Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Semantic Theory of the Quranic Language: Analysis and Critique

Hassan Al-Kenani, Doctorate in Comparative Exegesis, Aalul-Bayt University, Iraq.
E-mail: Hassan.Kanani75@gmail.com
Yasser Qutaish, Assistant Professor in Jurisprudence (Fiqh) and Principles of Jurisprudence (Usool), Al-Mustafa International University, Lebanon.
Talal Al-Hassan, Assistant Professor in Quranic Exegesis and Quranic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

Abstract

This research addresses the relationship between language and religion as a profound intellectual and cognitive issue that has been raised in philosophy and theology since ancient times, and has particularly emerged in the analysis of sacred texts. With the escalation of the cognitive debate between science and religion in the Western context, the influence of this dispute extended to Islamic thought and left a clear impact on the study of the Quranic language, as an archetypal for religious discourse. This article revolves around a central cognitive question pertaining to the essence of religious discourse in general and Quranic discourse in particular: Does Quranic language possess a cognitive semantic structure that reveals and expresses reality objectively, or is it purely expressive symbolic language devoid of direct cognitive content? The research follows a critical analytical methodology in studying the approaches that addressed the nature of meaning in religious discourse, particularly the non-semantic theory adopted by logical positivism as opposed to semantic theories. It concludes that Quranic language constitutes a comprehensive cognitive reality system that combines reason and innate disposition (fitrah), characterized by comprehensiveness, immortality, semantic multiplicity, and its profound harmony with the nature of the rational, accountable (mukallaf) human being. Furthermore, the actual practice of the Prophet and his Household (peace be upon them) represents the realistic extension of Quranic language and the embodiment of its living meanings. Based on this, the research presents "The Semantic Theory of Quranic Language" as a comprehensive cognitive framework for understanding Quranic discourse and establishing its realistic significance, in contrast to approaches that deny the objective meaning of religious language.

Keywords: Religious Language, Quranic Language, Theories of Meaning, Semantics, Religious Knowledge, Logical Positivism

---

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 119-154
Received: 03/01/2026; Accepted: 05/02/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

النظرية المعنائية للغة القرآن الكريم.. تحليل ونقد

حسن الكناني، دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة آل البيت، العراق.
البريد الإلكتروني: Hassan.Kanani75@gmail.com
ياسر قطيش، أستاذ مساعد في الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، لبنان.
طلال الحسن، أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

الخلاصة

يتناول هذا البحث العلاقة بين اللغة والدين بوصفها إشكاليةً فكريةً ومعرفيةً عميقةً طُرحت في الفلسفة واللاهوت منذ العصور القديمة، وبرزت بشكلٍ خاصٍّ في تحليل النصوص المقدّسة. ومع تصاعد الجدل المعرفي بين العلم والدين في السياق الغربي، امتدّ تأثير هذا النزاع إلى الفكر الإسلامي، وترك أثرًا واضحًا في دراسة لغة القرآن الكريم، بوصفها نموذجًا للخطاب الديني. يتمحور هذا المقال حول سؤال معرفي محوري يتعلّق بجوهر الخطاب الديني عمومًا، والقرآني خصوصًا وهو: هل تمتلك لغة القرآن بنيةً دلاليةً معرفيةً تكشف عن الواقع وتعبّر عنه بموضوعية، أم أنّها لغة رمزية تعبيرية محضة تخلو من المضمون المعرفي المباشر؟ يعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي في دراسة الاتّجاهات التي تناولت طبيعة المعنى في الخطاب الديني، لا سيّما النظرية اللامعنائية التي تتبنّاها الوضعية المنطقية في مقابل النظريات المعنائية. وتوصّل إلى أنّ لغة القرآن تشكّل نسقًا معرفيًّا واقعيًّا متكاملًا يجمع بين العقل والفطرة، ويتّصف بالشمول والخلود والتعدّد الدلالي وانسجامه العميق مع طبيعة الإنسان العاقل المكلّف. كما أنّ السيرة الفعلية للنبيّ وأهل بيته عليهم السلام تمثّل الامتداد الواقعي للغة القرآن وتجسيدًا لمعانيه الحيّة. وبناءً على ذلك، يقدّم البحث "النظرية المعنائية للغة القرآن" بوصفها إطارًا معرفيًّا متكاملًا لفهم الخطاب القرآني وإثبات دلالته الواقعية، في مقابل الاتّجاهات التي تنفي المعنى الموضوعي للغة الدين.

الكلمات المفتاحية: لغة الدين، لغة القرآن، نظريات المعنى، المعنائية، المعرفة الدينية، الوضعية المنطقية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 119 ـ 154
الاستلام: 2026/01/03، القبول: 2026/02/05
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ لغة الدين ومسألة المعنى من أبرز المسائل المركزية وأعمقها في فلسفة الدين واللغة، وقد شغلت حيّزًا واسعًا من اهتمام الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا؛ لما تمثّله من موقع أساسي في فهم الخطاب الديني وتحليل مضمونه المعرفي. فهي ترتبط ارتباطًا مباشرًا ببحث المفاهيم الغيبية والظواهر الكونية الميتافيزيقية، وبفهم طبيعة الخطاب اللاهوتي، ولا سيّما الحديث عن الله تعالى وما يتفرّع عنه من إشكالات معرفية ودلالية.

وفي الفكر الديني المعاصر، غدت هذه المسألة مدخلًا أساسيًّا لفهم النصوص المقدّسة؛ إذ أُثيرت في سياقها إشكاليات فلسفية عميقة تتعلّق بإمكان المعرفة الدينية، وطبيعة المعنى، والمعنائية، والتعدّدية الدينية، وغيرها من المفاهيم المرتبطة ببنية النصّ المقدّس. وقد تباينت المواقف الفلسفية إزاء اللغة الدينية بين من يرى أنّها ذات دلالة معرفية حقيقية (المعنائيون)، وبين من ينكر عنها تلك المعرفة (اللامعنائيون).

يركّز هذا المقال على لغة القرآن الكريم من منظور النظرية المعنائية (Theory of Meaning)، بوصفها منهجًا تحليليًّا في دراسة الأسلوب القرآني وبنيته الدلالية، انطلاقًا من أنّ تحليل اللغة القرآنية يمثّل ميدانًا محوريًّا في الدراسات المعرفية والدلالية المعاصرة. ويسعى البحث إلى بيان أنّ لغة القرآن تتجاوز حدود اللغة العادية؛ لتكوّن نسقًا معرفيًّا فريدًا يعكس التفاعل العميق بين النصّ والمعنى.

وتنبع أهمّية هذا البحث من سعيه إلى الكشف عن مستويات المعنى القرآني (الظاهرة، الباطنة، الرمزية) وآليات تفاعلها وتأثيرها في التفسير والتأويل، فضلًا عن دفع الشبهات المثارة حول طبيعة اللغة القرآنية ودلالتها الواقعية عبر الأزمنة. كما يتميّز بطرح رؤية معرفية جديدة في لغة القرآن الكريم، توضّح أثرها في فهم المفاهيم والأساليب القرآنية، وتقدّم إطارًا معرفيًّا لفهم النصّ في ضوء خصائصه المميّزة.

وقد اعتمدنا في معالجة هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليل النقدي، وجاء المقال موزّعًا على ثلاثة مباحث رئيسة، يتناول كلٌّ منها جانبًا من النظرية المعنائية في لغة القرآن تحليلًا ونقدًا.

المبحث الأوّل: مفردات البحث ومطالب تمهيدية

يتناول هذا المبحث تحديد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها البحث، بوصفها الإطار المعرفي والمفاهيمي لفهم النظرية المعنائية في لغة القرآن الكريم؛ إذ إنّ ضبط المفاهيم يُسهم في بناء رؤية دقيقة لطبيعة اللغة الدينية، وتمييز خصائص الخطاب القرآني ومعناه، من خلال دراسة دلالية ولغوية ومنهجية.

أوّلًا: اللغة

قال ابن خلدون: «اعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة عن المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 546]. وعبّر الجرجاني عن اللغة بأنّها: «نظام من العلاقات والروابط المعنوية المستفادة من الألفاظ بعد إسناد بعضها إلى بعض» [انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 49 و50]، فهي بناء تواصلي دلالي يجسّد الفكر في قوالب لفظية.

ويمكن أن يقال إنّ اللغة بنية دلالية مركّبة، تتشكّل دلالتها من خلال شبكة من العلاقات والإسنادات القائمة بين الألفاظ والتراكيب في سياق قصدي منتظم، ولا تُستمدّ من الدلالات الإفرادية للألفاظ بمعزل عن نظامها التركيبي.

ثانيًا: مفهوم المعنى

عرّفه التهانوي بأنه: «الصورة الذهنية من حيث وُضع بإزائها اللفظ» [التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 814]، وعبّر الجرجاني عنه بأنّه: «الصور الذهنية المقصودة باللفظ، ومن حيث إنّها تحصل من اللفظ تسمّى مفهومًا» [الجرجاني، التعريفات، ص 116]. فهو إذن البنية الدلالية التي تتوسّط بين اللفظ والذهن والخارج.

ثالثًا: لغة القرآن ودورها في فهم النصّ الديني

تعدّ قضيّة الفهم في النصّ الديني من أبرز القضايا التي شكّلت محور الخلاف بين العلماء والمفكّرين في مجالات التأويل والفكر الديني؛ إذ يتوقّف عليها تحديد طبيعة القراءة الصحيحة للنصّ، ومدى ارتباطها بالضوابط المنهجية والمعيارية للفهم. فالفهم ليس مجرّد عملية ذهنية سطحية، بل هو فعل معرفي وروحي يتطلّب أدواتٍ تحليليةً وتأمّليةً دقيقةً في بنية النصّ وسياقاته ومرجعياته. ومن هنا، احتلّت مسألة الفهم مكانةً مركزيةً في علم تاريخ الأديان وفلسفة الدين؛

إذ يُنظر إليه بوصفه منهجًا معرفيًّا يتيح دراسة الدين من داخله، أي كما يعيشه ويفهمه أتباعه أنفسهم، لا كما يُقدَّم من الخارج. [انظر: البهسني، إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسة الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي نموذجًا)، ص 24]

ويرى مؤرّخو الأديان ـ أمثال ميرتشا إلياده (Mircea Eliade) ورودولف أوتو (Rudolf Otto)، [انظر: إلياد، المقدس والمدنّس، ص 11 وما بعدها؛ أوتو، فكرة القدسي، ص 15 وما بعدها] ـ أنّ الفهم هو جوهر التجربة الدينية ووسيلة تحصيل المعرفة في مجالاتها العقلية والميتافيزيقية والأخلاقية، وهو ما يجعل دراسة النصوص المقدّسة عمليةً متداخلةً بين الفكر والمنهج والوجدان.

إنّ الفهم السليم للنصّ الديني يتطلّب تجاوز القراءة الظاهرية للنصوص؛ إذ إنّ الاكتفاء بالظاهر دون الغور في العمق يؤدّي إلى ما يسمّيه بول ريكور (Paul Ricœur) بـ"وهم الفهم"، أي الانخداع بظاهر المعنى دون إدراك بنيته التأويلية. فالنصّ الديني ليس كيانًا مغلقًا، بل بنية مفتوحة على المتلقّي، تتفاعل معه عبر الزمن والثقافات؛ ولذلك تتباين دلالاته بتباين القبليات المعرفية والخلفيات الثقافية للمؤوّل. [انظر: النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين ص 23]

ومن ثمّ، فإنّ الغاية من الفهم ليست مجرّد ترجمة حرفية للمتن، بل نقل المعنى من أفق النصّ إلى أفق القارئ المعاصر، في ضوء المعايير التي تضمن الحفاظ على قدسية النصّ وعدم إخضاعه لمنطق النسبية المطلقة.

ومع ظهور القراءات الحداثية في الفكر العربي والإسلامي، ولا سيّما عند نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، برز اتّجاه يفسّر النصّ الديني تفسيرًا تاريخانيًّا يفقده طابعه الإلهي، ويعامله بوصفه نصًّا ثقافيًّا محكومًا بظروف الزمان والمكان، وقابلًا للتجاوز والإلغاء. وترى هذه المقاربة أنّ النبيّ ﷺ أنتج نصًّا لغويًّا يتفاعل مع واقعه التاريخي والاجتماعي، وأنّ قيمته المعرفية تنتهي بانتهاء سياقه، وهو ما يؤدّي إلى نزع القداسة عن النصّ وإخضاعه لأدوات النقد الأدبي والسيميائي بوصفه نصًّا بشريًّا.

