خطاب النص الشرعي والنص الشعري بين الحقيقة والمجاز النص الشرعي في ضوء الواقع والمعاصرة" دراسة نقدية"

أ. د. سليمان عبد الله أبو عزب*

الملخص

تناول الباحثون معنى الخطاب في النص الشرعي، ولكنّ المعاني الخاصة بمفاهيمه مـــا زالت بكراً وقابلة للعديد من الدراسات الجديدة والمتجددة.

لذا، علينا أن نواجه هذه القضية بصبر في ضوء دراسات تختلف عن الدراسات السابقة لديهم.

الخطاب في النص الشرعي يجب أن يكون دائماً وباستمرار أمام وحـــدات وتنظيمـــات دلالية متجددة بتجدد مفاهيم الإعجاز في النص الشرعي من حيث: الحقيقة والثبـــات والـــشموليةّ والإحصاء العددي والإحصاء الشعوري وحركة اللانهائيّة المطلقة .

من هنا: يجب استبعاد الخطاب الشعري كمرجعيّة للحياة البشرية فـــي ضـــوء اعتمـــاد المجاز والخيال، نظراً لما يطرأ على الشعر من جمود وتغيّر وتبدل وتعديل ، فهو جهد بـــشري جزئي ومتحول.

ABSTRACT

Researchers have extensively tackled the meaning of text-interpretation in the Valid texts. However, its semantic concepts and connotations are still virgin and amenable to renewable and novel scope of further research. This topic should be handled patiently in the light of new concepts and studies totally different from earlier ones.

Text-interpretation in the Valid texts should go in harmony with ever-lasting, renewable, Valid texts, concepts and metaphorical connotations pertaining to truth, totalitarianism, numerical and sensational statistics and indefinite, eternal movement.

Being vulnerable to constant change, stagnancy, and modification, and having been deemed instable, partial, and changeable human efforts, poetic texts should be totally excluded as a reliable reference for human beings in the light of figuration and image.

* الجامعة الإسلامية – غزة – فلسطين.

مقدمة البحث :

ثنائية الوجود هي الدال والمدلول ، أي ثنائية العلامة المطلقة والشيء الدال عليها، والمفيد هنا هو الإدراك بما هو مدرِك ومدرَك إلى ما لانهاية في الإدراك ، لأنّ الماهيَّة الأزليّة قيام غير عدمي، وبذلك يكون الواجد معلوماً لأنه هو الوجود .

الواجد المطلق والماهية المطلقة جنس واحد، لأنهما يرفضان الانفصال ، وهذا الإطلاق لا يمكن الوصول إليه إلاَّ بالمعرفة التأمليَّة الصادقة، لأن الإطلاق هو المعرفة ذاتها كمعرفة مطلقة، حيث الجوهر يُعرض كذات مطلقة، والوجود بتكامله يُعرض كمعنى ، والمعنى هنا وجود ثابت حقيقي وشمولي وإحصائي ، وليس كموجود جزئي ومتحول يتحرك بطريقة عشوائية صدفوية تخضع للمجاز، لأن الواقع الطبيعي الثابت الحقيقي ليس خاضعا للصدفة واللاحتمية والاحتمالية، والسبب أن معنى المعنى هو مدرَك المدرَك .

إنَّ هذه المسلمات الأولية الواضحة التي ذكرناها ، كفيلة بأن تشغلنا للتفكير جدّياً بالذات المطلقة كسبب أو مسبب خارج نطاق كل تبادلية أو إثنينيَّة مع الموجود أو المدرَك المعلوم .

إنَّ البحث في هذا القول يجعلنا نستطيع أن نهدم في هذا المعنى كل الافتراضات السابقة المؤسسة لعلوم الميتافيزيقيا وتفكيكاتها– أي مجمل علوم سلطة الفلسفة الميتافيزيقية على الواقع الذي نحياه -، وهو (المجاز)، والسبب في ذلك أنَّ الفلسفة تنحرف عادة عن الواقع والحقيقة ، وهي كنه لا تخرج عن كونها قانوناً علمياً يخدم الحياة اليومية في أحسن الأحوال، لأنها ليست في قلب الواقع أو الحقيقة أو داخلهما ، وإنما تسير معهما في بعض الأحيان في تماهٍ لكي تحاول وبدون جدوى أن تنظمهما وتنظم قوانينهما وتلملم اشتاتهما ، وإن كانت لا تلجأ في بعض الأحيان إلى الجدليات العقيمة والملحدة والغامضة، فهي رغم ذلك لم تصل إلى حدِّ الإدراك بالإدراكِ ، لأنها تمثل المجاز والخيال في جميع الأحوال.

إنَّ تفسير هذا القول يكمن في أنَّ للمدلول دالاً بلا نهاية ، ويوازيه دال الدال بلانهاية أيضاً في الاتجاه المقابل، مما يجعله مطابقاً لإدراك الإدراك ، وبذلك يكون كل تعبير فيهما متضمناً اللانهائية المطلقة في نفس الوقت .

إن الدالية والمدلولية أمر ثابت لا يتغيّر ولا يتجزأ في النص الشرعي لأنه أزلي مطلق ويدل على الحقيقة، وإن استراتيجية التبليغ البشري في الفلسفة أو الشعر هي التي تتغير وتتجزأ لأنها متحولة ولأنها تدل على المجاز ، وهي ليست إلاَّ إدراكاً شهودياً يموت بموت مبدعه ،

والسبب في ذلك أنها تتحلل أخيراً من الحلولية التي تقبل المعرفة الثابتة ولا تستطيع الوصول إليها، إلى الحلولية التي تقبل المعرفة المتحولة والجزئية وتستطيع الوصول إليها عن طريق المجاز أو الخيال، وبذلك لا تكون حلولاً حقيقياً ولا معرفة ثابتة .

إنه التأمل في الوصول لمعرفة العبادة بالحلولية والوصولية التي ينشدها المتصوفة ويطمحون بالوصول إليها ، وهذا أعتبره إدراك عدم الإدراك ، لكونه عدم إدراك في التفريق بين اللانهائية المطلقة واللامتناهي غير المطلق ، والسبب في ذلك أن الفلسفة تجهل في أنها تجهل الحقيقة ، فتحصر الواجد في الموجود ، وبذلك تعجز عن الوصول إلى حدود الإدراك المطلق .

إن غاية هذا الزيغ في الفلسفة هو الوصول إلى الحلولية ، أو الوصول إلى القول بالمطابقة بين الواجد .

والموجود حيث نعتقد خطأ بأن التطابق قد تم بين الدال والمدلول ، ومن ثم نقول بوحدة الذاتين ، بشرط ألا تبقى أدنى إمكانية للماهية بينهما بوحدة التطابقية .

والواقع أن هذا رسم للفلسفة لا حقيقة له، وهو مجرد أضغاث أحلام لكونه يتعلق بفنّيات التبليغ البشرية المحدودة التي تخضع للمجاز والخيال، وهو مؤشر بعدم المطابقة الفعلية حسب نظرية الإعلاء التعويضي التي عجزت عن التوفيق بالحلول بين الواجد والموجود لأنها تبتعد عن الحقيقة المطلقة ، وذلك لاستحالة الوصول بين الدال والمدلول من ناحية ، واستحالة حلول المهايا في جنس واحد من الناحية الأخرى ، وهو ما لايمكن أن يحصل معه التطابق أو الحلول بين الطرفين إطلاقاً ،(بين الخالق والمخلوق) .

لذلك علينا أن ننفي التسلسل أيضا بين الثابت والمتحول والكلي والجزئي ، فالتسلسل كان ولا يزال أساساً لكثير من المشكلات الإثنينية التي تقف ضد المعرفة الإنسانية الحقّة ، ومن هنا يجب قطع التسلسل لأن في ذلك القطع قياماً لكل معرفة إنسانية هادفة ، ولأن في ذلك خلطاً بين الكلية والجزئية ، وهذا الخلط ممتنع عقلاً ونقلاً، عقلاً لأن العقل لا يسند إلا بجهة إسناد محدودة ومعينة ، ونقلاً لأن الوجود الميتافيزيقي يستحيل أن نكتشف الموضوع والمحمول في معناه ، لأن المعنى الذي لا يمكن للإدراك أن يصل إليه ، يكون القصد منه التعابير غير المباشرة، وهو لا يمت للإطلاق في شيء ، هذا إذا سلمنا بأننا نعلم المقصود منه في كلامنا العادي والمتحول .

التمهيد للبحث:

المقصود بالخطاب الديني .. هو تجلية تلك الظاهرة التي ما زالت مغمورة في سياقها الأصيل ، لأنّ أصحاب الخطاب الديني ما زالوا يجهلون كيفية ربط الخطاب الديني والتواضع على استعمالاته في ضوء النصوص الشرعية ، لأنّه نُطق بتلك النصوص في ظروف واعتقادات معينة أعلى وأعم من طاقة البشر .

إنّ الدرس الدلالي للخطاب الديني الذي قام به أصحاب الخطاب من قدامى ومحدثين ، اقتصر اهتمامهم فيه على دراسة الخطاب الديني وتحليله من خلال المعنى اللغوي المعجمي ، الذي يدرس معنى الخطاب الديني ويستمد علاقاته السياقية والإسنادية من خارج سياق النص الشرعي ، وتوهموا جدلاً أنّهم قد وصلوا إلى حقيقة معاني الخطاب الديني بالوصول إلى مشاعر الإنسان وانفعالاته بالإيجابيات والسلبيات التي يتعامل معها في يومه وغده ..

واعتقادي : إنّه ما يزال تصور الخطاب الديني لمفهوم النص الشرعي من الأمور المهملة التي عزف عنها أصحاب الخطاب لصعوبتها وحاجتها إلى دراسات كثيرة ومتفرقة في اللغة وفي التفسير وفي فلسفة الخطاب الديني نفسه .

من هذا فقد أهمل الباحثون فيما أعرف مسألة الخطاب الديني إهمالاً لا يمكن الدفاع عنه بسهولة .. وخاصة أنّ كلّ فرقة من الفرق تجد في الخطاب الديني ما تريده هي، إمّا بالتأويل أو غير التأويل لمفهوم النصوص الشرعية من "قرآنيّة ونبويّة" .

لذلك يجب على أصحاب الخطاب الديني ، أنْ يواجهوا هذه المشكلة الغامضة بصبر أكبر ، وذلك بإعادة المفهوم لمعنى الظاهرة اللفظيّة في الخطاب الديني إلى النص الشرعي في ضوء دراسات تختلف عن الدراسات السابقة ، حتى يضفوا عليها من بعدهم الديني مفهوماً جديداً أو ضوءاً كبيراً عسى أنْ تجد العقلية البشرية إشباعاً أكثر في هذه المباحث وما إليها.

إنّ أصحاب الخطاب الديني لم يتمكنوا من تحديد مدلولات الخطاب الديني تحديداً دقيقاً ولا حتى مريحاً في أحسن الأحوال ، وإنّ روح العلم الحذرة لم تكد تستوقفهم من أجل مراجعة هذه الظاهرة المهمة ، لأنّ دراسة هذه الظاهرة من أكثر ألوان النشاط غموضاً وتعقيداً . . فضلاً عن أنّ الخطاب الديني يحتاج إلى إدراكات نقلية وعقليّة وحالات شعورية ووجدانية .. ومن أجل ذلك تختلط معاني وتفسيرات الخطاب الديني مع معاني وتفسيرات النص الشرعي ، فإذا أراد المرء أنْ يأخذها بدقة ، وجد السبيل أمامه إليها شاقاً .

إنّ هذا القول يجرني الوصول إلى أنّ الترابط بين الخطاب الديني والنص الشرعي لم يدرس دراسة مفصلة حتى الآن ، ولذلك ظلّت الصورة الدقيقة لمعنى الخطاب الديني غير واضحة المعالم في أذهان أصحاب الخطاب الديني، وكأنّ معنى الخطاب الديني يُبحث بحثاً مجملاً ونحن في أمس الحاجة إلى بحث أكثر تفصيلاً في هذا المقام.

أصحاب الخطاب مولعون بحصر خطابهم في قواعد تحفظ وتطبّق ، ولكننا يخالطنا الشك في هذا المنهج بالقياس إلى الخطاب الديني ، لأنّنا في الخطاب الديني يجب أنْ نكون دائماً وباستمرار أمام وحدات أو تنظيمات جديدة وليس لتلك الجدّة نهاية .

من هذا المنطلق .. علينا أنْ نعيد قراءة الخطاب الديني في ضوء فكرة تنظيم النص الشرعي ، لأنّ الخطاب الديني يستحيل أنْ يكون قوالب تنسكب فيها المعاني .. فالقوالب جامدة ، والخطاب الديني في حركة مستمرة تتجاوب مع حركة الكون والموجود كله ؛ لأنّ مبدأ الحياة يتجدد في كل زمان ومكان بتجدد الخطاب الديني .

فالخطاب الديني يجب أنْ يكون تفسيراً للنص الشرعي، لأنّه هو الذي يفرز التعادل على ضوء المعادلة المحلولة والمنطقيّة، ما دامت تتحقق لنا القدرة التي تتجلّى في معرفة الاتفاق والثبات والاتصال والتفصيل والتي هي المواد الأساسية في بناء النصوص الشرعية من قرآنيّة ونبويّة .

