

المفاهيم اللغوية

عند الفرق الإسلامية

إعداد

أمان سليمان حمدان سليمان أبو صالح

ميد كلية الدراسات العليا

المشرف

الأستاذ الدكتور نهاد ياسين الموسى

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه
في اللغة العربية وآدابها

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

حزيران ١٩٩٨م

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ: ٢٩/٦/١٩٩٨


لجنة المناقشة

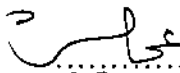
الأستاذ الدكتور نهاد ياسين الموسى " المشرف " (رئيساً)


الأستاذ الدكتور : إسماعيل أحمد العميرة (عضواً)

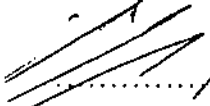
الدكتور محمد حسن عواد (عضواً)

الأستاذ الدكتور فهمي جدهان (عضواً)


توقيعه:


توقيعه:


توقيعه:


توقيعه:

إلى أم فراس وفراس وطارق وإيناس ...

وإلى كل الذين يسعون إلى وحدة هذه الأمة وإلى خدمة دينها

الحنيف وهم يعبدون الله على بصيرة

أهدي هذا الجهد المتواضع

والله الموفق

وهو نعم المولى ونعم النصير

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ العلامة الدكتور نهاد الموسى المشرف على هذه الرسالة كفاء ما شجعني عليه ووجهني إليه في أثناء متابعة هذا البحث .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور إسماعيل العمایرة الذي كانت له سابقة الإشراف على رسالتي للماجستير والمعروف بعلمه وفضله والذي يتفضل اليوم من جديد بمناقشة هذه الرسالة .

كما أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور محمد حسن عواد ذي العلم والفضل الذي كانت له سابقة مناقشة رسالتي للماجستير ويضيف إلى ذلك فضلاً جديداً اليوم بمناقشة هذه الرسالة .

أما الأستاذ الكبير والمفكر العربي المعروف الدكتور فهمي جدعان فأنا أعرفه بعلمه قيل أن أتعرف إليه ، فله مني الشكر على ما بذل من جهد في مناقشة هذه الرسالة .

ولهم جميعاً مني كل تقدير على ما سألنيهم من علمهم وفضلهم.

والله الهادي إلى سواء السبيل .

قائمة المحتويات

الصفحة

الموضوع

ب	قرار لجنة المناقشة
ج	الإهداء
د	الشكر والتقدير
هـ	قائمة المحتويات
ز	الملخص باللغة العربية

الفصل الأول: أهم المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية

٢	أ- المقدمة
١٠	ب- ملامح المفاهيم اللغوية عند العرب المسلمين
١٩	ج- ملامح المفاهيم اللغوية عند الغربيين في العصر الحديث
٢٩	د- ملامح الاتجاهات العامة عند الفرق الإسلامية

الفصل الثاني: من المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية

٥٩	أ- اللغة والتنزيل
٧٨	ب- الدال والمدلول (الاسم والمسمى)
٨٨	ج- الصفة والموصوف
٩١	د- الحقيقة والمجاز
١٣٦	هـ- مدرسة الظاهر اللغوي
١٣٨	و- الظاهر والباطن في اللغة
١٣٩	ز- دلالة السياق والمقام

الصفحةالموضوعالفصل الثالث: التنزيل والتأويل

١٥٠ اللغة والفكر
١٥٨ التأويل اللغوي
١٦٠ التأويل العقلي
١٧١ التأويل النقلي العقلي
١٧٧ التأويل الباطني

١٨٦	<u>الفصل الرابع: جدل العلاقة بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية</u>
-----	---

٢٤٦	<u>الفصل الخامس: النص الشرعي بين المنهج والثقافة</u>
-----	--

٢٨٠	المصادر والمراجع
٢٩٨	الملخص باللغة الإنجليزية

ملخص

المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية

إعداد

أمان سليمان حمدان أبو صالح

المشرف

الأستاذ الدكتور نهاد الموسى

تهدف هذه الرسالة إلى عرض المفاهيم اللغوية التي قدمتها الفرق الإسلامية بين يدي مفاهيمها الفكرية، وهي تستند إلى نظرية تقوم على التأثير المتبادل بين المفاهيم اللغوية والفكرية عند تلك الفرق انطلاقاً من العلاقة بين اللغة والفكر . وقد اشتملت الرسالة على خمسة فصول.

الفصل الأول : يتضمن المعالم العامة للمفاهيم اللغوية والملاحم العامسة للاتجاهات الفكرية عند الفرق الإسلامية . والفصل الثاني يتضمن بعض المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية كمفهومهم للعلاقة بين الاسم والمسمى والصفة والموصوف وما إلى ذلك . والعلاقة بين الحقيقة والمجاز والظاهر والباطن ويتضمن كذلك المفهوم الظاهري للغة . والفصل الثالث : يتضمن التأويل والتنزيل ، التأويل اللغوي والعقلي ، والعقلي النقلى ، والتأويل الباطنى . والفصل الرابع : يتضمن العلاقة

بين المفهوم اللغوي والمفهوم الفكري إذ تضمن بحث تأثير المفاهيم اللغوية للفرق على مفاهيمها الفكرية ، كذات الله وصفاته ، وأفعال العباد ، وخلق القرآن وقدمه وإعجازه ، ومفاهيم الفرق المبينة للفرق الإسلامية ، والأسباب اللغوية التي أدت إلى التباين. والفصل الخامس: يتضمن العلاقة بين النص الشرعي ومناهج البحث اللغوي والنص الشرعي والثقافة ، ومدى تأثير النص بالمفاهيم والثقافات السائدة وتأثيره فيها .

وانتهت الدراسة إلى خلاصة مفادها أن المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية قد شكلت معالم نظرية أضافت جديدا إلى ما قدمه اللغويون وبخاصة في مجال اقتران اللغة بالفكر ، وأن المفاهيم اللغوية هي أصل من الأصول التي استندت إليها الفرق فيما قدمت من مفاهيم فكرية ، وأنه يمكن النظر إلى مفاهيم الفرق الإسلامية من منظار الاختلاف أو التناقض في إطار المفهوم الشامل للإسلام.

