

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: عقيدة وفكر إسلامي معاصر

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

البنية الدلالية للرؤية القرآنية للعالم
قراءة في تجربة الباحث الياباني
- توشييهيكو ايزوتسو -

- مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر -

إشراف الأستاذ:

د/عمار طسطاس

إعداد الطالب:

عبد المجيد خرشوش

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ.د/ مسعود حايقي	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د/عمار طسطاس	مقررا ومشرفا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
د/ عبد المالك بن عباس	عضوا	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الأمير عبد القادر
د/عبد الرحمن معاشي	عضوا	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: 1435 هـ - 1436 هـ / 2014 م - 2015 م.

جامعة الأمير
عبد الرحمن
بن سعود
الاسلامية

مجمع الملك فيصل
للدراسات
الاسلامية
والعلوم
الاجتماعية

شكر وعرفان

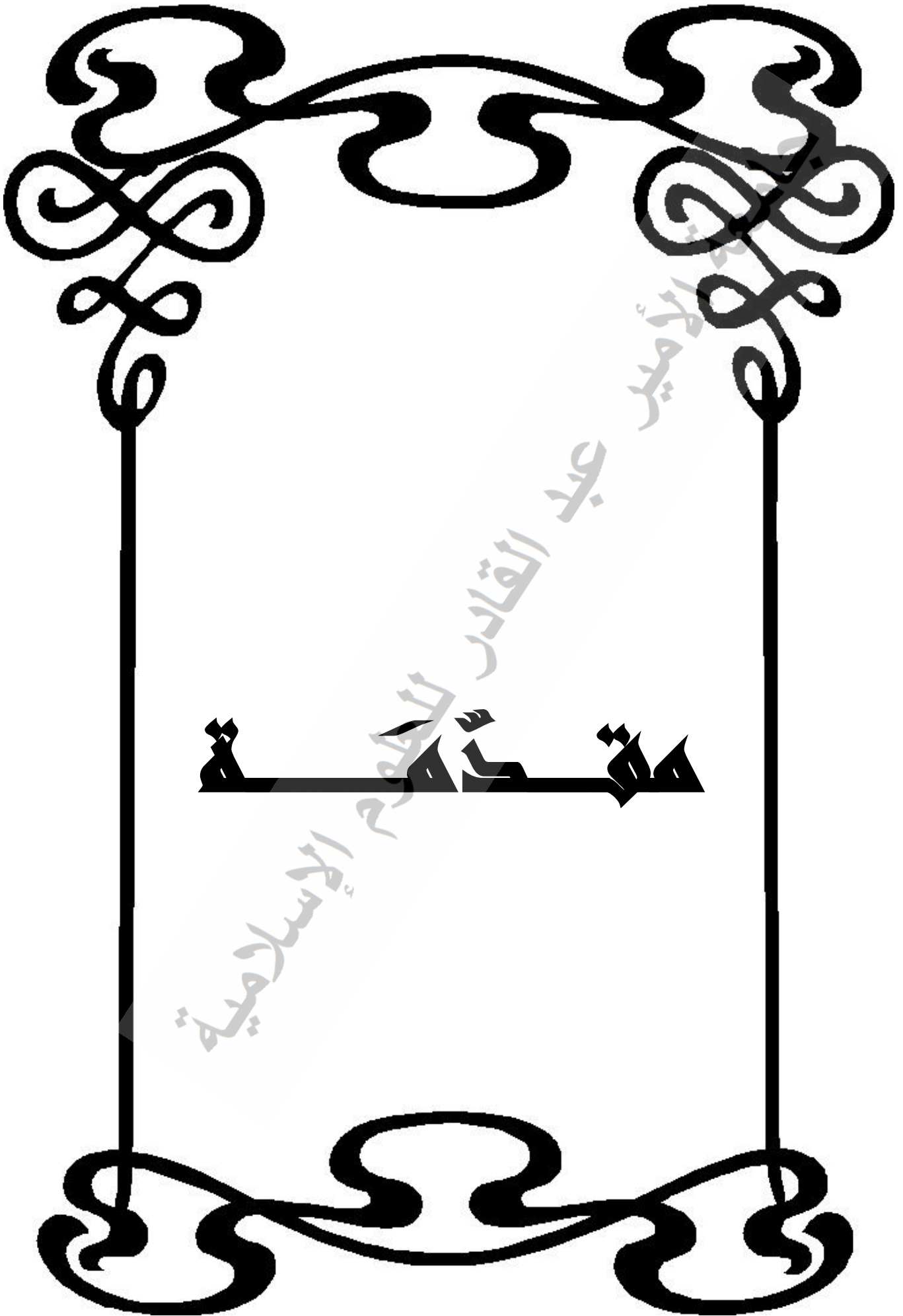
الشكر أولاً لله سبحانه وتعالى الذي أعانني ووفقني لإنجاز هذا البحث،
كما أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف "الدكتور عمار طسطاس" الذي
أفاض علي بحسن التوجيه والنصح والإرشاد، كما أشكره على رحابة صدره
ودمائه خلقه وحسن معاملته طوال مدة هذا البحث.

والشكر موصول كذلك لكل من كان له الفضل في توجيه مساري الدراسي
بداية بوالدي الكريمين أطال الله في عمرهما، كما أتقدم بالشكر الجزيل لكل من
ساهم وكل من كانت له يد من قريب أو بعيد في إخراج هذا العمل إلى الوجود
من اخوة وأصدقاء...

إهداء

إلى الوالدين الكريمين، وإلى الشخص الذي تعلمت على يديه أول حرف من كتاب الله، ومن كان له الفضل-بعد الله تعالى- في حفظي للقرآن، إلى الشيخ "سي أحمد خرشوش" الذي أفنى حياته خدمة لكتاب الله وفي تخريج أجيال من الحفظة، أهدي هذا العمل المتواضع شكرا وامتنانا سائلا المولى سبحانه أن يرزقهم الصحة والعافية وأن يطيل عمرهم.

إلى روح الأستاذ "توشييهيكو ايزوتسو" رائد الدراسات الإسلامية في اليابان، تحية إجلال وتقدير، لمساهمته في إثراء المكتبة الإسلامية وفي التعريف برسالة الإسلام في بلاد الشمس المشرقة اليابان.



مقدمة:

يقول الحق جل جلاله في محكم تنزيله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاخُكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ سورة المائدة، الآية: 50.

ويقول: ﴿قَلَّا أَفَسِمٌ بِمَوْفِعِ النُّجُومِ﴾ وَإِنَّهُ لَفَسَّمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٨﴾ إِنَّهُ لَفُزَّاءٌ كَرِيمٌ ﴿٧٩﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٨٠﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَمْطَهُرُونَ ﴿٨١﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٢﴾ سورة الواقعة، الآيات: 78-83.

إن متأملاً للآيتين الكريمتين- وآيات أخرى- تتجلى له بوضوح الخصائص المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، فقد وصفه المولى تبارك وتعالى بأنه (كريم) بصيغة المبالغة على وزن فعيل من الكرم، ومعناها يوحى إلى العطاء الدائم والمتجدد الذي يتميز به القرآن لقاصده الذي يرمي إلى استكشاف معانيه.

ثم نعتة بعد ذلك بأنه (في كتاب مكنون)، وهي توحى إلى المعاني المكنونة فيه، وأن الحاجة ماسة إلى استكشاف مكنوناته ومعانيه للظفر بعطائه المتجدد.

ووصفه الحق سبحانه وتعالى في الآية الأولى بأنه (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب) أي مستوعب لها، وأكثر من ذلك فهو (مهيمن) عليها وعلى مناهجها وسياقاتها المعرفية، لتجاوز هذه الهيمنة والاستيعاب إلى كل الأنساق المعرفية الإنسانية المتجددة بتجدد العصور والمعطيات الحضارية والفكرية للمجتمعات البشرية. وهذا ما جعل منه كتاباً مطلقاً في محتوياته ومناهجه في مقابل نسبة المناهج والأنساق المعرفية البشرية.

من هذا المنطلق المنهجي حاول العديد من العلماء والمفكرين المسلمين- قديماً وحديثاً-، واستناداً إلى الأنساق والمناهج المعرفية السائدة والمتداولة في عصورهم، فهم القرآن وقراءته وفق ما تقتضيه

(هذه المناهج) من آليات للفهم والتحليل والتفسير، ومن ثم الخلوص إلى فهم أوسع للقرآن الكريم. وفي مقابل هذا المسلك، نهج العديد من العلماء مسلكا تأصيليا تراثيا في قراءتهم للقرآن وفهمه وفق ما توافر لهم من أفهام علماء السلف ومناهجهم.

ولهذا شهدت الساحة الفكرية الإسلامية مساجلات بين التيارين كل يحاول أن يبرر منهجه في القراءة والفهم، ويتهم الفريق الآخر بالتبعية المنهجية أو بالجمود والتقليد والماضوية. وفي مقابل هذا نجد من سلك مسلكا توفيقيا تجميعيا يجعل من مفهوم السلف كمنطلق للفهم والقراءة مع النهل مما أنتجته العقول البشرية من علوم، ومعارف ومناهج يمكن توظيفها في الفهم ومستندهم في ذلك: (الحكمة ضالة المؤمن).

وموضوع البحث هذا "البنية الدلالية للرؤية القرآنية للعالم: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو ايزوتسو" هو في حقيقته محاولة منهجية في هذا السياق، تهدف إلى استجلاء والتعريف بالجهود الفكرية والمعرفية لباحث ياباني جاد ومتمرس، يتميز بثقافة منهجية ومعرفة واسعة عن الإسلام وثقافته ولغته.

ورغم عدم شهرته على الساحة الفكرية الإسلامية، في مقابل الشهرة التي حظي بها العديد من المستشرقين من بلاد الغرب، إلا أن حضوره المعرفي ومؤلفاته العديدة والمتميزة عن الإسلام يلتمس منها موضوعية وجدية في تناول القضايا المتعلقة بالإسلام والقرآن، يتجلى ذلك في العديد من مؤلفاته وعلى الخصوص كتابه: «الله و الإنسان في القرآن» الذي اعتمدت عليه كثيرا في هذه الدراسة.

وأسمى من خلاله إلى استجلاء الآليات المنهجية الدلالية التي وظفها في قراءته للقرآن الكريم من أجل استكشاف الرؤية القرآنية للوجود، باعتبار أن المنظومة المفاهيمية للغة أي مجتمع هي انعكاس لنظرة هذا المجتمع إلى الكون والوجود.

*أهمية الموضوع:

تكمن الأهمية العلمية للموضوع- في تقديري- في كونه ذا بعد:

*عقدي: يتناول قضية من القضايا المثارة حديثا وهي مسألة التجديد في علم الكلام الإسلامي والدعوة إلى تناول وعرض قضايا العقيدة الإسلامية بلغة وأسلوب أكثر مواءمة لروح العصر، وأكثر استجابة للتحديات المعرفية والمنهجية المعاصرة التي تواجه الإسلام والمسلمين، بعيدا عن التعقيدات والمقدمات المنطقية والمساجلات الكلامية الكلاسيكية.

*ومعرفي: يرمي إلى معالجة قضية نجاعة وجدوى أعمال المناهج المعرفية الحديثة (مثل المنهج الألسني) في قراءة القرآن وفهمه، وذلك عن طريق عرض تجربة الباحث الياباني في توظيفه لعلم الدلالة في قراءته للقرآن من أجل الوصول إلى المعالم الكبرى التي تحدد الرؤية الكونية الإسلامية.

*الإشكالية:

إن الميراث العلمي والأكاديمي لإيزوتسو غني في مصادره، متشعب في نواحي اهتماماته، ومتعدد في مناهجه؛ وقد تشعبت مناحي بحثه فألف في التصوف، والفلسفة، واللغة، والأنطولوجيا... واعتمد مناهج متنوعة للقراءة والتحليل كالمناهج الأنثروبولوجي، والفيلولوجي، والألسني وخاصة الدلالي منه. وهذا ما يفسر الخصوبة والتنوع الذي يتسم به ميراثه العلمي. فتجربته بحاجة إلى مزيد من البحث والاهتمام لاستقصاء مختلف جوانب فكره. وهذا البحث محاولة منهجية لإزالة اللثام عن جانب من جوانب فكره، أين سيتم معالجة قضية التوظيف المنهجي لمعطيات الدرس الدلالي الحديث في قراءة القرآن عند إيزوتسو، ومن ثم التطلع للكشف عن البنية المفهومية التي تشكل التصور الأنطولوجي القرآني. ولذلك فممكن التساؤل هو:

- ما هي حقيقة الآليات المنهجية الدلالية التي وظفها توشييهيكو في قراءته للقرآن؟ وما هي

مرجعيتها؟

- وكيف وظفها في محاولة منه لاستجلاء البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم؟

- وما هي القيمة المعرفية لهذه الآليات؟

- وكيف يمكن للباحثين المسلمين توظيفها من أجل فهم أوسع لرسالة القرآن؟ ومن ثم تأكيد الهيمنة

المعرفية المنهجية القرآنية التي تتسم بالإطلاق في مقابل نسبية الأنساق والمناهج المعرفية البشرية.

* أسباب اختيار الموضوع:

إن اختيار تجربة الباحث الياباني "ينوتسو" موضوعاً لهذه الدراسة لم يكن نابعا من فراغ، وإنما

كان محكوما بدوافع:

1/ ذاتية: تتمثل في ميلي الشخصي إلى هذا النوع من الدراسات الفكرية ذات الأبعاد المعرفية والمنهجية المتعلقة بالقرآن الكريم من أجل استكشاف مكنوناته وجوانب إعجازه.

وكذلك رغبتني في أن يعرف القارئ المسلم موقع الإسلام في الشرق الأقصى عن طريق عرض تجربة هذا الباحث الياباني كنموذج للدراسة بعد أن عرف موقعه عموماً في الغرب عن طريق الدراسات الاستشراقية العديدة والمتنوعة.

2/ موضوعية: وذلك لحاجة الساحة الفكرية الإسلامية الأكاديمية إلى بحوث جادة تعمل على توظيف المعارف والمعطيات العلمية الحديثة في قراءة القرآن. وكذلك ما نلاحظه من انفصام بين المعارف الدينية والمعارف العلمية والإنسانية على الساحة الفكرية الإسلامية. فنجد أن معظم الباحثين الذين يتحكمون في المعارف الحديثة (اللسانيات، الاجتماع، الأنثروبولوجيا، النفس....) يفتقرون إلى نظرة شرعية متأصلة، والعكس صحيح في أغلب الأحيان.

حاجة العقيدة الإسلامية إلى العودة بها إلى منبعها الأول وهو القرآن الكريم، وكما بينها النبي-صلى الله عليه وسلم- في سنته. وعرضها بأسلوب أكثر مواءمة للمعطيات العلمية للعصر الحديث.

*أهداف البحث:

تنصب جميعها في كونها محاولة متواضعة تهدف إلى:

-إزالة اللثام عن تجربة هذا الباحث الياباني في قراءته للقرآن الكريم ومن ثم الكشف عن البنية الأساسية للرؤية القرآنية للوجود، كنموذج لاستعمال المنهج اللساني الحديث في فهم القرآن.

-إبراز القيمة المعرفية والمنهجية لقراءته والأهمية العقدية لها، بإبراز مواطن التوفيق والجدية ومواطن الإخفاق حسب تقديري.

-أهمية الربط بين مختلف أصناف المعارف الإنسانية، واستثمار العلمي والجاد منها، خدمة لمقاصد العقيدة الإسلامية وعرضها بأسلوب ولغة علمية تتوافق وروح العصر.

*الدراسات السابقة:

إن ما كتب حول هذه الشخصية العلمية ومنهجها -في حدود اطلاعي- لا تتعدى محاولات للتعريف به وبمؤلفاته، وعرض وتقييم موجز للمنهج اللساني الذي عمد إليه في قراءته للقرآن، وذلك في مقالات وحلقات دراسية حول الدراسات الحديثة للقرآن مثل: المراجعة النقدية للدكتور فضل الرحمن لكتابه (الله والإنسان في القرآن الكريم) المطبوعة في مقدمة الترجمة التي قام بها د. هلال محمد الجهاد. وكذلك المقال الذي كتبه د. عبد الرحمن حللي بعنوان: (استخدام علم الدلالة في فهم القرآن)، ونذكر كذلك المقال الذي كتبه مصطفى تاج الدين في مجلة التسامح بعنوان (القرآن والمنهج اللساني الحديث: رؤية تأصيلية). وأهم عمل علمي للتعريف بهذه الشخصية، هو مجموعة من الدراسات تقدم بها مجموعة من الباحثين، أشرف عليه الدكتور جلال الدين أشطياني طبعت تحت عنوان: "Consciousness and Reality" إلا أنني لم أتمكن من الاطلاع على جميع الأعمال العلمية التي جمعت في هذا الكتاب لعدم تداوله.

وهذا في نظري لا يفي بحق الجهود العلمية والفكرية التي قام بها ايزوتسو، فتجربته بحاجة إلى دراسات أكاديمية جادة وقراءات متعمقة للآليات المنهجية التي وظفها في دراسته للإسلام والقرآن.

*الصعوبات:

- إن طبيعة موضوع بحثي هذا جعلتني أواجه مجموعة من التحديات والصعوبات أذكر منها:
- صعوبة الحصول على مؤلفات هذا الباحث كاملة لعدم توفرها مطبوعة في المكتبات الوطنية، وحتى النسخ الإلكترونية المتاحة لا تعرض كاملة.
 - ندرة الدراسات الأكاديمية والبحوث الجادة التي أنجزت للتعريف بهذه الشخصية العلمية، ومنهجها ومختلف اسهاماتها المعرفية في حقل الدراسات القرآنية أو الفلسفية والصوفية. فميراثه الأكاديمي بحاجة إلى دراسات متخصصة وإلى بحوث جادة وحلقات علمية للتعريف أكثر بمختلف جوانب اهتماماته العلمية.
 - صعوبات لغوية: لعدم تمكن الباحث من اللغة اليابانية وهي اللغة الأصلية للمؤلف والتي كتب بها العديد من كتبه، وكذلك اللغة الألمانية لتعلق العديد من مصطلحات هذه الدراسة بهذه اللغة مثل: (weltanschauung).

*المنهج:

إن طبيعة الموضوع اقتضت مني أن أعتمد المنهج التحليلي في دراستي، وذلك بعرض وتحليل مقولات وآراء المؤلف ومناقشتها وتقييمها، وبيان مواطن الجدية والابتكار، ومواطن الاخفاق فيها. واعتمدت كذلك المنهج التاريخي في دراستي وتتبعي للتطور التاريخي للدراسات الإسلامية في اليابان والمسار العلمي للمؤلف، وكذلك تتبعي لنشأة وتطور علم الدلالة ومصطلح الرؤية للعالم، وفي تتبعي للتطور الدلالي لبعض المصطلحات المفتاحية القرآنية مثل: (الله، الكفر، الإيمان، ...)

*الخطة (مضمون البحث):

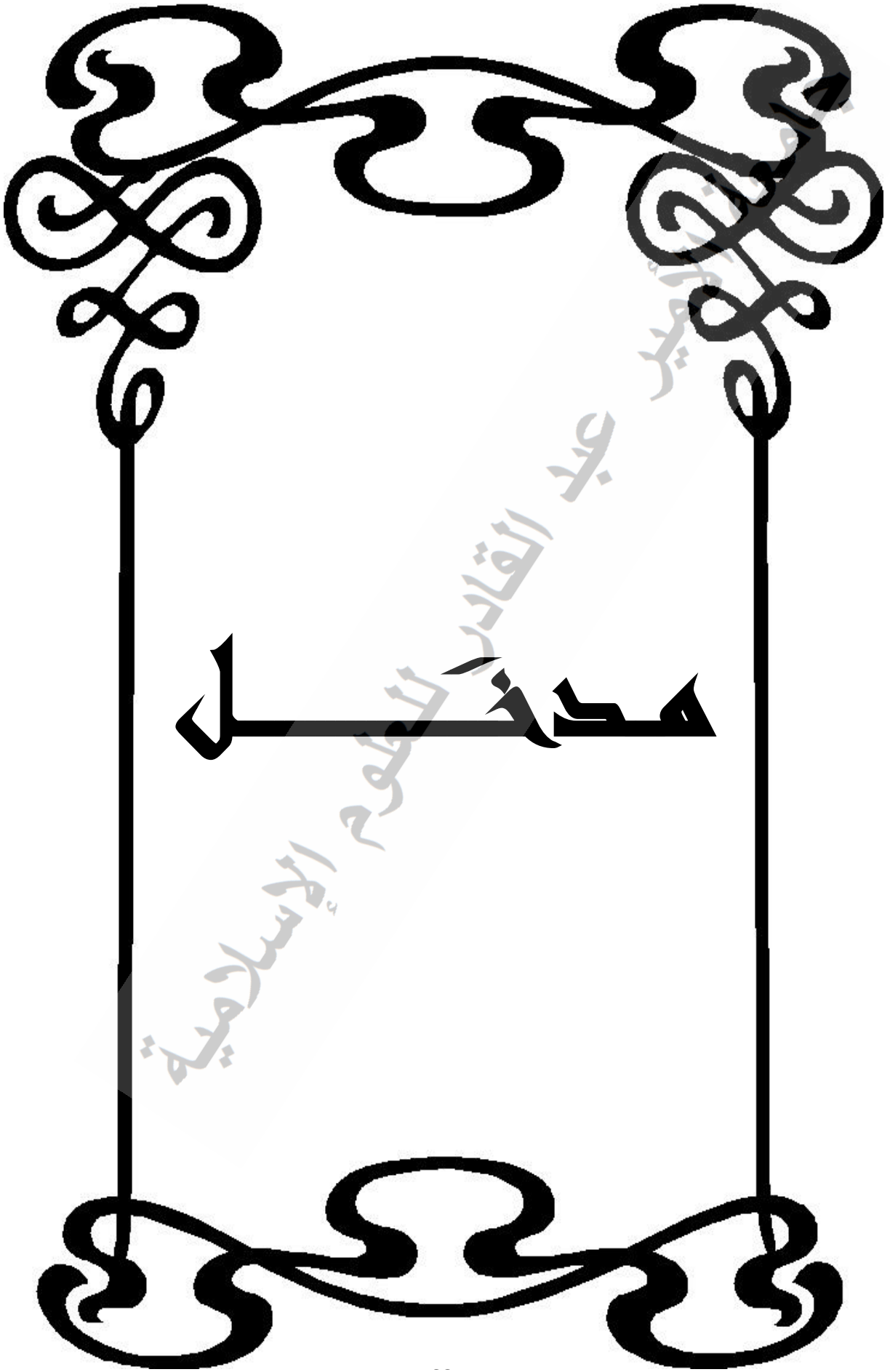
للإجابة على الإشكال المطروح، قسمت هذا البحث إلى مقدمة ومدخل وثلاثة فصول؛ ففي المقدمة قمت بتعريف موجز بالبحث مع طرح للإشكالية والمنهج المتبع في هذه الدراسة. ثم خصصت المدخل للتعريف بأهم الاسهامات اليابانية في الدراسات الإسلامية، ثم تعريف موجز بالباحث الياباني موضوع هذه الدراسة-توشيهيكو ايزوتسو- (سيرورة حياته، خلفياته المعرفية وأهم أعماله العلمية).

ويليه بعد ذلك الفصل الأول حيث خصصته للتعريف بعلم الدلالة أحد فروع الألسنية، وأصوله ونشأته وتطوره وأهم فروعها، ثم علاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى. لأعرج بعد ذلك على علاقة هذا العلم بالقرآن في منظور ايزوتسو، وكيف أنه قام بتوظيف معطيات منهج التحليل الدلالي في دراسته لبنية المنظومة المفاهيمية القرآنية.

أما الفصل الثاني فقد تم فيه عرض البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم، تعرضت فيه لمفهوم المصطلح (الرؤية للعالم) وأصله، ثم تداوله على الساحتين الفكريتين الغربية والإسلامية. وبعد ذلك تعرضت لمختلف المعالم الكبرى المؤسسة للرؤية القرآنية للوجود، حيث تم استعراض مجموعة من الثنائيات التقابلية المحددة للرؤية القرآنية للعالم: (الله والإنسان)، (الدنيا والآخرة)، (الغيب والشهادة) ثم (المجتمع المسلم)، ليتم تخصيص العلاقة الوجودية والتواصلية والأخلاقية بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم بالبحث حسب قراءة ايزوتسو.

أما الفصل الثالث والأخير فسيكون تحليلاً دلالياً لمجموعة من الكلمات المفتاحية المركزية في منظومة القرآن المفاهيمية؛ تطورها الدلالي عبر ثلاث مراحل: المرحلة ما قبل القرآنية (الجاهلية) ثم دلالتها في المعجم القرآني، وكيف تطورت دلالاتها في العصور الفكرية الإسلامية ما بعد القرآنية، مثل كلمة (الله) باعتبارها الكلمة المركز في المنظومة الفكرية الإسلامية، وكلمة الإسلام، والإيمان والكفر والتقى.

وفي الخاتمة سيتم التعرض لمختلف نتائج هذه الدراسة.



مدخل:

أولاً: الحضور الياباني في الدراسات الإسلامية (أهم الإسهامات اليابانية في الدراسات الإسلامية):

بصدور كتاب إدوارد سعيد⁽¹⁾ اللاذع (الاستشراق)⁽²⁾ سنة 1978، عرفت الدراسات الإسلامية في العالم تغييراً عميقاً في منحائها ومحتواها، ومنهجها وأهدافها. ففي كتابه، قام إدوارد سعيد بجمع حصيلة أبحاث تاريخية ومنهجية عدّة، فقام بصهرها في هيكل نقدي محكم، أوضح من خلاله كيف أن جمع المعلومات عن الشرق في عمومه—لا الإسلامي فقط—وفرزها لم يتم خارج المنظومة المعرفية الغربية، فقد بُنيت هذه الدراسات في مضمونها وأهدافها على خلفيات سياسية ثقافية عنصرية إمبريالية تركز الهيمنة والمركزية الغربية.

وقد ارتبط هذا النموذج الاستشراقي عند إدوارد سعيد بالغرب الأوروبي الفرنسي والإنجليزي منه على وجه الخصوص، وارتبط كذلك بعهد الفتوحات الاستعمارية في القرنين الثامن عشر والتاسع

1- إدوارد وديع سعيد منظر وأديب فلسطيني وحامل للجنسية الأمريكية ولد في القدس في 01 نوفمبر 1935. كان أستاذاً للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن الشخصيات المؤسسة للدراسات ما بعد الكولونيالية. كما كان مدافعاً عن حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني. ويعتبر من الشخصيات الأكثر تأثيراً في النقد الحضاري والأدب، وقد نال شهرة واسعة خصوصاً بعد صدور كتابه "الاستشراق" عام 1978. توفي في إحدى مستشفيات نيويورك في 25 سبتمبر 2003 عن عمر ناهز 67 عاماً مخلفاً وراءه ميراثاً معرفياً أدبياً جديراً بالاهتمام نذكر منها "الاستشراق"، "بدايات: القصد والمنهج"، "مسألة فلسطين"، "القومية والاستعمار والأدب"، "الثقافة الإمبريالية"، "الإنسانية ونقد الديمقراطية" وكتب أخرى.

الموقع: [ادوارد سعيد/ ar.wikipedia.org/wiki/](https://ar.wikipedia.org/wiki/ادوارد_سعيد)

2- إدوارد سعيد، "الاستشراق"، ألفه سعيد عام 1978 بالإنجليزية وترجمه إلى العربية كمال أبو ديب ونشرته مؤسسة الأبحاث العربية، وترجمه كذلك محمد العناني. ويتناول فيه جملة المؤلفات والدراسات والمفاهيم الفرنسية والإنجليزية والأمريكية عن الشرق الأوسط والتي يجزم البروفيسور سعيد أنها السبب الرئيسي في الشرح الحاصل بين الحضارة الغربية والشرق أوسطية. وقد أثار الكتاب بصدوره لأول مرة في الولايات المتحدة الكثير من الاهتمام، وتناولته الكثير من المؤسسات الأكاديمية في العالم بالنقاش، وترجم إلى العديد من اللغات. ويصف الاستشراق على أنه تحيز مستمر ومماكر من دول مركز أوروبا تجاه الشعوب العربية الإسلامية، فهو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه.

عشر. وقد أخذ عليه الكثير من النقاد اهماله للدراسات الإسلامية في العديد من الدول الأخرى التي لها مستعمرات في بلدان شرقية إسلامية مثل: ألمانيا، السويد، إسبانيا، ... (1)

إلا أن أحدًا لم يلتفت إلى الدراسات الإسلامية التي عُرفت في بلدان أخرى نذكر منها: اليابان، الصين، ... ليرى ما إذا كانت أحادية في اتجاهها أم أنّها ثنائية الاتجاه. وهذا ما نهدف إليه من خلال هذه الدراسة، حيث سنلقي الضوء على شكل الدراسات الإسلامية في بلاد الشمس المشرقة -اليابان- من خلال النموذج توشيهيكو ايزوتسو، لنكتشف منهجه وخلفياته، ومدى موضوعيته.

لكن قبل أن نتعرف على شخصية هذا المفكر العلمية ومنهجه، يقتضي الأمر منا أن نستقصي تاريخياً رحلة الإسلام إلى اليابان، وظروف الاهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية، لنعرّج على أهم الاسهامات اليابانية في حقل الدراسات الإسلامية، ثم نلقي بعد ذلك الضوء على رائد الدراسات الإسلامية في اليابان "توشيهيكو ايزوتسو".

1/ رحلة الإسلام إلى اليابان:

يمثل المسلمون اليوم في اليابان أقلية مختلفة في خلفياتها العرقية، والاقتصادية، والدينية وتواجدها الجغرافي. فالمسلمون المولدون خارج اليابان يمثلون حوالي 80% - 90% من إجمالي المسلمين في هذه البلاد. وقد كانت هجرتهم إلى اليابان ما بين 1980 - 1990 لأسباب اقتصادية بحتة (2). وتشير الاحصائيات إلى وجود حوالي مائة ألف مسلم في اليابان بين المسلمين اليابانيين الأصليين والمسلمين الأجانب الذين يقطنون هذا البلد (3).

ولا يعرف بالضبط تاريخ التواجد الإسلامي في اليابان. إلا أنه بالمقارنة مع الدول الآسيوية والإفريقية الأخرى، كان حضور الإسلام إلى اليابان متأخرًا جدًا، أي أن عمره حوالي قرن من

1- ناصر الرباط، مقال: "تاريخ الدراسات الإسلامية في اليابان، الشرق الجديد ينظر إلى الشرق القديم"، جريدة الحياة، العدد: 13115، بتاريخ: 02-02-1999، ص: 17.

2- Keiko Sahurai, *Muslims in contemporary Japan*, Asia policy, n=5(January 2008), P: 69.

3- Fouzia Fathil and Fathia Fathil, *Islam in minority countries : A case study on Japan and Korea*, World journal of Islamic history and civilization, IDOSI Publications, 1(2), 2011, p:130.

الزّمن⁽¹⁾. ويعود هذا الاتصال تاريخياً إلى الاهتمام المتزايد الذي أبداه العثمانيون بهذه البلاد في ثمانينات القرن التاسع عشر.

ففي سنة 1890، أرسل الإمبراطور العثماني بارجة بحرية اسمها: أرتوغرول (Ertugrol) إلى اليابان كردّ لجميل زيارة الأمير الياباني كوماتسو أكيهيتو⁽²⁾ (Komatsu Akihito) لإسطنبول سنوات قبل ذلك. إلا أنّ هذه السفينة أغرقتها العاصفة على ساحل واكاياما في 16 سبتمبر 1890⁽³⁾.

وتنسب البدايات الأولى للإسلام في اليابان - حسب بعض الباحثين - إلى الجنود الروس المسلمين الذين غرقت سفينتهم، فأُنقذ بعضهم أحياء وأدخلهم اليابانيون السّجن. وحسن استقامتهم وصلاتهم جعل المسؤولين عليهم في السّجن يرتاحون لهم ويُسهّلون مهمّاتهم ويساعدونهم في تخصيص مكان للصلاة والطّهارة والوضوء في السّجن. حتّى شفعت الدولة العثمانيّة فيهم وأعادتهم إلى بلادهم روسيا عن طريق تركيا⁽⁴⁾.

وقد كانت الحرب الروسية-اليابانيّة مطلع القرن العشرين المفتاح الذي أثار الطريق أمام اليابانيين ليبحثوا عن دين ينتحلونه يتوافق ومستوى الرّقي الاقتصادي والعقلي والأدبي الذي عرفته اليابان في هذه المرحلة، لعدم تطابق المعتقدات الأصليّة لليابانيين مع مقاييس العقل والمنطق. وفعلا اجتمع العلماء والوزراء في عام 1906م ليتباحثوا في شأن اتّخاذ دين من الأديان ديناً رسمياً يقبله العقل. وتمّ

1- Fouzia Fathil and Fathia Fathil, Ibid, p: 130.

2- كوماتسو أكيهيتو (1846-1903) أحد أعضاء الأسرة الحاكمة في اليابان عمل قائدا عسكريا في القوات الإمبراطورية اليابانية. تولى عدة مهام دبلوماسية لصالح الحكومة اليابانية في العهد الميجي، فبعث إلى إنجلترا، فرنسا، ألمانيا، روسيا، ... وفي سنة 1887، زار القسطنطينية في إطار تعزيز العلاقات بين اليابان والدولة العثمانية.

الموقع: https://en.wikipedia.org/wiki/Prince_Komatsu_Akihito

3- *Wikipedia, The Free Encyclopedia* htm، مادة: Islam in Japan . وكذلك :

-Solih Mahdi Samarrai, *The message of Islam in Japan: its history and development*, Islamic centre of Japan publications, 2009, Tokio-Japan, p: 06.

4- محمد بن سعد الشويعر، مقال "متى دخل الإسلام اليابان؟"، مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دارالعلوم ديوبند ، المملكة

العربية السعودية، ذوالحجة 1431 هـ = نوفمبر - ديسمبر 2010م ، العدد :12، ص: 17.

الاتفاق على عقد مؤتمر في أول مارس 1906⁽¹⁾ يجتمع فيه ممثلون عن مختلف الملل والأديان في العالم.

وقد شارك الوفد الإسلامي الرسمي-الذي بعثته الدولة العثمانية-أناس متطوعون ذهبوا على حسابهم الخاص بدافع الحماسة إلى الدعوة للإسلام. واحد مصري وآخر تونسي، والتقوا في هونغ كونغ بمسلم آخر اسمه سلمان الصيني. وانضم إليهم في يوكوهاما متطوع آخر اسمه الحاج مخلص محمود الروسي. وقد سبقهم إلى طوكيو آخر من علماء وفضلاء الهند، واسمه السيد حسين عبد المنعم. وتعاون هؤلاء الخمسة على نشر الدعوة في اليابان، وتقول المصادر أنّ جموعاً كثيرة أسلمت على أيديهم⁽²⁾.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ حضور الإسلام إلى اليابان كان بطرق مختلفة، تشترك فيه العوامل الدينية مع العوامل الاقتصادية والسياسية. وازداد الاهتمام الياباني لاكتشاف الإسلام والعالم الإسلامي في مرحلة ما بين الحربين، خاصة بعد تأسيس الحكومة العسكرية في اليابان، حيث رفعت الحكومة مسألة ضرورة المعرفة أكثر حول الإسلام والشعوب الإسلامية ليتمكنوا بها من السيطرة على المجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا والصين.

ومنذ سبعينات القرن الماضي زاد الاهتمام الياباني بالعالم الإسلامي خاصة بعد أزمة البترول المعروفة سنة 1973، باعتبار العالم الإسلامي المصدر الأول للبترول في العالم. وفي تسعينات القرن الماضي ازداد عدد الوفود الطلابية إلى اليابان، ليستقرّ بعضهم فيها⁽³⁾. وبهذا تشكل المجتمع الإسلامي في اليابان تحت تأثير عدّة عوامل اقتصادية، سياسية، علمية، دينية،...

1- Solih Mahdi Samarrai, *The message of Islam in Japan: its history and development*, p: 08.

2- محمد بن سعد الشويعر، المرجع السابق، ص: 17.

3- Fouzia Fathil and Fathia Fathil, *Islam in minority countries : A case study of Japan and Korea*, p: 133.

2/ تاريخ وظروف الاهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية:

يرجع الاهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية إلى عدّة عوامل أبرزها التحوّلات الكبرى والتفتّح الذي شهدته اليابان في العهد الميجي (1868-1912)، بعد الإصلاحات الكبرى التي قام بها الإمبراطور المنتوّر ميجي "Meiji"⁽¹⁾. ففي أواخر عهده—كما يقول د. مسعود ظاهر—تحوّلت اليابان إلى دولة إمبراطوريّة تخيف الغرب بعد أن كانت تخاف منه، وخاصة بعد انتصارها في حربها مع روسيا سنوات: 1904-1905. وفي عهد خلفائه، استعانت اليابان ببعض المثقّفين الذين كانت لهم معرفة واسعة بلغات وتاريخ الشعوب الإسلاميّة، لإقناع المسلمين في بلدان شرق آسيا بأهميّة دور اليابان الفتية في النهوض بآسيا والوقوف في وجه الإمبريالية الغربيّة⁽²⁾. وقامت بالترويج لمقولة: "آسيا للآسيويين" التي استقطبت العديد من مثقفي الجماعات الإسلاميّة، إلاّ أنّ هذه المقولة سقط فناعها وتعرى وجهها الحقيقي بعد الممارسات القمعيّة للقوى العسكريّة اليابانيّة باحتلالها لمساحات كبيرة من أراضي الدّول الآسيويّة خلال الحرب العالميّة الثانية⁽³⁾.

وقد استفاد الباحثون اليابانيون المتخصصون في مجال الدراسات الإسلاميّة مما قدّم لهم من دعم مادّي من طرف الإمبراطوريّة لتقديم دراسات رصينة حول تاريخ الشعوب الإسلاميّة وثقافتها. إلاّ أنّ هذه الدراسات الأكاديميّة، استنادًا إلى إدوارد سعيد، وقبله ميشال فوكو، لم تخل ولم تتعد عن التّبض السياسي في حقيقتها، وإن تقنّعت بقناع الموضوعيّة والحياد العلمي. وحالة الدراسات الإسلاميّة في اليابان في هذه المرحلة ليست إلاّ نموذجًا حدّيًا من (ذلك الارتباط بين الأكاديميا والسياسة في العالم المعاصر: أتى مالت السياسة والمصالح الاستراتيجيّة للبلاد نجد البحث العلمي يميل وراءها)⁽⁴⁾.

1- الإمبراطور ميجي Meiji (1852-1912)—والاسم الأصلي له هو: "هوتسوهيتو"—هو إمبراطور اليابان ذو الترتيب 122 وفقا لترتيب الحكم التقليدي، حكم بدءا من 03 فبراير 1867 حتى وفاته. وفترة الحكم الميجي هي الفترة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر (1868-1912)، وخلال هذه الفترة عرفت اليابان تحولات جذرية: سياسية، اجتماعية، اقتصادية،... لتتحول بذلك اليابان إلى أحد أقوى الدول في العالم.

2- مسعود ظاهر، مقال: "الياباني اينوتسو والرؤية للعالم"، جريدة المستقبل، العدد 2639، سنة 2007، ص: 15.

3- مسعود ظاهر، المرجع السابق، ص: 15.

4- ناصر الرّباط، "تاريخ الدراسات الإسلاميّة في اليابان"، ص: 17.

وقد وظفت أبحاثهم في هذه المرحلة لخدمة الأهداف الاستراتيجية للإمبريالية اليابانية. وتتجلى حقيقة هذا النزوع الإمبريالي عندما مولت جمعية حضارة اليابان الكبرى عام 1911 ترجمة كتاب اللورد كرومر⁽¹⁾ (مصر الحديثة) إلى اليابانية كشكل نموذجي لاستراتيجيات سياسة الشعوب المستعمرة لخدمة اقتصاديات الدول المستعمرة. ويتضح أكثر في كتاب: "مصر كنموذج للسياسة الاستعمارية" لـ (فوسازو كاتو) سنة 1905، وكتاب: "الحكم البريطاني في مصر" لـ: (ماساجي إفوي)⁽²⁾.

إلى أن انتهت الحرب بهزيمة مدوية لليابان وسقوطها تحت الاحتلال الأمريكي. لتشهد بعد ذلك مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ظهور دراسات إسلامية التزم أصحابها الموضوعية والحياد العلمي تتناقض جذرياً في أهدافها مع الأهداف الإمبراطورية. ويبرز منهم البروفيسور الكبير توشييهيكو ايزوتسو موضوع هذا البحث.

وزادت وتيرة الاهتمام الحكومي الياباني بالدراسات الإسلامية بعد أزمة السويس عام 1956 وتأميم القناة. إلا أن الاهتمام الحقيقي والتمويل الحكومي السخي لم يظهر إلا بعد حرب أكتوبر 1973 والمقاطعة النفطية العربية. وهذا ما حدا بالحكومة اليابانية إلى مزيد من الاهتمام بالدراسات الإسلامية في مختلف الفروع المعرفية من أجل فهم أفضل للعالم الإسلامي. لتتقدم بعدها الدراسات الإسلامية تقدماً هائلاً حيث بلغ عدد الباحثين المتخصصين - كما يقول ناصر الرباط - حوالي 543 باحثاً متخصصاً سنة 1996، وينشرون مئات الأبحاث سنوياً⁽³⁾.

3/ أهم الاسهامات اليابانية في حقل الدراسات الإسلامية:

إنّ أهم ما يميز معظم الدراسات الإسلامية المعاصرة في اليابان في عمومها هو الموضوعية والحياد العلمي. فباستثناء الدراسات ذات التوجّه الإمبريالي الممولة من طرف العسكرية اليابانية في

1- اللورد كرومر Evelyn Baring, 1st Earl of Cromer (1841-1917) رجل دولة وديبلوماسي وإداري

مستعمرات بريطاني. واحد من الذين رسموا مخطط السياسة الاستعمارية في محاولة للقضاء على مقومات العالم الإسلامي. وفي كتابه: "مصر الحديثة" خطة عمل كاملة وأيديولوجية شاملة للقضاء على مقومات الفكر العربي الإسلامي.

2- ناصر الرباط، المرجع نفسه، ص: 17.

3- ناصر الرباط، المرجع السابق، ص: 17.

فترة ما بين الحربين، فطابع الموضوعية والحياد العلمي يسم معظمها. وفي هذا السياق تجدر بنا الإشارة إلى أهم هذه الاسهامات.

وتعود أول ترجمة للقرآن-حسب ناصر الرباط-إلى عام 1920 للكاتب (كينيتشي ساكاموتو)، وبعده بثلاث سنوات صدرت أول سيرة جديدة لحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) للكاتب نفسه⁽¹⁾. وكتب بعد ذلك (كامي سيجاوا) أول كتاب مستفيض عن الإسلام كدين وحضارة، أظهر في مقدمته الأخطاء التي وقعت فيها، أو ارتكبتها عمداً، الدراسات الاستشراقية الغربية، ودعا إلى ضرورة الجدوية والعودة إلى المصادر الأصلية في سبيل التعرف على وجهة النظر الإسلامية من دون وسائط تشوهها.

وفي هذه المرحلة ظهر أول كاتب ياباني مسلم وهو (الحاج كوتارو ياماوكا) Kotaro " Yamaoka (1880-1959) واحد من أكثر اليابانيين الدارسين للإسلام أهمية وأصاله، ولو أنه مع الأسف لم يلق لا في بلاد ولادته ونشأته ولا في بلاد تحوله الروحي التقدير اللائق. بدأت قصة ياماوكا مع الإسلام عام 1909 إثر تعرفه بالشيخ عبد الرشيد ابراهيم، المسلم التتاري البشكيري من قازان، الذي لجأ الى اليابان لطلب المساعدة للشعب التتري في نضاله ضد الاستعمار الروسي وكتب كتاباً عن مسعاه يتبين منه كيف تحمست الشعوب الآسيوية المقهورة لانتصار اليابان الشرقية على روسيا القيصرية الغربية. بعد تعرفه على الشيخ عبد الرشيد، غادر ياماوكا اليابان بهدف زيارة مكة وأسلم في بومباي في الهند في طريقه إلى بلاد العرب. ولكن ما بدأ على الأغلب كوسيلة للوصول إلى مكة المبتغاة تحول إلى عقيدة أثمرت العديد من الكتب، أولها كتاب "رحلتي في بلاد العرب، أرض العجائب في العالم" الذي نشره في طوكيو إثر عودته سالماً غانماً من حجه عام 1912 حيث لاقته الجماهير المسلمة بالترحيب في مكة والمدينة كأول مسلم ياباني وقابله وجهاء القوم بمن فيهم الشريف حسين بن علي.

وتلاحقت بعد ذلك كتبه عن مغامراته في بلاد الإسلام، إذ أنه جال في العالم الإسلامي طويلاً بين 1920 و1927، وعن انطباعاته عن العقيدة الإسلامية التي أصبح هو نفسه أهم المنافحين عنها في اليابان وعن الصراع الإسلامي في سبيل التحرر من الاستعمار في آسيا، فبلغت

1- ناصر الرباط، المرجع نفسه، ص: 17.

عدتها سبعة كتب نشرها بين 1912 و1936. ولم تخلُ أسفاره من مغامرات وحوادث غامضة إذ أنه مثلاً سجن في اسطنبول لمدة ستة أشهر عام 1936 بتهمة التجسس العسكري لصالح الحكومة اليابانية، ولو أن مناصريه يؤكدون أن سبب سجنه الحقيقي هو تخوف السلطات الجمهورية في تركيا من نشاطاته الإسلامية في صفوف الحركات الإسلامية المنبوذة لدى الجمهوريين.

ولا نعرف الكثير عن حياة الحاج ياماوكا بعد ذلك سوى أنه عاش في فقر مدقع في طوكيو إثر الحرب العالمية الثانية، ولو أنه واطب على حضور اجتماعات جمعية الدراسات الإسلامية قبل أن يحتفي في عام 1953. وانقطعت أخباره الى أن ظهر مقال عام 1960 بقلم إمام جامع أوساكا يعلن فيه أن الحاج ياماوكا توفي في عزله عام 1959. ومن جملة ما خلفه الحاج ياماوكا مسودات كتابين لم ينشرا، وعنواناهما مثيران وجديران باهتمام الباحثين العرب: الأول هو "العرب واليهود في فلسطين" والثاني هو "الاقتراح التقريري لحل المشكلة الفلسطينية"⁽¹⁾.

ومن لهم دور ريادي في التعريف برسالة الإسلام في اليابان، نجد: (أحمد أريجا) (Ahmed Arijja)، وقد كان مسيحياً، وعمل مديراً لشركة اسمنت. وفي زيارة لبومباي سنة 1909، اعتنق الإسلام بعد دخوله لمسجد من المساجد (ن)، العديد من الكتب حول الإسلام، وشارك في واحدة من الترجمات اليابانية للقرآن. وله اتصال بالعديد من العلماء المسلمين في العالم⁽²⁾.

وتجدر الإشارة كذلك إلى وجه آخر بارز تآثر، له دور مؤثر في حقل الدراسات الإسلامية في اليابان وهو (شوماي أوكاوا) (Shumei Okawa)⁽³⁾ (1886-1957) الذي أكمل ترجمته للقرآن الكريم سنة 1950 في مستشفى الأمراض العقلية الأمريكي (ميتربوليتن ماتسوزاوا) بطوكيو، ولم تكن ترجمته مباشرة من العربية فقد جمع مادته من الإنجليزية، الصينية، الألمانية والفرنسية... وله كتاب بعنوان: "مقدمة في الإسلام"، أصدره سنة 1942. وهذه الشخصية هي التي أوجت إلى

1- ناصر الرباط، المرجع السابق. وكذلك: Wikipedia, Free Encyclopedia مادة Islam in Japan -Solih Mahdi Samarrai, *The message of Islam in Japan, its history and development*, p: 12.

2- Solih Mahdi Samarrai, Ibid, p: 13.

3- Wikipidia, Free Encyclopedia.مادة:Shumai Okawa.

إيزوتسو دراسة اللغة العربية، ودعاه إلى ترجمة مباشرة للقرآن من العربية إلى اليابانية، وفعلاً كان له ذلك فأتى أول ترجمة مباشرة للقرآن الكريم من العربية إلى اليابانية سنة 1958.

وبالإضافة إلى هؤلاء يبرز البروفيسور (يوزو إيتاغاكى Yuzu Itagaki)، وهو من أبرز المتخصصين في تاريخ العرب الحديث والمعاصر - حسب دكتور مسعود ظاهر -، فقد زار معظم الدول العربية وأصدر دراسات علمية مهمة رائدة في دراسة مشكلات العالم العربي، وقد أشرف على إنجاز مشروعين وهما: "الإسلام في مواجهة التحديث"، و"التطور المدني في الإسلام" (1).

هذا وينبغي التنويه بالمجهودات التي تقوم بها الجمعيات الإسلامية في اليابان للتعريف برسالة الإسلام، وبدور الجامعات اليابانية ومراكز البحث ودورها الريادي في تعزيز سبل التبادل الثقافي الياباني-الإسلامي، نخص بالذكر كل من جامعتي طوكيو، وأوزاكا.

ويذكر الدكتور "صليح مهدي السمرائي" - مدير المركز الإسلامي في اليابان - في كتابه (رسالة الإسلام في اليابان) لائحة من العلماء اليابانيين الذين لهم دور بارز في الدراسات الإسلامية في اليابان وفي التعريف برسالة الإسلام في هذا البلد، منهم: (2)

* هجيم كوباياشي (Hajime Kobayashi).

* البروفيسور نايتو (Naito) الذي يعتبر أحد الباحثين في مجال الإسلام والعالم الإسلامي.

* وذكر كذلك البروفيسور ايزوتسو - موضوع هذه الدراسة - الذي سنخسه بتعريف مفصّل في الجزء الثاني من هذا المدخل، ويشير إلى أنه أسلم على يد إمام مسجد طوكيو أمين إسلامي في أواخر حياته.

* البروفيسور (مياجيما) (Miyajima).

ومن المعاصرين:

* كونيوكاتا كورا (Kunio Katakura) السفير السابق لليابان في القاهرة، وزوجته:

1- مسعود ظاهر، مقال: "اليابانيون: أسسوا استعراباً موضوعياً يخالف الاستشراق"، محاضرة ألقاها في المركز الثقافي أبو ظبي، مركز «آفاق للدراسات والبحوث»، الموقع: aafaqcenter.com/post/623.

2- Solih Mahdi Samarrai, *The message of Islam in Japan, its history and development*, p: 22-23.

* البروفيسورة (Motoko Katakura) التي أسلم على يديها العديد من الطّلاب.

* البروفيسور نكامورا (Nakamura).

* البروفيسور عبد الكريم سايو (Abdelkarim Saito)، خليل ميبو (Khalid Mibo)

* الحاج مصطفى كومورا (Alhadj Mostafa Komura).

هذا وقد لعب المثقف الياباني دورا محوريا في إقامة حوار عميق الأغوار حول ما ينبغي العمل عليه من أجل الارتقاء بالعلاقات الثقافية المشتركة مع العرب سعيا نحو مستقبل أفضل. وقد بات من الصّعب تجاهل الدور الياباني في توجيه العلاقات الثقافية مع العرب بتزايد عدد (المستعربين)⁽¹⁾ اليابانيين، فقد ترجمت العديد من المصادر العربيّة إلى اليابانيّة وتطوّرت الدّراسات الإسلاميّة في اليابان لتصبح نموذجًا خاصًا من الدّراسات يتميّز في نوعيته عن الاستشراق الغربي.

1- مسعود ضاهر، المرجع السابق.

ثانيا: توشيهيكو إيزوتسو رائد الدراسات الإسلامية في اليابان:

يعتبر توشيهيكو إيزوتسو من الشخصيات العلمية المتمرسه التي تتسم بالجدية والرصانة والدقة في البحث، والموضوعية في إطلاق الأحكام. وذلك راجع إلى الطبيعة التكوينية لهذه الشخصية الموسوعية، ذات الاهتمامات العلمية المتشعبة، فقد استطاع أن يتحكم في اللغة الفرنسية والألمانية والعربية واللاتينية، فضلا عن الإنجليزية التي كانت لغة معظم أعماله الفكرية، واستطاع كذلك أن يكتسب معرفة موسوعية بمختلف الديانات التوحيدية كالإسلام واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية كالبودية، والطاوية،...

أضف إلى ذلك ما عُرف عنه من تمكن واهتمام بالدراسات اللغوية الحديثة خاصة الدلالية منها حيث كان المنهج الدلالي هو المنهج المعتمد في أغلب أعماله الفكرية، ولذلك لا نستغرب عندما نتأمل في مؤلفاته أن تفصح عن شخصية علمية عميقة في طرحها موسوعية في ثقافتها.

1- السياق الحضاري والفكري الذي عاش فيه توشيهيكو إيزوتسو:

إن طبيعة المرحلة التي عاش فيها توشيهيكو إيزوتسو من تاريخ اليابان والعالم كانت حافلة بمختلف الأحداث والتحويلات الكبرى التي شهدها العالم على وجه أعم واليابان على وجه أخص، لذا يمكن أن نعهده شاهدا على هذا القرن العشرين بمختلف أحداثه وتحولاته الفكرية الحضارية.

ففي المرحلة التي ولد فيها عرفت اليابان تطورا كبيرا وازدهارا في شتى مناحي الحياة، جاء نتيجة لتفتح اليابان على العالم في العهد الميجي (1868-1912) والإصلاحات الكبرى التي قام بها الإمبراطور ميجي "Meiji". ولقد تجسد ذلك عمليا بخروجها منتصرة على روسيا في الحرب الروسية-اليابانية سنوات 1905-1906.

ومن أبرز الأحداث التي عايشها إيزوتسو، حربين عالميتين كان لهما أثر حاسم في تغيير موازين القوى وفي توجيه مقاليد السياسة العالمية. وقد خرجت اليابان منهكة اقتصاديا وسياسيا بعد الحرب الأخيرة واضطرت إلى الاستسلام للإمبريالية الأمريكية بعد قبليتي هيروشيما وناغازاكي. إلا أنها

تمكنت من استعادة توازنها بعد ذلك، لتصبح من الدول التي لها نفوذ في توجيه سياسات الاقتصاد العالمي.

وقد عايش إيزوتسو مرحلة الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي التي شهدت هيمنة العسكرتاريا اليابانية واعتلاؤها سدة الحكم في اليابان، وشهدت كذلك توسع اليابان في بلدان شرق آسيا. وهذا ما أثر على الجانب الأكاديمي الثقافي في اليابان؛ فقد قامت الحكومة اليابانية بتمويل مشاريع أكاديمية، وتشجيع البحث في الثقافة الإسلامية واللغة العربية خدمة لأهدافها الإمبريالية، وليسهل عليها التحكم في شعوب شرق آسيا ذات الأغلبية المسلمة. فمنذ هذه المرحلة، عرفت الدراسات الإسلامية في اليابان انتعاشا وانتشارا واسعا، فأُسست الجامعات ومراكز البحث في الثقافة الإسلامية وتاريخها.

وقد تكون هذه الظروف هي التي أوجت إلى إيزوتسو وغرست فيه روح الاهتمام باللغة العربية والثقافة الإسلامية. إلا أن الطابع الموضوعي الذي يسم دراسات إيزوتسو ينأى بها عن الأهداف الإمبريالية التي رسمتها العسكرية اليابانية. وربما يعود ذلك إلى طبيعة المرحلة التي اهتم فيها إيزوتسو بالدراسات الإسلامية؛ فلقد خفت حدة النزوع الإمبريالي الياباني بعد نكسة الهزيمة في الحرب العالمية الثانية. وأمر آخر يفسر نزوع إيزوتسو إلى هذا التجرد الموضوعي، وهو الطابع الصوفي التأملّي العرفاني الذي يميز شخصية إيزوتسو، وهذا ما يفسر -في اعتقادي- عدم استحضاره للخلفيات السياسية في كتاباته الأكاديمية.

2/ المولد والنشأة:

أ- أصله ومولده⁽¹⁾:

توشييهيكو إيزوتسو "Toshihiko Izutsu" باحث وأكاديمي ياباني، مؤلف للعديد من الكتب حول الإسلام والديانات الأخرى. ولد في طوكيو في 4 ماي 1914، وهو من عائلة لها نفوذ مادي في اليابان. وهذا ما أعانه على تحصيله العلمي والمعرفي.

1- الموسوعة الإلكترونية الحرة Wikipedia, The free Wikipedia مادة: "توشييهيكو إيزوتسو".

ترى في حضن عائلة بوذية متديّنة، وهذا ما جعله يتعود مبادئ التأمل منذ البدايات الأولى لحياته، وأكسبه معرفة واسعة بالديانة البوذية وطقوسها، ديانة أبيه.

التحق في البداية بكلية الاقتصاد بجامعة كيو بطوكيو، غير أنه فضل أن يغير المسار، فالتحق بقسم اللغة الإنجليزية وأدائها آملاً أن يدرس على يد الأستاذ جونزبورو نوشيواكي (Junzaburo Nushiwaki).

