

وسائل فهم النصِّ القرآنيِّ بين الجاحظِ والرؤية  
المعاصرة  
مقاربةٌ لسانيَّةٌ

Methods of Understanding the Qur'anic  
Text between Al-Jahedh and the  
Contemporary Viewpoint:  
A Linguistic Approach

م.د. حيدر عودة كاطع الدَّرَاجي  
كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة/ أقسام البصرة

By

Dr. Hayder A. Gatea Al-Darraji

Imam Kadhem (PBUH) University College for Islamic  
Sciences, Basra



### ملخص البحث

تعتمد الرؤية التفسيرية لفهم مقاصد النصوص القرآنية على التوظيف اللغوي بوصفة واحداً من ميادين الوصول إلى الفهم القرآني، ولعلّ هذا التوظيف هو المعيار القصدّي الذي يُسجّل حضوره عند كلّ المشتغلين في الميدان التفسيري قديماً وحديثاً.

فالجاحظ البصريّ المعتزليّ كان ممن سعى إلى تطويع اللّغة العربيّة لكي تحظى بخدمة النصّ القرآنيّ في معظم كتاباته التي أراد فيها سبر أغوار النصوص القرآنيّة للوقوف على مرادات صاحب القرآن.

وما البحث إلا محاولة لبيان المقاربة التفسيرية بين الجاحظ وبين المعاصرين ممن شمروا عن سواعدهم للإفادة من فهم المعارف القرآنية، وجعل الدرس القرآنيّ ميداناً وضعوا فيه ما عندهم من قبيّات، لعلّهم يقفون فيه على فيوضات القرآن غير النافدة.

## Abstract

The interpretive vision that seeks to understand the intention of the Qur'anic texts depends on the linguistic uses being one of the approaches to understand the Holy Qur'an. Such an approach is the intentional criterion adopted by all those working in the interpretive field, both in the past and now. Al-Jahedh, a Mu'tazely from Basra, has made an effort to adapt Arabic, in most of his Qur'anic studies, to serve the Qur'anic text.

This paper is an attempt to shed light on the interpretive approach between Al-Jahedh and contemporary scholars who are doing their best to understand Qur'anic knowledge.

## مقدمة

للنصوص الدينية في حقول التواصل التخاطبي مع الأمم والمجتمعات الإنسانية حق الهيمنة الأسلوبية اللسانية في التعبير عن المقاصد الدينية، حين يسعى النص الديني الصادر من الجهة الرقابية إلى شحن الخطابات التوجيهية بالغطاء التأثري في المتلقين؛ كي يندبهم إلى العمل بمضمون الخطابات الدينية وامثالها، ولا يخرج النظام الديني في خطابه الإجرائية القصدية عن السليقة اللغوية الألسنية لعموم المخاطبين ولغتهم، فهو يوظف شروط التخاطب وحيثياته كأدوات تعبيرية لا مناص لتلك النصوص من احتذائها مراعاة حال المخاطبين وأذواقهم، بوصفهم عناصر العملية التخاطبية وملتقيها، لا حال المتكلم، بخاصة أن الخطاب الديني لا يعني مخاطباً بعينه، ولا متلقياً مقصوداً محددًا، بل هو خطاب موجه إلى عموم المتلقين، سواء من كانوا حاضرين في عصر نزول النص، أو لم يكونوا حاضرين، وإنما سمعوه أو قرأوه بعد حين، كون الخطابات السماوية تنطوي على البعد العالمي غير المقيّد بقيدي الزمان والمكان، فحق لها أن لا تتبغى متلقياً معيناً؛ ولذا ذهب الأصوليون إلى أن تلك الخطابات تصدر من السماء على نحو القضية الحقيقية<sup>(١)</sup>، أي إن الخطاب موجه لمن كان حاضراً في عصر نزوله، ومن سيحضر على طول الوجود البشري، وهو معنى

عالمية النص الديني؛ إذ يكون الخطاب شرعة لكل وارِدٍ، ومنهلاً لكل قاصِدٍ. وهذه الرؤية سجّلت حضوراً واضحاً في النصّ القرآني؛ كونه خطاباً دينياً نزل في عصر الهيمنة البلاغية على أركان العقلية العربية -آنذاك-، وعليه، صدح النصّ القرآني بتوظيف اللغة العربية لتثوير الحقائق القرآنية كي تكون وجهاً لوجه من السامع والقارئ معاً، بعد أن صار النصّ القرآني بين يديهم يختارون منه أيّاً شاءوا ومتى شاءوا، فندبهم للتزوّد من سفره الخالد كي يحتذوا بآياته ويفهموا مقاصدها ويتفكروا فيها ويتدبروها؛ فيأخذ كلّ سالكٍ لسبيله بمقداره هو لا بمقدار القرآن ومكوناته، ولا ريب في أنّ الدّراسة المجدية للنصّ القرآني تلك التي تتوكأ على أفهام المخاطبين وطبيعة مداركهم<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا يتوجّب على العملية التفسيرية في ميدان الخطابات القرآنية أن تُقدّم بين يديها آليات التفسير للوصول إلى الفهم الصحيح لمراداتِ تلكم النصوص ومقاصدها، لا سيما أنّ وسائل الفهم الدقيق تعتمد ما توفره العملية التفسيرية من مقدّمات الكشف التفسيريّ الناجح عند الجلوس بين يدي القرآن؛ لئلا يكون الفهم صدئاً للبيئة الاجتماعية التي عليها المشتغلون في تفسير النصّ القرآني، فيكون الفهم خاضعاً كلّ الخضوع إلى جدليةّ القبليات الذاتية لبيئة المفسّر وظروفه بتقديم حاكمية البيئة على حاكمية النصّ، فتلوى أعناق النصوص القرآنية كي تأتي موائمةً لبيئة المتصدّي وقبلياته الزمكائية، وفي هذه الحالة يتعاور الفهم مع قبليات المتلقّي، فكلّما كان الفهم محكوماً بالبيئة التي عليها القارئ، كلّما زاد الفهم انفتاحاً من بين يديه، والعكس صحيح، كما سيّتضح في مطاوي البحث.

## الفَهْمُ اللُّغَوِيُّ والاصطلاحِي

ذكر الخليل (ت ١٧٠هـ) توضيحاً لمعنى الفهم، بقوله: «فهمتُ الشَّيءَ [فَهْمًا وَفَهْمًا]: عرفته وعقلته، وفهمتُ فلاناً، وأفهمته: عرفته»<sup>(٣)</sup>، وأمَّا الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، فقد ذكر في مفرداته: «الفَهْمُ: هيئة للإنسان بها يتحقق معاني ما يحسن، يقال: فهمتُ كذا، وقوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وذلك إمَّا بأن جعل الله له من فضل قوَّة الفهم ما أدرك به ذلك، وإمَّا بأن ألقى ذلك في روعه، أو بأن أوحى إليه وخصَّه به. وأفهمته: إذا قلتُ له حتَّى تصوِّره. والاستفهام: أن يطلب من غيره أن يفهمه»<sup>(٤)</sup>، وفيما يبدو أن المعنى المعجمي لمفهوم الفهم لا يُخصَّص بالفهم المفرداتي اللَّفْظِي، بل هو معنى عامُّ كما تدلُّ عليه الآية الشَّريفة التي استشهد بها الرَّاغب، التي - كما تبدو - تدلُّ على تعدُّد الفهم باختلاف المتلقِّين لا باختلاف الخطاب، فتعريف الشَّريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) للفهم بأنَّه: «تصوُّر المعنى من لفظ المخاطب»<sup>(٥)</sup>، وإن كان مقارِباً لفكرة الرَّاغب التصوُّريَّة، لكنَّه يختزل الفهم في الميدان الدَّلاليِّ للدَّلالة التصوُّريَّة للفظ، التي تعني عنده - بوصفه من رُواد التخصُّص العقليِّ - هي دلالة الألفاظ المفردة في مرحلة البنية الصَّرْفِيَّة المسماة عند المناطق بالدَّلالة التصوُّريَّة ذات المدلول الإفرادِيِّ الوضعِيِّ للفظ قبيل مرحلة الاستعمال السِّيَاقِيِّ، وهو ما يُفهم من قيد التصوُّر الذي تضمَّنه تعريفه، وهذا يُبيِّن مذهب أبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في الفروق اللُّغويَّة، وهو قوله: «إنَّ الفهم هو عبارة عن: العِلْم بمعاني الكلام عند سماعه خاصَّة، ولهذا يُقال: فلان سيء الفهم إذا كان بطيء العِلْم بمعنى ما يسمع، ولذلك كان الأعجميُّ لا يفهم كلام العربيِّ... وقال بعضهم: لا يستعمل

