

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة جيلالي ليابس / سيدي بلعباس



كلية الآداب واللغات والفنون
قسم: اللغة العربية وآدابها

التغير الدلالي ومستوياته في الخطاب القرآني

دراسة دلالية تحليلية للحقائق العرفية والحقائق الشرعية في الاستعمال القرآني

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي نظام ل.م.د.
تخصص: علم الدلالة وتحليل الخطاب

إشراف الأستاذ:

أ.د. مذبوحي محمد

إعداد الطالبة:

مرآزي حكيمة

لجنة المناقشة

رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	أ.د. سعيد عكاشة
مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	أ.د. مذبوحي محمد
عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	أ.د. هشام خالدي
عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي ع.تموشنت	أ.د. بورديم عبد الحفيظ
عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	أ.د. طيبي أمينة
عضوا مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	أ.د. بن عيسى عبد الحليم

السنة الجامعية: 2016 - 2017

شكر وعرفان

* إلى أستاذي الفاضل: محمد مذبوحى على صبره
الطويل الجميل في سبيل إخراج هذا العمل إلى
النور.

* إلى أستاذتي السيدة: طيبي أمينة على دعمها
المتواصل لي في كل مشواري الجامعي .

* إلى كل من علّمني حرفا .

إهداء

أهدي خلاصة الجهد إلى:

* ذلك الحصن المنيع الراعي لنجاحاتي أبي

محمد، أدامه الله ظلاً وارفاً علينا.

* إلى مدرستي الأولى أمي فتية وفاء بعهد

دروسك التي نقلت إلي خلاصة الحياة.

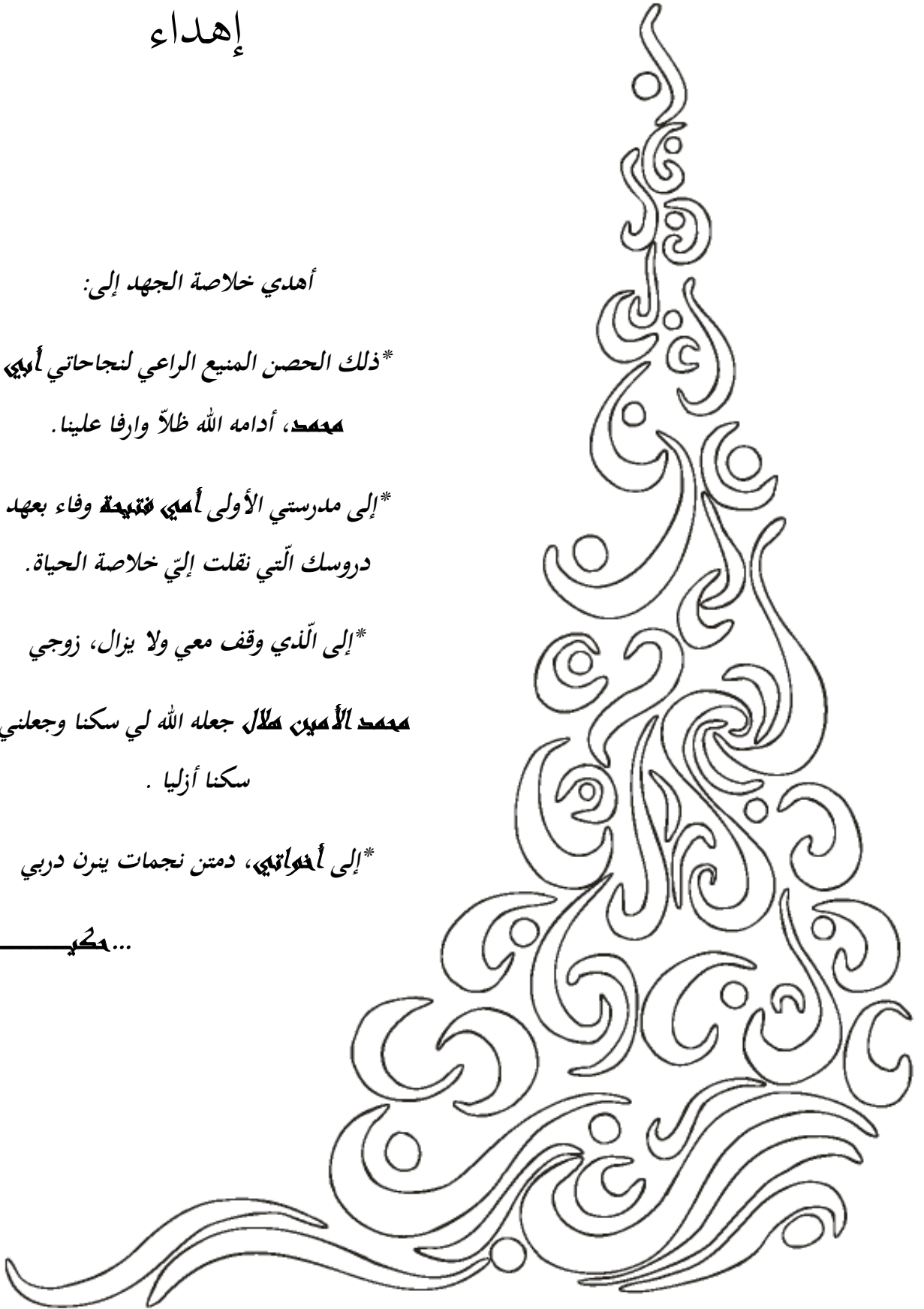
* إلى الذي وقف معي ولا يزال، زوجي

محمد الأمين هلال جعله الله لي سكناً وجعلني له

سكناً أزلياً .

* إلى أخواتي، دمتن نجمات يرن دربي

...مكتبة



مقدمه

إنّ اللغة العربيّة بمعانيها الواسعة شملت كلّ مجالات الحياة فغطّتها، فالدّلالة في هذه اللغة هي مناط الاهتمام والتركيز، ولطالما عُرف العرب بقدرتهم على التعبير الدّقيق الذي يمسّ المراد ولا يحتمل التأويل والتشكيك، لكن لما نزل القرآن الكريم أصبح أكمل نموذج تعبيريّ عرفته هذه اللغة، فقد جاء كثرة تعبيرية أضفى عليها بعدا جماليا وإيحائيا في زمن كانت تتمتع فيه هذه اللغة بأوج ازدهارها واكتمالها، وكأنّ القرآن الكريم تجاوز ذلك الأوج إلى درجة أعلى وأسمى، لكنّه حقّق ذلك التّميّز بألفاظ العربيّة ومعانيها، لم يكتف القرآن الكريم بالتعبير بألفاظ العربيّة ولكنّه أضاف إلى هذه الألفاظ الموجودة أصلا معان جديدة وأدخلها إلى القاموس اللّغوي للعرب، وهذه الحركة التي أحدثها في متن اللغة خلقت تغيّرا على مستوى المفاهيم التي انعكست سلوكات عميقة وقارة في الفكر الإسلامي ككلّ.

فالتّغير الدّلالي ديدن كلّ لغة حيّة، لكنّ التّغيّر الذي أحدثه الخطاب القرآني في العربيّة ألقى بظلاله على المفاهيم، والسلوكات، وجعل اللغة تبدو في مظهر الجدة والتّميّز، ونظرا لتميّز هذه الظاهرة وتأثيرها العميق في الفكر الإسلامي، وحياة المسلمين عامّة، حاولنا البحث في هذه الظاهرة، وسبر أغوارها، وكشف خباياها، حتّى نتّمكن من الوصول إلى إشعاعاتها الدّلالية، كشفها للقارئ، بالإضافة إلى هذا السّبب، هناك سبب آخر دفعنا للبحث في هذا الموضوع يتمثل في نقص الإحاطة العلمية بظاهرة التّغير الدّلالي في الخطاب القرآني بين الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعيّة، حيث يعزّ إيجاد مرجع تناول هذه الظاهرة من جميع نواحيها وأحاط بها إحاطة تامة تغني عن البحث فيها مرّة أخرى.

والتّغيّر الدّلالي له جوانب ومظهرات شتّى اخترنا من مظهراته التي توفرت في الخطاب القرآني الحقيقة العرفية والشرعيّة، حيث إنّهما توفرتا باسترسال في متنه.

أمّا الإشكالية التي يحاول بحثنا هذا الإجابة عنها كانت كالآتي:

- هل أحدث الخطاب القرآني تغييراً دلاليًا على مستوى اللغة العربية؟
- ماهي مستويات هذا التغيير وما هي الإحاعات الدلالية التي يضيفها هذا التغيير؟
- ما هي جمالية التغيير الدلالي في الخطاب القرآني؟

لذلك وسنبحثنا هذا بالعنوان الآتي:

التغيير الدلالي ومستوياته في الخطاب القرآني -دراسة دلالية تحليلية للحقائق العرفية والحقائق الشرعية-

ونظرا لطبيعة وخصوصية الموضوع إرتأينا أن يكون هذا العمل مقسما إلى ثلاثة فصول تتخللها مباحث، وسبقت بمقدمة ومدخل.

فبعد التمهيد للموضوع في المقدمة، حاولنا أن يكون المدخل دراسة نظرية نعرف فيها بالتغيير الدلالي ومستوياته وقوانينه، وطريقة حدوثه، مركزين على خصوصية هذه الظاهرة في اللغة العربية، وجماليته في الخطاب القرآني الكريم، وأعقبنا ذلك بالفصل الأول وعنوانه " الحقائق العرفية والشرعية في الدرس البلاغي والأصولي"، وينقسم إلى مبحثين رئيسيين، الأول يتحدث عن الحقائق العرفية والشرعية في الدرس البلاغي، والثاني يتحدث عنهما في الدرس الأصولي.

أما الفصل الثاني فقد سمناه بـ: "الحقائق العرفية ومستوياتها في الخطاب القرآني" وحاولنا في هذا الفصل تتبع الحقائق العرفية الواردة في الخطاب القرآني، والبحث عن دلالاتها الوضعية الأولى وربطها بالدلالات العرفية المتصرفة فيها بالعرف، ولم نجمع كل الحقائق العرفية الواردة فيه، وإنما اقتصرنا على الأكثر دورانا في متنه، وإيجاء بالمعنى، وتأثيرا في الفكر الإسلامي، مع الإشارة إلى خصوصية كل منها في القرآن الكريم، وفي الحياة العامة للعرب والمسلمين.

ثمّ أردفنا ذلك بفصل ثالث وسمناه بـ: "الحقائق الشرعية ومستوياتها في الخطاب القرآن"، خصصناه للحقائق التي غير الشرع الإسلامي من دلالتها وأضفى عليها دلالات جديدة، وقد حاولنا في هذا الفصل التعليل لاختيار الشرع هذه الألفاظ والتغيير من دلالتها، والربط بين دلالتها الوضعية والدلالة الشرعية الجديدة، وعلى غرار الحقائق العرفية، لم يكن بإمكان البحث استيعاب كلّ الحقائق التي غير الشرع من دلالتها، فاقصرنا على الأكثر دورانا وتأثيرا وإيجاء، ثمّ حاولنا الحديث عن الحقائق الدينية، والسبر في أغوارها الدلالية، واختلاف الفرق الإسلامية حولها، من أجل التنويه على الجدل الفكر الذي أثاره التغيير الدلالي الذي أحدثه الخطاب القرآني.

وختمنا هذا العمل بخلاصة النتائج التي خرج بها البحث.

بالرغم من ندرة المراجع التي تخصّ هذا الموضوع، إلا أن البحث استعان بمجموعة من المصادر والمراجع التي كانت له نبراسا في مسيرة العمل، منها ما مسّن جانب التغيير الدلالي مباشرة، ومنها ما كان خاصّا بالقرآن الكريم وعلومه، ومنها كتب الأصول وكتب علم الكلام، وكان لكتب علم الدلالة الحظ الأوفر والنصيب الأكبر ونورد منها على سبيل الذكر لا الحصر:

* خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم - دراسة دلالية مقارنة -، وكان هذا المرجع الأقرب إلى موضوعنا من حيث الطبيعة.

* توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم -

كما لا نغفل الدور الكبير والمساعدة التي قدّمها كتب تفسير القرآن في البحث عن الدلالة وتتبع تغيير المعنى وقد استعنا أكثر على :

* الألوسي، روح المعاني تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني

* جار الله الزخشري، الكشاف

*الفخر الرّازي، التفسير الكبير - مفاتيح الغيب -

ونظرا لطبيعة الموضوع، فقد استعان البحث بالمنهج الإحصائي من أجل إحصاء الآيات وتتبع الحقائق العرفية والشرعية فيه، وإحصاء التّغير الدّلالي الذي حدث، كما استعان بالعمل بالمنهج التحليلي من أجل تحليل الآيات القرآنية والبحث عن الإيحاءات الدّلالية ، فضلا عن المنهج الوصفي من أجل وصف جمالية التّغير الدّلالي في الخطاب القرآني العزيز.

وإن كان من عادة البحث ذكر العقبات، فكانت أكبر عقبة واجهتنا هي مهابة الخوض في آي الذكر الكريم، والتحرج من الخوض في غمار هذا المعترك الكبير .

نرجو أن يحقق هذا العمل ما نصبوا إليه من كريم المقاصد، لأنّنا حرصنا أن يخرج هذا العمل في أفضل حلّة تليق بأعظم كتاب هو القرآن الكريم، وحاولنا تحريّ الصّواب ما استطعنا إليه سبيلا والله من وراء القصد.

المقدمة

اللغة ذلك الوجود المتفرد الذي أرق الفلاسفة ، أرادوا أن يبحثوا عن مفهوم له فوجدوه صعب المراس لا شيء إلا لأنه مرتبط ارتباطا طرديا بالإنسان ، أو بمعنى أدق هي الهوية الجامعة لبني البشر ، فإذا تتبعنا تاريخ الخلق ، وجدنا أن وجودها أسبق من وجودهم بآلاف الأزمان ، كيف لا وأول خلق الله هو القلم ، وما اللغة إلا من آثار القلم ، ومن ذلك نتوصل إلى أهميتها في الوجود الإنساني ، لأنها القلب الذي يعرض به حركاته و انفعالاته .

1): أهمية اللغة في حياة الإنسان

تعمل اللغة على «كشف ما في الفكر البشري من معان و تصورات ، فغايتها من الناحية الوظيفية التعبير عن عملية التفكير لدى الإنسان بما يفضي إلى تطابق المضمون مع مادة العقل»¹، وبهذا تظهر علاقة طردية غاية في الأهمية، وهي حتمية اتصال الفكر باللغة، «ففي كل مجتمع، مهما كانت طبيعته و سعته ، تلعب اللغة دورا ذا أهمية أساسية، إذ هي أقوى الروابط بين أعضاء هذا المجتمع، وهي في الوقت نفسه رمز إلى حياتهم المشتركة، وضمان لها ... فهي في مرونيتها ، وامتلائها بالظلال الدقيقة للمعاني ، تصلح لاستعمالات مختلفة متشعبة وتقف موقف الرابطة التي توحد أعضاء الجماعة فتكوّن العلاقة التي بها يُعرفون، والنسب الذي إليه ينتسبون»² فهي مرآة الفكر، وترجمانه، والثياب التي تكتسي بها معانيه وتوافق أهواءه ومراميه .

وبناء عليه جعل الناس من اللغات تعبيراً عن ملابسات أحولهم الفكرية والاجتماعية وخاصة الروحية ، طريقاً مؤدياً إلى التعبير عن مكنوناتهم النفسية ، فراحوا ينتقون من الألفاظ ما يساعدهم على ذلك، فإذا قصُر اللفظ أو ضعفت قدرته التعبيرية عن الإفهام أحالوه

¹ (عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، دار النشر التونسية، أوت 1986، ص27)

² (جوزيف فندريس، اللغة، تر. عبد الحميد الدواخلي-محمد القصاص ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950 ص 240)

وهجروه، «وهيئات من اللفظ أن يأخذ حظه من السيورة على الألسن إلا إذا صادف هوى في النفوس، ولأئمته استجابة عامة بين الناس في مقامات الكلام، فغلبة اللفظ في الاستعمال أسطع برهانا على صلاحيته، وأقوم دليلا على صدق الحاجة إليه، بل إن غلبة استعمال اللفظ تثبت أنه خلية حية في بنية اللغة»¹، ومن هنا نصل إلى أنه للغة وجود حتمي يجب أن يتساير مع وجود البشر، لكن للبشر القدرة على الانتقاء والتخير من بحرهما بما يوافق أهواءهم وميولاتهم، وبهذا فهي قائدة ومقوده؛ قائدة من حيث أن وجود الإنسان لا يكتمل إلا بوجودها، مقوده من حيث أن سيورتها الحياتية تتحكم فيها الجماعة المتكلمة.

ومادامت كذلك، فقد اتسمت بسمة الاجتماعية، وبالتالي «فباللغة في نهاية المطاف، هي أحد مفاعلات الوجود الإنساني، إذ هي طرف المعادلة النوعية لثبوت خصوصية الإنسان، ولما كان الإنسان حصيلة تعادلية بين طرفي وجود المادة زمانا و مكانا، فإن معادلة التفاعل تنصهر فيها عناصر الإنسان، واللغة والزمان و المكان...»²، فخصوصية اللغة لا تختلف عن خصوصية الإنسان، فكل ما يؤثر فيه طردا يؤثر فيها، حتى أن الأسباب التي تُحدث التغير فيهما هي ذاتها، بل حتى أن قابلية التغير فيهما كبيرة، وبالتالي، «باتت اللغة واحدة من أشد الظواهر الإنسانية تشعبا و تعقيدا واتجاها، حتى أضحت من الأمور الصعبة في تحديد مفهوم لها، ويعود ذلك لكونها تعد من أهم مميزات الإنسان الاجتماعية والحضارية، لذا تعرّف بأنها ظاهرة، ليس كأى ظاهرة، وإنما ظاهرة فكرية-عضوية خاصة بالإنسان دون غيره»³ فهي ظاهرة فكرية من حيث أن موضوعها ومادتها الأفكار، تجسدها وتخرجها، وظاهرة عضوية من حيث صلتها بالإنسان دون غيره.

¹ (محمود تيمور، مشكلات اللغة العربية، مكتبة الآداب و مطبعتها، دت، دط، ص 26

² (عبد السلام المسدي ن التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 94

³ (حاتم علو الطائي، نشأة اللغة العربية وأهميتها، مجلة دراسات تربوية، العدد 06، 2009، ص 195

وبالتالي ،فهي ظاهرة من ظواهر الحياة،وقانون من قوانين المجتمع،وناموس من نواميس البشرية، ومادامت كذلك فهي تتغير بتغير فكر المجتمع وثقافته، وتغير ميوله و أهوائه ،ووسيلة اجتماعية تستعمل لتبليغ الأفكار «قد تستعمل الألفاظ في معانيها التي وضعت لها، وأحيانا تنحرف بها إلى معان جديدة؛لأن الحياة متجددة لا تتوقف،والألفاظ محدودة،فكان لابد أن تنقل معاني الألفاظ لتعبر عن هذا الجديد»¹

(2)-حتمية تغير اللغة :

مادامت اللغة ظاهرة إنسانية،أو كما اصطلح عليها اللغويون ظاهرة اجتماعية،ومادام الإنسان دائم التغير في كل أحواله المادية و المعنوية، كان لزاما على اللغة أن تسير هذا التغير الدائم، بحكم أنها تعبير عن الأحوال المختلفة للإنسان، فالمفردات «لا تستقر على حال، لأنها تتبع الظروف، فكل متكلم يكون مفرداته من أول حياته إلى آخرها بمداومته على الاستعارة ممن يحيطون به، فالإنسان يزيد من مفرداته ولكنه ينقص منها أيضا ويغير في حركة دائمة من الدخول و الخروج»²،وهكذا يخلق المتكلم –أو الجماعة المتكلمة- تلك الحركية المستمرة في عمق اللغة التي يتكلمون بها ،فننت كل تلك الحركية و الدينامية المتجددة في اللغة بالتطور اللغوي ، أو التغير اللغوي .

(3)-مفهوم التغير الدلالي :

التطور الدلالي هو أن تتعاقب مجموعة من الدلالات أو المعاني على الكلمات وفقا لظروف معينة سواء كانت هذه الظروف داخلية في متن اللغة أو خارجية يفرضها السياق الاجتماعي و

¹ (عليان بن محمد الخازمي، علم الدلالة عند العرب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية و آدابها ، ج15 ، عدد 27 ،جمادى الثانية 1424 ، ص714

² (جوزيف فندرس ،اللغة، ص246

النفسي للجماعة المتكلمة بهذه اللغة، وهو ظاهرة طبيعية تمس كل اللغات دون استثناء مع تفاوت في درجة التغير و مساره من لغة إلى أخرى. ويرى ميشال بريال* أن كل التغيرات التي تحدث في مدلولات اللغة عبارة عن اصطلاحات مقصودة أو شبه مقصودة، تعتمد على جهود يقوم بها الناطقون بهذه اللغة وتسير بها دائما إلى حيث الكمال¹...، بل إن التطور الدلالي هو من علامات حيوية اللغة، ومؤشر هام يدل على وظيفيتها .

وبناء على ما سبق، تتخذ اللغة التغير كحتمية لا مفر منها، وليس لأي كان أن يتحكم في هذا المنحى التطوري للغة؛ «لأنها تتفاعل مع الزمن، فتزجج إلى سلطانه عبر مواكبتها له في وجودها، وهو ما يؤول إلى إزعان اللغة لبعء التعاقب في كل وجود مادي يتراهن مع قيدي الزمان والمكان، والنتيجة التي تفرض نفسها تبعا لذلك هي انتفاء سمة الإطلاق عن اللغة، فهي ليست وجودا مطلقا، وإنما هي وجود مقيّد، يتقيد به كل وجود مادي، وبالتالي ينتفي عن اللغة أن تكون قيمة مطلقة* في حد ذاتها»²، فتكون بذلك ذات بعد أنطولوجي* خاضع للمؤثرات الخارجية لاسيما الزمان .

والتغير اللغوي له أوجه عدة وتمثّلات مختلفة يتجسد بها، إلا أن أهم التغيرات على الإطلاق هو التغير الدلالي، والذي أولاه الدارسون اللغويون في كل الأزمان أهمية بالغة، وماذا إلا لحساسية جانب الدلالة، وتأثيره الطاعني على اللغة، لان غاية اللغة ليست المفردات بقدر ماهي معان يراد التعبير عنها.

¹ (علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، دار نهضة مصر للطباعة والتوزيع، مصر، ط2، 2004، ص75

² (عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص92

*) القيمة المطلقة هي التي لا يحدها الزمان و لا المكان، تلتمس لذاتها، وتطلب كفاية .

يتحكم التداول و الاستعمال بشكل مباشر في سيرورة تغير اللغة، ويكون هذا التغير غير ظاهر على المدى القصير، ولكن عندما تدرس اللغة دراسة تزامنية تطورية نلمس تغيرات لم يُتفطن لها، فنقول أنه لحق باللغة تطور، وقد نستعمل مصطلح التطور بدل التغير ونحن لا نقصد أي نظرة تقييمية لهذه الحادثة؛ أي أنه «لا يحمل أي شحنة معيارية لا إيجابا و لا سلبا، وإنا هو مأخوذ من معنى أنها تتغير، إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتراكيب من جهة، ثم في الدلالة على وجه الخصوص، لكن هذا التغير هو من البطء بحيث يخفى على الحس الفردي المباشر»¹، ومن هنا، تتجلى لنا أولى خصائص التغير الدلالي وهي: بطؤه وعدم التحكم به.

أصبح فضول من القول أنه ليس للإنسان القدرة على التحكم في تغير اللغة على الرغم من أنه السبب المباشر في حدوثه، وهنا ما يؤكد أن اللغة ليست قيمة مطلقة- كما بينا سالفًا- بقدر أن الإنسان ليس قيمة مطلقة، والتغير الدلالي بهذه الرؤية «لا يستشير أحدا، إنه ماض في طريقه، لأنه انعكاس مباشر لكل نواحي التعبير، فاللغة مرآة للمجتمع كما أن التطور اللغوي لا يقف عند مستوى بعينه من المستويات اللغوية، بل يشمل المستويات اللغوية كلها»²، لكننا نركز على المستوى الدلالي أو جانب المعنى، لأنه صنوان اللغة، ووجهها الذي تظهر به، أو فنقل أن المعنى (الدلالة) هو روح اللغة، والتغير الطارئ على الروح يكون أبين و أجلى من التغير الطارئ على الجوانب والحواسي .

¹ (عبد السلام المسدي، اللغة بين المعيار و الاستعمال، مقال في الملتقى الدولي الثالث للسانيات، سلسلة اللسانيات، الجامعة التونسية، العدد 06، 1986، ص79

² (ستيف أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر. محمد كمال بشر، مكتبة الشباب، دط، دت. ص170

التطور الدلالي للغة هو الميدان الأوسع، والذي يشمل بحوث الدارسين واهتمامهم، لأنه يخلق مسافات إيحائية كبيرة، ولا يتوقف الإشعاع الدلالي عند حد الكلمة فحسب، بل يلقي بظلاله على المعنى المجمل ككل؛ حيث أنه «يحدث في مادة اللغة التي تؤلف بنيتها وكيانها؛ وأعني بذلك الألفاظ التي تُبنى منها اللغة، هذه الألفاظ يخضعها الاستعمال فتحدث فيها خصوصيات معنوية ذات ظلال دلالية جديدة يستدعيها الزمان و المكان، وليست العربية بدعا من بين اللغات، ذلك أن اللغات كافة تخضع لسنة التطور، وأن الكلمة في كثير من اللغات مادة يعمل فيها الزمان ويؤثر فيها فتجد فيها الحياة، فتتطور وتبديل، وربما اكتسبت خصوصيات معنوية أبعدها الاستعمال عن أصلها بعدا قليلا أو كثيرا. ¹»؛ بمعنى أن تغير الدلالة يعطي فرصا مضاعفة لخلق معان جديدة مع القدرة على الاحتفاظ بالمعاني السابقة.

فضلا على كل ما سبق ذكره، يمثل التغير الدلالي مرآة عاكسة لتغير أهواء المجتمعات، و أحوالهم النفسية و الروحية، وطبيعة حياتهم الاجتماعية؛ لأنه وببساطة يحدث «تدرجيا في أغلب الأحوال، ولكنه قد ينتهي آخر الأمر بتغير كبير في المعنى، وأن تغيرات المعنى غالبا ما تكون صدى لتغير الميول الاجتماعي، وأن هذه الميول أوضح في حالة التغير الدلالي» ² منها في تغيرات أخرى على مستوى اللغة.

4- طريقة حدوث التغير الدلالي :

وللتغير الدلالي طريقة لحدوثه، يبسطها ستيف أولمان* ويعرضها في صورة واضحة حيث يقول: «بما أن المعنى هو علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، يقع التغير في المعنى كلما وجد

¹ (إبراهيم السامرائي، العربية تطور وتاريخ، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص375

² (محمود السعمران، علم اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، ص280

أي تغير في هذه العلاقة الأساسية، وينحصر أوجه التغير في هذه العلاقة في صورتين اثنتين: فقد يضاف مدلول جديد إلى مدلول قديم، أو كلمة جديدة إلى مدلول قديم.¹؛ فمادام اللفظ هو صورة المعنى، والمعنى هو روح اللفظ، كلما حدث تشويش في هذه العلاقة، حدث معه تغير في الدلالة، بحكم أن اللفظ لم يصبح قادرا على التعبير عن معناه، أو أن المعنى لم يصبح مساعدا على تجلي الدلالة المرادة، وبالتالي، يصبح لزاما هنا أن يقوم المعنى بارتحالات أخرى إلى فضاءات أكثر مواءمة و تخصيصا أو تعميما.

وبعد أن يظهر التغير الدلالي في لغة ما، يرى ستيف أولمان أنه يمر بخطوتين أساسيتين؛ الأولى تحدد بالتغير نفسه، أو لحظة إبداع معنى جديد بطريقة أو أخرى، وينبه أولمان في هذه المرحلة أن هذا لا يعنى أنها مخصوصة بفرد واحد، فقد يصدف أن تتوافق جماعة أفراد على نفس التغير لتوفر نفس ظروف حدوثه في حيز مكاني مختلف، أما المرحلة الثانية، هي انتشار هذا التغير وذيوعه على الألسن، وقبوله في الأذهان، واستعماله كتعبير يوافق الميول والظروف الراهنة²

5- عوامل التغير الدلالي

العوامل التي تؤدي إلى تغير دلالة الألفاظ في لغة ما كثيرة قد يضيق المقام عن ذكرها كلها، سنجدها مبسطة في الكتب التي عنيت بالتنظير لعلم الدلالة، بعض هذه العوامل قد يكون مقصودا كاستحداث كلمات جديدة من قبل الجامع اللغوية، ولكن غالبا قد لا يكتب لهذه الكلمات الجديدة الذيوع و الانتشار بين الجماعة المتكلمة بهذه اللغة؛ لأنها مبتذلة غير عفوية، أما العوامل الأكثر تأثيرا وديمومة في اللغة والتي غني بها الباحثون والدارسون.

¹ (ستيف أولمان ، دور الكلمة في اللغة ، ص152

² (ينظر: المرجع نفسه، ص154

إن السبب الرئيس من وراء اهتمام الباحثين بهذا النوع من تغير اللغة أنه فضلاً عن أن هذا التغير عفوي، فإنه متغير بحد ذاته؛ بحيث «لا يكون واحداً في جميع اللغات من ناحية شموله، فقد يكون شاملاً لساحات واسعة من اللغة، أو مقصوراً على نواح دون أخرى كما أنه قد يكون بطيئاً لا يحصل إلا في الآماد الطويلة أو سريعاً تبدو نتائجه في زمن قصير لا يعدو العشرات من السنين»¹، وهو ما يجعل من مسألة حدوثه أمراً ملفتاً ومستحقاً للدراسة؛ وذلك لأن طرق حدوث هذا التغير غير مقصودة يصعب، بل يستحيل التنبؤ بها .

ومن أكثر العوامل تأثيراً في تغيير دلالة لفظ ما:

*عامل الحاجة :

ما الذي يدفع جماعة متكلمة بلغة ما إلى استحداث كلمة جديدة أو معنى جديد؟...بطبيعة الحال الحاجة إلى شيء ما هي التي تدفعنا إلى البحث عنه، أو استحداثه، وهذا الأمر ينطبق على اللغة، فعندما يُستحدث مفهوم جديد، ستبحث الجماعة المتكلمة عن ثوب جديد لتكسي به هذا المفهوم، وبالتالي هذه الحاجة هي التي تدفعهم إلى استحداث كلمات ستسم هذه اللغة بلون من التغير والتطور، وقد وجد الدارسون أن «أمر التحول الدلالي يستند إلى قانون الحاجة، والحاجة تولد الوسيلة، بل وتولد العضو المنجز لها، ولما كانت اللغة صيرورة حية على درب الزمان لزم أن يكون لها نوافذ مفتوحة على مضاعفات الوجود والحضارة، بل إن مشراع اللغة لا يتسنى له في لحظة من لحظات وجودها أن يغلق سجل حاجات الإنسان منها»²، وعليه، تصبح الحاجة قانوناً؛ لأنه عن

¹ (محمد المبارك ، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، دت، ص33

² (عبد السلام المسدي ، اللسانيات وأسسها المعرفية ، ص 98

طريقها تصك لفظة جديدة، ويجب أن تلائم في مواصفاتها المعنى الجديد، فتصبح الحاجة هي الضابط أو الميزان الحاكم لوزن اللفظ، ومتطلبات المعنى.

ويرى إبراهيم أنيس أن هذا العامل-الحاجة-«يتم عادة على يدي المهويين من أصحاب المهارة في الكلام كالشعراء والأدباء»¹، ولكن إذا تصفحنا تاريخ تغير اللغات، سنجد أنه ليس الأديب فقط هو الذي يحتاج إلى كلمات جديدة، أو تقوية أثرها في الذهن، بل كل الجماعة اللغوية تحتاج من وقت لآخر كلمات أكثر تعبيراً ووظيفية لتؤدي مهام إبلاغية أو إبداعية .

وفي بعض الأحيان، لا تكون هذه الحاجة ناتجة عن نقص في الرصيد اللفظي للغة ما، بقدر ما تكون هناك حاجة إلى إثراء الرصيد اللفظي لهذه اللغة، وإضافة أمثلة جديدة إلى المترادفات الموجودة بالفعل².

*عامل التطور الاجتماعي والثقافي :

عندما يغير الإنسان من أحواله الاجتماعية والثقافية، فإن هذا التغير سوف يلقي بظلاله على كل جوانب هذا الإنسان بما فيها النفسية والفكرية، ومادامت اللغة أهم جوانب حياة الإنسان، فإنها هي الأخرى تتأثر بهذا التغير الاجتماعي والثقافي، فيحدث فيها هي الأخرى تغيرات تكون متماشية مع الحالة الاجتماعية والثقافية، وتكون بنفس عمقها .

هذا العامل مؤثر في كل اللغات بدون استثناء، وذلك لأنه ما من أمة إلا وقد عرفت بطريقة أو أخرى ثورة من أجل تحسين أحوالها، وهذه «الثورات الاجتماعية، ولاسيما الفكرية والتطور الاجتماعي بسبب ما تؤدي إليه في غالب الأحوال إلى تطور لغوي، فتموت ألفاظ، وتحيا أخرى،

¹ (إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، المكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط5، 1984، ص 145

² (ينظر:ستيف أولمان ، دور الكلمة في اللغة، ص 152

وتبدل معاني بعض الألفاظ، وهي التي كان لها معنى، واستعيرت لمعنى جديد، هو نتيجة تلك الثورة، وذلك التطور الفكري»¹، فتتجدد ذخيرة المجتمع اللغوية، بتجدد أحواله الاجتماعية، وتغير منظاره الفكري.

لعل أكثر الثورات تأثيرا في حياة الشعوب هي الثورات الدينية، ولكن هناك من الثورات ما خبا تأثيرها بتقادم الزمن، وهناك منها ما كُتب لها الخلود على غرار الإسلام، «وإن للعوامل الدينية والقومية أثر كذلك في توجيه هذا التطور في وجهة دون أخرى، مع أن الأصل إمكان سيره في كل من هذه الوجهات دون مرجح»²، وما نراه من تغير كبير على اللغة العربية بفعل الإسلام و القرآن هو أفضل دليل على مذهبنا هذا، فألفاظ الإيمان والفسق، الكفر، الصلاة، الزكاة، والتقوى.... ظهرت بمعانيها الجديدة بظهور الدين الإسلامي.

وقياسا على ما سبق، يملك كل تيار فكري سواء أكان ذا صبغة عقائدية أم علمية يملك ترسانته اللغوية، وبالتالي يفرض حضوره الدلالي الذي يجسد له كينونته الفكرية.

من أنواع رقي الأمة الثقافي أن تنتقل في مستواها الفكري من المحسوسات إلى المجردات، ونشبهها في ذلك بطريقة نمو الطفل الفكري، وعندما نقول أن لغة أمة ما قد تطورت، فقد يكون في شكل «الانتقال من الدلالات الحسية إلى الدلالات التجريدية نتيجة لتطور العقل الإنساني ورفيه، وانتقال الدلالة من مجال المحسوس إلى المجال المجرد يتم عادة في صورة تجريدية، ثم قد تنزوي الدلالة المحسوسة وتندثر، وقد تظل مستعملة جنبا إلى جنب مع الدلالة التجريدية»³؛ لتساير التطور، وليظهر نمو الجماعة اللغوية الفكري والثقافي عن طريق نموها اللساني.

¹ (محمد المبارك، فقه اللغة، ص 214)

² (المرجع نفسه، ص 33)

³ (مختار عمر، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998، ص238)

وفضلا عما سبق، قد يؤثر التطور الاجتماعي والثقافي في لغة ما عن طريق تلاعب أفرادها بها في الاستعمال، ونعني بذلك تسييرها، «فكثرة استعمال العام مثلا في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، ولدينا في اللغة العربية وحدها آلاف الأمثلة من هذا النوع»¹، ونفس الكلام ينطبق على كثرة استعمال الخاص الذي يصبح مع الممارسة والاستعمال دالا على العموم.

والتطور الاجتماعي قد يحمله الخلف الذين ورثوا عن أسلافهم لغتهم، فيجدون أن بعض المظاهر الاجتماعية قد تحتاج إلى تحديد وتنمية، من هذه المظاهر اللغة، فانتقال اللغة من السلف إلى الخلف ليس انتقالا سالما في كل الأحوال، وإنما يعتري اللغة كثير من التبديل والتغيير الذي اقتضته ضرورة الانتقال، وفرضه تطور الخلف وزمنهم، فكثير من الكلمات لا يفهمها الخلف بنفس طريقة فهم أسلافهم لها، لذلك فتوظيفها من قبلهم سوف يكون حسب فهمهم لها، فنجد تغيرات تكون جذرية في بعض الأحيان لاستعمالات بعض الألفاظ.

6)-مستويات التغير الدلالي:

عندما تتحرك اللغة في طريقها إلى تجديد جوانبها، والبحث عن ألفاظ أو معاني جديدة تضمها إليها، فإن أحدا لن يتمكن من قيادة هذا التجديد أو رسم مساره، وإنما الأمر كله مرجعه إلى اللغة ذاتها، هي وحدها التي تحدد مستويات هذا التجديد، ودرجة جدته، ومدى تأثيره في دورة حياتها، لذلك بدلا من محاولة التأثير في هذا التغير، حاول علماء اللغة ضبط قوانينه، وكيفيات

¹ (علي عبد الواحد وافي ، علم اللغة، ص 320

حدوثه، لذلك عملت المدارس اللغوية على الإدلاء بآرائها في هذا الصدد، فمنهم من يرى أن اللغة مفهوم زئبقي لا يمكن أن نمسك له بطرف، ولا يمكن أن تحكمها قوانين محددة تسيروها، بينما يرى بعضهم الآخر أنه مادامت اللغة كائنا حيا يتغير ويتجدد، فإنها لذلك قياسية ومنطقية في أصل تكوينها .

وإذا رجعنا إلى الدارسين العرب، سنجد أنهم حذوا نفس اتجاهات الغربيين، فهاهو محمود السعرا¹ ، يرى أن ما يسميه اللغويون قوانين ماهو في الحقيقة إلا خلاصات مركزة، تصف ما كان وما هو كائن في جانب من الجوانب، ولا تصف مقدما الحكم على الظاهرة نفسها ولو توافرت مستقبلا الشروط نفسها ، وبالتالي في النهاية لا تسمى قوانين؛ لأن القوانين تكون سابقة عن حدوث الظاهرة، وإنما يصح أن نطلق عليها توصيفات أو تعليقات على هذه الظاهرة، وهذا عكس ما ذهب إليه محمد المبارك² الذي رأى أن قوانين التغير الدلالي لكثرتها وتشعبها لا يمكن أن نحصرها أو نضبطها .

ولكن على الرغم من زخم الدراسات التي حاولت أن تقنن لطريقة حدوث التغير الدلالي، إلا أنها وقفت عاجزة عن ذلك ؛ لأن «كلمات اللغة في وظيفتها الدلالية متعددة الأبعاد تبعا لموقفها من البنى التركيبية، ومن وراء ذلك الموقع موقف يتخذه المتكلم من أدواته التعبيرية، وهو ما يجعل رصيد اللغة لا متناهيا في دلالاته بحكم حركة المد والجزر الواقعة بين حقولها المعنوية»³ فلا يمكن لأي قانون بشري أن يضبط كل هذا السيل المستتر الحركة، الظاهر التأثير .

¹ (ينظر: محمود السعرا ، علم اللغة ، ص:286.

² (ينظر: محمد المبارك ، فقه اللغة، ص 125.

³ (عبد السلام المسدي ، اللسانيات وأسسها المعرفية ، ص96

وإذا كان العلماء قد عجزوا عن حصر القوانين الضابطة للتغير الدلالي، إلا أنهم حددوا وبدقة كبيرة مستويات هذا التغير، وأنواعه، وعرضوا بشكل بسيط أمامنا كل مراحل تجدد لغة ما، ومدى عمقه، وأول ما توصل إليه الدارسون هو أن هذا التغير لا يكون اعتباطاً؛ أي في لحظة من اللحظات تتجدد كلمة دون سابق إنذار، وإنما يكون وليد تقاربات بين المعاني، واحتكاك كبير بين متلازمات الألفاظ.

وأهم مستويات التغير الدلالي ثلاثة:

*توسيع الدلالة:

مادام أن مهمة التغير الدلالي في غالب الأحيان هي تنمية هذه اللغة وإثرائها، فمن أنشط مستويات التغير الدلالي "توسيع الدلالة"، أو بعبارة أخرى "تعميم الدلالة"، و«يقع توسيع المعنى أو امتداده عندما يحدث الانتقال من معنى خاص إلى معنى عام، ويعد هذا الشكل على قدم المساواة من الأهمية، ويعني توسيع المعنى، أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل»¹، ويعد هذا النوع من أنشط المستويات؛ لأنه تعمد الجماعة المتكلمة بلغة ما إلى استثمار ألفاظ لغتها، وذلك عن طريق توسيعها لتجعلها قابلة لاحتواء معاني أكثر من ذي قبل، حتى لا تضطر إلى استحداث كلمة من العدم، ولكن يحدث هذا التوسيع على شرط أن يكون هناك رابط خفي يسمح بقابلية احتواء اللفظ لمعان جديدة تدل على معناه القديم؛ لأنه سيؤخذ بعين الاعتبار «أن الاستعمال اللغوي يقوم باستبقاء ملمح أو أكثر من الملامح

¹ (أحمد مختار، علم الدلالة، ص 243)

التمييزية المكونة للفظ، ويسقط ملاحه الأخرى»¹ حتى لا يتسم هذا الاستعمال الجديد بالنشاز والقلق .

لقد تفتن العلماء العرب إلى هذا المستوى الهام من مستويات تغير دلالة الألفاظ، فأفردوا له فصولا هامة من مؤلفاتهم، وعرضوا له الشواهد والأدلة فقد «قال علماءنا: العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورا له أو كان منه بسبب، وذلك قولهم: "التيمن" لمسح الوجه من الصعيد، وإنما التيمن الطلب والقصد، يقال تيممتك وتأممتك أي تعمّدتك، ومن ذلك تسميتهم السحاب "سما"، والمطر "سما"»²، ونلمس أن هذه الرؤية لتعميم الدلالة اتسمت بالتعليل، حيث أن الإنسان لا يطلق لفظا ما على معنى إلا لتجاور بينهما، وإمكانية التقارب بينهما، أو بتعبير أدق منطقية التقارب بينهما.

ولعل هذه الرؤية من الدقة بحيث تشابه رؤية جوزيف فندرس عندما حصر «التعميم في إطلاق في إطلاق اسم نوع خاص من أنواع الجنس على الجنس كله، وهذه هي حال الأطفال الذين يسمون جميع الأنهار باسم النهر الذي يروي البلدة التي يعيشون فيها»³، تسمية للمعلوم على المجهول لصفة يتشاركها.

تزخر اللغة العربية بآلاف من أمثلة هذا النوع، حيث «كان الأصمعي يقول: أصل الورد إتيان الماء، ثم صار إتيان كل شيء وردا، و"القرب" طلب الماء، ثم صار يقال لكل طلب، فيقال (هو قرب كذا)؛ أي يطلبه، ولا تقرب كذا، ويقولون "رفع عقيرته" أي صوته، وأصل ذلك أن رجلا

¹ (عبد الكريم محمد حسن الجبل، علم الدلالة، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1997، ص233

² (أحمد ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص95

³ (ينظر: جوزيف فندرس، اللغة، ص 258

عقرت رجله فرفعها وجعل يصيح بأعلى صوته فقليل بعد ذلك لكل من رفع صوته رفع عقيرته.¹ وأمثلة ذلك كثيرة ومنتشرة ولا سيما في كتاب المزهر للسيوطي، حيث يقول أن «أصل العمى في العيون، ثم قالوا: عميت عنا الأخبار إذا تسترت عنا، والركض الضرب بالأرجل، ثم كثر حتى لزم المركوب، إن لم يحرك الراكب رجله، فيقال: ركضت الدابة، ودفع ذلك قوم فقالوا ركضت الدابة لاغير، والعقيقة الشعر الذي يخرج على الولد من بطن أمه، ثم صار ما يذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة»²، وإذا حللنا كل الأمثلة السابقة، سنجد أن كل تعميم هو في الحقيقة بؤرة جامعة لمجموعة من المعاني الهامشية التي تضم معنى الكلمة الأصلي مضاف إلى تلك المعاني الهامشية، فالجد أصلا هو امتلاء بطن الدابة بالعلف، ثم جعلوا المجد من الكرم فضمت الكلمة معنى الامتلاء والكرم معا مع طغيان الدلالة الموسعة لاحقا وتغطيتها للدلالة الأصلية، لكن كثيرا ما تتماشى الدلالة الموسعة مع الدلالة الأصلية جنبا إلى جنب دون طغيان إحداها على الأخرى، ومثال ذلك "القفر": فهي الأرض التي لا نبات بها، كما أصبحت تدل على كل ما يدل على الخواء والعدم أو الضالة، فقالوا: امرأة قفرة؛ أي ضئيلة الجسم، وقدم لي طعام قفر بلا آدم³

*تضييق الدلالة:

يسير هذا المستوى عكس اتجاه المستوى السابق، إذ تعمل الجماعة المتكلمة على تضييق المعنى القديم الواسع، وجعله متعلقا بأجزاء قليلة منه فقط، وهذا المفهوم واسع ومنتشر في الدرس الدلالي وحتى الفلسفي، فقد «يتحدث المناطقة والفلاسفة عن دلالة اللفظ، ويسمونها بالدلالة العامة؛ لأنها تنطبق على كل فرد من طائفة كبيرة، ويصفون اللفظ حينئذ بأنه كلي، مثل كلمة (شجرة) التي تطلق

¹ (أحمد ابن فارس، الصحابي، ص96)

² (جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم العربية وأنواعها، تح. محمد جاد المولى بك، أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار التراث، مصر، ط3، ج1، ص430)

³ (المرجع نفسه، ص84، 86)

على كل ما في الكون من أشجار، فإذا تحددت الدلالة أو ضاق مجالها قيل أن اللفظ أصبح جزئياً، وقيل أن الدلالة قد تخصصت»¹، وبالتالي يقل عدد الأفراد الذين تشملهم المفردة.

والدور الأساسي الذي يلعبه تضيق الدلالة هو الحد من شمول اللفظ، على شرط أن يكون من التركيز إلى درجة أنه صوت لأفراده كلها، بحيث يُكتفى به للتعبير عن الكل، ففيه «يطلق الاسم العام على طائفة خاصة تمثل نوعها خير تمثيل في نظر المتكلم، ذلك أن الإنسان إذا وثق من أن متحدثه قادر على فهمه، أعفى نفسه من استعمال اللفظ الدقيق المحدد، واكتفى بالتقريب العام»².

ومن الأشياء الضابطة لتضيق الدلالة التخصيص الذي يؤثر بشكل مباشر على معنى اللفظ، «فالخط بالنسبة لرجل السكة الحديدية يعني أشياء تقل في عددها عما يدل عليه في اللغة العامة، إن الخط في نظره هو الخط الذي يعرفه ويعهده»³، حيث وضعت لفظ "الخط" تحت مقص التضيق لجعلها دالة على ما سبق.

وعلى غرار المستوى السابق، كان لتضيق الدلالة حضور قوي في الدرس الدلالي العربي، كما كان التمثيل له قوي ومكثف، حتى عندما نتصفح تعريفات العلماء لهذا الصنف سنجد أنها أكثر دقة وتركيز .

وقد أورد السيوطي في المزهرة فصلاً خاصاً بهذا الضرب من التغير الدلالي، أطلق عليه العام المخصوص، ويرى أنه «ما وضع في الأصل عاماً ثم خصّ في الاستعمال ببعض أفراده، ومثاله

¹ (إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 152

² (جوزيف فندرس، اللغة، ص 258

³ (ستيف أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 157

عزیز»¹، وعلى الرغم من قول السيوطي بأن أمثلة هذا النوع نادرة، إلا أننا نجدها مبثوثة في المعاجم العربية، مع ذكر الدلالة العامة للفظ، ودلالته بعد التخصيص أو التضييق، ومن ذلك «حجّ يحجّ، وأصل الحج القصد، قال الشاعر المخبل السعدي :

فَهُمْ أَهْلَاتُ حَوْْلٍ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ يَحْجُّونَ سَبَّ الزُّبْرَقَانِ الْمَرْغَفَرَاً

ثمّ خصّ بقصد البيت»²، ومن هنا نلمس القرب بين الدالتين مادام أن الحج هو القصد، وقصد البيت أو الأماكن المقدسة صار شريعة مؤكدة، استعمل الحج كدلالة لفعل قصد الأماكن المقدسة. ومن ذلك ، الرث من كل شيء جسيسه، وأكثر ما يستعمل فيما يلبس أو يفترش، ومنه أيضا قول العرب ، ثمت الشيء أثمه إذا جمعتهم وأكثر ما يستعمل في جمع الحشيش³

*انتقال الدلالة :

يحمل هذا المستوى خصوصية يتفرد بها عن باقي المستويات، فإن كان توسيع الدلالة إضافة جزئيات إلى اللفظ، وتضييق الدلالة إسقاط جزئيات عن اللفظ، فإن انتقال الدلالة يعتمد على ارتحال الدلالة من مجال إلى مجال آخر دون توسيع وإضافة أو تضييق ونقصان؛ أي المحافظة على خصوصية اللفظ، بمعنى أنها تنتقل من الدلالة على شيء إلى الدلالة على شيء آخر في مجال غيره، وذلك لوجود علاقة أو ملمح مشترك بين المجال يسمح بهذا الانتقال⁴.

¹ (جلال الدين السيوطي ، المزهري ، ج1، ص427

² (أبو بكر بن الدريد، جمهرة اللغة، تح. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ، ط1، ص255

³ (جلال الدين السيوطي، المزهري ، ص 82-84

⁴ (ينظر: فايز الداية، علم الدلالة العربي-النظرية والتطبيق- ، دار الفكر العربي، دمشق، ط2، 1996، ص242

وبصبغة فلسفية دقيقة، يوضح أبو نصر الفارابي سيرورة حدوث الأسماء المنقولة، فيرى أن «الاسم المنقول هو أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول الوضع دالا على ذات شيء ما، فيجعل بعد ذلك اسما دالا على ذات شيء آخر، ويبقى مشتركا بين الثاني والأول في غابر الأزمان، وذلك إنما يكون في الأشياء التي تنبسط في الصنائع إلى شيء فلا يتفق شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهورا عند الجمهور، فلا يكون عندهم اسم لأجل ذلك فينقل المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة، ويتحرى في ذلك اسم ما هو عنده أقرب شبيها به»¹، فيوضح الفارابي مسار الأسماء المنقولة بأنها تلي الوضع؛ أي أن الاسم يكون في أصل الوضع دالا على مجال معين، ثم ينتقل إلى مجال آخر، وهنا تدخل القصدية في توجيه الدلالة، حيث تتحرى الجماعة المتكلمة ضرورة التوافق بين اللفظ المنقول و المعنى المُنْقَل له في بعض خصوصياته حتى لا يحدث اضطراب وقلق .

ولا يقف الفارابي عند حد توضيح وإبراز الألفاظ المنقولة، بل يتجاوزها إلى تبين استعمالاتها، والجماعات المهتمة بها، فالأسماء المنقولة حسب «لا تستعمل في سائر الصنائع، وإنما يكون أسماء للأموال التي يختص بمعرفتها أهل الصنائع، ومتى استعمل في العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة، فإنه ينبغي لأهل العلوم وسائر أهل الصنائع أن يتركوا أسماءها في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور، والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة، مثل اسم "الجوهر" فإنه منقول إلى العلوم النظرية، ويستعمل فيها باشتراك وكذلك الطبيعة»²، وعليه فإن العامل الأول الذي يحدث لنا هذا النوع من التغير الدلالي هو حاجة العلوم والصنائع إلى مفردات

¹ (أبو نصر الفارابي، العبارة، تح. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، مصر 1987، ص 21-22)

² (المرجع نفسه، ص 23-24)

خاصة بها، تعبر بها عن مبادئها، فيحدث الاقتراض من اللغة الأم، وإعلان الملكية لهذه المعاني الجديدة وليس الألفاظ.

قد تنتقل في كثير من الأحيان من الدلالات المجردة إلى الدلالات المحسوسة الملموسة، والغرض منه في كثير من الأحيان هو توضيح هذه الدلالات المجردة، وجعلها أقرب إلى الإدراك الذهني الفردي، أو محاولة ضبط هذه الدلالة حتى لا ينحرف فهم المستمع إلى الشك والوهم، وقد شبه إبراهيم أنيس هذه العملية بتحميض الصورة الشمسية لتوضيح معالمها¹، فتصبح الدلالة واضحة جلية مجسدة تجسيدا محسوسا، بعد أن كانت تفهم صورياً –تجريدياً- فقط.

والانتقال من الدلالة التجريدية إلى الدلالة المحسوسة يكون من البطء بمكان، حيث تتماشى الدالتين معا زمنا طويلا حتى تعتاد الأذهان على الدلالة المنقولة ثم تختفي الدلالة المجردة كما يمكن أن تظل محتفظة بمكانتها .

وأمثلة هذا النوع منتشرة في اللغة العربية مثل «فسقت الرطبة خرجت من قشرتها، انتقلت إلى معنى الخروج عن الخلق الكريم والطريق المستقيم، والبريد في الأصل مسافة معروفة، ثم استعمل للرسول الذي يقطع المسافات من البرد لإيصال الكتب، ثم للدابة التي تحمله، ثم استعمل للدائرة التي تتولى إرسال الكتب والرسائل»².

ومن أمثلة النقل أيضا «الفكّ»، فإنها عند أصحاب اللغة والفقهاء مصدر فكّ الأسير أو الرهن أو الرقبة، وأحد الفكين وهما اللّحيان، وعند أصحاب العروض إخراج جنس من الشعر من جنسٍ آخر تجمعهما دائرة ، وعند الكتاب، تصحيح المرتزق في الجريدة بعد أن كان وضع عنها³، وكما

¹ ينظر: إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ، ص 160

² محمد المبارك ، فقه اللغة ، ص 220

³ محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم.(توفرت لي نسخة بدون دار نشر أو محقق وبدون ترقيم للصفحات)

نلاحظ في كل الأمثلة، على الرغم من انتقال الدلالة إلى مجال آخر إلا أنها بقيت مترامنة مع الدلالة الأصلية، وبهذا تتسع اللغة وتتجدد، وتفتح لها آفاق تعبيرية من مشارب مختلفة.

وعندما نلاحظ حيثيات انتقال الدلالة سنجد أنها تتصل في نقطة ما في مسارها مع المشترك اللفظي إلا أن الفارابي فصل في هذا الموضوع وعرض وجوه الاختلاف بين انتقال الدلالة والمشارك، حيث أن «المشارك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بذلك الاسم، والمنقول هو الذي يسبق به أحدهما في الزمان، ثم لُقّب به الثاني، واشترك فيه بينهما بعد ذلك.»¹، وعلى هذا تعتدل وضعية انتقال الدلالة لتصبح مستوى منفرد من مستويات تغير الدلالة ، وظاهرة لغوية متفردة عن بقية الظواهر.

هذه المستويات الثلاث للتغير الدلالي-توسيع الدلالة، تضيق الدلالة، وانتقال الدلالة- هي الأنشطة والأوسع، والأكثر تأثيرا في اللغة، هذا لا يعني أنه لا يوجد غيرها، بل يوجد مستويات كثيرة للتغير الدلالي ولكنها لا ترق إلى سعة وشمولية هذه المستويات الثلاث، ولا ضير من أن نذكر بعضها :

*المبالغة: ومنها الشعارات المذهبية، والدعايات، والهدف منها التأثير على الرأي العام، ومحاولة حصد الأتباع.

*انحطاط الدلالة :وهو أن تنتقل دلالة اللفظ من معنى راقى مقبول إلى معنى آخر منحط ومرفوض.

وغیرها كثير جدا قد لا يمكن الإحاطة بها جميعا.

¹ (أبو نصر الفارابي، العبارة ، ص 22

7- خصوصية التغير الدلالي في اللغة العربية:

اللغة العربية، كغيرها من لغات العالم تعرضت هي الأخرى لناموس التغير، ولكن التغير الذي تعرضت له كان يحمل خصوصية شديدة لم تتمتع به أي لغة أخرى، فحتى تخضع اللغة لقانون التغير، يجب أن يشعر المتكلمون بها قِصَرَ الألفاظ عن تأدية المعاني المرادة، وحاجتهم الماسة إلى التغير، دون دخول عامل القصدية، ولكن للعرب قدرة غير عادية على إنشاء النصوص، وليست أي نصوص، نصوص رائقة، عالية الجودة لا يكاد المتأمل لها أن يجد أي تشوه لغوي أو نقص في المعنى يهدد بضرورة تعديل الألفاظ للمس المعاني الفريدة، كأننا نريد أن نقول أنه في لحظة من لحظات حياة اللغة العربية في عصر ما قبل القرآن، كانت اللغة في أوج كمالها ووظيفيتها، ولم تكن هناك أي إشارات مهددة بالتغير.

جاء الإسلام... واللغة العربية في ذروة اكتمالها، وزهو أهلها بها، بل إنهم كانوا يرون فيها سبب فخرهم، فقد كان العرب «شديدي الاعتزاز بلغتهم الجميلة، حريصين كل الحرص على تقديرها، ووضعها في أكرم منزلة، وأحسن صورة، ويتجلى هذا الحرص والاعتزاز في عنايتهم بجودة الإلقاء وحسن الحديث، وفي نفورهم من كل عيب يشوب النطق أو يشوه التعبير»¹، ولكن على الرغم من كل المحاسن التي لا تحصى وقف العرب مشدوهين إلى ما جاء به الإسلام، تلك المعجزة التي تدعى القرآن، والتي جعلت أرباب صنعة القول يعترفون بإنفرادها وترويضها للغة.

الذي يهمنا من أمر الإعجاز القرآني هو الطفرة التي أحدثها في اللغة العربية، فعلى الرغم من الفترة الوجيزة التي تفصل العصر الجاهلي عن نزول القرآن، إلا أن هذا الأخير أحدث ثورة فعلية

¹ (فاروق شوشة، لغتنا الجميلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1999، ص17.
(*) أنظر الصفحة 04.

على مستوى الدلالة، في لغة هؤلاء العرب الذين أقل ما يقال عنهم أنهم أرباب الفصاحة وأساطين البيان، مستوحيا دلالات جديدة من رحم هذه اللغة نفسها، خارقا بذلك قوانين وسنن التطور اللغوي والتي تقول أنه يجب أن يكون من البطء بحيث يخفى على الحس الفردي المباشر* أن يعيه، وعلى العكس من كل ذلك، شعر العرب الفصحاء الذين ألفوا في هذه اللغة ملايين الأبيات الشعرية والخطب بهذا التغير، وعاشوه لحظة بلحظة، وكيف مرّ القرآن اللغة التي ملكوها هم زمامها وناصيتها، فألبسها معاني جديدة على مقاسه، وكأنه اختصر الزمن، أو فلنقل جمّد ذلك الزمن.

في فترة قصيرة جدا، غيّر القرآن الكريم قوانين اللغة العربية، وبالتالي تخطّى عوامل التغير، وقوانينه، ووصل إلى تغيير البشر، لأنه وببساطة «اللغة منظمة عرفية للرمز إلى نشاط المجتمع، وهذه المنظمة تشتمل على عدد من الأنظمة، يتألف كل واحد منها من مجموعة من (المعاني) تقف بإزائها مجموعة من الوحدات التنظيمية أو (المباني) المعبرة عن هذه المعاني، ثمّ من طائفة من العلاقات التي تربط ربطا إيجابيا، والفروق و القيم الأخلاقية التي تربط ربطا سلبيا»¹، وعندما تتغير هذه المنظمة الجامعة ستتغير أعراف المجتمع، وقوانينه.

(8)-جمالية التغير الدلالي في الخطاب القرآني :

نزل الخطاب القرآني بلغة العرب، ولكنه في الوقت ذاته أعتبر أسلوبا مغايرا لأساليب العرب في تعبيراته و إيجاءاته، وكانت دلالة المفردة القرآنية تنبض حياة، وتشع تفردا، فإذا أخرجنا تلك

¹ (تمام حسان ، اللغة العربية مبناها ومعناها ، دار الثقافة ، المغرب ، 1994 ، ص34 .

المفردة من السياق القرآني، نجدها عادت إلى بساطتها، وهو ما يلقي عل السياق القرآني ظلالا من التميز الذي لا يمكن أن يضاهي، وكأنه تجاوز اللغة إلى ما وراءها .

هجرت الألفاظ العربية في من معانيها، لتطاول أسلوب الخطاب القرآني، فعدت معاني جديدة في حوامل قديمة، وهنا تكمن جمالية التغير الدلالي في الخطاب القرآني، لم يكن يرغب المفردة على التنازل عن معانيها القديمة لخدمة المعنى الجديد، بل جعلها أكثر مرونة، بحيث أضحت طاقتها الإستيعابية أكبر، فراحت تحمل المعنى الجديد في مواضع، ثم تعبر عن المعنى القديم في مواضع أخرى.

وإذا أردنا أن نسبر أغوار هذا الخطاب المتفرد، لنحاول العثور على السر الكامن من وراء هذا الاستعمال، سنجد أن المفردة لم تكن تعامل على أساس أنها حامل للمعنى ذات حدود معينة، وإنما كبؤرة للإشعاع الدلالي الذي لا ينضب ولا يتوانى في التعبير عن أي معنى كان، لتشكل لنا، دوائر دلالية تضع المتلقي لهذا الخطاب في قلب ظاهرة أسلوبية ودلالية تفرض عليه أن يكون متيقضا دائما، مسائرا للأسيقة القرآنية، حتى يتمكن من تحديد المعنى المراد من جملة التغيرات.

الفصل الأول: الحقائق العرفية والشرعية في

الدّرس البلاغي والأصولي

- 1- مفهوم الحقيقة وأقسامها عند البلاغيين
- 2- مفهوم الحقيقة وأقسامها عند الأصوليين

توطئة

نال الدرس الدلالي حظوة كبيرة لدى علماء العرب، ليس كدرس مستقل بنفسه ، و إنما كمبدأ من مبادئ دراساتهم على تنوعها، لعلاقته الوطيدة باللغة التي تعد مادة بحثهم، لذلك حرصوا على معرفة مختلف جوانب الدلالة اللغوية؛ لأنهم كانوا ملزمين على البحث فيما يساعدهم على فهم معنى النص بشعب المعنى الثلاث :الحقيقي - الإستعمالي - و المجازي¹، و لا سيما الإستعمالي منه ؛ لأنهم كانوا يبحثون في مجال اللغة التخاطبي الحيوي .

و كانت هذه المهمة التي انبرى لها علماء اللغة على قدر كبير من الحساسية و الدقة ، لأنهم يتعاملون مع اللغة العربية التي لها « تأريخا طويلا ، و حياة حافلة ، وهي على الرغم من هذه الحياة الممتدة لم يصبها الوهن ، و لم تدركها الشيخوخة»² و إنما جاء القرآن الكريم ليضفي عليها بريقا من نوع خاص إلى بريقها، فعلى الرغم من التمدن اللغوي الذي كان يعيشه عرب قريش على اعتبار أن لهجة قريش هي أصفى اللهجات العربية إلا أن الخطاب القرآني أحدث ثورة في عاداتهم اللغوية ، فبقيت المباني كما هي لم تتغير بيد أنه ألبسها معان جديدة لم يتعارفوا عليها ، قد تبدو هذه الظاهرة طبيعية في سيرورة حياة اللغات حيث أن معاني الكلمات تتطور بمر العصور، و لكن الطارئ ههنا أنه لم يتم التخلي عن المعاني القديمة، و إنما استثمرها الخطاب القرآني في بعض المواضع لتعود إلى معناها القديم ، و كأننا به يعطي لهذه الكلمات دفقة حياة جديدة عن طريق حملها لمعنيين اثنين مع ضمان استعمالهما.

لم يغفل الدارسون العرب عن هذه الظاهرة ، و لا غضوا عنها البصر ؛ لأن هدف و مطلب كل دراسة بلاغية أو نحوية أو أصولية هو الدلالة ؛ لأن «البحث اللغوي عند العرب منذ بدايته تركز على تحديد المعنى و ما يحتويه القرآن الكريم من معان و مقاصد، فلقد كان هم الدراسات العربية بمختلف فروعها و مسمياتها نحو و صرفا و بلاغة ... معرفة المعنى»³، لهذا

(1)- مصطفى جمال الدين ، البحث النحوي عند علماء الأصول ، ص3

(2)- السيد أحمد عبد الغفار،التصور اللغوي عند علماء الأصول ، ص3

(3)- عليان بن محمد الحازمي ، علم الدلالة عند العرب ، مجلة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية ، السعودية ، ج 1 ، العدد 27 ، سنة 1424 ، ص 3.

لقيت هذه الظاهرة اللغوية حركة بحث حثيثة من قبل ميدانين هامين من ميادين البحث في مجال الخطاب القرآني، وهما علم الأصول وعلم البلاغة، وعلى الرغم من أن الأهداف والغايات كانت مختلفة بين الميدانين، إلا أن النتيجة الحتمية كانت واحدة، وهي إظهار خفايا الإستعمال القرآني للحقائق العرفية والشرعية، وإبراز جمالياتها على هذا الخطاب، وإيحائها اللامتناهية و ذلك من أجل استكناهاها و فهم دلالاتها المتنوعة ؛ لأنها كما علمنا كل تغير في اللفظ يرافقه لا جرم تغير في المعنى ، إما تغير جذري أو إضافة معنى آخر من المعاني من أخص مظاهر التغير الدلالي التي مست اللغة العربية عن طريق الخطاب القرآن و انبرى لها الأصوليون والبلاغيون على حد سواء بالبحث هي (الحقائق العرفية و الحقائق الشرعية).

في وسط زخم المواضيع التي عاجلها علماء الأصول وعلماء البلاغة، سنجد أن موضوع الحقائق العرفية والشرعية كانت نقطة التقاء بين الميدانين، ولكن الأمر الرائق في هذا الموضوع، هو ثراء التحليلات التي قدمها علماء كلا الميدانين لهذه الحيشة، واللطائف اللغوية، والدلالات الدقيقة التي قدموها، فكانت موضوعاً مشتركاً أدى إلى إثراء كبيرة لذخيرة العرب الدلالية؛ لأن كلا الجانبين جعل من دلالة الألفاظ «مرتبطة بما تفيد من معنى عند نظمها في الكلام، فللكلمة قيمة كبيرة، فهي تحيا حياة متطورة متجددة، وهي دائماً متغيرة في دلالتها، وفي طرائق استعمالها، إذ أن الألفاظ تتطور، فتكسب من المعاني أشباه جديدة لم تكن لها»⁴ ، فانبرى العلماء إلى التنويه إلى اللطائف التي تتصل بموضوع الحقائق العرفية والشرعية في الخطاب القرآني مما يجعلها ذات دلالات دقيقة يصل إليها الفكر بعد طول ممارسة وعناء.

والدرس البلاغي والأصولي يزخران بأمثلة لا تعد من العلماء والمؤلفات ولكن بعضها من بعض، لذلك ستركز البحث على أعيان الدرسين، والأوائل منهما، لذلك سنحاول في هذا الفصل إبراز (الحقيقة) كمفهوم مستقل، وتحلية كل ما يتعلق بها من أقسام لدى علماء البلاغة والأصول، ويحتوي الفصل على النقاط الرئيسية الآتية:

⁴جنان منصور كاظم الجبوري، التطور الدلالي لألفاظ القرآن الكريم-دراسة بلاغية-، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه - جامعة بغداد ، العراق ، 2005 ، ص23

1- مفهوم الحقيقة عند البلاغيين:

* مفهومها عند عبد القاهر الجرجاني

* مفهومها عند الزمخشري

* مفهومها عند السكاكي

* مفهومها عند القزويني

2- أقسام الحقيقة عند البلاغيين:

* الحقيقة اللغوية

* الحقيقة العرفية

3- مفهوم الحقيقة عند الأصوليين

* مفهومها عند أبي الحسين البصري

* مفهومها عند الرازي

* مفهومها عند البيضاوي

* مفهومها عند الآمدي

4- أقسامها :

* الحقيقة العرفية

- الفرق بين الاستعمال المجازي والمعنى المجازي

- أهمية السياق في تحديد الاستعمال اللغوي

- أنواع الحقيقة العرفية

* الحقيقة الشرعية والدنيّة.

1- مفهوم الحقيقة وأقسامها عند البلاغيين

تصنع جمالية اللغة، وألق الكتابة أثناء الخروج عن مسايرة قواعد تلك اللغة، والانزياح عن أساليبها، وتوظيفها بصورة مغايرة للنسق العام حتى نخلق المفاجأة ونخرق المتوقع المنتظر، وهو ما يسمى بالمنظور البلاغي "المجاز"، فتأتي الدلالة متفردة، صادمة، فأعتقد أن هذا الأسلوب هو الوحيد القادر على خرق أفق انتظار المتلقي، وحمله إلى عوالم من الإيحاء والدلالة، لذلك «عُني البحث بدراسة المعنى عند البلاغيين، وما يتعلق منه بالمفردة أو التركيب، فتناولت الدلالة المجازية التي وسمتها بانحراف الدلالة، وتتمثل في ظواهر بلاغية مثل التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكناية، وهناك جوانب أخرى تتعلق بالقيمة الفنية للمعنى كالوضوح والغموض، والمبالغة والغلو...»¹، لكن اللغة العربية تتوخى دائما مفاجأة المتلقي، وخلف فضاء دلالي متجدد لا ينضب سواء في الاستعمال المجازي لها أو حتى الاستعمال الحقيقي، فحملت الحقيقة نفس القيمة التي يتمتع بها المجاز عند البلاغيين؛ لأنها لا تعني الاستعمال النمطي للغة، بل تصرف مغاير للاستعمال المجازي ليشكلان قطبين متقابلين يشكلان معا ألق اللغة.

أعطى علماء البلاغة تخریجات دلالية دقيقة ومميزة حول مفهوم الحقيقة وأقسامها، وتكمن خصوصية البحث في مجال الدلالة الحقيقية في ارتحالات المعنى دون المساس بالنسق

¹ -سعاد شاكر شناوة ، المستوى الدلالي في الفنون البلاغية، مجلة القادسية للآداب والعلوم التربوية ، العدد 3 ، المجلد 6، 2007، ص105.

