

المحاضرات

القصدية

المسودة النهائية

المحتويات

الصفحة

الموضوع

تقديم -----

حديثاً أولي -----

المكونات الحالية للحل القصدي للغة -----

التعريف بالحل القصدي -----

القراءة السيئة أيها الآخر -----

الحرية في المفهوم الفلسفي -----

يهدي الله لنوره من يشاء -----

تقديم

الحمد لله رب العالمين.

هذه مجموعة من المحاضرات التي ألقاها العالم السيد النيلي (رحمه الله) في مناسباتٍ شتى.. وقد تناول فيها بنوعٍ من الحمية المرّة المواقف التي أثارها الجمع الاعتباطي ضد نظرية اللغة الموحدة..

ولن نتوسّع في التقديم، إذ حسبنا أن نقول : (لا تعليق)!!

والله موفق .. والله المستعان.. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

المراجع

فرقان محمد تقي مهدي الوائلي

حديث أولي بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً، ولم يُشرك في حكمه أحداً، ولا اتَّخذ من المضلين عضداً، الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير. وصلى الله على البشير النذير والسراج المنير، المؤيد المنصور، الموعود بالظهور، النبي المحبور محمد وآله الأطهار حكام الجنة والنار، الأفاضل الأخيار، عباد الليل وليوث النهار.. وعلى من والاهم وأيدهم ونصرهم وبشّر بهم وحدّر منهم غضبتهم من الأولين والآخريين.

أما بعد:

فهذا موجزٌ في مبادئ الحل القصدي للغة وغاياته ونتائجه وضعتُه على سبيل الاختصار تقريباً لمفاهيمه وجمعاً لشتات فروعه وما انطوى عليه من حلول للمشكلات وتبسيطٍ للمعضلات اللغوية والفكرية وما انبثق عنه من نتائج.

فهو إذن أشبه بالفهرسة لمطالب هذا المشروع دون التفاصيل اعتمدتُ فيه ذكر الأمثلة والتطبيقات المتنوعة ولمحُ من هنا وهناك. والغاية من ذلك تعريف القارئ الكريم به وإسعاده بسماع نتائجه إلى

أن يتسنى له طلب تلك التفاصيل من مظانها في كتب هذا المشروع حين القدرة، وليكون على بينة من فروع وأركانه فلا يحتاج إلى أن يسأل عنه أحداً فيقول: سمعت! بل يقول: رأيت. ومن الله الواحد استمدّ العون وهو ولي التوفيق.

المكونات الحالية للحل القصدي للغة

تتألف المكونات الحالية للحلّ القصدي للغة من خمسة مشاريع يُعدّ كلُّ منها سلسلةً من المؤلفات التي تعالج القضايا الملحة والضرورية وحسب ما نراه من أهميتها ودورها في الإخراج، آخذين بنظر الاعتبار الكثير من العناصر ومن بينها الاستعداد النفسي للقراء الكرام لقبول المشروع. ذلك لأن فكرة المشروع كلّه تقوم على أساس تقديم العلاج النفسي للعقد المتأصلة تاريخياً في النوع الإنساني والتي تقف حائلاً دون بلوغه المعرفة الصحيحة على ما سأبيّنه في الفقرة اللاحقة.

ومكونات الحل القصدي هي:

1. سلسلة النظام القرآني: وتتألف حالياً من ثلاثة كتب طبع منها واحد فقط وهو الكتاب الأول: مقدمة في المنهج اللفظي - مطبوع. والكتاب الثاني: المدخل إلى أنظمة المجموعات - مخطوط. والكتاب الثالث: أنظمة عائدية الضمائر - مخطوط¹.
2. سلسلة الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية: ويتألف حالياً من مخطوطتين فقط: الكتاب الأول: تنفيذ المباحث الاعتباطية

¹ الكتابان الأخيران تمّ توحيدهما في كتاب واحد هو (نظام المجموعات). المراجع

لدلالة الألفاظ - مخطوط. والكتاب الثاني: الردّ على الجرجاني.
وهو مخطوط صغير الحجم².

3. سلسلة اللغة الموحدة: وتشمل هذه السلسلة خمس مخطوطات
طبع الثاني والثالث منها فقط وهي: الكتاب الأول: اللغة
الموحدة (الوجيز في اللغة الموحدة) - مخطوط. والكتاب الثاني:
تفنييد المبدأ الاعتباطي وتأسيس القصدية. والكتاب الثالث:
الدلالة الحركية الفيزيائية للأصوات. وهذان الكتابان طبعاً في
كتاب واحد وسمّي كلّ منهما باسم فصل فيه. والكتاب الرابع:
اللغة الموحدة - مرحلة البناء - مخطوط. والكتاب الخامس: اللغة
الموحدة - تسلسلات الأصوات - مخطوط. وقد حدثت ملابسات
كثيرة أدّت إلى إدخال بعض التسلسلات الصوتية ضمن الكتاب
السابق لتعجّل بعض القراء ملاحظة التطبيقات، وقد أدّى ذلك
إلى تشويش عملية ترتيب وإخراج الأجزاء⁽¹⁾.

² تمّ توحيد هذا الكتابين في كتاب واحد أيضاً هو (الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية)

المراجع

(1) كان في نية المؤلف أن يعيد ترتيب أجزاء مشروعه بالشكل الذي يجعل منه مرتباً حسب
طبيعة مواضيعه.. ولكن حال دون ذلك رحيله المبكر رحمه الله.. ولذلك فقد تمّ ترتيب مشروع
اللغة الموحدة في نسق آخر جاء فيه الوجيز في الترتيب الثاني حيث تمّ تنزيده حاسوبياً على
أن يجيء الكتاب الثالث لاحقاً وفيه مباحث شتى فضلاً عن معاني باقي الأصوات.

المراجع

4. سلسلة التطبيقات العامة للحل القصدي: وهذه السلسلة بمثابة تطبيق للحل القصدي على المقولات أو النصوص وإجراء الفحص العلمي عليها ونقدها، فهي من جملة تطبيقات الحل القصدي. ولكن لما كانت العبارات المفحوصة هي نسقاً كلامياً وتشكلاً أساساً للفلسفة وعلم الكلام والبحث الأصولي فهي تتضمن من جهة حلولاً بديلةً ومن جهةٍ أخرى رقيباً فاحصاً. ولذلك أُدرجت كسلسلةٍ مستقلةٍ، وتتألف حالياً من جملةٍ من المخطوطات هي:

الأول: الحل الفلسفي / مخطوطٌ بنسقٍ حوارِي.

الثاني: البحث الأصولي بين حكم القرآن وحكم الإنسان.

الثالث: طور الاستخلاف/وهو مخطوط مجموع صفحاته 400 صفحة.

الرابع: أصل الخلق بين ظهور الأنا وبين التوحيد / مخطوط.

الخامس: ملحمة جلجامش والنص القرآني / مخطوط¹.

هذه هي المكونات الأساسية من المؤلفات الخاصة بالحل القصدي. وسوف أتحدثُ بإيجاز عن كلٍّ منها ذاكراً النماذج والأمثلة فيما يأتي من عناوين مبتدئاً بتعريف الحل القصدي عموماً

¹ هذا فضلاً عن كتبٍ وأبحاثٍ أخرى.. لا زالت مخطوطة.

واللغوي خصوصاً في الفقرة التالية.

المحاضرة الأولى التعريف بالحلّ القصدي

سنبدأ بمثال واضحٍ للتوصل إلى تعريف الحلّ القصدي، ففي قوله تعالى:

(كلاً إن كتاب الفجار لفي سجين) - المطففين / 7.

قال: مجاهد: سجّين صخرة في الأرض السابعة السفلى واختاره الضحاك، وقال أبو عبيدة: سجّين: شديد. قال الطوسي: وقيل السجّين هو السجن على التخليد مثل شرب من الشرب. وقال غيرهم: سجّين: جهنم وقيل وادٍ أو جبٌّ فيها. انظر التبيان ج 299/30.

كلّ ما يريد الحلّ القصدي قوله هو أن النصّ القرآني قد عرف (سجّين) في نفس النسق، بل وتساءل عنه عالماً بأن المتلقي لا يعلم ما هو فقال: وما أدراك ما سجّين؟. وهذا استفهام واضح في الدلالة على أن المتلقي لا يدري ما هو، ثمّ أجاب فقال: كتابٌ مرقوم. إذن فتعريف (سجّين) موجود وهو كتاب مرقوم، وعلى ذلك فإن تعريف سجّين قد تمّ خلافاً للنص عند المفسرين واختلفوا فيه رغم وجوده داخل العبارة موضوع البحث !!.

ولا يمكن أن نسمي هذا العمل غفلةً أو سهواً ما دامت هذه العملية قد طالت كلّ لفظ، بل وبُنيت ورُتبت المعاجم على أساسها. وصورتها المرعبة الكبرى تتمثل في إعطاء اللفظ معنى عن طريق لفظ آخر في المعجم.

يتلخّص الحلّ القسدي في عبارةٍ واحدةٍ تمثّل الرّدّ المتكامل شكلاً ومضموناً والمتضمّن لكافة الحلول على الاعتبار الفكري برمته. وقبل ذكر هذه العبارة لا بدّ من توضيح ما نعنيه بالاعتباط.

الاعتباط اسمٌ أطلقناه على كلّ: ((حكم ذاتي المنشأ على موضوع ما منكرًا أو متجاهلاً عناصره الداخلية كلاً أو جزءاً)).

والاعتباط اللغوي على هذا التعريف هو جزءٌ من الاعتباط الكلي العام.

وهذا هو الفرق بين الشخص الموضوعي والشخص الذاتي. فالحل القسدي هو النقيض التام للحل الاعتباطي، بمعنى أنه إذا كان الموضوع هو (س) فإنه (س) ويبقى (س) حتى يحصل تغيير في الموضوع فيتغير الحكم تبعاً له.

فالموضوعي هو الذي يحكم على (س) على أنه (س)، والذاتي هو الذي يزعم أن (س) قد يكون (ص) أو (ع) أو أنه في الموضع كذا هو (ص) وفي الموضع الآخر هو (ع).

فالموضوع حاكمٌ لنفسه على نفسه والإنسان إنما هو مكتشفٌ لهذا الحكم لا غير، وليس له أي حقّ مطلقاً في أن يقرّر حكماً على الموضوع غريباً عن عناصره الذاتية.

الموضوع إذن هو الذاتي والإنسان المكتشف يجب أن يكون موضوعياً - بمعنى أنه يلاحظ ذلك الموضوع وحكمه الذاتي. فإذا أصبح المكتشف ذاتياً أيضاً وأراد إلقاء حكمه الخاص على الموضوع حدث التنافر واستعصى عليه كشف الموضوع.

الموضوعي هو الذي يعترف بالحكم الواقعي للموضوع والذاتي هو الذي يصدر من نفسه حكماً على الموضوع متجاهلاً معطياته الداخلية المرتبطة به.

الموضوعي هو الذي يريد أن يتعرّف على الموضوع فعلاً فهو إذن صادقٌ، والذاتي يزعم أو (يفترض) أنه يعرف الموضوع مسبقاً فهو إذن كاذب.

الموضوعي يستطيع السيطرة على الموضوع لأنه يحاول اكتشافه، والذاتي يبقى جاهلاً ويبقى الموضوع هو المسيطر عليه.

والموضوعي متواضعٌ والذاتي مستكبرٌ.

والموضوعي كريم النفس وفيّ للحقّ والذاتي لئيمٌ وأناني.

وإذا كانت هذه الفروق بين الموضوعية والذاتية بسيطةً جداً لغةً ومفهوماً فإنها أعسر شيء على الإنسان عملاً، بل هي أعسر عملٍ يقوم به ابن آدم من بين أعماله كافةً، ذلك لأن هذا الفرق هو مركز ابتلاء الخلق كلهم وعليه يجري العقاب والثواب في الدنيا والآخرة، بل كان أول اختبار في الملاء الأعلى قد جرى لأجل هذا التفريق. وتميز يومئذ فريقان: الذاتي وهو فريق إبليس الذي حكم على الموضوع (والذي هو آدم) بحكمه الخاص، والفريق الثاني: الموضوعي وهو فريق الملائكة الذين أقرّوا بعناصر الموضوع وكونه أفضل منهم ويستحق السجود له، وهي أول قصة تلاقيك عندما تقرأ القرآن الكريم.³

جَعَلَ الذاتي الذي هو إبليس من نفسه طرفاً في الموضوع! وهو أصلاً ليس طرفاً فيه فقال: (أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين).

وحينما ابتدأ الكلام بالآنا فقد ابتدأت الأنانية والحسد وحكم على الموضوع (آدم) ظلماً أنه أدنى رتبةً منه!. معلومٌ أن كلَّ شخصٍ ذاتي هو ظالمٌ في النهاية لأنه لا يعطي لأي موضوع حقّه!.

³ فيما لو قرأته انطلاقاً من سورة الفاتحة فسورة البقرة.

ولم يكن ذلك بسبب التباسٍ حصل في المعطيات أو المعلومات..كيف والحكم الموضوعي نفسه قد أعلنه من لا يحكم إلاّ بالحق والعدل وهو الله العزيز الغني عن كلّ مخلوق فقال لهم: (أسجدوا لآدم)؟.

وهذه مساعدةٌ منه تعالى لفهم الحكم لأنه قال لهم مسبقاً: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)، ولكنهم لا يعلمون متى يحصل على هذه المرتبة التي تؤهله لسجود الملائكة له ، ف جاء الحكم مرة أخرى ليساعدهم في أداء السجود في وقته الصحيح.

وكان بإمكان إبليس أيضاً أن يعلم أن حكم الله هو حكمٌ موضوعيٌّ من خلال الدراسة المقارنة! . ذلك لأنه حكم لنفسه بالأفضلية من خلال الظواهر ولم يقيم بدراسةٍ مقارنةٍ ولا يريد أن يفعل ، لأنه يدرك جيداً أن حكم الله هو حكمٌ واقعيٌّ وموضوعيٌّ. فقله : (أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين) يبدو في ظاهره مقارنةً علميةً وموضوعيةً. ولكن هذا القول هو مجرد أكذوبةٍ وتمويهٍ فهو مخالفٌ لعناصر الموضوع ، ذلك لأن النار لا مصدر لها سوى الوقود وكافة أنواع الوقود ترجع إلى الطين. فالمنشأ إذن واحد ولكن آدم أفضل كأفضلية الكلّ على أحد أجزاءه.

وهذه مقارنة بسيطة جداً وواضحة جداً، إذ سيكون الطين أفضل من النار.

ولا زال هناك من يدافع عن إبليس لأنه يشاركه في الذاتية ويزعم أن إبليس رئيس الموحدين لأنه رفض السجود لغير الله! متجاهلاً أن رفض السجود الذي أمر الله به هو معصية لله وعناد واستكبار على الموضوع وتجاهل لعناصره الذاتية. وهذا بديهي أو عادي جداً، فالذاتي سوفسطائي بطبيعته ويعتبر الموضوع ملكه الخاص فيتصرف به كيف شاء ويحكم عليه بما شاء.

ومن المعلوم أن الاختلاف في هذه الحالة واقع لا محالة، إذ لما كان الموضوع عرضةً لأكثر من شخص ذاتي فستكون هناك عدة أحكام لا حكماً واحداً.

فحينما تجاهل المفسرون معطيات الموضوع في (سجّين) أعجب أبا عبيدة أن يجعله (شديد) فجعله كذلك، ورأى الآخر أنه من السجن فقال: (أنه سجن في الأرض السابعة)، وقال الآخر: (هو جبّ)، وقال الرابع: (جهنم)، وقال الخامس: (بل هو واد في جهنم)!. .

أما مالك النصّ جلّ وعلا نفسه الذي عرفّه وقال: (كتاب مرقوم) فقد أهدرت حقوقه (حاشا لله)!! . لأنه لم يقل أي واحد منهم قط أن (سجّين) هو كتاب مرقوم كما عرفّه النصّ في داخل النسق.

قلتُ: إن التفريق بين الموقفين الذاتي والموضوعي هو تفريقٌ بسيطٌ جداً ومتيسرٌ لكلِّ واحدٍ مهما كانت ثقافته العامة، ولكن الصعوبة تكمن في التطبيق فقط. فهو أمرٌ عسيرٌ جداً من الناحية النفسية، فلا يوجد من كلِّ الأفعال الإنسانية قاطبةً ما هو أعرس من تطبيق الموقف الموضوعي عملياً كما لا يوجد أيسر من فهمه مطلقاً. ويبدو لي واضحاً من هذا ثلاث نتائج في الأقل:

الأولى: على هذا الأساس وُجدَ قومٌ لم يتعلموا من أحد فأذعنتم لهم الموجودات وعناصر الطبيعة لأنهم بلغوا من الموضوعية حداً ألغوا فيه حكمهم الذاتي إلغاءً تاماً فجاءهم العلم بالأشياء والسيطرة عليها من أيسر السبل وأقربها جرأً قيامهم بالأمر العسير.

الثانية: على هذا الأساس نفسه يجري حساب الخلق، إذ لا يُعقل أن يكون الحساب عسيراً ومروعاً كما هو في النص القرآني والمأثور ويكون فهم الموقفين عسيراً أيضاً!! .

لا بدّ من التقابل. . فأنت تقلل العسر في المحاسبة على العامل كلما كان الأمر أشدّ إبهاماً عليه وكلّما كان أكثر قصوراً في إدراكه. ولذلك تنقلب المعادلة هنا، فليس الإيمان نتيجة للعلم وسعة الاطلاع!!، بل العلم هو نتيجة للإيمان الصحيح، أي نتيجة للموضوعية.

الثالثة: إن النصّ الشرعي على هذا ميسور الفهم لإتمام الحجة على الخلق بنفس النسبة المذكورة في التفريق بين الموقفين. ويؤكد ذلك النص نفسه حينما لا يفتأ يذكر أنه (مبين) وآياته (بيّنات) و(مبيّنات) و(مفصلات). . . الخ.

والموقف الذاتي خالف النتائج الثلاث جميعاً. فعنده بشأن النتيجة الأولى أن الفهم هو العسير والتطبيق هو السهل، ولذلك يقدم لنا نصائح في عدم جواز ممارسة أي نوع من تفسير أو فهم النص الإلهي ما لم يدخل المرء فترة غسيل سلوكي يفحص خلالها عن مدى ما بلغه من قدرة في إجراء التقديرات على النص حسب الذاتية. وأما بشأن النتيجة الثانية فالتعارف عليه أن الأكثر علماً - بالطرائق الذاتية طبعاً - هو الأكثر إيماناً والأجدر بالاحترام ممن سواه، وبشأن النتيجة الثالثة فالمعروف أن الإبهام في النص القرآني والحذف والتقدير والكنيات تحتاج إلى عقول مكيّنة لإدراكها. .

وفي هذا الكلام (ظاهرياً) تعظيمٌ لشأن القرآن، ولكنه تعظيمٌ يبلغ من صورته أن تكون غايته النهائية أن يجعل منه (كتاباً مهجوراً) - وهي شكوى النبي (ص) على قومه.

قلتُ: إن تطبيق الموضوعية هو الأمر العسير على النفوس وليس التمييز بين الموقفين. ويمكن أن نوضح الأمر بمثالٍ آخر ليس من

اللغة في شيء. فإن مثله هو مثل إخراج الدنانير من الجيب وإعطائها للمسكين أو السائل المحروم. فالعملية سهلة جداً ميكانيكياً ولا تحتاج إلى تعليمٍ مطلقاً، بل تحتاج إلى عنصر نفسي فقط هو الكرم أو الجود وحسن الظن بالخلق.

ولكن هذه العملية عسيرة جداً على الأكثرية، وهي على البخلاء خصوصاً أشدّ وأعسر. وليس البخل في القرآن إلا في هذا المعنى ويدخل الإنفاق المالي كجزء ضئيل منه، ولذلك قال النبي (ص): (البخيل من ذكرتُ عنده ولم يصلّ عليّ)! . فأدخل عدم الصلاة عليه في البخل، بل عرفّ البخيل به. ذلك لأن الصلاة عليه إقرارٌ بالأفضلية، وإنما تكمن الصعوبة النفسية في هذا الإقرار. اللهم صلّ وبارك على محمد وآل محمد.

لذلك يمكن القول أن الحلّ القصدي لم يكن في جوهره إلا مزيجاً من العلاج النفسي وإظهار قيمة اللغة من خلال التأكيد المستمر على نتائج الحلول القصدية على المتلقي. فهو يريد للمتلقي أن يفهم أولاً أنه (أي المتلقي) عدوّ لنفسه وأنه يؤذي ذاته وأن الحلّ يقدّم له نوعاً من التفكير الجديد الذي يحترم فيه الموضوع وبالتالي ستعود المنافع إليه. فهو يحصل على النتائج التي توخّاها من الذاتية عن طريق

الموضوعية لا الذاتية، وإنه يحقق ذاته فقط عندما ينكرها أولاً، وهي معادلة صعبةٌ جداً عند كثيرين إلا من رحم الله.

إذن فتعريف الحلّ القصدي هو في عبارةٍ تُناقض العبارة الآنفة في تعريف الحل الاعتباطي.

فالحل القصدي هو: (الحكم على الموضوع من خلال عناصره الداخلية والخاصة به من غير تدخّل من الحاكم بإخفاء تلك العناصر أو بعضها أو إدخال عناصر غريبة فيها من خارج الموضوع). فإذا كان الموضوع جملةً مفيدةً فليس من حقّ المتلقي إحداث أي تغيير في تلك الجملة مهما كانت أهدافه وغاياته.

ألا ترى إلى الاتفاقات الدولية والعقود بشكلٍ عام يتمّ فيها الاتفاق على صيغةٍ لغويةٍ معينة بعد مجادلات كثيرة. وبعد التوقيع لا يجوز لأحد الأطراف أن يدّعي أن مفردةً ما يمكن استبدالها بمفردةٍ أخرى؟. وما ذلك إلا لأن أيّ تغييرٍ في أيّ لفظٍ يلزم منه تغييرٌ مساوٍ له في الدلالة العامة النهائية للعبارة. وحينما تكون الأطراف كلّها موجودةً ويخشى أحدها الآخر فلا يحدث أي خرقٍ لمثل هذا الاتفاق، وإنما يحدث فقط لمن كان فيه الطرف الآخر مغيباً مثل النصوص التاريخية والدينية وأمثالها، وذلك لأن المؤلف غير ملاحظٍ عند الفاعل والنصّ لا حارس له فيمعن في الجرأة على تغيير

كلامه بحسب ما يرغب. وإذا حدث ذلك بين المتحاورين حصل الخلاف قطعاً.

إن لدينا عدّة ظواهر تؤكد لنا على قوة الموقف الذاتي وأصحابه وسيطرتهم على الساحة الفكرية عموماً بمختلف اختصاصاتها واتجاهاتها لتمرير الرأي الذاتي وجعله بديلاً للحكم الواقعي. ففي مضمار اللغة نلاحظ عدّة ظواهر منها:

الظاهرة الأولى: الترادف

ومن خلاله يتم استبدال اللفظ بغيره ويتم تحويل مراد أو مقصود المتكلم والتخلص من الإشكالات التي تفرضها اللغة على المتلقي. ومثال ذلك قوله تعالى: (من حمأ مسنون). فقد قالوا هو (الطين المتعفن). ولفظ (حمأ) وحده عندهم هو الطين المتعفن أيضاً، و(حمأة البئر) كما في القاموس: الطين المتعفن في البئر. ولفظ (مسنون) عندهم يساوي متعفن أو يرادفه.

ويؤدي هذا الترادف إلى إلغاء اللفظ الثاني (مسنون) وإحلال لفظ آخر محله بالرغم من أن لفظ (مسنون) لا علاقة له مطلقاً بالتعفن كما سنرى.

الظاهرة الثانية: إلغاء لفظ أو تركيب من العبارة

ففي المثال السابق تمّ إلغاء لفظ موجود إلغاءً كلياً واستبعاده هو لفظ (مسنون)، لأنه إذا كان (حمأ) معناه طين متعفن، و(حمأ مسنون) هو أيضاً بمعنى طين متعفن فيكفي اللفظ (حمأ) وحده في أداء المعنى ويصبح اللفظ (مسنون) لفظاً زائداً. وهكذا أُغيت دلالة اللفظ (مسنون).