بعد تخرجه أصبح باحثاً مساعداً عام 1937. واشتغل مدرساً بجامعة كيو بين عامي 1954 و1968 في معهد الدراسات اللغوية والثقافية، ثم في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل Mcgill مونتريال-كندا، ثم المعهد الملكي لدراسة الفلسفة بإيران⁽¹⁾.

كان أستاذاً فخرياً لجامعة كيو وعضواً في الأكاديمية اليابانية. وكان لهذه المسيرة العلمية التعليمية الحافلة أثر بارز في تكوينه اللغوي الخصب. واستطاع كذلك أن يحتك ويعايش عن قرب مختلف الثقافات العالمية الشرقية، الإسلامية والغربية، وأن يتحكم في لغاتها ومناهجها المعرفية ونظرتها إلى العالم.

ب-دراسته للإسلام.

بدأت اهتماماته بدراسة الإسلام منذ خمسينيات القرن الماضي، حيث اشتغل بعد تعلمه اللغة العربية بترجمة القرآن الكريم مباشرة إلى اللغة اليابانية التي أتمها عام 1958. ويشهد لهذه الترجمة دقتها العلمية والموضوعية في نقل معاني القرآن إلى اللغة اليابانية.

ونوه إلى أن ترجمته المباشرة للقرآن الكريم هي الأولى من نوعها إلى اللغة اليابانية. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على تفكير المسلمين في حق شعوب هذه المنطقة وعدم قيامهم بترجمة القرآن لشعوب هذه المناطق. ثم بعد ذلك اشتغل بدراسة الفكر الإسلامي بلغته وثقافته وكتابه⁽²⁾، حيث أسفرت جهوده عن مجموعة من المؤلفات العلمية القيمة في مجال الفكر الإسلامي، قدم بها إضافات قيمة للمكتبة الإسلامية، وأعانه على ذلك معرفته الموسوعية بالثقافة الإسلامية ولغتها، وقدرته على

1- مقدمة المترجم لكتاب "الله والإنسان في القرآن"، هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط 1 مارس 2007، ص: 09.

2- Free Wikipedia مادة Toshihiko Izutsu وكذلك موقع.

"Toshihiko Izutsu's life and Work،"World Wisdom"

التحكم في المناهج اللغوية الحديثة خاصة الدلالية منها، وتوظيفها توظيفا محكما في دراساته التي توصل بها إلى نتائج قيمة سبق بها المسلمين أنفسهم.

لكن مما يُؤسف له أن جهود هذا الباحث لم تحض بالاهتمام الكافي لدى النخبة الفكرية في العالم الإسلامي، إذ لم يترجم إلى اللغة العربية لحد الآن إلا ثلاثة من كتبه، حتى إن اسمه ومؤلفاته لم تتداول على الساحة الفكرية الإسلامية إلا عند مجموعة من الباحثين والدارسين المختصين، وما قدم حوله من دراسات لا تعدو أن تكون مقالات مقتضبة في مجالات، ومدخلات في ملتقيات.

وتشير بعض المصادر إلى أنه أسلم في أواخر حياته وتسمى باسم حيدر⁽¹⁾. توفي توشيهيكو إيزوتسو بتاريخ 01 جويلية 1993م عن عمر يناهز الثمانين عاما مخلفا وراءه ميراثا معرفيا لغويا دينيا جديرا بالدراسة والاهتمام في مختلف فروع المعرفة اللغوية، الدينية، الفلسفية والصوفية.

3- الخلفيات الفكرية وأهم الإنجازات العلمية والمعرفية

أ- الخلفيات الفكرية والمعرفية

كان لطبيعة البيئة الدينية والاجتماعية التي نشأ فيها إيزوتسو، ولطبيعة تكوينه كمختص في الدراسات اللغوية الحديثة ورحلاته العلمية والتعليمية عبر العالم، ومقالاته ومشاركاته في ملتقيات دولية، كل ذلك كان له أثر بارز في تكوينه وتوجهه العلمي والمعرفي والنتائج التي توصل إليها.

فتكوينه كمختص في الدراسات اللغوية الحديثة تجلت آثاره في المنهج الدلالي الذي اعتمده في أبحاثه ودراساته، فالمصطلحات التي يوظفها ذات مرجعية لسانية؛ حتى إنه يصرح في مقدمة كتابه:

1- أورد هذا الخبر الدكتور صليح مهدي السامرائي رئيس المركز الثقافي في اليابان في كتابه "رسالة الإسلام في اليابان" عن السيد أمين إسلامي إمام مسجد طوكيو من 1938 إلى 1953، ص: 22.

"الله والإنسان في القرآن" أنه تأثر برائد اللسانيات الحديثة السويسري فرديناند دو سوسير⁽¹⁾ De Saussure⁽²⁾، ويتجلى هذا في اتخاذه مرجعا في العديد من المواقف.

وتأثر كذلك بزعيم البنيوية في الولايات المتحدة بلومفيلد "Bloomfield"⁽³⁾، واعتمد في كثير من أحكامه على كتاب ستيفن أولمان⁽⁴⁾ "Semantics: An Introduction to the science of meaning". ولا يخفي تأثره باللغوي البروسي الكبير فيلهلم هامبولدت⁽⁵⁾

1- فرديناند دو سوسير (1857-1913) عالم لغويات سويسري يعتبر الأب المؤسس لمدرسة البنيوية في اللسانيات في القرن العشرين، وهو من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث، حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، وكانت اللغات تدرس دراسة تاريخية، جمعت أفكاره ونظرياته اللغوية من طرف تلامذته بعد وفاته في كتاب:

" Cours de linguistique generale "

2- يتضح جليا تأثره برائد اللسانيات الحديث دو سوسير في توظيفه للعديد من نظرياته الدلالية خاصة علاقة الدال "Signifiant" بمدلوله "Signifié" في بناء أحكام عليها وكذلك تمييزه بين "Langue" أو اللسان و "Parol" أو الكلام في تحليله لظاهرة الوحي دلاليا، وستطرق لهذا التمييز في الفصل الثاني عند حديثنا عن البنية الدلالية للوحي.

3- ليونارد بلومفيلد Leonard Bloomfield (1887-1949) أحد علماء اللغة الأمريكيين. وأحد أهم الرائدتين في مجال اللغويات البنيوية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. من أعماله المهمة والتي أحدثت أثرا كبيرا في فهم اللغة وطبيعتها في ذلك الحين كتابه الذي أطلق عليه عنوان (اللغة) "Language" عام 1933، والذي قدم وصفاً شاملاً للغويات البنيوية في أمريكا. وقد قدم إسهامات كبيرة في ميدان اللغويات التاريخية للغات الهندوأوروبية وفي وصف العديد من اللغات في جنوب شرق آسيا والمحيط الهادي بالإضافة إلى وصف العديد من لغات السكان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية. وكان منهجه اللغوي متميزاً بالتركيز على الأسس العلمية للغويات والانطلاق من المذهب السلوكي في عدد من أعماله الأخيرة، بالإضافة إلى الاهتمام بالإجراءات البنيوية في تحليل المعلومات اللغوية. إلا أن تأثير اللغويات البنيوية التي أطلقها بلومفيلد قد تراجع وانحسر في نهاية الخمسينيات والستينيات بعد أن ظهرت نظريات القواعد التوليدية التي كان نوم تشومسكي من أوائل واضعيها.

4- ستيفن أولمان Steven Ullmann (1914-1976) لغوي نمساوي، أحد الوجوه البارزة في اللغويات الحديثة، أمضى معظم حياته في بريطانيا طالبا ومدرسا، ألف العديد من الكتب في علوم اللغة نذكر منها: "مبادئ في علم الدلالة The Principles of Semantics"، "الكلمات واستعمالها Words and their Use"، "Semantics : An Introduction to the Science of Meaning"، "Language and Style". وترجمت أعماله إلى العديد من لغات العالم كالفرنسية، الروسية، اليابانية، ...

5- فريدريك فلهيلم فون همبولدت (Wilhelm Von Humboldt): ولد في 22 يونيو 1767 وتوفي في 8 أبريل 1835. هو موظف حكومي، دبلوماسي، فيلسوف، مؤسس جامعة هامبولت ببرلين، صديق جوته وشيلر، يذكر غالبا على أنه لغوي، كانت له إضافات هامة في حقل فلسفة اللغة ومسألة التعليم من ناحية نظرية وعملية. لقد كان هامبولت واضع أساسيات

الذي تطورت أفكاره فيما بعد على يد فيسجربر الناطق الرسمي للهامبولدتين الجدد. وبمذهب اللسانيات الإثنية الذي تطور في الولايات المتحدة على يد كل من (ادوارد ساپير⁽¹⁾ Edward Sapir) وتلميذه (بنيامين لي وورف Benjamin Lee Whorf)⁽²⁾ ونظريتهما اللغوية المشهورة (النسبية اللغوية) التي تعرف باسمهما "نظرية ساپير- وورف"⁽³⁾.

ويتضح جليا من خلال مؤلفاته في مجال الفكر الإسلامي تبخره العميق في الثقافة الإسلامية بمختلف فروعها المعرفية: الفلسفية، الكلامية، الصوفية،... وبراعته في اللغة العربية؛ شعرها ونثرها- خاصة الشعر الجاهلي. وساعدته رحلاته وأسفاره العلمية والتعليمية على اكتساب ملكة لغوية غنية حيث كان يتحكم في العديد من لغات العالم كاليابانية -التي كانت اللغة الأم بالنسبة إليه-، والعربية، والفرنسية، والألمانية واللاتينية والفارسية والانجليزية. ولقد ساعدته هذه الثقافة اللغوية على التشرب من معين هذه الثقافات باعتبار أن (اللغة حاملة الثقافة) كما يقال.

وعموما، فالميراث الأكاديمي لايزوتسو ينظر إليه من أربعة جوانب كان لها الأثر البارز في توجيه مساره الفكري والأكاديمي:

نظام التعليم في بروسيا، النظام الذي أخذته أمريكا واليابان أسوة في نظاميهما التعليميين. من أهم كتبه: "آراء في اللغة" نشر لأول مرة عام 1836. لمزيد من الاطلاع حول آرائه اللغوية نحيل القارئ إلى كتاب:

-روي هاريس وتولبت جي تيلور، "أعلام الفكر اللغوي: التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير"، تعريب أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1=2004، ص: 223.

1- إدوارد ساپير (Edward Sapir) (1884-1939) واحد من أبرز علماء اللغة والأنثروبولوجيا في أمريكا. عرف بمساهماته في دراسة اللغات الهندية في شمال أمريكا، مؤسس اللسانيات الإثنية ذلك الفرع من اللسانيات الذي يركز على علاقة اللغة بالثقافة. من أهم مؤلفاته: كتاب "اللغة" Language" نشر عام 1921، ومجموعة مقالات جمعت عنوان:

"Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality" نشر عام

1949. المرجع: Encyclopedia Britannica Ref: 2001.

2- بنيامين لي وورف "Benjamin Lee Whorf" (1897-1941) لساني أمريكي تلميذ ادوارد ساپير. عرف بفرضياته التي تراعي علاقة اللغة بالفكر، ودراساته للغة العبرية وأفكارها، ولغات حضارة المايا ولهجاتها. اشتهر بنظريته مع أستاذه ساپير "Sapir-Whorf Hypothesis" أو ما يعرف بـ"النسبية اللغوية" Linguistic Relativity. اشتهر بكتابه:

"Language, Thought and Reality"

3- سيأتي تعريف بهذه النظرية في الفصل الثاني والثالث.

أولها يتمثل في علاقته المباشرة بالبوذية-مذهب الزنية البوذية-Zen-Buddism على وجه الخصوص. فأبوه كان ممارساً للتأمل على هذا المذهب، وقرأ على يديه ايزوتسو الأدبيات الكلاسيكية الصينية في هذا المجال في المراحل الأولى لحياته. وكردة فعل على شرقية عائلته، كتب كتاباً باليابانية في جزأين بعنوان "العرفان في اليونان القديمة"، وكان ذلك في العشرينات من عمره (1).

والجانب الثاني يتمثل في اهتمامه بالدرس اللغوي وهذا ما قاده إلى دراسته لعلوم اللسان، وخاصة علم الدلالة منها، وفلسفة اللغة والسيميائيات. وبفضل ذاكرته الخارقة، فقد كان يتحكم في أكثر من عشرين لغة-حسب كوجيرو ناكامورا (2)، وأبدى اهتماماً خاصاً باللغة العربية والسنسكريتية واللغات الغربية. وقد مكنته هذه الملكة اللغوية من فهم أعمق لمختلف الديانات الشرقية من مصادرها، ومختلف فلسفاتهما، كالفلسفة العرفانية الإسلامية، والفلسفات الهندية والصينية، عن طريق التحليل الفيلولوجي والدلالي لنصوصها.

والجانب الثالث الذي يثير الاهتمام هو نزوعه المابعد الحداثي-التيار الفكري المعاصر لحياته-، وتمثله الشخصيات التالية: رولاند بارثس Roland Barthes، جاك لكان Jaque Lacan، وجاك دريدا Jaque Drida الذي يعرفه ايزوتسو معرفة شخصية، وأثنى على منهجه التفكيكي.

والنقطة الرابعة تتمثل في اهتماماته بالفلسفة المقارنة، وتقوى نزوعه إلى هذا النوع من الدراسات المقارنة بعد مشاركته في مؤتمر ايرانوس Eranos بجنيف، وقدم فيه دراسات حول الفلسفة الشرقية. وبعد عودته إلى اليابان-بعد الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979-كتب العديد من الكتب والدراسات باللغة اليابانية حول الفكر الشرقي وأهميته (3).

1- Kojiro Nakamora, The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion, Intellectual Discourse, 2009, Vol 17 N=02, P: 147.

2- Ibid, p: 148.

3- Kojiro Nakamora, The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion, p : 149

ب- أهم الأعمال العلمية (1)

توفي إيزوتسو عام 1993 خلفاً وراءه ميراثاً فكرياً ولغوياً خصباً ومهماً يشمل مختلف فروع المعرفة الإنسانية اللغوية منها والفلسفية والدينية، خاصة العرفانية منها، وينم هذا عن موسوعية ثقافية ودقة علمية، وموضوعية في البحث وإصدار الأحكام، نذكر منها:

* ترجمته للقرآن الكريم: من العربية مباشرة إلى اللغة اليابانية، وتعد هذه الترجمة أهم أعماله العلمية والفكرية، وتكمن خصوصيتها في كونها أول ترجمة مباشرة للقرآن الكريم من العربية إلى اليابانية، ورابع ترجمة للقرآن إلى اللغة اليابانية، إلا أن سابقاتها توصلت بلغات أخرى كالهندية، والأوردية، والإنجليزية. ويشهد لها المختصون بالدقة اللغوية والأمانة العلمية، تكشف عن النوايا الموضوعية البريئة لمؤلفها. وهي المرجع في الكثير من الأعمال العلمية، أتمها عام 1958م.

* كتاب: "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن"

"*The Structure of the Ethical Terms in the Kuran*"
نشر لأول مرة عام 1959 في جامعة كييو. وأعيد طبعه منقحاً عام 1966م تحت عنوان "المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن" "*Ethico-Religious Concepts in the Kuran*". أعيد نشر الكتاب عام 2002، وترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور: عيسى العاكوب، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى بجلب عام 2008 تحت عنوان: "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن". وفي هذا الكتاب يعرض إيزوتسو لمختلف مبادئ التحليل الدلالي والآليات المنهجية التي توصل بها في عمله هذا. ويعرض بعد ذلك لعلاقة اللغة بالثقافة والواقع، ليقدم بعد ذلك تحليلاً دلالياً لمجموعة من المفاهيم المفتاحية الأخلاقية-الدينية في القرآن كالإيمان، الكفر، ... ومختلف

1- Wikipedia , Free Encyclopedia مادة توشيهيكو إيزوتسو. وكذلك:

- عبد الرحمن حللي، مقال بعنوان: "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو"، ورقة تقدّم بها في المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين الذي نظّمته كلية الشريعة خلال الفترة من 04-06/11/2008.

- موقع « Good Reads » مادة توشيهيكو إيزوتسو www.Goodreads.com.

الحقول الدلالية التي تتشكل منها هذه المفاهيم. وتعرض كذلك لعملية الأسلمة والتحول الدلالي الذي خضعت له مجموعة من المفاهيم الأخلاقية الجاهلية، مثل: الكرم، الشجاعة، الصبر، المروءة، الشرف، ... وذلك بدخولها واندماجها في النظام المفاهيمي القرآني الجديد⁽¹⁾.

* كتاب: "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"
"God and Man in the Kuran: Semantics of the Qur'anic
. Weltanschauung"

صدرت نسخته الإنجليزية الأولى عام 1964 عن معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية بطوكيو، وأعيد طبعه عام 2002 في كوالا لامبور-ماليزيا مشفوعا بمراجعة للدكتور فضل الرحمن طبعت في أوله⁽²⁾.

ويعتبر هذا الكتاب من أهم المؤلفات العلمية المرجعية التي اشتهر بها إيزوتسو. ترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور: عيسى العاكوب وقد صدرت الترجمة عن دار الملتقى بحلب عام 2007. وترجمه إلى العربية كذلك الدكتور هلال محمد الجهاد وصدرت الترجمة عن المنظمة العربية للترجمة سنة 2007. وهذا الكتاب في أساسه محاولة منهجية لمقاربة القرآن الكريم من وجهة نظر دلالية لاكتشاف الجديد الذي يمكن لعلم الدلالة أن يضيفه للدراسات القرآنية. وقد مزج فيه إيزوتسو بين النظري والتطبيقي، وأبرز فيه نظرتة لعلم الدلالة وأقسامه، وعلاقة المعجم بالرؤية القرآنية للعالم. وبعد ذلك قام بتطبيق معطيات منهج التحليل الدلالي في دراسته لمجموعة من المصطلحات المفتاحية القرآنية ليستكشف من خلالها البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم التي تتكون -حسبه- من مجموعة من المتقابلات والثنائيات المفهومية أبرزها ثنائية (الله-الإنسان)، ليعرض بعدها لمختلف أوجه العلاقة الشخصية بين الله والإنسان.

* "مفهوم الايمان في علم الكلام الاسلامي"
« The Concept of Belief in Islamic Theology »

1- Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill-Queen's University Press, 2002.

2- إيزوتسو، "الله والإنسان في القرآن"، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1 مارس 2007.

نشره لأول مرة عام 1980 معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية وترجمه إلى العربية الدكتور عيسى العاكوب عن دار الملتقى بحلب سنة 2010. وفي هذا الكتاب دراسة تحليلية دلالية لمفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي وما يرتبط به من مفاهيم. حيث أقبل إيزوتسو على تتبع كل من مصطلحي الإيمان والكفر تاريخياً ودلالياً، وآراء مختلف الفرق الإسلامية حولهما⁽¹⁾.

* "اللغة والسحر: دراسات في الوظيفة السحرية للكلام"

:(Language and Magic: Studies on the Magical Function of Speech)

صدر هذا الكتاب عام 1956.

* "مفهوم وحقيقة الوجود" « *The concept and the reality of existense* »

طبع لأول مرة في معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية بطوكيو سنة 1971. وأعيد طبعه في كوالا لامبور سنة: 2007. يركز فيه إيزوتسو اهتمامه على موضوع الحقيقة ومفهوم الوجود كما في الفلسفة الإسلامية، ويحاول فيه إيزوتسو أن يكشف عن روح العرفان؛ ذلك النوع من الميتافيزيقا الذي تطور وعرف في بلاد فارس كمحاولة للمزج بين التصوف والتفكير العقلاني. ويعود في أصوله إلى الفيلسوف الكبير "صدر الدين الشيرازي" وقد شرحت مبادئه في كتاب "شرح المنظومة" للفيلسوف الإيراني "هادي شبرواري"⁽²⁾.

* "الخلق والنظام الأبدي للأشياء"

Creation and the Timeless order of Things

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات في الفلسفة الصوفية الإسلامية صدرت في ديسمبر 1994.

* "التصوف والطاوية: دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفية المفتاحية"

« *Sufism and Taoism : A comparative Study of the Key Philosophical Concepts* »

1- Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology : A Semantic Analysis Of Iman and Islam, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2006.

2- Izutsu, *The concept and the reality of existense*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2007.

وقد نشر لأول مرة في اليابان في نسختين منفصلتين سنوات 1966-1967 من طرف معهد الدراسات الثقافية واللغوية في جامعة كيو-طوكيو. وأعيد طبعه عام 1984 في جامعة كاليفورنيا. وفي هذا الكتاب، يقارن ايزوتسو بين رؤية العالم الصوفية كما يمثلها ابن عربي، ورؤية العالم الطاوية التي يمثلها كل من "لاو تزو" ⁽¹⁾ Lao-tsu و"شوانغ تزو" ⁽²⁾ Chuang-tzu، فالمقارنة هي بين نظامين فكريين، فبالرغم من عدم الاتصال التاريخي بينهما، إلا أن هناك العديد من الأمور المشتركة بينهما. ففي القسم الأول منه الذي خصصه لابن عربي، يحلل ايزوتسو مجموعة من المفاهيم الأنطولوجية التي استعصت على المفكرين المسلمين. وفي القسم الثاني منه يوجه اهتمامه لتحليل مجموعة من المفاهيم لاثنتين من كبار فلاسفة الطاوية وهما: "لاوتزو" و"شوانغ تزو" ⁽³⁾.

* "نحو فلسفة الزان البوذية" *Toward a Philosophy of Zen Budism* «
 طبع في 4 سبتمبر 2001.

* "نظرية الجمال في الكلاسيكيات الجمالية اليابانية"
 « The Theory of Beauty in The Classical Aesthetics of Japan »
 صدر في فبراير 1981.

* « *The Interior and Exterior in Zen Budism* » صدر في أوت 1984.

1- لاو تزو Lao-tsu فيلسوف صيني قديم وشخصية مهمة في الطاوية ولد 604 ق.م. تعني الكلمة السيد القديم وتعتبر لقب تفخيم. ومن ألقابه تايشانغ لاجون وهو أحد الأنبياء الثلاثة في الطاوية حسب التقليد الصيني. عاش لاوتزه في القرن السادس قبل الميلاد، لكن المؤرخين يقولون إنه شخصية خيالية أو أن الشخصية نتيجة جمع عدة شخصيات مختلفة أو إنه عاش في القرن الرابع قبل الميلاد بالتزامن مع مدارس التفكير المائة وعصر الدول المتحاربة. ينسب إليه كتابة العمل الأهم في الطاوية (تاو تي تشينغ) الذي كان يعرف باسم لاوتزه. لاوتزه من الشخصيات الرئيسية في الحضارة الصينية، ويدعي نبلاء وعامة أنهم ينتسبون لنسله. وعبر التاريخ اعتنقت عدة حركات معادية للسلطات أفكار لاوتزه.

لاو تزو <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

2- جوانغ تزو Chuang-tzu كان فيلسوفا صينيا واسع التأثير وقد عاش حوالي القرن الرابع قبل الميلاد أثناء فترة الممالك المتحاربة؛ أي في زمن المدارس المائة للفكر وهو العصر الذهبي للفكر الصيني.

3- Izutsu, *Sufism and Taoism : A comparative Study of the Key Philosophical Concepts*, University of California Press, California, 1984.

وله باليابانية:

" تاريخ الفكر الإسلامي "

. "الفلسفة الصوفية"

. "الثقافة الإسلامية"

. "الوعي والذات"

. "الكون وأضداد الكون"

3- إيزوتسو والاستشراق:

إننا ونحن نتحدث عن الميراث العلمي والجهد الأكاديمي لايزوتسو في مجال الدراسات الإسلامية يواجهنا إشكال مفاده: هل يمكن تصنيف أعمال إيزوتسو ضمن الدراسات الاستشراقية؟

1/ رأي الدكتور عبد الرحمن حللي⁽¹⁾: يذهب الدكتور عبد الرحمن حللي-الأستاذ في جامعة دمشق- في مقاله المعنون بـ (استخدام علم الدلالة في فهم القرآن) إلى أن أعمال إيزوتسو العلمية لا تصنف ضمن الدراسات الاستشراقية للقرآن والإسلام، وذكر لذلك ثلاثة أسباب:

أولها: طبيعة منطلق هذه الدراسات في السياق الياباني ويقتبس عن الدكتور مسعود ضاهر-الكاتب اللبناني-قوله: (فإن الدراسات اليابانية عن الإسلام والعالم العربي أرادها واضعوها ردا موضوعيا على الدراسات الاستشراقية) الغربية بجناحيها الأوروبي والأمريكي، ويرفض المستعربون اليابانيون بشدة تصنيفهم كمستشرقين ويفضلون مصطلح الدراسات العربية في اليابان بعد أن حمل مصطلح (الاستشراق) وزر المواقف السلبية التي عرضت أصحابها للنقد الصارم حتى من جانب الباحثين المنصفين أو الموضوعيين في الغرب نفسه.

ثانيا: إيزوتسو يصرح بنفسه القصد من أعماله (وفي عملي هذا كان الأمل يحدوني في أن يكون بإمكانني الإسهام بشيء جديد من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا)⁽²⁾.

1- أورد رأيه هذا في مقال له بعنوان "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو إيزوتسو"، مرجع سابق.

2- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 27.

ثالثاً: الموضوعية والحياد العلمي والإنصاف التي تميز أعماله العلمية، والاحترام الذي يكنه للقرآن والإسلام، وتجلى هذا الأمر كما يقول الدكتور حللي (فيما قام به من جهد ودراسات عن الإسلام والقرآن فاثبت من خلالها أنه على قدر كبير من الثبوت وتقليب وجهات النظر وسعة الاطلاع مما هياً له قدرة ملحوظة على التمحيص والاختيار والبناء على أسس لها قدر كبير من القيمة)⁽¹⁾.

واضح من خلال رأي الدكتور حللي أنه يتخذ موقفاً حدياً متشجعاً من الدراسات الاستشراقية، وتجاهل بذلك صنفاً آخر من المستشرقين الموضوعيين الذين ساهموا بأدبياتهم في إثراء المكتبة الإسلامية لما عرفت به كتاباتهم من موضوعية في الطرح وتجرد من الخلفيات التي تفرض على أصحابها أحكاماً مسبقة مثل: زيغريد هونكة...، وتجاهل كذلك المنهج المعتمد في الدراسة منهج التحليل الدلالي وهو نتاج غربي بالأساس.

2/ رأي الدكتور هلال محمد الجهاد: ذهب الدكتور إلى أنه يمكن لنا أن نعتبر هذه الدراسة ضمن الدراسات الاستشراقية (وإذا جاز لنا أن نعد هذه الدراسة من ضمن الجهد الاستشراقي العام لفهم وتحليل مظاهر الحضرة العربية الإسلامية من حيث إنها مكتوبة أصلاً بالإنجليزية وتقوم على أسس ومبادئ منهجية غربية) إلا أنه تحفظ بعد ذلك، ويشفع له - لايزوتسو- (شرقية مؤلفها وروحته الحضارية) التي تجعله وتمكنه من فهم أفضل لرسالة الإسلام من الداخل⁽²⁾.

3/ أما الدكتور مسعود ضاهر فقد آثر إطلاق مصطلح (الاستعراب) على هذا النوع من الدراسات اليابانية للإسلام في مقابل مصطلح (الاستشراق) الذي يشير إلى الدراسات الغربية للشرق الإسلامي. فنجد أنه يستعمل مصطلح (المستعربين) اليابانيين كعلم على أولئك اليابانيين الذين نحو هذا المنحى في دراساتهم الإسلامية⁽³⁾. إلا أن هذه التسمية - في نظري - غير مبررة، فالعالم الإسلامي لا يتشكل فقط من الدول العربية أو التي تستعمل اللغة العربية كلغة رسمية لها، فالعالم الإسلامي يشمل جميع الشعوب التي تدين بالإسلام مع اختلاف ألسنتهم وألوانهم، والتراث الإسلامي لم يدون بالعربية فقط، فقد ألفت العديد من الكتب حول الإسلام بالفارسية والأوردية وغيرها من اللغات

1- عبد الرحمن حللي، المرجع السابق، ص: 08.

2- لايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مقدمة المترجم هلال محمد الجهاد، ص: 10.

3- مسعود ضاهر، مقال: "اليابانيون: أسسوا استعراباً موضوعياً يخالف الاستشراق"، محاضرة ألقاها في المركز الثقافي أبو ظبي، مركز «آفاق للدراسات والبحوث»، الموقع: aafaqcenter.com/post/623.

التي يتوسل بها شعوب العالم الإسلامي في عملياتهم الاتصالية. وايزوتسو نفسه أجرى العديد من الدراسات الفلسفية والصوفية حول علماء فارسيين كتبت مؤلفاتهم بالفارسية على غرار العلامة صدر الدين الشيرازي وتلميذه هادي شيرازي الذي شرح منظومته كما أسلفنا. ولذلك وجب علينا أن ننظر إلى القضية من جانبها القيمي لا العرقي (الطبعي).

الرأي الخاص: إن جوهر الخلاف في هذه القضية يكمن في مفهومنا وتصورنا للاستشراق، فإذا فهمناه بمفهوم إدوارد سعيد⁽¹⁾ الأوسع على أنه دراسة الغربي كل ما للشرقي من ثقافة ولغة وديانة بمنطلقات إمبريالية استعمارية، فهنا لا يمكننا أن نصنف كتابات ايزوتسو ضمن هذا النوع من الدراسات الشرقية لموضوعيته ودقته المنهجية وموقفه المحترم للقرآن والإسلام ورموزه وثقافته، ولبرائته من هذه المنطلقات الإمبريالية.

أما إذا نظرنا إلى اللغة والمنهج المتبع في الدراسة، فيمكن على أساسها تصنيف أعماله ضمن الجهد الاستشراقي، حسب رأي الدكتور هلال محمد الجهاد. إلا أن هذا في نظري تصنيف غير مبرر باعتبار أن اللغة والمنهج نتاج بشري ومشترك إنساني يحق لأي إنسان من أي منطقة كانت أن يوظفه في دراساته. والقضية المهمة هنا هو الاستعمال الموضوعي للمنهج بدون تعصب وبدون خلفيات وأحكام مسبقة.

ونضيف أيضا أن الدراسات الإسقاطية والتصنيفية تخل بالمنهج المعرفي لدى الباحث لما تحمله من مقدمات مسبقة وأحكام مسلمة سلفا، تفقد الجهد الجدّي لدى ايزوتسو وجميع المهتمين بالدراسات الإسلامية وترميهم في قوالب مجهزة ومغلقة. والنظرة العلمية تقتضي من الباحث تقصي المنهج ومدى قدرته على الإجابة عن الإشكالات المعرفية والمنهجية وصموده أمام المناهج الحديثة.

1- من أجل نظرة موسعة حول مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد، نحيل القارئ إلى مؤلفه "الاستشراق" و"تعقيبات على الاستشراق".

المفصل الأول:

علم الحلاله

والمقرآن

الفصل الأول: علم الدلالة والقرآن:

تمهيد:

كما أسلفت في مقدمة هذا البحث، فإن القرآن الكريم يتَّصف بالإطلاق والهيمنة والقابلية لاستيعاب جميع المناهج والأنساق المعرفية البشرية، لذلك فهو قابل لأن يقارب من أوجه عدة: الوجهة الدلالية، الفلسفية، الاجتماعية، ... وغيرها.

وهذا البحث محاولة في هذا السياق، حيث سيتم التعريف بتجربة الباحث الياباني توشييهيكو ايزوتسو في محاولته لمقاربة القرآن الكريم دلالياً؛ أي أن علم الدلالة هو بمثابة المنهج المعتمد في هذه المقاربة، والقرآن الكريم مادته.

ولكن قبل الحديث عن محاولة إيزوتسو تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم، يتوجب علينا -أولاً- أن نتحدث عن ماهية وحقيقة هذا العلم -باعتباره أحد المناهج المعرفية اللغوية الحديثة- وعن نشأته، وتطوره، ثم عن مختلف فروعها، لنستبين بعد ذلك أوجه العلاقة بين هذا العلم والقرآن والتوظيف الإيزوتسي له.

المبحث الأول: علم الدلالة .. الماهية والتطور

علم الدلالة هو أحد فروع علم الألسنية الحديث، إلى جانب المرفولوجيا "Morphology وعلم التراكيب Syntax وعلم الأصوات Phonology⁽¹⁾، باعتباره يهتم بجانب المعنى من الكلمة أو الجملة. ولحديث أكثر عن هذا العلم لابد لنا أن نستبين الدلالة اللغوية والاصطلاحية لهذا العلم.

المطلب الأول: الدلالة المعجمية والاصطلاحية لعلم الدلالة:

أولاً: مفهومه: لفظ الدلالة مشتق من الجذر (دل)، ويشير ابن فارس في معجمه إلى أن هذا الجذر الاشتقاقي له أصلان: (أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء). فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق. والدليل: الأمانة في الشيء. وهو بين الدلالة والدلالة.

¹ - John.I.Saeed, Semantics, Blackwell publishing, second edition , p: 03.

والأصل الآخر قولهم: تَدَلَّدَل الشَّيْءُ، إذا اضطربَ. ويستشهد على ذلك بيت لأوس في قوله⁽¹⁾:
بَيْنَ الْمُسَوِّطِ وَبَيْنَ الدِّينِ دَلْدَالٌ أَمْ مَنْ لِحْيٍ أَضَاعُوا بَعْضَ أَمْرِهِمْ

والدليل في اللغة- كما يقول الجرجاني- هو (المرشد وما به الإرشاد) أما في الاصطلاح، فهو (الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر)⁽²⁾. وإلى نفس المعنى ذهب ابن منظور، فالدليل عنده (هو ما يستدل به، والدليل الدال. وقد دله على الطريق يدلّه دلالة، وأنشد أبو عبيد: إني امرؤ بالطرق ذو دلالات. والدليل والدليلي الذي يدلّك)⁽³⁾.

ويترتب على هذا التصور المعجمي توفر عناصر الهدي والإرشاد والتسديد أي توفر: مرشد ومرشد ووسيلة إرشاد وأمر مرشد إليه. وحين يتحقق الإرشاد تحصل الدلالة.

وقد أطلقت عليه عدة تسميات في اللغة الإنجليزية منها: Sematology، Semantics، Semiotics، أو Semasiology. أما في اللغة العربية فيسميه بعضهم: علم الدلالة ويسميه بعضهم: علم المعنى (وليس علم المعاني لأن هذا العلم من فروع علم البلاغة)، وبعضهم يطلق عليه اسم (السيمانتيك) أخذًا بالكلمة الإنجليزية والفرنسية⁽⁴⁾.

ومصطلح السيمانتيك (Semantics) هو واحد من مجموعة مصطلحات مشتقة من الأصل الإغريقي للفعل (Semaino) (to mean أو to signify) والمقابل العربي له (يعني أو يدل). والاسم من هذا الفعل Semantics اشتق من (sémantikos) (Significant) بمعنى "الدال"⁽⁵⁾. ويتضح من خلال هذه الاشتقاقات أن الكلمة لها ارتباط بالدلالة والمعنى.

وعرف مصطلح (semantics) في دائرة المعارف البريطانية على أنه الدراسة العلمية والفلسفية للمعنى⁽⁶⁾.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة "دلل".

² - الجرجاني، التعريفات، مادة "الدليل"، رقم: 692.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة "دلل".

⁴ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب القاهرة، ط 5، 1998، ص: 11.

⁵ - Semantics مادة Encyclopedia Britannica 2011.

⁶ - Semantics مادة Encyclopedia Britannica 2011.

أما الدكتور أحمد مختار عمر ، فقد أورد في كتابه "علم الدلالة" مجموعة من التعاريف منها: (دراسة المعنى)، (العلم الذي يدرس المعنى)، (ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى)، (ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى)⁽¹⁾.

وفي كتابه "Semantics"، يعرف "John I Saeed" علم الدلالة على أنه: (دراسة المعنى التواصلي من خلال اللغة)⁽²⁾.

أما إيزوتسو فيذهب أبعد من ذلك في مفهمته لعلم الدلالة والهدف المنشود منه، فهو يعرفه على أنه (دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي لـ"الرؤية للعالم" الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره). فعلم الدلالة بهذا الفهم هو (نوع من "علم الرؤية للعالم" (Weltanschauungslehre) أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما في هذه المرحلة المهمة من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم المفتاحية للغة)⁽³⁾.

من خلال التعاريف التي تقدمنا بها يتضح لنا أن علم الدلالة يهتم بجانب المعنى والدلالة للكلمة أو الجملة، باستخدام مختلف نظريات المعنى ومختلف تقنيات التحليل الدلالي.

أما إيزوتسو فقد ذهب أبعد من ذلك في اعتباره لعلم الدلالة كجزء من علم الرؤية للعالم، لأن اللغة والمصطلحات المفتاحية للغة ما تعبر عن التصور الأنطولوجي للمجتمع الذي يستخدم هذه اللغة كوسيلة للتواصل، ونظرتة وتفسيره للعالم.

والإشكالية اللغوية في هذا العلم هي الوقوع على قوانين المعنى التي تكشف أسراره وتبين السبيل إليه وكيفية حركته، لترقى الدلالة، فتؤدي وظائف حضارية راقية في الحياة اليومية، وميادين العلوم، وآفاق الفن وتغدو أداة طبيعة في أيدي البشر⁽⁴⁾.

¹ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 11.

² - J.I.Saeed, Semantics, p: 03.

³ - إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 32.

⁴ - فايز الداية، علم الدلالة العربي.. النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، ط2 1996، ص: 07.

ثانيا: موضوعه:

من خلال التعاريف السالفة، يستلزم أن يكون موضوع علم الدلالة أي شيء أو كل شيء يقوم بدور العلامة أو الرمز. وهذه العلامات أو الرموز قد تكون إشارات باليد أو إيماء بالرأس كما قد تكون كلمات وجملًا⁽¹⁾.

ثالثا: علم الدلالة وعلوم اللغة:

علاقة علم الدلالة بعلوم اللغة الأخرى علاقة وطيدة، فكما تستعين العلوم الأخرى بالدلالة للقيام بتحليلاتها، يحتاج علم الدلالة لأداء وظيفته إلى الاستعانة بهذه العلوم. وللقيام بتحديد معنى الحدث الكلامي لابد من مراعاة الجوانب الآتية:

- أ- ملاحظة الجانب الصوتي الذي قد يؤثر على المعنى.
- ب- دراسة التركيب الصوتي للكلمة.
- ج- مراعاة الجانب النحوي.
- د- بيان المعاني المفردة للكلمات.
- هـ- دراسة الكلمات التي لا يكشف معناها بمجرد تفسير كل كلمة من كلماتها⁽²⁾.

رابعا: علم الدلالة وعلم الرموز:

استنادا إلى التعريف العام المميز لعلم الدلالة على أنه الدراسة العلمية لاستعمال الرموز عموما، لغوية أو غير لغوية، باعتبارها أدوات اتصال⁽³⁾. وكما عرفه دو سوسير على أنه العلم الذي يدرس الرموز بصفة عامة، فإن علم الرموز حسب موريس (C.W.Morris) وكارنيب (R.Carnap) يضم الاهتمامات التالية:

- الكيفية التي تستخدم بها الرموز والعلامات كوسائل اتصال في اللغة المعينة.
- العلاقة بين الرمز وما يدل عليه أو يشير إليه.
- دراسة علاقة الرموز ببعضها البعض.

¹ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 12.

² - المرجع نفسه، ص: 14.

³ - Encyclopedia Britannica 2011، مادة Semantics.

وعلى هذا يذهب الدكتور عمر مختار إلى أن علم الرموز (يضم الكثير من الفروع اللغوية كالدلالة والنحو والأسلوب) كما أنه (يعد من الناحية الدلالية وحدها أعم من علم الدلالة لأن الأخير يهتم بالرموز اللغوية فقط، أما الأول فيهتم بالعلامات والرموز لغوية كانت أو غير لغوية)⁽¹⁾.

خامسا: علم الدلالة والعلوم الأخرى:

علم الدلالة هو أكثر علوم اللغة خصوبة وتنوعا لكونه يتعامل مع ظاهرة المعنى بمختلف تجلياتها، وهذا ما يستلزم اعتماد مناهج أخرى مختلفة. ولذلك فالعالم الدلالي -على حد تعبير Saeed- عليه أن يكون على اطلاع على الميادين المعرفية الأخرى مثل الفلسفة وعلم النفس اللذان يبحثان كذلك توليد وتحويل المعنى⁽²⁾.

ومن هنا فعلم الدلالة يرتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة والمنطق حتى قال بعضهم: إنك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيميائيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيميائيك أو العكس⁽³⁾. وذلك باعتبار أن أبرز نظريات المعنى (المشكلات الدلالية) كانت في البداية وإلى الآن موضوع المناقشة والبحث لدى فلاسفة اليونان وعلماء اللغة المسلمين (نظرية المعنى) وكذلك علاقة اللغة بالواقع.

وعلم النفس من العلوم التي لها ارتباط وثيق بالدلالة باعتباره يهتم بالإدراك، وحيث كان الإدراك ظاهرة فردية فقد طوّروا وسائل ليعرفوا كيف يختلف الناس في إدراكهم للكلمات أو في تحديد ملامحها الدلالية. كذلك يهتم علم النفس بكيفية اكتساب اللغة وطريقة تعلمها ودراسة السبل التي يتم بها التواصل البشري عن طريق اللغة.

وباعتبار علم الدلالة أحد أهم فروع علم اللغة، فهو ظاهرة اجتماعية تهتم بعادات الناس وطرق الاتصال بينهم، والآلات والوسائل المستخدمة في ذلك. ويمكن تلخيص هذه العلاقة بقول (ليتس

¹ - أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص: 15.

² - Saeed, Semantics, p: 04.

³ - أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 15.

(Leech): (السيمانتيك نقطة التقاء لأنواع من التفكير والمناهج مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم اللغة، وإن اختلفت اهتمامات كل منها لاختلاف نقطة البداية)⁽¹⁾.

المطلب الثاني: التطور التاريخي لعلم الدلالة:

علم الدلالة - كغيره من العلوم اللسانية- لم يظهر إلى الوجود بصفته العلمية المتداولة نتيجة الصدفة أو إنتاج عبقرية من عبقریات اللغة، وإنما وصل إلينا بشكله الحالي نتيجة تضافر جهود علماء اللغة عبر التاريخ الفكري للإنسانية، باعتبار اللغة ظاهرة إنسانية لا يستغنى عنها الإنسان في حياته اليومية، لذا كانت موضوع اهتمامه.

والدرس اللغوي الحديث يفرض علينا، ونحن نتحدث عن علم الدلالة كنوع من فروع البارزة، أن نتقصى أثره للبحث عن البدايات الأولى لهذا العلم عند قدماء الهنود واليونانيين، لنعرج على إسهامات العلماء المسلمين في تطويره وأبرز الإضافات المنهجية التي قدّموها لهذا العلم، وصولاً إلى المرحلة الحديثة التي فرض فيها هذا العلم نفسه كموضوع جدير بالاهتمام والبحث.

أولاً: الأصول التاريخية لعلم الدلالة عند الهنود واليونانيين:

إن المكانة الفكرية والاجتماعية التي تحتلها اللغة، باعتبارها الوعاء الحامل للثقافة الإنسانية والمعبر عنها، جعلها محل اهتمام المفكرين منذ أمد بعيد؛ فهي الوسيلة المحورية لفهم الكتب المقدسة، كما هو الشأن عند الهنود قديماً، حيث كانت أسفار الفيدا منبع دراساتهم اللغوية والإنسانية التي قامت حوله⁽²⁾، فقد عاجوا منذ وقت مبكر جداً كثيراً من المباحث التي ترتبط بفهم طبيعة المفردات والجمل⁽³⁾.

ومن القضايا اللغوية التي عاجوها:

1/ قضية نشأة اللغة: وكيفية اكتساب الأصوات لمعانيها، فاختلقت وجهات نظرهم بين المصدر الإلهي للغة -أي أنها هبة من الله- وبين بشرية مصدرها.

¹ - نقلاً عن: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 16.

² - منقول عبد الجليل، علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ص: 14.

³ - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 18.

2/ وكانت قضية اللفظ والمعنى مما جذب اهتمام الهنود، فتباينت الآراء حوله.
3/ وكذلك قضية أنواع الدلالات للكلمة، إذ قام الهنود بدراسة الأصناف المختلفة للأشياء التي تشكل دلالات الكلمات، وعلى أساس التقسيمات لجواهر الأشياء والأصناف الموجودة في الخارج قسموا دلالات الكلمات. فقسموها إلى أربعة أقسام⁽¹⁾:

أ- قسم يدل على مدلول عام أو شامل (رجل).

ب- قسم يدل على كيفية (طويل).

ج- قسم يدل على حدث (جاء).

د- قسم يدل على ذات (محمد).

كما تطرق الهنود لعدة قضايا هي محل اهتمام علم اللغة الحديث مثل أهمية السياق Context في تجلية المعنى وقضية المشترك اللفظي والترادف كظاهرة لغوية وكذلك دور القياس والمجاز في تغيير المعنى⁽²⁾.

ولقد كان لعلماء اليونان وفلاسفتها الأثر البين في بلورة مفاهيم لها صلة وثيقة بعلم الدلالة، ويتجلى هذا الأمر في محاوره أفلاطون لأستاذه سقراط حول قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى إذ (كان أفلاطون يقول بالعلاقة الطبيعية بين الدال ومدلوله)⁽³⁾. أما أرسطو فكان يقول إن العلاقة لا تعدو أن تكون علاقة اصطلاحية عرفية تواضع عليها الناس.

وكانت قضية الفرق بين الصوت والمعنى مما تكلم فيه أرسطو. فالنسبة إليه، (المعنى) يتطابق و(التصور الموجود في العقل المفكر) وميز بين أمور ثلاث:

1/ الأشياء في العالم الخارجي.

2/ التصورات = المعاني.

3/ الأصوات = الرموز أو الكلمات⁽⁴⁾.

1- أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص: 19.

2- المرجع نفسه، ص 20. -منقول عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 15.

3- منقول عبد الجليل، المرجع نفسه، ص: 15.

4- أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 17.

ثانيا: الدرس الدلالي عند العلماء المسلمين:

إن حديثا عن اسهامات علماء المسلمين اللغوية لا يكتمل إلا بالكلام عن علم الدلالة (علم المعنى)، فقد كان له حضور قوي في مختلف فروع المعرفة عند المسلمين كالتفسير، الفقه، علم الكلام، الفلسفة، ...

ونشير إلى أن الدكتور فايز الداية خص كتابه (علم الدلالة العربي) لبحث ماهية الدلالة عند العلماء والفلاسفة المسلمين. ويمكن تقسيم اهتمام العلماء المسلمين إلى ثلاثة أقسام⁽¹⁾:
أ-اهتمامات اللغويين المسلمين مثل: محاولة ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) ربط المعاني الجزئية للمادة اللغوية بمعنى عام يجمعها، ومحاولة الزمخشري في كتابه (أساس البلاغة) التفرقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية. وكذلك محاولة ابن جني ربط تقلبات المادة الممكنة بمعنى واحد.
ب-اهتمامات علماء الأصول والكلام والفلاسفة المسلمين وتمثلت في:

- 1/ تخصيص أبواب في كتبهم لمبحث الدلالة فتناولوا: دلالة اللفظ المنطوق، المفهوم، الترادف، الاشتراك، العموم، الخصوص، الإطلاق، التقييد...
- 2/ هناك إشارات لمبحث المعاني في مؤلفات الفارابي، ابن سناء، ابن رشد، ابن حزم، القاضي عبد الجبار...

ثالثا: علم الدلالة في الحديث:

يذهب الدكتور عمر مختار إلى أن معالجة قضايا الدلالة بمفهوم العلم، وبمناهج بحثه الخاصة، وعلى أيدي لغويين متخصصين إنما تعد ثمرة من ثمرات الدراسات اللغوية الحديثة⁽²⁾. ولذلك فمن المبالغة القول بأن هذا العلم قديم قدم الدراسات اللغوية.

فلقد ظهرت البدايات الأولى لهذا العلم في أواسط القرن 19 مع الألماني ماكس مولر "Max Muller" (1823-1900) في كتابين له: (The science of Language) و (The Science of Thought)، وذهب فيهما إلى وجود تطابق تام بين الكلام والفكر، إلا أن

¹ - أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص: 21.

² - المرجع نفسه، ص: 22.

منهجه - كما يقول أحمد مختار- (كان أقرب إلى الفروض منه إلى العلم) كما عجز عن تجاوز الفجوة بين علم اللغة والتحليل المنطقي للمعنى⁽¹⁾.

ليأتي بعده اللغوي الفرنسي ميشال بريال Micheal Beal (1832-1915) في مقالة له بعنوان "Essay de Semantique" (1897) حيث يعد أول من استعمل مصطلح Semantique لدراسة المعنى. وقد عني في بحثه هذا بدلالات الألفاظ في اللغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهندية-الأوروبية (Indo-European) مثل اليونانية والسنسكريتية. واعتُبر بحثه وقتئذ ثورة في دراسة علم اللغة، وأول دراسة حديثة لتطور معاني الكلمات⁽²⁾.

ثم أتى بعد ذلك العالم السويدي أدولف نورين Adolf Noreen (1854-1925) في كتابه المعنون بـ"لغتنا"، فاستخدم مصطلح Semology في دراسة المعنى. وتعتبر دراسته مرجعا للكثير من النظريات اللغوية التي طورها اللغويون الغربيون. وقد قسم درسته للمعنى إلى قسمين: أ- الدراسة الوصفية.

ب/ الدراسة الإيتيمولوجية Etymological للمعنى، تعالج تطوره التاريخي.

ثم تتطور الدراسات الدلالية بعد ذلك مع كريستوفر نيروب Kristoffer Nyrop (1858-1931) في كتابه "دراسة تاريخية لنحو اللغة الفرنسية"، ومع نشر غوستاف ستارن Gustaf Starn دراسته عن المعنى وتطوره.

وقد حقق هذا العلم استقلاله عن الفلسفة مع أوغدن Ogden وريتشاردز Richards وكذلك مع الفريد كورزيبسكي Alfred Korzybski.

ويرتبط هذا العلم بأسماء كان لها الدور في تطويره منها⁽³⁾:

- ستيفن أولمان Steven Ulman وكتابات المتعددة في المجال أثري بها المكتبة اللغوية منها: أسس علم المعنى، علم المعنى، المعنى والأسلوب...

1- أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص: 22.

2- المرجع نفسه، ص: 22.

3- المرجع نفسه، ص: 29.

- كما يرتبط بـ"ليونز" Lyons في كتاباته في علم اللغة منها: علم الدلالة التركيبي، علم الدلالة. ويعتبر الدكتور أحمد عمر مختار أن هذا الكتاب الأخير يعد من أهم ما كتب في هذا العلم لحد الآن، وأهم ما قام به في هذا الكتاب (تثبيت مصطلحات هذا العلم وتحقيق مدلولاتها بدقة، والتفريق بين المصطلحات التي تبدو متشابهة أو يستعملها بعضهم على أنها متطابقة، إضافة إلى العمق والدقة والتفصيل مع الإكثار من الأمثلة، والتعقيب على كل فكرة ببيان أوجه القصور أو التميز فيها)⁽¹⁾.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد كان ظهور هذا العلم محتشما في كتابات 1958 Ch.F.Hockett و 1958 A.A.hill و H.A.Gleason سنة (1961) و R.A. Hall. ولم يتحقق الانتصار الكامل له إلا بعد ظهور الاتجاه التوليدي (generative linguistics) الذي صادف تقويضا كان موجودا بالفعل ضد البلومفيلية.

أما المؤلفون العرب فيبرز منهم الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ) الذي طبع لأول مرة سنة 1958.

¹ - أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص: 29.

المبحث الثاني: الفروع الدلالية وأهم نظريات المعنى

المطلب الأول: أهم مباحث علم الدلالة الحديث (المحاور الدلالية)

لكل علم من العلوم مجال يبحث فيه، وعلم الدلالة لا يشذ عن القاعدة، فله مجموعة من المباحث التي تميزه كعلم، وهذا لا يعني عدم ارتباطه ببقية العلوم اللغوية الأخرى ومن هذه المباحث:

أولاً: مبحث اللغة:

ويختص هذا الجانب ببحث نشأة علم الدلالة وعلوم الألسنية بوجه عام من الجانب التاريخي، ومن جانب آخر يبحث موضوع اللغة بمنهج وصفي آني، وهو (منهج يأخذ دراسة اللغة من جانب بيئتها الداخلية باعتبار اللغة نظاماً من الرموز اللسانية أو مجموعة من الأصوات الدالة)⁽¹⁾. كما تناولوا وظائف اللغة والنواميس الخفية التي تتحكم في نظام بنيتها وحركتها.

وقضية نشأة اللغة من أبرز المسائل الفكرية التي احتدم حولها النقاش فبرزت ثلاثة اتجاهات: -اتجاه يذهب إلى أن اللغة توفيقية طبيعية، واتجاه يذهب إلى أنها عرفية اصطلاحية، واتجاه ثالث يحاول الجمع بين الرأيين.

وفي حديثه عن الوظائف اللغوية، يميز رومان جاكسون ستة وظائف هي⁽²⁾:

01- الوظيفة المرجعية (referential): وتعني إشارة اللغة إلى محتوى معين لإيصاله إلى أذهان الآخرين، وتبادل الآراء معهم.

02- الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية (emotive): وهي التي تعبر فيها اللغة عن انطباع وموقف المتكلم من مختلف القضايا التي يتحدث عنها.

03- الوظيفة الإنشائية (conative): وهي تظهر في اللغة التي يتوجه بها المخاطب قصد لفت انتباهه إلى أمر أو طلب منه القيام بعمل معين.

04- الوراأللسنية (Metalinguistic): وتعكس شعور المعبر بنظام التواصل.

¹ - منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص: 52.

² - المرجع نفسه، ص: 56. - Encyclopedia Britannica 2011 مادة semantics.

05- الوظيفة الاتصالية (phatique): وتقوم على التعابير التي تتيح للمرسل إقامة الاتصال أو قطعه.

06- الوظيفة الشعرية (poetique): وتتمحور حول اللغة باعتبارها تحمل ظلالا من المعاني والقيم الدلالية.

ثانيا: مبحث الدال والمدلول: العلاقات الرمزية بين الدال والمدلول والانعكاسات الاجتماعية والنفسية والفكرية (signifiant, reference, signifié).

لقد كانت من أهم القضايا التي بحثها علماء اللغة والدلالة، ففي البداية كانت القضية تقتصر على العلاقة بين اللفظ والمعنى، لكنها اتسعت فيما بعد لتصبح المسألة تتعلق بالدال والمدلول سواء أكان لفظا أو غير لفظ.

ومسألة الدال والمدلول أخذت نصيبا وافرا من دراسة دو سوسير، وبنى عليها نظريته اللسانية، إذ أطلق مصطلح الدليل الألسني (le signe linguistique) على وجهي هذه العملية الدلالية؛ فالدليل هو الجانب الصوتي (accoustic)، أما المدلول فيمثل المحتوى الذهني أو الفكري⁽¹⁾.

وعلم الدلالة يقوم على أساس تحديد العلاقة بين الدال والمدلول، وهي علاقة لا يمكن ضبطها إلا إذا تعرفنا على طبيعة كل من الدال والمدلول وخواصهما. ويجدد الدكتور منقور عبد الجليل هذه العلاقة بقوله: (... فإن الدال اللغوي لا يمكن بحال من الأحوال أن يجيلنا على الشيء الذي يعنيه في العالم الخارجي مباشرة، وإنما مرورا بالمدلول أو المحتوى الذهني الذي يرجعنا إلى الشيء الذي تشير إليه العلامة اللسانية)⁽²⁾.

وبالنسبة لسوسير، تقتضي العلامات اللسانية توفر ثلاثة شروط⁽³⁾:

أ- أن تكون العلامة اللسانية دالة على المعنى.

ب- أن تكون مستعملة في مجتمع لساني يفهمها.

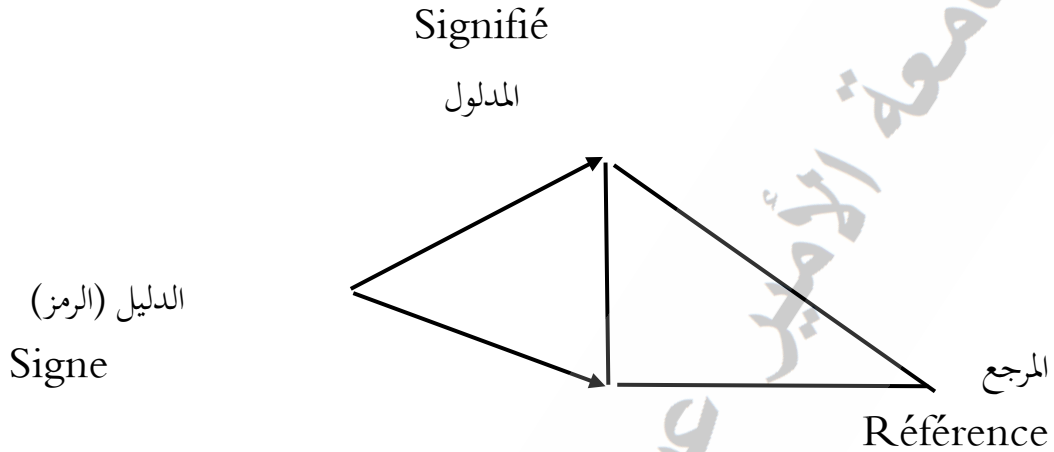
ج- أن تنتمي إلى نظام من العلامات اللغوية.

