الدلالة والعقيدة وأثرهما في توجيه النص اللغوي

أ. م. د. علي حاتم الحسن
جامعة بغداد - كلية تربية البنات

المقدمة

يعنى هذا البحث بثنائية الدلالة/العقيدة [1] التي تعد– بحق – واحدة من الثنائيات الكبرى في مفهوماتها وتشكلاتها ولاسيما أن الدلالة تؤلف عنوانا مفارقا للعقيدة إذا ما نظر إليهما على وفق انتماء كل منهما إلى حقله الدلالي،فالأولى تؤلف مستوى رئيسا من مستويات اللغة في حين تؤلف العقيدة مصطلحا خاصا بها يفضي إلى ما عقد الإنسان عليه قلبه جازما به، سواء كان حقا أو باطلا، وقد يندرج الفهم الأكبر منها تحت المبادئ اللاهوتية. ويكون النظر إليهما تحت هذا التأسيس بوصفهما حقلين مختلفين على أنهما ينضويان تحت عنوانين مختلفين أيضا. بيد إن الأمر ينقلب– بمجرد التأمل فيه قليلا – إلى علاقة لا نغالي إذا قلنا : إنها جدلية، إذ إن المسائل العقيدية ترتكز في أسسها على تحديدات لغوية على نحو واسع ودلالية على نحو اخص. فالتفسير والتأويل ينبني في الأصل – على أسس لغوية / دلالية على الرغم من أن هذه الأسس ستقاد قسرا– كما سيتضح لاحقا– لمشاريع عقيدية مؤدلجة. الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى الانحياز إلى الدلالة بوصفها المرتكز الأول في عملية التأويل والتحليل والتفسير،بل أصبحت عند الدكتور المصباحي – وهو باحث مغربي – مسبارا للعقيدة والفكر) ((لان المفكر الحق هو الذي يكون في بحث مستمر عن هوية فكره، هذه الهوية التي لاتتحقق إلا عبر التعدد والتجاوز وذلك من خلال الدلالة وبالدلالة)) [2]. في حين أجد– بوصفي باحثا متصديا لهذا الموضوع – إن القضية مقلوبة تماما ، إذ إن العقيدة ستتقدم هذا العمل بوصفها الثيمة الرئيسة

التي ستقود الباحث والبحث إلى مآل محتوم تصبح النتائج في ضوئها محسومة ومحتومة في الوقت نفسه– اعني أن الباحث – أي باحث كان– سيجد نفسه – عن وعي أو غير وعي – إمام قبليه مسبقة في التفكير تقود– بالضرورة – إلى أن يصبح النص اللغوي وما يتعلق به من دلالات ومدلولات خاضعا لأدجلة عقيدية يحدد نوعها على وفق مقتضيات المذهب والعقيدة أو... وقد تدعم هذا الرأي الفكرة التي تقول: إن الباحث الموضوعي مجرد وهم كبير. فالموضوعية نسبيه تتعلق بصاحبها وبظروفها المحيطة بها فتنغلق مرة وتنفتح أخرى على وفق ايدولوجية الباحث وهواه ، إذ ((إن القراءة مهما تكون موضوعية لا مناص لها من أن تكون ذاتية ولو بحد أدنى يكون خاصة في منطلق العملية وهو ما يرتسم في ذات القارئ من الأحاسيس المستحسنة أو ألمستهجنه المبررة للإقبال على نص بعينه واختياره للتحليل دون غيره... وتفسير المسلمين كان ذاتيا وكذلك كان تفسير غير المسلمين من الطاعنين في القرآن – والذاتية في القراءة الدينية مستمدة من رسوخ العقيدة في القارئ ومن الصراع الديني السياسي على السلطة، فكانت ذاتية متوفرة لم يتردد المفسر في الإعلان عنها والتصريح بها في مقدمة تفسيره وفي غضونه)) [3] وكذلك الذين استندوا إلى اللغة في التفسير لم يتخلصوا من الذاتية أيضا إذ حاولوا إن يتجردو ا عن عواطفهم الدينية ليصرحوا بما يمكن أن يطلق عليه، الموضوعية ، وقد تبدو هذه الأخيرة صفه لهم ، بيد إن تفسيرهم – وأن لم يصرحوا– يبقى تفسير مسلم ملتزم. ويظهر ذلك من خلال دفاعهم عن القرآن الكريم مستغلين اللغة وسيلة لهذا الدفاع، لذلك اشدد القول مرة أخرى إننا إمام قضية قد لا تكون سهلة وقد يكون الخوض فيها عسيرا ، بيد إن البحث العلمي والموضوعي – إن كانت هناك موضوعية– بالمعنى الحرفي الدقيق للمصطلح – يدفع الباحث لاختيار هذا النوع من البحوث التي كانت ومازالت مثار إشكال واختلاف وهي صفة تحسب للبحث وليس عليه. على أية حال ، اذكر هنا إن الدلالة في يوم ما أقصيت من حقل اللغة لاشكاليتها ، وقد يقفز إلى الذهن – هنا – المنهج السلوكي في البنيوية الأمريكية وما تمخض عن بلوم فيلد من أراء في هذا المجال [4].

كما إن العقيدة بمفهومها اللاهوتي كانت مشكلا حقيقيا في الفكر الإسلامي بكل مستوياته سواء عندما استقلت كفكر يبحث في الأصول والفقه والعقائد أم بتداخلاتها السياسية والحزبية وحتى الاجتماعية لتنبعث منشورا اختلفت ألوانه وتداخلت إلى درجة أصبحت العقيدة بموجبه سببا في التنكيل والتعذيب والإقصاء بل وفي صراعات كان التاريخ شاهدا عليها. وسيتكفل هذا البحث الخوض في إشكالية هذا الموضوع ما استطاع إليه سبيلا.

البحث:

اغلب الاختلافات والتناقضات في الرأي والاجتهاد مبعثها النص اللغوي الذي يثير القلق عند الكثيرين ولاسيما إذا ما تعلق الأمر بالنصوص الدينية التي يتصدرها النص القرآني الكريم في تراثنا الإسلامي الذي – وبسبب من الحرص عليه– دفع إلى الاختلاف المفضي هو الآخر إلى التقاطع الفكري الذي يتمظهر عقيديا مرة ودلاليا مرة أخرى ، بيد إن العقيدة والدلالة تندرجان – قبل إن يستقل كل واحد منهما – تحت ظلال التأويل الذي يقابله مبدأ الظاهر ، إذ إن اللافت في الأمر إننا أمام فكرة تضاد واضحة ((فالمرجئة مثلا عندما قرروا إن الله تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين إذ العمل مؤخر عن النية والقصد ، كما انه لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة [5].عمدوا إلى تأويل الآيات والأخبار الدالة على العقاب فقالوا : كل الآيات والإخبار الدالة على العقاب ليس المراد منها ظاهرها بل المراد التخويف ،وفائدته الإحجام عن المعاصي)) [6]. في حين نجد أن مبدآ أهل الظاهر يستند إلى ((الأخذ بظواهر النصوص من الكتاب والسنة ، فأن لم يكن: فالإجماع [7] ، وهم لا يرتضون إلا إجماع الصحابة باعتباره مستندا إلى دليل عن الرسول ، دون الالتفات إلى تأويل أو تعليل [8]. بل إن القياس مرفوض رفضا باتا. فالنصوص كلها في حكم النص المفسر الذي لا يحتاج إلى تأويل أو تعليل)) [9]. وقد لا يتوقف الأمر عند حدود التضاد في التعامل مع النص القرآني الكريم – التأويل والظاهر – إذ إن التأويل

نفسه خضع إلى صراع المفاهيم والشخصنة على الرغم من إن غايته تنتهي إلى مآل واحد هو الدفاع عن النص القرآني، الأمر الذي أسر هذا النوع من التأويل بأسره لأنه خضع إلى ((الشروط التي حددها علماؤنا... ذلك إن هذه الشروط قد استوحيت من روح هذه الشريعة ولغتها وعرفها في ظل هدي الكتاب والسنة.والطريق التي رسمها ألأئمه هي طريق الجادة. فإذا حاد عنها المتأول ، فقد سلك بنفسه سبيل الانحراف وحاد إلى حيث لا تؤمن العاقبة، ولا يضمن المصير)) [10]. ويبدو إن الأمر هنا لا يخرج عن كونه رهانا يدخل فيه التأويل ليعززه ويسنده بل ليخلقه ويصنعه [11]. ويقودنا هذا التوصيف لعمل التأويل في الثقافة العربية الإسلامية ال ى نوع من الفوضى التأويلية التي قد تكون أسهمت في تفريق ألامة والجماعة وإشاعة التناحر بين الناس [12]. ولاسيما أن التأويل يعكس لنا – عبر التاريخ– الأوليات والمبادئ والاعراف ومشاغل أمة من الأمم آو مشاغل افرا د من أفرادها ، ولهذا فإنه – أي التأويل – يختلف من أمة إلى أمة ومن فرد إلى فرد داخل الامة نفسها. بل قد يختلف احيانا – جزئيا أو كليا– لدى الفرد الواحد ((لأن التأويل عملية تاريخية وتأريخا نية ، بمعنى انه خاضع لاكراهات التاريخ ومستجيب لها ، وانه صانع للتاريخ ولثوراته)) [13] وقد أقرن التأويل بالنص القرآني بوصفه نصا تنز يلي ا ، بمعنى تخفيف عبر ألكتابة لحضور الذات الإلهية في الفهم العام للمؤمن [14]، الذي يخرج النص القرآني الكريم من كونه نصا بنيويا منغلقا على ذاته يمارس دور الفاعل والمفعول في الوقت نفسه [15]، في حين إن النص في الثقافة العربية الإسلامية يعني البحث عن البؤر الدلالية التي تستجمع المعنى وتجعل منها نواة لتوالد المعاني الأخرى فالنص بهذا المعنى يصبح تأليفا وتأويله – وفق هذا المعنى – تأليف أيضا ، حينها ((يعمل مفهوم التأليف عملا مزدوجا ، النص تأليف ألهي والتأويل تأليف أنساني. وبهذا يمكن النظر إلى القرآن نظرة جديدة تماما ، إذ لابد من تشريح الفرق الصادر عن تأليفين مختلفين في المرجع ومشتركين في اللغة)) [16]. والنتيجة– إذن– إننا إزاء قضية خلافيه واجهتها الدلالة والعقيدة ومركزها الذات الإلهية متجلية في النص القرآني الذي يمثل نقضا لعادة

ألكتابة العربية شعرا ونثرا [17]. وقد يحيل هذا النقض للعادة أللغوية للنظر إلى اللغة على أنها تجل للغة الإلهية ،أوهي ألصورة الظاهرة للغة الإلهية الباطنة. وسيكون هذا الأمر محل خلافً أيضا بين الفرق الإسلامية – بسبب اعتماد كل فرقة من هذه الفرق على معطيات فكرية تدعم تأسيسهم الفكري الذي ينطلق – على وفق تصوري – من نقطة بداية واحدة ستكون هي المركز لانطلاق الفكر الديني الإسلامي، والفكر الديني على نحو عام ولا سيما إن نقطة البداية في التفكير كانت ولا زالت مركز خلاف أيضا للتفكير الكوني ، اعني الفلسفي والعلمي ، فالمفكرون الدينيون –على سبيل المثال – متلهفون على البدء من الله أو ((على الأقل متلهفون للوصول إليه بأسرع ما يمكن ،طالما إن كل شيء آخر في نظرهم يعتمد عليه جل شأنه ، ويروم التجريبيون البدء بمعطيات الإدراك الحسي ، طالما إن تلك المعطيات هي وحدها القادرة على إقامة صحة الحقائق حول عالم الخبرة ، إما الرياضيون المناطقة فأنهم تواقون إلى البدء بالكيانات المجردة التي تشكل عالمهم المختار طالما أنهم على يقين انه في هذه الحدود فقط يمكن تفسير أي شيء تفسيرا دقيقا)) [18]. لذلك نستطيع القول : إن نقطة البداية التي يجتمع حولها الفكر الديني بكل أطيافه تتمثل بالذات الإلهية ، بيد ان هذا العقد المشترك لن يدوم طويلا بل سينفرط على هيأة مذاهب وتيارات مختلفة ومتنافرة في الوقت نفسه. وقد يصل هذا الخلاف إلى حد التعصب والتطرف الذي قد ينتهي إلى