الظاهرة الثالثة: الخلط بين الألفاظ:

فالذين فصلوا الألفاظ في التفاسير الموسّعة لم ينتبهوا إلى التناقض وحسبوا أنهم حيث يفسّرون (مسنون) بالمتعفن يضيفون جديداً بعد زعمهم أن الحمأ هو طين متعفن. ومع ذلك فقد نسبوه إلى الفعل (سنه) والذي معناه تغيير تغييراً جذرياً والذي منه قوله تعالى: (وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه. .). وهذا خلطٌ بين فعلين في الأصل هما (سنّ وسنّه)، وبفضله أصبح لفظ (متسنّه) يساوي لفظ (مسنون)، بينما المسنون هو من الفعل (سنّ يسنّ فهو مسنون) أيّ موضوع في سنّةٍ والتي تشير دلالتها إلى قوانين ممنهجة يسير الشيء وفقاً لها وهي دلالة تختلف عن دلالة (متسنّه) اختلافاً بعيداً.

وبصفة عامة فإن الظواهر الثلاث الآنفة (الترادف وإلغاء اللفظ والخلط بين الألفاظ) تؤدي جميعاً إلى تغيير شامل للعبارة، وهي تحدث دوماً سويةً بحيث لا تبقى أي رابطة بين المعنى المتحصّل وبين المقصود الأصلي للمتكلّم.

فعلى صعيد هذه الآية الخاصة بخلق الإنسان لاحظنا تطابقاً في النتائج مع الواقع حيث أشار الإمام الصادق (ع) إلى أن (الناس لو علموا كيف خُلِقَ آدم ما اختلف رجلاً).

ويدلّ هذا القول على أن المعلوم من عملية الخلق هو بخلاف الواقع، إذ يعلم الناس كلّهم أن (آدم) خُلِقَ من طين متعفن ثمّ نفخ فيه الروح فقام كائناً حياً على رجليه!. بيد أن هذا التصور لا أساس له من الصحة مطلقاً.

وقد أيّدت آيات عديدة التصوّر الجديد المستمدّ من نفس النسق القرآني بعد إجراء التصحيح القصدي على ألفاظ القصة الأمر الذي لست بصدد تفصيله الآن¹، ولكنني أشير إلى أن هذا التصوّر القرآني الجديد ينطوي على عملية ترقّ وتطوّر من مادةٍ محمية ذاتياً هي (الحمأ) والتي تعدّ من خلاصة مركّزة لمواد الأرض (الصلصال)، وهذه

¹ لقد فضّل المؤلف القول في هذا الموضوع في كتابه الآخر المسمّى (أصل الخلق).

المادة موضوعةً في قانونٍ صارمٍ للتطوُّر وتقويمٍ محكمٍ في سُنَّةٍ (مسنون). أي أن هذه المادة هي المادة الحية بالمفهوم الحديث. وهذا هو المتحصل من الألفاظ الثلاثة في الآية: (صلصال من حمأ مسنون) وفق التصوُّر الجديد هذا.

ومعنى ذلك أن الإنسان كان كائناً حياً يتكاثر ويتناسل قبل نفخ الروح فيه وإن الروح المنفوخ فيه ليس مرتبطاً بالحياة بالمعنى البايولوجي، بل هو روحٌ خاصٌ له علاقةٌ بالفكر والإيمان والارتباط بالخالق استحقَّ بعدها السجود من قبل الملائكة.

وتؤكد هذا المفهوم عشرات المواضع القرآنية، ولكنني سأشير إلى بعضها اختصاراً معززاً بالنصوص:

أولاً: من ذلك حديث أمير المؤمنين (ع) في الأرواح وهي عنده خمسة، ثلاثةٌ منها مشتركة لكل الخلق وهي: روح البدن وروح القوة وروح الشهوة. وواحد من هذه الأرواح خاصٌ بأهل الإيمان وهو روح الإيمان، وآخرٌ منها خاصٌ بالرسل والأنبياء وهو روح القدس.

وهذا يعني أن الروح المسجود له بعد النفخ ليس من النوع المشترك قطعاً، وإنما هو إما روح الإيمان أو روح القدس بعدما نُفخ في آدم والذي كان حياً قبل ذلك بالأرواح الثلاثة العامة.

ثانياً: وردت في القرآن الكريم الآية التالية، هي قوله تعالى:

(إن الله اصطفى آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين
ذرية بعضها من بعض).

فاصطفاه آدم (ع) مساوئاً لاصطفاه نوح وإبراهيم عليهما السلام
ولا يحدث الاصطفاء إلا من مجموعة ما وهذا يعني أنه قد تمّ اختيار
آدم من مجموعة الإنسان فهو إذن كائن حي قبل الاصطفاء. وبعد
الاصطفاء أو به أو خلاله تمّ نفخ الروح ولذلك لم يأمر سبحانه وتعالى
الملائكة بالسجود إلا بعد نفخ الروح فقال جلّ من قائل: (فإذا سويته
ونفخت فيه من روحي قعوا له ساجدين).

ثالثاً: إن آيات السجدة تبطل التفسير الاعتباطي لآيات خلق
آدم برمته وتنسف القصة التي نسجها هذا التفسير من الجذور. وهي
بالمقابل تؤيد التصور القرآني الجديد الذي جاء من التحليل القصدي
حيث تجعل هذه الآيات الكريمة نفخ الروح بعد التناسل وحصول
الذرية واكتمال الصورة السوية لهذا الكائن. وهي هي قوله تعالى:
(ذلك عالم الغيب والشهادة.الذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ
الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ
فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.)
الآيات 7 - 9 السجدة.

ومع أن أداة التراخي (ثُمَّ) هنا تتكرّر لتفصل بين عمليات الخلق
وترتّبها بحسب التسلسل..الطين ثمّ الماء المهين ثمّ السلالة ثمّ
التسوية ثمّ نفخ الروح بحيث أن الروح المنفوخ جاء بعد اكتمال

وجود كائن حي متناسل ممن سبقه وقادر على التناسل، إلا أن الاعتبار وجد فيها مشكلةً وتنكرٌ لعمل الأداة (ثم) – أداة التراخي هنا - وخالف قواعده وأجرى عليها التقديم والتأخير لتتفق مع مراميه واستنتاجاته الخاطئة غير مبالٍ بتناقضه مع قواعده اللغوية. وتلك هي الظاهرة الرابعة في مضمار اللغة من ظواهر الاعتبار وأعني بها:

الظاهرة الرابعة: التقديم والتأخير

وقد رأيت مثلاً له في آيات السجدة، وأمثله كثيرة جداً لا تحصى. فحيثما أراد الاعتبار من النص أن يلائم أغراضه ومفاهيمه أجرى التقديم والتأخير.

فأحياناً يقوم بتقديم لفظٍ على لفظٍ آخر وأحياناً يقوم بتأخير جملةٍ كاملةٍ عن موضعها الأصلي وتقديم جملةٍ لاحقةٍ عليها.

مثال ذلك: قوله تعالى:

(وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والأنصار)

قدّرها الاعتبار هكذا:

(وأولو الأرحام من المؤمنين والمهاجرين والأنصار بعضهم أولى

ببعض في كتاب الله)

فألغى بذلك عمل اللفظ (أولى) ولم يأت بجديد لأن أهل الإيمان أولياء لبعضهم البعض بلا أرحام، فكونهم أولو أرحام وأولياء تحصيل حاصل وهذا ما لا يذكره الحكيم تعالى. وبهذا تم إلغاء معنىً محدّدٍ لآيةٍ كاملةٍ بكلّ ما ترتبط به من آيات [□].

مثالٌ آخر: قوله تعالى:

(إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) المائدة/69.

ففي هذه الآية تمّ تأخير الصابئين إلى ما بعد النصارى خلافاً للنص وترتيبه لأغراض أخرى - وذكرته مفصلاً في كتاب "الحل القصدي للغة".

□ يجد القارئ الكريم حديثاً موسعاً عن هذه الآية في كتاب النظام القرآني. المراجع

الظاهرة الخامسة: افتعال التناقض في النص:

مثال ذلك قوله تعالى: (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير)،
(وتخلقون افكاً) حيث قالوا أن هذا يناقض قوله تعالى: (الله خالق كل
شيء).
شيء).

بينما هذه الآية الأخيرة هي التي تزيل الالتباس فلا يُحتاج إلى
تأويل لعبارة (تخلق من الطين)... وذلك:

أولاً: لتعدد الخالقين كما في قوله تعالى: (فتبارك الله أحسن
الخالقين). ذلك لأن الله تعالى ما قال انه هو الخالق الوحيد حتى
يحصل التعارض، بل العكس، فقد أكد على كثرة الخالقين. والفرق
أن كل الخالقين سواه هم أشياء فهم مخلوقون له بمقتضى قوله
تعالى: (الله خالق كل شيء).

وثانياً: ثم أنه ما اكتفى بخلق عيسى (ع) للطير حتى قال
(بإذني) أو (بإذنه) في الموردين كليهما. فعيسى (ع) شيء وهو
مخلوق والطين الذي يُخلق منه مخلوق أيضاً والخلق بإذن الخالق
لكل شيء. . فأين التناقض؟.

وثالثاً: فقد تتبعنا كل التناقضات المزعومة لدى المشككين
بالنص القرآني فوجدنا أنها ترجع إلى الاعتباط من جهة (أي إلى
الموقف الذاتي من النص الذي يهمل عامداً بقية عناصره ويدعي ما

شاء). ومن جهةٍ أخرى وجدنا أن كلّ التناقضات المزعومة هي من عمل علماء الدين والمفسرين وأهل اللغة فهم جميعاً يشاركون المشكك في كلّ مبادئ وأسس العملية التأويلية برمتها. . والحق أن هذه المعركة تحدث خارج القرآن، فهي معركة تحدث بين الاعتباطيين أنفسهم ولا علاقة للقرآن بها سوى أنهم اتخذوه موضوعاً لتميرير مواقفهم الذاتية لا غير. . شأنه في هذا شأن غيره من بقية النصوص سواء كانت نصوصاً للأنبياء والأئمة (ع) أو لعامة الخلق كالأدباء والشعراء والروائيين.

الفارق أن المرء إذ يحكم بحكمه الخاص على النص متجاهلاً عناصره فإنه يُعدُّ ظالماً لحقّ الغير، وكلّما كان الغير أكثر صدقاً في قوله كان الظلم أعظم. ففي النقد الأدبي ظلمٌ فاحشٌ، وفي تفسير الحديث النبوي وأحاديث الأئمة (ع) ظلمٌ أعظم، وفي تأويل النص الإلهي أعظم أنواع الظلم ولذلك قال تعالى: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضلّ الناس بغير علم) الأنعام / 144. أي أظلم منه مطلقاً.

ومن الواضح أن الآية الكريمة هي فيمن يتعاطى تأويل النص الإلهي أو النبوي أو الإمامي التابع له. ذلك أن الفكر الوضعي لا يدّعي أنه يحكم بحكم الله ولا يتبنّى الطرح الديني، بل يقول هذه

أطروحتي وفكرتي. ، ولكن الذي يقول للناس: هذا قول الله وهذا مراد الله وهو خلاف مراده يكون أظلم من الأول بما لا يقاس، لأن صاحب الأطروحة الوضعية لا يفترى على الله الكذب، بل يكذب على نفسه وحسب.

وكذلك الأمر في كافة الموارد المبدوءة بعبارة (ومن أظلم) وهي ستة عشر مورداً كلّها فيهم. نعم يدخل صاحب الفكر أو الطرح الوضعي المناهض للنص الإلهي في لفظ الذين ظلموا وهي (43) ثلاثة وأربعون مورداً في القرآن، وكذلك يدخل في لفظ (الظالمون) أو (الظالمين) وهي (124) مائة وأربعة وعشرون مورداً مثلما يدخل في بقية الاشتقاقات للفظ (ظلم). ولكن يبقى أصحاب التأويل الاعتباري للنص الإلهي داخل المجموعات الظالمة باعتبارهم الأظلم وقادة الظلم ومسببه الأول، لأنهم يضلّون الخلق فتظهر الطروحات المقابلة كنتاج حتمي لأن الدين المحرّف سيكون فاشلاً في تحقيق الأهداف المرجوة فيسعى الخلق إلى ابتكار ألوان من التفكير بدلاً عنه.

وإذن فالقيادة العليا للظالمين دوماً هي من رجال الدين الذين كذبوا على الله، وتكون حصة الذين كذبوا على الله من العذاب مضاعفةً قياساً بغيرهم من الأتباع. وقد ظهر ذلك في مواضع أخرى من كتاب الله كما في سورة هود في قوله تعالى:

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على ربّهم
ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربّهم ألا لعنة الله على
الظالمين) هود / 18.

ويشير (هؤلاء) في هذا المورد إلى أنها فئة لم تكن مكتشفة من قبل
لولا إشارة الإشهاد! أي هم هؤلاء. لا هؤلاء المعروفون بالإعراض
عن الدّين ومحاربتة بأطروحات من عندهم لأن الأخيرين لم يكذبوا
على ربّهم ولم يقولوا نحكم بدين الله أصلاً، بل كذبوا بالدّين كلّه،
أي أنهم كذبوا ربّهم وهذا ما يميزه التفريق القصدي بين الألفاظ.

ثمّ إنه تعالى وصفهم بأنهم الأظلم فهم الذين يقدمون الطرح
الديني ولكن وفق التفسير الذاتي المعوجّ فقال:

(الذين يصدّون عن سبيل الله ويغونها عوجاً وهم بالآخرة هم
كافرون. أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون
الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا
يبصرون. أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون. لا
جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون) هود / 19 - 20.

ويأتي تكرار الضمير هنا قصدياً أيضاً (وهم بالآخرة هم كافرون)،
وإنما قال (هم) مرةً أخرى للفرز أي هؤلاء هم الكافرون خلافاً
لظاهرهم.

وقد حاول الاعتباط إخضاع هذه الآيات نفسها لتأويله الذاتي
لإخراج نفسه من التبعية وتضييع الحقيقة وذلك عن طريق ما سمّاه

أحياناً بالتهويل أو التفضيع في الوصف وهي الظاهرة السادسة كما يأتي:

الظاهرة السادسة: ادعاء التهويل والتفضيع في الوصف:

مثاله الآيات الكريمة التي تبدأ بعبارة (ومن أظلم) المارة آنفاً. إذ لاحظوا وجود ثلاث مواصفات في الأقل في من هو أظلم وهي قوله تعالى:

(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه. .) 2/114

وقوله تعالى:

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته. .)

6/21

وقوله تعالى: (ومن أظلم ممن كتم شهادةً عنده من الله. .)

2/140

وادّعوا فيها التعارض إذ أنها محمولة على الخبر أي لا أظلم ممن فعل كذا وكذا فكيف يكون مرّة هو المانع للمساجد ومرّة هو المفترى على الله الكذب ومرّة كاتم الشهادة؟

قال السيوطي في الإتقان وفي المعترك أجيب عليه بوجوه منها:

إن كل منهم هو الأظلم في موضوعه أي من الكاتمين الأظلم هو الذي

كتم شهادة عنده من الله ومن المانعين هو الذي يمنع مساجد الله .
وهكذا.

أقول: وهذا اعتباطٌ صرفٌ يفقد الصلة بين الآيات ومخالفٌ للإطلاق بل للظهور الذي ادعى الكثيرون الالتزام به ، لأنه لما قال ومن أظلم ممن فعل كذا فهو الأظلم فعلاً بين كل الخلق لا تحديداً من الكاتمين أو المانعين . الخ . فكيف ظهر السؤال والإشكال أصلاً إذا كان هذا هو المراد؟. إنما ظهر الأشكال أصلاً من كونه خبراً واحداً تعلق بمجموعات متعددة فكانهم لم يجيبوا على السؤال.

قال: والوجه الآخر: أنه ليس المقصود به الأظلم على الحقيقة وإنما هو من باب تهويل وتفضيع الوصف فلا تعارض.

أقول: وهذا هو المقصود في النهاية وهو تثبيت هذا الوجه وقد انتشر ذكر هذا الحل في كل التفاسير.

وليس من معنى لهذا التأويل سوى أن المفسر يرد على الله تعالى قوله . فالله يقول لا أظلم من فلان والمفسر يقول له : أنت تفضع الوصف وتهول الموقف وهو ليس بالأظلم! . . . بل يقول له صراحةً : أنت لا تقول الحقيقة وإنك تبالغ وتكذب! . . . تعالى الله . . . تعالى الله عما يصفون .

فكأن المفسّر يكشف نفسه بهذا التأويل ويقول من طرفٍ آخر (يا قوم أنا المقصود بمن افتري على الله كذباً وكذبَ بآياته. . ألا تروني أكذبُ قوله وأردّ عليه أم لا ترون ذلك؟)

أما في الحلّ القصدي فلا يوجد أصلاً إشكالٌ أو تعارضٌ حتى نبحث له عن حلول، ذلك لأن الأعمال الثلاثة هي لفئةٍ واحدةٍ. فإنه سبحانه ما قال: (.منع مساجد الله أن تُبنى)، بل قال: ..منع أن يذكر فيها اسمه تعالى أي أنها معمورة في البناء والناس ولكن المذكور فيها ليس هو الله ولا اسمه، بل غيره.

وإذن فعمل هؤلاء هو عملٌ فكريٌّ وتأويلي، وهو مساوق لعملهم الآخر وهو الافتراء على الله، بل هو نفسه. ولما كانوا أعلم الخلق بما جاء في كتب السماء (من بعد الأصفياء) فشهادة الله عندهم وقد كتموها. فالأعمال الثلاثة هي أجزاءٍ لعملٍ واحدٍ لفئةٍ واحدةٍ هي الأظلم¹.

وهذه الأعمال هي مثل أن يقوم شخص بإقامة دعوى باطلة على آخر ويكتّم شهادة الحق ويأتي بالمفتريات والأكاذيب ويمنع الحضور

¹ يتعيّن على القارئ الكريم أن يفهم أن العالم النبلي لا يوجّهه هجومه هذا إلى العلماء بشكلٍ عام . وإنما إلى مؤسسي الطرح الاعباطي في كلّ الأديان وهي فئة تظهر مع ظهور هذه الأديان دوماً، وهي المتكفلة بعملية التحريف الذي ينتشر بشكلٍ خفي . . ليقدّس أخيراً على أنه هو الدّين نفسه. ومن يتابع هؤلاء طبعاً فهو منهم!

في ساحة القضاء من ذكر الحقيقة. . فهي أجزاء متصلة لعملية واحدة غايتها إلقاء المدعى عليه في السجن والقائم بها هو نفس الشخص.

على أن عملية تكذيب النص قد توزعت على أكثر من صورة ومن بينها المجاز والذي هو حسب التعريف خلاف الحقيقة، وفيه إيحاً واضحاً بأن المراد من النص ليس حقيقياً مما يؤدي إلى تكذيب النص موضوع البحث والنصوص المرتبطة به وهي الظاهرة السابعة.

الظاهرة السابعة: دعوى المجاز:

وقد عرفوه على انه (ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة) - المثل السائر 58/1 أو (العدول باللفظ عما يوحيه أصل اللغة) - أسرار البلاغة/365.

وأنواعه إثنا عشر نوعاً عند الرازي وزاد بعضهم أنواعاً فبلغت تسعة عشر نوعاً أو أكثر.

ثم انهم اختلفوا في المعنى وفي الأصل وفي الوضع. ومع ذلك فإنهم وضعوا التعريف وكانهم فرغوا من الإشكالات الحاصلة في الأمور الثلاثة هذه. أما المعنى الذي هو الدلالة فقد اختلف فيه فقيل هو ذات الشيء المطلق عليه اللفظ اتفاقاً أي هو عين الأسد الحيوان في لفظ الأسد. وقيل هو معنىً مرتبط باللفظ فقط ولذلك ينتقل إلى كل ما له نفس الصفة أي لكل أسد. وقيل هو إشارة رابطة بين المعنى الذهني للفظ وبين موضوع خارجي. .

ولا زال الاختلاف قائماً حتى بلغت نظريات المعنى التابعة لنظرية الوضع الاتفاقي من نحو عشر نظريات - انظر نايف خرما / مجلة المعرفة / العدد الخاص بعلم اللغة /

وقد بلغ الاعتباط أعلى مراحلها في العشوائية والتخبط في موضوع المجاز وتمثل ذلك في أكثر من مسألة. . فعلى سبيل المثال تلاحظ التناقضات الآتية:

التناقض الأول: إن التعريف متناقض في نفسه، إذ كيف يعلم أنه انتقل أو عدل باللفظ من وضعه اللغوي إلى غير ما وضع له والخلاف مستمر في الأصل والوضع للآن؟.

فإن كان يعلم ذلك من الجملة مثل: جاء الأسد ويريد زيد وينقل دلالة الأسد من الحيوان إلى الشجاع حسب هذا المدعى فإن الدلالة هذه ليست من اللفظ، وإنما من كامل الجملة. والمعنى الجديد هو معنى الجملة لا معنى اللفظ!.

بل يمكن القول أن المتكلم ثبت المعنى لكل لفظ في الجملة ومنه ظهر المعنى الجديد وألاً فلماذا لم يقل جاء الشجاع. . بل إنما أراد وصف زيد بصفة الأسدية فلا عدول.

التناقض الثاني: وهو الأهم: ما أدرهم بهذا العدول إذا كانوا يقرّون أن اللفظ موضوعٌ للمعنى وضعاً؟. . إذ كيف ومن ومتى أذن للمتكلم بتغيير عملية الوضع؟! . . إذ أن العدول معناه تواضعٌ جديدٌ لم يتفق عليه بعد فلا يفهم قطعاً. . وإن كان مفهوماً وهو مفهومٌ

دوماً فإذاً هو من جملة ما تمّ التواضع عليه فلا عدول لأنه من جملة الاستعمال.

وغايتي من هذا التفصيل هو إبراز تناقض التعريف الذي يدرك بأدنى تأمل وليس المقصود شرح الأمر كما هو عندنا في الحل القصدي.

التناقض الثالث: يمكنك أن ترى التناقض الفاضح بين القولين: بين قولهم بعدم القدرة على كشف أصل التواضع وبين قولهم بالعدول عن هذا الأصل الغير مكتشف بعد وبناء تعريفٍ عليه. بل بلغ التناقض حدّاً أن يفترض وجود واضح يحدّد المجازي عن الحقيقي أحياناً، بل وينصّ عليه. . بينما يتمّ إنكار وجود واضح محدد تاريخياً لكل لفظ! فاقراً واعجب.

التناقض الرابع: إنهم في تعريف الحقيقي قالوا: كل كلمة أريد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع به التخاطب! فانظر إلى الغفلة أو التغافل عن الموضوع الأصلي. . لأن البحث أصلاً هو في دلالة الألفاظ مجردةً عن العبارات ونحن نعلم أن المجازات ليس جزء من المخاطبات. . فمن هو الذي يحدّد أن هذا أصل وهذا مجاز؟ وكيف يمكن التفريق بين النوعين وكلاهما من التخاطب؟

ونحن نريد هنا إبراز تناقضات السكاكي والرازي والبحراني ودي سوسير وعموم علماء اللغة حيث بنوا التعريف على التخاطب والوضع. فهم يعترفون من جهة أن المجاز خارج التخاطب حسب التعريف ولكن من جهة أخرى يحتاجون إلى تفسيره لأنه جزء من لغة الخاطب! فهل رأيت غفلة كهذه؟

إنّ تعاريف علم اللغة كلّها لا تتصف بأيّة صفةٍ علميةٍ أو منطقية، وهي تعاريف عشوائية فاقدة لأدنى حدٍّ من الأسس المنطقية لأي تعريف علمي. وقد أظهرنا تناقضاتها تفصيلاً في كلٍّ من كتاب الحل القصدي للغة وكتاب البحث الأصولي/ باب الألفاظ.