العام للغة، كأنها ارتحالات مستترة، فالكلمة الحقيقية هي في الواقع ليست مستترة وإنما تتحرك في فضاء دلالي عميق لاسيما إذا ولدت هذه الحركة دلالات جديدة للمفردة.

1.1)- مفهوم الحقيقة عند علماء البلاغة :

لما استحالت البلاغة علما منطقيا، وقواعد معيارية، وخاصة علمي البيان و المعاني الذي يتماس مع علم الدلالة في جوانب كثيرة، تناول البلاغيون مبحث الحقيقة، وسبل تجسيد المعنى، والبحث في ظلال المعنى وارتحاله، وتغيره، فكانت جهود البلاغيين جبارة في تصنيف الحقائق، وتقسيمها، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالخطاب القرآني، فإنّ التحليلات تكون أعمق.

لا مشاحة في القول أنّ الأبحاث البلاغية التي مست مفهوم الحقيقة كثيرة لا حصر لها، ومشاربها متنوعة، والتحليلات فيها شيقة، لكن قصب السبق فيها يرجع إلى أعيان البحث البلاغي العربي المعدودين الذين رسموا الطريق للبقية، فما كان منهم إلا أن اتبعوه، لذلك كل الأبحاث كانت عالة على رؤوس البلاغة الأربع (عبد القاهر الجرجاني - الزمخشري - السكاكي - والقزويني) .

1.1.1)- مفهوم الحقيقة عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)¹:

يعتلي عبد القاهر الجرجاني مكانة كبيرة في ميدان البلاغة بصفة عامة، والبحث في مجال المعنى بصفة خاصة، وذلك راجع لفكره المتقد الذي يعطي للمسألة تحليلات مبسطة تمتنع عن غيره؛ لأنه ينظر إلى الظواهر اللغوية من منظار مغاير، وخاصة منهجه الخاص الذي يتعامل به مع النصوص، حيث «يمكن أن نطلق على منهج عبد القاهر الجرجاني بمنهج التحليل الفني، وهو منهج يمزج بين القاعدة العلمية والذوق الفني، ويزاوج بين النظرية والتطبيق في صورة لا يطغى فيها أحدهما على الآخر طغيانا بينا»²، فيأتي التحليل ممتعا شيقا، ومشبعا بالظلال والإيحاءات التي كثيرا ما تخفى عن الفكر والنظر.

أورد الجرجاني مفهوم الحقيقة في معرض حديثه عن حد المجاز، وقبل أن يعرض الحد ينبه إلى أن كلا من الحقيقة والمجاز إذا كان موصوفا به الفرد غير حده إذا كان موصوفا به بالجملة، وهذا حتى يحدد الإطار الذي يعرض فيه المفهوم، وحتى لا تختلط على المتلقي السياقات.

عرض الجرجاني مفهوما دقيقا للحقيقة، فرأى أنها «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح وقوعا لا يستند فيه إلى غيره»³، فجعل عبد القاهر في الحقيقة الإرادة أو المواضع التي يراد بها ذاتها، فقد يدخل في هذا التعريف الوضع الأول الذي تنتظم فيه الكلمات، كما تشتمل لغات جميع الناس، أو أسماء الأعلام، ثم يتمهى الجرجاني في الدقة

¹ (هو ابو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. كان نحويا متكلمًا على مذهب الأشعري فقيها على مذهب الشافعي). اتسم بالورع والتقوى مع الدين المتين . كما كان آية في النحو ، حتى لقب بشيخ العربية في زمانه وامامها فقد كان من كبار أئمة العربية واللغة والبيان توفي سنة 471 ويقال 461 ينظر : شذرات الذهب 340/3 ، نزهة الالباء /263 . انباه الرواة 188/2 ، البلغة في تاريخ انمة اللغة /126 .

² (فاتح حمبلي، ملامح التجديد في منهج البحث البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني ، مجلة الأثر، ورقلة، الجزائر ، العدد 19 ، جانفي 2014 ، ص 68-69.

³ (عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1988 ، ص 303.

والتفصيل، فيعمل سبب قوله " وضع واضح " على التنكير بدل قوله "وضع الواضع" ، فالثانية تدل -حسبه- على ابتداء اللغة فيتوهم السامع أن الألفاظ الموضوعية في الزمن المتأخر عن الوضع الأول غير داخلية في هذا الحد، لذلك احترز من ميلان الفهم بقوله "وضع واضح" بالتنكير حتى تنفتح الدلالة وتشمل أي وضع كان في أي زمن قيل فيه .

وعلى الرغم من دقة التعريف، إلا أنه «يعتقد بعض الدارسين أن عبد القاهر كان مشغول الذهن بحدّ المجاز حين ساق هذا التعريف؛ ذلك لأنه لم يشترط للكلمة الحقيقية سوى شرط واحد وهو أن لا تستند إلى غيرها في الدلالة على معناها، وهذا الشرط بلا ريب يؤكد إبراز ما في الكلمة المجازية وهو الدلالة على مدلولها بالاستناد إلى قرينة لفظية»¹ أو معنوية ، وهو ما جعل مفهوم عبد القاهر الجرجاني للحقيقة لم يكن غاية في حد ذاته، وإنما كان وسيلة من أجل إبراز مفهوم المجاز .

وحتى يؤكد ويدلل الجرجاني على صحة مفهومه، برهن بمثال بسيط يقرب به الحد فقال: «إن أردت أن تمتحن هذا الحد فانظر إلى قولك "أسد" تريد به السبع، فإنك تراه يؤدي جميع شرائطه لأنه قد أردت به ما يعلم أنه وقع له في وضع واضح اللغة، وكذلك تعلم أنه غير مستند في هذا الوقوع إلى شيء غير السبع؛ أي لا يحتاج أن تتصور له أصل أداة السبع من أجل التباس بينهما وملاحظة»²، والمتأمل لهذا التقريب سيجد أنه من البساطة بمكان وفي نفس الوقت يجسد المفهوم الذي أورده للحقيقة ويوضح معالمها .

¹ -حسن أحمد مهاوش ، المجاز بين الحقيقتين العقلية واللغوية، مجلة الفتح ، جامعة ديالي ، العدد 27 ، 2006 ، ص 200.

² - عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة، ص 304.

نظرا للدقة وتحري الاستقصاء في البحوث اللغوية التراثية، فإن هذا المفهوم للحقيقة على الرغم من دقته وبساطته وجد بعض الانتقادات من الدارسين ، فق رأى الفخر الرازي أن هذا المفهوم الذي قدمه عبد القاهر الجرجاني غير صالح ، وعلل هذا الحكم بأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز ، وهو غير جائز¹ ؛ لأنه - حسب الفخر الرازي- الحقيقة العرفية والشرعية وضعت في وضع واضح ولكنها تستند إلى غيرها من القرائن التي توجه مفهومها ودلالاتها على العرف أو الشرع .

هذه الانتقادات وإن كانت وجهت إلى مفهوم عبد القاهر الجرجاني إلا أنها لا تبطله أو تجعله قاصر، وإنما الزاوية التي نظر منها إلى المسألة كانت تفرض ذلك، لأنها عرفها في النهاية وفق مقابلتها للمجاز؛ بتعبير آخر كان يريد أن يبسط مفهوم الحقيقة في نظر المتلقي حتى يشرح له مفهوم المجاز.

2.1.1- مفهوم الحقيقة عند أبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ)²

بعد عبد القاهر الجرجاني بأشواط زمنية كبيرة، جاء مقعد البلاغة العربية، وواضع علومها أبو يعقوب السكاكي بمفاهيم جديدة في مجال البلاغة العربية، فتطرق لموضوع الحقيقة وأقسامها، ولا بد أن نشير إلى أن السكاكي أفاد كثيرا من جهود جار الله الزمخشري³

¹ (ينظر: فخر الدين الرازي ، المحصول في علم الاصول ، تح. جابر فياض العلواني ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ج1، ص291.

² (سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين، أحد أئمة العربية في عصره، عالم فذ في النحو والتصريف والمعاني والبيان والعروض والشعر وغير ذلك. ولد في سنة 555هـ) جمادى الأولى، وتوفي بخوارزم سنة (626هـ)، ينظر: الأعلام للزركلي: 8/ 222، معجم المؤلفين: 13/ 282 ، تاج التراجم في طبقات الحنفية: 1/ 27.

³ (بعد جار الله الزمخشري الأب الروحي للبلاغة العربية، له قصب السبق في جل القضايا البلاغية التي عالجها علماء البلاغة لاحقا من أمثال السكاكي والقرطبي وغيرهم، ولكنه لم يفرد مؤلفا خاصا جمع فيه جهوده البلاغية والدلالية، وإنما جعل هذه الجهود مبنوثة في تفسيره الكشاف، فكل الكتب العظيمة التي ألفت في البلاغة ولعل لأهمها "مفتاح

فحلل مفهوم الحقيقة تحليلاً علمياً دقيقاً؛ لأنه يملك قدرة تحليلية كبيرة جعلته رائد البلاغة، كما أن السكاكي «اشتهر في تاريخ الثقافة العربية بقراءته الخاصة للبلاغة العربية، تلك القراءة التي صنف مباحثها إلى معان وبيان وبديع... ويوضح لنا هذا تطلع السكاكي إلى إقامة البلاغة علماً قائماً بذاته»¹، فلا جرم أننا سنجد في طيات تحليله دقائق علمية، وتجسيدات على أرض الواقع بأمثلة تفرّد بها في مؤلفه "مفتاح العلوم".

أعطى السكاكي الحقيقة ثلاث تعريفات حتى يحيط بها إحاطة صحيحة جامعة لأطرافها، فالحقيقة عنده هي «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه، وإنما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة، ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما وضعت له على أصح القولين ولا نسميها حقيقة»².

وأول ما نلاحظه هو استعمال السكاكي عبارة " فيما هي موضوعة له " بدل استعمال عبد القاهر عبارة "في وضع واضح"، فقد تحرى السكاكي دقة أكبر؛ لأن مصطلحه ذاك لا يضع المتلقي في صراع، بينما مصطلح عبد القاهر جعله مجبراً على التعقيب عليه، ويعمل

العلوم" للسكاكي أخذت من الزمخشري وكشافه، وبعد الكشف موسوعة تضم علوم اللغة والبلاغة، ومن أهم المصنفات التي غنيت بالبحث الدلالي في الخطاب القرآني، ليصنف أكبر دارس لبلاغة القرآن الكريم، وقد غني في كشفه عناية فائقة بالمجاز، وعمل على توضيحه، لذلك أثر في مفهوم الحقيقة لدى الدارسين بعده، إلا أنه لم يعط أهمية بالغة لموضوع الحقيقة، ليس لعدم أهميتها؛ وإنما لأنه كان مهتماً بالمجاز في القرآن الكريم وفق مذهبه المعتزلي، ولكن يلتفت إليها بين الحين والآخر في مواضع الحقيقة العرفية والشرعية.

¹ (أم الخير السلفاوي، البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، كلية قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2009، ص 96-98).

² (أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تح. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983، ص 358).

سبب إيراد نكرة، وهو ما أخذ منه إطارا هاما، بينما تعبير السكاكي كان واضحا وفي نفس الوقت دقيقا .

إذا رجعنا إلى البعد المعرفي الذي يحمله تعريف السكاكي للحقيقة، يظهر الجانب التداولي في دراسته للحقيقة، حيث يصبّ جلّ تركيزه على طرقي الخطاب من متكلم ومتلقي، حيث يؤكد على ضرورة تخصيص الحقيقة بالبساطة والوضوح حتى يتمكن المتلقي من تحليلها دون لجوء إلى تأويل أو تخريجات، ليرسخ في ذهن المتلقي أن المتكلم يريد كلاما حقيقيا، ويضيف تأكيدا على ذلك قوله "من غير تأويل" ، فكلية "أسد" مقصود بها السبع، فهي عبارة صفيرية التأويل، فكان توظيفه لهذا المثال في غاية الدقة ووضوح، إذا قارناه بتوظيف عبد القاهر الجرجاني لنفس المثال ، والذي نقده الرازي .

بعد هذا التعريف، وحتى لا يجعل الأذهان تنبيه، أردفه بمفهوم آخر له وشائج متصلة مع المفهوم الأول، ولكن من زاوية أخرى، فرأى أنه يمكننا القول بأن الحقيقة «هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، أو القرء في أن لا يتجاوز الطهر أو الحيض غير مجموع بينهما، فهذا يدل عليه بنفسه مادام منتسبا إلى الوضعين، ما إذا خصصه بواحد، إما صريحا مثل أن تقول "القرء بمعنى الطهر"، وإما استلزاما مثل أن تقول "القرء لا بمعنى الحيض"؛ فإنه حينئذ ينتصب دالا بنفسه على الطهر بالتعيين، كما كان الواضع عينه بإزائه بنفسه...وقولي دلالة ظاهرة؛ احترازا عن الاستعارة.»¹

¹ (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

وإذا حاولنا أن نقيم موازنة بين المفهوم الأول والثاني، سنجد أن المفهوم الثاني في التحليل أعمق منه في الأول؛ لأنه يشمل الكلمات المنتسبة إلى وضعين مختلفين-المشترك-، على غرار كلمة "القرء"، فقد يسأل سائل أي المعنيين هو الحقيقي: الطهر أو الحيض؟، فيفسر السكاكي أن كلا المعنيين حقيقيين في حال تخصيصه بهذا اللفظ دون الجمع بين المعنيين، بمعنى إذا قلنا "القرء هو الطهر" كان حقيقة وهذا يسمى وصفا بالتعيين؛ فقد عينا القرء بالطهر، أو بالاستلزام على شاكلة قولنا "القرء لا بمعنى الحيض"، فهذا الكلام يستلزم أننا نعني القرء بمعنى الطهر.

ثمّ يردف في الختام بسيطا يجمع التعريفين السابقين فيرى أن الحقيقة هي «الكلمة المستعملة في معناها بالتحقيق»¹، وهنا يغلق السكاكي كل المنافذ التي يمكن أن تفلت منها أي جزئية فتجعل المفهوم قاصرا.

عود على بدء، وإذا تفحصنا تعاريف السكاكي الثلاث، سنجد حسا معرفيا طاغيا، جسده اهتمامه بألفاظه، فلا يعرض فلا يعرض الكلمة حتى يرسم لها طريقا في التدليل، فصل مفاهيمه صافية، وإن «اهتمام السكاكي بضبط المصطلحات، وتمييز الأقسام بعضها من بعض يتفق ورؤيته التعليمية المبنية على تزويد طالب علوم الأدب بالمعيار الذي يحفظ لسانه من الخطأ باستخدام اللغة»²، فيضبط كل ذلك معجم العلم، ويفيد من معاني العلوم الأخرى.

¹ (المرجع السابق، ص 359.

² (يوسف زرفة، القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، العدد 1، المجلد 7، يناير

1999، ص 174.

لا نحتاج إلى طول نظر حتى نلاحظ تكرار كلمة "المستعملة" في التعريفات الثلاث، والسكاكي ونظرا لدقته في العرض ، لا يفوته أن ينوه لهذا الأمر، فيعلل لكل ذلك شارحا وباسطا لرؤيته، فيقول: «واعلم أنا لا نقول في عرفنا: استعملت الكلمة فيما تدل عليه، أو في غير ما تدل عليه، حتى يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها على المستعمل فيه، ومن حق الكلمة في الحقيقة التي ليست بكنائية، أن تستغني في الدلالة على المراد منها بنفسها عن الغير، لتعينها له بجهة الوضع»¹. فيؤكد أن الاستعمال هنا مناطه المقام أو مقتضى الحال؛ فالدلالة تبع بذلك، فإذا كان المقام يقتضي الحقيقة، كان الاستعمال الكلمة فيما تدل عليه، ولا شك أن المقام الذي يعنيه هنا مقام المتكلم، وأن أساليب الكلام تتبع أغراض المتكلم ومقاصده وأحواله، وفي هذا يتجلى التوجه التداولي في بلاغة السكاكي؛ إذ يرى أنه من الضروري مناسبة الكلام للمقام وقصد المتكلم وحاجاته، مما يعكس الجانب النفعي للخطاب² ، فلا جرم في تكرار كلمة الاستعمال في كل تعريف حتى يرسخ هذه الحتمية، وحتى ينبه المتلقي إلى أهمية هذا المفهوم في حركة الخطاب.

3.1.1- مفهوم الحقيقة عند الخطيب القزويني (ت 739هـ)³:

بعد أبي يعقوب السكاكي، لم يشتهر أحد بمثل شهرة الخطيب القزويني، الذي حمل مشعل البحث البلاغي بعده، الذي بسّط كتابه "مفتاح العلوم..."

¹ (السكاكي ، مفتاح العلوم ، (م.س.ذ.)، ص 360.

² (أم الخير السلفاوي، البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي، (م.س.ذ.)، ص 115.

³ (هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن أبي دلف العجلي القزويني، جلال الدين أبو المعالي بن سعد الدين ابن إمام الشافعي، ولد سنة 666هـ بالموصل، سكن الروم مع والده وأخيه واشتغل وتفقه حتى ولي القضاء ناحية الروم وهو دون العشرين، من مصنفاته "التلخيص" اختصر فيه "مفتاح العلوم" للسكاكي، وهو من أجل المختصرات وله "إيضاح التلخيص"... توفي سنة 739هـ ، ينظر: البداية والنهاية ج 14/185.

لم يخرج الخطيب القزويني عن دائرة شيخه السكاكي في نهج البحث في موضوع الحقيقة ومفهومها، وأقسامها، ولكنّه خالفه في أمر واحد هو أنه عالج موضوع الحقيقة والمجاز في باب علم المعاني، وعلل ذلك بأن الحقيقة والمجاز من أحوال الإسناد التي بها يطابق مقتضى الحال.

يعرف الخطيب القزويني الحقيقة بكونها «الكلمة المستعملة فيما وضعت له باصطلاح به التخاطب، فقولنا المستعملة: احتراز عما لم يستعمل؛ فإن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة، وقولنا فيما وضعت له: احتراز عن شيئين: -أحدهما ما استعمل في غير ما وضعت له غلطاً؛ كما أن تقول لصاحبك خذ هذا الكتاب مشيراً إلى كتاب بين يديك، فغلطت فقلت خذ هذا الفرس،-والثاني أحد قسمي المجاز، وهو ما استعمل فيما لم يكن موضوعاً له لا في اصطلاح به التخاطب ولا في غيره، كلفظة "الأسد" في الرجل الشجاع، وقولنا في اصطلاح به التخاطب: احتراز عن القسم الآخر من المجاز وهو المستعمل فيما وضع له لا في اصطلاح به التخاطب كلفظ "الصلاة"¹.

يعتبر القزويني الحقيقة أصلاً للمجاز، وهو تابع لها؛ لذا رأى أنه من الضروري قبل ذكر المجاز وتفصيل القول فيه، وجب الحديث عنها -الحقيقة- وتفصيل القول فيها؛ وذلك لأن لكل مجاز حقيقة والعكس ليس كذلك، فالمجاز فرع والحقيقة هي الأصل، على الرغم من أن المجاز يفضي إلى «اختلاف الطرق دون الحقيقة، إلا أنها لما كانت كالأصل للمجاز، إذ

¹ (الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح. إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص203-204).

الاستعمال في غير ما وضع له فرع من الاستعمال فيما وضع له جرت العادة بالبحث عن الحقيقة أولاً¹.

يعلل القزويني توظيفه لكلمة "المستعملة" حتى لا يدخل المتلقي فيها غلطا الكلمات غير المستعملة، فكلمة "المستعملة" تدخل اللغة مجال التوظيف والعمل، أو المخاطبة، فمادامت الكلمة مستعملة استعمال فيما وضعت له، ثمَّ يعلل سبب قوله "فيما وضعت له" حتى يحتز به عن أمرين:

أولهما: في أن يستعمل في غير ما وضع له غلطا، وقد عرض مثال الكتاب، ودعم ابن يعقوب المغربي بمثال آخر، حيث «إذا قلت رأيت عمرا وطننته زيدا فقلت: جاء زيد، فإذا عمرو، فاللفظ هنا في القصد، فقد استعملت فيما وضعت له في زعم المتكلم ولو غلط في قصده فهي حقيقة ولا يقال في الوجه الأول استعمال وضع فيحتاج إلى أن يراد فيما وضعت قصد لإخراج الغلط؛ لأنها وضعت للمعنى الذي وقع الغلط فيه بذلك الاستعمال، إلا أنه لم يقصد لأنا نقول الوضع إما تعيين اللفظ للمعنى قبل الاستعمال، إما كثرة الاستعمال في الشيء حتى صار حقيقة فيه، وكلاهما منفي عن الغلط²»، أما الاحتراز الثاني وراء توظيف هذه العبارة، هو مخافة الوقوع في القسم الثاني من المجاز، وهو الذي لم يستعمل لا في اصطلاح التخاطب ولا في غيره.

¹ (سعد الدين التفتزاني، مختصر السعد على شرح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ص 05.
² (ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ص 05.

أما قوله في "اصطلاح به التخاطب" يفسرها تاج الدين السبكي حيث يرى أن قوله في اصطلاح به التخاطب «يتعلق بقوله "وضعت له"؛ أي الكلمة المستعملة في شيء وهي موضوعة في اصطلاح التخاطب لذلك الشيء في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب؛ أي الاستعمال، فإذا كان الخطاب بعرف الشرع وأطلقت على الدعاء فهي كلمة مستعملة في شيء وهي موضوعة في هذا الاصطلاح لغيره، وقال بعض الشارحين أن قوله "في اصطلاح به التخاطب" يتعلق بقوله مستعملة. ¹ .

تكمن خصوصية تعريف القزويني للحقيقة أننا نلمس خطابا تداوليا كثيفا في هذا التعريف، سنجد أن القزويني ومن بعده شراح التلخيص قد أعادوا الاعتبار للكلام والتخاطب في تعريف الحقيقة بوصفها الأساس في الدرس اللغوي، فقد ربطوا جزئيات الحقيقة وضبطوا حواشيها بوصف الاستعمالات الفعلية للكلمات في مواقف معينة، إذ أن تغيير الاستعمال أو تلك المواقف بطل الحكم عليها أنها حقائق، حيث جعلوا لها بيئة كلامية أو مسرحا كلاميا يتكون من مخاطب ومقتضى حال يفرض عليه سيورة الخطاب حتى وصوله حد الإبلاغ، ونرى أنه لو وقع غلط ستتغير وجهة الخطاب إلى وجهة أخرى تتناسب مع ذلك التغير.

4.1.1- مفهوم الحقيقة عند بلاغيين آخرين ² :

¹ (بهاء الدين السبكي ، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، دت ، دط ، ص 08.

² (حتى يكون البحث قد أحاط بمفهوم الحقيقة في الدرس البلاغي إحاطة شاملة، وبعد أن عرضنا مفهومها عند رواد هذا الدرس"الرجاني، الزمخشري، السكاكي، القزويني" ، لا ضير في أن نعرض تعريفات العلماء الذين جاؤوا بعدهم، مع العلم أن هذه التعريفات المتأخرة سارت في نفس النهج الذي رسمه هذا الرباعي ، لكنهم أعطوا تخریجات وتحليلات جديدة تستحق الذكر .

بعد أن أورد أعلام الدرس البلاغي مفهوم الحقيقة، نالت هذه الأخيرة أهمية بالغة عند العلماء الذين تلووا، وذلك لأنها الطرف الأساس الذي يجعلهم يتوصلون إلى حد المجاز، ومفهومه الدقيق، وهذا ما يوضحه "العلوي" بدقة حيث يرى أن الحقيقة نالت حظوة عند علماء البلاغة والأصوليين على حد سواء، ثم يعطي تعريفا معجميا-لغويا- للحقيقة بوصفها «فعيلة واشتقاقها من الحق في اللغة وهو الثابت، وهو يذكر في مقابله الباطل؛ فإذا كان الباطل هو المعدوم الذي لا ثبوت له، فالحق هو المستقر الثابت الذي لا زوال له، فلما كانت موضوعة على استعمالها في الأصل قيل: حقيقة؛ أي ثابتة على أصلها لا تزايله ولا تفارقه»¹، وهو يهدف من وراء هذا التعريف، الوقوف على العلاقة القائمة بين الأصل اللغوي للكلمة ومعناها الاصطلاحي.

ثم ينظر العلوي نظرة منطقية إلى الحقيقة والمجاز في اللغة، ومدى طغيان كل منهما على الآخر، حيث يرى أنه «محال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة... واللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعا، فما كان من الألفاظ مفيدا لما وضع له في الأصول فهو المراد بالحقيقة، وما أفاد غير ما وضع له في الأصل وضعه فهو المجاز»²، ويعد العلوي من البلاغيين المتأخرين، لذلك كان تأثيره في موضوع الحقيقة ظاهرا عندما كان يعطي تعليقات وتخریجات حول المفاهيم التي قدمها البلاغيون المتقدمون.

يعرف ابن فارس في كتابه "الصاحبي" الحقيقة على أنها «من حقّ الشيء إذا أوجب، واشتقاقه من الشيء المحقق، وهو المحكم؛ يقال: ثوب محقق النسج؛ أي

¹ (يحيى بن إبراهيم العلوي اليمني، الطراز، تج. عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج 1، ط 1، 2002، ص 28.

² (المرجع نفسه، ص 27.

محكمه، فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، وأكثر آي القرآن وشعر العرب على هذا¹، ونرى أن ابن فارس بسّط مفهوم الحقيقة، ووضعه بإضافة الأنواع التي لا تعد من قبيل الحقيقة حتى تظهر الحقيقة وهي " الاستعارة والتمثيل"، ثم يقر في نهاية تعريفه أن أكثر كلام العرب وآي القرآن وما قاله العرب من شعر يندرج ضمن الحقائق .

يأتي "ابن جني" بعد ابن فارس، فيعرف الحقيقة على أنها «ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة»² علق العلوي في "الطراز" على هذا المفهوم رافضاً إياه؛ لأنه «يلزم منه خروج الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تقرر في الاستعمال أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق»³، حيث يرى العلوي أن تقييد ابن جني الحقائق "بما أقر في الاستعمال" يجعلها تخرج الحقائق الشرعية والعرفية، إذ لم تقرر بذلك في الاستعمال اللغوي.

يأتي ابن الأثير في كتابه "المثل السائر" ليعطي مفهوماً آخر للحقيقة بأنها «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»⁴، وهو مفهوم مختصر جمع فيه ابن الأثير جوانب الحقيقة، ولعله لاختصاره ما جعل العلوي يطعن في صحته، ويعتبره فاسداً، «لما فيه من إخراج للحقيقة العرفية والشرعية عن كونها حقائق، وإنها دالة على غير موضوعها الأصلي،

¹ علي بن فارس، الصاحب في فقه اللغة وأسرار العربية، ص 215.

² أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تج. علي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 2، ص 448.

³ العلوي الطراز، ج 2، ص 29.

⁴ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، ج 4، ص 58.

فلزم خروجها عن كونها حقائق وهو باطل لا يقال، فلعل ابن الأثير إنما أراد الحقائق اللغوية دون الحقائق العرفية والشرعية، وإنما أراد الحقائق الموضوعية لغة، كلفظ الأسد فإنه حقيقة في البهيمة مجاز في الرجل الشجاع، فلا يعاب عليه؛ لأننا نقول هذا فاسد، فإن الماهية من حقها أن تدرج تحتها جميع الصورة المفردة، فلا يخرج عنها شيء»¹، ونرى أن العلوي يعلل لابن الأثير تعريفه ذاك للحقائق بكونه أراد الحقائق اللغوية؛ لأنه لو حملنا مفهوم ابن الأثير على كل الحقائق للزم ذلك ضرورة خروج الحقيقتين -العرفية والشرعية-.

يناقش ابن الأثير قضية أخرى في غاية الأهمية ، وهي أي المفهومين يجب أن يتبادر إلى الذهن عند إطلاق كلمة ما ، هل المعنى الحقيقي أو المعنى الدخيل ؟ فيرى ضرورة أن يتبادر إلى الأذهان حقيقة اللفظ لا مجازه، فكما يقول «كالشمس لهذا الكوكب دون الوجه المستحسن، فإن قلت: إنا نرى الأفهام تتبادر عند سماع كثير من الألفاظ العرفية إلى غير حقائقها الأصلية، كالغائط الذي لا يفهم منه إلا الحاجة المخصوصة دون المطمئن من الأرض، قلت: هذا شيء يذكره الفقهاء ولا طائل له؛ لأن المعبر بمبادرة أفهام الخاصة من الناس لا العامة»²، فجعل ضرورة أن يتبادر إلى فهم الخاصة المعاني الحقيقية أو المعاني الأصلية للألفاظ ، بينما يمكن أن نستخلص من كلام ابن الأثير أنه لا يعتبر الألفاظ المستعمل بالعرف حقائق ، وحسبه ، فإن الخاصة من الناس لا يفهمون من الغائط إلا المطمئن من الأرض .

¹ (العلوي، الطراز ، ص29.

² (ابن الأثير، المثل السائر ، ج4، ص81.

وقد عَقَّب ابن أبي جديد على هذه الرؤية التي تبناها ابن الأثير ، إذ يرى ابن أبي جديد أن جواب ابن الأثير ومذهبه في هذه الجزئية غير صحيح، فحسبه لاضرير أن يتبادر إلى الأفهام «أن المراد بالغائط الحاجة المخصوصة، وبالدابة الفرس، وبالراوية المزادة، وبالمملك الرسول الروحاني خاصة»¹ لأنها حسبه حقائق في الوضع العربي الجديد، اقتضاه السياق أن يتبادر إلى الأذهان

وقد واصل العلوي في تعقيبه على مفهوم ابن الأثير للحقيقة ، وآثر أن يقترح صياغة جديدة يراها أجمع لمفهوم الحقيقة ، حيث يرى أنه كان من الأجدر بابن الأثير عرضه بطريقة أخرى؛ لأنه -حسب رأيه- أشمل وأدق، حيث أنه «لو قيل في حد الحقيقة ما أفاد معنى مصطلحا عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب مما له فيه مدخل، فسائر القيود قد تقدم تفسيرها إلا قولنا "مما فيه مدخل" فالغرض الاحتراز عن أسماء الأعلام فإنها قد أفادت معنى مصطلحا عليه في وضع التخاطب، لا يقال لها بأنها حقائق ولا توصف بذلك»²، وبناء على ما سبق، نلاحظ من خلال النظرة الشاملة لتعريف علماء البلاغة للحقيقة، وحتى الجزئيات التي تناولوها، لم يخرجوا عن الإطار العام الذي رسمه رؤاد البلاغة الأوائل، وإنما كانت تحديداتهم للمفهوم قد اكتست شكل تعليقات وشروح فقط

2.1) أقسام الحقيقة عند علماء البلاغة :

عمل البلاغيون على تقسيم الحقائق وإبراز الفروق الدلالية الدقيقة بين كل نوع من الحقائق، ما يجب أن ننوه إلى أن البلاغيين صبوا جل اهتمامهم على الجاز دون الحقيقة، فقد

¹ (ابن أبي جديد، الفلك الدائر على المثل السائر ،دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ،ص82.

² (المرجع نفسه ، ص 30.

درسوها من أجل الوصول إليه، لذلك اتفقوا إجماعاً على أنواعها ونسق تقسيمها، ولكن كونها كانت وسيلة من أجل الوصول إلى المجاز لا يعني أنهم أهملوها، كما أنه لا يني كونهم تعرضوا لأقسام الحقيقة، وبكثير الدقة والتركيز.

تعرض السكاكي قبل كل شيء إلى العامل الأساسي في توجيه نوع الحقيقة، وهو صاحب الوضع، أو الواضع، «فمتى تعين عندك نسبت الحقيقة إليه، فقلت لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة، وقلت شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع، ومتى لم يتعين لديك قلت عرفية، وهذا المأخذ يعرفك أن انقسام الحقيقة إلى أكثر مما هي منقسمة إليه غير ممتنع في نفس الأمر»¹، وانطلاقاً من رؤية السكاكي، جاءت تصنيفات كل علماء البلاغة متطابقة مع تقسيمه، والضابط الوحيد لهذه الأقسام هو سياق الوضع.

1.2.1- الحقيقة اللغوية:

هي اللفظة في حالتها الأصلية الأولى إبان الوضع، التي أنتجها الواضع الأول للغة؛ أي دون تدخل أي ظرف أو طارئ سياقي ألزمها أن تغير جوهرها من أجل خدمة موقف من المواقف اللغوية، ومثالها: «لفظ الأسد، إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص»²، وبهذا يترسخ مفهوم الحقيقة اللغوية أنها المهد الأول للفظ، والاستعمال الأصلي له، فعندما نستعمل لفظة "الأسد" ونحن نريد به ذلك الحيوان المعروف فنحن بصدد استعمال هذا اللفظ وفق حقيقته اللغوية

¹ (السكاكي، مفتاح العلوم، ص 359).

² (القزويني، الإيضاح، ص 204).

وأمثلة لحقيقة اللغوية كثيرة، أو هي الأكثر انتشارا في اللغة على الإطلاق، ولعل السبب في ذلك لأنها تمثل البنية الأولى للغة دون تدخل الاستعمالات وهي المنتشرة في كتب البلاغة، «وهذا نحو قولنا: السماء، والأرض، والإنسان، والفرس، وما أشبهها، ويدل على كونها حقائق في وضعها أمران: أما أولا فلأنها قد دلت على معان مصطلح عليها في تلك المواضع، وهذا هو فائدة الحقيقة ومعناها، وأما ثانيا، فلأنها قد استعملت في الأوضاع اللغوية، فليس يخلو حالها بعد ذلك إما أن تستعمل معناها الأصلي، أو في غيره»¹، والحقيقة اللغوية هي الأصل الذي تنبثق عنه الحقائق الأخرى، أو هي المنتج الأول للألفاظ التي يمكن أن تستعيرها فيما بعد أسيقة أخرى كالعرف أو الشرع .

وعند دراسة تحليلات البلاغيين لأقسام الحقيقة، نجد أنّ هذه التحليلات قد امتازت بتركيزهم على الحقيقة اللغوية دون الحقيقة الشرعية والعرفية، فالمعتبر عندهم هو الحقيقة اللغوية، بل ميزوا بينها وبين الحقيقة العقلية؛ بمعنى أنّهم جعلوا الحقيقة على ضربين، حقيقة من طريق اللغة وحقيقة من ناحية المعنى المعقول، فالأولى خاصّة بالكلمات المفردة التي يصحّ ردّها إلى اللغة، والثانية تتّصف بها الجمل من حيث أنّه لا يصحّ ردّها إلى اللغة ولا وجه لنسبتها إلى واضعها؛ لأنّ التّأليف يحصل بقصد المتكلّم لا بفعل اللغة².

2.2.1- الحقيقة العرفية :

¹ (العلوي ، الإيضاح ، ص 30.

² (ينظر: حورية عبيد، أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم - سورة الكهف نموذجا-، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص71.

العرف لغة ضد النكر، وهو يعني الأمر المعروف غير المجهول، وقد ورد بمعنى الجزء المرتفع من الشيء، فيقال: عرف الجبل، وعرف الفرس، وعرف الديك.

عَرَفَ الكَفَوِي "العُرف" على أنه «ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول»¹ ، و يطلق العرف و المراد به العادة المنتشرة بين جماعة معينة ، و عبارة أخرى هي الأعمال المكررة من أفراد جماعة معينة ، وقد استدل العلماء على صحة الاحتجاج بالعرف و الأخذ به ما ورد في القرآن الكريم منه قوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ -الأعراف 199- ، و من السنة النبوية، بما نسبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن)، فعندما يتكرر فعل ما ، لغويا كان أو حسي ، و شاع بين الناس ، و ألفت الجماعة حدوثه صار عرفا ، و يشترط فيه الاستحسان .

تملك اللغة العربية نظاما لغويا وظيفيا، بحيث يمكن أن يقبل في ذاته خاصية النقل للألفاظ لتكون متوافقة مع الأسيقة التي جاءت في إطارها وهو ما يجعل من هذه اللغة تملك ألفاظا صالحة للاستعمال، وعليه يتكلم المتكلمون ألفاظا من مسمياتها بعرف الاستعمال أو التوظيف حتى تخدم سياقات معينة، فيتولد من ذلك الاستعمال حقائق جديدة تسمى الحقائق العرفية، وإذا أردنا تفسير حدوث الحقائق العرفية فسنجد أنها «تنشئ نظاما علاميا لكنه بذاته ليس نظاما مسببا، لكن علة الاقتران تتولد بصفة طارئة بعد إحداث المواضعة، وعندئذ يكسب فعل الدلالة سلطته لا من ذاته وإنما مما التصق به من

¹ (الكفوي ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح.عدنان درويش،محمد المصري ، مؤسسة الرسالة،بيروت،لبنان،1998، ص 617.

اصطلاح، فتكون سلطته من سلطة الأعراف، ولذلك يمكن عده نظاما سببيا»¹،
فلأعراف اللغوية بين الناس سلطتها في نشر مفهوم معين بين أوساط المتكلمين باللغة .
وقد قسم البلاغيون الحقائق العرفية إلى قسمين:

1.2.2.1- العرفية العامة:

هو أن يتصرف العامة في مفهوم كلمة ما -ولفظ العامة لا يحمل في طياته شحنة معيارية
نمطية، وإنما اصطلاح علماء البلاغة وغيرهم هذا اللفظة عندما لا يمكن تحديد الواضع ، وإنما
انتشرت الكلمة بين الناس - فتعتبر دلالاته حقيقة عرفية، ومنها «تسميتهم الشيء باسم ما
تعلق به، وهذا نحو تسميتهم قضاء الحاجة بالغائط وهو المكان المطمئن من الأرض،
فإذا أطلق الغائط فإن السابق إلى الفهم مجازة وهو قضاء الحاجة، دون حقيقته،
فصارت هذه الأمور المجازية حقائق بالتعارف من جهة أهل اللغة تسبق إلى الأفهام
معانيها دون حقائقها الوضعية اللغوية. »² ، ويجب أن يكون هناك علاقة ضمنية بين المعنى
الأصلي والاستعمال الجديد.

ومن الحقائق العرفية العامة «قصر الاسم على بعض مسمياته وتخصيصه به، وهذا نحو لفظ
"الدابة"، فإنها جارية في وضعها اللغوي على كل ما يدب من الحيوانات من الدودة إلى
الفيل، ثم إنها اختصت ببغض البهائم، وهي ذوات الأربع، من بين سائر ما يدب بالعرف

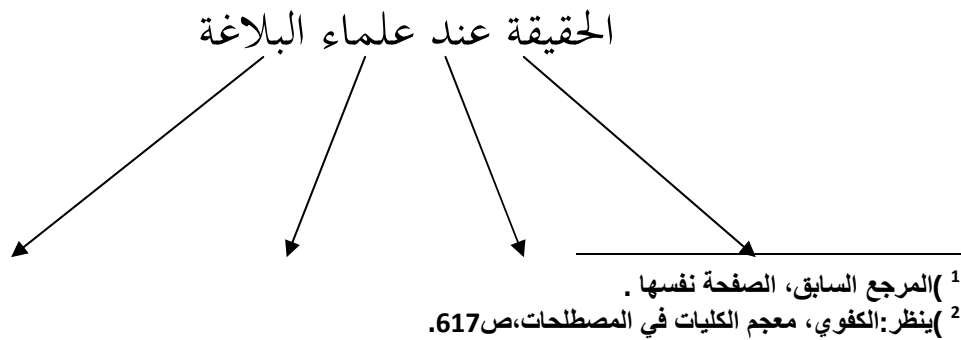
¹ (عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص52.

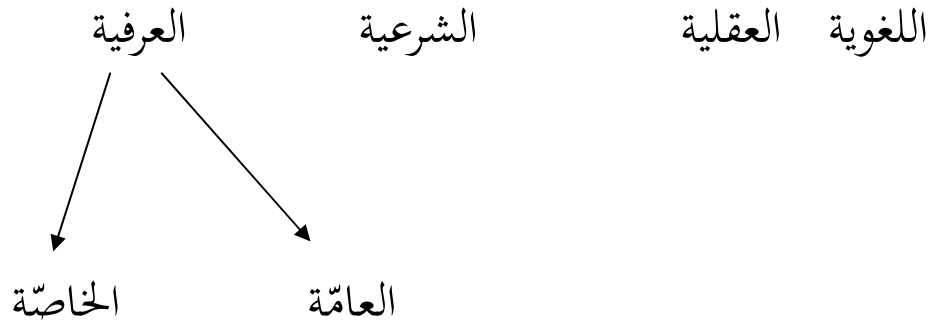
² (العلوي، الطراز ، ص 30.

اللغوي... وكذلك المَلَك مأخوذ من الألوكة، وهي الرسالة، ثم إنه اختصّ ببعض الرسل وهم رسل السماء»¹، وأمثلتها كثيرة منتشرة منها الجن، والفسق، والقارورة وغيرها من الحقائق التي انتقلت في لحظة من اللحظات الزمنية من استعمالاتها اللغوية إلى استعمالات عرفية.

2.2.2.1-العرفية الخاصة:

هي أن تستعمل جماعة خاصة مفهوما معينا للفظ، بحيث تستعمل هذه الجماعة هذا اللفظ بدلالته الجديدة فيقتصر هذا الاستعمال عليهم، ومن ذلك مصطلحات الصناعات، وألفاظ أصحاب الحرف، والعلوم، حيث يطلقون اللفظ بمفاهيم جديدة يحتويها علمهم ويفهمها أهل تلك الصناعة ولا يلتزم بها العامة من الناس، بل قد لا يطلعون عليها إطلاقا، كالرفع والنصب والخفض للنحاة، والفرق والجمع والنقض للنظار².





(2) - مفهوم الحقيقة وأقسامها عند الأصوليين

النص الأصولي هو عبارة عن خطاب لغوي جاء بعد دراسة واستكناه خطاب لغوي آخر هو الخطاب القرآني، أساسه اللغة وحقوقها الإيحائية، فبواسطتها يصل الدارس إلى أغوار ذلك الخطاب، ومكان معانيه، ويستطيع أن يصدر من خلاله حكما بعد فهمه فهما واعيا مستقصيا جميع الجوانب، لذلك عرف الدرس الدلالي أوجه مع علماء الأصول؛ لأن الدراسات الأصولية تعتمد أول ما تعتمد «على اللغة، إذ تجمعت حول النص القرآني الدراسات اللغوية والتشريعية فلا يستطيع الدارس أن يصل إلى ما يطمع فيه بعد درس النص دراسة واعية أصيلة إلا إذا عرف تاريخ اللغة التي نزل بها النص، وأسرارها في التعبير، ومقاصدها في البيان»¹، لذلك أصبح نافلة من القول أن علماء الأصول إليهم يرجع قصب السبق في إحياء وبعث قضايا لغوية طارئة ولدها الخطاب القرآني .

وقد أدرك الأصوليون مبكرا أهمية علاقة اللفظ بمعناه، حتى أن البحوث الأصولية في هذا المجال فاقت جهود اللغويين والبلاغيين وذلك لما لهم من غايات بحثية على مستوى النص القرآني، «ويتضح أن اللغة عند الأصوليين تبدأ من نقطة الدلالة الأولى، إذ نجدهم يربطون اللفظ بالمعنى؛ لأن المعاني قائمة في النفس كما هو معروف تعبر عنها ألفاظ اللغة، فهي ترجمة للفكر وما يجري فيه، ولا نستطيع الحكم على صحة هذا الفكر وسلامته إلا من خلال تلك الألفاظ»²، فانبهر الأصوليون في كل بحوثهم المتعلقة باستنباط الأحكام

1 (السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996، ص3.

2 (المرجع نفسه، ص49

في البحث بطريقة لغوية بحتة تعمل على استكناه الأصول الأولى للفظ مع محاولة منهم لتتبع طرق ربط دال اللفظ بمدلوله، ولذلك كثيرا ما كانت البحوث الأصولية تنحى منح دلالية عميقة، ولعل أبرز المباحث الدلالية التي أثارها البحث الأصولي هو مبحث التغير الدلالي في الخطاب القرآني .

كان التغير الدلالي داخل الخطاب القرآني مجسدا بشكل إيجائي معجز، وذلك عبر تواتر الألفاظ بمعانيها الجديدة تارة، والقديمة تارة أخرى، ولا يمكن أن يتوصل الدارس إلى جمالية هذا التواتر، ولا مقصدية هذا الاستعمال إلا عن طريق كشف هذه الظواهر الطارئة وتحليلها، هذه الظواهر اللغوية الطارئة التي أثارها القرآن الكريم كانت بمثابة التحدي الذي «دعا الأصوليين إلى دراسة اللغة و الاهتمام بها ... لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية ، مستهدفين قصد الشارع من هذا التنزيل ، فما جاءت الشريعة إلا لتقييم حياة كريمة ، فلا غرو أن يدق فهم نصوصها ، و يتعرف على تحديد الدلالات اللفظية فيها ، و لن يتأتى ذلك إلا بضبط أبعاد تلك الدلالة عن طريق الدراسة الجادة للغة»¹ ، آخذين بعين الاعتبار أن الخطاب القرآني باستعمالاته المتنوعة للغة كان عبارة عن فضاء دلالي منفتح الآفاق ممتد الأطراف ، كان عليهم إجراء تصنيفات للألفاظ التي وردت فيه ، مفصلين بين مستويات الدلالة ، محاولين ضبط ميزان تطور دلالة كل لفظ حتى يمسكوا بالمعنى المقصود، و لعل الطارئ و اللافت للنظر ههنا هو التحدي الذي صادفهم في مشوار دراستهم الدلالية للخطاب القرآني ، و هو أنه هل يعتبر هذا الإلباس الجديد للألفاظ عبر اكتسابها معاني جديدة من خصائص التطور الدلالي ؛ لأنه يتفق مع

¹- المرجع السابق، الصفحة نفسها

خصائص التطور اللغوي من جهة كونه أن المفردات اكتست معان جديدة ، لكنها تفردت و خرجت عن خصائص التطور اللغوي المتعارف عليه من جهة العامل الزمني ؛لأن حركة التطور على العموم بطيئة لا يكاد يدركها الحس الفردي ، بيد أنه على الرغم من الفترة الزمنية الوجيزة التي تفصل العصر الجاهلي على نزول القرآن الكريم ، إلا أن هذا الأخير أحدث ثورة فعلية على مستوى الدلالة في لغة هؤلاء العرب الذين أقل ما يقال عنهم أنهم أرباب الفصاحة و البيان ، مستوحيا دلالات جديدة من رحم هذه اللغة نفسها ، خارقا بذلك معايير التطور اللغوي العام ، فلقد شهد العرب تغير لغتهم ، و شعروا بذلك التغير و استوعبوه ، وهم الذين ألفوا ملايين الأبيات الشعرية قبل هذا التغير المفاجئ ، و كيف طوّع القرآن الكريم اللغة التي ملكوا ناصيتها ، و ألبسها معان جديدة على مقاسه و كأنه اختصر الزمن ، أو فلنقل أوقف ذلك الزمن .

وقد تناول الأصوليون موضوع الحقيقة في خضمّ حديثهم عن المجاز، ولكنهم أجزلوا القول فيها، وفصلوا في أنواعها تفصيلا مبيّنا ومدعّمًا بالشواهد القرآنية، بل إن الدراسات الأصولية استطاعت أن تضبط تواترات الدلالات في الخطاب القرآني، ومعاني التغيرات من موضع إلى آخر مبينين في كلّ ذلك الأثر الجمالي الذي يولده التغير الدلالي، فعندما يتجلّى المعنى الجديد للفظة تتجلى معه مسحة جمالية.

1.2)- مفهوم الحقيقة عند علماء الأصول:

ضبط علماء الأصول مفهوم الحقيقة ضبطا دقيقا جمع كلّ جوانبها، وأظهرها على أنّها حامل متميز للدلالات، فلا تعني الحقيقة وقوف المعنى وجموده بقدر ما تعني قدرة

اللغة على خدمة معان فريدة وفق بنية حقيقية تستطيع جعل المعنى يتحرك في إطار جمالي فريد .

وقد عمل العلماء الأصوليون على ضبط هذا المفهوم وفق مدخلات معرفية وأنماط فكرية متصلة بمشارب ثقافية متنوعة، حاولوا من خلالها إخضاع هذا المفهوم إلى منطق فرقهم ونزعاتهم، «لذلك نجد الأحكام الصادرة من هذه الفرقة أو تلك إزاء هذه الظاهرة اللغوية أو تلك إنما تتشكل نتيجة لتسلسل منطقي للمنظومة المعرفية لدى كل منهم»¹، وهذا ما أثرى مختلف الظواهر اللغوية والدلالية بالآراء و الماهيات، وذلك لكثرة المنظومات المعرفية التي كان ينتمي إليها العلماء الأصوليون، وهذا ما تلمسه في محاولة هؤلاء لضبط مفهوم الحقيقة الذي أخذ على يدهم منحى دلالي عميق وبعدا جماليا راقيا.

فالحقائق بمختلف أنواعها من عرفية وشرعية ودينية عبارة عن علامات لغوية، ومعلوم وغني عن البيان أنّ «العلامات اللغوية وتترك خاصيتها الإشارية لتنتقل -وهي قادرة على ذلك- إلى خاصية أخرى نابعة من خاصيتها السيমানطيقية، وهي قدرتها على التحول على مستوى المدلول لكي يصبح بدوره علامة من نوع آخر تشير إلى مدلول آخر فيما يعرف بالتحول الدلالي»²، والملاحظ في ظاهرة التحول أو التغير الدلالي أنها تأخذ بعدا فكريا عميقا عندما نصل إلى مفهوم الحقيقة، لا سيما خلال التوظيف القرآني لها، وهنا تبرز

¹ -علي حاتم حسن، البحث الدلالي عند المعتزلة-رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية، جامعة المستنصرية، 1999،

ص26

² (لطفی عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، دار المریخ للنشر، الرياض، 1989، ص 120.

ملكة علماء الأصول الأولين في استنطاق الحقائق بأنواعها في الخطاب القرآني، وقدرتهم على تتبع مظهرات الدلالة في كلّ توظيف المستوى معين للحقيقة.

والحقيقة عند علماء الأصول تختلف في طبيعتها عند علماء البلاغة؛ لأنها تأخذ في ثملاتها عند علماء الأصول بعدا اشاريا حيا قادرا على التحرك في الاستعمال.

1.1.2- مفهوم الحقيقة عند أبي الحسين البصري¹ :

لا يمكننا الحديث عن أبي الحسين البصري دون الإشارة إلى تأثير مذهبه الفكري الاعتزالي في مواقفه تجاه القضايا اللغوية الهامة، والجدير بالذكر أنّ قيمة الحقيقة عند المعتزلة لم يتطرق إليها على أنّها موضوع مستقل بذاته، وإنما كان ملازما لموضوع المجاز، فكلّ علماء المعتزلة، ومن بينهم البصري، تطرقوا للحقيقة من أجل إبراز رؤيتهم للمجاز، لكن هذا لا يعني أنّهم مرّوا عليها مروراً يسيراً، وإنما أعطوا لها جانباً مهماً من الشرح والتفصيل والاستطراد الذي عُرفوا به، على اختلاف بينهم في البسط والإيجاز.

يعرّف أبو الحسين البصري الحقيقة على أنّها «ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية»¹

¹ هو أبو الحسين البصري، شيخ من شيوخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، أبو الحسين محمد بن الطيب البصري، كان فصيحا بليغا، عذب العبارة، يتوقّد ذكاء، وله اطلاع كبير، توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين له كتاب المعتمد في أصول الفقه، ينظر محمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ج17، 2001، ص 587.

بالنظر إلى حدّ الحقيقة عند البصري، سنجد أنّه حدّ ربطها بضرورة وضع هذه اللفظة في سياق خارجي، أو بعبارة أدق، وضرورة الحصول على معلومات خارج نصّية لتصنف اللفظة إن حقيقة أو مجازاً، وبعبارة أخرى نقول أن قيمة الحقيقة «والمجاز خضعت عند البصري إلى عملية كشف دقيقة جعلت الحكم المترتب على عملية الكشف حكماً يشوبه الغموض... حيث إن الحقيقة عنده تعني ما اصطلاح عليه في أصل الوضع، هذا التفسير يتعلق بالظرف الزماني لعملية الوضع، إذ إنّ ما تقدم من تعريف لكلا الظاهرتين يتعلق بالمتكلم الذي فتح عينه على اكتمال اللغة المتحدث بها، الأمر الذي يفتح فضاءً واسعاً للنظر في طبيعة اللغة ومن ثمّ الحكم على كلّ مجازاتها وحقائقها بوصفها شيئاً كائناً امتدّ به الوقت حين نكون»²، ومن هنا، يتبيّن لنا الدور العميق الذي يضطلع به اكتشاف الحقائق في اللغة، بحيث يجعل من اللغة اتصالاً زمنياً عبر الأمكنة، وامتداداً للأزمنة، فقد أعطى البصري لمفهوم الحقيقة بعداً جديداً لم يتفطن له السابقون من الباحثين عن مفهومها، وهو البعد الزمني، فأصبح لزاماً على مستعمل هذه اللغة أن يربط ألفاظها بزمن حدوثها ووضعها، لتتجسّد كينونتها، وتتخذ مكانها إن حقيقة أو مجازاً.

لكن هذا المفهوم الذي أورده البصري قد نقده العلوي في الطراز، وقابله بالرّفص، حيث يرى أنّ هذا التعريف «فاسد لأمرين: أمّا أولاً؛ فلأنه يُدخل في حدّ الحقيقة ما ليس منه، فإذا استعملنا لفظ الدّابة في الدّابة، والدّودة فقد أفاد ما وضع له في أصل اللغة، مع أنّه بالنسبة إلى الواضع العرفي مجاز، فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدّاً لمطلق الحقيقة،

¹ (أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تح: محمد حميد الله، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1964، ج1، ص 16)

² (علي حاتم حسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، ص 107)

فلهذا كان باطلا، وأمّا ثانياً؛ فلأنّ هذا يبطل بالأعلام المرتجلة، فإنّها أفادت ما وضعت له، مع أنّها غير حقائق فيما دلت عليه من معانيها، فبطل ما أورده»¹، ويرفض العلوي مفهوم البصري للحقيقة عند قوله "في الذي وقع فيه التخاطب" لأنّه يرى أنّه يدخل فيه جميع الحقائق اللّغوية والعرفية والشرعية، فهو يرى أنّه من الأصح القول «هو اللفظ الدال على معنى الذي وقع فيه الخطاب»²، وبذلك يخرج المعاني العقلية.

ومن هنا نجد أنّ الحقيقة بوصفها مجالا واسعا للتحوّل الدلالي وتواترات المعنى قد شغلت بال المنظرين من علماء المعتزلة.

بعدما عرض أبو الحسين البصري رؤيته الخاصة لمفهوم الحقيقة، أورد وبروح نقدية مفهوم الحقيقة عند أبو عبد الله البصري³، فقد عرّف هذا الأخير الحقيقة على أنّها «ما أفيد بها ما وضعت له»⁴، بيد أنّ هذا التعريف لم يرق لأبي الحسين البصري لأنّه يفتقد إلى

¹ (العلوي، الطراز، ج1، ص 29).

² (المرجع نفسه، الصفحة نفسها).

³ (هو الحسين بن علي بن إبراهيم أو ابن طاهر المعروف بـ(الجعل)، شيخ المعتزلة في عصره، تتلمذ لأبي علي بن خلاد ولأبي القاسم بن سهلويه ولأبي هاشم الجبائي ولأبي الحسن الكرخي، تتلمذ له القاضي عبد الجبار وغيره، له تصانيف كثيرة في علم الكلام والأصول والفقه، وكان في الفقه على مذهب أهل العراق والأحناف، له في أصول الفقه كتاب (الأصول) وكتاب (نقض الفتيا)، وله في علم الكلام كتب كثيرة، وله في الفقه شرح مختصر الكرخي وغيره، توفي سنة 369 وصى عليه أبو علي الفارسي شيخ النحو في عصره، انظر ترجمته في : الفهرست لابن النديم في مقالة المتكلمين ومقالة الفقهاء، وفي طبقات الحنفية، والسير للذهبي وفي طبقات المعتزلة للقاضي ص325.

⁴ (المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج1، ص 16).

قيد الاصطلاح مما يجعل هذا التعريف مرفوضاً، كما أورد تعريفاً آخر لأبي عبد الله وهو تعريفه الحقيقة أنّها «ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان»¹.

وعود على تعريف أبي الحسين البصري للحقيقة، نجد أنّه قد أعطاها وجوداً مستقلاً قائماً بذاته، وهذه النقطة يتفق عليها جميع علماء الأصول، وهي أنّه بالنظر إلى ثنائية الحقيقة والمجاز سنجد أنّ «الحقيقة لها أسبقية الوجود من جهة أصل وضعها، ومن ثمّ استعمالها، فهي سابقة متقدمة، وغيرها-أي المجاز- لأنه متأخر، كما أنّ الحقيقة ثابتة مستقرة تحتفظ بأصولها التي لا تفارقها ولا تزايلها، فإذا كانت الحقيقة كذلك»² فإنّها تضمن أنّ وجودها قائم بذاته لا يحتاج إلى غيره، لكن في بعض المواضع سنجد أنّ هذه المفاهيم تجعل من الحقيقة أداءً نمطياً مادام هو الأصل، والمجاز أداءً فنياً، بيد أنّنا إذا رجعنا إلى التحول الدلالي الذي يخلقه توظيف الحقيقة، سنجد أنّه مشبّع بالجمالية والإيحاء، فشمّل هذه الأخيرة -الحقيقة- دلالات ذات وجهين، الأول نمطي أصلي والآخر فني جمالي.

¹ (المرجع نفسه، ص 17).

² (الخطاب النقدي عند المعتزلة

2.1.2) - مفهوم الحقيقة عند فخر الدين الرازي¹ :

يبدأ فخر الدين الرازي تعريفه للحقيقة -على خلاف بقية العلماء- بالبحث عن أصل التقسيم والمفهوم من الناحية البنائية للكلمة؛ فأعطى الأصل الاشتقاقي للكلمة وفسرها فقال: «أما الحقيقة فهي فعيلة من الحق، ويجب البحث ههنا عن أمرين: أحدهما: أن الحق -في اللغة- هو الثابت؛ لأنه يذكر في مقابله الباطل، فإذا كان الباطل هو المعلوم، وجب أن يكون الحق هو الثابت، وثانيهما: البحث عن وزن الفعيلة وفيه أيضا بحثان، الأول أن الفعل قد يكون بمعنى المفعول، وقد يكون بمعنى الفاعل، فعلى التقدير الأول معنى الحقيقة المثبتة، وعلى التقدير الثاني الثابتة، الثاني أن التاء في الفعيلة، لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، فلا يقال شاة أكيلة ونطيحة»²، أما إذا كانت فعيل بمعنى فاعل فالتاء فيه للتأنيث لأنه يفرق فيه بين المذكر والمؤنث بالتاء فيقال: رجل كريم وامرأة كريمة، أما إذا كانت فعيل بمعنى مفعول كانت التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية؛ لأن المذكر والمؤنث فيه سيان فيقال رجل قتل وامرأة قتل.

1 (الرازي، فخر الدين (544 - 606هـ، 1150 - 1210م)

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين. أشعري المذهب والنزعة ولد في الري بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، ومنهم والده، حتى برع في علوم شتى واشتهر، فتوافد عليه الطلاب من كل مكان. كان الرازي عالماً في التفسير وعلم الكلام والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيرها. ترك مؤلفات كثيرة تدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه أبرزها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، وهو تفسير جامع لمسائل كثيرة في التفسير وغيره من العلوم التي تبدو دخيلة على القرآن الكريم، وقد غلب على تفسيره المذهب العقلي الذي كان يتبعه المعتزلة في التفسير، فحوى تفسيره كل غريب وغريبة كما قال ابن خلكان. اختلف في سبب وفاته، وقيل مات مسموماً.

² (فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، دت، دط ج1،

لم يسق الفخر الرّازي مفهوما اصطلاحيا للحقيقة، وإنما ساق مجموعة من التعاريف التي أوردها رواد البلاغة والأصول وفقه اللغة، فقيل واستحسن مفهوما واحدا، وهو تعريف أبي الحسين البصري¹، ورفض بقية التعاريف، لكن هذا الرفض لم يكن رفضا نمطيا، وإنما كان رفضا مؤسسا على ضوابط صارمة، كان مرجعها الثقافة النقدية الحازمة التي يتميز بها الرّازي بصفة خاصة، فهو -الرفض- قائم على فهم الرّازي لقيمة الألفاظ ومحتواها، ذلك أنّ «فهم العرب لقيمة اللفظ جزء من سليقتهم وفطرتهم، وأن إدراكهم للبعد الدلالي للفظ داخل البنائين الجملي واللغوي معا، وليس أدلّ على ذلك من أنّ الدراسات العربية القديمة باختلاف موضوعاتها أدبية، دينية، اجتماعية... تطورت نوعيا في فهم جوهر اللغة، إذ تطلبت طبيعة الدراسات أن يعاد النظر في دراسة اللغة وفق حالاتها من نشأة، وتطور دلالات، وما يرتبط بها من تحولات على المستوى الاجتماعي»²، ومن هنا عمل الرّازي على تصفية المفاهيم التي أوردها العلماء نظرا لقيمتها اللغوية، فرفض أولا مفهوم أبو عبد الله البصري³ لأنّه يدخل في الحقيقة ما ليس منها؛ لأنّ لفظة "الدّابة" إذا استعملت في الدّودة والنّملة، فقد أفيد بها ما وضعت له، وقد نحى الرّازي في هذا الموقف منحى أبي الحسين البصري الذي رفض هذا التعريف لنفس الحجّة.

¹ (تعريف البصري للحقيقة أنّها ما أفيد بها ما وضعت له

² (خديجة عيشل، الدلالة بين المفهوم واشكالية فهم النص، مجلة الأثر الأدبي، ورقلة، الجزائر، العدد 17، جانفي 2010، ص158.

³ (مفهوم أبو عبد الله البصري للحقيقة: "الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له".

ثمّ اعترض الرّازي عن تعريف ابن جيّ¹ للحقيقة، ويرى أنّه ضعيف لأنّ ما ذكره ابن ابن جيّ في حدّ الحقيقة تخرج عنه الحقيقة الشرعيّة والعرفية، وهما يدخلان فيما جعله حدّا للمجاز.

ثمّ رفض تعريف عبد القاهر الجرجاني² لأنّه يرى أنّه يقتضي خروج الحقيقة الشرعيّة والعرفيّة عن مفهوم الحقيقة.

إذا أعدنا النّظر في التعاريف الّتي أوردّها الرّازي، وسبب رفضه لها، سنجد أنّ السّبب الرّئيس للرّفص هو إشكالية الوضع، حيث إنّ الجدل كان يكمن في «أنّ الواضع الأوّل لم يبرّر سبب اختيار هذا اللفظ لذلك المعنى، وإن كان كثيرا من الباحثين المحدثين يعدّون هذه المسألة من البحث العقيم—إذ لا يرجى منها نتاج معرفي مفيد—إلا أنّ فك رموز المعنى يبدأ من هنا، من مصدر الوضع الأوّل للفظ، ثمّ الاتفاق الجماعي الّذي حدث حول اللفظة، ومن بعد كلّ ذلك يمكن النّظر في التطور الدّلالي للّفظ وتغيّرها»³، فنجد للّفظ "الوضع" حضور خاص متميّز في كلّ التعريفات الّتي ساقها العلماء، وهي الحُكم الفصل في توجيه المفهوم وإذا قلنا الوضع بالتّالي ستطفو إلى السّطح إشكالية اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما.

¹ (تعريف ابن جيّ للحقيقة" ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة".

² (تعريف الجرجاني للحقيقة: " الحقيقة كلّ كلمة أريد بها عين ما وقعت له في وضع واضح وقوعا لا يستند فيه إلى غيره: كالأسد للبهيمة المخصوصة".

³ (نوار العبيديّ، الدّليل اللّغوي وعلاقته بالمعنى عند الرّازي، مجلة العلوم الانسانية والإجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد07، جوان 2010، ص03.

وبناء على ما سبق، وعند حديثنا عن الوضع نحن نتطرق لموضوع المعنى بصفة خاصة، تلك العملية المعقدة التي قام بها الواضع الأول-أيًا كان- في الجمع بين دفتي اللفظ والمعنى ليولد لنا ذلك، ولقد كان «المعنى دائما-وسيطلا-المطلب الرئيس للإنسان لأنه الحيز العميق الذي تمارس فيه النفس البشرية سائر أصناف علاقاتها بالكون الخارجي...، وإذا ما حاول امرؤ أن يقفز من فوق المعاني ويتخطاها ومن ثم يكرس نفسه كلها للظروف وحدها وحسب، فإنه يكون بذلك قد حكم على نفسه بسوء التقدير والعزلة»¹. فقضية الوضع تؤثر تأثيرا مباشرا في تحديد مفهوم الحقيقة، فتزيد دقة التعريف أو تقل بالنظر إلى دقة استعمال لفظ الوضع.

3.1.2) - مفهوم الحقيقة عند الإمام البيضاوي²:

بالرجوع إلى مصنف الإمام البيضاوي-منهاج الوصول إلى علم الأصول-سنجد أنه اقتفى آثار الإمام الفخر الرازي في طريقة تناوله لكل القضايا الأصولية بل حتى المواقف والآراء كانت متطابقة؛ وذلك لمكانة الفخر الرازي العلمية البعيدة الآفاق، والتي جعلت كل علماء الأشعرية الذين تلوه عالة عليه في الأحكام والمواقف العلمية، فقد نقل علم

¹ (خديجة عيشل، الدلالة بين المفهوم واشكاله فهم النص، ص 149

² (هو الإمام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، عالم أذربيجان وتلك النواحي، ولد في البيضاء في أعمال شيراز في بلاد فارس، إمام في سائر العلوم العقلية والعقلية في التفسير والحديث والفقه والأصولين، وعلوم اللغة العربية، قاض عادل ولي القضاء في شيراز مدة طويلة، وكان شديدا في أخذه بالحق، لهذا عزل ولم يُصطبر عليه، ورحل إلى تبريز وأقام بهامدة ينشر خلالها العلم والمعرفة، من مؤلفاته : أنوار التنزيل وهو تفسير للقرآن، الإيضاح في أصول الدين، منهاج الوصول إلى علم الأصول

توفي الإمام البيضاوي في تبريز سنة خمس وثمانين وستمئة (685هـ).

الأصول إلى أقصى مراتب الاستدلال ، والمتأمل لمصنفات الفخر الرازي الأصولية والكلامية وحتى التفسير، يجد أنه شقّ منهجا في البحث فريد، فمهد الطريق لمن جاء بعده من الأعلام على غرار البيضاوي، والآمدي للإثراء.

عرّف البيضاوي الحقيقة تعريفا اصطلاحيا يميل إلى إرجاعها إلى أصولها الصرفية، فرأى أنّها «فعيلة من الحق، بمعنى الثابت أو المثبت، نُقل إلى العقد المطابق، ثمّ إلى القول المطابق، ثمّ إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية»¹، والمتأمل لمفهوم الحقيقة عند الرازي أولا ثمّ البيضاوي لاحقا، سيجد أنّهما كانا يعتنيان عناية شديدة بالبنية الصرفية للكلمة، وحتى أنّ تعريف البيضاوي قد مُزج فيه المعنى المعجمي للكلمة والمعنى الاصطلاحي لها، لذلك كان مفهومه مختصر العبارة مركز المعنى، وهذه الظاهرة لا نلمسها عند الفخر والبيضاوي فحسب بل كلّ الدراسات التراثية التي تُعنى بتأصيل ظاهرة لغوية معينة، فالعناية بالجانب الصرفي تعطي اللفظة أسسا صوتية ومعجمية تثبت أصالتها ونقاءها، لذلك اهتم القدماء من اللغوسن والمفسرين ولا سيما الأصوليين «بالتشكيل الصرفي وتمييز بنيته وتركيبه وتحليل أسسه التي يقوم عليها، والتفتوا أحيانا إلى علاقته بالمعنى.. فشغفوا بكشف الحقائق كلّها وحاولوا أن يضيفوا نقط ارتكاز واضحة لتفهم بنية العبارة»²، وتتجلى وظيفتها في البناء اللغوي العام، ومساهمتها في النشاط الدلالي لهذه المفردة، فتفتح دراسة الشكل الصرفي للمفرد أفاقا دلالية كانت موزاة.

¹ (عبد الله ابن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تع: مصطفى الشيخ مصطفى، مؤسسة ناشرون، دمشق، ط1، ص25.

² (تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد الأبي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، ص05.

فبناء على الشكل الصّريّ ثمّ التعرف على خاصيّة نقل لفظة "الحقيقة" من الوصفية إلى الاسمية، وذلك بتثبيت التاء في آخرها والتي أدّت هذه الوظيفة، كما أنّه يتبيّن أن للوزن "فعل" دور في نقل اللفظ إلى العقد المطابق ثمّ إلى القول المطابق ثمّ أخيرا إلى العمل الوظيفي لذلك اللفظ وهو "اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب"، ونستنتج من هنا أنّه «لكي نفهم معنى الصيغة ووظيفتها داخل النص لا بدّ أن ندرك البعد الدلالي للبنية، ونلمس الفرق بينها وبين»¹ ما يقاربا من ألفاظ، ومعان قد تبدو لوهلة أنّها متشابهة لنظهر الفروق بينهما الدلالات الخفية لكل واحدة منهما، ومن هنا يبرز لنا الفكر الدلالي عند علماء الأصول، وقدرتهم على ضبط المعنى، وإرجاعه إلى أصوله الأول، والتي يرجع إليها فصل الخطاب في إرساء دلالة معيّنة.

عود على تعريف البيضاوي للحقيقة، سنجد أنّه وضع الأسس الرئيسة لضبط المفهوم، وهو البناء الصريّ كونها مشكّلة من وزن "فعل" والذي هو إمّا بمعنى "مفعول" أو "فاعل"، ثمّ وضع خطيّة تطوّر هذه اللفظة حتّى وصلت إلى الانتقال من الوصفية إلى الاسميّة فأصبحت اسما -لفظا- دالا على ما استعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، وهي قراءة أصولية معتمدة على أسس لغويّة دقيقة، وتبيّن لنا من هذا أنّه من «أبرز المبادئ الأصولية التي أكّدها علماء الأصول القدامى، أنّ القراءة اللغويّة الأصولية السليمة، ثمّ لم تعد تتبّع خطيّات لتواليات النص من كلمات وجمل، ولا مجرد مدّ النص على السطور، بل مجاهدة المعنى ومكابدة الدلالة، وإمّا هي اندماج في عالمه بغية التمكن من اكتشاف العلل الحقيقية التي يسعى النص الى تجسيدها وترسيخها، ومن شأن هذا أن يجيز لنا القول

¹ (خديجة عيشل، الدلالة بين المفهوم واشكالية فهم النص، ص153.