تكفير الآخر. وقد يكون سبب هذا الانفراط هو النظر إلى النص القرآني بوصفه نصا صادرا من الذات الإلهية. ولا يعني هذا بأية حال من الأحوال – إن النص القرآني في ذاته هو سبب للخلاف بل إن مستوى القراءة التي تصدت لهذا النص كانت ولا زالت باعثا ((رئيسا في تشويش الأفق المعرفي الإسلامي، وفيها كذلك ما يقلص الرؤية إلى العالم والإنسان والأشياء. إنها بالأحرى قراءة لا تجعل من هذا النص أفقا بقدر ما تجعل منه نفقا. والسبب في ذلك عائد إلى أمور كثيرة بينها– على الأخص– تغليب المنظور الشرعي ، بحيث تبدو الشريعة أساسا وحيدا للفكر والعمل ، للكون والأشياء،

وهي في هذا قراءة تغلب بالضرورة المنظور الأيدلوجي السياسي)) [19]. وبقدر ما نؤكد إن مثار الخلاف لا يكمن في حقيقة القرآن وطبيعته بل يكمن في القراءة ونوعها ، ولكن وعلى الرغم من ذلك – فان مستويات القراءة التي تصدت للقرآن الكريم – ومن باب الإنصاف – لا نستطيع إن تختزلها بمصطلح((النفق)) لان هذا الوصف فيه شيء من التعسف في تقويم المنهج الفكري الإسلامي. إذ إن تعدد مستوى القراءة أعطى المفكرين الإسلاميين مساحة من الاختلاف والاجتهاد ، وعلى الرغم من إن هذا الاختلاف ينطلق من نقطة اشتراك واحدة – كما أسلفنا– تمثلت في وحدة النظر إلى الذات الإلهية ، إذ ((إن الأسس والمقدمات الفكرية لعلم الكلام الإسلامي كانت مشتركة بين أكثر الفرق ، إما الاختلاف بينها فكان ينشأ عن تأويل تلك المقدمات وعن إعادة صياغتها بهذا الشكل أو ذاك)) [20] إلا أن ما أسفر عنه هذا الاختلاف كما ظهر واضحا عند المعتزلة والاشاعرة فيما بعد، كان سببا في تفعيل العقل عند المعتزلة وتغليبه على النقل ، اوكما ورد في الفكر الأشعري الذي غلب النقل على العقل لنكون– بسبب هذا الاختلاف الفكري– أمام كم هائل من النظريات المتصارعة التي أحيت الفكر والنظر والاجتهاد ، ولا سيما إن الحركة الفكرية التي أثارها النص القرآني الكريم – اعني الاختلاف في مستوى القراءة– لا يمكن إنكارها واختزالها بمصطلح ضيق. وعلينا أن نتذكر إننا إمام فكر ديني له معطياته وله أسبابه ،ولذلك يصبح ليس من المعقول مطلقا إننا نطالب الفكر الديني بالنتائج نفسها التي تترشح من الفكر التجريبي أو الرياضي.فأنت غير قادر على أن تخضع النص الديني لفكر تجريبي أو رياضي ، وهذا ما أكده الغزالي باعتباره واحدا من أعلام الفكر الديني الإسلامي عندما صنف العقل على انه مدرك يضاف إلى المدركات الإنسانية الأخرى كالسمع والإبصار واللمس... لينتهي إلى أن العقل محدود في افقه يتوقف فجأة كما يتوقف السمع بوصف هذا الأخير ينتهي عند حدود معينة ، الأمر الذي يقودك إلى أن تترك العقل وتذهب إلى الوحي لتؤمن بما قاله إيمانا روحيا مطلقا ،إذ إن خطى العقل قاصرة ولها حدود لا تتعداها وان العقل كثيرا ما يخطئ عندما يتعدى حدوده ((وان

مجاله ضيق منحصر))" 21" في حين نجد المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبارالمعتزلي ينزل العقل منزلة أخرى ، إذ به نصل إلى الذات الإلهية.لذلك يعد عمل العقل داخل النص عملاً تأويليا بامتياز ((سواء كان العقل يعلن خضوعه وتبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهماً عقلانياً، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معين للوحي يحدد من خلاله العقل مساحة عمله وكيفيتها)) [22] لتصبح اللغة هنا وسيلة من الوسائل ولكن على وفق مبدأ العدل الإلهي – أي العدل المطلق – المهم إننا سنجدُ أنفسنا أمام حركة فكرية إسلامية انطلقت من النص القرآني بوصفه نصاً لغويا إلهيا نظر إليه من زوايا مختلفة، فهو عند الصوفية ((دال لغوي لمدلول هو الوجود. الأول رمز، والثاني مرموز إليه، فالكتاب هو كلمات الله التي توازي الوجود))[23]. وهنا نستطيع أن نقول : إن اللغة الإنسانية المنطوق منها والمكتوب ليست سوى صورة للغة الإلهية الباطنة ((وهكذا يكون للغة القرآن ظاهر وباطن، الدلالة في ظاهر اللغة وضعية، عرفية، اتفاقية. والدلالة في باطنها ذاتية. فهناك تعارض بينها يزيله الإنسان الكامل، ذلك انه البرزخ الجامع بين الظاهر – اللغة الإنسانية– والباطن – اللغة الإلهية))[24]. فالإنسان بهذا المعنى سيكون هو المسئول عن الخطأ والزلل ، أينما حل وأينما كان، ولاسيما أن مبدأ الإحاطة الذي قال به الخطابي سيكون مقصوراً على الذات الإلهية. بمعنى إن النص ألقراني نزل بلغة العرب وكان معجزا بهذه اللغة نفسها، ويتأتى الإعجاز هنا – حسب مبدأ الإحاطة– من الله سبحانه وتعالى. إذ هو فقط المحيط بقواعد اللغة وعلومها وليس للإنسان القدرة على الإحاطة الشاملة الكاملة فيكون النص القرآني بهذا الوصف معجزا بالإحاطة. وتكون الإشارة هنا إلى نوع الإعجاز في النص القرآني لما يتمخض عنه من نتائج مختلفة تتعلق بإحكام لغوية ودلالية قد تكون مثيرةً للجدل بسبب من اختفاء العقيدة وراء تلك الأحكام، لذلك يكون من المفيد أن نستعرض الآراء الرئيسة في قضية الإعجاز ، فالصرفة [25]– مثلا– عند النظام ألمعتزلي هي جزء من حكم لغوي يصبح النص القرآني – بموجبه – نصا مفتوحا على الإنسان بوصفة امتدادا لمنظومةٍ لغوية

بشرية، بيد إن الله سبحانه وتعالى صرف العقل البشري عن القدرة على الإتيان بمثله، في حين نجد الأمر مختلفا عند عبد القاهر الجرجاني الأشعري الذي اختزل فكرة الإعجاز بما أطلق عليه – اختيار معاني النحو – التي ترتد في أصولها إلى الفكر الأشعري عند الجرجاني الذي أكد الكلام النفسي القديم، إذ إن الكلام الحق عنده يصبح بموجب هذا الافتراض قائماً على العلاقات بين معاني الكلمات وليس الكلام اللفظي إلا ظلاً يتبع الكلام النفسي في فهمهِ ورسمهِ، وقد كان ((حرص عبد القاهر الجرجاني على تفسير ماهية الكلام على هذا النهج متلاقيا مع تفسير شيخه الأشعري للكلام ،ذلك التفسير الذي عارض به المعتزلة العقليين... كما عارض به مَن قال من السلفيين من إن القران قديم بألفاظهِ وحروفه))[26] .

وعلى الرغم من إن العلوم العربية الإسلامية قد نشأت كلها لخدمة القران الكريم من ضبط حروفه وتفسير غريبة ومعرفة إسرار إعجازه، بيد أن الغاية الدينية تبقى ظاهرة في نشأة هذه العلوم كلها، فعندما نُقيّم الجرجاني في بحوثه البلاغية نجده اقرب إلى أن يكون رجل دين منه إلى إن يكون بلاغياً ، فهو ((لم يكتب في البلاغة لذاتها، وإنما كتب ما كتب خدمة لعقيدةٍ دينية، ورغبة في أن يفهم الناس إعجاز القران كما ينبغي أن يفهم في رأيه)) [27]. فالجرجاني – إذن – مثال واضح على امتدادات العقائد الدينية في المنظومة اللغوية لترويضها – ومنها الدلالة اللغوية بوصفها مكوناً رئيساً في المنظومة اللغوية – لشروطها وأهدافها، لذلك نجد المعتزلة ينتهون إلى غير ما انتهى إليه الاشاعرة، إذ إن اللغة عندهم لا تتعدى الأصوات المنطوقة، إما القول باللغة النفسية المخزونة فهو محض افتراء منطلقين في ذلك من عقيدتهم التي تؤكد حدوث القران بوصفه صفة فعل للذات الإلهية وهو أمر يتساوق مع فكرة التنزيه عندهم، العملية – إذن – لا تنفك من دائرة الصراعات الفكرية المذهبية، فعندما ننتقل إلى أهل الظاهر نجدهم يجيزون ((لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القران والسنة، ويضاف إلى هؤلاء الحنابلة أيضا)) [28]. ومهما يكن فقد كانت ظاهرية أتباع هذا المذهب في النحو متلاقية مع ظاهريتهم في الفقه. وقد تكون البداية في عرض

هذه النصوص دليلاً على توظيف العقائد لكل ما يدعم تأسيسها الفكري ألعقيدي لتصبح الدلالة على وفق هذا التأسيس تابعه للعقيدة.وقد تكون هذه القضية واضحة لا تحتاج إلى إعمال فكرفي نصوص كثيرة ،ولكنك قد تحتاج إلى إعمال فكرك وعقلك من اجل الوصول إلى هذه النتيجة في نصوص أخرى. فالجرجاني في نظريته استعمل منطقاً عقلياً لغوياً غاية في الدقة قد يقودك إلى الاعتراف به دون إن تتلمس أية علاقة عقيدية له في ذلك ، إذ إن العلاقات اللغوية التي أودعها نظريته كانت قائمة على معاني النحو التي بموجبها وعلى أساسها رتبت معاني الكلم في النفس ورتبت الكلم على نسق معانيها في الخارج ، ومن هنا كانت ((الألفاظ في الخارج باعتبارها دالة على معانيها ، تربطها العلاقات التي هي معاني النحو)) [29].

التسلسل المنطقي – إذن – لنظرية الجرجاني هو :

١ – معاني النحو أولا

٢ – ترتيب معاني الكلم في النفس ثانيا

٣ – ترتيب الكلم على نسق معانيها في الخارج ثالثا.

و قد أكد الجرجاني قضيتين رئيستين في نظريته

1– الصحة

2– المزية – التي تعني الأفضلية في الأسلوب.