التناقض الخامس: إننا إذا تجاوزنا التعريف هذا إلى تحديداتهم للمجازي والحقيقي فسوف نلاحظ الثمرة جلية في تناقضاتٍ أكبر في تلك التحديدات. ذلك لأن الغاية من تقسيم دلالة الألفاظ إلى مجاز وحقيقة هو لفهم تلك الدلالة وبالتالي الاستعانة بها على فهم النصوص!.. لكن الحل الاعتباطي يفاجئك أنه يحتاج إلى مرجّحات وقرائن لفهم الفرق بين المجاز والحقيقة! وسوف يأخذ المرجّحات والقرائن من الجملة نفسها وكأنه بدأ يتنكّر للدلالة المزعومة آنفاً ويقرّ بوجود المعنى القصدي. ولم يكتف بهذه المصيبة

بل أوكل البتّ بالأمر إلى إشعارٍ آخر وأجلٍ غير مسمىّ عند عدم
كفاية المرجحات [□]!

وإني لأتساءل: ما الذي انتفعت به الأمة من هذه العملية كلها؟
فإننا قبل الحل نفترض أننا كنّا متوقفين عن البتّ في الدلالة
وثابتين في موضعنا! وكلّ ما فعله اللغوي هو انه أهدر وقتي الآخر
وسلب تفكيري إذ تفحصني جيداً فرآني محتاراً فقال بعد إن أملى
عليّ عدّة كتب في المجاز والحقيقة: حسناً أنت محتارٌ يا ولدي
فابق إذن محتاراً حتى يظهر مرجح آخر تميّز به المجازي من
الحقيقي!

أما إذا افترضت أنني كنت أتحرك وهو الذي أوقفني فالمصيبة
أعظم! وهذا هو واقع الحال والحق الذي لا ريب فيه. فإن الخلق
يتفاهمون والذي أساء وأوقف عملية التفاهم وأحدث الشكوك فيها
فهو (علماء اللغة). وقد اعترف رولان بارت بأن علم اللغة يبدأ
بالتشكيك بالنص وينتهي إليه، وهي ملاحظة مهمة جداً.

هذه جملة من نصوصهم في الترجيح:

قال ميثم البحراني: (فإن كان الراجح من تلك المجازات هو
مجاز الحقيقة الراجحة تعيّن الحمل عليه)!

□ الرجاء قراءة كتاب الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية فهناك تفصيلاً أكثر.. المرجع

وهذه هي الأخرى عبارة غريبة التركيب . فإذا كانت راجحة
عند المتلقي فما فائدة النصيحة التي يقدمها له هذا اللغوي بأمره
(تعيّن الحمل عليه)؟؟

ذلك أن اللغة أو العبارة اللغوية هي إشارة أصلاً بين طرفين فما
الذي ادخل اللغوي بين طرفين يفهم كل منهما كيفية الحمل؟! .
وقالوا أيضاً: (وإن كان مجاز الحقيقة المرجوحة فيقع التعارض
بينهما لاختصاص كل منهما بنوع ترجيح فلا يحمل على أحدهما
إلى أن يظهر مرجح آخر)!

يا سلام . ما أجمل هذا الحل!!

كأنه يقول إذا كان يمكنكم التفاهم تعيّن ذلك التفاهم وإذا لم
يمكن فإنه لا يمكن فانتظروا!!

ومثله كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء!!

ونحن نوجه لهم نفس الأسئلة السابقة ونزيد عليها: من أين
يأتي المرجح الآخر ونحن أمام نصّ نحتاج إلى فهم معناه؟! .!

إن الحل القصدي لا يرى مما قالوه شيئاً مذكوراً في عالم المعرفة
لأن النص ومعناه شيء واحد . وكل ما قالوه هو تمحلّ وغرور.

نعم . من يفهم يمكنه أن يشرح أي نص لمن لا يفهم بيد أن هذا
الشرح قائمٌ على نفس النص ويكفي فيه أحياناً أن يقرأ بنبرة معينة

ويتوقف حيث ينبغي التوقف فيفهم السامع . ولا يشرح النص بتبديل ألفاظه بألفاظ أخرى، إلا إذا كانت تلك الألفاظ خارجة عن الترادف والمجاز بالمرّة. وهي ذات علاقة بالمستوى العلمي لعمل الألفاظ وآلياتها فتكون من باب المثال والتطبيق الصغروي بشرط أن يدرك المتعلّم أنها من باب المثال كما لو سألك إنسان عن معنى (السائح) فقلت له: إذا سافرت إلى الكثير من البلدان لترى وتتعلّم وتتعرفّ على الخلق وتكسب المعلومات فأنت سائح.

فهذا من باب المثال والأولى أن تأتِ بمثال آخر فتقول: إذا تأملت في كلّ ما قيل وما كتبه الناس وتأملت في هذا العالم وجاهدت في فهم ما يحيط بك فأنت سائح أيضا. فتكون بذلك قد أعطيت المفردة دلالة عامة من خلال الأمثلة التطبيقية المتعددة. لكن لو قلت أن السائح هو المسافر واكتفيت بذلك فالجواب خاطئ بالطبع ولا يفهم السامع المراد وهو جواب يسيء إلى اللغة والمفاهيم لأن السائح غير المسافر.

وعلماء اللغة لم يكتفوا بتدمير دلالة الألفاظ بالترادف وحده وإنما زعموا وجود أصل اصطلاحي موضوع له اللفظ لإخراجه عن عمومته وجعلوا الأكثر استعمالاً هو الأصل في قانون غريب من نوعه، ثم لم يكتفوا بذلك فزعموا أن المتكلم ينتقل أو يعدل عن هذا الأصل

بالمجاز! وفوق هذا كله لم يحلّوا مشكلة واحدة في اللغة! ، بل كانوا بهذه الآراء هم مصدر المشاكل اللغوية وظهور الالتباسات في النصوص كافة.

قالوا: (وإذا تساوت الحقائق فإن اختلفت مجازاتها بالقرب والبعد منها حمل اللفظ على المجاز الأقرب).

وهذه عبارة فيها عدا ما ذكر آنفاً مشكلةً أخرى وهي نسبية القرب والبعد. فكلّ شخص إنما يفهم من المفردة ما يتبادر إلى ذهنه أولاً ولا يتبادر أولاً سوى الأكثر استعمالاً وهو متغيّر ونسبيٌّ جداً بين الأحياء السكنية لمنطقةٍ واحدةٍ وله أمثلة لا تحصى بين المدينة والقرية والحي السكني والحي السكني المجاور، بل بين أرباب الأعمال المختلفة الذين لا يفصل بينهم سوى الطريق العام!! .

فكأنه جاء بقاعدةٍ محترمةٍ جداً ولا خلاف فيها حينما أوكل مهمة التساوي والاختلاف والقرب والبعد إلى نفس المفردات (تساوت الحقائق) - ثم يبني الفعل على مجهول الهوية (حُمِل اللفظ). . وهكذا فلا تدري من هو الفاعل ومن هو الموكول إليه مهمة فهم المجاز عن الحقيقة! .

هذه نماذج من المجاز المزعوم:

1. الآية الشريفة (ولمن خاف مقام ربّه جنتان). قالوا: والمراد

جنة واحدة وهو من باب اللفظ مثنى والمعنى مفرد!

أقول: هذا رأيهم هم ولا علاقة له بالنص القرآني. . وإذا تمّ اعتماده. . فإن لا تبقى أيّة قيمة للوضع. . فلماذا وضع الواضع المثنى والمفرد في اللغة إذا كان يجوز أن يجعل اللفظ مثنى والمعنى مفرد أو العكس؟

ثمّ أنه تعالى قال: (ذواتا أفنان فيها عينان تجريان. . فيهما من كل فاكهة زوجان. .) واستمر في التثنية في ثمانية آيات لاحقة. . فهل كل تلك الثنائيات غير حقيقية وكلها بمعنى مفرد؟ فلماذا إذن يقول (فيهما. .)؟

على أننا لو التزمنا بالنص القرآني لوجدناه يجمع الجنات للشخص المفرد. ذلك لأن المجموع الفعلي لها أربعة وليست جنة واحدة. وإذا جاء بالمفرد فالمراد به جنة واحدة من تلك الأربعة مرتبطة بفعلٍ معيّن. وهذا جزء مما نعنيه بالنظام القرآني لأنه قال: (ومن دونهما جنتان) فالمجموع أربعة.

ولو أحصينا أنواع الجنات في القرآن لوجدناها أربعة فعلاً وهي: جنت النعيم وحنات الفردوس وحنات المأوى وحنات عدن. فالعدد

والأنواع موجودة في داخل النص الكلي وهو ما تقوم عليه فكرة النظام القرآني كنتيجة محتومة للحل القصدي للغة.

ب. قوله تعالى: (نسيا حوتهما). . قالوا: وهو مجاز لأن اللفظ بالثنى والمعنى واحد وهو فتاه لأنه هو الناسي.

وهذا تخيُّبٌ عجيب. . لأنه حينما قال يوشع (ع): (أرأيت إذ أويينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت. .) - لا يلزم منه أنه وحده الناسي وإنما نسب الأمر لنفسه لأنه فتاه وهو المسؤول عن حمل الغداء، فهل يعقل أن يقول له موسى (ع): (أتنا غدائنا) وهو يعلم أن الغداء نساه عند الصخرة؟⁴ ولماذا لم يذكره؟، لكنه إنما قد قال له: (ذلك ما كنّا نبيغ ..).

إذن فموسى (ع) قد نسيَ بالفعل معه ولو لم ينس لذكره، وبهذا النسيان علم موضع العبد الصالح الذي يبحث عنه.

وهكذا فلم يسيء المجاز إلى قصدية العبارة وحدها وإنما هدم أجزاءً أخرى من عناصر القصة لأن النسيان كان سبباً للوصول إلى العبد الصالح.

ج. قوله تعالى: (ويقول الذين كفروا لست مرسلًا). . حيث قالوا: والمراد الماضي فجاء بلفظ المضارع!! أي قال الذين كفروا!!!

⁴ إذا لم يكن موسى ناسٍ فهو يعلم إذن بنسيان الفتى للطعام فليس له إذن أن يطلب منه إيتاءه

أليس هذا عجيبيًا؟! وكأن الذين كفروا اختفوا جميعاً من سطح الكرة الأرضية! ، بل يقولون بالمضارع ولا زالوا يقولون ويستمرون بهذا القول حتى داخل جهنّم. . فلماذا يغيّر المضارع ويزعم أن معناه بالماضي؟

ومرّة أخرى نسأل ما فائدة التواضع اللغوي وما فائدة وجود الصيغ المتعددة للأفعال إذا كان يجوز تقدير غيرها من قبل المتلقي؟ واضحٌ أننا لو افترضنا أن الناس يفهمون اللغة بهذه الطريقة خلال المحاورات والكلام العام في الأماكن العامة لنشب بينهم نزاعٌ يؤدي حتماً إلى فنائهم ما دام كل شخصٍ قادراً على تحويل المفردات في صيغتها وترتيبها كما يشاء وحسب فهمه أو مراده لا حسب مراد المتكلم. وعندها ستفقد اللغة معاييرها الذاتية وتتحوّل إلى وسيلة للتنازع لا أداة للتفاهم.

د. قوله تعالى: (وجعل القمر فيهن نورا). . . حيث قالوا: هو في سماء واحدة واللفظ جمع والمراد واحدة.

وفساده لا يخفى. . فما أدرهم أن نور القمر في سماء واحدة؟ بل علمياً فإنّ النور مستمر لأنه يسير بخطوط مستقيمة ولا يضعف مثل الموجات الصوتية ولكن لكبر المسافات لا تلاحظ العين انعكاسه.

والحقيقة أن آية إضاءة في أي موضع تصل - ما لم يحجزها حاجز - إلى ابعد نقطة في الكون مهما كانت الإضاءة ضعيفة.

هذا كله إذا كان النور هو ما ندّعيه أو نزعم أننا نعرفه حيث لا نفرّق بينه وبين الضوء. فكيف إذا كان النور مختلفاً عمّا نعتقد؟! . سيكون التقدير عندئذٍ نوعاً من التعسف الذي لا مسوغ له.

نكتفي بهذه الأمثلة لكثرة المجازات وتنوعها إذ توجد أمثلة أخرى لها في العديد من مؤلفات الحل القصدي للغة التي سوف نستعرضها بإيجاز في آخر المحاضرة.

على أن المجاز ما كان ليظهر لولا تعدد الدلالات أو المعاني للفظ الواحد الذي هو المشترك المعنوي أو اللفظي حسب اختلافهم في الاصطلاح والمهم أن المراد منه اشتراك معان متعددة في لفظ واحد.

معلومٌ أن هذا التصور هو نوع من الوهم وقد تتبّعنا كافة ما وقع بأيدينا من موارد بهذا الصدد فما وجدنا المعاني مشتركةً في لفظ واحدٍ . بل هو محال في ذاته ما دامت للأصوات قيمة معنوية وللترتيب التسلسلي لها دلالةٌ محددة. . إنما سبب الوهم عندهم العبارات التي دخلت فيها تلكم الألفاظ فألقوا بمعاني الجمل على الألفاظ، ولما كانت المفردة تدخل أكثر من جملة وصورة للتركيب فمن الطبيعي أن تكون الجمل مختلفة في الدلالة الكلية.

انظر لو قلت لك مفردةً ما مثل (بيت) وأدخلتها في جمل مختلفة
فإن النتائج ستكون مختلفة قطعاً مثل:

(زيد في بيته) - الدلالة هنا: أي في داره على تقديرهم.

(طاف زيد في البيت العتيق) - دلالة البيت هنا أصبحت الكعبة.

(نظف زيد بيت الترباس) - دلالة البيت هنا انتقلت لتعني

الموضع أي موضع الترباس. . وهكذا.

هذا ما يقوله الاعتباط اللغوي ويبدو مقبولاً جداً ولا إشكال فيه.

فالبيت له هنا ثلاثة معان هي الدار والكعبة والموضع.

لكن الحلّ القصدي يُصرّ على أن هذا ظلمٌ فاحشٌ بحقّ اللغة

وبحقّ كلّ متكلّم نريد احترام قوله.

إذ لو سلمنا معهم أن لفظ (البيت) تتحول دلالاته إلى ألفاظ أخرى

فلا مندوحة لهم من الاعتراف في نهاية المطاف بأن هذا التحوّل إنما

حصل بسبب وجوده في جملٍ مختلفةٍ وألاً فمن أين يعلم السامع أن

لفظ (بيت) في الجملة هو الكعبة لولا مفردتي طاف (من الطواف)

والعتيق؟. فهذان اللفظان في الجملة حدّدا موضوع البيت أي انطباق

دلالاته على موضوعها الخارجي - فكأن لمفردة (بيت) دلالة عامة في

الذهن أولاً. . وتقوم بقية المفردات في الجملة بتحديد انطباقها في

الخارج على موضوعها مثلما تقوم هي في تحديد مواضيع بقية المفردات.

ذلك لأنك تفهم من لفظ (طاف) عملية الطواف الشرعي فلو أني أبدلت لفظ (بيت) بلفظ آخر لحصل لمفردة (طاف) ما حصل لمفردة (بيت) تماماً كما لو قلت: (طاف زيدٌ في رؤاه وأحلامه في عوالم من السعادة). . فقد تغيّر موضوع انطباق اللفظ (طاف). بيد أن الدلالات لم تتغيّر قط وإنما الذي تغيّر هو موضوع انطباقها على مصاديقها في الخارج فقط.

وهذا نفسه يؤكد لنا أن هناك تراكيب غير ممكنة ولا مقبولة ولا تؤدي إلى مفاهيم محددة ولا سبب لذلك مطلقاً إلاّ لأنّ دلالة اللفظ الأصلية محدّدة. . بيد أنها مثل أي إشارة محددة بذاتها لذاتها ولذلك لا يمكنها قبول ما يعجبك من ألفاظ بديلة لها.

اعترفوا والحق يقال بهذا الأمر حيث قالوا أن المعاني تظهر في المفردات بنسبة بعضها إلى بعض في الجملة أو التراكيب.

بيد أن الخطأ هو في لفظ (تظهر). . لأن الصحيح أنها تتحدّد بموضوعاتها فقط، لأنك إذا قلت (تظهر) فكيف تعلم أنها تظهر بمعنى كذا؟ لأن قولك بمعنى كذا هو نفسه خلاف البحث وأصله لأن كذا هو لفظ فكأنك تزعم أن اللفظ يتحول إلى لفظ آخر وهو

محال، لأن المتكلم إنما قصد أن يقول (البيت العتيق) ولا يقول (الكعبة) والآخر قصد أن يقول (بيت الترباس) لا موضع الترباس وهكذا. . لأن لفظ (بيت) لا يساوي لفظ (موضع) مطلقاً والدليل على ذلك أنك في بعض الجمل التي فيها موضع لا يصحّ أن تقول (بيت) أو العكس، إذ لا تقدر أن تقول لصاحبك في الطريق: أين موضعك؟. فإنه لا يفهم منه (أين بيتك)، بل سيقول: ألا ترى موضعي. . ها أنذا أمامك!! .

ويبرز هنا سؤال واحد هو: كيف يمكننا أن نوضح المراد من اللفظ إذا كان الإتيان بلفظ آخر كمعنى له هو بخلاف النظام اللغوي؟ معلوم أن اللفظ الآخر لا يحل محل الأول، بل السامع يفهم جيداً أن الشارح لا يعني أن هذا هو عين هذا وإنما شرحه هو محاولة للتقريب وإشارة إلى موضوع الانطباق.

لكن هل كل عملية من هذا النوع مفهومة بهذه الصورة؟ القاعدة القصدية تقول: انه إذا كان هناك عدد من المفردات وعبر عنها الشارح بلفظ واحد فإنه يجوز ذلك لأن الالتباس الحاصل سيكون ضعيفاً جداً.

وكذلك العكس إذا تمّ شرح المفردة الواحدة بعدد من المفردات في جملة طويلة توضّح الدلالة العامة.

وقد يكون في مواضع معينة استخدم فيها المعجم اللفظ في جمل متعددة لبيان هذه الدلالة العامة. . قد يكون ذلك قريباً أيضاً من العمل الصحيح. وكذلك إذا كان للشيء أكثر من اسم فإنك إذا جنّت باسم أو صفة أخرى للشيء فإنك تشير إلى موضع الدلالة لا الدلالة ذاتها. وهذا واضح من الإشارة إلى الشخص باللقب أو الكنية مثلاً إذ لا يفهم السامع أن الاسم واللقب والكنية هي شيء واحد بالمفهوم اللغوي وإنما يفهم أن موضوعها متّحد لا غير، ولو كانت ذات مفهوم واحد لغوياً لما وجدت حاجة إلى وضع اللقب والكنية أصلاً ولأُكتفيَ بالاسم - وهذا يدلنا بصورة أوضح على أن الأمر لو كان كذلك لما وجدت مرادفات الألفاظ أصلاً في أيّة لغة لأن الناس يميلون إلى اختصار اللغة لا إلى وضع أكثر من إشارة لغوية للشيء ذاته.

وحيث نرى أننا نضع أكثر من إشارة فأن السبب لا يكمن في عشوائية اختيارنا أو إطلاقنا لهذه الإشارات وإنما لأن الموضوع قابلٌ للوصف والتحديد من جهات شتى.

إذن ليس المفهوم من البيت العتيق في المثال المذكور آنفاً هو المفهوم من الكعبة لغوياً. . كيف؟ وأنت تعلم أن لفظ (كعبة) لا يتضمّن أيّة إشارة إلى لفظ (بيت) ولا إلى عتق هذا البيت؟. . ثمّ أن

هذا تساهلٌ في تحديد الموضوع وتقريبٌ فقط لأن الكعبة في داخل البيت والبيت أوسع منها فعلاً في واقع الأمر .

كذلك الأمر في اللفظين (بيت) و(دار) لأن البيت والدار كلفظين مختلفان في المفهوم، وكذلك لفظي (المنزل) و(المسكن). وقد أوضحنا الاستخدام القرآني الدقيق والصارم جداً لكلٍ منهما في موضعه من كتاب النظام القرآني.

وقول القائل (بيت الترباس) فإنه لا يعني مطلقاً أنه موضع الترباس لأن موضع الترباس هو موضعه الذاتي من الفراغ بمعنى أنه إذا خرج من بيت الترباس أصبح موضعه في خارج هذا البيت. فإذا ساويت بين الموضع والبيت فكأنك لم تشر مطلقاً إلى الحجرة التي يعنيها من أطلق التسمية.

أن الخلق يطلقون الأسماء وفق روح اللغة بصورة دقيقة جداً بالسليقة لا بسبب أي نوع من تعاليم اللغويين، بل العكس هو الصحيح. فلو سار الخلق وفق تعاليم اللغويين ولن يفعلوا لفسدت اللغات تماماً.

أقول: لن يفعلوا لأن القوة الكامنة في اللغة أي قصدية المعنى في اللغة هو من العمق والقوة بحيث لا يوجد من هو قادر على تدميرها بأي تنظير. وكل ما يفعله اللغويون وعلماء اللغة هو أنهم يفهمون

النصوص لأنفسهم خارج المقاييس والمعايير الذاتية للغة فهذا شأنهم وحدهم، لا يضرّون فيه سوى أنفسهم ومن يتعلّم منهم ويسير في فهم النصوص وفق طرائقهم.

ومن الواضح أنهم إذ يقفون في مواجهة المعايير الذاتية للغة فإنهم لا بدّ أن يقعوا في حرجٍ من تفسير أو تخريج التراكيب والعبارات ولذلك لا بدّ لهم من إجراء التقديرات المتنوعة كالمجاز والتقديم والتأخير والظواهر المار ذكرها قبل قليل أو ادّعاء الزيادة في الألفاظ أو تقدير المحذوفات.

وهذا ليس من باب إجراء النقد والتقييم على العبارات فإنني لا أقصده مطلقاً. إذ المعلوم أن الناس يخطئون أحياناً في التعبير أو يتوهمون، وإذا كان الموضوع واضحاً للمتلقّي ويعلم المراد منه فإنه يقدر على إجراء تقدير للعبارة التي أعييت المتكلم ولم يقدر على بلوغها!.

كلاً ثمّ كلاً. لأنهم لم يقوموا بالتصحيح مطلقاً، بل بتفسير ما هو صحيح. ولذلك وتجذباً لدعوى من يدعي ذلك فإننا اقتصرنا في الحلّ القسدي وأمثله على النصّ القرآني الذي يقوم بتوجيه ضرباتٍ موجعةٍ للحلول الاعتيادية العشوائية لأنهم سواء أكانوا كفاراً أو مؤمنين قد أقرّوا بأن هذا النصّ يمثّل الحالة العليا للتراكيب

اللغوي. وبالنسبة لمن يؤمن أنه كلام الله فسيكون عليه وبالاً وسيكون الناتج أعظم وضوحاً، إذ لا معنى لأن يقوم بإجراء التصحيح للخالق تعالى! .

وتلك هي الظاهرة الثامنة التي جرى فيها تقدير محذوفٍ كانت نتيجته الوحيدة هي التصحيح وإن لم يصرّحوا به وبالتالي حدث تغييرٌ شاملٌ وقلبٌ كاملٌ لمعاني العبارات.

الظاهرة الثامنة: تقدير المحذوفات:

والأمثلة على هذه الظاهرة كثيرة جداً على طول القرآن الكريم. وهذه نماذج منها:

النموذج الأول: قوله تعالى: (الآن جنّت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون)

فقد زعم الاعتباط وجود صفة محذوفة تقديرها (الواضح) بعد لفظ (الحق) أي الآن جنّت بالحق الواضح ولذلك ذبحوها! . . إذن أصبح كلّ كلام موسى (ع) السابق في الآيات التي تقدّمت هذه الآية والذي هو في وصف البقرة. . أصبح غير واضح!! .

وهذا بالعكس تماماً من مراد القرآن، بل من المراد الكلي لكامل القصة أصلاً! .

لأن المراد من القصة أصلاً أن الأمر كان واضحاً من أول خطوة ولكن أنانيتهم وبخلهم ورطهم فتشددوا كذباً وزوراً وكلما تشددوا تشدد الله تعالى عليهم حتى حصرها في بقرةٍ لغلامٍ يتيمٍ علم قصتهم وهو على خلافٍ معهم فلم يسلمها لهم إلا بوزنها ذهباً!! .

