الجمـهورية الجـزائرية الـديمقراطية الـشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر باتنة 1

كلية: العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية

الدراسة الدلالية للقرآن الكريم عند توشيهيكو إيزوتسو (عرض ونقد)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص : كتاب وسنة

إعداد الطالب :

زين الدين لشخب

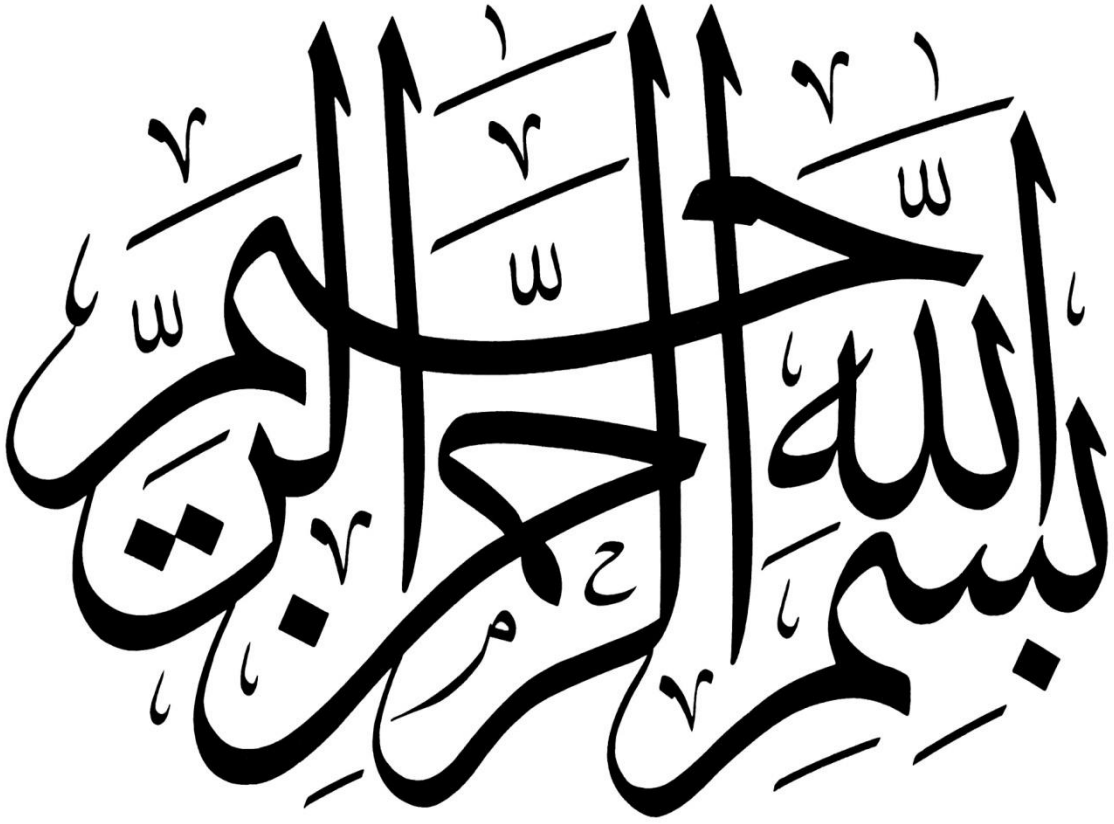
إشراف :

الأستاذ الدكتور: مرزوق العمري

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عيسى بو عكاز	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة – 1–	رئيسا
مرزوق العمري	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة – 1–	مشرفا ومقررا
أمحمد بن نبري	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة – 1–	ممتحنا
النواري سعودي	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف –2–	ممتحنا
عبد المالك بومنجل	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف –2–	ممتحنا
ناصر لوحيشي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة	ممتحنا

السنة الجامعية : 1443هـ/1444هـ - 2022م/2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير:

الشكر أولا لله عز وجل الذي بنعمته تتم الصالحات.

وأثنّي بالشكر الجزيل للأيادي البيضاء للمشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور مرزوق العمري الذي كان له الأثر الطيب في مرافقة أطوار هذا البحث بعلمه وحلمه مع التشجيع الدائم كلما فترت الهمم، ومن خلاله كل أساتذتي الذين كان لهم فضل علي في مسيرتي العلمية، أخص منهم بالذكر أساتذتي في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة.

وأثلّث بشكر الوالدين برا وتوددا على تشجيعهم الدائم، وكذا زوجتي الكريمة "ريم" التي سعت جاهدة أن توفر الجو الملائم للبحث، ولا أنسى الوجه الباسم الصغير ريحانة البيت ابنتي "وجد" أمل الحياة وزينتها، وكل من ذهلت عن شكره فإن الله يعلمه وهو خير مكافئ له.

المقدمة

المقدمة:

الحمد لله على إحسانه، والشُّكر له على توفيقه وامتنانه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحدَه لا شريك له تعظيمًا لشأنه، وأشهد أنَّ محمَّدًا (صلى الله عليه وسلم) عبده ورسوله الداعي إلى رضوانه، وبعد:

إن تطلّع الدراسات القرآنية المعاصرة للتجديد المنهجي يعد ضرورة ملحّة تنسجم مع كون القرآن الكريم كتاب الله المنزل الذي لا تنقضي عجائبه، ومن هذا المنطلق فإذا كان التجديد المنهجي المنشود ضرورة ملحة تقتضيها حاجة العصر لنور القرآن الذي تسترشد به البشرية طريق الأوبة إلى ربها؛ وتسعى من خلاله الأمة الإسلامية إلى أن تحقق خَيْرِيَتَهَا وشهادتها على الناس؛ فإنه في ذات الوقت مسؤولية كبيرة على عاتق كل من ينبري لهذه المهمة العظيمة وهي تفهيم القرآن الكريم للناس ونقل هدايته للعالمين، وابتغاء الاسترشاد بالقرآن على هذا النحو يدفع الإنسان المسلم بالدرجة الأولى إلى تجسيد هذه الهدايات في واقع الناس بما يحقق صلاحهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة.

وبين التوجس من الكلل والغلط وضرورة تفهيم آيات القرآن للعالمين تباينت الرؤى والمواقف من التجديد المنهجي في مجال الدرس القرآني، وذلك بين من يرى واجب التحفّظ تجاه كل المقاربات الحديثة والمعاصرة، والتي تستعين بآليات منهجية غريبة عن التصور الإسلامي سدا لذريعة لي أعناق النصوص والتمحّل في التفسير والتأويل، وأنه يكتفى في ذلك بمناهج السلف في الفهم وفق أصول التفسير ومناهجه التي درجت عليها الأمة كابرا عن كابر، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن هذا هو المسلك الأسلم الذي يصلح به حال الأمة كما صلح في عصور الإسلام الأولى، ويحمي قرآنها من أن تنال معانيه يد التحريف بعد أن سلمت منه ألفاظه وعباراته على مر العصور، وذلك بأن هيّأ الله عز وجل بحكمته البالغة أسباب الحفظ والسلامة.

في المقابل ظهرت اتجاهات التجديد في الدرس القرآني التي رأت أن الدرس التفسيري القديم على جلالة قيمته المعرفية إلا إنه كان متوافقا مع متطلبات العصر والسياق الذي ألّف فيه كل مفسر تفسيره، مع بقاء قيمته المعرفية واعتباره مرجعية مهمة لابد من الرجوع إليها كلما تفرقت بنا الأهواء والشيع.

ولكن هذا الأمر لا يمنع الباحث المعاصر في مجال الدرس القرآني من البحث عن مناهج في النظر قادرة على استخلاص فهم للقرآن ينسجم مع احتياجات الواقع المعاصر ومستجداته؛ ويجيب المسلم عن سؤالاته الراهنة انطلاقا من آيات القرآن الكريم وسوره، ولا يخرج في ذات الوقت عن مقاصد الدرس القرآني، ولا تضيع معه المعاني المقررة في أصول الشريعة، خاصة إن مطلب التجديد احتياج إنساني وبالذات في هذا العصر الذي يشهد تدفقا كبيرا في المعلومات، وكثرة بالغة في الأفكار والأيديولوجيات، وهذا المطلب لا يقبل الفراغ، فإذا لم يقم الباحث المسلم بواجب التجديد فإن القارئ سينساق بقصد أو بغير قصد وراء القراءات التي ترفع لواء التجديد في الوقت الذي تبخس القرآن حقه وتضيع مقاصده.

ولذا قامت محاولات التجديد المنهجي مع حركات الإصلاح الأولى من خلال مدرسة المنار التي ركزت على دور الوعي بالسنن الاجتماعية القرآنية في تحقيق فريضة الإصلاح والتربية، في الوقت الذي ركز فيه "سيد قطب" على الجانب الذوقي والجمالي الذي يزيد المسلم تمسّكا بقرآنه وإيمانا به، وركزت مدرسة الأمناء على الإعجاز البياني القرآني، وظهرت بحوث الإعجاز العلمي في القرآن الكريم التي قاربت الإشارات العلمية في القرآن الكريم بالمعطيات العلمية المتوصل إليها في العصر الحديث.

وبالتزامن مع ذلك ظهرت المقاربات اللسانية للنصوص على أساس إنها فتح جديد في الدرس اللغوي الغربي، والذي سرعان ما استجلب اهتمام الباحث العربي المتطلّع إلى التجديد، وظهرت دعاوى تنادي بضرورة استثمار هذه المقاربات في تجديد مناهج البحث في التفسير والدراسات القرآنية، واختلفت المواقف والآراء حسب خلفية كل دارس وموقفه من قضية التجديد في حد ذاتها، وفي أثناء ذلك وصلت دراسة الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو Tochihiko Izutsu"الدلالية إلى المشتغلين بالدرس القرآني؛ وازداد الاهتمام بها، في الوقت الذي كانت فيه كثير من الأبحاث التي طبّقت مقاربات لسانية في العالم العربي والإسلامي انطلاقا من خلفية حداثية تمارس في أغلب الأحيان نقدا ايديولوجيا منبهرا بالمنجز الحداثي الغربي؛ ومن دون أن تقدّم إعمالا تطبيقيا يبيّن قيمة هذه المناهج في خدمة النص القرآني، بل بالعكس من ذلك، إذ أثار هذا الإعمال حفيظة الدارسين، وظهر ذلك من خلال الدراسات النقدية لهذا الإعمال؛ وفي المقابل ذلك ظهر درس "إيزوتسو" الدلالي على أساس كونه منجز بديل عن

هذا التوظيف الأيديولوجي؛ متخذا التحليل الدلالي التطبيقي منهجا، ورؤية العالم مقاربة مؤطرة لهذا المنهج، وهذا الأمر لفت انتباه الباحثين الذين رأوا في دراسته الدلالية محاولة جادة لتوظيف علم الدلالة في فهم القرآن الكريم بعيدا عن إيديولوجيا الحداثة التي تبنتها القراءة الحداثية في العالم العربي والإسلامي، في حين رفضها فريق من المشتغلين بالدرس القرآني بالنظر إلى كونها تنطلق من خلفية غير إسلامية، وترتبط بجملة من الأفكار والفلسفات الدخيلة على التصور الإسلامي من حيث المنهج والممارسة، ولكن يجب أن لا يعزب عن الأذهان أن هذا الاهتمام بمنجز "إيزوتسو" ينبغي أن لا يقود إلى الانبهار والتسليم المطلق به، وإنما يتطلّب الأمر دراسة هذه التجربة التفسيرية وتثمين إيجابياتها وتفادي مزالقها وسلبياتها، وذلك من أجل تحقيق استصلاح منهجي خادم للقرآن الكريم ودرسه القرآني، خاصة إن هذه الدراسات تأسست على رؤية باحثٍ تبقى مسألة إسلامه من عدمها مسألة غير محسومة؛ على رغم مما يظهره من تقدير واحترام للإسلام ومصادره، كما إن هذا المقام يقتضي أيضا أن تتم دراسة هذا المنجز وفق واجب الإنصاف قدر الإمكان البشري في حدود إشكالية البحث ومجال اشتغاله.

أهمية الموضوع:

يكتسي هذا الموضوع أهمية بالغة عند المشتغلين بالدراسات القرآنية بالنظر إلى المجالات المعرفية المتنوعة التي تتجاذبه؛ إذ إنه من جهة يتناول قضية المعنى في القرآن الكريم وهي قضية محورية ألفت من أجلها علوم اللغة والتفسير وعلوم القرآن قديما وحديثا، وكذا الأساس الذي وضعت من أجله القواعد الأصولية ووظفت في عملية الاستنباط قصد فهم خطاب الشارع الحكيم، والبعد عن الوقوع في الزلل وسوء الفهم.

كما إن هذا الموضوع يلقي بظلاله على توظيف التحليل الدلالي في فهم وتفسير القرآن الكريم بالاستناد إلى معطيات علم الدلالة الحديث، ولذلك فإن دراسة هذا الموضوع تندرج ضمن قضية أساس تشغل الدرس القرآني الحديث ألا وهي قضية الأصيل والدخيل في التفسير، فظهور علم الدلالة كعلم مستقل يهتم بدراسة المعنى يعد وليد حضارة غربية تختلف من حيث مبادئها ومنطلقاتها، مما يجعل من دراسة توظيف هذا المنهج على الآيات القرآنية أمرا يتطلب الحيطة والحذر بعيدا – في ذات الوقت – عن منطق تسفيه الأفكار ورفض كل ما هو دخيل على المناهج التفسيرية المعروفة في سياق التداول

الإسلامي، وعليه فأهمية هذه الدراسة تتمثل في تسليط الضوء على المقاربة الدلالية للقرآن وفق التصور الذي وضعه "إيزوتسو"، باعتبارها مقاربة جديدة بإمكانها أن تقدم الإضافة النوعية في مجال الدرس القرآني.

والأمر الآخر الذي يزيد من أهمية الدراسة هو النموذج المختار في حد ذاته؛ وهو كتابات الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" التي عدها الكثير من دارسيها ممثِلة لتجربة رائدة في توظيف مخرجات الدرس الدلالي في فهم معاني النص القرآني، وارتبط بعد ذلك اسمه بهذا النوع من الدراسات بشكل لافت، مما يجعل من تقييم منجزه في هذا المجال قضية ذات أهمية لكل من يريد توظيف المقاربة الدلالية في فهم القرآن الكريم وتفسيره آياته.

أسباب اختيار الموضوع :

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع جملة من الأسباب والدوافع يمكن تقسيمها إلى أسباب ذاتية وموضوعية:

– **أولا: أسباب ذاتية:** تعود في مجملها إلى مرحلة الماجستير أثناء إعدادي لمذكرة التخرج الموسومة بـ: " المناهج اللسانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة" والذي تضمنت نقدا للتوظيف الحداثي للمناهج اللسانية في فهم القرآن الكريم، ولكن هذا النقد تطلب بعد ذلك محاولة إعطاء نماذج بديلة عن التوظيف الحداثي، فكانت دراسات إيزوتسو واحدة من أهم الأمثلة المقترحة التي أوردتها الدراسة بالنظر إلى تبنيها المنهج الدلالي كمنهج منبثق عن اللسانيات وموظّف في فهم القرآن دون المساس بقداسته وخصائصه، وأثناء ذلك العرض الموجز لها أحسست أنني لم أعط دراساته حقها من البحث والتقصي وكلما عدت لأقرأ كتبه كانت الرغبة تزداد في إفراد منجزه بالدراسة والبحث.

– **ثانيا:أسباب موضوعية** :وتعود إلى طبيعة الموضوع كونه جديدا نسبيا من حيث الحضور في الدراسات القرآنية على رغم من امتداداته التراثية، كما إنه يربط بين مجالات معرفية متعددة وهي الدراسات القرآنية وعلوم اللغة والفكر الإسلامي وهو الأمر الذي يكسبه ثراءً معرفيا يوسع من زوايا

النظر في القرآن الكريم، ويلقي بظلاله على دراسات قرآنية من خارج التصور الإسلامي البعيدة عن التحامل والغرور الذي نلمسه من خلال الإطلاع على جملة من الدراسات الاستشراقية، والتي شغلت اهتمام الدارسين على حساب دراسات أخرى لم تنل حظا وافرا من الدراسة والاهتمام.

إشكالية البحث:

تعد قضية معنى النص الشرعي عموما والقرآن بوجه خاص من أهم القضايا التي شغلت التصور الإسلامي منذ عصوره الأولى، وذلك بالنظر إلى ارتباطها بفهم كلام الله المنزل، فدراسة معاني الآيات القرآنية لا يعتبر خاصية يختص بها الباحث في علم التفسير وعلوم القرآن الكريم؛ بل هو مجال يهتم به كل مشتغل بالعلوم الإسلامية وما يخدمها من علوم، خاصة إن القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل المؤسِّس لحضارة الإسلام التي تجسدت من خلالها عالمية القرآن وأثبتت صلاحية إعماله في واقع الناس. وإذا كانت العلوم الإسلامية حازت الشرف بقرب مجال دراستها من القرآن الكريم، فإن علوم اللغة تنال هي الأخرى حظها من هذا القرب، وتتكامل مع العلوم الإسلامية الأخرى من أجل تجلية المعاني القرآنية بكيفية تعصم الدرس القرآني من الوقوع في الزلل.

وإذا كان الدرس الشرعي على اختلاف مجالاته يتعامل مع الدرس اللغوي القديم بانسجام كبير على أساس كونه يمثّل فهما لسانيا معاصرا له؛ خاصة وقد تأسسا من مصدر واحد وهو القرآن الكريم والسنة النبوية وما ارتبط بهما من علوم، فإن الأمر يختلف عند الحديث عن الدراسة الدلالية للقرآن الكريم وفق المنهج اللساني المعاصر الذي تأسس في سياق التداول الغربي، فالقرآن الكريم هو كلام الله وكتاب هذه الأمة الإسلامية، في حين يعدّ علم الدلالة منجزا معرفيا غربياكعلم مستقل ولكنه لم يكن غائبا كممارسة عن الدرس اللغوي والشرعي عند علماء الإسلام في القديم، مما يجعل من قضية تطبيقه في الدرس القرآني أمرا في غاية الحساسية خاصة إذا كان تطبيقه من باحث مختلف في إسلامه كما هو الحال مع "إيزوتسو"، ومهما كان ثناء الدارسين عليه إلا إنه لا بد ألا يعطّل الباحث المسلم حسه النقدي؛ وعليه أن يطرح الإشكاليات والأسئلة المهمة التي تقدّم الإجابة عنها تقويما حقيقيا لهذا المنجز ليكون توظيف مخرجاته بعد ذلك على بصيرة من الأمر وسداد من الرأي، وعلى هذا الأساس يطرح البحث الإشكالية الآتية:

ما الإضافة المنهجية والمعرفية التي قدّمتها الدراسة الدلالية للقرآن الكريم عند "إيزوتسو" في الدرس القرآني المعاصر؟وما موقع هذا النوع من الدراسات ضمن علم التفسير وعلوم القرآن؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الدراسة الدلالية للقرآن الكريم في تجربة "إيزوتسو" مقاربة مفيدة في فهم القرآن الكريم وبيان معانيه؟، ويتفرع عن هذا التساؤل المركزي أسئلة فرعية هي:

– من هو "إيزوتسو" وما طبيعة دراسته الدلالية للقرآن الكريم؟

– ما سر اهتمام "إيزوتسو" بالدراسة الدلالية للقرآن الكريم؟، وكيف ساهمت ثقافته الموسوعية وشخصيته المعرفية في صياغة تصوره لعلم الدلالة القرآني؟

– ما أهم الخلفيات المعرفية والمنهجية التي شكلت الترسانة المنهجية التي استعملها "إيزوتسو" وحاول تبيئتها فيما سماه بعلم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم؟

– كيف عرض "إيزوتسو" منهج التحليل الدلالي في مداخله المنهجية؟ وما مدى توافق هذا التنظير مع تطبيقاته على المنظومة العقائدية والأخلاقية في القرآن الكريم؟

– ما موقع دراسة "إيزوتسو" ضمن خارطة الدرس القرآني؟ وبأي علاقة ترتبط دراسته الدلالية بالاستشراق؟ وما أسباب رفض الاستشراق الغربي لمقاربته من حيث المنهج ونتائج الدراسة؟

– كيف كان تلقي "إيزوتسو" في العالم العربي والإسلامي؟ وما موقف الدراسات القرآنية من منجزه؟، وكيف تحوّل هذا التلقي من موقف الإعجاب والتقدير إلى الإعمال والتطبيق؟ وما قيمة العائد المعرفي والمنهجي لهذا الإعمال والتطبيق؟

منهج البحث:

تفرض طبيعة الدراسة في الغالب المنهج المتبع الذي ينتهجه الباحث في دراسته، ولذلك فإن المنهج الذي تراه الدراسة مناسبا لهذا الموضوع هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من أجل عرض الدراسة الدلالية للقرآن الكريم وتوصيفها عند "إيزوتسو"، وهذا ما يكشف معالم منهجه وكيفية تطبيقه؛ لتنتقل بعد

ذلك الدراسة إلى جانب مهم وهو النقد والتقويم لهذا المنهج بعد تحليل نتائج توظيفه، ويبقى الاعتماد على بعض آليات من المناهج الأخرى كالتأريخ والمقارنة أمرا متاحا حسب احتياجات الدراسة؛ ولكنه لا يؤدي إلى إخراج الدراسة عن طابعها الوصفي الذي تبنته حسب متطلبات الموضوع ومقتضيات دراسته.

الدراسات السابقة:

تشترك هذه الدراسة مع غيرها من الدراسات التي تتناول توظيف المناهج الحديثة في دراسة القرآن الكريم وتحليله، ولكنها تركّز على الدراسة الدلالية بوصفها منجزا لسانيا أعاد للمعنى اعتباره في الدراسة اللغوية، وطبّق بعد ذلك على نصوص القرآن الكريم، وقد تطرّق البحث في فصوله إلى دراسات يمكن اعتبارها دراسات سابقة في الموضوع ولكننا سنختار في هذا المقام أقربها إلى توجّه الدراسة:

– سلسلة المفهومات القرآنية: مجموعة من الدراسات ألّفها الدكتور عبد الرحمن حللي سنة 2011م والتي تضمنت في جزء منها شرحا لمنهج "إيزوتسو" وعرضا لمنهجه الدلالي مرفقا بدراسات تطبيقية استفادت من تحليل إيزوتسو، ولكن الدكتور "حللي" لم يخرج عما قدّمه "إيزوتسو" في مداخله النظرية مع شيء من الشروح والتعليقات المهمة التي جاءت في سياق التعريف بالمنهج. ثم طبَّق بعد ذلك منهجه على جملة من المفهومات القرآنية مثل: القراءة والتلاوة والتدبر والترتيل– النبوة والرسالة – الأسماء والكلمات والكتاب – الدين والملة والشِرعة والحنيفية–؛ كل ذلك في رسائل مستقلة يظهر من خلالها تأثره الواضح بمنهج "إيزوتسو" على أنه لا يقتصر عليه وحده، بل يعتمد في ذلك جملة من الآليات المنهجية الأخرى الموظفة في دراسات قرآنية معاصرة.

– القرآن الكريم ورؤية العالم: وهي أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط سنة 2014م، وقد خصصت أعمال هذه الندوة لبيان الرؤية القرآنية للعالم مستلهمة من منجز "إيزوتسو"، وإذا كانت أعمال الندوة قد أشادت بمنجزه واستثمرته في صياغة رؤى جديدة للعالم في مجالات أخرى ومن زوايا نظر جديدة إلا إنها لم تهتم بعرض منهجه ونقده، وذلك على رغم من وجود ملاحظات مهمة في أبحاث الندوة استفادت منها الدراسة أيما استفادة.

– مذكرة ماجستير بعنوان البنية الدلالية للرؤية القرآنية للعالم: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو" التي نوقشت بقسم أصول الدين – تخصص عقيدة بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، للباحث والزميل عبد المجيد خرشوش، وقد ارتكزت الدراسة على بيان البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم مع عرض تطبيقات دلالية اعتمدت على الرؤية القرآنية في المجال العقيدة، كل ذلك قصد بيان الكيفية التي يمكن من خلالها عرض العقائد القرآنية وفق التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية.

– رسالة دكتوراه بعنوان : دور السياق في تحديد الدلالة القرآنية – الحقل الأخروي أنموذجا: التي نوقشت بجامعة سطيف سنة 2017م للباحثة خديجة حاج مدني، وارتكز شقها الأول على التعريف بمنهج "إيزوتسو" وفق التصور الذي عرضه في دراسته مع تركيز على اهتمام "إيزوتسو" بالسياق اللغوي والثقافي؛ وبيان تجليات كل ذلك من خلال دراسة الحقل الأخروي في القرآن الكريم.

يضاف إلى ذلك جملة المقالات والأوراق البحثية والمراجعات النقدية لمؤلفات إيزوتسو بالعربية والإنجليزية التي صدرت ولا تزال تصدر عن مؤسسات بحثية، وقد استفادت منها الدراسة وبإمكان القارئ أن يطلبها في مواطن الإحالة إليها في الهوامش.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة هذا البحث في أن "إيزوتسو" اعتمد على شبكة معقدة من الفلسفات والأفكار وحاول أن ينظمها في رباط جامع، وهذا الأمر يجعل من تفكيك هذه الشبكة بغية دراسة هذه الفلسفات والأفكار أمرا في غاية الصعوبة، خاصة إن دراساته صدرت في الوقت الذي كان فيه علم الدلالة في طور التأسيس كعلم مستقل يهتم بدراسة الدلالة،كما أن ربطه برؤية العالم وفق تصوّر "ليو فيسجربر" و"هامبولدت" ليس أمرا شائعا ومعروفا في الدرس الدلالي، على الأقل الدرس الدلالي الذي تلقاه القارئ العربي فيما يعرف باللسانيات التمهيدية، كل ذلك لا يقارن مع الآفاق التي توفرها المؤسسات البحثية من أبحاث ودراسات بالإضافة إلى أننا نعيش في زمن تدفق المعلومة ووفرتها مما يذلل الكثير من الصعوبات.

آفاق البحث:

يتطلّع البحث من خلال فصوله الأربعة إلى تحقيق جملة من الأهداف المعرفية التي تعدّ أفقا معرفيا يقصده من خلال فصوله ومباحثه، ولا شك أنه يتفق في كثير من النقاط مع الدراسات التي تشترك معه في الهم المعرفي، خاصة ما يتعلق بدراسة المقاربات والمناهج الموظفة في الدراسات القرآنية المعاصرة، كما إنه يختص بجملة من الأهداف التي تتلاءم مع خصوصية الموضوع ويمكن تلخيصها فيما يلي:

– الوقوف على العوامل التاريخية والثقافية التي دفعت إلى الاهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية والقرآنية، والتي يعد "إيزوتسو" حلقة مهمة من حلقات هذا الاهتمام إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

– إعادة صياغة تصوّر لمنهج "إيزوتسو" في الدراسة الدلالية للتعابير القرآنية المفتاحية يجمع بين النقاط المنهجية النظرية التي دبّج بها دراساته، بالإضافة إلى خطوات منهجية تفهم من تحليله الدلالي التطبيقي.

– إعطاء تصوّر عام عن الإعمال التطبيقي للدراسة الدلالية في مؤلفات "إيزوتسو" ومقارنة هذا الإعمال بالمنطلقات النظرية التي قررها.

– رصد ردود الأفعال على منجز "إيزوتسو" على رغم من اختلاف توجهات أصحابها، وذلك من أجل تحديد موقع دراسات "إيزوتسو" في الدراسات القرآنية المعاصرة.

– الوقوف على مزايا توظيف الدراسة الدلالية للقرآن الكريم وفق المنهج الذي سطره "إيزوتسو"؛ والتنبيه إلى أهم المزالق المنهجية والأخطاء المعرفية التي تضمنها هذا التوظيف، وبيان كيفية الاستفادة من هذا المنجز بما يخدم الدرس القرآني من حيث التفسير والبيان.

خطة البحث:

لتحقيق متطلبات الدراسة قُسِّم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة وزعت كما يلي:

الفصل الأول : إيزوتسو والدرس الدلالي

المبحث الأول: توشيهيكو إيزوتسو (حياته – أعماله – موقفه من الإسلام)

المطلب الأول: حياة إيزوتسو

المطلب الثاني: مؤلفات إيزوتسو

المطلب الثالث: موقفه من الإسلام

المبحث الثاني: علم الدلالة عند إيزوتسو

المطلب الأول: علم الدلالة (التاريخ – الماهية)

المطلب الثاني: علم الدلالة (القضايا والنظريات)

المطلب الثالث: رؤية إيزوتسو لعلم الدلالة

الفصل الثاني: منهج التحليل الدلالي عند إيزوتسو

المبحث الأول: التحليل الدلالي على مستوى المفردة القرآنية

المطلب الأول: دراسة الكلمات المفتاحية

المطلب الثاني: البنية الدلالية للكلمات المفتاحية

المطلب الثالث: دراسة التحوّل الدلالي للكلمة المفتاحية

المبحث الثاني: التحليل الدلالي على مستوى النظام المفهومي

المطلب الأول: دراسة الشبكة المفهومية للقرآن

المطلب الثاني: دراسة بنية الحقل الدلالي

المبحث الثالث: التحليل الدلالي على مستوى البنية الثقافية

المطلب الأول: التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن

المطلب الثاني: بيان الرؤية القرآنية للعالم

الفصل الثالث: الإعمال التطبيقي لمنهج التحليل الدلالي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية

المبحث الأول: التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن

المطلب الأول: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى المفردة القرآنية

المطلب الثاني: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى النظام المفهومي

المطلب الثالث: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى البنية الثقافية

المبحث الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن الكريم

المطلب الأول : التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية على مستوى المفردة

المطلب الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى النظام المفهومي

المطلب الثالث: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى البنية الثقافية

الفصل الرابع: أثر دراسات إيزوتسو الدلالية في الدراسات القرآنية المعاصرة

المبحث الأول: تلقي درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المعاصرة

المطلب الأول : درس إيزوتسو القرآني في الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم

المطلب الثاني: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات الإسلامية المكتوبة باللغات الأجنبية

المطلب الثالث: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المكتوبة بالعربية

المبحث الثاني: حضور درس إيزوتسو الدلالي في الدراسات المعاصرة (قراءة في نماذج)

المطلب الأول: تطبيق منهج إيزوتسو الدلالي في الدرس القرآني المعاصر

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق الدراسة الدلالية خارج الدرس القرآني

الخاتمة والفهارس

مصادر البحث ومراجعه:

يستقي هذا البحث مادته العلمية اعتمادا على جملة الروافد المعرفية، يتعلق جانب منها بعلوم الوحي والشريعة مثل كتب التفسير والدراسات القرآنية وأصول الفقه والفكر الإسلامي، وتمتد بعد ذلك لتشمل جوانب المعرفة الإنسانية من كتب اللسانيات والفلسفة والتاريخ واللغة جمعا في كل ذلك بين ما يخدم الموضوع من مصادر ومراجع قديمها وحديثها، خاصة وإنه يربط صلات معرفية بين ميادين شتى من المعرفة: كالتفسير، واللغة، والفلسفة، والأنثربولوجيا الثقافية، ولكن ذلك لا يعني عدم إتاحة الفرصة لتحليل الأفكار ونقدها، وهذا يعد ثمرة البحث وتثمينا حقيقيا لجهد الباحث في الإطلاع على ما كتب في الموضوع.

منهجية البحث:

إنه لمن المهم أن نشير في هذا المقام إلى جملة النقاط المنهجية التي قامت عليها الدراسة فيما ما يلي:

– كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني وعزوها إلى مواضع ورودها في القرآن الكريم بذكر اسم السورة ورقم الآية وترتيبها في فهرس الآيات القرآنية وفق ترتيب المصحف.

– ترجمة الأعلام شملت أغلب أعلام الغرب الذين يغلب على الظن أن القارئ قد يجهلها، بالإضافة إلى الأقل اشتهارا من أعلام المسلمين الذين رأيت من الضروري أن أترجم لهم، على أن تكون الترجمة حسب الحاجة تفاديا لإثقال هامش الدراسة بالتراجم.

– تذييل الدراسة بفهارس علمية شملت الآيات القرآنية والأعلام، أما الأحاديث النبوية فلم يرد في الدراسة إلا حديثان من أحاديث السنة النبوية الشريفة حرصت على تخريجهما من المصادر الأصلية، واعتمدت في فهرس الأعلام على الاسم الأول ثم أتبعته ببقية المعلومات الأخرى مع بيان مواطن وروده في متن البحث، في حين جاء فهرس الموضوعات استجابة لترتيب البحث في فصوله الأربعة وما يتفرع عنها.

وفي الأخير نرجو أن تقدم هذه المقدمة تقريرا أوليا عن موضوع الدراسة يعين قارئه على المراد؛ ولكنه لا يغني عن التوسع والاستزادة من فصول هذا البحث ومباحثه، وفي الأخير أجدد شكري للأستاذ المشرف العمري مرزوق الذي رافق هذا البحث في مختلف أطواره باهتمام بالغ مقوما لما فيه من زلل، ومشجعا على المضي قدما في إنجاز هذا العمل كلما فترت الهمم وانقطعت بنا السبل.

الفصل الأول

إيزوتسو والدرس الدلالي:

المبحث الأول: توشيهيكو إيزوتسو (حياته – أعماله – موقفه من الإسلام).

المبحث الثاني: علم الدلالة عند إيزوتسو.

الفصل الأول : إيزوتسو والدرس الدلالي:

المبحث الأول: توشيهيكوإيزوتسو (حياته – أعماله – موقفه من الإسلام):

يعتبر كتاب "العرب وجهة نظر يابانية" لمؤلفه "نوبو أكي نوتوهارا Nobuaki Nutahara "[1] من أشهر الكتب التي قدمت لنا رؤية للنظرة اليابانية للعرب والمسلمين بحكم كتابته باللغة العربيةابتداءً؛ وهو الأمرالذي جعله يصل إلى البلاد العربية قبل الكتب التي دونت في وقت سابق بلغات أخرى في ذات الموضوع، وعلى الرغم من أنه لا يعدو أن يكون وجهة نظر يابانية حول العرب؛ إلا إن ذلك كان دالا على حقيقة مفادها إن الاستشراق الغربي ليس هو الوحيد الذي يراقبنا ويهتم بثقافتنا، كما أن صدور كتاب " نهاية التاريخ" "لفرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama[2]" أبان عن عبقرية لافتة لدى المثقف الياباني اعترف بها العالم بأسره، مما عزز من اهتمام القارئ العربي بالثقافة اليابانية خاصة تلك التي تشكّلت بعد الحرب العالمية الثانية وحققت تقدما اقتصاديا وتكنولوجيا.

وإلى وقت ليس بالبعيد؛ وبالضبط قبل النصف الثاني من القرن العشرين كان الاستشراق طرفا مهما في الصراع الثقافي مع الحضارة الإسلامية، وقد سعى العديد من أقطاب الاستشراق إلى خلع القداسة عن القرآن الكريم من خلال محاولة بيان بشريته وطرح جملة من القضايا على شكل إشكالات مزعومة تعتري

[1]- نوبواكي نوتوهارا:(Nobuaki Nutahara) مستعرب ياباني ولد سنة 1940 ، تعلّم اللغة العربية في جامعة طوكيو، قضى حوالي أربعين عاما في دراسة اللغة والأدب العربي، عاش مدة في مصر ومدة أخرى في سوريا وقد عاش في المدينة والريف والبادية . قضى تسعة عشر عاما مركزا على ثقافة البدو في المجتمعات العربية. وفي كتابه هذا يتطرق إلى بعض مشاهداته مع تحليلاته الشخصية عن المجتمع العربي من وجهة نظره كياباني. اعتبره مسعود ضاهر بأنه ينتمي إلى الجيل الرابع من المستعربين اليابانيين (أُنظر مسعود ضاهر، الاستعراب الياباني والقضايا العربية المعاصرة، سلسلة الدراسات الإستراتيجية، رقم 144، ط1، (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للبحوث والدراسات الإستراتيجية، 2009م)، ص25.

[2]- يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما (Yoshihiro Francis Fukuyam)ولد سنة 1952هو عالم وفيلسوف واقتصادي سياسي، مؤلف، وأستاذ جامعي أميركي. اشتهر بكتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير الصادر عام 1992،يعمل فوكوياما في مركز الديمقراطية والتنمية وسيادة القانون بجامعة ستانفورد منذ 2010. قبل ذلك، عمل أستاذاً ومديرًا لبرنامج التنمية الدولية في كلية الدراسات الدولية المتقدمة بجامعة جونز هوبكنز وأستاذ السياسة العامة بجامعة جورج ماسون (انظر مطاع الصفدي تقديم كتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز النماء القومي، بيروت، لبنان، 1993م، ص5 ومابعدها).

تفسيره وتدوينه. وهذا ما نجده في أعمال العديد من المستشرقين من أمثال "نولدكه Noldeke"[1] وكذلك " بلاشير Blachere"[2] و"جولد تسيهرgoldziher "[3] وغيرهم...، ولكن بعد النصف الثاني من القرن العشرين لم يعد الاستشرق كما كان من قبل، إذ تراجع الاستشراق البحثي تراجعا فكريا ليحل محله الاستشراق ذي بعد السياسي بالأساس إذ لم يعد يهتم بدراسة الإسلام وأصوله؛ بقدر ما أصبح يهمّه أن يصنع فهما جديدا للإسلام يخدم سياسته في المنطقة[4]، وانحسر بذلك الاهتمام بدراسة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

إن الصدمة التي أحدثها الاستشراق في الدراسات القرآنية بالخصوص جعل كل الجهود تنصرف للتصدّي له على اعتبار أن جل أقطابه خادمون معرفيون بقصد أو بغير قصد للقوى الكولونيالية الأوروبية التي احتلت العالم الإسلامي، لذلك تعامل الباحثون المسلمون معها على أنها ضرب من ضروب الاستدمار الثقافي بغية بعث الشك والريبة في القرآن الكريم؛ باعتباره مرجعية جامعة لشعوب العالم الإسلامي، ولكن ذلك أدى إلى صرف النظر عن أي دراسة من خارج العالم الإسلامي يمكن أن تعد خارج نطاق الاستشراق أو غير خادمة لأهدافه على الأقل، لأن الشعور بواجب التحفظ والحذر من كل وافد كان هو السائد في كثير من الأوساط المعرفية في العالم الإسلامي، خاصة بعد تعرّض دول العالم الإسلامي إلى الاستعمار والغزو بكل أشكاله وصوره.

---

[1]- تيودور نولدكه (Theodor Noldeke): (1836م – 1931م) من أكبر المستشرقين الألمان والعالم أجمع والشيء الذي بوأه هذه المكانة هو اتقانه للغات السامية من أشهر مؤلفاته كتاب: تاريخ القرآن . (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1993م، ص595.)

[2]- ريجيس بلاشير (Regis Blachere): (1900م – 1973م) مستشرق فرنسي درس في المغرب والجزائر، ودرّس في المدرسة الوطنية للّغات لشرقية بباريس، من أعماله ترجمة معاني القرآن للفرنسية وكتاب تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص127).

[3]- إجنتس جولدتسيهر (ignaz goldziher): (1850م– 1921م) مستشرق مجري من أصل يهودي رحل إلى مصر سنة 1873م اهتم بدراسة التراث الإسلامي وتحقيق مخطوطاته، من أشهر كتبه وأكثرها تأثيرا كتابان: محاضرات في الإسلام واتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص197).

[4] – مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث، 2012م)، ص79، 80.

المطلب الأول: حياة إيزوتسو:

لقد رصدت حركة الترجمة في العالم العربي بعيدا عن الاستشراق على اختلاف توجهاته في العقود الأخيرة جملة من الدراسات القرآنية القرآنية بقلم الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو"، تختلف بادي الرأي عما طرحه الاستشراق على مستوى المنهج والمضمون، وقد اعتبرها العديد من الباحثين خارج نطاق الاستشراق، وقبل تناول هذه الدراسات بالعرض والدراسة لابد أن نسلط الضوء على جوانب من حياة "إيزوتسو" بالإضافة إلى جملة من القضايا التأسيسية التي سيستند إليها تحليلنا لدراساته القرآنية في الفصول اللاحقة.

1- عصر إيزوتسو:

تمثل الحقبة الزمنية التي ولد ونشأ فيها إيزوتسو وهي بدايات القرن العشرين محطة من أهم المحطات التاريخية في تاريخ اليابان الحديث إن لم تكن أهمها على الإطلاق، فقد أسفرت حركة الميجي الإصلاحية (1868- 1912) عن بروز معالم دولة قوية استمرّت في التشكّل بعدما يعرف بعهد الميجي، فقد ألغيت الإقطاعيات ذات الحكم الذاتي ليحلّ محلها نظام جديد موحّد يحاكي النمط الغربي في تسيير شؤون الدولة، لينتقل المجمتع الياباني من مجتمع طبقي إلى مجتمع يعتمد بالأساس على التعليم؛ وما يحققه المواطن الياباني من إنجازات[1]. وهذه المرحلة تشبه إلى حد بعيد عصر التنوير في أوروبا.

لكن النمو الاقتصادي لليابان ساهم في بروز حلم الإمبراطورية اليابانية الذي اصطدم بواقع محدودية الرقعة الجغرافية لليابان مقارنة بالصين وكوريا، الأمر الذي أحدث تحولا في طبيعة نظام الحكم الذي صار يقترب تدريجيا من التجربة الفاشية في الحكم ، وقد بدأ ذلك خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين ليصل مداه مع اندلاع الحرب العالمية الثانية التي حاولت خلالها اليابان فرض هيمنتها على شرق آسيا، ولكن هذا الحلم تبدد بعد الخسائر التي تكبّدها الجيش الياباني على يد القوة الأمريكية الصاعدة لينتهي

[1] – أودين رايشاور، اليابانيون، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة: عالم المعرفة، رقم 136، د.ط، (الكويت: المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون، د.س)، ص 108، 109

كل ذلك بكارثة بشرية عقب إلقاء القوات الأمريكية لقنبلتي هيروشيما وناكازاكي في 6- 9 أوت 1945.[1]

وعلى إثر الدمار المادي والنفسي الذي طال اليابان بعد نهاية الحرب العالمية بدأ عهد جديد في تاريخ هذه القوة الصاعدة خاصة بعد زوال مشروع "أمركة اليابان"، فقد استوعب اليابانيون أخطاء التاريخ ونجحوا في تحديث نظمهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبذلك انتصروا على التخلف وتجاوزت اليابان هزائمها حتى صارت تجربة صناعية تقتدي بها الدول الآسيوية المجاورة لها، وقد كان للشخصية اليابانية المحبة للعمل وروح الجماعة دور مهم في هذا التحول، واتخذت فلسفة العمل عند اليابانيين شكلا جماليا أخلاقيا أكثر من كونه تعاقديا إلزاميا يعود بجذوره إلى عمق الثقافة اليابانية القديمة التي استمدت منها روح البقاء وقوة الإرادة[2]. ولا شك أن هذه الفلسفة تتناسب مع سياسة الدولة بشكل عام؛ وهي الصورة التي تحاول دوائر صناعة القرار في اليابان صناعتها وتسويقها للعالم.

إضافة إلى ذلك فإن تموقع اليابان جغرافيا على الحافة الشرقية للقارة الأسيو أوروبية جعلها تتمتع بزخم ثقافي لامثيل له، فهي تقع عند منتهى الحضارات الشرقية القديمة؛ مما أكسبها اتصالا مباشرا بثقافاتها العريقة الضاربة في القدم دون أن تفقد خصوصياتها وهذا ما يسمى بخاصية "تراكم الثقافات" الذي يعد أحد أهم سماتها الثقافية. ففي الوقت الذي كانت فيه اليابان تتقبل الثقافات الوافدة عليها وتتعامل معها بإيجابية كانت هذه الثقافات الوافدة تنصهر مع الثقافات اليابانية القديمة، إذ استفادت من الثقافة والعلوم الغربية إبان عصر الميجي (1868م) مع بقائها محافظة على التقاليد الروحية اليابانية، ولذا تعتبر اليابان نموذجا للبلد الذي جمع بين فكر الشرق والغرب[3]. فهي تستمد من ثقافة الشرق أصالته من خلال

[1] – أودين رايشاور، اليابانيون، ص127 – 138.

[2] –إيبيناغا سابورو، تاريخ الثقافة اليابانية، ترجمة: علاء علي زين العابدين، ط1، (القاهرة، مصر، المركز القومي للترجمة، 2016م)، ص12، 13.

[3] – علاء علي زين العابدين، دراسات في الفكر والثقافة اليابانية، د.ط، (القاهرة، مصر،دار العلوم للنشر والتوزيع،2006م)، ص13.

التاريخ المشترك الجامع بين شعوب المنطقة، وتولي وجهها جهة الغرب للتطلع إلى الجديد في شؤون الحياة المختلفة.

وتتجلى خاصية "تراكم الثقافات" في الجانب الديني بشكل أوضح، فوجود الشنتوية[1] الضاربة بجذورها في عمق التاريخ القديم لليابان؛ فإن ذلك لم يمنع من انتشار ديانات أخرى إلى جانبها مثل البوذية التي انتشرت في العصور القديمة والوسيطة، وكذا المسيحية التي دخلت في العصر الحديث، فقد تعايشت هذه الديانات دون مشاكل تذكر، بالإضافة إلى تعايش شمل أيضا الفنون والعادات والتقاليد ونمط الحياة الاجتماعية. كما أن التاريخ لم يسجل أي تصادم عقائدي بين أتباع هذه الديانات مثلما حدث في التاريخ الأوروبي، ولعل نشوء عقائد مركبة من الشنتوية والبوذية وهي (الريب – شنتو)خير دليل على ذلك[2]. إن هذه العوامل التاريخية والجغرافية ساهمت في تشكيل بيئة ثقافية يبدع فيها المثقف بأريحية متحررا من كل القيود التي تفرضها عليه أي سلطة ساسية أو دينية، ذلك الإبداع الذي يجمع بين مبدأ استصلاح النافع للموجود عند الآخر والاعتزاز بالذات والتسويق لها بأنها نموذج للانفتاح وتقبّل الآخر بما يخدم التوجه العام للدولة؛ ويمحو الوصمة الفاشية الدموية التي ارتبطت باليابان في حقبة الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

2– تلقي الإسلام في الثقافة اليابانية:

إن هذا الانفتاح الثقافي الذي تميّزت به اليابان ساعد على تلقي الإسلام رغم تأخر حصول ذلك مقارنة بديانات أخرى، وقد كان الاتصال الفعلي الأول بالثقافة العربية متعلقا بالأدب من خلال الاهتمام البالغ بترجمة كتاب "ألف ليلة وليلة" ودراسته؛ وذلك منذ عصر الميجي، حيث مثّلت ارجمة ها

[1] – الشنتو: هو الدين التقليدي لليابانيين والذي يرجع إلى عصور ما قبل الكتابة، وهم لا يعرفون له مؤسسا أو شخصية روحية وضعت تقاليده، ولم يكونوا يطلقون عليه اسما معينا لأنه الدين الوحيد الذي عرفوه في جزرهم المنعزلة، ومع ظهور أديان جديدة وكذا ظهور الكتابة شعر اليبانيون بالحاجة إلى تمييز معتقدهم التقليدي فسموه بـ: الشن – تاو أي الشنتو ومعناه طريق المبدأ الأقدس الكلي (أنظر فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، موسوعة تاريخ الأديان – الشرق الأقصى– ، ترجمة سيف الدين القصير وآخرون، مج4، ط4، (دمشق، سوريا، دار التكوين، 2017م، ص405).

[2] – علاء علي زين العابدين، دراسات في الفكر والثقافة اليابانية، ص12.

الكتاب نسبة 23 بالمئة مما اشتغل عليه اليابانيون من الأدب العربي دراسة وترجمة[1]، ورغم الأهمية الأدبية لهذا الكتاب فإنه لا يمثل رافدا أصيلا للثقافة العربية والإسلامية وذلك بالنظر إلى أصوله الأعجمية من جهة ولغلبة الصنعة الأدبية عليه من جهة أخرى، ولكن اليابانيين اعتبروه وجها للعالم الإسلامي في العصر الوسيط، ويظهر ذلك من خلال ما كتبه الدارسون اليابانيون في ثمانينيات القرن الماضي عن كتاب "ألف ليلة وليلة" الذي اعتبر في نظرهم صورة للعالم الإسلامي[2] بصرف النظر عن كون هذا الكتاب لا ينتمي من حيث أصل تأليفه للثقافة العربية.

إنه على رغم من عدم مركزية كتاب "ألف ليلة وليلة" في الثقافة الإسلامية إلا أنه مثّل عامل جذب مهم للدارس الياباني الذي أخذ تدريجيا يهتم بما هو أهم في الثقافة العربية والإسلامية من خلال دراسة القرآن والسنة، وكان الغرض من ذلك بادئ الأمر خدمة الدراسات المتعلقة بمقارنة الأديان، ولكن الدراسات الاستشراقية للكتاب والسنة كانت هي المصدر الأساس لمعرفة الإسلام وعلومه، وهذا النوع من الدراسات لم يعط تصوّرا سليما عن الإسلام للقارئ الياباني إذ إنه لم يتعد كونه ترجمة للمقولات الاستشراقية حول الإسلام ومصادره الأصيلة[3] وهذه الحقيقة أشار إليها "نوبو أكي نوتوهارا" حين قال: "في البداية كررنا ما قاله الاستشراق الغربي، لم يكن عندنا مصدر آخر للمعلومة"[4] ولكن المثقّف الياباني تفطن إلى قصور الدراسات الاستشراقية عن الوفاء بحق الدراسات المتعلقة بالإسلام؛ نظرا للمركزية الأوروبية التي تغذّي هذه الدراسات، خاصة أنها سعت على الدوام إلى إظهار وصايتها على الفهم الصحيح للإسلام، وادعت عدم قدرة المسلمين على فهم دينهم فضلا عن إفهامه لغيرهم.

وقد مثّل العقد الثالث من القرن العشرين نقطة تحوّل في الدراسات اليابانية للإسلام حيث بدأ التفكير في ضرورة دراسة الإسلام بعيدا عن واسطة الاستشراق ووصايته المعرفية، فتأسست جمعيات متخصصة

[1] – سمير نوح، الثقافة العربية الإسلامية في اليابان، مجلة الدراسات اليابانية والشرقية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد 2، (جويلية 2008م)، ص5.

[2] – سمير نوح، المرجع نفسه، ص6.

[3] – سمير نوح، المرجع نفسه، ص7.

[4] – نوبو أكي نوتوهارا، العرب وجهة نظر يابانية، ط2، (كولونيا، ألمانيا،منشورات الجمل، 2003م)، ص125.

لدراسة الإسلام مثل جمعية مسجد "كوبيه kobe" سنة 1935، وجمعية مسجد "طوكيوTokyo" سنة 1938م، وكذا جمعية مسجد "ناغويا nagoya" سنة 1937، ولكن فشل فكرة آسيا الكبرى بعد خسارة اليابان في الحرب العالمية الثانية حال دون استمرار هذا المشروع،وتوقفت أغلب المراكز التي كانت تعمل على التعريف بالإسلام[1]، مما سبب ركودا نسبيا في زيادة الأبحاث المرتبطة بالإسلام وأصوله.

وفي عام 1951م استعادت اليابان حقها في إدارة شؤونها، وتم تأسيس "جمعية مسلمي اليابان" التي عقدت اجتماعها التأسيسي في التاسع من مارس سنة 1953م في منطقة "أوينوUeno" وقد استفادت من الجهود السابقة في التعريف بالإسلام وترجمات القرآن الكريم، وقد أدى كل ذلك إلى مساندة بعض الباحثين اليابانيين للقضايا العربية، سواء الوطنية منها أم التحررية، خاصة ما تعلّق بالصراع العربي الإسرائيلي خلال الستينيات وبداية السبعينيات[2]، الذي زاد من أهمية دراسة الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد أزمة النفط توطدت العلاقات بين اليابان والعالم العربي وتم فتح المجال تدريجيا للبعثات العلمية، ويعد ذلك بمثابة الوجه الإيجابي لقرار حظر النفط العربي عام 1973م على الاقتصاد الياباني، فقد سارعت الحكومات المتعاقبة إلى تبنّي سياسة جديدة أدت إلى تزايد الاهتمام بقضايا العرب وتاريخهم وآدابهم وتراثهم وتعاليم دينهم، وكذا دراسة التيارات الإسلامية ومشروع الشرق الأوسط الجديد وغيرها، ومنذ العام 1978 بدأ عقد سلسلة من المؤتمرات الثقافية مشتركة بين الباحثين العرب واليابانيين[3]، وقد سمح هذا الاتصال العلمي المباشر سمح بإعطاء صورة حسنة للإسلام من مصادره الأصلية، وجذب التصوّف الإسلامي اهتمام الباحثين اليابانيين ولكن أحداث 11سبتمبر 2001م؛ وما أفرزته من متغيرات عالمية؛ وجدل حول ارتباط الاسلام بظاهرتي العنف والإرهاب وسّع دائرة الاهتمام بجوانب

[1] – صلاح عثمان قراءة وتعليق على كتاب : سمير نوح فهم الإسلام في اليابان، مجلة الدراسات الشرقية،مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان (سيسمور) جامعة دوشيشا باليابان بالتعاون مع مركز الدراسات اليابانية والشرقية بجامعة القاهرة، العدد 6، (جويلية2012م)، ص8.

[2] – مسعود ضاهر، الاستعراب الياباني والقضايا العربية المعاصرة،ص8.

[3] – مسعود ضاهر، المرجع نفسه، ص9.

أخرى من الثقافة الإسلامية؛ مما أعاد بعث الدراسات الإسلامية المقارنة، وهذا يؤكد أن الاهتمام الياباني بالإسلام أضحى في تزايد مستمر[1] وقد زاد عدد المؤتمرات السنوية والمنتظمة منذ سنة 2001م وكثيرا ما عقد أكثر من مؤتمر في العام الواحد بين الجانبين[2]، كما أن لوسائل الإعلام المعاصر والأنترنيت دورا بالغ الأثر في تعرّف على الثقافة العربية والإسلامية في اليابان.

أمام كل هذه المتغيرات الكبرى التي شهدها العالم بوجه عام واليابان بالخصوص خلال القرن العشرين كان "توشيهيكو إيزوتسو" يكوّن شخصيته العلمية بعيدا عن كل هذه التجاذبات، فقد عايش إصلاحات عصر الميجي كما عايش التحول الكبير الذي عرفته اليابان خلال الثلاثينيات والأربعينيات من خلال تحولها إلى دولة تقترب من النموذج الفاشي في الحكم، ولم يكسر غرورها إلا الهزيمة التي شهدتها في الحرب العالمية الثانية، لتعقبها بعد ذلك فترة جديدة ومشرقة في تاريخ اليابان تمتد إلى يوم الناس هذا، في خضم كل ذلك يظهر للدارس أن "إيزوتسو"كان مركّزا بالأساس على الشأن الثقافي الإسلامي، ويظهر من خلال دراساته تأثّرا بالثقافة الإسلامية، وعلوم الشريعة، واللغة والأدب في عصور الإسلام السابقة، وهذا ما جعل دراسته للعربية والإسلام بوجه عام بعيدة عن حسابات وتوازنات صناع القرار السياسي بخلاف النموذج الاستشراقي للدراسات الإسلامية الذي كان مجال عمله بشكل عام للأهداف الاستعمارية في المنطقة العربية والإسلامية.

3- مولده ونشأته:

ولد الباحث الياباني "توشيهيكوإيزوتسو" (ToshihikoIzutsu) في مدينة طوكيو باليابان، عام 1914م[3] ، وقد نشأ في أسرة بوذية ميسورة الحال على مذهب zen[4] الذي نزع به نزعة روحانية تميل إلى التأمّل.

---

[1] – صلاح عثمان، قراءة وتعليق على كتاب : سمير نوح فهم الإسلام في اليابان، ص9.

[2] – مسعود ضاهر، الاستعراب الياباني والقضايا العربية المعاصرة، ص9.

[3] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ط1، (دمشق، سوريا، دار الملتقى، 2012م)، ص65.

[4] – مذهب زن (zen):من مذاهب البوذية الشهيرة ومصطلح الزن يعني التأمّل والتبصر، وأصل هذا المذهب هندي، ولكنه ترسّخ أكثر في التبت والفيتنام والصين وكوريا قبل أن ينشأ ويزدهر في اليابان، وهذه الممارسة البوذية تدعو إلى الوعي بالذات بوصفها بوذا من

كانت دراسته الجامعية بادئ الأمر في الاقتصاد، ولكنه سرعان ما تحوّل إلى قسم الأدب الإنكليزي من أجل التتلمذ على يد "جونز أبورونيشيواكي[1]JunzabouroNishiwaki" الذي رشح لنيل جائزة نوبل للأدب في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وعندما تخرّج إيزوتسو من جامعة "كيو" سنة 1937م أصبح باحثا مساعدا في نفس الجامعة مما ساعده على البقاء في جو البحث العلمي وعمّق دراسته للغة والأدب[2].

عيّن أستاذا بجامعة "كيو" ما بين 1954- 1968 وخلال هذه الفترة بدأ يبرز اهتمامه الكبير بالفكر الإسلامي انطلاقا من أصوله العربية لا من لغات أخرى؛ وهذا ما ساعده على فهم للتراث العربي الإسلامي من مصادره الأصلية، مما أهّله لأن يصبح أحد كبار الدارسين اليابانيين للإسلام على مدار التاريخ الحديث بشهادة المؤرخين لهذا النوع من الدراسات، وفي عام 1958م أتمّ أول ترجمة مباشرة للقرآن الكريم من العربية إلى اليابانية والتي لا زالت تحافظ على أولويتها وتعد من أجود الترجمات للقرآن الكريم من اللغة العربية إلى اليابانية.[3]

عمل مدرسا في معهد الدراسات الثقافية واللغوية في جامعة كيو (kio) ما بين (1954-1968)، وفي المعهد الملكي لدراسة الفلسفة في طهران، وفي معهد الدراسات الإسلامية من جامعة مكجل(Mcgill)في مونتريال بكندا، كما كان أستاذا فخريا وعضوا في الأكاديمية اليابانية، وقد اهتم بدراسة الأديان بوجه عام والإسلام بالخصوص، وقد ساعده في ذلك موهبته في تعلم اللغات الأجنبية،

= خلال التعليم والتلقين، عبر ما وراء الكلمات، من الشيخ إلى المريد من القلب إلى القلب، وأفكار هذا المذهب تفسر اهتمام إيزوتسو بالتصوف الإسلامي ورؤية العالم (أُنظر جاك لوك تولا- بريس، فلسفة زن رحلة في عالم الحكمة، ترجمة: ثريا إقبال، ط1، (أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة،هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2011م)، ص7، 8)

[1] – چونزابورو نيشيواكى: كان كاتبا و شاعرا و مترجما و أستاذا جامعيا و ناقد أدبيا ولغويا يابانيا، ولد سنة 1894م درس في جامعة كيو وكان عضوا في الأكاديمية الأمريكية للفنون، توفي سنة 1982م. (أُنظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا https://en.wikipedia.org/wiki ، تاريخ النشر 2021/12/14م، الساعة: 19:13)

[2] – الموسوعة الحرة ويكيبيديا: https://en.wikipedia.org/wiki/Toshihiko_Izutsu تاريخ النشر: (2022/07/13، الساعة: 02:42).

[3] – نزار أباظة ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام (ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي)، ط1، (بيروت، لبنان،دار الصادر، 1999م)، ص50.

فقد كان على معرفة دقيقة بالعربية، والفرنسة والألمانية، فضلا عن الإنكليزية التي ألف بها أهم كتبه، وكذا لغته الأم اليابانية التي ألف بها عديد الكتب والمقالات[1].

يعد إيزوتسو من الجيل الأول الذي لفت الانتباه للثقافة العربية الإسلامية وكان له الفضل على من جاء بعده من الدارسين في التعريف بأبرز معالمها وقضاياها الكبرى؛ أسس بعدها حركة علمية في اليابان مكّنت الدارسين من بعده لأول مرة من الإطلاع المباشر على هذه القضايا خاصة في ظل القرب الجغرافي من المنطقة العربية والإسلامية[2]، ورغم الآمال والطموحات العلمية التي كان يهفو "توشيهيكو إيزوتسو" إلى تجسيدها في مجال الكتابة والتأليف إلا أن المنية وافته في يوليو (جويلية) 1993م، تاركا وراءه ميراثا علميا باللغتين الانكليزية واليابانية ميزته الأساسية غزارة المادة العلمية وتنوع مجالاتها، ومؤسسا لاهتمام بالثقافة الإسلامية في بلده اليابان مع إشادة يابانية وإسلامية بمسيرته العلمية الحافلة؛ وفيما يلي: تستعرض الدراسة أهم مؤلّفاته التي تعوّض القارئ عن شح المعلومات المتعلقة بحياة "إيزوتسو" في المصادر العربية والإنجليزية، والتي تتمحور غالبا حول ما سبق بيانه، ومن أبرز ما يلاحظ عليها غلبة التكرار في سرد سيرته؛ وقد بلغ في كثير من الأحيان إلى حد التطابق الحرفي، وعليه فإن التأريخ لحياة "ايزوتسو" ارتكز بالأساس حول أهم المحطات التي طبعت مسيرته العلمية دون الخوض في التفاصيل المتعلقة بحياته الشخصية على الرغم من كونه كان شخصية علمية معروفة عند الكثير من الباحثين الذين عاصرهم كما سيأتي بيانه عند بيان مرجعياته المعرفية والمنهجية.

المطلب الثاني: مؤلفات إيزوتسو:

إن تمكّن إيزوتسو من ناصية اللغات جعل ثقافته تتسم بالموسوعية وسعة الإطلاع في مجالات شتى، ولكن إنتاجه الكتابي تراوح بين التأليف بالإنجليزية واليابانية، ونظرا لبعد المثقف العربي عموما عن اللغة اليابانية فإن حظ أعمال إيزوتسو من الترجمة اقتصر على بعض ما ألّفه باللغة الإنجليزية؛ في انتظار أن تلقى بقية أعماله العناية اللازمة، خاصة في ظل الاهتمام المتزايد بأعماله ومنجزه المعرفي والمنهجي، وعليه

[1] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص65.

[2] – نوبو أكي نوتوهارا، العرب وجهة نظر يابانية، ص122.

يمكن تصنيف مؤلفاته إلى ثلاث مجموعات: ما ألف بالإنجليزية وترجم للعربية، ما ألف بالإنجليزية ولم يترجم، ما ألف باللغة اليابانية

1- مؤلفات بالإنجليزية ترجمت إلى العربية:

- الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن الكريم للعالم (God and Man in The Koran – semantic of the Koranic Weltanschauung-)

صدر للمرة الأولى باللغة الإنكليزية عام 1964م عن معهد جامعة كيو للدراسات الثقافية واللغوية بطوكيو، وبعد تسع سنوات على وفاته صدرت طبعته الثانية بالإنجليزية في ماليزيا عام 2002م، وترجمه إلى العربية الأستاذ عيسى علي العاكوب تحت عنوان: "بين الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" عن دار الملتقى بحلب عام 2007م، وفي نفس العام صدرت ترجمة أخرى للكتاب أعدها الدكتور هلال محمد الجهاد عن المنظمة العربية للترجمة.

-المفهومات الأخلاقية – الدينية في القرآن (Ethico-Religious Concepts in the Quran): طبع منقحا عام 1966م وأعيد نشره عام 2002م، وترجمه إلى العربية عيسى العاكوب، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى بحلب عام 2008م.

- مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي (Concept of Belief in Islamic Theology): صدر عام 1980م، وترجمه إلى العربية عيسى العاكوب ، وصدر عن دار الملتقى عام 2010م.

- مفهوم الوجود وحقيقته (The Concept And Reality Of Existence): صدر عن مركز الدراسات الثقافية واللغوية، جامعة كيو، طوكيو سنة 1971م، وهو عبارة عن أربع أوراق بحثية تمثل مقارنة مفهوم الوجود في الفلسفة الشرقية والأوروبية كتبت، ما بين 1968م - 1970م، وقد ترجمها الدكتور عيسى العاكوب، ونشرته دار نينوى للنشر والتوزيع عام 2019م. وقد سبق للدكتور محمود يونس ترجمة الجزء الأول من هذا الكتاب ضمن العدد 21 من مجلة المحجّة تحت عنوان " البنية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي للإسلام".

– **المدخل إلى فلسفة الميرداماد** : ترجمة محمد ثائر القدسي نشر ضمن العدد 13 من مجلة المحجة، وهو كذلك بحث ملحق بكتاب "القبسات" للميرداماد بتحقيق الدكتور: مهدي محقق و"إيزوتسو".

2– مؤلفات بالإنجليزية لم تترجم للعربية:

أ– الكتب:

– **اللغة والسحر**: دراسات في الوظيفة السحرية للخطاب – جامعة كيو – طوكيو 1956م (دراسات في العلوم الثقافية والعلاقات الإجتماعية.

– **دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفية الأساسية في التصوف والتاوية**: ابن عربي ولاو– تزو، جامعة كيو، معهد الدراسات الثقافية واللغوية: طوكيو 1966م –1967م.

–**نصوص ومقالات مجموعة في المنطق واللغة**، مطبوع مع مهدي محقق، جامعة مكجيل معهد الدراسات الإسلامية، طهران سنة 1974م.

– **تطور فلسفة الزن البوذية**: الأكاديمية الإيرانية للفلسفة: طهران 1977م.

–**نظرية الجمال في علم الجمال الكلاسيكي في اليابان**: بالاشتراك مع تويوكو إيزوتسو ومارتينوس نيجوف: بلاهاي سنة 1981م.

–**التصوف والتاوية**: دراسة مقارنة في المصطلحات الفلسفية الأساسية، ألّف بطوكيو سنة 1983م.

ب–المقالات:

–**الوحي كمفهوم لغوي في الإسلام**: مجلة الجمعية اليابانية للفلسفة الوسطى، دراسات في الفكرالوسيط بطوكيو 1962م.

–**المطلق والإنسان الكامل في التاوية**: بزوريخ سنة 1968م.

–**بنية فلسفة السبزواري الأساسية**: في شرح غرر الفرائد أو شرح المنظومة، بطهران سنة 1969م.

–**التصوف ومشكلة الغموض اللغوي في فكر عين القضاة الهمداني**، بمجلة دراسات إسلامية(Studia Islamia)، بباريس سنة 1970م.

-الصورة النموذجية للهيولي في تشونغ تزو: مشكلة مرتبة خلق الأساطير في الخطاب: جوزيف ب. ستريلكا، خصائص التأويل الباطني للأدب: ضمن الكتاب السنوي للنقد المقارن، بولاية بنسلفانيا: جامعة بارك.

-تناقض النور والظلام في حديقة التصوف عند الشبستري: خصائص التأويل الباطني للأدب: الكتاب السنوي للنقد المقارن، ولاية بنسلفانيا: جامعة بارك 1971م.

-الشعر والفلسفة في اليابان: بالإشتراك مع تويوكو إيزوتسو، ر. كلياسنكسي، الفلسفة المعاصرة: نظرة عامة، بفايرنز سنة 1971م.

-بناء الشخصية في الزن البوذية: إيرانوس—جارباخ، بزوريخ 1971م.

-الوجودية شرقاً وغرباً، مفهوم وحقيقة الوجود، طوكيو سنة1971م.

-تحليل وحدة الوجود: نحو ما وراء فلسفة الفلسفات المشرقية، مفهوم وحقيقة الوجود، بطوكيو سنة1971م.

-الخلق والنظام السرمدي للأشياء: دراسة في الفلسفة الصوفية عند عين القضاة، المنبر الفلسفي، بنيويورك سنة 1972م.

-مقدمة على تعليق على شرح السبزواري:بطهران سنة 1973م.

-المعقول واللامعقول في فلسفة الزن البوذية:بليدن سنة 1973م.

-الوجودية في الشرق الأقصى:هايكو (haiku)وإنسان الوابي (wabi)، بالإشتراك مع تويوكو إيزوتسو، شخصية الناقد: الكتاب السنوي في النقد المقارن، ببنسيلفانيا سنة 1973م.

-المسائل الأساسية للماهية المجردة نصوص وأبحاث مجموعة في المنطق واللغة:بالاشتراك مع مهدي محقق بطهران سنة 1974م.

-ابن عربي: الموسوعة البريطانية، نيويورك سنة 1974م.

-إزالة اللون في الفن والفلسفة في الشرق الأقصى:بليدن سنة 1974م.

-مشكلة الماهية والكلي الطبيعي في الفلسفة الإسلامية:مجلة الدراسات الفلسفية بمدكور، القاهرة سنة 1974م.

-مشكلة الربط الفلسفية في مذهب الزن البوذي: مجلة الفلسفة الدولية، بلوفاين سنة 1974م.

-الباطن والظاهر في مذهب الزن البوذي:بليدن سنة 1975م.

-بعدوعي الأنا في مذهب الزن البوذي:بطهران سنة 1976م.

-الذات المخلوقة أسطوريا في الشامانية (Shamanism) والتاوية:بطهران سنة 1976م.

-الأبعاد الزمنية واللازمنية للحقيقة في الفلسفة الكونفوشية: ليدن سنة 1977م.

-الواقعية البسيطة والفلسفة الكونفوشية: ليدن سنة 1977م.

-مفهوم الخلق الدائم في التصوف الإسلامي والزن البوذية: أكاديمية الفلسفة الإيرانية: طهران سنة 1977م

-التأمل والتفكير في مذهب الزن البوذي الياباني: الصيغ التقليدية للتأمل والعمل، الأكاديمية الإيرانية للفلسفة: طهران سنة 1977م.

-الأنا المتجلية في التصوف: تحليل علم النفس الصوفي عند نجم الدين كبره، Sophia Perennis، بطهران سنة 1978م.

-الوجه العاري للبوذيدارما: التفكير بالتفكير في الزن البوذية، العقل، العمل والتجربة: مقالات تكريما لريمون كليبانسكي: بهامبورغ سنة 1979م.

-تشينغ ماندالا الأول والفلسفة الكونفوشية:بليدن سنة 1980م.

-المادة والوعي في الفلسفات المشرقية: مؤتمر كوردو، العلم والضمير: قراءتان للكون، بباريس سنة 1980م.

-بنية الوقت الميدانية في الزن البوذية:بفرانكفورت 1981م.

-بين الصورة واللاصورة:أساليب الشرق الأقصى في التفكير، بفرانكفورت سنة 1981م.

–ترابط الأحداث الأنطولوجية:بفرانكفورت سنة1981م.

–الرحلة السماوية: الأسطورة والميتافيزيقيا:بفرانكفورت سنة 1983م.

–الإنسان من الداخل في الزن البوذية: الدراسات الفلسفية، عدد تشرين أول – كانون أول، بلوفاين سنة 1983م.

–تفكيك التمدية وإعادة التمدية للشيء في الزن البوذية (مترجم عن الألمانية) نيتا يوشيهيرو: المساهمة اليابانية في الظواهرية، بفريبورغ سنة 1984م.

–الإشراقية، موسوعة الأديان:بنيويورك سنة 1986م.

–التناقض الأنطولوجي للأشياء في الفلسفة المشرقية، الحقيقي والخيالي: بنيويورك سنة 1987م.

– الكون ونقيض الكون من منظور الفلسفة المشرقية: مكتب المؤتمر الدولي في تنري، الكون والحياة والدين: ما وراء الإنسانية، بتنري سنة 1988م.

– ماندالا الثاني الماسي ودوائره التسعة للإبداع المستمر: مع تويوكو إيزوتسو، في: غراتسيا ماركيانو، ديانة الأرض، بكومو سنة1991م.

ج– الترجمات الى الإنكليزية:

– فلسفة السبزواري: ترجم بمعية مهدي محقق، دلمار سنة 1977م.

3– مؤلفات باليابانية:

أ– الكتب:

– تاريخ الفلسفة العربية: طوكيو سنة1941م.

– الفقه الإسلامي في شرق الهند: طوكيو سنة 1962م.

– المظاهر الصوفية في الفلسفة اليونانية: طوكيو سنة 1949 م.

– مدخل الى اللغة العربية: طوكيو سنة 1950م.

– الأدب الروسي:طوكيو سنة 1951م.

– محمد: طوكيو سنة 1952م.

-مفهوم الإنسان في روسيا القرن التاسع عشر:طوكيو سنة 1951م.

-تاريخ الأفكار الإسلامية: طوكيو سنة 1975م.

-نشوء الإسلام: كيوتو سنة 1979م.

-منابع الفلسفة الإسلامية: طوكيو سنة 1980م.

-الثقافة الإسلامية: الأساسيات: طوكيو سنة 1981م.

-الوعي والماهية: بحثاً عن توافق بنيوي للفلسفات المشرقية، طوكيو سنة 1983م.

-قراءة القرآن: طوكيو سنة 1983م.

-نحو عمق المعنى: سبر أغوار الفلسفات المشرقية، طوكيو سنة 1985م.

-فصوص الحكم: طوكيو سنة 1986م.

-الكون وما يقابله: من أجل فلسفة للمشرق – طوكيو سنة 1989م.

-مدى الكلمات المتعالية: الله والإنسان في الفلسفة اليهودية–الإسلامية، طوكيو سنة 1991م.

-ميتافيزيقا الوعي: فلسفة نهوض الإيمان في الماهايانا، طوكيو سنة 1993م.

- ترجمات لكتب إسلاميةإلى اليابانية:

-**الترجمة اليابانية للقرآن**: ثلاثة أجزاء، طوكيو سنة 1957 – 1958م.

-الترجمة اليابانية للقرآن: طبعة منقحة، ثلاثة أجزاء، طوكيو سنة 1964م.

-المشاعر: الملا صدرا، طوكيو سنة 1978م.

-فيه ما فيه: جلال الدين الرومي، طوكيو سنة 1978م[1].

إن الغرض من إطالة النفس في ذكر أعمال "إيزوتسو" هو بيان جوانب اهتمامه بالثقافة الإسلامية بصورة مركزية في أبحاثه ودراساته، هذا الاهتمام الذي تنوعت مجالاته المعرفية من اهتمام بالقرآن الكريم ولغته العربية إلى العناية بعلم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية، كما أن الغرض من ذلك مقارنة ما ترجم من أعماله إلى العربية، والذي يعد هو الآخر نزرا يسيرا إذا ما قورن بغير المترجم، على رغم من تعلّقه الصميمي بجوانب مهمة من علوم الإسلام وثقافته بوجه عام. ولا شك أن الاشتغال بهذا المنجز

[1] – أدين بهذه المادة إلى الدكتور سمير نوح (رحمة الله عليه) وجزاه خير الجزاء. والذي زودني بهذه الببلوغرافيا قبل أن توافيه المنية وقد أشار إلى أنها صنيع أحد أصدقائه الباحثين يسمى بلال لزيق، ونظرا لأهميتها نقلت ما فيها للقارئ خاصة وأن جل الدراسات ذكرت أهم كتب "إيزوتسو" دون التفصيل في كامل أبحاثه العلمية.

ترجمة ودراسة يجلّي الكثير من الحقيقة حول شخصية "إيزوتسو" العلمية تتعدّى حدود دراساته للقرآن الكريم؛ وكذا تبيّن جوانب أخرى من الثقافة الإسلامية.

المطلب الثالث: موقفه من الإسلام:

تدل غزارة التأليف وجودته في مؤلفات إيزوتسو على تعدد مشارب ثقافته من جهة، كما تبيّن سعة اهتماماته المعرفية التي تتعدى حدود الدرس القرآني؛ ولكن الناظر فيما ألفه بوجه عام يجد أن دراسة للإسلام تمثّل القضية الأساس التي شغلت حيّزا كبيرا من اهتماماته البحثية، هذا الاهتمام الذي مهّد لظهور جيل آخر من الباحثين اليابانيين في جوانب مختلفة من الثقافة الإسلامية، ولا شك أن اختيار إيزوتسو للإسلام وأصوله محلا للدراسة والبحث ليس أمرا اعتباطيا وإنما له ما يبرره، فقد كان اهتمام إيزوتسو في بادئ الأمر منصبا على دراسة اللغة العربية في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي مما جعله يتخلّص من عائق اللغة الذي جعل دارسي الإسلام من قبله عالة على الاستشراق، ليتطور الأمر في الستينيات إلى دراسة قضايا صميمية في الإسلام مثل القرآن الكريم وعلم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية.

ومن أجل أن يتضح سر اهتمام إيزوتسو بالإسلام لابد من بيان موقفه منه على ضوء ثلاث قضايا تأسيسية وهي: إسلام إيزوتسو، وموقفه من الدراسات الاستشراقية للإسلام، وخلفياته المعرفية والمنهجية ومن خلال هذه النقاط تتضح الكثير من الأمور حول شخصية "إيزوتسو" العلمية.

1- إسلام إيزوتسو:

إن قضية اعتناق دارسي الثقافة الإسلامية للدين الإسلامي من القضايا التي تهتم بها الأوساط العلمية، وهو الأمر الذي بدأ مع أسماء من الاستشراق الغربي التي أبدت احتراما كبيرا له دون أن تظهر إسلامها صراحة من أمثال: جوته (Goethe)[1] وموريس بوكاي (Maurice Bucaille)[2] وغيرهم.

[1] - يوهان فولفغانغ فون غوته(Johann Wolfgang von Goethe): (1749 - 1832) هو أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين، والذي ترك إرثاً أدبياً وثقافياً ضخماً للمكتبة الألمانية والعالمية، وكان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية والأدبية والفلسفية، كما اهتم بالعلوم الطبيعية والمعمار، من مؤلفاته: مدائح رومية، فاوست، الديوان الشرقي للشاعر الغربي(يوهان فولفغانغ فون غوته، مختارات شعرية ونثرية، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1(كولونيا، ألمانيا،منشورات الجمل، 1999م)، ص4)

[2] -موريس بوكاي (Maurice Bucaille) (1920م- 1998م) طبيب فرنسي نشأ على المسيحية الكاثوليكية، وكان الطبيب الشخصي للملك فيصل بن عبد العزيز قام بدراسة للكتب المقدسة عند اليهود والمسلمين ومقارنة قصة فرعون ألف كتاب التوراة

إن الاحترام الذي يبديه "إيزوتسو" للإسلام وأصوله يجعل إمكانية اعتناقه للإسلام أمرا واردا في ظل غياب توثيق للمسألة يقطع الشك باليقين، وقد أشار الدارسون إلى هذا الأمر عند التعريف به من خلال موقفين أساسيين:

أ– أنه أسلم في آخر حياته: وهذا الموقف ليس له ما يسنده عدا بعض الشهادات من قبل مقربين منه نقلها عنه من تناول سيرته، فقد أورد خبر إسلامه الدكتور صليح مهدي السمرائي رئيس المركز الثقافي في اليابان في كتابه "رسالة الإسلام في اليابان" عن سيد أمين إسلامي إمام مسجد طوكيو من سنة 1938م إلى 1953م، وأنه تَسمّى باسم "حيدر"[1].

كما بين الدكتور "عبد الرحمن حللي" أنه عُلم إسلامه من طرف بعض تلامذته، وأنه قد نقل له ذلك أيضا الدكتور "محمد الطاهر الميساوي" وهو أستاذ بالجامعة الإسلامية بماليزيا نقلا عمن التقاه من تلامذته في اليابان،كما نقل الدكتور حللي ذلك أيضا عن بعض الإيرانيين خاصة الدكتور مهدي محقق[2] والذي تجمعه" بإيزوتسو" العديد من الأعمال المشتركة[3] حول التصوف الإسلامي.

ب– أنه مال في آخر حياته إلى رؤية قريبة من التصوّف الذي يميل إلى التوحيد بين الأديان: خاصة أن الثقافة اليابانية تسمح للإنسان باعتناق أكثر من دين في ذات الوقت، وقد أيّد هذا الرأي "كمال مصطفى" و"أحمد هداية الله الزركشي"؛ ولا شك أن هذا أمر وارد على خلفية أن الفكر الديني لليابان يسمح للناس لأتباعه أن يعتنقوا أكثر من ديانة واحدة[4]. وهذه النقطة في حد ذاتها تبقي الحكم على إسلامه من خلال آرائه غير قابلة للجزم واليقين بصحتها.

=والإنجيل والقرآن الكريم والعلم ذي ترجم لسبع عشرة لغة منها العربية، كان له اهتمام كبير باللغات، نال جائزة الأكاديمية الفرنسية سنة 1988م، (أُنظر موريس بوكاي ودوره في مقارنة الأديان من خلال كتابه : التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مجلة التراث، جامعة الجلفة، العدد 11، (جويلية 2021م)، ص341.)

[1] – صليح مهدي السمرائي وسليم عبد الرحمن خان، رسالة الإسلام في اليابان، ط1، (دمشق، سوريا، 1429هـ،مؤسسة علوم القرآن)، ص22.

[2] – مهدي محقق: أديب ومحقق من إيران ، شغل منصب أستاذ الأدب والفلسفة وعلم الدين الفارسي بجامعات لندن وطهران وميكجل (انظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8، 16 /03 /2023، الساعة: 20: 45) .

[3] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص65.

[4] – كمال مصطفى وأحمد هداية الله الزركشي، قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو، مجلة لسان الضاد، جامعة دار السلام ، كونتور، العدد الثاني، (أفريل 2015)، ص 95.

ورغم تباين الآراء إلا إن الأمر المؤكد في كل ما ذكر هو أن "إيزوتسو" قد تأثّر تأثّرا بالغا بالإسلام؛ مبديا شغفه بدراسته ودراسة القرآن الكريم بعيدا عما يشاع عنه من مفاهيم خاطئة، فاللغة التي كتب بها عن الإسلام هي أكثر احتراما من لغة الكثير المستشرقين الحاقدين على الإسلام وأهله، بل هي أكثر احتراما مما كتبه الكثير من العلمانيين والحداثيين عنه؛ رغم ادعاءهم الانتساب إليه من منطلق أنه تراثهم الثقافي الذي لا بد من تقويمه وإعادة قراءته.

2- إيزوتسو بين الاستشراق والاستعراب:

بعد خروج العالم الإسلامي من المرحلة الاستعمارية كان المنجز الاستشراقي عامل جذب للعديد من الباحثين المسلمين خاصة من تتلمذ منهم على يد المستشرقين، ولكن المركزية الغربية والنظرة الفوقية التي تعمل بها الكثير من المستشرقين مع التراث الإسلامي بوجه عام؛ والدراسات القرآنية بوجه خاص أدت إلى ظهور دوافع أخرى لدراسة هذا المنجز.

ففي الوقت الذي كان فيه من الباحثين المسلمين الذين درسوا في الجامعات الأوروبية على يد المستشرقين وتأثروا بمناهجهم يسعون لترسيخ أفكار أساتذتهم؛ برزت في العالم الإسلامي موجة من الباحثين الذين اهتموا بالاستشراق على أنه نموذج معرفي جاء بالأساس خدمة لأغراض استعمارية أو نزعات صليبية، وإن كان لا يخلو أيضا من منصفين وباحثين عن الحقيقة، وقد تراوحت هذه الدوافع في مجملها بين حب الاطلاع والرد على مطاعن المتعصبين والتنبيه على الأخطاء اللغوية والتاريخية التي وقعوا فيها، بالإضافة إلى رغبة ملحّة في الاستفادة من الأبحاث الاستشراقية المتحررة من إكراهات الكنيسية والنزعة الكولونيالية[1]. ولكن ذلك لم يقدّم موقفا حاسما وموحدا حول الاستشراق؛ إذ لا يزال محل جدل في تحديد ماهيته ورسم حدوده ومعالمه.

إن موقف التحفّظ والتوجّس من المنجز الاستشراقي امتد ليطال كل الأبحاث التي تعرضت للإسلام وأصوله من الثقافات الأخرى، وهذا ما حدث مع أعمال "إيزوتسو" عند وصولها إلى القارئ العربي الذي صنفها بادي الرأي ضمن الكتابات الاستشراقية، وقد بدأت معالم هذا التصنيف منذ ترجمة أعماله إلى العربية، فقد صنّفه هلال محمد الجهاد مترجم كتابه "الله والإنسان في القرآن" ضمن المستشرقين حيث قال: " وإذا جاز أن نعد هذه الدراسة من ضمن الجهد الاستشراقي العام لفهم وتحليل مظاهر الحضارة

[1]- عيسى العاكوب، درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية، مجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد 87، ج1، (دمشق، سوريا، (د.ت))، ص89، 90.

العربية والإسلامية – من حيث إنها أصلا مكتوبة بالإنجليزية وتقوم على أسس ومبادئ منهجية غربية – فإن شرقية مؤلّفها وروحيته الحضارية تجعلها وتجعله أقرب إلى الإسلام وأقدر على فهمه من الداخل، مما يمنحها قيمة علمية مضافة تستحقها"[1]، ونلاحظ في موقفه اضطرابا واضحا إذ يصنّفه تارة ضمن ما يسمّيه ضمن الجهد الاستشراقي العام؛ على اعتبار أن منجزه يستند إلى المنهجية الغربية من حيث لغة التأليف والمنهجية المعتمدة، وفي ذات السياق يعده مؤلفا شرقيا لا استشراقيا بحكم الانتماء الثقافي لثقافة الشرق قصد البرهنة على أن انتماءه إلى ما يسمّى بحضارة الشرق كان عاملا مهمّا من عوامل الإنصاف والروح العلمية التي تتسم بها أعماله.

ومن الدارسين الذين صنّفوا أعمال "إيزوتسو" ضمن النموذج الاستشراقي نجد الدكتور أحمد عبد الرحمن من خلال النماذج الذي عرضها في كتابه "من أخطاء المستشرقين وخطاياهم – نقد الاستشراق – دراسة تطبيقية" إذ قام بترجمة فصل من كتاب إيزوتسو "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" والمتعلق باللغة والثقافة وأعقبه بنقد وتحليل لما جاء فيه، والغريب أنه صنفه في نفس الخانة مع مستشرقين أوروبيين، وبنفس منهج الرد الذي وّظفه معهم وجّه نقده لإيزوتسو" معتبرا أنه قد وقع في العديد من التناقضات والمغالطات أثناء تحليله للمنظومة الأخلاقية في القرآن الكريم[2]، وبغض النظر عن صواب هذا النقد من عدمه فإن ما يهم في هذا المقام هو إطلاق اسم المستشرق على "إيزوتسو" صراحة دون مراعاة خصوصية دراساته التي تختلف عن الدراسات الاستشراقية من حيث المنهج ومنطلقات الدراسة.

في الجانب الآخر عدّ الكثير من الدارسين لمنجز "إيزوتسو" كونه بعيد كل البعد عن الاستشراق، وأن أعماله لا تصنّف ضمن الدراسات الاستشراقية للقرآن والإسلام، إذ تصنّف ضمن الأعمال العلمية الملتزمة بالضوابط العلمية على أساس إنه باحث عن الحقيقة فحسب[3]، وقد صنفه في هذا السياق مسعود ضاهر وعبد الرحمن حللي وكذا مترجم أعماله إلى العربية عيسى العاكوب، ومن أدلتهم على ذلك ما يلي:

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط1، (بيروت، لبنان،المنظمة العربية للترجمة، 2007م)، ص10.