لذلك يختزل الإعجاز عند الجرجاني باختيار معاني النحو التي هي صفة لازمة للقرآن الكريم الذي وصل فيه الاختيار إلى حد الإعجاز. أما السليقة اللغوية فوصفها الجرجاني بدكتاتورية الزمان و المكان.

لم أرد شرح نظرية النظم بالقدر الذي أردت أن أظهر من خلالها كيف وظف الجرجاني اللغة وسيلة لخدمة عقيدته، فكانت نظريته أشعرية بامتياز.

وإذا ما رجعنا إلى المعتزلة وبالتحديد إلى القاضي عبد الجبار وهو يتحدث عن الكلام فيقول ((فإذا ثبت أن له فائدة بالمواضعة، و أنّ كلام الله تعالى هذا حاله، فيجب أن يكون دالا" على فائدته)) [30]. وقد نستكشف في هذا النص أن الكلام يدلّ على فائدته

بنفسه بسبب من المواضعة التي وسمته بهذه الصفة، بيد أنّ الأمر لم يستمر عند القاضي – وهو كما اعتقد شأن أغلب المعتزلة – على هذا النحو، إذ إن الخلاف في مفاصل اللغة الرئيسة لا يكون إلا من خلال النصوص غير المباشرة، أعني إن اللغة متى ما انحرفت عما وضعت له لتدل عليه في أصل المواضعة فإنها تخضع لتعدد التفسير والدلالة ،الأمر الذي دفع القاضي إلى تأمل التساؤل الافتراضي الذي أوجده هو ضمن ما يدعى – بالجدل الكلامي – فالافتراض الذي يثير تساؤلا((أفليس في القرآن ماله معاني لإدالة عليها ؟)) [31]. يخضع إلي تصور القاضي لهذه القضية، إذ إن تصوره يتحددّ في أن ((لاشيء في القرآن إلاّ وله معنى، وعليه دليل، فإما أن يدلّ هو عليه، أو قرينة تقترن إليه، أو يدلّ هو مع القرينة، وان كنّا قد بينا أنّ الكلام، فيما يدل عليه، لابدّ أن يدل على وجهين: احدهما بمجرده والآخر به و بالقرينة.... وهذه الطريقة هي الواجبة في اللغة)) [32]. وهنا يتضح أن القاضي يمايز بين نمطين من النصوص اللغوية الأول : ما يدل بنفسه من دون قرينة أو دليل. وهذا يندرج في– في تقديري– تحت ما استطيع أن اسميه – بالنص البسيط – اعني أن هذا النوع من النصوص اللغوية لا توصف بأنها مشحونة دلاليا بل هي نصوص تقترب من أن تؤدي دور الإفادة و الإشارة من دون أن تكون قادرة على أن تخفي بين ثناياها معاني و دلائل متعددة، وهو شأن اللغة بوصفها العلامة التي تستوعب المزيد من التحليل و التفسير و التأويل الذي يمايزها عمّا سواها من العلامات الأخرى.لذلك عندما أتحدث عن تصورات المعتزلة ولاسيمّا القاضي عبد الجبار عن اللغة على نحو عام و النص القرآني الكريم على نحو خاص فإنني أنطلق من اللغة المشحونة في دلالاتها و معانيها مخرجا كل نص يتقيّد بالتقريرية المباشرة، لأن هذا النوع من النصوص اللغوية، على الرغم من وصفه بأنه نص لغوي، إلا أنه لا ينتمي إلى اللغة التي نخضعها إلى التحليل و التأويل، تلك اللغة الممتلئة بشحناتها المجازية، من هنا تصبح القرينة عند القاضي واجبة في النصوص القرآنية المتشابهة ولاسيمّا أن تقريرية القاضي في أن ((المستفاد بالكلام ليس مما يعلم بدليل العقل، لأن هذه الشرعيات

لابّد في معرفتها من الخطاب، فما أوجب في ذلك الخطاب أن يدل، يوجب في خطاب الله تعالى أن يكون دالا)) [33]. النص المتشابه عند القاضي – إذن– لا يدل ((بل العقل يدل على المراد به)) [34]. وهنا بيت القصيد، إذ إن النص اللغوي يخرج من دلالته المباشرة المكتفية بذاتها بوصفه نصا لغويا دالا ليحتل العقل المركز الرئيس في استنتاج القصد، وهذا ما أريد تأكيده ولاسيمّا أن العدل أصل من أصول المعتزلة الخمسة، بمعنى أن تعاملهم مع النص القرآني الكريم بوصفه نصا لغويا سيخضع "بالضرورة" – إلى هذا الأصل الذي ستسقط عليه جملة من المفهومات العقيدية التي ستتبوأ المركز الرئيس في عملية التحليل اللغوي و استنتاج القصد، ولاسيمّا أن القاضي عبد الجبار ألمعتزلي أكد في – نظرية القصدية – ما أريده من هذا البحث تحديدا. إذ أن القصد لا يخضع – بالضرورة – إلى منطق اللغة بل يخضع إلى منطق العقل و الاستنتاج حتى يزحف الأمر ليخرج اللغة من دائرتها القصيدة المتعلقة ببنيتها ليتحمل المتكلم – الذات الإلهية – هذا النوع من الزحف اللغوي، أعني أن نسقط على اللغة قصدا مستلا من خارجها هو أمر يؤكد أن العقيدة هي التي تقود الدلالة ولا سيمّا أننا نتعامل مع الدلالة اللغوية بمفهومها الواسع و ليس بالمفهوم التقريري المباشر الذي يحيلنا إلى المواضعة التي تؤكد قصدية البنية اللغوية بذاتها. المهم – هنا – أننا نتعامل مع اللغة بوصفها منطقا كلاميا يوصل المتكلم إلى هدفه ألعقيدي. و قد يحيلنا هذا النوع من التفكير إلى التنقل بين الفرق الرئيسة في الفكر الإسلامي من أجل الوصول إلى نتائج تستند إلى معطيات حركة الفكر نفسه. وقد يبقى الرأي الذي يرى أنّ الدلالة هي التي تحتل المركز في حين تحتل العقيدة الهامش محل تساؤل – في أقل تقدير بالنسبة لي – فالغزالي – مثلا – عندما تعامل مع اللغة بنحوها و تراكيبها وصرفها أكد أن الهدف من دراستها لم يكن هدفا من أجلها و لذاتها بل بوصفها وسيلة لفهم القرآن و السنة، لذلك يكفينا منها القدر الذي يوصلنا إلى هذا الهدف [35]. وهذا يشير إلى هدف المتكلمين على نحو عام في الاستفادة من اللغة و قوانينها و من ثمّ توظيفها لخدمة العقيدة و الوصول إلى النتائج القبلية التي

قد تكون استندت إلى مؤثرات بيئية و حياتية و اجتماعية و نفسية و...فالعودة إلى الأشعرية تصبح أمرا ضروريا لأنها اختزلت (العلم النظري) في مجرد الاستدلال انطلاقا من((أنّ كل ما عدا العلم الضروري هو علم استدلال)) [36]. وإذا كان مصطلح الوعي يقترب من العلم النظري في مفهومه و تطبيقاته بوصف الأخير يندرج تحت مقتربات الأول كونه نشاطا و فاعلية للإنسان فإن فكرة الاستدلال الأشعرية ألغت كل ما هو حر في العمل الفكري أو وعي الأشياء و الأحداث ليصبح ، العلم الضروري ، ((علم يلزم نفس المخلوقات لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به. و حقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما اكره العالم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل و الإكراه و الإلجاء)) [37]. يمكن القول – إذن – إن علاقة الإنسان بالله تنضبط بفكرة الجبر عند الاشاعرة، في حين تنضبط علاقة الإنسان بالله بقانون العدل عند المعتزلة. ولكن كلا الطرفين ينتهيان إلى نتيجة واحدة إذا ما تعلق الأمر بمردودات قدسية إلهية. و في هذا المقام أريد أن أنتهي من عرض هذه الثوابت الفكرية إلى أن قضية التفسير و التأويل في الإسلام – و هي تتعلق بالضرورة بالنص القرآني الكريم – تخضع بمجملها إلى فكرة العقيدة التي تخضع هي الأخرى إلى الذات المقدسة – الله سبحانه وتعالى – إذ إنه على الرغم من الاختلافات في آليات إنتاج العلم عند الفرق الإسلامية إلا أنها تنتهي إلى مآل واحد جامع مانع يتمثل في الانتهاء إلى الله، بمعنى أن الاشاعرة عندما قوضت الوعي الإنساني الحر فإنها أسندت العلم النظري إلى الاستدلال الفقير الذي يختزل عمل الوعي ضمنه في مجرد((الإحاطة بوجه تعلق الدال بمدلوله)) [38] لينتهي هذا العلم بما انتهى إليه العلم الضروري الذي يصبح الإنسان بموجبه ملقنا مسيرا، و هو الأمر نفسه عند المعتزلة الذين أطلقوا العنان إلى الفكر الحر و رفضوا كل ما يتعلق بالجبر الذي دعا إليه الاشاعرة، بيد أن الأمر لا يخرج عن مضمون الأشعري عندما يتعلق بالمقدس – النص القرآني الكريم – الذي ينتهي في رجوعه إلى الله، إذ إن علاقة الإنسان بالله تنضبط – عند المعتزلة – بقانون العدل الذي ينظم هذه

العلاقة تنظيما فوقيا قدسيا، إذ إن الله – على وفق هذا القانون – عدل لا يصدر عنه إلا الحسن و العدل، الأمر الذي يقودنا إلى نهاية أشعرية اعتزالية واحدة، لأن المؤول و المفسر – هنا– يحمل الإنسان كل الاستدراكات وما ينضوي تحتها من تقصير في فهم النص القرآني لأن الله سبحانه و تعالى عدل عند المعتزلة وهو الذي الهم الإنسان العلم الضروري عند الأشاعرة. ومن جهة أخرى فإن ثمة علما مسبقا بالمدلول – و هذا أمر يثير الدهشة على وفق منطق اللغة – إذ ((لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول أولا)) [39]. و بالطبع ((فإن مثل هذا العلم المسبق أو القبلي بالمدلول – الذي يوجه الوعي للعثور على الوجه الذي يدلّ منه الدليل عليه – لا يمكن أن يكون من الوعي، بل من شيء يتجاوزه و يتخطاه و يفرض نفسه عليه. و ليس من شيء أبدا يسبق الوعي و يتخطاه – حسب الاشاعرة – إلا السمع و النقل)) [40]. و قد تتضح الهيمنة على الوعي من مصدر مفارق فتبلغ مداها عند الجويني الذي اعتبر أن ((النظر الموصل إلى المعارف واجب، و مدرك وجوبه الشرع)) [41]. و تجدر الإشارة – هنا – إلى أن الدليل لا يتضمن المدلول لأننا لو قلنا : ((إن العالم يدلّ على الصانع سبحانه و تعالى، لزمنا أن نقول : إنه يتضمنه و يقتضيه و يوجبه، و ذلك مستحيل، إذ الباري سبحانه غير مقتضي و لا موجب، فإن الدليل يتعلق بالمدلول و لا يتضمنه)) [42]. و هنا يصبح الدليل ((مجرد إمارة أو إشارة – بحسب الباقلاني – يتوصل بها إلى ما ورائها – أعني المدلول – والأمارة من حيث هي مجرد أداة لا يمكن أن تكون أساسا للعلم، بل العلم يرجع إلى ما يقوم وراءها. و بالطبع فإنه ليس من شيء يقوم وراءها إلا ما تدل عليه، أو المدلول ، الذي هو الله هنا ، و الذي لا بد أن العلم و تعلق الدليل به يرجعان إليه وحده)) [43]. و يكون لنا – هنا – أن نؤكد أن المدلول عند الاشعرية هو – الله – الذي لا يحتاج إلى نظر و وعي و علم.و قد يكون من المفيد أن نطلع على بعض المداخلات الكلامية التي أثارتها بعض الفرق الكلامية الرئيسة ولاسيما تلك التي تتعلق بقضايا خلافية و مركزية في الوقت نفسه، إذ إن المعتزلة و الاشاعرة و الجهمية اختلفوا في معالجة العلم الإلهي، هل هو قديم أم