الفصل الأول

أ - المقدمة

ب - ملامح المفاهيم اللغوية عند العرب المسلمين

ج - ملامح المفاهيم اللغوية عند الغربيين في

العصر الحديث

د - معالم الاتجاهات العامة عند الفرق الإسلامية

الفصل الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أ- المقدمة:

الحمد لله الرحمن الذي علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان فانماز الإنسان بالبيان عن سائر مخلوقاته . الحمد لله الذي أنزل القرآن منجماً يراعي ظروف متلقيه وأحوالهم وجعله في الوقت نفسه معجزاً للإنس والجن جميعاً. والصلاة والسلام على رسول الله محمد الذي أوتي جوامع الكلم والذي قال: "إن من البيان لسحراً"^(١) وقال: أنزل القرآن على سبعة أحرف"^(٢) فكان تنزيله وتنجيته وبيانه وإعجازه إيداناً بسعة منطوقة ومفهومة وبقابليته للتجدد في الزمان والمكان؛ إذ هو صالح لكل زمان ومكان.

وبعد:

فلقد أحيط النص الشرعي -قرآناً وحديثاً- بالعناية والرعاية البالغتين فطفق اللغويون والنحويون يستنطقون أي القرآن وكذلك شعر العرب وكلامهم ضمن ظروف مخصصة وعينات محددة ليقعدوا قواعد اللغة، أصواتها ونحوها وصرفها ودلالاتها حفاظاً على النص الشرعي من أن تدخله العجمة أو يدخله اللحن اللذان فثنوا على السنة الناس وكان عمل اللغويين والنحويين كبيراً وبنائهم متيناً.

وكذلك فعل علماء أصول الفقه والفقهاء؛ حين أصلتوا الأصول واستنبطوا الأحكام. لكن الفرق الإسلامية؛ إذ تجمع بين الفكر الذي تتبناه واللغة التي هي مادة النص الشرعي الذي تستند إليه خبطت في المفاهيم اللغوية خطوات أبعد من الجمع والتعديد، وأعمق من التأصيل

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ والإمام أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر ، صحيح الجامع ، تحقيق الألباني رقم ٢١١٦ .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده والترمذي في سننه عن أبيي كما رواه الإمام أحمد في مسنده عن حذيفة رضي الله عنه والحديث صحيح وهو عند الألباني برقم ١٤٩٥ في صحيح الجامع وللحديث روايات عديدة .

والاستنباط حتى ليكاد ما صنعوه يكون إضافة نوعية إلى اللغة والفكر في السياقين التاريخي والمعاصر.

والفرق الإسلامية، إذ جردت مفاهيم لغوية قَدَمَتها بين يدي مفاهيمها الفكرية، فقد اختلفت في مفاهيمها اللغوية؛ فبعضها أخذ اللغة على التوسع المجازي بحدود العقل كالمعتزلة والأشاعرة (على اختلاف بينهما في مدى التوسع) وبعضها الآخر لم يتوسع فيها وإنما أخذها على ظاهرها كالظاهرية والسلفية وعلماء أصول الفقه (على ما بينهم من تفاوت) .

وهذا يجلي سؤالاً عن الصلة بين تنوع المفاهيم اللغوية وتنوع المفاهيم الفكرية؛ إذ الفرق جميعاً تلتزم النص الشرعي، والمتكلمون من بينهم يحاولون إثبات العقائد الإيمانية بأدلة عقلية والنص الشرعي الذي يتضمن العقائد الإيمانية نص لغوي ينسحب عليه ما ينسحب على اللغة عموماً من جهة ويكتسب خصوصيته من اقترانه بالشرع من جهة ثانية.

ولقد كان اختلاف الفرق في مفاهيمها اللغوية بين التزام الظاهر اللغوي أو الانتقال إلى المجاز المؤدي إلى مشاعب التأويل أو التعمق في الدلالة الباطنة المؤدي إلى مسارب الاستبطان- فيما يمكن أن يوصف بجدل العلاقة بين النقل والعقل والحدس- أصلاً لما قدمت الفرق من مفاهيم فكرية حول ذات الله وصفاته، والوحي، والنبوة، والكون، وأفعال العباد، وخلق القرآن، وإعجازه، وما إلى ذلك. كما كانت أفكارها التي قدمت أصلاً لمفاهيمها اللغوية التي تبنت.

فبات ضرورياً بيان تلك العلاقة التبادلية بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية عند الفرق الإسلامية. وكذلك بات مفيداً إيجاد المبرر اللغوي لتعدد الاجتهادات في فهم النص الواحد وإيجاد المبرر الفكري لتنوع الفرق الإسلامية في إطار الجامع الشرعي الذي يرتكز إلى الجامع اللغوي. كما بات ملحاً النظر في الوسط الثقافي الذي أنزل النص في سياقه مما يثير جدلاً حول المطلق والنسبي في النص والثقافة. وإذا امتدت أنظار الفرق فأحاطت بالنص نفسه وبما ينطوي عليه أو يحيط به من منطويات لغوية ومفاهيم ثقافية وبيئية كان لزاماً النظر في الوسط الثقافي والاجتماعي الذي جاء فهمهم للنص في إطاره والذي ظلّ يتطور حتى وضع علماء اللغة الغربيون معالم نظريته في عصرنا.

فكان لزاماً على هذه الدراسة أن تتظر في ذلك كله كما تتظر في العلاقة بين المنهج والمضمون وفي مشروعية استخدام مناهج غير المسلمين في بحث قضايا اللغة والفكر والثقافة

عند المسلمين؛ في محاولة لتصنيف ما ظهر منها وتبريره ما يمكن تبريره ورد ما لا يمكن تبريره مما ظهر عند الفرق في السياقين التاريخي والمعاصر.

ولذلك كله، ولأهمية ذلك كله للباحث والناظر، في اللغة والفكر والثقافة العربية الإسلامية وفي النظريات اللغوية الحديثة، جاءت هذه الدراسة محاولة تحقيق بعض الأهداف الأساسية.

ومن بين تلك الأهداف:

- ١- استخلاص المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية.
- ٢- بيان التطور الذي طرأ على هذه المفاهيم.
- ٣- ميز المؤلف والمختلف والثابت والمتحول منها.
- ٤- مقارنتها بالنظريات اللغوية الحديثة.
- ٥- توضيح أثر التوسع اللغوي في صوغ المفاهيم اللغوية عند الفرق.
- ٦- تأصيل العلاقة بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية عند الفرق وإبراز المبررات اللغوية لتعدد المفاهيم الفكرية في إطار شمولية الإسلام.