[2] – أحمد عبد الرحمن، من أخطاء المستشرقين وخطاياهم (نقد الاستشراق – دراسة تطبيقية)، ط1، (القاهرة، مصر،مكتبة وهبة، 2002م)، ص35 وما بعدها.

[3] – عيسى العاكوب، درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية، ص 91.

– أن الباحثين اليابانيين يرفضون تصنيفهم في خانة الاستشراق بشقّيه الأوروبي والأمريكي، بل يفضّلون استخدام مصطلح "الدراسات العربية أو الشرق أوسطية في اليابان"، فالباحث الياباني بعد الحرب العالمية كان بمعزل عن خدمة أي استراتيجية يابانية من أجل السيطرة على الشعوب الإسلامية أو غيرها خاصة بعد اتفاقية نزع السلاح، وقد تجلّى ذلك من خلال الحرص على تقديم أبحاث علمية تختلف عن الدراسات الاستشراقية الغربية من حيث منهج الدراسة ومنطلقاتها[1]. ولكن ذلك لا يعني عدم الاستفادة من النقد الاستشرقي لبعض القضايا المطروحة.

– اختلاف دوافع الدراسات اليابانية عن الدراسات الاستشراقية للإسلام والعالم العربي، إذ تمثّل الدراسات اليابانية نسقا مغايرا للفهم الاستشراقي للإسلام بل جاء أغلبها ردا عليه[2]. رافضة بذلك الوصاية المعرفية التي أراد أن يفرضها الغرب على اليابان بعد الوصاية السياسية التي فرضتها الإدارات الأمريكية على المنطقة.

– أن إيزوتسو يؤكد في مقدمات كتبه عزمه على تقديم شيء جديد يعطي فهما أفضل لرسالة القرآن، وفي دراسته للمفهومات الأخلاقية يؤكد تحريه منهجا علميا يعتمد على الملاحظة والاستقراء بغية تحليل البنية الأساسية للحقل الدلالي للتعابير الأخلاقية[3]. خاصة وإن تبنّي المقاربة الدلالية في دراسة القرآن الكريم ليس أمرا شائعا في الدراسات الاسشراقية.

– اتصاف أعماله بالحياد العلمي والموضوعية والاحترام الكبير للإسلام والقرآن، فقد أثبت من خلال دراسته قدرته على بناء أسس لها قدر كبير من من القيمة[4]. كل ذلك إذا استثنينا جملة من الأحكام التي اتخذها من بعض المسائل الجزئية المرتبطة بتحليله الدلالي والتي لا تؤثر على موقف الاحترام والتقدير الذي يظهره للقرآن الكريم.

وعليه يتبيّن أن تصنيف "إيزوتسو " في دائرة الاستشراق أو خارجه راجع بالأساس إلى تصوّر كل دارس لمفهوم الاستشراق في حد ذاته والذي يبقى هو الآخر محل خلاف في تصوّره، فنجد من يعد كل

[1] – مسعود ضاهر، المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة، ط1، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،2009م)، ص50.

[2] – عيسى علي العاكوب، درس إيزوتسو في مرآة عربية، ص92.

[3] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القِرآنية، ص28.

[4] – عبد الرحمن حللي، المرجع نفسه، ص28.

دراسة من خارج دائرة الإسلام داخلة في الجهود الاستشراقية لدراسة الإسلام وأصوله إنما يصنّف أعمال "إيزوتسو" في خانة البحوث الاستشراقية تبعا لهذا التصور، وهو الفهم السائد في بدايات تعرّف القارئ العربي على أعمال "إيزوتسو"، في المقابل من ذلك صنفت أعماله ضمن البواكير الأولى "للاستعراب الياباني" الذي حاول فهم الإسلام بعيدا عن هيمنة الدراسات الاستشراقية؛ ورؤيتها للحضارات الشرقية التي تغذّيها المركزية الأوروبية، فهو بذلك يمهّد لظهور مسار مغاير للاستشراق والذي سمّاه مسعود ضاهر بالاستعراب الياباني.

3- إيزوتسو ومرجعياته الفكرية والمعرفية:

لعل من نافلة القول إذا ما أردنا إتمام غرض التعريف بإيزوتسو أن نحدد جملة من مرجعياته الفكرية التي تأثّر بها، سواء تلك التي ألهمته اتخاذ علم الدلالة منهجا للدراسة أم تلك التي دفعته إلى دراسة الإسلام بوجه عام والقرآن الكريم بوجه خاص، وهذا يتأتّى من خلال إبراز معالم تأثّره بالإسلام وأصوله، ويلتمس بعد ذلك القارئ ملامح هذا التأثّر عند بيان منهج التحليل الدلالي؛ وما أسفر عنه من نتائج متعلّقة بفهم القرآن الكريم وبيان دلالاته. فموسوعية إيزوتسو والثراء المعرفي والمنهجي الذي طبع أعماله يرتبط بالأساس بكثرة الروافد المعرفية والمنهجية التي صقلت شخصيته المعرفية؛ وأثّرت بشكل كبير في تأسيسه لمنهج التحليل الدلالي للقرآن الكريم بالصورة التي قدّمها في دراساته.

لقد مثّل "جونزبورو نيشيواكي" الخلفية الفكرية الأولى التي نقلت "إيزوتسو" من مجال الاقتصاد إلى مجال الأدب الإنكليزي؛ والتي تتطلب بالضرورة دراسة اللغة الإنكليزية مما فتح آفاق البحث أمام "إيزوتسو" للاطلاع على الثقافات الأخرى غير ثقافته الأم اليابانية، وكانت بذلك الأرضية الأولية التي جعلته يتأثّر بالدرس اللغوي الأوروبي الذي كان يشهد أوج مراحل انبعاثه وازدهاره، إلى جانب ذلك برز ذكاء إيزوتسوفي تعلم اللغات، وقد اِسْترعَت اللغة العربية اهتمامه على اعتبار كونها أداة مهمة لدراسة فلسفة الحضارات الشرقية خاصة منها العربية التي صارت بعد ذلك إحدى أهم مجالات اهتمامه.

أ- المرجعيات المعرفية:

من المعلوم أن عوامل التنشئة تعد من أبرز العوامل التي تؤثر في توجّهات أصحاب العلم والفكر، وهذا ما يتضح جليا عند "إيزوتسو"، فقد كان أبوه مدرّسا لمذهب "زن" البوذي الذي يدعو أتباعه إلى التأمّل

والنظر[1]، وهو ما يظهره في مقدمة كتابه "مقالة عن زن البوذية": "إذا كنت تريد أن تبدو مثل الأسياد القدامى لا تنظر إلى الخارج. توقف عن البحث عن الأشياء الخارجية. لا ترتكب أي خطأ كبير من خلال مراقبة محيطك بشكل محموم. أُنظر فقط إلى الداخل وفقا لبوذية زن، فإن التمييز بين العالم الخارجي والعالم الداخلي هو مجرد بناء للفكر. يجب أن تعكس أي لوحة منظرا طبيعيا جيّدَ التوافق بين الإيقاع الداخلي للرسام والإيقاع الحي للطبيعة الخارجية. هذا المبدأ موجود في فن الخط، في الحدائق اليابانية أو في الفنون التقليدية الأخرى في الشرق الأقصى، وكذلك في ممارسة التأمل"[2]، وقد كان هذا المذهب هو الباعث الفكري لاهتمام "إيزوتسو" بالفلسفة الغربية خاصة ما تعلّق بمباحث الوجود، وكان دائم المقارنة بين الفلسفة الغربية والشرقية في رؤيتهما للوجود، وبطبيعة الحال فإن دراسة الشرق تقتضي بالضرورة دراسة الإسلام خاصة ما تعلّق منه بالتصوف وعلم الكلام، الأمر الذي قاده إلى دراسة القرآن الكريم بغية تحديد الرؤية القرآنية للعالم، ومقارنتها بالرؤى المختلفة له في ديانات أخرى من خلال تصورها للوجود.

لقد سبقت الإشارة إلى أن أعمال "إيزوتسو" لا تدخل ضمن الجهد الاستشراقي ولكن ذلك لا يعني أنه أحدث قطيعة معرفية مع المنجز الاستشراقي، إذ نجده يستند إلى بعض الآراء الاستشراقية أثناء تحليله الدلالي ولكنه اختار من قراءتهم للتراث الإسلامي ما يخدم تحليله؛ وكذا المسائل التي يريد البرهنة عليها، وقد كانت آراء "جولد تسيهر" و"مونتغمري وات Montgomery Watt" و"نولدكه" و"نيكلسون Nicholson" حاضرة ولكن بشكل غير صميمي في تحليله، لذلك تجده يناقش بعض جزئياتها متفاديا التسليم المطلق لتصوّرات أصحابها؛ وستبيّن الدراسة في الفصول اللاحقة أهم مظاهر هذا التأثر وبيان حدوده، بالإضافة إلى مجال عمله ضمن تحليل "إيزوتسو" الدلالي.

ب– المرجعيات المنهجية:

يستند إيزوتسو في تحليله الدلالي للمفاهيم القرآنية إلى نظرية لغوية تربط بين علمي اللسانيات وعلم الدلالة، وإن كان هذا الأخير قد انبثق عنه وانفصل عن اللسانيات إلا إنه لا يزال يستند إلى أسس النظرية اللسانية الحديثة التي وضعها "فرديناند دي سوسير" وطوّرتها بعد ذلك المدارس اللسانية، ويظهر

[1]– كمال مصطفى وأحمد هداية الله الزركشي، قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو، ص 98.

[2]– Tchihiko Izutsu . *Le Kôan zen : Essai sur le bouddhisme zen*, coll. Espace intérieur, Éd. Fayard, 1978,p6.

ذلك عند "إيزوتسو" من خلال اهتمامه بالدلالة كمستوى من مستويات التحليل اللساني، وكذا من خلال جملة الثنائيات التي تأسست عليها نظريته مثل: ثنائية الدال والمدلول، ثنائية الآنية والزمنية، وتظهر هذه الأخيرة من خلال كلامه عن علم الدلالة الآني وعلم الدلالة التعاقبي[1]، واللذان ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الآنية والزمنية التي طرحها "دي سوسير"، والتي تعتبر الأساس لكل تحليل دلالي وإن كانت متجاوزَة في الكثير من جزئياتها من قبل إتجاهات البحث اللساني التي تأسست بعدها، إلا إنها كانت ولا تزال نموذجا معرفيا أوليا لا بد من استيعابه والاستفادة منه قبل تجاوزه.

ولأن "إيزوتسو" يعتبر أن علم الدلالة في تصوّره نوع من الرؤية للعالم (weltanshauungslchre) فهو يحيل إلى الفيلسوف الألماني "ليو فيسجربرLeoWeisgerber" الذي تطوّرت أفكاره عن فلسفة "هامبولدتHumboldt"[2]، ويعتبر أنها تتقاطع مع اللسانيات العرقية التي تطوّرت في الولايات المتحدة الأمريكية على يد "إدوارد سابير Edward Sapir" وتلميذه "بنيامين لي وورف Benjamin Lee Whorf" تحت اسم النسبية اللغوية.

كما يظهر اهتمام "إيزوتسو" بالتفكيك من خلال ثنائه على صديقه "جاك دريدا" وإستراتيجية التفكيك عنده، وتتأكد هذه الصداقة المعرفية من خلال كتاب"دريدا Derrida" "الكتابة والاختلاف" الذي عقد فيه فصلا بعنوان "رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك"[3] الذي ألفه قصد تسهيل المرادمن مصطلح التفكيك؛ ونقل "إيزوتسو" لحمولته المعرفية إلى اللغة اليابانية.

إن تلاحم عوامل التنشئة مع جملة من العوامل الثقافية والاجتماعية هي التي تشكّل شخصية الباحث، وإذا أمكن لنا تصنيف أعمال "إيزوتسو" ضمن الدراسات القرآنية؛ فإن ذلك بالنظر إلى أثرها في غيرها

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص69. وفي هامش الصفحة حاول المترجم أن يربط هذه الفكرة بما طرحه "دي سوسير" حول الآنية والزمنية (أُنظر الهامش ص69).

[2] – يرتكز المبدأ الأسلس لفلسفة هامبولدت على أن النظرة العالمية لشخص ما تختلف اختلافا كبيرا عن نظرة الآخرين بسبب الاختلاف الشديد في البنية الداخلية للغاتهم ، وعليه فإ نإدراك الشيء لا معنى له حتى لو تم عرضه أمام المرء ما لم يتم ربطه في التحول النفسي من خلال التصنيف اللغوي، إذ أن للغة القدرة على إصدار أحكام قيمية لا توجد لها حقائق مقابلة في الطبيعة، لأن اللغة تتوسط بين الواقع وفهم الإنسان له وتصنف الواقع بالنسبة لنا. (أُنظر:

Abdul Kabir Hussain Solihu, The Linguistic Construction Of Reality: Toshihiko Izutsu's Semantic Hermeneutics Of The Qur'anic *Weltanschaung,an essay published in the book : « Japanese contributions to Islamic studies », by IIUM Press,p38.)*

[3] – جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، ط2، (الدار البيضاء، المغرب،دار توبقال، 2000م)، ص57.

من الدراسات الإسلامية ابتداءً، هذا التأثّر الذي لم يأت من فراغ وإنما هو عائد أساسا إلى إدراك هؤلاء الباحثين لاختلاف دراساته عن غيرها من الدراسات الاستشراقية؛ إذ إنها توظّف المعرفة اللسانية وما ارتبط بها من أفكار تتعلق بفلسفة اللغة التي تتأسس عليها، كما أن موقفه من الإسلام ونظرته إلى القرآن تجعل من مناقشة أفكاره ذات أهمية عند المشتغلين بالدراسات الإسلامية في الغرب، كما إنه بالإمكان اعتبار هذه الخلفيات المنهجية والمعرفية التي وظّفها "إيزوتسو" والمتوصّل إليها بالمفهوم أو المنطوق مؤسِسَة أرضية مهمة يمكن من خلالها مناقشة تحليله الدلالي منهجيا ومعرفيا.

المبحث الثاني: علم الدلالة عند إيزوتسو:

لقد ألف "إيزوتسو" دراساته الدلالية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وفي هذه الفترة كان علم الدلالة يشهد "افتقارا واضحا إلى التناغم والاتساق"[1] بتعبير إيزوتسو؛ الذي يفهم من أنه كان يدرك هذا الأمر تمام الإدراك، وعليه فإنه من الضروريات المنهجية للدراسة أن يحدد المقصود بعلم الدلالة، وهذا يتطلّب إبراز الحقول المعرفية التي تناولت موضوع المعنى والدلالة بالدراسة والبحث وحاولت أن تحقق تراكما معرفيا يساهم في تأسيس هذا العلم، ومن ثَمّ بيان المرحلة الفارقة التي دخل فيها المعنى والدلالة في مجال الدراسات اللغوية، ليستقل بعد ذلك على أنه علم له قواعده ونظرياته ومنطلقاته المعرفية، والأهم من كل ذلك بيان تصوّر "إيزوتسو" لعلم الدلالة والروافد المعرفية التي استقى منها هذا التصّور، بالإضافة إلى الجوانب التي أهملها في تصوّره لهذا العلم خاصة وأنه لا يزال مجالا خصبا للدراسة ولاستدراك اللاحق فيه على السابق من خلال جملة النظريات والاتجاهات التي طبعت الدراسة الدلالية منذ بواكيره الأولى إلى يوم الناس هذان وتأسست على ضفاف هذا العلم جملة من الروابط المعرفية مع فروع معرفية أخرى في مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة.

المطلب الأول: علم الدلالة (التاريخ – الماهية):

1– علم الدلالة من الفلسفة إلى اللسانيات:

تعد قضية المعنى من أبرز القضايا المعرفية التي شغلت جميع الأمم على امتداد العصور، فهي قضية إنسانية بامتياز؛ ولذلك فإن حصرها ضمن حقل معرفي من الدراسات الإنسانية أمر في غاية الصعوبة، فدراسة المعنى كانت بادي الرأي من اختصاص الفلاسفة وعلماء المنطق حتى اشتهر إنه لا يمكن ترسيم الحدود التي تنتهي عندها الفلسفة ويبدأ منها علم المعنى، كما إنه من العسير الفصل في مسألة اعتبار الفلسفة جزءا من علم المعنى أو العكس[2]، وإذا كان علم المنطق قد انبثق عن الفلسفة فإن ارتباطه بالمعنى يعد ارتباطا جوهريا؛ فهو يشترك معه في البحث عن العلاقة التي تحكم العلامة بالواقع، وكذا معرفة الظروف المتحكمة في قابليتها لمطابقة موضوع أو موقف بعينه[3]، ومن هنا كانت قضية المعنى والدلالة من

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص31.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة، مصر،عالم الكتب، 1998م)، ص15.

[3] – بيار جيرو، علم الدلالة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط1، (بيروت،لبنان،منشورات عويدات، 1986م)، ص7.

اختصاص الفلاسفة والمناطقة لقرون طويلة زالت فيها الحدود بين الفلسفة وعلم الدلالة، خاصة وإن كليهما قد اهتم بالمعنى، ولكن زوايا النظر إليه اختلفت من حيث الوسيلة والغاية.

وإذا كان الفلاسفة قد اهتموا بالمعنى للإجابة عن أسئلة الفلسفة فإن علماء النفس قد اهتموا به من خلال علاقته بالإدراك، إذ إنه على الرغم من اعتبارها ظاهرة فردية إلا إن علم النفس حاول الوقوف عند الفروق الفردية بين الناس في إدراك الكلمات وتحديد ملامحها الدلالية، بالإضافة إلى دراسة كيفية اكتساب اللغة وسبل التواصل البشري وغير البشري[1].

ومن منطلق أن اللغة ظاهرة اجتماعية فإن قضية المعنى تستقطب دارسي علم الاجتماع والأنثربولوجيا، وذلك من خلال الاهتمام بالناس وعاداتهم الاجتماعية وطرق الاتصال القائمة بينهم والآلات و الوسائل المستخدمة في ذلك. وعليه فإن علم الدلالة يمثل "نقطة التقاء لأنواع من التفكير والمناهج مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم اللغة، وإن اختلفت اهتمامات كل منها لاختلاف نقطة البداية"[2] إلا إن قضية المعنى تجسد محورا مهما جامعا بين هذه العلوم.

لقد توجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة؛ إذ إنها أصبحت فلسفة لغوية بالأساس، وهذا ما اصطلح عليه الدارسون "بالمنعطف اللغوي أو اللساني في الفلسفة المعاصرة"[3]، وقد بدأ هذا التحوّل مع "فريدريك نيتشه"، وتدعّم أكثر مع النظريات المنطقية للفلسفة التحليلية والظاهراتية والتأويلية، ليصل إلى أوجه مع ظهور اللسانيات؛ وخاصة اللسانيات البنيوية[4]، ومع التطور الكبير الذي شهدته الدراسات اللسانية فإنها استطاعت أن تضم إليها جملة من ميادين البحث؛ والتي أضحت بعد ذلك علوما مستقلة، وبحلول اللسانيات محلّ الفلسفة في دراسة الدلالة فإن ذلك أكسبها ثراء معرفيا ومنهجيا، إذ إن اللسانيات أصبحت الأساس النظري والمنهجي لعلم الدلالة، كما إنها أرجعت الدلالة إلى مجالها الطبيعي

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص16.

[2] – أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص16.

[3] – المنعطف اللغوي: أول من استعمل هذا المصطلح هو الفيلسوف الوضعي الجديد "غوستاف برغمان " عام 1953م، ثم انتشرت العبارة وذاعت عندما استعملها الفيلسوف الأمريكي ريتشارد روني عنوانا لنصوص نشرها سنة 1967م. (لمزيد من التفصيل أُنظر الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط1، (بيروت، لبنان، 2005م، دار الطليعة)، ص5).

[4] – الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص 5، 6.

باعتبارها ظاهرة لسانية.[1] وذلك على الرغم من أن بعض مناهج البحث اللغوي لم تعطها الاهتمام الذي تستحقه.

لقد أعادت اللسانيات علم الدلالة إلى فضاء الدراسات اللغوية ولكنها في ذات الوقت لم تهمل الخلفية الفلسفية التي تتميّز بها مباحث هذا العلم، بل إنها مكّنته من أن يرسم معالمه واضحة له كعلم مستقل بعد أن كان مبحثا من مباحث الدراسة اللسانية يهمله إتجاه لساني ويضعه اتجاه آخر في دائرة الاهتمام والحسبان، ورغمأن الدلالة تعد موضوعا صميميا في اللسانيات فإن العلم الذي يتناولها بالدراسة العلمية يعد من العلوم التي تأخّر استقلالها مقارنة بغيره من فروع اللسانيات الأخرى نظرا للاختلاف حول أهمية دراسة المعنى في الوصول إلى نتائج علمية، لذلك فإنه لا يزال ميدانا خصبا للدراسة والبحث بغية ترسيم حدوده وتأصيل مباحثه رغم كثرة النظريات التي تدرس قضية الدلالة والمعنى التي حاولت أن تثري البحث الدلالي وترجع لقضية المعنى مركزيتها، ومن المهم إعطاء تصور عام عن ماهية هذا العلم؛ وكذا أهم قضاياه ونظرياته.

2- علم الدلالة الغربي:

إن الفصل المنهجي لعلم الدلالة عن اللسانيات لم يمكّن من إعطاء تعريف وموضوع محدد له فحسب، بل مكّن أيضا من رصد حركة تطوّره منذ بواكيره الأولى عند الهنود والرومان وصولا إلى مرحلة النضج والاستواء في العصر الحديث. وعليه فإن بيان معنى علم الدلالة في التصوّر الغربي يكون من خلال بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي؛ وكذا تاريخه في السياق المعرفي الغربي، مع بيان أهم القضايا والنظريات التي أثرت مجال البحث فيه.

أ- تعريف علم الدلالة(Sémantique) :

- لغة :

لقد تعددت تسميات علم الدلالة قبل أن يستقر على ما هو عليه الآن، ومن أوّل تسمياته " La Sémasiologie" المشتقة من الأصل اليوناني"séma" أي معنى[2]، وهو المصطلح الذي اعتمده القواعديون في القرن التاسع عشر كمرادف لدراسة المعاني، إلى أن جاء عالم اللغة الفرنسي "ميشال بريل"

[1] - منذر عياشي، اللسانيات والدلالة "الكلمة"، ط1، (حلب، سوريا، مركز الإنماء الحضاري، 1996م)، ص7.
[2] - منذر عياشي، المرجع نفسه، ص23.

فاستعمل مصطلح الدلالة "Sémantique"[1]، إذ كان يريد أن يميّز علم المعنى والقوانين الكامنة وراء تحوّل المعاني مؤكدا أنها دراسة جديدة جدا إلى درجة أنها لم تتلق اسما لها بعد وأشار إلى علاقتها بمصطلح "Sémasiolgie"الذي كان متداولا في القرن التاسع عشر[2].ولكنه لم يعد متداولا بعد ذلك.

وقد بيّن "بيير جيرو" أهم المصطلحات الشائعة للتعبير عن الدلالة على المعنى مثل: Rhématologie, Rhématique, Glossologie, Sémantiqueالتي غاب حضورها بالمقارنة مع مصطلح الدلالة "Sémantique"وهو المصطلح الذي ساد في فرنسا والبلدان الناطقة بالإنجليزية التي انتشرت فيها كتابات "ميشال بريل"[3] ويشير معجم لاروس إلى ثلاثة معان للمصطلح وهي:

- دراسة معاني الوحدات اللغوية ومجموعاتها.

- دراسة مقترحات النظرية الاستنتاجية من وجهة نظر حقيقتها أو زيفها.

- جانب من المنطق الذي يتعامل مع تفسير ومعنى النظم الرسمية ، على عكس النحو، ويُفهم على أنه دراسة العلاقات الشكلية بين صيغ مثل هذه الأنظمة[4]، ويدل التعريف اللغوي الأول على أن المعنى يستقى من الوحدات اللغوية سواء كانت دلالة بذاتها أو عند ارتباطها بغيرها، في حين ربطه التعريف الثاني بالحقيقة والزيف أي مطابقة الكلام للواقع، فيما اعتبر التعريف الثالث مرتبطا بالمنطق الذي يرتكز على التفسير والفهم.

[1] - بيير جيرو، علم الدلالة، تر: منذر عياشي، ط1، (دمشق، سوريا،دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988م)، ص20.

[2] - يقول ميشال بريل: "ما أردت القيام به هو محاولة رسم خطوط عريضة ووضع علامات على بعض الأقسام ورسم خطة أولية في مجال لم يتم استغلاله بعد، والذي يتطلّب العمل المشترك لعدة أجيال من اللغويين، لذلك أطلب من القارئ أن ينظر إلى هذا الكتاب على أنه مقدمة بسيطة للعلوم الذي اقترحت تسميتها الدلالة(Sémantique). انظر:

Michel Breal, Essai de Sémantique (Science des signification), libraire Hachette, paris, 1897, p9.

[3] - بيير جيرو، المرجع نفسه، ص20.

[4] -Larousse, dictionnaire de français,présent edition,france,2008,p175.

- **علم الدلالة اصطلاحا:**

لقد ارتبط علم الدلالة في الدرس اللغوي الغربي في مرحلة ماقبل اللسانيات بعلوم البلاغة، إلى أن كتب "ميشال بريال Michel Bréal" كتابه المسمّى "مقالة في علم الدلالة" سنة 1897م، والذي عدّ ثورة في دراسة المعنى، إذ كانت أول دراسة حديثة لتطوّر معاني الكلمات في اللغات الهندوأوروبية والقوانين الكامنة وراء هذا التطوّر؛ محاولا من خلال ذلك عزل قضية المعنى عن البلاغة تأثّرا منه بالوضعية التجريبية التي كانت سائدة في القرن 19م[1]، وذلك من أجل إخضاعه للدراسة العلمية.

رغم أن الإرهاصات الأولى لعلم الدلالة كانت سابقة اعتباريا على لسانيات إلا إنها جلبت للدراسة الدلالية درجة معينة من المنهجية التحليلية التي تنظر في دراسة المعنى على إنها جزء من كل ضمن النظرية اللغوية العامة يرتبط بكيفية عمل اللغة ووظيفتها[2] وكذا من خلال عدها مستوى من مستويات التحليل اللساني، وبذلك تواصلت الدراسات الدلالية التي بدأها "بريل" وازدهرت اتجاهاتها وتعددت مذاهبها بتعدد المدارس اللسانية التي تنتمي إليها[3]، ولكنها اختلفت في طريقة التحليل الدلالي.

لقد ارتكز البحث اللساني خاصة في بداياته الأولى بجوانب الصوتية والصرفية والتركيبية للكلمات، في حين اهتمت الدراسة الدلالية بجوهر الكلمات ومضامينها، وإذا كان همّ اللساني الوعي باللغة من خلال إدراك نواميس السلوك الكلامي؛ فإن الباحث في مجال الدلالة يبحث في القوانين التي تنظم تغيّر المعاني وتطوّرها[4].كما إن منهج اللسانيات آني وصفي في جوهره؛[5] في المقابل من ذلك اتبعت الدراسة الدلالية المنهج التطوري التأصيلي[6] الذي يتطلّب الاهتمام بالجانب التاريخي، وعلى هذا الأساس تتحدد أهم الفروق بين الدراسة اللسانية والدلالية، والتي جعلت انفصال الدلالة عن اللسانيات ضرورة معرفية ومنهجية؛ مع بقاء جملة من الروابط المشتركة فيما بينهما.

---

[1] – منذر عياشي، اللسانيات والدلالة "الكلمة"، ص23.

[2] – مازن الوعر، تقديم كتاب علم الدلالة، بيير جيرو، ص13.

[3] – منذر عياشي، المرجع نفسه، ص25.

[4] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، د.ط، (دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2001م)، ص18.

[5] – عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، د.ط، (تونس،الدار التونسية للنشر، 1986م)، ص163.

[6] – منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص18.

وقد اشتهرت ثلاثة تعريفات لعلم الدلالة بمفهومه الغربي لعل أبسطها وأكثرها اختصارا تعريف "جون لاينزJhon Lyons" حين قال: "يمكن تعريف علم الدلالة – مبدئيا– وفي الوقت الحالي على الأقل بأنه دراسة المعنى"[1]، في حين عرّفه "بيير جيرو Pierre Giraud" بإنه "دراسة لمعنى الكلمات"[2]، ويمكن أن نضيف إليهما تعريف "أحمد مختار عمر" الذي وإن كان عربيا إلا إنه يمثّل توصيفا لعلم الدلالة في التصوّر الغربي حين عرفه بقوله: "ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توفرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى".[3]

والملاحظ على هذه التعريفات أنها قدمت ثلاثة إطلاقات على علم الدلالة وهي: علم، ودراسة، وفرع، مما يشير إلى إشكاليات كبيرة لا زالت تعترض علم الدلالة ابتداءً بمشكلة التعريف في حد ذاتها، لتمتد بعد ذلك إلى الموضوع والمنهج.كما أن مشكلة التعريف تطرح أيضا قضية تصنيف أي دراسة دلالية من حيث كونها دراسة علمية من صميم هذا العلم؛ أو أنها تتقاطع معه في بعض النقاط، وهذا ما يمكن أن نعتبره أمرا مشكلا عند استحضار المنجز الدلالي العربي من خلال الدراسات اللغوية والشرعية؛ خاصة المتعلقة بعلم أصول الفقه، وكذا عند محاولة تحديد موقع دراسة إيزوتسو الدلالية للقرآن الكريم من الدرس الدلالي بوجه عام.

3– علم الدلالة العربي:

يعد كتاب علم الدلالة "لأحمد مختار عمر" من أهم الكتابات التمهيدية التي حاولت تقريب علم الدلالة بمفهومه الغربي إلى القارئ العربي، وجمع ما تفرّق في الكتابات الغربية حول هذا العلم، ولكن ما يعاب عليه هو إهماله لحلقة الدرس اللغوي العربي في تأصيل علم الدلالة على الرغم من أن دراسته جاءت نتيجة غياب دراسات عربية في مجال علم الدلالة حسب زعمه، وهذا ما نجده جليا في لمحته التاريخية عن هذا العلم، فبعد أن عرض لأهم القضايا الدلالية عند اليونان والهنود والعرب يقول: "إن معالجة القضايا الدلالية بمفهوم العلم وبمناهج بحثه الخاصة، وعلى أيدي لغويين متخصصين إنما تعد ثمرة

[1] – جون جون لاينز، علم الدلالة، تر: مجيد عبد الحليم الماشطة، د.ط، (البصرة، العراق،مطبعة جامعة البصرة، 1980م)، ص9

[2] –بيير جيرو، علم الدلالة، ص15.

[3] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص22.

من ثمرات الدراسات اللغوية الحديثة، وواحدة من أهم نتائجها"[1] مستبعدا في ذلك الجهود العربية في دراسة المعنى مما يمكن أن يوصف بالعلمية.

وهذا الأمر الذي رفضه "منذر عياشي" وقد عدّ ذلك زعما متعجّلا ويعلق قائلا: "فالتراث اللغوي العربي دليل حضارة شيدت بنيانها وفق نظام، كان العقل المعماري فيه هو الأساس لكل تصور نظري وعملي، وإن تراثا كهذا، لا يعقل أن يكون قد خلا من معالجات دلالية بمفهوم العلم كما ندركه الآن، خاصة وأن التراث اللغوي يعدّ سمة فارقة لحضارة قوم، يمكن أن نطلق عليها حضارة نص"[2]، وإن كان لا ينبغي التسليم للقول بنصية الحضارة الإسلامية بالفهم الذي يطرحه المستشرقون والحداثيون[3] أي حضارة النقل في مقابل حضارة العقل، فلا غضاضة في وصف حضارة الإسلام بذلك، ولكن بالفهم الإسلامي الأصيل مثل الذي يطرحه الإمام الشافعي في الرسالة حين يقول:"فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها".[4]أي أن القرآن الكريم يتضمن في نصوص آياته ما يهدي إلى الحق في بيان هذه النازلة المستجدة.

لقد تجنّب علماء اللغة العربية المحدثون الترجمة الحرفية لمصطلح (Semantics) إلى اللغة العربية والتي تدل على صيغة الجمع أي علم المعاني حتى لا يلتبس مع الفرع المعروف في الدراسات البلاغية[5]، فاستعمل طائفة من اللغويين العرب مصطلح "المعنى" لوروده في متون الكتب القديمة، واختار هذا الإطلاق من المحدثين "تمام حسّان" في كتابه الأصول[6]، في حين فضّل الكثير من اللغويين المحدثين استعمال مصطلح "الدلالة" لأنه يعين على صياغة العديد من الاشتقاقات الفرعية مثل: الدلالة، والدال، والمدلول، والدلالات.[7] ولذلك درج المؤلفون المعاصرون على اختيار تسمية الدلالة في مؤلفاتهم وترجماتهم أكثر من أي استعمال آخر.

---

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص22.

[2] – منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص26.

[3] – توصف حضارة الإسلام بأنها حضارة نص (textual cvilization)، والظن أن نصر حامد أبو زيد هو صاحب هذا التوصيف حين قال: "وإن الحضارة اليونانية هي حضارة عقل، أما الحضارة الإسلامية فهي حضارة نص". انظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، مصر، 1990م)، ص11.

[4] – محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح : أحمد شاكر، (ط1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.س)، ص20.

[5] – أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص11.

[6] – أنظر تمام حسان، الأصول، ص344.

[7] –منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص23.

لقد ورد لفظ الدلالة بصيغه المختلفة في القرآن الكريم سبع مرات بمشتقات مختلفة وهي:

- قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَمْشِيٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥ ﴾ (طه: الآية 40)

- قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ (طه: الآية 120)

- قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾ (الفرقان: الآية 45)

- قوله تعالى: ﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴾ (القصص:الآية12)

- قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ﴾ (سبأ: الآية 7)

- قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ﴾ (سبأ: الآية 14)

وهي تدور حول الإعلام والإرشاد والإشارة والرمز، إذ لا تختلف كثيرا عن الاصطلاح العلمي الحديث. كما أن المعاجم اللغوية لم تخرج في مادتها اللغوية عن كل ذلك، ففي معجم مقاييس اللغة: "الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلّمها، والآخر اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بين الدَّلالة والدِّلالة".[1] وإلى معنى مشابه ذهب "ابن منظور" (ت 630 هـ) حين يقول: "وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى".[2] وعليه فإن الوضوح الدلالي الذي تميّز به لفظ (دلّ) ومشتقاته في القرآن الكريم انعكس على المادة اللغوية لمادته في المعاجم العربية، فاستعمل بعد ذلك في مصطلحات العلوم الإسلامية واللغوية.

لقد كان فهم القرآن الكريم واستنباط الأحكام منه الهدف الأسمى للدرس اللغوي العربي، ولم يحد الدرس الدلالي العربي عن هذا الهدف على اعتبار أنه كان يدور في فلك العلوم التي تهدف إلى فهم

[1] – أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت، لبنان، دار الفكر،د.س،) ج2، (مادة دل).

[2] – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي كبير، (القاهرة، مصر، دس، دار المعارف، د.ط،)، ج15، (مادة دل).

القرآن، واستنباط دلالاته ومعرفة سننه في الإنشاء والتعبير، وفي مقدمة الجهود الدلالية نجد جهود علماء اللغة مثل جهود "ابن فارس" (ت 329هـ) في ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها، وكذا جهود ابن جني (ت 392هـ)في ربط التقليبات الصوتية بمعنى واحد يجمعها، بالإضافة إلى جهود البلاغيين في دراسة الحقيقة والمجاز عند ودراسة النظم[1] الذي برع في دراسته عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) من خلال نظريته المعروفة[2]، فكل هذه الجهود تمحورت حول خدمة الآيات القرآنية من حيث المعنى والدلالة، إذ لم تكن دراسة اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها غاية مطلوبة بالأساس؛ بل كانت من جملة علوم الآلة التي تدرس خدمة للقرآن الكريم فهما وتفسيرا ولذلك نجد إن التفاسير القرآنية تستمد مادتها من كتب اللغة والبلاغة وتعدها مصدرا لمادتها.

انتقل الاهتمام بالدلالة إلى علماء الكلام والفلسفة الذين كانوا على وعي بضرورة الأخذ بعلوم العربية وقوانينها وسننها في التعبير والخطاب لما لها من أهمية في البحث المنطقي والفلسفي، يظهر ذلك عند "الفارابي" (ت 339هـ) من خلال تقسيمه للألفاظ باعتبار دلالتها إلى سبعة أقسام،[3] وارتكزت دراسته الدلالية على مستوى الصيغة الإفرادية أو ما يصطلح عليه بالدلالة المعجمية، بالإضافة إلى دراسة القوانين المنطقية المتحكمة في المعاني والدلالات[4] وعليه فقد مرت قضية المعنى في سياق التداول الإسلامي بالفلسفة الإسلامية وقد اهتم الدرس الفلسفي الإسلامي بالمعنى ومركزيته في الكثير من القضايا؛ فضلا عن ارتباطه بعلم المنطق وقضايا الحدود والتصوّرات التي تشكّل المنطلقات الأساسية للدرس الفلسفي.

ومهما كانت هذه الإسهامات فإن علم أصول الفقه يعد العلم الأقرب إلى كونه بحثا في صميم الدلالة على مستوى اللفظ، والجملة، والنص، والسياق، وفق منهج علمي يشترك مع الدرس الدلالي الحديث في كثير من الاهتمامات ومجالات البحث، وعليه فهو العلم الذي يمكن من خلاله صياغة نظرية متكاملة في الدلالة والمعنى، وذلك بالاعتماد على المنهجية الأصولية، بالإضافة إلى ارتباطه الوثيق بعلوم الشريعة

[1]- نظرية النظم: من أشهر النظريات في البلاغة وإعجاز القرآن الكريم، تنسب بالأساس إلى عبد القاهر الجرجاني ومضمون النظرية أن البلاغة تكون في النظم الذي هو توخي معاني الإعراب، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتّب معانيها في النفس (أُنظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود شاكر، مكتبة خانجي مطبعة مدني، القاهر، مصر، د.س، ص55 وما بعدها.)

[2]– أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص21.

[3]– وذلك ضمن علم خاص سماه علم الألفاظ وأقسام هذا العلم هي: علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة، علم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تركّب وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين الشعر (منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص29)

[4]– منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص29 وما بعدها.

واللغة، وقد قام البحث الأصولي على ما يصطلح عليه بالمضايفة (Correlation)؛ ومفادها أن القضية إذا احتاجت إلى علمين فإن أحدهما يصبح شرطا لوجود الآخر، وبذلك تضايفت العلوم وانتظمت في أصول الفقه لتعطي نظرة شمولية عن لدلالة، فقد قام هذا العلم على التلازم بين قوانين اللغة في إنتاج الخطاب وضوابط السياق في تحديد الدلالة كل ذلك بالاستناد إلى قواعد الشرع[1]، إن هذا التلازم أو المضايفة صنع ثراء على المستوى المنهجي مما انعكس إيجابا على فهم النص القرآني باعتباره المستهدف الأول بدراسة معانية واستنباط حكمه وأحكامه، ثم تعدى بعد ذلك إلى غيره من النصوص الشرعية، وهو ما أثمر ثروة معرفية في فروع معرفية من العلوم الإسلامية كالفقه، والتفسير، وشروح الحديث، وغيرها من العلوم الشريعة الأخرى.

وقد عقد الأصوليون في كتبهم أبوابا للدلالة تناولت موضوعات مثل: دلالة اللفظ، دلالة المنطوق، دلالة المفهوم، تقسيم اللفظ بحسب الظهور والخفاء، الترادف، الاشتراك، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد[2]، وقد ظهر ذلك منذ بداية التأليف في علم الأصول، فهذا الإمام الشافعي (ت 204هـ) الذي يعد أول من ألف في أصول الفقه يقول في رسالته: "ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله"[3]، وهذا يدل على الوعي الدلالي الذي تميّز به الدرس الأصولي منذ البداية؛ وأن هذا الأمر ليس مستجدا في أزمنة متأخرة من أزمنة التأليف فيه، بل كانت قضية المعنى من القضايا التأسيسية لهذا العلم على اعتبار إن الاستنباط لا يستغنى فيه عن فهم المعنى الذي يكون من خلاله استخراج القواعد الأصولية من الأدلة؛ لتتفرع عنها بعد ذلك الأحكام الفقهية الفرعية.

المطلب الثاني: علم الدلالة (القضايا والنظريات):

1- قضايا علم الدلالة:

تتحدد ماهية كل علم من خلال جملة القضايا التي يتناولها، وقد سبق بيان أن الدلالة والمعنى مبحث تتجاذبه العديد من الحقول المعرفية ولذلك فإن علم الدلالة يشترك في قضاياه مع العديد من حقول المعرفة الإنسانية، ولأنه خرج من رحم اللسانيات فإنه يعد الأكثر اشتراكا معها في العديد من القضايا

[1] – منذر عياشي، اللسانيات والدلالة "الكلمة"، ص 11.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص21.

[3] – محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص213.

وإن كان للسانيات فضل السبق فإن لعلم الدلالة فضل الإثراء وتدقيق النظر، ومن جملة القضايا التي اهتم بها علم الدلالة ما يلي:

أ– اللغة:

تعد قضية اللغة من حيث النشأة والطبيعة من أبرز المباحث اللغوية التي نالت حظا كبيرا من البحث والتأمّل خاصة عندما كان المنهج التاريخي هو السائد في الدراسات اللغوية وبرزت اتجاهات في ذلك أهمها: اتجاه يقول بالتوقيفية، واتجاه يعتبرها اصطلاحية، واتجاه ثالث يجمع بين الرأيين، بالإضافة إلى نظرية المحاكاة؛ "ومع هذا فقد كانت النتيجة دائما سلبية، ولم يهتد الباحثون بعد كل ما بذلوه من جهد إلى رأي يجمعون عليه ويطمئنون إليه"[1]، ومع اختيار اللسانيات للمنهج الوصفي الآني اتجه البحث اللغوي إلى البحث في طبيعة اللغة وبنيتها لا في تاريخها ونشأتها، وقد اشتركت الدراسات الدلالية مع اللسانيات في هذا الاهتمام من خلال "تأسيس رؤية علمية شاملة ، تبرز الدور الوظيفي الأساسي للغة، وذلك بتفكيك بنيتها الداخلية للتعرف على الشبكة التنظيمية التي تشرف على عملية التواصل والإبلاغ"،[2] ولا شك إن للدلالة مساهمة بالغة في هذا المجال خاصة وإن المستوى الدلالي يعد من أهم مستويات الدراسة اللسانية الذي يسمح بتفكيك البنية الداخلية للغة، والتي تعبّر عن الوظيفة الأساسية لها؛ ولا تقف عند البنى الخارجية التي تهتم بها المستويات الأخرى للدراسة اللسانية، إذ إن حتمية دراسة المعنى وأهميته صارت تتعزز مع تقدّم البحث اللساني، وهذا ما يلغي إمكانية القدرة على الدراسة العلمية للغة واللسان بعيدا عن دراسة المعنى.

ب– الدال والمدلول:

تعد ثنائية الدال والمدلول من أبرز الثنائيات السوسيرية التي قامت عليها اللسانيات الحديثة، إذ يعد الدال الصورة الصوتية، والمدلول الفكرة أو الصورة الذهنية، وأن الربط بينهما ليس بالعملية البسيطة التي نعتقد[3]، وإن كانت أفكار "دي سوسير" الدلالية مما "يحتاج إلى تطوير وتصحيح في بعض المسائل،

[1] – إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط3، (القاهرة ، مصر،مكتبة الأنجلو مصرية، 1976م)، ص13

[2] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص57.

[3] – دي سوسير، علم اللغة العام، ص84.

ولكنها، مع ذلك توجد في أصل كل النظريات والدراسات الدلالية الحديثة"[1] على الرغم من خضوع العديد من ثنائياته للتعديل والتحديث والاستدراك على جوانب أخرى أهملتها دراسته اللسانية.

وإذا كانت اللسانيات تهتم بالدال من جوانبه المختلفة فإن علم الدلالة يركّز على الجانب المفهومي للدال والمدلول من خلال دراسة عدة جوانب أهمها:

- العلاقات التي يقيمها المدلول مع الأشياء التي يشير إليها ويعبّر عنها، مثل المفاهيم والعواطف ومعطيات العالم الخارجي.

- العلاقات التي يقيمها المدلول مع غيره من الدلالات.

- العلاقات التي تنشأ بين السمات الأساسية التي تتكوّن منها المدلولات.[2]

وتعتبر كل من اللسانيات والدلالة العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية في مقابل العلاقة الطبيعية[3] وتحديد هذه العلاقة من شأنه أن يعطي حرية استحداث تراكيب وصيغ لغوية جديدة وابتكار المدلولات بكل مرونة من خلال معيار النقل الدلالي وتغيير مجال الاستعمال[4]. وعليه فإن علم الدلالة يركز على الجانب المفهومي للمعنى والدلالة، وتشترك مع اللسانيات في نظرتها للعلاقة بين الدال والمدلول، وذلك يتيح للإنسان إمكانية ابتكار دوال لعدد غير محدود من المدلولات التي يصادفها في الواقع؛ ويريد التعبير عنها من خلال اللغة.

جـ- أقسام الدلالة:

إن الدلالة في عمومها إما أن تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثّر أو طبيعية كدلالة ارتفاع حرارة الجسد على حالة من حالات المرض، أو دلالة وضعية وهي ما تواضع عليه الناس في اصطلاحهم على أن يكون دالا على معنى معين،وهذا التقسيم يشمل الدلالة غير اللفظية مثل إشارات المرور، أو لفظية

[1] - بيير جيرو، علم الدلالة، ص36.

[2] - منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص60.

[3] - يوضح دي سوسير معنى الاعتباطية قائلا: "إن كلمة الاعتباطية تحتاج إلى توضيح، فهذه الكلمة لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك للمتكلم كليا، حيث سنرى أن الفرد لا يستطيع أن يغيّر الإشارة بعد أن تستقرّ هذه الإشارة في المجتمع اللغوي، بل أعني بالاعتباطية أنها لا ترتبط بدافع، أي أنها اعتباطية لأنها ليس لها صلة طبيعة بالمدلول" (فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص87، 88.)

[4] - منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص62.

والمقصود بها دلالة الألفاظ على المعاني بواسطة الوضع اللغوي[1]، وعليه فإن علم الدلالة يتناول بالدراسة الرموز وأنظمتها حتى ما كان منها خارج نطاق اللغة، ولكنه يعطي أهميةكبيرة للّغة – التي هي في مجملها دلالة وضعية– من بين كل أنظمة الرموز الأخرى باعتبارها ذات أهمية خاصة بالنسبة للإنسان.[2] إذ إنها أهم وسيلة للتواصل وفهم ما يحيط به.

فإذا كان العقل هو السبيل الأمثل لإدراك الدلالة العقلية من خلال البرهنة والقرائن والاستدلال الرياضي، وإذا كانت الحواس هي وسيلة إدراك الدلالة الطبيعية من خلال ربط الحقائق الظاهرة بالغائبة، فإن علم الدلالة يجد في الدلالة الوضعية مجالا خصبا للدراسة[3]، ولذلك يخصها بتقسيم آخر من خلال تفريعها إلى ثلاثة أقسام:

– **دلالة المطابقة:** وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي.

– **دلالة التضمن:** وهي دلالة اللفظ على بعض معناه الحقيقي أو المجازي.

– **دلالة الالتزام:** دلالة اللفظ على معنى آخر خارج عن معناه اللازم له عقلا أو عرفا.

إن هذا التصوّر الشامل للدلالة عند علماء اللغة والأصول العرب يشترك مع علم الدلالة المعاصر في كثير من النقاط، إذ إن تقسيم الدلالة إلى: عقلية وطبيعية ووضعية يقترب من تقسيم بيرس للعلامة إلى: شاهد (index) وأيقونة (icon) ورمز (symbol) الذي شاع في اللغويات الحديثة،[4] وهذا الوعي بأقسام الدلالة في الدرس العربي كان مستنده إلى علم أصول الفقه على اعتبار أنه من أدق العلوم في مجال التقسيم ووضع الحدود والتعريفات، ولذلك تستمد منه العلوم الشرعية في مجال ضبط المفاهيم والتعريفات وتحديد الأقسام والأنواع.

[1] – عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، (دمشق، سوريا،دار القلم، 1993م)، ص27.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 12.

[3] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص66.

[4] – عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب (دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة)، ط2، (بيروت، لبنان،دار الطليعة، 1994م)، ص13.

د-التطور الدلالي:

إن وصف اللغة بكونها نظام ثابت من العلامات هو حكم نسبي، إذ إن اللغة يطرأ عليها التطوّر والتغيّر في نظامها الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، فهي وسيلة الإنسان المثلى للتواصل والتعبير عن أفكاره، مما يتطلّب قدرتها على الاستجابة لهذا المطلب، وفي خضم كل ذلك تطرأ العديد من التغيرات الدلالية على الكلمات في كل اللغات، وهو ما دفع العلماء إلى اعتبار هذه المسألة ظاهرة ذات أهمية.

بدأ الاهتمام بهذا المبحث الدلالي في العصر الحديث في أوائل القرن التاسع عشر، فقد كانت بداياته الأولى في ألمانيا ثم انتقل إلى فرنسا، وقد حاول العلماء تقعيد تغيّر المعاني وتصنيفه على أسس منطقية، وبيان صور هذا التغيير وأسباب حدوثه؛ قصد معرفة العوامل التي تتدخّل في حياة هذه الألفاظ وموتها[1] وذلك قناعة منهم بكون الألفاظ تمر بذات المراحل التي تمر بها الحياة، وهي: الولادة، ثم النشأة والتطور، انتهاء بالموت والزوال، وتختلف عوامل تغيّر المعنى وتطوره دلاليا من دارس لآخر ومن لغة لأخرى، ويعتبر "إبراهيم أنيس" كون هذه الأسباب إما أن تكون ظاهرة على شكل " تطوّر لا شعوري يتم في كل لغة، وفي كل بيئة، ثم لا يُفطن إليه إلا بعد المقارنة بين عصور اللغة. ومنها ذلك المقصود المتعمّد الذي يقوم به المهرة في صناعة الكلام، أو تقوم به المجامع اللغوية، لهدف ما أو لآخر"[2]، ويرجع "أنطوان مييه Anttoine.Meillet"[3] تغيّرات المعنى إلى ثلاث مجموعات رئيسة وهي: أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية، وقد عدّ "ستيفن أولمان S.Ullman" هذه الأسباب غير جامعة بحال من الأحوال، ويضيف إلى ذلك جملة من الأسباب أهمها الأسباب النفسية[4]. ولا شك أن الاختلاف في تحديد هذه الأسباب وعدم إمكانية حصرها يختلف من لغة إلى أخرى، مما يعزز من فكرة نسبية الثبات الذي تتميز به اللغة خاصة فيما تعلّق بدلالة الألفاظ.

---

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص235.

[2] – إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ ، ص134.

[3]- انطوان مييه (Anttoine.Meillet): (1886م– 1936م) من أبرز اللسانيين الفرنسيين في العقد الأول من القرن العشرين، ومن تلامذة دي سوسير، التحق بجامعة السوربون، وكان من حلقة طلاب ميشال بريل في الكوليج دو فرانس (انظر محمد زيان، إسهامات أنطوان ماييه ووليام لابوف في علم الاجتماع اللغوي، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 25، (جامعة زيان عاشور، الجلفة، ديسمبر 2016م)، ص378).

[4] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، د.ط، (الجيزة، مصر، مكتبة الشباب، د.س)، ص152 – 158.

تشكّل هذه المباحث في مجملها أهم القضايا التأسيسية لعلم الدلالة والتي لا بد للدارس مراعاتها، ونظرا لأهمية هذه القضايا؛ فإنها تعد مجال بحث عند أصحاب نظريات البحث الدلالي، فالبحث في طبيعة اللغة صرف النظر عن البحث في نشأة اللغة وتاريخيتها؛ الذي أرهق الدارسين دون فائدة علمية تذكر، كما أن علم الدلالة عمّق مجال البحث في الدال والمدلول، وأضاء العديد من الجوانب المظلمة التي أهملتها اللسانيات، بالإضافة إلى ذلك فعلم الدلالة أعطى تقسيمات جديدة لها، مما ساهم في دراستها دراسة معمقة، وإذا كانت الدراسة الدلالية في مجملها دراسة وصفية فإنها لا تستغني عن المنهج التاريخي الذي يفيد في معرفة التطور الدلالي وأشكاله والعوامل المتحكمة فيه، ولكن هذا الأمر لا يدرس لمعرفة عوامل التطور في حد ذاتها؛ بقدر ما يساهم في الدراسة العلمية للمعنى والدلالة

2-نظريات دراسة الدلالة:

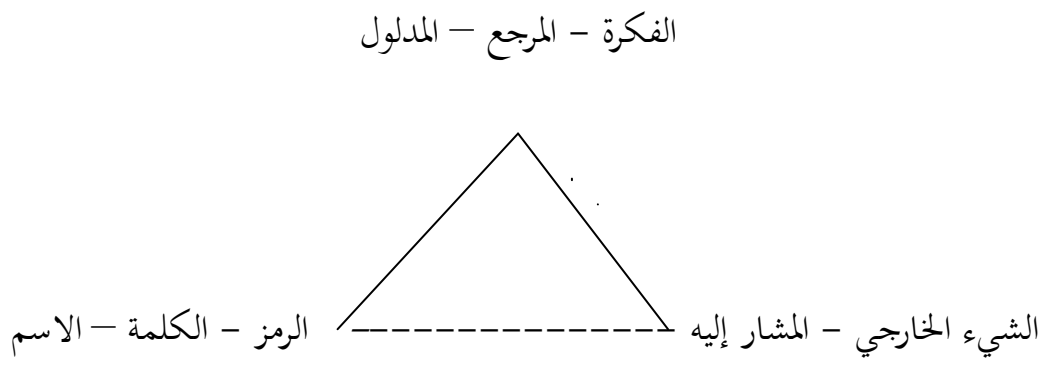
إن مركزية قضية المعنى في الدراسة الدلالية جعلها موضوعا مشكلا اختلفت فيه الآراء وتباينت فيه التصورات، إذ إن لكل منهم طريقته المعتمدة في مقاربة المعنى والدلالة، ونظرا لتعدد جوانب الدراسة الدلالية والعوامل المتدخلة في تشكلها؛ فإن لكل نظرية قضايا تأسيسية التي تعدّها الأولى بالاعتبار والدراسة، وهذا ما أدى إلى ظهور اتجاهات في البحث الدلالي اصطلح عليها بعد ذلك بالنظريات الدلالية، على الرغم من أنها هي الأخرى قد تأسست في وقت كان فيه علم الدلالة في طور التشكل، ولكن بالنظر إلى إن كل نظرية سلطت الضوء على جانب مهم من جوانب الدراسة الدلالية؛ مما كان ل دور في تطوّر علم الدلالة وتعدد زوايا النظر فيه، كما إن كل نظرية ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في بيان جوانب القصور التي تعتري النظريات السابقة.

أ- النظرية الإشارية:

ترجع هذه النظرية في أصولها الفلسفية إلى الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك Jhon Locke" في كتابه "مقالة في الفهم البشري"، ولكن التأسيس الفعلي لها في مجال البحث اللغوي يعود بالأساس إلى العالمين الإنجليزيين "أوجدن Ogdan" و"ريتشاردزRichards" [1] إذ تمكنا من صياغتها صياغة علمية، ويعد مثلثهما الدلالي الذي يميّز عناصر الدلالة وهي الفكرة (المحتوى الذهني) ثم الرمز (الدال) ثم المشار إليه

[1] - أُنظر تشارلز كي أوغدن وآرثر أرمسترونغ رتشاردز ، معنى المعنى (دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية) مع مقالتين ملحقتين لمالنوفسكي وكروكشانك ومقدمة لأمبرتو إيكو، ترجمة : كيان أحمد حازم يحي، د.ط، بيروت، لبنان. وفي مقدمة أمبرتو إيكو شرح لأهم أفكار أوغدن وريتشاردز وأهميتها الفلسفية واللغوية، ط1 (بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2015م).

(الشيء الخارجي) من أهم الأفكار التي تميزت بها هذه النظرية والذي يمكن توضيحه من خلال هذه الخطاطة:



(الشكل: 1)

وتعني النظرية الإشارية أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء غير نفسها، وهذا يتطلب وجود رأيين الأول: أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه وهذا يتطلّب دراسة جانبين من المثلث وهما الرمز والمشار إليه، والثاني: أن معناها هو العلاقة بين التعبير وما يشير إليه وهذا يتطلب دراسة الجوانب الثلاثة، لأن الوصول إلى المشار إليه يكون عن طريق الفكرة (الصورة الذهنية)[1]، وعليه فإن هذه النظرية ترتكز على الدلالة الخارجية للغة على أساس إن المعنى لا يتموضع في العالم الخارجي، ولا في النفس وإنما في عالم المفاهيم[2]. وقد عيب على هذه النظرية أنها تدرس المعنى خارج إطار اللغة، كما أن أصحابها أغفلوا حقيقة أن معنى الشيء هو أمر مغاير لذات الشيء، إذ إن المعنى قابل للتعلّم بخلاف الأشياء[3]، ومع ذلك تبقى النظرية الإشارية نظرية تأسيسية فتحت المجال لدراسة عناصر الدلالة وأقسامها بطريقة علمية ومناقشة هذه الأفكار كان له دور في ظهور نظريات دلالية أخرى.

ب– النظرية التصورية:

إذا كانت النظرية الإشارية قد اعتمدت على الإشارة كأساس لدراسة المعنى فإن النظرية التصورية ركزت على مبدأ التصوّر الذي يمثله المعنى الموجود في الذهن، وتشترك النظرية التصورية مع الإشارية في رجوعها فلسفيا إلى أفكار الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" الذي سماها النظرية العقلية وقال إن استعمال

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص55.

[2] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص84، 85.

[3] – أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص 56.

الكلمات يجب أن يكون الإشارة الحساسة للأفكار، وأن الأفكار التي تمثّلها تعدّ مغزاها المباشر الخاص[1]، وتعتبر هذه النظرية أن وظيفة اللغة هي توصيل الأفكار، وأن هذه الأخيرة تمتلك وجودا ووظيفة مستقلة، وإذا قنع كل منا بالاحتفاظ بأفكاره لما احتجنا إلى اللغة، وأن شعورنا بالحاجة إلى نقل أفكارنا هو ما يجعلنا نقدّم الدلائل على ما يدور في أذهاننا للسامعين، ولذلك فهي تركّز على الأفكار الموجودة في أذهان المتكلمين والسامعين، وما يعنيه المتكلم سواء كان معنى الكلمة هو الفكرة أم العلاقة بين الرمز والفكرة[2]. فهي تركز على دراسة التصورات الناشئة في ذهن المتكلم والسامع؛ بين ما يقصده المتكلم وما يفهمه السامع.

وما يعاب على هذه النظرية أنها غارقة في التجريد بعيدة عن الحس والتجربة، وفي ذات الوقت تهمل الكلمات غير القابلة للتصوّر مثل الأدوات والحروف، بالإضافة إلى كونها لا تراعي وجود اختلاف في التصوّر من فرد لآخر للشيء ذاته، كل هذه العوامل دفعت إلى انحسار الاهتمام بها تطبيقيا، خاصة عند ظهور النزعات الوضعية التي تعتبر التجربة أساسا قويما لبناء المعرفة العلمية.

جـ– النظرية السلوكية:

لقد ظهرت النظرية السلوكية كرد فعل على النظرية التصورية الغارقة في التجريد، وكان ذلك استجابة للمنحى العلمي السائد في تلك الفترة من خلال التركيز على الملاحظة والتجربة، فقد بحث "بلومفيلد" عن الدلالة في السلوك اللغوي الظاهر بين المتكلّم والسامع من خلال ثنائية المثير والاستجابة، بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار المقام الذي حصل فيه الحدث الكلامي خاصة وأن المقام يزيل الكثير من اللبس في الأحداث الكلامية، فهو يمكّن من معرفة مرجع القول وقيمته والترجيح بين التأويلات وتحديد دلالة الصيغ اللغوية الخاصة بفئة معينة من الناس[3].

ومما يمكن أن تؤاخذ به هذه النظرية هو أن دراسة السلوكيين للأفعال الكلامية القابلة للملاحظة والمشاهدة لا يمكن أن ينطبق على الصيغ والتراكيب التي لا تأخذ صيغا ثابتة، خاصة بالنسبة لتلك الكلمات التي لا يمكن التعرّف عليها بالحواس مثل: الحسن والقبيح، فالاستحسان والاستقباح فعل غير قابل للملاحظة والقياس، وكالجوع مثلا؛ الذي لا يمكن معاينته معاينة حسية في الغالب، كما إن هذه

[1] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص86.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 58.

[3] – منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص87، 88.

النظرية استندت إلى نتائج أبحاث على السلوك الحيواني ثم نقلت إلى البشر، ومن المعلوم أن ما ينطبق على الحيوانات لا ينطبق في أحيان كثيرة على البشر، ومن أجل التخلّص من هذه الاعتراضات حاول "شارل موريس Charle Maurice"[1] تطوير هذه النظرية من خلال إخراجها من فكرة المثير والاستجابة إلى فكرة الميل والرغبة اللذين يتحكمان في الاستجابة لكل مثير لغوي[2]، ولكن رغم التطوّر الحاصل في النظرية السلوكية ونجاحها في علم النفس وعلوم التربية؛ إلا إنها لم تعط تفسيرا شاملا للعوامل المتحكمة في الدلالة على المعاني في كل التراكيب والعبارات اللغوية، وهذا ما أدّى إلى نشأة اتجاه يحاول الإجابة عما أغفلته هذه النظرية، وذلك من خلال تركيزها على المثيرات الخارجية، ورد الاعتبار للعوامل الداخلية في إنتاج المعنى.

د- النظرية السياقية:

ارتبط اسم هذه النظرية بمدرسة لندن التي عرفت بمنهجها السياقي انطلاقا من أفكار عالم اللغة الإنجليزي "فيرث Firth" وتلامذته، ومعنى الكلمة عند أصحاب هذا الاتجاه يتحدد من خلال طريقة استعمالها والدور الذي تؤدّيه، وعليه فدراسة الكلمات تتطلب دراسة السياقات والمواقف التي ترد فيها ويتحدد معناها تبعا لتوزّعها اللغوي (l'inguistic distribution)، ولقد حدد العلماء أربعة أنواع للسياق:

- السياق اللغوي (Linguistic context): وهو الذي يشرف على تغيّر دلالة الكلمة تبعا للتغيّر الحاصل في التركيب اللغوي كالتغيّر الحاصل نتيجة التقديم والتأخير.

- السياق العاطفي الانفعالي (emontional context): وهو الذي يحدد دلالة الصيغة أو التركيب من معيار القوة أو الضعف أو الانفعال، مثل دلالة كلمة (اغتال) على أن المغتال ذو مكانة أو أن قتله كان لأسباب سياسية ، ودلالة كلمة (قتل) على أن المقتول ليس ذا مكانة أو أن قتله كان بوحشية.

[1] - شارل موريس(Charle Maurice): فيلسوف أمريكي ولد سنة 2010م، له إسهامات في فلسفة اللغة من خلال الجمع بين التداولية السلوكية والتجريبية المنطقية لجماعة فيينا (أُنظر: شارل موريس، رواد الفلسفة البراجماتية، ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم، (الإسكندرية، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2011م)، ص10.

[2] - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص61.

– **سياق الموقف أو المقام (situational context)**: وهو الدلالة المقامية المتمثلة في الموقف الخارجي الذي تقع فيه الكلمة فتتغيّر دلالتها تبعا لتغيّر الموقف.

– **السياق الثقافي (cultural context)**: ويتمثل في مجموعة القيم الثقافية والاجتماعية المحيطة بالكلمة.[1]

ومن مميّزات هذه النظرية أنها لم تخرج من دائرة اللغة بخلاف النظريات السابقة، ولكن الملاحظ عليها أنها أعطت السياق أكثر مما يستحق،[2] وكأن الكلام عندما يكون بمعزل عن السياق يكون بغير معنى؛ ولا شك أن هذا خلاف الواقع، والصحيح أن للسياق أهمية بالغة في تحديد الدلالة، ولكنه ليس العامل الوحيد في تحديدها، خاصة بالنسبة للكلمات التي لا يتضح معناها من السياق الذي ترد فيه ويدخل في ذلك اعتبارات أخرى من أجل فهم المعنى المراد.

هـ– نظرية الحقول الدلالية:

يوظف الإنسان في كلامه جملة من الكلمات التي يتفق مع غيره ضمنيا في مجال استخدامها، ولكنه يختلف معهم في درجة الفهم نتيجة العوامل المتحكمة في تحديد الدلالة مثل: التجربة الشخصية، والبيئة التي ينتمي إليها المتكلم، وكذا المستوى العلمي والثقافي.

ويصطلح على ذلك في الدراسات الدلالية بالحقل الدلالي (Semantic field) أو الحقل المعجمي (Lexical field)، فهو مجموعة من الكلمات ترتبط دلاليا؛ وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها، فالكلمات التي تدلّ على اللون في اللغة العربية تقع تحت المصطلح العام "لون"، وقوام نظرية الحقول الدلالية على أساس إن فهم معنى كلمة يتطلب فهم الكلمات المتصلة بها دلاليا، وذلك من خلال جمع هذه الكلمات التي تخص حقلا معينا والكشف عن صِلتها بعضها ببعض، وصلتها بالمصطلح العام[3].

يعد "دي سوسير" الباعث الأول للنظرية من خلال حديثه عن العلاقات الترابطية للسانيات الوصفية، والتي مهدت لظهور نظريات تدرس العلاقات بين الكلمات وتصنيفها ضمن حقول دلالية وأهم هذه

[1] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص89، 90.
[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص73.
[3] – أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص79، 80.

العلاقات هي: التراتبية – التقارب والتضاد – التعقيب – الترادف– الاشتمال وغيرها، ولكنه انتهى إلى تقسيم الحقول الدلالية باعتبار ما تتضمنه من الأدلة اللغوية إلى ثلاثة أنواع هي:

– الحقول المحسوسة المتصلة مثل التي تشتمل على الألوان.

– الحقول المحسوسة المتصلة مثل التي تشتمل على الأُسر.

– الحقول التجريدية وهي تضم عالم الأفكار المجردة.[1]

لقد كانت المعجمية العربية على وعي بأهمية وضع معاجم تصنف الموجودات في عالم الأعيان مثل المخصص ابن سيدة وفقه اللغة لأبي منصور الثعالبي وغيرها من المصنفات التي بنت معجميتها على الموضوعات، ولكن هذا الجهد لم يطوّر فيما بعد لغلبة مدرستي التقليبات الصوتية والقافية على صناعة المعاجم اللغوية، في المقابل عرفت المعجمية الغربية معاجم كثيرة وفق هذا النمط؛ على أمل أن تواكب المعاجم العربية هذا التطوّر.

و– النظرية التحليلية:

وتقوم هذه النظرية على تحليل الكلمات إلى مكوّنات، وتقوم على ثلاثة عناصر تحدد دلالة الكلمة باستخدام طريقة الرسم الشجري وهي: المحدد النحوي: وهو كون الكلمة اسما او فعلا، والمحدد الدلالي: وهو العنصر العام المشترك بين جميع الوحدات المعجمية الذي يقوم بتخصيص معناها، والمميز: وهو العنصر الخاص بمعنى معين ولا يوجد في مكان آخر في المعجم إلا في حال الترادف[2].

تشترك النظرية التحليلية مع نظرية الحقول الدلالية في التحليل التفريعي للوحدات المعجمية من خلال تحديد مؤلِّفاتها عبر خصائصها ومميّزاتها، كما تشترك معها أيضا في تحديد العلاقات التي يتم بموجبها تحديد قيمة الصيغة اللغوية داخل الحقل المعجمي مثل: علاقة الترادف، والتضاد، والاشتمال، وجزء من كل وغيرها ...، وقد وفّقت هذه النظرية في تحليل المعنى إلى مكوّنات صغرى، مما أهلها لأن تكون أول نظرية دلالية تستخدم في أمريكا لفترة طويلة، ومما قد يعاب عليها أن عدد المحددات الدلالية غالبا ما يخضع لتحكّم الباحث، كما إنه لا تظهر أي حاجة ملحّة لتمييز بين المحدد الدلالي والمميّز.[3] ولكنها

[1] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص77.

[2] – منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص91، 92.

[3] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص120.

تبقى أهم ملامح تحوّل الدرس الدلالي من أوروبا إلى أمريكا، والتي أصبحت بعد ذلك فضاء أكثر سعة للبحث في الدلالة بإعادة اعتبار لمكانة المعنى في الدراسة اللسانية.

ز- النظرية التوليدية التحويلية:

يعود الفضل في بعث هذه النظرية وصياغة مقولاتها الأساسية إلى الفيلسوف الأمريكي " نعوم تشومسكي Chomsky" الذي أعاد البحث الدلالي إلى طابع عقلاني من خلال دراساته التي ربط فيها اللغة بالعقل، وبذلك استطاع تقديم إجابات علمية للعديد من الظواهر الدلالية،كما إنه اعتبر الدلالة محطة مهمة في الدراسة اللسانية من أجل فهم وتفسير عمليات فهم الكلام وتفسيره، وتقوم هذه النظرية على آلية توليد الجمل بالاعتماد على كفاءة المتكلم من خلال جملة القواعد التنظيمية الذهنية التي تتيح له إنشاء عدد لا متناه من الجمل[1]. وبذلك يمكن إنتاج عدد لا متناه من الجمل بالاستناد إلى قواعد محدودة.

لقد قسّم تشومسكي الكلام الإنساني إلى مستويين: البنية السطحية؛ والتي تظهر في الأداء اللغوي، وهذا المستوى يقدم لنا تفسيرا صوتيا للظاهرة اللغوية، أما البنية العمقية فهي ما يجري في أعماق الإنسان ساعة التكلّم مما يجعله يفضّل صيغة على أخرى بالاستناد إلى البنية الأساسية، ودراسة البنية العميقة يعطينا تفسيرا دلاليا للظاهرة اللغوية وكيفية انتاج المعنى داخل الذهن بالاستناد إلى قواعد التوليد التي تمكّن الانسان من توليد عدد لا متناه من الجمل بالاستناد إلى عدد محدود من القواعد، ويملك الإنسان استعدادا فطريا لكل ذلك من خلال ما يسمّيه "تشومسكي" الملكة اللغوية[2]، وعلى ضوء هذه المبادئ الأساسية التي وضعها استطاع أن يقدّم تفسيرات للطريقة التي يتم بها انتاج المعنى، فقد رفض تشومسكي المنهج الوصفي الذي حوّل اللغة إلى تراكيب نحوية بعيدة عن العقل، في حين ارتكزت نظريته على أساس عقلي تفسيري للظواهر اللغوية وما وراءها من دوافع منطقية وعقلية.

تطورت بعد ذلك نظريات المعنى وتباينت توجّهات أصحابها ابتداء بالنظرية الوضعية التي اتخذت مسارا تجريبيا وضعيا بالأساس، وقريبا منها كان "بيرسPeirce "[3] يتبنى مقاربة تداولية براغماتية قريبة من

[1] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص95.

[2] – منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص96.

[3] – تشارلز بيرس (*Charles* Sanders Peirce)(1839م- 1914م) مؤسس الفلسفة البراغماتية ، حاول أن ينقل الفلسفة من طابعها العقلاني إلى طابع علميتجريبي تأثرا بأفكار دافيد هيوم وجون ستيوارت ميل ، كان بيرس يعود باستمرار إلى أفكاره حول

النظرية الوضعية، حيث يعتبر إن تصورنا للأشياء مرتبط بتصوّرنا لآثاره العملية، في الوقت الذي اقتربت فيه من أفكار "جورج مورMooreGeorge"[1] من النظرية التحليلية، بالإضافة إلى نظرية دلالة العوالم الممكنة عند "فريجه Frege"[2] والتي لم ترق إلى تشكيل نظرية دلالية؛ ولكنها أجابت عن العديد من الإشكاليات الدلالية[3].

إن هذه النظريات الدلالية وغيرها أثرت في الدراسة الدلالية على المستويين المنهجي والمعرفي، ووسعت مجال اهتمامها، ولكن المهم في كل ذلك ما ارتبط بالأفكار والنظريات التي اعتمد عليها إيزوتسو في دراساته القرآنية، وتبقى النظريات التي لم يوظّفها إيزوتسو مفيدة من طرف خفي، إذ أنها تلفت النظر إلى جوانب القصور التي قد تهملها نظرية بعينها أثناء التزامها، والظن أن النظرية الإشارية، والتصورية، والسياقية، والحقول الدلالية، بالإضافة إلى النظرية التوليدية التحويلية تعد نظريات أساسية لابد من استحضارها عند قراءةتحليل إيزوتسو، وإن كان إيزوتسو يظهر اهتمامه بنظرية الحقول الدلالية؛ والنظرية التحليلية بدرجة أقل.

المطلب الثالث: رؤية إيزوتسو لعلم الدلالة:

تعدّ فترة الثلاثينيات من القرن العشرين المرحلة الذهبية لعلم الدلالة التي اتضحت فيها ملامح هذا العلم وأهميته في دراسة قضية المعنى، وقد عاصر إيزوتسو هذا الزخم المعرفي وكان دائم الاطلاع على أهم

العلامات والسيميوطيقا ويقوم بتطويرها، وهناك ثلاث مجموعات أعمال يمكن تحديدها على نطاق واسع: مجموعة أعمال موجزة مبكرة في ستينيات القرن التاسع عشر، ومجموعة أعمال مرحلية كاملة ومتقنة نسبيا، تم تطويرها خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، وتم تقديمها عام 1903، وقد تم تطوير مجموعة أعماله الفكرية والمتفرقة وغير المكتملة النهائية بين عامي 1906 و1910 (أُنظر تشارلز موريس، رواد الفلسفة البراجماتية، ترجمة: إبراهيم مصطفى أبراهيم، د.ط، (الإسكندرية، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2011م)، ص24- 32.)

[1] – جورج إدوارد مور(George Edward Moore) (1873م- 1958م) فيلسوف إنكليزي معاصر، ورائد النزعة التحليلية في الفلسفة، وأحد مؤسسي مذهب الواقعية الجديدةفي إنكلترا. اشتهر بلقب فيلسوف المعنى .ولد في نوروود العلياإحدى ضواحي لندن، وتُوفِّيَ في كامبردج. درس الفلسفة والأخلاق في جامعة كامبردج ، ثم عين أستاذاً بها، والتقى فيها الفيلسوف الرياضي برتراند رسل، وانتخب عضواً بالأكاديمية البريطانية. (محمد مدين، جورج إدوارد مور (بحث في منطق التصوّرات الأخلاقية)، د.ط، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986م)، ص15- 32.)

[2] – غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) (1848م – 1925م): فيلسوف وعالم رياضيات ألماني فتح الطريق بتأمّلاته المنطقية أمام علم الدلالة بما أجراه من تمييز بين معنى العلامات ودلالاتها ، من أشهر كتبه "الدالة والمفهوم" و"المعنى والدلالة" (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص463).

[3] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص95- 105.

منجزاته، ولكن مع كل ذلك فإن تعامله مع علم الدلالة كان بالأساس على أنه مرجعية منهجية يتم توظيفها من أجل دراسة المعنى في القرآن الكريم، وعلم الدلالة بحمولته المعرفية يحتاج إلى اختيار ما يفيد في عملية التحليل بغية التوصّل إلى النتائج المرجوة من الدراسة، وهذا ما كان إيزوتسو حريصا عليه من خلال مقدمات الكتب والفصول والعديد من المداخل النظرية قصد بيان وجهة نظره في العديد من المسائل المتعلقة بعلم الدلالة.

1- موقف إيزوتسو من مفهوم علم الدلالة:

يمثل علم الدلالة الجانب المنهجي لدراسة "إيزوتسو" القرآنية، ولا يخفي أسفه على الغموض الذي يكتنف الدراسات الدلالية في وقته، إذ يعتبر إن علم الدلالة في أيامه "معقّد جدا بصورة مركّبة" ومن الصعب على غير المتخصص أن تكون له فكرة عن ماهيته؛ إن لم يكن ذلك مستحيلا بالأساس[1]، ورغم اعترافه بالغموض الذي يكتنف هذا العلم إلا إنه أظهر تمكّنا لافتا في مناقشة العديد من قضاياه، واستيعابا واسعا لمقولاته.

يقدم "إيزوتسو" تعريفا إجرائيا شائعا لعلم الدلالة بأنه "علم يُعنى بظاهرة المعنى بأوسع معاني الكلمة"، ويوسّع من مجال دراسة علم الدلالة إلى حد اعتبار أن كل شيء مما يعد ذا معنى هو مؤهّل بالضرورة لأن يكون موضوعا لعلم الدلالة، وهو المجال الذي يشترك فيه علماء اللغة مع علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الأعصاب، وعلم التشريح، وعلم الأحياء، والفلسفة التحليلية، والمنطق الرمزي والرياضيات، وأحدثها الهندسة الإلكترونية[2]، ويتقاطع في هذه النظرية مع الفيلسوف الإنجليزي "جيفري ليتش Geoffrey leech"[3] الذي يعد "السيمانتيك مكان التقاء للعديد من التيارات الفكرية والتخصصات الدراسية مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم اللغة التي تدعي جميعها أن لها اهتماما عميقا بموضوعها"[4]، ولكن إيزوتسو يضيف علوما أخرى منها ما هو تجريبي مثل علم الأعصاب وعلم

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص30، 31.

[2] - توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 31.

[3] - جيوفرى ليتش (Geoffrey leech) (1936م- 2014م) أستاذ جامعي و لغوي إنجليزي من أشهر كتبه : علم الدلالة (دراسة في المعنى) ، ومبادئ التداولية (الموسوعة الحرة ويكيبيديا: رابط : https://en.wikipedia.org/wiki/Geoffrey_Leech ، تاريخ النشر: 2021/12/18: الساعة : 10:18).

[4]-Geoffrey leech, semantics (The Study of Meaning), Penguin Books, Second Edition, New York, USA, 1981, P4.

التشريح وعلم الأحياء، وهي العلوم التي استخدمها أصحاب الاتجاه السلوكي في علم الدلالة، كما يضيف إلى ذلك أيضا علوما تجريدية مثل، الرياضيات والمنطق، وهي علوم استخدمها أصحاب النظرية الإشارية والتصوّرية، وقد أشار إلى الهندسة الإلكترونية مما يدل على وعي إيزوتسو بأفق الدرس الدلالي والمجالات التي يرتبط بها، إذ إنه مع ظهور الحاسوب بدأت تظهر دراسات تعنى بالدلالة الحاسوبية ضمن ما يسميه الباحثون "علم الدلالة الحاسوبي"[1] من خلال التحليل الآلي للغة الطبيعية.

فعلم الدلالة بوصفه دراسة للمعنى لا يمكن أن يكون – حسب إيزوتسو– إلا فلسفة من نوع جديد، تقوم على تصوّر جديد وكلّي للكينونة والوجود، ولذلك يقدّم تعريفا آخر لعلم الدلالة يعبّر من خلاله عن نظرته الخاصة لهذا حين يقول : "إن علم الدلالة، كما أوضحت آنفا، وكما أفهمه، دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلّع في النهاية إلى إدراك مفهومين لـرؤية العالم الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره"[2]، ولذلك نجد "إيزوتسو" يربط علم الدلالة بفكرة "رؤية العالم" التي اعتبرها علما قائما بذاته حين قال: "إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من "علم الرؤية للعالم" (Weltanschauungslehre)، أو دراسة لطبيعة "رؤية العالم" وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمّة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها".[3]

لقد قدّم "إيزوتسو" نظرتين لعلم الدلالة، الأولى هي تلك النظرة التي يتفق عليها جميع دارسي علم الدلالة والمشتغلين به من حيث إن علم الدلالة هو دراسة للمعنى، ثم عطف عليها بنظرته الخاصة لعلم الدلالة كما يفهمه وفق مقاربته الخاصة، إذ إن وظيفة اللغة بالنظر إلى هذا الفهم تتعدى كونها أداة للتواصل بين البشر إلى كونها أداة مفهومية تعبّر عن رؤية الإنسان للموجودات المحيطة به، وهذه الرؤية ليست رؤية فردية شخصية فحسب، بل هي رؤية الأمة التي يعيش فيها هذا الإنسان من خلال المفاهيم الثقافية المشتركة بين أفرادها، ومن خلال دراسة المصطلحات المفتاحية يتم تحليل هذه المفاهيم الثقافية

[1] – يعد علم الدلالة الحاسوبي علما قائما على تحليل المعنى الآلي للغة الطبيعية، حيث يتم البحث فيه انطلاقا من تصميم المعاني وهندستها وتطوير آليات تمثيلها واستدلالها، ويتولّد ذلك من خلال مهام فرعية بما في ذلك الغموض في معنى الكلمة، وتحليل التعبير، ووصف دور وحداته وبنيته الدلالية (عايدة حوشي: مدخل إلى هندسة الدلالة: المقدمة المختصرة لعلم الدلالة الحاسوبي لأناستازيا كورنيلوفا نموذجا، مجلة التأويل وتحليل الخطاب العدد الأول، جامعة عبد الرحمن ميرة ، بجاية، الجزائر، (ماي 2021م)، ص118).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص32.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص32.

التي تشكل في مجملها رؤية العالم لدى أمة من الأمم حول العديد من المسائل الدينية، والاجتماعية، والثقافية.

2- موقف إيزوتسو من علم الدلالة القرآني:

يستعمل "إيزوتسو" مصطلح "علم الدلالة القرآني" الذي لم يكن متداولا من قبل في الدراسات الإسلامية في الشرق والغرب على حد سواء، ولكنه يبيّن مقصوده من هذا الإطلاق الذي يبدو عاما حين يقول: "سيكون من السهل الآن أن ندرك أن كلمة (القرآن) في عبارتنا (علم دلالة القرآن) ينبغي أن تفهم فحسب بمعنى الرؤية القرآنية للعالم، أي النظرة القرآنية للكون"[1]، فلا شك أن للقرآن الكريم نظرة مغايرة للعالم والوجود بوجه عام تختلف عما كانت عليه قبل نزول القرآن الكريم، ويأتي بعد ذلك "علم الدلالة القرآني" ليكشف هذه النظرة من خلال بيان تصوّر القرآن الكريم للوجود، ولذلك يحدد "إيزوتسو" غاية هذا العلم من خلال اعتباره ضربا من" أونطولوجيا عيانية حركية، لا ذلك النوع من الأونطولوجيا النظامية السكونية التي يقيمها فيلسوف على أرضية تجريدية من التفكير الميتافيزيقي، إن هذا العلم سيقيم أونطولوجياه على أرضية عيانية من الكينونة والوجود كما انعكست في آيات القرآن".[2]

يعود إيزوتسو إلى مقولة لسانية أساسية وهي الحركية والسكونية التي أسس لها "دي سوسير"[3] في مشروعه اللساني من خلال ثنائية "السانكرونية والدياكرونية"[4]، ويسقطها على علم الدلالة القرآني باعتباره بحثا في الأونطولوجيا الحركية الدياكرونية، فقد سبقت الإشارة إلى تأثّر "إيزوتسو" بالاتجاه البنيوي ولكنه في هذا الموضع لا يبدي إعجابا كبيرا بالبنيوية التي تدرس النص في إطاره الداخلي المغلق بعيدا عن التاريخ والمجتمع، بل نجد عنده ميلا واضحا إلى الدراسات التي تنفتح على العوامل الخارجية قصد البحث عن المعنى البنيوي المحايث لما هو موجود داخل النص من خلال تسليط الضوء على الخصائص الدلالية

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص32.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص33.

[3] –فرديناند دي سوسير (1857م– 1916م) من أعظم الباحثين اللسانيين ومؤسس علم اللغة الحديث، درس اللغات الهندوأروبية في جامعة جينيف وباريس، ومن أشهر مؤلفاته (دروس في اللسانيات العامة) الذي نشره طلبته بعد وفاته سنة 1916م. (أُنظر ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل، المجلس الأعلى للثقافة ، ط2، د.س ص213، 214).

[4] – تميّز اللسانيات بين التحليل السانكروني الذي يدرس اللغة دراسة تزامنية سكونية في فترة معينة بالتركيز على النسق والعناصر الثابتة في النص، والدياكرونية التي تهتم بالتطور بالاعتماد على عوامل غير لغوية، (محمد فتحي، انتظام مستويات اللغة في اللسانيات البنيوية، مجلة تبيّن، العدد 11، 2015م، والمركز العربي للأبحاث والسياسات، بيروت، لبنان، ص58.)

للأثر الثقافي والاجتماعي، لتصل في النهاية إلى استخلاص رؤية العالم من خلال تفسير النص وفق معطياته السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية.

إن علم الدلالة القرآني عند إيزوتسو يستبعد التفكير الميتافيزيقي الذي يعتبره شأنا فلسفيا غارقا في التجريد والذي تجسّد في دراسة "إيزوتسو" لعلم التصوف الإسلامي ونظائره في الفلسفات والديانات الأخرى[1]، ويركّز على أن هذا العلم يقف على أرضية عيانية من الكينونة والوجود التي بيّنها القرآن الكريم، وقد أشار "إيزوتسو" إلى أن دراسة هذه الكينونة والوجود لا يكون من خلال دراسة كل المفهومات القرآنية بل يكفي من أجل ذلك دراسة المفاهيم الأساسية أو المفتاحية في القرآن الكريم ويلخّص ذلك في الختام قائلا: "سيكون هدفنا أن نكشف عن هذا النمط من الأنطولوجيا الحية الحركية في القرآن، بأن ندرس المفاهيم الكبرى بشكل تحليلي ومنهجي، أعني تلك المفاهيم التي يبدو أنها كانت ذات دور حاسم في تشكيل الرؤية القرآنية للكون".[2]فدراسة هذه المفهومات يغني عن دراسة غيرها من المفهومات الجزئية أو الأقل حضورا في القرآن الكريم خاصة وأن هذه المفهومات ترتبط بالقضايا الوجودية الكبرى التي ركّز عليها القرآن الكريم.