أمّا ما أراه مناسباً في نهاية المطاف فهو: إنّه يجب أنْ تكون هذه الدراسة الخطوة الأولى على بداية الطريق ، وأن تتبعها قفزات أُخرى لدراسة واستقراء معاني الخطاب الديني من خلال النصوص الشرعية " قرآنيّة ونبويّة" .. فتكون دراسة الخطاب الديني لدينا متجددة بتجدد النص الشرعي في كل زمان ومكان .

أبعاد آليات الحقيقة والمجاز:

قال الجرجاني:(.. جرت العادة أنْ يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز، أنّ الحقيقة أنْ تقرأ اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أنْ يُزال عن موضعه ويُستعمل في غير ما وُضع له). {الجرجاني /دلائل الإعجاز /بدون تاريخ /28}

فالحقيقة يجب أنْ تكون الطريقة التي ينفرد بها الخطاب الديني ، وذلك بإفادة المعاني بالألفاظ ، لأنّ الخطاب الديني يجب أنْ يكون جزءاً من ماهية النص الشرعي ،أمّا المجاز فهو الإلحاق والمقارنة التي يسودها التعدد، والذي هو مجرد عن المادة الأولى ، لأنّه يرتبط باللغة في

مستواها الجزئي والمتحول ، وهذا المستوى بطبيعته متعدد ومتغيّر ، ولذلك لا يتعلق الفهم إلاّ بأحد جوانبه الدلالية وليست كلها.

النص الشرعي ليس نصا لغوياً شأنه شأن أيّة نصوص بشرية أخرى من الثقافة - كما يتبادر لأذهان أصحاب المجاز - لأنّ أصل الوحي فيها يعني أنّ درسها وتحليلها يحتاج لآليات وأنماط ومناهج ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعة النّقل التي هي ليست إلاّ شواهد تاريخية خاصة لا تقبل البعد المجازي، لأنّ النّقل دائما يحمل صفات مطلقة ، يعرفها السامع عن طريق الاتصال بمصدره الأصلي، فيدرك العارف بها كل المعاني التي يقصدها النص الشرعي سواء تجلّى ذلك في الغيب أو في الشهود .

أمّا المجاز فليس أساساً من أسس الإبداع في الخطاب الديني ، لأنّ المجاز يرادف في معناه الخيال والوهم في أحسن الأحوال ، وأنّه يدرك بالتّصور الوهمي والتصوير الحسي ، والتّصور الوهمي والتصوير الحسي ، يتمان دائماً في غياب الحقيقة التي تعتبر المجاز نمطاً غير مثالي في فكر الوحي، وهذا إهدار واضح لسياق الخطاب الديني الذي ينشد الوصول إلى التأويل عن طريق المجاز.

إنّ هناك تنافراً شديداً بين المجاز وبين آليّة التحويل الدلالي للنص الشرعي ، لأنّ المجاز انفصال دائم عن عالم الواقع الذي يعتمد الحقيقة ، وهو يفسر الإبداع على أنّه نوع من أنواع الخيال ، وتبقى شدة الشبه لا تعني شدة الوضوح ، لأنّها الصورة المهزوزة التي يستحيل أنْ تصدر عن تأمل واسع ومستقيم ، والسبب في ذلك أنّ المجاز لا يجعل تلاحماً بين الصورة ومدلولها الحقيقي لأنّه منوط بالصورة المدّعاة التي لا تستند أصلاً على الحقيقة ولا تنطلق من فهم علمي دقيق للنص الشرعي .

والواقع: إنّه لا اتفاق على مفهوم الخطاب الديني من الناحية السياقية أو الإسنادية في ظلّ النّص الشرعي حتى الآن، لأنّ الخطاب الديني الحالي يستند على بنية التعبير التي تتعامل مع النص الشرعي تعاملاً مجازياً خالصاً يحمل بين طيّاته التشخيص والتجسيم والوهم (المجاز)، وهنا يخرج النص الشرعي عن مفهومه الحقيقي إلى المعنى المجازي لقرينة المجاز فقط ، بحجة أنّ الإنسان هو المبدع الأول في اللغة .

من هذا كلّه .. يجب أنْ يكون الخطاب الديني أسلوباً من أساليب النص الشرعي ، وليس عنصراً من عناصر تصوير المجاز، لأنّ النص الشرعي (يقرّب المعنى البعيد للعقل البشري المحدود، ويجعله في متناول الحس والفهم والإدراك للمعنى الذي لا نملك منه إلاّ الوصف

التقريبي، والذي تقف دونه طاقة أئمة البيان).{أبوعزب/التخييل بين القرآن الكريم والعهد القديم/ 6/1988}

من هنا .. لا يجوز أنْ يخفى على أصحاب الخطاب الديني حتى يظنّوا أنّ الخطاب الديني ، ليس له قوانين عقلية ومنطقيّة ثابتة يُفهم بها ، وأنّ مسائله كلها تخضع لما يسميه علماء البلاغة " المجاز " ، لأنّ اللجوء للحقيقة دائما أعلى رتبة وأجل قدراً من اللجوء لعلوم البلاغة ، فالحقيقة وسيلة لذلك بتعبير أخّاذ وواضح وصحيح وشامل وكلي ، لأنّ الجزئي الخاص يستحيل أنْ يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي الشامل المطلق العام ، لأنّه محاكاة لعلم الظاهر الذي يناجي أوهام الخيال البشري المحدود ، وهذا يمثل عائقاً بين المدرَك وبين تعدد الدلالات المختفية خلف النصوص الشرعية المتنوعة في موضوعاتها وأساليبها "الحقائق الكلية" ، وفي هذا إدراك الإدراك لتعدد معاني النص الشرعي مع إدراك حقيقته ، وهذه هي حالة "اليقين المعرفي" التي ينشدها الخطاب الديني الجاد دائماً ، فهو يكون في حالة مجال إدراك مباشر ، وفي نفس الوقت يتعامل مع علم مجمل يدرك بالبصر وبالبصيرة .

المجاز في الوصول إلى اللامتناهي غير المطلق:

علم الله لا يقارن أو يقاس بعلم البشر ، وبالتالي هناك الفصل و الفيصل بين المتناهي واللامتناهي غير المطلق واللانهائي المطلق .

أمّا المتناهي فمعروف ولا يحتاج إلى قياس ، وأما اللامتناهي غير المطلق فهو من علوم الكون ومن علوم الإنسان وهو(المجاز) ، وأما اللانهائي المطلق فهو من علوم الله التي تخضع لها حركة " اللانهائية المطلقة "، وهي (الحقيقة).

من هنا خاض العلماء وأهل اللغة والأدباء وأهل الفن في فكرة اللامتناهي غير المطلق، وعزفوا عن الخوض في حركة اللانهائية المطلقة لصعوبتها من ناحية، ولأنها خارجة عن نطاق حدود علوم البشر من الناحية الأخرى.

يقول توماس كارلايل: (ما نراه ولا نرى ما بعده لا يختلف عن مالا نهاية). {سولون/الرياضيات /61/1981}

إنّ توماس يقصد بكلامه هذا ، أن هناك أشياء تتحرك ذواتها إلى الأزل ، وأن المحرك فيها هو المتحرك نفسه " أي المحرك والمتحرك " من جنس واحد ، وهذه الحركة إلى مالا نهاية ، فالحركة في نظره من الأمور المتصلة ، والمتصل يلزمه مالا نهاية .

ونرد على توماس فنقول : إنّ جميع المخلوقات التي تخضع للحركة مهما استمرت ، فستخضع للفساد وسيؤول مآلها إلى النهاية ، وذلك لاستحالة تسلسل المواد إلى حركة اللانهائية المطلقة ، لأن نسبة المواد المتحركة وغير المتحركة والواقعة تحت فلك العمر والزمان والمكان هي نسبة الأسباب للمسببات أو المبادئ الثانوية إلى المبادئ الأولية .

من هذا يجب أن نعّدل مصطلح " مالا نهاية " عند توماس إلى ما اصطلحنا عليه " باللامتناهي غير المطلق " لأن مصطلح " مالا نهاية " معناه الإطلاق والأزلية ، وهذا بعيد المنال عن المتصل المتعلق بحركة الكون ، وإن كان من الإجسام الهيولانية التي مآلها أخيراً إلى الفناء والفساد ، حيث تحركت ببداية وستنتهي كما بدأت بنهاية ، وخاصة أنها لا تتحرك من ذاتها حسب ما يراه توماس وغيره.

لقد نسب توماس وغيره مبدأ الحركة والسكون لذات المتحرك ، وتناسوا العلة الأولى التي سبقت المحرك الأول والأزلي في نظرهم .

فالقبل والبعد لا يوجدان ما لم توجد العلة "النقل " ، لأن الذي له بداية يجب أن تكون له نهاية ، وما ليس له نهاية يستحيل أن تكون له بداية ، لأنه سرمدي أزلي أبدي .

أما اللامتناهي غير المطلق في اللغة وفي المجاز الشعري ، فيتمثل في قول عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن الناظم يمتلك قدراً من الحرية في اختيار الصيغ والأساليب المعبرة عن الغرض أو المعنى ، وهذه القدرة التي يمتلكها الناظم تعود إلى معاني النحو فيقول : (وإذا عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه ، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا نجد لها ازدياداً بعدها).{الجرجاني / دلائل الاعجاز /بدون تاريخ /87،88}

ويرى "تشومسكي" كذلك أن الاهتمامات النحوية ، لا تنفصل أبداً عن موقفه الفكري من الإنسان واهتماماته وقدراته الذاتية، لذا فإن نقطة الارتكاز عند "تشومسكي" تتمثل في المظهر الإبداعي للّغة من خلال الاستعمال ، أي أن (طبيعة المتكلم تمتلك نوعاً من النحو التوليدي الذي يهيئ لها امتلاك لغتها الخاصة).{عبد المطلب /النحويين عبد القاهر وتشومسكي/1984/27}

من هذا القول نفهم أن (المتكلم يمتلك قدرة لغوية أُتيحت له عن طريق النحو ، تسمح بتوليد عبارات لانهائية){عبد المطلب /النحويين عبد القاهر وتشومسكي/1984/34} ، على حد تعبير تشومسكي فقط .

لقد لاحظ " تشومسكي" أنّ كل لغة من لغات العالم بها (عدد غير متناهٍ من الجمل ، إذ ليس هناك حد لعدد الجمل الجديدة التي يمكن إنشاؤها في أي لغة من لغات العالم) .{عبد التواب/ المدخل إلى علم اللغة /189/1985}

إن "عبد القاهر" و"تشومسكي" في اتجاههما إلى النحو كانت لهما منطلقات فكرية مسبقة، وقد حاول كل منهما خدمة هذه المنطلقات بالنظر إلى النحو من زاويته التي يراها مع الفارق بينهما، " فعبد القاهر" ارتبط (بمهمة دينية ذات أصول كلامية ، وارتبط " تشومسكي" بمنهج عقلي إنساني محدد) .{عبد المطلب /النحويين عبد القاهر وتشومسكي/27/1984}

ومهما يكن من أمر ، فستظل لا نهائية " الجرجاني " و" تشومسكي " بشرية محدودة ، لأنها تنطلق من مفاهيم اللغة والنحو والشعر المحدودة والجزئية والتي تخضع (للمجاز) ، وذلك لأن اللغة والنحو والشعر ،فن من الفنون البشرية اللامتناهية غير المطلقة ، بالرغم من أن علم النحو سيبقى (البعد الكوني الثالث والأخير ، وهو بعد العمق ، فيخرق حقول التداخل والتباعد ليصبح مركز ثقل يستقطب جاذبية الأسلوبية على نوع ما من التناظر)،{المسدّي/الأسلوب والأسلوبية/بدون تاريخ/51} ولكن ليس على طريق اللانهائية المطلقة .

(ويرى " ياسبرز " أن هناك لغة خاصة بالعلو ، والعلو في نظره يعني مطلق الوجود الذي لم يفرض حتى الآن على البحث الوجودي إلاّ بوصفه حقيقة حاضرة في كل مكان ولغزاً يستعصي على الحل) .{جودة/الرمز الشعري عند الصوفية/64/1978}

إنّ " ياسبرز " يرى أن كل شيء يمكن أن يكون شفرة للعلو ، سواء كانت الطبيعة أو العالم ، لأن العلو يتحدث إلينا من خلال اللغة والشعر، وبواسطة الأشياء الكائنة في كل زمان ومكان ، وبشهادة العقل الناضج الذي يتطلع دائماً إلى بلوغ العلو، لأن فك رموز الشفرة وقراءتها في نظره يكون بالضرورة (تجاوز نحو العلو وثغرة مفتوحة في كثافة الأشياء نحو بعد لا نهاية له وأعماق لا سبيل إلى سبر غورها) .{جودت /الرمز الشعري عند الصوفية/65/1978}

إنه الكشف المطلق الواسع الانتشار في مخيلة الرمزيين والصوفيين وحدهم ، حيث إن اللغات والأشعار المرموزة لا نهائية الانتشار لديهم ، لأنها تشهد وباستمرار على الكينونة المتجلية في الحضور الدائم (وخاصة أن اللغة والأسطورة ولدتا من أب واحد هو التكوين الرمزي ، أو تركيز التجربة الحسية البسيطة وإعلاؤها){ناصف/مشكلة المعنى في النقد الحديث/108/1965}

،ذلك لأن الأسطورة تقدم دائماً تاريخاً وهمياً للوجود المطلق للغة والذي تسنده عادة الرمزية والصوفية على طريق المجاز وليس على طريق الحقيقة.