بقدره علماء الأصول على إيجاد منهج لغوي لتحديد العلة من النص الشرعي¹، أو أي مفهوم يفضي إلى استنباط حكم من النص الشرعي على غرار ثنائية الحقيقة والمجاز، وما ينجرّ من وراء هذا المفهوم من أحكام ومواقف أصولية.

لم يغص البيضاوي كثيرا في تبين مفهوم الحقيقة، وإنما اكتفى بعرض هذا المفهوم المركز والعميق على الرغم من اقتضاب عبارته وإنما استرسل في بحث أنواع الحقائق، واثباتها بالأدلة والبراهين.

4.1.2- مفهوم الحقيقة عند الإمام الآمدي²:

اقتفى الآمدي خطى البيضاوي وقبلة الرازي في ارساء مفهوم للحقيقة، ومحاولة تمييزها عن المجاز، فعرض مفهومه على ضوء المفهومين السابقين فيرى أن «الاسم ينقسم إلى ماهو حقيقة ومجاز: أما الحقيقة، فهي في اللغة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل، ومنه يقال: حق الشيء حقه، ويقال حقيقة الشيء؛ أي ذاته الثابتة اللازمة، ومنه قوله تعالى حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ^ج؛ أي الواجب

¹ طاهري حليلة، آليات التعليل ووجوه التأويل لدى الأصوليين-بحث في الاجراءات التطبيقية لدى علماء الأصول-، بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير، سيدي بلعباس، 2007/2008، ص111.

² هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الآمدي، ولد بآمد عام 551هـ، وقدم بغداد وتعلّم وتفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وحفظ كتابه "الهداية" لأبي الخطاب، ثم صار شافعيًا، واشتغل بعلم الخلاف وتفنن في علم النظر، ويقال حفظ الوسيط لأبي حامد الغزالي، وقال **الذهبي**: «تفنن في علم النظر، والفلسفة وأكثر من ذلك. وكان من أذكى العالم... دخل الديار المصرية وتصدر بها لإقراء العقليات بالجامع الظافري. وأعاد بمدرسة الشافعي. وتخرج به جماعة. وصنف تصانيف عديدة. ثم قاموا عليه، ونسبوه إلى فساد العقيدة والانحلال والتعطيل والفلسفة. وكتبوا محضرا بذلك. قال القاضي ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يستباح به الدم، فخرج مستخفيا إلى الشام فاستوطن حماة. وصنف في الأصول والمنطق والحكمة والخلاف، وله نحو من عشرين تصنيفا. ثم تحول إلى دمشق، ودرس بالعزيرية مدة، ثم عزل عنها لسبب أنهم فيه. وأقام بطالا في بيته. ومات في رابع صفر، وله ثمانون سنة.

«¹ ، وعند ملاحظة هذا المفهوم سنجد أنّ الآمدي لم يركّز على التشكيل الصّرفي للّفظ، لكنّه ركّز على بنية الكلمة وأصلها؛ أي ارتكز بالأساس على الجذر المعجمي، وهذا السّبيل الذي انتهجه الآمدي من اجل استنطاق الدّلالة هو ناجع ودقيق، وخصوصا إذا كانت الكلمة ذات بنية متشعّبة المعاني، والدّليل على ذلك أنّ البنية «إطار ذهني للكلمة المفردة، وليست هي الكلمة ذات المعنى المفر، وربّما قرّب ذلك للفهم أنّ البنية مفهوم صرفي لا ينطق، إنّ الكلمة مفهوم معجمي منطوق بالقوة وإنّ اللفظ مفهوم استعمالّي تتحقّق به الكلمة بالفعل بواسطة النّطق أو الكتابة في محيط الجملة»²، فإذا كان الفخر الرّازي والبيضاوي قد ركّزا على المفهوم الصرفي للحقيقة، فإنّ الآمدي قد استأنس بالمفهوم المعجمي وأعطاه حقّه من التفصيل والشرح.

فكما أعطى الأوّلون للتّشكيل الصرفي قيمته ودوره في تحديد الدّلالة وترجيحها، وبناء على المفهومين نقدر أن نجّمع مفهوما واحدا موسّعا بضمّ شطري المعنى من صرف ومعجم، وهكذا نرى أنّ هؤلاء اللّغويين قد أعطوا للحقيقة زوايا مختلفة يمكن النظر منها، والإمساك بها، «وإنّما يحفل هؤلاء المتقدمون بأشياء أخرى قد تكون مهمّة إذا رجع المرء إلى أسلوب فهمه وتناوله لها، وقدّر منذ البدء أن لنا العبارة الأدبية³ وخصوصيات وكيفيات دقيقة لا نستطيع التغاضي عنها أو نشير إليها في إجمال وإهمال، أو

¹ (علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تع: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميغي للنشر والتوزيع، الرّياض، ط1، 2003، ص45)

² (تمام الحسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، لبنان، ط1، 1993، ص17.)

³ (العبارة الأدبية هنا المقصود بها كل تشكيل لغوي جمالي على غرار تخريجات الأصوليين والمفسرين، التي تبحث في أغوار الدّلالة، وتتبع حيثيات المعنى.)

نختصر تفاعلها في سمة أو خاصية مفردة»¹، ولكن إذا وقفنا في الجمع بين الشّتات المفترق في كلّ تلك الأمور المهمّة التي تداولها القدماء يمكن قطعاً إنتاج نصّ ناضج فكرياً، جامع لكلّ أجزاء المعنى ومحيط به إحاطة متقنة.

والمفارق في مفهوم الآمدي للحقيقة، أنّه على خلاف بقية علماء الأصول قد أورد مفهومًا اصطلاحياً لكن بعد أن فصلّ في أقسامها، وحقق في إثباتها، ليستخلص في الأخير مفهومًا يراه جامعاً مانعاً فقال: «إن شئت أن تجد الحقيقة على وجه يعمّ جميع الاعتبارات؛ قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع أولاً في الاصطلاح الذي به التّخاطب»²، ولا نحتاج إلى كبير نظر ملاحظة لنرى أنّه لم يأت بجديد يذكر، ولكن طريقة صياغته للمفهوم جعلت منه يبدو جديداً كلّ الجدّة، فالآمدي يرى أنّ المفهوم الجامع المانع لكلّ أجزاء الحقيقة هو الذي يكون فيه اللفظ مستعملاً فيما وضع له أولاً يفيد الاصطلاح الذي لا مناص منه في تحديد دلالة اللفظ.

إنّ النصّ الأصولي يقوم على احتواء اللّغة وترويضها، والعلم بها؛ لأنّه قراءة ثانية الغرض منها إنتاج خطاب توضيحي حول الخطاب القرآني، لذلك فامتلاك ناصية اللّغة ضرورة محتمّة على عالم أصول الفقه، ومعلوم أنّه إذا ما حاولنا «الغوص في أغوار اللّغة، وتجدها تتضمّن تقابلات ثنائية الدّال والمدلول، وهذا ما يتيح لنا كينونة الرّصيد اللّغوي، ويجعل للعلامة معاني مضمرة بحاجة إلى أسلوب معرفي عقلي لاكتشاف الغوامض مما يشير إليه اللفظ أو الحدث أو الرّمز، خاصة أنّ عملية تداول الألفاظ لا يشتمل معاني وحيدة في

¹ (تامر سلوم، نظرية اللّغة والجمال في النّقد الأدبي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983، ص7)
² (الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص47).

إطارها السياقي والوظيفي والتعبيري، فيحدث أن يتحول دلالة اللفظ عن معناه بصورة نسبية تتفاوت ظهوراً وخفاءً¹ ، بعداً وقرباً، وهذه الخاصية بالذات استطاع علماء الأصول الإمساك بها، ووعيتها بصورة مدققة جداً، بحيث استطاعوا أن يضبطوا كل المفاهيم والظواهر التي صادفوها في مشوارهم البحثي الأصولي على ضوء ثنائية الدال والمدلول، فاستطاعوا بذلك استخراج معانيهم المضمرّة المسكوت عنها، والتي وضعوها في إطارها السياقي العام.

5.1.2-) مفهوم الحقيقة عند أصوليين آخرين²:

لم يكتف علماء الأصول الذين تلووا طبقة الرّواد الذين أسسوا لأهمّ المفاهيم الأصولية والتّوجّهات اللّغويّة، وهذا ما يؤكّد الوعي اللّغوي العميق الذي كان يضطلع به علماء اللّغة والأصول والبلاغة القدامى، فكون الطبقة الأولى أعطت مفاهيم محدّدة لا يعني أنّ مجال البحث أغلق، أو أنّهم قالوا كلّ ما يجب أن يقال حول جزئية "الحقيقة" في الفكر الأصولي.

لا جرم أنّ الخطاب القرآني كان المركز الجامع لجهود الأصوليين ومحاولاتهم الحثيثة من أجل ضبط أحكامه، ولكنّ الخصوصية في العمل الأصولي على العموم أنّه يقوم بدراسة خطاب مسبق، فالقرآن الكريم «نصّ لغويّ يمكن أن نصفه بأنّه يمثّل في تاريخ الثّقافة العربية نصّاً محوريّاً، وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنّها

¹ (طاهري حليمة، آليات التعليل ووجوه التأويل لدى الأصوليين-بحث في الاجراءات التطبيقية لدى علماء الأصول، ص 64.

² (هنا تجميعاً لأهم آراء علماء الأصول الذي تلووا أعلام علم الأصول .

حضارة "النص"، بمعنى أنّها حضارة أثبتت أسسها، وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه ¹، لذلك كانت إنتاجات الأصوليين على تأخرهم ناجعة ومثمرة، لا سيما أنّهم توقّفوا عند بنية الخطاب اللغوي القرآني، والذي تظهر في أعلى درجات دقة اللغة العربية، فاللغة لا سيما العربية على الرغم من ظهورها وبيانها على الرغم «من كثافة وجودها في حياة الإنسان، إذ تحيط به من كلّ مكان، كثيرا ما تتوارى في خضمّ الأشياء التي تشير إليها وتنقلها على ما يشهد بذلك تاريخ الفكر، فهو حافل بالصراع مع اللغة التي قد تراوغ ولا تستسلم، وقد يسقط كالجريح تحت وطأة الأشياء والدّوات» ²، فلا جرم أنّها جعلت من الدرس الدلالي العربي نشيطا في كلّ المجالات لا سيما البحث الأصولي الكثيف.

وبالرجوع إلى الحقيقة عند أهم علماء الأصول، فقد سارت في نفس المسار الذي انتهجه العلماء القدامى، فيرى بدر الدين الزركشي أنّ الحقيقة تطلق «ويراد بها ذات الشيء وما هيته، كما يقال: حقيقة العالم، ومن قام به العلم وحقيقة الجوهر المتحيّز، وهذا محلّ نظر المتكلّمين، وتطلق بمعنى اليقين، وفي الحديث "لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان" وليس غرضنا هنا، وتطلق ويراد بها المستعمل في أصل ما وضعت له في اللغة، وهو مرادنا» ³، فانطلاقا من هذا المفهوم، نجد أنّ الزركشي قد جمع أهمّ تعريفات الأصوليين الأوائل،

¹ (نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص-دراسات في علوم القرآن -الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990، ص11

² (لطفى عبد البديع، ميتافيزيقيا اللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997، ص27.

³ (بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: سليمان الأشقر، وزارة الشؤون الدينية، الكويت، 1992، 2، ص153.

وصاغها في تعريف جامع، بل قد أعطى مشارب أخرى للفظ "الحقيقة"، ولكنه بين في النهاية أنّ الغرض من لفظ "الحقيقة" عنده هي "اللفظ المستعمل فيما وضع له".

ويرى الزركشي أنّ قوله (المستعمل) خرج به اللفظ قبل الاستعمال لأنه يرى -كغيره من الأصوليين- أنّه ليس بحقيقة ولا مجاز، وقوله (ما وضع له) اخرج المجاز .

ويشترك الزركشي أيضا مع غيره من الأصوليين في قضية الاستعمال، «فمكمن الداء في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز عند أصحابنا -القدماء- هو مغايرة الوضع للاستعمال، وتصوّر وضع اللفظ خارج الزمن، ثمّ طرأ عليه الاستعمال فيصير حقيقة أو مجازا، أو لا يستعمل منه ألفاظا ليس لها تاريخ لأنها قبل التاريخ، لذلك لا توصف بحقيقة ولا مجاز، بل في إطلاق (ألفاظ) عليها ظلم لها وللألفاظ؛ لأنه كإطلاق اسم الموجود على المعدوم، فالألفاظ لا توجد إلّا إذا استعملت، وتجريدها من الاستعمال ضرب من المحال¹»، فالأصولي يتعامل مع المفردة في إطارها الاستعمالي الفعّال، بحيث يتجسّد كينونتها وماهيّتها الكاملة.

بعد عرض مفهوم الحقيقة، يرى الزركشي أنّه من الأهمية بمكان البحث في حكم الحقيقة، وحكم الحقيقة عنده «وجوب العمل بها عند استعمال اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز، وادّعى بعضهم فيه الإجماع، وأنّه لا يتخرج على الخلاف الآتي في العام من العمل به قبل البحث عن المخصص، ولعلّ الفرق أن احتمال وجود المخصص أقوى

¹ (لطفی عبد البديع، میتافیزیقا اللّغة، ص55

إذا ما من عام إلّا وقد تطرق إليه التخصيص»¹، فمناط البحث والتفسير لمفهوم الحقيقة من كلّ ذلك هو استنباط حكمها، ويرى الزركشي عند استعمال اللفظ فيما وضع له وجب العمل به دون البحث عن مجازه.

فضلا عن ذلك، أعطى طائفة من علماء الأصول مفاهيم وتعريفات للحقيقة، وهي تعريفات «لا تختلف فيما بينها، كما يتضح منها أيضا أنّ اللغة عند الأصوليين تبدأ من نقطة الدلالة الأولى، إذ تجدهم يربطون اللفظ بالمعنى لأنّ المعاني قائمة في النفس – كما هو معروف – تعتبر عنها ألفاظ اللغة»²، وهذه الألفاظ إما تستعمل استعمالا حقيقيا أو مجازيا، واتفق معظم الأصوليين على خاصية الحقيقة أو اللفظ الحقيقي في أنه المستعمل فيما وضع له، فهاهو أبو حامد الغزالي يعرفها فيقول: «اعلم أن اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يراد به ذات الشيء وحده، ويراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا ما استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه»³، أمّا القرافي فيعرف الحقيقة على أنّها «استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب»⁴، كما عرفها صاحب فواتح الرّحموت على أنّها «الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب»⁵، وشرح هذه الرؤية

¹ (الزركشي، البحر المحيط، ص 154.

² (السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء الأصول ، ص40.

³ (أبو حامد الغزالي المستصفى في علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة،

ج3، دت، دط، ج3، ص32

⁴ (القرافي الذخيرة، تح: محمّد حجّي، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1994، ص60.

⁵ (محمد السّلهواوي الانتصاري اللكنوي، فواتح الرّحموت، تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية،

بيروت، لبنان، ط1، 2002، ج1، ص167.

صاحب مسلم الثبوت فقال: «أي في اصطلاح به التخاطب، فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجازاً، وإن كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة»¹.

وعند تفحص هذه المفاهيم سنجد أنها تدور في الفلك ذاته، وإن كانت العبارات مختلفة ومتباينة، فللأصوليين تصوّر لغوي فريد، وهذا «التّصور لطبيعة اللّغة إنّما يتمّ في ضوء تصوّر أعمّ لطبيعة التّشاط العقلي في سعيه نحو المعرفة»²، وكلّ مساعي الأصوليين العقلية في دراسة مبحث الحقيقة والمجاز إنّما هو استنباط الحكم من الخطاب القرآني الذي يقوم أساساً على اللّغة في إطارها الطّبيعي، كما يخرج في أحيان كثيرة عن هط الإطار الطّبيعي الذي تستلزم من الأصولي أن يكون قد ألمّ مسبقاً بمباحث اللّغة وتمظهراتها، ولا سيما ثنائية "الحقيقة والمجاز".

2.2- أقسام الحقيقة عند علماء الأصول:

عندما نتصفح انتاجات الأصوليين التي حاولت أن تعرّف وتظهر لنا أقسام الحقيقة نصادف جهودهم التداولية المبكرة، فضلاً عن مبحث دلالي فريد، ذلك أنّهم في خضمّ بحثهم عن هذه الحقائق تطرقوا إلى المعنى الإستعمالي، ذلك أنّهم انتقلوا من التّنظير اللّغوي إلى الجانب اللّغوي العملي للّغة، وذلك يقينا منهم أنّ اللّغة فعل اجتماعي، فتجاوزوا محدّدات الدّلالة إلى إمكانية الكشف عن القصد من خلال إحالة المنطوق إلى السّياق

¹ (عبد الشّكور السّلهواوي، شرح مسلم الثّبوت، تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ج1، ص167.

² -نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1996، ص05.

لمعرفة مدى التّطابق بينه وبين ظروف السّياق للكشف عن القوانين العامّة التي تتحكّم في تحديد الدّلالة¹، فكان هنا لمصطلح "الاستعمال" حضور قويّ ليس بوصفه لفظا كغيره من الألفاظ وإنّما كمفهوم لظاهرة دلالية-تداولية، لاسيما إن كنّا نعلم أنّ الأصوليين دائما ما يتحرّون الدّقة في مصطلحاتهم، لنعلم في الأخير أنّ هذا التوظيف كان ذا دلالات ومقاصد.

1.2.2-الحقيقة اللّغوية:

قسّم علماء الأصول الحقيقة إلى أقسام، ودائما ما يطيلون الشّرح والتّفسير في الحقائق العرفية والشرعية، ولكنّهم ينطلقون قبل ذلك من الحقيقة اللّغوية حتّى تتبيّن معالم الحقيقتين العرفية والشرعية، والغرض من البحث في هذه الحثيات الدقيقة لا سيما ضرورة التفريق بين أقسام الحقيقة هو ضمان وصول مقصدية النصّ إلى المتلقي ذلك أنّ «وظيفة اللّغة الأساسية هي التعبير التواصلي؛ أي أنّه يجب في التعبير اللّغوي أن يكون واضحا دقيقا شفافا يعبر عن مستويات الواقع بكلّ حياد وأمانة وصدق»²، فالحقيقة اللّغوية هي المستوى البسيط الشّفاف من مستويات اللّغة واستعمالها في الخطاب القرآني، وهي استعمال اللفظ في معناه اللّغوي الموضوع له كالشمس والقمر والنّجوم، فهذه ألفاظ موزوعة لغة لهذه الأجرام المضئية .

¹ ينظر : عماد عبد يحيى الجبالي ، أشواق محمد إسماعيل ، الاقتضاء التداولي و أبعاده الخطابية في تراكيب القرآن ، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية ، المجلد 15 ، العدد 1 ، جانفي 2008 ، ص 63 .

² (محمد مفتاح، دينامية النصّ-تنظير وإنجاز-، المركز الثقافي العربي، المغرب ط3، 2006، ص194.

لم يفصل علماء الأصول في الحقائق اللغوية، ذلك أنّها لم تشر أي خلاف يذكر، أو أنّها كما أسلفنا الذكر المستوى الشفاف من اللغة، والذي لا يحتاج كثيرا من التفصيل، ومن أمثلة الحقيقة اللغوية من القرآن:

- «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» ¹

- «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» ²

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» ³

«فَكُلِي وَأَشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» ⁴

¹ (سورة الشمس، الآية 09).

² (سورة التوبة، الآية 103).

³ (سورة هود، الآية 06).

⁴ (سورة مريم، الآية 26).

فالكلمات: " زَكَّاهَا - تَزَكِّيهِمْ - صَلَّ - دَابَّة - صوما " قد استعملت فيما وضعت له ، فلغة الزكاة التطهير والصَّلَاة بمعنى الدَّعاء والدَّابَّة كلَّ حيوان يدبُّ على وجه الأرض، والصَّوم بمعنى الإمساك عن الكلام.

يرى الأصوليون أن الوضع في الحقائق اللغوية غير الوضع في الحقائق العرفية والشرعية، ذلك لأنَّه « في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع، وأمَّا الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق»¹، فالحقيقة اللغوية هي ابتداء؛ أي وضع لفظ بإزاء معنى لم يكن من قبل، بينما الاستعمال فهو التَّقل من حقل إلى آخر.

2.2.2-الحقيقة العرفية:

أعطى علماء الأصول تعاريف² متعددة حدّدوا من خلالها ماهيّته حتى يمكن ربطه بالحقائق الأخرى، وقد نالت الحقيقة العرفية حظوة كبيرة لدى علماء الأصول، كما فصلوا فيها تفصيلاً دقيقاً كان دائماً ما يرفع الغطاء عن ظواهر لغوية متفرد، كان يستحيل الوصول إليها لولا هذا الباب، فيعرف أبو الحسين البصري الاسم العرفي بأنَّه «ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه لا من جهة الشرع، أو نقول ما أفاد ظاهره لاستعمال طارئ

¹ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (م.س.ذ)، ج1، ص115

² (العرف لغة ضد النكر، والعادة لغة الدين، والدين الدأب والاستمرار على الشيء، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها مرة بعد أخرى، وللعلماء اتجاهات في تعريفهما اصطلاحاً، منها أنَّ العرف والعادة لفظان مترادفان، فتعريف أحدهما تعريف للآخر، فهما عبارة عن: ما استقرَّ في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطَّبَاع السليمة بالقبول، وعليه النَّسفي في المستصفي، وابن عابدين في "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف" قال ابن عابدين: إنَّ العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصدق، وإن اختلفا من حيث المفهوم". ينظر: عبد المجيد محمد السوسة، التخصيص بالعرف وأثره في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، العدد 32، رمضان 1428، أكتوبر 2007، ص

من أهل اللّغة ما لم يكن يفده من قبل»¹ ، فهاهو **الفخر الرازي** يعرف الحقيقة العرفية بقوله : « اللفظة العرفية هي التي انتقلت عن مسمائها إلى غيره بعرف الاستعمال »² ، و هنا نجد كلمتين مفتاحيتين هما الانتقال و الاستعمال ، فأول خصائص الحقيقة العرفية عند علماء الأصول أنها انتقلت من معنى أو مسمى إلى آخر، و العامل المسبب لهذا الانتقال هو الاستعمال ، لم يكن **الفخر الرازي** متفردا في هذه الرؤية ، و إنما حاكاه فيها معظم الأصوليين فهاهو صاحب التمهيد في أصول الفقه يعرفها «الأسماء العرفية منقولة عن اللغة ، حقيقة في العرف ، و هذا مثل المزايدة فإنها سميت رواية في العرف و هي في اللغة اسم للجمل ، و إنما سميت بهذا لمقارنتها الجمل»³ ، فهذا المفهوم يقر أن اللفظة كانت في بادئ أمرها وضعية ثم حدث لها انتقال من مجال دلالي إلى مجال دلالي آخر ، على أن لا يكون هذا الانتقال اعتباطيا و إنما تحكمه أسباب موضوعية .

و في سياق متصل ، يعرف **البيضاوي** الحقيقة العرفية على أنها « اللفظة التي نقلت عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال »⁴ ، أي بشرط الاستعمال و ليس في أصل الوضع .

و من ههنا نحتاج إلى أن نبين المفهوم الدقيق للفظ الاستعمال الذي فرض نفسه كشرط أساسي للحقيقة العرفية لدى علماء الأصول ، فالاستعمال هو الوضع الحيوي للغة ، و من هنا نخرج الألفاظ المهمة ، و قد أورد له **القرافي** تعريفا جامعاً إذ قال «

¹ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، (،) ص 27.

² الفخر الرازي ، المحصول في علم الأصول ، ج 1 ، ص 296.

³ - أبو الخطاب الكلذواني، التمهيد في أصول الفقه تح: محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث

الإسلامي، ط1، 1985، ج1، ص 224.

⁴ - عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ،تح شعبان محمد اسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،

1981، ج 1، ص 271

الاستعمال هو إطلاق اللفظ و إرادة مسماه بالحكم¹ ، و لكن السؤال الأساسي الذي نبني عليه الطرح هل يدخل الاستعمال العرفي بهذه الرؤية في مفهوم المجاز ؟ .
الإجابة عن هذا التساؤل يعني أننا حددنا المسار العام ، أو الإشكال الجوهرية قبل الولوج إلى التفصيل في قضية الحقيقة العرفية ؛ لأن هناك خيط رفيع يفصل بين المجاز كظاهرة بلاغية و بين الحقيقتين العرفية و الشرعية كتغير أو تطور في الدلالة اللغوية .

1.2.2.2- الفرق بين الاستعمال العرفي و المعنى المجازي :

حتى نستطيع أن نحدد الفروق الجوهرية التي تفصل و تميز بين الحقيقة العرفية و الشرعية من جهة ، و المجاز من جهة ثانية، ذلك لأن التفريق بين الظاهرتين يتيح لنا أن نستعمل لفظ الحقيقة دون تحفظات ، ولكن الملاحظ و اللافت للنظر هو أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتسلل مفهوم المجاز إلى الاستعمال العرفي، و ذلك للدقة التي ضُبط بها مفهوم الحقيقة لدى علماء الأصول ، فعندما عرّفوا الحقيقة على أنها اللفظ المستعمل فيما وُضع له باصطلاح التخاطب ، فقولهم " فيما وضع له " يمنع من ورود المجاز و ذلك لأنهم عرفوا المجاز على أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، كما أنها تخرج كذلك الألفاظ المهملة ، و مخافة أن تدخل الحقائق العرفية في المجاز لأنها مستعملة في غير موضعها

¹- شهاب الدين الصنهاجي المعروف بالقرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول ، ج 2 ، ص 569

الأصلي ، أضافوا إلى تعريف الحقيقة " باصطلاح التخاطب " وهذا - كما يرى البيضاوي - يدخل الحقيقتين العرفية و الشرعية في نطاق الحقيقة¹ ، و يمنع خروجهما إلى حيز المجاز . و لقولهم - اصطلاح التخاطب - مرادف آخر هو السياق التخاطبي ، فقد كان للسياق دور جوهري في الفصل بين المجاز كظاهرة لغوية و بين الاستعمال العرفي و الشرعي للحقائق ، لأن الحقيقتين - العرفية و الشرعية - تخضعان له ، إن لم نقل أنهما من نتائجه ، فللسياق هيمنته و تحكمه في النصوص ، و له دور مثالي في أداء المعنى لهذا عني به القدماء فنجد ابن القيم الجوزية يصفه فيقول «السياق يرشد إلى تبين الحمل ، و تعيين المحتمل ، و القطع بعدم احتمال غير المراد ، و تخصيص العام، و تقييد المطلق ، و تنوع الدلالة ، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم»² ، لهذا يستحيل أن يتسلل معنى المجاز إلى الحقيقتين العرفية و الشرعية ، و المانع هنا ليس السياق فحسب و إنما معنى الكلمة المعجمي أيضا ، فعندما نتلفظ بكلمة ما ، فالمحدد الرئيس لمعناها هو السياق التلفظي بإيعاز من معناها المعجمي ، ومن هنا نتوصل إلى أن «المعنى الصادر عن السياق ليس من صنع السياق وحده حتى ينسب إليه ، فالمعنى المعجمي إنما هو في المقام الأول معنى إفرادي ، و ذلك أن دور السياق لا يتجاوز إقصاء بقية الدلالات التي تكمن في الكلمة المعينة و إبعادها بحيث ترجح دلالة واحدة للكلمة»³ ، فالحقيقتين - الشرعية و العرفية - ما هما إلا وليدتا سياق تلفظي معين مضاف إلى المعنى الإفرادي للكلمة .

¹ ينظر السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ج 1، ص 272

² ابن القيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، ص 4

³ محمد محمد يونس علي ، المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة في العربية-، دار المدار الإسلامي، 2007، ص

2.2.2.2- أهمية السياق في تحديد مقصدية الاستعمال اللغوي:

المتصفح للدراسات الدلالية التي حاولت تتبع مسار الحقائق العرفية في الخطاب القرآني ، يلمس أن هذا التتبع لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مضبوطا و دقيقا ما لم يربط بالسياق العام لهذا الخطاب ؛ و ذلك لأن دلالة السياق القرآني «تستمد أهميتها من كونها تفسيرا للقرآن بالقرآن نفسه، حيث أنها بيان المعنى من خلال تتابع المفردات و الجمل و التراكيب القرآنية المترابطة»¹ ، ومن ثم لا يمكن أن نتوصل إلى الغاية القصوى لكلام الله سبحانه و تعالى سبحانه و تعالى ما لم نستحضر كل مدخلاته السياقية ؛ أي غير اللغوية أو الالكلامية التي لها كبير الأثر في توجيه مقصدية الخطاب ، وهو ما يفضي في النهاية أنه من المستحيل أن لا يفرق المتلقي للخطاب القرآني بين المعنى المجازي و الاستعمال المجازي ، أو بعبارة أخرى بين الحقائق العرفية و المجاز.

يعتبر اللغويون وعلماء الأصول الاهتمام بالسياق من أساسيات البحث الدلالي في النص القرآني ومن مفاتيح الوصول إلى المعنى و الدلالات العميقة الدقيقة التي تنفي أو تسقط كل معنى آخر قد تحتمله الآية أو حتى المفردة ، فالسياق ليس مجرد إطار تصاغ فيه المفردة أو العبارة ، و إنما هو طرف فاعل في تحديد دلالتها ، لذلك ورد في كل تعريفات الأصوليين مصطلح -في اصطلاح التخاطب- وذلك يقينا منهم أنه إذا لم يحدد المفهوم

¹-عبد الرحمن عبد الله سرور، السياق القرآني و أثره في التفسير-دراسة نظرية و تطبيقية من خلال تفسير بن كثير- رسالة مقدمة لنيل الماجستير في التفسير و علوم القرآن- جامعة أم القرى ، السعودية ، 2008، ص76

الخاص بالحقائق العرفية بهذا القيد خرجت إلى معنى المجاز ، و حدث خلط بين المفهومين على ما بينهما من تناقض.

و يكمن دور السياق في كونه «يحدد معنى الوحدة الكلامية على مستويات ثلاثة متميزة في تحليل النص ، فهو يحدد أولاً أية جملة تمّ نطقها ، ثم أنه يخبرنا عادة أية قضية تمّ التعبير عنها، ثالثاً أنه يساعدنا على القول أن القضية تحت الدّرس قد تمّ التعبير عنها بموجب نوع من القوة اللاكلامية دون غيرها ،ويكون السياق في الحالات الثلاث هذه ذا علاقة مباشرة بتحديد ما يقال حسب المعاني المتعددة التي يحملها فعل /يقول/»¹ ، وعليه فإن السياق يحتزل وظيفته في كونه مرآة عاكسة لما تحمله المدونة اللّغوية على المستوى السطحي للمتن، وهو المؤثر في تفسير دلالة المفردة ، بحكم أن عملية تحليل الكلمة تكون مبدئياً على مستوى السياق الداخلي ، فعند عرض حقيقة عرفية يصنفها المتلقي على أنها كذلك بحكم سياقها الداخلي ، أما التأثير الثاني للسياق فهو الناحية اللاكلامية ، أو السياق الخارجي الذي يحيط بالملفوظ ، فيحدد وجهته و معناه ودلالته أكثر مما يحددها السياق الداخلي ؛ لأن للكلمة تلونات إيحائية لا يضبطها و يوجهها إلى التأويل المقصود إلا السياق الخارجي .

3.2.2.2-إمكان وجود الحقيقة العرفية:

أجمع علماء الأصول على إمكان وجود الحقائق العرفية في اللّغة، ولا خلاف في ذلك إطلاقاً، وهاهو أبو الحسين البصري يشرح ذلك، حيث يرى أنّه لا ضير في نقل الاسم بالعرف؛ لأنه قد يحصل في «انتقاله غرض صحيح، وما يحصل فيه ذلك فهو حسن؛ لأنّه

¹جون لاينز، اللّغة و المعنى و السياق،تر عباس صادق ، دار الشؤون الثقافية العامة ،العراق، 1987 ،ص 223

قُبْحَ ما قُبْحَ إِلَّا لِأَنَّهُ لا غرض فيه، ومعلوم أَنَّهُ قد تنفر الطباع عن بعض المعاني، وتتجافى النَّاسُ التَّصريحَ بذلك فيكْتَنونَ باسم ما انتقل عنه، وذلك كقضاء الحاجة المكْتَى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الَّذي تُقْضي فيه الحاجة، وقد سَمَوْا ما يدبّ دابةً فلما كان الدَّيِّبُ في بعض الحيوانات أشدَّ وأسرع، أو كانوا له أكثر مشاهدة، وكان اهتمامهم به لشرفه عندهم أشدَّ كثر استعمال قولهم "دابة" فيه، فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه، وذلك هو الفرس¹، فيبين من قول البصري حجّة الأخذ بإمكانية وجود الحقيقة العرفية في اللّغة، بل ضرورة الأخذ بها في بعض المواضع لما تقتضيه الأحوال.

لم يهتم الأصوليون بإمكانية وجودها فحسب، بل بحثوا في الطريقة الّتي ينتقل بها الاسم من مجال إلى آخر، أو من الوضع الأول إلى الاستعمال العرفي، فيبيّن البصري دائماً طريقة انتقال الاسم بدعوى العرف أو العادة، ونجده في مثل هذه المواقف ينجح إلى الشّرح والاسترسال في الكلام حتّى لا يُبقي زاوية مظلمة في الحيثية، فيرى أن انتقال الاسم بالعرف «بيانه هو قولنا "دابة" كان يفيد كلّ ما يدبّ ثمّ خُصّ بالعرف بالفرس، وقولنا "راوية" كان للجمل ثمّ صار بالعرف للمزادة، وقولنا "غائط" كان للمكان المطمئن من الأرض، ثمّ صار لقضاء الحاجة، وأمّا بكيفية انتقال الاسم بالعرف، فهو أَنَّهُ يتعذّر مع كثرة أهل اللّغة أن يتواطئوا على ذلك لكنه لا يمنع أن ينقل الاسم طائفة من الطوائف، ويستفيض فيها ويتعدّى إلى غيرها فيشيع في الكلّ على طول الزّمان، ثمّ ينشأ القرن الثّاني فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الَّذي نقل إليه²». فيرسم لنا أبو الحسين البصري في

¹ (أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج، ص28

² (المرجع السابق، ص28.

النص السابق خطية زمانية لانتقال الاسم في اللغة إلى العرف، مبررا ذلك إما إلى الحاجة إلى وجود مسمى جديد، أو استهجان المتكلم للمسمى القديم.

عن طريق الاستعمال العرفي، يحدث في اللغة جملة من التحركات والانتقالات التي تسهم في إثرائها، فتظهر ألفاظ قديمة لمسميات جديدة، تسمى حقائق عرفية، وأما تلك الحقائق أو الاسم العرفي «أنه يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الأصل، فإن كان السامع للاسم يتردد في فهمه المعنى العرفي واللغوي معا، كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة»¹، بذلك أحاط الأصوليون إحاطة تامة ضبط حدود الاسم العرفي ومتطلبات وجوده، وأسباب كينونته كلفظ مستقل الدلالة، قابل للاستعمال.

وبالرجوع إلى الحقائق العرفية في اللغة، وجد علماء الأصول كغيرهم من اللغويين أنها تنقسم إلى خاصة وعامة، وذلك بحسب الناقلين، فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة، وإن كانت عامة الناس سميت عامة².

4.2.2.2-العرفية العامة:

وهي اللفظ الذي وضع لغة لمعنى، ولكن استعمله أهل العرف العام في غير هذا المعنى وشاع عندهم استعماله فيه مثل لفظة الدابة³

ويرى بعض علماء الأصول أنها مقسمة إلى قسمين، «أحدهما أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام لم يخص بالعرف العام ببعض أنواعه، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² ينظر، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج، ص 274.

³ ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية-بحث في مناهج الاستنباط-، دار الوعي، الجزائر، ط2،

2012، ص 247.

على وجه الأرض، وخصّصها العرف العام بذات الحوافر، ثانيهما أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ثم كثر استعماله فما له نوع مناسبة وملابسة بحيث لا يفهم المعنى الأوّل، كالعائط فإنّه موضوع في الأصل للمكان المطمئن من الأرض التي تُقضى فيها الحاجة غالباً، وأطلقه العرف على الخارج المستقذر من الإنسان كناية عنه باسم محلّه لنفرة الطّباع عن التصريح به.¹، فالقسم الأوّل تنعدم فيه القصدية، ودخلت الممارسة المطوّلة للفظ ممّا أدّى بانتقال المعنى تدريجياً حتّى أصبح يحيل إلى مسمّى آخر تعتقده الجماعة المتكلمة أقرب، بينما تتوفر في القسم الثاني القصدية، فالمتكلمون نقلوا اللفظ عمداً إلى مسمّاه الجديد لأسباب مختلفة .

5.2.2.2-العرفية الخاصة:

على خلاف الحقائق العرفية العامة، يوجد في الحقيقة العرفية الخاصة طائفة معيّنة من النّاقلين، وهم أرباب الصناعات والحرف، والذين كوّنوا قاموساً لفظياً خاصاً بهم، ويرى علماء الأصول أنّه «لا نزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء كلام الطوائف من ذوي العلوم والصناعات التي لا يعرفها كالقلب والتّقض والجمع والفرق»² عند الفقهاء، والجوهر والعرض والكون عند المتكلمين، والرّفْع والنّصب والجرّ عند النّحاة، فهي خاصّة بكلّ فرع من فروع العلم والصناعة، والتي ينفرد أصحاب الفروع بجملة خاصّة بهم من المصطلحات التي تسمّى حقائق عرفية خاصّة.

¹ -السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج، ص275.

² (المرجع نفسه، الصفحة نفسها).

3.2.2- الحقيقة الشرعية والحقيقة الدينية:

وقع خلاف كبير بين علماء الأصول حول الحقيقة الشرعية، أمّا عن مفهومها عندهم «اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها، سواء كان المعنى واللفظ مجهولين – عند أهل اللغة – أو كانا معلومين لكنّهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً»¹، كما عرّفها الآمدي على أنّها «استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع، وسواء كان الاسم الشرعي ومسمّاه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم غير أنّهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى كالصلاة، الحج، ونحوه...»²، فالمفهوم أو الحدّ متّفق عليه عند كافّة علماء الأصول، فقد اتفقوا على إمكانيّاتها، واختلفوا في طريقة وقوعها.

أمّا مناط الاختلاف فقد كان حول حجّية وقوع الأسماء الشرعية، فأثبتت ذلك طائفة من العلماء مثل أبي حنيفة والمعتزلة الذين أثبتوها مطلقاً، ورفض الأشاعرة³ وقوعها، حيث قالوا أنّه «لم تنتقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وإنّما أضيف إليها أشياء أخرى، وهذا مثل الصلاة، فإنّها عندهم هي الدّعاء فحسب؛ وإنّما أضاف إليها الشرع شيئاً، وكذلك الحج هو القصد عندهم، وأضيف إليه شيء، وكذلك الصّيام هو في اللغة الإمساك،

¹ (الفخر الرّازي، المحصول في علم الأصول، ج1، ص298).

² (الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص47، ينظر أيضاً، الإبهاج، ج1، ص275).

³ (هو مذهب الباقلاني والجويني والفخر الرّازي وطائفة من العلماء البارزين في حقل أصول الفقه).

وأضاف الشرع إليه أشياء أخرى¹، بالتالي تعرض الاسم -حسبهم- إلى توسيع في دلالاته بدل انتقالها، وهو ما يعطي للاسم -حسبهم دائما- قابلية لضم دلالات أخرى فتمشي جنباً إلى جنب مع الدلالات الأولى له.

وذهب الفخر الرازي نفس المذهب الذي ينادي بأن الشرع أضاف إلى الأسماء معان جديدة ولم ينقلها، وأعطى مجموعة كبيرة من الحجج التي تبرهن على صحة هذا المذهب، فيقول في قضية لفظ "الصلاة" أنها تعني الدعاء، فيرى أن العرب «كما كانوا يتكلمون بالحقيقة كانوا يتكلمون بالمجاز، ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم جزئه، كما يقال للزنجي إنه أسود، والدعاء أحد أجزاء هذا المجموع المسمى بالصلاة، بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى "إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ

لِذِكْرِي»² ولأن المقصود من الصلاة التضرع والخضوع، فلا جرم لم يكن إطلاق لفظ الصلاة عليه خارجاً عن اللغة³، وعند ملاحظة كلام الرازي نجد أن الذي يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ الصلاة هو معناها اللغوي، ولا يجوز العدول عن هذا المعنى إلى الصلاة الشرعية إلا إذا بدر مع إطلاق لفظ الصلاة قرينة دالة على وجود حملة على الصلاة الشرعية.

¹ (أبو الخطاب الكلذواني، التمهيد في أصول الفقه، ج1، ص 89.

² (سورة طه، الآية: 14.

³ (الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، ج1، ص308.

يتّضح لنا من خلال الخلاف الواقع حول طريقة حدوث الحقيقة الشرعية بين الأصوليين الوعيّ اللغوي المتفرد الذي يتميّزون به، أو الفهم العميق لمستويات الدلالة وطرق حدوثها، فالأشاعرة يقرّون بقانون توسيع الدلالة؛ لأنّهم يرون أنّ الشرع أضاف إلى اللفظة دلالات جديدة مع دلالتها القديمة، ويعني توسيع المعنى أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل¹، بينما يعتمد بقية العلماء على قانون انتقال الدلالة؛ إذ يرون بأنّ الشرع قد نقل لفظة الصلّة مثلاً من مجال الدّعاء إلى مجال الصلّة الشرعية.

على خلاف الأشاعرة، اعتمد جمهور من علماء الأصول على الرّأي القائل بأنّ الشرع قد نقل الأسماء من مسمياتها القديمة إلى أخرى جديدة على غرار الكلذواني والذي يرى «أنّ الشارع قد سمّى في الشرع أسماء لم تكن في اللغة مثل: الإسلام والإيمان والكفارة والعدّة...، وقد يكون مثل هذا، ألا ترى أنّ الإنسان يولد له ولد فيسمّيه باسم لتمييز به من غيره، ويكون هذا الاسم حقيقة فيه وإن كان في اللغة موجوداً، وكذلك الصنّاع يصنعون لآلاتهم أسماء ويكون ذلك حقيقة فيها، فإذا كان كذلك جاز للشارع أن يسمّي في الشرع أسماء يكون حقيقة فيما سمّاه وإن كانت موجودة في اللغة.»²، بهذا يقرّ الكلذواني في نهاية قوله بفكرة التطوّر أو التغيّر الدلالي، حيث يرى أن الألفاظ اكتست باستعمال الشارع لها معان جديدة حتّى وإن كانت تحظى بحضور دلالي سابق في اللغة.

¹ ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص24
² الكلذواني، التمهيد في أصول الفقه، ج1، ص90.

لم يتميز علماء اللغة عامّة والأصوليون خاصّة بخاصيّة الفكر الدلالي فحسب بل برعوا في التعليل لكلّ ظاهرة قارّة في اللغة أو طارئة فيها، حيث يبرهن أبو الحسين البصري لإمكانية نقل الاسم من مجال إلى آخر بحسّ لغويّ فريد، حيث يرى أنّ البرهان على ذلك «أنّ كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له، وإنّما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضع، وإنّه يجوز أن يسمّى المعنى بغير ما سُمّي به، نحو أن يسمى البياض سواداً... فإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره إذا كان كذلك»¹، فنجد في هذا القول اللّبنات الأولى لتأسيس نظرية انتقال الدلالة، بل جعل أبو الحسين البصري من فكرة انتقال الدلالة من مجال إلى آخر من البداهة والطبيعية بمكان بعيد، حيث يرى أنّه لا عجب ولا غرابة في ارتحال دلالة اللفظ من مجال إلى آخر لآه دليل على حيوية اللغة وديناميتها، ثمّ يستدلّ على حسن نقل اسم ما من مجال دلالي إلى آخر، حيث يرى أنّه «لا يمتنع تعلّق مصلحة بذلك، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ولا يكون فيه وجه قبح، وإذا لم يمتنع ذلك لم يمنع حسنه، إذ المصلحة وجه حسن، وأيضاً فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة في اللغة، فلم يكن بدّ من وضع اسم لها لتتميّز به من غيرها»²، فالحاجة إلى مسمّى جديد حجّة حسنة لنقل الاسم من مجال إلى مجال بالاستعمال الشرعي.

وإن كان الرّازي سابقاً قد رأى أنّ الصلّاة تختصّ بالدعاء لأنّه أخصّ مظاهر العبادة، فيرى البصري غير لأنّه يرى بأن «المفهوم من قولنا "صلاة" جملة الافعال، والمفهوم من

¹ (أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص24.

² (المرجع نفسه، ص 24-25.

قولنا " فلان قد خرج من الصّلاة" أن قد فارق جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا "الصّوم" كان يفيد في اللّغة الإمساك، وهو مفيد في الشّريعة إمساك مخصوص، وقولنا "الزّكاة" يفيد الطّهارة والنّماء، ويفيد في الشّرع طهرة مخصوصة وما يؤدي إلى النّماء.¹ وبعد أن أثبت المعتزلة وجود ووقوع الحقيقة الشرعية، عملوا على التّفصيل في هذه الحقيقة، فرأوا «أنّ ما استعمله الشّارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين:

1-الأسماء التي أجريت على الأفعال، وهي الصّلاة، الصّوم، الزّكاة، ونحوه

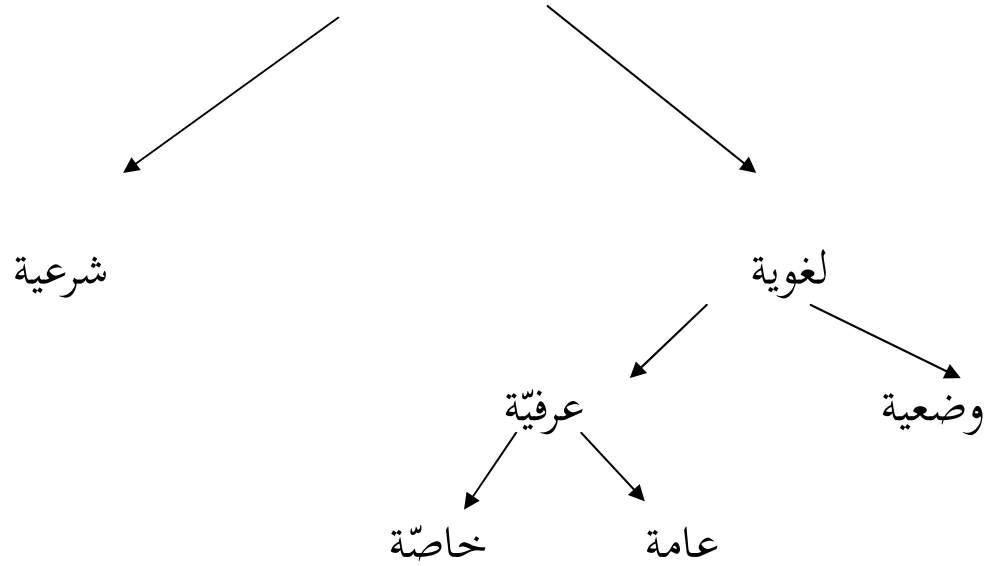
2-الأسماء التي أجريت على الفاعلين كالمؤمن، الكافر، الفاسق. فجعلوا الأول حقيقة شرعية، والثاني حقيقة دينيّة»²

وعلى العموم، سواء أخذنا بقول الذين يقرّون بحتمية التّوسيع أو الانتقال نجد أنّ فكرة التّطوّر حاضرة بقوة في تحليلات الأصوليين، بل الأوضح من ذلك الوعي اللّغويّ والفهم العميق لطريقة حدوث الدّلالات والمعاني.

¹ (المرجع السابق، ص26-27.

² (محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأشري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ص137.

الحقيقة عند علماء الأصول



الفصل الثاني: الحقائق العرفية ومستويات

الدلالة في الخطاب القرآني

- (1) - الدلالة العرفية في الخطاب القرآني بين التأسيس والتحليل الدلالي:
- (2) - خصوصية الدلالة العرفية في الخطاب القرآني:
- (3) - مستويات التغير الدلالي للحقيقة العرفية في الخطاب القرآني:

1- الدلالة العرفية في الخطاب القرآني بين التأصيل والتحليل الدلالي:

إنّ البحث في اللفظة القرآنية يتطلّب خصوصيّة متفرّدة، وذلك من أجل الوصول إلى أبعد مدى ممكن في أعماق الخطاب القرآني، فعند حديثنا عن الحقائق العرفية، وفي خضمّ بحثنا عن سريانها في متن النصّ القرآني يعني أنّنا إزاء نمطين مختلفين من الدّراسة، ولكن على اختلافهما فإنّ بينهما علاقة متكاملة، فالدراسة الأولى هي دراسة تأصيلية¹، الغرض منها البحث عن جذور اللفظة في المعجم الذي يعبر عن التسق الثقافي للمتكلمين به، ويبرز الجذور التاريخية لهذه اللفظة، أمّا الدّراسة الأخرى فهي التحليل الدلالي، الذي ما إنفك علماء الأصول والمفسرين والبلاغيين الذين تعرّضوا للخطاب القرآني يتخذونه سندا قويا من أجل الكشف عن تجليات هذا النصّ المعجز.

تتجلّى أهميّة التحليل الدلالي لأي مفردة في الخطاب القرآني في أنّ هذا التحليل لا يقف عند حدود الجرد والتعداد فحسب، بل يربط هذه المفردة بكلّ ما له علاقة بالمعنى، ذلك أنّ الخطاب القرآني في حدّ ذاته هو نصّ «يعمل على إحتواء كلّ طاقات اللّغة - كيف لا - وقد تشكّل منه أساس المعجم اللّغوي العربي»²، ولا يمكن كشف طاقات اللّغة إلا عن طريق تتبّع دالاتها ومعانيها، أما الحقائق العرفية في الخطاب القرآني فلتحليل الدلالي أهميّة خاصّة إزاءها؛ ذلك أنّ العرف يعتمد على متعارف النّاس، والتّحليل الدلالي يضع هذه الحقائق في أسبقيتها العامّة والخاصّة التي قيلت فيها، كما يمسك بطرف الإشعاعات الدلالية التي تولّدها هذه الحقائق حال وضعها في نظامها العام، فالحقائق العرفية واحدة، ولنهب فرضا أنّها لفظة "الدّابة" في القرآن الكريم، إذا تتبّعنا ديناميّتها في هذا الخطاب، سنجد أنّنا بحاجة إلى وضع

¹ (التأصيل ويقال له أيضا التأثيل والإثالة وعلم التجذير وعلم تاريخ الألفاظ والإيمولوجيا) هو عملية لسانية تعتمد المقارنة بين الصيغ والدلالات لتمييز الأصول والفروع. ومن ناحية أخرى عملية تاريخية حضارية؛ لأنها تستعين بدراسة المجتمعات والمؤسسات وسائر العلوم والفنون للبت في القضايا اللسانية، بالإضافة إلى مقارنة الألسن لمعرفة أنسابها وأنماطها؛ لأن اللسان الذي يكون فرعا تكون ألفاظه فروعا يكون التأثيل بدراسة الأصل التاريخي للكلمات، ويعتمد في ذلك على تتبع تطور الكلمة من خلال الوثائق والمخطوطات، وأحيانا تاريخ المجموعات البشرية الناطقة بهذه الكلمات

² (طاهري حليمة، آليات التعليل ووجوه التأويل لدى الأصوليين-بحث في الاجراءات التطبيقية لدى علماء الأصول-، ص 103.

هذه اللفظة في النظام العام الذي وردت فيه، والسياق الخاص الذي من أجله سيقّت، وبه تبينّت؛ «لأنّ هذه الكلمة حالما أدخلت في نظام خاص، ومُنحت موقعا محدّدا ومعينا فيه، اكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة الناشئة عن هذا الوضع، وعن العلاقات المتنوعة التي شكّلتها لتحملها إلى المفاهيم الرئيسية لذلك النظام، وكما يحدث غالبا فإنّ العناصر الجديدة تميل إلى التأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهرياً»¹، هذا النظام الخاص لا يمكن أن يرصده إلاّ جهاز دلالي عميق.

(2)- خصوصية الدلالة العرفية في الخطاب القرآني:

كلّ توظيف لغويّ في الخطاب القرآني يحتفظ بخصوصية معيّنة لا يتميّز بها أي استعمال آخر، وتكمن خصوصية الحقيقة العرفية فيه كونها تملك قابليّة استعادة المعنى الأصلي، كما أنّها على الرغم من كونها تتكرّر اللفظة الواحدة منها إلاّ أنّها لا تتشابه في أيّ موضع، فقط في حال كانت الأسبقية متقاربة تكون الدلالة متقاربة، «وما أشبه القرآن في ذلك بالكائن الحي... الكلمة فيه أشبه بالخلية، فالخلايا تتكرر وتتشابه في الكائن الحي، ومع ذلك فهي لا تتكرّر أبدا، وإنّما تتنوّع وتختلف، وكذلك الكلمة القرآنية فإنّنا نراها تتكرّر في السياق القرآني ربّما مئات المرات، ثمّ تكتشف أنّها لا تتكرّر أبدا برغم ذلك إذ هي في كلّ مرّة تحمل مشهدا جديدا، وما يحدث أنّها تخرج بنا من الإجمال إلى التفصيل، وأنّها تتفرّع تفرعا عضويا تماما مثل البذرة التي تعطي جذرا وساقا، ثمّ أغصانا ثمّ أوراقا ثمّ براعم ثمّ أزهارا ثمّ ثمارا... وذلك هو المعمار الحيّ، والقرآن بهذا المعنى يشبه جسما حيّا»²، فيشكّل بذلك أعدادا لا متناهية من الدلالات التي لا تنفي إحداها في سياق معين وجود الأخرى في سياق مختلف، وكأنّك بالمفردة تعمل بإيعاز من السياق الذي تقحمه دائما كعنصر أساسي في عملية توجيه هذه الدلالات وربطها.

¹ (توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص44.

² (مصطفى محمود، القرآن كائن حيّ، دار المعارف، مصر، 1993، ص403.

إنّ التحليل الدلالي لتواتر المعنى في الحقيقة العرفية داخل الخطاب القرآني يؤكد لنا ضرورة البحث في كلّ متعلقات المفردة؛ ذلك لأنّنا لا نتعامل مع دلالة ظاهرة جاهزة تعارف الناس عليها، بل إنّ الحقيقة العرفية في الخطاب القرآني تتجسّد وفق حضورين مختلفين؛ أمّا الأوّل هو المعنى الأصلي (الوضعي)¹ للمفردة، وهو المعنى الذي هُجر في فترة ما قبل القرآن الكريم، والثاني هو المعنى العلاقي أو الهامشي²، الذي أصبح فيما بعد هو الأساسي بفعل تعارف الناس عليه وتوافقهم على استعماله، و«إنّ التحليل الدلالي للجانب العلاقي من معنى كلمة ما يتطلب تقصّيًا مدقّقًا شديد العناية في الوضع الثقافي العام للعصر والناس، فضلًا عن مزيد من المعرفة اللغوية المتخصصة بالكلمة، ذلك أنّ ما سميناه بالمعنى "العلاقي" في النهاية ليس سوى تجل عياني، أو بلورة لروح الثقافة، وانعكاس أصيل ذي طبيعة نفسية للنزوع العام، ومن جهة أخرى للناس الذين يستخدمون الكلمة كجزء من معجم»³ لغويّ، وإنّ الإمساك بطرف الأنساق الثقافية للمجموعات المتكلّمة بمفردة ما وردت في الخطاب القرآني، يعطي أبعادًا مختلفة لهذه الكلمة، فإذا أضفنا غلى ذلك إمكانية استعمال القرآن لحقيقة عرفية ما وفق معناها الوضعي الأوّل فإنّ ذلك سيجعل من هذه الحقائق غاية في التنوع والثراء.

وإذا قابلنا ما سبق بنظرة سريعة، سنجد أنّ مفهوم الحقيقة العرفية وأنواعها عندما يكون ضمن الخطاب القرآني يزداد تغيرًا ومرونة، وهو ما يتطلب الغوص في أعماق السياقات القرآنية، وتحليلها من أجل الإمساك بالمعنى المطلوب، ليس غوصًا في النصّ القرآني فقط، وإنما هو غوص مزدوج في هذا الخطاب وفي اللغة التي نزل بها، «وعندما يريد الباحث الغوص في

¹ (الدلالة الوضعية التي هي أحد أقسام اللفظية كون اللفظ إذا أطلق فهم من إطلاقه ما وضع له، وهي على مسماه؛ أي مسمّى ذلك اللفظ مطابقة؛ أي دلالة مطابقة، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق. وإنما سميت هذه الدلالة مطابقة؛ لأنّ اللفظ موافق لتمام ما وضع له، من قولهم: طابق النعل النعل إذا توافقتا، فاللفظ موافق للمعنى لكونه موضوعًا بإزائه ينظر: محمد بن أحمد بن النجار، شرح الكوكب المنير، تج: محمد الزحيلي، فريد حماد، مكتبة العبيكان، 1993، ج1، ص126.

² (المعنى العلاقي هو المعنى الهامشي أو المعنى الدخيل على المعنى الأصلي.

³ (توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، ص 50.

أغوار اللّغة، فإنّه لا يخرج بنتيجة حاسمة، بل يزداد غوصا من دون أن يكون لغوصه نتيجة، فبحر اللّغات واسع، ولا أحد يستطيع أن يكتنه أسرارها، ولذا نقرّ أنّ اللّغة بحر واسع، أغواره لا تحدّها حدود»¹ فإذا التقى هذا البحر الزّاهر من اللّغة مع توظيف معجز من قِبَل القرآن الكريم، أُنتج لنا خطاب في غاية الإعجاز.

وما دمنا نتحدث عن التنويع في توظيف الحقائق العرفية في الخطاب القرآني، سيطرّح هذا الموقف تساؤلا حول طريقة حمل هذه الحقائق، هل تُحمل جملة؛ أي بصفة عامة لكلّ الحقائق العرفية المتشابهة كالدابة مثلا أو القارورة أو غيرها، ثمّ نطلق عليها حكما وتحليلا دلالين؟ أم أنّنا مضطرون إلى التعامل مع هذه الحقائق بصورة منفردة ومتفرقة؟، وهذا ما يرجعنا إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ «القرآن الكريم قد نزل متفرقا؛ أي آية آية، أو آيات آيات، أو سورا سورا قصيرة، وفي أزمنة مختلفة ومتباعدة، ولهذا لا يمكننا -إجمالا- التعامل مع السّورة القرآنية كوحدة واحدة؛ وإنّما باعتبارها عدّة بنيات مركّبة، كلّ بنية مركّبة تتألف من وحدات أصغر، وتجلّى هذه البنيات في تركيبة النّص ورصفه موضوعا ولغة وبيانا، وهي تشكّل غرضا محدّدا قد ينتهي بانتهاء زمانه، أو مضّمونا ذا صبغة تبقى مع الزّمن وتستمرّ فيه كتعاليم وشرائع وتقاليد وقيما جمالية وفنّية، يجمع هذه البنيات كلّها زمان ومكان يؤطّرها»²، فيحمل ما ورد فيه من حقائق عرفية³ على حسب البنية التي تنتمي إليها، فإن تطلّب المعنى إدماجها في بنيات أخرى كان ذلك من أجل خدمة تشريع أو تكوين صورة جماليّة، أو لخدمة ضرورة إيجائيّة.

¹ (مراد حميد عبد الله، تطور دلالة المفردات المحدثّة في النّص اللّغوي، مجلّة الخليج العربي، المجلّد 40، العدد (2-1)، سنة 2012، ص 03.

² (نصر حامد أبو زيد، النّص، السّلطة، الحقيقة -الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، المركز الثقافي الاسلامي، المغرب، ط1، 1995، ص 85.

³ هذا الحكم ينطبق كذلك على الحقائق الشّرعية، إذ لا يمكن التعامل مع بإجمال؛ وإنما تؤخذ بحسب المناسبة والسياق

3- مستويات التغير الدلالي للحقيقة العرفية في الخطاب القرآني:

إنّ الخطاب القرآني زاهر بالحقائق التي توالى في آيه بمستويات مختلفة ومتنوعة رسّخت فكرة التنوع الإيجابي التي عمل القرآن الكريم على تجسيدها لإظهار اتّساع اللغة التي نزل بها ومن تلك الحقائق نذكر

1.3 الدابة:

إذا تفحصنا الحقيقة العرفية في الخطاب القرآني سنجد أنّها كانت محدودة بالمقارنة مع نظيرتها الشرعية، ولكن هذه الحقائق على قلتها شكّلت نظاماً لغوياً فريداً، ذلك أنّها تتشكّل ضمن تمظهرات لغوية مختلفة، وإذا اخترنا مفردة "الدابة" نموذجاً في هذا الخطاب، نلاحظ أنّها عملت للدلالة على مفاهيم كانت تتحدّد عند وضعها في سياقها العام، وإذا رجعنا إلى المعاجم العربية، نجد أنّهم عرّفوها وفق إرجاعها إلى أصولها اللغوية الأولى، فمنها «دبّ النمل وغيره من الحيوان على الأرض، يدبّ دبّاً ودبيباً؛ أي مشى على هيئته ولم يسرع، ودبّ الشّيع مشى مشياً رويداً فقال:

زعمتني شيخاً ولست شيخاً إنّما الشّيع من يدبّ دبيباً

ودبّ القوم إلى العدوّ دبيباً إذا مشوا على هيئتهم ولم يسرعوا»¹.

انطلاقاً من هذا المنظور، إنّ جذر "دب" هو ما يشير إلى كلّ حركة سواء كانت هيئته أو قوية، والأعم هي الهيئته.

ثمّ قيل في لفظة "الدابة" «بالفتح والتشديد في الأصل اسم لكلّ ما يدبّ على الأرض من الحيوان؛ أي يتحرك عليها، ثمّ خصّص في العرف بما له قوائم أربع كالفرس، ثمّ خصّص بما

¹ (الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987، ط2، ج2، ص392.

يركب عليه وتحمل عليه الأحمال نحو الفرس والإبل والبغل، ثم خصّت بالفرس، يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم»¹، وعند تتبعنا لسيرورة حياة لفظة دابة خارج الخطاب القرآني، نجد أنّها تعرّضت لعمليات تغيير مستمرة جعلت منها تتغيّر معناها بصورة دائمة، ورست كلّ المعاجم أنّ هذه اللفظة تتعلّق بالدّواب من الحيوان وبالأخص ذوات الأربع .

ولكن بحكم أنّ الخطاب القرآني يعطي للألفاظ تجلّيات مغايرة، فيكتب لها بذلك حياة أخرى، إنّّه وظّف هذه المفردة في سياقات مختلفة تماماً، تمكّنا من القول أنّ هذه المفردة استرجعت حياتها الماضية دون أن تفقد معناها الحالي .

1.1.3-توسيع دلالة لفظة "الدابة" :

لا جرم أنّ عجلة التغيير في أيّ لغة هي أمر حتميّ يشبه أن يكون وجهها من وجوه تطوّر الحياة نفسها، وهو في معناه البسيط التغيّر الذي يطرأ على اللغة سواء في أصواتها ودلالة مفرداتها أو في الزيادة التي تكسبها اللغة أو النقصان الذي يصيبها²، فهل جاء القرآن الكريم بجديد في نمط استعماله لخاصية التغيير في الحقائق العرفية؟، لا بدّ من الإقرار أنّ القرآن الكريم قد مارس نمطا جديدا في إعادة الحياة إلى اللغة العربية، فقد أحدث تغيرات وفق خط تراجمي بما يخص مستويات استعمال مفردة " الدابة"، فعادة تعارف علماء اللغة أنّ التغيّر الذي يطرأ على اللغات يكون وفق خط تطوري، فعند حال هجران دلالة ما فإنّه من المستحيل العودة إليها، وإلاّ لكان ذلك من باب تراجع اللغة، ولكن لغة القرآن أعادت نبض دلالة عفى عنها الزمن، وهجرها المتكلّمون؛ «لأنّ ما يحدث عادة هو أنّ القوّة المحوّة للنظام الكلي تعمل على الكلمة بقوّة كبيرة، حتّى أنّ هذه الأخيرة تكاد تنتهي إلى أن تفقد معناها المفهومي الأصلي كليّا، وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مختلفة، بتعبير آخر، إنّنا نشهد

¹ (محمد علي التّهناوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996، ص778.

² (ينظر: عودة خليل أبو عودة، التطوّر الدلالي بين لغة الشّعرا جاهلي ولغة القرآن الكريم- دراسة دلالية مقارنة-، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1985، ص 45.

ميلاد كلمة جديدة»¹، لكن الأمر مختلف في لغة الخطاب القرآني، صحيح أنه جاء على سمع العرب في كلامهم، لكنّه وظّف هذا السمّ توظيفاً مغايراً ليهيئهم .

1.1.1.3 المظهر الأول: الدّابة تشمل كلّ ما يدب على الأرض

قال الله تعالى « وَاللّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ۖ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ تَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »²

فالآية في ظاهرها أو معناها العام تبين لنا أصل الخلق، ولأنّ السياق هنا بصدد تسوية المخلوقات في أصل الخلق وهو الماء، جيء بكلمة "الدّابة" وفق معناها الأصلي البدائي الدال على كلّ ما يدب فوق الأرض مهما كان جنسه، وذلك «لما كان الاعتبار بتساوي أجناس الحيوان في أصل التكوين من ماء التناسل مع الاختلاف في أول أحوال تلك الأجناس في آثار الخلقة وهي حال المشي»³، فجعل هذه المخلوقات متساوية في أصل الخلق "الماء"، فكان لابدّ من توظيف يظهر هذا التساوي دون تفاضل أو تمايز، فلم يفرّق الإنسان عن باقي الحيوانات، وإنّما جعلهم تحت حكم واحد، فكانت لفظة "الدّابة" جامعة لكلّ ما يدب على الأرض، ثمّ جيء باللفظ الدال على العاقل "منهم" على الرّغم من ورود مخلوقات غير عاقلة في الآية، ومرّد ذلك أنّه «لما كان اسم الدّابة موقفاً على المميّز وغير المميّز، غلب المميّز فأعطى ما وراء حكمه، كأنّ الدّواب كلّهم مميّزون، فمن ثمة قيل "منهم" وقيل "من يمشي" في الماشي على بطن، والماشي على أربع قوائم»⁴، وبناء على هذا التحليل إنّ الخطاب القرآني

¹ (توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، ص 47.

² (سورة النور، الآية 45.

³ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1984، ج 18، ص 265.

⁴ (جار الله الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998، ج 4، ص 210.

أرجع اللفظة إلى معناها الأول الأصلي القديم الذي هجره العرب، لكن مع تسيير دقيق للمعاني الواردة في الآية، بالرغم من تسوية الإنسان مع باقي الحيوانات التي تدبّ على الأرض، إلاّ أنّه حافظ له على مكانته وسموّه عن هذه الحيوانات، وذلك بالإشارة إليهم بالضمير الدال على العاقل، وذلك من أجل جعل العنصر الشريف أصلاً، والخسيس تبعاً، فكأنّ لفظة "الدّابة" احتفظت بمعناها الأصلي، فضلاً عن خصوصيّة تجاه البشر، ودون أن يشي هذا الاستعمال بأدنى غرابة.

إنّ الذي جعل من لفظة "الدّبة" تسترجع دلالتها الأصليّة الأولى هو العناصر اللّغويّة التي اختصّت بها، وهو ما يسمى بالسياق، والذي لطالما يبرز إلى السطح كعنصر ذو فعاليّة قصوى في إلباس الألفاظ لمعانيها، وتحديد وجهتها الدلاليّة، «وإذا تكلمنا بتعابير أعم، فإنّ من المعرفة الشائعة أنّ الكلمات إذا نزعت من تراكيبها التقليديّة الثابتة، أدخلت في سياق جديد مختلف كلياً، فإنّها تميل إلى التأثير جوهريّاً بهذا الانتقال بالذات، وهذا ما يعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات، وقد لا يؤدي هذا التأثير إلى تحولات دقيقة في التوكيد، وإلى تغيّرات طفيفة في الفارق المعنوي الذي لا يدرك، وفي التّصوير العاطفي فحسب، ولكن الغالب هو حدوث تغيّرات عنيفة في بنية معاني الكلمات»¹، فحضور السياق في هذه الآية بمعيّة القرائن اللّغوية المساعدة، أرجع تلك الدلالة المندثرة للفظ "الدّابة"، وجعلها تبدو كأنّها في منتهى الجِدّة.

قال الله تعالى «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ

¹ (توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص 35)

الرَّيْحَ وَالسَّحَابَ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

« 1

بنظرة خاطفة حول المعنى العام للآية نجد أنّ مفردة "الدّابة" هنا في معناها الواسع الذي يشمل كلّ ما يدبّ على الأرض، «والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية²؛ لأنّها إذا أثبتت بها الوحدانيّة ثبت الوجود بالضرورة، وقد قرّر الله في هاته الآية دلائل كلّها واضحة من أصناف المخلوقات، وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت النّاس في دركها حتّى يتناول كلّ صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم»³، تتفق هذه الآية مع سابقتها أنّهما تثبتان قدرة الخلق والإنشاء لله تعالى، فلا يمكن أن تختصّ لفظة "الدّابة" هنا على ذوات الأربع فقط، بل ينتفي ذلك كلّياً لا سيما مع قوله "من كلّ دابة"؛ لأنّ كلّ الدّواب تتفق في خاصيّة البثّ؛ أي النّشر بعد الإخفاء، فقد أنزل الله كلّ الدّواب إلى الأرض، ولا حاجة إلى تمييز الإنسان عن باقي الدّواب، بل كلّ الحكمة والبلاغة في حشر الإنسان في هذا المعرض الخاص، وقد «جمع قوله تعالى "فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ

دَابَّةٍ" أصول علم التاريخ الطبيعي وهو المواليد الثلاثة: المعدن، النبات، والحيوان، زيادة ما في بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلميّة الرّاجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو»⁴، فكلّ ما ورد في الآية من مفردات خدم غاية واحدة هو إثبات قدرة الله وألوهيته ووحدانيته فبصورة آليّة يفهم من الآية أنّ المراد هنا من "الدّابة"

¹ (سورة البقرة، الآية 164.

² وذلك عند قوله تعالى: «وَاللَّهُكُمُّ إِلَهُهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» سورة الفرة الآية 163،

³ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 77.