وقد قامت الدراسة على منهج انتقالي؛ يأتلف فيه غير منهج واحد فقد امتدت أفقياً في محاولة لوصف المفاهيم اللغوية وصفاً شاملاً، كما حاولت تتبع الظواهر في سياقها التاريخي، وحاولت تفسير الظواهر وتعليلها وإيجاد مقاربات مع مثيلاتها في اللسانيات الحديثة. ولم تكف بدرس التصوص من داخلها بل حاولت درسها من الخارج في ضوء مفاهيم المدرسة الاجتماعية في اللغة ومدرسة سياق الحال والمقام عند الوظيفية.

وبذلك كله تشكلت معالم فصول هذه الدراسة من الفصل الأول: الذي يتضمن ملامح المفاهيم اللغوية قديماً وحديثاً، ويتضمن الحديث عن اللغة عند العرب المسلمين؛ في محاولة لإيجاد نسق ينظم التعدد في إطار شمولية الإسلام. وكذلك يتضمن الحديث عن الفرق نفسها ومفاهيمها الفكرية العامة وما في مفاهيمها من مؤلف ومختلف ومن ثابت ومتحول.

والفصل الثاني: الذي يتضمن بعض المفاهيم اللغوية التي جردتها الفرق الإسلامية.

العلاقة بين اللغة والتنزيل ومقتضياتها في فهم نص التنزيل وحدود ذلك الاستناد وآفاقه.

وكذلك العلاقة بين الدال والمدلول (الاسم والمسمى) وبين الصفة والموصوف.

والعلاقة بين الحقيقة والمجاز ومفهوم كل فرقة لها، وأثر تلك العلاقة في صوغ مفاهيم الفرق وتتنوع اتجاهاتها وختم بآراء المؤيدين للمجاز والمنكرين له، والظاهر والباطن في اللغة؛ إذ عرضت لآراء المدرسة الظاهرية والمدارس التي قرنت بين الظاهر والباطن واعتبرت الباطن أصلاً وحقيقة والظاهر رمزاً وإشارة.

كما يتضمن ما يحيط بالنص من سياق لفظي ومقام اجتماعي أثرا فيه تأثيراً بيتناً.

كما يتضمن نظرية النظم وما يتصل بها من بعد سياقي ومقامي.

والفصل الثالث: وقد كرس للتأويل ومفهومه وأشكاله وآلياته ومنه: التأويل اللغوي الذي درج عليه الأصوليون والفقهاء والكتاب الذين رفضوا إدخال الفلسفة والمنطق.

والتأويل العقلي الذي درج عليه أصحاب النظر العقلي المنطقي، كالمعتزلة.

والتأويل النقلى العقلي، الذي درج عليه أصحاب الجدل، الذي يقرن النقل بالعقل كالاشعرة. وختم الفصل بعرض لآراء المؤيدين للتأويل والمعارضين له .

والفصل الرابع: كرس لجدل العلاقة بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية، وبخاصة تأثير المفهوم اللغوي على فكر الفرق المختلفة، حول ذات الله، وأسمائه، وصفاته، وأفعال العباد وخلق القرآن، وقدمه وإعجازه.

والفصل الخامس: كرس للعلاقة بين النص والمنهج والثقافة، فعرض للمناهج القديمة والحديثة ولمدى تقبل الفرق الإسلامية استخدام المناهج القديمة، وبخاصة المنهج العقلي المنطقي في صوغ ما صاغوا من آراء حول النص الشرعي، كما عرض للعلاقة بين النص والثقافة ومدى تأثير الثقافة السائدة في نزول النص على النحو الذي عليه أنزل، ومدى توجيه الثقافة للنص والنص للثقافة، وهذا ما يضع النص بين النسبية والإطلاق.

وأنتبع ذلك بقائمة المصادر والمراجع التي استند إليها البحث مصنفة حسب الحرف الأول من اسم الكاتب أو لقبه أو شهرته. وقد استندت فيها إلى الكتب الأصول، واستقيت مفهوم كل فرقة من كتبها، لا مما كتب عنها الآخرون؛ إلا حيث لا يؤثر ذلك في المضمون.

ومن بين تلك الكتب الأصول: كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي كشرح الأصول الخمسة والمغني في أبواب التوحيد والعدل وتفسير الزمخشري المعروف بالكشاف وغيرها. وكتب الأشاعرة كمقالات الإسلاميين والإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري والتمهيد للباقلاني والإقدام في علم الكلام للشهرستاني والشامل للجويني وكتب الغزالي وفخر الدين الرازي وغيرها وكتاب درء تعارض العقل والنقل وكتاب الإيمان وغيرهما لابن تيمية وكتاب التقريب لحد المنطق، والمحلى بالآثار لابن حزم الظاهري وغير ذلك من كتبه. وكتاب الكشف والبيان للقلهات. وغيرها من كتب الإباضية وكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي من أئمة الشيعة وغيره من كتب الشيعة.

ولا ترجع الصعوبات في هذا البحث إلى اتساع موضوعه، فذلك أمكن تقييده بالنظرية التي يركز إليها البحث، ولا إلى امتداده الزمني والمكاني فذلك أمكن تقييده بالتركيز على الفرق الإسلامية الأساسية التي تعارفت عليها كتب الفرق من متكلمين وغير متكلمين من دون الفرق التي غلت وخرجت على النصوص الشرعية بمنطوقها ومفهومها؛ إلا على سبيل المقارنة. ومن دون الفلاسفة؛ إذ كانت لهم طريقتهم الخاصة في المعرفة التي لم تستد إلى دلالة النص كأصل وإن آمنت به أو حاولت التوفيق بينه وبين الفلسفة. كما لا ترجع الصعوبات إلى ضرورة الرجوع إلى الأصول لتجنب الافتتاحات. وإنما ترجع إلى طبيعة النصوص القديمة التي تضمنتها الكتب الأصول وصعوبة المصطلح. كما ترجع إلى ندرة بعض الأصول وبخاصة التي تتحدث عن المفاهيم اللغوية وأذكر من ذلك الأصول المتعلقة بالإباضية التي زودني ببعضها نفر من أولي الفضل من أهل أزد عمان. ومما جعل الأمر أصعب أن لم أجد دراسة واحدة شاملة تتعلق بالمفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية إلا ما تناثر في ثنايا بعض الكتب.