والواقع أن (النص الأدبي هو بنية لغوية مفتوحة البداية ومغلقة النهاية، لأن حدوثه نفسي لا شعوري وليس حركة عقلانية){الغذامي/الخطيئة والتكفير/90/1985}، والدليل على ذلك أن النص (يتكون من " دال" وهو الصورة الصوتية و"مدلول" وهو المتصوّر الذهني لذاك الدال){الغذامي/الخطيئة والتكفير /44/1985} ، وهذا من المجاز الجامح الذي ينطوي على اللامتناهي غير المطلق ، والذي يخضع للانقسام الذي يربط بين الصورة والحدوث النفسي لا الشعوري القائمين على الحس في بعض الأحيان، فيكون المجاز المتناهي والمستنفد في نهاية المخيلة ، لأن الصورة يستحيل أن تتطابق مع الشعور تطابق هوية ، لأنها إقحام خارجي على الشعور يمكن أن تظل قائمة وداخلة فيه أو مستقلة عنه في الوقت نفسه ، أي بعبارة أوضح ، يمكن أن ينفر الشعور من تواجدها فيه ، حتى وإن ذابت بين أليافه وخلاياه .

من هذا القول: حري بالصورة أن تستنفد لأنها لا تنسجم أو تستدير مع الحركة الأزلية المستديرة، لأن الصورة عبارة عن سلسلة متناهية من الخيالات والمجازات المؤقتة والمتعددة من إدراكات محدودة ومتناهية من الصفات العارضة، لتعاملها مع الذات الإنسانية المحدودة والمؤقتة أيضاً .

الحقيقة وحركة اللانهائية المطلقة:

حركة اللانهائية المطلقة في خطاب النص الشرعي، علوم استدلالية حقيقية ثابتة ، فهي ليست مجرد تصورات ذات مناهج ونتائج غير مؤكدة، وهي لا تنطلق أصلاً من الفروض كعلوم البشر.

من هنا قامت حركة اللانهائية المطلقة على أسس ثابتة هي " اللامعدوم واللاموجود، اللامجهول واللامعلوم ، اللامنفي واللامثبت" .

هذه الحقائق الثابتة تجتمع لتعطي في مجموعها خصائص أكثر شمولية من مجموع خصائص كل حقيقة واحدة على حده ، لأن كل خلية في أي حقيقة منها تنبض بقوانينها الخاصة التي تشكل قوانينها وطبيعة مكوناتها الجوهرية بحيث تصبح كاملة في ذاتها وفي مجموعها ، أي " ذات غيرها " لأنها تحمل دائماً صفة الاستمرارية دون أن ترتبط مفرداتها أو دلالاتها برباط الزمان أو المكان أو الظروف أو السببية أو النسبية ، لأن تلك القدرة هي استخراج النظام من

الفوضي حيث تجعل الإدراك ممكناً ومطابقاً للحقيقة الأخلاقية الشاملة ، لأنها تحجب وراءها الأحدية المطلقة التي لا كثرة فيها .

من هذا القول نستطيع أن ندرك أن حركة اللانهائية المطلقة وُجِدت للتوفيق بين المختلفات، لأنها التفسير الوحيد الذي أفرز التعادل في هذا الوجود ، والسبب في ذلك أنها ليست ضمن محتويات الحياة والوجود ، ولكنها تفسير للحياة والوجود ، لأنها تعطينا وباستمرار معرفة متجددة حيث تثبت رؤيتنا باليقين الثابت ، فنصل أخيراً للحقيقة الثابتة دون لبس أو اختلاف ، لأن النص الشرعي هو مرآة الوجود كله على طريق اللانهائية المطلقة ، حيث تتلاشى الحدود للفوارق بين الحسي والمعنوي فتتوالى المناظر وتتجدد الحركات فتتمثل لنا الحياة الحقيقية وليست حكاية الحياة .

حركة اللانهائية المطلقة هي حركة التوفيق بين المحسوسات والمعنويات في النص الشرعي، فهي ليست حركة تجسيم أو تشخيص مجازية أو خيالية، وإنما هي أخبار لا بد أن تدخل على السامع دون لبس أو غموض، لأن لهذه الأخبار قوانين منطقية وثابتة يجب أن يستخدم الخطاب الديني فيها ثنائية الحسي والمعنوي على أساس مجالات متعددة لحقيقة واحدة هي النص الشرعي، وليس مثل النص الشعري الذي يجعل الحسي هو الأصل، في حين يكون المعنوي هو الصورة .

حركة اللانهائية المطلقة في الخطاب الديني ليست ضرباً من البلاغة العقلية المعيارية المتعددة والمجازية، إنما هي أعلى رتبة من البلاغة وأجل قدراً من المجاز، فالبلاغة تعتمد المجاز، والمجاز يقوم على الخيال ، والخيال يقوم على الوهم ، والوهم يقوم على الكذب، وهذا كله إخلال بنظام ومنهجية خطاب النص الشرعي، حيث يؤكد فن القول هذا ابن عربي الذي يرفض وجود المجاز في خطاب النص الشرعي فيقول: (إنّما وقع الإعجاز إلاّ بتقديسه عن المجاز، فكله صدق ومدلوله كلمة حق والأمر ما به خفاء) .{عبد البديع /فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث/332/1997}

فالمجاز والخيال فيهما تجوّز وتجاوز ووهم وتعدٍّ على الحقيقة ، وفيهما كذلك انزياح عن التأويل الصادق ، وفي هذا عجز عن إدراك الإدراك بالإدراك .

المجاز ليس قطعياً في مطلق الدلالة ونهائياً في تقرير الحقيقة ، لأن موضوعاته تعد وتحصى، وإن كان يمتلك أحياناً (رغبة روحية دائبة في تجاوز الواقع المحسوس إلى ما

رواه){أحمد /الرمز والرمزية في الشعر المعاصر/246/1978}، في الفنون البشرية فقط وليس في إطلاق النص الشرعي .

حركة اللانهائية المطلقة في خطاب النص الشرعي ، ليس لها حدود ولا قيود ولا سدود ولا أبعاد ولا مقاييس ولا أغوار ولا أسبار فهي (تتسرب بوسائل كثيرة بحيث يستحيل أن نستوعب القاعدة النهائية لتكوينها){ناصف /الصورة الأدبية/135/1981} ، وهي تبعث الحياة في المعنى بين الحسي والمعنوي بإلباسهما ثوباً جديداً ، لدرجة أننا لا نعرف من عالم الحسي إلا شكله ومن عالم المعنوي إلا محتواه ،فهما إحصاء شعوري بحيث (نتجاوز عتبات الحسي والمعنوي ونكتفي منهما بمقولة لا حسيّة ولا معنويّة){ناصف/ الصورة الأدبية/137/1981} ، وهذه هي مرحلة التكييف في حركة اللانهائية المطلقة ، أي أن الحسي والمعنوي وجهان لحقيقة واحدة، وهو ما ليس على منوال المثال المشهور " النار تحرق وتطهّر معاً ، تحرق العناصر وتعيد تأليفها، " فحركة اللانهائية المطلقة ليس فيها إعادة وتأليف وهي في الوقت نفسه ترفض التعامل مع الماديات المنقسمة " الثنائيات" .

الوجود كله لا يقوم في حقيقته على أي ثنائية أو كثرة (فالكثرة في الصور لا في الأعيان){أبو زيد/فلسفة التأويل/363/1983}، فالجمع مثلاً بين الحسي والمعنوي والوحدة والكثرة والظاهر والباطن والجسد والروح والتنزيه والتشبيه وكل الثنائيات هي صيغ تلفيقية لحل المعضلات البشرية في ظلّ الخيال والمجاز الإنساني، وهذا استبعاد للإطلاق واللاتحدد واللاتناهي واقتراب للحصر والتحدد والتحول على حساب التكييف بين الطرفين، لأن تلك الثنائيات تعيش على التصور المجازي ضد حقيقة الوحدانية في أعيان حركة اللانهائية المطلقة، والدليل على ذلك قول ابن عربي عندما رفض الثنائيات وتوصل إلى الإطلاق، إذ الوجود والمعرفة لديه (تدور في دائرة لا ندري بدايتها من نهايتها){أبو زيد/فلسفة التأويل/407/1983}، وكذلك كل الثنائيات عند الغزالي لا (تتجاوز القشرة الخارجية للنص إلى ما وراءه من درر وجواهر).{أبو زيد/مفهوم النص/241/1998}

من هنا : فالثنائيات ليست وجهين لحقيقة واحدة في مفهوم الإطلاق ، لأنه لا يوجد بينهما نقطة التقاء يلتقي فيها العالمان ويتمازجان كما يلتقيان ويتمازجان في حركة اللانهائية المطلقة التي تقوم أصلاً على فكرة برزخية تقاس فيها الأبعاد والمسافات بالمشاعر والوجدانات الصادقة والمثالية .

من هذا القول نستخلص نتيجة ذكرها الزركشي عن سهل بن عبد الله الذي يقول : (لو أُعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه ، لأنه كلام الله ، وكلامه صنعته ، وكما أنه ليس لله نهاية ، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه ، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق ، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه مفهوم مَحْدَثه مخلوق).{الزركشي/البرهان في علوم القرآن/1/بدون تاريخ/9}

إن عبارة سهل بن عبد الله تعني " قرآنية المعرفة " ، وهي (ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان){خليل/مدخل إلى إسلامية المعرفة /15/1991} ، فتحمي صيرورتها الزمنية ذات النظام المعجز ، وتتجانس سداها ولحمتها مع نسيج اندماجها وفنائها في هذه الظاهرة أو تلك (لأن الأعراض لا تبقى زمانين، بل تفني ، فمعنى ذلك أنها بحاجة مستمرة إلى عملية الإخراج){أبو زيد /خطاب إبن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض/26/1998}، لأن وجودها مجرد مظهر وتجلّ للوجود الإلهي دون أن يعني ثنائية أو كثرة ، ولا يعني في الوقت نفسه خروجها من العدم الأزلي كما يقول ملاحدة الفلاسفة في المنهج التنقيبي الاستشراقي الذي يدّعى القول : بموت الأشياء تبدأ حياتها ، وبموت الأفكار تبدأ الحياة .

النص الشرعي في ضوء الواقع والمعاصرة الإطلاق والتحول بين النّص الشرعي والنّص الشعري

تحتاج التعبيرات الاصطلاحية الشائعة إلى من يلمُّ شعثها وينظّم أطرافها، في ضوء إنجازات جديدة، تتجاوز حدود المجاز والمشابهة والانحياز، وذلك لاكتشاف الأنماط الدلالية المتعددة للنص الشرعي من خلال أبعاده التاريخية التي تنظّم الحقيقة في التطابق بين المعلوم والمجهول.

أمّا النص الشعري، فهو يرتكز على المفاهيم والدلائل التي يمكن استنباطها من الأقوال البشرية التي تمارس تأثيرها على المتلقي، سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة، حيث إنّ المنطلقات الفكرية لدى الإنسان قد تتطابق في كثير من الأحيان من حيث الآليات التي يعتمدها الخطاب في الشعر، فاعتقد الأدباء والنقاد أن الشعر قد نظّم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية.

وأما النص الشرعي فهو تربية ذوقية وجدانية ، تمس القلب والروح معاً قبل أنْ تعرض على العقل والجوارح ، لأن النص الشرعي هو علم اليقين المتمثل في الغيب ، وعالم الروح الذي

لا نراه ولا نلمسه مع وجوده الحقيقي ، فهو إشعاع يتردد ، حيث يجعل من الحياة أنشودة تهتف بحب الواجد ، ومن هنا يجب صياغة الماضي في قوالب الحاضر والمستقبل ليحدث خطاب النص الشرعي النسق في تلك القيم الخالدة ، بكشفه عن المغزى الواقف خلف المعنى .

إن منهج الشعور في التعامل مع خطاب النص الشرعي ، ينتهي في التحليل الأخير إلى أن يفصح عن دلالات توفيقية ، تكون الغلبة فيها أخيراً " للشعور البنائي " الذي يتعامل مع النص الشرعي ، وهو ما نصطلح عليه اليوم باسم " الشعور التطوري " القائم على الحقيقة دون الخيال ، لأن " الشعور التطوري " يقوم على تفكيك المنظومات الفكرية التي يتعامل معها خطاب النص الشرعي إلى مصطلحات الثبات والحقيقة والشمولية ، ولأن " الشعور التطوري " لا يكون إعادة طلاء لتلك المنظومات الفكرية ، بل هو وصف للمخزون النفسي الثابت في النص الشرعي ، وبذلك فالمتناقضات بين المجال النفسي وبين النص الشرعي يستحيل أن تعيش متكيّفة ، لأن اتصال النفس بالنص الشرعي استغراق في " الشعور التطوري " بالذات الفاعلة .

أمّا النص الشعري فهو يعتمد عادة آليات المجاز والخيال، حيث يقول الجرجاني:(جرت العادة أن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز، أنّ الحقيقة: أن تقرأ اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز: أن يُزال عن موضعه ويُستعمل في غير ما وضع له).{الجرجاني/دلائل الاعجاز/د.ت/ 28}

من هذا القول نفهم أن الحقيقة يجب أن تكون الطريقة التي ينفرد بها النص الشرعي ، وذلك بإفادة المعاني بالمفردات ، لأن خطاب النص الشرعي يجب أن يكون جزءاً من ماهية النص الشرعي .

