أسلوبيات العقل التأويلي في قراءة القرآن الكريم، معنى معنى التقوى أنموذجا

Stylistics of the interpretative mind in reading the Quran, defining the meaning of piety as a model.

د. حاج مدني خديجة [1]

[1]جامعة محمد لمين دباغين –سطيف (الجزائر)، Khadija_dani@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/04/27 تاريخ القبول: 2021/10/17 تاريخ النشر: 2021/12/23

ملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى محاورة عالم الوجود القرآني وإعادة اكتشاف معانيه وتصاميمه الدلالية، وهذا بلا شكّ يتم عبر استراتيجيات منهجية تشرح كيفية الانتقال من الفهم الابستيمولوجي إلى الفهم الأنطولوجي، ومجاوزة البنية السطحية إلى البُنى العميقة والحفر في مناطق جديدة حيث المعنى وظلاله فقد أضحى التأويل مطلبا وجوديا، ولأجل ذلك يتبنى العقل التأويلي أسلوبيات جمالية في القراءة والفهم لا تقف عند حدّ المعنى المركزي أو الظاهر، كما لا تدّعي الوصول إلى الفهم المنتهى، بل يدخل المؤوّل في زمن هرمينوطيقي مليء بالتساؤلات والفهوم بعضها فوق بعض، ليغدو فعل القراءة هجرة دلالية وبحثا عن فهم للفهم ومعنى للمعنى، فينتقل العقل من رؤية أحادية للقرآن الكريم إلى رؤى متعدّدة فيه، فما هي أسلوبيات العقل التأويلي في القراءة؟ وكيف يمكن تطبيقها على القرآن الكريم؟

كلمات مفتاحية: الأسلوبيات، التأويلية، العقل التأويلي، الفهم الأنطولوجي، عالم الوجود القرآني.

Abstract:

This research paper seeks to dialogue with the world of the Qur'anic existence and to rediscover its semantical meanings and design, and this is undoubtedly done through methodological strategies that explain how to move from epistemological understanding the surface structure to deep

المرسل المؤلف: حاج مدني خديجة.

structures and drilling in new areas where meaning and its shadows have become a requirement existentially, and for that reason the interpretative mind adopts aesthetic styles in reading and understanding, does not stop the limit of the center or apparent meaning, nor does it claim to reach the finished understanding, but rather the interpreter enters into a hermeneutic age full of questions and understanding of the meaning, and it will move the mind of the vision of mono to the holy Qur'an in which multiple visions. What are the methods of interpretive reason in reading? How can it be on noble Qur'an?

Keywords: stylistics, hermeneutic, interpretative mind, ontological understanding, the world of Qur'anic existence.

1. مقدمة:

أهدف من خلال هذا البحث، من منظور عَرضي وبمقاربة وصفية، إلى إعانة الباحثين على التزوّد بثقافة عميقة ومدعّمة حول أسلوبيات العقل التأويلي، تعينهم على فتح باب قراءة القرآن الكريم بمنهجية أسلوبية وما بعدها من رؤى تأويلية، ومن أجل توضيح الأمر أكثر، ارتأيت البحث في كلمة "التّقوى" من منظور أسلوبي، بوصفها من الكلمات-المركز الهامة التي يعمل القرآن الكريم على تأصيلها في رؤيته الجديدة، ثمّ من منظور تأويلي، بالكشف عن فروعها وامتدادات معانيها. وللأمانة العلمية، لقد أثريت الفكرة التطبيقية بالعودة إلى المؤوّل المغربي "مصطفى البيحاوي" حيث تطرّق إلى موضوع التّقوى مبيّنا أنها مقامات فيها تفاعل وتواصل إيجابي وارتقاء دائم يحرص عليه المؤمن لبلوغ منازل أتقى وأنقى وأرقى. وللإجابة عن السؤالين السابقين ارتأيت تقسيم البحث إلى جانب تنظيري وآخر تطبيقي:

- الأسلوبيات والعقل التأويلي: نحو رؤية جديدة للأسلوب.
- قراءة في معنى معنى "التّقوى".

2. الأسلوبيات والعقل التأويلي: نحو رؤية جديدة للأسلوب.

إذا انطلقا من وظيفة التأويل، المتمثلة في البحث عن فهم للنّص، فإنّنا نتساءل عن الآليات الإجرائية التي تهدينا السبيل، وإذا نظرنا إلى النّص على أنّه النظام اللّغوي المركّب بأسلوب خاص ومتميّز،

والمعين الحقيقي للوصول إلى الهدف المنشود، فإنّنا نبحث عن علاقة القارئ معه؟ ثمّ إذا كانت الأسلوبية هي الدراسة العلمية للنظام الأسلوبي الكامن في النّظام اللّغوي، هل على القارئ الاكتفاء بإجراء تحليل أسلوبي وصفي بنيوي؟ أو أنّ تأثير الانزياح (deviation) والانحراف عن المألوف يفتح له الباب لتحليل أسلوبي تأويلي جديد، لينتقل من أسلوبية إبلاغية إلى أسلوبيات تأويلية (stulistics interpritaion)، حيث يغدو القارئ مؤوّلا ذو عقل تأويلي وقطبا مركزيا يتشارك مع النّص في بناء جسر جمالي من المعاني والفهوم، فيتبنّى فلسفة التحليل الأنطولوجي، ويبحث عن فهم وجودي بأسلوب خاص، مادامت اللّغة كما يقول الفيلسوف الألماني "هانز جورج غدامير" (Hans-Georg Gadamer 1900- 2002) هي العالم الجدير بالفهم" والقارئ كائن أسلوبي/ مؤوّل، لغوي/ وجودي بطبعه.

إنّ الأسلوبية، في هذا المقام، هي وسيلة التأويل، لأنّها تمثّل اللّبنة الأولى لاكتشاف وقراءة النّظام الجمالي والانزياحي، لكن علينا التّنويه إلى أنّ اكتشاف ذلك النظام الأسلوبي (Stylistic System) لا يعني الوصول إلى تمثال ثابت أو نصب قاعدي، بل قراءته عميقا تجعل الرّؤى له متعدّدة، ونظمه متدرّجة، كأنّها رحلة بين وصول واللاوصول وفهم واللافهم، وهنا نتّجه إلى الغاية التّأويلية حينما تتحوّل القراءة إلى تأويل يعيد تصميم بنى الأسلوب وتركيباتها وفق تحليل أنطولوجي للجانب الخاص من اللّغة (language)؛ لأنّ" اللّغة ليست وسيلة للتّعبير عن حقيقة جاهزة بقدر ماهي وسيلة لكشف حقيقة مجهولة" (تشير، دت، ص19)، والمجهول هو ما يعمل المؤوّل على إخراجه للوجود، لأنّ التّأويل قراءة نسبية لا تستقر قراءة واحدة، بل قراءات تأويلية أو أسلوبيات تأويلية، تحيي ما هو كامن من هوامش دلالية وظلال معاني.