محدث؟ وهل هو صفة ذات أم صفة فعل؟ كذلك في قضية السمع و الإبصار الإلهين. عندما نؤكد و نذكر المعتزلة و الاشاعرة و يضاف إليهما الجهمية و الماتريدية فليس لأن بقيه الفرق الكلامية غير ذات شأن في الجدل الكلامي و في القضايا الرئيسة التي أثيرت في هذا الجدل، بل لأن أغلب الفرق الأخرى تتوافق في طروحاتها مع إما المعتزلة او الاشاعرة ماعدا الجهمية التي انفردت في بعض المسائل، فأصحاب الأثر و الحديث لا يختلفون في المركزيات مع ما طرحه الاشاعرة.المهم إننا نريد أن نعود إلى المحور الرئيس في هذه القضية، إذ إن إثارة قضية السمع و الإبصار دفعت الجبائي إلى أن يوظف المصطلحات اللغوية توظيفا فلسفيا ايدولوجيا لخدمة تأسيسه الفكري العقيدي، فقد حاول الجبائي معالجة قضية أن يكون الله لم يزل سميعا بصيرا ((من خلال البحث عن مفردات لغوية يعتقد أن الله يمكن أن يكون – من خلالها – سميعا بصيرا و لكنه في الوقت نفسه ليس سميعا بمسموعات أزلا ولا بصيرا بمبصرات أزلا. وقد كان الجبائي يقبل بوصف الله بأنه سميع و يعتبر هذه الصفة من صفات الذات غير أنه لم يكن يقبل أن يقال أن الله يسمع الشيء في حال كونه، و كان يقول إن الله لم يزل سميعا ولا يقال لم يزل سامعا ولا يقال لم يزل يسمع)) [44]. فاللعب هنا – بمهارةٍ واضحة – في المفردات اللغوية و محاولة توظيفها في خدمة عقيدة المتكلم يبدو أمرا واضحا خلال ظهور أيديولوجي ة عقيدية كلامية اعتنقها المعتزلة كما اعتنقها غيرهم من الفرق الإسلامية، ولا أغالي إذا قلت : إن كل النقاشات الفكرية ولاسيما المتعلقة بالعقيدة التي أثارتها المؤسسات الثقافية الأسلامية – وهي تدافع بالطبع عن النص القرآني الكريم – إنما تنطلق من عقيدتها و من رؤيتها الفكرية القبلية، لذلك فهي تدور ضمن أيديولوجيۃ مؤسسة حتما. و قد يكون من المفيد أن ندخل بعمق البحث من خلال المشاغل الرئيسة التي ظهرت في الفكر الإسلامي.فاللغ ة مثلت مشغلا مهما في التفسير القرآني من خلال أربعة وجوه التفت إليها المفسرون في تعاملهم معها، أما الوجوه الأربعة فهي ((توظيف اللغة أداة لتفسير القرآن، و توظيفها ثانيا أداة لتأويل القرآن، و توظيفها ثالثا أداة لبيان

إعجاز القرآن، و توظيفها رابعا تعلة للخوض في مسائل الخلاف الصرفية و النحوية خاصة)) [45]بيد أن القرآن الكريم يخضع للوسائل اللغوية في عملية التفسير و التأويل، لذلك فإن ((هذه الوجوه الأربعة و إن جمع بينها خيط رابط متين يوحدها ألا وهو انتسابها إلى المجال اللغوي و استخدامها للآليات و المعارف اللغوية، لابد من التمييز فيها بين الوجوه الثلاثة الأولى حين تكون اللغة علما من العلوم الوسائل في خدمة النص تفسيرا و تأويلا و إعجازا و الوجه الرابع حيث تكون علما مطلوبا لذاته "منفصلا عن النص"، ليس النص فيه سوى قادح لإثارة مسائل لغوية نظرية تتعلق أساسا بالنظامين الصرفي و النحوي في العربية و ما قام بين النحاة في شأنها من الجدل)) [46]. وهو امر يدعو إلى تأكيد ما تبنيناه في أن اللغة و تحديدا الدلالة منها ليست سوى وسيلة لتأكيد مبدأ عقيدي معين يجعل منها أي (الدلالة) ركنا هامشيا ينساق لرغبات العقيدة التي تصبح هي المركز في عملية التحليل و التفسير. أما الوجه الثالث الذي يجعل اللغة علما مطلوبا لذاتها فهو أمر لم يسلم من القدح و النقد حسب بعض المفكرين الإسلاميين ولاسيمّا المتكلمين منهم، إذ إن الغزالي صرح علانية بأن هذا الاهتمام بالدرس النحوي و الصرفي أو اللغوي على نحو عام – أعني أن تدرس اللغة لذاتها – هو أمر لا جدوى منه، و كان الغزالي يضع هذا النوع من الدراسة في خانة ما يمكن أن يطلق عليه – بالترف العلمي – الذي لا يستحق الجهد و الوقت، إذ إن مبدأ الكفاية [47] –عنده – هو الذي يحدد هذا النوع من الدراسة. لذلك فإن المستوى الرابع عادة ما يستبعد لأنه ليس ((سوى شكل من أشكال الاستطراد في التفسير وهو استطراد يكاد لا يخلو منه مصنف من مصنفات التفسير المشهورة)) [48]. و إذا كان ثمة من استطرد فيه وهو يتصدى لتفسير القرآن الكريم كابي حيان الأندلسي في محيطه، فإن بعض الدارسين قد عابه عليه لان ((منهجه يقوم بشكل فريد على العودة إلى المنهج اللغوي و على حشد أقوال أئمة النحو الكبار حشدا زائدا عن الحاجة مبالغا فيه)) [49]. لذلك نستطيع القول : إن اللغة تصبح في كتب التفسير و في دراستنا لها، في كونها علما من العلوم الوسائل لا من العلوم المقاصد إذ إن

((وظيفة المعجم و النحو و البلاغة في هذا المقام تفسيرية ، بيداغوجية ، تتمثل فيما يبذله المفسر من جهد و حيلة لإخراج النص من الغموض إلى الوضوح، و قد يكون النص غامضا بسبب معجمي يرتفع بشرح غريبة، أو سبب نحوي يرتفع ببيان وظائف وعناصر الكلام، أو سبب بلاغي يرتفع ببيان ما في التركيب من مجاز أو دلالات بلاغية في الخبر و الإنشاء و غير ذلك. و لاشك في إن هذا الشكل من الاستثمار اللغوي يتطور – عبر الزمان – بتطور المباحث اللغوية و ينمو بنموها)) (50). و من هنا يكون النحو و الصرف و البلاغة أدوات لرفع اللبس و الغموض عن المرسلات اللغوية بغريبها و تركيبها و مجازها، و لكنه أيضا – حسب اعتقادنا – فإن استعمال المستويات اللغوية في تحليل النص ألعقيدي تظل خاضعة لمتطلبات هذا النص انطلاقا من التوجه ألعقيدي للمفسر أو المحلل. بمعنى أن اللغة حتى في حال استعمالها بوصفها معالجا لسانيا فهي تبقى أسيرة التوجه ألعقيدي. و قد يكون من الغريب أيضا أن المفسرين يؤكدون أهمية اللغة و هم ينظرون إلى القرآن بوصفه نصا لغويا معجزا، فالزمخشري مثلا ينهض بهذا العبء الذي يهتم بأدبية الكلام التي تتجاوز اللغة فيها الصفة الإخبارية أو الابلاغية لتصبح ضربا من السحر البياني. و يأتي الاستغراب هنا كما نزعم عندما ننظر إلى المفسرين و هم يتخذون من التأويل و التفسير و التحليل ما يجعل اللغة ثانوية، إذ لم تعد المركز الرئيس في الوصول إلى الفهم، و قد يتعدى الأمر ذلك في الاعتماد على النقل من دون النظر في العمق اللغوي الذي تحدث عنه المفسرون. و قد تكون الإشارة إلى أبي عبيدة ضرورية لأنه كان قد أسس منهجا لغويا ((في مباشرة النص توظف فيه اللغة في خدمة الدلالة و هتك حجاب المعنى. فحرص أبو عبيدة حيث كان الغموض حاصلا أو محتملا أن يعرف بأسبابه المعجمية أو الإعرابية أو التركيبية أو البلاغية ، و أن يخرج الكلام إلى الوضوح و الفهم في مستواه الأول و هو مستوى التفسير دون أن يتخطى ذلك إلى مستوى التأويل حيث الاستعانة على النص بأسباب نزوله و أهدافه الفقهية و أهداف قارئه المذهبية التي قد تلوي عنق الكلام إلى ما يناسبها، و أبو عبيدة و إن لم يورط

نفسه في تأويل القرآن فقد أشار في ملاحظات لغوية مهمة إلى جملة من الأسباب اللغوية يحصل بوجودها لبسا في المعنى و اختلاف في الفهم يجر إلى الاختلاف في التأويل))[51]. وقد لا يتوقف الأمر عند حدود اللغة و تطويعها لخدمة النص القرآني لأننا سننتقل إلى قضية اخطر في مضمونها من سابقتها لأنها ستتعلق ((بتوجيه الآية القرآنية توجيها موافقا لأركان المذهب، و ذلك يقتضي منهم في عديد المناسبات الاحتيال على التركيب القرآني بحيل مختلفة لغوية و غير لغوية.أعتبرها خصومهم دائما تعسفا على النص و تحميلا له ما لا يحتمل))(52).و يبدو أن تفسير النص القرآني الكريم أصبح مثار إشكال و اختلاف لمفكري الإسلام، إذ إن قراءته لم تنطلق من الدلالة الظاهرة أو الباطنة المستندة إلى اللغة، فكل ((الذين فرأوا القرآن قراءة أيديولوجيّ فلم يجدوا في قراءته على ظاهره ما يسعفهم في توطيد أسسهم الفكرية فتبنوا فيه التأويل الباطني فعظموه و حقّروا فيه التأويل الظاهري و همشوه، و اتخذوا من من التفسير بالباطن مدخلا إلى تطويع القرآن على الهيئة التي تناسبهم و هؤلاء جميعا ملتزمون بقضايا سياسية و دينية و حضارية متنوعة)) [53].و قد لا يكون امرأ غريبا في أن التفسير الايدولوجي للفرق المختلفة يتمظهر على هيئة مواقف من اللغة نفسها بين الاستغناء بها عن غيرها و الاستنجاد بها لتدعيم معنى متقدم عليها و استثمارها على الحقيقة أو على المجاز بما يناسب مستخدمها. فكان الاعتبار المسند إلى اللغة عاكسا للاعتبار المسند إلى النص بين اكتفاء به و انطلاق منه لتبيين دلالته و تطويعه إلى ما يوجه من الخارج. و لاسيمّا أن((من خصائص التفسير الديني عامة و الإسلامي خاصة أن لله – صاحب النص– مكانة خاصة، فهو يقيم مع القارئ علاقة استعلاء و تقديس، و سعي القارئ على اختلاف المناهج متمثل في محاولة فهم مقاصده الفهم الذي يعنيه الله و يرتضيه)) [54].