ولكن تلك الصعوبات لم تفت في عضدي أمام رغبتني في إنجاز هذا العمل الذي أعتقده من ضرورات معاشنا ومعادنا، وأمام التشجيع الذي لقيه هذا البحث من علم من أعلام العربية في عصرنا وسادن من سادتها هو الأستاذ الدكتور نهاد الموسى الذي تمثل فيه العلم الغزير والأدب الجم وجمع هو في منهجه بين المنقول والمعقول وبين الأصالة المكيئة والمعاصرة الواعية.

كما كان لرسالتي للماجستير التي قدمتها إلى الجامعة الأردنية والموسومة بـ "التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي" والتي كانت نقطة البدء والمنطلق إلى مثل هذه لدراسة

الشاملة أبلغ الأثر في حماستي لإنجاز هذه الرسالة.

وإذ تكرست الرسالة السابقة للإمام فخر الدين الرازي الأشعري، فقد عرجت منها على بعض الفرق الأخرى من باب المقارنة وهي تظل -على أهميتها- لا تقارن بما اتسمت به هذه الرسالة من شمولية تستوعب الفرق كلها، ومن تتبع للمستويات اللغوية والفكرية المختلفة.

ولقد نظرت في الدراسات السابقة فلم أجد الموضوع قد درس من قبل -في حدود علمي- دراسة شاملة، وإنما تطرق إليه الباحثون حين درسوا موضوعات تتعلق باللغة وبالفرق الإسلامية وكان ممن بحث في مثل هذا الموضوع:

١- د. سيد أحمد عبد الغفار في كتابيه "التصور اللغوي عند الأصوليين". "وظاهرة التأويل وصلتها باللغة".

واقصر في كتابه الأول على علماء أصول الفقه، ولم يربط مفاهيمهم اللغوية بمفاهيمهم الفكرية.

وفي الثاني درس مفهوم التأويل، دون أن يمتد إلى غيره من مفاهيم الفرق كما درسه من جانبه اللغوي دون ربطه بالجانب الفكري أيضاً.

٢- د. محمد رياض العشير في كتابه التصور اللغوي عند الإسماعيلية . وقد اقتصر على فرقة باطنية واحدة انطلاقاً من كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي وهو من مفكري الإسماعيلية.

والكتاب يبحث في الظاهر والباطن عند الإسماعيلية، في ضوء علم اللغة الحديث. وقد تطرق فيه إلى وظيفة اللغة عند الفرق الإسلامية تطرقاً عاماً فحسب ، وقد أفدت منها إفادة عامة وفي الجانب المتعلق بالإسماعيلية.

٣- د. محمد عابد الجابري في كتابيه "تكوين العقل العربي"، و"بنية العقل العربي" وقد قارب فيهما بين اللغة والثقافة، وبحث في أثر اللغة والنص في تكوين العقل العربي وترتيب مستويات بنيته الذهنية؛ إلا أنهما كتابان في منطلقات العقل العربي وبنيته وفلسفته أساساً وليس في اللغة.

٤- د. نصر حامد أبو زيد في كتبه: الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة). وفلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي) ومفهوم النص (دراسة في علوم القرآن).

وفي الأول درس الاتجاه العقلي في دراسة النص اللغوي عند المعتزلة. وتوصل إلى أن المعتزلة أرادوا بالمجاز رفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن الكريم من جهة، والقرآن وأدلة العقل من جهة أخرى.

وفي الثاني درس الاتجاه الذوقي الحدسي عند المتصوفة؛ اعتماداً على فكرة الظاهر والباطن في الفكر الصوفي، المستندة إلى فكرة الظاهر والباطن في اللغة. وقد اقتصر على هذا الجانب إذ كانت دراسة مكرسة لمحبي الدين بن عربي، واستند إلى مقدمات فلسفية وثقافية واجتماعية حكمت موقفه ووجهته الوجهة التي يريد.

وفي الثالث درس القرآن الكريم من حيث هو نص لغوي محوري وسمى الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص لما للنص من أهمية في صوغها وبنائها وربط بين النص الشرعي والثقافة السائدة وجعله ناتجاً من نواتجها. وبذلك أعاد صوغ مفاهيم الفلاسفة -القدامي والجدد- للنص اللغوي وأسقط عليه (أيدولوجيته) من حيث قدم بين يدي دراسته أنه يريد إخراج النص من دائرة التأثير (الأيدولوجي).

٥- الدكتور عبد السلام المسدي في كتابه التفكير اللساني في الحضارة العربية. وهو محاولة لتلمس نظرية لسانية عربية من خلال الحضارة العربية بعامتها، وليس من خلال الفرق الإسلامية منها بخاصة. ولذلك لم يكرس جهداً مناسباً، لدرس مفاهيم الفرق الإسلامية وإنما جاء ذلك لمأماً. وكرس الجهد على الفلاسفة ومن ذهب مذهبهم أو اتصل بهم بسبب كالمعتزلة، وعرج في النظر إلى الأشاعرة على الأمدي فحسب.

٦- أمان أبو صالح، التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير أعدتها بإشراف الأستاذ الدكتور إسماعيل عميرة وتمثل الرسالة المنطلق الذي تتطرق منه هذه الرسالة الشاملة إذ كانت الرسالة السابقة في جزئية من جزئيات الحالية.

وبذلك تختلف الدراسة التي أقدم عن الدراسات السابقة من حيث- المنطلق والموضوع والفكرة؛ فهي مكرسة للفرق الإسلامية من متكلمين وغيرهم، وهي تتطرق من نظرية تستند إلى جدل العلاقة بين اللغة والفكر وهي تؤكد على المفاهيم والنظرات العامة؛ أي الكليات، ولا تقف

عند القضايا الخاصة والجزئيات .

وللنظرية في هذه الرسالة بابها ، وللربط بين النظرية والتطبيق بابها ، وللتوسع الثقافي

والمنهجي بابها. فيتكامل اللغوي والفكري والثقافي والمنهجي. ٤٩٤٧٣٥

والله أسأل أن يجعل قولنا وعملنا وكتابتنا خالصة لوجهه تعالى والسلام

عمان في ١٢ من ذي الحجة ١٤١٨ هـ

الموافق ٩ / ٤ / ١٩٩٨ م.