1.2 آليات القراءة الأسلوبية:

بعد الرّحلة التي قطعتها الأسلوبية، أصبحت محطة منهجية للإبداع في قراءة النّصوص، حيث جاءت أسلوبية اللّغوي السويسري "شارل بالي" (Charles Bally 1865-1947) بموضوع وهدف جديدين لتفتح الأقفال على البحث في باطن النّص كآلية جديدة في التّحليل وتفجير الطاقات الجمالية الكامنة فيه (bally, 1921, p19) . ولعلّ الوفاء المنهجي من قبل "بالي" لأستاذه اللّساني

السويسري "فرديناند دي سوسير" (Saussure F.de 1857-1913)، لا يحيل إلا على بداية مشرقة، هي ولادة فكرة جديدة من محاضرات كثيرة ودقيقة وحاسمة في مجال الدّراسات اللّغوية، كانت قد غيّرت البحث اللّساني من مناهج معيارية، تاريخية ومقارنة، إلى منهج وصفي بنيوي، علمي موضوعي، يتطلّع إلى اللّغة على أنّها نظام داخلي يحدّد قيمة (value) العلامات اللغوية (linguistics signs) (Ferdinand, 1995, p13) ليبقى الخارج مرفوضا ولو كان نزعة نفسية أو أثرا عاطفيا. لكن هذه المحاضرات قد جعلت "بالي" يتحدّث عن المستبعد فيها، إذ جاء الكلام الفردي نقلة فكرية لعلم وريث بجينات لسانية سمي بـ"الأسلوبية"؛ "فقد عمد التّلميذ إلى عملية مطابقةٍ، فابتكر الأسلوبية وأشعّ بها ما أشعّت عليه الدراسة اللّسانية العامة" (المسدي، دت، ص42)، لكن تلك المنهجية الواضحة في فهم "أسلوبية بالي" وفق أسس اللّسانيات العامة (linguistics general) لم تثبت على حال، بل أضحت الأسلوبية أسلوبيات بوظائف مختلفة ورؤى عديده، لأنّ القارئ قد دخل إلى حقل التّفاعل مع النّظام الأسلوبي، يُشارك بانفعاله في اكتشاف أباعد الأثر الفني والقيم الجمالية المحفوفة في الانزياحات.

بذا، لم يعد النّص –من منظور أسلوبي– تركيبا متواليا من الجمل فحسب، يوصل إلى معنى إخباري/إبلاغي، بل هو أسلوب وظيفي إبداعي يثير دهشة القارئ ورغبته في البحث عن المفارق من تلك الصيغ الجمالية والآثار الفنية التي تفتح له الأقفال للتعمّق أكثر، لهذا هي وريث البلاغة؛ لأنّها لا تهتمّ بأيّ كلام قيل في أيّ مقام(حمداوي، 2015، ص8). حيث عُدّت الأسلوبية بلاغة جديدة لا تُركّز على القول العادي، بل على فنّ القول بما فيه من تعبير جمالي له بُعد أسلوبي "يفرض على انتباه القارئ بعض عناصر السلسلة التعبيرية" (ريفاتير، 1993، ص5) . هذا يعني أنّ القارئ يقرأ تحت تأثير الأسلوب الذي يلفت انتباهه على المعايير الجمالية، فتلك الانزياحات عبارة عن منبّهات فنيّة تثير العقل، لهذا نجد ريفاتير(Riffater) في قوله، يربط بين النّص/ السلسلة التعبيرية والأداء الإبداعي بالقارئ.

على هذا الأساس تدرس الأسلوبية "النّص كظاهرة لغوية، وكنظام إشاري يتضمّن أبعادا دلالية، فهي لا تدرس جانبا فيه دون جانب آخر، وإنّما تدرس كلّ مكونات النّص من أصغر وحدة لغوية إلى أكبر وحدة لغوية فيه، مع محاولة إدراك الأبعاد الدلالية التي تتضمّنها السياقات المنزاحة عن مرجعيتها اللسانية"

(السد، ص16).والإحالة هنا إلى النظام الإشاري (indicative system)، يُعيدنا إلى التّقسيم الثّنائي الذي وضعه المحلّلون للسياق (context)، حيث جعلوه لغويا وغير لغوي، ففي الوقت الذي تحدّد فيه أنّ المعنى (meaning) هو الموضوع الحقيقي للبحث الدلالي، جاء "بلومفيلد" (Bloomfield) في نظريته السلوكية (behavioral theory) ليؤكّد أنّ "المعاني اللّغوية تعدّ أكثر أهمية من المعاني غير اللغوية" (bloomfield, 1933, p144) . وإذا ما استرشدنا بعملية التّحديد السّياقي، سنجد مصطلحين تقنيين مهمّين هما "المعنى الأساسي"(Basic meaning) و"المعنى العلاقي" (Relational meaning)، الذي ينمو مباشرة حول "المعنى الأساسي ليحيل على معنى سياقي خاص(Izutsu, 2008, p16) .

2.2 الأسلوبيات الوجودية والعقل التأويلي:

لعلّ الإشكالية التي يواجهها العقل هي إشكالية القراءة والفهم (understanding)، خصوصا وأنّ نظام اللّغة صعب على من لا يملك آليات إجرائية تتيح له فرصة الاستكشاف الدلالي البعيد، أو عيش تجربة شخصيّة يعبّر بها القارئ عن فهمه الخاص لمكنوناتها، ويكشف عن أسلوبه في تحليلها، فالقراءة أسلوب أنطولوجي يبوح من خلاله القارئ عن رؤاه الجديدة والمتجدّدة للأشياء والعالم، تختلف كليا أو جزئيا عن رؤى غيره، إذ تترجم قدرة عقله على تفجير الدلالات وإعادة تشكيلها في هيئة قراءة إبداعية ثانية أو نص جديد يخرج للوجود بمساعدة اللّغة ذاتها بوصفها المنطلق، ورحلة الكائن التي تنقله من وطن دلالي إلى وطن دلالي آخر؛ ومع هذه الممارسة الأسلوبية التأويلية الجمالية ينتقل من العقل اليقيني الشمولي إلى العقل التأويلي، الّذي معه يبرز التحليل الأنطولوجي، والأسلوبيات الوجودية (Existentialism stylistics) الّتي تعني الطرق الخاصة لفهم ذلك الوجود/اللّغة .