⁴ (المرجع نفسه، ص 84.

كلّ ما يدبّ على الأرض من الحيوانات المتناهية في الصّغر والضّالة إلى أشرف المخلوقات وهو الإنسان.

بما أن الدّلالة القرآنية منفتحة على أفق متراميّة، فكيفما قلبت الآية من هذا الخطاب المعجز، تصادفك دلالات ما كانت لتكون إلّا بذلك الوجه، يمكن إرجاع سبب تعيّر دلالة لفظ "دابة" في هذه الآية لتدلّ على كلّ ما يدبّ في الأرض هو الاتفاق في أصل المنشئ؛ حيث أنّ قوله تعالى "وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ" عطف على قوله

"أَنْزَلَ"؛ «كأنّه استدلّ بنزول المطر وتكوين النّبات به وبثّ الحيوانات في الأرض، أو على

"فَأَحْيَا" فإنّ الدّواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة، والبثّ والنشر، والتفريق»¹،

وتنضوي كلّ الحيوانات تحت هذا الحكم، فبالآتي كان السياق العام للآية، والمدخلات اللّغويّة التي أحاطت بمفردة "الدّابة" كلّها عاملا مهمّا في توجيه عجلة تغيير دلالة هذه اللفظة، آليّا دون حدوث خلل في المعنى، وعليه فإنّ «العقل الإنساني ليّقف فعلا حائرا ليس أمام هذه المضامين المعجزة والمعبرة عن أدقّ ما في هذا الكون التي جاء بها الخطاب القرآني فحسب، بل أمام هذه البنية المعجزة كذلك، التي تتحدّى الملكة المبدعة لدى الإنسان»²، ولا شك أنّ هذه البنية اللّغويّة في كليّتها تتحدّى أيّ تصريف لغويّ آخر، يحاول أن يتحرّك في تسلسلها، فكلّ ما في هذه الآية من كلمات وعبارات تخدم المعنى التّفصيلي للفظّة "الدّابة"، لتجعل كبرياء البشر يتواضع ليصبح متساويا مع أضعف المخلوقات، وذلك في مقابل الكمال الإلهي، والدّليل على ذلك أنّه ختم هذه الآية بقوله "لَأَيَّتِ لِقَوْمٍ

¹ (البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، لبنان، ج1، ص117).

² (الخطاب القرآني تمثيل للكون-النص القرآني نموذجا-، مجلّة الآداب واللّغات، جامعة عمار ثلجي الأغواط، الجزائر، العدد 5، 2006، ص17).

يَعْقُلُونَ"، وكأَنَّنا به يؤكِّد حتمية التفكير والتدبُّر في أدقِّ الجزئيات من أجل الوصول إلى الكلِّيات.

في سياق متّصل حول إظهار ألوهية ووحداية الله سبحانه وتعالى، يقول الله تعالى: «
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا^ج
كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ^١».

توسيع وتعميم شمل كلّ الدّوابّ التي تحملها الأرض، ولا شكّ أنّ «أقسام الحيوانات وأنواعها كثيرة وهي الأجناس التي تكون في البرّ والبحر والجبال والله يحصيها دون غيره، وهو تعالى عالم بكيفية طبائعها وأعضائها وأحوالها وأغذيتها وسمومها ومساكنها، وما يوافقها وما يخالفها، فالإله المدبّر لإطباق السموات والأرضين، وطبائع الحيوان والنبات»²، فتحدّد بناء عليه الغاية من وراء اتّساع دلالة لفظة " الدّابة " لتشمل كلّ ما يدبّ على الأرض، وهي اتّفاق جميع الدّوابّ دون تمييز في أنّ الذي يرزقها دون غيره هو الله تعالى، فلا تفاضل في ذلك أو تمايز، وقد اكتست هذه الآية بحكم من الله يميل إلى أن يكون واجبا، وهو الرّزق، «فإن قلت: كيف قال على الله رزقها بلفظ الوجوب وإنّما هو تفضيل؟، قلت: هو تفضّل إلّا أنّه لما ضمن أن يتفضل به عليهم، رجع التفضيل كندور العباد»³، فكلّ دابة من الدّوابّ على الأرض إلّا والله يعرف رزقها ومستقرّها، ومستودعها، وهو مكتوب في كتاب مبين.

بعد أن أظهر الله سبحانه وتعالى أنّه الرّازق لكلّ ما يدبّ على الأرض، ولا يوجد مخلوق مكتف بذاته في إطعام نفسه وإعالتها، ينفرد كذلك في التّحكم في مصائر كلّ

¹ (سورة هود، الآية 06).

² (الفخر الرّازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1981، ج17، ص193).

³ (الزمخشري، الكشاف، ج3، ص 183-184).

المخلوقات مصداقا لقوله تعالى: «إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ¹ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا² إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾»¹، دليل من دلائل قدرة الله على خلقه، فلا يوجد مخلوق إلا ومصيره وحياته بيد الله يصرفها كيفما شاء، و«الأخذ: الإمساك، والنّاصية ما انسدل على الجبهة من شعر الرأس، والأخذ بالنّاصية هنا تمثيل للتّمكّن، تشبيها بهيئة إمساك الإنسان من ناصيته حيث يكون رأسه بيد آخذه فلا يستطيع انفلاتا.... فما من دابة إلا وهو متصرف فيها، ومن بديع هذا المثل أنه أشدّ اختصاصا بالنّوع المقصود من بين عموم الدّواب، وهو نوع الإنسان، والمقصود من ذلك أنه الملك القاهر لجميع ما يدبّ على الأرض، فكونه مالكا لكلّ يقتضي أن لا يفوته أحد منهم، وكونه قاهرا لهم يقتضي أن لا يعجزه أحد منهم»²، فتبيّن هذه الآية مصير كلّ الدّواب على وجه الأرض، وهو أنّ سبحانه وتعالى ممسك بناصيتها، والنّاصية هنا استعملت مجازا للدّلالة على القهر والتّمكّن، فلا جرم أنّ لفظة "دابة" هنا شملت كلّ ما يدبّ على الأرض بما في ذلك الإنسان؛ لأنّه بصدد إظهار قدرة الله تحكمه وسلطانه على كلّ ما يدبّ، كما أنّه يؤكد على أن كلّ المخلوقات متساوية في هذه الجزئية، لا تفاضل بينهم فيها، سواء كانت هذه المخلوقات عاقلة متحكّمة في ذاتها كالإنسان، أو غير عاقلة كما هو حال بقيّة المخلوقات.

كلّما غاص الدّارس في أغوار القرآن الكريم وجد أنّه جاء على سمت العرب في كلامهم، لكنّه تفوق في شقّ الدّلالة وأبداع، ومن ذلك أنّ «العرب إذا وصفوا إنسانا بالدّلة والخضوع قالوا: ما ناصية فلان إلا بيد فلان؛ أي أنّه مطيع له؛ لأن كل من أخذت بناصيته فقد قهرته، وكانوا إذا أسروا الأسير فأرادوا إطلاقه والمنّ عليه جزّوا ناصيته ليكون ذلك علامة

¹ (سورة هود، الآية 56).

² (محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 12، ص 100-101).

لقهره، فخطبوا في القرآن بما يعرفون، فقله: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا؛ أي ما من حيوان إلا وهو تحت قهره وقدرته، ومنقاد لقضائه وقدره¹، فتجسدت في لفظة "دابة" كل دلالات الخضوع والانقياد والتبعية، مهما بلغت مرتبة هذه الدابة في سلم قيم المخلوقات.

وتظهر خلال الآيات السابقة دلالة في غاية الدقة واللطف، فما دام أن الغاية القصوى هي أن تظهر ألوهية وقدره الله سبحانه وتعالى، نجد أن الخلق كله يندرج تحت لفظ "الدابة"، دون تمايز أو تفاوت بين المخلوقات؛ لأن السياق العام يصبو إلى إبراز فردانية الله سبحانه وتعالى التي تظهر أمامها كل المخلوقات متساوية، كل ذلك كان نتيجة البحث في جزئيات معنى الآية، «ونستخلص مما سبق أن المعنى ظاهرة بالغة الدقة، شديدة التعقيد، لا يمكن معالجتها من زاوية واحدة، فالدلالة المعجمية للمفردة الواحدة لا تمثل إلا جانباً واحداً محدوداً من دلالتها، فهي لا تحدد تحديداً واضحاً كيف يجري استخدام الكلمة في التركيب اللغوي أو الجملة استخداماً صحيحاً معبراً، والدلالة المعجمية العامة تقتصر في العادة على ما تمثله المفردة في العالم الخارجي أو في حقل الخبرة العامة»²، فإذا وضعنا هذه المفردة الواحدة داخل إطار عام يحمل في ذاته مجموعة من المؤثرات اللغوية والسياقية يصبح لهذا المفردة وحدة دلالية فضلاً عن معناها اللغوي، وهذا ما حدث لدلالة لفظة "الدابة" في سياقات هذه الآيات .

2.1.1.3 المظهر الثاني: الدابة تشمل كل ما في السماء والأرض:

انطلاقاً مما سبق، فقد توسعت دلالة لفظة "الدابة" توسعاً شمل كل دواب الأرض، فهل يمكن لهذه المفردة أن تتوسع أكثر؟ قال الله تعالى «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ

¹ (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج18، ص14).

² (عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ص74).

وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾

«¹، فبتفحص القرائن الدالة في هذه الآية، سنجد أنّ الله سبحانه وتعالى قد نسب وجود الدواب إلى كلّ من السماء والأرض، فلمّ كان ذلك والدواب في الأرض وحدها؟، أجب الزمخشري عن هذا التساؤل بمجموعة من الاحتمالات، فيرى أنّه «يجوز أن ينسب الشيء إلى جميع المذكور وإن كان ملبسا ببعضه كما يقال: بنو تميم فيهم شاعر مجيد أو شجاع بطل؛ وإنّما هو في فخذ من أفخاذهم أو فصيلة من فصائلهم، وبنو فلان فعلوا كذا وإنّما فعله نويس منهم، ومنه قوله تعالى "تَخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤَ وَالْمَرْجَانَ" ² وإنّما يخرج من

الملح، ويجوز أن يكون للملائكة عليهم السلام مشي مع الطيران فيوصفوا بالدبيب كما يوصف به الأناسي، ولا يبعد أن يخلق في السموات حيوانا يمشي فيها مشي الأناسي على الأرض»³، فلاحتمالات مفتوحة ومتسعة لحمل لفظة "الدابة" هنا، فقد يرى البعض أنّها من باب التعميم والتغليب، وقد أعطى المفسرون تخریجات شتى في قضية وجود الدواب في السماء، أو بحثوا في سبب تسمية سكان السماء بالدواب، وعند الرجوع إلى الأحاديث النبوية الصحاح، سيثبت وجود الدواب في السماء «من مراكب أهل الجنة وغيرها، وكذلك ما يدلّ على وجود ملائكة كالأوعال بل لا يبعد أن يكون في كلّ سماء حيوانات ومخلوقات... قيل: المراد بالسموات جهات العلو المسامتة للأقاليم مثلا وفي جوّ كلّ إقليم بل كلّ بلدة، بل كلّ قطعة من الأرض حيوانات لا تحصى كثرتها»⁴، بغض النظر **عن** التخریجات التي تعرّضت لها هذه الآية، والمناحي التي حُملت عليها مفردة "الدابة" إلاّ أنّه يثبت أمرا في غاية الأهمية، وهو أنّ هذه المفردة قد تعرّضت لتوسيع شديد في الدلالة، ليشمل المعلوم من الحيوانات والمجهول منها، فلطالما كانت حياة السماء تمثّل المجهول عند العرب، فاقترض القرآن

¹ (سورة الشورى، الآية 29.

² (سورة الرحمن، الآية 22.

³ (جار الله الزمخشري، الكشف، ج5، ص411.

⁴ (الألوسي، روح المعاني في تفسير السبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان، دت، دط، ج 25، ص 40.

الكريم كلمة تعهدا العرب ليقرب إليهم الصّورة، فبعد أن أرجع الخطاب القرآني جنس البشر إلى مجموع الدّواب، دأب في هذه الآية أن يجعل كلّ ما يتحرّك في السّماء أو الأرض من هذه الدّواب، في توسيع خيالي لمفردة أصبحت قادرة في استعمال واحد على احتواء الكونين الأرضي منهما والسّماوي، كان بمقدور هذا الخطاب المعجز أن يستحدث مفردة جديدة لما يدبّ في السّماء، لكن كانت الدّلالة أقرب عندما استعار لفظة الدّابة من أشياء معلومة ليدلّ بها على أخرى مجهولة حتى يجعل دواب الأرض ودواب السّماء متساوية في العبوديّة لله، كما أنّ هذه الدّواب متساوية في إظهار قدرة الله على جمعهم وإعادة بثّهم من جديد.

إنّ توسيع الدّلالة في مفهومه البسيط هو الانتقال بمفردة ما من مجال معيّن إلى مجال آخر أوسع ليشمل أجزاء أكثر ممّا كان عليه قبلا، ولكنّ التّوسيع الدّلالي في الخطاب القرآني لا سيما في طريقة تعامله مع لفظة الدّابة نجد أنّه ذهب إلى مفهوم التّوسيع إلى حدود مترامية؛ لأنّ «مجموعة التركيبة اللفظيّة للقرآن الكريم لغة اجتماعية ذات طابع دلالي خاص، تستمدّ نشاطها البنائي من بنيات بلاغيّة متجانسة حتّى عادت لغة مهيمنة في عمقها الدّلالي لدى عامّة النّاس في الفهم الأوّل، وعند خاصّة العلماء في المعاني الثّانوية، وتوافر حضورها في الذّهن العربي المجرّد حضورا تكامليا بعيدا عن الإبهام والغموض»¹، فمن قراءة سطحيّة لهذه الآية الكريمة يتجسّد في ذهن المتلقّي أنّ "الدّابة" هنا مخصصة بالسّماء والأرض دون أن يقع في لبس أو تبعيّة للتمظهر الدّلالي الضيّق لهذه المفردة، أو طغيان لدلالات أصليّة على هذه الدّلالة الطارئة.

¹ (محمود حسين علي الصّغير، تطوّر البحث الدّلالي-دراسة تطبيقية في القرآن الكريم-، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ص 47).

قال الله تعالى: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ
وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»¹

إن طريقة التعميم واضحة في هذه الآية، فالله سبحانه وتعالى بيّن في معرضها أنّ كلّ المخلوقات المتواجدة في السماء والأرض تسجد له، في طريقة تتوافق مع الآية السابقة في اتفاق كلّ الخلق في خاصيّة السّجود، ولكن الملاحظ ههنا أنّ لفظة "الدّابة" اتّسعت لتشمل كلّ مخلوقات السماء والأرض عدا الملائكة، فإن كانت الملائكة قد اتفقت مع بقيّة الدّواب في خاصيّة البثّ والتّشر، فقد انفصلت عنهم في ظاهرة السّجود، ويرى البعض أنّ قوله «من دابة» يجوز أن يكون بيانا لما في السماوات وما في الأرض جميعا، وأن يكون لما في الأرض وحده، ويراد بما في السماوات الخلق الذي يقال له: الرّوح، وأن يكون بيانا لما في الأرض وحده، ويراد بما في السماوات الملائكة، وكترّر ذكرهم على معنى: والملائكة خصوصا من بين السّاجدين؛ لأنّهم أطوع الخلق وأعبدتهم، ويجوز أن يراد بما في السماوات ملائكتهنّ²، لكن سياق الآية واضح، فهو في معرض إظهار اجتماع كلّ الخلق بدون استثناء في السّجود لله وحده.

إنّ اتّساع دلالة لفظة "الدّابة" في هذه الآية لتشمل كلّ المخلوقات، وتضييق عن "الملائكة"

له غايات وأبعاد تكشف بعد الإطلاع على حيثيات الآية الكريمة، والتّدبر في أصل الخلق، والفرق بين المخلوقات، فلماذا حصّ من كلّ المخلوقات الدّواب والملائكة بالإشارة إليهما؟، والجواب: «أنّه تعالى بيّن في آية الظلال³ أنّ الجمادات بأسرها منقادة لله تعالى، وتبيّن بهذه

¹ (سورة النحل، الآية 49).

² (الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 440).

³ (وهو قوله تعالى "أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلُّهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالْشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ" سورة النحل، الآية: 48).

الآية أنّ الحيوانات بأسرها منقادة لله تعالى؛ لأنّ أحسنّها الدّواب وأشرفها الملائكة، فلما تبين في أحسنّها وفي أشرفها كونها منقادة لله تعالى كان ذلك دليلاً على أنّها بأسرها منقادة خاضعة لله تعالى»¹، فتظهر الآية في تناسق على شكل تقابل بين " الملائكة" من جهة، و "الدّواب" من جهة أخرى، ومن خلال الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الصحيحة، نكتشف أنّ السّجود ألصق بالملائكة؛ لأنّهم «معصومون مطهرون من المعاصي كبيرها وصغيرها، وعصمتهم تعدّ من القواعد الشرعيّة والعقائد الإسلامية، إنهم "تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"²، وأيضاً "لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ"³، وكذلك "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"⁴، ولهذا قال الله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ"⁵ فمجموع هذه النصوص يدلّ دلالة قاطعة على عصمة جميع الملائكة»⁶، فلا غرابة أنّه أخرجهم من جمع الدّواب في هذه الآية التي تتحدّث على أخصّ خصائص الملائكة وهي السّجود.

في استعمال متميّز للفظه " الدّابة" تجلّت الدلالات القرآنية لها، فتارة توسعت لتشمل كلّ مخلوقات السّماء والأرض، في فهم يصل إلى المتلقي دون إكراه أو غرابة، ثمّ تتسع مرّة أخرى لتشمل كلّ مخلوقات السّماء والأرض عدا الملائكة الكرام، في استعمال بسيط معجز، يجعل المتلقي ألياً يدرك أنّه من المستحيل أن تندرج الملائكة مع باقي المخلوقات في

¹ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج 20، ص 45.

² (سورة النحل، الآية: 50.

³ (سورة الأنبياء، الآية: 27.

⁴ (سورة التحريم، الآية: 06.

⁵ (سورة الأعراف، الآية 206.

⁶ (محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي، السّجود وآثاره النفسيّة-دراسة قرآنيّة-، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعيّة والإنسانية، جمادى الأولى 1427 هـ -يونيو 2006، المجلّد 3، العدد 2، ص 70

نفس المرتبة، وسجودهم عبادة حقيقية، كلّ ذلك تتجسّد بواسطة لغة العرب، لكنّ الجديد في «لغة القرآن أنّه في كلّ شأن يتناوله من شؤون القول يتخيّر له أشرف المواد، وأمسّها رحماً بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كلّ مثقال ذرّة في موضعها الذي هو أحقّ بها وهي أحقّ به، بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلّا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلّا وطنه الأمين، وقراره المكين»¹، بل الأكثر إبحاراً من ذلك هو أنّ الألفاظ تفرض منطقتها على المتلقّي، وتوصل له المعنى الذي يريده السياق بلا أدنى نشاز، على غرار لفظة " الدّابة " هنا.

3.1.1.3 المظهر الثالث: تشمل كلّ الدّواب ما على الأرض عدا الإنسان :

قال الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ۚ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ۚ ﴿١٨﴾»²

كل دلالة في الخطاب القرآني تكون بإعمال عناصر السياق العام، والمعنى الإجمالي الذي تحمله الآيات، ومن ظاهر الآية بيان لإلهية الله سبحانه وتعالى وإنفراده بسجود كلّ المخلوقات له، الحيات والجماادات، وهذه الآية «جملة مستأنفة لا ابتداء استدلال على إنفراد الله تعالى بالإلهية، وهي مرتبطة بمعنى قوله تعالى لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ³ ارتباط الدليل بالمطلوب، فإنّ دلائل أحوال المخلوقات كلّها عاقلها وجمادها، شاهدة بتفرد

¹ (محمّد درّاز، النبأ العظيم -نظرات جديدة في القرآن الكريم-، دار القلم، الكويت، دت، دط، ص92).

² (سورة الحج، الآية 18).

³ (سورة الحج، الآية 13).

الله بالإلهية، وفي تلك الدلالة شهادة على بطلان دعوة من يدعو من دون الله ما لا يضره ولا ينفعه»¹، إذ هي من الآيات التي تعظم الله سبحانه وتعالى، لكن ما دلالة لفظة "الدواب" التي حملتها الآية؟

عند تفحص العناصر اللغوية التي تحملها الآية، نجد أن الدواب هنا تحمل كل ما يدب على الأرض باستثناء الإنسان، وذلك بدليل قوله تعالى: "وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ"، فالتاس هنا لا تنتمي إلى صنف الدواب، وذلك لا جرم من أجل أن يوصل دلالات قد تبدو في أول الأمر منعدمة، إن الصفات المشتركة بين العناصر المذكورة في الآية "ما في السموات، ما في الأرض، الشمس، القمر، النجوم، الجبال، الدواب، الناس" هو السجود لله تعالى، ولكن هل تتفق هذه المخلوقات في طريقة السجود لله؟؛ لأن «أجود الوجوه في سجود هذه الأمور أنها تسجد مطيعة لله تعالى، وهو كقوله "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"²، "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"³، "وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ"⁴، فسجود هذه المخلوقات بمعنى الانقياد، أما سجود الناس بمعنى العبادة والطاعة، لذلك كان التعميم بالنسبة للدواب؛ بمعنى أن كل الدواب تسجد لله سجود انقياد، ولم يكن هذا التعميم

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص226.

² (سورة فصلت، الآية 11.

³ (سورة النحل، الآية 40.

⁴ (سورة البقرة، الآية 74.

⁵ (سورة الإسراء، الآية 44.

⁶ (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج23، ص20.

بالتسبة للناس، فقال "وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ" ، ولو كان الناس في صنف الدّواب في هذه الآية، لُظُنَّ أَنَّ كُلَّ النَّاسِ يسجدون كما أَنَّ كُلَّ الدّواب والملائكة يسجدون، فكانت لفظة "الدّواب" هنا وهي جمع دابة شاملة لكل ما يدب فوق الأرض باستثناء الإنسان، وإن كان هذا الإنسان قد تساوى مع بقية الدّواب في أَنَّ الله سبحانه هو الذي بثّه في الأرض، وهو الذي يرزقه وهو الذي يقدر له، إلّا أنّه اختلف مع هذه الدّواب اختلافا شديدا في كيفية السّجود لله تعالى، ولا شكّ في أَنَّ «سجود الموجودات غير الإنسانية ليس غلاّ دلالة تلك الموجودات على أنّها مسخرة بخلق الله، فاستعير السّجود لحالة التسخير والانطباع، وأمّا دلالة حال الإنسان على عبوديته لله تعالى فلما خالطها إعراض كثير من الناس عن السجود لله تعالى، وتلبّسهم بالسّجود للأصنام كما هو حال المشركين غطّى سجودهم الحقيقي على السّجود المجازي الدّال على عبوديتهم لله تعالى؛ لأنّ المشاهدة أقوى من دلالة الحال، فلم يثبت لهم السّجود الذي أثبت لبقيّة الموجودات وإن كان حاصلًا في حالهم كحال المخلوقات الأخرى»¹، فالاستعمال القرآني للفظه الدّواب هنا وإن اتّسع لكلّ المخلوقات التي تمشي في الأرض، إلّا أنّه ضاق عن الناس، وذلك من أجل خدمة فكرة جليّة، ودلالة خفيّة لا تظهر إلّا بمقارنة الأشياء، والبحث في كل أجزاء الآية وربطها مع بعضها.

إنّ الدّلالة القرآنيّة تحتمل مشارب مختلفة للمعنى، تتجمّع كلّها في سياق قرآني واحد، يتأتى له أكثر من معنى، وهذا هو وجه الإعجاز، وهو أنّك كيفما حملت الاستعمال القرآني تجسّدت لك دلالات لم تظهر في الاستعمال الأول، وإذا تفحصنا هذه الآية، ورجعنا إلى التاريخ العربيّ القديم، سنجد أنّه لا مناص من إخراج الناس من جموع الدّواب في هذه الآية؛ لأنّها عبارة عن تقرير للعرب، ذلك أنّ كلّ العناصر المذكورة في هذه الآية قد عبدتها قبيلة من قبائل العرب، «فالشّمس كانت تعبدّها حمير، وهم قوم بلقيس، والقمر كانت كنانة تعبدّه قاله ابن عبّاس، وكانت تميم تعبد الدبران، وكانت لحم تعبد المشتري، وكانت طيء

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (م.س.ذ)، ج17، ص226.

تعبد الثّريّا، وكانت قريش تعبد الشّعري، وكانت أسد تعبد عطاردا، وكانت ربيعة تعبد المرزّم، والجبّال والشّرّ منها النّار والأصنام والحجارة والخشب، والدّواب وفيها البقر وغير ذلك ممّا عُبد من الحيوان كالديك ونحوه»¹، لذلك من البلاغة بمكان إلّا يدرج النّاس في صنف الدّواب في هذه الآية؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى في معرض يبيّن فيه للنّاس أنّ كلّ المخلوقات الّتي عبدتموها قبلا تسجد لله طوعا لله، على عكس كثير من البشر الّتي عبّر عنها بقوله "وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ".

إنّ السيّاقات القرآنيّة تعمل على الإمساك بالمعاني الخفيّة والّتي غالبا ما تكون أكثر عمقا وتأثيرا من المعاني الظاهرة، ولذلك دائما ما نجد أنّ الله سبحانه وتعالى يدعونا إلى التّدبّر والتّفكّر في القرآن الكريم، يقول سبحانه وتعالى في سياق تهديد ووعيد للبشر: «وَلَوْ

يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهَرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى^ط فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَأَرْبُّ اللَّهِ كَانَ بِعِبَادِهِ

بَصِيرًا ﴿٥٠﴾»²، شملت لفظة "دابة" في هذه الآية كلّ المخلوقات الّتي تدبّ على الأرض عدا الإنسان بدليل أنّه ذكر النّاس في بداية الآية، وإنّ هلاك الدّواب منوط بجرائم النّاس، وقد قال البعض «إذا كان الله يؤاخذ النّاس بما كسبوا فما بال الدواب يهلكون؟ نقول الجواب: أنّ خلق الدّواب نعمة، فإذا كفر النّاس يزيل الله النّعم، والدّواب أقرب النّعم... وذلك بيان لشدّة العذاب وعمومه، فإنّ بقاء الأشياء بالإنسان، كما أنّ بقاء الإنسان بالأشياء، وذلك لأنّ الإنسان يدبّر الأشياء ويصلحها فيتبقى الأشياء ثمّ ينتفع بها الإنسان، فإذا كان الهلاك عاما لا يبقى من الإنسان من يعمر فلا تبقى الأبنية والزّروع فلا

¹ (ابن عطية، المحرّر الوجيز في تفسير كتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001، ج4، ص113.

² (سورة فاطر، الآية 45.

تبقى الحيوانات الأهلية لأنّ بقاءها بحفظ الإنسان إيّاها عن التلف والهلاك بالسّقي»¹، وبالتالي وبصورة آليّة نكتشف أنّ لفظة "دابة" هنا اتّسعت لتشمل كلّ الدّواب التي ينتفع بها البشر بصفة خاصّة، وكلّ الدّواب التي خلقها الله بصفة عامّة، والغاية من وراء هذا الاستعمال أن ينذر الله سبحانه وتعالى البشر بأنّ الدّواب نِعَم من الله، وبالتالي فبقاؤها أو زوالها مرهون بذنوبهم وخطاياهم، فإهلاكها كان إنذارا للناس ليرشدوا .

يتواتر المعنى في لفظة "دابة" عن طريق استعمالات مختلفة، والتّجلي الأخير لدلالاتها كان أكثر تأثيراً لأنّه في سياق تهديد ووعيد، وهو موضوع واسع يحتاج إلى إغراق كبير في المعاني والتّجليات الدّلاليّة، ولكنّ «الأداء القرآني يمتاز بالتّعبير عن قضايا ومدلولات ضخمة في حيّز يستحيل على البشر أن يعبروا فيه عن مثل هذه الأغراض، وذلك بأوسع مدلول وأدقّ تعبير، مع التّناسق العجيب بين العبارة والمدلول... فدعا القرآن الكريم إلى الدّقة في التّعبير والإحكام فيه، حتّى لا يصحّ أن يقع لفظ مكان آخر فتضلّ المعاني بين الاحتمالات، وتتوه الأغراض والمقاصد في ظلال الشكّ»² والاحتمال، لذلك شُحنت ألفاظ القرآن الكريم بالدلالات المعبّرة.

عُبر في هذه الآية بلفظ الدّواب من باب التهديد، ولكنّها أعطت معاني أخرى من بينها أنّ هلاك الدّواب هو نتيجة وتحصيل حاصل لهلاك أشياء أخرى مهمّة في حياة النّاس، ومن ذلك أنّه تعالى «لو آخذهم لانقطع القطر، وفي انقطاعه انقطاع النّبت فكان لا تبقى على ظهرها دابة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه سمع رجلاً يقول أنّ الظالم لا يضرّ إلا نفسه فقال: لا والله بل إن الحبارى في وكرها لتموت بظلم الظالم، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: كاد الجعل يهلك في جحره بذنب ابن آدم»³، فهلاك الدّواب نتيجة لهلاك أمور أخرى تقوم عليها حياة هذه الدّواب التي كانت جميعها مسخرة للنّاس.

¹ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج20، ص37)

² (عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر والتّوزيع، الرياض، المملكة العربية السّعودية، 1983، ص86.

³ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج20، ص61.

إنَّ المتفحّص للآيات التي وردت فيها لفظة "دابة" يجد أنّ كلّ استعمال يحمل دلالة وإن تشابهت مع سابقتها في الأصل إلاّ أنها تختلف معها في الفروع، بل لقد حمل القرآن الكريم معجماً لغوياً متميّزاً حتّى وإن كان نزل بلغة العرب إلاّ أنّه سُمي عليها، ففي الآية السابقة، اتّسعت لفظة "دابة" لكلّ ما يدبّ على الأرض عدا الإنسان تهديداً له وإنذاراً بما سيلقاه، وفي سياق آخر يقول الله سبحانه وتعالى:

«وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ ءَايَتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾»¹، هذه الآية

معطوفة على قوله تعالى: «إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾»²، هذه من الآيات التي تُظهر قدرة الله ووحدانيته بالملك والخلق، ومن الآيات التي تدعو إلى التدبّر في آيات الله في الكون، انطلاقاً من الإنسان نفسه مروراً بما ينتفع به من دواب، لذلك اتّسعت لفظة "دابة" هنا لتشمل كلّ ما يدبّ على الأرض، سواء انتفع به الإنسان أو لم ينتفع عدا الإنسان، والغاية من ذلك جليلة نصل إليها بعد تحليل معنى الآية، «والمعنى أن المنصفين من العباد إذا نظروا في السموات والأرض النظر الصحيح علموا أنّها مصنوعة، وأنّه لا بدّ لها من صانع، فأمنوا بالله واقتروا، فإذا نظروا في خلق أنفسهم وتنقلها من حال إلى حال وهيئة إلى هيئة، وخلق ما على ظهر الأرض من صنوف الحيوان، ازدادوا إيماناً وأيقنوا وانتفى عنهم اللبس، فإذا نظروا في سائر الحوادث التي تتجدّد في كلّ وقت كاختلاف الليل والنّهار استحکم علمهم وخلّص»³، فالضرورة ملحّة إلى إخراج الإنسان من جموع الدّواب في هذه الآية، وذلك لأنّ الأمر هنا تدبّري، فالأنسب لهذا المقام أن يكون الإنسان مستقلاً عن باقي الدّواب من أجل أن يتفكر في خلق الله وبديع صنعته.

¹ (سورة الجاثية، الآية 04).

² (سورة الجاثية، الآية 03).

³ (جار الله الزّمخشري، الكشاف، ج 5، ص 481).

إنَّ النَّظْمَ الْقُرْآنِيَّ معجز، فكما ورد سالفاً في آية السَّجود¹ فقد قدّمت كلّ المخلوقات عن الإنسان في الذِّكْر؛ وذلك لأنَّ سجود هذه المخلوقات سجود انقياد وطواعية، ولكن في هذه الآية فقد قدّم ذكر الإنسان عن الدّواب، وفُصل بينهم في المعنى، وذلك أنَّ النِّعم التي أنعمها الله على بني آدم تفوق تلك التي أنعمها على بقيّة الدّواب، ولعلّ من أبرز النِّعم، والتي تدعو إليها الآية هي نعمة التدبّر والتّفكير؛ لأن الله خلق هذا الإنسان «خلقاً متميّزاً، وكرّمه، وفضّله، بما جعل خلقته من عالم الغيب وعالم الشّهادة، وبما جعل له وظيفة في الأرض وحملته من أمانة فيها بمؤهلات خلقه ومعرفته من حسن وعقل»²، فكان من البلاغة والإيجاز بمكان أن يقدّم ذكر الناس في هذه الآية عن الدّواب، والأبلغ منه عدم إدراج الإنسان في صنف الدّواب؛ حتّى يتفكّر في أنّ كلّ مخلوق مهما صغُر شأنه دليل من دلائل عظمة الله سبحانه وتعالى، لذلك ختم هذه الآية بقوله: "ءَايَتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ"؛ أي لأصحاب الحقّ واليقين الذين يجتهدون في فهم هذه الدلائل، والذين قدّم ذكرهم عن كلّ المخلوقات الأخرى عملاً بخاصيّة التدبّر والتّفكير المغروسة فيهم.

انطلاقاً ممّا سبق، نجد أنّ الخطاب القرآني في تحليلاته الدلاليّة يعمل على أن يبرز آيات الكزن الفسيح، بسمائه وأراضيه «لأولئك الذين لديهم قدرة عقلية كافية لإدراكها "كآيات"، ومعنى هذا وفقاً للفهم الذي يتيح القرآن أنّ كلّ ما نسميه ظواهر طبيعيّة مثل: المطر والريّح، وبناء السّماء والأرض، وتعاقب اللّيل والنّهار، وتحولات الرّيح... كلّ ذلك لا ينبغي أن تُفهم كظواهر طبيعيّة مجرّدة، بل بوصفه علامات أو رموزاً كثيرة تدلّ على التّدخل الإلهي في شؤون البشر، وأدلة على العناية الإلهيّة، والرّعاية والحكمة الممنوحة من الله»³، وهو ما يسمّى بالتدبّر.

¹ (ذلك في سورة الحج، الآية 18).

² (راجع عبد الحميد كردي بني فضل، النبوّة ضرورة لخلق الإنسان ولتأسيسه المعرفي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد السادس، العدد 2، 1431هـ/2010م، ص193).

³ (توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص214-215).

كلّ العناصر اللغويّة في آيات الخطاب القرآني تتظافر من أجل إنجاح الدلالة المرادة، كما في قوله تعالى: «وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ^١ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ^٢».

إنّ أمر الرّزق من أكثر الأمور التي تشغل الإنسان في حياته؛ لأنّه يضمن بقاءه وامتداده في الأرض، جاءت هذه الآية لترسم خط رزق المخلوقات في الأرض، فبالرغم من التعميم في لفظة "دابة" بحيث شملت كلّ الدّواب التي تمشي على الأرض إلّا الإنسان وذلك من أجل خدمة دلالة عميقة تتفتح بعد سرد سبب نزول هذه الآية، فلما أمر الله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن أسلم بمكة بالهجرة، خافوا الفقر والضيعة فكان يقول الرّجل منهم: كيف أقدم بلدة ليست لي فيها معيشة^٣ فنزلت الآية، فبيّن الله لهم أنّه ما من دابة فوق هذه الأرض إلّا والله يرزقها، وهذه الآية «استدلال على ضمان رزق المتوكّلين من المؤمنين، وتمثيلة للتقريب بضمان رزق الدّواب الكثيرة التي تسيير في الأرض لا تحمل رزقها، وهي السّوائم الوحشيّة، والقرينة على هذا الاستعمال هو قوله تعالى "اللَّهُ يَرْزُقُهَا

وَإِيَّاكُمْ" والذي هو استئناف بياني لبيان وجه سوق قوله تعالى "وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ

لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا"^٣، والمراد من هذه الهندسة البديعة في تصوير هذا المشهد هو إظهار

أنّ الله يسيّر خلقه لأسباب الرّزق، ففي هذه الآية فصل الله سبحانه وتعالى بين الدّواب والبشر، وذلك لحكمة ودلالة خفيّة، وهي أنّه سبحانه وتعالى يرزق الدّواب الضّعاف التي لا تحبى رزقها، فما بالك بالبشر، كما أنّ هذا الاستعمال يحمل دلالة شريفة أخرى، وهي أن

^١ (سورة العنكبوت، الآية 60).

^٢ (ينظر: الزمخشري، الكشاف ج4/559، الألوسي، روح المعاني، ج21/11، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4/324).

^٣ (محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص25).

تُظهر أَنَّ النَّاسَ والدَّوَابَّ سواسية في أَنَّ الله سبحانه وتعالى يرزقهم؛ ويبين للنَّاس أَنَّهُ هو الذي يسخر لهم الرِّزْقَ، حتَّى وإن كان النَّاسَ أقوياءَ مطيقين إلَّا أَنَّ الله هو الذي يقدر لهم أسباب الرِّزْق والكسب.

إنَّ الآيات الَّتِي تبرز عظمة الخالق وروعة المخلوق مبثوثة في ثنايا الخطاب القرآني، كلَّها تعمل على عرض الكون وعظمته ككتاب مفتوح يشهد بألوهية الله وفردانيته، ولكن دائما ما توظف هذه الآيات من أجل خدمة معانٍ أخرى هاشمية وعميقة، ومنه قوله تعالى: «خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا^ط وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ^ع وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ

زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾»¹، هذه الآية وردت في معرض إظهار مخلوقات الله سبحانه وتعالى، وتنوعها، فهي تبرز قدرة الله في الخلق، كما أنَّها تؤكد أَنَّ كلَّ المخلوقات مسخرة للإنسان؛ أي أَنَّ كلَّ ما أوجده الله سبحانه وتعالى في هذا الكون الفسيح هو في الحقيقة موجود لينتفع به النَّاسُ، فالله سبحانه وتعالى حكيم، وقد «أدمج في أثناء دلائل صفة الحكمة الامتنان بما في ذلك من منافع للخلق بقوله "أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ"، فإنَّ

من الدَّوَابَّ المَبْثُوثَةُ ما ينتفع به النَّاسُ من أكل لحوم أو انسها ووحوشها والانتفاع بألبانها وأصوافها وجلودها وقرونها وأسنانها والحمل عليها والتَّجَمُّلُ بها في مرابطها وغدوها ورواحها»²، فلا يحسن أن يندرج ذكر الإنسان مع الدَّوَابَّ في هذا السياق، فقد اتَّسعت دلالة لفظة "دابة" هنا فشملت كلَّ ما يدبَّ على الأرض عدا الإنسان، فهو المخاطب في هذه الآية بآيات الامتنان كما أَنَّ هذه الآية من باب توبيخ الكفَّار وهو ما يؤكده سياق

¹ (سورة لقمان، الآية 10).

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص146).

الآية التي تلي عند قوله تعالى «هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ»¹ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١٠٠﴾²

إنّ تراكيب السياقات التي جاءت فيها لفظة "دابة" والتي كانت تشمل كلّ المخلوقات في الأرض عدا الإنسان، جاءت على نحو بليغ خدم معاني مختلفة، وجمع بينها في سياقات متقاربة تطفو الدلالات فيها إلى السطح من وراء كلّ توظيف، وهذه ميزة الخطاب القرآني، فانت «تقرأ القطعة من القرآن فتجد في ألفاظها من الشّفوف والملاسة والإحكام والخلوّ من كلّ غريب ما يسابق به مغزاها إلى نفسك دون كدّ خاطر ولا استعادة حديث، كأنّك لا تسمع كلاما ولغات بل ترى صورا وحقائق ماثلة، وهكذا يخيّل إليك أنّك أحطت به خبرا ووقعت على معناه محدودا»²، لكنّك إذا رجعت إليه مرّة أخرى تجلّت لك معان لم تلحظها في كلّ تكرار الأولى.

2.1.3 تضيق دلالة لفظة "دابة" :

إنّ المتفحص لحياة المفردات في شتى اللّغات لا ينكر حتميّة وجود التغيّر الدلالي فيها؛ لأنّه كما أسلفنا يعتبر مظهرًا من مظاهر حياة هذه اللّغات، واللّغة العربية شاهدة على هذا التغيّر لأنّها أكثر اللّغات مرونة وطواعية للمتكلّم بها، لكن لغة القرآن الكريم جمعت كلّ أنواع التغيّر والتطور الدلالي، لكنّها خالفت قانون تغيّر اللّغات، والدليل على ذلك أنّنا نجد مفردة ما مثل "دابة" تعرضت لعمليات تغيّر شديدة في متن الخطاب القرآني، جعلت منها 0توسّع تارة- كما ورد في المبحث السابق-، ثمّ تضيق فتارة أخرى- كما سيرد لاحقًا-

¹ (سورة لقمان، الآية 11).

² (محمد دراز، النبأ العظيم، ص 100).

فحياة الألفاظ في الخطاب القرآني وسيورتها منوطة بطريقة استعمالها، وغالبا ما كان الاستعمال القرآني للمفردات استعمالا فنياً بديعاً، ومعلوم أنّ «الاستعمال البياني والاستعمال المجازي للغة هو ما ينشئ بنية النص الخاص، فالنص عالم قائم بذاته، تتزايد فيه العلاقات بين الدوال المنتجة لعدد غير متناه من الدلالات، تدور جميعها داخل إطار موحد، وما يحكمها ويجمعها هو السياق»¹ ممّا يفعل قدرتها ودلالاتها على الابتكار والإبداع .

إنّ تضيق الدلالة في مفهومه هو قصر اللفظ العام على بعض أفرادها، ويسمى كذلك بالتخصيص، وإنّ مفردة "دابة" في مفهومها العام أنّها كلّ ما يدبّ على الأرض سواء كان هذا الدبيب هيناً أو قوياً، وهو ما تعارف عليه الناس وألفوه، ولكنّ الخطاب القرآني قد وظّف هذه المفردة من أجل خدمة دلالات وجماليات فنيّة، فتغيّر هذه اللفظة توسعاً أو تضيقاً من أجل تجسيد هذه الخواص الفنيّة في اللغة ومفرداتها، ومعلوم أنّه لهذه الخواص «قدرة على إبراز المعنويات وتشخيص القضايا العقلية بقوالب تغلب عليها عناصر الحس والمشاهدة، لتلتي الصّورة بالمضمون، وتقترن المعاني بالألفاظ، بل لتتعانق اللغة والفكر متضامين في إخراج وظيفة الأداء الفنيّ للقول، وعلى هذه فالوظيفة الفنيّة للقول تكون في كشف المجهولات للعيان، وتشخيص المعنويات»²، وليست سرداً وعرضاً لحقائق ومعلومات، وعليه سماء التوظيف القرآني للفظ "دابة" إلى مستويات دلالية راقية، خاصة عندما استعملها في مستواها الضيق، فجسّدت مظاهر دلالية أبرزها:

1.2.1.3 المظهر الأول: لفظة "دابة" تشمل الحيوانات الوحشية فقط:

ضيّقت دلالة لفظة "دابة" في القرآن الكريم في بعض المواضع من أجل أن تجسّد دلالات وأحكام، ومن ذلك قوله تعالى: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ

¹ (جنان منصور كاظم الجبوري، التطور الدلالي للألفاظ في النص القرآني، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة بغداد، كلية البنات ابن رشد، 1426هـ/2005، ص150.

² (المرجع نفسه، ص151-152.

بِجَنَاحِيهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّثَالُكُمْ^١ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ^٢ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ

تُحْشَرُونَ ﴿٢٨﴾^١، يبيّن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية ظاهرة الاختلاف بين الأجناس الحيّة الموجودة في هذا الكون، فقسّم ضمناً هذه الأجناس إلى ثلاثة أقسام: قسم يختصّ بالجزء العلويّ من الكون أي السّماء المتمثّل في الطّيور، لكنّه لم يذكر السّماء في الآية؛ لأنّه هناك من الطّيور ما لا يطير، وقسم ثانٍ يشمل كلّ الدّواب على الأرض، وقسم أخير وهو المخاطب في الآية وهو الإنسان، وصف الله سبحانه وتعالى القسمين الأوّلين "الدّواب والطير" على أنّهم أمم مثل أمّة البشر، وقوله: "إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّثَالُكُمْ"؛ أي مكتوبة أرزاقها وآجالها وأعمالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم وأعمالكم^٢، فالحكمة من تضيق دلالة لفظة "دابة" لتدلّ على كلّ المخلوقات عدا البشر والطّيور وهو العمل على إظهار الأجناس الكبرى التي يحملها هذا الكون.

إنّ الغاية من وراء إظهار الاختلاف بين المخلوقات هو أنّ «الكفّار طلبوا من النبي-صلّى الله عليه وسلّم- الإتيان بالمعجزات القاهرة الظّاهرة، فبيّن الله تعالى أنّ عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الإنسان، ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يخل به على البهائم كان بأن لا يخل على الإنسان أولى، فدلّ منع الله من إظهار تلك المعجزات القاهرة على أنّه لا مصلحة لأولئك السّائلين في إظهارها»^٣، فالتقسيم لهذه المخلوقات من باب إثبات الحجّة على قدرة الله وبديع خلقه.

إنّ المفردة القرآنيّة لها القدرة على أن تتجسّد في تمثّلات لغويّة لا تتاح لها في الاستعمال اللّغوي العادي، كما هو الحال بالنّسبة للفظ "دابة" التي فتحت الباب أمام

^١ (سورة الأنعام، ص 38).

^٢ (ينظر: جار الله الزّمخشري، الكشاف، ج 2، ص 442-443).

^٣ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج 12، ص 224-225).

الترجيحات والاحتمالات، وكلّ هذه الترجيحات يمكن حملها واعتمادها بطريقة أو بأخرى، تبعاً للأفهام وللزوايا التي تُتناول بها هذه المفردة التي قد لا يُلتفت إلى وجوه استعمالها، والتي يُعتقد أنّها استعملت هكذا اعتباطاً إلى أن تغوص في بحر الدلالة، لتتجلى لنا تمثيلات اللغوية المفتوحة، حتّى أنّ محمد الطاهر بن عاشور قد حمل هذا التوظيف بأنّ له علاقة «بتنبيه المسلمين على الرفق بالحيوان، فإنّ الإخبار بأنّها أمم أمثالكم تنبيه على المشاركة المخلوقيّة وصفات الحيوانيّة كلّها، وفي قوله: ثُمَّ "إِلَى رَبِّهِمْ تَحْشُرُونَ" إلقاء للحذر من الاعتداء عليها بما نهي الشرع عنه من تعذيبها، وإذا كان يقتصر لبعضها من بعض وهي غير مكلفة، فالإقتصاص من الإنسان لها أولى بالعدل»¹، فلو جاءت لفظة "دابة" شاملة لكلّ المخلوقات كما ورد في بعض الآيات الأخرى لما استطاعت أن تعبّر عن كلّ هذه الدلالات.

لما كان الله سبحانه وتعالى في معرض إظهار قدرته، كان لزاماً أن يبيّن تنوع خلقه واختلافه، فكلّ ما ورد في الآية من تفصيل وإغراق «دلالة على عظم قدرته، ولطف علمه، وسعة سلطانه، وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس، المتكاثرة الأصناف، وهو حافظ لما لها وما عليها، مهيم على أحوالها لا يشغله شأن عن شأن، وأنّ المكلفين ليسوا بمخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان»²، فجاءت معاني هذه الآية متناسقة مع ألفاظها، بل ومتناسقة مع رصف ألفاظها الأوّل فالأوّل.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص218.

² جار الله الزمخشري، الكشاف، ج2، ص343.

في سياق متصل قال الله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَمِ
مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، كَذَلِكَ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ غَفُورٌ» ﴿٢٨﴾¹

يصف الله سبحانه وتعالى في هذه الآية بديع خلقه وتنوعه واختلافه، فحدث تجزيء لدلالة
لفظة "دابة"؛ حيث أنه فصل بين الناس والدواب والأنعام، فتعرضت دلالة هذه اللفظة إلى
تضييق شديد جعلها تقتصر على كل الدواب عدا الأنعام التي ينتفع بها البشر من بقر وإبل
وأحصنة...، والأنعام في العرف القرآني تشمل الحيوانات التي ينتفع بها الإنسان والتي يبينها
قوله تعالى: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَمَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ»

﴿٧٩﴾²؛ الأنعام هي ما يركبه الإنسان وما يأكل منه من الحيوانات، كما أخرج من
جموع الدواب الناس، ولعل الحكمة من وراء هذا التضييق الدلالي الشديد هو الإغراق في
إظهار الاختلاف، فالناس والدواب والأنعام مخلوقات تحمل في ذاتها الاختلاف بل أن أكثرها
يختلف حتى مع أبناء جنسهم، كاختلاف ألوان الناس من أبيض وأسود واصفر وأحمر حسب
الاصطلاح الجغرافي³، ودلالة إخراج الأنعام من عموم الدواب هو أنه في سياق هذه الآية
يعرض النعم التي أنعمها الله على البشر، لذلك فصل بين الدواب والأنعام، فإن اللفظة
القرآنية تمتاز بدقة لا متناهي، حتى «تبدو بطريقة استعمالها وبدقة دلالتها كأنها فوق اللغة،
فإن أحدا من البلغاء لا تمتنع عليه مثل هذه الألفاظ إذا أرادها، ولكن لا تقع له مثل ألفاظ
القرآن في مواقعها؛ لأنها في القرآن تظهر في تراكيب ممتنعة، وتخرج من لغة الاستعمال إلى لغة
الفهم، وتكون بتركيبها المعجز طبقة خاصة داخل طبقات اللغة... كما تمثل هذه الدقة أظهر

¹ (سورة فاطر، الآية 28).

² (سورة غافر، الآية 79).

³ (ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج22، ص303).

ما تتمثل في لحظ الفروق الدقيقة بين الصفات، واختيار الصفة الملائمة، حتى تبدو وكأنها الاختيار الوحيد من جملة الاختيارات»¹، وكان هذا حال لفظة "دابة" في كل السياقات التي وردت فيها بمعني العناصر اللغوية العامة، فتشكّلت بتمظهرات دلالية مختلفة باختلاف هذه السياقات.

2.2.1.3 المظهر الثاني: لفظة "دابة" تشمل الإنسان فقط:

أعطى الله سبحانه وتعالى للإنسان مكانة راقية لم تحصل لأي مخلوق من مخلوقات الله المتنوعة، بل جعل الملائكة يسجدون له، ومّته وكرّمه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾²، وجعل الكون كله «بقواه الهائلة التي تفوق قدرة الإنسان ملايين المرات، والتي تستطيع أن تهلكه في لحظة واحدة، الكون كله بتلك القوى الهائلة الموجودة فيه مسخر لخدمة الإنسان، الشمس تعطي أشعتها له ولا تستطيع أن تعصي، والهواء يعطيه التنفس ولا يستطيع أن يرفض، والبحار تعطيه الأمطار ولا تستطيع أن تقول لا، والأرض تعطيه كل خيراتها، فلا هي تقدر أن تمنع الزرع، ولا أن توقف الثمار عن الوجود»³، كل ذلك كان تكريما لهم بالعلم والنطق والاعتدال ولا سيما العقل.

¹ (أحمد مختار عمر، لغة القرآن - دراسة توثيقية، فنية-، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، 2019، ص 144-145).

² (سورة الإسراء، الآية 70).

³ (محمد متولي الشعراوي، معجزة القرآن، دار الكتب والمكتبات، مصر، دت، دط، ج 10، ص 10).

لكن في بعض المواضع من الخطاب القرآني، نجد أنّ الله سبحانه قد جرّد صنفا من البشر هذا التكريم، ووضعهم في مرتبة وضعية لم يشغلها أحد قبلهم، وذلك مصداقا لقوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾» * إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾» ¹، وضع الله سبحانه الكفار الذين لا يستمعون للذكر والقرآن في مرتبة وضعية وهي أنّهم شرّ الدواب، ومن الجانب الدلالي ضيّقت دلالة لفظة "دابة" فأصبحت مقتصرة على الكفار فقط، وهنا تكمن مرونة لغة الخطاب القرآني وطواعيتها وقدرتها على إلباس الألفاظ للمعاني بدون تبادر أي نوع من الغرابة، «والمقصود من هذه الآية أن تبين أن هذه الصنيفة العاتية من الكفار هي شرّ الناس عند الله عز وجل، وأنّها أحسن المنازل، وعبر بـ (الدواب) ليتأكد ذمهم وليفضل عليهم الكلب العقور، والخنزير ونحوهما من السبع، والخمس الفواسق» ²، بل أضاف إلى كونهم شرّ الدواب أنّهم صمّ بكم، صمّ عن سماع الحق وإتباعه، بكم عن الإقرار بأنّ هذا هو الحق المنزل.

إنّ خطاب نفسيّ يعصف بدواخل الكفار، ويبرز فداحة الأمر الذي جنوه في حقّ أنفسهم، فبامتناعهم عن الاستماع إلى القرآن الكريم ظلم لأنفسهم؛ لأنّ ذلك جعل منهم أحسن أنواع المخلوقات، وشرّ الدواب على الأرض، وبمثل هذه التوجيهات الدقيقة كان ديدن القرآن الكريم، ففي هذا الخطاب «من عطاء الله ما تحبّه النفس البشريّة ويستميلها، إنّّه يخاطب ملكات خفيّة في النفس لا نعرفها نحن، ولكن يعرفها الله سبحانه وتعالى، وهذه الملكات تنفعل حينما يقرأ القرآن، ولذلك حرص الكفار على ألاّ يسمع أحد القرآن حتّى

¹ (سورة الأنفال، الآيات: 21-22-23).

² (ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج2، ص514).

الذين لا يؤمنون بالله؛ ذلك أنّ كلّ من سمع القرآن سيجد له تأثيراً وحلاوة قد لا يستطيع أن يفسّرها، ولكنّها تجذبه إلى الإيمان»¹، من هذه الاستعمالات ما يستميل الناس بالترغيب، وبعضها يعرّي كوامن النفس البشريّة، ويجعلها ظاهرة جليّة، كما فعل في هذه الآية، بالكفّار الذين لم يستقبلوا هذا الفيض الزّاهر من معاني القرآن الكريم هم حقّاً كما وصفهم بأنّهم "دواب" أو بالأحرى شرّ الدّواب على الأرض.

يتعيّن بهذا أنّ المراد بالدّواب معناه الحقيقي، «وظاهر أن الدّابة الصّماء البكماء أحسنّ الدّواب، (عند الله) قيد أريد به زيادة تحقيق كونهم شرّ الدّواب بأنّ ذلك مقرّر في علم الله، وليس مجرّد اصطلاح ادّعائيّ؛ أي هذه هي الحقيقة في تفاضل الأنواع لا في تسامح العرف والاصطلاح، فالعرف يعدّ الإنسان أكمل من البهائم، وحقيقة تفصل حالات الإنسان، فالإنسان المنتفع بمواهبه فيما يبلغه إلى الكمال هو بحقّ أفضل من العجم، والإنسان الذي دلّى بنفسه إلى حضيض تعطيل لانتفاعه بمواهبه السّامية يصير أحط من العجماوات»²، فسخرت لفظة "دابة" لحمل كلّ معاني الانحطاط والضعف، بتضييق دلالتها وجعلها مقتصرة فقط على الإنسان، الإنسان العاصي الذي أغلق سمعه عن الحق، ولم يصرّح به.

نفس الوصف افردّه الله سبحانه وتعالى لصنف آخر من البشر، فقال تعالى: «إِنَّ شَرَّ

الدّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾»³، وقد فصل أكثر في

¹ (محمد متولي الشعراوي، معجزة القرآن، ج5، ص7).

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص306).

³ (سورة الأنفال، الآية: 55).

هويّة هؤلاء الكفار بحكم أنهم أنواع فدقّق التّوجيه بقوله: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» ¹.

بيّن الله سبحانه وتعالى في معرض هذه الآية أحوال الكفار ومراتبهم، فبعد أن بيّن الطائفة الأولى من الكفار أمثال آل فرعون وغيرهم ² ووصفهم بأن "كلّ كانوا ظالمين" فقد «رد بعضهم بمزّة الشرّ والعناد، فقال (إنّ شرّ الدّواب عند الله)؛ أي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان: الصفة الأولى أن يكون مستمراً على كفره مصراً عليه لا يتغيّر عنه البتّة، والصفة الثانية أن يكون ناقضاً للعهد على الدّوام، فقوله (الذين عاهدت منهم) بدل قوله (الذين كفروا)؛ أي عاهدت من الذين كفروا» ³، ثمّ نقضوا العهد الذي بينكم، وأسلوب هذه الآية يهدف إلى إظهار شناعة الجرم الذي اقترفوه؛ لأنّ نقض العهد ليس من شيم المروءة، والذي يقوم بهذا الفعل أحقّ ألاّ يدرج في صنف البشر.

ضُيِّقت دلالة لفظة "دابة" تضيقاً شديداً شمل الكفار الذين ينقضون عهد النبيّ - صلى الله عليه وسلم-، وهذا التضيق كان من أجل خدمة دلالة وإيصال إيجاب؛ «لأنّ دعوة الإسلام أظهر من دعوة الأديان السابقة، ومعجزة الرّسول -صلى الله عليه وسلم- أسطع، ولأنّ الدلالة على أحقيّة الإسلام دلالة عقلية بيّنة، فمن يجحده فهو أشبه بما لا عقل له، وقد اندرج الفريقان من الكفار في جنس "شرّ الدّواب"» ⁴ وأخسّه وأوضعه.

¹ (سورة الأنفال، الآية: 56).

² (وذلك في الآية السابقة بقوله: "كَذَّابٌ ءَالِ فِرْعَوْنَ" ¹ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا ءَالِ فِرْعَوْنَ ² وَكُلًّا كَانُوا ظَالِمِينَ" سورة الأنفال، الآية 54).

³ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج 15، ص 188).

⁴ (محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 47).

يحمل هذا المظهر من مظاهر تضيق دلالة "دابة" خصوصية تميزه عن بقية المظاهر كلها، وهو أنه المرة الوحيدة التي تحمل فيها هذه اللفظة شحنة سلبية، ففي كل الاستعمالات التي سبقت خلت هذه اللفظة من أي شحنة معيارية، ولكن في هذا المقام اكتسبت شحنة سلبية وهو ما حققته لفظة "شر" التي سبقت كلمة "دواب"، حتى أن الله سبحانه وتعالى لم يقل شرّ الناس وإنما قال "شرّ الدواب" إيماء إلى أنهم بمعزل عن مجانستهم بل هم من جنس الدواب وأخس أفرادهم¹، فيتأكد لنا طريقة الخطاب القرآني في استعمال الألفاظ وتوجيه دلالتها المرادة .

تحمل هذه الآية دعوة حضارية سامية، وهي عدم نقض العهد، حيث جعله من الجريمة بحيث أصبح مرتكبه ضمن أخس الدواب وشرهم، إنه أسلوب الخطاب القرآني الذي «يتقصّى أبعد الجوانب المظلمة في القلب الإنساني فيتغلغل في نفس المؤمن والكافر بنظرة تلمس أدق الانفعالات في هذه النفس وهو يتّجه نحو ماضي الإنسانية السحيق، ونحو مستقبلها، وكما يعلمها واجبات الحياة وهو إلى جانب ذلك يرسم لوحة أخاذة لمشهد الحضارات ثم يدعونا إلى أن نتأمله لنستفيد من عواقبه عظة واعتباراً»²، في درس أخلاقي لا يخلو من التعزيز والإهانة للمعاندين المستكبرين.

3.2.1.3 المظهر الثالث الدابة تشمل حيوان واحد فقط:

عمل الخطاب القرآني في استعماله للفظ "دابة" على إيصال الدلالة إلى العرب عن طريق إتباع سمتهم في الكلام، ولكن أثناء هذا التوظيف تجلّت هذه اللفظة وفق دلالات ما كانت لتكون لولا هذا الخطاب المعجز، فقد ظهرت بمرونة فائقة سمحت لها أن تتوسّع إلى أبعد الحدود، كما سمحت لها أيضاً أن تضيق في معناها إلى درجة كبيرة.

¹ (ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج10، ص22.

² (الخطاب القرآني تمثيل للكون-النص القرآني نموذجاً-، ص16.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾¹

تبين هذه الآية علامة من علامات الساعة الكبرى، والمراد من هذه الآية «مشارفة الساعة وظهور أشراتها وحين لا تنفع التوبة، دابة الأرض، الجساسة جاء في الحديث: أن طولها ستون ذراعاً، لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب، وروي لها أربع قوائم زغب وريش وجناحان، وعن ابن ريج في وصفها: رأس ثور، وعين خنزير، وأذن فيل، وقرن إبل، وعنق نعامة، وصدر أسد، ولون غمر، وخاصرة هر، وذنب كبش، وخفّ بعير، ومابين المفصلين اثنتا عشر ذراعاً بذراع آدم عليه السلام»²، بالرغم من هذا الإسهاب والإغراق في الوصف إلا أن هذا المخلوق يبقى سرّاً مبهما للإنسان، وبالرغم من الأوصاف التي ألحقت به إلا أنه لا يمكن للبشر أن يتخيلوه، لذلك لم يصفه الخطاب القرآني بأكثر من كونه دابة تمشي في الأرض وتكلم الناس.

قرّب الخطاب القرآني عن طريق هذا الاستعمال صورة هذا المخلوق إلى الناس، فضيّقت لفظة "دابة" في هذه الآية لتشمل مخلوقاً واحداً فقط هو بالنسبة للناس مجهول، ولكن استطاع الخطاب القرآني أن يخفي هذا الإبهام والغموض حول هذا المخلوق ببراعة؛ بحيث يتبادر إلى ذهن المتلقي أساسيات هذا المخلوق هو أنه لا ينتمي إلى جنس البشر، كما أنه لا ينتمي إلى جنس الأنعام بحكم خاصية الكلام المركبة فيه.

هناك حكمة بالغة الدلالة من استعمال "دابة" للتعبير عن هذا المخلوق، وهو أنه مبهم للناس، كما أضيفت إليها كلمة "الأرض" للدلالة أنها تمتلك صفات ما هو أرضي من الكائنات كالذئب وغيره والحركة القوية، ولا شك أن «إخراج الدابة من الأرض ليربهم كيف

¹ (سورة النمل، الآية 82).

² (جار الله الرّمخشري، الكشف، ج4، ص 473).

يجبي الموتى إذا كانوا قد أنكروا البعث، ولا شك أن كلامها لهم خطاب لهم بحلول الحشر، وإنما خلق الله الكلام على لسان دابة تحقيرا لهم وتنديما على إعراضهم عن قبول أبلغ كلام وأوقعه من أشرف إنسان وأفضحه»¹، فما دامت "الدابة" في عرفهم مخصوصة بذوات الأربع من السوائم والأنعام، فبالتالي مخاطبتها إياهم من باب التصغير والاستخفاف بهم .

إن هذا الاستعمال يُحمل من باب التهديد والوعيد أيضا؛ لأن الدواب هم في عرف الناس هم سوائم لا ينطقون، فإذا تكلمت دابة ما فهذا لا جرم آخر العهد، وإعلان عن دنو الأجل والحشر.

يكنم الإبداع في هذا التوظيف القرآني للفظ "دابة" هو أنه استطاع أن يضيّقها إلى حد بعيد، فأصبحت تعبّر عن مجهول بالنسبة للإنسان، عن طريق كشف كل خواصه من إخافة وتهديد، دون أن تتسلل إلى هذا التوظيف أدنى غرابة أو إبهام، فقد جسّد الاستعمال القرآني للغة جوهر لغة العرب، وهو القدرة على التعبير عن أي حدث دون غرابة أو إخلال أو إسفاف في المعنى، ولو حشرت كل الكلمات التي توحى بالإبهام والغرابة والتخويف لما استطاعت أن تنجح نجاح كلمة "دابة" في هذا السياق.

وردت لفظة "دابة" للدلالة على كائن واحد فقط في سياق آخر في الخطاب القرآني، وهو سياق وصف حادثة وفاة النبي سليمان -عليه السلام-، وذلك عند قوله تعالى: «فَلَمَّا

قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَهَمَهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ^٢ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي

الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴿١٤﴾»²

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج20، ص39.

² (سورة سبأ، الآية 14.

تحمل هذه الأبيات حكما وعظات جليلة، فقد أعطى الخطاب القرآني للنبي سليمان -عليه السلام- منتهى مظاهر العظمة من قدرة على التكلم مع الحيوانات وتسخير الريح، وامتلاكه ملكا لم يحزه إنسان قبله ولا بعده، وتحكمه في الجن والشياطين، ثم جاءت هذه الآية من أجل أن تبين أنه لم ينج من الموت، وذلك من الإشارة إلى أن «كُلُّ نَفْسٍ

ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»¹، ولكن كان لوفاته وقع خاص في سياق خاص، فقد «كان سليمان

عليه السلام يقف في عبادة الله ليلة كاملة ويوما تلمّأ، وفي بعض الأوقات يزيد عليه، وكان له عصا يتكئ عليها واقفا بين يدي ربه، ثم في بعض الأوقات كان واقفا على عادته في عبادته إذ توفي، فظن جنوده أنه في العبادة وبقي كذلك أيّاما وتمادى شهور، ثم أراد الله إظهار الأمر لهم، فقد أكلت دابة الأرض عصاه، فوقع وعلم حاله»²، ولكن الأهم من كل العناصر اللغوية الموظفة في هذه الآية هو لفظة "دابة"، فقد كان لهذه المفردة قدرة على إبراز الكثير من المعاني المتوازنة، كأن تبين أنه مهما بلغت قوة الإنسان وقدرته إلا أنه يمكن أن تتفوق عليه أصغر المخلوقات، بحكم أن "دابة الأرض" هي الأرضة؛ وهي الدويبة التي يقال لها السُرْفة، والأرض بفتح الهمزة والراء فعلها، وهي سوس ينخر الخشب، فالمراد من الأرض مصدر أرضت السُرْفة الخشب³.

إن حياة الكلمات في الخطاب القرآني متفاوتة مختلفة، فكما عبرت لفظة "دابة" في الآية الأولى على مخلوق ضخم مجهول مخيف، فقد استطاعت في الآن ذاته في هذه الآية أن تعبر عن أصغر مخلوق يمكن أن تراه العين المجردة وهو سوس الخشب، فلا عجب ما دام أننا نعلم أن القرآن الكريم ظاهرة منجّمة، وبالتالي لا عجب أن يختلف استعمالان لمفردة واحدة اختلافا كبيرا إلى هذه الدرجة.

¹ (سورة العنكبوت، الآية: 57).

² (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج25، ص251).

³ (ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج22، ص121/ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج22، ص164..).

إن للخطاب القرآني نظام خاص في استعمال المفردات، بل إنّ نظامه المصطلحي يكاد يكون مستقلاً بذاته عن اللغة العربية، ولكنه ليس مختلفاً عنها، و«إنّ الكشف عن هذا النظام وهو في الحقيقة كشف عن إحدى صور الإعجاز القرآني يمكن أن يتحقق بشكل عميق من خلال الدرس المصطلحي في القرآن الكريم؛ وذلك لأنّه درس يتأسس على هذه الرؤية ابتداءً، حين يجعل مفتاح الفهم للقرآن الكريم ومصطلحاته، ثمّ يبرز قيمة هذه الخاصية في كلّ مراحل الدرس وخصوصاً في مبحث الخصائص والعلاقات والقضايا، وينتهي إلى مقصد يخدم هذه النسقية من خلال إمكانية انبناء المعجم المفهومي القرآني على نتائجه»¹، هذا المعجم الذي يكاد أن تنبني عنه لغة قائمة بذاتها وألفاظها ودلالاتها التي لا تثبت على وجه، بل إنّها تتغيّر بتغيّر السياق العام، والحاجة إليها، فصارت الكلمات تحتوي على معانٍ وعلى ظلال معانٍ ممّا زاد في كثافة اللغة العربية وإثرائها.

¹ (فريدة زمرّد، آفاق تطوير الدرس المصطلحي للقرآن الكريم مفهوماً ومنهجاً، المؤتمر العالمي الثاني للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، مؤسسة البحوث والدراسات العلميّة، فاس، المغرب، المنعقد أيام: 11-12-13 أفريل 2013، ص288).

3.1.3) تواتر لفظة "الدَّابة" في الخطاب القرآني ونسقية تغيّر دلالتها:

1.3.1.3) التوسيع الدلالي:

المظهر	الآيات القرآنية
الدابة تشمل كل مل يدب على الأرض	(وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ تَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٥﴾) (النور الآية 45).
	(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾) (البقرة الآية 164).
	(﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾) (هود الآية 56).
	(﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾) (هود الآية 06).
	(قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ﴿١٠٠﴾)

﴿الشورى الآية 29﴾	
(وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ النحل الآية 49	
(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ۗ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾ الحج الآية 18.	
(وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَابْتَغَىٰ اللَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا ﴿٤٥﴾ فاطر 45.	
(وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ ءَايَتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٤﴾ الجاثية الآية 04.	
(وَكَايِن مِّن دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦٠﴾ العنكبوت 60.	
(خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۚ وَاللَّيْلِ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي ۚ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ۚ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً	

الدابة تشمل كل الدواب ما عدا الإنسان

فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ لقمان الآية 10.

2.3.1.3 التضييق الدلالي :

المظهر	الآيات القرآنية
المداية تشمل الحيوانات الوحشية فقط	﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ ﴿٨﴾ الأنعام 08.
المداية تشمل الإنسان فقط	﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ ﴿٢٨﴾ فاطر الآية 28.
المداية تشمل الإنسان فقط	﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ﴿٢٢﴾ الأنفال 22.
المداية تشمل حيوان واحد فقط	﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٥٥﴾ الأنفال 55.
المداية تشمل حيوان واحد فقط	﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ﴿٨٢﴾ النمل الآية 82.
المداية تشمل حيوان واحد فقط	﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَهَمَهُ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ ﴿١٤﴾ سبأ الآية 14.