ب- ملامح المفاهيم اللغوية عند العرب المسلمين:

ما إن أنزل الله تعالى أولى آيات القرآن الكريم على نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم، حتى بدأ الناس يتلقون نصوص القرآن الكريم تباعاً. ومن تلك اللحظات الأولى نشأت- بالضرورة- علاقات لغوية بين الرسول صلى الله عليه وسلم؛ الذي ينقل النص القرآني عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى- وأولئك العرب؛ الذين خيروا لغتهم وأساليبها ومازوا فصيحها الموحد من عاميتها المتعدد، فوجدوا القرآن الكريم آية في الفصاحة والبلاغة لا ترقى إليها فصاحتهم وبلاغتهم؛ وهم بذلك موسومون. وانبهروا بهذا النص الذي هو من لغتهم وعلى مقتضاها الذي خبروه، وفي الوقت نفسه فوق قدرتهم؛ وهم موصوفون بالتمكن، في مفارقة دالة على أن القرآن الكريم ليس من قول البشر، بل هو وحي من الله إلى نبيه ورسوله.

ولكن الذي لفت العرب- من وجه آخر- أن فهم القرآن الكريم يتسم بسمات الأصالة، والتعدد في نطاق التوحد وهي سمات اللغة العربية الفصحى بعامة. والأصالة تجلي من خلال فهمه على أسلوب العرب وطريقتهم في التعبير والفهم، أو في الموضوع والمحمول، أو في الإثراء والتلقي.

والتعدد والتوحد يتجلي من خلال نزوله باللغة الجامعة الموحدة التي تأتلف فيها لهجات القبائل؛ وإن امتازت فيها لهجة قریش.. ومن خلال نزوله على سبعة أحرف كما قال الرسول الكريم "أنزل القرآن على سبعة أحرف"^(١). وهو إنزال دال على تنوع جلي أياً كان حملنا لدلالة السبعة الأحرف.

ومما يثبت الأصالة، ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه كان يحتج للغات الواردة في القرآن الكريم بما اشتهر من شعر العرب. وله في ذلك كتاب موسوم بـ غريب القرآن في شعر العرب^(٢)، وهو كتاب - إن لم تصح نسبته إليه- فهو دليل على أن العرب كانت تقيس القرآن على مقتضى شعر العرب، وهو إجابات عن أسئلة كان وجهها نافع بن الأزرق زعيم الخوارج الأزارقة إلى عبد الله بن عباس حول أدلة معاني ألفاظ القرآن في الشعر العربي.

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده والترمذي في سننه عن أبي. كما رواه الإمام أحمد في مسنده عن حذيفة رضي

الله عنه والحديث صحيح وهو عند الألباني برقم ١٤٩٥ في صحيح الجامع وللحديث روايات عديدة.

(٢) انظر: ابن عباس غريب القرآن ص ٢٦-٣٠

ومما يثبت التنوع في إطار التوحيد، كتاب جامع مروى عن ابن عباس نفسه يتحدث عن لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم. وأياً كانت نسبة الكتاب إليه فإنه دليل على أن العربية، ولغة القرآن الكريم منها، انبثت على ائتلاف جامع من لهجات تفاعلت حتى باتت لغة واحدة متماسكة^(١). ومقتضى ذلك كله أن هذا التنوع في الأصول ينبىء عن إمكان التوسع في النظر إلى اللغة في منطوقها ومفهومها جميعاً؛ بما في ذلك لغة القرآن القائمة على قوائين اللغة، والمستندة إلى لغات القبائل المختلفة وكلها حجة^(٢) وإلى لغة قريش منها بخاصة. ولغة قريش بدورها تحمل بعض سمات التعدد الناشئ من توسط موقعها وكونها محط أنظار العرب جميعاً؛ مما جعل قريشاً تختلط بالقبائل الأخرى فتؤثر فيها وتتأثر بها في شتى مناحي الحياة، ومنها اللغة.

وإذ ترعرع البحث اللغوي في كنف القرآن الكريم فإنه بطبيعة نص القرآن الكريم الموحد الجامع، وبطبيعة الباحثين أنفسهم، وبيئاتهم وثقافتهم، نشأ البحث اللغوي متعدد الاتجاهات والمفاهيم، ولكنه نشأ موحداً في إطاره العام أيضاً؛ إذ كان يستهدف فهم الوحي الإلهي خدمة لفكرة قيام الأمة الواحدة الحاملة للدين وللقرآن جميعاً إلى أمم الأرض وهي فكرة تقتضي الجمع بين مرونة التعدد وصلابة التوحيد.

والمسلمون- وإن لم يجدوا صعوبة تذكر في تلقي الوحي الإلهي في أول أمرهم؛ إذ كان على مقتضى لغتهم السائدة، وسياق النص ومقامه واضحان، وما قد يجدونه من صعوبة يبدده القول الفصل الصادر عن الرسول الكريم- تنوع فهمهم للوحي الإلهي؛ على مدى تمايز قدراتهم ومعارفهم وثقافتهم، وكانوا في ذلك يتذكرون وقد يختلفون^(٣)؛ وتلك هي سنة الله في خلقه أن جعلهم متفاوتي القدرات، ولا يصدر عن قول واحد أبداً، وحسبهم أن يصدروا عن قول موحد.

ولقد نشأت حاجة ماسة إلى تعديد اللغة وضبطها وبخاصة عندما اتسعت ديار الإسلام ودخلت الإسلام أمم شتى وامتزجت أعراق وثقافات وألسنة وفشا اللحن. وفي سياق البحث اللغوي المتصل ومحاولة تعديد اللغة استخدم مصطلح اللغة بمعان عديدة: منها معاني الألفاظ؛ كما نلاحظ من كتاب فقه اللغة للثعالبي، ومنها استخدامه مرادفاً للهجة المحكية: عند قبيلة بعينها؛ كما ورد

(١) انظر ابن عباس- لغات القبائل ص ١٣٩.

(٢) انظر: ابن جني الخصائص ج ٢ ص ١٠.

(٣) انظر أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج ١، ص ٨. وانظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٦٢.

في قول ابن جني السابق : "اختلاف اللغات وكلها حجة".

واستخدم مصطلح العربية أحياناً في العلوم المتعلقة باللغة، كما استخدم مصطلح اللسان العربي، واللسان العربي المبين في المعنى نفسه؛ وهو مصطلح قرآني. وظل المصطلح يستخدم استخدامات شتى حتى استقر عند ابن خلدون الذي سماه اللسان العربي^(١) فيما يشبه ما نذهب إليه من معنى شامل لعلم اللغة واللسانيات وقد جعلها ابن خلدون أربعة أركان: اللغة والنحو والبيان والأدب. واللغة تتعلق ببنية اللفظ، والنحو بنسبة التركيب، والبيان بالدلالة، والأدب بفن القول^(٢).

