دراسة، إنها الدراسة التي تمكن الباحث من الوصول إلى النبع الأصلي " منبع السحر" الذي بهر العرب قبل التشريع وقبل النبوءات وقبل أي شيء آخر»⁽⁴⁾.

ويرى نصر حامد أن سيد قطب مثله مثل أمين الخولي الذي «يرى أن عقد الإيمان-أي عقد التصديق برسالة محمد عليه الصلاة والسلام- هو في جوهره عقد أدبي بلاغي، إذ كان الحافز المحرك

1- نصر، التجديد والتحریم، ص: 10.

2- نصر، التجديد والتحریم، ص: 106.

3- ينظر: م. ن، ص: 106 وما بعدها.

4- نصر، التجديد والتحریم، ص: 110.

للإيمان هو الأثر البلاغي الأدبي، الذي أحدثه القرآن في نفوس العرب»⁽¹⁾، فإعجاز القرآن الكريم يكمن في طبيعته الأدبية البلاغية التي سحرت العرب فآمن من آمن وكفر من كفر، وهذا الأمر لم يغفل عنه سيد قطب، بل استشهد به في كتابه «للدلالة على أساسية المدخل الأدبي البلاغي الفني لتذوق القرآن وفهمه»⁽²⁾، ويذهب نصر إلى أن أساس هذا الوصف ومبناه هو البعد الأدبي للقرآن الكريم، ذلك أن «وصف مشركي مكة للقرآن بأنه فعل قولي يشبه أقوال الكهان، أو أنه قول شعري يشبه أقوال الشعراء، لم يكن إلا تعبيراً عن إدراك لطبيعته كنص أدبي ولا يخرج من هذا الإدراك وصفهم له بأنه سحر»⁽³⁾، وهنا يتساءل نصر حامد -مناقشا وصف مشركي مكة القرآن الكريم بالسحر ويعرض قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن من البيان لسحرا» - عن اعتماد البنية الأسلوبية للصور المكية القصيرة المبكرة التزول على بنية "السجع" التي يرى أنها الخصيصة البارزة في أقاويل الكهان وتعازيم السحرة؟ ثم أليس في اعتماد بنية الشكل الشعري للقصيد العربية على "القافية" وتنويعاتها داخل "البيت الشعري" ما يؤكد التشابه الأسلوبي بين القرآن والشعر؟

ليصل إلى نتيجة بعد هذه التساؤلات إلى أن مشكلة مشركي مكة أنهم لم يكتفوا بإدراكهم لهذا التشابه، ولو اكتفوا به مع ملاحظة "التفاوت" و"الاختلاف" أيضا لكان الأمر⁽⁴⁾، فالقرآن إن نفى عن "محمد" عليه الصلاة والسلام أنه "كاهن" وأنه "شاعر" وأنه "ساحر" فهذا لا يعني معادة القرآن للشعر، كيف ذلك، مضيفا الكاتب، وهو يعضد رأيه برأي سيد قطب في هذا المجال «وهو نفسه - القرآن الكريم- شعري البناء فني الأسلوب كما يؤكد سيد قطب اعتمادا على خبرته الأدبية وحسه المرهف كناقد أدبي»⁽⁵⁾.

1- نصر، التجديد والتحريم، ص: 111.

2- نصر، م، ن، ص: 111.

3- نصر، التجديد والتحريم والتأويل، ص: 114.

4- ينظر: م، ن، ص: 114.

5- نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل، ص: 114.

وبعد استعراضه نصوصاً من الذكر الحكيم نقلت أوصاف مشرقي قریش للرسول، كما نقل آيات التحدي التي أثبتت عجزهم وقصورهم، يشير نصر حامد أبو زيد أن هذا السجال بين القرآن والعرب والتوتر بين "الوحي" و"الشعر" الذي أسس لمفهوم "المخالفة" و"التغاير" كما رأينا بالإضافة إلى حالة "الدهشة" و"الغرابة" التي سببها نزول القرآن يؤكد «أن البعد الأدبي هو الخصيصة المميزة للقرآن الكريم من حيث هو نص مارس فعاليته التأثيرية، والتي على أساسها آمن به من آمن وكفر به من كفر»⁽¹⁾، وهذا يؤكد مفهوم النص عند نصر حامد أبي زيد وهو «مفهوم يرتد إلى قضية الإعجاز، وهي قضية ترتد في جانب كبير منها إلى مغايرة قائل النص - الله - لغيره من المتكلمين»⁽²⁾، الكاتب يشير في عنصر "الإعجاز الأدبي ومرجعية الشعر"، وانطلاقاً من مفهوم "المفارقة" أو "المخالفة" أو "المغايرة" إلى «أن قضية الإعجاز تمحورت في الأساس على مفهوم "التفوق الأدبي" للقرآن على كل أنماط الكلام البشري شعراً كان أم نثراً»⁽³⁾، إضافة إلى تحديد معنى الفصاحة والبلاغة ومدى حضورها وكيفية هذا الحضور في تفسير ظاهرة "الإعجاز".

خُصَّ نصر حامد أبو زيد في خاتمة بحثه لمفهوم الإعجاز الأدبي وحاجة دارس القرآن الكريم للشعر قصد بلوغ فهم "الإعجاز القرآني"، أنه إذا كان "عبد القاهر قد حلَّ أزمة التوتر بين الشعر والوحي باتخاذ الشعر منطلقاً لفهم خصائص الكلام البليغ، فإن سيد قطب وأبناء جيله قد وسَّعوا منظور «القرآن ليشمل كل الفنون»⁽⁴⁾، تلك الفنون التي تشمل التصوير والتخييل واللون والحركة والنعمة في مشاهد حية تجمع بين اللذة والتشويق والجمال، وهي كلها مصطلحات ذات طبيعة فنية اعتمدها سيد قطب لبنات أساسية في نظرية "التصوير الفني".

1- نصر، م. ن، ص: 117.

2- نصر حامد، مفهوم النص، ص: 168.

3- نصر حامد، التجديد والتحریم، والتأويل، ص: 121.

4- نصر حامد، التجديد والتحریم والتأويل، ص: 128.

2- محمد عابد الجابري:

- إعجاز القرآن في خصيسته الأدبية الترتيلية:

أمّا محمد عابد الجابري، فيربط بين إعجاز القرآن وترتيبه وتجويده، ومن ثم تأثيره في النفوس، وذلك بطريقته الخاصة به ألا وهي "الترتيل" والتي تعد جزء من القرآن نفسه، بمعنى أنّ مفعول الخطاب القرآني في التأثير في السامعين لا يرجع إلى معانيه وحدها، بل يرجع أيضا إلى طريقة قراءته⁽¹⁾، وفي الفصل السابع الذي خص "الإعجاز في القرآن" بمبحث من مباحثه، يركز على أنّ ترتيل القرآن يعدّ خاصية يتميز بها القرآن، وذلك باستعراضه لمجموعة من الشواهد القرآنية التي تؤكد على أنّ طريقة قراءة القرآن هي من الله، وهذه الطريقة الخاصة به لها تأثير خاص في المستمعين.

ثم ينقل ما توارته كتب السيرة من روايات عن وقائع تشير إلى ولع رجال من قريش باكتناه سر القرآن من خلال الاستماع إليه، ليخلص في الأخير أنّ «القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه متّلا من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه، إنّ التأثير العميق في قلوب الذين لا يتّخذون منه مسبقا موقفا رافضا مكذبا»⁽²⁾.

وبعد هذا العرض لخصيصة القرآن الترتيلية الإعجازية التي أجمع حولها العرب مسلمين وغير مسلمين، مما جعل فعله فعل السحر، يسترسل محمد عابد الجابري، متسائلا في المبحث نفسه عن مكن هذا التأثير، هل في "الترتيل"، وحده أم إنّ ثمة جوانب أخرى؟ وذلك جاء تمهيدا لتأكيد رأيه من أنّ مكن الإعجاز في كونه خصيصة أدبية إضافة إلى خصيسته الترتيلية.

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، ص 182.

2- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 182.

وهنا راح يعرض آراء التراثيين في قضية الإعجاز القرآني، ومفهومه عندهم، ويرى أن «المعتزلة هم الأوائل الذين خاضوا في العوامل التي يرجع إليها الإعجاز القرآني، منطلقا من وصف قريش القرآن بأنه "سحر يؤثر" الشيء الذي يعني أنه أرقى وأسمى من أي خطاب بلاغي عرفه العرب»⁽¹⁾، غير أن الجابري أشار إلى أن المعتزلة ذهبوا إلى أن هذا "السحر" لا يمكن أن يكون له نفس المفعول في نفوس من لا يعرفون العربية، لذلك راحوا يكشفون في القرآن عن ميزات معنوية عقلية يمكن أن يقتنع بها غير العرب الذين سحرهم بترتيبه وبلاغته، فقد أراد المعتزلة -حسب الجابري- أن يعطوا مفهوم "الإعجاز" القرآني طابعا كليا بحيث يسلم به العربي وغير العربي فربطوه بأمور تتصل بالمعنى لا باللفظ كإخباره بالغيب والماضي والغيب في المستقبل.

وبالعودة إلى إعجاز القرآن البلاغي وقد وصفه الجابري بالجانب الآخر من القرآن وهو جانب اللفظ ونظم الكلام، فقد عرض "قول المعتزلة" بالصرفة، في هذا الشأن من الإعجاز، إذ يعتبر النظام (ت 231هـ) القرآن معجزا بتدخل الإرادة الإلهية التي صرفت العرب عن الإتيان بمثله، إلى جانب آراء أخرى تعتبر القرآن معجزا بذاته، بمعنى أن البشر عاجزون بطبيعتهم عن الإتيان بمثله، وقد رأينا في الفصول السابقة أن القول بالصرفة من الآليات الموروثة التي اعتمدت في تحديد مفهوم الإعجاز، وقد لقيت معارضة شديدة عند الدارسين لقضية الإعجاز.

لذلك عرض الجابري أهم رأي من الآراء التي تناولت مفهوم الإعجاز وعارضت القول بالصرفة، هذا الرأي هو القول "بالنظم" الذي جاء كرد فعل قوي على القول بأن "إعجاز القرآن" جاء بتدخل الإرادة الإلهية التي صرفت العرب عن الإتيان بمثله.

وهنا يرتكز الجابري في تحديده لمفهوم "الإعجاز" باعتباره خصيصة أدبية بلاغية ترتيلية على النظرية التي التقى حولها كبار المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وكبار الأشاعرة كالباقلاني وكبار البلاغيين كعبد القاهر الجرجاني⁽²⁾، ألا وهي نظرية "النظم" حيث ذهبت الأغلبية الكبرى من

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 185.

2- ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 186.

الدارسين «مع الرأي القائل إنّ سرّ الإعجاز في القرآن هو ما ينفرد به من خصائص على مستوى النظم، نظم الخطاب»⁽¹⁾، فإذا كان الإعجاز كامناً في الإخبار عن الغيب، ووجهها من وجوهه، فإنّ الجابري في ما عرضه من رأي - يرى أنّه لا يجوز أن يكون ذلك على حساب "تأثيره البياني البلاغي، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «إنّ من البيان لسحرا» خصوصاً في وقت لم يعد فيه عدم المعرفة بالعربية عائقاً، فقد تعلّم المسلمون من غير العرب اللغة العربية حتى صار جل علمائها الذين صاروا مراجع علمية فيها، في مجال النحو والشعر والبلاغة...، من الأعاجم.

وهكذا أصبح البحث في "أسرار البلاغة" العربية ككل وفي "دلائل الإعجاز" القرآني بصفة خاصة، شغلا شاغلا للمتكلمين وعموم البيانيين من بلاغيين ونحاة ومفسرين ومحدثين وفقهاء⁽²⁾، ويرى الجابري فيما عرضه من آراء هؤلاء الدارسين أنّ أقرب المؤلفات إلى هذا الموضوع هو كتاب "إعجاز القرآن" للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ)، حيث يرى بعرض رأيه في مفهوم الإعجاز منطلقاً من أنّ نبوة النبي محمد بن عبد الله معجزتها القرآن، وميزتها أنّها عامة تلزم من عاصر عهد النبوة وأهل العصور التالية كذلك، فالإعجاز باق سار في الزمان والمكان.

إضافة إلى أنّ هذا القرآن معجز بنفسه، ومكمن الإعجاز فيه أنّه "بديع النظم عجيب التأليف" وهذا ما رأيناه من قول الباقلاني في إعجاز القرآن.

يختتم الجابري فصل "الإعجاز في القرآن" بتأكيد رأيه في "مفهوم الإعجاز"، قائلاً: «نحن نؤكد فعلاً أنّ الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنّه معجزة خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته في هذا الشأن»⁽³⁾، بمعنى أنّ إعجاز القرآن ينبع من داخله، يستغني عن معجزة خارجية تؤيد صدقه. وقد أكّدت آيات سورة العنكبوت التي استدللّ بها الجابري في هذه القضية، وهي آخر سورة نزلت بمكة حول هذا الموضوع، قال تعالى:

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 186.

2- محمد عابد الجابري، م. ن، ص: 186.

3- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 187.

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ فَلِإِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكُفِّرْهُمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ فَلِ كَعْبِي بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾^(١). وهذا دليل على أن القرآن الكريم لم يخص خاتم الأنبياء بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش، غير القرآن نفسه على حسب قول الجابري.

3- محمد أركون:

3-1- النص القرآني نص التأويل بامتياز:

ومن تلك الجهود التأويلية التي رأت أن للنص القرآني خصيصة لغوية، جهود محمد أركون الذي يرى أن «النص القرآني ينص على التأويل ولا يمكن اكتناهه إلا بالتأويل فهو نص التأويل بامتياز»، وذلك لأن النص القرآني نص منفتح غني، معروض للفكري الإنساني أن يتأمله ويفكر فيه دون انقطاع فأركون وإن لم يصرح بلفظ "الإعجاز" فإنه يؤول إلى مفهومه من خلال طرح مشروع جديد في قراءة النص القرآني، فهو يعترف بأننا لا نستطيع أن نتجاهل وجود قوة هائلة للظاهرة القرآنية^(٢)، هذه القوة التي تعبر التاريخ والقرون إنها موجودة دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من

1- القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية: 50-52.

2- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 299.

القرآن⁽¹⁾، وهو يرى أن هذه القوة قد اتخذت لها اللغة العربية شكلا، متسائلا: كيف
أمكن لهذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة، القرآن؟⁽²⁾.

وهو يؤكد في الأخير أن الجواب عن هذا السؤال الجبار سيتحقق في مجال
الإسلاميات التطبيقية وهو المشروع الذي سعى إلى تشييد صرحه - كما سنرى - في
مقابل الإسلاميات الكلاسيكية.

وفي هذا السياق انطلق أركون في قراءته من مبدأ "المغايرة" التامة بين نظام اللغة العربية، كما
هو مجسد في الكلام العربي ونظام اللغة القرآنية كما هو مجسد في كتاب الله تعالى⁽³⁾.

3-2- العجيب الخلاب في القرآن مقابل الإعجاز:

ينطلق الكاتب من الأبحاث الجارية اليوم ليؤكد أنه يوجد بالإضافة إلى العجيب المدهش أو
الساحر الخلاب ذي الأصل العلمي، عجيب مدهش أدبي وعجيب مدهش ديني يثير القرآن
بوساطة أمثلة عديدة عجب الإنسان ودهشته أمام «عجائب الخلق»⁽⁴⁾، لذا نجد ينطلق من تعريف
القزويني (ت 682هـ) في كتابه "عجائب المخلوقات" المعنى "الاندهاش" أو "الإعجاب" بأنه
«الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أو سببه، أو الطريقة التي
ينبغي اتباعها للتأثير عليه...، وينتهي الاندهاش أو الإعجاب بسبب الإلفة والرؤية المتكررة...، أما
الغريب فهو الظاهرة المدهشة التي تحصل نادرا وتختلف عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة»⁽⁵⁾.

وهنا يتساءل أركون - بعد عرض مجموعة من الإضاءات حول مفهوم العجيب
المدهش ومجالاته، هل يمكن أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن؟

1- محمد أركون، م، ن، ص، ن.

2- م، ن، ص: 300.

3- ينظر: محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم، قراءة محمد أركون، ص: 73.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 189.

5- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 189. نقلا عن: القزويني، عجائب المخلوقات، ص: 31.

يجب أركون بالإثبات «نعم ضمن مقياس أننا نمتلك فيه بعض الإشارات و(الدلائل) التي تمكّنا من استكشاف الوجود الاحتمالي لطراز معين من العجيب المدهش والفوق الطبيعي (الخارق للطبيعة) وفق بعد انتروبولوجي^(*)(1)، فهو يقرّ بوجود العجيب المدهش الخلاب الساحر في القرآن الكريم، ولكن لم يتم بلوغه وإدراكه -في نظر أركون- إلا بتطبيق مناهج التحليل الألسني والأدبي التي تم إنجازها اعتماداً على النصوص المكتوبة، وهذا - ما يعوزنا- لأنّ تحليل لغة القرآن يتطلب دقة فاللغة الدينية «تدعوننا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة - المقدس- الخارق للطبيعة-العجيب المدهش-الغيب-الخاص بالكائن المطلق»⁽²⁾، واللغة الدينية عند أركون ليست كتابة فقط إنما هي حركات وكلام وشعائر أو هي مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية، لذلك يرى أركون ضرورة توسّل الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل تحليل دقيق للغة كهذه⁽³⁾.

وفي واحد من تعريفاته للقرآن الكريم، حيث يراه أنّه «مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص اللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النصّ المثبت إملائياً بعد القرن 10/4 وإن جملة النصّ المثبت على هذا المنوال فهضت بأن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي»⁽⁴⁾، يعترف أركون أنّ هذا التعريف يتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً، وبذا نتساءل ما هي السبل اللغوية والأدبية بالمعنى الصحيح التي يشيد بها النصّ القرآني بنية علاقة إدراك شعور مرتكز إلى مفهوم إله حي مبدع متعال⁽⁵⁾.

* - المقصود بالبعد الأنثروبولوجي هنا هو أنّ الغريب الساحر والخارق للطبيعة موجود لدى كل البشر وفي كل الأوساط

الاجتماعية والثقافية مثله مثل البعد العقلائي والواقعي، ينظر: م، ن، ص، ن

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 189.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 190.

3- ينظر: م، ن، م، ن.

4- محمد أركون، الفكر العربي، ص: 32.

5- م، ن، ص: 33.

يريد أركون هنا أن يثبت مفهوم إعجاز القرآن انطلاقاً من لغته، وهو يؤكد أن المجتمع المعاصر لتزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم سرعان ما رضخ للشكل الخارق، إضافة إلى أن القرآن ذاته يقدم الحاصل الأدبي لهذا الكلام على أنه لا يقلد.

ويستشهد أركون في هذا السياق بقوله تعالى ﴿فَلْيَسِّرْ لِيَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ

أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾⁽¹⁾، وهذا يفسر في نظر أركون استعمال القرآن الشعور اللغوي العربي لإقامة شعور ديني جديد⁽²⁾، بمعنى أن هذا الشعور بالإعجاز اتجاه القرآن الكريم الذي أحسّه العرب جاء نتيجة استناد القرآن على اللغة العربية «ولذا فإن علم الكلام سيستخدم فيما بعد جميع ثروات النقد الأدبي ليفرض العقيدة الشهيرة القائلة بأن القرآن لا يمكن أن يقلد، وإذن فهو معجزة (الإعجاز)»⁽³⁾، لذا نجده يحرص في سياق آخر على مفهوم "اللغة الدينية" وضرورة بلورة علم ألسنيات خاص بها، كون مفهومها يختلف كلياً عن مفهوم كل اللغات الأخرى، ذلك أن اللغة الدينية من منظور أركون "تفتح الوعي على المطلق (L'absolu)، وينبغي علينا أن نعرف ما هي الوسائل اللغوية التي تمكّننا من الانفتاح على المطلق أو معانقة المطلق⁽⁴⁾، فهو يدعو إلى تشكّل ألسنيات مقارنة تدرس الخصائص اللغوية للخطاب الديني في أديان عديدة وتستنجد منها الصفات المشتركة التي تشكل خصوصية اللغة العربية.

وهذا يتيح أو ينتج عملية تفكيك - في نظر أركون - ألسنية وأدبية للنص تمكّن من إعادة تحديد وبلورة العجيب المدهش (Le merveilleux).

1- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية: 88.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 33.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 33.

4- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 215.

وإذا كان «العجيب المدهش هو الذي يسحر ويفتن»⁽¹⁾، علينا يضيف أركون «إذا ما قبلنا بتعديل مفهوم العجيب المدهش عن طريق إدخال مفهوم الانبهار أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان والتي تتطلب بالضبط تدخل خالق معين... إلخ، إذا ما قبلنا بفتح مفهوم العجيب المدهش على هذا الانبهار أمام خلق الله وكل ما يريد هذا الخلق أن يرسخه في الوعي، فإنني أعتقد أننا نستطيع عندئذ أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن»⁽²⁾. وانطلاقاً من هذا المفهوم يميز أركون لنفسه أن يحدد مستويات ثلاثة للمسيرة الأدبية في النص القرآني، مستوى مجازي ومستوى قصصي، ومستوى أسلوب، وهذه الأنماط من التعبير تجري في إطارين عامين يؤلفان وحدة النص القرآني باعتباره شكلاً-معنى⁽³⁾.

وهو يناقش التفسير الإسلامي للقرآن الكريم (أو القراءات الإسلامية للقرآن) في مسألة "مفهوم العقل" التي يرى أنها "غير موجودة في القرآن الكريم"⁽⁴⁾، يرى أنه ينبغي تحليل القرآن على مستويات عديدة: مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية، أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي يشكل وعياً دينياً⁽⁵⁾، وهو يريد من قراءته هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة⁽⁶⁾، وهو بهذا يعارض العجيب العجيب المدهش (في القرآن) بالعقل، محاولاً تحديد هدفه بدقة، وهو أن قراءته هذه الهدف منها هو رد فعل على تراث كامل وطويل من القراءة الإسقاطية وهي تلك القراءة

1- م، ن، ص: 223.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ص: 223-224.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ص: 34.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 211.

5- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 211/212.

6- ينظر: محمد أركون، م، ن، ص: 212.

التي أسقطت على القرآن مفهوم الأرسطوطاليسي للعقل، لتقوم مقامها القراءة التزامنية التي يحاول تطبيقها كما يقول علم الأسنيات اليوم⁽¹⁾.

وحتى تكون قراءته مقنعة وحاسمة، يؤكد أركون بقوله إنه «ينبغي أن أوسع من تحليلي الألسني لكي يشمل كل النصوص العربية المعاصرة للقرآن»⁽²⁾.

هذه المحاولة الأركونية لإعادة قراءة القرآن الكريم ومحاولة ضبط مفاهيمه التراثية أيضا منها "مفهوم الإعجاز" أو مفهوم "العجيب المدهش" الذي اتخذه كنقطة انطلاق، حيث اقترح تقديمه مثالا تطبيقيا في بحوثه عن طريق استخدام منهجية المعطيات الحديثة والإشكاليات الحديثة لعلم الألسنيات من جهة، وعن طريق استخدام منهجية البحث التاريخي المنفتح على كافة العلوم الأخرى من جهة ثانية، جاءت كرد فعل منه على فكرة "أن القرآن يدعو للعقل"، حيث يرى أركون أن مفهوم العجيب المدهش لا يجب أن يكون مضادا لمفهوم العقل، لذلك يجب «اكتشاف آلية اشتغالهما الوظيفية بشكل مترابط في النص القرآني، وذلك وفق تحليل تزامني (synchronique) لهذين المفهومين، إذ يلزمنا استشارة نصوص أخرى معاصرة لفترة القرآن نصوصا موثوقة ومؤكدة، وهذا يستدعي القيام ببحوث كاملة عن المعجم الثقافي والفكري في زمن القرآن، ويقصد أركون من ذلك البحث عن المفردات والمفاهيم كلها وليس فقط البحث عن مفهوم العقل⁽³⁾، أي المفردات الثقافية والفكرية في القرن السابع الميلادي وفي اللغة العربية وشبه الجزيرة العربية.

1- ينظر: محمد أركون، م، ن، ص: 213.

2- م، ن، ص: 213.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 235.

لذلك نجد أركون يلجّ على القيام بقراءة تزامنية^(*) و«فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع من الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص»⁽¹⁾، وهو في ذلك يشير إلى القراءة الإسقاطية التي قامت قراءته التزامنية كردّ فعل عليها وقراءته التزامنية هذه يقول بها علماء الألسنيات اليوم.

لم ينس أركون - في هذا الصدد- وهو يناقش فكرة اللغة الدينية في القرآن الكريم، وتوسل علم الألسنيات وعلم الدلالات الملائم من أجل تحليلها، الإشارة إلى الموقف الديني الذي يوجه الدراسة الأدبية لسيد قطب في كتابه "التصوير الفني"، وبدرجة أقل عند بنت الشاطي⁽²⁾، «و تحفظهم في معاملة القرآن كمجرد وثيقة تاريخية أدبية، ذلك أنهم يعبرون يوماً من خلال العبادة عن القيمة التي لا يمكن اختزالها لكلام المطلق»⁽³⁾، وهنا إشارة إلى أنّ سيد قطب وعائشة عبد الرحمن ينطلقان من موقفهما الإيماني الاعتقادي في دراسة القرآن الكريم، فهو يرى أنّ قارئ النص يعوّض ضياع المعنى الديني بواسطة خضوعه للعبادة (والشعائر) ومن خلالها، وذلك ما جعله يدين -أيضاً- عدم دقة القراءات الكلاسيكية، فهو يرى أنّ هذا المصحف لم ينفك يمارس دوره على هيئة كلّ لا يتجزأ، أي كنص مكتوب بالنسبة لمجموع المؤمنين⁽⁴⁾، يفهم من هذا الطرح أنّه يقترح

* - المقصود بالقراءة التزامنية synchronique القراءة المطابقة زمنياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النصّ لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أنّ معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر، ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 213.

وأركون يعترف بأنّه يقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنّي أنسى كل شيء وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي، ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص: 284.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 213.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 208.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 190.

4- محمد أركون، م، ن، ص: 190.

تحييد وإزالة الجانب العقائدي الإيماني في دراسة القرآن الكريم وتفسيره حتى تتمكن من فهم طبيعة العجيب المدهش ووظيفته، وهذا ما أطلق عليه "الموقف الإختزالي تجاه اللغة الدينية".

في مقابل ذلك كلّه اقترح أركون جملة من المقاربات للوقوف على صلب العجيب المدهش القرآن، من تلك المقاربات: رابطة الإدراك، الوعي في القرآن (أو رابطة التحسس والتصوّر التي أسّسها القرآن)، وهي التي تجعل الإنسان يترك نفسه تندمج أو تُخترق - بجمال كلام الله وغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم، ورباطة الإدراك - الوعي في القرآن تقوم عند أركون - إضافة على ما هو معروف من أدبيات التفسير المتراكمة خلال ثلاثة عشر قرناً من الزمن، على مقارنة معجمية لفظية ومقاربة أدبية من أجل إعادة تركيب نظام الدلالات الحافّة، أو ظلال المعاني - التي تتحكم برابطة [الإحساس أو الإدراك] - والوعي في القرآن.

وهنا عرض أركون لمجموع مفردات الزمان والمكان (الزمكان في القرآن)، فأظهر دهشته أمام تنوّع وتكرار المفردات المتعلقة بالمكان والزمان في القرآن - وهو إقرار ضمني بالإعجاز اللغوي للقرآن الكريم، وهو يرى أنّ هذه المفردات لا تستخدم في القرآن لذاتها، وإنّما كنوع من العلامات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها⁽¹⁾.

بعد ذلك عرض مفردات الإدراك (أو الإحساس - التحسس)، ووصل إلى ثلاث ظواهر ذات دلالة ومغزى تخصّ رابطة الإدراك - الوعي أمّا أولها أنّ أعضاء الإدراك (الإحساس) وآلياته هي عوامل مساعدة وضرورية لتشكيل وعي المؤمن وآلية هذا الوعي، حيث لاحظ أنّ كل المفردات المتعلقة بالحواس (عين، أذن، عمى، صمم، خرس...) متكررة جداً، ولكنها مستخدمة غالباً وهي مرفقة بقيمة مجازية وأما ثانيها فقد وجد أنّه من الناحية الألسنية اللغوية مفردات الاحتجاج والكفر تشكّل مع مفردات الإيمان سلسلة من الكلمات المتعارضة أو المتقابلة التي تتضمّن طريقة اشتغال منطقية خاصة بالخطاب (أي خطاب) وأمّا من الناحية البسيكولوجية (النفسية) فإنّها تعبر عن

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 191 وما بعدها.

موقف اختزالي بالقياس إلى العجيب المدهش الملازم لكل الحقائق أو الوقائع المعروضة للإحساس والتصور والإدراك.

وأما ثالثهما أن الشيء المطلوب أن "يُحس به" أو "يُرى" أو "يُنظر إليه" أو "يفهم" و"يتذكر" إنما هو عبارة عن نظام من الآيات - الرموز التي تحيل إلى حقيقة كبرى أصلية (الحق) التي لا تدرك بالحواس ولا تطل مع ذلك فهي حيّة وفعّالة، هنا يترسّخ بشكل واضح كل الوضوح نموذج العجيب المدهش المستخدم في القرآن⁽¹⁾، حيث يجوّل الخطاب القرآني المعطيات المحسوسة للتجربة الواقعية الملموسة إلى دعائم للإشارات الرمزية العجيبة والمدهشة والموجهة هي ذاتها لتأسيس معنى متماسك للتعالّي⁽²⁾، فأركون أراد أن يصل إلى مفهوم الإعجاز أو ما أطلق عليه "التعالّي" أو "العجيب المدهش"، "الساحر الخلاب" عن طريق لغة القرآن الكريم، مفرداتٍ ومعجما وربط ذلك كلّه بالإحساس، عندها - يقول أركون - "نفهم أنّ ما يُريد القرآن أن يُدرك (من قبل البشر) هو نوع من العلاقة الترابطية والتواصلية بين (واقعي - عجيب مدهش - متعالٍ).

3-3- المقاربة الأدبية: في سياق مقارباته دائما انتقل أركون إلى المقاربة الأدبية، حيث يرى وهو يشير إلى المقاربة السابقة القائمة على دراسة لفظية معجمية للقرآن الكريم، أنّ تلك المقاربة اللفظية المعجمية لا تشكّل إلا اللّحظة الأولى للتحليل اللّغوي والألسني الذي ينبغي أن يؤدّي بدوره إلى التحليل الأدبي القائم على (الشكل - المعنى الذي لا ينفصم)، كما يؤكّد أنّه لا يمكننا أن نشرع بالدراسة الأدبية للقرآن دون أن نصطدم بذلك الإنتاج الضخم للمنظرين المسلمين والمتعلّق بمسألة الإعجاز، وهنا يلخّص مفهومه للإعجاز انطلاقا من التعريف التراثي للإعجاز القائم على فكرة "التحدي اللّغوي" حيث يقول «نحن نعلم أنّ العقيدة التي تنص على الصفة المحض عجائبية والرائعة للقرآن والتي تقول بعدم إمكانية تقليد الخطاب القرآني يرجع أصلها إلى التحديّ الموجه مرات عديدة للعرب في أن ينتجوا عبارة واحدة واضحة وبلغية ومتماسكة وممتلئة بالمعنى..

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 193 وما بعدها.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 195.

كالرسالة المنقولة إلى محمد ومنه إلى كلّ البشر»⁽¹⁾، وهنا يستشهد أركون بقوله تعالى: ﴿ أَقْبَلًا
يَتَدَبَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾⁽²⁾.

وهنا يبدي أركون موقفه من نظير التراثيين لمفهوم الإعجاز الذي جاء مكثفا ومنتظما،
حيث سيطر عليهم "منطق أرسطو وبلاغته" وهو يؤكد أنّ الجهود المبذولة حاليا لتشكيل "نظرية
الأدب أو علم الأدب" (poetique) تستهدف على وجه الخصوص البرهنة على عدم صحة البلاغة
الأرسطية⁽³⁾.

3-3-1- استعادة نقدية للأدبيات المتعلقة بالإعجاز: وحتى يفصل في "مفهوم الإعجاز"

الذي قام عند التراثيين على "منطق أرسطو وبلاغته" وعدم صحة البلاغة الأرسطية في نظر "نظرية
الأدب" رأى أركون أنّه ينبغي أن تبتدئ آية مقارنة أدبية للقرآن باستعادة نقدية للأدبيات التي
دارت حول الإعجاز.

وفي استعادته النقدية هذه ارتكز على رسالة "الباقلاني" في إعجاز القرآن، وقد رأى «أنّ
البحوث المتركزة حول موضوع الإعجاز قد استعانت بعلوم متعدّدة وقد نتج عن ذلك تنوع
خصب في وجهات النظر وملحوظات صحيحة ولكن نتج أيضا ضعف في النظرية المنجزة بسبب
الخلط المستمر بين المستوى اللغوي والمستوى التولوجي والمستوى البسيكولوجي والمستوى
التاريخي»⁽⁴⁾، وهنا توسّل أركون لاستثمار هذه المادة المتعلقة بالإعجاز وتحليلها-فصد بلوغ مقارنة
أدبية للقرآن الكريم-مبدأ "غاستون باشلار" والذي يقول فيه: «إننا نعرف أو نفهم ضدّ معرفة
سابقة وذلك بتدميرنا للمعرفة المصنوعة بشكل رديء، و يتجاوزنا لكل ما يشكّل في الرّوح نفسها

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 198.

2- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 82.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 198.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 198-199.

من عقبات ضد الروحنة (spiritualisation)»⁽¹⁾، لذلك رأى أن تفحص ودراسة قضية "الأدبيات المتعلقة بالإعجاز" ينبغي أن تُتناول ضمن منظورين كاملين:

يمكن أن ندرس القرآن كفضاء تسقط فيه العقائد والهلوسات التي حلم بها الوعي الإسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية الثقافية المختلفة، (رأى أركون بهذا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين والقراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة، حيث تجسد أو تحين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن.

لكن ما يراه أكثر أهمية من منظور ثاني في هذه المقاربة الأدبية الإعجازية هو موقف الرسائل المخصصة للإعجاز، وكأنه يريد أن يصل إلى مفهوم الإعجاز مستندا أو منطلقا من مفهوم التراثيين للإعجاز الموثق في ذلك التراث الضخم الذي وصلنا متناولا قضية الإعجاز.

وما وصل إليه أركون في هذه النقطة بالتحديد أن الموقف التراثي في هذه المسألة أو المفهوم المتضمن في هذه الرسائل هو «أنه على الرغم من أن الوعي اللغوي العربي كان خاضعا للحاجة الدينية من أجل "البرهنة" على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس، فإنه كان قد لاحظ جيدا إما عن طريق الحدس وإما بواسطة التحليلات البلاغية نقضا للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني (أي النظم بلغة الكلاسيكيين)»⁽²⁾، وهنا يستعرض أركون الصفات الثلاث التي يوردها الباقلاني للبرهنة على إعجاز القرآن، وقد لاحظ أن الصفة الثالثة هي وحدها ذات علاقة باللغة وهي "النظم العجيب الفريد" وذلك من منطلق بنية الجملة القرآنية التي تختلف عن كل نظام معروف في الخطاب العربي، والاتحاد الدائم بين الصفاء "الخارق" للتعبير والغني للمضمون، إضافة إلى عدم وجود نشاز أو تغاير في نظمه العجيب على الرغم من تنوع الكلام والخطاب، وفن غير مألوف من استمرارية الإيقاع ولا استمراريته، ونظام بلاغي يختلف عن الخطاب المعتاد للجنّ

1- محمد أركون، م، ن، ص: 199.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 199.

والإنس، إضافة إلى وجود كل الأشكال البلاغية المعروفة للكلام في القرآن، والاختيار الممتاز للكلمات الأكثر مناسبة من أجل التعبير عن الأفكار والاستشهاد بأي مقطع من القرآن مهما يكن قصيرا يعرف فوراً- كما أن الأجدية تضم 29 حرفاً صامتاً، استخدم منها أربعة عشر في بدايات 28 سورة من أجل البرهنة على أن هذا الخطاب القرآني مركّب من الحروف التي تشكّل الخطاب البشري، ثم إن عبارة القرآن متسلسلة خالية من كل اصطناع أو وعورة مستهجنة⁽¹⁾.

بعد استعراض أركان هذه الأسس الإعجازية التي جاء بها الباقلاني رأى أنّها ذات هدف تبجيلي، اتّسمت بالتعداد الكثير من التكرار والتحديدات التي لا تفيد، ثم النواقص الخطيرة والفرضيات الخاصّة بالبلاغة الأرسطية، لذلك اقترح استعادة التحليلات الكلاسيكية بالوقوف على مبادئ التنظيم المجازي (أو التشكيلية) المجازية ثم الحكاية الأسطورية، ثم التعبير عن الوعي الأخرى.

ورأى في حديثه عن التشكيلية المجازية أنّ الرجوع إلى علم أصول الكلمات (الإيتمولوجيا) من أجل تحديد معنى هذه الكلمة أو تلك في القرآن أمر لا طائل منه⁽²⁾، بل إنّ خطر إذا لم تموضع هذه الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية، وإذا لم نربط هذه الشبكة نفسها بنظام الكتاب (أي القرآن) ككل، لذلك يضيف أركان معتقداً أنه ينبغي القيام باستعادة جديدة للمشكلة العامة المتعلقة بوظيفة المجاز في اللغة الدينية.

وفي حديثه عن الحكاية الأسطورية رأى أنّ المساهمة في بلورة نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية وفق منهجية غريماس يعدّ مهمة صعبة وذلك لغياب علم دلالات خاص باللغة الدينية⁽³⁾، رغم أنّه بالإمكان تحديد وجود العجيب المدهش ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات العديدة وأحياناً الطويلة الموجودة في القرآن، وأعطى أركان مثلاً على ذلك سورة يوسف وحياة موسى - عليهما السلام- اقترح أركان التعامل مع هذه الحكايات الأسطورية في القرآن - كما

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 199-200.

2- ينظر: م، ن، ص: 200.

3- ينظر: م، ن، ص: 203.

يطلق عليها- يكون وفق مقاربتين: نقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس وكذا القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أنّ القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة) شكلاً ومعنى جديداً، أي عملاً متكاملًا مجهزاً بطريقة استخدام وأسلوبية خاصّة في اللّغة العربية... وذلك كلّه حتى نعرف مدى تشظّي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش والوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن⁽¹⁾.

والنتيجة التي أراد الوصول إليها وضع النقاط الأساسية التي تضيء تحليل القصص أو الحكايات في القرآن، حيث تحتاج «قصص الأنبياء من أجل أن تُتمثل بشكل تام من قبل وعي المؤمن إلى علاقة (إدراك-وعى) مشابهة لتلك العلاقة التي تتطلبها كل الحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها»⁽²⁾، لأنّ هذه القصص لا تقترح فقط مجرد نماذج أخلاقية ينبغي أن تقلّد وتحتذى وإتّما تقوي الرؤيا الأخروية وتتوجّه إلى وعى مفتوح على العجيب المدهش ومتقبل له ومنغمس فيه.

أمّا عن التعبير عن الوعي الأخروي رأى أركون أنّه ينبغي أن نعود إلى دراسة مفردات المكان والزمان، حيث نجد علائم على الإدراك الواقعي المحسوس بتلك المفردات (كالشمس والقمر والنجوم...) وهي معطيات عملية تدرج ضمن إدراك شمولي للكون-الزمن بالمعنى المطلق للاصطلاح-ضمن تاريخ الخلق الإلهي، وضمن هذا الزمكان بالمعنى المطلق التقديسي، نلاحظ أنّ الكون هو عبارة عن مخزن للعلامات أو الآيات-الرموز الذي تغذي الفكر والتأمل في الزمن الأخروي.

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 203.

2- أركون، م، ن، ص، ن.

لذلك رأى أركون أنّ الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش (أو للرائع الخلاب) تحلّ وفق العجيب المدهش، بصفته دعامة لفكرة الخلق: الخلق الأول (علم نشأة الكون-علم الفلك - علم الجنين- الطبيعة البشرية- الكائنات غير المرئية)، والخلق الثاني (البعث، الحساب، صور الحياة الأخرى) ورأى أنّ عجائب الخلق تتطلّب بالضرورة تدخّل الكائن المتعالى ذي القدرة المطلقة، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁾.

ليصل بعد هذا النقاش إلى القول: «إنّما الحقيقة واقعة أنّ الخطاب القرآني لم ينفك يحدث خلال قرون عديدة على السامع آثارا نفسية وسيكولوجية عميقة مشابهة لتلك الآثار التي يحدثها كل اختراق للنظام الوجودي أو الطبيعي، ضمن معنى الشيء الأكثر قوة والأكثر دواما والأكثر تماما والأكثر جمالا والأكثر دلالة...»⁽²⁾، وهذا يؤكّد من منظور أركون أنّ اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، وإنّها تغدّي الخيال وتهمزّ العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية⁽³⁾، أركون يقرّ بأنّ «اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل»⁽⁴⁾، وبوجود علاقة بين اللغة الدينية واللغة الشعرية وذلك بسبب كثرة استخدام المجاز في كل منهما، والاختلاف بينهما ارتباط الأولى بالشعائر والطقوس والعبادات في حين أنّ الثانية لا تحظى بذلك⁽⁵⁾، لذلك يقترح أركون في ختام نقاشه حول العجيب المدهش في القرآن الذي يقرّ بوجوده إعادة تحديد مفهومه، وذلك في قوله: "بأنّه يوجد عجيب في القرآن بشرط أن نعيد مفهوم العجيب الخلاب ونركّز اهتمامنا على نتيجة هذا العجيب الخلاب التي هي العجب والانبهار أمام "عجائب المخلوقات" بحسب تعبير القزويني والمؤلفين المسلمين الآخرين⁽⁶⁾،

1- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية: 11.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 205-206.

3- ينظر: م، ن، ص: 207.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 231.

5- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 231.

6- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 239.

وكان أركون قد بدأ تحديد مفهوم العجيب الخلاب بتعريف القزويني له، والنتيجة التي يقصدها من خلال إلحاحه على بلورة مفهوم جديد للعجيب الخلاب هي الوصول إلى معنى مفتوح ouvert من أجل أن يمكن استخدامه في هذه الحالة الخاصة التي هي القرآن.

ونحن إذ وجدنا أنفسنا ونحن نبحت عن مفهوم دقيق للإعجاز، عند أركون أمام ترسانة هائلة - إن صح القول - من الأدوات الفكرية والآليات المعرفية التي وظّفها من أجل إعادة قراءة مفاهيم راسخة في التراث، منها "مفهوم الإعجاز". وهو إذ يقر - وفق منهجه التعددي مثلما سنرى - أن : «إحدى خصائص القرآن الأساسية هي قابليته لأن يعني أي لأن يعطى معنى ما باستمرار ويولد هذا المعنى⁽¹⁾، فإنه لا يعطي مفهوما ناجزا دقيقا للإعجاز انطلاقا من النص القرآني إنما يكتفي في الغالب - بمناقشة جهود الترائين في هذه المسألة - مثلما رأينا - وهذا ما دفع بأحد مناقشيه في حوار له مع أركون حول هذه المسألة بالقول بأنه ينتقل إلى تطبيق المنهجية الأدبية والمجازية ويركّز على مسألة الإعجاز وليس على القرآن أو النص القرآني وفي ذلك إشارة إلى المقاربة المعجمية اللفظية والأدبية والمجازية والأسطورية التي انتهجها أركون في محاولة منه تحديد مفهوم "الإعجاز" أو "العجيب الخلاب"⁽²⁾.

مما دفعه في أكثر من موضع إلى الإقرار بأن ما يقدمه من آراء حول هذا الموضوع أو غيره مما تعلق بالفكر الإسلامي ومشروع دراسته لا يشكل براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حولا أخيرة، بل لا يتعدى ذلك عنده إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل⁽³⁾، أو خطة لدراسة مقبلة⁽⁴⁾.

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 274.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 229.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 197.

4- ينظر: م، ن، ص: 205.

4- أركون وأبو زيد:

- النص القرآني منجز ثقافي:

في الفصل الأول من كتابه "الفكر العربي" الموسوم بـ "الحادث القرآني" يرى أركون أن «الحادث القرآني ظاهرة لغوية وثقافية ودينية»⁽¹⁾، وقد جاء هذا التقسيم أو التعريف عند أركون بناء على مسارين: وفق وجهة نظر تاريخية قبل القرآن، حيث تميّز المجتمع بتعدّد بطونه وكثرة لهجاته من الناحية اللغوية، وبعد القرآن الذي عرف بازدهار اللغة العلمية والثقافة العلمية.

وإذ فكر أركون في إعادة قراءة النص القرآني وإخضاعه للمناهج العلميّة، لأنّ ذلك في رأيه - من شأنه أن يضيء بعض مستويات هذا النصّ، ويفهم الثقافة الإسلامية التي خصّ بها باعتباره النصّ التأسيسي لهذه الثقافة، وهذا من شأنه أيضا أن يضيء النّظام المعرفي ويحلّل حقوله المختلفة (أصول الفقه، علم الكلام، التفسير، علوم القرآن)، لذلك يتمّ التعامل مع النصّ القرآني باعتباره "منجزا ثقافيا" يخضع أو يرتبط بظروف تاريخية وثقافية إذ لا بُدّ من فكر تاريخي - على حد قول الجابري - متتبّع لتطور الثقافة العربية، لاسيما الجانب الكلامي والفقهية منها.

والأمر نفسه يذهب إليه نصر حامد أبو زيد وقد تجلّى ذلك أكثر في كتابه "مفهوم النص" وهو يؤكد أنّ فهم النص لا يكون إلا بربطه بالواقع الذي أنتجه وبالثقافة التي تشكّل بها «وتلك لازمة يجدها القارئ في مطلع كلّ فصل بل في مطلع كلّ فقرة ونهايتها»⁽²⁾.

وتلك اللازمة التي أشار إليها حرب هو ترداد نصر أنّ "النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"، والمقصود بذلك - حسب الكاتب نفسه - أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما⁽³⁾، ذلك أنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثمّ

1- محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل عوا، ص: 27.

2- علي حرب، النص والحقيقة 1، نقد النص، ص: 212.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 24.

لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.

إضافة إلى ذلك يؤكد نصر أن القرآن " نص لغوي" وهو بذلك مرتبط أو ثق الارتباط باللغة التي صيغ بها، وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله، وهذا يعني أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي أخضع لشروط ثقافية وتاريخية، بمعنى يصبح النص القرآني "بمجرد نص تم إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث يتزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي"⁽¹⁾، وهذا ما ساهم في تكريس فكرة المماثلة اللغوية بين النص القرآني وغيره من النصوص المنجزة في عصره، فنصر حامد أبو زيد يرى أن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية. بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها المركزي وهو يرى أن القرآن منجز ثقافي ذلك أن الله سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة⁽²⁾.

وحول هذا الإشكال يتساءل علي حرب في كتابه "نقد النص" عن المنهج الأنسب لدراسة هذا المنتج الثقافي "النص القرآني" الذي اقترحه أبو زيد، فإذا كان القرآن كتابا عربيا أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن "المنهج الوحيد لدراسته هو المنهج اللغوي؟

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 180.

2- ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 27.

استهجن علي حرب هذا الرأي ورأى أنه في منتهى الخفة والتهور ذلك أن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصاً أدبياً ليشكل فضاء تأويلياً وحدثاً ثقافياً هائلاً ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة⁽¹⁾.

يعرض نصر حامد أبو زيد بهذا الصدد الرأي القائل بأن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، ولكنّه يستدرك مضيفاً «رغم ذلك يظل نصّاً لغوياً ينتمي لثقافة خاصة»⁽²⁾.

وللتأكيد على لغوية وأدبية هذا النص، أشار إلى أن النصّ القرآني يمكن أن يدرس من زوايا كلّ العلوم وأعطى مثالا على ذلك قضية "الإعجاز" في علوم التراث، إذ درست من زوايا مختلفة في علوم مختلفة، درسها المتكلمون لإثبات النبوة، ودرسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للإعجاز، وهي تُعدّ بالإضافة إلى ذلك مقدّمة تمهيدية في علوم الفقه وأصول الفقه، وهي كذلك علم من علوم القرآن⁽³⁾، فهو يرى للقرآن دوراً ثقافياً في حضارتنا لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها⁽⁴⁾، ومن هذه الفكرة تشكّلت فكرة "الإعجاز القرآني إعجاز أدبي" عند نصر، الذي رأى أن الوصول إليه وتحليله يكون وفق لغته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى فيه، حيث قام التراثيون بدراسة مفهوم الإعجاز على أساس مبدأ "التغاير" أو "الاختلاف" بالمقارنة مع أفق ثقافة المجتمع الذي نزل فيه الوحي.

وهنا يعود نصر حامد إلى فكرة "دليل" الإعجاز القرآني أو "مفهوم الإعجاز" من كون النص "منجز ثقافي" و"أداة اتصال"⁽⁵⁾، يقوم بوظيفة إعلامية، إذ لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها هذا النص، إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل النص من خلاله، فإنّ

1- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 208.

2- نصر حامد، مفهوم النص، ص: 18-19.

3- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 19.

4- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 9.

5- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 31.

"الدليل" على "مصادقية النص" - كما أطلق عليها نصر - في منهج تحليل النصوص لا تنبع من "دليل خارجي" بل تنبع من تقبل الثقافة للنص واحتفائها به⁽¹⁾، وهنا تكمن علاقة "الإعجاز القرآني" "النص" بالثقافة.

يثير أبو زيد هنا الإشكالية التي اختلف القدماء حولها، هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لإثبات مصداقيته؟ أو نستطيع القول هنا "إعجازه"؟ أم أنه يتضمن في داخله هذا الدليل؟

يؤكد أبو زيد أنهم اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجي، وإن اختلفوا في طبيعة هذا المعيار، هل هو "العقل" أم المعجزة الباهرة التي تقع على يد الرسول؟ فقد انتهى بهم الأمر إلى أن المعجزة الكبرى هي "النص" ذاته، وهنا لم يفت أبو زيد أن يربط بين فكرة "مصادقية" النص ودوره في الثقافة وفق منهج تحليل النصوص ورأى أن ما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة "النصوص" وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو كذلك⁽²⁾.

هذا الأمر جعل نصر يفكر في إعجاز النص القرآني ومن ثم فاعليته في ثقافة عصره، حيث يرى أننا وجدنا أنفسنا «إزاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءا أصيلا فاعلا في الثقافة التي ينتمي إليها»⁽³⁾، بمعنى أن النص تشكّل في واقعه الثقافي، ولكنّه عمل في الوقت نفسه على تشكيل هذا الواقع، وهي علاقة مركبة جدلية، وفقا لمبدأ المشابهة والمخالفة التي يستخدمها الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة، ومن الأمثلة التي أوردها نصر حامد أبو زيد حول ذلك هو ارتباط ظاهري الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، حيث اعتبرها «الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها»⁽⁴⁾، إضافة إلى أن القرآن في صياغته للواقع الثقافي لم يغفل ذكر الجن في مواضع كثيرة، بل أعاد بناء هذا الواقع بأسلمة الجن⁽⁵⁾، فنصر حامد أبو زيد بعد استشهاده بآيات من سورة الجن، منها قوله

1- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 27.

2- ينظر: نصر، مفهوم النص، ص: 27.

3- نصر، مفهوم النص، ص: 27.

4- نصر، مفهوم النص، ص: 34.

5- ينظر: علي حرب، نقد النص، 212.

تعالى: ﴿وَإِنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوَّيِّكَ تَحَرُّوا رَشَدًا

وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾⁽¹⁾ يرى أن النص هنا وإن كان يمثل الواقع الذي

ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة.

إن ظاهرة الوحي - كما يسميها أبو زيد- استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى، من الملائكة والشياطين، إضافة إلى الشعر الذي يعتبر أساس هذه الثقافة، فإن علاقة النص القرآني بهذه الثقافة ومظاهرها المختلفة [الشعر-الجن-الكهانة] وما حدث بينهما من "تمايز" حقق جزءاً من مفهوم الإعجاز وذلك من باب مفارقة ومخالفة هذا النص لهذه المظاهر في المعتاد من هذه الثقافة.

وفي آليات النص يؤكد أبو زيد أن البحث في قضية الإعجاز لا يخرج عن السمات الخاصة التي تميز هذا النص عن النصوص المشككة لأفق الثقافة السائدة، وهي سمات تحقق له العلو والتفوق، وخرق العادة في مجرى الثقافة بوصفه "معجزة"، والمتفق عليه كما ذهب إلى ذلك نصر حامد أبو زيد ودائماً من قبيل إعجاز النص مقابل أفق الثقافة-أن المعجزة- التي هي دليل الوحي- لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي يتزل فيها الوحي، وهذا لا نجد في حالة الإسلام فقط بل في حالات الوحي السابقة أيضاً «لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى وإحياء الموتى، ما دامت ثقافته كانت تتميز بالتفوق في علم الطب، ولأن قوم موسى كانوا متفوقين في السحر كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه، والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان "الشعر" مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصاً لغوياً هو ذاته نص الوحي، وهكذا اتحد الدليل والمدلول»⁽²⁾، وطالما أن المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب "التغاير" و"المخالفة" بين النص القرآني والنصوص التي لديهم، كانوا حريصين أشد الحرص على جلب النص "الجديد" إلى أفق

1- القرآن الكريم، سورة الجن، الآيتان: 14-15.

2- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 138.

النصوص المعتادة كالكهانة والشعر، لذلك نجد نصر أبا زيد يعرض محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن اعتماداً على مفهوم انفصاله عن النصوص الأخرى داخل الثقافة - كما رأينا سابقاً.

ومن ثم فإنّ فكرة أنّ النصّ في حقيقته وجوهره "منتج ثقافي" التي أكّد عليها نصر أبو زيد، تمثّل «بالنسبة للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنّه صار هو النصّ المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتحدّد به مشروعيتها. إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييره لها»⁽¹⁾، وهي المرحلة التي تبلور فيها مفهوم الإعجاز القرآني الذي يعدّ آلية من آليات فهم النصّ، وفق جدليّة اللّغة والثقافة السائدة في عصر نزول الوحي وبعده، لذلك نجد نصر أبا زيد قد بنى كتابه "مفهوم النص" كلّه على علاقة النصّ القرآني بالثقافة تشكّلاً وتشكيلاً، وعلاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة وأهميّة هذه العلاقة في تحقق أو تبلور "مفهوم الإعجاز" بناء على "التباين" أو "التفوّق اللغوي".

5- محمد أركون، طيب تزيني، علي حرب:

- النصّ القرآني منفتح المعنى ومتعدّد القراءة:

في إطار إعادة قراءة النصّ القرآني التي دعت إليها التأويليات المعاصرة في محاولة منها قطع الصلّة مع الموروث التفسيري وتحديد آليات القراءة وإعادة بلورة الكثير من المفاهيم القرائية التي أثّرت دراسة القرآن الكريم وعلومه دحرا من الزّمن، وأمام فكرة "استنفاد قراءة النصّ القرآني وقطعية دلالاته" جاءت بعض الدراسات المعاصرة مؤكّدة أنّ هذا النصّ منفتح المعاني متعدد القراءات، وفي ذلك يكمن تميّزه.

ومن تلك الدراسات جهود محمد أركون في هذا المجال، إذ يقول وهو يتحدث عن وجود خطاب قرآني مفتوح معرفياً «إنّما أتصوّر القرآن على هيئة فضاء لغوي تشغل فيه عدة أنماط من

1- نصر، مفهوم النصّ، ص: 24.

الخطاب (الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب القصصي والخطاب الوعظي والأمثال...) فهذه الخطابات تشتغل في القرآن في ذات الوقت وتتقاطع أيضا⁽¹⁾.

وأمام الانفتاح المعرفي للنص القرآني مثلما ذهب إليه أركون، يؤكد أن "التحليل اللغوي والسيميائي البحت لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانيات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة، وهذه الإمكانيات قابلة للتحيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة⁽²⁾، وهذا ما ذهبت إليه الهرمونطيقا التي وسّعت دلالات النص المقدّس، وهو المنهج الذي تبناه أركون وسار عليه الكثير من التأويليين المعاصرين، حيث يرون أنه لا يمكن غلق معاني النص القرآني أمام مجازية ورمزية لغته، فهو في نظر أركون عبارة عن مجموعة من الدلالات التي لا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي فهو نص مفتوح على كافة المعاني⁽³⁾، وهذا ما يقصده أركون بـ "البنية الأسطورية المركزية للقرآن" فهو يرى أن القرآن كتاب وحي، والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، على كل الاحتمالات والدلالات وبالتعالى، فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، والقول إنه لا معنى له غيرها، هذا تقييد للمعنى المجازي، وحصر للرمز⁽⁴⁾، وهكذا يبدو موقف أركون من لغة القرآن الكريم التي تتميز بتعاليتها وانفتاحها على دلالات مختلفة برمزياتها ومجازها، لذلك لا يمكن حصر هذه اللغة في معاني فقهية قانونية، فالخطاب القرآني مفتوح على مطلق المعنى تتعدّد قراءته وتتجدّد بتجدّد المجتمعات والعصور.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1993 ص: 175.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 175.