إن استعمال "إيزوتسو" للمنهج الحركي (الدايكروني) لا يعني الإهمال المطلق للمنهج السكوني، إذ أنه استعمل السكونية لفهم بنية الخطاب القرآني، والدايكرونية لكشف تقلبات هذا الخطاب الجديد ومقارنته بالخطاب الذي سبقه قصد كشف حجم ونوعية التحولات الدلالية التي أحدثها القرآن الكريم، وذلك لا يتمّ إلا من خلال المقارنة،[3] وقد يبدو أن ذلك يعتبر جمعا بين منهجين متناقضين، ولكن الناظر في الحركية (الدايكرونية) والسكونية (السنكرونية) يجد أنهما لا يمثّلان بالضرورة ثنائية ضدية فالدياكرونية هي عبارة عن سنكرونيات متعاقبة أو ما يعبّر عنه "أندري مارتيني" بالسنكرونية الديناميكية[4]، ويظهر أن "إيزوتسو" يتبنّى هذين المنهجين وفق المقاربة التي قدمها مارتيني.

---

[1] – أُنظر توشيهيكو إيزوتسو، البنية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي في الإسلام، ترجمة : محمود يونس، مجلة المحجة، العدد 21 ، (سبتمبر: 2010م)، ص141 – 163.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص33.

[3] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، صحيفة الغد الأردنية، عمان، الأردن، 2 سبتمبر 2008م، ص10، العمود الثاني.

[4] – محمد فتحي، انتظام مستويات اللغة في اللسانيات البنيوية، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والسياسات، بيروت، لبنان،(العدد 11، 2015م)، ص58.

يظهر أن اختيار "إيزوتسو" لـ "علم الدلالة القرآني" كعنوان رديف لإحدى دراساته إنما الغرض منه أن ينطبع في ذهن القارئ متغيّرات الدراسة منذ البداية وهي "علم الدلالة" و"القرآن" وأن التحليل الدلالي هو الأداة المفضلة عنده لكشف الرؤية القرآنية للعالم، فقد بيّن في البداية الغموض الذي يكتنف علم الدلالة بوجه عام، وحتى يجنّب القارئ الحيرة راح يعطي تصوّره الخاص لهذا العلم موضحا المسلك الذي اختاره في تحليله الدلالي، والأمر اللافت للانتباه في كلام إيزوتسو أنه يحفظ للقرآن خصوصيته بادي الرأي، وأن هذا المسلك ليس بالأمر السهل في القرآن الكريم، لذلك اختار المسلك الحركي وقدّمه على المنهج السكوني، وذلك من أجل التعرف على منهجي القرآن المعرفية في توظيف المفهومات وتحويلها ضمن السياق، وهذا يمكّن من معرفة منهج القرآن الكريم في التعاطي مع الواقع الموجود، والوقوف على التغيير الذي أحدثه على مستوى الأفكار والمعتقدات في البيئة التي نزل بها، وكذا معرفة الكيفية التي غيّر بها نظرة العرب إلى العديد من القضايا الوجودية، والتي كانت في نظر هذا المجتمع من الأمور المحسومة التي لا تقبل النقاش والمعارضة من أي كان، وهو السر وراء رفض الثورة المفهومية التي جاء بها القرآن الكريم في بداية الإسلام.

3- موقف إيزوتسو من النظريات الدلالية:

إذا علمنا أن "إيزوتسو" له فهم خاص لعلم الدلالة من خلال عده ضربا من ضروب الدراسة المفهومية للمصطلحات المفتاحية التي توصلنا إلى تكوين رؤية للعالم، فإن ذلك لا يعني إنه يقيم هذا التصوّر على محض نظر شخصي وتأمّل ذاتي، إذ نجد إنه تأثّر إلى حد كبير بالنظريات الدلالية التي كانت سائدة في عصره وتبنّى جملة من أفكارها، ويظهر أثرها في تحليله الدلالي بنسب متفاوتة وبطريقة مباشرة و غير مباشرة؛ خدمة للأهداف التي سطرها في المباحث التأسيسية لدراساته القرآنية.

إن أهم ما يلاحظ في منجز "إيزوتسو" كونه لم يبيّن مرجعية كل أدواته المنهجية، فقد بيّن المرجعية التي استقى منها فكرة رؤية العالم، وأنه يدين في ذلك بشكل كبير إلى التصوّر الذي وضعه البروفيسور[1] "ليو فيسجربر"[2]، واكتفى بعد ذلك بالإحالة على أعمال "ستيفن أولمان" لأخذ نظرة عامة ورصينة عن علم

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص33 (الهامش).

[2]- يوهان ليو ويسجربر (Leo Weisgerber): (1899 – 1985) اللغوي الألماني المولود فيلورين والمتخصص أيضا في لغويات السلتيك. طور نظرية "العضوية" أو "النسبية" التي تنتج لغات مختلفة تجارب مختلفة. كان نجلًا لمعلم القرية الذي عمل شابًا في الجيش الألماني في فلاندرز ولم يستطع العودة إلى مدينته الأصلية لذلك.(أُنظر موسوعة اللغة العربية، رابط:
https://mimirbook.com/ar/656e3d022e9

الدلالة[1]، وعلى الرغم من إن "إيزوتسو" لم يبيّن مرجعية في أدوات منهجية أخرى إلا إن دارسي اللسانيات بإمكانهم التعرّف عليها بسهولة،[2] وذلك من خلال الربط بينها وبين أصول هذه الأفكار بالإضافة إلى إحالات "إيزوتسو" في هوامشه.

لا يظهر في دراسة "إيزوتسو" الدلالية اهتمام بالنظريتين الإشارية والتصوّرية إلا في نقاط عامة وخطوط عريضة، وذلك نتيجة الاشتراك في القضية الأساس وهي قضية المعنى والدلالة بشكل عام، بالإضافة إلى مسائل متعلقة بإدراك اللغة، والدور الذي يؤديه هذا أمر في صياغة رؤية للعالم، في حين يبدو تأثره بالنظرية السياقية أكثر وضوحا وجلاءً، ويظهر من خلال إظهار أهمية السياق في إحداث تحوّلات دلالية للكلمات بعد دخولها في النظام الجديد للقرآن حيث يقول: "إن كلمة (ملاك) على سبيل المثال، ظلّت محتفظة بمعناها القديم، ولكنها انقطعت في النظام الجديد عما كانت عليه، لقد خضعت لتحوّل دلالي داخلي دقيق وعميق أيضا، نتيجة وضعها في مكان جديد ضمن النظام الجديد".[3] وبذلك فإن السياق هو الذي يعطي قيمة حضورية للدلالة الجديدة للكلمة في السياق القرآني، كما يمنحها أولوية على غيرها من الدلالات الأخرى، ويدفعها إلى التخلّص من الدلالات القديمة التي كانت تتبادر إلى الذهن عند إطلاقها.

كما يطرح إيزوتسو فكرة التحليل الدلالي وهو ما يجعله يتبنّى العديد من أفكار النظرية التحليلية؛ ليؤكّد من خلال تطبيقاته أن "المنهجين التحليلي والسياقي ليسا متضاربين كلا مع الآخر، وإنما يمثّلان خطوة في الاتجاه نفسه"[4] ، فإذا كان السياق يساعد في الترجيح بين معاني الكلمة التي تتبادر إلى الذهن عند إطلاقها، فإن المنهج التحليلي يمكّن من تحليل الكلمات إلى مكوّنات وعناصر، ولكنه يرى أن التحليل لابد أن يقتصر على المصطلحات المفتاحية، وأن هذا التحليل بإمكانه أن يطلعنا على جملة الخصائص الثقافية لمستعملي اللغة من أجل معرفة البنية الثقافية التي نزل فيها القرآن، ومعرفة التأثير الذي أحدثه فيها، فالتحليل الدلالي على هذا الاعتبار لابد أن يكون عن وعي بالمصطلحات المفتاحية التي تعبر عن الرؤية القرآنية للقضايا المصيرية المرتبطة بالوجود.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص31 (الهامش).

[2] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص41.

[4] – أحمد عبد الكاظم علي الجبوري، الحقول الدلالية وأثرها في تحليل الخطاب القرآني عند (توشيهيكو إيزوتسو)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد4، (القادسية، الكويت، 2019م)، ص163.

وإذا كان حضور النظرية التحليلية في دراسات "إيزوتسو" جاء على شاكلة لا تتعارض فيها مع النظرية السياقية فإن التحليلية تعد أقرب النظريات إلى نظرية الحقول الدلالية؛ والتي تعد أكثر النظريات حضورا عنده، وتظهر بصورة متضحة المعالم بخلاف بقية النظريات الأخرى، فإذا كانت التحليلية تعنى بتحديد العناصر التي تتألّف منها الكلمة من خلال دراسة خصائصها ومميزاتها، فإن الحقول الدلالية تأخذ نمطا تصنيفيا بناء على التحليل التفريعي للصيغ والكلمات.[1]ولذلك نجد لها حضورا أكبر من غيرها من النظريات الدلالية الأخرى في تحليله.

لقد استثمر "إيزوتسو" نظرية الحقول الدلالية في تحليل الخطاب القرآني وتحديد رؤيته للعالم، فهي من جهة تقيم جسرا مع غيرها من النظريات مما يمنحها مرونة في التحليل، وفي ذات الوقت تجعل من التحليل عملية تتسم بالقصدية والوضوح؛ بما يتناسب مع طبيعة الخطاب القرآني. ونجد من أهم تعريفات الحقول الدلالية تعريف "ستيفن أولمان" الذي يعتبره "إيزوتسو" مرجعية نظرية حين عرفها بأنها "قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبّر عن مجال معيّن من الخبرة"[2] هذه الخبرة التي تتجلى عند "إيزوتسو" من خلال المصطلحات المفتاحية التي تعبّر عن الرؤية القرآنية للوجود والحياة بوجه عام، ويختلف عن أصحاب هذه النظرية في كون تحليله مرتكزا على نوع واحد من العلاقات الدلالية، وهي علاقة التضاد المفهومي كوسيلة لغوية كاشفة عن الرؤية القرآنية للعالم، ومن أهم المصطلحات التي طبّق عليها التضاد المفهومي بين مصطلحي الله والإنسان، هذا التضاد الذي لا يقتضي النِدّية بين الله الخالق والإنسان المخلوق، بين الله الذي يخاطب الإنسان بالوحي، والإنسان الذي يطلب الله من خلال الدعاء. ولكن الأمر الآخر المميز لتحليل إيزوتسو الدلالي هو اختياره للمصطلحات المفتاحية من المعجم الدلالي لا كل المصطلحات القرآنية، إذ إن الحضور المصطلحي لبعض المفردات القرآنية في المعجم القرآني أعطاها أولوية على غيرها ودورا أكثر أهمية في تحديد الرؤية القرآنية للعالم.

في ختام هذا الفصل تتضح أهم معالم شخصية إيزوتسو المعرفية التي تنأى بنفسها عن أن تكون تبعا للاستشراق في نظرته للقرآن الكريم وعلم الدلالة القرآني، إذ تسعى إلى تصوّر خاص لعلم الدلالة القرآني ولعلم الدلالة بوجه عام، وتحاول قدر الإمكان تأصيل أفكارها وربطها بمرجعياتها المعرفية والمنهجية لتؤسس لدراسات إسلامية يابانية بعيدة عن المركزية الغربية، والتي تريد أن تفرض نظرتها للقرآن الكريم

[1] – منقور عبد الجليل، علم الدلالة العربي، ص91.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص79.

على اعتبار أنها القراءة العلمية الوحيدة للنص القرآني، فقد انطلق "إيزوتسو" من البنية الدلالية للقرآن الكريم؛ من خلال دراسة المصطلحات المفتاحية قصد تكوين رؤية قرآنية للعالم، مبديا فهما لمعاني القرآن وللبيئة التي نزل بها، مدركا الأثر الذي أحدثه نزوله في هذه البيئة، وإن كانت الدراسة في هذا الفصل قد تطرقت إلى بعض سمات منهج التحليل الدلالي للقرآن الكريم عند "إيزوتسو" في سياق التعريف به، فإنها ستسعى في الفصل الموالي إلى الوقوف بصورة تفصيلية على معالم هذا المنهج.

الفصل الثاني

منهج التحليل الدلالي عند إيزوتسو

المبحث الأول: التحليل الدلالي على مستوى المفردة القرآنية.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي على مستوى النظام المفهومي.

المبحث الثالث: التحليل الدلالي على مستوى البنية الثقافية.

الفصل الثاني: منهج التحليل الدلالي عند إيزوتسو:

إن الفهم الصحيح لدراسات "إيزوتسو" الدلالية لا بد أن يكون من خلال بيان منهجه المتبع في التحليل الدلالي وتسليط الضوء على أهم الأسس التي قام عليها، إذ إن معرفة الخلفيات المعرفية والمنهجية التي انطلق منها في تحليله الدلالي غير كاف لأخذ تصوّر كامل عن منهجه، خاصة وإن "إيزوتسو" قد اعتمد شبكة معقدة من المفاهيم والأفكار التي لابد من بيان كيفية الجمع بينها في تحليله، وتطويعها خدمة لأهداف دراسته. وسنحاول في هذا الفصل بيان أهم معالم منهج التحليل الدلالي عند "إيزوتسو" بعيدا عن تطبيقاته، وما سيذكر من تطبيقات في هذا السياق إنما الغرض منه بيان كيفية توظيف هذا المنهج على الكلمات القرآنية، وتوضيح كيفية عملها آلياته المنهجية لا غير.

يشير الدكتور "عبد الرحمن الحاج" إلى أن أهم ما يميّز دراسة "إيزوتسو" هي قدرته على تبيئة الأدوات المنهجية وتركيبها من أجل قراءة تحليلية للقرآن الكريم، وذلك لأنه يمثّل – حسب عبد الرحمن الحاج – خطابا مستقلا، وهذا ما ساعده في الوصول إلى قراءة نصية كانت أدواتها قد بدأت بالظهور أثناء تأليفه لدراساته القرآنية إلا أنه لم يكتب له الإطّلاع عليها[1]، وإن كان إدعاء الإطلاع عليها في حاجة إلى بيان وتحقيق؛ فإن ما هو صميمي في هذا الفصل هو معرفة كيفية هذه التبيئة؛ وفق إطلاق الدكتور فريد الأنصاري: "المنهج في توظيف المنهج"[2]، وقد حاول "إيزوتسو" من خلال جملة من المباحث التمهيدية رسم المعالم الأساسية لمنهجه، ولكن تصوّر منهجه لا يتأتى من خلال المطالعة السريعة لهذه المباحث ، وقد قدّم دارسوه شرحا بعض القضايا المنهجية التي أوردها في مداخل دراسته، لكن الناظر فيها يجد إنه لمن الصعب عليه أن يأخذ تصوّرا شاملا عن منهجه، وعلى هذا الأساس تقترح الدراسة تصوّرا نظريا لمنهج إيزوتسو على مستوى الكلمة، ثم دراسة نظام العلاقات، انتهاء بالبنية الثقافية، وفيما يلي ستعرض الدراسة هذا التصور لمنهج التحليل الدلالي عند إيزوتسو.

[1] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.

[2] – فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية (محاولة في التأصيل المنهجي)، سلسلة الحوار 27، ط1، (الدار البيضاء، المغرب،منشورات الفرقان، 1997م)، ص101.

المبحث الأول: التحليل الدلالي على مستوى المفردة القرآنية:

تعدّ دراسة المفردة القرآنية من أهم مجالات الدراسة القرآنية التي تنوعت مناهجها تبعا لخلفية دارسيها، وذلك منذ مرحلة الإرهاصات الأولى التي بدأها علماء الإسلام قديما، وذلك من خلال دراسة غريب القرآن ومجازه ومتشابهه وصولا عند دراسة وجوهه ونظائره[1] مما شكّل رصيدا معرفيا استفادت منه الدراسات الأصولية والتفسيرية في هذا المجال؛ وتنهل منه حسب حاجتها ومقتضيات دراستها، وعند المحدثين زاد الاهتمام بدراسة المفردة القرآنية بشكل لافت، ويتلخّص هذا الاهتمام في جملة من مناهج بدأها المستشرقون من خلال منهجهم الفيلولوجي، ثم انتقل هذا الاهتمام إلى اتجاهات التجديد التفسيري من داخل النسق من خلال التفسير الموضوعي والتفسير البياني[2]، وصولا عند الدراسة الدلالية اللسانية التي حاولت تطويع المنجز الغربي لقراءة النص القرآني وفق المقاربات اللغوية الغربية.

يعتبر عبد الرحمن الحاج أن "إيزوتسو" هو رائد المنهج اللساني الدلالي في دراسة المفردة القرآنية من خلال دراسته الموسومة بـ: "بنية التعابير الأخلاقية في القرآن" سنة 1959م، وهو الكتاب الأصل لما

[1] – علم الأشباه والنظائر: أو الوجوه والنظائر وهو علم من علوم القرآن ألّف فيه مقاتل بن سليمان وابن الجوزي وابن الدامغاني، وأفرده السيوطي بالتأليف في كتاب سماه "معترك الأقران في مشترك القرآن" ونقل في النوع التاسع والثلاثين قول الزركشي في بيان معنى هذا العلم : "فالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الأمة،والنظائر كالألفاظ المتواطئة" ومثّل السيوطي لذلك بأمثلة كلفظ الهدى الذي عدّ له 17 وجها، ولفظ الصلاة الذي عدّ له 9 أوجه وهي: الصلوات الخمس، العصر، الجمعة، الجنازة، الدعاء، الدين، القراءة، الرحمة والاستغفار، مواضع الصلاة. (أُنظر بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، (القاهرة، مصر،مكتبة دار التراث، د.س) ج 1، ص102. وكذلك جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، شعيب الأرناؤوط، ط1، (بيروت، لبنان،مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م)، ص301.

[2] – بدأها المستشرقون من خلال منهجهم الفيلولوجي المقارن بغية بيان تأثّر مؤلف القرآن –حسب زعمهم– بالتوراة والإنجيل ومقارنة المفردات القرآنية بغيرها في اللغات أخرى التي تربط بينها قرابة لغوية إلا أن هذا المنهج لم يلق ترحيبا عند الدارسين المسلمين وانحسر بتراجع الاستشراق. ليعود الاهتمام بالمفردة القرآنية مع اتجاه التفسير البياني الذي مثّلته مدرسة الأمناء بالأساس، والتي اعتبرت دراسة المفردة القرآنية من أولوياتها، وغير بعيد عن الاتجاه البياني كان التفسير الموضوعي يعنى بدراسة المفردة القرآنية من خلال المصطلح القرآني، رغم الجدل الدائر بين من يرى أن المصطلح القرآني دراسة موضوعية قائمة بذاتها، ومن يعتبرها خطوة إجرائية في دراسة الموضوع القرآني. (أُنظر عبد الرحمن الحاج، المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني ، مجلة التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد السابع والعشرون، (1431هـ / 2010م)، ص97، 104.)

أعاد تنقيحه سنة 1964م تحت عنوان: "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن"[1]، وقد شمل اهتمام "إيزوتسو" بالمفردة كل دراساته القرآنية بالنظر إلى أهميتها في تحليل الخطاب القرآني محاولا استنطاق دلالتها من خلال جملة من الإجراءات المنهجية.

المطلب الأول: دراسة الكلمات المفتاحية:

يعرّف "إيزوتسو" الكلمات المفتاحية بأنها: "التي تؤدي دورا حاسما وحقيقيا في تشكيل البنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم"، ولذلك فإن عملية انتقائها وتصنيفها وتحديد المصطلحات التي تدور في فلكها تعد خطوة مهمة في تحليله الدلالي، والذي قصد إيصاله للقارئ في غير ما موضع من دراساته القرآنية، ومن جملة خطواته في هذا الشأن ما يلي:

1- ترتيب الكلمات المفتاحية حسب أهميتها:

لقد كانت دراسة المفردة القرآنية في بداية البحث اللغوي العربي غاية مقصودة في ذاتها، وقد نتج عن ذلك مادة علمية غزيرة في هذا المجال من خلال ما ألّف في غريب القرآن، ومتشابهه، ومجازه، وبيان معاني مفرداته، لتأتي بعد ذلك مرحلة استثمار هذه المادة في علم التفسير، والفقه وأصوله، حسب حاجتها وما تقتضيه طبيعة مادتها، فقد كان علماء الأصول والتفسير على وعي بقيمة دراسة المفردة القرآنية كخطوة منهجية مهمة بغية الفهم والاستنباط، كما كانوا على وعي بأن المفردات القرآنية لم تكن على نفس القدر من الأهمية، ولذلك اهتم العلماء بأنواع خاصة من المفردات القرآنية: كالمشترك، والعام والخاص والمطلق والمقيد، وغيرها من المباحث المتعلقة بدلالات الألفاظ.

إذا كان هذا هو حال المفردات القرآنية من أجل الفهم الجزئي للآيات واستنباط الأحكام منها، فإن أهمية اختيار المفردات يزداد عند البحث عن المفردات التي يراد من خلالها التعرف على رؤية القرآن الكريم للمسائل الكلية في العقائد والأخلاق وأصول العبادات، فالمفاهيم التي تشكّل هذه المسائل تقوم

[1] – عبد الرحمن الحاج، المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني، ص105.

بالأساس على مفردات مفتاحية أغلبها من المعجم القرآني، والفهم الصحيح لها يؤدي إلى التصور الصحيح للمفاهيم التي تشكل بنية هذه المسائل[1].

يظهر إن "إيزوتسو" كان على وعي بكل ذلك، فقد حاول بيان قيمة تحديد الكلمات المفتاحية وترتيبها حسب الأهمية سواء من خلال المداخل النظرية أو الكلمات المفتاحية التي طبّق عليها منهجه، فقد اختار كلمتي "الله " و"الإنسان" وما يدور حولهما من كلمات مفتاحية نظرا لمركزيتهما في الخطاب القرآني، ودورهما الأهم على الإطلاق في تشكيل المنظومة العقدية في القرآن الكريم، وكذلك الحال في دراسته التي خصصها لدراسة المفهومات الأخلاقية الدينية مثل: الإيمان، والكفر، والتقوى، والشكر وغيرها، إذ تعكس دراستها التصوّر الأخلاقي للعلاقة بين الخالق والمخلوق.

لقد بيّن "إيزوتسو" في بداية مداخله النظرية أهمية إعطاء الأولوية للمصطلحات المفتاحية التي تعكس الرؤية القرآنية للعالم وأنها تتفاوت حسب قدرتها على صياغة هذه الرؤية، ويعطي مثالا على ذلك بكلمة مثل كلمة "قرطاس" في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ﴾ (الأنعام: الآية7)، فإنها على الرغم من كونها كلمة لافتة للنظر من الناحية اللغوية والثقافية إلا إنها لا تسهم بشكل أساسي في تمييز الرؤية القرآنية للعالم، خاصة إذا ما قورنت بكلمة مثل كلمة "شاعر" التي تفوقها أهمية؛ خاصة بمعناها السلبي بغية الرد على المخالفين ممن نعتوا محمدا (صلى الله عليه وسلم) بهذا الوصف، ولكن هذه الكلمة على أهميتها لا يمكن أن تقارن بأهمية كلمة أخرى وهي كلمة النبي من حيث أهميتها في تحديد البنية الدلالية للرؤية القرآنية للعالم[2]. فهذه الكلمات المفتاحية تتفاوت حسب الأهمية في بنية القرآن الكريم، وعليه فإن أولوية دراستها تختلف حسب مكانتها ضمن هذه البنية.

يستعمل "إيزوتسو" مصطلح "الاعتباطية" (Arbitrary) قصد بيان إن دارس الكلمات المفتاحية في القرآن الكريم قد تجابهه بعض المصطلحات التي قد لا يعدّها البعض مفتاحية؛ على رغم من حضورها في

[1] – عبد الرحمن الحاج، المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني، ص106.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص52.

القرآن الكريم والتصوّر الإسلامي بوجه عام مثل كلمة "العرش"[1]، ولكن وصف هذا الأمر بالاعتباطي يتناقض مع رؤيته للقرآن على أساس إنه منظومة من المصطلحات التي تؤدي دراستها إلى فهم هذا النظام إذ قد يتنافى كل ذلك مع الإعجاز القرآني، وكان من الأجدر وصف الأمر "بالانتقائية" (Selectivity) أو غيرها من المصطلحات التي تعبر عن القصدية في الاختيار. ولكن "إيزوتسو" لا يعتبر ذلك مشكلة حقيقية بالنظر إلى العدد الكبير من المصطلحات المفتاحية المتفق عليها، والتي تعكس دراستها الرؤية القرآنية للعالم مثل مصطلحات: الإسلام، الإيمان، كفر، نبي ... ناهيك عن كلمة الله نفسها[2]. خاصة وإن العلوم الإسلامية أعطت أهمية بالغة للكلمات القرآنية من حيث أولويتها بالتفسير والبيان والمنطلق الأساس الذي على ضوئه مصطلحية هذه العلوم.

ما يهمّ في كلام "إيزوتسو" حول تمييز الكلمات المفتاحية من غيرها قبل الشروع في التحليل هو أنه يسمح للباحث بترتيب أولوياته في دراسته الدلالية، ومن الممكن على هذا الأساس وضع مقياس يتدرّج فيه انتقاء الكلمات المفتاحية من الأقصى أهمية إلى الأقصى هامشية بالاعتماد على الاستقراء والإحصاء تكون من خلاله الكلمات الأكثر حضورا وتأثيرا في القرآن الكريم هي الأجدر بالتحليل الدلالي، وهذا ما يعرف في علم الدلالة بالمعيار (Battg) و(Montageue)[3]، وبالتالي فإن تقسيم الكلمات القرآنية إلى كلمات مفتاحية وغير مفتاحية لا يفيد الدارس المشتغل بعلم الدلالة القرآني فحسب، بل يتعدى مجال إفادته لكل الدراسات التي تستهدف المفردة القرآنية مثل: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني وكذا الدراسات المصطلحية للقرآن الكريم والعلوم الإسلامية المختلفة.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص53.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص53.

[3] – يقوم هذا المعيار على أساس إحصائي استقرائي. من خلال تكليف عدد من الأشخاص بكتابة أكبر قدر ممكن من الكلمات الواقعة تحت صنف معين ، ثم يقدّم لهم صنف آخر وهكذا... ثم يتم ترتيب هذه المفردات حسب نسبة ترددها بحيث تعد الكلمات الأكثر ترددا هي الأكثر بروزا (أُنظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص97.)

2- التصنيف الدلالي للكلمات المفتاحية:

لا تقف الدراسة الدلالية عند حدود الألفاظ والمصطلحات بل تدخل ضمن دائرة اهتمامها تصنيف الأشياء التي تدل عليها هذه الألفاظ والمصطلحات، ولقد تطوّرت نظرية الحقول الدلالية نتيجة للتصنيفات الثقافية للأشياء الموجودة في العالم ضمن علم الأنثربولوجيا الثقافية، ونتج عن ذلك جملة من التصنيفات المشتركة بين جميع اللغات وصفت بأنها تصنيفات عالمية مثل : حي وغير حي، حسي ومعنوي، بشري وغير بشري، ومن خلالها تأخذ كل لغة تقسيماتها الجزئية الأخرى.

تظهر فكرة التصنيف الدلالي عند "إيزوتسو" في دراسته "الله والإنسان" من العنوان في حد ذاته ويؤكّد هذا التقسيم بقول: "لا حاجة إلى القول إن الله وفقا للقرآن ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يسمّى موجودا بكل ما في الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم أن يضادّه، فإن من الواضح جدا أن العالم القرآني ذو مركزية إلهية، كما ذكرتُ أكثر من مرة، إن الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات، وكلّ الأشياء الأخرى الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة".[1] وفي الوقت الذي يغيب مفهوم الإله عن العديد من التصنيفات الدلالية[2]، فإن قارئ منجز "إيزوتسو" يجده مفهوما مركزيا في تصنيفه الدلالي، وذلك على أساس أنه حقيقة مفارقة لبقية الموجوداتن والتي يمكن بعد ذلك أن تصنّف هي الأخرى إلى جملة من الأصناف الدلالية الفرعية عبّر عنها بالطرف الثاني في ثنائيته التقابلية وهو: المخلوق. ولا شك أن للإنسان مكانة مركزية في هذا الطرف من الثنائية، لأنه المخلوق مخاطَب بهذا القرآن ابتداءً.

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص127.

[2] - من التصنيفات الدلالية للأشياء اعتبار أنها تنقسم إلى ثلاثة أصناف وهي: الإنسان - الكون - الإنسان والكون، والذي أقرّه المؤتمر العالمي السابع لعلم اللغة الذي عقد في لندن سنة 1952، ويظهر من خلال هذا التقسيم النزعة الأمبريقية لأصحابه باستبعاد كل مفهوم غيبي من دائرة الاهتمام، ويرى أحمد مختار عمر أن أشمل التصنيفات هو تصنيف معجم Greet New Testament ويقوم على أربعة أقسام: الموجودات- الأحداث- المجردات- العلاقات (أنظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص87.)

في الدراسة الثانية الموسومة بـ: "المفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن" يظهر "إيزوتسو" أكثر تركيزا على التصنيف الفرعي، لأنه لا يتعامل مع كلمة مفتاحية واحدة مثل كلمة الله كما في دراستة الأولى، وإنما يتعامل مع شبكة من المفهومات الأخلاقية في القرآن الكريم ككل، وهذا الأمر يتطلّب تفصيلا فرعيا لتحديد مجال الدراسة، ففي الدراسة الأصل لهذا الكتاب أراد أن يتناول "بنية التعابير الأخلاقية في القرآن الكريم"، ولكنه حصر مجال الدراسة في صنف واحد من التعابير الأخلاقية وهي التعابير ذات طبيعة أخلاقية دينية بالأساس[1]، فهو يقسّم التعابير الدلالية الأخلاقية الواردة في القرآن الكريم إلى ثلاث مجموعات وهي:

– المجموعة الأولى : وهو الصنف الذي يصف– ما يسميه إيزوتسو– الطبيعة الأخلاقية لله عز وجل[2]، من خلال أسماء الله عز وجل وصفاته مثل: الرحيم، والكريم، والغفور، والعدل، والعظيم، وهذه المجموعة من المفهومات تطوّرت من خلال اجتهادات علماء الكلام والعقائد لتغدو بعد ذلك نظرية في الصفات الإلهية.

– المجموعة الثانية: وهي التي تهتم بالعلاقة الأخلاقية الأساسية للإنسان بالله عز وجل، فالله عز وجل يتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقية، والاستجابة الأخلاقية للإنسان تعني في الرؤية القرآنية الدين نفسه، فالإنسان إذ يتبنّى هذا الموقف الأخلاقي تجاه ربه عز وجل بامتثال أوامره والانتهاء عند نواهيه، هو في حقيقة الأمر يتبنّى موقفا أخلاقيا دينيا في ذات الوقت، ومن هنا يمكن تسمية هذه المفهومات التي تدخل

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ط1، (دمشق، سوريا، دار نينوى، 2017م)، ص33.

[2] – إن استخدام لفظ "الطبيعة الأخلاقية لله عز وجل " هو إطلاق يرفضه الباحث المسلم ابتداء، والظاهر أن "إيزوتسو" يقصد به طبيعة العلاقة الأخلاقية التي تظهر من خلال أسمائه الحسنى، والتي يستجيب لها المؤمن من خلال تخلقه بأخلاق مشتقة من هذه الأسماء، ولعل إيراد هذا المصطلح بهذه الصورة راجع إلى تأثر "إيزوتسو" بمطالعاته في الفكر الديني المسيحي، إذ تعد الطبيعة الإلهية للمسيح من أهم المسائل المثارة في هذا المجال.

تحت هذه المجموعة بالمفهومات الأخلاقية الدينية في مقابل الأخلاق العملية إذ تتكامل معها لتشكل منظومة أخلاقية إسلامية[1]، وهي مجال دراسة علم التزكية وكذا علم الآداب الشرعية.

– المجموعة الثالثة: تمثّل الموقف الأساسي للإنسان من إخوته الذين يعيشون في الجماعة نفسها وهي منظومة الأخلاق الاجتماعية، والتي يراها "إيزوتسو" مرتبطة بما يسمى أقسام الحكم الشرعي ضمن مباحث علم أصول الفقه، وهي خارج مجال الدراسة في نظره[2]. ويعد ذلك معبّرا عن مجموعة أخلاقية أخذت حظها من الاهتمام في مجال التشريع الإسلامي من خلال علمي: الفقه، وأصول الفقه.

يشير "إيزوتسو" إلى صعوبة تصنيف التعابير الأخلاقية الدينية، إذ إنه لابد من دراسة الاستخدام القرآني لها، ودراسة سياقات الموقف ووضع الفرضيات، ومن ثم على الباحث أن يفحصها بمقابلة أدلة أوضح ويعدّلها عند الضرورة، ومما يذلل صعوبة هذا المسلك كون اللغة العربية من اللغات المزوّدة بأدق تفاصيل النحو والمعجم اللغوي الذي يتميّز بالثراء والتنوّع الدلالي، بالإضافة إلى غزارة المادة العلمية المتعلقة بفقه اللغة وكتب التفسير على اختلاف مناهجها، ولكنه يعتبرها مصادر ثانوية من حيث إمكانية الاعتماد عليها، إذ أن المعوّل عليه بالأساس في منهجه هو القرآن الكريم في حد ذاته أي فهم المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن من القرآن في حد ذاته.[3]

يظهر عند "إيزوتسو" ضرب آخر من تصنيف التعابير الأخلاقية إذ يقسّمها إلى مستويين اثنين:

– **المستوى الأوّلي** : ويشتمل على كلمات وصفية عادية تستخدم على نحو عادي بمضامين أخلاقية خطيرة تقريبا، وعند تحليل اللغة الأخلاقية لأي جماعة من الجماعات، فإن الكتلة الأساسية لدستورها

[1] – يقول عبد الله دراز: "فإذا نظرنا إلى النظرية الأخلاقية للقرآن في مجموعها لأمكن وصفها بأنها تراكيب لتراكيب، فهي لا تلبي فقط كل المطالب الشرعية، والأخلاقية، والاجتماعية، والدينية، ولكن نجدها في كل خطوة، وقد تغلغل فيها بعمق روح التوفيق بين شتى النزعات: فهي متحررة ونظامية، عقلية وصوفية، لينة وصلبة، واقعية ومثالية، محافظة وتقدمية" (دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، د.ط، (القاهرة، مصر، مؤسسة الرسالة، 1973م)، ص686).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص66، 67.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص63.

الأخلاقي مؤلّفة دائما من كلمات من هذا الصنف، مثل كلمة: كريم التي تعدّ وصفية أوّليا، وتقييمية بصورة ثانوية.

– المستوى الثانوي: ووظيفة هذه المصطلحات تكمن في تصنيف كل الأعمال من جهة أنها تنتمي إلى واحد من الأصناف الخمسة للقيمة الأخلاقية، وهي التي طوّرها علماء أصول الفقه في عصور لاحقة ضمن أقسام الحكم الشرعي التكليفي: (الواجب – المندوب– المباح– المكروه – الحرام).[1] فكلمات مثل "خير" و"شر" هي كلمات تصنيفية أكثر من كونها وصفية ولا تؤلّف من خلال ترابطها منظومة متكاملة من الفِكَر الأخلاقية.

ومن أجل التمييز بين المستويين يقترح "إيزوتسو" تحليلا لكلمتي "كفر" الوصفية وكلمة "ذنب"التقييمية، إذ يعتبر أن كلتا الكلمتين تدل على المعنى نفسه بطريقة مغايرة تماما، فإذا كانت كلمة "كفر" تدل أوليا على حالة من نكران الجميل، وتوحي ثانويا بأنه شر، فإن التقييم في كلمة ذنب يمثّل النواة الدلالية للكلمة في حد ذاتها[2]. ولا يعنينا في هذا الفصل مناقشة هذا التقسيم بقدر ما يعنينا بيان مكانة التصنيف الدلالي للكلمات المفتاحية في تحليل إيزوتسو.

المطلب الثاني: البنية الدلالية للكلمات المفتاحية:

يصرّح "إيزوتسو" أن عمله لا يقف عند حدود استخراج الكلمات المفتاحية وبيان ما تعنيه هذه الكلمات في المعجم القرآني، إذ إن عملية التحليل لن تكون بهذه السهولة المتوقّعة، كما إن البنية الدلالية للكلمات المفتاحية لا تقف عند حدّ الاختيار والتصنيف، فلا بد من الانتقال إلى دراسة تحليل هذه البنية في حد ذاتها من خلال دراسة معنى المفردة، فدراسة المعنى الأساسي للكلمة يحدد نواتها الدلالية التي تبقى ملازمة لها مهما ارتبطت بشبكة من العلاقات المفهومية، كما أن الكلمات المفتاحية مهما تشعّبت علاقاتها بعضها ببعض، فإن هناك كلمة مركزية لكل حقل دلالي يمكّن تحليلها من تحديد مفهوم مركزي الذي تدور في فلكه بقية المصطلحات المركزية في الحقل الدلالي.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص72.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص73،74.

1- النواة الدلالية للكلمات المفتاحية (المعنى الأساسي basic Meaning):

يرى "إيزوتسو" أن المعنى الأساسي هو العنصر الدلالي الثابت الذي يبقى ملازما للكلمة في استعمالاتها المختلفة، فهو متأصّل فيها بحيث أنها تحمله أنّى ذهبت ، ويقدم في سبيل بيان ذلك جملة من الأمثلة ككلمة "يوم" التي تعني في معناها الأساسي اليوم أي: ليل ونهار، ولكنها في المنظومة القرآنية تعني هذا المعنى بالأساس، بالإضافة إلى المعاني العلائقية مرتبطة بيوم الحساب عندما ترتبط بكلمات مفتاحية أخرى كالبعث، والحساب، واليوم الآخر[1]، ولا شك أن الدلالة الأساسية لكلمة (يوم) تبقى كما هي في كل السياقات القرآنية ولكنها تكتسب دلالات جديدة تميّز استعمالها في سياق بعينه عن غيرها من الاستعمالات في سياقات أخرى.

يؤكّد "إيزوتسو" أن البحث في المعنى الأساسي هو في حقيقة الأمر فرضية تسيّر إجراءنا التحليلي في أغلب الحالات، إذ لا نجده مجرّدا في عالم الواقع، فكلّ الكلمات تتلون قليلا أو كثيرا بطابع مميّز من البيئة الخاصة التي توجد فيها[2]، وعليه فإن إيزوتسو لا يقلل من شأن المعنى الأساس وإنما يعطيه مكانة في كل تحليلاته للكلمات المفتاحية، على أساس كونه الدلالة المركزية التي تدور في فلكها كل الدلالات الأخرى، ويعتبره منطلقا لتحليل البنية الدلالية للكلمة المفتاحية.

يعود " إيزوتسو" في ذلك إلى أفكار النظرية التحليلية ضمن مناهج دراسة المعنى التي تعطي اهتماما للمعنى الأساسي وتسميه المعنى المركزين أو التصوّري، أو المفهومي، أو الإدراكي، وتعده عاملا رئيسا في الاتصال اللغوي، والممثل الحقيقي للوظيفة الأساسية للغة؛ وهي التواصل من خلال تقاسم المتكلمين للمعنى الأساسي[3]، كما يظهر الاهتمام بهذا المعنى عند أصحاب الاتجاه السياقي مع فيرث[4] الذي دعا

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن ص46.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 50.

[3] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص36.

[4]- جون فيرث (John furth): (1890م – 1960م) لساني إنجليزي تأثّر بالنظريات اللغوية الهندية، رائد مدرسة لندن التي تركّز في دراسة الظواهر اللغوية على السياق ومقتضى الحال. (أنظر السعيد شنوقة، المدخل إلى المدارس اللسانية، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، القاهرة، مصر، 2008م، ص78.)

إلى ضرورة تشقيق المعنى إلى ثلاثة أنواع وهي : المعنى الأساسي والتطبيقي والشعوري[1]. ويميّز الدرس اللغوي الغربي بين المعنى الأساسي ويسمّونه الدلالة المركزية أو الإحالية في بعض الأحيان ويجعلونها قسيما لنوع ثان من الدلالة وهي الدلالة الهامشية،[2] ولكن إيزوتسو يقدّم هذا التقسيم الثنائي للمعنى الذي ينسجم بالأساس مع العديد من النقاط المنهجية الأخرى التي يطرحها في تحليله، إذ يعتبر من خلاله أن المعنى الأساسي هو النواة الأساسية للكلمات القرآنية ويشكّل المعنى العلاقي المظهر الخارجي لها ضمن سياقات ورودوها في القرآن الكريم.

يقترب المعنى الأساسي باعتباره مفهوما مقابلا للمعنى العلائقي من الأفكار البلاغية التي طرحها "عبد القاهر الجرجاني" في نظرية النظم، وذلك عند تمييزه بين المعنى ومعنى المعنى حين يقول: "وإذا عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول "المعنى" و"معنى المعنى"، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنىً آخر كالذي فسرتُ لك "[3] وضرب لذلك أمثلة من قبيل : (بلغني أنك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى) للدلالة على التردد و(نؤوم الضحى) للدلالة على المترفة المخدومة[4]، ويظهر ذلك كما هو معلوم فيما يسمى في علوم البلاغة بعلم البيان.

يتجلى أيضا حضور المعنى الأساسي في الدرس الأصولي عند "الإمام الشاطبي" (ت 790هـ) بصورة تتشابه مع ما طرحه "إيزوتسو" من خلال تنظيره للدرس المقاصدي، وذلك عند حديثه عن قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام؛ حيث قسّم الكلام من حيث دلالته على المعنى إلى: دلالة أصلية، ودلالة تبعية، ويقول في هذا الشأن: "إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصلي، كان من

[1]- ينسب هذا التقسيم بتقسيم إردمان (Erdmann)، نسبة إلى الفيلسوف الألماني يوهان إدوارد إدرمان (انظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص36).

[2] – محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، ط2، (طرابلس، ليبيا، دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص182.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، د.ط (القاهرة، مصر،مطبعة المدني، د.س)، ص263.

[4] – عبد القاهر الجرجاني، المرجع نفسه، ص262.

الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أم يعمّ الجهتين معا".[1] ويعد أن مراعاة المعنى الأصلي في الدلالة قضية لا إشكال فيها لدى علماء الأصول، في الوقت الذي يرى أن الأخذ بالدلالة التبعية محل خلاف عند الأصوليين بين الجواز والمنع، وقد انتصر الشاطبي لأدلة المانعين القائلين بأن الدلالة التبعية لا دلالة فيها على حكم زائد البتة[2].

يعد الشاطبي المعنى الأساسي معنى صميميا في النص الشرعي بالخصوص، إذ لا يمكن للدلالة التبعية أن تستقل عن الدلالة الأصلية في دلالتها على الأحكام، وهذا راجع إلى منطلق الدراسة المقاصدية عنده التي تعتبر أن مقصد الإفهام مقصد أصيل في الشريعة الإسلامية بوجه عام؛ وفي القرآن الكريم بالخصوص، خاصة وأن مقام كلام الشاطبي كان في معرض البرهنة على وضوح الشريعة من خلال جريانها على معهود العرب في الخطاب، في الوقت الذي يظهر فيه الجرجاني أقل تركيزا على المعنى الأساسي مقارنة بمقابله عنده وهو "معنى المعنى" لأنه في سياق الاستدلال على قيمته في تقوية المعنى من خلال الاستعارات والكنايات والتشبيه. وإذا ما قارنا تصوّر الجرجاني والشاطبي للمعنى الأساسي مع ما يطرحه "إيزوتسو" نجده أقرب إلى تصوّر الجرجاني، ولكنه لا يتطابق معه تطابقا كليا نظرا إلى كون الجرجاني يميّز بين المعنى ومعنى المعنى في سياق بيان مراتب النظم في الدرس البلاغي، في حين نجد أن "إيزوتسو" يتحدث عن المعنى الأساسي بوصفه مفهوما منهجيا في تحليل المفردة القرآنية في حد ذاتها، والتي طرأت عليها مجموعة من التغيّرات الدلالية نتيجة العوامل الاجتماعية والثقافية.

2- التحليل الآني والتعاقبي:

ينطلق "إيزوتسو" في تحليله لقضية التطور الدلالي للمصطلحات من خلفية منهجية سبقت الإشارة إليها وهي ما أسماه علم الدلالة الآني والتعاقبي، وإذا كان "إيزوتسو" يعد الدراسة الآنية (الوصفية) أجدر بالتطبيق لأنها تعنى بنقطة محددة من السلسلة التاريخية، وهذا يسهّل عملية دراستها ومقارنتها بغيرها من

[1] - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام ، ضبط وتعليق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الخُبَر ، (المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان، 1998م)، مج2،ص152.

[2] - أُنظر أبو إسحاق الشاطبي، المرجع نفسه، ص152- 163.

المصطلحات في النظم المعرفية السابقة أو التي لحقت بها، فإن لهذه الدراسة الدلالية التعاقبية أيضا أهميتها في التحليل الدلالي. فإذا كانت النظرة الآنية (synchronic) تنظر إلى المصطلح في زمن محدد، فإن النظرة التعاقبية (diachronic) تعنى بدراسة التطوّر الدلالي الذي أصاب المنظومة المفهومية ويلخص "إيزوتسو" ذلك قائلا: "فإن المعجم اللغوي من وجهة نظر تعاقبية هو مجموع ضخم من الكلمات كل واحدة منها تنمو وتتطوّر باستقلالية عن غيرها، وبطريقتها الخاصة بها، إن بعض هذه الكلمات قد يتوقّف عن التغيّر. أعني إذ يتوقّف المجتمع عن استعمالها في مرحلة معينة (أ)، وبعضها الآخر قد يبقى مستعملا لزمن أطول (ب). ومن ناحية ثانية فإن بعض الكلمات الجديدة ستبدأ بالظهور على المسرح للمرة الأولى في نقطة محددة بعينها من الزمن، وتبدأ تاريخها من تلك النقطة"[1]. وتهتم الدراسة الدلالية عنده بكل هذه العوامل التي تؤدي إلى تطوّر أو زوال هذه الكلمات من استعمال الجماعة اللغوية.

إذا كانت الدراسات اللغوية في القرن التاسع عشر تميل إلى اعتماد المقاربة التاريخية، وذلك من خلال تتبع تاريخ الكلمات ورصد كيفية تغيّر معناها مع مرور التاريخ، فإن "إيزوتسو" يقترح مقاربة تاريخية أخرى ضمن علم الدلالة التعاقبي، وتقوم هذه المقاربة على دراسة تاريخ الكلمات في إطار أنظمتها السكونية التي تنتمي إليها، أي من خلال مقارنة دلالة الكلمات القرآنية في مرحلتين تاريخيتين مختلفتين أو أكثر، ويؤكد على إمكانية ذلك في لغة القرآن ذاتها بين المرحلتين المكية والمدنية، بل يذهب إلى إن ذلك ممكن حتى مع الأنظمة ما بعد القرآنية في عصور لاحقة في العصر الأموي والعباسي[2]. ولكنه لا يعتبرها ضمن مجال دراسته، ذلك أن دراسته ترتكز على دراسة النظام القرآني في جانبيه الأخلاقي والعقائدي بالأساس، ولا تدرس البيئة الجاهلية إلا فيما له ارتباط بهذه المنظومة.

وعلى ضوء كل ذلك يتجلّى أثر اللسانيات السوسيرية في أعمال "إيزوتسو" من خلال إعطاء الأولوية للتحليل السنكروني الآني دون إغفال التحليل الدايكروني التعاقبي؛ أو كما يعبر عنه "إيزوتسو" قائلا: "فمن الأفضل أن نستخدم علم اللغة السنكروني وعلم اللغة الدايكروني، فكل شيء يتعلّق

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص71.

[2]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص84، 85

بالجانب الثابت لعلم اللغة إنما هو تزامني، وكل شيء يتعلّق بالتطوّر إنما هو زمني، كما أن السنكرونية والدايكرونية يدلّان على حالة لغوية وجانب تطوّري على التوالي"[1]، فالتحليل التاريخي في القرن التاسع عشر يدرس الكلمات المفتاحية في حال حركتها ولا شك أن ذلك لا يعطينا صورة حقيقية عن بنيتها الداخلية وهذا معروف في علم الفيزياء[2]، ولذلك يتبنّى "إيزوتسو" تبعا لـ "دي سوسير"[3] مقاربة مقتبسة من علم الأحياء وهي فكرة المقطع الطولي والعرضي حين يقول: "وأيا كان ما عليه الأمر، فإننا في الحالات الاعتيادية نستطيع الحصول على العدد الذي نرغب فيه من السطوح، وذلك ببساطة عن طريق إحداث قطاعات أفقية مصطنعة كهذا، تقطع المسار التاريخي للكلمات عند بعض النقاط ... وإذا قارنا هذه السطوح مع بعضها سواء بكليتها أو ببعض هذه القطاعات منها خاصة، فإننا نمارس علم الدلالة التاريخي"[4] ، وعليه فدراسة "إيزوتسو" إذ تعطي الأولوية لعلم الدلالة الآني الوصفي فإنها تدرك في ذات الوقت جوانب الخلل والقصور التي تعتريه عند التعامل مع المصطلحات المفتاحية، خاصة وإن القطع الطولي لا تتجلّى من خلاله الكثير من الأمور المتعلقة بالكلمات، ليأتي بعد ذلك علم الدلالة التعاقبي ليسد النقص والخلة من خلال مقارنة هذه السطوح بعضها مع بعض في فترات زمنية مختلفة، وذلك من أجل رصد التحولات الدلالية التي تطرأ عليها.

المطلب الثالث: دراسة التحوّل الدلالي للكلمة المفتاحية:

يرتبط التحوّل الدلالي عند إيزوتسو بجملة الأفكار التي تطرحها النظرية السياقية عند حديثها عن أثر السياق في المعنى ، وإذا كانت هذه النظرية تعطي تقسيما رباعيا للسياق مشيرة إلى انقسامه إلى: سياق

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص71.

[2]- يوضح "دي سوسير" هذه الفكرة قائلا: "يمكننا أن نبين النظام السنكروني واعتماد بعضه على بعض بأن نشبّه الجزء الأول بقذف شيء على سطح مستو. فعلمية القذف تعتمد بصورة مباشرة على طبيعة الشيء الذي يقذف . ومع ذلك فهي تختلف عنه . لأن الشيء كيان مستقل عن عملية القذف، وإلا لما وجد علم خاص بالمقذوفات. ولاكتفينا بدراسة الأجسام وحدها" (انظر دي سوسير، محاضرات في علم اللغة العام، ص105).

[3]- يقول دي سوسير في ذات الشأن: "فالمقطع الطولي يرينا الأنسجة التي تؤلّف النبات والمقطع المستعرض (العرضي) يرينا ترتيب الأنسجة على سطح معين. ولكن المقطع الثاني يختلف عن الأول لأنه يبيّن بعض العلاقات (الانسجة التي لا نستطيع فهمها إذا نظرنا إلى المستوى أو المقطع الطولي" (أُنظر دي سوسير، محاضرات في علم اللغة العام، ص105، 106).

[4]- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص73.

لغوي، وعاطفي، وموقفي، وثقافي[1] فإن "إيزوتسو" يركّز في تحليله على السياق الثقافي حيث يقول: "وإذا تكلّمنا بتعابير أعم، فإن من المعرفة الشائعة أن الكلمات إذا نزعت من تراكيبها التقليدية الثابتة، وأدخلت في سياق جديد مختلف كليا، فإنها تميل إلى التأثّر جوهريا بهذا الانتقال بالذات، وهذا ما يعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات"[2]. فانتقال الكلمات من تراكيبها التقليدية في الجاهلية إلى سياق جديد مع ظهور الإسلام جعلها عرضة لجملة التغيّرات والتحوّلات الدلالية على مستوى البنية الثقافية.

– المصطلحات من المنظومة الجاهلية إلى المنظومة القرآنية:

يرى "إيزوتسو" أن ألفاظ القرآن الكريم كانت متداولة في البيئة العربية الجاهلية، وأن هذا الأمر يشمل الكلمات المفتاحية القرآنية بما في ذلك كلمة "الله" في حد ذاتها حيث يقول "إيزوتسو": "ولا بد أن نلحظ أن هذا لم يكن يعني مجرّد تغيّر في تصور العرب لطبيعة الله فقط،، بل عنى أيضا تغيّرا جذريا عنيفا لكل النظام المفهومي ... ذلك أن نظاما توحيديا ذا مركزية إلهية قد تأسس للمرة الأولى في تاريخ العرب، نظام يحتل مركزه الإله الواحد الوحيد بوصفه المصدر المتفرد لكل الأنشطة الإنسانية، ولكل أشكال الكينونة والوجود في الحقيقة"[3]، وعليه فإن الكلمات القرآنية بوجه عام؛ والمفتاحية منها بوجه خاص هي ذات الكلمات التي كانت متداولة في القرن السابع ميلادي في البيئة العربية، وأن ما جد في واقع الأمر هو دخول هذه الكلمات ضمن شبكة مفهومية جديدة تماما وهذا من أسرار الأسلوب القرآني.

ما يطرحه إيزوتسو يتقاطع في الكثير من جزئياته مع ما يطرحه "الشاطبي" ضمن ما يصطلح عليه بمعهود الأميين في الخطاب؛ حين يقول: "لابد في فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمّ عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على مالا تعرفه، وهذا جار في الألفاظ

[1] – أُنظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 69.
[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 35.
[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 37.

والمعاني والأساليب"،[1] فشمول هذا الأمر للألفاظ يظهر من خلال تأكيد القرآن الكريم على أنه باللسان العربي المبين، بل إن هذا الكلام ينسحب على الحروف التي تتشكّل منها الآيات القرآنية، وهذا إذا أخذ بعين الاعتبار تفسير الحروف المقطّعة على أنها تعدّ إعلاما بالحروف التي يتركّب منها هذا الكلام والتي كانت معروفة بالأساس عند العرب و على الرغم من ذلك عجزوا عن الإتيان بمثله[2]، فالقرآن الكريم لم يأت بألفاظ مستغربة أو غير معهودة؛ بل جاء وفق المرجعية اللغوية التي كان يرجع إليها العرب.

ويظهر اهتمام "إيزوتسو" بدراسة التحوّلات الدلالية للكلمة من خلال دراسة كلمة "التقوى" فهي في معناها الأساسي تدلّ على دفاع الكائن الحي – سواء كان إنسانا أو حيوانا – عن نفسه في مواجهة قوة مدمّرة آتية من الخارج، وتبقى هذه الكلمة محافظة على معناها في النظام المفهومي الإسلامي ولكنها تكتسب دلالات جديدة بفضل دخولها في حقل دلالي محدد مؤلّف من مجموعة من المفهومات الأخرى التي ترتبط بالإيمان والاعتقاد، ولكن ذلك لا يتم مباشرة، وإنما بعد أن تمرّ بمرحلة وسطى يعبر عنها "بالخوف من العقاب الإلهي في يوم الحساب"، ليقصد بها في نهاية المطاف الورع الشخصي، الصافي والبسيط"[3]. ورغم كون دلالة التقوى على الورع الشخصي ليست دقيقة بما فيه الكفاية؛ خاصة أن الخوف من عقاب الله هو المعنى النهائي للكلمة، إلا إن ذلك لا يُفقد الفكرة التي طرحها "إيزوتسو" مشروعيتها من حيث المبدأ العام حتى وإن لم يوفّق في اختيار المثال المناسب لها.

نجد هذا الاهتمام أيضا في دراسته للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم من خلال دراسة أنماط التحوّل الدلالي لمفهوم الكرم، والشجاعة، والصبر، فعلى سبيل المثال يعتبر "إيزوتسو" أن الكرم كان عاطفة السائدة عند العرب، وقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يتصف بصفة الكرم أيما اتصاف، ولكن التحول الدلالي الذي طرأ بفعل دخول مفهوم الكرم في المنظومة الأخلاقية القرآنية يتلخص في

[1] – ذكرت عربية القرآن في 11 موضعا في القرآن الكريم (النحل: 3، الشعراء: 95، فصلت:44، يوسف: 2، الرعد: 37، طه: 113، الزمر: 28، فصلت: 3، الشورى: 7، الزخرف: 3، الأحقاف: 12) وارتباطها باللسان ارتباط واضح فيما عدا آية الرعد إذ تدل على علاقة اللغة بالفكر من خلال قوله تعالى: (وكذلك أنزلناه حكما عربيا). (أُنظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، د.ط، (القاهرة، مصر،دار الكتب المصرية، 1364هـ، ص456).

[2] – أُنظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص166، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص1387.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص42.

كون هذه المنظومة قد أنكرت كل قيمة لأفعال الكرم إذا كان باعثها المباهاة والتفاخر، أي: الكرم من أجل الكرم، وركّزت على أن الكرم ليس مهما في حد ذاته، بل إنه يكتسب أهميته من الباعث على فعله؛ وهو الباعث الديني الإيماني[1]، وبذلك أخرجته من كونه عاطفة فرضتها ظروف اجتماعية وطبيعية القاسية التي كانت تتسم بها البيئة الجغرافية الصحراوية؛ إلى خلق سامٍ له بواعثه الإيمانية التي تجعل من الاتصاف به أمرا يرتبط بمصير الإنسان في الآخرة، فكل هذه المعاني خضعت للتحوّل الدلالي بعد انخراطها في المنظومة الجديدة، وإذا كانت هذه المنظومة القرآنية الجديدة قد وسّعت من دلالة مفهوم التقوى فإنها في المثال الثاني قد ضيقت من دلالة الكرم، ونبذت كل أشكاله القائمة على المفاخرة والرياء، وأنزلتها إلى منزلة أدنى تتنافى في جوهرها مع حقيقة الإيمان، بعد أن كانت مركبا أساسيا لفكرة العربي عن الكرم قبل الإسلام.

2- القراءة المقارنة مع الشعر الجاهلي:

من أجل أن يؤسس "إيزوتسو" تحليله لقضية التحوّل الدلالي تأسيسا علميا استند إلى الشعر الجاهلي، على أساس إنه يمثّل نظاما يمكن من خلاله المقارنة الدلالية للوصول إلى نتائج متعلقة بالتحوّل الدلالي للكلمات القرآنية، وفي هذا يقول "إيزوتسو": "وما دام معجم الشعر الجاهلي وفقا للترتيب الزمني سابقا لمعجم القرآن، فإن المقارنة بينهما ستكون مثمرة بكل تأكيد، ونحن نتوقّع أن تلقي هذه المقارنة ضوءا كاشفا على المعنى الأساسي الأصلي لبعض المصطلحات المفتاحية التي نجدها في القرآن... ستمكّننا أن نرى بالضبط كيف برزت الأفكار الجديدة وكيف تحوّلت الأفكار القديمة في الجزيرة العربية، في تلك المرحلة الممتدة من الجاهلية المتأخرة إلى العصر الإسلامي الأوّل"[2]، ولا شك أن هذا ينسجم مع ما طرح في هذا الشأن حول ضرورة العودة فيما أشكل من القرآن إلى الشعر العربي، ومن ذلك قول ابن عباس: " الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"[3]، ومن أجل تحقيق ذلك فالأمر لا يقتصر على غريب القرآن، بل يتعداه إلى

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص151-156.

[2] - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص56، 57.

[3] - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص847.

كون الشعر الجاهلي مرجعية لغوية شاملة للكثير من كلمات القرآن انطلاقا من معهود العرب في الخطاب "كي ما لا يقع فيه الشطط في التأويل والفهم"[1] على أساس كونه إطارا مرجعيا للدلالة التي تساهم في فهم معاني القرآن.

يظهر "إيزوتسو" تمكّنا عاليا من فهم أشعار الجاهليين، والاستشهاد بها، وحسن توظيفها في الكشف عن المنظومة العقائدية والأخلاقية للمجتمع الجاهلي، ولكن الدكتور هلال محمد جهاد مترجم كتاب "الله والإنسان في القرآن" عاب عليه اعتماده على بعض دواوين غير محققة مما جعله يستشهد بأبيات غير ثابتة النسبة لأصحابها ويعبر عن ذلك قائلا: "يعتمد إيزوتسو في توثيقه الأبيات الشعرية التي يستشهد بها على دواوين ومجموعات شعرية متفاوتة القيمة من حيث علمية التحقيق، ومنها ما ليس محققا، وهو معذور في ذلك، إذ إن كثيرا من النشرات العلمية (المحققة) للدواوين الجاهلية لم تكن قد ظهرت بعد وقت تأليفه للكتاب."[2] ، لا شك أن هذا الأمر قد يؤثر على عملية التحليل والملاحظ أن ذلك يتعلّق في مجمله بأشعار عنترة بن شداد التي اعتمد فيها على نشرية غير محققة[3] ولكن ذلك لا ينقص من أهمية الفكرة في حد ذاتها، إذ إن الشعر الجاهلي هو المدونة الوحيدة والمتكاملة التي بإمكانها أن تعطي تصوّرا واضحا للمنظومة العقائدية والأخلاقية للمجتمع الجاهلي، لينطلق منها بعد ذلك لدراسة التطورات الدلالية التي أحدثها القرآن الكريم على المفهومات الأخلاقية الجاهلية.

[1] – محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة الترتيل، العدد الثاني بعنوان (خصائص النص القرآني وآفاق القراءة)، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، (سبتمبر 2014م)، ص77.

[2] – تقديم كتاب توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص15.

[3] – انظر استشهادات إيزوتسو بأبيات من شعر عنترة على سبيل المثال وتعليق المترجم في هامش: كتاب الله والإنسان في القرآن ص146، 147.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي على مستوى النظام المفهومي:

إن الكلمات القرآنية في تحليل "إيزوتسو" ليست عبارة عن كيانات مستقلة معزولة بمعناها، إذ تشكّل في النهاية نظاما مفهوميا تعتبر دراسته ذات أهمية بالغة لفهم القرآن الكريم، ولكن هذه الدراسة لا تقتضي بالضرورة الدراسة المفرداتية لكل الكلمات القرآنية، بل ترتكز بالأساس على الكلمات المفتاحية التي تحدد ميزة النظام ككل، هذا النظام الذي يعد إطارا مفهوميا تنضوي تحته كل الكلمات المفتاحية وترتبط فيما بينها من خلال جملة من العلاقات الدلالية، وعليه فإن "التحليل الدلالي ليس مجرد تحليل بسيط للبنية الشكلية لكلمة ما بدراسة أصلها وتاريخها، وإنما هو تحليل لشبكة من الترابطات الدلالية لأن الكلمات تقدّم نفسها بوصفها نظاما معقدا يموج بالحياة وبالعلاقات والتشابكات"[1]، ولذلك ستحاول الدراسة تسليط الضوء على أهم الإجراءات المنهجية التي اعتمدها "إيزوتسو" في بيان النظام المفهومي للقرآن الكريم، والذي ينقل تحليله من المفردة القرآنية إلى دراسة الارتباط الدلالي بين الكلمات القرآنية ، وهذا ما يشكل في النهاية نظاما مفهوميا يشتمل على جملة من العلاقات الدلالية.

المطلب الأول: دراسة الشبكة المفهومية للقرآن:

يهدف "إيزوتسو" من خلال هذا الإجراء إلى إبراز الارتباطات المختلفة التي تجمع الكلمات المفتاحية داخل نظام جامع، إذ لا يمكن النظر إليها على أنها مفهومات فردية منظورا إليها بعيدا عن النظام العام الذي يعتبر بنية متكاملة تندمج فيها كل هذه الكلمات، وتعبّر بعد ذلك عن رؤية قرآنية للعالم، ولمعرفة كل ذلك يقترح "إيزوتسو" جملة من الإجراءات المنهجية بغية دراسة هذه الارتباطات.

1- المعنى العلائقي (السياقي):

إذا كانت وظيفة المعنى الأساسي الوضعي هي الكشف عن النواة الأساسية للكلمات المفتاحية فإن المعنى السياقي العلائقي هو الذي يعطي للكلمة طابعا دلاليا مميّزا، وفي هذا يقول "إيزوتسو": "فإن

[1] – خديجة حاج مدني، مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن، مجلة العلوم الإجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، الجزائر، (العدد 22، جوان، 2016م)، ص119.

الكلمة في السياق القرآني المتميّز يجب أن تفهم في ضوء هذه المصطلحات المترابطة، وأن هذا الترابط وحده يعطي كلمة (كتاب) طابعا دلاليا مميزا جدا، أعني بنيةَ معنىً خاصة ومعقّدة ما كانت الكلمات لتكتسبها لو أنها بقيت خارج هذا النظام"[1]، ومن هنا فإن كلمة كتاب ترتبط بعلاقات صميمية مع كلمات قرآنية أكثر أهمية منها مثل: الله ، الوحي، التنزيل، النبيء، أهل في تركيب (أهل الكتاب)، وبذلك يصبح المعنى العلائقي معنىً إضافيا يضاف إلى المعنى الأول باتخاذ الكلمة موقعا خاصا في النظام المفهومي[2]. وهذا ما يؤدي إلى اختلاف معانيها تبعا لاختلاف سياقات ورودها.

إن المعنى العلائقي الذي يربط بين المصطلحات المفتاحية يقوم على أساس التراسل الدلالي فيما بينها، وفي المثال السالف الذكر فإن كلمة كتاب ترتبط في القرآن الكريم بكلمات كثيرة تختلف حسب أهميتها في النظام المفهومي القرآني، فهي ترتبط بلفظ الجلالة "الله" في تعبيرات عديدة مثل (كتاب الله) كما ترتبط بكلمات أخرى مثل: التنزيل والنبي، والتي تمثل بدورها جزءا من البنية العميقة للقرآن الكريم، ودراسة العلاقات الدلالية بين هذه المصطلحات على أساس إنها تمثّل الخطاب الرئيس في القرآن الكريم.

كما إن كلمة كتاب ترتبط مع كلمات أُخَر ذات تركيب خاص، وهي المصطلحات التابعة أو ما يعبّر عنه بالبنية الحافة أو السطحية، ومن ذلك ارتباط كلمة الكتاب بأهل الكتاب وهم اليهود والنصارى، وغالبا ما يكون هذا الترابط من خلال أنماط معينة كالتجاور والعطف والمفعولية، وإذا كان "إيزوتسو" أعطى لذلك مثالا واحدا وهو التجاور في لفظ أهل الكتاب فإن ذات الكلمة (كتاب) تتصل بكلمات أخرى من خلال أنماط أخرى مثل: الفرقان – شقاق – خاسرون – اختلاف...وميزة هذا التحليل تظهر من خلال قدرته على كشف النظام المفهومي للقرآن الكريم من خلال تحديد علاقة التراسل الدلالي، والتي تجعل من الشبكة المفهومية نسيجا متكاملا[3]. وعليه؛ فالمعنى العلائقي أخرج دلالة كلمة (كتاب)

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص45.

[2] – أحمد الجبوري، الحقول الدلالية وأثرها في تحليل الخطاب القرآني عند توشيهيكو إيزوتسو، مجلة القادسية، جامعة المثنى، الكويت (2019م)، ص165.

[3] – عبد الرحمن الحاج، المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني، ص113.

من معناها المجرد الذي ينصرف إليه الذهن عند سماعها، إلى معان أخرى يفهمها القارئ من خلال ربطها بسياقات مختلفة واستعمالات خاصة في القرآن مما أكسب هذه الكلمة دلالات جديدة.

ويبيّن إيزوتسو كون "المعنى العلائقي" يغطي على دلالة المعنى الأساسي الذي يعتبره مفهوما منهجيا فحسب، ويظهر ذلك من خلال تحليله الدلالي لكلمة (ساعة) في القرآن الكريم حيث يقول: " إن كلمة ساعة بذاتها وافية تماما لنقل كل ما ينبغي أن يكون مفهوما ضمنيا كأمر أخروي، إذا ما عرف فقط أنها قد استعملت لا بمعناها الأساسي، بل معناها الذي يميّز هذا الحقل الدلالي. إن ما يحدث عادة هو أن القوة المحوّلة للنظام الكلي تعمل على الكلمة بقوة كبيرة. حتى أن هذه الأخيرة تكاد تنتهي إلى أن تفقد معناها المفهومي الأصلي كليا"[1] بمعنى آخر إن انخراط الكلمة ضمن النظام المفهومي القرآني يجعل منا نتعامل مع كلمة على إنها كلمة جديدة، وذلك من خلال بيان معناها الذي تبلور انطلاقا من علاقتها بغيرها من المصطلحات القرآنية الأخرى في ذات الحقل الدلالي، ولا شك أن هذا المعنى يقترب كثيرا مما طرح في المنجز التراثي الإسلامي عند "الجرجاني" من خلال فكرة "معنى المعنى" وكذلك من خلال ما طرحه الشاطبي عندما تحدث عن "المعنى التبعي" في مقابل "المعنى الأصلي" الذي سبقت الإشارة إليه في معرض تحليلنا للمعنى الأساسي عند إيزوتسو.

يلاحظ إن "إيزوتسو" يهتم بالمعنى السياقي ويعتبره أكثر أهمية من المعنى الأساسي القائم على الجذر اللغوي، وهو في ذلك ينطلق من المبدأ العام للغات يتعلق بأصول الكلمات، فاللغة الإنجليزية تركّز كثيرا على المتداول والشائع عند الناس حتى ولو كان خاطئا من الناحية اللغوية، وتهمل غير المتداول حتى ولو كان صحيحا وموافقا لقواعد اللغة، ولكن هذا الأمر قد يختلف مع اللغة العربية على اعتبار كونها لغة اشتقاقية أو تصريفية "وهي التي تدل على السوابق واللواحق والتغييرات الداخلة في بنية الكلمة"[2] واللغة العربية تركّز كثيرا على التغيرات التي تطرأ على الكلمة من أجل تشكيل دلالات جديدة، ولهذا فهي تعتمد اعتمادا كبيرا على الجذر اللغوي الذي تشتق منه بعد ذلك كلمات متقاربة المعنى ومتعددة الصيغ،

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص46، 47.

[2] – ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، ط8، (القاهرة، مصر،دار عالم الكتب، 1998م)، ص56.

وهذا بخلاف اللغات الأخرى خاصة منها الهندوأوروبية التي تعد لغات إلصاقية[1] بالأساس، فاللغة العربية لغة اشتقاقية تصريفية ولذا فإنه لا غنى فيها عن وجود الجذر اللغوي من أجل معرفة معناها، وعلى هذا الاعتبار تأسست المعجمية العربية انطلاقا من الجذر اللغوي الذي يتعدى كونه مفهوما إجرائيا إلى عدّه أساسا متينا للوصول إلى معنى جامع للمادة اللغوية على اختلاف اشتقاقاتها.

يستعمل "إيزوتسو" الجذر اللغوي على إنه المحدد للمعنى الأساسي، والذي يعتبره مفهوما إجرائيا، ولكنه بذلك يحدث قطيعة دلالية بين المعنيين الأساسي والسياقي، وقد أكّدت الدراسات اللغوية قديما[2] وحديثا[3] أن الدلالات القديمة لا تزال قائمة في المفردات القرآنية؛ وإن بدا لنا غير ذلك وفي هذا المعنى يقول الدكتور حسين البكري: "ونحن لو تجاوزنا الألفاظ الإسلامية وما يتصل بها لوجدنا الألفاظ التي أصابها تطوّر دلالي أو أصابت حظا من تطوّر الدلالة ألفاظا قليلة، ولوجدنا أن التطوّر الذي أصابته لم يخرج غالبا عن دلالتها الأولى وإنما نقلها، في محيط دلالتها الأولى، من معنى عام إلى معنى خاص"[4]، فالحديث عن دلالات جديدة للكلمات المفتاحية تفهم من السياق بعد دخولها في نظام مفهومي، ينبغي أن لا ينسينا ارتباط هذه الكلمات بالمعنى الأساسي الذي يدل عليه الجذر اللغوي والذي يبقى على الدوام مؤطرا لعملية الفهم مهما اختلفت سياقات ورود الكلمة.

[1] – اللغات الإلصاقية: هو تصنيف للغات على أساس تشكيلي (typological classification) فهي بخلاف اللغات التصريفية تعتمد هذه اللغات على إضافة لواحق منفصلة تتمتع باستقلالها وانفصالها في بعض المواقف كمورفيم حر (أُنظر ماريو باي، أسس علم اللغة، ص57.)

[2] – فقد ذهب الشريف المرتضى إلى أن المعنى اللغوي للمفردات بقي مستعملا في القرآن الكريم ولكنه يتحوّل من الخصوص إلى العموم مثلا، وبذلك يصبح المعنى خاصا بعد أن كان عاما ويقول في ذلك: " والصحيح أن ذلك يصحّ التعلّق به، لأن لفظ الصلاة في أصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة، ولم ينتقل بعرف الشرع عن هذا المعنى، وإنما تخصص، لأنه كان محمولا قبل الشرع على كل دعاء، في أي موضع كان، وفي الشريعة تخصص بالدعاء في ركوع وسجود وقراءة" وأعطى نظائر لهذه الفكرة في لفظتي الصيام والزكاة (انظر الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، د.ط، (طهران، إيران، 1347هـ)، ص355، 356.

[3] – أُنظر حسين محيسن ختلان البكري، المفردة القرآنية بين الجذر اللغوي والمعنى القرآني، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، العراق، المجلد 20، ج2، (2009م)، ص8.

[4] – مازن المبارك، نحو وعي لغوي، د.ط، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1979م)، ص121.

إن تصوّر "إيزوتسو" يلغي أي قيمة تذكر للمعنى الأساس فالكلمات القرآنية مثل كلمة الله على سبيل المثال بقيت محتفظة بمفهومها الأساسي؛ وهو المعبود المستحق للعبادة بواسطة أو بغير واسطة، ولكن المعنى العلائقي من خلال ارتباط هذه الكلمة بمنظومة إيمانية توحيدية، جعلها تدلّ على الإله الواحد الأحد المستحق للعبادة دون واسطة أو تراتبية وثنية.

2- التضاد المفهومي:

يتحدد معنى الكلمة في علم الدلالة وفق تصوّر أصحاب نظرية الحقول الدلالية من خلال معرفة محصِّلة علاقتها بالكلمات الأخرى في نفس الحقل المعجمي من أجل الكشف عن نظام العلاقات التي تربطها بكلمات أخرى، وأهم هذه العلاقات هي الترادف، الاشتمال أو التضمّن، علاقة الجزء بالكل، التضاد، التنافر، ويختار اللغوي من هذه العلاقات ما يساعده في تحليل مفردات لغة معيّنة[1]. ودراسة هذه العلاقات له أثر بالغ الأهمية في الكشف عن معنى النص.

يركز "إيزوتسو" في تحليله الدلالي على نوع خاص من هذه العلاقات وهو التضاد المفهومي[2] على اعتبار أن القرآن الكريم نظام عظيم ذو طبقات متعددة، يقوم على عدد من المتضادات المفهومية الأساسية، والتي يكوّن كل منها حقلا دلاليا مخصوصا، وعليه ينظر "إيزوتسو" إلى النظام المفهومي القرآني بأنه: "نظام معقد من المتضادات التي صيغ كل واحد منها من قطبين يقفان في مواجهة أحدهما الآخر، والقطب يؤشَّر دلاليا بما سمّيته بـ: الكلمة المركز، إن الرؤية القرآنية للعالم من وجهة نظر دلالية قابلة لأن تجسّد كنظام مبني على مبدأ التضاد المفهومي".[3] ويظهر ذلك بالخصوص في دراسته الأولى عن الله والإنسان في القرآن الكريم.

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص98.

[2] – تجدر الإشارة إلى أن التضاد المفهومي المقصود هنا هو التضاد بمفهومه الحديث المعروف في علم الدلالة، وهو وجود لفظين يختلفان نطقا ويتضادان معنى، ولا يقصد به المعنى المطروق عند القدماء وهو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين (انظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 191.)

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم، ص127.

يختلف إيزوتسو عن أصحاب نظرية الحقول الدلالية في تركيزه على نوع واحد من العلاقات داخل المعجم وهو التضاد المفهومي، يقابله عدم اهتمام ببقية العلاقات مثل: الترادف، والاشتمال، وعلاقة الجزء بالكل، وعلاقة الجزء بالجزء، والتنافر، وهو بذلك يرى إن هذه العلاقات لا تؤدّي دورا حاسما في التصوّر القرآني بخلاف التضاد المفهومي، والذي يعد سمة مميزة ومبدأ عاما مهيمنا على النظام المفهومي القرآني ككل، ويظهر هذا المعنى عند "إيزوتسو"من العنوان في حد ذاته خاصة من خلال الصياغة التي اختارها العاكوب لترجمة الكتاب "بين الله والإنسان في القرآن"،[1] وهو بذلك يركّز على التقابل الأهم في المنظومة القرآنية بين الله الخالق والإنسان المخلوق، ويقوم هذا التقابل على أضرب مختلفة من العلاقات بين الله والإنسان وهي: العلاقة الوجودية، والعلاقة الاتصالية، وعلاقة الرب– العبد، والعلاقة الأخلاقية.

يظهر كذلك حضور التضاد المفهومي بصورة أقل في الدراسة الثانية "لإيزوتسو" – وهي "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن"– أثناء تحليله للمفهومات الأخلاقية الرئيسة في المنظومة المعرفية القرآنية، وذلك من خلال عرضه لجملة من الثنائيات المتضادة مثل: الإيمان والكفر، أصحاب النار وأصحاب الجنة، الصالح والسيئ، المعروف والمنكر، الخير والشر. ولكنه في هذه الدراسة يبدو أقل تمسكا بفكرة التضاد المفهومي خاصة حين تظهر الحاجة إلى إعمال علاقات أخرى في التحليل مثل علاقة الترادف حيث يقول: "يمكن أن نشير إلى القيمة الخاصة للمرادف في مسألة التحليل عندما تستبدل الكلمة (أ) بالكلمة (ب) في المقطع نفسه أو في النوع نفسه تماما من السياق اللفظي، سواء أكان مجال استخدامها أوسع أم أضيق من مجال الكلمة (ب)، يكون الاستبدال معينا لنا في دراسة الصنف الدلالي لأي من الكلمتين"[2]، ويعطي مثالا على ذلك في سياقات عديدة مثل: البأساء والضراء والسيئة، الذنب والخطيئة، الكفر والشرك، كما تظهر أيضا علاقة التضمّن عند تحليله لمفهوم الإيمان والإسلام؛ مستندا إلى توجيه القرآن الكريم للأعراب في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ (الحجرات: الآية 14)، والذي يدل على أن كل المؤمنين هم مسلمون بالضرورة، وأن

[1] – سبقت الاشارة إليه في الفصل الأول في معرض بيان أعمال إيزوتسو المترجمة.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص98.

العكس ليس صحيحا[1] على اعتبار أن الإسلام هو الخطوة الأولى في الدين، وكل المؤمنين هم مسلمون متصفون بالإيمان الذي رسخ بعد ذلك في القلب.

يمكّن بناء علاقة بين الكلمات المفتاحية بالاستناد إلى التضاد المفهومي من التعرف على الاتساق المعجمي داخل النص القرآني، بحيث تقوم العناصر المعجمية المتمثلة في الكلمات المفتاحية بتنظيم الفكرة وبنائها في النص قصد تقديم معلومات تفسّر الكلمات المفتاحية الأخرى المرتبطة بها مما يساعد على فهم النص وتحليله دلاليا، وإذا كان التضاد المفهومي في علم الدلالة هو مجرد وسيلة لغوية حجاجية إقناعية تضفي على النص شكلا جماليا يعزز من اتساق النص، فإن "إيزوتسو" يعده وسيلة لغوية تكشف لنا الرؤية القرآنية للعالم[2] من خلال الترابطات التي تتشكل بين الكلمات في حقلها الدلالي.

إن التركيز على علاقة التضاد المفهومي في التحليل الدلالي يتنافى مع التحليل القائم على العلاقات النحوية داخل النص؛ والتي تهتم بها لسانيات النص والبحوث التداولية[3]، ذلك أنها تعنى بدراسة جوانب المعنى التي تهملها النظريات الدلالية[4]، وعلى هذا لأساس فإن "إيزوتسو" لم يتطرق إلى العلاقات النحوية الناظمة للنص، خاصة أن التحليل الدلالي ضمن نظرية الحقول الدلالية يعتبر أن الكلمات في المعجم ليست بحاجة إلى أدوات الربط، لأنها تتصف بالترابط فيما بينها من خلال أن بعضها يفسّر بعضا[5] وبهذا يكون الحقل الدلالي وسيلة من وسائل الربط الإحالي بين الكلمات المفتاحية على ضوء جملة من العلاقات فيما بينها، لتشكّل في النهاية بنية مترابطة الأجزاء.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص312.

[2] – أحمد الجبوري، الحقول الدلالية وأثرها في تحليل الخطاب القرآني عند توشيهيكو إيزوتسو، ص161.

[3]- التداولية: pregmatics ويسمّها محمد يونس علي علم التخاطب، وهي دراسة كيف يكون للقولان معان في المقامات التخاطبية" وهو بذلك يميّز عن علم الدلالة الذي يدرس المعنى وفقا للوضع فقط، وبمعزل عن السياق، والمقامات التخاطبية (أُنظر محمد يونس علي ، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بنغازي، ليبيا، 2004م، ص13).

[4] – محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، مكتبة الآداب، ط1، 2011القاهرة، مصر، ص12.

[5] – أحمد الجبوري، الحقول الدلالية وأثرها في تحليل الخطاب القرآني عند توشيهيكو إيزوتسو، ص161.

المطلب الثاني: دراسة بنية الحقل الدلالي:

ينظر إيزوتسو إلى الحقل الدلالي على أنه قطاع متكامل من المادة اللغوية؛ معبّر عن مجال معين من الخبرة، والقول بأن الحقل الدلالي قطاع متكامل يدل على كونه بنية مستقلة بذاتها يمكن تحديد مكوناتها وخصائصها التي تميّزها عن غيرها، وعليه فإن دراسة البنية الدلالية تهدف إلى كشف البنية الداخلية للحقل الدلالي والعلاقات التي تربط الكلمات المفتاحية داخله، بالإضافة إلى معرفة العلاقات الكامنة بين الحقول الدلالية المختلفة، كما إن ذلك يمكّن من فهم أهم الفروق بين الحقل الدلالي والمعجم اللغوي؛ إذ يعد هو الآخر قطاعا متكاملا من المادة اللغوية.

1- المعجم اللغوي والحقل الدلالي:

لقد بيّن "إيزوتسو" المراد بالمعنى المعجمي لا يقصد به المفهوم الشائع للكلمة بوصفه قاموسا يضم كلمات مرتبة بدقة وفق نظام معين،[1] ولكنه يريد أن يبيّن مفهوم المعجم وفق تصوّر علم الدلالة الحديث باعتباره اللغة التي يكتسبها الفرد عن طريق معرفة المفردات الخاصة التي تؤثر في تشكيل الخطاب وبنائه، وبذلك يكون المعجم متجاوزا للمفردات ولكنه لا يبلغ إلا بها، كما إن المفردات لا تكون إلا بوجود المعجم؛ لأنها تعد عينة منه وعددها قابل للإثراء والازدياد والافتقار[2]، ولذلك فالمعجم عنده "ليس مجرد مجموعة تكونت مصادفة من عدد كبير من الكلمات التي اجتمعت معا بلا نظام أو أساس، وكل كلمة تقف بمفردها دون أية علاقة جوهرية مع غيرها، بل على العكس إن الكلمات توجد مترابطة بعضها مع بعض في علاقات معقّدة"[3] ، وهذه العلاقات المعقدة تشكل عددا من القطاعات المتكاملة بفعل جملة من الارتباطات بين الكلمات المفتاحية سماها قبل ذلك الحقول الدلالية.

وعلى هذا الأساس يناقش "إيزوتسو" العلاقة القائمة بين المعجم اللغوي والحقل الدلالي، فإذا كان الحقل الدلالي عبارة عن مقاطع شكلتها العلاقات المختلفة بين الكلمات المفتاحية؛ فإن كل حقل يمثّل

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص55 (هامش).

[2] – أحمد عزوز، الأصول التراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.ط، (دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م)، ص9.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 55.

مجالا مفهوميا مستقلا نسبيا؛ يشبه من حيث بنيته ووظيفته المعجم اللغوي، وعليه فإن التعبير بالنسبية يدلّ على نسبية الحكم عليهما بالاختلاف أو التشابه، إذ إنه من الناحية الجوهرية لا يمكن أن يكون هناك اختلاف ذو بال بينهما[1]، فالحقل الدلالي لا يختلف عن المعجم اللغوي من حيث التنظيم، فهو أيضا كتلة كاملة من كلمات مرتبة في نمط دال ممثل لمنظومة من المفهومات؛ تتسم بالترتيب وفقا لمبدأ التنظيم المفهومي.

إن العلاقة التي تربط بين المعجم القرآني والحقل الدلالي هي علاقة العموم والخصوص المطلق والتي من شأنها أن تجعل من الحقل الدلالي جزءا من المعجم اللغوي، وفي هذا يقول "إيزوتسو" : "إن المعجم يتضمن عادة عددا من القطاعات، أي أن المعجم، بوصفه حقلا أوسع ينقسم إلى عدة حقول خاصة، إلا أن كل واحد من هذه الحقول كقطاع منظم من المعجم مؤهل بنفسه تماما لأن يدعى معجما، إذا كان واسعا كفاية كي يعامل كوحدة مستقلة، إلا أننا عندما نعدّه جزءا خاصا من كل أوسع منه، فإننا نميّزه عنالأخير بتسميته (حقلا دلاليا)"،[2] ولتوضيح هذا المعنى يستعين "إيزوتسو" بالخطاطة التالية:

تمثّل الدائرة بالخط المتقطع المعجم اللغوي في حين تمثل الخطوط المنحنية داخله الحقول الدلالية، أما النقاط فيه فهي الكلمات المفتاحية في كل حق دلالي، وعليه فالحقل الدلالي منظورا إليه في ذاته وبالنظر إلى بنيته هو معجم لغوي مصغّر، يخضع لنفس الأسباب والقوانين التي تشكّل بنيته ، ولكن إذا نظرنا فيه على أساس كونه جزءً من كل وهو المعجم اللغوي، فإننا نعطيه تسمية الحقل الدلالي خاصة وإن هذه

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 55.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 55

التسمية تدل على وجود علاقة بين الكلمات المفتاحية داخل الحقل الدلالي الواحد، كما إنها ترتبط بكلمات مفتاحية أخرى في ذات الحقل قريبة منها ؛كما هو موضّح في الخطاطة.

يناقش "إيزوتسو" في ذات السياق قضية الرؤية الاعتبارية للمعجم القرآني، فهل ينظر فيه على أساس كونه حقلا دلاليا محددا داخل كل أوسع وهو معجم اللغة العربية في ذلك العصر؟ أو إنه نظام فرعي ضمن كل هو المعجم اللغوي؟، ويجيب عن ذلك إنه لا بد من استصحاب الأهمية الثقافية للمعجم القرآني لئلا نتجاهل العلاقة الأساسية التي يرتبط فيها المعجم اللغوي القرآني مع قطاعات دالة أخرى ضمن المعجم الكلي للغة العربية، ويعد الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام أحد أهم هذه القطاعات الدلالية، إذ يشترك شعراء الجاهلية بصورة كلية والشعراء المخضرمون بصفة جزئية مع القرآن الكريم في مقدار مهم من الكلمات المفتاحية[1]، ولكن معجمهم اللغوي ونظرتهم إلى العالم مبنيان على تصوّر مختلف للحياة عن ذلك التصور الذي يشير إليه القرآن، ويشير "إيزوتسو" لاحقا إلى توظيف مصطلح المنظومة المفهومية (Concepual System) والمعجم اللغوي (Vocabulary) من دون تمييز بينهما إذ يعبّر المعجم عن الجانب اللغوي وتعبّر المنظومة المفهومية عن الجانب المفهومي.