وقد انشعب الدرس اللغوي شعيبتين: شعبية جمع المفردات من أفواه العرب بأصواتها وصرفها ودلالاتها، وشعبية وضع قواعد النحو العربي بشقيها : الصرفي والنحوي اللذين كانا يندرجان أحياناً تحت اسم واحد جامع هو النحو. والذي جمع بين هذه الشعبتين وتلك أمور مهمة في الدرس اللغوي، تتم عن وعي شامل بالعلاقة اللازمة بين التعدد والتوحد.

أولها : أنهم حددوا مادتهم التي تصلح لتقعيد اللغة بالنصوص المعروفة من قرآن وشعر.

ثانيها : أنهم حددوا لذلك زمناً سموه عصر (أو عصور) الاحتجاج.

ثالثها : أنهم حددوا مكاناً أو أمكنة لمن يحتج بلغتهم.

ورابعها : أنهم عينوا مواصفات البيئة التي تؤخذ منها اللغة بأن قصرها على أهل المدر الذين لم تحرف المدنية ألسنتهم.

وخامسها : أنهم اتخذوا وسيلة السماع والمشاهدة بالنزول إلى منازل من تؤخذ عنهم اللغة، أو باستقبالهم في مراكز التحضر حين ينزلها البدو؛ وذلك تحوطاً في السماع ومعاينة الأصوات، وطريقة الأداء الصرفي والاشتقائي، وتحوطاً في ضبط نسبة الأسماء إلى مسمياتها.

ولطول عصر الاحتجاج أو عصوره الممتدة ابتداءً من قرنين سبقا الرسالة الإسلامية إلى نهاية العصر الأموي، أو بعينه، برز تنوع في الدلالة أحدثه التطور التاريخي المتصل بالزمان،

(١) انظر: ابن خلدون ، المقدمة ص ٥٤٥

(٢) انظر: المصدر نفسه المقدمة ، ص ٥٤٥-٥٥٤.

والتنوع الجغرافي المتصل بالمكان؛ مما أضفى على اللغة بعض سمات التعدد، المنبثقة عن طبيعة محاولات التوحد.

وما سلف يشير إلى أن العرب نظرت إلى اللغة على أنها مادة محسوسة فجمعوها، ثم اكتشفوا ظواهرها المميزة، ثم وضعوا قواعدها الكلية من استقراء جزئياتها، ثم عادوا وجعلوا تلك القواعد معياراً تقاس عليه مثيلاته كما فعل البصريون.

وبعض البحث اللغوي قام به اللغويون، وبعضه الآخر قام به الرواة. وهم في حالتهم يبحثون في متن اللغة: ألفاظاً وتراكيب، وفي السياق الذي جاء الكلام فيه وفي المقام الاجتماعي والثقافي المرافق للكلام، وهم بذلك أقاموا جسراً بين المنشئ والمتلقي والنص، والسياق والمقام اللذين تم في نطاقهما الحدث الكلامي.

وإذا كان بعضهم أميل إلى تقدير ما وراء ظاهر اللفظ والتركيب وما إليهما من تقدير عقلي، ومن سياق اجتماعي وثقافي؛ يوجب الحذف أو التبديل ويجيزه أحياناً، كالبصريين الذين نشأوا في بيئة عقلية ثقافية، فإن بعضهم الآخر كالكوفيين اهتم بظاهر اللفظ وكرس جهده للروايات والقراءات القرآنية وأخذ بها جميعاً؛ بما في ذلك بعض الروايات الشاذة، وقاس على ذلك كله، ولم يأخذ بالأغلب الأعم، الذي لا يقاس إلا عليه عند البصريين. وتآلتهم أخذ من هؤلاء ومن أولئك كما فعل ابن الأنباري وكما فعلت المدرسة المعروفة بالمدرسة البغدادية من لادن أبي علي الفارسي وابن جني وأضرابهما.

وقصارى ذلك كله أن تعددت مفهومات اللغويين العرب للغتهم بين المحسوس المجسد، والتقدير العقلي الذهني المجرد، والجمع بين الحس والعقل، فيما يمكن أن يقارب ما ذهبت إليه المدارس اللغوية الحديثة من لادن النظرة الحسية إلى اللغة في زمان معين ومكان معين؛ كما هي حال دي سوسير ونظرته إلى اللغة كبنية وتركيب، والنظرة العقلية من لادن تشومكي وتلامذته.

فلقد جاءت بحوث الخليل بن أحمد الفراهيدي الصوتية مثلاً- وصفاً للحروف وطريقة نطقها؛ أي أنه اهتم بالجانب الفسيولوجي النطقي. وعليه وضع كتابه المعروف بـ (العين) أول معجم في اللغة العربية. وعليه قرن الألفاظ بأصواتها؛ رخاوة وشدة والأصوات بدلالاتها، والصرف والأوزان وتقلبات الكلم فيما عرف بالاستقاق الأكبر. هذا على الرغم من بصريته التي توجهت توجهاً عقلياً. وكذلك فعل سيبويه الذي جاء كتابه (الكتاب) في جانب منه مؤثراً بالبحث في

البنية المحسوسة للغة دون التعريفات العقلية المحددة منطقياً والمجردة عقلياً على الرغم من كونه بصرياً. فالاسم عنده مثل رجل و فرس^(١) ، وفيما أشار إليه في باب الإدغام الذي يمت إلى الأصوات بسبب والى الصرف بسبب.

وكذلك فعل ابن جني في كتابيه: "سر صناعة الإعراب" و"الخصائص" على الرغم من اعتزاله واهتمامه بالجانب العقلي في اللغة؛ ففي كتابه (سر صناعة الإعراب) درس الأصوات وهي دراسة حسية وفي كتابه الخصائص درس الصرف والنحو - درساً حسياً عقلياً ... يتجلى ذلك من نظرته إلى العربية ، علماً أن معظمها على المجاز ومن الترابط بين الأسماء ومسمياتها، ومن رأيه في نشأة اللغة ومن الترابط والصرفي بين الأوزان ودلالاتها^(٢) . فاللغة عند المدارس اللغوية المختلفة تقوم على التنوع في إطار التوحد؛ إن في المدرسة الواحدة أو فيما بين المدارس المختلفة . يظهر ذلك من اعتمادهم غير مفهوم واحد للغة، وغير منهج واحد؛ كما يظهر من استنادهم إلى الروايات المختلفة وإلى علم القراءات القرآنية وقبولهم بالقراءات، على تفاوت، وتأثير ذلك في النحو العربي. والقراءات أجلي مظاهر التنوع والتعدد في إطار التوحد، كما يظهر من اهتمامهم البالغ بأبرز علوم الصوتيات عند العرب المسلمين وهو علم التجويد.