غير أنّ هذا الاتّجاه، على الرغم من محاولته تقديم قراءة عقلانية للنصّ، أخلّ بالأساس المعرفي للنصّ القرآني بوصفه وحيًا منزلًا من الله تعالى، لا نتاجًا ثقافيًّا أو تجربةً ذاتيةً.

المبحث الثاني: تحليل النظرية اللامعنائية.. عرض ونقد

تعدّ النظرية اللامعنائية من الاتّجاهات الفلسفية التي تناولت دراسة المعنى واللغة من زاوية ضيّقة؛ إذ حصرت دلالة المعنى في حدود التحقّق الحسّي أو التحليل المنطقي، ممّا أدّى إلى إبعاد

اللغـة الدينيـة من دائـرة المعنى المعـرفي، إلّا أنّ القـرآن الكريم باعتبـاره وصفًا نصّيًّا إلهيًّـا لا يمكن أن يقتـصر على الوصـف الحـسّي، وإنّمـا يتجـاوز إلى بنـاء معرفي يخاطـب العقل، ويؤسّـس لرؤيـة معرفية تتّصـل بالوجـود والإنسـان، بحيـث يقـدّم أنماطًـا متعـدّدةً مـن الدلالـة لا يمكـن اختزالهـا في المعايـير اللامعنائيـة، ومـن هنـا تـبرز أهمّيـة دراسـة النظريـة اللامعنائيـة، للكشـف عـن محدوديـة مـدى منطلقاتهـا، وبيـان عـدم صلاحياتهـا لفهـم طبيعة لغة القـرآن، تمهيدًا لتأسـيس القـول بمعرفية لغة القـرآن الكريم.

أوّلًا: الوضعية المنطقية

الوضعيـة المنطقيـة اتّجـاه فلسـفي تبنّى النظريـة اللامعنائيـة في دراسـته للعلاقة بين المعـنى واللغة، مـن هنـا في تحليل النظرية اللامعنائيـة وتقييمها ينبغي الوقـوف على تعريف الوضعيـة المنطقية والمبادئ الأساسـية التي يبتني عليهـا هذا الاتّجاه الفلسـفي.

أ ـ تعريف الوضعية المنطقية

الوضعيـة المنطقيـة اتّجـاه فلسـفي معاصر نشـأ من رحم الفلسـفة الوضعيـة، وبرز في بدايـات القرن العشريـن بوصفـه نزعـةً علميـةً تسـعى إلى تأسـيس المعرفـة على التجربـة الحسّـية. ويعـدّ الفيلسـوف الإنجليـزي فرانسـيس بيكـون (Francis Bacon) أوّل مـن اسـتخدم مصطلـح "وضـعي"، حـين دعا إلى الاعتمـاد على الملاحظـة والتجريـب ونبـذ الافتراضات المسـبقة في دراسـة الطبيعـة. [انظر: سامر عجمي، الوضعيـة.. دراسـة مفهومهـا ومنزلتهـا في علـم المعرفـة المعـاصر، ص 15 و16]

ب ـ المبادئ الأساسية للوضعية المنطقية

تجسّـد الوضعيـة المنطقيـة الامتـداد الأكثر تشـدّدًا للنزعة التجريبيـة في الفكر الغـربي؛ إذ حصرت المعرفـة في نطـاق الحـسّ والاختبـار التجريبي، وعدّت كلّ مـا يتجاوزهمـا ولا سـيّما الميتافيزيقا والدين كلامًـا بلا معـنى. واعتمدت المدرسـة على مبـدإ قابليـة التحقّـق (Veriflcability of Principie) معيارًا واحـدًا للصدق، فقسـمت المعرفة إلى قضايا تحليليـة لغوية وقضايا تجريبية قابلـة للملاحظة، وجعلت وظيفـة الفلسـفة مقتـصرةً على تحليل لغة العلـم. وقد تأثّر هذا الاتّجـاه بعمق بفريجـه (Gottlob Frege) وراسـل (Bertrand Russell) وفيتغنشـتاين (Ludwig Wittgenstein)، ممّـا رسّـخ تصـوّرًا تمثيليًّـا للّغة يربـط المعنى بمطابقـة الواقع.

غـير أنّ هـذا التصـوّر، على دقّتـه المنطقيـة، يعجـز عـن اسـتيعاب البنيـة المعرفيـة للّغـة الدينيـة والقرآنيـة الـتي تتجـاوز الحـسّ إلى العقـل والوحي، ممّـا يجعل نقـده ضرورة لتبيّن محدوديته في تفسـير الخطـاب القرآني.

1ـ مبدأ قابلية التحقّق (Veriflcability of Principie)

يشـكّل مبـدأ قابليـة التحقّق العمـود المنهجي الأسـاسي لدى أنصـار الوضعية المنطقية: فحسـب هذا المبـدإ لا تعـدّ الجملـة ذات معـنًى معـرفي إلّا إذا كانـت إمّـا تعديـلًا تحليليًّـا (بمثـل قوانـين المنطـق أو الرياضيـات) أو قضيّـةً تركيبيـةً قابلـةً للتحقّـق التجريبي عـبر الملاحظـة أو التجربة.

انطلـق الوضعيـون مـن تـراث التجريبية الكلاسـيكية خاصّـةً لدى ديفيـد هيـوم (David Hume) الذي جعـل الخبرة الحسّـية أسـاس المعرفة، واسـتُخدم المبدأ لاسـتبعاد القضايا الميتافيزيقيـة أو الدينية أو الأخلاقيـة مـن دائرة "المعـنى المعرفي".

مـع ذلـك، قوبـل المبـدأ منـذ بداياته بمـأزق نقـدي داخل الحركة نفسـها: مـن جهـة أدرك بعضهم ـ مثـل ألفـرد آيـر (Alfred J. Ayer) أنّ التحقّـق الحاسـم ليـس دائمًـا ممكنًـا، ففرّق بين "تحقّـق قويّ" و"تحقّـق ضعيـف" بمعـنى كفايـة أن تكـون الملاحظة قـادرة على جعـل القضيّة محتملـةً. [انظـر: ماهـر عبد القـادر، فلسـفة العلـوم (المنطـق الاسـتقرائي)، ج 1، ص 200]

مـن جهـة أخرى لاحقًـا أُشـير إلى أنّ المبدأ ذاته لا يحقّـق شروطه: فهو ليس قضيّةً تحليليـةً، ولا يمكن اختبـاره تجريبيًّـا ـ بمعـنى أنّـه مـن الناحية المنطقيـة قد يكون بـلا معـنًى (أو ذا معنى اصطـلاحي فقط).

وبرغـم أهمّيتـه في تنقية الخطاب الفلسـفي من التجـاوزات الميتافيزيقية، يظلّ مبـدأ قابلية التحقّق عرضـةً لنقـد منهـجي جـدّي؛ لما فيـه من تناقـض ذاتي ولمـا يفتقر إليـه من مرونـة لاسـتيعاب القضايا الـتي تتجاوز التجربة الحسّـية.

كشـف نقـد باشـلار (Gaston Bachelard) وآخريـن أنّ مبـدأ التحقّـق عاجـز عـن تمثيـل منهـج العلـم؛ لأنّ المعرفـة العلميـة تتجـاوز الملاحظـة إلى بنـاءات عقليـة وتأويليـة. ورأى مفكّـرون مثـل ماركيوز (Herbert Marcuse) أنّ المبدأ اكتسـب طابعًا أيديولوجيًّا يسـتبعد ما لا يوافق النموذج الوضعي [انظـر: ماركيـوز، الإنسـان ذو البعـد الواحـد، ص 199]. ومـع تصاعـد النقـد الذي منـه أنّ مسـائل الرياضيات التي تحـلّ وتفسَّـر بالمفاهيـم العقليـة ولا تكتسـب وتُحلّ بالتجربـة ولا تمتّ بصلـة لها، هي نفـس القضايا الـتي يعتبرونهـا بـلا معـنًى، هذا مـن جانب، ومـن جانب آخـر اعتبـار القضايـا الرياضية بـلا معنًى

أو غير علمية هو أمر فاضح إلى حدٍّ لا يجرؤ أيّ مفكّر على قوله. مع العلم أنّ هذا المبدأ نفسه (التحقّق التجريبي) لا يخضع للتجربة والتحقّق، بل هذا مبدأ عقلي فلسفي؛ لهذا تخلّت الوضعية عن صيغته الصارمة لصالح "قابلية التأييد"، وهو معيار أكثر مرونةً يقوم على إمكان دعم القضيّة بالأدلّة، ممّا أسهم في تجاوز النزعة العلموية نحو فلسفة علم أكثر انفتاحًا.

2ـ مبدأ قابلية التأييد (Confirmability)

جاء مبدأ قابلية التأييد نتيجة النقد الموجّه لمبدإ التحقّق الصارم، خصوصًا لدى بوبر الذي رأى أنّ إثبات القضايا العلمية بصورة نهائية أمر غير ممكن. وفي هذا الإطار، طوّر همبل معيارًا أكثر واقعيةً يقوم على دعم الفرضية بتعدّد الأدلّة وتنوّع الاختبارات، معتبرًا أنّ العلم يُبنى على درجات متفاوتة من التأييد لا على تحقّق حاسم. [انظر: اختيار، ماهر، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، ص 83] ووسّع كارناب هذا الاتّجاه بصياغة مفهوم درجة التأييد ضمن إطار احتمالي، مميّزًا بين التأييد المباشر للقضايا القابلة للملاحظة، والتأييد غير المباشر للقوانين الكلّية المستندة إلى نتائج جزئية. وهكذا أصبح التأييد الاحتمالي، لا التحقّق القطعي، هو معيار القيمة العلمية، ممّا مثّل تحوّلًا منهجيًّا مهّد لاحقًا لظهور معيار القابلية للتكذيب عند بوبر. [انظر: محمد علي، التجارب وتجلّياتها في فلسفة العلم المعاصر، مقال منشور على موقع tanwair.com]

جـ ـ وقفة نقدية للوضعية المنطقية بصورة عامّة

إنّ هذا الاتّجاه الفلسفي للوضعية المنطقية قد واجه نقدًا واسعًا على المستويين المنهجي والمعرفي، فقد حصرت الوضعية وسائل المعرفة في الحسّ والتجربة، مع إنكارها لما وراء المادّة، متجاهلةً بذلك البعد العقلي والميتافيزيقي الذي تُبنى عليه المفاهيم الكلّية والقوانين العلمية ذاتها. كما أدّى تمسّكها بمبدإ التحقّق التجريبي إلى تقويض إمكانية دراسة القضايا الدينية والإنسانية التي لا تقع ضمن نطاق التجربة المباشرة، وإلى حصر المعنى في ما يُرصد حسّيًّا، رغم أنّ كثيرًا من القضايا الفيزيائية نفسها ـ كالجاذبية والوراثة ـ تتضمّن مفاهيم غير قابلة للتحقّق التجريبي المباشر.

إضافةً إلى ذلك، تعاني الوضعية المنطقية من تناقض داخلي؛ إذ تستند في إنكارها للميتافيزيقا إلى مبادئ منطقية وفلسفية لا يمكن إثباتها تجريبيًّا، كالعلّية وواقعية العالم الخارجي، وهو ما يجعل موقفها مصادرةً على المطلوب. كما أنّ حصرها للعلم في القضايا التجريبية يجعلها عاجزةً عن تفسير التطوّر العلمي؛ لأنّ القوانين والنظريات تتجاوز بطبيعتها نطاق الملاحظة إلى الاستنباط العقلي. ومن جهة أخرى، أغفلت الوضعية الأبعاد الأخلاقية والإنسانية والمعنوية للوجود، ففقدت قدرتها على الإجابة عن الأسئلة الجوهرية المتعلّقة بالغرض والمعنى والقيمة.

وبناءً على ذلك، فإنّ نقد مباني الوضعية المنطقية يكشف عن قصور منهجها التجريبي في تفسير المعرفة تفسيرًا شاملًا، ويؤكّد ضرورة التكامل بين الحسّ والعقل والميتافيزيقا في بناء الفهم الإنساني للواقع، وفي تحليل الخطاب الديني بوصفه حاملًا لمعرفة تتجاوز التجريب المادّي إلى الإدراك العقلي والمعنوي.

