سؤال المعنى في القول الإلهي
من شُرُفات النَّص إلى مَشارف القرآن

عباس أمير معارز
باحث وأستاذ الدراسات العليا في النصّية القرآنية . جامعة القادسية. العراق

ملخص إجمالي:

يُعْنَى البحث بالمعنى، بِعَدِّه مرتكزاً رئيسًا من المرتكزات التي تنهض عليها المعرفة القرآنيَّة، وذلك من حيث صلته بالفعل الإدراكيِّ من جهة، ومن حيث صلته بالإجابة عن سؤال (كيف صار التركيب اللُّغويُّ قرآنًا؟) من جهة ثانية. فهو أصل تنبت فيه أو ضمن حقله المعرفيِّ بقيَّة الأصول الإبستيميَّة بلا منازع. وبإجابته عن سؤال (القرآنيَّة)، أصل معرفيّ، لا يقوم على أرض رخوة، بل يثبت في تربة النّصِّ القرآنيِّ التي كان لها ويكون، لو أصغى الباحث عن المعنى إلى سؤالها الفلسفيِّ، أن تمنح المعرفة القرآنيَّة ملامحها العامَّة، بل أن تؤسِّس لها امتيازها الحضاريَّ والثقافيّ. فسؤال المعنى الذي وطَّأ له النصُّ القرآنيُّ أسبابه، وهيَّأ مساراته نسقٌ معرفيٌّ انتظم بعضه إلى بعض وتتابعت مثاباته، بما يعمل على استيلاد السؤال من السؤال وصولاً إلى أن يصير القرآن منصّة السؤال الفلسفيِّ ورافعته الكبرى. وهذا ما يوجب الاحتكام إلى منهجيَّة أخرى تستطيع أن توفِّر لنا إجابات تدفع عنّا مضطربات البحث عن إجاباتنا في النصِّ الفلسفيِّ البشريّ.

وسؤال المعنى، بنسختِه القرآنيَّة، هو منظومةُ فهْمٍ وطريقةٌ في النظر تنتمي إلى بيئتها الخاصَّة وفعلها الثقافيِّ والاجتماعيِّ، وهو بعد ذلك، (ميكانيزم) إدراك يستمدّ سماته الخاصَّة من مرجعيَّات النصِّ البيانيَّة واللسانيَّة بالمقام الأوّل، ما يعني أنَّ هويّة المعنى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بهويّة النصِّ المؤسِّس أوّلاً، وهويّة الباحث عن المعنى ثانيًا.

* * *

مفردات مفتاحيّة: سؤال المعنى، المعنى القرآنيّ، المعرفة القرآنيَّة، طبقيَّة النّصّ، القرآنيَّة.

علوم المبدأ
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

تمهيد:

أولًا: القرآن، سؤال المعنى:

القرآن مثابة معرفيَّة كبرى، توجب على شتات الإدراك أن يجتمع فيها، وتُلزم الفَهْم أن يتَّخذ منه أدواتٍ لغويَّةً وعِلَلَ شرائعَ، ومقاصِدَ تشريعٍ، سؤالًا فلسفيًّا كبيراً وإجابة فلسفيَّة كبرى في الوقت نفسه. وها هنا، وبموجب هذه المثابة، يحقُّ لطالب المعرفة القرآنيَّة أن يكون عنوانًا لتلك المثابة، ودالًّا عليها دلالةَ الصفة على الموصوف، ووريثًا حقيقيًّا لتلك الأسئلة الفلسفيَّة والدينيَّة الكبرى التي أرست دعائم تلك المنصَّات المعنويَّة الكبرى التي حفظت للإنسان هويَّته الروحانيَّة وانسجامه النوعيَّ وتساؤلاته الكبرى. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن نعيد النظر كثيراً في القرآن الكريم من حيث هو مقصد الإنسان المعاصر، بكلّ ما لهذا الإنسان من دواعٍ جديدة تماسس أصل الحكمة من تديّنه، وتطالبه بأن يبعث تساؤلاته القديمة مرَّة أخرى، وأن يستثير مكامنه القلقة المتسائلة عن الحكمة من وجوده ومَنْ أوجده؟ ولماذا أوجده، وماذا يترتّب على ما بعد وجوده المحسوس؟ وما طرف الحبل الذي إذا أمسك به اطمأنّت نفسه وزال قلقه وأدرك قلبه أنه ليس محض روتين زائل بعد تفسّخه يومًا ما؟.

صاحب هذا الشعور الذي ينوء بالمعاناة الوجوديَّة الكبرى، واردٌ فيه أن يعرف الحقيقة القرآنيَّة ثم لا يكاد أن يُقِرُّ بها إلَّا إذا وقف على ناحيتها التي تستنهض فيه حماسته المعرفيَّة ثم تمكِّنه من صياغة وعيه النقديِّ انطلاقًا من تلك الناحية التي تهذّب مشاعره وتدفع ذاته المعنويَّة المسكونة بتساؤلات المعنى إلى مزيد من البحث عن تجاربه المعرفيَّة الزاخرة بمقاصده من إدامة علاقته بالذَّات والآخر والحياة. وعند هذه المنزلة، نقول، إنَّ بحثًا يعامل القرآن معاملة السؤال لا يخلو من أحد أمرين أو كليهما، أولهما تخلّي الباحث عن إجابته السابقة، وثانيهما استيلاد السؤال من السؤال وصولاً إلى أن يصير القرآن منصّة السؤال الفلسفيِّ ورافعته الكبرى. وهذا ما يوجب الاحتكام إلى منهجيَّة أخرى تستطيع أن توفِّر لنا إجابات تدفع عنّا مضطربات البحث عن إجاباتنا في النصِّ الفلسفيِّ البشريِّ، إذ النصُّ البشريُّ مهما علا شأنه ما هو إلَّا بحث عن الإجابة وليس امتلاك الإجابة. ولعلَّ نظرةً هذا شأنُها تقدر على تمييز المثابة القرآنيَّة ممّا اختلط بها من رؤى الرَّائين، وتستبدل بتفاصيل البحث إجماله. ولا يكون لها ذلك إلَّا إذا أتبعتْ الفكرةَ بالفكرة والسؤالَ بالسؤال، وأن تنظر في القرآن إلى أكثر من ناحية من نواحيه، فإذا أحاطت بشهوده فلا تغفل عن غيابه. ولأجل استحضار ما غاب منه معرفيًّا لابدَّ من الانتباه إلى أنَّ ما غاب منه ليس ما غيَّبَته النظرات القاصرة، وأنَّ ما تجلّى من شهوده المعرفيِّ ليس ما تجلّى حقًّا إلَّا إذا كان انتزاع شهوده مستندًا إلى مُجْمَل نواحيه لا إلى الاقتصار على ناحية الظهور الحسيِّ اللَّفظيِّ من نواحيه، ومن ثمّ لابدَّ من الانتباه إلى أنَّ السؤال الذي يثيره القرآن

من حيث هو الواحد البسيط هو غير السؤال الذي يثيره من حيث هو الواحد المركّب. وليس كسؤال المعنى الغائب من أسئلة القرآن سؤال دالٌّ على القرآن؛ الواحد المركّب.!

تُرى، هل للقرآن أن يكون سؤالاً أو يصلح أن يكون إجابةً؟

ابتداءً، وحتى يصلح القرآن أن يكون سؤالاً، لا بد من أن يكون صالحًا لأن يكون، في ناحية من نواحيه أو أكثر، مجهولاً. ذلك أنَّ البعد المجهول في الشيء هو وحده القادر على أن يثير أسئلة لا قدرة لها على أن تكشف عن إجاباتها إلاَّ إذا أثيرَت وهُيِّجَت دفائنها. أمَّا ما يصلح أن يكون إجابة فقط فإجاباته بديهيَّة كتلك التي يمكن أن يقدِّمها طفل. ما يعني أنَّ بلاغة السؤال لا تكمن في إمكان تقديمه إجابة بدهيَّة بل في ما ينفتح عليه من إجابة عميقة ومختلفة، فإذا كان ذلك رقَّى السؤال إلى أن يكون إمكانًا لتعدُّد الإجابة، وصار السؤال إمكانًا لولادة تساؤل جديد. وهذا ما يشتمل عليه القرآن، وهو يدفع بممارسة البحث عن المعنى إلى البحث عن مزيد من الأسئلة التي تسبق الإجابات. فإن لم يرقَ الباحث عن الإجابة القرآنيَّة في مرقاة السؤال وصولاً إلى علائيَّة الحقيقة القرآنيَّة في التعامل مع القرآن، فإنّه يقزِّم القرآن ويجعله عِضِين، وينأى به عن إرادته الحكيمة.