أمّا الخيال والمجاز فهما من نصيب الخطاب في النص الشعري ، لأن معناهما " الإلحاق والمقارنة " حيث يسودهما التعدد ، فَجُرِّدا عن المادة الأولى لارتباطهما باللغة في مستواها المجازي المتعدد والمتغير ، ولذلك يستحيل أن يتعلق الفهم فيهما إلا ببعض جوانبهما الدلالية وليست كلها .

النص الشرعي ليس نصاً لغوياً من الأدب المنظوم أو الأدب المنثور ، شأنه شأن أية نصوص بشرية من الثقافة كما يتبادر لكثير من الأدباء والنقاد ، لأن أصل النقل " الوحي " في النص الشرعي يعني أنّ درسها وتحليلها يحتاج لآليات وأنماط ومناهج ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعة النقل التي هي ليست إلا شواهد تاريخية خاصة لا تقبل البعد المجازي أو الخيالي ، لأن

النقل يحمل دائماً صفات مطلقة ، يعرفها السامع عن طريق الاتصال بمصدره الأول ، فيدرك العارف بها كل المعاني التي يقصدها النص الشرعي سواء تجلي ذلك في الغيب أو في الشهود .

أما المجاز في النص الشعري ،فليس أساساً من أسس الإطلاق ، لأن المجاز يرادف في معناه الخيال والوهم في أحسن الأحوال، وأنه يُدرك بالتصّور الوهمي والتصوير الحسي ، والتصّور الوهمي والتصوير الحسي، يتمان دائماً في غياب الحقيقة التي تعتبر الخيال نمطاً غير مثالي في فكرة الوحي ، وهذا إهدار واضح لسياق النص الشرعي الذي ينشد الوصول إلى التأويل الصادق، إذا تعاملنا معه عن طريق المجاز أو الخيال .

إن هناك تنافراً شديداً بين آلية دلالة النص الشعري وآلية الدلالة في النص الشرعي ، والسبب أنّ آلية المجاز في النص الشعري ، هي انفصال دائمٌ عن عالم الواقع الذي يعتمد الحقيقة، وهو يفسّر الإبداع والإطلاق على أنه نوع من أنواع الخيال ، ولكن تبقى شدّة الشبه لا تعني شدّة الوضوح ، لأن الصورة المهزوزة يستحيل أن تصدر عن تأمل واسع ومستقيم ، ولذلك فالمجاز لا يجعل تلاحماً بين الصورة ومدلولها الحقيقي ، لأنه منوط بالصورة المدّعاة التي لا تستند أصلاً على الحقيقة ولا تنطلق من فهم علمي دقيق للنص الشرعي ، فالنص الشرعي(يقرّب المعنى البعيد للعقل البشري المحدود ويجعله في متناول الحس والفهم والإدراك للمعنى الذي لا نملك منه إلا الوصف التقريبي، والذي تقف دونه طاقة أئمة البيان).{أبو عزب/ثلاث رسائل في أساليب إعجاز القرآن الكريم/6/1998}

وخلاصة القول: إن منهج " الشعور التطوري " في إطلاق النص الشرعي ، فصل قائم بذاته لتفصيل وتوصيل كل ما يدور في " ظاهر وباطن " تفصيل وتوصيل النص الشرعي ، لأن النص الشرعي يعني الإحاطة بكل المفاهيم والارتباطات الهامة التي يتشعب عنها السياق الحقيقي، فسياق النص الشرعي يصل الشعور الفردي بفصل خاص من الفصول المتصلة بتفصيل النص الشرعي، حتى يشعر بذاته شعورا قويا يمكنه من التكييف والاندماج بتفصيل الموجود حوله وتوصيله به، لأن توصيل كل شيء في هذا الموجود مهيمن عليه دائماً تفصيل النص الشرعي بكوامن الثبات والحقيقة المطلقة، ولأن الشعور الفردي متصل دائماً بهذه الثوابت التي هي اتصال معرفتنا بحقائق تفصيل علمنا اليقيني المطلق الذي يجب أن يتعامل معه خطاب النص الشرعي ولا يشذ عن سياقه .

من هذا ندرك أننا في معادلة محلولة ومنطقية بين تفصيل النص الشرعي وتوصيل ينابيعه لمشاعرنا الفردية ، وخاصة أن توحيد حاجاتنا في المعرفة لا مجال فيه لاجتهاد العقل

الحادث ، ما دام تفصيل النص الشرعي يوحد هذه الحاجات من المعرفة التي نحتاجها ، وخاصة أن النص الشرعي قطعي الدلالة ومطلقها وهو نهائي في تقرير الحقيقة ، حيث إنه الاتصال الوحيد المرئي الذي يهيمن على تفصيلات المادة والروح وتوصيلاتها معاً ، حيث تمثلان علاقات الحياة في آن واحد .

أما النص الشعري ، فهو يبقى دون النص الشرعي من حيث الشكل والمضمون ، لأنه لا يستمدهما من ذاته بنفس الدال والمدلول المهيمن على النص الشرعي ، وخاصة أن شكله ومضمونه لا يضفي الإمكان عليه ، بحكم امتناع مجراه في عالم الواقع والضرورة الحية والمنطق الصادق ، مما يجعله مطابقا لإدراك الإدراك في النهاية ، وهذا صعب المنال على الشعر والشاعر، لأن الرسم المحاكَى تعبير مغالط ، لأنه قد يوحي بأن الصورة تعبير مستوفٍ للمعبَر عنه .

مقارنة دلاّلية بين الإطلاق والتّحول في النّص الشرعي والنّص الشعري:

(إن علم الدلالة جزء من اللسانيات ، أو هو فرع من فروعها . ذلك لأننا إذا كنا ندرس بُنى الجمل صوتاً وتركيباً ، فإنه يمكننا أن ندرس أيضاً دلالات هذه الجمل من خلال بُناها الصوتية والتركيبية).{عياشي/اللسانيات والدلالة/6/1996}

(إنَّ حدوث اللغة رهن بوجود الدلالة ، وحدوث الدلالة رهن بوجود اللغة ، وإذا كان الحال كذلك ، فإن الطرف الأول في كل فرضية يأخذ قيمة الدال ، بينما يأخذ الطرف الثاني فيها قيمة المدلول أو الموضوع المعنى بهذا الدال){زكريا/الألسن التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة/47/1983}، ومن هذا نقول بأن نظام اللغة يدور مع نظام الدلالة حيث يدور، وهذا يدل على أن الاقتران الدلالي يعد ضرورة لا يستطيع النظام اللغوي من غيرها أن يفصح عن نفسه بوصفه نظاماً، والدليل على ذلك أن التطّور اللغوي هو التغيير الذي يطرأ على اللغة سواء في أصواتها أو دلالة ألفاظها، أو في الزيادة التي تكتسبها اللغة أو النقصان الذي يصيبها، ومن هذا نعلم أن اللغة كل متكامل يتم بها حصول الكلام الذي يجعل المعنى جانباً من جوانب التطور اللغوي، وأن وجود العناصر اللغوية صوتاً وصرفاً ونحواً ودلالة لغوية ودلالة سياقية يقوم على التلازم ضرورة ، وأنه لولا ذلك لكانت اللغة ضرباً من الاضطراب والفوضى.

أما النص، فهو نظام يقوم على نحو مخصوص وفق انتمائه إلى نوع معين من أنواع الخطاب، فهو في الخطاب الشعري مثلاً يقوم على مبادئ الأجناس الأدبية ، وهو في الخطاب

الشرعي يدور حول مبادئ أجناس النقل، وخاصة أن دلالة أي نص من النصوص هي جزء من نَظْمِهِ وماهيته إذا استطعنا أن نقرأه بوحي من دلالته الذاتية كما نفعل في النص الشرعي ، أو بوحي من دلالته الإيحائية كما نفعل في النص الشعري ، والتي يجب أن يتعامل معها المتلقي من خلال المفهومين ، وكأننا في هذه الحالة ندرس النص الشرعي على ذاتيته النصية الثابتة والحقيقية، وندرس النص الشعري على اتصاليته الإيحائية المتحولة والمجازية ، وفي كلتا الحالتين نستطيع أن نفك النص ونعيده إلى عناصره المكونة له ضمن الظاهرة اللسانية من ناحية نظرية الإطلاق في النص الشرعي أولاً ، ونظرية التوليد والتحويل في النص الشعري من الناحية الثانية يتأتي عادة بقراءة أي نص من النصوص من حيث محاوره الأفقية والرأسية ، وهو ما نسميه بالقواعد اللانهائية المطلقة في النص الشرعي والقواعد التوليدية التحويلية واللامتناهية غير المطلقة في النص الشعري ، مما يجعلنا نميّز بوضوح بين المعاني الأصولية الثابتة والمعاني غير الأصولية المتحولة .

وإذا كانت الغاية من التحليل في النص هي الوصف ، فإن الغرض من التركيب هو الاتصال الدلالي، والاتصال الدلالي لا يتم عادة بوصف الوحدات الصغرى سواء كانت صوتية أو صرفية ولا بعرض العلاقات النحوية، وإنما يتم باستعمال اللغة في موقف أدائي حقيقي ، أي بإنشاء نص ما قد يطول أو يقصر، مع الغوص في دلالات مفردات هذا النص، مع الانتباه للعلاقات العضوية بين أجزائه، مما قد يؤدي إلى فهم كامل لدلالاته ومقاصده، وهو ما نطلق عليه "الترابط الرصفي للنص" في النص الشعري حيث يكون عملنا من جنس العمل الاستنتاجي الفرضي في المعرفة النسبية، أو "الترابط التأويلي للنص" في النص الشرعي، حيث ننتقل من التعبير عن الوعي بالذات الجزئية إلى الوعي بالذات الكليّة نفسها، وهو ما نسميه باللانهائية المطلقة في النص الشرعي.

أما الدلالة في "المجاز" استعارة أو تشخيصاً أو تمثيلاً، فهي اللامتناهي غير المطلق، وهو من جنس النص الشعري، بحكم أن له توابعَ في الوجود إلى مالا يتناهى ولكن بدون إطلاق، حيث إن كل تشبيه مثلاً يمكن أن يشبّه هو بدوره إلى اللامتناهي غير المطلق حسب القاعدة التوليدية التحويلية المعروفة لدى " تشومسكي" .

من هنا نستطيع أن نتعارف ونتوافق بالقول باللامتناهي غير المطلق "المجاز" في النص الشعري، إذ عندما أقول: " لقيت أسداً "، أكون قد جعلت الدلالة الأولى دالاً على دلالة ثانية أريدها، ولأنني أريدها، أتصورها "الثانية" ، لكن الدلالة الثانية يمكن أن أجعلها دالاً على دلالة

ثالثة، وهكذا إلى اللامتناهي غير المطلق ، وهذا خلاف مالا تكون الدلالة غاية معطاه مسبقاً، في حالة اتحاد الباث والمستقبل اتحاداً يُفرض بين الطرفين مطلقاً .

وزيادة في القول : فإن آلية الدالية والمدلولية وتعيين المقول " شكل المضمون " واستراتيجية التبليغ " شكل الشكل " هي لا نهائية مطلقة في النص الشرعي ، واللامتناهية غير مطلقة في النص الشعري الذي هو الإدراك الشهودي لصاحبه ، والذي يموت عادة بموت مبدعه لأنه نصٌّ جزئي ومتحّول .

من هنا : يجب أن يكون النص الشرعي هو المعيار الأول في تاريخ جميع الأفكار والمفاهيم والمعتقدات الصادقة ، لأنه المنهج التحليلي الوحيد الذي يصعد باطروحات النزعات الإنسانية إلى مجال الفعالية التي تعتز بالتلاحم العضوي بين النص الشرعي والنص الشعري ، والسبب في ذلك أن النص الشرعي يحول الغياب إلى حضور ، والغياب يستحيل أن يكون عدماً ، لأن العدم لا قانون له ، فالغياب وجود ثابت ، والعدم لا وجود له ولا يعرف الثبات .

من كل ذلك نصل إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي أن النص الشرعي يخاطب الطبيعة خطاب العاقل المدرك المتكلم ، فعناصر الطبيعة تحيا حياة حقيقية تشارك بها الملائكة والبشر بالتسبيح والسجود على سبيل المثال لا الحصر، لأن الخطاب في النص الشرعي قد خص تلك العناصر بالموازين العقلية الحقيقية التي خص بها الإنسان ، وليس على طريق التشخيص الذي هو من جنس الخطاب الشعري .

هذا هو علم الحقيقة المطلق المتمثل في النص الشرعي ، والذي يجب أن يتمثل في علم النص الشعري عن طريق النقل والعقل .

النزعة الإنسانيّة بين النّص الشرعي والنّص الشعري:

النص الشرعي والنص الشعري يتفقان في إظهار أنواع النشاط الإنساني ، يلتقيان في أمور ويفترقان في أمور أخرى، فهما يلتقيان في المعاني الإنسانية ويفترقان في مصدر كل منهما.

النص الشرعي هو الحقيقة الإلهية العليا المنزهة عن أيّة صفة أو تدخل بشري ، أما النص الشعري ، فمصدره عمل بشري تظهر آثاره في صورة أعمال جديدة تبهر الآخرين بدرجات متفاوتة في بعض الأحيان ، وخاصة حين تجتمع في عناصره دقة البيان وصدق الفكرة، فيكون له قوة التأثير والتوجيه .