3- ينظر: محمد أركون، مجلة الوحدة، مجلة فكرية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، تونس، العدد: 13، ص: 49.

4- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 218، هامش المترجم.

كما يؤكد أركون انطلاقاً من هذا المبدأ أنّ الخطاب القرآني يأخذ طابعاً فعّالاً انطلاقاً من بنيته الأسطورية أي المجازية الرمزية المنفتحة على المطلق وتعددية المعنى⁽¹⁾، وقد ذهب المذهب نفسه في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" كما في كلّ كتبه، متوسّلاً بعلوم عصره من لسانيات وسميائيات، وذلك في قوله: «إنّ القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كلّ البشر، وبالتالي فهي مؤهّلة لأنّ تثير أو تنتج خطوطاً واتّجاهات عقائدية متنوّعة بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد فيها»⁽²⁾، فهو يرى أنّ الظروف التاريخية تفرض على الدّارس أو القارئ أن يفهم الخطاب القرآني على ضوءها مما يتيح فتح احتمالات وفهوم جديدة، وهو الأمر الذي جعل أركون يلجّ على فكرته في كون أنّ القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و"أرثوذكسي"⁽³⁾.

الأمر نفسه ذهب إليه "طيب تزييني" الذي رأى أنّ النصّ القرآني يجسّد بنية مفتوحة ومهيّأة لأنّ تتحوّل على أيدي من يملك "مفاتيحها الشرعية" إلى قراءة «أي مادة طيّعة ومرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما قد تكون متباينة تماماً عن شروط اجتماعية أخرى كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضاً في حينه»⁽⁴⁾، يرى طيب تزييني أنّ البنية المفتوحة للنصّ القرآني تنتج تعدد قراءته وتفاعله مع واقعه الاجتماعي المستجدّ، ومن ثمّ تجدد القراءة بتجدّد الواقع، وكذا النظريات العلمية، حيث يقول بهذا الصدد: «قمين بنا أن نلفت الانتباه إلى أنّ بحثنا منطلقاً من شرائط البحث النصّي العلمي، يقتضي النظر إلى النصّ القرآني الحديثي بمثابة نصّاً قابلاً للبحث باتّجاهات بحثية متعددة تعدّد الأنساق المعرفية العلمية، على هذا الصعيد كنظرية النصّ ونظرية التراث وعلم تاريخ

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص: 167، وكتاب: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقى، بيروت، لبنان/ ط الأولى، 1991، ص: 98 هامش المترجم.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 145.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 145.

4- طيب تزييني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997، الجزء الخامس، ص: 117.

الأديان وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان وعلم الانثروبولوجيا (الإناسة)⁽¹⁾، طيب تزييني يرى أن الظروف التي يعيشها المجتمع العربي المعاصر هي التي فرضت علينا تعدد القراءات، وعرض النص القرآني على علوم العصر، واحتماله لتأويلات لا حد لها، لذلك نجد تأثره بالنبوية واضحا في دعوته إلى إعادة قراءة النص القرآني، ذلك لأن في رأيه «الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية... إلخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشطّيه وتوزّعه بنويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعدّدة، وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعادا بناؤه وفق قراءات متعدّدة محتملة تعدّد الاتجاهات وحواملها الجسّدة بالوضعيات المذكورة إيّاها»⁽²⁾، إذًا تشطّي النص القرآني بنويًا ووظيفيًا، في ما ذهب إليه طيب تزييني رهين بالأوضاع المختلفة التي يعيشها المجتمع، وهذا ما يجعلنا «نواجه نصًّا مركبا مفتوحا، أي غير ناجز يستدعي الوجه الواحد منه أوجهه الأخرى»⁽³⁾.

وقد رأت "حديجة إكر" وهي واحدة من الدارسين الذين اهتموا بالقرآن الكريم لغويا ومعرفيا وفق نظرية التفسير بأن «تعدّد قراءة القرآن الكريم أمر وارد، وقد قرّر المفسرون قاعدة تفسيرية مفادها أن القطع على الله تعالى بالمراد بدعة، وذلك لأنّ الفهم الذي ينتهي إليه الإنسان مهما كان عالما وتقياً ومخلصا، فإنّه محدود في الزمان والمكان، ورهين بمستواه العلمي وبيئته الثقافية، ومن ثمّ فإنّه لا يلزم من يفوقه علما، كما أنّ تغير الأزمنة والأمكنة هو الآخر عامل أساسي من عوامل تعدّد القراءات، ومن ثمّ يتعيّن ربط التفسير بالواقع الذي أنتجه، كما أنّ اختلاف زاوية النظر بناء على اختلاف التخصصات العلميّة والمشارب الثقافية هو كذلك عامل من العوامل الموضوعية

1- طيب تزييني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص: 117.

2- طيب تزييني، النصّ القرآني، ص: 256، 257.

3- طيب تزييني، م، ن، ص: 61.

لتعدّد القراءة⁽¹⁾، خديجة إكر في هذه الفقرة تحاول أن تحصر عوامل تعدّد قراءة النص القرآني وانفتاحها، وهي ترى أنّ ذلك التعدد والانفتاح ارتبط بجملة من المعطيات منها محدودية فهم الإنسان وقصور مستواه المعرفي أمام تجدد العلوم وتعاقب الزمان وتعدّد المكان وكذا ارتباطه ببيئته الثقافية وتعدّد المشارب العلميّة واختلافها، كل ذلك يساهم في انحصار الفهم الإنساني في حدود أفق تلك الثقافة والمعرفة، مما يستدعي انفتاح القرآن الكريم على تعدّد القراءة وتجددها، مساهما في انفتاح المعنى والتأويلات.

أمّا علي حرب فيرى أنّ «العبارات القرآنية هي كلام لا ينفك يقبل التفسير ويحتمل التأويل، ولذا فهي مرهونة بقراءاتها وتفسيرها»⁽²⁾، فهو يرى أنّ كل قراءة تتعامل مع النص من زاوية جديدة ومغايرة، فتفتح أبوابا للكلام عليه كانت مغلقة وتقول فيه ما كان ممتنعاً على القول، فكيف إذا كان النصّ هو القرآن، والقرآن فضاء تأويلي⁽³⁾، أي منفتح القراءة محتمل التأويل، فعلي حرب يرى هنا أنّ كلّ من «يتزوّد بعُدّه معرفية جديدة يتمكن من إعادة قراءة نص من النصوص وتجديد تفسيره، باكتشاف بُعدٍ من أبعاده المجهولة، أو بالكشف عن طبقة من طبقاته الدلالية، وهذه هي ميزة النصّ الذي يستحقّ أن يسمى نصّاً، إنّه لا يقرأ قراءة أحادية ونهائية، بل يحتمل أكثر من قراءة، ويقبل الاختلاف والتعدّد في المعنى، ويتجدّد فهمه مع كلّ قراءة»⁽⁴⁾، من هذا المنطلق يرى حرب أنّ النصّ القرآني يعلو على كلّ النصوص وتلك ميزة جعلته لا يقرأ قراءة واحدة ناجزة نهائية، بل لا بدّ من تجدد الفهم واختلاف القراءة وتعددها، نظراً لتعدّد معناه، وهنا مكمن الإعجاز، لذلك نجد "علي حرب" يدعو إلى القراءة الكاشفة، قراءة غير مسبوقة، أي قراءة

1- خديجة إكر، أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، سلسلة روافد، الإصدار: 58، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مكتبة الكويت الوطنية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2012/ ذو القعدة 1433هـ، ص: 132.

2- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو 1994، ص: 103.

3- ينظر: علي حرب، م، ن، ص: 104.

4- علي حرب، م، ن، ص، ن.

لا تسترجع ما قاله العلماء والمفكرّون، بل تكشف فيه عمّا لم يكشف من قبل، وهي قراءة تجدد الفكر بما هي تجدد التفسير، ينبغي استنطاق النص من خلال علوم العصر ومعارفه ومشاهده وشهاداته، ذلك أنّ الاطلاع على إبداعات العقل الحديث، بل المعاصر يحض على قراءة النص القرآني من جديد بقدر ما يتيح إمكانا جديدا لفهم إشاراتِه واستقصاء معانيه⁽¹⁾، يشير حرب هنا إلى أنّ القرآن طبقات دلالية أو مناطق دلالية ينبغي اقتحامها واستنطاقها بعقل وبصيرة للوقوف على مدلولاتها المحتملة والوقوف على إمكانات جديدة لاستقصاء معانيه، وذلك لا يكون في نظره إلا بقراءة كاشفة تحمل في طياتها جديدا في الأفكار والمفاهيم والعلوم التي وصلها العصر.

هذه القراءة الكاشفة المستجدة المتوسّلة بعلوم العصر تساهم دون شك في تحديد مفهوم جديد للإعجاز يستنبط من فكرة انفتاح المعنى القرآني وتعدّده وتجدره، وتميّز النص القرآني و«ثراء العبارة القرآنية واتّساع آفاق النصّ القرآني ممّا يفتح الباب أمام تعدّد مناهج التفسير وأدوات بيان الإعجاز»⁽²⁾.

إنّ فكرة انفتاح المعنى وتعدّد القراءة لا تؤمن بفكرة استنفاد القول في معاني النصّ القرآني وتأويله، وتفتح باب الاجتهاد على مصراعيه مجدّداً مع الدارسين المعاصرين لارتياح آفاق جديدة من الفهوم والمعاني والدلالات توقف عندها الموروث التفسيري أو سكت عنها، «فالنصّ القرآني مفتوح أمام المناهج الأدبية واللّسانية والنقدية الحديثة التي يمكن أن تكشف عن مراميهِ الدقيقة وأهدافه السامية، ومفتوح أمام ماجدّ من نظريات علمية صحيحة وطرائق نقدية يمكن أن تؤسس لتفسير حضاريّ يكشف الرّوابط بين معاني الآيات وروح العصر وسُنن الاجتماع ونُظم العمران»⁽³⁾، إذا كان الدارسون المعاصرون اتفقوا أنّ القرآن الكريم نصّ مفتوح على جميع المعاني وأنّه «مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر»⁽⁴⁾، فإنّهم اتفقوا أيضا

1- ينظر: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص: 104-105.

2- عبد الرحمن بودرع، التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، ص: 82.

3- عبد الرحمن بودرع، م، ن، ص، ن.

4- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 145.

على أنه نص ميزته تعدّد معناه واحتماليّته أي "اتّساعه" بحسب تعبير الأقدمين، وهذا ما ينفرد به عن الكتب السماوية الأخرى⁽¹⁾، ومن ثمّ تجلّى إعجازه في تفاضله الدلالي وفضائله التأويلي واتساع معناه كما ذهب إليه "علي حرب".

6- علي حرب:

6-1- الإعجاز إمكان لا ينضب:

وعطفا على فكرة "انفتاح المعنى" التي ذهب إليها الدارسون المعاصرون للقرآن الكريم، يرى علي حرب «أنّ النصّ القرآني هو نص فريد من نوعه، إذ هو يفتح على غير مجال، على البيان كما على العرفان، نعم إنّه نص أدبي رفيع وأثر فني رائع»⁽²⁾، ومن هنا يضيف حرب جاءت مقارنته بالشعر عند الأقدمين.

وهنا نجد علي حرب ينطلق أو ينصبّ اهتمامه في قضية "مفهوم الإعجاز" من الإشكالية التي شغلت الدارسين قديما من حيث هو خاصيّة أسلوبية لغوية تنغيّ بناء وتشكيل اللّغة، وذلك باعتبار أنّ التحديّ الذي رفعه القرآن تحدي لغوي بالدرجة الأولى كما مرّ بنا، وجوهر مفهوم الإعجاز عند القدماء هو "اللّغة" وخصوصيتها الفارقة في حياة العرب الثقافيّة مما جعلها متّكأ الوحي وسبيله لآياته المعجزة، انطلق حرب من الفكرة نفسها وهي أنّ "الإعجاز هو حقا بلاغي ولغوي، قبل أن يكون معرفيا"⁽³⁾، فمفهوم الإعجاز كما يراه حرب ينطلق من مفهوم "التمييز" أو "السحر" الذي تميّزت به لغة القرآن الكريم عن لغة العربي الجاهلي وبيانه، فحرب يرى أنّنا «لا يمكن تعريف الإعجاز بالاستناد إلى المضامين الفكرية التي يعتقد بأنّ النصّ عنها أو قصدها، وإنّما هو يمتّ بصلّة إلى ما كان يعتبره العربيّ مجاله المميّز وميدانه الأرحب وسلاحه الأمضى، فإذا كان

1- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 87.

2- علي حرب، نقد النص، ص: 207.

3- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 26.

الجاهلي يسحره البيان وتفتنه هذه اللغة التي تصنعه ويصنعها، فلا بُدَّ أن يكون الإعجاز هو هذا الشيء الذي يسحره ويفتنه، والذي يشعر معه ذلك بأنه يعجز عن الإتيان بمثله»⁽¹⁾.

علي حرب يقرُّ أنّ الإعجاز لا يتوقف عند الحمولة المعرفية التي تضمّنها القرآن الكريم، وفي ذلك إشارة إلى أنواع أخرى من الإعجاز سبق وأن أشار إليها الكثير من الدارسين التراثيين كالإخبار عن الماضي أو الغيب أو المستقبل، وإنّما تعدّى ذلك إلى الميدان الذي بذّ فيه العرب وهو "اللغة" فقد كانت العرب أمةً لَسَنَةً بيانية تتباهى بلغتها، رغم ذلك عجزت عن بلوغ جمال هذه اللغة، علي حرب يرى أنّ سرّ هذا العجز والقصور هو «الإعجاز اللغوي الجمالي»⁽²⁾، الذي ميّز القرآن الكريم.

يعترف علي حرب أنّ النصّ القرآني «نص لا يمكن فهمه من دون فهم لغته»⁽³⁾، ومن ثمّ فمفهوم الإعجاز يكمن «في القدرة على فضّ أسرار اللغة، واكتشاف كلّ أبعاد التسميات، وتعميق مدلولات الألفاظ، والعبور إلى حقول دلالية جديدة، أي القدرة على توسيع النصّ لسبر إمكانات لم تسبر بعد»⁽⁴⁾ لكن علي حرب يستدرك مؤكداً أنّه لا يمكن - ونحن بصدد تحديد مفهوم للإعجاز أن نهمّل الجانب المعرفي من نصّ الوحي معتقداً وشريعة، إذ لا يمكن الفصل فيه بين المعرفي والبياني.

ويضيف حرب -مناقشاً هذا المفهوم- أنّه من غير المعقول أن نقصر الإعجاز على مُجرّد "النظم" أو شكل لغوي صرف، هذا المفهوم يرى حرب أنّه سيُفقد الإعجاز كلّ مضمون دلالي

1- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 26.

2- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ص: 26.

3- علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة 1، ص: 207.

4- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 29.

له، بل الإعجاز نظم ومعنى، معرفة وبيان، أسلوب ورؤيا، مضمون ولغة، لا يمكن الفصل بينها، أو بين الدال والمدلول بكلام أحدث على حد قول حرب⁽¹⁾.

علي حرب لا يحدّد قداصة القرآن الكريم، فهو في رأيه نص معجز بلغته وبيانه كما مضمونه، ويرى أنّه إذا أردنا حصر مفهوم البلاغة، وهو يتساءل عن حقيقتها وسرّها وعلاقتها بالإعجاز ومفهومه في مُجرّد شكل أو صياغة مضمون أو أسلوب أو زينة وتزويق، فإنّ هذا المفهوم «يُفقد الإعجاز كلّ طاقته الرؤيوية وأبعاده الروحية وثرائه الدلالي»⁽²⁾، فالقرآن الكريم لا يستخدم لغة مباشرة، وإنّما هو خطاب قوامه "المجاز"، ويرتكز عليه في تبليغ مضامينه.

وبعد أن يقرّ بما قاله الجرجاني في هذا المجال، وعن دور المجاز واللغة المجازية التي تكون دائما أبلغ من الحقيقة، يحاول تحديد مفهوم البلاغة ومن ثم مفهوم الإعجاز، فالبلاغة في منظور حرب الذي يحاول تحديد مفهوم الإعجاز انطلاقاً منها أو في حدود علاقتها معه باعتبار فكرته "الإعجاز بلاغي لغوي" إنّما هي «طريقة في القول، تبدّل في المعنى وتغيّر في دلالاته»⁽³⁾، ذلك أنّ المجاز هو أداة البلاغة، وهو يعدّ اجتيازاً دلالياً من الدال إلى المدلول، إنّ ارتحال في عالم الدلالات والمعاني⁽⁴⁾، وهنا يقارن علي حرب بين آراء التراثيين في "مفهوم الإعجاز" والمعاصرين، فإذا كان البلاغيون القدامى ممّن نظّروا في "إعجاز القرآن" يشيرون إلى "تجاوز" الدلالة وانتقالها وإلى "وجوه المعاني" وإلى "اتّساع" اللغة، فإنّ هذا المفهوم - كما يذهب إليه علي حرب - يعدّ استباقاً لما سيذهب إليه علماء الألسنية والنقد المعاصرون من أنّ اللغة هي بنية مولّدة للمعاني ومن أنّ المعنى هو نشاط لغوي⁽⁵⁾، وهو المذهب الذي ذهب إليه الجرجاني من أنّ البلاغة هي العلم بالمعاني، وليست صناعة لغوية صرفة.

1- ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 26.

2- علي حرب م، ن، ص، 26.

3- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 26.

4- ينظر علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 27.

5- ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 27.

وبين الجرجاني والماوردي ورولان بارت يقرّ علي حرب أنّ "المجاز" هو الذي يكسب النصّ الأدبي قدرته على الإيحاء، وهذه الطاقة على الإيحاء التي يمتلكها المجاز هي التي تشكّل الفسحة التي تتقومّ بها اللّغة الشعرية والأدبية عامة، وكلّ لفظ يتحوّل بواسطة المجاز إلى تاريخ من التفسير وإلى طبقات متراكمة من التأويلات⁽¹⁾، يؤكّد حرب في نهاية هذا النقاش الذي حاول فيه تحديد مفهوم الإعجاز أنّه لا جدوى «من الحديث عن معجزة بيانية بعيدا عن هذا الفهم، أي عن الوجوه الكثيرة للكلام وعن الاحتمالات المتعدّدة للمعاني، وعمّا يسمّى فسحة القول واتّساع النصّ»⁽²⁾، وفي ذلك كلّ إشارة إلى انفتاح المعنى وتعدّد القراءة وحمولة الدلالة وقبوله لأن يقرأ قراءة جديدة كلّ مرة، حيث تنبجس إيجاءاته وتتجدّد مع كلّ قراءة جديدة.

فمفهوم الإعجاز ومكمنه في نصّ الوحي - في رأي حرب - في كونه «بملك من ثراء المعنى وغنى الدلالة وكثرة الرمز وقوّة الإيحاء، ما يجعله إمكّانا لا ينضب على التفسير والتأويل»⁽³⁾، فإعجاز القرآن يبقى مستمرا لا يستهلكه التحليل ولا يستنفده القول، فهو معين لا يجفّ ما تناوله الدارسون أو امتدّت إليه أقلام الباحثين، وأساس الإعجاز عند علي حرب "لغوي وبياني" يقوم على المجاز وكذا الإستعارة والتشبيه، كما أجمع على ذلك علماء البلاغة العرب حيث افتتنوا «بالأساليب البيانية التي ينطوي عليها القول الشعري والتي تبلغ قمّتها في القرآن، فعكفوا على تفسير هذه الظاهرة محاولين تبيان أوجه الإعجاز البلاغي»⁽⁴⁾، وذلك انطلاقا من الاستعارة والتشبيه والمجاز مشكّلة مجتمعة نشاطا تخيليا يفتح النصّ على دلالات وإمكانات عديدة، و تأويلات كثيرة، و«الذهاب إلى اعتبار النصّ البياني كإمكان يفتح على أكثر من تأويل»⁽⁵⁾، وهذا

1- ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة م، ن، ص: 28.

2- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 29.

3- حرب، التأويل والحقيقة، ص: 29.

4- حرب، التأويل، م، ن، ص: 31.

5- حرب، التأويل والحقيقة، ص: 35.

وهذا ما يجعلنا مؤكداً حرب ندرك أنّ "البياني يصنع المعرفي"⁽¹⁾، بمعنى أنّ مجازية لغة القرآن وبلاغته تخدم حملته المعرفية، وتبلغها تبليغاً لا يمكن أن يستنفذ دفعة واحدة أو يفهم فهماً ناجزاً.

فإذا كان - مضيفاً حرب- «القرآن معجزة البيان العربي، فإننا لا نجانب الحقيقة عندما نقول بأنّ الإعجاز إمكان لا ينضب على التأويل»⁽²⁾، وذلك في رأيه كفيلاً أن يغلق باب الخلاف بين رأيين متعارضين في تفسير ظاهرة أو مفهوم الإعجاز، الرأي الأول القائل بأنّ الإعجاز القرآني يكمن في نظمه، والرأي المخالف الذي يرجع الإعجاز إلى المضمون المعرفي الذي يحمله القرآن الكريم، ومردّد ذلك - في نظر علي حرب- يكون «بالنظر إلى كلّ ظاهرة بيانية على أنّها ذات بعد دلالي، وبالنظر إلى الإعجاز البياني لا على أنّه دلالة نهائية انكشفت مرّة واحدة وإلى الأبد، بل على أنّه دلالة لا يمكن استنفادها»⁽³⁾.

يرى حرب انطلاقاً من هذه الفكرة التي يناقشها حول تحديد مفهوم الإعجاز جامعاً بين الجانبين البياني والمعرفي أنّ «هذا المنحى في فهم مسألة الإعجاز، أي اعتبار النص فضاء دلالي وإمكاناً لا يتوقف على التأويل واعتبار التأويل مفاضلة، هو الذي يسمح لنا بالقول بأنّ اللغة قد تفسّر العقلي والسياسي معاً»⁽⁴⁾، بمعنى أنّ اللغة التي نزل بها القرآن فسّرت العقل العربي عبر تأويل الوحي، حيث مكّنت قوانين اللغة وقوانين البلاغة التي شكّلت مجتمعة الإعجاز القرآني من فتح دلالات رحبة، وابتكار مناهج دقيقة⁽⁵⁾.

1- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 36.

2- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 36.

3- م، ن، ص، 36.

4- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 36.

5- ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 37.

وإذا كان علي حرب وافق البلاغيين القدامى في انطلاقهم من قوّة الشعر العربي للوصول إلى الإعجاز القرآني، وهم الذين أدركوا "أن الانتقاص من الشعر إنّما هو انتقاص غير مباشر من الوحي، أي من القرآن ذاته"⁽¹⁾، حيث يرى أن الجرجاني قد وفقّ توفيقاً "بالغ الدلالة" حينما افتتح "دلائل الإعجاز" بالدفاع عن صناعة الشعر، وبالعودة إلى فكرة "البياني المعرفي" فإنّه يقر فكرة عبد القاهر الجرجاني من أنّ «الإعجاز لا يمكن أن يكون إلّا لغوياً، وهكذا لا مناص من العودة إلى الشعر الجاهلي على سبيل المقارنة إذا ما أردنا تبيان حقيقة الإعجاز القرآني، وإذن ثمة صلة بين القرآن والشعر ذات طبيعة بيانية لا معرفية، وإن اختلفت الدرجة بينهما، إذ الأوّل يرتقي إلى مرتبة الإعجاز أما الثاني فلا»⁽²⁾.

فالإعجاز اللغوي الذي يربطه علي حرب انطلاقاً من مقارنة النص القرآني بالشعر العربي لا يتأتى في نظره من الجانب المعرفي، فهذا يرقى على المقارنة، إنّما مكمنه بياني، وما يراه من صلة بيانية تربط الشعر بالقرآن الكريم هذا لأنّه جاء بلغة العرب وأسايلها وفضلها بإعادة تشكيل جديد للغة في وجه لم يعهدوه، رغم معرفتهم بأسرارها.

6-2- إعجاز القرآن في تفاضله الدلالي وفضائه التأويلي واتّساع معناه:

وإذ يعترف حرب: «باستخدام نفس العُدّة المعرفيّة والأجهزة المفهومية»⁽³⁾ التي يستخدمها أركون ويتفق معه كما يتفق مع غيره من الدارسين المعاصرين في كون النص القرآني يتّسع بسبب انفتاح معناه «لأكثر من تفسير وقرأاً قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية»⁽⁴⁾، فإنّه يختلف معهم في كون الكتاب القرآني مثله مثل الكتب السماوية الأخرى.

1- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 49.

2- علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 49.

3- علي حرب، المنوع والمتنوع نقد الذات المفكرة، النص والحقيقة 3، ص: 118.

4- علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة 1، ص: 87.

وفي معرض مناقشته لرأي محمد أركون في ما يذهب إليه من أن القرآن الكريم مثله مثل بقية الكتب السماوية المقدّسة في معرض المقارنة بينهما، يرى حرب أن أركون إذ يقارن بين القرآن والكتب الدينية الأخرى، يهمل ما يتميز به القرآن عنها، أي عمّا يمنحه فرادته وخصوصيته.

يرى حرب - مبدئياً - أن القرآن يتّصل بما سبقه من الكتب المقدّسة، ولكنّه ينفصل عنها، لا يختلف عنها لاختلافه العقائدي بل لتفاضله الدلالي وفضائه التأويلي، لاتساع معناه وتعدّده، وهذا سرّ ومكمن إعجازه، وليس إعجازه إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنّما كونه يفتح على كلّ معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع⁽¹⁾، باعتباره خاتمة الكتب السماوية جمع إليه العقائد والشرائع التي تضمنتها.

ويواصل علي حرب مناقشة فكرة مفهوم إعجاز القرآن من منطلق تميّزه عن الأديان الشقيقة له، أن الإعجاز هو ميزة للنص والخطاب أي صفة لطريقة فائقة في نظم الكلام - بحسب الأقدمين - فهو إذاً ذو طبيعة لغوية بيانية ومن ثم دلالية سيميائية ولذلك لا ينفك إعجاز القرآن عن لغة القرآن، أي عن اللغة العربية لذلك يرى حرب أن القرآن يفقد فرادته وإذن إعجازه إذا ما ترجم إلى لغة أخرى، بينما يمكن أن نقرأ الكتب المقدّسة الأخرى في أيّة لغة كانت دون أن يفقدها ذلك خصوصيتها وفرادتها⁽²⁾، ذلك أن القرآن الكريم يتميز بفصاحة ألفاظه الجامعة التي تعطيك في لفظ واحد معاني كثيرة، وهذا ما حدا بالسفير الألماني (مورات هوفان) بالاعتراف أنّه ما فهم القرآن إلّا لما درس اللغة العربية، فلما درس هذه اللغة أيقن وفهم أن القرآن الكريم لا يفهم إلا بلغته، التي تبقى مادة القرآن ووعاءه، وصورة من صور إعجازه، لذلك يخلص حرب في نهاية هذا النقاش أن الإعجاز القرآني هو ميزة النص بما هو خطاب عربي، ويرى أنّه بوسع المهتمين بدرس القرآن وتحليله الإفادة من كل الإنجازات التي تحققت في مجال درس الخطابات وتحليل النصوص «وإذا كان القرآن "نصاً لغوياً" من حيث بيانه وبلاغته، أي من حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فهو

1- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 87.

2- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 88.

نص له لغته بل لغاته، ولا ينبغي قراءته قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله، بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كلّ الكشوفات المعرفية المتاحة»⁽¹⁾، ذلك أنّه لا يمكن لتفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه، على حدّ قول علي حرب، وهو يؤكد أنّ هذا ما يتفق فيه مع أركان «تمام الاتفاق، فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى»⁽²⁾، وهذا ما يحقق تميزه ومن ثمّ إعجازه.

1- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 209.

2- ينظر: م، ن، ص: 87.

الباب الثاني:

مفهوم الإعجاز في ضوء

نماذج من الدراسات

المعاصرة

الفصل الأول:

مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: سيد قطب من رموز القراءة البيانية

المفاهيم والآليات القرائية التي انطلق منها قطب في دراسته للقرآن الكريم

- مرجعية النص وقطعيته

- الفكرية الحركية

- الجمالية الفنية

- منهج سيد قطب في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج.

- الجانب الفني دعامة الإعجاز الأدبي عند سيد قطب

- الحركية في القرآن الكريم ودورها في الإعجاز

- نظرية "التصوير الفني" وآلياتها المعرفية

- تعريف التصوير الفني

- خصائص التصوير الفني.

- التخيل الحسي.

- التجسيم الفني

- التناسق الفني:

- تناسق التعبير مع المضمون

- استقلال اللفظ برسم الصورة

- التقابل بين صورتين حاضرتين

- التقابل بين صورتين ماضية وحاضرة

- تناسق الإيقاع الموسيقي في الصورة.

- التناسق في رسم الصورة

- التناسق في رسم إطار الصورة

- التناسق في العرض

- الحياة الشاخصة

- الحركة المتجددة

- دعامة الإعجاز البياني في التصوير الفني

- الإعجاز المطلق

- الوحدة الموضوعية

- الإعجاز البياني التصويري "سحر القرآن"

- الإنجازات والمآخذ:

- الإنجازات

- المآخذ

1- المفاهيم والآليات القرائية التي انطلق منها قطب في دراسته للقرآن الكريم

لكلِّ مفسر مفاهيم إجرائية أو عدة معرفية ينطلق منها لتحديد منهجه في تفسير القرآن الكريم، ودراسته وفق آليات قرائية محددة تمارس هذه القراءة والفهم على النص، والآلية كما يعرفها "طه عبد الرحمن" تحمل معنيين أولهما عام والثاني أخص، أما معنى "الآلية" الأعم، فهو أن تكون الآلية خاصة إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمترلة آلة من آلاته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول الفقه في التصوِّف يجعل الفقه آلة له [...] وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها بحيث لو صُرف عنها هذا الاستخدام، صارت علومًا مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم، من جهة، مقصودًا لذاته، ومن جهة أخرى آلة لغيره، وأمّا معنى "الآلية" الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تختص بها دون غيرها"⁽¹⁾، ومن ثمَّ فإنَّ القراءات أو الدراسات المعاصرة وعلى الرِّغم من هيمنة التفاسير الموروثة التي وفّت النصَّ القرآني حقّه من الدِّراسة اللُّغوية والبلاغية والأدبية والتَّحوية والفقهية، إلاَّ أنّها أدركت ضرورة تأسيس منهجية جديدة لقراءة القرآن، تقوم وفق آليات معاصرة، تعيد التعامل مع النصَّ القرآني وفهمه في ضوء هذه الآليات.

وهنا نتساءل كيف تعامل سيد قطب مع النص القرآني؟ وما هي الآليات القرائية التي وظّفها في فهمه؟ وهل تُعدُّ هذه الآليات امتدادًا للموروث التفسيري في دراسة القرآن؟ أم تجاوزت المعهود من جهود القدامى في التفسير والتأويل؟

تجمع الدراسات المعاصرة أنّ القراءة الأدبية البيانية حققت إضافة واضحة للدرس الإعجازي، وخطوة نحو النضج، سايرت بما روح العصر، إذ تجاوزت الفهم القديم مسaire بذلك ما استجدّ في هويّتنا الإسلامية وواقعنا المعاصر، بتوظيف آليات أكثر فعالية في فهم النص.

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1993، ص: 84.

وإذ عُدَّ "سيد قطب" واحداً من رموز القراءة الأدبية البيانية، فإننا نقر أن القراءة القطبية قامت على رؤية معرفية، تتوزعها جملة من المفاهيم والآليات حدّدت مسار مفهومه للإعجاز القرآني المعاصر، منها:

1-1- مرجعية النص وقطعيته:

إنّ قطب وهو يدعو إلى نظرية "التصوير" «ينطلق من القرآن الكريم ويعود إليه، فهو يعتبر أنّ القرآن هو المرجع المركزي الوحيد لأي إصلاح يُرتجى وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحوّل في مجمله إلى عقبة كأداء لتعذر التوصل إلى النصّ القرآني دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها»⁽¹⁾، لذلك تجده يؤكّد على رسم الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره وذلك بأن «ينفض الإنسان من ذهنه كلّ تصوّر سابق وأن يواجه القرآن بغير مقررات تصويرية أو عقلية أو شعورية سابقة، وأن يبني مقرراته كلّها حسب ما يصوّر القرآن والحديث حقائق هذا الوجود»⁽²⁾، ورغم اطلاعه على الموروث في الدراسات القرآنية وانجذابه نحو بعض المقررات والمفاهيم التي جاءت بها، إلاّ أنّه قفز عليها ليكون أكثر التصاقاً بالواقع المعاصر في دراسته للقرآن الكريم، وكأنّه يؤشّر لقراءة حدثية مبدعة- كما أطلق عليها د. طه عبد الرحمن- الذي يرى أنّ لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلاّ بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم تحدّد الصلة بالقراءة النبوية، ومعيار حصول هذا التجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورتتها القراءة المحمدية في عصرها⁽³⁾، ومن هذا المنطلق يعلن سيد قطب استنكاره لكل محاولة لتجديد الفكر الديني على أساس أي منهج غربي فلسفي أو علمي، أو إسقاط آليات غريبة عن هذا الفكر أو هذا الكتاب الكريم، يقول بهذا الصدد: «نحن نخالف إقبال في محاولته صياغة التصور الإسلامي في قالب فلسفي مستعار من القوالب المعروفة عند هيغل من العقلين المثاليين

1- احמידة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 133.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط: 11، 1405هـ- 1985، ج 6، ص: 3731.

3- ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط الاولى، 2006، ص: 193.

وعند أوغست كونت من الوضعيين الحسينيين»⁽¹⁾، سيد قطب يؤمن بأن هذا الكتاب الكريم ينفرد بالمرجعية، ومن ثم لا بدّ لهذا التصوّر الإسلامي أن يعكس مضامين القرآن الكريم «فالتّصّ عنده يعني الابتعاد عن لغو الأنساق الفكرية الوضعية»⁽²⁾، فلا اجتهاد مع النص.

سيد قطب يرى أنّ القرآن يخاطب الإنسان ككل دون تجزئ عقلا ووجدانا وحواسنا، وبالتالي جاء أساس هذا التصوّر هو «الوحي: بعيدا عن أي نظرية فلسفية، أو علم كلام "فإذا كان العقل البشري لم يصنع هذه العقيدة، فإنّه مطالب بتلقّيها وإدراك خصائصها، والتكيّف معها وتطبيقها في الحياة، والمطلوب منه ألاّ يتلقّاها بسوابق ذهنية أو مقولات مستمدّة من ذات العقل نفسه، وتحكيم هذه السوابق في فهم النص ووزن الوحي بميزان العقل»⁽³⁾، وفي كتابه "خصائص التصوّر الإسلامي" يعرض سيد قطب رأيه في الموضوع عرضا تفصيليا مُقرّا بذلك إعجاز القرآن الكريم طالما أنّ هذا التصوّر هو "القرآن الكريم" الذي خاطب في الإنسان كلا من الحسّ والقلب والبديهة والفكر وسائر قواه الأخرى، كلّ ذلك في وقت واحد، لذلك علينا -يضيف سيد قطب- مؤكّدا ما يذهب إليه من مرجعية النص وقطعيّته «أن نعود إلى القرآن الكريم، نستمد منه مباشرة مقوّمات التصوّر الإسلامي مع بيان "خصائصه" التي تفرّده من بين سائر التصورات»⁽⁴⁾.

وبالتالي فإنّ سيد قطب "يدعو من خلال تصوّره الإسلامي وكآلية من الآليات التي درس بها القرآن الكريم إلى استلهاهم القرآن وحده وعدم اتّخاذ أي قبليّات أو صيغ منطقية أو مقرّرات من شأنها أن تؤثر في فهم تلك الآيات أو تحمل العقل على تأويلها"⁽⁵⁾، فهو يسلم بمدلول النصّ القرآني باعتباره الأساس في التأويل والفهم.

1- سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي، ص: 16.

2- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، 1991، ص: 102.

3- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ج: 2، ص: 316.

4- سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي، ص: 12.

5- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص: 309.

1-2- الفكرية الحركية:

التي تركز ارتكازا كبيرا على الواقع، وهي ليست سوى إعادة النظر في فهم النص المقدس للتحرك بمعانيه حركة علمية⁽¹⁾، وإذا كانت بعض الدراسات تدرج قراءة سيد قطب ضمن الاتجاه الاجتماعي نظراً لارتباطه بالحياة الاجتماعية والفردية للإنسان، إذ يولي اهتماماً بمشاكل المسلمين في العصر الحاضر، وتطبيق آيات القرآن على الحياة المعاصرة، واستخراج علاج المشاكل الاجتماعية من القرآن الكريم⁽²⁾، وهذا مكن الإعجاز، فمنها ما يضعه في الاتجاه الدعوي الحركي «هذا الاتجاه الذي يركز على الدعوة الحركية، وعلى التربية والتزكية والجهاد والمجاهدة، ودعوة المسلمين للحركة بالقرآن»⁽³⁾، فسيد قطب في "الظلال" «لا يحيل على فهم الجيل الأول من المسلمين الذين تتلّ النص الأول عليهم بقدر ما يحيل على نضالهم وحرصهم على تغيير الواقع»⁽⁴⁾ ومهما يكن من أمر فإن "سيد قطب" يرى أن إعجاز القرآن الكريم يكمن في حركيته وارتباطه بالواقع، لأنه يميل إلى التطبيق العملي في تفسيره، ومن ثم يصبح إعجاز القرآن الكريم يكمن في صلاحيته لكل زمان ومكان، يعالج الأدواء مهما كان نوعها، ومهما كان زمانها ومكانها، مما يكسبه حركية وواقعية وفكرية.

فسيد قطب يضع بهذا المفهوم «فهم النص القرآني خارج الاعتبارات الزمانية والمكانية، ويكسب المفاهيم التي يعتمدها المفسر سمة الإطلاق»⁽⁵⁾، الذي يُعَدُّ آلية تفعّل حركية القرآن الكريم الكريم والفكر الإسلامي الذي يساير هذه الحركة في الواقع. إنه النص الذي لا يمكن مراعاة قدسيته في العمل التفسيري إلاّ بغياب البعد التاريخي للإنسان وتطور فكره وفاعليته واقعه

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص: 1466.

2- ينظر: محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، ص: 379 وما بعدها.

3- منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، ص: 114.

4- أحميدة النيفر، النص الديني، 150.

5- أحميدة النيفر، النص الديني، م، ن، ص: 151.

الاجتماعي والثقافي⁽¹⁾، مما يؤدي إلى الخلق المتجدد والمستمر للمعنى في حركة دائبة ومرافقة لحركة الزمان والمكان ومتغيّرات الواقع والمجتمع، المعنى بهذا الاتجاه يتميّز بالسيرورة والتحوّل لا الجمود والثبات، وإنّما هي حركة دائمة وتغيير مستمر، يساهم في بنائه الزمان والمكان والحالات المختلفة للإنسان⁽²⁾، ومن ثمّ فإنّ الإعجاز الحركي - كما قال الخالدي - هو أظهر ألوان الإعجاز بروزاً، عند النظر في أثر القرآن الكريم في واقع الأمة المسلمة، وهو أبين وجوه الإعجاز الفريدة وضوحاً⁽³⁾.

1-3- الجمالية الفنية:

ليلفت انتباهنا إلى إعجاز القرآن البياني الأدبي في نظرية "التصوير الفني" ارتكز سيد قطب على "الجمال الفني" في القرآن الكريم وأحال إليه كآلية لا يمكن الإشارة إلى مفهوم الإعجاز دون اللجوء إلى دعائهما ومفاهيمهما.

وإذا كان الجمال موضوعاً وعنواناً للفنّ، فإنّ الجمال والقرآن وجهان لعملة واحدة هي الفن، هذه الكلمة التي يعترف سيد قطب بأنّه لم يكن لها في نفسه إلاّ مدلول واحد: هو جمال العرض، وتنسيق الأداء وبراعة الإخراج⁽⁴⁾، وأنّ الدارسين على مدار التاريخ لم يعطوا هذا الجانب حقّه من الدراسة والتحليل لذلك أخذ على عاتقه «إعادة عرض القرآن واستحياء الجمال الفني الخالص فيه»⁽⁵⁾، وقد جاء كلّ ذلك نتيجة تراكم معرفي وذوقي ونقدي أفاده "سيد قطب" من الدراسات الحديثة في هذا المجال، لأنّ المؤكّد أنّ البيان القرآني لا ينكشف سرّه إلاّ بتضافر المادة المعرفية انطلاقاً من الخصائص الفنيّة للغة العربية، لتكون الدلالة اللغوية جسراً يعبر عبره إلى بقية

1- ينظر: أحمد النيفر، النصّ الديني، م، ن، ص: 152.

2- ينظر: محمد مصطفى، أساسيات المنهج، و الخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص: 94.

3- ينظر: في الإعجاز الحركي، صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، شركة الشهاب، الجزائر، 1988، د ط، ص: 310.

4- سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، ط السابعة، 1403، 1983، ص: 266.

5- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط: 7، 1402، 1982، ص: 204.

الدلالات الأخرى⁽¹⁾، وإذا كان الإعجاز القرآني نفذ إلى الأرواح زمن النزول بما ركب في الفطرة العربية من ذوق بياني، ذلك أن العربي كانت هوايته في لغته، يفتنّ في استخدامها فينحت منها صوراً بيانية تتجسّد في شعره الموزون ونثره المرسل والمسجع، وخطبه ووصاياه وسائر فنون الأدب التي عرفها آنذاك معتمداً فيها على فطرته اللغوية فحسب، فإنّ هذه الظروف قد تغيّرت مع تطوُّرات التاريخ الإسلامي، وفاض طوفان العلوم في أواخر عهد بني أمية والعهد العباسي، فصار إدراك جانب الإعجاز في القرآن من طريق التذوق العلمي، أكثر من أن يكون من طريق الذوق الفطري ومن ثمّ كان لجوء التفسير إلى الدّراسة الأسلوبية لكي يضع لإعجاز القرآن أساساً عقلياً ضرورياً⁽²⁾.

إنّ التاريخ أعاد نفسه إذ وبعد سلسلة من التفاسير التي اعتمدت منهاجاً محدداً في عملها وآليات خاصة في دراستها كالتفسير بالرأي المتميز بالاجتهاد العقلي أو التفسير بالأثر ذي الاتجاه الاتباعي وذلك بعودته إلى الأحاديث النبوية أو التفاسير التأويلية الإشارية ذات الاتجاه الإشاري، التي تحركت ضمن الموروث اللغوي والفقهيّ والعقائديّ في ضوء منهج يعيد إنتاج المعرفة نفسها والفهم نفسه للنص، متجاوزة اعتبار هذا المنهج مجرد آلة يخلّل بها المفسر جسم النصّ إلى كونه يمثّل جملة المفاهيم التي تؤطرّ النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته، أي بتمثّل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها، وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النصّ المؤسّس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نصّ ثانٍ⁽³⁾، إذاً هذه التفاسير التي تنتمي إلى المدرسة التراثية، والتي اعتمدت في منهجها اللّغة والتراث أداة أو آلية للتفكير ممّا جعلها تعيد الإنتاج المعرفي نفسه وبطريقة واحدة، في فهم النصّ وكأنّ القرآن الكريم - ونحن نقف عند هذه التفاسير- قد استنفد فيه القول والفهم، وحدّدت دلالاته تحديداً قطعياً في مفهوم الإعجاز والآليات المطبقة عليه.

1- ينظر: غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 145 وما بعدها

2- مالك بن النبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دمشق، سوريا، ط: 4، 1420، 2000، ص: 57 وما بعدها.

3- ينظر: أمحمدة النيفر، النصّ الديني، ص: 118.

وأمام هذا التاريخ التفسيري وفي أدراج تطوره ومع تقدم العلوم وتطور الفكر الإسلامي المعاصر أصبحت «ضرورات التطور تقضي بتعديل منهج التفسير القديم تعديلا يناسب في حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث»⁽¹⁾، ذلك أنّ الآليات التي استخدمت في التفاسير القديمة قد تقادم عهدها، ولم تعد تساير هذا التطور الفكري والعقلي الذي أطلّ علينا في الوقت المعاصر، فكان "سيد قطب" واحداً ممن رأوا أنّه ينبغي أن يعدّل منهج التفسير والآليات التي تختار كمسلك أو إجراء في فهم الإعجاز القرآني في «ضوء التجربة التاريخية التي مرّ بها العالم الإسلامي»⁽²⁾.

وإذا كانت التفاسير الموروثة حاولت حصر جملة العلوم التي يستعين بها المفسّر للولوج إلى معاني القرآن الكريم وعلى رأسها علوم البلاغة - كما رأينا -⁽³⁾، فإنّ ذلك يؤكّد أنّ الإعجاز الأدبي البياني أخذ المساحة الواسعة في التفاسير على مرّ العصور، "سيد قطب" لم يغفل عن كلّ هذه التطوّرات وهو الأديب البارِع والشّاعر الموهوب، إذ سمح له اطلاعه الواسع على تكييف آلياته المعرفية التي ارتكز فيها بشكل كبير على الجمال الفنّي، مستفيضا فيه بتأسيسه لفكرة "التصوير الفنّي" معدّلا بها آليات التفسير الموروثة التي رأى أنّها «وقفت عند حدود عقلية النقد العربي القديمة، تلك العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حدة فتحلله... هذه الظاهرة قد برزت في البحث عن بلاغة القرآن، فلم يحاول أحد أن يجاوز النص الواحد إلى الخصائص الفنية العامة، اللهم إلاّ ما قيل في تناسق تراكيب القرآن وألفاظه، أو استيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة، وهذه ميزات - كما قال عبد القاهر - بحق لا تذكر في مجال الإعجاز لأنّها ميسرة لكل شاعر وكاتب شبّ عن الطوق»⁽⁴⁾ لذلك عدّل هذا المفهوم وفق ما بلغه من فهم عصري تأثر فيه بحاسته النقدية وعلوم عصره قائلا «وعدت إلى القرآن أقرؤه في المصحف لا في كتب التفسير،

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 57.

2- م، ن، ص، ن.

3- ينظر: الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث، ص: 18.

4- سيد قطب، التصوير الفنّي، ص: 34.

وعدت أجد قرآني الجميل الحبيب، وأجد صوري المشوقة اللذيذة، إنها ليست في سذاجتها التي كانت هناك، لقد تعيّر فهمي لها، فعدت الآن أجد مراميها وأغراضها، وأعرف أنها مثل يضرب لا حادث يقع»⁽¹⁾.

فصاحب "الظلال" توسّل في دراسته المعاصرة للقرآن الكريم بكلّ ما يخدم الغرض عنده، حيث جاءت مصادر المادة ومراجعها كثيرة ومتنوعة، ومنفتحة على الواقع، اعتمد حتى المقابلات الشخصية وروايات المعاصرين والمصادر المكتوبة⁽²⁾، ذلك ليعزّز أهم آليّة لديه من آليات المنهج الذي اختاره لدراسة القرآن الكريم وهي الجمال الفنّي وفق قراءة واعية ورشيّدة.

و"القراءة الرشيّدة" كما أطلق عليها "فهمي هويدي"⁽³⁾ لا تتم إلا عن طريقين: المعرفة باللغة أو ما يطلق عليه الفقهاء (لسان العرب)، ثم المعرفة بأسرار الشريعة ومقاصدها، وهو ما يسمّيه رجال القانون (روح الشرائع)، أي أنّ الأمر لا يحتاج فقط إلى قراءة النصوص، ولكنه يتطلّب أيضا فهما لما وراءها، وهو ما صار علما عُرف باسم (أصول الفقه)⁽⁴⁾، هذه القراءة اصطبغت بصبغة أدبية جمالية فنّيّة «جعلته يقدّم أفكاره ومواقفه بصبغة بلاغية ويشيد أبنيته النظرية على صورة يمكن إدراكها والتفاعل معها، ممّا قد يفسّر ابتعاده عن مراجع الفقه، بفروعها ومسائلها وصورها وشروحها وتعليقاتها»⁽⁵⁾، كلّ ذلك لأنّ المفسّر يجب أن يكون ذا عدة معرفية- والاتجاه الجمالي الفنّي الأدبي الذي اختاره "سيد قطب" يستوجب من صاحبه أن يحيط بجملة من المفاهيم الإجرائية كالفهم والشرح والذوق والبيان واللغة والعلم بالصياغة والدلالة وغيرها ممّا يكشف عن مفهوم

1 - سيد قطب، التصوير الفني، ص: 08.

2- ينظر: غانم جنحار، ص: 270.

3- ينظر: محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب الإيديولوجيا، ص: 13. نقلا عن: فهمي هويدي، القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة، دار الشرق، بيروت، 1981، ص: 52.

4- محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، ص: 13.

5- محمد حافظ دياب، م، ن، ص: 101.

"إعجاز القرآن" في سحره وجاذبيته التي لا تتوقف، فأول «ما يشدّ اهتمام قارئ الظلال» هو هذا المترع الأدبي الذي يعتمد المؤلف حين يتعامل مع النص وكأنه نص أدبي يتدوّقه ليكشف فنّه التعبيري»⁽¹⁾، هذا وإن أدرجنا تفسيره ضمن القراءة الأدبية البيانية ذلك لأنّه يرى أنّ إعجاز القرآن بلاغي عمد فيه إلى إبراز الجانب الفنّي، وإن أرفقه باتجاهات دعوية حركية أو اجتماعية أو دينية.

الجانب الفنّي الجمالي آلية عمد من خلالها سيد قطب إلى إبراز الإعجاز القرآني، طالما أنّ القرآن الكريم اختار الطريقة التصويرية في أدائه التعبيري عن مختلف الأغراض التي وردت فيه، وهذا الجانب البليغ المعجز ما هو إلّا خادم للغرض الديني إذ أنّ «الجمال الفنّي الساحر فيه أداة مقصودة فهو يخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية»⁽²⁾، فالإعجاز الفنّي عند "سيد قطب" لون من الإعجاز البياني الذي قرنه بلفظ "سحر القرآن" تارة و"التصوير في القرآن" تارة أخرى⁽³⁾، إنّ السرّ في نجاح "سيد قطب" في إدراك سرّ إعجاز القرآن البياني حيث استخدم طريقة التصوير الفنّي في التعبير عن مختلف أغراضه، هو أنّه حاول البحث عن الأصول العامة للجمال الفنّي في القرآن، وحاول بيان السمات المطردة التي تميّز هذا الجمال عن سائر الأدب العربي، وفسّر الإعجاز الفنّي في القرآن تفسيراً مستمداً من تلك السمات المتفرّدة، والأصول العامة⁽⁴⁾، هذا النجاح الذي كلّل جهوده الحثيثة وسنوات من الدراسة والبحث، انتهت بحصيلة معرفية وجدت مكانها في الدراسات المعاصرة لأنّها وظّفت آليات منهجية اقتحمت بها سرّ الإعجاز القرآني، فالحقيقة «أنّ النتائج المعرفية مرهونة كليّة بالأدوات المعرفية التي تستخدمها»⁽⁵⁾.

1- احميدة النيفر، النص القرآني، ص: 149.

2- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفنّي عند سيد قطب، ص: 252.

3- ينظر: م، ن، ص: 285.

4- ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير، ص: 287.

5- محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص: 79.

سيد قطب وهو يستعين بهذه الآليات جميعها، إنّما ابتكر آليات أصيلة لأنّها تتبع من النص وتعود إليه، لا آليات منقولة غريبة عنه، غير محمودة النتائج، فهو قد اختار «طريق الإيمان واليقين، إذ كلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها»⁽¹⁾، ومن ثمّ أمن نتائج الآليات القرائية التي تسلّح بها للوصول إلى فهم القرآن الكريم وبلوغ مكمّن إعجازه.

2- منهج سيد قطب في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج:

ساهم التكوين الديني والأدبي لسيد قطب في دار العلوم في عنايته بالقرآن الكريم والأدب عناية متساوية، مما جعله يحتكم إلى «منهج تفسيري جديد تمهى فيه الديني مع الأدبي»⁽²⁾، كما كان منهجه في النقد الأدبي حاضرا بقوة في دراسته للقرآن إذ سلك في نقده وتفسيره مسلكا مزدوجا، جمع فيه إلى ثقافته الأدبية والنقدية الموروثة ثقافة أدبية معاصرة⁽³⁾.

ويعرّف صلاح عبد الفتاح الخالدي هذا المنهج القرائي بأنّه «الخطة المرسومة المحدّدة الدقيقة التي انطلق منها في فهمه للقرآن الكريم، والتي التزم بها في تفسيره له، وهي القواعد والأسس التي كانت ضوابط له ولتفسيره حكّمته وهو يتعامل مع كتاب الله يفهمه ويفسره، فلم يخالفها ولم يخرج عنها»⁽⁴⁾، إذ حرص في منهجه هذا أن يجمع بين القديم والحديث، فهو يعدّ تلميذ عبد القاهر الجرجاني وقف على جهوده في هذا المجال وأضاف عليها، حيث تأثّر بنظرية "النظم" التي استلّ منها فكرة "التناسق الفني" وطوّرها بأنّ وأضاف إليها فكرة "التصوير الكلي" المتكامل بالإيقاع الموسيقي والظلال الخيالية، وكذا الألفاظ والعبارات التي يرى أنّ لها قدرة على تصوير المشاعر

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 192.

2- غانم حنّجار، ص: 161.

3- ينظر: في دراسة هذا المنهج بالتفصيل، الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، ص: 61 وما بعدها.

4- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط 3، 1402، 2003، ص: 37.

والمعاني، لا بدلالاتها اللغوية فحسب ولكن بصورها اللفظية وأصواتها وتناسقها، إذ قال في هذا المضممار أن «القرآن يسعنا في هذا المجال أكثر مما تسعنا أعمال البشر»⁽¹⁾.

وهو وإن أكد على المنهج الفني ومقوماته ودوره في تذوق خصائص النص وقيّمته الفنيّة والحكم عليها في نظرية "النظم" أو "التصوير الفني" كما أطلق عليها، معتبرا إياها «قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل، القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض»⁽²⁾، فإنّه التفت إلى المنهج التاريخي بالإشارة إلى صاحب النص وبيئته وعصره والمعطيات التاريخية والاجتماعية دون أن يؤثر ذلك في قيمة النص الفنيّة.

سيد قطب إذ ينطلق من المدلولات البيانية في قراءته القرآنية، يرى أنّ ذلك غير كاف، حيث لا بد من ربط ذلك بالواقع التاريخي. فالنصوص التاريخية لا تدرك حق إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فحسب، إنما تدرك أولا وقبل كل شيء بالحياة في جوّها التاريخي الحركي، وفي واقعيتها الإيجابية، وتعاملها مع الواقع الحي.

فقد حققت هذه القراءة القطبية المعاصرة اتصلا عميقا بواقع الإنسان المعاصر، وما يعيشه من تحولات علميّة وكونية عرفها إنسان هذا العصر وكشفها القرآن الكريم منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، وهذا ما أطلق عليه قطب مصطلح "الحركية" الذي تداوله كثيرا في كتاباته، وهو الذي يجمع بين "الواقع" والعمل بالقرآن الكريم وتعاليمه في هذا الواقع، وباعتبار أنّ دلالة القرآن الآنية تقتضي النظر إلى النص في زمن تلقيه لا في زمن نزوله، وبحكم أنّ القرآن يسعى إلى صياغة النسيج الفكري والوجداني في متلقيه، ومن ثم يصنع كائنا حاضرا عصره، فاعلا فيه، وسيد قطب وإن ارتكز على الفنيّة الجمالية وكذا التاريخية الحركية في منهجه الذي تناول به القرآن الكريم بالدراسة والتفسير، فإنّما عدّ ذلك من ركائز الإعجاز القرآني.

1- سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط 8، 1424، 2003، ص: 37.

2- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص: 9.

فمفهوم الإعجاز عند سيد قطب تحدد من تضافر منهج تكاملي جمع بين البياني الجمالي والواقعي الحركي، وظّف فيه كلّ الآليات والأدوات المعرفية المفضية لدلالة النصّ القرآني من صور وظلال وتناسق وتصوير وغيرها.