من هنا، بإمكاننا القول أنَّ القرآن يقدِّم تساؤلات قبل أن يقدِّم إجابات، ويدعو إلى البحث عن إجابة قبل أن يدعو إلى امتلاكها. وكل ذلك بلحاظ أنَّه خطاب موجّه لمخاطَبٍ هو السائل والمسؤول في الوقت نفسه، وأنّ هذا السائل المسؤول لا يستطيع أن يدفع ما كنّ فيه من مجاهيل، وأيضًا لا يستطيع أن يحيا حياة معرفيَّة طيّبة من دون أن يكون قادرًا على الإجابة. ولكن لابدَّ لذلك الذي له القدرة على الإجابة من أن يقرَّ بتسليمه أنَّه لا يمتلك إجابة عمّا يمكن أن يفضي إليه ادّعاؤه تلك الملكيَّة من تخليط معرفيٍّ، ذلك أنَّه لا عالِم على وجه الأرض يستطيع أن يقول إنَّه يقدِّم الإجابات كلّها، وأنَّه كلّما ابتعث إجابةً فتحَ بعثُ الإجابة تساؤلات هي الأخرى تطالب بإجابات تشعر المجيب أنَّه وجهًا لوجه قبالة المجهول الجديد الذي هو أوسع من الذي قبله. وأنّه كلما اقترح حلاًّ أفضى به الحلّ المقترح إلى مشكلات أخرى تحتاج إلى حلّ. والبادي ممَّا سبق أنَّ الإنسان كائن متسائل، والمتسائل يطلب إجابة، فإذا توجّه السائل بسؤاله إلى القرآن فإنه لا يعدِم إجابة مهما كان شأن تلك الإجابة، إلاَّ أنَّ ما يجب الاعتقاد به والتسليم له هو أنَّ الإجابة الحقَّ التي يقدِّمها القرآن أبعد ما تكون عن الإجابة الجاهزة الناجزة الظاهرة المتحيِّزة في موجودٍ لفظيٍّ بعينه، ثم إنَّها لا إمكان لدرْكِها باللُّجوء إلى ناحية بعينها من نواحي الوجود النّصّيِّ، ولا يكون لطالبها الوقوف على ما يشير إليها وهو يغفل عن مراتبها المعنويَّة ومنازلها النّصّيَّة بين الكلمة والكلمة، وعند الجملة والجملة، وحيث مجموع جُمَلٍ ومجموعٍ آخر. وهذا يعني أنَّ الإجابة القرآنيَّة تسفر عن صبْحها بعد امتلاء السؤال بظلمته، وأنَّها لا يتجلّى نهارها إلاَّ إذا انتشر شعاع أسئلتها، وأنَّها لا

تكشف عن فتنتها للسائل إلاَّ إذا تغشَّاها بثائرة السؤال. بتعبير آخر، القرآن لا يقدِّم إجابة كامنة في أحشائه بل يهدي إلى الإجابة التي تغشَّتها اختلافات الكيفيَّة حواليه، فهو إبانة عن الشيء وليس الشيء، والشيء حوالي القرآن وليس القرآن. وما امتناع القرآن عن تقديم إجابة كاملة ناجزة إلاَّ دليل على احترامه لحريَّة الفرد العقليَّة ولمشروعه الشخصيِّ في الاستخلاف في الأرض، وما هو إلاَّ حثٌّ معرفيٌّ كي تنشِّط الإمكانات العقليَّة، وكي يتحقَّق عيْشُ التجربة الروحيَّة الخاصَّة. ولأنَّه بتقديمه إجابات كاملة يحرم طالب المعنى من امتيازه الكائن في قدراته العقليَّة ومكامنه الروحيَّة التي تميّزه من غيره من الكائنات الحيَّة. وإنَّما الذي تحقَّق لأبينا آدم من أسئلته الكبيرة وإجاباته الخاصَّة بعد الخديعة المعرفيَّة الشيطانيَّة ما تحقَّق لولا نزوله إلى الأرض، أي لولا أن عاش تجربته الخاصَّة وشقاءه المعرفيّ؛ ﴿**يَا آَدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾[1]. ولكنه حينما كان في جنّته -جنَّة المأوى- قبل تلك الخديعة لم يكن يمتلك أسئلة قدر ما كان يمتلك إجابة عن سؤال؛﴿**قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾[2]. أمَّا اجتباؤه النبويُّ وهدايته المعرفيَّة فكانا عُقَيب نزوله إلى الأرض أي كان عُقَيب وضعه نفسه في غير موضع الإجابة الناجزة، طمعًا منه باكتشاف المجهول الذي يفضي به إلى دوام البقاء وطمأنينته بعدما انتصب له هادي الإجابة الخادعة؛ ﴿**ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾[3]. ويترتَّب على ما سبق، ضرورة الاعتقاد بأننا- نحن الأرضيّين- بمقدار كبير من الجهل وقليل من العلم.!

وحتى نكون في منأى من هذه المساحة الواسعة من المجاهيل لا بدَّ من أن نسأل. ولا بدَّ، بعد السؤال، من إجابة. والقرآن يقول؛ أنا أقدِّم لكم فرصة منهجيَّة لامتلاك الإجابة؛ ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآَنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[4]. والذي نفيده من الآية، أن لا سؤال إلاَّ وله إجابة، وأن حضور السؤال يستلزم حضور الإجابة، مع فارق شهود الإجابة في لحظة شهود السؤال أو شهودها في غيابها. فإن غابت فلا يعني غيابها عدمها بل يعني خفاء وجودها الداعي إلى الاهتداء إليها. وأمَّا تحقّق الاهتداء إليها فمشروط بالهادي إليها، ومدى حقّانيَّته في أن ينصب نفسه هاديًا. وهنا ينبري القرآن للقول؛ إنيّ أنا الهادي الحقّ، أمَّا الإجابات فكائنة فيكم، وفي الموجودات من حولكم، وما مهمَّتي إلاَّ هدايتكم إلى الإجابة الأقوم من بين مجموع الإجابات التي تفضي بها النصوص الدينيَّة السابقة أو التي تقترحها عقولكم أو يقترحها العقل البشري عليكم. والإجابات هذه لا تعدو أن تكون، على وفق المصطلح القرآنيِّ، إمّا أكثر اعوجاجًا، أو معوجّة، أو قويمة أو أقوم.

---

[1]- سورة طه، الآية 117.
[2]- سورة البقرة، الآية 33.
[3]- سورة طه، الآية 122.
[4]- سورة الاسراء، الآية 9.

ممَّا سبق، نخلص إلى أنَّ غياب الإجابة لا يعني عدم وجودها. فغياب الشيء عن الحاسَّة وعجز الحاسَّة عن دركه لا يعني أنَّ الشيء غير موجود. وغياب حقيقة أنَّ الأرض تدور قبل غاليلو، وأنَّ قوانين الجاذبيَّة غائبة عن العقل العلميِّ قبل نيوتن لا يعني أنَّ دوران الأرض عدمٌ، وأنَّ قوانين الجاذبيَّة هرطقة، فدوران الأرض كائن وإنْ غاب عن الجميع، وقوانين نيوتن ليست عدَمًا، وإنَّها كائنة وإن تخفّتْ. وهكذا هي الإجابات موجودة غائبة تنتظر تجربة روحيَّة عليا وصقلاً عقليًّا فائقًا لتُكتَشف لا لتُوجد.

وحين نسم القرآن بأنَّه سؤال المعنى الغائب، فسؤال الغيب المعنويُّ هذا يطالبنا بأن نستكشف الإجابة، وأن نضع في أذهاننا مقدِّمة أولى مفادها أنَّ كلَّ الإجابات موجودة مهما تنوَّعت واختلفت، ومهما ظنَّ مَن ظنَّ أنَّه لا يمتلكها لشدَّة تخفِّيها. وبناءً على هذا، قد يتميَّز س من الناس من دون الحاجة إلى زمن طويل ليمتلك إجابة وحلاًّ لمشكلة علميَّة أو فلسفيَّة، ولا يتميَّز ص وإنْ قضى زمنًا طويلاً في البحث عن الإجابة. والعيب ليس في الإجابة نفسها بل في طالب الإجابة. ومن ههنا نستطيع القول أنَّ أولئك الذين ينظرون إلى القرآن نظرة لغويَّة حصرًا يسيئون إليه، لأنَّ مثَلهم كمثَل من ينظر إلى الإنسان نظرة تشريحيَّة تمامًا وينسى أن هنالك بعدًا في الإنسان هو البعد الروحيُّ أو المعنويُّ، فيبخس بتلك النظرة حقَّ الإنسان ويساويه ببقيَّة الكائنات. كذلك الذي ينظر إلى القرآن، بناءً على ما موجود فيه من آيات أحكام فقط، وينسى بُعده الأرحب، هو أيضًا يسيء إلى القرآن. فالقرآن قبل أن يكون سؤال عالم الشهادة، أي قبل أن ننظر إليه بعدِّه لغةً مشهودة مكوَّنة من اسم وفعل وحرف، هو مكنون الوحي ومعانيه، وإرادة الموحِي التي لا تُحَدّ، ودعوة الموحَى إليه لكي يكتشف ما غاب لا ليؤكّد ما شُهِد. و ﴿ذلك﴾ في ﴿الم **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾في الآية الثانية من أوّل سورة في ترتيب المصحف بعد الفاتحة، وهي سورة البقرة، لا يقف معناه عندهذا بعَدِّ ﴿ذلك﴾ اسمَ إشارة للبعيد على حين المشار إليه قريب، وهو القرآن الذي بين أيدينا. وإنّه قد قال ذلك والمراد هذا تفخيمًا لشأنيَّة القرآن ومكانته العظيمة. نعم، هذه النظرة صحيحة، ولكنها كذلك بمقدار ما يتمُّ تغييب بُعد القرآن المعنويِّ والغيبيِّ، وبمقدار ما يتمُّ الاكتفاء ببعده الشهوديّ. فالقرآن ليس تكوينًا حسّيًّا لا غير، كما أنَّ الإنسان ليس تكوينًا بروتينيًّا لا غير. نعم الإنسان تكوين بروتينيٌّ، ولكن بلحاظ النظرة التشريحيَّة، أمَّا الارتفاع على تلك النظرة فيوجب أن يكون الإنسان ذلك البروتين وزيادة، وأن غاية التكوينالبروتينيِّ هو الإبانة الوافية عن تلك الزيادة، وإلَّا فالنظرة التشريحيَّة تلك لا تمتلك الإجابة الكاملة عن سؤال ما الانسان؟. نعم، هي إجابة صحيحة، ولكنها ليست الإجابة الأقوم.