وقول النبي (ص) وعلي (ع) مشهورٌ (لو ذبحوا آيةً بقرة من أول الأمر لأجزأتهم! ولكن تشددوا فشدد الله عليهم) – ذكر هذا النص في جملة من المرويات المعروفة.

بينما الحل الاعتباطي يبرر العمل لهم فأسقط الحل كل العبرة من القصة وكل غاياتها ولم يكتف بذلك، بل أصبح الله تعالى ونبيه موسى (ع) يتلاعبان بمشاعر الخلق ويفعلان أفعالاً غير مبررة وإن القوم أكثر عقلانية من الله تعالى وموسى (ع)!!! .

نعم. . فهذه كلها نتائج محتومة لإضافة مفردة (واضح) بعد لفظ (الحق) في السياق. والمعلوم أنه لا يوجد حقٌّ واضحٌ وحقٌّ غير واضحٍ، فهذا التقسيم عجيبٌ وكأنه يصدر عن لجنة خاصة برئاسة السامري نفسه لا علماء لغة مسلمين. ومن هنا ضربوا بالمرويات عرض الحائط لمخالفتها لطرائقهم اللغوية.

فإن قلت: ما معنى قولهم (الآن جنئت بالحق)؟. . فالجواب أنه اعترافٌ قسريٌّ، وإنما أضافوا مفردة (الآن) لتبرير مماطلتهم

وتسويفهم لا غير، وهي نفسها مفردة تدلّ على الاعتراف القسري في نهاية الأمر. . لا لأن الأمر أصبح واضحاً هذه المرة. .

النموذج الثاني: قوله تعالى: (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً. .)

واضحٌ جداً أن الله يريد ضرب مثلٍ للذين كفروا!! . ما هو مثل الذين كفروا؟! . كمثل الذي ينعق بما لا يسمع. فما هو المنعوق به إذن؟ لا بدّ أن يبحث عنه في القرآن وهم قادتهم من طواغيت أو أوثان أو أصنام!! . والأصنام لا تسمع فيبقى الأوثان والطواغيت، وهؤلاء يسمعون نداءً ودعاءً ولكن لا يجيبون عليه! إذ لو قالوا لهم (أهلكننا الجوع فأنزلوا الغيث والمطر) فلا يقدرّون على إجابة هذا الطلب. ولو قالوا لهم (أهلكننا القحط فأخرجوا بركات السماء والأرض) فلا يقدرّون أيضاً. وإذا أوقعوهم في الفتن لا ينقذونهم منها. وهذا هو ديدن الطغاة في كلّ التاريخ.

فما الذي جاء بالنبي محمد (ص) هنا؟!!! . . حيث قالوا: هناك تقدير محذوف هو لفظ (داعي) أي مثل داعي الذين كفروا هو كمثل الذي ينعق بما لا يسمع! ، وأصبح المثل مضروباً للنبي (ص) بفضل الاعتبار ولم يستحوا من الله تعالى ولا من أنفسهم حيث وصفوا النبي (ص) بأنه هو الذي ينعق!! وإنما تنعق الغربان أمثالهم بأسيادهم.

فالنبي (ص) لا يدعوا الكفار أصلاً وإنما يندرهم، ودعوته خاصة بمن حدّده القرآن الكريم وهو (من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب. .) - ذلك لأن الذين كفروا لا يؤمنون قط كما قال في نفس الموضوع: (أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون. إنما تنذر من أتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب. .).

ويظهر الحل الاعتباطي في تقديره هذا وكأنه يريد أن يدافع عن الذين كفروا ويلقي باللائمة على النبي (ص) ويتّهمه بالجهل حيث ينعق بما لا يسمع، فأصبح بفضل هذا التقدير لا يختلف بشيء (حاشاه الله) عن من ينعق بالأوثان من المشركين.

وبالطبع فحينما يتكرّر مثل هذا الناتج في مئات الآيات فإننا بأزاء دينٍ آخرٍ لا صلة له مطلقاً بالنص القرآني ولا بدين محمد (ص).

والناتج نفسه ينطبق على النقد الأدبي والروائي. . فكم من متعسفٍ ظالمٍ عُلِّيَ مقامه في عالم الأدب والرواية؟ وكم من مبدعٍ غمطوا حقه حتى ضاع اسمه من عالم المبدعين؟. . وكل هذا بسبب فساد المناهج النقدية التي طريقتها الوحيدة هي تفكيك العبارة وإعادة بنائها مجدداً من خلال التقديرات المختلفة أو الحذف أو غيرها من الظواهر المارة آنفاً.

الظاهرة التاسعة: وضع القواعد

إننا لو لاحظنا الصلة بين علم اللغة العام من جهة وعلوم النحو والصرف والبلاغة من جهة أخرى لرأينا حالةً مضحكةً مبكيةً في آنٍ واحدٍ! .!

فعلم اللغة العام يؤكد أن اللغة اعتبارية أو جزافية الدلالة. وأكد هذا الأمر على أنها اتفاقية لا موقوفة كل علماء اللغة الكبار والأصوليون وعلماء الدلالة العرب والأوربيون من الجرجاني إلى آخر علماء التفكيك في المرحلة الحديثة أو المدارس الأصولية في الإسلام، وهذا يعني أنها لا تخضع لأية قواعد منطقية.

وفي نفس الوقت يبحثون عن قواعد لها. . فلو تجاوزنا قواعد النحو والصرف وسلّمنا جدلاً أنهم يعنون به عدم خضوع اللغة بشكلٍ عام في علم اللغة العام. . فتأتي قواعد البلاغة والنقد لتكذب هذا الفرض وتشير إلى تناقضهم العجيب. وقد أشرنا في مواضع أخرى إلى أن دي سوسير ومثلما فعل الجرجاني تماماً قال بالحرف الواحد: (إن اللغة لا تمتلك أي أساس منطقي ولذلك فهي لا تخضع لأية قواعد. . .)، بينما هو في تأسيس علم اللغة العام الذي ادّعى أنه هو الذي وضع خطوطه العريضة إنّما يقوم في الواقع بعمل مناقضٍ لأنه يحاول إخضاع اللغة لقواعد معينة أشار إليها في كتابه¹.

¹ راجع القسم الأول من الجزء الأول من كتاب اللغة الموحدة للمؤلف رحمه الله.

أقول: إن النحو والبلاغة والصرف والمحاولات المستمرة لوضع قواعد لها على كافة المستويات، إنما تدلّ دلالةً قاطعةً على فساد المبدأ الاعتباطي وأصول علم اللغة لأن الشعور الوجداني والحسيّ والذوقي بإمكانية إخضاع اللغة للقواعد هو أقوى من التنظير السابق على ذلك والمتمثل في اعتباطية اللغة.

لا بدّ لهم من الإقرار بإحدى القضيتين: إما الإقرار بأن اللغة لا تخضع للقواعد وبالتالي فهو اعتراف بأن كلّ ما وضعوه من قواعد للغة هو أشياء لا قيمة علمية لها، أو الإقرار بأن اللغة تخضع للقواعد وبالتالي فإن اللغة ليست جزافية.

وعلى ذلك يتوجب إعادة صياغة نظرية لعلم اللغة العام أولاً قائمة على القصدية ثم انتزاع القواعد من تلك النظرية ووفق الاستعمال اللغوي الكلي لا خصوصاً الكلام ولا خصوصاً النصوص الكتابية.

إن ما يؤكد صحة ما نقوله الآن هو الأساليب غير المنطقية في عملية نقض القواعد في البحوث اللغوية القائمة على نظرية الاتفاق بشكل عام. فمن السهل جداً أن ينقض المرء أيّة قاعدة بأي شاهد جديد أو رواية مختلفة لنفس الشاهد الشعري أو الأدبي عموماً، وهو ما حدث بين البصرة والكوفة والشام.

والى الآن لم تثبت أيّة قواعد. . والمختلف فيه هو أكثر بكثير من المتفق عليه بين تلك المدارس.

ولا يوجد سببٌ لهذا إلا في كون القواعد نفسها اعتبارية لأنها تتناقض مع المبدأ العام للغة ولذلك تنقضها الشواهد بكلّ يسر. وطرائقهم في ردّ بعضهم على بعض أغرب! إذ يقومون بتقدير جديدٍ للشاهد للردّ على ادّعاء الخصوم!! . فإذا أمكن التقدير. . فلماذا يُؤتى بالشاهد؟. وهذا السؤال الوجيه كئنا قد قدّمناه مراراً. . ولم يقم للآن أي عالم لغوي بالردّ عليه ولا يمكنه الرد عليه إلا بالاعتراف بإحدى القضيتين الأنفتين.

الظاهرة العاشرة: العشوائية في تقدير عائدية الضمائر.

قد يكون قولنا (العشوائية) لتخفيف الأمر على البعض وألاً فإن النزعة الذاتية والفهم المسبق للنص هو الذي يتحكّم في الناقد، فهو لا يعيد الضمير إلى غير مرجعه إلا عندما يزعجه الناتج من إعادته إلى مرجعه الذي يحتمّه النصّ الكامل كنظام لغوي. وأمثله كثيرةٌ جداً قد تأتي في الكتاب الثاني للنظام القرآني المسمّى (مدخل إلى نظام المجموعات وأنظمة عائدية الضمائر)، وسوف أذكر له مثلاً

من غير تصريح بالبديل أي المرجع لأنه لا زال يزعج بعض السامعين :

قوله تعالى :

(وإذا تُنلى عليهم آياتنا بيناتٍ قال الذين لا يرجون لقائنا أنت بقراًن غير هذا أو بدله قل ما يكونُ لي أن أبدله من تلقاء نفسي، إن أتبع ما يوحي إلي، إنني أخافُ إن عصيتُ ربِّي عذابٌ يومٍ عظيم)

يزعم الاعتباط إن (بدله) أي بدّل القرآن، فالضمير يرجع إليه. وهذا من أغرب ما فعله الاعتباط بلا حياء ولا أخشى من اللائمة في هذا التعبير.

ذلك لأنه تعالى حينما قال على لسانهم (أنت بقراًن غير هذا) فمعناه بدّل القرآن. فكيف يعيدون نفس المطلب ويقولون (بدله)؟ ذلك أن (أو) تفيد التخيير، فالعاقل لا يقول (أعطني قلماً غير هذا أو بدله!)، إذ لا داعي لجملة (أو بدله) إذا كان يقصد نفس القلم من حيث أنه إذا أعطاه غيره فقد تمّ البديل.

من الواضح جداً أن اللفظ (بدله) يعود إلى شيءٍ آخر هو موضوعُ هامٌ في النص نفسه يؤكد عليه القرآن. وبهذا يصحّ التخيير فيقولون إمّا أن تأتي بقراًن غير هذا لا يذكر الموضوع الفلاني أو تبدّل الموضوع نفسه، كأن يقول النبي (ص): ليس المقصود به كذا، بل كذا، أي أنهم يطلبون منه أن يمارس عملية التحريف بنفسه، فأجاب عنه

بالقول: (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع ما يوحي إلي).

ولم يجب على الخيار الأول: (أنت بقرآن غير هذا) لأنه محال، وإنما ذكره للتمويه في التخيير لأن مهمته (ص) هي التبليغ بما يوحي إليه. . فمن أين يأت بقرآن غيره. . وهي إشارة منهم إلى أنه يتقوله كأنهم يقولون: (تقول غيره أو قل ليس موضوعه كذا). فالمرجع عندهم في هذا الضمير معلوم جداً ويعرفونه كما يعرفون أبنائهم.

وبالطبع فحينما فشلت المحاولة جرى تحويل الضمير لنفس السبب. فالنص بقي كما هو ولم يأت بغيره ولا استطاعوا أن يأتوا بغيره ولكنهم بدّلوا عائدية الضمير فكأنهم بدّلوا ذلك الشيء فعلياً بعد النبي (ص).

ولن أذكر هنا ما هو ذلك الشيء بل أطالب علماء اللغة بإجابة عن هذا الإشكال. . لأن من يؤمن بهذا الكلام فإنه يجد مرجع الضمير في كامل النص القرآني من خلال الاقتران اللفظي.

والسكوت على هذا الإشكال هو سكوتٌ على الباطل. . فنحن هنا لا ندافع عن القرآن لأن القرآن ليس بحاجةٍ إلى دفاعنا أو دفاع

أحد غيرنا. . فهو قد أنزل العقاب الصارم بالأمة بيد أنهم لا يشعرون.

ذلك أنه رحمة للعالمين ومن الضرورات اللازمة لهذه الرحمة وحدة الأمة وعلو شأنها وطول الأعمار وزيادة الأرزاق وزوال الأمراض كافة وانحسار الظلم كله. . وهذا لم يحدث، بل حدث ما هو عكسه. . فهذا عقابٌ عامٌ لأن النصَّ لا يفتح رحمته إلا بمفاتيحه هو. . وقد انغلق تماماً وتصوراتكم عن عملكم في خدمة النصِّ طوال قرون هو وهمٌ يكذبه القرآن الكريم نفسه لأنه يقول:

(ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) - الأعراف 96.

فماذا تقولون. . هل آمنتم واتقيتم؟

ولا تنفع هنا الردود الخاطئة لإبطال هذا الناتج من قبيل قلّة عدد العلماء والمؤمنين نسبةً إلى الجهال. . فالله تعالى يعلم أن أهل الحق هم دوماً قلّة ومع ذلك فقد وعدهم باستخلافهم في الأرض وتمكينهم وتوريثهم الأرض وإهلاك عدوهم. فالمأزق الآن هو في نفس هذه القلّة لأنهم أصبحوا من الذين قال فيهم:

(الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)

الكهف 104

الظاهرة الحادية عشر: تغيير الحركات:

لا أقول الحركات الإعرابية على النهايات التي تحوّل المجرور إلى منصوب أو العكس لغاية في نفس المفسّر والنحوي والمنتشرة كثيراً في التفاسير وكتب الفقه واللغة كما في (وأرجلكم) لكي يكون معطوفاً بالقوة القاهرة على (اغسلوا) بالرغم من تقدّم فعلٍ جديدٍ هو (امسحوا) على لفظ (أرجلكم). ففي هذا المثال يتحوّل القرآن من كتاب مبين إلى شيء غريب عن كافة الأنظمة اللغوية وغيرها. . إذ كيف يتمّ عطف مفعول لفعلٍ لاحقٍ إلى مفعول لفعلٍ سابقٍ؟ . إذ لو قال الأمر للمأمور: (اقتل زيداً ومالكاً وسلّم على سعدٍ وسعيدٍ) فاللغوي يزعم انه يجوز أن يقول (وسعيداً) منصوباً تابعاً مفعولاً للفعل (أقتل) لا مجروراً بـ (على) واسطة الفعل (سلّم).

ومن المعلوم أن كل سامع يفهم أن (سعيدٍ) معطوف على (سعدٍ) وينبغي السلام عليه وفق هذه الجملة ولا يمكن جعله منصوباً مطلقاً إلا إذا أراد المفسّر أن يقتل (سعيداً) بأيّة صورة مع (زيد) و(مالك!) ، وهذا هو عين ما حدث لآية الوضوء:

(يا أيها الذين آمنوا إذا قُمتُمْ للصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ..)

ثم جاءت جملة جديدة وفعل آخر فقال:

(وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)

فاختار المفسّرون (وأرجلكم) المخفوضة بالباء ونصبوها لتكون معطوفةً على لفظ (وجوهكم) في الجملة الأولى!!

لماذا؟

لأن المفسّر يريد تأييد مذهبه بأية صورة والقائل بجواز أو وجوب غسل الرجلين. . فتصوّر مدى التزوير والتحريف المخالف لأنظمة الكلام.

وقد حدثت مثل هذه العملية لعشرات الآيات في كافة الشؤون الفلسفية والفكرية والعقائدية المحضة وفي بعض العبارات والمناسك وعند كافة المذاهب بلا استثناء.

ويزعم البعض أن الحلّ القصدي يهاجم السلف والأصوليين والنحويين ويقسو عليهم!

نعم. . يقسو. . ولكن بلا تفريق. . وهذا هو مصدر قوّته، لأنه يدافع عن قصدية اللغة لا عن مذهبٍ محدّدٍ.

أنتم تحسبون الأمر هيئناً. . وليس هو بالهيّن، ذلك لأنه إن كان المرء لا يؤمن بالدين فالأمر ليس بهيّن لأن عملية التخريب للبنية اللغوية نوعٌ من الظلم بحقّ المتكلّم وتعميمها في الفكر هو تعميم للظلم، وأما إذا كان المرء متديناً فالمصيبة أعظم.

يقول الإمام جعفر الصادق (ع) في إجابةٍ على سؤال رجلٍ
يتعجب من إدخال قوم يؤمنون بالله ويسيئون الصلاة ويؤتون الزكاة
ويحجّون ويتصدّقون.. إلى النار! . . يقول (ع):

(إن الأمر على الله أهون مما تظنّ!)

ثمّ ضرب مثلاً لذلك هو ذاته آية الوضوء، إذ قال ما معناه إن
هذه الحركة في اللفظ تؤدي إلى وجوب الغسل بينما الأمر الإلهي هو
المسح فيبطل وضوء المكلف وبه تبطل صلاته ثمّ إذا بطلت صلاته لم
يقبل له أي عمل آخر فيلقى في جهنّم!

ولله المشيئة ما دام العمل مرتبطاً بالنية، فليست صلاته بنية
طاعة الله، بل طاعة أرباب المذهب الذي يدين به.

إن هذه الإجابة تتضمّن فكرة هامة جداً تعيدنا إلى بحث الذاتيّ
والموضوعيّ! . . لأن إلقاءه في جهنّم ليس بسبب هذا الفعل وحده،
بل لأنه ينبئ عن كامل أخلاقية ذلك المرء.

إن إبليس لعن لأنه لم يسجد لآدم وزعم أنه لا يسجد إلاّ لربّ
العالمين. ولكن هذه المغالطة منه هي مغالطة كلّ شخصٍ يعبد ذاته
ولا يعبد الله، لأنه يريد إشراك نفسه في أي حكم إلهي مع الادّعاء
الكاذب أنه ينفذ الحكم الإلهي.

إذن فالشخص الذي يرفض أي حكم إلهي ولو كان صغيراً يُلقى في جهنم بحقٍّ واستحقاقٍ تامٍ لا بسبب هذا الفعل عينه، بل لأن هذا الفعل ينبئ عن حقيقة كل أفعاله الأخرى. وقد جمع الإمام الصادق (ع) هذه الفكرة عن التوحيد المحض في عبارة صغيرة أنبّه كافة العلماء والفلاسفة والمتكلمين والشرّاح إلى أهميتها الاستثنائية وهي قوله (ع):

(إن الله يريد أن يعبد من حيث يريد هو لا من حيث يريد الخلق) ذلك لأنه إن أجاز إرادتهم لم يبق أي فرق بينه وبينهم بل هو محال في ذاته.

ومن هنا فإن الالتزام بالدلالة الفعلية للنص وعدم السماح بتأويلها على أية وجه وتقدير العبارات بطريقة أخرى هو الأسلوب الوحيد للخلاص من الشرك والكفر والسير في طريق التوحيد.

معلوم أن كل شخص منّا يقبل من الشخص الآخر بعض الأفكار ويرفض البعض الآخر ولذلك نتحاور دوماً. . ونتخاصم ونختلف!!

فإذا كان النصّ الإلهي يخضع لنفس المستوى من التعامل: أي أنني أقبله مرةً كما هو وإذا لم يعجبني المعنى أقوم بتأويله ومعنى ذلك أنني أرفض المعنى. . فقد جعلت الله تعالى على قدم المساواة في التعامل مثل أي مخلوق.

إن علم اللغة أيها السادة يؤكد على فكرة (محاورة النصّ مع غياب الكاتب) وهي عبارة مبنوثة في كل طروحات النقد الحديث وهي ناتج حتمي لعلم اللغة التقليدي.

إن هذه العبارة أيها السادة من أبشع أنواع الظلم بحق المتكلم مهما كان المتكلم! لأنه مع غيابه فسيقدر الناقد أو المتلقي عباراته بغير حقّ تقديراً آخرأً ويزعم أنه عنى هذا وهو لم يعنه ولم يقصده فهو يكذب على المتكلم! .

فلا بدّ من بقاء العبارة نفسها بدلالاتها ولا حوار معها، بل على الناقد إن كان صادقاً أن يحاوره في المعنى المتحصّل ولا يكذب عليه فيردّ عليه إن شاء. . أي يحاور المعنى والدلالة ولا يحاور النصّ. فالنص شيء جامد لا يُحاور ومحاورته لا تعني سوى تهديم بنيته الذاتية.

ولو فعل الآثاري ما يفعله اللغوي لما استخرج أي شيء عن تاريخ الأقسام الماضية لأنه سوف يحاول ترتيب وضع اللقى والآثار وطبيعتها ترتيباً جديداً، بينما الآثاريون يقومون بالعكس من ذلك وهو صنع قوالب من الجبس على الموقع ونقلها إلى المتحف بنفس صورتها التي وجدت عليها تحت الأرض لأنها أثر له حرمة الخاصة.

وإذن فستدرك مدى الظلم الذي يفعله الناقد حينما يحاور النصّ

الإلهي !!

فكأنه لم يكفه الكذب على الخلق فيعمد إلى الكذب على الله تعالى . . . ولذلك وردت الآيات المبدوءة بالسؤال (ومن أظلم . .) وهي ستة عشر آية . . . وردت كلها في الذين قاموا بتأويل النصّ الإلهي .

لا حوار مع كلام الله ، بل هو التدبّر والتأمل فقط!

لا حوار مع الله لأن الله هو الأمر غير المأمور!

لا حوار مع الله لأن الله لا شريك له ولا وزير ولا مشير ولا

يسأل عما يفعل وهم يسألون . .

لا حوار مع الله لأن الله هو الإله المطلق الحق . .

لا حوار مع الله ، بل الإذعان والطاعة والتسليم . .

ولا إسلام إلا بهذا التسليم . .

لا دين ولا إسلام قط إلا مع الأيمان المطلق بأن الله لا يمكن

محاورته أو الردّ عليه وأخذ ما يعجبك وترك ما لا يعجبك!

وفي هذا فإنني لا أدافع عن الدين بقدر ما أحاول إظهار حقيقته

للمتدينين .

أم تحسبون أنكم تدخلون الجنة فيها كل ما لذ وطاب خالدين لا تموتون تخدمكم كل قوى السماء والأرض لسواد عيونكم مجاناً!! .
أو أتكم تدخلونها لأنكم أقمتم بعض الصلوات والمناسك التي رجعت فوائدها وعوائدها كاملةً عليكم في الدنيا؟

هيهات.. لن تدخلوا الجنة حتى تنتزعوا من صدوركم كل كبر وكل موقفٍ مسبقٍ وكل مشاركةٍ في الحكم مع الله!
لن تدخلوا الجنة حتى ترتجفوا زعراً وتبلو طويلاً خوفاً من أن تكونوا في داخل أنفسكم كرهتم بعض ما أنزل الله أو غيرتم ولو بغير قصد بعض أقواله! .

إنه امتحان عسير وصعب جداً! لأن النص الإلهي لا يلزم منه عدم محاورته كنصاً فقط، بل يلزم التسليم بالدلالة وعدم محاوره الدلالة نفسها بعد تحصيلها!

بل الإسلام كمعنى للدين السماوي لا يرتبط بالشرعية المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام، بل الإسلام هو الدين الوحيد الذي عليه كل الرسل والأنبياء، وكلهم قال في القرآن أنه من المسلمين من آدم (ع) إلى عيسى (ع). وهو (أي الإسلام) مشتق من هذه الفكرة حيث نسبه الإمام علي (ع) في حديث مشهور في النهج (نهج

البلاغة) إلى التسليم بأمر الله بلا رأي مقابل يذكره المكلف وهو ما بدأه بقوله (لأنسب الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي ولا بعدي. . .) إلى آخر قوله الذي انتهى بالتسليم والخضوع.

فالعجب إذن من قول بعض القراء ودفاعهم عن الاعتباط حيث انتقدوا كتابنا (النظام القرآني). . . إذ قالوا أن المؤلف يتحامل على العلماء ويقسو في نقدهم! .