2-1- الجانب الفني دعامة الإعجاز الأدبي عند سيد قطب:

أولى سيد قطب أهمية بالغة للجانب الفنيّ البياني في رحلة كشفه عن الإعجاز القرآني، وإذا كانت جهود العلماء القدامى انبرت تنظيراً وتطبيقاً على الكشف عن إعجاز القرآن الكريم من جانبه البلاغي إذ «المصنّفات في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها جاءت أشبه بمباحث بلاغية، مما قدرّوا أنّ إعجاز القرآن يعرف بها، وإن استوعبت أقوال المتكلمين في وجوه الإعجاز، فرسائل الخطابي السني، والرماني المعتزلي، والباقلاني الأشعري تأخذ مكانها في المكتبة البلاغية»⁽¹⁾، فإنّ "سيد قطب" لم يقف عند هذا الحد، بل رأى أنّ الإعجاز أوسع من أن يحصر في المسائل البلاغية، فهو يتّسع ليقوم على مجموعة من القيم التعبيرية التي تشكّل "التناسق الفني" من الدلالات المختلفة للألفاظ والعبارات في مختلف تراكيبها وصيغها، وما تتركه من تناسق أصوات حروفها وموسيقاها الداخلية، وتآلفها وتقابلها، فبكل ذلك يتمّ التناسق ويتمّ الإبداع ويتحقق الإعجاز «فالمسألة ليست مسألة ألفاظ أو تقابلات ذهنية، وإنّما هي مسألة لوحة وجوّ وتنسيق، وتقابلات تصويرية تعدّ فناً رفيعاً في التصوير، وهي إعجاز إذا أداه مجرد التعبير»⁽²⁾، ولعلّ العلاقة بين اللفظ والمعنى التي يوليها قطب أهمية واضحة في دراسته الفنية، تجعلنا نؤكد على العلاقة الوشيحة بين عبد القاهر الجرجاني وسيد قطب، هذا الأخير الذي بدأ حيث وقف سابقه ورأى أنّ طريقة الأداء حاسمة في تصوير المعنى، وأنه حيثما اختلفت طريقتان للتعبير عن المعنى الواحد، اختلفت صورتا

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الأزرقي، ص: 83-84.

2- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 117.

هذا المعنى في النفس والذهن⁽¹⁾، وهذا ما يعزّز فكرة التناسق الفني-التي سنأتي إلى تفصيلها- القائمة على القيم التعبيرية ودورها في الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

كما يؤكد أنّ فكرة "التناسق الفني" سليلة نظرية "النظم" عند عبد القاهر الجرجاني الذي أشاد سيد قطب بجهوده في هذا المضمار، إذ قال: «رحم الله عبد القاهر لقد كان النبع منه على ضربة معول فلم يضرها»⁽²⁾، وفي ذلك إشارة إلى نظرية "التصوير الفني" التي توصل إليها وأكد أنّها إحدى كشوفاته العلمية التي نال بها قصب السبق⁽³⁾، وأكد في أكثر من مرة أنّه لم يستطع أحد أن يرقى إلى مستوى التناسق الفني في هذا التصوير القرآني، فإدراكه إدراك لسرّ الإعجاز على الأقل في هذا الآوان، وليس ما يمنع من ظهور أسرار أخرى غير ما ظهر منها حتى الآن⁽⁴⁾، وهذا إضافة إلى القيم التعبيرية التي تشكّل هذه النظرية وتساهم في تحقيق الإعجاز القرآني بتناسق عناصرها.

2-2- الحركية في القرآن الكريم ودورها في الإعجاز:

إذا كان أوّل شيء يلفت انتباه قارئ "الظلال" الذي ترجم فيه منهج سيد قطب تلك المسحة الأدبية الفنية التي تعامل بها أثناء قراءته وتفسيره للقرآن الكريم، فإنّ ذلك لم يمنعه من أن يتّخذ في جميع مؤلفاته التي شملت تلك القراءة، بما في ذلك الظلال «موقفا صريحا من علاقة النص القرآني بالواقع والتاريخ وحركة الثقافة»⁽⁵⁾، هذه القراءة أو هذا الاتجاه القرائي المعاصر الذي مثله سيد قطب، والذي يعتبره البعض أنّه يمثّل التيار الإيديولوجي^(*) يتجاوز المفهوم التقليدي الذي

1- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 34.

2- سيد قطب، م، ن، ص: 33.

3- ينظر: سيد قطب، م، ن، ص: 9.

4- ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 360.

5- احמידة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، ص: 145.

* - ينظر: في هذا الصدد احמידة النيفر، النص الديني، ص: 143 وما بعدها.

يحصّر الإعجاز القرآني في الجانب البلاغي التشريعي إلى ضرورة فهم النص الديني وتدوّقه وإدراكه والتحرّك به، فهو يؤكّد أنّ هذا القرآن لا يكشف عن أسراره إلا للذين «يعيشون في مثل الجو الذي تنزل فيه القرآن ومن ثم يتذوقونه ويدركونه لأنهم يجدون أنفسهم مخاطبين خطابا مباشرا به»⁽¹⁾، وهذا الفهم إذ يعدّ جزء من وظيفة المفسّر المعاصر، فهو أيضا مهمة المثقف المعاصر، فقد كان قطب في منهجه الحركي في الخطاب يرتكز على تفريغ شحنات من الشعور المضيء والاستدلال المفحم، والتمثيل الحيّ في قلوب المخاطبين ليتحركوا لا ليتأمّلوا⁽²⁾، فسيد قطب كان يتغيّأ "الحركة" من وراء "المعرفة" ويتغيّأ تحوّل تلك المعرفة إلى قوة دافعة لتحقيق مدلوله في عالم الواقع⁽³⁾، فهو فهُمّ وقع فيه تمثّل المشاغل الآنية للمفسّر المعاصر وفق ما يعاينه من ضغوط وتحديات بعضها اجتماعي سياسي وبعضها الآخر شخصي، أما بالنسبة للمثقف ففهم النص القرآني لا يمكن أن يتاح إلا لمن خاض تجارب تغيير الواقع⁽⁴⁾، هذه الحركية التي يرى سيد قطب أنّها تكمن في النص القرآني لا تتأتّى إلا لوعي جديد يراجع علاقة الإنسان بواقع الأمة وبنصّها المقدّس، لأنّه مهما كان فإنّ «اكتمال تنجيم القرآن نصّاً لا يمنع من ارتقاء فهم الدين باعتماد المعرفة بمجالاتها الجديدة، وما يطرحه الواقع من معضلات»⁽⁵⁾.

بعد هذا ندرك أنّ منهج "سيد قطب" في قراءة القرآن الكريم عرف تطوّرا واضحا عبر الزمن، حيث أولى الجانب الفني اهتماما بارزا في بداية الأمر، ثم وصل إلى حركيته ودوره في تغيير الواقع، ليساهما معا الفني والحركي في تحديد مفهوم الإعجاز القرآني عنده، وبالتالي فإنّ المفهوم

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص: 1894.

2- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، الجزء الثاني، ص: 302.

3- ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص: 08.

4- احميدة النيفر، النص الديني، ص: 149.

5- احميدة النيفر، النص الديني، ص: 107.

الفصل الأول: مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: سيد قطب من رموز القراءة البيانية

الذي قدمه في كتابه "خصائص التصور الإسلامي" هو نفسه "مفهوم الإعجاز" طالما أن مصدرهما واحد هو "القرآن الكريم"، فهو ينطلق من مبادئ محددة لصياغة هذا المفهوم⁽¹⁾:

– أولها: استلهام القرآن وحده في آياته البيئات، واقتفاء أثرها في مخاطبة الإنسان بكل حواسه وملكاته ومداركه.

– ثانيها: عدم اتخاذ أي قبلات أو صيغ منطقيّة أو مقرّرات من شأنها أن تؤثر في فهم تلك الآيات أو تحمل العقل على تأويلها.

– ثالثها: يكون بتفريغ القلب المخاطب من كل اعتقاد سابق، ليُستقبل الخطاب القرآني من غير رواسب قديمة أو حديثة⁽²⁾، وقد سحب "سيد قطب" حركية المشهد في العرض القرآني على الواقع الذي يحياه الإنسان، فيكون بذلك «للمشهد من الحركية والفاعليّة ما يتطلّب العرض القرآني لمقاصده الدينية والفنيّة معا»⁽³⁾. هذه الواقعية الحركية انعكست على ألفاظه ومعانيه وأسلوبه المتميّز بالبساطة والتّقريرية في مهارات تتوزّع بين التكرار والإشارة والمقاربة وضرب المثل وكثرة الاستطراد والإطناب وتوظيف العبارات الخالية من الزخرفة... فكلّها أدوات إجرائية تتحقق في سياقها واقعية الأسلوب الذي يتخذ قيمة وأثرا من مطابقته للواقع⁽⁴⁾، هذا إضافة إلى لغته ذات العبارات المتدفقة والأفكار المتزاحمة والصور المتدافعة، وبذلك تتخذ طابعا أدبيا بامتياز.

2-3- نظرية "التصوير الفني" وآلياتها المعرفية:

وعن ركائز "الجمال الفني" التي يقوم عليها مفهوم الإعجاز القرآني في قراءة سيد قطب فإنّه يحددها في ثلاث نقاط: الإبداع في العرض، والجمال في التنسيق، والقوة في الأداء، وهذه الركائز

1- ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص: 08.

2- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص: 3731.

3- حبيب مونسي، شعرية المشهد في الإبداع الأدبي، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، د ت، ص: 130.

4- ينظر: غانم حجار، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 197-198.

الثلاث أساسها "التصوير الفني" الذي هو منبع سحر القرآن⁽¹⁾، فهو قد ربط بين فكرة إعجاز القرآن البلاغي وفكرة سحر القرآن، فالسحر الفني للقرآن مرادف لإعجازه، ويرى أن هذا الجمال الفني خالد في القرآن الكريم يستقل عن أحكام التشريع وأغراض الدعوة الإسلامية، وإلا كيف يفسر وجود هذا السحر في السور التي لا تشريع فيها ولا غيبات ولا علوم كونية، يقول سيد قطب في هذا الإطار: «إن هذه السور القلائل قد سحر العرب بها منذ اللحظة الأولى، وفي وقت لم يكن التشريع المحكم ولا الأغراض الكبرى هي التي تسترعي إحساسهم وتستحق منهم الإعجاب»⁽²⁾.

إذن فالقيد السحري الذي يجمع هذا الكتاب العظيم كله، فيجعله معجزا متخطيا حدود الزمان والمكان «هو إدراك الخصائص العامة في العمل الفني كله»⁽³⁾.

هذا هو مفهوم الإعجاز عند سيد قطب كما يؤكده في كتابه "التصوير الفني في القرآن"، فهو يناقش فكرة الإعجاز، ويرى أن قصور البلاغيين والمفسرين قبلهم، عن بلوغ هذا الهدف كان سببه انشغالهم بمباحث عقيمة حول "اللفظ والمعنى"، وأيهما تكمن فيه البلاغة بعيدا عن مكنن هذا الإعجاز وهو "الجمال الكلي المنسق" الذي تعددت ألوانه من نفسي إلى تصويري إلى فني، قد يتحقق بتناسق تراكيب القرآن وألفاظه، أو استيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة في كلام العرب، ولكنها لا تصل إلى ذروة الإعجاز "فالإعجاز خروج عن العادة خروجاً إيجابياً بلاغياً بالدرجة الأولى يبلغ في الفصاحة حدا لا تقدر عليه طاقة البشر، ولا يتوفر إدراكه وإقامة الدليل عليه إلا للخاصة من العلماء بالعربية"⁽⁴⁾، والإيجابية مقصود بها هنا «خروج نسبي عن العادة

1- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 17 وما بعدها.

2- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 17.

3- سيد قطب، التصوير الفني، م، ن، ص: 34.

4- الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 430.

وتصرف لا يصل درجة الإبهام والإغلاق»⁽¹⁾. ويعدّ هذا الخروج من أهم وجوه الإعجاز في جميع مستويات اللغة التي تحقق الفصاحة من حسن النظم وبراعة التأليف والتنسيق بكل آفاهه وألوانه ودرجاته من تأليف العبارات، وتخيّر الألفاظ ثم نظمها في نسق خاص، وإيقاع موسيقي ناتج عن ذلك التخيّر،... كل هذا يبلغ الذروة في تصوير القرآن ويبلغ في الفصاحة أرقى درجاتها⁽²⁾، تحقّق هذا يضيف قطب ببلوغ مرحلة إدراك الخصائص العامة بعيدا عن حدود "الجزئية" التي وقفت عندها جهود القدامى من مفسرين وبلاغيين، إذ اكتفوا بتناول كل نص على حدى، بينما الأصل - يواصل سيد قطب مناقشا وطارحا منهاجا جديدا لدراسة هذا الكتاب المعجز وقراءته - يأتي «من بحث عن الأصول العامة للجمال الفني فيه، ومن بيان للسّمات المطردة التي تميز هذا الجمال عن سائر ما عرفته اللغة العربية من أدب، وتفسّر الإعجاز الفني تفسيراً يستمدّ من تلك السّمات المتفرّدة في القرآن الكريم»⁽³⁾.

تلك السّمات التي تتحقق بفضل طريقة موحّدة في التعبير عن جميع الأغراض، وصفها سيد قطب بـ "القاعدة الكبيرة" وأطلق عليها اسم «التصوير الفني»، هذه النظرية التي أصبح لها منذ ذلك الحين صيت كبير في مجال قراءة القرآن الكريم ودراسته، وذلك أنّ النظرية لا تبقى في حدود مبدعها الأول، وأن يكون لها من الصياغة الجديدة ما يجعلها اليوم مدخلا حيا للقراءة الأدبية⁽⁴⁾.

إذن فالآلية المعرفية للركائز الثلاث هي "نظرية التصوير الفني"، عرضها سيد قطب في قراءة فنية أدبية تتماشى مع روح العصر، بقيمه الجمالية والمنهجية، وهذا ما نجده يؤكّد عليه في قوله "هذا الكتاب الجميل هو أنفس ما تحويه المكتبة العربية على الإطلاق، فلا أقلّ من أن يعاد عرضه وأن تُردّد إليه جدّته، وأن يستنفذ من ركام التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية

1- الهادي الجطلاوي، م، ن، ص: 432.

2- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 87.

3- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 34-35.

4- حبيب مونسي، شعرية المشهد في الإبداع الأدبي، ص: 106.

والأسطورية أيضا، وأن تبرز فيه الناحية الفنية وتستخلص خصائصه الأدبية، وتنبه المشاعر إلى مكامن الجمال فيه، ذلك هو عملي الأساسي في "مكتبة القرآن"⁽¹⁾.

2-3-1- تعريف التصوير الفني:

اتخذ سيد قطب من التصوير أداة معرفية معاصرة، وصل بها إلى حقائق النفس الإنسانية، الذهنية منها والانفعالية، ويرى أنه في خضم اشتغال المفسرين وكذا البلاغيين بمباحث فقهية وجدلية وحتى نحوية، غفلوا عن أهم خصائص القرآن الفنية والجمالية التي بقيت مجهولة إلى وقت متأخر مما استدعى "منهجاً جديداً" لقراءة القرآن يقف على إبراز الجمال الفني للقرآن الكريم إبرازاً عاماً، ويكشف عن إعجازه الفني في طريقة واضحة وأداة دقيقة هي "التصوير الفني".

فهو يرى "أنّ التصوير" هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسّنة المتخيّلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، عن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن التّموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجدّدة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا التّموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسّمة مرئية، فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر فيردّها شاخصة حاضرة، فيها الحياة وفيها الحركة، فإذا أضف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل⁽²⁾. ونحن إن أوردنا هذه الفقرة الطويلة التي يعرف فيها سيد قطب نظرية "التصوير الفني" فحتى لا نأخذ جزء من عناصرها، ونترك البعض الآخر- إذ سنأتي إلى عناصرها مفصّلة- وهي تتضافر في أداء هذا التصوير.

هذا التعريف يجعلنا ندرك أيضاً أنّ التصوير يكشف مكامن الإعجاز البياني الأدبي، ويبرزها ماثلة في شتى الأحوال الذهنية والنفسية والمحسوسة والمنظورة، مرفقة باللون والحركة والتخيل

1- سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، ص: 9.

2- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 36.

والألفاظ اللغوية وما إلى ذلك من الأجزاء المتضافرة التي رأى سيد قطب أنها تجسّد أسرار الإعجاز البياني من خلال نظرية التصوير الفني التي جاء بها، وقراءته الجديدة للقرآن الكريم التي يرى أنّها أهمّ جهد وصل إليه في الوقت المعاصر بعد تلك الإرهاصات التي وقف عندها عبد القاهر الجرجاني، إذ قامت على دعامتين أساسيتين هما: التمثيل الحسي والتجسيم، والتجسيم هنا لفظة يأتي بها بمعناها الفني لا معناها الديني⁽¹⁾.

2-3-2- خصائص التصوير الفني:

يحدّدها سيد قطب في الأمور الآتية⁽²⁾:

التخييل الحسي، التجسيم الفني، التناسق الفني، الحياة الشاخصة، الحركة المتجددة، وهو في ذلك «يسعى إلى البرهان على إعجاز القرآن الكريم من حيث يتكلّم على مميزاته الفنية الأولى وهي التصوير، فكأنّه يريد أن يتحدّث عن الإعجاز تحت عنوان آخر حديث⁽³⁾، لخصه في هذه الخصائص التي يتألف منها التصوير:

2-3-2-1- التخييل الحسي: وهو الطريقة التي يعبرّ بها القرآن الكريم عن مختلف

أغراضه، إذ قلّم تعرض الصّور في القرآن عرضاً صامتاً ساكناً إلّا لغرض فنيّ، أمّا غير ذلك فأغلبها تعرض في حركة مضمرة أو ظاهرة، ومن ثمّ تصبح الصورة الحسيّة المتخيلة هي القاعدة الأولى التي تقوم عليها الصورة الفنية القرآنية، فإن كان للخروج عن العادة، أو المألوف في النظم من مزية تذكر فيما تثيره من تخييل في ذهن القارئ، الذي يعدّ من مقوّمات الإبداع والتخييل كما عرفه حازم «أن تتمثّل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله

1- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 71 وما بعدها.

2- ينظر: في بيان هذه الخصائص وتفصيلها كتاب: صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 131 وما بعدها.

3- نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ص: 344.

صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرّها أو تصوّرَ شيء آخر بها انفعالا من غير رويّة إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»⁽¹⁾، فلا غرو أن يكون للتخييل الحسي دور في إثارة القارئ، وجذبه نحو تلك الصور الحية، والمشاهد المعروضة أمامه في القرآن الكريم، حتى يشعر كأنّه يحياها أو يراها «ولا عجب في ذلك ما دامت العلاقة بين النص القرآني ومتقبله علاقة مخصوصة، فالقرآن ليس إلاّ خروجاً عن العادة، فهو متميّز في منشئه وفي نظمه وفي معانيه، وفي ذلك إعجازه، وقد تحدى متقبله صراحة بمعارضته، ولو قدروا عليه لدخل في العادة وانتفى تفردّه وإعجازه»⁽²⁾، وقد فصلّ "سيد قطب" في ألوان التخييل الحسي بالتمثيل لها من الآيات القرآنية التي تحمل هذه الألوان، وهي تخييل بالتشخيص، وتخييل الصور المتحركة بتوقع الحركة التالية أو الدائبة، والتخييل بالحركة المتخيلة التي ينشئها التعبير، والتخييل بالحركات السريعة المتتابعة، والتخييل بالحركة الممنوحة للسان»⁽³⁾.

2-3-2-2- التجسيم الفني:

وهو تجسيم المعنويات المجرّدة، وإبرازها في صورة محسوسة، وهو يؤكّد أنّ هذا التجسيم في لا ديني ويرى أنّ "طريقة التجسيم هي الأسلوب المفضّل في تصوير القرآن"⁴، وقد جعله في نوعين: تجسيم من قبيل تشبيه الأمر المعنوي المجرّد بأمر محسوس مجسّم على وجه التشبيه والتمثيل، وذلك بإحالة المعاني والحالات صوراً وهيئات.

تجسيم المعنويات على وجه التصيير والتحويل: فالأمر المعنوي المجرد يصبح صورة حسية مجسّمة بالتخييل الحسيّ، لا على وجه التشبه والتمثيل، بل على (وجه التجسيم) أو (على وجه

1- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، ط 2، دار الغرب لإسلامي، بيروت، ص: 89.

2- الهادي الخطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص: 428.

3- ينظر: في تفصيل هذه العناصر، سيد قطب، التصوير الفني، ص: 73 وما بعدها.

4- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 72.

التشخيص) من ذلك تجسيم الذنوب كأنها أحمال في قوله تعالى : ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾⁽¹⁾، ويؤكد "سيد قطب" أثناء استعراضه للصور والمشاهد القرآنية أن المثال الواحد قد يجمع التخييل والتجسيم في آن، فيصور المعنى المجرد مجسما محسوسا، ويخيل حركة لهذا الجسم أو حوله من إشعاع التعبير، وفي هذه الحالة يبدأ التجسيم أولا ثم يتبعه التخييل «ولو أعدنا جمع موضوعات القرآن الكريم، التي تولتها المشاهد عرضا وتجسيما، لاهتدينا إلى رؤية غاية في الجمال والتناسق، تبدى لنا من خلالها الفكرة وقد أخذت من الأبعاد النفسية والمادية، لا يترك فيها ظلا من الظلال إلا استغلها أجمل استغلال، وجعل من نصوصها نصوصا ترى ولا تقرأ، تشاهد مشاهدة العرض الحي المتحرك»⁽²⁾.

2-3-2-3- التماسق الفني:

وهي فكرة تقوم على «طبيعة الأداء اللغوي للتجارب الشعورية»⁽³⁾، وقد استعان فيها "سيد قطب" بنظرية النظم الجرجانية، وأضاف إليها فكرة التصوير الكلي المتكامل والإيقاع الموسيقي والظلال الخيالية، جعله ذلك يصل إلى فكرة أساسية هي أن القرآن الكريم «جملة موحدة» تقوم على قاعدة خاصة، قاعدة فيها من التماسق العجيب ما لم أكن أحلم به»⁽⁴⁾، وقد كانت منهجية سيد قطب في معالجة مسألة التماسق، تفرض عليه أن يبدأ بألوان التماسق التي اهتدى إليها علماء التفسير والبلاغة والإعجاز، في مقاربتهم للنص القرآني، ولكنه يشير إلى أن عدم التفاهم إلى مسألة

1- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية: 31.

2- حبيب مونسى، شعرية المشهد، ص: 130.

3- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، ص: 64.

4- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 10.

الفصل الأول: مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: سيد قطب من رموز القراءة البيانية

التصوير حالت دون تلمّسهم حقيقة التناسق القائم فيه، على ضرب من الدمج بين أفقين متباعدين، فعلماء التفسير والبلاغة والإعجاز، توقفوا عند أشكال أخرى من التناسق⁽¹⁾.

فهو يرى أنّ هذا الأداء اللغوي هو ألوان من الدلالات المختلفة للألفاظ والعبارات في ترتيبها والعلاقات بينها، وما يتولّد منها من الصور والظلال عند اختلاف صيغها وأماكنها في الجمل والآيات، إضافة إلى أصواتها وتناسقها «وأضاف إليها من المفاهيم المعاصرة الحمولة التصويرية والإيقاعية المصاحبة لها منفردة ومركبة، فتجنّب على نحو موفق وقوف القدماء عند التفسير الجزئي للألفاظ والعبارات، وما يستتبعه ذلك من المباحث اللغوية والبلاغية الجافة»⁽²⁾، وقد حدّد سيد قطب أبعاد التناسق الفنيّ في القرآن الكريم في النقاط الآتية:

2-3-2-3-1- تناسق التعبير مع المضمون:

وذلك بتناسق التعبير مع الحالة المراد تصويرها، فيساعد ذلك على إكمال معالم الصورة الحسية أو المعنوية⁽³⁾.

2-3-2-3-2- استقلال اللفظ برسم الصورة:

وهو يؤكّد أنّ هذا اللون من التناسق لم يعرف في غير التعبير القرآني، حيث يستقل لفظ واحد -لا عبارة كاملة- برسم صورة شاخصة، فيرسمها بجرسه الذي يلقيه في الأذن تارة وتارة بظله الذي يلقيه في الخيال، وتارة بالجرس والظل جميعاً⁽⁴⁾، وهو «لون آخر من ألوان الإعجاز أرقى من اللون السابق»⁽⁵⁾.

1- حبيب مونسى، شعرية المشهد، ص: 118.

2- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية، ص: 80-81.

3- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 90.

4- سيد قطب، م، ن، ص: 91.

5- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني، عند سيد قطب، ص: 159.

2- 3-2-3-3- التقابل بين صورتين حاضرتين:

حيث يقابل التصوير القرآني البديع وذلك من أسرار إعجازه بين صورتين مقابلة دقيقة، من ذلك التقابل في صور النعيم والعذاب يوم القيامة.

2- 3-2-3-4- التقابل بين صورتين ماضية وحاضرة:

وهذا اللون من التقابل كثير في القرآن الكريم، منها الصورة الحاضرة التي رسمها الله سبحانه وتعالى لأصحاب الشمال وما يقابلها من صورة ماضية لهم في الحياة الدنيا وذلك في سورة الواقعة، قال تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَآ أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِّن يَّخْمُومٍ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ إِنَّهُمْ كَانُوا فَبَلْ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾⁽¹⁾.

2- 3-2-3-5- تناسق الإيقاع الموسيقي في الصورة مع نظام الفواصل والقوافي وجو السورة العام:

وقد ورد الحديث عن هذا النوع أو اللون في كتاب التصوير الفني، بينما جاءت البقية ماثورة في "الظلال"، حيث أولى سيد قطب لهذا اللون عناية أكبر وتحليلاً أعمق، إذ خصّه بالتفصيل⁽²⁾، فعدّد فيه أنواعه ودوره البلاغي ونظام الفواصل والقوافي بين السورة والسورة وداخل السورة الواحدة، مؤكّداً أنّ في القرآن الكريم «إيقاعاً موسيقياً متعدّداً الأنواع، يتناسق مع الجو ويؤدي وظيفة أساسية في البيان»⁽³⁾، وهذا يؤكّد اتجاه سيد قطب البياني ودوره في إبراز مفهوم الإعجاز القرآني، كما أردف أنّ هذا الإيقاع يتألّف من عدة عناصر، من مخارج الحروف في

1- القرآن الكريم، سورة الواقعة، الآية 41-45.

2- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 101 وما بعدها.

3- سيد قطب، م، ن، ص: 102.

الكلمة الواحدة، ومن تناسق الإيقاعات بين كلمات الفقرة، ومن اتجاهات المدّ في الكلمات، ثم من اتجاهات المدّ في نهاية الفاصلة، المطّردة في الآيات، ومن حروف الفاصلة ذاتها.

ويؤكّد صلاح عبد الفتاح الخالدي في هذا المضمّار أنّه لا يفهم من هذا الأفق ألا وهو الإيقاع الموسيقي في الصورة، والموسيقى الداخلية الموجودة في التعبير القرآني «أنّ القرآن يحرص على مراعاة الفاصلة فقط، وإنّما يؤدي معنى موضوعيا ملحوظا، فيجمع بين الغرض الديني، وبين الغرض الفنيّ، كما يجمع بين التناسق الفنيّ والتناسق الموضوعي الديني في التعبير وهذا من عجائب العرض الفني المعجز في القرآن»⁽¹⁾.

2-3-2-3-6- التناسق في رسم الصورة:

وألوانها هي وحدة الرسم، وتوزيع الأجزاء والألوان والظلال المتناسبة مع الجوّ العام، وهذا يتضح في مواقع متعدّدة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى في سورة الغاشية: ﴿أَبْلًا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِفَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُبِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾⁽²⁾، فقد جمع في هذا المشهد الساحر بين السماء والأرض والجبال والجمال.

فوحده الرسم في هذه الصورة هي: الضخامة وما تلقيه في الحسّ من استهوال، وأجزاء السورة هي: السماء والأرض والجبال والجمال، وهذه الأجزاء موزّعة في الصورة بألوانها وظلالها توزيعاً متناسقا، جزآن منهما في الاتجاه الأفقي للصورة، وهما: السماء المرفوعة والأرض المبسوطة، وجزآن آخران في الاتجاه الرأسي للصورة وهما: الجبال المنصوبة والإبل الصاعدة السنام. أمّا الجو

1- صلاح الخالدي، نظرية التصوير، ص: 168.

2- سورة الغاشية، الآيات: 17-20.

العام للصورة فكونها لوحة طبيعية حدودها الآفاق الواسعة من الحياة الطبيعية، فالتوزيع المتناسق لأجزاء هذه الصورة بين الاتجاهين الأفقي والرأسي فيه دقة في الأشكال والأحجام⁽¹⁾.

2-3-2-4-7- التناسق في رسم إطار الصورة:

والإطار هو «العنصر المنظم للصورة، الجامع لشتاتها، الملمّ لشعثها، ولولاه لكانت الصورة أشتات مجتمعات»⁽²⁾، وهذا اللون من التناسق يظهر في النطاق الذي يضعه القرآن الكريم للمشاهد، كالذي نراه في سورة "الضحى" وجوها العام، جوّ الحنان اللطيف، والرّحمة الوديدة...، وهو جو يتشكّل من الألفاظ والعبارات، والموسيقى، والإيقاع، ويتناسب معها⁽³⁾.

2-3-2-4-8- التناسق في العرض:

إذ تعرض المشاهد في القرآن الكريم، وفق أساس فنيّ متناسق، فعرض هذه المشاهد قد يمرّ سريعاً، وبعضها يطول وبعضها شاخص لا يرسم⁽⁴⁾.

بعد أن ينهي سيد قطب عرض كلّ هذه العناصر والألوان التي ينجم عنها التناسق الفني في منهج قرآني متكامل يخرج عن المألوف في نظم العرب، مشكّلاً إعجازاً قصرت أمامه فصاحة العرب، وبعد أن يفصّل في هذه الأنواع بالتمثيل من القرآن الكريم، يؤكّد في الأخير أنّ الإعجاز لا يقف عند هذه الآفاق من التناسق بل «تتكشف للناظر في القرآن آفاق وراء آفاق من التناسق والاتساق: فمن نظم فصيح إل سرد عذب، إلى معنى مترابط، إلى نسق متسلسل، إلى لفظ معبر إلى تعبير مصور، إلى تصوير مشخص، إلى تخيل مجسم، إلى موسيقى منعمة، إلى اتساق في الأجزاء،

1- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 123.

2- حبيب مونسى، شعرية المشهد، ص: 115.

3- ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 125.

4- سيد قطب، م، ن، ص: 128.

الفصل الأول: مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: سيد قطب من رموز القراءة البيانية

إلى تناسق في الإطار، إلى توافق في الموسيقى، إلى افتنان في الإخراج...، وبهذا كلّ يتم الإبداع ويتحقق الإعجاز»⁽¹⁾.

ويدرك القارئ أنّ "سيد قطب" تمكّن من الوقوف على ما في آيات الذكر الحكيم من براعة تصوير وجمال وإبداع، وأنّ قراءته اصطبغت بالصبغة الفنية الأدبية التي جعلت تفسيره "في ظلال القرآن" يتميز عن بقية التفاسير الأدبية، حتى عدّت نظرية "التصوير الفني" «نظرية في إمكانها إضاءة الكتابة الأدبية، ومدّها بما يجدد ماءها ورونقها»⁽²⁾.

2-3-2-4- الحياة الشاخصة:

وهذه الحياة تبرز في جميع آفاق التصوير القرآني، الذي يرسمها ثم يمدّها بالحياة الشاخصة الماثلة أمام العيان، هذه الحياة نراها في جميع الآفاق التصويرية، الصور الحسية للمعاني الذهنية أو للحالات النفسية، أو النماذج الإنسانية، أو الحوادث والمشاهد.

2-3-2-5- الحركة المتجددة:

والحركة «سمة واضحة من سمات التصوير الفني في القرآن، وقاعدة من قواعده وخصيصة من خصائصه، وهي ملحوظة في كل آفاق التصوير»⁽³⁾، إذ نجدّها في المعاني التي تتحوّل بجياهما الشاخصة إلى مشاهد حركية في كل الصوّر القرآنية، يث فيها الحياة والإحساس.

1- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 142.

2- حبيب مونسى، شعرية المشهد، ص: 106.

3- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني، ص: 190.

2-3-3-دعامة الإعجاز البياني في التصوير الفني:

لا يختلف اثنان أنّ البلاغة العربية ولدت من رحم اهتمام الدارسين بالقرآن الكريم وبيانه الحكيم، إذ اشتغلت بتدبير أسرار إعجازه منذ البدء، ثم تطوّرت واكتملت في كنف دراسة خصائصه البيانية التي بوّأته ذؤابة الكلام وقمة البيان، وسحر الإعجاز وفهم مكانه.

وسيد قطب واحد من هؤلاء الذين حاولوا جني ثمار هذه الجهود، ومواصلة كشف النقاب عن مكانم الإعجاز القرآني التي بدأتها التفاسير الموروثة منذ عهد "الكشاف"، فجاءت دراسته المعاصرة للقرآن الكريم فهما جديدا وفتحاً معرفياً تلوّن بالطابع الأدبي البياني، إذ أطلّ علينا بنظرية "التصوير الفني" التي أفرد لها كتاباً كاملاً، كما جاء الحديث عن خصائصها مبثوثاً في بقية كتبه، خاصة "الظلال" الذي يعدّ تفسيراً تطبيقياً لمدى ما بلغه فهم سيد قطب لمعاني ودلالات آيات الذكر الحكيم، وخصائصها الفنية التي تحقّق بها الإعجاز.

وقد تبلور مفهوم الإعجاز عند قطب أثناء «تطور اهتماماته البيانية الأدبية البلاغية الجمالية، وهو يحلل البيان القرآني على هدى نظريته (التصوير الفني في القرآن) ثم كانت اهتماماته فكرية ثقافية تفسيرية نظرية، وهو يفسّر الأجزاء الستة عشر الأولى من الظلال (قبل دخوله السجن)»⁽¹⁾.

وقد تجلّت مفاهيم الإعجاز عند سيد قطب في النقاط التالية:

2-3-3-1- الإعجاز المطلق:

إذا كان كتاب (التصوير الفني في القرآن) قد توسّع في إبراز الإعجاز البياني ودعائم هذا الإعجاز، فإنّ سيد قطب في "الظلال" وجد نفسه أمام أنواع أخرى من الإعجاز، ففي تفسيره آية التحدي في سورة يونس، وآية التحدي في سورة الإسراء، ثم في سورة الطور، يشير إلى نظرة الإحاطة والشمول التي يعالج بها القرآن قضايا الإنسان والكون، ذلك لأنّ الله يحيط بكل شيء

1- منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، ص: 181.

علما لذلك جاء إعجازه مطلقا أسلوبا ومضمونا «فليس هو إعجاز اللفظ والتعبير وأسلوب الأداء وحده ولكنه الإعجاز المطلق الذي يللمسه الخبراء في هذا، وفي النظم والتشريعات والنفسيات وما إليها.. والذين زاولوا فنّ التعبير، والذين لهم بصر بالأداء الفني، يدركون أكثر من غيرهم مدى ما في الأداء القرآني من إعجاز في هذا الجانب. و الذين زاولوا التفكير الاجتماعي والقانوني والنفسي والإنساني بصفة عامة، يدركون أكثر من غيرهم مدى الإعجاز الموضوعي في هذا الكتاب أيضا»⁽¹⁾، وهنا يشير إلى وجوه إعجازية أخرى، بعد قراءته المستفيضة لكتاب الله، وإن وجدنا بعضها في القراءات التراثية، كإعجاز في الأداء والإعجاز في التأثير والإعجاز الموضوعي والإعجاز التشريعي والإعجاز الحركي ومن ثمة الإعجاز المطلق بعد كل هذا...، في النظم الاجتماعية ومقتضيات الحياة من جميع جوانبها...، ومن ثم جاءت شمولية الإعجاز فيما خلق الله «والشأن في هذا الإعجاز هو الشأن في خلق الله جميعا، وهو مثل صنع الله في كل شيء وصنع الناس»⁽²⁾، كما هو واضح في رسم ملامح النفوس وتصوير النماذج الإنسانية في القرآن، وهي كلها «تشي بذاتها بأن مصدر هذا القول المعجز ليس مصدرا بشريا على الإطلاق»⁽³⁾، كل ذلك أكبر من أن يحيط به عقل بشر أو مجموعة عقول في جيل واحد أو في جميع الأجيال، فطريقة القرآن التصويرية في التعبير عن مختلف الموضوعات والأغراض، تعدّ من أهم الأسباب التي بهرت البشر وجذبهم نحو تأثير سحره.

2-3-3-2- الوحدة الموضوعية:

مثلما دخل سيد قطب عالم القرآن بدون مقررات سابقة، قائلا «منهجنا في استلهام القرآن الكريم ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقا، لا مقررات عقلية ولا مقررات شعورية من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته، نحاكم إليه نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص، وفق

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، 1785/1786.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص: 38.

3- م، ن، ج1، ص: 204.

تلك المقررات السابقة»⁽¹⁾، وبهذا يكون قطب قد حدّد منهجه في قراءة القرآن، إذ ينطلق من النص وينتهي إليه ليستلهم معانيه، فإنه إلى جانب ذلك نجح في إبراز الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وتطبيقها على سور القرآن وآياته، وبيان التناسب الموضوعي في موضوعات السورة إلى جانب التناسق الفني في صياغتها.

وإن كان سيد قطب رائداً في إدراك خصائص وسمات التصوير الفني في القرآن الكريم، فإن من أهم أسباب نجاحه في إدراك تلك الخصائص «هو أنّه نظر إلى القرآن الكريم كوحدة موضوعية متناسقة متكاملة، وأدرك الرابط العام والخيط الدقيق المتين الذي يشدّ جميع آياته وسوره إلى بعضها البعض بتناسق موضوعي وفنيّ معجز. بينما السابقون من المفسّرين والبلاغيين كانت كل مجموعة من الآيات تكوّن وحدة موضوعية مستقلة، بل إنّ بعضهم اعتبر الآية الواحدة وحدة خاصة»⁽²⁾، وهذه الطريقة أيضاً ساندت منهجه في قراءته القرآنية، إذ يعدّ سيد قطب على رأي أحد الباحثين «أول مفسّر في تاريخ القرآن الكريم أبرز الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية المفردة طالت أم قصرت أبرزها بشكل عملي مكتوب أو طبّقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم»⁽³⁾، فكشف بهذه الوحدة سرّ الإعجاز القرآني الذي يرى أنّه يتحقق بتوفر أهداف فنية هي: أساليب العرض الفنيّ الموحّدة، وطرائق الأداء الفنيّ المعجزة، والخصائص العامّة المتفرّدة للجمال الفنيّ التصويري في القرآن⁽⁴⁾ وهي كلّها تصبّ في الإعجاز البياني الذي وجده قطب في اللفظ والمعنى والظلال والسياق والأداء والتصوير، كلّ هذه الأهداف الفنية تتضافر في خدمة الوحدة الموضوعية وتحقيقها، ووصولاً إلى الهدف الأكبر في العقيدة، وهو المحور الذي ينتظم القرآن الكريم وفقه، إذ يتفق المكي

1- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص: 16، 17.

2- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 14.

3- عدنان زرزور، علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، المكتب الإسلامي، الأردن، ط 1، 1981/1401، ص: 432.

4- صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، دار عمان، الأردن، ط 2، 2000، ص: 155.

والمدني على هذا المحور أو الموضوع، بينما يختلفان في كون الأول يقتصر على التربية عليها ، بينما الثاني على الشريعة الإسلامية المستمدة منها.

قطب يرى أن سور القرآن في تناسبها تتجمع على الموضوع والغاية، وتفترق في سماتها المستقلة وطرائقها المتميزة ومجالها المتخصص في علاج هذا الموضوع وتحقيق هذه الغاية⁽¹⁾، وكثيرا ما وقف من خلال هذا "الاتجاه الموضوعي" على آيات القرآن الحكيم وسرّ وحدتها في الموضوع والاتجاه والصور والظلال والأسلوب العام، إذ كلّ سورة من سور القرآن لها دور في الكل القرآني المتناسق الذي ينفي أيّ تعارض أو تناقض فيه. لذلك فقد صنف الباحثون والدارسون قراءة "سيد قطب" للقرآن الكريم، وفق المنهج المتبع ضمن "الاتجاه الموضوعي"، وهو منهج يعتمد فيه أولا إلى جمع الآيات التي وردت في موضوع واحد، ثم يضعها أمامه كمواضع يحللها ويفقه معانيها، ويعرف النسبة بين بعضها البعض، فيتجلى له الحكم ويتبين مرماها، وبذلك يضع كل شيء موضعه ولا يُكره آية على معنى لا تريده، كما لا يغفل عن مزية من مزايا الصوغ الإلهي الحكيم، ومن ثم فإنّ الوحدة الموضوعية التي يقصدها سيد قطب هي «تفرّد طريقة الأداء وتوحدّها بين الطرق المألوفة في الكلام والكتابة»⁽²⁾.

وهو منهج معاصر برز في تفسيره "الظلال" وذلك بالنظر إلى جوانب التجديد فيه، إذ فيه يظهر «ما أخذه من النقد المعاصر والمفاهيم الحديثة [...] ومنه النظر الكلي إلى النص، ووحدته العضوية وفكرة الصورة العامة، والتجربة الشعرية والأدبية، والصور والظلال، والإيقاع والإيحاء والخيال، وما إليها من وسائل الإدراك والتأثير النفسية المعاصرة وتركيب القصة والمسرحية، وفكرة النماذج الإنسانية، واستثمار ذلك كله في تحليل نص القرآن أدبيا»⁽³⁾، ومن ثم يمكن أن نطلق عليه "المنهج الأدبي" لأنه يراعي وهو يحلل ويدرس الموضوعات الموحدة في القرآن الكريم، أيضا

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد 3، ج 8، ص: 1243.

2- حبيب مونسي، شعرية المشهد، ص: 108.

3- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، ص: 81.

العرض الفني الموحد لها، وطريقة أدائها الفنيّ، وجمالها تصويري المتفرّد...، كلّ ذلك لأنّه أيضاً «يجمع إلى جانب العبارة دقة التصوير، وإلى رشاقة الأسلوب، سلامة التعبير، يعنى بالصورة الأدبية للقرآن، ويرصد قضاياها الجمالية في التشخيص والتمثيل والإدراك الحسي والتجسيد الذي يخلص من وراء ذلك إلى كشف تناسق القرآن وتحقيق توافقه في النظم والتأليف»⁽¹⁾، كما توافقت موضوعاته وتوحّدت.

وملخّص هذا المنهج الذي انتهجه سيد قطب وفق قواعد قرآنية وآليات معرفية، جعلها أساس قراءته وفهمه للنصّ القرآني، النظرة الكلية الشاملة للقرآن، وغنى النصوص بالمعاني والدلالات، والوحدة الموضوعية للقرآن⁽²⁾، وكذا نظرية الشمول والإحاطة التي يخاطب بها الله الإنسان، فيتحدّث إلى قلبه وعقله وحسّه وروحه في وقت واحد.

لقد انتهى سيد قطب إلى الإعجاز الموضوعي، فإذا كان القرآن معجزاً ببلاغته وأسلوبه، فهو معجز بمضمونه وهدفه، وكونه منهجاً كاملاً للحياة، طالما أنّ العبودية والألوهية هي موضوع القرآن الأساسي، وهو الذي يؤثر في الإنسان ويحرّكه، فقد اعتمد سيد قطب «المنهج القرآني وحده (النص) في الانطلاق إلى تقرير حقائق الاعتقاد»⁽³⁾، والمتصفّح لـ "ظلال القرآن" يرى أنّ سيد قطب عرض العناصر المكوّنة للوحدة الموضوعية أو التي ساهمت في تحقيق الوحدة الموضوعية، وهي: التناسب بين السورة والسورة، التناسب بين دروس السورة الواحدة، التناسب بين مقاطع الدرس الواحد، التناسب بين آيات المقطع الواحد، التناسب بين كلمات الآية الواحدة وجمالها⁽⁴⁾،

1- منصور كافي، مناهج المفسرين، ص: 87. نقلا عن: محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة في تفسير القرآن الكريم بين

النظرية والتطبيق، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ص: 121.

2- ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص: 51 وما بعدها.

3- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص: 299.

4- ينظر: الخالدي، المنهج الحركي، ص: 156.

فقد شبّه خلق القرآن بخلق الإنسان ليؤكد قضية التناسب بين السور، فسور القرآن تشبه نماذج البشر هذا هو سر الإعجاز القرآني توحد موضوعاته رغم اختلافها في السمات والطرائق.

2-3-3-3- الإعجاز البياني التصويري "سحر القرآن":

طريقة القرآن التصويرية في التعبير عن مختلف الموضوعات والأغراض، تعدّ من أهم الأسباب التي بهرت البشر وجذبتهم نحو تأثيره وسحره، فسيد قطب يؤكد على تأثير القرآن الكريم في النفس البشرية، فيقول: «إنّ في القرآن سرّاً خاصاً يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداءً...، إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن، يشعر أنّ هنالك شيئاً ما وراء المعاني التي يدركها العقل من التعبير، وأنّ هناك عنصراً ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن، يدركه بعض الناس غامضاً ولكنّه على كلّ حال موجود، ذلك سرّ مودع في كلّ نصّ قرآني يشعر به كلّ من يواجه نصوص هذا القرآن، ثم تأتي وراء الأسرار المدركة بالتدبّر والنظر والتفكير في بناء القرآن كلّهُ»⁽¹⁾، وبهذا التأكيد يعدُّ رائداً معاصراً لنظرية جديدة في الإعجاز البياني، لأنّه أوّل من تنبّه لقضية "الجمال الفنّي" في القرآن الحكيم من المعاصرين الذين تناولوا القرآن بالقراءة والتفسير والفهم.

وقد أطلق سيد قطب على إعجاز القرآن البياني مصطلحاً نستطيع أن نقول أنّه جديد، اقتصر عليه وحده، وهو "سحر القرآن" الذي يعتبر رديفاً لمفهوم أو معنى الإعجاز البياني عنده⁽²⁾.

وسحر القرآن يعني تأثير القرآن في سامعيه، إذ أشار إلى مفعول هذا السحر أو بعبارة أخرى مكمن الإعجاز القرآني، وأكد أنّ هذا التأثير يكمن في كلّ آيات القرآن، في أسلوبها وسعة بيانها وتصويرها الفنّي.

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص: 3399.

2- ينظر: سيد قطب، التصوير الفنّي، ص: 11 وما بعدها.

وفي كتابه "التصوير الفني في القرآن" يعرض "سيد قطب" أشهر القصص في سحر القرآن وشدة تأثيره على النفوس بأسلوبه التصويري البياني، وهي ماثورة في كتب الإعجاز والبلاغة، قصة إيمان عمر بن الخطاب، وقصة الوليد بن المغيرة، وهما قصتان لا تلتقيان إلا في «نقطة الإقرار بسحر القرآن»⁽¹⁾، ليختتم هذا الفصل ببعض السور التي وردت في القرآن ومدى تأثيرها في نفوس أصحابها وسحرها «فيقرّون بالإعجاز الغلاب من حيث لا يشعرون، أو يشعرون»⁽²⁾، ليقرّر بعد ذلك أن منبع السّحر في القرآن كامن في صميم النّسق القرآني ذاته، لا في الموضوع الذي يتحدّث عنه وحده"، هذا كلّه أعجز العرب فجعلهم يصفون هذا العجز وهذا التأثير تارة شعرا وتارة سحرا من حيث لا يُعلم موضع السحر فيما يسمع من هذا النظم العجيب، وإن كان ليحسّ منه في أعماقه هذا التأثير الغريب.

واستكمالا لفكرة "الإعجاز التصويري البياني" باعتبارها القاعدة الأولى في التعبير القرآني، يستفيض في قيمة التصوير الفني وفضله في نقل المعاني وتصويرها تصويراً حسياً يخاطب به الحس كما الوجدان، ويصرّح أنّه أجرى إحصاء دقيقاً لنصوص القرآن، القصة ومشاهد القيامة، والنماذج الإنسانية، والمنطق الوجداني في القرآن، مضافاً إليها تصوير الحالات النفسية، وتشخيص المعاني الذهنية، وتمثيل بعض الوقائع التي عاصرت الدعوة المحمدية، فوجد أنّها تؤلّف على التقريب أكثر من ثلاثة أرباع القرآن من ناحية الكم، وكلها تستخدم طريقة التصوير في التعبير، فلا يستثنى من هذه الطريقة إلاّ مواضع التشريع، وبعض مواضع الجدل، وقليل من الأغراض الأخرى التي تقتضي طريقة التقرير الذهني المجرّد، وهي على كلّ حال محصورة فيما يوازي ربع القرآن، ثمّ يختتم قائلاً في هذا المجال: «فليس هناك من شطط حين أقول: إنّ التصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن»⁽³⁾.

1- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 14.

2- سيد قطب، م، ن، ص: 16.

3- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 205.

فدعامة الإعجاز عند قطب هي الفن القائم على الإبداع في العرض والجمال في التنسيق والقوة في الأداء⁽¹⁾، ومبعث هذه الخصائص الثلاث هو التصوير الفني وكيفية استعماله وآفاقه التي تحققت في القرآن الكريم، فكانت «منبع سحره»⁽²⁾، والأكيد أنّ سيد قطب قد وجد السحر والتأثير «في هذه اللغة التصويرية وفي طريقتها الإعجازية المتفرّدة»⁽³⁾.

فهو وإنّ يعترف بما أقرّه الباحثون والدّارسون التراثيون من وجوه الإعجاز القرآني، من تشريع دقيق صالح لكل زمان ومكان، ومن إخبار عن الغيب، ومن علوم كونية في خلق الكون والإنسان، فإنّه يراها لا تشمل القرآن الكريم كاملاً كما يشمله التصوير الفني، إذ يقول: «وإنّنا لنستطيع أن ندع - مؤقتاً - قداسة القرآن الدينية وأغراض الدّعوة الإسلامية، وأن نتجاوز حدود الزمان والمكان، وتتخطّى الأجيال والأزمان، لنجد بعد ذلك هذا الجمال الفنّي الخالص عنصراً مستقلاً بجوهره، خالداً في القرآن بذاته، يتملّاه الفنّ في عزلة عن جميع الملابس والأغراض...، وإنّ هذا الجمال ليتملّى وحده فيغنى، وينظر في تساوقه مع الأغراض الدينية فيرتفع في التقدير»⁽⁴⁾، فسيد قطب يعتبر «استخدام القرآن للتصوير أداة ووسيلة وطريقة وصلت درجة الإعجاز، وأصبحت أفقا من آفاقه، يعتبر هذا دليلاً يضاف إلى غيره من الأدلّة على مصدر القرآن، وأنّه - بسبب ذلك - لا يمكن أن يكون مصدراً بشرياً، وإنّما هو كلام الله سبحانه وتعالى...»⁽⁵⁾.

فإذا كان الإعجاز ظاهرة لغوية تركيبية أساساً، وكان الدليل عليه مستمداً من مادة النص ولغته، وفي ذلك يتضافر اللفظ والمعنى معا في توضيح مرّيته، فإنّ ذلك دفع ببعض الباحثين في هذا

1- ينظر: سيد قطب، مشاهد القيامة، ص: 235.

2- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 17 وما بعدها.

3- غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين ص: 182.

4- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 32.

5- صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، دراسة وتقييم، ج3، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط الأولى،

1406، 1986، ص: 389.

المجال إلى التدليل على الإعجاز انطلاقاً من تحديد طاقة البشر البلاغية التي متى عرفت دلت على أنّ القرآن أرفع منها تصرفاً في الكلام⁽¹⁾.

ونحن إن وجدنا الاهتمام البلاغي بالبيان القرآني ممتداً بجذوره عند العلماء القدامى من النحاة كسيبويه، وعلماء معاني القرآن كأبي عبيدة والفراء والأخفش وابن قتيبة، وصولاً إلى علماء البلاغة والبيان، وعلى رأسهم الجاحظ، فإنّ البلاغة بقيت في خدمة الإعجاز القرآني، وعرفت ذروة اكتمالها في كنفه، جاهدة في الكشف عن خصائصه البيانية البلاغية التي ساهمت في إبراز إعجازه وقصور العرب عنه، ذلك أن «الإعجاز القرآني ظاهرة لغوية وألحقوا البحث فيه بعلم البلاغة»⁽²⁾، كما نجد الإعجاز التصويري في تلك المشاهد القرآنية وهي تجسّم وتجسّد، نحسّها تتلوّن وتتحرك وتتنفّس، فهي تعدّ «أرفع النماذج التي يمكن للدارس أن يستند إليها في تقرير فعالية المشهد في التأثير، وتحديد العلاقة باللّغة، وهي من التنوّع الموضوعي، والتلوّن الشكلي، ما يجعل النماذج على وفرقتها تستغرق قضايا المشهد الفنيّ في كليته، فيكون منها التعريف الحقّ الذي يمكن أن نُلحقه بالمشهد، ليحتل مكانته في قضايا الكتابة الأدبية»⁽³⁾.

إنّ اللّغة القرآنية تتضافر مع بلاغته لتؤدّي معاً مهمة التصوير الفني «فإذا ما ذكرنا أنّ الأداة التي تصوّر المعنى الذهني والحالة النفسية وتشخصّ التّمودج الإنساني أو الحادث المروي، إنّما هي ألفاظ جامدة، لا ألوان تصوّر ولا شخوص تعبّر أدركت بعض أسرار الإعجاز في هذا اللون من تعبير القرآن»⁽⁴⁾، هذه اللّغة القرآنية تردّ المشهد حاضراً بكل جزئياته، تصوّر الفكرة حتى تكون قريبة المنال قوية التأثير بالغة الدلالة، بينما التصوير عملية تقع على المشهد لتنقله من مجاله العيني إلى اللّغة، إلى التلقّي لتغدو الكتابة بعده كتابة مشهدية، فالتصوير عملية أمّا ما يمثّل أمام المتلقّي فمشهد

1- ينظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص: 429-437.

2- الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، م، ن، ص: 432.

3- حبيب مونسي، شعريّة المشهد، ص: 104.

4- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 32.

تام التكوين والدلالة⁽¹⁾، فالعملية التصويرية منبع السحر القرآني بلغتها وأسلوبها وبلاغتها، وأدائها الفني وتناسق عرضها، ما جعل القرآن الكريم يتبوأ هذه القمّة المعجزة.

إنّ إيمان سيد قطب بفكرة "الإعجاز البياني التصويري" واهتمامه بإبراز الجمال الفنيّ في القرآن الكريم، ومن ثمّ استعراض خصائص التصوير الفنيّ في هذا الكتاب العزيز دليل على «عمق نظرتة الجمالية للقرآن، وعلى أصالة فكرة التصوير في نفسه»⁽²⁾، فدعامة أسرار الإعجاز البياني من خلال نظرية "التصوير الفنيّ" عند سيد قطب تجلّيها فكرة الإعجاز المطلق في الأسلوب والمضمون، وبغضّ النظر عن المضمون وما يشمله من غيبيات وتشريعات ونفسيات وغيرها، فإنّ أسلوب الأداء الفنيّ القرآني لفظا ومعنى وتعبيرا، كان مناط الدرس الإعجازي منذ نزول القرآن أكثر من الوجوه الأخرى، ذلك أنّ القرآن الكريم تحدّى العرب الإتيان بمثله، فعجزوا عن ذلك رغم قدرتهم البيانية واللغوية، لأنّ «سرّ الإعجاز في التعبير القرآني، أنّه يستخدم ألفاظا وتعبيرات معروفة مألوفة، يستخدمها الأدباء والبلغاء من البشر، ولكن هذه الألفاظ تبقى ألفاظا جامدة عند البشر، وتدلّ على معانيها دلالة ذهنية عقلية، أو تتحوّل إلى صور ولكنّها باهتة، أمّا عندما تتناولها الريشة القرآنية المعجزة، فإنّها سرعان ما تدبّ فيها الحياة الشاخصة والحركة المتجددة»⁽³⁾، إذ ليس من الحتم - كما يقول سيد قطب - أن يكون الأمر المعجز هو المجهول السرّ، فيكفي ألاّ يستطيعه أحد مع التحدي، ولم يستطع أحد أن يرقى إلى مستوى التناسق الفنيّ في هذا التصوير، فإدراكه إدراك لسرّ الإعجاز على الأقلّ في هذا الأوان⁽⁴⁾.

هذا الدرس الإعجازي الذي كلّل بمجهود معاصرة برز فيها سيد قطب بفكرة "التصوير" التي رأى أنّها قاعدة هذا الكتاب العظيم بخصائصها البيانية والأدبيّة واللغوية مهّد بها «الطريق لمن يليه

1- ينظر: حبيب مونسى، شعرية المشهد، ص: 13.

2- الخالدي، نظرية التصوير، ص: 249.

3- الخالدي، م، ن، ص: 293.

4- ينظر: الخالدي، نظرية التصوير، ص: 360.

من المفسرين، فقد أصّل لمنهج أدبي في مؤلفاته الثلاثة: التصوير والمشاهد والظلال ووضع قواعد هذا المنهج الذي ينبغي السير عليه، فقد تجاوز نطاق البلاغة القديمة، ليدخل بها حيزاً أوسع وأرقى وهو ما نطلق عليه: فنّ الأسلوب أو فنّ القول»⁽¹⁾، فقد كان منهج سيد قطب في قراءة القرآن الكريم في مراجعه الثلاث التي ألفها حول القرآن الكريم، وعلى رأسها "في ظلال القرآن" الوقوف على مميّزاته الأدبية وخصائصه البيانية الإعجازية، وهو هدف فنيّ عمّد فيه إلى إبراز الجمال الفنيّ لدواع أدبيّة بحتة بعيداً عن مشاغل القراءات القديمة التي عنت بالأمور الفقهية والقضايا الكلامية أو اللغوية...، فقد قال في مقدّمة كتابه "التصوير الفنيّ": «كان همي كلّه موجّهاً إلى الجانب الفنيّ الخالص، دون التعرّض للمباحث اللغوية أو الكلامية أو الفقهية أو سواها من مباحث القرآن المطروحة»⁽²⁾.