فإذا أردنا البحث عن تلك الزيادة التي يدعونا التكوين اللغويُّ المعادل للتكوين البروتينيِّ إلى البحث عنها واستكشاف جنَبة من جوانب غيبها، اتضح لنا أنَّ موضع ﴿الم﴾ في آيتي سورة البقرة

السابقتين يلوِّح لنا بحقيقة مهمَّة مفادها؛ أنَّ ﴿الم﴾ مبتدأ معرفيٌّ يفضي بنا إلى جنَبة الغيب في القرآن، وأنَّ الآيات عقيبة ﴿الم﴾ تفصيل لإجمال، أو إظهار للقرآن من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فـ﴿الم﴾ بيان عالم الغيب هنا، وهذا الغيب يتفاوت في بُدُوِّه بمقدار التفاوت الروحيِّ والعقليِّ بين س وص من حيث الصقل العقليِّ والتجربة الروحيَّة والاستضاءة بأصحاب التجارب السابقة. وهكذا تختلف منزلات الكشف والاكتشاف وصولاً إلى شخص بعينه سمت تجربته الروحيَّة وترقّت وتكاملت وصُقلت حتى بلغ مرتبة قاب قوسين أو أدنى، ثم إنَّه ببلوغه هذه المرتبة يصير القرآن بالنسبة إلى قدرته على بلوغ هذه الجنبة أو تلك من جنبات الغيب المعرفيِّ بمستوى ﴿الم﴾ ، ويصير تفصيل ما أجمَلَتْه الم مهمَّته التي يتولَّى بموجبها الانتقال بـ﴿الم﴾ وأمثالها من مستوى جنَبة الغيب إلى مستوى جنَبة الشهادة. فـ﴿الم﴾ خوارزميَّات القرآن التي لا أستطيع أنا أن ادركها، بل يدركها حقَّ درْكها من أهَّله عالم الغيب إلى بلوغ ذلك الدرْك. أمَّا أنا أو أنت فامتلاكنا صقلاً ذهنيًّا كاملاً وتجربة روحيَّة كافية وسلوكًا عمليًّا منضبطًا بعد الوفاء بشرط الإيمان بجنَبة الغيب في القرآن، يجعلنا كلُّ ذلك مطمئنين إلى إبانة القرآن وتلويحه المعرفيِّ بـ﴿الم﴾ ، وأنه ليس مدعاة للشكِّ والريبة، وإنّنا، وإنْ عجزنا عن إدراك غيبه كاملاً، لا يمنعنا غيبه من الاعتقاد به، كما لم يمنعنا عدم دركنا دوران الأرض بأمّ أعيننا من تصديق غاليلو ومن تبعه. ولكنه، فيما لو اكتفى وهو يخاطبني بمستوى ﴿الم﴾ ومثيلاتها، سيكون مصدرًا لعجزي ولانتابتني الرّيبة بلا أدنى شكّ. ولكن، وبالمقدار نفسه الذي يستولي الارتياب على بعضهم، رغم تفصيل القرآن، هنالك أشخاص بعينهم لا يمتلكون أدنى شكٍّ في غيوب ﴿الم﴾ ، وبلا حاجتهم إلى تفصيل القرآن كاملاً. فالقرآن يوازي بين عدم الشكِّ والرّيبة هذا المترتِّب على التفصيل – سور القرآن جميعًا - أو المترتِّب على الإجمال – الحروف المقطَّعة – وهنالك من لا يشكُّ بغيب ﴿الم﴾ وإن لم يُحِط خُبْرًا بتفصيلاته. والقرآن، بعد ذلك، وفي موضع آخر يساوي بين عدم الرّيبة في قيام الساعة فيقول: ﴿**وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا**﴾[1]، وعدم الرّيبة في الكتاب؛ ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾[2]. وهذا يعني أنَّ القرآن في مرتبة واحدة تمامًا مع قيام الساعة. وكما أنَّ عالم الشهادة مظهر محدود من مظاهر ما بعد الموت، حيث لا قدرة على تخيُّل تلك المظاهر كلّها، كذلك القرآن، من حيث هو شهودٌ لغويٌّ، رشحةٌ من رشحات عالم المعنى. وهذا ما يدعونا إلى القول؛ إذن ما مقدار هذا الغيب الذي يُكِنّه القرآن؟ وما مقدار هذا المعنى الغائب الذي لم يُشهَد حتى أنّه يصير معادلا لما لم يُشْهَد بقيام الساعة وما بعد القيام؟

وإذًا، القرآن، أصالةً، هو الم ومثيلاتها من الحروف المقطّعة أوائل بعض السِّوَر، ونحن نستدلُّ عليه بنسخته المشفّرَة مهتدين بهذا التفصيل المتمثل بمائة وأربع عشرة سورة. فالمساواة بين القرآن

[1]- سورة الكهف، الآية 21.
[2]- سورة البقرة، الآية 2.

والساعة بضابطة الغيب، مع أنَّ القرآن موجود أمامنا، تعني أن القرآن المفصّل ليس هو القرآن الذي أُحكِمَت آياته، المكنون بجنبته الغيبيَّة بل هو ما نستدلُّ به على القرآن. لذلك يرد في موضع آخر منه، وهو يلوّح بتلك الجنبة الغيبية فيه بقوله: ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى**﴾[1]، على أنّ هذا الذي غاب من قدراته وإمكاناته بالنسبة لي ولكَ، لم يغب عن ذلك الذي عنده علم الكتاب. أمّا اقتصارنا على النظر إليه بِعَدِّه هذا الذي هو فعل وفاعل ومفعول وغيره، فهذا بخسٌ وتضييق لمساحاته الواسعة، شأنه شأن ذلك البيولوجي الذي يقصر الإنسان على كتلته البروتينيَّة. وعليه، وعندما يقول القرآن؛ ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾[2]، فهو يتحدث عن الجنبة الشهوديَّة في القرآن، لكنه عندما يقول ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى**﴾[3]، فهو يتحدَّث عن جنَبة الغيب. وبهذه الجنَبة ومن طريقها، نستطيع القول أنَّ القرآن يقدِّم سؤالاً في الغيب، ويهدي إلى التي هي أقوم في الإجابة، ويجيب عن سؤال المعنى.!

ثانيًا: من شُرُفات النّصّ إلى مشارف القرآن:

ابتداءً، لابدَّ من أن يثبت لنا أنَّ سؤال المعنى وفاقًا لما تمَّ بيانه، سينعكس في مفهوم النصِّ، وأن صياغة راجحة لمصطلح النص لا يمكن أن تحقق مقاصدها دونما استعانة بمفهوم المعنى. وعلى هذا، سيبدو لنا أنَّ توسعة النصِّ مشروطة بتحليله، وسيبدو أنَّ مقاصد تحقيقه مشروطة بتأويله. فالنصُّ عتبةٌ أولى بالنسبة إلى التحليل، وفضاء رحْبٌ بالنسبة إلى التأويل، وبالتحليل والتأويل كليهما نستطيع أن نفهمه. فإن كان كذلك صار صالحًا لأن يكون أداة تحليليَّة نفهم بهدي منها مشارف القرآن وأعالي القرآنيَّة.

وهاهنا، وابتداءً، تتبُّعٌ لتاريخ المفهوم الوجوديِّ، وهو يصدر من منابعه الأولى. جاء في اللُّغة[4]؛ نصَّت الظبية جيدها: رفعتهُ. والمنصَّة: ما تُظهَرُ عليه العُروس لترُى. وقد نَصَّها وانتصّت هي. والماشِطةُ تنصّ العروسَ فتُقعدها على المنصَّة، وهي تنتَصّ عليها لترُى من بين النساء. ونصَّ المتاعَ نصًّا: جعل بعضه على بعض. وانتصَّ الشيء وانتصب إذا استوى واستقام. ونصَّ الشيءَ: حرّكَه. ونصُّ الأمر: شدتّه. والنَّصُّ، أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. والنصُّ: استخراج الرأي وإظهاره. والنّصُّ التعيين على شيء ما. وكل ما أُظهر فقد نُصَّ.

ويجدُر، عند هذه المثابة، أن نجري مقاربة معرفيَّة، نفتح بموجبها استعمالات كلمة نصَصَ،

[1]- سورة الرعد، الآية 31.
[2]- سورة هود، الآية 1.
[3]- سورة الرعد، الآية 31.
[4]- ينظر؛ لسان العرب، ابن منظور؛ مادة نصص.