الفهم إلا في الكلام، ألا ترى أنك تقول: فهمت كلامه، ولا تقول: فهمت ذهابه ومجيئه كما تقول: علمت ذلك»<sup>(٦)</sup>، فلو أردنا التوفيق بين المعطى اللغوي لمفهوم الفهم وبين وظيفته المعرفية في النص القرآني يمكن حده بأنه: توظيف لمجموعة من الوسائل المعرفية للوقوف على مقاصد النصوص القرآنية ومضامينها، وبما أن النص القرآني يُعدُّ فهمًا بمعناه القرآني، فالوصول إلى فهم النص يُمكن تسميته بمعرفة المعرفة؛ ولذا فالخطأ الذي يحصل في عملية الفهم إنما هو خطأ في الاستدلال لا في المدلول، وذلك حين يُغفل المتصدّي للعملية التفسيرية قواعد التفسير المطلوبة، فإنه ستزلُّ قدمه عن الفهم الصحيح<sup>(٧)</sup>، وسيُفسد أكثر مما يُصلح، وليس هذا فحسب، بل التحوّل العصري (العصرنة) هو تحوّل في فهم النص لا في النص نفسه، ولعلّ هذا المعطى - أعني: عصرنة النصّ الديني - هو ما دعا له أمثال نصر حامد أبو زيد، بقوله: «من الطبيعي، بل من الضروري أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيةً وتقدمًا، مع ثبات مضمون النصّ»<sup>(٨)</sup>، والحقُّ أنّني لا أريد مناقشة هذه الفكرة الآن كي لا أخرج عن مضمون البحث، فضلاً عن أن المناقشة المذكورة تُجانب فكرة الاختصار البحثي.

فيتوخّى طلاب الفهم العناية بالدلالة الصحيحة واللغة القرآنية ومعتقدات المخاطب للوصول إلى الفهم الصحيح أو الحدّ من الخطأ في فهم النصّ<sup>(٩)</sup>، مع الجزم قطعاً أنّ النصّ ليس له فهم نهائي وثابت؛ كونه مزيجاً من البعدين: البعد الفكري والثقافي للمفسّر، وبعده المعنى الذي ينطوي عليه النصّ، ولهذا يرى السيّد محمد باقر الصدر أنّ التناقض الذي قد يبدو حاصلًا بين حقيقتين قرآنيّتين

يرجع إلى التفريق بين فهم اللفظ وفهم المعنى؛ إذ إن الآيات قد تبدو مفهومة من حيث الجنبه اللغويّة، بيد أن الصّعبه تتّضح في بيان مدلول الآيه، فالعسر -إذاً- في تفسير معنى اللفظ لا تفسير اللفظ نفسه<sup>(١٠)</sup>.

ففهم النصّ القرآنيّ-على وفق الدّعوات القرآنيّة والسّننّه للتعرف على الثقل الأكبر- ليس محجوباً عن مرّيديه، ولا عصياً على سالكيه، وإلا فلا قيمة للندبه في الاحتذاء المذكور، وحاشا لله ﷻ أن ينزل قرآناً ليس لقارئه حظاً من الفهم والمعرفة فيما يقرؤون ويتلون، فلو كان لغزاً بين الله ﷻ والنبي ﷺ لما جاز أن تعرض عليه أحاديث السنّه ليكون لها معياراً أو ميزاناً للإيضاح<sup>(١١)</sup>، وإنّ هذا الفهم المتوافر في النصّ القرآنيّ ليس وقفاً على فئه معيّنه، أو بيئه خاصه مثلما تُشير إلى ذلك آيات التفكر والتدبر الوارده فيه، لذا فقرآنا قابل للفهم والتفسير، وهذا الفهم بحدود المستكشف، وبقدر طاقته الاستيعابيه<sup>(١٢)</sup>، لا سيّما أنّه وصف نفسه بالبيان والتبيان: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، «والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل»<sup>(١٣)</sup>، وإنّه وصف نفسه بالنور المبين في قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وهذا الوصف كناية عن الوضوح والظهور، فلا يُمكن -بهذا الوصف- أن يكون غير قابل للفهم<sup>(١٤)</sup>، أي إنّ التزوّد من الخزين القرآنيّ مباح للاملين، ولكنّه تزوّد يحدده المتلقّي لا المبدع؛ إذ لكلّ متلقٍ حظٌّ من الفهم بمقداره هو ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧]، وفي

هذا المعنى يقول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «ومدار الأمر على إيفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل على أقدار منازلهم»<sup>(١٥)</sup>.

ومما لا شك فيه أن الحصول على الفهم القرآني المأمول إنما يحصل حين يكون البيان سُلماً يرتقي منه الطالبون للمعاني القرآنية، فتكون آياته واضحة الدلالة، وألفاظه بيّنة المعاني، وإلا فستنقطع الصلة بينه وبين المتزوّدين، ومن هنا يقول الجاحظ، مستشهداً بقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾: «لأن مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإيفهام والفهم. وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد»<sup>(١٦)</sup>، يعني أن الفهم برزخ بين فاعلية الوضوح النصّي وبين قابلية التلقّي، ففاعلية الوضوح هو العطاء القرآني غير المحدّد إلا بمقدار قابلية المتلقّي على الفهم.

ومع أن العربية هي الميدان الرّحب الواسع الذي استمدّ القرآن الكريم مرجعيته التوصيلية منها، لكنّه - مع هذا - عمل على نقلها من الوظيفة الإبلاغيّة الدلاليّة، وسار بها إلى علامات ومعاني ودلالات معقولة، فلم يكن القالب الشكلي للمنظومة اللغويّة ليضع النصّ القرآني في بُجوحه القولبة اللفظيّة ذات المدلول اللغويّ المسوّر؛ لأنّ المدليل القرآنيّة عصيّة على التسوير التقيديّ للألفاظ؛ إذ يمتلك الخطاب القرآنيّ كلاماً، وليس هو ممّا تنطقه اللّغة متى شاءت، لكنّه كلام في اللّغة، وله القدرة على تغييرها<sup>(١٧)</sup>، وعليه، فالكفاية اللّغوية - كما يسمّيها تشومسكي «معرفة المحادث (المتكلّم والمخاطب) للغة النصّ»<sup>(١٨)</sup> - ينبغي أن تكون حاضرة عند الوقوف على فهم مرادات النصّ القرآنيّ، كالمعرفة بقواعد اللّغة العربيّة وقوانينها ما دام القرآن قد نزل على لغة العرب وأساليبها

وظائفها التركيبيّة، فطلب فهمه إنّما يكون من هذا الطّريق خاصّة. ربّما أتضح فيما مضى مفهوم الفهم ووظيفته في العمليّة التفسيرية، ولكن ما علاقة الفهم بالتفسير؟

وفي مقام الإجابة يُمكن القول: لما كان التفسير هو الإبانة والكشف والبحث في المدلول الظاهريّ لمعاني الألفاظ القرآنيّة، فهو يمثّل مرحلة التنظير المفهوميّ للإجراءات المعرفيّة في الميدان الإفهاميّ؛ إذ يفسّر لنا أنّ (الكوثر) تعني الخير الكثير، وتأتي على وزن (فوعل)، وهي مهمّة متقدّمة رتبة تمثّل الجهة المفهوميّة- في المقام- غير المرتبطة بالمصاديق؛ لأنّ التطبيق المصادقيّ يأتي بعد المدلول اللّغويّ<sup>(١٩)</sup> مستعيناً بأليات التوظيف التفسيريّ (المفردة، الجملة، الموضوع)، وهذه الوظيفة الإجرائيّة هي باكورة الفهم القرآنيّ، ويسمّى (التفسير)، وهو واحد من وسائل الفهم؛ إذ يمثّل المقدّمة الأولى له، في حين أنّ التأويل يمثّل المرحلة الثّانية من مراحلها، فالتأويل الباطنيّ هو مرحلة أعلى من الكشف التفهيميّ، يأتي بعد التفسير الظاهريّ، فيستعينُ بالمعاني اللّغويّة والقولات المستخدمة من عناصر السّياق للوصول إلى المقصود؛ إذ المقصود النّصيّ لا يتّجه المعنى اللّغويّ فقط<sup>(٢٠)</sup>، بل تحقّقه القرائن اللّغويّة والسّياقيّة من خلال التعكّز على أثنائيّ الفهم المعرفيّة الثلاث، هي: النّصّ، والقارئ، والأدوات، ومن هنا فالفهم والتفسير ليسا مترادفين.