إن خصوصية المعجمية القرآنية شغلت الفكر اللغوي قديما وحديثا، وذلك بالنظر في الثراء الذي يميّز المعجم القرآني، وتطورت مقاربات توصيف هذه المعجمية بين اعتبار المعيار المعنوي واللفظي والموضوعي[2]، ولكن هذه المقاربات بقيت بعيدة كل البعد عما يطرحه "إيزوتسو" في سبيل دراسة المعجم القرآني، إذ إنه يركّز على الجانب المفهومي في القرآن أي كلمات المعجم القرآني التي تؤثّر في النظام المفهومي، ولا يهتم بالدراسة المفرداتية للبنية الكلية لهذا المعجم، بل يقصد الدراسة التحليلية النظامية للكلمات الأكثر أهمية فقط.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص56.

[2] – محمد بن علي الغامدي، المعاجم القرآنية (نشأتها، أهميتها، أنواعها)، مجلة بحوث كلية الآداب، العدد 30، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص615.

لعل الفائدة المرجوة من عدّ المعجم القرآني قطاعا منفصلا عن المعجم اللغوي العربي لا تقتصر فقط على دراسة بنيته الدلالية، بل إنها تسهّل عملية المقارنة مع القطاع الدلالي الآخر السابق زمنيا للقرآن وهو الشعر الجاهلي وفي هذا يقول "إيزوتسو": في هذين النظامين المفهوميين الرئيسين لكل من العصر الجاهلي والقرآن، حتى العناصر المشتركة تنتمي بشكل عام إلى مجالي تفكير مختلفين كليا، وهذا يعني ببساطة أن الكلمة نفسها تتخذ قيمة دلالية مختلفة تماما وفقا لما تنتمي إليه من هذا النظام أو ذاك، وما دام معجم الشعر الجاهلي وفقا للترتيب الزمني سابقا لمعجم القرآن، فإن المقارنة بينهما ستكون مثمرة بكل تأكيد"، ويتجلى من جديد توظيف "إيزوتسو" لثنائية علم الدلالة الآني والتعاقبي، إذ إن وظيفة علم الدلالة الآني هي فهم بنية الخطاب داخل المعجم القرآني، في حين يعمل علم الدلالة التعاقبي على فهم تطوّرات هذا الخطاب بين منظومتين متعاقبتين وهما: القرآن الكريم والشعر الجاهلي، وبدرجة أقل أشعار المخضرمين الذين عاصروا نزول القرآن الكريم.

إن الرؤية النسبية للمعجم اللغوي والمعجم القرآني تحيل إلى إمكانية وجود معاجم أخرى ثانوية داخل المعجم القرآني في حد ذاته إذ يعتبر إيزوتسو أن المعجم اللغوي ليس بنية ذات طبقة واحدة، فهو يشتمل على عدد من المعاجم اللغوية الثانوية الموجودة بعضها إلى جانب بعض؛ مع وجود نقاط اشتراك بينهما، وخاصة وإن الشبكة المفهومية التي تقوم عليها التعابير الأخلاقية في القرآن الكريم واحدة من هذه المعجمات المستقلة نسبيا، كما إنها مؤلّفة في حد ذاتها من جملة من المعاجم اللغوية الثانوية المستقلة نسبيا هي الأخرى، يظهر في كل منها رؤية خاصة إلى العالم، وعلى هذا الأساس "يمكن القول من وجهة نظر دلالية إن الدستور الأخلاقي أو مجموعة القوانين الأخلاقية قطاع من هذا العالَم المفسَّر على نحو مليء بالدلالة"[1]، فالرؤية الأخلاقية في القرآن الكريم يمكن أن يتوصل إليها من خلال تحديد الكلمات المفتاحية ذات الطبيعة الأخلاقية، وبذلك يتمكّن الدارس من خلال دراسة هذه الكلمات من تحديد هذه الرؤية الأخلاقية.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص58.

لقد ركّز إيزوتسو على قضية المعجم اللغوي على أساس كونها أحد أهم المخرجات العملية لنظرية الحقول الدلالية في العصر الحديث بالخصوص؛ وإن كان له امتداد في الدراسات اللغوية الحديثة، خاصة وأن دراسة معاني الكلمات وفق هذا الأساس يمكّن في ذات الوقت من دراسة نظام التصورات، للحضارة المادية والروحية السائدة، وكذا دراسة التقاليد والعلاقات الاجتماعية، بالإضافة إلى دراسة التطوّرات والتغيّرات في رؤية العالم[1]، ولا شك أن لهذه النظرية مشكلاتها المعرفية التي لابد من الوقوف عندها، ولكن المشكل الأساس الذي يهمّنا في دراسة المنهج المتعلق بالدراسة الدلالية للقرآن الكريم يكمن في عدم إمكانية حصر الحقول الدلالية، كما إن الاقتصار على حقول محددة يبقى عملا اجتهاديا خالصا يطرح عدة تساؤلات حول مدى شمولها لخطاب القرآن الكريم، خاصة وإن الخلاف كان ولا يزال قائما حول الحقول والقطاعات الدلالية التي توضع تحتها الكلمات العادية، وهذا الأمر تزداد أهمية ضبطه والتقعيد له علميا عندما يرتبط الأمر بالقرآن الكريم، الذي يمتاز بالقداسة والخصوصية من حيث كونه كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

2- الكلمة الصميمية (الكلمة المركز):

يرتبط مفهوم (الكلمة – المركز) عند "إيزوتسو" بالحقل الدلالي الذي ينتمي إلى مستوى آخر من مستويات الدراسة الدلالية عنده، ولكن تحديد مركزية كلمة مفتاحية ضمن حقل دلالي لا يمكن أن يتم إلا بالانتباه للبنية الخاصة لكل كلمة مفتاحية بمفردها، وعلى هذا الأساس يعد هذا المفهوم مصطلحا تقنيا عند "إيزوتسو" يستعمله عند عزل الحقول الدلالية، ويعرفه أنه: " كلمة مفتاحية مهمة بصورة استثنائية تبيّن مجالا مفهوميا معينا ومستقلا نسبيا، وتحدده؛ أعني (حقلا دلاليا بمصطلحاتنا)، ضمن الكل الأكثر سعة للمعجم... أي أنها مركز مفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم يشتمل على عدد محدد من الكلمات المفتاحية"[2] وتتوسط (الكلمة – المركز) الحقل الدلالي وتؤثر في دلالته.

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص113.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص58، 59.

لعل أبرز الجهود التفسيرية التي حاولت أن تبحث عن مركزية الكلمة في النص القرآني تلك التي قام بها "برهان الدين البقاعي" في البحث في الدلالة الواصلة بين اسم السورة ومضمونها، وذلك بناء على اعتبار أغلب أسماء السور مفردات قرآنية مفتاحية[1]، ونجد ذلك في مستهل تفسيره لسورة الفاتحة حين يقول: "اسم كل سورة مترجم عن مقصودها لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسماه عنوانه الدال إجمالا على تفصيل ما فيه"،[2] والأمر المهم في كلامه كونه دالا على وعي الدرس التفسيري قديما بمركزية مصطلح بالذات مقارنة بغيره من المصطلحات الأخرى الواردة في السورة، والتي تمتلك هي الأخرى قدرا من الأهمية لكنها لا تبلغ درجة المركزية الذي يتفرّد به اسم السورة خاصة إذا لم تتعدد أسماؤها، ويضيف الزركشي في البرهان اعتبارات أخرى لأسماء السور غير التي أوردها البقاعي حين يعقد فصلا لبيان اختصاص كل سورة بما سميت، فيقول إن العرب: "يسمّون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها، وعلى هذا جرت أسماء سور الكتاب العزيز؛ كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لقرينة ذكر قصة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة فيها، وسميت سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها من كثير من أحكام النساء، وتسمية سورة الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها، وإن كان قد ورد لفظ الأنعام في غيرها"[3]، ولعل قول الزركشي أقرب إلى الصحة خاصة إنه راعى معهود العرب في الخطاب وطريقتها في التسمية، وهذا ما جعل العديد من الدارسين المعاصرين[4] لا يبدون تحمسا للرأي الذي ذهب إليه البقاعي، آخذين في الحسبان الاعتبارات الأخرى التي قدّمها الزركشي.

---

[1] – عبد الرحمن الحاج، المفردة القرآنية بوصفها أداة لتحليل الخطاب، ص 123.

[2] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، مصحيح وتعليق: محمد عبد الحميد،(القاهرة، مصر، دار الكتاب الإسلامي، 1969م)، ص19.

[3] – بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص170، 171.

[4] – هذا الرأي ذهب إليه محمد الغزالي في كتابه "نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم" حين يقول: " أسماء السور شيء غير موضوعاتها، فالموضوعات غالبا متشعبة مستفيضة، أما الأسماء فذات دلالات جزئية". وتبع الغزالي على هذا الرأي عبد الرحمان الحاج وسامر رشواني إذ يقول هذا الأخير: " قانون تسمية السورة لا صلة له بالنظام الكلي للسورة، وإنما يقوم على مسوغات مختلفة تتصل بالبعد الرمزي للسورة لا بقضايا السورة والبناء المعنوي الذي قد تطرحه" (انظر محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، ط1، (القاهرة، مصر،دار الشروق، 1995م)، ص70. وانظر كذلك سامر رشواني، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (دراسة نقدية)، ط1، (حلب، سوريا، 2009م،دار الملتقى)، ص325.

وإذا كان الوعي بمركزية بعض المصطلحات القرآنية عند البقاعي يتلخص في أسماء السورة من خلال دلالتها على معاني السورة ومقاصدها، فإن "إيزوتسو" يقصد مركزية مصطلح ضمن قطاع دلالي بعينه، ولا يقصد طائفة من القرآن كالسورة أو الجزء، ومن أجل ضبط هذا المفهوم المنهجي يناقش "إيزوتسو" المعيار الذي يحدد مركزية المصطلح مادامت الكلمات المفتاحية كلها مصطلحات مهمة، ويجيب عن هذا السؤال قائلا: "يجب أن نسلّم بإمكانية دخول عنصر الاعتباطية في اختيارنا، لكن ينبغي ألا ندع ذلك يجعلنا نتغاضى عن الفائدة المنهجية لمفهوم كهذا"[1] ويعطي مثالا بكلمة "إيمان" التي تنعقد حولها العديد من الكلمات المفتاحية ، ففي الجانب الإيجابي نجد كلمة مثل: (شكر) و(الإسلام) و(التصديق) و(الله)، وفي الجانب السلبي نجد كلمات نحو: (كفر) و(تكذيب) و(عصيان) و(نفاق)، وهذا الحقل يؤلف بذلك معجما صغيرا ضمن المعجم القرآني، كما يؤكّد "إيزوتسو" أن الكلمة المركز لحقل دلالي معين قد تظهر كلمة مفتاحية عادية في حقل دلالي آخر؛ أو العكس، ويبيّن ذلك بقوله: " مفهوم الكلمة المركز مفهوم مرِن ... فإن كلمة معينة إذا اختيرت لتكون (كلمة – مركز) في حقل دلالي معيّن، فإن هذا لن يمنع الكلمة نفسها من أن تكون كلمة مفتاحية اعتيادية في حقل أو حقول أخرى".[2] ويضرب لذلك جملة من الأمثلة من بينها كلمة الله التي تظهر كواحدة من الكلمات المفتاحية ضمن الحقل الدلالي الذي تعد فيه كلمة الإيمان كلمة مركزا، وترتبط كلمة الله بالإيمان من خلال المحدد النحوي (آمن بـ الله) في الوقت الذي لابد من اعتبارها الكلمة المركز الأعلى في القرآن الكريم كله، ولذلك من منطلق كون عالم القرآن هو ذو مركزية إلهية[3] وفق الرؤية القرآنية.

لعلّ أهم اعتراض يتبادر إلى الذهن عند طرح هذا المفهوم المنهجي هو القول باعتباطية الاختيار في تحديد معيار مركزية المصطلح، ورغم محاولته التخلص من مأزق الاعتباطية بتقديم جملة من المبررات؛ فذلك لن يزيل في حقيقة الأمرالإشكال الأساس في القضية، خاصة وإن من أهم المعايير النصية التي لا

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص59.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص59.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص61، 62.

بد من استحضارها عند التعامل مع القرآن الكريم معيار القصدية ،[1] كما إن الحكم بالاعتباط لا يحلّ مشكلة معايير اختيار الكلمة المركز بل قد يزيد من حيرة القارئ، إذ إن الاعتباطية في مجال علاقة الدال بالمدلول لها ما يبررها علميا، و لكنها تصير فكرة غير مقبولة عند البحث عن معايير اختيار الكلمة المركز ضمن الحقل الدلالي، فلا بد من وضع معايير محددة لمركزية المصطلح مقارنة بغيره من المصطلحات المفتاحية الأخرى ضمن حقل دلالي بعينه، خاصة إن هذا الأمر يرتبط بالمعنى الذي يراعى فيه قصد قائله.

3- نظام العلاقات بين المتضادات المفهومية:

إن تحديد القطاعات الدلالية والكلمات الصميمية في الدراسة الدلالية يعد أمرا ذا أهمية بالغة، ولكنه ليس المنتهى والغاية القصوى التي تبتغيها وتصبو إليها الدراسات الدلالية، فهي ليست مجرد تحليل آلي للمصطلحات الموجودة في المعجم القرآني من حيث اعتبارها علاقات دلالية مستقلة، بل إن الأمر يتطلب دراستها ترابطيا ضمن السياق الذي وردت فيه، خاصة وإن هذه الوحدات تكّون لنا نظاما مفهوميا يعد مفتاحا لفهم المعاني، والتي نتوصل من خلالها إلى معرفة البنية الدلالية للمعجم القرآني، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال دراسة نظام العلاقات الذي تقوم عليه المتضادات المفهومية مما ينتج عنه جملة من العلاقات التبادلية التي تشكّل في نهاية المطاف حقلا دلاليا.

يعد الاتساق المعجمي من أهم مظاهر اتساق النص، فهو لا يقوم على النظام النحوي فحسب بل على العلاقة بين وحداته[2]، هذه العلاقات تقوم على الربط الإحالي بين هذه الوحدات المتمثلة في

[1] – يمثل القصد شرطا أساسا لكل نوع من أنواع التواصل، ويتجلى في القرآن الكريم من خلال أن الله عز وجل يقصد أن يرسل رسالة إلى الإنسان المتلقي في المشاهد القصصية التي يعقبها بعد ذلك بآيات تبين له العبرة والعظة العظيمة ، ويظهر ذلك بجلاء في العديد من مشاهد القصص القرآني، إذنجد أن من أغراضه إثبات الوحي والرسالة من خلال بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقرأ = ويكتب، إضافة إلى أنه لم يكن يجالس أحبار اليهود والنصارى، فورود قصص القرآني هدفه بيان أن هذا القرآن وحي من عند الله، يقول سيد قطب: " فورودها في القرآن اتُّخِذَ دليلا على وحي يوحى.. والقرآن ينصّ على هذا الغرض نصّاً في مقدمات بعض القصص أو في ذيولها" (أُنظر سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص145.)

[2] – محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص)، سلسلة لسانيات، رقم 14، (تونس، المؤسسة العربية للتوزيع،2001م)، ص138.

الكلمات المفتاحية، ولما كانت العلاقة فيما بينها بالغة التعقيد؛ فإن تحديد العلاقات الأساسية فيما بينها يمكّن القارئ من فهم النظام المفهومي للحقل الدلالي، ومن ثم الحقل الدلالي القرآني بوجه عام، وعليه فالتحليل الدلالي هو أكبر وأهم من أن يكون مرتكزا على الصورة الشكلية لكلمة ما من خلال دراسة أصلها وتاريخها، وإنما يعتزم الذهاب بعيدا من خلال محاولة إعادة تنظيم البنية الثقافية على أساس كون اللغة معبرة عن مقاصد المتكلمين[1]، ولكن إعادة التنظيم لا بد أن تتم من خلال تحليل نظام العلاقات الذي يحكم الكلمات المفتاحية المعبرة عن المفاهيم الكبرى.

إذا كانت نظرية التفسير القرآني عند الكثير من المفسرين قديما تركّز على مفهوم المناسبة بين الآيات والسور، وذلك من خلال جملة من العلاقات الدلالية فيما بينها حسب ترتيبها في المصحف، ابتداء من اسم السورة ومضمونها، ثم علاقة الآيات والسور بعضها ببعض خدمة للتحليل الموضعي للآيات، فإن "إيزوتسو" يركز على ضبط العلاقات الدلالية حسب شبكة المفاهيم في القطاع أو المجال الذي يصطلح عليه في الغالب بتسمية "الحقل الدلالي"، وإذ كان الحقل الدلالي يقوم على التقابل الدلالي بين الله والإنسان وهي الثنائية الأساسية التي تحكم نظام العلاقات في القرآن الكريم، فإن هذا التقابل تحكمه أربعة أضرب من العلاقات:

– **العلاقة الأنطولوجية (الوجودية)**: بين الله عز وجل بوصفه المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثلا للعالم المخلوق الذي يتوقف وجوده على وجود الله عز وجل، ويمكن أن نعد هذه العلاقة هي علاقة (الخالق والمخلوق) بين الله والإنسان.

– **العلاقة التواصلية**: ونميّز فيها نوعين مختلفين من التواصل، وهما التواصل اللفظي وغير اللفظي، إذ يتم التواصل اللفظي من الأعلى إلى الأدنى من خلال (الوحي)، أو من الأدنى إلى الأعلى عن طريق الدعاء، في حين يكون التواصل غير اللفظي إما من الأعلى إلى الأسفل من خلال تنزيل الآيات القرآنية، أو من الأسفل إلى الأعلى من خلال الصلاة أو غيرها من الشعائر الدينية بوجه عام.

[1] – خديجة حاج مدني، مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن، ص116.

– **علاقة الرب – العبد:** إذا كانت العلاقة الأنطولوجية تدرس قضية الوجود الإلهي بوصفه مصدر الوجود لكل المخلوقات بما في ذلك الإنسان، فإن علاقة العبد بربه ترتبط بتعامل الإنسان مع هذه الحقيقة من خلال مفهوم العبودية لله عز وجل، وهذه العلاقة تستلزم وجود (الرب سبحانه وتعالى) واستحضار كل المعاني المتعلقة بجلالته وعظمته وقدرته المطلقة، في حين تستلزم من جهة الإنسان تحقيق العبودية لخالقة من خلال مجموعة من المفاهيم التي تتضمّن الخضوع ، والتواضع لله جلّ جلاله، والطاعة المطلقة، وغير ذلك من الخصائص والمفاهيم التي ينبغي أن تتوفر فيه.

– **العلاقة الأخلاقية:** وتقوم هذه العلاقة على التغاير بين جملة من المفاهيم المتعلقة بذات الله عز وجل، فهو إله الخير والرحمة والمغفرة والكرم اللامحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة من جهة أخرى، وعلى أساس هذا التغاير يختلف موقف الإنسان بين الشكر من جهة والتقوى من جهة أخرى، وموقف الشكر والتقوى يشكلان مقولة الإيمان التي تتضاد مفهوميا مع مقولة الكفر، والقائمة بدورها على مفهومين آخرين وهما: الجحود وعدم الإيمان[1].

يخصص "إيزوتسو" دراسته "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" لبيان ما يسميه العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان، ففي مقابل الأخلاق الإلهية توضع الأخلاق البشرية، إذ إن الله وفق التصور القرآني "ذو طبيعة أخلاقية" حسب تعبير "إيزوتسو"، وإن كان وصف الله بالطبيعة الأخلاقية أمرا لا مستند له، وإيراده في هذا المقام بهذا اللفظ إنما للحفاظ على ما يقصده "إيزوتسو"، إذ إن مؤدّى كلامه هذا يفضي إلى إن الله عز وجل يتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقية تتلخص فيما يسمى في علم العقيدة بالأسماء والصفات، وهذا يقتضي بالضرورة استجابة أخلاقية من الإنسان، هذه الاستجابة تعني في النظرة القرآنية الدين نفسه، وذلك انطلاقا من الاعتقاد بأن الله كامل في أسمائه وصفاته، ويرى "إيزوتسو" إن على الإنسان أن يعتقدا اعتقادا في ربه؛ مستجيبا لإنعام الله عز وجل عليه، وهو ما يدفعه إلى امتثال أوامره

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص130، 131.

واجتناب نواهيه، وعلى هذا الأساس يبين أهمية تحليل مطلطلحات أخلاقية من هذا النوع الذي سماه: "مفهومات أخلاقية – دينية"؛[1] وهو الموضوع الدقيق لدراسته.

بعد تحديد نظام العلاقات الدلالية بين المتقابلات المفهومية يحاول "إيزوتسو" استثمار هذا التحليل في مستويات أخرى من تحليله الدلالي، ويقول في مستهل ذلك: "إن هذه العلاقات الأساسية حالما تتوطد بين الله والإنسان، فإنها ستنجب في غمرة الجنس البشري ككل مجموعة خصوصية من الناس الذين يعترفون بها ويختارون الجانب الإيجابي من الموضوع كأساس لنظرتهم إلى الحياة والوجود "[2]، وعليه فإن هذه الاستجابات الايجابية تظهر في العلاقات الأربع على حد سواء، فالاستجابة الإيجابية في العلاقة الوجودية تتمثّل في اعترافهم بالله الخالق، وتتجسد في العلاقة التواصلية من خلال الاستجابة الراضية المخلصة للنداء الإلهي لتحقيق النجاة، وفي علاقة (العبد – رب) فتظهر هذه الاستجابة من خلال تخلّص الإنسان من بقايا الجاهلية، وتوجهه إلى خالقه سبحانه وتعالى بالعبادة، وفي العلاقة الأخلاقية تتجلّى من خلال تعبير الإنسان عن شكره لله عز وجل على نعمه والخوف من عقابه[3]. وعليه فإن العلاقة الأخلاقية هي منتهى العلاقات لذلك خصص لها "إيزوتسو" دراسة مستقلة.

لقد أخذ التحليل الدلالي لهذه العلاقات حيّزا كبيرا من دراسات "إيزوتسو" لأنها تساهم بشكل كبير في الربط بين المصطلحات المفتاحية، لتشكل بعد ذلك شبكة من المفاهيم في كُلٍ أكبر وهو الحقل الدلالي، والذي يعد جزءا من كُلٍ أكبر هو المعجم القرآني، وما يهمّنا على الصعيد المنهجي هو كون هذه العلاقات نقلت الدراسة الدلالية عنده إلى مستوى آخر من مستويات التحليل، وهو التحليل الدلالي على مستوى البنية الثقافية والتي تعد المرحلة الأخيرة من مراحل التحليل الدلالي عنده.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص67.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص132.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص132

المبحث الثالث: التحليل الدلالي على مستوى البنية الثقافية:

إن الغاية من تحليل الكلمات المفتاحية وبيان كيفية عملها ضمن المنظومة القرآنية ليس هدفا نهائيا "لإيزوتسو": إذ لا بد بعد ذلك من استثمارها معرفيا، فالأمر يستعيد أهميته وجدواه عند بيان أثر المنظومة القرآنية الجديدة بما تحويه من كلمات مفتاحية في البنية الثقافية، وعلى هذا الأساس تكون نزول القرآن الكريم بداية المرحلة الفاصلة التي أثرت تأثيرا بالغ الأهمية في رؤية العالم على مستوى هذه البنية، وأعادت ترتيبها من جديد، وعليه فإن الدراسة الدلالية عند "إيزوتسو" تهدف أساسا إلى "إدراك طبيعة التحوّل في المفهوم، وكيف تم توظيفه في التحوّل الفكري الذي جاء به القرآن؟، ومن ثم صاغ من خلاله منظرا جديدا للعالم"[1]، إن هذا الأمر يتطلّب الوقوف عند أهم الأفكار والأدوات التي مكنت إيزوتسو من الربط بين البنية اللغوية للقرآن والبنية الثقافية، وذلك من خلال بيان الثورة المفهومية التي قام بها القرآن الكريم فيما يتعلّق بتصور القضايا الوجودية الكبرى.

المطلب الأول: التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن:

لقد سبقت الإشارة إلى المرجعيات الفكرية التي اعتمدها "إيزوتسو" في دراسته الدلالية للقرآن الكريم، وفي هذا المستوى من مستويات التحليل عنده تظهر العديد من المرجعيات التي أوضح صراحة اعتماده عليها، فهو يوضح بما لا يدع مجالا للشك أن تصوره لعلم الدلالة ليس محض تأمل شخصي، بل هو تبلور لزخم معرفي متشكل من فلسفات، وأفكار، ونظريات، في ميادين معرفية مختلفة كفلسفة وأنثربولوجيا، ولسانيات عرقية، وهذا التصور الذي صاغه ينطلق من البعد الاجتماعي للعلامة اللسانية الذي أدى إلى اشتغال البحث اللساني بإشكاليات تتعلق بعلم الاجتماع، خاصة ما تعلق الأنثربولوجيا الثقافية من خلال دراسة العلاقة الأنماط اللغوية والأنماط الثقافية[2]، وولذا فإنه من المهم في هذا الصدد بيان تجليات هذه الأفكار والفلسفات في تحليله الدلالي للبنية الثقافية، وذلك من أجل الوصول إلى الغاية النهائية من دراسته وهي استخلاص الرؤية القرآنية للعالم.

[1] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص84.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص49.

1- علاقة اللغة بالثقافة:

ترتبط اللغة ارتباطا وثيقا بالثقافة، وقد كان لهذا الارتباط أهمية بالغة في ميادين علمية شتى من فلسفة ولسانيات وأنثربولوجيا، وقد قامت الدراسات على استنباط علاقات وروابط تحكم هاتين الظاهرتين المتلازمتين، وحتى الذين سعوا إلى تقعيد اللغة بمعزل عن الثقافة كانت دراساتهم بعيدة عن الانسجام والترابط، فالمكون اللغوي لا يمكن تفسيره بمعزل عن الثقافة، فالمعجم اللغوي يتأثّر تأثرا بالغا بالثقافة السائدة، فعلى سبيل المثال نجد إن الحضارة العربية القديمة كانت قائمة على البداوة والترحال ولذلك كثرت في اللغة العربية التوصيفات التي تعكس نظرة العربي إلى المكان والفضاء، وهي غالبا ما تكون مشوبة بالحذر والخوف والوحشة والضياع وقلة المطر، بالإضافة إلى غلبة الطابع الوجداني من خلال كثرة الألفاظ الدالة على الحب، كما أن العين والصدر في الثقافة العربية ملازمان للأحزان والسهر من كثرة المآسي والأزمات، وهذا أمر تتوارثه الأجيال حتى مع تغيّر الأحوال والظروف، ولذا نجد أن من الشعراء المحدثين من وقف على الطلل استلهاما من الشعراء الجاهليين، حتى أضحى رمزا تخييليا مرتبطا بالثقافة والعقل العربيين[1]. وذلك على الرغم من أن الحياة المعاصرة تتسم بطابع من الاستقرار النسبي مقارنة بالحياة الجاهلية.

وعلى هذا الأساس يقيم "إيزوتسو" تحليله الدلالي على المفهوم المفتاحي الذي بدأه "ولهلم دلتايWilhelm Dilthey"[2] وطوّره "ليو يسجربر"، والذي تمكّن من خلاله أن ينقل ارتباط اللغة بالثقافة من حيّز الدراسات الأنثربولوجية إلى الدراسات اللغوية اللسانية، خاصة بعد التأثّر بنظريات الأب المؤسس للسانيات الحديثة في العالم "دي سوسير"[3]، والذي اعتبر اللغة نتاجا اجتماعيا لملكة اللسان

[1] – التهامي الحايني، الرؤية اللغوية للعالم، مجلة الحوار الثقافي ، العدد 1، جامعة مستغانم، الجزائر، (2017م)، ص2.

[2]- ولهلم دلتاي: (Wilhelm Dilthey): (1833- 1911) فيلسوف ألماني عمل أستاذا في جامعة بال وبرلين وجامعات نمساوية، من مؤلفاته: حياة شلاير ماخر ومدخل إلى العلوم الإنسانية (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،ط3 (بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2006م)، ص304.)

[3] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.

ومجموعة من التقاليد التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة[1]. واستطاع من خلال هذه الأبحاث أن يؤسس لدراسات بينية تعتمد على اللسانيات والأنثربولوجيا على حد سواء.

إن تحديد العلاقة بين اللغة والثقافة من أبرز سمات التحليل الدلالي عند "إيزوتسو"، خاصة عند تحليله لعلاقة البيئة الجاهلية بصياغة تصوّر للعالم والوجود لدى القبائل العربية في تلك الفترة، فعلى سبيل المثال والاستدلال للمنهج نجده يعرض التصوّر التشاؤمي لطبيعة الحياة الدنيا في الشعر الجاهلي، ويقارنه بالتصور القرآني لطبيعة هذه الحياة، إذ تعد نزعة التشاؤم والكآبة الميزة المهمة لأدب الجاهلية، وقدّم أدلة على حضور هذا التصور عند الشعراء الجاهليين، وأن الانغماس في الملذات والشهوات هو في حد ذاته مظهر من مظاهر هذه النزعة التي جاء الإسلام مناهضا لها، وذلك من خلال مفهوم أخلاقي هو مفهوم "التقوى" الذي يعبّر عن الجدية المطلقة التي تنبع من الإحساس الحاد بدنو يوم الحساب والخشية منه، فتصير بعد ذلك دافعا حاسما في سلوك الإنسان المتدين،[2] وبذلك تحولت من دلالتها على منقصة في الشخصية الجاهلية إلى منزلة من منازل الإيمان.

يعد"إيزوتسو" الأنثربولوجيا الثقافية العلم الأكثر ملاءمة لمقاربة الدرس الأخلاقي القرآني، وذلك بالنظر إلى كونها تراعي الخصوصيات الثقافية للمجتمعات بخلاف علم الأخلاق المقارن، والذي يرى إنه "ليس ثمة تعددية حقيقية في المسائل الأخلاقية، وبأن جوهر أخلاقية الإنسان واحد في العالم من دون اعتبار للزمان والمكان"[3]، ومن هذا المنطلق فإن الربط بين اللغة والفكر يمكّن الدارس من تصوّر النظرة الأخلاقية، وذلك انطلاقا من الخصوصيات الثقافية للمجتمعات، وهذا ما حاول "إيزوتسو" تطبيقه على المنظومة القرآنية بغية تمييزها عن المنظومة الجاهلية ، ثم بيان أثرها في المنظومات ما بعد القرآنية.

يحذّر "إيزوتسو" من الاعتماد المطلق على المفاهيم المترجمة في صياغة تصور لغوي للعالم عند مجتمع أو ثقافة مغايرة، ويقول في هذا الصدد: "وأودّ أن أبدأ بإضفاء تأكيد خاص لما يبدو لأول وهلة بديهيا

[1] – فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام ، ص27.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص114 – 119.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص45.

تقريبا، وهي أهمية عدم الاعتماد البتة على البيّنة غير المباشرة التي تقدّمها نصوص مترجمة. فالكلمات والجمل المترجمة هي مرادفات جزئية في الأعمّ الأغلب، وقد تستخدم موجّهات مساعدة نسبيا في خطواتنا الأولى المتلمّسة لمعالم الطريق لكنّها في حالات كثيرة قاصرة تماما بل مضللة"[1]، ولا شك إن "إيزوتسو" – وهو من مترجمي القرآن الكريم إلى اليابانية يدرك صعوبة بناء تصوّر سليم للمفاهيم المنقولة من لغة إلى أخرى بالاستناد إلى الترجمة التي تكون قاصرة عن الوفاء بالبيان، وغير مراعية للحمولة الثقافية التي تكتنزها الكثير من الكلمات المفتاحية؛ خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم، وقد أثارت قضية ترجمة القرآن الكريم نقاشات طويلة[2] بين علماء القرآن والتفسير قديما وحديثا، واتفقت في مجملها على استحالة ترجم القرآن الكريم بالمثل ، ويستفاد من هذه الاستحالة عدم الجواز فيما تعلق بالقرآن الكريم، واتفقوا أيضا على حرمة ترجمة القرآن الكريم بغير المثل، لما فيها من إهدار لنظم القرآن وقالوا بجواز ذلك في النصوص البشرية، في حين أجازوا الترجمة التفسيرية بشروطها وضوابطها قياسا على جواز شرح الشريعة للأعاجم.

يقدّم "إيزوتسو" جملة من الأمثلة على خطر الاستناد إلى الترجمة في كلمات بسيطة ومحسوسة مثل كلمة مائدة، وأن الأمر يزداد تعقيدا مع الكلمات الأكثر تجريدا والتي تعجز الترجمة عن بيان معناها على وجه الدقة بل بالعكس قد تكون مضللة ومخلّة بالمعنى، ويمثل لذلك بكلمات كثيرة في اللغة العربية ومن ذلك بيانه أن ترجمة (ظالم) العربية بـ: evil-doer أو wrong-doer الانجليزيتين قد تعتبروسيلة بسيطة للوصول إلى معرفة معنى الكلمة،خاصة لمن يريد تعلّم اللغة العربية، ولكن إذا أردنا أن نفهم معناها على وجه الدقة فعلينا أن ندرس أي نوع من الناس وأي نمط من الشخصيات وأي نوع من الأفعال تحدد عمليا عند إطلاق هذه الكلمة خاصة وأن القرآن الكريم في حد ذاته حاول أن يقدّم تعريفا لفظيا لهذه الكلمة[3] كما في قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴿٤٤﴾

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص44.

[2] – لمعرفة هذه النقاشات: أُنظر محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص19 وما بعدها، وانظر كذلك أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب ، الجزائر، باتنة، 1988م، ص226.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص78.

ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْآخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴾ (الأعراف: الآية 44، 45)، وعلى ضوء هذا المثال يقول إيزوتسو : "ولدينا في القرآن عدد ضخم من الأمثلة المشابهة، لاستخدام الكلمة نفسها، وبجمع هذه الأمثلة على صعيد واحد ومقارنتها، ومقابلة بعضها مع بعض، ألا يكون من المعقول أن نؤمّل الحصول على تعريف من نوع (الكلمة – الشيء) لهذه الكلمة العربية؟ كون هذا الأمر ممكنا سيتجلّى في مناسبات كثيرة في رحلة هذا الكتاب"[1]، وهذا النص الأخير يذكرنا بعلم الأشباه والنظائر الذي يعدّ من الإرهاصات الأولى للتفسير الموضوعي، كما أن التفسير الموضوعي للموضوع والمصطلح القرآني يتخذ ذات المسلك[2] ، وذلك من خلال جمع الآيات الواردة وملاحظة الاشتقاقات والتصاريف المختلفة، كل هذا من أجل استخلاص الدلالات واللطائف والحقائق حول هذا المصطلح أو الموضوع القرآني، فما يتحدّث عنه "إيزوتسو" في هذه الجزئية ليس فتحا جديدا في الدراسات القرآنية، بل هو منهج إسلامي أصيل في فهم دلالة المفردة القرآنية، ولكن الجديد عند "إيزوتسو" هو ربط كل ذلك بالحقل الدلاي والبنية الثقافية.

2– تحديد العلاقة بين الأنماط الثقافية واللغوية في المنظومة القرآنية:

يبيّن "إيزوتسو" أن نظرية "ليو فايسجربر" حول التصوّر اللغوي للعالم[3] تتفق إلى حد كبير مع مخرجات علم اللغة العرقي، وذلك وفق التصوّر الذي أسسه العالم اللغوي "إدوارد سابيرEdward Sapir"[4] في

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص79.

[2] – أُنظر صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ط3، (عمان، الأردن،دار النفائس، 2012م)، ص59.

[3]- نظرية التصور اللغوي للعالم عند ليو فسجربر: هي نظرية طورها انطلاقا من فلسفة ولهلام دلتاي، وقد نقل نظرية ارتباط اللغة بالثقافة من حيّز الدراسات الأنثربولوجية إلى حيز الدراسات اللسانية بعد أن تأثر بنظريات دي سوسير وخلاصة النظرية أن كل كلمة من كلمات اللغة تمثل بالأساس منظورا خاصا نرى فيه العالم، وما يسمى مفهوما ليس سوى بلورة لهذا المنظور الذاتي، والمنظور المقصود هنا اجتماعي لأنه ملكية مشتركة لجماعة كاملة (أُنظر عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.)

[4] – إدوارد سابير (Edward Sapir): (1883م – 1939م) عالم لغويات أمريكي من أصل ألماني، تلميذ فرانز بورلس اهتم بالعمل الميداني في وصف عدد متنوع من اللغات، توفي بالولايات المتحدة الأمريكية (أُنظر محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، د.ط، (القاهرة، مصر، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر،1998م)، ص18.)

سنواته الأخيرة في الولايات المتحدة، ورغم وجود خصائص مميّزة لكل منهما إلا إنه يركّز على النقاط التي تخدم تحليله الدلالي[1]، وقد عدّه الدكتور "عبد الرحمن الحاج" ضربا من تبيئة المناهج والفلسفات قصد تلاؤمها مع طبيعة الدراسة[2]. وعلى ضوء ذلك ينقل "إيزوتسو" علم الدلالة من مجال الدراسة اللغوية إلى الدراسات الثقافية من خلال المقاربة المختارة المتمثلة في رؤية العالم.

وإذا كان "فيسجربر" بالنسبة "لإيزوتسو" وسيطا معرفيا لنقل علاقة اللغة بالثقافة من المنظور الفلسفي إلى البحث الأنثربولوجي الذي يتوسل بأدوات منهجية لسانية، فإن نظرية الأنماط الثقافية وارتباطها بالأنماط اللغوية تعد المصدر الأساس الذي استقى منه "إيزوتسو" عدته المنهجية اللسانية، ويبيّن "إيزوتسو" اعتماده على هذه النظرية حين قال: "وقد لاحظ "إدوارد سابير" مرارا أنه حتى أفعال الإدراك البسيطة تتحكّم بها على نطاق واسع الأنماط الاجتماعية للإيحاء بالمعنى، وهي تبعا لذلك نسبية من الوجهة الثقافية"[3]، ومن خلال هذا النص يبيّن "إيزوتسو" الدعامتين الأساسيتين اللتين تقوم عليهما نظرية الأنماط الثقافية واللغوية أو ما يصطلح عليه نظرية: (سابير وورف)[4] ، والتي ترجع بجذورها الفلسفية إلى أفكار الفيلسوف الألماني "هامبولدت" بالاستناد إلى فكرتين مهمتين في هذه النظرية وهما: "الحتمية اللغوية" و"النسبية اللغوية"[5]، واللتان اقترحهما "سابير" في مجال علم اللغة العرقي وطورهما من بعده "بنجامين وورف Benjamin Lee Whorf"[6]. ويحاول "إيزوتسو" تقديم تحليل تلتقي فيه هذه الأفكار

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن، ص49.

[2] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص60.

[4]- نظرية سابير وورف: تدرس هذه النظرية انعكاس التطوّر الثقافي في المحتوى الدلالي للغة وهي الفكرة التي أكّدها سابير في أبحاثه، ويعد وورف من تلاميذ سابير، ووارث فكره في مجال علم الدلالة من خلال نظرية النسبية اللغوية التي تعد تطويرا لأفكار أستاذه سابير (أُنظر محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، ص21، 22.)

[5] – محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، ص19.

[6] – بنجامين لي وورف (1897 1941) (Benjamin Lee Whorf) يُعرف Whorf على نطاق واسع بأنه مدافع عن فكرة أن الاختلافات بين هياكل اللغات المختلفة تحدد كيف ينظر المتحدثون إلى العالم وتصورهم. يُطلق على هذا المبدأ في كثير من الأحيان "فرضية" Sapir-Whorf (أُنظر موسوعة اللغة العربية، رابط: https://mimirbook.com/ar/fa552b983)

والنظريات من أجل صياغة تصوّر للرؤية القرآنية للعالم، وذلك في مقابل الرؤية السابقة لها وهي الرؤية الجاهلية للوجود.

ويقصد بالحتمية اللغوية (L'inguistic Deteminism) كون اللغة تحدد الطريقة التي يفكّر بها أفراد مجتمع ما، خاصة وإن الأفكار التي يتبنّاها المجتمع؛ ما هي في الحقيقة إلا مضامين التواصل اللغوي، ومنه تكون اللغة محددة للفكر. أما النسبية اللغوية (L'inguistic relativity) فيقصد بها إن بنية اللغة التي يوظّفها المجتمع هي التي تعمل على تشكيل تصوّرات للعالم، وهذا التصوّر يعد نسقا لغويا معبّرا عن رؤية تختلف عن رؤية العالم المتضمنة في نسق لغة أخرى، ومن هنا فإن المجتمعات اللغوية تفكّر بطرق مختلفة ولها سلوكيات لغوية متباينة ولذلك نحكم عليها بالنسبية[1]. وفي كلا النظريتين تظهر فكرة أساسية وهي إن اللغة تفهم من خلال الثقافة، كما إن ثقافة المجتمع تفهم من خلال اللغة، ولكن "إيزوتسو" يحاول إخراج هذه المفاهيم النظرية إلى التطبيق الدلالي من منطلق بيان أثر القرآن الكريم في إعادة تشكيل رؤية جديدة للعالم.

وإذا كان "إيزوتسو" يعترف بوجود النسبية اللغوية؛ فإنه لا ينظر إليها على أساس كونها قانونا نهائيا متحكّما في الرؤية اللغوية للعالم، خاصة فيما يتعلّق بما سماه بالدساتير الأخلاقية، ذلك أن اللغة تتسم بالثبات النسبي ولا تتسم بالنسبية فحسب، لذلك نجده يقول: "كل ما أريد أن أؤكّده إنما هو الخطر المهلك لأن نقادُ من دون قصد إلى نظريات خاطئة حول طبيعة الحقائق الأخلاقية بالتلاعب بالمفهومات المترجمة وعدم محاولة أن نحلل على نحو فعّال المفهومات الأصلية نفسها. ولست نسبيا (من القائلين بمذهب النسبية) تاريخيا متطرّفا"[2]. ولذلك يظهر أيضا إعمال "إيزوتسو" لفكرة الحتمية اللغوية في تحليله حين يقول: "إن كل كلمة تمثّل تصنيفا لغويا خاصا للواقع غير اللغوي. لكن هذا التصنيف لا بد له أن يتضمّن عملية عقلية تتمثّل في جمع أشياء مختلفة كثيرة في وحدة متكاملة، وهذا ممكن فقط وفق مبدأ محدد. هذا المبدأ هو الزاوية الخاصة التي يتناولها الإنسان في الواقع، وهي مشروطة ثقافيا وتاريخيا".[3] ولكن

[1] – التهامي الحايني، الرؤية اللغوية للعالم، ص4.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص47.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص50.

"إيزوتسو" استطاع – حسب الدكتور عبد الرحمن الحاج– من أن يتخلّص من تداعياتها العنصرية والأيديولوجية للحتمية التاريخية التي تميزت بها أفكار "ليو فيسجربر"[1]، وكذا أنثربولوجيي التطورية الاجتماعية في القرن التاسع عشر نتيجة تأثّرهم بنظرية داروين، فنسبوا إلى الحضارات غير الأوروبية صفة البدائية والتوحّش والهمجية[2] إذ يظهر "إيزوتسو" إعجابه الكبير بالمنظومة المعرفية العربية، خاصة إنها بلغت درجة لا يستهان بها من الرقي الفكري؛ والاهتمام بقضايا الوجود الإنساني وفق رؤية خاصة للعالم، وهو ما مكنها من أن تقدّم رؤية جديدة للعالم تمثّل سر تأثير القرآن الكريم في عالم التصورات من خلال الثورة المفهومية التي أحدثها في الواقع منذ لحظة نزوله.

ومن هنا يتجلى كون "إيزوتسو" ليس من دعاة التسليم المطلق للنسبية اللغوية، ولا من دعاة الاعتراف بالحتمية، إذ الغرض من توظيف الحتمية اللغوية في تحليله هو بيان التلازم بين اللغة والثقافة، ولكن هذا التلازم يبقى نسبيا من الناحية الواقعية، ومن أجل الابتعاد عن المزالق التي وقعت فيها الحتمية اللغوية استخدم "إيزوتسو" نسبية "وورف" عند مقارنته المفصلة بين اللغات الأوروبية الأكثر تمثيلا كالإنجليزية والفرنسية والألمانية من جهة، وبعض اللغات الهندية الأمريكية من جهة أخرى،وتوصّل إلى حقيقة مفادها أن هاتين المجموعتين من الناس تعيشان في العالَم وتتعاملان معه بطريقة مختلفة، إذ إنهما تجزّئان الواقع إلى أصناف مختلفة تماما بالاعتماد على خصوصية رؤية كل جماعة لغوية للعالم[3] ، وهذا التصوّر النسبي أراد "إيزوتسو" أن يسقطه على المفهومات في المنظومتين العقائدية والأخلاقية في القرآن الكريم، وذلك بغرض تسليط الضوء على الاختلافات الكامنة بين التصور الجاهلي والتصور القرآني لقضايا العقيدة والأخلاق.

وتظهر أهمية الربط بين الأنماط الثقافية واللغوية في تحليل "إيزوتسو" عند تحليله لكلمة "المروءة"، فعلى الرغم من أنها كلمة غير قرآنية إلا إنه يرى في تحليلها توضيحا للكثير من النقاط التي مهّد له في تحليله، فالمروءة هي أسمى فكرة أخلاقية عند البدو وتجمع في ثناياها كل الفضائل العربية في فضيلة واحدة، وقد تبدو للوهلة الأولى مرادفة تماما لكلمة رجولة، أو للمصطلح الإنجليزي (Manliness)، ولكن هذا

[1] – عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، ص10.

[2] – محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، ص23.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص51.

الترادف يبقى ترادفا شكليا يحتاج إلى كثير من التدقيق الدلالي، والسبب في ذلك كون معنى الرجولة في حد ذاته يتغيّر وفق مجموعة صفات الرجل المختارة أساسا من الصنف الدلالي، خاصة وإن الخصائص المميّزة للرجل غير قابلة للحصر، كما إن هذه الصفة ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية التي تعطيها تعبيرا لغويا مستقلا، فاللغة تمتلك القدرة على اختيار عدد معين من الملامح والعناصر؛ وجعلها في صنف دلالي خاص، وهكذا الحال مع كلمة المروءة التي تعني أن صاحبها يملك وراءه تاريخا طويلا من الحياة البدوية في الصحراء العربية، والتي تضرب في جذورها كثيرا في جو الصحراء؛ لدرجة أن تعليقات غزيرة حول هذه الحياة هي القادرة على أن تجعلها قابلة للتصور ضمن خصوصيتها الحقيقية[1]. وهذا التلازم بين النمط الثقافي واللغوي يطبّقه "إيزوتسو" بمستويات متباينة على العديد من المفهومات الأخلاقية في القرآن الكريم مثل: الكرم، والشجاعة، والوفاء، والصبر.

من الكلمات المفتاحية التي ركّز عليها "إيزوتسو" تحليله الدلالي كلمة "جهل" خاصة ما تعلّق منها بكلمة "الجاهلية" كتوصيف لمرحلة ما قبل الإسلام، ولا شك إن التركيز على هذا المفهوم يرجع بالأساس إلى النقاشات الكثيرة التي أثارها المستشرقون حول هذا المصطلح، مما يجعل من بيان دلالته أمرا ذا أهمية بالغة، خاصة أن "إيزوتسو" يعتمد منهج التحليل الدلالي المغاير للمنهج الفيلولوجي الذي يعد المنهج السائد في الدراسات الاستشراقية، وإن كان "إيزوتسو" لا يخفي استفادته من التحليل الاستشراقي كما هو الحال مع كلمة "الجاهلية"، إذ يتفق مع "جولد تسيهر" في العديد من نقاط التحليل خاصة ما تعلّق بالتضاد المفهومي؛ إذ إن كليهما يرى أن المقابل المفهومي الأساس للجهل ليس العلم؛ بل هو الحلم الذي يعني التعقّل، وأن استعمال الجهل بما يقابل العلم هو استعمال ثانوي متأخّر.

والدليل في ذلك توصيف النبي (صلى الله عليه وسلم) لها على أنها حالة وليست حقبة زمنية الأثر المعروف : "أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم"[2] وأن تحليل الواقعة يتضمّن أمرين: "أولهما: أن الجاهلية

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص82.

[2] – أخرجه البخاري في كتاب المناقب من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري، (رقم 3330)، (أنظر صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (دمشق، سوريا، دار ابن كثير)، ج3، ص296. وأخرجه الطبري في تفسيره (رقم 7524) من رواية زيد بن

تُصُوِّرت لدى محمد وصحابته لا على أنها مرحلة من الوقت مرت وانقضت، بل على اساس كونها شيئا متميّزا بالفعالية الدائمة، حالة نفسية معينة تدفعها في الظاهر القوة الجديدة للإسلام، لكنها تظل حية سرا في عقول المؤمنين، مستعدة لأن تهجم في أية لحظة على وعيهم... الثاني أن الجاهلية لا علاقة لها عمليا بالجهل؛ إنها عنت على الحقيقة المعنى الأكثر حدة للشرف القبلي، والروح القاسية المستعدة للمنافسة والعجرفة، وكل الممارسات الفظة والخشنة من طبع إنفعالي جدا"[1] ، وعليه فإن الجاهلية في تصوّر "إيزوتسو" تبعا للتصور الذي يقدمه "جولد تسيهر" لا تمثّل حقبة زمنية؛ وإنما حالة من الطيش والانفعال الذي يسيطر على الشخصية العربية عندما يتعلق الأمر بشرف القبيلة أو العشيرة.

ولكن عدّ الجاهلية حالة؛ لا يفهم من معنى كلمة الجاهلية بشكل مجرد بل من خلال مركبات إضافية مثل دعوى الجاهلية أو حمية الجاهلية، وهذا ما يطرح إشكالا منهجيا آخر في تحليل "إيزوتسو" حول كيفية التعامل مع المركبات الإضافية، إذ إن دخول الكلمة ضمن هذه المركبات قد يعطيها دلالات مخالفة لما كانت عليه في حال الإفراد، فهل تعامل على أنها استعمال للكلمة المفتاحية المفردة؟ أوإنه لا بد أن تعامل على إنها ضمن المركب الإضافي كلمة مفتاحية مستقلة تماما، وتخضع للتحليل الدلالي ككلمة مفتاحية مستقلة؟، فهذا الأمر لا نجد إجابة واضحة في منهج "إيزوتسو" الدلالي خاصة فيما يتعلّق بالمركبات الإضافية المرتبطة بكلمة الجاهلية.

المطلب الثاني: بيان الرؤية القرآنية للعالم:

يبيّن "إيزوتسو" أن الغاية النهائية من تحليله الدلالي هي الوصول إلى بيان الرؤية القرآنية للعالَم من خلال تحليل دلالي للكلمات المفتاحية، وهذا يقتضي أن ينظَر إلى المنظومة القرآنية على أساس إنها مفهومات منسقة تعكس نظرة مستقلة إلى العالم، ومشتركة بين متكلمي تلك اللغة ومميّزة لهم، ومن هذا المنطلق تكون عربية القرآن الكريم من الناحية الدلالية انعكاسا للرؤية القرآنية للعالم، ضمن دائرة أوسع هي الرؤية

أسلم (رضي الله عنه)، وذكر القصة بطولها (أُنظر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط2 (القاهرة، مصر، مكتبة ابن تيمية)، ج7، ص55.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، ص86.

اللغوية للعالم من خلال اللغة العربية، في حين تمثّل اللغة الأخلاقية في القرآن جزءا من الرؤية القرآنية للعالم، كما إنه لا مانع من النظر إلى التعابير الأخلاقية الدينية على أساس إنها منظومة مستقلة ضمن الرؤية الأخلاقية القرآنية[1]. ومن الأهمية في هذا المقام بيان الأصول الفكرية والفلسفية لرؤية العالم، خاصة ما تعلّق بالرؤية اللغوية؛ حتى تتجلّى لنا بعد ذلك الكثير من المفاهيم التي طرحها "إيزوتسو" حول الرؤية القرآنية للعالَم.

1- رؤية العالم: دلالة المصطلح ومبررات التوظيف:

يختار "إيزوتسو" تناول علم الدلالة القرآني من خلال مقاربة الرؤية القرآنية للعالم التي يتوسل إليها من خلال التحليل الدلالي للكلمات المفتاحية القرآنية، ولعل من نافلة القول قبل عرض التصوّر اللغوي والقرآني لمفهوم رؤية العالم أن نعود إلى الأصول الفلسفية للمصطلح، وذلك بغية تحديد إطاره الفلسفي ابتداء، خاصة وإن لهذا المصطلح تجلياته المختلفة في الفلسفة بشكل عام، وفي فلسفة اللغة بوجه خاص. بالإضافة إلى حضوره ضمن الدراسات التي تشتغل بنظرية الأدب، كما إنه من المهم بيان علاقة هذا المفهوم الفلسفي بالدين على أساس كون هذا المفهوم قد وظّف في فهم النصوص الدينية بالنظر إلى أثرها المهم في تاريخ البشرية.

أ- أصل المصطلح ودلالته:

من المعلوم إن "إيزوتسو" كتب دراساته القرآنية بالغة الإنجليزية، ولكنه اختار صياغة هذا المصطلح باللغة الألمانية وهي: (Weltanschauung) وذلك من أجل الإشارة إلى فضل الفلاسفة الألمان وسبقهم في نحت هذا المصطلح واستعماله، وذلك على الرغم من وجود إطلاقات في لغات أخرى مثل (World View) بالإنجليزية، و(Vision du Monde)باللغة الفرنسية، وقد نشأ هذا المفهوم في إطار تضافر جملة من الأفكار في فروع معرفية شتى مثل فلسفة التاريخ ونظرية المعرفة والأنثروبولوجيا .

[1] – سامر رشواني، الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد 1، جامعة بريل، ليدن، هولندا، (2017م)، ص174.

يعود الفضل في بلورة هذا المفهوم إلى الفيلسوف الألماني (ولهلم دلتاي) الذي حدد "رؤية العالم" باعتبارها "الصورة الكونية (Cosmic Picture)؛ والتي تؤلّف النواة الأساسية، أو ما يمكن أن نعتبره الكتلة الأساسية والمسلّمات الافتراضية عن العالَم الحقيقي، والتي من خلال نستطيع أن نصل إلى إجابات كافية حول تساؤلاتنا عن المغزى من وجود الكون[1]، وعلى هذا الأساس ينطلق مفهوم رؤية العالم من التمييز بين صنفين من العلم وهما: العلم الطبيعي المستقصي للقوانين العامة ، والعلم الإنساني الذي يهتم بإبراز خصوصيات الجماعات والأفراد، وعليه يجب مراعاة التمايز بين الطبيعة والإنسان ضمن هذا المفهوم.

تطوّر هذا المفهوم على يد "ماكس فيبر"[2] الذي عمل على تعميمه وتوظيفه بما يتلاءم مع طبيعة علمي الاجتماع والأنثربولوجيا، ليتسع بعد ذلك ليشمل استعمالات أخرى مثل: الصورة، والنظرة، والمنظور، والتوجيه المعرفي، والافتراضات الأساسية، والمبادئ المتضمنة، وروح الثقافة، ثم صار أكثر تحديدا حين عد العلماء أن عناصر رؤية العالم تقوم على الذات؛ باعتبارها محور رؤية العالم، والتي تمكّن من رصد العالَم والآخر من البشر، ومن غير البشر. ثم عرف بعد ذلك مصطلح "رؤية العالم" شيوعا واتساعا تطبيقيا في العديد من المجالات التاريخية والاجتماعية والجمالية والأنثربولوجية والرمزية[3]. وعلى هذا الأساس فإن رؤية العالم هو مفهوم فلسفي بالأساس؛ ولكنه يعد مرجعية للكثير من الأفكار المطروحة في فروع معرفية شتى مما يجعله خلفية فلسفية للعديد من القضايا التي تطرحها هذه العلوم على اختلاف في النظر إلى محددات هذه الرؤية في حد ذاتها.

[1] – أحمد عبادي، تقديم أعمال الندوة الدولية العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان "القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، سلسلة الندوات العلمية رقم 7، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، (يونيو 2014م)، ص11.

[2] – ماكس فيبر (Max Weber): (1864م – 1920م) عالم اجتماع ألماني يعد أحد أهم مؤسسي علم الاجتماع، اشتهر بالتركيز على ما يسميه الفعل الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية واعتبر أن من أبرز مواضيع علم الاجتماع هي: الدين، تقسيم العمل، الأحزاب السياسية، البيروقراطية وغيرها. (أُنظر: جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، ط1، (بيروت، لبنان، دار الهلال، 2011م) ص9.

[3] – عبد الصمد غازي، الرؤية الصوفية للوجود واستماداها القرآني، أعمال الندوة الدولية العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان "القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، سلسلة الندوات العلمية رقم 7، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، (يونيو 2014م)، ص178.

ب- مبررات التوظيف عند "إيزوتسو":

الناظر في أعمال "إيزوتسو" يجد إنه يهتم اهتماما بالغا بقضايا الوجود والمعرفة على حد سواء، ويعد مفهوم رؤية العالم حلقة وصل مهمة بين هذين الفرعين من فروع الفلسفة بشكل عام، ويمثّل ذلك في حد ذاته مبررا مهما لهذا التوظيف، إذ إن هذا المفهوم يسعى إلى الإجابة عن الأسئلة الوجودية، ولا شك إن "إيزوتسو" وهو مترجم للقرآن الكريم، وقد وقف على العديد من الآيات القرآنية التي تتضمن إجابات كافية عن هذه القضايا الوجودية الكبرى، خاصة من خلال التراتبية الوجودية للحقائق التي أعطاها القرآن الكريم وأحدث من خلالها ثورة مفهومية في العالم بأسره.

بالإضافة إلى ذلك أدى ظهور مفهوم "رؤية العالم" في حقل الدراسات الفلسفية إلى إبطال كل المزاعم التي تدّعي وجود معايير ثقافية كونية وحيدة، فمع ظهور هذا المفهوم بدا للعيان نوع من الاعتراف بوجود تعددية ثقافية وعقدية ،[1] وهذا الأمر ينأى بالباحث عن الأحكام الجاهزة على الأقل تلك التي تغذيها المركزية الأوروبية، والتي تريد أن تسوّق نفسها على أساس كونها النموذج الأوحد والأجدر بالدراسة، وهذا أمر صميمي سبقت الإشارة إليه في علاقة اللغة بالثقافة في تحليل "إيزوتسو"، ولا شك إن "إيزوتسو" وهو الباحث الشرقي بحكم الانتماء الجغرافي، وقد وجد ضالته في هذه الفكرة خاصة من أجل تحقيق ما يسمّيه "الالتزام بموضوعية صارمة في معالجة الحقائق الملاحَظة"[2] ، ويظهر ذلك بجلاء من خلال ميله إلى النظرية التعددية عند تحليل المفهومات الأخلاقية؛ والتي تذهب إلى عد نظرات شعب من الشعوب إلى ماهو حسن أو قبيح تختلف حسب الزمان والمكان؛ من حيث إنها اختلافات ثقافية أساسية لها جذورها الضاربة في العادات اللغوية لكل جماعة بعينها.

كما إن الرؤية القرآنية للعالم تحاول مقاربة الحقائق من داخل البنية في حد ذاتها، متجنّبة في ذات السياق الأحكام المسبقة، وذلك من خلال الكشف عن الفرضيات المُشَكِّلة لها ثقافيا؛ وكذا من خلال القيم والالتزامات التي يتمثّل بها شعب بعينه الواقع من خلال خصوصيته الثقافية، خاصة وإن هذا مفهوم

[1] – عبد الصمد غازي، الرؤية الصوفية للوجود واستمدادها القرآني، ص179.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص48.

للدين قريب نسبيا من مفهوم رؤية العالم، ذلك أن الدين يحدد المرتكزات التي تقوم عليها رؤيتنا للعالم، ويجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى، وما دام "إيزوتسو" ينظر إلى القرآن الكريم على أنه نص ديني مؤثّر في صياغة تصورات العرب للقضايا الوجودية الكبرى، فهو يوظّف هذه الفكرة ليحقق نوعا من الانسجام بين المقاربة المعتمدة والنموذج المدروس، ولكن "إيزوتسو" حاول استصلاح فكرة "رؤية العالم بما يتفق مع أهداف تحليله الدلالي للكلمات المفتاحية، فإذا كانت رؤية العالم بمفهومها الفلسفي المجرد تعتمد مركزية الإنسان كمقولة أساسية لها، فإن "إيزوتسو" بيّن من خلال تحليله الدلالي أن القرآن الكريم في غير ما موضع من دراساته أولوية فكرة المركزية الإلهية[1] التي تتميز بها الرؤية القرآنية للعالم بخلاف المنظومة الجاهلية التي كرست فكرة مركزية الإنسان، بل إن النقلة النوعية لهذه الرؤية ترتكز على نقل هذه المركزية من علاقة الإنسان بالإنسان من خلال القبيلة، إلى العلاقة بين الله والإنسان التي تعدّ العلاقة المركزية في القرآن الكريم.

2- الرؤية اللغوية القرآنية للعالم:

إن انتقال فكرة رؤية العالم إلى مجال اللغة والأدب أكسبها ثراء معرفيا من خلال ربط اللغة بالثقافة، وبالعودة إلى أصولها في إطار ما يسمّى فلسفة اللغة نجد إنها ترتبط بالأساس بأفكار مدرسة همبولدت التي جاءت كرد فعل على التقليد الأرسطي[2]، وذلك من خلال ترسيخ فكر كون اللغة تعد تمثّلا للواقع،

[1] – من أهم الدراسات الإسلامية التي تقترب مما يطرحه "إيزوتسو" حول رؤية العالم وبالذات فكرة المركزية الإلهية نجد دراسة سيد قطب الموسومة بـ: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته إذ يقول في مستهل دراسته: "لا بد للمسلم من تفسير شامل للوجود يتعامل على أساسه مع هذا الوجود ، لا بد من تفسير يقرّب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها، وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق: حقيقة الألوهية. وحقيقة العبودية (وهذه تشتمل على حقيقة الكون . وحقيقة الحياة. وحقيقة الإنسان وما بينهما جميعا من تعامل وارتباط...فمن هذه المعرفة يتبيّن دور الإنسان في الكون وحدود اختصاصه كذلك وحدود علاقته بخالقه وخالق هذا الكون جميعا" (اَنظر سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 2007م)، ص5.

[2] – ترجع بدايات الثورة على النحو الأرسطي إلى المسلمين بالأساس، ومن الأدلة على ذلك ذلك ما أورده أبو حيان التوحيدي في الليلة الثامنة من كتابه الإمتاع والمؤانسة من مناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس في بلاط الوزير ابن الفرات حول انبناء المنطق الأرسطي على لغة اليونان ومن جملة ما جاء فيها قول أبي سعيد: "أترى أن هذا التشقيق من عقول اليونان ومن ناحية لغتها، ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟ فهذا جهل من كل من يدّعيه، وخطل من القول الذي أفاض فيه" (أُنظر أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، د.ط، (بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 2005م).)

وعليه ففكرة رؤية العالم تشير إلى كون اللغة هي من تصنع الواقع، على أساس إنها خلق ثانٍ للعالم، وقد أوضح "إيزوتسو" إلى أن مرجعيته في هذه الأفكار تعود إلى هذه المدرسة؛ ويؤكد إنها بالإضافة إلى نظرية"سابير وورف" كانتا تطوّران نوعا واحدا من النظرية اللغوية على جانبي الأطلسي من دون أن تكونا مطّلعتين إحداهما على الأخرى[1]. وإن كان الجزم بمسألة عدم الإطلاع أمرا فيه نظر؛ إذ إن البعد الجغرافي لم يعد في العصر الحديث حائلا دون انتقال الأفكار والنظريات كما هو ملاحظ في الكثير من الأحيان.

1- الرؤية اللغوية للعالَم:

إن مفهوم "رؤية العالم" عند "همبولدت"يرتكز على عدم وضع خطوط فاصلة بين المفاهيم الأربعة وهي : اللغة والفكر والأمة ورؤية العالم، وبذلك تتداخل هذه المفاهيم فيما بينها تداخلا قويا، ولكن أفكار هامبولدت لم يكتب لها الانتشار والريادة، في ظل أن الأفكار التي طرحها تزامنت مع هيمنة النحو المقارن على البحث اللغوي في القرن التاسع عشر، ففي الوقت الذي عرض فيه هامبولدت لسانياته كان الاهتمام منصبا على بيان علاقة اللغة بالأمة بناء على المنهج البيولوجي على وجه الخصوص في حين وسم مشروع هامبولدت بطابع فلسفي بعيدا عن الاتجاه الوضعي المعتمد على التجربة، وعليه فإن منهجه لم يكن محط اهتمام الدوائر العلمية إذ أن ما كان يرمي إليه من خلال الدراسة المقارنة للغات لم يكن في تناغم مع اهتمامات الدرس اللساني المقارن في تلك الفترة[2]. وبذلك كان الاهتمام بأفكاره ضمن فلسفة اللغة، ولكن "إيزوتسو" نقل هذه الأفكار النظرية إلى مستوى التطبيق على نصوص القرآن الكريم من أجل بيان رؤيته للعالم وقضايا الوجود والمصير.

تعد "رؤية العالم عند "إيزوتسو" امتدادا لأفكار هامبولدت مع شيء من التطوير الذي يتمثّل في اعتماد التحليل الأنثروبولوجي للغة والتركيز على الإعمال التطبيق أثناء التحليل الدلالي، كما أن رؤية العالم عند "إيزوتسو" أكثر تخصصا على اعتبار أنها تعتمد على علم الدلالة بالأساس من خلال التحليل

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص33.

[2] – مصطفى بلبولة، اللغة والأمة (مقاربة لفلسفة همبولدت)، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2013م، ص136.

الدلالي للكلمات المفتاحية، وقد لا تبدو أفكار هامبولدت واضحة للعيان في تحليل "إيزوتسو" للكلمات المفتاحية ولكنها تعد منطلقا مهما لما يطرحه في سياق البرهنة على علاقة اللغة والفكر والأمة أو القبيلة التي تشكّل في النهاية رؤية العالم، وفي هذا يقول "إيزوتسو" : "إن عقولنا لا تعكس على نحو سلبي فقط بنية الواقع، بل تنظر إلى الواقع على نحو أكثر إيجابية من وجهة نظر خاصة، زاوية خاصة؛ وإن هذه الفعلية الحقيقية التي يسمّيها الألمان العقل (Geist)، هي التي تجعل الشيء يوجد حقيقة عندنا، هناك عملية إبداعية واضحة، توسيع وإحكام للمادة المعطاة في اتجاه خاص، بين الواقع واللغة، وذلك على نحو دقيق هو الحقل الخاص للمعنى"[1] وعلى هذا الأساس حاول "إيزوتسو" بيان المنظور العقائدي والأخلاقي الذي تعكسه الرؤية القرآنية للعالم من خلال قدرة اللغة على إعطاء تصورات مشتركة بين الجماعة، وكيف تمكّن القرآن الكريم من إزاحة تصورات الجاهلية حول المنظومتين العقائدية والأخلاقية ليعطي بعد ذلك تصورات جديدة يتبناها المؤمنون بهذا الدين.

2- الرؤية اللغوية القرآنية للعالم:

يبيّن الدكتور أحمد عبادي أن الأدبيات الغربية تميّز بين أنواع شتى من رؤية العالم، كل ذلك على أساس مدى قربها أو بعدها من رؤية العالَم الدينية المسيحية التي تعترف بوجود الإله، في مقابل رؤية دينية تؤمن هي الأخرى بخالق غير مدبر (Deism) خلق الكون وأدار له ظهره- تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وهي الرؤية الوجودية، بالإضافة إلى رؤية عدمية، وحلولية شرقية، ورؤية حداثية، ورؤية ما بعد حداثية، وعلى الرغم من أن هذا المفهوم يتدخّل في حقول وأنساق معرفية شتى من فلسفة، وعلوم اجتماعية، وطبيعية، وفنون، وجماليات، وعلوم تطبيقية، فإن الدارس يلاحظ مركزية الدين في بلورة وبناء رؤى العالم[2]، ولكن تبني الرؤية المسيحية كفكرة مركزية في الأدبيات الغربية جعلها تغفل عن رؤية العالم في الديانات الأخرى المخالفة لها، بل تعدّى الأمر إلى اختزال الرؤية الشرقية الدينية في التصوّف الحلولي،

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص50.

[2] - أحمد عبادي، تقديم أعمال الندوة الدولية العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان "القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، ص12، 13.

وهذا يبين النظرة الجوهرانية الاختزالية لغيرها من العقائد المخالفة لها خاصة تلك التي تنتمي جغرافيا إلى حضارة الشرق وبالذات العالم الإسلامي.

من أجل ذلك يستخدم "إيزوتسو" وسيطا معرفيا مهما في رؤيته القرآنية للعالم وهو الأنثربولوجيا الثقافية الذي يعده دعامة أساسية في تحليله، ويقول في بيان ذلك: "إن النمو في علم الإنسان الثقافي أظهرُ كثيرا من أن يتجاهله أي إنسان مهتم جديا بمسائل الثقافة والحقائق الإنسانية، وهكذا فإن كثيرا من المؤلفين المعاصرين في موضوع الأخلاق يضطرون طوعا أو كرها إلى إعطاء بعض الاهتمام على الأقل لوجود دساتير أخلاقية بعيدة جدا عن تلك الموجودة في مجالهم الثقافي الخاص"[1] ، وفي هذا النص يصف "إيزوتسو" واقع التأليف المعاصر في مجال الأنثربولوجيا الثقافية، مؤكدا أنه يعالج الثقافة الإنسانية بعيدا عن المركزية الغربية كحتمية معرفية، وهذا يعده من مبررات توظيف هذا المنهج ؛ خاصة إنه يتناول الدساتير الأخلاقية عند المجتمعات غير الغربية، والتي تعد جزءا لا يتجزأ من الظاهرة الدينية بوجه عام.

إن منطلق اهتمام "إيزوتسو" بالرؤية القرآنية للعالم هو أن القرآن الكتاب التأسيسي لدين الإسلام، كما أنه باعث حضارته في عصور التاريخ، من خلال إعطاء رؤية مغايرة وتراتبية وجودية مختلفة، ومن أجل ذلك حاول "إيزوتسو" أن يبلور تصورا لعلم الدلالة الذي يعد المنهج الأساس للدراسة، وإنه دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية في لغة من اللغات من أجل الوصول إلى إدراك مفهومي للعالم لدى أولئك الناس الذين يتداولون هذه اللغة، وعليه فاللغة بوجه عام – ولغة القرآن الكريم بوجه خاص– ليست لغة للتواصل فحسب بل هي تقديم لفهوم وتفسيرات للعالم[2] تخلّصهم من الحيرة الوجودية التي بيّن القرآن الكريم في آيات عديدة أنها كانت تمثّل شعورا سائدا في البيئة العربية قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة 2)، وقوله تعالى: ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ ﴾ (الشورى: 52)، وهذا الإحساس

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص45.

[2] – أحمد عبادي، تقديم أعمال الندوة الدولية العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان "القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، ص15.

بالحيرة والضياع يستشعره الإنسان في جزيرة العرب وهو يقلّب بصره في الموجودات المحيطة به، وخاصة حين يرى فكرة الموت وتباعد الأحبة والأهل، ويتعزز هذا الشعور في ظل ارتباط العربي بالقبيلة والعشيرة، والذي يعد ارتباطا وجوديا وليس مجرد انتماء نسَبي؛ إذ يستحق هذا الانتماء أن يدفع الإنسان من أجله روحه وماله حفاظا على شرف القبيلة وسيادتها.

وعلى هذا الأساس فإن الدراسة الدلالية للقرآن الكريم تبتغي البحث عن الرؤية القرآنية للوجود، من خلال تحديد العناصر التكوينية الرئيسة للعالم، وكذا من خلال تحديد شبكة العلاقات الرابطة بينها، فيتحول بعد ذلك علم دلالة من طابعه النظري إلى علم تطبيقي يشتغل على الكلمات المفتاحية ودراسة تطوّرها الدلالي، وهذا يجعله نوعا من أنواع علم الوجود المفعم بالحركة، ومن هذا الأساس تعتني الرؤية القرآنية عند"إيزوتسو" برصد التحوّل الدلالي على امتداد السياق القرآني وما قبله، وبيان الصلات بين المعاني الوضعية والسياقية، كل ذلك بحثا عن بنية الشبكة المفهومية والحقول الدلالية التي تحيل إليها، وقد اختار الكلمات المفتاحية التي تكشف عن الرؤية القرآنية للعالم، من خلال تسليط الضوء على منظومة التوحيد على ضوء تحليل هذه الوحدانية المركزية، وأنه هو خالق هذا الكون بما فيه، ومالكه ومدبره، في المقابل يعد ما سواه خاضعا لسلطته يستمد وجوده من هذه المركزية الإلهية.

وخلاصة القول إن منهج التحليل الدلالي عند "إيزوتسو" يعمل على مستويات ثلاثة: الكلمة المفتاحية ونظام العلاقات ليصل في النهاية إلى تحديد الرؤية القرآنية للعالم، وإن الاعتماد على النقاط الجوهرية التي اعتمدها "إيزوتسو" في مداخله غير كاف لأخذ صورة متكاملة عن هذا المنهج، فكان لزاما بيان تجليات هذا المنهج من خلال بعض النماذج التحليلية، كما إن الاقتصار على ما ورد في دراسة "الله والإنسان" يعطي تصورا ناقصا عن المنهج، فقد ضمّن في دراسته للمفهومات الأخلاقية العديد من المنطلقات المنهجية التي أغفل التنظير لها في دراسة "الله والإنسان في القرآن"، فكان لزاما جمع كل ذلك وإعادة ترتيبه وفق تصوّر جديد من أجل بيان موقع كل مفهوم منهجي في تحليله الدلالي.

الفصل الثالث

الإعمال التطبيقي لمنهج التحليل الدلالي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية

المبحث الأول: التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن الكريم.

الفصل الثالث: الإعمال التطبيقي لمنهج التحليل الدلالي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية:

المبحث الأول: التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن:

تمهيد:

إن التجديد المنهجي من خلال تنويع آليات وتَبيِئة المناهج لفهم القرآن الكريم لا بد أن تكون له مخرجات معرفية تبيّن جدوى توظيفها، فقد شاع في العصر الحديث الدعوة إلى قراءة القرآن الكريم بوسائل منهجية مستمدة من سياق التداول الحداثي الغربي[1]، والتي تدّعي القدرة على استكناه معاني القرآن الكريم التي لم يتوصّل إليها التفسير التقليدي، ولكن هذه الجهود في مجملها بقيت محض دعاوى نظرية، يدعو أصحابها إلى إعمال منهجي لهذه الآليات والمناهج دون وجود مخرجات تطبيقية تبيّن قيمة هذا التوظيف المنهجي للمنهج المتبع؛ أو الآلية المعتمدة، ولا تقدّم رؤية متكاملة للمنهج والمقاربة المعتمدة، وإن وجد فيها تطبيق فهو من باب التمثيل الذي تغلب عليه الانتقائية واستحالة التعميم، في الوقت الذي يتهم فيه أصحابها جهود القدماء في تفسير القرآن الكريم بالجمود على الرغم مما يظهره المنجز الشرعي واللغوي قديما من قدرة على استنباط المعاني وفهم دلالات الآيات القرآنية، مما أنتج تراثا تفسيريا زاخرا يتسم بالاتساق بين النظرية والتطبيق.

تتسم دراسات "إيزوتسو" الدلالية بكونها تحدد النقاط المنهجية للتحليل الدلالي منذ البداية لتفسح بعد ذلك مجالا واسعا للتطبيق، فهي بخلاف القراءاة الحداثية المعاصرة تتسم بالإعمال؛ من خلال عرض نماذج تطبيقية تمكّن القارئ من رصد تجليات المنهج المتبع، فالقراءاة الحداثية تنظر في القرآن الكريم على أساس إنه ينحو منحى بنيويا ذا نزعة نصية؛ تستلزم إنه لم ينشئ واقعا فعليا وتاريخيا، وإنما كان يبني واقعا لغويا لا مرجع له، ولهذا تركز هذه القراءة على علاقة النص بالقارئ[2]، في حين يظهر بادي الرأي أن

[1] – من أهم القراءات التي ينصرف إليها الذهن عند إطلاق هذا الوصف ما يسمّى بالقراءة الحداثية للقرآن الكريم ، ويعرّفها الدكتور طه عبد الرحمن بأنها: " تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، الانتقاد، فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصِّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات" (أُنظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2006م)، ص176).

[2] – سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ط1، (القاهرة، مصر،دار السلام، 2012م)، ص63.

دراسات "إيزوتسو" تضيف عنصرا مهما إلى المعادلة وهو عنصر الواقع، فنجدها تركّز على فاعلية القرآن في واقع الناس، وبيان الكيفية التي أثّر بها التصور الإسلامي الجديد للإله الأسمى في بنية الرؤية الكلية للعالم لدى المسلمين، فالقرآن الكريم أكثر من نص لغوي أو أثر أدبي؛ بل هو نص فاعل في الواقع لا يمكن أن نغفل عند قراءته عن خاصية الإعمال التي يتصف بها، وفي هذا الفصل ستحاول الدراسة عرض الإعمال التطبيقي للمنهج على مستوى المنظومتين اللتين تناولهما "إيزوتسو" بالدراسة والتحليل، وهما المنظومة العقائدية بناء على التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن، والمنظومة الأخلاقية من خلال التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية، وذلك من أجل التعرّف على قيمة هذا المنجز المعرفي لهذا التحليل من جهة، ومقارنتة مع التنظير المنهجي من جهة أخرى، خاصة وإنه يحاول من خلال رؤيته لعلم الدلالة أن ينحو به منحىً تطبيقيا بالأساس.

المبحث الأول: التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن:

إن الحضور الكمي لكلمتي الله والإنسان[1] في القرآن الكريم كان له دور في اختيار "إيزوتسو" لهما كمادة أساسية أثناء تحليله الدلالي للمنظومة العقائدية القرآنية، ولكن هذا الحضور الكمي ليس وحده العامل الحاسم في هذا الاختيار، إذ إن هناك نوعا آخر من الحضور لهذه الكلمة، وهو الحضور النسقي؛ والذي يعدّ أكثر أهمية من الحضور الكمي في حد ذاته، فكلمة الله في القرآن ليست كلمة مركزية فحسب، بل هي الكلمة التي يؤثر مفهومها على تصوّر الإنسان للعالم، وفي المقابل تأتي كلمة الإنسان كمقابل مفهومي لها على أساس إنه المعني ابتداء بفهم هذا التصور، وذلك من خلال تحديد علاقاته بالإله الخالق، وكذا معرفة موقعه كمخلوق لله عز وجل بين هذه الموجودات جميعا، وهنا يكمن التغيير الحقيقي الذي أحدثه المفهوم الجديد للإله في المنظومة القرآنية، والتي أثّرت بعد ذلك في كل المنظومات

[1] – وردت كلمة الله في القرآن الكريم في 2699 موضعا في 85 سورة، في حين كان ذكر الإنسان في القرآن 56 مرة، ولا شك إن لهذا الحضور أهميته، ولكن تجدر الإشارة إلى أن الحضور الكمي ليس على نفس القدر من الأهمية في كل الكلمات القرآنية، ويشير الدكتور عمارة إلى هذا الامر في معرض رده على محمد أركون حول عدم ورود كلمة عقل في القرآن الكريم ،يقول محمد عمارة: "إن مقام أمر من الأمور في نص من النصوص لا يقاس بعدد مرات ورود لفظة فيه وإلا لكان مقام الشيطان – إبليس– أعلى من مقام محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ فلقد جاء ذكر الشيطان وإبليس بالقرآن في تسعة وتسعين موضعا.. بينما جاء ذكر محمد وأحمد في خمس آيات" (تقديم محمد عمارة لكتاب سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص12.)

العقائدية زمن التنزيل؛ وستعرض الدراسة التحليل الدلالي لهذه الكلمة التي بيّن "إيزوتسو" مركزيتها، في الوقت الذي ينصرف الذهن إلى التساؤل عن موقع الإنسان في هذه المنظومة القرآنية الجديدة، وكذا علاقة الإنسان بالإنسان؛ وعلاقته بالوجود، وتحوّل أسئلته من السؤال عن المصير الدنيوي إلى السؤال عن الخلق والمصير الأخروي.

المطلب الأول: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى المفردة القرآنية:

إن المتتبع لسيرورة اهتمام "ايزوتسو" بالقرآن الكريم يجد إن أوّل ما لفت انتباهه في ذلك هو موضوع التعابير الأخلاقية؛ من خلال دراسته الأولى سنة 1959م عن بنية التعابير الأخلاقية في القرآن، ولا شك إن ذلك راجع إلى خلفية الدارس البوذية على مذهب (زن Zen)[1]، والتي تعطي أهمية بالغة لقضية الأخلاق ودورها في تحقيق الخلاص البشري، وذلك عن طريق المجهود العقلي والأخلاقي، وهذا ما يجعلها تقترب من كونها مذهبا أخلاقيا أكثر من كونها دينا[2]، ولكنه سرعان ما أدرك "إيزوتسو" كون الأمر مختلفا مع المنظومة القرآنية، إذ إن فهم المنظومة الأخلاقية يرتكز بالأساس على المنظومة العقائدية ذات المركزية الإلهية لله الخالق المستحق للعبادة، ولعل هذا الأمر يفسر عودته بعد ذلك إلى دراسة المنظومة العقائدية في كتابه: " الله والإنسان في القرآن"، كما يفسر من جهة أخرى اهتمامه حصرا في دراسته المنقحة للمفهومات الأخلاقية بدراسة المفهومات الأخلاقية الدينية؛ كجزء من البنية الكلية للتعابير الأخلاقية في القرآن الكريم.

[1]- مذهب زن (Zen): من أشهر مذاهب البوذية ويعني التأمّل والتبصر، وإن أصل المذهب هندي وقد انتشر في التبت والفيتنام والصين وكوريا قبل أن يزدهر في اليابان، وتهدف تعاليم هذا المذهب إلى العودة إلى أصول البوذية الأولى وخوض التجربة الشخصية التي عاشها بوذا من أجل الوصول إلى الاستنارة (أُنظر جان لوك تولا بريس، فلسفة الزن – رحلة في عالم الحكمة–، ترجمة: ثريا إقبال، ط1 (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث –كلمة–، 2011م)، ص8، 9.

[2]- يقول الدكتور محمد عبد الله دراز عن هذه الفكرة: "لكن المسألة إنما هي في صحة تسمية أمثال هذه المذاهب دينا، ونحن لا نرى مانعا من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية، ولكنه يكون اصطلاحا نابيا عن معهود الناس، مجافيا لذوق اللغات، ولا سيما لغتنا العربية التي لا تفهم من اسم الدين إلا اعتقادا بشيء يدين له المرء، أي يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرهبة والتقديس" (انظر محمد عبد الله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د.ط، (دار القلم، بيروت، لبنان، د.س)، ص39، 40)

يرتبط التحليل الدلالي عند "إيزوتسو" لكلمة الله بتحليله للمفهومات الأخلاقية في القرآن على أساس إنه وفقا للتصوّر القرآني "ذو طبيعة أخلاقية، ويتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقية"[1] كما سبق بيانه ومناقشته، ومن هذا المنطلق فإن مركزية التحليل الدلالي لكلمة الله في دراسة "إيزوتسو" لا تقتصر على ما أورده في كتابه: "الله والإنسان في القرآن"، وإن كانت هي الدراسة الأكثر تخصصا وتناولا للمفهوم، بل يتعدى الأمر إلى المنظومة الأخلاقية، ويحافظ هذا المفهوم على ذات المركزية في الأنظمة ما بعد القرآنية التي تعد العلوم الإسلامية المختلفة أبرز مظاهر تجلي هذه الأنظمة، والتي مثّل لها "إيزوتسو" تطبيقيا من خلال دراسته المتعلقة بمفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي.

1- المعنى الأساسي لكلمة الله:

لقد سبقت الإشارة إلى أن "إيزوتسو" يعتبر كلمة "الله" الكلمة القرآنية الأكثر أهمية في بنية القرآن الكريم ليس فقط بالنظر إلى حضورها الكمي؛ بل بالنظر إلى حضورها النسقي في البنية الدلالية للقرآن الكريم، وكذا من خلال أثرها البالغ في إعادة إعطاء تصوّر جديد للعالم يختلف اختلافا كليا عن العالم الذي تشكل في البيئة الجاهلية. فأولوية دراستها لا تحتاج إلى اختيارها من بين قائمة من الكلمات القرآنية للتأكد من أولويتها، بل إن مقتضيات التحليل الدلالي لهذه الكلمة يفرض نفسه على كل دارس للقرآن الكريم.

كما إن تصنيف كلمة "الله" في تقابل مفهومي مع الإنسان من خلال عنوان الدراسة يعد تصنيفا منهجيا لا أكثر؛ لأن ذات الله عز وجل فوق كل تصنيف دلالي أو غيره، ووضعها في تقابل مفهومي مع الإنسان إنما الغرض منه تنزيهه عن صفات المخلوقين التي لا تنبغي له مما نسبه إليه الكثير من أهل الملل الباطلة والنحل الزائفة، وعلى الرغم من إن إسلام "إيزوتسو" وتخليه عن عقائده البوذية يعد محل خلاف بين الدارسين؛ وذلك في ظل غياب سند تاريخي موثوق أو تصريح يثبت ذلك، إلا إن نظرته لدلالة كلمة "الله" في القرآن متوافقة بادي الرأي مع التصور الإسلامي لها؛ من حيث دلالتها على الله الواحد المتعالي المتصف بصفات الكمال والمنزّه عن النقائص، وهذه الحقيقة يؤكّدها "إيزوتسو" قائلا: "هذا الإله الأسمى

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الاخلاقية الدينية في القرآن، ص66.