ونؤسِّس بوساطتها، لرؤية جديدة لمفهوم النص. وهاهنا مقاربات معرفيَّة أولى:

إنَّ استقراء بسيطًا لمفهوم الإظهار الملازم لمفهوم النصِّ يكشف عن عدم استغناء المفهوم الثاني عن الأول، بل إن الانتقال بالشيء/ التركيب اللغويِّ من مستوى الوجود الاجتماعيِّ البسيط إلى مستوى الوجود الفلسفيِّ البليغ مشروط بكينونة فعل الإظهار. والذي يُشترَط لتحقيق فعل الإظهار، استعداد المُراد إظهاره للإظهار، ووجود فاعل قادر على إجراء فعل الإظهار. وعلى هذا، فالانتقال بالتركيب اللغويِّ إلى مستوى الوجود البليغ لا يكون بأثر من التركيب نفسه بل بأثر ممّن يتولىَّ عمليَّة الإظهار. والذي يقوم بهذه العمليَّة هو صاحب النصِّ ابتداء، وهذا يتولىَّ إظهار المعنى من طريق اللُّغة، ووظائفها الإبلاغيَّة والبلاغيَّة. أمَّا المُظْهِر الثاني فهو المحلِّل، وهذا يُظْهِر المعنى من اللُّغة وقد صارت نصًّا. وعلى هذا، يصير معنى الظهور الذي يعرف به النّصّ في اللُّغة التداوليَّة مختلفًا اختلافًا تامًّا عن ممارسة إظهار المعنى استنادًا إلى آليَّات التحليل والتأويل. وبإزاء فعل الإظهار ثمَّة فعل التحريك، والمقصد منه هو توسعة دلالة النصِّ. فدلالة التركيب اللغويِّ ضيّقة محدودة باستعمالها الاجتماعيِّ قبل تحريك النصِّ، وهي ساكنة حتى تحريكها صناعة وتأويلاً، فإذا حُرِّكَت ظهرت. وهذا يعني أنَّ المظهر النصيَّ شرط في النصِّ، وأنَّ تحريك المعنى من حقل إلى حقل، بما تسمح به خصائص اللُّغة، شرط في الإظهار. أمَّا الصفة المميّزة لتحريك المعنى في النصِّ فصفة الكيفيَّة والنسبيَّة والاختلاف بين نصٍّ وآخر، وصناعة وأخرى، وتأويل وتأويل. وأما كمال المعنى في النصِّ فكائنٌ إذا ما تحقَّق نوع توافق بين التحريك والإظهار، وكلُّ تحريك لا يكون عنه إظهار المعنى ليس سوى تحريكٍ قاصر نصّيًّا.

ولأنَّ تكوين النصِّ يشترط الفوقيَّة، فلا عنصر من عناصره قائم بنفسه، مستقلٌّ عمّا فوقه أو تحته أو حواليه. ولأنَّ كلَّ شيء في النصِّ نضيدةٌ بالنسبة إلى غيره ومنصّةٌ لعرائسِه، فالنصُّ متحرِّك غير ساكن، وعناصره يُظْهِرُ بعضها بعضًا. ولكلّ نصٍّ امتيازه في جعل بعض عناصره على بعض. وقد تكون الاستعارة عروس النصّ س ومجلى جماله، على حين يكون التشبيه عروسَ النصّ ص. على أنّ تنحّي الاستعارة عن المنصّة ليحلّ التشبيه محلّها لا يعني خروج الاستعارة مطلقًا من دائرة النصِّ بقدر ما يعني أنَّ الاستعارة تنزل من منصّة العروس لتكون من ضمن المحتفلات بالعرس، المتحلِّقات حول العروس، ولكن أسفل المنصّة. وكذلك الأمر إذا كانت العروس كناية أو نسقًا نحويًّا أو اختيارًا لفظيًّا، أو تركيبًا أو أسلوبًا لغويًّا أو مظهرًا صوتيًّا أو ظاهرة لغويَّةً أو اشتقاقًا صرفيًّا. إلخ. فظهور النصِّ طرف بطونه وبطونه طرف ظهوره، وعرائسه لا تتناوب العدم والوجود بل تتناوب الظهور والبطون. والمهم، ليس كون العروس على المنصّة بل ما تمنحه العروس للمعنى كيما يظهر، وكينونتها مجلى المعنى وتجلّياته، ومظهره وظاهرته.

ولعلَّنا لا نختلف في أنَّ مجمل مكوِّنات النصِّ غير المُكوِّن الأسلوبيِّ الأهمِّ والمهيمن فيه، كما أنَّ صويحبات العروس وبقيَّة النسوة غير العروس. فالعروس، وقد لا تكون الأجمل، هي الناظم البنيويّ لجمع الآنسات الأوانس اللاَّتي قد تكون فيهنّ من هي أجمل منها، ولكنها ليست العروس التي تتهيّأ لعلاقة الزوجيَّة، أي التي يتهيّأ بوساطتها النصُّ لعقد معرفيٍّ وجماليٍّ ينهض على منصّة الزوجيَّة. وزيادة على ذلك، تبدو علاقة العروس ببقيَّة النسوة علاقة الكلّ بالجزء، ضمن نظام مخصوص تتطلَّبه مناسبة العرس، تبدو فيه العروس جزءًا من الكلِّ ولكنها مقصد الكلِّ وأسّه المعرفيُّ ومركز دائرته.

ومن شاء أن ينظر إلى ظاهرة النصِّ، هاهنا، عليه أن ينظر في الجزء ضمن الكلّ، وفي الكلّ المفضي إلى الجزء، وفي إمكان أن يكون كلُّ عنصر من الكلِّ هو الجزء، ولكن بلحاظ شروط أخرى وعقد نصّيٍّ مختلف. وليس لناظر من بعيد، لولا المنصّة، أن يميِّز الجزء وقد تزيّنَ من الكُلّ وقد تزيّنَ، لأنّ الكلَّ والجزء، كُلُّ أولئك واردٌ أن يكون عروسًا، إلَّا الماشطة التي ترفع العروس فإنّها من الكُلّ وليست من الكُلّ في الوقت نفسه. ذلك أنّ العروس بالماشطة تعلو المنصّة فتُظْهِرُ مبناها ومعناها، وتُظْهِر معنى ذلك المناخ النصيّ الاحتفاليّ. ومآل المقاربة، أنّ للنصّ مرتكزًا أو مركزًا يتحلّق حوله، وأنَّ المركز، وإن كان بعض النصِّ، فإنه معرفيًّا وجماليًّا، ما لأجله يتحرّك النّصّ، وأنّ بقيَّة مكوّنات النّصِّ محيط الدائرة بالنسبة إلى المركز، والدائرة دائرةٌ بالمركز والمحيط معًا، وبين المركز والمحيط علاقة السكون والحركة. وقد تكون الدائرة مركزًا ومحيطًا في الوقت نفسه، فالدائرة مركز لدائرة أخرى، والدائرة الثانية مركز لثالثة، وهكذا تتوالد عرائس النصّ. فإن يصعب، وهو صعب حقًّا، على غير المحلل اكتشاف عرائس النصِّ التي انتصَّت على المنصّة، فمنوطٌ بالمحلّل اكتشافها، ومهمة المؤوّل العبور إلى خلاصاتها، مرورًا بدوائرها، وانتهاء بذوق عرائسها. ولابدَّ للمحلّل المؤوّل من أن يكون جزءًا من النصّ حتى انقضاء الحفل النصيِّ، ثم يرجع أجنبيًّا عنه، إن شاء، ولكن بعد تمام نصّانيَّة التحليل والتأويل.

وبالعود إلى نصّانيّة المتاع، يتكشّف لنا أنَّ النصّ مكوَّن من نصوص بعضها فوق بعض، فهو، إذًا، جامعُ نصوصٍ. قد تختلف في الصفة والمظهر والنوع اختلاف متاعٍ ما عن غيره، ولكنها متَّسقة مترابطة، وإنّ كلَّ نصٍّ منها منصّة لما فوقه. والنصُّ الظاهر منها يستبطن نصوصًا أو يتناصّ. فالنصّ الواحد نصوصُ جمعتها صفة واحدة، ونظمها تراصّها وتناصّها بقصدٍ من واضعها. ومهمَّة المحلّل المؤوّل استظهار ما بطن منها، ولكن لا لأجل تفريقها بل لأجل تبيان إسهامها في رفع النصّ الأخير وإظهاره. وعليه، لا ظهور لنصّ إلَّا ونصوص توازيه رفعته.

وكما أنَّ الأصل في نصِّ كلِّ شيءٍ منتهاهُ وغايتُه ومبلغُ أقصاه، كذلك الأصل في النصّ اللغويِّ

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

منتهاه وغايته ومبلغ أقصاه. وهذا ما لا يكون في النصِّ اللغويِّ إلَّا إذا حقَّق شرط البلاغة. وبلاغة النصِّ، هاهنا، كائنةٌ في إتقان صنعته وإحكام روابطه وسعة معانيه، وهذا ما لا يكون بيانه إلَّا إذا بالغ المحلِّل في مساءلة النصّ واستقصائه وتتبّع إسناد النصوص التي كوّنته .على أنَّ بلاغته عند مظهره اللغويِّ بل تتجاوز المظهر إلى ما يكنّه النصُّ من رأي أو رؤيا. ولا يكون لبلاغة النّصّ أن تنتصَّ إلَّا إذا استقام كلّ النصِّ بجزئه، واتَّسقت حركة جزئه مع حركة كلّه. فإذا كان ذلك، وتمّ تحريكه بعد سكونه، استوى على سُوقِهِ مُعْجِبًا، ثم إذا سكن بعد اشتداد حركته، كان لمعناه أن يتعيّن، ولدلالته أن تُسْتَخرَج، بشرط أن الذي ما بين المعنى والشكل هو عين ما بين العروس ومنصّتها. فإذا اشتدّت حركة المعنى عبرَ النّصّ ضفّةَ الحقيقةِ إلى ضفّة المجاز، وآل بالمجاز إلى الحقيقة، وصلُحَ أن يكون المعنى منصّةَ الشكل ورافعته. وما الانسجام والتماهي الذي بين المعنى والمعنى من جهة، والذي بين جمع المعاني ومعنى المنصّة من جهة أخرى، إلَّا كمثل الذي بين جمع الأوانس من جهة، والمنصّة من جهة أخرى.

ثالثًا: من شُرُفات القرآن إلى طبَقِيَّة النّصّ:

والآن، وقد تمَّ لنا بسْط ما يمكن بسطُه ممّا يتعلق بمفهوم النصِّ من طريق مادة النصِّ ومكوِّنه اللسانيِّ، نرانا بحاجة إلى منصّةٍ غير ذاتِ عِوَجٍ تؤكِّد صدق المنصّة الأولى؛منصّة اللُّغة أو تدفع دعواها، ولها الهيمنة عليها فهي تحتويها وتزيد عليها؛ ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ**﴾[1]، فالمنصّة التي نطلّ منها على مفهوم النصِّ مرة أخرى، هي منصّة القرآن نفسه، ولكن بلحاظ كونه عتبةً تأسيسيَّة وضابطة منهجيَّة، هذه المرّة، وهو ما يؤيّده الشقُّ الثاني من الآية السابقة نفسها، إذ تقول؛ ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[2].