وهو لغة: الإتيان بالجيد واصطلاحاً: علم يعرف به إعطاء كل حرف حقه ومستحقه من الصفات والمدود وغير ذلك كالترقيق والتفخيم ونحوهما.

فمثلاً من أحكام النون الساكنة والتنوين أن لهما أربع حالات: الإظهار، والإدغام والإقلاب، والإخفاء.

والإظهار لغة: البيان واصطلاحاً: إخراج كل حرف من مخرجه من غير غنة.

والإدغام لغة: إدخال الشيء في الشيء. واصطلاحاً: التقاء حرف ساكن بمتحرك بحيث يصيران حرفاً مشدداً.

والإقلاب لغة: تحويل الشيء عن وجهه. واصطلاحاً: جعل حرف مكان آخر مع مراعاة الغنة. والإخفاء لغة: الستر. واصطلاحاً: النطق بحرف ساكن عار (خال) عن التشديد على صفة

(١) انظر: سيبويه الكتاب ، ج ١ ، ص ١٢ .

(٢) انظر : ابن جني الخصائص ج ٣ ص ٢٤-٣٢ و ٢٦٤-٢٦٩ .

بين الإظهار والإدغام، مع بقاء الغنة في الحرف الأول، وهو النون الساكنة والتتوين^(١).

وكما أن للتجويد علاقة بالأصوات، فإن له علاقة بالمعنى كذلك. وإذا يقوم على إعطاء كل حرف حقه من كل صيغة ثابتة له من الصفات الأصلية لكل حرف؛ كترقيق المستقل وتفخيم المستعلي، ونحوها من بقية الصفات، فإنه بمراعاته يؤدي المعنى وبالإخلال به ينقلب المعنى. فمثلاً إذا لم يحافظ على صفة الإطباق والاستعلاء لبعض الحروف كالصاد مثلاً وعلى صفة الاستفال كالسين كما في قوله تعالى "محصنين غير مسافحين" تنقلب إلى محسنين غير مصافحين^(٢).

وإذا كان التجويد باباً من أبواب الوصف اللغوي لمادة اللغة الصوتية وله تعلق بالدلالة إذ بتغيره تتغير الدلالة، فإن النظرية التي قامت عليها قواعد اللغة والمعروفة بنظرية العامل لها علاقة ما بالعوامل العقلية، وفي الوقت نفسه تعد مظهراً من مظاهر البحث في بنية التركيب اللغوي إذ تتعلق بتعلق الكلم ببعضه ببعضه الآخر؛ ولذلك فهي تجمع بين أنظار تقارب الوصفية والبنوية من جهة، وتقارب المعيارية المستندة إلى العلل العقلية واللفظية من جهة أخرى.

وإذا كان مفهوم اللغة ظل يتأرجح حتى استقر في بعده الاجتماعي عند ابن جني إذ عرف اللغة بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"^(٣) فهي تعبير ينشأ في جماعة (قوم) وهو تعبير يهدف إلى تحقيق أغراض أولئك القوم، وتوصيل ذلك إلى غيرهم، فإن مفهوم اللغة ظل يتردد بين أرجحية اللفظ وأرجحية المعنى. حتى استقر في المفهوم الشامل الذي صاغه عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة؛ ذلك المفهوم المعروف باسم "نظرية النظم".

وربما يكون الجرجاني متأثراً ببعض المعتزلة، من لدن الجاحظ الذي ألف كتاباً في نظم القرآن وربما يكون الجاحظ أثر اللفظ وجودة السبك أخذاً بتوجهه في أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي.... وإنما العبرة باللفظ وجودة السبك^(٤). وهي نظرية فهمت

(١) انظر: أبو ريمة هداية المستفيد ص ٦-١١

(٢) انظر: عبد الودود الزراري، مدخل إلى علم التجويد، ص ١٠٣-١٠٤، الوكالة العربية للتوزيع والنشر، ط١، ١٩٨٥م.

(٣) ابن جني الخصائص، ج١، ص ٣٣.

(٤) انظر: الجاحظ - الحيوان، ج ٣، ص ١٣١، ١٣٢، تحقيق عبد السلام هارون / المجمع العلمي العربي

على غير وجهها حين فهمت على قصد اللفظ من دون المعنى وإنما هي تتعلق بصياغة المعاني، بلفظ جيد السبك؛ أي أن فيها شيئاً من الربط المحكم بين المعنى واللفظ؛ أي تحويل المعنى إلى مبنى مناسب، وذلك جوهر العملية اللغوية فليس في ما قدمه الجاحظ ما يدل على أنه أثر اللفظ من دون المعنى. لكن المفهوم الذي قدمه عبد القاهر الجرجاني يظل أوضح وأميز؛ إذ يتعلق بتعلق الكلم بعضها ببعضه الآخر، وبساق المنظومين الفكرية واللغوية، أو المعنى والمبنى، بما يتناسب والتركييب النحوي من تقديم وتأخير وإظهار وإضمار وحذف وزيادة وإسناد واستفهام وتعجب وما إلى ذلك^(١) في جدلية للعلاقة بين النص والعقل والذوق تتناسب وجدل العلاقة بين النقل والعقل والذوق عند الأشاعرة ولذلك موضعه في هذا البحث^(٢).

وإذا أضيف إلى ذلك لون لغوي آخر ذهب إليه ابن قتيبة وابن فارس في النظر إلى اللغة من مفهوم التجدد والتطور المبنيين على أصول ثابتة من دلالات جذور المفردات فإن الألوان اللغوية تلك تبني عن تنوع في إطار التوحد، يفضي إلى غنى اللغة والبحث اللغوي جميعاً^(٣).

ولقد استصفى السكاكي ذلك كله في ما صاغه من نظر لا يقتصر على البحث البلاغي، وإنما يمتد إلى البحث اللغوي العام؛ إذ بحث في أصوات اللغة شاملة الحروف وأنواعها، وهو يتحدث عن علوم الأدب أو أنواعه التي تتضمن الصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان إلى جانب ما أطلق عليه (نوع اللغة). والنحو - عنده - لا يتم إلا بعلمي المعاني والبيان. وعلم المعاني لا يتم إلا بعلمي الحد والاستدلال. وعلم المعاني والبيان لا يتم إلا بالنظم والنثر. والنظم لا يتم إلا بعلمي العروض والقافية^(٤)، وتلك هي علوم اللغة أو العلوم اللسانية عنده.