ليس الأسمى بالمقارنة مع غيره من الآلهة في التراتبية وحسب، لكنه مطلق في سموّه، وهو واحد أيضا، أي الإله الواحد والوحيد في الوجود"[1]، فكلمة "الله" من الناحية الدلالية عند "إيزوتسو" هي منطلق التحليل ومنتهاه، ولذلك نجده يرجع إليها في الفصول التنظيرية التي خصصها لشرح منهجه، ويعود إليها في الفصل الرابع من كتابه ليفردها بالتحليل والدراسة؛ بل إن كل الكلمات الأخرى التي تناولها بالدراسة والتحليل ليست في حقيقة الأمر إلا متطلبات مهمة لدراسة هذه (الكلمة – المركز)، وإذا كان هذا الكلام يبدو أمرا بديهيا بالنسبة للمسلم الذي يعتقد بعقيدة الإسلام، فإنه نتيجة يُتوصَّل إليها بعد جهد جهيد ودراسة معمّقة من باحث تبقى قضية إسلامه من عدمها محل نظر.

ينطلق "إيزوتسو" في بيان المعنى الأساسي للكلمة من فرضية إن الخطاب بين شخصين إذا استعمل أحدهما كلمة يقصد بها معنى مفهوم عند الآخر، بحيث إنه يفهم كلامه ويتجاوب معه، فإن ذلك يدلّ دلالة واضحة على كون هذه الكلمة تحتوي على عنصر مفهومي مشترك بين الطرفين؛ مهما كانت درجة الاختلاف في فهم هذه الكلمة فيما يتعلّق بعناصر أخرى، هذا العنصر المشترك هو ذاته المعنى الأساسي للكلمة، ويفترض "إيزوتسو" أن اسم الله بمستواه التجريدي كان معروفا عند كل القبائل العربية التي كانت تعبّر بهذه الكلمة عن آلهتهم المحلية، وقبل البعثة بدأ العرب يقتربون من تكوين تصور غامض عن الإله بوصفه الإله الأسمى المتعالي فوق مستوى المعبودات المحلية،[2] وعلى هذا الأساس "إيزوتسو" يرى إن المعنى الأساسي للكلمة "الله" كان يتشكل تدريجيا في البيئة الجاهلية، إذ بدأت فكرة الإيمان بإله متعال تتبلور بطريقة يشوبها الغموض واللبس، ولكنها كانت كافية لتشكّل معنىً أساسيا للكلمة، لتكوّن بعد ذلك أرضية مشتركة لجملة من النقاشات حول مفهوم الإله الأسمى المتعالي، والذي يفهم من خلال إن هذا التصور كان حاضرا في أذهان المشركين بصورة غير واضحة، لتتجلى لهم الحقيقة بعد ذلك ويعتقد بها الكثير منهم عند نزول القرآن الكريم بالبيان الكامل والواضح لهذه الحقيقة.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص37.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص160.

يقترب "إيزوتسو" في هذه النظرة من أنصار المذهب التطوري التقدمي (Evaluationnisme Progressisie)، أو ما يسمّى بالمذهب التصاعدي (Ascendent) في نشأة الأديان السائد في القرن التاسع عشر ميلادي، والذي يقول بأن الدين بدأ بالخرافة والوثنية وأن الإنسان بدأ يترقى في دينه حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد، ووصل الحد إلى القول أن عقيدة "الإله الأحد" هي عقيدة حديثة ارتبطت بالجنس السامي بالأساس[1]، ولا يخفى على دارسي الدين بوجه عام الإلزامات المعرفية والمنهجية التي رد بها المخالفون من أنصار نظرية فطرية التوحيد وأصالته، والتي بيّنت إن وجود فكرة الإله الأعظم كانت عند جميع الشعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس البشرية[2]، وعلى هذا الأساس فإن عقيدة الإله الواحد ليست بالضرورة نتاج تطور بشري ونضج عقائدي لدى العرب الوثنيين كما يصوّر "إيزوتسو"، كما إن الوثنية ليست بالضرورة مرحلة سابقة لها، ولا يعلم على وجه التحديد متى بدأ هذا الانحراف العقائدي؛ خاصة في ظل وجود معتنقي الحنيفية على الملة الإبراهيمة، والتي كان لها أتباع بين يدي الرسالة المحمدية، كما إن هذا القول يستلزم إنكار النبوة لعدم الحاجة إليها، ذلك الناس على أساس هذا القول كانوا سيهتدون إلى فكرة الإله الواحد نتيجة لتطوّر أفكارهم العقائدية، وهذا الأمر ينفيه العقل والواقع على حد سواء.

يلاحظ إن المعنى الأساسي لكلمة "الله" عند "إيزوتسو" فيه خلط بين "الله " وإله"؛ إذ إن الإطلاق الجاهلي يرتكز على مفهوم الإله أو الآلهة لهذا نجد "إيزوتسو" عدل في تحليله عن استعمال كلمة "الله" وعبر عن هذا المفهوم في السياق الجاهلي بما أسماه: (الإله الأسمى والإله المحلي)[3] ، ومن المعلوم أن مفهوم الإله في أصل الوضع اللغوي يطلق على الله جل جلاله بحق، وعلى غيره من المعبودات بغير وجه حق

[1] – محمد عبد الله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، ص107.

[2] – من أهم القائلين بالنظرية التطورية في نشأة الدين نجد سبنسر (Spencer)، وتيلور (Tilor)، وفريزر (Frazer)، ودوركايم (Durkheim) على خلاف بينهم في تحديد الصورة الأولى للعبادة وموضوعها، ونجد من أنصار النظرية الفطرية في نشأة الدين : الأمريكي لانج (Long)، وبروكلمان (Brocklman)، ولرواه (La Roy) وكاترفاج (Quatrefages)ن وشميدت (Schmidt)، وهؤلاء حاولوا اثبات بطلان النظرية التطورية من خلال جملة من الأبحاث العلمية على الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية (أُنظر محمد عبد الله دراز، المرجع نفسه، ص107، 108.)

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص160.

ولذلك يقول ابن منظور: "الإله: الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبودا إله عند متخذه، والجمع آلهة، والآلهة :الأصنام، وسمّوا بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحقّ لها"[1]، ولعلّ من أهم جوانب قصور دراسة "إيزوتسو" عند تحليله الدلالي لكلمة "الله" هو عدم استفادته من المعجمية العربية في تحديد المعنى الأساسي للكلمة، وهو ما جعله يخلط بين دلالة كلمة الله وكلمة إله اللتين لا تدلّان على ذات الاستعمال اللغوي في اللسان العربي، والظاهر إن سبب هذا الخلط ناتج بالأساس عن غياب مرادف يعبر عن مفهوم الإله في اللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى عامل آخر وهو تأثّره بمفهوم الرب في الديانات الأخرى خاصة الديانة المسيحية.

وإطلاق كلمة "إله" في حد ذاتها لا يحتاج إلى تقييد بأنه إله أسمى أو محلي، لأن الكلمة في أصل وضعها اللغوي تحتمل المعنيين على حد سواء، والفرق بينهما في أحقية العبادة لله وبطلانها لكل ما سواه. في حين تتفرد تسمية "الله" بدلالتها على الإله الواحد الأسمى، وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ (مريم: الآية 65)، يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "السمي: المماثل في الاسم، كقوله في ذكر يحي ﴿لَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ مِن قَبۡلُ سَمِيّٗا﴾ (مريم: 65)، والمعنى: لا تعلم له مماثلا في اسمه (الله) فإن المشركين لم يسمّوا شيئا من أصنامهم (الله) باللام وإنما يقولون للواحد منها إله، فانتفاء تسمية غيره من الموجودات المعظمة باسمه كناية عن اعتراف الناس بأن لا مماثل له في صفة الخالقية"[2]، وفي قوله تعالى:﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (لقمان: 25)، دلالة على وعي عرب الجاهلية بأنها صفة خاصة بالله عز وجل ولذلك لم ينسبوها لأصنامهم رغم تعظيمهم لها.

في مقابل إهمال "إيزوتسو" للمعنى المعجمي للكلمة في المعجمية العربية نجده يقرّ الرؤية الاستشراقية في إرجاع الكلمة إلى أصولها اللاتينية حين يقول "فيما يتعلّق بالمعنى الأساسي لمفهوم (الله) علينا أن نلاحظ أن الكثير من الباحثين الغربيين قاموا بعقد مقارنة صائبة – كما أعتقد– لهذه الكلمة من الناحية الشكلية مع الكلمة الإغريقية (ho – theos) التي تعني ببساطة (ال– إله) ولقد كان هذا الاسم بمستواه التجريدي معروفا لدى كل القبائل العربية"[3] ، ويعتمد "إيزوتسو" هذه المقارنة الاستشراقية رغم كونها لا

[1] – جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مج1، (مادة أله).

[2] – محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، مج16، ص143.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص160.

تبدو صائبة من الناحية الشكلية، كما إن اللاتينية تعد أصلا للغات الهندوأوروبية، في حين تنتمي العربية إلى أسرة اللغات السامية، ولذا كان من الأجدر عقد مقارنة مع لغات أكثر قربا وتأثيرا في العربية مثل اللغة الأكادية[1] على سبيل المثال؛ وذلك بالنظر إلى قرب موقعها الجغرافي والتاريخي من جزيرة العرب، والتي تشير المعاجم ثنائية اللغة (العربية – الأكادية) إلى إن كلمة الله يقابلها في اللغة الأكادية illilu أو ilu؛ وهي تدل على إله ذو مركز عال، أو كلمة illilutu التي تدل على أعلى مراكز السلطة للآلهة[2] وهذا القول يتفق إلى حد ما مع مذهب أبي عثمان المازني[3] القائل بأن كلمة إله إنما هي "علم موضوع لله عز وجل وليس أصله (إله) ولا (ولاه) ولا (لاه) ... والدليل على ذلك إني أرى لقولي (الله) فضل مزية على (إله) وأني أعقل به ما لا أعقل بقوله (إله)"[4]، فلا شك إن تسمية "الله" كانت سابقة للوضع العربي، وهذه الكلمة انتقلت بين اللغات وتداولتها الألسن بلفظ متقارب خاصة ضمن اللغات ذات الأسرة اللغوية الواحدة ؛ كما يظهر ذلك في علم اللغة المقارن وعلم اللغة التقابلي.

ومما يعزز هذا المعنى كون الجذور اللغوية el، و eli، و elen في اللغة الأكادية تدل في مجملها على العلو والفوقية[5]. ومعنى هذا الجذر اللغوي في اللغة الأكادية يتوافق مع ما أورده المفسرون في تفسير قوله تعالى: (لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً) (التوبة: الآية 7)، ومن ذلك قول مجاهد وأبو مجلز: "الإل: هو الله عز وجلّ. وكان عبيد بن عمير يقرأ : جبرا إلّ بالتشديد، يعني عبد الله، وفي الخبر أن أناسا قدموا على أبي

[1] – اللغة الأكدية: تصنّف ضمن مجموعة اللغات (السامية) الشرقية، وقد ظهرت في بلاد الرافدين منذ منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد، وانتشرت لتصبح في منتصف الألف الثانية قبل الميلاد لغة المراسلات الدبلوماسية والرسمية في الشرق الأدنى القديم، وتأثرت باللغة السومرية، التي كانت مستعملة إلى جانبها، ثم حلت الأكدية محلها بداية الألف الثاني قبل الميلاد، وبعد اللغة الأكدية أصبحت اللغة الآرامية هي لغة الشرق الأدنى القديم حتى جاء العرب المسلمون الذين حملوا معهم اللغة العربية (أُنظر علي ياسين الجبوري، قاموس اللغة الأكدية – العربية، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، د.س، ص5).

[2] – علي ياسين الجبوري، المرجع نفسه، ص216.

[3] – أبو عثمان المازني: هو أبو عثمان بكر بمن محمد بن عثمان المازني، أحد بني مازن بن شيبان بن ذهل من الطبقة السابعة من نحويي البصرة آتتلمذ على الأخفش والجرْمي، وكان من أول من أفرد علم الصرف بالتأليف، توفي سنة 247هـ. (أُنظر أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، د.ط (القاهرة، مصر، دار المعارف، د.س)، ص87.

[4] – أبو القاسم الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك، ط2، (بيروت، لبنان،مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص29.

[5] – عبد الوهاب حنك، الجهاز الاصطلاحي والمنظومة المفهومية بين الجاهلية والقرآن الكريم، مجلة مهد اللغات، كلية اللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف مج3، العدد1، (مارس 2021م)، ص36.

بكر من قوم مسيلمة الكذاب، فاستقرأهم أبو بكر كتب مسيلمة فقرأوا، فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن هذا الكلام لم يخرج من إل، أي: من الله".[1] وعلى هذا الأساس تظهر جدوى المقارنة اللغوية بين الكلمتين في العربية والأكادية، وهي أكثر جدوى وصوابا من مقارنتها مع اللغة اللاتينية التي رأى إيزوتسو صوابها، خاصة وإن التقارب الصوتي للجذر أله و ilu أكثر وضوحا من الدلالة اللاتينية الفلسفية التي اقترحها "إيزوتسو"، وهي ho- theos والتي تبقى قاصرة عن بيان المعنى الأساسي للكلمة، خاصة إن "إيزوتسو" من المدافعين عن الخصوصية الثقافية للغات، وأن لكل لغة ارتبطا وثيقا بثقافة الجماعة اللغوية التي تتكلم بها، وهذه الخصوصية لا تتجلى في المقارنة التي عقدها للكلمة بين العربية واللاتينية، بخلاف المقارنة مع اللغة الأكادية والتي تبدو أكثر جدوى.

2- كلمة الله بين التحليل السكوني والتعاقبي:

لقد سبقت الإشارة إلى إن "إيزوتسو" يعطي أهمية بالغة للتحليل الدلالي السكوني في مقابل التحليل التعاقبي، والذي يراه أقل أهمية؛ ومكمّلا لبعض النقائص التي تعتري الدراسة السكونية، وفي تحليله لكلمة "الله" يبيّن مفهومها في الأنظمة غير القرآنية عند نزول القرآن الكريم والتي يتصورها على النحو الآتي:

- المفهوم الوثني لكلمة الله عند العرب الخلّص، والذي نتحصّل عليه من خلال الشعر الجاهلي ابتداء، وكذا من خلال وصف القرآن الكريم للتصور الجاهلي لله عز وجل.

- المفهوم الكتابي لكلمة الله عند اليهود والنصارى التي تعني إله الكتاب المقدس، والذي يقول عنه "إيزوتسو" بأنه: "مفهوم توحيدي إلى حد نموذجي" كما في شعر عدي بن زيد، الشاعر المسيحي في بلاط الحيرة.

- المفهوم الكتابي لشعراء العرب الأقحاح الوثنيين في مدح من يرعاهم من الملوك المسيحيين، حين يستعملون بوعي أو بغير وعي مفهوم الإله وفق التصوّر المسيحي رغم حقيقة كونه شاعرا وثنيا.

[1] - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، مج4، د.ط، (الرياض، السعودية، دار طيبة، 1409هـ)، ص15.

يعلّق "إيزوتسو" بعد ذلك على هذا التقسيم قائلا: "وعلى أية حال، يبدو أن هذه الطرق الثلاث المختلفة في الإدراك كانت تنشط تدريجيا في السنين الأخيرة للجاهلية باتجاه نقطة الالتقاء، وهيّأت الطريق أمام مجيء مفهوم جديد عن الله هو مفهوم الإسلام"[1]، ولكن الغريب في الأمر إن "إيزوتسو" يضيف إلى المفاهيم الثلاثة مفهوما رابعا، وهو مفهوم الأحناف ويمثّل لهم بالشاعر الجاهلي أمية بن أبي الصلت، ويرى أنه على رغم من عدم كونه يهوديا ولا نصرانيا؛ إلا إنه ساهم بشكل كبير في نشر الأفكار اليهودية والمسيحية في شبه الجزيرة العربية[2]. وهذا التحليل للظاهرة فيه كثير من الخلط والمغالطة، خاصة وإن القرآن الكريم لم ينظر إلى الديانتين اليهودية والنصرانية في شبه جزيرة العرب على إنها ديانات توحيدية، بل نجده يعرضها على أساس كونها ديانات شركية ويرد على عقائدها التي يعتبرها باطلة ومخالفة لعقيدة التوحيد والآيات في ذلك كثيرة منها قوله تعالى : (وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ) (التوبة: الآية 30)، وقد كان ذلك على مرأى ومسمع من العرب واليهود والنصارى على حد سواء، فلو كان الأمر مخالفا لما كان عليه الحال في تلك الفترة لكان ذلك سببا وجيها في الطعن في القرآن الكريم، وأنه ينسب الشرك وتعدد الآلهة إلى اليهود والنصارى وهم منه براء، وهذا ما لم يحدث في الواقع بل إن الواقع يثبت خلاف ذلك.

إضافة إلى ذلك فإن نسبة التوحيد الحنيفي إلى اليهودية والنصرانية التي كانت معروفة في شبه جزيرة العرب يعد قولا يعوزه التحقيق، ولا نعلم السند العلمي أو التاريخي الذي بنى عليه "إيزوتسو" هذه النتيجة، فالمعاصرة أو الاحتكاك لاتقتضي بالضرورة التأثّر بالعقائد اليهودية والنصرانية كما يزعم خاصة في البيئة العربية التي يغلب عليها الشعور بالانتماء للقبيلة وقيمها ومعتقداتها، إذ يعدّ الخروج على هذه القيم والمعتقدات ضربا من التمرّد أو الصعلكة، ويرى "عبد الرحمن الحاج" أن "إيزوتسو" لم ينتبه إلى علاقة الحنيفية بالمفهوم التوحيدي العربي مع الدعوة الإبراهيمة، والتي بقي لها تأثير عميق إلى فترة ليست

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص164.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص163 – 165.

ببعيدة عن البعثة، خاصة وإن الخطاب القرآني يشير إلى تمسكه بالمفهوم الإبراهيمي من خلال الإيمان بأن الله هو خالق العالم المتحكم في شؤونه ، في حين إن هذا التصوّر قد حُوِّر وبُدّل[1] عندما أدخل العرب الجاهليون عقائد وثنية أوقعتهم في حالة من الارتباك والتناقض، والتي استعملها القرآن الكريم لإيقاع أثر كبير في متلقيه، ومع مرور الزمن؛ وفي ظل وجود العصبية القبلية والنزوع إلى التفرّد والتميّز كان لكل قبيلة آلهة خاصة بها.

يبيّن "عبد الرحمن الحاج" إشكالية معرفية أخرى في تحليل "إيزوتسو"، وهي ميله إلى السردية الاستشراقية التي تصر على أن أصل التوحيد الإسلامي عائد إلى عقائد اليهود والنصارى، في حين إن علماء الإسلام قد أرّخوا لظاهرة الوثنية على أساس كونها ظاهرة طارئة، وتحريف للحنيفية الإبراهيمية التي كانت سائدة لقرون عديدة في شبه جزيرة العرب، ولم يحد الناس عنها إلا في قرون قريبة من البعثة النبوية؛ كما إن هذا الميل كان تدريجيا عبر الزمن، ومن أهم ما يؤكد هذا الأمر ما أورده الكلبي في كتاب الأصنام وهو إنهم كانوا على دين إبراهيم[2]، ثم جاءت عوامل نقلتهم إلى الشرك والوثنية والتي يمكن أن نلخصها في عاملين أساسيين:

– العامل التعبدي: ومفاده أن أهل مكة لما كانوا يعظمون الحرم تعظيما كبيرا، حتى أن الواحد منهم كان إذا ارتحل حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما له فيطوفون به كطوافهم بالكعبة، ثم سلخ بهم ذلك إلى بدلوا دين إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) وأدخلوا في عقائدهم الشرك والوثنية[3].

[1] – عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن(السلطة والجماعة ومنظومة القيم)، ط1، (بيروت، لبنان،الشبكة العربيةللأبحاث، 2012م)، ص142.

[2]- هشام بن محمد ابن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية، د.س)، ص6.

[3] – يقول الكلبي: "ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيرَه. فعبدوا الاوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. وانتحشوا ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها، على إرث ما بقي فيهم من =ذكرها، وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسّكون بها" (أُنظرهشام بن محمد ابن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، ص6).

– العامل السياسي: ويتمثّل في سيادة "عمرو بن لحي" على الكعبة، والذي مرض مرضا شديدا فقصد البلقاء للتداوي فشفي، وكان قد وجد أهلها يعبدون الأصنام فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة[1]. وهذان العاملان هما الأولى بالاعتبار في التأريخ لظاهرة الوثنية والانحراف عن التوحيد في شبه جزيرة العرب، نظرا لتوافر السند التاريخي، بالإضافة إلى انسجام ذلك مع منهج القرآن الكريم في التذكير الدائم بالأصل الإبراهيمي للتوحيد، وقد كان سائدا إلى وقت ليس ببعيد عن ظهور الإسلام، والذي أعاد الناس إلى الملة الإبراهيمية السمحة.

يحاول "إيزوتسو" بعد ذلك بيان التحول الدلالي للكلمة من خلال تأكيد العلاقة القائمة بين التصوّر القرآني لكلمة الله في مقابل التصور الجاهلي خاصة في صورته الوثنية، إذ أن هذا الأخير لا يفهم من الشعر الجاهلي فحسب، بل إن القرآن الكريم يساهم مساهمة بالغة الأهمية في وصف هذا التصورويبيّن ذلك بالاستناد إلى جملة من الشواهد القرآنية التي تبيّن هذه الحقيقة[2] ولكنه لا يزال يصر على فكرة تأثير التوحيد المسيحي في الشعر الجاهلي الذي يعد مصدرا مهما لعرب الجاهلية في صياغة تصوّراتهم نتيجة احتكاكهم بالحواضر والإمبراطوريات التي اعتنقت المسيحية وكان لها أثر في كل ما حولها من الأمم والشعوب، ويستدل لذلك ببيت عدي بن زيد :

سعى الأعداء لا يألون شرا ..علي ورب الكعبة والصليب[3]

الغريب في الأمر أن "إيزوتسو" فهم من كلمة الصليب الدلالة المباشرة على المسيح، ومن المعلوم إن الصليب رمز ديني مسيحي أشمل من ذلك، إلى جانب ذلك يعد البيت دالا على تقارب كبير بين

[1] – يقول الكلبي: " وكان الحارث هو الذي يلي أمر الكعبة. فلما بلغ عمرو بن لحي، نازعه في الولاية وقاتل جرهما ببني إسماعيل . فظفر بهم وأجلاهم من الكعبة. ونفاهم من بلاد مكة . وتولى حجابة البيت بعدهم، ثم إنه مرض مرض شديدا، فقيل له: إن بالبلقاء من الشأم حَمّة إن أتيتها، برأت. فأتاها فاستحم بها، فبرأ، ووجد اهلَها يعبدون الأصنام ، فقال : ما هذه؟ فقالوا نستقي بها من المطر ونستنصر بها على العدو. فسالهم أن يعطوه منها ففعلوا. فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة.(أنظر أُنظرهشام بن محمد ابن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، ص8).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص167.

[3] –ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعيبد، سلسلة كتب التراث، رقم: 2، د.ط، ، بغداد، (العراق، دار الجمهورية، 1965م)، ص38.

المفهوم المسيحي للإله مع المفهوم العربي الوثني الخالص لله، ولكن هذا الجمع لا يعني بالضرورة التقارب خاصة وإن سياق البيت هو سياق استعطاف حاول فيه الشاعر كسب ود الملك، وذلك من خلال الجمع بين رب البيت الذي يمثل الجامع للهوية الثقافية التي ينتمي إليها النعمان بن المنذر؛ والصليب الذي يرمز إلى المعتقد الذي يعتقده الخليفة ويقدّسه، خاصة إن للعرب أعرافا خاصة في مخاطبة الملوك وذوي السلطان لا يخرج عنها الناس عند مخاطبتهم.

يمثّل "إيزوتسو" للمفهوم الثالث للإله في تصوّر الشاعر الوثني عند مدح من يرعاه من الملوك المسيحيين ببيت النابغة الذبياني في مدحه للنعمان بن المنذر:

وربّ عليهِ اللهُ أحسنَ صنعهِ ... وكان له على البرية ناصرُ[1]

وفي ذات السياق يستحضر بيتا آخر للنابغة الوارد في غسانياته الشهيرة في مدح ملوك الغساسنة حين يقول:

لهم شيمة لم يعطها الله غيرهم ... من الجود، والأحلام غير عوازب[2]

يلاحظ "إيزوتسو" غياب مدوّنات معاصرة موثقة عن عقائد العرب؛ عدا بعض الأدلة عند الشعراء الذين اعتادوا مدح سادتهم من ملوك الحيرة أو غسان[3]، ورغم ذلك فإنه يريد البرهنة على وجود تقارب بين تصور الإله لدى الشعراء الجاهلية وأسيادهم من الملوك، ولكنه يغفل عن سؤال مهم، وهو إنه إذا كان هناك تقارب في مفهوم الإله كالذي يصوّره، لماذا لم يظهر في شعر المعلقات التي هي أجود الشعر وأكثره تلقيا بالقبول في البيئة الجاهلية؟، ثم إن الاستدلال بأبيات شعر في باب التكسّب أو الاستعطاف لا يعكس حقيقة ما يعتقده الشاعر في ذات الشأن، فلا يمكن في هذا المقام أن يصرّح بعقيدته أمام الملك، خاصة إن المقام يقتضي أن يسايره في معتقده طمعا في عطفه وعطائه وفق ما تقتضيه آداب وأعراف شعر الاستعطاف.

[1] – ديوان النابغة الذبياني، شرح وتعليق: عباس عبد الساتر، ط3، (بيروت، لبنان،دار الكتب العلمية، 1996م)، ص48.

[2] – ديوان النابغة الذبياني، ص32.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص178.

يضاف إلى ذلك جملة من الأخطاء المعرفية التي يرصدها القارئ لتحليل "إيزوتسو" كالخلط بين "أمية بن أبي الصلت" و"عدي بن زيد العبادي" [1] ، بالإضافة إلى اعتبار إن " يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادي القرى، أهم المراكز التي استقر فيها اليهود المهاجرون أو الداخلون حديثا في اليهودية " والمعلوم أن اليهودية لا ينتسب إليها بالاعتناق وإنتماء العرقي إلى بني إسرائيل، وهذا الأمر كان معلوما ومفهوما عند العرب، وعليه فإنه لا يتصوّر أن من العرب من اعتنق اليهودية، خاصة إن القرآن الكريم يؤكد في مرات عديدة أنهم يرون عقيدتهم خاصة بهم لا ينتسب إليها غيرهم؛ وهذا ما لم يكن محل إنكار مع توفر الدواعي لذلك زمن الرسالة المحمدية.

المطلب الثاني: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى النظام المفهومي:

ويظهر ذلك من خلال بيان "إيزوتسو" ارتباط كلمة الله بغيرها من الكلمات ضمن الشبكة المفهومية في القرآن الكريم، ويتحقق هذا انطلاقا من جملة العلاقات الدلالية أهمها التضاد المفهومي، وهو ما يحدد بعد ذلك نظام العلاقات الدلالية الذي يكوّن في نهاية المطاف جملة من الحقول الدلالية المتعلقة بكلمتي الله والإنسان، و لكنها تحفظ لكلمة "الله" مركزيتها في الرؤية القرآنية للعالم.

1- المعنى العلائقي:

ينطلق "إيزوتسو" في نظرته للمعنى العلاقي لكلمة "الله" في القرآن الكريم من قضية يراها غائبة عن الكثير ممن درسوا البيئة العربية في تلك الحقبة، وهي – حسب تصوره – إن العرب في القرنين السادس والسابع الميلاديين لم يعودوا يحيون في الظروف الثقافية البدائية، وأنهم كانوا في تفاعل مستمر مع شعوب الحضارات القديمة، بل إن منهم من بدأ يأخذ دورا ومكانا في هذه المنافسة على الهيمنة، ومع وجود هذا التفاعل لا يمكن تصور إن مفهوم الإله عندهم قد ظل على حاله كما كان في أيام الوثنية البدائية، وعلى

[1] – وقد أشار إلى ذلك محقق الكتاب في سياق حديث "إيزوتسو" عن عدم الاحتجاج بشعر أمية بن أبي الصلت استنادا إلى قول ابن قتيبة، ونقل أن ابن قتيبة يقصد بكلامه عدي بن زيد وليس أمية (أنظر : توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 184 (هامش)).

هذاالأساس فإن مفهوم "الله" في الوثنية العربية قبيل نزول القرآن يعد ذا بنية داخلية مطورة، تتحدد عنده في النقاط التالية:

يرى الإنسان في البيئة العربية قبل الإسلام أن الله (عز وجل) هو خالق العالم ، وأنه واهب الحياة والمطر، وأنه المهيمن وحده على أقدس الأيمان، والعرب يجعلون دينهم خالصا له وحده في بعض الأحيان خاصة حين تشتد الأزمات والخطوب، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد الوقتي، ويعد أن هذه النقاط الخمسة هي المشكّلة للمعنى العلائقي للكلمة، إذ إن هذه المعاني الخمسة تعبر عن المعالم الأساسية التي يتكوّن منها المعنى العلائقي للكلمة في التصوّر الجاهلي. غير إنه يعتبر أن "التوحيد الوقتي" هو أبرز التصورات التي يمكن من خلالها ملاحظة التقارب الكبير بين المفهوم الجاهلي للإله والتصوّر القرآني لذات المفهوم[1]. ولا شك إن هذا المعنى يلتقي في كثير من جزئياته مع رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عند تقسيمهم للتوحيد إلى أقسام ثلاث، وقالوا أن المشركين وحدوا الله في الربوبية ولم يوحدوه في الألوهية، أو كما يعبّر عنه ابن القيم قائلا: "فاسم الرب له الجمع الجامع لجميع المخلوقات. فهو رب كل شيء وخالقه، والقادر عليه، ولا يخرج شيء عن ربوبيته، وافترقوا بصفة الإلهية، ... فالإلهية هي التي فرقتهم كما أن الربوبية هي التي جمعتهم"[2]، وعليه فإن "إيزوتسو" يرى بأن التوحيد الوقتي هو لحظة مهمة يلتقي فيها توحيد الألوهية مع توحيد الربوبية من خلال اللجوء إلى الله الخالق في الأزمات والشدائد، ولكنه سرعان ما يغيب عند زوالها.

2- التضاد المفهومي والكلمة المركز:

لقد سبقت الإشارة إلى اهتمام "إيزوتسو" بالتضاد المفهومي بين الكلمات المفتاحية، وذلك على اعتبار إنه ينظر إلى القرآن الكريم على أنه نظام معقد من المتضادات المفهومية، ويظهر ذلك من خلال اعتباره أن الله والإنسان هي أهم المتضادات المفهومية في القرآن الكريم، ولكنه يعود بعد ذلك إلى بيان

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص167.

[2] - محمد بن أبي بكربن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ط1، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.س)، ص43، 44.

طبيعة هذا التضاد حين يقول: "ولا حاجة إلى القول إن الله وفقا للقرآن ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يسمّى موجودا بكل ما في الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم كله أن يضادّه ... وكل الأشياء الأخرى الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة. وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضاد له، وذلك بالضبط ما عنيناه بقولنا أعلاه من أن "الله" من وجهة نظر دلالية هي الكلمة – المركز العليا في معجم القرآن"[1]، فمفهوم التضاد المفهومي بين الله والإنسان له خصوصيته في المنظومة القرآنية، إذ لا يمكن أن يبنى هذا التضاد على ضرب من ضروب الندية أو الجدلية، فهو الله الموجود وهو علة وجود جميع المخلوقات بما في ذلك الإنسان، وإنما يطرح هذا التضاد ليبيّن أن أهم علاقة يركّز عليها القرآن الكريم هي علاقة الله بالإنسان، في مقابل العلاقة السائدة في البيئة الجاهلية من خلال ارتباط الإنسان بالإنسان من خلال القبيلة أو العشيرة التي ينتمي إليها، ولا شك أن تحوّل مركزية العلاقة من كونها ترتبط بعلاقة أفقية بين مخلوقين إلى علاقة بين الخالق والمخلوق مما يفرض تصورا جديدا للمفاهيم المرتبطة بالوجود والمصير، ويقدّم تراتبية جديدة في المعتقدات والقيم التي يعيش الإنسان من أجلها.

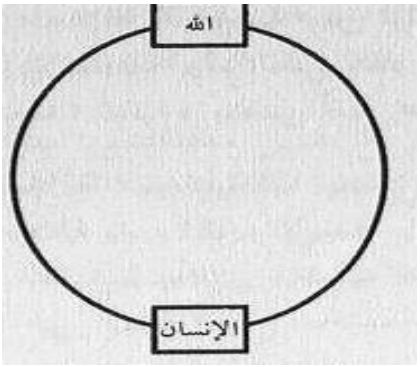
يقدم بعد ذلك "إيزوتسو" جملة من المبررات لاعتبار الإنسان القطبَ الثاني في هذا التضاد المفهومي من بين كل المخلوقات الأخرى، فالإنسان – حسب "إيزوتسو"– بطبيعته المتميّزة، وسلوكياته، ونفسيته، وواجباته، ومصيره، ينال اهتماما مركزيا في الفكر القرآني؛ بالقدر الذي يناله مفهوم الله ذاته، فتصور وجود الله عز وجل يتعلّق باستجابة البشر للماهية الإلهية، كما إن القرآن الكريم يعتبر أن تحقيق الخلاص البشري هي الحكمة الأساسية من نزول القرآن الكريم كما تبيّن آيات القرآن الكريم[2]، وإن كان "إيزوتسو" لم يحدد هذه الآيات فإنه يمكن الإحالة إلى بعضها كما في قوله تعالى: (مَآأَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَلِتَشۡقَىٰٓ) (طه: الآية 2) ، وقوله تعالى: (وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ) (النحل: الآية 89)، وعليه فإن أهم ما يؤهل الإنسان ليكون القطب الثاني في هذا

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص127، 128.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 129.

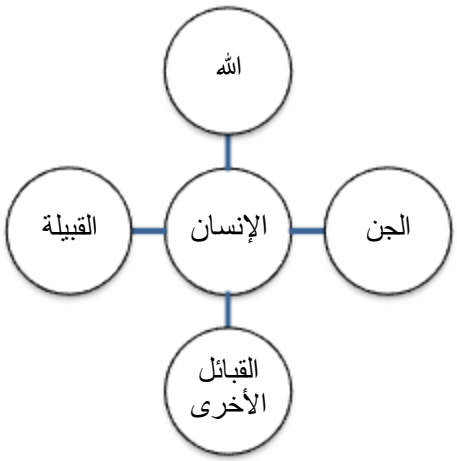
التضاد المفهومي هو اهتمام القرآن الكريم به دون غيره من المخلوقات الأخرى، وذلك وفق سنّة الاستخلاف في الأرض.

يبيّن "إيزوتسو" قيمة التضاد المفهومي بين الله والإنسان في المنظومة القرآنية من خلال مقارنتها مع المنظومة العقائدية الجاهلية، إذ يؤكّد إن المنظومة القرآنية قائمة على التواجه الأساسي بين الله والإنسان على أساس كونه أهم تضاد مفهومي في هذه المنظومة، إذ إن التوتر الدرامي الروحي – حسب تعبيره– هو ما يميّز الرؤية القرآنية للعالم من خلال العلاقة الخاصة بين القطبين المفهوميين المهمين في القرآن الكريم، وهذه العلاقية ليس بسيطة ولا أحادية الجانب، بل إنها علاقة ثنائية تبادلية معقدة من خلال جملة من العلاقات الفرعية المنبثقة عنها؛ والتي شرحها بالتفصيل بعد ذلك وهي : العلاقة الوجودية، العلاقة التواصلية، علاقة الرب– عبد، العلاقة الأخلاقية[1]، ويقدم "إيزوتسو" من أجل تسهيل هذا التضاد المفهومي الخطاطة التالية التي تبيّن العلاقة الأساسية:



في مقابل كل ذلك يقدم "إيزوتسو" التصور الجاهلي لعلاقة الله بالإنسان المفتقر للتضاد المفهومي، القائم على الثنائية القطبية، إذ يمثّل الإنسان في الرؤية الجاهلية للعالم القطب المفهومي المركزي الوحيد، إذ إن مصير الإنسان ومركزه في القبيلة وأخلاقياته داخل القبيلة وعلاقته بالقبائل الأخرى هي المشكلات الأساسية التي تستقطب اهتمام الإنسان الجاهلي[2]، والتي يمكن أن نمثل لها بالخطاطة التالية انطلاقا من توصيف إيزوتسو للرؤية الجاهلية للعالم:

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص129، 130، 131.
[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص129.



فمن خلال هذا التصور يبيّن "إيزوتسو" مكانة الله في المنظومة الجاهلية، وذلك على أساس إن الإنسان يمثّل فيها مركز الكون، ولكنه مع ذلك يدرك وجود قوى غير مرئية أسمى منه في التدرّج والوجود مسلسلة من الله إلى الجن؛ ولكنها تحتل قطاعا ضيقا ومحدودا من العالم الذي يهتم به[1]، وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الله في الرؤية الجاهلية للعالم مفهوما هامشيا حاضرا في وعي الإنسان الجاهلي، ولكنه أقل أهمية مقارنة بغيره من القضايا الوجودية التي تشغل باله وتفكيره، فالإنسان الجاهلي حسب "إيزوتسو" لا تهمه التراتبية الوجودية وموقعه منها، بقدر ما يهمّه وجوده الإنساني والخلاص الشخصي والقبلي، خاصة في ظل البيئة الطبيعية القاسية التي يصارع فيها من أجل البقاء، وهذا في غياب تصوّر واضح لفكرة الموت والمصير الإنساني بعد الموت.

إن الحديث عن الثنائية القطبية في تصور "إيزوتسو" لا يتعارض بالضرورة مع وجود كلمة مركز في الرؤية القرآنية للعالم، إذ إنه سبق بيان كون كلمة الله عنده هي الكلمة المركز في القرآن الكريم كله، وهو ما حاول "إيزوتسو" الإشارة إليه من خلال بيان مركزية الإنسان في الرؤية الجاهلية للعالم، وهو الأمر الذي رفضه القرآن الكريم من خلال تأكيده على المركزية الإلهية في الرؤية القرآنية للعالم، وهذا ما يعده "إيزوتسو" مقولة تأسيسية لا بد من استحضارها، حين يقول: "الله كما قد بينت عدة مرات في سياق الوصف السابق، هي الكلمة المركز العليا في النظام القرآني التي لا تفوقها كلمة أخرى في المكانة والأهمية، إن الرؤية القرآنية ذات مركزية إلهية بشكل جوهري، وطبيعي تماما أن يهيمن مفهوم الله في نظام كهذا

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 129.

على كل شيء من الأعلى، ويمارس تأثيرا عميقا في البنية الدلالية لكل الكلمات المفتاحية"[1] ، فهي الكلمة التي تؤثّر في كل المتضادات المفهومية الأخرى في تحليل "إيزوتسو" مثل: المسلم والكافر، الغيب والشهادة، الدنيا والآخرة، الجنة والنار، وليس لتحليل هذه الثنائيات المتضادة من قيمة معرفية لولا ارتباطها بالله عزوجل في الرؤية القرآنية للعالم، كما إن الأثر الذي أحدثه القرآن على مستوى المنظومة العقائدية والأخلاقية ماكان ليكون بهذا الأثر لولا هذا الارتباط بالمركزية الإلهية.

إن مما يمكن أن يعاب على "إيزوتسو" في هذا المقام هو توظيفه لمصطلحات لها دلالاتها في فضاء الدرس الأدبي؛ ولكنها غريبة عن الدرس القرآني ، مثل استعماله لمصطلح (الكوميديا الإلهية) لا يقصد به المعنى المتداول اليوم وهو :"العمل الدرامي المثير للضحك"[2]، بل يقصد من خلال هذا المصطلح الإحالة على أهم أثر أدبي تناول العلاقة بين الله والإنسان في الآداب العالمية القديمة، وهو كتاب الكوميديا الإلهية لدانتي[3] والذي أثّر في الفكر الديني واعتبرت عملا أدبيا عالميا، وقد ركز على فكرة الحياة الروحية للإنسان في الحياة الدنيا. إذ يرى إن القرآن الكريم يطرح هذه الفكرة من خلال التضاد المفهومي بين الله والإنسان ضمن العلاقات الأربعة التي تمت الإشارة إليها.

3- نظام العلاقات بين الله والإنسان والحقول الدلالية:

ينطلق "إيزوتسو" في بيان العلاقة الوجودية بين الله والإنسان من فكرة الخلق في حد ذاتها، فإذا كان القرآن الكريم يركّز على أهمية هذه الفكرة لأن الله هو خالق كل شيء؛ وأن الإنسان ليس سوى واحد

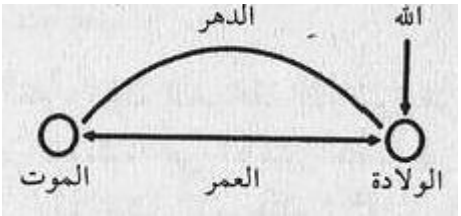
[1] - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص157.

[2] - أُنظر تعليق المترجم هلال محمد جهاد على كتاب الله والإنسان في القرآن، ص130 (هامش).

[3] - الكوميديا الألهية لدانتي: هي نوع فريد من الشعر، وليس لها نظير فيما سبق وفيما تلا من القصائد الطويلة، من ناحية بنائها العالم، ومضمونها شامل منوع، تسمى الدانتيادة على غرار تسمية الإلياذة والإنياذة، وينتظمها العدد ثلاثة، رمز الثالوث المقدس، وهي تنقسم إلى ثلاثة أناشيد (الجحيم والمطهر والفردوس)، والجحيم مقسمة إلى مدخل وتسع حلقات، والمطهر مقسم إلى تسعة أفاريز والفردوس الأرضي، والفردوس مقسم إلى تسع سماوات وسماء السماوات، وأطلق دانتي لفظ الكوميديا على قصيدته بمعنى أغنية تغنى باللغة العامية، وتجري على اللسان دون تصنع أو تكلف وسماها الدارسون والناشرون فيما بعد (الكوميديا الإلهية) ومن هؤلاء بوكاتشو في كتابه عن حياة دانتي، وناشر الكوميديا الإلهية في البندقية سنة 1555م (أُنظر أليجيري دانتي، الكوميديا الإلهية (الجحيم)، ترجمة حسن عثمان، ط3، دار المعارف، (القاهرة، مصر، د.س)، ص61)

من هذه المخلوقات فإن هذا الأمر لم يكن مجهولا عند العرب الجاهليين كما يظهر ذلك من خلال الشعر الجاهلي في حد ذاته، والذي يقر أصحابه بنسبة الخلق إلى الله عز وجل، ولكن فكرة الخلق في حد ذاتها لم تكن تؤدي دورا حاسما في الرؤية الجاهلية للعالم، ذلك إن عرب الجاهلية لم يكونوا مهتمين كثيرا بقضية أصل وجودهم بقدر اهتمامهم بقضية مصيرهم بعد الموت، فقد كانت فكرة الموت هي الفكرة الوحيدة التي تحرّك فيهم دوافع التأمّل الفلسفي الذي تغلب عليه العدمية والتشاؤم، فالحياة حسب تصورهم كئيبة لا يحكمها قانون النمو والاندثار الطبيعي بقدر ما تحكمها إرادة غامضة لقوة لا مفر منها[1]، مما يجعل الإنسان يكبر ويهرم ويفارق الأحبة وينأى عن الديار؛ ولا شك إن الشعر الجاهلي هو أهم وثيقة تاريخية تبين هذه الرؤية التشاؤمية، والتي كانت سائدة في البيئة الجاهلية قبل نزول القرآن، وعلى هذا فإن العلاقة الوجودية بين الله والإنسان لم تكن ذات أهمية كبيرة في الرؤية الجاهلية للعالم؛ مع اعتراف بوجود هذه العلاقة، ولكنها ليست قضية صميمية في الرؤية الجاهلية، لأنها رؤية تركز على النهاية والمصير باعتبارها الفكرة الأكثر توافقا مع مركزية الإنسان في هذه الرؤية.

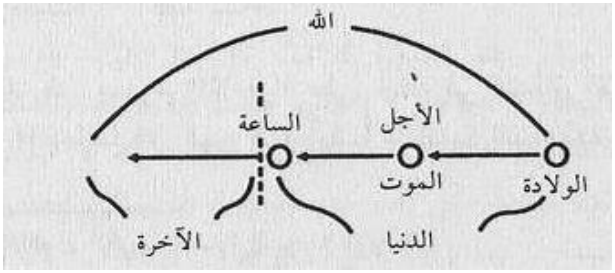
يقارن "إيزوتسو" بين النظام المفهومي الجاهلي والقرآني في قضية الوجود والمصير الإنساني، وذلك من خلال بيان جملة من الفوارق التصورية بين النظامين ضمن الحقل الدلالي للوجود الإنساني في حد ذاته، ومن أجل ذلك يقدّم لنا خطاطتين تلخصان التباين بين النظامين:



يعرض النظام المفهومي الجاهلي تصوره للوجود من خلال التأكيد على فكرة أن الله عز وجل يخلق هذا الإنسان، ثم يتركه بعد ذلك لصروف الدهر التي تحكم قضية وجوده وكينونته طوال عمره، لينتهي به الحال في نهاية المطاف إلى المصير المحتوم؛ وهو الموت الذي لا حياة بعده، وعلى هذا الأساس تكون قضية الوجود الإلهي قضية غير مركزية في هذا التصور الجاهلي، وذلك لارتباطها بفكرة الخلق فحسب؛

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص199، 200.

وليس لها كبير أثر في قضية المصير. وهذا التصوّر هو الذي ثار ضده القرآن الكريم، ورفضه في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾. (الجاثية 24) ، في مقابل ذلك يقدم القرآن الكريم تصوّرا مغايرا للمسألة يلخّصه "إيزوتسو" في الخطاطة التوضيحية التالية:



تظهر الخطاطة الثورة المفهومية التي أحدثها القرآن الكريم على صعيد رؤية العالم، خاصة فيما يتعلق بفكرة الوجود والمصير الإنسانيين، فمركزية الله في هذا المفهوم أمر ظاهر، كما إن دور هذا المفهوم – كما يصرح إيزوتسو – في هذه الحياة يمتد من لحظة وجود الإنسان بالولادة، ويمتد بعد ذلك إلى ما بعد الموت الذي هو بداية مرحلة أخرى من مراحل الوجود، والذي يمتد بعد ذلك ليشمل الحياة الآخرة، فصروف الدهر ليست هي المؤثرة على هذا الإنسان كما تزعم الرؤية الجاهلية، ولذلك يقدّم القرآن الكريم عقيدة أخرى تعزز مركزية الله في التصور القرآني؛ وهي عقيدة القضاء والقدر، والتي تقدّم تفسيرا إيمانيا لصروف الدهر وتقلباته يخلص الإنسان من التصوّر التشاؤمي للحياة، وذلك من خلال بيان أن كل ذلك بقضاء الله عز وجل وقدره الذي لا راد لقضائه، ومما يمكن أن يؤاخذ به في هذا الصدد إنه عندما أراد إثبات وجود عقيدة القضاء والقدر في شعر الحنيفيين استشهد ببيت "للبيد بن ربيعة العامري" بحجة إن الحكم على هذا البيت بالوضع ليس مانعا من استبعاده[1]، وهذا أمر مستغرب لأن المشكلة لا تتوقف عند كونه بيتا موضوعا فحسب، بل تتعدى إلى كون لبيد بن ربيعة شاعرا مخضرما، إذ إنه من الممكن أن يكون قد قاله بعد إسلامه، هذا إذا صرفنا النظر عن مسألة الوضع على ما لها من أهمية بالغة في علمية النتائج المتوصل إليها.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص210.

يعرض "إيزوتسو" بعد ذلك نظام العلاقات بين الله والإنسان ضمن العلاقة التواصلية، ويعتمد في ذلك على تحليل الحقل الدلالي لكلمة آية، ويشير إلى أن هناك نوعان رئيسان من طرق التواصل بين الله والإنسان وهما: الآيات الشرعية والآيات الكونية، والتي عبّر القرآن عنهما بلفظ الآية أو الآيات، ولكنه يركّز اهتمامه على الآيات الكونية من حيث إنها تبيّن "هذا الوجه أو ذاك لله، مثل كرمه وقدرته وسطوته" ويربط هذا التصور القرآني للآية الكونية بأفكار الفيلسوف "كارل يسبرز karl Jaspers"[1] حول الطبيعة الرمزية للعالم عندما نتخطى الواقع الاعتيادي اليومي من أجل الوقوف أمام الله الذي لا حدود لعظمته، أو كما يعبر عنه "ياسبرز" بأن "العالم هو لغة الله"[2]، وهو ما يقترب إلى حد كبير مع التصور الذي يعرضه "إيزوتسو" للآية الكونية في القرآن الكريم التي تعدّ أهم تجليات التواصل غير اللغوي بين الله والإنسان، ولكن ذلك لا يؤهلها – حسب إيزوتسو – أن تقدّم دلائل على وجود الله عز وجل.

يبدأ "إيزوتسو" تحليل بنية الحقل الدلالي لكلمة "آية"، والتي ترتبط بجملة من الكلمات المفتاحية الأخرى ضمن جانبين، الجانب الإلهي: من خلال تنزيل الآيات. والجانب الإنساني: من خلال إن الإنسان يعرض الآيات على العقل والقلب فيكون منه التصديق والتكذيب الذي تكون نتيجته النهائية الإيمان أو الكفر، كل ذلك حول يرتبط بالكلمة المركز لهذا الحقل الدلالي وهي كلمة آية، والتي ترتبط بجملة من الكلمات الأخرى في حقول دلالية مجاورة لها، ومن ذلك بنية الحقل الدلالي للهداية الإلهية التي تشترك في الكثير من النقاط، خاصة وإن الآيات هي التعبير العياني عن الإرادة الإلهية لهداية البشر، ولكن النظام الدلالي للهداية قائم منذ البداية على التضاد المفهومي بين ثنائية الهدى والضلال، بخلاف الحقل الدلالي للآيات القائم على ثنائية التصديق والتكذيب كشكلين للاستجابة الإنسانية للآيات[3]. والغريب أن "إيزوتسو" يستحضر بعد ذلك الجدل الكلامي حول قضية الهدى والضلال، وارتباطه

[1]- كارل يسبرز (karl Jaspers) (1883م – 1969م): فيلسوف ألماني يرتبط اسمه بفلسفة الوجود، تجمع أبحاثه بين علم النفس والفلسفة من أشهر مؤلفاته كتاب: علم نفس تصوّرات العالم (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص738).

[2]– يقول كارل ياسبرز: " إن وجود العالم ليس في ذاته، ولكن فيه تسمّع بصورة مبهمة دوما، لغة الإله تلك التي لا يمكن أن تصبح دون لبس إلا بالنسبة إلى الوجود الإنساني، تاريخيا، دون تعميم، في لحظة" (أُنظر كارل يسبرز مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: جورج صدقني، د.ط، (د.م، مكتبة الأطلس، د.س، ص103).

[3]– توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 213– 224.

بالإرادة والمشيئة وتعلّقه بالقضاء والقدر والحرية الإنسانية رغم اعترافه إن هذا الأمر لا ينبغي التعمّق فيه وأن ينصرف الجهد بالأساس لدراسة بنية الحقل الدلالي في حد ذاته.

ويرتبط مفهوم الهدى والضلال في الحقل الدلالي بكلمة طريق التي تعتبر بدورها الكلمة المركز في هذا الحقل الدلالي على اعتبار إن الإنسان إما أن يختار الطريق الموصل إلى الهداية، أويحيد عن هذا الطريق مما يؤدي به إلى الضلال، ولأن الطريق هو مفهوم مركزي في هذا الحقل فإنه يرتبط بثنائية ضدية أخرى وهي المستقيم والأعوج، ولا شك إن دلالتهما ليست بالدلالة الغريبة عن المعجم العربي انطلاقا من كون البيئة الصحراوية تهتم بقضية معرفة الطريق الصحيح؛ في مقابل الضياع في رمال الصحراء، ولكن القرآن الكريم قد أعطى كل هذه المفاهيم بعدا روحيا بعد أن كانت تتعلق بتجربة الارتحال الواقعي في الصحراء لتدل بعد ذلك على مفهوم ديني استعاري يرتبط بمجرى الحياة الإنسانية التي تشبه الصحراء التي لا بد على الإنسان أن يقطعها[1]. ولا شك أن ما ذكره "إيزوتسو"، يتلخّص في أدعية طلب الهداية كما في قوله تعالى: (ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ) (الفاتحة 5)، والتي تربط بين الهداية والطريق المعبَّر عنه بالصراط، وكذا الاستقامة باعتبارها وصفا لهذا الطريق الذي لا عوج فيه، إذ إنه في نهاية الأمر يوصل صاحبه إلى الهداية التي يبتغيها أي إنسان في دنياه وآخرته.

ولأن التواصل بين الله والإنسان ظاهرة تبادلية فإن العبادة تمثّل تواصلا بالاتجاه الصاعد من الإنسان إلى الله عز وجل، ورغم أن "إيزوتسو" يقر بأن الصلاة تنطوي على بعض العناصر اللغوية، إلا إنه يعتبرها نوعا من أنواع التواصل غير اللفظي بين الله والإنسان، على اعتبار أن الكلمات في الصلاة تستعمل بشكل شعائري، في حين تستعمل الكلمات في الدعاء للتعبير الخاص عن الأفكار الشخصية، ويحاول أن يربط بين مفهوم الصلاة الإسلامية وحضورها في البيئة العربية على اعتبار أن الصلاة تعود من الناحية الروحية لا الاسمية إلى ظاهرة التحنث الذي مارسه النبي (صلى الله عليه وسلم) قبل البعثة، وكذا من خلال الاستشهاد بأبيات من الشعر الجاهلي، ولكن هذه الاستشهادات في مجملها تعد أبياتا غير ثابتة النسبة لأصحابها، كما إن اعتباره الصلاة عبادة شعائرية لا يعني أنها لا تحقق تعبيرا عن الأفكار

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص224– 232.

الشخصية، والتي يقصد بها العلاقة الخاصة بين هذا الإنسان بالذات وخالقه سبحانه وتعالى، خاصة إن المصلي يطالب بحضور قلبه عند مناجاة الله عز وجل، وليس مجرّد الأداء الشعائري للصلاة كما يفهم من كلام "إيزوتسو"، فالمخاطَب بالصلاة ليست الجماعة بقدر ما يخاطب بها الفرد في حد ذاته، ولذلك يسأل عنها بصورة فردية يوم القيامة.

يقدم "إيزوتسو" مثالا على الجانب الشعائري للصلاة من خلال السجود كذروة الحقيقة لهذا النوع من العبادة، باعتبار إنها مثال للتواصل غير اللغوي في الصلاة، ولكن تحليل "إيزوتسو" للعبادة فيه الكثير من الإشكالات المعرفية، إذ إن عدّ الصلاة ضمن التواصل غير اللغوي قول فيه لزوم ما لا يلزم، فالصلاة أقوال وأفعال؛ فلا مانع من عدها عبادة تشتمل على التواصل اللغوي وغير اللغوي في آن واحد، ويصر "إيزوتسو" على الفصل بين معنى الصلاة والدعاء على الرغم من أن الصلاة تحمل معنى الدعاء في أصل المعنى اللغوي، وبالعودة إلى المعاجم اللغوية نجدها تؤكد على ارتباط الصلاة بمعنى الدعاء؛ إذ ينقل ابن منظور[1] قول ابن الأثير في كتابه النهاية: " قد تكرر فيه ذكر الصلاة والصلوات وهي العبادة المخصوصة، وأصلها في اللغة الدعاء فسمّيت ببعض أجزائها ... وقوله في التشهد الصلوات لله : أي الأدعية التي يراد بها تعظيم الله تعالى"[2]، وهو المعنى الذي أغفله "إيزوتسو" لأنه يعتمد اعتمادا مطلقا على الشعر الجاهلي في محاولة لإثبات المعنى الأساسي للكلمات، وذلك من دون الرجوع إلى المدونات اللغوية التي قامت بإرجاع المادة اللغوية إلى أصولها الموثوقة؛ وفق أسس علمية تتخطى طريقة الرواية والنقل، ولا شك إنها أفضل عمليا من الاعتماد على شواهد من دواوين شعرية يعوزها التحقيق في الغالب، خاصة وإنه ألّف دراساته في وقت كانت فيه جل الداواوين الشعرية غير محققة، إضافة إلى كون الاستعمال الشعري ليس حاصرا لكل الاستعمالات العربية للكلمة بل يركّز على الشائع والمعروف في بيئة الشاعر.

[1] – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مج4، (مادة صلى)

[2] – مجد الدين بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، دار د.ط، (بيروت لبنان،إحياء التراث العربي، د.س)، ص50.

في التواصل اللغوي يقدّم "إيزوتسو" تصوّرا للعلاقة التواصلية بين الله والإنسان، وذلك من خلال التحليل الدلالي لكلمة الوحي بالاستناد إلى ثنائية (اللغة والكلام)[1] عند دي سوسير، على اعتبار إن الله عز وجل أظهر نفسه لعباده من خلال اللغة، في الوقت الذي يمكن أن نعد الوحي مرتبطا بالجزء الثاني من الثنائية وهو الكلام (Parole) إذ إن الله عز وجل اختار قصدا اللغة العربية من جملة اللغات لتكون أداة للكلام الإلهي[2]، ويحلل "إيزوتسو" المعنى الأساسي للكلمة انطلاقا من كون الوحي يقتضي وجود طرفين وهما الله والإنسان (النبي)، ويبين "إيزوتسو" جملة من العلاقات الدلالية بين كلمة الوحي والكلمات الأخرى التي تشترك معها في دلالتها على التواصل مثل نادى وناجى وكلّم وغيرها[3]، ويفرّق بين الوحي الشرعي وبعض الإطلاقات اللغوية للكلمة في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، والتي تشترك معها في فكرة غموض الطريقة وخفائها، وهذا التفريق بين الدلالة الشرعية للوحي وجملة الدلالات اللغوية الواردة في القرآن الكريم والشعر العربي ليس سبقا معرفيا لإيزوتسو، فقد بينت كتب علوم القرآن الكريم[4] هذه الفوارق باستفاضة وتوسع، وإن كان "إيزوتسو" لم يقدّم أي إحالة مرجعية على هذه الكتب، مما قد يوحي أن كلامه محض تأمّل شخصي، ولكنه مسبوق إليه في تفسير وعلوم القرآن الكريم قديما وحديثا.

يرى "إيزوتسو" أن المعجمية العربية قدمت معنيين منفصلين لكلمة الوحي وهما الكتابة والإلهام على أساس كونهما شيئين منفصلين[5]، وفي هذه المرة لم يكتف بإهمال المعجمية العربية فحسب؛ بل إنه اعتبر

[1] – اللغة والكلام: من أهم ثنائيات التي تأثر فيها "دي سوسير" بآراء "أوغست كونت و"إميل دوركايم" التي فصلا فيها بين موضوعية الظاهرة الاجتماعية وذاتية النشاط الفردي، وعلى هذا الأساس اعتبر "دي سوسير" أن اللغة نظام اجتماعي مختزن في ذهن كل فرد، واعتبر أن اللغة حتمية من نتاج المجتمعات، وأن اللغة هي مجال الدراسة العلمية في مقابل الكلام الذي لا يمكن دراسته دراسة علمية لاعتماده على الاختيار، ولذلك فهو يُعدّ رائد المدرسة الاجتماعية في الدراسات اللغوية أو ما عرف فيما بعد باللسانيات الاجتماعية. (أُنظر فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص38،37).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 240، 241.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص256، 257.

[4] – من الدراسات التي جمعت أقوال السابقين حول مسألة الوحي أُنظرعلى سبيل المثال لا الحصر الفصل الثالث من دراسة فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ط1، (عمان، الأردن،دار الفرقان، 1997م، ج1)، ص59. بالاضافة إلى الفصل الأول من دراسة محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي (ثبوت نبوة القرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام بين الأخوة الإنسانية والسلام)، ط2، (بيروت، لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د.س)، ص81.

[5] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص250– 255.

أنها لم تعط الكلمة حقها، ويتجلى ذلك من خلال اعتماده في الحكم على المعاجم التي لم تتوسع في الدلالة اللغوية لكلمة وحي مثل: معجم العين[1] للخليل بن أحمد، والذي اقتصر في بيانه لمعنى الكلمة على المعنيين اللذين أوردهما "إيزوتسو"، ولكن بالعودة إلى المعاجم التي وسّعت من دلالة الكلمة نجد توسيعا لمعانيها باستفاضة شاملة لكل ما ذكره "إيزوتسو"، ومن ذلك ما نجده عند ابن منظور في لسان العرب حين يقول:" الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل معنى ألقيته إلى غيرك"[2]، ونجد "ابن منظور" يحلل المادة اللغوية للكلمة بطريقة شاملة تستند إلى الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، وباستفاضة تفوق تحليل "إيزوتسو" للكلمة، وبذات الشواهد الشعرية والقرآنية التي استندت إليها دراسة "إيزوتسو" للكلمة وزيادة؛ خاصة إن "ابن منظور" جاء في مرحلة متأخرة عن صاحب معجم العين مما أكسب مادته اللغوية حول الكلمة ثراء دلاليا من خلال تنوع المصادر المعجمية التي استقى منها هذه المادة.

يبيّن "إيزوتسو" بعد ذلك البنية الدلالية لمفهوم الوحي من خلال نقاط أساسية يرمز لها بـ: (أ- ب- ج - د) يمكن ان نلخصها فيما يلي:

- كل من (أ) و(ب) لا بد أن يلجأ إلى نظام العلامات نفسه، وذلك من خلال أن يتكلم (أ) باللغة التي يفهمها ب.

[1] - يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: وحى يحي وحي ، أي كتب يكتب كتابا.... وأوحى إليه أي بعثه وأوحى إليه : ألهمه..." (أنظر الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، (بيروت، لبناندار الكتب العلمية، 2003م)، ص353).

[2] - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مج6، (مادة وحى).

– كل من (أ) و (ب) لابد أن ينتميا إلى الكينونة نفسها، ومن المؤكد إن الله والإنسان ليسا على المستوى نفسه من الوجود، فلا بد من حدوث أمر غير اعتيادي وهذا ما حاول الكرماني[1] وابن خلدون[2] إثباته فيما تعلق بتفسير ظاهرة الوحي.

– وجود علاقة ثلاثية (أ – و – ب) تمثل فيها النقطة (و – الوسطى) جبريل (عليه السلام).

– يكتمل بعد ذلك تصوّر العلاقة لتصير رباعية (أ – و – ب– ج) فيكون بذلك النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) رسول الله ووسيطا بين الله والعالم في التبليغ، كما إن جبريل (عليه السلام) رسول أرسله الله عز وجل إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) ليقوم بوظيفة التبليغ، وهو ما يدل عليه التحليل الدلالي للمميزات الدلالية لكلمة نبي في حد ذاتها، والتي تختلف عن كل أشكال الطقوس التي عرفها العرب كالشعر والكهانة[3]. ويتفق "إيزوتسو" في هذه النظرة مع الدراسات[4] التي اعتنت بخصائص الأسلوب القرآني؛ خاصة ما تعلّق بقضية الفاصلة القرآنية وخصائصها التي تميّزها عن الشعر وسجع الكهان؛ إذ إن للفواصل القرآنية جملة من مظاهر الاتساق والانسجام التي لا يمكن أن تقارن بها قوافي الشعر أو سجع الكهان، والتي كان الفرق بينها وبين القرآن الكريم أمرا لا جليا عند أهل الفصاحة والبيان من العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.

---

[1] – محمد بن يوسف الكرماني (ت 717هـ – 786هـ): عالم بالحديث، تصدّى لنشر العلم في بغداد ثلاثين سنة، وأقام في مكة، وفيها ألّف كتابه : الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. (أُنظر خير الدين الزركلي، الأعلام، ج7، ط15، (بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، 2002م)، ص153).

[2] - الرأي الذي يقصده ايزوتسو في هذا المقام يعبّر عنه ما أورده ابن خلدون في مقدمته حين قال: "فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وذلك بعد أن تكمل ذاتها الرّوحانية بالفعل كما نذكره بعد" (أُنظر عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط1، (دمشق، سوريا، دار بن يعرب، 2004م)، ص207.)

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص221 – 287.

[4] – يقول سيد قطب: "فلننظر في السورة الأولى: (سورة العلق) إنها تضم خمس عشرة فاصلة قصيرة، ربما يلوح في أول الأمر أنها تشبه (سجع الكهان) أو (حكمة سجاّع) مما كان معروفا عند العرب إذ ذاك. ولكن العهد في هذه وتلك أنها جمل متناثرة، لا رابط بينها ولا اتساق. فهل هذا هو الشأن في سورة العلق؟ الجواب: لا؛ فهذا نسق متساوق، يربط فواصله تناسق داخلي دقيق..." وبيّن سيد بعد ذلك جملة من مظاهر هذا التناسق (أُنظر سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ط17، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 2004م)، ص19.)

المطلب الثالث: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى البنية الثقافية:

يربط "إيزوتسو" بعد ذلك نظام العلاقات التواصلية بين الله والإنسان بالبنية الثقافية من خلال فكرة أن الوحي ارتبط باللغة العربية، وذلك عودا منه على بدء إلى قضية اللغة (langue) المشكّلةِ للقطب الثاني في ثنائية اللغة والكلام كما سبق بيانها، فإذا كانت ظاهرة الوحي ترتبط بالكلام من حيث إنه كلام الله فإن هذا الكلام لا بد أن يرتبط بلغة[1] على أساس كونها نظاما من العلاقات اللفظية المدركة بالإجماع العام، إذ إن الغرض الوحي غرض إفهامي بالأساس، ولا يتأتى ذلك إلا ضمن اللغة التي تتميّز بقدرتها على إيصال مضامين الوحي دون غيرها من طرق التواصل الأخرى، وهذا ما يقتضي تحليل علاقة لغة الوحي بالبيئة الثقافية، وذلك من أجل الوقوف على الغاية النهائية من التحليل وهو بيان أثر القرآن الكريم في تغيير رؤية متلقيه إلى العالم.

1- عربية القرآن والثقافة العربية:

يبيّن "إيزوتسو" ابتداء ارتباط عربية القرآن الكريم بالمجتمع العربي، وذلك بالطريقة نفسها التي تطرحها اللسانيات الحديثة حين يقول: "ثمة ارتباط لا يمكن فصمه بين المجتمع ولغته، وهذا مساو للقول أن القرآن يمتلك مفهوم اللغة (langue) بالمعنى التقني الحديث للكلمة، ويشار إلى هذا المفهوم في القرآن الكريم بكلمة لسان"[2]، فالقرآن الكريم كان على وعي بأهمية هذا الارتباط بين اللغة والمجتمع من خلال عرضه لعربية القرآن الكريم في مواضع كثيرة وبصيغ ترد في الغالب ضمن سياق الامتنان وتفضّل الله عز وجل على خلقه، وكذلك من خلال دفاعه عن أهمية أن يكون القرآن الكريم باللسان العربي المبين، خاصة مع المخاطبين به ابتداء وهم العرب الذين تلقوا هذا اللسان بعيدا عن عوامل التأثّر باللغات الأخرى، والتي تسبب العجمة في اللسان، وقد اختار القرآن كلمة لسان لما لها من بعد اجتماعي يحيل على المشترك الثقافي العربي ومعهودها في الخطاب عند التعبير عن اللغة.

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص241.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص291.

ومن أجل فهم قيمة إتقان اللغة العربية في الثقافة العربية يقدّم "إيزوتسو" تحليلا دلاليا للتغاير الأساسي بين العرب ومن يسمّونهم بالعجم، إذ يدلّ الجذر الثلاثي للكلمة على الغموض التام في كلام المرء سواء أكان حالة عرضية مؤقتة أم كان حالة دائمة، وفي نظرة العرب فإن دلالة الكلمة في أصلها تحمل موقفا ازدرائيا من العرب لكل من يعجز عن التكلم بها على اعتبار أنها في نظرهم اللغة الأكثر كمالا وجمالا، وكون الرجل عاجزا عن الكلام بها فهو في منزلة الأخرس في التصور العربي. ولكن "إيزوتسو" يستدرك الأمر حين يعتبر أن هذه النظرة ترتكز بالأساس عند العرب الذين يحيون في حدودهم الضيقة لبنية مجتمعهم القبلي، في مقابل العرب التنويريين ذوي الأرضية المعرفية المنفتحة على ثقافات الشعوب الأخرى، والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) – حسب "إيزوتسو" ينتمي إلى هذا النوع الثاني؛ وما دام الأمر كذلك فإنه لا مزية للغة العربية على غيرها من اللغات بل إن الله اختارها لأنها لغة المجتمع الذي نزل فيه القرآن، وأن قول المسلمين بأن الله عز وجل اختار هذه اللغة لتكون أداة للوحي يعتبر في حد ذاته دليلا على أفضليتها بسبب حماستهم وتبجيلهم للقرآن الكريم[1]، ولكن ذلك لا يلغي على الإطلاق عبقرية اللغة العربية حتى قبل نزول القرآن الكريم، وإلا كيف نفسر تلك الحالة من الذهول والانبهار بلغة القرآن عند سماع الآيات التي عجزوا عن الإتيان بمثلها؟ وهذا ما لم نسمع به فيما تعلق بلغة التوراة أو الإنجيل كما أن هذا الأمر لم يتعرّض له القرآن عند بيانه لموقف الأقوام من دعوة الأنبياء في حين يظهر ذلك من خلال مواقف التحدّي للكفار زمن التنزيل بأن يأتوا بمثل هذا القرآن وعجزهم عن ذلك كما هو مبيّن في القرآن الكريم والسيرة النبوية.

إن ما يلاحظ في لغة القرآن الكريم قبل وبعد نزول القرآن الكريم إنما هو أعمق مما طرحه "إيزوتسو"، إذ إن الأمر يرتبط بالطفرة اللغوية التي أحدثها القرآن الكريم في بيئة بدوية بثقافتها البدائية ليس لها اتصال كبير بالثقافات المحيطة بها، تلك التي يصفها "مالك بن نبي" في كتابه "الظاهرة القرآنية" قائلا: "هذه اللغة التي لم تعبّر حتى اللحظة – قبيل الرسالة– إلا عن ذكاء بدو الصحراء تحتاج بقدر ما أن تثرى لكي تشبع رغبات عقل واجهته – منذ ذلك الحين– المشاكل الغيبية والشرعية والاجتماعية بل

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص289– 300.

العلمية أيضا. إن ظاهرة لغوية كهذه فريدة في تاريخ اللغات، إذ لم يحدث للغة العربية تطوّر تدريجي، بل بعض ما يشبه الانفجار الثوري المباغت، كما كانت الظاهرة القرآنية مباغتة"[1]، فالموقف الإسلامي من اللغة العربية ليس موقفا تبجيليا كما يصف "إيزوتسو"؛ إذ إن واقع اللغة العربية قبل نزول الوحي يدل على جملة من الخصائص الموضوعية التي تجعل من هذه اللغة أكثر قدرة على حمل معان وأوضاع جديدة لم تكن معروفة في الثقافة العربية، هذه الأوضاع والدلالات هي التي أحدثت طفرة في هذه اللغة، وهذا ما جعلها تتفوّق على غيرها من اللغات في نظر دارسيها قديما وحديثا، وليس ذلك من قبيل التعصب أو الانغلاق اللغوي كما قد يتصوّر، وإنما هي حقيقة يقرها الواقع من خلال سرعة التطور الذي حصل لها منذ نزول القرآن الكريم، والذي شمل جميع مستوياتها اللسانية؛ ونقلها من لغة إقليمية يتحدث بها عرب الصحراء إلى لغة تمثل حضارة الإسلام والعلوم التي ارتبطت بها.

2- كلمة "الله" من النمط الثقافي الجاهلي إلى الرؤية القرآنية:

يبيّن "إيزوتسو" من خلال العلاقة الثالثة وهي علاقة (العبد – رب) أن المنظومة القرآنية أحدثت تغييرا بالغ الأثر في الشخصية الجاهلية مما أثّر بالضرورة على رؤيتها للعالم، فتحوّلت إلى الإسلام وآمنت برؤيته إلى العالم، فالانغلاق اللغوي لهذه الجماعة في مجملها كان له أثر كبير في الشخصية الجاهلية، واستمر الحال على ما هو عليه إلى أن جاء القرآن الكريم فأحدث التغيير المنشود على هذه الشخصية، والتي يبيّنها القرآن الكريم من خلال تحليله لتلك اللحظة الفارقة التي يعبّر عنها بـ (الإسلام)، ويجعل من هذه الكلمة المحور الأساس لفهم هذه العلاقة، ويؤكّد "إيزوتسو" أهمية هذه الكلمة في تحليله الدلالي قائلا: "وبعد أن يقوم الإنسان بهذه القفزة الحاسمة فحسب تبدأ مفاهيم مثل "طاعة" و"خضوع" و"تواضع" بالظهور مكتسبة دلالة دينية حقيقية، إن كلمات مثل: خشوع وتضرع ... وغيرها، كمصطلحات مفتاحية في القرآن، لا تعني التسليم العادي البسيط، بل إن ما تعنيه هنا نوع خصوصي من التواضع الذي ينشأ عن الفعل الحاسم "الإسلام"[2] ، فلا يمكن للإنسان أن يصل إلى أي من هذه

[1] – مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط4، (دمشق، سوريا،دار الفكر، 2000م)، ص191.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص 311.

المفاهيم قبل المرور على الإسلام الذي يؤشّر على دخول الإنسان إلى مرحلة جديدة، والتي يبدأ الإنسان في فهم دلالات جديدة لذات المصطلحات التي كانت متداولة في الجاهلية؛ ولكنها تكتسب معاني جديدة عند انخراطها تداوليا في الرؤية القرآنية للعالم.

يعود بعد ذلك "إيزوتسو" إلى تحليل معنى الجاهلية، لا على اعتبارها مرحلة سابقة للإسلام؛ بل على على أساس أنها تعد معادلا موضوعيا يتضاد مع الإسلام من حيث الرؤية إلى العالم والحقائق الكبرى في الوجود، إذ ترتكز في الشخصية الجاهلية جملة من الخصائص التي تعبّر عن الاعتداد بالقوة الإنسانية والثقة اللا محدودة بالنفس، والتي تظهر من خلال أشكال متنوعة كالأنفة والإباء والحمية التي كانت طابعا سائدا في البيئة العربية قبل الإسلام، وكل هذه الصفات تعاكس التسليم والخضوع المطلق، وأن يكون الإنسان مسلما يتضمّن أن يتخلّى عن أنانيته واعتداده بالقوة الإنسانية وأن يقف متواضعا ذليلا أمام الله عز وجل، ومن أجل ذلك يعود "إيزوتسو" إلى كلمة جهل أو جاهل التي يرى أنها تتضاد مفهوميا مع الحِلم، وفهم ثنائية (العلم والحلم) هي التي تسمح لنا بفهم ما أسماه "إيزوتسو" بالبنية النفسية للعرب، ويحلل "إيزوتسو" العناصر الدلالية لكلمة جهل من حيث دلالته على ثلاثة أمور: سلوك الرجل سريع الاهتياج ويقابله الوقار– ضعف القدرة العقلية نتيجة الاهتياج؛ ويقابله في مفهوم الحلم السيطرة على النفس والمشاعر – الافتقار إلى المعرفة التي يصير فيها الجهل نقيضا للعلم لا الجهل. ومع ظهور الرسالة المحمدية تحول الجهل من كونه سلوكا يمارسه الإنسان تجاه الإنسان إلى سلوك يفسر لنا الموقف العدائي الذي أبداه العرب الوثنيون تجاه الهداية الإلهية، في حين لم يظهر معنى الحلم في المنظومة القرآنية إلا من خلال اسم من أسماء الله الحسنى وهو الحليم، ويغيب هذا الوصف كفعل إنساني مع الله عز وجل لأنه لا يتصوّر أن يتعامل الإنسان مع الله عز وجل بالحلم، وذلك بالنظر إلى ارتباطه بمفهوم القدرة الإنسانية، وإذا كان مفهوم الحلم يؤدي دورا حاسما في الرؤية الجاهلية للعالم فإنه قد تم استبداله في الرؤية القرآنية بمفهوم الكفر، وهذا ما أعطى الاهتمام لتضاد مفهومي آخر وهو (الكافر والمسلم) الذي أحدث بدوره إعادة تنظيم جوهرية أثرت في الرؤية القرآنية للعالم[1]. فمن خلال هذا التحوّل من ثنائية الجهل والحلم إلى

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم، ص 307– 338.

الإسلام والكفر نشأت فكرتا الجاهلية والإسلام كإطار عام للعلاقة بين الرب والعبد؛ والتي أحدثت تغييرا مهما في هذه الرؤية بين الجاهلية والإسلام، وذلك على أساس كونهما عالمان مختلفان لكل منهما بنيته المفهومية التي تميّزه عن الآخر.

رغم إن "إيزوتسو" يحاول قدر الإمكان أن يبيّن أصالة منهجه الدلالي ولكنه في الكثير من تحليلاته لم يتخلّص من إكراهات التحليل الفيلولوجي الاستشراقي للكلمات المفتاحية التي يحللها، إذ ينطلق في تحليله لمفهوم الحلم من النظرة الاستشراقية القائمة على أن هذه الصفة انتهجتها قريش لبسط سيطرتها على العرب الذين لم يكونوا يتحلون بهذه الصفة نتيجة شخصيتهم العنيدة الحادة الطباع[1]، ولا شك إن ذلك يتسق مع النظرة الاستشراقية للمسألة؛ فاقتناع العرب بالرسالة – في نظر الاستشراق– ليس لمزية فيها، وإنما بالنظر إلى المكانة السياسية والروحية التي كانت لمكة بين القبائل العربية. ولكن "إيزوتسو" يرفض بعد ذلك التحليل الفيلولوجي لكلمة الدين على انطلاقا من دلالته على المعنى ونقيضه في آن واحد، إذ يدل على الطاعة والسلطان في آن واحد، وبتحليله للدين اعتمادا على المصطلحات المقاربة له وهي العبودية والإسلام والملة يخلص "إيزوتسو" في النهاية إلى أن الدين بمفهومه غير المادي والموضوعي هو قضية كل فرد مؤمن مع ربه سبحانه وتعالى، وذلك بوصفه طائعا لله عز وجل، وتتطور هذه النظرة لتصير مرادفة لمفهوم الملة وهي النظام المتشكل للدين[2]. وعليه فإن ما هو صميمي في العلاقة بين العبد والرب في المنظومة القرآنية ليس مفهوم الملة، وإنما مفهوم الدين بوصفه طاعة من الإنسان لله عز وجل، وفي الوقت ذاته هو إخضاع من الله عز وجل لهذا الإنسان للسلطة الإلهية، وهذا ما رفضه المشركون بحكم البيئة التي نشأوا فيها.

[1] – يستند "إيزوتسو" في ذلك على فكرة ركّز عليها المستشرق وليم مونتجمري وات حين قال: " وقد كان هذا الأسلوب في الحكم المتعقل الصبور، أو ما أطلق عليه حلم قريش، الذي مكنهم من المحافظة على أحلافهم، وكانت هذه الحكمة السياسية التي أشرق فيها كل حلم قريش، هي الضمان الذي به احتفظت مكة بسيادتها على جيرانها من البدو لسنوات طويلة قبل الإسلام" (أنظر وليم مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، د.ط، (القاهرة، مصر،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م)، ص63).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص338– 340.

ولكن تحليل "إيزوتسو" للمسألة لا يعطينا أسباب تقبّل البيئة العربية للإسلام على الرغم مما كان منطبعا في هذه النفس من حمية الجاهلية وعادات البداوة، فالسؤال الذي كان من المنتظر الإجابة عنه في هذا الصدد يتمحور حول الأسباب الكامنة وراء هذا الانتقال من مفهوم التمركز حول الذات والقبيلة إلى أن تكون كلمة الله هي مركز هذا الكون؟ ولا شك أن الذهن ينصرف إلى تحليل ابن خلدون للمسألة من منطلق أن رفض العرب للسلطان البشري لا يعني بالضرورة رفضهم للسلطة الدينية حين يقول: "والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة والوازع عن التحاسد والتنافس"[1] خاصة إنه سبقت الإشارة إلى أن تاريخ الوثنية ليس هو الأصل في البيئة العربية، إذ كانوا على دين إبراهيم وإسماعيل لفترة طويلة من الزمن.

3- كلمة الله والرؤية القرآنية للعالم:

يختم "إيزوتسو" كتابه بالحديث عن العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان القائمة على تصورين للإله ظاهرهما التعارض وهما: إله الرحمة وإله العذاب، ويرتبط مفهوم "إله الرحمة" بالشكر الذي كان مفهوما جاهليا دنيويا، ولكن القرآن الكريم حوّله إلى المستوى الديني، وهنا طرأ تحول دلالي في مفهوم الشكر بعد أن كان بمعنى الامتنان المقابل لجحود النعمة، ثم انتقل إلى ثنائية جديدة في القرآن الكريم وهي ثنائية الإيمان والكفر. في مقابل ذلك يرتبط مفهوم "إله العقاب" بمعنى التقوى الذي حوّله بعد ذلك القرآن الكريم من مفهوم دنيوي ينص على أن تجعل حاجزا بينك وبين ما تخافه في الدنيا؛ إلى معنى ديني متعلق بالآخرة، وكل ذلك لا بد أن يفهم في إطار ثنائية الوعد والوعيد من خلال وظيفة النبي (صلى الله عليه وسلم) على أنه هو البشير النذير[2]. ومن خلال هذه العلاقة تتضح أهمية ربط العلاقات بين الكلمات

[1] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، د.ط، (تونس،دار المدينة المنورة للنشر والدار التونسية للنشر، 1984م)، ص199.

[2] – توشيهكيو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص355– 370.

المفتاحية من أجل فهم رؤية العالم من خلال شبكة المفهومات القرآنية، فلا يمكن أن يفهم مفهومي: "إله الرحمة وإله العذاب" بمعزل عن الكلمات المفتاحية الأخرى في ذات الحقل الدلالي.

يقف تحليل "إيزوتسو" الدلالي وارتباطها بمفهوم الإنسان عند هذا الحد؛ حتى إنه لم يختم كتابه بخاتمة أو خلاصة يجمل فيها القول كما هو الحال في دراسته الثانية للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، وهذا يدل على حقيقة أن العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان تحتاج إلى مزيد عناية تقتضي الضرورة إفرادها بتأليف مستقل، كما إن هذا الأمر يشير إلى كون الرؤية القرآنية للعالم قد سبق تحليلها ابتداء من خلال الحديث عن المركزية الإلهية في القرآن الكريم، وهنا مسألة مهمة لابد من العودة إليها ترتكز بالأساس عن تساؤل يرتكز حول إمكانية أن نسلّم لإيزوتسو بمركزية كلمة الله في القرآن فقط لمجرد مكانة هذه الكلمة في التصور الإسلامي قديما وحديثا؟ وكيف يمكن أن نناقش تحليل "إيزوتسو" لهذه الكلمة دون أن ننقص من قيمة تحليله في تجلية العديد من المعاني المرتبطة بالكلمة وعلاقتها بغير من الكلمات في القرآن الكريم.

إن الجهد الذي قام به "إيزوتسو" على صعيد المنهج والمضمون لا ينبغي أن يصرف النظر عن مدى صحة المنطلقات التي انطلق منها في تحليله، وذلك بعيدا عن الاغترار بجملة المفاهيم الفلسفية، وسعة اطلاعه على الثقافة العربية، وتنوع مصادر تحليله الدلالي، وهذا ما أكد عليه "عبد الرحمن عبيد حسين" حين تساءل عن مكانة كلمة رب في التحليل الدلالي، وأنها أحيانا تكون كافية في الدلالة دون الحاجة إلى دلالة "الله"، بالإضافة إلى ذلك فاعتبار التوحيد مفهوم مركزي وحيد في القرآن لا يبدو مقنعا؛ لأن العقيدة تتضمن الوحدانية والنبوات واليوم الآخر وغيرها من أصول العقيدة الأخرى، بالإضافة إلى إن القرآن الكريم يتناول أصول الأحكام والتشريعات[1] والتي تعد من الأصول المهمة في القرآن الكريم؛ ومع اعتراف الدارسين بالوحدة الموضوعية لسور القرآن الكريم، إلا أن تحديد هذا الموضوع الناظم للسور يختلف حسب من مفسر لآخر ، فكيف إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم في حد ذاته، فهل يمكن الجزم إن

[1] – عبد الرحمن عبيد حسين، القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية (دراسة في تطبيقات إيزوتسو الكلامية)، مجلة الدراسات الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة ماليزيا،العدد 48، مج4، (أكتوبر 2013م)، ص55.

كلمة الله بالذات دون غيرها من الأسماء الحسنى والصفات العلى هي المركز الوحيد في القرآن الكريم كله؟.

يشير "عبد الرحمن عبيد حسين" إلى نقطة في غاية الأهمية فيما يتعلّق باختيار المفهوم القرآني وتحديد مركزيته حين يقول:" ولو أن باحثا قرر التركيز على مفردة "الرب" في كثير من الآيات التي تتناول العقيدة وجعلها مفهوما مفتاحيا لاستخرج هو الآخر حزمة من التصورات التي قد تخلب الألباب وتدهش القراء، أو ركّز على مفردة "الرحمن" كما فعل المستشرق نولدكه وتابعه كل من بلاشير وجومييه[1]"[2]، والأمر لا يتعلّق فقط بالدراسات الاستشراقية بل نجد إن العديد من الدراسات القرآنية في العالم انتهجت منهج البحث عن المعنى المركزي في القرآن الكريم، ولكنها اختارت مسلك ذكر عدد من المصطلحات لتكون أكثر إحاطة وشمولا، وهذا ما نجده عند "أبي الأعلى المودودي" في رسالته التي سماها المصطلحات الأربعة في القرآن وهي (الإله، والرب، والدين، والعبادة) وعدها أساس المصطلحية القرآني وقوامها[3]، وهذا ما نجد نظيره عند "محمد الغزالي" في كتابه المحاور الخمسة للقرآن الكريم، حيث اعتبر إن الله والكون والقصص والبعث والجزاء بالإضافة إلى التربية والتشريع هي المحاور الخمسة التي أفاض القرآن في ذكرها[4]، والظن إن هذا هو حال كل باحث يتناول موضوعا مهما في القرآن الكريم، إذ سيراه موضوعا مركزيا في بنية القرآن الكريم كله، والدليل في ذلك التباين الكبير بين الدارسين والمفسرين في تحديد الموضوعات المهمة في القرآن الكريم، فحكم "إيزوتسو" على كلمة الله بالمركزية لا يقتضي التسليم المطلق لها، إذ لا يوجد مانع من وجود نواة من الكلمات المترابطة فيما بينها والتي تشكل في النهاية مركزا لبنية القرآن الكريم الدلالية.

[1] – جاك جومييه (J.Jomier) ولد في باريس عام 1914م وتخرج من الهندسة وانضم إلى الرهبانية، وتعلم العربية في السوربون سنة 1944م، وقصد مصر عام 1945م، ونال الدكتوراه في الآداب من السوربون عام 1953م. (أنظر نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، د.ط، القاهرة، مصر، 1964م، ص1053.