أقول: عجيب جداً. . . لأن هؤلاء لم يقرؤوا القرآن وإن قرؤوه فلا يدرون ماذا يقول الله تعالى ما داموا يدورون في حلبة هؤلاء العلماء. فالمؤلف يرى أنه لم يقل عشر معشار ما ينبغي قوله في حق هؤلاء حسب ما ورد في النص القرآني نفسه في مئات الآيات الصريحة بذلك عدا ما ورد في السنة المطهرة.

قال تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمونك في ما شجر بينهم ثم لا يجدوا غصاصةً في ما قضيت ويسلموا تسليماً)

لا يكفي إذن أن يقبل بالحكم الإلهي ولا يردّ عليه وحسب، بل لا يجد في نفسه غصاصةً من هذا الحكم. فأين هذا من عملية المشاركة الفعلية بالحكم من خلال طرائق اللغة؟ بل بلغ الحد أن الملازمة العقلية عند الأصوليين للإمامية والقياس عند الأصوليين السنة درجةً تسمح لهم بإصدار الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه مع

الاعتراف بغياب النص. فهل هناك شيء أوضح من هذا في المشاركة في الحكم؟

ثم إن هذا مخالف لعشرات النصوص القرآنية والنبوية في تمامية الدين وأن لا شيء من الحوادث إلى قيام الساعة لم يكن فيه نص وهو في قوله تعالى:

(ما فرطنا في الكتاب من شيء)

وقوله:

(ونزلنا الكتاب تبياناً لكل شيء)

فالأساس نفسه خاطئ ومخالف للشريعة لأنه لا وجود لشيء لم يرد فيه نص!.

فلم يراجعوا أنفسهم ويقولوا: قد قال الله إن لكل شيء نصّ وقال الأئمة (ع): ما يكون من شيء إلى قيام الساعة مما يحتاج إليه الخلق إلا وفيه حكم الله. . فما بالناس لا نعثر على النص؟ لم يقولوا هذا لأنه سيقودهم للقصدية مرغمين.

يجب أن يتغيّر موضوع البحث من كيفية الحكم في ما لا نصّ فيه إلى موضوع آخر هو لماذا لا نعثر على النص لبعض الحوادث! ولن يغيروا الموضوع حتى يأتي الله بأمره! ذلك لأن التأسيس اللغوي هذا لم تكن له غاية أصلاً إلاّ تغييب النص أو دلالة أو كليهما فافهم وتأمل.

وهذا هو جوابي على السؤال المتكرّر الآتي من النجف الأشرف
وغيرها بصيغٍ مختلفةٍ كلِّ يوم: إذا ألغيتَ هذا فأين البديل وإذا
ألغيتَ ذلك فأين البديل؟! .

إن جوابي هو:

ليس من واجب المحذر من خطأ فعلٍ معين أن يأتي بالبديل!
فلو ركب المتوهم قطار البصرة من بغداد وهو يروم الذهاب إلى
الصحراء الغربية فعليّ واجبٌ واحدٌ فقط هو أن انصحهُ أن هذا
القطار ذاهب إلى البصرة لن يوصله إلى الصحراء الغربية! .

ولكن إذا قال: أين البديل فإنني أريد قطاراً يوصلني إلى الصحراء
الغربية وقلت له: لا اعلم قطاراً يذهب إلى هناك ولا توجد سكة
حديد بذلك الاتجاه. . فماذا أفعل إذا أجبني بمنطقٍ غريبٍ قائلاً:
ما دمت لا تملك البديل فهذا القطار إذن ذاهب إلى الصحراء الغربية
رغم أنفك!!

من الممكن أن يكون هدفه كلّهُ من الأصل وهماً من الأوهام! لأنه
يظن أن الصحراء الغربية هو اسم مدينة!!
إنما شأنني أن انبّه إلى الخطأ في عمله وواجبُهُ مراجعة نفسه
والبحث عن أهدافه والطرائق الموصلة لها.

لن اقدمّ بديلاً لما عندهم حتى لو امتلكت هذا البديل. . إذ كيف
تقدمّ بديلاً لمن لا زال في عنادٍ وإصرارٍ على صحّة طرائقه رغم وضوح
خطأها! .

فالبديل لا موضع له في قلوب البعض ولا يحل البديل في موضع
مشغول. فإذا تحرّروا من الاعتباط فإن البديل يحلّ تلقائياً في ذلك
الموضع ، ولذلك فإن هذا المطلب يضحكني دوماً لأنه مطلبٌ لا
منطقي وهو مطلب المتردّد بين نوازع الذات والحكم الإلهي أو الحكم
الموضوعي للنص.

أعود إلى أصل الفقرة: قلت: لا أقول أنها الحركات الإعرابية
على النهايات ، بل الحركات الوسطى إذا كانت تقوم بنفس المهمة
ويحصل منها نفس الناتج. وهذا العمل البارع هو عمل قوم يدركون
جيداً مرامي النص وأهدافه الحقيقية ودلالاته. إذ من هذا الذي يغيّر
الموضع أو يقترح قراءة (لأفعدن لهم صراطك المستقيم) إلى الفعل
اللازم (لأفعدن) بضم العين بحيث لم يبق لتلك القراءة أثر ولا عين
في كل المصادر من أجل أن يبقى إبليس على الصراط والمؤمنون خارج
الصراط إلا ذلك البارع والمكين جداً في معرفة الدلالة الحقيقية
للصراط؟. . وهذه هي القراءة المتعيّنة الآن في المصحف والتي حيّرت
كلّ النحويين في كيفية تخريج نصب (صراط)!

ولكنهم لم ينتبهوا قط إلى أنّ المشكلة هي في حركة عين
(لأقعدن).

قال الطوسي في التبيان: والتقدير لأقعدنّ على صراطك المستقيم
وقعوده على الصراط هو لأجل أن يصدّ عنه بالإغواء إلى طريق
الباطل!

ولكن على هذا التقدير يصبح الصراط مجروراً بـ (على) المقدّرة
بينما هو منصوب!.

ولا يمكنهم بالطبع جرّه لأن الجر يثقل على اللسان جداً فمن ذا
يقول (لأقعدن صراطك) بكسر الطاء؟.

ولا يمكنهم إدخال (على) كحرف واسطة في النسق، ولذلك
أعياهم نصب صراط فقال الشيخ: (وقيل في نصب صراط أنه نصب
على الحذف دون الضرف وتقديره على صراطك!)

إنني أطالب كلّ علماء اللغة بإجابة واضحة عن هذه العبارة
المبهمة للنحويين والمفسّرين وعن إجابة عن سبب نصب لفظ
(الصراط).

معلوم أن الصراط منصوب كما هو بلا تقدير مفعولاً لـ (لأقعدن)
الذي هو فعل متعدي لا لازم.

لأنه مثل (لأجلَسَنَّ): فإذا كان بفتح اللام فهو لازم ويحتاج إلى واسطة كقولك: لأجلَسَنَّ في المجلس، وإذا كان بكسر اللام فهو متعدي ويحتاج إلى مفعول منصوب مثل: لأجلَسَنَّ الخصم أو لأجلَسَنَّ زيدا.

فلماذا لا يكون لفظ (الصراط) مفعولاً للفعل (لأقعدَنَّ) بكسر العين وهو لا يحتاج إلى تقدير ولا آراء في حرف الباء المتقدم في قوله تعالى (بما أغويتني) ولا تقدير محذوف ولا عبارة مبهمة لتفسير نصب الصراط؟!!

أتدري لماذا؟! . لأن نصب اللفظ (صراطك) كمفعول يجعله مشخّصاً ويصبح صراطك المستقيم اسماً آخرًا لما ينبغي إقعاده عن القيام بالأمر الإلهي تمهيداً لأن يأتيهم الشيطان من بين أيديهم ومن خلفهم وشمائلهم كما قال بعد ذلك: ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم. . إلى قوله ولا تجد أكثرهم شاكرين)!! في نفس الآية.

وكانت نتيجة هذا التغيير البسيط في الحركة هي إجراء أربعة تقديرات إضافية وحذفاً وحيرةً في نصب أحد الألفاظ وصرفاً للمعنى المشخّص للصراط.

فما معنى أن ينصب الاسم على محذوف ويقدرّون المحذوف
حرف جرّ والناتج أن يبقى على التقدير مجروراً لا منصوباً
ويزعمون أنهم حلّوا المشكلة!! .

أين علماء اللغة وأساتذة الإعراب ليبيّنوا لنا معنى عبارتهم أنه
منصوب على الحذف دون الظرف وتقديره على صراطك؟؟

وكان الناتج أن إبليس الملعون قاعد على الصراط، وأما المؤمنون
فإنهم خارج الصراط!! تصوّر!!

بينما يقول الإمام الصادق (ع) في أكثر من أربعة نصوص في هذه
الآية مخاطباً زراراً:

(والله ما عنى غيركم لأن الآخرين قد فرغ منهم)!

أي أنه عنى بذلك إضلال المؤمنين وإغراءهم بعمل السيئات
والمعاصي من خلال إقعاد الصراط وهو إبطال اشتغاله بالأمر وليس
القعود على الصراط! .

وقد استخدم القعود والقيام كمفردتين لهذا الأمر في عشرات
النصوص القرآنية والنبوية كقوله (ص):

(الحسن والحسين إمامان إن قاما وإن قعدا)

وكقول بعضهم للصادق (ع): لا يسعك القعود قال: ولم يا
سدير؟، قال: لكثرة مواليك وشيعتك. .

وقد حدث مثل هذا أينما وجدت عبارة (الصراط المستقيم) بصورتها اللغوية المشخّصة. ففي أحكام (غير) ادّعى النحويون أن (غير) مفردة مبهمة وأن ما قبلها نكرة في قانون غريب جداً عن اللغة وضعوه خصيصاً لإبطال تشخيص الصراط في سورة الحمد وحدها! .

فقالوا: إذن ما سبقها هو نكرة غير معرّفة وإن كانت معرّفة بأل التعريف والإضافة وهو الجملة القرآنية (الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم. .) لأن هذه الجملة يتبعها فوراً لفظ (غير)!! . وبفضل هذه القاعدة أصبحت أعرف وأوضح جملة لغوية في تاريخ الخلق نكرة غير معرفة بالرغم من تعريف اللفظين (الصراط والمستقيم) وتتبعهما كصفة وموصوف وإلحاقها بالمكرّر من اللفظ (صراط الذين. .) ثم تعريفهم مجدداً (الذين أنعمت عليهم) ثم التحرّز من اختلاطهم بسواهم وهو بمثابة تعريف آخر في قوله تعالى (غير المغضوب عليهم) ثم التحرّز من اختلاطهم بكل ضالٍ ولو بنسبة واحد بالمليون في قوله (ولا الضالين)!! .

لا أفهم من قاعدة إبهامية (غير) التي وضعها النحاة والعدول بالصراط المشخّص في كلّ موارد القرآن إلاّ أمراً واحداً هو أن العدو

اللدود للصراف قد شارك بشكلٍ فعالٍ في التصدي لشرح الآيات واختلطت الأمور.

وفي هذا أجيب على الاعتراض الآخر الذي يؤكد عليه باستمرار كل أصدقائي الأعراء، بل وأكثرهم قرباً مني وتأييداً لي وخاصةً السيد الأجل كريم الموسوي حيث لا يفتأ يعنّفني على الادعاء بأن هذا التأويل مقصودٌ حيث يرى هو وغيره أن ذلك قد فاتهم وأنهم فعلوه عن غير قصد!

لا وربك ما فعلوه بغير قصد. . فقد أثبتُ في كتاب الحل القصدي باستعراض النماذج والتدقيق أن لفظ (غير) هو أكثر الألفاظ تعريفاً وعلى عكس ما قالوا تماماً لأنه لفظ يراد به التمييز والفرز أصلاً، بينما النحاة يقولون أن لفظ (غير) هو أكثر لفظ في اللغة إبهاماً ولم يأتوا له بشاهد سوى جملة (أهدنا الصراط المستقيم) في سورة الحمد!! . فانظر مغني اللبيب لابن هشام الانباري. . فهل تسمي هذا العمل غفلةً؟

لأنك لو قلت لي: لا تعمل عملاً غير صالح، فقد حدّدت لي وبشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه أي نوع من العمل يجب أن لا أعمل، وهو في مثل هذا العموم لا يوجد أي تقسيم للعمل للصالح ونقيضه كما في قوله تعالى (إنه عملٌ غير صالح). ولو قلت: لم يأت

غير سعد، فقد حدّدت وبشكل قاطع وواضح الذي جاء من الذي لم يجيء بعد. ولو قلت: ما رأيت غير زيد، فقد أوضحت أن الذي رأيت هو زيد وأنت لم تر كل الذين هم غيره.

وهناك احتيالٌ على الموضوع فإن الجماعة الذين يستغرقهم اللفظ (غير) والذين هم غير زيد هم كل الخلق حسب تصورهم ولذلك فهم مبهمون!

ولكن ما علاقة هذا بالوضوح في مضمون الجملة المتعلق بالأفعال؟
علماً أنه باطل أيضاً من هذا الوجه لأن السامع يدرك جيداً حدود الغيرية بعلمٍ مسبقٍ مع المتكلم، فلو قال: لم يحضر غير زيد، فالسامع يعلم إجمالاً من هم الذين يتوقع حضورهم وهو مرتبط لكل واقعةٍ بشروطها. . فأين الإبهام؟.

إلى هنا نكتفي بما أسلفناه.. ومن يريد التوسّع فهناك المزيد المبعوث في باقي المؤلفات القصديّة التي منها:
وهذه نبذة مختصرة عن مضامين مؤلفاتنا:

1. النظام القرآني (مقدمة في المنهج اللفظي) : فيه أسس هذه المنهج في التعامل مع النصّ القرآني الشريف وتطبيقات مختلفة لهذه الأسس تتضمن نقد المباحث التفسيرية المعتادة.

2. اللغة الموحدة: نظرية جديدة في علم اللغة تتضمن الكشف عن معاني الأصوات مع تحليل نقدي لمجمل مباحث علم اللغة الحالي شرقاً وغرباً. صدر منه الجزء الأول على أن تتلوه أجزاء أخرى.

3. الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية: في هذا الكتاب تجد الموقف القصدي من كلّ مصطلح لغوي: المجاز، الترادف، الاشتراك المعنوي، الرتبة، التقديم التأخير، بعض المباحث اللغوية العامة المرتبطة بالنص القرآني.. وهو موقف رافض لها طبعاً خاصةً في العملية التفسيرية للنصوص العليا كالنص القرآني الشريف. وفي آخر هذا الكتاب تجد نقداً ضارباً لنظرية النظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

4. الحلّ الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان: نقد الميتافيزيقا الفلسفية العامة. وهو عبارة عن محاورات تخيلها المؤلف على ألسنة الشياطين فيها نقدٌ لآراء الفلسفية مقارنةً بالنص القرآني الشريف كما ننظر إليه من خلال مفهوم النظام القرآني.

5. أصل الخلق بين الأنا والتوحيد: هو أحد تطبيقات النظام القرآني على نصّ قرآني هو آية المشكاة، وفي أحد فصوله يتحدّث المؤلف عن المعنى القرآني الحق للحريّة (فصل يهدي الله لنوره من يشاء).
6. طور الاستخلاف: بيّن الكتاب الحتمية التاريخية والعلمية للطور المهديّ القادم بإذن الله، مع حقائق مذهلة للتشويش على هذا الطور من خلال العمل التفسيري الاعتباطي.
7. ملحمة كلكامش والنصّ القرآني: تطبيق آخر على نصّ ملحمي يظهره متوافقاً مع النصّ القرآني في بعض الأمور.. مع نقد طرائق البحث الآثاري وترجمة النصوص التاريخية.
8. نظام المجموعات: فيه مباحث جمة عن المجموعات المختلفة في القرآن الكريم ومآل كلّ منها.
9. البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن: كتابٌ يتضمّن نقد المباحث الأصولية بشكلٍ عام والملازمات العقلية بشكلٍ خاص..
10. حوارية الكفر والأيمان: حوارية مركّزة في معنى الكفر ومعنى الإيمان على ضوء كتاب الله..

المحاضرة الثانية القراءة السيئة . أيها الآخر!!

السادة الأفاضل:

إن الظواهر اللغوية التي يعالجها الحل القصدي للغة كثيرة جداً لا يسعني ذكرها جميعاً في هذه الخلاصة ، ولذلك سأترك الكثير منها مثل موضوع اللغات المكرّس لإثبات الترادف وكذلك الحذف وتقدير المفاعيل والادّعاء بوجود أفعال أخرى وأسماء مقدّرة في العبارات وإعادة الضمائر إلى غير موضعها في نوع من التخبّط الغريب عن النظام الكلي لأي نص وخصوصاً في القرآن. فهو مشكلة قائمة بذاتها حتى ضاع البيان الحقيقي من النص بسبب عائدية الضمائر.

مثال ذلك قوله تعالى : (قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين. قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادّين) حيث زعموا أن السائل هو الله تعالى. وهو قولٌ ممتنعٌ لأنهم لا يقولون لله (اسأل العادّين) لأنه تعالى يعلم مدة اللبث ومنه نستنتج أن القائل هو غيره..

وإلى عشرات من مثل هذا اللبس الذي أحدثه الإرجاع الاعتباطي للضمائر وعائديتها.

وسوف أجيّب في هذه الخلاصة على بعض الاعتراضات الهامة فقط والتي تدلّ على قراءة سيئةٍ للحل القصدي.

فقد قلت مراراً أن عدم فهم مرامي الحل ومقاصده وأسسه هو ما لا أخشاه كما أخشى من سوء فهمه!

فإن سوء فهم الحل يؤدي إلى مزيد من التخبُّط والاعتباطية، فمن أمثلة الاعتراضات المنبثقة عن سوء الفهم ما يلي:

الاعتراض الأول: إن التأسيس قد تمَّ على مستويين الأول نقد الوجوه التأويلية المذكورة وإظهار تناقضها مع المعايير الذاتية للنص وهو أمر مقبول جداً ومعقول وبدائله واضحة جلية ومقبولة. . ولكن المستوى الثاني وهو تحديد قيمة مسبقة للأصوات ومن ثمَّ الألفاظ إنما يحجِّم دلالة المفردة ويضيِّع المرونة التي فيها حسب علم اللغة المعمول به الآن.

أقول: هذه قراءة سيئة جداً للغة الموحدة موضوع البحث لأن الناتج هو بالعكس تماماً مما ذكره المعترض.

فعلم اللغة هو الذي جمّد وحجّر الدلالة بالربط مع الاستعمال واعتبر الإطلاق عينه الدلالة، فالأسد عنده هو الحيوان فإذا قلت عن زيد (هذا الأسد) أضطرّ إلى المجاز وادّعى بأنه مجاز وأنه قد تمَّ نقل الدلالة من (أسد) إلى (شجاع)!! .

بينما الحل القصدي يفصل بين الإطلاق والدلالة ويقول أن لفظ (أسد) هو تسلسل صوتي مستقل الدلالة وفيه دلالة كامنة قبل

إطلاقه على أي شيء وأنه أطلق قصداً على الحيوان المعروف للتشابه، ولوضوحه بهذه الدلالة، ويجوز إطلاقه على أي شيء يتصف بهذه الصفة.

وإن تلك الدلالة قد جاءت تحديداً من تسلسل الأصوات بتتابع بعضها اثر بعض في نظام محدد صارم يقابله معنى عام جداً لا يرتبط بأي شيء محدد. ولذلك تتقارب الأسمية كصفة من السيادة والامتناع الذاتي في كل لفظ تقدّم فيه السين على الدال كما في السؤدد والسدّ والسيد. . وإن إطلاقه على زيد هو إطلاق حقيقي لوصفه بالأسمية لا بالشجاعة ولا علاقة لهذا الاطلاق بالشجاعة مطلقاً. فالأسد ممتنع بقوته ولا يعرف الشجاعة أصلاً. والمتكلم إذا وصف زيدا بالأسمية فإنما يصفه بها ولا يعني الشجاعة أبداً. والناس بالسليقة تعلم جيداً هذا الفرق، وأن ما يقوله اللغويون مجرد خلط وإيهام سيئ لمعاني اللغة. ولذلك فالدلالة مفتوحة بلا نهاية خلافاً للحل الاعتباطي الذي يحددها بالاستعمال فقط ومع ذلك لا يتوصل إلى تحديدٍ مستقرٍّ لهذه الدلالة.

الاعتراض الثاني: إن كثيراً من المختصين في العصر الحديث ربطوا بين الأصوات في عملٍ مشابه وإنهم قاموا بعملية تصنيف لها وإرجاع، مثل قول أحد الأفاضل في دراسة مفصلة: إن (ليس)

مؤلف من (لا) النافية زائداً (أيس) والتي تعني الكون أو الوجود وهو عام في كثير من اللغات مثل (ess) في الإغريقية و(esso) في اللاتينية و(as) في السنسكريتية و(is) في الإنكليزية و(أساس) أو (تأسس) في العربية و(أيش) في العبرانية و(أيت) في السريانية. وقد لاحظوا عملية إبدال الأصوات في اللغات وانتهوا إلى بعض العلاقات الجذرية في اللغة! فما هو موقف اللغة الموحدة منها؟

الجواب: لو كان لهذا العمل منهج يلاحظ النظام التسلسلي للأصوات لكان هو المتعين من مقاصد اللغة الموحدة، بل هو محاولات فيها من تدمير النظام التسلسلي الكثير وفيها من النتائج الصحيحة القليل جداً.

فالمثال الآنف يخلط بين الأصوات أصلاً والتجزئة إلى (لا) النافية و(أيس) هو بخلاف التسلسل، وقد نسي المحللون الأفاضل أهم المفردات المشابهة مثل (loss) ومعناها (مفقود) و(less) التي تعني (بدون) والتي هي صور زمكانية لنفس التسلسل العربي (ليس). بينما (is) هو لفظ آخر مكون من همزة وزاء و(أيت) لفظ آخر. ولو أخذنا بهذا فالمعجم مملوء بالمشاركات الصوتية. فهل نقول أن (رجف، رجم، رجز، رجد، رجا، رجس. الخ) مشتركة في المعنى بحجة الاشتراك بالراء والجيم؟ كلاً. فإنها مفردات مختلفة

الدلالة قطعاً وإنما تشترك في صوتين أو أكثر. والنظام التسلسلي في اللغة الموحدة هو أهم ركن فيها ويحتاج إلى فهم ودراسة قبل التطبيق وأنا زعيم لمن فهمه بأنه سيستخرج المشتركات الفعلية والفوارق بينها، وإنه يستطيع تصنيف العائلات اللغوية ومرجعها بصورة علمية لأول مرة. نعم. . أما إن هذا النظام صعب الفهم فهي قضية نسبية مثل أي موضوع آخر يعتمد على قدرة الباحث والدارس وشغفه بالموضوع.

الاعتراض الثالث: هل من مثال أوضح وأبسط من مثل الرسامين

الثلاثة لفهم النظام التسلسلي؟

الجواب نعم. . وهو المثل الذي ابتكره الزميل موفق طالب في كلية الهندسة جزاه الله بكل خير وهو مثال رائع جداً جعله مثلاً أولياً لفهم مثل الألوان واللوحة؟

قال: كأن الصوت في اللغة الموحدة هو مثل الرقم فإذا كان هناك لفظ ثلاثي مثل: (شرك) فهو مثل الرقم (425) مثلاً ولكل رقم قيمته الذاتية فإذا تعاقبت هكذا نتج عدد معين هو (425) وله قيمة عامة يمكن إطلاقها على كل شيء حصى أو دنانير أو بيوت. . الخ. فإذا تغيّر التسلسل مثل (524) أو (425) أو (542)... الخ، فإن الأرقام نفسها لم تتغير في دلالتها الذاتية

وإنما تغيّر المجموع الكلي وفقاً لترتيبها التسلسلي المتجدّد كلّ مرة. وبهذا يكون للصوت قيمة ذاتية متغيرة الرتبة فقط كالأعداد. وإذن فإن التسلسل (شرك) يختلف في المفهوم العام عن التسلسلات (شكر وكرش وركش. . الخ). ولكل ثلاثي ستة احتمالات في الأعداد.