كما أنّ فعل القراءة يقودنا للحديث عن "الفهم" الذي مثّل بؤرة التّأويلية، فقد قادت فكرة "سوء الفهم" الفيلسوف الألماني "فريديريك شلايرماخر" (Friedrich Schleiermacher1768-1834) إلى وضع آليات تجعلنا أقرب إلى الفهم، مثّل فيها الجانبان الموضوعي والذاتي القواعد الأساسية لفن التأويل؛

أي الجانب اللّغوي الذي يُشير إلى اللّغة بكاملها والجانب النّفسي الذي يُشير إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والبدء بالمستوى اللّغوي، وهذا الأمر كما يوضّح "نصر حامد أبو زيد"، يقودنا إلى مفهوم "الدائرة التأويلية"، التي تقتضي أنّ فهم النّص في كليّته لن يتأتّى إلا بفهم العناصر الجزئية المكوّنة له، ممّا يعني أنّ فهم النّص عملية معقّدة ومركبّة على القارئ/ المؤوّل أن يدور في جزئياته وتفاصيله وجوانبه المتعدّدة (أبو زيد، 2005، ص20).

ولا موارية في أنّ القراءة تترك آثارا ومواقف وأفكارا في القارئ ينفتح من خلالها أكثر على النّص، وهذا الانفتاح هو معايشة التّجربة التي يعبّر فيها النّص عن جوانبه الخفيّة، فيبدأ المؤوّل في تحليله من المعلوم إلى المجهول؛ لأنّ عملية الفهم تقوم على نوع من الحوار الثّر بين القارئ والنّص، بين التّجربة الذاتية وبين التّجربة الموضوعية، لذلك رأى الفيلسوف الألماني "ديلثاي" (Wilhem Dilthey 1833-1911) أنّ القراءة "**عملية من التفاعل الخلاق بين النّص وأفق المفسّر**، ينفتح فيه أفق المفسّر لإمكانيات من التجربة لم تكن متاحة من قبل، فتتغيّر من ثمّ تجربته وتعمّق، ويكون –بالتالي قادرا على إثراء معنى النّص والنّظر إليه من زاوية جديدة" (أبو زيد، ص30).

لهذا، يمكن عدّ العلاقة بين القارئ/ المؤوّل والنّص، علاقة تواصلية سلوكية/ فعلية، فعل وردّ فعل، مثير واستجابة، لكنّها استجابة جمالية تثير العقل والخيال، إذ يحيط بهما؛ أي بالقارئ والنّص، سياق عاطفي يتجاوز الموضوعي والذّاتي إلى تجربة جمالية تبحث عن الجديد الّذي غيّبته قراءات سابقة، فلغة النّص عبارة عن رسالة دلالية ذات رؤية أسلوبية وجودية، مليئة بالأسرار والألغاز التي تثير الرّغبة للبحث عن معناها، والقارئ المقتدر هو القادر على فكّها وإعادة صياغته ومحاورة الثّراء الدّلالي الذي تزخر به، وإخراج الخفي إلى الوجود، لأنّ ذلك الانزياح الأسلوبي الذي يتميّز به النّص الجميل عن غيره العادي، هو الصلة التواصلية والسّر الذي يجذبه لإكمال رحلة الاستكشاف، فإن لم يكن في النّص أسلوب وشكّ وغموض وجمال فلا وجود لقارئ أسلوبي/مؤوّل.

ف"في سياق هذه الأزمة، تنشأ المساءلة التأويلية، فمن دواعي التأويل أنّ الأمور التي يصحّ التسليم بها منعدمة الوجود، **وأنّ في العالم الذي نعيش فيه لم يعد المعنى يُمنح مقدّما بل يجب علينا أن**

نظفر به..." (قارة، 1998، ص12) أي أنّ أزمة المعنى تتجلّى حينما يغيب المؤوّل الذي يتعامل مع الهامش على أنّه نظام يحتاج إلى إعادة تموضع داخل عالم الوجود. وهنا يحدثنا الإيطالي "أومبرتو إكو" (Umberto Eco 1932-2016) عن الأثر المفتوح، أو الأثر الفني الموجود في النّص وعلى القارئ أن يختار المفتاح الأنسب لتتبعه، بأسلوب أو بشكل يكون مختلفا عن قراءته السّابقة؛ "لأنّ القارئ يعرف أنّ كلّ جملة وكلّ شخصية تخفي دلالات متعدّدة الأشكال يتحتّم عليه اكتشافها، وهو يختار حسب حالته الذهنية المفتاح الأفضل بالنسبة إليه، و"يستخدم" الأثر بشكل يمكن أن يكون مختلفا عن الشكل المتّبع أثناء قراءة سابقة" (إيكو، دت، ص12) نفهم من هذا القول، أنّ بنية المقروء تُخفي في جوفها دلالات متعدّدة، لا يمكن الحصول عليها ببساطة بل لا بدّ على القارئ أن يفتح أقفالها ليكتشفها، عن طريق اختيار مفتاح الدخول إلى عالمها المخفي، وهذه التجربة تعني اختلاف أساليب القراءة وتنوّعها، فكلّ شكل من أشكال القراءة يكون مختلفا عمّا سبقه، وعليه تفتح هذه التجارب المجال لتعدّد الأساليب في رؤية النّص، كما تفتح عقل القارئ على ضرورة إدراك أنّ الأثر الفني لم يعد "**موضوعا نستمتع بجماليته القائمة، بل صار سراً يجب أن نقوم باكتشافه، وصار واجباً يجب أن نقوم به، وصار منبها للمخيلة.**" (إيكو، ص23)

إن تدقيق الرؤية في قول "منذر عياشي"، في مقدّمة ترجمته لكتاب بيير جيرو "الأسلوبية" يقودنا إلى فهم عن الأسلوبية الوجودية، قائلا: "فاللغة هي عين الإنسان إلى الوجود، وهي أيضا طريقته في تركيب هذا الوجود وبنائه، ولما كان الأمر كذلك فقد احتاج الإنسان في تعمّقها ومعرفة أسرارها وطرق تناولها لذاتيته الإنسانية إلى نوع جديد من الدّرس، وقد كان ذلك للإنسان، فأنشأ من أجلها دراسة خرجت به من كونها خالقا لها إلى إطار هو فيه ينظر إلى نفسه بوصفه مخلوقا لها وبها، ولقد توّجت هده الدراسات بالدراسة المعروفة اليوم باسم (الأسلوبية)." (جيرو، 1994، ص5)

فإذا كان الأسلوب هو الطريقة الخاصة في التعبير والتركيب فإنّ الأسلوبية هي النتيجة التي احتاج إليها الإنسان في معرفة ذاته اللغوية/ الوجودية، والتعمّق في فهمها وكشف أسرارها، لأنّه كائن لغوي لا يُساهم في خلقها فحسب، بل خُلق لها وبها، وهذا البحث قد توّج بوصوله إلى طريقته الذاتية في تركيب

الوجود وبنائه، لأنّ اللغة لم تعد وسيلة للتعبير عن حقيقة ثابتة، بقدر ما هي كشف للوجود وعلاقات الإنسان معه، وغاية الأسلوبية هي البحث عن هذا الاختلاف في التعبير والتركيب الذي يسكن اللغة، ومادامت اللغة هي عين الإنسان إلى وجوده، فهو/ الإنسان الأسلوب في تركيبه وبنائه، لكن بقي عليه اختيار الأسلوب الذي يقرأ به هذا الوجود.