النص الشرعي والنص الشعري يشتركان في القيم الإنسانية والروحية ، فالنص الشعري يتناول مواضيع إنسانية ،فيغنيها بلسان واحد ، حيث يحاول أن يرفع الإنسانية عن المادة ويحلّق بها في السماوات الروحية بجانب النص الشرعي بعيداً عن سفاسف الأرض معتصماً بالمثل العليا والأخلاق الفاضلة ، وخاصة أن في كل إنسان روحاً شاعرة ، وبذلك يحاول النص الشعري أن يخلد بخلود الزمان والمكان فقط،ولكن ليس بأزلية وإطلاق النص الشرعي.

النص الشعري هو الذي ينقل لنا تجارب الشعراء الناضجة التي تهز الإنسانية جمعاء في بعض الأحيان، فهي تجارب روحية إنسانية تبحث في الله والحب والكمال والجمال والحقيقة والفضيلة والحرية والعقل والروح والنفس والسعادة والموت والخلود والتسبيح والسجود والخشية والانقياد.

فالنزعة الإنسانية هي (صدق في التعبير عن الإنسان في مختلف حالاته ، من سرور وغضب وهدوء وصخب وصحة ومرض وغير ذلك من النزعات التي تصطرع في كيانه ، فيعبّر عنها أصدق تعبير وأتمه).{قميحة/الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر/11/1981}

إن الحديث عن النزعة الإنسانية قد يتجاوز المفهوم الذي توحيه هذه الكلمة بادئ ذي بدء من رحمة وشفقة وحنان وما إلى ذلك من صفات إنسانية فيها النبل والأخلاق والفضيلة ، فيتعدى مفهومها هذه الخصال الحميدة فتتسع لتصبح أفقاً إنسانياً رحباً يعم الكون ويعبر عن جوهر الحقيقة في بعض الأحيان ، ويوثق صلته بهذه الحقيقة ، وأعني بذلك ربط أسس وقواعد الفلسفة الجمالية الاستدلالية وقواعدها إلى حد ما بدراسات مقارنة مع النص الشرعي، حيث تتكيّف الفطرة الذاتية لمبدع النص الشعري مع القوة المكتسبة والمتولدة عن النص الشرعي .

إن للنص الشرعي مفهومه كعقيدة وسلوك ، وللنص الشعري مفهومه أيضاً كإبداع فني معبر عن المواقف الإنسانية المختلفة وموجه لها ، والنّصان بهذين المفهومين يتفقان في إظهار النشاط الإنساني المتآخي بالفكر والحس والسلوك المشترك ، مما يؤكد صلاتهما الوثيقة دون إلغاء الفردية في كل منهما .

لقد أصبح الاهتمام بكلمة إنسانية كبيراً نظراً لكونها تنتزع جوهرها من جوهر الإنسان ووجوده وأفكاره، فهي تتجه بالنص الشعري إلى الذاتية الحالمة التي تعانق الإنسان عناقاً نفسياً ،مما فتح أمامه آفاقاً خيالية واسعة لا تمت للإطلاق في شيء ، فتوسعت موضوعات الشعر فشملت الإنسان والكون ، وتحدثت تلك الموضوعات حديثاً عاشقاً متصوفاً يلامس شفاف القلب ،

ويدخل بصفائه إلى أعماق النفس ، بعد أن كادت تكفر بالقيم وبالروح نتيجة لتفشي المادة والفلسفة الإلحادية .

إن هذا (النوع من الشعر الإنساني يتصل بالنفوس اتصالاً شديداً ، ويعلق بالأرواح والأفئدة ويرتفع إلى آفاق الروح الأعلى ويجعله منطلقاً مع الكون في صلوات وابتهالات فيها مسّ من الصوفية المنزهة ، وفيها مع ذلك ظلال من الشك والتساؤل ، وألوان من الإيمان واليقين ، ومثل هذا الشعر الإنساني يدني الإنسان من بارئه ويُقصيه عن العالم المائر بالأطماع والشهوات) {هدارة/التجديد في شعر المهجر/108/1957}

والجمال كذلك من النزعة الإنسانية ، ومن أبرز تعريفات الجمال هي (الفكرة الذهنية المثالية الناتجة عن الانسجام والتوافق){حمدون/نحو نظرية للأدب الإسلامي/69/1986}، أو (الجمال هو الأمر الرائع بلا نفع أو مصلحة){حمدون نحو نظرية للأدب الإسلامي/69/1986}، فالجمال في النص الشرعي هو جمال الكون في النظام والانتظام والوحدة والراحة واللطف، والجمال في النص الشعري هو (إبراز عكس قيم الأشياء التي تثير فينا الإحساس بجمالها ، سواء أكان جمالاً ذاتياً قائماً بها ، وجد من يتأمله ويصوره كجمال الزهور، أم كان مدركاً نسبياً ، أي يحتاج إلى تأمل وترتيب ، كلوحة تقوم على مجموع نباتات الصحراء ، أو عبارة كتبها فنان بخط جميل).{حمدون نحو نظرية للأدب الإسلامي/69/1986}

من هذا كله نفهم أن (الجمال الحقيقي هو الجمال الأزلي المطلق الكامل، والجمال المطلق الكامل هو جمال العقل والروح والقلب وما تعانيها من خبرات ، ويرى الشاعر أن الجمال المطلق هو الذي يستمد منه كل نبي وفنان روحيهما، كما يستمد منه الزهر شذاه، والحسن نوره، وهو جوهر لا يفنى مدى الأدهار).{ملحس/القيم الروحية في الشعر العربي/283/1981}

وبعد : فإن معالجة النزعة الإنسانية عند الإنسان ، لا تتم بالطرق السطحية أو الهامشية التي ترتكز إلى دعوات تحبب إلى الخير والسعادة، فهذه الدعوات ليست من الإنسانية في شيء، لأنّ الإنسانية توجب علينا أن نفتش عن الحلول الجذرية التي تربط السماء بالأرض لحل هذه المشكلات، حيث يرى الإنسان ما حوله من كائنات، فيحبها، لأنه يرى فيها نواحي نفسه، فيخلع عليها من ذكائه وشعوره وروحه، حيث يرى فيها الأبدية بعينها في ذاتها، وهو اتجاه حرص فيه الشعر على بيان الصلة الوثيقة بين التركيبة الشخصيّة أو الذاتيّة التي جبل عليها الإنسان ليرتبط بالنص الشرعي الذي يدور في فلكه، فتكون دراسته لهذا النص علماً أو مجموعة من العلوم المتآخية، ولكنها مستقلة في منهجها ومصدرها ونتائجها.

نماذج تطبيقية

أولاً: التسبيح: أصل السبح في اللغة هو (العوم){ابن منظور/لسان العرب/ مادة" سَ.بَ.حَ"/د.ت}، وفي هذا المعنى قال الشاعر :

وماءٍ يغرق السبحاء فيه سفينته المواشكة الجنوب

{ابن منظور/لسان العرب/مادة"سَ.بَ.حَ"/د.ت}

هذا هو المعنى اللغوي لمادة "سَ.بَ.حَ"، ويبدو أن هذا المعنى قد تطور إلى معنى سياقي مجازي هو "التباعد"، فصار يقال للبعيد " سابح"، وخاصة في مجال الفروسية. سَبْخُ الفرس: جريه وتباعده، والخيول تسمى السابحات ، وفي هذا المعنى يقول امرؤ القيس **في وصفه حصانه :**

وبشحٍ إذا ما السابحات على الونى أثرن الغبار بالكديد المُرَكَّل

{امرؤ القيس/ديوان امرئ القيس/20/1969}

وليس من العسير إدراك العلاقة التي أجازت انتقال معنى الكلمة من العوم وهو المعنى اللغوي إلى البعد والتباعد وهو المعنى السياقي المجازي ، لأّن العوم يغيّب السابح عن ناظريه .

ويبدو أن معنى التباعد قد اتسع حتى صار يشمل البعيد الذي لا تدركه العين ، وأوضح المثل على ذلك في التصور الإنساني هو الله ، فصار التسبيح يعني ذكر الله ، وشاع هذا المعنى في الشعر فقال الأعشى:

وسبِّح على حين العشيات والضحى ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا

{الأعشى/ديوان الأعشى/132/1968}

وقد علل المفسرون ذلك (بأن الله عزّ وجل بعيد عن إدراك الإنسان له، أو أنه" سبحانه "بعيد عن كل ما لا ينبغي له){الرازي/الزينة في الكلمات الإسلامية العربية/88/1957/2}، ومن هنا عرف الشعر معنى التسبيح على أنه التنزيه والتبرئة ، وفيه يقول أمية بن أبي الصلت:

سبحانه ثم سبحاناً يعود له وقبلنا سبّح الجودي والجمد

{أبي الصلت/ديوان أمية بن أبي الصلت/30/1934}

وقد استعملت " سبحان الله " بمعنى التعجب في الشعر ، ولا شك أن المعنى اللغوي هو الذي يوحي للقارئ بهذا المعنى ، ويتضح ذلك في قول الأعشى :

أقول لما جاءني فخره سبحان مَنْ علقمة الفاجر !!

{الأعشى/ديوان الأعشى/143/1968}

معنى هذا : فقد حمل المصدر "التسبيح" في تطوره عن المعنى الأساسي ثلاث معانٍ : الأول: معنى ذكر الله . والثاني التنزيه والتبرئة لله عن كل عيب أو نقص . والثالث : معنى التعجب من الأمر المشاهد أو المسموع.

وقال تعالى : (ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته) .{الرعد/آية:13}

قال القرطبي: (.. من قال إن الرعد صوت السحاب ؟ فيجوز أن يسبح الرعد بدليل خلق الحياة فيه، ودليل صحة هذا القول " والملائكة من خيفته " فلو كان الرعد ملكاً لدخل في جملة الملائكة.. فإذا سبح الرعد لم يبق ملك في السماء إلا رفع صوته بالتسبيح.. وعن الطبري.. قال ابن عباس ..كان إذا سمع صوت الرعد قال:"سبحان الذي سبّحت له".. وقال أبو هريرة: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سمع صوت الرعد يقول: "سبحان من يسبح الرعد بحمده، والملائكة من خيفته){القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/9/1952/295،296}، وقال المرحوم سيد قطب في الظلال:(.. ويتقابل تسبيح الرعد حمداً مع تسبيح الملائكة خوفاً.. وإذ تجتمع فيه مناظر الطبيعة ومشاعر النفس متداخلة متناسقة.. الرعد.. أثر من آثار الناموس الكوني.. فهو رجع صنع الله في هذا الكون.. فهو حمد وتسبيح بالقدرة التي صاغت هذا النظام.. كما أن كل مصنوع جميل متقن يسبح ويعلن عن حمده الصانع والثناء عليه بما يحمله من آثار صنعته من جمال وإتقان.. وقد يكون المدلول المباشر للّفظ يسبح هو المقصود فعلاً، ويكون الرعد "يسبح" فعلاً بحمد الله.. وقد اختار التعبير أن ينص على تسبيح الرعد بالحمد اتباعاً في مثل هذا السياق.. وخلع سمات الحياة وحركتها على مشاهد الكون الصامتة لتشارك في المشهد بحركة من جنس حركة المشهد كله. والمشهد هنا مشهد أحياء في جو طبيعي.. فيه الملائكة تسبح.. وفيه دعاء لله.. ودعاء للشركاء.. وفيه باسط كفيه إلى الماء.. ففي وسط هذا المشهد الداعي العابد المتحرك، اشترك الرعد ككائن حي بصوته في التسبيح والدعاء).{قطب/في ظلال القرآن/ 5/1391هـ/1971/من 65 -80}

أما الفخر الرازي فيقول: (.. وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " إن الله ينشئ السحاب الثقال ، فينطق احسن النطق ويضحك أحسن الضحك ، فنطقه الرعد وضحكه البرق " .. واعلم أن هذا القول غير مستبعد وذلك لأن عند أهل السنة البينة ليست شرطاً لحصول الحياة ، فلا يبعد من الله تعالى أن يخلق الحياة والعلم والقدرة والنطق في أجزاء السحاب ، فيكون هذا الصوت المسموع فعلاً له ، وكيف يستبعد ذلك ونحن نرى تسبيح الجبال في زمن داود عليه السلام.. وتسبيح الحصى في زمان النبي صلى الله عليه وسلم.. فكيف يستبعد تسبيح السحاب؟.. ومع ذلك فإن الرعد يسبح الله سبحانه، لأن التسبيح والتقديس وما يجري مجراهما ليس إلا وجود

لفظ يدل على حصول التنزيه والتقديس لله سبحانه وتعالى ، فلما كان حدوث هذا الصوت دليلاً على وجود موجود متعال عن النقص والإمكان، كان ذلك في الحقيقة تسبيحاً، وهو معنى قوله تعالى: " وإن من شيء إلا يسبح بحمده" .. أن المراد من كون الرعد مسبحاً أن من يسمع الرعد ، فإنه يسبّح الله تعالى، فلهذا المعنى أُضيف هذا التسبيح إليه) .{الرازي/ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب/10/1990/21،22}