وقد برز هذا الهدف جلياً خلال عرض مادة هذا الكتاب، ليتناول بعرض فنيّ في كتابه "مشاهد القيامة" ما جاء به نظرياً في "التصوير الفنيّ" من خصائص تصويرية - سبقت الإشارة إليها في هذا المبحث - وهو إذ اعتمد في قراءته على المنهج القرآني وحده (النصّ)، وإثبات إعجازه انطلاقاً من نظريته التي سمّاها "التصوير الفنيّ" مستفيداً من ركام الدراسات الأدبية والنقدية والإنجازات الجمالية التي بلغها العصر الحديث، ذلك لأنّه «كان يخاطب بيئة واسعة الآفاق منفتحة على الحضارة الغربية، متقدمة في مناهج التفكير، ولذلك اعتمد على النصّ القرآني وجعل يحلّله ويفسّره طبقاً للأفق الفكري المعاصر - وكان تفسيره (في ظلال القرآن) بمثابة القراءة المعاصرة للوحي الإلهي، وهذا كان كافياً في نظره لبعث إسلامي جديد، من غير حاجة البتة إلى أي خطاب فلسفي أو منطقي مجرد»⁽³⁾، لكن السؤال المطروح هل بقي قطب وفياً لهذا الهدف في منهجه الذي سطره ووضعه لدراسة القرآن الكريم وقراءته في تفسيره "الظلال"؟

1- نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ص: 342.

2- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 8.

3- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ج2، ص: 300.

الإجابة أنّ الهدف الفني الذي نادى به سيد قطب وأخلص له في (التصوير الفني) و(مشاهد القيامة) بعرض القرآن الكريم على أساس فنيّ هو (التصوير)، أرفقه بأهداف أخرى تتعلق بالجانب الروحي والاجتماعي والإنساني، ففهمه للقرآن الكريم «لم يشأ له صاحبه مجرد التشكل في جسد لغوي بل اعتبره تعبيراً بالفعل»⁽¹⁾، لذلك نجده زواج بين الهدف الفنيّ والهدف الديني، وصرّح بذلك في كتابه (مشاهد القيامة) بأنّه لا يستطيع وهو يصبو إلى الهدف الفنيّ أن ينأى عن الهدف الديني إذ قال: «ذلك الهدف البعيد، هو إعادة عرض القرآن، واستحياء الجمال الفني الخالص فيه، واستنقاذه من ركام التأويل والتعقيد، وفرزه من سائر الأغراض التي جاء لها القرآن، بما فيها الغرض الديني أيضاً، فهدي في هنا هدف فنيّ خالص محض، لا أتأثر فيه إلا بحاسة الناقد الفنيّ، المستقل فإذا التقت في النهاية قداسة الفنّ بقداسة الدين، فتلك نتيجة لم أقصد إليها ولم أتأثر بها، إنّما هي خاصة كامنة في طبيعة هذا القرآن»⁽²⁾، وبقي هذا ديدنه، هدف فنيّ عبّر عنه بصريح العبارة في أكثر من موقف ومجال وردّ، قائلاً: «هذا الكتاب المعجز الجميل، هو أنفس ما تحويه المكتبة العربية على الإطلاق، فلا أقلّ من أن يعاد عرضه وأن تُردّ إليه جدّته، وأن يستنقذ من ركام التفسيرات اللغوية والتحوية والفقهية والتاريخية والأسطورية أيضاً، وأن تبرز فيه الناحية الفنيّة، وتستخلص خصائصه الأدبيّة، وتنبّه المشاعر إلى مكان الجمال فيه»⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر فإنّ قراءة سيد قطب القرآنية في الظلال تعدّ مخزوناً لمجموعة من المعاني والأفكار والرؤى التي بثّها في كتبه الفنيّة والفكرية والتي ما فتئ يحيل إليها⁽⁴⁾، كما أنّ منهجه القرائي تميّز بالتجدد، وهو ليس سوى إعادة النظر في فهم النصّ المقدس للتحرك بمعانيه حركة علمية، إضافة إلى تميزه بتعدد الأبعاد امتزجت فيه الفنيّة بالواقعية الحركية، أصيل نابع عن اجتهاد

1- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا، ص: 5.

2- سيد قطب، مشاهد القيامة، ص: 12.

3- سيد قطب، مشاهد القيامة، ص: 9.

4- ينظر: غانم حنجار، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 286.

وذاوية وعزم، تطوري، ابتداءً بالفنية وانتهى بالحركية⁽¹⁾، فهو وإن لم يؤلف كتاباً مستقلاً في الإعجاز، فإنه يرى أن سرّ الإعجاز يكمن في التعبير، وأن للقرآن طريقة موحدة في التعبير عن جميع الأغراض، مهما تعددت موضوعاته، ووظيفة المفسر الأولى هي الكشف عن هذه الطاقة الكامنة، وذلك لا يتأتى إلا لمن خاض تجارب تغيير الواقع «فهو كثيراً ما كان يقف -بعد الانتهاء من تفسير الآيات- ليبيّن الجمال في السياق والعرض والتنسيق والأداء، وفق منهجه الفريد في النظر إلى نصوص القرآن من زاوية جمالية، ومن زاوية فكرية وزاوية حركية»⁽²⁾.

ومّا لا شك فيه أن دراسته البيانية الأدبية لأسرار الإعجاز القرآني قد أفضت به إلى حركيته الفكرية الواقعية، ممّا جعل جهوده في التفسير تبرز عن بقية جهود معاصرة قراءة وفهماً، لأنه «فهم وقع فيه تمثّل المشاغل الآنية للمفسر المعاصر وفق ما يعانیه من ضغوط وتحديات بعضها اجتماعي سياسي وبعضها الآخر شخصي»⁽³⁾، وهو فهم يحدّد وظيفة المفسر المعاصر، وفق تحليل منهجي يدرك «عوامل تعطل المنظومة الثقافية العربية الإسلامية ليؤسس رؤية تتيح منهجية تجديدية في التعامل مع النصّ القرآني موظفة جملة من المعارف الحديثة لإضاءة أبعاده»⁽⁴⁾، فسيد قطب كمفسر معاصر وإن لم يستطع في منهجه القرآني التحرّر من جاذبية النصوص التفسيرية الموروثة وما صاحبها من مفاهيم ورؤى وتأويلات فإنّ اطلاعه الواسع على ما بلغه عصره من آليات قرائية ونقدية وفنية وجمالية قد أتاح له آفاقاً واسعة للتجديد في المنهج والآليات والمفاهيم التي وظّفها على مدار دراسته للقرآن الكريم، وقراءة آياته، وعلى رأسها "نظرية التصوير" بما تحويه من تناسق وأداء وتعبير.

1- ينظر: غانم حنجر، م، ن، ص: 206 وما بعدها.

2- صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان دراسة وتقوم، ج3، ص: 390.

3- أميمة النيفر، النص الديني، ص: 150.

4- أميمة النيفر، م، ن، ص: 148.

3- الإنجازات والمآخذ:

يقرّ سيد قطب أن القرآن الكريم معجز بمضمونه^(*) كما يقرّ أيضا أنّه معجز ببلاغته، وذلك حين تفسيره آيات التحدي في دعوة القرآن فصحاء المشركين وبلغاءهم وشعراءهم وجنّهم وإنسهم إلى الإتيان بمثله^(**).

وباكتشافه نظرية "التصوير" كقاعدة للتعبير القرآني يقرّ أيضا أنّه أدرك سرّ الإعجاز في القرآن الكريم، إذ يقول «ننتهي من هذا البيان، إلى فضل الطريقة التصويرية في القرآن، فهذه الطريقة هي التي جعلت للمعاني والأغراض والموضوعات القرآنية، صورتها التي نراها، ومن هذه الصورة كانت قيمتها الكبرى»⁽¹⁾، ممّا جعله محل اهتمام كثير من الدارسين والنقاد الذين تناولوا موضوع الإعجاز، وافتتوا إلى ما جادت به قريحة سيد قطب في هذا الموضوع، إذ تعرّضت هذه "النظرية التصويرية" لكثير من النقد، كما تلقت في مقابل ذلك وافر الإعجاب والإطراء.

3-1- الإنجازات:

يؤكد سيد قطب في إصدار الطبعة الثالثة من كتابه "التصوير الفني في القرآن" أنّه قوبل من الأوساط الأدبية والعلمية والدينية على السواء بمقابلة طيبة⁽²⁾، فعن إيمانه بالإعجاز القرآني وسحره الفني يصفه أحد الدارسين بأنّه خير من كتب في موضوعات القرآن في هذا العصر، وهو إن لم يؤلف كتابا خاصا في الإعجاز ولم يتكلّم عليه صراحة في كتابيه (التصوير الفني في القرآن) و(مشاهد القيامة في القرآن) ولكن قارئ الكتابين يشعر بأنّه يؤمن بالإعجاز إيمانا عميقا، ويبين بالأمثلة التي يأتي بها من القرآن سحره الفني الذي يُرادف في حقيقة الأمر إعجازه البياني⁽³⁾، وفي

* - يظهر ذلك مثلا في تفسير سورة الإسراء في المجلد الرابع من "الظلال" ج: 15.

** - يظهر ذلك في سورة هود، الآية: 13، يونس: 38، ينظر: سيد قطب، التصوير الفني، ص: 15.

1- سيد قطب، التصوير الفني، ص: 241.

2- ينظر: التصوير الفني، ص: 253.

3- ينظر: نعيم الحمصي، فكرة الإعجاز، ص: 343.

ذلك تأكيد على ما ذهب إليه قطب من أن الطريقة التي أتبعها القرآن الكريم في التعبير، هي التي أبرزت هذه الأغراض والموضوعات⁽¹⁾، ومن ثم أكدت إعجازه البياني.

ومن الإنجازات التي تحسب لسيد قطب في مجال قراءة القرآن الكريم وتفسيره، محاولته فهم الإعجاز القرآني اعتماداً على القديم للوصول إلى الجديد «فالقديم منطلقه، وهدفه مواصلة التجديد الذي بدأه الجرجاني وبذلك يكون أبرز ناقد مجدّد في ضوء التراث وعلى هديه، فهو خليفة الرافعي في ذلك، وممثل المرحلة التي جاءت بعده على نحو أكثر وضوحاً، فقد طعم مناهجه المستقاة من القديم بكثير من آراء المحدثين، ومنها دراسة الشخصية والبيئة على النمط الحديث»⁽²⁾، فسيد قطب إذ ينطلق من قدسية النص القرآني في دراسته للقرآن الكريم سواء في "الظلال" أو في بقية الكتب التي تناولت الإعجاز من جانبه الفنيّ والبنائيّ والبلاغيّ، فهذا يعني قداسة الآليات المستعملة في فهم هذا الكتاب المقدّس، بما فيها اطلاعه على الموروث التفسيري القديم في محاولة منه بتحديد المنهج القرائي، فسيد قطب يُعدّ همزة وصل بين التراثيين والمجدّدين بحكم ثقافته القرآنية التي كشفت عن تعلّقه بالتراث، وبشكل أبرز بما خلفه عبد القاهر الجرجاني من فكر تجسّد في نظرية النظم «التي شكّلت لحظة معرفية متطورة في تمثّل الإعجاز وتبيّن مناحيه، وهي لحظة قامت على إنضاج الجهود والاقتراحات السابقة لكل من قال من علماء الإعجاز بالنظم كالخطابي والباقلاني وغيرهما»⁽³⁾، محاولاً خلال كل ذلك، ونحو تحقيق مفهومه للإعجاز تجاوز الآليات التفسيرية الموروثة بغية الوصول إلى مقاصد النص القرآني وتدليله على مباينة أساليبه وصوره وتصويره لكلّ ما عرفه العرب وهم أهل فصاحة من أساليب، إضافة إلى محاولة ربطه بالواقع طالما أنّ هذا الكتاب صالح لكلّ زمان ومكان، فهو يرى أنّ النصوص القرآنية لا تدرك حقّ إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها

1- ينظر: التصوير الفني، ص: 239.

2- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية، ص: 84.

3- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 238.

البيانية واللغوية فحسب، إنّما تدرك أولاً وقبل كل شيء بالحياة في جوّها التاريخي الحركي ثم يبقى لها إيجازها الدائم⁽¹⁾ وإعجازها.

ومن الآليات التي اعتمدها سيد قطب في دراسته للقرآن الكريم في "الظلال" عرض القرآن بترتيب سوره في المصحف العثماني/ مع محاولة الإمام بالملابسات التاريخية لكل سورة على وجه الإجمال الترجيح، والاستئناس بهذا في إيضاح الجو والملايسات المحيطة بالنص على وجه الإجمال والترجيح أيضاً⁽²⁾، وقد ربط سيد قطب هذه الإحاطة التاريخية بسور القرآن، وبتصوير الجو العام للنزول، ومكان وزمان النزول، وأثر ذلك في الجماعة المسلمة - كل ذلك ربطه بالواقعية الحركية، التي «اعتبرها مفتاح التعامل مع القرآن وفهمه وفقهه وإدراك مراميه وأهدافه»⁽³⁾، فسيد قطب يرى أنّه وهو يفسّر القرآن الكريم لأبّد من استصحاب الأحوال والملايسات والظروف والحاجات والمقتضيات الواقعية العملية التي صاحبت نزول النص القرآني⁽⁴⁾.

فهذه النظرية التاريخية الإسلامية كما سمّاها سيد قطب، تؤكد ثبات المنهج الإلهي وذلك في ربط نزول سور القرآن بالتاريخ والأحداث، وذلك دليل آخر على مفهوم الإعجاز الذي أراد أن يصل إليه قطب في تفسيره للنصوص القرآنية انطلاقاً من الواقع التاريخي، وهي «من علامات الإعجاز في هذا القرآن»⁽⁵⁾، ففي تفسيره لقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽⁶⁾، يرى أن وعد الله الحق بحفظ هذا الذكر، المعجزة الشاهدة برّبانية هذا الكتاب، رغم تقلّب الأحوال والظروف والملايسات والعوامل على هذا الكتاب خلال

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3/ ص: 1453.

2- سيد قطب، الظلال، ج3، ص: 1429.

3- صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ص: 332.

4- سيد قطب، الظلال، ج4، ص: 2121، 2122.

5- سيد قطب، الظلال، ج1، ص: 566.

6- القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية: 9.

هذه القرون، وما كان يمكن أن تتركه مصوننا محفوظا لا تُبدّل فيه كلمة، ولا تُحرّف فيه جملة، لولا أنّ هناك قدرة خارجة عن إرادة البشر⁽¹⁾.

وفي رحلة تأكيده على فكرة الإعجاز البياني للقرآن الكريم يجمع قديما إلى جديد في فكرة وحدة السور والآيات القرآنية عند القدماء والوحدة العضوية المعاصرة، وهو إن التزم بالقديم الموروث فقد قرأه قراءة معاصرة دون أن يضطرّه الأمر إلى اللجوء إلى المناهج الغربية في دراسته للقرآن الكريم.

فعن المجدّدين أبدى سيد قطب إعجابه بفكر وكتابات العقاد، كما اعترف بفضله حتى وإن اختلف معه في بعض الأحيان، إذ يُعدّ العقاد من الأوائل الذين نادوا بفكرة الوحدة العضوية والنظرة الكلية للنص والتصوير الكلي أو الموضوعية وهو «غير التفسير الموضوعي الذي رأينا طلائعه عند أمين الخولي وأحمد بدوي وبنّت الشاطي، ومعناه تتبّع آيات الموضوع الواحد في القرآن الكريم كلّ، وبعد تفسيرها ينتقل الدارس إلى الموضوع الموالي»⁽²⁾.

وإذا كان بعض المعاصرين أثناء دراستهم للقرآن الكريم حاولوا تحييد قداسته وتناوله كنصّ أدبي متميّز بخصائصه اللغوية، فإنّ سيد قطب «كان خلال ذلك حريصا أشدّ الحرص على الفصل بوضوح بين النصّ الأدبي والقرآن، وأن لا صلة بينهما من حيث القوّة المبدعة في كلّ منهما، وإنّما يلتقيان على مستوى الأداة اللغوية المشتركة، ومن حيث الوسائل التعبيرية المعينة على التبليغ والتأثير، ثمّ يختلفان أيضا في طريقة استعمالها، وهو التصوّر نفسه الذي أخذ به القدماء وتعاملوا من خلاله مع نصّ القرآن، خلافا للتصور العلماني المعاصر الذي لا يميز بين القرآن والأدب في أي

1- سيد قطب، الظلال، ج4، ص: 2127.

2- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبيّة، ص: 83.

مستوى من مستويات الإبداع فيهما»⁽¹⁾، فسيد قطب إن ارتكز على القديم الموروث في دراسته فقد أضاف إليه من علوم العصر ما يحفظ قدسيته ولا يتخطاها.

وإذا كان ضابط الجو العام للسورة من أهمّ ضوابط السياق في تحقيق التراكيب ونظم الكلام المتعلق باللّغة، فإنّه «من أغمض فنون البلاغة وأخفاها، لا يسلس قياده إلا لمن بلغ مرتبة في الفهم خاصة بالرّاسخين من أهل العلم»⁽²⁾، فسيد قطب قد بيّن في دراسته أنّ جمال القرآن الكريم ليس في كونه أجزاء وتفاريق، وإن كان للأجزاء جمال وسحر، ولكن جماله في كونه جملة موحّدة تقوم على قاعدة خاصة فيها من التناسق العجيب ما لا يدركه إلاّ من عرف قيمته وعانى قراءته ومدارسته ووقف على صميم النسق القرآني الذي هو منبع التأثير والسحر⁽³⁾،

لذا يرى بعض الدارسين أنّ من إنجازات سيد قطب مراعاته للجوّ العام للسورة، فصاحب (ظلال القرآن) ممّن بلغوا هذه المرتبة وحازوا قصب السبق، إذ هو فارس المضمار بلا مدافع، ولاسيما في مجال التطبيق، وتحليل السور من حيث أجواؤها وظلالها ومشاهدها، أعانته على ذلك ذائقة رهيبة، ولغة رشيقة، وذوق حسن، ونظر غواص، حتّى يشعرك أنّ المعاني كانت تلتطف له وتشف، فيتناول من صميمها الرائق الباهي⁽⁴⁾.

سيد قطب عني بظلال السورة وجوّها العام بما في ذلك رفع ما غمض وخفي من ألفاظ القرآن باسترفاد القرائن اللفظية والمعنوية والحالية، ثمّ التّرجيح الدلالي بين الاحتمالات المتزاحمة للفظ أو للتّظم، وكذا تخصيص العام أو تقييد المطلق أو الكشف عن التنوّع الدلالي، وذلك كل ما

1- الحسن بوتيبا، م، ن، ص: 84.

2- قطب الريسوي، النص القرآني من تماهات القراءة إلى أفق التدبير، ص: 458.

3- ينظر: عبد الرحمن بودرع، انسجام النص القرآني وتماسك بنائه، ضمن كتاب بلاغة النظم القرآني، تقديم: أحمد عبادي، تنسيق وتحرير: محمد المنتار، ص: 98.

4- الريسوي، النص القرآني من تماهات القراءة إلى أفق التدبير، ص: 458. نقلا عن محمد محمد أبو موسى، في كتابه: من أسرار التعبير القرآني، ص: 26.

أوتيه سيد قطب في دراسته للقرآن الكريم وتفسيره، مرتكزا فيها على الموروث التفسيري في وعيه بأثر دلالة السياق في بيان المراد من النص ومقاصده، لأنّ دلالة السياق صاحبت الجهود التفسيرية على مدى العصور، ذلك لأنّ النص القرآني يحمل من الخصائص البيانية والإعجازية ما يجعله ثرا جوادا على تراخي الزمن⁽¹⁾، لذلك نجد سيد قطب قد وفق بين مبدأ الثبات الذي لا یمسّ بقداسة النص القرآني ومبدأ التغيير والتطور الذي تعرفه المجتمعات المعاصرة.

إنّ تفسير الظلال التفسير العصري الميسر، فيه الخواطر النفسية والإشارات الجمالية، وفيه معارف الشريعة والتاريخ والاجتماع والسياسة والاقتصاد...حواها على قدر بارع في العرض والتعريف والترتيب ترفع فيه صاحبه عن الفهم النظري للقرآن، ونزل فيه إلى حيث التربية العلمية بتطبيق نصوصه على الواقع المعاصر بكلّ ما فيه من علل وأسقام⁽²⁾، وهو مع ذلك لا يخرج عن الطريقة المثلى في التفسير التي قررها العلماء في هذا العلم «فكان يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالحديث النبوي، ثم بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وحياة أصحابه، وأقوال الصحابة، يورد الروايات الموروثة عن السلف الصالح»⁽³⁾، فسيد قطب في دراسته للقرآن الكريم في ظلاله جمع قديما إلى جديد، كما جمع من شتات الخبرة والعلم والوعي بالواقع ما جعل الظلال كتابا «في التفسير لا يغني عنه سواه من التفاسير القديمة والحديثة على السواء»⁽⁴⁾، لأنّه استحضر فيه ملكته الأدبية، وقرأه بآليات معرفية ارتكزت على الفنية البيانية التي أطلق عليها نظرية (التصوير الفني) ورأى أنّها سر إعجاز القرآن الكريم، إضافة إلى أنّه المفسر الذي يعيش عصره ويتفاعل معه ويتأثر به، فهو

1- ينظر: الرسيوني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص: 465.

2- ينظر: غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 263.

3- الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ص: 410.

4- الخالدي، في ظلال القرآن، ص: 412.

يقبل على تفسير القرآن الكريم لأهداف خاصّة لها صلة بعصره وقضاياها، ومشكلاته، يركّز على مسائل مجتمعه وأمته⁽¹⁾.

إنّ سيد قطب بهذه الإنجازات التي اتفق حولها كثير من الدارسين، قطع أشواطاً كبيرة في الوصول إلى دراسة النص القرآني دراسة كلية عامة، بعيداً عن الجزئية متجاوزاً بذلك كثيراً من المزالق التي عرفتھا الدراسات القديمة والحديثة في هذا الموضوع، متوخياً بذلك إعطاء تصوّر شامل معاصر لمفهوم الإعجاز القرآني.

وإنّ قوبلت هذه الإنجازات بماخذ عديدة منها ما ردّ عليه سيد قطب نفسه، ومنها ما بقيت مشاريع دراسة تناولها بعض من درسوا منهج سيد قطب في تفسيره للقرآن الكريم.

3-2- المآخذ:

لئن اتفق بعض الدارسين حول أهميّة الجهود التي بذلها سيد قطب في دراسة القرآن الكريم، وكشف إعجازه انطلاقاً من "التصوير الفني" باعتباره قاعدة التعبير القرآني، والأداة الأولى التي بها يدرك سرّ الإعجاز في التعبير القرآني، فإنّ البعض الآخر يردّ عليه بأنّ سرّ الإعجاز لا يدرك، إذ إنّ «السر في الإعجاز القرآني لا يمكن أن يخضع لمقاييس شائعة، ولا لقواعد بشرية يتناولها الجهد البشري بالتعليل والتغيير والتنقيح والنقد والرفض»⁽²⁾، كما أنّ التصوير ليس هو القاعدة العامّة للتعبير القرآني، وإنّما هو «أداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة، وأنّ القرآن يحتفظ بروحه الفد، وجميع خصائصه الإعجازية في كل هذه الأدوات»⁽³⁾.

1- الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، م، ن، ص: 13.

2- وهي مناقشات حادة دارت بين عبد المنعم خلاف وسيد قطب، وقد نشرت في عدة أعداد من مجلة الرسالة، ينظر: الخالدي: نظرية التصوير الفني، ص: 360، نقلاً عن: الرسالة، السنة 13، المجلد الثاني، عدد 631، تاريخ 13 أغسطس 1945، ص: 863.

3- الخالدي، م، ن، ص: 359. نقلاً عن: الرسالة، السنة 13، م: 1، عدد 622، تاريخ 4 يونيو 1945، ص: 583.

وقد ردّ عليه سيد قطب بأنّه «ليس من الحتم أن يكون الأمر المعجز هو المجهول السرّ، فيكفي ألاّ يستطيعه أحد مع التحدي، ولم يستطع أحد أن يرقى إلى مستوى التناسق الفنيّ في هذا التصوير فإدراكه إدراك لسرّ الإعجاز، على الأقلّ في هذا الأوان، وليس ما يمنع من ظهور أسرار أخرى غير ما ظهر منها حتى الآن»⁽¹⁾.

سيد قطب في هذا الردّ يفرّق بين الأمر المعجز الذي يجهل سرّه، ولا يُعرف كنهه، وبين الإعجاز القرآني الذي لم يستطع أحد أن يصمد أمام تحدّيه⁽²⁾، رغم معرفة العرب باللّغة التي نزل بها، الفرق هنا أنّ الإعجاز قائم مع علمهم بهذه اللّغة وأساليبها، ولو انتفى هذا العلم لصحّ القول أنّ هذا معجز لأنّه مجهول، فالقرآن «خاضع في ظاهره وصوره لمقاييس العرب، وفنون قولهم، وأساليب تعبيرهم، يتفق معهم في الأصل، ويختلف عنهم في المستوى والدرجة، فمستوى تعبيره وبيانه، وفصاحته وبلاغته لا تدرك، ولا تنال ولا تعارض، وهذا هو الإعجاز»⁽³⁾.

وهنا ظهر الفرق في مدارج سلّم القول واللّغة بين كلام البشر وكلام الله، رغم أنّهما لغة واحدة، فكان القصور عن الارتقاء إلى مستوى التناسق الفنيّ الذي بلغه القرآن إذ «لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلاّ أنّ الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً وأنّ الطريق إلى العلم به موجود والوصول إليه ممكن»⁽⁴⁾.

كما اعترض بعض الدارسين على لفظ (سحر القرآن) الذي رأينا أنّه يرادف إلى حدّ بعيد مفهوم الإعجاز عند قطب، واقترحوا بدل ذلك (جاذبية القرآن) أو (روعة القرآن) لأنّ السحر في

1- الخالدي، نظرية التصوير، ص: 360. نقلا عن: الرّسالة، السنة 13، م 2، عدد 645، تاريخ 13 نوفمبر 1945، ص: 1125-1226.

2- وذلك مما رواه أهل السير من قصة الوليد بن المغيرة، وقصة أبي جهل، وأبي سفيان والأحنس بن شريف وهم يستمعون ليلاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم - وهو يتلو القرآن.

3- الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 361.

4- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 7.

الأغلب يدل على معنى الخداع والتغريب⁽¹⁾، وقد ردّ سيد قطب على هذا الرأي «أنّه ما دام المعنى اللغوي يحتمل هذا، ويحتمل المعنى الآخر، وهو لطف المدخل والجاذبية، فإنّ العُرف الأدبيّ هو الذي يحدده، وعُرفنا الأدبيّ لا يعتبر سحر البيان معناه الخداع والتّغريب، بل يعتبر وصف استحسان»⁽²⁾.

كما اعترض الناقد نفسه على قول سيد قطب: (أدركنا سرّ الإعجاز في تعبير القرآن) ، قائلاً: بأنّ سرّ الإعجاز في القرآن لا يدركه فرد ولا جيل⁽³⁾، وقد ردّ عليه قطب قائلاً: «أحسب أنّ معنى إدراك سرّ الإعجاز في التعبير القرآني، لا يعني الكشف عن سرّ الإعجاز، فإعجاز القرآن لم يكن فقط في تعبيره بل في خصائص أخرى كثيرة ترجع إلى صميم المبادئ والأفكار التي تضمّنها، أمّا إعجاز التعبير فكلّ جيل يدرك سره كما يراه، ولا يمنع هذا أن يأتي آخر فيدرك هذا السر من زاوية أخرى»⁽⁴⁾. كما أضاف أنّ: «إدراك الجمال الفنيّ في القرآن لم يكن من نصيب الباحثين في بلاغة القرآن قدامى ومحدثين، فتلك حقيقة تاريخية لأبّد من إتيانها ولا ضير فيها»⁽⁵⁾، وهذا ما أكّدته جهود الدارسين قديماً وحديثاً في هذا المجال، إذ أنّ الإعجاز القرآني لا يمكن حصره في وجه واحد، أو الإبانة عن دليل ثابت يبرزه، فالإعجازيون «عندما انكبّوا بصفة عملية تطبيقية على الإعجاز ينقبّون عليه متسلّحين بعلم البلاغة بان لهم صعوبة المبحث وقصور الدّارس إن هو اكتفى في جهازه وأدواته بمجرّد المعرفة بالبلاغة، ذلك أنّ الاكتفاء بالبلاغة لا يفضي إلى الوقوف

1- ورد هذا في ملاحظات أحمد الشرباصي، الرسالة، سنة 19، م: 1، عدد: 927، تاريخ 19 أبريل 1951، ص: 429، نقلاً عن الخالدي، ص: 365.

2- الرسالة، سنة 19، م: 1، عدد: 927، تاريخ 19 أبريل 1951، ص: 430، نقلاً عن الخالدي، ص: 366.

3- م، ن، ص: 429.

4- سيد قطب، الرسالة، سنة 19، م: 1، عدد: 927، تاريخ 19 أبريل 1951، ص: 430، نقلاً عن الخالدي، نظرية التصوير الفنيّ، ص: 366.

5- سيد قطب، وقد جاء هذا في ردّه على ملاحظات عبد اللطيف السيكي، الرسالة، سنة 13، م: 1، عدد 621، تاريخ 28 مايو 1945، ص: 569-570، نقلاً عن الخالدي، نظرية التصوير، ص: 363.

على أسلوب القرآن وخصائصه وإثما يمكن المحلل من وصف القرآن ومعرفة الآليات المستخدمة في نظمه معرفة سطحية مفككة لا تسمح وحدها بإدراك منهج القرآن في النظم»⁽¹⁾.

هذا وإن كان سيد قطب قد فصل الحديث عن الإعجاز بالتصوير في كتابه (التصوير الفني) فإنه أشار إلى ألوان أخرى للإعجاز غير التصوير في تفسيره (الظلال)، كالإعجاز في تأثير القرآن الكريم في النفوس والقلوب، الذي توسع في بيان أثره، إضافة إلى الإعجاز في الأداء والتناسق الفني في التعبير، رغم تنوع مدلولاته والإعجاز الموضوعي، والإعجاز في المناهج والنظم، مما تناوله بفيض من التفصيل والدراسة في تفسيره، لينتهي بعد كل هذا أن الإعجاز القرآني مطلق وبقا عبر الزمان والمكان، لم يتأت الكشف عن كل هذه الوجوه لكل من تناوله بالدرس والتفسير والقراءة، لذلك نجده يلح على أن إدراك الجمال الفني في القرآن الكريم قد مرّ بثلاث مراحل:

– مرحلة التذوق الفطري: مع عدم التعليل والبيان، ويمثل هذه المرحلة الصحابة الكرام حيث كانوا يلحظون تأثير القرآن فيهم دون البحث والتعليل لهذا السحر.

– مرحلة إدراك الخصائص الجزئية: ويمثلها المفسرون وأصحاب الدراسات الخاصة حول علوم القرآن، بيانه وأسلوبه وإعجازه وبلاغته، ولكنهم لم يتجاوزوها إلى إدراك الخصائص العامة، وبقوا عند حدود اللفظ والمعنى، وفي أيهما يمكن الإعجاز.

ثم مرحلة إدراك الخصائص العامة للجمال الفني في القرآن، إذ راح سيد قطب –الذي يمثل هذه المرحلة– ينظر في نصوص القرآن مجتمعة، وفي أسلوب القرآن كاملاً⁽²⁾، وقد كان له من «حاسته النقدية وموهبته الفنية، وثقافته الواسعة، ما أعانه على إدراك هذه الخصائص العامة»⁽³⁾،

1- الجطلوي، قضايا اللغة، ص: 434-435.

2- ينظر: في هذه المراحل، سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص: 25 وما بعدها.

3- الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 370.

ليكون باكتشافه فكرة التصوير الفني في القرآن، وحده الممثل للمرحلة الثالثة من مراحل إدراك الجمال الفني القرآني، وهي القاعدة التي تُعدُّ لونا من ألوان الإعجاز الفني في القرآن الكريم.

وهذا المسعى يجيء ردًا على القائلين بأن التعبير بالتصوير لا يصلح أن يكون لونا للإعجاز، لأنَّ الأدباء يعبرون بالصور، وفي هذا تسوية بين تصوير القرآن وتصوير الأدباء البشر، وعندئذ لا يكون التصوير القرآني معجزًا، فإذا قيل أنَّ القرآن معجز بتصويره فإنَّه يكون تفسيرًا للإعجاز بأمور في مستوى الصنعة البشرية⁽¹⁾، إنَّما الرد يكون أنَّ القرآن الكريم جاء بلغة البشر وأساليبهم «إذ لا معنى في أن أتحدّك أو أعجزك في لغة أو شيء ما لا تعرفه، بل يجب أن يكون موضوع التحدّي والإعجاز مألوفًا، معروفًا لك حتى يتمَّ معنى الإعجاز والتحدّي»⁽²⁾، وقد منحهم القرآن الكريم فرصة التحدّي إن استطاعوا فما بلغوا، وعجزت لغتهم وفصاحتهم عن ذلك.

كما يردّ قطب على أولئك الذين ينكرون حصر الإعجاز في "طريقة التصوير في التعبير" أنَّ لديه «من الإحصاء الدقيق لنصوص القرآن، فالقصة ومشاهد القيامة، والنماذج الإنسانية، والمنطق الوجداني في القرآن، مضافا إليها تصوير الحالات النفسية، وتشخيص المعاني الذهنية، وتمثيل بعض الوقائع التي عاصرت الدعوة المحمدية...، تؤلف على التقريب أكثر من ثلاثة أرباع القرآن من ناحية الكم، وكلها تستخدم طريقة التصوير في التعبير»⁽³⁾، وهو يبدي سروره بأنَّ كثيرا من الدارسين قد اعتمدوا على هذه النظرية في دراستهم للشعر والنثر الفني في غير القرآن، لتصبح بذلك طريقته ملكا للجميع، ولهذا دليل آخر على أنه أدرك الإعجاز القرآني انطلاقا من بنائه التعبيري وأدائه الفني.

1- من كلام عبد المنعم خلاف، الرسالة 13، م 2، عدد 631، تاريخ 13 أغسطس 1945، ص: 863، نقلا عن الخالدي، نظرية التصوير الفني، ص: 293.

2- سيد قطب، الرسالة، سنة 13، المجلد الثاني، عدد: 641، ص: 1131-1132، نقلا عن الخالدي، نظرية التصوير، ص: 294.

3- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص: 254.

وقد اتُّقِد سيد قطب على العنوان الذي أطلقه على دراسته [التصوير الفني في القرآن]، فهو في حد ذاته صياغة أدبية معاصرة، لأنّه استعمل فيه مصطلح "التصوير" وأضافه إلى "الفن" على نحو ما شاع عند النقاد المعاصرين من استعمال هذه الكلمة، بل إنّه أضافه إلى مصطلح "الإعجاز" نفسه في تعبيره الذي رددّه أكثر من مرّة، وهو "الإعجاز الفني"، ورأوا أنّ هذه الصياغة غير مناسبة لوصف إعجاز القرآن، فهو يحيل على الجهد الإنساني الذي فيه مساس بالإعجاز، وهذا ما يفيدّه مصطلح "التصوير الفني" المركّب منهما⁽¹⁾، هذا وإن عاد سيد قطب إلى مصطلح "الفن" بعد ثلاث سنوات من صدور كتابه "التصوير الفني" وذلك في خاتمة كتابه (مشاهد القيامة في القرآن)، بعد أن لاحظ سوء استخدام الكلمة وتعدّد تأويلها وخاصة في مجال القرآن، فأكد أنّها لم تكن تعني عنده غير «مدلول واحد هو جمال العرض، وتنسيق الأداء، وبراعة الإخراج، ولم يجلب في خاطري قط أنّ الفني بالنسبة إلى القرآن معناه الملقّق أو المخترع أو القائم على مجرد الخيال»⁽²⁾، فالفنّ في القرآن، يؤكّد سيد قطب أنّه «إبداع في العرض وجمال في التنسيق، وقوة في الأداء، وشيء من هذا كله لا يقتضي أنّه يعتمد على الخيال والتلفيق والاختراع، متى استقامت النفوس وصحّت الأفهام»⁽³⁾.

وبهذا كله يؤكّد سيد قطب انطلاقاً من دراسته للقرآن الكريم أنّ مفهوم الإعجاز إنّما ينبع من القاعدة الكبرى وهي التصوير الفني، وإن سُجّلت هذه المآخذ على دراسة سيد قطب القرآنية ومفهومه للإعجاز، فهي قد أشارت إلى «بعض خطوات الطريق، وفي بحث بعض الجزئيات الفرعية، مع سلامة المقصد والباعث أوّلاً ثم صحة الخطة والمنهج والطريق ثانياً»⁽⁴⁾، فسيد قطب في دراسته التفسيرية للقرآن الكريم، لم يجد عن ما وضعه علماء الإسلام من ضوابط تفسير القرآن،

1- ينظر: الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن، ص: 88.

2- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص: 255.

3- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص: 259.

4- الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ص: 275.

وسيلبغ هذا التفسير هدفه، طالما حرص المفسر على التقيد بها ومراعاتها أثناء دراسته بما في ذلك «حسن الخلق وصحة المعتقد وعمق التحصيل وصفاء الخاطر وحدة النظر»⁽¹⁾.

وقد قصرنا هذه الإنجازات والمآخذ على مفهوم الإعجاز القرآني عند سيد قطب وآلية فهمه لهذا الإعجاز، فهو إن كان قد اتخذ من "التصوير" آلية معرفية معاصرة، فإنّه رأى أنه وصل إلى اكتشاف السر الإعجازي، وبها «أقام الحجة على الدارسين للظاهرة البيانية في التصوير القرآني بحكم أنّ النص القرآني متفرّد في النسيج»⁽²⁾، والتصوير آلية إعجازه.

سيد قطب في دراسته القرآنية جمع بين إعجازية التصوير ومقتضيات عصره وظروفه، فهدفه الذي سعى إلى إبرازه وهو يتناول القرآن الكريم بالتفسير والقراءة هو الوقوف على سرّ إعجازه في الوقت الذي راح يتلمّس مواطن الجمال والفن، ويبرزها في محطات التصوير والتشخيص، فوجدها أنّها مطلقة في كلّ القرآن بتناسق فنيّ بديع لا تفاوت فيه. ولا أدلّ على قيمة هذه الجهود في مجال إبراز إعجاز القرآن من إعجاب كثير من الدراسات البيانية المعاصرة بدراسة سيد قطب في هذا المجال، واعترافها له بالفضل والسبق والريادة في مجال (التصوير الفنيّ في القرآن) إذ أقرّ الدكتور "صبيحي الصالح" في كتابه (مباحث في علوم القرآن) بمكانة سيد قطب المرموقة في دراسة القرآن وتذوّق جماله، فقد وقف الدكتور عند مفهوم الإعجاز عند سيد قطب بعد مقارنة دراسته بدراسة مصطفى الرافي في (إعجاز القرآن)، قائلاً: «ولعلّ الغاية التي انتهى إليها سيد قطب من فهم الأسلوب القرآني أن تكون أصدق ترجمة لمفهومها الحديث لإعجاز القرآن، لأنّها تساعد جيلنا الجديد على استرواح الجمال الفنيّ الخاص في كتاب الله، وتمكّن الدارسين من استخلاص ذلك بأنفسهم، والاستمتاع به بوجدانهم وأنفسهم»⁽³⁾.

1- غانم حنجر، القيم الأدبيّة في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 145.

2- غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 186-187.

3- الخالدي، نظرية التصوير، ص: 345. نقلاً عن: صبيحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 310.

وهذا دليل على استفادة الكثير من الدراسات القرآنية المعاصرة من فكرة التصوير، وسواء أعترفت بهذا أم لم تعترف، فقد ظهر ذلك جلياً في تلك الجهود التي تناولت إعجاز القرآن، وطريقته في أداء المعاني والتعبير عن الأغراض، من ذلك الأستاذ محمد مبارك في كتابه (من منهل الأدب الخالد) الذي أشاد فيه بجهود سيد قطب وسط الدراسات القرآنية المعاصرة، قائلاً: «قد كان للأستاذ سيد قطب فضل كبير في السبق إلى الكتابة والنشر في هذه الموضوعات على أسلوب حديث، وقد كانت مؤلفاته ثروة أدبية كبيرة، ومنهلاً ينهل منه رواد الأدب والراغبون في تذوق أدب القرآن وأسلوبه، وإدراك أسرار إعجازه»⁽¹⁾.

1- الخالدي، نظرية التصوير، ص: 333. نقلاً عن: محمد مبارك، من منهل الأدب الخالد، ص: 6.

الفصل الثاني: مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية:

عائشة عبد الرحمن من رموز القراءة البيانية

- المفاهيم والآليات التي انطلقت منها عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم
- نقدها للمناهج التراثية.
- سيرها على خطى أستاذها " أمين الخولي " في فهمه ودراسته للقرآن الكريم
- الاستقراء المفضي للإعجاز.
- منهج عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج.
- تناول الموضوعي:
- الإعجاز في مناسبة خاتمة السورة لفاختها.
- المناسبة بين الآيات والسياق في السورة الواحدة.
- فهم ما حول النص:
- أسباب النزول وعلاقتها بفهم ما حول النص.
- فهم دلالات الألفاظ:
- استقراء مواضع اللفظ لفهم دلالاته.
- للقرآن الكريم معجمه الخاص وبيانه المعجز
- الترادف في دلالات الألفاظ وسر الكلمة.
- في فهم أسرار التعبير:
- فواتح السور وسر الحروف.
- سر الحرف وزيادة بعض حروف المعاني.
- سر الحرف وحذف بعض حروف المعاني.
- التعاقب والتناوب في عمل الحروف.
- الأساليب وسر التعبير.
- الاستغناء عن الفاعل.
- البدء بواو القسم
- السجع ورعاية الفواصل
- النفي مع القسم
- مفهوم إعجاز القرآن الكريم البياني عند عائشة عبد الرحمن وعلاقته بفصاحة العرب.
- صحّة اللفظ بصحة المعنى.
- الانجازات والمآخذ

1- المفاهيم والآليات التي انطلقت منها عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم:

1-1-1- نقدها للمناهج التراثية: تقرّ بنت الشاطيء بداية أن التفسير بشهادة العلماء

المختصين أنفسهم من العلوم التي لم تنضج ولم تحترق، مما يتيح لها على ضوء هذا الاعتراف الولوج في ميدان قراءة النص القرآني.

وهي ترى أن المنهج المتبع في التفسير إلى نحو ربع قرن من السنين كان تقليدياً أثرياً لا يتجاوز فهم النص على نحو ما كان يفعل المفسرون القدامى، ومع ذلك فإنها لا تنكر جهد الأوائل الذين بذلوا قصارى جهودهم في خدمة كتاب الله ببحوثهم ودراساتهم المتنوعة في بلاغة القرآن الكريم أحكامه أو إعرابه أو لغته⁽¹⁾، وهي ترى أن هؤلاء المفسرين القدامى «لم يراعوا العلاقة بين خصوصية المفردات والتراكيب اللغوية والجو الداخلي للنص، وهي في ذلك تتابع الخولي فيما يمكن تسميته بتاريخية الألفاظ القرآنية ومناسبة التراكيب لها»⁽²⁾، وبنت الشاطيء وإن استعرضت أقوال المفسرين وآراء اللغويين فإنها أضافت لمستها الخاصة وفهمها العميق الذي اكتسبته من خبرتها الطويلة في مجال الدراسات القرآنية مما سهّل لها قراءة القرآن الكريم والوقوف على إعجازه البلاغي ودراسة الظواهر الأسلوبية المتعلقة بهذا الوجه الإعجازي لأن «المؤول المعاصر ليس مطالباً بالنسج على نول المفسرين الأوائل في فهم النص القرآني، لا يجيد عنهم قيد أنملة، وإنما المعاصرة الحية تملّي المزاجية بين استحضار الإرث التفسيري استحضارا واعيا متبصراً بأصول هذه المرجعية ومزالقتها، ومدارجه الثقافة الحديثة ووقائع العصر، على نحو يراعي فقه الواقع، والمناطق الجديدة التي تدور عليها النوازل المستأنفة، وبذلك يكون وعي المؤول رحيباً ومدركاً لحركة التاريخ وصيرورة الواقع، وامتداد المستقبل»⁽³⁾.

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ج: 1، ص: 13.

2- أميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، ص: 164.

3- قطب الريسوي، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص: 525.

عائشة عبد الرحمن - في معرض نقدها للمناهج التراثية- تدعو إلى إعادة النظر في قراءة القرآن وكشف أسرار البيانية التي حجبتها أقوال السلف وتأويلاتهم «فنعكف على التدبر الواعي لكتاب العربية الأكبر، ونعيد النظر فيما خلف لنا السلف من أقوال وتأويلات تركت أثرها في الفكر الإسلامي والذوق العربي، وقد تكون حجتنا أسرار البيان العربي في قمة أصالته وعز نقائه وذرورة إعجازه»⁽¹⁾.

وفي سياق حديثها عن الوجوه الإعجازية التي وقف عندها التراثيون، رأت أنهم لم يستطيعوا فصل الأحكام والقيم والمثل القرآنية عن النظم البليغ المعجز الذي نزلت به هذه الأحكام والقيم، ويوشك أن يكون هذا هو النهج الغالب على من عدوا قيم القرآن وأحكامه وجهًا من وجوه إعجازه، لم يفصلوها عن نظمه المعجز الذي حشدوا جهودهم للنظر في بلاغته⁽²⁾، والرأي نفسه وجدته الكاتبة عند من يرون أن القرآن الكريم معجز بما ذكر من أحداث قبل أن تقع، وهو أحد وجوه قال بها الأشاعرة في الإعجاز⁽³⁾، ولم يختلف أحد معهم في صدق ما أخبر به القرآن من أحداث قبل أن تقع، حتى أصحاب الصرفة من المعتزلة قالوا به. تضيف الأستاذة عائشة عبد الرحمن أن الذين ذكروا هذا الوجه من الإعجاز لم يستطيعوا أن يفصلوه عن البيان القرآني⁽⁴⁾، فالواقع يؤكد أن المصنّفات الأولى في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدروا أن إعجاز القرآن يُعرف بها، وبعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف ووجهت إلى خدمة الإعجاز البلاغي⁽⁵⁾.

1- عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطي، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، ص: 151.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 91.

3- ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 28-51.

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 93.

5- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 94.

1-2- سيرها على خطى أستاذها "أمين الخولي" في فهمه ودراسته للقرآن الكريم:

لا يمكن الحديث عن عائشة عبد الرحمن دون أن نقرن ذلك بأستاذها وزوجها "أمين الخولي" الذي اعترفت أنها تطبّق منهجه الذي تلقته عنه في دراسة النص القرآني، وهي تحيل للاطلاع على هذا المنهج الذي سارت على خطاه إلى كتابه الجليل - كما وصفته - (مناهج التجديد)، وتؤكد أنها تلخّص ضوابطه وأصوله في تفسيرها البياني، وهي ترى أنّ "الأستاذ أمين الخولي" خرج عن ذلك النمط التقليدي في تفسير القرآن الكريم وفهمه إذ تناوله نصّاً لغويّاً بيانياً على منهج أصله، وهي تعترف أنّها من بين تلامذته الذين تلقوا عنه ذلك المنهج الجديد⁽¹⁾، ولذلك نجدها في تفسيرها البياني تحتكم إلى (الدوق) في منهجها باعتبار أنّ «القرآن الكريم هو مناط الوحدة الدوقية والوجدانية»⁽²⁾ تدوّق نقيّ أصيل بعيد عن الظروف الدينية والسياسية والتاريخية التي تعرّض لها فهم العرب للقرآن الكريم، وهو الأمر الذي حال دون تدوّقه نصّاً ممثلاً لأنقى وأصل ما في العربية لغة وبيانياً، وذلك لما داخل هذا التدوّق من شائبات مذهبية وطائفية جارت عليه⁽³⁾. وهي في ذلك تركز على المفاهيم التي دعا إليها أمين الخولي في دراسته للقرآن الكريم وتجلّت في كتابيه (مناهج التجديد) و(فن القول) وغيرهما⁽⁴⁾ من الأبحاث التي تناولت النص القرآني وقضية الإعجاز وعلاقتها بالبلاغة.

ونحن إن عدنا إلى أمين الخولي وجدناه قد أرسى بناء المنهجي التجديدي على ما أسماه (التفسير البياني للقرآن) القائم أساساً على إظهار الإعجاز البلاغي للقرآن بعيداً عن الدعوية أو المذهبية، فهو يرى أنّه على «المفسّر المجدّد أن يتجنّب النظر إلى النصّ وكأنّه جثمان ميّت ينتزع منه

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 10-13-14.

2- عائشة، م. ن، ص: 15-16.

3- ينظر: عائشة، التفسير البياني، ج: 1، ص: 16.

4- من أبحاثه في هذا المجال أيضاً: «بحث البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها» و«التفسير: معالم حياته ومنهجه اليوم» ومقالة:

«البلاغة وعلم النفس» التي نشرها في مجلة كلية الآداب (المجلد الرابع) الجزء الثاني، ديسمبر 1936. ينظر: نعيم الحمصي،

فكرة إعجاز القرآن، منذ البعثة النبوية حتّى عصرنا الحاضر مع نقد وتعليق، ص: 336.

ما يلائم حاجياته الآنية أو يسلط عليه معارفه ورؤاه ليولّد من الأفكار ما هو أقرب للتعبير عن ميوله وأفقه الفكريّ والعاطفيّ»⁽¹⁾، حيث يقول في كتابه فن القول «سننظر إلى هذا الكتاب من حيث هو الأثر الأدبي العربي، الذي ينظر في تقديره صاحب هذا اللسان العربي بعروبتة، ولغته، وذوقه، وفنّه، لا بشيء غير هذا: من عصبية دينية، أو عصبية جنسية، أو ما إلى ذلك من هوى يفسد الرأي، ويضلّ السبيل إلى الحكم الفنيّ الصحيح الدقيق»⁽²⁾، والمطلع على منهج عائشة عبد الرحمن يدرك أنّه منهج الخولي الذي حدّد خصائصه في كتابه (مناهج التجديد)⁽³⁾

وأولّها (الخاصية الموضوعية) وهي التي تعتمد جمع الآيات المتصلة بموضوع واحد جمعا إحصائيا، ثمّ تدرس مفرداتها انطلاقا من السياق الذي وردت فيه وعلاقة الواقع بالمعنى.

ثانيها (الخاصية المعرفية) وهي تهتم بما حول النصّ القرآني من المعارف المعينة على فهمه وذلك مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخه ومنسوخه وغيرها من علوم القرآن أو ما أسميناه الآليات التي اعتمدت عليها التفاسير الموروثة في فهم القرآن الكريم.

وثالث هذه الخصائص، (الخاصية التاريخية اللغوية) وهي تهتم بما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن مادية أو معنوية، إضافة إلى لغة القرآن بدراسة مفرداته وتراكيبه وتدرّج دلالات الألفاظ التي تتفاوت ما بين الأجيال بفعل الظواهر النفسية والاجتماعية وتميّز المعاني اللغوية عن المعاني الاصطلاحية والاستعانة بالنحو والبلاغة في فهم التراكيب لبيان المعنى وتحديدده، وهي الطريقة والمنهجية التي ستبعتها بعده بنت الشاطيء وتطبّقها تحت اسم «استقراء مواضع اللفظ لفهم دلالاته» مثلما سنرى في دراسة خطوات منهجها، إضافة إلى احتكامها إلى القرآن الكريم في التوجيه الإعرابي والسرّ البياني لا تعرض القرآن الكريم عليها ولا تخضعه لها. ولهذا علاقة أيضا برأي الخولي

1- أمحمد النيفر، النصّ الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، ص: 162.

2- أمين الخولي، فنّ القول، تقديم: صلاح فضل، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، 1996، ص: 165.

3- ينظر: أمين الخولي، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط: 1، 1961م، ص: 309-

في علاقة البلاغة بالإعجاز، وهي قضية أفاض فيها القول بعد استعراضه آراء البلاغيين القدامى من ذلك استشهاده برأي العسكري صاحب الصناعتين، والعلوي صاحب الطراز وابن خلدون في ضرورة التبخر في علم البلاغة لمن أراد أن يدرك الإعجاز، وهو يرى أن طريقة معرفة الإعجاز هي الذوق الفني ودرس البلاغة على ما تقضي به أصول التربية الفنية الصحيحة، ولا يرى ضرراً حينئذ من قصر البلاغة على بيان الإعجاز قصراً فنياً⁽¹⁾، هذا القصر الفني به يتحقق الغرض البلاغي والديني من إدراك مفهوم الإعجاز، بعيداً عن التعريفات والتقسيمات الجافة التي لا تفيد شيئاً في فهم الإعجاز، بل يعدّ ذلك الاختصار خطأً فنياً بل تقصيراً دينياً.

وإذا كان أمين الخولي خالف علماء الإعجاز القدامى في تفسير الإعجاز وتعليه مؤكداً أنه لا يلتزم رأياً بعينه في هذا الإعجاز⁽²⁾ إلا أنه يشير إلى ضرر الفكرة القائلة بأن الإعجاز يعلل وأن البلاغة هي طريق هذا الاستدلال، كما أنه اهتدى في تفسيره العصري إلى فهم جديدة اقترحها للإعجاز وهي "الإعجاز النفسي" وعلاقة ذلك بالبلاغة، وهذا ما سنرى عائشة عبد الرحمن - وإن لم تصرّح به - تتمثله في تفسيرها، وهو يقدر أن «صلة البلاغة بعلم النفس سيهدينا في بحث مسألة قديمة، جليلة الخطر، كانت منذ أول الدهر خالقة البحث البلاغي ومحددة غايته، وموجهة دراسته، تلك هي مسألة إعجاز القرآن، التي نعرف جميعاً أنها أفعل ما أثر في البحث البلاغي، وحياة البلاغة العربية، وتقدر ما كان لها - ولا يزال - من خطر أدي وخطر ديني»⁽³⁾. لذلك نجده وهو يفصل في الإعجاز النفسي يقرّر بأن إدراك العلاقة بين علم النفس والبلاغة يهدي إلى قول محدث أو رأي جديد في فهم الإعجاز القرآني، ولو لم يكن تعليلاً له بالمعنى العام⁽⁴⁾ والمفهوم الجديد الذي يطرحه الخولي للإعجاز وعلاقته بعلم النفس أو ما سمّاه "الإعجاز النفسي" هو أن «القرآن معجز إعجازاً نفسياً باستفادته من طبيعة النفس البشرية ومعرفته بشؤونها المختلفة والنواميس التي

1- ينظر: نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ص: 336 وما بعدها.

2- أمين الخولي، فن القول، ص: 166 و 210.

3- أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 151.

4- ينظر: أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 152.

تخضع لها، واستخدامه ذلك في تأييد دعوته وحثه»⁽¹⁾. بل راح إلى أبعد من ذلك حينما قصر تعليل الإعجاز على الجانب النفسي في قوله: «فبالأمور النفسية لا غير يعلّل إعجازه وإطنابه، وتوكيده وإشارته، وإجماله وتفصيله، وتكراره وإطالته، وتقسيمه وتفصيله وترتيبه ومناسباته»⁽²⁾. فالقرآن الكريم - في نظر الخولي - من حيث هو فن أدبي معجز، ثم من حيث هو هدى وبيان ديني، لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها، وذلك بغرض الاستدلال والهداية والإقناع والمجادلة والإثارة والتهديد⁽³⁾.

وهذا الإعجاز النفسي الذي أصّله المنهج التجديدي الأمين وجدناه مبثوثا فكريا وتطبيقا في "التفسير البياني" لعائشة عبد الرحمن، منها تركيزها على الجانب الإقناعي التقريري المستفاد من وراء التكرار في بعض السور التي فسرتها، ففي قوله تعالى: ﴿بِإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾⁽⁴⁾، تشير الكاتبة أنّ التكرار فيها يرسخ في نفس المصطفى الطمأنينة إلى رعاية ربّه عز وجلّ ويؤنسّه صلى الله عليه وسلم، إلى ما يستقبل من أمره⁽⁵⁾، تقول الكاتبة والذي نظمّن إليه، هو أنّ الآية الثانية تأكيد للأولى لتقوية اليقين النفسي وترسيخ ما منّ الله به على عبده من شرح صدره ووضع وزره ورفع ذكره⁽⁶⁾، ثمّ تضيف في تفسيرها الأخير لهذه الآية: «هو فراغ اليسر بعد العسر، والراحة النفسية بعد الشدّة والكرب»⁽⁷⁾.

-
- 1- ينظر: نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ص: 339، نقلا عن أمين الخولي، البلاغة وعلم النفس، مقال في مجلة كلبية الآداب، المجلد الرابع، ج2، ديسمبر سنة 1936.
 - 2- أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 154.
 - 3- ينظر: م. ن، ص. ن.
 - 4- القرآن الكريم، سورة الشرح، الآيتان: 5، 6.
 - 5- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 68.
 - 6- ينظر: التفسير البياني، ج: 1، ص: 71.
 - 7- م. ن، ص: 75.