2.3. الريب:

تتميز اللغة العربية باتساعها وشمولها، وهو ما يؤدي إلى تغيير دلالات بعض الألفاظ دون أن تشعر الجماعة المتكلمة بها بعد مرور زمن معتبر أن هذه الألفاظ كانت تحمل دلالات مغايرة تماما، بل أن بعض الألفاظ العربية لا تشي إطلاقا بالتغير الذي حصل لها، ولكن لما تم توظيفها في الخطاب القرآني، فقد أحيا دلالتها الغابرة في سياقاته المختلفة، والغرض من هذه الاستعمالات هو الإعجاز البياني، فقد «جاءت السمة الأولى لآية النبي -صلى الله عليه وسلم- العظمى البيان، فكان القرآن آية بيانية، وذلك للإشارة إلى أن هذه الرسالة القرآنية الإسلامية هي رسالة الإنسان في أيّ زمان ومكان، ويصح أن يقال القرآن آية بيانية ناطقة للنبي -صلى الله عليه وسلم-، تحدى الكافرين أن يأتوا بمثله فعجزوا، أعجزهم بيانه وتعبيره»¹ بالرغم من أنه من سمت بياهم وتعبيرهم، لكن عجزوا بسبب خاصية الدلالة الإيحائية في كلماته، تلك الدلالة التي تتغير من موقف لآخر حسب الحاجة إلى المعاني.

ومن الحقائق العرفية التي غير القرآن الكريم من دلالتها، وأعجز في استعمالاتها كلمة "الريب" التي تواترت في هذا الخطاب بصورة ملفتة ليس في الطريقة فحسب بل في الدلالة كذلك.

تناولت المعاجم العربية مفردة "الريب" بالشرح، فقليل أن الريب هو الظنة والشك والتهمة، والريب ما أربك من الأمر، وروي عن عمر أنه قال: مكسبة فيها بعض الريبة خير من مسالة الناس، قال القتيبي: الريبة والريب الشك، يقول كسب يُشكّ فيه أحلال هو أم حرام خير من سؤال الناس لمن يقدر على الكسب، يقال: رابني فلان إذا علمت منه ريبة، وفي الأخبار عن الأصمعي: رابني إذا رأيت منه ما يريبك وتكرهه وأراب الرجل يريب إذا جاء بتهمة²

¹ (عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، 2008، ص119.

² (ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص 547/ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج15، ص252-253.

إن هذه المعاجم عندما تناولت شرح كلمة "الريب" اعتمدت على التمظهر الدلالي الجديد لها؛ بمعنى أن هذه الشروح هي في الحقيقة الوجه الثاني الذي تعارف عليه الناس بخصوص كلمة "الريب"، وهو الشك والتهمة، فقد تعارف العرب في فترة ما قبل الإسلام على أن الريب هو أن نشك في أمر ما مع مصاحبة نوع من التهمة فيه، وهنا يكمن تفوق الخطاب القرآني في الاستعمالات الدلالية، فقد أعاد القرآن لهذه المفردة دلالة غابرة، فقد استعمل هذه المفردة بعد أن أحدث تغييرا في دلالتها، وككل مرة يغير الخطاب القرآني في المجال الدلالي للألفاظ لا يحدث ذلك أي غرابة، بل تتسلل الدلالة الجديدة إلى ذهن المتلقي بسلاسة، بعد أن ترسم تصورا لها في مخيلته، «فتصور الشيء ينبع مما أطلق عليه "هسرل" الوعي الإنساني الذي يعدّ القصد من أخصّ خصائصه وأولى سماته، وهو يطلق على الظاهرة التي تتحقّق في التجربة الحية والتأمّل، دون الحدث المعطى في الوعي الطبيعي المجرد، إنّ التجربة تجري مجرى التوتّر مع الشيء، والتعلّق به على نحو من الأنحاء، فهي قصد يضفي على الشيء معنى، ويغلب أن يكون هذا المعنى مشتقا من الثقافة والحياة الروحية للجماعة البشرية التي ينتمي إليها القائل، وتدخل فيه العقائد الموروثة وغيرها»¹، واستثمر الخطاب القرآني في الوعي البشري من أجل أن يوصل الدلالات التي يريدّها، فتشي مقصدية الموقف القرآني إلى المتلقي الدلالة المستعملة.

1.2.3) توسيع دلالة لفظة "الريب":

تعامل الخطاب القرآني مع مفردة "الريب" معاملة خاصّة فرضتها السياقات التي وردت فيها، ولكنّها مع ذلك، عندما وسّع من دلالة هذه اللفظة أرجع لها دلالة غابرة استعملت في البدايات الأولى من حياتها، فالريب في أصل اللغة هو ما يؤدي إلى الشك؛ أي العوامل التي

¹ (لطفى عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب- بحث في فلسفة اللغة والاستطبيقا-، ص 93.

تسبب في توليد الشك في قلب الإنسان، وهي دلالة هجرت منذ حقب زمنية بعيدة، ولكن ظهرت في القرآن الكريم حاجة إلى هذه الدلالة، ولا شك أن العرب فهموا هذه الدلالة القديمة-الجديدة؛ لأنهم أمة «جبلت على ذكاء القرائح، وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين... وملاك ذلك كله توفير المعاني وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأحصرها ليسهل اعتلائها بالأذهان»¹، فكان هذا الأسلوب ديدن الخطاب القرآني من أجل إقامة الحجة الدامغة عليهم.

والملاحظ في استعمال الخطاب القرآني لمفردة "الريب" للدلالة على العوامل المؤدية إلى الشك أنها وردت منفية؛ أي أن السياقات التي وردت فيها هي بصدد أن تنفي كل العوامل المؤدية للشك والمظنة، وكان ذلك في مظهرين بليغين من مظاهر التعبير القرآني هما:

1.1.2.3 المظهر الأول: نفي العوامل المؤدية للشك في صحة القرآن الكريم:

عملت كل الآيات القرآنية في أجل إثبات صحة القرآن الكريم ومصدره الرباني، فوظفت كل الأساليب اللغوية والإيحاءات الدلالية من أجل ذلك، وأول حكم قرآني هو نفي كل العوامل المؤدية إلى الشك في صحة القرآن وبيانه المعجز، فقال الله تعالى: «ذَلِكَ

الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢٠٠﴾»²، هذه الآية تقرير صريح على

أن القرآن الكريم لا يحمل أي عامل من العوامل المؤدية إلى الشك والتهمة، وذلك لما ظهر للعرب من حسن بيانه، وموافقته للفطرة السليمة، ودعوته للسلوكات الحضارية التي تهذب النفس والبدن، وهي حقائق عقلها العرب وفهموها حتى وإن لم يعترفوا بصحتها، فكانت لفظة "الريب" هنا أنسب من كل الألفاظ الأخرى الدالة على الشك والرجحان، فقد

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص93.

² (سورة البقرة، الآية 02.

عملت على جعل السياق دقيقاً في حكمه، ومعلوم أنه «كلما اتصفت المعلومة بالدقة والإتقان والصحة والواقعية، واتصفت بالإحاطة والشمول؛ أي كافية في إعطاء صورة صادقة مكتملة من حيث العمق عن أحوال المجتمع، فلا شك أن هذه المعلومات التي تتصف بهذه الصفات تضمن سلامة الفهم، وتحقق النتائج المتوخاة»¹، وكلّ آي القرآن الكريم تتصف بالدقة، ولا سيما هذه الآية؛ فهي تقرّر في وضوح أنّ هذا القرآن الذي بين أيدي العرب لا يحمل أيّ بذرة من بذور الشك فيه، ولذلك حسن هنا قوله تعالى "لَا رَيْبَ فِيهِ" بدل قوله "لا شك فيه"؛ لأنّ «الريب لما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور، وهذا للإشارة إلى أنّه لا يحصل فيه ريب فضلاً عن شك، ونفى سبحانه وتعالى الريب فيه مع كثرة المرتابين، على معنى أنّه في علو الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر في كونه وحيا من الله تعالى لا أن يرتاب فيه حتّى لا يصح ويحتاج إلى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله»²، فكان نفي الريب عنه بدل نفي الشك من باب تنزيه القرآن والإعلاء من شأنه وقيّمته لدى السامعين.

يُنتفى الشك من سياق معيّن عندما تظهر علامات منه في هذا السياق، ولكن القرآن هنا نفى الريب؛ أي العوامل المؤدّية إلى الشك لأنّ «القرآن لا يشمل على كلام يوجب الريبة في أنّه من عند الحق رب العالمين، من كلام يناقض بعضه بعضاً أو كلام يجافي الحقيقة والفضيلة أو يأمر بارتكاب الشر والفساد، أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضي أنّ ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبّر فيه المتدبّر وجدّه مفيداً اليقين بأنّه من عند الله»³، وهذا المتدبّر هو الذي وصفه في سياق الآية بأنه هدى للمتّقين الذين يحكمون العقل والحكمة من أجل الوصول إلى الحق.

¹ (محمد فريد صالح أبو هزيم، منهج القرآن الكريم في التدرج وأثره في التغيير، مجلّة الشريعة الإسلامية، المجلّد 22، العدد 70، سبتمبر 2007، ص 132.

² (الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص 107.

³ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 223-224.

إنّ وجه الإعجاز في الدلالة القرآنية هو أنّ المفردة مهما تكرّرت فإنّ دلالتها متفرّدة لا تتكرّر، وأنّ السياقات مهما تشابحت فإنّها لا تعيد نفسها، فبالرغم من أنّ مظاهر توسيع دلالة "الربّ" أنّها جاءت لتنفي كلّ عوامل الشكّ عن الكتاب العزيز إلّا أنّ السياقات والعوامل كانت مختلفة، ففي الآية الأولى حكم مبدئيّ جازم بأنّ هذا القرآن لا تتسلّل إليه عوامل الربّ والشكّ، فقد وردت في سياق آخر يثبت الله عزّ وجلّ فيه تنزيه القرآن الكريم عن عوامل الربّ ولكن بأسلوب مختلف وهو تحدّي الكفار الذين يملكون كلّ أساليب البلاغة والبيان بأن يأتوا بسورة مثله لا تتسلّل إليها عوامل الشكّ، وذلك عند قوله تعالى «وإن كنتم في ريب ممّا نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله»¹ وأدعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صدّيقين ﴿٢٣﴾² ، مفاد هذه الآية أنّها تخاطب المرتابين، فإن تسلّل إليهم أدنى عامل من عوامل الشكّ في صحّة هذا الخطاب المعجز فليأتوا بمثله، «وتنكير الربّ للإشعار بأن حقه-إن كان- أن يكون ضعيفا قليلا لسطوع ما يدفعه وقوة ما يزيله... والمراد من الآية التحدّي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الإتيان بما يضاهيه، فمقتضى المقام أن يقال لهم: معاشر الفصحاء المرتابين في أنّ القرآن من عند الله تعالى اتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر، محلاّ بطراز الإعجاز ونظمه»²، ومقام التحدّي هنا يقتضي أن توسّع دلالة لفظة "الربّ" حتى تشمل كلّ عوامل الشكّ، والمراد هنا حتّى يزداد إفحام المشركين وإقامة الحجّة عليهم، والمعنى: إن تسلّل غلى قلوبكم أدنى عامل للشكّ، فحاولوا أن توجودوا ما مقداره أقصر سورة من سوره.

تضافرت العناصر اللغوية من أجل أن تنفتح دلالة لفظة "الربّ" المناسبة في هذا المقام، وما زاد في تأكيد دلالة هذه المفردة على أدنى عوامل الشكّ هو استعماله لـ "إنّ" في بداية الآية، وقد «أتى بـ "إنّ" في تعليق هذا الشرط وهو كونهم في ريب، وقد علّم في فن المعاني

¹ (سورة البقرة ، الآية 23 .

² (الألوسي، روح المعاني، ج1، ص192-194.

اختصاص "إن" بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط؛ لأنّ مدلول هذا الشرط قد حُفّ من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضاً، فيكون الإتيان بـ"إن" مع تحقق المخاطب علم المتكلم بتحقيق الشرط توبيخاً على تحقق ذلك الشرط، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع، ووجه ذلك أنّ القرآن قد اشتملت ألفاظه ومعانيه على ما لو تدبره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى»¹، وهذا من باب مخاطبة العرب وفق سمتهم في الكلام والفهم، فيندرج هذا الخطاب من التبكيث وإزاحة العلل.

يقول سبحانه وتعالى في سياق آخر يظهر صحّة القرآن الكريم: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾»²

جعل الله سبحانه وتعالى نفي الريب في هذه الآية بعد أن عرض مجموعة من دلائل صحّته، أو مجموعة من الحجج الدامغة لقول المرتابين فيه، «وعنى بالتصديق بيان الصّدق وهو مطابقة الواقع وإظهاره، وتصديق الكتب له بأن ما فيه من العقائد الحقّة مطابق لما فيها وهي مُسلّمة عند أهل الكتاب وما عداهم إن اعترف بها وإلاّ فلا عبرة به، وجعل الإضافة للمفعول مبالغة في نفي الافتراء عنه؛ لأنّ ما يثبت ويظهر به صدق غيره فهو أولى بالصدق، ووجه كونه مصدقاً لها أنّه دال على نزولها من عند الله تعالى، ومشتمل على قصص الأولين... وهو معجز دونها فهو الصّالح لأن يكون حجّة وبرهاناً لغيره لا بالعكس»³، ومادام أنّ كلّ هذا تقرّر عند أهل الكتاب والمشرّكين على حدّ سواء فحريّ هنا ألاّ يحمل هذا

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 336.

² (سورة يونس، الآية 37.

³ (الألوسي، روح المعاني، ج 11، ص 117-118.

الكتاب أيّ عامل من عوامل الشكّ المتعدّدة، فهو محكم من حيث العقائد، يدعو إلى الحكمة والفضيلة والأخلاق السّامية.

انتهج الخطاب القرآني أسلوباً خاصّاً في ردّ مزاعم الكافرين، ما بين الاستعمال النحوي والبلاغي والدلالي، وتضافرت كلّ هذه المستويات من أجل إيجاد الدلالة المناسبة في هذا المقام، فعادة يُؤتى بلام الجحود¹ في مثل هذه السياقات اللّغويّة لكن «عدل عن الإتيان بلام الجحود بأن يقال ما كان هذا القرآن ليفترى؛ لأنّ الغالب أنّ لام الجحود تقع في تفي كَوْنٍ عن فاعل لا عن مفعول بما تدل عليه لام الجحود من معنى الملك، وجملة "لا ريب فيه" مستأنفة ردّت مزاعم الذين زعموا أنّه مُفترى باقتلاع دعوى افتراءه، وأنها ممّا لا يروح على أهل الفضائل والعقول العادلة، فالريب المنفي عنه هو أن يكون من أحواله في ذاته ومقارناته وما يثير الريب، ولذلك كان ريب المرتابين فيه ريباً مزعوماً مدّعى وهو لو راجعوا أنفسهم لوجدوها غير مرتابة»²، هذا هو الأسلوب الذي أعجز العرب الفصحاء، والذي أقام عليهم الحجّة أمام أنفسهم بالوسيلة التي يتقنونها جيّداً وهي اللّغة.

إنّ الاستعمال القرآني للفظه "الريب" كان من التّحدّيات الكبرى للعرب الفصحاء، فقد أرجع إليهم دلالة مندثرة تجاوزوها منذ حقّب، وإحيائها من جديد باب من أبواب الإعجاز البياني للقرآن، وتبكيّت للمشركين؛ لأنّ اللّغة هي ملاكهم، وهي الوعاء الذي يحمل هويّتهم، وفضلاً عن ذلك هي «حقيقة تاريخيّة، وتاريخيّتها من وجهين: خارجيّ وداخليّ، فهي أولاً ذاكرة الإنسان الجماعيّة، يأتّمها النّاس على تاريخهم فتستجيب حاملة سجّل حضارة الأمم حتّى لكأنّ صيرورة التّاريخ البشري وقف على اللّغة، وهي ثانياً كيان متطوّر يحمل في مظهره بذور تبدّله وانسلاخه، فجوهره السّيرورة بذاتها»³، وسيرورة لغة القرآن كانت تحمل في طيّاتها

¹ (لام الجحود : تتصل بالفعل المضارع ، وتنصبه ولا بد أن يسبقها ، "ماكان" أو "لم يكن " عملها،نفي الكينونة ، مثل قوله تعالى : " وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم " ، " لم يكن الله ليغفر لهم. "

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج11، ص168-169.

³ (عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 88.

المفاجأة، لا يُتخيّل المشرب الذي تُستقى منه الدلالة، فأفحمهم الخطاب القرآني وتجاوز بلاغتهم بأشواط.

في سياق آخر، يؤكد سبحانه وتعالى أنّ هذا القرآن مصدره ربّانيّ لا مرأى في ذلك فقال: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾»¹، في هذا السياق القرآني يؤكّد الله سبحانه أنّه لا يتبادر إلى النفس أيّ عامل من عوامل الشك في ان القرن الكريم رباني المصدر، والدليل على ذلك كل الآيات العظام التي أوردها بعد هذه الآية المجملّة، فهو الذي «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾»، «ذَلِكَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾»، «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾»، «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾»²

فقد استُهلّت هذه السورة بنفي الخلل والزيغ من القرآن الكريم، والإشادة بمكانته، ومصدره الذي هو الله سبحانه وتعالى، فقد جمع محاسن الكلم والعبر، ومعنى «لا ريب فيه أنّه ليس أهلاً لأن يرتاب أحد في تنزيله من رب العالمين لما حقّ بتنزيله من الدلائل القاطعة بأنّه ليس من كلام البشر بسبب إعجاز أقصر سورة منه فضلاً عن مجموعته، وما عضّده من حال المرسل به من شهرة الصّدق والاستقامة، فمعنى نفي أن يكون الرّيب مظروفاً في هذا الكتاب أنّه لا يشمل على ما يثير الرّيب، فالذين ارتابوا بل كذبوا أن يكون من عند الله فهم

¹ (سورة السّجدة، الآية: 02).

² (سورة السّجدة، الآيات: 05-07-08-09).

لا يَعْدُونَ أن يكونوا متعنتين على علم، أو جهّالا يقولون قبل أن يتأملوا وينظروا»¹، منهج متقن في إيصال الأحكام القرآنية، من المعهود في الكلام العادي أن تعرض الدلائل ثمّ الحكم النهائي، ولكن هنا لشدة قوّة الحكم وصحّته الظاهرة للعيان ابتدئ به، إنّه قرآن لا يتبادر معه أي عامل من عوامل الشك في صحّته.

إنّه غور في أعماق النفس البشريّة، فبالرغم من أنّ ظاهر الكفّار أنّهم في ريب وتهمّة من صحّة القرآن الكريم، إلّا أنّ أعماقهم مطمئنة إليه، حتّى لقد «سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنّه ليس بكلام بشري، وقد اشتمل من المعاني على ما لم يطرقه شعراؤهم وخطباؤهم وحكماؤهم، بل وعلى ما لم يبلغ إلى بعضه علماء العلم، ولم يزل في طول الزّمان يُظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله، فهذه الصّفات كافية لهم في إدراك ذلك وهم أهل العقول الرّاجحة والفتنة الواضحة الّتي دلّت عليها أشعارهم وأخبارهم، وبداهتهم ومناظراتهم، فكيف يبقى بعد ذلك كلّ مسلك للرّيب فيه إليهم فضلا عن أن يكونوا منغمسين فيه»² بالدليل القاطع من أنفسهم.

إنّ التوسيع الدّلالي الّذي تعرضت له لفظة "ريب" في الخطاب القرآني أرجع إليها دلالتها الغابرة، والغرض من هذا التّغيير الدّلالي الطارئ هو إثبات صحّة القرآن الكريم، وصحّة مصدره الرّباني، فكلّ الدلائل الإعجازية الّتي يتوفّر عليها تنفي احتمال ظهور أي عامل من عوامل الشك فيه، فالشك في صحّة القرآن الكريم هو عبارة عن آفة نفسيّة عمل القرآن الكريم على دحضها، فقد جاء هذا الخطاب «متوافقا مع المنطق التّغييري، فأبدع في التّخلّص من هذه الآفات والخرافات بل أكثر من ذلك قام على تخفيف منابعها في الضّمير من خلال وضع منهج ربّانيّ يقوم على أسس محكمة متينة ثابتة، على خلاف المناهج الأخرى الّتي هي من نتاج الرّأي واستعمال الفكر الّتي تتعامل مع الأمراض الاجتماعيّة المهلكة، فتقرّها صاغرة

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 26.

² (المرجع نفسه، ج 1، ص 336.

تحت الأمر الواقع، وتعمل على تبريرها كما جرى في ظواهر متعددة¹، إنه منهج تدريجي قرآني يعمل على تسخير الدلالة من أجل الكشف عن الظواهر النفسية وتعريفها ومعالجتها.

2.1.2.3 المظهر الثاني: نفي العوامل المؤدية للشك في صحة يوم القيامة:

من دلائل عظمة الله سبحانه وتعالى هو إعادة بعث الناس يوم القيامة وحشرهم للحساب، وهو أكثر المواضيع التي لاقت صداما من طرف المشركين، فمن أجل ذلك سُخِّر جزء كبير من آي الذكر الحكيم من أجل عرض الدلائل الواضحة لصحة هذا الوعد، ولا جرم أن أسلوب القرآن المعجز يستطيع أن يغيّر الرؤى الفردية للناس، وذلك بإعطائهم صور واضحة للظاهرة عن طريق مخاطبة العقل والمنطق حيناً والعاطفة أحياناً أخرى، وبعد إتمام النسق القرآني للآية، تجد أن هذه النسقية في العرض قد أتت أكلها بإقامة الحجّة وإظهار البرهان القاطع.

قال الله تعالى: «يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّكُمْ^٢ وَنُقَرِّئَ الْأَرْحَامَ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ^٣ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا

¹ (أحمد فريد صالح أبو هزيم، منهج القرآن الكريم في التدرج، ص 20).

يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ
 اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥٥﴾¹

وظّف الخطاب القرآني لفظة "رب" في معناها الواسع الدال على العوامل المؤدية إلى الشكّ صحّة وقوع يوم للبعث والحساب، ففي هذه الطريقة منهج استدلالي عميق حول حتميّة يوم القيامة، ومعنى ذلك أنّه يخاطب الكافرين بهذا اليوم أنّه إذا توفر عندهم أي عامل من عوامل الشكّ في صحّة هذا اليوم فلينظروا إلى خلق أنفسهم من النطفة إلى الوفاة، دورة حياة معقّدة وعميقة، أليس الذي خلق ذلك بقادر على أن يعيد بعث هذا الخلق؟، وكلّ هذا من باب «إقامة للحجّة التي تلقم المجادلين في البعث حجرا إثر الإشارة إلى ما يؤول إليه أمرهم، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة المجادلون المنكرون للبعث، والتعبير عن اعتقادهم في حقّه بالريب أي الشكّ مع أنّهم جازمون بعدم إمكانه إمّا للإيذان بأنّ أقصى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتياب في شأنه، وإمّا الجزم بعدم الإمكان فخارج من دائرة الاحتمال كما أنّ تنكيّره وتصديره بكلمة الشكّ للإشعار بأنّ حقّه أن يكون ضعيفا ومشكوك الوقوع وإمّا للتنبية على أنّ جرمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف لكمال وضوح دلائل الإمكان ونهاية قوّتها، وإمّا لم يقل وإن ارتبتم في البعث للمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب والإشعار بأنّ ذلك إن وقع فمن جهتهم لا من جهته»² لأنّ جهته مستحكمة قويمة.

إنّ الدلائل التي سيقّت في الآية وجّهت دلالة لفظة "رب" فيها، حيث أنّ كلّ ما ذُكر في سياق الآية قد وسّع من دلالة لفظة "رب" من مجال الشكّ إلى كلّ العوامل المؤدية لهذا الشكّ، ولكن العجب في هذا التوسيع الدلالي أنّه وسّع من دائرة الاحتمالات المؤدية

¹ (سورة الحج، الآية 05).

² (الألوسي، روح المعاني، ج 17، ص 115).

للشك، ولكنه قلص من خاصية الشك في حد ذاته، وقد خدم هذا الاستعمال ما يعرف بالرّصف أو المصاحبة اللفظية التي تؤثر بشكل مباشر في الوحدات اللغوية الأخرى.

ربط الله سبحانه وتعالى بين ثلاث ظواهر كونيّة عميقة، وهي إعادة البعث، خلق الإنسان، وإحياء الأرض، فالظاهرة الأولى خفيّة على الإنسان في علم الغيب، ولكنّ الظاهرتين الأخيرتين معروفتان في ذهن الإنسان، فمثل بعث الإنسان بعد الموت كمثال إعادة إحياء الأرض الميّتة بعد جمودها، إنّه تقريب المجهول المنكر إلى الأذهان عن طريق تمثيله بالمعلوم المقرّب، فحسّد كلّ هذا تغيير دلالة كلمة "رب" ليصبح المعنى (إن كان لديكم أدنى عامل من عوامل الشك في يوم البعث فلتنظروا إلى خلقكم من أضعف شيء إلى موتكم، ولتنظروا إلى إحيائنا للأرض الموت)، فينتفي الشك والريب من الأذهان.

إنّ عملية إثبات صحّة يوم القيامة في الخطاب القرآني كانت دائما ما تعتمد على منهج الاستدلال والمقارنة؛ لأنّ هذا اليوم هو فعل ربّانيّ، يقوم به فقط من يستطيع خلق أمور عظام كخلق سموات سبع بغير عمد أو دعامة، وخلق أرض تقرّ بها المخلوقات مصداقا لقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا

1 ﴿ ٩٩ ﴾

إنّ لفظة "رب" في هذا السياق كذلك وسّعت في معناها لتشمل كلّ العوامل المؤدّية للشك، وقد وردت هذه الكلمة في كلّ السياقات المشابهة منفيّة؛ أي تنفي العوامل المؤدّية

¹ (سورة الإسراء، الآية 99.

للشك في يوم القيامة، «فبعد زجرهم عن إنكارهم البعث بأسلوب التهديد¹ عطف عليه إبطال اعتقادهم بطريقة الاستدلال بقياس التمثيل في الإمكان، وهو كاف في إقناعهم هنا لأنهم إنما أنكروا البعث باعتقاد استحالة كما أفصح عند حكاية كلامهم بالاستفهام الإنكاري، وإحالتهم تلك مستندة إلى أنهم صاروا عظاما ورفاتا؛ أي بتعدّد إعادة خلق أمثال تلك الأجزاء، ولم يستدلّوا بدليل آخر، فكان تمثيل خلق أجسام من أجزاء بالية بخلق أشياء أعظم منها من عدم أوغل في الفناء دليلا يقطع دعواهم»²، فأصبحت دلالة "لا ريب" هنا بمعنى: بعد كلّ هذه الدلائل لا مجال لأن يتبادر إلى الأذهان أي عامل من عوامل الشك الكثيرة والمتعدّدة في صحّة هذا اليوم، بدليل الخلق العظيم الذي أوجده الله سبحانه وتعالى.

إنّ الدلالة الواحدة في السياقات القرآنيّة يتضافر على إخراجها كلّ العناصر اللّغويّة في الجملة، والمثال هنا أنّه ساق في بداية الآية قوله "أَوَلَمْ يَرَوْا" وهو استفهام «إنكاريّ مشوب بتعجّب من انتفاء علمهم؛ لأنهم لما جرت عقائدهم على استبعاد البعث كانوا بحال من لم تظهر له دلائل قدرة الله تعالى، فيؤول الكلام إلى إثبات أنهم علموا ذلك في نفس الأمر، وجملة "وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ" معطوفة على جملة "أَوَلَمْ يَرَوْا" لتأويلها بمعنى قد رأوا ذلك لو كان لهم عقول؛ أي تحقّقوا أنّ الله قادر على إعادة الخلق وقد جعل لهم أجلا لا ريب فيه»³، ليصبح ذلك أنّ هذا الأجل لا ينبغي أن يُرتاب فيه وقد ظهرت الدلائل.

¹ وذلك عند قوله تعالى: "ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِعَآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفْنًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ

خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٥٨﴾ "الإسراء -98، حيث بدأ في سرد دلائل قدرته تعالى .

² محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 220.

³ (المرجع السابق، ج 15، ص 221.

كثيرا ما قرن الخاطب القرآني بين عظمة الله سبحانه وتعالى وعظمة ذلك اليوم، ومنه قوله تعالى «قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ ۚ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۚ لِيَجْمَعَٰنَكُمْ اِلٰی يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيْهِ ۚ الَّذِيْنَ خَسِرُوْۤا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ»¹

إنّ من دلائل عظمة الله سبحانه هو إيجاد يوم قيامة، لذلك فإنّ هذا اليوم لا ينبغي أن يحمل قلب الإنسان أدنى عامل من عوامل الشك فيه، لذلك وسّعت دلالة لفظة "رب"؛ لأنّ المقصود من هذه الآية «إثبات الصّانع، وتقرير المعاد وتقرير النّبوة، وبيانه أنّ أحوال العالم العلويّ والسّفليّ يدلّ على أنّ جميع هذه الأجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتّصافها بأضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك فاختصاص كلّ جزء من الأجزاء الجسمانيّة بصفته المعيّنة لا بدّ وأن يكون لأجل الصانع الحكيم القادر المختار خصّه بتلك الصّفة المعيّنة، فهذا يدلّ على أنّ العالم مع كلّ ما فيه مملوك لله، وإذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الإعادة والحشر والنّشر؛ لأنّ التركيب الأوّل إنّما حصل لكونه قادر على كلّ الممكنات»²، وإذا كان قادرا على كلّ الممكنات لا يجوز أن تتبادر عوامل الشك إلى الأذهان بمانع العقل والمنطق؛ فهذا تجسيد لغوي للظواهر الكونيّة عندما تمتزج مع الفكر الإنساني الصّافي.

إنّ هذه الآية كغيرها من الآيات يتضافر السّياق مع العناصر اللّغويّة المحيطة به في توجيه دلالة المفردة، فهنا كلّ الأسلوب ساهم في توسيع دلالة لفظة "رب" فقوله تعالى

¹ (سورة الأنعام، الآية 12).

² (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج12، ص174).

"قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^ص تَكْرِيرٌ¹ فِي مَقَامِ الاستدلال، فإنّ هذا

الاستدلال تضمّن استفهاما تقرّيبا، والتقرير من مقتضيات التكرير، والمراد هنا تبكيت المشركين وإلجاؤهم إلى الإقرار بما يفضي إلى إبطال معتقدهم الشّرك، فهو مستعمل في معناه الكنائى مع معناه الصّريح، لكونه مرادا به الإلجاء إلى الإقرار كان الجواب عنه بما يريده السّائل من إقرار المسؤول محققا لا محيص عنه، إذ لا سبيل إلى الجحد فيه أو المغالطة، فلذلك لم ينتظر السّائل جوابهم وبادرهم الجواب بقوله "لِلَّهِ^ج تَبَكُّيتَا لَهُمْ...وجملة "لِيَجْمَعَنَّكُمْ

إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ" واقعة موقع النتيجة من الدّليل، والمسبّب من السبب، فإنّه لما أبطلت أهليّة أصنامهم للإلهيّة، و محضّت وحدانيّة الله بالإلهيّة بطلت إحالتهم البعث بشبهة تفرّق أجزاء الأجساد أو انعدامها²، فكلّ جزء لغويّ من الآية عمل على توسيع دلالة لفظة "رب" لتدلّ على كلّ العوامل المؤدّية إلى الشّك، فقد قرّر الله سبحانه وتعالى حتميّة وجود يوم للبعث وإعادة النّشر عن طريق الدّلائل العقليّة المنطقيّة، والدّلائل اللّغويّة الّتي يتقنها العرب جيّدا.

أعطى القرآن الكريم يوم البعث قداسة وحساسيّة شديدة، حتّى أنّه أقرّ في أحد السّيّاقات أنّ الغاية من إنزال القرآن الكريم هو الإنذار بقدوم هذا اليوم مصداقا لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ^ج فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ^٧﴾، إقرار

¹ (المقصود بالتكرير هنا هو تكرير لفظة "قل" فقد ذكرت في الآية السابقة عند قوله تعالى "قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ

انظروا كيف كان عاقبة المّكذّبين ﴿٧﴾" سورة الأنعام - الآية 11.

² (ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتّنوير، ج7، ص 153.

³ (سورة الشورى، الآية: 07.

اعتمد على البعد اللغوي في إظهار حتمية هذا اليوم، فاعتبار إن هذا البعد هو الأكثر تأثيراً في العرب البلاء، فلفظة "رب" هنا موسعة تشمل كل العوامل المؤدية إلى الشك منفية كغيرها من السياقات القرآنية، منه قوله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى

يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾¹، هذه الآية

مناسبة لما قبلها حيث «أنه لما ذكر» إنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا" تلاه

بالإعلام بوحدانيته سبحانه والحشر والبعث من القبور للحساب بين يديه، وقال الطبرسي: وجه النظم أنه تعالى لما أمر ونهى فيما قبل بين بعد أنه لا يستحق العبادة سواه ليعلموا على حسب ما أوجده عليهم، وأشار إلى أن لهذا العمل جزاءً ببيان وقته، وهو يوم القيامة ليجدوا

ويرغبوا ويرهبوا، "وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا" الاستفهام إنكاري، والتفصيل

باعتبار الكمّية في الأخبار الصادقة لا الكيفيّة²، فقد قرن الله سبحانه وتعالى بين وحدانيته وقدرته على البعث والحساب، ودلائل العظمة والربوبية ظاهرة لا جرم في ذلك، وهذا يعني أن يوم البعث مؤكّد لا يتبادر إليه أي عامل من عوامل الشك الكثيرة والمتنوعة، ومن هنا توسّعت هذه المفردة.

إنّ هذه الآية جرت في إيصال الفكرة مجرى العرب في كلامهم ونقدهم، فالفكر العربي «بكلّ مصادره المعرفيّة، ووسائله المتعدّدة في التعامل مع ضروب الكلام كان أكثر التزاماً بطبيعة ونوعية العلاقة بين النصّ وأحوال المتلقي، فلا يلقي إليه الخبر مؤكّداً إن كان خالي الذّهن، ولا خالياً من التأكيد إن كان منكراً لما يسمع، وعلى قدر موقفه الإنكاري تكون درجة التأكيد وقوته بالوسائل المستخدمة في الأسلوب العربي، وربما اهتم الفكر

¹ (سورة النساء، الآية: 87).

² (الألوسي، روح المعاني، ج5، ص105).

البلاغي عند العرب بمنازل المخاطبين وأقدارهم الاجتماعية في النص الخطابي¹، وإذا لاحظنا هذه الآية، نجد أنه وظف فعل الجمع مؤكداً "لَيَجْمَعَنَّكُمْ" وهذا يدل على أن إنكارهم كان في خاصية الجمع، ولكن كل دلائل عظمة الله بددت الشك، وكأن المعنى (إن الله سيجمعكم إلى هذا اليوم الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتبادر إلى أذهانكم عامل من العوامل المؤدية إلى الشك فيه)، وبهذا المعنى إن ارتياب المرتابين لوهنه أنزل منزلة الجنس المعلوم²، وهنا رجوع إلى خاصية تعمق الخطاب القرآني في دواخل النفس البشرية وتعريتها.

في بعض السياقات القرآنية، تعامل الخطاب القرآني مع حدث يوم القيامة بكثير من البداهة، لذلك وظف لفظة "ريب"، ووسّع من دلالتها حتى عادت تحتل كل العوامل المؤدية إلى الشك ثم نفاه، ومن تلك السياقات قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ يُخَيِّكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

﴿١٦﴾³، إن هذه الآية تخاطب الفطرة البشرية السليمة، فالذي يحيي من العدم، ومن له المقدرة على الإمامة لا مناص من أن له القدرة الكافية على البعث، ولا مناص من أن هذا البعث لا يتبادر حوله إلى الأذهان أي عامل من عوامل الشك العديدة والمتنوعة.

في سياقات قرآنية أخرى، وظف الخطاب القرآني لفظة "ريب" في دلالتها الموسعة من أجل الزيادة في التهويل والتخويف، خوف وتهويل ليس في حتمية وقوع يوم القيامة، بل

¹ (محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي -دراسة مقارنة-، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996، ص93.

² (ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 148.

³ (سورة الجاثية، الآية: 26.

في الأحوال التي ستحدث يومئذ، وذلك مصداقا لقوله تعالى ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

﴿٢٥﴾¹، إنَّ الحكمة من توسيع دلالة لفظة "رب" هنا هو التأكيد على أنَّ وقوع يوم البعث لا يصحَّ أن يشكَّ فيهنَّ وذلك لأنَّ هذه الآية كانت جوابا للذين قالوا أَنَّهُمْ لَن يُعَذَّبُوا طويلا²، فالآية تتمَّة للأخرى، والمعنى «أنَّه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بينَ أَنَّهُ سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل، ويكتشف فيه ذلك الغرور، فقال "﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾" وفي الكلام حذف، والتقدير:

فكيف صورهم وحالهم...واعلم أنَّ هذا الحذف يوجب مزيدا من البلاغة لما فيه من تحريك النَّفس على استحضار كلِّ نوع من أنواع العذاب»³، فالغرض هو شحن كلِّ أنواع العذاب، فلا جرم أنَّ توظيف لفظة "رب" للدلالة على كلِّ العوامل المؤدِّية إلى الشك، والتي لا يمكن أن تتبادر إلى الأذهان بصحَّة الدلائل والبراهين، والاستفهام في البداية للتعجيب والتفطُّع، فكيف يصنعون وكيف يكون حالهم وهو استعظام لما أعدَّ لهم وتحويل لهم، وأنَّهم يقعون فيما لا حيلة لهم في دفعه والمخلص منه، وأنَّ ما حدَّثوا به أَنفُسهم وسهلوه عليها تعلَّل بباطل وتطمَّع بما لا يكون⁴.

من توظيفات الخطاب القرآني للفظه "رب" في دلالتها الموسَّعة في سياق الدَّعاء، فالإنسان المؤمن لا يمكن أن يشك في هذا اليوم لأنَّ الإيمان به من أركان الإيمان، بل لا يمكن أن يتبادر إلى ذهن المؤمن أي عامل من عوامل الشك المتعدِّدة، فقال جلَّ وعلا ﴿رَبَّنَا لَا

¹ (سورة آل عمران، الآية: 25).

² (بمعنى أن هذه الآية موجهة إلى أولئك الذين يرون أن العذاب سيكون لفترة وجيزة).

³ (الفخر الرَّازي، التفسير الكبير، ج7، ص 237).

⁴ (ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 540).

تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ

الْمِيعَادَ ﴿٩﴾¹؛ أي لا ينبغي أن يُرتاب في هذا اليوم لما صَحَّ من دلائله، وهذه الآية «عرض كمال افتقارهم إلى الرحمة وأنها المقصد الأسنى عندهم، والتأكيد لإظهار ما هم عليه من كمال الطمأنينة وقوة اليقين بأحوال الآخرة لمزيد الرغبة في استئزال طائر الإجابة، "إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" تقليل لمضمون الجملة المؤكدة أو لانتفاء الرّيب،

وقيل تأكيد بعد تأكيد للحكم السابق وإظهار الاسم الجليل مع الإلتفات للإشارة إلى تعظيم الموعود والإجلال الناشئ من ذكر اليوم المهيّب الهائل²، ومضمون الدّعاء وهدفه هو إظهار هؤلاء المؤمنين الدّاعين الغاية من الهداية، وهي من أجل النّجاة في اليوم الآخر، وكلّ هذا خدمته دلالة لفظة "ريب" الموسعة، فهذا إقرار من الرّاسخين في العلم بأنّ هذا اليوم لا ريب فيه بحيث لا ينبغي أن تظهر عوامل الشّك فيه، وهنا تظهر كلّ المفاهيم المتعلّقة بعظمة الله وجلاله وقدرته المطلقة، كما يظهر تواضع الإنسان وحاجته لله تعالى.

استعمل الخطاب القرآني القصص من أجل إيصال الحكم والمواعظ؛ لأنّ النّفس البشرية تميل إلى هذا العنصر لما فيه من تشويق وسرد لأخبار الماضيين، وقد بيّن الله سبحانه في عدّة مواضع حتميّة يوم البعث وصدقه عن طريق أمثلة حيّة وقعت في الزّمن الغابر، وبيّن أنّ هذا اليوم لا ينبغي أن يُرتاب فيه، فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ

¹ (سورة آل عمران، الآيات: 08-09).

² (الألوسي، روح المعاني، ج3، ص91).

أَمْرَهُمْ^ط فَقَالُوا أَبْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا^ط رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ^ج قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا
عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا ﴿٢١﴾^١

من أكثر العبر الدالة على صحّة يوم القيامة تلك القصص التي يميت فيها الله عباده ثمّ يبعثهم من جديد من أجل دحض أيّ شك قد يتبادر إلى الأذهان، وهنا، إعادة إحياء الفتية بعد زمن طويل كان من أجل أن لا يُرتاب في يوم القيامة، لذلك عبّر عنها بلفظة "رب" بدل "شك"؛ أي أنّ الذي شهد هذه الحادثة فلا جرم أنّه ستنتفي عنده كلّ العوامل المؤدّية إلى الشك في البعث والقيامة، فقد «انتقل إلى جزء القصّة الذي هو موضع عبرة أهل زمانهم بحالهم وانتفاعهم باطمئنان قلوبهم لوقوع البعث يوم القيامة بطريقة التقريب بالمشاهدة...، ووعدّ الله هو إحياء الموتى للبعث، وأمّا علمهم بأنّ الساعة لا ربّ فيها؛ أي ساعة الحشر، فهو وإن صار علمهم بذلك عن مشاهدة نزول بها خواطر الخفاء التي تعتري المؤمن في اعتقاده»^٢، فالغاية إذن تقريبية، وصحّ هنا استعمال لفظة "رب" بدلالاتها الموسّعة .

وهذا المنهج ممّا عرف بمنهج التدرّج في القرآن الكريم؛ حيث يصل إلى الغاية المقصودة عن طريق التدرّج في الأدلّة حيث أنّ من شاهد أنّه جلّ وعلا توفى نفوسهم وأمّسكها ثلثمائة سنة وأكثر حافظا أبدانها من التحلل والتفتّت ثمّ أرسلها إليها لا يبقى معه شائبة شكّ في أنّ وعده تعالى حق، وأنّه يبعث من القبور فيردّ عليهم أرواحهم فيحاسبهم ويجازيهم بحسب أعمالهم... فوقوع الأوّل يزيل ارتياب الثاني^٣.

ممّا سبق من الآيات سنجد أنّه يمكن للدلالة لفظة واحدة أن تضع فارقا كبيرا في المعنى، ولا سيما أنّ الخطاب القرآني يعتمد على التمثلات الدلالية المختلفة للألفاظ، كما أنّ

^١ (سورة الكهف، الآية: 21).

^٢ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 287-288).

^٣ (ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج 15، ص 233).

دلالة لفظة "رب" في السياقات القرآنية كانت تحدّد وفق العناصر اللغوية المصاحبة في السياق، وتحدّ أنّه حتّى يمكن الإمام بدلالات الألفاظ لا بدّ من الإمام بالتفسير المعجمي لها، «ولا يزال التأليف في التفسير المعجمي للقرآن الكريم لأهميته مستمرا...مّا يعني أن مفردات القرآن الكريم على الرغم من محدوديتها حيث إنّها تنتمي إلى مدوّنة منتهية إلّا أنّها تظل دائما بحاجة إلى دراستها والكشف عن معانيها الجليّة»¹، فالذي يلاحظ لفظة "رب" في الخطاب القرآني قد لا يلتفت إلى الفروقات الدلالية الدقيقة التي تحملها من سياق لآخر، فقوله تعالى:

﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

﴿²﴾، فهو هنا يورد لفظة "رب" في المعنى الدلالي الموسّع الذي يشمل كلّ العوامل المفضية إلى الشك، وأضاف في هذه الآية لام التوكيد؛ لأنّه يخاطب أكثرية الناس الذين لا يؤمنون، وهذا غير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ

فِي الْقُبُورِ﴾³، فلفظة "رب" كذلك هنا استعملت في معناها الواسع الدال على كلّ العوامل المؤدية إلى الشك، ولكنّه هنا في سياق إخباري دون مؤكّدات.

إنّ دراسة المفردة القرآنية تفتح آفاقا دلالية وإيحائية واسعة، لذلك رأى الدارسون والمفسّرون القدامى أنّ «أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق أفراد المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يؤيد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللّبن في كونه من أوّل المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه، فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب، وزيدته، وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء، والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفرع حدّاق الشّعر والبلغاء في نظمهم وشعرهم

¹ (عبد الرحمن طعمة، دور المعاني المعجمية في توجيه الدلالة التركيبية-دراسة في علم الدلالة التغييري- مداخلة مقدمة في المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن وعلومه 2012/2013 ص 476.

² (سورة غافر، الآية: 59.

³ (سورة الحج، الآية: 07.

«¹، وسائر أحوالهم ، فاللفظة القرآنية سيل عارم من الدلالات لا يمكن الكشف عنه إلا بالبحث الدلالي العميق.

إنّ الدلالة الموسّعة للفظ "رب" قد استعملها العرب سالفاء، وتجاوزوها إلى دلالة جديدة، فاندثرت ونسيت، لكن الخطاب القرآني بأسلوبه المعجز استطاع أن يسترجع هذه الدلالة ويعيد لها الحياة من جديد، بل إنّ الملفت في هذا الاستعمال، إنّ هذه الدلالة الجديدة وهي "العوامل المؤدية إلى الشك" تطفو وتظهر دون قلق أو صعوبة، بل بمرونة شديدة، كأنّ العرب لا زالوا يستعملونها، والغرض الأسمى من استرجاع هذه الدلالة الموسّعة هو خدمة معان ودلالات ما كانت لتكون لولا هذا الاستعمال.

2.2.3) تضيق دلالة لفظة "رب":

ضيّق الخطاب القرآنيّ دلالة لفظة "رب" لتدلّ على مجرد الشكّ والظنّة المصاحبة للتهمة، وهنا عمل القرآن الكريم على استجلاب كلّ معاني الظنّ والتهمة التي كانت تختمر في صدور الكفّار والمنافقين، «ففي تتبّع لهذه اللفظة في الآيات التي وردت فيها، وتدبّر لمعناها في سياقاتها، وقرائنها، وأحوالها، ومناسباتها، وجدناها ترد في معرض الحديث عن الكفّار والمنافقين، وما يتصفون به من القلق النفسيّ وعدم الطمأنينة القلبية، فهم دائماً في حيرة وتردد»²، فعملت دلالة لفظة "رب" المضيقّة على إظهار القلق المرضي المتأصل في هذه النفوس الشريرة.

¹ (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، بيروت، لبنان، دت، دط، ص 06.

² (علي بن عبد الله الراجحي، الإعجاز اللغوي في ألفاظ الترادف من القرآن الكريم، -دراسة تطبيقية في لفظتي الشكّ والريب، مجلّة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، السعودية، المجلد 02، العدد 01، يناير 2009، ص 13.

بدءً يجب التفريق بين دلالة لفظة "ريب" المضيقّة وبين معنى لفظة "شك"، إنّ الشكّ في القرآن الكريم لا يختصّ بالجانب السلبي فقط، فكلّ إنسان تتبادر إلى ذهنه مجموعة من الشكوك، بينما "الريب" هنا دائماً يُركّز فيه على الجانب السلبي المرضي، الذي يجعل فكر صاحبه في سوداوية دائمة، وحيرة وتردد قاتلان، كما تردّد المنافقون في الخروج إلى الجهاد مع النبي -صلى الله عليه وسلم، وهو ما ولد لديهم خوفاً وذلةً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَعِذُّنَاكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾¹

اختصّ "الريب" هنا بالشكّ المصاحب للتهمة والحيرة، وقد رسمت هذه الآية كلّ مظهر التردد والخوف انطلاقاً من الداخل، فقد "أَرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ" وخافت وظنّت بالله السوء، فظهر ذلك الشكّ على أفعالهم فقرّروا القعود، وقوله تعالى "وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ" «يدلّ على أنّ محلّ الرّيب هو القلب فقط، ومتى كان محلّ الرّيب هو القلب كان محلّ المعرفة، والإيمان أيضاً هو القلب، وقوله "فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ" معناه أنّ الشكّ المرتاب يبقى متردداً بين النفي والإثبات، وغير حاكم بأحد القسمين، ولا جازم بأحد النقيضين»²، ولكن خصوصيّة دلالة لفظة "ريب" في القرآن الكريم أنّها تدلّ دائماً على أنّ المرتاب يميل إلى ترجيح الجانب السلبي المرفوض، بدلالة القرائن اللغويّة المصاحبة للسياق، كقوله تعالى هنا "يتردّدون"؛ أي دائماً، حيث إنّ «جاء في قوله "لَا يُؤْمِنُونَ" بصيغة

¹ (سورة التوبة، الآية: 45).

² (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج16، ص 80).

المضارع للدلالة على تجدد نفي إيمانهم، وفي "أَرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ" بصيغة الماضي للدلالة على قدم ذلك الارتياب ورسوخه، فلذلك كان أثره استمرار انتفاء إيمانهم، ولما كان الارتياب ملازماً لانتفاء الإيمان كان في الكلام شبه الإحتباك¹ إذ يصير بمنزلة أن يقال: الذين لم يؤمنوا ولا يؤمنون ارتابت وترتاب قلوبهم»²، فقد ساهمت صيغ الأفعال في توضيح دلالة لفظة "رب" لتدلّ على الشك المصاحب للتهمة، فهذه اللفظة هنا لا تدلّ على الشك فقط، بل هي مزيج من الشك والتردد وسوء الظنّ، وكلّها معان حشرت في لفظة واحدة "الرب".

بالنظر إلى هذه الدلالات المحددة في الخطاب القرآني، يتعيّن لدينا أنّ هذا الخطاب «قد أشار إلى ضرورة الدقة في ابتناء الأساليب في لبنات المواد اللغوية، ورفض مبدأ التسامح في توظيف المواد اللغوية بعضها مكان بعض بجامع التقارب المعنوي، أو لمجرد الالتقاء في (الدلالة المركزية)، مؤثراً ضرورة الالتفات إلى الدلالة الخاصة لكلّ مادّة، تلك التي يمكن أن نسمّيها (الدلالة الفارقة) التي تميّز أطراف المجموعة التي تتقارب في الدلالات العامة»³، فلو وظّف كلّ المفردات الدالة على الشكّ هنا ما كانت لتظهر القلق النفسي والتردد والخوف وسوء الظنّ كما فعلت لفظة "رب" مضيقّة الدلالة هنا.

¹ (وردت للاحتباك في كتب العلماء تعريفات عديدة بصياغات مختلفة لكنها في مجملها تدور حول معنى واحد ، من ذلك ما ذكره شهاب الدين أحمد بن يوسف الرعيني الغرناطي (ت 779) في شرحه لبديعية ابن جابر الأندلسي (780 هـ) بقوله (وفيه أيضا لقب غريب من ألفاظ البديع يقال له الاحتباك وهو عزيز عندهم ، وهو أن تحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني ، وتحذف من الثاني ما أثبت نظيره في الأول . (2) أما الزركشي (794) فهو عنده من أقسام الحذف وقد سماه بالحذف المقابل وعرفه بقوله (وهو أن يجتمع في الكلام متقابلان ، فيحذف من واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه ينظر : أسلوب الدعوة القرآنية بلاغة ومنهجها . للدكتور عبد الغني بركة مكتبة وهبة بالقاهرة . الطبعة الأولى 1403 هـ / 1983 م .

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 213.

³ (علي بن عبد الله الراجحي، الإعجاز اللغوي في ألفاظ الترادف من القرآن الكريم، -دراسة تطبيقية في لفظتي الشك والريب، ص 05.

إنّ هذا التّردّد النفسيّ في الحياة الدّنيا له عواقب مماثلة في الحياة الآخرة، فقد عبّر عن هؤلاء المشكّكين الظّانّين ظنّ السوء بقوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ^١ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّريبٍ ﴿٥٤﴾﴾^١، فهذه الرّيبة والظنّة كانت السّبب الرّئيس في عقابهم، ولفظة "مريب" هنا جاءت بصيغة اسم الفاعل تشنيعاً لهذا الفعل النفسي .

في بعض السياقات القرآنية يصرّح هؤلاء المرتابين الشّاكّين عن شكّهم وظنّهم السيّئ بأنفسهم، خصوصاً عندما يكونوا أمام موقف عظيم، أو معجزة كبرى، ومثاله الأُمم السّابقة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِيْنَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ^٢ وَالَّذِيْنَ مِن بَعْدِهِمْ^٣ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ^٤ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩٠﴾﴾^٢، هذا تعظيم للتّردّد والحيرة، وعدم اليقين، هذا الشكّ هنا ليس شكّاً منهجياً مؤسّساً، وإنّما هو محض ظن سيّئ، فقوله "وَإِنَّا

لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ" «فذلك شكّ في صحّة ما يدعونهم إليه وسداده، فهو عندهم معرض للنّظر وتمييز صحيحه من سقيمّه، فمورد الشكّ ما يدعونهم إليه، ومورد التّكذيب نسبة دعوتهم إلى الله، فمرادهم: أنّهم وإن كانوا كاذبين في دعوى

^١ (سورة سبأ، الآية ٥٤).

^٢ (سورة إبراهيم، الآية ٥٩).

الرسالة فقد يكون في بعض ما يدعون إليه ماهو صدق وحق، فإنّ الكاذب بقوله حقاً¹، والدليل على الحيرة والتّردّد أنّهم ذكروا في البداية أنّهم كفروا بالرسالات، ثمّ صرّحوا بريهم، وهذا لا جرم قَمّة في التّردّد والحيرة والتّناقض، وذلك بسبب لفظة "مريب" مع القرينة اللّغويّة التي سبقتها "شك" خدمت على إظهار هذا القلق النّفسي المتأصّل في نفوس المشركين منذ الرّسالات الضّاربة في قِدَم تاريخ النّبوة والبعث.

وكان هذا السّلوك ديدن الأناس المتحيّرين المتردّدين، يصرّحون بظنّهم السيئ على الملاّ وإغلا في الكفر والعصيان، وعمل الخطاب القرآني بدوره على إظهار هذا القلق وهذا العصيان ليكون شاهدا عليهم، ومنه قوله تعالى حكاية عن حال قوم النّبّي صالح -عليه السّلام- ﴿قَالُوا يَصْلِحْ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهِنَا أَنْ نَعْبُدَ مَا

يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ

تشابّحت أقوالهم، كما تشابّحت نفسياتهم، وعبر عنهم بنفس الأسلوب ونفس المفردة، وهي "الريب" المضيقّة الدّالة على الشكّ والتّهمة، «والشك هو أن يبقى الإنسان متوقفا بين النّفي والإثبات، والمريب هو الذي يظن به السّوء، فقوله "وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ" يعني أنّه يترجّح

في اعتقادهم صحّة قوله، وقوله "مريب" يعني أنّه ترجّح في اعتقادهم فساد قوله، وهذا مبالغة في تزييف كلامه³؛ أي بعد الشكّ والتّردّد تقرّر لديهم سوء الظنّ والتّهمة في رسالته.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 13، ص 197.

² سورة هود، الآية 62.

³ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج18، ص 19.

تتحول الرّيبة الموجودة في قلوب المنافقين إلى أفعال، وقد فضح الخطاب القرآني هذه الأفعال، ودواعيها التّفسيّة الدّفينّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَنُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ¹ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ²﴾،

وهذا في معرض حديثه عن المسجد الذي بناه المنافقون ضراباً، «والرّيبة: اسم من الرّيب بمعنى الشك، وبذلك فسّرها ابن عباس-رضي الله عنهما- والمراد به شكهم في نبوّته -صلى الله عليه وسلم- المضمّر في قلوبهم هو عين النّفاق، وجعل بنيانهم نفس الرّيبة للمبالغة في كونه سبيلاً لها... وفي ذلك وجوه: أحدها أنّ المنافقين عَظُمَ فرحهم ببنيانهم فلما أمر بتخريبه ثقل عليهم وازداد غيظهم وارتياحهم في نبوّته -صلى الله عليه وسلم-، وثانيها: لما أمر بتخريبه ظنّوا ذلك للحسد، فارتفع أمانهم عنه-صلى الله عليه وسلم- وعَظُمَ خوفهم فارتابوا هل يُتركون على حالهم»³، وفي كلّ الأحوال، فقد رسمت لفظة "ريبة" كلّ ما يختمر في نفس هؤلاء المنافقين، وذلك لما ضيّق معناها لتدلّ على الشكّ المصاحب للتهمة.

لقد تفوّق الخطاب القرآني ببيانها على لغة العرب، وهيمن عليها، ومن «مظاهر الهيمنة المذكورة أنّه لما نزل القرآن الكريم أضاف إلى العربية ما لم يكن فيها من غنى في المعجم، وقوّة في التعبير، وتوسّع في الدّلالات المجازيّة والاستعاريّة، واشتقاق وتوليد في الصّيغ الصّرفيّة... أو بمعنى آخر عندما نزل القرآن الكريم بلغة العرب فجّر ما بداخلها من طاقات، وبثّ فيها كلّ القدرات والإمكانات التي تمكّنها من استيعاب الخطاب القرآني»³ والسّبب الرئيس لهذا التّفوّق أنّ لغة القرآن تعتمد على توظيف الجانب التّفسي والوجداني العميق في الإنسان، فمثلاً هنا استطاعت لفظة "ريب" أن تنجح في كلّ دلالاتها انطلاقاً من أنّها مسّت الجانب التّفسي

¹ (سورة التوبة، الآية: 110).

² (الألوسي، روح المعاني، ج10، ص23).

³ (عبد الرحمن بودرع، من أصول التفسير اللّغوية إلى البناء النّصي، المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن وعلومه، 2012/2013 ص 430)

للفرد المرتاب الذي يتأرجح ما بين خوف وتردد وسوء ظنٍّ وغيرها، وبالتالي فالدلالة المضيقّة هنا تُستشعر بالحالة النفسيّة والحس.

إنّ الارتباب والشكّ والتّهمة صفات ذميمة هاجمها القرآن الكريم، فقد وصف الخطاب القرآني الكافرين والمنافقين بأنّ بهم ريب يميل إلى الشكّ والتّهمة، فأضاف إليهم كلّ الصّفات الأخرى التي تحملها النّفس المرتابة وأهمها الاعتداء، فقد قال الله سبحانه وتعالى في معرض ذمّهم: ﴿مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٌ﴾¹، إنّ هذه الصّفات الثلاث

متجانسة، لا توجد إحداها إلّا وظهرت الأخرى، و «المناع: الكثير المنع؛ أي صدّ النّاس عن الخير، والخير هو الإيمان، كانوا يمنعون أبناءهم وذويهم من إتباع الإيمان... ويحتمل أن يراد به أيضا منع الفقراء من المال؛ لأنّ الخير يطلق على المال... والمريب الذي أراب غيره؛ أي جعله مرتابا شاكّا} أي ما يلقونه إلى النّاس من صنوف المغالطة ليشكّكهم في صدق الرّسول- صلى الله عليه وسلّم- وصحّة الإيمان والتوحيد»²، وإذا نظرنا إلى تراتبيّة الصّفات الثلاث سنجد أنّ أكثرها تأثيرا في الأخريات هي "الريب"؛ لأنّه ممزوج بشكّ وتردد وتهمة، وهو تصوير مدقّق للنّفس البشريّة المرتابة.

إنّ العامل الأساسي في توجيه هذه الدلالات هو الوقوف على الدلالة المركزيّة للفظ، كما يجب الإحاطة بالدلالات الهامشيّة، وما ذاك إلّا لأنّ «لسان القرآن يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ؛ لأنّه يحمل اللفظ طاقات دلاليّة لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرّغها، ويملؤها، ويمنحها معان ودلالات ما كان لشاعر أو ناثر، أو مجموعة كبيرة أو صغيرة من أساطين العربيّة أن تمنحها تلك الدلالات»³، فلفظة "ريب" في دلالتها المضيقّة منحها الخطاب القرآني شحنا عاطفيّة وقيميّة عميقة، كشف بها عن دواخل النّفس

¹ سورة ق، الآية: 25.

² محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج26، ص312.

³ طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشّروق الدوليّة، القاهرة، ط1، 2006، ص17.

المشككة وما يعتمل فيها من تردد وسوء ظن وريبة، فقد ضيّقت الدلالة ولكنها خدمت معانٍ أعمق ما كان ليخدمها أي لفظ آخر من نفس عائلتها.

ودائماً في معرض إظهار دواخل نفس الكفار، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَآخْتَلَفَ فِيهِ^٢ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ^١﴾

تعرّضت دلالة لفظة "مرّب" إلى تضيق، حتّى تشمل الشكّ المصاحب للتهمة، و"مرّب" هنا تعود على كفّار قريش، حيث أنّه تعالى «لَمَّا بَيَّنَّ فِي الْآيَةِ الْأُولَى^٢ إِصْرَارَ كَفَّارِ مَكَّةَ عَلَى إِنكَارِ التَّوْحِيدِ، بَيَّنَّ أَيْضاً إِصْرَارَهُمْ عَلَى إِنكَارِ نُبُوتِهِ-عَلَيْهِ السَّلَام- وَتَكْذِيبِهِمْ بَكِتَابِهِنَّ وَبَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْكُفَّارَ كَانُوا عَلَى هَذِهِ السَّيْرَةِ الْفَاسِدَةِ مَعَ كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ-عَلَيْهِمُ السَّلَام-، وَضَرَبَ لَذَلِكَ مِثَالاً؛ وَهُوَ أَنَّهُ لَمَّا أُنْزِلَ التَّوْرَةُ عَلَى مُوسَى-عَلَيْهِ السَّلَام- اِخْتَلَفُوا فِيهِ فَقَبْلَهُ بَعْضُهُمْ وَأَنْكَرَهُ آخَرُونَ... وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ كُفَّارَ قَوْمِكَ لَفِي شَكٍّ مِنْ هَذَا الْقُرْآنِ مُرِيبٌ»^٣، فقد بيّن في نسبة "الرب" إلى كفّار قريش إلى أنّهم فضلاً عن أنّهم شكّوا في مصدر القرآن الرّبّاني كذلك أضافوا إليه التّهمة وسوء الظّنّ.

لما ضيّق الخطاب القرآني دلالة لفظة "رب" استطاع أن يستجلب إلى سياقاته البليغة ظلال معانٍ جديدة ومميّزة، والمتميز فيها أنّها أظهرت قدرة فائقة في التسلّل إلى النفس البشريّة وكشف غوامضها، كما أنّ الدلالة المضيقّة كانت مخصوصة بالكفّار والمنافقين، كما أنّ هذا

^١ (سورة هود، الآية 110).

^٢ (وذلك عند قوله تعالى ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ^٢ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْْبُدُ ءَابَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ^٢ وَإِنَّا لَمُوفُونَ^٢ نَصِيحُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ هود 109).

^٣ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج18، ص70).

"الرب" كان في ذوات الكافرين وليس في موضوع الشك؛ فمن شك وارتاب في يوم القيامة فذلك لأن به من النقص والمحدودية بحيث لم يستطع أن يستوعب إمكانية حدوث يوم جلال كذاك؛ وذلك لأن «القرآن الكريم يوظف المفردة اللغوية في البنية القرآنية توظيفاً معجزاً، فهو يصطفي للمقام المادة اللغوية التي يتطلبها، وهي تسبق لذاتها إليه، فلا يستعمل القرآن الكريم أية مادة إلا في المقام المناسب لها، فلكل مادة في رفيع إعجازه مقام، وتلك روح إعجازية تشرق في سائر الذكر الحكيم»¹، فمقام لفظة "رب" المضيق هنا هو التعبير عن حالة الكفار النفسية، وما يدور فيها من تردد وقلق وعدم طمأنينة، وقد عبّر عن كل ذلك أحسن

تعبير عند قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَلَىٰ ذُنُوبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾²

3.2.3) تواتر لفظة "الرب" في الخطاب القرآني ونسقية تغيّر دلالتها:

1.3.2.3) التوسيع الدلالي:

المظهر	الآيات القرآنية
نفي العوامل المؤدية للشك في صحة يوم القيامة	سورة الحج الآية 05.
	سورة الإسراء الآية 99.
	سورة الأنعام الآية 12.
	سورة النساء الآية 87.
	سورة الجاثية الآية 26.
	سورة آل عمران الآية 25.

¹ (علي بن عبد الله الراجحي، الإعجاز اللغوي في ألفاظ الترادف من القرآن الكريم، -دراسة تطبيقية في لفظتي الشك والريب، ص 04.

² (سورة الشورى، الآية: 14.

سورة آل عمران الآية 09.	نفي العوامل المؤدية للشك في صحة القرآن الكريم
سورة الكهف الآية 21.	
سورة غافر الآية 59.	
سورة البقرة الآية 03/ الآية 23.	
سورة السجدة الآية 02.	
سورة يونس الآية 37	

2.3.2.3) التضييق الدلالي:

المظهر	الآيات القرآنية
الريب يدل على مجرد الشك المرافق للتهمة	سورة التوبة الآية 45.
	سورة سبأ الآية 54.
	سورة إبراهيم الآية 09.
	سورة هود الآية 62.
	سورة التوبة الآية 110.
	سورة ق الآية 25.
	سورة هود الآية 110.
	سورة الشورى الآية 14.

3.3 الولد:

استعمل الخطاب القرآني الحقائق العرفية بصورة معجزة دقيقة، ومن تلك الحقائق لفظة "الولد" التي تصرف العرب في دلالتها على مَرِّ الزَّمن، فحدث لدلالاتها تغيّر فرضه الواقع الاجتماعي ونمط تفكير العرب، لكنّ الفكر القرآني لا يعترف بنُظم وتقاليد جائرة، وإتّما يستعمل ألفاظه وفقاً لما يقتضيه المقام والسيّاق الراهن للكلمة، وكغيرها من الحقائق العرفية، حدث لدلالة لفظة "ولد" داخل السياق القرآني عمليات تضيق وتوسيع، وكلّ ذلك كان وفق سمت العرب في كلامهم؛ لأنّه وكما يرى الشاطبي¹ من أجل فهم الشريعة لا بدّ «من إتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمّ عرف فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب»²، والقرآن الكريم راعى معهود العرب في كلامهم، فلم يأت بشاذ أو غريب، لكنّه فقط أعجز في طريقة وضع الكلم ورصفه.

1.3.3 توسيع دلالة لفظة "ولد":

¹ (إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، وكنيته التي عرف بها أبو إسحاق، لم تُسلط - كتب التراجم المعتمدة - الأضواء على مكان ولادته، ولا عن تاريخها، ولا عن كيفية نشأته، إلا أن الذي يبدو - والله أعلم - أن أصله كان من مدينة شاطبية، وأنه ولد في مدينة غرناطة، قبيل سنة 720هـ. تتلمذ الإمام أبو إسحاق الشاطبي على جماعة من العلماء، منهم الإمام علامة وقته بإجماع أبو عبد الله المقرئ، والعلامة المحقق المدرس الأصولي أبو علي منصور بن محمد الزاوي، وغيرهم. = بعض تلاميذ الإمام أبي إسحاق الشاطبي: قال أحمد بابا التنبكتي: "أخذ عنه جماعة من الأئمة كالإمامين العلامتين أبي يحيى بن عاصم الشهير، وأخيه القاضي المؤلف أبي بكر بن عاصم، والشيخ أبي عبد الله البيهقي، وغيرهم." هو مالكي المذهب، ومن الأدلة على هذه المسألة أن الإمام الشاطبي - نفسه - قد اعتنى بذكر أقوال الإمام مالك، وغيره من أئمة المذهب، يظهر ذلك جلياً من خلال كتبه.

² (الشاطبي، الموافقات، ضبط وتقديم: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفار، الخبر، السعودية، ط1، 1997، ج2، ص131.

إنّ الدلالة الموسّعة للفظـة "ولد" هي الدلالة اللغويّة الأصليّة، الّتي هجرها العرب نسبياً، وهي الدلالة المتواترة في المعاجم العربيّة، فالولد «اسم يجمع الواحد والكثير والذكر والأنثى، والوَلَدُ والوُلْدُ بالضمّ ما ولد أيّاً كان، وهو يقع على الواحد والجمع والذكر والأنثى»¹، وبالتالي فإنّ هذا الاسم لا يقتصر على جنس واحد من الذّرية وهم الذّكور، لكنّه يشمل الإناث كذلك.

قد استعمل الخطاب القرآني بنظامه المعجز هذه الكلمة في دلالتها الموسّعة من أجل التعبير عن كثير من القضايا الجوهرية في معاش النّاس ومعادهم، ومن أجل إبراز ملح ودلالات ما كانت لتطفو إلى السّطح لولا استعمال لفظـة "ولد" بدلالاتها الموسّعة، فله درّ شأن التنزيل لا يتأّمّل العالم آية من آياته إلّا أدرك لطائف لا تسع الحصر، ولا تظنّن الآية محصورة على ما ذكرت، فلعلّ ما تركت أكثر ممّا ذكرت من الملح واللطائف²، كما أنّ بعض الاستعمالات نجدها موجهة من أجل إيصال شُحن عاطفيّة عجيبة، كلّ ذلك تجسّد في مظاهر كالآتي:

1.1.3.3 المظهر الأول توسيع لفظـة "ولد" في باب الموارث:

أعطى الخطاب القرآني مسألة الميراث في الإسلام أهميّة بالغة، وذلك من أجل إعطاء تفاصيل مدقّقة عن كلّ شاردة وواردة، حتّى تقسّم الأرزاق على الورثة بعدل وإنصاف، واستدعت هذه الضّرورة توظيف لفظـة "ولد" بدلالاتها الموسّعة، وهي سواء كان هذا الولد ذكراً أو أنثى؛ لأنّه في زمن الجاهلية كانت الأنثى تحرم من الميراث؛ لأنّ «الميراث كان معروفاً عند العرب في الجاهليّة، غير أنّه كان خاصّاً بالكبار من أولاد المتوفى، أمّا الأولاد الصغار والبنات فلم يكن لهم شيء ممّا ترك الميت، والقاعدة عندهم في ذلك لا يرث الرّجل من والده إلّا إذا كان مطيقاً للقتال، ولهذا كان الإخوة يرثون الميت ما لم يكن له أولاد كبار، ويرثون

¹ (ابن منظور، لسان العرب، ص 4914.

² (السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 183.

وحدهم إذا كانت ذريته بنات»¹، وبالتالي جاء الخطاب القرآني بحركة تصحيحية للمفاهيم، وعملت دلالة لفظة "ولد" الموسّعة على إبراز هذا التصحيح المفاهيمي.

إن استعمال لفظة "ولد" موسّعة الدلالة على الذكر والأنثى اكتسب صورة تفصيلية في قضية الميراث، وذلك من أجل إبراز الفكرة المرادة والحكمة منها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۖ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٢١﴾²

في صورة تفصيلية عرض الخطاب القرآني النسق المثالي لتوزيع التركة، مع قلب جذري للمفاهيم السابقة في عدم توريث المرأة، بل إنّ الخطاب القرآني بيّن عن طريق جعل الذكر والأنثى تحت حكم واحد وهو الحق في الميراث مع تباين في الحصة البداهة في الأمر، بحيث لم يفصل بينهما أو يذكر كلّ واحد منهما على حدا، وإنّما جعلهما تحت لفظ واحد هو "الولد"، فكلّ من الذكر والأنثى يتقاسمان حقّ البنوة، وبالتالي يتقاسمان حقّ الإرث من الوالدين، وعليه « (إن كان له ولد) ذكرا كان أو أنثى واحدا أو أكثر، وولد الابن كذلك، ثم إن كان الولد ذكرا كان الباقي له، وإن كانوا ذكورا فالباقي لهم بالسوية، وإن كانوا ذكورا

¹ (جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، طبعة العلمي العراقي، بغداد، 1957، ص20).