1- De Saussure, Les Cours de Linguistique generale, p: 97.

2- منقور عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 58.

3- المرجع نفسه، ص: 58.

وبذلك يمكن لنا تقديم هذه العلامة اللسانية على الشكل التالي:



فالدليل اللساني (le signe linguistique) يدرس من جانبين:

أ/ التحليل الداخلي للدليل: وذلك يتم بتحليل الدليل بأساليب مختلفة برده واختزاله إلى صفاته الدلالية.

ب/ التحليل الخارجي للدليل: أي تحليل علاقاته ببقية المعجم في إطار الحقول الدلالية.

أما المدلول فيُدرس من عدة جوانب:

الأول: يتمثل في علاقات المدلول مع الأشياء التي يعبر عنها (المفاهيم، العواطف، معطيات العالم الخارجي).

الثاني: يتمثل في العلاقات التي يقيمها المدلول مع غيره من المدلولات.

الثالث: يتمثل فيما ينشأ من علاقات بين السمات الأساسية التي تتكون منها المدلولات (1).

ومسألة أخرى تشكل إحدى أسس الدرس اللساني الحديث تتمثل في العلاقة بين الدال والمدلول
أهي عرفية اصطلاحية أم اعتباطية لا تخضع لأية معيارية قسرية تخلو من العلل؟ (2)

¹ - منقول عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 60-61.

² - يعتبر فرديناند دوسوسير أبرز من بحث هذه العلاقة في نظريته اللسانية الشهيرة التي تنم عن فهم عميق لطبيعة العلاقة بين العلامة اللسانية ومدلولها، فهو يذهب إلى أنها علاقة إعتباطية arbitrary.

- De Saussure, Les Cours de Linguistique generale, p: 100.

ثالثاً: أقسام الدلالة:

- استناداً إلى العلاقات التي تجمع الدال بمدلوله، أثار الدرس الدلالي الحديث قضية أقسام الدلالة وأنواع المعنى. فاللغويون يميزون بين أنواع من المعاني أهمها:
- أ- المعنى الأساسي أو التصوري: وهو المعنى الذي تحمله الوحدة المعجمية عندما تكون مفردة.
- ب- المعنى الإضافي أو الثانوي: ويدرك من خلال سياق الجملة التي استعملت فيها المفردة.
- ج- المعنى الأسلوبى: وذلك حسب ثقافة وأسلوب المجتمع.
- د- المعنى النفسى: ويعكس الدلالات النفسية للفرد المتكلم.
- هـ/ المعنى الإيحائي: وهو المعنى الذي يتصل بالكلمات ذات القدرة على الإيحاء نظراً لشفافيتها⁽¹⁾.

ولقد قسم علماء اللغة أنواع الدلالات اعتباراً لمعايير أخرى (ترتكز على الإدراك لطبيعة العلاقة بين قطبي الفعل الدلالي). وبذلك فالدلالة إما عرفية أو طبيعية أو عقلية، وباعتبار الأداء السياقي للمعنى تصنف الدلالة الوضعية (العرفية) إلى دلالة مطابقة ودلالة التضمن ودلالة الإلتزام⁽²⁾.

رابعاً: التطور الدلالي:

لقد كانت من بين اهتمامات علماء الدلالة منذ أوائل القرن التاسع عشر، ويكمن هذا الأمر في محاولتهم (تأطير تغير المعنى بقواعد وقوانين). وبذلك كانت مسألة أسباب تغير الدلالة وأشكاله وصوره من بين ما بحث في هذا المجال، إذ أدركوا أن (التطور الدلالي هو تغير الألفاظ لمعانيها، ذلك أن الألفاظ ترتبط بدلالاتها ضمن علاقة متبادلة فيحدث التطور الدلالي كلما حدث تغير في هذه العلاقة)⁽³⁾.

وقد حصر علماء الدلالة عوامل هذا التغير في ثلاثة:

أ/ عوامل اجتماعية ثقافية.

ب/ عوامل نفسية.

ج/ عوامل لغوية.

¹ - منقول عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 64.

² - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، نقلاً عن منقول عبد الجليل، علم الدلالة، ص: 64-65.

³ - منقول عبد الجليل، المرجع نفسه، ص: 58.

خامسا: الحقيقة والمجاز:

إن مرونة النظام اللغوي تسمح بوجود تداخل مستمر بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، حتى أنه أحيانا تصبح الدلالة المجازية المتداولة دلالة حقيقية (تعايش الدلالة الأصلية القديمة). ويوضح الدكتور عبد السلام المسدي هذا الأمر بقوله: (فاستعمال اللغة يقتضي تصريفا مزدوجا للألفاظ بين دلالة بالوضع الأول وهي الدلالة الحقيقية ودلالة بالوضع الطارئ وهي الدلالة المجازية التي تعتبر دلالة منقولة ومحولة، فكلمات اللغة في وظيفتها الدلالية متعددة الأبعاد تبعا لموقعها 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 والواقعة بين حقولها المعنوية طبقا لما تستوعبه الدوال)⁽¹⁾.

ويوضح الدكتور منقور عبد الجليل العلاقة التي تربط الدلالة الحقيقية بالدلالة المجازية بأنها (لا تخرج عن تلك الأنساق الدلالية العامة التي تربط الدال بمدلوله، فالبحث في دلالة المجاز هو بحث في معنى المعنى. إذ أن مدلولاً أولاً (وهو الدلالة الحقيقية) يقود إلى مدلول ثان (وهو الدلالة المجازية) والأنساق الدلالية التي حددها علماء الدلالة ثلاثة: دلالة المطابقة، دلالة التضمن ودلالة الالتزام)⁽²⁾.

سادسا: الحقول الدلالية: (Lexical Fields)

تمثل نظرية الحقول الدلالية - حسب الدكتور منقور - الطريقة الأكثر حداثة في علم الدلالة فهي لا تسعى إلى تحديد البنية الداخلية لمدلول المونيمات (الكلمات) فحسب، وإنما إلى الكشف عن بنية أخرى تسمح لنا بالتأكيد أن هناك قرابة دلالية بين مدلولات عدد معين من المونيمات⁽³⁾.

ويضيف أن تصنيف المدلولات إلى قوائم تشكل كل قائمة حقلا دلاليا يتيح استعمال أمثل لمفردات اللغة، وفي سبيل ذلك اتخذت معايير معينة منها استنباط العلاقات الأساسية بين الأدلة اللغوية، فقد تكون هذه العلاقة مبنية على أساس التضاد أو التقابل، أو على أساس التماثل أو الترادف أو على أساس التدرج أو التعاقب أو غير ذلك من العلاقات التي يتشكل على أساسها الحقل الدلالي.

¹ - نقلا عن: منقور عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 73.

² - المرجع نفسه، ص: 74.

³ - المرجع نفسه، ص: 79.

- ويميز ستيفن أولمان بين ثلاث أنواع من الحقول الدلالية⁽¹⁾:
- * الحقول الدلالية المحسوسة المنفصلة.
 - * الحقول الدلالية المحسوسة المتصلة.
 - * الحقول الدلالية التجريدية.

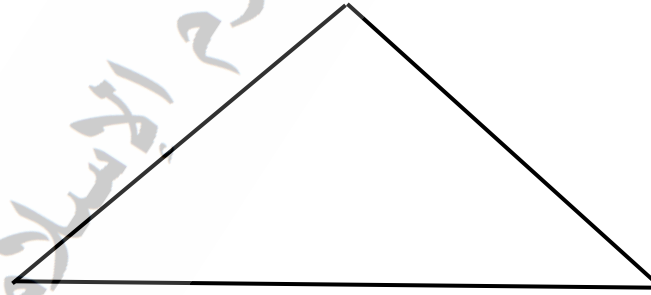
المطلب الثاني: النظريات الحديثة لدراسة المعنى:

كما أسلفنا القول فإن الدرس الدلالي الحديث قطع أشواطاً ليصل إلى ما هو عليه الآن، ولا تزال الإضافات العلمية تقدم تأويلات جديدة لظاهرة لغوية تخص الدلالة. وإن الاختلاف في الرؤى النظرية بين العلماء يعود بالأساس إلى الاختلاف في المنهج أو الطريقة المعتمدة في الدراسة. وحديثنا عن علم الدلالة يبقى خداجاً إذا لم نعرض لبعض النظريات التي قدمت معايير أولية لدراسة المعنى.

أولاً: النظرية الإشارية: (Denotational أو Referential theory)

وأول من طورها هما أوجدن Ogden وريتشاردز Richards في كتابهما "The meaning of meaning" ويمكن توضيح نظريتهما بالمثلث التالي:

Thought – reference – sense



Referent – thing

Symbol – word – name

¹ - Steve Ulmann, Meaning and Style p: 27, 31.

فهذا الرسم يمايز بين ثلاث عناصر مختلفة للمعنى ويوضح (أنه لا توجد علاقة مباشرة بين الكلمة كرمز، والشيء الخارجي الذي تعبر عنه. والكلمة عندها تحوي جزأين هما صيغة مرتبطة بوظيفتها الرمزية، ومحتوى مرتبط بالفكرة أو المرجع)⁽¹⁾.

والنظرية الإشارية تذهب إلى أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء غير نفسه. وبذلك نمايز بين رأيين⁽²⁾:

أ/ الأول يرى أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه
ب/ الثاني يرى أن معناها هو العلاقة بين التعبير وما يشير إليه

ثانيا: النظرية التصورية: (Ideational Theory) (Mentalist Theory)

تعود أصول هذه النظرية إلى الفيلسوف الإنجليزي John Locke الذي يقول: (استعمال الكلمات يجب أن يكون الإشارة الحساسة إلى الأفكار. والأفكار التي تمثلها تعد مغزاها المباشر الخاص). وتعتبر هذه النظرية اللغة كوسيلة لتوصيل الأفكار أو تمثيلا خارجيا ومعنويا لحالة داخلية.

وبذلك تقتضي لكل تعبير لغوي أن يملك فكرة وهذه الفكرة يجب⁽³⁾:

- 1/ أن تكون حاضرة في ذهن المتكلم.
- 2/ يجب على المتكلم أن ينتج التعبير الذي يجعل الجمهور يدرك أن الفكرة المعينة موجودة في عقله في ذلك الوقت.
- 3/ يجب أن يستدعي التعبير نفس الفكرة في عقل السامع.

وترتكز هذه النظرية على الأفكار والتصورات الموجودة في عقول المتكلمين والسامعين قصد تحديد معنى الكلمة، أو ما يعنيه المتكلم بكلمة استعملها في مناسبة معينة، سواء اعتبرنا معنى الكلمة هو الفكرة أو الصورة الذهنية، أو اعتبرناه العلاقة بين الرمز والفكرة.

¹ - / أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 55.

² - منقول عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 83. - أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 55.

³ - أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 57.

ثالثا: النظرية السلوكية:

تقوم النظرية السلوكية (behavioral theory) على ما يقتضيه التوظيف الفعلي للغة كوسيلة اتصالية، وينصب اهتمامها على الجانب الممكن ملاحظته علانية، وبذلك فهي تخالف النظرية التصورية التي تقوم على الفكرة أو التصور.

وكان الاتجاه السلوكي هو المهيمن على الحقل السيكولوجي الأمريكي، فكان له أثر بين في تشكيل بعض الاتجاهات الأساسية في السيمانتيك عن طريق اللغويين والفلاسفة والسيكولوجيين. وتقوم النظرية السلوكية على مجموعة من الأسس منها:

1/ عدم الثقة في كل المصطلحات الذهنية كالعقل والتصور والفكرة، وعدم الاعتراف بالاستبطان كأداة فعالة للحصول على مادة ذات قيمة في علم النفس، ويجب على السيكولوجي أن يعنى بالسلوك الظاهر، أي ما يمكن ملاحظته مباشرة، وبذلك على المستوى اللغوي يتوجب معالجة الفكرة كسلوك لغوي.

2/ التهوين من دور الغرائز والدوافع والقدرات الفطرية الأخرى، والتأكيد على دور التعلم في اكتساب النماذج السلوكية.

3/ النزوع إلى الحتمية والآلية وأن كل شيء محكوم بقوانين الطبيعة.

4/ ويمكن لنا توصيف السلوك عند أصحاب هذه المدرسة على أنه نوع من الاستجابات responses لمثيرات ما stimuli تقدمها البيئة أو المحيط environment. ويمكن تمثيل هذه العلاقة على الشكل:

م ← س

(م: المثير، س: استجابة)

وقد طورت هذه النظرية وعرفت على يد بلومفيلد وشارلز موريس Charles Morris.

رابعا: نظرية السياق: (contextual approach)

إن النظام اللغوي نظام متشابك العلاقات بين وحداته، وبذلك فله قابلية للتجديد والتغيير في بنياته اللغوية والتركيبية، ومن هنا فتحديد دلالة كلمة ما يحتاج منا إلى تحديد مجموع السياقات التي ترد فيها، وهو ما نادى به النظرية السياقية التي ركزت على السياق في تحديد المعنى على حساب

الدلالة المعجمية للكلمة، يقول مارتيني (خارج السياق لا تتوفر الكلمة على المعنى) (1). وقد عرفت هذه النظرية عند لغوي مدرسة لندن، وبتزعمها فيرث (firth) الذي كان يؤكد على الوظيفة الاجتماعية للغة كما ضمت أسماء من أهمهم Sinclair و Mc-Intosh، Halliday. ويعد ليونز (Lyons) أحد المطورين لهذه النظرية (2).

ويعبر فيرث (Firth) عن مقتضى هذه النظرية بقوله: (إن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة). ومن أبرز المؤيدين لهذه النظرية نجد فيتجنشتين (wittgenstein) الذي يصرح قائلاً: (لا تفتش عن معنى الكلمة، وإنما عن الطريقة التي تستعمل فيها) (3).

ويمايز العلماء بين أربعة أنواع من السياق (4):

1/ السياق اللغوي (Linguistic Context).

2/ السياق العاطفي الانفعالي (Emotional Context).

3/ سياق الموقف أو المقام (Situational context).

4/ السياق الثقافي أو الاجتماعي (Cultural Context).

وأيد هذه المدرسة في نظرتها السياقية لاكتشاف المعنى الأنثروبولوجيون والفلاسفة وعلماء النفس.

واعتبر كثير من اللغويين أن المنهج السياقي خطوة تمهيدية للمنهج التحليلي منهم أولمان (Ulmann) الذي صرح أن (المعجمي يجب أولاً أن يلاحظ كل كلمة في سياقها، بمعنى أننا يجب أن ندرسها في واقع عملي (operationin) (أي في الكلام)، ثم نستخلص من هذه الأحداث الواقعية العامل المشترك العام، ونسجله على أنه المعنى للكلمة) (5).

ويتميز هذا المنهج السياقي بكونه:

أ/ يجعل المعنى سهل الانقياد للملاحظة والموضوعية.

1- منقول عبد الجليل، علم الدلالة، ص: 88.

2- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 68.

3- المرجع نفسه، ص: 71.

4- المرجع نفسه، ص: 69.

5- المرجع نفسه، ص: 73.

ب/ عدم خروجه في تحليله اللغوي عن دائرة اللغة لكونه يدرس العلاقات داخل اللغة.

خامسا: النظرية التحليلية:

وتنزع هذه النظرية إلى تحليل مكونات وعناصر الكلمات اعتمادا على محددات اتخذت مفاتيح للتحليل الدلالي وهي: المحدد النحوي، المحدد الدلالي والمميز، وتكمن الأهمية المنهجية لهذه النظرية - كما يقول الدكتور منقور عبد الجليل - في طابعها الوظيفي (إذ تستخدم في كثير من مجالات اللغة كالمجاز والترادف والمشارك اللفظي)⁽¹⁾.

وباهتمامها بتحديد ما تتألف منه الكلمة عبر خصائصها ومميزاتها، تلتقي النظرية التحليلية بنظرية الحقول الدلالية التي تهتم بالنمط التطبيقي ودلالاتها بناء على تحليل تفريعي للصيغة. وتعين قيمة الصيغة اللغوية داخل الحقل المعجمي - طبقا لأصحاب نظرية الحقول الدلالية - بمجموعة من العلاقات⁽²⁾: أ/ علاقة الترادف، ب/ علاقة الاشتغال، ج/ علاقة الجزء بالكل، د/ علاقة التضاد بأنواعه: الحاد، المتدرج، التضاييف، التنافر..

¹ - منقور عبد الجليل، المرجع السابق، ص: 91.

² - المرجع نفسه، ص: 91.

المبحث الثالث: التوظيف المنهجي لعلم الدلالة في قراءة القرآن عند إيزوتسو:

عرضنا آنفا تعريفا موجزا لعلم الدلالة وأهم مباحثه وقلنا إنه من أهم فروع الألسنية المعاصرة، وهذه الأخيرة أصبحت - كما يقول الدكتور محمد نصر-: (نقطة التقاطع لكل فروع العلوم الإنسانية بحكم اهتمامها بالخطاب في كل وجوهه) ⁽¹⁾. لتكون بذلك قد وضعنا أنفسنا على الطريق الصحيح لاستجلاء التوظيف المنهجي الإيزوتسي لهذا العلم في قراءته للقرآن الكريم، والآليات التحليلية الدلالية التي توّسل بها ليكشف لنا بها عن الرؤية القرآنية للعالم.

والحديث عن ذلك يقتضي منا أن نستبين مبادئ التحليل الدلالي عند إيزوتسو وأهم المفاهيم والمصطلحات الدلالية التي اعتمدها ليوضح فكرته.

المطلب الأول: اللغة، الفكر والواقع: المستند المرجعي لعملية التحليل الدلالي عند إيزوتسو:

إن هدف إيزوتسو من خلال تطبيقه لمنهج التحليل الدلالي في دراسته للقرآن هو - في الأساس - منهجي وليس تفسيريًا ⁽²⁾. بمعنى أنه يسعى لجعل القرآن يفسر نفسه بنفسه، ويتكلم عن نفسه ⁽³⁾. وبالنظر إلى المشكلات الكبرى التي تسعى إلى حلها، فعلم دلالة القرآن هو بمثابة استكشاف أنطولوجي لكيفية تبين عالم الوجود القرآني، انطلاقًا من أهم مكوناته والعلاقات

¹ - محمد نصر، مقال: "منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية"، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، عن مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم، العدد: 06، يوليو 2006، ص: 14.

² - Abdul Kabir Hossain Solihu, *The Linguistic Construction of reality : Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qurannic Weltanschauung*, an essay published in the book : « Japanese contributions to Islamic studies », by IIUM Press, p: 19.

³ - Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill-Queen's University Press, 2002, p: 03.

الداخلية بينهما. وهي أنطولوجيا حركية حيوية - كما يصفها ايزوتسو- تتعامل مع أهم القضايا التاريخية، وليست أنطولوجيا سكونية تنح إلى التجريد الميتافيزيقي⁽¹⁾.

وهناك نظرية لها حضور قوي في مجال فلسفة اللغة وعلم الدلالة مفادها أن كل لغة تحتوي على رؤية للعالم خاصة لأولئك الذين يستعملون تلك اللغة كأداة للتفكير والتعبير. وهذا ما يجعل المستعملين لتلك اللغة ينظرون إلى العالم بطريقة تميز عن المتكلمين للغات الأخرى. وحسب هذه النظرية، فكل شيء في هذا الوجود ليس إلا واقعا مؤسسا لغويا. وهذه النظرية هي التي عرفت بـ (نظرية النسبية اللغوية) "Linguistic Relativity"، وتنسب إلى العالم اللغوي البروسي ويلهلم همبولدت (Wilhelem Von Humboldt) (1767-1835).

وأهم مبدأ تقوم عليه فلسفة همبولدت اللغوية هو أن رؤية العالم الخاصة بشعب ما تختلف في أهميتها عن نظرة الشعوب الأخرى وذلك بسبب الاختلاف في البنية الداخلية لتصوراتها اللغوية. وحسب همبولدت، فاللغة لا تعبر فقط عن الواقع أو الحقيقة المعروفة سلفا، بل تسعى إلى اكتشافها وبنائها⁽²⁾. وتطورت هذه النظرية فيما بعد على يد ليو فيسجربر Leo Weisgerber (1899-1985) الناطق الرسمي للهامبولديين الجدد (Neo Humboldtians).

وقد قارن طريقة النظر إلى مجموعات النجوم في مختلف الثقافات بالطريقة التي تقسم بها مختلف اللغات عالم الواقع. ومن ثم تستنتج بعض مظاهر الخبرة والتجربة، وتعمم، أو تترابط في مجموعات لغوية أو ثقافية خاصة. ونظرا لكون اللغة تلعب دور الوسيط بين طبيعة الواقع وفهم الإنسان له، يخلص فيسجربر إلى أن المستعملين لمختلف اللغات يعيشون في عوالم لغوية وسيطة⁽³⁾.

وفكرة تجسيد اللغة للرؤية للعالم لها صدى واسع في الولايات المتحدة الأمريكية في مذهب اللسانيات الإثنوية المعروف بـ (فرضية ساير-وورف) (Sapir-Worf hypothesis). فهي

¹ - ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 33.

² - Abdul Kabir Hossain Solihu, *The Linguistic Construction of reality : Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qurannic Weltanschauung*, p: 21.

³ - Ibid, p: 21.

ترى أن المجموعات النحوية للغة ما تحدد أو تؤثر في طريقة تصور ومفهمة العالم عند أولئك الذين يستعملون تلك اللغة⁽¹⁾.

واستناداً إلى الهيكل المفهومي لفرضية الرؤية للعالم الهمبولدتية، صاغ ايزوتسو منهجه الذي يعتمد على التأويل الدلالي. ومنهجه هذا مزيج في حقيقته بين النظرية الدلالية التي عرفت بـ (علم الرؤية للعالم اللغوي) Sprachliche Weltanschauungslehre كما طورها فيسجربر، واللسانيات الإثنية التي تعود في أصولها إلى ساير ووورف⁽²⁾. وعلى هذا، فعلم الدلالة نوع من "علم الرؤية للعالم"، فهو علم الثقافة الذي يمكننا، عن طريق تحليل معنى الكلمة، من إعادة البناء على المستوى التحليلي، للهيكل العام للثقافة كما عيشت أو كما تعاش في تصور الناس.

ويؤكد ايزوتسو على وجود علاقة مباشرة بين الكلمات وعالم الواقع. ولذلك فالأشياء توجد أولاً، لترتبط بها مختلف التسميات. ومن هنا فكل ثقافة لغوية لمجموعة بشرية تقسم عالم الواقع إلى مجموعات مختلفة بناء على مبادئ مختلفة كلياً⁽³⁾.

وفيما يتعلق بمسألة الوجود، يوضح ايزوتسو أن أي جانب للواقع يمكن تقسيمه إلى عدة أقسام بطرق مختلفة ومن زوايا نظر مختلفة. فعالم الأفكار يتجسد في الواقع بطريقة غير مباشرة، ولكن عن طريق مجموعة من الرموز التي يحتويها المعجم اللغوي، والذي نفسه ليس نسخة طبق الأصل للواقع الموضوعي. وأما عن عدم إمكانية إنكار الواقع، فتتجلى لنا صعوبة التحدث عنه أو حتى تصور كيف يمكن أن يكون بدون التعبير اللغوي عنه. فاللغة إذن هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تفصح عنه. فالواقع هو الشيء الذي يستعصي عن كل الأوصاف، ويصبح ذا معنى فقط عندما يعبر عنه بكلمات⁽⁴⁾.

¹ - محتوى هذه النظرية وآراء هذين اللسانيين ذكرت في العديد من الكتب، نذكر منها:

Paul Henle, -Said, « Semantics » -Josef Greenberg « Language and Linguistics »
« Language, Thought and Culture »

² - Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p: 07.

³ - Izutsu, *Ibid*, p: 08.

⁴ - Izutsu, *Ibid*, p: 09-11.

وهنا تتجلى لنا أهمية اللغة في عملية بناء الواقع. ومما لا شك فيه أن اللغة هبة لهذا النوع الإنساني. فعن طريق اللغة يصبح فهمنا للعالم قابلاً للمحافظة والتواصل به من شخص لآخر، وتوريثه من جيل إلى آخر.

وهكذا إذن تتلخص مرجعية ايزوتسو في منظور فلسفي يتقاطع مع الدرس الأنثروبولوجي الثقافي، ويفضي إلى أدوات منهجية لسانية. والأمر المهم الذي عمله ايزوتسو من خلال مقارنته هو أنه قام بتبيئة الأدوات المنهجية وركبها لقراءة النص القرآني باعتباره خطاباً ثقافياً مغلقاً، وهذا ما ساعده على قراءة نصية ممنهجة. وأمر آخر أنه استطاع المحافظة (على النص ذاته بأقل قدر من التدخل لفرض مفاهيم مسبقة)⁽¹⁾.

المطلب الثاني: مبادئ التحليل الدلالي

افتتح ايزوتسو كتابه "المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن"⁽²⁾ بالحديث عن هذه المبادئ، والأمر نفسه كان مع كتاب "الله والإنسان في القرآن"، إذ خصص الفصل الأول للحديث عن (الدرس الدلالي والقرآن) يحدد من خلالها المعالم المنهجية لدراسته. وهو أنه يعمل على تطبيق منهج التحليل الدلالي على مادة مستمدة من المعجم القرآني. وبعبارة أخرى، فعلم الدلالة سيمثل (الوجه المنهجي) في حين يمثل القرآن (جانبه المادي)⁽³⁾.

أما فيما يخص الشريحة التي يتوجه إليها بهذه الدراسة فهم القراء الذين لديهم معرفة عامة جيدة بالإسلام باعتبار أنهم سيبدون اهتماماً حيوياً بالمشكلات المفهومية التي تثيرها دراسة من هذا النوع. بالمقابل يفترض أن ليس لديهم شيئاً مسبقاً من المعرفة المتخصصة بعلم الدلالة.

ولا يتوانى ايزوتسو أن يكشف عن حقيقة مفادها أن هذا العلم (Semantics) معقد على نحو مذهل للغاية، فيصعب على غير المختص، إن لم يكن مستحيلاً، أن يأخذ ولو فكرة عن ماهيته. فعلم الدلالة - كما يرى - من حيث هو دراسة للمعنى لا يمكن أن يكون إلا نمطاً جديداً من

¹ - عبد الرحمن الحاج، مقال: "التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن لتلا يتم جمع الشيء ونقيضه"، موقع حضر موت الثقافية: saeedaljariri.arabblogs.com/archive/.../9/675285.html.

² - Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p : 03.

³ - ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 30.

الفلسفة ينبنى على تصور جديد للكون والوجود، ويشتمل على (فروع كثيرة مختلفة ومتنوعة جدا من فروع العلم التقليدي، التي ما تزال حتى الآن على أية حال بعيدة عن أن تكون قد أنجزت المثل الأعلى لتكامل تام) (1).

ويؤكد أن ما يعرف بعلم الدلالة يفتقر إلى التناغم والتناسق وأن ما يتداول بين أيدينا هو مجرد مجموعة من نظريات المعنى المختلفة (2).

انطلاقا من هذه الملاحظات التي سجلها حول هذا العلم، يقدم لنا بعد ذلك تعريفا لعلم الدلالة- كما يفهمه- على أنه (دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية "Key-terms" الخاصة بلغة ما، تتطلع في النهاية للوصول إلى إدراك مفهومي ل (النظرة للعالم) الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لفهم العالم الذي يحيط بهم وتفسيره). وبذلك فعلم الدلالة بالنسبة إليه نوع من علم الرؤية للعالم "Weltanschauungslehre" أي (دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها). وتتوسل هذه الدراسة بأدوات التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغة (3).

أما مفهوم (علم دلالة القرآن) فيعني النظرة القرآنية للعالم. ويذهب إلى أنه نوع من الأنطولوجيا (مبحث الوجود)، ولكنها أنطولوجيا عيانية حركية، لا ذلك النوع من الأنطولوجيا النظامية السكونية التي يقيمها فيلسوف على أرضية تجريدية من التفكير الميتافيزيقي.

ويؤكد أن عمله سيكون كشفا عن هذه الأنطولوجيا الحية الحركية في القرآن، وذلك بدراسة المفاهيم القرآنية الأساسية التي تشكل الرؤية القرآنية للكون بطريقة منهجية تحليلية (4). ويتضح من خلال هذا التعريف الذي قدمه ايزوتسو لعلم الدلالة ومنهج التحليل الدلالي الذي اعتمده في دراساته أنه لا يفهم علم الدلالة على أنه علم للمعنى، أو مجموعة من النظريات التفسيرية التحليلية للمعنى فحسب، وإنما يتجاوز به إلى الإطار الوظيفي لهذا العلم. فبالنسبة إليه، يساعدنا على

¹ - عبد الرحمن حللي، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن، ص: 10.

² - ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 30، 31.

³ - المصدر نفسه، ص: 32.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 33.

استكشاف الرؤية للعالم أو كيف يفهم مجتمع معين هذا العالم ويفسره. ويتجلى هذا في ربطه اللغة بالفكر في كتابه "المصطلحات الأخلاقية الدينية في القرآن" حيث أن لغة مجتمع ما هي الوسيلة التي يعبر بها عن ثقافته ومجمل تصوراتها لعالم الوجود (التصور اللغوي للعالم).

ويصرح أنه يدين بشكل كبير للبروفيسور (ليو فيسجيربر Leo Wisgerber) من جامعة بورن الذي طور فكرة أن علم الدلالة هو علم الرؤية للعالم، بحيث نقل نظرية ارتباط اللغة بالثقافة من حيز الدراسات الأنثروبولوجية إلى الدراسات اللغوية⁽¹⁾.

والواقع أن الإطار المرجعي لاختيارات إيزوتسو المنهجية تعود بالأساس إلى أصول فلسفية، إذ الأساس الذي دفعه كان فلسفياً بالأساس. والنزعة الكلية للمفاهيم وعالم المعنى هي ما يصبغ الوعي الفلسفي. فاهتمام إيزوتسو في هذا النوع من الدراسات انحصر كلياً في المجال التصوري العقدي والمجال التصوري الأخلاقي. وعلى العكس من المسار المنطقي للدراسات الفلسفية التي تنحدر من نطاق العلة الأولى وتداعياتها إلى الدرس الأخلاقي، يبدأ إيزوتسو رحلته من الدرس الأخلاقي القرآني إلى المجال التصوري العقدي الكلي الذي يشكل أساساً للدرس الأخلاقي⁽²⁾، فمن المعلوم أنه ألف أولاً «بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن» عام 1959 ثم ألف تالياً كتابه «الله والإنسان» عام 1964.

وتبرز الأهمية المنهجية للتحليل الدلالي في أنه لا يكفي بالبحث عن دلالة المفردة القرآنية لغويا ولا يتوقف عند البحث على معناها السياقي القرآني، بل يتجاوز ذلك إلى استمداد معانيها من نظام العلاقات الذي يحكمها، نظام بالغ الدقة والتعقيد، فالكلمات (التي تشترك مع غيرها في حقل دلالي واحد تنتج مفاهيم متنوعة ولكنها مترابطة فيما بينها في المجموعة الواحدة ومترابطة مع غيرها من المجموعات ذات الدلالات المتنوعة)⁽³⁾. فالأهمية إذا لا تكمن في إدراك معنى الكلمات منعزلة ولكن

¹ - وخلاصة النظرية أن «كلّ واحدة من كلماتنا تمثل منظوراً خاصاً نرى فيه العالم وما يسمّى «مفهوماً» ليس سوى بلورة لمثل المنظور الذاتي، أي إنّه شكلٌ ثابت تقريباً يفترضه المنظور. والمنظور المقصود هنا... اجتماعي، لأنّه الملكية المشتركة لجماعة كاملة، هذه الملكية المتحدرة من العصور السابقة بفضل التقليد التاريخي. وعلى رغم ذلك هو ذاتيٌّ بمعنى أنّه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابي الذي يجعل تمثيلنا المفهومي للعالم ليس نسخةً دقيقة للواقع الموضوعي». عبد الرحمن الحاج، "التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن"، مرجع سابق.

² - عبد الرحمن الحاج، المرجع نفسه.

³ - محمد بن نصر، مقال: "منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية"، مرجع سابق، ص: 15.

معرفتها في إطار نظامها المفهومي الذي يشكل بنيتها العامة أو ما يمكن أن يطلق عليه (الكل الموحد) أو الجشتالت "Gestalt" بالألمانية.

وفي مستهل كتابه: (المصطلحات الأخلاقية-الدينية في القرآن)، ذكر ايزوتسو سبع حالات لها أهمية استراتيجية في عملية التحليل الدلالي:

1/ وأول هذه الحالات وأبسطها ما يمكن تسميته على أحسن وجه بـ (التعريف السياقي) فمن خلالها يتجلى لنا معنى الكلمة في سياقها عن طريق الوصف الفعلي لها. وأحسن مثال على ذلك كلمة (بر) القرآنية التي تدل على الإحسان وفعل الخير. إلا أنها في الآية الموالية من سورة البقرة لا يقتصر معناها على تأدية الشعائر الدينية فحسب، بل يتجاوز ليدل على ذلك الشعور الاجتماعي الذي ينبع من الإيمان التوحيدي العميق بالله⁽¹⁾. والآية هي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ فَبِلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَئِنَّ الْبِرَّ مِنْ -أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَعَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَبِإِلْقَابِ الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَعَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾⁽²⁾.

2/ وثاني هذه الحالات يمكن ملاحظتها من خلال القيمة الخاصة (للمترادفات) في عملية التحليل. عندما تستعمل الكلمة (أ) في مكان الكلمة (ب) في نفس السياق الكلامي. لنأخذ على سبيل المثال الآية 29 من سورة يوسف في قول عزيز مصر لامرأته التي حاولت استدراج الفتى يوسف-عليه السلام- لارتكاب الفاحشة: ﴿... إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾⁽³⁾ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ إِنَّكَ أَنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾⁽³⁾، فكلمة (ذنب) في هذه الآية تظهر في الجملة الموالية بصيغة أخرى (خطيئة)، وهذا ما يبرر لنا من خلال هذا السياق التوافق بين كلمتي ذنب = خطيئة.

¹- Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p: 37.

²- سورة البقرة، الآية: 177.

³- سورة يوسف، الآيات: 28-29.

3/ ونذكر كذلك الحالة التي تتضح فيها البنية الدلالية لمصطلح ما عن طريق التضاد بينه وبين مفاهيم أخرى لناخذ على سبيل المثال: خير ومضاده الشر، سيئة ومضادها حسنة، مؤمن ومضاده كافر.

4/ أما الحالة الموالية فهي الحالة التي تتضح فيها البنية الدلالية لمعنى كلمة ما (أ) عن طريق صيغة النفي لها (نفي أ). لناخذ على سبيل المثال كلمة استكبر في الآية الموالية التي جاءت على صيغة النفي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَوْمٍ بِقَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾⁽¹⁾، ونفي الفعل (استكبر) -الذي يدل على القيمة السلبية للكلمة- يثبت القيمة الإيجابية للمعنى.

5/ وما تتضح به البنية الدلالية لكلمة ما، معرفة (الحقل الدلالي) لها، والذي يعبر عن مجموعة من العلاقات المفهومية بين هذه الكلمة والكلمات التي تتعقد حولها، والتي تشكل البنية المفهومية لها. وكمثال على ذلك، نذكر الحقل الدلالي الذي يتشكل من كلمات (ظلم، كذب، كذب، الصدق، جهنم، الكافرين) التي ذكرت في نفس السياق في قوله تعالى: ﴿بِمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾⁽²⁾.

6/ ووجه آخر بلاغي، يساعد على الكشف عن العلاقة الدلالية بين كلمتين أو أكثر وهو التوازي (parallelism) وهناك العديد من الآيات في القرآن التي جاءت على هذا النحو، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽³⁾.
 ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾
 ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْبَاطِلُونَ﴾

وهذه الكلمات (كافر، ظالم، فاسق) تعرف لنا وجهها خاصا لحقل دلالي أوسع وهو حقل (الكفر). الذي يتجلى في عدم الحكم بما أنزل الله.

¹ - سورة السجدة، الآية: 15.

² - سورة الزمر، الآية: 31.

³ - سورة المائدة، الآيات: 46-47-48 على التوالي.

7/ ووجه آخر له أهمية في الكشف عن البنية الدلالية للمصطلحات الأخلاقية المفتاحية في القرآن، هو استعمالها في السياق القرآني بالمعنى الديني لها، إلا أنها تستعمل في القرآن أحيانا بمعناها اللاديني لها. والمثال الآتي من سورة الشعراء، يكشف في سياقه عن الاستعمال الأصلي (اللااديني) لمفهوم (الكفر) بمعنى الجحود وإنكار الفضل في قوله تعالى على لسان فرعون في مخاطبته لموسى عليه السلام: ﴿قَالَ أَلَمْ تُرَبِّكَ مِنَّا وَلِيدًا وَلَئِثَّتْ مِنَّا مِن عُمُرِكَ سِنِينَ ۖ ﴿١٧﴾ وَبَعَلْتَ بَعْلَتَكَ الَّتِي بَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَبِيرِينَ﴾⁽¹⁾.

هذا وقد استهدى إيزوتسو كذلك بمجموعة من وسائل التحليل المنهجي التي تمثل المرتكزات التي ستضبط تحليله الدلالي، وذلك من خلال مصطلحات ومدخل أساسية اعتمدها ليوضح بها فكرته من أهمها:

أولاً: المعنى الأساسي "Basic" والمعنى العلاقي "Relational"

من المفاهيم المنهجية الدلالية التي كان لها حضور بارز في أعمال إيزوتسو ليستكشف بها معاني المصطلحات القرآنية ما أسماه المعنى الأساسي (Basic) والمعنى العلاقي (Relational). ففي حين يكون المعنى الأساسي لكلمة ما شيئاً متأصلاً في الكلمة نفسها تحمله معها أن ذهب، فالمعنى العلاقي يكون شيئاً إضافياً (يتم إلحاقه وإضافته إلى الأول باتخاذ الكلمة موقعاً خاصاً في حقل خاص، مرتبطة بعلاقات متعددة الأشكال بكل الكلمات المهمة الأخرى في ذلك النظام)⁽²⁾.

إذن فكل كلمة مفردة حين تكون معزولة يكون لها معناها الأصلي الخاص أو محتواها المفهومي الذي نعتمد عليه حتى إذا أخرجنا الكلمة من سياقها القرآني. فكلمة (كتاب) مثلاً تعني في الأصل الشيء نفسه سواء وجدت في القرآن أم خارجه. فالعنصر الدلالي الذي يظل ملازماً للكلمة حيثما كانت وكيفما استخدمت يسميه المعنى (الأصلي). أما في السياق القرآني فإن كلمة (كتاب) تتخذ موقعاً غير اعتيادي بكونها علامة على مفهوم ديني خاص جداً محاطاً بهالة من القداسة، وفي هذا السياق ترتبط الكلمة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الوحي الإلهي، أو بمفاهيم لها صلة مباشرة بالوحي. فهذه

¹ - سورة الشعراء، الآيات: 17-18.

² - إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 45، 46.

الكلمة (كتاب) بمجرد أن تدخل في نظام خاص وتعطى مكانا محددًا فيه تكتسب عددا وافرا من العناصر الدلالية الجديدة المنبثقة من هذا الوضع الخاص⁽¹⁾.

ويعتبر ايزوتسو منهج التحليل الدلالي الذي يعتمد نوعا من التفسير السياقي (العلاقي) الذي يجمع ويقارن ويربط بين كل التعابير التي تتشابه وتتضاد وتتطابق فيما بينها.

ثانيا: النظام المفاهيمي Conceptual System:

إن الأساس المنهجي الذي اعتمده ايزوتسو - كما حدده - هو دراسة تحليلية للمفاهيم المفتاحية في القرآن والتي تعبر عن المنظور القرآني للعالم. فهذه المهمة - كما يقول ايزوتسو - صعبة، تعدو أن تكون مجرد اختيار لمفاهيم من المعجم اللغوي القرآني، وذلك لأن هذه الكلمات أو المفاهيم ليست موجودة هكذا في القرآن مستقلة كل منها عن الأخريات، بل كل منها لها ارتباط قوي بصاحبها وتعتمد عليه، ومعانيها المحددة تستمدّها من جملة نظام العلاقات التي تؤلف فيما بينها مجموعات متنوعة صغيرة أو كبيرة ترتبط مع الأخرى بطرائق مختلفة، وفي النهاية يتألف لدينا كل منظم غاية في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية. فعمل ايزوتسو يتمحور بالأساس حول هذا النظام المفاهيمي الذي يعمل في القرآن لا المفهومات الفردية منظورا إليها بعيدا عن النظام العام.

ثالثا: السياق القرآني والتحول الدلالي للمفاهيم:

ملاحظة منهجية يسجلها ايزوتسو في أعماله وهي ما تتعرض له المفردة اللغوية من تحول عبر إدخالها في السياق القرآني ودمجها ضمن نظام مفهومي مختلف مقارنة بمدلولها قبل الإسلام. فبالنسبة إليه، جل ألفاظ القرآن التي تؤدي وظيفة حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالم - بما فيها اسم (الله) نفسه - كانت مستخدمة بصورة أو بأخرى في الأزمنة السابقة للقرآن.

ويضيف أن الوحي الإسلامي عندما بدأ في استخدام هذه الكلمات، كان النظام كله، أي السياق العام الذي استخدمه فيه هو ما صدم مشركي مكة بوصفه شيئا غريبا تماما وغير مألوف،

¹ - ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 44، 45.

وبذلك غير مقبول، وليس الكلمات الفردية والمفاهيم نفسها. فالإسلام قام بجمع ودمج هذه الكلمات التي كانت متداولة في القرن السابع الميلادي في شبكة مفهومية جديدة تماما⁽¹⁾.

ويمكن أن نأخذ كلمة (التقوى)⁽²⁾ كنموذج لذلك؛ إذ كانت تعني في الجاهلية (دفاع كائن حي، أو إنسان، عن نفسه في مواجهة قوى مدمرة آتية من الخارج). وبدخول هذه الكلمة في نظام المفاهيم الإسلامي حاملة معناها الأصلي-ولكن تحت التأثير الذي مارسه النظام المفاهيمي القرآني؛ إذ أصبحت موضوعة في حقل دلالي محدد يتألف من مجموعة من المفاهيم وأصبحت ترتبط بـ (الإيمان)، وبذلك اكتسبت معنى دينيا غاية في الأهمية لتكتسب معنى (الخوف من العقاب الإلهي في يوم الحساب) وهذا ما يعبر عنه بـ (الورع) الشخصي.

رابعا: الحقول الدلالية: (lexical fields)

كان لهذا المفهوم الدلالي حضور منهجي متميز في دراسات ايزوتسو. ويعرفها على أنها مجموعة من (القطاعات أو المناطق الناشئة بفعل العلاقات المتنوعة للكلمات فيما بينها)⁽³⁾ وهذه الكلمات تترايط فيما بينها في علاقات معقدة لتشكل عددا من المناطق أو القطاعات المتداخلة الواسعة. ويمثل كل حقل دلالي مجالا مفهوميا مستقلا نسبيا مشاها تماما في طبيعته للمعجم اللغوي، أما عن الاختلاف بينهما فهو نسبي، فالحقل الدلالي من الناحية الجوهرية كلا ليس أقل تنظيما من المعجم اللغوي.

فالمعجم اللغوي - باعتباره حقلا مفهوميا واسعا - مقسم إلى حقول محددة مختلفة، ولكن أيا من هذه الحقول المحددة مؤهل تماما لأن يسمى (معجما لغويا)، إذا كان كبيرا إلى الحد الذي يعد فيه وحدة مستقلة.

ويستعمل ايزوتسو كذلك مصطلح (الكلمة - المركز focus. Wor) كتعبير مفتاحي يشير ويحدد مجالا مفهوميا مستقلا و متميزا نسبيا، أي (حقلا دلاليا) ضمن الكل الواسع للمعجم اللغوي.

¹ - ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 56.

² - في كتابه المفاهيم الأخلاقية في القرآن عرض ايزوتسو لمجموعة من المفاهيم الجاهلية كالصبر، الشجاعة، الكرم التي أخضعها القرآن لتحول دلالي خاص.

³ - ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 54.

فالكلمة المركز إذا هي المركز المفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم اللغوي متضمنا عددا محددًا من الكلمات المفتاحية.

ومن المصطلحات الدلالية التي وظفها بكثرة نجد مصطلح (الكلمات المفتاحية)⁽¹⁾ باعتبار أن الكلمات في المعجم ليست على قدر واحد من القيمة في تشكيل البنية الأساسية للتصور الوجودي الذي يشكل أساس المعجم، أي كانت أهميتها من وجهات نظر أخرى، فكل معجم لغوي يمثل ويجسد نظرة خاصة إلى العالم. وتسمى تلك الكلمات التي تلعب دورا حاسما في تشييد البنية المفهومية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم (التعابير المفتاحية) للقرآن، بحيث تمثل كلمة مثل: الإسلام، الإيمان، الكفر، النبي... بعضا من الأمثلة البارزة.

المطلب الثالث: المعجم القرآني والرؤية للعالم

عرضنا آنفا لمبادئ التحليل الدلالي عند ايزوتسو، والآليات المنهجية التي توصل بها في قراءته للقرآن ومحاولة استكشاف أسراره من وجهة نظر دلالية. وذلك بتوظيفه لمجموعة من المفاهيم كالمعنى الأساسي والعلاقي للكلمة، وبنية النظام المفاهيمي ومراعاته للسياق القرآني والتحوّل الدلالي للمفاهيم، إضافة إلى اعتماده على تحليل الحقل الدلالي لكل مفهؤوم. والهدف من كل ذلك هو اكتشاف الرؤية القرآنية للعالم. وممكن التساؤل هنا هو عن علاقة المعجم بالرؤية للعالم، وكيف تتشكّل هذه الرؤية؟

أولاً: مفهوم المعجم القرآني عند ايزوتسو:

إنّ التحليل الدلالي للجانب العلاقي لكلمة ما يتطلّب استقصاء دقيقا للوضع الثقافي العام للعصر الذي وظفت فيه الكلمة، إضافة إلى مزيد من المعرفة المتخصصة بالكلمة. فالتحليل الدلالي للكلمة يسعى إلى أن يكون علماً للثقافة كما عيشت أو كما تعاش في الواقع⁽²⁾.

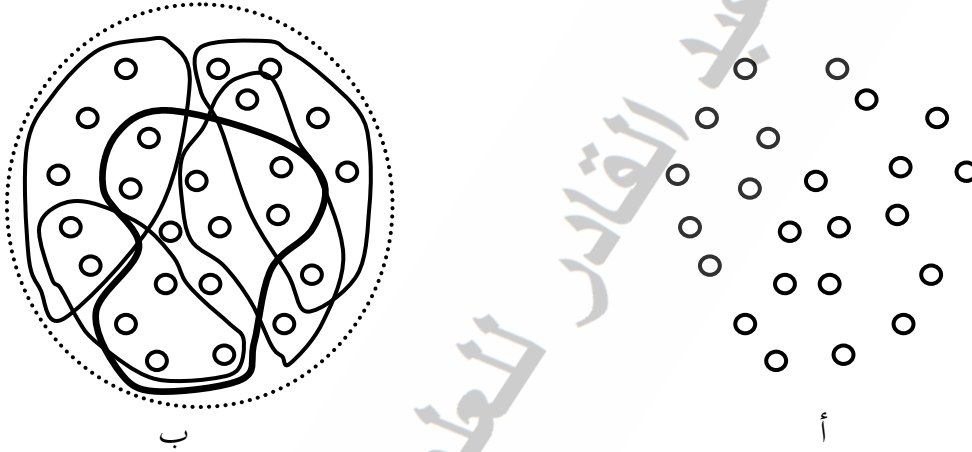
ومن الأهمية أن نشير إلى أنّ الكلمات تؤلف نظاما مترابطا بقوة في لغة ما، ويتحدّد هذا النظام، وتتفاوت قيمة هذه الكلمات في تشكيل البنية الأساسية للتصور الأنطولوجي المباطن للمعجم. فهذه

¹- ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 52.

²- المصدر نفسه، ص: 50.

الكلمات التي تؤدي دورًا مميزًا وحاسمًا في تشكيل البنية المفهومية للمعجم القرآني تسمى (الكلمات المفتاحية)، نذكر منها: (الله)، (إيمان)، (كفر)، (نبي)، ... وهذه (المصطلحات المفتاحية) تؤلف فيما بينها النّمت العام للمعجم الذي تمثله (1)، ويكون ذلك بدخولها في علاقات مختلفة ومعقدة فيما بينها، بمعنى أنّها تتربط مع بعضها البعض بطريقة معقدة جدًا وباتجاهات متعددة.

ومن هنا فالمعجم، لا يتلخّص في كونه مجرد (مجموع إجمالي من الكلمات) كما هو شائع بوصفه قائموسا يضم مجموعة من الكلمات خاضعة للترتيب الألفبائي، بل على العكس من ذلك، فالمعجم يتحدّد بمجموعة من (الكلمات التي توجد مترابطة بعضها مع بعض في علاقات معقدة، ومن ثمّ تشكّل عددا من المناطق أو القطاعات المتداخلة، الواسعة) (2) كما يتّضح من خلال الشكل الآتي:



وهذه القطاعات الناشئة بفعل هذه العلاقات المتنوعة للكلمات فيما بينها هي ما يسمّيه ايزوتسو بـ(الحقول الدلالية). فالحقل الدلالي إذن يمثل (مجالاً مفهوميًا مستقلًا نسبيًا عن المعجم ومشابهًا له تمامًا من حيث الطبيعة) (3).

وإنّ الفرق بينهما نسبي، من حيث أنّ الحقل الدلالي لا يقل عن المعجم من حيث كونه كلا منظّمًا، فهو (مجموع تام من الكلمات التي نُظّمت في نموذج ذي معنى ويمثّل نظامًا من المفاهيم المرتبة والمبنية على أساس المنظومة المفهومية) (4). أمّا المعجم، فبكونه حقلًا دلاليًا أوسع، ينقسم إلى عدّة

¹ - ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 52.

² - المصدر نفسه، ص: 52.

³ - المصدر نفسه، ص: 55.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 55.

حقول خاصة. ومن هنا فالمعجم القرآني يمكن أن نعه -نظرياً- حقلاً دلالياً داخل كلٍّ أوسع هو معجم اللغة العربية في ذلك العصر.

ثانياً: علاقة المعجم بالرؤية للعالم:

كما أوضحنا آنفاً، في محاولة منا لفهمة المعجم، فبعيداً عن كونه سطحاً مادياً متجانساً، فهو يتألف من عدد غير محدود من مستويات العلاقات المترابطة أو من مجالات التعلق المفهومي، فكل منها مما ينسجم مع اهتمامات المجتمع في مرحلة معيّنة من التاريخ، وبالتالي فهو يلخص مثله العليا وشواغله وطموحاته⁽¹⁾.

والمعجم بوصفه المجموع الكلي لجميع الحقول الدلالية، يمثل (شبكة معقدة من العلاقات المركبة التي تنشأ بين الكلمات وفق كل منظم من المفاهيم المترابطة مع بعضها بما لا يعد من العلاقات الداخلية الجامعة). وهذا الكل المنظم من المفاهيم هو ما يسميه ايزوتسو بـ(الرؤية للعالم) (Weltanschauung)، أو الرؤية الدلالية للعالم (Semantic Weltanschauung).

فكل شبكة معقدة من الترابطات المفهومية هي (معجم) في وجهها اللغوي وهي (رؤية للعالم) في جانبها المفهومي. وإن عزل هذه البنية الأساسية المميزة التي تحكم طبيعة النظام القرآني ككل وآليته الفاعلة، سيقودنا لا محالة -حسب ايزوتسو- إلى التّجّاح في الكشف عن رؤية القرآن للعالم، والتي تتمثل -من وجهة النظر الفلسفية- (الأنطولوجيا القرآنية)⁽²⁾.

ثالثاً: من المعجم الجاهلي إلى المعجم القرآني:

استناداً إلى المعطيات المنهجية لعلم اللغة الحديث عند فردينان دي سوسير، ينظر ايزوتسو إلى المعجم اللغوي من زاويتي نظر مختلفتين هما: التعاقبية أو التاريخية (Diachronic) والآنية (Synchronic)⁽³⁾. فالأولى تنظر إلى اللغة مؤكدة على عنصر الزمن فيها كمسألة مبدئية في كل شيء لغوي. فالمعجم من وجهة نظر التعاقبية: (مجموع ضخّم من الكلمات كل واحدة منها تنمو

¹ - ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 55.

² - المصدر نفسه، ص: 68.

³ - De Saussure, Les Cours de Linguistique generale, p:129.

وتتغير باستقلالية عن غيرها، وبطريقتها الخاصة⁽¹⁾. أما الثانية (الآنية) فهي تقطع عرضيا المسارات التاريخية للكلمات، وتمكننا من الحصول على نظام سكوني لها.

وعلم الدلالة التاريخي الحقيقي - كما يفهمه ايزوتسو- يعنى بدراسة تاريخ الكلمات في إطار الأنظمة السكونية التي تنتمي إليها كلها، أي عند المقارنة بين سطحين أو أكثر مع بعضهما مما يمثل اللغة في مرحلتين مختلفتين من تاريخها، تفصل بينهما فسحة من الزمن⁽²⁾.

ومن هذا المعطى الدلالي، يقسم ايزوتسو المعجم العربي إلى ثلاثة سطوح دلالية مختلفة⁽³⁾:

1- السطح (المعجم) الجاهلي ما قبل القرآني.

2- السطح (المعجم) القرآني.

3- السطح ما بعد القرآني.

ففي المرحلة الجاهلية السابقة للقرآن، تتجلى لنا ثلاث أنظمة للكلمات، ومن ثم ثلاث رؤى للعالم متضمنة فيها، وهي:

أ- المعجم البدوي الخالص ممثلا للرؤية البدوية للعالم.

ب- معجم المجتمع التجاري: ويرتبط بالسابق ارتباطا وثيقا ويقوم عليه، إلا أنه على الرغم من ذلك يجسد رؤية للعالم مختلفة تماما، بسبب النمو الاقتصادي التجاري الذي عرفته مكة، وهو ما أثر في معجمها.

ج- المعجم اليهودي المسيحي الخاص باليهود والنصارى الذين يعيشون في شبه الجزيرة العربية، ويمكن أن نضيف إليه المعجم الحنفي⁽⁴⁾.

أما المعجم القرآني، فهو من الناحية اللغوية- كما يرى ايزوتسو- مزيج من هذه الأنظمة المختلفة. فهو (... حقل دلالي واسع. وهو مادام كلية منظمة كتلك، فهو نظام مكتف بنفسه من الكلمات قد دمجت فيه كلها- مهما كان أصلها- في تأويل نظام جديد كليا)⁽⁵⁾. لتأخذ على سبيل المثال كلمة

¹ - ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 71.

² - المصدر نفسه، ص: 73-74.

³ - المصدر نفسه، ص: 75.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 75.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 76.

(الله) ذات الأهمية البالغة، فبالرغم من كونها معروفة لدى عرب الجاهلية على نحو واسع، في حدود الجماعات اليهودية والمسيحية، حتى لدى البدو الأفحاح استنادا إلى نصوص القرآن نفسه. إلا أن مقارنة بين المعجم القرآني والمعجم الجاهلي في كليته، ستفصح لنا عن حقيقة مفادها أن كلمة (الله) القديمة نفسها اكتسبت في القرآن معنى علاقيا خصوصيا جدا، بسبب موقعها الجديد في النظام اللغوي القرآني؛ فهي تمثل، بموقعها الجديد هذا، الكلمة -المركز العليا التي (لا تهيمن على حقل دلالي واحد في المعجم فحسب، بل على المعجم كله الذي يشتمل على الحقول الدلالية كافة)⁽¹⁾. أي كل النظم المفهومية الأصغر التي تقع ضمنه.

ففي غمرة النظام القرآني، ترتبط كل الحقول الدلالية مباشرة بمفهوم (الله) المركزي وتحتكم إليه، وهذا هو المعنى المقصود بقولهم إن عالم القرآن ذو (مركزية إلهية). في حين لا يمثل (الله) في النظام الجاهلي أكثر من عضو في حقل دلالي خاص⁽²⁾.

لنأخذ على سبيل المثال كلمة (كريم) ذات الأهمية في المعجم الجاهلي، وتعني أصالة النسب، وارتبطت بمعاني المروءة والشجاعة، والجودة... إلا أن مضمون هذه الكلمة خضع لتحول دلالي عندما ربطت في السياق القرآني بعلاقة قوية مع مفهوم (التقوى) القرآني الذي يعني الخوف من (الله)⁽³⁾ في قوله تعالى: " إن أكرمكم عند الله أتقاكم "⁽⁴⁾.