ويقول الشيخ طنطاوي جوهري: (..إعلم أن السحاب كإنسان تبسم ثم تكلم ، تبسم بالبرق وتكلم بالرعد .. هذا هو التسبيح والتحميد .. واعلم أن تسبيح كل شيء بحسبه ، فإذا كان هذا تسبيح الطيور بأبهج طريق وأبدع، فما تسبيح الرعد ؟ إنما خصّ الرعد باسم التسبيح لأنه صوت، والتسبيح يكون بلفظ، واللفظ صوت .. تسبيح الرعد وتسبيح كل مخلوق لا يعقله إلا أولو الألباب بالحكمة والعلم، الرعد تسبيح علمي للعقلاء، بل هو مخ التسبيح .. إذن : كل العالم مسبّح بحمد الله، ولا كمال لتسبيح الناس إلا بتفهم تسبيح الرعد والسموات والأرض).{جوهري/الجواهر في تفسير القرآن الكريم/7/1350هـ/من 148 -151}

ويقول سعيد حوّي: "ويسبح الرعد بحمده" .. كما يسبح له كل شيء).{حوى/الأساس في التفسير /5/1405هـ/1985/من2735 -2747}

ويقول المنتخب في تفسير القرآن: (.. وأن الرعد خاضع لله سبحانه وتعالى خضوعاً مطلقاً، حقّ أن صوته الذي تسمعون كأنه تسبيح له سبحانه بالحمد على تكوينه ، دلالة على خضوعه، وكذلك الأرواح الطاهرة التي لا ترونها تسبح حامدة له).{الأوقاف/المنتخب في تفسير القرآن الكريم /1406هـ/355/1986}

وقال الطبري: (.. حدثنا أحمد بن اسحق .. عن أبي هريرة .. أنه كان إذا سمع الرعد قال: "سبحان من يسبّح الرعد بحمده" .. حدثنا الحسن بن محمد .. عن على رضي الله عنه.. كان إذا سمع صوت الرعد قال: "سبحان من سبّحت له").{الطبري/جامع البيان عن تأويل آي القرآن/ 13/1405هـ/124/1984}

وقال تعالى: (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .{الإسراء/آية:44}

قال القرطبي: (.. أعاد على السموات والأرض ضمير من يعقل ، لمّا أسند إليها فعل العاقل وهو التسبيح.. وقالت طائفة : هذا التسبيح حقيقة ، وكل شيء على العموم يسبح تسبيحاً لا يسمعه البشر ولا يفقهه.. قال عبد الله بن مسعود : " إن الجبل يقول للجبل : يا فلان : هل مر

بك اليوم ذاكراً لله عز وجل" ؟.. وفيه عن أنس بن مالك قال :" ما من صباح ولا رواح إلا تنادي بقاع الأرض بعضها بعضاً : ياجاراه : هل مر بك اليوم عبد فصلى لله أو ذكر الله عليك؟.. فمن قائلة لا ، ومن قائلة نعم .." .. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلّم علّى قبل أن أُبعث، إني أعرفه الآن " .. قيل : إنه " الحجر الأسود " .. وإذا ثبت ذلك في جماد واحد ، جاء في جميع الجمادات ، ولا استحالة في شيء من ذلك ، فكل شيء يسبّح للعموم .. وكذا قال النخعي وغيره .. هو عام فيما فيه روح وفيما لا روح فيه حتى صرير الباب) .{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/10هـ/1952/266،267}

وقال الإمام فخر الدين الرازي (.. أمّا لو حملنا هذا التسبيح على أن هذه الجمادات تسبّح الله بأقوالها وألفاظها ، لم يكن عدم الفقه لتلك التسبيحات جرماً ولا ذنباً).{الرازي/التفسير الكبير/1411/10هـ/1990/176}

وقال المرحوم سيد قطب في الظلال: (.. ثم يرسم السياق للكون كله بما فيه ومن فيه مشهداً فريداً، تحت عرش الله، يتوجه كله إلى الله، يسبح له ويجد الوسيلة إليه .. وهو تعبير تنبض به كل ذرة في هذا الكون الكبير، وتنتفض روحاً حية تسبح الله .. فإذا الكون كله حركة وحياة، وإذا الوجود كله تسبيحة واحدة شجيّة رضية ، ترتفع في جلال إلى الخالق الواحد الكبير المتعالي .. يسبح بطريقته ولغته " ولكن لا تفقهون تسبيحهم") .{قطب/في ظلال القرآن/1391/5هـ/1971/331،332}

وقال سعيد حوّي ناقلاً عن ابن كثير: (.. كما ثبت في صحيح البخاري عن ابن مسعود أنه قال:" كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل ، وفي حديث أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ في يده حصيات، فسمع لهن تسبيحاً كحنين النحل، وكذا في يد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم" وهو حديث مشهور في المسانيد .. وقال بعض السلف:" إن صرير الباب تسبيحه، وخرير الماء تسبيحه).{حوى/الأساس في التفسير/1405/6هـ/1985/3079 -3094}

وقال الطبري: (.. وما من شيء من خلقه إلا يسبح بحمده .. سمعت عكرمة يقول :" لا يعيبّن أحدكم دابته ولا ثوبه ، فإن كل شيء يسبح بحمده".. وقال: "الشجرة تسبح والاسطوانة تسبح" .. "ولكن لا تفقهون تسبيحهم).{الطبري/جامع البيان/1405/15هـ/1984/92}

وقال تعالى : (إنّا سخرنا الجبال معه يسبّحن بالعشي والإشراق) .{ص/آية:18}

وقال تعالى : (.. وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير ..) .{الأنبياء/آية:79}

وقال تعالى : (.. يا جبال أوبي معه والطير ..) .{سبأ/آية:10}

قال القرطبي: (ذكر تعالى ما أتاه من البرهان والمعجزة وهو تسبيح الجبال معه .. قال مقاتل: " كان داود إذا ذكر الله جل وعز، ذكرّت الجبال معه، وكان يفقه تسبيح الجبال){القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/15هـ/159/1952} وقال القرطبي أيضاً :(قال وهب: كان داود يمر بالجبال مسبحاً، والجبال تجاوبه بالتسبيح){القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/11هـ/319/1952} وقال القرطبي أيضاً: (وقوله تعالى: "يا جبال أوبي معه" .. أي سبحي معه.. ومعنى تسبيح الجبال: هو أن الله تعالى خلق فيها تسبيحاً كما خلق الكلام في الشجرة .. وقرأ الحسن وقتادة وغيرهما " أوبى معه " أي رجّعي معه، من آب يؤوب إذا رجّع).{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/14هـ/1952/265،266}

وقال المرحوم سيد قطب في الظلال:(.. بلغ من قوة استغراق داود في الذكر ، أن تزول الحواجز بين كيانه وكيان هذا الكون، وتتصل حقيقته بحقيقة الجبال .. فإذا الجبال تسبح معه .. الجبال الجامدة تسبح مع داود بالعشي والإشراق .. وحين تصل صلة الإنسان بربه إلى درجة الخلوص والإشراق والصفاء، فإن تلك الحواجز تنزاح وتنساح الحقيقة المجردة لكل منهم).{قطب/في ظلال القرآن/1391/7هـ/95/1971}

وقال الإمام فخر الدين الرازي (.. إن الله سبحانه خلق في جسم الجبل حياة وعقلاً وقدرة ومنطقاً ، وحينئذ صار الجبل مسبحاً لله تعالى .. ونظيره قوله تعالى : " فلما تجلى ربّه للجبل " .. على ما بيّنه عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الإعجاز ، إذا ثبت هذا فتقول قوله "يسبحن" يدل على حدوث التسبيح من الجبال شيئاً بعد شيء وحالاً بعد حال، وكأن السامع حاضر تلك الجبال يسمعها تسبّح) .{الرازي/التفسير الكبير/1957/13/162}

وقال الرازي أيضاً: (.. فإن قلت : لم قدّم الجبال على الطير ؟ قلت : لأن تسخيرها وتسبيحها أعجب وأدل على القدرة ، وأدخل في الإعجاز ، لأنها جماد ، والطير حيوان ناطق).{الرازي/التفسير الكبير/1957/11/173}

وقال الشنقيطي: (.. والتحقيق : إن تسبيح الجبال والطير مع داود المذكور تسبيح حقيقي، لأن الله جلّ وعلا يجعل لها ادراكات تسبيحية يعلمها هو جلّ وعلا ، ونحن لا نعلمها .. وقد ثبت في صحيح البخاري .. أن الجذع الذي كان يخطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم لما انتقل عنه بالخطبة إلى المنبر سُمع له حنين) .{الشنقيطي/أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن/1384/4هـ/1965/733،734}

وقال تعالى : (سبح لله ما في السموات والأرض) .{الحديد/آية:1}

وقال تعالى: (سبح لله ما في السموات والأرض) .{الحشر/آية:1}

وقال تعالى: (يسبح لله ما في السموات والأرض) .{التغابن/آية:1}

وقال تعالى: (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض) .{النور/آية:41}

قال القرطبي: (.. وقيل : هو تسبيح دلالة .. وأنكر الزجاج هذا وقال :" لو كان هذا تسبيح الدلالة وظهور آثار الصنعة لكانت مفهومة ، فلم قال :" ولكن لا تفقهون تسبيحهم " .. وإنما هو تسبيح مقال) .{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/17هـ/235/1952}

وقال صاحب الظلال (.. وهكذا ينطلق النص القرآني .. فتتجاوب أرجاء الوجود كله بالتسبيح لله .. ولنا أن نأخذ من هذا أن كل ما في السموات والأرض له روح ، يتوجه بها إلى خالقه بالتسبيح، وإن هذا لهو أقرب تصور بصدقه، كما وردت به الآثار الصحيحة ، كما تصدقه تجارب بعض القلوب في لحظات صفائها وإشراقها واتصالها بالحقيقة الكامنة في الأشياء وراء أشكالها ومظاهرها .. وروى الترمذي بإسناده عن على بن أبي طالب قال :"كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ، فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله شجر ولا جبل إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله) .{قطب/في ظلال القرآن/ 1391/7هـ/1971/715،716}

وقال الإمام الرازي: (.. جاء في بعض الفواتيح " سبّح " على لفظ الماضي ، وبعضها على لفظ المضارع ، وذلك إشارة إلى أنّ كون هذه الأشياء مسبحة غير مختص بوقت دون وقت، بل هي كانت مسبّحة أبداً في الماضي وتكون مسبّحة أبداً في المستقبل، وذلك لأن كونها مسبّحة صفة لازمة لماهياتها فيستحيل انفكاك تلك الماهيات عن ذلك التسبيح) .{الرازي/التفسير الكبير/1411/15هـ/1990/179،180}

ثانياً: السجود: السجود هو الانحناء والتطامن إلى الأرض، (وأسجد الرجل طأطأ رأسه وانحنى. والسجود أيضاً إدامة النظر إلى الأرض){الأزدي/جمهرة اللغة/مادة"س.ج.د"/د.ت}، يقال نخلة ساجدة إذا أمالها حملها ، ونخلٍ سواجد حيث قال لبيد:

بين الصفا وخليج العين ساكنة عُلْبٌ سواجد لم يدخل بها الحصر

{أبي ربيعة/ديوان لبيد بن ربيعة/د.ت/56}

وقد قالوا سجد البعير إذا برك . ويروى أن ليلى بنت عروة بن زيد الخيل قالت لأبيها: كم كانت الخيل حين قال:

بني عامر هل تعرفون إذا غدا أبو مكنف قد شد عقد الدوائر
بجيش تضل البلق في حجراته تري الأكم فيها سجّداً للحوافر

فقال: لست أعرف إلا ثلاثة أفراس، أحدها فرسي{العسكري/الأوائل/100/1966}، وهذا يدل على أن السجود يكون بانحناء شديد أو تطامن نحو الأرض، وقد شاع هذا التصور للسجود في الجاهلية وكان عندهم من يسجد للأحبار من أهل الكتاب حتى يصل سجوده إلى الأرض. قال حميد بن ثور يصف نساء :

فلما لوين على معصم وكف خضيب وأسوارها
فضول أزمتها أسجدت سجود النصارى لأحبارها

{الهلالي/ديوان حميد بن ثور الهلالي/96/1965}

وقد عرف السجود عند الجاهليين بمعنى التحية التي تتضمن مشاعر الطاعة والولاء ، حيث قال الأعشى:

فلما أتانا بعيد الكرى سجدنا له ورفعنا عمارا

{الأعشى/ديوان الأعشى/87/1968}

وقال الأعشى أيضاً :

فإنّي ورب الساجدين عشية وما صك ناقوسَ النصارى أبيلُها
أصالحكم حتى تبوؤوا بمثلها كصرخة حبلى يسرتها قَبولها

{الأعشى/ديوان الأعشى/213/1968}

وعرف العرب السجود للملك ، أو لتعظيم إنسان ، أو لإظهار الطاعة ، أو الخوف من فارس شجاع ، وكل ذلك واضح في شعرهم حيث قال النابغة :

قامت تراءى سجفي كِلَّةٍ كالشمس يوم طلوعها بالأسعدِ
أو درة صدفية غواصها بهج متى يرها يهل ويسجدِ

{الذبياني/ديوان النابغة الذبياني/143/1977}

وقال الأعشى:

من يَلْقَ هوذَةَ يسجدْ غير متئب إذا تعصب فوق التاج أو وضعا

{الأعشى/ديوان الأعشى/123/1968}

وقال عمرو بن كلثوم مفتخراً :

إذا بلغ الفطام لنا صبيٌّ تخرُ له الجبابر ساجدينا

{الزوزني/شرح المعلقات السبع/145/1950}

هكذا كان معنى السجود في النص الشعري عند العرب .