إنّ هذا الفهم يدخلنا إلى أسلوبيات تأويلية؛ فالأسلوب وفق هذا المعطى ليس تعبيرا عن نظام ثابت أو كنز قد اكتشف وانتهى أمره، بل هو تعبير عن وجود وعن متغيرات لا تنتهي، ولأنّه كذلك فهو يتجدّد قراءة وتفسيرا وتأويلا بعقل يتدرّج في تفحّصه ويترحّل فيه بنية بنية ونسقا نسقا، من أصغر وحدة إلى أكبرها، ومن أظهرها إلى أخفاها ومن أقربها إلى أبعدها، مع تقويض فكرة الثبات والتوّقف حيث يدخل إليه من أبواب متفرقه، بأسلوبيات متعدّده يوحّدها النّظام الأسلوبي ويهديها الأثر الفني البليغ، فذلك الشّكل الظاهري لا يعني رؤية سطحية واحدة بل رؤى متعدّدة فيه، فكما يقول منذر عياشي: "ليس النّص مدركا معطى دفعة واحدة، وبشكل نهائي. إنّه مدرك بالممارسة، لأنها إنجازه. وهو مستمر بها، لأنها سفينه على الدوام قراءة وتفسيرا وتأويلا. والأسلوبية في درسها لا تُعنى به من حيث هو جوهر ثابت. بل هي لا تراه كذلك. ولذا، فإنّها لا تدّعي الإحاطة به فهما، ولكنها تعمل على توسيع فهمه. ولكي تبلغ غايتها المرجوه هذه، **فإنّها تتعدّد به قراءة، وتفسيرا وتأويلا**. ولما كان حالها معه كذلك فقد انقسمت طرائق قدداً، وصار الأسلوب بالنسبة إليها: ليس تعبيرا عن جواهر، وإنّما هو تعبير عن متغيّرات لا تنتهي. " (عياشي، 2002، ص41)

3.2 العقل التأويلي وقراءة القرآن الكريم:

يمكننا فهم أسلوبيات العقل التأويلي أكثر بإدراكنا لمهمة العقل التأويلي، التي تكمن –كما يقول الباحث عبد الغني بارة – "... هكذا، فإنّ ما أضافه العقل التأويلي إلى الفلسفة هو طابع التحليل الأنطولوجي الذي جعل الذات تتعدّد بوساطة لعبة السؤال/ الجواب، إلى ذوات متعدّدة ومعها المعرفة/ الحقيقة إلى حقائق لا ينتهي تأويلها. إنّه نمط الوجود حيث ينتفي الثابت وتغيب القاعدة والمعيار ويتوارى الأصل الخالص المتعالي، ويذهب إلى غير رجعة، فلا يتبدّى إلا المتعدّد والمنفصل... هي إذا...تحوّلات من

نمط المعرفة مع فلسفة العلم إلى نمط الوجود مع فلسفة التّحليل..." (بارة، 2008، ص ص 148، 149)

فاللغة، من منظور تأويلي، أبعد من أن تكون مجرّد لعبة منطقية بين علامة تتّحد مع أخرى لتدل، وأوسع من أن تكون مطابقة/ مماثلة بين دال ومدلول العلاقة بينهما اعتباطية، أو هندسة لغوية أشكالها مألوفة، بل هي الكشف عن الكينونة والمختلِف، ونمط وجودي ثريّ فنا وجمالا وذكي إبداعا، على هذا الأساس، رأى "غدامير" أنّ الوجود الجدير بالفهم هو اللغة (شوقي الزين، 2005، ص ص 25، 26) فهي العالم الممتد الذي لا تنقص أطرافه بل تتّسع جوانبه ويطول عمقه احتواء للتوالد الدلالي اللامنتهي والتأويل اللامستقر، والمؤوّل الذي لا تأفل مغامرته ولا تستقر هجرته، ولا يموت سؤاله، بل يُبعث في كلّ مرّة من جديد.

ولعلّ ممعن النظر في القرآن الكريم يستشعر أسلوب السؤال الذي يطلب على الدوام السعي نحو فهم سليم للرسالة الإلهية، بما فيها من أسلوب الصريح والغريب، المباشر والسر، حيث منح للإنسان حريّة التفاعل مع وجوده، والسؤال عن الحين والما قبل والما بعد. حيث أدخله في علاقة أنطولوجية تتّسع دائرتها لتشمل دوائر وجودية متعدّدة ومتنوّعة، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من "اقرأ" إلى "ن، ق، يس، ألم، ألمر، كهيعص، حم عسق"، من الظواهر إلى السرائر، فعلى الرغم من مقصده الواحد والصريح: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ"[محمد: 19]، إلا أنّه قد طلب على الدوام الفهم بتفكّر وتدبّر وتعقّل، فتعدّد المقصد إلى مقاصد، والفهم إلى فهوم، والتأمّل إلى تأويلات "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[آل عمران: 7].

فهذه الحركة النّصية الخاصة بالقرآن الكريم، تميّزت بطابع الخرق والخلق، حيث اخترق سياق العرب في كلامهم ليخرق نظام تفكيرهم الثابت وطابع ثقافتهم المتوارث، ثمّ عمل على خلق سياق جديد بأسلوب مغاير يعبّر عن رؤيته الجديدة، يغدو فيها الوجود بتصميم يتعلّق بالمعاني القرآنية ومقاصدها. حيث كان الشّعر سلاح العرب وديوانهم في التفاخر وهو لغة الشاعر التي تفضح وتبيّن وترفع وتحط

(مبارك، 1986، ص25) لكنهم أخرسوا عن ذلك وسكتوا بنزول القرآن الكريم نظرا لما أدهشهم من أسلوبه ونظمه (ابن خلدون، ج2، 2004، ص413) .