ويصاحبها الإيحاء النفسي وهي تقف على إعجاز القرآن الكريم في تفسيرها البياني مطبقة ما ذهب إليه أستاذها تطبيقاً أميناً، ففي تفسيرها سورة الضحى، وفي قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾⁽¹⁾ وبعد تناولها المنهجي في تفسير الآية - سيرا على خطى أستاذها- تقول الأستاذة: وقد وجد الله محمداً يتيماً عائلاً، فأعفاه سبحانه، منذ كان، من تلك الآثار البغيضة وسلم جوهره من الآفات التي كان معرضاً لها، بحكم يتمه وعيلته، وبذلك تم فيه الاستعداد النفسي لتلقي الرسالة الكبرى التي بعث لها، واستعمل القرآن في الآيات الثلاث، الفعل "وجد" وهو من أفعال القلوب، ولم يقل مثلاً: أما كنت يتيماً، وكنت عائلاً، فسيطر الجو المعنوي النفسي على الموقف، وتهيأت للرسول الطمأنينة الوجدانية لتلقي الآيات الكريمة⁽²⁾.

وبهذه النماذج المختلفة في القرآن الكريم، وجدنا الأستاذة عائشة عبد الرحمن تتقيد بتطبيق منهج أستاذها في التفسير بل وذهبت أكثر من هذا إلى تطبيقه على مختلف الظواهر الأسلوبية اللافتة في القرآن الكريم كالتكرار مثلما رأينا في سورة الشرح الذي ضرب به أمين الخولي المثل في الإعجاز النفسي وما قال القدماء فيه كالرافعي، ثم بين ما قرره علماء النفس حديثاً فيه من أنه أقوى طرق الإقناع، وخير وسائل تقوية الرأي والعقيدة في النفس البشرية⁽³⁾.

إن كان الأستاذ أمين الخولي في كتابه (مناهج التجديد) قد اقترح تفسيراً جديداً وهو "التفسير النفسي" في قوله: «بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسي للقرآن»⁽⁴⁾، فإنه في الحين نفسه يقر أنه لم يستقر ولم ينته إلى اتخاذ الطريق النفسي في فهم الإعجاز ومحاولة دركه، «لأن هذا الفن القرآني، وهذا الموضوع الاعتقادي جانبان من جوانب الحياة الوجدانية لا يفهم وجه القول

1- القرآن الكريم، سورة الضحى، الآيات: 6، 7، 8.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 51.

3- ينظر: أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 159.

4- أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 160.

فيهما إلا على نور الخبرة بالوجدان، وحياة الإنسان القلبية العاطفية»⁽¹⁾. كما أنه حاول اقتراح مفهوم جديد لقضية الإعجاز، مفهوم معاصر يخالف ما ذهب إليه المفسرون القدامى وعلماء الإعجاز في تحليلها وتحديدها، وذلك في رأيه لمحاولة تقريبها من التفكير الحديث، والأسلوب العصري في تذوق القول ودرك حسنه، ويرى أن هذا الإعجاز النفسي سيتحقق إذا أقيمت الصلة بين البلاغة وعلم النفس⁽²⁾.

وبهذا الاقتراح الجديد لمفهوم الإعجاز حاول أمين الخولي أن يخالف الدرس الإعجازي الموروث ويرى أنه بالإمكان الاستغناء بهذا التفسير عن بقية نظريات الإعجاز⁽³⁾ مقترحا أن «ندع التعليل بخبر الغيب الذي يصير إلى كهانة أو علم أخبار الماضين مما تحويه الصحف أو أساطير الأولين، وبه يمكن أن ندع التعليل بالنظم، والأسلوب والجزالة وما إليها، مما لم يتهيأ للباحثين معنى في ضبطه، ولا سبيل إلى جلائه»⁽⁴⁾، وهذا ما دفع بعض الدارسين إلى القول أن فكرة أمين الخولي لم تنضح عنده بالقدر الكافي وأنه هو نفسه كان يدرك ما يكتنفها من النقص وعدم الاكتمال، ووجوب انتظار ما يكشفه علماء النفس من شؤون الوجدان والوعي والإدراك وانفعالات النفس المختلفة إضافة إلى أن الإعجاز النفسي لم يأخذ به الدارسون المعاصرون الذين جاؤوا بعده⁽⁵⁾، إلا أن عائشة عبد الرحمن مثلما سنرى في منهجها القرائي تقر بأنّها تطبّق حيثيات هذا المنهج الأميني، بما في ذلك الإعجاز النفسي، وإن لم تصرّح به في تفسيرها البياني بجزأيه، إضافة إلى التناول الموضوعي مرتكزة على الجانب البياني البلاغي للاهتمام إلى الإعجاز القرآني.

1-3- الاستقراء المفضي للإعجاز: وهو واحد من المبادئ التي أفادتها الكاتبة من

أستاذها "أمين الخولي" المتعلقة بالمفردات والتراكيب، وهو من جملة الآليات التي انتظم عليها

1- أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 160.

2- ينظر: أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 152.

3- أمين الخولي، مناهج التجديد، ص: 200-203.

4- أمين الخولي، م. ن، ص: 155.

5- ينظر: الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية، ص: 223 وما بعدها.

منهجها في التفسير البياني للقرآن الكريم ولم يجد عنه قيد أنمله، وذلك باستقراء صيغ اللفظ القرآني ودلالاتها، وقوفاً على مختلف استعمالاتها الحسيّة والمجازية، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كلّه تدبراً واستقراء تاماً شاملاً مفضياً إلى جوّه الإعجازي القائم على معجم الألفاظ والصيغ والعبارات التي تردّد ذكرها في هذا الكتاب الكريم، هذا المنهج يقوم على اقتفاء دلالات المفردة الواحدة في القرآن الكريم أولاً وتتبع سرّ سحرها القرآني، ثمّ تنتقل إلى مرحلة الموضوع الواحد في القرآن كلّه، حيث تستعرض استعمالات اللفظة في كلّ القرآن، والمعنى المقصود في سياق هذا الاستعمال، ثمّ تنتقل إلى عرض آراء المفسّرين في دلالة اللفظة أو الموضوع المتناول بالقراءة وتناقشهم هذا الآراء، بالقبول أو الرّفص، ثمّ ترسو على القراءة التي اقتنعت بها وهي غالباً ما تخالف ما وصل إليه المفسّرون السابقون.

هذا المبدأ الاستقرائي يخدم القاعدة التي سارت عليها بنت الشاطيء في تفسيرها وهي «القرآن يفسّر بعضه بعضاً» وهو إجراء منهجي يكفل لها عدم الوقوع في الفهم الادّعائي الذي طالما وقف عامل تشويش على الذوق الأصيل وحسّ العربيّة المنشود⁽¹⁾، كما يكفل لها من جهة ثانية تحقّق دراسة النصّ القرآني من جهة وحدة الموضوع، لأنّ تفسيرها يعتمد أساساً على التناول الموضوعي مثلما سنرى. وحتىّ «لا تزيغ عن القراءة الواعية، ابتغت بنت الشاطيء الاستقراء في منهجها، وأحاطت به نفسها حتى لا تقع في شطط التأويل، فهو يصقل ملكة الفقيه، ويسعفه على التمييز بين المصالح المقصودة شرعاً بالجلب، وبين المفاصد المقصودة شرعاً بالدرء»⁽²⁾. والمقصود بالاستقراء تتبع الأحكام وعللها، حتىّ يحصل للمجتهد ظنّ أو عرفان بمقاصد الشريعة، ذلك أنّنا لو استقرّنا عللاً كثيرة متماثلة حامت حول حكمة واحدة، أيقنّا أنّها مقصودة للشارع بناء على القطع أو الظن، القويّ الغالب، وهذا المسلك تعاوره العلماء خلفاً عن سلف. فللاستقراء إذاً، قوّة

1- ينظر: غانم حنجار، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 209.

2- قطب الريسوني، النصّ القرآني من تمّافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 494.

العموم اللفظي في إثبات مقاصد الشريعة⁽¹⁾، لذلك نجد بنت الشاطيء تتبعت ذلك الاستقراء في كلّ قراءتها للقرآن الكريم بلوغاً للإعجاز، ولم تكتف بذلك فحسب بل أتبعته بالتدبر والتأمل والتحليل إذ «التدبر مرحلة تالية ومتممة لعملية الاستقراء فإذا كان تتبّع الجزئيات واستقصاء الأفراد المكوّنة للكليّ، يتيح الوقوف على المادة، واستخلاص مسبوکها، فإنّ التدبر يغوص على مقاصد المادة المستقراء، يضمّ أطرافها بعضها إلى بعض، وإحكام النظر في سياقاتها المتعدّدة، واعتبار الجزئي في فهم الكليّ»⁽²⁾. هذا المنهج الاستقرائي - عند عائشة عبد الرحمن - يسلط الضوء على جميع الآيات المشابهة للنموذج المفسّر أو بوجه أدق تلك الآيات التي تحوي اللفظ نفسه بشرح معناه المعجمي والدلالي، وقد استعانت الكاتبة في هذا الاستقراء بمعاجم العربية وكتب التفسير - مثلما سنرى في تفاصيل منهجها - لتكرّس بذلك الصلّة بين علوم العربية وعلوم القرآن كما ظلّت تنادي به في سائر أعمالها القرآنية.

عائشة عبد الرحمن أدركت ما لهذا المنهج الاستقرائي من أهميّة في تفسير النصّ القرآني المتميّز بغزارة مادته اللفظية وخصوصيّتها المعجمية والدلالية والمعرفية الإعجازية، ومن أهميّة قصوى في الوصول إلى مكنن الإعجاز القرآني، لذلك التزمت في سائر تفسيرها البياني بشكل ملفت للانتباه يجعلنا نستعين به باعتباره مرجعاً معجمياً في معرفة الألفاظ ودلالاتها.

منهج عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج:

تؤكد الكاتبة أنّ الاهتمام إلى أسرار القرآن الكريم البيانية التي تعين على إدراك دلالاته والتفقه في أسلوبه الفريد لن يتأتّى إلاّ بالدراسة المنهجية لنصّ القرآن الكريم التي يجب أن تتقدّم كل دراسة أخرى⁽³⁾، لأنّ الذين يعنون بدراسة نواحٍ أخرى فيه والتماس مقاصد بعينها منه، لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يتهيئوا لمعرفة أسلوبه وأسرار بيانه، فهذه

1- ينظر: قطب الريسوني، م. ن، ص: 503-504.

2- قطب الريسوني، النصّ القرآني، ص: 494.

3- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج 1، ص: 15.

المقاصد التي يبتغيها الدّارس من النّصّ القرآني، قد تكون استخراج أحكامه الفقهيّة، أو استظهار موقفه من القضايا الاجتماعيّة أو اللّغويّة أو البلاغيّة أو تفسير آية من آياته، لذلك فالكاتبة تدعو الدّارس لبلوغ غايته ومقاصده، تدعوه إلى التسلّح بعدّة تمثّل دعامة ما سمّته «الدّرس المنهجي الاستقرائي»، وأحد أهمّ ركائز هذا المنهج هو «فهم مفردات القرآن وأساليبه» و«لمح أسراره في التعبير»⁽¹⁾.

تؤكّد الكاتبة أنّ هذه الطريقة في تناول القرآن الكريم بالدرس والتفسير جديدة في قولها: «جدّدت محاولتنا في درسه وفهمه وتدوّقه، على منهج دقيق محرر، ينفذ من وراء الحُجب التي أسدلتها التأويلات المذهبيّة والطائفيّة والأذواق الأعجميّة»⁽²⁾ وفي محاولتها البيانية لتتبّع مكامن الإعجاز وتحديد مفهومه خلّصت «لفهم النّصّ القرآنيّ فهما مستشفّاً روح العربيّة ومزاجها، مستأنسة في كل لفظ، بل في كلّ حركة ونبرة، بأسلوب القرآن نفسه، ومحتكمة إليه وحده، عندما يشتجر الخلاف، على هدى التتبّع الدقيق لمعجم ألفاظه، والتدبّر الواعي لدلالة سياقه، والإصغاء المتأمل إلى إيجاء التعبير في البيان المعجز»⁽³⁾، وقد لخصّت الأستاذة عائشة ضوابط هذا المنهج الذي وضع أسسه أستاذاها وزوجها "أمين الخولي" في نقاط ومحاور مرتبة حاولت تطبيقها بدقة وأمانة في تفسيرها البياني، مثلت أسس منهجها، وهي كالتالي:

1- التناول الموضوعي: وهو المنهج الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد في القرآن

فيجمع كل ما في القرآن منه، ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللّغوية لكلّ ذلك، وقد أوضحت الأستاذة أنّ هذا المنهج مختلف عن الطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورة بسورة، بحيث يؤخذ اللفظ أو الآية فيه منفصلين مقتطعين عن سياقهما العام في القرآن كلّ، ممّا يحول دون الاهتمام إلى دلالة اللفظة القرآنية، أو الوقوف على ظواهرها الأسلوبية

1- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج 1، ص: 15.

2- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج 1، ص: 17.

3- عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 17.

وخصائصها البيانية⁽¹⁾، وقد أومأت أنّ في تطبيقها لهذا الدرس المنهجي الاستقرائي القائم على وحدة الموضوع سيقع اختيارها على سور قصار من السور المكيّة التي جمع بينها موضوع الأصول الكبرى للدعوة الإسلاميّة.

يتخذ مفهوم الإعجاز في هذه الدراسة الاستقرائية وجهاً جديداً واتجاهاً مابيناً للمعهد في التفسير يقوم على تحديد الفروق بين الطريقة التراثية المعهودة في التفسير ومنهج بنت الشاطئ الاستقرائي «الذي يتناول النصّ القرآني في جوّه الإعجازي ويقدر حرمة كلماته بأدقّ ما عرفت مناهج النصوص من ضوابط»⁽²⁾، هذا المنهج وإن حاول تحرير النصّ القرآني من العناصر الدخيلة المقحمة على أصالته البيانية - كما أشارت الأستاذة بنت الشاطئ في سياق عرض منهجها - فإنه في الوقت نفسه يلتزم بدقّة بالغة بقولة السلف الصالح: «القرآن يفسّر بعضه بعضاً»، وفي ذلك إشارة إلى التزام طريقتها أثناء دراسة سورة من سور القرآن وتنصّ على مواضعه وصيغته، بجمع استقصائيّ لما يتعلّق بلفظه وموضوعه. وهو المنهج نفسه الذي دعا إليه أمين الخولي في تفسيره الموضوعي للقرآن، إذ يرى أنّ «ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع فلم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمّني لظهور الآيات فلم يحتفظ به أبداً، وقد فرّق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعدّدة ومقامات مختلفة، ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كلّه يقضي في وضوح بأنّ يفسّر القرآن موضوعاً وأنّ تجمع آياته الخاصّة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمّني ومناسباتها وملابساتها الحافّة بها، ثمّ ينظر فيها بعد ذلك لتفسّر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى وأوثق في تحديده»⁽³⁾، لذلك نجد عائشة عبد الرحمن لم تحد عن هذا المنهج الأدبي الذي نادى به أستاذها في سياق تناولها الموضوعي لآيات القرآن الكريم تفسيراً وشرحاً ودرساً واستقراءً، ذلك أنّ منهج أمين الخولي التجديدي المرسوم في

1- عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 17-18.

2- عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 18.

3- أمين الخولي، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص: 306.

كتابه يرجع إلى قسمين: دراسة ما حول القرآن، وهي بدورها ترجع إلى أمرين: ما يتعلق بعلم القرآن من أسباب التزلزل، وتاريخ الجمع، وتعدد في القراءات، ومسايرتها للتطور اللغوي، أما الثاني التعريف بالبيئة التي منها ظهر وعنها تحدثت مادة أو معنوية. أما القسم الثاني من هذا المنهج فيتعلق بدراسة في القرآن، وهنا يتناول المفردات وتتبع ورودها في القرآن كله، والمركبات التي يستعان فيها بالنحو والبلاغة⁽¹⁾. والنظر في الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتتبع خصائصه وجمالياته.

وكنموذج لهذا التناول الموضوعي شرحها لسورة الزلزلة، في قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتْ

الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾⁽²⁾، عرضت معنى (الزلزلة) في اللغة، ثم استعرضت ورود مادة (زلزل) في القرآن الكريم كله، محصية مجيئها ست مرات، ثلاثا منها في يوم الهول الأكبر، في آية الزلزلة، وآية الحج 1⁽³⁾، وثلاثا في وصف موقف الشدة القاسية والذعر البالغ في هول الحرب^(*) (4)، وهكذا جاء تفسيرها على المنوال نفسه في الجزأين من كتاب التفسير البياني إحصاء واستقراء لتقيده بأسس منهجها الذي أقرته.

1- ينظر: أمين الخولي، م. ن، ص: 311 وما بعدها

2- القرآن الكريم، سورة الزلزلة، الآية: 01.

3- ينظر في قوله تعالى في سورة الحج، الآية: 01: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَفْوَأٍ رَبِّكُمْ وَإِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَعْنٌ

عَظِيمٌ﴾

*- وذلك في الآية 11 من سورة الأحزاب في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ آتَتْكُمُ الْغَمَّةُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا

شَدِيدًا﴾، وفي الآية 214 من سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا

يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ

وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَّبِعِي نَصْرَ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج1، ص: 82.

1-1- الإعجاز في مناسبة خاتمة السورة لفتحها: وفي تتبعها لمكامن الإعجاز القرآني

حاولت الأستاذة في تناولها الموضوعي للسور القصار التي وقع اختيارها عليها^(*)، إضافة إلى تحديد الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله بعض السور كالزلازل والعاديات والبلد والعصر والفجر، ربطت في تفسيرها بين آخر السورة وأولها للكشف عن الإعجاز البياني للقرآن الكريم ففي سورة العاديات، على سبيل المثال لا الحصر، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾⁽¹⁾ وبعد أن تصف المشهد المثير الذي بلغ ذروة عنفه ويؤول الأمر كله إلى العليم الخبير، تستعرض معنى كلمة (خبير) وإسناده في القرآن الكريم إلى الله تعالى أو أسمائه الحسنى على نحو خمسة وأربعين مرة في استقراءها لمواقع الكلمة في آيات الذكر الحكيم، لتصل إلى الإعجاز البياني الذي تراه مرتباً ببداية السورة: «فإيثار لفظ (خبير) هنا، بعد أن حُصِّل ما الصدور، مع تأكيده باللام وإنَّ في أوَّل الآية، يبلغ به الترهيب منتهاه، ثمَّ يدع الخاطر بعد ذلك أن يتصوّر ما شاء في ذلك الجوِّ الحافل بالندير والوعيد، وهذه الوقفة الحاسمة يبلغ بها القرآن ذروة المشهد العنيف لبعثرة ما في القبور وتحصيل ما في الصدور، تتسق مع مشهد الإغارة العنيفة في مستهلَّ السورة، على وجه باهر من البيان المعجز»⁽²⁾، وفي ذلك إشارة - وإن لم تصرِّح به- إلى تناسق ختام السورة مع بدايتها وموضوعها ككل.

*- فسرت الأستاذة في الجزء الأول من كتابها التفسير البياني للقرآن الكريم سبع سور هي الضحى، الشرح، الزلزلة، العاديات، النازعات، البلد، التكاثر، أما في الجزء الثاني من نفس الكتاب فقد تناولت: سورة العلق، القلم، العصر، الليل، الفجر، الهمة، الماعون.

1- سورة العاديات، الآية: 11.

2- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج1، ص: 119.

ومناسبة خاتمة السورة لفاتحتها نوع من ردّ العجز على الصّدر اهتمّ به البلاغيون في سياق دراستهم للأدوات التي يتماusk بها الخطاب على اعتبار أنّها مظهر من مظاهر الاتساق المعجمي، كما أشارت إليه لسانيات النّص المعاصرة في مباحثها وذلك في إطار دراستها لآليات انسجام الخطاب واتّساقه. كما اعتمد عليه قبل ذلك المفسّرون القدامى في تناولهم لنصوص القرآن الكريم مثلما وجدنا عند الزركشي في برهانه تحت عنوان «فواتح السور وخواتمها» حيث تناول مثالين عن ذلك أوّلهما من سورة القصص والثاني من سورة المؤمنين⁽¹⁾، باعتباره من أهمّ وجوه الارتباط المدلّلة على وحدة السور وتناسبها، فحتّى يلمّ المفسّر بدلالة السورة ووحدتها عليه العودة إلى الأطراف المتفاعلة المتعاضدة المساهمة في تناسق أجزائها وتناسبها، وقد أكّد «علماء القرآن أنّ العلاقة بين الخواتم والفواتح عامّة قد جاءت غاية في التناسب؛ وهذا ما جعل كلّ سورة تشكّل وحدة متآخذة من مطلعها حتّى خاتمتها»⁽²⁾، وهذا ما وقفت عليه الأستاذة عائشة عبد الرحمن في تفسيرها البياني على اعتبار أنّه أدقّ الوجوه الإعجازية، ذلك أنّ المناسبات الرابطة بين الآيات أو بين السور لا تبحث ولا تدرس في علم التناسب إلّا بوصفها وجها من الوجوه المثبتة لإعجاز القرآن من جهة نظمه وتأليفه، ليشكّل بمعّية علم البلاغة باعتبارها أهمّ أداة لوصف الإعجاز وتفسيره أكفى وسيلتين للتعمّق في ذلك الإعجاز والغوص في أسبابه⁽³⁾. هذا الأمر لم يفت الأستاذة عائشة عبد الرحمن في تفسيرها حيث قرنت بين البلاغة والتناسب لبلوغ الإعجاز القرآني وتحديد مفهومه إذ قالت في ختام تفسيرها لسورة الليل: «وعلى هذا النسق من البيان المعجز يتمّ الربط بين المقسم به في أوّل السورة قال تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾⁽⁴⁾، والمقسم عليه من تفاوت سعي البشر في الأولى، بين إعطاء خير وتقوى وتصديق بالحسن، وبخل خاسر وتكذيب بالحسن. ثمّ التفاوت في الأخرى، بين مصير

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 185 وما بعدها.

2- محمد الحيرش، النّص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 281.

3- ينظر: محمد الحيرش، م. ن، ص: 262.

4- سورة الليل، الآية: 1-3.

الأشقى الذي يصلى ناراً تَلْطَى، والأَتقى «﴿أَلذِئْبُ يُوتِي مَالَهُ، يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾»⁽¹⁾»⁽²⁾.

وهكذا دأب د. عائشة عبد الرحمن في البحث عن مناسبة خاتمة السورة لفاتحتها قصد الوقوف على خصائص النظم القرآني وبلاغته انطلاقاً من تناسب أجزائه من خلال التناول الموضوعي.

1-2- المناسبة بين الآيات والسياق في السورة الواحدة: نبه علماء القرآن إلى أن

«الذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكتملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة، ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقته له»⁽³⁾. من هذا المنطلق سارت بنت الشاطئ في تناولها الموضوعي لآيات الذكر الحكيم التي وقع اختيارها عليها ففي تفسيرها سورة الضحى وعند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾⁽⁴⁾، تقول الكاتبة:

«ارتباط هذه الآيات بما قبلها واضح، فهو تعالى يبيت في نفس الرسول الطمأنينة ويثبت قلبه بلفته إلى ما أسبغ الله عليه في أولاه من نعم: كان يتيمًا بل مضاعف اليتيم، فأواه ووقاه مسكنة اليتيم، وكان ضالًّا حائرًا، فهده تعالى إلى دين الحق، وكان عائلاً فأغناه بفضله وكرمه»⁽⁵⁾. وبهذا استطاعت عائشة عبد الرحمن أن تعكس «وعياً تأويلياً لا يستقيم بمقتضاه البحث في تناسب الآيات إلا إذا تمكّن المفسر من الاهتداء إلى علاقة دلالية بينة تجمع بين ما يعتبر غرضاً دلالياً مهيمناً وما يعتبر أغراضاً جزئية متفرقة، وذلك على نحو يجعل منها علاقة سارية على مجموع السورة

1- سورة الليل، الآية: 18-21.

2- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 2، ص: 121.

3- الزركشي، البرهان، ج: 1، ص: 37.

4- سورة الضحى، الآية: 6-8.

5- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 42.

ومطرده فيها إلى الحد الذي تبدى معه وحدتها المعنوية في صورة لا تقبل أي تجزيء ولا أي تصدع»⁽¹⁾. وهذا دأب الأستاذة في السور المتناولة كسورة البلد وسورة الفجر، حيث انصرفت إلى البحث عن العلائق النصية التي تجعل الآيات في موضوع واحد من السورة لتظهر خصوصيتها النظمية والبلاغية، فأوضح ما يستشف من هذه القاعدة التفسيرية «أنها تمكن المفسر من الطريقة الإجرائية الملائمة التي تسمح له بالربط بين الآيات، وضبط العلاقات القائمة بينها في سورة محدّدة؛ فأول ما ينبغي أن ينطلق منه في هذا هو الاهتداء قبل كل شيء إلى الغرض الدلالي الذي تتمحور عليه السورة المفسرة ليتأتى له معرفة أوجه الاعتلاق الممكنة بين أجزائه»⁽²⁾، لذلك نجد بنت الشاطئ عند تناولها سورة البلد بالتفسير في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَبَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽³⁾ تبحث عن ما يصل هذه الآيات بما قبلها، تقول في تفسيرها: «واتصال هذه الآيات بما قبلها واضح بيّن: فهذا الإنسان الذي خلقه الله مهياً لأمانة التكليف الصعبة، مستعداً لمكابدة اختيار أحد الطريقين، قد زوّده - جلّت قدرته - بوسائل الإدراك الحسيّ، وهدهد معالم الخير والشرّ واضحة أمامه شاخصة ماثلة، يراها بعينه كما يرى النجدتين في وجه النهار، ويدركها بما تهيأ له في فطرته من تمييز بين الخير والشرّ»⁽⁴⁾؛ الأستاذة بمراعاة التناسب بين خاتمة السورة وفتحتها، أو بين الآيات والسياق في السورة الواحدة في تناولها الموضوعي تكون قد وسّعت مجال دراستها في البحث عن علائق نصية تربط فيها بين بلاغة القرآن وتفرد نظمه المِعْجَز.

2- فهم ما حول النص: وفي هذه الخطوة من قراءة النص القرآني ومحاولة ملامسة إعجازه

البياني ترتب الآيات فيه على حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يُستأنس بالرويات

1- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص: 270.

2- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم، ص: 267.

3- سورة البلد، الآيات: 08-10.

4- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ج: 1، ص: 182.

في أسباب النزول من حيث هي قرائن لا بست نزول الآية⁽¹⁾، دون أن يفوت الأستاذة مؤكدة في سياق توضيح منهجها، ما تكون فيه العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وأن السبب فيها ليس بمعنى الحكمية أو العلية التي لولاها ما نزلت الآية، والخلاف في أسباب النزول يرجع غالباً إلى أن الذين عاصروا نزول الآية أو السورة ربطها كل منهم بما فهم أو توهم أنه السبب في نزولها⁽²⁾، وهذا يؤكد أن هذه المرحلة في منهج عائشة عبد الرحمن في تفسير القرآن الكريم تأخذ «مفهوم "الخاصية المعرفية" حيث تهتم بما حول النص القرآني من المعارف المعينة على فهمه، وذلك مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخه ومنسوخه أو ما اصطلح عليه اسم علوم القرآن»⁽³⁾، وتهتم بما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن الكريم مادية أو معنوية للوقوف على الروح العربية التي نزل فيها القرآن العربي باعتبارها وسائل ضرورية لفهمه، مادية بأرضها وجبالها وصحاريها. ومعنوية «لكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيق وتاريخ معروف ونظام أسرة وقبيلة وحكومة وفي أي درجة كانت أو عقيدة وبأي لون تلونت، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة وسائل ضرورية»⁽⁴⁾، وفي رصدها لمقومات أو ركائز الإعجاز البلاغي البياني لم تكن بنت الشاطئ لتغفل عن استحضار كل مرجعية تعينها على فهم النص القرآني وتدبره من ثقافة وأسباب نزول وزمان ومكان نزول الآيات القرآنية.

2-1- أسباب النزول وعلاقتها بفهم ما حول النص: لم تستغن الكاتبة في تناولها

لألفاظ سور القرآن الكريم إحصاء واستقراء وشرحاً ومعنى عن ما يحيط بالنص من آليات تساعد على فهمه وتتبع مكامن إعجازه، وتطبيقاً لمنهج أستاذها الخولي ترى أن أسباب النزول تساعد على الكشف عن المعنى بأن تكون الروايات في أسباب النزول موضع اعتبار في فهم الظروف من حيث هي قرائن لا بست نزول الآية، وأن يكون ترتيب النزول موضع اعتبار كذلك

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 10.

2- ينظر: م. ن، ص: 10.

3- أميدة النيفر، النص الديني، ص: 162.

4- الخولي أمين، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص: 309-310.

لمعرفة الزمان والمكان ولفهم السياق العام لما نتدبره من آيات القرآن ودلالات ألفاظه وخصائص بيانه في المصحف كله⁽¹⁾، كما نجد أنّ الكاتبة تذهب إلى الوقوف على وجوه الخلاف حول سبب النزول إنّ وُجِدَتْ بالقدر الذي يعينها على فهم المعنى لأنّها ترى أنّ تلك الأسباب لا تخلو من وهم.

بنت الشاطي تهمّ بالمعطيات القرآنية للسورة التي تكون بصدد قراءتها، قصد تبين مقاصدها وتحديد معناها، هذا الاهتمام بالسياق أو ما يسمّى (فهم ما حول النص) من الآليات الإجرائية التي اعتمد عليها التفسير الموروث - كما رأينا في الفصول السابقة - حيث تمّ التعامل مع أسباب التزليل باعتبارها تمثل قرائن حيوية تدخل في فهم النص وضبط معانيه، فهي بقدر ما تمثل قرائن سياقية واقعية وتاريخية ينبي عليها النصّ وتسمح بإيضاح مكوناته تغدو تبعاً لذلك قرائن "فوق تاريخية" تسمح بعد اكتمال تزليل النصّ، بأن تشتق منها معايير فهمه وبيانه⁽²⁾، من ذلك تفسيرها لقوله تعالى في سورة التكاثر: ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾⁽³⁾ وربطها معنى كلمة (زرتم) بسبب النزول، فبعد أن استعرضت أقوال المفسرين في معنى (الزيارة) بين الحقيقة والمجاز، رأت أنّ في ذلك إشارة إلى ما قالوه في سبب النزول، وهو أنّ بني سهم وبني عبد مناف تفاخروا أيهم أكثر عدداً⁽⁴⁾، ولهذا جعلت بنت الشاطي من سياق النصّ وكل ما يحيط به إمكانات وإجراءات تعينها على الفهم والتفسير وإيجاد أجوبة عن أسئلة لا تكتفي بعصر النزول بل تمتدّ إلى الحاضر بواقعه ومستجدّاته.

1- ينظر: محمد أحمد الأشقر، الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، دار وائل للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط: الأولى، 2003م، ص: 114.

2- ينظر: محمد الخيرش، النصّ وآليات الفهم، ص: 200-201.

3- القرآن الكريم، سورة التكاثر، الآية: 02.

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 199.

3- فهم دلالات الألفاظ: تنطلق الكاتبة في هذه المرحلة من منهجها القرائي من وعيها التّام أنّ العربيّة هي لغة القرآن، وترسم مراحل دراستها في فهم دلالات الألفاظ بإقرارها بأنّها تلمس «الدلالة اللغويّة الأصيلّة التي تعطينا حسّ العربيّة للمادة في مختلف استعمالاتها الحسيّة والمجازيّة، ثمّ نلخص للمح الدلالة القرآنيّة باستقراء كلّ ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبّر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كلّ»⁽¹⁾، وهنا يتجلى مفهوم الإعجاز البياني عند بنت الشاطي في وجه من أهمّ وأدقّ الوجوه التي تحرص الكاتبة على إظهارها، وهي تنفذ إلى دلالات الألفاظ وتدرّج في إحصائها وتمييز المعاني اللغويّة لها عن المعاني الاصطلاحية، وصيغها في كلّ القرآن ثمّ تعود إلى تفهّم معناها وسياقها الخاصّ في السورة المدروسة، دون أن تغفل سياقها العام في كلّ القرآن.

مؤكّدة على هذا المنهج الذي سطرته وخضعت له بضوابطه الصّارمة تقول الكاتبة في مقدّمة الجزء الثاني من تفسيرها البياني بأنّها تقوم «باستقراء اللفظ القرآنيّ في كلّ مواضع وروده، للوصول إلى دلالاته، وعرض الظاهرة الأسلوبية على كلّ نظائرها في الكتاب المحكم، وتدبّر سياقها الخاص في الآية والسورة، ثمّ سياقها العام في المصحف كلّ، التماسا لسرّها البياني»⁽²⁾، وهي في هذه الخطوة الهامّة تستعين بمعاجم العربيّة وكتب التفسير خدمة لمنهجها، ومحاولة منها لإدراك حسّ العربيّة للألفاظ التي تدبّرّها من النصّ القرآني، عن طريق لمح الدلالة المشتركة في شتى وجوه استعمالها لكلّ لفظ، وواضح - مضيئة بنت الشاطي - أنّه لا سبيل إلى دراسة أيّ نصّ في لغة ما، دون فقه لألفاظه في لغته، ثمّ يكون للنصّ بعد ذلك أن يحدّد لكلّ لفظ دلالاته الخاصّة، من شتى

1- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 11.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 2، ص: 07.

الدلالات المعجمية، أو يضيف إليها ملحظاً ينفرد به⁽¹⁾، وهي ترى أنّ القول بدلالة خاصّة للكلمة القرآنية، لا يعني تخطئة سائر الدلالات المعجمية⁽²⁾.

ومن معاجم اللغة العربية وكتب التفسير وفقه اللغة التي استعانت بها الكاتبة لدراسة دلالة الألفاظ، كتاب (المفردات) للراغب الأصفهاني، والتفسير الكبير للرازي، والبيان لابن القيم الجوزية، وبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، وأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، والقاموس المحيط للفيروز أبادي، والكشاف للزمخشري، وتفسير جزء (عم) لمحمد عبده وغيرها من الكتب، وهي في ذلك لا تقبل كل ما يقال في هذه الكتب، وإن أوردت كبار المفسرين، بل تذهب إلى الردّ عليه، ومنه ردّها تفسير [الحافرة] بـ [النار] في سورة النازعات عند أبي حيان الأندلسي، ورأت أنّ هذا ممّا لا يستطيع حمل اللفظ عليه، إلّا على بُعد وتكلف⁽³⁾، وهذا دأب الأستاذة في كلّ تفسيرها البياني، إذ لا يهتدي المؤلّ إلى «لبّ النصّ القرآني ما لم يحط خبراً بلسانه الذي يفصح عن المراد، وهذه الإحاطة تقتضي التحقيق في ثلاثة جوانب: الأوّل دلالة المفردات القرآنية باعتبار وضعها الإفرادي والتركيب، والثاني: دلالة الأساليب المتنوّعة، والثالث: أصول التأويل من حيث أنّها قانون هادٍ إلى فهم مرادات القرآن من القرآن»⁽⁴⁾، وقد عدّ الريسوني ذلك من منطلقات التأويل القرآني الذي تقوم عليه القراءة الرّاشدة؛ وهذا بالإحاطة بدلالة الألفاظ وسرّ الكلمة، وهو الأمر الذي اهتمت إليه الأستاذة عائشة عبد الرحمن في قراءتها الأدبية البيانية.

3-1- استقراء مواضع اللفظ لفهم دلالاته: إنّ المتصفحّ لكتاب التفسير البياني للدكتورة

عائشة عبد الرحمن بجزأيه، يلاحظ أنّها لم تحد عن استقراء مواضع ورود اللفظة القرآنية في كلّ

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 2، ص: 7-8.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 08.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 135.

4- قطب الريسوني، النصّ القرآني من تمّات القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 475.

السور التي تناولتها بالدراسة والتفسير وذلك قصد بلوغ دلالتها الأدق في القرآن الكريم، وذلك بالبحث عن الدلالة المشتركة للفظ في المعجم، ثم ما تنفرد به في سياق ورودها.

إنّ العناية البالغة للكاتبه باللفظة ومواقع ورودها في القرآن الكريم بطريقة إحصائية دقيقة ثمّ عرض معناها في المعاجم وكتب اللغة والتفسير جعل تفسيرها البياني يتميّز بطابعه الإحصائي المعجمي الجامع لكلّ ما تفرّق للفظ من دلالة في القرآن الكريم أو الكتب التي تناولتها بالدراسة والتفسير، لتخرج في الأخير بدلالة اللفظة انطلاقاً من موقع ورودها في السورة والسياق الذي جاءت فيه.

وبعد استقصائها المعجمي لدلالات اللفظة المختلفة. تصل إلى استقراء ورودها في القرآن استقصاء ودلالة. وذلك بغية الوقوف على ملاحظتها البيانية الإعجازية لهذا التوظيف. ففي معنى (الردف) في العربية، في تفسيرها لقوله تعالى: ﴿تَتَّبِعَهَا الرّادِبةُ﴾⁽¹⁾ تعرض أولاً معاني هذه اللفظة. وهي الاتّباع، والراكن يحمل غيره على ردّف الفرس وراءه، فيقال: ردّفه، ثمّ أُطلق على الاتّباع بعامة، وإن لم يكن على ردف فرس⁽²⁾. ثمّ تأتي لمواقع ورود هذه اللفظة في القرآن الكريم كلّ⁽³⁾. ثمّ تشرح معنى اللفظة حسب ورودها وسياق الآية، ثمّ تصل إلى تأويل المفسّرين للفظه الرّاجفة والرّادفة واختلاف الأقوال في ذلك: «ففي (الكشاف، والبحر) أنّهما التّفختان تتبع الثانية الأولى وتلحق بها، وقيل: الرّاجفة هي الأرض، والرّادفة السماء إذ تنشق وتنتشر كواكبها. ثمّ تحتكم بعد ذلك إلى رأيها الذي تنطلق فيه من سياق الآية وموضع اللفظة فيها، قائلة: «والأولى عندنا أن

1- القرآن الكريم، سورة النّازعات، الآية: 07.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 131.

3- وردت في سورة النمل، الآية: 72/71، في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فُلْ

عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدْفَ لَكُمْ بَعْضُ أَلْدِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾، وفي سورة الأنفال الآية 09، في قوله تعالى: ﴿إِذْ

تَسْتَعْجِلُونَ رَبَّكُمْ فَاَسْتَجَابَ لَكُمْ وَأَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزَدِّينَ﴾

تكون الرادفة هي ما يتبع الرَّجفة من بعثرة ما في القبور لتتصل الآية بما بعدها»⁽¹⁾، وتسير الكاتبة على نفس الحُطّة في كلّ تفسيرها، وغايتها في هذا الاستقراء بلوغ دلالة اللفظ وفهمه.

3-2- للقرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز: لا شك أن أقصى ما تهدف إليه الكاتبة في

استقراءها لدلالة اللفظة في كتب اللغة ومعجمها وتفسيرها وورودها في القرآن الكريم هو الوقوف على إعجاز القرآن الكريم البياني، لذلك نجدها تكرر قولها (الملحظ البياني) في أغلب تفسيرها، وهي تقف عند استعمال اللفظة الحقيقي والمجازي في القرآن، ففي تفسيرها قوله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا﴾⁽²⁾، وبعد منهجيتها في استقراء مواضع ورود

لفظة (الساعة)، تقول «والملاحظ البياني في هذا الاستعمال المطرد، أن هذه الساعة، تنفرد دون ساعات الزمان كلّها، بأنّها الحاسمة الفاصلة التي يتغيّر فيها نظام الزمن وسير الكون»⁽³⁾، ولتقف على الإعجاز البلاغي البياني للقرآن الكريم انطلاقاً من معجمه الخاص، نجدها تهتم بصيغة الألفاظ وربط هذه الصيغة بالمعنى، ففي تفسيرها لسورة التكاثر وقفت عند لفظ (المقابر) والفرق بينه وبين لفظ (القبور) متسائلة: أننا قد نجد الصنعة البلاغية في استعمال المقابر هنا مجرد ملائمة صوتية للتكاثر، وقد يحس أهل البلاغة، ونحسّ معهم فيها - مضيعة د. عائشة - نسق الإيقاع بهذه الفاصلة، فهل تكون "المقابر" في آية التكاثر لرعاية الفواصل فحسب؟ لتخلص إلى أن تأويل المقابر بالقبور، ليس إلا أثراً لتناول مفردات القرآن تناوياً لفظياً معجمياً، مجرداً عن إيجاء سياقه وسرّه البياني، معزولاً عن الاستعمال القرآني الذي لم يجيء بالمقابر مجرد المشاكلة اللفظية والرّنين الصّوتي، وإنّما هي الملائمة المعنوية أيضاً بين التكاثر والمقابر بما فيهما من سعة وشمول وعموم، وهو هو الإعجاز البياني يوجز رحلة الدّنيا وعبرة الموت ونذر المصير، في أربع كلمات فحسب، تفجأ اللاهين في نشوة الدنيا، بصدمة "زرم المقابر" ليس بينها وبين "أهاكم التكاثر" إلاّ حتّى "أداة

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 132.

2- القرآن الكريم، سورة النازعات، الآية: 42.

3- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 159.

غاية"⁽¹⁾، لذلك نجدها في بعض المواضع من تفسيرها تتعجب من أن يفوت هذا السر البياني مفسرين كان جهدهم أن يجمعوا كل ما يمكن أن تحتمله الدلالات المعجمية لبعض الألفاظ وشتى المرويات في تأويلها.

وهذا يؤكد أن منهج عائشة عبد الرحمن لم يكن استقصائيا إحصائيا لغاية الجمع فقط، إنما هدفها كان بيانيا بلاغيا قصد الوقوف على الإعجاز القرآني في اللفظ والتركيب والمعنى؛ لذلك نجدها تؤكد: «أن إثارة القرآن لصيغة بعينها، لا يعني تخطئة سواها من الصيغ في فصحي العربية. بل يعني أننا نقدر أن لهذا القرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز. مع أن العربية تعرف صيغاً ودلالات أخرى للكلمة»⁽²⁾.

3-3- الترادف في دلالات الألفاظ وسر الكلمة: إن رسم الكاتبة لمنهجها القرائي منذ

البدء واختيارها الآليات المعرفية المناسبة لهذا المنهج بدقة، بوضع خطوطها والسير على ضوئها، سمح لها بتحقيق البعد البياني الأدبي في ضوء قراءتها للسور القرآنية التي اختارتها لتطبق عليها ما اقتنعت بأثره ووجهه البلاغي.

وقد تناولت د. عائشة عبد الرحمن في كتابها "الإعجاز البياني" الكثير من القضايا اللغوية التي رأت علاقتها بالإعجاز، منها قضية "الترادف" التي بحثتها بصورة مفصلة تحت عنصر "دلالات الألفاظ وسر الكلمة"، وهي قضية شغلت الكثير من اللغويين والمفسرين. ممن عرضت آراءهم في هذا البحث. وعطفا على مناقشتها لما يحدثه الحرف في القرآن الكريم أو الحروف المقطعة في فواتح السور من بيان إعجازي لافت - مثلما سنرى - تحدى به القرآن العرب، ترى أن «الأمر كذلك في ألفاظ القرآن: ما من لفظ فيه يمكن أن يكون مقام غيره. وذلك ما أدركه العرب الخالص الفصحاء الذين نزل فيهم القرآن»⁽³⁾، وهي ترى أن تعدد الألفاظ للمعنى الواحد مع اختلاف

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 201.

2- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 2، ص: 08.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 210.

لغات القبائل العربيّة لا خلاف فيه، إنّما ما يشغلها في التّرادف حينما يقال بتعدّد الألفاظ للمعنى الواحد، دون أن يرجع هذا التّرادف إلى تعدّد اللّغات، ودون أن يكون بين الألفاظ المقول بترادفها قرابة صوتية⁽¹⁾، ولتؤكد رأيها بعدم وجود التّرادف وإقرارها بأنّها مشكلة طال الجدل فيها والخلاف عليها، تعرض الأستاذة آراء العلماء المبتوثة في كتب اللّغة ومعجمها، بين قائل بوجود التّرادف وآخر منكر له.

ومن العلماء القائلين بوجود التّرادف الذين أشارت إليهم الأستاذة قطرب، والفخر الرّازي، والتاج السبكي، ويوشك أن يكون هذا مذهب السيوطي أيضا⁽²⁾. وهو مذهب "أبي مسحل الأعرابي (ق 2 هـ)" في (كتاب النّوادر) و"ابن السكيت: (ق 3 هـ)" في (الألفاظ) وغيرهما، ثمّ تعرض آراء العلماء المنكرين له إنكاراً باتاً من أمثال "الثعالبي" في (فقه اللّغة)، و"ابن الأنباري" في كتاب (الأضداد)، و"أبي هلال العسكري" في (الفروق اللّغويّة)، وأحمد بن فارس في (الصاحي في فقه اللّغة) وهم من علماء العربيّة في القرن الرابع الهجري، وهي كتب تميّز وتعطي دلالة خاصّة لكلّ لفظ من الألفاظ التي تطلق على الشيء الواحد أو تتوارد على معنى من المعاني⁽³⁾، وقد اهتمت الدكتورة عائشة في قراءتها البيانية التي جعلت فيها قضية "التّرادف" والفروق الدقيقة بين الكلمتين من أهمّ ركائز الإعجاز البياني وسراً من أسرار الإعجاز القرآني إلى أن «التّبّع الاستقرائي لألفاظ القرآن في سياقها، أنّه يستعمل اللفظ بدلالة معيّنة لا يمكن أن يؤدّبها لفظ آخر، في المعنى الذي تحشد له المعاجم وكتب التفسير عدداً قلّ أو كثر من الألفاظ»⁽⁴⁾، بعد ذلك عرضت الكاتبة مجموعة من الألفاظ القرآنية المتقاربة التي ذهب بعض الدّارسين إلى ترادفها، وبمنهجها الاستقرائي لمواضع ورود هذه الألفاظ في آيات الذكر الحكيم، وما ورد في المعاجم من شرحها، تصل إلى الفروق الدلالية بينها، ومنها: الرؤيا والحلم، آنس وأبصر، التّأي والبعد، الحلف والقسم، التصدّع

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 210.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 212.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 211.

4- عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 214.

والتحطّم، الخشوع والخشية، الخضوع والخوف، زوج وامرأة، أشتات وشتّى، الإنس والإنسان، التّعمة والتّعيم.

ومن اللّطائف البيانية في الإعجاز القرآني التي وقفت عندها بنت الشاطئ وهي تعرض هذه الألفاظ كشواهد تؤيد فيها ما ذهب إليه المحققون من أهل اللّغة في إنكار القول بالترادف إلا أن يجيء في لغتين، والمنكرون لم يقفوا عند الألفاظ التي تختلف حروفها وموادها فحسب، بل أنكروه كذلك في الألفاظ تتفق مادتها وحروفها، وتختلف صيغها وأبنيتها⁽¹⁾، ففي (زوج، وامرأة) ترى أن البيان القرآني يستعمل لفظ (زوج) حينما تحدّث عن آدم وزوجه: (آيات: البقرة 35، والأعراف 19، وطه 117) على حين يستعمل لفظ (امرأة) في مثل: امرأة العزيز، وامرأة نوح وامرأة لوط، وامرأة فرعون، وقد يبدو من اليسير أن يقوم أحد اللّفظين مقام الآخر، وذلك ما ياباه البيان المعجز تؤكّد الكاتبة حين تتدبّر سياق استعمال القرآن الكريم للكلمتين إذ يهدينا إلى سرّ الدّلالة: كلمة زوج تأتي حيث تكون الزوجية هي مناط الموقف، حكمة وآية أو تشريعاً وحكماً؛ فإذا تعطلت حكمة الزوجية في البشر بخيانة^(*)، أو عقم^(**) أو غيرها كالكفر^(***) فهي امرأة لا زوج⁽²⁾، وفي مناقشتها فكرة الترادف وسرّ الكلمة - أشارت إلى أن الخطابي سبق أن لمح فروقا دقيقة في الدلالة، لألفاظ قرآنية جرت معاجمنا وكتب المفسّرين على القول بترادفها مع «ألفاظ أخرى في معناها» مثل: العلم والمعرفة، الحمد والشكر، العتق وفك الرقبة، وأردفت أن قضية الترادف ودورها في

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 231.

(*) - من ذلك قوله تعالى في سورة التحريم، الآية: 10 ﴿إِمْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ

عَبْدَيْهِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَحَاَنَّتَهُمَا فَلَمَّ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾

(**) - قال تعالى في سورة آل عمران. الآية: 40: ﴿قَالَ رَبِّ ابْنِي لِي غُلَامًا وَوَدَّعِنِي الْكِبَرَ

وَامْرَأَتِي غَافِرَةً﴾

(***) - قوله تعالى في سورة التحريم، الآية: 11: ﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِي لِي غُلَامًا وَوَدَّعِنِي الْكِبَرَ وَابْنِي لِي غُلَامًا وَوَدَّعِنِي الْكِبَرَ وَابْنِي لِي غُلَامًا وَوَدَّعِنِي الْكِبَرَ

مِنْ بَرِّعُونَ وَعَمَلِيهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْغُلَامِ الْمُنْكَرِ﴾

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 228 وما بعدها.

معرفة أسرار الكلمة من الآليات التي تتزوّد بها في طريقها إلى تحديد فهم الإعجاز البياني⁽¹⁾. والملاحظ بعد كلّ هذا أنّ الأستاذة أمام اختلاف العلماء والدارسين في وجود الترادف من عدمه، تؤكد أنّ تعدّد الألفاظ للمعنى الواحد هو ظاهرة تتمّ عن فقدان الحسّ اللّغوي وعدم قدرته على ضبط الدلالات وتحديد معاني الألفاظ، لذلك راحت تدعّم رأيها في كتاب "الإعجاز البياني" بفصل مستقلّ حول هذه القضية، هذا فضلا عن ما التزمت به في تفسيرها البياني من توضيح الفروق الدقيقة بين كل لفظة وأخرى لتدلّل على رأيها في "مفهوم الأعجاز" انطلاقا من دلالات الألفاظ إذ «يظلّ للكلمة، في موضعها من القرآن، سرّها البيانيّ الفريد، لا تؤدّيه كلمة أخرى مهما تبدو قريبة منها أو مرادفة لها»⁽²⁾

4- في فهم أسرار التعبير: وهنا تقول عائشة عبد الرحمن «نحتكم إلى سياق النصّ في

الكتاب المحكم ملتزمين ما يحتمله نصّا وروحا، وتعرض عليه أقوال المفسّرين، فنقبل منها ما يقبله النصّ، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات، وشوائب الأهواء المذهبيّة، وبدع التأويل»⁽³⁾. وهنا يصل مفهوم الإعجاز في هذا المستوى القرائي أقصى غايته وأدقّ مراميّه البيانية الأدبيّة، حيث تفضي دراسة دلالات الألفاظ وقراءة استعمالها لغة واصطلاحا أو ما سمّته حسياّ ومجازيا إلى التراكيب، لتستعين في فهم أسرارها بالنحو والبلاغة ليس لتأكيد هذه العلوم فيها بل لبيان المعنى وتحديدّه وكشف أسرار التعبير القرآني، تقول بنت الشاطئ مستفيضة في هذه الخطوة المنهجية التي تتجلّى فيها وبوضوح كبير أسس قراءتها الاستقرائية للنصّ القرآني ووجه الإعجاز فيه: «كما نحتكم إلى الكتاب العربيّ المبين في التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية، نعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين ولا نعرضه عليها، ولا نأخذ فيه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصّه وسياقه، لتسوية قواعد الصنعة النحوية وضوابط علوم البلاغة، إذ القرآن هو الذروة العليا في

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 102، 103.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 284.

3- عائشة عبد الرحمن، التفسير ابلياني، ج: 1، ص: 11.

نقاء أصالته وإعجازه البياني»⁽¹⁾، فعن فهم أسرار التعبير القرآني تحمل الكاتبة على عاتقها في تفسيرها البياني مهمة البحث عن «دلالة التراكيب المختلفة الوجوه التي تدلّ عليها الأساليب المتنوعة فيحيط العلم بما يدلّ عليه الكلام من المعاني»⁽²⁾، وهو دأب د. عائشة التي راحت تبحث في الأسلوب القرآني وفي آياته عن الفصاحة العليا والبيان المعجز وهي تحتكم في ذلك إلى الذوق الأصيل والحسّ المرهف اللذين صاحبها في استقرائها لظواهر أسلوبية لافتة في البيان القرآني الكريم وهي تقرّ ما «ذهب إليه الجرجاني من أنّ الدّراية بأسرار العربية هي السبيل إلى فهم إعجاز النّظم القرآني، فغير متصوّر أن يكون لمن أعوزته الدّراية بأسرار التّعبير في لغة ما، أن يقدر روائع نصوصها، فضلاً عن أن يميز وجه البلاغة فيها»⁽³⁾، ومن هذه الظواهر الأسلوبية اللافتة التي استعانت بها لفهم أسرار التعبير القرآني ومن ثمّ تحديد مفهوم دقيق للإعجاز:

4-1- فواتح السّور وسرّ الحروف: في مستهلّ تناولها لهذا الموضوع تقرّ أنّ إدراك

مفهوم «الإعجاز البياني للقرآن الكريم يفوت كل محاولة لتحديده، ويجاوز مدى طاقتنا على مشارفة آفاهه الرحبة العالية واجتلاء أسرارها الباهرة»⁽⁴⁾.

وهي تعترف بأنّ جهودها في محاولة فهم الإعجاز القرآني وتحديد فكرة الإعجاز البياني تختلف عن جهود السلف في إدراك مغزاها ولمح أبعادها وطريق الاحتجاج لها والاستدلال عليها وإنّ اتّفقت مع الخطابي وبعده الجرجاني في لمح الإعجاز في «اللفظ في مكانه إذا أُبدل فسد معناه، أو ضاع الروتق الذي يكون منه سقوط البلاغة»، وهي ترى أنّ أساس هذا الاختلاف هو أنّ البلاغيين شغلوا عن الإعجاز بمباحث بلاغية قدّموها بمعزل عن المعجزة، لأنّهم رأوا أنّ علوم

1- عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 11.

2- قطب الريسوني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 475، نقلا عن عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن الكريم، تحقيق وشرح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 2002م، ص: 01.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 123-124.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 140.

البلاغة هي دلائل الإعجاز وسبيل فهمه على حين أنها في دراستها تتعلم البلاغة من هذا القرآن، وتخلص إليه لتتدبر أسرار بيانه المعجز⁽¹⁾.

وأول ما لفت انتباهها وهي تتبّع مكامن الإعجاز القرآني ومفهومه في سرّ الحرف والكلمة، فواتح السور، وهي الحروف المقطّعة التي افتتحت بها ستُّ وعشرون سورة مكّيّة، وثلاث من السور المدنية المبكرة، وبعد استعراضها لهذه السور، وآراء المفسّرين والعلماء من السلف في سرّها وصورة مجيئها بدءاً من فاتحة البقرة أوّل سورة في ترتيب المصحف، مفتوحة بالحروف وصولاً إلى سورة الرّعد، حيث انتهت السور المبدوءة بفواتح من أحرف مقطّعة، خلّصت إلى أنّه ما من سورة بُدئت بالحروف المقطّعة، إلا كان فيها احتجاج للقرآن وتقرير نزوله من عند الله، ودحض لدعاوى من جادلوا فيه، مع التنظير لموقف المجادلين فيه، بموقف أمم قبلهم كذبوا بآيات الله واستهزؤوا برسله تعالى فحق عليهم العقاب، إضافة إلى أنّ أكثر السور، المبدوءة بالفواتح، نزلت في المرحلة التي بلغ فيها عتوّ المشركين أقصى المدى، وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والشعر والكهانة، فواجههم القرآن بالتحدي. وعاجزهم مجتمعين، وأفحموا، عجزوا جميعاً عن أن يأتوا بسورة من مثله، وإنّه لكتاب عربيّ مبين: ألفاظه من لغتهم، وحروفه من حروف معجمهم، تلك الحروف التي تقرأ مقطّعة، مفردة أو مركّبة، فلا تعطي دلالة ما؛ لكنّها حين تأخذ مكانها في القرآن يتجلّى سرّها البيانيّ المعجز⁽²⁾. ويتجلّى سرّ الكلمة في البيان والحروف التي يتألف منها.

4-1-1- سرّ الحرف وزيادة بعض حروف المعاني: وانطلاقاً من سرّ الحرف، أرادت أن

تقدّم مفهوماً للإعجاز البياني، في قولها: «أقدّم هنا لقضية الإعجاز البياني، بعض الشواهد من حروف قرآنيّة، مفردة ومركّبة، حاول اللّغويّون والبلاغيّون في تأويلها أن يعدلوا بها على وجه التقدير، عن الوجه الذي جاءت به، لكي تلبي مقتضيات الصّنع الإعرابيّة وتخضع لقواعد المنطق

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 141.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 179-180.