أما السجود في النص الشرعي فقد قال تعالى: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) .{يوسف/آية:4}

قال القرطبي: (.. جاء بستانه .. وهو رجل من أهل الكتاب .. فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الأحد عشر كوكباً الذي رأى يوسف فقال: "الحرثان والطارق والذبال وقابس والمصبح والضروح وذو الكتفات وذو القرع والفليق ووثاب والعمودان، رآها يوسف عليه السلام تسجد له" .. فالقول عند الخليل وسيبويه، أنه لما أخبر عن هذه الأشياء بالطاعة والسجود ، وهما من أفعال من يعقل، أخبر عنها كما يخبر عمن يعقل ،والعرب تجمع ما لا يعقل جمع من يعقل إذا أنزلوه منزلته، وإن كان خارجاً عن الأصل).{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/1372/9هـ/1952/121،122}

وقال المرحوم سيد قطب في الظلال: (.. كان يوسف صبياً وغلاماً ، وهذه الرؤيا كما وصفها لأبيه ليست من رؤى الصبية ولا الغلمان ، وأقرب ما يراه غلام – حين تكون رؤياه صبيانية أو صدى لما يحلم به - أ ن يرى هذه الكواكب والشمس والقمر في حجره أو بين يديه يطولها .. ولكن يوسف رآها ساجدة له ، متمثلة في صورة العقلاء الذين يحنون رؤوسهم بالسجود تعظيماً، والسياق يروي عنه في صيغة الإيضاح المؤكدة ، ثم يعيد لفظ " رأى ".. "رأيتهم لي ساجدين" .. لهذا أدرك أبوه يعقوب بحسّه وبصيرته أن وراء هذه الرؤيا شأناً عظيماً لهذا الكلام لم يفصح هو عنه) .{قطب/في ظلال القرآن/4/1391هـ/1971/694،695}

وقال الإمام الرازي: (.. وإنما حملنا قوله :" إني رأيت أحد عشر كوكباً " على الرؤيا بالوجهين .. الأول : إن الكواكب لا تسجد في الحقيقة ، فوجب حمل هذا الكلام على الرؤيا .. والثاني : فقوله " ساجدين " لا يليق إلا بالعقلاء ، والكواكب جمادات ، فكيف جازت اللفظة المخصوصة في حق الجمادات؟ .. قلنا : إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية، وكذلك احتجوا بقوله تعالى :" وكل في فلك يسبحون " ، والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء.. وقال الواحدي:" إنه تعالى لما وصفها بالسجود صارت كأنها تعقل ، فأخبر عنها كما يخبر عمن يعقل .. وقيل: هل المراد بالسجود نفس السجود والتواضع ؟.. قلنا كلاهما محتمل ، والأصل في الكلام حمله على حقيقته .. ولا مانع أن يرى في المنام أن الشمس والقمر والكواكب سجدت له) .{الرازي/التفسير الكبير/9/1957/من69-71}

وقال الطبري: (.. قيل: رؤيا الأنبياء كانت وحياً).{الطبري/جامع البيان/ 1405/12هـ/151/1984}

وقال تعالى: (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس).{الحج/آية:18}

قال صاحب الظلال: (.. ويتدبر القلب هذا النص فإذا حشد من الخلائق مما يدرك الإنسان ومما لا يدرك .. وإذا حشد من الأفلاك والأجرام .. مما يعلم الإنسان ومما لا يعلم .. وإذا حشد من الجبال والشجر والدواب في هذه الأرض التي يعيش عليها الإنسان .. وإذا بتلك الحشود كلها في موكب خاشع تسجد كلها لله ، وتتجه إليه وحده دون سواه .. تتجه إليه وحده في وحدة واتساق).{قطب/في ظلال القآن/1391/5هـ/588/1971}

قال القرطبي: (.. قال أبو العالية : " ما في السموات نجم ولا قمر ولا شمس إلا يقع ساجداً لله حين يغيب، ثم لا ينصرف حتى يؤذن له فيرجع من مطلعه .. قال القشيري : .."ورد هذا في خبر مسند في حق الشمس ، فهذا سجود حقيقي ، ومن ضرورته تركيب الحياة والعقل في هذا الساجد ") .{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/12/1372/1952/24}

وقال الشيخ طنطاوي جوهري: (.. فانظروا كيف سجد له كل ما في السموات والأرض من عاقل وغيره .." ألم تر أن الله يسجد له من" .. غلب العاقل على غيره وخصّ بالذكر أعظم ما نراه، فعطف ما يأتي فقال: .." والشمس والقمر والنجوم .." قد سجدوا سجود عبادة مع سجود التسخير الذي اشتركوا فيه مع غيرهم من العوالم) .{جوهري/الجواهر في تفسير القرآن/ 1350/11هـ/7}

وقال سعيد حوّى: (.. يخبر تعالى أنه المستحق للعبادة وحده لا شريك له ، فإنه يسجد لعظمته كل شيء طوعاً وكرهاً ، وسجود كل شيء مما يختص به ، وهل هو سجود حقيقي ، فيكون لكلّ سجوده الخاص ، وإن كنا لا نقف عليه .. لنقرر أن السجود الذي هو أرقى درجات العبادة ، هو سمة الكون كله بما فيه ومن فيه .. يروي ابن كثير حديث الصحيحين عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :" أتدري أين تذهب هذه الشمس ؟ قلت : الله ورسوله أعلم ، قال : فإنها تذهب فتسجد تحت العرش ، ثم تُستأمر فيوشك أن يقال لها ارجعي من حيث جئت ") .{حوى/الأساس في التفسير/7/1405هـ/1985/من3538 -3540}

(يمكن حمله على أن الشمس دائماً تحت العرش ، وأنها في كل لحظة ساجدة ، وأنها في كل لحظة تستأذن ربها في الاستمرار استئذاناً الله أعلم بكيفيته).{حوى/الأساس في التفسير/ 1405/3هـ/1985/1796،1797}

وقال الطبري: (.. حدثنا عوف قال: سمعت أبا العالية الرياحي يقول: " ما في نجم ولا شمس ولا قمر، إلا يقع لله ساجداً حتى يغيب ، ثم لا ينصرف حتى يؤذن له ، فيأخذ ذات اليمين ، وزاد محمد حتى يرجع إلى مطلعه") .{الطبري/جامع البيان/ 1405/17هـ/1984/1030}

وقال تعالى : (ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون) .{النحل/آية:49}

يقول الإمام الرازي : (.. السجود على نوعين .. سجود عبادة كسجود المسلمين لله تعالى ، وسجود هو عبارة عن الانقياد لله تعالى والخضوع ، ويرجع حاصل هذا السجود إلى أنها هي نفسها ممكنة الوجود والعدم قابلة لهما ، وأنه لا يترجح أحد الطرفين على الآخر لمرجح ، ومنهم من قال : السجود لفظ مشترك بين المعنيي " السجود الحقيقي والانقياد " وحمل اللفظ المشترك لإفادة مجموع جائز .. فحمل لفظ السجود في هذه الآية على الأمرين معاً).{الرازي/التفسير الكبير/10/1411هـ/36/1990}

وقال تعالى : (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال) .{الرعد/آية:15}

قال القرطبي: (.. المسلك الثاني وهو الصحيح .. إجراء الآية على التعميم .. كل مخلوق من المؤمن والكافر يسجد من حيث إنه مخلوق ، يسجد دلاله على الصانع " وظلالهم بالغدو والآصال " أي ظلال الخلق ساجدة لله تعالى بالغدو والآصال ، لأنها تتبين في هذين الوقتين ، وتميل من ناحية إلى ناحية ، وذلك تصريف الله إياها على ما يشاء .

وهو كقوله تعالى: " أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيئوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون" .. قال ابن عباس وغيره .. وقال مجاهد : ظل المؤمن يسجد طوعاً وهو طائع، وظل الكافر يسجد كرهاً وهو كاره .. وقال ابن الأنباري : " يُجعل للظلال عقول تسجد بها، وتخشع بها ، كما جُعل للجبال أفهام حتى خاطبت وخوطبت).{القرطبي/الجامع لأحكام القرآن/9/1372هـ/302/1952}

ويقول المرحوم سيد قطب في الظلال: (.. وهي في ذاتها حقيقة ، فالظلال تبع للشخوص .. ثم تلقى هذه الحقيقة ظلها على المشهد ، فإذا هو عجب ، وإذا السجود مزدوج ..

شخوص وظلال .. وإذا الكون كله بما فيه من شخوص وظلال جاثية خاضعة عن طريق الإيمان أو غير الإيمان سواء .. كلها تسجد لله) .{قطب/في ظلال القرآن/5/1391هـ/1971/82}

من هذا الاستطراد : استطعنا أن نستدرك المضامين والدلائل والمقومات التي أفضى إليها هذا البحث ، حتى وصل بنا إلى نسيج متشابك الخيوط ، وبنية معقدة التركيب للدلالات والمعاني التي استوحاها من مساقات النصوص الشرعية التي جعلت الطبيعة الصامتة تنتفض أرواحاً حية عاقلة على طريق الحقيقة التي لا تنتمي إلى جنس التشخيص أو المجاز إطلاقاً .

إن التسبيح والسجود في ظواهر الطبيعة الصامتة وعناصرها حقائق وليست دلائل تشهد على نفسها من أثر الصنعة بأن الله عز وجل خالق قادر ، وإن كان لا يسمعها بشر ولا يراها ولا يفقه طريقتها في العبادة .

النصوص الشرعية خاطبت الطبيعة الصامتة خطاب العاقل ، حيث بعثت فيها الحياة والحركة والروح ، لتسبح وتسجد وتخاطب وتمارس حياتها الطبيعية ، فتشارك الآخرين وتأخذ منهم وتعطي وتتبدّي لهم في شتى الملابسات ، وتجعلهم يحسون الحياة في كل شيء تقع عليه العين أو يتلبّس به الحس ، فهي حية كلها ، لأنها جزء من تلك الحياة المستوعبة الشاملة .

إنه الحوار المدهش في النصوص الشرعية ، يعلمنا كيف تكون علاقة التعاطف والمحبة والمودة بين مخلوقات الله في هذا الموجود الذي يعج بالقدرات الضخمة والإمكانات الواسعة التي سخّرها الله لعباده ، لتكون فيها العبرة والعظة والمنفعة لهم جميعاً .

إنها الحقيقة التي أزيلت فيها حواجز اللغة وأسلوب المخاطبة والتفاهم بين الإنسان المؤمن العابد وبين عناصر الطبيعة الصامتة وظواهرها (.. ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) .{الأعراف/آية:54}

إنه الإدراك الذي لا يقل عن إدراك الإنسان ، فما المانع من إثبات تسبيحها وسجودها حقيقة على ما يعلمها الله تعالى منها ، وقد جاءت النصوص الشرعية في أنها جميعاً صريحة لا مطلق دلالة ... ؟

إننا نرد على منكري تسبيح وسجود عناصر الطبيعة وظواهرها حقيقة فنقول : ما المانع من هذه الحقيقة.؟

هل المانع لمجرد استبعاد هذه العبادات عقلاً؟.. أم هي متعلقة بالقدرة التي تستبعد العقل لعدم وجود الإدارك الحسي؟.

أما ما يتعلق باستبعاد العقل لهذه العبادات، فلا سبيل إليه حتى ننتظر إدراكه، لأن النص الشرعي يقول: "ولكن لا تفقهون تسبيحهم "ولم يبق للعقل إلا الإيمان بهذه المغيبات، إيمان تصديق وإثبات كإيمان العجائز، لا تكييف وإدراك، لأن خالق عناصر الطبيعة وظواهرها هو أعلم بحالها وبما خلقها عليه.

وأما ما يتعلق بالقدرة واستبعاد العقل لعدم الإدراك الحسي، فليس بممنوع لأن الله سبحانه وتعالى أنطق الحصى بقدرته في كفه صلى الله عليه وسلم، وخلق لقوم صالح ناقة عشراء من جوف الصخرة الصماء.

من هذا كله (لا حاجة لتأويل النص عن ظاهر مدلوله){الشنقيطي/أضواء البيان/ 1384/4هـ/734/1965}،(.. والقاعدة المقررة عند العلماء.. أن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن ظاهرها المتبادر منها، إلا بدليل يجب الرجوع إليه.. ولا داعي لتأويل هذه النصوص الصريحة ليتوافق مقررات سابقة لنا عن طبائع الأشياء) .{قطب/في ظلال القرآن/ 1391/7هـ/716/1971}

وفي النهاية: إن العبادة التي لا تصل إلى المعرفة الحقة فساد يشغل المخلوق عن الذكر، وعناصر الطبيعة وظواهرها، مرآة صافية ومصقولة ، انعكست عليها تجارب الأحياء العقلاء وعواطفهم المشبوبة ودقائق خفاياهم ، فكانت عبادتها حركة حياة آناء الليل وأطراف النهار ، وهي قد تحفظت على هذا الفساد، حتى لا يغلق الباب بينها وبين واجدها لأنها لا تريد أن تنفصل عنه إلا لترتد إليه في هيئة أكثر جمالاً وعمقاً وطاعة ، فعبادتها تتناسب مع طريقتها في هيئتها ولغتها وفطرتها وخلقتها ، ولكنها محجوبة عنا في تلك العبادة ، رغم خضوعها للملكوت واستجابتها لنداء الحق .