وهو على هذا، عمل على إحداث تغيير في المعجم العربي بخلق معجمه الخاص، حيث أدخل المستعمل أفقا معرفيا جديدا يرتبط بمفاهيم تناسب رؤيته، وإن كان يفيدنا في تعرّف الكثير عن حياة الجاهلية، إلا أنّه "استعمل ألفاظا لم يكن يستعملها الجاهليون، وخصّص ألفاظا لمعانٍ لم يكن يخصّصها الجاهليون، واستعمل استعارات ومجازات خارجة عن الدائرة التي كان يستعملها الجاهليون، وله أسلوب أخّاذ كان بعيدا عن أسلوب الجاهليين" (أحمد أمين، 1959، ص53) فنحن إذ نتعامل مع النّص القرآني نكون "إزاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءا أصيلا في الثقافة التي ينتمي إليها ولم تكد تكتمل عتبة سنوات قليلة حتى صار هو النّص المهيمن والمسيطر في الثقافة ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثرا في ثقافات أخرى. فقد صار هو (النص) بألف ولام العهد" (أبو زيد، 1998، ص31)

فمن أهم ما قدّمه القرآن الكريم هو معجمه الخاص الذي هندس بأسلوب الشبكة المفهومية، فلا يُمكن فهم كلمة بعيدا عن علاقتها الصميمة بالكلمات الأخرى إن كانت داخل آية أو سورة أو النّص كاملا، على هذا الأساس لا ينبغي للمشتغل في التحليل الأسلوبي للكلمات القرآنية أن يقع في خطأ البحث عن الكلمة في ذاتها، بل كلّ الآراء تتفّق على أنّ الأساس المنهجي هو البحث عن المفاهيم القرآنية ضمن بنيته الثقافية (structure of cultural)، ووفق منهج نظامه المفهومي (conceptual system). أي أنّ الكلمات في السياق القرآني(Qur'anic context)، لا توجد معزولة عن بعضها البعض بل تأخذ معانيها من نظام العلاقات (System of relations). (Izutsu, p7) لأنّ العمل السياقي الجديد الذي يشتغل في النظام القرآني قائم عل ما اسماه الباحث بـ"توحيد المفاهيم المستقلة" (intregration of individual concepts). حيث تكتسي الكلمات معانيها وفق رؤية القرآن للعالم (the world-view of qur'an) فكان على قارئه أن يعايش بعده الإبلاغي والإمتاعي حتّى يفهم كيف بُنين جوهر نظامه الأسلوبي؟ وكيف استطاع من أوّل إفصاح عن ذاته أن يؤثّر ويجذب إليه مختلف العقول.

لقد تحدّث الباحث"عبد الله صولة" عن الأسلوبية المعجمية التي تميّز بها القرآن الكريم، ولأنّها أسلوبية لا تقوم في ذاتها فقد ألصقها بالأسلوب الحجاجي الذي يعدّ من الخصائص الأسلوبية القرآنية، إذ يقول: "إنّ للقرآن بناء على هذا، خصائص أسلوبية في مستوى المعجم فهو له معجمه القولي الخاص. وداخل هذا المعجم كلمات بعينها تتكرّر وإن بنسب متساوية. وهي، مهما اختلفت معانيها، إنّما تردّ إلى خصائص حجاجية توحّد بينها" (صولة، 2007، ص49) فإن كان يُقصد بالحجاج تكثيف الحجج لأجل الإفحام وجعل الآخر يعجز أمام الحجة البيّنة فإنّ للقرآن الكريم أسلوبه الحجاجي الذي توجّه به إلى كلّ صنوف المتلقي الخاص والعام، فكان قوّة تعبيرية وهندسية اخترقت السابق واختلفت عنه، وأفحمت وأعجزت. لهذا أكّد ذات الباحث في أكثر من موضع أنّ أسلوب القرآن الكريم خاص به، كما أنّ الحجاج فيه خاص به دون غيره لأنّه نابع من طريقته في القول؛ "يعني هذا أنّ أسلوب القرآن حاملٌ حجاجا، وحجاجه مجسّد في أسلوب، ولما كان الأسلوب هو التفرّد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية معروفة شائعة فإنّ الحجاج في القرآن لا يمكن إلا أن يكون حجاجا خاصا به دون غيره من سائر الخطابات" (صولة، ص53)

وبالنّظر في "المفردات في غريب القرآن" لـ"الراغب الأصفهاني" نجد عودته المستمرة إلى الشعر في عملية شرحه، مثال ذلك مفردة "أحد"، إذ يقول "{قُلْ هُوَ اللَهُ أَحَدْ}[الإخلاص/1] واصلُهُ وَحَدٌ، ولكن وحد يُستعمل في غيره نحو قول النابغة:

كأنّ رِجْلِي وَقَدْ زَالَ النَّهَارُ بِنَا ...بِذِي الجَلِيلِ عَلَى مُسْتَأْنِسٍ" (الأصفهاني، 2009، ص14)

3. قراءة في معنى معنى التّقوى:

في محاولة البحث عن معنى معنى "التقوى"، يتوجّب علينا وضع ثلاثة من المفاهيم التقنية الهامة هي: المعنى، المركز، الهامش، فإذا كنّا أسلوبيا سنبحث عن كيفية التعبير عن التقوى وفق الرؤية القرآنية، فإنّ الممارسة التأويلية هي رحلة انتقال من معنى إلى معنى آخر، ومجاوزة فهم إلى فهم آخر، ممّا يستلزم أنّ الأهمية لن تكون للمركز فحسب بل لظلال المعاني أيضا.

1.3 أسلوبيات الإبدال الحرفي "للتقوى" وتأويلاتها:

إنّ الرّغبة في تحقيق علاقة تواصلية بين الله والإنسان في القرآن، من خلال كلمة "التقوى" وبنيتها المفهومية، تتجلّى في الهندسة التركيبية لحرف "التّاء" (ت)بالذّات لأنّ الإبدال الحرفي سيكون منها وهو الذي سيقودنا إلى معنى معنى التّقوى أو ظلال معانيها. فـ(ت)، هي بداية لحلقة تفاعلية تجمع نقطتين/ طرفين في طريق محدّد البداية والنهاية، وما بينهما اجتماع يوحي بتواصل وبرسالة همسية خفيفة ليست في الاتجاه النّازل من "الله" إلى "الإنسان"، ولا في الاتّجاه الصّاعد من "الإنسان" إلى "الله"، بل في خطّ مستقيم حيث يلتقي فيه الأحد بالآخر، في مشهد عاطفي أشبه با(حـ)ــتــ(و)اء، وهو ما يكون غالبا في حالات الحبّ والحنين والبحث المضني عن ذلك الآخر إلى غاية الاندهاش بحضوره.

ومدقّق الرّؤية، يرى أنّ السّياق العاطفي الذي تنمو فيه التّاء، يُشير إلى بُعد جمالي/ أسلوبي خاص بها؛ جعلها تنزاح عن هندسة حرف (الباء) حيث النقطة نازلة إلى أسفل، كأنّه إخراج لها وطرد من حيّز الوجود، وانزياح أيضا عن هندسة حرف (النّاء) الّذي يجمع الثّلاثة، ذلك أنّ رقم اثنين الذي رُكّبت به (التّاء)، رقم زوجي يدلّ على الارتباط والتواصل والحبّ، وهذا المعنى الأساسي يقودنا إلى معنى أعمق، هو "اِلتـ(قـ)اء" راقٍ في فضاء يمتدّ بقدر نطقنا للتّاء، وبحجم رسمنا لخط الحرف، لأنّه فضاء التّاء المفتوحة والمشدّدة في "التّقوى".