² (سورة النساء، الآية: 11).

وإنّا (فللذكر مثل حظّ الأنثيين)¹، هذه التّراتبيّة البديعة في عرض الحقوق كانت من البداهة والبساطة بحيث طفت الدّلالة الموسّعة للفظّة "ولد" بشكل آليّ، وأرجعت الدّلالة الفطريّة لهذه الكلمة، بل حتّى أنّها تحمل شحنا عاطفيّة أكثر من أيّة مفردة أخرى تتفق معها في الدّلالة المركزيّة.

إنّ توظيف لفظّة "ولد" بدلالة موسّعة هو توظيف يخاطب العقل والفطرة، خاصّة إذا الخطاب القرآني يتعامل مع الحقوق المخصّصة للأفراد، تختفي الاعتبارات الثّانويّة، ليرز الحقّ فقط، و«إنّ مراعاة الإسلام لهذا الحق هو في الحقيقة مراعاة لغريزة الإنسان وفطرته، ويدلّنا التّطبيق العملي في دنيا النّاس على صواب هذه الفطرة، إذ إنّ النظم الاقتصاديّة التي حاولت أن تقاوم هذه النّظريّة الفطريّة باءت بالفشل الدّريع؛ لأنّها حرمت الإنسان من الحافز الفردي الذي يدفع إلى التنافس وبذل المزيد من الجهد والعمل»²، كلّ ذلك حاول التّشريع الإسلامي ممثّلا في الخطاب القرآني أن يسيطر عليه انطلاقا من الإمساك بجزيئات مهمّة تحفظ كرامة الفرد، على غرار شمل الذّكر والأنثى تحت مسمّى واحد هو "الولد".

تتسم الأحكام الإسلاميّة بالدّقة والشّمول، دقيقة في ألفاظها، شاملة لكلّ جزئياتها، فيأتي الحكم واضحا جليّا لا يحتاج إلى تبين أو شرح، سواء كانت هذه الأحكام عملية أو فرعيّة أو سلوكيّة أو أخلاقيّة، لكن فضلا عن هذه الدّقة نجد أنّ هذه الآيات تتمتع بانفتاح كبير في الإيحاءات الفرعيّة، فقد «عُرف القرآن الكريم بثناء معانيه وغزارتها، وانفتاح خطابه على التّاريخ الماضي، والحاضر الرّاهن، والمستقبل المنتظر، وهو حين ينفّث على تلك المعاني، فإنّه يتّسع لبعضها بألفاظه الظاهرة، وأحيانا بمعانيه الكامنة، ثمّ بسياقه وبنظمه وأساليه، وبلاغته وفصاحته... لذلك فإنّ التّاليّ المتدبّر للقرآن المجيد، يبحث عن تلك الجوانب المفتوحة

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج4، ص 224).

² (أحمد يوسف سلمان، الإعجاز التشريعي لنظام الميراث في القرآن الكريم وأثره الاقتصادي والاجتماعي المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، المنعقد من 5 غلى 8 ذي القعدة 1427 هـ، ص 20-21).

في النص على مختلف الآفاق، موظفاً بيان النص وبلاغته وفصاحته للغوص على الباب»¹، هذا اللب الذي لا يشتمل الحكم فحسب، بل الحكم وكل ما يترتب عليه من مراعاة للجوانب النفسية والأخلاقية للأفراد.

أعطى الخطاب القرآني لهذه القضية صيغة مركزة، ففي ثلاث آيات فقط استطاع أن يشمل كل جوانب الميراث ومتبعاته، ومنه قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ^ج إِنْ أَمْرُوْهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ^ج وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ^ج فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلْثَانِ^ج مِمَّا تَرَكَ^ج وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ^ط يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا^ط وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ² ﴿١٧٦﴾

ويقول سبحانه في سياق آخر: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ^ج فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ^ج وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ^ج فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ^ج مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ^ط وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ^ج فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ^ج

¹ (طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ص 28.

² (سورة النساء، الآية: 176.

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ



إنّ لفظة "ولد" في هذين السياقين القرآنيين استعملت في دلالتها الموسّعة كسابقتهما للدلالة على الذكر والأنثى، من أجل بناء صورة طبيعيّة لسيرورة الإرث بين الآباء والأبناء والأزواج والإخوة، دون تمييز أو تفاضل، و«إنّ هذا النّظام العادل المتناسق مع الفطرة ابتداءً، ومع واقعيّات الحياة العائليّة والإنسانيّة في كلّ حال، ويبدو واضحاً حين نوازيه بأيّ نظام آخر عرفته البشريّة في جاهليّتها القديمة أو جاهليّتها الحديثة، في أيّ بقعة من بقاع الأرض على الإطلاق»²، وعند هذه النّقطة بالذات نتوقف لنقول أنّ الإعجاز البياني للقرآن الكريم ولا سيما في توظيفه للألفاظ هو حجر الأساس الذي تنبني عليه بقيّة أنواع الإعجاز سواء كانت علميّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة.

2.1.3.3 المظهر الثاني للدلالة على التسوية في العجز:

إنّ البيان القرآني معجز لا مناص من ذلك، استعمل هذا الإعجاز للكشف عن الظواهر النفسيّة والاجتماعيّة، والضعف والوهن ظواهر نفسيّة كما أنّها ظواهر اجتماعيّة، وليس أظهر على هذا الضعف والوهن من الأطفال، فقد عملت السياقات القرآنيّة على تجسيد التسوية في الضعف بين الولدان سواء كانوا ذكورا أو إناثا.

¹ (سورة النساء، الآية: 12).

² (سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط13، 1987، ص 96).

إنَّ الغرض من استعمال دلالة لفظة "ولد" في معناها الموسَّع هو المبالغة في استعطاف أطراف متفرقة من شرائح المجتمع، تلك الأطراف القادرة على إمداد هذا الضَّعف قوة ومَنعة ذلك أنَّ القرآن الكريم «كان يخوض المعركة بالجماعة المسلمة في ميادين كثيرة، وكان أولها ميدان النفس ضد الهواجس والوساوس وسوء التَّصور ورواسب الجاهليَّة، والضَّعف البشري - حتى ولو لم يكن صادراً عن نفاق أو انحراف - وكان يسوسها بمنهج الرِّباني لتصل إلى مرتبة القوَّة، ثمَّ إلى مرتبة التناسق في الصِّفِّ المسلم، وهذه غاية أبعد وأطول أمدًا»¹، وكان أهمُّ أمر في الدَّعوة الإسلاميَّة هو تربية النشء ذكورا أو إناثا وفق نمط فطريِّ سليم.

إنَّ الملاحظ من استعمال الخطاب القرآني للفظه "ولد" في دلالتها الموسَّعة كان في الأمور التي تضمن تنشئة سليمة فطرية، وكأنَّا بالمنهج القرآني في هذا الصِّدد يريد أن يسوي بين الذَّكور و الإناث في حقِّ التَّربية والرعاية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ^ج وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ^ح لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا^ج لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ^ج وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ^ط فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا^ط وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا^ط أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ ۝ ٢٣٣ ﴿٢٣٣﴾²

¹ (سيد قطب ، في ظلال القرآن، ج 1، ص704.

² (سورة البقرة، الآية: 233.

إنّ هذه الآية تجسّد أشدّ صور الضّعف لا سيما إذا كان الوالدان مطلقان، وتجلّي أهمّ مظاهر الضّعف الاجتماعي الذي يتعرّض له "الولد" المولود لأبوين مطلقين، فعند قوله تعالى "لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ" يبرز الخطاب القرآني أن هذا المخلوق سواء كان ذكراً أو أنثى لضعفه قد يستعمله الوالدان أداة ضغط وتضييق، وإن كان الظاهر هو التّهي عن الضّغط على الطّرف الآخر، ولكن روح الآية المضمّر يتحدث وبوضوح عن استعمال هذا المخلوق الضّعيف اجتماعياً ونفسياً كوسيلة للضّغط، ومعنى هذا «أنّ تضارّ الوالدة زوجها بسبب ولدها، وهو أن تعتّف به وتطلب منه ما ليس بعدل من الرّزق، وأن تشغل قلبه بالتفريط في شأن ولده، وأن تقول بعدما ألفها الصّبي: أطلب له ظئراً، وما أشبه ذلك، ولا يضارّ مولود له امرأته بسبب ولده، بأن يمنعها شيئاً وجب عليه من رزقها وكسوتها، ولا يأخذها منها وهي تريد إرضاعه، ولا يكرهها على الإرضاع»¹، كلّ هذه وسائل للتضييق والتعذيب كان سببها هو ضعف هذا "الولد" سواء كان ذكراً أو أنثى، وعدم قدرته على تحمل مسؤولياته.

إنّ توظيف لفظة "ولد" في دلالتها الموسّعة يعمل على الاستعطاف، وشمولية الضّعف بين الأولاد، بل إنّ الخطاب القرآني بهذا الاستعمال يبيّن أحقيّة الأولاد ذكورا كانوا أو إناثا في الرّعاية، «فهى الفطرة تعمل، وهى الأسرة تليّ هذه الفطرة العميقة في أصل الكون، وفي بنية الإنسان، ومن ثمّ كان نظام الأسرة في الإسلام هو النّظام الطّبيعيّ المنبثق من أصل التّكوين الإنسانيّ، بل من أصل الأشياء كلّها في الكون... والطفل الإنساني هو أطول الأحياء طفولة، تمتدّ طفولته أكثر من أيّ طفل آخر للأحياء الأخرى؛ ذلك أنّ مرحلة الطفولة هي فترة إعداد وتهيؤ وتدريب للدّور المطلوب»² وهو أن يحمل الأمانة التي أبت بقيّة المخلوقات الأخرى

¹ (الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 456.

² (سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص 235.

حملها، وبالتالي هذا "الولد" الضّعيف اجتماعيا ونفسيا وجسديا يحتاج إلى رعاية، بغض النظر عن كونه ذكرا أو أنثى.

بعد رعاية هذا الضّعف في زمن الرضاعة، رافق الخطاب القرآني هذا "الولد" سواء كان ذكرا أو أنثى في مسيرة ضعفه حمايةً وعونا، وتحريضا على الاهتمام به، واستعطاف الشريحة القادرة على حمايته اجتماعيا وعاطفيا، من أجل هذه المهمة السامية؛ وهي إخراج نشء صحيح جسميا وذهنيا ونفسيا، ومن أجل ذلك حشدت سياقات قرآنية معينة من أجل تبين الضّعف بين الولدان، وضرورة رعايتهم سواء أكانوا ذكورا أم إناثا ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ٧٥﴾¹

إنّ النسق الدلالي والأسلوبي المهيمن في هذه الآية هو إبراز صفة الضّعف في شريحة معينة من الناس، والنسق الأسلوبي المهيمن هو «سمة نصية كبرى تتجلى أبعادها في بروز احد العناصر البانية للنص بطريقة مقصودة تجعله عنصرا محوريا فاعلا في العناصر الأخرى، ومتحكما في سيرورتها بصورة تضمن تلاحم أجزاء النص وتحقق لها الانسجام على وفق نظام ملحوظ، فيغدو نتيجة ذلك طابعا أسلوبيا دالا على النظام المقصود في بناء النص إثر خروجه من دائرة السمات الأسلوبية الضيقة إلى دائرة نصية أوسع متمثلة بدائرة الأسلوب الكلي للنص، وحينئذ يغدو ذلك النسق طابعا أسلوبيا مهيما على النص برمته»²، والخطاب القرآني بحكم أنّه يعالج قضايا دينية ودينية اعتمد في عرض أحكامه وشرائعه على الأنساق الدلالية

¹ سورة النساء، الآية: 75.

² (خالد توفيق مزعل الحساوي، الأنساق الأسلوبية المهيمنة على السور القرآنية-دراسة تطبيقية على السور المكية-، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة اللغة، جامعة الكوفة، العراق، 2012، ص215)

المهيمنة، فهنا الضعف هو التسق الدلالي المهيمن، والغرض منه استعطاف الشريحة القادرة في المجتمع، والولدان أضعف الشرائح المذكورة، وهي هنا موظفة في دلالتها الموسعة المعبرة عن الذكور والإناث، ولهذا التوظيف قصد وغاية، فهي «مبالغة في شرح ظلمهم¹ حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاما لآبائهم وأمهاتهم، ومبغضة لهم بمكانهم؛ ولأن المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا»²، فالولدان هنا بصفة الجمع، تكثير للمستضعفين منهم، واستعطاف لقلوب المؤمنين ليقاتلوا في سبيل هؤلاء الضعاف، فلا مناص من توظيف هذه المفردة بدلالاتها الموسعة لتعبر عن الذكور والإناث استجلابا لعطف المسلمين.

إذا عدنا إلى الصيغة، فإنه في حقيقة الأمر لفظة "الولدان" هي جمع ولد، وهو الدال على الذكر فقط، واستعملت هنا دالة على الذكور والإناث تغليبا للذكور، وهو أسلوب معروف في اللسان العربي، والنطق بهذه الكلمة يبعث شعورا بضعفهم وقلة حيلتهم، ومن هنا يتأكد لدينا أن القرآن الكريم «أكمل نموذج أدبي استطاعت العريّة أن تفصح عنه، فليس به أدنى اختلال، بل إن الاتساق البديع شامل بجميع نواحيه في روحه الجليل الغامر، وفي نذره الرائعة المؤثرة، وفي مشاهداته الباهرة، وفي حلاوة وعوده الفائقة، وفي فكرته الشائخة، وأخيرا في أسلوبه البهي المعجز»³ الذي استطاع أن يوصل مشهدا من الصّور والأحداث عن طريق تغيير بسيط في دلالة لفظة واحدة.

يقول الله تعالى في سياق آخر: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ

وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾⁴، فقد استعملت لفظة

¹ (أي كفار قريش كما بيّنه السياق).

² (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج10، ص187).

³ (مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، لبنان، دت، دط، ص275).

⁴ (سورة النساء، الآية: 98).

"ولدان" بدلالاتها الموسّعة المعبرة عن الذكور والإناث «للقصد إلى المبالغة في وجوب الهجرة والأمر بها حتّى كأنّها ممّا كلّف بها الصّغار، أو يقال: إنّ تكليفهم عبارة عن تكليف أوليائهم بإخراجهم من ديار الكفر، وأنّ المراد التسوية بين هؤلاء في عدم الإثم والتكليف، أو أنّ العجز ينبغي أن يكون كعجز الولدان»¹، فكان الأصح والأدق أن تستعمل لفظة "ولدان" بدلالاتها الموسّعة المعبرة عن الذكور والإناث؛ لأنّه في فترة من فترات العمر الفتيّ يتساوى الذكور والإناث في العجز والضعف، ويحتاج كلا الطرفين إلى رعاية أبويّة واجتماعية، نوّه بها الخطاب القرآني في هذه السياقات.

استعمل الخطاب القرآنيّ في كلّ مواقفه الإرشاديّة البيان اللّغويّ من أجل إظهار المسألة وتوضيحها بدقّة وتركيز، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۚ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُوهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَمَىٰ بِالْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

﴿١٢٧﴾²، إنّ لفظة "الولدان" هنا هي أقرب الحلقات إلى الضّعف والعجز، فإنّ هذه الآية بكلّ ما تحمله من دروس «تكملة لما بدأت به السّورة³ من علاج رواسب المجتمع الجاهلي، فيما يختصّ بالمرأة والأسرة، وفيما يختصّ بمعاملة الضّعاف من المجتمع كاليتامي والأطفال، وتنقيّة المجتمع من هذه الرّواسب وإقامة البيت فيه على أساس من كرامة شطري النّفس الواحدة، ورعاية مصالحهما معا»⁴، فكل الولدان متساوون في الضّعف والعجز،

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج5، ص127.

² (سورة النساء، الآية: 127.

³ (وهي سورة النساء التي حشدت فيها كل الإرشادات الخاصة بالحياة الأسرية والاجتماعية الصحيحة، والملاحظ أن مظهر التسوية في العجز بالنسبة للفظّة "ولد" نجد أن أغلب آياتها من سورة النساء.

⁴ (سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص765.

وبالتالي جاء التوظيف اللغوي مسابقا للمقصد الاجتماعي، فدلّت لفظة "الولدان" على الذكور والإناث .

إنّ رسالة الخطاب القرآني تركّز على الإمساك بالجانب الوجداني، وتوظيف لفظة "ولد" في دلالتها الموسّعة الدالة على الذكر والأنثى في سياقات التسوية في العجز بينهما تحمل في طياتها جانب إنساني خالد، حيث إنّ هذا التوظيف في هذه السياقات يبرهن أن الإسلام كدين روعي إرشادي جامع لنواحي الحياة الدنيوية والأخروية يهتمّ بالضعيف من الولدان بغضّ النظر عن كونه ذكرا أو أنثى.

3.1.3.3-المظهر الثالث في وصف أحوال القيامة:

كلّ التعابير القرآنية سخّرت من أجل نقل أحداث يوم القيامة للنّاس، وجعلها شاخصة متحرّكة ممتلئة بالحياة، فهي المجهول الذي لا يمكن أن يوصف، لكنّ أسلوب الخطاب القرآني اعتمد على تقريب المجهول حتّى يصبح معلوما، ولخدمة هذه الغاية؛ وسّعت دلالة لفظة "ولد" في بعض السياقات لتدلّ على الذكور والإناث من أجل وصف أحوال يوم القيامة، وما سيلاقيه النّاس فيها، وتجسيما لهذه الأحداث، معتمدا في كلّ ذلك على ما تحويه العربية من قدرة في الوصف المصاحب للجرس الإيقاعيّ المناسب الذي يوصل المعنى والدلالة المرادة؛ ذلك أنّه «قد امتازت اللغة العربيّة بأنّ التعبير فيها يوصف بائتلاف الجرس، ويسر اللفظ، وصفاء الرّونق، وخفّة الأداء، ومن أجل ذلك هجرت اللغة كلّ لفظٍ خشن، وتجاغت عن كلّ ما يؤذي حركات الصّوت وتردّد النفس»¹، ولما استثمر الخطاب القرآني هذه الميزات في اللغة، استطاع عن طريق الألفاظ أن يحرك المعاني ويجسدها، حتّى أنّه يستطيع أن يصف مشهدا واحدا عن طريق تغيير دلاليّ بسيط كما حدث مع لفظة "ولد" في هذا السياق.

¹ (عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1983، ص 60.

من هذه السياقات التي وصفت أهوال القيامة عن طريق توسيع دلالة لفظة "ولد" قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا تَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا¹ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ²﴾، تعبير مجازي عن هول القيامة وطريقة التصرف فيها، فجئ بلفظة "ولد" لتدلّ على أنّ هذا الولد سواء كان ذكراً أو أنثى فإنّه لن يغني عن والده شيئاً ولا الوالد هو مغن عن الولد، «والخطاب للمؤمنين وعليّتهم، فُبُضْ آبَاؤُهُمْ عَلَى كُفْرٍ، وَعَلَى الدِّينِ الْجَاهِلِيِّ، فَأَرِيدَ حَسْمَ أَطْمَاعِهِمْ وَأَطْمَاعِ النَّاسِ فِيهِمْ أَنْ يَشْفَعُوا لَهُمْ، وَأَنْ يَغْنُوا عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا؛ فَلِذَلِكَ جِئَ بِهِ عَلَى الطَّرِيقِ الْآكِدِ»²، كما لهذا التوسيع الدلالي والتوظيف اللغوي تأثير نفسي أعمق؛ إذ أنّ أقوى علاقة بين البشر هي علاقة الأبوة والبنوة التي تتجاوز في العطاء كلّ الحدود، ولكن هول أحوال القيامة، وجسامة أحداثها، فإنّ هذه العلاقة تصبح مساوية للعدم، إذ لا يغني الولد عن الوالد، ولا الوالد عن الولد، وبالتالي لا جرم أن الأحداث التي تعمل هذا العمل جسيمة عظيمة فوق اعتبار الأبوة والبنوة.

إنّ الدلالة القرآنية تسير في فلك نفسي وروحي خاص، يمكن بها أن يتوصّل الإنسان إلى كلّ الظواهر مع ما يناسبها من مشاعر وأحاسيس، ذلك أنّ روح الكلمة مناط التأثير تلقي بظلالها على كلّ السياق، فتصبغه بصبغتها، وهنا تحتاج هذه الكلمة وهذا السياق إلى تفسير، تفسير معجمي وتفسير للمعنى؛ لأنّ عملية التفسير «تعدّ تجربة في قراءة النصّ فريدة من نوعها، إذ لا تظنّ أنّه يوجد في الحضارة العربية من النصوص ما استقطب

¹ (سورة لقمان، الآية: 33).

² (الزمخشري، الكشاف، ج5، ص 24-25).

من الاهتمام وبعدها القراءة وتنوع الأقوال كالذي استقطبه النص القرآني¹، وبالرغم من كمّ القراءات فإنّ المخفي من الدلالات أعظم وأجل.

لا يوجد تحويل ووصف أدقّ لأحوال القيامة من قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا تَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾²، فقد أصبح فضولا من القول أنّ لفظة "ولدان" هنا دالة على الذكور والإناث، ووصف اليوم بأنه (تَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا) «وصف له باعتبار ما يقع فيه من الأهوال والأحزان؛ لأنّه شاع أنّ الهمّ ممّا يسرع به الشيب فلما أريد وصف همّ ذلك اليوم بالشدة البالغة أقواها، أسند إليه بشيب الولدان الذين شعرهم في أول سواده، وهذه مبالغة³ عجيبة⁴، والأعجب فيها هو تصوير هذه اللفظة لحمل الأهوال التي يمكن أن يتخيّلها الإنسان في هذا اليوم العصيب.

4.1.3.3 المظهر الرابع التسوية في الفتنة:

لطالما حثّ الخطاب القرآني على تقوية العلاقات الاجتماعية خاصّة علاقة الأبوة والبنوة، وجعل من هذه العلاقة المقدسة تحمل كلا الطرفين إلى الجانب المضيء من سلّم الحياة الاجتماعية للإنسان على الأرض، ولكنّ هذه العلاقة على قداستها وحساسيتها إلّا أنّها إذا كانت تقف في وجه ترقّي الإنسان في سلّم العبادات والقرب من الله تعالى فإنّ هذا الخطاب

¹ (الهادي حطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي يونس الحامي، سوسة، تونس، 1998، ص 199.

² (سورة المزمل، الآية: 17.

³ (يرى محمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير أنّ هذا التعبير من مبتكرات القرآن الكريم التي لم يسبق لها العرب، ويرى أنّ البيت الشهير:

إِذْ قَالَ اللَّهُ نَارِيَهُمْ بِحَرْبٍ تَشِيْبُ الْوِلْدَانَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيْبِ

لم يعرف قائله، وبالتالي لا يمكن نسبته إلى زمن الجاهلية، ويرى أنّ البعض نسبته إلى حسان بن ثابت، ولكن بعد زمن نزول القرآن الكريم اشتهر هذا التعبير ومنه قول أبي الطيب المتنبي:

والهم يخترم الجسم نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

⁴ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 275.

يبين مكن الخطأ والانحراف في هذه العلاقة، وكل ذلك انطلاقاً من رؤية شاملة للحياتين الدّنيا والآخرة، وذلك بالاستعانة بالفيض الزاخر للألفاظ التي تحظى به هذه اللغة، أو بالأحرى الدلالات العميقة والمرنة التي تحملها اللفظة في اللغة العربية.

انتقى الخطاب القرآني لفظة من القاموس اللغوي العربي من أجل التعبير عن الذّرية، وهي اللفظة نفسها التي وظّفها في سياق استعطاف الآباء¹؛ وهي لفظة "الولد"، فغالبا تحمل هذه اللفظة شحنا إيجابية مليئة بالعطف والحنان؛ ولكن في بعض السياقات القرآنية وُسّعت من أجل الدلالة على الذّكر والأنثى ولكن بشحنٍ دلالية سلبية، فـ "الولد" في الحياة أحيانا يكون وجها من أوجه الفتنة والضّياع، والقرآن الكريم إسقاط لما يحدث في الحياة، بل هو دستور الحياة نفسها، فصور هذا "الولد" بغض النظر عن كونه ذكراً أو أنثى على أنّه وجه من الأوجه التي يُفتن بها الإنسان، قال الله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَدِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ² وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾²

إنّ لفظة "الولد" في هذا السياق القرآني التحذيري تتسع لتشمل الذّكر والأنثى من أجل إبراز أنّ هذه الفتنة يتساوى فيها الذكور مع الإناث دون تفضيل؛ وتكمن عداوتهم «من حيث أنّهم يحولون بينهم وبين الطاعات والأموال النافعة لهم في آخرتهم، وقد يحملونهم على السعي في اكتساب الحرام و ارتكاب الآثام لمنفعة أنفسهم كما رُوِيَ عنه -صلى الله عليه وسلم- "يأتي زمان على أمتي يكون فيه هلاك الرجل على يد زوجته وولده يعيرانه بالفقر فيركب

¹ وهذا من باب الإعجاز اللغوي الذي يتميز به الخطاب القرآني إذا كان بمقدوره أن يأتي بلفظة أقوى وأكثر دلالة ولكن من باب التأثير في النفس البشرية يبين لهم أن هذه الذرية التي نستعطفكم من أجل حماية والقيام بأمرها يمكن أن تكون في لحظة من لحظات الحياة المتغيرة سبب وجيه من أسباب الفتنة والابتعاد عن الله عز وجل.

² (سورة التغابن، الآية: 14-15).

مراكب السوء فيهلك" ومن الناس من يحمله جبههم والشفقة عليهم على أن يكونوا في عيش رغد في حياته وبعد مماته، فيرتكب المحظورات لتحصيل ما يكون سببا لذلك؛ إن لم يطلبوه منه فيهلك»¹، هي تصوّر قرآنيّ لتبعات كلّ تصرّف، بل إنّ القرآن الكريم في هذا السياق استشرّف نتائج الأحاسيس والعواطف، وبما أنّه خطاب مباشر وصريح يسمّي الأشياء بمسمياتها لم يتوان في تسميته هذه الفتنة بمسمّاها الحقيقي "الولد"، فالإنسان مفتون بولده، منكّب على أموره التي تخصّه، فلربّما هذا الأمر جرّ على الإنسان تبعات أكثر وخامة؛ لأنه «من الأزواج أزواجا يعادين بعولتهنّ ويخاصمنهم، ومن الأولاد أولاد يعادون آباءهم ويعقّونهم، وهكذا الأزواج والأولاد يكونون سبب جبنكم عن القتال، وبخلكم بالمال»²، وهذا عام يشمل جميع الأولاد.

يقول الله تعالى في سياق متّصل : **وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ** ﴿٢٨﴾³، فهو خطاب مؤكّد على أنّ الأولاد في مواقف معينة من الحياة وبغضّ النظر عن كونهم ذكورا أو إناثا في كثير من الأحيان هم سبب في مهلكة الوالدين؛ «لأنّهم سبب وقوع في الفتنة وهي الإثم أو العذاب أو محنة من الله ليلوكم كيف تحافظون فيه على حدوده "والله عنده أجر عظيم" فعليكم أن تنوطوا بطلبه وبما تؤدّي إلى همكم، وتزهّدوا في الدّنيا، ولا تحرصوا على جمع المال وحب الولد حتى لا تورّطوا أنفسكم من أجلها»⁴، وهو خطاب للنفس البشريّة الواعية، وتنبيه بخطورة الانصياع للحياة المادّية التي غالبا ما يكون سببا في ضياع الآخرة.

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج28، ص 126.

² (تفسير الجواهر، ج25، ص183.

³ (سورة الأنفال، الآية 28.

⁴ (الزمخشري، الكشاف، ج2، ص574-575.

وغالبا ما يكون الاهتمام "بالولد" ذكرا كان أو أنثى سببا في إغفال الأمور الدينية والأخروية، فألقى الخطاب القرآني دعوة ربانية مفادها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾¹

خطاب عام يشمل كل الأولاد، كما يشمل كل مصادر المال، «ذكر الأولاد هو إدماج لأنّ الشغل بالأولاد والشفقة عليهم وتدير شؤونهم وقضاء الأوقات في التأنس بهم من شأنه أن يُنسي تذكر أمر الله ونهيهِ في أوقات كثيرة»²، فكل الآيات التي حذرت من الانغماس في الاهتمام بأمر الأولاد هي خطاب للنفس البشرية التي تعتقد -فطريا- أنّ أهمّ ما يجب أن تشغل به هو إصلاح "ولدها" والعناية به، لكنّ هذه الآية تأتي بلفظة "الولد" موسّعة دالة على التحذير من كل ذكر أو أنثى من الدّريّة إذا كان حائلا بين المرء وربّه.

يأتي سياق قرآني آخر ليبيّن في الختام سبب التحذير من الأولاد والتأكيد أنّهم ليسوا من عوامل التّقرب إلى الله فقال تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِأَلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ هُم جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ ءَامِنُونَ﴾³، هذا الكلام مستأنف من الله سبحانه وتعالى خوطب به النّاس مبالغة في تحقيق الحق وتقرير ما سبق كذا في إرشاد العقل السّليم⁴،

¹ (سورة المنافقون، الآية 09).

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج28، ص 251).

³ (سورة سبأ، الآية 37).

⁴ (وذلك بالنظر إلى النواهي والأوامر الواردة في الآية السابقة عند قوله تعالى "قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ

وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

ويجوز أن يكون ما تقدّم لنفي أن يكون القرب والكرامة مدار وعلة لكثرة الرّزق، وهذا النفي أن تكون كثرة الرزق سببا للقرب من الله¹، بل الكرامة بالعمل وحده، فيبيّن أن الأموال والأولاد على اختلاف جنسهم لم يكونوا سببا في القرب من الله عزّ وجلّ ورضاه.

إنّ أسلوب الخطاب القرآني في التعامل مع المفردة العربية العربية جعل منها مرنة تحمل المعاني والدلالات، كما تحمل العواطف ومجمل مظاهر تقلب النفس البشريّة إن سلبا أو إيجابا، لذلك وسّع هذا الخطاب من مفردة "الولد" لتشمل كلّ من الذكر والأنثى حاملة لمعاني شتى، ولكنّ الأهم من ذلك أنّها كانت حاملة كذلك لمشاعر العطف كما حملت مشاعر الخوف والتحذير، وكلّ ذلك كان من أجل خدمة سياقات خاصة بتأديّة كلّ تلك الموجات المتواترة من المعاني الرّاحرة للخطاب القرآني المعجز.

2.3.3-تضييق دلالة لفظة "ولد":

1.2.3.3-المظهر الأول الدلالة على الذكر فقط:

كرّست الحضارات المتعاقبة على هذا الكون فوقية الذكر وبرزه اللّافت الطّاغي في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الدّينية، حيث أنّه من المستحكم أنّ «الأنوثة على مرّ التاريخ كانت مهمّشة بوصفها طرفا في ثنائية تفاضلية مع الذّكورة، ومن ثمّ فإنّ السيادة كانت للثقافة الأبوية»²، فإنّ الخطاب القرآني واجه هذه الفكرة واستثمرها من أجل الوصول إلى إعادة بناء صحيح للأفكار؛ لأنّه ولا جرم يغوص في عمق الحياة الاجتماعية والنفسية للنّاس، ويكشف الخبايا والأسرار التي لطالما حاول النّاس إخفاءها وتكريسها في الآن ذاته، ذلك أنّ الخطاب القرآني فكر واضح يعرّي الشوائب ويظهرها جليّة من أجل تطهيرها .

¹ (ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج22، ص148.

² (محمد عبد المطلب، ذاكرة النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2008، ص93.

وانطلاقاً من هذه المهمة، وظّف الخطاب القرآني لفظة "ولد" مضيقة دالة على الابن الذكر فقط في سياقات مختلفة مجارياً في ذلك فكر الناس وتصوّره حتى يصل إلى الحكمة التي يريدّها، ولكن عند تصفّح الآيات القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة مضيقة نجد أنّها كانت في سياق القصص القرآني، عندما يعرضه الله سبحانه وتعالى من أجل التقويم والإرشاد وإعادة بناء الفكر الصحيح.

إنّ القرآن الكريم قد شتّع كلّ الأفعال الجاهلية التي تكون ضدّ القيم الإنسانية، ومن بين هذه الأفعال تفضيل الذكر على الأنثى؛ ولأنّه خطاب معجز فقد انتقى السياقات القصصية التي تحتفي بالذكر بحكم أنّه أحد أهمّ قوامات بناء المجتمعات في نظر الثقافات والحضارات المتعاقبة على الأرض، ومن ذلك ما حدث مع قوم نوح؛ الذين اتّخذوا من أبنائهم الذكور أسباباً للعزّة والمنعة والتكبر على رسالة نبيّهم، فقال الله تعالى في ذلك «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنِّهْمْ

عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾»¹

لا جرم أنّ لفظة "الولد" هنا مضيقة الدلالة على الذكور فقط، فهم سند ودعم للوالد، وقد استعمل الخطاب القرآني هذا التّوظيف ليجاري هذا الفكر المتغطرس الذي يبطر بما منحه الله تعالى؛ «فإنّ هذان»² وإن كانا من جملة المنافع في الدّنيا إلّا أنّهما لما صارا سبباً للخسارة في الآخرة فكأنّهما صارا محض خسار، والأمر كذلك في الحقيقة لأنّ الدّنيا في جنب الآخرة كالعدم»³، فصار الولد هنا مصدراً للهلاك في نظر القرآن إذا كان مصدراً للضياع، لا سيما الذكر لأنّه سوف يكون عند مثل هذه العقلية المتجربة أساساً للعزّة.

¹ (سورة نوح، الآية: 21).

² (يقصد الأموال والأولاد).

³ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج3، ص141).

ولعل الحكم السابق نفسه ينطبق على قوله تعالى «...وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ

قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرَنُّنًا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَلَوْلَا ۝»¹

والمعنى «إن تراني أفقر منك فأنا أتوقع من صنيع الله تعالى أن يقلب ما بي وما بك من الفقر والغنى، فيرزقني لإيماني جنة خير من جنتك، ويسلبك بكفرك نعمته، ويخرب جنتك»²، ومادام أن المتحدث قد طلب الولد فلا غرو أن الرجل الكافر قد تفاخر بكثرة الولد، فمن أسباب المفاخرة بين الجهلة والطّاغين الأولاد، ومعلوم وغني عن البيان أن المقصود بالأولاد هنا هو الذكور من الذرية، بحكم أنهم سيكونون خلفاء آباءهم وامتدادا لهم في طغيانهم على الأرض، فلا جرم أن كل طاغ قد فضل الولد وميزه واستكبر به.

قال الله تعالى في سياق آخر: «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ ۚ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝»³

إن لفظة "الولد" في هذه الآية جاءت مضيقة الدلالة تخص الذكر دون الأنثى، ولكن الدلالة هنا أكثر إشعاعا وتخصيصا من الآية السابقة؛ ذلك أن الولد هنا معلوم بحكم السياق العام للسورة وهو نبي الله يوسف عليه السلام، والمعنى من أكرمي أي «...لعله إذا تدرّب وراض الأمور وفهم مجاريها نستظهر به على بعض ما نحن بسبيله، فينفعنا فيه بكفائته

¹ (سورة الكهف، الآية 39).

² (الألوسي، روح المعاني، ج 15، ص 280).

³ (سورة يوسف، الآية 21).

وأمانته، أو نبتناه ونقيمه مقام الولد»¹، ولعلّ هذا الأمر من الأمور التي لا تتأتّى للأنثى، بحيث يمكن لهذا "الولد" -يوسف عليه السلام- أن يكون نافعا من عدّة جهات أبرزها المفارقة به بين الناس.

إنّ المعنى الذي أعطته لفظة "الولد" في هذا السياق القرآني كان أكثر وضوحا و دلالة على الذكر فقط، وإنّ هذا الاستعمال التداولي لهذه اللفظة في هذا السياق بالذات يدلّ على مرونة القرآن الكريم في التعامل مع التفكير البشري بمختلف مستوياته، فعند ربط قرائن الآية كلّها مع لفظة "ولد"، نجد أنّ هذه اللفظة دالة على الذكر الوحيد الذي يحمل كلّ الصفات التي تجعل من القائمين على أموره في فخر واعتزاز وتعظيم .

إنّّه توظيف مضيّق وقرّ الحاجة إلى دلالات تدور في فلك السّلطة والقدرة التي يجب أن تكون في لفظة "الولد" باستعمال عربي يقصد منه الذكر القادر فقط، ولعلّ نفس المعاني والدلالات الهامشيّة تحملها لفظة "ولد" في قوله تعالى: «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

﴿١﴾ ٢

وكأنّ الخطاب القرآني أراد أن يعطي هذه الشّحن الإيجابية في السياقات التي تتكلّم عن نبيّين كريمين هما يوسف وموسى -عليهما السلام-، فإذا أردنا أن نركّز دائرة البحث الدلالي سنجد أنّ لفظة "ولد" في هذين السياقين مضيّقة الدلالة إلى درجة أكبر من السياقات السابقة؛ وذلك لأنّ الصفات المتوفرة في هذين الولدين تختلف وتعلو عن باقي الذكور، وكأنّ القرآن الكريم خصّص دلالة "ولد" هنا بخصائص مضيّقة جدا يتفردان بها فقط.

¹ (جار الله الزمخشري، الكشاف، ج3، ص266.

² (سورة القصص، الآية: 09.

إنّ نظام القرآن الكريم الذي جعل من السياق القرآني مسيراً للدلالة المرادة، وهو وجه من وجوه الإعجاز البياني، إذ لفظة "ولد" مضيقة الدلالة والتي تُحمل على الذكر فقط، ففي هذين السياقين لم تحمل أي نوع من النمطية الفكرية، أو الاستعمال السلبي لفكرة الولد الذكر الذي يُستعمل للكبر والمفاخرة فقط، وإنما استوعبت معاني أشرف منها العظمة والتّمييز الحاصل لهما على وجه الخصوص.

ويقرب من هذه المعاني ما جاء في قوله تعالى «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ» قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ^١ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾^١

إنّ لفظة "ولد" هنا دالة على الذكر فقط، وذلك بحكم أنّ كلّ السياقات القرآنية ذات الصلة مع قصة عيسى ومريم -عليهما السلام- تدلّ على أنّ الملائكة بشرت مريم بغلام ذكر، مصداقاً لقوله تعالى: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤٌ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾»^٢، وقوله تعالى في سياق آخر: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿٤٦﴾»^٣

إنّ لفظة "ولد" هنا مضيقة الدلالة بفعل من السياقات المتصلة، ذلك أنّ فكر المتلقي يرجح أن المقصود من هذه اللفظة "الذكر" مباشرة بعد أن يعلم من هذه السياقات المساعدة اسمه

^١ (سورة آل عمران، الآية: 47).

^٢ (سورة آل عمران، الآية: 45).

^٣ (سورة مريم، الآية: 19).

وكينونته في هذه الحياة، وكأنّ الخطاب القرآني هنا يعطي لهذا الكائن كلّ علاماته الخصوصية المميزة الدالة على الوجهة والقرب بعد معرفة حتّى اسمه.

ولا جرم من أنّ وجود كلمة "ولد" خاصة بـعيسى -عليه السّلام- يختلف بعض الشّيء عن السياقات السابقة، ذلك أنّ في السياق الخاص بموسى ويوسف -عليهما السّلام- لا يعلم المتحدث بمكانة كلّ منهما، فأطلق لفظة "ولد" ولربما حملت بعض المعاني الدنيوية من جمال الصّورة كيوسف عليه السّلام، وجمال الأثر كموسى عليه السّلام، بيد أنّ لفظة "ولد" الخاصة بعيسى عليه السّلام يعلم المتحدث كامل الصّفات الخاصّة بهذا "الولد"، فكانت دلالتها مضيقة جدّاً وخالية من كلّ الترسّبات الفكرية البشريّة كحب التّفاخر به والتميّز به، بل حتّى أنّها حملت معاني الخوف والضعف والتردد من قبل المتحدث -مريم عليها السّلام-.

إنّ الخطاب القرآني في تعامله مع لفظة "ولد" مضيقة الدلالة ركّز على المعاني الدّقيقة المتفاوتة في الجزئيات البسيطة، فحملت دلالة الذّكر العامة من فخر وكبر وغطرسة، كما حملت معاني العظمة والتميّز والتّفرد، كما حملت معاني النّبوة الصّافية، وإن كانت كلّها متشابهة في أنّها دالة على الذّكر فقط، إلّا أنّها مختلفة في الدّرجات الفارقة حول مكانة هذا الذّكر.

2.2.3.3 المظهر الثاني للدلالة على الأنثى فقط:

أعطى الخطاب القرآني للّفظة في اللّغة العربيّة بعدا دلاليّا عميقا عن طريق شحنها بالعواطف المناسبة التي تُحمل من خلال السياقات العامّة الموجودة فيه، فتظهر هذه اللفظة جديدة-قديمة؛ جديدة في الدلالة والاستعمال قديمة في الوجود داخل المعجم العربي اللّغوي، وهذا ما ظهر جليّا في لفظة "ولد" داخل الخطاب القرآني، فمن الطّبيعي أن تطلق لفظة "الولد" على الذّكر والأنثى، كما أنّه من المعهود أن تطلق هذه اللفظة على الذّكر فقط،

ولكن ما فاجأ العرب وخرج عن معهودهم اللغوي والتعبيري هو أن توظف هذه المفردة للدلالة على الإناث فقط.

لطالما ذكرنا أن الخطاب القرآني جاء كثورة عاصفة لكل الأخلاق الجاهلية الذميمة التي كانت غالباً تجرد الإنسان من إنسانيته، فنزلت الآيات القرآنية تترى من أجل تصحيح هذا الخطّ الأخلاقي المتنازل دائماً، ومن الظواهر التي شاعت في المجتمع العربي إبان الجاهلية قتل البنات، أو الوأد، وكغيرها من السلوكات السلبية، عمل الخطاب القرآني على تصحيحها، فخطب القائمين على شؤون الأولاد قائلاً: «﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ۖ إِنَّكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا أَلْفَاكًا مَّا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ ۖ وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾»¹، كما خاطبهم في موضع آخر بنفس الأسلوب واللهجة: «﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴾»²

لكن، لماذا حُملت لفظة "الولد" في هذين السياقين على الإناث دون الذكور؟

بالرجوع إلى التاريخ الجاهلي، سنجد أن العرب كانوا يحتفون بالابن الذكر، لكن في بعض القبائل إذا ولدت أنثى في بيت أحدهم فهي دليل على جلب العار والمهانة، وهذا ما وضحه القرآن الكريم في قوله تعالى: «﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَافٍ ﴾»

¹ (سورة الأنعام، الآية 151).

² (سورة الإسراء، الآية: 31).

كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ ۚ أَيَمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾»¹

وفي هذا الخطاب الوصف لحالة الوالد الميَّسَّر بالأنثى نحمل دلالة لفظة "أولادكم" على أنثى فقط، فقوله تعالى لا تقتلوا أولادكم أي «بالوَد (من إِملاق) من أجل فقر، أو من خشية فقر كما في قوله تعالى (خشية إِملاق)، وقيل الخطاب في كلّ آية لصنف، وليس خطابا واحدا، فالمخاطب في قوله سبحانه (من إِملاق) من ابتلى بالفقر، وبقوله تعالى (خشية إِملاق) من لا فقر له ولكن يخشى الفقر أو وقوعه في المستقبل، لهذا قدّم رزقهم ههنا في قوله (نحن نرزقكم وإيّاهم) وقدّم رزق أولادكم في مقام الخشية فقليل (نحن نرزقكم وإيّاهم)²، في تربية محكمة من أجل التأثير في النفس.

إنّ هذه الظاهرة نتيجة للتّرسبات الوثنيّة والبعد عن الإيمان، خاطب القرآن الكريم فيها دواخل النفس البشريّة بالتعبير عن الأنثى بالولد، فضيّقت دلالتها تضيقا شديدا شملت الإناث فقط، من أجل التأثير البليغ في النفوس، للدلالة على أنّ الحقّ في الحياة لا يعترف بأيّ سبب أو علّة سواء العار أو الفقر أو غيرها، فهذا المخلوق الذي ينظر إليه الأب القاتل أنّه أنثى أحال إليه القرآن الكريم بأسلوبه المعجز أنّه "ولد" قبل كلّ شيء، وأضفى هذا التّوظيف الدلالي صبغة عاطفية بليغة، لأنّ أساس الفكر القرآني هو نشر فكرة التّوحيد، لأنّه العامل الأساسي الذي يوجّه النفس البشريّة ويبعدها عن كلّ الشّوائب التي تنزلها من مرتبة الإنسانيّة، فالتّوحيد «يجمع عناصر النفس، ويوحّد اتجاه المشاعر نحو مصدر واحد للتّلقّي فيؤدّي بذلك إلى أثر تركيبى بنائى في الشّخصيّة، بعكس تعدّد الآلهة، وتعدّد مصادر الخوف

¹ (سورة النحل، الآية 58-59).

² (الألوسي، روح المعاني، ج 8، ص 84).

والنفع والضّرر، فإنّه يؤدّي بذلك إلى تورّع المشاعر وانقسام النفس وتشتّت الانتباه إلى عديد الجهات، يؤدّي ذلك إلى تفكيك رباط الشّخصيّة¹، فتنساق النفس إلى الإحرام.

وفي هذا الاستعمال للفظّة "ولد" دالّة على الأنثى مُلح دلاليّة وتعريضات نفسيّة، فهو ترقيق لقلب الوالد قبل الواد، بمعنى أنّ هذا الاستعمال هو في سياق الترغيب وليس التهيب، مادامت أنّ الفعل لم تنجز بعد، ويزيد في تأكيد هذا الحكم أنّه تعالى وصف البنت التي تمّ قتلها بالموءودة، وهو تهديد صريح لفضاعة الجرم فقال «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾»²

«فسؤال الموءودة تعريض يراد منه تهديد وائدها ورعبه بالعذاب، وإثما سُئِلت عن الذّنب الموجب لقتلها ولم تُسأل عن قاتلها زيادة في التّهديد، فسؤالها عن تحديد الذّنب مع تحقّق الوائد الذي يسمع السّؤال بأنّه لا ذنب لها، إشعار له بأنّه غير معذور بما صنع»³، وإذا قمنا بالمقابلة بين الآيتين الوارد فيهما لفظّة "ولد" دالة على الأنثى وهذه الآية سنجد أنّ الآيتين خطاب مخصوص بالوالد تحذيرا من هذا الفعل الشّنيع.

إنّ تضيق دلالة "ولد" لتوحي بالأنثى فقط كان له دواع نفسيّة واجتماعية، كما هو صحيح للمسار الإنسانيّ عن طريق ترسيخ قيم حقوق الإنسان في العيش والإعالة، ورعاية حقوق الأولاد دون تفرقة في الجنس والعمر.

¹ (مصطفى محمود، من أسرار القرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ط5، ص 48.

² (سورة التكويد، الآية 8-9.

³ (محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتّوير، ج9، ص146.

2.3.3) تواتر لفظة "ولد" في الخطاب القرآني ونسقية تغير دلالتها:

1.2.3.3) التوسيع الدلالي:

المظهر	الآيات القرآنية
الولد في باب الميراث	(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ^{١١} فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ^{١٢} وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ^{١٣} وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ ^{١٤} مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ^{١٥} فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِلْأُمِّهِ الثُّلُثُ ^{١٦} فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ الشُّدُسُ ^{١٧} مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ^{١٨} ءِآبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ^{١٩} فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ^{٢٠} إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ^{٢١}) (النساء 11.
	(يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ^{١٦٦} إِنْ أَمْرُوهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ^{١٦٧} وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ^{١٦٨} فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ^{١٦٩} وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ^{١٧٠} يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ^{١٧١} وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ^{١٧٢}) (النساء 176.
	(وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ^{١٧٣} فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ^{١٧٤} مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ^{١٧٥} وَلَهُنَّ الرُّبُعُ ^{١٧٦} مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ^{١٧٧} فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ^{١٧٨} مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ^{١٧٩} وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ ^{١٨٠} فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ ^{١٨١} فِي الثُّلُثِ ^{١٨٢} مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ^{١٨٣} وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ^{١٨٤} وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ^{١٨٥}) (النساء 12.

(*) وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ^ط لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ^ع وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ^ع لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا^ع لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ^ع وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ^ط فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا^ط وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٣﴾ (سورة البقرة 233)	
(وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾) (سورة النساء 75)	
(إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾) (سورة النساء 98)	
(وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾) (سورة النساء 127)	
(يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا تَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا^ع إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا	

التسوية في المعجز بين الإناث والذكور

تَعْرَنَكُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴿٣٣﴾ (سورة لقمان 33)	
(فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا ﴿١٧﴾) (سورة المزمل 17)	
(يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَأَحْذَرُوهُمْ^ج وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾) (سورة التغابن 15/14).	التسوية في الفتنة بين الإناث والذكور
(وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾) (سورة الأنفال 28).	
(يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ^ج وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٩﴾) (سورة المنافقون 9)	
(وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِآلَتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ هُمُ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾) (سورة سبأ 37).	

2.3.3.3 التضييق الدلالي:

المظهر	الآيات القرآنية
لدلالة على الذكر فقط	(قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾) سورة نوح 21
	(وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ إِنَّ تَرَنَّا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾) سورة الكهف 39
	(وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۚ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ ۚ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾) سورة يوسف 21
	(وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩٠﴾) سورة القصص 09.
	(قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ۚ قَالَ كَذَلِكِ ۚ قَالَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾) سورة آل عمران 47.

(﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾) سورة الأنعام 151.	للدلالة على الإنان فقط
(﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴾) سورة الإسراء 31.	

خاتمة الفصل:

احتفى القرآن الكريم بكلّ الألفاظ التي تعارف عليها الناس في لغتهم في فترة ما قبل الإسلام، وكان هذا الاحتفاء من أجل إبراز ثروة هذا الخطاب دلاليا وتداوليا، بحيث أنّ اقتراض القرآن الكريم للفظ ما من معهود العرب، وإسباغ عليه أوجها مختلفة من المعاني والدلالات هو في الحقيقة إبراز لمرونة هذا الخطاب وقابليته الفائقة على التكيف مع أيّ وضع لغويّ جديد، فضلا عن إعطاء هذه الحقائق العرفية شحنا عاطفيّة مسّت كلّ الشرائح البشريّة المقصودة بهذه السياقات القرآنية.

الفصل الثالث : الحقائق الشرعية ومستويات

الدلالة في الخطاب القرآني

- 1- الخطاب القرآني بين الدلالة الوضعية والدلالة الشرعية
- 2- مستويات التغير الدلالي للحقيقة الشرعية في الخطاب القرآني
- 3- الحقائق الدينية في الخطاب القرآني

1- الخطاب القرآني بين الدلالة الوضعية والدلالة الشرعية:

تحمل اللغة العربية في ذاتها شروط تطورها، فلطالما أيقن العرب أنّ لغتهم أكمل نموذج تعبيريّ عرفه البشر، بحكم قدرتها على التجسّد في صور تعبيرية متباينة، فضلا عن القاموس الثريّ الذي تزخر به، وقدرة أهلها على التصرّف فيها، ولكنّ هذه اللغة لم تشهد تطوّرا وحركيّة في أصولها كتلك التي شهدتها عندما نزل القرآن الكريم بها.

أعطى الخطاب القرآني لهذه اللغة وجودا آخر غير وجودها الأوّل، وغنيّ عن البيان أنّ هذا الخطاب «معجز في وجوه متعدّدة من حيث فصاحته وبلاغته ونظمه وتراكيبه وأساليبه وما تضمّنه من أخبار الماضيّة ومستقبله وما اشتمل عليه من أحكام جليّة، وقد تحدّى ببلاغة ألفاظه فصحاء العرب كما تحدّاهم بما اشتمل عليه من معان صحيحة كاملة»¹، فقد أضاف إلى رصيدهم اللّغوي ألفاظا جديدة ساهمت في إثراء لغتهم، لكن المتفرّد والجديد والطارئ هو استعماله لألفاظ كانت موجودة أصلا فيها، ولكن بمعان جديدة، والأكثر بلاغة في هذا الأمر كلّهُ هو قدرة وصول المعنى الجديد إلى الأذهان دون تعقيد أو التباس، وكأنّ هذا المعنى الجديد مصاحب لهذه المفردة منذ القدم.

أطلق العلماء على المعاني الجديدة التي استحدثها القرآن الكريم بالحقائق الشرعية؛ بحكم أنّ الشّرع ممثّلا بالقرآن الكريم هو المؤثر الأوّل في تغيير دلالة اللفظة، وكان ذلك بنسقية مضبوطة وناجعة؛ لأنّ «القرآن الكريم دقيق في اختيار مفرداته واستعمال مصطلحاته، وعرض مفاهيمه وحقائقه، وإنّه ينوع صور استعمال المصطلح الواحد، ويبدع في استخدامها، ويضيف معاني جديدة في هذا السّياق إلى ما قرّره في سياق سابق، ويلقي في كلّ مرة ظلالا خاصّة»²، فتصبح بذلك الدلالة الوضعية متغيّرة بقيادة الشّرع، متجدّدة في ذاتها إلى دلالة أخرى يطلق عليها الدلالة الشرعية أو الحقيقة الشرعية.

¹ (محمد سلامة حسين، الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2002، ص11).

² (صلاح عبد الفتاح الخالدي، مفاتيح التعامل مع القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط2، 1994، ص153).

اعتادت نواميس اللغات على أنّ التغيّر الدلالي يتّسم بخاصيّتي الزمن والبطء، بحيث يحدث وفق مسار زمني متباعد وبوتيرة بطيئة بحيث يصعب على الناس ملاحظة هذه الحركة في اللغة، لكن القرآن الكريم أحدث ثورة لفظية في اللغة العربية، عن طريق استحداث معان جديدة في فترة زمنية قصيرة، وعمل على إدخال هذا المعنى في القاموس اللفظي للمتكلمين بالعربية، ومن المتعارف عليه أيضا في قوانين التغيّر الدلالي أنّ المعنى الوضعي القديم يختفي بمجرد شيوع المعنى الجديد، ولكن الحقائق الشرعية حافظت في الخطاب القرآني على دلالاتها الوضعية¹، وكأننا بالخطاب القرآني يريد أن يضيف إلى العربية دون أن ينقص منها .

2- مستويات التغيّر الدلالي للحقيقة الشرعية في الخطاب القرآني:

شهدت الحقائق الشرعية في الخطاب القرآني عناية كبيرة من قبل الدارسين والعلماء، وذلك راجع للزخم المعرفي الذي تمتاز به هذه الحقائق، والتقلّة النوعي التي أحدثتها على مستوى هذا الخطاب بصفة خاصة وعلى مستوى اللغة العربية بصفة عامة. ومن الحقائق التي جاء بمعانيها القرآن الكريم نجد:

1.2 الصلاة:

أكثر المفاهيم الشرعية التي سلّط عليها الضوء وكانت متداولة بين الباحثين قديما وحديثا هي لفظة "الصلاة"، بحكم أنّ الخطاب القرآني عند نزوله جعل الصلاة من المحاور الأساسية التي تدور حولها أفكاره وتعاليمه، وأصبحت بذلك الركن الأساسي وعمود الإسلام، لكن الطارئ في مفهوم الصلاة أنّ هذه اللفظة كانت موجودة متداولة بين العرب القدماء كلفظة تنتمي إلى قاموس لغويّ ومفهوم ينتمي لأعرافهم الاجتماعية والدينية.

لما تصرّف الخطاب القرآني في دلالة لفظة "الصلاة" بنقلها من مجال دلاليّ إلى مجال دلاليّ آخر، عمد في سياقات أخرى على الحفاظ على مفهومها الوضعي الذي تعارف عليه

¹ -نفس الأمر لاحظناه في الحقائق العرفية، وسبق ذكره في الفصل الثاني.

العرب قبلاً، وهو المفهوم الذي تداول في المعاجم والقواميس العربية، فالصلاة ألفها واو لأن جماعتها صلوات والتثنية صلوان.

والصلاة وسط الظهر لكل كائن، وإذا أتى الفرس على إثر الفرس السابق قيل عن الثاني صلى وجاء مصلياً؛ لأن رأسه يتلو الصلاة الذي بين يديه¹

وأختلف في وزن "الصلاة" ومعناها، أما وزنها فقليل فعلة بالتحريك وهو الظاهر المشهور، وقيل بالسكون، فتكون حركة العين منقولة من اللام.

وأما معناها فقليل الدعاء، صليت لك أي دعوت لك، وهو المعنى الذي تعارف العرب عليه ووظفوه في أشعارهم وخطبهم وكلامهم، ومنه قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- "إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطراً فليأكل، وإن كان صائماً فليصل"²؛ أي فليدع لهم بالخير والبركة، فالدعاء في الجاهلية وحتى في الإسلام هو صلاة.

وهذا المعنى الوضعي للفظ "الصلاة" تواتر في أشعار العرب الجاهليين، ومنه قول الأعشى:

تقول بنيّ وقد قرّيت مرتحلاً يا ربّ جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمني نوماً فإنّ لجنب المرء مضطجعاً³
وظاهر البيت أنّها صليت بمعنى دعت.

جاء الخطاب القرآني ثورة غيّرت المفاهيم والألفاظ والمدارك، فتصرف في دلالة الصلاة، لكن المعجز في هذا أنّ هناك سياقات قرآنية جاءت فيها لفظة "الصلاة" بالمعنى الوضعي وهو الدعاء، حيث نرى القرآن الكريم يفيد من كلّ المعاني والإيحاءات التي تحملها اللفظة من أجل إيصال المعنى والإمسك بالإعجاز والبيان، قال الله تعالى في أحد تلك السياقات

¹ (ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج38، ص137).

³ (الأعشى، الذيان، ص185)

(خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٣﴾) ¹

إنّ التغيّر الدلالي الذي اضطلع به الخطاب القرآني في اللغة العربيّة هو مسار دلاليّ يبحث عن المعنى قبل كلّ شيء، وبالتالي أينما ثقف المعنى المراد أمسك به، وعليه نجد أنّ الدلالات الجديدة لا تتناقض مع الدلالات القديمة، وهذا واضح جليّ في هذه الآية؛ فلفظة "الصلاة" هاهنا تعني الدعاء، فالله سبحانه وتعالى يحثّ نبيّه الكريم على الدعاء لهم، فصلّ عليهم أي «أدع لهم واستغفر، وعدى الفعل يصلّي لما فيه من معنى العطف لأنّه من الصّلوين، وإرادة المعنى اللّغوي هنا هو المتبادر، والحمل على صلاة الميّت مستبعد، لذا استدلّ بالآية على استحباب الدعاء لما يتصدّق» ² كما أنّ السّكون في الآية يحدث بفعل الدعاء الصّالح لهم.

إنّ السنّة عند العرب أن يدعو المصدّق لصاحب الصّدقة إذا أخذها، «وعن الشّافعي رحمه الله: أحب أن يقول الوالي عند أخذ الصّدقة: أجرك الله فيما أعطيت، وجعله طهوراً، وبارك لك فيما أبقيت، (سكن لهم) يسكنون إليه وتطمئن قلوبهم بأنّ الله قد تاب عليهم (والله سميع عليم) يسمع اعترافهم بذنوبهم، ودعائهم (عليم) بما في ضمائرهم والغم من الندم لما فرط منهم» ³، وهنا استعمال صريح للدلالة الوضعية لكلمة الصّلاة، ويرى الرازي أنّه لا شك أنّ الصّلاة «في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، فإذا قلنا صلّى فلان على فلان، أفاد الدعاء بحسب اللغة الأصلية، إلّا أنّه صار بحسب العرف يفيد أنّه قال له اللهم صلّ له، فلهذا اختلف المفسرون، فنقل ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: معناه ادع لهم» ⁴؛ أي بمعناه الوضعي الأوّل.

¹ (سورة التوبة، الآية 103).

² (الألوسي، روح المعاني، ج11، ص 14).

³ (الزمخشري، الكشاف، ج3، ص89).

⁴ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج16، ص 184-185).

ولكن، هل كل معاني كلمة "الصلاة" في الخطاب القرآني تحمل معنى الدعاء فقط؟، المؤكد أنّ "الصلاة" كمفهوم جديد جاء به القرآن الكريم ولم يكن معروفا قبلا، أو الأدق أنّه لم يكن متداولاً من قبل وإن كان موجوداً؛ لأنّ العرب كانت «في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرايينهم، فلما جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام، حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زیدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفى الآخر الأول»¹، وكانت الصلاة من الشرائع التي زیدت، فكيف كانت هذه الزيادة؟

1.1.2-نقل دلالة "الصلاة" على ضوء الخطاب القرآني:

قام الخطاب القرآني بعمل نقلة دلالية في معنى لفظة "الصلاة"، فنقلها من مجال دلاليّ يعني الدعاء فقط، إلى مجال دلاليّ آخر أوسع يدخل تحت هذا المسمى تلك الشريعة المنصوصة التي تقتضي الركوع والسجود وأفعال أخرى، بحيث أصبحت "الصلاة" كمفهوم ولفظ تكتسي بصيغة نظامية مخصوصة بعد أن كانت مجرد دعاء مرسل يطلقه المتكلم على الشاكلة التي تبدو له.

قال الله تعالى : (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾)

يصف الله سبحانه وتعالى عباده المتّقين في هذه الآية، ومن صفات عباده المتّقين إقامة الصلاة، ويقصد تلك الشريعة التي يعدها الإسلام عمود الدّين، بالرّغم من أنّ الصلاة عند العرب كانت الدعاء إلّا أنّ الصلاة «المقصودة في هذه الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود... وإن كانت كذا فإنّ العرب لم تعرفه بمثل ما أتت

¹ (ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص77.

² (سورة البقرة ، الآية 03.

به الشريعة من الأعداد والمواقيت، لا شك أنّ العرب عرفوا السجود والركوع¹ إلاّ أنّهم لم يعرفوه بمثل هذه الطريقة.

استعان الخطاب القرآني بمفهوم عاديّ من كلام العرب، وأصبغ عليه لمسات من إعجازه وبيانه، فأصبحت هذه الكلمة الأساس الذي يقوم عليه، ولا بد من الإشارة إلى أنّ العرب في جاهليّتهم قد عرفوا الركوع والسجود، «وإن لم يكن على هذه الهيئة فقالوا:

أو درّة صدقيّة غوّاصها

بحج، متى يراها يهلّ ويسجد²

وقال الأعشى:

يرأوح من صلوات المليك

طورا سجودا، وطورا جوازا³»⁴

وهذا أمر جلّيّ في الشعر العربي القديم، أن يعبر عن معاني الركوع والسجود كمثّل قول الأعشى:

وصهباء طاف يهوديّها وأبرزها وعليه ختم

وقابلها الريح في دّها وصلّى على دّها وارتم⁵

بناء عليه، لا جرم أنّ المعنى الطارئ الذي جاء به القرآن الكريم يتمتّع بكلّ الجدّة والتميّز، ولم تعرف العرب مثيلا له في حياتهم الدّينيّة السّابق.

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 232-233).

² (هذا البيت للشاعر الجاهلي النابغة الذبياني من قصيدته التي مطلعها : يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

³ (الأعشى، الديوان، ص:145

⁴ (بن فارس، الصحابي في فقه اللغة، 79.

⁵ (الأعشى، الديوان، ص 200

2.1.2) سبب إطلاق لفظ "الصلاة" على هذه الشعيرة:

شغلت مسألة سبب إطلاق الخطاب القرآني للفظ "الصلاة" على هذه الشعيرة المخصوصة، فيرى البعض أنّها من الصلوات «ولذلك كتبت الصلاة في المصحف بالواو، قال صاحب التنبیّات قيل : هما عظمان ينحنیان عند الرّكوع، ولما كانا يظهران من الرّكع، سمّي مصلّيًا لذلك وفعله صلاة، ومنه المصلّي وهو الثّاني من حلبة السّباق؛ لأنّ رأس فرسه يكون عند صلوٰی الأوّل، وقيل لأنّها ثانیة الإیمان، كالثّاني في حلبة السّباق، وقيل لأنّ فاعلها متابع لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم كما يتابع الفرس الثّاني الأوّل، وقيل هي مأخوذة من تصليّة العود بالنّار ليقوم، ولما كانت تنهى عن الفحشاء والمنکر كانت مقومة لفاعلها، وقيل من الصّلة لأنّها تصل بين العبد وربّه»¹، ولا يخفى زخم المفاهيم والاحتمالات التي أوردها العلماء والفقهاء من أجل الإمساك بالسّبب الذي جعل من هذه الشعيرة التي تعدّ رأس العبادات هذه التّسميّة "الصلاة".

والزّمخشري من الذين رجّحوا أنّ الصّلاة «فعلة من صلی كالزّكاة من زكى، وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلی حرّك الصّلوين؛ لأنّ المصلّي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده»²، ولكنّ الفخر الرّازي عرّض بالمفهوم الذي أورده الزّمخشري، وأعطى جملة من الحجج التي تبين ضعف هذا المذهب فقال إنّ «هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجّة؛ وذلك لأنّ لفظ الصّلاة من أشدّ الألفاظ شهرة وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصّلوين من أبعد الأشياء استهتارا فيما يبيّن أهل النّقل»³، ومن النّاحية الدّلالية والإيحائية قد يكون رأي الرّازي أقرب إلى المنطق، بالرّغم من أنّ مذهب الزّمخشري عليه أكثر الدّارسين؛ لأنّ الألفاظ القرآنية تكتسي بالجمالية والإبداع في المعنى وفي المبنى، وذهب الألوسي إلى أنّ الصّلاة من «صليت العصا إذا قدمتها للنّار، فالمصلّي كأنّه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة

¹ (القرافي، الذّخيرة، ج2، ص05-06.

² (جار الله الزّمخشري، الكشاف، ج1، ص155.

³ (الفخر الرّازي، التفسير، ج2، ص33.

بعرضها على النار»¹، وخاصة إذا كانت أكثر وظائف الصلوة تأثيراً أنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر.

3.1.2- نسقية تواتر لفظة الصلوة في الخطاب القرآني :

من أصل (64) مرة تواترت فيها لفظة الصلوة في القرآن الكريم، كانت (46) مرة منها مسبوقة بلفظة الإقامة أو القيام، بفعل ماض أو مضارع أو أمر، بضمير المفرد أو الجمع، وتعتبر هذه اللفظة من القرائن الدالة على أنّ المعنى المراد في هذه الآيات هو الشعيرة المخصصة، وقد أفاض الزمخشري في الأبعاد الدلالية في تضييقها لفظة "الإقامة" إلى الصلوة، فيرى أنّ «معنى إقامة الصلوة تعديل أركانها، وحفظها من أن يقع زيغ في فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العود - إذا قومه - أو الدوام عليها والمحافظة عليها، كما قال الله عز وجل (الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ)»²، وقوله أيضاً : (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى

صَلَاتِهِمْ مُحَافِظُونَ)»³ من قامت السوق... لأنّها إذا حوفظ عليها، كانت كالشيء النافع الذي تتوجّه إليه الرغبات ويتنافس فيه المحصلون، وإذا عطلت وأضيعت كانت كالشيء الذي لا يرغب فيه، أو التجلّد والتشمر لأدائها، وألاً يكون في مؤدّيها فتور عنها ولا توان، من قولهم: قام بالأمر، وقامت الحرب على ساقها، وفي ضده قعد عن الأمر وتقاعد.⁴ ومثاله من القرآن الكريم وإن كانت الأمثلة ممتدة كثيرة:

(أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ)⁵

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 116.

² (سورة الماعز، الآية، 23.

³ (سورة المؤمنون، الآية: 09.

⁴ (الزمخشري، الكشاف، ج1، ص154.

⁵ (سورة العنكبوت، الآية 29.

ومعنى يقيمون الصلّاة «يعدّلون أركانها وبأن يوقعوها مستجمعة للفرائض والواجبات أو لها مع الآداب والسّنن، من أقام العود إذا قومه، أو يواظبون عليها، ويداومون... ويتشّمرون لأدائها بلا فترة عنها ولا توان»¹ ويؤدّونها، وقد جعل الله هذا القيام سببا في النّهي عن الفحشاء والمنكر، وكأنّنا بالصلّاة هذه الفريضة المخصّصة بالركّوع والسّجود والدّعاء سببا وجنّة عن الرّيغ.

وهنا إضافة مميّزة للدلالة الجديدة للفظه "الصلّاة"، ففي معنى الدّعاء سابقا لا تتعدّى كونها طلب للحصول، أمّا في معناها وجوهرها الجديد هي ناهية مانعة للوقوع في الفحشاء والمنكر، «ومعنى نهيها إيّاهم عن ذلك أنّها لتضمّن صنف العبادات من التّكبير والتّسبيح والقراءة والوقوف بين يدي الله عزّ وجل والركّوع والسّجود له سبحانه الدّال على غاية الخضوع والتّعظيم كأنّها تقول لمن يأتها لا تفعل الفحشاء والمنكر، ولا تعص ربّا هو أهل لما أتيت به، وكيف يليق بك أن تفعل ذلك وتعصيه عزّ وجل، وقد أتيت بها يدلّ على عظمتها وكبريائه سبحانه من الأقوال والأفعال بما يكون به إن عصيت وفعلت الفحشاء أو المنكر كالمتناقض في أفعاله»²، فجعل الصلّاة سبب في نفي الفحشاء والمنكر عن المصلّي، كأنّه يريد أن يقول للعرب أنّ الصلّاة ليست فعلا منعزلا وإنّما لها علاقة تلازميّة مع الفرد والجماعة، فقيامها قيام لأخلاقه والعكس صحيح.

أعطى الفخر الرّازي رؤية شاملة لكون الصلّاة ناهية عن الفحشاء والمنكر، فالعبد إذا صلّى حسبه «لبس لباس التقوى لأنّه واقف بين يدي الله، واضع يمينه على شماله، على هيئة من يقف بمراى ملك ذي هيبة، ولباس التقوى خير لباس يكون نسبه إلى القلب أعلى من نسبة الدّيباج المذهب إلى الجسم، فإذا من لبس هذا اللّباس يستحيل منه مباشرة قاذورات الفحشاء والمنكر، ثمّ إنّ الصلّوات متكرّرة واحدة بعد واحدة، فيدوم هذا اللّبس فيدوم الامتناع»³، بذلك أصبحت الصلّاة حقيقة شرعية، بل أصبحت مفهوما شاملا لمعاني الدّنيا

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 154.