وأضيفُ هنا أنه مع المكررات تزداد الاحتمالات بإلغاء أحد الأعداد ووضع رقمٍ مكرّرٍ مكانه مثل (554) فكرّر رقم (5) وألغى رقم (2) وهو مثل (شكك) والقيمة النهائية دوماً تتغير.

ومع الحركات وأحرف العلة تزداد الصور الممكنة. ولكل ثلاثي في اللغة الموحدة (29) صورة وفيها من المرونة لمختلف الأوصاف ما يكفي للإطلاق على كلّ حركةٍ في الوجود.

ثم تأتي الاشتقاقات وقصف مكونات التعاقب بالألف ومكوناته فينتج المزيد من الصور وهكذا فالنظام التسلسلي الصوتي أعقد بكثير من الأعداد، ولذلك فإن مثل الألوان والرسامين ينطوي على تشابه أكبر مع التسلسل، ولكن مثل الأعداد أوضح وأجلى للمبتدئ.

وعلى أساس هذين المثليين يجاب عن الاعتراض المثار بشأن تحجيم اللغة ودلالاتها. . فإن المعارض واهمُّ جداً فاللغة الموحدة هي التي تفتح الدلالة إلى ما لانهاية من خلال تحديد القيمة المسبقة العامة والفصل بينها وبين الشيء المطلق عليه، تماماً مثل أي رقم

بدون وحدات. وإنما تظهر الوحدات من خلال تجاور الألفاظ مع بعضها البعض بينما الأعداد تحتاج إلى تصريح بالوحدات. مثلاً لفظ (البيت) هو دلالة عامة يطلق على أي شيء مشابه، فبيت آل فلان يأخذ رتبة محددة هي العائلة لا الدار، والبيت العتيق يأخذ دلالة جديدة مختلفة من خلال تجاور الألفاظ أي الكعبة أو البيت الحرام.

والواقع أن هذا الالتباس عندهم قد صنعته الأسماء المحددة للجملات فقاوسا عليها وألاً فإن معظم مفردات اللغة عامة أصلاً في الدلالة، فالعجب منهم أنهم عمّموا الإطلاق على الدلالة. ويظهر ذلك جلياً في كل الصفات مثل حسن وجميل وقبيح.. إذ لا يوجد أصلاً شيء محدد بهذه الصفة، وإنما المفردة تطلق على أي شيء يتصف بها. وهذا يمثل ذهولاً منقطع النظير عن أصل المبحث بحيث أن علماء الأصول في مقدمات علم الأصول - مباحث الألفاظ - يأتون بالأسماء فقط لتحديد الدلالة!.

والأنكى من ذلك أنهم جاءوا بأسماء الأشخاص مثل أحمد وعلي للتمثيل بينما الموضوع هو الدلالة اللفظية ومعلوم أن هذه الأسماء ترميز ثانوي في مرحلة ثانية للإطلاق لا مرحلة أولى.

أي أنهم لم يكتفوا بهذا فجاءوا بالترميز الثانوي وهذا من طبيعة البحث الاعتباطي كما جاء دي سوسير بمثال الشطرنج وهو ترميز ثانوي للحصان في الرقعة.

ليس الموضوع هو من اسمه أحمد أو علي. . إنما دلالة مفردة أحمد! إذ هو مشتق من الحمد ولو قلت في أمرين(الجمع بينهما أحمد) فإن دلالة أحمد هنا غير مرتبطة بشخص وإنما هي صفة لعملية الجمع! .

لا يمكن أن نسمي أبحاث الأصوليين بشأن الألفاظ أبحاثاً علميةً فهي لا تتصف بالعلمية بأيّة نسبة ولو ضئيلة.

الاعتراض الرابع: زعم البعض أن الفكرة ميتافيزيقيةٌ وأوهامٌ غير واقعية.

والجواب: إن الفكرة في أساسها فكرة مادية علمية لأنها تبحث في الفوارق المادية المحضة في الحركة الصوتية وتعتبر هذه الفوارق منشأً للدلالة الكامنة في الأصوات. وبالنسبة لي أعتبر هؤلاء ظلمةً جداً لأنهم حكموا لا قبل فهم الفكرة بشكلٍ جيدٍ، بل بلا فهم أصلاً للفكرة.

وإن أحد الأساتذة وهو مختص في النقد الحديث لاحقني بعد انتهاء إحدى المحاضرات وكانت الأمثلة فيها جميعاً من النص

القرآني وأمسك بي قائلًا: إذن فإن نظريتك تعمل في النص القرآني فقط ولا شأن لها بالأدب والشعر الحرّ!! .

فهمت فوراً أنه يخشى تطبيق القصدية على النص الأدبي ويتوهم أن شهادته الجامعية وأعماله السابقة كلها ستذهب هباءً! .

فقلت له: يا أستاذ إنها تعمل في كل نصّ بما في ذلك أقوال العجائز. . وما تخشاه هو وهم، بل العكس هو الصحيح: فإن يقول الشاعر مثلاً (وجدار كالأسد الهصور) فهذه عبارة تثير سخرية كل أكاديمي وأصولي وشاعر عمودي! تمام. . ؟ إذ كيف يجوز لك أن تصف الجدار بالأسدية؟! . فالسلفي عنده معنيان فقط لهذه لهذا اللفظ هما الحيوان المعروف و المعنى الآخر هو الشجاع مجازاً فيما لو قلت: (زيد أسد)، أما الجدار فلا يجوز وصفه بالأسدية. . وهذا هو جوهر الصراع بين الحداثة والقديم. . صحيح؟ قال: نعم. . صحيح! قلت: فالحل القصدي كما ينفع الأصولي والأكاديمي فإنه ينفعك ويدافع عن عبارتك العجيبة هذه، بل يرى أنها جميلة جداً ويستخرج منها ما لا تقدر على استخراجها! فليس لك أن تدّعي ابتكار مجاز جديد للفظ لأسد فتزعم أنه صلب أو قائم أو سميك لوصف الجدار! ، بل الحل القصدي يقدر على التأويل! قال: كيف؟ قالها فرحاً جداً.

قلت : لأنه يقول أن لا علاقة بين الدلالة الكامنة في اللفظ والإطلاق سوى التماثل! فلفظ (الأسد) ليس هو الحيوان أصلاً، بل هو اسم لكلّ موصوف بهذا التسلسل. وتسلسل الهمزة والسين والذال ينتج في اللغة الموحدة حركة كامنة تندفع وتدفع فهي تعني: الامتناع الذاتي بالقوة الذاتية ومنه السدّ، والسدّ كما تعلم بنفس التسلسل وهو جامد وجدار، ومنه السيد والسؤدد والأصل كله مشترك، وإنما سمي به الحيوان الشرس لقوته الذاتية وألاً فإنه وحشٌ لا يعرف الشجاعة، ووصف زيد به ليس المراد منه الشجاع وإنما المراد القوة والمنعة فقد يكون جباناً. . ولكن الشجاع يكون ممتنعاً بالذات قطعاً أي أن كلّ شجاع أسد قطعاً ولكن ليس كلّ أسد شجاعاً واللغة والألفاظ إنما هي معايير متداخلة في الدلالة ولكن غير متطابقة.

وعلى ذلك يصحّ جداً وصف الجدار بالأسدية، بل وبالإرادة التي حيرت العلماء في قوله تعالى (. . . جداراً يريد أن ينقض..). – فهي عبارة تجد لها حلاً في اللغة الموحدة فقط ولن تجده في غيرها مطلقاً. قبلني الرجل قبلةً عنيفةً إعجاباً بهذا الكلام بقدر خمس سنوات من الرفض التام للفكرة قبل فهمها بصورة جيدة!.

ولم تكن له قابلية أو قدرة على فهمها من مجرد الأمثلة المذكورة في المؤلفات. . وهذا المثال هو الذي فتح ذهنه لفهم المقصود. ونفس الشيء يحدث للأصولي. . إنه منزعج جداً من الحل القصدي، فأحدهم يرفع صوته في الشارع العام ويصيح بصوتٍ يسمع به المارة: وماذا تفعل بقوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم)!، حينما ترفض المجاز؟! . نعم إنك ترفض الجمال والحسن في الاستعمال اللغوي ولا تقدر على حلّ أمثال هذه العبارات! . قلت له: نعم. . أنا أحقق لم أنتبه إلى وجود هذه العبارة في القرآن!! .

قلتها باستهزاءٍ مقابل لسخريته! ثم قلت: يا هذا. . إن الحل أصلاً جاء للإجابة الصحيحة على أمثال ذلك وألاً فكيف أسميه حلاً!! . وعليكم إجراء كافة التطبيقات على الأمثلة. . ومع ذلك فإني قد أجبته على كافة الأمثلة المضروبة للمجاز والتي تلوكها الألسن منذ ألف وأربعمائة سنة أو أكثر إذ ابتدأت لتفسير العهد القديم أصلاً. . تعال ننفاهم! .

فأقبل معي فقلت: أستم تقولون إن المقصود هو (قوة الله فوق قوتهم)! . قال: نعم! .

قلت : تكذبون!! لأن القوّة ومشتقاتها مستعملة في القرآن فلماذا لم يقل هذه العبارة رأساً بلا مجاز؟

قال : لأنه أبلغ!

قلت : لكن لماذا لم يقل لوط (ع) : (يا ليت بي يداً أو آوي ركن شديد) بدلاً من قوله (يا ليت بي قوّة..). إذا كانت اليد أبلغ من القوّة وذلك في مورد شكوى لوط (ع)؟

أبلس السيد فلم ينطق!!

قلت له : أنتم إذن لا تملكون حلاً سوى تغيير المفردة بغيرها في كلّ موضع ومورد وتضحكون على القراء بهذا لأن الله تعالى لا يغيّر المفردة بغيرها بلا سبب، والسبب الذي تذكرونه باطلٌ بدلالة بقية الاستعمالات. وإذن لا بد لكل مفردة من معنىٍ مختلفٍ . فاليد غير القوّة وأنت تقول المراد بها هنا (القوّة)! وأنا أقول المراد بها اليد لأنني لا أريد أن أغيّر كلام الله، بل لن أغيّر كلام المخلوق لأنه نوع من الظلم!

قال وقد لانَ: وما الحل؟

قلت : محلولة. . فأصلاً لا توجد مشكلة وفق القصدية حتى تبحث لها عن حلٍّ لأن اليد ليست في الحلّ القصدي مرتبطة بهذا

العضو! بل العضو هو المرتبط باللفظ. ومع ذلك فلا تحتاج حتى لهذا الأمر لأنها مجرد نسبة وملكية!.

قال: كيف؟

قلت: مثل (ناقة الله وسقياها) فهل تقول أنه تعالى يركب ناقة؟

قال: استغفر الله!!

قلت: وقوله (وطهرا بيتي للطائفين) فهل لديه بيت يسكن فيه؟

قال: استغفر الله!!

قلت: فما معناه؟

قال: معناه أنها مملوكة له على النسبة والتمليك.

قلت: فهذه كذلك. هذه اليد يدٌ بشريةٌ ولتكن على الاصطلاح

خلافاً لما أقول ومع ذلك فهي محلولة بكونها منسوبة لله على التملك وهي يد باطشة، ولكن لمن ومن مالكها؟ الجواب أنها لله فهي يد الله.

أقول: ليس عند الاعتباط مثالٌ واحدٌ يصلح لشيء مما يقول.

وأمثلة العلماء في مباحث الألفاظ كأمثلة دي سوسير للعلاقة بين

الدال والمدلول هي أمثلة غير صالحة لتصوير العلاقة بين الدال

والمدلول، فهو يتعمد قلب المعادلة وعناصر الأمثال كلها لتتطابق

مراده كزعمه أن المفردات معدومة القيمة مثل الألوان وتظهر قيمتها بعد الاستعمال على اللوحة! . .

يا للهراء. . فإن الألوان ذات قيمة قبل الاستعمال ولولا القيمة الكامنة لما اختار الرسام منها قصداً.

بل الحلّ الاعتباطي ساقط عن الاعتبار وفق نظريته ذاتها. وما القسم الأول من كتاب اللغة الموحدة في جزئه الأول إلاّ توضيحٌ لهذا التهافت والتناقض العجيب بين المطالبين أو بينها وبين النتائج حتى لو لم نوضّح البديل.

فمثلاً:

إنهم يزعمون أن الإشارة اللغوية حدثت اتفاقاً بلا سبب! ف (جبل، جلب، بلج) كل هذه التغيرات في تعاقب الأصوات هي بلا ضابط ولا قانون وكان يمكن أن تكون بالقلوب فلا فرق إنما الناس اعتادوا على ذلك.

ممتاز. . ولكن علماء اللغة يتنكّرون لهذا الاتفاق و يزعمون أن الاتفاق يتغير في نفس الاستعمال! وذلك بالمجاز.

المجاز في الواقع سلاح يراد به لتغيير الموقف الذاتي من دلالة النص. . هذه هي كلّ الحكاية!.

وحينما أقول أن الحل القصدي ظاهراً هو حلّ لغوي وباطناً هو حلّ نفسي فاعلم المقصود إذن. لأن صاحب العقدة النفسية لا علاج له وفق أحدث طرائق علم النفس سوى إخباره بعقدته النفسية! .

لقد أخبرت السادة علماء الآثار والميثولوجيا (والبارعين) جداً في تفسير الأساطير عن عقدهم النفسية الكامنة من الله والنص المقدس! . . ولقد ظهر ذلك جلياً جداً في فصول من كتابنا (ملحمة جلجامش والنص القرآني) حيث حاولوا أو يحاولون جاهدين شأنهم في ذلك شأن أصحاب التأليه تفسير النصوص بالصورة الذاتية غير مبالين بالتناقضات الفاضحة. وأخذنا نموذجاً آخر في نهاية الكتاب هذا يتعلق بموقفهم من الطوفان.

هذه أمثلة:

الطوفان حدث بسبب الأمطار والفيضانات!! / ص 47 من الملحمة - طه باقر.

السؤال هو: من أين يأتي الفيضان؟ . . طبعاً من الثلوج والأمطار في المناطق الشمالية في الأناضول وجبال العراق؟

ولكن نفس هذه الفترة هي فترة جفاف في كتابة تاريخ الحضارات - مقدمة الكتاب الآنف ص /300 بحيث أن الجفاف أدّى إلى الهجرة وتكوين كيانات انبثق عنها عهد السلالات الأولى.

وعند جورج رو أن المناخ لم يتغير مطلقاً خلال 8000 سنة /العراق القديم /20 ولكنه فسّر حصول الطوفان بالفيضان المرعب - مع أنه واقع في سنة 4000 قبل الميلاد في العهد اللاحق للعهد البلاستيوسيني، ثمّ كذب (رو) الواقعة وقال هي محض خرافة.

وفي ص 26 قال (. .) . مناخ العراق جاف جداً ويعتمد على الري فقط) وفي ص 163 قال (هو أسطورة اخترعتها الشعوب لكي تمحو شريحة مجهولة من الماضي لإسدال الستار عليها).

وقد علّقتُ على ذلك بالقول: إن عبارة (رو) هذه تحتاج إلى تفسير أكثر مما يحتاجه الطوفان نفسه! فلماذا اخترعتها الشعوب؟ وكيف اتفقت على ذلك الاختراع العجيب؟ وما الكارثة الأخلاقية التي ارتكبتها الشعوب وأرادت إسدال الستار على تاريخها الماضي حياءً من جورج رو؟! خصوصاً وإن قضية الطوفان وردت في آثار أكثر المناطق في الكرة الأرضية.

وهذا في نفس الوقت الذي ينكر فيه أن يكون اكتشاف السير ولي لطبقات من الغرين ثخنها (11) قدماً ذات صلة بالأمر!!

وادّعى أن الفرض لم يأخذ به سوى (ولي)! وأن أبحاثه لم تتم. ثم يحكم بعد هذا كله على أن أبحاث (ولي) لم تقدّم دليلاً قاطعاً على حصول الطوفان!

فمن أين تقدّم دليلاً إذا كان كلّ من يقوم بالحفريات المماثلة للسير ولي يموت فجأة! وإن أحداً لم يواصل عمله بعد ذلك. وفي عين الوقت يكتب رو في سنة 1964 في كتابه Ancient Iraqi أن سبب الطوفان هو ارتفاع مناسيب البحر!

يا للنظرية العجيبة!!

وكان المياه في الكرة الأرضية يتغير مقدارها كلّ حين.

المشكلة ليست في معطيات الطوفان، بل هي مثل أي مشكلة يحتمها النصّ في دلالتة! لا بدّ من التخلّص من التفسير الديني للظاهرة بأيّة صورة! لكن الجهلاء وحدهم هم الذين ينكرون التفسير الديني وأعني بهم تحديداً المدّعين لتبني الطرح الديني نفسه لأنهم يزعمون أن الطوفان يحدث بقوة خارجية بينما النصّ القرآني نفسه يؤكد أن الفعل الإنساني ينعكس على صورة ظواهر طبيعية لا مردّها لها.

فالواجب إذن عدم التنكّر لواحدة من المعطيات لمجرّد أن السادة علماء الآثار لديهم عقدة نفسية من الكتاب المقدس من جهة، ولديهم طرق ملتوية للتفسير من جهة أخرى.

لا يمكن اختصار التناقضات الفاضحة في تفسير ملحمة كلكامش أو الطوفان الذي يقول (هوك) أن آثاره موجودة في كل بقاع الأرض

وعند كل الشعوب تقريباً ومع ذلك يزعم (هوك) مثل (رو) أنه
أسطورة لا وجود لها أو فيضان مرعب! ونسى أنه يتحدّث عن عصر
جفاف قاتل في موضع آخر في نفس الفترة.

المحاضرة الثالثة الحرية في المفهوم الفلسفي

ليس المراد من الحرية في بحثنا هذا المسمى الحرية في المفهوم الفلسفي أي نوع من تلك الأنواع التي يذكرها الباحثون كالحرية الأخلاقية المنبعثة من الصلة بين المعرفة والتصميم على الفعل، أو الحرية الإرادية التي تسمى أحياناً حرية الاختيار والتي يراد بها قراراتنا الخالصة حينما تتساوى الأطراف المتنازعة والمتضادة بشأن الفعل، ولا هي الحرية النفسية والتي يكون الفعل الحرّ وفقها هو ذلك الفعل التلقائي المنبعث عن النفس بغير ما ارتباط بدافعٍ معيّن، أو خسارة أو ربح، ولا هي حرية الكمال التي يتحدّث عنها المتصوفة والحكماء والعرفانيون، ولا هي الحرية الواقعية التي تعني بالصلة الحيوية بين الذات والفعل الذي تحقّقه مهما كان ذلك الفعل كما يقول برغسون، ولا هي ذلك الوهم الذي يتحدّث عنه أعداء الحرية من شتى الأصناف من حيث هي مفهوم متناقض في ذاته لأنه يتعارض ومبدأ العلية (العلّة الكافية) أو (السبب التام)، إذ لا فعل قط من دون علّة تكافئ القيام به، فيكون الحديث عن الحرية حديثاً عن وهم من الأوهام، ولا هي تلك المشكلة العويصة في العلاقة بين الذات وبين الوجود من طبيعة وكائنات وخالق لها،

بحيث يؤدي صراع الذات مع هؤلاء الأغيار إلى شتى الفلسفات بين إلغاء الغير كما هو عند سارتر أو تعاضم الأنا المتعالي لتحطيم الأغيار كما هو عند هوسرل في (المونادو) ، أو تصوّر الإنسان كائناً مقهوراً على كلّ فعل يقوم به ، وبالتالي فأفعاله ليست أفعاله على الحقيقة كما هو عند دعاة الجبرية سواء كانوا من علماء اللاهوت من توراتية ومسيحية واسلامية وغيرها من ضروب الأديان ، أو حتمية سواء كانت علمية كتلك التي تستند إلى انضباط الكون والميكروفيزياء خصوصاً وظواهر الفلك والذرة قاطبةً وفق نظام صارم مما يدلّ حسب قولهم إلى شمول الإنسان بهذا الانضباط، وهو ما يسمى بالاحتمية العلمية ، أو حتمية سايكولوجية تعتمد على إنكار وجود فعل حرّ بمعنى الكلمة ، أو حتمية تاريخية تعتمد على تصوّر أن كلّ ما يكون إنما هو ناتج حتمي لما كان وإن ما سيكون هو ناتج حتمي لما هو كائن وفق قوانين العلة والمعلول. وأقول إن هذا التصور له ما يقابله من تصور آخر لدعاة الحرية من لاهوتيين أيضاً أو علميين أو فلاسفة أو اتجاه آخر وجد إلغاء الأغيار واعتبارهم وهماً أفضل وسيلة لإثبات الحرية، فزعم أن ما تراه الذات من الأغيار وما تحسّسه من موجودات هو مجرد وهم لا حقيقة له.

وليس المراد من الحرية في بحثنا هذا هي تلك التي تتحدّث عنها الصحف والدوريات ولا التي يكافح ويناضل من أجلها الأغيار أو الشعوب ولا هي تلك الحرية المثبتة في لوائح حقوق الإنسان أو القانون الدولي أو لائحة الحقوق الشخصية للأفراد في القانون المحلي . .

ليس هذا كله هو مرادنا من الحرية !!

إنما الحرية التي نتحدّث عنها في هذا البحث هي تلك القدرة الكامنة في الإنسان على تبني فكرةٍ ما أو القيام بفعلٍ ما من مجموعة أفكار وأفعال، والتي نفترض أن تجتمع فيها كل تلك الضروب المختلفة من الحرية. . فهي كلّ ما ذكرناه وفوق ما ذكرناه، من حيث هي نشاط متأصل في ذات الإنسان لا ينفكّ عن وجوده أو هي سرّ وجوده كما سيتبيّن بعد قليل.

وهذا المراد قريب مما يذكره بأسبرز أو كانط وهو أنه لا سبيل لبحث الحرية في نطاق الظواهر، لأن التساؤل عنها أو الشكّ فيها أو البحث في حدودها أو إنكارها أو الإيقان بها، هو مما يدخل في صميم وجودها فليس السؤال عنها بمشبهٍ للتساؤل عن وجود سكانٍ في المريخ أو لا، فهي تريد اكتشاف سرّ وجودها وتبديد الظلمات التي تكتنف هذا الوجود.

ومن الممكن أيضاً أن يكون هذا المفهوم هو ما ذكره الإمام علي (ع) منتزِعاً من القرآن الكريم وما سبقه من الكتب السماوية بشأن الموضوع مع اختلاف الاصطلاحات لأنه يحدّد بدرجةٍ كافيةٍ خصوصاً في قصة الخلق أن موضوع الحرية هو الذات لا غير، وإن وهمية الأغيار في هذه الحالة ستجد لها مبرراً ويصحّ قول هيوم في إنكاره الوجود الذي هو خارج الذات إذا كان هذا الوهم لا يعني شيئاً سوى الوهمية النظرية. بمعنى آخر أن الانتصار على الأغيار أو إلغاءهم نظرياً إنما يتم بالتسامي في تحرير الذات أولاً. . ويبدو أن هوسرل ومع كلّ الأسف أراد الوصول إلى النتيجة نفسها ولكن بعمل معكوسٍ إذ افترض أن تركيز الذات على نفسه بالأنا أو انطواءها على ذاته يلغي الأغيار، بينما يلاحظ الإمام علي (ع) أن انفتاح الذات هو الملغي نظرياً لما يسمّيه بالحجب الموهمة.

وعلى أيّة حال فإن البحث في مقالات الإسلاميين خصوصاً أو اللاهوتيين عموماً وإجراء المقارنة بينها يبرهن وبشكل يقيني على أنها لم تكن منبثقة عن النصّ المنزّل.

وعند إجراء المقارنة خاصةً بعد الحلّ القصدي المقترح للغة وإلغاء المرادفات فسنكشف عن عنصرٍ غائبٍ في البحث كان الإمام علي (ع)

يؤكد عليه ، بينما أغفلته الفلسفة الإسلامية خلافاً للنصّ القرآني
مثلاً أغفله الباحثون في موضوع الحرية.