وإذا أبطأنا المشي في وجودية التاء، سنرى أنّ العلاقة التواصلية بين الله والإنسان في هذا المشهد مكثّف الدلالة والعاطفة، هي علاقة (ترقى) بـ(المتّقي) إلى منزلة الجمال والجلال، وهي من الصّعوبة بمكان، لأنّ هذا الوصول والوصل واللّقاء لا يكون إلا بإذن سيّد الوجود، الله "سبحانه وتعالى"؛ فالرّغبة في إكمال العلاقة الوجودية التّي تصل الوجود الأوّل/خط البداية في (التّاء)، بالوجود الأخير/خط الغلق في (التاء) هي الرسالة الهووية التي جمعتهما، أي الرّغبة الإلهية في جعل الإنسان يتوجّه إلى "الله" ويقبل عليه وحده وأيضا رغبة الإنسان (التّقي) ليلتقي بربّه وينال رضاه. فكيف تساعدنا رحلة أسلوبيات الإبدال الحرفي وتأويلاتها في الحصول على ظلال معاني التّقوى؟

"**التقوى**" معجميا من الوقاية، فكأنّها الدّرع الذي يقي الإنسان من المهالك ويحميه من أيّ شيء يترصّد به، في صورة حاجز آمن ضدّ كلّ محاولات الاختراق، هذا المعنى بالذات كان مستعملا في الفكر الجاهلي، بمعنى "الدّفاع عن الذات بواسطة شيء ما" (إيزوتسو، 2007، ص363)، ففي حالة الخوف من خطر محدق يضع الإنسان وسيطا ماديا قويا يحميه منه، لنجد أنّ المعنى المعجمي للكلمة يقدّم حمولة دلالية عاطفية مرتبطة أكثر شيء بالخوف وطلب الأمن.

إنّ هذه الشّحنة العاطفية المتمثّلة في ثنائية الشّعور بالخوف والأمن، تبقى على حالها في السياق القرآني، لكنّها تدخل في علاقة دلالية مباشرة مع "الله"، لتقطع الروابط وتُسقط جميع الوسائط الغيرية، فتصبح "التّقوى" من ذلك هي الخوف من "الله" وحده: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ"[آل عمران: 102] ، لأنّ الإنسان "المؤمن" يلبس درع الورع والخشية والرّهبة كوسيط معنوي روحاني بينه وبين "الله" تعالى يقيه من عذابه. بذا، ننتقل من الفهم المعجمي لكلمة "التقوى" المتمثل في استئمان الذات بتقوى الغير، إلى الفهم القرآني: لا مأمن من "الله" إلّا تقوى "الله".

ولعلّ قولنا لبس درع الورع والخشية يرسم صورة "التقوى" في شكل هالة نورانية تحيط بالمؤمن، لأنّ الدّرع يُلبس خارجيا و"التقوى" دلالة معنوية، لكنّ المنطق والمنهج القرآني قد عوّدنا على إلغاء الصورة الظاهرية وتوجيه الرؤية إلى العالم الدّاخلي الخفي، فليس الفرق في اللون ولا الجنس ولا اللسان، بل الحُكم في ذلك للتقوى. لذلك ارتبطت "التّقوى" في الفكر القرآني بـ"القلب" أشدّ ارتباط، إذ يقول تعالى: "ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ"[الحج: 32]، "وأضاف التقوى إلى القلب لأنّ حقيقة التقوى في القلب؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام في صحيح الحديث: التقوى هاهنا وأشار إلى صدره" (القرطبي، دت، ص135). وبمصطلحات علم الدلالة نقول إنّ كلمة "التقوى "قد دخلت في علاقة دلالية صميمية إيجابية مع كلمة "القلب" فهو مستودعها ومستقرها، وهو منبع ذلك الشعور الثنائي الخوف والأمن نظرا لتقلّبه.

فالقلب في السياق القرآني يعدّ من الكلمات المركزية الهامة التي تساهم في توضيح الثقافة القرآنية ورؤيتها للعالم، ومن اللبنات الأساسية التي يُبنى عليها نظامه ومنهجه، إذ يتكرّر في كثير من المواضع، وهذا

التكرار إنّما يدلّ على العناية به كخاصية أسلوبية تترك أثرا في قلب المتلقي، فإذا ما طبع الله على قلب فكيف يعي سبل الرشاد؟ هذا يعني لا هادي له بعده (الطبري، دت، ص77) حيث جعلت الذكرى لمن كان له قلب حي، "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"[ق: 37]

ووفق السياق القرآني، على الإنسان كي يدخل في مجال الإيمان ويحقّق علاقة متكاملة مع "الله"، أن يتّقي/يجتنب أمورا وينتقي/ يختار أمورا أخرى، لذلك تظهر لنا دلالة خفية تعدّ ظلا من ظلال دلالة التقوى ووجها عاكسا لها وأكثر التصاقا بها هي "ينتقي"، يمكن توضيح هدفية هذه الكلمة أكثر في عبارة **"يتّقي– ينتقي"**. ففي عملية الانتقاء هذه تغيير أسلوبي عميق لدلالة "التقوى" ومجراها.

مما يعني من زاوية أخرى، أنّ **"المتّقي"** هو الذي س"**يتّقي**" النواهي أو الدلالات السلبية و"**ينتقي**" الأوامر والدلالات الإيجابية التي تضمن له السير على الصراط المستقيم والفلاح في الآخرة، لأنّ التقوى تعني أيضا "الخوف الأخروي من الحساب الإلهي، **ومن هذا المعنى الأصلي ينشق معنى الخوف والورع من الله،** ثم يأتي بعد ذلك في النهاية معنى "الورع" البسيط الخالص" (إيزوتسو، ص365)وبالتّالي س"ينتقي" وسيختار الأسلوب الأنطولوجي الذي يحدّده "الكتاب" وفق ما يتلاءم مع الرؤية القرآنية وبناء على معالم عالم الوجود القرآني المقسّم بين عالم الشهادة وعالم الغيب؛ بين ما يظهر عيانيا وما تم تغييبه وإخفاؤه ليظهر حقيقة في اليوم الآخر.