القضية الرئيسة –إذن– في التفسير و التأويل و التحليل تتمثل في النص القرآني الكريم الذي خضع إلى اكثر من رأي بل أكثر من نظرية، وقد تكون من ابرز النظريات التي تصدت للنص القرآني هي النظرية الأحدية [55] التي مثلت الخط

المتشدد في الإسلام في حين مثلت النظرية التأويلية متعددة المعنى الطرف الإسلامي المعارض. و قد يكون مناسبا أن نؤكد أن القضية التفسيرية برمتها تهدف أولا و قبل كل شيء إلى الدفاع عن القرآن الكريم بانتمائه الإلهي و بوصفه نصا معجزا يترفع عن السهو و الخطأ.

الهدف – إذن – مشترك لكن الآليات قد تكون مختلفة لتصبح النظرية التأويلية – ضمن هذا الفهم – أكثر قربا لعالم الممارسة و التطبيق ((فنحن قد رأينا سابقا مدى اختلاف التفاسير و المفسرين فيما بينهم، و رأينا كم هو من الصعب أن نقرأ القرآن أو أن نفسره بطريقة أحادية الجانب و أحادية المعنى : أي بطريقة تقودنا إلى أرثوذوكسية واحدة تفرض نفسها إجباريا على الجميع و تقدم جوابا قاطعا على كل نقاط الخلاف))[56]. ولابد من الإشارة– هنا – إلى أن الحرية الفردية في قراءة القرآن كانت ولا زالت امرا مرفوضا عند الكثير من الفرق الإسلامية سنة و شيعة، أي الاستناد إلى المنقول على وفق الفرقة الأولى و الاستناد إلى الإمامة في الفرقة الثانية. وفي هذا الإطار الرافض للحرية الفردية في قراءة القرآن يمكن أن ندرج مقالة البلكفيّة [57].ومثل هذه المقالة تلزم صاحبها بجملة من المواقف اللغوية، إليها تستند المقالة و بها تدافع عن كيانها، من ذلك أن الرافض للاجتهاد في القرآن لا يمكن أن يقول إلا بالتوقيف في اللغة، و لعل ابن فارس خير من عبّر عن توقيفية اللغة إذ قال((فإن تعمل اليوم لذلك متعمل وجد من نقاد العلم من ينفيه و يرده)) [58].وقد تقود فكرة الأحادية في التفسير القرآني إلى القول بالحقيقة اللغوية و رفض وقوع المجاز في اللغة رغم ما في ذلك من التعنت الذي يفضحه الواقع اللغوي. قال الزركشي في باب الحقيقة و المجاز: ((وإما المجاز فاختلف في وقوعه في القرآن، و الجمهور على الوقوع، و أنكره جماعة منهم ابن القاص من الشافعية و ابن خويز منداذ من المالكية... و شبهتهم أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه وهذا باطل... و لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن)) [59]. أن تسخّر اللغة – إذن– لممارسة عقيدية هو أمر يقود إلى التعسف اللغوي

بشقيه اللفظي و المعنوي، فكما أن البلاغة العربية أكدت ما أطلقت عليه المعا ظلة[60] اللفظية بوصفها ظاهرة لغوية تتعلق بصانع النص (الكاتب) و كذلك القارئ الذي ارتبط – بوصفه مبدعا – بقضية التأويل، إذ كان لزوما عليه أن يبتعد عما استطيع أن أطلق عليه المعاظلة التأويلية [61] التي قد توقع المؤول في دائرة التضليل المعنوي أو الخروج على مفهوم القصد اللغوي. بيد أن الغموض الذي يرد في النص القرآني الكريم ولا سيمّا المتصل منه بما أطلق عليه – المتشابه– فهو غموض يندرج تحت أحد شقين، الأول : لغوي لا يتحمل الإنسان تبعة جهله و العجز عن تفكيكه. أما الثاني : فيتعلق بأشكال معرفي قصد إليه النص القرآني قصدا ((كالحروف الفواتح و حقيقة الموت و الحياة و الروح و الدنيا و الآخرة مما تستأثر العناية الآلهية بمعرفته و تمثل خاصية من أهم خصائص النص الديني الداعي إلى التأمل الدائم و التوق المستمر إلى الحكمة الإلهية، و بدون ذلك التعتيم الفني و النفساني و المعرفي تتسطح الدلالة القرآنية و تفقد هالة الغرابة و السحر التي تكتنفها و التي ما تنفك البشرية تحوم حولها و تنجذب إلى نورها)) [62]. ويقودنا هذا النوع من التحليل إل ى الكشف عن طبيعة التعامل مع النص القرآني بوصفه مرتكزا دلاليا لا ينتمي إلى جنسه اللغوي بالقدر الذي ينتمي فيه إلى الذات المتعالية المقدسة، إذ إن القضية الخلافية المركزية في الفكر الكلامي الإسلامي تمثلت في توزيع القوى بين الله و العالم و من هذه المسألة توزعت الفرق الإسلامية على أطراف الحقل الكلامي. لذلك كانت القضية ((التي أثارت التباسا في الفكر الكلامي القديم و في الفكر العربي المعاصر هي مسألة حصص القوى التي يجب توزيعها بين الله و العالم، إذ أن هذه المسألة الانطولوجية فهمت على أساس التناسب العكسي، أي كلما تم الاعتراف لله بالقدرة كلما تقلص دور العالم و تغيب فلسفيا و العكس صحيح)) [63].و إذا كان في هذا القول ثمة مشكلة فإننا سنجد أنفسنا أمام مشكلة أهم، إذ إن الفكر الكلامي كان قد قدم بعض المحاولات الناضجة المتأخرة في التناسب العكسي غير الدقيق الذي ذكر توا [64] في حين نجد أن((الفكر العربي المعاصر لم يناقش في الحقيقة انطولوجيا علم الكلام

من منطلقات أخرى غير التي ذكرت)) [65]. و قد يقودنا هذا التفكير إلى تغليب النظر إلى المتكلم على حساب المخاطب، وهو الطرف الأهم في الخطاب القرآني الكريم الذي مثل مشكلة أخرى في التفكير الإسلامي ، بمعنى أن المناهج التأويلية و التفسيرية اسست على وفق هذه الرؤية التي اهتمت أولا و قبل كل شيء بالمتكلم و أهملت على نحو واضح كل ما يتعلق بالمخاطَب، في حين كان المخاطب هو الهدف الرئيس في الرسالة الإسلامية برمتها، إذ إن النص القرآني الكريم يجب أن ينظر إليه بوصفه نصا لغويا متعاليا من جهة، لأنه صادر عن الذات الإلهية المطلقة، و خاضعا لقواعد اللغة و قوانينها من جهة أخرى.من أجل أن يكون قادرا على تأدية الغرض الابلاغي الذي يعد ركنا أساسيا و عمليا فيه((وكون النص بلاغا معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى نفس النظام اللغوي للنص و ينتمون إلى الإطار الثقافي التي تعد هذه اللغة مركزه)) [66]. و في ضوء هذا التصور يصبح فهم النص القرآني مؤسسا على نص منزل إلى الناس أو أنه رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية و لاسيما البناء الثقافي، إذ أن ((المطلق يكشف عن نفسه للبشر، يتنزل إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي و اللغوي))(67) المهم هنا أننا نريد أن نؤكد قضية نعتقد أنها غاية في الأهمية لأنها تتعلق بمعظم إن لم نقل بكل المشاغل الكلامية الإسلامية و ما نتج عن هذه المشاغل من صراع أفكار وصل إلى حد التكفير. وقد تبدأ هذه القضية بمشكلة تمثلت بثنائية المتكلم / المخاطب، التي أصبحت فيما بعد السبب الرئيس في الاختلاف الفكري. وقد يتبين هذا الفهم من خلال رصد هذه الثنائية وعلاقتها بالتحليل اللغوي الذي قام في الأصل على مبدأ التأويل، بمعنى أن الذي تصدى لتحليل النص القرآني الكريم – وهو نص لغوي في المرتبة الأولى – يجب عليه أن يكون في أحد موقفين، أولهما : أن ينطلق من النظر إلى المخاطب لأن النص القرآني الكريم موجه إلى المخاطب في رسالة أبلاغية، و ثانيهما : الانطلاق من النظر إلى المتكلم – الذات الإلهية – و هنا لابد من الإشارة إلى أن

المنطلق الديني أو ألعقيدي سيطر سيطرة مطلقة على العقل الإسلامي و الكلامي على نحو خاص الذي تصدى للنص القرآني في عملية التأويل والتفسير، إذ لا ضير أن تقود العقيدة المفكر إلى المطلق الإلهي، بل كان هذا التفكير أمرا واجبا و ركنا أساسيا فيه. لكن السؤال هنا : هل من الصواب أن نخضع النص القرآني – وهو نص لغوي إبلاغي– إلى هذا النوع من التفكير ألعقيدي المرتبط بالمطلق الإلهي ؟ هنا يكمن الاستدراك و من ثم التساؤل : هل من الصواب أن نحلل نصا لغويا – موجها في الأساس إلى البشر – على أسس و قواعد غير بشرية ؟ إنا اترك الإجابة إلى المتلقي كي لا أضيف عبئا آخر عليه فاجعله في خانة المخاطب المهمل. على أية حال فان النظر إلى المتكلم أمر مهم حتى على مستوى الخطاب البشري، فكيف إذا كان هذا الخطاب صادرا عن الذات الإلهية ! الاستدراك – إذن – يكمن في إهمال المخاطب و لوظيفة النص في الواقع ((وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث و الذي ما زال فاعلا في ثقافتنا اليوم)) [68] و إذا كانت علاقة التلازم بين المنطق اللغوي للنص و بين دلالته أمر بديهي فإن ابن خلدون يؤكد أن((التلقي من الملك و الرجوع إلى المدارك البشرية و فهمه ما القي عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس زمان، بل كلها تقع جميعا فيظهر كأنها سريعة و لذلك سميت وحيا لأن الوحي في اللغة الإسراع)) [69]. و يقودنا هذا التداخل إلى الانتقال بالنص القرآني من كونه نصا لغويا يراد منه أن يحقق الفائدة الدلالية،او عملية الإبلاغ على وفق القوانين و الأنظمة اللغوية المعروفة إلى نص مقيد يتعلق أول ما يتعلق بالمتكلم – الذات الإلهية – وهذا الافتراض من حيث المبدأ لاخلاف عليه، بيد أن الخلاف يكمن في طريقة التعامل مع هذا النص و علاقته بالمخاطب الذي أصبح هامشيا إزاء المتكلم، الأمر الذي دفع الفرق المختلفة إلى استخدام التأويل من أجل التبرير، و قد تكون هذه النظرة نتيجة النظر إلى المتكلم فحسب، و إذا كان التأويل يستند إلى العقل فإنه– أي العقل– مطالب باتخاذ موقف من هذه القضية ولاسيما أنه حدد في ضوء علم الكلام على أنه قوة تبرير لقضايا الوحي ((ولكن هذا