والتوجُّه صوب منصَّة القرآن، هنا، مردُّه إلى أننا، ونحن نسعى لتأسيس المفاهيم واصطلاحاتها، قد شرطنا على أنفسنا، ما مفاده؛ أنَّ المعرفة بوساطة النصِّ هي الغاية التي ليس بعدها غاية، أمَّا معرفة النصِّ فهي غاية بقدر ما تهدينا إلى التي هي أقوم؛﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[3].

على أن نتذكّر أننا سبق لنا أن خلصنا إلى أن هذا الكون من ذرّاته وما تحتها إلى مجرّاته وما فوقها ما هو إلَّا نصّ، بلحاظ أنَّ كلَّ ما في هذا الكون يربط بعضه بعضًا، وأن ما بين جزئه وكُلِّه علائقَ جدل بنيويٍّ، وأنَّ ما بين الجزء والكُلّ اتساقًا وانسجامًا، وأنَّ ظهور اتِّساقه مشروط بكونه دائب الحركة بعد سكون، وساكنًا بعد دُؤوبِ حركة، وأنّ القرآن تبيان لكلِّ تلك المحدّدات النصّيّة، وهو بالقدر الذي يبيِّن عنها يؤسّس أصولها ويلتزم بها التزام الخُلاصة بالعرض، أمّا هي فتخلص له إخلاص

[1]- سورة المائدة، الآية 48.
[2]- سورة المائدة، الآية 48.
[3]- سورة الإسراء، الآية 9.

الآلة لـكتلوكها.! يقول تعالى؛ ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ * وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ * لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ * فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ**﴾[1]. وبلحاظ الرؤية النصّيّة، وبمقدار ما يعيننا في تأسيس مفهوم النصِّ، نرتشف من المقطع النصيِّ القرآنيِّ، خلاصتين؛ أولاهما؛ أن لا اتِّساق للقمر إن لم يكن ثمّة الليل وقد وسَقَ. ولا ليلَ ولا وسَقَ، إن لم يكنْ ثمَّة حصول الشفق. أما الثانية فمفادها أنَّ الركوب طبقًا عن طبق مجمَلٌ غائبٌ مجهول المعنى حتى يُربط بما قبله، فإذا ربطناه تبيّن لنا أن منزلات الركوب طبقًا عن طبق هي عينها منزلات الضوء، بدءًا باختلاط ضوء النهار بسواد الليل وانحلاله إلى ألوان الطيف الضوئيِّ السبعة، عند غروب الشمس، مرورًا باجتماع الظلمة واشتدادها ليلاً، خلوصا إلى امتلاء القمر بالإنارة. فهي، إذًا، انحلال واختلاط ثم اجتماع واشتداد، ثم امتلاء وبيان، على أن الامتلاء باللون الأبيض بالنسبة إلى القمر، متسق مع اشتداد اللون الأسود، متمثِّلاً بظلمة الليل. والبادي، بمقاربة أولى لسلسة المظاهر الكونيَّة للضوء، بدءًا باختلاطه، وانتهاء باشتداده، أنَّ المحلِّل بإزاء ثلاث طبقات تسند بنيان النص. وهذه هي:

الطبقة الأولى؛ اختلاط المعنى بالمعنى، وإرادة النصّ:

ورد في معرض تمييز الفروقات اللغويَّة بين الشفقة والخشية؛ «الفرق بين الشفقة والخشية: أنَّ الشفقة ضرب من الرقَّة وضعف القلب ينال الانسان ومن ثم يقال للأم إنَّها تشفق على ولدها أي ترقّ له وليست هي من الخشية والخوف في شيء، والشاهد قوله تعالى؛ «**إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ**»[2]، ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسُن أن يقول ذلك كما لا يحسُن أن يقول يخشَون من خشيةِ ربهم. ومن هذا الأصل قولُهم؛ ثَوبٌ شَفِقٌ إذا كان رقيقا وشُبِّهَت به البَداةُ لأنها حمرةٌ ليست بالـمُحكَمة»[3]. فنحن إذًا، بإزاء نسْجٍ رقيق، أو بإزاء اختلاط شيء بشيء، ابتداء؛ «الشَّفَقُ: اختِلاطُ ضوءِ النّهارِ بِسوادِ اللّيلِ عندَ غُرُوبِ الشَّمسِ»[4]. وهذه هي الطبقة التي ينحلّ فيها المعنى المعجمي إلى ألوان الطيف النصّي ومعانيه.

وهذا يعني، بالنسبة إلى المحلّل، العبور بالمعنى المعجميِّ بكلّ وضوحه وبياضه إلى ضفَّة المعنى النصّيِّ بكلِّ غموضه المشروع وعتمته الجماليَّة، ومن ثمَّ ملابسته ملابسة أولى تشفّ وترقُّ مقارنة بمنزلة ما بعدها، وتغمض مقارنة بما قبلها من وضوح. والذي يضبط ملامح هذه المنزلة، بالنسبة إلى محلِّل النصِّ، هو عقله التحليليُّ، ووعيه الجماليُّ، ورؤياه الإبداعيَّة، وموقفه الفلسفيُّ، وانحيازاته الوجوديَّة، وحساسيَّته البلاغيَّة، وعدّته المعرفيَّة،

---

[1]- سورة الانشقاق، الآيات 16-24.

[2]- سورة المؤمنون، الآية 57.

[3]- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي؛ ص300، وسورة المؤمنون؛ 57.

[4]- مفردات ألفاظ القرآن؛ ص458.

وخبرته الفنيَّة. وعند شرفات هذه المنزلة التي ينظر منها المحلل يبدو الواقع مختلطًا بالمفترَض، نهارًا وليلاً، وضوحًا وعُتْمَةً، وجودًا ومأمولاً، يقظةً وحُلُمًا، وساكنًا ومتحرّكًا. إلخ.

وعند هذه البِنْيّة الوجوديَّة والمعرفيَّة يصير لزامًا على خيال المحلل وهو يجهد في مقاربة الوجوديِّ والمعرفيِّ والجماليِّ الكامن في صلب تلك المخالطة أن يكون الفاتح أو الجندي الذي أُنيطَ به فتْح أرض لم تطأها قدمه من قبل. ويبقى مضمون البحث عن إرادة المثال والمطلق والعلائيِّ والجميل الجليل والثوريِّ والجديد والمعرفيِّ والفلسفيِّ غاية ما تطمح رؤيا المحلّل إلى تلمُّسه وتلمُّس مدى اشتمال هذه الطبقة من طبقات النصِّ عليه. أمَّا الوقوف على كيفيَّة ظهوره واستظهاره فمشروط بضمّ هذه الطبقة إلى الطبقتين التاليتين، حيث تتولَّى الطبقة الثانية بناء علائق المضمون النصّيّ الذي تتولَّى الطبقة الأولى ترسيم ملامحه، وذلك بعد تحديد مسارات المعاني وضبط وجهاتها وسوْقِها سوقًا حسنًا محكمًا بما يحقِّق مقاصد الطبقة الأولى. على حين تتولَّى الطبقة الثالثة ما يربط المعنى بالمعنى معرفيًّا وفلسفيًّا وجماليًّا ممّا تتولَّاه الطبقة الثانية، ولكن، هذه المرة، من طريق الربط اللغويِّ المستند إلى إقامة العلائق اللغويَّة اللفظيَّة والتركيبيَّة الكاشفة عن تلك العلائق المعنويَّة كشْفًا بليغًا. وهذا يعني أنَّ تصديق الرؤيا وتنزيلها على الواقع مرتبة لاحقةٌ لمرتبة اختلاط الواقع بالرؤيا، وأنّ بحث المحلل عن تمثّل تلك المضامين الجميلة الجليلة، مشروطٌ بالفراغ من تتبُّع المعاني وهي تتّسع لمقاصد النصِّ من جهة، وتتبّعها وهي تتقصّى علاقة المعنى بغيره، فتوسّع ما ضيّقه المعنى الاجتماعي قبل الشروع بـالنصْنَصة، من جهة أخرى.

إنَّ انحلال المعنى الكليِّ إلى معانيه الجزئيَّة، أولاً، وارتباط تلك المعاني التي لكلِّ معنى بالمعاني الجزئيَّة المتعلِّقة بغيرها من المعاني، ثانيًا، يعني توسعة الأسُس المعرفيَّة والجماليَّة التي ستُبْنَى وفاقًا لها طبقات النص. على أن اختلاط المعنى بالمعنى، ابتداء، هو المرتكز الذي تقوم عليه بنية النص الأولى، وهو أول الشروع الأنطولوجي في الكينونة الجديدة للمعنى، بالنسبة إلى المحلّل، وهو أوّل شروعه في انتزاع روح المعنى من جسده اللغويِّ التداوليِّ الضيّق بغية تهيئته لوجود جديد ومتّسع تتولَّى منصّة التأويل الإبانة عنه لاحقًا. هذا من حيث الجنبة المضمونيَّة من جَنبَتَي النصّ، أمَّا جسد المعنى فينحلّ إلى عناصره الأوليَّة، ومن ثمَّ يختلط بأجساد أخرى، تمثُّلها مفردات وتراكيب وأساليب وأنساق، هي الأخرى تنحلّ في غيرها، بعد تلك اللحظة التي تتحرَّر فيها طموحات النصِّ من ضيق اللغة التداوليَّة، فتتَّسع مثابات النصِّ ويتخلَّى الوضوح عن وضوحه لصالح الغموض، ويتراجع الحضور أمام الغياب، ويرتدي الظاهر ثوب الباطن، فيما يظلُّ الباطن شافًّا عن ظاهره، رقيقًا، ويظلّ ثوب المعنى ضعيفًا نسجه كيما يعمل المؤوّل على إعادته إلى أوليَّته الشاخصة بعد عبوره المنزلة الثانية إلى منزلة قمره الذي يتسق، أي بعد عبوره إلى كينونته النصّيّة التي تمنحه اتساقه ضمن النصِّ وبالنص، ثمَّ تمنحه سياقه التأويليِّ الجديد.