وأمّا بالنسبة لمبدإ قابلية التأييد، فقد رفض بوبر هذا المبدأ بوصفه معيارًا للعلمية، معتبرًا أنّ تراكم الشواهد التجريبية لا يمنحها أيّ درجة إيجابية من الاحتمال؛ إذ إنّ عددًا غير محدود من الملاحظات المتوافقة لا يكفي لإثبات قانون عامّ، في حين تكفي ملاحظة واحدة مخالِفة لدحضه. ومن ثمّ فإنّ ما هو ممكن منهجيًّا ليس التحقّق بل التكذيب. كما ينتقد بوبر معيار الوضعية المنطقية القائم على إمكان التحقّق، مبيّنًا عجزه عن تفسير معنى القوانين العلمية ووقوعه في مأزق الاستقراء الهيومي. ويؤكّد أنّ الفروض العلمية ليست نتاج الملاحظة، بل فعل تخييلي سابق عليها، وأنّ الملاحظة ذاتها محكومة بإطار فرضي. وبناءً عليه يجعل بوبر قابلية الدحض لا قابلية التأييد معيارًا فاصلًا بين العلم واللاعلم. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 369]

المبحث الثالث: تحليل النظريات المعنائية التي لا تفيد معرفةً

بعد انهيار الأساس الصارم للوضعية المنطقية، اتجه عدد من الفلاسفة إلى إعادة النظر في مسألة المعنى، وبرزت نظريات جديدة تقرّ بأنّ اللغة لا تقتصر على نقل الحقائق، بل تؤدّي وظائف أخرى كالتعبير والإيحاء والرمز، ومن أبرز هذه الاتّجاهات:

أوّلًا: نظرية الألعاب اللغوية

هناك اتّجاهات جديدة في فلسفة اللغة تقول إنّ للّغة وظائف تتجاوز التسمية والتقرير التجريبي. فقد أظهرت الدراسات اللاحقة، لا سيّما لدى فيتغنشتاين في مرحلته الفكرية المتأخّرة، أنّ اللغة ليست نظامًا مغلقًا للتمثيل الواقعي، بل نشاط إنساني متنوّع الوظائف يرتبط بالسياقات الاجتماعية والمعرفية التي تُمارس فيها.

يعدّ فيتغنشتاين في التحقيقات الفلسفية مؤسّس ما يُعرف بنظرية الألعاب اللغوية، وهي انتقال من تصوّره الأوّل للّغة بوصفها تصويرًا للواقع إلى فهمها بوصفها "فعلًا اجتماعيًّا" يكتسب المعنى من الاستعمال لا من المطابقة الخارجية. فالمعنى عنده ليس خاصّيةً ثابتةً في اللفظ، بل

هـو وظيفـة اسـتعمالية تتحقّـق ضمـن قواعد اللعبـة التي تمارسـها الجماعـة اللغويـة. فكمـا أنّ قطعة الشـطرنج لا تُفهـم إلّا من خـلال قواعد اللعبـة، كذلك الألفاظ لا تُفهم إلّا ضمن سـياق اسـتخدامها في "نمـط الحيـاة" الذي تنتـمي إليـه. ومن ثمّ، تصبـح اللغة لعبةً إنسـانيةً كـبرى، تتعدّد أنماطهـا بتعدّد صـور الحيـاة الاجتماعية.

ترتّـب على ذلـك تحـوّل جـذري في فهـم اللغة؛ إذ لـم تعد مـرآةً للواقـع، بل بنيـةً ديناميكيـةً تتغيّر تبعًـا للوظيفـة الـتي تؤدّيهـا؛ فـهي قـد تُسـتعمل للتعبـير عـن المشـاعر أو الأمـر أو الوصـف أو إقامـة العلاقـات الاجتماعيـة. وعلى هذا الأسـاس، ليسـت القضايا الدينيـة ـ في منظور هـذه النظرية ـ فاقدةً للمعـنى، بـل تمتلـك "معـنًى اسـتعماليًّا" خاصًّـا بسـياقها الإيمـاني والـروحي، وإن لـم يكـن لهـا معنًى معـرفي تجريـبي بالمعـنى الوضعي.

كمـا رفضـت النظريـة وجود معيار فوقي يحاكـم اللغات جميعًـا؛ لأنّ كلّ لعبة لغويـة تمتلك قواعدها الداخليـة الخاصّـة بها، ولا يمكـن الحكم عليها مـن خارجها. فالمعنى وفـق تصوّر فيتغنشـتاين المتأخّر ـ لا يفهـم إلّا ضمن سـياق الاسـتعمال داخل اللغـة اللغوية، ولا تقوم اللغـة إلّا على دلالات جوهرية أو حقائـق لغويـة عامّة مشـتركة، بل على قواعد تنشـأ من الممارسـة الاجتماعيـة. [انظر: فيتغشـتاين، تحقيقات فلسفية، ص 45]

لقـد أحدثـت هـذه النظريـة تحـوّلًا نوعيًّـا في فلسـفة اللغة؛ إذ غـيّرت طبيعـة البحث من السـؤال عـن "صـدق العبـارات" إلى دراسـة "كيفيـة عملهـا" ووظيفتهـا داخـل الحيـاة الإنسـانية. فاللغـة عند فيتغنشـتاين المتأخّـر لـم تعد أداةً لتمثيل العالم، بل شـكلًا من أشـكال الحيـاة، ووسـيلةً لفهم التفاعل الإنسـاني، تتعـدّد بتعـدّد وظائـف الإنسـان وأنمـاط عيشـه. [انظر: فيتنجنشـتاين، في اليقين، ص 76؛ تحقيقـات فلسـفية، ص 136 - 138]

وقفة نقدية

تواجـه نظريـة الألعـاب اللغويـة عنـد فيتغنشـتاين إشـكالاتٍ جوهريـةً، أبرزهـا نفيهـا للوظيفـة الإخباريـة للّغـة الدينيـة؛ إذ لا تعـدّ القضايـا الدينيـة معـبّرةً عـن الواقـع، وهو تأثّـر واضـح بالوضعية المنطقيـة، ويتعـارض مـع الاعتقـاد الديـني القائـل بـأنّ لغة الديـن ذات مضمـون معرفي صـادق يحكي عـن الحقائـق. كمـا تعـاني النظرية من غمـوض مفهـوم "مناحي الحيـاة"؛ لعـدم وضوح معايـيره وحدود تميـيزه، وعـدم بيـان ما إذا كانـت الأديان تشـترك في منحى واحـد أو تختلـف في مناحيها، ممّـا يوقعها في الإبهـام المنهـجي. ويترتّـب على هـذا التصـوّر نـفي إمـكان الفهـم المشـترك والحـوار المعـرفي، وحصر

المعنى داخل أطر لغوية مغلقة، الأمر الذي يؤدّي إلى تناقض داخلي؛ إذ تُقيّم النظرية اللغة الدينية من خارج منحاها رغم إنكارها إمكان هذا التقييم. كما تفضي النظرية إلى سدّ باب المقارنة بين المعارف والعلوم الإنسانية، وإلى تبنّي نسبية معرفية تنفي وجود معيار خارجي مشترك للحكم على القضايا الدينية، وهو ما ينتهي إلى إنكار التناقض بين الإيمان والإلحاد، والوقوع في إشكالية النسبية. [انظر: عزيزي، لغة الدين، مجلّة الدليل، العدد 7، ص 260 و261]

ثانيًا: نظرية اللغة الرمزية

الرمزية من الخصائص الجوهرية للغة الدين، فهي إحدى السمات البنيوية في الخطاب الديني؛ إذ نشأت هذه النظرية في الفكر اللاهوتي المسيحي الحديث، ثمّ امتد تأثيرها إلى الفكر الإسلامي المعاصر، لكنّها تختلف عن الفهم التقليدي للرمز الذي اقتصر على تفسير الصفات الإلهية أو المعاني الغيبية. أمّا في الرؤية الحديثة كما لدى (بول تيليش)، فاللغة الدينية برمّتها رمزية؛ لأنّ الحديث عن الإله لا يمكن أن يكون وصفًا حرفيًّا، بل هو مشاركة وجدانية وجودية في المطلق. [انظر: البطاط، الرمزية في لغة الدين، ..دراسة مقارنة بين (بول تيليش) والعرفاء، مجلّة الدليل، العدد الثالث، ص 11]

إنّ الرمز عند (بول تيليش) لا يكتفي بالإشارة إلى المعنى، بل يشارك في الحقيقة التي يرمز إليها؛ أي أنّ لغة الدين لا تحيل إلى معانٍ واقعية مباشرة، بل إلى رموز تشارك في الحقيقية الإلهية وتكشف عن علاقة الإنسان بالمطلق، الذي يتعالى عن الإحاطة اللغوية والعقلية.

وتستند الدعوى بالرمزية في لغة الدين على عدّة مبرّرات: عجز اللغة في التعبير عن اللامتناهي، وتنوّع الموضوعات الغيبية، وتجنّب التشبيه والتجسيم، فضلًا عن التأثّر بالفلسفات الحديثة كالوضعية المنطقية والكانطية والهرمنيوطيقا، وكذلك بالتصوّف والعرفان الإسلامي. وقد ميّز تيليش بين الرمز الذي يحمل بعدًا وجوديًّا ويشارك في الحقيقة، والعلامة التي تُشير اعتباطًا بلا مشاركة [هشام، إشكالية الرمز والعلامة، مجلّة لملمة الأدبية، أغسطس 2015]، والمجاز الذي يكتفي بالتشبيه دون عمق ميتافيزيقي. فالرمز عنده ليس دلالةً وصفيةً، بل مشاركة وجودية بين الإنسان والمقدّس؛ لأنّه يعبّر عن مستوًى من التجربة لا يمكن بلوغه بالخطاب المفهومي. ومن ثمّ تصبح اللغة الدينية نسقًا تأويليًّا متجدّدًا، لا يُقاس بمعايير اللغة الوضعية أو العلمية، بل بوظيفته في ربط المحدود باللامحدود.

فالرموز عند تيليش تنقسم إلى أوّلية (تشير مباشرة إلى الإله وصفاته وأفعاله وتجلّياته) وثانوية (تحيل إلى الأولى عبر صور شعرية أو فنّية) [Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper & Row, 1957]، وهي تمثّل جسرًا بين الإنسان والمقدّس.

فالرمـز يعـبّر عـن علاقـة وجوديـة لا معرفيـة، وينبـع مـن التجربـة الجمعيـة الإنسـانية، ويرتبـط بالمقـدّس الذي يمنحـه معنـاه وقوّتـه؛ لذلـك يـرى تيليـش أنّ الإيمـان الحـقّ لا يفهـم بوصفـه مفهومًا مفاهيميًّـا، بـل يُعاش رمزيًّـا؛ لأنّ اللغة العادية قاصرة عـن التعبير عن الإلهي، والرمـز وحده هو القادر على نقـل العلاقـة بالمطلـق والتعبير عـن عمق التجربـة الدينيـة. [انظر: ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص 85 و86]

وقفة نقدية

يلاحَـظ أن تبـنّي اللاهـوت الغـربي للنزعة الرمزيـة في اللغة الدينيـة ـ كما عند (بـول تيليش) ـ كان نتاجًـا لأزمـة تاريخية عاشـتها الكنيسـة في مواجهتهـا للعلم الحديث وتعـارض نصوصها المقدّسـة. ورغم أنّ تيليـش لـم يـصرّح صراحـةً بعـدم معرفيـة لغتـه الرمزيـة، فـإنّ قراءاته النقدية كشـفت عـن نزعة لامعرفيـة مضمـرة في مذهبـه؛ إذ جعل الرمـوز الدينية خارج أفـق التقييم العقلي أو العلـمي أو التاريخي.

تواجـه نظريـة تيليـش الرمزيـة جملةً مـن الإشـكالات المنهجية؛ أبرزهـا غموض التمييز بـين الرمز والعلامـة والمجـاز، واعتمادهـا على افـتراض ميتافيزيقي غير قابـل للتحقّـق يتمثّل في مشـاركة الرموز للواقـع المطلـق. كمـا اخـتزل تيليـش الـوحي في بعـد نفـسي وجـودي، ممّـا أضعـف مكانتـه المعرفية وقدسـيته، وأغفـل البعـد التاريخي الذي تتشـكّل ضمنه الرمـوز. ويضاف إلى ذلك اضطرابـه بين القول بعموميـة الرمزيـة وبين اسـتعماله أحكامًـا واقعيةً عن الإله، فضـلًا عن وقوعه في خلـط أنطولوجي بين مفهوم الوجـود ومصداقه.

وبنـاءً عليـه، تـؤدّي رمزيـة تيليـش إلى تحويـل المعرفـة الدينيـة إلى تجربـة وجدانيـة غـير قابلـة للتصديـق الموضـوعي، على خـلاف الرؤيـة القرآنيـة التي توظّـف الرمزيـة بوصفهـا أداةً بيانيـةً لبلوغ الحقيقـة، لا بديـلًا عنهـا، وتقـدّم خطابًا معرفيًّـا واقعيًّا يجمع بـين الدلالة المجازيـة والإحكام الدلالي، وعليـه فهـذه النظريـة تسـتلزم النسـبية المعرفيـة، وهذا بسـبب رفضهـا للواقع.