ويؤكد ايزوتسو أن هذا التغير في كل من الرؤيتين الجاهلية والإسلامية للعالم، لا ينبغي أن يقودنا إلى الافتراض خطأ أن الإسلام أنكر وعارض جميع القيم والمبادئ الجاهلية في الحياة، وأحدث قطيعة مع مفاهيم المروءة، الصبر، الشجاعة، الكرم، الولاء... وإنما الذي قام به القرآن هو عملية (أسلمة) (Islamization) وترشيد وتنقية لهذه القيم لتتوافق والمنظور التوحيدي الإسلامي بعيدا عن التطرف، المغالاة، التفاخر والشهرة. وإن القطيعة التي أحدثها الإسلام مع الرؤية الجاهلية للعالم تكمن معالمها فيما تحتويه هذه الرؤية من مفاهيم وقيم تتعارض والتصور التوحيدي القرآني للعالم.

¹ - ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 76.

² - المصدر نفسه، ص: 77.

³ - Izutsu, Ethico Religious Concepts In The Qur'an, p: 76.

⁴ - سورة الحجرات، الآية: 13.

وإن هذا التحول العميق في البنية الدلالية الداخلية وإعادة التنظيم للمفاهيم والقيم الأخلاقية والدينية الناتج عنه، هو ما يميز الرؤية القرآنية للعالم⁽¹⁾.

خلاصة:

من خلال التعرض لمختلف مباحث هذا الفصل وفروعه، تتجلى لنا أهمية الدرس الدلالي - كأهم فروع الألسنية المعاصرة- في قراءة القرآن عند ايزوتسو، باعتباره يهتم في جانبه المنهجي بالكشف عن مختلف جوانب المعنى متوسلاً في ذلك بمجموعة من الآليات والوسائط المنهجية التحليلية التي تعيننا على استجلاء المعنى الحقيقي للمفردة القرآنية، مثل: المعنى الأساسي والعلاقي للكلمة، السياق، الحقول الدلالية، ...

وبالنسبة لإيزوتسو، فالمفردة القرآنية وفي استعمالها في السياق القرآني الجديد تكون قد خضعت لتحول دلالي مفهومي، وذلك يعود لاختلاف البنية المفاهيمية للنظامين القرآني والمقبل القرآني الناتج عن التمايز بين الرؤية القرآنية والرؤية الجاهلية للعالم السابقة للقرآن.

وممكن التساؤل في هذا السياق هو: كيف يمكن توظيف معطيات التحليل الدلالي في قراءة القرآن من أجل استكشاف الرؤية القرآنية للعالم؟ خاصة وأن معطيات هذا العلم يغلب عليها الطابع النظري التجريدي؟

¹- Abdul Kabir Hussain Sollihu, The linguistic construction of reality, p: 32.

الفصل الثاني:

البنية الأساسية

للرؤية القرآنية

للعالم

الفصل الثاني: البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم.

تمهيد:

الحديث عن علم الدلالة وعلاقته بالقرآن في الفصل السابق، كان الهدف منه تمهيد الأرضية للحديث عن أهمية هذا العلم ومختلف فروعه ونظرياته، والتوظيف المنهجي له من طرف إيزوتسو، والإضافة التي يمكن لهذا العلم أن يقدمها لحقل الدراسات القرآنية. أما في هذا الفصل، فأسعى إلى تقديم مخطط مجمل لهيكل البنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم وأهم الحقول الدلالية ذات الأهمية الكبرى التي تحدد معالم هذه البنية.

وكمستهل لذلك، سيتم تحديد مصطلح الرؤية للعالم في بنيتها المعجمية والفلسفية والدينية، وكيف أصبح متداولاً في الأوساط الفكرية الغربية والإسلامية، لنكون بذلك قد وضعنا أنفسنا في موقع يسمح لنا بالحديث عن كيفية تبين عالم الوجود القرآني، وأهم المتقابلات المفهومية المحددة للرؤية القرآنية للعالم. وحتى تتجلى الصورة أكثر، فسيتم تخصيص مختلف أوجه العلاقة بين الله والإنسان - كأهم تقابل مفهومي - في مختلف أبعادها بالحديث في مبحث مستقل.

المبحث الأول: تعريف بمصطلح الرؤية للعالم (Weltanschauung).

المطلب الأول: أصل المصطلح ومدلوله:

للتعرف على مدلول هذا المصطلح وأصله يقتضي الأمر منا العودة إلى الجذر الاشتقائي واللغة الأصلية التي أخذ منها. فمصطلح الرؤية للعالم: ترجمة عربية للكلمة الألمانية المركبة (Weltanschauung) ويقابلها بالإنجليزية (Worldview) وبالفرنسية

(La conception du monde) . وتتركب هذه الكلمة من Welt بمعنى (العالم) (World) و(Anschauung) وتعني النظرة أو الرؤية (Outlook) أو (View) ⁽¹⁾. ويمكن ترجمة هذا المصطلح إلى الإنجليزية بـ: (Ideology، World outlook، Cosmivision، Paradigm، Worldview) ⁽²⁾.

وهو مصطلح فلسفي بالأساس يرتبط بالمنهج المعرفية (Epistemology) ويدل على الإدراك (التصور) الواسع (الواعي) للكون. وهذا ما يستشف من المقاربة التي عقدها الدكتور عبد الوهاب المسيري بين مصطلح الإبستمولوجيا والرؤية للعالم بقوله: (الإبستمولوجيا تعني أيضا توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني، ولهذا يذهب بعضهم إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى: أنطولوجيا وإبستمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم Worldview تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا) كما يرى بعضهم أن الإبستمولوجيا تعني (رؤية العالم) ⁽³⁾. ويعبر عنه على أنه نظام الأفكار والعقائد المكونة (المشكلة) للوصف الكلي للعالم من خلاله يمكن للفرد، أو لمجموعة أو لثقافة معينة أن ترى (تتصور) العالم وتمفهمه وتحتك معه. ⁽⁴⁾

ويعرف الدكتور حسن ملكاوي "الرؤية للعالم" باعتبارها (الصورة الكلية التي يكوّنها الإنسان عن نفسه وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوناته اللغوية وأطره المرجعية) ⁽⁵⁾، وهذه الصورة الكلية هي المستند المرجعي لمعرفة الإنسان عندما ينظر إليه من الخارج، وتعرفه هو برؤيته لنفسه وللأشياء من حوله، وهذا ما يمكن وسمه بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية، أو الفكرة الكلية أو التصور الكلي، أو الفلسفة العامة، أو التفسير الشامل، أو النموذج التفسيري أو الأيديولوجيا.

1- موسوعة ويكيبيديا الحرة Free Wikipedia مادة: World View.

2- Deutsch-Englisch-Wörterbuch مادة: Weltanschauung.

3- عبد الوهاب المسيري، "في أهمية الدرس المعرفي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 20 ربيع 2000.

4- الموسوعة الحرة ويكيبيديا، Wikipedia مادة: Worldview.

5- فتحي حسن ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مقال نشر في مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58.

أما عن وظيفتها، فبيّن الدكتور ملكاوي أنها تكمن بالأساس في (تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضا، وجعل فهمنا ضمن كل موحد؛ فكلما حاولنا أن نكون فهما معيناً أو أن نصوغ نظرية لتفسير شيء ما، فإننا، بالضرورة وبطبيعة عمل العقل، نستخدم رؤيتنا للعالم). ومن هنا فإن وظيفة الرؤية للعالم بالأساس هي وظيفة معرفية. ولذلك فوظيفة المفكر المسلم المعاصر -حسبه- تعدو مجرد استخدامها كأداة لتحليل الأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات، لمعرفة أين وكيف تتباين رؤيتنا للعالم مع الرؤى الأخرى. بل تتجاوز ذلك لجعل الرؤية الإسلامية للعالم معروفة لأصحاب الرؤى الأخرى (1).

وباعتبارنا الرؤية للعالم على أنها (مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكّننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينهما)، نجد أن العلوم الاجتماعية تمتاز عن غيرها من العلوم في كون صياغة مفاهيمها ونظرياتها تتأثر مباشرة برؤية العالم التي يمتلكها الباحث أو الجماعة العلمية التي تقوم بهذه الصياغة (2).

وفي محاولة منه لفهمة المصطلح، يوضح جعفر يابوش طه أن (أساس كل فلسفة وكل أسلوب في الحياة قائم على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى نوع معين من التفسير والتحليل والفهم والاستنباط) ويضيف (أن كل مبدأ له انطباع محدد ونمط تفكير مميز في الكون والوجود وهذا ما يُتخذ كقاعدة وأساس وخلفية ثنائية لذلك المبدأ أو ذاك) (3).

أما توشيهيكو ايزوتسو فقد اعتبر (علم الرؤية للعالم) أو كما قال: (دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغة) (4).

يتضح جليا من خلال هذه المقولة أن إيزوتسو عقد رباطا وثيقا بين رؤية مجتمع ما للعالم ولغته الثقافية باعتبار أن المفاهيم الثقافية لهذه اللغة تعبر عن رؤية هذا المجتمع للعالم وتصوره للوجود وهذا ما حاول أن يبيّنه عندما قال: (إن علم الدلالة، كما أوضحت بالتفصيل آنفا، وكما أفهمه، دراسة

1- حسن ملكاوي، المرجع السابق، ص: 57.

2- المرجع نفسه، ص: 96.

3- جعفر يابوش طه، مقال: "الرؤية الكونية التوحيدية مقدمة لقراءة كونية"، <http://www.veecos.net/portal/>.

4- توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن ص: 32.

تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي لـ"الرؤية للعالم" الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لفهم العالم الذي يحيط بهم ويفسره⁽¹⁾. فعلم الدلالة بهذا الفهم نوع من (علم الرؤية للعالم).

ومن خلال هذا الاقتباس، يتضح لنا أن إيزوتسو تأثر تأثراً بالغاً بالفيلسوف اللغوي الفيلولوجي البروسي فيلهلم فون هامبولدت W.V. Humboldt (1767 – 1835) أو ما يعرف في العالم الناطق بالإنجليزية بنظرية ساير (Sapir) وورف (Whorf)⁽²⁾. وهي نظرية النسبية اللغوية.

أما الدكتور عبد الحميد أبو سليمان فينطلق في مفهمته للرؤية الكونية القرآنية من منطلق أن منهجية فكر الأمة الإسلامية والتربة التي تنبت منها مفاهيمها وقيمها، إنما تنبثق من رؤية الأمة العقديّة القرآنية الكونية.

فالرؤية للعالم بالنسبة إليه (هي التي تحدد فهم الإنسان فرداً وأمةً وجنساً لذواتهم ولمعنى وجودهم وللغاية من هذا الوجود، وعلاقاته بالذات وبالآخر وبالعالم وبالكون في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود). ولذلك فهذه الرؤية تمثل (الجذور والتربة والمنبع الذي يمثل القوة الدافعة العقديّة التي تحدد طبيعة القوة الوجدانية المحركة للإنسان وللمجتمع، والتي تحدد توجهاتهم وفاعليتهم وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، ومدى قوة هذه المسيرة الإنسانية وفاعليتها الإيمانية الحضارية في الوجود والتاريخ)⁽³⁾.

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 32.

2- نظرية النسبية اللغوية أو ما يعرف بنظرية "ساير" و "ورف" في كتابه المعروف (Language, Thought, and Reality) ومفادها أن البنية التركيبية-الدلالية للغة تؤثر في طريقة تفسيره وفهمه للواقع، لتصبح البنية التحتية للرؤية للعالم لشعب ما وهذا من خلال تنظيم الإدراك السببي للعالم والتنظيم اللغوي للكائنات. موسوعة ويكيبيديا الحرة Free Wikipedia، مادة World view و مقال لـ Allen Gullet حول هذه النظرية في موقعه:

<http://alangullette.com/essays/index.htm>

3- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، 2008، ص: 19.

وحتى تقوم هذه الرؤية بفاعليتها ودافعيتها للفرد والمجتمع لا بد أن تتسم بالوضوح والإيجابية وسهولة الفهم. وهذا ما يؤكده بقوله: (كلما كانت هذه الرؤية واضحة جلية وإيجابية وسهلة الفهم والتمثل والإدراك، وكلما كانت بعيدة عن التناقض وعن الخرافية والأوهام وكلما كانت بعيدة عن السفسطة والتعقيد وبعيدة عن الإغراق في لغة التجريد والتنظير وفرض المسلّمات القهرية التي تخفي العجز والتناقض، كلما مثّلت هذه الرؤية قوة ضميرية عقديّة تربوية فاعلة محرّكة للفرد والمجتمع ومفعّلة لمنهجية فكر المجتمع وكل ما لدى الفرد والمجتمع من أدوات الفعل والحركة وضوابطها؛ والمتمثلة في مبادئ منهجية فكره، وما تنطوي عليه هذه المنهجية من مفاهيم وقيم وضوابط)⁽¹⁾.

أما إذا كانت هذه الرؤية غائمة، واتسمت بالقهرية والتجريدية والسلبية والخرافية، فإن المبادئ والمفاهيم - التي تمثل ثروة الأمة وتعتبر من أدوات تفعيل الرؤية الكونية - فإن الكلمات تصبح رنانة جوفاء تُردّد في المعابد والمحافل ولا تعبر إلا عن مجرد أحلام ومأثورات ليس لها أساس واقعي في الحياة والممارسات العملية للأفراد والمجتمعات⁽²⁾.

المطلب الثاني: تداول المصطلح على الساحة الفكرية الغربية والإسلامية:

إن الحديث عن مصطلح "الرؤية للعالم" لا تتضح معالمه إلا بتقصي السياق الحضاري والفكري الذي ظهر فيه هذا المصطلح وتخرم في خضمه، ومتابعة التطورات الدلالية التي عرفها، ومختلف المجالات الفكرية والمعرفية التي وظّف فيها. وكيف انتقل إلى الفكر الإسلامي ليوظّف علماً على التصور الوجودي التوحيدي للكون.

1- عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص: 19.

2- المرجع نفسه، ص: 19.

أولاً: تداول المصطلح على الساحة الفكرية والفلسفية الغربية⁽¹⁾:

كما أوضحنا آنفاً - في المطلب السابق - فإن مصطلح (Weltanschauung) أصله ألماني ويعبر عن الرؤية للعالم وتصور الوجود لمجتمع ما. وقد شاع المصطلح في القرن التاسع عشر في ألمانيا، وانتشر بعد ذلك في الغرب ليغطي ويستعمل في مختلف فروع المعرفة خاصة الإنسانية منها.

استعمل بداية للتعبير عن التصور الوجودي لفرد أو مجتمع ما من طرف الفيلسوف إيمانويل كانت "Kant" (1724-1804). ثم بعد ذلك عرف استعمالاً واسعاً وانتشاراً على يد فيلسوف المادة هيغل "Hegel"، واستعمل في الألمانية والإنجليزية ليعبر به عن الفلسفات، والأيدولوجيات، والمنظور الثقافي والديني⁽²⁾.

وشاع بعد ذلك ليمتد من الفلسفة المعرفية إلى الفروع الأخرى للمعرفة. فوظف لغويا على يد العالم اللغوي فيلهلم هامبولدت Humboldt (1767-1835) الذي عرف على أنه المؤسس لفكرة أن اللغة - باعتبارها جزءاً من المغامرة الإنسانية - ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيته للعالم، وأن الثقافة، واللغة والمجتمعات اللسانية كان تطورها متساوفاً فيما بينها، ولا يمكن أن يتم ذلك على انفراد. تأثر بهذه النظرة كل من: Benjamin Lee Whorf و Edward Sapir اللذان عرفتا النظرية باسمهما (نظرية النسبية اللغوية).

واستعمل كذلك في أدب الملاحم، باعتبارها معبرة عن بطولات وتطلعات شعب ما. وهي نابعة عن مفهومة وتفسير هذا الشعب للوجود، نذكر منها الإلياذة التي تروي بطولات الشعوب الإغريقية القديمة والهيلينية، و Nibelungenlied التي تخص الشعوب الجرمانية، وحكايات ألف ليلة وليلة والسندباد العربية⁽³⁾.

1- يعتبر دافيد نوقل (David Naugle) أبرز من تناول هذا المفهوم بالدراسة والتحليل في الغرب في كتابه:

"Worldview : The History of a concept"، فقد تتبع في كتابه هذا المسار التاريخي لتوظيف هذا المصطلح في مختلف المجالات: الدينية والفلسفية والعلمية. ثم توظيفه في المجالات النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية الثقافية واللغوية. ليعرض لمختلف انعكاساته الدينية والفلسفية.

2- David Naugle, "Worldview : The History of a concept, Eerdmans Publishing Co, 2002, p: 58-68.

3- موسوعة ويكيبيديا الحرة Free Wikipedia مادة: Worldview.

وبالرغم من تأكيده الشديد رفضه اعتبار نظريته في التحليل النفسي رؤية خاصة للعالم، إلا أن فرويد "Freud"⁽¹⁾ في الأوصاف التي أعطاها لهذا العلم - كما يؤكد الدكتور ملكاوي - والتي ترتبط بشكل غير مباشر بأسسه الكيميائية والفيزيائية والبيولوجية، هي بحد ذاتها الأوصاف التي تُعطى لأي رؤية للعالم. وحتى إيمانه المطلق بالمذهب الطبيعي وتبنيه المطلق للوضعية العلمية، موقف يخلو من الحياد الموضوعي في اشتقاقه، إذ أن هذا (الإيمان هو التزام بأمر تم اختياره على طريقة الإيمان بأي عقيدة دينية، حتى لو زعم فرويد بأنه لم يحاول صياغة رؤية مستقلة للعالم بنظريته حول التحليل النفسي، لكن هذه النظرية مبنية بالتأكيد على رؤيته للعالم، وهي بهذه الصفة تستدعي التزامات أساسية في تعاليمها)⁽²⁾.

وقد أوضح المختصون في مجال العلاج النفسي "Psychotherapy" أن عملية المعالجة تتم انطلاقاً من افتراضات فكرية أساسية تؤثر في كل من المريض والمعالج، تمثل رؤية للعالم. ويؤكد كارل يونغ مثلاً أن (المعالجة النفسية تهدف إلى الاهتمام بروح المريض، من خلال الاهتمام بالأسئلة والقضايا العميقة حول معنى الحياة البشرية والوجود الكوني؛ فالمريض والمعالج ينطلقان من رؤية واسعة للحياة وللحقيقة، وهي أمور لا يمكن تجنبها في المعالجة النفسية، فالعلاج يتعلق بالشخص في صورته المتكاملة بما في ذلك فلسفته في الحياة)⁽³⁾.

ويذهب أبوستل Apostle إلى أن الرؤية للعالم عبارة عن أنطولوجيا أو التوصيف النموذجي للعالم، وبذلك لا بد أن تحتوي على ستة عناصر⁽⁴⁾ وهي:

- 1/ تفسير العالم. 2/ المستقبل والمصير الإنساني (إلى أين نتجه؟). 3/ سؤال الأخلاق (ماذا يجب أن نفعل). 4/ المنهجية (كيف نتصرف). 5/ الإيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة (ما هو صواب وخطأ).
- 6/ الأصول والمنشأ.

امتد مصطلح الرؤية للعالم فأصبح متداولاً ومؤثراً في مختلف المجالات الحياتية الإنسانية المعرفية، السياسية، الاقتصادية، الدينية، العلمية والأخلاقية.

1- لمزيد من التفصيل حول نظريته وموقفه من الرؤية للعالم نحيل القارئ إلى "Psychoanalysis Dictionary" الموقع:

<http://www.answers.com/library/Psychoanalysis+Dictionary-cid-2260782>

2- فتحي ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، ص: 79-80.

3- ملكاوي، المرجع نفسه، ص: 80.

4- موسوعة ويكيبيديا الحرة "Free Wikipedia" مادة: Worldview.

ثانيا: تداول المصطلح على الساحة الفكرية الإسلامية.

إذا أردنا الحديث عن تداول مصطلح (الرؤية للعالم) أو (الرؤية الكونية) في العالم الإسلامي فإنه يتوجب علينا أن نستجلي الظروف السياسية والفكرية التي مرت بها الأمة، وفي خضمها ظهرت محاولات للنهوض والإصلاح والتجديد، حاول من خلالها المفكرون المسلمون أن يبحثوا عن آليات الإقلاع الحضاري والتخلص من براثن الغثائية والكلالة التي يعيشها العالم الإسلامي، فكان أن انتهوا إلى ضرورة التجديد في مختلف المناهج المعرفية الإسلامية، وتناول وطرح قضايا العقيدة الإسلامية بأساليب ومناهج معرفية معاصرة تتماشى والواقع الثقافي المعاصر. فظهرت محاولات تجديدية من علمائنا ومفكرينا حاولوا من خلالها طرح قضايا العقيدة الإسلامية في إطار كلي موحد شامل دون استبعاد أو إقصاء لأي جانب من الجوانب (1).

ومنطلق هذه العملية التغييرية الإصلاحية يجب أن يبدأ من الفرد، ومستند هذه الفكرة قوله تعالى في محكم تنزيله: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (2). فلقد كانت هذه الآية أساسا لمنهاجهم، فأصبحت شعارا لكل من ينخرط في سلك الإصلاح، وتجلت آثارها العملية في كل خطوة وفي كل مقال، حتى أشرب الشعب في نفسه النزوع إلى التغيير، وأصبحت أحاديثه تتخذ من هذه الآية شرعة ومنهاجا (3). ومن هنا ندرك أن نفس الفرد هي (العنصر الجوهرية في كل مشكلة اجتماعية) - كما يقول مالك بن نبي -. ولذلك دعا الشيخ محمد عبده إلى ضرورة إصلاح "علم الكلام" بوضع فلسفة جديدة تمكّننا من تغيير هذه النفس. وهذا ما ينظر إليه ابن نبي على أنه (قدر مسلط) على الحركة الإصلاحية حاد بها جزئيا عن الطريق. وسبب

1- مسألة التجديد في علم الكلام من أبرز القضايا المطروحة للنقاش على الساحة الفكرية الإسلامية، لمزيد من الاطلاع حول مفهوم وموضع التجديد، نحيل القارئ إلى مجموعة من المقالات والدراسات التي جمعها الدكتور عبد الجبار الرفاعي تحت عنوان "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، دار الهادي بيروت - لبنان، ط 1 سنة: 2006. خاصة الدراسة التي تقدم بها الدكتور أحد قراملكي بعنوان "التجديد في علم الكلام"، وكذلك كتاب الدكتور عبد المجيد النجار "في فقه التدين فهما وتنزيلا" الجزء الثاني الذي نشرته سلسلة "الامة".

2- سورة الرعد، الآية: 11.

3- مالك بن نبي، "شروط النهضة"، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق - سورية، ط 4 سنة 1987 إعادة السادسة: 2006، ص: 27.

هذا هو الخط من قيمة (بعض مبادئها الرئيسية كمبادئ "السلفية"، أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام، فكرة "السلف")⁽¹⁾.

وعلم الكلام - كما يذهب مالك- لا يرتبط بالأساس بمشكلة النفس، إلا في مجال العقيدة أو المبدأ. والحقيقة أن (المسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخلّ مطلقاً عن عقيدته، فقد ظلّ مؤمناً)، وبمعنى أدق: ظلّ مؤمناً متديناً، إلا أن (عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلّل من صلواته بوسطه الاجتماعي)⁽²⁾.

وعليه فجوهر المشكلة- كما يرى مالك- ليس في أن (أن نعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي)، وفي كلمة واحدة: (إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، وغملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة)⁽³⁾.

وهذا ما نلمسه في قول الإمام علي- كرم الله وجهه-: (لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان). ولذلك فأى قيمة لركام الأدلة والبراهين على وجود البارئ سبحانه وتعالى إذا لم ندرك حقيقة ونوعية هذه الرابطة التي تربط الإنسان بهذا الإله، ولم يعرف الإنسان الفرد موقعه ومكانته ونسبته من خالقه؟

فالحاجة- كما يؤكد أحمد القباني- ليست إلى (أدلة اثبات وجود الله بقدر ما نحن بحاجة إلى صياغة جديدة تؤصل العلاقة مع الله تعالى وتؤدي إلى تفعيل العقيدة واستجلاء كوامن الفطرة الإنسانية في حركة الإنسان)⁽⁴⁾. وهذا ما يصطلح عليه الدكتور عبد المجيد النجار بـ(التدين بالعقيدة) في مقابل (التدين بالشريعة)، فالأول يكون (بالاستيقان الثابت بحقانية التعاليم العقديّة، استيقاناً لا يراوده الشك بأي حال، ثم اتّخاذ تلك التعاليم المستيقنة مرجعاً في التصرفات السلوكية

1- مالك بن نبي، "وجهة العالم الإسلامي"، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط1، 1986 إعادة 2002، ص: 53.

2- المصدر نفسه، ص: 54.

3- المصدر نفسه، ص: 54.

4- أحمد القباني، الله والإنسان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، سنة 2009، ص: 15.

كلها، سواء من حيث صياغتها أحكاما شرعية، أو من حيث تنزيلها في واقع الحياة⁽¹⁾. ومن ثم فالتدين بالعبادة يكون عن طريق الإيمان والتصديق بتعاليمها، وتنزيل هذا التعاليم عمليا في واقع الحياة ويتجلى في كل تفكير وسلوك، وأي قصور يعتبر إخلالا بجانب من جوانب التدين بالعبادة.

وممكن التساؤل إذن ليس كما هو مطروح في تراثنا الكلامي والفلسفي: من ربك؟ وهل من خالق لهذا الكون؟ وما هي صفاته؟، وإنما يتلخّص في: كيف أوطد علاقتي بالله؟ وكيف يمكن لهذا الإيمان أن ينفعي في هذه الحياة؟ وماذا يمثل وجود الله من معنى في نفسي؟ وما هي العلاقة التي تربطني به غير كونه خالقا لي؟ وإذا كان الله تعالى هو مصدر كل خير ونعمة، فلماذا لا نشعر بالعشق تجاهه؟ وما هي الموانع والعوائق التي تحول بين الإنسان وبين تعميق العلاقة مع الله تعالى القائمة على أساس العشق والحب؟⁽²⁾.

وفي سياق حديثهم عن الرؤية الإسلامية للعالم استعملوا مصطلح (الرؤية الكونية التوحيدية) فجاءت كتاباتهم تحت هذا المسمى في تناوهم لقضايا العبادة الإسلامية في إطار كلي شامل، بعيد عن التفرع والتجزئ، جاعلين من عنصر التوحيد منطلقا ومعلما أساسيا للرؤية الدينية الإسلامية للعالم في مقابل الرؤى الكونية الأخرى (العلمية والفلسفية).

من أهم المفكرين المسلمين الذين نحوا هذا المنحى التجديدي في تناول قضايا العبادة⁽³⁾، نجد العلامة محمد حسين الطباطبائي، ليأتي بعد ذلك تلميذه العلامة الشهيد مرتضى المطهري في إحدى كتبه الموسومة بـ (الرؤية الكونية التوحيدية). ويتجلى كذلك هذا المنحى التجديدي في الدرس العقدي في مؤلفات شاعر الهند وفيلسوفها محمد إقبال وأهمها كتابه "تجديد الفكر الديني"، مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية"، الشهيد سيد قطب، الأستاذ محمد المبارك، وحيد الدين خان، ...

1- عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج:2، كتاب الأمة، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، ط1، جمادى الأولى 1410 هـ.

2- القبانجي، المرجع السابق، ص: 15.

3- عبد الجبار الرفاعي، "علم الكلام الجديد: تمهيد تاريخي"، دراسة منشورة في مفتاح كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، ص: 05.

ولارتباط الرؤية للعالم بالدرس المعرفي "Epistemology"، كانت محل ومحور اهتمام المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فعكف العلماء والمفكرون على التأليف في قضايا المنهجية المعرفية الإسلامية، وقضايا أسلمة المعرفة والمنهج. نذكر منهم على سبيل التمثيل لا الحصر:

-الدكتور الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه "أسلمة المعرفة" الذي رسّخ فيه المنطلقات المنهجية العملية للمعهد، وكتابته المتميز "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة"، حيث حاول فيه أن يبين معالم وخصوصية الرؤية الإسلامية، ومقارنتها بالرؤى الكونية الأخرى.

-ونذكر كذلك الدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي نحى هذا المنحى في مؤلفاته ومقالاته، نذكر منها كتابه "أزمة العقل المسلم". وعنون إحدى كتبه بـ "الرؤية الكونية التوحيدية القرآنية" حاول فيه أن يبين معالم ومبادئ الرؤية الكونية التوحيدية. ونجد كذلك ممن ألف وفق هذا المنهج د. طه جابر العلواني، خاصة كتبه المتأخرة، ومنها كتابه القيم "المنهجية المعرفية في القرآن الكريم".

وفي هذا الصدد ينبغي لنا التنويه بالمحاولات التجديدية التي قام بها المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد التي نادى بها في مقالاته وكتبه التي خصها في معظمها لمعالجة قضايا المعرفة والمنهج، وقضايا الأسلمة، نذكر منها: "ابستمولوجية المعرفة الكونية"، "العالمية الإسلامية الثانية"، "منهجية القرآن المعرفية". حيث حاول-رحمه الله-فيها أن يتجاوز الجدلية الطبيعية (المادية) الأحادية للكون وثنائية الإنسان والطبيعة إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

فهو صاحب "مشروع التجديد النوعي" الذي دعا فيه إلى ضرورة توظيف (آليات معرفية (إبستمولوجية) في قراءة النص القرآني المطلق الذي يعادل الوجود الكوني المطلق وحركته، (مستوعبا) لكافة المناهج المعرفية و(متجاوزا) لها باتجاه (الكونية) ومستوعبا لكافة الأنساق الحضارية و(متجاوزا) لها باتجاه (عالمية الإسلام). فالقرآن الذي تنزل للناس كافة لا تقيده جغرافية بشرية محددة ولا إرث تقليدي تطبيقي تاريخي⁽¹⁾. وهذا من منطلق كون القرآن -كما يقول أبو القاسم-: ((مجيد) لا يبلى و (كريم) يتجدد في عطائه، و(مكون) يتكشف عبر صيرورة الزمان والمكان. لذلك فهو الوحيد المؤهل ليكون (البديل) المنهجي في عصر العلم والعالمية لكافة الأنظمة الوضعية، وحتى للأنظمة

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، منشور في سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1 سنة 2004، ص: 27.

اللاهوتية والثيوقراطية التي (تبتق) هذا الإنسان وتحدُّ من نزوعه اللامتناهي إلى الكونية، محاولة بذلك سجنه في أحاديثها، وفي اختيارات المجتمعات الريفية التقليدية التي تفرضها عليه⁽¹⁾.

ونادى كذلك-رحمه الله- إلى إيجاد بديل للحضارة العالمية الحالية، وإلى ضرورة أن نكرس أنفسنا باتجاهها، وللقيام بذلك يقتضي الأمر منا القيام بتكوين العقل المسلم المعاصر باتجاهين يتداخلان جدليا:

أولاً: أن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت معها-سلبا وإيجابا- كافة الأنساق الحضارية.

ثانياً: على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية وأن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقة هذا الكتاب الكريم⁽²⁾.

وعموما، هذا الطابع الذي اتخذته الدراسات العقديّة الإسلامية مؤخرا جاء نتيجة للحاجة الملحة للتجديد في الموضوع والمنهج استجابة لمتطلبات الحياة المعاصرة، واستجابة كذلك للتحديات المعرفية والمنهجية التي فرضها الواقع المعاصر على الإنسان المسلم، فكانت الرؤية الكونية التوحيدية⁽³⁾ كبديل معرفي مطروح حاول من خلالها العلماء أن يتجاوزوا الرؤية الأحادية المادية الوضعية، والجدلية الثنائية (الإنسان والطبيعة) إلى جدلية ثلاثية (الغيب والطبيعية والإنسان) باعتبار أن هذا الجانب الميتافيزيقي غيَّب في الوعي الفلسفي المعاصر وأصبح من اللامفكر فيه، في حين أنه حاجة إنسانية، وجانب مهم في حياة الإنسان لا يكتمل وجوده بدونه.

وأمام هذه الضرورة التجديدية الملحة قام العلماء بتناول قضايا العقيدة بأسلوب أكثر تجديدا وأبعد عن التعقيدات والمساجلات والتفريعات الكلامية، وأضافوا إليها مباحث غيَّبت في السابق لدى علمائنا من بينها: مبحث الإنسان⁽⁴⁾ والمجتمع المسلم (الأمة) باعتبارها أحد المعالم المكونة

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص: 27.

2- المرجع نفسه، ص: 32.

3- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، ص: 144.

4- مبحث الإنسان من أهم المباحث العقدية التي غيبت في التراث العقدي الإسلامي من حيث حقيقته ووظيفته الوجودية ومصيره. بالرغم من الاهتمام الذي أولاه القرآن لهذا الكائن والتكريم الذي اختص به كأهم معلم مشكل للبنية المفهومية للرؤية القرآنية للوجود. هذا وقد حظي هذا المبحث بالاهتمام في المباحث العقدية المعاصرة نذكر على سبيل المثال لا الحصر الدراسات

للرؤية الكونية الإسلامية، إضافة إلى التجديد في المنهج البحثي العقدي واعتماد الآيات الكونية والسنن والنواميس التي تحكم عالم الوجود.

المطلب الثالث: أنواع الرؤى الكونية⁽¹⁾:

إن نظرة الإنسان للكون والوجود تختلف باختلاف الموقع الذي ينظر منه الإنسان والآليات والمناهج المعرفية التي يتسلح بها الإنسان في تفسيره وتحليله للكون، ومنها يكون تفسير الإنسان للكون على ثلاثة أضرب: العلمية، الفلسفية، والدينية.

أولاً: الرؤية الكونية العلمية.

إن العلم قائم على دعائم: الفرضية، والتجربة، والملاحظة، وهو ما يؤهله لأن يتقدم في اكتشاف (العلة والمعلول)، (السبب والمسبب).

ويعتبر الدكتور طه يابوش أن (العلم قادر على أن يمنح الإنسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد)⁽²⁾. ويتميز كذلك - في نظره - بكونه يُطلع الإنسان على القوانين والسنن السائدة، فهو يهيئ للإنسان أداة (السيطرة) و (التسلط) على (الموجودات) بل الطبيعة بأسرها من خلال آلية (التسخير) التي تجعل كل ما في الكون طيِّعاً منقاداً لإدارة الإنسان بفضل تمكنه من إدراك قوانينها وسبر سننها ونواميسها الكامنة فيها. ومن هنا تنشأ (الصناعة) و(التقنية) وتنمو(التكنولوجيا)، وهي أول خطوة نحو الحضارة التي تبدأ أولى لبناتها عندما يبدأ (العقل) في تحويل

التي قام بها المفكر الإيراني علي شريعتي، والشهيد مرتضى مطهري، والسيد قطب، ... وينبغي في هذا المقام الإشارة إلى أن الإنسان باعتباره محور العملية التغييرية الحضارية وأهم عامل في المعادلة الحضارية، نال القسط الأكبر من اهتمامات المفكر الجزائري المرحوم مالك بن نبي في تناوله لمشكلات الحضارة، فدعا إلى ضرورة التوجيه الثقافي له أخذاً بعين الاعتبار الجوانب الآتية: التوجيه الأخلاقي، التوجيه الجمالي، المنطق العملي، التوجيه الفني (الصناعة). للتوسع أكثر نحيل القارئ إلى كتاب "شروط النهضة" للمرحوم مالك، ص: 81-131.

1- الوسوعة الحرة ويكيبيديا "Wikipedia" مادة: Worldview.

2- جعفر يابوش طه، "الرؤية الكونية التوحيدية... مقدمة لقراءة كونية إسلامية"، الموقع:

<http://www.veecos.net/portal>

الأشياء، ومن ثم تنفتح سيطرة الإنسان نحو الكون الفسيح بأرجائه ذات الأبعاد اللامتناهية الأطراف.

إن من خصائص العلم (الدقة والمحدودية والجزئية)، وهذا راجع لمحدودية اختصاصه الذي يعتمد بالأساس على التجربة أي أنه يتحرك داخل مجال التجربة، ويتناول القضايا التي تخضع للملاحظة والتجربة، ولذلك نجده عاجزاً عن الكشف عما هو خارج اختصاصه وعاجز عن الإجابة عن النهايات المطلقات، إذ يتوقف أثناءها عن التفسير والتحليل رافعا يده (الله أعلم). (ولذا اختُصت الرؤية الكونية العلمية بكونها معرفة جزئية ضيقة زاوية الرؤية لأنها محدودة تهتم بالجزء ومن ثمة فهي قاصرة لأنها معرفة غير كلية ولا شمولية)⁽¹⁾.

ويضيف الدكتور طه نقصاً آخر للرؤية الكونية العلمية وهو أن العلم أساسه متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية، لأنه متحرك دائماً مثل الرمال المتحركة في المستنقعات وهذا من ناحية كشف الواقع كما هو موجود، أو كما هو مرئي، ومن ناحية جلب الإيمان بشكل الوجود وكيفيته، ويتغير شكل الكون (هيائته) من وجهة النظر العلمية يوماً بعد يوم، لأن حقائق العلم قائمة على أساس الفرضيات والتخمينات والحدوس والتجارب، وليست قائمة على مبدأ البديهيات والفطريات العقلية الأولية، لذا كانت الرؤية الكونية العلمية مزعزعة غير ثابتة الأركان والأسس، ولا يمكن أن تصير دعامة إسناد للإيمان، لأن الإيمان يتطلب أساساً مستقراً وغير مهتز الدعائم ومتصفاً بالمطلقية والخلود والديمومة⁽²⁾.

ومن هنا فإن الرؤية الكونية العلمية يعتمد عليها في جانبها الفني والعلمي، لا في جانبها النظري؛ فالقيمة الفنية له (تمنح الإنسان القدرة العلمية على الإنتاج المطرد والتقدم الصناعي الدائم ليترد بدوره العمران في الأرض)⁽³⁾.

1- طه يابوش، المرجع السابق، نفس الموقع.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

ثانيا: الرؤية الكونية الفلسفية.

باعتقادها على بديهية لا يمكن إنكارها، وهي تتقدم بأسلوب البرهان والاستدلال وباتصافها بالعمومية والشمولية، تتصف الرؤية الكونية الفلسفية بلون من الجزم واليقين في حين أنها تفتقد للدقة والتحديد اللتين تتوفر عليهما الرؤية العلمية.

ويعقد الدكتور طه يابوش موازنة بين الرؤيتين العلمية والفلسفية؛ وذلك أن الرؤية الكونية الفلسفية تتميز بلغة الجزم والإطلاق، ويمكننا بذلك اعتمادها كأساس قاعدي لأية أيديولوجيا، ومن ثمة يمكن للتفكير الفلسفي أن يوضح صورة الكون و(هياته) بشكل عام وأوسع. كما يجب أن نعلم، أن كلا من الرؤيتين العلمية والفلسفية للكون، تصلح لأن تكون مقدمة للعمل ولكن في اتجاهين مختلفين من حيث زاوية الاختصاص؛ فالرؤية العلمية مقدمة للعمل بحيث تمنح الإنسان القدرة على (التغيير) و(التصرف) و(التحوير) في أشكال الحياة وأعراضها وفي صورة (الطبيعة) وهياتها من أجل (القدرة) و(السيطرة) و(السلطة) على المخزون الطبيعي والمقدرات الأولية للمادة الخام وآليات الحياة. أما الرؤية الفلسفية؛ فهي مقدمة للعمل ومؤثرة فيه من جهة (أنها تعين) له اتجاه العمل و(تبين) للإنسان الطريق التي يختارها في الحياة، وذلك وفق معايير أخلاقية وقيم إنسانية عليا، وهي تؤثر في (رد الفعل) الإنساني إزاء الكون، ومن ثمة تضي لونا خاصا على نظرتة الكونية، وهي تزود الإنسان بفكرة أو تسلب منه أخرى، لتجعل لحياته هدفا ومعنى وغائية في الوجود، أو تقذف به إلى المجهول والفوضى والعبث الوجودي، من غير تبين للمقصد أو لغايته من وجوده⁽¹⁾.

ثالثا: الرؤية الكونية الدينية.

إن الرؤيتين الفلسفية والدينية تنشطان في أفق واحد إذا نظرنا إلى خاصيتي الشمول والكلية التي تتصف بهما الرؤية الفلسفية وهذا بصرف النظر عن أصل تلك الرؤية أهو القياس أو الاستدلال والتحليل، أم الوحي من عالم الغيب.

وإذا نظرنا إلى المبدأ المعرفي الذي تستند إليه كل من الرؤية الفلسفية والدينية، نجد أن المعرفة الدينية في الإسلام اتخذت طابعا فلسفيا معتمدة (طريق النظر والاستدلال والاعتبار بعد السبر والاستقراء، وهذا يعني أن المواضيع التي استعرضها ذلك الدين اعتمدت على العقل والقياس

1- طه يابوش، المرجع السابق.

والبرهان، ولهذا تعتبر الرؤية الكونية الإسلامية، رؤية كونية عقلية وفلسفية في الوقت ذاته، ولهذه الرؤية ميزتا الرؤية الكونية الفلسفية وهما: (الثبات) و(الخلود) والأخرى (العموم) و(الشمول))⁽¹⁾. إلا أن الرؤية الدينية تتميز بطابع (القداسة) التي تهيمن على أسس هذه الرؤية وتلّون صبغة الخطاب.

ومن خلال عرضنا لمختلف أنواع الرؤى الكونية، وأوجه التداخل والافتراق بينهما، يخطر ببالنا التساؤل الآتي: ما هي المعايير التي ينبغي أن نستند إليها في تحديد جودة وصلاحيّة وشمولية الرؤية الكونية كي تمنح للإنسان المعرفة اليقينية المفسّرة والمؤولة؟

حتى تحقق الرؤية الكونية هذا المقصد والمبتغى، يذهب المختصون إلى ضرورة توفر الخصائص

التالية:

- 1- إمكانية ثبوت الرؤية الكونية الجيدة بالاستدلال العقلي، بمعنى تكون محصنة بمعيار العقل والمنطق الذي هو آلة الفكر وعاصمه من الخطأ والزلل.
- 2- أن تسبغ على الحياة رؤية بعدية وغائية ومقصدية من خلال الفعل والعمل، وذلك بهدف أن تجتث من ذهن الإنسان وتصورات، ومن نفسه المهووسة في أعماقها بسطحية الرؤية العبثية والسلبية، اتجاه القدر من خلال نوازع الفناء التي تمتلك إحساس الإنسان ومشاعره بسبب طغيان وسواس ما الغاية من كل جهد يبذل أو عمل ينجز إن كانت النهاية المقدرّة والحتمية هي (الموت). ولذا لا بد من أن يُصفى وعي الإنسان من هذا الطرح الذي يؤدي به إلى مزيد من الفراغ والضياع الوجودي.
- 3- أن تكون قادرة على مد مساحة الأمل في نفس الإنسان، وإيقاد جذوة الحماس وبث روح الطموح في مسلكياته وأفعاله.
- 4- أن تكون لها القدرة على أن تمنح أهداف الإنسان وأشواق الروح، سواء في صورة النشاط الفردي أم النشاط الجماعي (الحرمة) و(القداسة).
- 5- أن تولد في ذات الإنسان مفهوم (الالتزام) و(الشعور ب(المسؤولية)⁽²⁾.

وبذلك تأتي الرؤية الكونية التوحيدية كبديل وملجأ معرفي للإنسانية في عصرها الراهن بعدما سُدت في وجهها السبل ووصلت إلى نهايات مسدودة بسبب اللاهوت الطبيعي المادي الذي خلقته كبديل عن الميتافيزيقي الغيبي المتعالي وبسبب العدمية الحداثيّة، وتيهانها في صحاري ما بعد الحداثة.

1- طه يابوش، المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه.

فتكون بذلك الرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية باستنادها إلى القرآن الكريم (المطلق) والمعادل في وعيه للوجود الكوني والمصدق والمهيمن على ما قبله من الكتب والمستوعب لجميع المناهج المعرفية والأنساق الحضارية الإنسانية كبديل ابستمولوجي منقذ للإنسان من المأزق الحضاري الذي تعيشه، لما تتميز به هذه الرؤية من كلية وشمولية وإطلاقية تجمع بين الجدليات الثلاث (الغيب - والطبيعة - الإنسان)، دون إقصاء لأي طرف من أطراف هذه المعادلة الكونية⁽¹⁾.

المبحث الثاني: المعالم الأساسية (الكبرى) للرؤية القرآنية للعالم.

إن الحديث عن الرؤية القرآنية للعالم والوجود هو حديث بالأساس عن المنهجية المعرفية القرآنية والآليات المنهجية لمفهمة عالم الوجود وتفسيره وتحليله. ولن تكتمل هذه المهمة إلا باستعراض العناصر المنهجية والمعالم الكبرى المشكلة لعالم الوجود القرآني، وكذلك عن المبادئ والأسس التي تقوم عليها وأهمها: التوحيد ومتضمناته على الفكر والحياة.

وفي كتابه (الرؤية الكونية القرآنية الحضارية)، أشار د. عبد الحميد أبو سليمان إلى مجموعة من المبادئ والأسس المميزة لهذه الرؤية عن بقية الرؤى، فذكر: التوحيد كأهم مبدأ وخاصة تميز الرؤية الكونية القرآنية، الاستخلاف، العدل والاعتدال، الحرية، المسؤولية، الغائية الأخلاقية، الشورى، الشمولية، العلمية، السننية، العالمية، السلام، الإصلاح، الإعمار والجمال⁽²⁾، وكل من هذه الخصائص لها مستندات قرآنية.

أما توشيهيكو ايزوتسو في كتابه (الله والإنسان في القرآن)، فقد عقد فصلا كاملا بعنوان: (البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم)⁽³⁾، أورد فيه مجموعة من المتقابلات المفهومية القرآنية تمثل المعالم الأساسية المشكلة للرؤية القرآنية للوجود؛ حيث قام بتحليل دلالي لكل عنصر من هذه العناصر والحقول الدلالية التي تشكل بها شبكات من المفاهيم وتتعلق معها، وشبكة المفاهيم التي تتعلق

1- أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص: 30-31. وكتاب العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1 ص: 36-37.
2- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، ص: 06.
3- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 125.

معها لتشكيل الحقول الدلالية، فأورد: الله والإنسان، المجتمع المسلم (الأمة)، الغيب والشهادة، الدنيا والآخرة.

ويُبين توجهه هذا ومنهج التحليل الدلالي الذي اعتمده بقوله: (والآن ولدى قراءتي القرآن من أجل هذا الغرض، وكمختص بعلم الدلالة، فإن انطباعي الأول والغامر عنه أنه نظام عظيم ذو طبقات متعدّدة، يقوم على عدد من المتضادات المفهومية الأساسية التي يكون كل منها حقلا دلاليا مخصوصا). ويتضح هذا الأمر بعد ذلك بقوله: (بكلام أقل تخصصا في علم الدلالة، إن لدي انطباعا أني هنا في عالم يسوده جو حاد من التوتر والتأزم الروحي، وما نحن بإزائه ليس تصويرا سطحيا موضوعيا لما قد يحدث ولما سيحدث. إنه ليس عالما يتجسد هادئا خلوا من الاضطراب، بل على العكس، إننا نشعر أن هناك نوعا من "الدراما" الروحية المتوترة التي تتواصل، والدراما تحدث فقط عندما يكون ثمة تضاد حركي بين الشخصيات الرئيسية)⁽¹⁾. فالنظام القرآني بهذا نظام معقد من المتضادات التي صيغ كل واحد منها من قطبين يقفان في مواجهة أحدهما الآخر، والقطب يؤشر دلاليا بما يمكن تسميته بـ "الكلمة - المركز". ومن هنا فالرؤية القرآنية للعالم، ومن وجهة النظر الدلالية، قابلة لأن تُجسد كنظام مبني على مبدأ التضاد المفهومي.

المطلب الأول: الله والإنسان.

وأول هذه المتقابلات المفهومية تمثلها العلاقة الجوهرية بين الله والإنسان باعتبار أن الله وفقا للقرآن ليس الإله المتعالى فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يُسمى "موجودا" بكل ما في الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم كله أن يضاده. ومن الناحية الأنطولوجية (الوجودية) فإن العالم القرآني ذو مركزية إلهية. أي أن (الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات. وكل الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية، مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة)⁽²⁾. وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضاد له، وذلك بالضبط ما عناه إيزوتسو في اعتباره أن "الله" - من وجهة دلالية -، هي الكلمة - المركز العليا في معجم القرآن، والتي تهيمن على الحقول الدلالية كلها وعلى النظام كله تبعا لذلك.

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 126-127.

2- المصدر نفسه، ص: 127.

أما عن سبب وضعه مفهوم (الإنسان) كقطب مقابل لمفهوم الله فيقول: (ذلك أن الإنسان هو الوحيد من بين كل المخلوقات من علقت عليه أهمية عظيمة في القرآن، وهي تلفت انتباهنا إليها بالقدر نفسه الذي يلفت مفهوم "الله" انتباهنا إليه. وفي الحقيقة، فإن الإنسان بطبيعته وسلوكه ونفسيته وواجباته ومصيره، ينال اهتماما مركزيا في الفكر القرآني بالقدر الذي تناله مسألة "الله" ذاته⁽¹⁾). ولهذا نجد القرآن يقدم لنا مفهومًا ساميا للإنسانية تتحقق به غائية الوجود البشري، بعد أن ضل عقل الإنسان الجاهلي يضطرب في غياهب التساؤل عن الغاية والمعزى من هذه الحياة، ومعنى المصير. بل قد يتجاوز بهم الأمر في الغالب للقول بعبثية الوجود؛ فلا غاية ولا هدف له. وفي إشارة من القرآن الكريم إلى رأيهم هذا، يقول تبارك وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَفْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾⁽²⁾. فالإنسان وفقا للرؤية الإسلامية مكرم، ميزه الله بالعلم والفهم والحرية والإدراك لتمكينه من أداء رسالته على هذه الأرض: بالتعمير وإشاعة الخير والسلام، ولن يتحقق له ذلك إلا بالإيمان والعمل الصالح. ولذلك يظل الإنسان جديرا بصفة الإنسانية لمعنى التكريم الذي خصه الله به⁽³⁾. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَبَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَفْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽⁴⁾.

من هنا، فالرؤية الإسلامية (القرآنية) تنطلق من الإنسان، لا لتجعل منه مركزا للوجود، ولا لتأليهه في أي شكل من الأشكال القديمة أو الحديثة، بل لتبصره بحقيقة نفسه، وبموقعه الحقيقي في عالم الوجود، بين الكون والله، ولتشعره بأهمية موقعه هذا في وعي الوجود كله وعيا بصيرا مستيقظا⁽⁵⁾. ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَقْبَابِ وَيَجِئُهُمْ أَنفُسُهُمْ فَحَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَهُمْ ۗ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁽⁶⁾، ﴿وَفِي الْأَرْضِ ءَايَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁷⁾ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۗ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽⁷⁾.

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 128.

2- سورة المؤمنون، الآية: 116.

3- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط4، سنة: 1985، ص: 274.

4- سورة الإسراء، الآية: 70.

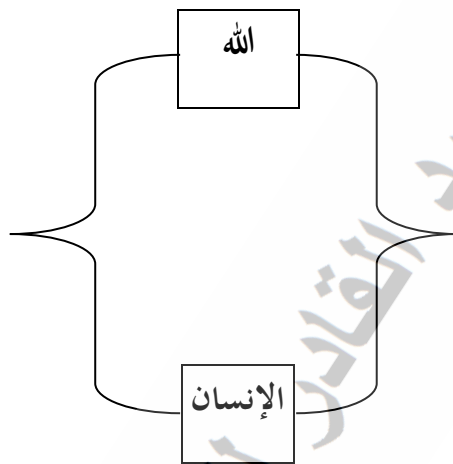
5- محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، سنة: 1995، ص: 36.

6- سورة فصلت، الآية: 52.

7- سورة الذاريات، الآيات: 20-21.

وإذن، (فعظمة الإنسان ورفعته تتجلى في معرفته لحقيقته، وفي استشعاره واستحضاره اليقظ الدائم لموقعه من الوجود، وهو أنه مستخلف في الكون ممن خلقه وخلق الكون معاً)⁽¹⁾.

ويشكل الإنسان القطب المفهومي الثاني المقابل للقطب الأساسي وهو مفهوم (الله) في الرؤية القرآنية. ولذلك يمثل هذا التقابل بين الله والإنسان التضاد المفهومي الأكثر أهمية في الرؤية القرآنية. ويمكن تمثيله كدائرة ذات نقطتين أساسيتين تقابل إحداها الأخرى وفق الشكل التوضيحي التالي:



ويذهب ايزوتسو إلى أن الجاهلية لم تعرف دائرة كهذه، والرؤية الجاهلية للعالم - كما يقول -: (ذات مركزية إنسانية)، إذ كان الإنسان القطب المفهومي الوحيد الذي لم يكن ثمة قطب أساسي في مواجهة جوهرية معه. ورغم أنه كان يدرك وجود هذه القوى الغيبية إلا أنها لم تستول على اهتمامه لتقسيم العالم إلى قسمين إحداها الإنسان. وبناء على ذلك، لم يكن ثمة جو من التوتر الروحي يتخلل عالم الوجود، كما كان الإنسان (الجاهلي) يدركه. أما في عالم الإسلام الجديد فقد نشأ هذا (التوتر الروحي والدرامي) بسبب العلاقة بين القطبين المفهومين الأكبرين (الله والإنسان). وهذه العلاقة لم تكن بسيطة ولا أحادية الجانب، بل معقدة ثنائية، بمعنى أنها علاقة تبادلية، ويمكن تحليلها إلى أربعة أنواع مختلفة من العلاقات⁽²⁾:

1- محمد المبارك، المصدر السابق، ص: 39.

2- ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 130-131.

أ/ العلاقة الأنطولوجية (الوجودية).

ب/ العلاقة التواصلية.

ج/ علاقة الرب - العبد.

د/ العلاقة الأخلاقية.

وسيأتي تحليل دلالي مفصل لأوجه هذه العلاقات في المبحث اللاحق - إن شاء الله -.

وإذا تأملنا - كمسلمين - وحللنا مقولات ايزوتسو في تحليله لهذا التقابل المفهومي (الله والإنسان)، نجد أنه يتعامل مع الموضوع بمنطلقات دلالية، ويعتمد منهج وآليات التحليل الدلالي. ولذلك تجدنا نحس بنوع من الارتباك وعدم الرضا عند تعرضنا للمصطلحات المستعملة (الكوميديا الإلهية)، (التوتر الروحي)، التضاد بين (الله والإنسان)، وهو ما ننظر إليه، نحن المسلمين، أن فيه نوع من الجرأة في إطلاق هذه المفاهيم، وكأن الله في صراع دائم ومستمر مع هذا الإنسان، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. إلا أننا نذكر - بأن الباحث ليس مسلما - ويتعامل مع النص القرآني بموضوعية، وبمنطلقات دلالية ولا نتظر منه أكثر من ذلك.

المطلب الثاني: المجتمع المسلم (الأمة)

حالما تتوطد العلاقات الأساسية المذكورة سلفا بين الله والإنسان، فإنها ستشكل لنا مجموعة من الناس الذين (يختارون الجانب الإيماني من الموضوع كأساس لنظرتهم إلى الحياة والوجود) وهذه المجموعة تشكل مجموعة متماسكة (مجتمعا دينيا) (1).

والإسلام نظام فريد في بعده الاجتماعي بشكل مطلق، يتميز عن كل ما عرفه العالم من أديان وحضارات. فالدين في المفهوم الإسلامي، يرتبط بالحياة ذاتها بزمانها ومكانها وبعملية التاريخ. ويتجلى هذا البعد الاجتماعي في أن الشرط الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية يتعلق بالنظام الاجتماعي. فهو بمثابة (القلب من الإسلام، والأولوية معقودة له في مقابل ما هو شخصي) (2).

وفي محاولة منه لمفهمة "المجتمع"، يذهب مالك بن نبي إلى أن "المجتمع" - بمفهومه البسيط الذي يعطيه المعجم - يعني: (تجمع أفراد ذوي عادات متحدة، يعيشون في ظل قوانين واحدة، ولهم فيما

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 132.

2- اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ص: 162.

بينهم مصالغ مشتركة⁽¹⁾. إلا أن هذا التعريف - بالنسبة إليه - لا يقدم لنا أي تفسير لـ (الوظيفة) التاريخية المنتظرة من تجمع من هذا القبيل، كما أنه لا يقدم أي تفسير لتنظيمه الداخلي.

ولذلك فهو يعرف المجتمع في إطار الوظيفة التاريخية التي يؤديها، والتي تتسم بالتغير والتطور. ومن هذا الوجه يعرف المجتمع على أنه: (الجماعة التي تغير دائما من خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير). فهو بمنظور آخر (ليس مجرد مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقا لنظام معين)⁽²⁾. وعليه "المجتمع" هو الجماعة الإنسانية، وتتطور هذه الجماعة انطلاقا من نقطة أطلق عليها ابن نبي مصطلح "ميلاد"، حيث يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة، ويتجسد هذا في (صورة نظام جديد للعلاقات بين أفراد جماعة معينة). إلا أن هذه الصورة الجديدة لهذه الحياة المشتركة قد تكون بدايتها بفرد واحد (يمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد)، وهذا هو المعنى المقصود من مصطلح "أمة" القرآني عندما يطلق على إبراهيم مثلا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً فَايْتَأْتِيهِ اللَّهُ خَائِبًا وَكَمَا يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽³⁾. ففي هذه الحالة - كما يقول ابن نبي -: (نجد أن المجتمع "الأمة" يتلخص في (إنسان واحد)⁽⁴⁾ يحمل على عاتقه مهمة التغيير الاجتماعي.