التحديد لم يروَّض العقل و يرضخه كليا بل سرعان ما كان يمارس العقل عقلانيته و يصبح فاعلية مؤثرة لا تقتصر على حدود التبرير فحسب، بل يتجاوز هذه المهمة في كثير من المراحل وعند كثير من الفرق الكلامية، ليصبح قوة صياغة للوحي، تعتمد الوحي من جهة و تذهب به حيث تقتضي متطلباته كعقل أن يذهب من جهة أخرى. إن هذه التمردات التي حصلت على العقل و بالعقل من كونه قوة تبرير إلى صيرورته قوة صياغة هو ما جعل النصيين لاحقا يهاجمون علم الكلام و يعتبرونه مشابها للفلسفة و متورطا بها)) [70]. بيد أن ما يحفز المتابع– هنا– بل و يثير ذهنه هو أن النصيين أنفسهم مؤولون على الرغم من اعتقادهم بأنهم التزموا النصوص بحرفيتها كما جاءت، و لعل أهم منحى تأويلي لهم هو لعبة الصمت و الإبراز، إذ إن معظم بل كل الفرق التي اعتقدت أنها التزمت بحرفية النصوص هي فرق مؤولة،فهي ((تصمت عن نصوص كثيرة وتردها بطرق مختلفة في الوقت الذي تذهب فيه إلى إبراز جملة أخرى من النصوص التي تقبلها و تتفق معها. و لعل أهم مقولة لهذا الفريق هي اعتقاده بأنه ملتزم بخط السلف الصالح الذي لم يناقش أو يتدخل في الوحي، هي مقولة تمثل ذروة لعبة التأويل القائم على الصمت و الإبراز، إذ لا يناقش هؤلاء كل ما ورد عن السلف الصالح علاوة على أنهم لا يناقشون لماذا صمت بعضهم و ليس كلهم عن مناقشة مسائل الوحي)) [71].على أية حال فإن الفرق الإسلامية خضعت لمقولات العقل دون شك إذ أن ثنائية الوحي/ العقل هي ثنائية تلازمية، بمعنى أن كل واحدة منها تفسر الأخرى ولاسيما إذا سلمنا إن ((الوحي نص مفتوح على احتمالات تأويلية عديدة،الأمر الذي يثير العقل باستمرار نحو الإحاطة بفضاءاته الواسعة)) [72]. لذلك يصبح عمل العقل داخل النص عملا تأويليا بامتياز. من هنا استطيع القول : إن الاختلاف بين العقلين من جهة والنصيين من جهة أخرى يقع ضمن ما يمكن أن يطلق عليه بالترتيب أو الأسبقية ، إذ إن وظيفة العقل عند الغزالي ((أن يعقل الشرع لا أن يشرع ويبتدع من تلقاء نفسه لان المشرع هو الله وحده)) " 73" . وقد لا يبتعد الغزالي عن التفكير العقلي كثيرا استنادا إلى الرأي الذي يقول : إن أدلة الشرع نفسها

عقلية ((لانه من غير المتصور وغير المنطقي والحقيقي أن يأتي الشرع بادلة مخالفة للقوانين العقلية الفطرية لأنها هي الميزان الذي يزن به الإنسان المعلومات الواردة إليه وهذا ما يقصده شيوخ الإسلام من وصفهم لحقيقة الآيات السمعية والقولية والعقلية. ومن هنا فان التنازع الموهوم بين العقل والنقل أو بين الأدلة العقلية والنقلية لا محل لها في تراثنا))" 74"وقد تحيلنا هذه النتيجة إلى ما طرح من إن ((الأسس والمقدمات الفكرية لعلم الكلام الإسلامي كانت مشتركة بين أكثر الفرق، أما الاختلاف بينها فكان ينشأ عن تأيل تلك المقدمات وعن إعادة صياغتها بهذا الشكل أو ذاك)) (75). يبدو إن العلاقة بين العقل والوحي – التي اشرنا إليها سابقا– انتهت إلى محاولة العقل تجديد تأويله للوحي يمكنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني من اجل التغلب((على الانقطاعات الداخلية والإقرارات التحكمية داخله كخطاب و يسعى لتبرير كل مفصل فلسفي داخله تبريرا عقلانيا)) (76). أردت من هذا الاستطراد في ثنائية العقل/ الوحي وما انتهى إليه من نقاش أن أبين إن محاولة العقل إعادة صياغة الوحي ثم إقامة خطاب نسقي لا يلغي الافتراض الأول الذي ذهب إلى أحادية النظر في الاهتمام بالمتكلم وإهمال المخاطب وهو أمر يجعل ثنائية العقل/الوحي تدور في الفضاء نفسه وإدراجها تحت مقولات المتكلم.

على أية حال فان المفسرين والمؤولين وضعوا لأنفسهم مناهج محددة فقد يلجأ المفسر إلى النص القرآني نفسه وهو يريد إن يفسر نصا قرآنيا معينا، بمعنى انه يستعمل التناص في عملية التفسير ، وقد يكون اللجوء إلى التناص القرآني في تفسير القرآن نفسه مستندا إلى قربه من مبدع النص نفسه – الله – مبتعدا عن ذات القارئ في تفسير النص. أي إن المفسر –هنا – لا يبحث عن معنى النص من خلال ذات القارئ لبعد القارئ عن الذات الإلهية – مبدعة النص– وقرب التناص من المبدع نفسه – الله عزت قدرته – وقد يحيل هذا الأمر إلى التفكير ألعقيدي الذي يحمل في ضوئه النص القرآني على انه منتج الهي مقدس. وقد يكون الطبري لجأ إلى فكرة التناص"77" في التفسير القرآني " وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم "الاعراف 141.

وقد فسر البلاء على انه الامتحان في الخير والشر لقوله تعالى " وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون "الأعراف 168. ولقوله " ونبلوكم بالشر و الخير فتنة "الأنبياء 35. ولكن من الإنصاف والمتابعة الدقيقة – لمجريات التفكير واستيعاب التفسير والتحليل المتعلق بالإرث الفكري بكل مستوياته بوصفه منتجا عربيا إسلاميا لابد من الإشارة إلى إن ألمصباحي لم يخرج عن منطق النظر إلى الشيء من زوايا مختلفة – بوصف الشيء – شكلا هندسيا معينا يقود بالضرورة إلى اختلاف زاوية النظر ومن ثم اختلاف زاوية الحكم ونتيجة الحكم في الوقت نفسه ، بمعنى آخر إن الشيء الهندسي الواحد ينظر إليه من أكثر من زاوية فيقبل – على وفق هذا التقدير – وجهات نظر بل زوايا نظر متعددة ، وقد تكون مختلفة ، ولكن ومن اجل الوصول إلى النتيجة التي تقترب من الواقع يكون لزاما على الناظرأن يتفحص مجموع الزوايا المختلفة ، لذلك يصبح النظر إلى الدلالة على أنها مركز في حين تندرج بقية الأشياء تحت ما يمكن إن نسميه الهامش الذي يتبع المركز. وهذا النوع من التحليل يقودنا – بالضرورة – إلى نتائج غير دقيقة ، الأمر الذي يدفعنا إلى تحمل هذه المسؤولية ومواجهتها بالوقت نفسه ، لذلك نقول : إن الدلالة – على وفق هذا التحليل – لا تكفي لوحدها للوصول إلى النتائج الصحيحة، ولا سيما إن المتابعة البسيطة للخط الفكري الإسلامي في عملية التفسير للنص الديني – القرآن الكريم – تقودنا إلى نتائج مختلفة تماما عن تلك النتيجة التي توصل أليها ألمصباحي ، إذ إن التفسير القرآني يتيح لنا الاطلاع على نوعين من أنواع التعامل بين ألدلالة أللغوية والدلالة الدينية. فالمفسر يعتمد الدلالة اللغوية اعتمادا قد يكون ظرفيا يستفيد منها بل يوظفها من أجل دلالته الأيدلوجية. فقد يكون وأنت تقرأ تفسيرا معينا تشعر انك تسير فـي داخل الدلالة اللغوية وبين مقتضياتها ، وانك– من خلال المفسر– تعيش في داخل النص اللغوي ولكنك تتفاجأ – إذا كنت حليما – من خلال مقارنة بسيطة – بين التفسير الموضوعي لمقتضيات النص اللغوية والنتائج التي ينتهي إليها التفسير والتأويل ، إذ تجد نفسك في موقف يحتاج منك التريث بل والشك في الوقت نفسه((وتساءلت عما يكن ذلك

التمشي "الموضوعي" اللغوي قد وقع اختياره اختيارا طرفيا مؤديا إلى النتائج المطلوبة وان المفسر لا يتبناه تبنيا مبدئيا مهما كان التأويل الناشئ وانه مستعد للتخلي عنه إلى حيل نصية أخرى توفيه حاجته من النص، وان تكون الحاجة أو النتيجة سابقة معلومة وان يوظف المفسر من الأدوات ما كان أوفى من غيره بتحقيق تلك النتائج)) " 78" ومن اجل أن يكون هذا التنظير دقيقا ومنهجيا يجب إن يستند إلى وقائع تفسيرية واضحة ، لذلك نسوق تفسيرا تبناه ابن حزم حين تصدى للأية الكريمة (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا)"النور 33". فقد تقيد ابن حزم ((تقييدا شديدا بظاهر النص فاستفاد من لفظة "الخير" أنها تعني في اللغة المال اوالصلاح في الدين. ولكن مادام الله قد قال " فيهم " ولم يقل " معهم" أو " عندهم " فان المقصود " بالخير " لا يمكن أن يكون إلا الدين ، فلذلك قلنا : إنه لا يجوز مكاتبة كافر لأنه لا خير فيه ألبته)) " 79". ولا يقتصر الأمر على ابن حزم بل نجده عند اغلب المفسرين ، فالاختلاف عندهم ظاهره لغوي وباطنه مذهبي، وقد نجد في الآية الكريمة " الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم " " البقرة 47" ما يؤكد رأينا ، إذ تعلق الخلاص بهذه الآية ((بصيغة ألمفاعلة الدالة على المشاركة في الملاقاة فهل المقصود أن يلاقي كل من الله والإنسان صاحبه أم هو على قول المهدوي والماوردي وغيرهما ، الملاقاة هنا وان كانت صيغتها تقتضي التشريك فهي من الواحد كقولهم طارقت النعل وعاقبت اللص وعافاك الله. قال ابن عطية وهذا ضعيف لان لقي يتضمن معنى لاقى وليست كذلك الأفعال كلها بل فعل خلاف في المعنى لفاعل)) " 80" كما إن الألفاظ التي تدور بين المعجم اللغوي والمعجم القرآني تقسم على ثلاثة أقسام تتمثل في الأسماء اللغوية من خلال الاستعمال العادي لها ، أما الأسماء الدينية فهي الأسماء التي نقلتها الشريعة إلى أصل الدين كالإيمان والكفر... أما الأسماء الشرعية فتتمثل في الصلاة والصوم والزكاة... المهم إن الخلاف التأويلي والتفسيري استفاد بطريقه أيدلوجية من الأسماء الدينية واللغوية أما الأسماء الشرعية فقد أبعدت عن الخلاف لأنها كانت محل إجماع وتفاهم لا خلاف فيه. وقد يكون مناسبا أن نسوق الآية الكريمة دلالة وشاهدا لهذا الاختلاف " وهم فيها