وإنّ التأويل ليس رديفاً للفهم والتفسير، بل يشكّل مع التفسير ترئباً طويلاً للوصول إلى الفهم، فالوصول إلى الفهم يبدأ بالتفسير، وينتهي بالتأويل، الذي يُفضي إلى التآثر والانفعال والنزوح تجاه الفعل الذي تضمّنه الخطاب نتيجة

الوقوع تحت هيمنة الوعي القرآني، ولا مانع من القول بأن التفسير يمثل البنية السطحية للمدلول القرآني، والتأويل يُمكن تمثيله بالبنية العميقة. ويرسم الجاحظ الملامح المعرفية تلك التي توافرها العملية الدلالية في التوظيف اللساني بغية تحقيق الأدنى من الفهم في العمل التخاطبي، ويمكن بيانها من خلال الآتي:

#### ١- الدلالة اللفظية

ذكر الجاحظ «أنَّ حُكْمَ المعاني خلاف حُكْمِ الألفاظ؛ لأنَّ المعاني مبسّطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة»<sup>(٢١)</sup>، فيبدو لي أنَّ كلامه جاء فيه:

١- الوفرة التي تشكّلها المعاني اللغوية لا تقف عند عتبة الألفاظ القرآنية، ولكنّه حُكْمٌ عامٌّ جامع لكلّ الخطابات اللغوية؛ ذلك لأنَّ الحكم الذي ساقه يُشير إلى عمومية العجز الافتقاري للدلالات اللفظية.

٢- الجاحظ ليس في مقام بيان العجز الذي يعترى اللفظ في مرحلة الدلالة الصرفية أو التصورية غير الاستعمالية، أو قل: دلالة اللفظة المفردة قبل مرحلة التركيب السياقي، بل هذا العجز -ويبدو أنَّ الجاحظ قاصد- يتتاب الألفاظ وهي داخل التركيب السياقي، وهذا ما سيّضح حين تقف الألفاظ اللغوية عقيمة عاجزة في التعبير عن الصور القرآنية، مع أنَّ الجاحظ لا يتوخى من اللفظ الدلالة فقط، بل يشترط في دلالته الوضوح والظهور والبيان، كما في قوله: «وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقّة المدخل، يكون إظهار

المعنى، وكلّما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله ﷻ يمدحه ويدعو إليه ويحثُّ عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم»<sup>(٢٢)</sup>.

وهنا أودُّ أن أقول: إنَّ القلب اللَّفْظِيَّ المستعمل في التعبير عن المعاني القرآنيَّة لم يحتفظ -في كثير من الأحيان- بمعناه اللُّغويَّ حين دخل حرم التركيب القرآنيَّ، ولعلَّ من الألفاظ ما تخلَّى -تماماً- عن معناه المعجميَّ للدخول في صياغة استعمالية جديدة، ف(السَّائِحُونَ) حين دخلت الاستعمال القرآنيَّ ألبسها النَّصُّ القرآنيُّ ثوباً جديداً لتعطي معنى (الصَّائمين)، وذلك في قوله ﷻ: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢]، فقد أشارت كُتُب التفسير إلى هذا المعنى الذي لم تُشر إليه المعجمات اللُّغويَّة ألبتَّة، وهكذا بالنسبة إلى (توقَّى) التي تعني الرَّفَع والأخذ على التمام، في حين أنَّ بعض المعاجم ذكرت أنَّ معناه الإماتة، مع أنَّها تُعطي معنى الرَّفَع في قوله ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ صَاحِبًا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَأُخْرِجَهُمْ مِنَ الْكُفْرَانِ أَتَمَّ قَالَ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّهُم بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَرِحُوا بِالْحَقْلِ كَالَّذِينَ لَا حِسَابَ لِيَوْمِهِمْ أَنِ اتَّخَفَتِ الْأَرْضُ عَنْهُمْ فَرَسَتْ حُنُفَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ويُمكن القياس على هذا التباين بين المدلول المعجميَّ والمدلول القرآنيَّ في كثير من الألفاظ الدَّاخلة في الاستعمال القرآنيَّ منها معاني كلِّ من: (الكلمة، الكتاب، التنزيل، المطر، القلوب.....)، ويُمكن القول بأنَّ هذه الرُّؤية تنسجم تماماً مع المدرسة القرآنيَّة الإسلاميَّة المعاصرة، التي ترى أنَّ الألفاظ اللُّغويَّة في التركيبات السِّيَاقِيَّة القرآنيَّة لا تحكمها البنية الصَّرْفِيَّة والمعجميَّة في قلبها الصَّرْفِيَّ

الذي وُلدت فيه، وإنما مدلولات إجرائية في الوظيفة القرآنية، ما قد يُعطيه من المعاني التي قد تربو على معناها المعجمي إن لم تباينه - كما أشرتُ إلى ذلك - كي يحتفظ القرآن لنفسه بلغته التي تتسم بالفرادى التركيبية، وهي ليست أجنبية عن اللغة العربية، لكنّها ليست صدّى لها، ولا محكومة بمعانيها وقوالها التراثية، بعدما أباح النصّ القرآني لنفسه أن يمتاح من المعاني ما يشاء وكيف يشاء لبيان جمالية التركيب القرآني في إطاره التشكلي الخاص. وقد ذكرتُ بعض المصادر التفسيرية القديمة والحديثة هذا التطور الدلالي القرآني في قلبته الجديدة؛ فهل هو تضيق للدلالة اللفظية؟ أم هو نقل اللفظ من معناه الواسع إلى المعنى القرآني المحدد؟ أم تعني قابلية اللفظ أن يدلّ على كلّ معنى يُقاربه ما دام قابلاً لذلك في الاستعمال، بمثابة الوعاء الذي يستوعب ما يريد من المعاني، فيكون السياق اللغوي هو القرينة التي تضعه في الشكل المقصود للمتكلّم.

وليس عجباً أن نقول بذلك ما دامت الألفاظ محدودة كما يقول الجاحظ «وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة»، وأنّي للمحدود أن يحصي المعارف الإلهية غير المتناهية، فكان حريّاً أن ينتقل القرآن بالألفاظ كي يكسوها من معانيه ومعارفه وعطاياه حُللاً لا تنفد؛ ولذا كان للمفردة القرآنية ذوقها الخاص.

## ٢- الدلالة الإشارية

يختلف مفهوم الإشارة الجاحظية عن مفهوم الإشارة، أو (الدلالة الإشارية)، في المدرسة القرآنية المعاصرة، فداليتها عند الجاحظ تشكّل وسيلة استعمالية في

اللُّغة المنطوقة للتعبير عن معانٍ ودلالاتٍ حين يعجز النطق للتعبير عنها، فتكون بمنزلة الوسائل البديلة لإيصال مقاصد المتكلمين؛ ولذا يقول: «فأمَّا الإشارة، فباليد، والرأس، وبالعين، والحاجب، والمنكب إذا تباعد الشَّخصان، وبالثوب، والسَّيف، وقد يتهدَّد رافع السَّيف والسَّوط، فيكون ذلك زاجراً، ومانعاً رادعاً، ويكون وعيداً وتحذيراً»<sup>(٢٣)</sup>، فهي توضيح دلاليٌّ يتوخَّى إيصال المعنى المقصود من المتكلم عبر الإشارة إلى المعنى، ولهذا المعنى أشار القرآن الكريم في قصَّة مريم عليها السلام حين جاءت تحمل مولودها وقد امتنعت عن التكلُّم، فيصوِّر القرآن الموقف بقوله عليها السلام: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩]، فإشارتها تتضمَّن قصديَّة الكلام مع المولود؛ ولذا فإنَّ «الإشارة لا تكون إلَّا بقصد المشير بذلك أنه يُشير لا من جهة المشار إليه»<sup>(٢٤)</sup>، ومنه قوله عليها السلام: ﴿قَالَ آيَتِكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١]، أي: بالإشارة<sup>(٢٥)</sup>، وكذا الفعل (أوحى) الدالُّ على معنى الإشارة في قصَّة النبيِّ زكريَّا عليه السلام نفسها ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١]؛ إذ إنَّ زكريَّا عليه السلام كان ممنوعاً من الكلام؛ ومن هنا فإنَّ دلالة الإيحاء هنا تحمل معنى الإشارة، وعلى هذا التأويل الإشاريِّ، فإنَّ الإشارة عبارة عن إيحاء بالمعنى المقصود دون تحديد مقصود متعيَّن كما يحصل في العبارة<sup>(٢٦)</sup>، وإثما أيضاً- قد تبدو بمنزلة اللُّغة الباطنيَّة للعبارة حين تكتسب استعمالها الدنييِّ بوصفها لغةً إلهيَّة<sup>(٢٧)</sup>. وهذا المعنى التأويليِّ المذكور يشكِّل توسُّعاً في الإشارة الصَّامتة إلى المنطوقة بالمعنى الاعتباريِّ؛ نتيجة التقادم في العصور اللُّغويَّة، وللحاجة إلى التوسُّع الدلاليِّ، من دون التفريط بالمعنى المعجميِّ الذي لم أجد له

تحديداً قريباً من المعنى المستعمل، فكلُّ الذي قالوه عن اللَّفظ أَنَّهُ يعني (تحديد الأسنان)، ولكنَّ صاحب المنجد ذكره مفصَّلاً بقوله: «التأشير هو في اصطلاح دواوين الحكومة وضع إشارة كالتوقيع على ورقة من الأوراق الرَّسميَّة دلالة على الاطلاع عليها»<sup>(٢٨)</sup>.