ومفهوم (الأمة) (الأمة الإسلامية) من الأهمية بمكان في المنظومة الاجتماعية الإسلامية، ويعني في الأصل: (مجتمع من الناس الذين قد سلموا أنفسهم لله) استنادا إلى الآية: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾⁽⁵⁾.

ويبين إيروتسو أهمية هذا المفهوم فيقول: (إن أهمية هذا المفهوم من العظمة بحيث لا يحتاج منا إلى مزيد إيضاح، فقد أشر ميلاده لحظة حاسمة حقا في تاريخ الإسلام، وحتى تلك اللحظة، كان مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي في الجزيرة العربية ذا طبيعة قبلية في جوهره)⁽⁶⁾، وذلك لافتقار

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الفكر دمشق-سورية، ط3 1986 إعادة سنة 2006، ص: 15.

2- المصدر نفسه، ص: 17.

3- سورة النحل، الآية: 120.

4- مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص: 16-17.

5- سورة البقرة، الآية: 128.

6- إيروتسو، المصدر السابق، ص: 133.

عرب الجاهلية-طوال عصور الجاهلية-للعوي التاريخي بوجودهم، ولافتقادهم لعاملين أساسيين يحددان المفهوم الكوني الواضح للتاريخ وهما: الدين الذي يقدم مغزى للحياة وفلسفة للنشاط البشري فيها، والتنظيم السياسي الذي يعطي مبررا لحركة التاريخ (1). باختصار، فقرابة الدم كانت العنصر الحاسم المحدد للوحدة الاجتماعية في تصور العرب الجاهليين. وقد طور القرآن في مواجهة هذا المفهوم المتمتع بقُدسية القدم، فكرة جديدة عن الوحدة الاجتماعية لم تعد تقوم على القرابة، بل على الإيمان الديني المشترك.

وبذلك تأسس مفهوم جديد للمجتمع يستند في مرجعيته إلى القرآن الكريم، يقوم في أساسه على المنطق الروحي الذي ترتفع فيه أصول العلاقات الاجتماعية إلى نطاق غيبي، وتنعقد فيه الصلة واضحة بين ضمير الفرد والمجتمع وبين الجزاء الروحي ومصير الوجود. إذن، فالوحدة الحضارية في الإسلام تجمع بين المسلمين على أساس روحي عقدي، فهي لا تعترف بالقيود الطبقية أو العنصرية المغلقة (2).

ومفهوم "الأمة" في الإسلام مفهوم فريد، "فالأمة" - كما يقول الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي: (ليست حكومة رجال دين بالنظر إلى أنه ليس بوسع أحد أن يدعي القداسة ويحكم باسم الله. وهي ليست حكومة ديمقراطية، ولا حكومة أقلية ثرية، ولا حكومة فردية مطلقة. فلا مجموعة من الشعب، ولا الشعب برمته يملك أي حق في الحكم بصفته تلك. ذلك أن أيا منهم ليس مصدرا للقانون، حتى يمكن القول بأن غاية الحكم السياسي هي إرضاء ذلك الفرد، أو تلك الجماعة، أو مجموع الشعب) (3). ومصدر شرعية هذه الأمة وأفعالها هو تنفيذها للأوامر الإلهية. وبمجرد أن يعطل تطبيق أحكام الشريعة على كل شؤون الأمة، تفقد الأمة ميزتها الإسلامية، وتغدوا قابلة للثورة على وضعيتها المنتكسة. بل إن الثورة تصير في تلك الحالة واجبة على المواطنين المسلمين (4)، تلبية لأمر

1- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص: 307.

2- المرجع نفسه، ص: 308.

3- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ص: 171.

4- الفاروقي، المصدر نفسه، ص: 171.

الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (1).

ويشير إيزوتسو إلى أن هذا المفهوم الجديد أثناء تأسيسه خلق توترا حادا بينه وبين أولئك الذين رفضوا علانية الدخول في هذا الدين الجديد وهم الكفار وبين الذين أظهروا الإيمان وأسروا الكفر (المنافقون).

وحيثما تأسس هذا المفهوم كذلك، وجد المسلمون أنفسهم أمام مجتمعات دينية أخرى قد مر على وجودها زمن طويل وهم اليهود والمجوس والنصارى، وسماههم القرآن (أهل الكتاب)، ويعني- كما يقول إيزوتسو-: (هؤلاء الذين يملكون كتابا مقدسا، أي الأمم التي أرسل إلى كل منها رسول وجاءها بكتاب موحى) (2).

ويقسم القرآن المجتمعات الإنسانية قبل مجيء الإسلام إلى فئتين:

1- أهل الكتاب

2- هؤلاء الذين ليس لديهم كتاب مقدس (الأميون)، وتتناقض (هاتان الفئتان تناقضا حادا) كما يوضحه السياق القرآني في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ آوَوْا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (3).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن العرب الوثنيين، وقبل مجيء الإسلام، قد سموا هنا، كما في مواضع أخرى، بـ"الأميين" (4) (الناس الذين لا كتاب لهم). بكلام أدق، إنهم ليسوا "كفاراً" أو "كافرين" بعد، ذلك أنهم لما يذكروا بفتح عيونهم على عمل الله العجيب في هذا الكون. إن الكفار

1- سورة آل عمران، الآية: 104.

2- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 134.

3- سورة آل عمران، الآية: 20.

4- مسألة أمية النبي -صلى الله عليه وسلم- من المسائل التي أثارها الفكر الاستشراقي المعاصر، وقد تمت مناقشة هذه الآراء ومستنداتها في كتاب "نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- في الفكر الاستشراقي المعاصر" للدكتور لحضر شايب، في الفصل الثاني تحت عنوان "مسألة أمية النبي -ص-". وأفرد المسألة بالبحث في كتاب مستقل تحت عنوان "هل كان النبي أمياً؟ الحقيقة الضائعة بين أغلاط المسلمين ومغالطات المستشرقين"، ومن عرض كذلك للمسألة، أبو القاسم حاج حمد في كتابه: "المنهجية المعرفية في القرآن الكريم" و"العلمية الإسلامية الثانية".

الحقيقيين هم أولئك الذين يبدوون عن قصد مقاومة متشددة للإرادة الإلهية، بعد أن بين لهم الوحي الحقيقة واضحة (1).

ويرتبط مفهوم (الأميون) مع: 1- مفهوم (الكتاب) الذي يعني الوحي.

2- مفهوم (الرسول) الذي يتولى تبليغ الكتاب.

3- حالة الضلالة التي كان الناس عليها قبل نزول الوحي (2).

وتتجلى هذه الحقيقة من خلال الآية التالية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَمِ ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (3).

وبمجيء القرآن ارتفع المسلمون إلى (الأمة) كما وصفهم القرآن في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وفي قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، ومعناها: (الأمة التي تمثل الموقع المركزي بالنسبة إلى الكل، بعيدا عن كل التطرفات التي تمثلها المجتمعات الأخرى ضمن أهل الكتاب) (4).

أما عن علاقة (الأمة) الإسلامية ب(أهل الكتاب)، فتحدد من خلال كون الأمة الإسلامية من جهة تنتسب بالأساس إلى أهل الكتاب، ولاسيما اليهود والنصارى، إلا أنها من جهة أخرى تضادها في عداوة مريرة. وإجمالا، فهذه العداوة اتضحت معالمها أكثر مع مرور الزمن في تاريخ الفكر القرآني. وبهذا الفهم، فإن التضاد المفهومي بين "الأمة" الإسلامية و(أهل الكتاب) ليس أقل حدة من ذلك الذي بينها وبين الكفار المشركين. والرسم التوضيحي الموالي يهدف إلى تبيان الوضع العام للبشر في الرؤية القرآنية للعالم، والنتيجة من تأسيس "الأمة" الإسلامية، التي كانت بدورها نتاجا لتوطد

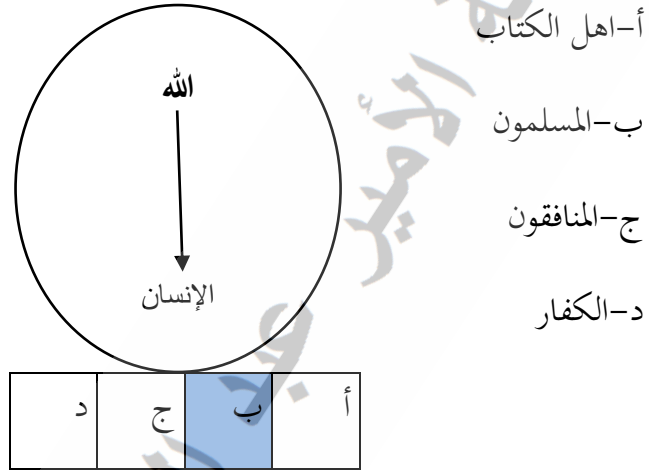
1- ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 135.

2- المصدر نفسه، ص: 135.

3- سورة الجمعة، الآية: 02.

4- ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 136.

العلاقات الأساسية الأربع بين الله والعرب من خلال الرسول (صلى الله عليه وسلم). ومن الجدير بالملاحظة أن النظام كله هنا مرة أخرى يقوم بوضوح على مبدأ التضاد المفهومي المركب⁽¹⁾.



وقد توطدت البنية الداخلة (للأمة الإسلامية) بوصفها منظومة اجتماعية في المرحلة المدنية، وعولجت قضية البنية الداخلية للمجتمع المسلم وأسست أركانه ودعائه في السور التي أنزلت في المدينة، وظهرت المفاهيم والقوانين التي تضبط الحياة الاجتماعية داخل هذا المجتمع المسلم، أي علاقة الإنسان-الإنسان وتشكل (حقلا دلاليا واسعا) يمكن تقسيمه إلى سبعة أقسام:

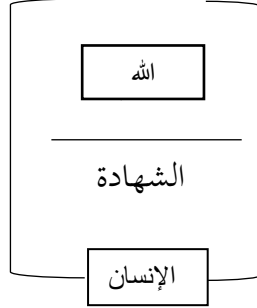
(1) العلاقات الزوجية التي تشمل المفاهيم التي تخص الزواج والطلاق والزنا، (2) علاقات الآباء-الأبناء، وتشمل واجبات الآباء تجاه الأبناء، وواجبات الأبناء تجاه آبائهم والتنظيمات المتعلقة بالتبني، (3) قوانين الميراث، (4) القوانين الجنائية المتعلقة خصوصا بالقتل والسرقه والقصاص، و(5) العلاقات التجارية ويتألف من مفاهيم العقد، والربا، والدين، والرشوة، والنزاهة في التعاملات التجارية، (6) القوانين التي تتعلق بالأعمال الخيرية، أي الصدقات-الشرعية والتطوعية، (7) القوانين التي تخص العبيد⁽²⁾.

1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 136-137.

2- المصدر نفسه، ص: 138.

المطلب الثالث: الغيب والشهادة.

التقابل المفهومي الثاني الذي يمكن تمييزه في الرؤية القرآنية للعالم هو بين (الغيب) و(الشهادة)، إذ هما الشكلان الأساسيان لعالم الوجود كله بوصفه المسرح الأكبر الذي تجري عليه (الكوميديا الإلهية).



فالجانب المرئي فقط (الشهادة) من هذه الرؤية في متناول (الإنسان) في حين أن الله يهيمن على كليهما كما يقول في سورة الزمر: ﴿قُلِ لِلَّهِمَّ قَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عِلْمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾⁽¹⁾.

وسر هذا التمايز- كما ويوضح إيزوتسو- يعود إلى المقدرة المعرفية الأساسية للعقل الإنساني. وبكلمات أخرى، فهو تمييز قد تم من وجهة نظر الإنسان، كما هو واضح، ذلك أنه من جانب الله ليس ثمة غيب أبداً، لأنه كلي ومطلق العلم، كما يؤكد القرآن ذلك ويكرره على نحو صريح. فالله ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾⁽²⁾. ولنأخذ مثالا نموذجيا على ذلك يتعلق بمعرفة الساعة، أي معرفة متى بالضبط سيأتي يوم الحساب، وقد كانت إحدى المشكلات الكبرى لكل من المسلمين والكفار، فأخبروا بصيغة قاطعة وفاصلة أن الله هو وحده الذي يعلم "متى"، وليس أحد غيره في العالم، حتى الرسول نفسه. ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ فَلِإِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُذْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾⁽³⁾. وإذا سئل الرسول سؤالاً خطيراً كهذا يتعلق بـ"الغيب"، فعليه أن يجيب بالطريقة التالية: ﴿فَلِإِن آدْرِيتهَ أَقْرِبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾

1- سورة الزمر، الآية: 46.

2- سورة الطلاق، الآية: 12.

3- سورة الأحزاب، الآية: 63.

عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿١﴾⁽¹⁾. والسبب في ذلك كله، أن الإنسان قد خلق ليعيش في عالم "الشهادة" وحده، ولا تتعدى معرفته مجاله الطبيعي⁽²⁾.

ويؤكد إيزوتسو أن الكلمتين (غيب) بمعنى اللامرئي و(الشهادة) بمعنى المرئي لم تكونا مجهولتين عند عرب ما قبل الإسلام واستشهد على ذلك، ليثبت وجهة نظره، ببيتين شعريين يوضح فيهما هذا التمايز: أولهما لعنترة بن شداد في قوله:

ولا تخشوا مما يقدر في غد
والآخر هو لأبي ذؤيب في قوله:

يرمي بعينه الغيوب وطره
مغض، يصدق طره ما يسمع

ولكنه يستدرك بعد ذلك على أن الكلمتين (الغيب) و (الشهادة) لم توظفا في الوثنية الجاهلية بمعنى ديني، أي بالمعنى الذي وظفتا به في القرآن⁽³⁾.

ويسجل على توشيهيكو إيزوتسو في حديثه عن الغيب والشهادة أنه لم يتعرض لتأثير "الغيب" على حركة الواقع (عالم الشهادة) بالرغم من وضوح هذا الأمر في المنظومة العقديّة الإسلامية. فمفهوم "الغيب" مفهوم واسع وشامل في الإسلام ولا يمكن الحديث عنه دون الحديث عن العلاقة بين المفهومين (الغيب) (الشهادة).

المطلب الرابع: الدنيا والآخرة

التضاد المفهومي الثالث الذي يشكل الرؤية القرآنية للوجود هو ثنائية (الدنيا والآخرة). فالدنيا هي هذا العالم الذي يحيا فيه الإنسان حياته وتدل لغويا على (العالم الأدنى أو الأقرب). وتدل ضمنا على (عالم الكينونة والوجود) الذي مُثِّل في المطلب الأول بدائرة (الله - الإنسان) باعتبارهما النقطتين المرجعيتين، فالدنيا - كما يقول إيزوتسو-: (تدل على ذلك المسرح العظيم الذي تجري عليه "الكوميديا الإلهية" ويتواصل فيه الله والإنسان كل منهما مع الآخر بالأشكال الرئيسية الأربعة للعلاقة

1- سورة الجن، الآيات: 25، 26.

2- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 140-141.

3- المصدر نفسه، ص: 142.

بينهما⁽¹⁾. فهي تنتمي إلى فئة الكلمات التي يمكن تسميتها (الكلمات المتعاقبة) مثل: زوج، زوجة، أخ، أخت، ... فكل فرد من هذا الثنائي يفترض الآخر دلاليا، ويقوم على الأساس نفسه لهذا التعالق⁽²⁾. فمفهوم (الدنيا) يقتضي مفهوم الآخرة ويقف متقابلا معه، وهذا ما بينه القرآن في استعماله لهذا التعالق في العديد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾⁽³⁾.

ويذهب إيزوتسو إلى أن مفهوم (الدنيا) كان شائعا في الأدب الجاهلي، وطبيعة التعالق مع مفهوم الآخرة يدل على أنهما معروفان لدى العرب في الجاهلية. ولكن السؤال الذي نطرحه هنا هو: أي مفهوم كان (الدنيا) ومتعلقها (الآخرة) إذا صح هذا الافتراض، وما مصدر هذا المفهوم؟

ويجيب إيزوتسو على أن (حقيقة أن (الآخرة) هنا قد ارتبطت بقوة مع اسم أمية بن الصلت، ستوحي بأن هذا المفهوم -وتبعاً لذلك مفهوم "الدنيا" أيضا- كانا على الأغلب منتشرين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وعن طريق اليهودية والمسيحية بالدرجة الأولى. إن النظر إلى هذا العالم بوصفه عالماً "أدنى" غير ممكن إلا إذا كانت هناك فكرة عن عالم آخر أكثر قيمة وأهمية بكثير منه قد ترسخت بعمق في أذهان الناس. غير أن نظرة كهذه لم تصدر عن الوثنية العربية الخالصة التي من الأفضل وصف نظرتها الأساسية للوجود الإنساني بأنها نوع من "مذهب اللذة المتشائم" المستمد من تلك القناعة الراسخة بأن لا وجود لشيء بعد الموت على الإطلاق⁽⁴⁾، وهذه النظرة "الجاهلية" للحياة نجدها مجسدة بوضوح في بيت كهذا لإياس بن الأرت في قوله:

نسل ملامات الرجال برية ونفر شرور اليوم باللهو واللعب

ويذهب إلى أن مصدر هذه النظرة الانتقاصية للدنيا - كما عند أمية بن أبي الصلت - هو الدوائر المسيحية التي كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية، ويتبين ذلك بمعاينة سريعة للأدب الجاهلي

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 143.

2- المصدر نفسه، ص: 143.

3- سورة الأنفال، الآية: 67.

4- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 144.

المسيحي⁽¹⁾، ومثالنا هنا أبيات للحرقة بنت النعمان بن المنذر في قولها في حضرة القائد المسلم سعد بن أبي وقاص عند هزمه للفرس في معركة القادسية:

بيننا نسوس الناس والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة نتنصف
فأف لدنيا لا يدوم نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف

ويتبين من خلال هذا أن مفهوم (الدنيا) كان شائعا بين العرب الجاهليين، إلا أن إلحاق أية قيمة دينية به (أمر مشكوك فيه تماما)، كما يؤكد إيزوتسو.

وبمجيء القرآن بعث هذه التقابلية الحيوية بين المفهومين (الدنيا) و(الآخرة) وأضفى عليها طابعا دينيا وأصبحت من المفاهيم المفتاحية التي تميز الرؤية القرآنية للعالم. ويلاحظ فيما يتعلق بالبنية المفهومية لكلمة (الآخرة) أنها تقوم على مبدأ التفرع الثنائي إلى (الجنة) و(جهنم) وهذا التصور الثنائي (لم يكن يرد كثيرا في الشعر الجاهلي) وأن ما ورد مثلا "في شعر عنتره" في وصفه لعلاقة حبه لعلبة:

نعيم وصلك جنات مزخرفة ونار هجرك لا تبقي ولا تذر

وإذا لم يكن هذا البيت مزيفا، فإنه يدل على تأثير الخيال اليهودي-المسيحي في الرؤية الجاهلية للعالم⁽²⁾.

فهذا الثنائي المفهومي (الجنة) و(جهنم) القرآني- كما بين إيزوتسو-، لا يقوم في التصور القرآني للعالم الآخر كشيء يقع بعيدا عن عالمنا هذا، بل على العكس من ذلك، فإنه مرتبط مباشرة بالحياة الإنسانية على هذه الأرض وفي هذا العالم عينا. فالمفهومان (ليسا مرتبطين مباشرة بـ"الدنيا" فحسب، فالنظام كله منظم بتلك الطريقة التي يؤثران بها مباشرة في الحياة في "الدنيا" ويضبطانها بفكرتي الثواب والعقاب. إن حضور "الجنة" و"جهنم"، لا بد من أن يتراءى بهيئة الوعي الأخلاقي المرافق لكل ما يقوم به الإنسان من فعل أو تصرف في هذا العالم. إن هذا الحضور هو المصدر الحقيقي للقيم الأخلاقية، فالإنسان طالما يجيا كعضو في المجتمع المسلم، مطالب أخلاقيا، بأن يختار الطرق الوثيقة

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 145.

2- المصدر نفسه، ص: 148.

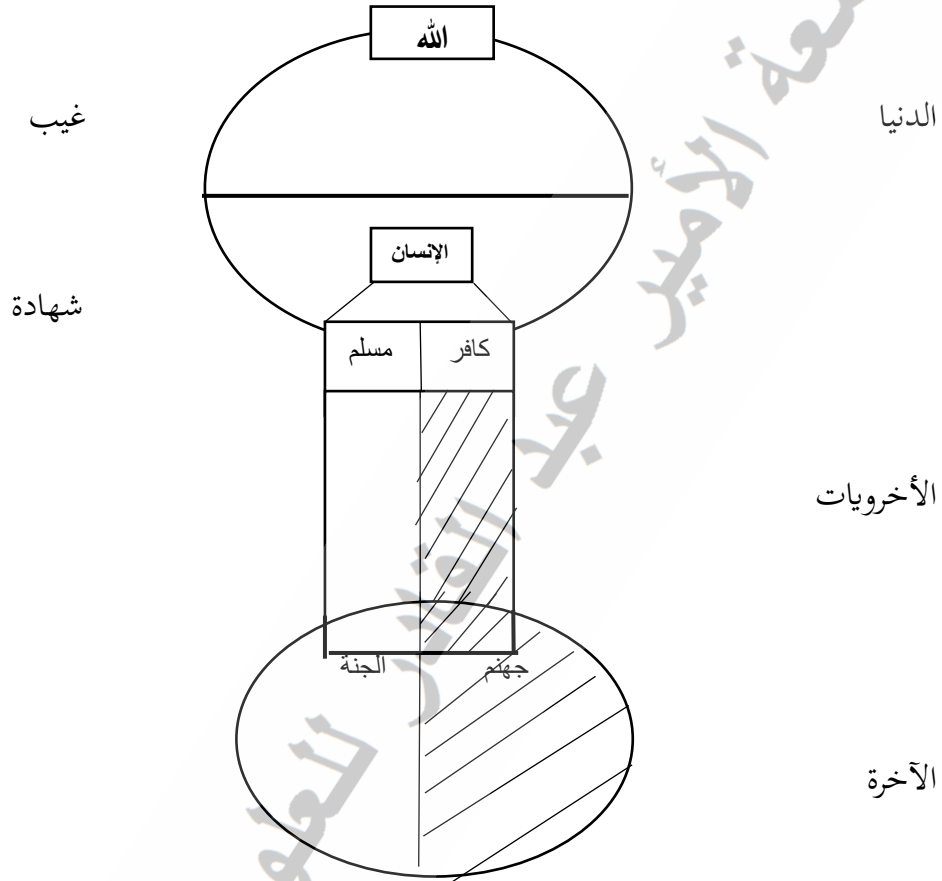
الصلة بـ"الجنة" دوماً، ويتجنب تلك المرتبطة بـ"جهنم"، وهذا هو المبدأ البسيط والقوي جداً للسلوك الأخلاقي في هذا المجتمع الجديد⁽¹⁾.

ويتعلق بمفهوم الآخرة القرآني مجموعة من المفاهيم القرآنية مثل: البعث، النشر والحشر التي كانت موضوع إنكار لدى العرب المخاطبين بالقرآن، وهو ما أوضحه القرآن في سياق الاستنكار عليهم: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾⁽²⁾، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا أَلْدُنْيَا تَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾⁽³⁾، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾⁽⁴⁾.

وفكرة البعث والحساب كانت غامضة في الرؤية الجاهلية للعالم، فهذا المفهوم، كحال المفاهيم الدينية الرئيسية الأخرى، لم يحتل موقعا بعينه في نظام محدد للمفاهيم. أي أن (هذا المفهوم وغيره مما يماثله من المفاهيم كانت موجودة فقط مبعثرة هنا وهناك من دون رابطة داخلية متماسكة تجمع بينها). وهذا يعني أنه على الرغم من وجود مفاهيم أخروية في "الجاهلية"، إلا أنه لم يكن ثمة حقل دلالي للأخرويات راسخ ومحدد المعالم، يمثل حقلا وسطيا بين الدنيا والعالم الآخر. (في أي مجتمع، ثمة الكثير من المفاهيم المتفرقة التي ليس لها حقل دلالي تنتمي إليه، وتفتقر المفاهيم التي من هذا النوع إلى الدعم من نظام قوي متماسك للمفاهيم، ولذلك فهي ضعيفة ولا يمكنها أن تؤدي دورا مؤثرا في الثقافة)⁽⁵⁾. وهذا ما يحدد لنا الاختلاف الجوهرى بين المفاهيم الجاهلية والمفاهيم القرآنية الخاصة بحقل الأخرويات.

ومن خلال الرسم التوضيحي التالي تبين لنا البنية العامة للرؤية القرآنية للعالم:

- 1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 148-149.
- 2- سورة يس، الآية: 78.
- 3- سورة الجاثية، الآية: 24.
- 4- سورة الدخان، الآية: 35.
- 5- ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 155-156.



في محاولة منه لاستجلاء المعالم الكبرى التي (تميز) تبين (تشكل) عالم الوجود في الرؤية القرآنية، اعتمد ايزوتسو منهج التحليل الدلالي في تمييزه لمختلف المتقابلات المفهومية التي تميز الرؤية الإسلامية للعالم، وكذلك الحقول الدلالية التي تتعاطف مع هذه المفاهيم لتشكيل بذلك شبكة مفهومية خاصة بكل معلم واعتمد بالأساس على المادة القرآنية كمرجع له.

ومع ذلك يمكن لنا تسجيل هذه الملاحظات:

- لم يعرض ايزوتسو لأهم ما تقوم عليه البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم من مبادئ وأسس مثل: التوحيد، العدالة، الحرية،... بالرغم من أن الشغل الشاغل له في دراساته هو استجلاء مبادئها ومعالمها.
- ويلاحظ غياب لمبادئ الاستخلاف والتسخير والتعمير كوظائف إنسانية كونية في هذا الوجود.
- اعتمد على مجموعة من الشواهد الشعرية خاصة عنتره - رغم ما قيل في نسبتها إليه -، وهنا نطرح التساؤل الآتي: هل ما نسب إلى عنتره، وأميه، والنابعة،... وغيرهم من أشعار كافية لأن تبصرنا وتقدم لنا الصورة الحقيقية للرؤية العربية الجاهلية للعالم؟

المبحث الثالث: العلاقة بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم

في المبحث السابق كانت البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم موضوع حديثنا، وأوردنا فيه أن (الله) و(الإنسان) يشكلان أهم تقابل مفهومي في هذه البنية. كيف لا، والله مصدر هذا الوجود، والإنسان أهم كائن مكلف في هذا الوجود. إلا أن الرؤية لن تتضح معالمها إلا بالحديث عن أوجه العلاقة بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم. حيث قسمها إيزوتسو إلى أربعة أوجه وهي:

أ-العلاقة الأنطولوجية. ب-العلاقة التواصلية. ج-العلاقة التعبديّة. د-العلاقة الأخلاقية.

المطلب الأول: العلاقة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والإنسان.

منذ بدء التاريخ والإنسان يتساءل عن حقيقة كينونته ووجوده ومصيره، فكان بذلك (سؤال الوجود) القضية الأساسية التي شغلت الفكر الإنساني منذ زمن، ويتضمن ثلاثة أسئلة فرعية: من أين جاء الإنسان؟ وما هو مصدر وجوده بالذات هنا في العالم؟ وما هو مصيره؟ ويجب القرآن أن

(مصدر الوجود هو الله نفسه، فقد منح الوجود للإنسان هبة من غير مقابل) أي أن علاقة الله بالإنسان بالأساس علاقة خالق ومخلوق (1).

وفي سياق حديثه عن هذه العلاقة، أورد كلا من مفهومي (الخلق) و(المصير الإنساني). فالله خالق لهذا الإنسان، وليس هذا الأخير سوى مخلوق له. وأكثر فقد خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم (2). وباختصار ﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (3).

ومفهوم الخلق - حسب إيزوتسو - لم يكن مجهولاً تماماً لدى العرب الجاهليين، بل كانت لديهم فكرة عن الخلق الإلهي لهذا العالم قريبة من المفهوم القرآني واستشهد بيبتين لعنترة بن شداد:

فيا طير الأراك بحق رب براك عساک تعلم أين حلوا

والسياق في هذا البيت يدل على أن كلمة "رب" في هذا البيت تعني الرب الذي خلق الطير. والثاني في قوله:

حرصت على طول البقاء وإنما مبدي النفوس أبداها ليعيدها

ويشهد القرآن الكريم نفسه على وجود فكرة الخلق عند عرب الجاهلية في العديد من الآيات أوردها في سياق المحاججة، والدعوة إلى التسليم بوحداية الله المطلقة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ بِأَنِّي يُوقِنُونَ﴾ (4)، وقوله بعد ذلك: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَلِإِلْحَامِ اللَّهِ بَلَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْفِلُونَ﴾ (5). فهذه الشهادة التي يقدمها القرآن

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 193.

2- تدعم هذه الحقيقة الوجودية مجموعة من الآيات القرآنية: مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَاشَأُ يُوْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ سورة إبراهيم، الآية: 22. وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِتِبَاءَ تَعْبُدُونَ﴾ سورة فصلت، الآية: 36.

3- سورة الرعد، الآية: 18.

4- سورة العنكبوت، الآية: 63.

5- سورة العنكبوت، الآية: 65.

والتي يزودنا بها الأدب الجاهلي تتفق كل منهما مع الأخرى فيما يخص وجود مفهوم للخلق لدى العرب الجاهليين، إلا أن السؤال الذي لا بد من طرحه في هذا السياق هو: إلى أي حد يتفق مفهوم الخلق الجاهلي هذا والمفهوم الإسلامي؟ وإلى أي مدى كان مفهوم الخلق الإلهي هذا مؤثرا في تحديد الرؤية الجاهلية للعالم؟

وكإجابة على هذا التساؤل، يؤكد إيزوتسو أن مجرد وجود كلمات مثل: "خلق" و"خالق" و"باري" إلى آخره، في الأدب "الجاهلي"، لا ينبغي أن يوهنا بأن مفهوم "الخلق الإلهي" كان له دور فاعل ومؤثر في تحديد الرؤية "الجاهلية" للعالم. فهذه (الكلمات وبضعا غيرها من مثيلاتها التي تعني "الخلق" وتتجمع حول اسم "الله"، تؤلف فحسب حقلًا دلاليًا غامض الملامح، وذا حدود مفككة، وهو نفسه ينتمي إلى الحقل الأكبر الذي يتألف من كلمات تشير إلى النظام فوق الطبيعي للوجود. لكن علينا أن نتذكر أن هذا الحقل الخاص بالموجودات فوق الطبيعية احتل مكانا ضيقا وسطحيا في النظام المفهومي الجاهلي ككل⁽¹⁾.

إذن، فالرؤية الجاهلية للوجود لم تكن تعلق أهمية كبيرة على هذا الحقل الدلالي، بخلاف النظام القرآني الذي يهيمن فيه (الله) على مجمل الرؤية للعالم. ولهذا لم يكن مفهوم الخلق يؤدي أي دور حاسم في الرؤية "الجاهلية" للعالم. وذلك هو السبب في محاولة القرآن الدائبة أن يوضح لهم الدلالة الخاصة لهذه الفكرة، وينبئهم إلى مضمونها العميق.

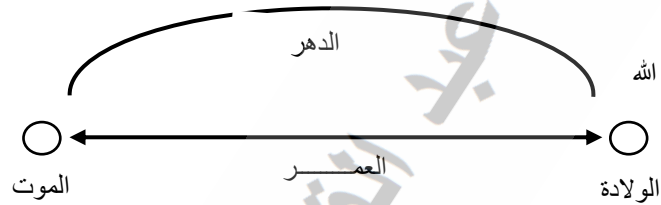
ويضيف إيزوتسو إلى أن سبب عدم الاهتمام بمفهوم الخلق في أيام الوثنية هو أنهم في هذه المرحلة لم يكن لهم اهتمام خاص بأصل وجودهم، وأن اهتمامهم كان منصبا نحو (النهاية) أي نهاية الحياة (الموت). وإن مطلقا على الأدب الجاهلي سيتكشف له عاجلا أم آجلا أن الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يتسبب في إثارة شيء ما يشبه التأمل الفلسفي في الذهن "الجاهلي" هو "الموت". فلقد كان العرب "الجاهليون" (أناسا غير ميالين بطبيعتهم إلى التفكير الفلسفي إلى أدنى حد، لكن باستطاعتهم أن يتحولوا إلى فلاسفة فقط عندما يفكرون جديا بجمالية الموت. من هنا كان الموضوع المفضل لدى الشعراء "الجاهليين" مشكلة "الخلود" ومشكلة اللاجدوى المطلقة التي كانوا يعونها بألم عميق، وقادتهم إلى فلسفة الحياة التي تميزهم: العدمية المتشائمة⁽²⁾.

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 197.

2- المصدر نفسه، ص: 198.

وبالجمله فقد كان المصير الانساني هو الشغل الشاغل لهم، فمنذ لحظة الخلق يقطع هذا الإنسان روابطه - إذا جاز التعبير - مع خالقه، فيصبح وجوده على الأرض منذ تلك اللحظة في قبضة سيد آخر، أكثر قوة إلى حد بعيد. وإن سطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها، وهذا السيد المستبد هو "الدهر" (الزمن) ⁽¹⁾، وهذا ما يتأكد في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ ⁽²⁾.

وتتضح هذه الصورة من خلال الرسم التوضيحي التالي:



ولذلك سمي الدهر بأسماء منها: زمان، عصر، عوض.

ومن هنا تتضح لنا معالم الرؤية الجاهلية لحياة الإنسان، فهي في مضمونها العميق تحمل "شيئا" مظلمًا وغامضًا، يفرض سطوته الغاشمة على سيرورة الحياة لكل إنسان فرد من المهد إلى القبر. وهذا يتطابق تقريبًا مع ما ندعوه عادة بـ"القدر"، فلقد (كان يتصور على وجه الحصر كقوة مدمرة شبه شخصية لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبب أيضًا بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدى الحياة) ⁽³⁾. ولهذا الوجه الأخير المتمثل بتظاهر قوته المدمرة عدد من الأسماء الخاصة مثل: صروف الدهر وأحداثه وحوادثه وريبه وريب الزمان... إلى آخره، وكلها تعني الانقلاب غير المتوقع لـ"الحظ"، وهي تسمى استعاريا "بنات الدهر" أحيانا.

وفي المقابل نجد القرآن يقدم رؤية مختلفة للوجود في مقابل هذه الرؤية الجاهلية المشحونة بالتشاؤمية والعدمية والإحساس بالقهر وغدر الزمان، حيث يظهر مكان هذا الفهم المأساوي للحياة

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 199-200.

2- سورة الجاثية، الآية: 24.

3- ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 202.

مشهد مشرق للحياة الأبدية. وإن هذا التباين بين كلتا الرؤيتين للعالم حول هذه المسألة، كالاختلاف بين الليل والنهار.

فعلى عكس النظام الجاهلي القديم للحياة، يؤشر مفهوم الخلق في النظام الإسلامي إلى بداية الهيمنة الإلهية على كل المخلوقات، فكل شيء أصبح تحت إشراف دقيق من الله. ومن الأهمية أن نشير إلى أن هذا الإله هو إله "العدل" الذي لا يصدر منه ظلم لأحد من عباده، ولم يعد ثمة مفهوم للدهر ومكائده. فمجرى الحياة الإنسانية كلها أصبحت تحت السيطرة الإلهية المطلقة⁽¹⁾. وإن انقضاء الحياة الإنسانية في الرؤية القرآنية مرتبط (بالأجل) وهو ليس (النهاية الكلية). ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ فَضِيَ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾⁽²⁾، ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾⁽³⁾.

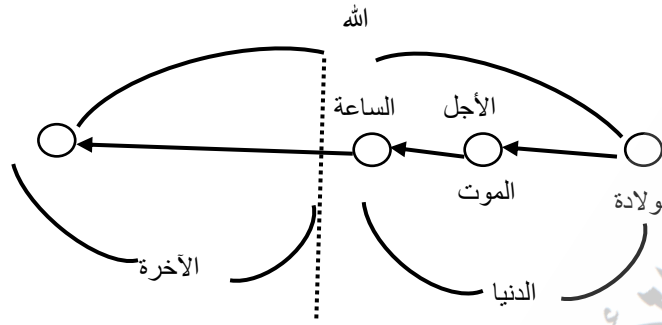
ويختلف مفهوم (الأجل) في النظرة الإسلامية عن النظرة الجاهلية في كون حتمية الموت في صيغة "الأجل"، في التصور الإسلامي، لا تؤدي إلى نظرة تشاؤمية للوجود الإنساني، كما هو معتاد في "الجاهلية". وذلك لأن "الأجل"، بالمفهوم الإسلامي، لا يمثل النقطة النهائية الحقيقية للوجود الإنساني في هذا العالم. بل على العكس، فهو يمثل البداية الفعلية لنوع جديد ومختلف كلياً من الحياة؛ الحياة الأبدية أو "الخلود". (إن الأجل في هذا النظام، أو الموت الخاص بكل إنسان فرد، ليس سوى مرحلة متوسطة في امتداد حياته الكلي، ونقطة تحول في تاريخ حياته، تقع بين الدنيا والعالم الآخر. وخلافاً للنظرة "الجاهلية" للحياة، التي لا ترى شيئاً وراء "الأجل"، فإن النظرة القرآنية ترى وراءه الحياة الحقيقية، على وجه الدقة، وهي حقيقة لأنها "خالدة" كما لا يفتر القرآن عن التأكيد)⁽⁴⁾.

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 207.

2- سورة الأنعام، الآية: 02.

3- سورة آل عمران، الآية: 145.

4- ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 208.



إن ايزوتسو في تقديمه لهذه العلاقة الأنطولوجية اعتمد على منهجية التحليل الدلالي للحقول الدلالية التي تشكل الشبكة المفهومية لكل من مفهومي (الخلق) و (المصير الإنساني). فبإثارته لأسئلة الوجود الخالدة التي تشغل عقل الإنسان وإلى الأبد، ومع أنه لم يشر -ولو إشارة- إلى الوظيفة الوجودية لهذا الإنسان في هذه الحياة في هذه المرحلة، إلا أن معاملها تتضح من خلال ما يأتي، في سياق حديثه عن العلاقة التواصلية، الأخلاقية والتعبدية بين الله والإنسان، في محاولة منه لاستجلاء الرؤية القرآنية للوجود (فلسفة الوجود القرآنية).

المطلب الثاني: العلاقة التواصلية بين الله والإنسان.

في المطلب السابق كانت العلاقة الأنطولوجية (الوجودية) بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم موضوع حديثنا، وتناولناها في إطار أسئلة الوجود الخالدة التي تشغل الفكر الإنساني منذ مبدأ الوجود (من أين أتيت؟ إلى أين أتجه؟ ماذا أفعل؟). وأوضحنا أنها علاقة خالق بمخلوق وأن مصيره إليه. ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ﴾⁽¹⁾.

وعلاقة الخالق-بالمخلوق تقتضي أن يكون هناك نوع من التواصل لإدراك حقيقة هذا الوجود، وهنا نتساءل عن طبيعة هذه العلاقة التواصلية، وما هي الأشكال التي تتخذها؟ وكإجابة على هذا التساؤل، قسم ايزوتسو طبيعة هذه العلاقة التواصلية إلى قسمين:

1- سورة النجم، الآية: 41.

أ/- التواصل اللغوي (اللفظي) الوحي والدعاء.

ب/- التواصل غير اللغوي ويتمثل في الآيات الكونية وشكل الصلاة.

أولاً: التواصل غير اللغوي.

وأول أشكال هذا التفاهم المشترك بين الله والإنسان: التواصل غير اللغوي (غير اللفظي)، أي من خلال "الآيات الطبيعية" المنزلة من قبل الله، والإيماءات والحركات الجسدية من الجانب الإنساني. وفي كلتا الحالتين، من الطبيعي تماماً أن تكون المبادرة من قبل الله نفسه، في حين يكون الجانب الإنساني من هذه الظاهرة مسألة "استجابة" للمبادرة التي يديها الله بشكل أساسي.

* البنية الدلالية لمفهوم الآية:

يمكن تناول البنية الدلالية في اتجاهين:

أ-الاتجاه النازل: وهو أن الله ينزل الآيات والإنسان يكون مستقبلاً لها ومستجيباً لها.

ب-أما الاتجاه الصاعد: فيكون من الإنسان إلى الله، ويتمثل في أشكال العبادة كالصلاة والدعاء.

فالله سبحانه - حسب إيزوتسو- ينزل الآيات كل لحظة ويبينها "آية" بعد "آية" لكل من له قدرة عقلية كافية لإدراكها ك"آيات". ومعنى هذا، وفقاً للقرآن، أن كل هذه الظواهر الطبيعية المشاهدة، مثل المطر والرياح وبناء السماء والأرض، وتعاقب الليل والنهار وتحولات الرياح، ... إلى آخره، لا ينبغي أن نفهمها كظواهر طبيعية مجردة، بل تفهم على أنها علامات أو رموز كثيرة تدل على التدخل الإلهي في شؤون البشر، وأدلة على العناية الإلهية، والرعاية التي اختصاص بها الله البشر في هذه الأرض⁽¹⁾. والهدف منها هو أن تصرف اهتمامنا إلى شيء وراءها، وبذلك فهي ليست مجرد ظواهر طبيعية وإنما ك"علامات" أو "رموز"-آيات) يتمكن من قراءتها فقط أولئك الذين يحيون في مستوى الوجود. وهذا "الشيء وراء" الذي يدل عليه كل ما يدعى بالظواهر الطبيعية بوصفها علامات، هو في التصور القرآني "الله" نفسه، أو بكلام أدق، هذا الوجه أو ذاك لله، مثل كرمه وقدرته ووسطوته وعدله⁽²⁾.

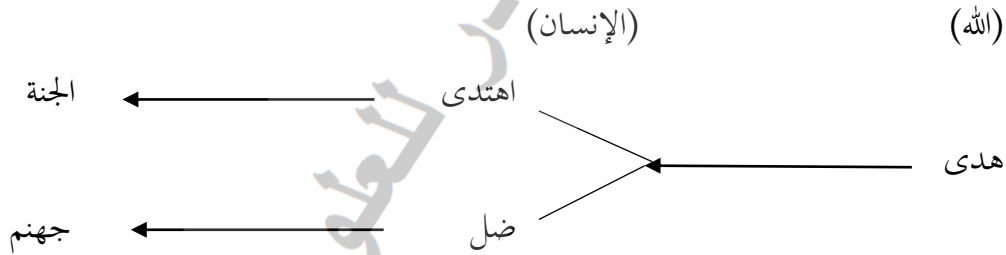
1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 214-215.

2- المصدر نفسه، ص: 215.

ولمفهمة أكثر لمفهوم (الآية) القرآني، يتطلب الأمر منا أن نقوم بتحليل دلالي لهذا المفهوم في إطار الحقل الدلالي الذي تشكله هذه الكلمة -المركز حول نفسها. وبذلك فالملاحظ (أن الاستجابة الممكنة الوحيدة تجاه الآيات الإلهية -سواء أكانت لفظية أم غير لفظية- هي وفقا للقرآن، إما "القبول" أو "الرفض": "التصديق" حرفيا: اعتبارها صادقة وإقرارها، أو "التكذيب" حرفيا: اعتبارها "كاذبة". والإنسان إما أن يقبل "الآيات" كـ "حق" أو أن يرفضها كلية كـ "باطل" ليس لها واقع وراءها أو مجرد نتاج للوهم والخيال الذي لا أساس له. ولا ريب في أن "التصديق" هو الخطوة إلى الإيمان، وأن التكذيب هو الأساس الحقيقي لـ "الكفر" (1).

* مفهوم الهداية الإلهية:

فالقرآن يقدم العملية التواصلية بين الله والإنسان في شكلها النازل المتمثل في تنزيله "الآيات" في شكل حقل دلالي آخر تشكله كلمة مركزية أخرى مماثلة لمفهوم (الآية) وهي (الهداية) أو (الهدى).



ومفهوم (الآيات) بداية هنا يستبدل بمفهوم "الهدى"، فقيام الله بتنزيل "الآيات" هو هداه بالضبط وفقا للرؤية القرآنية. فـ "الآيات" الإلهية تعبر في حقيقتها عن النية الإلهية لهداية البشر إلى الطريق السوي. وكما أن بإمكان الإنسان في النظام الأول أن يختار بين "التصديق" أو "التكذيب"، فإنه في النظام الثاني حر في الاستجابة لهذا الفعل الإلهي بإحدى الطريقتين المتاحتين: إما "الاهتداء"، أي اتباع الهدى المقدم له، أو "الضلال"، أي الابتعاد عن الطريق الصحيح ورفض اتباع الهدى الذي مُنح إياه بكرم عظيم. وإن مآل أولئك الذين يختارون السبيل الأول هو "الجنة"، على حين إن مصير الذين يختارون الثاني هو "جهم" (2).

1- إيوتسو، المصدر السابق، ص: 217-218.

2- المصدر نفسه، ص: 224.

إن المقارنة ستوضح لنا أن القضية في النظام الثاني ليست كالتالي في النظام الأول، حيث يستجيب الإنسان للهداية الإلهية إما بـ"الاهتداء" أو بـ"الضلال"، بل أن يستجيب لـ"الهدى" الإلهي بـ"الاهتداء" وللإضلال بـ"الضلال".

* مفهوم الطريق:

وكما ذكرنا آنفاً، فإن لهذا الثنائي "الاهتداء" و"الضلال" نظيره في حقل دلالي آخر، يتمثل في التباين المفهومي بين "التصديق" و"التكذيب" بوصفهما الشكليين الرئيسيين للاستجابة الإنسانية لـ"الآيات" المنزلة من الله. إلا أن الثنائي الأول يمتلك شيئاً ما يجعله يتميز بدقة عن الثنائي الثاني، فخلافاً لهذا الأخير، لا يمكن للتضاد (الاهتداء، الضلال) أن يفهم من دون وجود مفهوم أساسي يتضمنه: إنه مفهوم "الطريق". فهذا المفهوم يمثل الكلمة -المركز للحقل كله. أي أن مفهوم "الطريق" يؤدي في هذا الحقل الدلالي الدور الذي يؤديه مفهوم "الآية" في الحقل الآخر. ويشار إلى مفهوم "الطريق" في القرآن بعدة كلمات، أهمها: "سبيل"، "صراط"، "طريق"...⁽¹⁾

ويمتلك كل من "الاهتداء" و"الضلال" عدداً من المرادفات، إذ تستعمل أحياناً كلمات مثل: "رشد" و"رشاد" و"قصد" محل "الاهتداء". أما "الضلال" (الفعل "ضل") فتتمتع بكلمات عديدة مختلفة تستعمل فعلاً في القرآن بوصفها مرادفات لها مثل: "عمه" و"قسط"، "نكب" أو "نكب"، و"تاه" و"غوى" و"غوي" والاسم "غى" و"غواية"⁽²⁾.

وإن الطريق الذي يدل عليه الله من خلال "آياته" يصفه على أنه "مستقيم". ويعني هذا في السياق القرآني أنك إذا اتبعت مساره السوي، فسيقودك إلى الخلاص مباشرة. وتقف استقامة الطريق الإلهي هذه في تباين حاد مع "عوج" كل الطرق الأخرى. ويعني العوج في هذا السياق أن الطريق بدلاً من أن يقودك إلى غايتك، يقودك بعيداً عنها⁽³⁾. وفي هذا السياق يتراءى لنا مفهومان مهمان يتضادان أحدهما مع الآخر في الحقل الدلالي لمفهوم الطريق وهما: "الاستقامة" و"العوج". وهما كلمتان قيمتان، لأنهما تشيران إلى قيمتين دينيتين، الأولى إيجابية والأخرى سلبية. ويتضح هذا التضاد تماماً

1- المصدر السابق، ص: 227.

2- المصدر نفسه، ص: 227.

3- المصدر نفسه، ص: 227-228.

من خلال وصف القرآن للكفار في سعيهم الدائم لأن يجعلوا طريق الله المستقيم أعوج⁽¹⁾ في قوله تعالى: ﴿فُلْ يَتَأَهَّلَ الْكُتَّابُ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن -أَمَنَ تَبَغُّونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَلْبِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾، وفي قوله: ﴿...لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾⁽³⁾ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ⁽³⁾.

*الاستجابة الإنسانية للتنزيل في شكل العبادة:

تتخذ الاستجابة للآيات الإلهية المنزلة شكلين لفظي وغير لفظي؛ فاللفظي منه يتمثل في (الدعاء) وهو (حوار القلب الانساني مع الله وسؤاله النعمة والمساعدة)، وغير اللفظي من هذه الاستجابة يتمثل (في القيام بالعبادة والطقوس الدينية التي تعرف في الإسلام بـ "الصلاة")⁽⁴⁾. والعبادة، من زاوية النظر الإسلامية، (تعبير ذو هيئة خاصة عن الإجلال العميق الذي يشعر به الإنسان في حضرة الله)⁽⁵⁾. فعوضاً عن تلقيه آيات الله وكلماته بصورة سلبية، إلا إنه يحض ويؤمر بالتعبير الإيجابي عن مشاعر التوقير والإجلال التي يكنها، ويتجلى ذلك في مجموعة من الأفعال الجسدية برفقة الذين يقاسمونهم الشعور نفسه.

وفي سياق توضيحه للتمايز بين الدعاء والصلاة يقول: (إن الإنسان في دعائه باختصار "يعني" ما يقوله حقاً، بينما في "الصلاة" لا تجسد الكلمات التي ينطقها أفكاره الشخصية، بل تكون بطبيعتها رمزية، بالمعنى الذي تشكل فيه جزءاً من الشعيرة. إن العناصر اللفظية في "الصلاة" ليست لفظية بالمعنى المعتاد للكلمة بتاتا، وفوق ذلك، فإن المهم هنا هو شكل العبادة ككل. وهو شيء أكثر من كونه لفظياً بكثير). ومن هنا فالصلاة ككل، هي (طريقة للتواصل غير اللفظي بين الله والإنسان، وطريقة إنسانية لتأسيس اتصال مباشر مع الله من خلال شكل الشعيرة المأمور بها)⁽⁶⁾.

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 229.

2- سورة آل عمران، الآية: 15.

3- سورة الأعراف، الآيتان: 44-45.

4- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 233.

5- المصدر نفسه، ص: 233.

6- المصدر نفسه، ص: 233-234.

ويذهب إيزوتسو إلى أن مفهوم الصلاة كان معروفا في المرحلة ما قبل الإسلامية فيما يعرف بـ(التحنث) و(السجود) الذي هو أحد الأركان الأساسية في هذه الشعيرة. وهو في حقيقته يمثل الذروة لهذا النوع من العبادة، وذلك بقيام المؤمن بلمس الأرض بجهته أمام موضع العبادة كشكل من التعبير عن الإعجاب العميق الذي يرقى إلى درجة العبادة (1).

ثانياً التواصل اللغوي:

الشكل الثاني للتواصل بين الله والانسان في وجهيه النازل (الله-الانسان) أو الصاعد (الانسان-الله) هو التواصل اللفظي (اللغوي). ويتمثل هذا التواصل في كلام الله (الوحي) في وجهه النازل، وفي الدعاء) في وجهه الصاعد.

وقد قام إيزوتسو أثناء تحليله الدلالي لظاهرة الوحي بمقاربة ألسنية بين كل من مفهوم الوحي (كلام الله) والنظرية السوسيرية اللغوية الواردة في كتابه (les cours de linguistique générale) (2)، حيث يعتبر أن (الوحي مفهوم لغوي بصورة جوهرية) وأن للوحي بهذا المفهوم، في السياق القرآني وجهين لهما نفس الأهمية وإن اختلفا: فالأول: يتمثل في كونه مفهوم "كلام" - بالمعنى التقني الضيق للمصطلح- في تمييزه عن اللغة (اللسان)، والآخر يتمثل في الاختيار-العمدي لا الاتفاقي- للعربية من بين كل اللغات الثقافية في ذلك العصر، لكي تكون وسيلة وحاملة للكلام الإلهي، كما يتجلى بوضوح في القرآن في عدة مواضع. وهنا يمكننا تمييز هذين الوجهين باستخدام المصطلحات الاشتقاقية السوسيرية، وذلك بالقول: (إن الأول يمثل "الكلام" (parole)، بينما يمثل الثاني "اللغة" (langue)، بوصفهما وجهي المسألة. وفي العربية، يكافئ مفهوما "كلام" و"لسان" تقريبا المصطلحين الفرنسيين "parole" و"langue" على التوالي. إن كلا من هذين الوجهين كان له أصداء ثقافية عميقة في تاريخ الفكر الإسلامي لاحقاً) (3).

وكتحليل لمفهوم "الوحي" دلالياً، يقدم إيزوتسو المفهوم على أنه (كلام الله) استناداً إلى الآيتين: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (4)، وقوله:

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 235.

2- De Saussure, les cours de linguistique générale, p: 36.

3- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 241.

4- سورة التوبة، الآية: 06.

﴿أَبْتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرِبُونَهُ مِنْ
بَعْدِ مَا عَفَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

ومن هنا فالكلمات التي تميز مفهوم الوحي الإلهي لا يمكن أن تستعمل للتدليل على أي وجه من وجوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد. فكلمة "تنزيل" -مثلا- لا يمكن أن تعبر عن فعل الكلام العابر بين إنسان وإنسان. إن المعنى "الأصلي" لهذه الكلمة، واستنادا إلى أصلها الاشتقاقي، يمنحها ميزة خاصة كونها لا تستخدم إلا للتواصل فوق الطبيعي، فالجذر الاشتقاقي لهذه الكلمة "ن ز ل" يعني الانتقال من "أعلى إلى أسفل". ولهذا، فالتنزيل يكون بمعنى: "جعل شيء ما يهبط أو ينزل". أما فيما يخص معنى "الوحي"، فلا بد من ملاحظة (أن الكلمة كانت تستعمل أحيانا للدلالة على التواصل الإنساني، أو على التواصل الحيواني كما يحدث غالبا في الشعر "الجاهلي". ولكن حتى في حالات كهذه، لا يمكن أن تستعمل الكلمة إلا عندما يحدث التواصل الذي نحن بصدده -سواء أكان إنسانيا أم حيوانيا- في موقف غير اعتيادي، ويكون مصحوبا دوما بمعنى السرية والغموض)⁽²⁾.

ف"الوحي"، إذا أردنا أن نقاربه تحليليا ونكشف عن بنيته المفهومية الأساسية، يتميز عن بقية أنماط الكلام، باعتباره نوعا خصوصا وحالة متفوقة أو استثنائية من السلوك اللغوي العام والشائع بين كل الكائنات التي تتكلم على الإطلاق، وإن ما يميز هذه الظاهرة اللغوية أن المتكلم هو الله، والمستمع هو الإنسان. وهذا يعني أن العملية التواصلية "الكلام" في هذه الحالة تتم بين نظامين وجوديين مختلفين: بين نظام وجود خارق للطبيعة، ونظام وجود طبيعي. لذا، (فليس ثمة توازن أو انسجام وجودي بين المتكلم والسامع).

أما في عملية التواصل العادي، فيقف كل من المتكلم والسامع على أرضية التساوي الأنطولوجي: إنسان يتكلم ويفهم من قبل إنسان آخر. إذ لا يمكن أن يكون هناك تواصل لغوي بين إنسان وحصان مثلا، لأنه لا يوجد تساوي في مستوى الوجود بين الإنسان والحيوان، أيا ما كانت

1/ سورة البقرة، الآية: 74.

2/ ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 242-243.

درجة ذكاء الأخير. وأقصى ما يمكن أن يقوم بين الشريكين في حالة كهذه هو تبادل للعلامات غير لفظي أو فوق لغوي (1).

وفي سياق حديثه عن (البنية الدلالية للوحي)، تطرق في البداية إلى المفهوم الأصلي (الأساس) للوحي وذكر ثلاث شروط جوهرية لاستخدام هذا المفهوم:

أ/ أنه تواصل في المقام الأول: أي إنه (علاقة بين شخصين). ومعنى ذلك أن العملية لكي تتم فلا بد أن يقف على المسرح شخصان (أ) و(ب) كي يقع الحدث الذي يدعى "الوحي" فعليا. ففي هذه العملية، يتصرف (أ) بفعالية تجاه (ب)، والفعل نفسه انتقال لإرادة (أ) وأفكاره بواسطة علامة أو علامات، وليس ثمة تبادل، أي أن العلاقة حالما تترسخ لا يمكن أن تعكس على الإطلاق. إنها تواصل أحادي الجانب على نحو صارم (2).