ثالثًا: نظرية اللغة الأسطورية

يعـدّ موضـوع العلاقة بين الأسـطورة والدين مـن أكثر القضايا تعقيـدًا في الفلسـفة والأنثروبولوجيا الدينيـة؛ إذ اختلفـت الـرؤى بـين مـن اعتبر الأسـطورة أصـلًا للدين، ومـن عدّهـا تحريفًـا أو تمثيلًا رمزيًّـا له. بحيـث تناولهـا الفكر الغربي بمناهـج متعدّدة لتحديد دورهـا وبنيتها الاجتماعيـة والثقافية، وقـد اعتـبرت الأسـطورة في البدايـة مجـرّد سرديات شـعبية أو خرافـات، قبل أن يُعـاد تأويلها فلسـفيًّا كأشـكال رمزيـة تعبّر عن خـبرة الإنسـان في الكون.

ومـن أبـرز مـن قـدّم تحليـلًا فلسـفيًّا عميقًـا لهـذه العلاقـة الفيلسـوف الألمـاني أرنسـت كاسـيرر (Ernst Alfred Cassirer)، الذي انتمى إلى المدرسـة الكانطية الجديدة، وصاغ نظرية "الأشـكال الرمزية" في فهم الوعي الإنسـاني.

يـرى كاسـيرر أنّ الإنسـان كائـن رمـزي، يبـني إدراكـه للعالم عـبر أنظمة رمزيـة متعـدّدة، كاللغة والأسـطورة والديـن والفـنّ والعلـم، وأنّ الأسـطورة والديـن يشـتركان في الأصـل الرمـزي ذاتـه؛ فـكلٌّ منهمـا لا يعـبّر عـن الواقـع بلغة علميـة أو تجريدية، بـل بلغة رمزية تسـتبطن المعنى الـروحي والكوني. فالأسـطورة بحسـب كاسـيرر ليسـت خرافةً بدائيةً، بل شـكل من التفكـير يدمج الحـسّ بالميتافيزيقي، ويعـبّر عـن وحدة الإنسـان مع الكـون عبر الرمـز والطقـس. [انظـر: كاسـيرر، اللغـة والأسـطورة، ص 70]

انتـهى كاسـيرر إلى أنّ الدين تطوّر عن الأسـطورة لا بانفصـال عنها، بل بتحويـل رموزها إلى مفاهيم أعمـق، فالديـن هـو اسـتمرار رمزي أكـثر عقلانيـةً للأسـطورة. ورأى أنّ خطر العـصر الحديث يكمن في الأسـاطير السياسـية والأيديولوجيـة الـتي تشـوّه البنيـة الرمزية المقدّسـة وتسـخّرها للهيمنـة المادّية. [انظـر: كاسـيرر، الدولة الأسـطورة، ص 280]

وقفة نقدية

تحليـل كاسـيرر للأسـطورة والرمزيـة يُظهر منهجًـا ثقافيًّا متماسـكًا، لكنّـه يفتقـر للموضوعية عند تطبيقـه على النصـوص الدينيـة الإلهية، لا سـيّما القـرآن، وأبرز نقـاط النقد:

1ـ غياب التمييز بين الرمز والحقيقة، ما يجعل الفهم غير عقلائي.

2ـ الخلط بين الدين الشعبي والدين الوحياني؛ إذ اللغة القرآنية تحمل بنيةً معرفيةً ووحيانيةً.

3ـ قصـور التفسـير الرمـزي عن إدراك الوظيفـة المعرفية للّغـة الدينية؛ إذ القـرآن يعتمد الجمع بين المحكم والمتشابه.

4ـ إغفال البعد الواقعي لتجربة الوحي، اللغة القرآنية تكشف الحقيقة ولا تُنتج الرموز داخليًّا.

النتيجـة: القـرآن لغـة معرفيـة واقعيـة، تجمـع بـين الحـسّي والعقـلي والغيـب والشـهادة، والمجاز والرمـز، وفيهـا أدوات عقلائيـة لتقريـب المعـنى لا تحييـده عـن الحقيقة.

المبحث الرابع:

النظرية المعنائية التي تفيد معرفة واختيار النظرية المختارة

يهدف هذا المبحث إلى بيان الأساس المعرفي للّغة الدينية ولا سيّما لغة القرآن الكريم من خلال تحليل أقسام النظرية المعنائية وإبراز دلالتها المعرفية التي تجعلها لغة كاشفة عن الواقع وليست مجرّد رموز تعبيرية أو انفعالية.

أوّلًا: تحليل الأقسام المعنائية التي تفيد معرفةً

تقوم لغة القرآن على بعد معرفي واقعي؛ إذ تعتمد في جوهرها على الجمل الخبرية القابلة للتحقّق والصدق، إلى جانب الجمل الإنشائية التي تؤدّي وظائف تربويةً وأخلاقيةً. وبهذا يجمع النصّ بين البيان العقلي والتأثير الوجداني، فتكون قضاياه الإخبارية كاشفةً عن حقائق موضوعية، لا عن تجارب ذاتية أو رموز غامضة. ويعني القول بمعرفية لغة القرآن أنّ عباراته تحمل مدلولاتٍ واقعيةً قابلةً للحكم، خلافًا للاتّجاهات الرمزية أو الصوفية التي تفصل النصّ عن مرجعيته الخارجية. وقد دُعم هذا الاتّجاه بأدلّة داخلية من بنية الخطاب القرآني، وأخرى خارجية من طبيعة الوحي ووظيفته الهداية والمعرفة.

أمّا الأدلّة الخارجية فتمثّلت في ما يلي:

1ـ الرابطة بين الجمل القرآنية والمصاديق الواقعية؛ إذ يتحدّث النصّ عن وقائع قائمة مثل الخلق، والوحي، والبعث، ممّا يضفي على الخطاب صبغةً واقعيةً ومعرفيةً غير خالية من المعنى. [انظر: ساجدی، زبان دین و قرآن، ص 288]

2ـ حكاية اللفظ أو المعنى للواقع وفق منهج المحاورات العقلائية، فالقرآن جرى على طريقة العقلاء في استعمال الألفاظ بمعانيها الحقيقية ما لم تقم قرينة على المجاز.

3ـ إرسال المعجزات بوصفها برهانًا حسّيًّا على صدق الأنبياء وحقّانية الدعوة، وفي مقدّمتها الإعجاز القرآني القائم على دلالة معرفية دائمة.

4ـ تتمتّع العقائد القرآنية الأساسية بقابلية الإثبات العقلي؛ إذ يستند القرآن في تقريرها إلى براهين عقلية تكشف عن صدق مدلولها الواقعي، بخلاف سائر التعاليم الدينية من أخلاق وأحكام، التي لا تثبت بالعقل استقلالًا، وان كانت منسجمةً معه ومفهومةً في إطاره.

5ـ نفي المعرفية نقضٌ للغرض الإلهي؛ لأنّ تعطيل مدلولات النصّ الواقعية يفرغ الرسالة من هدفها في الهداية والإرشاد. [انظر: المصدر السابق]

أمّا الأدلّة الداخلية النقلية فقد دلّت عليها نصوص القرآن والروايات: فالقرآن يؤكّد أنّ محوره "الحقّ"، أي المطابقة للواقع، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثًا**﴾ [سورة النساء: 87]، و﴿**إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**﴾ [سورة الذاريات: 6].

كما أنّ تكرار ألفاظ مثل العلم والعقل والتفكّر يُظهر أنّ الخطاب القرآني يُخاطب ملكات المعرفة والإدراك، لا العاطفة فحسب. وتُبرز الروايات الشريفة هذا المعنى، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ثم أنزل عليه الكتاب[1] نورًا لا تطفأ مصابيحه، وسراجًا لا يخبو توقّده، وبحرًا لا يدرك قعره، ومنهاجًا لا يضلّ نهجه، وشعاعًا لا يُظلم ضوؤه... جعله الله ريًّا لعطش العلماء، وربيعًا لقلوب الفقهاء، ومحاجّ لطرق الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونورًا ليس معه ظلمة، وحبلًا وثيقًا عروته، ومعقلًا منيعًا ذروته» [نهج البلاغة: الخطبة 198]. ممّا يؤكّد أنّ القرآن مصدر معرفة واقعية تتجاوز الزمان والمكان.

أ ـ نظرية العرف العامّ

ترى نظرية العرف العامّ أنّ القرآن نزل ضمن البنية اللغوية المتداولة عند العرب، معتمدًا الأسلوب التفاهمي المشترك الذي يضمن وصول المعنى بوضوح إلى مختلف فئات المتلقّين. فالخطاب القرآني لا يلجأ إلى ابتكار صيغ لغوية جديدة أو أنماط رمزية غامضة، بل يستثمر النظام البياني المألوف؛ ليستوعب القارئ الرسالة دون مشقّة لغوية أو تأويل متكلّف.

وبفضل هذا الارتكاز على العرف اللغوي، يجمع النصّ بين بساطة الظاهر وعمق الدلالة؛ إذ تُصاغ المفاهيم الكبرى في تراكيب قريبة من الذهن، دون أن تفقد طابعها المعرفي أو دلالتها الوجودية. وبهذا يغدو القرآن خطابًا يسع القارئ العادي والمتخصّص معًا، ويضمن انتشار رسالته واتّساع دائرة تأثيره.

وتبرز هذه النظرية أنّ الألفاظ القرآنية تُستعمل في معانيها الأصلية المتبادرة عند الناس، بعيدًا عن الرمزية الخفيّة أو الإيحاءات الخارجة عن إطار العرف. ففهم القرآن وفق هذا التصوّر مشروط بالرجوع إلى سياقاته الداخلية ولغته العربية الأصيلة، لا إلى مناهج لغوية أو فلسفية

1- أي النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

طارئـة قـد تحمّـل النـصّ مـا لا يحتمل.

ومـن ثـمّ يؤكّـد هـذا الاتّجـاه أنّ المدلـول القـرآني واضـح غـير ملتبـس، وأنّ وضوحـه ينسـجم مع الغايـة البلاغيـة الكـبرى للكتاب العزيـز في الهدايـة والتذكير، كمـا يؤكّد قوله تعـالى: ﴿**وَلَقَـدْ يَسَّرْنَا الْقُـرْآنَ لِلذِّكْـرِ فَهَـلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾ [سـورة القمر: 22]. ووفق هذا الأسـاس، فإنّ حفـظ النصّ من التأويلات الباطنيـة أو القـراءات الإسـقاطية إنّمـا يتحقّـق عـبر الالـتزام بحـدود العرف العـربي وقواعـده، وفهم الخطـاب ضمـن بيئتـه اللغويـة والثقافية التي نـزل فيها.

العرف العامّ وصلته بلغة القرآن الكريم

يقـوم مفهـوم العُـرف العـامّ على الأسـاليب اللغويـة والسـلوكية المتداولـة بـين النـاس، وهـو إطار عقـلاني فطـري ينشـأ مـن حاجاتهـم في التواصـل والتفاهـم. وبنـاءً على ذلـك، يـرى العلمـاء أنّ لغـة القـرآن جـاءت ضمن هـذا الإطار العرفي المتـداول عند العرب زمـن البعثة، بحيث يفهمهـا المخاطبون مبـاشرةً دون احتيـاج لأسـلوب غريـب أو رمزي.

تؤكّـد نصـوص عـدّة من المفسّريـن والعلماء مثل السـيّد الخوئي والشـاطبي [انظر: الخـوئي، البيان في تفسـير القـرآن، ص 263؛ الشـاطبي، الموافقـات، ج 2، ص 131] أنّ النـبيّ لـم يخـترع طريقـةً خاصّةً في التفهيـم، وأنّ القرآن نـزل بلسـان القـوم الذي يحيون بـه ثقافتهم ومعايير فهمهـم، كما أنّ الآيات: ﴿**وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ رَسُـولٍ إِلَّا بِلِسَـانِ قَوْمِـهِ**﴾ [سـورة إبراهيـم: 4]، ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَـانِكَ**﴾ [سـورة مريـم: 97]، ﴿**وَلَقَـدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْـرِ**﴾ [سـورة القمـر: 17]، تشـدّد على وضوح اللغـة وارتباطها بالعُرف البياني السـائد.