ولمَّا كانت القصدية في إيصال الخطابات الدنيَّة حاضرة في النَّصِّ القرآنيِّ، فلا مانع من أن يكون المعنى الإشاريِّ هو المدلول الالتزاميِّ عينه في الدَّرْسِ الأُصوليِّ، فدلالة الالتزام لا تعني خروج الخطاب عن القصدية، ولكن تداولية الاستلزام الحواريِّ التي يقول بها (غرايس) تترك مساحة للتفكير في الوصول للمعاني القرآنيَّة ذات الدَّلالات غير المباشرة؛ لذا فهي معانٍ مقصودةٌ استعمالاً وجداً، كما في قوله ﷻ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإنَّه بطرح الحولين (٢٤ شهراً) من الثلاثين شهراً يكون الباقي ستَّة أشهر، وهي المدة المسماة بـ«أقلُّ مدة الحمل»<sup>(٢٩)</sup>، وهذا المعنى المشار إليه من التوفيق بين الآيتين الشَّريفتين والمستلزم لغويًّا، لا شكَّ أَنَّهُ مقصودٌ في نفسه، غاية ما في الأمر أنَّ القصدية فيه هي قصدية إشارية، وليست مباشرة، ويُتوصَّل إليها بالأعمال العقليَّة في السِّياقات النَّصِّيَّة بعد التوفيق بين الآيات الحاكية عن موضوع واحد، كما هي المعاني القرآنيَّة المستوحاة من التفسير الموضوعيِّ، وهو خلاف مذهب الأُصوليِّين القائلين بعدم قصدية المعنى الإشاريِّ؛ لأنَّه يفتقر للدلالة المباشرة على المقصود، فاللُّجوء للمعنى الإشاريِّ (المستلزم لغويًّا) يُخرجه عن القصدية، مستدلينَّ بالآية ذاتها، ويقولهم: «وجوب المقدِّمة لوجوب ذي المقدِّمة»<sup>(٣٠)</sup>، أي

إنَّ مقدّمة الواجب ليست واجبة في نفسها، وإنّما صارت واجبة؛ لأنّها قنطرة للواجب، فالوضوء في ذاته ليس واجباً، ولكنّه لما صار مقدّمة للصلاة الواجبة صار واجباً، فهو واجب غيري لا نفسي، وهذا لا يمكن قبوله في النصوص القرآنيّة البتّة؛ لأنّ القصدية القرآنيّة هي الداعي وراء الخطابات الإبلاغيّة، وبدونها لا جدوى من الخطاب أصلاً، ولكنّ اللّجوء إلى المعاني الإشاريّة هو من القيم اللّغويّة العليا في النّصّ القرآنيّ كي يُعطى للمتلقّي مساحة من التفكير للوصول إلى المقاصد الإلهيّة، فالبحث فيه لا في اللّغة، بل فيما وراء اللّغة، «ومن هنا ينبغي التفريق بين المعنى اللّغويّ والمعنى المقصود؛ فالمعنى اللّغويّ هو المعنى المفهوم من طريق اللّغة وحدها، والمعنى المقصود هو المفهوم من القولة المستخدمة في ظلّ عناصر المساق»<sup>(٣١)</sup>.

ومع هذا، فالإشارة مع أنّها مقصودة للمبدع، فهي تدخل في الفهم التأويليّ الباطنيّ، لا التفسيريّ الظاهريّ، وإنّ كانت قريبة من الفهم الطبيعيّ لرواد النّصّ ومتلقّيه، لكنّها - كما يتّضح - فهم معرفيّ كسفيّ إنّما يتحصّل بعد إمعان الفكر في الخطاب القرآنيّ، فهو من المناشئ المعرفيّة القريبة على الفهم الذوقيّ، وهذا يقع ضمن أبجديات التأويل للمتصدّين للعمليّة التأويليّة كواحدة من مقدّمات الفهم القرآنيّ، فلا فهم بلا قبيّات إسقاطيّة تُعطي المتلقّي الفهم بمقدار قبيّاته المعرفيّة تلك ضمن مراتب ثلاث: الإشارة القريبة الفهم، واللّطائف المتوسّطة الفهم، والحقائق البعيدة الفهم<sup>(٣٢)</sup>.

وبعد هذه الرّحلة الإشاريّة يقطع الجاحظ جازماً بتفضيل الدلالة الإشاريّة الصّامته على الدلالة الصّوتيّة المنطوقة، بقوله: «هذا، ومبلغ الإشارة أبعد من

مبلغ الصّوت، فهذا -أيضاً- باب تتقدّم فيه الإشارة الصّوت<sup>(٣٣)</sup>، مع أنّه يُعطي توضيحاً تعريفيّاً واضحاً عن الصّوت الذي يعنيه حين قال: «الصّوت هو آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يُوجد التّأليف، ولن تكون حركات اللّسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً، إلّا بظهور الصّوت»<sup>(٣٤)</sup>.

ولعلّ معنى الإشارة ذات المدلول الالتزاميّ القرآنيّ قريبة من الإشارة التي ذكرها الجاحظ -فيها بعد- حين أراد أن يرسم علاقة الاشتراك بين اللفظ والإشارة؛ إذ قال: «والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم التّرجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تُغني عن الخطّ»<sup>(٣٥)</sup>، وهذا تصريحٌ منه إلى حيثيّات المبنى الإشاريّ في الرّؤية المعاصرة لدراسة النّص القرآنيّ المحمولة على الدّلالة الالتزاميّة غير التصريحية، وهي دلالة أبلغ إلى ذهن المتلقّي حين يكون المتكلّم قاصداً، «فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة وجليّة موصوفة على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها في الإشارة بالطرف والحاجب، وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض النّاس من بعض، ويُخفونها من الجليس وغير الجليس»<sup>(٣٦)</sup>، وبعد ذلك يُعطي الجاحظ التلميح الإشاريّ فهماً فوقيّاً خاصّاً له ذوقه الفنّيّ في الاستعمال اللّسانيّ؛ إذ قال: «ولولا الإشارة لم يتفاهم النّاس معنى خاصّ الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب ألبتّة، ولولا تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام لفسّرتها لكم»<sup>(٣٧)</sup>، أي إنّها -عنده- لا تدخل في المعنى الخاصّ الذي عليه الدّلالة التخاطبيّة في معظم مجالات التّحاور اللّسانيّ، لكنّها من الدّلالة التي تطلب ما بعد المعنى، وقوله: «خاصّ الخاصّ» يُشير إلى ملامح من ملامح المفاهيم القرآنيّة الذي يمكن

تسميته بـ(نصّ النَّصِّ) أو (فهم النَّصِّ)، ولا محذور إذا سُمِّي بـ(فهم الفهم)، الذي هو النَّصُّ الإشاريُّ الزائد على النَّصِّ وليد له؛ كونه يحمل دلالة تصديقيّة نحويّة في التركيب السياقيّ تزيد على الاستعمال السياقيّ التي هي القصدية في الخطاب، بل تحمل معنىً يربو على القصدية الخطابيّة تُعرف بالقصد الجدّي غير القابل لترك العمل بمضمون الخطاب، وهي التي يسمّيها الأصوليون بالدلالة التصديقيّة<sup>(٣٨)</sup>.