ولما كنت قد أشرت إشارات مقتضبة عن هذه النتيجة في بعض
مؤلفاتي الخاصة فقد اقترح بعض الزملاء تخصيص كتاب لهذا
الموضوع الخطير والهام ولما كنت اعجز حالياً عن القيام بذلك فقد
يكون أخذ القليل خير من ترك الكثير وتقتصر المحاضرة البديلة
للكتاب المذكور على قراءة بعض المقتطفات والتأكيد على هذا العنصر
الغائب في البحث ليتسنى للقراء الكرام ربط تلك النتف بمجمل
الحلّ وبالبحث الفلسفي العام في مشكلة الحرية.

يقول زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الحرية : (اصطلح التقليد
الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع
استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده)

ويقول : (بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا لمفردة
الحرية من المعاني ما لا حصر له بحيث من المستحيل أن نتقبل
تعريفاً واحداً لها).

يظهر من ذلك أن اللغة ودلالاتها قد ألفت بظلالها على البحث
شأنه شأن أي بحث آخر. فمن جهة النصوص الصريحة في موضوع
الحرية اتّخذ الإسلاميون مواقف متناقضة بحسب اختياراتهم

الخاصة ونماذجهم المقتبسة من النص القرآني. وهذا هو حالهم في كل بحث في أي شأن لأن القرآن الكريم أكد تارةً على حرية الإنسان كما في قوله تعالى:

- (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل. .) 6/135

- (اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون خبير) 41/40

- (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي. .)

ثم رتب النتائج على هذا الاختيار فقال:

- (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) 41/46

- (ونوف كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون) 16/111

(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) 7-

99/8

وأكد على قدرة الإنسان على الفعل وعدم الفعل وهو مطابق

للتعريف المذكور آنفاً. قال تعالى:

- (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) 2/131

- (ولو أنا كتبنا عليهم اقتلوا أنفسهم أو اخرجوا من دياركم ما

فعلوه إلا قليلاً منهم) 4/66

- (إلا تفعلوه تكن فتننة في الأرض. .) 8/73

وبالمقابل أكد من جهة أخرى على سلبية الكائن الإنساني كما

هو المتبادر من بعض الآيات مثل:

- (ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون) 6/112

- أي أنه شاء أن يفعلوه وإذن فلم يفعلوه بمشيئتهم.

- (ولو شاء ربك ما فعلوه) 6/173

- (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) 18/23

ثم جعل الإنسان مسؤولاً عن فعله في موردٍ آخر فقال:

- (لا يسأل عما يفعل وهم يُسألون)

بينما ظهرت سلبية مطلقة في الاختيار في نصٍّ آخر وفق المنظور

اللغوي السائد مثل:

- (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)

بل نفى وقوع القتل من القاتلين ونسبه لنفسه تعالى في قوله:

- (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) 8/17

ثم في آيةٍ أخرى نسب كافة الحوادث إلى الله تعالى وجرّد

الآخرين من اختيارهم وهو قوله تعالى:

- (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة

يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا

يكادون يفقهون حديثاً) 4/78

بينما أرجع نفس الإصابة بالسيئة إلى فعلهم واختيارهم في آيةٍ

أخرى فقال:

- (وإن تصبهم سيئة فيما قدّمت أيديهم) 30/36

هذا في وقت كانت الإصابة مكتوبة في موردٍ آخر هو قوله تعالى:

- (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) 9/51

بينما السيئات غير مكتوبة قبل وقوعها والتي هي سبب الإصابة

في آيةٍ أخرى هي قوله تعالى:

- (والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا)

39/51

فتارة تكون الإصابة بسبب ما كسبوا وتارة هي مكتوبة سلفاً.
وأما الإرادة والاختيار فقد أكدت آيات معيّنة على إرادة الإنسان
واختياره مثل قوله تعالى:

- (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أو أراد
شكوراً) 25/32

بينما ينفي الاختيار في مورد آخر هو قوله تعالى:

- (ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون
لهم الخيرة من أمرهم)

وإن كنت أعتقد أن هذه الآية لا تندرج في الموضوع وإن الذين
أدخلوها فيه أخطأوا مرتين، مرة لكونها تتحدث بوضوح عن اختيار
معين، وكيفية فعله، وهو أن من كان مؤمناً أو مؤمنة فلا بد أن
يختار ما قضى الله ورسوله وينغلق أمامه اختيار أمر آخر. بيد أن
هذا هو ذاته اختيار أيضاً وهو اختيار مفتوح إذ يمكنهم أن يكونوا
مؤمنين أو لا باختيارهم فيبقى الاختيار ثابتاً. وإذن فهي آية
تتحدث عن تطبيق القانون وكيفية فعل الاختيار لا عن الاختيار
ذاته إن لم نقل أنها تؤكد وجود الحرية.

ولقد كانت المشيئة هي الأخرى موزعة بين الإنسان والرب في

آياتٍ بدت متباينة. . إذ استشهد الجبريون بقوله تعالى:

- (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) 81/29

بينما استشهد أنصار الحرية بقوله تعالى:

- (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)

ولقد كانت علاقة الإنسان برّبه وصلته بالكون بعد ذلك من الأمور التي تتصل بطبيعة كلّ منهما وتحدّد بالتالي مدى تمتع هذه الأطراف بالحريّة.

فكانت تلك العلاقة أيضاً مصدر خلاف بين المتكلمين والفلاسفة والباحثين والمفسرين. فبينما استشهد بعضهم بأن الله يمكن أن يرى بقوله تعالى :

- (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربّها ناظرة)

وقوله تعالى :

- (ربّ أرني أنظر إليك)

استشهد آخرون بقوله تعالى :

- (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)

وقوله تعالى :

- (ليس كمثله شيء)

وراح كلّ فريق يؤوّل ما يستشهد به الفريق الآخر بنحو من المجاز مؤكداً على حقيقة الاستعمال اللغوي في المورد الذي استشهد به هو. وهنا بلغ المحدثون والفلاسفة والمتكلمون الغاية في قدراتهم الاعتبائية في اللغة من حيث أنهم لم يخضعوا النصوص إلى حكم لغوي واحد (النصوص التي استشهدوا بها والنصوص التي استشهد بها خصومهم)، حتى لقد يتراءى للباحث المدقّق أن الخصومة انتقلت لتكون بيتهم وبين النص. فأصبح كلّ فريق يرى في النصوص

التي يستشهد بها الخصم خصماً ولا يرى أنها آيات بينات من آيات الله ينبغي أن ينظر إليها على قدم المساواة من التعامل الفكري واللغوي مع الآيات التي تؤكد مراده.

ويمكن القول أن الحلّ الذي نقدّمه هنا يعمل بمستويين :

المستوى الأول: التفريق بين الحرية من حيث هي قدرة أو ملكة للاختيار، والحرية من حيث هي القدرة على إنجاز ذلك الاختيار أو تحقيقه. فنرى أن الخلط بين المسألتين أدى إلى خلط في المفاهيم والنتائج. وقد أقرّ المختصون بوجود نوعين من الحرية سموا الأول بحرية التنفيذ وينقل إبراهيم زكريا تعريف معجم لالاند لها على أنها المقدرة على تنفيذ أو الامتناع عن عمل دون الخضوع لضغط من قوى أجنبية. وهذا التعريف خاطئ كما هو واضح لأن إنجاز أي فعل إنما يتمّ بمجابهة قوى خارجية حتى لو كان الفعل مقدوراً جداً كالتمشي مثلاً فإنه فيزيائياً يتمّ بمواجهة قوى الجذب والاحتكاك. والمفروض صياغة تعريف يدخل فيه إسقاط تلك القوى لا مجرد المواجهة والضغط ضد القوى الأجنبية وهو غير ممكن.

كما ينقل تعريفه لحرية التصميم وهي النوع الثاني من حيث هي ملكة داخلية في تصميم هذا المخلوق أو أنها تظهر في تصميمه على الفعل أو عدم الفعل فيقول: (وأما حرية التصميم فهي عبارة عن

ملكة الاختيار أي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير القوى الباطنة سواء كانت من البواعث أو المبررات ذات الطابع العقلي أو دوافع وأهواء وهي ذات الطابع الوجداني)

وكما ترى فإن هذا التعريف لجوهر الحرية ومنشأ الاختيار مجحفٌ بحق الحرية نفسها، لأن الحرية في النهاية وكما ستلاحظ من تحليلنا للمسألة قريباً هي ذات الوجود وسرّ الحياة وهي عبارة عن تحقيق لتلك البواعث والدوافع بشكلٍ متتابع بفعل ما تصبو إليه الذات، وعدم فعل ما يشكّل عائقاً لوجودها. وإذن فوجود تصميم على فعل معيّن أو عدمه من غير بواعث ولا دوافع ولا مبررات ولا أهواء هو مجرد هراء وكلام لا معنى له لأن من فقد هذه كلّها فلا اختيار له أصلاً، بل هو كائن بحكم الموتى.

أن البحث عن حرية بلا بواعث ولا مبررات هو بحث عن الحرية المطلقة، وهذه الحرية المطلقة لا يتمتع بها إلاّ أحد اثنين وجود مطلق لا تشكّل بواعثه منافع له مطلقاً وهذا هو الله تعالى أو تصوّر فناء مطلق يتمتع بحريّته المطلقة من خلال فناءه.

وعلى ذلك فإن التعاريف نفسها تلغي الحرية.

المستوى الثاني: هو المستوى اللغوي حيث نحاول استبعاد هذه المقاييس بشأن النصّ الديني وإخضاعه للتحليل النقدي المتساوي

الأطراف مع التصحيح اللغوي. وأنت تعلم الآن أن الآيات الكريمة موضوع البحث قد تميّزت بألفاظ متباينة، ففعل الترادف فعله في إيقاع الباحثين في وهمٍ غريبٍ ونتائجٍ عجيبةٍ إذ حسبوا أن المشيئة والإرادة والرضا والأمر والخيرة والفعل والقدرة أشبه بالمرادفات أو هي مرادفات خصوصاً الأربعة: المشيئة والإرادة والأمر والخيرة.

وحينما نفرّق بين الألفاظ المذكورة ونعامل النصوص بمستوى واحدٍ من الفهم من حيث هو نص واحد، ونظام لغوي محكم لتكلم واحد، فستختلف النتائج بطبيعة الحال ويزول التناقض وتتكشف العلاقات الداخلية والخارجية لعناصر الحرية في ارتباطها مع ذات الإنسان.

ونكتفي هنا بهذا المثال العام:

أن المشيئة تختلف عن الإرادة، فالإرادة هي العزم على فعل معيّن قال تعالى: في صفة نفسه: (فعال لما يريد)، وقال: (إنما أمرنا إذا أردنا شيئاً أن نقول له كن فيكون).

إذن فالإرادة هي طلب كينونة الفعل فلم يقل إذا (شئنا شيئاً) لأن المشيئة هي وضعٌ مسنونٌ يسمح بحصول أو عدم حصول الأشياء أي أنها التخطيط المسبق لتاريخٍ مستقبليٍّ للأشياء. ويؤكد ذلك الإمام الرضا (ع) في مناظرة مع سليمان المروزي متكلم خراسان في معرض إبانته للفرق بين إرادة الخالق من جهةٍ وإرادة المخلوق من جهةٍ

أخرى حيث قال (ع): (الإرادة من المخلوق ما يضرر وما يبذره
بعد ذلك من الفعل وأما من الله عزّ وجلّ فأرادته أحداثه لا غير)/
النصوص من بصائر الدرجات ج 1-140.

ثمّ تبدو المشيئة متقدّمةً على الإرادة لهذا السبب. فقد شاء الله
أن يجعل الكون وسننه بهذا الوضع الذي يسمح بظهور الأفعال بما
في ذلك المعاصي، لذلك يمكن القول انه شاء أن يُعصى ولكنه لم يرد
العصيان.

وتتقدم المشيئة عند الإمام الصادق (ع) في مناظراته المطولة مع
المتكلمين فيقول (ع): (خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء
بالمشيئة).

وعلى ذلك فقله تعالى: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) هو
حصر وتحديد لمشيئة الإنسان وليس إلغاءً لها لأن المخلوق لا قدرة
له على إحداث تغيير في ذات السنن ما لم يكن الله هو الفاعل، بيد
أنه يمكنه أن يريد ما شاء بلا استثناء، فقد يحقق ما يريد وقد لا
يحقق.

فقله (ولو شاء ما فعلوه) - ليس بمعنى لو أراد الله ما فعلوه لأن
الله إن شاء أن يفعلوا ذلك ضمن التخطيط المسبق فلا يمكن أن يريد
خلافه فيمنع من حصوله، وهذا أكبر دليل على أنه صمّم الوجود

بالحرية ذاتها من حيث هي منشأ الإرادة والخلق لتقدم المشيئة كما رأيت.

ولذلك تتحقق إرادة الإنسان دون مشيئة الإنسان، تتحقق فكراً من حيث أنه إن أراد ضمن هذا القانون فإن إرادته تتحقق قطعاً لأن الناموس موضوع لأجل اختيار أحد طريقين. فهذا الاختيار نفسه دون سائر الخيارات يبقى مفتوحاً إمام الإرادة.

قال تعالى :

- (ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها)

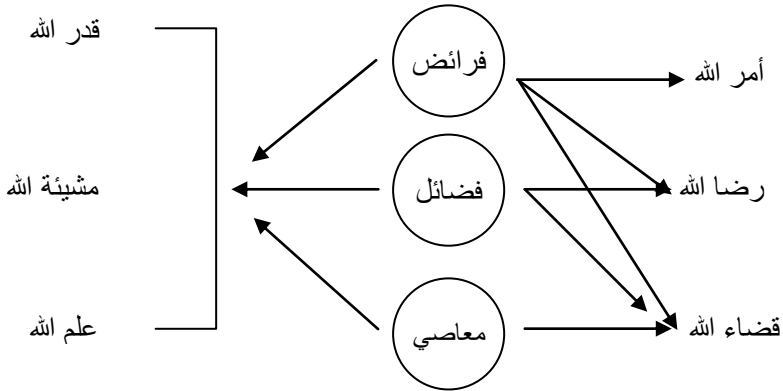
ولكنه ذكر (منها) ونسب الأشياء لنفسه لارتباط الإرادة وحصرها بالمشيئة فلا يمكن تحقيق مجموع الإرادات كلّها ضمن هذا الاختيار فجاء التبويض في لفظ (منها).

ترتبط الإرادة والمشيئة من جهة أخرى بالقدر والقضاء والرضا. فالقدر هو التصميم الذي وضعت به الأشياء وعلى تعريف الإمام الرضا (ع) للقضاء إنه إمضاء الفعل، فإن الناتج هنا سيكون غريباً عن نتائج البحث في الموضوع عند الفلاسفة والمتكلمين سواء بسواء فضلاً عن المفسرين.

ذلك أن الذي شاء وقدر لا يشترط أن يكون مريداً وراضياً وممضياً لكل الأفعال اللاحقة الواقعة ضمن هذا التقدير! خصوصاً وهو يأمر وينهى ويعد بالعقاب والثواب. بمعنى أنه يمنح القدرة على الفعل ولكنه لا يريد إلا ما أمر به ويرفض ما نهى عنه.

والغريب أن الباحثين لو انتبهوا إلى الفوارق اللفظية فقط وطبقوها على أنفسهم لتوصلوا إلى قواعد عامة وأسس يُلغى بموجبها الكثير من الحشو والكلام الذي لا طائل من وراءه.

لقد تمّ جمع الفكرة كلها والعلاقات في المخطط التالي المستخلص من البحث الموسع في الآيات القرآنية والحديث الشريف.



المخطط واضح، فالأفعال لا تعدو أن تكون ثلاثة: فرائض أي واجبات أوجبها الخالق، وفضائل رضي بها ومعاصي نهى عنها. فالجميع وقع بالقدر والمشية والعلم، ولكن الفرائض وقعت بأمر الله ورضاه وقضائه، ولكنها لم تقع بأمره الموجب لها وهذا تسامح منا مع التقسيم الفقهي إلى واجب ومندوب. والمعاصي وقعت بقضائه فقط ولم تقع بإرادته ولا بأمره ولا برضاه، ولكن تعلقت بها المشيئة والقدر والعلم سلفاً.

أن المخطط يوضح العلاقات بين المفردات السبعة. ولذلك يمكننا فهم دقائق النظام القرآني عند استخدامه هذه الألفاظ، فقد نفى أن تكون المعاصي بأمره بالرغم من أنها بمشيئته فانتبه، وردّ القول عليهم فقال عنهم:

ـ (وإذا فعلوا فاحشاً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل أن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون) وبالطبع قد لا يكون قولهم (أمرنا بها) بهذا اللفظ وإنما بدلالته عندهم من خلال تلييسٍ بلفظٍ آخر كما هو جارٍ الآن فينقل القرآن المراد الحقيقي لقولهم.

لقد ارتبط الخلط بين المفاهيم بالمعرفة كما يحدد ذلك القرآن ولذلك نفى وجود العلم عنهم حينما يتحدثون عن المشيئة ويطلبون تحقيق مراد الله بها من الأصل فيقولون:

ـ (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) وهذا الكلام محال في ذاته لأنه إذا وضع في الأصل في تخطيط المشيئة المنع من عبادتهم لهؤلاء لانتزع منهم حرية الاختيار فكأنهم يطلبون هلاكهم إذ لا كائن في الوجود بلا اختيار كما يقول القرآن، فإن الوجود نفسه هو حرية الاختيار من خلال عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال واختيارها الطاعة بدلاً من المعصية.

إذن فنقاشهم هو نقاش جاهل بنفسه يطلب هلاك نفسه بلا علم ويريد نزع حرية الاختيار التي هي سرّ وجوده.

لذلك لم يهدّد هنا ويتوعّد، بل كان رحيماً بهم أيضاً في هذه الحالة فأعطى لهم التقييم العلمي لقولهم. فحينما قال:
- (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم)
أجاب:

- (ما لهم بذلك من علم أن هم إلا يخرصون)
فعلاوةً على جهلهم بالموضوع (مالهم بذلك من علم) فإنهم لا يحاولون فهمه، بل يفترضون انهم يعلمونه. وهذا هو التخرّص وهو ادّعاء معرفة شيء يجهلون ما هو. فلا علم لهم بالمشيئة حتى يقولوا لو شاء الرحمن، لأنه لو شاء لهلكوا أو لما وجدوا أصلاً.

ومن الغرائب التي حصلت لي في بحث هذا الموضوع إن أكثر من ثمانين آية جاءت مؤيدة للنتائج وللمخطط المذكور، وبقيت آية واحدة كانت لا تشكّل عائقاً للبحث فقط، بل تنسف كلّ ما ذكرناه وما استخلصناه وهي قوله تعالى:

- (وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه. .) 27/23
فعلى الحلّ القصدي ذاته إن (قضى) فعل ماضٍ ولما كان القضاء هو إمضاء الأمر وتقريره ليكون، فإن الناتج هو أنه تعالى أمضى الأمر بعبادته وحده، فكيف ظهرت المعاصي إذن ولماذا لم يعبده بعض الخلق وعبدوا غيره أو معه، بل لماذا نتحدّث عن الحرية وأين هي؟. . ذلك أن الله يقضي بحصول فعل الطاعة بعد إن يفعلها

الإنسان، وكذلك المعصية وهذا هو جوهر الحرية. فإذا قضى بالطاعة وحدها فهنا جبرية لأنه لا بدّ من تحقّق قضاءه. قال تعالى:

- (إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون)

وفوق الجبرية والحتمية هذه مخالفة للنصّ مع الواقع، إذ أشارت الآيات إلى عبادة غير الله، بل بعث الرسل للدعوة إلى عبادته وحده!.

لقد كتمت البحث لعدم الإمكانية على تخريج هذه الآية ما لم يحدث خلل لا ينجبر للحلّ القصدي للغة، كتتمته عدّة سنوات حتى وقع في يدي كتاب عن القراءات الشاذة وجاء فيه عن رجلٍ قرأ الآية عند الإمام الصادق (ع) فقال ما مفاده: لو كان قضى بذلك لما وجد مشرك ولا كافر إنما هي (ووصى ربك) فجعل النسّاخ الواو قافاً.

إذن فنحن أمام تصحيف ليس محتملاً ومعقولاً جداً وحسب، بل ويؤيده نظام القرآن وشرائط البحث اللفظي والذي لا يمكنني اختصاره هنا، ثمّ أننا نجد مؤيدات لفظية للوصية بالوالدين لا القضاء كقوله تعالى:

- (ووصينا الإنسان بوالديه)

لقد أدّت المغالطات في تعريف الحرّية والذي رأيت خلاصته في معجم لالاند للمقولات الفلسفية إلى غياب طرف هام في التحكم في الحرّية ومقدارها.

ذلك أنهم افترضوا أن الحرّية هي غياب القوى الخارجية المضادة حال الفعل وغياب البواعث والإرادات والنوازع الباطنة، بينما الحرّية هي في تحقيق هذه الدوافع والبواعث ومواجهة هذه القوى.

فمن غرائب البحث القرآني في الموضوع أننا نكتشف أن هذا التعريف للحرّية هو من أفكار الذين كفروا، وحاصله أنهم يطلبون الفناء بالموت لأن غياب كافة القوى ما هو إلاّ موت، وعلى العكس من ذلك يكون تعريفها عند المؤمنين.

وهذه التعاريف المختلفة ذاتها هي اختيارات أيضاً، ومن هنا فإن الله يعطي لكلّ فريق مراده ومطلوبه في نهاية الأمر. فكأنه تعالى يعطيهم اختياراتهم وفي ذات الوقت يتمّ البرهان العملي على أن الحرّية هي سرّ الوجود وبها قيامه وبقاؤه.

فالمؤمنون والراغبون في حياة دائمة أبدية لهم حياة دائمة وأبدية، والكفار في موت أبدي دائم. وهنا مشكلة لأنه إذا أماتهم لم يمكنهم بعد ذلك الشعور بالموت، فلا بدّ إذن أن يستشعروا الموت

كل حين ولا يموتون ليتحقق مرادهم من التعريف إياه ، من حيث أن غياب كافة البواعث هو ممارسة للموت حسب قولهم. قال تعالى :

- (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت)

وقال تعالى :

- (لا يموت فيها ولا يحيى)

ولم يكن هذا في الحقيقة إلاّ مطلبهم.

إن سبب هذا التعريف الذي يتمّ فيه التكرّر للواقع الموضوعي هو عمى الأنانية ومحاولة استحواذها على الوجود بأسره بما في ذلك وجودها ذاته أي وجود الأنا بسبب تغييب وإنكار الطرف الآخر المسك بالوجود والذي هو مصدر هذه القدرة في الاختيار وهو الله تعالى.

بيد أن الله أكبر وأجلّ من أن ينفذ مراده بما سميّ بالتهديد، فنحن نرى أن الخطاب القرآني يخلو من التهديد خلواً تاماً، وإنما هي إخبار فقط عن مآل كلّ اختيار لا غير. والقرآن يخبرنا بالنتائج والتي بمجموعها تدل على أن كلّ كائن يحصل على اختياره الخاص به في النهاية ، بل تبقى حرية الاختيار حتى داخل النار. فحينما يطلب أهل النار التخفيف من العذاب بدعاء الملائكة فإنهم لا يقولون لهم أن هذا محال! بل يقولون لهم ادعوا أنتم ما شأننا

نحن حتى ندعو لكم؟ ألم يكن الأمر واضحاً لكم عن طريق الرسل،
لأن هذا هو خياركم ولكم القدرة الكاملة على الخروج من النار
ودخول الجنة لا مجرد تخفيف يوم من العذاب وحسب:

- (وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً
من العذاب. قالوا أولم تكن تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا
فادعوا. .)

ثم يعقب الله تعالى بالقول:

- (وما دعاء الكافرين إلا في ضلال)

ذلك أن الكفر موضوعٌ أخلاقيٌّ لا عقائديٌّ، فالكافر هو المتنكّر
للحقائق الثابتة ولذلك فهو ينكر الحرية أصلاً في التنظير والسلوك.

فكيف يحقق في الخارج الموضوعي ما هو مناقض لمراده الداخلي؟

من هنا يكون دعائهم في ضلال.