ب/ أنه ليس لفظيا ضروريا:

ج/ ثمة دائما معنى من الغموض والسرية والخصوصية الشخصية: فهذا النوع من التواصل يقتصر فهمه على فئة معينة إذا جاز القول. ومن ثم فالتواصل بين (أ) و(ب) مسألة خصوصية جدا؛ (أ) يجعل نفسه واضحا تماما ل(ب)، ول(ب) وحده، وهناك تواصل كامل بينهما، لكنه يتم بتلك الطريقة التي يكون فيها سياق التواصل صعب الفهم من قبل الآخرين (3).

والبيت التالي لعلقمة الفحل يوضح هذا الأمر:

يوحي إليها بإنقاض ونقنقة كما تراطن في أفدائها الروم

وبمايز ايزوتسو مفهوم (الوحي) القرآني عن التصور الشاماني للوحي والإلهام، وكذلك عن مفهوم (الشاعر) و(الكاهن) الذين اتهم بها الرسول -صلى الله عليه وسلم- من قبل مشركي مكة، باعتبار أن كلا من المفهومين (الشاعر) و(الكاهن) بحكم المنصب الذي يتبوأنه في قبائلهم، يعتبران مراجع في السلم والحرب ولسان حال القبيلة وهذه الميزة اكتسبها من قدرتهما على التواصل بالجن.

1/ ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 245.

2- المصدر نفسه، ص: 249.

3- المصدر نفسه، ص: 249-250.

ووفقا للقرآن، هناك ثلاثة أنماط من التواصل اللفظي بين الله والانسان، وقد ميز بينهما في سورة الشورى في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ ﴾⁽¹⁾. فالنمط الأول - حسب ايزوتسو - لم يوضح في هذه الآية، إلا أن كلمة "وحي" في هذا السياق تشير إلى ذلك النوع من التواصل المباشر الذي خص به موسى عليه السلام. أما الثاني، فمن خلال التعبير المستخدم "من وراء حجاب"، فيشير إلى أن هناك تواصل لفظي، إلا أن السامع في هذه الحالة لا يرى المتكلم. والنوع الثالث المشار إليه في الآية، يتمثل في التواصل اللفظي من خلال رسول خاص، حيث لا يسمع الموحى إليه الكلمات المنطوقة فحسب، بل يمكن أن يرى المتكلم أيضا.

والعملية التواصلية في القرآن هي عملية تواصلية رباعية الأطراف (أ-و-ب-ج) ويبين ايزوتسو هذه العلاقة فيقول: (إن هدف الوحي الإلهي الدقيق هو القضية الأساسية في المرحلة الرابعة. إن الله، كما رأينا للتو، يكشف عن إرادته لمحمد-صلى الله عليه وسلم-بواسطة رسول سماوي. لكن محمدا - صلى الله عليه وسلم- نفسه ليس الهدف النهائي. فالوحي لا يهدف إلى الخلاص الشخصي لمحمد-صلى الله عليه وسلم-. وإن الله لا يتكلم إلى محمد-صلى الله عليه وسلم- من أجل الكلام إليه ببساطة. إن الكلمات الإلهية يجب أن تتجاوز محمدا-صلى الله عليه وسلم-: أن تبلغ إلى الآخرين. في الحالات الاعتيادية للفعل الكلامي (أ-ب) يتكلم (أ) مع (ب) ويتوقف الكلام عندما يصل إلى (ب). وإذا كان لا بد من استمرار الكلام حوارا، فإن العملية نفسها ستبقى كما هي ببساطة، إذ يصبح المستمع الأصلي (ب) متكلما، ويقول شيئا ما ل(أ) المتكلم الأصلي (ب-أ)؛ هذه هي بنية الكلام المعتاد. بينما في حالتنا الخاصة، لا بد ل(ب) أن يصبح متكلما بدوره، لا بالاتجاه المعاكس، بل بالاتجاه نفسه، أو على الأصح، كمبرغ لما قد قاله (أ). هنا تظهر مسألة "التبليغ" أو "البلاغ"، فيسمى (ب) رسولا بوظيفته كمبرغ للكلمات الإلهية تحديدا. وفي ضوء هذا، فإن مفهوم "الوحي" في الإسلام ليس "علاقة -ثلاثة أشخاص". والواقع أنه لا بد من أن يعد مفهوم "علاقة-أربعة أشخاص": (أ-و-ب-ج). إن الشخص (ج) ووفقا للقرآن نفسه كان من الناحية التاريخية أهل مكة أولا، ثم العرب ككل، ثم كل الذين دعوا بأهل الكتاب، ثم كل البشر أخيرا. وإن (ب) ليس مجرد إنسان يتلقى الوحي الإلهي، بل إنه إنسان يتلقاه وينقله إلى الناس. وبهذا الفهم فإن

1- سورة الشورى، الآية: 48.

محمد-صلى الله عليه وسلم-الآن رسول الله يتصرف كوسيط بين الله والعالم، تماما مثلما كان الملاك جبريل (عليه السلام) رسولا، أرسله الله إلى محمد⁽¹⁾.

وأمر مهم جدا يستنتج من خلال هذا هو أنه (مادام (ب) ناقلا لما قاله (أ)، فلا بد له من تذكر كلام (أ) ونقله كلمة كلمة. إن عليه أن يبلغ (ج) الكلمات والعبارات التي أعطيت له بالضبط. وليس مسموحا بأدنى حذف أو تغيير مهما كان طفيفا.

وخلاصة القول: إن (الوحي) بمعناه الحصري-الديني على نحو خاص-، هو نوع خصوصي من التواصل اللغوي الذي يحدث بين الله والإنسان في الاتجاه النازل: من الله إلى الإنسان. إن الله يوجه كلماته إلى الإنسان: مباشرة إلى الرسول، وبصورة غير مباشرة إلى البشر عموما.

أما الوجه الثاني للعلاقة التواصلية بين الله والإنسان في وجهها الصاعد فيتمثل في (الدعاء) والسبب الذي يدفع الإنسان إليه حسب إيزوتسو قد يكون مختلفا من حالة إلى أخرى، فهو إما أن يكون ورعا عميقا تجاه الله في أقصى حالاته، أو يمكن أن يكون -والحقيقة أن هذه هي أكثر الحالات المعتادة- في موقف خطر داهم. ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَٰلِكَ زَيَّرَ لِلْمُغْرِبِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾، ﴿هُوَ الَّذِي يَسِّرْكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَئِينَ بِهِمْ يَرْيَحُ طَيْبَةً وَبَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾⁽³⁾.

فهذا النوع من السلوك اللغوي يحدث فقط عندما يجد الإنسان نفسه في موقف غير اعتيادي يجعله خارج إطار ذهنه اليومي المعتاد. أي أن هذا يحدث عندما يجد المتكلم نفسه في "موقف حدي"- كما سماه إيزوتسو-، إذ في هذا الموقف الحدي فحسب، يمكن للقلب الإنساني أن يتطهر

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 281.

2/ سورة يونس، الآية: 12.

3/ سورة يونس، الآية: 22.

ويكون نقيًا من الأفكار الدنيوية. وبناء عليه، تصبح اللغة التي يتكلم بها ذات طابع روحي إلى أقصى حد. ف"الدعاء" إذن هو: (محاورة القلب الشخصية الحميمة جدا مع الله، والتي لا تحدث إلا عندما يكون القلب الإنساني في حالة كهذه)⁽¹⁾. وتبين هذه العلاقة الأساسية للدعاء بـ"الموقف الحدي" من خلال قوله تعالى: ﴿فَلْأَرَأَيْتَكُمْ إِنْ آتَيْتَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَوْ آتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤١﴾ بَلِ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤٢﴾﴾⁽²⁾.

أما في الحالة التي يسترخي فيها هذا التوتر الروحي الأصلي جزئياً، يتحول الدعاء-حينئذ- إلى عادة تقية ثابتة عميقة الجذور. وعندها يصبح الدعاء "عبادة"⁽³⁾. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿وَأَفِيْمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽⁵⁾.

ويؤكد القرآن في العديد من الآيات أن الله سبحانه وتعالى على استعداد دائم لتقبل الدعاء والاستجابة إن دعاه الإنسان بإخلاص: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: العلاقة التبعدية (الرب- العبد).

وتتمثل هذه العلاقة في كون(الله) ربا، والإنسان بوصفه عبداً له. وهذا التصور- كما يؤكد إيزوتسو- لم يكن أمراً مجهولاً تماماً لدى عرب ما قبل الإسلام "الجاهليين"، إلا أن الله في تصور الجاهليين لم يكن الرب الوحيد المطلق، فقد كان إلى جانبه العديد من الأرباب والربيات. أما الإسلام

1/ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 303.

2/ سورة الأنعام، الآيات: 41-42.

3/ إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 303.

4/ سورة الأنعام، الآية: 52.

5/ سورة الأعراف، الآية: 29.

6/ سورة غافر، الآية: 60.

فيقدم اعترافاً صريحاً بكونه المليك المطلق، والرب الوحيد المطلق للعالم كله (1). وإن ما عداه سواء أكانوا ملائكة أم أنبياء أو جناً لا ينبغي أن تعد (أرباباً) من دون الله، وهذا ما أكدته القرآن في العديد من آياته: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا بِعِبَادِهِ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (2)، ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (3).

وترسيخ الله كـ"إله" مطلق على العالم كله في الرؤية الإسلامية، أدخل تغيير جذرياً على العلاقة بين (الله - الإنسان)، وتشكلت بذلك العديد من المصطلحات المفتاحية ذات الأهمية القصوى في القرآن.

وأمام هذه المطلقية، فإن الموقف الوحيد الذي ينبغي للإنسان أن يتخذه تجاهه هو الخضوع والتذلل والتواضع التام، ومن دون أي تحفظ. باختصار، (على "العبد" أن يتصرف كـ "عبد"، ومن هنا، كان التطور الدلالي المهم الذي تبينه كلمة "عبادة" المشتقة من المعنى الحرفي الأصلي: "الخضوع له مثل عبد"، أو "الخضوع له كما يتعين على العبد أن يفعل"، والذي صار يعني أخيراً "عبادة" و"تعبد" (بالمعنى الديني) (4). وإن هذا الترابط بين المفاهيم يتضح جلياً في الآية التالية: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا بِعِبَادِهِ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (5).

وفي محاولة منه لاستجلاء هذه العلاقة، قام إيزوتسو بتحليل دلالي لمجموعة من المصطلحات التي تتعالق مع مفهوم "العبادة"، فتحدث عن مفهوم "الإسلام" والفعل منه: (أسلم)؛ فـ"أسلم وجهه لله" تعني في معناها الحرفي، وبشكل أساسي: (شخصاً يسلم نفسه طوعاً للإرادة الإلهية، واضعاً ثقته كلية في الله. إنه باختصار، نوع من استسلام النفس غير المشروط الذي يعبر عن ذاته في آية كهذه فعلياً) (6).

1/ إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 307.

2- سورة مريم، الآية: 65.

3- سورة آل عمران، الآية: 79.

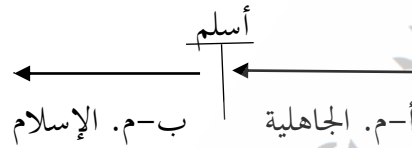
4- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 308.

5- سورة مريم، الآية: 65.

6- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 310.

ويتجلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (1).

ثم تحول هذا المصطلح بعد ذلك ليطلق علما على الدين الجديد الذي جاء به محمد-صلى الله عليه وسلم-. فالفعل "أسلم" يمثل نقطة التحول-بالمعنى الديني- في حياة الانسان، والفاصل بين مرحلتين كما هو مبين في الرسم التوضيحي التالي:



فهي تقطع مدة حياته كلها إلى نصفين: (أ، ب) سيتغييران أحدهما مع الآخر تماما ابتداء من هذه النقطة. والفعل "أسلم"، تعبيرا بمصطلحات علم النحو، ينتمي إلى مجموعة خاصة من الأفعال التي تعرف بـ "الشروعية". ومعنى آخر، (إنه يدل، بدلا من الدلالة على طبيعة معدلة، على شيء ما جديد يوجد لأول مرة. إنه يؤشر بداية إلى وضع جديد وولادة لطبيعة جديدة. إلا أنه في صيغة اسم الفاعل "مسلم" ثمة دلالة على صفة دائمة قليلا أو كثيرا، لكن حتى عندها، فإن المضمون هو أنها صفة نشأت عن الخطوة الحاسمة التي اتخذت (2).

ويتعلق هذا المصطلح مع مفاهيم الطاعة، الخضوع، التواضع، الخشوع والتضرع، ... فإن يصير الانسان مسلما، يتضمن أشياء كثيرة مختلفة، إلا أنه وفي هذا السياق فيعني -بشكل رئيسي- أن الإنسان قد تخلى عن أنانيته وخطرسه واعتداده بالقوة الإنسانية. فتجده يقف متواضعا ذليلا كـ "عبد" أمام الله ربه وسيده. وهذه "العبودية" هي الصفة المميزة للقسم (ب) في الشكل التوضيحي أعلاه. وفي المقابل، تقف هذه الصفات المعبرة عن مفهوم الإسلام في تضاد مفهومي مع مجموعة من الصفات التي تعبر عن مفهوم الجاهلية: الاستغناء، الطغيان، استكبار، حمية، ... وغيرها من الصفات التي كانت مصدر فخر للإنسان الجاهلي (3).

1- سورة البقرة، الآية: 128.

2- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 310.

3- المصدر نفسه، ص: 312.

ومفهوم (الجاهلية) - كما يذهب ايزوتسو - يتضاد مع مفهوم (الحلم) الذي يمكن أن يعد الشكل قبل الديني - ما قبل الإسلامي - لمفهوم الإسلام، وذلك أن (الدين الجديد عندما قام باستبدال مفهوم "الحليم" القديم بالمفهوم الجديد "المسلم" أو "المؤمن"، فقد حدث الاستبدال تدريجياً، وكعملية طبيعية، كما يمكن أن يقال، من دون أن يتسبب في هذا الشأن بتقاطع مفاجئ مع الأخلاق العربية القديمة)⁽¹⁾.

ويعتبر ايزوتسو أن هذا التضاد بين (الجاهلية) و(الحلم) في المرحلة الإسلامية تطور إلى تضاد بين مفهومي (الإسلام) و(الكفر). (ففي السابق كان التضاد "جهل"/"حلم"، أما الآن، وفي القرآن، فقد تخلى مفهوم "الحلم" كمضاد لـ"الجهل" عن موقعه لعدد من المفاهيم الجديدة. والإسلام هو الأكثر أهمية من بينها، بكل ما للكلمة من معنى). وفي المقابل، فإن مفهوم "الجاهل" الذي ظل يؤدي دوراً مهماً في الرؤية القرآنية للعالم كموقف نموذجي للكفار العنيد، قد نسخ بالمفهوم الذي ما يزال الأكثر أهمية، وهو مفهوم "الكافر" بكل ما للكلمة من معنى أيضاً. إن هذا قد أظهر إلى الوجود تضاداً جديداً: "كافر"/"مسلم"⁽²⁾.

أما ابن نبي - رحمه الله - فقد ربط مفهوم الجاهلية بمفهوم الوثنية، فبالرغم من الشعر الرائع والأدب الفذ الذي اشتهرت به هذه المرحلة إلا أن ذلك لم يشفع لها من أن يصفها القرآن بالجاهلية. فهذا التراث الثقافي العربي - بالنسبة إليه - لم يكن يحوي سوى الديباجة المشرقة الخالية من كل عنصر خلاق أو فكر عميق. فمن منطلق كون الوثنية في نظر الإسلام جاهلية، فإن الجهل في حقيقته وثنية. لأنه لا يغرس أفكاراً بل ينصب أوثاناً. ولذا فمن سنن الله في خلقه أنه (عندما تغرب الفكرة يبرز الصنم)⁽³⁾.

ويعتبر مفهوم (الدين) من المصطلحات المفتاحية التي تحدد طبيعة هذه العلاقة التعبدية (الرب - العبد) لأن الدين - حسبه - يتضمن إلى غيره من العناصر عنصر (الطاعة) و(العبودية) الدلالي البارز. ولاستجلاء المفهوم القرآني (للدين)، تعرض ايزوتسو للمفهوم في الشعر الجاهلي وقال بأنه يكشف عن ثلاثة معاني جذرية وهي: أ- (العادة) و(الطقس). ب- الجزء. ج- الطاعة. ولكلمة (الدين)

1- المصدر السابق، ص: 315-316.

2- المصدر نفسه، ص: 338.

3- مالك بن نبي، "شروط النهضة"، مصدر سابق، ص: 30.

—وصيغته الفعلية (دان)—وجهان متضادان: فالأول إيجابي، ويعني: "يقهر"، "يقمع"، "يحكم بقوة". أما الثاني فهو سلبي، ويعني: "يخضع"، "يستسلم"، "يصير طيعا منقادا"⁽¹⁾.

ويذهب ايزوتسو إلى أن هذا المفهوم تحول إلى مفهوم (الملة) التي تعني (الدين بوصفه شيئا موضوعيا بكل ما في الكلمة من معنى، ونظاما رسميا من العقائد والشعائر التي تشكل مبدأ الوحدة لمجتمع ديني بعينه، وتعمل كأساس لحياته الاجتماعية). وخلافا لكلمة "دين"—التي ظلت محتفظة بالمعنى الدلالي للإيمان والاعتقاد الشخصي—الوجودي، فإن "الملة" (تتضمن شيئا ما صلبا موضوعيا شكليا، وتذكرنا دوما بوجود مجتمع قائم على دين مشترك واحد)⁽²⁾. وباختصار، فالدين "ينشأ من" "الطاعة" الشخصية الخالصة، ويتقدم باتجاه أن يكون ماديا موضوعيا. ففي هذه المرحلة الأخيرة، يقترب المفهوم أكثر من مفهوم "الملة"، ويصبح مترادفا معه. ويتضح الأمر أكثر بمقارنتنا للآيتين التاليتين: في قوله تعالى: ﴿وَلَسْ تَرْضِيٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾⁽³⁾، وقوله: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦٢﴾ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦٣﴾﴾⁽⁴⁾.

المطلب الرابع: العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان.

فالوجه الآخر للعلاقة بين الله والإنسان هو الوجه الأخلاقي (العلاقة الأخلاقية). أي أن الله يتصرف تجاه الإنسان بطريقة أخلاقية وما على الإنسان إلا أن يكون في مستوى هذا التصرف، فيستجيب لهذه المبادرة الإلهية بطريقة أخلاقية أيضا. وهي حقيقة جوهرية في بنية دين مثل الإسلام أن يستجيب الإنسان على نحو أخلاقي صحيح. (إنها ليست مجرد مسألة الخير أو الشر الإنساني

1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 342.

2- المصدر نفسه، ص: 352.

3- سورة البقرة، الآية: 120.

4- سورة الأنعام، الآية: 162.

كما كانت في العصر "الجاهلي". فلأخلاق الآن جزء متمم للدين، والدين كله متأصل فيها، ويعتمد بالتأكيد على استجابة الإنسان الأخلاقية⁽¹⁾.

ومن المنطلق المنهجي التحليلي الدلالي الذي اعتمده في دراساته حول الإسلام، حاول إيزوتسو أن يبين طبيعة هذه العلاقة الأخلاقية، فقام بعملية تحليل دلالي للمصطلحات الأخلاقية المفتاحية التي تحدد طبيعة هذه العلاقة.

فإن الله - سبحانه وتعالى - هو المتفضل على الإنسان بالخلق وبما وهبه من نعم فهو الرحيم الغفور وما على الإنسان إلا أن تكون استجابته مقابل هذه النعم (بالشكر) الذي تطور فيما بعد ليروحن ويتلبس بلباس ديني ويصبح بمعنى (الإيمان). والأهمية البالغة لهذا المفهوم الجديد تتضح معالمه من حقيقة أن (الشكر) يمثل (القسيم الإنساني، إذا جاز القول، للخير الإلهي الجوهري، وهو على هذا النحو يرتبط من دون انفصال مع واحد من أكثر الأوجه تميزا للطبيعة الإلهية. كما تتضح أيضا من خلال حقيقة أن بين "الشكر" و"الإيمان" مسألة خطوة واحدة لا أكثر، إلى حد أن "الشكر" في مواضع كثيرة من القرآن مرادف تقريبا لـ"الإيمان"⁽²⁾. وهذا ما أوضحناه سابقا عند مناقشتنا لمفهوم "الآية".

أما إذا كانت الاستجابة الإنسانية على نحو مناقض فهذا هو (المجود) و(إنكار الفضل) الذي يتطور ليأخذ فيما بعد مفهوم (الكفر) المقابل لـ(الإيمان).

وهنا يظهر الوجه الآخر لله (إله العقاب) لهؤلاء الذين يختارون "الكفر" بدلا من "الشكر" أو "الإيمان"، هؤلاء (الذين يرفضون بعناد التواضع أمام الله، أيضا لأولئك العابثين اللامبالين بطبيعتهم، الذين يقضون حياتهم في اللهو واللعب والضحك والعريضة، غير عابئين إطلاقا بالحياة الآخرة، وباختصار "الغافلون")⁽³⁾. إن الله هنا هو إله العدالة الصارمة التي لا تضعف، وإله "الحساب العسير" في يوم القيامة "الشديد العقاب، و"ذو الانتقام" الذي يصيب "غضبه" كل من يقع عليه بالدمار.

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 355.

2- المصدر نفسه، ص: 357.

3- المصدر نفسه، ص: 360.

ومن المفاهيم الأخلاقية الإسلامية التي لها أهمية مركزية في تحديد طبيعة هذه العلاقة مفهوم (التقوى)، كمفهوم ديني بمعنى (الورع) الذي يبيده الإنسان أمام الله سبحانه بالاستجابة لأوامره والانتهاز عن مناهيه.

ومفهوم التقوى سيكون أحد المصطلحات التي سنتناولها بالتحليل في الفصل الأخير.

خلاصة

من خلال عرضنا للبنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم، ولأوجه العلاقة بين الله والإنسان في فلسفة الوجود القرآني، تتجلى لنا براءة هذا الباحث الياباني اللغوية والثقافية. ويتجلى ذلك من خلال الشواهد اللغوية التي اعتمدها ليدعم بها نظريته. إن تمرسه في عملية التحليل الدلالي أهله ليكشف عن المفاهيم والكلمات المفتاحية التي تحدد أي وجه من وجوه هذه العلاقة.

إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نسجل عليه مجموعة من الملاحظات:

* اعتماده على شواهد غير موثقة من الشعر الجاهلي.

* رغم أن إيزوتسو يؤكد على خصوصية اللغة المستعملة في القرآن، وأن القرآن أضفى على مجموعة من المصطلحات طابعا دينيا تتميز به عن المعنى الأصلي لها، إلا أن إيزوتسو في العديد من الحالات يفسر المصطلحات القرآنية بمعناها (الأصلي) أي الاستعمال الجاهلي لها، وبهذا يناقض نظريته القرآنية للغة.

* واعتراض آخر يمكن أن نوجهه لإيزوتسو وهو: ما هو الأساس الذي اعتمده إيزوتسو في تحديد أوجه هذه العلاقة؟ هل قام بتحليل دلالي للمصطلحات ليستنتج هذه الأوجه؟ أم إنه حدد هذه العلاقة مسبقا وقام بعملية التحليل الدلالي للمفاهيم التي تبين هذه العلاقات ليدعم بها موقفه المسبق؟ .

الفصل الثالث:

تحليل دلالي

نحوذجي لكلمات

مفتاحية قرآنية

الفصل الثالث: تحليل دلالي نموذجي لكلمات مفتاحية قرآنية

تمهيد:

عرضنا في الفصل السابق للبنية المفهومية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم (كيفية تبين عالم الوجود ومفهيمته في القرآن) كما بينها ايزوتسو، من خلال دراسته للمصطلحات المفتاحية المحددة لعالم الوجود القرآني.

أما هذا الفصل فسيكون تطبيقيا بحثا؛ حيث سنقوم بتطبيق معطيات التحليل الدلالي على مجموعة من المفاهيم المفتاحية القرآنية لنكشف عن الجديد أو الإضافة التي يمكن لعلم الدلالة أن يقدمها للدراسات القرآنية.

المبحث الأول: "الله" .. الكلمة - المركز في الديانة الإسلامية:

إن أية محاولة منهجية لمفهومة وتفسير عالم الوجود القرآني اعتمادا على منهج التحليل الدلالي لن تأتي أكملها، إلا إذا سبقها تحليل منهجي للمفهوم المركزي في العالم القرآني - مفهوم (الله) - باعتبار أن الرؤية القرآنية للعالم ذات مركزية إلهية بشكل جوهري، وطبيعي تماما - كما يقول ايزوتسو- أن يهيمن مفهوم (الله) في نظام كهذا على كل شيء من الأعلى، ويمارس تأثيرا عميقا في البنية الدلالية لكل الكلمات المفتاحية⁽¹⁾. (ذَالِكُمْ أَللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ بِعَابُدُوهُ وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلٌ ﴿١٣﴾)⁽²⁾.

وللقيام بهذه المهمة يقتضي الأمر منا أن نتعرف على المفهوم الأصلي (Basic) والعلاقي Relational لهذه الكلمة، ثم نقوم باستقصاء هذا المفهوم في المرحلة ما قبل القرآنية، وبعد ذلك نتقدم بعرض موجز للمفهوم القرآني لهذه الكلمة لتبيّن إلى أي حد يتقارب (يتقاطع) المفهوم القرآني لكلمة الله مع المفاهيم السائدة في شبه الجزيرة العربية قبل نزول القرآن.

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 157.

2- سورة الأنعام، الآية: 102.

المطلب الأول: المفهوم الأصلي والعلاقي لكلمة (الله)

كما سبق وأوضحنا في الفصل الأول من هذه الدراسة، فالمعنى (الأساسي) لكلمة ما، يكون شيئاً متأصلاً فيها تحمله معها أينما وجدت في حين يكون المعنى (العلاقي) لها (شيء إضافي يتم إلحاقه وإضافته إلى الأول باتخاذ الكلمة موقعا خاصا في حقل خاص، مرتبطة بعلاقات متعددة الأشكال بكل الكلمات المهمة الأخرى في ذلك النظام)⁽¹⁾.

في البداية يذهب ايزوتسو إلى أن اسم (الله) كان معروفا بالذات في (الجاهلية) والإسلام، والقرآن لم يأت باسم جديد للإله غريب وغير مألوف لمعاصريه عندما بدأ باستعمال هذه الكلمة ويؤكد ملاحظته هذه بقوله: (إن حقيقة أن اسم (الله) كان معروفا لدى العرب الوثنيين والمسلمين، بالذات، وخاصة حقيقة أنه أثار الكثير من المناقشات الساخنة حول مفهوم (الإله)، توحى على نحو حاسم بأن هناك أرضية فهم مشتركة بين الطرفين، وإلا ما كان يمكن أن يحدث جدال ونقاش مطلقا. وعندما خاطب الرسول-صلى الله عليه وسلم- مناوئيه باسم (الله)، فإنه فعل ذلك بشكل مباشر وبسيط لأنه كان يعلم أن هذا الاسم يعني شيئا -شيئا مهما- بالنسبة إلى أذهانهم أيضا. ولم يكن الأمر كذلك، لما كانت فعاليته ذات معنى بهذا الشأن)⁽²⁾.

وهذا ما يوحي بوجود عنصر دلالي مشترك بينهما، فما هو هذا العنصر المشترك؟ ولمعرفة ذلك علينا أن نستبين الفرق بين المعنى الأساسي والعلاقي لهذا المفهوم.

وكمعنى (أساسي) لمفهوم (الله)، يصوّب ايزوتسو ما ذهب إليه الكثير من الباحثين الغربيين في مقارنتهم لهذه الكلمة مع الكلمة الإغريقية (Ho-theos) التي تعني (ال-إله) ويؤكد أن (هذا الاسم بمستواه التجريدي كان معروفا لدى كل القبائل العربية. فكقاعدة عامة، كان لكل قبيلة في العصر الجاهلي مجموعة من الآلهة المحلية الخاصة بما يعرف كل منها باسمه)⁽³⁾. وهذا ما مهّد الطريق، بالإضافة إلى تأثير الاستعمال اليهودي والنصراني لهذه الكلمة، لتطويع (مفهوم الإله) الجاهلي بين العرب باتجاه

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 45.

2- المصدر نفسه، ص: 158-159.

3- المصدر نفسه، ص: 160.

مفهوم أكثر رقياً من ذلك الخاص بمجموعة من الآلهة القبلية، ليس بين سكان المدن وحسب، لكن بين بدو الصحراء الخالص أيضاً.

ويخلص بعد ذلك إلى أن (مفهوم الله) مجرد بمعناه الأساسي البسيط الذي توحى به بنيته الشكلية (الله = ho theos) (لم يتم إدخاله مباشرة إلى النظام المفهومي الإسلامي هابطاً - كما يقال - من عالم ميتافيزيقي ما من المفاهيم المجردة، بل إنه دخل في النظام الإسلامي - واقعياً، أي من الناحية التاريخية - من خلال نظام آخر، هو النظام (الجاهلي) للمفاهيم الدينية، أي ما كانت فجاجة هذا النظام. فقبل أن يدخل الاسم في الإسلام، كان لفترة طويلة جزءاً من النظام (الجاهلي)، وجزءاً مهمّاً إلى حد بعيد أيضاً)⁽¹⁾.

وأمام هذا المعنى الأساسي لهذه الكلمة، يذهب ايزوتسو إلى أن هذه الكلمة قد اكتسبت في النظام (الجاهلي) قدراً كبيراً من المعنى (العلاقي) الذي يخص الرؤية الجاهلية للعالم، فضلاً عن معناها (الأساسي)، ويؤكد أن (الإسلام قد وجد في المكونات (العلاقية) التي نمت حول مفهوم الله في نظام (الجاهلية) شيئاً ما مغلوفاً ومتعارضاً تماماً مع تصوره الديني الجديد، فكفاح بعنف ضده وضد من يؤيده. وكانت على رأس تلك العناصر المرفوضة فكرة أن الله - على الرغم من أنه الإله الأعلى بلا شك - قد سمح بوجود ما يدعى بـ(الشركاء) معه)⁽²⁾.

وأما عن هذه المكونات العلاقية التي تشكلت حول مفهوم الله، فقد ميز ايزوتسو بين ثلاث حالات مختلفة هي⁽³⁾:

أ- المفهوم الوثني لكلمة الله: كيف يفهم العرب (الجاهليون) كلمة (الله) وكيف يتحدثون عنها.

ب- الاستعمال اليهودي -المسيحي لهذه الكلمة.

ج- استعمال الوثنيين العرب (الجاهليين) لمفهوم الإله الكتابي (اليهودي والنصراني).

د- الاستعمال الحنفي لمفهوم الله.

وسنقدم تفصيلاً أكثر حول هذه الزوايا المختلفة للاستعمال العلاقي لمفهوم الله في المطلب الموالي.

1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 161.

2- المصدر نفسه، ص: 162.

3- المصدر نفسه، ص: 163-164.

المطلب الثاني: البنية الدلالية لما قبل القرآنية لكلمة (الله).

حديثنا عن المفهوم ما قبل القرآني لكلمة (الله) سيكون حديثنا عن المعاني العلاقية التي تشكلت حول المفهوم واستعماله في مختلف السياقات الثقافية السائدة في شبه الجزيرة العربية في المرحلة ما قبل القرآنية:

أولاً: مفهوم الله في الوثنية العربية:

باعتقادنا على شهادة القرآن وحده - كما يقول إيزوتسو - يمكن لنا أن نتحقق من أن مفهوم (الله) يشكل (بنية داخلية) مطورة جدا في النظرة الدينية للعرب (الجاهليين). فمفهوم (الله) الذي كان سائدا بين العرب (الجاهليين) عشية ظهور الإسلام، كان قريبا في طبيعته عموما من المفهوم الإسلامي إلى حد يثير الدهشة. والواقع أنه كان قريبا بحيث إن القرآن كان يتساءل: لماذا فهم صحيح كهذا لم يقد الكفار إلى الاقتناع بصدق التعاليم الجديدة؟⁽¹⁾ فنحن نقرأ في سورة العنكبوت مثلا قوله تعالى: (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَتَى يَوْمَئِذٍ يَوْمَهُمْ) (2).

وذلك باعتباره:

أ- خالق لهذا العالم وواهب الحياة ومنزل المطر: (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (3).

ب- المهيمن على أقدس الأيمان: (وَأَفْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (4).

1- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 166.

2- سورة العنكبوت، الآية: 61.

3- سورة العنكبوت، الآية: 63.

4- سورة النحل، الآية: 38.

ج- موضوعا للتوحيد الوقي (السريع الانقضاء): إذ في القرآن آيات كثيرة نخبرنا عن هذا الموقف من المشركين حينما يجدون أنفسهم في حالة الشدة: (وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيَهُمْ إِلَى الْبَرِّ مِنْهُمْ مُمْتَصِدًا وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ)⁽¹⁾.

د- أن الله كان (يُعد رب الكعبة) وهذا ما نجده في سورة قريش (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ).

ويؤكد ايزوتسو أن مفهوم (الله) كان متداولاً بين العرب الجاهليين بهذه الصفة الخصوصية تحت اسم (رب البيت) و (رب الكعبة) و (رب مكة)، ويمدنا الأدب الجاهلي بشواهد وافرة تبين أن مفهوم الله كـربٍ للحرم المكي، كان واسع الانتشار بين العرب، حتى خارج الحدود الضيقة لمدينة مكة⁽²⁾. والبيت الشعري الآتي لعدي بن زيد المسيحي المشهور، من واحدة من قصائده التي ألَّفها بعد أن سجنه النعمان الثالث ملك الحيرة، يوضح هذا الأمر:

سعى الأعداء لا يألون شراً
على ورب مكة والصليب

ثانياً: المفهوم اليهودي المسيحي لكلمة (الله):

لقد كان العرب في أيام (الجاهلية) يقيمون محاطين بقوى مسيحية عظيمة؛ فالحبشة كانت مسيحية، وكانوا يقولون بالطبيعة الواحدة للمسيح (Monophysites)، والإمبراطورية البيزنطية كانت مسيحية، والأمر نفسه يقال عن إمارة الغساسنة. أما إمارة الحيرة فقد كانت تابعة للإمبراطورية الفارسية وكان لها تأثير بالغ على الحياة العربية، فقد تنصر الكثير منهم، وكانت كما هو معروف مركزاً مهماً للسريانية الشرقية، (الكنيسة النسطورية).

أما اليهود، فقد استقر العديد من قبائلهم في الجزيرة العربية وتمركزوا في يثرب، وخيبر، وفدك وتيماء ووادي القرى.

وقد ألف العرب بعضاً من أفكارهم الدينية وتصورهم للإله - كما يؤكد ايزوتسو-، فقد استعمل كل من يهود الجزيرة ومسيحييها العربية كلغة عامية لهم، وأشاروا إلى إلههم الكتابي بكلمة (الله) نفسها،

1- سورة لقمان، الآية: 31.

2- ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 169.

و) كان ذلك أمراً طبيعياً تماماً، بالنظر إلى أن المعنى (الأساسي) الذي حملته هذه الكلمة كان معنى غاية في التجريد مكافئاً لمعنى الكلمة الإغريقية ho-theos تقريباً. وقد هياً هذا، كما يمكن تصور الأمر، فرصة جيدة للتلاقي بين المفهومين المختلفين للإله في نوع معين من الوحدة. وإن كانت وحدة مبهمة جداً في أذهان الجاهليين⁽¹⁾.

ويذهب ايزوتسو نتيجة لهذا التواجد اليهودي-المسيحي في شبه الجزيرة العربية إلى أن العرب ألفوا مفاهيمهم، وأصبح الكثير منهم يستعمل كلمة (الله) بالمفهوم اليهودي المسيحي.

ثالثاً: مفهوم الله الحنيفي:

المفهوم الآخر (الله) الذي تشكل في شبه الجزيرة العربية تمثله جماعة (الحنفاء) وهم الموحّدون في المرحلة ما قبل الإسلامية (الجاهلية)، الذين تشكل لديهم تصور توحيدي شبه قرآني عن الله.

أما عن معناها القرآني فيشير ايزوتسو إلى أن كلمة (حنيف) التي وردت في القرآن عدة مرات، ولا سيما في السور المدنية، تعني الشخص (الموحّد) في تغايرها الحاد مع (عبدة الأوثان) أو (المشركين). وترتبط الكلمة باسم النبي (إبراهيم) -عليه السلام- الذي كان (حنيفاً). أي لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا (مشركاً)⁽²⁾. وفي القرآن آية مهمة تعلن أن هذا الإيمان التوحيدي الخالص، هو (الدين الحق) و(الفطرة) الطبيعية التي (فطر) الله عليها البشر. وهي قوله تعالى: (بِأَفْئِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وِإِلَهَاتِ اللَّهِ إِلَهَاتِي وَبَلَغَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَكَانَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٦﴾)⁽³⁾.

من بين كل هؤلاء العرب (الجاهليين) الذين عرفوا بـ (الأحناف)، يمثل أمية بن أبي الصلت حالة في غاية الأهمية، (لأنه كان شاعر قبيلة ثقيف في الطائف ذا الشهرة الواسعة. وقد وصل إلينا عدد لا يستهان به من قصائده، فضلاً عن أن بعض الأحاديث النبوية قد أبدت اهتماماً حيويًا بهذا الرجل، بسبب موقفه الخاص جداً من النبي محمد-صلى الله عليه وسلم-، ولذلك، فإن حياته معروفة بشكل

1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 174.

2- المصدر نفسه، ص: 182.

3- سورة الروم، الآية: 29.

جيد نوعا ما، أو -على الأقل- أفضل من أي من الأحناف الآخرين. إنه بهذا المعنى ليس لغزا غامضا كغيره من الحنفاء، بل يقف في موقع تاريخي واضح إلى درجة معينة⁽¹⁾.

المطلب الثالث: المدلول القرآني لكلمة الله

يذهب ايزوتسو إلى أن مفهوم (الله) الذي تشكل وتطور وترقى في المجتمعات العربية (الجاهلية) نتيجة التأثير بالأساس بالمفهوم الديني المسيحي (للإله) ليصبح عشية ظهور الإسلام قريبا في طبيعته من المفهوم الإسلامي إلى حد بعيد. فهذا المفهوم قد مهد الطريق للمفهوم الإسلامي لله. إلا أن الإسلام قد وجد في المكونات الدلالية التي تشكلت حول مفهوم الله في النظام الجاهلي ما يتعارض تماما ورؤيته الدينية الجديدة، فكافحها بشدة. وطبعا على رأس تلك العناصر المرفوضة فكرة أن الله الأعلى اتخذ ما يدعى بـ(الشركاء) معه⁽²⁾.

وبذلك تتميز خصوصية الطريقة التي قدم بها القرآن مفهوم (الله) الإسلامي إلى مستمعيه الوثنيين ويضيف (أنا الآن في وضع أفضل نوعا ما كي نفهم لماذا لم يكن القرآن - حيث ما يذكر اسم (الله)- يبيد أية علامة على التردد أو الخشية؛ أعني من تقديم شيء غاية في الغرابة أو غير معروف للمستمعين، بل على العكس، إنه يحض العرب الوثنيين على أن يكونوا أكثر اتساقا مع أنفسهم، بأن يؤمنوا بـ (الله) على وجه الدقة، وهو يلومهم كونهم غير ذلك من الناحية المنطقية⁽³⁾. وبالإضافة إلى ما أوردناه من أمثلة آتفا، يمكن أن نقبس على سبيل المثال الآيتين: (قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَجَلًا تَدَّكَّرُونَ)⁽⁴⁾، فقلوه تعالى: (أفلا تذكرون)، يتضمن في هذا السياق نوعا من التعنيف والتأنيب لهؤلاء الوثنيين. فعلى الرغم من هذا الفهم الصحيح الذي يمتلكونه عن فكرة الخلق، إلا أنهم- مع ذلك- يعجزون عن استنتاج النتيجة النهائية عن المفهوم الحقيقي لله. وفي سياقات أخرى، يستعمل تعبير (أفلا تعقلون) للتدليل على هذا التعنيف.

1- ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 182.

2- المصدر نفسه، ص: 162.

3- المصدر نفسه، ص: 190.

4- سورة المومنون، الآيات: 85-86.

وفي آية أخرى، يقول: (فُلٌّ مِّنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ فُلٌّ فَأَيُّ تَشْحُرُونَ)⁽¹⁾. فقوله: (أنى تسحرون)، يعبر عن
دهشته من هؤلاء القوم، فعلى الرغم من معرفتهم واعترافهم بأن الله يملك الهيمنة المطلقة على عالم الوجود،
إلا أنهم لا يعبدونه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، فهذا الموقف لا يعبر إلا على كونهم مسحورين
جميعاً.

وحقيقة جوهرية يمكن لنا أن نسلم بها وهي أن القرآن اعتمد-بداية-على ما لدى هؤلاء الذين بلغهم
الرسول-صلى الله عليه وسلم-الهداية الإلهية من تصور عن الله، فعلى الرغم من انحرافه في العديد من النقاط
الجوهرية عن وجهة نظر الإسلام، إلا أنه يتضمن عناصر صحيحة يمكن قبولها والبناء عليها.

1- سورة المومنون، الآيات: 89-90.

المبحث الثاني: البنية الدلالية لمفاهيم (الإيمان)، (الإسلام) و(التقوى).

عرضنا فيما سبق للمفهوم الدلالي لكلمة (الله) الكلمة-المركز والعليا في الديانة الإسلامية. وحتى يكتمل الأمر يتوجب علينا القيام بتحليل دلالي لكلمات مفتاحية مركزية أخرى في القرآن لها دور مؤثر في تأسيس الرؤية القرآنية للعالم. وهذه الكلمات تمثل الجانب الإيجابي في الشبكة المفهومية للرؤية القرآنية للوجود وهي: الإيمان، الإسلام والتقوى.

المطلب الأول: البنية الدلالية لمفهوم (الإيمان) القرآني.

إن متأملا في المفاهيم الأخلاقية القرآنية التي تشكل الرؤية الإسلامية للعالم سيلحظ أن مفهوم الإيمان (faith) أو (belief) يمثل المفهوم-المركز في الفضاء الإيجابي للخصائص الأخلاقية، فهو الأساس الذي تقوم عليه جميع القيم الإسلامية⁽¹⁾. وتتضح صورة هذا المفهوم الدلالية أكثر بحديثنا عن الدلالة المعجمية لهذه الكلمة، والتوظيف القرآني لها وعلاقتها بالكلمات التي تشكل الحقل الدلالي لهذا المفهوم.

أولا: الدلالة المعجمية لكلمة (الإيمان):

كلمة الإيمان مشتقة من الجذر (أمن) الهمزة والميم والنون، وصيغته الفعلية (آمن) يؤمن إيمان، واسم الفاعل منه (مؤمن). ويشير ابن فارس في معجمه إلى أن للجذر (أمن) أصلين متقاربين: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سُكون القلب. قال الخليل: الأمانةُ من الأمن. والأمان إعطاء الأمانة. والأمانة ضدّ الخيانة. وأمّا الآخر، فهو التصديق. فقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾⁽²⁾ أي مصدّق لنا : و "المؤمن" في صفات الله تعالى - كما قال بعض أهل العلم - هو أن يصدّق ما وعدّ عبده من الثواب. وقال آخرون: هو مؤمنٌ لأوليائه يؤمنهم عذابه ولا يظلمهم⁽³⁾.

1- Izutsu Toshihiko, Ethico Religious concepts in the Quran, P : 184.

2- سورة يوسف، الآية: 17.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (أمن).

و(آمن بالشيء) - كما جاء في لسان العرب- بمعنى: صدَّقَ وأَمِنَ كَذَبَ مَنْ أَخْبَرَهُ. أما عن صيغته الاشتقاقية، فيؤكد الجوهري بأن أصل آمنَ أَمَّنَ بَهْمَزَيْنِ لِيُنْتِ الثَّانِيَة وَمِنَ الْمَهْيَمِينَ وَأَصْلُهُ مُؤْمِنٌ لِيُنْتِ الثَّانِيَة وَقَلْبَتِ يَاءٌ وَقَلْبَتِ الْأُولَى هَاءٌ. وحدَّ الزجاجُ "الإيمانَ" فقال: الإيمانُ إظهارُ الخضوعِ والقبولِ للشريعةِ ولما أتى به النبيُّ صلى اللهُ عليه وسلم واعتقاده وتصديقه بالقلب، فمن كان على هذه الصفة فهو مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ غير مُرتابٍ ولا شاكٍّ، وهو الذي يرى أن أداء الفرائض واجبٌ عليه لا يداخله في ذلك ريبٌ. واتفق أهلُ العلم من اللغويين وغيرهم أن "الإيمانَ" معناه التصديق.

والأصلُ في الإيمانِ الدخولُ في صدقِ الأمانةِ التي ائتمنَ اللهُ عليها، فإذا اعتقد التصديقَ بقلبه كما صدَّقَ بلسانه فقد أدَّى الأمانةَ وهو مؤمنٌ، ومن لم يعتقد التصديقَ بقلبه فهو غير مؤدٍ للأمانة التي ائتمنَ اللهُ عليها وهو مُنافقٌ⁽¹⁾. وفي الحديث قال رسول الله صلى اللهُ عليه وسلم في حجة الوداع إلى يوم القيامة، كحرمه هذا اليوم» ثم قال: «ألا أنبئكم من المسلم؟ من سلم المسلمون من لسانه ويده، وأنبئكم من المؤمن؟ من آمنه المؤمنون على أنفسهم ودمائهم، وأنبئكم من المهاجر؟ من هجر السيئات، وهجر ما حرم الله...»⁽²⁾. عن أنس قال: خطبنا رسول الله -صلى اللهُ عليه وسلم- فقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»⁽³⁾.

ثانياً: المفهوم القرآني للإيمان.

إن هذه الكلمة اتخذت سبيلاً خاصاً ضمن السياق الإسلامي، ففي المرحلة القرآنية من تطور اللغة العربية، أدخلت الكلمة في حقل دلالي غاية في الأهمية تشكل من كلمات لها مرجعية مباشرة إلى المفهوم المركزي "الإيمان"، أي الإيمان بالله⁽⁴⁾.

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة: (أمن).

2- أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، رقم: 6358.

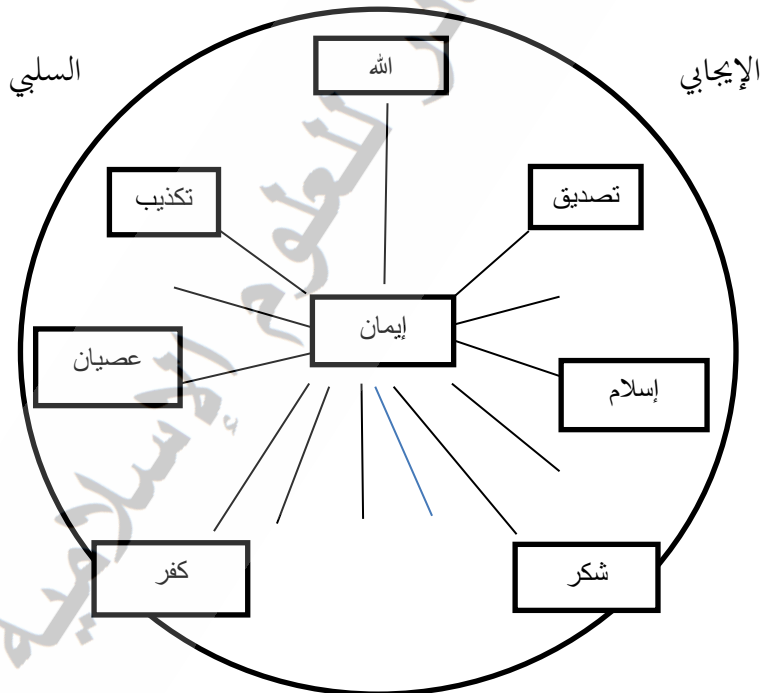
3- أخرجه البيهقي في الشعب، والسنن الكبرى.

4- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 47.

وبذلك تأسست علاقة مفهومية مباشرة وأساسها المتين بين فعل الإيمان وكلمة الله. أي أن كلمة الإيمان، وضمن هذا الحقل الدلالي الجديد الذي تشكل حولها والذي يمكن أن ندعوه حقل (الإيمان)، مرادفة من حيث معناها للتصديق والاعتقاد.

ويؤكد إيزوتسو في محاولة منه لإبراز الحقل الدلالي الذي تشكله هذه الكلمة بقوله: (إن كلمة "إيمان" - مع كل الكلمات المشتقة مباشرة من الجذر نفسه مثل "آمن" و "مؤمن" - تؤدي في القرآن دوراً مهماً للغاية. ولا أحد سيخالفنا في اعتبارنا إياها "كلمة - مركز" تحكم المجال الخاص بها. وفور أن ننظر إليها بوصفها كذلك، نبدأ برؤية عدد معين من الكلمات المهمة، أعني الكلمات المفتاحية، نتعقد حولها كنواة مفهومية، أو نقطة مركزية، فيتشكل منها مجال مفهومي ضمن معجم القرآن ككل. وهذه الكلمات المفتاحية المتعقدة حول "الإيمان" طبيعتان، إيجابية وسلبية⁽¹⁾).

والرسم التوضيحي التالي يوضح هذه العلاقة المفهومية في جانبها الإيجابي والسلبي.



1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 59.

فعلى الجانب الإيجابي، لدينا ضمن الكلمات الأخرى كلمة "شكر" (الفعل "شكر")، و "إسلام" (حرفياً: تسليم المرء نفسه لله)، و "تصديق" (اعتبار الكلمات الموحاة صادقة)، و "الله" (بوصفه موضوعاً للإيمان)، إلى آخره، على حين أن الجانب السلبي من هذه الشبكة المفهومية يتضمن كلمات مثل "كفر" و "تكذيب" (اعتبار الكلمات الموحاة كاذبة، الفعل: كذب، كذب)، و "عصيان" (عدم الطاعة)، و "النفاق" (إظهار الإيمان الزائف)، ... (1)

*المؤمن الحقيقي (المؤمن المثالي):

إن المضامين الدلالية لمعاني (الإيمان) و(مؤمن) تتحدد في السياق القرآني بإجابتنا على مجموعة من الأسئلة المهمة: من هو الإنسان المؤمن الحق في المنظور القرآني؟ وما هي تظاهرات الإيمان الحقيقي؟ وما هي السمات الدينية والاجتماعية التي ينبغي أن يتسم بها المؤمن الحقيقي؟ (2)

فالمؤمن الحق كما توضحه الآية التالية في قوله تعالى: (**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ فَلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢٥﴾** الَّذِينَ يُفِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٦﴾ **أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٢٧﴾**) (3). وتتجلى معالم المؤمنين الحقيقيين فيما وصفهم به المولى عز وجل في قوله: (**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْحَمِيدُونَ الْحَمِيدُونَ الرَّكِعُونَ السَّجِدُونَ** **الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**) (4).

فالإيمان الحقيقي . كما يؤكد ايزوتسو. من خلال الآيتين لا بد أن يعمل على خلق الدافعية في الإنسان للعمل الصالح الذي تتجلى آثاره في الواقع العملي للإنسان المسلم، فإذا انتفت هذه الدافعية

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 60.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 184.

3- سورة الأنفال، الآيات: 2، 3.

4- سورة التوبة، الآية: 112.

فليس إيماناً حقيقياً لذلك. ويتجلى ذلك من خلال الإحساس بالندم والخضوع أمام الله سبحانه، ومنتهى التسليم والطاعة والرضى بما قضى الله، والإحساس الدائم بنعم الله تعالى على عباده (1).

والآيات الموالية من سورة الفرقان تلقي بظلالها على هذا الوجه من ظاهرة الإيمان، فهي تعدد لنا مجموع الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها المؤمن الحقيقي، في قوله تعالى: (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٢٥﴾ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ﴿٢٦﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٢٧﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٢٨﴾ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْبَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٢٩﴾ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴿٣٠﴾ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِمَا آتَتْ رَبُّهُمْ لَمْ يَحْزِنُوا عَلَيْهَا صَمًّا وَعُمْيَانًا ﴿٣١﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٣٢﴾ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرُبَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَاقُونَ بِهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٣٣﴾) (2).

*الهداية الإلهية: يرتبط مفهوم الإيمان في القرآن بمفهوم الهداية الإلهية، وهذه الهداية تتمثل في أن "الإيمان" و "الإسلام" القرآنيين ليسا شيئاً آخر غير الاهتداء الذي يعني حرفياً: اتباع الطريق الصحيح، أو قبول الهداية الإلهية (3).

فبداية الأمر كله هو الفعل الإلهي الذي يقوم بتنزيل الآيات، وهذا الفعل الإلهي سيظل غير مثمر إذا لم يكن ثمة فهم عميق لهذه الآيات من طرف الإنسان ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (4). ويقابل الفعل الإلهي (تنزيل الآيات) استجابة بشرية لهذه (الآيات). وتكون هذه الاستجابة إما باعتبار هذه الآيات (صحيحة ومقبولة). فيكون الموقف إذا (التصديق)، أو اعتبارها

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 185.

2- سورة الفرقان، الآيات: 63-75.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 193.

4- سورة آل عمران، الآية: 118.

كاذبة ومن ثم رفضها (التكذيب). وتفرع هذه الاستجابة الإنسانية للآيات يفضي بنا إلى التضاد المفهومي بين (الإيمان) و(الكفر)⁽¹⁾.

من هنا . فمن وجهة النظر القرآنية . فالإيمان ليس إلا القبول الإنساني للهداية الإلهية، واختيار الصراط المستقيم، في حين يمثل (الكفر) الانحراف عن الهداية الإلهية ومن ثم الضلال عن الصراط المستقيم⁽²⁾. وهذا المعنى يتضح من خلال قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ بَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)⁽³⁾.

*الإيمان، الإسلام في تضاده مع الكفر:

إن هذا الثنائي المفهومي المتشكل من كلمتين (مؤمن) - اسم الفاعل للإيمان-، وكافر - اسم الفاعل للكفر- يقفان في تضاد مفهومي كل منهما مع الآخر⁽⁴⁾.

وإذا تعقبنا هذين المصطلحين المفتاحين إلى المرحلة السابقة للإسلام، سنلاحظ أنهما لا يشكلان هذا الثنائي أصلاً. فلقد كانت الكلمتان متداولين بالتأكيد، لكن لم تكن بينهما أية علاقة جوهرية، أي لم يكن لكل منهما معنى ديني مباشرة. إلا أن الكلمتين عندما أُدخلتا في النظام القرآني أصبحتا متضادتين بمعنى أن القرآن أتى بهما للمرة الأولى معاً، وأدخلهما في حقل دلالي واحد، واضعاً كلمة مسلم على الجانب الإيجابي، وكلمة كافر على الجانب السلبي⁽⁵⁾.

وهنا يمكننا أن نلاحظ -استناداً إلى القرآن- أن هذا التضاد المفهومي بين الإيمان والكفر مرجعه

في الأساس لنقطتين جوهريتين: 1/ ما يقدمانه من عمل في هذه الحياة - فالمؤمن منشغل بالعمل الصالح أما الكافر فهمه في هذه الحياة تحقيق المتعة المادية. 2/ ما يحصلانه من جزاء في الآخرة - فالمؤمن

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 220-221.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 194.

3- سورة البقرة، الآيات: 256-257.

4- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 187.

5- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 95.

سيكون جزاؤه الجنة، في حين أن الكافر مصيره الهاوية⁽¹⁾. ويتضح جلياً هذا التباين من خلال قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ)⁽²⁾. ومن خلال قوله: (بَأْمَأَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِيهِمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ﴿٧٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأَنتَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ)⁽³⁾.

ويتجلى هذا التباين بين المفهومين أكثر في تمييز السبيل الذي يقاوم لأجله الطرفان: (الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الْأَطْغُوتِ بِفَتْنٍ أُولِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً)⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: البنية الدلالية لمفهوم (الإسلام):

كما أوضحنا في المطلب السابق، فإن (الإيمان) يمثل الجانب الإيجابي لاستجابة الإنسانية للهداية الإلهية في الرؤية القرآنية للعالم. ويقف في صف هذا المفهوم مجموعة من الكلمات المفتاحية التي تتعاقب مع هذه الكلمة وتشكل معها الحقل الدلالي لمفهوم الإيمان نذكر منها: التصديق، الإسلام، الشكر،...

أولاً: الدلالة المعجمية لمفهوم الإسلام:

جاء في لسان العرب أن كلمة (الإسلام) و(الاستسلام) بمعنى الخضوع والانقياد. والإسلام من الشريعة إظهار الخضوع، وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي وبذلك يُخَقَّنُ الدم ويُسْتَدْفَعُ المكروه. وقولنا: (فلان مُسْلِمٌ) -حسب أبا بكر محمد بن بشار- فيه قولان: أحدهما هو المُسْتَسْلِمُ لأمر الله

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 187.

2- سورة محمد، الآية: 12.

3- سورة الروم، الآيات: 15-16.

4- سورة النساء، الآية: 76.