البلاغي المدرسي. فبقيت هذه الحروف تتحدّى كلّ محاولة بتغيير أو تقدير لحذف أو زيادة»⁽¹⁾، وهي في ذلك تشير إلى مجهودات التّحويين والبلاغيين في تقديرهم لزيادة هذه الحروف من حيث الإعراب، أو زيادتها من حيث المعنى، وفي سياق تدبّرها لهذه الحروف الزائدة، تناولت حرف (الباء) في مثل قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾⁽²⁾، رأيت أنّ النحاة والمفسّرين جروا على القول بأنّ هذه الباء زائدة في خبر (ما) كما تأتي زائدة في خبر (ليس)، بغرض التأكيد⁽³⁾ فهي تعمل في لفظ الخبر، ويبقى الحكم الإعرابيّ على أصله منصوباً بفتحة مقدّرة على آخر الخبر، منع من ظهورها اشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد، حيث جرت الصّنعَة الإعرابيّة عند هؤلاء التّحويين على قصر عملها على اللفظ دون المعنى.

وبطريقتها الاستقرائية تحصي "بنت الشاطئ" مواضع مجيء الباء في خبر (ليس) وخبر (ما) في القرآن الكريم، وتبحث عن المقصد البلاغي من اقتران خبر (ليس) و(ما) التّافية بالباء، لأنّ مقتضى القول بزيادتها، إمكان الاستغناء عنها واطراحها، وهو ما لا يؤنس إليه البيان القرآني⁽⁴⁾، وقد خلّصت بعد هذا الاستقراء الذي قارنت فيه بين الآيات التي يقترن فيها خبر (ما وليس) بالباء، والتي استغنى الخبر فيها عن هذه الباء إلى ملاحظ بيانية هي أنّ مقام كلّ الآيات التي اقترن فيها خبر (ما) بالباء، مقام جحد وإنكار، تقريراً لهذا التّفني⁽⁵⁾، وحيث يجيء التّفني بـ ليس في الجمل الخبرية، في مقام: الجحد والإنكار اقترن الخبر بالباء، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾⁽⁶⁾ أمّا الجمل الاستفهاميّة، فيطرّد مجيء

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 181.

2- القرآن الكريم، سورة القلم، الآية: 02.

3- ينظر: الرمخشري، الكشف، ج: 06، ص: 180، سورة القلم.

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 181 وما بعدها.

5- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 185.

6- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 182، ومعها الأنفال، 51، الحج 10، فضّلت: 46.

الخبر فيها مقترنا بالباء، لا يتخلف، وما من آية منها، يمكن أن تحتل نفيًا أو تأكيدًا لنفي، بل ينتقض النفي فيها جميعًا، ويصير إلى إثبات مؤكد وتقرير ملزم. ويبلغ التقرير والإثبات فيها، أن يستغنى عن جواب المستفهم عنه، أو يجاب عنها بلفظ (بلى) المختص بإيجاب ما يستفهم عنه منفيًا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَفَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا﴾⁽¹⁾، وغيرها من الآيات التي انتقض فيها النفي وخرج إلى تقرير بات وإثبات حاسم⁽²⁾ لا إلى أي وجه آخر من الوجوه التي يعرفها البلاغيون، ومن حيث اطرّد اقتران الخبر فيها بالباء، تعيّن أن يكون لهذه الباء أثرها في تحديد الدلالة البيانية، وهذا هو سرّ الباء التي قالوا إنّها زائدة على الخبر لمعنى التأكيد، ثمّ جروا على إبطال عملها.

تختم عائشة عبد الرحمن هذا الوجه البياني في زيادة بعض حروف المعاني في القرآن الكريم بخلاصة ما هدى إليه الاستقراء للآيات التي اقترن خبر (ما) أو (ليس) (بالباء) فيها هي: أن الجمل الخبرية المنفيّة — (ما كان) لا يقترن خبرها بالباء. ووجه الاستغناء عن الباء، أن النفي بهذا الأسلوب يفيد الجحد أصالة، شأنه شأن أسلوب الجحد في الفعل: " ما كان الله ليعذبهم".

حيثما جاء الخبر منفيًا بما أو ليس، في الجمل الخبرية، واقترن الخبر بالباء، أفادت تقرير النفي بالجحد والإنكار، وتلزم الباء خبر (ما) و(ليس) في هذا السياق، في البيان القرآني، ولا تتخلف إلاّ حين يكون المقام مستغنيًا عن تقرير النفي، أو محتملا لشك في الخبر.

في الجمل الاستفهاميّة، يطرّد اقتران خبر ليس بالباء، وبها ينتقض النفي ويخرج الاستفهام إلى إثبات حاسم وتقرير بات، لا إلى أيّ وجه آخر من سائر الوجوه التي يعرفها علم البلاغة في

1- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية: 30.

2- ينظر: الآيات: الأنعام: 53، الأعراف: 172، هود: 81، العنكبوت: 10، يس: 81، الزمر: 36، 37، الأحقاف:

34، القيامة: 40، التين: 08.

خروج الاستفهام عن معناه الأوّل في أصل اللّغة⁽¹⁾، وهذا ما حاولت الأستاذة عائشة عبد الرحمن الكشف عنه من سرّ (الباء) في البيان الأعلى.

4-1-2- سرّ الحرف وحذف بعض حروف المعاني: كما أعادت الأستاذة عائشة عبد

الرحمن التّظّر في بعض حروف المعاني الّتي قدّروها محذوفة، ومضوا في تأويل الآيات على تقدير حرفٍ محذوف، ومنها حذف حرف (لا) مقدّراً كما في قوله تعالى: ﴿فَالَوْ تَاللّهِ تَفْتَوْاُ

تَذَكَّرُ يُوسُفَ﴾⁽²⁾ على تأويل حرف (لا) محذوفاً، والتّقدير: تالله لا تفتأ تذكر يوسف، ومثلها

قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الَّتِي كُنْتُمْ فِيهَا تَخْتَلِفُونَ وَأَنَّ اللَّهَ يَتَّبِعُ الْمُكْفِرِينَ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِبُوا يَدَيْهِمْ يُغْلِقْ عَلَيْكُمْ الْبَابَ كُلَّ مَنَافٍ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ إِذِئْتُمْ بِأَفْئِيتِهِمْ طَعَامٌ وَسَارِعَةٌ يُسَالِفُونَ﴾⁽⁴⁾. وبعد استعراضها لأقوال وآراء

مختلف المفسّرين في تأويلها من قائل إنّها منسوخة، كالإمام "الطبري"، واحتراز "ابن كثير"،

وتردّد الزّمخشري "بين القول بالنّسخ، وبين أن يكون تأويل الآية على تقدير، وهذا النسخ - في

تأويلهم لسورة البقرة - يكون بالإفطار والفدية على الذين يطيقونه. أمّا القائلون بعدم النسخ فقد

ذهبوا في تأويل الآية مذاهب شتى منهم من صرّح بأنّها على تقدير حذف "لا النافية وهي مرادة"،

وقال أبو حيان بعد أن ذكر أن القول بنسخها هو قول أكثر المفسّرين: «وجوّز بعضهم أن تكون

(لا) محذوفة فيكون الفعل منفياً، وقدّره: وعلى الذين لا يطيقونه قال: حذَفَ (لا) وهي مرادة»⁽⁵⁾

وقفت الأستاذة عائشة عبد الرحمن عند قول أبي حيان: «وتقدير "لا" خطأ، لأنّه مكان إلباس. ألا

ترى أن الذي يتبادر إليه الفهم هو أن الفعل مثبت». ورأت أنّه لو كانت الفدية على من " لا

يطيقونه " لأخذ حرف النفي مكانه في النصّ الشرعي، ولم يترك لنا أن نختلف على تأويله بين

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 189.

2- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية: 85.

3- القرآن الكريم، سورة النساء: 176.

4- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 184.

5- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج: 02، ص: 42.

النقيضين من إثبات ونفي. وإذ قال تعالى في أحكام الصيام: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ فما ينبغي لنا أن نتأولها بالنفي: وعلى الذين لا يطيقونه فنخرجها بهذا النفي إلى نقيض حكمها الصريح بالإثبات.

وقد اهتمت الكاتبة - بمنهجها في الاحتكام إلى النص القرآني - فيما اختلف فيه النحاة والمفسرون. في شأن حذف (لا) إلى لفظ "يطيقونه" للوقوف على سر الكلمة ومناط الحكم، ورأت أن الذين تأولوا الآية على تقدير حذف "لا" - صراحة أو مآلا - فهموا "يطيقونه" بمعنى: يستطيعونه. وليست الكلمتان: يطيقونه ويستطيعونه، سواء. ففي لفظ الاستطاعة، حس الطواعية والمواتاة والقدرة، ولو كان المسلم بحيث يستطيع الصوم، فالتكليف قائم لا تقبل عنه فدية ولا قضاء. أما الطاقة فهي في العربية أقصى الجهد ونهاية الاحتمال. وحين يقول العربي لصاحبه: هل تطيق هذا؟ لا يقولها إلا وهو يقدر أن هذا ممّا لا يحتمل ولا استطاع.

وباستقراءها الاستعمال القرآني لكلمة (يطيقونه) وجدتها استعملت اسما وفعلا، ثلاث مرّات يؤذن سياقها جميعا بالدلالة على ما يستنفد أقصى الجهد وطاقة الاحتمال، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾⁽¹⁾ وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾⁽²⁾. حيث استأنست بهما الأستاذة في فهم الآية: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ، وَذِيَّةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾ من أن الأمر في احتمال الصوم إذا جاوز الطاقة إلى ما لا يُطاق، سقط التكليف، لأنه لا تكليف شرعا بما لا يطاق، والله سبحانه وتعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها. فالحكم بالفدية في الآية، غير وارد على من يستطيعونه، إذ التكليف مع الاستطاعة قائم وغير وارد كذلك على من لا يطيقونه، بسقوط التكليف عمّن لا يطيق وإنما الفدية تيسير على

1- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 249.

2- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 286.

من يطبقونه: بمعنى من يستنفد الصوم طاقتهم وأقصى احتمالمهم، فليسوا بحيث يستطيعون القضاء عدة من أيام أحر⁽¹⁾. وتبقى الآية على صريح نصّها: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ إِذِيَّةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾ دون تأويلها على "حذف لا النافية وهي مرادة" حيث يقوم النص في البيان القرآني مستغنيا عن تقدير حرف محذوف، ولافتا إلى سرّ البيان في الاستغناء عما قدّروه محذوفاً؛ لأنّ السياق متى أعطى المعنى المراد مستغنيا عن هذا الحرف أو عن غيره كان ذكره من الفضول أو الحشو الذي يتّره عنه الكلام البليغ فضلا عن البيان المعجز⁽²⁾.

بلغت الأستاذة بتدبرها لسرّ الحرف وتأويل حذف بعض حروف المعاني إلى مكنم الإعجاز القرآني الذي يتحقق باللفظ والمعنى والحرف وموضعه في الكلام، خدمة للسياق وتأدية للمعنى المراد. بعيداً عن التقدير الذي يعدّ في رأيها فضولاً أو حشواً ياباه الإعجاز القرآني.

4-1-3- التعاقب والتناوب في عمل الحروف: كما نظرت الأستاذة في حروف أخرى

لم يقولوا فيها بتأويل على تقدير زيادة أو حذف، وإنّما أخذوا فيها بمذهب للنّحاة يقول إنّ حروف الجرّ يمكن أن تتعاقب فيأخذ أحدها مكان الآخر وينوب بعضها عن بعض... وهو مذهب - تقول الأستاذة عائشة عبد الرحمن - رفضه من وصفهم "أبو هلال العسكري" بالحقّقين من أهل اللّغة. وبعد أن عرضت آراء بعض النّحويين المختلفة في هذه القضية، جاءت إلى البيان الأعلى - القرآن الكريم وعرضت عليه هذا الخلاف فوجدت أنّه «يأبى أن تتأوّل منه حرفاً بحرف آخر يمكن أن ينوب عنه»⁽³⁾. ومن الأمثلة التي أوردتها على ذلك، قوله تعالى: ﴿فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾⁽⁴⁾ قيل إنّ حرف (في) يمكن أن يتأوّل بحرف (من) أو (اللام) على تقدير: فهم من ربّهم، أو لربّهم، يتردّدون، تعقب الأستاذة على هذا الرأي أنّه «لا يمكن أن يقوم أحد الحرفين مقام الحرف في النصّ

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 191 وما بعدها.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 191.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 200.

4- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية: 45.

القرآني، وليس المقصود منه التعليل المستفاد من حرف اللام، وإنما مناط التعبير فيه، هذا الانغماس والملابسة الملحوظة في ظرفية (في)»⁽¹⁾. كما أتت إلى قوله تعالى: ﴿بَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽²⁾ وحرف (عن)، مستبعدة قول من تأولوا السهو عن الصلاة في الآية، بأنه سهو في الصلاة، فليس السهو فيها بخطيئة أو منكر، وكل مؤمن عرضة لأن يسهو في صلاته فينجبر سهوه في الصلاة بسجود السهو أو بالسنن والنوافل على ما هو مقرر في باب الصلاة من أحكام العبادات. وقد عارضت في هذا القول ما ذهب إليه الطبري والزمخشري من أن المصلين ساهون لاهون يتغافلون عنها، وفي اللّهُ عنها والتشاكل غيرها تضييعها أحيانا وتضييع وقتها أحيانا أخرى. ومعارضتها كانت بالاعتماد على الآية في سياقها مع الآيات قبلها، ومع الآية التالية لها وقد ارتبطت بها ارتباط الصلّة بالموصول: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ يعطينا حرف "عن" سرّه، فرى التّذير بالويل للمصلّين الذين هم عن صلاتهم ساهون، غافلون عن كونها قياما بين يدي الخالق، يكبح غرور الإنسان، وينهاه عن الفحشاء والمنكر، ويأخذه بالخشوع والتواضع أمام جلال خالقه وعظمته وقدرته: فليس السهو عن الصلاة إذن سهواً فيها، ولا تركاً لها أو ترك وقتها، أو العبث باللّحية والثياب وكثرة التثاؤب، وإتّما هو سهو عن حكمتها ومراعاة بها، قد يؤدّيها بعضهم في أوقاتها، ويتظاهرون بالخشوع فيها رياء النّاس وقصدًا إلى منفعة. وصلاة الذي يدعُ اليتيم ولا يحض على طعام المسكين، لا يمكن أن تصدر عن قلب خاشع وضمير مؤمن، وحين لا تنهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر، فذلك هو السهو عنها، تعود به طقوساً شكلية ونفاقاً من المصلّين يراعون به النّاس⁽³⁾. هذان الشاهدان وغيرهما ممّا أوردته الكاتبة من القرآن الكريم عن قولهم في تعاقب الحروف وتناوبها، يكفي لإظهار سرّ الحرف لا يقوم مقامه غيره ولا ينوب عنه.

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 201.

2- القرآن الكريم، سورة الماعون، الآية: 4-5.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 202.

4-2- الأساليب وسرّ التعبير: وفي محاولة أخرى من الأستاذة لملازمة مفهوم الإعجاز

القرآني وأسرارهِ أو الدلائل عليه، لفتت انتباهها ظواهر أسلوبية في القرآن الكريم رأت أنّها درست مشتتة منتشرة في كتب النحو والبلاغة، دون أن يحاول أحد علماء العربية، أن يجمع هذا الشتات المنتشر لظاهرة أسلوبية واحدة، منها استجلاء السرّ الذي من أجله تستغني العربية عن الفاعل فتسندهُ إلى غير فاعله، بالبناء للمجهول أو المطاوعة أو الإسناد المجازي⁽¹⁾. إضافة إلى البدء بواو القسم، والسجع ورعاية الفواصل، والتّفي مع القسم، والسرّ التعبيري في مثل هذه الأساليب.

4-2-1- الاستغناء عن الفاعل: ما لفت انتباه الكاتبة في البيان القرآني اطراد ظاهرة

الاستغناء عن الفاعل في موقف القيامة، إمّا بالبناء للمجهول في مثل قوله تعالى: ﴿بِإِذَا نُبِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ وَحَمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًاً وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا﴾⁽³⁾، وقوله جلّ جلاله: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾⁽⁴⁾ وغيرها من الآيات التي استغني فيها عن الفاعل بالبناء للمجهول⁽⁵⁾، أو تلك الآيات التي استغني فيها البيان القرآني عن ذكر الفاعل في موقف الآخرة، بإسناده إلى غير فاعله، مطاوعة أو مجازاً، كما في قوله: ﴿إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾⁽⁶⁾

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 238.

2- القرآن الكريم، سورة الحاقة، الآيتان: 13-14.

3- القرآن الكريم، سورة الواقعة، الآيتان: 4-5.

4- القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية: 21.

5- ينظر: سورة الفجر، الآية: 23، والمرسلات: 8-10، والتكوير، 1-14، والعاديات، 9-11، ومنها سائر آيات النفخ في الصور، وكلّها مبنية للمجهول، الماضي منها والمضارع، الكهف: 99، المؤمنون 101، يس: 51، الزمر: 68، ق: 20، الحاقة: 23، الأنعام: 73، طه: 102، النمل: 87، النبأ: 18. ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 240 وما بعدها.

6- القرآن الكريم، سورة القمر، الآية: 01.

وغيرها من الآيات التي جاءت بهذه الصيغة الأسلوبية⁽¹⁾، وهي تتعجّب بعد استقراء هذه الآيات من أطراد هذه الظاهرة الأسلوبية في موقف واحد، ثم لا تلفت البلاغيين والأسلوبيين مع وضوحها⁽²⁾. وهي ترى أنّ أطراد هذه الظاهرة في موقف البعث والقيامة، ينبّه إلى أسرار بيانية وراء ضوابط الصنعة البلاغية وإجراءات الإعراب الشكلية، إذ أنّ أساليب البناء للمجهول والمطاوعة والإسناد المجازي تلتقي جميعاً في الاستغناء عن ذكر الفاعل.

والسرّ البياني في ظاهرة الاستغناء عن ذكر الفاعل في أحداث يوم القيامة، وبناء الفعل للمجهول، فيه تركيز الاهتمام على الحدث، بصرف النظر عن محدّثه، أمّا المطاوعة ففيها بيان للطواعية التي يتمّ بها الحدث تلقائياً أو على وجه التسخير، وكأنّه ليس في حاجة إلى فاعل، أمّا الإسناد المجازي فإنّه يعطي المسند إليه فاعلية محقّقة يستغني بها عن ذكر الفاعل الأصلي⁽³⁾. وقد وقفت الأستاذة على كثير من الملاحظ البلاغية في طريق وصولها إلى الإعجاز البياني للقرآن الكريم، من ذلك حذف الفاعل في سورة الزلزلة وذلك تركيزاً للاهتمام في الحدث ذاته، وإيحاء بأنّ الأرض تزلزل عن طواعية، واستجابة لتسخير تلقائي... بصرف النظر عن محدّثه، وفي الإسناد المجازي أو المطاوعة، تقرير لوقوع الأحداث في طواعية تلقائية، إذ الكون كلّ مهياً للقيامة على وجه التسخير، والأحداث تقع تلقائياً لا تحتاج إلى أمر أو فاعل... مع العلم بالفاعل يقينا، مما يؤنس إلى أنّ العلم بالفاعل ليس هو السرّ البياني في بناء "زلزلت" للمجهول كما لم يفت الأستاذة في هذا السياق أن تشير إلى أنّ هذا الفعل صُدّر بـ "إذا" بما لها من أثر بياني في هذا الموقف، وهو المباغته،

1- ينظر: سورة الانفطار، الآيتان: 1، 2، سورة الانشقاق، الآيات: 1-4، سورة الرحمن، الآية: 37، سورة الدخان، الآية: 10، سورة الطور، الآيتان: 9-10، سورة الزلزلة، الآيتان: 1-4، ومعها آيات القيامة 7-10، والنازعات: 6-7.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 240.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 242-243.

وهذه أيضا ظاهرة أسلوبية - تضيف الكاتبة - تسيطر على الحديث عن اليوم الآخر، الذي يأتي بغتة، إمعانا في الترهيب⁽¹⁾.

4-2-2- البدء بواو القسم: أمّا الظاهرة الأسلوبية الثانية التي لفتت انتباه الكاتبة في

البيان المعجز، هي ظاهرة البدء بواو القسم، وبعد أن تختار مجموعة من الآيات التي بدئت بواو القسم، كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا فَبَىٰ﴾⁽²⁾، وغيرها من الآيات التي بدئت بواو القسم⁽³⁾، تعرض الأستاذة آراء المفسرين وجمهور العلماء في واو القسم، بتعظيم المقسم به، والتماس وجه العظمة في المقسم به بالواو، وقد رأت الأستاذة أنّ كلّ السور التي استهلّت بهذه الواو مكّية، وأنّه لم تأت سورة مدنية مبدوءة بهذه الواو.

ولاحظت الأستاذة أنّ السرّ البياني لهذه الظاهرة الأسلوبية إضافة إلى فكرة الإعظام التي سيطرت وحدها على جمهور المفسرين والبلاغيين هو أنّ هذه الواو قد خرجت عن أصل معناها اللغوي الأوّل في القسم للتعظيم إلى معنى بلاغي، هو اللّفت بإثارة بالغة إلى حسيّات مدركة لا تحتل أن تكون موضع جدل وممارة، توطئة إيضاحية لبيان معنويات يمارى فيها، أو تقرير غيبيات لا تقع في نطاق الحسيّات والمدركات⁽⁴⁾، وتشير الكاتبة أنّ هذا البيان للمعنوي بالحسيّ، هو مدار استعمال البيان القرآني للظلمات والنور بمعنى الضلال والهدى، وهو الذي يمكن أن نعرضه على أكثر الآيات المستهله بواو القسم، فتقبله دون تكلف في التأويل أو اعتساف الملحظ⁽⁵⁾. فهي ترى أنّ كلّ المعنويات جلاّها البيان المعجز بماديات مدركة بالحسّ. «فالقُرآن

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ج: 1، ص: 81 وما بعدها.

2- القرآن الكريم، سورة الضحى، الآيات: 1-3.

3- منها آيات: الليل، الفجر، النجم، العاديات، العصر، التين، النازعات، الذاريات، الحجر، الطور، الشمس،... وغيرها،

ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 243-244

4- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 248 والتفسير البياني، ج: 1، ص: 25 وما بعدها.

5- ينظر: الإعجاز البياني، ص: 249، وللمزيد في هذه الظاهرة الأسلوبية، ينظر: التفسير البياني، ج: 1، في تفسير سور:

الضحى، العاديات، النازعات، وج: 2، في تفسير: القلم، العصر، الليل، الفجر.

الكريم في قسمه بالصبح إذا أسفر، وإذا تنفس والنهار إذا تجلّى، واللّيل إذا عسعس، وإذا يغشى، وإذا أدبر يجلو معاني من الهدى والحق، أو الضلال والباطل، بماديات من التور والظلمة»⁽¹⁾.

وهي ترى أنّ اعتساف التأويل للآيات المبدوءة بواو القسم، لتظل كما أراد لها علماء البلاغة على أصل معناها اللّغوي، لا تخرج عنه إلى معنى بلاغي، ذلك لأنّهم قد عرفوا خروج الخبر والاستفهام والأمر والنهي عن معانيها الأولى في أصل اللّغة، إلى معان بلاغية نصوا عليها ثمّ لم يشيروا إلى خروج القسم عن معناه اللّغويّ وعدول (الواو) عن موضعها المألوف في القسم قصد إثارة أقصى التنبّه وقوّة اللّفت، ممّا يكسبها في السياق القرآني سرّاً إعجازياً راحت بنت الشاطئ تتلمّس مواطنه وبلاغته ومفهومه غير الذي عُرف عند السلف من المفسرين والبلاغيين.

4-2-3- السجع ورعاية الفواصل: تعرّضت الكاتبة إلى الفواصل القرآنية ورأت أنّها

ظاهرة شغلت السلف واختلفوا فيها اختلافا بعيدا إذ ما لبثت أن دخلت معترك الجدل الكلامي بين الفرق الإسلامية فارتبطت بالإعجاز بالنظم كما رأت أنّ ليس الخلاف بين السلف في «أنّ لفاصل القرآن إيقاعها الفريد وبلاغتها العليا، لكن الخلاف في شأن هذه الفواصل، هل هي من قبيل ما يعرف بالسجع في فنون البديع، أو هي شيء آخر غيره»⁽²⁾. وبعد عرضها المفصّل لآراء العلماء، انتهت إلى تباعد السبيل بين الطرفين المتقابلين في هذا الموضوع، بين طرف ينفي مطلقا وجود السجع في القرآن وآخر يقول بوجوده في النظم القرآني وعدّه من وجوه إعجازه، وقد قرّر الأشاعرة هذا النفي، إذ حصّ (الباقلائي) في كتابه (إعجاز القرآن) فصلاً في «نفي السجع عن القرآن» في محاولة منه الفصل بين السجع والفواصل كما أنّ المعتزلة نفوا السجع عن القرآن واحتجّ منهم "علي بن عيسى الرماني" لهذا النفي بأقوى ممّا احتجّ به الأشاعرة، وعدّ الفواصل القرآنية من وجوه الإعجاز البلاغي للقرآن ممّيزا بينها وبين الأسجاع تميّزا واضحا، حيث رأى في باب خصّه للفواصل من كتاب (النكت في إعجاز القرآن) إلى أنّ الفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أنّ

1- التفسير البياني، ج: 1، ص: 25-26.

2- الإعجاز البياني، ص: 265.

الفواصل تابعة للمعاني، وأمّا الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وفواصل القرآن كلّها بلاغة وحكمة، لأنّها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها.

كما عرضت لآراء البلاغيين في الموضوع ورأت أنّ أكثرهم لم يطمئنوا إلى هذه التفرقة بين الفواصل والأسجاع وإن أجمعوا على الإقرار بإعجاز النظم القرآني⁽¹⁾، كيحي بن حمزة العلوي (ت 749 هـ) في باب (التسجيع) من كتابه (الطراز) لم يفرّق بين الأسجاع والفواصل؛ وإن لم ير أكثر البلاغيين فرقا بين الفواصل والسجع، ذلك أنّ الأمر عندهم في هذه التفرقة ليس إلاّ كراهة القول بالسجع في القرآن، بعد أن شاع إطلاقه على سجع الكهّان⁽²⁾.

وقد أقرّت الأستاذة تسمية مقاطع الآيات في القرآن بالفواصل جريا على قول أكثر المفسّرين، وراحت بعد ذلك تسوق الشواهد وتتدبّر الفواصل القرآنية لترى «ما إذا كان البيان الأعلى يتعلّق في فاصلة منها بمجرد رعاية شكلية للرونق اللفظي، أو أنّ فواصله تأتي لمقتضيات معنوية مع نسق الإيقاع بهذه الفواصل، وائتلاف الجرس لألفاظها التي اقتضتها المعاني، على نحو تتقاصر دونه طاقة البلغاء»⁽³⁾، وهي تناقش في ذلك "الفرّاء" في ما ذهب إليه من حمل الفواصل على قصد المشاكلة اللفظية بين رؤوس الآيات، بإيثار نسق على آخر، أو العدول عن لفظ إلى غيره في معناه، حيث ربطت النسق اللفظي بملائمة المعنى أو بالدلالة المعنوية، فلكلّ نسق لفظي وجرس صوتي مقتضى معنوي بياني⁽⁴⁾. وانطلاقا من أنّ الفاصلة لا تكون مجرد رعاية شكلية للرونق اللفظي وإنّما تأتي لمقتضيات معنوية، فقد أشارت في معرض قراءتها البيانية لسورة التكاثر في قوله تعالى: ﴿الْهَيْكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾⁽⁵⁾ «تجد الصنعة البلاغية فيها أنّ لفظ (المقابر)

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 266 وما بعدها.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 267.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 268.

4- ينظر: م. ن، ص: 267.

5- القرآن الكريم، سورة التكاثر، الآيتان، 1، 2.

أوْثرت على لفظ (القبور) للمشاكله اللَّفظية بينها وبين التكاثر، ويحسّ البلاغيون، ونحسّ معهم، نسق الإيقاع بها، وانسجام الجرس»⁽¹⁾، وهي لا تكتفي بهذه الالتفاتة البيانية في قولها بالنسق الإيقاعي بين لفظي (المقابر، التكاثر) وما يحدثه من انسجام الجرس بل تتعدّاه إلى الملائمة المعنوية، لتجمع بين اللفظ والمعنى والدلالة في تحقّق الإعجاز البياني الذي يفارق ويبين به القرآن كلام العرب ويعجزهم على الإتيان بمثله، بل ترى أنّ «وراء هذا الملحظ البلاغي في النسق اللفظي، ملحظاً بيانياً اقتضاه المعنى: فالمقابر جمع مقبرة، وهي مجتمع القبور واستعمالها هنا هو الملائم معنويًا لهذا التكاثر، دلالة على مصير ما يتكالب عليه المتكاثرون في حطام الدنيا... هناك حيث مجتمع الموتى ومحتشد الرمم على اختلاف الأعمار والأجيال والطبقات، وهذه الدلالة من السّعة والعموم والشمول، لا يمكن أن يقوم بها لفظ القبور جمع قبر»⁽²⁾، فالإعجاز البياني تجلّى في النسق الإيقاعي وملاءمته للمعنى في أوجز لفظ. «فمنطق الإعجاز أنّه ما من فاصلة قرآنية لا يقتضي لفظها في سياقها، دلالة معنوية لا يؤدّيها لفظ سواه، قد تندبّره إلى سرّه البياني وقد يغيب عنّا فنُقِرّ بالقصور عن إدراكه»⁽³⁾.

وهي تحترس من أن يظنّ بها - في هذا المقام - أنّها تهوّن من قيمة التآلف اللفظي والإيقاع الصوتي لهذا النسق الباهر الذي تجتلي فيه فنيّة البلاغة، تؤدي المعنى بأرهِف لفظ وأروع تعبير وأجمل إيقاع، حاولت أن تحدّد معنى البلاغة في جمعها بين المعنى والأسلوب مؤكدة أنّ «البلاغة من حيث هي فنّ القول، لا تفصل بين جوهر المعنى وبين أسلوب أدائه، ولا تعتدّ بمعان جليلة تقصر الألفاظ عن التعبير البليغ عنها، كما لا تعتدّ بألفاظ جميلة تضيع المعنى أو تجور عليه ليسلم لها زخرف بديعي»⁽⁴⁾، وحتىّ نفهم إعجاز البيان القرآني علينا أن ندرك أنّه ما من لفظ فيه أو حرف

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 274.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 275، والتفسير البياني، ج: 1، ص: 201.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 278.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 278.

يمكن أن يقوم مقام غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز⁽¹⁾، وهو الأمر الذي يصعب التقبُّض عليه، أو إدراك مفهومه.

4-2-4- النفي مع القسم: جاءت الأستاذة عائشة عبد الرحمن إلى تدبُّر سياق آيات

(لا أقسم) في مواقعها من القرآن الكريم، على اعتبار أنّها ظاهرة أسلوبية لافتة في البيان القرآني، إلى جانب ما تناولته من ظواهر أسلوبية.

وبعد عرض آراء اللغويين والمفسرين في مجيء فعل القسم بعد " لا النافية" واختلافهم في تأويلها وتوجيه القسم بعدها⁽²⁾، إذ منهم من رأى أنّها نافية، ثم اختلفوا في تأويل المنفى بها: منهم من قال إنّها تنفي شيئاً تقدّم في سورة أخرى، ووجه هذا التأويل عندهم، أنّ القرآن كلّه كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى. وذهب بعضهم إلى أنّها تنفي الفعل "أقسم" وذلك على أن يكون إخباراً لا إنشأً، على تقدير أنّ المقسم به يستحقّ إعظاماً فوق القسم، ومنهم من قال إنّها زيدت توطئة وتمهيداً لنفي الجواب محذوفاً، وذهب آخرون ممّن قالوا بزيادتها، إلى أنّها زيدت لمجرّد التأكيد وتقوية الكلام، وقول آخر يرى أنّها ليست نافية ولا زائدة، وإنّما هي لام ابتداء، أُشبع فتحتها فتولّدت عنها ألف⁽³⁾. وبعد هذا العرض وسيرا على منهجها في قراءة القرآن الكريم وفهمه وتدبُّر مفهوم إعجازه، في ردّها إلى القرآن ما تنازعوا فيه، وفي سياق تدبُّرها آيات (لا أقسم)⁽⁴⁾، رأت أنّه لم يأت فعل القسم، في القرآن كلّه مسنداً إلى الله تعالى، بغير (لا) هذه، كما لم تأت (لا) النافية مع فعل القسم مسنداً إلى غيره تعالى. وهي تردّ على آراء السلف التي عرضتها قائلة: «أفلا يهدينا تدبُّر سياق آيات "لا أقسم" لله تعالى وحده، إلى سرّ البيان

1- م. ن، ص: 286.

2- م. ن، ص: 281.

3- ينظر: عائشة عبد الرحمن، م. ن، ص: 281-282.

4- ينظر: القرآن الكريم، سورة الواقعة، الآية: 75، الحاقة: 38، المعارج: 40، القيامة: 01، التكويز: 15، الانشقاق: 16، البلد: 01.

في (لا) تنفي حاجته سبحانه إلى القسم»⁽¹⁾. فهي تقف على سرّ العربية في استعمالها لهذا الأسلوب حيث تنفي الحاجة إلى القسم في مواضع الثقة واليقين، وحاجتنا - نحن البشر - إلى أن نقسم، دفعاً لمظنة اتهام أو إزاحة شكّ، لهذا هناك فرق بعيد أقصى البعد، بين أن تكون (لا) لنفي القسم، كما قال بعضهم، وبين أن تكون لنفي الحاجة إلى القسم، كما يهدي إليه البيان القرآني⁽²⁾، ومن نفي الحاجة إلى القسم، يأتي التأكيد والتقرير. لأنّه يجعل المقام في غنى بالثقة واليقين عن الإقسام فالسرّ البياني لهذا الأسلوب يعتمد في قوّة اللّفت، على ما يبدو بين النّفي والقسم من مفارقة مثيرة لأقصى الانتباه. وما تزال سليقتنا اللّغوية تؤكّد الثقة بنفي الحاجة معها إلى القسم، فتقول لمن تثق فيه: لا تقسم، مقررّاً بذلك بأنّه موضع ثقّتك فلست بحاجة إلى أن يقسم لك⁽³⁾. فهي تؤكّد أنّ هذه اللّام ليست نافية للقسم، إنّما هي تثبت الاستغناء عن حاجة الله تعالى إلى القسم، وهذا يؤكّد «أنّ الإعجاز القرآني يفوت كلّ محاولة لتحديده، ويجاوز كل طاقاتنا في لمح أسراره الباهرة»⁽⁴⁾، وهذا اعتراف من الكاتبة رغم كل محاولاتنا في كتابيها الإعجاز البياني أو التفسير البياني من الوقوف على مفهوم الإعجاز بمحاولة تدبّر بعض آياته وظواهره وأسراره بصعوبة الإحاطة به أو تحديد مكمنه ذلك أنّ تلك الجهود تبقى قاصرة دون تحديد هذا المفهوم، وهذا ما خرجت به من دراستها في القسم الثالث من كتاب "الإعجاز البياني" الذي تناولت فيه مسائل في التفسير عرفت بمسائل ابن الأزرق، وهي نحو مائتي مسألة في القرآن، سأل فيها "نافع بن الأزرق" عبد الله بن عبّاس ففسّر لها إذ رأت أنّ الكلمة القرآنية، وإن تناولها المفسّرون والدّارسون بالقراءة والفهم تبقى فوق ذلك منفردة بجلالها وجمالها وإعجازها. وهي في موضعها من القرآن الكريم، يظلّ سرّها البياني الفريد، لا تؤيّد كلفة أخرى مهما تبدو قريبة منها أو مرادفة لها⁽⁵⁾. نتساءل بعد هذه القراءة هل

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 284.

2- ينظر: م. ن، ص: ن.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 284-285.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 286.

5- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، المبحث الثالث، مسائل ابن الأزرق، ص: 290 وما بعدها.

هي دعوة من الكاتبة لوقف تفسير القرآن الكريم وقراءته في ظلّ ما وصلت إليه من أسرار بيانية إعجازية بعد تناولها لهذه الظواهر الأسلوبية اللافتة في البيان القرآني، أم أنّها فتحت المجال للدارسين المعاصرين بعدها لفهم الإعجاز القرآني وقراءته مادام ذلك يفوق «كلّ محاولة لتحديده، ويجاوز كل طاقاتنا في لمح أسراره الباهرة» على حدّ قولها.

5- مفهوم إعجاز القرآن الكريم البياني عند عائشة عبد الرحمن وعلاقته بفصاحة

العرب: انطلقت عائشة عبد الرحمن في فكرة إعجاز القرآن الكريم البياني وعلاقته بفصاحة العرب وحسّهم اللغويّ في الذوق والبيان من رأي الباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" الذي رأى أنّ موضوع إعجاز القرآن «قلّ أنصاره واشتغل عنه أعوانه وأسلمه أهله، فصار عرضة لمن شاء أن يتعرّض فيه حتّى عاد مثل الأمر الأوّل على ما خاضوا فيه عند ظهور أمره، فمن قائل قال إنّ سحر وقائل يقول إنّ شعر، وآخر يقول إنّ أساطير الأوّلين، وقالوا: [لو نشاء لقلنا مثل هذا]»⁽¹⁾، تردّ عائشة على هذا القول مبدية رأيها في مفهوم الإعجاز القرآني وعلاقته بالفصاحة أنّ هذه الأخيرة عامة في العرب قبل أن يخرجوا من جزيرتهم ويخالطوا غيرهم من الأمم مخالطة لغوية. وقد اعتمد علماء اللغة ما سُمع من عرب الجاهلية وعصر المبعث حُجّة في الفصاحة، دون أن يفوت اللغويين في تدوينهم معجم الفصحى أنّ العرب الفصحاء ليسوا سواء في المقدرة البيانية والمرتبة البلاغية⁽²⁾، فهي تؤكّد - في ردّها على الباقلاني - أنّ كلّ العرب فصحاء، عرفوا بحسّهم اللغوي وسليقتهم البلاغية وطبعهم، غير أنّهم متفاوتون في المقدرة البيانية والمرتبة البلاغية، إذ بدّ فيهم الخطيب البليغ والشاعر الفحل المقتدر على فنّ القول وماداموا جميعهم فصحاء فهم قادرون على إدراك فوت وتجاوز البيان القرآني بلاغة بلغائهم.

وهي ترى أنّ الباقلاني قد خلط هنا بين الفصاحة وبين القدرة البلاغية كما اختلط عليه الفرق بين المعجزة وبين التحديّ، ومن ثمّ وهي تدلي بدلوها في مفهوم الإعجاز في معرض

1- الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 05.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 44-45.

مناقشتها لمفهوم الفصاحة عند الباقلاني ترى أن «ليس الأمر في إعجاز القرآن أن يتوهم كل فرد القدرة على الإتيان بمثله ثم يعجز بل العبرة فيه أنّهم جميعاً فصحاء قادرين على أن يدركوا فوت البيان القرآني بلاغة بلغائهم»⁽¹⁾. فصحيح أن كلّ عربي ذي سليقة عربية أصيلة يستطيع بيسر إدراك إعجاز القرآن سواء أكان بليغاً أم من عامة القوم، لكن التحديّ عُرض على أبلغ بلغائهم لا يعده إلى عامتهم، فالذين بادروا منهم إلى الإيمان بالمعجزة، لم يكونوا جميعاً من صنّاع القول المشهود لهم بالمرتبة البلاغية العليا، وإنّما أدركوا بسليقتهم أن هذا القرآن معجزٌ والذين تأخروا إسلامهم كانوا في الغالب ممن صدّوا عن سماع القرآن أو صدّوا عنه، ثمّ لمّا أصغوا إليه آمنوا به، وليسوا جميعاً شعراء وخطباء⁽²⁾.

وفي سياق تأكيد فكرتها تفرّق بين الإعجاز نفسه وإدراك المعجزة، فإدراك المعجزة ميسر لكل العرب في عصر المبعث لا ينفرد به بلغاؤهم دون عامّتهم على ما وهم الباقلاني، وأمّا المعجزة فصريح النصّ القرآني لآياتها أنّ التحديّ للإنس والجنّ جميعاً أن يأتوا بمثله، لكن الخطاب القرآني فيها موجه إلى المشركين العرب الذين جادلوا في المعجزة، والمقام يقتضي أن من يتصدّى للتحديّ - إن استطاعوا - هم أعلى البلغاء مرتبة وأقدرهم على البيان⁽³⁾، وهنا تؤكّد عائشة عبد الرحمن على رأيها من أنّ الإعجاز القرآني أدركه جميع العرب بلغائهم وعامّتهم بسليقتهم اللغوية الفطرية وطبعهم الأصيل، أمّا التحديّ فالخطاب فيه موجه لأعلى بلغائهم مرتبة، وأقدرهم على البيان لأنّ المنطق لا يستدعي وقوفاً من عامّة مشركي العرب لمواجهة هذا التحديّ «وإنّما يندب له بطبيعة الحال من يتوهم في طاقته القدرة عليه»⁽⁴⁾. وهو الأمر نفسه الذي عهده العرب في الجاهلية وفي أسواقهم الأدبية إذ لا يقف لمعارضة الشاعر المقدر وتحديه إلاّ شاعر بمرتبة البيانية وقدرته البلاغية في فنّ القول، إذ لا يعقل أن يعارضه ويتحدّاه ويواجهه من هو غير كفاء له أو نظير.

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 44-45.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 46.

3- ينظر: عائشة، م. ن، ص: 69.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 69.

كما عرضت الكاتبة بعد ذلك آراء مختلف العلماء التراثيين في مفهوم الإعجاز عندهم وعلاقته بالفصاحة، والفرق بين الإعجاز والتحدّي، من ذلك رأي الجاحظ الذي احتجّ للإعجاز البلاغي والنظم القرآني مُخالفًا به رأي من اكتفوا فيه بالقول بالصّرفة، وكذا رأي القاضي عبد الجبار الذي يقول أنّ فصاحة القرآن تعدّ الوجه الأوّل لإعجازه. كما تصل بعد ذلك إلى عبد القاهر الجرجاني الذي رآه أنّه أجلي موقفاً وأصح مسلكاً في بيانه لوجه اختصاص العرب في عصر المبعث بالتحدّي. هذا لا يعني اختصاصهم بالإعجاز، بل يعني أنّ ثبوت عجزهم عن الإتيان بمثله قاطع الدلالة على عجز سواهم، ومن ثمّ يكون العجز حاسماً لقضية التحدّي، وأمّا الإعجاز فيبقى قائماً ما بقي الدهر⁽¹⁾. كما رأى عبد القاهر الجرجاني أنّ الإعجاز في نظم القرآن يُفهم بإدراك أسرار الفصاحة، لذلك فرغ في كتابه (دلائل لإعجاز) لمباحث بلاغية صرفة يجلو بها وجه الفصاحة وفيما بين مبحث وآخر يقدم لمحات من البيان القرآني في سياق الاستشهاد أو التنظير⁽²⁾.

إذن فالقول بالإعجاز البلاغي قائم منذ قيام الإعجاز نفسه، لكن الاختلاف كان في وجود وجوه أخرى للإعجاز مصاحبة للإعجاز البلاغي، وهذا ما ذهبت إليه الكاتبة في معرض مناقشتها لفكرة الإعجاز والفرق بينه وبين التحدّي من جهة ومن منظور علاقته بالفصاحة من جهة أخرى، فالإعجاز في رأي عائشة عبد الرحمن أيضاً، إضافة إلى آراء من استشهدت بهم - كعبد القاهر الجرجاني والطبري - «قائم في عصر لا يختص به أهل زمان دون زمان»⁽³⁾، والأستاذة عائشة تؤكد على فكرة الإعجاز البياني للقرآن الكريم أو النظم وهي ترى أنّ العرب وإن لم يلتفتوا وينتبهوا إلى هذا، أو لم يشر إليه بعضهم صراحة، فإنّهم ردّوا هذا الإعجاز إلى القيم والأحكام - كما ذهب إلى ذلك الباقلاني⁽⁴⁾. وذلك كواحد من وجوه الإعجاز القرآني، ليصلوا في ما بعد إلى الإعجاز

1- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 117.

2- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 108.

3- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 74.

4- ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 48 وما بعدها.

البلاغي للقرآن، فهي ترى أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى فصل الأحكام والقيم والمثل القرآنية عن النظم البليغ المعجز الذي نزلت به، فهما وجهان لعملة واحدة.

صحّة اللفظ بصحة المعنى: أو يفسد المعنى بفساد اللفظ، يعدّ هذا المفهوم أساس فكرة الإعجاز البياني عند بنت الشاطي، وعن جوهر هذه الفكرة تناقش الكاتبة فكرة الخطابي في بلاغة النظم القرآني، فهو يرى أنّ «اللفظ في مكانه إذا أبدل فسَدَ معناه أو ضاع الرّونق الذي يكون منه سقوط البلاغة»⁽¹⁾، وترى أنّه ملحظ دقيق يلتقي مضمونه مع فكرة الإعجاز بالنظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني، وبدأت منها بناء رأيها في مفهوم الإعجاز البياني.

بنت الشاطي تردّ على الخطابي حين يرى أنّ سقوط البلاغة وانتفاؤها يكون بفساد المعنى أو ضياع الرّونق، ويرى أنّ فساد المعنى لا يفسد الرّونق اللفظي، قائلة: «على حين لا نرى اللفظ منفصلاً عن معناه بحيث يمكن أن يصحّ أحدهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه، ولا عبرة عندنا برونق لفظي مع فساد المعنى»⁽²⁾. إذ لا بدّ من رونقٍ لفظي مسير لمعنى صائب.

وعن فكرة "الخطابي" في النظم المعجز حيث يرى أنّ الإعجاز يأتي من بلاغات القرآن جامعة لطبقات ثلاثة متفاوتة من حيث المستوى «فمنها البليغ الرّصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق»⁽³⁾، فهي ترى أنّ «العبارة موهمة، قد يفهم منها أنّ في القرآن ما هو من الدرجة العليا في البلاغة وفيه ما هو من أوسطها وأدناها، وذلك مردود عندنا من ناحيتين: أولاهما: أنّ فهمنا للإعجاز البياني فوت لأعلى درجات البلاغة دون أوسطها وأدائها، والأخرى أنّ هذه الدّرجات الثلاث لا تجتمع بالضرورة في السورة الواحدة، وبسورة واحدة كان التحديّ والمعجزة»⁽⁴⁾.

1- الخطابي، ثلاث رسائل في الإعجاز، ص: 29.

2- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 102.

3- الخطابي، ثلاث رسائل في الإعجاز، ص: 26.

4- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 102.

فجوهر فكرتها في الإعجاز البياني - كما تصرّح بذلك⁽¹⁾ - يقترب من مفهومه عند الخطابي في كون أن المعنى الصائب يتحقق بوجود اللفظ في مكانه المناسب، وهي فكرة الإعجاز بالنظم عند عبد القاهر الجرجاني. مع إبراز اختلاف وجهة نظرها مع الخطابي في تحقيق مغزى الإعجاز ولمح أبعاده وطريق الاحتجاج له مثلما رأينا في تفاصيل هذا البحث.

الإنجازات والمآخذ في منهج عائشة عبد الرحمن:

انطلقت عائشة عبد الرحمن في تفسيرها البياني من ضرورة التفقه في الأسلوب الفريد المعجز للقرآن الكريم والاهتداء إلى أسراره البيانية المعينة على إدراك دلالاته، لذلك تكمن أهمية تفسيرها في كونه جاء بديلاً عن كثير من الأساليب التقليدية في علم التفسير والتي طالما أثقلت النص التفسيري بالآراء الكلامية والأهواء المذهبية وبدع التأويل والدسائس الإسرائيلية، وهي أساليب تراها الكاتبة أنها أهملت الجانب البياني، الذي أصبح من أولى مقاصد التفسير في منهجها⁽²⁾. وإذا كان المضمار الذي تبارى فيه المفسرون في شرح القرآن وتفهم معانيه هو مضمار البلاغة والبيان المفضي إلى إعجاز القرآن، مما يستوجب كفاءة معرفية تتمثل أساساً في العلوم اللغوية لاسيما علم المعاني وعلم الإعراب كما ذهب إلى ذلك الزمخشري في كشفه، وغيره من المفسرين ممن قالوا بإعجاز القرآن البياني، فإن عائشة عبد الرحمن انطلقت من هذه الفكرة التراثية وحاولت تجديدها باقتراح منهج جديد في التفسير سطرته منذ البدء وسارت على منواله يقوم أساساً على تناول الموضوعي، الذي أفادته من أستاذها الخولي محاولة التوسع والتعمق في منهجها بشكل يبين الجهود التراثية في هذا المجال، حيث حدّدت في محاولتها التفسيرية لفهم الإعجاز القرآني - كما رأينا - ثلاث نقاط رأت أنها مواصلة لجهود السلف: فواتح السور وسرّ الحروف. دلالات الألفاظ وسرّ الكملة - الأساليب وسرّ التعبير، كما أنها حاولت تطبيق هذا المنهج التفسيري مخالفة للجهود

1- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 101.

2- في القيمة المنهجية لتفسير عائشة عبد الرحمن، ينظر: غانم حنجار، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند الحديثين، سيد قطب وعائشة عبد الرحمن نموذجاً، ص: 206.

الأدبية المعاصرة التي رأت أنّها ظلّت محصورة في نطاق مادة «التفسير» دون أن تنتقل إلى مجال الدرس البياني مع تراث الفصحى، أو أنّها تسير على غير منهج، ويتصدّى لها من المؤلفين من ليسوا أهلاً لها⁽¹⁾.

مما يلفت الانتباه في هذا المنهج الاستقرائي القائم على فهم دلالات الألفاظ أنّها تقف على استعمال اللفظ في مختلف مواضعه في القرآن الكريم والأساليب الواردة فيها وتتبعها بكلّ رويّة ودقّة، رادة بعضها على بعض في عملية إحصاء بالغة الدقّة، ممّا يدلّ على سعة اطلاعها وشدة صبرها وحرصها على العلميّة⁽²⁾.

ومما يحسب للكاتبة اعتمادها على المعاجم وكتب فقه اللّغة والتفسير حيث ساهم ذلك في تحقيق منهجها والوصول إلى الأهداف التي سطرّها منذ البدء إلى حدّ بعيد، كما تصدر في رأيها وفهمها لمعاني الألفاظ ودلالاتها وهي مطمئنة إلى المعنى الذي تختاره من بين المعاني التي وقفت عليها في معاجم اللّغة أو تلك التي ذهب إليها المفسّرون وهذا ما ذهب إليه د. محمد بركات أبو علي في الإشارة إلى وضوح المنهج واستقصائه عند المؤلّفة⁽³⁾. ممّا جعلها تدلي برأيها من غير تردّد في تفسيرها لكلمة (لكنود) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾⁽⁴⁾، إذ تشير إلى أنّ أقرب معانيها إلى آية العاديات أنّه الكفران بنعمة الله وهو ما ذكره الرّاغب في (المفردات)⁽⁵⁾، وهذا الموقف يدلّ على ثباتها واطمئنانها - كما كانت تردّد - إلى ما تذهب إليه من رأي، من ذلك رفضها القول برعاية الفواصل لمجرد رعاية شكلية للرونق اللفظي في مواضع كثيرة ولاسيما مواضع التقديم والتأخير، فهي ترى أنّ السياق المعنوي للآيات هو الذي يتحكم أصلاً في الفاصلة القرآنية،

1- ينظر: عائشة، التفسير البياني، ج: 1، ص: 13-14.

2- ينظر: التفسير البياني، ج: 2، ص: 08.

3- ينظر: محمد أحمد الأشقر، الدراسات الأدبيّة لأسلوب القرآن الكريم، ص: 125. نقلاً عن محمد بركات أبو علي، مناهج وآراء في لغة القرآن، دار الفكر، عمّان، 1984، ص: 126.

4- القرآن الكريم، سورة العاديات، الآية: 06.

5- ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني، ص: 111.

فيقدمها أو يؤخرها، وليس التناسق الموسيقي وحده السبب في ذلك، فهذا ما يباهه البيان القرآني، فمنطق الإعجاز أنه ما من فاصلة قرآنية لا يقتضي لفظها في سياقه، دلالة معنوية لا يؤديها لفظ سواه. قد نتدبره فنهتدي إلى سرّه البياني، وقد يغيب عنا فنقرّ بالقصور عن إدراكه، فالبلاغة من حيث هي فن القول. لا تفصل بين جوهر المعنى وبين أسلوب آدائه⁽¹⁾.

ومّا يحسب للكاتبه أيضا اطلاعها على سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم- وأصحابه متبحرة في كثير من العلوم والمعارف كالتاريخ وعلم الاجتماع وأحوال البشر والعالم، وهي الدعوة التي دعا إليها أستاذها "أمين الخولي" من ضرورة الاستفادة من علمي النفس والاجتماع، إذ يضيء الأوّل حركات النفس البشرية ومن خلالها يعلّل نسيج الآية وصياغتها وعالمها وبذلك يرفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق مفتوح أمّا علم الاجتماع فيساعد على مزيد النظر في أحوال البشر وأطوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم وهو نظر لا استغناء عنه لفهم النص والاستفادة منه.

لكننا نجد أنّ أهمّ ما ميّز منهج د. عائشة عبد الرحمن الذي احتكمت إليه أنّها تقف باستمرار حيث وقف القرآن، فتسكت عمّا سكت عليه، وترفض لذلك كلّ تكلف، أو أن تحمّل النص ما يأتي أن يحمله، ويعدّ هذا السلوك أساساً منهجياً تلتزم به في كلّ موقف⁽²⁾، من ذلك وعند تفسيرها سورة الضحى في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾⁽³⁾، وهي تناقض المفسرين في ما ذهبوا إليه من أنّ القاعدة النحوية عندهم أنّ اللام في (سوف) إن كانت للقسم لا تدخل على المضارع إلا مع نون التوكيد، وإن كانت اللام للابتداء فإنّها لا تدخل إلا على الجملة من المبتدأ والخبر، وقد رأى "الزمخشري" أنّه لا بدّ من تقدير مبتدأ محذوف، وأن يكون

1- ينظر: عائشة، الإعجاز البياني، ج: 1، ص: 274.

2- ينظر: كاصد الزايدي، دراسات نقدية في التفسير الحديث، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط: 1، 1431 هـ/ 2010م، ص: 176.

3- القرآن الكريم، سورة الضحى، الآية: 05.

أصل العبارة⁽¹⁾، «ولأنت سوف يعطيك ربك فترضى»، وكذلك قال "أبو حيان"⁽²⁾: إن اللام هنا لام ابتداء أكدت مضمون الجملة، وكذا في (لسوف) على إضمار مبتدأ، أي: ولأنت سوف يعطيك، تعقب الأستاذة على هذين الرأيين قائلة: «ندرك جور الصنعة الإعرابية على هذا البيان الأعلى إذا احتكنا إلى حسّ العربية، وأراهم جاوزا قدرهم، حين يؤولون الآية المحكمة من البيان الأعلى، فيقول قائلهم: لأبدّ من تقدير كذا... لأن أصل التعبير كذا وكان يكفي أن يأتي التعبير في الكتاب العربي المين، ليكون هو الشاهد والحجّة والأصل الذي تعرض عليه كل قاعدة لغوية أو بلاغية، لا أن نحكم فيه قواعد النّحة والبلاغيين، في دراستهم للعربية علما وصنعة»⁽³⁾. وهي ترفض أيضا في ضوء الاحتكام إلى القرآن كل تقييد أو تخصيص لا يشعر به سياق الآيات أو استعمال المادة أو الصيغة في مواضعها المختلفة منه، أو لا يقوى به المعنى، ففي تفسيرها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾⁽⁴⁾. وعن تنكير (يسر)، تقول «فلكي ينفسح فيه مجال التصوّر والإطلاق فيحتمل ما قاله المفسّرون وما لم يقوله، إذ التحديد هنا بكذا أو كيت من مفهوم اليسر ينافي البيان القرآني الذي آثر إطلاق "يسر" بغير قيد ولا حدّ»⁽⁵⁾.

وهي في ذلك كلّه تحتكم إلى أهمّ روافد التأويل القرآني التي يجب مراعاتها في القراءة المعاصرة حتى تحقّق أهدافها وهو الرّافد اللّغوي، فإذا «كانت العربية لسان القرآن، ووعاءه البياني، فإنّ من البديهي أن تكون الإحاطة بقواعد اللّغة، والارتياض بأساليبها ومعرفة مقاصد العرب من كلامهم، شرطا في التدبّر الواعي»⁽⁶⁾، ولعلّ أهمّ مناهل أو منابع الرّافد اللّغوي الذي يصبّ في نهر الإعجاز القرآني، إضافة إلى كل مستويات اللّغة، معجما ونحو وصرفا هو علم البلاغة لما لها من

1- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج: 6، ص: 392.

2- ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج: 8، ص: 481.

3- ينظر: عائشة، التفسير البياني، ص: 40-41.

4- القرآن الكريم، سورة الشرح، الآية: 5-6.

5- عائشة، التفسير البياني، ج: 1، ص: 71.

6- قطب الريسوني، النصّ القرآني، ص: 469.

«مزيد اختصاص وعلوق بالتفسير من حيث أنّها أداة الكشف عن وجوه الإعجاز ووسيلة الغوص على بدائع النظم»⁽¹⁾، واعتماد بنت الشاطيء على هذه العدة المعرفية، وجعلها أهم أدواتها الإجرائية جعل تفسيرها مرجعا إحصائيا لكثير من الظواهر التحوية والبلاغية، فمن ذلك قولها في مورد الباء في خبر (ليس) المفرد الصريح غير المؤول: «وقد أحصيت من مواضع مجيء الباء في خبر (ليس) الصريح المفرد، ثلاثا وعشرين آية، في مقابل ثلاث آيات فحسب، جاء فيها خبر ليس غير مقترن بالباء»⁽²⁾.