[2] – عبد الرحمن عبيد حسين، القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية (دراسة في تطبيقات إيزوتسو الكلامية)، ص56.

[3] – أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن (الإله – الرب – العبادة – الدين)، ط5، (الكويت،دار القلم، 1971م)، ص5.

[4] – محمد الغزالي، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الشروق، د.س)، ص5.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن الكريم:

لقد اختتم "إيزوتسو" دراسة "الله والإنسان في القرآن" بالعلاقة الأخلاقية ليجعلها بعد ذلك محور دراسته للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم التي تعد جزءا من كلية المفهومات الأخلاقية بوجه عام، هذه الكلية التي كانت موضوع الكتاب الأصل لهذه الدراسة قبل أن يعيد تنقيحه من جديد ليقتصر في الأخير على جزء منها وهي المفهومات الأخلاقية الدينية؛ على أمل أن يخصص دراسة شاملة للأخلاق القرآنية بشكل عام، ولكن ذلك لم يتحقق في حياة "إيزوتسو"، وتوفي قبل أن يتم مشروعه المتعلق بتحليل شامل للأخلاق في القرآن الكريم.

وقد تضمنت دراسة المفهومات الأخلاقية الدينية جوانب تنظيرية للمنهج لم يتطرق إليها في دراسته الأولى، بالإضافة إلى الإعمال التطبيقي للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، ولا شك إن أول ما قد يتبادر إلى ذهن القارئ هو التساؤل عن مدى التوافق بين التنظير للمنهج والتطبيق على المفهومات الأخلاقية، بالإضافة إلى التساؤل عن مدى محافظة "إيزوتسو" على طريقة التحليل المتبعة للمنظومة العقائدية في دراسة "الله والإنسان في القرآن"، خاصة في ظل اختلاف متطلبات الدراسة بين المنظومة العقائدية والأخلاقية في القرآن الكريم.

ولعل من الأمور المهمة التي لا بد من الإشارة إليها قبل كل ذلك هو بيان مكانة دراسة "إيزوتسو" ضمن خارطة التأليف في الدرس الأخلاقي القرآني؛ لا سيما في العصر الحديث، فمن المقرر إن موضوع الأخلاق في القرآن ليس إبداعا أصيلا له، وإنه مما لا شك فيه أن التراث الإسلامي بموسوعيته قد تطرّق للعديد من زوايا هذا الموضوع في كتب العقيدة، والفقه، والتفسير، وعلم الكلام، والآداب الشرعية، والذي يمكن لأي باحث أن يجمع شتاتها مما تفرّق، بالإضافة إلى ذلك يشكّل العصر الحديث عصر عصر الاهتمام بالتأليف الأخلاقي خاصة ضمن بيان المقاربة القرآنية لقضية الأخلاق، وأول من ينصرف إليه الذهن في هذا المجال هو "محمد عبد الله دراز" في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن" الذي ألّفه سنة 1947م، ولقي حفاوة في العالم الإسلامي، واهتماما كبيرا في الدوائر المعرفية في الغرب خاصة وإنه يراعي الأعراف العلمية المعتمدة في الغرب، كما اشتهرت بعد دراسة "محمد عبد الله دراز" دراسة أخرى

لـ: "داود رهبر"[1] بعنوان "رب العدالة" سنة 1953م، ويبدو أن "إيزوتسو" لم يطلع على دراسة "دراز" في حين بيّن إطلاعه على دراسة "داود رهبر"، بل عدّها تصب في نفس إطار دراسته مع اختلاف في المنهج، وقد أحال عليها في دراساته[2]، وهذا يدلّ على أن "إيزوتسو" كان على وعي بأن القضية كانت مثارة في سياق التداول الغربي الاستشراقي وكذا سياق التداول الإسلامي على حد سواء، ولكنه أراد من خلال دراسته إعطاء مقاربة جديدة للموضوع؛ قائمة بالأساس على علم الدلالة من خلال تطبيق منهجه الدلالي على المنظومة الأخلاقية في القرآن الكريم.

المطلب الأول : التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية على مستوى المفردة:

يؤكّد "إيزوتسو " على أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم رئيس في القرآن الكريم مهما كانت صفته دون أن يكون له ارتباط بمفهوم "الله" جل جلاله، كذلك الحال مع المفهومات القرآنية التي – كما وصفها إيزوتسو– إما أن تكون انعكاسا باهتا للأخلاق الإلهية تظهر بعد ذلك على سلوك الإنسان المسلم، أو أنها تعبير عن استجابة خاصة تحدثها الأفعال الإلهية[3]، ولذلك سنجد الكثير من الكلمات المفتاحية التي تمّ تحليلها في دراسة المنظومة العقائدية القرآنية ضمن تحليله للمنظومة الأخلاقية نظرا للارتباط الكبير بين المنظومة العقائدية والأخلاقية في تحليل "إيزوتسو" للمنظومة الأخلاقية، ولكن ذلك لا يعني عدم وجود فوارق في طريقة التحليل والنتائج المترتبة عنه.

[1] – داود رهبر (Daud *Rahbar*): مفكر باكستاني (ت 2013م) سافر إلى بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية عام 1949م، حيث أعد أطروحته للدكتوراه في جامعة كامبردج بعنوان : رب العدالة دراسة في الدستور الأخلاقي القرآني عام 1953م (أُنظر سامر رشواني، الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، ص169.)

[2] – يقول "إيزوتسو": أني أتفق تماما مع د. داود رهبر إذ يقول : إن ما هو متوقّع من كتاب عظيم موحى ليس التماسك المنطقي المطلق، بل تماسك الفكرة المهينمة. إن الرسل لا يأتون بفلسفة، بل يقدّمون حكمة من نوع خاص... والبحث عن هذه السمة الغالبة بهذا المعنى هو مهمّتنا. إلا أن هذا يمكن تحقيقه بالعديد المختلف من الطرق والمناهج وعلم الدلالة واحد منها (توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص126 (هامش))

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص 13.

1- المفردة القرآنية الأخلاقية بين المصطلح والمفهوم:

يعرض "إيزوتسو" المنظومة الأخلاقية في القرآن على أساس أنها تتشكل من مجموعة من المفهومات المترابطة فيما بينها، وذلك من خلال جملة من العلاقات الدلالية، ويركز على كونها مفهومات (Concepts) وهذا الأمر يتطلّب بيانا أكثر قبل أن نحكم على مفردة في القرآن بأنها مصطلح أو مفهوم، خاصة وإن "إيزوتسو" ربط علم الدلالة في دراسته الأولى بأنه تحليل للمصطلحات المفتاحية (key - terms)[1] في الوقت الذي بيّن من خلال عنوان دراسته الثانية أنها تتناول المفهومات الأخلاقية الدينية (Religious Concept-Ethico) وتترجم بالمفهومات أو المفاهيم؛ وإن كان جمعها على مفهومات هو الجمع الأكثر الأحقية من حيث اللغة والأقل انتشارا[2]. وهذا ما يفتح باب التساؤل إلى أي حد قصد "إيزوتسو" التفريق بين المصطلحين؟ خاصة وأن إطلاق "إيزوتسو" للمصطلح المفتاحي كان في سياق التنظير للمنهج؛ في حين الذي كان إطلاق المفهوم عند التطبيق على الأخلاق القرآنية.

---

[1] - أُنظر:

Toshihiko Izutsu ,God and Man in The Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung, keio University, first published, tokyo,Japan,1994,p3.

[2] - أشار الدكتور حللي إلى أن هذا الجمع (مفهومات) هو الأكثر أحقية، كما إن عيسى العاكوب اعتمد هذا الجمع خلافا للسائد وهو مفاهيم مما وحي أنه يؤكّد أحقيته، ويؤيّد هذا ما جاء في شذا العرف في فن الصرف : " كل ما جرى على الفعل : مِن اسمي الفاعل والمفعول وأوّله ميم فبابه التصحيح ولا يكسر لمشابهته الفعل لفظاً ومعنى ، وجاء شذوذاً في اسم مفعول الثلاثيّ من نحو : مَلعون وميمون ومشئوم ومكسور ومسلوخة : ملاعين وميامين ومشائيم ومكاسير ومَسَاليخ" (أُنظر أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، د.ط، (الرياض، السعودية،دار الكيان، د.س)، ص168) ، فالظاهر أن الصيغتين جائزتان في اللغة لورود مفاهيم في المعاجم ولموافقة مفهومات للفواعد الصرفية. وقد وجدت إحالات إلى المعجم الوسيط يقر فيها هذا الجمع ولكنني لم أعثر عليها، كما لم أعثر على هذا الجمع في المعاجم القديمة، وقصارى ما وجدت في هذا بعض الاستعمالات المعاصرة للمصطلح من بعض العلماء الذين لهم باع في الكتابة وعرفوا بحسن الصياغة والتأليف ويمكن أن يؤخذ استعمالهم للمصطلح من باب الاستئناس لا الاحتجاج، من ذلك قول حسن الترابي "وقد تدخل المفهومات الغربية بلفظ الكلمة الأعجمية التي كانت تحملها في الثقافة الغازية" (انظر حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، د.ط، (بيروت، لبنان،دار الساقي، 2000م)، ص6.)

تجدر الإشارة إلى إن التفريق بين المفهوم والمصطلح يعد في حد ذاته أمرا مشكلا، فقد يطلق المفهوم ويراد به المصطلح أو العكس، ويحاول "عبد الرحمن حللي" أن يقدّم جملة من الفروق بين الكلمتين حسب سياق التداول والاستعمال بغض النظر عن معناه المستعمل في السياق المنطقي والفلسفي الخاص، وأهم الفروق هي:

– أن المفهوم يقترن بما يحيل عليه اللفظ من خلال استعمال مفردات غير منضبطة، في حين أن المصطلح غالبا ما يرتبط بتعريف منضبط للمعنى المقصود الإحالة عليه من خلال ما يعرف بالتعريف الحدي.

– أن المفردة التي تسمّى مفهوما تشترك معها مفردات أخرى في التعبير عن نفس المعنى، في حين تتفرد المصطلحات بالدلالة على المعنى وتنبذ الترادف.

– نستعمل المفهوم مع المصطلحات التي يصعب حصر دلالتها مثل: الثقافة والحضارة والديمقراطية ... وقد يأتي يوم وتنحصر دلالتها فتصير مصطلحات، في حين إن المصطلح ابتداء لا يحتمل تشتتا وانفتاحا هو حدّي في تعريفه وكل لفظ في تعريفه له دلالته[1]. ولكن "حللي" لم يبيّن على وجه الدقة المعاجم المتخصصة التي حددت هذه الفروق، كما إنه عدّ أن ما ذكرته الدراسات في هذا الشأن لا يتعدى كونه إشارات عابرة للفرق بينهما، ولكن بالإطلاع على هذه الفروق التي عدّها فروقا عابرة يجد إنها أكثر ضبطا للفرق بين المفهوم والمصطلح، ومن ذلك ما ذكره "طه جابر العلواني" في هذا الصدد حين قال: " أما المفهوم فهو شيء آخر يختلف عن الاسم ويختلف عن المصطلح، إنه أشبه بوعاء معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته وصيرورته وتطوّره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء صيرورته من عوامل الصحة أو المرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية؛ ولذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي"[2]، وعلى هذا الأساس فإن "العلواني" يقدم

[1] – عبد الرحمن حللي، المدخل إلى المفهومات القرآنية، ص35 – 39.

[2] – إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم، (دراسة معرفية ونماذج تطبيقية)، تقديم: طه جابر العلواني، د.ط (القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م)، ص7،8.

دلالة أوسع للمفهوم، ويستبعد إمكانية تحوّل المفاهيم إلى مصطلحات كما يشير إلى ذلك "حللي" في الفرق السابق؛ بل يعتبر إنها مجال دائم للصراع الفكري والثقافي.

وبناء على كل هذا يطبق حللي هذه الفروق على الكلمات القرآنية وفق الفرق الأساس الجامع لكل ما قيل وهو أن المصطلح يتميّز عن المفهوم بحدية التعريف، فيعتبر أن المفردات القرآنية مثل: الصلاة، الزكاة، الحج، هي مصطلحات لا يختلف في تعريفها وعبر عنها بالألفاظ الشرعية، في حين توجد مفردات قرآنية غير منضبطة في تعريفها؛ مع اتفاق على مجمل المعاني اللغوية التي تحيل إليها كالتقوى والعمل الصالح، كل ذلك لا يمنع من وجود مفردات قرآنية متنازع فيها بين المصطلحية والمفهومية مثل: الإيمان، النبي، الرسول، الكتاب، وهذا الخلاف في حد ذاته يبقيها في دائرة المفهومات.

والظاهر إن هذه الفروق التي قدّمها ليست الفروق الدقيقة التي يمكنها أن تقدم تمييزا واضحا بين المفهوم والمصطلح، ولكن الواقع العملي في التعامل مع الكلمات في ميادين معرفية عديدة غالبا ما يكون فيه إعمال هذه الرؤية، وبالعودة إلى "إيزوتسو" فإن الأمر المهم في المسألة هو ما مدى تفريق "إيزوتسو" بين المفهوم والمصطلح في تحليله الدلالي؟، والظاهر إنه لا يوجد فرق واضح بينهما من حيث تعامله مع المفهوم أو المصطلح عند تحليله الدلالي للمفردة القرآنية، سواء اعتبرناها من قبيل المفهوم أم من قبيل المصطلح، ولكنه من باب التسمية استعمل المصطلح للتعبير على الكلمات المفتاحية تماشيا مع الجانب النظري للدراسة، في حين استعمل المفهوم قصد التمييز بين دراسته للمفهومات الأخلاقية في القرآن عن الدراسة الأصلية السابقة لها؛ والتي تناولت كلية المصطلحات الأخلاقية (The Structure of the Ethical Terms).

وقد بيّن "إيزوتسو" المغزى من هذا التغيير في العنوان حين قال: "وقد غيّر العنوان نفسه، لكي لا يخطئ القارئ في الاعتقاد أن الكتاب يعالج كلية التعابير الأخلاقية التي تظهر في القرآن. وليست الحال كذلك فإن التعابير القرآنية ذات المضمون الأخلاقي يمكن تقريبا أن تقسّم إلى مجموعتين رئيستين. تتألّف إحداهما من تلك التعابير التي تهتم بالحياة الأخلاقية للمسلمين في الجماعة المسلمة (الأمّة)، بينما تتألّف الثانية من تلك التعابير ذات الطبيعة الأخلاقية – الدينية. وتضرب المفهومات في الفئة الثانية

جذورها في الطبيعة الجوهرية للإنسان بوصفه إنسانا متديّنا"[1]، ويظهر إن العاكوب مترجم كتب "إيزوتسو" إعتمد ترجمة كلمة (Terms) إلى (التعابير) إنما بالنظر إلى أنها الأقربإلى المدلول الذي أراد "إيزوتسو" بيانه، وذلك على اعتبار أنه يتعامل مع الكلمات القرآنية بنفس المنهج بصرف النظر عن اعتبارها (مصطلحا= Term) أو (مفهومات = Concept) فاختار مترجم الكتاب كلمة شاملة للمقصود من المفهوم والمصطلح على حد سواء.

2- النواة الدلالية للمفهومات الأخلاقية بين الوصف والتقييم:

لقد سبقت الإشارة إلى إن التصنيف الدلالي للكلمات المفتاحية يعد من أهم الخطوات المنهجية التي اعتمد عليها "إيزوتسو" في تحديد منطلقات تحليله الدلالي، وفيما تعلّق بالتعابير الأخلاقية الدينية نجد "إيزوتسو" يقسّمها إلى تعابير وصفية وتعابير تقييمية؛ معتبرا في هذا الصدد الأخلاق الوصفية هي التي تعطينا تقييما صائبا لدراسة اللغة الأخلاقية لمجتمع بعينه، وذلك تأثرا منه بعلم الأخلاق الوصفي في مقابل الأخلاق المعيارية التي تنتمي إليها التعابير التقييمية، والتي يعدها أقل أهمية في دراسة اللغة الأخلاقية، مع كونه يعترف إن كل التعابير الأخلاقية الوصفية تحتوي على جانب تصنيفي؛ ولكن بصفة ثانوية لا أساسية.

يعد "إيزوتسو" منظومة الفِكَر الأخلاقية التي تعمل في القرآن الكريم مكونة بالأساس من كلمات وصفية تشكّل البنية العميقة للقرآن الكريم، وتعكس عمليا طبيعة هذه المنظومة؛ وهي تنتمي إلى مستوى الأخلاق العملية، في حين تنتمي الكلمات التقييمية إلى مستوى ما وراء اللغة الأخلاقية (Ethcal Metalanguage)، ويعد هذه الكلمات الأكثر اهتماما بها في علوم الشريعة من خلال أقسام الحكم الشرعي التي طورها علماء أصول الفقه وهي: (الواجب،المندوب، الجائز، المكروه، الحرام)، ويؤكّد "إيزوتسو" على إن الكلمات الوصفية مغلفة بهالة تقييمية، وعلى هذا الأساس لا بد من الفصل بين طبقتين مختلفتين للتعابير الأخلاقية الوصفية وهما : الطبقة الوصفية، والطبقة التقييمية، ويعطي مثالا لذلك بتعبيري (التواضع والتكبر) بين الجاهلية والإسلام، فقد كان خلق التواضع في الجاهلية شيئا مخزيا ومظهرا

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص23.،

من مظاهر الشخصية الضعيفة والحقيرة، في حين كان التكبر ورفض الطاعة طبعا ساميا، ومع مجيء الإسلام غدا التواضع والاستسلام لله عز وجل من أسمى القيم، في حين غدا التكبّر وعدم الطاعة أمارتين لعدم التديّن، ورغم تغيّر الطبقة التقييمية للكلمة، إلا إن الطبقة الوصفية لكل من التواضع والتكبّر بقيت كما هي، وعلى هذا الأساس فإن الواقع الاجتماعي الجديد الذي فرضه الإسلام أثّر على الطبقة التقييمية للتعبيرين؛ ولكن الطبقة الوصفية بقيت ثابتة، وعليه فإن دراسة هذه الطبقة هو المنطلق الذي ينبغي أن تنطلق منه دراستنا للتعابير الأخلاقية قبل رصد التحولات التي تطرأ عليها مما يعطينا معنى مرجعيا يكون هو الأساس في الدراسة المنظومة الأخلاقية القرآنية وفهمها.

ينتقد الفاروقي تغليب "إيزوتسو" لجانب الوصف على جانب التقييم، ويعد منهج "إيزوتسو" غير مناسب للدراسة الأخلاقية، ويبرر موقفه هذا قائلا : "إن التأكيد على إن جميع أشكال الوعي ومن باب أولى جميع أعمال التقييم، إنما يمكن تحديدها من خلال الاستعمال الاجتماعي يلزم منه إنكار جميع الفرضيات المسبقة بما في ذلك الفرضيات التي يقوم عليها التحليل الدلالي، إذ إنه لا يمكن للمرء أن يستخرج سلسلة أو نسقا من الظواهر ثم يجمعها تحت عنوان محدد دون فكرة مسبقة تعمل كمبدأ لاختيار هذه الفئة من جملة هذا الكل المتشعب"[1]، فإذا كان "إيزوتسو" يلغي كل الأحكام المسبقة بالاستناد إلى الاستعمال الاجتماعي للمفهوم الأخلاقي، فإنه لا يمكن فهم ذلك من خلال الوصف فحسب، فلا بد من تصنيفه دلاليا بالاستناد إلى المعايير التقييمية التي لا بد أن تنطلق من فرضيات مسبقة، ولعل هذه من أهم إشكالات منهج "إيزوتسو"، وهو الانتقال من تصورات وافتراضات خاصة به ليحكم بعد ذلك على أي افتراض مخالف بأنه معياري قائم على التقييم المخالف منهجيا لمقتضيات الدراسة الوصفية، خاصة إن المنظومة الأخلاقية لا تتوقف دراستها عند حدود الفهم فحسب، وإنما تتعدى إلى حتمية الإعمال وهو السبب الكامن وراء اهتمام علماء الإسلام بما سماه "إيزوتسو" "ما وراء اللغة الأخلاقية"، والتي تظهر حسبه في أقسام الحكم الشرعي التكليفي.

[1] -Isma'il R. Al-faruqi ,Review by: Isma'il R. Al-faruqiThe Structure Of The Ethical Terms In The Koran by Toshihiko Izutsu) , Islamic Studies, Vol. 1, No. 2 (JUNE 1962), p152.

يلاحظ إن "إيزوتسو" كان على إدراك تام للاعتراض الذي يمكن أن يقدّمه أي قارئ لموقفه من الوصف والتقييم، وهو أن الكلمات الوصفية لا تخلو من تقييم، كما إن الكلمات التقييمية لا تخلو من وصف، ويجيب أن الاختلاف يكمن في عدّ العنصر الوصفي في هذه الأخيرة عنصرا تافها إذا ما قورن بالجانب التقييمي للكلمة، ويعد كلمات التقييمية في القرآن الكريم قليلة جدا ومتباعدة، والبنية اللغوية الأساسية للقرآن تتألّف بالأساس من تعابير أخلاقية وصفية أولية شكلت الوعي الأخلاقي القرآني، وهذا بخلاف المنظومة التشريعية ما بعد القرآنية التي تألّفت بالأساس من تعابير ثانوية تقييمية[1]. ولا شك إن الاعتراض يبقى قائما على المعيار الذي حكم به "إيزوتسو" على ثانوية هذه التعابير التقييمية؛ خاصة إنه عاد في نهاية الدراسة لتحليلها في الفصل الأخير، يضاف إلى ذلك إن إدعاء ثانوية يمكن أن يرد عليه بنتائج مقاربات أخرى للدرس الأخلاقي القرآني، والتي حكمت بمركزية هذه التعابير ومتعلقاتها مثل دراسة "الفاروقي" التي سماها"إثبات الخير"[2] وركز فيها على بيان النظرة الإسلامية للأخلاق بوجه عام، وكذا دراسة "محمد عبد الله دراز" من خلال بيان إن دستور الأخلاق القرآني قائم على العدل والرحمة، ولا شك إن العدل من المفاهيم التقييمية لا الوصفية، وهذا يدل على كون العديد من المفاهيم التقييمية في القرآن الكريم تحتل هي الأخرى مكانة لا تقل قيمة عن المفاهيم الوصفية، وما أورده "إيزوتسو" في استدلال على ثانويتها غير سالم من المعارضة.

3- المعنى الأساسي للتعابير الأخلاقية:

يبدو جليا في هذه الدراسة أن "إيزوتسو" يبدي استجابة أكثر لمعطيات المعجمية العربية بوجه خاص والمصادر الإسلامية بوجه عام في بيان المعنى الأساسي للتعابير الأخلاقية، ويظهر ذلك جليا عند بيان المعنى الأساسي لكلمة مثل : الصدق، والتي يعدها من التعابير الأخلاقية التي تدل على قيمة سامية في الجاهلية، والتي تمت أسلمتها بعد ذلك عند دخولها إلى المعجم القرآني، ويؤيّد الحكم المبدئي للمعجمية العربية على إن المقصود منها معنى يتضاد مع الكذب، وقد عاد "إيزوتسو" في مادته اللغوية إلى معجم

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص85، 86.

[2] – أُنظر:

Isma'il Ragi el Faruqi, On Jusifying The Good , Indiana University, 1952.

مقاييس اللغة لابن فارس قصد بيان المعنى الأساسي للكلمة الذي يدل على القوة في الشيء قولا أو غيره[1]، ليكون بعد ذلك هذا المعنى هو منطلقه في التحليل الدلالي لمتعلقات هذا الجذر مثل: الصدق، الحق، الصدّيق، الصادقين وغيرها عندما ترتبط مع بعضها البعض في سياقات قرآنية محددة لتعطي بعد ذلك معاني علائقية وفق مقتضيات السياق.

كذلك الحال في المعنى الأساسي للجذر اللغوي لكلمة كفر حين اعتبر أن كلمة كفر "تعني على نحو طبيعي كلمة (الستر)؛ أي أن يتجاهل الإنسان عن قصد الهبات والأعطيات التي أخذها، ومن هنا يكون منكرا للجميل أو كافرا بالنعمة "، ولا شك إن "إيزوتسو" اعتمد على قول "ابن فارس" في "معجم مقاييس اللغة" حين قال: " الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد وهو الستر والتغطية"[2]. ومما لا شك فيه فإن هذا الإعمال للمعجمية العربية التي تعد جزءا من المرجعية الإسلامية يبعث على الاستغراب، خاصة وإن "إيزوتسو" يُعْرض عن هذه المرجعية ولا يعيرها اهتماما إذا وجد ما يوافق تصوّره في الرؤية الإستشراقية، أو عند عودته إلى دراسة الجذر اللغوي للكلمة المفتاحية في المدونة الشعرية العربية قبل نزول القرآن.

ويمكن ملاحظة هذا الأمر عند تحليل "إيزوتسو " للمعنى الأساسي لكلمة جهل والذي لم يخف فيه إعجابه بتحليل المستشرق "جولد تسيهر" الذي خلص فيه إلى إن المعنى النقيض للكلمة ليس العلم بل هو نقيض الحلم[3] وقد ناقشه "إيزوتسو" باستفاضة في دراسته الأولى حول الله والإنسان، ويلاحظ إن عودة "إيزوتسو" إلى الآراء الاستشراقية يصب في مجمله في بيان الموقف الأخلاقي الجاهلي، ويبيّن ذلك "إيزوتسو" بقوله: "أصف ملمحا مهما للمناخ الأخلاقي لجزيرة العرب في مرحلة ما قبل ظهور الإسلام مباشرة ومن ثَمّ أقدّم فكرة تمهيدية عن المبادئ الأساسية المؤسسة لموقفه الأخلاقي"، وعلى هذا الأساس

[1] – يقول ابن فارس: (صَدَقَ) الصَّادُ وَالدَّالُ وَالْقَافُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ فِي الشَّيْءِ قَوْلًا وَغَيْرَهُ .مِنْ ذَلِكَ الصِّدْقُ :خِلَافُ الْكَذِبِ، سُمِّيَ لِقُوَّتِهِ فِي نَفْسِهِ، وَلِأَنَّ الْكَذِبَ لَا قُوَّةَ لَهُ، هُوَ بَاطِلٌ. وَأَصْلُ هَذَا مِنْ قَوْلِهِمْ شَيْءٌ صَدْقٌ، أَيْ صُلْبٌ" (أنظر أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، ج3، (مادة صدق)).

[2] – أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مج 5، (مادة كفر).

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص83.

فإن موقع التحليل الاستشراقي للتعابير الأخلاقية يقف عند حدود وصف المنظومة الأخلاقية العربية، ولكنه يغيب بعد ذلك عند تحليل التعابير المفتاحية في المنظومة الأخلاقية.

ولعل سبب هذا الغياب يعود بالأساس إلى إن الاستشراق يدرس البيئة العربية ضمن تاريخية الأدب العربي، ولا يبتغي من دراسته لها تحليل منظومتها الأخلاقية إلا بما يخدم هذا الغرض وهو دراسة الأخلاق العربية كجزء من البنية الثقافية لهذه البيئة، وعلى هذا الأساس فإن دراسة "إيزوتسو" تشترك مع الدراسات الاستشراقية في المنطلق المتمثل في دراسة المناخ العام للبيئة العربية قبل الإسلام، ولكنها تختلف مع دراسة "إيزوتسو" في الأهداف والغايات، فإذا كان غرض الاستشراق هو إعطاء صورة للبيئة العربية تساهم بعد ذلك في دراسة الأدب العربي وفق المنهج الفيلولوجي السائد في الدراسة الاستشراقية فإن دراسة "إيزوتسو" تدرس هذا المناخ، وذلك من أجل إعطاء تصور عن المنظومة الأخلاقية الجاهلية قبل الإسلام مما يمكّن من معرفة التحول الدلالي للتعابير الأخلاقية في مستويات أخرى من مستويات دراسته الدلالية، وذلك للوصول في نهاية الأمر إلى الأثر الذي أحدثته الرؤية القرآنية للعالم في المنظومة الأخلاقية للعرب.

المطلب الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى النظام المفهومي:

يقترح "إيزوتسو" فكرة "أسلمة الفضائل العربية القديمة" من خلال بيان الاتصال الوثيق بين وجهة النظر القرآنية ونظرة العرب للمفهومات الأخلاقية، ومن خلال ذلك يحاول أن ينتقل انتقالا سلسا من التحليل الدلالي للكلمات المفتاحية إلى دراسة كونها منظومة مفهومية تعكس رؤية العرب للعالم، ثم دراسة كيفية تحوّل هذه المفهومات عند ظهور المنظومة الأخلاقية القرآنية وإعادة صياغة تصورات جديدة لها، لينطلق بعد ذلك إلى القضايا أكثر صميمية في دراسته الدلالية للمفهومات الأخلاقية في الفصول اللاحقة.

– دراسة الشبكة المفهومية للمفهومات الأخلاقية:

ترتكز دراسة الشبكة المفهومية للمنظومة الأخلاقية عند "إيزوتسو" على دراسة المعنى العلائقي (السياقي) الذي وردت فيه هذه المفهومات، وهذا لا يمكن التوصل إليه بالعودة إلى المعاجم العربية في نظر "إيزوتسو"، بل إن الأمر يتطلب الاعتماد على منهج خاص يتتبع كل تعبير مفتاحي في سياقاته اللفظية المتعينة؛ مما يجعل من هذه التعابير موجودة ضمن سياقات ورودها على أساس إنها شارحة لنفسها[1]. وإن كان "إيزوتسو" لا يعتمد مبدأ المرحلية في التحليل؛ إذ إن بيان المعاني السياقية للتعابير الأخلاقية ينسحب على الدراسة بأكملها، ولكن الملاحظ أن حضور هذه المعاني السياقية في تحليله يزداد كلما تقدمت الدراسة في مستويات التحليل الدلالي، وهذا ما يدل على قيمة المعاني السياقية في تجلية المعاني القرآنية؛ والتي اعتمدها "إيزوتسو" تأثّرا بالنظرية السياقية في علم الدلالة.

أ– المعنى العلائقي للمفهومات الأخلاقية الدينية:

يظهر هذا الضرب من التحليل عند دراسة "إيزوتسو" لكلمة الصدق[2]، إذ ينطلق من المعنى الأساسي الذي أعطته المعجمية العربية للكلمة التي أجمعت على أنه المضاد التام للكذب، وأن المعنى الأساسي للجذر اللغوي (صدق) هو القوة أو الصلابة، في الوقت الذي يعد المعنى الاستعمالي الشائع للكلمة هو انطباق الكلام على الواقع؛ ويعتبر أن هذا لا يستنفذ معنى الكلمة، كما يرى إن المعجمية العربية تضيف عنصرا حاسما في البنية الدلالية لكلمة صدق، وهو وجود قصد الصدق أو نية الصدق بالنظر إلى الواقع يقبل تنوعا واختلافا كبيرا بين كونه واقعا موضوعيا، أو عرفا دارجا، أو قاعدة للسلوك أو غيرها، وعلى هذا الاختلاف يكتسب الصدق مضمونات متعددة من الإخلاص والثبات والأمانة والموثوقية، على اعتبار إن "كثيرا من أمثلة الاستخدام العملي للصدق في القرآن وغيره مما لا يمكن مجرد قول الصدق أن يفسرها"[3]، وعلى هذا الأساس يحاول أن يقدّم جملة من هذه الاستعمالات السياقية التي تؤكد صحة ما

[1] – سامر رشواني، الدرس الأخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة) ، ص174.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص 173 – 191.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص175.

ذهب إليه، كارتباط الصدق بمقابلات موضوعية أخرى مثل: الكفر، والنفاق، والخيانة، والافتراء، والكذب، بالإضافة إلى استعمالات مقاربة للمصطلح كارتباط الصدق بالصدّيق وقول الحق.

ب– التضاد المفهومي والكلمة المركز:

يحدد "إيزوتسو" الثنائية الأخلاقية الأساسية التي يرتكز عليها تحليله الدلالي وهي ثنائية : الإيمان والكفر انطلاقا من سورة الكافرون التي تعتبر مفاصلة بين المؤمنين والكافرين، وهذا ما يجعل المنظومة الأخلاقية في الإسلام ذات بنية بسيطة، وعلى هذا الأساس فإن انتماء المؤمن إلى المنظومة الأخلاقية الإسلامية يكون بالالتزام بالمبدأ الأخلاقي المفروض على المؤمن، في مقابل المنظومة الأخلاقية الجاهلية التي ليس لها مبدأ يسندها، وصور التضاد المفهومي تأخذ بعد ذلك أشكالا شتى في القرآن الكريم، فتارة يكون التضاد بين الكافر والمتقي، أو بين المسلم والمجرم.

ومن أهم أشكال هذا التضاد المفهومي التي تندرج ضمن الثنائية الأخلاقية الأساسية التضاد بين أصحاب النار وأصحاب الجنة، على الرغم من كون القرآن الكريم لا يعطي على الدوام تقسيما ثنائيا، ففي كثير من الأحيان يتحدث القرآن الكريم عن أصناف من الناس يتأرجحون بين الإيمان والكفر وغالبا ما يعبر عنهم القرآن الكريم بالأعراب للدلالة على أنهم صنف من الناس كان سائدا في البيئة الجاهلية، إذ إن الإنسان الجاهلي غير متدين بطبعه وفق تصور دوزي[1] الذي بنى عليه "إيزوتسو" تحليله، ومن أجل التحليل العملي لثنائية الإيمان والكفر قام ببيان الصفات الإيجابية لأصحاب الجنة والصفات السلبية لأصحاب النار، وذلك من أجل تحديد العلامات المميزة لكل من الفريقين مما يمكّن من تبني موقف يسمح بعد ذلك بالتحليل المفصل للكلمات الرئيسة للمنظومة الأخلاقية القرآنية[2]، ولا شك إن هذا الإجراء يتضمّن قيمة أساسية وهي تصنيف أي كلمة مفتاحية قرآنية تنتمي إلى المنظومة الأخلاقية ضمن أحد طرفي هذه الثنائية وهي ثنائية الإيمان والكفر.

[1] – رينهارت دوزي (Reinhart Dozy): (1820م– 1883م) مستشرق هولندي ولد في مدينة ليدن اختص بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه تكملة المعاجم العربية ، ويعد كتابه "تاريخ المسلمين في إسبانيا من أكبر الأعمال التاريخية التي كتبها المستشرقون (أنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 262.)

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص197 – 212.

ينتقد "الفاروقي" فكرة انطلق منها "إيزوتسو" في تحليله السابق بالاستناد إلى أطروحة أسسها "دوزي"، وهي إن العرب غير متدينين بطبعهم؛ والتي انتهى من خلالها إلى عدّ العرب فاترين في إيمانهم مترددين بين الكفر والإيمان، وهذا ما شكّل مشكلة حقيقية في عصر النبوة وما بعدها، ومن أجل إثبات صحة هذه الأطروحة راح "إيزوتسو" يبحث عما يدعمها في القرآن الكريم، ولكنه استنبط حكما عاما على عدد من عرب الصحراء في أوائل القرن السابع، وأقامه للعرب في كل العصور والأماكن، وإذا كانت هذه الطريقة التي سلكها "إيزوتسو" تبدو تجريبية، إلا إن تطبيقه لها على المصطلحات الأخلاقية للقرآن بعيد عن التجربة[1]، وتبدو الخلفية الاستشراقية لهذا الطرح واضحة للعيان إذ إن التسويق الاستشراقي لهذه الفكرة يحيل إلى كون تأثر العرب بأي فكرة دينية لا يرتبط حقيقة بموروث نبوي سابق، بل إن الأمر عائد وفق التصوّر الاستشراقي إلى احتكاك العرب باليهود والنصارى في شبه الجزيرة العربية، تمهيدا للقول إن القرآن الكريم ناتج عن هذا الاحتكاك.

إن الدراسة الآنية التي اعتمد عليها "إيزوتسو" جعلته يستند إلى أحوال العرب عند نزول القرآن دون دراسة حقيقية لأصول الفكرة الدينية عند العرب، والتي تعود بالأساس إلى الملة الإبراهيمية، خاصة إن الانحراف عن هذه الملة الحنيفية ليس بالأمر القديم، بل هو قريب من زمن الإسلام على ما سبق تقريره وفق رأي الكلبي الذي أوردته الدراسة في المبحث السابق، وحتى إذا كان "إيزوتسو" يحاول أن يبحث عن مبررات من القرآن الكريم لهذا التصوّر فإن الأمر يتطلب سندا تاريخيا لا يرتبط فقط بزمن النزول كما فعل، بل يستند بالأساس إلى فكرة تاريخ الظاهرة الدينية عند العرب قبل الإسلام، ولا شك إن هذا الأمر يتطلب عودة إلى تاريخ الفكرة الدينية عند العرب، ولا يكون من خلال إعطاءحكم عام انطلاقا من دراسة سكونية لحالة اجتماعية في سياق مكاني وزماني محدد؛ ثم تعميم الحكم على بقية المراحل التاريخية والمناطق الجغرافية الأخرى.

[1] – ISMA'IL R. AL-FARUQI ,Review by: ISMA'IL R. AL-FARUQiTHE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN by Toshihiko Izutsu ,p150.

وبالعودة إلى الثنائية الأساسية التي تنبني عليها الأفكار الأخلاقية في القرآن الكريم ينتقد "الفاروقي" اعتماد "إيزوتسو" على ثنائية "الإيمان والكفر" كثنائية أساسية في هذه المنظومة، هذه الثنائية التي لا يراها الفاروقي ثنائية صميمية في المنظومة الأخلاقية القرآنية، خاصة وإن "إيزوتسو" ينسب القصور إلى القرآن الكريم من حيث عدم وجود مفهوم تحريدي كامل لتطور ثنائية الخير والشر في المنظومة القرآنية، وإن ما وجد من هذا القبيل في هذا القرآن إنما جاء قليلا ومتباعدا، يضاف إلى كل ذلك تناقض في الحكم على المنظومة الأخلاقية القرآنية من خلال الحكم عليها تارة بأنها منظومة معقدة ومتشابكة من المفهومات، وبين اتخاذ مسلك التسهيل في عرضها ضمن ثنائية الإيمان والكفر، وبعبارة أخرى فإن هذا الأمر جعل"إيزوتسو" ينحو منحى اختزاليا لهذه المنظومة الأخلاقية التي هي أهم من أن تختزل في ثنائية ضدية تنضوي تحتها كل الأفكار الأخلاقية القرآنية، ولعل هذا يعد من أبرز جوانب القصور في تحليله.

إن الحديث عن الثنائية الأساسية للأفكار الأخلاقية في القرآن الكريم في تحليل "إيزوتسو" يقود بالضرورة إلى أمر في غاية الأهمية وهو تحديد الكلمة المركز في هذه المنظومة، خاصة إن "إيزوتسو" يعتبر هذه الكلمة هي في حقيقتها طرف في هذه الثنائية الأساسية وهي كلمة "الكفر" فهو يرى إن الكفر: " لا يؤلّف المحور الحقيقي الذي تدور حوله الصفات السلبية الأخرى فقط، بل يحتل منزلة مهمة في جملة منظومة الأخلاق القرآن إلى درجة أن فهما واضحا لكيفية تركيبه دلاليا يكون شرطا لا بد منه تقريبا للوصول إلى تقييم دقيق لمعظم الصفات الإيجابية".[1] والحكم بهذه المركزية راجع إلى الأهمية البالغة التي يوليها للأخلاق الدينية على الأخلاق العملية، بخلاف "محمد عبد الله دراز" الذي يظهر من خلال عمله أنه يرى أولوية الأخلاق العملية على الأخلاق الدينية، مع الاعتراف بحضور هذه الأخيرة في المنظومة الأخلاقية القرآنية؛ ولكن حضورها عنده يعد ثانويا إذا ما قورن بالأخلاق العملية[2] ، والتي تعد

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص216.

[2] – لا يركّز "دراز" في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن على الأخلاق الدينية بخلاف "إيزوتسو" وعليه فإن الاختلاف في تحديد مركزية مفهوم أخلاقي وأهميته يختلف حسب منطلقات كل دراسة، والملاحظ أن دراز يركز على الأخلاق العملية في مقابل الأخلاق الدينية التي يعطيها "إيزوتسو" أولوية على الأخلاق العملية، ولكن دراز يعرض الأخلاق العملية دون تحليل يبرز أهميتها ومركزيتها في المنظومة الأخلاقية القرآنية ويكتفي بذكر مواضعها في القرآن الكريم(أُنظر محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن (دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، د.ط، (القاهرة، مصر، مؤسسة الرسالة، 1973م)، ص775).

في مجملها كلمات تصنيفية لا وصفية مثل كلمتي الإيمان والكفر، ويبيّن "إيزوتسو" أن النواة الدلالية الوصفية لهذه الكلمة ترتكز بالأساس حول عنصر نكران الجميل بصفته النواة الدلالية لهذه الكلمة التي تعدّ بعد ذلك مركزا للمنظومة الأخلاقية القرآنية كلها حسب تصوره.

ومن أجل بيان مركزية هذه الكلمة يربطها بجملة من الصفات في المنظومة الأخلاقية القرآنية مثل قسوة القلب، الحجب عن الوحي، الشرك، إتباع الظن، الخرص (الرأي الزائف)، الضلال، الظلم، الشك، الزيغ، الغفلة، اتباع الهوى، التكبر، البغي، الاعتداء، بطر الحق، الطغيان، الاستغناء، التجبّر، ازدراء التنزيل، الجدل. عدم الإيمان[1]، وعلى الرغم من الملاحظات المهمة التي قدمها "إيزوتسو" في هذا الشأن إلا أن تحليله يفتقر إلى الشمولية والاستقراء لأنه اقتصر على ربط الكفر بالصفات السلبية ولم يبيّن لنا الكيفية التي يرتبط بها هذا المفهوم المركزي بغير من الصفات الإيجابية حتى يستحق هذا المفهوم مركزيته بجدارة واستحقاق، وإذا كان هذا الربط مفهوما وفق علاقة التضاد بين الإيمان والكفر، فإنه يبقى غامضا مع الصفات الإيجابية الأخرى مثل الصدق والأمانة وغيرها التي تتقابل تقابلا ضديا مع صفات سلبية تتعلّق بالكفر، ولكن لا يظهر في تحليله كيفية ارتباط هذه الصفات الإيجابية بالكفر.

جـ- نظام العلاقات في الحقل الدلالي لمفهوم الكفر:

يشير "إيزوتسو" في بداية الفصل الثامن إلى إن تحليل البنية الدلالية الداخلية للمفهوم المركزي لكلمة "الكفر" غير كافية لإعطاء صورة مكتملة عن المنظومة الأخلاقية القرآنية، إذ إنه لا بد من دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية التي تحيط بهذا المفهوم الرئيس من خلال الشبكة المفهومية التي يصطلح عليها بالحقل الدلالي للكفر وهي : الفسق والفجور والظلم والاعتداء والإسراف[2]، ومن أجل ذلك فإنه يدرس هذه الكلمات المفاتيح بالنظر إلى قربها أو بعدها من المركز؛ وإن كانت كل هذه الكلمات تدور في فلكه مما يشكل حقلا دلالي بوصفه قطاعا مستقلا قابلا للدراسة .

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص218 – 263.

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص265.

ومن أجل دراسة المكونات الدلالية للحقل الدلالي يرصد "سامر رشواني" ستة معايير[1] اعتمدها "إيزوتسو" في دراسته للمنظومة الأخلاقية، وستحاول الدراسة البحث عما يقابلها في الحقل الدلالي لمفهوم الكفر كالآتي:

3- التعريف السياقي: ومن ذلك كلمة مسرفمن خلالدراستها في وضعها السياقي في قوله تعالى: (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَـٰدِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ) (غافر: الآية 28) ، والتي يفهم من دلالتها السياقية أن المسرف هو من يواصل نشر الفساد في الأرض وأن ذلك سيستجلب له الهلاك[2]. فتعريف المسرف في هذا السياق إنما جاء من خلال حكم سابق على فرعون بسبب نشره الفساد في الأرض.

2- التعريف بالترادف: ومن ذلك ورود الفاسق مرادفا للكافر في بعض السياقات القرآنية مثل قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ) (البقرة: الآية 99)، إذ يدل ورود المصطلحين في السياق على ضرب من الترادف من خلال جملة من المظاهر تؤكدها آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَـٰسِقُونَ ﴾ (التوبة: الآية 80)، خاصة وإن القرآن الكريم يركّز على النفاق في مجال العقيدة الذي هو في حقيقته كفر بالأساس من خلال إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

3- التعريف بالتغاير والتقابل: ومن ذلك التقابل الحاصل بين التقوى والفجورفي قوله تعالى: (**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا**) (الشمس: الآية 8) ، إذ ترتبط البنية الدلالية ارتباطا وثيقا بالكفر على أساس إنها مظهر من

[1] - سامر رشواني، الدرس الاخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة) ، ص175.

[2] - توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص293 - 294.

مظاهره، مما يجعلها في تقابل مع مضادات التقوى والفجور في القرآن الكريم[1]، فإظهار الإيمان يكون من خلال التقوى وإظهار الكفر يكون من خلال الفجور.

4- التعريف بالنفي: ومن أمثلتة تعريف استحالة الظلم في حق الله بعدم الظلم ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ (غافر: الآية 17)، إذ يكمن عدم الظلم في حق الله تعالى في إعطاء النفس بالتمام وفقا لأفعالها على الأرض، من خلال كتابة الحسنة بعشر أمثالها وكتابة السيئة سيئة واحدة وفي كل هذه الأحوال لا يظلم الإنسان[2] وإن كان هذا المعنى لا يرتبط بالعدل بقدر ارتباطه بمعنى تفضّل الله عز وجل على عباده.

5- الحقل الدلالي: وذلك عندما يكشف لنا الاستخدام القرآني لجملة من المفاهيم القرآنية عن محددات الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه هذه الاستخدامات، فإنه يحدد بعد ذلك مكوناتها الدلالية، ومن الأمثلة على ذلك الآيات التي تربط بين (ظلم – افترى – كذب)[3] ضمن سياقاتها القرآنية.

6- الاستعمال في سياقات دنيوية: والتي تساهم في كشف المعنى الأساسي ومن ذلك بيان المعنى الأساسي لكلمة معتدي وهو تجاوز الحد[4]، كل ذلك بناء على استعماله في سياقات جاهلية سابقة عن الاستعمال القرآن.

المطلب الثالث: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى البنية الثقافية:

لا يوجد في دراسة "إيزوتسو" فصل يظهر من خلاله تحليلا للمفهومات الأخلاقية القرآنية على مستوى البنية الثقافية، وإنما يمكننا معرفة ذلك من خلال ما نثره من ملاحظات في هذا الشأن في ثنايا فصول كتابه، ولكن هذه الملاحظات في مجملها ترتبط بفكرتين مركزيتين ختم بهما "إيزوتسو" دراسته؛ وتتعلق الأولى بفكرة إن اللغة الأخلاقية لها مصطلحاتها القرآنية، تماما كما إن للغة الفقهية مصطلحاتها

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن ، ص276.
[2] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص278.
[3] – سامر رشواني، الدرس الاخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة) ، ص 175.
[4] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص288.

في القرآن الكريم، وتتعلق النقطة الثانية بمركزية الأخلاق الدينية ضمن المنظومة القرآنية؛ والتي تمثل بالأساس المحدد الأساس للرؤية الأخلاقية في المنظومة القرآنية، والتي أحدثت ثورة على مستوى الفهم والممارسة في البيئة العربية الإسلامية وأعادت مفهمة المثل والأخلاق بما ينسجم مع الرؤية القرآنية للعالم.

1- اللغة الأخلاقية:

يبيّن معتز الخطيب جملة من المقاربات التي من الممكن أن تتم بها مقاربة الآيات الأخلاقية في القرآن الكريم ويجملها في مقاربات أربع[1] لدراسة المنظومة الأخلاقية في القرآن:

- الدراسة النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم على مستوى الخطاب من خلال استخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن الكريم في مجموعه، ليتم بعد ذلك صياغة مبادئ هذه الشريعة أو الدستور الأخلاقي في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه، وهو صنيع محمد عبد الله دراز في دراسته عن دستور الأخلاق في القرآن.

- دراسة الحجاج والقصص القرآني ويعتبر إنه لا يعلم أن أحدا درسه.

- دراسة الجانب الأخلاقي بالاعتماد حصرا على آيات ذات الطابع الأخلاقي والتي يتم من خلالها اكتشاف طرائق تفكير المفسرين القدامى في الجانب الأخلاقي القرآني، وهو المسلك الذي اعتمده في دراسته.

- دراسة الجانب الأخلاقي من خلال دراسة المفهومات الأخلاقية كما فعل "إيزوتسو" في دراسته.

تقوم دراسة "إيزوتسو" لهذه المفهومات على منهج رؤية العالم الذي سبق التعرض له، وقد اختار له في مجال النصوص الاعتماد على الأبعاد الدلالية للمصطلحات الأخلاقية المفتاحية من خلال تحليل اللغة الأخلاقية للجماعة زمن نزول القرآن، وانطلق من كون الكتلة الأساسية التي تمثّل الدستور الأخلاقي دائما ما تتشكل من الوجهة اللغوية من الكلمات الأخلاقية الوصفية ذات المستوى الأولي بالإضافة إلى الكلمات التقييمية والتي أخر دراستها إلى الفصل الحادي عشر نظرا لعدم أولويتها في تحليله.

[1] - معتز الخطيب، آيات الأخلاق (سؤال الأخلاق عند المفسرين)، مجلة الأخلاق الإسلامية، جامعة بريل، ص89-90.

يقدم سامر رشواني قراءة في انتقادات الفاروقي[1] لإيزوتسو فيما يتعلق بصلاحية هذا النوع من التحليل لدراسة المنظومة الأخلاقية ، إذ يخلص الفاروقي إلى أن استعداد إيزوتسو اللغوي لا يؤهله للمهمة التي انتدب نفسه لها؛ وأن منهجه لا يصلح للدرس الأخلاقي بالأساس، وفي هذا الشأن ستقتصر الدراسة على ما تراه صميميا في مناقشة تحليل "إيزوتسو" ويمكن أن نجمل ذلك فيما يلي:

– القول إن كل أشكال الوعي تتحدد من خلال الاستعمال الاجتماعي للغة يتجاهل الافتراضات الأولية التي يقوم عليها التحليل الدلالي، فلا يمكن استخراج نسق من الظواهر وجمعها دون تحديد مبدأ الاختيار والتصنيف مما ينفي ادعاء قدرة هذا النوع من التحليل على تقديم فهم موضوعي للمنظومة الأخلاقية.

– هل يمكن للاستقراء التطبيقي لأدب لغة ما أن يكون معتمَدا للإجابة عن الأسئلة التي تسعى وراءها الأخلاق؟، خاصة إن عدّ كل مفهوم أخلاقي دال إنما هو تجل لاستعمالاته المادية الملموسة قول غير دقيق، لأنه لم يحدد معيار الاستعمال أهو استعمال المثقف، أم رجل الشارع، أم الأديب، أم غيرهم.

– إذا كان "إيزوتسو" يعتمد افتراضات أخلاقية مسبقة ، فهل يمكن لهذا الافتراض المعياري أن يختزل في مجموعة من العبارات الوصفية إذ أنه لا معنى أن تقول: أنه يجب عليك أن تفعل كذا لأن الناس اعتادوا على استخدام هذه المصطلحات للتعبير عن هذا المعنى ؟ خاصة وأن "إيزوتسو" يريد أن يقدم لأنا أخلاقا معيارية غير متحيزة عبر هذا الاختزال الوصفي.

– يرى الفاروقي إن التحليل الدلالي هو ابن النسبية في الأخلاق؛ وابن الإمبريقية الصارخة في الأبستمولوجيا، ونتاج حالة تشاؤمية نشأت نتيجة الإحباط الذي أعقب الحرب العالمية الأولى، كما يرى إن الكتاب ليس فيه شيء ياباني أو شرقي؛ بل إنه امتداد للروح الغربية القائمة على التحليل الاختزالي

[1] – ISMA'IL R. AL-FARUQI ,Review by: ISMA'IL R. AL-FARUQiTHE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN by Toshihiko Izutsu, p152-154.

داخل حقل الإسلاميات[1]. وعليه فليس في تحليله أمر جوهري يجعله يختلف عن الطرح الاستشراقي حسب مراجعة الفاروقي.

تعتبر الدراسة الاعتراضات التي قدّمها الفاروقي اعتراضات صميمية تحتاج إلى إجابة مقنعة، باستثناء النقطة الأخيرة التي تضمنت أحكاما وتصنيفات لمنهج "إيزوتسو" قابلة للقبول والرد، ولا يظهر لنا الفاروقي على وجه التحديد وجه الارتباط بين ما طرحه "إيزوتسو" وهذه الفلسفات والأفكار، وعلى هذا الأساس يعلّق سامر رشواني قائلا: "لقد قدّم الفاروقي قراءة فلسفية جوهرانية تحيل إلى صفات مطلقة مثالية لما هو شرقي وغربي "لإيزوتسو" حمّله فيها وزر العديد من النظريات الفلسفية التي رأى أنه ينتمي إليها دون أن يقدّم دلائل واضحة على ذلك، ودون أن يعوّل على الجهد التأويلي في قراءة المفاهيم القرآنية" إذ إن نقد أي منهج في دراسة القرآن لا يكون بالمحاكمة المطلقة للنظريات الفلسفية التي اعتمدها، خاصة إنه من الواضح أن "إيزوتسو" ينتقي من هذه الفلسفات ما يخدم منهجه في التحليل على اعتبار تعدد الروافد الثقافية التي وظّفها في صياغة تحليله الدلالي.

يرى سامر رشواني أن مشكلة تحليل "إيزوتسو" لا تكمن في المرجعيات الفلسفية التي اعتمد عليها بقدر ما تكمن ضمن ما عدّه اختزالا مفاهيميا للخطاب، حيث يتم التركيز على تحديد دلالة المفاهيم اللغوية ثم استنطاقها بدلالة فلسفية كلية، ويقترح أن يكون تحليل المفاهيم مبنيا على فهم السياقات، ثم تحليل الخطاب بناء على مجموع دلالات المفاهيم، خاصة إنه يعيب على "إيزوتسو" التركيز الجزئي على الآيات وإهمال السياق الكلي للسورة والذي يؤثر على نحو حاسم في فهم الخطاب[2]، ولعل ذلك ما يميز الدراسات الإسلامية القائمة على منهج التفسير الموضوعي سواء للموضوع القرآني أو المصطلح أو السورة القرآنية.

[1] – سامر رشواني، الدرس الاخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة) ، ص 180.

[2] – سامر رشواني، المرجع نفسه، ص 180.

2- الرؤية الأخلاقية من البيئة الجاهلية إلى المنظومة القرآنية:

يعتمد "إيزوتسو" في دراسته للمفهومات الأخلاقية على تصور مسبق لهذه الرؤية، ومن خلال ذلك يبيّن "إيزوتسو" التطور الدلالي للمفهومات الأخلاقية، وذلك من خلال الفصل الثاني الذي عنونه بـ: "من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام" ومن خلال جملة من العناوين الفرعية يسعى إلى إعطاء صورة كاملة عن طبيعة هذا التطور الحاصل في الرؤية الأخلاقية من خلال ثلاث مسلمات أساسية وهي: التصور التشاؤمي للحياة الدنيا – روح التضامن القبلي – أسلمة الفضائل العربية القديمة.

يبيّن "إيزوتسو" التطور الحاصل في التصور عام للحياة بين الجاهلية والإسلام من خلال عدّ النظرة إلى الحياة في البيئة الجاهلية نظرة تشاؤمية في عمومها، وقد كانت فكرة الخلود هاجسا يؤرّق الباحثين عنه في هذه الحياة، وعند التأكّد من استحالته فإن هذا الأمر يبعث على التشاؤم، ويظهر ذلك من خلال المسحة الكئيبة التي طبعت الشعر الجاهلي في مجمله وهو الباعث الأساس على الكرم انطلاقا من تفاهة الحياة، ويخلص "إيزوتسو" إلى استنتاج مهم وهو أن الجاهلية والإسلام يشتركان في استنتاج حقارة الدنيا وضآلتها.

ولكن النتائج المترتبة عن هذا الاستنتاج تختلف اختلافا جوهريا بين التصوّر الجاهلي والقرآني وفي ذلك يقول: "وهكذا فإنه في إدراك تفاهة الحياة وضآلة قيمتها وزوالها يقف الإسلام والجاهلية على نحو واضح فوق أرضية مشتركة، وبرغم ذلك فإن الاستنتاجات التي استخلصاها من هذا أقطاب متباعدة، ذلك لأن الجاهلية ما عرفت ولن تعرف أي شيء وراء عالم الوجود الحاضر، أما الإسلام فقد كان دينا مؤسسا تماما على إيمان متقد بالحياة الآخرة"[1]، وبين هذين التصوّرين يقدّم لنا الفارق الأهم بين الرؤيتين حول العديد من المسائل مثل الرؤية إلى مفهوم اللذة؛ وهو النظر إلى مبدأ الآخرة، فإذا كانت الجاهلية تنظر إلى الحياة الدنيا على أساس كونه لا وجود بعدها، فعلى الإنسان أن يستغل لذتها بكل ما أوتي من قوة، وعليه فإن الرؤية القرآنية تعتبر أن الخلود الحقيقي والسعادة الدائمة لا تتحقق إلا في الآخرة، وبذلك يتحول الكرم من كونه قيمة دنيوية قائمة على الاستمتاع بالحياة إلى قيمة أخروية، في الوقت الذي

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص115.

ارتبطت فيه هذه القيمة بقيمة أخرى وهي "الخشية" التي لا يمكن تصوّرها إلا بوجود عالم أخروي.[1] ولا شك إن هذا التصور يشكل خطرا حقيقيا على المنظومة الجاهلية بما تحمله من معايير دنيوية للخير والشر، وهو السر الكامن وراء هذا الرفض الكلي والقاطع للمنظومة القرآنية بما تحمله من مفاهيم وتصورات، والذي يمثّل في حقيقته قفزا بهذه المفاهيم الجاهلية من تصورها الدنيوي إلى أفق القيم القرآنية الذي تراعي الجانب الأخروي وتجعله تصوره للأخلاق الأساس الحاكم للقيم الأخلاقية، ويعطيها رؤية مغايرة من حيث مآل والغاية؛ حتى وإن شارك بعض القيم الجاهلية في المعنى الأساسي.

يرفض الفاروقي نظرة "إيزوتسو" للعلاقة بين التصور الجاهلي والإسلامي للحياة عند مراجعته للدراسة الأصل لهذا الكتاب، والذي تناول فيه بنية التعابير الأخلاقية في القرآن، ومن جملة الملاحظات التي قدمها على هذه النظرة أن "إيزوتسو" ينطلق من رأي المستشرق "دوزي" والذي مفاده أن العرب لم يكونوا متدينين، وبدلا من العودة إلى القرآن الكريم يعود إلى هذه الرأي ويريد إثباته من خلال آيات القرآن الكريم، وهذا يتعارض مع الطريقة العلمية التجريبية التي يدّعي أنه يطبّقها على المصطلحات الأخلاقية القرآنية[2]، وبالفعل فإن المطلع على هذا الفصل يلاحظ أن "إيزوتسو" لم يسلك فيه مسلك التحليل الدلالي للمصطلحات المفتاحية بقدر ما اعتمد فيه على المقولات الاستشراقية الجاهزة.

يربط "إيزوتسو" هذه الرؤية بزاويا أخرى من النظر تتعلّق بروح التضامن القبلي الذي يعتبر من خلاله إن "العصبية" للقبيلة وقيمها هي الدين الحقيقي للصحراء العربية إبان الجاهلية، خاصة وإن ظاهرة "الصعلكة" هي رفض لكل من يخرج عن هذا الدين وعن معايير الخير والشر التي تضعها القبيلة بناء على رابطة الدم[3] ، ومن أجل أن يبيّن تطور فكرة روح الانتماء بين الجاهلية والإسلام يستعين "إيزوتسو" بتحليل "وليم مونتجمري وات" لفكرة روح القبيلة والفردانية، حيث يعتبر "وات" إنه قبل الإسلام بدأ الميل إلى النزعة الفردية على حساب روح الانتماء القبلي من خلال أفراد وضعوا مصلحتهم فوق مصلحة

[1] – توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص116، 121.

[2] – ISMA'IL R. AL-FARUQI ,Review by: ISMA'IL R. AL-FARUQiTHE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN by Toshihiko Izutsu, p150.

[3] – توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص125 – 133.

القبيلة، وقد تعززت هذه النزعة بعد اتجاه الحياة التجارية في مكة إلى الفردية بعيدا عن التكافل القبلي، وهذا ما يبرر تبني أبي لهب لموقف العداء لابن أخيه مخالفا في ذلك باقي بني هاشم[1]. وينطلق "إيزوتسو" من هذا التحليل ليؤكد أن كل ذلك كان له أثر بالغ في الانتقال من الإنسانية القبلية إلى الإنسانية العالمية، ولكنه يؤكد في أكثر من موضع على إن الإسلام ساير الإنسانية القبلية في الكثير من المواقف وضرب على ذلك أمثلة من السيرة النبوية، وفي ذات السياق عند تحليله لبعض الكلمات المفتاحية المرتبطة بتطور الفكر الأخلاقية في هذا الجانب راح يشير إلى رفض القرآن الكريم للموقف الجاهلي المتعلق بجملة من الأفكار الأخلاقية الجاهلية وأعلى من قيم أخرى كانت مرفوضة في الجاهلية فقد عزز الإسلام قيمة التواضع على حساب قيمة الفخر بالحسب والنسب والقبيلة، كما أعلى الإسلام من قيمة الرحمة والتلطف والحلم على حساب عادة الثأر التي كانت مكونا أساسيا للمروءة.

وهذا ما يحيل إلى فكرة مهمة وهي "إيزوتسو" في هذا الفصل ميله إلى الرأي استشراقي بالأساس في تحليله، حيث يعرض المنظومة الأخلاقية في الإسلام على أساس كونها منظومة مسايرة للنزعة القبلية الجاهلية من خلال جملة من مواقف السيرة النبوية، وهذا ما جعل الفاروقي يعتبر تحليل "إيزوتسو" لروح التضامن القبلي يجعل من الأخلاقية الإسلامية "نسخة كاربونية عن الأخلاقية الجاهلية"[2] والذي استمر مع دولة الإسلام في المرحلة بعد القرآنية في عهد الدولة الأموية والعباسية، في الوقت الذي يعلن القرآن الكريم رفضه القاطع للأفكار الأخلاقية التي صاغتها المنظومة الجاهلية بالاستناد إلى روح الانتماء للقبيلة.

إن هذا الطرح الذي ذكره "إيزوتسو" يحيل إلى وسم المنظومة الأخلاقية الإسلامية بازدواجية الخطاب، والسبب في ذلك هو اعتماده على تحليل "وات" الذي استند بالأساس إلى الوقائع التاريخية للسيرة النبوية وفق القراءة الاستشراقية للسيرة النبوية، ولكنه سرعان ما عاد إلى تحليل المفهومات الأخلاقية القرآنية مما أوقعه في نوع من الخلط والتناقض بين المقدمات والنتائج، بالإضافة إلى الاستطراد في بعض الجزئيات

[1] – وليم مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، د.ط، (القاهرة، مصر،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م)، ص72. أُنظر كذلك توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ص134.

[2]- ISMA'IL R. AL-FARUQI ,Review by: ISMA'IL R. AL-FARUQiTHE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN by Toshihiko Izutsu, p150.

التاريخية مثل قضية الشعوبية التي ليست من صميم تحليله الدلالي للمفهومات الأخلاقية ولا تقدم إضافة حقيقية لتحليله.

يعد المعجم اللغوي للشعر الجاهلي أهم مجال للمقارنة من أجل التعرف على أهم التحولات الدلالية التي طرأت على المفاهيم الأخلاقية[1]، وتظهر في هذين الفصلين فكرة منهجية مهمة في تحليل "إيزوتسو" ترتبط ارتباطا وثيقا بالتطور الدلالي وهي القراءة المقارنة بالتصور الجاهلي، وفي الواقع فإن هذه الفكرة تغطي الدراسة بأكملها من حيث إعماله التطبيقي للمنهج، وقد استفاد من القراءة المقارنة مع الشعر الجاهلي في بيان وجود تيارين أساسيين للأفكار الأخلاقية:

- التيار الذي يدعم روح التضامن القبلي.

- التيار الذي ينزع إلى الفردانية؛ ومن أهم مظاهره ظاهرة الصعلكة والخروج عن القبيلة.

يلاحظ إنه بحكم سياق تأليف الكتاب أن "إيزوتسو" قد اعتمد على نشريات لدواوين شعرية غير محققة كما هو الحال في دراسته السابقة عن الله والإنسان في القرآن، إضافة إلى ذلك فهو في هذه الدراسة يكثر نقل الشواهد الشعرية من سيرة ابن إسحاق التي يعتبرها راصدوا حركة الانتحال الشعري كتابا حافلا بالشعر المنحول والمختلق، بل إن من النقاد من يعتبرها المصدر الأول للانتحال، ولعل أهم ما يدل على ذلك موقف محمد بن سلام الجمحي الشهير في كتابه "طبقات الشعراء" حين قال: " وكان ممن هجّن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن إسحاق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك له عذرا"[2]، واعتماد "إيزوتسو" على الآثار المنقولة عن ابن إسحاق يؤثر على نتائج الدراسة، بل إن الأمر قد يشعر القارئ بنوع من الانتقائية في الاختيار؛ الغرض منها بالأساس

[1] - سامر رشواني، الدرس الاخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة) ، ص174.

[2] - محمد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، تحقيق: طه أحمد إبراهيم، د.ط،(بيروت، لبنان،دار الكتب العلمية، 2001م)، ص28.

البرهنة على نتائج يضعها "إيزوتسو" مسبقا، ثم يختار لها ما يؤيدها من الشعر العربي بعيدا عن التثبّت والتحقق من صحتها.

يتضح من خلال الإعمال التطبيقي للتحليل الدلالي عند "إيزوتسو" على المنظومتين العقائدية والأخلاقية جملة الفوارق بين التنظير المنهجي والإعمال التطبيقي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية، خاصة إن "إيزوتسو" لم يبيّن منهجه وفق مراحل وخطوات واضحة وإنما من خلال جملة من الإجراءات المنهجية يوظفها تارة ويغفلها تارة أخرى، لكن هذا لا يعني غياب المنهج من أساسه، ولكن المهم في هذا المقام هو التأكيد على قيمة هذاالتحليل الدلالي للكلمات المفتاحية القرآنية من خلال مخرجاته معرفية، التي قد يختلف معها الدارس أو يتفق؛ ولكنه لا يمكن أن يغفل الجهد الذي بذله "إيزوتسو" في تحليله ، ولكن الملاحظ أن قيمة منجز "إيزوتسو" لا تتجلى فقط من خلال دراساته فحسب، بل إن أثرها نلتمسه من خلال توظيف منهجه ضمن حقل الدراسات القرآنية في العالم الإسلامي بالإضافة إلى النقاشات التي أثارتها دراسته حول جدوى مقاربته بين مؤيد ومعارض، وستحاول الدراسة في الفصل الموالي أن ترصد معالم التأثر بمنهج إيزوتسو على مستوى التنظير والتطبيق، من خلال تسليط الضوء على أهم الدراسات والأبحاث التي استفادت من منهج إيزوتسو بصورة كلية أو جزئية.

الفصل الرابع

أثر دراسات إيزوتسو الدلالية في الدراسات القرآنية المعاصر

المبحث الأول: تلقي درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المعاصر.

المبحث الثاني: حضور درس إيزوتسو الدلالي في الدراسات المعاصرة (قراءة في نماذج).

الفصل الرابع: أثر دراسات إيزوتسو الدلالية في الدراسات المعاصرة:

إن قيمة درس "إيزوتسو" القرآني لا تتعلق حصرا بما توصّل إليه من نتائج منهجية ومعرفية في دراساته، وإنما تتعزز هذه القيمة بالنظر إلى النقاشات العلمية التي أثارتها كتبه سواء عند صدورها باللغة الإنجليزية، أم عند وصولها إلى القارئ العربي عن طريق الترجمة، ومما يلاحظ عند دراسة قضية تلقي إيزوتسو في الدراسات الحديثة والمعاصرة إجمالا هو ذلك السبق المعرفي الذي حققه الاستشراق في مناقشة أفكار "إيزوتسو"، يقابله غياب شبه كلي للباحث العربي والإسلامي بوجه عام خاصة في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي؛ إذا استثنينا من كل ذلك مراجعة الفاروقي الصادرة في شهر جوان 1962م، ولكن هذا الحضور عاد ليتعزز بفعل ترجمة أعمال إيزوتسو إلى اللغة العربية وغيرها من اللغات الرسمية لدول العالم الإسلامي، كل ذلك يحيل إلى أهمية بيان أثر إيزوتسو في الدراسات القرآنية المعاصرة، سواء من خلال المناقشات العلمية التي أثارتها دراساته على مستوى المنهج والمضمون، أم من خلال الدراسات التطبيقية على القرآن الكريم والتي استفادت بشكل كلي أو جزئي من منجزه عند دراسة جملة من النماذج المقترحة.

المبحث الأول: تلقي درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المعاصرة:

تطرح قضية التلقي في سياق التداول الإسلامي العديد من الأسئلة والإشكاليات التي تندرج بوجه عام ضمن قضية الأصالة والمعاصرة، التي ترتكز على فكرة ضرورة التجديد دون هدم جهود السابقين وإحداث القطيعة المعرفية مع جهود القدماء، وتحت هذه القضية الأساسية تندرج إشكالية أخرى ترتبط بالتفسير والدراسات القرآنية بوجه عام وهي فكرة الأصيل والدخيل في التفسير، وما دام الأمر مشكلا بهذه الطريقة التي تم شرحها، فلا شك إن كل تعاط مع القرآن الكريم بمناهج غير معهودة أو معروفة عند السابقين سيحدث تباينا كبيرا في الآراء واختلافا في وجهات النظر بين من يسمها بالقصور والغرابة، ومن يعجب بها إلى حد الانبهار الذي يعطّل ملكة النقد والتقويم.

وبين هذين التيارين دراسات تسعى إلى الاستفادة من هذا المناهج الغربية دون التسليم المطلق لها. وفي هذا المبحث سنحاول رصد هذه الآراء والمواقف التي تقدّم في النهاية تصوّرا عاما لتلقي دراسة إيزوتسو

الدلالية؛ وسيكون ذلك على مستوى المنهج والمضمون، وتجدر الإشارة إلى إنه في الفصول السابقة قد تم التعرض إلى بعض هذه المواقف عند التطرق إلى جملة من القضايا المعرفية والمنهجية في دراسة "إيزوتسو"، ولكننا في هذا المبحث سنركّز على المواقف التي استهدفت الحكم العام على صنيع "إيزوتسو" إيجابا أو سلبا، بعيدا عن الخوض في الجزئيات التي تطرقت الفصول السابقة إلى أهمها.

المطلب الأول : درس إيزوتسو القرآني في دراسات الاستشراقية للقرآن الكريم:

إن اهتمام الدرس الاستشراقي بدراسات "إيزوتسو" القرآنية من البداية يدل على القيمة العلمية التي تكتسيها هذه الدراسة في مرآة الدرس الاستشراقي، وذلك بالنظر إلى كونها تناولت جانبا مهما من الدراسات الإسلامية وهي الدراسات القرآنية، وفي تلك الفترة كان الاستشراق يدافع عن مسلكه الفللوجي في الدراسات الإسلامية، ويصر على عدّه الأكثر ملائمة للدرس القرآني بوجه أخص، ولا شك أن أي مقاربة جديدة مخالفة لهذا النسق تعد خطرا على المنهج الاستشراقي في الدراسة الذي كان منتشرا في العديد من جامعات الدول العربية والإسلامية؛ فقدشهدت فترت الستينيات من القرن العشرين إرهاصات ظهور حركة علمية في شتى المجالات بعد خروج أغلب الدول العربية والإسلامية من المرحلة الاستعمارية، خاصة إذا أُخذ بالحسبان أن دراستي "إيزوتسو" تستهدف منظومتين قرآنيتين مهمتين وهما: المنظومة العقائدية والأخلاقية كمنظومتين أساسيتين إلى جانب المنظومة التشريعية الفقهية التي لم تجعلها ضمن دائرة الاهتمام والدراسة.

وعلى هذا الأساس سنعرض مواقف الاستشراق من دراسات "إيزوتسو" على مستوى المضمون والمنهج، بالاعتماد على أهم المراجعات الاستشراقية لدراسة "إيزوتسو".

1- منهج إيزوتسو الدلالي في مرآة الدرس الاستشراقي:

لقد ظهر الاهتمام الاستشراقي بدراسات "إيزوتسو" في البداية من خلال جملة من المراجعات المختصرة التي كانت تصدر على شكل نشريات في أواخر المجلات التي تهتم بالدراسات الإسلامية واللغوية في الجامعات الغربية، في الوقت الذي غابت فيه دراسات استشراقية مطولة لمناقشة أفكار

إيزوتسو، وقد استهدفت هذه المراجعات فكرة المنهج بالأساس، من خلال التساؤل عن صلاحية الدراسة الدلالية للتطبيق على القرآن الكريم، ويعلق "سامر رشواني" على ذلك قائلا: "ويبدو أن كبار المستشرقين عموما قد فضّلوا التمسك بمناهجهم الفيللوجية الكلاسيكية، قناعة بنجاعتها وغنائها عن العدة الاصطلاحية المعقدة التي تفيض بها علوم اللغة وعلوم الاجتماع الحديثة"[1] وقد يضاف إلى ذلك عامل آخر وهو كون الدراسة من أساسها صادرة عن رجل ينتمي جغرافيا إلى حضارة الشرق؛ حتى وإن اعتمد آليات ومناهج غربية، يضاف إلى ذلك أن الاستشراق العلمي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية لم يبق بذات القيمة التي كان عليها في القرون السابقة، وما بقي منه إنما كان يعوّل بالأساس على الترسانة المنهجية والمعرفية التي تأسست في قرون سابقة.

يظهر التمسّك بالمنهج الفللوجي من خلال مراجعة "واتWatt" لمنجز "إيزوتسو"، والتي أبدى فيها موقفه من هذا المنجز المتمثل في عدم قدرة مثل هذا النوع من الدراسات وجدواها بشكل عام في الوصول إلى قراءة علمية للقرآن الكريم[2]، وهو الرأي الذي انتصر له "هاري بارتين Harry B. Partin "[3] في مراجعته لأعمال "إيزوتسو"، إذ يؤكد إن كل مؤرخ للأديان لا بد أن يعتمد في عمله على المعطيات التاريخية والتجريبية، ويستخدم "بارتين" نقد "وات" ويؤيّده على أساس إن تحليلات "إيزوتسو" الدلالية ليست تاريخية بما يكفي وإنما هي منطقية بالأساس، إذ تم إهمال دور التاريخ في إحداث تغييرات في المعنى، ويربط "بارتين" ذلك بالتصور الاستشراقي للمكي والمدني من سور القرآن الكريم[4]، وهذا التبني لآراء "وات" يدل على اعتباره مرجعية لغيره من المستشرقين عند قراءتهم لمنهج إيزوتسو الدلالي.

---

[1] – سامر رشواني، الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، ص177.

[2] – سامر رشواني، المرجع نفسه،ص177.

[3] – هاري بارتين (Harry B. Partin) (1925م – 2008) المستشرق أمريكي صاحب كتاب الدين والجماعات الروحية في أمريكا الجديدة (موقع الترجمة :https://www.sysoon.com/deceased/harry-b-partinK، يوم 2022/09/20 ، الساعة : 22:00)

[4]- Harry B. Partin, Reviewed Work(s): God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung- Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān- The Concept of Belief in Islamic Theology, History of Religions, , Vol. 9,The University of Chicago press, May, 1970, p359.

وينفرد "بارتين" بمآخذ خاصة على منهج "إيزوتسو" الدلالي، ذلك أن "إيزوتسو" ينطلق من فكرة السياق التاريخي والفكري والديني الخاص مما يؤدي إلى القول بالتفرد والخصوصية الثقافية، ومؤدّى هذا القول في نهاية المطاف يؤول بالباحث إلى عدم قابلية المقارنة من أساسها؛ لأنه لا قيمة للمقارنة مع اعتبار هذه الخصوصية، كما يعيب على "إيزوتسو" استعمال تحليله على مجال دلالي واسع مثل الأخلاق الدينية أو علاقة الله بالإنسان في القرآن الكريم، ليختم نقده بالتشكيك في قدرة هذا النوع من التحليل على إعطاء قراءة علمية للتراث الديني والثقافي، ويزعم إن منهج تاريخ الأديان هو الأكثر قدرة على إعطاء نظرة أكثر شمولا للخبرات والتعابير الدينية[1]، ومشكلة هذا النوع من النقد أن فيه إلزام بمالا يلزم لأن "إيزوتسو" وإن استفاد من تحليلات المستشرقين، إلا إنه لم يلزم نفسه بإتباع مناهجهم حتى يحاكمه أي ناقد أو باحث لأسس وآليات البحث الاستشراقي.

وقد قدّم "رودي بارت Rudi Paret "[2] مراجعة لدراسة "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن " سنة 1962م ومراجعة أخرى لدراسة "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" سنة 1968م، معتبرا الدراسة الثانية أكثر دقة من حيث الصياغة وأقل إطالة، كما اعتبر إنها أكثر قبولا من حيث العرض التاريخي[3]، وهو ذات الشيء الذي عابه عليه في مراجعته الأولى للدراسة الأصل التي تناولت بنية المصطلحات الأخلاقية، إذ عدّ إنه على الرغم من إمكانية الاستفادة من تفسيرات المؤلف إلا إن ذلك لا يعني بالضرورة قبول الطريقة التي عقد بها المؤلف المقارنات التي أجراها بين المنظومة الجاهلية والقرآنية على اعتبار أن مقارنته أعطت تفسيرات خاطئة وناقصة تتعلق بالعديد من التعابير الأخلاقية، وقد نبه إلى بعض هذه المصطلحات التي اعتراها هذا النقص والخلل على سبيل الإجمال مثل: الكفر والفسق

[1] -- Harry B. Partin, Reviewed Work(s): God and Man in the Koran, p360- 361.

[2] - رودي بارت (Rudi Paret): (1901م- 1983): مستشرق ألماني، أستاذ كرسي علوم الإسلام والساميات في جامعة بون سنة 1941م، ثم في جامعة توينجن سنة 1951م، ترجم القرآن إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي . (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص62.)

[3] - Rudi Paret, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, Die Welt des Islams, Vol. 11, Issue 1/4, Published by: Brill, (1968), , p234.

والصدق والجحود والشكر وغيرها[1]، ولكنه لم يبيّن مواطن الخلل والقصور في كل ذلك بالنظر إلى كونها مراجعة سريعة ومقتضبة يغلب عليها التعميم والأحكام الجاهزة.

يظهر من خلال ما سبق أن القراءة الاستشراقية لتحليل إيزوتسو الدلالي تحاكمه في نهاية المطاف إلى أسس المنهج الاستشراقي ذي النزعة التاريخية في التعامل مع الدراسات الإسلامية، رغم كون المنهج التاريخي في هذه الفترة بالذات كان يشهد نقدا لاذعا في سياق التداول الغربي بوجه عام[2]، فالاستشراق لا يبحث عن مدى قدرة هذه المناهج اللغوية الجديدة على تقديم إضافة علمية جديدة في مجال الدراسات الإسلامية بوجه عام والقرآنية بوجه خاص، وإنما يقيس مدى قرب أو بعد هذه الدراسات من نتائج التي توصلت إليها الدراسات الاستشراقية، ولذلك تلح جل المراجعات على أهمية تبني المنهج التاريخي في التعامل مع التعابير القرآنية، وتجاهلت بقصد أو بغير قصد أن "إيزوتسو" يهتم في كثير من تحليلاته بعلم الدلالة السكوني الوصفي بصورة أكبر من علم الدلالة التعاقبي المعتمد على المنهج التاريخي، وقد صرّح بذلك في بداية دراساته، ولعل التوجه العام للدراسات الاستشراقية في تلك الحقبة هو الذي عزز من وجود هذا التجاهل بالنظر إلى هذه الدراسات بقيت معتمدة على المنهج الفللوجي الذي يعطي أولوية للمقاربة التاريخية أثناء التعامل مع الدراسات الإسلامية، على الرغم من كون الدراسات الوصفية في مجال علم اللغة وعلم الاجتماع كانت في تلك الفترة قد قطعت أشواطا مهمة ونالت إعجاب العديد من الدوائر العلمية، ولكن الدراسات الاستشراقية بقيت مصرّة على عدّ المناهج التي تعتمد المقاربة التاريخية أكثر المناهج المناسبة لدراسة التراث الإسلامي.

[1]- Rudi Paret, Reviewed Work(s): The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics by Toshihiko Izutsu, Die Welt des Islams, Vol. 8, Issue 1/2, Published by: Brill, 1962, p61.

[2]- ينظر على سبيل المثال لا الحصر موقف الفيلسوف "كارل بوبر" والذي يعد أهم من انتقد بشدة توظيف المنهج التاريخي في العلوم الاجتماعية في الخمسينيات القرن العشرين – أي قبل سنوات من صدور دراسات إيزوتسو – حين قال في تصدير كتابه (عقم المنهج التاريخي) : " لقد حاولت في مقالي: (عقم المنهج التاريخي) أن هذا المذهب منهج عقيم – أي أنه منهج لا يؤتي أي ثمار" (أُنظر كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي (دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية)، ترجمة: عبد الحميد صبره، د.ط، (الإسكندرية، مصر،دار المعارف، 1959م) ، ص5.

2- النقد المعرفي الاستشراقي لإيزوتسو:

لقد عدّ سامر رشواني أن: "إهمال إيزوتسو أو تجاهله للخلفية الكتابية (اليهودية المسيحية) للخطاب القرآني، والاقتصار على الخلفية العربية، قد قلل من أهمية الكتاب في نظر الكثير من المهتمين بالضرب الآخر من القراءة"[1] ، فهو يرى الاعتراض الاستشراقي على "إيزوتسو" لا يقتصر حصرا على عدم الثقة في قدرة المنهج الدلالي على الدراسة العلمية للقرآن، بل إن من الأسباب المعرفية المهمة لذلك هو أن دراسات "إيزوتسو" تتجاهل هذه الخلفية الكتابية التي تؤكد الدراسات الاستشراقية على أهميتها في الخطاب القرآني. ولكن بالعودة إلى تحليل إيزوتسو نجد هذه الخلفية لم تكن غائبة بصورة كلية عن تصور "إيزوتسو" خاصة في دراسته عن "الله والإنسان في القرآن" عندما نسب التوحيد الحنيفي إلى اليهودية والنصرانية، وأن كل ذلك هيّأ الظروف لظهور معرفة جديدة الله هو ما جاء به الإسلام من بيان لذات الله عز وجل وأسمائه وصفاته[2]، وعلى هذا الأساس يمكن أن يعد حكم رشواني بتجاهل "إيزوتسو" للخلفية الكتابية حكما متسرعا؛ لأن "إيزوتسو" لم يتجاهل هذه الخلفية ولكنه قلل من شأنها في صياغة رؤية قرآنية للعالم، وذلك مقارنة بتأثير البيئة العربية القديمة وقيمها ومعتقداتها، مراعيا في ذلك كله خصوصيتها الثقافية.

وعلى النقيض من تبرير "رشواني" للأسباب المعرفية لتقليل الاستشراق من دراسة "إيزوتسو" فإننا نجد من المستشرقين من يرفض مجرد المقارنة بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل؛ فضلا عن إعطاء شرعية لوجود هذه الخلفية الكتابية من أساسها، وهذا ما نجده عند "نيموي Leon Nemoy "[3] في مراجعته "لإيزوتسو" عندما رفض مقارنة "إيزوتسو" بين القرآن الكريم التوراة والإنجيل، إذ عدّهما منتجا اجتماعيا يمثّل الأفكار والمثل العليا للمجتمعات التي ينتمي إليها مؤلفوا كل منهما، في حين يعد القرآن الكريم

[1]- سامر رشواني، الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، ص177.

[2] – أُنظر توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص164.

[3] – ليون نيموي: (Leon Nemoy): (1901م- 1997م) باحث وأمين مكتبة روسي، درس في جامعة ييل وتولى منصب أمين الأدب العبري والعربي في مكتبتها، واهتم بتحقيق المخطوطات العربية والتاريخ اليهودي. (أُنظر المكتبة الافتراضية اليهودية رابط: jewishvirtuallibrary.org.، يوم : 2022/09/10، الساعة: 16:00)

منتجا فرديا لرجل موهوب بالتأكيد إلا إن تعليمه الرسمي كان بدائيا وعشوائيا، ومعرفته باليهودية والمسيحية وآدابهما ضئيل جدا، وتحول محمد (صلى الله عليه وسلم) من شخص منبوذ إلى حاكم مطلق للدولة مما جعله يغير الكثير من تعاليمه عن طريق الناسخ والمنسوخ؛ ولكنه لم يكن في حاجة إلى إقناع نظرائه الاجتماعيين كما حدث مع كتّاب الكتاب المقدس، وانطلاقا من كل ذلك يخلص إلى غياب مصطلحية قرآنية دقيقة مما يبطل جدوى دراسة "إيزوتسو" من أساسها في نظره[1]، فالدراسة المصطلحية القرآنية أمر ليس له قيمة عنده بصرف النظر عن المنهج المتبع في دراسة المصطلح في حد ذاته.

ومن خلال كلام "نيموي" يتبين إن اعتبار أو إهمال "إيزوتسو" للخلفية الكتابية لا يجعله سالما من المعارضة الاستشراقية في كل الحالات، لأنها وإن كان بالإمكان عدها من جملة الأسباب؛ إلا إنها ليست سببا أساسيا لرفض تحليله، خاصة وإن المستشرقين ليسوا أمة واحدة في أفكارهم وآرائهم، ويبدو من كلام "نيموي" أن مشكلة الاستشراق مع تحليل "إيزوتسو" أعمق مما يُتصوّر، وذلك على أساس تعامله مع القرآن الكريم على أنه كلام الله، وليس كلاما بشريا للنبي (صلى الله عليه وسلم)، وهذا ما يجعله بعيدا عن التأثر بالظروف البيئية المحيطة به، بل على العكس فإن تحليل "إيزوتسو" يتخذ مسارا معاكسا من خلال بيان إن القرآن الكريم هو المؤثر في هذه البيئة، وذلك من خلال إعطاء رؤية جديدة للعالم قائمة على فكرة التوحيد؛ وإلغاء فكرة التراتبية الإلهية واستبدالها بفكر الإله الواحد الأحد.