يذهـب الشـيخ محمدهـادي معرفـت إلى أنّ لغـة الـوحي هي لغة العـرف العـامّ، لكنّه يضيـف بعدًا معرفيًّـا مهمًّـا: الـوحي يسـتعمل اللغـة المألوفـة ظاهـرًا، لكنّـه يحمـل طبقـاتٍ معنويـةً تتّسـع بحسـب اسـتعداد المتلـقّي، كالمـاء الذي ينحـدر في الأودية بقدر وسـعها. [انظر: شـاكر، لغة القـرآن.. قـراءة في فهـم العلّامة معرفـت، مجلّـة نصـوص معـاصرة، العـدد 46، ص 55]

كمـا يسـتند الباحثون إلى نظرية الاشـتراك المعنوي في الفلسـفة الإسـلامية لتفسـير حمـل الصفات الإلهيـة على الألفـاظ البشريـة: فاللغـة واحدة في مفهومهـا العرفي، لكـنّ مصاديقها تختلـف جوهريًّا، فـهي تشـير إلى حقائـق متعالية عند الحديـث عـن الله، دون أن تفقد وضوحها في مسـتوى الاسـتعمال البـشري. [انظـر: مطهـرى، اصـول فلسـفه و روش رئاليسـم، ج 5، ص 130 و 131]

وبناءً على ذلك، فإنّ "عُرفية لغة القرآن" تمثّل مدخلًا منهجيًّا لفهم النصّ وتفسيره؛ لأنّها تحفظ التوازن بين: وضوح البيان العرفي، وعمق الدلالة القرآنية، من دون الغرق في الرمزية الغامضة أو الحرفية الجامدة.

وتقوم عرفية لغة القرآن على أنّ الوحي نزل بلغة العرب المتداولة ليكون مفهومًا وقابلًا للهداية والتدبّر. وتدلّ على ذلك آيات البيان والتدبّر والتحدّي التي تفترض وضوح الخطاب وقدرة المخاطَبين على فهمه، إضافةً إلى تصريح القرآن بأنّه نزل ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ [سورة الشعراء: 195].

وتدعم الروايات هذا الاتّجاه؛ إذ اعتمد الأئمّة عليهم السلام على الظاهر العرفي في الاستنباط، وحثّوا على الرجوع للقرآن والعمل بظواهره، كما نقل التاريخ تفاعل العرب وفهمهم لمعانيه.

وتقوّي الأدلّة العقلية الفكرة؛ لأنّ الحكمة الإلهية تقتضي مخاطبة الناس بما يفهمون، ولأنّ التكليف والاحتجاج لا يصحّان مع لغة غامضة أو غير عرفية.

وبذلك يتّضح أنّ القرآن اعتمد العُرف العربي المشترك في خطابه، مع احتفاظه بعمق دلالي يناسب مراتب المتلقّين.

وقفة نقدية

تواجه دعوى مطابقة لغة القرآن للّغة العرفية عددًا من الإشكالات المنهجية، فالآيات الدالّة على لسان القوم لا تُثبت التطابق، بل تفيد كون القرآن نزل بلغة مفهومة ضمن سياقها، مع احتفاظه بخصوصية بيانية تتجاوز الأسلوب اليومي، كما أنّ اعتماده على بنية بلاغية عميقة وإعجازية يبيّن أنّ وضوحه لا يلغي تعدّد طبقاته الدلالية.

أمّا الاستناد الروائي لإثبات العرفية فيعاني من غموض مفهوم "العرف"، والانتقائية في النصوص، والخلط بين حجّية الظاهر وعرفية اللغة، فضلًا عن الروايات التي تثبت بطون القرآن وتعمّق معانيه بما يتجاوز الدلالة العرفية المباشرة. وتُظهر مفاهيم قرآنية مركزية كالإيمان والنور والكفر إعادة إنتاج دلالي داخل نسق قرآني خاصّ، لا مجرّد استعمال عرفي مألوف.

إضافةً إلى ذلك، لا تكفي بيئة النزول وحدها لحصر المعنى؛ لأنّ القرآن نصٌّ متجدّد في قابليته للفهم، يمتلك مستوياتٍ متوازيةً من البيان الظاهر والعمق التأويلي. وبذلك، فإنّ النظرية العرفية في صيغتها المطلقة، تُغفل الطبيعة الإعجازية والمعرفية للغة القرآن التي تتجاوز حدود التداول العرفي البسيط.

ب ـ نظرية لغة العرف الخاصّ

ترى هذه النظرية أنّ القرآن يستخدم لغةً خاصّةً تختلف جزئيًّا أو كلّيًّا عن اللغة العرفية المتداولة؛ لأنّ النصّ الإلهي يمتلك نظامًا دلاليًّا ذاتيًّا لا يُفهم حقّ فهمه إلّا من داخله، وبالاستناد إلى ترابط آياته.

1ـ فوق ـ عرفية لغة القرآن بالكامل

يتّجه بعض الباحثين إلى أنّ للقرآن لغة رمزية أو باطنية لا تُفهم إلّا بالتأويل العميق، وربّما عبر فئة خاصّة (المعصومين أو النخبة الروحية)، أو في صيغها الحديثة لدى بعض الذين يذهبون إلى أنّ اللغة القرآنية خطابٌ خاصّ لمن خُوطب به، لا يحيط به غيرهم. [انظر: شاكر، روش‌های تأويل قرآن، ص 205]

وتواجه هذه الرؤية إشكاليتين:

الأولى: إمكان التفسير: التشكيك في قدرة اللغة على احتواء المعنى القرآني.

الثانية: مشروعية التفسير: حصر الفهم بالمعصوم، واعتبار غيره تفسيرًا بالرأي.

2ـ فوق ـ عرفية جزئية

يرى أنصار هذه النظرية أنّ القرآن الكريم يستخدم اللغة العرفية استخدامًا واسعًا في خطابه، إلّا أنّهم يؤكّدون في الوقت ذاته أنّ لغة القرآن لا تندرج بالكامل ضمن إطار اللغة العرفية المتداولة؛ إذ إنّ حصر دلالة النصّ القرآني في حدود الفهم العرفي المحض قد يُفضي إلى التفسير بالرأي، وهو أمر مرفوض في المنهج التفسيري المعتمد لديهم؛ لذا تعدّ لغة القرآن عندهم مزيجًا من العناصر العرفية وغيرها، تتجاوز المعايير اللغوية المألوفة في بعض المواضع، ما يمنحها طابعًا فوق عرفيًّا جزئيًّا. [انظر: دامن پاک، نظريه‌ی بررسی عرفی‌بودن زبان قرآن، ص 43 و 44]

وقفة نقدية

تقوم نظرية لغة العُرف الخاصّ على حصر فهم القرآن بفئة مخصوصة، إلّا أنّ هذا الاتّجاه يواجه إشكالياتٍ عقليةً ونقليةً؛ إذ تؤكّد أصالة الظهور وعمومية خطاب القرآن ووضوح أسلوب النبيّ ﷺ أنّ النصّ قابل للفهم ضمن إطار اللغة العربية المشتركة، وأنّ حصر المعنى بالمعصومين يناقض غاية الهداية وإتمام الحجّة. كما أنّ حجّية الظواهر القرآنية تمنع تقييد الفهم بلا قرينة،

والخطاب الشرعي شامل لجميع المكلّفين. وتُظهر الممارسة التفسيرية عند العلماء أنّ القرآن بيّن ويتيح فهمًا بشريًّا عامًّا. إضافةً إلى ذلك، يفتقر هذا الطرح إلى منهج استدلالي منضبط، ويؤدّي إلى تفسير نخبوي يناهض عالمية القرآن ودعوته للتدبّر، ولا ينسجم مع نهج الأئمّة عليهم السلام في تمكين الناس من فهم القرآن بحسب قدرتهم العقلية.

جـ ـ نظرية اللغة التركيبية للقرآن

تقدّم نظرية اللغة التركيبية للقرآن تصوّرًا معرفيًّا يرى أنّ اللغة العرفية وحدها لا تستوعب جميع الأبعاد الإلهية للخطاب القرآني، وأنّ النصّ يعمل ضمن منظومة متعدّدة المستويات تجمع بين الدلالة العرفية والرمزية، والظاهر والباطن، بما يضمن إيصال المعنى بحسب استعدادات المتلقّين. وتقوم النظرية على أنّ القرآن يوظّف أساليب متنوّعةً، فخطابه التشريعي يجري على اللسان العربي المألوف، بينما يتوسّل في القضايا الغيبية والوجودية بلغة رمزية تحتاج إلى تأويل منضبط. ويرتكز هذا التصوّر على تراث المفسّرين والفلاسفة، مثل السيّد الخميني [الخميني، آداب الصلاة، ص 190 و191]، وعلى التحليل اللغوي البنيوي لإيزوتسو [إيزوتسو، الله والإنسان، ص 5 و6] الذي يؤكّد ترابط معاني الألفاظ داخل الشبكة القرآنية. وبذلك تقدّم النظرية إطارًا يفسّر تعدّد طبقات المعنى في القرآن ضمن وحدة دلالية متماسكة تسمح بفهم تدريجي ومتكامل للنصّ.

وقفة نقدية

ترى النظرية التركيبية أنّ للقرآن طبقتين دلاليتين، ظاهريةً للعامّة وباطنيةً للخواصّ، غير أنّ هذا التقسيم يفتقر إلى دليل حاسم ويعتمد فصلًا غير مبرّر بين أنواع المعارف القرآنية، في حين أنّ الخطاب يمتاز بتداخل مستويات المعنى ووحدته السياقية. كما يؤدّي الخلط بين العرفي والرمزي والمجازي إلى تأويلات نخبوية تعطل حجّية الظواهر، ويجعل الاعتماد على بعض الروايات في إثبات الباطن دون ضوابط أصولية مصدرًا لإشكالات منهجية. ورغم أنّ تعدّد الأساليب القرآنية يعكس ثراء النصّ، إلّا أنّه يتطلّب معيارًا علميًّا يضبط حدود الرمز والعرف، ويمنع الانزلاق نحو التأويل الفلسفي غير المنضبط. وبذلك تبقى النظرية التركيبية إطارًا ثريًّا، لكنّه محتاج إلى ضبط منهجي يحفظ وحدة الدلالة وعمومية الهداية القرآنية.

دـ نظرية اللغة العرفية الأخصّ

برزت نظرية اللغة العرفية الأخصّ على يد أحد المفكّرين والباحثين بوصفها إطارًا تأصيليًّا

لفهم لغة القرآن، متجاوزةً النظريات التقليدية التي حدّدت اللغة القرآنية ضمن دائرة العرف العامّ أو الرمزية الباطنية. وتقوم النظرية على أنّ القرآن يمتلك بنيةً لغويةً مستقلّةً ومنطقًا خاصًّا، يُفهم من خلال ترتيب مخصوص للكلمات والأنماط الدلالية، بما يعكس قصد الله والقرائن السياقية والشرعية، جامعًا بين الظاهر والباطن، والمعاني الحقيقية والرمزية. [سعيدي، منطق الخطاب القرآني، ص 263]

المرتكزات الأساسية للنظرية

1ـ خصوصية الخطاب القرآني: القرآن يستخدم أساليب تتجاوز قواعد اللغة العربية المتعارف عليها، مؤكّدًا وحدة الأسلوب والمضمون ضمن قالب إعجازي.

2ـ تجاوز المعاني المباشرة: يحمل النصّ معاني جديدةً تُفهم عبر نظام خاصّ يعتمد على دلالات رمزية وباطنية.

3ـ شمولية الفائدة: لغة القرآن تخاطب الإنسان بمستوياته المعرفية كافّةً، وتجمع بين التعليم والتربية والهداية، بما يتيح الفهم العامّ والخاصّ.

4ـ أنظمة القيم التوحيدية: القرآن يقدّم منظومةً متكاملةً تربط العبادة، والمعاملات، والعلاقات الاجتماعية ضمن نسق بياني شامل.

5ـ دمج ظاهر النصّ وباطنه: يجمع بين بيان الأحكام والمعارف والمعاني الروحية العميقة، مع مراعاة ضوابط التأويل والسياق: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [سورة الواقعة: 77 - 79].

6ـ اللغة والثقافة القرآنيتان: القرآن يعيد تشكيل المفردات والثقافة اللغوية السابقة، موفّرًا نظامًا دلاليًّا ينسجم مع رؤيته التوحيدية والعقدية والأخلاقية.

7ـ المراتب الدلالية: يتوافق مع تقسيم علم أصول الفقه بين الدلالة التصوّرية والتصديقية، وبين الفهم الظاهري والمراتب العليا للمعنى، كما أكّده كبار المفسّرين مثل الطباطبائي والسيّد الصدر.

8ـ الدور النظري والأخلاقي: اللغة القرآنية تجمع بين التوصيف المعرفي والتربية الأخلاقية، موجهّة نحو إصلاح الفكر والسلوك.