والثاني هو المخلصُ لله العبادَةَ، من قولهم سَلَّمَ الشيءَ لفلان أي خلصه، سَلِمَ له الشيءُ أي خَلَصَ له (1). وروي عن النبي-صلى الله عليه وسلم- أنه قال: (المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ)؛ قال الأزهري فمعناه أنه دخل في باب السَّلَامَةِ حتى يَسَلَّمَ المؤمنون من بَوَائِقِهِ. وفي الحديث: "المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ". قال ابن الأثير يقال أَسْلَمَ فلانٌ فلاناً إذا ألقاه في الهلكة ولم يَحْمِهِ من عدوّه. وفي الحديث "ما من آدمي إلاّ ومعه شيطان قيل ومعك قال نعم ولكن الله أعانني عليه فأَسَلَّمْتُ" وفي رواية حتى أَسَلَّمَ أي انقاد وكَفَّ عن وَسْوَستِي وقيل دخل في الإسلام فسَلِمْتُ من شره.

ثانيا: المفهوم ما قبل الإسلامي لكلمة (إسلام):

كلمة (إسلام) وصيغتها الفعلية (أسلم) مثل أغلب المصطلحات القرآنية لها تاريخها الجاهلي، ففي الجاهلية كانت الكلمة تعني (التخلي) عموماً. وحتى نكون أكثر دقة، فهي تعني (تخلي المرء عن شيء ما عزيز وغال عليه بشكل خاص، شيء يصعب عليه أو يؤلمه أن يتركه لشخص يطلبه) (2).

وقد يكون هذا الشيء الغالي نفسه هو، وهي-طبعاً-أعلى ما يملكه الإنسان بيده في أغلب الحالات.

كما أن الكلمة قد تعني التخلي عن شخص آخر-واحد من أصدقائه أو أحد أبناء قبيلته، وفي هذه الحالة ستعني الكلمة خيانة. وفي كل الأحوال (المعنى الأساسي للكلمة هو تخلي المرء عن ملكية ثمينة لآخر) (3).

ثالثاً: مفهوم كلمة (إسلام) في السياق القرآني:

بمجيء القرآن، وتأسيسه لثقافة دينية جديدة، استعملت كلمة (إسلام) كعَلَمٍ ليعبر بها عن هذه الثقافة الدينية الموضوعية والتاريخية الجديدة. وبإدخاله في هذا السياق الجديد، ارتبط مفهوم الإسلام

1- ابن منظور لسان العرب، مادة (سلم).

2- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 309.

3- المصدر نفسه، ص: 309.

بمجموعة من المصطلحات التي تعني الخضوع والتواضع المطلق مثل: الإيمان، الطاعة، قنوت، خشوع، تضرع...

وكمعنى أصلي لهذا المفهوم، يحدّد مفهوم الإسلام على أنه استسلام النفس وخضوعها للإرادة الإلهية، فالإسلام يعبر عن (الخطوة الحاسمة التي يتخذها كل شخص بوصفها قضيته الشخصية والوجودية الخاصة باتجاه تسليم روحه لله) (1).

إن (الإسلام) -وصيغته الفعلية (أسلم)- بالمعنى الذي استعملت فيه (أسلمت وجهي لله)، تعني-ويشكل أساسي- تسليم الشخص نفسه طوعا للإرادة الإلهية، وأن يضع ثقته كلية في الله. وفقا لقوله تعالى: (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ) (2)، وقوله: (فَلْ-أَمِنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُبَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٧﴾ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (3).

إن ما يجعل هذا المفهوم ذا أهمية خاصة بين كل المفاهيم المتعلقة بالخضوع والتواضع هو أن الله قد اختاره اسما للدين الجديد أساسا. وهذه الأهمية تعود إلى حقيقة أن الإسلام -بوصفه (تجربة دينية شخصية داخلية لكل فرد) -يؤشر لميلاد لحظة مهمة تمثل النقطة الجوهرية التي تبدأ منها الطاعة والخضوع الحقيقيين. إذن، فالفعل الروحي (الإسلام) يبشر بمرحلة جديدة كليا من حياة الإنسان، وإن لمرحلي الحياة المنفصلتين بهذه الطريقة، وبواسطة نقطة (أسلم) طبيعتين مختلفتين تماما إحداها عن الأخرى ومتضادتين جذريا (4).

1- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 109، 189، Ethico Religious concepts, P: 189، 109.

2- سورة البقرة، الآية: 128.

3- سورة آل عمران، الآيات: 84-85.

4- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 310.

وفي هذا المعنى يرتبط مفهوم الإسلام في بنيته الدلالية بمجموعة من المفاهيم كالخضوع، الخشوع، الصبر، التوكل، الإحساس بالافتقار إلى الله في كل شيء. والآيات التالية كأمثلة توضيحية لهذا. في قوله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)⁽¹⁾، وقوله تعالى بعد ذلك: (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)⁽²⁾ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَلْبَسِي إِنَّ اللَّهَ إِصْطَبَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)⁽²⁾.

وفي الآية الموالية يتضاد مفهوم (المسلم) مع مفهوم (قاسط) التي تعني الحياد عن طريق الحق ومن ثم الحكم بغير عدل⁽³⁾. يقول تعالى: (وَإِنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَإِنَّهُ مِنَّا)⁽⁴⁾.

ويرتبط بهذه الكلمة (مسلم) مفهوم آخر وهو (حنيف) التي ظهرت في القرآن، وتعني (التوحيد الخالص) والاستسلام لله سبحانه وتعالى على أنه الدين الخالص. وتعتبر هذه الكلمة في بنيتها الدلالية عن هذه الأفكار:

1/ الدين الحق المتجذر في الفطرة الإنسانية والمتمثل في الاعتقاد بإله واحد.

2/ الخضوع والتسليم التام لإرادة هذا الإله.

3/ أن تضاد وتكفر بعبادة الأصنام.

وتتجسد هذه المعاني في القرآن في شخصية النبي إبراهيم -عليه السلام- النموذج المثالي للحنيف، ويؤكد على ذلك القرآن، وينفي عنه كونه يهوديا ولا نصرانيا ولا مشركا، ولكن (حنيفا) مسلما الذي اكتشف بطابعه الفطري زيف عبادة الأوثان عن طريق التأمل والإدراك العقلي⁽⁵⁾. والآية القرآنية التالية

1- سورة البقرة، الآيات: 127-128.

2- سورة البقرة، الآيات: 130-131.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 191.

4- سورة الجن، الآيات: 14-15-16.

5- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 191.

توضح هذا الموضوع في قوله تعالى: (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيبًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾ شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ إِجْتَبِيَهُ وَهَدِيَهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٢٤﴾ وَعَاثِنَةً فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٥﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيبًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (١).

رابعاً: بين الإيمان والإسلام:

في السياق القرآني وفي إطار هذا الحقل الجديد، كان كل من كلمتي (إيمان) وكلمة (إسلام) - وصيغتها الإسمية مسلم مفهومان متتامان، ويقفان تناقضياً مع كلمة كفر. أي أن التوكيد في القرآن يقع على التقابل التناقضي بين (إسلام-إيمان) من جهة وكلمة (كفر) من جهة أخرى. وهذا يعكس الأوضاع الحقيقية في المرحلة المبكرة للإسلام، عندما كان النبي وأتباعه القليلو العدد يكافحون بجد من أجل تأسيس معالم هذا الدين الجديد، وكان عليهم أن يشنوا حرباً ضارية ضد من يرفض قبوله (٢). والوضع يؤشر إلى أن كل واحد كان لا بد من أن يقرر أيهما يجب أن يختار (الإسلام) أو (الكفر).

إلا أنه، ووفقاً للآية الموالية، جعل "الإسلام" في تغاير مع "الإيمان" حيث تم تمييز الإثنين أحدهما عن الآخر بصورة واضحة ومقصودة تماماً. قال تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٧﴾ إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَأَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ءَأُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٢٨﴾) (٣).

قال الأزهري: (فالإسلام إظهار الخُضوعِ والقَبُولِ لما أتى به سيدنا رسول الله وبه يُحَقَّقُ الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان الذي هذه صفته. فأما مَنْ أظْهَرَ قَبُولَ

1- سورة النحل، الآيات: 120-121-122-123.

2- ايزوتسو، الله والإنسان، ص: 95.

3- سورة الحجرات، الآيات: 14-15.

الشريعة استسلم لدفع المكروه فهو في الظاهر مُسلمٌ وباطنه غير مُصدِّقٍ فذلك الذي يقول أسلمت لأن الإيمان لا بُدَّ من أن يكون صاحبه صِدِّيقاً لأن الإيمان التَّصديقُ...⁽¹⁾.

ويعبر ايزوتسو عن هذا التمايز في سياق تعليقه على الآية بقوله: (إن هذه عبارة مميزة بالتأكيد، ذلك أننا نرى الإسلام هنا يعرف بأوضح ما يمكن من التعابير بوصفه الخطوة الأولى نحو (الإيمان). إنه المرحلة التمهيدية التي عندها لا يكون الإيمان قد نفذ عميقاً إلى القلب. وعلى أية حال، علينا أن نضع نصب أعيننا حقيقة مهمة أخرى هي أن هذا التعريف لـ (الإسلام) قد جاء في إشارة صريحة إلى بدو الصحراء، الذين يشار إلى طبيعتهم غير المتحمسة في الأمور الدينية، ليس في القرآن فقط، بل في الحديث النبوي أيضاً. والقرآن لم يرق فرقا كهذا بشأن المسلمين الاعتياديين، ذلك أن الإسلام، خلافاً لكونه نوعاً من (الإيمان الظاهري)، عد قيمة دينية عليا بوصفه فعلاً روحياً يسلم المرء نفسه تماماً من خلاله للإرادة الإلهية)⁽²⁾.

ومهما يكن الأمر، فإن التباين بين (الإيمان) و(الإسلام) كان في المرحلة القرآنية أقل أهمية وحدة بكثير من التضاد الحاد لهذين المفهومين بوصفهما وحدة بإزاء (الكفر). وقد حُفظ هذا التضاد المفهومي بين المفهومين حتى أدخل في النظام الديني الذي نشأ في المرحلة اللاحقة للقرآن⁽³⁾.

إن المتفحص للموضوع بدقة يلحظ أن تغيراً دقيقاً قد حدث في طريقة النظر إلى المشكلة نفسها، أي أن التباين بين (مسلم) و (كافر) لم يعد يحمل المعنى نفسه المشار إليه أنفاً. ويمكن إرجاع الأمر إلى الوضع الثقافي الجديد الذي وجد فيه المجتمع الإسلامي فيه نفسه. فلقد (أدخل ظهور فرقة (الخارجية) [= الخوارج] التباين الأساسي بين (مسلم) و (كافر) فوراً إلى مجال المفاهيم الإسلامي نفسه. فبقدر ما يظهر الشكل الخارجي، فإن هذا التباين ظل نفسه بالضبط. لكن بنيته الداخلية لم تعد نفسها، لأن المشكلة لم تعد تعني أساساً بالاختلاف بين الموحد الإسلامي والمشارك الوثني، إنما معنية الآن بالفرق ضمن حدود التوحيد الإسلامي بعينه، بين المسلمين أنفسهم، ذلك لأن المسلم، طبقاً لوجهة النظر التي آمن بها الخوارج، حالما يرتكب الكبيرة، يكف عن كونه (مسلماً)، ويجب أن

1- ابن منظور لسان العرب، مادة: (سلم).

2- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 96.

3- المصدر نفسه، ص: 97.

يعد (كافرا) قدره دخول النار، ولهذا يمكن قتله أيضا على نحو مبرر. لقد أدخل هذا في الإسلام عنصرا خطيرا، لأن مفهوم (مرتكب الكبيرة) نفسه ذو طبيعة متحولة وقابلة للتكييف إلى أبعد الحدود من حيث المعنى، أي أنه قابل للتوسيع في كل اتجاه، إلى درجة أنه يمكن أن يشمل أي شيء لا يعجب المرء⁽¹⁾.

ففي غمرة هذا التحول الذي حدث في المجتمع الإسلامي، نلاحظ أن مفهوم (الكافر) قد أدخل الآن ضمن الدائرة المفهومية الإسلامية، وأصبحت كلمتا (مسلم) و(كافر) تشكلا تغييرا مفهوميا حادا في غمرة النظام الإسلامي، أي المسلم الذي يؤمن بالله ويدرك أن محمدا رسول الله بالإمكان أن يحول بسهولة إلى (كافر). ولذلك فقد (فقد مفهوم (الكافر) استقراره وثباته الدلالي، وأصبح شيئا متحولا وعلى استعداد لأن يستخدم بحق المسلم الورع أيضا إذا حدث أن فعل هذا الشيء أو ذلك)⁽²⁾.

ومن هذه المنطلقات العقلانية الجديدة، ووفقا لهذا التوجه، فقد أصبحت مشكلة العلاقة بين (الإيمان) و (الإسلام) قضية لا يستهان بها عند المفكرين المسلمين، وأصبحت المشكلة الأساسية ل(الإيمان) هي كيفية انبثاق المفهوم لا بالتغاير مع (الكفر)، كما كانت القضية في المرحلة القرآنية، بل بما هو كذلك في ذاته، وأصبح التساؤل يعني بالأساس بالعناصر المفهومية التي تؤلفه أي (الإيمان).

ولذلك كانت الأجوبة المتنوعة التي أعطيت لهذا التساؤل ذات طابع (تحليلي)، فلقد كان تعريف الشافعي للإيمان يتكون من ثلاث مفاهيم: 1/ الاعتقاد والتصديق بالقلب. 2/ الاعتراف الفعلي العلني. 3/ التقيد بالواجبات الدينية. أما الأشعري فقد جعل (الإيمان) يتألف من: 1/ القول و2/ العمل⁽³⁾.

وقدمت الفرق الإسلامية عددا كبيرا من الأجوبة المختلفة عبر المسار التطوري لعلم الدين الإسلامي؛ فالمرجئة يرون أن الإيمان يتحدد ب (المعرفة)، واستثنوا بذلك العمل من المفهوم. أما الكرامية فقد تبنا وجهة نظر تقول أن الإيمان يجب أن يحدد في إطار الأقوال والإقرار باللسان⁽⁴⁾.

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 98.

2- المصدر نفسه، ص: 100.

3- المصدر نفسه، ص: 102.

4- المصدر نفسه، ص: 102.

وقد قدمت تعاريف مختلفة للمفهومين أبرزهما (جعل) (الإسلام) يتألف مما عرف لاحقا باسم أركان الإسلام الخمسة. وقد احتل (الإيمان) نفسه أول وأعلى مقام بينهما، ثم تأتي بعد ذلك (الصلاة)، ثم (الزكاة)، و (صوم رمضان)، ثم (الحج) إلى مكة. بكلمة أخرى إن مفهوم (الإسلام) صار الآن يفهم في إطار توحيد تراتبي بين مفهوم (الإيمان) ومفاهيم الواجبات الدينية الرئيسية. ومن الناحية الدلالية، فإن هذا مساو للقول إن مفهوم (الإسلام) صار الآن في ذاته يشكل حقلا دلاليا صغيرا، لكن نموذجيا، مع مفهوم (الإيمان) بوصفه كلمته -المركز-، تحيط به الكلمات الأربع الباقية⁽¹⁾.

المطلب الثالث: البنية الدلالية لمفهوم (التقوى):

تحتل كلمة تقوى في الرؤية القرآنية للعالم أهمية كبرى بوصفها واحدة من أحجار الزاوية التي تشكل صرح الطاعة الإسلامي. وذلك لاعتبارها تمثل الجانب الإيجابي لشكل الاستجابة الإنسانية لتنزل الآيات الإلهية مع كلمات: الإسلام، الإيمان، الشكر، الطاعة...

أولا: المدلول ما قبل القرآني (الجاهلي) لكلمة التقوى:

كلمة (التقوى) والفعل منها (اتقى) في الجاهلية كانت كلمة عادية تماما - على عكس كلمة التقوى القرآنية -، وتعني ببساطة نوعا اعتياديا جدا من السلوك الدفاعي الحيواني عن النفس مع ما يصاحبه من الشعور بالخوف⁽²⁾.

والملاحظ على هذه الكلمة أنها لم تكن شائعة الاستعمال بالمفهوم الديني في العصر الجاهلي مطلقا، باستثناء ما ورد من الاستعمال الحنيفي لها، ومن كان تحت تأثير الجماعات اليهودية - مثل زهير بن أبي سلمى - فقد وردت كلمة (متق) من تقوى أي (المؤمن الورع) بالمعنى التوحيدي في شعر

1- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 103.

2- المصدر نفسه، ص: 103.

الشاعر الحنفي أمية بن أبي الصلت، وكذلك في ديوان لبيد بن ربيعة الذي يعتبره إيزوتسو حنيفيا في نظرتة الدينية (1).

والبيت الآتي من ديوان زهير بن أبي سلمى يتضح من خلاله أن الكلمة (التقوى) لم تستعمل بالمعنى المعتاد لها في الجاهلية:

ومن ضربيته التقوى ويعصمه من سيئ العثرات الله والرحم.

فالبنية المفهومية الأساسية لكلمة (اتقاء) كما يوضحها التبريزي في شرحه لديوان الحماسة: (الاتقاء أن تجعل بينك وبين ما تخافه حاجزا يحفظك) (2). ويتضح الأمر من خلال هذا الشكل:



ويوضح إيزوتسو مفاد هذه الكلمة بقوله: (إنها تعني باختصار الدفاع عن الذات بواسطة شيء ما، والموقف العام هو كما يلي: رجل ما (أ) يرى شيئا ما (ب) قادما باتجاهه، ويدوا خطيرا مميتا أو مؤذيا على الأقل. إنه لا يريد أن يصل إليه، وعليه إيقافه قبل أن يصل ويؤذيه. ولذا يضع بينه وبين الشيء (ب) شيئا ما (ج)، وهو قوي بما يكفي لإيقاف تقدمه. إن كل الأمثلة (الجاهلية) على هذا الفعل، وكيفما كان تعقيد الشكل الخارجي وتركيبه، قابلة للتفسير في إطار هذه الصياغة الأساسية) (3).

ويتضح هذا المعنى من خلال الأمثلة النموذجية الآتية، وأولها من معلقة عنتره بقوله:

إذ يتقون بي الأسنة لم أحم عنها ولكني تضايق مقدمي

والمثال التالي من معلقة زهير، ويقول فيه:

وقال سأقضي حاجتي ثم أتقي عدوي بألف من ورائي ملجم

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 80.

2- المصدر نفسه، ص: 363.

3- المصدر نفسه، ص: 363.

والمعنى: سأحقق رغبتى، وذلك بقتل الرجل الذي قتل أخي، وعندها سأدافع عن نفسي ضد أعدائي بواسطة ألف من الخيل ملجمة كلها داعمة لي (1).

والقرآن الكريم يقدم لنا مثالا مثيرا استعمل فيه الفعل (اتقى) بالمعنى المادي نفسه، الذي استعمل به في الجاهلية، وليس بالمعنى الروحي، في قوله تعالى: (أَيْمَنُ بِوَجْهِهِ سُوَاءَ أَلْعَذَابِ يَوْمَ الْفَيْمَةِ وَفِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ) (2).

فالآية تتضمن معنى ساخرا من الكفار يوم القيامة، وذلك أن يدي الكافر اللتين يحمي بهما نفسه عادة ضد الخطر مقيدتان إلى رقبته في ذلك اليوم، لذلك فهو لا يملك إلا وجهه ليحمي نفسه به (3). إلا أن هذا المثال - كما يقول إيزوتسو - (حال استثنائية في القرآن، إذ يرد الفعل (اتقى) دوما تقريبا في سياقات ذات طبيعة دينية. وفي (الجاهلية)، على عكس ذلك، استعمل الفعل غالبا بالمعنى المادي الجسدي) (4).

إلا أن المتأمل في السياق الذي استعملت فيه كلمة (اتقى) في الجاهلية، يلحظ أن هناك نزوع إلى استعمال المصطلح بمعناه الأخلاقي أي (درجة أكثر روحنة من المعنى الجسدي المادي المحض). والبيت الشعري الآتي من معلقة زهير يوضح فيه هذا المعنى:

ومن يجعل المعروف من دون عرضه
ومثال آخر لعمر بن الأهتم يقول فيه:

وكل كريم يتقي الدم بالقرى
وللحق بين الصالحين طريق

والمعنى أنه يضع بينه وبين شرفه الشخصي واللوم المحتمل من الآخرين فعل إنفاقه لماله بكرم لا حدود له. ويمكن لنا لذلك - بحق - (أن نعد هذه الحالات التي استعملت فيها البنية المفهومية التي نحن

1- إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 364.

2- سورة الزمر الآية 24.

3- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 365.

4- المصدر نفسه، ص: 365.

بصدد تحليلها، في المجال الأخلاقي - كمرحلة وسطى بين (الاتقاء) المادي المحض و(الاتقاء) الديني الروحي المحض⁽¹⁾.

ثانياً: البنية المفهومية القرآنية لفعل (التقوى):

ولقد تقدم هذا التصور الحنيفي خطوة إلى الأمام، فلقد تمت روحنة هذه البنية المفهومية بشكل تام في الفكر القرآني، ومع ذلك لم تتغير البنية الشكلية نفسها. فهنا لم يعد الأذى المحتمل على (ب) خطراً مادياً معتاداً، بل إنه خطر أخروي، أي العقاب الشديد القاسي الذي سينزله الله ذاته على الذين يرفضون الاستسلام والإيمان. وفي هذا السياق، يعني (الاتقاء) أن يحمي المرء نفسه من العقاب الإلهي الموشك على الوقوع، بأن يضع بينه وبين نفسه درعاً واقياً من الطاعة والإيمان والورع⁽²⁾.

وتتضح هذه البنية الأساسية جلية في آيات مثل قوله تعالى: (**بَاتَّفُوا النَّارَ الَّتِي وَفُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ إِعْدَتْ لِلْكَافِرِينَ**)⁽³⁾. وقوله: (**وَاتَّفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفِيعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ**)⁽⁴⁾. وقوله: (**لَا فِي ذَلِكَ ءِلَآيَةٌ لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ**)⁽⁵⁾. وقوله: (**فَلِإِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**)⁽⁶⁾.

1- ابنزوتسو، المصدر السابق، ص: 366.

2- المصدر نفسه، ص: 366.

3- سورة البقرة، الآية 24.

4- سورة البقرة، الآية 48.

5- سورة هود، الآيات 103-104.

6- سورة الأنعام الآية 15.

وتتضح العلاقة الدلالية الصميمة بين الطابع النفساني للخوف والتقوى في الآية الآتية: (لَهُمْ مِّنْ بَوْفِهِمْ ذُلٌّ مِّنَ الْبَارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَلْعَبُدِ قَاتِفُونَ) (1). ومع مرور الزمن - كما يلاحظ ايزوتسو- (أصبح هذا الطابع الأخروي القوي أكثر ضعفا، حتى بلغ معنى (التقوى) في النهاية المرحلة التي لم يعد له عندها أية صلة واضحة بفكرة يوم القيامة والخوف منه. وصار المكافئ الأقرب لـ(الورع). وعند هذه المرحلة لم يعد لـ(التقوى) شأن تقريبا بمفهوم (الخوف)، وهذا هو السبب في أن كلمة (متق) -صيغة اسم الفاعل من الالتقاء- غالبا ما تستعمل في القرآن بمعنى (المؤمن الورع) في تضاده مع (الكافر) (2).

فقد أعطي (المتقي) في هذه المرحلة تعريفا لا يختلف في جوهره عن تعريف (المسلم) و (المؤمن). ففي سورة البقرة ذكر المتقون على أنهم (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (3). ومن هنا يستنتج ايزوتسو أن التقوى لا شأن لها على الإطلاق بالأخرويات والخوف من العقاب في هذه المرحلة، وهذا ما يتضح من خلال الإشارة إلى الخير والنعمة الإلهية باعتبارهما السبب الذي ينبغي من أجله على الإنسان أن يلتزم بـ(تقوى) الله (4).

1- سورة الزمر، الآية 16.

2- ايزوتسو، المصدر السابق، ص: 367.

3- سورة البقرة، الآية: 03.

4- ايزوتسو، المصدر نفسه، ص: 368.

المبحث الثالث: البنية الدلالية لمفهوم (الكفر):

مفهوم (الكفر) - واسم الفاعل منه (كافر) - في الرؤية القرآنية للعالم، يؤشر على شكل الاستجابة الإنسانية إزاء الآيات (الهداية) الإلهية المنزلة في شكلها اللفظي وغير اللفظي. ف(الكفر) يمثل الاستجابة السلبية أي الموقف الراض، المكذب، الجاحد، ... لها. وهنا نتساءل عن مدول هذا المفهوم في الجاهلية، وهل حافظ على استعماله الأصلي في المرحلة القرآنية وما بعد القرآنية؟

المطلب الأول: التوظيف القرآني لكلمة الكفر:

أولاً: الاستعمال الأصلي لمفهوم (الكفر) بمعنى الجحود وإنكار الفضل:

إن الجوهر الدلالي لمصطلح (الكفر) يرتبط في استعماله اللاديني بالجحود وإنكار الفضل⁽¹⁾. فهو اسم لهذه الطريقة من استجابة الإنسان للخير الذي يقدمه له شخص آخر⁽²⁾. ويرتبط مفهوم الكفر بمفهوم الهداية والآيات الإلهية. فالله سبحانه بوصفه إلهًا للخير والكرم المطلقين، إله الحب والرحمة التي لا تنتهي، فهو الإله الرحمن الرحيم الغفور. وهذا ما يشار إليه في القرآن بالكلمات المفتاحية مثل: نعمة، فضل، رحمة، مغفرة، ...

إذن فالله سبحانه يتصرف تجاه الإنسان بطريقة رحيمة للغاية، وينعم عليه بكل أنواع النعم والخير والرعاية اللطيفة على شكل (آيات)، وبذلك تتحدد مسبقاً طريقة الاستجابة الصحيحة من جانب البشر. وتتمثل في (الشكر) على كل ما حباهم الله به من نعم⁽³⁾. وبذلك يتضح لنا أن (الشكر) في معناه هذا يترادف في القرآن مع مفهوم (الإيمان). ومن هنا فنقيض (الشكر) هو (الكفر) الذي يعني بدقة (الجحود) أو (إنكار المعروف).

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:120.

2- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 358.

3- المصدر نفسه، ص: 356. Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P :121

وإن المتأمل في الأدب الجاهلي يلحظ أن البنية المفهومية لهذا المصطلح (الكفر) نفسه كانت موجودة وراسخة بقوة، قبل أن يصير مفهوما دينيا بهذا المعنى. فالعلاقات الإنسانية العادية بين البشر تتطلب تحقق هذه البنية، فلذلك عندما ينعم عليك شخص ما، فإن الاستجابة الطبيعية تجاهها ينبغي أن تكون الشكر والامتنان. وهذا من القوانين الأساسية التي تحكم العلاقات العامة بين البشر (1). إلا أن هناك حقيقة لا ينبغي إنكارها، وهي أن هناك ردة فعل إنسانية تنتهك هذا القانون الأخلاقي. لسوء الحظ، فإن طبيعة النفس الإنسانية تحرضه وتحنه على التصرف غالبا على هذا النحو (2)، وهذا ما يؤكد القرآن في قوله تعالى: (لَإِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ) (3). فالكنود في هذه الآية من الجذر كند بمعنى الجحود وإنكار الفضل والنعمة. وفي قوله: (لَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ) (4).

وعليه، ف(الجحود) أو (إنكار الفضل) سواء أكان دينيا أم غير ديني، اسم لهذه الطريقة من استجابة الإنسان للخير الذي يقدمه له شخص آخر. ففي الجاهلية اعتاد العرب على العيش وفق ما تمليه هذه القاعدة الأخلاقية المتمثلة في (شكر النعمة) (5). وهذا ما يتكشف لنا من خلال الآيات التالية:

فالبیت الأول للعجلان بن خويلد الهذلي يقول فيه:

فإن تشكروني تشكروا لي نعمة
وإن تكفروني لا أكلفكم شكري

والبيت الثاني لسلمة بن الخرشب يشير فيه إلى فرس ذات قوائم خارقة أنقذت حياة رجل من خطر الموت:

فأثن عليها بالذي هي أهله
ولا تكفرنها، لا فلاح لكافر

وقد أخذ القرآن هذه البنية كما هي تماما وارتقى بها إلى المستوى الديني، مثلما فعل في كثير من الحالات الأخرى. فلقد (ظلت البنية أو الصيغة المفهومية نفسها بالضبط، لكنها الآن دفعت للعمل على المستوى الأرقى للعلاقة الروحية بين الله والإنسان. فأصبحت (النعمة) في هذه الحالة النعمة الإلهية التي يستجيب لها الإنسان إما على نحو صحيح ب(الشكر) أو على نحو خاطئ ب(الكفر)) (6). والأمثلة المواتية من القرآن تعني

1- إيزوتسو، المصدر السابق، ص: 357.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:122.

3- سورة العاديات، الآية: 06.

4- سورة الزخرف، الآية: 14.

5- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 358.

6- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 359.

بردة الفعل الإنسانية اتجاه الله المنعم على الإنسان بكل أنواع الخير. قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْآبَتَاتِ جَهَنَّمَ ۖ يَصْلَوْنَهَا وَيَبِيسَ الْفَرَّانُ)⁽¹⁾. وفي الآيات الموالية جعل (الكفر) في تضاد صريح مع (الشكر). قال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا فَرِيَةً كَانَتْ مِنْ أَمْنَةٍ مُطْمَئِنَّةٍ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ بِآدَائِهَا اللَّهُ لِيَبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)⁽²⁾ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ بِكَذُوبَةٍ فَاَخَذَهُمْ الْعَذَابَ وَهُمْ ظَالِمُونَ)⁽³⁾ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ)⁽⁴⁾. وفي قوله تعالى: (بِأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا)⁽³⁾. وتتضح هذه الطبيعة (الجاحدة) و(المنكرة للفضل) الإنسانية عندما يجد الإنسان نفسه في ورطة. قال تعالى: (رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)⁽⁴⁾ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا)⁽⁴⁾.

ثانيا: الكفر كمضاد للإيمان:

وفي السياق الدلالي القرآني، استعملت كلمة (كافر) أيضا كمضاد للإيمان، وقرنت بالآيات والهداية الإلهية، ولذلك ف(الكفر) يمثل الاستجابة الإنسانية تجاه هذه الآيات الإنسانية في جانبها السلبي - وقد تمت الإشارة إلى هذا في المبحث الثاني من هذا الفصل -، ولذلك سنكتفي بهذا المثال التوضيحي الآتي من القرآن، حيث وضعت كلمة (الكفر) كمضاد ل(الإيمان) و(الإسلام) في قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)⁽⁵⁾ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ)⁽⁵⁾. وفي قوله

1- سورة إبراهيم، الآيات: 30، 31.

2- سورة النحل، الآيات: 112، 113، 114.

3- سورة البقرة، الآية: 152.

4- سورة الإسراء، الآيات: 66، 67.

5- سورة الأنبياء، الآيات: 30، 31.

تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٧٧﴾) (1).

فمن الطبيعي إذن، وفي هذا السياق أن يتطور مفهوم (الشكر) في هذا الحقل الدلالي الجديد إلى مفهوم (الإيمان) بسهولة، وتبعاً لذلك يتحول مفهوم (الكفر) نفسه من معناه الأصلي (الجحود) إلى مفهوم (عدم الإيمان)، وبذلك يصبح في تضاد مفهومي مباشر مع (الإيمان) (2). قال تعالى: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٥﴾) (3). وقال: (قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالذِّمَّةِ ءَامَنَّا بِهٖءَا كَلِمَاتٍ كَلِمَاتٍ كَلِمَاتٍ) (4).

ثالثاً: قلب الكافر:

لقد خص القرآن الكريم عدداً معتبراً من الآيات لوصف الحالة الذهنية للكافر، وطريقة تفكيره. على عكس الكفار، فقلوب المؤمنين وُسمت بالراحة والاطمئنان بذكرها لله. (الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٦١﴾) (5).

ففي مقابل هذه الطمأنينية والحالة الآمنة لقب المؤمن، وصف الكفار بـ (القاسية قلوبهم من ذكر الله). فهذه استعارة لحال الكفار الذين يرفضون بحدة ويجهلون الهداية الإلهية (6)، حتى (وَلَوْ أَن فُرِءَانَا سِيرَتِ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ فُطِئَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى) (7)، (ثُمَّ فَسَّتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَٰ بِهٖءَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً وَإِنَّ مِّنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَّبَجَّرُ مِنْهٗءَا أَن نُّهَرِّقَ وَإِنَّ مِنْهَا

1- سورة البقرة، الآية: 27.

2- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 360.

3- سورة آل عمران، الآية: 85.

4- سورة الأعراف، الآية: 75.

5- سورة الرعد، الآية: 29.

6- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:127.

7- سورة الرعد، الآية: 32.

لَمَا يَشْفُو وَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ⁽¹⁾، (بِمَا نَفْسِهِمْ مَيِّتْفَهُمْ لَعَنَلَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسِيَّةً)⁽²⁾.

والسمة الثانية التي وسم بها القرآن قلوب الكفار أنها (في أكنة) بمعنى أن بينها وبين الوحي حجاب⁽³⁾. قال تعالى: (كِتَابٌ فُصِّلَتْ - آيَاتُهُ، فُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٦﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا بَاغْرَضَ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٧﴾ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ ﴿١٠٨﴾)⁽⁴⁾. وقال: (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿١٠٩﴾ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْءَانِ وَحْدَهُ، وَلَوْ عَلَيَّ أَذْبَرِهِمْ نُجُورًا ﴿١١٠﴾)⁽⁵⁾. والفكرة نفسها وصفت في القرآن بتعابير مختلفة. فوصفت مثلا بالختم (sealing) في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٢﴾)⁽⁶⁾.

وفي موضع آخر وصفوا بأن في قلوبهم (أقفال) (locks) في قوله تعالى: (أَقْبَلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْبَالُهَا ﴿٢٤﴾)⁽⁷⁾. وعبر كذلك عنهم بصورة (الران) الذي يغشى قلوبهم ويحجب عنها الرؤية في قوله تعالى: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٠٤﴾)⁽⁸⁾. ووصفوا كذلك بـ(العمي) و(الصم)، وهذا ما يحجب عنهم رؤية وسماع الآيات الإلهية عندما تتلى عليهم، قال تعالى:

1- سورة البقرة، الآية: 73.

2- سورة المائدة، الآية: 14.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:128.

4- سورة فصلت، الآيات: 2، 3، 4.

5- سورة الإسراء، الآيات: 45، 46.

6- سورة البقرة، الآيات: 06، 07.

7- سورة محمد، الآية: 25.

8- سورة المطففين، الآية: 14.

(وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرَ وَأَفِيدَةً بَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أُفِيدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾) (1)

ويشير القرآن إلى طبيعتهم المتحجرة، وأن ما يبذل من جهود في سبيل إقناعهم تذهب سدى، ولهذا نجد المولى سبحانه يرشد نبيه إلى عدم التحمس لهؤلاء القوم لاستحالة اقتناعهم بالهداية، يقول تعالى: (أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٢٦﴾) (2)، ويقول: (إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٢٧﴾ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٢٨﴾) (3).

وبسبب هذه الحجب التي حجبت بها قلوبهم، فليس بإمكانهم أن يدركوا أو يعوا آيات الله وهي تتلى عليهم. فهذه الآيات - بالنسبة إليهم - ما هي إلا أساطير الأولين. (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٩﴾) (4).

رابعاً: بين الكفر والشرك

فالكفر في كل من جانبيه الرئيسيين (عدم الشكر) و (عدم الإيمان) لا ينتهي فقط عند عدم الاعتراف بوحدانية الله المطلقة، بل يتجاوز إلى أن يكون بمعنى (الشرك) (polytheism)، فالشرك في العربية القديمة يتضمن عبادة الأصنام (idols) وعدد من الآلهة التي تسمى أحياناً بـ (بنات الله) أو ببساطة شركاء الله. (فالشرك) هو المصطلح الأكثر شيوعاً كعلم على هذا النوع من تعدد الآلهة، فهو يعني -حرفياً-: ادعاء وجود شركاء مع الله (5).

1- سورة الأحقاف، الآية: 26.

2- سورة الفرقان، الآية: 44.

3- سورة النمل، الآيات: 82، 83.

4- سورة الأنعام، الآية: 25.

والآيات الآتية تقدم لنا (الكفر) بمعنى (الشرك): (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ﴿١﴾ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُوْنَ ﴿٢﴾) (1)، (وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ فَلَ سَمُوْهُمُۭمْ اَمْ تَنْبِيْهُوْنَهُۥۭ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْاَرْضِ اَمْ يَظْهَرُ مِنْ الْقَوْلِۭ بَلْ رُئِيَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مَكْرُهُمْ وَصَدُّوْا عَنِ السَّبِيْلِ) (2)، (ذٰلِكُمْ بِاَنَّهُۥۭ اِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَخُدَّهٖ كَفَرْتُمْ وَاِنْ يُشْرِكْ بِهٖ تُؤْمِنُوْا قَالِ خُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيْرِ ﴿٣﴾) (3).

والمضمون الدلالي لكلمة الكفر في الآيات الموالية يتحدد بعاملين: 1/ عدم اتباع الوحي 2/ عدم الاعتراف بوحداية الله المطلقة (4). (اَتَّبِعْ مَا وُحِيَۤ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ ﴿٥﴾) (5).

جدير بالملاحظة من وجهة النظر التوحيدية الإسلامية أن المذهب المسيحي في التثليث يشكل مثالا نموذجيا للشرك. ومن ثم كذلك تأليه المسيح عيسى [عليه السلام]. ففي الآية التالية - كما هو ملاحظ - هذه الأقسام الثلاثة للمسيحية لا تختلف في حقيقتها عن كونها من أعمال الكفار: (لَفَدَّ كَفَرِ الَّذِيْنَ قَالُوْۤا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيْحُ يَتَّبِعْ اِسْرَآءِيْلَ اَعْبُدُوْۤا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ وَاِنَّهٗ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَا وُجِدَ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِيْنَ مِنْ اَنْصَارٍ ﴿٦﴾) (ثَمَنٌ ﴿٦﴾ لَفَدَّ كَفَرِ الَّذِيْنَ قَالُوْۤا اِنَّ اللّٰهَ قَالِثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَاِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْۤا عَمَّا يُفْعَلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْۤا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴿٧﴾) (6).

1- سورة الأنعام، الآيات: 1، 2.

2- سورة الرعد، الآية: 34.

3- سورة غافر، الآية: 11.

4- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:131.

5- سورة الأنعام، الآية: 106.

6- سورة المائدة، الآيات: 74-75.

ومن زاوية نظر أخرى، فالشرك ليس في حقيقته إلا محض (افتراء الكذب) و(خداع)، ويتضمن اختلاق أسماء واهية ما أنزل الله بها من سلطان، وفي هذا الطريق يرتبط (الشرك) مع مفهوم (الكفر) كما تبينه الآية الموالية: (قَالُوا بِتَّحَدَّ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ بِهٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾ قُلْ إِنْ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكٰذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿٧٩﴾ مَتَّعَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِيفُهُمْ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٨٠﴾) (1). وفي الآية الموالية، شبه الكافر (المشرك) بالشخص الذي تغشاه مناطق كثيفة من الظلام في بحر لحي: (أَوْ كَظَلَمْتَ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِّنْ بَوْفِيهِ مَوْجٌ مِّنْ بَوْفِيهِ سَحَابٌ ظَلَمْتَ بَعْضَهَا بَوْفٌ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ بِرِيْهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا قَمًا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴿٨١﴾) (2).

ومردّ هذا الشرك -بحسب القرآن- إلى (الظن) وهي الكلمة التي استعملت في القرآن كقاعدة عامة كمضاد (العلم). وتؤشر كلمة (الظن) في القرآن إلى ذلك النمط غير المؤسس، وغير المبرر من التفكير، وإلى ذلك النوع من المعرفة الظنية غير اليقينية، ولذلك فهو يأتي في السياقات القرآنية كقيمة سلبية، تماما كما يأتي العلم ليمثل القيمة الإيجابية (3). قال تعالى: (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٨٢﴾) (4). أما في الآية الموالية فقد وضع مفهوم (الظن) القرآني في تضاد مع (العلم)، وأن الآلهة الزائفة التي يعبدونها المشركون- في حقيقتها- ليست إلا نتاج (الظن) قال تعالى: (إِنْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسُمُوزَ الْمَلٰٓئِكَةِ تَسْمِيَةَ الْأَنْبِيٓءِ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٨٤﴾) (5).

1- سورة يونس الآيات: 68-70.

2- سورة النور الآية: 39.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:132.

4- سورة يونس، الآية: 66.

5- سورة النجم، الآية: 27، 28.

يتحدد مفهوم الإيمان في الرؤية القرآنية بعدد من المفاهيم المفتاحية، من بينها والأكثر أهمية هو مفهوم (الاهتداء). فمن وجهة النظر هذه، الفعل (آمن) بمعنى (اهتدى للطريق الصحيح) أو (قبول الهداية الإلهية). وإذا فهم (الإيمان) بمعنى (الاهتداء)، فإن المضاد المقابل له (الكفر) - كما هو واضح - يأتي بمعنى (الابتعاد عن الطريق الصحيح). والكلمة النموذجية المستعملة في القرآن الكريم للتدليل على هذا المعنى هو (الضلال) من الفعل (ضل) (1).

وجدير بالملاحظة بأن هذا الفعل من الأفعال التي تستعمل على مستويات متعددة من الخطاب، فيمكن استعماله ليدل على (الشروع عن الطريق عند السفر في الصحراء)، ويمكن استعماله ليدل على معاني استعارية أخرى، ففي هذه الحالة يمكننا التمييز بين مستويين مختلفين من الخطاب، الديني، وغير الديني (2).

ففي الاستعمال اللاديني (Non Religious) لهذه الكلمة، نجد القرآن الكريم يزودنا بمثالين: أحدهما في سورة يوسف يتمثل في ردة فعل إخوة يوسف [عليه السلام] تجاه الحب الشديد الذي يكنه له أبوه يعقوب على حساب إخوته. يقول تعالى: (إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غَضَبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَهِىَ ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (3). والآخر في نفس السورة في ما وصفت به النسوة امرأة العزيز: (وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ بُتَيْهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَبَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرِيهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (4). ويتجلى من خلال هذين المثالين، أن مصطلح (ضلال) يتضمن معنى شيء ما ضد الاتجاه الأخلاقي السوي. ولذلك فالمعنى الأساسي في هذه الحالة هو (الانحراف أو الشروع عن طريق الحق) (5).

ولكن الاستعمال الأكثر شيوعاً في القرآن لهذه الكلمة هو بمعناه الديني. ولذلك نجد أن التضاد المفهومي الأساسي بين (اهتدى) و (ضل) عُبر عنه في مواضع متعددة في القرآن على نحو أكثر تأكيداً. ومن بين هذه

1- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 224. و Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:133.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:134.

3- سورة يوسف، الآية: 08.

4- سورة يوسف، الآية: 30.

5- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:134.

المواضع قوله تعالى: (مَنْ إِهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا) (1)، وفي قوله: (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (2).

وفي الآية الموالية يتضاد مفهوم (الضلال) مع (الهدى): (أُوَلِّيكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ) (3). ويجدر بنا أن نلاحظ في الآية السابقة أن (الضلالة) قرنت بـ (العذاب)، و(الهدى) قرنت بـ(المغفرة). ويكفي هذا ليبين أن (الضلال) هو اسم آخر لـ(الكفر). وفي المثال الآتي، فقد جمع بين (الضلال) و (العذاب) في موضع واحد. (بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِيهِمُ الْعَذَابُ وَالضَّلَالُ الْبَعِيدُ) (4).

وفي هذا السياق، لا بد من الملاحظة بأن المرحلة التي يعيش فيها الإنسان في جهل تام بالوحي هي ما يعنيه القرآن بـ(الضلال)، وهي المرحلة التي تسبق الوحي الإلهي، ومن ثم فمشكلة (الكفر) بمعنى (عدم الإيمان) لم تظهر بعد (5). قال تعالى: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَأَنبَأَهُمْ وَيُنزِّلُ فِيهِمُ مِّنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً وَكَرِهُوا) (6). وفي الآية الموالية يصف القرآن الكافرين بأنهم أضل من الأنعام: (أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) (7).

وما دامت المرحلة ما قبل القرآنية تصنف ضمن مجموعة (الضلال)، لا يزال هذا المعنى ينطبق على أولئك الذين يرفضون الوحي بعلم، ويزودنا القرآن بأمثلة عدة بهذا المعنى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا

1- سورة الإسراء، الآية: 15.

2- سورة الأنعام، الآية: 118.

3- سورة البقرة، الآية: 174.

4- سورة سبأ، الآية: 08.

5- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:135.

6- سورة آل عمران، الآية: 164.

7- سورة الفرقان، الآية: 44.

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٦٦﴾ (1)، (مَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأَعْمَلَهُمْ كَرَمَادٍ
إِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَأَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ) (2).

وبما أن (الشرك) في مفهوم القرآن ليس إلا التجلي الأوضح لـ (الكفر)، فلذلك لا نتفاجأ إذا عد
كحالة لـ (الضلال). (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نَبْعَهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ) (3)،
(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازِرْ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا لِلَّهِ إِنِّي أَرَىٰ لَكُمْ وَقَوْمَكُم فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٦﴾) (4).

ويرتبط الفعل (ضل) في السياق القرآني بالعديد من المترادفات التي تستعمل لتدل على معناه، والفعل
(غوي) أو (غوى) من أهمها، ويعني (الحياد عن الطريق الصحيح) في قوله تعالى: (وَإِذْ لَبَّيْتَ الْجَنَّةَ
لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٦٦﴾ وَبَرَزْتَ الْجَحِيمَ لِلْغَاوِينَ ﴿١٦٧﴾ وَفِيلَ لَهُمْ وَأَيُّ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿١٦٨﴾ مِنْ دُونِ
اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ ﴿١٦٩﴾ بِكُفُوبِهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ﴿١٧٠﴾ وَجُنُودَ إِبْلِيسَ
أَجْمَعُونَ ﴿١٧١﴾ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿١٧٢﴾ تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَمِ ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٧٣﴾ إِذْ
نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٧٤﴾ وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ ﴿١٧٥﴾) (5).

ومرادف آخر لـ (ضل) هو الفعل (زغى) أو (زيع) بمعنى (الانحراف عن الطريق الصحيح) قال تعالى:
(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْهَيْبَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا

1- سورة النساء، الآية: 166.

2- سورة إبراهيم، الآية: 21.

3- سورة الحج، الآية: 12.

4- سورة الأنعام، الآية: 75.

5- سورة الشعراء، الآيات: 90-97.

هُؤُلُوا إِلَىٰ آلِ الْبَيْتِ ﴿٨﴾ رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ ﴿٩﴾ (1).

ومثله الفعل (عمه) أو (عمه)، ويعني (التخبط والحيرة أي من الطرق يجب أن يسلك) قال تعالى:

(إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ﴿٤١﴾) (2).

ومن المصطلحات التي لها ارتباط وثيق بـ(الضلالة) نجد (الغفلة) التي تعني -حرفياً-(الطيش)،

(الإهمال)، (عدم الاهتمام). ويتضح هذا المعنى من استعماله على لسان يعقوب في سورة يوسف: (قَالَ

إِنِّي لَيُخْزِنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّيبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُونَ ﴿٢٤﴾) (3). والأمثلة

التالية تلقي الضوء على التوافق الدلالي بين (الكفر) و (الغفلة). قال تعالى: (هُؤُلُوا إِلَىٰ آلِ الْبَيْتِ طَبَعَ اللَّهُ

عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ وَأَعْمَتَهُمْ وَأَعْمَتَهُ هُمْ أَنْ يَعْلَمُونَ ﴿١٧٤﴾) (4). وقال: (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ

إِذْ فُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧٥﴾) (5).

المطلب الثاني: الأسباب التي تقود إلى الكفر:

أولاً: اتباع الهوى هو السبب المباشر للضلال:

يذكر القرآن (الهوى) والجمع (أهواء) على أنه السبب الرئيسي والمباشر للضلال. فالذي يتبع هواه في

الشؤون الخاصة بالإيمان الديني -بالتأكيد- سيحيد عن الطريق الحق. والذين يتبعون الشخص الذي يتبع هواه

سيحيد بهم عن طريق الله (6). قال تعالى: (قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُلْ لَآ

1- سورة آل عمران، الآيات: 7، 8.

2- سورة النمل، الآية: 4.

3- سورة يوسف، الآية: 13.

4- سورة النحل، الآية: 108.

5- سورة مريم، الآية: 38.

أَتَّبِعْ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتَ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿٥٧﴾^(١). وقال: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ
يَغْيُرُ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٨﴾^(٢). وتجدر الإشارة إلى أن المهترطين في علم
الكلام الإسلامي كانوا ينعنون بـ (أهل الأهواء)، وهو من المصطلحات المفتاحية في تاريخ الفكر الكلامي
الإسلامي.

وكلمة (الهوى) تطلق بمعنى (الميل الطبيعي للنفس الإنسانية المشحونة بالشهوات والرغبات الحيوانية).
ففي السياق القرآني تطلق بمعنى الميل إلى الشر الذي يمكن أن يجرد الإنسان عن الطريق الصحيح. ولذلك
ف(الهوى) في القرآن يتضاد مع العلم الموحى من الحق^(٣). قال تعالى: (وَلَيْسَ لِتَبَّغَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ
مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٨﴾^(٤). وقال: (بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ
يَغْيُرُ عِلْمٍ بِمَنْ يَهْدِي مَنِ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ ﴿٥٩﴾^(٥).

ثانياً: حالة الاستكبار:

عنصر آخر له أهمية بالغة في تشكيل البنية الدلالية لمفهوم (الكفر) هو (الاستكبار) أو (الاستعلاء).
وجدير بالملاحظة في هذا السياق بأن هذا النزوع إلى الاستعلاء الفطري ليس فقط من تظاهرات الكفر المتنوعة،
وإنما يشكل أهم خصائص الكافر. ولذلك فـالمتمعن لنصوص الكتاب، سيقنع بأن ظاهرة (الكفر) تتناول في
القرآن-بالأساس-من هذه الزاوية^(٦). وهذا ما يتضح في الآيتين: في قوله تعالى: (قَالَ الْمَلَائِكَةُ
اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّهُمُ أَيمَانًا-مِّن مِّنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَاحِبَهُمُ رَسُولٌ مِّن رَّبِّهِمْ قَالُوا إِنَّا
بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٦﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالذِّمَّةِ آمَنَتمْ بِهِ كَعِبْرُونَ ﴿٧٧﴾^(٧).

1- سورة الأنعام، الآية: 57.

2- سورة القصص، الآية: 50.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:140.

4- سورة البقرة، الآية: 145.

5- سورة الروم، الآية: 28.

6- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:142.

7- سورة الأعراف، الآيات: 75، 76.

وقوله: (بَلَىٰ قَدْ جَاءَ نَكَآءَآئِي بَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ﴿٥٩﴾)⁽¹⁾.
ولذلك فالتكبر) أو (الاستكبار) في جانبه الإيجابي يقف في تضاد مع (الإيمان). فهؤلاء المستكبرون ليس بإمكانهم أن يتقبلوا (الإيمان). ولذلك فهؤلاء الذين لا يؤمنون بآيات الله هم ببساطة (متكبرون). قال تعالى: (وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّيْ عَذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴿٦٠﴾)⁽²⁾.
وقال: (وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦١﴾)⁽³⁾.

إن روح المقاومة التي يتميز بها الإنسان الجاهلي، كانت تمثل في نظرهم المثال الأعلى للفضائل الإنسانية، فلذلك نجد الرجل يرفض الخضوع والاستسلام لإرادة أي رجل آخر، ويرى ذلك مما يمس شرفه ويطعن في عرضه. وقد عبّر عن هذه الروح بأشكال متعددة في الشعر الجاهلي⁽⁴⁾، والبيت التالي لأبي زياد عبيد الأبرص يعبر عن هذه الروح بأبسط الطرق وأكثرها صراحة⁽⁵⁾:

تأبى على الناس المقادة كلهم
حتى نقودهم بغير زمام

فالجاهلي الذي يمتاز بهذه الروح المتغترسة لمقاومة أي شيء يمكن أن يلوث شرفه كان يدعى (أبياً)، وهو (من لا يستطيع أبداً أن يذعن للإذلال من قبل أي كان، حتى أنه لا يسمح بإذلال أي من الذين يصدف أن يكونوا تحت حمايته)⁽⁶⁾.

إلا أن الإسلام ثار ضد هذه الروح (الجاهلية) المتغترسة، فوضع يده على هذه النقطة الحساسة (الموجعة) لعقلية العرب الجاهليين. وذلك بأن أمرهم أن يتنازلوا—أمام الملك الواحد والوحيد للعالم كله—عن غرورهم وعن شعورهم بالاكْتفاء الذاتي، الذي يدعو القرآن بـ(الاستغناء) و(الطغيان)، ودعاهم إلى الشعور بـ (التواضع

1- سورة الزمر، الآية: 59.

2- سورة غافر، الآية: 27.

3- سورة النساء، الآية: 172.

4- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 313.

5- عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، البيت 20.

6- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 313.

والتسليم) أمام الإرادة الإلهية التي تهيمن على الكون كله (1)، قال تعالى: (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴿١﴾)
أَنْ رَّبَّهُ اسْتَعْبَى ﴿٢﴾ (2).

ففي الرؤية الإسلامية، فإن كل شخص هو (عبد) للرب الخالق، وأن أول واجباته أن يظهر (عبوديته) لهذا الخالق بكل خضوع وانقياد غير محدود. وهذا ما يتضاد مع نظرة الرجل الجاهلي، فهذا الخضوع والانقياد بالنسبة إليه لا مبرر له، فهو محض (عبودية). فهذا الرفض من جانب العرب (الجاهليين) - من وجهة النظر الإسلامية - ليس إلا إظهار لـ (الوقاحة والطغيان والعجرفة سببه جهل الإنسان بنفسه وباللغة). وهذا ما يجعل كلمة (استكبار) ومرادفاتها تؤدي دورا محوريا في القرآن تميز به موقف الكفار (3).

وفي الحقيقة، فكلمة (استكبار) والفعل منها (استكبر) ليست الكلمة الوحيدة التي تعبر عن هذا الاتجاه، وإنما هناك العديد من الكلمات التي تترادف مع هذه الكلمة أو تقارب معناها. فبعضها يظهر في القرآن في العديد من المواضع ليلقي الضوء على هذا الموقف تجاه الله (4). نذكر منها:

1/ الفعل (علا): والصيغة الإسمية منه (علو) وصفته (علي) وتعود إلى ذلك النوع من (الاستعلاء) و (التكبر) الفطري الكامن في نفس الإنسان والآية التالية تجعل هذه النقطة أكثر وضوحا وجلاء، قال تعالى: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خٰلِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ ﴿١٥﴾ فَاِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَبَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيۡ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ﴿١٦﴾ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجْمَعُوْنَ ﴿١٧﴾ اِلَّا اِبْلٰسَ اَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿١٨﴾ قَالَ يٰٓاِبْلٰسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِيْنَ ﴿١٩﴾) (5). وتظهر هذه الكلمة في صيغتها الاسمية في قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ اٰٰیٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ ﴿١٠٠﴾ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْفَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّغُلُوًّا ﴿١٠١﴾) (6).

1- إيزوتسو، الله والإنسان، ص: 314.

2- سورة العلق، الآيات: 6، 7.

3- إيزوتسو، المصدر نفسه، ص: 314.

4- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:146.

5- سورة ص، الآيات: 71-75.

6- سورة النمل، الآيات: 13، 14.

2/ بغى: والاسم منه (بغى) (presumptuousness) يتضمن معنى تجاوز الحدود الخاصة في فضاء الحياة الاجتماعية. والفعل (بغى) يظهر أساسا بمعنى: (التعامل بصفة غير قانونية وغير عادلة تجاه الآخرين)⁽¹⁾. والأمثلة التالية توضح الاستعمال القرآني لهذه الكلمة في قوله تعالى: (وَكَوَّ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغْوًا فِي الْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّل بِقَدْرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٢٦﴾)⁽²⁾. وفي قوله: (إِنَّ فَارُوقَ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ قَبَّحَىٰ عَلَيْهِمْ مَّآ أَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَّا إِنَّ مَبَاتِحَهُ لَتَنُوَّهُ بِالْغَصْبَةِ ؕ أُولَ ٱلْفُؤَادِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿٢٧﴾ وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَيْكَ اللَّهُ الْدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْبَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٢٨﴾)⁽³⁾.

وفي الآية الموالية، اقترنت كلمة (البغى) بـ(عدوا) من التعدي والاعتداء بمعنى: (تجاوز الحدود الخاصة للشخص، ومن ثم التصرف بظلم). في قوله تعالى: (وَجَلَّوْنَا بَيْنَهُمْ بِيْنَ إِسْرَءِيلَ أَنبَحَرَ فَأَتَّبَعَهُمْ بِرَعُونَ وَجُنُودَهُ بَغِيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذْ أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٢٩﴾ ءَأَلَّنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٣٠﴾)⁽⁴⁾.

3/ بطر: وصيغته الاسمية (بطر)، ويعني الفعل منه: الابتهاج المبالغ فيه بما يملكه الشخص من الثروة مثلا إلى الحد الذي يجعله يتصرف بعجرفة وتبجح. والمثال التالي من القرآن يلقي الضوء على جانب من معانيه. قال تعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا فَبَلَكَ مَسَكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ ؕ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ ﴿٥٠﴾)⁽⁵⁾.