خالدون" البقرة " 25. إذ ((تذرع الزمخشري بمعنى الخلود اللغوي ليشرع لدوام البقاء في النار، ولم يعتمد معارضوه على اللغة بقدر اعتمادهم على المأثور في القول بعدم الخلود في النار. قال أبو حيان الأندلسي ملخصا هذا الخلاف في هذه الآية – على إن الخلد هو المكث الطويل ، ولا يدل على المكث الذي لا نهاية له إلا بقرينة ، واختار الزمخشري فيه انه البقاء اللازم الذي لا ينقطع تقوية لمذهبه الاعتزالي في إن من دخل النار لم يخرج منها بل يبقى فيها أبدا – والأحاديث الصحيحة المستفيضة دلت على خروج ناس من المؤمنين الذين دخلوا النار بالشفاعة من النار)) (81). وقد أشار غير واحد من الأصوليين إلى إن الأسماء الدينية منقولة من اللغة إلى الشرع بيد إن الغزالي وضح الأمر آذ وجد أنها أي الأسماء الدينية منقولة من اللغة إلى الشريع ة إلا إن الشرع قد تصرف في هذه الأسماء ولم يكن نقله لها بالكلية (82). الأمر الذي يتيح للمفسر اللعب على هذه الأسماء على وفق أيدلوجيته ، إذ إن الحقيقة اللغوية إن لم تستو بالحقيقة الشرعية قدم الشرع على اللغة بل أصبحت اللغة وسيلة لخدمة الحقيقة الشرعية إذ ((تبين من الشواهد السابقة إن التفسير مفض في أحيان كثيرة إلى تأويل تمجيدي فيه دفاع عن الإسلام عامة أو دفاع عن فرقة معينة خاصة ،وتبين مما سبق أيضا حرص من المفسر على أن يقوم التأويل المذهبي على أسس لغوية مذهبية في هذا المقام يبدو بفضلها التأويل قويا مقنعا)) (83). على أية حال فان التقسيمات التي اشرنا إليها سواء أكانت على مستوى المعجم الديني أو اللغوي لم تستطع أن تواجه المد الأيدلوجي المذهبي بل تعدى الأمر ذلك في إن اكتسبت المصطلحات الدينية– عند مختلف الفرق الإسلامية – دلاله عقيدية خاصة. لذلك نستطيع القول إن تلك المصطلحات لم تتبن على أسس لغوية أو حتى دينية شمولية ، بل ضيق الأمر عليها لتصبح مصطلحات مذهبية ضيقة نتيجة لمواقف أفرزتها جملة من العوامل ((اتصل بعضها بذات المتكلم وثقافته ومحيطه ، واتصل بعضها الآخر باجتهاده في قراءة النص الديني قرآنا وسنة ، واتصل بعضها الآخر بمطامعه السياسية وقناعاته الفكرية فتمخض عن ذلك تصور في الدين وتأويل للقرآن نتعرف

عليه من خلال التحديد الذي يضبطه المذهب لكل مصطلح من تلك المصطلحات)) (84).

وقد لا نكون خارج دائرة الصواب اذا ما قلنا : ان الخطاب الفكري الأسلامي يحتاج الى اعادة قراءة لا بمعنى انه كان خطابا مرفوضا بل على العكس من ذلك فهو حدد اسساً معرفية مهمة وخاض فيها بوصفه صانعا لأنساق ومناهج فكرية رصينة. ولكن ماتجب الأشارة اليه "هنا" هو ان ننظر الى الفكر الأسلامي على انه انماط متداخلة مع بعضها مستفيدة من هذا التداخل إذ هي ليست بنى مستقلة مبعثرة. او حقول معزولة عن بعضها

الخاتمة

يعد النص القراني الكريم النص الأول في الفكر الأسلامي لا بمعنى انه النص اللغوي الأول فقط بل يعد النص المفتوح على كل العلوم التي حرصت ان تتناول كل جزئية فيه على نحو مثير للجدل ، اعني ان مفكري الأسلام اخضعوا القران الكريم الى تأويل وتفسير وتحليل قادهم وقاد النص نفسه الى نتائج مهمة وقد تكون هذه النتائج مستندة الى تحليل علمي منهجي مرة او الى تحليل وتأويل مستند الى تأسيس فكري قبلي مرة اخرى ، الأمر الذي جعل هذا البحث يتبنى فكرة التفتيش عن الأقتراب من الحقيقة.

وأود ان اشير هنا الى أنْ لا خلاف هنا مطلقا على مرجعية النص القراني الكريم بل اجمعت كل الأطراف المتصارعة على ذلك واكدته تأكيدا راسخا لا ريب فيه بيد ان المشكلة تكمن خارج النص نفسه بمعنى ان الذين تصدوا لتأويل وتحليل وتفسير القران الكريم هم الذين اسسوا الخلاف ليصبح فيما بعد خلافا فكريا يستند الى مفهومات بعينها هي في الأصل لا تنتمي الى طبيعة القران نفسه بل تنتمي الى الفكر التأويلي الذي تصدى لقراءة القران لذلك اكد هذا البحث اهمية بل وفاعلية ثنائية الدلالة / العقيدة في الفكر الأسلامي لينتهي الى النتائج الآتية:

١ –الدلالة / العقيدة تعد واحدة من الثنائيات المعقدة والمركبة في مفهوماتها في الفكر السلامي

٢ –ان العقيدة كانت ولا زالت تحتل المركز في التحليل والتأويل والتفسير وهو امر دفع الدلالة الى احتلال الهامش في هذه المعادلة

٣ –عرض ومناقشة الاراء والتساؤلات التي وردت في اثناء البحث

٤ –ان اهم ماتوصل اليه البحث تمثل في الدعوة الى قراءة النص القراني الكريم قراءة تقترب من الحياد وتبتعد عن التعصب والادلجة من اجل ان نتمكن من النظر الى القران بوصفه نصا إلهيا يتعامل مع الواقع المؤسس على الأنسان الذي يمثل المخاطَب وهو المكلف في التعامل مع هذا النص العظيم ، بمعنى اخر اننا بقدر ما ننظر الى الهية النص القراني بوصفه نصا مقدسا خارقا للعادة يجب أنْ نخضعه الى منطقنا البشري من اجل أنْ نتمكن من فك رموزه على نحو يبعدنا عن الخلافات التي من شأنها ان تفرق و... ليصبح الأختلاف الفكري وسيلة ناجعة في التعامل مع النص القراني ولكن هذه المرة يجب ان يستند هذا الاختلاف الى الأسس العملية في البحث العلمي الاكاديمي.

المصادر و الهوامش

1 – هي الإيمان بالله و بوحدانيته و اتصافه بكل كمال لا يليق بذاته الاقدس و تنزيهه عن كل نقص لايليق به و الايمان بالملائكة و الرسل و اليوم الآخر و الكتب المنزلة و بالقضاء و القدر – كما أن العقيدة الإسلامية تعد من الثوابت التي ابرمت دلائلها بأدلة قطعية يقينية لا تقبل أي احتمال، و ليس لأحد أن يتصرف في ثوابتها بتجديد أو تطوير أو اضافة أو حذف، أمّا الذي يدخله التطور و التجديد فالدعوة إلى العقيدة أي آلياتها التي تختلف من زمان إلى زمان و من مكان إلى مكان. و لعّل هذا ما دعا البعض إلى التفرقة بين العقيدة و بين علم العقيدة، إذ أن علم العقيدة هو الوسيلة لإثبات العقيدة. لذلك عّرفه البيضاوي و تبعه

عضد الدين الايجي بأنه ((علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها و دفع الشبه عنها)) = ينظر : شرح الجرجاني على المواقف 1/14-15 و شرح المرعشلي على الطوالع ص.[4]

2 – العرب و الفكر العالمي – العدد الثالث –1988م– ص[26].

3 – د.الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – المنهج– التأويل – الإعجاز –ط1– دار محمد علي الحامي – تونس –1998م–ص[114-115].

4 – ينظر: ستيفن اولمان – دور الكلمة في اللغة – ترجمة كمال محمد بشر– 1962م– ص[63].

5 – ينظر: الشهرستاني – الملل و النحل – المطبوع على هامش الفصل لابن حزم–ج 1– ط2–دار المعرفة–بيروت–ص 186. وينظر: احمد أمين – فجر الإسلام– ط 10 – مكتبة النهضة المصرية – ص292–293

6 – محمد أديب صالح – تفسير النصوص في الفقه الإسلامي –ط3– المكتب الإسلامي– 1984م–ص[432]. و ينظر : د محمد عزيز الوكيل– المدارس الباطنية بين العلم و الفلسفة و العقيدة و الدين – ط1– دار الحوار –2007م– ص[191].

7 – ردّ النظام حجة الإجماع و قال بجواز أن تجتمع الأمة في كل عصر وفي جميع العصور على الخطأ من جهة الرأي و الاستدلال = ينظر: د. سعد محمود جمعة – منهج المتكلمين في تقرير مسائل العقيدة – ص[77].

8 – ينظر: الإحكام في أصول الأحكام 3/41.

9 – تفسير النصوص في الفقه الإسلامي –ص[438]

10 – المصدر نفسه ص[430]

11 – د. محمد مفتاح – التلقي و التأويل – مقاربة نسقية – ط – المركز الثقافي العربي– ص[218].

12 – ينظر: المصدر نفسه – ص[218].

13 – المصدر نفسه – ص [218]– ولا بد من الإشارة الى مصطلح –التاريخانية – الذي يدل على ((اتجاه نقدي تحليلي في نظريات التاريخ ، يهدف الى تفسير الوقائع والأحداث ، وتحليلها في ضوء تصور سردها التاريخي ، وحركة التاريخانية الأدبية هي حركة ذات وظيفة

حيوية في تحليل الظاهرة الأدبية في عصره ، واستخلاص المواقف النقدية منها)) = د.محمد سالم سعد الله – الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية – ط1 – دار الحوار – سوريا – 2007م – ص336

14 – ينظر : عمارة ناصر – اللغة و التأويل– مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي –ط1– دار الفارابي–2007م– ص[32].

15 – ينظر: د. محمد سالم عبدا لله– الأسس الفلسفية – لنقد ما بعد البنيوية –ط1–دار الحوار – سوريا–2007م–ص[162].

16 – ينظر: عمارة ناصر – اللغة و التأويل– ص[112].

17 – ينظر : أدونيس– النص القرآني و آفاق الكتابة –ط1–دار الأداب– بيروت– 1993م–ص[21]

و ينظر: القاضي عبد الجبار الاسدي الابادي– الجزء السادس عشر – إعجاز القرآن – تقديم أمين الخولي– وزارة الثقافة و الإرشاد القومي– الجمهورية العربية المتحدة–ص [209].

18 – د. صلاح إسماعيل عبد الحق – التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد–ط 1– دار التنوير–1993م–ص[17].

19 – أدو نيس– النص القرآني و آفاق الكتابة– ص[38-39].

20 – د. عبد الحكيم اجهر– التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي–دراسة في الأسس الانطولوجية لعلم الكلام الإسلامي –ط1– المركز الثقافي العربي –2005م–ص[65].

21 – الغزالي– الاقتصاد في الاعتقاد– مطبعة محمد صبيح وأولاده – 1962 – ص[3].

22 – عبد الحكيم اجهر– التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي–ص [7].

23 – أدو نيس– النص القرآني و آفاق الكتابة– ص[30].

و قد تفيد الإشارة هنا إلى ابن عربي الذي اعتبر اللغة معبرا حقيقيا عن الوجود، إذ أن، العلاقات التي تربط اللغة هي نفسها التي تربط الوجود. و بهذا المعنى فإن العلاقات اللغوية عنده تمثلت في:

1– المسند 2– المسند إليه 3– الرابطة.

في حين تمثلت علاقات الوجود بـ: 1– الذات الإلهية 2– الحدث المتمثل بالوجود 3– الرابطة التي يطلق عليها الالوهة وهي مجموع الأسماء الالهية.