الطبقة الثانية: قرْء المعنى بالمعنى، وتكوُّن علائق النصِّ ومساقاته:

بالعوْدِ إلى آراء المفسِّرين في «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ»، نخلص إلى أنَّهم ذهبوا فريقين، في معنى الوسَق في النصّ. وهم بذهابهم هذا، قسَّموا معنى الوَسَق على الجمع والسَّوْق[1]. فكلٌ من القسيمين يشارك الآخر دلالة وسَقَ التي جاءت صلة لموصول معطوف على الليل، ما يعني أنّ ترجيح أحد المعنيين على الآخر، عندهم، متأثّر بسَوْق معنى الوَسَق إلى معنى الليل، ثم ضمّ المعيين إلى معنى الشّفَق. والذي يتَّضح لنا من مجموع ما تفرّق من أقوال المفسِّرين، أنَّنا بإزاء حالة جمع وضمّ للشيء المختلف الكثير، «وأوسقتْ النخلةُ: كثُرَ حملُها»[2]، وأنّ ذلك الكثير كان قبل جمعه متفرّقًا. والوسق «جمع المتفرّق»[3]. وبناء عليه، وبلحاظ قراءة ذلك المجموع بعد فرقة، تحليليًّا، يتَّضح الآتي:

أوَّلًا: إنَّ إجراء ذلك الجمع بفعل فاعل وبأثر من مؤثّر. وإن تلك الجموع تُساقُ سوقًا إلى حيث تجتمع ثمَّ يأوي كلٌّ إلى مأواه ومجتمعه بعد أن فارقه. فإذا تمَّ إيواؤه امتنع المأوى أو أُغْلِق حتّى زوال المؤثِّر. فـ ما وسق، أي «وما ساقَ من شيءٍ إلى حيث يأوي فالوسقُ بمعنى الطَّرْد، ومنه قيل للطريدة من الإبل والغنم والحمر:

وسيقة ... ووسقتْ الناقةُ تسِقُ وسقًا: أي حملتْ وأغلقت رحمَها على الماء فهي ناقةٌ واسق»[4].

ثانيًا: إنَّ الذي يترتَّب على ذلك الجمع من متفرّق هو جمع جموع متعدِّدة.

ثالثًا: إنَّ مساقات ما يُجمَع متعدِّدة بتعدُّد أنواع الجموع.

رابعًا: إنَّ حدث الجمع يجري لمقصدٍ معلوم، فهو لا يجري لغير هُدى.

خامسًا: إنَّ ذلك الجمع يجري ضمن وسطٍ يستوعبه، وإن من لوازمه، أنَّه يجري في عتمةٍ من الإدراك الحسّيِّ البصريِّ بالنسبة إلى الناظر.

والآن، وقد كشفت لنا المعرفة بالقرآن عن زيادة معرفيَّة يشتمل عليها معنى الوسق ضمن سياق المقطع القرآنيِّ، لنستأنف كلامًا فيه، يعرّفنا، ثانيةً، بطبقات النصِّ عمومًا، وبالطبقة الثانية من طبقاته خصوصًا.

قد تبيّن لنا، ونحن ننظر في الطبقة الأولى من طبقات النصِّ أنَّ المعنى يختلط بالمعنى وبينهما بينونة وتباعد، وأنَّ المعنى الاجتماعيَّ يتجرَّد من كلّيَّته التداوليَّة لينحلّ في أجزائه فتختلط أجزاؤه بأجزاء غيره. كذلك تبيَّن أنَّ المعنى إذ يتجرَّد من استقلاله فذاك بقصدِ شيوعه، وإذ يتخلّص من

---

[1]- ينظر؛ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي؛ 10/ ص201، وروح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقّي، تحقيق عبداللطيف حسن عبد الرحمن؛ ج10/ص388، والنكت والعيون، الماوردي، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم؛ ج6/ص237، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ؛ ج169/22.

[2]- الجامع لأحكام القرآن؛ ج22/ص169.

[3]- مفردات ألفاظ القرآن؛ ص871

[4]- الجامع لأحكام القرآن ؛ ج22/ص170.

ضيقه فرغبة في سعته، وأنه ليس ثمّة، بالنسبة إلى المحلّل، وجودٌ لتماسك المعنى وصلابته بل ثمّة رقّةُ المعنى وشفوفه ومرآويته، وأن رقّته تلك، بالنسبة إلى ذلك المحلِّل، تجعل منه طبيعةً قابلةً لانحلال غيره فيه. ولكنه لن يبقى هكذا في منزلة أخرى من منزلاته وطبقةٍ جديدة من طبقات بنائه. ذلك أنَّ النصَّ في منزلته الأولى وطبقته السابقة متعلِّق بإرادة تحقّقه غيرَ متعلِّق بأدواته التي تحقّقه، أمَّا هاهنا، فالنصُّ متعلّق بأدوات تحقّقه وتخلّقه، ولكن لا بلحاظ كيفيَّة التحقّق والتخلّق، لأنَّ هذا ما سيعنى به المحلّل في الطبقة الثالثة، بل بلحاظ مطلق التحقّق، ولكن بزيادة مفادها؛ تكوّن مجتمع النصِّ وعلاقاتِ اجتماعِهِ قُبالةَ مجرّدِ اختلاط المعنى بالمعنى ورقّته وشفوفه.

ولا شكَّ في أنَّ بنيويَّة الجماعة المكوَّنة من أفراد غير بنيويَّة المجتمع المكوّن من جماعات والمنتظم على وفق أنساق. وكذلك الفارق بين أخلاط المعنى، بكلِّ ما تمتاز به تلك الأخلاط من تباين ضمن الطبقة الأولى وبين أنساق المعنى وعلاقاته الترابطيَّة ضمن الطبقة الثانية من طبقاته.

والممايزة بين عدم علائقيَّة طبقة النصِّ الأولى وعلائقيَّة هذه الطبقة ليست ممايزة تفاضل بل هو تمايز المقدِّمة ونتيجتها. ولا شكّ في أنَّ ما جرى للمعنى وقد تجرّد من قالبه اللغويِّ في الطبقة الأولى، مقدّمة ما يجري للمعنى وهو يشرع في بناء علاقاته اللغويَّة تمهيدًا لتكوّن الطبقة الثالثة، تلك التي سيمتاز فيها التركيب اللغويُّ النصيُّ من التركيب اللغويِّ الذي يفتقر إلى امتيازه النّصّيّ.

أمَّا هويَّة المعنى ضمن هذه الطبقة فهي هويَّة جديدة. نعم، تمَّ تثبيت مرتكزاتها في الطبقة الأولى، ولكنها وقد ثبتت مرتكزاتها صارت أكثر تعقيدًا من مجرَّد اختلاط المعنى بالمعنى. ذلك أنَّ المعنى الذي بلا علائق تربطه بغيره سابقًا سيجد علائقه مُعَدّةً في هذه الطبقة. وسيجد المحلّل نفسه وهو يتقصّاه، ملزمًا بأن يتقصّاه ضمن محدَّدات غير تلك. ومن جانب آخر، يبدو أن لا شيئيَّة ماديَّة أو طبيعة فيزيائيَّة للمعنى ليتماسك، وإنما يجوز على المعنى التماسك، بلحاظ طبيعته النوعيَّة، إذا قبل الاختلاطَ بالمادَّة اللغويَّة. وإن سمحنا لأنفسنا- تجوُّزًا واتّساعًا في الفهْم- قلنا إنَّ المعنى بالنسبة إلى المحلِّل كمثل الروح بالنسبة إلى الجسد، يجوز انتزاعه من الجسد كما تُنْتَزع الروح. والجسد اللغويُّ مظهر روح المعنى فإذا لم يكن ثمَّة معنى عُدِم بنيان الجسد وعادت عناصره أخلاطًا. والمعنى، بعد ذلك، مقصد المحلّل الذي إذا أراد الإمساك بمظاهره وتمثّلاته توجّه صوب التركيب اللغويّ. ولا قدرة على التعرُّف إلى شبكة العلاقات التي تربط المعنى بالمعنى إلاَّ والملابسة الوجوديَّة الكائنة بين المعنى واللَّفظ من جهة، وبين اللَّفظ واللَّفظ من جهة أخرى، شاهدٌ على المعنى ودليل على سعته الوجوديَّة وعلاقاته البنيويَّة.

وينهض على هذه الحقيقة، أنَّ الطبيعة العلائقيَّة التي ضبطت تكوين النصِّ ضمن هذه الطبقة شرطٌ رئيسٌ في تعالي البنيان النصّيِّ الذي انحلّت فيه روح المعنى بأثر من إرادة

النصِّ في طبقته الأولى. وليس شرطًا في تحقُّق ذلك التعالق النصيِّ، ثخونة اللَّفظ وفائضه اللفظيُّ وزيادته الكميَّة، بل الشرط في التعالق مدى ارتباط فائض العلاقات الكائنة بين المكوِّن والمُكوِّن بمقاصد النصّ. وقد يتحقَّق ذلك الارتباط بالمقصد من طريق حرف ولا يتحقَّق من طريق استعارة، وقد يتحقَّق بلغة محايدة ولا يتحقَّق بلغة مثقلة بحملها المجازيّ.