ويتعزز هذا الرأي من خلال قراءة أخرى في "مراجعة بارتين" الذي ركّز على عدم اهتمام "إيزوتسو" بالتجربة الدينية للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، والتي تعبر عنها التعابير القرآنية من خلال دراستها تاريخيا وتجريبيا لفهم طبيعة ومحتوى هذه التجربة، ولا شك إن هذا يعود بنا إلى نقطة أخرى أيدها بارتين في نقد "وات" "لإيزوتسو"، وهي إهمال "إيزوتسو" للمجال الزمني الذي نزل فيه القرآن الذي يمتد إلى

[1] - Leon Nemoy, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, The Jewish Quarterly Review, University of Pennsylvania Press, Jul., 1969, Vol. 60, No. 1, p70, 71.

أزيد من عشرين عاما عبر مرحلتين المكية والمدنية[1]، وإذا كان هذا الأمر غائبا بالفعل في دراسات "إيزوتسو" خاصة وإنه قد يؤثّر على نتائج دراساته فيما تعلق بالتطور الدلالي للكلمات المفتاحية في المنظومة القرآنية، وهو أمر مهم نبه له "سامر رشواني" في دراسته "لإيزوتسو" كما سيأتي بيانه، ولكن نقد الاستشراق لقضية إهمال إيزوتسو هذه القضية يصب في محاولة المستشرقين فرض تصوراتهم الجاهزة للإسلام وأصوله من منطلق فكرتين وهما :

– تاريخية النص القرآني واعتباره منتجا ثقافيا وهو ما يظهر من خلال دعامتين أساسيتين أثارتهما مراجعات المستشرقين لإيزوتسو وهما : الناسخ والمنسوخ والمجال الزمني لنزول القرآن الكريم.

– أنسنة النص القرآني من خلال ربطه بالتجربة الدينية لمحمد (صلى الله عليه وسلم)، وانتقاله من مرحلة الضعف إلى مرحلة السيادة والزعامة.

لم يشفع اعتماد"إيزوتسو"على تحليلات المستشرقين من أمثال "جولد تسيهر" و"وات" في أن تنال دراساته الإشادة والترحيب من طرف المستشرقين الذي لم يخف "إيزوتسو" إعجابه ببعض أفكارهم وتحليلاتهم، ولا شك إن السبب في ذلك يتمثل في عد تحليل "إيزوتسو" غير خادم للتوجّه العام للدراسات الاستشراقية فضلا عن كونه يختلف معها في المنهج ومنطلقات الدراسة، خاصة إنه مصدرية الرؤية القرآنية للعالم وهي الوحي الإلهي بعيدا عن كل المؤثرات الخارجية للبيئة، ودون تصرّف من النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي يعد متلقيا لهذه الرؤية إذ تنحصر وظيفته في تبليغها الوحي للمؤمنين وبيانه لهم، ولذلك صنفت المراجعات الاستشراقية تحليل "إيزوتسو" في خانة التجديد المنهجي الذي يفتقر إلى الدقة العلمية، والمشكوك في كفاءته وقدرته على فهم البنية الدلالية للقرآن الكريم، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون بديلا عن الدراسة الاستشراقية أو منافسا لها في علمية نتائجها المعرفية على مستوى المنهج والمضمون.

[1] Harry B. Partin, Reviewed Work(s): God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung- Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān- The Concept of Belief in Islamic Theology,p360, 361.

المطلب الثاني: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات الإسلامية المكتوبة باللغات الأجنبية:

لعل من المهم قبل الحديث عن الدارسين المسلمين "لإيزوتسو" الإشارة وجود فصيل ثالث من الباحثين يقف بين المستشرقين والدارسين المسلمين، وهم الباحثون اليابانيون غير المسلمين الذين بدأ اهتمامهم بالدراسات الإسلامية يزداد شيئا فشيئا مع اعتراف كامل بمكانة "إيزوتسو" وريادته في مجال الدراسات الإسلامية اليابانية ليس فقط بحكم الانتماء الجغرافي، بل لأن إيزوتسو هو من أول الدارسين اليابانيين الذين تعاملوا مع القرآن الكريم بعيدا عن وسيط القراءة الاستشراقية، وهذا ما تبيّنه الباحثة اليابانية "موتوكو كاتاكور Motoko Katakura "[1] في مراجعتها لكتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن التي صدرت سنة 1967م حين عدت عمل "إيزوتسو" مفخرة للدراسات الإسلامية اليابانية التي غالبا ما تعتمد على الغرب في مواقفها تجاه الثقافات الأخرى، وبينت أن الأمر قد اختلف هذه المرة مع "إيزوتسو" الذي اعتمد في دراسته على النسخ العربية بصورة مباشرة على أساس كونه مترجما للقرآن وله اطلاع واسع على المدونة الشعرية العربية.

ولكن يظهر أن "كاتاكورا" لم تتخلّص من أحكام الجاهزة التي تقدمها القراءة الاستشراقية للقرآن الكريم، خاصة إنها بعد أن قدّمت عرضا مطولا لأفكار "إيزوتسو" عابت عليه عدم مراعاة التسلسل الزمني للآيات القرآنية[2]، ورغم شرعية هذا النقد من الناحية المعرفية إلا إنه يتوافق بادي الرأي مع الطرح الاستشراقي، وهذا يدل على بقاء حضور نسبي للتصورات الاستشراقية في الدراسات الإسلامية اليابانية خلال حقبة الستينيات، إذ كان التخلص منها بصورة تدريجية، وقد مثلت دراسات "إيزوتسو" بداية الخلاص من هذه التصورات الاستشراقية ولكن كل ذلك كان بصورة تدريجية.

[1] – موتوكو كاتاكورا (Motoko Katakura): (1937م- 2013م): عالمة أنثبولوجيا يابانية متخصصة في العالم الإسلامي، وأول امرأة تترأس مركز الأبحاث الدولي للدرسات اليابانية سنة 2005م، (أُنظر الموسوعة الحركة ويكيبيديا: رابط : https://en.wikipedia.org/wiki/Motoko_Katakura، يوم : 2022/09/10، الساعة : 17:00.)

[2]- Motoko Katakura, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, ontemporary Religions in Japan, Nanzan University , Jun., 1967, Vol. 8, No. 2 , p 186, 187.

لقد كانت الدراسات الإسلامية المكتوبة باللغة الأجنبية أكثر مواكبة للدراسات القرآنية التي تصدر في الجامعات ومراكز البحث خارج العالم الإسلامي، ولا شك إن هذا الأمر منحها السبق المعرفي في الإطلاع على هذه الدراسات ومناقشة ما جاء فيها على مستويين: المنهجي والمعرفي، خاصة أنها لم تكن في حاجة إلى وسيط الترجمة غالبا، ولا شك أن موقف الاستشراق من دراسة "لإيزوتسو" القرآنية كان له أثر في هذا السبق بفعل ما يسميه مالك بن نبي " عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي"[1] لدى الباحث المسلم بوجه عام، والتي تحرك العقول والأقلام من أجل تعقّب كل ما يدخل في اهتمام الدراسات الاستشراقية، سواء كان ذلك الاهتمام على سبيل الإشادة أم على سبيل النقد والانتقاص. ويمكن تقسيم الدارسين المسلمين "لإيزوتسو" والذين أنجزوا أعمالهم باللغة الأجنبية إلى دارسين مسلمين عرب، ودارسين مسلمين غير عرب، نخص منهم بالذكر الباحثين الأتراك بالنظر إلى الحفاوة التي استقبلت بها دراسات "إيزوتسو" في الجامعات التركية، وقد سبقت الإشارة إلى بعض آرائهم في فصول سابقة ولكن الدراسة في هذا المقام ستركّز على الحكم العام على دراسات "إيزوتسو" دون الخوض في الجزئيات التي سبق بيانها.

1- الدارسون المسلمون العرب:

يلاحظ إن الدارسين العرب الذين يكتبون أبحاثهم باللغة الإنجليزية لم يكن لهم كبير اهتمام بالكتابة عن "إيزوتسو" خاصة مع السنوات الأولى لصدور دراسات "إيزوتسو" القرآنية، وذلك بالنظر إلى أنهم كانوا في تلك الحقبة في طور التعرف على العدة المنهجية والخلفيات الفلسفية التي اعتمدها "إيزوتسو"، فعلم الدلالة كان لا يزال في طور النشأة ولم تنضج العديد من مفاهيمه، كما إن رؤية العالم كانت لا تزال فكرة غير مفهومة؛ خاصة وفق التصور الذي يطرحه "إيزوتسو"، وقد بقى الحال على ما هو عليه في فترة ما قبل ترجمة أعمال "إيزوتسو" إلى أن تعرّفت الدراسات الصادرة بالعربية على أعماله، وحاولت أن تقدم قراءة نقدية لها، مع وجود مراجعات قليلة صدرت عن باحثين يكتبون دراساتهم بلغات أجنبية.

[1] – مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت، لبنان،دار الإرشاد، 1969م)، ص6.

لقد سبقت الإشارة إلى قيمة مراجعة الفاروقي في هذا الشأن من حيث كونها مواكبة للمراجعات والنقاشات التي أثيرت حول دراسات "إيزوتسو" حال صدورها، خاصة إنها من باحث عربي مسلم له مكانته المعرفية في فلسفة الأخلاق في الجامعات الغربية والعربية على حد سواء، بالإضافة إلى إطلاعه الواسع على التراث الحضاري الإسلامي بألغضافة إلى كونه مدافعا عن خصوصيته الثقافية، ومجمل النقد الذي توجّهه الفاروقي" لإيزوتسو" قد سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق فلا حاجة لتكراره، بقي أن نزيد على ذلك كونه يعد دراسة "إيزوتسو" دراسة غربية لا تمت بأي صلة للشرق على خلفية اعتمادها على المنهجية الغربية واشتراكها معرفيا مع السردية الاستشراقية، وأنها مع ذلك كله جاءت للباحثين المسلمين بشكل مفاجئ، ولكن القارئ العربي الذي يعرف القرآن الكريم ويدرك طبيعته سيجد هذا الكتاب في الأساس مليئا بالأخطاء التي ألفناها في القراءة الاستشراقية[1] ، ولا شك إن ما يفسّر هذه القراءة التهجمية للفاروقي على عمل "إيزوتسو" أنه قد كتب هذه المراجعة في أوج صراعه مع الأفكار الأمبريالية الغربية والصهيونية العالمية، واعتبر دراسات "إيزوتسو" القرآنية خادمة لها، وأنها تتشابه مع ما سماه "التحليل الصهيوني الاختزالي"[2] الذي تصدّى له الفاروقي في مؤلفاته.

وبعد مراجعة الفاروقي لم يظهر اهتمام كبير من الدارسين العرب بتقديم أبحاث ومراجعات بلغات أجنبية حول دراسة "إيزوتسو" القرآنية تتزامن مع المراجعات الاستشراقية لها، فلم ترصد الدراسة أي مراجعة نقدية ذات بال في هذا الصدد، إلى أن أصدر الباحث السوري "عيسى العاكوب" مترجم أعمال "إيزوتسو" ورقة بحثية بعنوان "إيزوتسو في مرآة عربية" والتي كتبها بالإنجليزية بعنوان:

(Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective)

وقد قدمت ضمن أشغال ملتقى بعنوان أداء الباحثين المسلمين في الدراسات الأوروبية الأمريكية عن القرآن والتفسير بلندن سنة 2012م، وترجمها بعد ذلك إلى العربية بعد ذلك بعنوان (درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية)، وأعاد نشرها في مجلة مجمع اللغة العربية، وقد بيّن العاكوب من خلال هذه

[1]- ISMA'IL R. AL-FARUQI ,Review by: ISMA'IL R. AL-FARUQiTHE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN by Toshihiko Izutsu ,p153, 154.

[2]- ISMA'IL R. AL-FARUQI,same reference, p154.

الدراسة موقف الدراسات العربية من درس إيزوتسو القرآني، وطرح من خلالها جملة من المسائل أهمها موقع إيزوتسو في مخطط الدرس الاستشراقي، والمواقف العربية من منجزه في الدرس القرآني بين مواقف الإعجاب والتقدير ومواقف الانتقاص والتحذير، وقد انبرى إلى الدفاع عن "إيزوتسو" أمام كل مواقف الانتقاص والتحذير؛ وسلّط الضوء على أهم الدراسات التي أشادت بمنجزه في الدرس القرآني[1]، ورغم إن الدراسة غلب عليها أسلوب العرض فهي تعزز من حقيقة ندرة الدراسات الصادرة بلغات أجنبية في مناقشة أفكار "إيزوتسو"، إذ ركّز العاكوب على الدراسات الصادرة باللغة العربية فحسب من دون الالتفات إلى الأقلام التي تكتب بلغات أجنبية، لأنه أراد نقل الموقف النقدي للباحث العربي من أعمال "إيزوتسو" الذي قد لا تصل إليه المؤسسات البحثية الغربية، وذلك بالنظر إلى إن جل الدراسات في هذا الصدد ألفت باللغة العربية؛ واستهدفت بالأساس القارئ العربي، ولم يرى فيما كتب في هذا الصدد بلغات أجنبية ما يستحق العرض في الإطار الذي ألزم به نفسه في ورقته البحثية، وإن كان غياب مراجعة الفاروقي كباحث عربي يعد نقصا في هذه الورقة، ولعل العاكوب لم يطلع على هذه المراجعة بالنظر إلى غياب الإشارة إليها في ورقته وكذا عند ترجمة أعمال "إيزوتسو" إلى اللغة العربية.

2- الدارسون المسلمون غير العرب:

يبدو للعيان إن الاهتمام "بإيزوتسو" في البلدان الإسلامية غير العربية كان أكثر من الاهتمام به في البلاد العربية، فقد كانت ترجمة أعماله إلى لغات أعجمية أسبق من الترجمة العربية بعقود، إذ ترجمت أعماله إلى التركية سنة 1983م، والأوردية سنة 1994م، والفارسية سنة 1999م[2]، وقد تزامن مع هذه الترجمات احتفاء واسع بمنهج التحليل الدلالي الذي طبّقه على آيات القرآن الكريم، خاصة إن هذه البلدان تعد أكثر معرفة بالثقافة اليابانية من البلدان العربية بحكم القرب الجغرافي مقارنة بالكثير من البلدان العربية، وإذا كان للباحثين اهتمام بإيزوتسو فإن هذا لا ينفي وجود باحثين مسلمين من غير عرب في البلدان الأوروبية والإفريقية قد اهتموا بدراسة تحليل "إيزوتسو" الدلالي.

[1]- Eisa Al-Akoub, Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective, Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University Press, 2012, Vol. 14, No. 1, p108.

[2]- سامر رشواني، الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، ص 177، 178.

تعد مرجعة "فضل الرحمن"[1] من أقدم المراجعات في هذا الصدد، والتي خصصها لمناقشة أفكار كتاب "إيزوتسو" "الله والإنسان في القرآن" وصدرت هذه المراجعة سنة 1966م، وقد صدّر بها "هلال محمد جهاد" ترجمته لكتاب "إيزوتسو" اعتمادا على الترجمة الإنجليزية لعمل "إيزوتسو" الصادرة في ماليزيا سنة 2002م، وقد علّق "هلال محمد جهاد" على هذه المراجعة قائلا: "وتتضمن الطبعة الأخيرة مراجعة للكتاب بقلم فضل الرحمن قمت بترجمتها لما تتضمنه من وجهة نظر نقدية لباحث إسلامي معروف في الغرب أكثر بكثير مما لدينا، وتلقي ضوءا ساطعا على بعض نجاحات "إيزوتسو" وإخفاقاته، وإن لم أتفق معها في بعض تفاصيلها"[2]، فقيمة هذه المراجعة في كونها صادرة من كاتب مسلم له مكانته المعرفية عند الغرب والمسلمين على حد سواء بالإضافة إلى قرب عهدها بتأليف الكتاب، ومزاحمتها للمراجعات الاستشراقية في ذات السياق الزمني واللغة المستعملة.

يلاحظ الناظر في مراجعة "فضل الرحمن""لإيزوتسو" أن الكاتب جمع فيها بين الترحيب بمقاربتة والتنبيه على مواطن الخلل والقصور من وجهة نظره، فهو يعتبرها إضافة حسنة للأدبيات الإسلامية من باحث أسيوي غير مسلم، ولكنه يعيب على "إيزوتسو" تغييبه للجانب الأخلاقي في العلاقة بين الله والإنسان في القرآن[3]، ولكن هذا الحكم في الحقيقة هو حكم جزئي على هذه الدراسة، لأن الدراسة الثانية "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" تتمحور بالأساس حول هذا الغرض بالذات ولذلك عدّ العاكوب كتاب المفهومات تتمة للكتاب الأول، خاصة أن الفصل الأخير بيّن العلاقة الأخلاقية بين الله

[1] – فضل الرحمن (Fazlur Rahman) (ت 1988م): مفكر إسلامي باكستاني مهتم بالأخلاق والفقه الإسلامي، من أشهر كتاباته "الإسلام وضرورة التحديث" (أُنظر: دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ط1، (لبنان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2013م).

[2] – توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، (مقدمة المترجم)، ص14.

[3] – FAZLUR RAHMAN, Reviewed Work(s): GOD AND MAN IN THE KORAN: SEMANTICS OF THE KORANIC WELTANSCHAUUNG by Toshihiko Izutsu, Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University , JUNE 1966, Vol. 5, No. 2,p221, 224.

أُنظر كذلك : توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، (تقديم فضل الرحمن)، ص 22، 25.

والإنسان بصورة مجملة، وترك التفصيل في هذه العلاقة للكتاب الذي خصصه لدراسة المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم.

رغم أن "فضل الرحمن" يحذّر من عدم إدراك "إيزوتسو" للمعاني الضمنية للمقولات الاستشراقية التي يستند إليها؛ إلا أنه يتفق في العديد من أحكامه مع القراءة الاستشراقية "لإيزوتسو"، إذ يرى فضل الرحمن تفوق المقاربة التاريخية على مقاربة علم الدلالة التي يعتمدها "إيزوتسو" في بيان الكيفية التي تنشأ بها المفاهيم، ويؤكد إن مفهوم الإله قد تطوّر تحت تأثير النقد القرآني من قبل المكيين، وعلى شاكلة المستشرقين يعيب فضل الرحمن على "إيزوتسو" إهماله للبيئة المكية، وعدم التفريق بين البدوي والمكي في الرؤية إلى العالم، وإذا كان عد التفريق بين البدوي والحضري له حظ من النظر في هذا الصدد فإن بقية كلام "فضل الرحمن" يصب في ذات الطرح الذي يروّج له الاستشراق والذي كان بعد ذلك من أهم الأسس المعرفية لفكرة تاريخية النص القرآني،[1] التي تروّج لها القراءات الحداثية للقرآن الكريم هي الأخرى، ولعل موقف "فضل الرحمن " هذا كان خاضعا للسياق العام للدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية والتي كانت تعتمد بصورة كبيرة على الأبحاث الاستشراقية ومقاربتها التاريخية في معالجة القضايا الإسلامية، وهذا هو سبب عدم اتفاق "هلال محمد جهاد" مع "فضل الرحمن " في بعض الأحكام النقدية رغم اعترافه بقيمة المراجعة.

يحاول إسماعيل البيرق من خلال مقاله : "استقبال الدراسات القرآنية لتوشيهيكو إيزوتسو في العالم الإسلامي" بيان أسباب هذا الاستقبال الاستثنائي لأعماله في العالم الإسلامي خاصة في تركيا، إذ أصبحت كتبه مقررات مدرسية في الجامعات التركية، وخصصت الجامعات دورات متخصصة في علم الدلالة على مستوى الدراسات العليا،فقد زادت نسبة الدراسات التي تهتم بدراسة الدلالات إلى ما يفوق 70 بالمئة بعد صدور ترجمات لأعمال "إيزوتسو"، ويعيب البيرق على دارسي "إيزوتسو" غياب قراءة نقدية لأعماله على الرغم من كونه هو الآخر لم يقدّم لنا هذه القراءة، بالإضافة إلى ذلك نبّه إلى

[1] – أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن (دراسة ونقد)، د.ط، (دمشق، سوريا، مركز الناقد الثقافي، 2008م)، ص237.

الأخطاء التي تسبب فيها غياب الدقة في ترجمة بعض مصطلحات "إيزوتسو"، ويمكن تلخيص أهم النقاط [1] التي برر بها "البيرق" هذا الاستقبال في النقاط التالية:

– اعتبار أن "إيزوتسو" دخيل على الاستشراق؛ ولا يشاركه في أي من تحيزاته التاريخية؛ وبذلك تمكّن من إبعاد نفسه عن التقاليد الاستشراقية التي سيطرت على الدراسات الإسلامية بمنهج مغاير لها من حيث التوجّه العالم للدراسة.

– تعد دراسات "إيزوتسو" من جملة الأسباب التي تحتم على الدارسين ضرورة إعادة النظر في تصنيف الدراسات الإسلامية والقرآنية التي تصدر خارج العالم الإسلامي.

– صدور هذه الدراسات من باحث غير مسلم وغير مقيّد بأجندات واهتمامات المستشرقين على أساس إنه لم يفترض أن الإسلام دين باطل كما يزعم الكثير من المستشرقين، واتصاف أعماله بالموضوعية بخلاف الكثير من الدراسات الاستشراقية.

– إن دراسات "إيزوتسو" صدرت في وقت كانت فيه الدراسات القرآنية تشهد ركودا منهجيا وخضوعا لمناهج المستشرقين، فقد طوّر منهجا تفسيريا يعالج النص القرآني على أساس كونه نظام متماسكا داخليا ومكتف ذاتيا، فقد اعتمد منهجا تفسيريا يعالج النص القرآني على أساس كونه نظام متماسكا داخليا ومكتفيا ذاتيا، من خلال فهمه للقرآن وفق منهجه الدلالي، وبصرف النظر عن العلوم والمعارف ما بعد القرآنية التي طورتها الأجيال المسلمة بعد عصر صدر الإسلام.

ولا شك إن لهذه الفكرة حساسيتها في سياق التداول الإسلامي خاصة في ظل كونها مجالا للخلاف حتى بين مدارس التفسير الحديثة بين سيد قطب ومدرسة المنار العقلية، وقد أفضت إلى مناقشات عديدة حول هذه القضية بالذات[2]، لكن المشكلة في تحليل "إيزوتسو" على الرغم ما يقال عن عدم انطلاقه من

[1]- İsmail Albayrak, The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World: With Special Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University, 2012, Vol. 14, No. 1, ,p74- 81.

[2]– يقول سيد قطب في معرض رده على مدرسة محمد عبده العقلية في التفسير في تفسير سورة الفيل: "إنه لا يجوز لنا أن نواجه النصوص القرآنية بمقررات عقلية سابقة، لا بمقررات عامة، ولا مقررات في الموضوع الذي تعالجه النصوص، بل ينبغي أن نواجه

خلفية استشراقية هو أخذه ببعض التحليلات الاستشراقية، وفي هذا الصدد أليست العلوم والمعارف ما بعد القرآنية أولى بالاعتبار من هذه النتائج المعرفية الاستشراقية؟، وقد بينا فيما سبق سلبيات عدم اعتماد على المعجمية العربية، وعليه فإن أهم ما يجب تقريره في هذا الصدد أن التفاسير القرآنية قديما وحديثا أكثر قدرة على بيان المعاني القرآن الكريم، خاصة إنها تقدم قراءة من داخل النسق الإسلامي منسجمة مع قداسته، وهي في ذلك مقدَّمة على الكثير من القراءات الاستشراقية التي تصدر في الكثير من الأحيان من قراءة في ترجمات القرآن الكريم ولا تتعامل مع القرآن الكريم بلغته.

ومن جملة الدراسات المكتوبة باللغة الأجنبية التي حاولت تقييم منجز إيزوتسو نجد دراسة الباحث النيجيري" أبو كبير حسين صليحو" المعنونة بـ: "البنية اللغوية للواقع: قراءة في علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم عند توشيهيكو إيزوتسو"، وقد قدّم شرحا وافيا لمنهج "إيزوتسو" بخلاف الدراسات الاستشراقية وأغلب الدراسات الإسلامية المكتوبة باللغة الأجنبية التي جاءت في صورة موجزة دون شرح نقاط تفصيلية، وفي ختام الدراسة يوجّه نقدا جوهريا "لإيزوتسو" نلخصه في نقطتين أساسيتين:

– على افتراض إن شخصا يتحدث اللغة (أ) ويمكنه فهم ما يمكنه نقله في هذه اللغة فقط، فإذا كانت اللغة (ب) تبني الواقع بطريقة مختلفة فلا شك أنها غير مفهومة للمتكلم باللغة (أ)، ويصبح الأمر أكثر تعقيدا إذا أدخلنا في المعادلة شخصا يتحدث باللغة (ج)، فالقرآن الكريم نزل باللغة العربية (أ) ومعناه وشرحه مكتوب باللغة الإنجليزية (ب) من قبل باحث ياباني لغته الأم اليابانية(ج)[1]، ولعل هذا من أهم عوامل التي تقف وراء جملة من النقائص التي رصدها الباحثون في تحليل "إيزوتسو" الدلالي.

=النصوص لنتلقى منها مقرراتنا، فمنها نتلقى مقرراتنا الإيمانية، ومنها تكون قواعد منطلقنا وتصوراتنا جميعا" (أُنظر سيد قطب، في ظلال لقرآن، المجلد 6، ط32، (القاهرة، مصر،دار الشروق، 2003م)، ص3979).

[1] – Abdul Kabir Hussain Solihu, The Linguistic Construction Of Reality: Toshihiko Izutsu's Semantic Hermeneutics Of The Qur'anic *Weltanschaung,p38.*

– إن القرآن الكريم في حد ذاته يؤكد أنه كتاب يتناسب مع السياق التاريخي الأوسع لرسالة الإسلام في التاريخ، ولا يركّز على التاريخ المباشر قبل ظهور الإسلام، وهذا المنظور المحوري مهم للغاية في الرؤية القرآنية للعالم لدرجة إن إهماله يفسد شبكة المفاهيم القرآنية بأكملها[1].

إن هذين الملحظين المهمين اللذين قدمهما لنا "صليحو" يفسران الكثير من المؤاخذات التي سبقت الإشارة إليها في الدراسة على مستوى المنهج والمضمون، فالباحث وإن كان قادرا على فهم اللغة العربية والقرآن الكريم، إلا إنه لا يمكن أن يدرك التصور اللغوي للعالم مثل الناطقين بها ابتداء، صحيح أن العدة المنهجية التي استعان بها "إيزوتسو" جعلته يقترب من التصور الإسلامي للعديد من القضايا التي طرحها وهذا سر حفاوة الاستقبال التي نالها في الدوائر العلمية؛ خاصة التي أصدرت أبحاثها باللغة الإنجليزية، ولكن الاعتراضات السابقة التي ذكرها لنا "صليحو" تحتم على كل قارئ "لإيزوتسو" ألا يتعامل مع كل أحكامه بوثوقية زائدة، مما قد يحجب عنه الوقوف على جوانب القصور في دراسات "إيزوتسو" القرآنية.

المطلب الثالث: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المكتوبة بالعربية:

بعد صدور ترجمات كتب "إيزوتسو" ووصولها إلى القارئ العربي، بدأ اهتمام كبير بمحاولات فهم "إيزوتسو" من خلال تسهيل النقاط المنهجية التي وظفها في تحليله، وتسليط الضوء على الجديد الذي جاء به على مستوى المنهج والمضمون، وسنحاول التطرق إلى أهم هذه الدراسات التي سلطت الضوء على درسه القرآني معترفين بأن استقراء هذه الدراسات مما لا يسعه هذا الجزء من البحث، خاصة وهي تتفاوت حسب الأهمية والقيمة المعرفية التي تقدمها في هذا الشأن. وسنعتمد من أجل ذلك الموقف الذي تبناه "العاكوب" من هذه الدراسات حين قسم المواقف العربية من منجز "إيزوتسو" إلى موقفين أساسيين: مواقف الإعجاب والتقدير؛ ومواقف الانتقاص والتحذير.

[1]- Abdul Kabir Hussain Solihu, The Linguistic Construction Of Reality: Toshihiko Izutsu's Semantic Hermeneutics Of The Qur'anic *Weltanschaung*, p39.

1 – مواقف الإعجاب والتقدير:

يشير "العاكوب" إلى إن أول موقف إيجابي من دراسات "إيزوتسو" كان من المشرق العربي وبالذات من سوريا ولبنان، وذلك بالنظر إلى القرب الجغرافي من دور النشر التي ترجمت أعمال "إيزوتسو"، كما يعد إن أول الاستجابة لمنجزه كانت من طرف أساتذة الشريعة بجامعات سورية ممن كانوا يشتغلون بتطبيق معطيات علم اللغة الحديث في الدراسات القرآنية[1]، وقد كان الباحث اللبناني"مسعود ضاهر" أول باحث عربي كتب عن منجز "إيزوتسو" من خلال مقال بعنوان: "الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم" سنة 2007م، والذي جعله بعد ذلك مبحثا ضمن كتابه "المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة" ونشره سنة 2009م.

يبدي "مسعود ضاهر" تأسفا كبيرا على تأخر ترجمة أعمال "إيزوتسو"، كما لا يخفي إعجابه بمنجزه وسعة إلمامه بالثقافة العربية الإسلامية، ويظهر رفضه القاطع لمواقف التحفظ من دراسة منجز "إيزوتسو" التي ظهرت في دراسات ومراجعات إسلامية صادرة باللغات الأجنبية؛ مثل مراجعة "فضل الرحمن" التي صُدّرت بها الترجمة الأولى لكتاب "الله والإنسان في القرآن"، ولكن الأمر الذي يجب أن نقف عنده في هذا الصدد هو محاولته إعطاء تصنيف "إيزوتسو" ضمن ما يسميه بـ: "الاستعراب"، خاصة إن الأمر يتعلق بباحث متعدد الاهتمامات البحثية، فإطلاق وصف المستعرب يوحي أنه يهتم بالدراسات الإسلامية في المنطقة العربية، ومعروف أن "إيزوتسو" مهتم بالدراسات الإسلامية عموما سواء ما كان منها في البلاد العربية أم غيرها، وهو ما يفسر اهتمامه بفسلفة "صدر الدين الشيرازي" و"الميرداماد"[2] بالإضافة إلى عمله المشترك مع "مهدي محقق" في تحقيق متون علمية باللغة الفارسية[3]، يضاف إلى ذلك

[1] – عيسى العاكوب، درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية، ص 95 – 97.

[2] – يلمس القارئ ذلك بالخصوص من خلال مقالين كتبهما "إيزوتسو" الأول حول البنية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي الإسلام، والثاني بعنوان مدخل إلى فلسفة الميرداماد (أُنظر توشيهيكو إيزوتسو، البنية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي في الإسلام، ترجمة: محمود يونس، وأُنظر كذلك : توشيهيكو إيزوتسو، بعنوان مدخل إلى فلسفة الميرداماد، مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، العدد 13، لبنان، بيروت، (2005م)، ص193.

[3] – أُنظر منطوق ومباحث الألفاظ، باهتمام : مهدي محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، (طهران، إيران،مؤسسة مطالعات إسلامي، 1353هـ) .

كله كون مصطلح المستعرب (Arabist) في حد ذاته يطلق عند التعريف ببعض المستشرقين المهتمين بالدراسات العربية والإسلامية[1]، وعلى هذا الأساس فإن المسلك الأسلم لتوصيف دراسات "إيزوتسو" لا يكون بتصنيفها ضمن الاستشراق أو الاستعراب بل؛ الأولى أن يبقى توصيفها معبرا عن مجال دراستها كأن تسمى الدراسات الإسلامية في اليابان، أو الدراسات اليابانية للإسلام أو تخصيص ذلك بمجال معرفي كأن تسمى الدراسات اليابانية للقرآن الكريم.

ومن المواقف التي يظهر فيها ترحيب بأعمال "إيزوتسو" نجد بحثا "لعبد الرحمن حللي" الذي يعد من أكثر الباحثين اجتهادا ونشاطا في التعريف بمنجز "إيزوتسو" على مستوى التنظير والتطبيق، وقد بدأ هذه المسيرة التعريفية من خلال بحث له سنة 2008م بعنوان "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن" الذي قدمه ضمن فعاليات أحد المؤتمرات الدولية المتخصصة، ويعتبر إن هذا المنجز يقدم دون شك إضافة علمية ومنهجية في دراسة القرآن الكريم وتدبره، وإن كثيرا من النقاط المنهجية التي ذكرها "إيزوتسو" لها سوابق في علوم اللغة وأصول الفقه أثناء البحث الأصولي والفقهي في المصطلحات الشرعية، واعتبر أن هذا النوع من الدراسات يمكن أن يساهم في تطوير مناهج التفسير الموضوعي والدرس البلاغي القرآني، وفي إطار أعم يمكن أن يساهم في درس الفلسفة الإسلامية التي يقدّمها القرآن الكريم للعالم، بالإضافة إلى إمكانية الاستفادة من هذه المنهجية في دراسة المفهومات الإسلامية في ضوء صلتها بالمفهوم القرآني، كما هو صنيع "إيزوتسو" في كتابه "مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي"، وهذا الأمر يساهم في تقديم رؤية نقدية لمختلف أنساق العلوم الإسلامية، وهو ما يساهم في الترجيح والتقريب بين الأقوال من خلال دقة صلتها بالمفهوم القرآني، ويستدرك بعد ذلك من خلال إن كل ذلك لا يعني التسليم المطلق بنتائج دراسات "إيزوتسو"، فلا بد من دراسات تسبر دقتها رغم ما قدّمته من إطار منهجي قابل للتطوير والتطبيق في الدراسات القرآنية[2]، وعلى هذا الأساس يفهم من قراءة حللي لأعمال "إيزوتسو" إنه حاول قدر الإمكان أن يبعث في نفس القارئ حالة من الارتياح وهو يتعامل مع منجز "إيزوتسو"،

[1] – أُنظر على سبيل المثال مراجعة هاري بارتين التي سبقت الإحالة إليها، والذي اعتبر فيها "مونتغمري وات" مستعربا (Arabist) عند التعريف به (ص359 هامش).

[2] – عبد الرحمن حللي، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن، ص19.

فقد حاول ربطه بالإطار المرجعي الإسلامي لعلمي اللغة وأصول الفقه، كما بيّن جوانب الاستفادة من هذا المنجز، وفتح مجال النقد والتمحيص بعيدا عن لغة الانبهار والتسليم المطلق بأفكاره، ذلك أن موقف الرفض المبدئي لا يخدم قضية تلقي "إيزوتسو" في الدراسات الإسلامية خاصة إن هذا المقال صدر في بدايات تعرّف القارئ العربي على صنيع "إيزوتسو" من خلال وسيط الترجمة.

ومن الجهود المعتبرة في التعريف بـ: "إيزوتسو" نجد الباحث السوري "سامر رشواني" يعرّف به بادئ الأمر في مقال ضصحيفة الحياة بعنوان :"كتاب الله والإنسان في القرآن: عن تجربة مجهولة في علم الدلالة القرآني"[1]، وقد نشر في صحيفة الحياة اللبنانية بتاريخ : 2007/07/21م تزامنا مع ترجمات "إيزوتسو" ولكن ما كتب لم يخرج عن المعتاد في الإشادة بمنجز "إيزوتسو" وبيان مغايرته للمنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، ولكن الجهد الحقيقي لهذا الباحث في التعريف بإيزوتسو كان من خلال ورقة بحثية بعنوان : "الدرس الأخلاقي للقرآن: قراءة في بعض المقاربات الحديثة"، وقدم فيها قراءة لدراسة "إيزوتسو" عن المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" وبحس نقدي لم يظهر في المقال الأول، وبعد شرح لمنهجية "إيزوتسو" في دراسة المفهومات الأخلاقية الدينية وأهم المؤاخذات التي سجلها الفاروقي على "إيزوتسو" ينفرد "رشواني" بملاحظ نقدية يفردها بعنوان مستقل وهو: "الاختزال المفاهيمي للخطاب"، إذ يرى رشواني إن أحد أهم المشكلات الأساسية في منهج "إيزوتسو" هي اختزال الخطاب إلى المفاهيم المكونة له دون الرجوع إلى بنية الخطاب الحجاجية ومحدداته للآفاق الفلسفية ولمفاهيمه، وذلك يتم من خلال التمييز بين مستويين متراكبين: تحليل المفاهيم المبني على فهم السياقات، ثم تحليل الخطاب بناء على مجموع دلالات المفاهيم، كما عاب على "إيزوتسو" التركيز على السياق الجزئي للآيات وإهمال السياق الكلي للسورة الذي يؤثّر على نحو خاص في فهم الخطاب مما يساهم في إدراك الأبعاد الدلالية والفلسفية للمفهوم نفسه[2]، وهذا الأمر ليس بالغريب من "رشواني" بالنظر إلى اهتمامه البالغ بقضايا التفسير

[1] – أُنظر رابط المقال على الشابكة:موقع سعورس (محرك بحث إخباري):
https://www.sauress.com/alhayat/31345307، يوم : 2022/08/18م، الساعة : 11:55.

[2] – سامر رشواني، الدرس الأخلاقي للقرآن (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، ص 181.

الموضوعي، والذي يجعل ضمن مجال دراسته السياق الكلي للسورة ويعده دعامة أساسية لفهم القرآن الكريم، والتي لم يعرها "إيزوتسو" اهتماما كبير مما يعده نقصا وعيبا منهجيا في دراسته.

تأتي دراسة الباحث السوري "عبد الرحمن الحاج "لتصنّف منجز "إيزوتسو" ضمن التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن الكريم، ويقارنه بجملة من التطبيقات الاستشراقية التي حاولت قراءة القرآن الكريم بالمنهج الأنثربولوجي اللساني، وتميزت بنزعة أيديولوجية تتجلى فيها المركزية الغربية بصورة واضحة، ويبين إن دراسات "إيزوتسو" على النقيض من ذلك، على الرغم من أن دراساته لا تصنّف في إطار التفسير القرآني، ويصف منهجه أنه منظور فلسفي يلتقي مع البحث الإناسي (الأنثروبولوجي) الثقافي ويفضي إلى أدوات منهجية لسانية، وبيّن أن ما حققه إيزوتسو يتضمن أمرين اثنين:

- توطين الأدوات المنهجية وتركيبها لكي تقرأ النص القرآني بوصفه خطابا مكتفيا بذاته.

- القدرة على الحفاظ على النص ذاته بأقل قدر من التدخل لفرض مفهومات قبلية[1].

يظهر إن الغرض الأساس من مقال "عبد الرحمن الحاج" هو بيان إن المناهج المستعملة في قراءة النص القرآني هي في أصل الاستعمال محايدة بطبيعتها، خاصة إذا تخلص الباحث من الإيديولوجيات والمذهبيات التي تجعله يوظف هذه المناهج توظيفا غير علمي، ويعد "إيزوتسو" مثالا صالحا للتأكيد على صحة هذه الفرضية، ولكن هذا الأمر لا يحسم الخلاف في المسألة، إذ إنه يبقى التساؤل من الناحية العملية إلى أي مدى يمكن أن يوصف أي مستخدم لمنهج من المناهج بالحياد وعدم التدخّل لفرض مفهومات قبلية؟ خاصة إنه عند المناقشة المعرفية "لإيزوتسو" أشرنا إلى جملة من الأحكام المسبقة التي تبناها "إيزوتسو" وحاول البرهنة عليها، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع الفاروقي إلى محاكمة "إيزوتسو" بالنظر إلى الخلفيات الفلسفية والفكرية التي انطلق منها في دراساته القرآنية.

تعد هذه الدراسات الثلاث باكورة الأعمال التعريفية التي يرجع إليها الفضل في التعريف بمنجز "إيزوتسو"، وإطلاع القارئ العربي على قيمته المعرفية وإضافته المنهجية، وقد كثرت الدراسات والمقالات

[1] - عبد الرحمن الحاج، التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن، ص10 العمود 4.

التعريفية بعد ذلك في المشرق والمغرب العربي، وعقدت من أجل ذلك ملتقيات وحلقات دراسية، مما يجعل الوقوف على كل هذه الأبحاث والدراسات أمرا متعذرا، ولم تتوقف في حدود دراسات "إيزوتسو" القرآنية بل امتدت بعد ذلك مواقف الإعجاب والتقدير لتشمل بقية مؤلفاته في مجالات معرفية أخرى في الفكر الإسلامي والتصوف والفلسفة وغيرها.

ب– مواقف الانتقاص والتحذير:

إذا كانت الدراسات التي تعاملت مع منجز "إيزوتسو" بإظهار مواقف الإعجاب والتقدير تشترك في كونها سعت جاهدة إلى إبعاد "إيزوتسو" عن التصنيف ضمن دائرة الاستشراق، فإن الدراسات التي اتخذت مسلك الانتقاص والتحذير تشترك في أنها صنّفته في دائرة الاستشراق بادي الرأي، ولا شك إن هذا الأمر جعلها تتعامل مع منجزه بتحفظ شديد وتوجس من نتائجه، ولكن ذلك لا يعني التحامل المطلق والرفض الكلي لمنجزه، وإلا لفقدت هذه الدراسات مبررات وجودها، ولكنها قللت من محاسن هذا النوع من الدراسات، وسلطت الضوء على أهم المزالق التي قد يقع فيها الدارس القرآني إذا تبنى مثل هذه المنهجيات وحذرت منها ومن خلفياتها الفلسفية.

تأتي في مقدمة هذه الدراسات دراسة الأستاذ الجامعي والداعية المصري أحمد عبد الرحمن بعنوان: "من أخطاء المستشرقين وخطاياهم (نقد الاستشراق – دراسات تطبيقية) "، ولعل هذا العنوان يوضح المسلك الذي اتخذه المؤلف من خلال إنه قام بترجمة نصوص لمن اعتبرهم مستشرقين، وحاول بعد ذلك أن يقدّم نقده للاستشراق عن طريق تحليل تلك النصوص، واختار فصلا من كتاب "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" بعنوان: (اللغة والثقافة)، وبعد أن بيّن مبررات اختياره "لإيزوتسو" نموذجا للدراسة شرع في بيان محاسن دراسة "إيزوتسو"؛ والتي حصرها في نقطتين أساسيتين:

– الاستناد إلى القرآن الكريم في تفسيره لمعاني المصطلحات الأخلاقية وفق المبدأ الحاكم في التفسير بالمأثور وهو تفسير القرآن بالقرآن.

– اقتضاء هذا المنهج العكوف على القرآن الكريم بنصه العربي دون اللجوء إلى الترجمات.

يصر "أحمد عبد الرحمن " على استفادة "إيزوتسو" من مناهج التفسير القديمة ويعتبر تمكنه من اللغة العربية قرينة مهمة على إثبات هذه الاستفادة، على الرغم من كون هذا الأمر فيه الإلزام بمالا يلزم، خاصة في ظل عدم وجود تصريح أو تلميح من "إيزوتسو بهذه الاستفادة، ويقدم جملة من الانتقادات[1] "لإيزوتسو" يمكن أن نلخصها فيما يلي:

– بناء نظرية كاملة في اللغة والثقافة بالاستناد إلى تحليل كلمة واحدة وهي كلمة (weed = نجيل)، في الوقت الذي كان عليه أن يوسع قاعدة التحليل لتشمل أكبر عدد من الكلمات. إذ كان عليه أن يعتمد على المؤلّفات العلمية في معرفة المفاهيم والتصورات.

– التناقض وعدم وضوح موقفه من الفلسفة النسبية ونقيضتها الفلسفة الإطلاقية، وإن كان قد صرح في نص له أنه يتبنى النظرية التعددية، وفي هذا تناقض خاصة حين يقول إنه ليس بالمؤمنين بالنسبية الأخلاقية ثم يصرّح أن نظرة الشعوب للصالح والسيئ تختلف حسب الزمان والمكان، ويرد "أحمد عبد الرحمن" على ذلك بأن الحقائق لا تتغير بمعرفة الناس لها، فقوانين نيوتن كانت موجودة ولم تتغير باكتشافها ولن تتغير بكشوفات علمية لاحقة.

– اختيار "إيزوتسو" للمذهب المثالي في نظرية المعرفة ومتابعة مذاهب الفلسفة الألمانية في زعمها أن العقل هو الذي يجعل الشيء يوجد واقعيا بالنسبة لنا، أي إن وجود الأشياء مشروط بمعرفة الإنسان لها، وهذه المذاهب تقترب من فلسفة كانط وتصورها للوجود، وبذلك يكون "إيزوتسو" قد جمع مذهبين متناقضين وهما النسبية والمثالية.

– انقياد "إيزوتسو" لتأثير الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى العالم من خلال التسليم بفكرة إن العالم كان مجرد كتلة من العجين (هيولى) وأن العقل الإنساني هو الذي قسمه، وسماه، وصنّفه، وأضفى عليه المعنى. وهذا فيه مبالغة في الأخذ بأقوال الوجوديين؛ فالعقل ليس له سلطة مطلقة في تشكيل التصورات وإنشاء الكلمات واللغات ، وإن كان يساهم في ذلك.

[1] – أحمد عبد الرحمن، من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص 34– 57.

يناقش العاكوب هذه الانتقادات التي وجهها أحمد عبد الرحمن "لإيزوتسو" ويحاول أن يرد عليها من خلال جملة من النقاط[1] نلخصها فيما يلي:

– أن "إيزوتسو " لم يبين شرعية منهجه بالاستناد إلى كلمة واحدة كما يزعم "أحمد عبد الرحمن"، وإنما قدَم أمثلة عديدة في كتابه وهو ما لم ينتبه إليه أحمد عبد الرحمن، وهذا ما ينفي دعوى عدم الاستقراء التي اتهمه بها، كما إنه لمن الخطأ الدعوة إلى اعتماد المؤلّفات العلمية في صياغة المفاهيم والتصورات، إذ من المعلوم إن واضع أسماء المسميات في أي لغة من اللغات لا ينتظر العلماء المتخصصين من أجل تقديم الخصائص العلمية الموضوعية المطابقة لخصائصها.

– لا يوجد في نص "إيزوتسو" حول الأخلاق النسبية والمطلقة ما يدل على التناقض، فصحيح إن الحقائق لا تتغير بمعرفة الناس، ولكن نظرة الناس إليها وإعطاء مفهومات وأسماء تدل عليها يتغيران بتغيّر الزمان والمكان وهذا ما قصده "إيزوتسو".

– القول بأن العقل يتدخّل في تصوّرات البشر مما ينشأ عنه تغيّر لمفهومات الأشياء لا يناقض القول بالنسبية، لأن تصنيف أشياء في الواقع وتقديم مفهومات وأسماء وأحكام على اختلاف ضروب السلوك البشري لا بد أن يخضع لفعل عقلي قائم على منظور خاص للعالم لدى متكلمي اللغة، وبهذا فإن القول بالتناقض لا داعي له البتة.

– إن زعم إنقياد "إيزوتسو" إلى أقوال الوجوديين فيه تحميل "إيزوتسو" مالا يحتمل، لأن المقولة التي تحدث فيها عن ذلك إنما كانت في سياق عرض أقوال من يقولون بتأثير العقل في اللغة، ولا يلزم من ذلك إنه يرى رأيهم في المسألة.

يبيّن هذا النقاش الدائر حول "إيزوتسو" إلى أي مدى كانت أفكاره مثارا للجدل بين الدارسين، ومما لا شك فيه فإن تصنيفه في خانة المستشرقين غالبا ما يجعله يتحمّل أوزار هذا التصنيف الذي يضعه القارئ في موضع الريبة والتوجس من أفكاره، خاصة إذا كان الدارس ممن ينبري للرد على المستشرقين

[1]– عيسى العاكوب، درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية، ص 121 – 128.

وكشف أخطائهم، وكما لا حظنا هنا مع "أحمد عبد الرحمن" فإنه تكثر في نقده الأحكام الجاهزة، بالإضافة إلى أسلوب الاجتزاء الذي اتخذه مع النص المترجم حين قدّم أحكاما عامة وكلية على أفكار "إيزوتسو" بالنظر إلى فصل من كتابه لا بالنظر إلى دراساته ككل.

ومن الدراسات التي صنفت "إيزوتسو" ضمن دائرة الاستشراق نجد دراسة الباحث التونسي "المصطفى تاج الدين " بعنوان "النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو"، ولأن "إيزوتسو" في نظره مستشرق فإن إعماله للمناهج الإنسانية في مقاربة القرآن تبدو قضية مفروغا منها ولذلك رأى إنه من الطبيعي أن يغفل عن التأصيل الشرعي لهذا المنهج، وهو ما حاول "مصطفى تاج الدين" أن يقدّمه قبل أن يقدم تقييمه لمنجز "إيزوتسو" من خلال بيان موقفه المنهجي من كتاب "إيزوتسو" حين اعتبر أن هذا المنجز ينتظمه منزعان[1]:

– المنزع المنهجي الذي ينبغي دعمه والاحتفاء به من خلال استثمار ايزوتسو لأدوات من علم الدلالة، وهذا لا يعني بالضرورة إنه أفلح بمجرد الإعمال الأداتي للمنهج الدلالي، فإذا كان "إيزوتسو" قد برع في التصنيف فإن كتابه كان حافلا بآمال وطموحات لم ينجزها.

– منزع تأويلي على أساس استعانة "إيزوتسو" بترسانة منهجية لم يتم توظيفها، أي إنها لم تكن منتجة كما طمح المؤلّف.

يوجه بعد ذلك "المصطفى" نقده لجزئية تتعلق بما طرحه "إيزوتسو" وهي الدلالة القرآنية بين التحويل والنقل، ويربطها بالخلاف الأصولي حول تعامل الشارع الحكيم مع اللغة، هل ينقل الدلالات إلى معان جديدة أو إن الأمر يقتصر على عمليات دلالية منسجمة مع أصل التداول كالاتساع والتعميم والتخصيص، ويعد"إيزوتسو" متحمسا للرأي الأول، ويعلق "المصطفى على ذلك قائلا: "وعموما فإننا نرى خلافا لما أراده "إيزوتسو" بأن الشرع لم يأت ليحدث في اللغة أوضاعا جديدة، ولا أن يتصرّف فيها على غير هدى من سننها وقانونها، فلا يتصوّر إذن وقوع الوضع الشرعي الثاني كما لا يتصوّر أن تنفصل

[1] – المصطفى تاج الدين، النص القرآني والمنهج اللساني : إيزوتسو نموذجا، ص186.

الدلالة القرآنية عن الدلالة اللغوية للألفاظ"[1]، ولكنه لم يبيّن لنا الدلائل أو النصوص التي تنص على أن "إيزوتسو" يتبنّى هذا القول.

يلاحظ في كلام "المصطفى" محاكمة "إيزوتسو" إلى خلفيات وأفكار تقترب مما يطرحه في كتابه، ولكنه لا يوجد ما يؤكد إنه بالضرورة تبنّيه هذا الموقف المعرفي الذي نسب إليه، بل إن في كتابات "إيزوتسو" نصوصا تدل على إنه لا يرى في القرآن الكريم ما يدل على إحداثه أوضاعا جديدة في اللغة بالطريقة التي صورّها المصطفى، بل نجد ما يدل على إنه يرى خلاف ذلك من ذلك قوله عن المعنى الأساسي: "إن هذا العنصر الدلالي الثابت، الذي يظل ملازما للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت، يمكن أن ندعوه بالمعنى الأساسي للكلمة"، فهو يعد المعنى الأساسي للكلمة باقيا في كل الاستعمالات سواء الاستعمال القرآني أم غيره، فالمعنى الأساسي هو الجانب الثابت من الدلالة التي لا تتغير ولا تتحول بتغير الاستعمال، والغريب إن "المصطفى" حكى الخلاف في المسألة ونسبه إلى طائفة من الأصوليين، ولكنه عندما أراد أن يبيّن مخالفته وتبنيه للموقف الذي يدعمه قال إنه يختلف مع "إيزوتسو" دون الإشارة إلى أنه بذلك يخالف طائفة من الأصوليين ممن يعتد بخلافهم، وكان من الأجدر أن يشير إلى خلافه معهم في هذه المسألة.

يظهر من خلال جملة المواقف التي تعاملت مع منجز "إيزوتسو" إيجابا أو سلبا أنها خاضعة للقاعدة المقررة عند العلماء وهي إن: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"[2]، وهذا ما نلاحظه في تباين هذه المواقف، فالاستشراق لم ير قيمة كبيرة لما طرحه "إيزوتسو" بالنظر إلى إنه يخالف المنهج الفللوجي ذي المقاربة التاريخية، كما إن "إيزوتسو" يميل إلى استعمال أدوات منهجية من علوم اللغة والأنثربولوجيا لا يرى الاستشراق حاجة معرفية ملحة تدعو إلى استعمالها، في الوقت الذي تعاملت معه مواقف الانتقاص

[1] – المصطفى تاج الدين، النص القرآني والمنهج اللساني : إيزوتسو نموذجا، ص 188.

[2] – هذه القاعدة قررها العديد من العلماء في كتبهم ومدارساتهم، ومن أشهر من ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى حين قال: "... لأن إثبات الكلام يقوم بذات المتكلم دون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره" (أنظر أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المجلد 6، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإسلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2004م، ص 295).

والتحذير في السياق العام الرافض للاستشراق ومنجزه المعرفي وحاكمته للمرجعيات والفلسفات التي تحكم آلياته المنهجية، فيما اعتبرت مواقف الإعجاب والتقدير أن ما قدّمه "إيزوتسو" يعد إضافة مهمة في سبيل تطوير الدرس القرآني وإثرائه بمنهجيات ومقاربات جديدة تخرجه من الجمود، وتفتح آفاقا أخرى لفهم آياته واستكناه معانية، ولكنها مع ذلك لا ترى الصواب في كل ما ذكره "إيزوتسو" بل إن بعض هذه الدراسات توجه نقدها إلى جوانب القصور في دراساته، وتدعو إلى ضرورة الاستفادة من منجز "إيزوتسو" دون التسليم المطلق لما جاء به على مستوى المنهج والمضمون.

المبحث الثاني: حضور درس إيزوتسو الدلالي في الدراسات المعاصرة (قراءة في نماذج):

لقد أدت مواقف التقدير والإعجاب بمنجز "إيزوتسو" إلى تعرف الباحثين على هذا المنجز وإضافته المنهجية والمعرفية بالإضافة إلى المحاذير التي من المهم استصحابها في هذا النوع من الدراسات، لكن هذا الموقف سرعان ما تحول من كونه تلقيا وإعجابا إلى رغبة في الإعمال والتطبيق على جملة من المفهومات القرآنية، هذا الإعمال الذي يجسّد حضورا عمليا لدرس "إيزوتسو" القرآني في الدراسات القرآنية المعاصرة.

وسنحاول فيما يلي دراسة هذا الحضور من خلال تتبع جوانب الاستفادة من منجزه من خلال نماذج مختارة للدراسة، هذا الأمر لا يعرفنا بحضور منجز "إيزوتسو" فحسب بل يقدم لنا تصورا عمليا لكيفية التعامل مع الدراسة الدلالية للقرآن وكيفية استصلاح هذه المناهج خدمة للقرآن الكريم بوجه خاص والعلوم الإسلامية بوجه عام، خاصة وأن هذا الاستصلاح كان من باحثين مسلمين ممن يرون أهمية إثراء الدرس القرآني والشرعي بمنهجيات معاصرة مع الأخذ بالحسبان الضوابط والقواعد التي تحفظ للقرآن الكريم قداسته وللعلوم الإسلامية خصوصيتها. ولعل أهم ما يميّز منهجية "إيزوتسو" في مجال الإعمال أن توظيف هذا النوع من الدراسات يمكن أن يطبق في الدراسات القرآنية وغيرها، وعلى هذا الأساس سيتم عرض نماذج طبقت الدراسة الدلالية على القرآن الكريم وغيره.

المطلب الأول: تطبيق منهج إيزوتسو الدلالي في الدرس القرآني المعاصر:

إن التنويع المنهجي في مجال الدراسات القرآنية لا يكتسي أهميته من مجرّد الاستعمال والتوظيف، وإنما من خلال ما يقدمه من جديد على مستوى الفهم والتفسير، خاصة إن الذين وظفوا منهج "إيزوتسو" في الدرس القرآني على اختلاف مستوياتهم في التزام بمنهجه يشتركون في كونهم ينتمون إلى التيار الذي يدعو إلى التجديد في مناهج الدراسات القرآنية، ولا يرون بدا من ضرورة استصلاح المناهج الغربية في سبيل تحقيق هذا التجديد، وفيما يلي سيتم عرض أهم هذه الدراسات التي استفادت من منهج "إيزوتسو" وفق ما نراه كافيا لإعطاء صورة عن حضور منجز "إيزوتسو" في الدرس القرآني، على أننا لا ندعي في كل ذلك استقصاء كل النماذج.

1- مفاهيم الثقة في القرآن الكريم عند نورا إيغن:

من أولى الدراسات التطبيقية التي اعتمدت منهج "إيزوتسو" في الدراسة الدلالية نجد دراسة الباحثة النرويجية المسلمة "نورا إيغن "[1] من جامعة أوسلو سنة 2011م في مجلة الدراسات القرآنية الصادر عن مجلة "إيدينبيرغ" البريطانية، تعد الباحثة عملها مستوحى بالأساس من دراسات "إيزوتسو" في تناوله للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن ، وتنطلق من إشكالية مركزية وهي: كيف يتم تصوّر علاقات الثقة في القرآن الكريم؟ وكيف ترتبط مفاهيمه في الخطابات الأخلاقية المختلفة[2]؟ وتربط دراستها كذلك بعلم الوجوه والنظائر[3]، والذي يعد من الإرهاصات الأولى في التفسير، وسنحاول الوقوف على تطبيق الباحثة لمنهج "إيزوتسو" الدلالي على مفاهيم الثقة في القرآن الكريم.

أ- المعنى الأساسي والمعنى العلاقي:

تبدأ الباحثة بتحديد المعنى الأساسي للجذر "وكل" في المعاجم العربية والتي تعني في مجملها "ترك الشيء لشخص ما" أو اعتماد المرء على شخص آخر، ويرتبط في معناه العلاقي في القرآن بقضية الالتزام الأخلاقي من خلال الإيمان القلبي المتمثل في الخوف من الله، والتعبدي من خلال الصلاة، والممارسة الاجتماعية المتمثلة في الإنفاق، وفق ما جاء في الآية الكريمة : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾(الأنفال: الآية 2)، وبذلك يرتبط التوكل بالإيمان ارتباطا وثيقا، كما إنه لا يتنافى مع الأخذ بالأسباب مثلما هو الحال في آيات غزوة بدر، ويرتبط كذلك بمفهوم الشورى فبعد المشورة والحسم يأتي التوكل على الله؛ لتكون علاقة الله بالإنسان مبنية على أنطولوجيا أخلاقية على أسس كونه الوكيل المطلق في كل جوانب الوجود، كما ترتبط مفاهيم الثقة

[1]- نورا إيغن (Nora S. Eggen): (1966-..) أستاذة وكاتبة نرويجية مسلمة وعالمة لغويات، وأستاذ محاضرة في جامعة أوسلو، أطروحتها سنة 1999م بعنوان "المصادر الشرعية الإسلامية باعتبارها وسيلة تواصل الله بالإنسان: مقدمة في أصول الفقه الإسلامي. (أُنظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا رابط : https://no.wikipedia.org/wiki/Nora_S._Eggen).

[2]- Nora S. Eggen, Conceptions of Trust in the Qur'an, Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University, 2011, Vol. 13, No. 2, p 57.

[3]- أُنظر: الفصل الثاني، ص 76 (هامش).

والتوكل على الله بالأمانة، وذلك من خلال إن الالتزام بها هو من باب ثقة الإنسان بعهد الله عز وجل على هذا الالتزام، وهو العهد الذي أخلفه الأحبار والرهبان الذين استحفظوا كتاب الله، ويضاف بعد آخر تلتقي فيه الأمانة والإيمان من خلال ثقة النبي في وصول الرسالة التي جاءته بعد الإيمان بها، كما إن الصدق والوفاء يصدران من الثقة بالله عز وجل، فيقتنع الإنسان أن لا حاجة تدفعه إلى الكذب أو عدم الوفاء بالعهود والعقود[1]، ويلاحظ إنها قد اعتمدت في تحديد المعنى الأساسي على المعاجم اللغوية العربية ومادتها اللغوية، بخلاف صنيع "إيزوتسو" الذي اعتمد بالأساس على تحليل ما جاء من استعمالات لغوية للكلمة في الشعر الجاهلي.

ب– التضاد المفهومي:

وذلك من خلال التضاد المفهومي بين الثقة والخيانة، فمن أجل فهم الثقة لا بد من تحليل ما يتضاد معها مفهوميا وهي الخيانة التي تأتي بمعنى معارضة الدين والمباشرة الجنسية في ليل رمضان، وخيانة الأنبياء بإنكار نبوتهم ورسالتهم كما فعلت امرأة نوح وامرأة لوط، ويفهم بمعنى الزنا كما في قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴾ (يوسف: الآية 52)، أي لم ينتهك الثقة التقديرية التي أظهرها له العزيز أو يفهم منها أيضا الثقة في إطار العلاقة الزوجية والاجتماعية[2]، ويفهم منها كذلك مخالفة العهد وعدم الاتصاف بالأمانة، خاصة فيما تعلق بخيانة الإنسان لعهده مع ربه سبحانه وتعالى والذي يرتبط في بعض السياقات القرآنية بالنفاق على أساس كون المنافق مفتقر للثقة في الله عز وجل[3]، ويشكل هذا التضاد تضادا مركزيا تنشأ حوله جملة من المتضادات الأخرى ترتبط كلها بهذه الثنائية الضدية

[1]-Nora S. Eggen,Conceptions of Trust in the Qur'an, p 57- 58.

[2]– يقول ابن عاشور في الجمع بين هذه المعاني: "ظاهر نظم الكلام أن الجملة من قول امرأة العزيز ، وعلى ذلك حمله الأقل من المفسرين ، وعزاه ابن عطية إلى فرقة من أهل التأويل ، ونسب إلى الجبائي ، واختاره الماوردي ، وهو في موقع العلة لما تضمنته جملة أنا راودته عن نفسه وما عطف عليها من إقرار ببراءة يوسف –عليه السلام – بما كانت رمته به ، فالإشارة بذلك إلى الإقرار المستفاد من جملة أنا راودته أي ذلك الإقرار ليعلم يوسف –عليه السلام – أني لم أخنه" (أُنظر محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج13، ص293).

[3]-Nora S. Eggen,Conceptions of Trust in the Qur'an, p53- 74.

ج- الخطاب المعاصر والرؤية القرآنية لمفاهيم الثقة:

تقدم بعد ذلك الباحثة تحليلا للثقة في الخطاب المعاصر وترى إن الموضوع قد نوقش في مجال العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال وغيرها، والغرض من ذلك هو الخروج من المخاطرة وحالة عدم الثقة، إذ تعد الثقة فكرة معنوية غالبا ما ترتبط بقضية أخرى وهي من هو الجدير بالثقة؟، وتعد العلوم المعاصرة أن الأدبيات الدينية لا تفيدنا كثيرا في هذا الموضوع، وترى الباحثة أن الخطاب الأخلاقي القرآني سواء كان مرتبطا بالمفاهيم الأخلاقية الدينية أو المفاهيم الأخلاقية الاجتماعية فإنه يبقى خطابا مستنيرا، خاصة إن الثقة والأمانة يقتربان كثيرا من مفهوم العهد بين الله عز وجل و البشر، ويتقارب الإيمان والتوكل تقاربا كبيرا في القرآن الكريم، وترتبط الجدارة بالثقة بالإيمان، فكونك جديرا بالثقة فهو دليل على وجود الإيمان والعكس، والإيمان بالله عز وجل هو تكليف للشخص وعليه إثبات أنه جدير بهذه الأمانة والتكليف سواء كانت هذه الأمانة من الله (عز وجل) أو من الإنسان وفق مبدأ المسؤولية الإنسان على أفعاله، والفارق بين الثقة في الله والثقة في البشر، أن الثقة في الله عز وجل هي مطالبة أخلاقية مطلقة، في حين تكون الثقة بالإنسان مشروطة بعوامل ظرفية، وبذلك يصوغ القرآن الكريم منظورا للثقة تتلاقى فيه الخطابات الأخلاقية الدينية مع الخطابات الأخلاقية الاجتماعية على حد سواء[1].

لقد حاولت الباحثة جاهدة إعطاء مقاربة مفهومية للثقة في المنظومة الأخلاقية القرآنية من خلال بيان مركزيتها في الخطاب الأخلاقي القرآني كل ذلك من أجل بيان الرؤية القرآنية لمفهوم الثقة، وكذا بيان ارتباطها بالعديد من المفاهيم القيمية المركزية الأخرى، مثل: الإيمان والأمانة والشورى والخشية واليقظة، ومن خلال التضاد المفهومي أعطت دراساتها الدلالية لكلمة الخيانة جملة من المفاهيم الدلالية التي تتضاد في الكثير من صورها مع الثقة من باب أن المتصف بالخيانة وما يدور في فلكها من مفاهيم إنما هو مفتقر في الحقيقة للثقة بالله عز وجل، وأن هذا الافتقار له تمظهراته في الأخلاق الدينية والاجتماعية على حد سواء.

[1] - Nora S. Eggen, Conceptions of Trust in the Qur'an, p74,75.

ومن أجل ربط كل ذلك بالواقع المعاصر عقدت الباحثة جملة من المقارنات بين مفهوم الثقة في الخطاب المعاصر والخطاب القرآني من أجل بيان الرؤية القرآنية، إذ إن مفهوم الثقة في الخطاب المعاصر تشوش عليه فكرة الجدارة بالثقة، في الوقت الذي يقارب فيه القرآن الكريم المسألة بطريقة واضحة، فالجدير بالثقة المطلقة هو الله عز وجل، في حين تخضع الثقة في البشر للعوامل الظرفية، ولكن من الملاحظ اشتغالها على قطاع واسع من المفاهيم ما جعل تحليلها سريعا في بعض جزئياته، إذ لو تم التركيز على مفهوم واحد مثل مفهوم التوكل أو الأمانة لكان التحليل الدلالي أكثر قدرة على تحليل المفهومات القرآنية وربطها بالشبكة المفهومية للمصطلحات الأخلاقية، وذلك من أجل الوقوف على الرؤية الأخلاقية القرآنية للمفهوم الذي تستهدفه الدراسة.

2- القرآن الكريم ورؤية العالم (الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء):

تعد الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب الأقصى من أهم المؤسسات البحثية التي اهتمت بدراسات "إيزوتسو" الدلالية من حيث كونه منهجا حديثا لدراسة المفهومات القرآنية، أو من حيث المضمون والخلفية الفلسفية التي ينطلق منها "إيزوتسو" وهي "رؤية العالم"، ولقد بدأ هذا الاهتمام على شكل قراءات فردية لمنجز "إيزوتسو" من طرف بعض الباحثين المنتسبين إلى هذه الرابطة في إصدارات أخرى لذات المؤسسة؛ لا سيما أعمال الندوة العلمية الدولية السابقة التي كانت بعنوان "التأويل : سؤال المرجعية ومقتضيات السياق" سنة 2013م، ولكن هذا الأمر سرعان ما تحول إلى اهتمام عام تجسد في عقد أعمال الندوة العلمية الدولية خاصة لذلك بعنوان : "القرآن الكريم ورؤية العالم – مسارات التدبير والتفكير" سنة 2014 بالرباط، المملكة المغربية، وسنحاول الوقوف عند أهم جوانب الاستفادة من منجز "إيزوتسو" في أعمال هذه الندوة.

أ- الإطار النظري والمفاهيمي:

وقد ركّز هذا الجزء من الندوة على بيان أهم المنطلقات النظرية والتأسيسية التي تتأسس عليها الرؤية القرآنية للعالم، فقد قدّم "رضوان السيد" في ورقته عرضا للنظرة التواصلية والتأويلية للمنظومة القيمية في القرآن الكريم القائمة بالأساس على: الرحمة، والعدالة، والتعارف، والخير العام، ثم بيّن تمثّلات هذه القيم

في الفكر الإسلامي من خلال آراء وتوجهات الفرق الإسلامية، في مقابل ذلك يقدّم لنا "ناجي بن الحاج الطاهر" ملامح الرؤية القرآنية الكونية في أول ما نزل من الذكر الحكيم" انطلاقا من تحليل أوائل السور نزولا وهي: العلق، الليل، الضحى، الشمس، وذلك من أجل الوقوف على الخطوط الكبرى لرؤية القرآن الكريم للكون ودور الإنسان فيه، وقد بيّن إن خلق الإنسان إنما هو لغاية مرتبطة بالقضاء والقدر؛ ونجاحها إنما هو بقدر ارتباطها بالله عز وجل من خلال إتباع هدايات الرسل والكتب، والآيات والسور جاءت لبيان كل ذلك وإصلاح المفاهيم السائدة وردها إلى مراد القرآن الكريم، ويعرض "عبد الجليل هنوش" إطارا نظريا للرؤية القرآنية للعالم من خلال دراسة "الرؤية الآياتية" للقرآن الكريم على ضوء التحليل الدلالي لكلمة "آية"، والتي تعد المفهوم الأقوى في الدلالة على الرؤية القرآنية، إذ إن المسلم في حياته ينتقل من آية إلى أخرى، فعقله يعرج في آفاق الآيات وقلبه يهيم في عوالمها وروحه تسبح في ملكوتها، ليركّز "عبد الله هيتوت" على الرؤية الكونية الحضارية في القرآن الكريم" من خلال مفاهيم ومبادئ تؤكّد أن قوام النظرية الكونية الحضارية تنبعث من القرآن على اعتبار أنه المرجع الأصل، وإن هذه الرؤية هي التي تحدد مكانة الإنسان في الوجود وعلاقته بالموجودات، وقوام ذلك كله على التوحيد والاستخلاف لإقامة العمران وتهذيب الإنسان، ليختم هذا الفصل ببحث "معز السالمي" عن الرؤية المعرفية القرآنية عند محمد إقبال الذي جمع فيه بين الفلسفة والدين داعيا إلى تأويلية قرآنية جديدة[1]. وقد سعى كل باحث إلى مقاربة الإطار النظري للرؤية القرآنية، وذلك من خلال اتخاذ المدخل الذي يراه مناسبا لدراسة هذه الرؤية، فمن الباحثين من اختار المنظومة القيمية، ومنهم من اختار التركيز على أول ما نزل على اعتبار أنه يقدم قضايا تأسيسية لما بعده، ومنهم من اختار لفظ الآية كونها إطلاقا قرآنيا له دلالاته المهمة في بيان الرؤية القرآنية، ومنهم من اختار الرؤية الحضارية على اعتبار أن القرآن الكريم هو من أعطى بعدا حضاريا لهذه الأمة من خلال رؤيته الشمولية التي انتشرت بعد ذلك لإقامة واجب الاستخلاف في العمران وتهذيب الإنسان.

[1] – الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية (القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التدبير والتفكير)، سلسلة الندوات العلمية، رقم : 7، يونيو 2014م، ط2، (الرباط، المملكة المغربية، منشورات دار الأمان، 2019م)، ص 21 – 138

ب– الرؤية القرآنية بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود:

وفي هذا المحور يقدّم "عبد الله السيد ولد أباه" ورقته عن التأويلية القرآنية وإشكالاتها المنهجية من خلال إعطاء حصيلة أولية للجهود التأويلية في دوائرها الثلاثة: التأويلية القرآنية الغربية، والتأويلية الإسلامية التجديدية، والتأويلية النقدية الحداثية، ودراسة الرؤية التأويلية للقرآن الكريم وفق وجهة نظر أصحابها، لتتحدث بعد ذلك "هبة رؤوف عزت" عن التمدن والعالم : جدل الفطرة الإنسانية، وذلك ببيان المنطلق القرآني لهذه الفطرة المؤسسة بعد ذلك للرؤية القرآنية للتمدن بناء على الفضائل الإسلامية، بخلاف التمدن المعاصر الذي لا يعتمد في بنائه على الفضيلة، ويخصص عبد "الصمد غازي" حديثه عن الرؤية الصوفية للوجود واستمدادها القرآني من خلال إنها ترتكز على سعة الرؤية الكلية للقرآن الكريم التي يقر الصوفية التزامهم بها، ويقارن هذه الرؤية القرآنية بالرؤى الوجودية التي قدمها أعلام الفكر الصوفي، ويقدم "عبد السلام طويل" مقاربة جامعة بين نظرية المعرفة ورؤى العالم، وذلك من أجل معرفة الرؤية الكلية بين الفلسفة والدين، وينطلق من كون كل نظرية في المعرفة تعبّر عن رؤية مخصوصة للعالم، ويعتمد بالأساس المقاربة المعرفية التي تبناها الجابري عند تقسيم العقل العربي إلى بيان وعرفان وبرهان[1]، وخصص مجال الحديث في الرؤية البيانية للعالم في العقل العربي وفق تصور البيانيين بناء على مبدأين أساسيين هما الانفصال والتجويز[2].

ويلاحظ في الأبحاث المعروضة في هذا المحور التركيز على بيان الرؤية القرآنية في قضايا متعلقة بالمعرفة والوجود، وهذا في مقابل الرؤية الفلسفية التي تشترك مع الدين في ذات الاهتمام، وقد كان السبق المعرفي للفلسفة المعاصرة في تأسيس الإطار النظري لرؤية العالم، ولكن تطبيقات هذه الرؤية سابقة لهذا التأسيس إذ لا يخلو دين أو فلسفة أو مذهب أخلاقي من رؤية خاصة للعالم، ولا شك إن للقرآن الكريم رؤيته في مبحثي المعرفة والوجود على حد سواء، وقد حاول الباحثون في هذه الندوة عرض هذه الرؤية وبيان شمولها وتجاوزها لغيرها من رؤى العالم الأخرى.

[1] – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ط9، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م)، ص5.

[2] – الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية (القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التدبير والتفكير)، ص 141 – 209.

جـ- البعد الوظيفي للرؤية القرآنية للعالم:

من المعلوم أن قيمة الرؤية القرآنية للعالم لا يمكن معرفة أهميتها إلا من خلال دراسة كيفية توظيفها في البيئة الحضارية الإسلامية، ولذلك كان اشتغال الورقة البحثية الأولى في هذا المحور من "محمد الحسن بريمة إبراهيم" على أهمية الإعمال الوظيفي للرؤية القرآنية في الإطار المعرفي الإسلامي، بالإضافة إلى بيان أهم القضايا التي تنبني عليها هذه الرؤية والتي تعود في أصلها وجوهرها إلى مبدأ التوحيد بناء على خطة الخلق العامة بمتغيراتها السبعة وهي: الإيمان، المتاع الدنيوي، النفس، العلم، الهوى، المال، البنون، وفي ذات السياق قدمت "رشيدة زغواني" دراسة في البعد الوظيفي للرؤية القرآنية للعالم تتعلق بالمعمار المنظومي لهذه الرؤية في القرآن الكريم، والتي لا تفصل بين الإنسان والكون من خلال علاقة التلازم بين صريح المعقول وصحيح المنقول تحقيقا للانسجام في الرؤية العمرانية القرآنية، ويظهر ذلك في علاقة العمران بالأمة، وعلاقة الأرض بالعمران، وفقا للأمن الفكري الذي يعد ضابطا للاستقامة المعرفية، ومنذ البداية الأولى كانت الرؤية العمرانية في القرآن تحفيزية للإنسان من أجل المسارعة إلى الخير والصلاح، ومن أجل بيان ارتباط السنن الكونية بالرؤية القرآنية للعالم تقدم الباحثة "كلثومة دخوش" تأملات في علاقة البقاء بالصلاح والمعرفة ضمن السنن الكونية في القرآن الكريم، وتقدم على ضوء هذه العلاقة الرؤية القرآنية في الموضوع بناء على كون المعرفة الحقة التي تجمع بين العلم والعمل والصلاح والإصلاح، وهي التي تضمن البقاء وتحقيق شهادة الحضارة الإسلامية على الناس، وذلك بتجاوز مرحلة الاستفتاح إلى مرحلة الانفتاح المنضبط بضوابط الشرع، لتقدم بعد ذلك الباحثة "أسماء المرابط" تصورا لموضوع النساء وفقا للرؤية القرآنية وذلك من خلال إعادة قراءة الموضوع ضمن الآيات القرآنية على أساس كونها رسالة أخلاقية عالمية تحمل مبادئ كونية كالحرية وإقامة العدل واحترام التنوع والمساواة الإنسانية، ويوظف الباحث "إسماعيل الحسيني" رؤية العالم في موضوع الاختلاف والتمايز في القرآن الكريم، محددا أهم مجالات الاختلاف في القرآن الكريم وهي: الفروق الكونية، والزمنية، واللسانية، والتشريعية، والفعلية، والعقدية، والعلمية، والجنسية، في مقابل مفهوم التمايز الذي لابد من إعماله في قضايا الاختلاف.[1]

[1] - الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية (القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التدبير والتفكير)، ص213- 297.

وفي هذا المحور تم التركيز على البعد الوظيفي للرؤية القرآنية للعالم من خلال جملة من القضايا المهمة التي تظهر قيمة إعمال وتوظيف هذه الرؤية مثل قضية العمران والمرأة والسنن الكونية والاختلاف، مما يفتح مجال النظر والبحث في قضايا وظيفية أخرى وفق نفس التصور ضمن القرآن الكريم، كل ذلك من أجل استخلاص الرؤية القرآنية في قضية معينة.

د- بلورة الرؤية الكلية انطلاقا من القرآن الكريم:

وارتكزت الأبحاث على كيفية صياغة رؤية كلية في موضوع معين بالاستناد إلى الرؤية القرآنية للعالم، وفي سبيل ذلك قدّم الباحث "عبد السلام محمد الأحمر" دراسة عن "استخلاف الإنسان في الأرض: نحو رؤية قرآنية كلية" على اعتبار أن فكرة الاستخلاف تملك من المقومات ما يؤهلها لتكون المحور الأساس في بناء رؤية قرآنية كلية للوجود البشري والكوني من خلال ارتباطه بالأمانة والمسؤولية والوحي والفطرة والعقل في محاولة لطرح رؤية استخلافية كلية، ليختم "محمد إقبال عروي" الدراسة بموضوع "موقعية الجمال في الرؤية المعرفية للقرآن الكريم" من خلال دراسة أبعاد الجمال في القرآن الكريم وهي: اللغة ، المضمون، التوجيهات، إذ بيّن القرآن الكريم ما يقدح في الفطرة الإنسانية ويشوه صورتها، ليرتكز بعد ذلك على نموذج جمالي من القصص القرآني في قصة سليمان عليه السلام،

ومن أجل إعطاء حوصلة عامة للرؤية القرآنية تقدم الباحثة "نعيمة لبداوي" بحثا عن المفاهيم القرآنية ورؤية العالم تناولت فيه أبعاد هذه الرؤية والمتمثلة في: الله، الكون، الإنسان، كما حددت المفاهيم المؤطرة لرؤية العالم وهي: الخالق – الخلق- التسخير والاستخلاف – التعارف والتدافع – التصديق والهيمنة[1]، ومن الواضح أن استخلاص رؤية شمولية في القرآن الكريم تختلف حسب الفرضيات التي ينطلق منها كل باحث، ولكنها تشترك في إمكانية بلورة رؤية شمولية لمواضيع وقضايا شتى بالاستناد إلى فكرة مركزية محددة لهذه الرؤية تستنبط من خلال دراسة آي القرآن الكريم.

[1] – الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية (القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التدبير والتفكير)، ص299- 360.

يظهر من خلال عرضنا لأعمال هذه الندوة لمنجز "إيزوتسو" كان بمثابة الملهم الذي لفت اهتمام الباحثين إلى هذه الموضوعات، ورغم غياب تفاصيل المنهج الذي خطّه في دراساته إلا أن حضور فكرة "الرؤية القرآنية للعالم" وفق التصور الذي طرحه أمر واضح للعيان في أعمال هذه الندوة، وهذا ما نجده تصريحا أو تلميحا في كل الأبحاث المقدّمة على تباين في مستوى حضور هذا المنجز، إذ يعد "إيزوتسو" من أوائل من نقل هذه الفكرة من فضائها الفلسفي إلى فضاء الدرس القرآني الحديث.

رغم أن التأليف الجماعي لا يمكن أن يجتمع على تصور واحد ، إلا أن أعمال هذه الندوة تعد نموذجا للاستفادة المعرفية من منجز "إيزوتسو"، ولكن ذلك لم يصادر حق هؤلاء الباحثين في الاختلاف مع "إيزوتسو" في بعض ما طرحه عن الرؤية القرآنية للعالم كخلفية معرفية، مما يدل على أن استصلاح منجز "إيزوتسو" لا يقف عند حدود المنهج بل يتعدى إلى الاستصلاح المعرفي من خلال الاستيعاب والتجاوز، والذي يهدف إلى صياغة رؤية قرآنية للعالم تنسجم مع التصور الإسلامي، مراعية في ذلك خصوصية القرآن الكريم ومقاصد التنزيل، وتبين من جهة أخرى عالمية القرآن الكريم وشمول رؤيته الكونية واللتين هما خاصيتان للشريعة الإسلامية التي نعتبر كمسلمين أن القرآن هو أهم أسرار تفردها وتميّزها.

3- سلسلة المفهومات القرآنية لعبد الرحمن حللي:

لقد سبقت الإشارة إلى صنيع الباحث السوري "عبد الرحمن حللي" في التعريف بمنجز "إيزوتسو" في الدرس القرآني العربي من خلال عرض منهجه والتعريف به، والجدير بالذكر إن هذا الاهتمام تطور بعد ذلك إلى إعمال لهذا المنجز من خلال جملة من الدراسات التطبيقية على مفهومات قرآنية، وقد تجلى ذلك من خلال "سلسلة المفهومات القرآنية" الصادرة عن دار الملتقى سنة 2011م، والتي طبّق من خلالها منهجية "إيزوتسو" على مجموعة من المفهومات القرآنية التي اعتبرها جديرة بالاهتمام، ولكنه لم يقتصر في منهجيا على منجز "إيزوتسو"، بل استعان بما رآه يحقق الغرض والمراد من مقاربات تفسيرية معاصرة والتي حاولت أن تقدم جديدا في كيفية التعامل مع القرآن الكريم فهما وتفسيرا، والتي اتخذت من دراسة المفردة القرآنية مجالا للدراسة، ومن ذلك دراسات التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية، الوحدة

البنائية في القرآن المجيد، بالإضافة إلى الدراسات التي تعنى بالمفردة القرآنية بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني[1].

وقد بدأ سلسلته بدراسة تأسيسية بعنوان "المدخل إلى المفهومات القرآنية" عرّف من خلالها القارئ بمقاربته والتي يلخصها لنا قائلا: "وسنتناول هذه المفردات وفق ما كنا اتبعناه من منهج، وأوضحناه في المدخل لدراسة المفهومات القرآنية، وذلك بالبدء بالإطار اللغوي للمفردة ثم الانتقال إلى الاستعمال الاصطلاحي لها، ثم عرض المفردة من خلال الاستعمال القرآني مصنفةً حسب ما توحي به الآيات مع الرجوع إلى ما في التفاسير حولها، ومن ثم محاولة الكشف عن الرابط بين جذر الكلمة وبين مختلف السياقات في بنية النص القرآني، ثم نحاول الربط بينها جميعا"[2]، وسنعرض لجملة من النماذج التطبيقية من المفهومات القرآنية التي طبّق عليها حللي منهجيته.

أ- القراءة والتلاوة والتدبر والتنزيل:

تمثّل هذه الكلمات الأربع في نظر "حللي" مستويات منهجية للتعامل مع القرآن الكريم " وليست مفردات لمسمى واحد كما هو شائع من خلال استعمالها، ومن خلال تحليل المعنى اللغوي والاستعمالات القرآنية يبيّن إنها ليست من قبيل المترادفات كما تعامل معها المفسرون، وإن كان هذا القول بعدّها من المترادفات يعد زعما متعجلا[3]، وأن الفروق بينها ليست شكلية فحسب، فهي تعبّر عن مستويات للتعامل مع النص القرآني؛ ويكشف كل مستوى عن جانب من معاني النص ضمن المحور

[1]- عبد الرحمن حللي، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص54- 58.

[2]- عبد الرحمن حللي، القراءة والتلاوة والتدبر (المستويات المهنجية للتعامل مع القرآن)، ط1، (حلب، سوريا،دار الملتقى، 2011م)، ص6.

[3]- ويدل على ذلك العديد من النصوص في كتب التفسير قديما وحديثا، من ذلك ما جاء في تفسير الماوردي حين يقول: "والفرق بين التلاوة والمتلو، والقراءة والمقروء أن التلاوة والقراءة للمرة الأولى ، والمتلو والمقروء للثانية وما بعدها ، ذكره علي بن عيسى ، والذي أراه من الفرق بينهما أن التلاوة والقراءة يتناول اللفظ، والمتلو والمقروء يتناول الملفوظ" (أُنظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.س)، ج2، ص185. وذلك ما جاء في تفسير التحرير والتنوير: "والتلاوة اسم لحكاية كلام لإرادة تبليغه بلفظة وهي كالقراءة إلا أن القراءة تختص بحكاية كلام مكتوب" (أُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص46).

الذي تدور حوله وهو القرآن الكريم، إذ يتحدد معنى القراءة بكونها جمعا للحروف والكلمات وهي أجزاء القرآن، في حين تدل التلاوة على تتابع هذه الحروف والكلمات، والترتيل هو إظهار الجمال في أجزاء القرآن وتفاصيله، والتدبر هو استخلاص الروابط والعلاقات بين أجزاء النص من أجل اكتشاف وحدته، ودلالة معنى القراءة على الجمع يشير إلى القوة؛ وتدل التلاوة على التتابع في حين يدل الترتيل على الاتساق في الانتظام وهو معبر عن الجمال، ويمثل التدبر خلاصة ما تكشف عنه العلاقات في النص من معان تدل على إحكامه، وكل هذه المعاني معبرة عن صفات للقرآن الكريم[1]، ويلاحظ أن عمل "حللي" ارتكز بالأساس على بيان الفروق الدلالية بين المفردات القرآنية التي تمت دراستها، ثم البحث عن إطار جامع لهذه المصطلحات التي اعتبر بأنها تمظهرات لجملة من الصفات التي يتميز بها القرآن الكريم.

لكن "حللي" لم يبيّن لنا كيفية إعمال هذه المستويات المنهجية من أجل تحقيق تعامل أمثل مع آيات القرآن الكريم كما يفهم من العنوان الثانوي للدراسة وهو "مستويات منهجية للتعامل مع القرآن الكريم" وهو ما قد يعزز دون شك من قيمة الدراسة وجدواها دون التقليل من شأن ما قدمه في بحثه، إذ يعد أرضية مهمة في سبيل فهم مستويات قراءة في القرآن الكريم.