وختاماً نقدّم فيما يلي فقرة مطولةً مستلةً من كتابنا أصل الخلق

بين الأنا وبين الولاية والتوحيد لها صلة بالموضوع وتتضمن محاورة

المؤلف مع نفسه لاكتشاف حرّيته ومداه:

يهدي الله لنوره من يشاء

. . فكلّ كائن إنساني يضع للأنا الداخلي لديه موضعاً مقابل الأمر الإلهي - إنما يريد بهذا مشاركة الإله في ألوهيته ولذلك كان الكفر ببعض الكتاب كفرٌ بالكل والكفر بأمرٍ واحد هو كفرٌ بالجميع. لماذا؟ لأن الأشياء الأخرى التي يؤمن بها إنما يؤمن بها لتحقيق مصلحة الأنانية لأنها جاءت ملائمة لها. فالشيء الواحد الذي يكفر فيه المرء مهما كان ضئيلاً وغير ذي أهمية في نظره إنما يكشف عن حقيقة الذات الإنسانية كلّها ويظهر جميع توجهاتها. إن إبليس في قصة الخلق لم ينكر أن الله هو الخالق وأنه هو الرب الذي لا ربّ فوقه ولم ينكر شيئاً من ضرورات - الدين - لكنه (اجتهد) برأيه في مسألة السجود لآدم فأتخذ رأياً مخالفاً لرأي الله في المسألة، أليس معنى ذلك أنه أنكر الألوهية والوحدانية من حيث اجتهد مقابلها؟ ذلك لأن هذا السلوك هو الوحيد الذي ينبئ عن حقيقة أفكاره واختياراته. فالإله واحد ولو كان ثمة إلهين اثنين لكان يمكن أن يكون هناك ثالث هو إبليس ورابع له رأي آخر في المسألة.

إن معنى الإله الواحد هو أنّي لا امتلك أي رأي في أية مسألة، معنى الإله الواحد أنّي انتظر من هذا الواحد أن يأمرني فأطيع،

إنها عبودية وتسَلَّط وقهر. فعليَّ أن اقبل بالعبودية والتسلط والقهر الإلهي لكي أبرهن على أنني راضٍ تمام الرضا بالإله الواحد، وإذا فكرت باختيار إلهٍ آخرٍ فقد أبلغته بكل وضوح أنني أريد مشاركته في الألوهية.

إن هذا الفهم للتوحيد ليس من خارج النفس. . إنه تمييز من داخلها فقط — ولكنه شيءٍ مرعبٍ إلى أبعد حد، . . إنه يثير في من يفهمه أو يتذكَّره هكذا خوفاً مستوراً ورعباً دائماً يشوبه رجاءٌ مُلح وأملٌ مرتقبٌ بالخلاص — إن هذا الشعور هو الذي يفسر لنا ذلك الخوف المتأصل في نفوس الأنبياء (ع) وكلمات الله — فإذا كان القَدَر قد جعلهم مثلاً لنوره فإنَّ القَدَر الذي يكتنفه ويلغيه في أي لحظة يجعلهم مرعوبين من الله راجين لخلاصه، بل راغبين في الموت بسرعة على أفضل حال خشية أن يميلوا عن هذا الخط الدقيق. فهم في توسلٍ دائمٍ لله لأجل أن يثبتهم عليه ويبقيهم فيه

ومن الممكن القول أن وصف (الصراط المستقيم) على لسانهم (ع) بأنه أحدُّ من السيف وأدقُّ من الشعرة إنما يُراد به هذا الخط الذي يقع عنه المرء في الكفر لمجرد الميل في أية لحظة حينما تميل النفس إلى (الأنا) الذي فيها.

إن إعطاء الأنبياء معجزات هو ابتلاء آخر ومصيبة فوق مصيبتهم. فعلاوة على ما يفرزه الصراع مع الجهلة بسبب المعجزة، فإن النفس تتعاطم عندما تتمكن من الحصول على قدرات خارقة لقوانين الطبيعة فعليهم إذن أن يوازنوا بين الأمرين فيقوموا بإذلال أنفسهم أمام الله من أجل أن تموت الأنا عندهم موتاً أبدياً.

بالمقابل نلاحظ تلك المعادلة العجيبة فالحياة الأبدية هي لأولئك الذين أماتوا الأنا داخل نفوسهم - حياة معها ملك السموات والأرض وملك لا يبلى. بينما الذل والهوان وألوان الخزي والعذاب ينصب على ذوي الأنا المتعالي. وهي معادلة تبدو في منتهى العدل، بل هي الحكمة الأبدية الوحيدة وذلك حينما تُربط المسألة بالإله الواحد. فإني إذ أرضى بالعبودية والقهر والتسلط من الإله الواحد، فهذا يعني أنني في الحقيقة أرفض العبودية والقهر والتسلط بجميع صورها إلا هذه الصورة. إن هذا معناه أنني أرفض الاستعباد من قبل جميع الكائنات التي خلقها الله لأنني أريد أن يستعبدني هو وحده ومعنى ذلك أنني أريد أن أسمو فوقها جميعاً. وليس هناك أي معنى آخر لما أفعله.

فهو إذن يعطيني ما صبوتُ إليه وما رغبت فيه. يعطيني أن أمتلك جميع الأشياء التي سموت عليها خلال عبوديتي له، ولن

يسبقني إلا أولئك الذين هم بشر مثلي لكنهم سبقوني في تلك العبودية، يسبقني أولئك الذين سبقوني في حياتي نفسها بسرعة مذهلة بحيث أن الله جعلهم مثلاً لنوره. وإن اعترافي بفضلهم هو مثل اعتراف الملائكة بفضل آدم، وظهور أنايتي معهم هو مثل ظهور أناية إبليس مع آدم.

لقد اخبرني الله بهذه القصة لأنتفع بها من هذه الجهة، لم يخبرني بها لمجرد أن يشرح لي كيف خلق الخلق. . من أنا حتى يشرح لي كيف خلق الخلق؟.

هل سمعت مرة بصانع ما يشرح للمصنوع كيف صنعه؟ وبالمقابل يظهر ما أريده حينما ارفض عبودية الله وتسلطه وقهره.

فهذا. . معناه الوحيد أن أبقى مستعبداً من قبل جميع الكائنات المستعبدة له بما في ذلك الجماد والحيوان. فهذا هو ما أريده بالفعل حينها، وهو يعطيني ما أريد أيضاً، إنه يسمح لي بأن أسلّط على نفسي جميع تلك الكائنات.

إن تعبير البابليين عن (العالم السفلي) بهذا الاسم هو تعبير دقيق. إننا نلاحظ في سورة التين:

﴿ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾

إذن فنحن لسنا أمام عدل الهي فقط. إننا أمام عطاء إلهي دائم، إنه يعطيك ما تريد. كل ما تريد بلا استثناء!، وأنت بالطبع تختار لنفسك ما تريد، سواء أ كنت تريد أن تكون مالكاً للموجودات و متحكماً فيها أو كنت تريد أن تكون مملوكاً للموجودات عبداً لها تتحكم فيك وتتسلط عليك.

هنا فقط يكمن التعريف الحقيقي للحرية وهو تعريف يخالف تعريف الفلسفة لها والزوبعة التي تثيرها بشأنها حينما تحاول من غير جدوى أن تربط الحرية بالأنا، فيأتي منطقها متناقضاً بحيث أن كل فيلسوف يقوم بإجراء تعديل جديد عليها ولكن بلا جدوى. ففي كل مره يكتشف المفكر نفسه ذلك التناقض الفاضح بين النتيجة والهدف، فكلما أمعن في ربط الحرية بالذات كلما ظهرت نتائج أشد في الاستعباد والقهر. إن حرية الذات وتحرر الأنا هو في إقرارها بحقيقتها، وحقيقتها الوحيدة أنها لا شيء. فذلك الإقرار وحده هو الذي يجعلها شيئاً مذكوراً. وهذه المعادلة المتناقضة إنما هي جدلية من جدليات الإله الواحد، فليس ثمة من حلٍّ آخر ما دام هناك اله واحد ويستحيل أن يوجد غيره.

ويمكنك أن تصل إلى نفس النتيجة بطريق آخر: فحينما أقول أنني كائن حي وعاقل فإن معنى ذلك كله أنني أختار وإن

اختياري هو حياتي، وحينما لا أقدر على الاختيار مطلقاً فمعنى ذلك أنني ميّت ولستُ حياً. فالحياة حركة متصلة من الاختيارات وكل حركة ضئيلة أو كبيرة هي اختيار، وفي كلّ أمر أمامي عددٌ من الاختيارات مثل (أ- ب- ج- د- . . الخ) وأني أختار أحدها، فتلك هي الحياة التي أشعر بها. إن عليّ دوماً أن أختار ما يمكنه أن يبقيني حياً وأتجنّب ما يضرني وما يؤثر سلباً على حياتي، بمعنى أنني أختار من أجل أن أظلّ مختاراً دوماً، فكأن الاختيار هو غاييتي ووسيلتي وهدفي وحياتي في آنٍ واحدٍ، وليس ثمة شيءٍ عندي سواه ولا غاية لي غيره.

كيف أختار في كل مرة واحداً من الخيارات المطروحة أمامي؟ . .
إنني لا أدرك كيف تتغير تلك الدوّال الشديدة التغير في الوجود كل لحظة بل وأجزاء اللحظة، فيجعل تغيّرها خياراً الصائب في لحظة ما خاطئاً ومضراً بحياتي في اللحظة التالية أو العكس . .

بالطبع يتراءى لي دوماً أن (ج) أو (ب) أصح لي ولكن كم مرة ندمت لأنني لم اختر (د)؟ وكم مرة اخترت (أ) فظهر لي أن (س) هو الأفضل وكم مرة تعجبت لأن الخيار (س) مطروح لشخص آخر ولكنه لم يكن مطروحاً ضمن خياراتي أنا؟ كم مرة اخترت (س)

وجعلته بعد جهدٍ جهيدٍ أحدَ خياراتي ثم ظهر أن (س) قد اضرَّ
بحياتي ضرراً فادحاً؟ وكم وكم. . .

وبينما أنا مشغول بهذا التنقل الذي رافقه الألم والأمل والخوف
والندم واليأس وجميع مشاعري الأخرى فإذا أنا مفاجئ بهجوم غير
متوقع؟ فقد زحفت خيارات أشخاص آخرين لتزاحم خياراتي، بل
الكائنات غير العاقلة والجمادات هي الأخرى تحدد خياراتي
وتتدخل فيها. الطبيعة تحاربني أيضاً وبدني عرضة لهجومات من
كائنات وقوى كثيرة. خدعت نفسي ألف مرة وتغافلت ألف مرة بلا
جدوى، وما جعلته استمراراً لحياتي من امتلاكٍ للأبناء والأشياء هو
في الواقع حجر عثرة أمام وجودي وخياراتي الخاصة.

الأدوات التي أمتلكها لتحقيق خياراتي - لها خياراتها
وتحاربني أيضاً. إنها تطالبني بالإصلاح والتبديل كل مرة، وعليّ
أحياناً أن أفقد كرامتي لأجلها فاشتهي أن أبصق عليها، لأنها تبدو
لي أحياناً عدواً لا عوناً.

إنّ مصيبتني ليس مثلها مصيبة فإنّ منطقي وعقلي يدلّاني على
أني في الواقع عبدٌ من حيث أنا حرٌّ، وأني كلما أردت التحرر
ازدادت عبوديتني للأشياء. ولما كانت حياتي هي حريتي وحرّيتي
هي حياتي فإنني أقوم دوماً بتدمير هدفي من حيث أسعى إليه.

إن مشكلتي ليست مثلها أية مشكلة في العالم ومحنتي من أعجب المحن.

إن أمامي حلين فقط وكلاهما من اتعس الحلول وأسوأها. الأول أن اترك هذه الطريقة في التفكير وأبقى مخدوعاً إلى النهاية وكأنني لا أعلم شيئاً. وهذا حلٌ غير صحيح فحيث بدأت بالتفكر بمشكلتي وحددتها فإنني أحاول التراجع والهرب منها، لأن معنى ذلك أنني إذ شعرت بإنسانيّتي فجأةً فإنني أريد العودة إلى طوري البهيمي فأعيش مثل أي بهيمة على الأرض.

والحل الآخر هو أن أقوم بوضع حدّ لخياراتي بقتل نفسي والخلص من تلك الخدعة إلى الأبد.

وهذا الشيء غير منطقي أيضاً! لأنني إذ امتلك الآن قدرة على الاختيار وغير راضٍ بها فكيف أعلم أنني سأرضى إذا جرّدت نفسي عن كل اختيار بالموت؟

لأنني بالموت سأكون شيئاً من الموجودات. لو كنت أفنى فعلاً أو لو كنت متأكداً من فنائي لكان ذلك حلاً معقولاً. أما أن أكون شيئاً من الأشياء التي لا أعلم ما هي فتلك مصيبة عظيمة.

وتعظم المصيبة أكثر من ذلك إذا صدق القائلون بأن لي نفس أو روح لا يموت ولا يفنى. . فمن ذا يجعلني أجازف بمثل هذه المجازفة؟

إذن لن أختار الموت طريقاً للخلاص، لأنني سأكون أضحوكة في نظر نفسي، إذ كيف اجعل طريق خلاصي وتحرير وجودي وخياراتي بإلغاء هذا الوجود؟

لكنني في مأزق آخر أعجب وأغرب. . فإنني إذ لم أحاول اختيار الموت فإنّ الموت هو الذي يختارني. انه لا يتركني، انه يلاحقني حتى يأتيني. فإنني مهما فعلت فسوف أموت وتلك حقيقة لا يمكنني نكرانها.

ها أنذا أقترب جداً مما يفترض أن يكون حلاً معقولاً لمشكلتي، إذ يتوجّب عليّ الآن أن أفهم ما هو الموت، ويتوجب أن أفسر حياتي وموتي معاً. فإنّ موتي لغز آخر مثل حياتي تماماً، فإذا وفّقت لتفسير كهذا فإنني كما يبدو لي سأقترب من الحل أو أجده، وربما يكون سهلاً ممتنعاً بحيث أنه يبعث على دهشة أكبر من دهشتي من الحياة والموت، كالدّهشة التي تنتابني أحياناً حينما ابحت عن القلم الذي في يدي فأدور في الغرفة وأقلب الأشياء وهو في يدي يشترك أيضاً بتقليبها وأنا أبحت عنه! حتى يومض في

عقلي بعد دقائق من القلق وترديد عبارات: يا للعجب أين ذهب
القلم الآن. . لقد كان في يدي. . كان في يدي قبل قليل. . في يدي.
. في يدي. . ثم انتبه فإذا هو لم يزل في يدي! .

من الممكن أن يكون ذهولي عن القلم الذي في يدي متناسباً زمنياً
في حياتي القصيرة كفرِّد مع ذهولي عن مغزى وجودي ومماتي في
حياتي الطويلة كنوعٍ.

من الممكن أن يكون ذهولي الأخير كنوعٍ مستمرّاً لقرونٍ طوالٍ
لأنها بمثابة اللحظات في عمري النوعي.

يجب أن أجد تفسيراً ملائماً لموتي. ليس من المنطقي أن
تكون الأشياء التي اخترعها بعقلي واعملها بجهدٍ أطول عمراً
مني! الدار التي أبني والآلة التي أصنع والشجرة التي أغرس، كل
أولئك يبقون زمناً أطول من زمني ويخلفوني بعد موتي، وكم ترهقني
الصخرة التي انقل وهي قبلي بملايين السنين وتبقى بعدي زمناً لا
أدركه، وسيحملها أحفادي أيضاً وربما تعاد إلى موضعها الذي
حملتها منه!

عليّ أن أعترف أن حياتي هي شيءٌ لا يخصني.
إن كل ما عرضته الآن على نفسي يؤكد لي أن حياتي وموتي
شيءٌ واحدٌ من مصدر واحد وهو لا يخصني أبداً، لأنه لو كان

يخصني لوجدت خياراً معيناً لأحدهما ، وإن التفاصيل الدقيقة داخلها تبدو وكأنها تخصني وأنها جزء من خياراتي الكثيرة ولكن أغلبها يفلت مني. إنني لا أتذكر متى قررت أن أوجد كما لا أصدق بأنني سأقرر موتي. إن ظهوري واختفائي هما بقوة ليست من صناعي ، وكل شيء قد أنخدع بمحاولة التدخل فيه إلا ابتداء حياتي وانتهائها فهو الشيء الوحيد الذي لا أفكر بالتدخل فيه وتغيير مساره.

فعليّ أن أكون دوماً في حدود منطقي الذي التزمت به ولا بدّ لي من أن اعترف أن مشكلتي معقدة إلى حدٍ أنني يجب أن أحدد علاقتي بها.

إن أمامي الآن ثلاثة احتمالات الأول إن مشكلتي عادية جداً ولا تحتاج إلى هذا التهويل. انه احتمال سخيف لأنني للتوّ خرجت من سخف اعتبارها عادية فكيف ارجع إلى من حيث بدأت؟ والاحتمال الثاني هو أن مشكلتي لا تخصني فهي ليست مشكلتي؟

انه احتمال أكثر سخفاً فإني قبل قليل قررت أن تركي التفكير بهذه الطريقة هو عودة للبهيمية ، وما هذا الاحتمال إلا من

ذاك الأول فإذا لم تكن المشكلة مشكلتي فهذا يعني أن عليّ أن أتوقف عن التفكير دوماً وأكون بهيمة.

الاحتمال الثالث أن مشكلتي مشتركة فإنّ هناك طرف آخر فيها، ذلك هو الذي ألقاني في أتون هذه الحياة وهو الذي يسلبني حياتي بالموت وهو الذي جعل حياتي وخياراتي شيئاً واحداً وهو الذي ابتلاني بهذا البلاء.

وإذا كانت مشكلتي مشتركة على هذا النحو، فليس ثمة شيء فيها سوى أنا وهو، وكل شيء آخر فيها إنما هو محنة من محن تلك العلاقة.

نعم لقد توصلت إلى حل منطقي، فهذا التصادم والتناقض في مشكلتي لا يمكن حله منطقياً إلا بافتراض وجود طرف آخر غيري فيها. ولكن من الواضح انه طرف متسلط إلى حدّ الاستعباد، ومكين إلى حدّ لا يمكن تصوره بحيث انه قد أحاط بكل وجودي وخياراتي وقبضها مرة واحدة في يده، وكأنّه يريد إبلاغي بأن جميع خياراتي لا قيمة لها وأني مهما فعلت فلن أجد نفسي، وإن طريقي الوحيد هو أن أختاره هو شخصياً، فهو الاختيار الوحيد المتبقي أمامي.

نعم. . إن بإمكانني الآن أن أفسّر الكثير من الظواهر الغريبة التي تحدث في حياتي ومماتي.

إن تصميم الموجودات ظهر لي وكأنه موضوع خصيصاً لأدراك هذه الحقيقة فكلما حاولت الإمعان في الاستحواذ عليها وجدتهني مستعبداً لها مزيداً من الاستعباد.

انه يجعلني اركض وراء السراب ، فأول صفة أجدها فيه هي انه صمّم الوجود بطريقة خلاقه تنمّ عن مكر عظيم ، مكر يجعلني امضي بعيداً في معرفة الأشياء ثم اكتشف فجأة أنني لا زلت جاهلاً بكل ما يحيط بي بما في ذلك بدني نفسه.

علىّ أن اعترف بشيء آخر هو أنني لم أنكر يوماً ما وجوده، وإذا كان قد بدر مني في دور من أدوار حياتي شيء كهذا فقد كان مجرد أكذوبة افتعلتها تخلصاً من علاقتي به. فدفع ذلك بعض المساكين ليبرهنوا لي برسائل فلسفية مخصوصة على وجوده، وهي براهين مقلوبة المنطق تماماً وما كنت لأحتاجها في يوم ما، ولا يحتاجها هو. فلو كان هناك شك في وجوده لكان هناك شك في وجودي أنا، وحينما اقترفت مثل هذه الفكرة في دور آخر من أدوار حياتي فزعمت أنني أشك في وجودي فقد كانت لعبة أخرى من لعبتي التي لهوت بها.

علىّ أن اعترف الآن كنوع يحترم نفسه أنني كنت أكذب في كل ذلك، والذين برهنوا لي على وجوده كانوا أكذب مني لأنه قد

استهواهم أن يقدموا من أنفسهم برهاناً على المطلق فكانوا بذلك أكثر أنانية مني.

لو كان يحتاج إلى برهان لكان هو الأولى به من سواه، لذلك اكتفى بالنهي والأمر والوعيد لأنه يعلم جيداً انه ليس من أحد وقع عليه فعل سلطوي وقسري ينكر وجود الفاعل، وهو يعلم جيداً أن منكر الفاعل يكذب في نفسه ويعلم انه يكذب، لذلك لا يبرهن له على وجود الفاعل إنما يعظه ليتجنب الكذب ويخوفه ويمنيه.

أن كل ما أحججه هو القيام بتجربة أو تجارب لأنني أصبحت من المعرفة حداً أستطيع فيه تكذيب كل الذين حاولوا أن يكذبوا عليّ حينما افتعلوا لي مشكلة لا وجود لها، وذلك حينما ذكروا لي أن علاقتي بالله لا تخضع للتجربة أو أن عليّ أن أتعدل الأمر تعقلاً بنتائج محسوسة.

أنني أدرك الآن أن علاقتي بالله هي التجربة الوحيدة التي أخوضها لأكتشف لغز حياتي ومماتي.

كيف تكون الأشياء كلها تبرهن لي عن وجودها وحركتها من خلال تجربتي معها وتفشل تجربة علاقتي بخالق الموجودات؟
إن الأمر لهو بالعكس تماماً.

لعلّ الذين أوحوا لي بتلك الفكرة من جملة أعدائي؟ لعلهم يريدون لي أن أبقى مستعبداً لهم ولأدواتهم، لأنهم يدركون جيداً أنّي إذا اكتشفت علاقة عليا مع خالق الأشياء فإنني سوف أتحرر منهم إلى الأبد أو أجعلهم عبيداً لي هم وأشياءهم؟؟

يتوجب عليّ أن أشك في كل شيء لم يأتني من طرفي مشكلتي: نفسي وخالقها.

لأن كل طرف آخر من الموجودات في صراع معي، وبالتالي فيندر أن يكون ناصحاً لي.

وهل تلك نتيجة لمنطقي السليم أم أنها بالفعل بداية تحرري من الأشياء؟

ما أجمل هذه النتيجة التي جاءت عفواً عند محاولتي لذاتي مستعبداً أي طرف آخر غير خالقها.

لقد جرّبت كثيراً أن أصارع تلك القوى بمفردي، وعلى الآن أن أجرب طريقاً آخر، أن أصارعها بقوة خالقي.

وهذا يستلزم مني قبولاً بوحدايته ورضىً بإلغاء ذاتي، لتكون إرادتي جزءاً من إرادته ومشينتي سائرة في مشيئته. وإنه ليخفّ عليّ إلقاء هذا الحمل الثقيل عن عاتقي، فسأصارع القوى التي تريد

الاستحواذ على وجودي لا بالأنا بل بال (هو) ، لأجل أن تبقى
(الأنا) سالمة معافاة أبدية.

ها أنت كائن حي الآن ولك إرادة واختيار فهل اخترت يوماً
أن تخوض تجربة كتلك؟ تتخلى عن الأنا الذي فيك وتطلب من الله
أن يفعل لك ما هو لصالحك؟ ستقول بلى دعوته كثيراً وفي أكثر
الأشياء لم يستجيب لي ولم ألاحظ شيئاً محسوساً كالذي يحدث في
أي تجربة علمية.

ذلك لأنك تطلب بالأنا وتدعو بالأنا!

إن التحرر من الأنا قبل التحرر من الموجودات ، والتحرر من
الموجودات قبل السيطرة عليها. فأنت تريد أن تسيطر على الأشياء
بقوة الله والأنا مسيطرة عليك ، لذا فمن غير المعقول أن تسري قوة
الله في موضع مشغول بغيرها.

إنها مثل أي تجربة علمية عليك أن تجعل ظروفها قياسية
وصحيحة وخالية من أية مخادعة لتأتيك نتائجها بما تؤمّله منها.

انتهى
ولله الحمد