والأكثر أهميَّة ممّا سبق كلّه، أنَّ المحلّل وهو يتقصّى علائقيَّة النصِّ ضمن هذه الطبقة سيرى أنَّ المثابة التحليليَّة هاهنا هي النظر إلى النصِّ بلحاظ إطاره النصيِّ وأسئلته الفلسفيَّة ونموذجه الإدراكيّ الخاصّ. وبالعوْد إلى ما اتَّضح من مجموع ما تفرَّق من أقوال المفسِّرين في الوسَق، وتحديدًا، قولنا هناك؛ وإنّ من لوازم ذلك الاجتماع أن يجري في عتمة من الإدراك الحسّيِّ البصريِّ بالنسبة إلى الناظر، ننتهي إلى أنَّ النصَّ يقترح على المحلِّل، أن يقف على أفق التركيب النصّيِّ وهو يومض بالمعنى، فيلمّح ولا يصرّح، ويلوّح فلا يكشف. فهو لا يقف على أناقة الظاهر فتشغله الأناقة عن عمق الباطن، وأيضًا لا يستبطن ذلك العمق زاهدًا بحجّيّة الظاهر. وكلُّ ذلك، والمحلّل يضبط خطواته بضابط الوسط الذي يجري فيه سوْقُ المعنى إلى مأواه، وجمعه بعد فرقته، وتكثيره بعد قلّته، وتعليقه بغيره بعد تفرّده، وحلّه بجزئيَّاته بعد اكتفائه بكلّيَّته. وهذا يعني أنّ ثمَّة شرطًا لابدَّ للمحلّل من الالتزام به وهو يريد قراءة النصّ، مفاده أنَّه لا يقرأ نصًّا معلّقًا في فراغ نصيٍّ أو في وسط مشرق، بل يقرأ في وسط يوجب عليه أن يتخلَّى عن شروط المحلّل ليستجيب إلى شروط النصِّ وإمامته؛ ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾[1]، وليفكِّر في النصِّ ضمن هذه المثابة الوسطى القائمة بين إحكامه وتشابهه؛ ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[2]. ولا شكَّ في أنَّ هذا الوسط النصيَّ الكائن بين جَنْبَتَي المحكم والمتشابه هو وسط تأويليٌّ، يُلزم المحلّلَ بأن ينظر إلى مقاصد النصِّ كما ينظر أحدهم إلى الشمس من خلل السحاب، وأن يُصَغِّر عينَيه، ليستثبت النظر فينظر من خلل أجفانه إلى مأوىً بعيدٍ يلمّح بحقيقة من فيه ويلوّح ويومض فيلمع لمعانًا خفيفًا.

وأمّا إلجاء التركيب النصيِّ إلى مآويه المعنويَّة فلكي يسكن بعد حركة، ولكي يعلق برحمه المعنويِّ الجديد فيُسْتَودَعُ في أرحام الأمهّات بعد تمام تحريكه الذي تخلّى فيه عن مُسْتَقَرّ معانيه في أصلاب الآباء، حيث أطبقتْ عليه الطبقة الأولى أغطيتها؛ ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[3]. على أن هذا الإيواء إيواءٌ مقصود أولاً، وعلى أنَّ المعاني تُساق إلى مآويها سوقًا فتنساق كما ينساق السحاب بأثر الريح، وأنها تتساوق

[1]- سورة يس، الآية 12.
[2]- سورة آل عمران، الآية 7.
[3]- سورة هود، الآية 6.

علوم المبدأ
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

متتابعة فالسوقُ ليس واحدًا، وليس كلُّ سائق يحسن السوق. وسياق اجتماع هذا وانضمامه غير سياق ذاك. وهذا ما يلجئنا طوعًا إلى القول أنَّ المعنى ضمن هذه الطبقة معنى سياقيٌّ تركيبيٌّ، وقد كان في الأولى معنى فرديًّا معجميًّا. وعلى المحلّل، هنا، أن ينظر في انضمام المفردة إلى أختها والآية إلى مجاورتها والسورة إلى عقيبتها. كذلك أن ينظر في أول النصِّ بعد ضمّه إلى آخره، وينظر في آخره بعد ضمّه إلى أوّله، ثم يجعل من أواسط النصوص شرفة يُطلُّ منها على أطرافها. والمحلِّل في كلِّ ذلك ينظر في سياق المُكوِّن النصيِّ بعدما كان ينظر في فرديَّة المُكوّن في الطبقة الأولى. وسياق المُكوِّن النصيِّ القرآنيِّ ثلاث طبقات هو الآخر. فهو ما يحيط بالمكوّن الفرد أولاً، وهذا هو سياق الآية. وهو ما يحيط بالتركيب النّصيِّ من تراكيب، وهذا هو سياق السورة. وهو ما يحيط بالكوِّن النصيِّ ويتعلَّق به ويعالقه، في القرآن كلّه، وهذا هو السياق الأكبر، سياق القرآن من فاتحته إلى الناس. هذا إذا كان بدء المحلِّل من السطح الحسّيِّ اللُّغويِّ للمعنى، أما إذا كان مقصده عمق السطح المعنويِّ فثمّة سياق آخر، وهو كذلك بثلاث طبقات أو منزلات، المنزلة الأولى منزلة المعنى المفهوميِّ القائم بذاته والمنحلِّ في جزئيَّاته، ومنزلة المعنى العلائقيِّ الذي علَقَ بغيره من المعاني، ممّا يقع ضمن حقله المفهوميِّ أو يجاوره، وهذا معنى أشدّ تكوثرًا وأكثر تعقيدًا من سابقه. أمَّا المعنى الثالث فهو المعنى الأول نفسه، ولكن بعد بعثه من مثواه ومستودعه بحالٍ غير الحال الأولى، وإن كان من حيث أصله المعرفيِّ وجوهريَّته النوعيَّة هو هو.

وكأننا، والمعنى كذلك، بإزاء ثلاث كيفيَّات يقتضي كلٌ منها ظهورًا نصّيًّا يختلف عن الظهورين الآخرين. وأن هذا الاختلاف ينسجم مع حقيقة أن معرفة كلِّ ظهور مرتبطة بمعرفة الآخر. وبموجبها يتبدّى للمحلّل أنَّ الظهورين الأول والثالث ناشئان من طرفي المعنى أما الظهور الثاني فميدان اختلاط المعاني وانحلالها بعضها في بعض ثم اشتدادها واتساعها وصولاً إلى العود بها إلى طرفيّتها المقابلة لطرفيّتها الأولى. وكأننا والمعنى يتقلّب بين ظهور وآخر، فيما جوهريَّة المعنى واحدة ولوغوسه الفلسفيُّ هو هو، كأننا بإزاء عصا موسى بكيفيّاتها الثلاث بعد إلقائها، أي بعد نفخ روح المعنى فيها، وهي العصا اليابسة قبل إلقائها. فهي مازالت عصا بلحاظ أصلها المعنويِّ، ولكنها، وفي الوقت الذي تحتفظ فيه بحقيقتها الأولى، تتبدَّى ثلاثًا بعد إلقائها:

أولًا: تهتزُّ كجانٍّ يهتزّ؛ ﴿**وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ**﴾[1].

ثانيًا: وهي، وقد تكثّرت واتَّسعت، ثعبان مبين في حالتها الثانية؛ ﴿**فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ**

[1]- سورة النمل، الآية 10.

مُبِينٌ ﴾[1].

ثالثًا: ثم هي حيَّة تسعى في الثالثة، وهي الحالةُ الأقرب إلى أن تُردّ فيها العصا/ الحية، عصا كما هو شأنها في معناها الأول؛ ﴿**قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى**﴾[2]. وسيرتها الأولى قبل نصنصتها أو قبل تنصيصها لدفع سحر السحرة، فهي سيرة العصا وحقيقتها الثابتة التي لم تختلف على الرغم من الحالات الثلاث. وكما أنَّ العصا في سيرتها الأولى قبل الإلقاء عصا وليست حية؛ ﴿**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآَرِبُ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى**﴾[3]، كذلك الشأن مع كل معنى من المعاني التي سيرتها ثابتة قبل الإلقاء، فإذا أُلقيَت نصيًّا، بعد نفخ روح المعنى، طرأت عليها الأحوال وتغيّرت سيرتها بأثر من سوْقها طبقًا عن طبق ومنزلةً بعد منزلة في الجهة الأخرى من جهتَي المعنى؛ جهة الثبات ما قبل الإلقاء وجهة الحركة ما بعد الإلقاء. وبهدي من إعادة المعاني سيرتها الأولى نقول إن الذي يؤكِّده الإطار المعرفيُّ الذي يحفّ بالممارسة التأويليَّة، عندنا، هو إن منطق النصِّ ومثاباته التأويليَّة وبلحاظ منزلات التأسيس المعرفيِّ السابقة كلها، يرتكزان على وحدة المعنى وثبوت حقيقته، وأن سيرة المعنى تقضي بأن غاية الممارسة التأويلية إعادة المعنى إلى سيرته الأولى، ولكن عبر تعدد الدلالة بعد الإلقاء وليس عبر استبعاده. وذلك لأن استبعاد إلقاء عصا المعنى يعني انكفاء محاولة فهْم النص على ظاهره، فيترتب عليه عجز المعنى عن امتلاك سعته الأنطولوجية، ومن ثم تخلّيه عن ضرورات الممارسة التأويلية.