ويبدو ممّا مرّ في تحديد الدلالة الإشاريّة أنّ استعمالها فيما بعد عصر الجاحظ -أي: بعد القرن الثالث الهجريّ- أخذ مدلولاً واسعاً لم يقف عند فهمه لها، وهذا الفهم الجاحظيُّ له اتجاهان:

١- دلالتها مقتصرة -عنده- على حركة الوجه والرأس واليد والثوب، وغيرها من الحركات التي يعملها المتكلّم.

٢- هذه الدلالة ليس لها تطبيق وحضور إلا في السياقات النصّية المنطوقة، فلا وجود لها في النصوص المكتوبة، بدلالة أنّ الجاحظ كان قد علّقها على الكلام المنطوق حين وقفها على حركات الجسم، بيد أنّها صارت -فيما بعد- من الدوالّ الموصلة إلى المعنى المقصود للنصوص المنطوقة والمكتوبة.

ولا غرو من هذا التضييق الدلاليّ لمفهوم الإشارة؛ إذ إنّ هذا المعنى هو المستعمل في البيئة البصريّة التي كان الجاحظ واحداً منها يومذاك، ولكنّ التوسّع الدلاليّ للمصطلح نتيجة الحاجة إلى ذلك أعطاه معنىً جديداً فيما بعد.

### ٣- دلالة العقد الحسابي

تبدو هذه الدلالة من الدلالات المختصة بالبيئة البصرية التي كانت تكتنف الجاحظ ذا الفكر المعتزلي، فهي منشأ الأصرة الأبستمولوجية التي تربط الجاحظ بمذهب الاعتزال العقلي، ومدى تأثره بأفكار معتنقيه، وليس لهذه الدلالة - في البيئة المعاصرة - حضور في مجال الفهم في النصوص القرآنية، نعم، إن التطبيق الحسابي في الحياة البشرية في معظم مفاصل التعاملات الحياتية تتعكز على المنظومة الحسابية؛ إذ تشكل المقادير الحسابية وظيفة للتعاظم مع كل ما يدخل في حياة البشر على المستويين المادي والمعنوي، ومن هنا يقول الجاحظ: «وأما القول في العقد، وهو الحساب دون اللفظ والخط، فالدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به، قول الله ﷻ: ﴿قَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦]، وقال جلّ وتقدّس: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ١-٥]، وقال ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنِ وَالْحِسَابِ﴾ [يونس: ٥]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنِ وَالْحِسَابِ﴾ [الإسراء: ١٢]»<sup>(٣٩)</sup>، وبعد هذا التّطواف في النصوص القرآنية التي ساقها الجاحظ دليلاً على أنّ الدلالة الحسابية واحدة من الدلالات التي تنفع في فهم النصوص القرآنية وغير القرآنية يبقى الكلام - في فائدة هذه الدلالة - حِكراً على البيئة الزمكانية التي كان عليها الجاحظ، وهي البيئة التي كانت تعتمد الحسابات الفلكية وغيرها في معظم مناشئ حياتهم، ولذا، فوجودها هنا

من أجل معرفة معنى هذه الدلالة فقط من دون العمل بها في المجال الدلالي؛ لمحدوديتها، ولانتفاء الحاجة لها في العصر الحالي، ولكن قبل ذلك ينبغي معرفة المدلول المعجمي لهذه الدلالة، والتي منها الحسبان، وهو: «جمع حساب، سُمِّي الحساب في المعاملات حساباً؛ لأنه يُعَلَّمُ به ما فيه كفاية، وليس فيها زيادة على المقدار ولا نقصان، وقد يكون الحساب مصدر المحاسبة»<sup>(٤٠)</sup>، وقد تكفّلت الكتب بدراسة ظاهرة حركة الشمس والقمر والأرض، وكيفية حصول التغير اليومي والشهري والسنوي لفكرة التزمين المادّي على الحياة البشرية، فالشمس والقمر «مجموعان حُسباناً، أو محسوبان حُسباناً، ومعنى جعل الشمس والقمر حُسباناً جعلهما على حُسبان؛ لأنَّ حساب الأوقات يُعلم بدورهما وسيرهما- والحُسبان-بالضَّم: مصدر حسب، كما أنَّ الحِسبان-بالكسر-مصدر حسب. ونظيره الكُفران والشُّكران»<sup>(٤١)</sup>، هذا معنى الحُسبان، وأمّا معنى الحساب، فقد ذكر الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) في تفسيره (مجمع البيان)، قوله: «لتعلموا: بالليل والنهار عدد السنين والشهور، وأجال الديون، وغير ذلك من المواقيت، ولتعلموا حسنات أعماركم وأجالكم»<sup>(٤٢)</sup>، وليس هذا فحسب، «بل إنَّ مقدار كثافة وجاذبية ومسافة كلِّ منهما (الشمس والقمر) عن الأرض، هي الأخرى محسوبة بدقة وحساب (وحُسبان)»<sup>(٤٣)</sup>.

ولا أدري ما علاقة هذه المعاني الدال عليها مفهوم الحساب والحُسبان بالوفرة الدلالية التي عليها دلالة اللفظ المفضي إلى المعنى؟ بخاصة أن هذه المعاني القرآنية قد تعمل في المعارف غير اللغوية كذلك حتى في زمن الجاحظ نفسه، أعني بها كلُّ المعاني التي تنطوي على مقولة الحُسبان والحساب، وهذا من المداليل المحدودة

حتى في البيئة الجاحظية، ولذا لست أدري كيف وأنى له جعلها في مصاف المعاني التي يتوخاها الدليل اللفظي؟ بل وعدّها من الدلالات المنطوية على معارف جمّة، فالحساب -عنده- «يشتمل على معانٍ كثيرة، ومنافع جليّة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله ﷻ معنى الحساب في الآخرة، وفي عدم اللفظ وفساد الخطّ والجهل بالعقد فسادٌ جُلّ النعم، وفقدان جمهور المنافع، واختلال كل ما جعله الله لنا قواماً ومصلحةً ونظاماً»<sup>(٤٤)</sup>.

#### ٤- الدلالة الخطيئة

تشكّل ركائز الأسلوبية في الدرس اللسانيّ المحور الميدانيّ للمنظومة اللغوية في الإطار التخاطبيّ التواصليّ التي هي: الباطن، والمتلقّي (المستقبل)، والرّسالة (النصّ، الخطاب)، ولعلّ الوظيفة التخاطبية بوصفها محوراً من محاور الاتّصال تضع بين يدينا ركيزة رابعة تشكّل قنطرة يُمكنها أن تخبينا عن علّة الخطاب وسببه، وبعبارة أخرى تصلح للجواب عن (لم كان الخطاب؟) وهذه الرّكيزة هو الهدف من وراء الخطاب، أو ما أهميّة الهدف الذي يرنو إليه الخطاب؟ بيد أنّ الهدفية قد تبدو مستوحاة من العمليّة التخاطبية نفسها فما من داعٍ إلى عدّها ركيزة قائمة برأسها، فما دما نحلّل نصوصاً قرآنية، فهي تنطوي على نظرية العقلنة في التخاطب (أفعال العقلاء معلّلة بالأغراض)، ومن هنا، فيمكن الاكتفاء بركائز ثلاث، أو استبدال الهدف بوسيلة الاتّصال، أو وسيلة التلقّي وهي التي بها انتقل الخطاب إلى المخاطبين؛ إذ «لا تكتمل العمليّة التخاطبية إلا بحضور عناصرها الأربعة، وهي: (المخاطب، المخاطب، الخطاب، المساق)»<sup>(٤٥)</sup>، وهذه الرّكيزة

تتنوع وسائلها بتنوع الخطابات المنطوقة والمكتوبة؛ إذ ينتقل الخطاب القرآني من مرحلة: (أُتِل، وذُكِر، وقُل، وأنبأهم) إلى مرحلة (إقرأ)، وهذا التنوع الخطابي يستبطن في بعض الأحيان ويستلزم دعوة للحث على القراءة، فقد كان القرآن مسموعاً منطوقاً في عصر نزول النص حين كان يُتلى على الناس من النبي ﷺ وأصحابه الحافظين له في الصدور، ولكن التغير في ظروف النزول أخذ ينحأ منحى آخر بعد ذلك، حين صار مكتوباً مقروءاً، وهذا ما يُعطي أهمية كبيرة لما سمّاه الجاحظ بالخطّ، أو الدلالة الخطيئة، التي جعلها واحدة من مباني الفهم الدلالي في النصوص القرآنية، لا سيما أن الآيات الشريفة حثت عليها، وندبت إليها في عدّة نصوص، ويذكر الجاحظ هذا المعنى بقوله: «فأمّا الخطّ، فمما ذكر الله ﷻ في كتابه من فضيلة الخطّ والإنعام بمنافع الكتاب، قوله لنبيه ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥]، وأقسم في كتابه المنزل على نبيه المرسل، فقال: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]»<sup>(٤٦)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإنّ القرآن يندب المسلمين للتفكير والتدبر في آياته ونصوصه من دون الاحتكار على تلاوته أو قراءته ما دامت الغاية قد تحصل بواحدٍ منها أو بكليهما، فالتلاوة تعني أن يكون النصّ القرآني مسموعاً منطوقاً، وهذا المعنى هو الأصل القرآني الذي نزل فيه، فالأصل فيه هو القرآن المشافه بدلالة قوله ﷻ: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]، ولكن يُمكن القول بأنّ القرآن المكتوب يقف بالمسافة نفسها مع المنطوق، لا سيما بعد عصر النزول القرآني؛ ولذا يذكر الجاحظ أقوالاً تعضد هذا التوجّه، منها «قالوا: القلم أحد