² (المرجع نفسه، ص 163.

³ (الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج25، ص74.

والآخرة، فلا جرم أنّ القرآن الكريم عبّر بلفظ الصلّاة الذي استعاره من القاموس العربي، من أجل إبراز قدرته على منح الحياة للألفاظ عن طريق شحنها بهذه المعاني والدلالات .

أدت الصلّاة بمفهومها ودلالاتها الشرعية ذكر الله، لذلك ذُيّلت الآية بقوله تعالى (وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ)، يريد بذلك «للصلّاة أكبر من غيرها من الطّاعات، وسماها بذكر الله كما قال (يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾)»¹، وإنّما قال لذكر الله ليستقل بالتعليل كأنّه قال : وللصلّاة أكبر؛ لأنّها ذكر الله، أم، لذكر الله عند الفحشاء والمنكر، وذكر نهييه عنهما ووعيده عليهما، فكان أولى بأن ينهى من اللطف الذي في الصلّاة»²، وكلّ هذا مسير في سبيل الحصول على مرضاة الله سبحانه وتعالى.

ومنه قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾)»³

قرن الله سبحانه وتعالى بين الصلّاة وعدم الخوف ونفي الحزن، إنّ حسن إقامة الصلّاة على أصولها وشروطها أعظم الأعمال البدنيّة التي يقوم لها العبد تجاه الله سبحانه وتعالى، فالذين يتحلّون بهذه الصّفات لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، لذلك أمر الناس بالصلّاة لأنّها «عمل يدلّ على تعظيم الخالق والسّجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله

¹ (سورة الجمعة، الآية 09).

² (الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 553).

³ (سورة البقرة، الآية 277).

المشرك لأنه يغيظ آلهته بالفعل ويقول الله أكبر، ولا يفعله الكناي لأنّه يخالف عبادته»¹، بهذه المعاني تداولت لفظة "الصلاة" في متن الخطاب القرآني كحقيقة شرعية غير الإسلام في دلالتها، والملاحظ في هذا أنه بالرغم من أن القرآن الكريم استعمل لفظة "الصلاة" في معناها الوضعي إلا أن الحصّة الأكبر كانت للمفهوم الشرعي الجديد، وأغلب هذه الاستعمالات كما أسلفنا كانت مصاحبة للفظّة الإقامة مثل قوله تعالى: (الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِمِينَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٢٥﴾)²، وقوله أيضا في سياق آخر: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾)³

تنوعت استعمالات لفظة "الصلاة" في الخطاب القرآني بالرغم من أن دلالتها كانت واحدة تقريبا، كانت بعض السياقات غير مصاحبة للفظّة "الإقامة"، وكان ذلك أيضا من أجل خدمة ظلال معان خفية تتجلى في هذه السياقات أو تلك على أهما التفاتات دلالية دقيقة، ومن ذلك قوله تعالى:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا^٤ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 472.

² (سورة الحج، الآية 35.

³ (سورة المائدة، الآية: 55.

مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا ﴿٤٣﴾¹

أصبحت الصلوة تلك الشعيرة الجديدة على العرب محكومة بتصرفات يجب القيام بها لتكتمل أركانها، والتي تترجمها الطهارة، والدعاء مرسل لا يحكمه أمر، أما من علامات صحة الصلوة طهارة المرء ظاهرا لتكلف هي بتطهيره باطنا، «ففي كل صلاة يقف الإنسان بكل ما تحمله نفسه من خطايا وذنوب وعيوب، فيصلح الخالق سبحانه عيوبها ويقوي ضعفها ويصحح مسيرتها بما في منهجه من علم وأسرار، وعلى قدر استحضر العبد لعظمة ربه، وعلى قدر تجرده من فجور نفسه تكون الثمرة والنتيجة، فليس لإنسان من صلاته إلا ما عقل منها»²، هذا المفهوم الروحي الذي يجعل الإنسان يصبو دائما إلى طلب الصفاء الداخلي عن طريق هذا الفعل الجسدي.

يخاطب الله سبحانه وتعالى في سياق آخر جيل من الناس تركوا الصلوة، ثم يبين بحكمة قرآنية آثار ذلك على المسار العام لحياتهم الدنيوية والأخروية، فقال تعالى: ﴿خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾³ ﴿٥٩﴾

الأکید أنّ كلّ «أسرار النفس البشرية تكمن في منهج العقيدة، ومن أهم شعائر هذا المنهج "الصلوة"، فهي الشعيرة التي فرضها الله سبحانه وتعالى على رسوله -صلى الله عليه وسلم- من فوق سبع سموات لعظم شأنها وجلال قدرها، إنها موسوعة نفسية تصل بالنفس إلى حقيقة الطهر والتعفف والاستقامة، وتبتعد بالسلوك على كلّ فحش ومنكر، تصديقا لقوله تعالى: (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ

¹ (سورة النساء، الآية: 43).

² (الصلوة أسرارها النفسية، ص 20).

³ (سورة مريم، الآية: 59).

الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾¹»²، فقد أصبحت بمثابة المقياس الذي يحفظ العبد ويقيس مدى إيمانه، وتركها دليل على إضاعته في بحر الشهوات والموبقات.

أصبح للصلاة علاقة وطيدة مع التزام الإنسان بكل ما هو سويّ، فمثلاً «الشرك إضاعة للصلاة لأنه انصراف عن الخضوع لله تعالى، فالمشركون أضاعوا الصلاة تماماً، قال الله تعالى: (قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ) ﴿٤٣﴾»³، والشرك إتياع للشهوات؛ لأنّ المشركين اتّبعوا عبادة الأصنام لمحجّد الشهوة من غير دليل، وهؤلاء هم المقصود هنا، وغير المشركين كاليهود والنصارى فزطوا في الصلوات واتّبعوا شهوات ابتدعوها ويشمل كلّ ذلك اسم الغيّ⁴، الذي يدتّس حياتهم الدنيويّة، ومصيرهم الأخروي.

في بعض السياقات القرآنية، حدثت مزاججة بين لفظي "الصبر" و "الصلاة"، فمنها قوله تعالى: (يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ^ج إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) ﴿١٥٣﴾⁵

وفي سياق آخر قال الله تعالى: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ^ج وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) ﴿٤٥﴾⁶، و"الصلاة" هنا أريد بها «معناها الشرعي في الإسلام، وهي مجموع محامد الله تعالى قولاً وعملاً واعتقاداً، فلا جرم كانت الاستعانة بالمأمور بها هنا راجعة

¹ (سورة العنكبوت، الآية: 45).

² (الصلاة وأسرارها النفسية، ص 19).

³ (سورة المدثر، الآية: 43).

⁴ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 153).

⁵ (سورة البقرة، الآية 153).

⁶ (سورة البقرة، الآية: 45).

لأمرين الصبر والشكر»¹، الجمع بين الصبر والصلاة يوضح علو شأن هذه العبادة التي يجب على العبد الاستعانة بها لدفع ما يكره؛ «لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخضع القلب، ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة، ونفرة عن الدنيا فيهن على الإنسان حينئذ ترك الرئاسة مقطعة عن المخلوقين إلى قبلة خدمة الخالق»²، ليكتمل النضج الروحي للإنسان المصلي.

يعلل الألوسي لهذه المزوجة بين مفهوم الصبر، والصلاة بوصفها شعيرة مقدسة، فيرى أن «الصبر حبس النفس على ما تكره، وقدمه على الصلاة لأنها لا تكتمل إلا به، أو لمناسبة حال المخاطبين، أو لأن تأثيره - كما قيل - في إزالة ما لا ينبغي، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح، وأما الاستعانة بالصلاة فلما فيها من أنواع العبادات، مما يقرب إلى الله تعالى، قربا يقتضي الفوز بالمطلوب، والعروج إلى المحبوب، وناهيك من عبادة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات يناجي فيها العبد علام الغيوب»³، فيستعين العبد بالصلاة قلبياً؛ لأن الاستعانة بها تدل على أن العبد مدرك لقدرة الصلاة على تغيير الأحوال من حال إلى حال.

نقل الإسلام عن طريق القرآن الكريم دلالة لفظة "الصلاة" من مجرد معنى جاهلي، إلى مفهوم إسلامي واسع يضم في ذاته عبراً ومعاني⁴، فقد خرج الخطاب القرآني بهذه اللفظة إلى فضاء رحب واسع ومدد قدرها الاستيعابية للمعاني إلى أبعد حد.

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 478..)

² (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 52.)

³ (الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص 249.)

⁴ (استعمل الخطاب القرآني لفظة الصلاة في التعبير عن معاني أخرى غير الفريضة المشروعة، فمثلاً عبرت هذه اللفظة عن معنى الدين في قوله تعالى: (قَالُوا يَسْعَىٰ أَبْصُلُوكُمْ أَصْلُوكُمْ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا

مَا نَشْتَوُا إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾) سورة هود، الآية 87.

4.1.2) رصد إحصائي:

فضلا عن لفظة "الصلاة" جاءت كذلك بصيغ مختلفة كأفعال وجمع ومفرد وكان ذلك بالنسبة الآتية:

صلى (3مرات)		يُصلي (مرتان)		صلوات (5مرات)		صلاتهم (10مرات)		صل (مرة واحدة)	
السورة	الآية	السورة	الآية	السورة	الآية	السورة	الآية	السورة	الآية
*القيامة	01	*آل	39*	*البقرة	157	الأنعام	72	التوبة	103
الأعلى	15	عمران	43		238		92		
*العلق	10			*التوبة	99	الأنفال	35		
				*الحج	40	المؤمنون	02		
				المؤمنون	9		09		
						النور	41		
						الأحزاب	56		
						المعارج	23		
							34		
						الماعون	5		

كما عبّر بلفظة الصلاة عن موضع الصلاة وليس الصلاة في حد ذاتها، ونجد هذا في قوله تعالى: (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هُذِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصُلُوٌ وَمَسْجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ) (سورة الحج الآية 40، لكننا أثّرنا الحديث عن المعنى الإسلامي الذي شاع وانتشر وتداوله الناس،

2.2) الزكاة:

بعد لفظة "الصّلاة" كانت لفظة "الزكاة" من المفاهيم الشرعية التي تمّ تداولها بكثرة في متن الخطاب القرآني، بوصفها نظاما اقتصاديا سنّه الإسلام من أجل تنظيم الحياة الماديّة للنّاس، ومثل لفظة "الصّلاة"، فإنّ القرآن الكريم قد استعمل "الزّكاة" من القاموس العربي، ووظّفها في متنه بمعان مختلفة، ولكن هل عرف العرب الزّكاة بالمفهوم الذي استعمله القرآن الكريم؟.

تداول جذر (زكا، زكو) في المعاجم والقواميس العربية، فمنه «زكا، الزّكاء ممدود: النّماء والربّيع، زكا يزكو زكاءً وزكّوا، وفي حديث عليّ كرم الله وجهه: المال ينقصه الإنفاق، والعلم يزكو على الإنفاق، فاستعار له الزّكاء وإن لم يكن ذا حرم، وقد زكاه الله وأزكاه، والزّكاة: الصّلاح، ورجل زكيّ؛ أي زاك، من قوم أتقياء أزكياء، وقد زكا زكاءً وزكّوا وزكي وتزكى، وزكّاه الله، وزكى نفسه تزكية»¹

من الدّراسة اللّغويّة لكلمة زكى وزكاة نجد أنها تحمل في طيّاتها معاني النّماء وما يتّصل به من طهارة وتعفف، وهذا المعنى الذي عرفه العرب في العصر الجاهلي وتداولوه بينهم، لم يكن عندهم أيّ علاقة بالمجال الاقتصادي، وإنّما كان مستعملا في حياتهم العامّة.

ومن الزّكاة أيضا قولهم «وزكّاه الله تعالى تزكية وأزكاه؛ أنماه وجعل فيه بركة، وزكا الرّجل يزكو زكّوا؛ صلح، وبه فسّر قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ ۚ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا

¹ (ابن منظور، لسان العرب، ص1849).

وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ ۖ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦١﴾¹ ؛ أي ما صلح، وزكا يزكو (تنعم) وكان في خصب، والزكاة صفوة الشيء²، فالزكاة هي النماء والطهارة.

1.2.2-الدلالة الشرعية للزكاة في الخطاب القرآني:

انتقل الخطاب القرآني بلفظة "الزكاة" من كونها صفة للنماء والطهارة والمدح إلى مفهوم إسلامي قار، وسلوك اجتماعي واقتصادي يهدف إلى خلق جوّ من الاستقرار الاجتماعي والتسوية بين الناس، والتأليف بين قلوبهم عن طريق نشر حسّ المشاركة.

قال الله تعالى: (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِينَ ﴿٧٢﴾)³

وقال أيضا في سياق آخر: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾)⁴

إنّ الزكاة في المفهوم الشرعي الذي جاء به القرآن الكريم هي إخراج نصيب معلوم من المال وإعطائه للفقراء والمساكين الذين حدّدهما لشرع ، فكأنّ الخارج من المال يطهره من نبعة الحق الذي جعل الله فيه للمساكين، كما نرى النبي -صلى الله عليه وسلم- سمى ما يخرج من الزكاة أوساخ الناس⁵، وإخراجه بصفة دورية ثابتة يطهر المال من هذه الأوساخ، فتتجدد البركة، ممّا يؤدي إلى النماء.

¹ (سورة النور ، الآية: 21.

² (الزبيدي، تاج العروس في جواهر القاموس، ج38، ص218-220.

³ (سورة الأنبياء، الآية 73.

⁴ (سورة البقرة، الآية 43.

⁵ (ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1، ص136.

أعطى الخطاب القرآني عن طريق التغيير الدلالي شحنة دلالية كبيرة للفظه كانت حتى وقت قريب من نزوله مجرد معنى عائم يستعمله العرب في مخاطباتهم اليومية، فأضحت هذه اللفظة منهج حياة، وصنوان نجاة لشريحة كبيرة من المجتمع، ومن «الواضح أنّ كلمة "زكاة" إذا أطلقت الآن فإنّها لا تدلّ إلّا على المعنى الاصطلاحي الإسلامي، وليس من شكّ أنّها لم تكن معروفة في الجاهلية بهذا المعنى؛ لأنّ العرب في الجاهلية لم يعرفوا نظاما اقتصاديا محددا، بل لم تكن لهم طرق منظمة لجمع المال وإنفاقه، كانوا دائمي التّنقل والترحال، كلما ضاقت بهم ضائقة، أو نبا بهم مكان، أو جفّ لهم مرعى، أو نضب لهم مورد، وكثيرا ما كانت تشب بينهم الحروب، وتشنّ عليهم الغارات، ...، ولذا فإنّ المال كان عزيزا عليهم، أثيرا عندهم، ولم يكن عندهم إحساس بوجود الفقير، أو المحروم بلّة أن يكون عندهم قانون يحميه أو يرهه»¹، أو يجعل الإنفاق عليه واجبا دينيا أو اجتماعيا، حتّى جاء القرآن الكريم بهذا المعنى الجديد.

استعار الخطاب القرآني لفظة "الزكاة" من القاموس العربي بالرغم من قدرته على الإتيان باسم جديد كليّا لهذا المفهوم، وذلك حتّى يبيّن أنّ الطّهارة والنماء والزكاة الحقيقيّة تلك التي تضمن الحياة الكريمة لكلّ فرد من أفراد المجتمع على اختلاف مواردهم المادّية، وطريقة اكتسابها، فجعل في مال الغنيّ حقّا معلوما وثابتا للفقير، مصداقا لقوله تعالى :

(وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۖ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ) ²

ولعلّ «إخراج نصف دينار من عشرين دينار سميّ بالزكاة شبيها بالنماء والطّهارة؛ لأنّ في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة، فإنّ الله يرفع البلاء عن ذلك المال ويطهره بسبب تلك العطية، فصار ذلك الإعطاء نماء في المعنى وإن كان نقصانا في الصوّة... كما أنّها تطهر مخرج الزكاة من كلّ الذنوب»³، ونلاحظ ذلك جليّا في قوله تعالى: (خُذْ مِنْ

¹ (عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ص213.

² (سورة المعارج، الآية : 24-24.

³ (، الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج3، ص47.

أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ^١

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٣﴾^١، فهي في وجه من الوجوه تطهر المصدق المزكي، وبالتالي للزكاة بمفهومها الشرعي الجديد قدرة على سد الثغرات الموجودة في المجتمع عن طريق حفظ كرامة الفقير وكفايته شر السؤال، كما أنّها ترجع بالخير على المصدق، عن طريق إنماء ماله، وتطهير نفسه، وجعله قادرا على الإحساس بحياة الفقراء والمساكين.

قال الله تعالى : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾)^٢

جاء القرآن الكريم من أجل بناء مجتمع راق تعتبر كرامة الفرد فيه هي أولى الأولويات، لذلك فزنت فريضة "الزكاة" مع عبادة الله تعالى وهي أسمى الشرائع والمفتاح الوحيد للتوحيد، وهذا دليل على أنّ الزكاة مقوم الحياة الصحيحة الكريمة للأفراد، لذلك حدّد القرآن الكريم «للناس نظاما إسلاميا شاملا كاملا في كيفة التعامل بالمال، يقوم على قاعدة رئيسية أنّ المال كله لله، وأنّ الإنسان مستخلف فيه، وهذا الخليفة يجب أن يتصرّف فيه بحسب أوامر من استخلفه في ماله، وبذلك يتصرّف المسلم في مال الله وفق شرع الله، ومن أحكام الله عزّ وجل أنّه جعل في مال الأغنياء حقّا معلوما محدّدا للفقراء والمساكين، وقد سمّى هذا الحق (زكاة)؛ لأنّ الذي ينفق من ماله في سبيل الله يكون قد زكى ماله ونمّاه، وسار به في طريق البركة»^٣ والطّهارة.

^١ (سورة التوبة، الآية 103).

^٢ (سورة البينة، الآية 05).

^٣ (عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ص 213).

2.2.2- ثنائية الصلاة والزكاة في الخطاب القرآني:

ذكرت لفظة "الزكاة" في متن الخطاب القرآني (32) مرة، كانت (27) مرة منها مقرونة مع "إقامة الصلاة"، وفي هذا الأمر الإلهي حكم غامرة للمتصفح في القرآن الكريم، فالصلاة تؤدي إلى استقامة الفرد من الناحية السلوكية الاجتماعية، وذلك كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، كما أنّها تجعل من الإنسان متمتعاً بالهدوء والسكينة، والزكاة مفهوم اقتصادي يساهم في تحسين الحياة العامة للعباد، كأننا بهذه المزاوجة يريد الخطاب القرآني بها توضيح الدّعمة التي يقوم عليها المجتمع، فقلوه تعالى (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) «أمر بأعظم القواعد الإسلامية بعد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة؛ لأنّ الأولى عمل يدلّ على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة... ولأنّ الزكاة انفاق المال وهو عزيز على النفس، فلا يبذله المرء في غير ما ينفعه إلّا عن اعتقاد نفع أخروي لا سيما إذا كان ذلك المال ينفق على العدو في الدين، فلذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأهمّهما لا يتجشّهما إلّا مؤمن صادق»¹ الإيمان، ويكفيها النظر إلى عدد الآيات التي قرنت الزكاة فيها بإقامة الصلاة لنكتشف عظم هذا الأمر الربّانيّ.

إنّ القرآن الكريم خطاب توعويّ إصلاحيّ، تكرّس معانيه على صناعة الفرد المستقيم سلوكياً وروحياً واجتماعياً، فقامت دعواه على عرض الخطوط الكبرى التي تحوّل الناس بناء مجتمع راق، فمنذ «أقدم العصور الإنسان يحلم بإقامة المجتمع الفاضل، المجمع الذي تسوده المحبة، وينتشر العدل بين أبنائه، ويعمه السلام، وتختفي منه عوامل الشرّ والقهر والحرمان، ومثل هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلّا وفق معطيات وشروط، أهمّها حسن التعامل مع النفس البشرية كما فطرها الخالق سبحانه، دون القفز على هذه الفطرة البشرية»²، وهو المنهج الذي تبناه الخطاب القرآني في مسيرته الإصلاحية.

¹ (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 473.

² (عيسى إبراهيم اللوباني، الإعجاز القرآني في التعامل مع النفس البشرية، دار، الأردن، ط1، 2009، ص 72.

قال الله تعالى محبباً في ثنائية "الصلاة-الزكاة"، مبيناً آثارها على حياة الفرد:
(وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ
عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ¹)

فالزكاة تقديم الخير للنفس، فهذا السياق القرآني يؤكد على أن هذه الخدمة التي تبدو في ظاهرها صالحة للغير، هي في لبحقيقة خير للمصدق لا المتصدق عليه، فقله: (الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) «أريد به الأمر بالتبّات على الإسلام فإنّ الصَّلَاةَ والزَّكَاةَ ركناه، فالأمر بهما يستلزم الأمر بدوام ما أنتم عليه على طريق الكناية، وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) تذييل لما قبله، والبصير العليم كما تقدّم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والمسيء؛ لأنّ العليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه إذ لا يذهله جهل ولا يعوزه علم»²، وعليه تعتبر ثنائية الصَّلَاة والزَّكَاة هنا المقياس الذي تقاس عليه العبادات الأخرى جميعها، فمن أقام الصَّلَاة وآتى الزَّكَاة على النحو الذي أمره الله، لا جرم أنّه يؤدّي جميع العبادات الأخرى على النحو ذاته.

استعارة الخطاب القرآني لفظة "الزَّكَاة" من معهود العرب في كلامهم لم يكن عبثاً، وإنّما ساهم ذلك في إعطاء هذه الشّعيرة صبغة إنسانيّة وروحيّة عميقة، تحمل في طيّاتها صلاح الفرد الذي ينتج عنه صلاح الجماعة، وبالتالي الوصول إلى المجتمع المثالي المطلوب؛ لأنّ «الدّعوة الإسلاميّة نزلت لتهذيب النّفس وهدايتها وإرشادها للتي هي أقوم... لذلك كان تركيز دعوة الإسلام على الإنسان بحثه على عمل كل ما فيه خيره وخير إخوته في الإنسانيّة سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين والابتعاد عن كلّ ما يضرّ به وبأبناء مجتمعه والبشريّة جمعاء»³، وعند الالتزام بتعاليم الإسلام، نجد أنّ كلاً من الصَّلَاة والزَّكَاة هما الأداة الرئيسيّة في

¹ (سورة البقرة، الآية: 110).

² (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 672).

³ (عيسى إبراهيم اللوباني، الإعجاز القرآني في التعامل مع النّفس البشريّة، ص 73).

تهديب النفس البشرية وإصلاحها، الزكاة طهارة للمال، لكنّها قبل ذلك طهارة لقلب المزكي، طهارة لنفسه، وطهارة لطريقة نظره للشريحة الضعيفة في المجتمع، أمّا الصلّة فهي الرقيب على تقويم سلوك الإنسان ممّا يجعله حريصاً على تأديّة الزكاة.

لا خوف ولا حزن على الذين يقيمون الصلّة ويؤتون الزكاة، إقرار قرآني ووعد ربّاني للذين أدوها كما أمر الشرع، وفي هذا تنويه على عظم هذه الشائبة الفريدة، فقال الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) ¹

إنّ إقامة الصلّة وإيتاء الزكاة لا يتوقّر إلّا في الذين آمنوا وعملوا الصالح من العمل، ممّا سيتكلّل كلّ ذلك في الأخير بصفة الأمان والفرح ونفي صفتي الخوف والحزن، ومادام أجر هذا العمل على الله سبحانه وتعالى فهذا دليل على عظم شأنهما، فإنّ « (الَّذِينَ ءَامَنُوا) بما وجب الإيمان به، (وَعَمِلُوا) الأعمال (الصَّالِحَاتِ) على الوجه الذي أمروا به (وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ) تخصيصهما بالذكر مع اندراجهما في الأعمال للتنبيه على عظم فضلهما فإنّ الأولى أعظم الأعمال البدنيّة، والثانية أفضل الأعمال الماليّة ²، والمزاوجة بينهما في الأداء يكلّل بالفوز العظيم .

قال الله تعالى في سياق قرآني آخر يبدو أكثر تفصيلاً وأكثر بيانا لفضل الزكاة، وكيف هي طهارة ونماء: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ

¹ سورة البقرة، الآية: 277.

² (الألوسي، روح المعاني، ج3، ص 52.

السَّيْلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ
الْبَأْسِ ۚ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾¹

هذا حضٌّ على بذل المال، «ومن الإعجاز في هذا المجال، والذي ينفذ إلى أعماق النفس البشرية فعلا هو هذا التصوير القرآني السامي لقضية التعامل المالي بين عباده وليس بين المسلمين وحسب، فالله سبحانه وتعالى أمر بالإنفاق وكثرة الصدقات على الفقراء والمساكين...، ولكن روعة كلام الخالق سبحانه تكمن في تصوير العلاقة لحظة الأخذ والعطاء، ومراعاة نفس الإنسان الذي يأخذ ومراعاة شعوره والحرص على عدم إشعاره بالدّل»²، بطريقة معجزة، وذلك بإشعار المتصدّق والمتصدّق عليه معاً أنّ هذا المال هو حقّ وليس تفضلاً من المعطي؛ لأنّ المعطي مستفيد هو الآخر من هذه المعاملة وذلك بتطهيره وتزكيته.

وإذا قام الإنسان بكلّ هذا دخل بذلك في خانة البرّ، وهذا إيذان بأنّ "الزّكاة" بوصفها حقيقة شرعية أقرّها الإسلام وحرص عليها ذات فضل عظيم؛ لأنّ البرّ هو «سعة الإحسان، وشدة المرعاة، والخير الكامل الشّامل، ولذلك توصف به الأفعال القويّة الإحسان، بر الوالدين، بر الحج، وقال الله تعالى: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ³ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ⁴)»³ والمراد به هنا بر العبد ربّه بحسن المعاملة في تلقي شرائعه وأوامره⁴، فانظر كيف بعث الخطاب القرآني الحياة في الدلالة الجديدة لمفردة "الزّكاة"، بل بعث فيها شحنة لا متناهية من القداسة، حتّى أصبحت سبيلاً إلى مرضاة الله وبرّه.

¹ (سورة البقرة، الآية: 177).

² (عيسى إبراهيم اللوباني، الإعجاز القرآني في التعامل مع النفس البشرية، ص 202).

³ (سورة آل عمران، الآية: 92).

⁴ (محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 128).

وفضلاً عن اتّصافهم بالبرّ، وصفهم بقوله «(وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) عذاب الله تعالى بتجنّب معاصيه وامتنال أوامره، وأتى خبر أولئك الأولى موصولاً بفعل ماضٍ إيذاناً بتحقيق اتّصافهم به، وإنّ ذلك قد وقع منهم واستقرّ، وغيّر خبر الثانية ليدلّ على أنّ ذلك ليس بمتجدّد بل صار كالسّجّية فيهم»¹، وكلّ ذلك ينقل الإنسان إلى الكمال الإنسانيّ الذي قوامه النّفس المهذّبة، تلك النّفس التي ستجشّم عناء بناء المجتمع الفاضل.

تعدّدت صفات الذين التزموا بإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة في الخطاب القرآني، بتحديد مصيرهم الدنيويّ والأخرويّ، سرد الصّفات الحميدة التي ستجلبها معها، فقال الله تعالى: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ^ط فَعَسَىٰ أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾)²

الخوف والخشية من المظاهر الطّبيعيّة التي تنمو مع الإنسان وتتطوّر معه، لا سبيل إلى تجاوز هذه الظاهرة في الإنسان، لكنّ القرآن الكريم يحدّد الطّريقة التي يمكن بها تجاوز الخوف، عن طريق إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، فالخشية داخلية «في أبواب الدّين، وألاً يختار على رضا الله رضا غيره لتوقع مخوف وإذا اعترضه أمران: أحدهما حقّ الله، والآخر حقّ نفسه، أن يخاف الله فيؤثر حقّ الله على حقّ نفسه»³، فالخشية تصبح لله وحده، وعند الالتزام بشنائية الصّلاة والزّكاة نتوصّل إلى الفرد الصّالح المنشود الذي يتميز بصفات حدّدها القرآن الكريم أيضاً بقوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ^ج يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

¹ (الألوسي، روح المعاني، ج2، ص48.

² (سورة التوبة، الآية: 18.

³ (الزمخشري، الكشاف، ج3، ص: 24.

وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾¹.

نقل القرآن الكريم دلالة لفظة "الزكاة" من المعنى اللغوي الدال على التماء والطهارة إلى المعنى الشرعي الدال على تلك الشعيرة المخصوصة من أجل التعمق في خبايا النفس البشرية، ومن أجل أن يبرهن أنه قادر على إعطاء الحياة في القيم والأخلاق عن طريق الكلمات.

3.2.2 رصد إحصائي حول ثنائية الصلاة-الزكاة:

تكررت لفظة الزكاة مقرونة بالصلاة في الخطاب القرآني (27) مرة وهذه هي الآيات المعنية:

الآية	رقمها	السورة
(وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾)	43	البقرة
(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ۚ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾)	83	البقرة
(وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِن خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾)	110	البقرة
(﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا	177	البقرة

¹ (سورة التوبة، الآية: 71).

		عَهْدُوا ^ط وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ^ط أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ^ط وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿٢٧٧﴾ ()
البقرة	277	(إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ ()
النساء	77	(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ فَامَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَّعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ ()
النساء	162	(لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ^ج وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ^ج وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾ ()
المائدة	12	(﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ^ط وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ ^ط لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَءَاتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَرْتُمْهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ^ج فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٢﴾ ()
المائدة	55	(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ ()
التوبة	5	(فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

		وَحُذُّوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١﴾)
التوبة	11	(فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ فِي الدِّينِ وَنُفِصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾)
التوبة	18	(إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ ۖ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾)
التوبة	71	(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾)
مریم	31	(وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾)
مریم	55	(وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴿٥٥﴾)
الأنبياء	73	(وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدٌ ﴿٧٣﴾)
الحج	41	(الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾)
الحج	78	(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ

		فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعَمَ الْمَوْلَى وَنِعَمَ النَّصِيرُ ﴿٥٨﴾)
النور	37	(رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٥٧﴾)
النور	56	(وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾)
النمل	3	(الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٣﴾)
لقمان	4	(الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾)
الأحزاب	33	(وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ۚ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾)
المجادلة	13	(ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ خُيُوتِكُمْ صَدَقْتُمْ ۖ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾)
المزمل	20	(۞ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَآئِفَهُ ۚ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَنْ لَّنْ حُصُوهَ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَّرْضَىٰ ۚ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۚ وَآخَرُونَ يُقْنَتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَءُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ لِّحَدُوهُ عِنْدَ

		اللَّهُ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا ^ط وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾)
البينة	5	(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾)
فاطر	18	(وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ^ط وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمَلٍهَا لَا تَحْمِلْ مِنْهُ شَيْئًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ^ط إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يُخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ^ط وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾)

4.2.2 الدلالة الوضعية للفظه "الزكاة" في الخطاب القرآني:

بالرغم من أن الخطاب القرآني غير من دلالة لفظه "الزكاة"، إلا أنه في سياقات قرآنية معينة حافظ فيها على الدلالة الوضعية لهذه اللفظة؛ أي الزكاة والطهارة، ومن ذلك قوله تعالى : (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ^ط ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^ط ذَلِكَمُ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ^ط وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾)¹

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: (رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ^ط إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣٣﴾)² ؛ أي «يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجاس الشك وقاذورات المعاصي، وهو إشارة إلى التخلية كما أن التعليم إشارة إلى التحلية»³، كأن الخطاب القرآني لم يشأ قبول حذف هذه الدلالة اللغوية الأولية، بل أفاد منها كثيرا في سياقاته المختلفة.

¹ -سورة البقرة، الآية: 232.

² - سورة البقرة، الآية: 129.

³ (الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص 387.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: (وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾) ¹ ، وأيضاً قوله تعالى في سياق آخر: (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾) ²

«والزكي يفيد أموراً ثلاثة: (الأول) أنه الطاهر من الذنوب، (الثاني) أنه ينمو على التزكية لأنه يقال فيمن لا ذنب له زكي، (الثالث) النزاهة والطهارة فيما يجب أن يكون عليه ليصح أن يبعث نبياً» ³.

من هنا، نكتشف أن الخطاب القرآني تعامل مع لفظة (الزكاة) بحيوية ودينامية، فقد استحدث لها مفهوماً جديداً لم يعهده العرب، وجعله من أكبر المفاهيم الإسلامية بعد "الصلاة"، كما حافظ على الدلالة اللغوية الأولى واستفاد منها في إيصال معانيه.

4.2.2-رصد إحصائي حول الدلالة الوضعية للفظ "الزكاة" ومشتقاتها في الخطاب القرآني:

السورة	رقمها	الآية
طه	20	(جَنَّتْ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى ﴿٢٠﴾)
النازعات	18	(فَقُلْ هَلْ لَّكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى ﴿١٨﴾)
عبس	3	(وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّى ﴿٣﴾)
عبس	7	(وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكَّى ﴿٧﴾)
الأعلى	14	(قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴿١٤﴾)
الليل	18	(الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴿١٨﴾)

¹ - سورة مريم، الآية: 13.

² - سورة مريم، الآية: 19.

³ - الفخر الرازي، التفسير الكبير، (م.س.ذ)، ج21، ص 200.

البقرة	232	(وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ ذَٰلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٢﴾)
الكهف	19	(وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِنِسَاءِهِمْ ۚ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٩﴾)
النور	28	(فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۚ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا ۚ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾)
النور	30	(قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾)
البقرة	129	(رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾)
البقرة	151	(كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾)
البقرة	174	(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا

		يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ (
آل عمران	77	(إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾)
آل عمران	164	(لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٨﴾)
النساء	49	(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ ۚ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٩﴾)
النور	21	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ ۚ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوتَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٨٠﴾)
الجمعة	2	(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٨١﴾)
التوبة	103	(خُذْ مِّنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٨٢﴾)
مريم	13 19	(وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا ﴿٨٣﴾) (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿٨٤﴾)

الكهف	81	(فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾)
-------	----	--

2.3-(القنوت)¹:

ذكرت لفظة القنوت أو ما اشتق منها في الخطاب القرآني (12) مرة، صبّت كل معانيها في مجالات دلالية استحدثها القرآن الكريم، فقد عرف العرب هذه اللفظة في مجالات مقيدة محدودة، فعندهم قنت له إذا ذلّ، وقتت المرأة لبعْلِها أقرت، والاقنتات: الانقياد²، فاستعار القرآن الكريم هذا الأصل الوضعي لهذه اللفظة وجسّده في متنه من أجل خدمة معانٍ متشعبة.

سعيًا للبحث عن بيت شعري يحوي لفظة القنوت في الشعر الجاهلي وفي حدود بحثنا المتواضع لم نعر على واحدة³، وربما يدلّ هذا الأمر أنه لم يكن لهذه اللفظة حضور قوي في منظوقهم، وبناء عليه «يمكن القول إنّ القنوت من المصطلحات التي صنعها القرآن الكريم وخصّصها في معنى محدّد هو انقياد العبد لأوامر ربّه، وخضوعه له والإحساس بتمام عبوديته أمام عظمة خالقه»⁴، مصداقًا لقوله تعالى: (الصّٰبِرِينَ وَالصّٰدِقِينَ وَالْقٰنِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴿١٢٠﴾)⁵، وهذه صفات تضافي على "القنوت" كلّ معاني الدلّة والخضوع والانقياد.

قال الله تعالى: (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾)⁶ لا يوجد من هو أكثر خضوعًا وانقيادًا لله من أنبيائه الكرام، فقد وصف النبي إبراهيم —عليه السّلام— بالقانت، وهذه اللفظة وحدها تظهر المكانة التي يتمتّع

¹ كان من المنظم لنسقية البحث والعمل المتسلسل أن تدرج لفظة الإيمان في هذا المبحث، لكننا أرجأناها إلى مبحث الحقائق الدينية حتّى تكون المعلومات كتلة واحدة على المستوى المفاهيمي والتنظيمي.

² -ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص48.

³ -وذلك في حدود بحثنا على الأقل.

⁴ - عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم، ص210.

⁵ -سورة آل عمران، الآية:17.

⁶ -سورة النحل، الآية: 120.

بها من يتّصف بهذه الخصلة، «فحقيقة القانت أنّه القائم بأمر الله، فالدّاعي إذا كان قائماً خُصّ بأن يقال له قانت؛ لأنّه ذاكراً لله وهو قائم على رجليه، فحقيقة القنوت: العبادة والدّعاء لله عزّ وجلّ في حال القيام، ويجوز أن يقع في سائر الطّاعة؛ لأنّه إن لم يكن قام بالرجلين، فهو قيام بالشيء بالنّيّة»¹، فكما يتّصل بالصّلاة وحدها، يتّصل كذلك بباقي الصّالحات من الأعمال، ومن هنا، نجد أنّ لفظة "القنوت" بفعل التّعير الدّلالي الذي أحدثه الخطاب القرآني أعطاهم حضوراً جديداً، وأصبحت من الألفاظ التي بثّ فيها حياة الاستعمال، وحياة القيمة المعنوية التي تحملها.

إنّ الملاحظ في سير تغيير الخطاب القرآنيّ لدلالة لفظة القنوت يجد أنّه أعطاهم معاني شتى تتّصل بمعنى الخضوع والانقياد، وقد نقل الحافظ شهاب الدّين أحمد بن حجر العسقلاني في أواخر باب الوتر في فتح الباري ثلاثة أبيات نظمها القاضي أبو بكر بن العربي في معاني القنوت:

ولفظ القنوت أعدّد معانيه تجد	مزيّداً على عشر معاني مرّضيه
دعاءً خشوعاً والعبادة طاعة	إقامتها إقراره بالعبوديّه
سكوت صلاة والقيام وطولّه	كذلك دوام الطّاعة الرّابح النّيّه ²

قال الله تعالى في سياق آخر: (وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ رُ

قَبِيتُونَ ﴿٢٦﴾)³، فقد جعل صفة القنوت هنا شاملة لكلّ من في السّموات والأرض، غلب صفة العاقل هنا فاستعمل "من" للتّعبير عن الانقياد الطّوعيّ لهذه الفئات المخصوصة.

¹ - الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص45-46.

² - المرجع نفسه، ج5، ص47.

³ - سورة الروم، الآية: 26.

إذا كانت صفة القنوت في الآية السابقة قد وُصف بها العاقلون من المخلوقات فقط، يقول الله تعالى في سياق شامل، يصف كل ما في السماوات والأرض من عاقل وغير عاقل بصفة القنوت له فقال: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا^١ سُبْحَنَهُ^٢ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَنِينٌ^٣﴾^١، فقلوه (كل له قانتون)؛ «أي كل ما فيهما كائنا ما كان جميعا منقادون له لا يستعصي شيء منهم على مشيئته وتكوينه إيجادا وإعداما وتغييرا من حال إلى حال، وهذا يستلزم الحدوث والإمكان المنافي للوجوب الذاتي، فكل من كان متصفا بهذه الصفة لا يكون والدا لأن من حق الولد أن يشارك والده في الجنس لكونه بعضا منه وإن لم يماثله»^٢، فوظف غير العاقل هنا ليدل أنه في مقابل جبروته وقوته ووحدانيته يتساوى كل شيء خلقه، عاقلا كان أو غير عاقل.

ومن هنا تحمل لفظة "القنوت" معنى الانقياد التام الذي لا يملك فيه المنقاد (على اختلاف جنسه) قدرة التصرف أو الاحتجاج، ويتأكد هذا المعنى للقنوت عندما نجد أنه سبق من أجل نفي الولد عن ذاته تعالى، فبعد أن نفى الولد عن ذاته تعالى بالحجج التي تنبغي لجلال قدره، يبين أن كل ما في السماوات والأرض يتساوون في القنوت له سبحانه وتعالى، فقلوه (له قانتون) «حجة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شعار العبيد، أما الولد فله إذلال على الوالد وإنما يبر به ولا يقنت، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مساوي نقيضه، ومساوي النقيض نقيض، وإثبات النقيض يستلزم نفي ما هو نقيض له»^٣، فكانت لفظة "القنوت" طرفا في عملية نفي الولدية عن الله سبحانه وتعالى بإثبات الانقياد والخضوع لكل مخلوق من العاقلين وغير العاقلين.

^١ -سورة البقرة، الآية: 116.

^٢ -الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص: 396-397.

^٣ -محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 686.

قال الله تعالى في وصف انقياد السيِّدة مريم -عليها السَّلام- لأمر الله وخضوعها الكلِّي لمشيئته: ﴿وَمَرْيَمَ أَبْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا ذِكْرٌ وَإِسْمٌ خَالِدٌ فِي السَّامِئَاتِ﴾¹

فتصديقها وتحصينها لفرجها وخضوعها جعلها في زمرة القانتين.

قال الله تعالى : ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾²

فقلوله هنا (قانتين)؛ أي: «مطيعين» ، وهو قول ابن عباس والحسن والشَّعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضَّحَّاك ومقاتل، والدليل عليه وجهان (الأول) ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال أنه قال: كلَّ قنوت في القرآن فهو الطَّاعة، و(الثاني) قوله تعالى في أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾³ وقال في كلِّ النساء: ﴿... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ طَلًّا فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾⁴ ، فالقنوت عبارة عن إكمال الطَّاعة وإتمامها، والاحتراز عن إيقاع الخلل في أركانها وسننها

¹ -سورة التحريم، الآية: 12.

² - سورة البقرة، الآية: 238.

³ -سورة الأحزاب، الآية: 31.

⁴ -سورة النساء، الآية: 34.

وآدابها»¹، فتحدث إجابة لطاعة الله تعالى، فالقنوت هو طاعة الله تعالى مع إجابة ودوام وانقياد، فهو الصبر على هذه الطاعة، وحسن القيام بها.

على هذه التقديرات التي سبقت في دلالة "القنوت" نكتشف الحجم المعنوي الشري الذي أكسبه التغيير الدلالي لهذه اللفظة من قبل القرآن الكريم، ففي كل موضع يبرز لنا إحياء جديد، ومعنى مختلف، لكنه مؤكد للمعنى اللغوي الوضعي الذي يدور في فلك الانقياد والخضوع، بشرط أن يكون هذا الخضوع طوعي لا إرادي يقتضيه جلال الله وعظمته التي تسمو وتعالى.

1.3.2-رصد إحصائي:

اللفظة	السورة التي وردت فيها ورقم الآية
يقنت	*سورة الأحزاب (31)
قانتا	*سورة النحل (120)
القانتين القانتون القانتات	*البقرة (238) *آل عمران (17) *الأحزاب (35) *التحریم (12) *البقرة (116) *الروم (26) *النساء (34) *التحریم (5)
اقنتي	آل عمران (43).

¹ -الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج6، ص164.

4.2-(التيّم:

التيّم مصدر من الفعل تيّم، وردت هذه اللفظة في متن الخطاب القرآني في ثلاثة مواضع فقط، وهو في أصل اللغة "القصد" من قولهم أمّه يؤمّه، وهو «يجري مجرى التّوحيّ، يقال، تيّم أمرا حسنا، وتيّم أطيب ما عندك فأطعمناه،... وتقول: أمّت ويّمّت... ويّمّت فلانا بسهمي ورحمي؛ أي: توحيته به دون ما سواه قال:

يّمّته الرّمح شزرا ثمّ قلت له هذي المروءة لا لعب الزّحاليق¹»²

ولم يُعرف عن العرب معنى آخر لهذه اللفظة غير القصد والتّوحيّ، يّمّت وجهي؛ أي قصدت بوجهي جهة معيّنة.

وإذا رجعنا إلى الموروث الشعري العربي سنجد كما هائلا من الأبيات الشعريّة التي وظّفت لفظة "التيّم" ومشتقاتها، وهذا مؤشّر واضح على أنّ هناك حضورا قويّا لهذه اللفظة في محادثاتهم العامة، ومن ذلك نجد هذه الطائفة من الأبيات:

قال صخر الغي:

فلمّا حزمّت به قريتي تيّمّت أطرافه أو خليف³
وقال قتادة بن مسلم الحنفي:

لما التقى الجمعان الصّفّان واختلف القنا والخيّل في نفع العجاج أروم
يّمّت كبشهم بطعنة فيصل فهو لحرّ الوجه وهو دميم⁴

ولا يخفى المعنى الظاهر هنا للفظ "التيّم" الذي يعني التوجّه والقصد والتّوحيّ.

¹ -

² -الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، ج8، ص: 430-431.

³ -ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص213

⁴ -أبو تمام الطائي، ديوان الحماسة، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1955، ج1، ص451.

ومن ذلك أيضا قول أبي ذؤيب الهذلي :

يقضي لبنته بالليل ثم إذا أضحي تيمم حزمًا حوله جرد¹
جرد¹

ومن ذلك قول الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذي شزن²
شزن²

وقال أيضا في سياق آخر:

فلما علت الشمس استوقد الحصى تذكر أدنى الشرب للمتيمم³
للمتيمم³

هذا المعنى اللغوي الوضعي كان له أيضا حضور في الخطاب القرآني، قال الله تعالى :

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ
مِّنَ الْأَرْضِ^ط وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن
تُغْمِضُوا فِيهِ^ج وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾⁴، فقوله تعالى (ولا تيمموا)؛

تيمموا)؛ «أي تقصدوا، وأصله تيمموا بتاءين فحذفت إحداهما تخفيفا إمّا الأولى أو الثانية
(الخبث)؛ أي الرديء وهو كالطيب من الصفات الغالبة التي لا تذكر موصوفها (منه

¹ - ديوان الهذليين، ص: 195

² - ديوان الأعشى، ص: 213

³ - المرجع نفسه، ص: 147

⁴ - سورة البقرة، الآية: 267.

تنفقون)؛ أي: لا تقصدوا الخبيث قاصدين الإنفاق عليه»¹ ، فقد أمرهم الله سبحانه وتعالى أن يقصدوا الجيد من مكسوباتهم من الحب والثمر وكل ما رزقهم وما أخرج لهم من الأرض في استعمال وضعي للفظـة "التيمم" كما عهدـها العرب في جاهليتهم، وقد كانت هذه الآية أول استعمال لهذه اللفظة في الخطاب القرآني، فالتجديد الذي سيحدثه التوظيف القرآني لاحقاً في لفظـة "التيمم" يصرّح في هذا السياق أنه لم يلغ الدلالة اللغوية الوضعية، وإنما ستمشي جنباً إلى جنب مع الاستعمال الجديد.

1.4.2- الدلالة الشرعية الجديدة للفظـة "التيمم":

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ² وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا³ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ⁴ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁵﴾

جدّد الخطاب القرآني في الإطار المفاهيمي للفظـة "التيمم"، وأعطاهـا وجوداً غير الوجود الذي كان لها قبلاً، وأصبح فعل "التيمم" من «خصائص شريعة الإسلام كما في حديث جابر أنّ النبي-صلى الله عليه وسلم قال: أُعْطِيتُ خمساً لم يُعْطَهنَّ أحدٌ قبلي -فذكر منها-

¹ - (الألوسي، روح المعاني، ج3، ص39.

² - (سورة المائدة، الآية:06.

وجُعِلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»¹، وانطلاقاً من الآية نجد أنّ "التَّيَمُّم" أصبح بدلاً عن الطّهارة، فحافظ القرآن الكريم على قبس من الدلالة اللغويّة وهي القصد؛ أي يقصد وجه الأرض ليكون بدلاً من الطّهارة بالماء.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ۝٢٦﴾²

الصَّعِيد هو «وجه الأرض»³ كما رُوي عن الخليل وثعلب، وقال الزجاج: لا أعلم خلافاً بين أهل اللغة في أنّ الصَّعِيد وجه الأرض، وسمي بذلك لأنّه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض، أو لصعوده وارتفاعه فوق الأرض، والطَّيِّب الطَّاهِر... والمعنى: فتعمّدوا واقصدوا شيئاً من وجه الأرض طاهر»⁴، يمكن أن نرى الدلالة اللغوية الوضعية ظاهرة جليّة، كما لا يمكن إغفال الحقيقة الشرعيّة التي أقرّها الإسلام⁵، وهذا من روائع التعبير القرآني؛ حيث نرى

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 68.

² - سورة المائدة، الآية: 43.

³ - من ذلك قال ذو الرِّمّة يصفاً خشفاً من بقر الوحش نائماً في الشمس لا يكاد يفيق: كَأَنَّهُ بِالضَّحَى تَرْمِي الصَّعِيدَ بِهِ دَبَابَةٌ فِي عِظَامِ الرَّأْسِ خَرطوم

ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 67.

⁴ - (الألوسي، روح المعاني، (م.س.ذ)، ج5، ص: 43.

⁵ - «وقد شرع بهذه الآية حكم التَّيَمُّم أو قرّر شرعه السّابق في سورة المائدة على الأصحّ، وكان شرع التَّيَمُّم في سنة ست في غزوة المريسيع، وسبب شرعه ما في الصّحاح عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا مع رسول الله في بعض أسفاره حتّى إذا كنا بالبيداء انقطع عقد لي فأقام رسول الله على التماسه وأقام معه النّاس وليسوا على ماء وليس معهم ماء فأتى النّاس إلى أبي بكر الصّدّيق فقالوا: ألا ترى إلى ما صنعت عائشة أقامت برسول الله والنّاس ليسوا على ماء وليس معهم ماء، فجاء أبو بكر ورسول الله واضع رأسه على فخذي قد نام، فقال: حبست رسول الله والنّاس وليس على ماء وليس معهم ماء، فعاتبني أبو بكر، وقال ما شاء الله أ، يقول وجعل يطعنني بيده في خاصرتي فلا يمنّني من التّحرّك إلّا مكان رسول الله على فخذي، فقام رسول الله حين أصبح على غير ماء، فأنزل الله تعالى آية التَّيَمُّم»، ينظر:

محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 68.

الدّالّتين متجانستين في سياق واحد، واستعمال موحد، ممّا أعطى حركيّة داخل الخطاب القرآني.

بالرّغم من ظهور الدّلالة اللّغوية الوضعية واضحة في هذا السّياق القرآني، إلّا أنّ القارّ هنا هو الدّلالة الشّرعيّة، فقد «صار التّيمّم مصطلحاً إسلامياً جديداً رغم أنّ معناه واحد في شعر العرب وفي القرآن الكريم؛ لأنّ القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة قد خصّصته لحالة واحدة وهو الوضوء على البدل، وبذلك صار التّيمّم يحمل معنى جديداً، وهذا المعنى يعدّ تطوّراً في الدّلالة بين استعمال الشعر الجاهلي للكلمة وبين استعمال القرآن الكريم لها»¹، على خلاف الألفاظ الأخرى التي غيّر الخطاب القرآني من دلالاتي فقد كانت التّوظيفات الثلاث لهذه اللفظة في متنه كافية لترسيخ الدّلالة الجديدة وجعلها قارّة في الفكر الإسلامي.

2.4.2- رصد إحصائي:

السّورة	رقمها	الآية
البقرة	267	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾
النساء	43	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايَةِ أَوْ لَمْ يَمْسَسْهُمُ النِّسَاءُ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِهِمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾

¹ - عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم، ص 187.

المائدة	6	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٦﴾
---------	---	--

03-(الحقائق الدينية في الخطاب القرآني¹:

نشأت الفرق الكلامية في فترة من فترات الحضارة الإسلامية، وكان للجانب الدلالي اللغوي أثراً كبيراً فيما نشأ بينهم من خلاف؛ حيث لعب التغيير الدلالي الذي أحدثه الخطاب القرآني في اللغة العربية هو نقطة خلاف عميق نتج عنه تخرجات دلالية وفكرية أغنت الساحة العلمية، وكانت الحقائق الدينية أكثر المسائل التي عولجت كلامياً وأصولياً، بل كانت النقطة التي انبثقت منها هذه المذاهب، وشملت كل من : الإيمان - الكفر - الفسق - النفاق.

1.3-(الإيمان:

كان حرياً بنسقية العمل أن نورد هذه المفردة مع كل من الصلاة والزكاة وغيرها، لكننا أرجأناها إلى هذا المبحث من أجل التركيز على الخلافات الكبرى التي حدثت بين علماء الأصول والمتكلمين حول التغيير الدلالي لهذه المفردة، وهنا تبرز أهمية التغيير الدلالي الذي أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية عموماً، مما أثر على طريقة التفكير لدى العرب، فقد أسالت هذه المفردة الكثير من حبر المتكلمين، وألفت لها المصنفات، وكانت سبباً في توجيه الأفكار والمعتقدات، وسنرى أنّ الأمر لم يتوقف عند لفظة غير القرآن الكريم من دلالتها وإنما تعدّاها إلى أحكام فقهية واعتقادية غاية في العمق والتركيز.

1.1.3 رصد إحصائي:

على خلاف الألفاظ التي سبق تناولها، سنبدأ بالدراسة الإحصائية من أجل أن نظهر حساسية لفظة "الإيمان" في متن الخطاب القرآني، وتواتر هذه اللفظة وفق النسقية الآتية:

اللفظة	عدد تواترها في متن الخطاب القرآني
الإيمان	15 مرة

¹ -(الحقائق الدينية مصطلح كلامي استعمله المعتزلة للتعبير على كل من : الإيمان-الكفر-الفسق-النفاق، حيث يفصل المعتزلة بين الحقائق الشرعية والحقائق الدينية؛ حيث يرون أن الدينية تتعلق بأصول الدين والشرعية تتعلق بفروعه.

إيماناً	06 مرات
المؤمنين/مؤمنين	142 مرة
المؤمنون/مؤمنون	34 مرة
المؤمنات/مؤمنات	20 مرة
آمنوا	244 مرة
آمنوا	18 مرة
يؤمنون	85 مرة

2.1.3- مفهوم لفظة "الإيمان"

الإيمان لغة التصديق، مأخوذ من الفعل آمن بالشئ؛ أي صدّقه، وقال الأزهري: «أصل الإيمان الدّخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله تعالى عليها، فإن اعتقد التصديق بقلبه كما صدّق بلسانه فقد أدّى الأمانة، وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤدّ للأمانة التي ائتمنه الله عليها، وهو منافق، ومن زعم أنّ الإيمان هو إظهار القول دون التصديق بالقلب فهو لا يخلو من أن يكون منافقا أو جاهلا لا يعرف ما يقول»¹، ومن هذا القول يتّضح لنا مفهوم الإيمان لغة، ولكن كيف غيّر الخطاب القرآني من مفهوم لفظة "الإيمان"، فإذا نظرنا إلى تواتر هذه اللفظة في متن الخطاب القرآني سنجد أنّها كانت ملفتة جدّا في كلّ اشتقاقاتها، فسنستنتج أنّ الإيمان في القرآن الكريم هو المحور الذي يدور عليه كلّ الفكر الذي يحمله، وكلّ حكم يطلق يجب أن يكون مستندا إلى المفهوم الجديد لهذه المفردة.

قال الإمام الراغب: «الإيمان يستعمل تارة اسما للشيعة التي جاء بها النبي -صلى الله عليه وسلّم- وتارة يستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحقّ على سبيل

¹ - (الأزهري، تهذيب اللغة، مادة: أمن، ج 15، ص 513-514).

التّصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، ويقال لكل واحد من الاعتقاد والقول والصدق والعمل الصّالح¹، فالدّلالة الجديدة التي أضفاها القرآن الكريم على لفظة "الإيمان" لم تكن مفردة واحدة، وإنما كانت مجموعة من السلوكات التي يجب أن تتظافر لتكوين مفهوم كامل للإيمان؛ أي أنّ الإيمان هو مفهوم قرآنيّ واسع، وهذا ما أدّى إلى ظهور خلافات ملفتة.

3.13- الاختلافات المذهبيّة حول الدلالة الجديدة لـ: "الإيمان":

قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾²

يرى الرّمخشري أنّ «الإيمان إفعال من الأمن، يقال: أمنت، وآمنت غيري، ثمّ يقال: آمنه إذا صدّقه، وحقيقته: أمنت التّكذيب والمخالفة، وأمّا تعديته بالباء فلتضمّنه معنى أقرّ واعترف، وأمّا ما حكى أبو زيد عن العرب: ما آمنت أن أجد صحابة؛ أي ما وثقت، فحقيقته صرت ذا أمن به؛ أي ذا سكون وطمأنينة، وكلا الوجهين حسن في "يؤمنون بالغيب"؛ أي يعترفون به، أو يتفقون بأنّه حقّ»³، نرى أنّ الرّمخشري أعطانا مفهومًا لغويًا وآخر شرعيًا للفظ "الإيمان"، ولكن بالنظر إلى المذهب الاعتزالي الذي يتبنّاه فقد أثّرت أفكار المعتزلة في مفهومه للإيمان، وهذا ما يورده الإمام أحمد بن المنير الإسكندري في حاشيته على الكشاف في الرّدّ على تعريف الرّمخشري للإيمان، فيقول: «أمّا لغة فإنّ الإيمان هو التّصديق، وهو مصدّق، وأمّا شرعاً فأقرب شاهد عليه هذه الآية، فإنّه لما عطف فيها العمل الصّالح على الإيمان دلّ أنّ الإيمان معقول بدونه، ولو كان العمل الصّالح من الإيمان لكان العطف تكراراً، وانظر حيلة الرّمخشري على تقريب معتقده من اللغة بقوله: المؤمن من اعتقد الحقّ وأعرب عنه بلسانه وصدّقه بعمله، فجعل التّصديق من حظّ العمل حتّى يتمّ له من لم

¹ -الزبيدي، تاج العروس، ج34، ص187.

² - سورة البقرة، الآية : 03.

³ -الرّمخشري، الكشاف، ج 1، ص153.

يعمل فقد فوّت التصديق الذي هو الإيمان لغة، ولقد أوضحنا أنّ التصديق إنّما هو بالقلب ولا يتوقف وجوده على الجوارح، ممّا يحقّق معتقد أهل السنّة أنّ من آمن بالله ورسوله ثمّ احترم قبل أن يتعيّن عليه عمل من أعمال الجوارح فهو مؤمن باتّفاق وإن لم يعمل، وأصدق شاهد عليه قوله عليه الصّلاة والسّلام: «إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النّار، حتّى إذا لم يبق بينه وبينها إلّا فوق ناقة عمل بعمل أهل الجنّة فكُتِبَ من أهل الجنّة». ¹

لا جرم أنّنا نلاحظ الاسترسال الكبير الذي عرضه الإمام أحمد بن المنير في الرّدّ على جار الله الرّمخشري وهو ما يؤكّد حساسية هذه اللفظة.

لا بدّ هنا من عرض آراء جميع الفرق حول الدلالة الجديدة للفظّة "الإيمان"، ويجب أن نبين أنّهم اتّفقوا في نقطة واختلفوا في أخرى، فالإيمان عندهم «التّصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا، وهو إفعال من الأمن كأنّ حقيقة آمن به آمنه التّكذيب والمخالفة، وأمّا في الشّرع فهو التّصديق بما علم مجيء النّبي -صلى الله عليه وسلّم- به ضرورة تفصيل فيما علم تفصيلا وإجمالا... لكنّهم اختلفوا في مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار» ²، قال الإقرار هو نقطة الخلاف الجوهرية وكانت آراء الفرق كالآتي:

1.3.1.3) -الخوارج:

الإيمان بالله عندهم يتطلب طاعة الله وتنفيذ أوامره عن طريق القيام بما أمر القيام به، وترك ما أمر تركه كبيرا كان أو صغيرا، فالقيام بكلّ هذه الأشياء عندهم إيمان، وترك واحدة من هذه النقاط هي كفر ³.

2.3.1.3) -المعتزلة:

اتّفقوا أنّ الإيمان إذا عدّي بالباء فالمراد به التّصديق، لذلك يقال آمنت بالله ورسوله، إذا كان الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن أن تتوفر فيه هذه التّعدية، حيث لا يمكن أن

¹ -الانتصاف، الإمام أحمد بن المنير الإسكندري، حشية على الكشاف، ج1، ص 154.

² -الألوسي، روح المعاني، ج1، ص110.

³ -ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج1، ص 28.

يقال آمنت بكذا إذا صليت وصمت... فالإيمان المعدى بالباء يحمل المعنى اللغوي، أمّا إذا كان مذكورا مطلقا بدون التعدية بالباء، فقد اتفق المعتزلة أنّه منقول من المعنى اللغوي إلى معنى آخر يحدده السياق، وهنا تفرّع المعتزلة إلى فرق¹:

1.2.3.1.3- واصل بن عطاء، أبو الهذيل، القاضي عبد الجبار:

يرون أنّ الإيمان هو فعل الواجبات والطاعات سواء كانت واجبة أو نافلة².

2.2.3.1.3- أبو علي، أبو هاشم:

الإيمان عندهم فعل الواجبات دون النوافل³.

3.2.3.1.3- النظام:

الإيمان عندهم اجتناب كلّ ما هو وعيد؛ اجتناب فعل الكبائر، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه القضية هي بداية منشأ المعتزلة⁴.

3.3.1.3- الأشاعرة:

التّصديق عندهم «كاف لأنّه المقصود، والإقرار إمّا هو ليعلم وجوده فإنّه أمر باطني ويجري عليه الأحكام، فمن صدّق بقلبه وترك الإقرار مع تمكّنه منه كان مؤمنا شرعا فيما بينه وبين الله تعالى، ويكون مقرّه الجنّة، لكن ذكر ابن الهمام أنّ أهل هذا القول اتّفقوا على أنّه يلزم أن يعتقد أنّه متى طلب منه الإقرار أتى به، فإن طُوب ولم يقرّ فهو كفر عناد»⁵، وهنا نرى أنّ الفرق بين المعتزلة والأشاعرة في نقطة الإقرار، فيرى المعتزلة أنّ الإقرار ركن لازم من أركان الإيمان، أمّا الأشاعرة فلا يرون ذلك بالضرورة.

¹ - ينظر: المرجع السابق، ج 1، ص 30.

² (ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 30.

³ (ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 31.

⁴ (ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 31.

⁵ - الألويسي، روح المعاني، ج 1، ص 111.

4.3.1.3- الكرامية:

الإيمان عندهم هو التّطق بالشّهادتين فقط¹.

5.3.1.3-الإمام أبو حنيفة:

يرى الإمام وغالب من تبعه أنّ «الإقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس لا بدّ منه، فالمصدّق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الأحكام الأخروية، كالمصلّي من الرّياء فإنّه لا تنفعه صلاته، ولعلّ هذا لأنّه تعالى ذمّ المعاندين أكثر ممّا ذمّ الجاهلين المقصّرين، وللمانع أنّ الذمّ للإنكار اللّساني، ولا شكّ أنّه علامة التّكذيب، أو للإنكار القلبي الذي هو التّكذيب»²، فوافق هذا الطّرح إلى حدّ ما مذهب المعتزلة والخوارج.

أعطى المعتزلة لهذه المسألة أهميّة بالغة، فانطلاقاً منها تحدّدت الخطوط العريضة لفكرهم، والمبادئ التّالّي تبنّاها علماؤهم، «فهذه أوّل مسألة نشأت في الاعتزال، قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ أي جعلوا الفسق منزلة متوسّطة بين الكفران والإيمان، لما علموا أنّ الإيمان في اللّغة التّصديق، والفاسق موحّد مصدّق، فقالوا: هذه حقيقة الإيمان في اللّغة، ونُقل في الشّرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر»³

4.1.3- حجج المعتزلة في إثبات طرحهم:

بما أنّها كانت مسألة غاية في الأهميّة لدى المعتزلة، فقد حشدوا كلّ معارفهم اللّغويّة، واطّلعهم على كتاب الله تعالى من أجل إثبات أنّ الإيمان ليس مجرد التّصديق، إنّما هو

¹ ينظر: المرجع السابق، ج1، الصفحة نفسها.

² -الألوسي، روح المعاني، ج1، ص110.

³ -البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، (م.س.ذ)، ج1، ص278.

التّصديق مضاف إليه مجموعة من الأمور والسلوكات، ولقد كانت حججهم مبثوثة في كتب علم الكلام وأصول الفقه، وعند جمعها توفّر لنا مجموعة متكاملة هي كالآتي¹:

*لو كان الإيمان هو التّصديق لما اختلف مع أنّ إيمان الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- لا يشبهه إيمان العوام بل ولا إيمان الخواص من المسلمين.

*الفسوق يناقض الإيمان ولا يجامعه؛ أي إذا كان الرّجل فاسقا فهو بالضرّورة ليس بمؤمن مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ

وَكَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿٧﴾

﴿٢﴾

*القيام بفعل من الكبائر ينافي الإيمان؛ لأنّه تعالى قال: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا

﴿٣﴾، بينما قال في فاعل الكبيرة: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

﴿٤﴾، ولو كان الإيمان بمعنى التّصديق لما نافي الأوّل الثاني.

*لا يُخْزَى المؤمن في الدّنيا والآخرة مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تُخْزَى اللَّهُ النَّبِيُّ

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ ۖ﴾⁵، لكنّه قال في قطع الطّرق: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ

اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ

¹ -ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 113/ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص26، الشّهريستاني، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص 53.

² - سورة الحجرات، الآية: 07.

³ - سورة الأحزاب، الآية: 43.

⁴ - سورة النور، الآية: 02.

⁵ - سورة التّحرّيم، الآية، 08.

أَيِّدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِّنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ
فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾¹، فهم ليسوا بمؤمنين مع
كونهم مصدّقين.

*إذا ترك أحد ما الحجّ مع استطاعته عليه فهو كافر مع كونه مصدّقا: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ
حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ
﴿٩٧﴾²

*من لم يحكم بما أنزل الله مصدّق مع أنّه كافر: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾³ ﴿٤٤﴾

*الزاني كافر مع كونه مصدّق لقوله صلى الله عليه وسلّم: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»،
وكذلك تارك الصلّاة من غير عذر.

*المستخفّ بنبيّ مصدّق مع أنّه كافر بالإجماع.

*يرون أنّ فعل الواجبات هو الدّين لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ
الْقِيَمَةِ﴾⁴ ﴿٥٥﴾، والدّين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

¹ - سورة المائدة، الآية: 33.

² - سورة آل عمران، الآية: 97.

³ - سورة المائدة، الآية: 44.

⁴ - سورة البينة، الآية: 05.

الْإِسْلَامُ¹، والإسلام هو الإيمان؛ لأنه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى:
﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَسِرِينَ﴾²

* يرون أنه لو كان الإيمان هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا وقت صدوره
منه كما في سائر الأفعال مع أن النائم والغافل يوصفان به إجماعاً مع أن التصديق غير باق
فيهما .

* إذا كان الإيمان هو التصديق - حسبهم - يلزم أن يقال لمن صدق بآلهة غير الله سبحانه
مؤمن وهو خلاف الإجماع.

* إن الله تعالى في بعض المواضع في القرآن الكريم وصف المؤمنين بكونهم مشركين فقال:
﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾³، ولو كان الإيمان هو
التصديق لامتنع مجامعته للشرك في سياق واحد.

كانت هذه هي رؤية المعتزلة للدلالة الجديدة للفظ "الإيمان"، والنقطة الأساس في
رؤيتهم هي رفض كون الإيمان هو مجرد التصديق، وإنما هو سلوكات وأفعال صالحة يجب
القيام بها للاتصاف بهذه الصفة⁴.

5.1.3- ردّ الأشاعرة على حجج المعتزلة:

لم تقف الفرق الأخرى مكتوفة الأيدي تجاه الحجج التي عرضها علماء المعتزلة، فبادروا إلى
الردّ عليها ما أمكن بالأدلة العقلية والنقلية، لا سيما فرقة الأشاعرة، واختزنا من بينهم الفخر

¹ - سورة آل عمران، الآية: 19.

² - السورة نفسها، الآية: 85.

³ - سورة يوسف، الآية: 106.

⁴ ينظر: الألويسي روح المعاني، ج1، ص 108/الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص 26/محمد الطاهر بن عاشور، التحرير
والتنوير، ج1، ص 114.

الرازبي الذي ردّ وبإسهاب على حجج المعتزلة، وأورد أدلته، فيرى أنّ الإيمان عبارة عن التصديق، والدليل حسبه متوفر من عدة أوجه¹:

*أنّه كان في أصل اللّغة التصديق، فلو صار في عرف الشّرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلّم به متكلّمًا بغير كلام العرب، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيًا.

*إنّ الإيمان من أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلو صار منقولاً إلى غير مسمّاه الأصلي لتوفّرت الدّواعي على معرفة ذلك المسمّى، ولاشتهر وبلغ حدّ التواتر، فلمّا لم يكن ذلك علمنا أنّه بقي على أصل الوضع.

*أجمعوا على أنّ الإيمان المعدّي بالباء مبقي على أصل اللّغة، فوجب أن يكون غير المعدّي كذلك.

*إنّ الله تعالى كلّما ذكر الإيمان في القرآن الكريم أضافه إلى القلب: ﴿الَّذِينَ قَالُوا

ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾²، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾³، ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾⁴.

*إنّ الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرنه بالعمل الصّالح ولو كان العمل الصّالح داخلا في الإيمان لكان ذلك تكرارا.

*كثيرا ما قرن الله تعالى الإيمان بالمعاصي فقال مثلا: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا

إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾⁵، ﴿وَإِنْ

¹ - ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص: 29.

² - سورة المائدة، الآية: 41.

³ - سورة النحل، الآية: 106.

⁴ - سورة الحجرات، الآية: 14.

⁵ - سورة الأنعام، الآية: 82.

طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ^ط فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ^ج ﴿١﴾

ثم احتج الرازي بآية القصاص، عند قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ^ط الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ^ج فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ^ق ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ^ظ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ^٢﴾، وأعطاهم ثلاثة أوجه تثبت مفهومه الأشعري للإيمان والمؤمن وهي:

* أن القصاص إنما يجب على القاتل المتعمد ولكنه خاطبه بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، فدلَّ أنه مؤمن.

* قوله: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، وهذه الأخوة ليست إلا أخوة الدين لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ^ج وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ^٣﴾.

* قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾، وهذا لا يليق إلا بمؤمن.

¹ - سورة الحجرات، الآية: 09.

² - سورة البقرة، الآية: 178.

³ - سورة الحجرات، الآية: 60.

ولو حاولنا عرض كلّ الحجج والبراهين التي قدّمها كلّ طرف لضاق هذا العمل بها، ولخرجت من هذا الباب بعمل آخر على حدة.