ومن جهة أخرى يفضي بنا التحرُّك ضمن ذلك الإطار إلى القول إن الاكتفاء بالنظر إلى عصا المعنى ضمن تحوُّلاته في حقبة ما بعد الإلقاء والاكتفاء بتخييل المعنى يعني فقدان حقيقة المُلْقَى وعدميَّته الوجوديَّة، وتدنيّ منزلته الوجوديَّة الفاعلة، وعجزه عن تحقيق الأثر المنشود من صناعته؛ ﴿**قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى**﴾[4]. وهذا ما يجعل هذا النموذج التأويليَّ الذي يتمُّ تأسيسه هاهنا مرتكزًا على الانطلاق من - والعودة إلى - ثبوت الحقيقة ووحدة المعنى وسموّ منزلته الوجوديَّة مختلفًا عن النموذج التأويليِّ الغربيِّ الذي ينطلق من - ويعود إلى- مرتكز تعدُّد الدلالة ونسبية الحقيقة والوجود المفترَض القائم على تخييل المعنى.

---

[1]- سورة الشعراء، الآية 32.

[2]- سورة طه، الآيات 19-21.

[3]- سورة طه، الآيات 17-20.

[4]- سورة طه، الآيات 65-69.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

الطبقة الثالثة: إضمامة المعنى واتِّساق النصّ:

كما للعروس منصَّة تنتصُّ عليها فتبدو بزينتها ظاهرة، كذلك للقمر منصَّة ينتصُّ عليها، ومنصَّته عتمة الليل وظلمته التي شملت مجاميع الموجودات على اختلافها، وهي تُساق إلى مآويها. وكما ينتصُّ القمر ينتصُّ المعنى، وقد ظهر جليًّا واضحًا، ولكن لا بلحاظ هلاليَّته بل بلحاظ اكتماله قمرًا يبعث بنوره وسط الظلمة فتستجيب الظلمة له فتكشف عمَّا شملته بعتمتها قبل ظهور القمر. وكذلك يكشف المعنى الذي انتصَّ عن شبكة المعاني التي جُعِلَت له منصّة ليستوي كاملاً متَّسقًا بنفسه ولنفسه مرَّة ومتَّسقًا بغيره مرَّة أخرى.

وكما أنَّ المرأة التي انتصَّت على المنصَّة هي العروس الوحيدة ضمن جمع النساء، كذلك القمر هو قمر الأرض الوحيد الذي ينتصُّ على منصَّة الليل وما وسق. فإذا تخلّت العروس عن منصَّتها أو لم يكن ثمَّة منصَّة ما عادت العروس تمتلك ظهورها الذي به تمتاز، وكذلك إذا تخلّى القمر عن امتلائه بعد عودته هلالاً، أو بعد تخلّي الليل عن ظلمته. وبلحاظهما، يجوز على المعنى ألَّا يكون هو المعنى المركزيَّ الذي تتحلَّق حوله بقيَّة المعاني أو المعنى المقصود الذي لأجله تمَّ بناء النّصِّ إذا ما تخلَّى المعنى عن اتِّساقه الجماليِّ والفلسفيِّ وتجرَّد من بلاغته، أو إذا ما لم يكن ثمَّة منصَّة ترفعه ليرتفع ويعلو.

ومهمَّة المحلِّل، هاهنا، هي أن يبحث عن عرائس المعاني وأقمارها، ثمَّ أن يبحث عن المنصّة التي تنتصُّ عليها. فإنَّ عَدمَ المنصَّة فلا قمرَ، فإن كان ثمَّة قمر معنويٍّ بلا منصَّة فهو قمر عارض غير أصيل، وإن كان ثمَّة منصَّة ولا قمر فثمَّة عجز أو عتمة إدراك أصابت المحلِّل أو إنَّ صناعة المنصَّة ليست بليغة، ولهذا قصرت عن غايتها المتمثِّلة بإظهار بلاغة المعنى. من هنا نقول، إنَّ نصًّا بلا اتِّساق ليس نصًّا بل تركيب لغويٍّ تتمنَّع معانيه عن أن ينضمَّ بعضها إلى بعض لعجز في القدرة على ضمِّها رغم قبولها مبدأ الانضمام، أو لعدم تناغمها وتساوقها ولرفضها منطق الانضمام، ما يعني فقدان مشروع النصِّ منطقه الداخليَّ المنسجم، فإذا فقد النصُّ منطقه الداخليَّ وإطاره المعرفيَّ طفا ذلك الفقدان على سطح النصِّ الحسّيِّ عدم اتساق وافتقارًا إلى الأناقة. وعلى الطرف الآخر لسيرة النصِّ وتحوُّلات المعنى، يبدو أنَّ مطلق الاتِّساق البادي على سطح النصِّ الحسّيِّ بلا شرط المتَّسق ليس شيئًا ذا بال بالنسبة إلى المحلِّل، وإنَّ مجرَّد العناية بالمعنى الظاهر بعيدًا عن اتِّساقه الكائن بينه مكوِّناتها ذاتها مرَّة، وبين مكوِّناته ومكوِّنات منصَّته مرَّة أخرى، وبينه ومنصّته من جهة، والأرضيَّة المعنويَّة التي انحلّت كليَّتها في جزئيَّاتها من جهة أخرى. وهذه العناية ليست عناية محلّل يتخلَّق بأخلاق النصِّ، ويضبط مجسَّاته الذهنيَّة بضابطة مجسَّاته ومنطقه الجماليِّ والفلسفيِّ، ومقصده المنوط به بلوغه.

أخيراً، بالنسبة إلى المحلّل الذي يجهد في تمييز جملة النصِّ من جملة التركيب اللغويِّ الذي لم يرْقَ إلى مستواه، تبدو هذه الجملة وحدةً دلاليَّةً كبرى، ترتكز على حلِّ كليَّة المعنى الفرد في جزئيَّاته بقصد رفع الحدود الفاصلة بين المعنى والمعنى أوَّلاً، وضمّ المعنى إلى المعنى، وتعليق المعنى بالمعنى تعليقًا وجوديًّا ثانيًا، والإبانة عن المعنى بعد تمام كوثرته وملابسته ثالثًا، بحيث يبدو هو ذاته المعنى المفهوميَّ الأول، ولكن بلحاظ كينونته التي نقلته من عتبة الهويَّة إلى مثابة الكيفيَّة وهو ينتشر بامتداد الجملة بعوالقه الجديدة وصفاته الحافّة به. وبهذا، وبهذا فقط، يقدِّم المحلِّل رؤية شاملة تستوعب النصَّ كلّه، وقد نُضِدّت جمله الصغرى ونُصّتْ بعضها فوق بعض ضمن جملته الكبرى، من حيث هي بانوراما نصِّيَّة تجمع صوراً متعدِّدة ضمن داخل صورة واحدة كبيرة. أمَّا الوسائل التي يستعين بها النصُّ وهو يسعى لاتِّساقه فشرطها التتابع والتكرار، وردّ الوسيلة على الوسيلة، وربط اللَّاحق بالسابق ووصله به، وإحالة اللَّاحق على السابق وبالعكس، بما يعمل على حلِّ المعنى الكلّيِّ الذي ترتكز عليه جملة النصِّ الكبرى في معاني الجمل المنضوية تحتها، حلاًّ يوازي فيه المعنى المعنى، ويستدير بهدي من استدارت قمره، ويمتدُّ بامتداده، ومن ثم يمتدُّ فيه فيزيد في سعته، ويسهم في بلاغة ظهوره في مآله الأخير. وبموجب منطق النصِّ الجديد، وقد اتَّسق سطحه الحسّيُّ، وسُوِّيَت تضاريسه الحادَّة، سيتّصل المكوِّن النصيُّ بمجاوره، وسيكرِّر المكوِّن النصيُّ نفسه من طريق مماثله، وسيكون بإزائه موازيًا له نسقًا بنسق استناداً إلى حُسْن سوقه وإتقان مساوقته وسياقاته. وعلى الطرف الآخر من جنْبَتَي النّصِّ، وبموجب بلاغة اتِّساقه، ستتَّسق المعاني والدلالات فينضمُّ الضدُّ إلى الضدِّ حتى يتَّسقا بعد اتِّساع العلاقة بينهما، كما تتَّسع الظلمة إلى الضوء عند الغروب وساعة ظهور الشفق. وبموجب اتِّساق النصِّ سينحلُّ الأول في الثاني فيغادر المجمل إجماله طمعًا بتفصيل لا يكون له بلوغه دونما استعانة بما ينضمُّ إليه معنى كان أو بناءَ معنى. وبموجب اتِّساق النص يُخصَّص العامُّ كما تُخَصُّ امرأةٌ من عموم النساء بالنصِّ على المنصَّة. ويصير الثاني نتيجة بعدما كان سببًا ويصير سببًا بعدما كان نتيجة، فكلُّ معنى سببٌ ونتيجةٌ ضمن دورة نصيَّة مستمرَّة بدءًا بشفقيَّة المعنى، مروراً بعتمة أوْساقه، وانتهاءً باتِّساق قمريَّته وبالعكس.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، د.تا.
3. تفسير روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقّي، تحقيق عبداللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميَّة، بيروت- لبنان، ط4، 2018.
4. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسَّسة الرسالة، بيروت،ط1، 1427هـ.
5. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت- لبنان، دون ط، تا.
6. معجم الفروق اللغويَّة، أبو هلال العسكري، تحقيق بيت الله بيات، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ.
7. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، قم، ط3، 1424هـ.
8. النكت والعيون، الماوردي، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت- لبنان، د. ط. تا.