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:146.

2- سورة الشورى، الآية: 25.

3- سورة القصص، الآيات: 76، 77.

4- سورة يونس، الآيات: 90، 91.

5- سورة القصص، الآية: 58.

4/ عتي: من (العتو) وهي واحدة من الكلمات التي تترادف مع (استكبر) ويعني أن يكون الشخص فخورا بنفسه، ويتصرف من ثم بعجرفة، و (عتى عن) تعني الانقلاب والثورة على شيء مطلوب أو مفروض. والآيات الموالية من القرآن تؤكد هذا المعنى في قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَكِّيكةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا بِحِ انْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا ﴿١﴾). وفي قوله: ﴿ وَكَأَيِّ مِّنْ فِرْيَةٍ عَتَتْ عَنَ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ بِحَاسِبِنَهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَدَّبْنَهَا عَدَابًا نُكْرًا ﴾ (2).

5/ طغى: وهذا الفعل: هو أحد المرادفات لـ(الكفر) ويلعب دورا ذا أهمية في القرآن. بدءا بسورة الماء الذي يرتفع ليتجاوز الحدود ثم يفيض، يأتي هذا المصطلح ليكون في معناه الاستعاري، بمعنى النزوع إلى الازدراء والاحتقار، وفي السياقات القرآنية يشير إلى غياب الحس الخلقي، ويرتبط باللامبالاة أو إنكار الخالق والتعالي عن قبول الحق (3). ويستعمل الطغيان في القرآن بالاقتران مع (الكفر) ليبين أن الكلمتان في الغالب مترادفتان. قال تعالى: (وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا) (4). وقال أيضا: (وَأَمَّا أَلْعُلْمُ بَكَانَ أَبْوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَحَشِينَا أَنْ يُرْهِفَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا) (5). ويقدم الطغيان أحيانا على أنه السبب المباشر للتكذيب كما في قوله تعالى: (كَذَّبَتْ قَوْمُ بَطْغُولِيهَا) (6).

6/ استغنى: ويرتبط هذا الفعل -حصريا- في معناه بالفعل (طغى) ويستعمل للدلالة على الثقة بالنفس الزائدة للإنسان. ويشير في معناه الأساسي إلى كون الشخص (غنيا) من الجذر (غني) بمعنى (اعتبار الشخص نفسه غنيا)، وبالتالي (يضع ثقة غير محدودة في نفوذه وقوته) (7). وفي الآية الموالية، يظهر (الطغيان) و(الاستغناء)

1- سورة الفرقان، الآية: 21.

2- سورة الطلاق، الآية: 8.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:149.

4- سورة المائدة، الآية: 68.

5- سورة الكهف، الآية: 79.

6- سورة الشمس، الآية: 11.

7- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:151.

جنباً إلى جنب في السياق نفسه. قال تعالى: ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا كَافِرٌ ﴾ (1). وفي الآية التالية، وضع الفعل (استغنى) في تضاد مع (اتقى) في قوله تعالى: (بِمَا مَنَّ آتَيْنَاهُ وَأَتَّيْنَا وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِّيْسِرُهُ لِيُسِرِّي ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِّيْسِرُهُ لِيُغْسِرِي ﴿١٠﴾) (2).

7/ جبار: هذه الكلمة اسم لذلك الشخص الذي يمجّد نفسه إلى الدرجة التي يرى فيها نفسه غنيا بما فيه الكفاية ليكف وحده ويهيمن على أتباعه في جميع شؤون الحياة، ويفرض سيطرته المطلقة عليهم. وتقع هذه الكلمة في الآية الموالية إلى جانب كلمة (متكبر)، لتبين أن معناها واحد، في قوله تعالى: (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿١٠﴾) (3).

ثالثاً: الإستهزاء بالوحي والجدال في آيات الله.

إن حالة (العجرفة) و(الاستعلاء) -التي وصفت في العنصر السابق- تمثل الشكل النموذجي لأولئك الذين يرفضون الإيمان، يمكن أن تظهر في عدد من الأشكال المختلفة. من بينها مفهومان في القرآن يقفان في ارتباط مباشر مع مفهوم (الاستكبار) أحدهما: الاستهزاء بما جاء به النبي، والآخر هو (الجدال) في آيات الله (4).

ولا يتوانى القرآن في وصف الكافرين الذين يسخرون من الله وما أنزل كأهم سمة مميزة لهم. فالإنسان الجاهلي -كما يصوره القرآن- يتسم بالطيش وعدم الاهتمام المتأصل في كون هذه الحياة هي ما يهمهم ويشغلهم. ولذلك، فالدين الذي يبشر بحياة أبدية بعد الموت بالنسبة إليهم موضع ضحك وسخرية. والتعابير المستعملة في القرآن للتدليل على هذه الحالة هي (اتخذها هزواً) والفعل (استهزأ) الذي اشتق من الجذر (هزؤ). والآيات الموالية -من الناحية الدلالية- ذات أهمية خاصة لكونها تظهر لنا العلاقة الحصرية التي توجد

1- سورة العلق، الآيات: 7، 8.

2- سورة الليل، الآيات: 5-10.

3- سورة غافر، الآية: 35.

4- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 152.

بين (الشرك-الكفر) و (استكبر) ⁽¹⁾: في قوله تعالى: (بَأْصَدَعِ بِمَا تُوْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٤﴾
 إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿٧٥﴾ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٦﴾) ⁽²⁾. وفي
 قوله: (وَإِذَا رءَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَفَرُوا وَإِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهْلًا أَهْلًا أَلَدِيهِ يَذُكَّرُ عَالِهَتِكُمْ
 وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمٰنِ هُمْ كَالْمُرُوءِ ﴿٧٧﴾) ⁽³⁾. وفي قوله: (ذَلِكَ جَزَاءُ هُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا
 وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا ﴿٧٨﴾) ⁽⁴⁾.

وكلمة أخرى لها نفس المعنى مع (استهزأ) وهي (سخر) و (استسخر) من الجذر (سخر) وتستعمل في
 القرآن في نفس النوع من السياقات. فكما يمكن أن يعبر عن الفعل (استهزأ) بالصياغة التالية: (اتخذها
 هزواً) لذلك ف(سخر) أو (استسخر) يمكن أن يستبدل -في صيغته التحليلية ب (اتخذها سخريا) ⁽⁵⁾.
 فالعلاقة الترادفية بين (استهزأ) و (سخر) تدرك على نحو أفضل في الآيات التالية: (وَلَقَدْ اسْتَهْزَأُ
 بِرُسُلِ مِّن قَبْلِكَ بِحَقِّ بِالذِّينِ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٦﴾) ⁽⁶⁾. وقوله: (بَلْ
 عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿٦٧﴾ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذُكَّرُونَ ﴿٦٨﴾ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿٦٩﴾ وَقَالُوا
 إِن هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾) ⁽⁷⁾.

وتتجلى حالة (الاستعلاء) و (الاستكبار) هذه من قبل المشركين في نزوعهم المستمر إلى المخاصمة
 والنزاع والجدل في آيات الله بغير علم. وتتجلى صورتهم هذه في قوله تعالى: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا
 الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُزُكَ تَفَلُّهُمُ فِي الْبَلَدِ ﴿٦٦﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَالْأَخْرَابِ مِنْ بَعْدِهِمْ
 وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرُسُولِهِمْ لِيَاخُذُوهُ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ بِكَيْفِ كَانَ

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 153.

2- سورة الحجر، الآيات: 94، 95، 96.

3- سورة الأنبياء، الآية: 36.

4- سورة الكهف، الآية: 101.

5- Ibid, P: 153.

6- سورة الأنعام، الآية: 11.

7- سورة الصافات، الآيات: 12-15.

عِقَابٍ ﴿٤٥﴾ (1). وفي قوله: (وَمَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيَجْعَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أَنْذَرْتُهُمْ هُزُوعًا ﴿٤٦﴾) (2). والسياق في الآية الموالية تتجلى من خلاله العلاقة الضمنية بين (الكافرين) و(الذين يجادلون) في قوله تعالى: (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ عَلَيْهِمْ كِبْرٌ مَفْتَأً عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٤٧﴾) (3).

المطلب الثالث: الحقل الدلالي للكفر:

لكي تتضح البنية المفهومية لمصطلح (الكفر) أكثر، لا بد لنا وأن نقف عند المصطلحات المفتاحية التي تشكل البنية المفهومية لهذه الكلمة وهذا ما يدعى بالحقل الدلالي.

فمصطلح الكفر - كما يشير إيزوتسو- ليس فقط المصطلح الشامل والجامع لكل القيم الأخلاقية، الدينية السلبية في القرآن، بل يلعب دوراً مركزياً في نظام الخصائص السلبية لها، وتتضح هذه الطبيعة لمفهوم (الكفر) إذا تعرفنا على طبيعة العناصر المشكلة لهذا النظام المفاهيمي (4). وهي خمسة:

1/ الفسق أو (الفسوق) 2/ الفجر أو (الفجور) 3/ الظلم (ظالم) 4/ اعتداء (معتدي) 5/ إسراف (مسرف).

أولاً: الفاسق:

فهذا المفهوم من الأهمية بمكان في تاريخ الفكر الإسلامي، فلقد وجّه هذا المصطلح ليلعب دوراً محورياً في علم الكلام الإسلامي كمصطلح مفتاحي تقني يأتي بمعنى (مرتكب الكبيرة). إلا إنه في المرحلة

1- سورة غافر، الآيات: 04-05.

2- سورة الكهف، الآية: 55.

3- سورة غافر، الآية: 35.

4- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 156.

القرآنية -مرحلة نزول الوحي-، لم يكن لهذه الكلمة هذا المعنى التقني، وهذا ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند تحليل البنية الدلالية لهذا المصطلح في السياق القرآني⁽¹⁾.

أ/ الفاسق كمرادف للكافر: إن استعمال مصطلح (الفاسق) كمرادف لـ(الكافر) يتضح من خلال المثال النموذجي الآتي، ونخص بالذكر قصة (أبي عمير) الذي كان يعرف في الجاهلية بـ(الراهب)، وبسبب رفضه الاعتراف والإيمان بنبوة النبي-صلى الله عليه وسلم- رفض النبي هذه التسمية التي عرف بها وقال: (لا تنادوه بالراهب إنما هو (الفاسق)). ويذهب (إيزوتسو) -استناداً إلى تفسير البيضاوي- أن (الكفر) إذا وصل إلى درجة معينة يتحول إلى (الفسق)⁽²⁾.

والرأي الشائع الأكثر قبولاً يجعل (الفسق) بمعنى (الخروج عن الطاعة) ومن ثم: (رفض الامتثال لأوامر الله). والآية التالية تجعل (الفسق) في توافق تام مع (الكفر) في قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ)⁽³⁾.

ب/ مخالفة الأقوال للأفعال: ويتضح هذا المعنى من خلال الآيات التالية: قوله تعالى: (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ)⁽⁴⁾، وقوله: (قَالَ رَبِّ إِنِّي لَأَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ)⁽⁵⁾. وفي الآية الموالية جعل (الفاسق) في سياق حصري مع (المنافق) بقوة في سورة التوبة في سياق فضح المنافقين وتعداد أعمالهم في قوله: (قُلْ أَنهَضُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّنْ يَّتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ)⁽⁶⁾.

ج/ الخيانة وعدم الإخلاص: فالطبيعة المنافقة لهؤلاء القوم -كما وصفوا في سورة التوبة- تجعلهم لا يرقبون إلا ولا ذمة في تعاملهم مع النبي--صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، يقول تعالى في شأنهم:

1- Ibid, P: 157.

2- Ibid, P: 157.

3- سورة البقرة، الآية: 98.

4- سورة التوبة، الآية: 85.

5- سورة المائدة، الآية: 28.

6- سورة التوبة، الآية: 53.

(كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا عَلَيْكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ
فُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨١﴾)⁽¹⁾. وقوله: (بَمَسَ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأَوْهَىٰ إِلَيْكَ هُمُ
الْقَلْبِيسُونَ ﴿٨١﴾)⁽²⁾. وقوله (الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ
بِهِ أَنْ يُوَصَّلَ وَيُفْسَدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٨١﴾)⁽³⁾.

د/ مخالفة أوامر الله: سواء بمعنى انتهاك ما حرم الله أو عدم الامتثال لأوامر الله، اعتبرت في القرآن
(فسق)، وصاحبها يستحق العقاب الشديد. ويتضح هذا المعنى (الفسق) في قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا
لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)⁽⁴⁾. ففي هذه
الآية تقع كلمة (الفسق) بمعنى عدم الامتثال لأمر الله. وفي الآية الموالية، تأتي بمعنى انتهاك ما حرم الله
في قوله تعالى: (... إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ
وَآتَوْا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ)⁽⁵⁾.

هـ/ الفسق في تغييره مع الإيمان: في العموم، جميع التصرفات التي تقع في صميم (الكفر) في تضاده
مع (الإيمان) يمكن أن توصف بـ (الفسق)، ولذلك ففي الآيتين الموالتين يتراءى لنا أن كلمة (فاسق)
تتغير مع (المؤمن) في قوله تعالى: (وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا
اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨١﴾)⁽⁶⁾. وفي قوله: (وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ
الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨١﴾)⁽⁷⁾.

1- سورة التوبة، الآية: 08.

2- سورة آل عمران، الآية: 81.

3- سورة البقرة، الآية: 27.

4- سورة الكهف، الآية: 49.

5- سورة البقرة، الآية: 281.

6- سورة المائدة، الآية: 83.

7- سورة آل عمران، الآية: 110.

ثانياً: الفاجر:

خلافاً لمصطلح (الفاسق)، فإن كلمة (الفاجر) - كما يرى - (إيزوتسو) لم يكن مصطلحاً تقنياً في علم الكلام الإسلامي، ولذلك لم يكن له تاريخ ما بعد -قرآني-، فالقرآن في استعماله لهذه الكلمة، يستعملها كمرادف لـ(الكافر). ولذلك فالمعنى الأساسي لها هو (الانحراف)، ومن ثم استعير ليدل على (مجانبة الطريق الصحيح) و(ارتكاب العمل اللاأخلاقي) (1). ففي الآية الموالية - كما سنلاحظ - يأتي الفعل (فَجَرَ) ليؤدي عمل (كَفَرَ) في قوله تعالى: (أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّا نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۖ بَلَىٰ فَلَدِيرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۗ ﴿٤﴾ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۗ ﴿٥﴾ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ ﴿٦﴾) (2). وآية أخرى يمكن أن تزودنا برأي مؤكد لهذا المعنى، ففيها نرى (تكذيب) يوم الدين ذكر كخاصية مميزة لـ(الفاجر) في قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَهِيَ سَجِّينٌ ﴿٧﴾ وَمَا أَذْرِيكَ مَا سَجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَابٌ مَّرْفُومٌ ﴿٩﴾ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿١١﴾ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾) (3).

أما في الآية الموالية، ففعل (الفجور) يتضاد مع فعل (التقوى) في قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا ﴿٧﴾ قَالَتْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾) (4)، فالآيات تؤكد بأن الله - في خلقه لهذا الإنسان، ألهم نفسه معنى (التقوى) أو ضدها وهو (الفجور).

وأحياناً تظهر كلمة (فاجر) بجانب كلمة (الكافر) في القرآن في قوله تعالى على لسان نوح - عليه السلام -: (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٧٨﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P: 163.

2- سورة القيامة، الآيات: 3-6.

3- سورة المطففين، الآيات: 7-12.

4- سورة الشمس، الآيات: 7-8.

يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا جِجَارًا كَبَّارًا ﴿١١﴾ (1). وفي قوله تعالى: (وَجُودٌ يُؤْمِدُ مُسِيرَةً ﴿٢٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ ﴿٢٩﴾ وَوَجُودٌ يُؤْمِدُ عَلَيْهَا غَبْرَةٌ ﴿٣٠﴾ تَرْهَفُهَا فَتْرَةٌ ﴿٣١﴾ أَوْ لَيْكَ هُمْ الْكَبْرَةُ الْبَجْرَةُ ﴿٣٢﴾) (2).

ثالثا: الظالم:

كلمة (ظالم) وصيغتها الإسمية (ظلم) تلعب دورا ذا أهمية بالغة في القرآن، وجذرها (ظلم) يصادفنا في الغالب- في كل صفحة من صفحات القرآن تحت صيغ متعددة. وتتوافق صيغته الإسمية (ظلم) مع هذه المعاني: (خاطيء)، (شر)، (غير عادل)، (الاستبداد). وعند علماء اللغة، تدل الكلمة في دلالتها المعجمية على (وضع الشيء في غير محله). أما في مجال الأخلاق، فيعني -بالأساس- (أن يتصرف شخص ما على نحو يتعدى فيه الحدود الخاصة وينتهك حقوق أشخاص آخرين) (3). ولذلك نجد القرآن يؤكد ويكرر في العديد من المواضيع ب (أن الله لا يظلم أحدا). وينفي الظلم عن نفسه في قوله: (وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤١﴾) (4).

وهذا (الظلم) - في حالة الله- يعود ليوم القيامة: (وبعبارة أخرى، يتضمن ذلك أن الله يجازي كل نفس على حسب أفعالها في هذه الحياة. فالعمل الصالح يضاعف، والعلم السيء يعاتب عليه فاعله؛ وفي كل الحالات، لن يظلم هذا (الإنسان) (5). يقول تعالى: (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ أَلْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٦١﴾) (6)، ويقول أيضا: (وَأْتَفُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَبَّى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٧٨﴾) (7). والعقاب الإلهي يمكن أن يحل

1- سورة نوح، الآيات: 28-29.

2- سورة عبس، الآيات: 38-42.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:164.

4- سورة الحج، الآية: 10.

5- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:165.

6- سورة غافر، الآية: 16.

7- سورة البقرة، الآية: 280.

على المجتمعات الإنسانية حتى قبل يوم القيامة؛ في هذا العالم الدنيوي. إلا أن هذا العقاب الإلهي لا ينزل على البشر إلا بعد أن يثبت ظلمهم وكفرهم بآيات الله وبرسله، يقول المولى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْفُرْيَ بِإِثْمِهِمْ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ)⁽¹⁾.

و(الظلم) من جانب الإنسان قد يحدث في اتجاهين مختلفين: 1/ من الإنسان إلى الله. 2/ من الإنسان لأخيه الإنسان. فالجانب الأول يتضمن تعدي الإنسان وتجاوزه لحدوده التي فرضها الله عليه، في حين يتضمن الاتجاه الثاني تجاوز الحدود الخاصة في مجال الحياة الاجتماعية⁽²⁾. ففي سورة يوسف، عُذ ارتكاب السرقة (ظلما) لكن بمقاييس إنسانية بحته، قال تعالى: (فَأَلْوَا جَزَاءُؤُهُ مَن وَجَدَ فِي رَحْلِهِ بِهِوَ جَزَاءُؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ)⁽³⁾. ولكن في سورة المائدة عبر عن السرقة بأنها (ظلم) ولكن تجاه الله في قوله تعالى: (بَمَس تَابَ مِّنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)⁽⁴⁾.

ففي القرآن نجد أن القواعد التي يجب أن تحكم الإنسان في المجتمع مصدرها الله، وتسمى (حدود الله). ولذلك فالذي يلتزم هذه الحدود في هذه الحياة يسمح له بدخول جنات تجري من تحتها الأنهار، أما من تعدى هذه الحدود سيقذف في نار جهنم خالدًا فيها أبدا. قال تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوذِيكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)⁽⁵⁾. والأمر نفسه عبر عنه بعبارة (ظلم النفس) في قوله تعالى: (وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَفَدَ ظَلَمَ نَفْسَهُ)⁽⁶⁾. وفي الآية التالية وضع (الظلم) في ترادف مع (الكفر) قال تعالى: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ نَفْسَهُ)

1- سورة هود، الآية: 117.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:166.

3- سورة يوسف، الآية: 75.

4- سورة المائدة، الآية: 41.

5- سورة البقرة، الآية: 227.

6- سورة الطلاق، الآية: 1.

فَوَمَّا كَفَبُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ ﴿٨٥﴾ (1).

والتكذيب أو (افتراء الكذب تجاه الآيات الإلهية) هي من أهم صفات الكفار، وتنتمي بصفة
طبيعية إلى فضاء (الظلم)، والمثال التالي يوضح هذا الأمر، في قوله تعالى: (بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ
كَذَّبُوا بِقَايِلَتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٥﴾) (2).

رابعا: المعتدي:

(المعتدي) اسم فاعل من الفعل (اعتدى)، ويعني -تقريبا- (تجاوز الحدود الخاصة) ومن ثم
(التصرف بعدوانية وبغير حق ضد شخص ما). ومن هنا، فهذه الكلمة تشترك في معناها مع مفهوم
(الظلم) (3). لنأخذ على سبيل المثال هذه الآية: (وَفَتَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتَلُونَكُمْ وَلَا
تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٦﴾) (4). وتوضح هذه العلاقة الدلالية أكثر بين (الظلم) و
(الاعتداء) من خلال المثال التالي في قوله تعالى: (بَيُّفْسِمَنَ بِاللَّهِ لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِن شَهَدَتَيْهِمَا
وَمَا بَعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾) (5).

وفي الآية الآتية، استعملت كلمة (اعتداء) لتؤدّي معنى (الظلم) في أحد معانيه التي تتضمن
(تعدي حدود الله)، في قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ إِعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ بَقُلْنَا لَهُمْ
كُونُوا فِرْدَةً حَلْسِينَ ﴿٨٧﴾) (6).

1- سورة آل عمران، الآية: 85.

2- سورة الجمعة، الآية: 5.

3- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:172.

4- سورة البقرة، الآية: 190.

5- سورة المائدة، الآية: 107.

6- سورة البقرة، الآية: 64.

خامسا: المسرف:

كما رأينا سابقا-، فكل من كلمتي (ظالم) و(معتدي) تتضمنان معنى (تعدي الحدود) في جوهرهما. وكلمة (مسرف) تتشابه في تركيبها الدلالي مع الكلمتين السابقتين. فهي مشتقة من الفعل (أسرف) والجذر الاشتقاقي منه (سرف) ويعني بالأساس (تجاوز أو تعدي الدرجة الصحيحة). ولكن، ليس ك(الظلم) و(الاعتداء) التي تحمل معنى العدائية والعدوان، وانتهاك حقوق الآخرين، ف(الاسراف) يعني بالأساس: (تجاوز الحد المطلوب) (1). ولذلك، ففي الأمثلة الموالية يرتبط نوع (الاسراف) في القرآن بفعل الأكل والشرب بإفراط، وهذا ما يسمى بـ (الاسراف) ويستوجب الكره الإلهي، في قوله تعالى: (يَلْبَسْ عَادَمَ حُدُوداً زَيْتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٦٧﴾) (2). وفي قوله: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِئاً أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٦٧﴾) (3).

أما في الآية التالية فإن كلمة (مسرف) أطلقت على قوم لوط بسبب عاداتهم. في قوله تعالى: (وَلَوْ طَآ إِذْ قَالَ لِفَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْبَهِشَةَ مَا سَبَفَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿٦٨﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٦٩﴾) (4).

وفي الآيات الموالية يدعو النبي صالح قومه ثمود ويلومهم على ابتعادهم عن طريق الله، وهنا كلمة (مسرف) جاءت بمعنى الذي ينشر الفساد في الأرض بغير حق. في قوله تعالى: (بَاتُّفُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴿٦٩﴾ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ) (5). وعلى

1- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:174.

2- سورة الأعراف، الآية: 29.

3- سورة الأنعام، الآية: 142.

4- سورة الأعراف، الآيات: 79، 80.

5- سورة الشعراء، الآيات: 150 - 152.

لسان مؤمن آل فرعون الذي يكتنم إيمانه، ترتبط كلمة (مسرف) في الآية الموالية بـ(الإفساد) و(التكذيب) في قوله تعالى: (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدْكُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٤٣﴾)⁽¹⁾. فكلمة (كذاب) صيغة مبالغة لـ(الكذب). أما (مسرف) فتعود إلى وجهة نظر فرعون بأن موسى سينشر الفساد في الأرض. ولذلك - على قول مؤمن آل فرعون- فالله لا يهدي ذلك النوع من الرجال الذي يتسم بهذه الصفات البغيضة⁽²⁾.

وفي هذا السياق -من السهولة بمكان- أن نلاحظ أن كلمة (مسرف) في معناها قريبة من معنى (الكافر) و(الظالم) ويتضح ذلك في قوله تعالى: (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدْكُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٤٣﴾)⁽³⁾. وفي قوله: (تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَاشْرِكُ بِهِ مَا لَيْسَ لَهُ بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْعَلِيِّ ﴿٤٤﴾ لَأَجْرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنْ مَّرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴿٤٥﴾)⁽⁴⁾.

1- سورة غافر، الآية: 28.

2- Izutsu, Ethico Religious concepts in the Quran, P:176.

3- سورة غافر، الآية: 28.

4- سورة غافر، الآية: 43.

خلاصة:

عرضنا في هذا الفصل البنية الدلالية لمجموعة من المفاهيم المفتاحية -من المعجم القرآني- والتي تشكل الرؤية القرآنية للعالم. وقمنا بتحليلها دلاليا وفق منهج إيزوتسو الذي اعتمده كمنهج في دراساته القرآنية. وكانت البداية بكلمة (الله) المفهوم المركزي في المعجم القرآني الذي تدور حوله بقية المفاهيم، وقلنا بأن العالم القرآني ذو مركزية إلهية. أما بقية المفاهيم فتمثل شكل الاستجابة الانسانية تجاه الآيات الإلهية المنزلة لهداية البشر؛ فإما أن تكون إيجابية (القبول) أو سلبية (الرفض). فالجانب الإيجابي لهذه الاستجابة يتجلى في الإيمان، والإسلام، والتقوى، والطاعة... أما الجانب السلبي فيتمثل في الكفر، والظلم، والجحود، ...

وتتجلى لنا أهمية هذا التحليل النموذجي للكلمات المفتاحية في القرآن في كونها تكشف لنا عن أهمية الدرس الدلالي في الدراسات القرآنية، وكيف يمكن لهذا المنهج أن يساهم في فهم أوسع لنصوص القرآن، وأن يزيل اللثام عن كثير من الحقائق والأسرار الكامنة في ثنايا العالم القرآني.

خاتمة

عبد القادر العوم الإسلامية

خاتمة

هذا وقد أفضى بنا البحث في موضوع "البنية الدلالية للرؤية القرآنية للعالم: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو ايزوتسو" إلى النتائج التالية:

* يصدر ايزوتسو في منهجية التحليل الدلالي من مرجعية لسانية كان لها أثر بارز في توجيه المسار العلمي والمعرفي لإيزوتسو، فلقد ساعدته هذه الملكة اللغوية على قراءة منهجية تحليلية لمختلف نصوص الكتب المقدسة من مصادرها الأصلية. ويصرح بأنه يدين في منهجه هذا لليو فيجربير (Leo Weisgerber) من جامعة بورن الذي طوّر أفكار مواطنه ويلهلم هامبولدت، في اعتباره لعلم الدلالة نوع من علم الرؤية للعالم. وتتفق فلسفته اللغوية مع ما يعرف اليوم في العالم الناطق بالإنجليزية بنظرية (ساير-وورف).

* كان لطبيعة الديانة التي نشأ عليها ايزوتسو في البدايات الأولى من حياته أثر بين في إنتاجه المعرفي، فمنذ طفولته تعلم مبادئ التأمل الصوفي على مذهب الزنية. وتجلى هذا النزوع الصوفي العرفاني في العديد من مؤلفاته في الفلسفة الصوفية مثل: التصوّف والطاوية، مفهّوم وحقيقة الوجود، ... وقد زاد اهتمامه بهذا الجانب في أواخر حياته بعد عودته إلى اليابان من إيران سنة 1979.

* إنّ كتابات ايزوتسو عن الإسلام وعلومه، تنم عن فهم عميق موسوعي لحقيقة هذا الدين ومصادره ومختلف علومه، وتفصح عن شخصية موضوعية في تعاطيه مع مختلف الأفكار، ويعود هذا إلى الطابع الصوفي الذي يسم شخصيته. وأعاناه على ذلك معرفته الموسوعية بالثقافة الإسلامية بمختلف فروعها، وتمكّنه من اللغة العربية - لغة القرآن - بمختلف مصادرها. زيادة على ذلك ملكة منهجية لسانية تحليلية مكّنته من دراسة وفهم أوسع لنصوص القرآن.

* إنّ توظيف ايزوتسو لمعطيات الدرس الدلالي الحديث في قراءة القرآن هو في حقيقته دراسة تحليلية للمفاهيم المفتاحية لمعجم القرآن، ابتغاء الوصول إلى إدراك مفهومي للرؤية القرآنية للعالم (The Quranic Weltanschauung)، وبعبارة أخرى، محاولة للكشف عن التصوّر الأنطولوجي القرآني، أي تصوّر الإنسان والكون والحياة كما يتجلى في القرآن.

* يبدي ايزوتسو احتراماً فائقاً للإسلام ورموزه، ويتكشف موقفه الموضوعي من الإسلام وتفاعله الحي معه من خلال مؤلفاته العديدة عنه؛ إذ لا نجد فيها انتقاصاً أو جرحاً أو تقليلاً من الشأن. ومن هذا المنطلق نجده يتعامل مع القرآن بموضوعية وشفافية تامة. وتتضح نيته في قوله في مستهل كتابه (الله والإنسان في القرآن) مبيناً مقصده البريء: (وفي عملي هذا كان الأمل يحدوني في أن يكون بإمكانني الإسهام بشيء جديد من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره، ولنا...).

* اعتمد ايزوتسو في معظم دراساته حول القرآن الكريم منهجية التحليل الدلالي، وهو أحد فروع علم الألسنية الحديث وأكثرها خصوبة وتعقيداً. وتوظيف ايزوتسو المنهجي له يجعلنا نفهم الماهية الحقيقية لهذا العلم ولفلسفته، وذلك حين يعرض لأساسياته وأهم مبادئه، وكيف يمكن تعديلها وتكييفها لتلائم القرآن الكريم. ويعلمنا كذلك أنه بإمكاننا أن نكون إيجابيين في تلقي الثقافة الغربية الحديثة ومناهجها المعرفية المتطورة، وذلك بتبنيها بعوي علمي أصيل يتيح لنا تعديلها وتطويرها وفقاً لأهداف بحثنا وموضوعاتها في إطار هويتنا الثقافية.

* إن الكلمات القرآنية - كما يؤكد ايزوتسو - منشورة بشكل منظم وفائقة الضبط، وتتعلق فيما بينها في شبكة مفهومية منظمة. فلا يمكن فهم كلمة خارج سياق المنظومة المفاهيمية التي تنتمي إليها.

* من المبادئ الدلالية التي كان لها حضور بارز في منهجية التحليل الدلالي عند ايزوتسو تمييزه بين المعنى الأصلي (الأساسي) (Basic meaning) والمعنى العلاقي (السياقي) (Relational meaning) للكلمة. فكل كلمة، وفق هذا المنظور، لها معنى أساسي أصلي لا يتغير بتغير الاستعمال السياقي للكلمة في مختلف الأنظمة المفاهيمية، وهذا ما يضيف على الكلمة معاني جديدة، قد تقاطع مع المفهوم الأصلي، لتصبح كلمة جديدة في معناها. ويكشف هذا التمييز عن أهمية السياق الثقافي، والفكري الذي استعملت فيه الكلمة في الكشف عن المعنى الحقيقي للكلمة.

* إن الرؤية القرآنية للعالم يتم الكشف عنها - حسب ايزوتسو - بدراسة المفاهيم المفتاحية التي تشكل المعجم القرآني ككل، وتقف هذه المفاهيم في مركز الحقول الدلالية التي تتشكل حولها.

* إن العلم بالتطورات الحاصلة في المجال الأنثروبولوجي الثقافي له الفضل الأول في اكتشاف الترابط المفهومي اللغوي للعالم، وهذا ما وعاه ايزوتسو في اتجاهه إلى تأصيل دراسته في إطار الحقل الأنثروبولوجي. فنظرية المعنى، المبنية على نمط خاص لعلم الدلالة، طوره "فيسجربر" في ألمانيا الغربية،

وتتفق نظريته في خلاصاتها مع ما يعرف بـ (اللسانيات العرقية) التي تضع علاقة بين الأنماط اللغوية والأنماط الثقافية. وتطوّرت في الولايات المتحدة على يد كل من "ادوارد ساير" وتلميذه "بنيامين لي ورف".

* ومفهوم دلالي آخر يوظفه ايزوتسو كثيراً في دراساته القرآنية هو مفهوم (الكلمة-المركز) وهي تمثل المركز المفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم اللغوي متضمناً عدداً محدداً من الكلمات المفتاحية. وتعتبر كلمة (الله) الكلمة-المركز في المعجم اللغوي القرآني. وبذلك فالعالم القرآني - كما يقول ايزوتسو - (ذو مركزية إلهية).

* وإن المتأمل لهذه المعطيات المنهجية والتحليلية التي يزودنا بها الدرس الدلالي الحديث، رغم الغموض والتعقيد وعدم الثبات الذي يكتنف العديد من نظرياته، وتطبيقاتها المنهجية على نصوص القرآن، لا يسعه إلا أن يعتبرها مبادئ وآليات للقراءة جديرة بالاهتمام والدراسة يمكنها أن تقدم إضافة علمية ومنهجية في دراسة القرآن وتدبره لاكتشاف أحكامه وتفصيل آياته. وتوظيف ايزوتسو المنهجي لعلم الدلالة في دراساته للقرآن يهدف بالأساس إلى إدراك طبيعة التحوّل في المفاهيم وكيف تم توظيفها في السياق الفكري الجديد الذي جاء به القرآن.

* وإن الاستيعاب الوافي لهذه المنهجية القرآنية في توظيف المفاهيم وتحوّل دلالاتها ضمن السياق القرآني يسهم بقدر كبير في اكتشاف المنهج القرآني في التّعبير والدّعوة. ويكشف عن الوجه المعجز في القرآن الذي يتسم بالإطلاق والهيمنة والقابلية لاستيعاب جميع المناهج المعرفية المتجددة بتجدد الأنساق الحضارية والفكرية، والقابلية لأن يقارب من وجهات نظر متعددة: فلسفية، لغوية، معرفية، أنثروبولوجية، ...

* وإن هذا اللون الجديد من الدراسات القرآنية يمكن اعتباره تطويراً عميقاً يمكن توظيفه في أكثر من مجال في العلوم الإسلامية؛ فيمكن توظيفه في مناهج التفسير الموضوعي، وفي الدرس البلاغي للقرآن، وأسمى من ذلك يمكن اعتباره درساً في الفلسفة الإسلامية من خلال التّصوّر الأنطولوجي الذي يقدّمه القرآن للعالم.

* إن حديثاً عن الرؤية القرآنية للعالم هو حديث عن الفلسفة الوجودية القرآنية ونظرتها إلى الكون، والحياة والإنسان. وقد حدّد ايزوتسو معالمها التي تشكّل بنيتها الأساسية انطلاقاً من مجموعة من

المتقابلات المفهومية أهمها (الله، الإنسان)، (المجتمع المسلم في مقابل المجتمعات الأخرى)، (الغيب، الشهادة)، (الدنيا، الآخرة). ويمثل الثنائي (الله، الإنسان) أهم تقابل مفهومي في الرؤية القرآنية للعالم وتحكم هذا التقابل المفهومي مجموعة من العلاقات: العلاقة الوجودية، التواصلية، الأخلاقية، التعبديّة.

* وقد وظّف مصطلح "الرؤية للعالم" في المباحث العقديّة والفكرية الإسلاميّة في سياق الدّعوة إلى التجديد في الخطاب العقدي الإسلامي، موضوعاً ومنهجاً، ليعبر به عن التّصوّر الكليّ للعالم، بعدما عرف المصطلح رواجاً وتداولاً في الخطاب الفلسفي والديني في الغرب.

هذا وبالرغم من الرّصانة المنهجية، والدقّة الموضوعية، والحياد العلمي الذي تتسم به دراسات إيزوتسو عن القرآن، إلا أن هناك مجموعة من الملاحظات يمكن تسجيلها عليه أهمّها:

* اعتماده في كثير من الأحكام على شواهد شعريّة غير موثقة أبرزها الشواهد التي اعتمدها من معلّقة عنتره، والنسخة التي اعتمدها تفتقر إلى الدقّة العلميّة، وتحتوي على الكثير من الشّعر المنحول.

* اعتماده في كثير من الأحكام التي تتعلّق بواقع الحياة في شبه الجزيرة العربيّة في المرحلة السابّقة للقرآن وفي عصر صدر الإسلام على آراء المستشرقين مثل: مونتغمري واط، غولد دزبهر، نيكلسون،... وغيرهم. فمعظمهم يبيّنون أهدافاً غير بريئة من وراء دراساتهم للإسلام والثّقافة الإسلاميّة، رغم براءة إيزوتسو منها.

* وملاحظة منهجيّة أخرى منهجيّة يمكن تسجيلها عليه ترتبط بمنهج التّحليل الدّلالي الذي اعتمده كمستند مرجعي في دراساته للكشف عن البنية الدّلاليّة للرؤية القرآنية للعالم. فالمصطلحات المفتاحيّة التي تحدد النّظام ككل إن فهمت، لا يمكن أن تكون مفهومة من دون معرفة مسبقة بذلك النّظام، وهذا ما يوقعنا في الدّور أو الحلقة المفرغة. وهو خلل منهجي.

إلا أنّ هذه الملاحظات لا تنقص من قيمة الدّراسات التي قدّمها إيزوتسو عن القرآن والثّقافة الإسلاميّة عمومًا، فقد قدّم بها إضافات قيمة للأدبيّات الإسلاميّة جديرة بالاهتمام والدّراسة في مختلف جوانبها تعيننا على فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



قائمة

المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

* القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

* الحديث النبوي الشريف

- 01- ابن منظور، "لسان العرب"، علق عليه علي شيرازي، دار إحياء التراث العربي، ط1 = 1988
- 02- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، "معجم مقاييس اللغة"، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط1989.
- 03- أحمد القباجي، "الله والإنسان"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2009.
- 04- أحمد مختار عمر، "علم الدلالة"، عالم الكتب القاهرة، ط5، 1998.
- 05- ادوارد سعيد، "تعقيبات على الاستشراق"، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، سنة: 1996.
- 06- ادوارد سعيد، "الاستشراق"، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ط2: 1984.
- 07- اسماعيل راجي الفاروقي، "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة"، ترجمة السيد عمر، ط2010.
- 08- توشيهيكو ايزوتسو، "الله والإنسان في القرآن"، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ص: 31.
- 09- فايز الداية، "علم الدلالة العربي.. النظرية والتطبيق"، دار الفكر، دمشق، ط2 1996.
- 10- لخضر شايب، "نبوة محمد-ص- في الفكر الاستشراقي المعاصر"، مكتبة العبيكان.
- 11- لخضر شايب، "هل كان النبي أمياً؟ الحقيقة الضائعة بين أغلاط المسلمين ومغالطات المستشرقين".
- 12- مالك بن نبي، "ميلاد مجتمع"، دار الفكر دمشق-سورية، ط3 1986 إعادة سنة 2006.

- 13- مالك بن نبي، "وجهة العالم الإسلامي"، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1986 إعادة. 2002
- 14- مالك بن نبي، "شروط النهضة"، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط4 سنة 1987 إعادة السادسة: 2006،
- 15- مالك بن نبي، "الظاهرة القرآنية"، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق-سوريا، ط4 1987، إعادة. 2000
- 16- محمد أبو القاسم حاج حمد، "ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج"، منشور في سلسلة: فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1 سنة 2004.
- 17- محمد أبو القاسم حاج حمد، "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية"، منشور ضمن سلسلة: فلسفة الدين والكلام الجديد دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 سنة: 2004.
- 18- محمد أبو القاسم حاج حمد، "منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية"، منشور ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1: 2003.
- 19- محمد المبارك، "نظام الإسلام العقائدي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، سنة: 1995.
- 20- منقور عبد الجليل، "علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي"، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ط1 سنة: 2001.
- 21- عبد الجبار الرفاعي، "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، مجموعة من الدراسات أشرف عليه الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي بيروت-لبنان، ط1 سنة: 2006.
- 22- عبد الحميد أبو سليمان، "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، ط1، 2008.
- 23- عبد المجيد النجار، "في فقه التدين فهما وتنزيلا"، ج:2، كتاب الأمة، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، ط1، جمادى الأولى 1410 هـ.

24- عفت الشراوي، "في فلسفة الحضارة الإسلامية"، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط4، سنة: 1985.

25- علي بن محمد الشريف الجرجاني، "التعريفات"، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح بيروت، ط1985.

المقالات

01- جعفر يابوش طه، مقال: "الرؤية الكونية التوحيدية مقدمة لقراءة كونية"،

<http://www.veecos.net/portal>

02- فتحي حسن ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مقال نشر في مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد 43، 42، شتاء، 2006،

03- محمد بن سعد الشويعر، مقال: "متى دخل الإسلام اليابان؟"، مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دارالعلوم ديوبند، المملكة العربية السعودية، ذوالحجة 1431 هـ = نوفمبر - ديسمبر 2010م، العدد: 12.

04- مسعود ظاهر، مقال: "الياباني ايزوتسو والرؤية للعالم"، جريدة المستقبل، العدد 2639، سنة 2007.

05- مسعود ظاهر، مقال: "اليابانيون: أسوأ استعراباً موضوعياً يخالف الاستشراق"، محاضرة ألقاها في المركز الثقافي أبو ظبي، مركز «آفاق للدراسات والبحوث»، الموقع: aafaqcenter.com/post/623

06- محمد نصر، مقال: "منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية"، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، عن مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، العدد: 06، يوليو 2006.

07- ناصر الرباط، مقال: "تاريخ الدراسات الإسلامية في اليابان، الشرق الجديد ينظر إلى الشرق القديم"، جريدة الحياة، العدد: 13115، بتاريخ: 02-02-1999.

08- عبد الجبار الرفاعي، "علم الكلام الجديد: تمهيد تاريخي"، دراسة منشورة في مفتتح كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"،

09- عبد الرحمن حللي، مقال بعنوان: "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو ايزوتسو"، ورقة تقدّم بها في المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين الذي نظّمته كلية الشريعة خلال الفترة من 04-06/11/2008.

10- عبد الرحمن الحاج، مقال: "التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن لفلا يتم جمع الشيء ونقيضه"، موقع حضر موت الثقافية: الموقع:

saeedaljariri.arabblogs.com/archive/.../9/675285.html

11- عبد الوهاب المسيري، "في أهمية الدرس المعرفي"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 20 ربيع 2000.

ثانيا: باللغة الأجنبية:

01- Abdul Kabir Hossain Solihu, *The Linguistic Construction of reality : Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qurannic Weltanschauung, an essay published in the book : « Japanese contributions to Islamic studies »*, by IIUM Press.

02- Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Edited and with an introduction by JOHN B. CARROLL, Foreword by STU ART CHASE THE M.I.T. PRESS, Massachusetts Institute of Technology Cambridge, Massachusetts, 1978.

03- De Saussure, *Les Cours de Linguistique generale*, Grande Bibliotheque Payot et Rivage, Paris, 1995.

04- David Naugle, *'Worldview : The History of a concept*, Eerdmans Publishing Co, 2002.

05- Fouzia Fathil and Fathia Fathil, *Islam in minority countries : A case study on Japan and Korea*, World

journal of Islamic history and civilization, IDOSI Publications, 1(2), 2011.

06- Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill-Queen's University Press, 2002.

07- Izutsu, *The concept of belief in Islamic theology :A Semantic Analysis Of Iman and Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2006.

08- Izutsu, *Sufism and Taoism : A comparative Study of the Key Philosophical Concepts*, University of California Press, California, 1984.

09- Izutsu, *The concept and the reality of existense*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2007.

10- John.I.Saeed, *Semantics*, Blackwell publishing, second edition.

11- Keiko Sahurai, *Muslims in contemporary Japan*, Asia policy, n=5(January 2008), P: 69.

12- Kojiro Nakamora, *The significance of Toshihiko Izutsu's legacy for comparative religion*, Intellectual Discourse, 2009, Vol 17 N=02.

13- Solih Mahdi Samarrai, *The message of Islam in Japan, its history and development*, Islamic centre of Japan publications, 2009, Tokio-Japan.

14- Steven Ullmann, *Meaning and Style*, Oxford- London, 1973.

15- Steven Ulman, *Semantics, an introduction to the science of meaning*, Oxford : Basil Blackwell, 1962.

***الموسوعات والمعاجم الأجنبية:**

01- *Encyclopedia Britannica 2011.*

02- *Psychoanalysis Dictionary* " الموقع "

[http://www.answers.com/library/Psychoanalysis+Dictionary-cid-2260782.](http://www.answers.com/library/Psychoanalysis+Dictionary-cid-2260782)

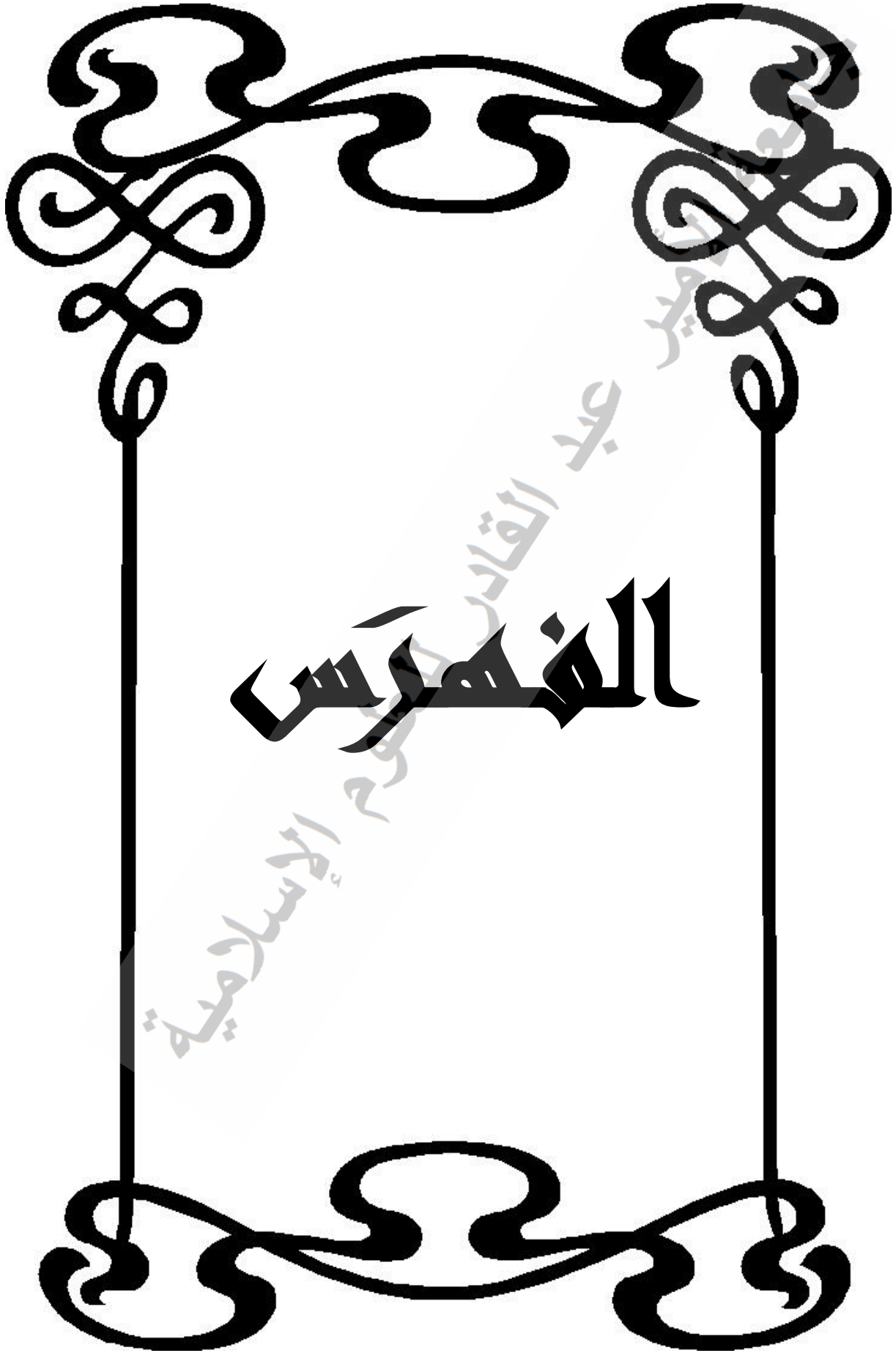
03- *Deutsch-Englisch-Wörterbuch :Weltanschauung.*

04- *Wikipedia, The free Wikipedia*

05- *Oxford Advanced Learner's Dictionary, OXFORD UNIVERSITY PRESS , 1995*

06- *"World Wisdom," Toshihiko Izutsu's life and Work.*

عبد القادر للعوم الإسلامية



فهرس الموضوعات

مقدمة

مدخل.....01-25

- 02..... أولاً: الحضور الياباني في الدراسات الإسلامية
- 03..... 1/ رحلة الإسلام إلى اليابان
- 06..... 2/ تاريخ وظروف الاهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية
- 07..... 3/ أهم الاسهامات اليابانية في حقل الدراسات الإسلامية
- 12..... ثانياً: توشييهيكو ايزوتسو رائد الدراسات الإسلامية في اليابان
- 12..... 1/ السبب الحضاري والفكري الذي عاش فيه توشييهيكو ايزوتسو
- 13..... 2/ المولد والنشأة
- 15..... 3/ الخلفيات الفكرية وأهم الإنجازات العلمية والمعرفية
- 23..... 4/ ايزوتسو والاستشراق

الفصل الأول: علم الدلالة والقرآن.....27-63

- 27..... تمهيد
- 27..... المبحث الأول: علم الدلالة .. الماهية والتطور
- 27..... المطلب الأول: الدلالة المعجمية والاصطلاحية لعلم الدلالة
- 32..... المطلب الثاني: التطور التاريخي لعلم الدلالة
- 32..... أولاً: الأصول التاريخية لعلم الدلالة عند الهنود واليونانيين
- 34..... ثانياً: درس الدلالي عند العلماء المسلمين
- 34..... ثالثاً: علم الدلالة في الحديث
- 37..... المبحث الثاني: الفروع الدلالية وأهم نظريات المعنى
- 37..... المطلب الأول: أهم مباحث علم الدلالة الحديث (المحاور الدلالية)
- 37..... أولاً: مبحث اللغة
- 38..... ثانياً: مبحث الدال والمدلول

40	ثالثا: أقسام الدلالة.....
40	رابعا: التطور الدلالي.....
41	خامسا: الحقيقة والمجاز.....
41	سادسا: الحقول الدلالية.....
42	<u>المطلب الثاني: النظريات الحديثة لدراسة المعنى</u>
42	أولا: النظرية الإشارية.....
43	ثانيا: النظرية التصورية.....
44	ثالثا: النظرية السلوكية.....
44	رابعا: نظرية السياق.....
46	خامسا: النظرية التحليلية.....
47	<u>المبحث الثالث: التوظيف المنهجي لعلم الدلالة في قراءة القرآن عند إيزوتسو</u>
	<u>المطلب الأول: اللغة، الفكر والواقع: المستند المرجعي لعملية التحليل الدلالي عند</u>
47	إيزوتسو.....
50	<u>المطلب الثاني: مبادئ التحليل الدلالي</u>
55	أولا: المعنى الأساسي "Basic" والمعنى العلاقي "Relational".....
56	ثانيا: النظام المفاهيمي.....
56	ثالثا: السياق القرآني والتحول الدلالي للمفاهيم.....
57	رابعا: الحقول الدلالية: (lexical fields).....
58	<u>المطلب الثالث: المعجم والرؤية للعالم</u>
58	أولاً: مفهوم المعجم القرآني عند إيزوتسو.....
60	ثانيا: علاقة المعجم بالرؤية للعالم.....
60	ثالثا: من المعجم الجاهلي إلى المعجم القرآني.....
64-118	<u>الفصل الثاني: البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم</u>
65	<u>تمهيد</u>
65	<u>المبحث الأول: تعريف بمصطلح الرؤية للعالم (Weltanschauung)</u>
65	<u>المطلب الأول: أصل المصطلح ومدلوله</u>

69	<u>المطلب الثاني: تداول المصطلح على الساحة الفكرية الغربية والإسلامية.....</u>
70	<u>أولاً: تداول المصطلح على الساحة الفكرية والفلسفية الغربية.....</u>
72	<u>ثانياً: تداول المصطلح على الساحة الفكرية الإسلامية.....</u>
77	<u>المطلب الثالث: أنواع الرؤى الكونية.....</u>
77	<u>أولاً: الرؤية الكونية العلمية.....</u>
79	<u>ثانياً: الرؤية الكونية الفلسفية.....</u>
79	<u>ثالثاً: الرؤية الكونية الدينية.....</u>
81	<u>المبحث الثاني: المعالم الأساسية (الكبرى) للرؤية القرآنية للعالم.....</u>
82	<u>المطلب الأول: الله والإنسان.....</u>
85	<u>المطلب الثاني: المجتمع المسلم (الأمة).....</u>
91	<u>المطلب الثالث: الغيب والشهادة.....</u>
92	<u>المطلب الرابع: الدنيا والآخرة.....</u>
97	<u>المبحث الثالث: العلاقة بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم.....</u>
97	<u>المطلب الأول: العلاقة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والإنسان.....</u>
102	<u>المطلب الثاني: العلاقة التواصلية بين الله والإنسان.....</u>
103	<u>أولاً: التواصل غير اللغوي.....</u>
107	<u>ثانياً: التواصل اللغوي.....</u>
112	<u>المطلب الثالث: العلاقة التعبدية (الرب-العبد).....</u>
116	<u>المطلب الرابع: العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان.....</u>
118	<u>خلاصة.....</u>
174-119	<u>الفصل الثالث: تحليل دلالي نموذجي لكلمات مفتاحية قرآنية...119-174</u>
120	<u>تمهيد.....</u>
120	<u>المبحث الأول: "الله" - الكلمة - المركز في الديانة الإسلامية.....</u>
121	<u>المطلب الأول: المفهوم الأصلي والعلاقي لكلمة (الله).....</u>
123	<u>المطلب الثاني: البنية الدلالية ما قبل القرآنية لكلمة (الله).....</u>
123	<u>أولاً: مفهوم الله في الوثنية العربية.....</u>

- 124.....ثانيا: المفهوم اليهودي المسيحي لكلمة (الله).
- 125.....ثالثًا: مفهوم الله الحنيفي.
- 126.....المطلب الثالث: المدلول القرآني لكلمة الله.
- 128.....المبحث الثاني: البنية الدلالية لمفاهيم (الإيمان)، (الإسلام) و(التقوى).
- 128.....المطلب الأول: البنية الدلالية لمفهوم (الإيمان) القرآني.
- 128.....أولاً: الدلالة المعجمية لكلمة (الإيمان).
- 129.....ثانيا: المفهوم القرآني للإيمان.
- 134.....المطلب الثاني: البنية الدلالية لمفهوم (الإسلام).
- 134.....أولاً: الدلالة المعجمية لمفهوم الإسلام.
- 135.....ثانيا: المفهوم ما قبل الإسلامي لكلمة (إسلام).
- 135.....ثالثًا: مفهوم كلمة (إسلام) في السياق القرآني.
- 138.....رابعًا: بين الإيمان والإسلام.
- 141.....المطلب الثالث: البنية الدلالية لمفهوم (التقوى).
- 141.....أولاً: المدلول ما قبل القرآني (الجاهلي) لكلمة التقوى.
- 144.....ثانيًا: البنية المفهومية القرآنية لفعل (التقوى).
- 146.....المبحث الثالث: البنية الدلالية لمفهوم (الكفر).
- 146.....المطلب الأول: التوظيف القرآني لكلمة الكفر.
- 146.....أولاً: الاستعمال الأصلي لمفهوم (الكفر) بمعنى الجحود وإنكار الفضل.
- 148.....ثانيا: الكفر كمضاد للإيمان.
- 149.....ثالثًا: قلب الكافر.
- 151.....رابعًا: بين الكفر والشرك.
- 157.....المطلب الثاني: الأسباب التي تقود إلى الكفر.
- 157.....أولاً: اتباع الهوى هو السبب المباشر للضلال.
- 158.....ثانيا: حالة الاستكبار.
- 163.....ثالثًا: الاستهزاء بالوحي والجدال في آيات الله.
- 165.....المطلب الثالث: الحقل الدلالي للكفر.

165.....	أولا: الفاسق.....
168.....	ثانيا: الفاجر.....
169.....	ثالثا: الظالم.....
171.....	رابعا: المعتدي.....
172.....	خامسا: المسرف.....
174	<u>خلاصة</u>
175	خاتمة.....
180.....	قائمة المصادر والمراجع.....
187.....	فهرس الموضوعات.....