إنها العبادة المطلقة التي لا تقاس بالحس والعقل ، وإنما نراها بالبصيرة ونقيس أبعادها بالوجدان والشعور ، وهذا التسبيح والسجود يدل على عظم الشأن ونفوذ السلطان .

وبعد : فإن تجانس النصوص الشرعية قد حولت التاريخ إلى كتلة واحدة متماسكة تخدم نظاماً مثالياً يكتمل فيه العالم مع الواجد مطلقاً ، حسب ثبات التاريخ لتلك النصوص ، وهنا لا تنتج خلخلة في ثبات تلك النصوص ومسلماتها ، وبذلك تصبح ضرباً من الحقيقة المطلقة الشاملة، لا ضرباً من التنجيم والهوس الديني المتحول والذي لا يعرف الثبات .

من هنا يستحيل أن تتحول آليات الخطاب في النص الشرعي الصادق إلى آليات الخطاب الفلسفي الذي يقوم على الجدل والدّجل والإرهاصات التي تسيطر على التلوين المستكره.

لذا يجب أن نفرق بين منظومات النص الشعري وبين منظومات النص الشرعي ، حيث إن الشعر يفرض جموده الفكري في دلالاته ومعانيه ، لأنه انحراف متحول عن الأسلوب الواضح الدقيق ، ولأن أصحاب المجاز جندوه أصلاً ليُستعمل بدلاً من تعبير حرفي معادل لـه " نظرية الاستبدال والمقارنة " ، ومن هنا يكون بعيداً في دلالاته المتحولة عن دلالات النص الشرعي الثابتة ، لأن دلالات النص الشعري مفصلة في توصيلات متغيرة ومتكاثرة ، لأنه يتوهم الحقيقة ولا يتعمقها ، وهو يشطح إلى الخيال في ضوء جماليات الزخرفة ليخدم الحياة اليومية فقط ، وبذلك يحمل النص الشعري قوالب فارغة بدون مضمون بسبب فقده للثوابت والشمولية في وعينا الديني الذي يعبر عنه النص الشرعي فقط .

الخاتمة:

إن تأصيل مفاهيم الخطاب في النص الشرعي يحتاج إلى دراسات جادة، ليتحرر من قيود الماضي، وذلك لاكتشاف أنماطه الدلالية من خلال أبعاده التاريخية، ومفاهيمه التأويليه الصادقة، وآلياته الحقيقية دون الخوض في المجاز، لأن العلاقة بين هذه المراحل الثلاث هي علاقة الود والنمو والتزايد على أساس المعارف الاستدلالية الحقة، وذلك لتجلية تلك الظواهر التي لا تزال مغمورة في سياقها الأصيل .

إن المعادل الموضوعي للحقيقة هو الخطاب الثابت والشمولي في النص الشرعي، فالحقيقة هي إدراك تصور كل شيء، لأن نورها ينفذ في البعد التاريخي للنص، فينفثه وجوداً، فالحقيقة تكييف للنفس بهوى الواجد، وهي تصب السلوك في القوالب التي تحيط بها ، حتى احتملت الموجود كله، لدرجة أنها جعلت البعيد قريباً والغائب مشاهداً ، وما لا تأنسه العين يقع تحت تأثير إشعاعها حتى يعوّض عالم الشعور (الشعور التطوري) ما فاته، وذلك لصعوبة التحقيق بدون هذه الحقيقة "الخطاب في النص الشرعي"، والتي يجب أن تتجسد في سياق الأصل "النص الشرعي" ، وترتسم في مرآة ما صعب من إدراكه.

الحقيقة " الخطاب في النص الشرعي "هي رد الظاهرة التي نريدها إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية" النقل" ، وذلك بما يحمله وصف الخطاب في النص الشرعي من دلالات توفيقية وإيحاءات تقوم على إلغاء المسافات الفكرية للمعرفة التأملية الحقة، لأن من لا معرفة تأملية له، لا أساس لعقيدته، ولا دعامة لدينه، ولا قيمة لعمله، والسبب في ذلك أن أول ما يحتاج إليه الموجود

عند عقد الحكمة، معرفة المصنوع صانعه، والمحدَث كيف كان إحداثــه، وهــذه هــي النظــرة الشمولية الحقة.

أما النص الشعري، فهو العجز عن إدراك الموجود لعدم إدراك الواجــد، لأنــه منــاط الإبداع المجازي والوهم والخيال دائماً، فالفكر الذي لا يصل إلى معرفة الحقيقة، هو فساد يــشغل الموجود عن ذكر الواجد، فعلى الموجود أن يتحفظ على النص الشعري حتى لا يغلق الباب بينــه وبين الواجد .

النص الشعري معايش للظن والشبه وأوهام الخيال ، لأنه ينفصل عن الحقيقة ولا يرتــد إليها في صورة أكثر جمالاً وعمقاً ، فهو يعارض الحقائق ولا يتعمقها ، لأنــه يهــتم بالــصورة المزيفة ولا يهتم بالتصّور الصادق ، وهنا يكون اضطراب في المحاكاة بــين الــنص الــشرعي والنص الشعري ، وتنافر بين الصورة المزيفة ومدلولها الحقيقي .

النص الشعري يصلح لفك أسر اللغة في حياتنا الأدبية والشعرية ، فهو يحــافظ علــى قوالب النظام اللغوي فقط في صورة التلوين والزخرفة والإمتاع ولا يتعداه إلى المعاني والدلالات الحقيقية الصادقة ، لأنه دائما يحتضن الصور المعمّاة والتي لا تنتهي معانيها ودلالاتها أخيراً إلى الحقيقة ، لأنه يسوده التعدد الذي يستعمل اللفظ على غير ما وضع له مــن الحقيقــة "المجــاز" ، فمجال الاستمتاع به فقط هو لحظة تأمله ثم ينتهي إلى غير رجعة .

من هذا كله نصل إلى أن الخطاب في النص الشرعي يقع في منطقــة شــائكة جــداً ، والسبب في ذلك أنه لا يعترف بالنص الشعري الذي يعتمد عادة على الخرافة والأسطورة والخيال الواسع ، ويعتمد كذلك على العقل المحدود والمعدوم أزلياً ، ومن هنا فالنص الــشرعي محكــوم بالوحي ، وليس محكوماً بالخبرة والعقل لأنه لا ينطق عن الهوى .

وبعد : فإن الأبعاد الدلالية للنص الشرعي ، لهي اهتمام عناية الدارسين على مر الأيام والدهور " بدون فائدة " ، ولو أردنا رصد تلك الأبعاد الدلالية ، فسيحتاج منا ذلك إلــى تــضافر جهود متعددة وطويلة الأمد لإنجاز ذلك العمل متكاملاً .

من هنا فقد امتدت أيادي أفذاذ المفسرين وأساطين اللغة وأرباب النقد للخطاب في النص الشرعي، وكان عملهم جميعاً يقف على بداية الطريق، لأنهم مازالوا بحاجة إلــى المزيــد مــن الدراسات المستنبطة من النص الشرعي وذلك للكشف عن القــدرة الحقيقيــة والأداء التعبيــري الأصيل في لغة خطاب النص الشرعي، باعتباره معبّراً عن مــصدر علمنــا وثقافتنــا اللغويــة

والأدبية، ومنبع ثروتنا الفكرية الخالدة وروح عقيدتنا التي لا نحيا بدونها من خلال سياق النصوص الشرعية الثابتة والشمولية واللانهائية المطلقة .

المصادر:

1. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، د.ت، دار الفكر ودار صادر، بيروت.
2. ابن ربيعة، (لبيد) ، ديوان لبيد بن ربيعة، د.ت، دار صادر ، بيروت.
3. أبي الصلت (أمية)، ديوان أمية بن أبي الصلت، 1934م، الطبعة الأولى، المكتبة الأهلية، بيروت.
4. الأزدي (ابن دري)، جمهرة اللغة، د.ت، مؤسسة الجلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.
5. الأعشى (ميمون بن قيس) ، ديوان الأعشى، 1968م، شرح وتعليق ،محمد محمد حسين ، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت .
6. امرؤ القيس (ابن حجر الكندي) ، ديوان امرئ القيس ، 1969م ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ،الطبعة الثالثة ،دار المعارف بمصر .
7. الجرجاني (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز، د.ت، طبع بمطبعة الفتوح الأدبية ، شارع النبوية.
8. الذبياني (النابغة) ، ديوان النابغة الذبياني، 1977م ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر.
9. الرازي (الإمام فخر الدين)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، 1411هـ ، 1990م ،الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.
10. الرازي (أبو حاتم محمد بن دريس) ، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، 1957م ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي بمصر.
11. الزوزني (أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين)، شرح المعلقات السبع، 1950م ، الطبعة الثانية ، البابلي الحلبي ، القاهرة.
12. الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، بدون تاريخ ، دار المعرفة ، بيروت.
13. الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 1405هـ 1984م، دار الفكر ، بيروت لبنان.

14. العسكري (أبو هلال)، الأوائل، مارس، 1966م ، نشر أسعد طرابزون الحسيني ، مطبعة دار الأمل ، طنجة ، المغرب الأقصى.
15. القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، 1372هـ ، 1952م ، صححه أحمد عبد العليم البردوني.
16. الهلالي (حميد بن ثور الهلالي) ، ديوان حميد بن ثور الهلالي، 1965م ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة.

المراجع:

1. أبو زيد (نصر حامد)، خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض، أواخر فبراير 1998م، النشرة الثالثة عشرة ، العدد الثاني.
2. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، 1983م ، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان.
3. أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص،1998م ،الطبعة الرابعة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت.
4. أبوعزب (سليمان عبدالله)، التخييل بين القرآن الكريم والعهد القديم،1988م، مطبعة المقداد، غزة ، فلسطين.
5. أبو عزب (سليمان عبد الله)، ثلاث رسائل في أساليب إعجاز القرآن،1998 م ، مطبعة المقداد ، غزة ، فلسطين.
6. أحمد (محمد فتوح)، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، 1978م، الطبعة الثانية، دار المعارف.
7. الأوقاف (وزارة) المنتخب في تفسير القرآن الكريم، 1406هـ، 1986م، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الطبعة الثانية عشرة، جمهورية مصر العربية، القاهرة.
8. جودة(عاطف)،الرمز الشعري عند الصوفية، 1978م،الطبعة الأولى، دار الكندي، بيروت.
9. جوهري (الشيخ طنطاوي)، الجواهر في تفسير القرآن الكريم ، المشتمل على عجائب المكونات وغرائب الآيات الباهرات، 1350هـ ، الطبعة الثانية ، مصطفى البابي الحلبي.
10. حمدون (محمد أحمد) ، نحو نظرية للأدب الإسلامي، 1407هـ ، 1986م ، الطبعة الأولى، إصدارات المنهل، جدة ، المملكة العربية السعودية.

11. حوّى (سعيد) الأساس في التفسير، 1405هـ، 1985م، الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر ، القاهرة حلب ، بيروت.
12. خليل (عماد الدين) ، مدخل إلى إسلامية المعرفة ، مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ، 1412هـ ،1991م ، سلسلة إسلامية المعرفة (29) ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية.
13. زكريا(ميشال)،الألسنة التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية،الجملة البسيطة، 1403هـ، 1983م،الطبعة الأولى،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
14. سولون (شارلز) ،الرياضيات، 1981م ، ترجمة، د. على مصطفى ،معهد الإنماء العربي.
15. الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار الجكبي) ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 1384هـ ، 1965م ، مطبعة المدني ، القاهرة.
16. عبد البديع (لطفي) فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، 1997م، الطبعة الأولى، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لونجمان.
17. عبد التواب(رمضان)،المدخل إلى علم اللغة، 1985م ،الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة.
18. عبد المطلب (محمد) ، النحويّين عبد القاهر وتشومسكي ، 1984م ، مجلة فصول.
19. عياشي (منذر) اللسانيات والدلالة ، الكلمة، 1996م ، الطبعة الأولى ، مكتبة الأسد ، مركز الإنماء الحضاري.
20. الغذامي (عبد الله محمد)، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية ، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، 1405هـ، 1985م، الطبعة الأولى ، النادي الأدبي الثقافي (27)، جدة ، السعودية.
21. قطب (سيد) في طلال القرآن، 1391هـ، 1971م، الطبعة السابعة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان.
22. قميحة (مفيد محمد)، الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، 1401هـ، 1981م، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت.
23. المسدّي (عبد السلام)، الأسلوب والأسلوبية ، نحو تبديل ألسني في نقد الأدب، د.ت.
24. ملحس (ثريا عبد الفتاح)، القيم الروحية في الشعر العربي ، قديمة وحديثة، د.ت، دار الكتاب اللبناني ، بيروت.

25. ناصف (مصطفى)، الصورة الأدبية، 1981م ، الطبعة الثانية ، دار الأندلس.
26. ناصف (مصطفى)، مشكلة المعنى في النقد الحديث،1965م ، مطبعة الرسالة ، مكتبة الشباب بالمنيرة ،غاردن سيتي.
27. هدارة (محمد مصطفى)، التجديد في شعر المهجر، 1957م ، الطبعة الأولـــى، دار الفكـــر العربي.