وإلى جانب ذلك تسلحت الكاتبة بالعلوم الثقيلة وكانت في كلّ مرّة تلجأ إلى علم مواطن نزول الآيات وأوقاتها ووقائعها، وعلم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم المعاني. وعلم الوجوه والنظائر، وعلم المناسبات وغيرها، مما أفضى بها إلى فهم النص القرآني وتدبره واكتشاف كنه معانيه ودلالة ألفاظه وسرّ الكلمة فيه إذ ما فتئت تستعين الكاتبة بعلم أصول الفقه وعلم المقاصد لتوسيع مداركها في العلوم النقلية وتعزيز ما تذهب إليه من مكونات النص القرآني وتفجير أسراره البيانية البلاغية لترقى بذلك إلى «مرتبة (القارئ النموذجي أو (القارئ المثالي)»⁽³⁾.

وقد ربطت بنت الشاطيء كلّ ذلك بالواقع التاريخي والسياسي لتتمكن من خلال هذه القراءة لآي القرآن الكريم ربطها بحاضر الناس وأحداث المستقبل وصيرورة التاريخ، وتزليلها على محال جديدة، ووقائع مستأنفة مما يجعل قيومة الوحي على الحياة متصلة غير منقطعة ودلالته الزمنية ممتدة غير مرتدة، فإذا بالقارئ أو المتدبر يستشعر أنّ الآي لم تنزل إلاّ في شأنه وخصوص قضاياه ونوازل عصره وأمّته⁽⁴⁾، لأننا لو نحتكم للفهم التراثي أو نكتفي به قد نظلم أنفسنا. ونحن ندرك أنّ أنّ التفاسير القرآنية التراثية التأسيسية كنوز لغوية معرفية لا يمكن الاستغناء عنها لتأسيس قراءة

1- م. ن، ص: 469.

2- عائشة، الإعجاز البياني، ص: 181.

3- قطب الريسوني، النص القرآني، ص: 471.

4- قطب الريسوني، النص القرآني، ص: 472.

قرآنية معاصرة تستوعب الواقع، إذ لا بدّ للتدبّر الواعي والقراءة المعاصرة أن تنحو منحى التغيير لكي تسامر ما استجدّ في هويّتنا وتفعلها. هذه القراءة التي يجب أن تفرّق بين مستويين: المستوى المقدّس للنصّ القرآني والمستوى التفسيري الذي يعطى كلّ جيل الإجابة عن أسئلة تواجهه في الراهن الذي يعيشه ويحياه.

إضافة إلى كل هذا فقد أوتيت الكاتبة ملكة الفهم والتدبّر لأنّ «التأويل القرآني يفرض نمطاً متفرداً من القراءة تستغرق عالم النصّ، وتفنى في كينونته، إنّها القراءة المبدعة التي لا تستنجد رأياً، ولا تحاكي مذهبا، ولا تتورّك على جهد السابق، وإنّما ترقى بالنصّ إلى أفق العصرية»⁽¹⁾، لذلك يرى عبد العظيم المطعني أنّ كتاب الدكتورة عائشة «الإعجاز البياني» من أثنى ما وقف عليه حديثاً من الكتب الموضوعية في هذا المجال إذ لم تنح فيه المؤلفة منحى الوصف غير المحلل، ولم يكن وصفها للإعجاز، أكثر من توجيهها وتعليلها لخصائصه، بل إنّ قارئ هذا الكتاب يرى المؤلفة تذكر كثيراً من نصوص القرآن ثمّ تقارن وتدرس وتنتهي إلى نتائج مسلمة في كثير من الأحيان، فهي لا تعتسف القول اعتسافاً بل تستخرج ملاحظاتها من النصّ، وهذه طريقة مُجدية وعملية في دراسة البيان القرآني⁽²⁾، هذا التميّز جاء نتيجة سيرها على منهج جديد في التفسير أقرّه أستاذاها إذ لم تتفرّغ لمشروع الدّراسات القرآنية إلّا بعد أن أمضت عشرين عاماً في دراسة علوم اللّغة والأدب، وذلك يقينا منها أنّ ذلك أصلح إجراء يمكنها من التواصل مع النصّ القرآني. وفق بديل منهجي أفاد كثيراً من المكتسبات المعرفية العميقة التي بلغت أثناء سنوات تدريسها وممارستها لتوثيق علوم العربية بالبيان القرآني.

يمكن إدراج قراءة (عائشة عبد الرحمن) للقرآن الكريم ضمن القراءات الأدبية المعاصرة لأنّها في حقيقة الأمر من «الدّراسات التّفصيلية لبيان القرآن التي أعقبت تلك الدراسات عن البلاغة

1- قطب الريسوني، م. ن، ص: 473.

2- محمد أحمد الأشقر، الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم، ص: 130، نقلا عن عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992، ج: 1، ص: 172.

عامّة وعن بلاغة القرآن ودراسته أدبيا خاصّة من الأربعينيات وأوائل الخمسينيات من القرن العشرين وهي التي دشّنها أمين الخولي»⁽¹⁾، من ثمّ أخذ منهجها صفة "البياني" القائم على استنباط أسرار لغة القرآن في حروفها ومفرداتها وتراكيبها دون أي بعد أيديولوجي أو علماني أو منهجي معاصر، وهو في أحسن أحواله تنظيم لجهود السلف من مفسّرين، وتوحيد لما تفرّق منها في موضوع معيّن، إضافة إلى العناية بتدوّق جمال النّص، والأخذ بمفهوم الوحدة الموضوعية الذي لا تخلو منه أبحاث علماء الإعجاز والمفسّرين المتقدّمين أيضا⁽²⁾، إذن فقد اقترنت القراءة الأدبية للنّص القرآني عند عائشة ببروز سمات الأسلوب البياني بكلّ ما يحمله من مواصفات وخصائص فنيّة، فصفة "البياني" الذي اختارته عنوانًا لتفسيرها مقرون بصفة "الأدبية" مضمونا وقراءة تحققت عبر أسلوبها في التفسير.

فضلا عن ذلك كلّه - يعدّ تفسير بنت الشاطيء- وإن لم يستوف القرآن الكريم كلّه التفسير الوحيد الذي أنجزته امرأة على حدّ علمنا، وقد أرادت بهذا الإنجاز أن يكون شهادة إثبات «الوجود العلمي للمرأة في المجال الذي يظنّ ألاّ مكان لها فيه ولا صبر لها عليه»⁽³⁾، فهي لذلك راحت تناقش علماء اللّغة والتفسير فيما ذهبوا إليه من آراء معقّبة أو معترضة أو محقّقة أو متحفظة سلاحها في ذلك علمها وتمكّنها من الأدوات الإجرائية التي تمكّنها من ولوج مغالق هذا العلم، وقد ردّت الكثير من التّأويلات عند المفسّرين - كما رأينا- من ذلك مناقشتها فكرة الاستشهاد بالشعر للوصول إلى مباينة القرآن الكريم له ومن ثمّ إعجازه، فقد تناولت في كتابها "الإعجاز البياني" رأيها حول الباقلائي وخروجه في كتابه عن الدّراسة القرآنية إلى دراسات للشعر حتى لأنّه يشقّ على دارس أن يستخلص له من بين ذلك الحشد الكثير من الجدل الكلامي والنصوص الطوال من الشعر والنثر، فكرة واضحة في الإعجاز البلاغي لنظم القرآن، كما رأت أنّ (دلائل) عبد القاهر الجرجاني

1- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبيّة، ص: 53.

2- ينظر: الحسن بوتيبا، م. ن، ص: 53 و 58.

3- حسن جبر، بنت الشاطيء من قريب، دار الكتاب الحديث- القاهرة، ط: 1، 2001م، ص: 157.

وإن عدت مقدمة لفهم الإعجاز ووسيلة إليه، فإن اتصالها بالإعجاز غير مباشر، إنما ينظر في أساليب البلاغة العربية، وفي تقديره أنها وسيلة إلى فهم الكتاب العربي المبين، دون أن يتحرى تناولها في النظم القرآني، والاستشهاد لها منه، بل يلتمس لكل فصل منها شواهد من بليغ الشعر والنثر وقد يقدم بين حين وآخر شاهداً قرآنياً على سبيل التنظير.

لذلك هي تقرّ أنها تختلف مع عبد القاهر الجرجاني في أن تُلتبس أسرار البيان العربي في شعر الشعراء ونثر البلغاء، ولا تُلتبس في النص الأعلى الذي لا يمكن أن يصحّ لنا ذوق العربية بمعزل عنه⁽¹⁾. وتعدّ هذه الخطوة - في اعتقادنا - جراً علمية رائدة لم نجد مثلها في دراسات السابقين، غير تلك التي التفت إليها سيد قطب مثلما رأينا في رأيه وهو يطرح فكرة "التصوير الفني" نظير نظرية "النظم" الجرجانية.

هذه الجراءة العلمية المؤسسة على آليات معرفية واطلاع واسع ومنهج دقيق وذوق فني رفيع حققت لتفسيرها البياني ورأيها في مفهوم الإعجاز وجوداً متميزاً بين الدراسات المعاصرة التي تناولت النص القرآني بالفهم والتفسير والتأويل إذ لا يمكننا الوقوف على هذا المفهوم دون المرور بجهود عائشة عبد الرحمن في هذا المضمار.

2- المآخذ: يرى النقاد أنّ هذا المنهج الصّارم الدقيق الذي وضع ضوابطه "أمين الخولي" وطبقته بأمانة "عائشة عبد الرحمن" هو الذي حال دون استفادها قراءة القرآن الكريم وتفسيره كاملاً لتجسّد بذلك قواعد المنهج بآليات اعترف أمين الخولي نفسه أنها في غاية الدقة والتعقيد، لذلك لم ينجز - هو الآخر - تفسيراً قائماً على هذا المنهج مقتصرّاً فيه على بعض النماذج⁽²⁾، وفعلت الأمر نفسه الأستاذة بنت الشاطئ في العينات التي اختارتها لتطبّق عليها الآليات المعرفية المتاحة في هذا الدرس المنهجي الاستقرائي.

1- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ص: 107 وما بعدها.

2- ينظر: أمين الخولي، من هدي القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

هذا المنهج الأكاديمي مكلف صعب المرتقى بعيد المطلب ظهرت صاحبه قصيرة النفس لا عن عجز أو تقصير، لكن عن التزام ووفاء، وهذا الالتزام الأمين بالمنهج الأميني هو الذي حدّ من حجم تفسيرها، وجعلها لا تتجاوز فيه السور القصار، ولو أنّها تحرّرت من حيثيات هذا المنهج، وأضفت عليها من قدراتها الخاصة لكان بإمكانها أن تصل إلى تفسير القرآن الكريم كاملاً، وقراءته بما أتيح لها من آليات معرفية لغوية وأدبية وبيانية.

ومن ثمّ فإنّ الكاتبة قد حصرت تفسيرها في نطاق لغويّ ضيق، فكان منهجها استجابة حتمية للمطلب البياني، إنّ منهج ذوقي محض [يقوم على التذوق] يتبع مواطن الجمال، ويكشف أسرارها، ويعلّلها وفق حسّ العربية ومألوف كلاهما، من دون أن يتسع لآفاق أخرى. حتّى لأنّ القارئ يجد نفسه أمام محتوى تفسيري محدود لا يخرج عن دائرة اللّغة والبيان⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر فإنّ التفسير منذ نشأته احتكم إلى مناهج دقيقة باعتبارها اللبنة الأساسية في التعامل مع النصّ، ضمن جملة من الآليات الإجرائية اصطبغ بها العمل التفسيري، فسمّيت باسمه، اتّخذت لها اتجاهات في عالم التفسير، كالاتجاه اللّغوي، والاتجاه الفقهي، والاتجاه الرمزي، ولم تخرج عائشة عبد الرحمن عن هذه الآليات المعرفية وإنّما ارتكزت على اللّغة العربية وأسرارها وبيانها وبلاغتها لبلوغ مكنم الإعجاز البياني في القرآن الكريم.

1- ينظر: غانم حنجر، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، ص: 263-286.

الفصل الثالث: محمد أركون من رموز القراءة

التأويلية

- مفهوم قراءة النص القرآني عند محمد أركون
- المنهج الأركوني ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج
- تحرير النص الأول من النص الثاني
- الاسلاميات التطبيقية: صلب القراءة التأويلية عند أركون.
- من التفسير إلى تحليل الخطاب:
- مفهوم الإعجاز عند أركون في ضوء تحليل الخطاب:
- قراءة سورة الكهف نموذجاً.

1- مفهوم قراءة النص القرآني عند محمد أركون:

هي قراءة تنطلق من فكرة مفادها أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وهي محاولة تأسيسية لمفهوم تفسيري جديد، ويؤكد أركون بهذا الصدد أن هذه القراءة ليست تفسيراً جديداً للقرآن الكريم يجذو جذو التفاسير القرآنية الموروثة، إنما هي قراءات «تعتبر النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على "فتوحات العالم الحديث" وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه»⁽¹⁾. ومن هذا المنظور تعدّ قراءة أركون جديدة «كل الجدة إن في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجّه والبرهان»⁽²⁾. أركون يقترح من أجل قراءة نصّ ما، نظرية عامّة ذات ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة، ينبغي المزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد المستقبلي للعقل الاستطلاعي المنشق حديثاً^(*). وهناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية الانتروبولوجية، القراءة الألسنية- السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأنّ القراءة اللاهوتية. التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلاّ بعد إجراء القراءتين الأوليتين⁽³⁾، وهذا يعني أنّه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، ويضيف أركون شارحاً هذا المعنى والقصد من هذه القراءات بأنّها هي تلك المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً، وهو بهذه القراءات يحاول تحرير الفكر الإسلامي - في رأيه - من

1- احميدة النيفر، النصّ الديني والتراث الإسلامي، ص: 168.

2- علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 117.

*- مفهوم العقل الاستطلاعي الجديد أو الفكر الاستطلاعي الجديد: هو فكر جديد يتجاوز الحدائث الكلاسيكية، ويدخلنا في مرحلة ما بعد الحدائث، أركون يفضّل تسميته «العقل الاستطلاعي المستقبلي»، وهو عنده له أدوات وأطر نظرية وآفاق المعنى، والتي يمكن تطبيقها على الدراسات الدينية بشكل عام. ينظر: محمد أركون من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 42، 45، الهامش.

3- ينظر: محمد أركون، م. ن، ص: 40/39.

الإطار اللاهوتي التاريخي، وذلك من خلال تطبيق النظريات الانتروبولوجية للعالمين كاردينير ولينتون(*) على دراسة الفكر والمجتمع والتاريخ في السياقات الإسلامية منذ أن كانت الظاهرة الإسلامية قد انبثقت لأول مرة. ولكن مع إجراء بعض التعديلات والتصحيحات التي تتطلبها (أو تفرضها) الانتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية⁽¹⁾، ذلك لأن مفهوم التاريخية - عند أركون - كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التاريخي القديم في آن معاً⁽²⁾ وهذا ما دفع أركون إلى تحاشي إطلاق لفظ "القرآن" كون كلمة "قرآن" في رأيه مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، ولذا فكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذ وعندئذ فقط، نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية⁽³⁾، كما أطلق "العبارات النصية القرآنية" على مصطلح "آية" وذلك بقصد تفكيك كل المصطلحات المشحونة لاهوتياً⁽⁴⁾ بحسب رأيه.

أما عن القراءة الألسنية السيميائية(*)، فهو يؤكد أنه لا يزال مُصراً على موقفه ولا يزال يقول «بأن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية

-
- * - من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا، ينظر: أركون من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 43.
- 1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 43.
- 2- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 41.
- 3- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط: الأولى، 1999، ص: 29.
- 4- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 137.
- ** - لاشك أن مصطلحات علم الألسنيات شديدة التقنية والوعورة، وبخاصة بعد أن تفرّع هذا العلم إلى عدّة فروع كعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز) وعلم المعاني (السيميانتيك)، وعلم الدلالات والإشارات (السيميولوجيا). وكلها علوم متقاربة ومتداخلة ويصعب التمييز بينها أحياناً. ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب، ص: 36.

وبخاصة عندما يتعلّق الأمر بالتّصوّص الدينيّة التّأسيسية ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبيّة لكي نمارس تدريجياً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كلّ المستويات اللّغوية التي يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها⁽¹⁾ وهو يبرّر استخدامه المصطلحات التقنية الصّعبة والجافّة والتّجريدية لعلم السيميائيات (علوم العلامات والرموز اللّغوية) ليس حبّاً في التعقيد أو جرياً وراء الموضة الباريسية، وإنّما من أجل إنجاز مهمّة فكرية خصوصية. فلكي نفهم فقط الوظائف التي يضطلع بها كل طرف وراذ ذكره في الخطاب القرآني⁽²⁾.

وإذ يقوم أركون بقراءة تاريخية (لا إسقاطية) للنّص القرآني فذلك بغرض تحليلي للبنية الدلالية (أو السيميائية) التي تقع تحت كلّ العبارات النّصيّة القرآنيّة، وقد اختار سورتي التوبة والمائدة، بغرض هذا التحليل الدلالي، وما سجّله أنّ إحدى السّمات الحاسمة للبلورة البلاغيّة والمعنوية للخطاب. نلاحظ أنّ التّحديدات الزّمنية والمكانية والوقائيّة - الأحداثيّة، وأسماء الأشخاص كلّها تحاشاها الخطاب القرآني بشكل منتظم وعلى طول الخط⁽³⁾ وهذا كلّ حدّد أو يبيّن مهارة الخطاب القرآني أو عبقريّته، ولذلك يتّخذ طابعاً كونياً وغير مرتبط بفكرة محدّدة ومكان معيّن⁽⁴⁾.

2- المنهج الأركوني ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج:

2-1- تحرير النّص الأوّل من النّص الثاني: يعدّ هذا المفهوم أو الهدف من

أولويات محمد أركون في تحليل الخطاب القرآني وقراءته. والمقصود بالنّص الأوّل القرآن، وبالنّص الثاني ما وُضع له من شروحات وتفسيرات حجت النّص الأوّل، ويستدرك

1- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 34-35.

2- ينظر: أركون، م. ن، ص: 36.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 141 و 147 وما بعدها.

4- ينظر: محمد أركون، م. ن، ص: ن.

أركون أن نقده للنص الثاني لا يعني استبعاد النص الأول من دائرة البحث والتقد، منهجه يقوم على فكر نقدي أساسه قراءة تأويلية تفكيكية للأعمال الفكرية ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر والاستقصاء⁽¹⁾، وفي سياق المشروع الأركوني القائم على "نقد العقل الإسلامي" يؤكد أركون أن هذا المسعى يقوم أساساً على إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم.

وهو يرى أن علم التفسير الذي نشأ في البصرة ثم في بغداد متأثراً بالفلسفة الأرسطو طاليسية قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي. وهذا خطأ، فهو غير موجود فيه، وكذلك وقع المسلمون المعاصرون في الخطأ نفسه، فقد وجدوا حتى علم الذرة في القرآن... هذه قراءة - يضيف أركون - إسقاطية للقرآن لا قراءة تزامنية. بمعنى أنها تسقط على القرآن ما ليس فيه⁽²⁾.

يضيف أركون شارحاً القراءة التي يطبقها على القرآن الكريم «أمّا أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنني أنسى كل شيء وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي».

يقول أركون في سياق قراءة القرآن الكريم قراءة جديدة تقف على ما فيه من رموز ومجازات تساهم في انفتاح المعنى انطلاقاً من لغته، أنه آن الأوان لكي "يقرأ" المسلمون القرآن، لكي يفهموه على حقيقته، لكيلا يقولوه ما لا يريد قوله. آن الأوان

1- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 118.

2- ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، د. ت، ص: 284/283.

لأن يروه في نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التي تسحر الأبواب⁽¹⁾.

وإذ يدعو أركون إلى إعادة قراءة النص القرآني ذلك لأنه يعتبر أن التفسير الكلاسيكي قيّد المعنى المجازي أو الرمزي أو اختزله في تلبية حاجات المجتمع المفهومة في وقتها وسجنه في قوالب جامدة، فإذا أردنا أن نحرّر النص الأول من النص الثاني على حدّ اعتبار الدارسين لمعاصرين علينا «أن نتعامل مع التفسير باعتباره قراءة للنص القرآني، وفهماً بشرياً قد يصيب وقد يخطأ، ولا يجوز أن نرقى به إلى مستوى النص القرآني وندخله برج القداسة ليتحوّل فيما بعد إلى نصّ جديد يمارس سلطته المعرفية علينا ويحجب بحضوره النصّ الأوّل ويطمس معالمه»⁽²⁾، كما ترى الدراسات المعاصرة - والدراسة الأركونية جزء منها- أن الألسنية المعاصرة هي البديل المطروح للمناهج التفسيرية الموروثة التي فقدت قدرتها على الخلق والإبداع ومواكبة روح العصر- في رأي هؤلاء- ذلك أن «التأويل لا يحصل في فراغ، ولا بأدوات قديمة فقدت إمكاناتها على الشرح والتفسير، بل هو محاولة فكرية لا بدّ لصاحبها من أن يلمّ بالكشوفات العلميّة لعصره، وأن يستخدم الآليات المنهجية الملائمة»⁽³⁾.

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 284.

2- ماجد الغرباوي، قضايا إسلامية معاصرة إشكاليات التجديد، سلسلة دورية تصدرها مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، 2000م/ 1421 هـ، ص: 80.

3- علي حرب، نقد النص، ص: 101.

بعد هذا كله ندرك أن هدف أركون من قراءة القرآن الذي يراه أنه «أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدّث ببلاغة عالية»⁽¹⁾. ليس إعادة الاعتبار إلى «الظاهرة»^(*) المعجزة التي يمثّلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه»⁽²⁾.

يدعو المنهج الأركوني إلى تعدّد القراءات، وذلك بالاستعانة بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معاً، وهو يرى أنه «لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجاً لكنّا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي: قابليته لأن يعنى، أي لأن يعطي معنى ما باستمرار ويولّد هذا المعنى»⁽³⁾، ويعطي أركون في هذا السياق مثالا على التعدّد القرائي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي، وهو في رأيه: «يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكلّ منها. نجد عنده القراءة المعجمية واللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 285.

* - يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني **Le fait Coranique** وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث. المقصود أنه حدث لغوي وثقافي وديني يستخدم مرجعيّات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية. والحدث القرآني هو انبجاس لغوي رائع وأخاذ ومفتوح على العديد من المعاني والدلالات لأنه يستخدم لغة رمزية مجازية في معظم الأحيان. وبحسب الفكر الأركوني هناك فرق بين الظاهرة القرآنية **Le fait Coranique** والظاهرة الإسلامية **Le fait Islamique** فالثانية ليست إلا تجسيداً تاريخياً محسوساً للأولى. لقد حولتها من الحالة الرمزية المنفتحة إلى قوالب قسرية وقوانين تشريعية محدّدة لتلبية حاجات المجتمع في القرون المحجرية الأولى، وهكذا تحوّلت لغة القرآن الانبجاسية الرمزية إلى لغة نثرية أحادية المعنى بعد أن احتك الوحي بالتاريخ أو تجسّد تاريخياً وولّد الظاهرة الإسلامية - فالفرق بينهما- بحسب أركون أن الظاهرة القرآنية تظلّ متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة. إنّها مفتوحة على المطلق. مطلق الله. هذا في حين أن الثانية هي تاريخية بشكل كامل. ينظر: في هذا المفهوم: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 29 هامش المترجم، وكتاب أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، د. ط، ص: 197.

2- علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 120.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص: 274.

بواسطة القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية " والعلمية" (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما ونجد القراءة التيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز، البلاغة)»⁽¹⁾ لذلك نجد أنفسنا مضيفا محمد أركون - نحن المعاصرين- ونحن نقرأ التفسير بمتعة وأهمية يدفعنا إلى «دراسة إمكانية القرآن على أن يعني ويولد المعنى ضمن سياق تاريخي واجتماعي وثقافي جدّ مختلف عن السياق السائد في الجزيرة العربية زمن النبي»⁽²⁾، وهو بهذا ينأى بقراءته التعددية عن القراءة التقليدية التي تعتقد بأن هناك معنى وحيداً ونهائياً للقرآن.

وفي دعوته إلى قراءة القرآن الكريم قراءة جديدة وفق ما توصل إليه العصر يرى أركون أن مهمة الفكر الإسلامي تكمن في التراجع عن الخطابات التمجيدية والافتخارية وعن تحذير النفوس لكي يساهم بنصيبه الكامل في المعركة الجارية حالياً والتي تستهدف توحيد أجزاء المعنى المتقطعة، مدافعاً عن الفكر العلمي المعاصر مقابل الفكر الإسلامي التقليدي يؤكد أركون بأنه لا يقول «بأن كلّ التغييرات والانقلابات التي أجراها الفكر العلمي المعاصر في المجال العقلي والثقافي هي شرعية فلسفياً. إنها لا تبطل بالضرورة كلّ مضامين الثقافات التقليدية، إنها تجبرنا فقط على إعادة التفكير جذرياً بشروط انبثاق المعنى وانتشاره وفعالّيته في المجتمعات البشرية»⁽³⁾.

بعد كل هذا ندرك أنّ أركون اعتمد تعدّد المناهج القرائية موظفاً «في دراسته للقرآن غير أداة منهجية، بدءاً من المنهج اللغوي والسيميائي وانتهاء بالمنهج الأركيولوجي مروراً بالتحليل السيوسولوجي والنقد التاريخي»⁽⁴⁾. ويبرّر استخدامه

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 274.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 274.

3- محمد أركون، م. ن، ص: 276.

4- علي حرب، نقد النص، ص: 209.

لاستراتيجية المنهجية التعددية من أجل قراءة القرآن، بأن «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للنبوية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)»⁽¹⁾. لذلك انفتحت قراءته على غير منهج، بسبب انفتاحه على جميع المعاني وعلى كل البشر، من هنا لا يمكن لأي قراءة أو تفسير أو تأويل أن يغلق دونه باب القول أو يستنفذه بشكل نهائي⁽²⁾، ولهذا كَلَّه نجد أن موقف أركون لم يستتب على منهج واحد في دراسة القرآن أو نظرية، فقد دعا إلى الأخذ بالنبوية ثم انتقل إلى اللسانيات ثم السيميائيات ثم انتقل إلى علم الأناسة والانتروبولوجيا⁽³⁾.

2-2- الإسلاميات التطبيقية: صلب القراءة التأويلية عند أركون:

يرى أركون أن الإسلاميات الكلاسيكية التي وصلتنا عن جهود موروثية أصبحت قاصرة أمام ما تحقّق من معارف ومناهج معاصرة، لذلك دعا إلى إسلاميات جديدة أطلق عليها اسم "الإسلاميات التطبيقية" تركز على نقد العقل الإسلامي متطلّعة إلى عقل استطلاعي مستقبلي... وذلك بالحفر في معطيات مسكوت عنها في الموروث الديني: كالمجاز والميثي والتمخيّل^(*)، وذلك لابتعاد هذا الموروث في نظر أركون عن الثورات المعرفية الجديدة والمعاصرة، في مجالات علوم الإنسان والمجتمع، وخاصة في مجال الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية والتحليل النفسي، والتاريخ، بل والدراسات اللاهوتية الحديثة، وما كان في ركاب تلك الثورات من مناهج جديدة في دراسة الظواهر

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 41.

2- محمد أركون، م. ن، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 145.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 42.

*- التخيل أو التخيّل: هي مجموعة الصور والتصورات التي تملأ وعي الفرد والجماعة تجاه شيء محدد أو جماعة أخرى مثلاً. ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 193 هوامش وشروحات المترجم، ينظر أيضاً: عبد الإله بلقزيز،

نقد التراث، ص: 380، الهامش

والتّصوّص»⁽¹⁾ هذه المناهج الجديدة والمختلفة، التي تبيّن لها الدراسات المعاصرة، دفعت أركون إلى الربط بين مختلف أنواعها التحليلية مطلقاً عليها "الإسلاميات التطبيقية" التي تحتاج في رأيه إلى مناهج متعدّدة في الوقت نفسه تصل إلى درجة التناقض كالبنويّة والتفكيكية وغيرها، ولذلك أطلق أركون على منهجه «المنهج المتعدّد الاختصاصات»⁽²⁾ مستفيداً من كلّ الإنجازات المعرفية التي تحققت في العقود الأخيرة، وهي فترة شهدت فيها الفلسفة وعلوم الإنسان "طفرة" أدّت إلى تغيير خارطة الفكر وقلب الرّؤية إلى العالم⁽³⁾.

وتعدّ "الإسلاميات التطبيقية" صلب القراءة التأويلية التي تقوم بدراسة النّص القرآني أولاً والتّصوّص الثانية بعد ذلك على أساس منهج تفكيكي أو حفري (أيركيولوجي)⁽⁴⁾، فأركون «إذ يتكلّم على القرآن ويستعيده، إنّما يخضعه لمطرقته التّقديّة ويقراه بعين حفريّة تفكيكية تقوم أساساً باقتراح آليات معرفية وأدوات علمية تتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله ولهذا فإنّ هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير وتقدّم أدوات مفهوميّة تتيح قراءة ما لم يقرأ في النّصوص»⁽⁵⁾ لذلك نجد أركون يرى «الواقع هو أنّ التّقنيات التأويلية المستخدمة من قبل الفقهاء والمفسرين بالأمس واليوم تعتبر لاغية وغير مقبولة من قبل الإجماع العلمي الحديث»⁽⁶⁾ لذلك نجده يعرض في مقدّمة كتبه - ومن بين تلك الكتب - "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" إلى أنّه على القارئ أن يتزوّد بتكوين علمي ويحيط

1- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، العرب والحداثة 3، ص: 370.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص: 125.

3- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 124.

4- ينظر: احميدة النيفر، النّص الديني والتراث الإسلامي، ص: 170.

5- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 119 و125 وما بعدهما.

6- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 93.

بالأرضية المفهومية الخاصة باللّسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والتّفند الابستمولوجي، كما يجب عليه أن يتدرّب على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيان مختلفان، فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه "الصحيحة" وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصّفات اللّسانية اللّغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية⁽¹⁾.

كما يشرح هاشم صالح مفهوم الإسلاميات التطبيقية عند أركون قائلا: «أنّها تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصياً لكي يتجاوز منهجية الإسلامية الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها... وهي في الواقع تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام، بدلاً من الاكتفاء بالدراسة الوصفية و"الحيادية" الخارجية التي يتبّعها المستشرقون عادة»⁽²⁾.

وفي كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" يقدّم أركون عرضاً حول "الإسلاميات التطبيقية" بدأ بتقديم لمحة عن الإسلاميات الكلاسيكية التي رأى أنّها "خطاب Discours غربي حول الإسلام. ورأى أنّ كلمة (ومصطلح) الإسلاميات (L'islamologie) أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام هي في الواقع من اختراع غربي⁽³⁾ لذلك رأى بعض النقاد أنّ «أركون يحفر بأدوات غيره»⁽⁴⁾. وإذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية تمّدف إلى تقديم معلومات محدّدة حول دين معيّن (الإسلام) إلى جمهور غربي، فإنّ "الإسلاميات التطبيقية" على العكس من ذلك، تدرس

1- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 05.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 193.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 51.

4- علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 128.

الإسلام ضمن منظورين متكاملين: كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، وذلك بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة، وكفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كلّه. ذلك أنّ الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانتروبولوجيا الدينية وذلك بإخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسّعاته وتحولاته وانهدامه⁽¹⁾.

يضيف أركون بهذا الصّد أن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، والمتطلّبات الخاصّة بموضوع دراستها، فقد ارتبطت ظاهرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصّاً، وهذا يعني أنّه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسانيات بشكل كامل، ذلك لأنّ الإسلام كأيّ دين آخر هو جسد مؤلّف من عدّة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني والبيسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطوّر المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن "نظام العمل التاريخي" لكلّ مجتمع وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن- أدب- فكر)⁽²⁾.

ومن مهام الإسلاميات التطبيقية - عند أركون- خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرّر من المحرّمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً، وتتلخّص هذه المهام في قطبين من الاهتمامات: قطب التراث وقطب الحداثة، فمن وجهة نظر منهجية يرى أركون أنّه ينبغي كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدّم الحداثة في الغرب. حيث كانت الإسلاميات الكلاسيكية قد تجاهلت، علمياً، هذه العلاقة المتبادلة التي هي مع ذلك،

1- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر، ص: 56.

2- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر، ص: 57.

أساسية جدًا من أجل فهم وتأمل الحالة الراهنة للإسلام⁽¹⁾، ولهذا جاءت «الإسلاميات التطبيقية» كمشروع أركوني يتساءل عن المنسيّ (المهمّل) واللامفكر فيه في التراث الإسلامي⁽²⁾ كالثقافة الشفوية، والرمز، والمجاز، لذلك من الضروري الاستعانة بعلوم متعدّدة لربط الإسلام بالواقع ومستجدّات العالم الإسلامي المعاصر، لذلك نجد أركون يدعو إلى وجود خطاب قرآني مفتوح معرفيا، ينتجه التحليل اللغوي والسيميائي البحث لاستخراج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة⁽³⁾.

في آخر هذا العرض نستدعي تساؤل علي حرب إلى أيّ حدّ يمكن القول أنّ قراءة محمد أركون للتراث تحدّد في الآراء والمنهجيات؟ وهل أنّ قارئه من أهل الغرب يفيدون من قراءته في تراثه كما يفيد هو من قراءته لتناجهم أو من قراءاته لقراءاتهم في تراثهم وتاريخهم؟⁽⁴⁾ ونحن إذ نستدعي هذا التساؤل نحاول أن نقف على مفهوم الإعجاز أو العجيب المدهش أو الخلاب كما أطلق عليه أركون انطلاقًا من القراءات التي اقترحها للنصّ القرآني بشكل خاص والتراث بشكل عام. وانطلاقًا من مفهوم الإعجاز نقف على موقف أركون من قضايا لها علاقة كبيرة بالإعجاز كالإيمان وقداصة النصّ القرآني وتعالیه.

لاحظنا أنّ أركون حاول أن ينطلق من قراءاته للنصّ القرآني انطلاقًا أيضًا من مجموعة من الأسئلة، من ضمنها: هل ينبغي أن نهتمّ بالإنتاج الفكري الإسلامي ونستخدمه كوثيقة من أجل تطبيق مناهج علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي عليه؟⁽⁵⁾ وقد اقترح أركون للإجابة عن هذا السؤال وغيره القراءة التاريخية.

1- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 58، 59.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص: 60.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 175.

4- علي حرب، نقد النصّ، ص: 84.

5- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 39.

الانثربولوجية، والقراءة الألسنية والدلالية السيميائية والأدبية، وإسهامات القراءات الإيمانية وتوظيفاتها أو استثمارها، وهي بروتوكولات عرضناها في بداية هذا الفصل اقترحها أركون في مختلف كتبه، وذلك من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً - كما أطلق عليه أركون-. وفي قراءاته التاريخية الانثربولوجية(*) يؤكد أنه يحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسي بين موقف الإيمان من جهة وموقف العقل التقدي من جهة أخرى، فهما موقفان متميزان للعقل أمام مشكلة المعرفة⁽¹⁾ ومهمة العقل التقدي تطبيق ذات المنهجية التي طبقت على النصوص الأخرى وأثبتت فعاليتها يطبقها على النص القرآني، الذي يعتبره مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس الذي يعتبر بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تنقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم⁽²⁾، وهنا يعتقد أركون أنه ينبغي على الباحث المفكر أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كل ما يقال ويعاش ويركب وينبثق داخل السياج الدوغمائي^(**)، بمعنى أنه يدمج أو يتناول موضوع الإيمان داخل موضوع الدراسة فهو ينظر إلى التركيبات العقائدية الإيمانية التي تهدف إلى تنمية التقى والورع في النفس بصفتها تجليات ثقافية ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني ولا يهدف إطلاقاً إلى

*-الانثربولوجيا: تاريخ المجتمعات: أركيولوجيا للحياة اليومية، ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 43.

1- محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 40.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 41.

** - المقصود بالسياج الدوغمائي العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس، ينظر: أركون، الفكر الأصولي، ص: 42، هامش المترجم، كما يعرفه أركون في المرجع نفسه، ص: 66، قائلاً: أقصد بالسياج الدوغمائي المغلق، حمل العقائد الدينية والتصوّرات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الدّاخل أو الخارج وهذا المصطلح من اختراع أركون أيضاً- ويقصد به- أيضاً- أن عقلية المؤمنين مسجونة داخل قفص لا تستطيع الخروج منه، وهذا القفص (أو السياج) هو العقيدة الدينية الأرثوذكسية، ينظر: م. ن، ص: 65.

وضعها بمنأى عن الدراسة التاريخية أو التقييم التقدي⁽¹⁾، يقول أركون في هذا الشأن «أنه ينبغي أن نطبّق نفس المنهجية ونفس المحريات التفكيكية على كل تاريخ المجتمعات التي انتشر فيها هذا الوحي المعطى وقُبِلَ وفُسرَ وتُرجمَ عملياً إلى قوانين أخلاقية وتشريعية وسياسية ومعنوية وجمالية وروحية»⁽²⁾.

أمّا عن القراءات الألسنية السيميائية والأدبية، فهنا يشير أركون إلى قضية "الإعجاز" انطلاقاً من مسألة "المجاز في القرآن" وهو يرى أن الساحة تكاد تخلو من الأعمال أو البحوث في هذا المجاز، وهو إذ يقول ذلك يدرك أنه سيغضب المسلمين⁽³⁾، لأنهم لن يعترفوا بنقص هذه البحوث مع وجود أعمال الباقلاني، وفخر الدين الرّازي والسكاكي، وكل تلك الأدبيات الهائلة التي كتبت عن الإعجاز. ويحاول هاشم صالح أن يترجم قصد أركون من هذا الرأي في إشارة منه إلى الفرق الكبير بين الدراسات الحديثة الموجودة حالياً في أوروبا عن المجاز وبين كتابات النقاد العرب القدامى والمعاصرين عنه، فالنقاد القدامى كانوا يعترفون بالمجاز كدليل على الإعجاز اللّغوي أو البلاغي للقرآن، وكانوا يعجبون به أشدّ الإعجاب، كما لا يزال يفعل نفس الشيء النقاد المسلمون المعاصرون، كما في أعمال مصطفى صادق الرافعي، أو سيد قطب في ظلاله. ويضيف أن هؤلاء الدارسين لا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخيل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية⁽⁴⁾. أركون يقرّ أن نظرية الإعجاز وكل تلك الأدبيات التبجيلية الغزيرة التي كتبت حولها لا تزال تضغط على المفكرين المسلمين حتى اليوم متناسين أن التيار المعادي للمجاز كما لنظرية خلق القرآن قد استطاع أن ينتصر في النهاية بدءاً من القرن الرابع عشر. وهذا هو الشيء الذي يفسّر لنا سبب انتصار

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 36.

2- محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 58.

3- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 61.

4- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 61، 62.

القراءات الحرفية للقرآن الآن. إن الدراسات المختصة بالبلاغة العربية والنقد الأدبي العربي لا تهتم كثيراً بدراسة الانعكاسات الإيجابية والسلبية لذلك الضغط المستمر الذي تمارسه المسلمات اللاهوتية على كل مقارنة ألسنية أو سيميائية دلالية أو أدبية للنص المقدس، وهذا يعني أن نظرية الإعجاز لاهوتية(*) أو مسلمة لاهوتية مفروضة فرضاً على الوعي، وليست نظرية في النقد الأدبي⁽¹⁾، وعلى هذا فإنّه حتى مفهوم النقد الأدبي ذاته ينبغي علينا - مضيفاً أركون - أن نعيد بلورته أو اشتغاله من جديد، وذلك لكي لا ننقل المنهجيات والإشكاليات المطبقة على الأدبيات الحديثة كما هي ونطبّقها بشكل تعسّفي على الخطاب الديني.

ويشير أركون بهذا الصدد إلى محاولتي "نصر حامد أبي زيد" الذي حاول تطبيق مكتسبات الألسنية الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن⁽²⁾ وكذا محاولة "خلف الله" تطبيق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني^(**) هو يرى أن أبحاث الأستاذ "نصر حامد" أكثر من عادية أو طبيعية، فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصّاً لغوياً. إنّه يطبّق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تطبّق على أيّ نصّ لغوي⁽³⁾. وإن كان هذا هو رأي "نصر حامد أبي زيد" كما نقله أركون أو كما رأيناه في فصول سابقة من هذا البحث، فإنّه الموقف نفسه الذي ذهب إليه أركون في دراسته وجوته، فهو يرى أنّ «القرآن ليس إلّا نصّاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة كالتوراة

*- اللاهوت: علم الله، ينظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،

الطبعة الأولى، 1991، ص: 104.

1- ينظر: أركون، الفكر الأصولي، ص: 62.

2- ينظر: أركون، الفكر الأصولي، ص: 63-64، وفي ذلك يحيل على كتاب "نصر حامد أبي زيد" "مفهوم النص"

**- وفي هذا إشارة إلى كتاب محمد أحمد خلف الله، "الفن القصصي في القرآن الكريم".

3- محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 36.

والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية»⁽¹⁾. يقول أركون إنَّ انقضاء المحافظين والتقليديين على هذه الكتب لأكثر دليل على مدى الحجم الذي يتّخذه المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر.

أمّا عن القراءة الإيمانية (أو المؤمنة) يرى أركون أنَّ القراءات الإيمانية للنصوص التأسيسية^(*) هي في ذات الوقت أماكن (أو محطّات) لانبثاق المعنى أو اندلاعه أو إبداعيته، وهناك علاقات وظائفية شغالة كائنة بين النصّ الرسميّ التاجز والمغلق (القرآن + الحديث) وبين النصوص التي انبت عليها وفسّرتها التي يرى أنّها علاقة تقديسية تخلع الطابع المجازي أو الخيالي الجميل على الأشياء ترى فيها أمراً خارقاً للطبيعة أو للمتعالى، أو للعجيب المدهش والساحر الخلاب⁽²⁾، فعلى الباحث أن يأخذ هذه القراءات الإيمانية بعين الاعتبار لأنّها تعني المعرفة التاريخية وتعطي فكرة مهمة عن كيفية اشتغال الخيال أو المخيال في التاريخ⁽³⁾، ففي مقاربتة التاريخية والسوسولوجية، يرى أركون أنّه تبيان كيف أنّ بُعد الغريب الساحر والمدهش (Le merveilleux) أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلّب خلال القرنين الأوّل والثاني للهجرة على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي (أو الخيال الاجتماعي) وطريقة وظائفه وممارسته لعمله وذلك حينما كان النقل الشفهي يغلب آنذاك على النقل الكتابي ثم كيف نشأت وتطوّرت المقولات العقلانية بعد اختراع الورق وانتشار

1- ينظر: أركون، الفكر الأصولي، ص: 36.

*- هناك نوعان من النصوص في هذا السياق: النصوص التأسيسية الأولى المتمثلة بالقرآن ولكن التي أضيف إليها الحديث لاحقاً بعد أن رفع إلى مرتبتها، فالحديث النبوي في رأي أركون لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن، ولكنّه رفع إلى مرتبته في زمن الشافعي. وهناك النصوص التفسيرية التي تعلق على الأولى وتشرحها، ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 68.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 64 وما بعدها.

3- ينظر: م. ن، ص: 70.

الخط العربي وتحسنه واتقانه التاريخي المتدرج ثم دخول المركزية اليونانية والعقلانية المنطقية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية.

يقول أركون ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/ الكتابي والأسطوري/ العقلاني، والغريب الساحر/ والمحسوس الواقعي، والمقدس/ والديوي الأرضي، كما ينبغي إعادة تقييم الشكل والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس، وغرائبي مدهش أو ساحر، وأسطورة، وعامل شفهي، أو كتابي، أو خيال أو عقلائي أو لاعقلاني) هي الآن في طور الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى تأثرت باكتشافات جديدة في ذلك العصر لعلوم الإنسان والمجتمع⁽¹⁾.

وفي ختام هذه القراءات يقترح أركون أن نخرج الظاهرة القرآنية من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الأنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية بشكل عام⁽²⁾، مؤكداً أنه يتوق إلى قراءة جديدة للقرآن قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات⁽³⁾.

الملاحظ أنّ هدف أركون من كل هذه القراءات ليس إثبات إعجاز القرآن أو إعطاء مفهوم محدد له بقدر ما هو إخضاعه للمناهج العلمية الحديثة وكأنه يجب عن تساؤله الذي أشرنا إليه في السابق بأن اهتمامه بالنصوص التأسيسية والنصوص الثانوية - كما أطلق عليها- لم يكن إلا من أجل تطبيق مناهج علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي وغيرها من المناهج التأويلية والتفكيكية الحديثة، مع الأخذ بعين

1- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامية قراءة علمية، ص: 35 و 36.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ص: 73.

3- ينظر: م. ن، ص: 76.

الاعتبار الجانب المقدس أو المتعالي أو العجيب المدهش والساحر الخلاب وهو المصطلح الذي أطلقه أركون مقابل "الإعجاز" ذلك لأنه يعني في رأيه المعرفة التاريخية.

وإذا ما نُظِرَ إلى الأمر من منظور علمي أو تفكيكي - يسائل علي حرب - أركون عن مشروعية قراءته وأصالتها وجدواها. «ليكن ذلك. ثمّة ظاهرة يمثّلها "الوحي" وثمة حدث يجسّده "الحدث القرآني" بحسب تعبير أركون. ولنسم ذلك بأي اسم نشاء. قد يكون ذروة الكلام أو رتبة فائقة من رتب القول أو المعنى الذي يتجدّد باستمرار أو الكلام الذي لا ينفد... ولكنها "بداية عظيمة" إذا شئنا الاستعارة من هايدغر. والبداية العظيمة تستعاد وتستأنف أي تقرأ قراءة تأويلية. فالعلم لا يكشف لنا في تفكيكاته وتنقيحاته إلا عن أصل المعنى، أي عن اللامعنى ولا بُدَّ إذاً من لأم المعنى استعادة وتفسيراً وتأويلاً»⁽¹⁾.

وكأننا بأركون يسمع هذه المسئلة فيردّ على علي حرب بأنّ علم الدلالات (أو علم السيمياء Le sémiotique) يطمح إلى الاستعادة التقديّة التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولى ثمّ كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً. كيف تقوم العلامات (Les Signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟⁽²⁾ ليؤكد أركون بعد كل هذا في السياق نفسه أنّ هذه الأسئلة «لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين على العكس أنّها تهتمّ بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفاتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد

1- علي حرب، نقد النص، ص: 88.

2- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص: 33.

مكانتها المعرفية ضمن مقارنة شاملة تهم بكل ما يعني ويدل (أو بكل ما ينتج المعنى والدلالة)»⁽¹⁾.

وبغض النظر عن رأي أركون في قضية الإعجاز [أو "الظاهرة المعجزة" كما أطلق عليها] وإبداء إعجابه بأسلوب القرآن الكريم فإنه حاول أن يساهم في إرساء قواعد جديدة لفهم القرآن الكريم ودراسته في محاولته الانتقال من التفسير بمنهجيته ومفهومه التراثيين إلى تحليل الخطاب، محاولاً الوقوف على بعض النماذج القرآنية منها سورة الكهف ونحن سنحاول بعرضنا لهذا التحليل أن نتقرب إلى رأي أركون في "الإعجاز" من خلال هذه المحاولة. وتبيّن هدفه من كلّ هذا هل هو إعطاء مفهوم جديد للإعجاز أم أنّ قراءته للقرآن الكريم جاءت لتطبيق أدوات معرفية جديدة أطلّ علينا بها العصر الحديث.

3- من التفسير إلى تحليل الخطاب:

- مفهوم الإعجاز عند أركون في ضوء تحليل الخطاب:

- قراءة سورة الكهف نموذجاً:

تّضح من خلال ما عرضنا من آراء محمد أركون أنّ هدفه من دراسة القرآن الكريم وقراءته ليس تحديد مفهوم جديد للإعجاز، إنّما الهدف هو محاولته الوقوف كما صرّح بذلك «على نواقص التفسير التقليدي وفتح الطريق أمام القراءة التعدّدية»⁽²⁾، لذلك فهو يرى أنّ القيام بقراءة جديدة للقرآن اليوم ينبغي أن يكون توضيحاً لحالة ثقافية تهيمن عليها الإيديولوجيات المسيّسة والحامية في شتّى أنحاء العالم الإسلامي، لهذا فهو يريد من هذه الدّراسة تحقيق هدف مزدوج بشكل متزامن: فمن جهة يريد تحقيق هدف

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص: 33، 34.

2- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 146.

نظري عن طريق الإسهام في تشكيل تيبولوجيا للخطاب الديني، ويريد من جهة ثانية تحقيق هدف علمي عن طريق توليد أدوات جديدة وفعّالة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر⁽¹⁾، وذلك - حسب أركون - لأنّ ثقافتنا الحديثة تزوّدنا بعدّة منهجية هائلة تمكّنا من الحفر في طبقات النصّ المتزلّ ومن تفكيك المفاهيم الدينية كالوحي والمقدّس والحرام والشريعة والسنة... وهذا نمط من القراءة افتتحه أركون وشرع بممارسته مطبّقاً في ذلك منهجيّته التعدّدية التي تتداخل فيها معالجات مختلفة تاريخية وإناسية وأسنوية وأبستمولوجية وأركيولوجية... وبالفعل فإنّ أركون يخضع خطاب الوحي، من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مداراً للكلام، إلى قراءة حديثة يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته⁽²⁾. أركون ينطلق لتحديد مفهوم الوحي من القرآن نفسه، وذلك بتحليل سورة العلق لأنّها تمكّنه - كما صرّح بذلك - أو تتيح له أن يكتشف مقداراً أكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الأثرثوذكسي⁽³⁾.

ويعود هنا في هذا السياق إلى الحديث عن "العجيب المدهش" أو "الخارق للعادة" الذي يقابل عنده مفهوم "الإعجاز" انطلاقاً من "القصص القرآني" الذي يشكّل في اعتقاده "الخلفية الأسطورية"، التي تفسّر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن. ذلك على اعتبار أنّ هذه القصص تبيّن لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الديني. فهو يرى أنّ "معنى العجيب المدهش"^(*) والخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية- ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (أو مسقط) على الخطاب القرآني نفسه - وحتى اليوم نلاحظ - مؤكداً أركون - أنّ تصوّر الوحي

1- ينظر: محمد أركون، م. ن، ص: 146.

2- ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 106.

3- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 29.

* - لأركون دراسة تتعلّق بالعجيب المدهش أو الساحر الخلاب في بحث معنون بـ: "هل نستطيع أن نتحدّث عن وجود العجيب المدهش (أو السّاحر الخلاب) في القرآن؟ منشور في كتابه: قراءات في القرآن للأسف لم تتمكن من الحصول عليه.

لا يزال مُهيمنا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية⁽¹⁾. وقد استعان أركون بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني في تقاطعه مع التوراة والإنجيل باعتبارهما المجموعتان النصّيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآني⁽²⁾.

وقد اقترح كنموذج لهذا التداخل النصّي (سورة الكهف) التي تشكّل مثلا ساطعا على هذه الظاهرة مع أسطورة غلغاميش ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف).

ويرى أركون في هذا السياق أنّه ينبغي للأنثروبولوجيا الدينية أن تدمج الديانات الثلاث المتزلة في بحثها منهية استبعاد المثال الإسلامي كما ينبغي للفكر الإسلامي - في رأي أركون - أن يخرج من دائرته العقائدية، ليستفيد من أدوات العلوم الاجتماعية وأسئلتها وهي علوم اعتنت بإشكالية مجتمعات "الكتاب"⁽³⁾؛ هذا ويؤكد أركون أنّه بالإمكان تحديد نمط وجود العجيب المدهش ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات العديدة وأحيانا الطويلة الموجودة في القرآن وذلك ضمن منظور المساهمة في بلورة "نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية" التي يرى أنّها مهمة صعبة ينبغي إنجازها⁽⁴⁾.

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل لخطاب، ص: 30.

2- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 40.

3- ينظر: أركون، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، درا عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص: 163.

4- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 202 وما بعدها.

في مستهلّ قراءته لسورة الكهف يركّز أركون على المعطيات الخصوصية للخطاب القرآني من أجل طرح مسائل مطموسة من قبل المنهجيّات الألسنية والسيمائيات التي ظهرت حديثاً وتشغيل آلياتها التحليلية وجهازها المفهومي.

كما ارتأى أركون تقييم التفسير التقليدي ومعطياته ما الذي ينبغي أن نحتفظ منه؟ وما الذي ينبغي إهماله وتركه باعتبار أنّ هذا التفسير التقليدي ينتمي إلى ممارسة ثقافية مرّ عليها الزمن⁽¹⁾ - بحسب أركون- ففي التفسير الإسلامي التقليدي يرى الكاتب أنّه يوجد ثلاث اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكهف. هناك أولاً التفسير النحوي والتاريخي الأسطوري الذي اتّبعه المفسّرون القدماء، وهناك ثانياً التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق على حدّ تعبير لويس ماسينيون، وهناك ثالثاً التوسّع الرمزي للموضوعات الروحية والنموجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وبخاصة في الأوساط الشيعية والصوفية.

عن الاتجاه الأوّل اختار للحديث عن السمات الأساسية للتفسير التقليدي تفسير الطبري (ت 311 هـ / 923 م) وتفسير فخر الدين الرازي (ت 606 هـ / 1209 م) وذلك لهيئتهما الكبيرة فقد اعتبر أركون أنّ كتاب الطبري يُشكّل وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ، كما أنّ تفسير الرازي يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قلّ نظيرها، حيث يحرص التفسيران على إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتلّ مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

بدأ أركون قراءته لفهم هذين التفسيرين لسورة الكهف وشرحها والمبادئ النظرية التي تحكم بهما وما توصّلاً إليه من نتائج.

فمن المبادئ التي نصّ عليها التفسيران والتي رأى أركون أنّها قاعدة لغوية واضحة وصریحة في القرآن ذاته، أولها أنّ كلية النصّ القرآني المجموع بين دفعتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 150.

النبي شخصياً أو إلى المخلوقات المتعددة عن طريق النبي. وأمّا المبدأ الثاني الناتج عن السابق فيقول بأن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، وإنما هو كلام للحياة، أي يُعاش عليه يوماً، أمّا المبدأ الثالث الذي يتحكّم بالتفسير التقليدي فينصّ على أنّ كلّ العبارات أو الآيات المجموعة في النصّ الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كلياً، ولا يختلط بها أيّ كلام غير إلهي⁽¹⁾، أمّا المبدأ الرابع هو أنّ العبارات أو الآيات المجموعة في المدوّنة الرّسمية تشكّل فضاء لغويّاً لا يختزل إلى أيّ فضاء آخر على الرّغم من أنّ هذه المدوّنة تجسّدت في لغة بشرية هي هنا اللّغة العربية وكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير، بمعنى أنّ النصّ القرآني معصوم ليس فقط في مضمونه ومعانيه، وإنّما أيضاً في لفظه وصياغته اللّغوية. وهذا ما يدعى بنظرية الإعجاز⁽²⁾.

بعد عرض هذه المبادئ الأربعة أتى أركون إلى مجريات العرض المشتركة لكلّ الأدبيات التفسيرية وهي المجريات المنهجية التي يستخدمها المفسّرون القدماء لتفسير سور القرآن. عرض مقطعين بارزين لدى الطبري والرازي أوّلها قصّة الظروف المباشرة التي أدّت إلى نزول سورة الكهف كلّها كما قدّمها الطبري، والمعنى المقترح لكلمتي "رقيم" و"الكهف" الواردتين في الآية التاسعة من السورة. ثمّ أورد معالجة فخر الدين الرازي "قصّة موسى" في الآية 60 وما تلاها. ولاحظ أركون أنّ الطريقة الإجرائية أو الأسلوبية المستخدمة في التفسير الإسلامي القديم هي القصّة أو الحكاية. إنّها الحكاية - يقول أركون - الأكثر انتظاماً واستمرارية، والأكثر غنى بالنتائج (أي التي تؤدي إلى نتائج ملموسة فعلاً)⁽³⁾. وقد رأى الكاتب أنّها تستخدم بكثرة لأنّها كانت تتناسب بشكل

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 152 وما بعدها.

2- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، الهامش، ص: 155.

3- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 158 و 159.