6.1.3- سبب الخلاف في لفظة "الإيمان":

لابدّ من وجود سبب وجيه جعل من لفظة "الإيمان" محلّ جدال ونقاش طويل بين مختلف الفرق، ويرى الألوسي أنّ «سرّ هذا الاختلاف الاختلاف في أنّ المكلف هو الرّوح فقط أو البدن فقط أو مجموعهما، والحقّ أنّ منشأ كلّ مذهب دليل دعا صاحبه إلى السّلك فيه، وأوضح المذاهب أنّه التّصديق، ولذا قال يعسوب المسلمين عليّ كرّم الله وجهه: «إنّ الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتّسليم تصديق»، ويؤيّد هذا المذهب قوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾¹ وأولئك كتب في قلوبهم الإيمان²، وقوله صلى الله عليه وسلّم: «اللهم ثبت قلبي على دينك»³، ومن هذا القول نرى أنّ كلّ مذهب كان يرى أنّ مفهومه الشرعي للإيمان هو الأصح، فيعرضون آراء خصومهم ثمّ يردفونها بآرائهم التي تدحض آراء الخصوم.

كون التغيير الدلاليّ الذي أحدثه القرآن الكريم في لفظة "الإيمان" زخماً كبيراً من المعاني والمفاهيم التي كرّست المذاهب الكلامية جهودها للبحث عنها، ومما سبق نرى أنّ هذا الزّخم لم يكن من أجل إثبات مفهوم "الإيمان" فقط وإنّما انجرّ عنه أحكام فقهية وعقائدية حسّاسة.

¹ - سورة النحل، الآية: 106.

² - سورة المجادلة، الآية: 22.

³ - الألوسي، روح المعاني، ج1، ص: 111.

2.3- الكفر:

تعدّ لفظة "الكفر" كلفظة وكمفهوم القطب الثاني من الثنائية التي ينبنى عليها الفكر الإسلامي، والتي تدور بين الكفر والإيمان، فهو من الكلمات المفتاحية في الفكر الإسلامي الذي يجسده الخطاب القرآني، حيث تدور كل معاني القرآن الكريم حول محاولة رصد معالم كل من المؤمن والكافر، وإبراز أوصافهما وأفعالهما، ومصير كل منهما يوم القيامة، ومعلوم أنّ «القرآن الكريم لا يفتر أبداً عن الإلحاح وبشكل توكيدي بالغ، على محاولة جعل الإنسان يدرك أنّ كلّ الأشياء النافعة التي تتمتع بها في هذه الحياة الدنيا ماهي في الحقيقة إلا هبات من الله، وإنّ الإسلام كدين، بهذا الاعتبار، هو حض على الاعتراف بفضل الله، وهو في الوقت نفسه حضّ موجه إلى الإنسان لأن يكون مدركاً بعمق لاعتماده الجوهري والكامل على الله، وفي الرؤية الدينية للقرآن، فإنّ وعي الإنسان بمطلقية اعتماده على الله هو البداية فقط للإيمان، إنّ هذا يوضح كيف أنّ الفعل "كفر"، أو صيغته الاسمية "كفر" انحرف شيئاً فشيئاً إلى معنى الكفر بوصفه النقيض الصريح لمفهوم "الإيمان" ¹، لذلك كونا معاً ثنائية قارة في الفكر الإسلامي المجسّد بالقرآن الكريم وعلى ضوئه السنّة النبويّة الشريفة.

1.2.3- رصد إحصائي:

تكررت لفظة الكفر ومشتقاتها 512 مرة، وكان هذا التواتر طاغ وواضح جداً في الخطاب القرآني، والملاحظ أنّ الكفر في القرآن الكريم قد تكرّر باشتقاقات لا حصر لها، وكان ذلك وفق النسقيّة الآتية:

اللفظة	عدد تواترها في القرآن	اللفظة	عدد تواترها في القرآن
كَفَرُ	22	كَفَرْتُمْ	04
كَفَرْتُ	08	كَفَرْنَا	03

¹ - توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 48.

184	كَفَرُوا	01	كَفَرَتْ
17	الْكُفْرُ	02	أَكْفُرْ
08	كُفْرًا	01	تَكْفُرْ
01	كَفَّارَتُهُ	04	تَكْفُرُوا
03	كُفْرُهُ	14	تَكْفُرُونَ
8	كُفْرِهِمْ	01	تَكْفُرُونَ
5	كَافِرٍ	12	يَكْفُرْ
36	الكَافِرُونَ	6	يَكْفُرُوا
91	الكَافِرِينَ	13	يَكْفُرُونَ
01	الكفرة	01	أُكْفُرْ
20	كَفَّارًا	01	أُكْفُرُوا
01	أَكْفَأُكُمْ	01	كُفِرَ
01	كافرة	01	يَكْفُرْ
01	الكوافر	01	يُكْفَرُوهُ
03	كُفُورًا	01	كَفَّرَ
07	كَفُورٌ	01	كَفَّرْنَا
01	كَفَّارًا	02	لَا تُكْفِرَنَّ
04	كَفَّارٍ	01	نُكْفِرْ
03	كفارة	01	لَنُكْفِرَنَّ
01	كفران	07	يُكْفِرْ
01	أَكْفَرُهُ	01	كَفَّرَ

2.2.3- مفهوم الكفر:

كان للفظـة "الكفر" وجود طاع في القاموس اللغوي للعرب في الجاهليّة، ولا ريب أنّهم استعملوه في أشعارهم ومحدثاتهم، والكفر في اللّغة التّغطية والسّتر، «وكلّ من ستر شيئاً فقد كفره وكفّره، والكافر الزّارع لستره البذر بالتّراب، والكفّار الزّراع، وتقول العرب للزّراع كافر لأنّه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض المثارة إذا أمرّ عليها ماله...» والكفر بالفتح التّغطية، وكفرت الشيء أكفّره بالكسر؛ أي سترته...، والكافر: البحر لستره ما فيه، ويجمع الكافر كفاراً، وأنشد اللّحياني: وغرقت الفراعنة الكفار ، وقول ثعلبة بن صغيرة المازني يصف الظليم والنّعامه ورواحهما إلى بيضهما عند غروب الشّمس:

فذكّرنا ثقيلاً رثيداً بعدما ألقـت ذكاء يمينها في كافر¹
كافر¹

لابدّ من البحث عن المعنى اللّغوي للفظـة "الكفر"، وذلك من أجل مقارنتها مع المعنى الشّرعي الجديد، والملاحظ من النّصّ السّابق أنّ "الكفر" لا يخرج عن معاني التّغطية والسّتر والإخفاء، وعلى هذا دارت أشعار العرب ومحدثاتهم، ولعلّ الكفر لم يستعمل لمعاني الزرع والبحر فقط، بل وُظّف في معان أخرى من ذلك أنّ «الكافر من الأرض ما بعد عن النّاس لا يكاد ينزله أو يمرّ به أحد من ذلك قولهم:

تبَيّنت لمحّة من فرّ عكرشة في كافر ما به أمت ولا عوج
والكافر كذلك السّحاب المظلم، من ذلك قول النّابغة:

وحلت بيوتي في بقاع ممّنع تحال به راعي الحمولة طائراً
تزل الوعول العصم عن قذافته وتضحى داره بالسّحاب الكوافر

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص: 3999.

والكافر والكفر الظلمة؛ لأنها تستر ما تحتها، ومنه قول لبيد:

فأجرمت ثم سارت وهي لاهية في كافر ما به أمت ولا سرف
والكفر كذلك القير الذي تُطلى به السفن لسواده وتغطيته، والكفر ظلمة الليل وسواده، قال حميد:

فزردت قبل انبلاج الفجر وابن ذكاء كامن في كفر
والكفر كذلك عند العرب الجحود والإنكار، ومن ذلك قول الأعشى:

فلا تحسبي كافرًا لك نعمة على شهيد-شاهد الله-فاشهد¹

استعمل الخطاب القرآني الدلالة اللغوية الوضعية للفظه "الكفر" في موضع واحد فقط، وكان ذلك عند قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا^ط وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾²

لا جرم أن الكفار في هذه الآية هم الزّراع، وذلك عن طريق الموافقة بين معاني الآية، فقد قال الله تعالى في سياق مشابه: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْحِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ... ﴿٢٩﴾﴾³، «وعن ابن مسعود أن الكفار: الزّراع، جمع كافر وهو الزارع؛ لأنه كفر الزريعة بتراب الأرض، والكفر بفتح

¹ -ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص: 3998-3999.

² - سورة الحديد، الآية: 20.

³ - سورة الفتح، الآية: 29.

الكاف الستّر؛ أي ستر الزّريعة، وإنّما أوتر هذا الاسم هنا وقد قال الله تعالى في سورة الفتح "يعجب الزّراع" قصدا هنا للتّورية بالكفّار الذين هم الكافرون بالله لأتّهم أشدّ إعجابا بمتاع الدّنيا إذ لا أمل لهم في شيء بعده¹، فقد أحدث هذا الاستعمال القرآني للفظّة "الكفار" نقلة نوعيّة في المعنى؛ لأنّه بالنّظر إلى مبنى الآية، نجد أنّ القرآن الكريم يريد بهذه الكلمة المعنى الوضعي اللّغوي "الزّراع"، أمّا عند إحداث مقارنة في المعنى والسّياق نجد أنّه يريد تلك الفصيولة من البشر الذين أنكروا الإسلام وكلّ ما جاء به من شرائع وأفكار .

لما اختار القرآن الكريم لفظّة "الكفر" من القاموس اللّغوي أحدث تغييرا دلاليا شاملا في هذه اللفظة، وأصبحت تطلق على ذلك الإنسان الذي أنكر الدّين الإسلامي ونبيّه وشرائعه، فيرى الأزهري أنّ «الكفر في اللّغة التّغطية، والكافر ذو كفر؛ أي ذو تغطية لقلبه بكفره، كما يقال للابس السّلاح كافر؛ وهو الذي غطّاه السّلاح...، ومن ذلك أنّ الكافر لما دعاه الله إلى توحيدده فقد دعاه إلى نعمه، وأحبّها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلمّا أي ما دعاه إليه من توحيدده كان كافرا نعمة الله؛ أي مغطّيا لها بإبائه، حاجبا لها عنه»²، ونرى هنا أنّ الخطاب القرآني حوّل من لفظّة "الكفر" وجعلها مفهوما قائما بذاته، فـ"الكفر" هنا خرج من كونه مجرد التّغطية والستّر للأمر المادية، ليصبح سترا وتغطية للأمر المصيرية الدينيّة.

ويمكن أن ننظر إلى المعنى اللّغوي والمفهوم الشرعي للكفر على النّحو الآتي : فقد «يعني الفعل "كفر" بصورة أساسيّة ودقيقة "يكون غير ممتن" أو "يظهر الجحود" تجاه فعل حسن ما أو معروف مقدّم من الآخرين، إنّّه النقيض الصّريح للفعل "شكر"، وهذا هو المعنى المعتاد للفعل "كفر" ضمن السّياق الأوسع لمعجم اللّغة العربيّة، وهذا المعنى نفسه لم يتغيّر بأيّ شكل، سواء استعمل الفعل المسلمون أو غيرهم من العرب، إنّها كلمة معروفة عند كلّ المتحدّثين بالعربيّة إلّا أنّ الكلمة اتّخذت سبيلا خاصّا تماما ضمن السّياق الأضيق للدّين الإسلامي... فقد أدخل الخطاب القرآني هذه اللفظة في حقل دلالي غاية في الأهميّة... فإنّ

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص404-405.

² - ابن منظور، لسان العرب، ص2999.

معنى "كفر" لم يعد مجرّد الجحود، بل الجحود تجاه الله تعالى، أو بصورة أكثر دقة الجحود لفضل الله ونعمته»¹، وبهذا أصبح هذا الفعل يشكّل مع لفظة "الإيمان" ثنائية قطبية لها علاقة مباشرة مع الله سبحانه وتعالى، علاقة متضادة تضادًا تامًا كاملاً، إذ أنّ حضور الواحدة منهما يلغي طردا حضور الأخرى.

3.2.3- أنواع الكفر:

لما ضبط العلماء والمفسّرون المفهوم الشرعي العام للفظ "الكفر"، وإن كانوا قد اختلفوا في جزئياته كما سيأتي ذكره، حدث ضبط لشيء آخر وهو أنواع الكفر، فقد تبيّن خلال رحلة العلماء لتعريف الكفر أنّ هذا الأخير له أنواع شتى يتجسّد بها، فقال بعض أهل العلم أنّ «الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار؛ بأن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به، وكفر جحود، وكفر معاندة، وكفر نفاق، من لقي ربّه بشيء من ذلك لم يغفر له، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فأما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه، ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وأما كفر الجحود فإن يعترف بقلبه ولا يقرّ بلسانه، فهذا كافر جاحد، ككفر إبليس وكفر أمية بن الصّلت، وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه ويقرّ بلسانه، ولا يدين به حسداً وبغياً، ككفر أبي جهل وأضرابه، وكفر النفاق هو أن يقرّ بلسانه ولا يعترف بقلبه، فيظهر عكس ما يطن»².

ولطالما بحث علماء اللغة والأصول والمفسّرون على أنواع الكفر وأشراطه، ومن ذلك فقد «كتب عبد الملك إلى سعيد بن جبير يسأله عن الكفر، فقال: الكفر على وجوه: فكفر هو شرك يتّخذ مع الله إلهاً آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادّعاء ولد الله تعالى، وكفر مدّعي الإسلام وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل الله، ويسعى في الأرض فساداً، ويقتل نفساً محرّمة بغير حقّ، ونحو ذلك من الأعمال»³، وإذا تصفّحنا الآيات التي وردت فيها

¹ - توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 48.

² - سنن فضّل الحديث في هذا النوع في مبحث النفاق.

³ - ابن منظور، لسان العرب، ص: 3898.

لفظة "الكفر" أو إحدى مشتقاتها سنعثر على أنواع لا حصر لها من "الكفر"؛ ذلك أنّ هذا الاستعمال المكثف لهذه اللفظة قد عرّى المتّصفين بها، وبسط نفسياتهم المتقلبة.

4.2.3- الاختلافات المذهبية حول الدلالة الجديدة لـ "الكفر":

على غرار لفظة "الإيمان"، أحدثت لفظة "الكفر" اختلافات واسعة بين الفرق الكبرى بوصفها التقيض الصريح للفعل آمن.

قال الله تعالى في أوّل ظهور للفظ "كفر" في الخطاب القرآني : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾¹

هنا تفسير عام للفظ "الكفر"، وهو «إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضه جميع الشرائع الصحيحة الماضية، حتّى علمه البشر وتوجّهت عقولهم إلى البحث عنه ونصّت عليه الأدلة كوحداية الله تعالى ووجوده، وإنكار ما علم بالضرورة مجيء النّبيّ محمد -صلى الله عليه وسلّم- به وبدعوته إليه وعده في أصول الإسلام، أو المكابرة في الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاده صدق، ولذلك عبّر بالإنكار دون التّكذيب، ويلحق بالكفر في إجراء أحكام الكفر عليه كلّ قول أو فعل لا يجترئ عليه مؤمن مصدّق بحيث يدلّ على قلة اكتراث فاعله بالإيمان وعلى إضماره الطعن في الدّين وتوسّله بذلك إلى نقض أصوله وإهانته بوجه لا يقبل التّأويل الظاهر»²، فيحكم عليه بالكفر المطلق دون تحفظات، لكن الخلاف الذي وقع بين الفرق الإسلاميّة كان أعمق غورا بحيث بحثوا في ماهية الكافر، وتشعّبوا في الاحتمالات والتّوضيحات وكانوا في ذلك على النّحو الآتي:

¹ - سورة البقرة، الآية: 06.

² - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 248-249.

1.4.2.3- المعتزلة:

يعبّر القاضي عبد الجبار عن مفهومه للكافر بقوله: «اعلم أنّ الكفر في أصل اللّغة إنّما هو السّتر والتّغطية... وأما في الشّرع فإنّه جعل الكافر اسما لمن يستحقّ العقاب العظيم، ويختصّ بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدّفن في مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل، فإن من هذه حالة صار كأنّه جحد نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها»¹.

نتوصل بذلك أنّه بناء على مفهومهم للإيمان يتحدّد مفهومهم للكفر، فإنّ الإيمان عندهم إعتقاد بالقلب وتصديق باللسان وعمل بالجوارح، فإذا أخلّ أحدهم بالركن الأوّل وهو الاعتقاد بالقلب فقد خرج من باب الإيمان إلى باب الكفر.

2.4.2.3- الأشاعرة:

نمثّل للأشاعرة برأي زعيمين، الأوّل هو الفخر الرّازي، الذي يقول: «اعلم أنّه صعب على المتكلّمين ذكر حدّ الكفر، وتحقيق القول فيه أنّ كلّ ما ينقل عن محمّد -صلى الله عليه وسلّم- أنّه ذهب إليه وقال به فإنّما يعرف صحّة ذلك النّقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد، أمّا القسم الأوّل، وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- فمن صدّقه في كلّ ذلك فهو مؤمن، فمن لم يصدّقه فإنّما بأن لا يصدّقه في جميعها أو بأن لا يصدّقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر، فإذا كفر عدم تصديق الرّسول في شيء ممّا علم بالضرورة مجيئه به، ومثاله من أنكر وجود الصّانع، أو كونه عالما قادرا مختارا واحدا، أو كونه منزها عن النّقائص والآفات، أو أنكر نبوّة محمّد -صلى الله عليه وسلّم- أو صحّة القرآن الكريم، أو أنكر الشّرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد -صلى الله عليه وسلّم- كوجوب الصّلاة والزّكاة والصّوم والحج، وحرمة الربا والخمر، فذلك يكون كافرا؛ لأنّه ترك تصديق الرّسول فيما علم بالضرورة أنّه من دينه»²، وإذا عدنا إلى

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة للنشر، دت، دط، ص : 601.

² - الفخر الرّازي، التفسير الكبير، ج2، ص 42.

مفهوم الأشاعرة للإيمان سنجد أنه عندهم التصديق، فلذلك كان عدم التصديق بما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- عندهم كفرا.

ويرى أبو بكر الباقلاني، وهو أحد أعيان المذهب الأشعري أن الكفر بالله هو «الجهل بوجوده، فالكفر لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور: أحدها الجهل بالله تعالى، الثاني أن يأتي بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم، الثالث أن يكون له قول أو فعل لا يمكن مع العلم بالله تعالى»¹، وكل هذه الوجوه داخلية في حقل التصديق والتكذيب.

الكفر عند الشافعية² هو «إنكار ما علم بحجى الرسول -صلى الله عليه وسلم- به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام، فلا يكفر جاحد المجمع عليه على الإطلاق بل من جحد مجمعا عليه في نص، وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر، ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن الستس مع بنت الصلب»³

3.4.2.3- الحنفية:

يرى الألوسي أن الحنفية⁴ «لم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وهذا أمر عظيم وكأنه لذلك قال ابن الهمام: يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستحقاق، ولا يرد على أخذ الإنكار في التعريف أن أهل الشرع حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر وليست إنكاراً من فاعلها ظاهراً لأنهم صرحوا بأنها ليست كفراً وإنما هي دالة عليه، فأقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين وصيانة لشرعية سيّد المرسلين»⁵

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 251

² - هم فرقة تابعة للأشاعرة.

³ - الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 127.

⁴ - وهم ماتوريديّة نسبة إلى محمد بن محمد الماتيريدي السمرقندي.

⁵ - المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها .

لا جرم أنّ دلالة "الكفر" كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع دلالة "الإيمان" بحكم أنّهما طرفي نقيض، وبغض النظر عن الاختلافات المذهبية التي حدثت حول مفهوم "الكفر" في الفكر الإسلامي إنّنا نكتشف القوة الكبيرة للتعبير الدلالي الذي أحدثه الخطاب القرآني في دلالة هذه اللفظة، ومعلوم أنّ «ما يحدث عادة أنّ القوة المحوّل للنظام الكليّ تعمل على الكلمة بقوة كبيرة، حتّى أنّ هذه الأخيرة تكاد تنتهي إلى أن تفقد معناها المفهومي الأصلي كلياً، وإذ يحدث هذا ستكون لدينا كلمة مختلفة، بتعبير آخر، إنّنا نشهد ميلاد كلمة جديدة، والمثل الأكثر وضوحاً على ذلك هو التحوّل الدلالي الذي خضع له الفعل "كفر" في القرآن»¹، فأصبح من مجرد فعل عابر لا جدال يثار حوله، إلى مفهوم عميق تدور في فلكه سحابة من الآراء والاعتقادات المذهبية والاعتقادية الضاربة في عمق الدين الإسلامي، فكراً ومنهجاً.

¹ - توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 48.

3.3- الفسق:

أكثر الألفاظ الدنيّة إثارة للجدل لفظة "الفسق" و"الفاسق" و"الفسوق"، والسبب في ذلك هو أنّ هذه المرتبة خلقت نوعاً من الارتباك بحكم أنّها ثالثة بين الإيمان والكفر، فمن السهل ربّما تحديد مفهوم كلّ من المؤمن والكافر بحكم أنّهما طرفي نقيض، وبحكم أنّه بالأضداد تتمايز الأشياء، لكن الخطاب القرآني استحدث دلالة جديدة تمثّل مرتبة جديدة يطلق عليها "الفسوق" أو "الفسق"، وهذا دلّ على وجود مرتبة غير الكفر والإيمان، لا سيما إذا وجدنا أنّ هذه اللفظة لم يكن لها وجود في معهود العرب في كلامهم، أو بالأحرى لم تطلق على إنسان قط كما سيأتي بيانه.

1.3.3- رصد إحصائي:

تواترت لفظة "الفسق" ومشتقاتها 54 مرّة في الخطاب القرآني، ولا جرم أنّها بذلك تسجّل حضوراً متميّزاً في هذا الخطاب، خاصّة وأنّها من الألفاظ التي لم تعرف حركيّة قبل نزول القرآن الكريم، وقد كانت نسقيّة تواترها كالاتي:

اللفظة	عدد تواترها في الخطاب القرآني
فسقوا	03
تفسقون	01
يفسقون	05
فسق	02
فسقا	01
فاسق	01
فاسقا	01
الفاسقون	17
الفاسقين	18

04	الفسوق
01	فَسِيقَ

2.3.3- مفهوم الفسق:

كان للفظـة "الفسق" وجود في القاموس العربي الجاهلي، ولكنّه وجود قليل لا يكاد يظهر، والدليل على ذلك أنّه لم ترد هذه اللفظة في أشعارهم إلّا نـزرا قليلا، وأشهر معنى لـ"الفسق" قولهم : «فسقت الرّطبة عن قشرها؛ أي خرجت كأنفسقت، قيل ومنه اشتقاق الفاسق لانفساقه؛ أي انسلاخه عن الخير، وقال أبو عبيدة: ففسق عن أمر ربّه؛ أي جار عن طاعته، وأنشد لرؤبة:

يهويين في نجد وغورا غائرا
فواسقا عن قصدھا جوائرا»¹

جوائرا»¹

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ قولهم فسقت الرّطبة يحمل سحنة سلبية لأنّها تدلّ على عيب في الرّطبة، فانفسقت أي خرجت قبل موعد نضوجها، ونُقل عن «بعض فقهاء اللّغة أنّ الفسق من الألفاظ الإسلاميّة، لا يعرف إطلاقها على هذا المعنى قبل الإسلام، وإن كان أصل معناها الخروج، فهي من الحقائق الشرعيّة التي صارت في معناها حقيقة عرفية في الشرع»².

ولعلّ المتميّز بخصوص لفظة "الفسق" أنّها تظهر القدرة الباهرة في الخطاب القرآني، فقد حوّلها من العدم إلى أكبر المفاهيم الإسلامية التي شغلت فكر الدارسين.

وأعطى بعضهم معنى آخر لهذه اللفظة قبل الإسلام، فقد قال الليث: «الفويسقة: الفأرة، سُميت لخروجها من جحرها على النَّاس، وفي الأساس: لعيثها في البيوت، وإفسادها، وهي تصغير فاسقة»³، فينضاف لهذه اللفظة معنيان سلبيان ، الأول هو الخروج في غير الوقت المحدد، فضلا عن الفساد.

¹ - (ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 303.

² - (ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج26، ص : 304.

3- (ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

ثم جاء الخطاب القرآني بثورة مفاهيمية فيما يخص لفظة "الفسق"، فأصبح لهذه اللفظة حضور ملفت مشع يستهدف فئة معينة من البشر، لم يصفهم مؤمنين ولا كفّاراً، وإنما أطلق عليهم لفظ الفاسقين في سبيل من المواقف والسيّاقات على غرار الآيات الآتية:

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾¹

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

﴿١٨﴾²

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ﴾

﴿فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾³

في هذه السيّاقات القرآنية، يتجسّد الفاسق في مواقف مختلفة، فالكافر يصفه القرآن الكريم بالفاسق، كما أنّ الذي نسي الله فاسق، كما أنّ الفاسق يمكن أن يتعامل مع المؤمنين في الحياة الاجتماعية، ومن هنا يمكن نحاول رصد الدلالة الشرعية للفظ "الفسق"، فقد قال الرّاعب الأصبهاني أنّ «الفسق أعمّ من الكفر، والفسق يقع بالقليل من الذّنوب وبالكثير، ولكن تعورف فيما كان بكثيره، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقرّ به ثمّ أخلّ بجميع أحكامه، أو ببعضها، وإذا قيل للكافر الأصل فاسق؛ لأنّه أخلّ بحكم ما ألزمه العقل، واقتضته الفطرة، ومنه قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾⁴ لا

يَسْتَوُونَ ﴿١٨﴾⁴، فالفسق أعمّ من الكافر والظالم أعمّ من الفاسق»⁵، فقد أعطى

¹ - سورة البقرة، الآية: 99.

² - سورة الحشر، الآية: 19.

³ - سورة الحجرات، الآية: 06.

⁴ - سورة السّجدة، الآية: 18.

⁵ - الزبيدي، تاج العروس، ج26، ص: 303.

الأصهباني مركزاً معيّناً من سلّم المعاملات، فالفاسق أعمّ من الكافر لأنّه يشمل الكافر كما يشمل من كان في الأول مسلماً ثمّ أخلّ بأحد الأركان أو جميعها.

من هنا نرجع إلى المعنى اللّغوي، ذلك الخروج الطارئ المفاجئ الذي يفسد الرّطوبة، فهذا الخروج يشبه خروج المسلم عن دينه، فيفسد به إنتاجه ومصيره، و«أول ما يجب أن يتحقّق منه الدّارس أنّ الفاسق لا بدّ أن يكون قد أسلم أولاً لكي يخرج عن دينه، ويكون فاسقاً فيما بعد، وهذا ما يميّزه من الكافر والمنافق، فالفاسق قد أسلم ثمّ فعل ما يخرج به عن الدّين سواء كان الخروج مؤقتاً أو دائماً، فإذا كان خروجه مؤقتاً -أي تاب بعد فسوقه- فإنّه يعود إلى أمة الإسلام كواحد من أفرادها، أمّا إذا كان خروجه دائماً -أي لم يتب بل استمر في فسوقه- فهو يصبح في عداد الكافرين الملحدين»¹، فيخرج من هذا الوضع البيّني إلى الكفر الواضح.

3.3.3- الاختلافات المذهبية حول الدلالة الجديدة للفظـة "الفسق":

تعتبر مسألة "الفساق" من هو؟ وما عقابه؟ وفي أيّة خاتمة هو؟ من أكبر المسائل الكلامية التي دارت حولها نقاشات عميقة بين الفرق الإسلامية، وذلك نتيجة أفكار سياسية²، وليس المنطلق دينياً كما يبدو وهو الأمر الذي دفع بهم في بعض الأحيان إلى التّعصّب والتّكفير، وكان منشأ هذه المسألة أن «دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدّين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيديّة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان... وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا اعتقاداً؟، ففكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر»³، ومن هنا نشأ مذهب الاعتزال بسبب منزلة

¹ -خليل عودة أبو عودة، التّطور الدّلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم، ص

² - لا بد من الإشارة إلى أن كل الخلافات الكلامية في مسألة ماهية الفاسق وحكم الدين فيه كانت نتيجة الأفكار والخلافات السياسية، لا سيما بين علي ومعاوية

³ - الشّهريستاني، الملل والنحل، ج1، ص: 60.

"الفاسق"، وأصبحت هذه المنزلة من الأصول الخمسة التي يؤمن بها المعتزلة، ويدافعون عنها دفاعاً مسميماً.

1.3.3.3- المعتزلة:

بحكم أنّ واصل بن عطاء هو إمام المعتزلة، فرأيه في حكم الفاسق وماهية "الفسق" عنده هو مذهب المعتزلة جميعاً، ولا جرم أنّ المنطلق الذي بنى عليه واصل موقفه عقلي محض، حكم فيه المنطق، وعمل هو وأتباعه من بعده على إثباته بالحجج العقلية والنقلية، و«وجه تقريره أنّه قال إنّ الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً؛ لأنّ الشّهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، ولا وجه لإنكارها، لكنّه إذا خرج من الدّنيا على كبيرة، من غير توبة فهو من أهل النّار خالجا فيها، إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان: فريق في الجنّة وفريق في السّعير، ولكنّه يخفّف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفّار»¹.

انطلق المعتزلة في هذه المسألة من ارتكاب الكبائر، وكان لابدّ من ضبط مفهوم هذه الكبائر، وتمييزها عن الصّغائر من الأعمال، فقد «اختلفت المعتزلة مع إقرارها بالصّغائر والكبائر على ثلاثة أقاويل:

* فقال قائلون منهم: كلّ ما أتى فيه الوعيد فهو كبير، وكلّ ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير.

* وقال قائلون: كلّ ما أتى فيه الوعيد فكبير، وكلّ ما كان مثله في العظم فهو كبير، وكلّ ما لم يأت فيه وعيد أو في مثله فقد يجوز أن يكون كلّ صغيراً، ويجوز أن يكون بعضه كبيراً وبعضه صغيراً.

* وقال جعفر بن مبشر: كلّ عمد كبير، وكلّ مرتكب لمعصية متعمداً لها فهو مرتكب لكبيرة»².

¹ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 270-271.

² - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997، ص 86.

وبهذا ضبط المعتزلة كلّ الماهيات الكبرى التي تحيط بضبط اسم "الفاسق" ومفهوم الفسق، وذلك من أجل الخطوة الأخرى التي تلي وهي إصدار حكم حول هذه المرتبة المربكة، فقد كان من الحساسية بمكان أن يُحدّد حكم لمرتكب الكبيرة، وكان رأي المعتزلة مدعماً بكلّ ما يجعل من حكمهم يتميّز بالمنطقية وإن رفضت الفرق الأخرى هذه الأحكام.

وبعد ضبط ماهية الصّغائر والكبائر، جاء الكلام في صاحب الكبيرة، فيُحدّده القاضي عبد الجبار المعتزلي على خطى واصل بن عطاء أنّه «اسم بين اسمين، وحكم بين حكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يُسمّى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يُفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإنّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن»¹ بل له منزلة بين بين .

* دليل المعتزلة على أنّ صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً:

بسط القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة كلّ الحجج التي تؤكّد المنزلة المتوسطة لمرتكب الكبيرة، وبيّعه عن دفتي الكفر والإيمان، وتدخّله في خانة جديدة، تسمّى الفسق، ويرى أنّ «واحد ممّا يدلّ على أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى كافراً آية اللّعان²، فإنّ اللّعان إنّما ثبت بين الزّوجين، فلو كان القذف كفراً، لكان لا بدّ أن يخرج أحد الزّوجين بفسقه عن الإسلام، فتقطع بينهما عصمة الزّوجيّة، فلا يحتاج إلى اللّعان، فإنّه لم يشرّع بين الأجنبيّين، وإنّما جرى بين الزّوجين، فصحّ بهذه الجملة أنّ صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمّى

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 697.

² - قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ زَوْجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ ١٠۝ وَالْخَمْسَةَ أَنْ لَعَنَتِ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِينَ ١١۝ وَيَدْرَأُوْا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكٰذِبِينَ ١٢۝ وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِينَ ١٣۝ ﴾ سورة النور، الآيات: 6-7-8-9.

كافرا، ولا يجوز أن نحري عليه أحكام الكفرة، وكما لا يجوز أن يسمّى بذبك، فإنّه لا يجوز أن يجرى عليه ما يفيد كفرا مخصوصا، فلا يسمّى يهوديّاً ولا نصرانياً ولا متمجّساً؛ لأنّ هذه الأسماء تقتضي اختصاصه بأحكام مخصوصة، وليس يستحق الفاسق شيئاً من تلك الأحكام»¹، وهذا واحد من الأدلّة الكثيرة التي احتجّ بها القاضي عبد الجبار بعدم جواز تسمية مرتكب الكبيرة كافرا، وأحقّيته باسم الفاسق.

*دليل المعتزلة على أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً:

وحجّة القاضي عبد الجبار «أنّه يستحقّ بارتكاب الكبيرة الذمّ واللّعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحقّ المدح والتّعظيم والموالاتة، فإذا قد ثبت هذان الأصلان فلا إشكال في أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً»²؛ لأنّه لا يجمع الضّدان في شخص واحد.

2.3.3.3- الخوارج:

جزم الخوارج في هذه المسألة حكماً نهائياً تمسّكوا به إلى نهاية المطاف، وهو أنه كافر؛ لأنّه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات، وهذه هي حال الفاسق، فيجب أن يسمّى كافراً.

وبالتّالي فإنّ الخوارج يرون أنّ صاحب الكبيرة هو كافر لا محالة، ولهم في ذلك حجج مبنوثة في كتب علم الكلام، بسطها القاضي عبد الجبار بسطاً مفصّلاً، وردّ عليها ردّاً مستفيضاً مبيناً مآخذ الخوارج في مذهبهم هذا من الفاسق³.

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 714.

² - المرجع نفسه، ص 669.

³ - المرجع نفسه، ص 666.

* حجج الخوارج على أن الفاسق كافر:

* قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ^١ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

^١ ﴿٤٨﴾، فحسبهم إن الله لا يغفر الشُّرك ويغفر دون ذلك، والكبائر غير مغفورة، فيجب أن يكون الفاسق كافرا.

* قال الله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

^٢ ﴿٤٩﴾، وهذا حسبهم نص صريح على حكم الفاسق، إنه كافر لا مرء في ذلك؛ لأنه ارتكب كبيرة بعدم الحكم بما أنزل الله تعالى من شرائع.

* قال الله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ

^٣ ﴿١٠﴾، فقد رأوا أن النار موضوعة للكافر، ومرتكب الكبيرة من أهل النار فهو إذن كافر.

* قال الله تعالى: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ

^٤ ﴿١١﴾، فحسبهم، قسم الله الناس يوم القيامة إلى قسمين، أصحاب الجنة وأصحاب النار، ومؤكد أن مرتكب الكبيرة لا ينتمي لأصحاب الجنة، فهو لا محالة من أصحاب النار، إذن هو كافر .

^١ - سورة النساء، الآية: 49.

^٢ - سورة المائدة، الآية: 44.

^٣ - سورة الليل، الآيات: 14-15-16.

^٤ - سورة الواقعة، الآية: 08-09.

* قال الله تعالى: ﴿... وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ¹، فَإِنَّ

الذين تحيط بهم النار هم الكفرة، ولا شك أَنَّ الفاسق من أهل النار، إذن هو كافر.

* قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ ²، فحسبهم، قسم الله الناس المكلفين إلى قسمين فقط، ولا بدَّ أَنَّ

الفاسق في قسم الكفار، إذن هو كافر.

* قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ ³ ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ

مَوَازِينُهُ﴾ ⁴، ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ ⁵

﴿5﴾، فلا جرم أَنَّ صاحب الكبيرة قد خفَّت موازينه بارتكابه لهذه الكبيرة فيجب أن يكون كافرا.

3.3.3.3- الأشاعرة:

يرى الأشاعرة أَنَّ مرتكب الكبيرة مؤمن وحججهم في ذلك كثيرة منها رأيهم في أَنَّهُ لو كانت الصَّلَاة من الإيمان، لوجب فيمن ترك صلاة واحدة أن يوصف بأنَّه تارك للإيمان، إذن تارك الصَّلَاة لا يسمَّى كافرا، وإنما يبقى على إيمانه.

ويرون أيضا أَنَّهُ لو كانت الصَّلَاة من الإيمان لوجب فيمن فسدت صلاته أن يكون قد فسد إيمانه، فلا يسمَّى مؤمنا، وعكس ذلك حسبهم ظاهر ⁶.

¹ - سورة التَّوْبَةِ، الآية: 49.

² - سورة التَّغَابِنِ، الآية: 02

³ - سورة القَارِعَةِ، الآية: 06.

⁴ - السُّورَةُ نَفْسُهَا، الآية: 08

⁵ - سورة الْمُؤْمِنُونَ، الآية: 105.

⁶ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 720.

4.3.3.3- نموذج تطبيقي:

لا بد من عرض نموذج تطبيقي من القرآن الكريم ونعرض مختلف التفسير لأعيان المذاهب الكلامية؛ لأنه لا جرم قد تسَلَّت الميولات المذهبية إلى تفسير العلماء.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۚ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ۚ﴾¹

يذهب جار الله الزمخشري، وهو معتزلي النزعة والمذهب إلى أن «الفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله، بارتكاب الكبيرة، وهو النازل بين المنزلتين؛ أي منزلي المؤمن والكافر، وكونه بين بين يعني أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل شهادته»²، يظهر رأي المذهب المعتزلي واضحا صريحا لا جدال فيه.

ويذهب الألوسي إلى أن المراد «بالفاسقين هنا الخارجين عن حدود الإيمان، وتخصيص الإضلال بهم مرتبا على صفة الفسق وما أجري عليهم من القبائح للإيذان بأن ذلك هو الذي أعدهم للإضلال، وأدى بهم إلى الضلال فإن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبر والتأمل حتى رسخت جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا وقالوا ما قالوا»³، ولم يتعرض الألوسي إلى حكم الفاسق هنا، وهذا ما يجعل المعتزلة أكثر جرأة على التصريح بمذهبهم وبالأصول التي يؤمنون بها.

¹ - سورة البقرة، الآية: 26.

² - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 246.

³ - الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 210.

ويذهب محمد الطاهر بن عاشور إلى أنّ للفسق «مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر، وقد أطلق الفسق في الكتاب والسنة على جميعها، لكن الذي يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلح عليه أهل السنة من المتكلمين والفقهاء، وهو أنّ الفسق غير الكفر وأنّ المعاصي وإن كثرت لا تنزل الإيمان وهو الحق، وقد لقّب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنّه المراد هنا»¹، والظاهر أنّ بن عاشور هنا يصرّح بموقف أهل السنة في قولهم بأنّ الفاسق مؤمن.

4.3- النفاق:

تعدّ لفظة "النفاق" من الألفاظ التي غيّر الخطاب القرآني من دلالتها تغييراً جذرياً لم يعهده العرب في جاهليّتهم، بالرغم من القبس الذي يربط بين المعنى اللغوي الوضعي والدلالة الإسلامية الطارئة.

تكرّرت لفظة "النفاق" في متن الخطاب القرآني (37) مرّة فعلاً واسماً، كانت كلّها بالمعنى الشرعيّ الجديد، فالمنافق هو الشخص الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر، «فالنفاق فعل المنافق، وهو الدّخول في الإسلام من وجه والخروج عنه من آخر، وقد نافق منافقة ونفاقاً، وقد تكرّر في الحديث النفاق وما تصرّف منه اسماً وفعلاً، وهو اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره، ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللغة معروفاً»²، فالقرآن الكريم لم يستحدث هذه اللفظة وإنّما استعارها من معهود العرب في كلامهم.

استعمل العرب لفظة النفاق والمنافق في كلامهم ووظّفوها في معان مختلفة، ولعلّ أبرز معنى هو نافقاء اليربوع، وذلك «أنّ اليربوع يحفر حفرة ثمّ يسدّها بها بترابها، ويسمى ذلك التراب الدّماء، ثمّ يحفر حفراً آخر يقال له النّافقاء والنّفقة والنفق، فلا ينفذها ولكنّه يحفرها حتّى ترقّ، فإذا أخذ عليه بقاصعائه عدا إلى النّافقاء، فضربها برأسه ومرق منها، وتراب النّفقة

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 366.

² - الزبيدي، تاج العروس، ج26، ص431.

يقال له الراهطاء¹، وهذا من المعاني الأساسية للفظه النفاق والمنافق في الجاهلية، كما كان كان لهذه اللفظة حضور في الشعر العربي في الجاهلية، بمعان مختلفة متباعدة في بعض الأحيان كقول لمري القيس :

حفاهن من أنفاقهن كأثما حفاهن ودق من عشي محلب²
محلب²

كما استعاره بعضهم للتعبير عن الشيطان فقال:

وما أمّ الرّدين وإن أدلت بعالمه بأخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع من قفاها تنقناه بالحبلى التواءم³
وفي نفس المعنى نجد أوس بن غلفاء الهجيمي يصف جيشا عظيما:

جلبنا الخيل من جنبي أريك إلى أجلى إلى ضلع الرّجام
بكلّ متفق الحرّ إن مجرد شديد الأسر للأعداء حام⁴

وعند تفحص هذه المعاني التي تداولها العرب للفظه "النفاق" في الجاهلية نجد أنها لا تمتّ بصلة قويّة للمعنى الإسلامي الطارئ الجديد، ومن هنا يتأكد الحكم بأن القرآن الكريم غير من دلالة لفظه "النفاق" تغييرا جذرياً، وقد حاول العلماء ربط صلة بين المعنى الشرعي لهذه اللفظة والمعاني التي كانت متداولة في الجاهلية، ونقلوا في الاعتلال لسبب تسمية المنافق منافقا، وظهر من مجموع العلل ثلاثة:

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ص 4508.

² - امرؤ القيس، الديوان، ص 98

³ - الزبيدي، تاج العروس، ج 26، ص 432.

⁴ - المرجع نفسه، ج 26، ص 433.

«أحدها: أنه سمي بذلك لأنه يستر كفره ويغيبه فشبهه بالذي يدخل في النفق وهو السرب، يستتر فيه.

والآخر: أنه نافق كاليربوع، فشبهه به؛ لأنه يخرج من الإيمان من غير الوجه الذي يدخل فيه.

والثالث: أنه سمي به لإظهار غير ما يضر تشبيها باليربوع، فكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كفر»¹ ، ومن ذلك قول الشاعر:

للمؤمنين أمور غير محزنة وللمنافق سرّ دونه نفق²
أي؛ سرّ يخرج منه إلى غير الإسلام.

قال الله تعالى في كتابه العزيز: (وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا^{١٦٧} قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ^{١٦٨} هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ^{١٦٩} وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿١٦٧﴾ الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٦٨﴾^٣

في هذه الآية يذكر مفهوم التفاف للمرة الأولى في الخطاب القرآني، وبحكم ذلك ، فقد حلل المراد من لفظة التفاف، أو أعطى الملامح الدالة على من يجدر بهم أن يتصفوا بهذه الصفة، ففي هذه الآية يحدد أبعاد الدلالة الجديدة حتى لا يتسرب إليها الإيهام، فهم الذين يدعون ما ليس فيهم ، يقولون ويظهرون أمرا بينما يبتنون.

¹ -الزبيدي، تاج العروس، ج26، ص432.

² -الخليل الفراهيدي، معجم العين، ج5، ص178.

³ -سورة آل عمران، الآية: 168/167.

كان تواتر لفظة "النفاق" بصورة دقيقة في الخطاب القرآني خاصة في تلك السور التي نجد هذه اللفظة قد تكررت بنسقية ملفتة، فقد ذكرت لفظة "النفاق" في كل من سورة (الأحزاب-النساء) (6) مرات، وإذا عدنا إلى الموضوع العام الذي تدور في فلكه هذه السور سنجد أنّها تعالج النفاق بأنواعه، لا سيما سورة التوبة التي تكررت هذه اللفظة فيها (10) مرات، هذه السورة التي لقبها الحسن البصري بـ: الحافرة؛ كأنّها حفرت في قلوب المنافقين من النفاق فأظهرته للمسلمين، والتي تسمّى أيضا بـ: المثيرة؛ لأنّها أثارت عورات المنافقين وأظهرته، وعن بن عباس رضي الله عنهما أنّه سمّاها بـ: المبعثرة؛ لأنّها بعثت عن أسرار المنافقين أي أخرجتها من مكانها، «فيرى المرء صورة المنافقين وهم ينخدلون عن نصرة المسلمين في مواقف الشدة والبأس، ثمّ يراهم وهم يخوضون في الأحاديث التي تثير الشك والاضطراب في القلوب، ومواقفهم من غزوات أحد والخنزق وتبوك معروفة، وهم لهذا كانوا أخطر على المسلمين من الكفار والمشركين؛ لأنّهم عدوّ داخليّ يستر عداوته ويعيش في كنف المسلمين فيطلعون على ما لا يطلع عليه العدوّ البعيد، فيكونون بذلك عوناً وعينا لأعداء الله من كفار مكّة ومشركي العرب، وهم كذلك دائماً، ولذلك جعلهم الله أشدّ الفئات خطراً»¹، مصداقاً لقوله تعالى: (بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)  ²، وقوله تعالى أيضا في إيدان صريح بالمكانة الحقيقية لهذه الفئة: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا)  ³، والدرك الأسفل هو «الطبّق الذي في قعر جهنّم، والنار سبع دركات؛ سمّيت بذلك لأنّها متدركة متتابعة بعضها فوق بعض، فإذا قلت: لم المنافق أشدّ عذاباً من الكافر؟، قلت: لأنّه مثله في الكفر وضّم إلى كفره الاستهزاء بالإسلام وأهله ومدارجهم»⁴، فكان أسوء من الكافر والمشرّك تصريحاً بمقت الأُخلاق الإسلامية لظاهرة النفاق بكلّ أنواعه.

¹ - عودة خليل عودة، التّطوّر الدّلالي بين لغة الشّعر ولغة القرآن الكريم، ص267.

² - سورة النساء، الآية: 138.

³ - سورة النساء، الآية: 145.

⁴ - الزمخشري، الكشاف، ج2، ص168.

أظهر الخطاب القرآني أنّ صفة "التفّاق" تعدّ مؤشراً على اهتزاز الشّخصيّة وأمراض النّفس لعدم قدرة الإنسان فيها على التعبير عن توجهه الدّيني الصّريح، قال الله تعالى في هذا السّياق التّصويري: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالاً يُرَآؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلاً) ¹

تصوّر هذه الآية الحرب التي تتقد في نفوسهم، فنجدهم «يخادعون الله» يفعلون ما يفعل المخادع من إظهار الإيمان وإبطان الكفر، (وهو خادعهم) وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث يتركهم معصومي الدماء والأموال في الدّنيا وأعدّ لهم الدّرك الأسفل من النّار في الآخرة، ولم يخلهم في العاجل من فضيحة وإجلال بأس ونقمة ورعب دائم، والخادع اسم فاعل من خادعته فخدعته إذا غلبته وكنت أخدع منه ²، وقد أظهر الخطاب القرآني صفة التفّاق الاجتماعي في أكمل صورها، فألصق بمن يتّصف به بالمذبذب في قوله تعالى في الآية التي تلي الآية السابقة: (مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ) ³

وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا ⁴ (مذبذبين)؛ أي أتهم يعانون مشكلة انتماء، ومشكلة الوجود ضمن جماعة روحية يتقاسمون معها ميولهم الدّينيّة، وهذا أظهر ما يكون الضّياع النّفسي للمنافق، فلا يمكنهم الانضمام إلى أيّ طرف.

نحصل على نسقيّة فريدة إذا جمعنا الآيات التي تصف المنافقين في سورة النّساء، ستتكوّن لدينا قطع الصّورة الفسيفسائيّة التي تجلّي المنافقين:

¹ -سورة النّساء، الآية: 142.

² -الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 167

³ -سورة النّساء، الآية: 143.

*الصدّ عن كلام الله: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا) ¹

*يعانون الضلال والضياع من الله: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا﴾ ²

*ينتظرهم عذاب شديد: (بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) ³ (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى تَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ⁴ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ ⁵ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا) ⁶ (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا) ⁷

* مخادعون بالفطرة: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) ⁸

1.4.3- الفرق بين المنافق والفاسق:

¹ -السورة نفسها، الآية: 61.

² -السورة نفسها، الآية: 88.

³ -السورة نفسها، الآية: 138.

⁴ -سورة النساء، الآية: 140.

⁵ -سورة النساء، الآية: 145.

⁶ -السورة نفسها، الآية: 142.

كان لزاما على المذاهب الكلامية أن تضبط الفروق الجوهرية بين كلٍّ من الفاسق والمنافق، فكان كلٌّ منهما مستحقاً للذمّ ، ولكن هذا لا يعني أن يشارك الفاسق المنافق في الاسم، «فمعلوم أنّه يشارك الكافر في ذلك ثمّ لا يسمّى كافرا، وبعد فإنّه لا يستحقّ الذمّ والعقاب على الحدّ الذي يستحقّه المنافق، وأيضا فإنّ المنافق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علّم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة»¹، فلا يستويان في الحكم ذاته .

3.2.2-رصد إحصائي:

اللفظة	السورة التي وردت فيها ورقم الآية
التّفاق	*سورة التوبة (101)
نفاقا	*التوبة (77)(97)
المنافقون المنافقين المنافقات	*التوبة (101)*النساء (61)*النساء (88)*النساء (138)*النساء (140) *النساء (142)*النساء (145)*التوبة (67)*التوبة (68)*التوبة (73)*العنكبوت (11) *الأحزاب (73)*الفتح (6)*المنافقون (1) (7) (8)*التحریم (9) *الأنفال (49)*التوبة (64) *الأحزاب (12) (60)*الحديد (13)
نافقوا	آل عمران (167) *الحشر (11)

¹ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة، ص 717.

الخاتمة

بعد التّتبّع للتّغيير الدّلالي العميق في متن الخطاب القرآني، فنجد أن هذا التّغيير وإن كان على مستوى المعنى فقط إلّا أنّه ألقى بظلاله على كلّ مستويات اللّغة والحياة، والمفاهيم الرئيسة التي أصبحت سلوكيات قارّة في الفكر الإسلامي، ومن النتائج التي خرج بها هذا العمل:

1. أحيا الخطاب القرآني بعض الألفاظ عن طريق تغيير دلالتها؛ حيث لم يكن لهذه الألفاظ حضور في قاموس العرب اللّغوي، فلمّا غيّي الخطاب القرآني من دلالتها أصبح لها حضور قويّ وأصبحت من المفاهيم الأساسيّة على غرار "التّيّم" و "الفسق"
2. لم يقطع الخطاب القرآني بين الدّلالة الجديدة للكلمة والدّلالة الوضعية القديمة؛ أي أنّ هذا التّغيير لم يكن جذرياً، وإنّما هناك دائماً علاقة بين المعنيين، بحيث أنّه عندما يغيّر القرآن الكريم من دلالة لفظة ما يتركها دائماً في مجالها الدّلالي العام.
3. يحمل التّغيير الدّلالي الذي جاء به القرآن الكريم دلالات نفسية عميقة، كان الهدف منها هو التأثير في المسلمين عن طريق التأثير في مشاعره الإنسانية.
4. أحدث التّغيير الدّلالي نشاطاً فكرياً عميقاً في فترة من فترات الحضارة الإسلامية، وأثار جدلاً عميقاً وصل إلى حد التّكثّل في فرق فكرية وكلامية، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على حيوية التجديد الذي أحدثه القرآن الكريم، وقدرته على التّجسّد في تظاهرات مختلفة تدفع الأذهان إلى التفكير والبحث العميق المرّكز

وبعد، إنّ هذه الدّلالات التي وضع البحث عليها يده، وأخرجها في هذه الحلّة ما هي إلّا غيض من فيض المعاني التي يحملها القرآن الكريم، فدائماً نوّكد أنّ هذا المجال البحثي لا يزال محتاجاً إلى كمّ كبير من الدّراسات الدّلاليّة والبلاغيّة والفكرية العميقة من أجل محاولة الإحاطة بالإعجاز البياني للقرآن الكريم، فنرجو أن نكون قد وقّينا للموضوع حقه.

وآخر دعوانا دعوى الصّالحين في جنة النعيم (وَأَخِرُّ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

مكتبة الـ

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- 1) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، د ت.
- 2) احمد مختار عمر ، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998.
- 3) الأزهري، أبو منصور ، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر
- 4) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصح: هلموت ريتز، دار النشر كلاوس ليفيشتراوس، برلين، ط4.
- 5) الأعرشي، الديوان، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت،
- 6) الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت.
- 7) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تع: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميغي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003.
- 8) امرؤ القيس، الديوان، شرح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، لبنان، ط2، 2004.
- 9) إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، المكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط5، 1984.
- 10) إبراهيم السامرائي، العربية تطور وتاريخ ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1993
- 11) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، لبنان.
- 12) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تع: مصطفى الشيخ مصطفى، مؤسسة ناشرون، دمشق، ط1.
- 13) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد الأدبي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983.
- 14) التّهناوي محمد علي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996.
- 15) تمام حسان ، اللغة العربية مبناها ومعناها ، دار الثقافة ، المغرب ، 1994 .
- 16) تمام الحسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب ، لبنان، ط1، 1993.

- 17) أبو تمام الطائي، ديوان الحماسة، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1955.
- 18) التافتراني سعد الدين ، مختصر السعد على شرح التلخيص ،دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، د.ت.دط.
- 19) ابن أبي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر ،دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة.
- 20) الجرجاني ،عبد القاهر، أسرار البلاغة ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1988.
- 21) ابن جني ،أبو الفتح، الخصائص ، تح. علي النجار ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان.
- 22) حورية عيب، أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم —سورة الكهف نموذجاً—، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012.
- 23) الخوارزمي محمد بن أحمد ، مفاتيح العلوم.(توفرت لي نسخة بدون دار نشر أو محقق وبدون ترقيم للصفحات).
- 24) بن دريد أبو بكر ، جمهرة اللغة، تح.رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ، ط1.
- 25) الرّازي فخر الدين ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1981.
- 26) الزركشي بدر الدين ، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: سليمان الأشقر، وزارة الشؤون الدينية، الكويت، ط2، 1992.
- 27) الزمخشري جار الله ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض ، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.
- 28) السبكي بهاء الدين ، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، دت ، دط.
- 29) السّلهايي محمد الأنصاري اللكنوي، فواتح الرّحموت، ،تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 30) السّلهايي عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، ،تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 31) سيد أحمد عبد الغفار،التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996.
- 32) سيّد قطب ، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط13، 1987.

- 33) السيوطي جلال الدين ، المزهري في علوم العربية وأنواعها، تح. محمد جاد المولى بك، أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار التراث ، مصر ، ط3.
- 34) الشاطبي، الموافقات، ضبط وتقديم: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفار، الخبر، السعودية، ط1، 1997.
- 35) الشهرستاني، الملل والنحل
- 36) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأشري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000.
- 37) طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
- 38) صلاح عبد الفتاح الخالدي، مفاتيح التعامل مع القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط2، 1994.
- 39) صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدرة الرباني، دار عمار، عمان، 2008.
- 40) عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1983.
- 41) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997.
- 42) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، دار النشر التونسية، أوت 1986.
- 43) عبد السلام المسدي ن التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986.
- 44) عبد الكريم محمد حسن الجبل، علم الدلالة، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1997.
- 45) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- 46) العلوي اليمني، الطراز، تح. عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت ،لبنان، ج 1 ، ط1، 2002،
- 47) علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، دار نهضة مصر للطباعة والتوزيع، مصر، ط2، 2004.

- 48) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم-دراسة مقارنة-، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1985.
- 49) عيسى إبراهيم اللوباني، الإعجاز القرآني في التعامل مع النفس البشرية، دار، الأردن، ط1، 2009.
- 50) الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ج3، دت، دط
- 51) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة للنشر، دت، دط.
- 52) القرافي الدخيرة، تح: محمد حجي، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1994.
- 53) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 54) الكلذواني، التمهيد في أصول الفقه تح: محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1985.
- 55) (الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998.
- 56) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، لبنان، دت، دط
- 57) محمد درّاز، النبأ العظيم -نظرات جديدة في القرآن الكريم-، دار القلم، الكويت، دت، دط.
- 58) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1984.
- 59) محمد سلامة حسين، الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2002.
- 60) محمد متولي الشعراوي، معجزة القرآن، دار الكتب والمكتبات، مصر، دت، دط.
- 61) محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى -أنظمة الدلالة في العربية-، دار المدار الإسلامي، 2007.
- 62) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، دت.
- 63) محمد مفتاح، دينامية النص-تنظير وإنجاز-، المركز الثقافي العربي، المغرب ط3، 2006.
- 64) محمد عبد المطلب، ذاكرة النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2008.

- 65) محمود تيمور، مشكلات اللغة العربية، مكتبة الآداب و مطبعتها، دت، دط.
- 66) محمود حسين علي الصّغير، تطوّر البحث الدّلالي-دراسة تطبيقية في القرآن الكريم-، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان.
- 67) محمود السعران ، علم اللّغة ، دار النهضة العربية ،بيروت ، لبنان ، دط.
- 68) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النّص وجمالية التّلقي بين المذاهب الغريّة الحديثة وتراثنا النقدي -دراسة مقارنة-، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996.
- 69) مصطفى محمود، من أسرار القرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ط5.
- 70) مصطفى محمود، القرآن كائن حيّ، دار المعارف، مصر، دط، دت.
- 71) بن النّجار محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، فريد حماد، مكتبة العبيكان، 1993.
- 72) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص-دراسات في علوم القرآن -الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990.
- 73) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التّفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1996.
- 74) نصر حامد أبو زيد، النّص، السّلاطة، الحقيقة -الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، المركز الثقافي الاسلامي، المغرب، ط1، 1995.
- 75) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987، ط2.

الكتب المترجمة:

- 76) توشيهيكو إيزوتشو، الله والإنسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.
- 77) جون لاينز، اللغة و المعنى و السياق، تر عباس صادق ، دار الشؤون الثقافية العامة ،العراق، 1987.
- 78) جوزيف فندريس، اللغة ،تر.عبد الحميد الدواخلي-محمد القصاص ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950.

79) ستيف أولمان ، دور الكمة في اللغة ، تر. محمد كمال بشر ، مكتبة الشباب ، دط ، دت

الرسائل الجامعية:

80) أم الخير السلفاوي، البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير، كلية قاصدي مرباح، ورقلة ، الجزائر ، 2009.

81) طاهري حليلة، آليات التعليل ووجوه التأويل لدى الأصوليين-بحث في الإجراءات التطبيقية لدى علماء الأصول-، بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير، سيدي بلعباس، 2008/2007.

82) عبد الرحمن عبد الله سرور، السياق القرآني وأثره في التفسير -دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة أم القرى، السعودية، 2008.

83) خالد توفيق مزعل الحسناوي، الأنساق الأسلوبية المهيمنة على السور القرآنية-دراسة تطبيقية على السور المكية-، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة اللغة، جامعة الكوفة، العراق، 2012.

84) جنان منصور كاظم الجبوري، التطور الدلالي للألفاظ في النص القرآني، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة بغداد، كلية البنات ابن رشد، 2005.

85) علي حاتم حسن، البحث الدلالي عند المعتزلة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية، جامعة المستنصرة، فلسطين

الدوريات والمجلات:

86) حاتم علو الطائي، نشأة اللغة العربية وأهميتها، مجلة دراسات تربوية ، العدد 06 ، 2009.

87) حسن أحمد مهاوش ، المجاز بين الحقيقتين العقلية واللغوية، مجلة الفتح ، جامعة ديالي ، العدد 27 ، 2006.

88) خديجة عيشل، الدلالة بين المفهوم واشكاله فهم النص، مجلة الأثر الأدبي، ورقلة، الجزائر، العدد 17، جانفي 2010.

- (89) سعاد شاكر شناوة ، المستوى الدلالي في الفنون البلاغية، مجلة القادسية للآداب والعلوم التربوية ، العدد 3 ، المجلد 6 ، 2007.
- (90) عبد الحميد كردي بني فضل، النبوة ضرورة لخلق الإنسان ولتأسيسه المعرفي ، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد السادس، العدد 2، 1431هـ/2010م.
- (91) علي بن عبد الله الراجحي، الإعجاز اللغوي في ألفاظ الترادف من القرآن الكريم، - دراسة تطبيقية في لفظتي الشك والريب، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، السعودية، المجلد 02، العدد 01، يناير 2009.
- (92) عليان بن محمد الخازمي، علم الدلالة عند العرب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية و آدابها ، ج 15 ، عدد 27 ، جمادى الثانية 1424.
- (93) عماد عبد يحيى الجيالي ، أشواق محمد إسماعيل ، الاقتضاء التداولي و أبعاده الخطابية في تراكيب القرآن ، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية ، المجلد 15 ، العدد 1 ، جانفي 2008.
- (94) فاتح حمبلي، ملامح التجديد في منهج البحث البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني ، مجلة الأثر، ورقلة، الجزائر، العدد 19 ، جانفي 2014.
- (95) محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي، السجود وآثاره النفسية-دراسة قرآنية-، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، جمادى الأولى 1427هـ - يونيو 2006، المجلد 3، العدد 2.
- (96) محمد فريد صالح أبو هزيم، منهج القرآن الكريم في التدرج وأثره في التغيير، مجلة الشريعة الإسلامية، المجلد 22، العدد 70، سبتمبر 2007.
- (97) مراد حميد عبد الله، تطور دلالة المفردات المحدثه في النص اللغوي، مجلة الخليج العربي، المجلد 40، العدد (1-2)، سنة 2012.
- (98) نوار العبيدي، الدليل اللغوي وعلاقته بالمعنى عند الرازي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد 07، جوان 2010.
- (99) يوسف زرفة ، القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية ، غزة ، العدد 1 ، المجلد 7 ، يناير 1999.

الملتقيات والمؤتمرات:

- 100) أحمد يوسف سلمان، الإعجاز التشريعي لنظام الميراث في القرآن الكريم وأثره الاقتصادي والاجتماعين المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، المنعقد من 5 إلى 8 ذي القعدة 1427 هـ .
- 101) عبد السلام المسدي، اللغة بين المعيار و الاستعمال ،مقال في الملتقى الدولي الثالث للسانيات ،سلسلة اللسانيات، الجامعة التونسية، العدد 06، 1986،

الفصل

رسم

المدخل: اللغة وتغير الدلالة - الأسباب والمستويات - (1).....
(23)

الفصل الأول: الحقائق العرفية والشرعية في الدرس البلاغي
والأصولي.....(24-86)

- 25.....* التوطئة.
- 28.....(1) - مفهوم الحقيقة وأقسامها عند البلاغيين.
- 28.....(1.1) - مفهوم الحقيقة وأقسامها عند البلاغيين:
- 30.....(1.1.1) - مفهوم الحقيقة عند أبي القاهر الجرجاني.
- 32.....(2.1.1) - مفهوم الحقيقة عند أبي يعقوب السكاكي.
- 36.....(1.1.3) - مفهوم الحقيقة عند الخطيب القزويني.
- 39.....(4.1.1) - مفهوم الحقيقة عند بلاغيين آخرين.
- 43.....(1.2) - أقسام الحقيقة عند البلاغيين.
- 44.....(1.2.1) - الحقيقة اللغوية.
- 45.....(2.2.1) - الحقيقة العرفية.
- 47.....(1.2.2.1) - العرفية العامة.
- 48.....(2.2.2.1) - العرفية الخاصة.
- 49.....(2) - مفهوم الحقيقة وأقسامها عند علماء الأصول.
- 51.....(1.2) - مفهوم الحقيقة عند الأصوليين.

- 53.....(1.1.2)- مفهوم الحقيقة عند أبي الحسين البصري.
- 57.....(2.1.2)- مفهوم الحقيقة عند فخر الدين الرازي.
- 60.....(3.1.2)- مفهوم الحقيقة عند البيضاوي.
- 63.....(4.1.2)- مفهوم الحقيقة عند الآمدي.
- 66.....(5.1.2)- مفهوم الحقيقة عند أصوليين آخرين.
- 70.....(2.2)- أقسام الحقيقة عند الأصوليين.
- 71.....(1.2.2)- الحقيقة اللغوية.
- 73.....(2.2.2)- الحقيقة العرفية.
- 75.....(1.2.2.2)- الفرق بين الاستعمال العرفي والمعنى المجازي.
- 76.....(2.2.2.2)- أهمية السياق في تحديد مقصدية الاستعمال اللغوي.
- 78.....(3.2.2.2)- إمكان الحقيقة العرفية.
- 80.....(4.2.2.2)- العرفية العامة.
- 81.....(5.2.2.2)- العرفية الخاصة.
- 81.....(3.2.2)- الحقيقة الشرعية والدينية.

الفصل الثاني: الحقائق العرفية ومستويات الدلالة في الخطاب القرآني.....(88-192)

- 88.....(1)- الدلالة العرفية في الخطاب القرآني بين التأصيل والتحليل الدلالي.
- 89.....(2)- خصوصية الدلالة العرفية في الخطاب القرآني.
- 92.....(3)- مستويات التغير الدلالي للحقيقة العرفية في الخطاب القرآني.

92.....	1.3) الدّابة
93.....	1.1.3)-توسيع دلالة لفظة "الدابة"
94.....	1.1.1.3) الدّابة تشمل كلّ ما يدب على الأرض
100.....	2.1.1.3) الدّابة تشمل كلّ ما في السّماء والأرض
105.....	3.1.1.3) تشمل كلّ الدّواب ما على الأرض عدا الإنسان
114.....	2.1.3) تضيق دلالة لفظة "دابة"
115.....	1.2.1.3) لفظة "دابة" تشمل الحيوانات الوحشية فقط
119.....	2.2.1.3) لفظة "دابة" تشمل الإنسان فقط
123.....	3.2.1.3) الدّابة تشمل حيوان واحد فقط
128.....	3.1.3) تواتر لفظة "الدّابة" في الخطاب القرآني ونسقية تعيّر دلالتها
131.....	2.3) الرّيب
132.....	1.2.3) توسيع دلالة لفظة "الرّيب"
133.....	1.1.2.3) نفي العوامل المؤدّية للشك في صحّة القرآن الكريم
140.....	2.1.2.3) نفي العوامل المؤدّية للشك في صحّة يوم القيامة
152.....	2.2.3) تضيق دلالة لفظة "ريب"
160.....	3.2.3) تواتر لفظة "الريب" في الخطاب القرآني ونسقية تعيّر دلالتها
162.....	3.3) الولد
162.....	1.3.3) توسيع دلالة لفظة "ولد"
163.....	1.1.3.3) توسيع لفظة "ولد" في باب الموارث

- 167.....(2.1.3.3) للدلالة على التسوية في العجز.
- 173.....(3.1.3.3)- في وصف أحوال القيامة.
- 175.....(4.1.3.3) التسوية في الفتنة.
- 179.....(2.3.3)- تضيق دلالة لفظة "ولد".
- 179.....(1.2.3.3)- الدلالة على الذكر فقط.
- 184.....(2.2.3.3) للدلالة على الأنثى فقط.
- 188.....(2.3.3) تواتر لفظة "ولد" في الخطاب القرآني ونسقية تغيّر دلالتها.
- الفصل الثالث: الحقائق الشرعية ومستويات الدلالة في الخطاب القرآني.....(194-275)**
- 194.....(1)- الخطاب القرآني بين الدلالة الوضعية والدلالة الشرعية.
- 195.....(2)- مستويات التغيّر الدلالي للحقيقة الشرعية في الخطاب القرآني.
- 195.....(1.2) الصلاة.
- 198.....(1.1.2)- نقل دلالة "الصلاة" على ضوء الخطاب القرآني.
- 200.....(2.1.2) سبب إطلاق لفظ "الصلاة" على هذه الشعيرة.
- 201.....(3.1.2)- نسقية تواتر لفظة الصلاة في الخطاب القرآني.
- 208.....(4.1.2) رصد إحصائي.
- 209.....(2.2) الزكاة.
- 210.....(1.2.2)- الدلالة الشرعية للزكاة في الخطاب القرآني.
- 213.....(2.2.2)- ثنائية الصلاة والزكاة في الخطاب القرآني.

218.....	3.2.2) رصد إحصائي حول ثنائية الصلاة-الزكاة.
222.....	4.2.2) الدلالة الوضعية للفظ "الزكاة" في الخطاب القرآني.
223.....	4.2.2)-رصد إحصائي حول الدلالة الوضعية للفظ "الزكاة" ومشتقاتها في الخطاب القرآني.
226.....	3.2)-القنوت.
230.....	1.3.2)-رصد إحصائي.
231.....	4.2)-التيّم.
233.....	1.4.2)-الدلالة الشرعية الجديدة للفظ "التيّم".
235.....	2.4.2)-رصد إحصائي.
237.....	03)-الحقائق الدينية في الخطاب القرآني.
237.....	1.3)-الإيمان.
237.....	1.1.3)-رصد إحصائي.
238.....	2.1.3)- مفهوم لفظ "الإيمان".
239.....	3.1.3)-الاختلافات المذهبية حول الدلالة الجديدة لـ: "الإيمان".
240.....	1.3.1.3)-الخوارج.
240.....	2.3.1.3)-المعتزلة.
241.....	3.3.1.3)-الأشاعرة.
242.....	4.3.1.3)- الكرامية.
242.....	4.1.3)- حجج المعتزلة في إثبات طرحهم.

- 245.....(5.1.3- ردّ الأشاعرة على حجج المعتزلة.
- 248.....(6.1.3- سبب الخلاف في لفظة "الإيمان".
- 249.....(2.3- الكفر.
- 249.....(1.2.3- رصد إحصائي.
- 251.....(2.2.3- مفهوم الكفر.
- 254.....(3.2.3- أنواع الكفر.
- 255.....(4.2.3- الاختلافات المذهبية حول الدلالة الجديدة لـ "الكفر".
- 256.....(1.4.2.3- المعتزلة.
- 256.....(2.4.2.3- الأشاعرة.
- 259.....(3.3- الفسق.
- 259.....(1.3.3- رصد إحصائي.
- 260.....(2.3.3- مفهوم الفسق.
- 262.....(3.3.3- الاختلافات المذهبية حول الدلالة الجديدة للفظ "الفسق".
- 263.....(1.3.3.3- المعتزلة.
- 265.....(2.3.3.3- الخوارج.
- 267.....(3.3.3.3- الأشاعرة.
- 268.....(4.3.3.3- نموذج تطبيقي.
- 269.....(4.3- النفاق.
- 274.....(1.4.3- الفرق بين المنافق والفاسق.

275.....	3.2.2)-رصد إحصائي
276.....	الخاتمة
278.....	قائمة المصادر والمراجع
287.....	الفهرس