9ـ اللغة الحيّة والخالدة: النصّ القرآني معجزة لغوية خالدة، لا تتقادم، وتحتفظ بقدرتها على التأثير والهداية عبر العصور. [انظر: سعيدي، منطق الخطاب القرآني، ص 263]

النتيجة: توفّر نظرية اللغة العرفية الأخصّ رؤيةً دقيقةً لفهم الخطاب القرآني، معتبرةً النصّ وحدةً لغويةً متكاملةً، ذات مستويات دلالية متعدّدة، تجمع بين الظاهر والباطن، والعرفي الخاصّ والعامّ، بما يحقّق المقاصد التوحيدية، التربوية، والمعرفية للقرآن الكريم، دون الوقوع في الغموض أو التجزئة التأويلية.

وقفة نقدية

على الرغم من الثقل العلمي الذي تتميّز به نظرية العرف الأخصّ وما قُدّم لها من تحليل دقيق، إلّا أنّ عددًا من الإشكالات يظلّ بحاجة إلى مراجعة.

فأوّلًا أنّ توصيف لغة القرآن بأنّها إعجازية وخارجة عن النمط المألوف قد يوحي بانفصالها عن اللغة العربية، مع أنّ إعجازها قائم على مخاطبة العرب بلغتهم نفسها. وثانيًا أنّ القول بعموم الفائدة لجميع الناس يتجاهل طبيعة المتشابهات واحتياج بعض الآيات للخبرة التفسيرية، وهو ما يحدّ من إطلاق فكرة الفهم المباشر للجميع.

وثالثًا أنّ الحديث عن وحدة موضوعية مطلقة أو وضوح تشريعي شامل لا ينسجم تمامًا مع التنوّع الأسلوبي واختلاف المناهج الفقهية. ورابعًا أنّ توسيع مفهوم الباطن ليصبح نظامًا بيانيًّا، فيفتح الباب لتأويلات غير منضبطة تتجاوز حدود الدلالة اللغوية.

خامسًا في ما يتعلّق بتطوّر الدلالة القرآنية وعلاقتها بالثقافة، فإنّ الدمج بين البيان والتأويل الثقافي يحتاج إلى تمييز منهجي أدقّ، خصوصًا في تحديد ما هو امتداد للمعنى الأصلي وما هو إعادة توظيف سياقي. كما أنّ الاستفادة من مناهج السيّد الطباطبائي والسيّد الصدر تتطلّب إبراز الفوارق بين تفسير القرآن بالقرآن ومنهج الاستنطاق؛ لأنّ الدمج بينهما دون ضوابط يربك البنية المنهجية للنظرية.

أخيرًا فإنّ مفهوم "لغة القرآن الحيّة" يحتاج إلى تحديد واضح: هل المقصود استمرار قابلية الفهم، أم القدرة على توليد معانٍ جديدة؟ فبدون هذا التحديد يصعب قياس حدود حيوية الخطاب القرآني.

النتيجة: تبقى نظرية العرف الأخصّ رغم قوتها بحاجة إلى ضبط مفاهيمها الإجرائية، خصوصًا تحديد معايير تمايز العرف الأخصّ عن العامّ؛ لضمان انسجامها المنهجي وقدرتها على تفسير الدلالة القرآنية بصورة دقيقة ومنضبطة.

المبحث الخامس:

عرض النظرية المختارة في ضوء المعايير المعرفية والدلالية

بعد تحليل الاتّجاهات اللامعنائية والمعنائية التي تعاطت مع لغة القرآن الكريم تعاطيًا تجزيئيًّا أو رمزيًّا أو تداوليًّا محدودًا، اتّضح أنّ كثيرًا منها لا يفضي إلى معرفة واقعية بالنصّ، ولا يكشف هوية المعنى القرآني بوصفه خطابًا تأسيسيًّا للمعرفة. ومن ثمّ برزت الحاجة إلى نظرية معرفية بديلة تتجاوز هذه الإشكالات، وتقدّم نموذجًا يعبّر عن طبيعة لغة القرآن بوصفها لغةً كاشفةً معرفيةً واقعيةً هادفةً، ومفتوحةً على التأويل المنضبط.

المطلب الأوّل: تحديد النظرية المختارة ومكوّناتها الأساسية

أوّلًا: ضرورة بناء نظرية معرفية شاملة للغة القرآن

الجدل حول القرآن لم يكن حول وجود المعنى، بل طبيعته وآليات كشفه: هل هو عرفي، خاصّ، رمزي، مركّب، وجودي، تداولي، أم معرفي واقعي؟ لذا لا تكفي التسميات التاريخية، بل يجب الانطلاق من خصائص القرآن نفسه لتحليل وظائفه الدلالية والمعرفية.

ينبغي البدء بدراسة لغة العرب في زمن النزول (خصائصها، أساليبها، أدواتها، بناء المفاهيم)، ثمّ الانتقال إلى لغة القرآن (أساليبها الخاصّة، بنيتها الدلالية، معجمها، وظائفها، علاقتها بالوجود والمعرفة)؛ لتبيّن اللغة القرآنية بوصفها نظامًا مستقلًّا متكاملًا.

ثانيًا: حجّية المرجعية المعصومية في تأسيس نظرية لغة القرآن

الاعتماد على خصائص القرآن ولغته لا يكون استقراءً شخصيًّا، بل يستند إلى القرآن نفسه وإلى البيان النبوي وأهل البيت عليهم السلام، والذين ثبتت حجّيتهم بالدليلين:

أ ـ الدليل النقلي

يستند الدليل النقلي على مرجعية المبيّن الإلهي للنصّ القرآني، كما دلّت عليه آيات متعدّدة، منها قوله تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [سورة النحل: 44]؛ إذ تُثبت الآية وظيفة البيان للنبيّ صلى الله عليه وآله، بما يكشف عن أنّ فهم الوحي لا يقتصر على ظاهر اللفظ، بل يحتاج إلى مبيّن معصوم. ويؤكّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة النحل: 43]، وقد فسّرت الروايات المعتبرة "أهل الذكر" بأهل البيت عليهم السلام، بوصفهم المرجع المعرفي لفهم معاني

الـوحي. كما يشـير قـوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَـمُ تَأْوِيلَـهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [سـورة آل عمـران: 7] إلى وجـود طبقـة راسـخة في العلم تشـارك في علم تأويـل الكتاب، وقد ثبت في التفاسـير الروائيـة أنّ المراد بهـم النـبيّ والأئمّـة مـن أهـل البيـت عليهم السلام، وهو ما يـدلّ بوضـوح على أنّ للقـرآن بعـدًا معرفيًّـا عميقًا لا يُنـال إلّا عبرهـم. [العيّـاشي، تفسـير العيّـاشي، ج 1، ص 163]

فحديـث الثقلـين: «لـن يفترقـا حـتّى يـردا عـليّ الحـوض» [الكليني، الـكافي، ج1، ص 294] ممّـا يـدلّ على تـلازم المرجعيـة بـين القـرآن والعترة.

وغير ذلك من الأدلّة النقلية الكثيرة التي لا يتّسع المقام لذكرها.

ب ـ الدليل العقلي

العصمـة تعـني مرجعيـةً مطلقـةً في البيـان، فـإذا ثبت عصمـة النبيّ والأئمّـة عليهم السلام ـ وهـذا ما دلّت عليـه الأدلّـة العقليـة ـ فـإنّ قولهـم في بيان النـصّ القرآني هو ما يكشـف عـن المراد الإلـهي الواقعي، ولا يتصـوّر فيـه الخطـأ أو التحريـف. وعلى هـذا، فـإنّ تحليـل المعصـوم وبيانه وتفسـيره للغـة القرآن ليـس وجهة نظـر، بل بيـان تأسـيسي للمـراد الإلهي.

الانسـداد المعـرفي من دون جهـة معصومة تُبيّن المتشـابه، وتحـدد آفاق التأويل، يفـضي إلى تضليل أو عبـث معرفي.

إذن، بيانـات المعصـوم ليسـت تفسـيرًا بشريًّا، بل تأسـيس لمعنى اللغـة القرآنيـة ووظائفها الدلالية والمعرفية.

ثالثًا: الخصائص المعرفية واللغوية التي تكّون النظرية المختارة

أ ـ خصائص اللغة القرآنية من منظور معرفي شامل

لغـة القـرآن معرفيـة، تكشـف عـن حقائق وجوديـة وغيبيـة وتاريخية ونفسـية، لا رمزيـة مغلقة ولا انفعاليـة أو تجريبيـة صرفة. تمتـاز بالعالمية والزمنيـة؛ إذ تخاطب العقل والفطرة عـبر العصور، مع قابليـة للتأويـل المنضبـط. تتّصـف بالتركيب المعجز والنسـق البيـاني؛ إذ يوجـز اللفظ ويغـني المعنى، ويجمـع بـين أسـاليب متعـدّدة (حقيقـة، مجـاز، كنايـة، برهـان، قصـص) لخدمـة وظائـف معرفيـة وتشريعيـة ووجدانية.

ترتبط ألفاظ القرآن بسياقها البنيوي، مع تعدّد مستويات دلالية (ظاهر وباطن وحدود) وفق معيار معرفي، يوازن بين المحكمات المرجعية والمتشابهات التأويلية. وإنّ النصّ واضح التعبير وذو عمق مفهومي متفاوت بحسب استعداد المتلقّي، ويتيح فهمًا عامًّا مع طبقات معرفية متفاوتة، بما يدعم التدبّر والتفسير المستمرّ. كما تتّصف اللغة القرآنية بالشمولية؛ إذ تجمع بين الوظائف الإخبارية، والتوجيهية، والتشريعية، والتأثير الوجداني، وتمتدّ من الوجود اللفظي في عصر النزول إلى النصّ المكتوب، ما يؤكّد استقلاليتها الدلالية وقدرتها على توليد المعنى وبناء الوعي، مستندةً إلى خصائصها الذاتية لا الفرضيات المسبقة.

ب- المقدّمات التأسيسية لبناء النسق المعرفي للقرآن

مرتكزات النسق المعرفي: صدور الكلام عن الله الحكيم، ووجود مخاطَب عاقل، والبعدان التكويني والتشريعي للنصّ، والخصائص البنيوية والدلالية، وقابلية المضمون للتقويم العقلي والواقعي.

وكلّ ذلك يبيّن أنّ القرآن نصّ معرفي شامل يتجاوز البلاغة اللفظية إلى التأسيس المفاهيمي والفكري.

تكامل النظريات السابقة: المقاربات الجزئية للنصوص لا تتعارض، ويمكن توظيفها ضمن نظرية شاملة تعكس شمولية الخطاب القرآني ووظيفته التأسيسية.

محدودية الخصائص المنتخبة: الخصائص المختارة تمثّل المؤثّرات الرئيسة لبناء النظرية، مع إمكانية توسعتها بدراسات لاحقة.

خصوصيات النصّ شرط لفهم المعنى: مراعاة خصوصيات القرآن من جهة المتكلّم (الله الحكيم)، الغرض (الهداية)، طبيعة المخاطَب (الإنسان)، وخصائص النصّ (البيان، النور، تعدّد المستويات) يضمن قراءةً شموليةً ومتوازنةً تجمع بين العقل والوجدان والمعرفة.

ج- النتائج المنهجية لنموذج لغة القرآن المعرفية

استقلالية القرآن: خطاب إلهي لا يخضع للتجربة أو الثقافة البشرية، بل يؤسّس ميزانًا معرفيًّا مستقلًّا، مع مراعاة الوساطة اللغوية العربية دون تبعية ثقافية.

انسجام مع الفطرة الإنسانية: مخاطبة الإنسان العاقل عالميًّا وعبر العصور؛ إذ يكمل الوحي قدرات الفطرة ويمكّنها من الفهم والتفاعل العقلي والوجداني.

طبيعة معرفية متعددة المستويات: لغة القرآن ليست تعبّديةً أو بلاغيةً فحسب، بل خطاب معرفي ينتج الفهم ويجمع بين المعنى الظاهر والعمق الباطني، مع قابلية للتدبّر والتحدّي والحجّية العامّة.

النتيجة العامّة: لغة القرآن تتطلّب رؤيةً شموليةً تكاملية تستند إلى المرجعية الإلهية، غاية الهداية، خصوصية النصّ، قابلية الفهم، وانسجام الخطاب مع الفطرة، ما يؤسّس لنموذج معرفي شامل قادر على تفسير بنيته الدلالية وتجاوز القراءات الجزئية.

المطلب الثاني: المرتكزات الدلالية والمعرفية للنظرية المختارة

ترتكز النظرية المعرفية الشاملة في فهم لغة القرآن على مبدإ تكامل الوحي والعقل بوصفهما مصدرين متساندين للمعرفة الدينية، بحيث يمثّل الوحي البيان الإلهي الهادف إلى الهداية، ويعدّ العقل الأداة المنهجية لفهمه وكشف مقاصده. وانسجامًا مع وحدة المصدر الإلهي، فإنّ التعارض بين العقل والوحي ممتنع، ممّا ينعكس على كون اللغة القرآنية لغةً منفتحةً على البرهان ومتلائمةً مع القوانين العقلية.