اللّسانين،...، وقالوا: القلم أبقى أثراً، واللّسان أكثر هَدْرًا»<sup>(٤٧)</sup>، أي إنّ النصّ القرآنيّ تحظى لغته بمكانتين اثنتين - كما يرى محمّد أركون - «مكانة شفهيّة، ومكانة كتابيّة... المكانة الشّفهيّة أو التبليغيّة الشّفهيّة الأوّل ضاع إلى الأبد»<sup>(٤٨)</sup>، فلا يُمكن الحكم والقول على أنّ «لغة القرآن لغة كلاميّة عمليّة، وليست لغة كتابيّة»<sup>(٤٩)</sup>؛ لأنّ هذا الحكم سيغيّب على المستفيدين من القرآن الكثير من المعاني التي يُمكن الوقوف عندها في النصوص المنطوقة، فيكون هذا التغييب خلاف قولنا: إنّها لغة عالميّة فطريّة؛ إذ سيقتصر فهمه على السّامعين له في عصر النّزول فحسب، وليس كذلك، فالكتاب ممّا لا يخضع لتحديدات زمنيّة أو مكانيّة، كما هي حال القرآن المنطوق ذي التّحديد التفسيريّ بعصر نزول النصّ حينما يرتبط تفسيره بأسباب النّزول، لتكون تلك الأسباب بمنزلة التقييدات الدلاليّة المهيمنة على عالميّة النصّ القرآنيّ، فتجعله قابلاً تحت فرضيّة السّبب في النّزول من دون السّماح له أن يُستشرف في مداليل مستقبلية أُخر، وهذا النوع من التقييد النصّي لا نجد له حضوراً في النصّ القرآنيّ المكتوب الذي تبقى آثاره ومعارفه في متناول مريده على طول الوجود البشريّ، فهو «يقرأ بكلّ مكان، ويُدرس في كلّ زمانٍ واللّسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوزه إلى غيره»<sup>(٥٠)</sup>.

فالقرآن المدوّن - إذًا - يُطلب فيه - بوصفه نظاماً معرفياً دينياً - البحث والاستقراء في معارفه وترجمتها على الواقع البشريّ على طول الخطّ الإنسانيّ، فعلى المتصدّين أن يستلهموا هذه المدوّنة المعرفيّة للامتيّاح من كنوزها غير المنتهية، وذلك عبر الفهم والتّفسير والتّأويل والتدبّر والتفكّر، فكلّ هذه المعاني تفتح نوافذ معرفيّة في القرآن لا تقف عند حدود العقل البشريّ، لاسيّما أنّ الفهم

شريك معرفي بين العقل والقلب بعد توافر شروط الفهم لنيل المعارف الإلهية حين ينطلق التفسير القرآني بغية الوصول إلى الفهم من النص نفسه، متخلياً- أعني: المفسر- عن فرض الإسقاطات القبليّة المستوحاة من بيئته، كي تكون تلكم الإسقاطات بمنزلة الآلة التي تعمل على إيّ أعناق النصوص القرآنية كي تأتي منسجمةً وبيئةً المتصدّي للعمليّة التفسيرية، أي إنّه يُحاول «أن يُخضع النصّ للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ»<sup>(٥١)</sup>، ولعلّ هذا المحذور كان وراء التنوّع التفسيريّ على مرّ الزّمان لكلّ المشتغلين في الوصول إلى الفهم القرآنيّ المتاح؛ إذ يأتي هذا التنوّع خاضعاً لقبليّات المفسر وبيئته التي هو منها، زد على ذلك أنّ التنوّع في الفهم يُعزى كذلك إلى طبيعة الكينونة القرآنية ذات المحتوى المتشكّل من حقائق ومراتب مختلفة<sup>(٥٢)</sup>.

ويُمكن القول بلا مانعيّة من الفهم الاسقاطيّ بناءً على قبليّات المفسر وبيئته التفسيرية على أن يكون المعنى الذي يحظى به المفسر -آنذاك- هو فهم المتلقي، لا فهم المبدع، أو هو المعنى الذي استطاع المفسر أن يقف عنده، وليس هو الفهم الحقيقيّ للنصّ القرآنيّ، فتبقى قراءة النصّ القرآنيّ جدليّة قائمة بين الفهم وحيثيّات النصّ بغية الوصول إلى الحدّ الأدنى من مقاصد صاحب النصّ القرآنيّ من دون التوقّف عند حدود دائرة القارئ والمقروء، خاصّة أنّ الرّؤية المعاصرة للمشتغلين في مجال الفهم القرآنيّ ترفض هرطقة النصّ القرآنيّ؛ بأن يفهم النصّ في ضوء النظريّة (الهرمنيوطيقية) كما يسوّقها (شلاير ماخر) على وفق أسسها المعروفة القائمة على عزل النصّ عن مبدعه -تماماً- حتّى الوصول إلى ما نادى به النّاقد الفرنسيّ (رولان بارت) القائل: ب(موت المؤلّف)، حين يكون النصّ وجهاً

لوجه مع المتلقي فقط بعد عزله عن صاحبه، فيكون القارئ هو البطل الحقيقي للنص، إلا «إن الذين أعلنوا موت المؤلف لا يستطيعون إنكار أن النص تراث من تركته، وأن القارئ وارث لهذه التركة لا يثبت لنفسه حقاً في الاستمتاع بها إلا بعد أن يثبت صلته بالمورث»<sup>(٥٣)</sup>، أي إن الذهنية الإسلامية ينبغي حضورها عند الوقوف بين يدي القرآن بوصفها صلة القربى بين النص والمتلقي، في حين أن دعاء التفسير الهرمنيوطيقي ذهبوا إلى أبعد من (موت المؤلف) حين نادوا بتعدد القراء، عندما تكون للنص القدرة على الإنفلات من بين يدي مؤلفه - كما يرون، فهو قابل على أن ينفلت من متلقيه إلى متلقٍ آخر، وهكذا يزيد في عدد متلقيه، مُنزِلين النص القرآني منزلة الكلام البشري، وبذا صرح الدكتور نصر حامد أبو زيد، بقوله: «النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يُخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأسست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»<sup>(٥٤)</sup>، وإن التركيز على البعد الغيبي في النص القرآني - كما يرى الدكتور نصر حامد أبو زيد - بعد إهدار بعده الإنساني يُحيل النص القرآني إلى أسطورة<sup>(٥٥)</sup>.

ولست هنا في مقام المقارنة بين الفكر الهرمنيوطيقي والفكر الإسلامي في دراسة النص القرآني، لكنني أستطيع القول بأن النظرية الهرمنيوطيقيّة لو قدر لها صلاحية الفهم اللغوي للنصوص، فيمكن انسجامها مع النصوص النفعيّة البراجماتيّة، تلك التي تعناش في كثير من أحيائها على زيادة عدد المتلقين، كي تحظى بإثراء النص وخصوبته؛ إذ إن ميدانه الوحيد - أعني النص النفعي - هو ما يقدمه المتلقي من نقد وتوجيه يسهران في خصوبة النص المرسل وإثرائه، وهذا

المعنى بعيداً كل البعد عن النصّ القرآنيّ لأسباب:

- ١- الباطُّ واحدٌ في النصّ القرآنيّ، وهو واحدٌ بلا مثلٍ أو قرين، فلا قيمة للثراء أو الخصوبة النقديّة في النصّ القرآنيّ لانعدام المماثل في النصّ والباطُّ معاً.
- ٢- المساحة التفسيرية التي وهبها النصّ القرآنيّ للمتصدّين إنّما يتوخّى منهم فهم الخطابات القرآنيّة ليطبّقوا المقاصد التي تتضمّنّها تلك الخطابات لا لإثرائها، وهي الغاية التي يتوخّاها النصّ القرآنيّ، التي قد تغيب تماماً في كثيرٍ من النصوص البشريّة التي تُكتب من أجل الكتابة فقط.
- ٣- القرآنُ محكومٌ بنصّه التعبديّ غير المسموح لأيّ متلقٍّ الزيادة أو النقيصة فيه.