تُشير القاعدة الصرفية أنّ كلّ تغيّر في مبنى الكلمة يلحقه تغيّر في المعنى، وليس شرطا أن يكون التغيّر بالزيادة والانقاص بل بالإبدال أيضا، وهذا الإبدال الصوتي/ الحرفي الذي تتميّز به كلمة "التّقوى" يهدينا إلى أسلوب صوتي استثنائي، ولعلّ المعنى الذي يُضيفه حرف "النون" في كلمة ينتقي نستشفّه أكثر من شكله الهندسي، فهو من الحروف التي تحمل سّر الكتاب الذي أقسم الله تعالى به في قوله: "ن ۚ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ"[القلم: 1] ومؤكّد هذا ما قاله "أبو بكر الصديق" رضي الله عنه "في كلّ كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور" (بكري شيخ أمين، 1976، ص74)، فحرف "النون" في سورة "القلم" من الحروف الهجائية التي أعجز بها "الله" تعالى المكذّبين، ولأنّ دلالتها محتجبة يصنّفها بعض المفسرين ضمن

دلالة الغيب، إذ تمثّل جزءا من الكتاب المقدّم للمتّقين، "فلمّا أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلّم واستفادة كان ذلك إخبارا عن الغيب" (الرازي، 1981، ص8).

إضافة إلى هذا، تشترك العديد من الكلمات القرآنية الهامة في تركيبتها النونية: الرحمن، الميزان، النور، الإنسان، ذا النون، القرآن، اليقين، يوم الدّين...إذ يشبه هذا الحرف كثيرا الهندسة الكونية (ن)؛ لأنّ كلّ الأمور المحيطة بنا قد هُندست دائريا، وليس رجما بالغيب إن قلنا إنّ الطواف هو حجّة القول، فطواف الإنسان حول البيت العتيق يُسقَط عليه الطواف الملائكي في البيت المعمور وهو توازي يربط العالم الأرضي بالعالم السمائي في نقطة واحدة، أي أنّه طواف حول المركز/ النواة الكونية، لكنّ الدائرة في حرف النون لم تنغلق بل ترفع تلك النّواة/ النقطة إلى العلياء وتنتقي مركزيتها من تجويف النون، مثلما تنتقي اليد ثمرة من سلّة عميقة قد حوت ما حوت، فتبرز وحيدة في فضاء شاسع من بين كلّ شيء.

إنّ هذه اليد تخرج شيئا واحدا إلى العالم الأرحب، مثلما أخرجت "يوسف" عليه السلام من غيابات الجب إلى نور العزّة والقيادة، ومثلما أخرجت "ذا النون" عليه السلام من بطن الحوت إلى نور الستر والهداية، ومثلما جاءت لتُخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، وصاحب هذا الفعل هو:"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"[النور: 35] الذيّ أنزل "القرآن" هدى للمتقين. فهو مركز الوجود المتفرّد في حكمه والمتعالي عن كلّ حيّز، لذلك على الإنسان أن يدخل في علاقة إيجابية مع "الله" ويتّقيه، فهو بذلك ينتقي الحق/ ويختار عبادة "الله" وحده لا شريك له.

إذا، الحركة هنا ليست دائرية بل ارتقائية، صعود يمتدّ إلى السماء أو إلى عالم آخر، لأنّ اللّافت في هندسة النون أنّ دائرة الوجود لم تُغلق بل فُتحت على عالم أوسع، لتُخرج تلك النقطة من مركزية الدائرة الصغيرة إلى مركزية الوجود بأكلمه، كأنّها تشير أيضا إلى رحلة من وطن إلى وطن آخر أو من معنى إلى معنى آخر؛ عالم غير العالم الذي سكنته تلك النّقطة قبلا، ليس العالم المعروف بل عالم لم تتّضح معالمه عيانيا بعد، ربما هو عالم الغيب، فالإنسان الممثّل بالنقطة سيخرج من قبره ليبعث إلى خالقه، والبعث هو الخروج إلى الحياة السرمدية ودار الخلود، لذلك نجد أنّ التقوى ترتبط أيضا بـ"اليوم الآخر": "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"[البقرة: 281]

إنّ العلاقة الإيجابية بين "التقوى" و"القلب" توجّهنا إلى دلالة جمالية أخرى تتعلّق بالارتقاء، فكما ذكرنا هي رحلة صعود، يمكننا توضيحها أكثر في عبارة "**يتّقي فيرتقي**"، إذ تُشير الفاء في كلمة "فيرتقي" إلى الاستئناف والدّخول إلى عالم جديد بوابته يتّقي وينتقي، أمّا عالمه فمليء بالمقامات بعضها فوق بعض، إذ تكشف لعبة الأحرف وأسلوبية الإبدال عن توزيع تركيبي يقود إلى دلالة مختلفة، تتعلّق بحرف الراء "**ير**تقي" وارتداداته التي توحي بالرّجفة والرّهبة والرّعب المرتبطة بـ"تقوى" الله تعالى؛ فحرف الراء تعبير عن الانفلات والخروج عن القيد، بين صعود وهبوط، أمن وخوف، دنيا وآخرة، رحمة وعذاب مثل صفة القلب المتقلب بين بسط وقبض،"القلب: تحويل الشيء وجهته" (ابن منظور، مج1، دت، ص806)، كزلزلة الأرض وعدم ثباتها لتُخرج أثقالها، ونحن إزاء هذا نكون في عمق التشظي الدلالي والتّضاد المفهومي، لأنّ كلمة "يرتقي" ليست إلّا ظلا أخر من ظلال دلالة "التقوى" وتعبيرا عن الصعوبة التي يتلقّاها المتّقي في جهاده على الانتقاء الإيماني والارتقاء اليقيني، إذ الإيمان يزيد وينقص.

هكذا يكون ارتقاء "المتّقي" على مقامات سبعة، هي طبقات القلب التي حدّدها أهل التّفسير في قولهم: "الصدر وهو محلّ الإسلام ومحل الوسواس، ثمّ القلب وهو محلّ الإيمان، ثمّ الشّغاف وهو محل محبّة الخلق، ثم الفؤاد وهو محلّ رؤية الحق، ثمّ حبّة القلب وهو محل محبّة الحق، ثم السويداء وهي محل العلوم الدّينية، ثمّ مهجة القلب وهي محل تجلّي الصفات، والكفار ختم الله على قلوبهم." (الكفوي، 1998، ص704) فمن الطبقة الأولى إلى الطبقة السّابعة يصل الإنسان إلى مقام التجلي، وهنا ندخل إلى ظل دلالي جديد لدلالة "التقوى".