ب- الدين والملة والشرعة والحنيفية:

في هذه الدراسة يقدم "حللي " تحليلا لجملة من المفاهيم العقدية المركزية التي تمكّن من تصوّر مضمون رسالة الله عز وجل كما جاء بها الرسل، وتشترك المفهومات الأربعة في دلالتها على البعد الغيبي والأبعاد الثابتة والمتغيرة، وكذا كيفية تعامل الناس مع الدين اعتقادا وتمثّلا وسلوكا وأخلاقا، فالدين هو ما توالى الأنبياء على تأكيده وتوضيحه، وكان المثال المتجسد للدين هو الملة في نموذج إبراهيم الذي ارتبط مصطلح الملة به، وتركت بعد ذلك الشرعة موضع تفاوت وتغيّر حسب المنهاج الذي وضع لتجليها واكتشافها، ولما كانت الملة الإبراهيمية موضع تنازع بين الكتابيين وغيرهم فإن مصطلح الحنيفية جاء ليبين كيفية تمثّل هذه الملة من خلال المنهج الذي يرجع إلى فطرة الإنسان ويبتعد عن الانحراف، فالأنبياء جاءوا بدين وملة وشرعة، دين يجمعهم وملة يتجسد فيها هذا الدين ونموذجها إبراهيم عليه السلام،

[1] – عبد الرحمن حللي، القراءة والتلاوة والتدبر (المستويات المهنجية للتعامل مع القرآن)، ص37 – 39.

وشرعة جذورها مشتركة وتجلياتها متغيرة حسب الزمان والمكان، وهذه المفاهيم الثلاثة لا يستقيم اعتناقها إلا وفق المنهج الحنيفي[1]، وإذا كان حللي في الدراسة السابقة قد ركّز بالأساس على الفروق الدلالية فإنه في هذه الدراسة ركّز على علاقة العموم والخصوص المطلق بين المصطلحات الأربع، إذ يمثّل الدين دائرة كبرى تتضمن داخلها دائرة وسطى وهي الملة والمتضمنة بدورها دائرة صغرى وهي الشرعة، في حين تمثّل الحنيفية دائرة أخرى ضمن مفهوم الملة لتمييزها عن المفاهيم الخاطئة والممارسات المخالفة لحقيقتها وجوهرها.

جـ – الأسماء والكلمات والكتاب:

يقدم "حللي" تحليلا مفهوميا للمفهومات الثلاثة وهي: الأسماء التي علّمها آدم، والكلمات التي تلقاها من ربه، والكتاب الذي يحمل دلالات مثيرة للاهتمام من خلال الاستعمال القرآني له، وفي محاولة لدراسة تجليات هذه المفهومات في القرآن الكريم واستخلاص نتائج تساهم في الكشف عن إحكام بنية النص القرآني وتفصيل آياته، وكذا من خلال الربط بين المعاني اللغوية والسياقات القرآنية التي جاءت فيها المصطلحات الثلاث يبيّن أن كتاب الله هو الاجتماع المنتظم لمفردات هذا الكون، ويقابله اجتماع كلمات الله القرآنية التي تتميّز بالإحكام والتفصيل، فكلمات الله التكوينية تجتمع لتشكل كتاب الله الكوني، وكلمات الله الشرعية يشكّل مجموعها كتاب الله المنزل، وتتم قراءة الكلمات من خلال الأسماء التي تدل على ملكة التعلم والمعرفة، والتي من خلالها يتواصل مع الوحي والتعاليم الإلهية بجزئياتها التي هي الكلمات التشريعية، أو كلياتها المتمثلة في الكتاب المنزل، كما يتواصل مع مخلوقات الله من خلال كلمات الله التكوينية ومع نظام الوجود من خلال كتاب الله المسطور[2]، وفي هذه الدراسة يركّز "حللي" على جملة من علاقات التداخل الدلالي بين المفهومات الثلاثة التي تلتقي في جملة من النقاط تكشف لنا أسرار الاستعمال القرآني لكل لفظ في سياقه القرآني.

[1] – عبد الرحمن حللي، الدين والملة والشرعة والحنيفية، ط1، (حلب، سوريا،دار الملتقى، 2011م)،ص50 – 52.
[2] – عبد الرحمن حللي، المرجع نفسه، ص 83، 84.

د- النبوة والرسالة:

يقدم "حللي" في هذه الدراسة تحليلا لمفهومي النبوة والرسالة نظرا لمركزيتهما في الدراسات التي تتناول قضاياهما خاصة في مجال عقيدة النبوات، وفي الشق الأول من الدراسة يتناول حللي مفهوم النبوة في اللغة مع بيان دلالتهما في الفكر الديني والفلسفي، ليخصص الجزء الثاني للدراسة البنيوية لهما انطلاقا من النص القرآني، وإذا كانت دلالة النبوة والرسالة في الفكر الديني والفلسفي قد أخذت طابعا جدليا فإنها في بنية القرآن الكريم اتسمت بالدقة والوضوح، إذ تشير السياقات القرآنية للفظ النبي إلى تمحورها حول المقام الخاص المتعلق بشخص النبي (صلى الله عليه وسلم)، في حين تشير السياقات المتعلقة بلفظ الرسول إلى ارتباطها بعلاقة الرسول بقومه وبيان مضمون الرسالة وواجب الأقوام تجاهها، فالنبوة هي تعبير عن علاقة عمودية بين الله ومتلقي الوحي، أما الرسالة فهي تعبير عن علاقة أفقية بين متلقي الوحي ومن أرسل إليهم[1]، وقيمة هذا العمل تكمن في الكيفية التي نقل بها الباحث القضية من الجدل الكلامي والفلسفي الدائر حول المفهومين إلى الدلالة القرآنية، وذلك من خلال توظيف آلية الإحصاء ودراسة معطياته من أجل تحديد دلالة استعمال المصطلح في سياقاته القرآنية بغية ضبط مفهوم كل من المصطلحين بناء على محددات الاستعمال القرآني لهما.

هـ- مفهوم البر والمنظومة الأخلاقية القرآنية: البنية والسياق:

صدرت هذه الدراسة في مقال مستقل ضمن "مجلة الأخلاق الإسلامية " بجامعة بريل سنة 2017م، ومن خلال تحليل "حللي" لمفهوم البر في المنظومة القرآنية يبين ابتداء إهمال "إيزوتسو" لهذا المفهوم المركزي، وفي سبيل ذلك يقدم دراسة تاريخية لغوية للمصطلح في البيئة الجاهلية والكتابية، وانطلاقا من دراسة المصطلح في البيئة المكية والمدنية بالاستناد إلى أقوال المفسرين، ويحاول أن يقدم إعادة بناء جديدة للمفهوم ويمكن تلخيص أهم النقاط المتعلقة بذلك فيما يلي:

[1] - عبد الرحمن حللي، النبوة والرسالة، ط1، (حلب، سوريا،دار الملتقى، 2011م)، ص 69- 71.

– يعد البر مفهوما مركزيا بخلاف ما ذهب إليه "إيزوتسو" حين اعتبر إنه مفهوم ملتبس وغير مركزي، فالقرآن الكريم وظّف مفهوم البر في استعادة المفهوم الكوني لرسالة الأنبياء دون استثناء، وهو كذلك لا يستثني أحدا في محور المعاملة مع الخلق.

– مفهوم البر عنوان مهم في حقل المفهومات الأخلاقية الدينية القرآنية، وقد وقع خلط بين دلالة الكلمة مع كلمات أخرى مثل الطاعة والتقوى.

– إن دراسة البر دراسة مفهومية إلى جانب غيره من المفهومات من شأنها أن تصحح النظر في الجانب التشريعي في القرآن الكريم والذي اصطبغ بمنظور فقهي حرفي من خلال التعامل مع الآيات القرآنية كمواد قانونية ؛ مما أفقد الأحكام المستنبطة من الآيات روحها ومقاصدها.

– إمكانية أن تجد المفهومات القرآنية ما يقابلها في السنة النبوية، والتي تتكامل من أجل إيضاح الرؤية القرآنية، وأحاديث البر نموذج صالح لهذا التكامل وهي جديرة ببحث مستقلة يستكمل مقاصد هذه الدراسة.

يظهر من خلال هذا العرض أن دراسات "حللي" التطبيقية التي اتخذت من دراسات "إيزوتسو" مرجعية منهجية لها لا تتوقف عند حدود التوظيف الحرفي للمنهج، بل تمثّل استئنافا معرفيا جديدا يستفيد من الدراسة الدلالية التي قدّمها "إيزوتسو"، ولكنها في ذات الوقت تتسم بالانفتاح على المناهج الإسلامية الأصيلة في تفسير القرآن الكريم قديما وحديثا، وهذا من أجل تحقيق مطلب التجديد في قراءة النص القرآني وتفسيره، فإذا كان "إيزوتسو" يرتكز تحليله على التضاد المفهومي من خلال عرض جملة من الثنائيات مثل الإيمان والكفر، والله والإنسان، والصالح والسيئ، فإن حللي يركز على علاقات دلالية أخرى من خلال إبراز أهم الفروق الدلالية المستفادة من السياقات القرآنية، كما يدخل في اعتباراته المعنى الأساسي الذي تبيّنه المعجمية العربية بشكل أساسي في تحليله مع عدم إغفال الدراسة التاريخية للمفهوم في البيئة الجاهلية حسب حاجة المفهوم إلى هذه الدراسة، كما يظهر في دراساته الاهتمام بالفروق الدلالية بين المفهومات القرآنية في القرآن المكي والمدني، وهو ما كان غائبا عن دراسات "إيزوتسو".

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق الدراسة الدلالية خارج الدرس القرآني:

إن توظيف "إيزوتسو" لدراسته الدلالية على مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي لفت اهتمام الباحثين إلى إمكانية توظيف هذا النوع من الدراسة على المفهومات غير القرآنية في مجالات معرفية أخرى، ولذلك اختار أن يجعل دراسته ضمن دائرة علم الكلام الإسلامي، ولعل هذا الأمر هو الذي جعل بعض الباحثين يعتمدون دراسة "إيزوتسو " في مجالات معرفية أخرى من الدراسات الإسلامية غير تلك التي يصطلح عليها بالدراسات القرآنية، وإن كان منطلق الدراسة في الغالب نابعا من دراسة المفهوم القرآني خارج سياقات قرآنية، وستقف هذه الدراسة عند بعض هذه النماذج لتتناول مدى إمكانية هذا التوظيف ومخرجاته المعرفية.

1- الدراسة الدلالية لمصطلح المحبة في الفكر الصوفي:

لعل اهتمام "إيزوتسو" بالتصوف الاسلامي من خلال دراساته غير القرآنية مثل دراسة التصوف والطاوية، وكذا الأبحاث التي قام بها حوله وبالذات في دراسة فلسفة الميرداماد ووصدر الدين الشيرازي؛ كانا باعثين مهمين على اهتمام الفكر الصوفي في العالم الإسلامي بدراسته الدلالية، إذ إن هذا الاهتمام تبعه توظيف على بعض المفاهيم التي يهتم بها الفكر الصوفي على وجه الخصوص، ومن ذلك الاهتمام بمصطلح المحبة، ويظهر ذلك من خلال دراستين للباحث المصري: "أحمد حسن أنور" حول ذات المفهوم وهو المحبة على اختلاف في نموذج الدراسة، فقد تناولت الدراسة الأولى سنة 2011م تحت عنوان: "علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي: دراسة دلالية لمصطلح المحبة عند الخركوشي[1]" ، وتتناول الدراسة الثانية ذات المصطلح تحت عنوان: "دراسة سيمانطيقية لمفهوم المحبة : ابن عطاء الله السكندري نموذجا" وقد نشرت سنة 2018م بمجلة التدوين التي الصادرة جامعة وهران بالجزائر.

[1]- عبد الملك الخركوشي: عبد الملك بن أبي عثمان النيسابوري (ت 147هـ) قال عنه الذهبي: الإمام القدوة شيخ الإسلام، له تفسير كبير وكتاب دلائل النبوة وكتاب الزهد (أنظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، د.ط، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، د.س)، ص256

يظهر الباحث منذ الوهلة الأولى اعترافه بسبق "إيزوتسو" وقيمة منجزه المعرفي في هذا المجال، ويبدأ الدراسة بمداخل نظرية تتعلق بعلم الدلالة عنده، ثم يبيّن عمله التحليلي من خلال النقاط التي يرتكز عليها في تحليله الدلالي من خلال دراسة المعنى الأساسي لكلمة المحبة، ودراسة مستويات المحبة عند كل من الخركوشي وابن عطاء الله السكندري كل في دراسة مستقلة، وكذا من خلال دراسة مشتقات هذه المادة اللغوية، ثم دراسة المعنى العلاقي عن طريق استخراج الكلمات المفتاحية المتعلقة بكل مستوى ودراستها[1]. وتتشابه الدراستان في العناوين والتبويب وطريقة الدراسة والعرض مع اختلاف في النموذج.

يخلص الباحث في نهاية الدراستين إلى نتائج متشابهة نسبيا إذ يرى إن مستويات المحبة عند كل من "الخركوشي" و"ابن عطاء الله السكندري" هي ثلاث مستويات : الأول : مرتبط بظاهر الشريعة ، والثاني يرتبط بعملية الترقي الاخلاقي، والثالث يرتبط بحالة العرفان الصوفي، وقد عدّ الدراسة الدلالية هي التي قدمت هذا الفهم للنص من خلال دراسة التطور الدلالي والحقول الدلالية والمعنى الأساسي والعلائقي.

وعلى أي حال فإن هذه الدراسة تعتبر نموذجا تطبيقيا لمنهجية "إيزوتسو" في الدراسة الدلالية خارج الدرس القرآني مع تحفظ على ذلك، ذلك إن الباحث لم يوظف منهج "إيزوتسو" بكل خطواته بقدر ما استعان بجملة من الآليات المنهجية التي وظفها "إيزوتسو" في دراسته القرآنية، إذ يغيب في دراسته جملة من الآليات المنهجية عند "إيزوتسو" مثل الكلمة المركز والتضاد المفهومي ودراسة البنية الثقافية المحددة لرؤية العالم، وإذا كان "مصطفى تاج الدين" يعيب على "إيزوتسو" أنه قعّد لآليات منهجية غابت بعد ذلك في تطبيقه الدلاليكما سبق بيانه، فإن الحال لا يختلف كثيرا في هذه الدراسة خاصة في ظل تشابه النتائج وتطابق التصور لمصطلح المحبة عند "الخركوشي" و"ابن عطاء الله السكندري" الذي لاحظناه في نتائج الدراسة.

[1]-أحمد حسن أنور حسن، دراسة سيمانطيقية لمفهوم المحبة (ابن عطاء الله السكندري نموذجا)، العدد 11،مجلة التدوين، جامعة وهران2، ص10 .

وانظر كذلك : أحمد حسن أنور حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي، بحث منشور على الشابكة، ص12.

2- الدراسة الدلالية لتطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي:

تعد هذه الدراسة التي أعدها الباحث "محمود محمد أحمد" محاولة جادة في سبيل تطبيق دراسة "إيزوتسو" الدلالية على المفهومات القرآنية التي جرى عليها العمل وشاعت في مجالات معرفية أخرى، ومصطلح مثل مصطلح الجهاد هو مصطلح قرآني بالأساس، ولكن دراسته امتدت لتشمل استعمالاته الفقهية والسلوكية والفكرية.

إن دراسة هذا المصطلح أخذت أبعادا عالمية خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، ومن خلال دراسة مفهوم الجهاد قدّم الباحث دراسة تطورية تاريخية منذ العصور الأولى للإسلام وصولا إلى التاريخ المعاصر، بدءا بمفهومه في نصوص القرآن والسنة ونصوص الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين، انتهاء عند المدارس الحديثة والمعاصرة حتى نهاية العقد الأول من الألفية الثانية للميلاد، من أجل فهم التطوّرات المفهومية للمصطلح ودلالاته من منظور الرؤية القرآنية في كل حقبة[1]، ورغم إن عنوان الدراسة يدل على أنها دراسة فكرية، إلا إن ذلك لا يعني أنها كانت بعيدة عن التأصيل الفقهي والأصولي، ذلك إن صاحبها قد اعتمد مسلك عرض الأقوال وتحليلها ومناقشتها، وكذا محاولة عزو هذه الأقوال إلى مصادرها الأصلية في كتب الفقه والأصول، والحديث، وعلم الكلام، ورواد المدارس الإصلاحية في العصر الحديث، كل ذلك حاول الباحث تقديمه للقارئ عن طريق الجمع بين التأصيل الفقهي والمنهجية المعاصرة في طرح القضايا التي تشغل الساحة الفكرية في العصر الحديث والمعاصر.

يبيّن "محمود محمد أحمد" منهج الدراسة منذ البداية، وينص صراحة على اعتماد منهج "إيزوتسو" في دراسة المفاهيم القرآنية وفهم تطوراتها وتفسير حركتها بين المنظومة الجاهلية والمنظومة القرآنية الجديدة، ولكنه يأخذ بعين الاعتبار التطويرات التي أدخلها "فضل الرحمن" عليها من أجل فهم تحولات مفهوم الجهاد في إطار منظور المنظومات التي سيدرسها، ليقوم بعد ذلك بتتبع فهم المصطلح وتحوّلاته لدى المفكرين المسلمين عبر العصور وهذا لا شك إنه يتطلّب منهجا مركبا من الاستقراء والتحليل والمقارنة

[1] – أحمد حسن أنور حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي، ص11.

التاريخية[1]، وهذه الاستراتيجيات التي أوردها الباحث حاضرة دون شك في منهجية "إيزوتسو"، وعلى هذا الأساس تكون منهجيتة هي المنهجية الأساس للدراسة، ولكن مع كونه يعتبرها مرجعية أساسية إلا أنه يأخذ بالحسبان الاحترازات والتعديلات التي قدمها "فضل الرحمن" عليها وقد سبقت الإشارة إلى أهمها، ويلاحظ إن الباحث حاول أن يطوّع هذه المنهجية بما يخدم موضوع الدراسة ويحقق الأهداف المرجوة منها، وهذا من خلال تبني مقاربة منهجية جديدة لموضوع الجهاد تختلف عن المقاربات الأخرى لذات الموضوع.

يبيّن بعد ذلك الباحث الأسباب التي جعلته يختار منهج "إيزوتسو" ويصفه إنه النظرية التفسيرية المعتمدة في دراسته، ويبيّن مدى مناسبة هذه النظرية لموضوع الدراسة من خلال جملة من المبررات نلخصها فيما يلي[2]:

– الدراسات التي تعتني بتحولات المفاهيم على مساحة زمنية واسعة من خلال دراسة ما طرأ عليها من تغيّرات تحتاج إلى نظرية تفسيرية تجعل الدراسة تمتاز بالتماسك والمنطقية، ولها القدرة على دراسة هذه التحولات في حقب تاريخية متعددة من خلال دراسة شبكة المفاهيم، ومن ثَم معرفة الكيفية التي يؤثّر التغيير الحاصل في مفهوم معين على المفاهيم المرتبطة به.

– تقدّم هذه النظرية التفسيرية محاولة لمعرفة كيف ولماذا تتحوّل هذه المفاهيم، إذ أنها تشتغل في العلاقة السببية والعلاقات المتبادلة والقواعد التي تنظّم التبادلات.

– تهتم نظرية "إيزوتسو" التفسيرية بموضوع الصلة بين اللغة والفكر والثقافة، وهذا ما يكشف أهمية اللغة في حياة البشر ودورها الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه من خلال إعادة تنظيم المفاهيم القديمة والمستحدثة في سبيل إدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقدة ومتداخلة، والتي تشكل بذلك نظاما مختلفا عن الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقا، مما يعطي فهما جديدا للعالم ودورا جديدا

[1] – أحمد حسن أنور حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي، ص 16.

[2] –محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد (دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث، 2015م)، ص23.

للإنسان، وبخصوص مصطلح الجهاد فالحاجة ماسة إلى دراسته على ضوء هذه المنهجية نظرا لما تمتلكه من المزايا قادرة على إعطاء تفسير لتحولاته الدلالية.

– اهتمام هذه المقاربة بدور البيئة والجانب الاجتماعي في تطوّر المفاهيم، فالكلمات لا تحافظ على معناها الأساسي بل تتلوّن بطابع يميّزها يأتي من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه، وبذلك يمكّننا التحليل الدلالي للجانب العلاقي من تقصي الوضع الثقافي العام للعصر والناس، وهو ما يعد تجليا عيانيا وبلورة لروح الثقافة، بالإضافة إلى المعرفة اللغوية المتخصصة بالكلمة التي يتم من خلالها معرفة المعنى الأساسي.

– تمكّن المباحث الدلالية التي تحدد دور الثقافة ورؤية العالم وأثر التاريخ في التحوّلات الدلالية وغيرها من الأدوات التحليلية من تقصّي الوضع الثقافي العام للعصر والناس، وكذا فهم تصوراتهم حول العالم الذي يعيشون فيه، وهذا مما يساعد الباحث في فهم وتفسير التطوّرات التي طرأت على مفهوم الجهاد عبر السيرورة التاريخية للفكر الإسلامي والتي كان تطوّرها على نحو تدريجي وغير مدرَكٍ في أغلب الحالات، وهذه الدراسة تسعى إلى إدراك هذا التحول من خلال هذه المقاربة التفسيرية المعتمدة.

يقدّم الباحث المعنى الأساسي للجهاد المتضمن للبذل والمشقة كمعنى مشترك للمادة اللغوية، وفي معناه العلاقي يربطه بالمفاهيم القرآنية الأخرى ضمن الحقل الدلالي القرآني، ومن بين هذه المفاهيم التي يرتبط بها : سبيل الله، الصراط المستقيم، التوحيد، سبيل الطاغوت، القتال، ويخلص إلى عدم إمكانية حمل الجهاد على القتال في كل السياقات القرآنية، وإن كان ذلك ممكنا في بعض الآيات فإنه يحتاج إلى قرينة مع أن الدلالة على المفهوم العام تبقى محتملة فيها، وفي مقابل ذلك غلب الاستعمال القتالي للجهاد في السنة النبوية والخلافة الراشدة في سبيل إعلاء كلمة التوحيد؛ ورد القوة المعادية التي تصد عن سبيل الله بالقتال والحزم عند التطبيق الميداني للجهاد[1]، وفي هذا الفصل يقدّم لنا الباحث نموذجا عن تطبيق منهج "إيزوتسو" الدلالي على الأحاديث النبوية، ولعل هذه الدراسة تعد من الدراسات التأسيسية التي يمكن أن يستخلص منها تصوّر أولي لكيفية تطبيق هذا المنهج في نصوص السنة النبوية.

[1] – محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد (دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص29– 46.

وفي عصور الاجتهاد بقي المفهوم القتالي للجهاد هو السائد مع ارتباط المصطلح بشبكة مفهومية من المصطلحات الجديدة مثل: قتال المصالح، قتال الكفار، دار الحرب ودار الإسلام، المستأمن، المعاهِد، الذمي، الحربي، المرتد، جهاد الدفاع وجهاد الطلب، ويعلل بقاء المفهوم القتالي للجهاد بكون مرحلة الجهاد الفقهي هي امتداد لمرحلة الصحابة من أجل إبلاغ الدعوة الإسلامية بالإضافة إلى امتداد رقعة الإسلام، وهو الأمر الذي تطلّب مَأْسَسَة الجهاد استجابة لمتطلّبات دولة الخلافة[1]، في الوقت الذي يربط فيه التصوّف الإسلامي مفهوم المجاهدة بالأعمال المخصوصة المقصود منها تزكية النفس مع بدايات ظهور حركة الزهد، والتي كانت رافضة للجهاد القتالي والصراع على السلطة باسم الجهاد، وقد ثارت ضد حياة الترف فكانت لها رؤية مغايرة للعالم؛ تحث الناس على أن ينشغلوا بجهاد آخر يساعدهم على هدفهم في العبور من الدنيا بسلام، والوصول إلى الآخرة بنفس زكية طاهرة من خلال فعل المجاهدة التي عدت بعد ذلك عندهم الجهاد الأكبر[2]، ولكن الباحث إذ يحكم بقصور النظرة الفقهية للجهاد فإنه يغفل عن جانب مهم في المسألة؛ وهو أن طبيعة مجال الاهتمام الفقهي هو الذي جعله يقتصر على هذه الدلالة للجهاد وهي دلالة القتال، وهذا نظرا لارتباطها بالحقوق والمظالم وبيان حدود الجهاد المشروع الذي يميّزه عن قتل النفس بغير حق، وفي المقابل من ذلك فإن اهتمام علم التصوف بالسلوك هو الذي جعل الدلالة السائدة في الدراسات الصوفية ترتبط بالأساس بالمجاهدة في مجال السلوك البشري.

ينتقل بعد ذلك الباحث إلى مفهوم الجهاد في فكر النهضة والإصلاح الديني منذ الفترة الاستعمارية وصولا إلى قيام الدول الوطنية في البلدان الإسلامية، من خلال دراسة الاتجاهات الواردة في فهم الجهاد والتي تشترك في فهمه منفصلا عن القتال وبعيدا عن العنف وشهر السلاح الذي كان مستقرا عند الفقهاء، وارتبط مع مفاهيم أخرى مثل: الإصلاح، والتنمية، والتربية والتعليم، والنهضة والتقدم، والولاء للحكومة، والتعايش السلمي، ونبذ العنف وما إلى ذلك[3]، ومع أصحاب الفكر التجديدي الذين يمثّلون امتدادا للفكر الإصلاحي ارتبط مفهوم الجهاد عندهم بالدعوة، وجعلوا منها أصلا لمشروعية الجهاد

[1] – محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد (دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص49 – 67.

[2] – محمود محمد أحمد، المرجع نفسه، 70 – 83.

[3] – محمود محمد أحمد، المرجع نفسه، ص 103.

بالإضافة إلى سبق العدوان ولجأوا إلى التأصيل الفقهي في كل ذلك، ومع الحركات الإسلامية تطور مفهوم الجهاد في فكر الحركة الإسلامية ليجعل وسيلة للقضاء على الأنظمة الفاسدة، وليتطوّر بعد ذلك مع الفكر الحركي المسلّح من جهاد الأنظمة المحلية إلى الجهاد العالمي الذي مال إلى الجهاد المسلح لسيادة القيم والمبادئ غير الإسلامية، والتي حوّلت المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات كافرة في نظرهم، ولكن سرعان ما خضع هذا افكر لمراجعات فكرية عن طريق تصحيح المفاهيم والتصورات خاصة بعد فشل هذا النوع من الجهاد في تغيير الأنظمة بالقوة، ساعد في ذلك التطور العميق في تفكير القادة نتيجة القراءة وعزلة السجون مما أثمر تغييرا تدريجيا في تفكيرهم، ليصل بعد ذلك مصطلح الجهاد إلى مرحلة ما يسمى الجهاد العالمي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م حيث تمت عولمة الجهاد، وخطاب منظري هذا النوع من الجهاد لم يخرج عما كان عليه في فترات سابقة فيما عدا إنه يستهدف قوى الشر العالمية على حد زعم منظريه[1]، وتتوقف الدراسة عند هذا الحد باعتباره ذروة التطوّر الدلالي لهذا المصطلح والتي استرعت انتباه العالم برمته بما في ذلك العالم العربي والإسلامي.

لقد تميّز هذا الكتاب بجودة العرض وتنوع المصادر وحسن توظيف منهج "إيزوتسو" الدلالي، ولكن حساسية القضية التي تناولها ألقت بظلالها على الدراسة وتجلت من خلال اللغة الحذرة والمتحفظة التي كتب بها الكتاب والتي مالت في بعض الأحيان إلى النزعة الاعتذارية، ومن الواضح إن غرض من هذه النزعة هو رفع تهمة التطرف والإرهاب عن الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ولكن ما يهمنا في هذا الصدد هو إعطاء حكم عام على تطبيق منهج "إيزوتسو" الدلالي في الدراسة، ويلاحظ من خلال التأمل في صنيع المؤلف أن التزام المنهج بدا بشكل جلي في الفصول الأولى من الدراسة، ولكن هذا الأمر أخذ بالتناقص تدريجيا في الفصول الأخيرة، إذ غلب العرض التاريخي على الدراسة، كما يلاحظ أيضا إن اتساع المجال الزمني للدراسة من خلال استهداف تطور مفهوم الجهاد في حقب زمنية متطاولة جعل من تحديد دلالة المصطلح بشكل دقيق أمرا في غاية الصعوبة، خاصة في ظل وجود فجوات وحقب تاريخية لم ترصد الدراسة تطور مفهوم الجهاد فيها على وجه التحديد، كما إن اعتماد على التحقيب في تناول

[1] –محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد (دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص105 – 195.

المصطلح يجعل ضبط هذا التطوّر أمرا في غاية الصعوبة، لأنه من الصعب الحكم على تصوّر بعينه أنه هو التصور السائد في تلك الفترة بعينها؛ خاصة في ظل وجود تصوّرات عديدة للمصطلح في كل حقبة زمنية، وتبقى قضية سيادة تصور أو مفهوم للمصطلح على بقية التصورات والمفاهيم مسألة نسبية في حد ذاتها.

وعلى كل حال فإن هذه الدراسة تبقى محاولة جادة في سبيل تطبيق تحليل "إيزوتسو" الدلالي على مفاهيم ومصطلحات خارج الاستعمال القرآني وإن كانت في واقع الأمر قد انطلقت من هذا الاستعمال في بداية الدراسة، ولكنها وسعت مجال دراستها لتشمل مجالا أرحب وأوسع وهو الفكر الإسلامي على اختلاف توجهاته ومدارسه قديما وحديثا؛ بلغة تجمع بين محاولة التأصيل المعرفي وطرح معاصر الذي ينسجم مع الإشكاليات المعاصرة التي تحاول الدراسة الإجابة عنها.

لقد تقدّم لنا فيما سبق جملة النقاشات التي أثيرت حول منجز "إيزوتسو"، والتي أعطت زوايا نظر متعددة حول منهجه تساهم دون شك في التعامل الصحيح مع هذا المنجز على مستوى الفهم والممارسة، فمواقف الإشادة تقدم تصورا مهما عن القيمة المعرفية لمنهج التحليل الدلالي الذي قدمه، مراعين في ذلك أهمية هذا النوع من الدراسة في الوصول إلى فهم عميق للمفهومات القرآنية، فيما تبيّن لنا مواقف الانتقاص والتحذير جوانب القصور في هذا المنهج ، إذ يساهم كل ذلك النقد في عملية تقويم المنهج وتطويعه خدمة للقرآن الكريم وفهم معانيه، مع ضرورة تجنب بعض صور التحامل على هذا المنهج والتسرع في الحكم عليه بمجردك ونه صادر من خارج النسق المعرفي أو إنه يعتمد على آليات منهجية غربية عن التصور الإسلامي، كما تفتح الدراسات التطبيقية على ضوء هذا المنهج مجال النظر إلى إمكانية تطبيقه على مفاهيم قرآنية وغير قرآنية، واستثمار هذه الآليات في عملية ضبط المفاهيم والمصطلحات سواء كان ذلك في مجال الدراسات القرآنية أم غيرها.

الخاتـــمة

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تتحقق المقاصد والغايات، أما بعد:

في ختام هذا البحث لا بد أن نقف عند أهم النتائج المتوصل إليها من خلال جمع ما تناثر من مخرجات معرفية، واستحضار ما تفرق في فصوله ومباحثه من نتائج جزئية، نضعها بين يدي القارئ من خلال النقاط التالية:

1- إن خاصية تراكم الثقافات التي طبعت الجو الثقافي في اليابان قدّم جوا من الانفتاح والتقبل لكل الديانات على اختلاف طبيعتها، مما ساهم بشكل كبير في تقبّل الدين الإسلامي وشجع الباحثين على دراسته والتعرف عليه من مصادره الأصيلة بعد أن كان الاستشراق الأوروبي هو السبيل الوحيد إلى ذلك، وقد كان لإيزوتسو فضل السبق في دراسة الإسلام من مصادره بعيدا عن الاستشراق، وقد تركّز منهجه على فهم الإسلام من معين القرآن من خلال دراسته دلاليا بعيدا عن تحيّزات الاستشراق، وبصرف النظر عن الظروف ومتغيرات الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في القرن العشرين.

2- تظهر لنا قائمة مؤلفات "إيزوتسو" إطلاعا واسعا على مجالات كثيرة من الثقافة الإسلامية مثل: علم الكلام والتصوف، والفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى دراية باللغة العربية وآدابها، وتبقى قضية إسلامه أمرا غير مقطوع به بين من يرى إنه أسلم في آخر حياته استنادا إلى شهادة بعض المقربين منه، وبين من يرى إنه مال إلى رؤية قريبة من التصوف الذي يميل إلى التوحيد بين الأديان.

3- إن تصنيف درس "إيزوتسو" القرآني في خانة الدرس الاستشراقي قول فيه كثير من التسرّع والاختزال، وهو راجع بالأساس إلى موقف التوجّس والتخوّف من كل دراسة خارجة عن التصوّر الإسلامي، ذلك بالنظر إلى اختلاف دراسته عن الدراسات الاستشراقية من حيث المنهج المتبع، بالإضافة إلى انتماء اليابان جغرافيا إلى حضارة الشرق، ويعد تصنيف "إيزوتسو" في دائرة الاستعراب الياباني تصنيفا أقرب للصواب مع تحفظ على المصطلح، ذلك إن اهتمام "إيزوتسو" بالدراسات الإسلامية يدخل فيه أيضا الدراسات الإسلامية خارج المنطقة العربية، كما أن لفظ الاستعراب قد سبق

إطلاقه حتى على بعض الباحثين المستشرقين المهتمين بالثقافة العربية، والأجدر أن تبقى التسمية على عمومها وهي الدراسات اليابانية للإسلام، أو أن تخصص بمجال معرفي بعينه مثل الدراسات اليابانية للقرآن الكريم.

4- استند "إيزوتسو" على ترسانة منهجية مهمة في دراسته الدلالية للقرآن الكريم وذلك من خلال نظرية لغوية تربط بين علمي اللسانيات وعلم الدلالة الذي كان لا يزال في طور التشكّل والانفصال عن اللسانيات، وقد مثلت رؤية العالم (Weltanshauungslchre) الخلفية الفلسفية لمنهجه الدلالي وفق التصور الذي طوّره "ليو فيسجربر" من أفكار "هامبولدت" الفلسفية، والذي يتقاطع مع أبحاث "إدوارد سابير" وتلميذه "وورف " حول علاقة اللغة والفكر والواقع من خلال اللسانيات العرقية، والتي تربطها وشائج وثيقة بعلم الإناسة الثقافي (الأنثروبولوجيا الثقافية)، فيما ارتكزت خلفياته المعرفة على تمكن من اللغة العربية ومعرفة بتاريخ الإسلام، بالإضافة إلى التنشأة على مذهب "زن" الذي ينزع منزعا تأمليا مشابها للتصوّف الإسلامي، وعليه فإن معرفة الدراسة الدلالية للمنظومة القرآنية يتطلب دراسة الكيفية التي تمكّن بها"إيزوتسو" من تبيئة المناهج ليقدم تحليلا دلاليا للمنظومة القرآنية في مجال العقيدة.

5- يعد علم الدلالة الوجه المنهجي الأساس لدراسات إيزوتسو القرآنية، كما يعده نقطة التقاء العديد من العلوم الإنسانية والتجريبية والتجريدية من خلال دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما تبتغي في نهاية الأمر إدراك مفهوم لرؤية العالم الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة لفهم العالم الذي يحيط بهم ، ومن خلال ذلك قدّم "إيزوتسو" نظرتين لعلم الدلالة، تتسم الأولى بالعموم من خلال كونه دراسة للمعنى، وتعبر الثانية عن رؤية خاصة لعلم الدلالة من خلال النظر في اللغة من حيث إنها أداة مفهومية تعبّر عن رؤية الإنسان للعالم على أساس المفهومات الثقافية المشتركة بين أفراد الأمة الواحدة، والتي يتوصل إليها الباحث الدلالي من خلال دراسة الكلمات المفتاحية، وذلك بتحليلها قصد استخلاص رؤية العالم حول العديد من المسائل الدينية والاجتماعية والثقافية.

6- إن حضور النظريات الدلالية في دراسة "إيزوتسو" الدلالية يبدو واضحا وجليا من دون أن يلتزم نظرية بعينها، ولكن نظرية الحقول الدلالية هي الأكثر حضورا في تحليله للمنظومة القرآنية من خلال

دراسة الحقول الدلالية التي تنتمي إليها الكلمات المفتاحية في القرآن الكريم، وبدرجة أقل نجد حضورا للنظرية التحليلية والسياقية اللتين يعد إنهما يمثّلان خطوة في الاتجاه نفسه، إذ يمكّن المنهج التحليلي من تحليل الكلمات القرآنية إلى مكوّنات وعناصر؛ في الوقت الذي يساعد السياق في الترجيح بين معاني الكلمات التي تتبادر إلى الذهن عند إطلاقها.

7- إن الدراسة الدلالية للقرآن الكريم تقوم على منهج للتحليل الدلالي الذي طوّره "إيزوتسو" من أجل بيان الرؤية القرآنية للعالم، ومعرفة هذا المنهج ودراسته لا يمكن أن يقتصر فيها على ما قدّمه في مداخله النظرية من نقاط منهجية، كما إنه لا يفهم من خلال شرح الدراسات التي عرفت بمنهجه لهذه النقاط المنهجية، بل إن الأمر يتطلّب صياغة تصوّر ضمن مستويات التحليل الدلالي التي ارتكز عليها تحليله وهي: المفردة القرآنية – النظام المفهومي – البنية الثقافية.

8- ينطلق التحليل الدلالي للمفردة القرآنية عند "إيزوتسو" من أبحاث "ستيفن أولمان" حول دور الكلمة في المعنى، وذلك من خلال دراسة الكلمة القرآنية وتصنيفها دلاليا حسب أهميتها من أجل دراسة بنيتها الدلالية على ضوء المعنى الأساسي والتحليل الآني والتعاقبي، وذلك من أجل رصد التحولات الدلالية التي تطرأ على الكلمات المفتاحية عند انتقالها من المنظومة الجاهلية إلى المنظومة القرآنية، ومعرفة ذلك متوقف على القراءة المقارنة بين القرآن الكريم والشعر الجاهلي.

9- ترتكز دراسة النظام المفهومي في نظر إيزوتسو على المعجم اللغوي والحقول الدلالية وتحديد الكلمة المركز في هذا الحقل الدلالي؛ وكذا دراسة نظام العلاقات بين المتضادات المفهومية، لينتقل التحليل الدلالي إلى البنية الثقافية من خلال التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، والذي يتحقق من خلال دراسة علاقة بين الأنماط الثقافية واللغوية في المنظومة القرآنية من أجل بيان الرؤية القرآنية للعالم .

10- استهدف الإعمال التطبيقي في منهج "إيزوتسو" المنظومة العقدية من خلال تحليل كلمة الله وما يدور في فلكها من كلمات مفتاحية، ودراسة المنظومة الأخلاقية القرآنية من خلال التركيز على المفهومات الأخلاقية الدينية، مبينا في كل ذلك تفرد الرؤية القرآنية وتجاوزها للرؤية الجاهلية للعالم، حيث نقل المنظومة العقدية من رؤية جاهلية قائمة على تعدد الآلهة إلى رؤية قرآنية توحيدية قائمة على مركزية

إلهية، وبيّن من خلال الدراسة الدلالية الكيفية التي حدث بها هذا التغيّر الحاصل في هذه الرؤية، وبذات المنهج تمكّن من تحليل اللغة الأخلاقية القرآنية، بناء على دراسة التعابير المفتاحية المعبرة عن الدستور الأخلاقي، والذي يتشكل بالأساس من الكلمات الأخلاقية الوصفية ذات المستوى الأولي، بالإضافة إلى الكلمات التقييمية التي أخّرها إلى الفصل الحادي عشر نظرا لعدم أولويتها في تحليله.

11- يلاحظ إن بيان المعنى الأساسي عند تحليله الدلالي لكلمة الله فيه خلط بين كلمة "الله " وكلمة "إله" رغم الاختلاف بينهما في أصل الاستعمال اللغوي، ما يشير إلى جانب من جوانب القصور في دراسة "إيزوتسو" وهو إهماله للمعجمية العربية في تحديد المعاني الأساسية للتعابير المفتاحية القرآنية، خاصة في دراسته الأولى "الله والإنسان في القرآن" يقابله ارتياح للتحليل الاستشراقي للمعنى الأساسي لهذه الكلمات، في المقابل من ذلك نجد توظيفا للمعجمية العربية في بيان المعنى الأساسي للتعابير الأخلاقية ينحسر معه الاهتمام بالطرح الاستشراقي حول ذات المسألة، ويظهر هذا الطرح بصورة هامشية عند وصف المنظومة الأخلاقية في البيئة الجاهلية، وإذا كان الاستشراق يدرس هذه البيئة من أجل فرض رؤيته للإنسان العربي؛ فإن "إيزوتسو" يدرس هذه البيئة بغية بيان التحول الدلالي للتعابير المفتاحية ومن ثم بيان الرؤية القرآنية للعالم.

12- القول إن الدراسة الدلالية للقرآن عند "إيزوتسو" تختلف عن الطرح الاستشراقي من حيث المنهج والممارسة هو حكم عام بالأساس؛ وذلك بالنظر إلى الاختلاف في المنهج والغرض من الدراسة، إذ يتبنى "إيزوتسو" مقاربة لسانية أنثربولوجية قائمة على علم الدلالة بوصفه تحليلا للكلمات المفتاحية للوصول إلى الرؤية القرآنية للعالم، في حين تسلك القراءة الاستشراقية مسلكا فيلولوجيا في دراسة الكلمات المفتاحية خدمة لأهداف الدرس الاستشراقي للقرآن الكريم.

13- إن هذا الحكم العام السابق له العديد من صور الاستثناء عند دراسة الإعمال التطبيقي لمنهج التحليل الدلالي عند "إيزوتسو"، ومن صور ذلك نسبة التوحيد الحنيفي إلى اليهودية والنصرانية؛ وهو ما يدعم الطرح الاستشراقي، بالإضافة إلى تبنيّي تصوّر المستشرق "دوزي" القائل بأن العرب قوم غير متدينين بطبعهم مما يؤدي إلى اعتقاد أن العرب كانوا في قطيعة تاريخية مع الملة الإبراهيمية التي سادت

لقرون عديدة في جزيرة العرب قبل أن يطالها التحريف. وعليه فإن القول بمخالفة "إيزوتسو" لطريقة التحليل الاستشراقي لا يعني إنه لم يأخذ من نتائج هذه التحليلات في تأسيس بعض القضايا والبرهنة عليها، وهو ما جعل بعض الباحثين يصنّفون أبحاثه ضمن القراءة الاستشراقية للقرآن.

14- يتضمن تحليل "إيزوتسو" الدلالي جملة من الأخطاء المعرفية ترجع بالأساس إلى سعة اهتماماته المعرفية، والتي تجعل من وقوعه في مثل هذه الأخطاء أمرا واردا، من ذلك الخلط بين شخصيتي أمية ابن أبي الصلت وعدي بن زيد العبادي، وعدّ اليهودية ديانة ينتسب إليه بالاعتناق، كما إن الاعتماد على نشريات لدواوين شعرية غير محققة جعله يبني بعض الأحكام الخاطئة على البيئة الجاهلية، وهو ما يؤثر سلبا على نتائج الدراسة، وإن كان ذلك لا يبطل جدوى تحليله من أساسه ولا ينقص من قيمة دراسته الدلالية، إذ يبقى جزء كبير من دراسته مفضيا إلى نتائج معرفية مهمة.

15- يتضح من خلال الإعمال التطبيقي للدراسة الدلالية عند "إيزوتسو" جملة من الفوارق بين التنظير المنهجي والإعمال التطبيقي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية، خاصة إنه لم يبين منهجه وفق خطوات واضحة عند التحليل، وإنما من خلال جملة من الإجراءات المنهجية التي يوظفها تارة في موضع ويذهل عنها في موضع آخر، يضاف إلى ذلك إنه وعد بالعديد من الطموحات المعرفية التي لم ينجزها في دراسته الدلالية.

16- إن اعتماد "إيزوتسو" على بعض نتائج الدرس الاستشراقي للقرآن الكريم والبيئة العربية لم يشفع له في أن تنال دراسته الإشادة والاحتفاء اللازمين في الدوائر المعرفية الاستشراقية، إذ جاءت نقدهم لدراسته الدلالية في شكل مراجعات يغلب عليها التعميم والتسرع في الحكم، خاصة إن دراساته لا تخدم التوجّه العام للاستشراق فضلا عن الاختلاف معها في المنهج ومنطلقات الدراسة، إذ تنطلق دراساته من رؤية قرآنية مصدرها الوحي الإلهي بعيدا عن المؤثّرات الخارجية للبيئة، وتتخذ مسارا معاكسا للدرس الاستشراقي من خلال عدّ القرآن الكريم هو المؤثّر في البيئة استطاع أن يعيد صياغة رؤية جديدة للعالم ، ولكن القراءة الاستشراقية لم تعد قراءة "إيزوتسو" ممثلا بديلا أو منافسا لقراءتها، بل صنّفتها في خانة التجديد المنهجي المفتقر إلى العلمية والدقة والذي لا يمكن من خلاله فهم البنية الدلالية للقرآن الكريم.

17- استقبلت الدراسات الإسلامية منجز "إيزوتسو" الدلالية بحفاوة كبيرة من دعاة التجديد المنهجي في الدرس القرآني، مع حماسة زائدة في البلاد الأعجمية – خاصة في تركيا – مقارنة بالعالم العربي، وقد تباينت المواقف العربية من منجز "إيزوتسو" تبعا للاختلاف في تصنيف "إيزوتسو"، فبرزت مواقف الانتقاص والتحذير انطلاقا من تصنيف "إيزوتسو" ضمن خانة الاستشراق، وهذا الأمر تبعه توجس وتخوف من نتائج دراساته مع تباين بين الدارسين في حدة النقد الموجه إليه، فيما مثّلت مواقف الإشادة والتقدير النافذة الأولى للتعرف على منجز "إيزوتسو"، وسلّطت الضوء على نقاط قوة هذا النوع من الدراسات، وقدرتها على تطوير الدرس القرآني خاصة دراسات التفسير الموضوعي والدراسات المصطلحية للقرآن الكريم، مع تأكيدها على ضرورة استصحاب عيوب ومزالق هذا النوع من الدراسات، فاتحة في نفس الوقت مجال النقد والتقويم لتحقيق ملاءمة واستصلاح لهذا المنهج بما يتوافق مع التصوّر الإسلامي وخصوصية القرآن الكريم، إذ هو كلام الله المتميّز بخاصية الإعجاز المميزة له عن النصوص البشرية.

18- تحولت مواقف الإعجاب والتقدير من دائرة التعريف بالمنهج والمضمون إلى الإعمال والتطبيق على المفهومات القرآنية، وقد تباينت صور هذا الإعمال ومجالاته، فمن الدارسين من اعتمد مقاربة "إيزوتسو" ونسج على منوالها، ومن الدارسين من عدها منهجا أساسيا وحاول تنقيتها من المزالق وأضاف إليها ما رآه مناسبا من مقاربات تفسيرية معاصرة تحقيقا لضرورة الاستصلاح، ومن الدارسين من جعل ثمرة التحليل – وهي الرؤية القرآنية للعالم- مجالا للدراسة والنظر؛ وذلك قصد بيان شمولية هذه الرؤية وقيمتها في الرقي بعالم الإنسان والأكوان، وقد عزز هذا الإعمال التطبيقي من مكانة الدراسة الدلالية التي قدمها "إيزوتسو"، ورأى فيها العديد من الدارسين إمكانية لتأسيس تجديد منهجي في سماء الدرس القرآني بوجه خاص والشرعي بوجه عام.

وفي ختام هذا البحث نرجو أن نكون قد قدمنا بعد بذل الوسع والجهد الإضافة المنشودة في موضوع الدراسة ومحورها المعرفي، سائلين من المولى عز وجل أن يتقبل منا تقربنا إليه بالعلم والبحث خدمة لدينه وقرآنه، وأن يتجاوز عنا ما كان من سهو أو تقصير، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

ملخص البحث بالعربية

ملخص البحث بالإنجليزية

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية:

الآيـــــة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾	الفاتحة	5	**152**
﴿ وَلَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ وَمَا يَكۡفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾	البقرة	99	**180**
﴿ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُۢ بَيۡنَهُمۡ أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ٤٤ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴾	الأعراف	44 – 45	**115**
﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ ﴾	الأنفال	2	**219**
﴿ لَا يَرۡقُبُواْ فِيكُمۡ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗ ﴾	التوبة	7	**138**
﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴾	التوبة	30	**139**
﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴾	يوسف	52	**220**
﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾	النحل	89	**146**
﴿ لَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ مِن قَبۡلُ سَمِيّٗا ﴾	مريم	7	**136**
﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾	مريم	65	**136**
﴿ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ﴾	طه	2	**145**
﴿ إِذۡ تَمۡشِيٓ أُخۡتُكَ فَتَقُولُ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ مَن يَكۡفُلُهُۥ ﴾	طه	40	**51**
﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوۡ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنٗا ثُمَّ جَعَلۡنَا ٱلشَّمۡسَ عَلَيۡهِ دَلِيلٗا ﴾	الفرقان	45	**51**

﴿ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴾	القصص	12	**51**
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ﴾	سبأ	7	**51**
﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ﴾	سبأ	14	**51**
﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾	غافر	17	**281**
﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ ﴾	غافر	28	**180**
﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ ﴾	الشورى	52	**127**
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾	الزخرف	88	**59**
﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾	الجاثية	24	**150**
﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾	الحجرات	14	**98**
﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾	الجمعة	2	**127**
﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾	الشمس	8	**180**

فهرس الأعلام:

حرف الألف	
أنيس إبراهيم	57
أبورونيشيواكي جونز	27، 40
ابن الأثير الجزري عز الدين	153
ابن إسحاق بن يسار	119
الأنصاري فريد	74
أنور حسن أحمد حسن	233، 234
أوغدن تشارلز كي	58
أولمان ستيفن	57، 70، 71
إيزوتسو تويوكو	31
إيغن نورا	219، 220
حرف الباء	
بارت رودي	194، 195
بارتين هاري	193، 194
الباكستاني فضل الرحمن	203، 204
بريمة إبراهيم محمد الحسن	224
بريل ميشال	46
البقاعي برهان الدين	105
البكري حسين	96
بلاشير ريجيس	20، 163
بلومفيلد ليونارد	60
بيرس تشارلز ساندرز	56، 64
البيرق إسماعيل	204

حرف التاء	
تشومسكي نعوم	**63**
ابن تيمية تقي الدين	**144**
حرف الثاء	
الثعالبي (أبو منصور) عبد الملك بن محمد	**63**
حرف الجيم	
الجرجانيعبد القاهر	**52، 84، 85، 95**
الجمحي محمد ابن سلام	**188**
ابن جني (أبو الفتح) عثمان	**63**
جولدتسيهر إجنتس	**20، 119، 120، 198**
جومييه جاك	**163**
جيرو بيير	**48**
حرف الحاء	
الحاج بن الطاهرناجي	**227**
الحاجعبد الرحمن	**75، 118، 140، 168، 211**
حسّان تمام	**52**
الحسيني إسماعيل	**225**
حللي عبد الرحمن	**36، 208، 209، 210، 227، 228، 229**
حرف الخاء	
الخركوشي عبد الملك	**233**
الخطيب معتز	**182**
ابن خلدون عبد الرحمن	**155**
حرف الدال	
دخوش كلثومة	**226**

دراز محمد عبد الله	166، 178
دريدا جاك	43
دلتاي ولهلم	112، 121
دوزي رينهارت	176
دي سوسير فرديناند	42، 54،62، 68، 113، 153
حرف الذال	
الذبياني النابغة	142
حرف الراء	
رتشاردز آرثر أرمسترونغ	58
رشواني سامر	179، 183، 193، 196، 209
رهبر داود	166
حرف الزاي	
الزركشي أحمد هداية الله	36
الزركشيبدر الدين	105
زغواني رشيدة	225
الزمخشري محمود بن عمر	52
ابن زيد عدي	141
حرف السين	
سابير إدوارد	115، 116
السالمي معز	223
ستريلكا جوزيف	31
السكندري ابن عطاء الله	233، 234
السمرائي صليح مهدي	36
السيد رضوان	222

ابن سيده علي بن إسماعيل	62
حرف الشين	
الشاطبي (أبو إسحاق) إبراهيم بن موسى	84، 85
الشافعي محمد بن إدريس	53
الشبستري محمود	31
الشيرازي الملا صدرا	207
حرف الصاد	
الصلت بن أبي أمية	143
حرف الضاد	
ضاهر مسعود	207
حرف الطاء	
طويل عبد السلام	224
حرف العين	
ابن عاشور محمد الطاهر	136
العاكوب عيسى علي	29، 98، 201
العامري لبيد بن ربيعة	112
عبادي أحمد	126
العبادي عدي بن زيد	143
ابن عباس عبد الله (رضي الله عنه)	91
عبد الرحمن أحمد	212، 213، 214
عبد الصمد غازي	224
عبيد حسين عبد الرحمن	218
ابن عربي محي الدين	30، 31
عرويمحمد إقبال	227

عمرو بن لحي	**141**
عياشي منذر	**49**
عين القضاة الحمداني عبد الله بن محمد	**32**
حرف الغين	
الغزالي محمد	**164**
غوته يوهان فولفغانغ فون	**35**
حرف الفاء	
الفارابي محمد بن محمد (أبو نصر)	**52**
ابن فارس أحمد	**51، 173**
الفاروقي إسماعيل راجي	**171، 177، 183، 184، 186، 200**
الفراهيدي الخليل بن أحمد	**54**
فريجه جوتلوب	**64**
فوكوياما يوشيهيرو فرانسيس	**19**
فيبرماكس	**122**
فيرث جون روبرت	**61، 83**
فيسجربرليو	**70، 112، 116، 118**
حرف القاف	
القدسي محمد ثائر	**30**
قطب سيد	**6**
ابن القيم محمد بن أبي بكر	**144**
حرف الكاف	
كاتاكورا موتوكو	**199**
كبره نجم الدين	**32**
أبو كبير حسين صليحو	**205، 206**
الكرماني محمد بن يوسف	**155**

الكلبي هشام بن محمدابن السائب	**140**
كليبانسكي ريمون	**32**
حرف اللام	
لاينز جون	**48**
لبداوي نعيمة	**226**
بن لحي عمرو	**141**
لوك جون	**58،59**
ليتش جيفري	**66**
لي وورف بنجامين	**118**
حرف الميم	
مارتينيه أندري	**69،**
محقق مهدي	**31، 36، 208**
محمد الأحمر عبد السلام	**226**
محمد الجهاد هلال	**29، 92**
محمود يونس	**30**
مختار عمر أحمد	**49**
المرابط أسماء	**226**
المصطفى تاج الدين	**215، 216**
مصطفى كمال	**226**
ابن المنذر النعمان	**142**
ابن منظور جمال الدين	**51، 154**
المودودي أبو الأعلى	**163**
مور جورج	**64**
موريس شارل	**60**

الميرداماد أحمد	30، 208
الميساوي محمد الطاهر	36
ميبه أنطوان	57
حرف النون	
بن نبي مالك	158
نوتوهارا نوبو أكي	19، 24
نولدكه تيودور	19، 163
نيتا يوشيهيرو	32
نيتشه فريديريك	45
نيموي ليون	196، 197
حرف الهاء	
هادي بن مهدي السبزواري (ملا هادي)	30
هامبولدت ولهلم	124، 125
هبة رؤوف عزت	224
هنوشعبد الجليل	223
هيتوت عبد الله	223
حرف الواو	
وات ولهلم مونتجمري	186، 193، 198
ولد أباه عبد الله السيد	223
وورف بنيامين	42
حرف الياء	
يسبرز كارل	150، 151

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم:مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي، رواية حفص عن عاصم، العد الكوفي، الإصدار1.0، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

أولا: المصادر والمراجع المكتوبة بالعربية:

حرف الألف

*** ابن الأثير الجزري:**

– النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، دار د.ط، (بيروت لبنان، إحياء التراث العربي، د.س).

*** أحمد محمود محمد:**

– تطور مفهوم الجهاد (دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر)، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث، 2015م).

***إفيتش ميلكا:**

– اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل، المجلس الأعلى للثقافة ، ط2، د.س.

*** الأنصاري فريد:**

– أبجديات البحث في العلوم الشرعية (محاولة في التأصيل المنهجي)، سلسلة الحوار 27، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، منشورات الفرقان، 1997م).

***أنيس إبراهيم:**

– دلالة الألفاظ، ط3، (القاهرة ، مصر، مكتبة الأنجلو مصرية، 1976م).

***أولمان ستيفن:**

– دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، د.ط، (الجيزة، مصر، مكتبة الشباب، د.س).

أوغدن (تشارلز كي) ورتشاردز(آرثر أرمسترونغ):

-معنى المعنى (دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية) مع مقالتين ملحقتين لمالنوفسكي وكروكشانك ومقدمة لأمبرتو إيكو، ترجمة : كيان أحمد حازم يحي، ط1 (بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2015م).

* **إيزوتسو توشيهيكو:**

- الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط1، (بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، 2007م).

- المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ط1، (دمشق، سوريا، دار نينوى، 2017م)،ص33.

حرف الباء

* **باي ماريو:**

- أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، ط8، (القاهرة، مصر، دار عالم الكتب، 1998م).

- بدوي عبد الرحمن:

- موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1993م، ص595.).

* **بريس جاك لوك تولا:**

- فلسفة زن رحلة في عالم الحكمة، ترجمة: ثريا إقبال، ط1، (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م).

* **بغورة الزواوي:**

- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط1، (بيروت، لبنان، 2005م، دار الطليعة).

* **البغوي الحسين بن مسعود:**

- معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، مج4، د.ط، (الرياض، السعودية، دار طيبة، 1409هـ).

* **البقاعي برهان الدين:**

– نظم الدرر في تناسب الآي والسور، مصحيح وتعليق: محمد عبد الحميد، (القاهرة، مصر، دار الكتاب الإسلامي، 1969م).

* **البكري حسين محيسن ختلان:**

– المفردة القرآنية بين الجذر اللغوي والمعنى القرآني، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، العراق، المجلد 20، ج2، (2009م).

* **بوبر كارل:**

– عقم المذهب التاريخي (دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية)، ترجمة: عبد الحميد صبره، د.ط، (الإسكندرية، مصر، دار المعارف، 1959م).

* **بيري دونالد:**

– الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ط1، (لبنان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2013م.

حرف التاء:

* **الترابي حسن:**

–المصطلحات السياسية في الإسلام، د.ط، (بيروت، لبنان، دار الساقي، 2000م).

* **التوحيدي أبو حيان:**

–الإمتاع والمؤانسة، د.ط، (بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 2005م).

* **ابن تيمية أحمد تقي الدين:**

– مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المجلد 6، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإسلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2004م.

حرف الجيم

***الجابري محمد عابد:**

– بنية العقل العربي (دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ط9، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م).

*** الجبوري علي ياسين:**

– قاموس اللغة الأكدية– العربية، (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، د.س).

*** الجرجاني عبد القاهر:**

–دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود شاكر، (القاهر، مصر، مكتبة خانجي مطبعة مدني،د.س)

*** جيرو بيير:**

– علم الدلالة، تر: منذر عياشي، ط1، (دمشق، سوريا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988م).

– علم الدلالة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط1، (بيروت، لبنان، منشورات عويدات، 1986م).

حرف الحاء

*** الحاج عبد الرحمن:**

– الخطاب السياسي في القرآن (السلطة والجماعة ومنظومة القيم)، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث،2012م).

*** الحسن مصطفى:**

– الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث 2012م).

*** حللي عبد الرحمن:**

– الأسماء والكلمات والكتاب، ط1، (حلب، سوريا، دار الملتقى، 2011م).

- الدين والملة والشرعة والحنيفية،ط1، (حلب، سوريا، دار الملتقى، 2011م).

- القراءة والتلاوة والتدبر (المستويات المهنجية للتعامل مع القرآن)،ط1، (حلب، سوريا، دار الملتقى،2011م).

- المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ط1، (دمشق، سوريا، دار الملتقى، 2012م).

- النبوة والرسالة، ط1، (حلب، سوريا، دار الملتقى، 2011م).

حرف الخاء

*** الخالدي صلاح عبد الفتاح:**

- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ط3، (عمان، الأردن، دار النفائس،2012م).

*** ابن خلدون عبد الرحمن:**

-المقدمة، د.ط، (تونس، دار المدينة المنورة للنشر والدار التونسية للنشر، 1984م).

*** الخليل بن أحمد الفراهيدي:**

- كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1،(بيروت، لبنان دار الكتب العلمية، 2003م).

حرف الدال

*** دانتي أليجيري:**

- الكوميديا الإلهية (الجحيم)، ترجمة حسن عثمان، ط3، دار المعارف، (القاهرة، مصر، د.س).

*** دراز محمد عبد الله:**

- دستور الأخلاق في القرآن (دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، د.ط، (القاهرة، مصر، مؤسسة الرسالة، 1973م).

- الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د.ط، (دار القلم، بيروت، لبنان، د.س).

*** دريدا جاك:**

- الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، ط2، (الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال، 2000م).

حرف الذال

* **الذهبي شمس الدين:**

– سير أعلام النبلاء، ج17، د.ط، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، د.س).

حرف الراء

* **رايشاور أودين:**

– اليابانيون، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة: عالم المعرفة، رقم 136، د.ط، (الكويت: المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون، د.س).

* **رضا محمد رشيد:**

–الوحي المحمدي (ثبوت نبوة القرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام بين الأخوة الإنسانية والسلام)، ط2، (بيروت، لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د.س).

حرف الزاي

* **الزجاجي أبو القاسم :**

– اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك، ط2، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1987م).

* **الزركشي بدر الدين:**

– البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، (القاهرة، مصر، مكتبة دار التراث، د.س) ج 1، ص102.

* **أبو زيد نصر حامد:**

– مفهوم النص (دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، مصر، 1990م).

* **زين العابدين علاء علي:**

– دراسات في الفكر والثقافة اليابانية، د.ط، (القاهرة، مصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، 2006م).

حرف السين

* **سابورو إيبناغا:**

– تاريخ الثقافة اليابانية، ترجمة: علاء علي زين العابدين، ط1، (القاهرة، مصر، المركز القومي للترجمة، 2016م).

– السمرائي صليح مهديوخان سليم عبد الرحمن، رسالة الإسلام في اليابان، ط1، (دمشق، سوريا، 1429هـ، مؤسسة علوم القرآن).

* **السواح فراس:**

– موسوعة تاريخ الأديان، موسوعة تاريخ الأديان – الشرق الأقصى– ، ترجمة سيف الدين القصير وآخرون، مج4، ط4، (دمشق، سوريا، دار التكوين، 2017م).

* **السيوطي جلال الدين:**

– الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، شعيب الأرناؤوط، ط1، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م).

حرف الشين

* **الشاطبي أبو إسحاق:**

– الموافقات في أصول الأحكام ، ضبط وتعليق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الخُبَر، (المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان، 1998م).

* **الشافعي محمد بن إدريس:**

– الرسالة، تحقيق وشرح : أحمد شاكر، (ط1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.س).

* **الشاوش محمد:**

– أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص)، سلسلة لسانيات، رقم 14، (تونس، المؤسسة العربية للتوزيع، 2001م).

* **شنوقة السعيد:**

– المدخل إلى المدارس اللسانية، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، القاهرة، مصر، 2008م.

حرف الصاد

***الصفدي مطاع:**

– تقديم كتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز النماء القومي، بيروت، لبنان، 1993م

حرف الضاد

* **ضاهر مسعود:**

الاستعراب الياباني والقضايا العربية المعاصرة، سلسلة الدراسات الإستراتيجية، رقم 144، ط1، (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للبحوث والدراسات الإستراتيجية، 2009م).

حرف الطاء

* **الطبري محمد بن جرير:**

– جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، ط2 (القاهرة، مصر، مكتبة ابن تيمية)، ج7.

* **طرابيشي جورج:**

– معجم الفلاسفة، ط3 (بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2006م).

حرف الكاف

* **الكلبي محمد بن السائب:**

– كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية، د.س).

***كيمبسون راث:**

– نظرية علم الدلالة السيمانطيقا، ترجمة: عبد القادر قنيني، د.ط (بيروت، لبنان، دار العربية للعلوم ناشرون، 2009م).

حرف العين

*** عبادي أحمد وآخرون:**

– أعمال الندوة الدولية العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان "القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، سلسلة الندوات العلمية رقم 7، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، (يونيو 2014م).

*** العبادي عدي بن زيد:**

– ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعيبد، سلسلة كتب التراث، رقم: 2، د.ط، ، بغداد، (العراق، دار الجمهورية ، 1965م).

***عبد الباقي محمد فؤاد:**

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية، 1364هـ).

*** عبد الجليل منقور:**

– علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، د.ط، (دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2001م).

*** عبد الرحمن أحمد:**

– من أخطاء المستشرقين وخطاياهم (نقد الاستشراق– دراسة تطبيقية)، ط1، (القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، 2002م).

*** عبد الرحمن طه:**

– روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2006م)، ص176).

*** عبد العزيز أمير:**

– دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب ، الجزائر، باتنة، 1988م

* **عزوز أحمد:**

– الأصول التراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.ط، (دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م).

* **العقيقي نجيب:**

– المستشرقون، دار المعارف، د.ط، (القاهرة، مصر، 1964م).

* **عياشي منذر:**

– اللسانيات والدلالة "الكلمة"، ط1، (حلب، سوريا، مركز الإنماء الحضاري، 1996م).

حرف الغين

* **غانم إبراهيم البيومي وآخرون:**

– بناء المفاهيم، (دراسة معرفية ونماذج تطبيقية)، تقديم: طه جابر العلواني، د.ط (القاهرة،مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م).

* **الغزالي محمد:**

– نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، ط1، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 1995م)، ص70. سامر رشواني، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (دراسة نقدية)، ط1، (حلب، سوريا، دار الملتقى،2009م).

– المحاور الخمسة للقرآن الكريم، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الشروق، د.س).

* **غوته يوهان فولفغانغ فون:**

– مختارات شعرية ونثرية، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1(كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 1999م).

حرف الفاء

* **فاخوري عادل:**

– علم الدلالة عند العرب (دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة)، ط2، (بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1994م).

* **ابن فارس بن أحمد:**

– معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت، لبنان، دار الفكر، د.س،) ج2.

* **فاضل أحمد محمد:**

– الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن (دراسة ونقد)، د.ط، (دمشق، سوريا، مركز الناقد الثقافي 2008م).

* **فيريول جيل:**

– معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، ط1، (بيروت، لبنان، دار الهلال، 2011م).

* **قطب سيد:**

– التصوير الفني في القرآن، ط17، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 2004م)، ص19.

– خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته، د.ط، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 2007م).

– في ظلال لقرآن، ط32، (القاهرة، مصر، دار الشروق، 2003م) ج6.

حرف القاف

* **ابن القيم محمد بن أبي بكر:**

– مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ط1، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.س).

حرف اللام

* **لاينز جون:**

– علم الدلالة، تر: مجيد عبد الحليم الماشطة، د.ط، (البصرة، العراق، مطبعة جامعة البصرة، 1980م).

حرف الميم

* الماوردي أبو الحسن علي بن محمد

– تفسير الماوردي (النكت والعيون)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.س).

* **المبارك مازن:**

– نحو وعي لغوي، د.ط، (بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1979م)، ص121.

* **محتسب محي الدين:**

– اللغة والفكر والعالم، ، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، د.ط، (القاهرة، مصر، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر، 1998م).

* **محقق مهدي وإيزوتسو توشيهيكو:**

– منطوق ومباحث الألفاظ، (طهران، إيران، مؤسسة مطالعات إسلامي،1353ه) .

* **مختار عمر أحمد:**

– علم الدلالة، ط5، (القاهرة، مصر، عالم الكتب، 1998م).

* **المرتضى الشريف:**

– الذريعة إلى أصول الشريعة، د.ط، (طهران، إيران، 1347ه).

* **المسدي عبد السلام:**

–اللسانيات وأسسها المعرفية، د.ط، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1986م).

* **ابن منظور جمال الدين:**

– لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي كبير وآخرون، د.ط، (القاهرة، مصر، دار المعارف،دس)، ج15.

* **المودودي أبو الأعلى:**

– المصطلحات الأربعة في القرآن (الإله – الرب– العبادة– الدين)، ط5، (الكويت، دار القلم،1971م).

* **موريس تشارلز:**

– رواد الفلسفة البراجماتية، ترجمة: إبراهيم مصطفى أبراهيم، د.ط، (الإسكندرية، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2011م).

* **الميداني عبد الرحمن حبنكة:**

–ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، (دمشق، سوريا، دار القلم، 1993م).

حرف النون

* **النابغة الذبياني:**

– ديوان النابغة الذبياني، شرح وتعليق: عباس عبد الساتر، ط3، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1996م).

* **بن نبي مالك:**

– إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت، لبنان، دار الإرشاد، 1969م).

– الظاهرة القرآنية: ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط4، (دمشق، سوريا، دار الفكر، 2000م).

* **نحلة محمود أحمد:**

– آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، مكتبة الآداب، ط1،2011، القاهرة، مصر.

* **نزار أباظة ومحمد رياض المالح:**

– إتمام الأعلام (ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي)، ط1، (بيروت، لبنان، دار الصادر، 1999م).

* **النكر سعيد:**

– سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ط1، (القاهرة، مصر، دار السلام، 2012م).

* **نوتوهارا نوبو أكي:**

–العرب وجهة نظر يابانية، ط2، (كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 2003م).

حرف الهاء

* **ابن هشام عبد الملك**

– سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم)، تحقيق: مجدي فتحي السيد، ط1، (القاهرة، مصر، دار الصحابة للتراث، د.س)، ج2.

حرف الواو

* **وات وليم مونتجمري:**

– محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، د.ط، (القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م)، ص63).

حرف الياء

* **يونس علي محمد محمد:**

– المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، ط2، (طرابلس، ليبيا، دار المدار الإسلامي، 2007م).

– مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بنغازي، ليبيا، 2004).

ثانيا: الدوريات:

حرف الألف

*** أنور حسن أحمد حسن:**

– دراسة سيمانطيقية لمفهوم المحبة (ابن عطاء الله السكندري نموذجا)،مجلة التدوين، جامعة وهران2، العدد 11.

*** إيزوتسو توشيهيكو:**

– البنية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي في الإسلام، ترجمة : محمود يونس، مجلة المحجة، العدد 21 ، (سبتمبر: 2010م).

– مدخل إلى فلسفة الميرداماد، مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، العدد 13، لبنان ، بيروت، (2005م).

حرف الجيم

*** الجبوري أحمد عبد الكاظم علي:**

– الحقول الدلالية وأثرها في تحليل الخطاب القرآني عند (توشيهيكو إيزوتسو)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد4، (القادسية، الكويت، 2019م).

حرف الحاء

***الحاج عبد الرحمن:**

– التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن، صحيفة الغد الأردنية، عمان، الأردن، 2 سبتمبر 2008م، ص10، العمود الثاني.

– المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني ، مجلة التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد السابع والعشرون، (1431هـ / 2010م)، ص97، 104.)

* **حاج مدني خديجة:**

– مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن، مجلة العلوم الإجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، الجزائر، (العدد 22، جوان، 2016م)، ص119.

* **الحايني التهامي:**

–الرؤية اللغوية للعالم، مجلة الحوار الثقافي ، العدد 1، جامعة مستغانم، الجزائر، (2017م).

حرف الخاء

* **الخطيب محمد عبد الفتاح:**

– معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة الترتيل، العدد الثاني بعنوان (خصائص النص القرآني وآفاق القراءة)، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، (سبتمبر 2014م).

* **الخطيب معتز:**

– آيات الأخلاق (سؤال الأخلاق عند المفسرين)، مجلة الأخلاق الإسلامية، جامعة بريل، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد 1، جامعة بريل،ليدن، هولندا، (2017م).

حرف الراء

* **رشواني سامر:**

–الدرس الأخلاقي القرآني (قراءة في بعض المقاربات الحديثة)، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد 1، جامعة بريل،ليدن، هولندا، (2017م).

* **زيان محمد:**

– إسهامات أنطوان ماييه ووليام لابوف في علم الاجتماع اللغوي، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 25، (جامعة زيان عاشور، الجلفة، ديسمبر 2016م)، ص378).

حرف العين

* **العاكوب عيسى:**

– درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية، مجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد 87، ج1، دمشق، سوريا، (د.ت).

* **عبد الوهاب حنك:**

– الجهاز الاصطلاحي والمنظومة المفهومية بين الجاهلية والقرآن الكريم، مجلة مهد اللغات، كلية اللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف مج3، العدد1، (مارس 2021م).

* **عبيد حسين عبد الرحمن:**

– القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية (دراسة في تطبيقات إيزوتسو الكلامية)، مجلة الدراسات الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة ماليزيا، العدد 48، مج4، (أكتوبر 2013م).

***عثمان صلاح :**

– قراءة وتعليق على كتاب : سمير نوحفهم الإسلام في اليابان، مجلة الدراسات الشرقية،مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان (سيسمور) جامعة دوشيشا باليابان بالتعاون مع مركز الدراسات اليابانية والشرقية بجامعة القاهرة،العدد 6، (جويلية2012م)، ص8.

* **الغامدي محمد بن علي:**

– المعاجم القرآنية (نشأتها، أهميتها، أنواعها)، مجلة بحوث كلية الآداب، العدد 30، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د.ت).

حرف الفاء

* **فتحي محمد:**

– انتظام مستويات اللغة في اللسانيات البنيوية، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والسياسات، بيروت، لبنان، (العدد 11، 2015م).

حرف الميم

* **مدين محمد:**

– جورج إدوارد مور (بحث في منطق التصوّرات الأخلاقية)، د.ط، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986م).

***مصطفى كمال والزركشي أحمد هداية الله:**

– قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو، مجلة لسان الضاد، جامعة دار السلام ،كونتور، العدد الثاني، (أفريل 2015).

حرف النون

* **نوح سمير:**

– الثقافة العربية الإسلامية في اليابان، مجلة الدراسات اليابانية والشرقية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد 2، (جويلية 2008م)

ثالثا: الرسائل الجامعية:

* **بلبولة مصطفى:**

– اللغة والأمة (مقاربة لفلسفة همبولدت)، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2013م، ص136.

رابعا: المصادر والمراجع المكتوبة بالأجنبية:

-Abdul Kabir Hussain Solihu, The Linguistic Construction Of Reality: Toshihiko Izutsu's Semantic Hermeneutics Of The Qur'anic *Weltanschaung,an essay published in the book : « Japanese contributions to Islamic studies », by IIUM Press,*

-Eisa Al-Akoub, Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective, Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University Press, 2012, Vol. 14, No. 1.

-Fazlur Rahman, Reviewed Work(s): God And Man In The Koran: Semantics Of The Koranic Weltanschauung by Toshihiko Izutsu.

-Geoffrey leech, semantics (The Study of Meaning), Penguin Books, Second Edition, New York, USA, 1981.

-Harry B. Partin, Reviewed Work(s): God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung- Ethico Religious Concepts in the Qurʾān- The Concept of Belief in Islamic Theology,History of Religions, , Vol. 9, No ,The University of Chicago press, May, 1970.

- İsmail Albayrak, The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World: With Special Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University, 2012, Vol. 14, No. 1, ,p74- 81.

- Isma'il r. Al-faruqi ,Review by: Isma'il R. al-faruqi The STructure Of The ethical Terms In The Koran by Toshihiko Izutsu) , Islamic Studies, Vol. 1, No. 2 (june 1962), p152

- Izutsu, Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, june 1966, Vol. 5, No. 2,p221, 224.

- Larousse, dictionnaire de français,présent edition,france,2008,p175.

- Leon Nemoy, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, The Jewish Quarterly Review, University of Pennsylvania Press, Jul., 1969, Vol. 60, No. 1, p70, 71.

- Michel Breal, Essai de Sémantique (Science des signification), libraire Hachette, paris, 1897, p9.

- Motoko Katakura, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, ontemporary Religions in Japan,Nanzan University, Jun., 1967, Vol. 8, No. 2 , p 186, 187.

- Nora S. Eggen, Conceptions of Trust in the Qur'an, Journal of Qur'anic Studies, Edinburgh University, 2011, Vol. 13, No. 2, p 57.

- Rudi Paret, Reviewed Work(s):The Structure of the Ethical Terms in the Koran.A Study in SemanticsbyToshihiko Izutsu, Die Welt des Islams, Vol. 8, Issue 1/2, Published by: Brill, 1962, p61.

- Rudi Paret, Reviewed Work(s): Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān by Toshihiko Izutsu, Die Welt des Islams, Vol. 11, Issue 1/4, Published by: Brill, (1968), , p234.

- TchihikoIzutsu .*Le Kôan zen : Essai sur le bouddhisme zen*, coll. Espace intérieur, Éd. Fayard, 1978,p6.

- Toshihiko Izutsu ,God and Man in The Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung, keio University, first published, tokyo,Japan,1994,p3

خامسا: المواقع الإلكترونية:

الموسوعة الحرة ويكيبيديا https://en.wikipedia.org/wiki.

موسوعة اللغة العربية، رابط: https://mimirbook.com.

موقع الترجمة :https://www.sysoon.com.

موقع المكتبة الافتراضية اليهودية رابط: .jewishvirtuallibrary.org.

موقع سعورس (محرك بحث إخباري): https://www.sauress.com

ملخص الأطروحة بالعربية

يتناول هذا البحث موضوع (الدراسة الدلالية للقرآن الكريم وفق تصوّر الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو") الذي وظّف علم الدلالة (السيمانطيقا) بمفهومه الحديث في دراسة الرؤية القرآنية للعالم، وعلى الرغم من أن هذا المنجز صادر من باحث يختلف المترجمون له حول قضية إسلامه من عدمها، إلا أنه يكتسي أهمية بالغة بالنظر إلى اهتمام الباحثين المعاصرين بتطبيق منهجه في الدراسات القرآنية والإسلامية بوجه عام، وقد أخذ البحث على عاتقه عرض هذا المنجز من خلال الوقوف على مزايا تحليل "إيزوتسو" الدلالي للكلمات المفتاحية القرآنية، وكذا الوقوف على جوانب القصور والخلل التي تعتري هذا المنجز معرفيا ومنهجيا.

من أجل ذلك توزعت قضايا البحث على أربعة فصول، يتناول الفصل الأول جملة من القضايا التأسيسية تتعلق بحياة إيزوتسو ومؤلفاته وموقفه من الإسلام، بالإضافة إلى مقدمة عامة حول علم الدلالة بوجه عام، وبيان نقاط التقائه مع تصوّر "إيزوتسو" لعلم الدلالة بالإضافة إلى أهم الخلفيات المعرفية والمنهجية التي انطلق منها في صياغة تصوّره الخاص لعلم الدلالة القرآني.

تناول الفصل الثاني قضية منهج التحليل الدلالي عند "إيزوتسو" على مستوى المفردة القرآنية ثم على مستوى شبكة العلاقات وصولا إلى البنية الثقافية، كل ذلك من خلال إعادة صياغة تصور حول منهج "إيزوتسو" بالاستناد إلى النقاط المنهجية التي أثبتها في كتاباته، وكذا من خلال ما يستنبط من تحليله الدلالي للكلمات المفتاحية القرآنية، كل ذلك من أجل وضع كل مفهوم منهجي ضمن موقعه في تحليل "إيزوتسو" الدلالي الذي يستهدف من خلاله التوصّل إلى بيان الرؤية القرآنية للعالم.

ولأن فهم المنهج يتطلّب دراسة للإعمال التطبيقي فقد ركز البحث في فصله الثالث على دراسة هذا الإعمال من خلال تحليل المحتوى المعرفي لدراستي "إيزوتسو" القرآنيتين، الأولى: هي دراسة الله والإنسان في القرآن " والتي تناول من خلالها التحليل الدلالي للمنظومة العقائدية. والثانية: هي دراسة "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن" والتي تناول من خلالها التحليل الدلالي للمنظومة الأخلاقية، وحاول البحث التركيز على أهم الفوارق بين التنظير المنهجي والإعمال التطبيقي.

ولأن قيمة منجز "إيزوتسو" تتعزز بالنظر إلى أثر تحليله الدلالي في الدراسات المعاصرة فقد تطرقت الدراسة في فصلها الرابع إلى دراسة هذا الأثر من خلال قضية التلقي، سواء تعلّق الأمر بالتلقي الاستشراقي لمنجز إيزوتسو أو من خلال الدراسات الإسلامية المعاصرة سواء منها الصادرة باللغة العربية أو الأجنبية، ليفتح بعد ذلك المبحث الثاني نافذة على الإعمال التطبيقي لمنجز "إيزوتسو" من خلال عرض نماذج استفادت من تحليله الدلالي في الدرس القرآني بوجه خاص والدراسات الإسلامية بوجه عام.

وفي الختام ذيّل البحث بخاتمة هي جمع لما تفرق في ثنايا البحث من نتائج كان الغرض منها تسليط الضوء على أهم مزايا تحليل "إيزوتسو" الدلالي مع بيان جملة من جوانب القصور التي لا بد أن يستحضرها قارئه أو المعتمد على منهجه في التحليل الدلالي وفق معطيات الدراسة الدلالية خاصة إذا تعلق الأمر بمعاني القرآن الكريم ودلالاته.

ملخص الأطروحة بالإنجليزية

Summary

This research deals with the semantic study of Holy Qur'an according to the Japanese researcher Toshihiko Izutsu perception who employed semantics in its Qur'anic modern concept of the world. However, If Toshihiko Izutsu does converted to Islam or not. But his Study and Concept steel great importance in view of the contemporary researchers in applying its method in Quranic and Islamic studies in general, and This research will taken it upon itself to present this achievement by standing on the advantages of the "Izutsu" semantic analysis of the Quranic keywords, as well as standing on the deficiencies and defects in this Accomplished cognitively and methodically

the research issues were divided into four chapters. The first chapter deals with a set of foundational issues related to Izutsu's life, his writings, and his opinion on Islam, also a general introduction to semantics basics , and an indication of convergence points with Izutsu's perception of semantics, in addition to the most important cognitive and methodological backgrounds From which he started formulating his own perception of Quranic semantics.

The second chapter dealt with the issue of semantic analysis approach of "Izutsu" at the field of the Qur'anic vocabulary, then at the field of the network of relations, leading to the cultural structure, all this by reformulating a perception about the "Izutsu" method based on the methodological points that he proved in his writings, as well as through what is deduced From his semantic analysis of the Qur'anic keywords, all this is in order to place each systematic concept within the semantic "Izutsu" analysis, through which he aims to arrive at a statement of the Qur'anic vision of the world.

To understanding the Method requires a study of applied works, this research focused in its third chapter on studying his work by analyzing the cognitive content

of the two Qur'anic "Izutsu" studies. "Religious Ethical Concepts in the Qur'an", which dealt the semantic analysis of the ethical system, and the research tried to focus on the most important differences between systematic theorizing and applied action.

So because the value of "Izutsu's achievement" is enhanced by looking at the impact of its semantic analysis on contemporary studies, so in the fourth chapter, touched on the study of this impact through the issue of reception, whether it was related to the oriental reception of Izutsu's achievement or through contemporary Islamic studies, whether those issued in Arabic or foreign languages. After that, the second topic opens a window on the most important models of reception in contemporary Islamic studies from reading and reception to applied implementation by presenting models of benefiting from the achievement of "Izutsu" in the Qur'anic lesson and islamic studies.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وتقدير	3
المقدمة	5
الفصل الأول : إيزوتسو والدرس الدلالي	19
المبحث الأول: توشيهيكو إيزوتسو (حياته – أعماله – موقفه من الإسلام)	19
المطلب الأول: حياة إيزوتسو	21
المطلب الثاني: مؤلفات إيزوتسو	28
المطلب الثالث: موقفه من الإسلام	35
المبحث الثاني: علم الدلالة عند إيزوتسو	44
المطلب الأول: علم الدلالة (التاريخ – الماهية)	44
المطلب الثاني: علم الدلالة (القضايا والنظريات)	53
المطلب الثالث: رؤية إيزوتسو لعلم الدلالة	65
الفصل الثاني: منهج التحليل الدلالي عند إيزوتسو	74
المبحث الأول: التحليل الدلالي على مستوى المفردة القرآنية	76
المطلب الأول:دراسة الكلمات المفتاحية	77
المطلب الثاني:البنية الدلالية للكلمات المفتاحية	83
المطلب الثالث: دراسة التحوّل الدلالي للكلمة المفتاحية	88

المبحث الثاني: التحليل الدلالي على مستوى النظام المفهومي 93
المطلب الأول: دراسة الشبكة المفهومية للقرآن 93
المطلب الثاني: دراسة بنية الحقل الدلالي 100
المبحث الثالث: التحليل الدلالي على مستوى البنية الثقافية 111
المطلب الأول: التحليل الأنثربولوجي اللساني للقرآن 111
المطلب الثاني: بيان الرؤية القرآنية للعالم 120
الفصل الثالث: الإعمال التطبيقي لمنهج التحليل الدلالي في دراسات "إيزوتسو" القرآنية 130
المبحث الأول: التحليل الدلالي لكلمتي الله والإنسان في القرآن 131
المطلب الأول: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى المفردة القرآنية 132
المطلب الثاني: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى النظام المفهومي 143
المطلب الثالث: التحليل الدلالي لكلمة الله على مستوى البنية الثقافية 157
المبحث الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية للقرآن الكريم 165
المطلب الأول : التحليل الدلالي للمفهومات الأخلاقية الدينية على مستوى المفردة 166
المطلب الثاني: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى النظام المفهومي 174
المطلب الثالث: التحليل الدلالي للمفهومات القرآنية على مستوى البنية الثقافية 181
الفصل الرابع: أثر دراسات إيزوتسو الدلالية في الدراسات القرآنية المعاصرة 191
المبحث الأول: تلقي درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المعاصرة 191
المطلب الأول : درس إيزوتسو القرآني في الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم 192

المطلب الثاني: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات الإسلامية المكتوبة باللغات الأجنبية 199

المطلب الثالث: درس إيزوتسو القرآني في الدراسات القرآنية المكتوبة بالعربية 207

المبحث الثاني: حضور درس إيزوتسو الدلالي في الدراسات المعاصرة (قراءة في نماذج) 218

المطلب الأول: تطبيق منهج إيزوتسو الدلالي في الدرس القرآني المعاصر 218

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق الدراسة الدلالية خارج الدرس القرآني 233

الخاتمة 242

فهارس 248

فهرس الآيات القرآنية 249

فهرس الأعلام 251

فهرس المصادر والمراجع 259

ملخص الأطروحة بالعربية 279

ملخص الأطروحة بالإنجليزية 281

فهرس الموضوعات 283