٤- التّنوع الدلاليّ الذي يتوصّل إليه المشتغلون يمثل معنى النصّ، لا النصّ نفسه.

وهذا التّنوع في فهم النصّ القرآنيّ يُمكن أن يتجلّى في التّناج التفسيريّ لمعظم المشتغلين في العمليّة التفسيرية؛ بغية الحصول على الفهم الراجح للنصّ القرآنيّ؛ إذ سنكتشف أن أغلب التفسيرات إنّما هي مزيج من: بيئة المفسّر الزمكانيّة + الذات المفسّرة (القبليّات الثقافيّة التي تكتنف المفسّر).

٥- دلالة التّفكّر

لا شكّ في أنّ الجاحظ ممّن كان للتأثيرات البيئية والظروف القبليّة حضور واضح له تجلّى في تلك الشذرات الدلاليّة التي أولاها اهتماماً في فهم النصوص الدنيّة وغير الدنيّة، فقد انتقل من الدلالة اللفظيّة إلى دلالة السياقات الحاليّة،

بعد أن أشار إلى معنى التفكير مستعيناً بقرينة خارجية هي قرينة السياق الحالي، التي سماها (النصبة) أو الحال، فقال عنها: «أما النصبة، فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء موعبة من جهة البرهان، ولذلك قال الأول: سل الأرض فقل: من شق أمهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تُجِبْ حواراً، أجابتك اعتباراً»<sup>(٥٦)</sup>، ويتضح التأثير العقلي المنطقي عند الجاحظ بمدرسة الاعتزال البصرية من خلال المفاهيم المنطقية التي تضمنها كلامه الآنف؛ لأن الدلالة المذكورة هي من مقتضيات الأعمال العقلي بعد التفكير السياحي في الآفاق الإلهية كي يكون هذا التفكير بمنزلة الدليل العقلي على الخالق، وعلى وجود الصانع، الذي لم يأت هذا الكون إلا عنه، وهو ما يسميه علماء الكلام ببرهان النظم، وهو من أسير البراهين الوجدانية الدالة على وجود الصانع الحكيم لهذا الكون الفسيح، لا سيما بعد التمعن في الآيات الدالة على هذه السياحة الآفاقية كقوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. فالفهم عند الجاحظ لا يقف عند الدلالة اللفظية في السياقات التركيبية الإجرائية التي تتضمنها النصوص القرآنية، بل هو يتوسل بكل القرائن السياقية والحالية الموصلة إلى فهم النص القرآني، ولو كان ذلك الدليل صامتاً، ومن هنا يقول: «ومتى دل الشيء على معنى، فقد أخبر عنه، وإن كان صامتاً،

وأشار إليه وإن كان ساكتاً. وهذا القول شائع في جميع اللغات، ومتفق عليه في أفراط الاختلافات»<sup>(٥٧)</sup>، ومن الملاحظ أن المعرفة التفكرية (النَّصبة) ليست فهماً لكل ما جاء في القرآن، إنما هي معرفة مقيدة للتعرف على خالق الكون عبر مخلوقاته، ولا شك في أن هذه المعرفة ليست حكراً على التدبر في النص القرآني أو وقفاً عليه، بل هي حاصلة بأدنى تدبر وتمعن في الصناعة الكونية القائلة بوجود الصانع الحكيم، التي هي آيات للوصول إليه ﷺ، ووظيفة القرآن الكريم في ذلك هي الدعوة إلى التفكير، ومن هنا يقول الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) معقّباً على قوله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ [غافر: ١٣]: «فَأَمَرَ بِالنَّظْرِ فِي آيَاتِهِ وَبِرَاهِينِهِ»<sup>(٥٨)</sup>، وأمّا محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، فقد ربط بين مفهوم الإشارة، وبين المعرفة الآفاقية في الآية الشريفة: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، إذ قال: «يعني الآيات المنزلة في الآفاق، فكل آية منزلة لها وجهان، وجه في أنفسهم ووجه يروونه فيما خرج عنهم، ويسمّون ما يرون في أنفسهم إشارة»<sup>(٥٩)</sup>.

ومها يكن من أمر، فليست هذه الدلالة مما تناسب مضمون هذه الدراسة التي اقتفاها عنوان البحث؛ لذا سأكتفي بها المقدار من التوضيح تاركاً المزيد لدراسة تناسبها.

## الخاتمة

- في ضوء ما تقدم، أمكن القول بالوصول إلى النتائج الآتية:
- 1- يشكّل الفهم الأصل في الوصول إلى المقاصد القرآنية بشقيها: التفسيرية، والتأويلية، فهو المعطى الذي يتوخّاه طالب النصّ القرآنيّ.
  - 2- الفهم ليس محجوباً عن طالبيه، بل هو بابٌ مشرّع لكلّ قاصدٍ لتوضيح في معاني النصوص القرآنية.
  - 3- الإشارة الجاحظية المقصورة على حركات الجسد لا تشكّل وحدها باباً للحصول على المعاني المقصودة، إلا في حدود اللغة المنطوقة.
  - 4- دلالة العقد أو الحساب الجاحظية ليس لها استعمال إلا في حدود ضيقة من مجال الاستعمال اللغويّ وغير اللغويّ.
  - 5- المشاكل التي تعترض طريق المفسّرين تنشأ من أمرين:
    - أ- الأحكام المسبقة التي يفرضها دارسو النصوص القرآنية، أي: القبليات الذاتية للمفسّر.
    - ب- الوقوف بين يدي القرآن بهيأة المعلّم لا المتعلّم، فيقع الخلل في فهم النصّ - نتيجة ذلك - لا النصّ نفسه.
  - 6- النداء الهرمنيوطيقيّ المطالب بموت المؤلّف لا يحقّ له أن يحكم النصّ

- القرآنيّ، أو يُحكّم به؛ لأوحدية النصّ وأوحدية صاحبه.
- ٧- دلالة التفكّر في الآفاق ليست وقفاً على النصّ القرآنيّ، بل تعمل في كلّ آثار الخالق، غير أنّ القرآن يدعو إلى ترجمتها على الواقع من حيث التدبّر والتّفكّر.
- ٨- ركائز النظرية الهرمنيوطيقية تنسجم مع النصوص النّفعية، تلك التي يكون عنصر الجذب فيها متوسّلاً بزيادة عدد المتلقّين والنّقاد.

## الهوامش

- ١- يُنظر: دروس في علم الأصول، السيّد محمد باقر الصّدر: ١/ ١٥٠-١٥١.
- ٢- يُنظر: منطق الخطاب القرآني، دراسات في لغة القرآن، الدكتور محمد باقر سعديّ روشن: ص ٢٥٦.
- ٣- العين: ٤/ ٦١ (فهم).
- ٤- المفردات: ص ٥٧٥ (فهم).
- ٥- التعريفات: ص ١٣٩.
- ٦- الفروق اللغويّة: ص ٨٧.
- ٧- يُنظر: علاقة اللّغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم (بحث)، الدكتور محمّد الربيعي: ص ٢٤٢.
- ٨- نقد الخطاب الدّيني: ص ١١٠.
- ٩- يُنظر: شخصيّة المفسّر وأثرها في تفسير القرآن الكريم (بحث)، محمّد عليّ إيازي: ص ١٣١.
- ١٠- يُنظر: المدرسة القرآنيّة: ص ٢٩٧.
- ١١- يُنظر: تسنيم في تفسير القرآن، الشّيخ جوادي آمل: ١/ ١٢٣.
- ١٢- يُنظر: منهج فهم القرآن وإشكاليّة المحدّدات البنيويّة للتفسير (بحث)، الشّيخ محمّد الحساني: ص ٦٤.
- ١٣- البيان والتبيين: ١/ ٦٠.
- ١٤- مراتب فهم القرآن، د. طلال الحسن: ص ١٥٩.
- ١٥- البيان والتبيين: ١/ ٧١.
- ١٦- المصدر نفسه: ١/ ١١.
- ١٧- يُنظر: الخطاب القرآنيّ دراسة في البعد التداوليّ، د. مؤيّد آل صوينت: ص ١٣.