وتقوم هذه النظرية على أنّ لغة القرآن ليست خطابًا رمزيًّا أو طقوسيًّا مغلقًا، بل منظومة معرفية استدلالية تستوعب مستوياتٍ متعدّدةً من الإدراك، تجمع بين البيان الظاهر والمعنى العميق، وتستهدف بناء الوعي والتوجيه التشريعي والأخلاقي. وبذلك تُصبح اللغة وسيطًا معرفيًّا قادرًا على توليد الفهم، لا مجرّد حاملٍ للألفاظ.

وتعزَّز هذه الرؤية بجملة من الأدلّة التي تنقسم إلى محورين رئيسين:

1ـ الأدلّة الخارجية العقلية والمنهجية التي تؤكّد ضرورة انسجام الخطاب الإلهي مع مقتضيات العقل، وقابليته للفهم المتدرّج، وارتكازه إلى غاية الهداية وتنظيم الحياة، لا إنتاج العلوم التجريبية.

2ـ الأدلّة الداخلية من القرآن والسنّة التي تكشف الطابع المعرفي للخطاب القرآني، وبيانيته الهادفة، وديناميته القابلة للتجدّد عبر الزمان.

وبناءً عليه، تغدو لغة القرآن خطابًا تأسيسيًّا شموليًّا، متوازنًا بين مرجعيته الإلهية وقابليته الإنسانية للفهم، وقادرًا على إنتاج المعنى والهداية في مختلف الأزمنة والسياقات، بما يؤكّد تماسك النظرية وجدواها التفسيرية.

المحور الأوّل: الأدلّة الخارجية على الشمول المعرفي للغة القرآن

ترتكز الشمولية المعرفية للغة القرآن على أنّ العقل ليس خارج دائرة الوحي، بل هو أداة أساسية لفهمه وإدراك أهدافه، فالخطاب الإلهي موجَّه إلى كائن عاقل، ما يقتضي أن تكون لغته قابلةً للفهم، والتدرّج، وحمل المعاني المتعدّدة التي تستوعب حاجات الإنسان عبر الزمن.

فالعقل مكلّف بالاكتشاف والتفكير، والقرآن يوجّه الإنسان إلى النظر في الكون والنفس، بما يدلّ على أن وظيفة الوحي هي الهداية وبناء الرؤية الكلية، لا تقديم العلوم التجريبية. والدين ينظّم الحياة القيمية والتشريعية، ويقدّم إطارًا معرفيًّا عامًّا، بينما يبقى إنتاج التفاصيل العلمية من شأن العقل والخبرة البشرية. ومن جهة أخرى أنّ الخطاب القرآني ليس مجرّد ألفاظ وأحكام تُفهم حرفيًّا، وإنّما هو خطاب هادف شامل، يسعى إلى هداية الإنسان وبناء وعيه وسلوكه، والذي يقدّم جامعةً للحياة تقوم على القيم الأخلاقية والمعنى الوجودي للإنسان؛ لهذا فهمه لا يقتصر على الظاهر فقط، وإنّما يحتاج إلى تأمّل أعمق يكشف عن الأهداف والمعاني العامّة.

كما أنّ التناسب بين المرسِل الإلهي والمخاطَب الإنساني يفرض لغةً تجمع بين التعالي والقدرة على التلقّي، بظاهر مفهوم وباطن قابل للتعمّق. وإلى جانب ذلك، فاللغة ليست رموزًا جامدةً، بل وسيطًا معرفيًّا حيًّا، ما يجعل لغة القرآن بنيةً قادرةً على توليد المعنى واستيعاب التحوّلات الإنسانية عبر الزمن.

وبذلك، تؤكّد الأدلّة الخارجية أنّ لغة القرآن مشروع معرفي مفتوح للهداية وبناء الوعي، وليست خطابًا ظرفيًّا أو بيانيًّا محدودًا، وهو ما يجعلها مؤهّلةً لحمل رؤية شمولية تمتدّ عبر العقول والأزمنة.

المحور الثاني: الأدلّة الداخلية (من داخل النصّ)

إنّ تحليل البنية الداخلية للخطاب القرآني يكشف عن طبيعة لغوية خاصّة تتجاوز حدود الوظائف العادية للّغة (التوصيل، التعبير)؛ لتشكّل منظومةً معرفيةً متكاملةً تهدف إلى ترقية العقل البشري وتعميق وعيه بالوجود والغاية والذات، مع امتدادها إلى الهداية الوجودية والتنظيم الاجتماعي. فهذه اللغة ليست مجرّد وسيلة دينية إرشادية، بل أداة تأسيس حضاري ومعرفي شامل، ويُستدلّ على ذلك من خلال شواهد نصّية قرآنية وروايات معتبرة تدلّ على أنّ الوحي صياغة معرفية محكمة.

أوّلًا: الآيات المباركة

أ ـ ألوهية الوحي وآثارها المعرفية

ترتكز نظرية "لغة القرآن من منظور معرفي شامل" على ألوهية الوحي، بوصفه كلامًا صادرًا عن مصدر مطلق في العلم والحكمة، وما يترتّب عليه من آثار معرفية، أهمّها:

1ـ قداسة الوحي: ترتّب على إلهية مصدر القرآن تنزيهه عن العبث والتلاعب، فيُتَلقّى بمنهج المعرفة واليقين لا بمنهج النقد اللغوي التفكيكي البشري. كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 3 و4] وقوله تعالى: ﴿**تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الواقعة: 80].

2ـ العصمة من الخطإ والتناقض: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا**﴾ [سورة الأنعام: 115]، فيدلّ ذلك على وثاقة اللغة القرآنية وقدرتها على إنتاج معرفة موضوعية يقينية.

3ـ واقعية المعاني والدلالات: القرآن لا يقدّم رموزًا أو مجازاتٍ اعتباطيةً، بل حقائق كونيةً وجوديةً، فالقرآن مبين لا لغز رمزي: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ [سورة الشعراء: 195]، وقوله تعالى: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 138]، وقوله تعالى ﴿**بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ**﴾ [سورة الإسراء: 105]، وقوله تعالى: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ [سورة فصّلت: 42]، ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 43]، فالأمثال هي وسيلة تقريب معرفي للحقائق، لا استبدال للواقع بالرمز، فالمثل يحيل إلى حقيقة ثابتة يُدرك معناها بالعقل.

4ـ حجّية الخطاب الوحياني: دلالاته ملزمة معرفيًّا وشرعيًّا، ومبنى التكليف مبنيٌّ على هذه الحجّية، كما في قوله تعالى: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [سورة النساء: 80]، فطاعة الرسول بطاعة الله تدلّ على أنّ الخطاب الوحياني حجّة ملزمة، لا رأي أخلاقي ولا خطاب رمزي؛ إذ لا معنى للإلزام الشرعي دون الحجّة المعرفية المسبقة، أو قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [سورة النساء: 65]، فإنّ نفي الإيمان عمّن لم يحتكم إلى الوحي يدلّ على أنّ الحجّية شرط قوام الإيمان، لا مجرّد التزام تعبّدي اختياري.

5ـ مركزية المؤلِّف (الله تعالى): مراد المتكلّم الإلهي هو المرجع الأساس في التفسير، وليس تجارب المتلقّين أو ظروف التاريخ. قال تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى**

﴿يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ [سورة التوبة: 6]، فالقرآن كلام الله الذي يدلّ على أنّه هو المتكلّم الحقيقي، وأنّ فهم النصّ يجب أن يتّجه إلى مراده وحده تعالى لا إلى فهم القارئ.

6ـ نفي التعدّدية الذاتية للدين: صدور الوحي من مصدر واحد مطلق ينتج معرفيةً موحّدةً لا تقبل نسبية الأفهام: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19].

وعليه، فاللفظ والمعنى قرآنيان معًا، فالوحي ليس تجربة بشرية ولا صياغة لغوية من النبيّ، بل ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [سورة النجم: 4]، ومن لوازم ذلك:

قداسة النصّ، واقعية الدلالة، مركزية مراد الشارع، وحجّية الدلالة، ومرجعية القرآن على غيره.

ب ـ العالمية والشمولية والخلود

1ـ العالمية

القرآن خطاب للإنسان بما هو إنسان، لا لبيئة أو قوم أو زمن معيّن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سورة سبإ: 28]، ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 1]. وبالتالي، فإنّ لغة القرآن نفسها لغة كونية تتجاوز الخصوص الثقافي؛ لأنّها تحمل قوانين معرفيةً عامّةً يمكن للعقل إدراكها في كلّ عصر.

2ـ الشمولية

يتضمّن القرآن منظومةً متكاملةً للإنسان والمجتمع، تمتدّ في حقول العقيدة والسنن الكونية والأخلاق والتشريع. وهو يخاطب **الناس** و**بني آدم** باعتبارهم مخاطَبين بالقيم العقلية والوجودية، ما يدلّ على ثبات سننه المعرفية، فيقدّم قضايا حقيقيةً مطلقةً مثل: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: 39]، وتُستنبط من قضاياه التاريخية دلالات عقلية مستمرّة.

3ـ خلود القرآن ودلالته المعرفية

الخلود يعني استمرار فاعلية القرآن المعرفية والتشريعية إلى يوم القيامة، وهو لازم لعالميته وشموليته؛ إذ إنّ إطلاق الخطاب القرآني يشمل الأزمنة كما يشمل الأفراد، فالخلود ليس زمنيًّا فقط، بل يدلّ على أنّ لغة القرآن مبنيّة على نسق معرفي دائم الصلاحية.

ويُثبت الخلود بطريقتين:

أدلّة مباشرة: الآيات الدالّة على عالميته وشمول خطابه، مثل قوله تعالى: ﴿**لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ**﴾ [سورة الأحقاف: 12].

أدلّة غير مباشرة: ختم النبوّة بقوله تعالى: ﴿**وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ [سورة الأحزاب: 40]؛ إذ لا نبيّ بعده لزومًا، ما يعني انقطاع الوحي التشريعي، فيبقى القرآن كتاب الهداية النهائي.

جـ. الكمال والجامعية

نتيجة الخلود والعالمية، يكون القرآن كاملًا وجامعًا للمعارف الأساسية التي يحتاجها الإنسان إلى يوم القيامة. وليس الكمال مجرّد بيان تقريري، بل قدرة لغوية معرفية على توليد الفهم المستمرّ وفق ضوابط الاستنباط، فإنّ جامعية القرآن الكريم تعني اشتماله على الأصول والأهداف الكلّية التي تلبّي حاجة الإنسان الأخلاقية والمعرفية إلى يوم القيامة، وهذا يستلزم منه رفض الرؤى التي تحصر الوحي في تجربة تاريخية محدودة، أو تفسّره بوصفه انعكاسًا لوعي زماني خاصّ، كما في القراءات الحداثية كنظرية مثل نظرية بسط التجربة النبوية.

قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً**﴾ [سورةالنحل: 89]. فالتبيان القرآني ليس تفصيلًا حرفيًّا لكلّ الجزئيات، وإنّما هو بيان الأهداف للأصول والمعايير الهادية، مصاحبًا بوظيفتي الهدى والرحمة، وهو ما يدلّ على قابلية الخطاب القرآني للتفعيل المعرفي المستمرّ وتجاوزه للحدود التاريخية الضيّقة.

دـ. واقعية القرآن

لغة القرآن واقعية وليست رمزيةً أو أسطوريةً، فهي خطاب معرفي عملي يعالج قضايا الإنسان الواقعية، منسجم مع الفطرة: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30]، والقصص القرآني يقدّم وقائع معرفيةً: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ**﴾ [سورة الكهف: 13]، لا تخييلًا أدبيًّا.

هـ. حفظ النصّ وحجّيته

توثيق النصّ القرآني وحفظه من التحريف أصل معرفي، يثبت قطعية صدوره ويجعل دلالاته حجّةً لا تسقط عند التعارض، بل يجب الجمع بينها: ﴿**وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [سورة الحجر: 9].

فثبات النصّ أساس في البناء المعرفي والفقهي، فلا يمكن تصوّر نظرية معرفية دون نصّ ثابت.