يمكننا التعبير عن الارتقاء بصيغة أخرى هي "معراج اللقاء"؛ لأنّه سلّم حجاجي تأويلي دلالته التقوى وتأويلياته فهوم، سلالم متدرجة فوق بعض، بهدف استمالة القلب وإثارة تلك اللطيفة الربانية المستودعة داخل الإنسان، حتى يفكّر بجدية في بدايته الوجودية وسبب نزوله من مرتعه المريح إلى الشقاء في الدنيا، فلم يلبث القرآن أن يحذّر من الغواية الشيطانية التي نزعت عن الأبوين الأوّلين "آدم وحواء" عليهما السلام، اللباس على حين فتنة أصابت رغبة النفس، فتجرّدا من كلّ ستر ليخرجا من الجنة ويبدآ في رسم حياة جديدة محفوفة بالشقاء والغربة، "يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ

عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۗ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ"[الأعراف: 27] لكن الخروج/ النزول تُقابله العودة/ الصعود، والسَوءة تُتدارك بلبس جديد، فقد تمّ تحيين القديم وتحديد ركيزة العروج في لباس "التقوى"، يقول تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ"[الأعراف: 26] وهنا يكون الإنسان أمام ضرورة اتّقاء الشيطان وانتقاء "الله" تعالى.

إن تركنا كلمة "يرتقي" لوحدها، ستكون الوُجهة غامضة ونحن نعلم أنّ الكلمة ترتبط بقريناتها مما يخالفها ويجاورها لتدلّ كما أنّنا قد جعلنا لها صيغة العروج مرادفا، فإذا ما تساءلنا عن وجهة الارتقاء ومقصدية التّقوى سنجيب بعبارة واحدة: إنّ الإنسان **"يتّقي ليلتقي"**، هذه المقصدية المحدّدة في حرف اللام المضاف إلى تركيبة "يتّقي" هي التّي ستُخرجنا من الضبط الدلالي إلى تحديد المنتهى، "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ"[النجم: 42]، فبعدما كنّا نوظف في مقاماتنا العادية عبارة "نلتقي لنرتقي"، يستعمل السياق القرآني العكس "نرتقي لنلتقي"، فكيف يتم ذلك؟

نصل إلى المحطة الأخير من هذه القراءة الأسلوبية التأويلية عند قوله تعالى: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا"[الكهف: 110]

على الرغم من تكرار كلمة "اللقاء" في السياق القرآني في عديد المواضع، إلّا أنّ هذه القطعة اللغوية هي الأقرب لفهم ثنائية **"يتّقي ليلتقي"**، فالظّاهر منها أنّ الرّسول محمد صلى الله عليه يوحى إليه بإيصال الرسالة الإلهية التي تدعو إلى "التوحيد"، إذ توصلنا هذه الآية في نهاية سورة الكهف إلى المقصد الحقيقي للقرآن الكريم عبادة الله وحده، لكن هناك توجيه خاص إلى أولئك الذين يرجون "لقاء" الله تعالى، قد حدّد لهم السياق شرطين هما: العمل الصالح وعدم الشرك بالله.

4. خاتمة:

لقد ظهرت نظريات القراءة لتحيي علاقة القارئ بالمقروء، وتعيد الاعتبار للصّلة الجمالية والخلّاقة بينهما. فكانت بداية التلاقي بمثابة ميلاد الجديد، خصوصا إذا كان النّص كثيفا لفظيا ومعنويا فيه من الغريب ما يُلهم العقل التأويلي ليستكشف المفارق والمنزاح، ويتفطّن بتلك المنبّهات الفنيّة ليقرأ صيغا دلالية كثيفة القيمة البديعة والبليغة، وليبحث بين أبنية متراكمة فينتج معنى مغذّى الأسلوب أوّله سطر وتتمته فتوحات تأويلية، فمن خلف تلك الثبوتية التركيبية، توتّر وفضاء ممتع وممتد لا يُقيّده الحدّ اللفظي، بل ذلك التخيّل الذي تلهمه إياه أفانين الأسلوب يجعله يتخلّى عن أسلوبية كلاسيكية في القراءة السطحية، إلى ترحّل وتحرّك في مساحات شاسعة لم تستوعبها هندسة المباشرة، ولم تسعها أنساق الظاهر، فتخفّت لتتدفّق حياة وبعثا، لأنّها نبض ساكن يريد البوح والهمس لمن يستحق، أي للعقل التأويلي الذكي برؤاه والثري بأسلوبياته، يمرّ على النّص فينير أنساقا مظلمة ويضيء وحشة المنسي من خلال قراءات وأسلوبيات وتأويلات تهتم بالتشظي الدلالي.

5. قائمة المراجع:

– القرآن الكريم

أولا– المراجع العربية

1. الأصفهاني، الراغب، (2009)، مفردات غريب في القرآن، ج1، تح: مركز الدراسات والبحوث مكتبة نزار.
2. أمين، أحمد، (1959)، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10
3. إيكو، أمبرطو، (د.ت)، الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط2.
4. بارة، عبد الغني، (2008) الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف بيروت، ط1.
5. بكري، شيخ أمين، (1976)، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط2.

6. تشرين، تشير، (د.ت)، الأفكار والأسلوب، تر: حياة شرارة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط.

7. توشيهيكو، إيزوتسو، (2007)، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1.

8. جيرو، بيير ، (1994)، الأسلوبية، تر: منذر عيّاشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، ط2.

9. حمداوي، جميل، (2015)، محاضرات في لسانيات النص، الألوكة، ط1.

10. ابن خلدون، عبد الرحمن، (2004)، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ج2، مكتبة الهداية، دمشق، ط1.

11. الرازي، محمد فخر الدين، (1981)، مفاتيح الغيب، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1.

12. ريفاتير، ميكائيل،(1993)، معايير تحليل الأسلوب، تر: حميد لحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1.

13. أبو زيد، نصر حامد، (1998)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1.

14. ـــــــــــ، (2005)، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7.

15. الزين، محمد شوقي، (2005)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر منشورات ضفاف، لبنان، ط1.

16. السّد، نور الدّين، (2010)، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دراسة في النقد العربي الحديث، دار هومة، الجزائر.

17. صولة، عبد الله، (2007)،الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، لبنان، ط2.

18. الطبري، محمد بن جرير، (د.ت) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: محمد محمد شاكر، ج16، دار المعارف، مصر، دط.

19. عياشي، منذر ، (2002)، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط1.

20. قارة، نبيهة، (1998)، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1.

21. القرطبي، (2005)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الحميد هنداوي، مج6، المكتبة العصرية، بيروت ط1، 2005.

22. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، (1998) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط2.

23. المبارك، مازن، (1986)، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، بيروت، دط.

24. المسدي، عبد السلام، (د.ت)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط3.

25. ابن منظور، جمال الدين، (د.ت)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج1، دار المعارف، القاهرة.

ثانيا- المراجع الأجنبية:

1. BALLY, CH , (1921), traité de stylistique française ,premier volume , Heidelberg.
2. Bloomfield, Leonard, (1933), language, USA.
3. de Saussure, Ferdinand, (1995), cours de linguistique générale, publié par Charles Bailly, édition critique préparé par Tullio de Mauro, Paris .
4. Toshihiko, Izutsu,(2008), god and man in the Quran, review by Fazlur Rahman, Islamic booc trust, Malaysia, second reprint.