- ١٨- يُنظر: المعنى وظلال المعنى/ أنظمة الدلالة في العربية، د.محمد محمد يونس: ص١٤٨.
- ١٩- يُنظر: الأخطاء التاريخية في عملية التفسير (بحث)، د.طلال الحسن: ص٢٢.
- ٢٠- يُنظر: المعنى وظلال المعنى / أنظمة الدلالة في العربية: ص١٤١.
- ٢١- البيان والتبيين: ١/ ٦٠.
- ٢٢- المصدر نفسه: ١/ ٦٠.
- ٢٣- المصدر نفسه: ١/ ٦١.
- ٢٤- الفتوحات المكيّة، محيي الدّين بن عربي: ١/ ٣٣٦.
- ٢٥- يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٢٣٣.
- ٢٦- يُنظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربي، نصر حامد أبو زيد: ص٢٦٧.
- ٢٧- يُنظر: المصدر نفسه: ص٢٦٨.
- ٢٨- المنجد في اللّغة، لويس المعلوف: ص١٢ (أشر).
- ٢٩- يُنظر: التبيان في تفسير القرآن، الشّيخ الطوسي: ٩/ ٢٧٥.
- ٣٠- يُنظر: أصول الفقه، الشّيخ محمد رضا المظفر: ٢/ ٢٤٥.
- ٣١- المعنى وظلال المعنى: ص١٤١.
- ٣٢- يُنظر: الأخطاء التاريخية في عملية التفسير: ص٣٧.
- ٣٣- البيان والتبيين: ١/ ٦٢.
- ٣٤- المصدر نفسه: ١/ ٦٣.
- ٣٥- المصدر نفسه: ١/ ٦١-٦٢.
- ٣٦- المصدر نفسه: ١/ ٦١-٦٢.
- ٣٧- المصدر نفسه: ١/ ٦١-٦٢.
- ٣٨- يُنظر: أصول الفقه: ١/ ٢٣.
- ٣٩- البيان والتبيين: ١/ ٦٣.
- ٤٠- تاج العروس، محبّ الدّين أبي الفيض الزبيدي: ١/ ٤١٨ (حسب).
- ٤١- الكشّاف، الزمخشري: ٢/ ٤٧-٤٨.

- ٤٢- مجمع البيان في تفسير القرآن: ٦/٢٢٦.
- ٤٣- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٧/٢٧٣.
- ٤٤- البيان والتبيين: ١/٦٤.
- ٤٥- المعنى وظلال المعنى: ص ١٥١.
- ٤٦- البيان والتبيين: ١/٦٣.
- ٤٧- المصدر نفسه: ١/٦٣.
- ٤٨- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ص ٣٨.
- ٤٩- التوافق بين الفطرة ولغة الدين والقرآن (بحث)، رمضان علي تبار فيروزجاني: ص ١٥١.
- ٥٠- البيان والتبيين: ١/٦٣.
- ٥١- اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر: ص ٣٨٤.
- ٥٢- يُنظر: فهم القرآن دراسة في ضوء المدرسة السلوكية، د. جواد علي كسار: ص ٢٥٣.
- ٥٣- البيان في روائع القرآن، د. تمام حسان: ص ٤٨٩.
- ٥٤- نقد الخطاب الديني: ص ١١٠.
- ٥٥- يُنظر: المصدر نفسه: ص ١٠٦.
- ٥٦- البيان والتبيين: ١/٦٤.
- ٥٧- المصدر نفسه: ١/٦٤.
- ٥٨- إعجاز القرآن: ص ١٣.
- ٥٩- الفتوحات المكية: ١/٣٣٦.

## المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.  
والعشرون، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧.  
٢- أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د.ت).  
٣- إعجاز القرآن، أبو بكر، محمد بن الطيب، الباقلائي (٤٠٣هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، (د.ط)، دار المعارف، مصر، (د.ت).  
٤- اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٢، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.  
٥- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.  
٦- البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، الدكتور تمام حسان، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.  
٧- البيان والتبيين، أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وضع حواشيه: موفق شهاب الدين، ط ٢، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت- لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.  
٨- تاج العروس، محب الدين، أبو الفيض الزبيدي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.  
٩- التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن، الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩هـ.

- ١٠- تسنيم في تفسير القرآن، الشَّيخ عبد الله، الجواديّ، الطبريّ، أمليّ، تحقيق: الشَّيخ عبد المنعم الخاقانيّ، تعريب: السيّد عبد المطلب رضا، ط ٢، دار الإسراء للطباعة والنَّشر، بيروت، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١١- التَّعريفات، الشَّريف عليّ بن محمَّد، الجرجانيّ (ت ٨١٦هـ)، ط ١، دار إحياء الثَّراث العربيّ، بيروت-لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ١٢- التوافق بين الفطرة ولغة الدِّين والقرآن، رمضان عليّ تبار فيروزجايي، بحث ضمن كتاب: لغة القرآن مسائلها وقضاياها، ترجمة: أحمد بكر، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١٦م.
- ١٣- الخطاب القرآنيّ دراسة في البعد التداويّ، الدُّكتور مؤيَّد عبيد آل صوينت، ط ١، مكتبة الحضارات، بيروت-لبنان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ١٤- دروس في علم الأصول، السيّد محمَّد باقر الصَّدر (ت ١٩٨٠م)، ط ٢، دار الكتاب اللبنايّ، بيروت-لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ١٥- شخصيَّة المفسِّر وأثرها في تفسير القرآن الكريم، محمَّد عليّ إيّازي، مجلَّة دراسات معاصرة، العدد (٣)، ٢٠١٦م.
- ١٦- علاقة اللُّغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم، الدُّكتور محمَّد الربيعيّ، مجلَّة قراءات معاصرة، العدد (٣)، ٢٠١٦م.
- ١٧- العين، الخليل بن أحمد، الفراهيديّ (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدُّكتور مهدي المخزوميّ، والدُّكتور إبراهيم السَّامرائيّ، ط ٢، مؤسَّسة دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.
- ١٨- الفتوحات المكيَّة، محيي الدِّين بن عربيّ (ت ٦٣٨هـ)، قرأه وقَدَّم له: نوَّاف الجِّراح، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ١٩- الفروق اللُّغويَّة، أبو هلال العسكريّ (ت ٣٩٥هـ)، حقَّقه وعلَّق عليه: محمَّد إبراهيم سليم، (د.ط)، دار العلم والثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، (د.ت).
- ٢٠- فلسفة التَّأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدِّين بن عربيّ، الدُّكتور نصر حامد أبو زيد، ط ٥، المركز الثَّقافيّ العربيّ، المغرب، ٢٠٠٣م.
- ٢١- فهم القرآن دراسة في ضوء المدرسة السُّلوكيَّة، جواد عليّ كَسَّار، ط ١، مؤسَّسة العروج، إيران، ١٤٢٤هـ.

- ٢٢- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ٢٣- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر، الزمخشري، الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، رتبّه وضبطه وصحّحه: محمد عبد السلام شاهين، ط ٣، دار الكتب العلميّة، منشورات محمد عليّ بيبون، بيروت-لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٢٤- مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن، الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيّين، ط ١، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٢٥- المدرسة القرآنيّة، السيّد محمد باقر الصّدر، ط ٢، مطبعة شريعت، مركز الدّراسات التخصّصية للشّهاد الصّدر، قم، ١٤٢٤هـ.
- ٢٦- مراتب فهم القرآن، الدّكتور طلال الحسن، ط ١، دار القارئ، لبنان، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
- ٢٧- المعنى وظلال المعنى / أنظمة الدّلالة في العربيّة، محمد محمد يونس عليّ، ط ٢، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٧م.
- ٢٨- مفردات الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد بن محمد بن المفضّل، الأصفهانيّ (٥٠٢هـ)، (د.ط)، دار المعروف للطباعة والنّشر، بيروت، (د.ت).
- ٢٩- المنجد في اللّغة، لويس معلوف، ط ٢٦، دار المشرف، انتشارات إسماعيليان، بيروت، ١٣٦٢هـ.
- ٣٠- منطق الخطاب القرآنيّ، دراسات في لغة القرآن، محمد باقر سعدي روشن، ترجمة: رضا شمس الدّين، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١٦م.
- ٣١- منهج فهم القرآن وإشكاليّة المحدّدات النبيويّة للتفسير، الشّيخ محمد الحسّانيّ، مجلّة قراءات معاصرة، العدد (٣)، ٢٠١٦م.
- ٣٢- نقد الخطاب الدينيّ، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، ط ٣، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، ٢٠٠٧م.