و ـ معرفية اللغة وجامعيتها

لغة القرآن ليست مجازًا رمزيًا ولا لغة أدبية محضة، بل لغة معرفية منتِجة للمعنى، تجمع بين الإحكام والتفصيل: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [سورة هود: 1]

والنتيجة: دلالتها حجّة عقلاً وشرعًا (منجّزة ومعذِّرة)، بوصفها بيانًا مؤسّسًا للفهم

ز ـ تماسك التركيب واتّساق السياق

القرآن بنيّة معرفية مترابطة، تفهم آياته ضمن شبكة دلالية كلّية لا تجزئة فيها، كما في:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [سورة النساء: 82] وعليه، فالمعرفة القرآنية تُستخرج من الترابط البنيوي، لا من القراءة التجزيئية.

ح ـ تعدّد مستويات الدلالة والتأويل

الخطاب القرآني ذو طبقات: ظاهر وباطن، ممّا يمنحه قدرةً معرفيةً على التجدّد دون نسخ أو انحراف، بشرط الضوابط التأويلية المعتمدة، وهذا التعدّد ليس غموضًا، بل اتّساع معرفي.

ثانيًا: الروايات الشريفة ودلالتها على مركزية القرآن ومرجعيته المعرفية

تقدّم النصوص الحديثية الواردة عن النبيّ الأكرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام أساسًا معرفيًّا صلبًا يُرسّخ مكانة القرآن الكريم بوصفه المرجع الأعلى في المنظومة الدينية، ويكشف عن طبيعة لغته بوصفها لغةً هاديةً، محفوظةً، وشاملةً للمعاني الظاهرة والباطنة. وتشكّل هذه الروايات شاهدًا مستقلًّا على صحّة النظرية القائلة بأنّ لغة القرآن لغة معرفية شمولية.

أ ـ روايات العرض على القرآن: تأصيل مرجعية النصّ وحفظه

تؤكّد طائفة معتبرة من الأحاديث مبدأ "عرض الحديث على القرآن"، وهو أصل لا يمكن الركون إليه إلّا على افتراض سلامة القرآن من التحريف؛ إذ لا يُرجع إلى نصٍّ غير موثوق لتمييز الصحيح من السقيم.

من أهمّ هذه الروايات:

1 ـ حديث هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «خطب النبيّ ﷺ بمنى فقال: أيّها

النـاس، مـا جاءكـم عـنّي يوافـق كتـاب الله فأنـا قلتـه، ومـا جاءكـم يخالـف كتـاب الله فلـم أقلـه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 69].

1ـ حديـث اختـلاف الحديثـين: ورد عـن الإمـام الصـادق عليه السلام «إذا ورد عليكـم حديثـان مختلفان فاعرضوهمـا على كتـاب الله، فمـا وافق كتاب الله فخـذوه وما خالفه فـردّوه» [الحرّ العاملي، وسـائل الشـيعة، ج 27، ص 118].

هذه النصوص تؤسّس لأصلين معرفيين:

الأوّل: عصمـة النـصّ القرآني وثبوتـه، فلو كان محتمـلًا للتحريف لما أمكن جعلـه معيارًا للفحص والتصويب.

الثـاني: مرجعيـة القـرآن العليـا في ضبـط الرواية والسـنّة، وهو ما ينسـجم مع كون خطابـه خطابًا كاشـفًا للهدايـة، ذا حمولـة معرفية تتجـاوز البيان الظاهري إلى تشـييد رؤية للوجود والإنسـان.

ب ـ دلالة حديث الثقلين على بقاء حجّية القرآن إلى يوم القيامة

حديـث الثقلـين المتواتـر يُعدّ مـن أهمّ الشـواهد الخارجيـة على أنّ القـرآن الكريم كتـاب محفوظ، وأنّ لغتـه تمتلـك قـدرةً معرفيةً وبيانيـةً دائمةً.

«إنّي تـارك فيكـم الثقلـين: كتـاب الله وعترتي أهل بيـتي، وإنّهما لـن يفترقا حتّى يـردا عليّ الحوض» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 294].

دلالتـه المعرفيـة: امتنـاع القـول بالتحريف؛ إذ إنّ افـتراق القرآن عـن العترة قبـل القيامة يناقض منطـوق الحديـث. وبقاء حجّيـة القرآن عبر العصـور، ممّا يـدلّ على أنّ لغته ذات طابع معرفي شـامل، موجّـه للهدايـة، ومهيمن على فهـم بقيّة النصوص.

جـ ـ روايات التمسّك بالقرآن: بيان طبيعة خطابه وعمق دلالته

من أصرح النصوص في بيان الوظيفة الهادية والمعرفية للقرآن:

«فعليكـم بالقـرآن، فإنّـه الشـافع المشـفّع، والماحـلُ المُصـدَّق، ومن جعلـه أمامه قـاده إلى الجنّة، ومـن جعلـه خلفـه سـاقه إلى النـار، وهو الدليـل يدلّ على خـير سـبيل،... لا تُحـصى عجائبـه ولا تبلى غرائبـه» [الكليني، الـكافي، ج 2، ص 598 و599].

هذه الرواية تُبرز معالم معرفية جوهرية: القرآن دليل معرفي، لا مجرّد كتاب وعظ.

د ـ الروايات الدالّة على وجود ظاهر وباطن للقرآن: تعدّد الطبقات المعرفية

تشير مجموعة من الروايات إلى أنّ كلّ آية، بل كلّ حرف في القرآن يحمل سطوحًا متعدّدةً من الدلالة، ظاهرةً وباطنةً، وهو ما يكشف عمق البنية المعرفية للغة القرآن.

منها: ما ورد عن النبيّ ﷺ: «وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 599].

ورغم كثرة الروايات الدالّة على مرجعية القرآن ووظائفه المعرفية، إلّا أنّ المقام لا يتّسع لعرضها، فاقتصر البحث على أبرز النماذج لما تؤدّيه من كفاية في بيان المراد وتثبيت الدلالة.

ثالثًا: السنّة الفعلية ودورها المعرفي في تفسير لغة القرآن

تعدّ السنّة الفعلية للمعصومين عنصرًا تأسيسيًّا في بناء المعرفة الدينية؛ إذ يُراد بها كلّ فعل يصدر عن النبيّ أو الإمام بقصد بيان حكم شرعي، بما يجعله حجّةً كاشفةً عن التشريع. ويستند هذا الاعتبار إلى أصل العصمة الذي يقتضي أن تكون أفعالهم، كسلوك تعبدي أو تشريعي معيارًا يُحتجّ به في الفقه والعقيدة والتفسير. ومن ثمّ تمثّل السيرة الفعلية امتدادًا تفسيريًّا للوحي، وليست منفصلةً عن النصّ القرآني، بل تجسّد تطبيقًا عمليًّا لبيانه العامّ، وتكشف عن مواضع تتطلّب بيانًا عمليًّا لم يرد فيه نصّ صريح.

وبذلك تتجلّى أهمّية السيرة الفعلية بوصفها:

1ـ منهجًا تأويليًّا عمليًّا يساعد على اكتشاف مراد النصّ.

2ـ وسيطًا معرفيًّا بين القرآن والواقع.

3ـ حجّةً شرعيةً مستندةً إلى عصمة الفاعل.

إنّ هذا التكامل بين النصّ والفعل هو ما يجعل السيرة الفعلية ركنًا مهمًّا في نظرية لغة القرآن من منظور معرفي شامل، فهي تكشف عن أنّ المعنى القرآني لا يكتمل إلّا في ضوء التطبيق المعصوم الذي يعيد وصل الدلالة الكلّية بمصاديقها الواقعية. ومن ثمّ تصبح لغة القرآن لغةً معرفيةً حيّةً، تتجاوز حدود اللفظ إلى الفعل، وتظلّ قادرةً على إنتاج فهم ديني متجدّد.

الخاتمة

خلص البحث إلى بلورة نظرية "لغة القرآن من منظور معرفي شامل" بوصفها إطارًا تفسيريًّا متكاملًا قادرًا على تجاوز قصور النظريات اللامعنائية والنماذج المعنائية الجزئية في مقاربة الخطاب القرآني.

فقد تبيّن:

1ـ أنّ لغة القرآن ليست مجرّد نسق بياني أو رمزي، بل لغة معرفية واقعية تنقل حقائق الوجود، وتؤدّي وظائف دلاليةً متعدّدةً تشمل الإخبار والإنشاء والتوجيه الوجداني، ضمن مرجعية إلهية خالصة تضبط المعنى وتؤسّس لحجّيته.

2ـ أنّ البنية اللغوية القرآنية تتّصف بتعدّد المستويات الدلالية مع انضباط تأويلي يمنع الانفلات المعنوي، ويحقّق التوازن بين ثبات مراد المتكلّم الإلهي وقابلية النصّ للتفاعل عبر الأزمنة.

3ـ هناك علاقة تكاملية بين الوحي والعقل في إنتاج المعرفة، وتمييز الخطاب القرآني بين الإدراك النظري والإدراك العملي، بما يوجّه كليهما نحو بناء وعي معرفي وأخلاقي متكامل.

4ـ اعتمدت النظرية المختارة على منظومة أدلّة مترابطة نقلية تؤكّد خلود القرآن وإعجازه وهيمنته، وروائية تثبت حجّية تفسيره ومرجعيته المعصومة، وعقلية تقوم على التلازم بين البيان والهداية، وبين العقل والوحي. كما برزت السيرة الفعلية بوصفها امتدادًا تطبيقيًا حيًّا للغة القرآن، تجسّد مفاهيمه في الواقع وتمنح خطابه بعدًا تاريخيًّا تفاعليًّا متجدّدًا.

وبناءً على ذلك، يقرّر البحث أنّ النموذج المعرفي الشامل هو الأنسب لفهم لغة القرآن؛ لكونه يحفظ واقعية المعنى، ويضبط التأويل، ويكشف الامتداد الزماني والكوني للخطاب، ويؤسّس لمنظومة دلالية متكاملة تسهم في بناء الوعي الإنساني والعقلي والروحي، وتربط المعرفة بالتحوّل الوجودي والتكليف الأخلاقي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

أوتو، رودولف، فكرة القدسيّ، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1410 هـ.

اختيار، ماهر، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، منشورات الهيئة العامّة السورية للكتاب، دمشق، 2010 م.

إلياد، مرسيا، المقدّس والمدنّس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1988م.

إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، بيروت.

البطاط، زيد، الرمزية في لغة الدين.. دراسة مقارنة بين (بول تليش) والعرفاء، مجلة الدليل، العدد الثاني والعشرون، 2023 م.

البهسني، أحمد، إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسة الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي نموذجًا)، مجلّة دراسات استشراقية، العدد الثاني، 2014 م.

التهانوي، محمدعلي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2005 م.

الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1425 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الرابعة، 1395 هـ.

الشاطبي، إبراهيم، الموافقات، مؤسّسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، 1999 م.

العياشي، محمد، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

الكليني، محمد، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 هـ ش.

النصراوي، عادل، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، الطبعة الثانية، قم، 1429 هـ.

دامن پاک، ناهید، نظریه‌ی بررسی عرفی‌بودن زبان قرآن، نشر تاریخ و فرهنگ، چاپ 1، تهران، 1380 هـ ش.

ساجدی، ابو الفضل، زبان دین و قرآن، مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و بژوهشی امام خمینی، قم، چاپ دوّم، 1385 هـ ش.

سعيدي، محمدباقر، منطق الخطاب القرآني (دراسات في لغة القرآن)، ترجمة: رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2016 م.

شاكر، محمدكاظم، روش‌های تأویل، ناشر بوستان كتاب، قم،چاپ چهارم، 1400 هـ. ش.

شاكر، محمدكاظم، لغة القرآن.. قراءة في فهم العلّامة معرفت، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 46، ربيع 2017 م.

ماهر، عبد القادر، فلسفة العلوم (المنطق الرياضي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ.

عجمي، سامر، الوضعية.. دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدسة، الطبعة الأولى، 1447 هـ.

عزيزي، مصطفى، لغة الدين، مجلة الدليل، العدد السابع، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث.

فتيغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنّور، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى،2007 م.

فتيغنشتاين، لودفيك، في اليقين، ترجمة وتقديم: مروان محمود، مراجعة: علي رضا، الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، 2020 م.

كاسيرر، إرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي وأحمد خاكي، المكتبة العربية، القاهرة، 1395 هـ.

كاسيرر، إرنست، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الطبعة الأولى، 2009 م.

ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988 م

محمد علي، محمود، التجارب وتجلّياتها في فلسفة العلم المعاصر، موقع تنوير: tanwair.com

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران، 1364 ش.

هشام، صالح، إشكالية الرمز والعلامة، مقال نشر في مجلّة لملمة الأدبية، في 17 آب 2015 م.

ياسبرز، كارل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنطبي، دار أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018 م.

Tillich, Paul, Dynamics of faith, Harper&Row, New York, 1958.