لذلك تصبح العلاقة عنده الوجود/ اللغة غير مستكينة بل في حالة توتر دائم ليتمثل هذا التوتر في الذات الإلهية مرة– وهو تغيير في شؤون الحق التي لا تنتهي (كل يوم هو في شأن) أو توتر في الوجود وهو تغيير الخلق باستمرار.

و بما أن العلاقة الوجود / اللغة علاقة متلازمة فإن اللغة هي المعبّر عن هذا الوجود في كل تجلياته و علاقاته و تعبيراته. لذلك فإن هذا التوتر الذي حصل على مستوى الوجود يمثل اللغة على مستوى علاقات مفرداتها أو تراكيبها أو أبنيتها= ينظر: نصر حامد أبو زيد – تأويل القران عند محيي الدين بن عربي–ط 1– دار التنوير للطباعة و النشر– بيروت – 1983م–ص[253].

24 – أدو نيس– النص القرآني و آفاق الكتابة– ص[30].

25 – الصرفة – و هو مصطلح نسب إلى إبراهيم ابن سيار النظام المعتزلي أكد فيه ان الله صرف عقول البشر عن القدرة في ان يأتوا بنص لغوي يماثل النص القرآني و للمزيد من الاطلاع على هذه المعلومة ينظر ابراهيم ابن سيار النظام و أرائه النظامية.

26 – د. درويش الجندي – نظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم–ص[107].

27 – المصدر نفسه –ص[8].

28 – المصدر نفسه –ص.[41]

29 – المصدر نفسه –ص .42

30 – القاضي عبد الجبار الأسد ابادي – المغني في ابواب التوحيد والعدل –ج 16– تقويم امين الخولي – وزارة الثقافة والأرشاد القومي – مصر – ص359

31 – المصدر نفسه –ج16 – ص.[360]

32 – المصدر نفسه –ج16 –ص [360]

33– –المصدر نفسه –ج16 – ص.[359]

34 – المصدر نفسه –ج16 –ص[360].

35– ينظر: الغزالي – الكشف و التبيين في غرور الخلق أجمعين – تحقيق جميل إبراهيم حبيب – مكتبة النقاء – بغداد– 1984م.– ص[22].

36 – القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري – ط2 – مؤسسة الخانجي – 1963م – ص[14].

ولابد من الإشارة– هنا – إلى الفرق بين العلم النظري و العلم الضروري، يحيلك الأول إلى الفكر و الرؤية – إذ إن طريقه النظر و الرؤية و الحجة، فهو خاضع للوثوق به ثم الرجوع عنه و الشك فيه، فهو وعي يتيح للعقل النشاط و الفاعلية ليمارس من خلالها ضروبا من التحليل و التركيب و التجريد و التصنيف في حين يوصف العلم الضروري بأنه معزول عن أية فعالية إنسانية، فأنت مكره على التعامل به = ينظر : علي مبروك –الخطاب السياسي الأشعري – نحو قراءة مغايرة – ط1 – دار رؤية – 2007م – ص-27-.[28]

37 – الباقلاني – التمهيد – تصحيح ونشرالأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي – المكتبة الشرقية – بيروت – 1957م – ص[7].

38 – الجويني – الشامل في أصول الدين – تحقيق هلموت كلوبفر– دارالعرب–القاهرة– 1989م–ص[21].

39 – المصدر نفسه– ص[20].

40 – علي مبروك – الخطاب السياسي الاشعري –ص[31].

41 – الجويني– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – تحقيق اسعد تميم – ط1 – مؤسسة الكتب الثقافية – 1985م – ص[29].

42– –الظواهري – التحقيق التام في علم الكلام – ط1–مكتبة النهضة المصرية – القاهرة –1939م–ص[20]. و ينظر : د. علي مبروك – الخطاب السياسي الأشعري – ص[34].

43 – الباقلاني – التمهيد – ص[39]. و ينظر : علي مبروك – الخطاب السياسي الاشعري– ص[34].

44 – أبو الحسن الأشعري – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تصحيح هلموت ريتر – ط3– دار فرانز شتايز بغبيسبادن – 1980م – ص[492].

45 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[9].

46 – المصدر نفسه– ص[9].

47 – الغزالي – الكشف و التبيين في غرور الخلق أجمعين – ص [22]. و ينظر : علي حاتم الحسن – النحو العربي بين الأصالة و الكفاية – مجلة كلية تربية البنات– المجلد16(1)–2005م–ص[716].

48 – الهادي الجطلاوي– قضايا اللغة في كتب التفسير– ص [9].

49 – عبدا لله رفيده– النحو و كتب التفسير–ج 1–ط3–مصراته– 1990م–ص[566].

وينظر: الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص9–10.

50 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير –ص[12].

51 – المصدر نفسه–ص[57].

52 – المصدر نفسه – ص[89]– و ينظر : احمد أمين – ضحى الإسلام – ج3–ص[16].

53 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير– ص [101]. وفي التفسير العلمي للنص القرآني ينظر في هذا الشأن : عبد القاهر داود عبدا لله – التفسير العلمي للقرآن – معالمه و ضوابطه– مجلة كلية الآداب – بغداد– العدد 26–حزيران1979م– وينظر: نصر حامد أبو زيد– إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني – مجلة القاهرة – يناير 1993م. و كذلك ينظر: عبد المجيد الشرفي – الإسلام و الحداثة – تونس – 1990م–ص[73].

54 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[131].

55 – النظرية الاحدية : هي نظرية مرتبطة بالجناح المتشدد في الإسلام، فهي توصد باب الاجتهاد أو تضيقه في حين تقابل هذه النظرية نظرية أخرى هي النظرية التأويلية التي تتيح للمؤول الخروج من التبعية المطلقة = ينظر: الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[207].

56 – الفكر الإسلامي – نقد و اجتهاد – تعريب هاشم صالح – ط 1– دار السقي – 1990– ص[104-105].

57 – هم جملة أهل الحديث و السنة يقرون بأن الله على عرشه وإن له يدين بلا كيف، و أن له عينين بلا كيف، و أن له وجها و ينكرون الجدل في الدين= ينظر: أبو الحسن الأشعري –مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين –ج1– القاهرة –1969م– ص[345-347].

58 – ابن فارس – الصاحبي في فقه اللغة – القاهرة –د.ت– ص[37]. و ينظر : الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[209].

59 – الزركشي– البرهان في علوم القرآن –ج2 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – ط1– 1957م – ص[255].

و ينظر : ابن قتيبة – تأويل مشكل القرآن – إعداد ودراسة د.عمر محمد سعيد عبد العزيز– مراجعة د. عبد الصبور شاهين – ط1 – مركز الأهرام للترجمة والنشر– 1989 م – ص 98.

و ينظر :الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[209].

60 – المعاظلة – تعني الكلام المتراكب في ألفاظه أو في معانيه.

ينظر : المثل السائر – ج1 –د. ت– القاهرة – ص[35].

61 – قد يشير إلى التأويل السلبي الذي يعني ((امكانية استخدام تفسير العلاقات النصية من خلال الأعتماد على تلمس فجواتها ، ومحاولة تقديم قراءة اختلافية مغايرة للدلالة المتحصلة ، ويندرج هذا المصطلح ضمن معتقدات مدرسة ييل الأمريكية في اطار اساءة القراءة وفي اطار خيانة الترجمة حسب تعبير باربارجونسون الناقدة التفكيكية الأمريكية)) = د.محمد سالم سعد الله – الأسس الفلسفية لنقد ما بعد المنيوية – ص 336–337.

62 – عبد الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[220].

ثمة رأي يؤكد أن الغموض في القرآن الكريم يعد أسلوبا قصد إليه الوحي قصدا إذ ((لامانع لدى القرآن من قبول معارف تأتي من الوحي الإلهي بغير سبب معروف لنا و يشهد بذلك قوله تعالى (و اتقوا الله و يعلمكم الله) البقرة 282. و قوله جل شأنه (و علمك ما لم تكن تعلم، و كان فضل الله عليك عظيما) النساء.... و أهم ما يمكن أن نستخلصه من هذه النصوص و غيرها أن القرآن الكريم كتاب الله الخالد شامل لكل أنواع المعارف، أما بما ذكر من حقائق الغيب و دروس المعرفة الروحية، أو بما ذكر من وسائل المعرفة الإنسانية و الحث على استخدامها)) = حولية كلية أصول الدين – العقل و أهميته في الإسلام و الصلة بينه و بين الشرع – د. جمال محمد منصور – ص[10].

63 – عبد الحكيم اجهر – التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي – ص[11].

64 – كانت الفلسفة الفيضية قد خضعت لإعادة صياغة من قبل الرازي و كذلك الفلسفة الرشدية من قبل ابن تيمية بطريقة تناسب الاستراتيجيات التي جعلت للعالم استقلال نسبي

يبعده عن أن يكون مجرد موضوع منفعل لقدرة وحيدة = ينظر : عبد الحكيم اجهر – التشيكلات المبكرة للفكر الإسلامي – ص[11].

65 – عبد الحكيم اجهر – التشيكلات المبكرة للفكر الإسلامي – ص[11].

66 – نصر حامد أبو زيد – مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن – ط3– المركز الثقافي العربي – 1996م – ص[56].

67 – المصدر نفسه – ص[56].

68 – المصدر نفسه – ص[57].

69 – ابن خلدون – المقدمة – ص [98]. و ينظر : نصر حامد ابو زيد – مفهوم النص.ص89.

70 – عبد الحكيم اجهر – التشيكلات المبكرة للفكر الاسلامي – ص[7].

71 – المصدر نفسه – ص[8].

72 – المصدر نفسه – ص[8].

73 – حولية كلية اصول الدين – العقل و اهميته في الاسلام – المجلد الثاني – القاهرة– د. جمال محمد منصور – العدد الثامن عشر – 2001م– ص[20].

74 – المصدر نفسه – ص[20].

75 – عبد الحكيم اجهر – التشيكلات المبكرة للفكر الاسلامي – ص[11].

76 – المصدر نفسه – ص[13].

77 – ينظر : جامع البيان – ج1–ص[217]– و ينظر : الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[278].

78 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[287].

79 – المصدر نفسه – ص[287].

80 – المصدر نفسه – ص[287]. نتأكد من الكشاف – ج1–ص[432].

81 – المصدر نفسه – ص[288].

82 – ينظر : الغزالي – المستصفى من علم الأصول– طبعة بولاق– 1322هجريه– ص27.

83 – الهادي الجطلاوي – قضايا اللغة في كتب التفسير – ص[289].

84 – المصدر نفسه – ص[290].

Abstract

The Quranic text is really an extraordinary, especially in the linguistic field, the matter that motivated the Moslems, and the non-Moslems, to deal with this text via different devices and knowledge, so the text reading was different too. Hence we find a set of important questions, is there any subjectivity in studying the Quranic text? Does the reading of the Holy Quran, as a linguistic text, a neutral reading? Is there neutralization in reading the religious texts? Did the Holy Quran read in the light of the theoretical science or the necessary science? Could the religious text be read scientifically? There are so many doubts upon this point. Can we read the Holy Quran by a semantic reading coming from the semantic to be just a doctrinal reading? The nature of reading might be clarified here with its relation with the political authority that have allied with a certain ideologies to read the Quran text. This kind of research allowed us to define the main reasons of the doctrinal seditions that are submitted to political motives, so this research is a call to get rid of the political pressure and return with the Quranic text to the theoretical reading that comes from the real life and supported with the necessary science that assert the divine absolute. The main result of the research is that the duality of semantic\ doctrine is a complex especially that those who dealt with the Quranic text reading started from intellectual tribal base that results in different results.