ممتاز مع الأطر الاجتماعية للمعرفة ويقصد بذلك الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

يعود في نهاية عرضه أو دراسته مجريات التفسير التقليدي ووظائفه إلى عملية تشكيل الممكن التفكير فيه/ المستحيل التفكير فيه/ المفكر فيه/ اللامفكر فيه ومن النتائج التي توصل إليها بعد عرض شروحات الطبري وفخر الدين الرازي ومفسرين آخرين عديدين لسورة الكهف⁽¹⁾ أن مجمل السورة كان قد أوحى ضمن الظروف الملخّصة في الحكاية التأطيرية^(*) وللأسباب الواردة هنا أيضا. كما لاحظ أن النزعة الواقعية تحافظ على أولويتها لدى المفسرين القدامى، كما لاحظ في الآيات (71- 77) من سورة الكهف أن هؤلاء المفسرين لا يقرأونها بصفقتها مجرد "مقاطع سردية" وإنما يفسرونها كحالات معاشة يستمدّ منها عالم اللاهوت والفقهاء الأحكام التي ينبغي أن يتقيّد بها المسلمون في الحياة الأرضية⁽²⁾.

وصل أركون إلى أن النتائج الحاصلة عن التفسير الإسلامي القديم تمثل مجمل المعرفة التي شكلها المسلمون عن القصص الواردة وعن المعنى الشمولي لسورة الكهف. وهذه النتائج ليست إلا تكريسا عن طريق الكتابة (ويقصد بالكتابة الرسم الخطى بالمعنى الحرفي للكلمة) وعن طريق رأي "العلماء" لتلك الثقافة الشعبية العتيقة التي ظلّت حيّة في منطقة الشرق الأوسط بفضل النقل الشفهي الذي كان الطبري لا يزال يعكس صيغته ومجرباته⁽³⁾. وفي ختام عرضه يقول أركون «لقد شكّل التفسير الإسلامي فضاء متناغما

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 164 وما بعدها.

*- الحكاية التأطيرية تعني السرد المزّين والمنمّق أدبيا قليلا أو كثيرا يضيف أركون أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيّلة من حياة النبي، وهذا السرد يُشكل الإطار المكاني- الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 160، والحكاية التأطيرية في الواقع، أسباب النزول، ينظر: م. ن، ص: 156 الهامش.

2- ينظر: م. ن، ص: 164 وما بعدها/ 166/ 167.

3- محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 168.

أو منسجما من التصور، والإسقاط، والتعبير اللغوي والوجود⁽¹⁾. وبعد قراءته للتفسير التقليدي، انتقل إلى مرحلة موائية رأى أنها أكثر خطورة، متسائلا هل يكفي أن نقطع هذا الفضاء التفسيري إلى قطاع أدبي، وقطاع فلسفي، وقطاع لاهوتي، وقطاع اقتصادي، بل وحتى قطاع دلالي سيميائي... ثم ندرسه طبقاً للمناهج والإشكاليات المعترف بها من قبل العلماء والاختصاصيين المعاصرين؟⁽²⁾.

المقاربة السيميائية الدلالية وعلاقتها بالإعجاز القرآني: لذلك أول مبحث وقف عنده أركون ورأى أنه يشكل جدّة مطلقة بالنسبة للقرآن هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآني وذلك جاء خطوة موائية بعد تفكيك القراءات التقليدية أو ما سماها أيضا "التفسير الإسلامي القديم". وهنا نراه يطبق البروتوكولات القرائية التي نادى بها منذ البدء - مثلما رأينا في بداية هذا الفصل - حيث رأينا إصراره على أن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وذلك قصد فهم المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالها. لذلك وجدناه في كتبه قدم اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة والمائدة وهود وغيرها⁽³⁾.... وهذا كله في إطار منهجه القرائي التعددي.

وقد رأى أن أول صعوبة تعترض طريقه هي تلك الخاصة بالعبادة اللاهوتية القائلة "بإعجاز القرآن" ومؤدّاها أن الخطاب القرآني يستخدم العلامات اللغوية طبقا لمعايير نحوية، ومعنوية وبلاغية تولّد أنماطا معينة من الدلالة والمعنى. وهذه الأنماط المعنوية

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 167.

2- محمد أركون، م. ن، ص: 168.

3- ينظر في قراءة آيات من هذه السور، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 90 و130، والفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 112، والفكر الأصولي، ص: 147 وغيرها، سورة الإخلاص في كتاب من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 87.

أو الدلالية لا تختزل إلى أي تحليّات دلالية في أيّ لغة طبيعية كائنة ما كانت⁽¹⁾. وهنا يتساءل أركون سؤالاً يراه يرتدي أهميّة حاسمة بالنسبة له: «هل خصوصيات أنماط الدلالة هذه راجعة فعليا إلى بُنى المعاني الملازمة للخطاب القرآني، أم إلى آثار المعرفة التي يولدها هذا الخطاب أثناء سريانه (أو انتشاره) في المجتمع؟»⁽²⁾. هذا التساؤل يفرض القيام بدراستين علميتين مترابطتين: أولاً: تحديد تزامني للبُنى الملازمة للدلالة والمعنى الخاصّة بنظام اللّغة العربية ما قبل القرآنية. اللّغة العربية التي لم يُوثر فيها بعد الحديث اللّغوي القرآني. ثانياً: بلورة تحديد بنيوي قادر على متابعة التوسّع الدلالي للخطاب القرآني وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانية^(*). ثم في الخطابات التي تحتلّ المرتبة الثانية.

وقد خلص أركون في هذه النقطة بأنّ الخطاب القرآني يمارس دوره كنظام أصبح مستقرّاً لغويّاً بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكنّه ظلّ ديناميكياً من التّاحية السيميائية والدلالية، في حين أنّ الخطابات الثانوية (أو الثانية) تمارس فعلها بصفته أنظمة متغيّرة لغويّاً لا مستقرّة، ولكنّها مسهبة أو مكرورة دلالياً وسيميائياً⁽³⁾.

أمّا المبحث الثاني، فيرى أركون أنّه ينبغي التركيز على مسألة التّعالّي بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدّس، وكذا التّشبّه عن العمليّة التي أدّت إلى توليد المقولات الثنائية المتضادّة = متعال / مثولي، فوق طبيعي / طبيعي، مقدّس / دنيوي، سماوي / أرضي، روعي / زمني أو مادي... وكيف تمّت بلورتها.

1- أركون، من التفسير الموروث، ص: 172.

2- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 172.

* - ويقصد بها مختلف الخطابات المتحلّية في اللّغات الإسلاميّة العديدة وبالدرجة الأولى العربية الكلاسيكية: الخطاب القانوني، الفقهي، الخطاب اللاهوتي (علم الكلام) الخطاب الأخلاقي، الخطاب الفلسفي، الخطاب الصوفي، الخطاب التاريخي (كتب المؤرّخين القدماء كالطبري وابن الأثير وسواهما). أركون من التفسير الموروث، ص: 173، الهامش.

3- أركون، م. ن، ص: 173.

ينبغي - مضيافاً أركون - على التحليل النفسي - الاجتماعي - التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التّعالّي الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع.

وفي سورة الكهف نبيّن - وذلك في رأي أركون - كيف أنّ التنظيم السردي يتطور كمجاز ضخم يحمل في طياته شيئاً من التّعالّي أو من الرّوحانية. بمساعدة نقاط ارتكاز ماديّة أو فيزيائية: كالكهف، والكلب، والنّوأم السبعة، والسّنوات الثلاثمائة، وتسع، والحوت... ولكن العملية تختلف في الخطابات الثانية التي حولت القولية الروحية للمحيط الفيزيائي المادي وللزّمنية الطبيعية إلى نظام معياري إيديولوجي أو من مرحلة المجاز الحر إلى التسمية الصارمة⁽¹⁾.

أمّا الثاني فهدف القراءة كلّها هو تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصّة ومجرباتها من أجل الكشف عن الرّهانات الحقيقية للتاريخية، فأركون يريد أن يتجاوز المثال الإسلامي لكي يتوصّل إلى معرفة أكثر عمومية، فأركون يدرس الخطاب القرآني لكي يتوصّل من خلاله إلى معرفة تتجاوزه وتغني المعرفة البشرية ككلّ. ويرى أركون أنّه ينبغي أن نتكئ عليه. كما نتكئ على غيره كالتراث المسيحي أو اليهودي أو الهندوسي، ومن أجل التوصل إلى معرفة كونية بالإنسان والتاريخ. لذلك ينبغي - مضيافاً - أن نحرر المعرفة التاريخية من الإطار القصصي أو السّردي الذي كان سائداً في العصور القديمة والذي يتناسب مع عقلية الناس في ذلك الزّمان. أمّا الآن فإنّ المعرفة التاريخية ينبغي أن تتحرر من كلّ ذلك لكي تصبح أكثر دقة وعلميّة. ثمّ لكي تصبح أكثر قدرة على فهم الرّهانات الحقيقية للتاريخ⁽²⁾، فأركون يرى أنّ «ما يدعى بأسباب التّزول المستخدمة عموماً كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مُضلّلة أو

1- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، ص: 174.

2- ينظر: محمد أركون، من التفسير الموروث، الهامش، ص: 174.

خادعة كلياً»⁽¹⁾، أركون يبدو من خلال هذا العرض أنه «يؤكد على تاريخية النص القرآني وطابعه والناسوتي، أي تشكّله وتجسيده للمتعالى ضمن شروط تاريخية لغوية وثقافية وأنتروبولوجية»⁽²⁾.

وإن كان أركون «يؤكد على أن "قصص" الأنبياء الواردة في القرآن لا تقترح فقط مجرد نماذج أخلاقية ينبغي أن تُقلد وتحتذى وإثما تقويّ الرؤيا الأخروية وتوجّهه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش ومتقبل له ومنغمس فيه»⁽³⁾. فإن الكثير من النقاد ردّوا على محاولات أركون إخضاع النصّ القرآني للنقد التاريخي ولمناهج التحليل الغربية الحديثة، فأركون يرى أن علم الدلالات (أو علم السيمياء La Sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولى ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً، محاولاً طرح جملة من الأسئلة: كيف تقوم العلامات (Les Signes) المستخدمة في التصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟ وهو إن لم يقدم أجوبة دقيقة تستطيع القطع والحزم، فإنه يؤكد بأن هذه الأسئلة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين على العكس أنّها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقارنة شاملة تهتم بكلّ ما يعني ويدل (أو بكلّ ما ينتج المعنى والدلالة)⁽⁴⁾. هذا القول دفع بعلي حرب إلى الردّ على أركون: «فكيف نقرأ

1- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 37.

2- علي حرب، نقد النص، ص: 107.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 204.

4- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 33، 34.

النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا نترع عنها صفة التّعالّي والقداسة؟⁽¹⁾ لذلك دعاه إلى الابتعاد عن المداورة والالتفات فالأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها، والحلّ الذي اقترحه حرب يكون في البرهنة على أنّ قراءة القرآن لم تكن يوما ولا يمكن أن تكون إلاّ تاريخية مادام الإنسان لا ينفك عن تاريخيّته وذهنيّته وزمنيّته.

وهذا ما فعله المفسّرون القدامى على اختلاف مذاهبهم، ذلك بأنّ المتعالّي لا يتحلّى إلاّ في التاريخ والمقدّس لا يظهر إلاّ عبر الدنيوي والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلاّ بلغة مخصوصة. والوحي إنّما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة⁽²⁾، والأمر نفسه دفع بسليمان عشراقي وهو أستاذ جزائري إلى الرّد على أركون، حيث يرى أنّ «المقاربات العقلانية للنصّ القرآني التي يقوم بها أركون تجرّده في الواقع، من سمة القداسة، لتجعل منه مادة تنقيب واستكشاف مفتوحة على مختلف المناهج بما فيها المناهج ذات المترع الوضعي المادي [...]»، فربط الأستاذ أركون لمبدأ الإعجاز بالحسّ الأسطوري، وبالذهنية البدوية مثلا هو تحوير لحقيقة يقرّها الخطاب القرآني فالله يؤكد في محكم آيه، أنّ رسالاته إنّما تنزلّ على الأنبياء بلسان أقوامهم (وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه)⁽³⁾، لذلك يرى هؤلاء النقاد والدارسون أنّه لا مرأى أنّ التّقد كما يمارسه أركون والآخرون، يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعريّة آليات الأسطورة والتّعالّي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانيّة⁽⁴⁾.

1- علي حرب، نقد النصّ، ص: 77.

2- ينظر: علي حرب، نقد النصّ، ص: 77.

3- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني، مقارنة توصيفية لجماليّة السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1998، ص: 60.

4- ينظر: علي حرب، نقد النصّ، ص: 203.

هذه جملة من الآراء والرّدود المختلفة على قراءة ودراسة أركون للقرآن الكريم ذات المنهج المتعدّد الذي اختاره لممارسة نقده وتفكيكه للتّص القرآني، نضيف إليها أنّه لم يكن هدف أركون من كلّ هذا التّقيد والتفكيك والدراسة تحديد مفهوم دقيق للإعجاز القرآني أو الوقوف على مكنه مثلما رأينا في الجهود التراثية أو حتى بعض الجهود المعاصرة التي عرضنا نماذج منها في هذا البحث، لم يكن هدفه هذا، بقدر ما كان يصبو إلى تطبيق مجموعة من الآليات المعرفية الحديثة والمناهج العلمية المتعدّدة للوقوف على نواقص التفسير التقليدي من جهة، والوصول إلى كشوفات علمية في الخطاب القرآني يجوز بها قصب السّبِق وتصل بها يده إلى الذي مازال مطموسًا في نظره في هذا التّص.

القاموس الاصطلاحي عند أركون:

1- الوحي: مجمل النصوص المجموعة في مدونات معلنة صحيحة من قبل كل طائفة وبالتالي فهي مغلقة ونهائية لأنه لم يعد ممكناً أن نضيف إليها شيئاً آخر أو نحذف منها أي شيء أو نعدّل منها بشيء⁽¹⁾.

تعريف آخر للوحي: هو تلك المعرفة الصحيحة إطلاقاً (أي العلم) التي علّمها الله من أجل أن يعدّل كل مؤمن من أعماله ويوجّهها لكي تتلاءم مع منظور النجاة الأبدية⁽²⁾.

2- القرآن: من الناحية الألسنية أو اللغوية عبارة عن مدوّنة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللّغة العربية⁽³⁾، وهو مدوّنة لا يمكن أن نصل إليها إلاّ عن طريق النّص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي⁽⁴⁾.

3- المصحف: المجموعة الرّسمية المغلقة أو النّاجزة، أو النّص الرّسمي المغلق والنّاجز، أو المدوّنة النصّية الرّسمية المغلقة، والنّاجزة⁽⁵⁾، والمقصود بـ «المصحف الرّسمي النّاجز ذلك النّص التّهائي المعروف للقرآن، والذي لم يتم التوصل إليه دفعة واحدة كما تتصوّر جماهير المسلمين...»⁽⁶⁾

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 92.

2- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص: 167.

3- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 113.

4- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 114.

5- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 65، 149، 150.

6- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 265.

4- السياج الدوغمائي المغلق: هذا المصطلح من اختراع أركون، ويقصد به أنّ عقلية المؤمنين مسجونة داخل قفص لا تستطيع الخروج منه وهذا القفص (أو السياج) هو العقيدة الدينية الأرثوذكسية، أي المعتمدة صحيحة ومستقيمة وما عداها ضلال في ضلال واسم المصطلح باللّغة الفرنسية (La clôture dogmatique) ⁽¹⁾.

5- السور أو الآيات: الوحدات النصّية المتميزة، الآية وحدة نصّية وهي القطعة الشفهية أو ما يدعو علماء الألسنيات بالوحدة النصّية، أما السورة: فهي مشكلة من عدد يقلّ أو يكثر من الوحدات النصّية أو اللّغوية ⁽²⁾. والآية: هي العبارات النصّية القرآنية ⁽³⁾.

6- التداخلية النصّية: هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي Intertextualité وهي تعني أنّ نصّاً ما قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له فيستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ منه ⁽⁴⁾.

7- الفكر الاستطلاعي الجديد: فكر يتجاوز الحداثة الكلاسيكية ويدخلنا في مرحلة ما بعد الحداثة، أركون يفضّل «العقل الاستطلاعي المستقبلي» ⁽⁵⁾.

8- الأسطورة: يقول أركون «تحيل هنا إلى القصص لا إلى الأسطورة بمعنى القصص الخرافية العارية من الحقيقة، وأنا أشدّد على هذه الواقعة لأنّ كثيراً من قرّاء كتي قد ارتكبوا خطأ جسيماً في المعنى عندما فهموا (أسطورة Mythe) بمعنى (مثّل) خرافي أو

1- الفكر الأصولي، ص: 65، وكتاب قضايا في نقد العقل الديني، ص: 49.

2- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 30 و38.

3- الفكر الأصولي، ص: 137.

4- ينظر: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، الهامش، ص: 40.

5- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، الهامش، ص: 45.

أسطورة خرافية غير متماسكة منطقياً، ومن شأن ذلك أن يدمر الثروات الأسطورية في القصص القرآني»⁽¹⁾.

9- الدوغمائية: تنظيم معرفي مغلق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللاعقادات المتعلقة بالواقع⁽²⁾.

10- الأرتذوكسية: يعني هذا المصطلح الرأي المستقيم أو الصحيح، وكل ما عداه منحرف أو خاطئ أو مهترق، هذا هو المعنى الأيتمولوجي الأصلي، ولكن المعنى الاصطلاحي يعني غير ذلك تماماً. إنه يعني الرأي الدوغماتي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم أي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحااجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهننا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاوول⁽³⁾، والمقصود بالأرتوذوكسية "التفسير الصحيح والمستقيم" للنصوص المقدسة، واعتبار كل ما عداه هرطقة وضلالاً⁽⁴⁾.

1- نافذة على الإسلام، ص: 114.

2- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 125.

3- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 35.

4- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 16.

خاتمة

وبعد حصيلة القراءة والمساءلة للخطابات المعاصرة التي اشتغلت على الدرس القرآني من منظور حدائني بمناهج مختلفة متباينة في مقاربتها لمفهوم الإعجاز برؤية معاصرة بعيدة عن المسحة الإيديولوجية، مدّعية في ذلك الصرامة العلمية والمقاربة المنهجية، ومن خلال مقارنة توصيفية خرجنا بجملة النتائج الآتية:

- شكّلت قراءة النصّ القرآني محور الدراسات العربية المعاصرة، إذ تناولت إشكالية منهج فهم النصّ القرآني وطرق قراءته.
- تخطّت الدراسات المعاصرة جهود القدامى في التفسير والتأويل.
- كشف موضوع "الإعجاز القرآني" عن اختلاف الدارسين، ومحور هذا الاختلاف "مفهوم الإعجاز ومكمنه".
- تباينت الدراسات المعاصرة وانقسمت إلى اتجاهين بارزين:
- أما الاتجاه الأول فتمثل في القراءة الأدبية البيانية التي حققت إضافة واضحة للدرس الإعجازي القديم، وخطوة نحو التّضح سايرت بها روح العصر من حيث أنّها وصلت ما انقطع واستمرت على ذلك النهج ولكن بمسحة حدائنية لم تلغ جهود القدامى ولا قدسية النص.
- أهمّ المرتكزات المعرفية التي انطلقت منها القراءة الأدبية البيانية بالإضافة إلى الاطلاع على التراث اللغوي والديني، التطوّر الثقافي والجديد في مجال الأدب والفنّ كالمعارف اللغوية المتميّزة بخصائص فنيّة وأسلوبية تراعي اللفظ والدلالة والصّورة والسياق.
- القراءة البيانية المعاصرة تنحو منحى التغيير متجاوزة الفهم القديم مسائرة ما استجدّ في هويّتنا الإسلاميّة وواقعا المعاصر أي أنّها تنبني على ثنائية الثابت والمتغير.
- فالإعجاز عند سيد قطب الذي يعدّ واحداً من الذين أكّدوا الإعجاز البياني البلاغي للقرآن الكريم، أصبح يتّسع عنده ليقوم على مجموعة من القيم التعبيرية التي

تشكّل التناسق الفنّي من ذلك الدلالات المختلفة للألفاظ والعبارات في مختلف تراكيبها وصيغها، وما تركه من تناسق أصوات حروفها وموسيقاها الداخلية.

- ويكمن الإعجاز عند سيد قطب في "الجمال الكلّي المنسّق"، والسحر الفنّي مرادف للإعجاز، حيث سحر القرآن الكريم العرب منذ اللحظة الأولى في وقت لم يكن التشريع المحكم ولا الأغراض الكبرى هي التي تسترعي إحساسهم. لذلك اتخذ قطب "التصوير الفنّي" أداة معرفية معاصرة للكشف عن الإعجاز القرآني ولذلك استرشد من المستحدث من الدراسات الأدبية مفهوم الصورة والمشهد والجمال وهي كلها روافد استلهمها من المدرسة الانطباعية.

- أمّا عائشة عبد الرحمن - وهي واحدة من رموز القراءة البيانية- فقد دعت إلى إعادة قراءة القرآن الكريم وكشف أسراره البيانية التي حجبتها أقوال السلف وتأويلاتهم، لأنّها ترى أنّ الترائين لم يستطيعوا فصل الأحكام والقيم والمثل القرآنية عن النظم البليغ المعجز.

- اعتمدت عائشة عبد الرحمن "المنهج الاستقرائي" بلوغاً للإعجاز القرآني، وأحد أهمّ ركائز هذا المنهج فهم مفردات القرآن وأسالبيه ولمح أسراره في التعبير إضافة إلى التناول الموضوعي الذي خالفت به الطريقة المعروفة في تفسير القرآن الكريم سورة بسورة.

- منهج عائشة عبد الرحمن لم يكن استقصائياً إحصائياً لغاية الجمع فقط، إنّما هدفها كان بيانياً بلاغياً قصد الوقوف على الإعجاز القرآني في اللفظ والتركيب والمعنى، لذلك نجدها تحيل في تفسيرها البياني بجزأيه وكتاب "الإعجاز البياني" إلى مكمن الإعجاز من ذلك مناسبة خاتمة السورة لفاحتها، والمناسبة بين الآيات والسياق في السورة الواحدة وصيغ الألفاظ، وربط هذه الصيغة بالمعنى ممّا يؤكّد أنّ لهذا القرآن معجمه الخاص، وبيانه المعجز، كما اهتمت في قراءتها البيانية إلى قضية "الترادف" والفروق الدقيقة بين مترادفين

التي رأت أنها من أهم ركائز الإعجاز البياني وسراً من أسرارهِ، إلى جانب فواتح السور وسرّ الحروف فيها، وسرّ الحروف في زيادة بعض حروف المعاني أو حذفها، إضافة إلى دراسة بعض الأساليب التعبيرية الإعجازية من ذلك الاستغناء عن الفاعل والبدء بواو القسم والنفي مع القسم؛ والنسق الإيقاعي وملاءمته للمعنى في أوجز لفظ مؤكّدة بذلك فكرة الإعجاز البياني التي ترى فيها أنّ المعنى الصائب يتحقق بوجود اللفظ في مكانه المناسب. بمعنى أنّ الباحثة لم تلغ هي الأخرى جهود السلف وإن تجاوزتها في كثير من المواضيع من خلال المقاربة النصية ونستطيع أن نسميها المقاربة الأسلوبية البيانية.

- فأما الاتجاه الثاني فهو القراءة التأويلية التفكيكية عوّضت التفكير العربي الكلاسيكي بتفكير حديثي لا ينظر إلى القرآن الكريم على أنّه مقدّس، ولكنّه بُنى لغوية، ومنهجها في كلّ ذلك الإفادة من ما وصل إليه الغرب من إنجازات ثقافية وعلميّة ومعرفية، مشكّكة في المقولات الفكرية الموروثة، مستخدمة مقولات فكرية ومنهجية غربية جديدة أي أنّها تضرب بالثابت عرض الحائط واعتمدت على المتغير الذي لا يتحقق إلا بشرط القراءة وحدها.

- يراعي التأويل الجديد التفاعل الحاصل بين النصّ وقارئه، ومن ثمّ تصبح لغة النصّ لا تتوقف عن توليد المعنى، فتغدو معينا للمعنى لا ينضب.

- القراءة التأويلية لا تقرأ القرآن من أجل إعادة الاعتبار إلى فكرة "الإعجاز" التي يمثلها الوحي القرآني وإنّما هدفها تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وكيفية تشكّله.

- القراءة التأويلية بمفاتيحها المعرفية تحاول هتك حجاب القداسة لتصل إلى أقصى حدود الفهم، فالدارسون المعاصرون ربطوا أسباب نزول القرآن الكريم بالواقع وتفاعله معه بعيداً عن أيّ مكنن إعجازي.

- يتمّ التعامل مع النصّ القرآني - من منظور القراءة التأويلية - باعتباره يخضع أو يرتبط بظروف تاريخية وثقافية، ولا يمكن أن يفهم أو يفسّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال

الثقافي الخاص الذي أنجز فيه، وهذا ما ساهم في تكريس فكرة المماثلة اللغوية بين النص القرآني وغيره من النصوص المنجزة في عصره، أو غيره من النصوص الدينية الأخرى، لذلك دعت إلى إعادة تأويله وفهمه، ومنهجها في ذلك التحليل اللغوي الذي تراه الأنسب لفهم النص القرآني.

- اختارت هذه الدراسات التي يمثلها نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وغيرهما بعض النصوص القرآنية وطبقت عليها ما توصل إليه الغرب من إنجازات ثقافية ومعرفية، واقترحت لها مناهج للتفكيك والتأويل.

- من هذه المناهج "الهرمينوطيقا" التي تفسر النص بشكل عام سواءً أكان هذا النص نصاً تاريخياً أو دينياً، مما يجعل الممارسة التأويلية لا تستنفد كل طاقاتها القرائية ويبقى الفهم والتأويل مستمرًا لا ينفد ولا ينقطع أي أنها تساوي بين النصوص وتعامل مع النص من حيث هو كذلك بعيداً عن الإسقاطات الخارجية.

- نصر حامد أبو زيد يرى أن "مفهوم الإعجاز" يدرس من منطلق تحليل الخصائص الأسلوبية والبلاغية للقرآن، أي من منطلق أدبي وينحصر درسه في طبيعة النص اللغوية متضافرة في بني سردية وتمثيلية وقصصية وجمالية وخصيصة "الإنشادية الترتيلية" وهي كلها تثير لدى سماعه "الدهشة" و"الغربة".

- ينطلق نصر حامد أبو زيد في قضية الإعجاز وتحديد مفهومه من مفارقة أو مخالفة أو مغايرة "القرآن الكريم" للنص الشعري، وهي تتمحور أساساً على مفهوم "التفوق الأدبي" للقرآن على كل أنماط الكلام البشري بمعنى أن نصر حامد أبو زيد يقرّ بالإعجاز بشكل أو بآخر من حيث التحليل الأسلوبي والتاريخي والانتروبولوجي.

- نصر حامد أبو زيد يفرق بين الدين والتراث الديني، وإنما سعى بكل جهده معرفي إلى مناقشة التراث الديني وليس الدين.

- محمد عابد الجابري ينطلق في تحديد مفهوم الإعجاز من كونه ينبع من داخل النص القرآني وذلك بتأثيره البياني البلاغي وخصيسته الأدبية البلاغية الترتيلية.
- أمّا محمد أركون فلا يعطي مفهومًا ناجزًا دقيقًا للإعجاز انطلاقًا من النص القرآني، إنّما يكتفي في الغالب بمناقشة جهود التراثيين في هذه المسألة في استعادة نقدية للأدبيات المتعلقة بالإعجاز.
- أركون يدعو إلى تشكّل ألسنيات مقارنة تدرس الخصائص اللغوية للخطاب الديني في أديان عديدة وتستنتج منها الصفات المشتركة التي تشكّل خصوصية اللغة العربية فهو يرى أنّ الشّعور بالإعجاز اتجاه القرآن الكريم الذي أحسّه العرب جاء نتيجة استناد القرآن على اللغة العربية.
- المشروع الأركوني يقوم على "نقد العقل الإسلامي" وأساسه إعادة تقييم نقدي شامل لكلّ الموروث الإسلامي.
- يدعو المنهج الأركوني إلى تعدّد القراءات التي تمكّننا من الوقوف على إحدى خصائص القرآن الأساسية وهي قابليته (لأن يعني) هذا التعدّد القرائي جعل الموقف الأركوني لا يستتب على منهج واحد في دراسة القرآن، لذلك نجده قد دعا إلى الأخذ بالبنوية ثم انتقل إلى اللسانيات ثم السيميائيات ثم انتقل إلى علم الأناسة والانتروبولوجيا، لذلك نجده أطلق على منهجه "المنهج المتعدّد الاختصاصات".
- هدف أركون من القراءات التي نادى بها ليس إثبات إعجاز القرآن أو إعطاء مفهوم محدّد له بقدر ما هو إخضاعه للمناهج العلمية الحديثة المتعدّدة وتطبيق مجموعة من الآليات المعرفية وذلك للوقوف على نواقص التفسير التقليدي من جهة، والوصول إلى كشوفات علمية يرى أنّها مازالت مطموسة في الخطاب القرآني من جهة أخرى ثم قابلية النص القرآني للقراءات المتغايرة.

- يدعو أركون إلى تحييد وإزالة الجانب العقائدي الإيماني في دراسة القرآن الكريم وتفسيره حتى تتمكن من فهم طبيعة العجيب المدهش ووظيفته، وهذا ما أطلق عليه "الموقف الاختزالي تجاه اللغة الدينية" وهو اعتراف ضمني بفاعلية الإعجاز بعيدا عن الطروحات الإيديولوجية وقد سماها في غير موضع بالدوغمائية التي ترى أحادية الفهم وقداسة الفهم.

- محمد أركون يرى أن الخطاب القرآني مفتوح على مطلق المعنى تتعدّد قراءاته وتتجدّد بتجدّد المجتمعات والعصور.

- أمّا علي حرب فيذهب مذهب أركون من أن القرآن الكريم منفتح المعنى متعدّد القراءة واسع الدلالات والإيحاءات بسبب لغته المجازية، إلا أنه يختلف معه في كون القرآن الكريم مثله مثل الكتب السماوية الأخرى التي رأى حرب أنه يختلف عنها لتفاضله الدلالي وفضائه التأويلي واتّساع معناه وتعدّده.

- علي حرب يرى أن إعجاز القرآن لا ينفك عن لغة القرآن، لذلك فالإعجاز يكمن في فضّ أسرار اللغة، ليس ذلك فحسب بل الإعجاز نظم ومعنى، معرفة وبيان، أسلوب ورؤيا، مضمون ولغة، لا يمكن الفصل بينهما.

- علي حرب لا يحدّد قداسة النصّ القرآني فهو في رأيه معجز بلغته وبيانه كما مضمونه.

- يقرّ علي حرب البلاغيين القدامى في فكرة انطلاقهم من قوّة الشعر العربي للوصول إلى الإعجاز القرآني، وينطلق من فكرة "الإعجاز اللغوي"، القائمة على مقارنة النصّ القرآني بالشعر العربي الذي رأى أنه لا يتأتى من الجانب المعرفي، فهذا يرقى على المقارنة، إنّما مكمنه بلاغي، وما نجده من صلة بيانية تربط الشعر بالقرآن الكريم هذا لأنّه جاء بلغة العرب وأساليبها، وفضّلها بإعادة تشكيل جديد للغة في وجه لم يعهدوه لذلك ذهب إلى أن الإعجاز إمكان لا ينضب.

-
-
- وعلى المحمل فإنّ هذه الدراسات المعاصرة ترى أنّ المعنى في حالة تغيّر مستمر، وتعتبر التفسير علمًا مفتوحًا، وتتفق على أنّ النصّ القرآنيّ نصّ لغويّ بامتياز.
- كما أنّ هذه الدراسات المعاصرة منها من لم يتبع منهجًا علميًا محايدًا قائمًا على أصول وقواعد، فقد جمعت بعضها بين مناهج متناقضة تقوم على الانتقاد لا الاعتقاد.
- إنّ التحديّ في الإعجاز القرآنيّ متوجّه بالأساس إلى الفكر الإنسانيّ، والعجز فيه دالّ على محدودية طاقاته، ذلك ما حاولت بعض النظريات المعاصرة تأكيده، والأخرى القفز عليه.
- ونذهب في الأخير إلى أنّ هذه المناهج وإن ادعت الصرامة العلمية والمقاربة المنهجية إلا أنّها لم تف النصّ حقه مع اعترافها بشكل أو بآخر تصريحًا أو تلميحًا أنّ الإعجاز خاصية قرآنية صرف إلا أنّ الذي منعها من ذلك هو غياب الجانب الدينيّ وعدم حضور اليقين في القلب.



فہرستہ آیاتہ

الصفحة	الآية	رقم الآية	السورة
40	﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ بِأَيِّنَّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	115	البقرة
234	﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيفُونَهِ إِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾	184	
215	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَّبِعِي نَصْرَ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾	214	
235	﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾	249	
235	﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾	286	
27	﴿بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْهَيْئَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾	07	آل
228	﴿قَالَ رَبِّ ابْنِي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾	40	عمران
232	﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾	182	النساء
27	﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	59	
122	﴿أَقْبَلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾	82	
234	﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	176	الأنعام
233	﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَفَعُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا﴾	30	
169	﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾	31	

224	﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْدَبِينَ﴾	09	الأنفال
236	﴿فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾	45	التوبة
234	﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُونَا تَذَكَّرُ يُونُسَ﴾	85	يوسف
27	﴿أَنَا أَنبِيُّكُمْ بِتَاوِيلِهِ﴾	45	
27	﴿يَتَأْتِي هَذَا تَاوِيلُ رُءُوبِي مِمَّنْ قَبْلُ فَمَا جَعَلَهَا رِيًّا حَفًّا﴾	100	
190	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَاطِبُونَ﴾	09	الحجر
-15 116	﴿فَلَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْفُرْعَانِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾	88	الإسراء
215	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَّفْوَا رَبِّكُمْ إِنَّا نَزَّلْنَا السَّاعَةَ شَعْرًا عَظِيمًا﴾	01	الحج
24	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمِثْلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾	33	الفرقان
224	﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ فُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾	72-71	النمل
113	﴿وَقَالُوا لَوْلَا أَنزَلْ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ فُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوْلَمْ يَكُفِّرُوا أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ وَإِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ فُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيِّنَةً وَبَيِّنَاتٍ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ ءَوَّلِيكَهُمْ الْخَاسِرُونَ﴾	52-50	العنكبوت
215	﴿هُنَالِكَ آتَتْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾	11	الأحزاب
126	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	11	الشورى

72	﴿بَلَيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾	34	الطور
238	﴿إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةَ وَانشَأَ الْقَمَرُ﴾	01	القمر
238	﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا﴾	5-4	الواقعة
171	﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِّنْ يَّخْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾	45 - 41	
228	﴿إِمْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾	10	التحریم
228	﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ بِرْعَوْنَ وَعَمَلِيهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾	11	
232	﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾	02	القلم
238	﴿بِإِذَا نُبِعَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدَكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾	14 - 13	الحاقة
132	﴿وَإِنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَافِرُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا وَأَمَّا الْقَافِرُونَ بَكَانُوا لِيَجْهَنَّمَ حَطَبًا﴾	15 - 14	الجن
224	﴿تَتَّبِعْهَا الرِّادِقَةُ﴾	07	النازعات
225	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا﴾	42	
172	﴿أَقْلَامًا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِفَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُوِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾	20 - 17	الغاشية
238	﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾	21	الفجر
219	﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾	10-08	البلد
217	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾	03-01	الليل

218	﴿الَّذِي يُوتَىٰ مَالَهُ، يَتَزَكَّىٰ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ، مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا إِبتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾	21 - 18	
240	﴿وَالصُّجُي وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾	3 - 1	الضحى
252	﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾	05	
-209 218	﴿أَلَمْ يَجِدَكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾	08 - 6	
-208 253	﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾	06 - 05	الشرح
215	﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾	01	الزلزلة
251	﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾	06	العاديات
216	﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾	11	
221	﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾	02	التكاثر
242	﴿أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾	02-01	
237	﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾	5-4	الماعون



قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.

المصادر والمراجع:

- 01- ابن جزري، محمد بن أحمد بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق محمد بن سيدي محمد مولاي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، ط: الأولى، 1430هـ / 2009م.
- 02- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: المجلس العلمي بفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1975م.
- 03- ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط: 2، 1393هـ، 1973م.
- 04- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، ط: 2، 2003.
- 05- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 06- أبو العباس محمد بن يزيد، المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، د. ط. د.ت.
- 07- احميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط. الأولى، 1425هـ / 2004.
- 08- الأندلسي، أبو حيان. محمد بن يوسف بن علي أثير الدين، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت،- لبنان- ط: 1، 1413هـ / 1993.
- 09- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، 2013.
- 10- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط: 4.

الرجائي عبد القاهر:

- 11- الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط: 03.
- 12- دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط: 03، 1413هـ / 1992م.
- 13- الرجائي، علي بن محمد بن علي، التعريفات، حققه وعلق عليه: نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط: 01، 1430هـ / 2009م.
- 14- الحسن بوتيبا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط. الأولى، 2010.
- 15- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط: 3.
- 16- الخفاجي، الأمير أبو محمد عبد الله ابن محمد بن سعيد بن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1982م- 1402هـ.
- 17- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط: 07، 2000.
- 18- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- 19- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1391 هـ / 1972م.
- 20- الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد

قائمة المصادر والمراجع:

الموجود، الشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

21- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط: 02، 1407 هـ / 1987 م.

22- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، د.ط، د. ت.

23- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، تعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417 هـ / 1997 م.

24- العسكري، أبو هلال بن عبد الله، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط 2.

25- القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب، 1960.

26- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط: الأولى، 1998.

27- اليامين بن تواتي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط: الأولى، 1432 هـ / 2011 م.

أمين الخولي:

28- التفسير نشأته، تدرجّه، تطوره، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982 م.

29- فنّ القول، تقديم: صلاح فضل، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، 1996.

30- من هدي القرآن، الهيئة المصرية العلميّة للكتاب، 1978 م.

- 31- مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط. 1، 1961م.
- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن:
- 32- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 2، د ت.
- 33- التفسير البياني للقرآن الكريم، ج: 1 و 2، دار المعارف، القاهرة، ط الخامسة، 1397هـ/ 1977م.
- 34- قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف، مصر ط: 2، 1970.
- 35- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدياء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 36- حبيب مونسي، شعرية المشهد في الإبداع الأدبي، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، د ت.
- 37- حسن جبر، بنت الشاطي من قريب، دار الكتاب الحديث- القاهرة، ط: 1، 2001م.
- 38- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 2002.
- 39- حفي محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، إشراف: محمد توفيق عويضة، الكتاب الرابع، 1390 هـ - 1970م.
- 40- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية ومعجمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- 41- حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1420هـ/2000م.

قائمة المصادر والمراجع:

- 42- حمودي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.
- 43- خديجة إكر، أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، سلسلة روافد، الإصدار: 58، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مكتبة الكويت الوطنية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2012/ ذو القعدة 1433هـ.
- 44- رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2004.
- 45- سعيد النكر، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: الأولى، 2014.
- 46- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني، مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1998.

سيد قطب:

- 47- التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط: 7، 1402، 1982.
- 48- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط 8، 1424، 2003.
- 49- خصائص التصوير الإسلامي، دار الشروق، بيروت، د. ت، د. ط.
- 50- في ظلال القرآن، دار الشروق، ط: 11، 1405هـ - 1985.
- 51- مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط: السابعة، 1403هـ / 1983م.
- 52- صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان - مصر، ط 1، 1995.

صلاح عبد الفتاح الخالدي:

- 53- المنهج الحركي في ظلال القرآن، دار عمان، الأردن، ط 2، 2000.
- 54- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط 3، 1402، 2003.
- 55- نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، شركة الشهاب، الجزائر، 1988، د.ط.
- 56- في ظلال القرآن في الميزان، دراسة وتقويم، ج3، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط الأولى، 1406، 1986.
- 57- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية (3)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427هـ/2006.

طه عبد الرحمن:

- 58- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط: الأولى، 2006.
- 59 - تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1993.
- 60- طيب تريني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997، الجزء الخامس.
- 61- عاطف جود نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مكتبة لبنان، ناشرون، مصر بيروت، ط:1، 1996.
- 62- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ضمن مشروع "العرب والحداثة"، ج: 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط الأولى، نوفمبر، 2014.
- 63- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1432 هـ / 2011م.
- 64- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط. الأولى، 1426 هـ / 2005م.

عبد الرحمن بودرع:

65- التأويل وموقع البيان من بلاغة الخطاب القرآني، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، منشورات الاختلاف الجزائر، ضفاف، بيروت، ط: الأولى، 1436 هـ - 2015 م.

66- الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.

67- انسجام النص القرآني وتماسك بنائه، ضمن كتاب بلاغة النظم القرآني، تقديم: أحمد عيادي، تنسيق وتحرير: محمد المنتار، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط الأولى، 1435، 2014.

68- عبد الرحمن، العضراوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، ضمن كتاب "التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، تقديم: د. أحمد عيادي، تحرير وتنسيق: د. محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: الأولى، 1435 هـ / 2014 م.

69- عبد الله هيتوت، الإطار النظري والمفاهيمي ضمن كتاب: التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، تقديم: د. أحمد عيادي، تحرير وتنسيق، د. محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: الأولى، 1435 هـ / 2014 م.

70- عدنان زرزور، علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، المكتب الإسلامي، الأردن، ط 1، 1981/1401.

علي حرب:

71- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو 1994.

72- التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط. 2، 2007.

- 73- المنوع والممتع، نقد الذات المفكّرة، النّص والحقيقة 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. 2، 2000.
- 74- نقد النص، النّص والحقيقة 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط. الرابعة، 2005.
- 75- علي مهدي زيتون، الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2001.
- 76- فضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التتريل، دار عمار للنشر، عمان، الأردن، ط: 03، 1423هـ / 2003م.
- 77- فاطمة الزهراء الناصري، الترادف في القرآن الكريم بين منهجية القرآن المعرفية ودعاوي القراءات المعاصرة، ضمن كتاب بلاغة النظم القرآني، تقديم: أحمد عبّادي، تنسيق وتحرير: محمد المنتار، الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط الأولى، 1435هـ / 2014.
- 78- قطب الريسوني، النّص القرآني من تمهات القراءة إلى أفق التدبّر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط الأولى، 1431 هـ - 2010م.
- 79- كاصد الزايدي، دراسات نقدية في التفسير الحديث، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط: 1، 1431 هـ / 2010م.
- 80- مالك بن النبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دمشق، سوريا، ط: 4، 1420، 2000.
- 81- محمّد أحمد الأشقر، الدّراسات الأبيّة لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، دار وائل للنشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، ط: الأولى، 2003م.

محمد أركون:

- 82 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط: الأولى، 1999.
- 83 - الفكر العربي، تر: عادل عوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، 1986.
- 84 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط الثانية، 1996.
- 85 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
- 86 - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط: 2، 2005.
- 87 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثانية، 1996.
- 88 - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، د. ت.
- 89 - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1991.
- 90 - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط: 03، 2007.
- 91 - نافذة على الإسلام، تر: صيَّاح الجهيم، درا عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

- 92- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، يونيو، 2013.
- 93- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، الجزء الثاني، في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط: الأولى، 1421هـ-2000م.
- 94- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف، المغرب، 1417هـ، 1996.
- 95- محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب الإيديولوجيا، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1991.
- 96- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، أكتوبر، 2006.
- 97- محمد علي الرضائي الأصفهاني، مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، تعريب: قاسم البيضائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط الأولى، 2008.
- 98- محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الكريم-قراءة محمد أركون، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، د.ط.
- 99- محمد مصطفوي، أساسيات المنهج، و الخطاب في درس القرآن وتفسيره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط الأولى، بيروت، 2009.
- 100- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001.
- 101- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ضفاف، بيروت، ط: 1، 1433هـ/2012م.

قائمة المصادر والمراجع:

- 102- منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، د. ط، د. ت.
- نصر حامد أبو زيد:
- 103- إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، الطبعة التاسعة، 2012.
- 104- التجديد والتحریم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2010.
- 105- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، 2000.
- 106- النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 2000.
- 107- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت- لبنان، ط. السادسة، 2005.
- 108- نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر مع نقد وتعليق، تقديم: محمد بهجة البيطار، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط: الثانية، 1400هـ- 1980م.
- 109- يحي محمد، منطق فهم النص، تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، المغرب، ط: 1، 2010.

المقالات والمجلات والدوريات:

110- إلياس قوسم، حفريات في مصطلح التاريخية، المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويفهم، ملتقى أهل التفسير، [Rhttp://tafsir.net](http://tafsir.net).

111- ماجد الغرباوي، قضايا إسلامية معاصرة إشكاليات التجديد، سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، 2000م/ 1421 هـ.

112- محمد أركون، مجلة الوحدة، مجلة فكرية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، تونس، العدد: 13.

113- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد الخامس، العدد الأول، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بولاق، القاهرة.

114- صدوق نور الدين، في النص وتفسير النص، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، حزيران 1990، عدد 77/76.

الرسائل والمخطوطات:

115- غانم حنجار، القيم الأدبية في نصوص التفسير عند المحدثين، سيد قطب وعائشة عبد الرحمن نموذجاً، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص أدب قديم وحديث، جامعة الجزائر قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 1428 هـ / 1429 هـ - 2007 / 2008م.



فهرست اموضوعات

شكر و عرفان

إهداء

مقدمة أ

الباب الأول:

مفهوم الإعجاز وآلياته المعرفية في ضوء القراءتين البيانية والتأويلية

الفصل الأول:

الإعجاز في ضوء القراءة البيانية: المفهوم والظاهرة

03.....	مفهوم القراءة
05.....	مفهوم القراءة البيانية.....
09.....	مفهوم الإعجاز في التفاسير البيانية الموروثة وآلياتها المعرفية
09.....	دور البلاغة في بلورة مفهوم الإعجاز.....
11.....	مفهوم الإعجاز عند العلماء القدامى
16.....	آليات القراءة البيانية الموروثة.....
19.....	التكامل بين الأدوات والآليات التفسيرية.....
21.....	المعنى والتفسير والتأويل آليات فهم النص.....
21.....	المعنى.....
23.....	التفسير.....
26.....	التأويل.....
26.....	التأويل عند العرب القدامى.....
28.....	التأويل عند الأصوليين.....
29.....	في الفرق بين التفسير والتأويل.....
33.....	مفهوم الإعجاز من الإحساس والذوق إلى الاستدلال.....

37.....	آليات القراءة البيانية الموروثة ودورها في تحديد مفهوم الإعجاز
37.....	من خارج النص
37.....	القول بالصرفة
38.....	أسباب النزول
41.....	مواقع النزول ومنازله
42.....	الاستدلال بالمماثلة
44.....	من داخل النص
44.....	بين العادة والانزياح
48.....	تفسير القرآن بالقرآن
49.....	البنية اللغوية ودورها في تحديد وإبراز مفهوم الإعجاز

الفصل الثاني:

مفهوم الإعجاز في ضوء الدراسات المعاصرة ومرتكزاتها المعرفية

64.....	المرتكزات المعرفية والآليات الإجرائية للقراءة البيانية المعاصرة
64.....	المنهج العملي الذي يجمع بين شرعية الوحي والتطور الثقافي
66.....	الوحدة البنائية للقرآن الكريم
69.....	منهج القراءة البيانية المعاصرة
73.....	التأويل في المفهوم المعاصر
73.....	التأويل عند المحدثين
76.....	القراءة التأويلية التفكيكية
76.....	من التفسير إلى التأويل إلى التفكيك
78.....	بين التأويل والتأويلية
81.....	القراءة التأويلية العربية وعلاقتها بالإعجاز القرآني

- 85..... آليات القراءات والدراسات التأويلية المعاصرة
- 87..... اعتماد ترتيب التزول في فهم النص
- 88..... آلية (أسباب التزول) عند المعاصرين من الإعجاز إلى الواقع والتاريخ
- 91..... تاريخية النص الديني ونسبته مقابل أسباب التزول

الفصل الثالث:

مفهوم الإعجاز عند المعاصرين في ضوء القراءة التأويلية

- 98..... نصر حامد أبو زيد
- 98..... إعجاز القرآن بين الفصاحة والإيقاع
- 103... القرآن نص أدبيّ أوّلاً وقبل كلّ شيء من الباقلائي إلى عبد القاهر إلى سيد قطب
- 110..... محمد عابد الجابري
- 110..... إعجاز القرآن في خصائصه الأدبية الترتيلية
- 113..... محمد أركون
- 113..... النصّ القرآني نصّ التأويل بامتياز
- 114..... العجيب الخلاب في القرآن مقابل الإعجاز
- 121..... المقاربة الأدبية
- 122..... استعادة نقدية للأدبيات المتعلّقة بالإعجاز
- 128..... أركون وأبو زيد
- 128..... النصّ القرآني منجز ثقافي
- 133..... محمد أركون، طيب تزيبي، علي حرب
- 133..... النصّ القرآني منفتح المعنى متعدّد القراءة
- 139..... علي حرب
- 139..... الإعجاز إمكان لا ينضب

144..... إعجاز القرآن في تفاضله الدلالي وفضائه التأويلي واتساع معناه

الباب الثاني:

مفهوم الإعجاز في ضوء نماذج من الدراسات المعاصرة

الفصل الأول:

مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: سيد قطب من رموز القراءة البيانية

149..... المفاهيم والآليات القرائية التي انطلق منها قطب في دراسته للقرآن الكريم

151..... مرجعية النص وقطعيته

152..... الفكرية الحركية

153..... الجمالية الفنية

158..... منهج سيد قطب في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج

160..... الجانب الفني دعامة الإعجاز الأدبي عند سيد قطب

161..... الحركية في القرآن الكريم ودورها في الإعجاز

163..... نظرية "التصوير الفني" وآلياتها المعرفية

166..... تعريف التصوير الفني

167..... خصائص التصوير الفني

167..... التخييل الحسي

168..... التحسيم الفني

169..... التناسق الفني

170..... تناسق التعبير مع المضمون

170..... استقلال اللفظ برسم الصورة

171..... التقابل بين صورتين حاضرتين

171..... التقابل بين صورتين ماضية وحاضرة

171.....	تناسق الإيقاع الموسيقي في الصورة مع نظام الفواصل والقوافي وجو السورة العام.
172.....	التناسق في رسم الصورة.....
173.....	التناسق في رسم إطار الصورة.....
173.....	التناسق في العرض.....
174.....	الحياة الشاخصة.....
174.....	الحركة المتجددة.....
175.....	دعامة الإعجاز البياني في التصوير الفني.....
175.....	الإعجاز المطلق.....
176.....	الوحدة الموضوعية.....
180.....	الإعجاز البياني التصويري "سحر القرآن".....
188.....	الإنجازات والمآخذ.....
188.....	الإنجازات.....
194.....	المآخذ.....

الفصل الثاني:

مفهوم الإعجاز في الدراسات البيانية: عائشة عبد الرحمن من رموز القراءة البيانية

203.....	المفاهيم والآليات التي انطلقت منها عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم.....
203.....	نقدها للمناهج التراثية.....
205.....	سيرها على خطى أستاذها "أمين الخولي" في دراسته للقرآن الكريم.....
210.....	الاستقراء المفضي للإعجاز.....
212.....	منهج عائشة عبد الرحمن في قراءة القرآن الكريم ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج.....
213.....	التناول الموضوعي.....

- 216.....الإعجاز في مناسبة خاتمة السورة لفاحتها.
- 218.....المناسبة بين الآيات والسياق في السورة الواحدة.
- 219.....فهم ما حول النصّ.
- 220.....أسباب التزول وعلاقتها بفهم ما حول النصّ.
- 222.....فهم دلالات الألفاظ.
- 223.....استقراء مواضع اللفظ لفهم دلالاته.
- 225.....للقرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز.
- 226.....التّرادف في دلالات الألفاظ وسرّ الكلمة.
- 229.....في فهم أسرار التعبير.
- 230.....فواتح الحروف وسرّ الحروف.
- 231.....سرّ الحرف وزيادة بعض حروف المعاني.
- 234.....سرّ الحرف وحذف بعض حروف المعاني.
- 236.....التعاقب والتناوب في عمل الحروف.
- 238.....الأساليب وسرّ التعبير.
- 238.....الاستغناء عن الفاعل.
- 240.....البدء بواو القسم.
- 241.....السجع ورعاية الفواصل.
- 244.....النفى مع القسم.
- 246.....مفهوم إعجاز القرآن الكريم البياني عند عائشة عبد الرحمن وعلاقته بفصاحة العرب.
- 249.....صحّة اللفظ بصحّة المعنى.
- 250.....الإجازات والمآخذ في منهج عائشة عبد الرحمن.

الفصل الثالث: محمد أركون من رموز القراءة التأويلية

- 260..... مفهوم قراءة النص القرآني عند محمد أركون.....
- 262..... المنهج الأركوني ومفهوم الإعجاز في ضوء هذا المنهج
- 262..... تحرير النص الأول من النص الثاني
- 267..... الإسلاميات التطبيقية: صلب القراءة التأويلية عند أركون
- 278..... من التفسير إلى تحليل الخطاب
- 278..... مفهوم الإعجاز عند أركون في ضوء تحليل الخطاب
- 278..... قراءة سورة الكهف نموذجاً.....
- 284..... المقاربة السيميائية الدلالية وعلاقتها بالإعجاز القرآني
- 290..... القاموس الاصطلاحي عند أركون.....
- 294..... خاتمة.....
- 302..... فهرست الآيات القرآنية
- 307..... قائمة المصادر والمراجع
- 320..... فهرست الموضوعات.....

ملخص:

شكّلت قراءة النص القرآني محور الدراسات العربية المعاصرة، وقد كشف موضوع "الإعجاز القرآني" عن اختلاف الدّارسين، ومحور هذا الاختلاف (مفهوم الإعجاز ومكمنه). فإن أقرت بعض الدراسات المعاصرة المنصفة وجود الإعجاز وتجليه في وجوه عديدة، دعمت بها آراء التراثيين مراعية الجانب المقدس من القرآن الكريم، محاولة استقصاء الجوانب الفنية والخصائص الجمالية التي تبرز تفرد نظامه البنيوي المعجز فقد دعت دراسات أخرى إلى إعادة قراءة النص القرآني مرتكزة في ذلك على جانبين: أما الجانب الأول فهو نقد التراث التفسيري في فهم القرآن الكريم وقطع الصلة معه، لأنه أصبح في نظرها عاجزا عن تلبية مقاصد النص والإحاطة بها، وأما الجانب الثاني فهو الاستعانة بمنهج علمية وأدوات إجرائية معاصرة في قراءة النص القرآني، لذلك استدعت آليات معرفية تقوم على التأويل والتفكيك، مستعيضة بها عن الآليات الموروثة. ولعل أهم المفاهيم التي استقر عليها الإعجاز عند هؤلاء الدارسين المعاصرين الذين تبنا القراءة التأويلية التفكيكية وبناء على ثنائية "المماثلة" و"المخالفة" للنص القرآني مع غيره من النصوص السماوية أو النصوص المعاصرة له وعلى رأسها الشعر، هي أن النص القرآني كسائر الكتب السماوية وكذا النصوص المعاصرة له، لكنه تفوق أدبيا بسبب خصيصته الأسلوبية وبنيته اللغوية، ومفهوم الإعجاز ومكمنه في نص الوحي في كونه يملك من ثراء المعنى وغنى الدلالة وكثرة الرمز وقوة الإيحاء ما يجعله إمكانا لا ينضب لا يستهلكه التحليل ولا يستنفده القول، وهي سمات خاصة تميز هذا النص عن النصوص المشكّلة لأفق الثقافة السائدة وقتئذ، مما حقق له العلو والتفوق.

الكلمات المفتاحية: مفهوم الإعجاز- الدراسات المعاصرة- القراءة البيانية- القراءة التأويلية التفكيكية.

Abstract: the reading of the Koranic text was the focus of contemporary Arab studies, and the topic of the "Koranic miracles" has revealed a difference between scholars, and the topic of the difference is the concept of "miracle and its implications. Some contemporary studies have revealed the existence of miracle and its manifestations in many faces supported by the views of the traditionalists taking into account the holy side of the Koran trying to explore the artistic aspects and the aesthetic characteristics that accentuate its uniqueness. Other studies have called for a rereading of the Koranic text based on two aspects: the first aspect is the criticism of the interpretive heritage in understanding the Koran and cutting the connection with it, because it became unable to meet the purposes of the text and its knowledge. The second aspect is the use of scientific methods and procedural tools in the reading of the Koranic text. Therefore, they called the mechanisms of knowledge based on interpretation and disassembly replacing it with inherited mechanisms. Perhaps the most important concepts in Koranic miracles were settled by contemporary scholars who adopted the interpretive disassembly reading and based on the duality of "similarity" and "contrast" of the Koranic texts with other of heavenly books or contemporary texts such poetry is that the Koranic texts like the rest of the heavenly books, and its contemporary, is supremely superior because of its esoteric and linguistic structure. The concept of miracles and its implications in the text of revelation in that it possesses the richness of meaning and delusion and the strength of implication makes it an exhaustible potential not consumed by analysis. It does not take advantage of saying that it is a special feature that distinguishes this text from the other texts that constitute the culture of that time, and that achieved its highness and superiority.

Key words: the concept of miracle, contemporary studies, graphic reading, the reading of preliminary and disassembly