وتكاد أبحاث علماء اللغة تنصب على البنية اللغوية، وإن كان المعنى عاملاً يضاف إلى الشكل. وكل أولئك دراسات داخلية غير أن ملاحظ أخرى إضافية صلب الباحثون فيها جهودهم على العوامل الخارجية المؤثرة في بنية الكلام ودلالته، وبعضها يتعلق بالسياق اللفظي والمعنوي، وبعضها يتعلق بالموقف الكلامي، أو بالسياق والمقام الاجتماعيين.

الإسلامي، بيروت، ١٩٦٦ .

(١) انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص ٦٣-٦٩

(٢) انظر هذه الرسالة ص ١٧٥ .

(٣) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ١، ص ١ ..

والصاحبي، ص ٦٧، تحقيق مصطفى الشويبي.

(٤) انظر: السكاكي مفتاح العلوم، مقدمة المؤلف، ص ٣٢، مصطفى البابي الحلبي .

ومن ذلك أن الكلام يتأثر متأثراً بالغاً بالنظرات المتبادلة عند الحديث. ولقد أوضح ابن جني ذلك بقوله: " فلو كان استماع الأذن مغنياً عن مقابلة العين مجزئاً عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه وعلى ذلك قالوا: رب إشارة أبلغ من عبارة وقال لي بعض مشايخنا رحمه الله : أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة"^(١).

ومن ذلك أن أنساق الكلام عند علماء اللغة العرب، تترايب وفق تراتب الفرد في المجتمع، فمثلاً تترايب أحرف المضارعة بدءاً بالهمزة ثم النون ثم التاء ثم الياء؛ لأن الهمزة للمتكلم وحده والنون للمتكلم ومن معه والتاء للمخاطب والياء للغائب^(٢).

ومن ذلك أن علم السامع يكاد يكون مسوغاً للحذف يقول ابن السراج: " والمحذوفات في كلامهم كثيرة والاختصار في كلام الفصحاء كثير موجود إذا آسوا بعلم المخاطب ما يعنون"^(٣).

قال المبرد: "ولو قلت على كلام متقدم: عبد الله أو منطلق أو صاحبك أو ما أشبه هذا لجاز أن تضمّر الابتداء إذا تقدم من ذكره ما يفهمه السامع"^(٤).

ومقتضى ذلك أنهم يعدون اللغة وهم على بيّنة من عناصر التأثير الاجتماعي وتراتب اللغة وفقه ومتبیین إلى حال المتكلم والمخاطب والسامع ، إن وجد أثناء الحدث الكلامي.

ومن ذلك تغير صفات الخطاب وعناصره وفقاً لمنزلة المخاطب والأحوال التي تعتريه. ومنه أن الترابط واضح بين حقيقة المتكلم وحاله وحقيقة الكلام وأحواله^(٥) فأبن جني يقرر أن الندبة "أكثر من يتكلم بها النساء"^(٦).

وتكاد الظواهر السياقية عند العرب تتلخص في كراهة توالي الأضداد والأمثال. ومن تلك الظواهر ظواهر التأليف، والمناسبة، واعتبار الموقف، والإعلال والإبدال، والتوصل والإدغام، والتخلص، والحذف، والإسكان، والكمية، والإشباع، والإضعاف، والنبر، والتغيم.

(١) ابن جني الخصائص ، ج ١ ، ص ٢٤٧.

(٢) ابن الأثيري، أسرار العربية، ص ٢٤.

(٣) ابن السراج، أصول النحو، ٣٤١/٢.

(٤) المبرد المقتضب، ١٢٩/٤-١٣٠.

(٥) انظر: د. نهاد الموسى، نحو اللسانيات الاجتماعية، ص ١٥٦، ١٥٩.

(٦) ابن جني ، اللمع ، ١٢٠.

ومعروف أن المعاني تتضمن : المعنى الوظيفي المعروف بعلم المعاني، والمعنى الشرعي، ومعنى السياق والمقام والمعنى الاجتماعي، أو معنى المقام، وهو أشمل من المعنى العرفي والمعجمي "لكل مقال مقام". " ولكل كلمة مع صاحبها مقام" ويتصل المعنى الاجتماعي أو معنى المقام بالمعنى العرفي والمعجمي بسبب^(١).

لكن اللغويين بعامة، والنحاة منهم بخاصة واجهوا -فيما ذهبوا إليه من اصطلاح عناصر العقل والعلل والقياس المتلازمة واللغة، وفيما ذهبوا إليه من نظر في العوامل الخارجية الاجتماعية والثقافية -واجهوا نقداً من المدرسة المعروفة بالمدرسة الظاهرية في الفقه والشرع واللغة جميعاً ؛ من لدن داود الظاهري، وابن حزم الأندلسي، وابن مضاء القرطبي. ففي كتابه "الرد على النحاة" نقد ابن مضاء القرطبي النحاة بعامة ونحاة البصرة بخاصة، لاستنادهم إلى الفلسفة والمنطق وأخذهم بالقياس والعلل والعوامل؛ مما لا يتعلق بالنص اللغوي، والقرآني منه بخاصة ودعا إلى الاستناد إلى النص القرآني على ما جاء عليه في نصه الظاهر دون النظر في ما وراء هذا النص من فكر وفلسفة^(٢).

وذلك كله فتح أبواب التنوع، حتى يات مسألة التعدد في وجوه العربية، مسألة فيها نظر وكذلك لم تعد مسألة القول الفصل في الصواب والخطأ مطلقة، وإنما نسبية ما وجدت لها مسوغات لغوية تاريخية، أو اجتماعية، أو ما إلى ذلك^(٣).

فمفاهيم اللغويين العرب للغة تأتلف وتختلف . تأتلف في الثابت، وتختلف في المتحول. وأصل ائتلافها نظرتها إلى اللغة على أنها أنساق لعلامات دالة ذات طبيعة مخصوصة وقوانين، قد تتأثر بالعقل وبالمحيط الخارجي، ولكنها تنماز عن ذلك كله بذاتها. وثباتها يعود إلى أصول بنيتها وجذور دلالاتها، وتحولها يتجلى في تنوع أنساقها، وأساليب أدائها، وتطور أدائها، وتطور دلالاتها.

فالاتجاهات اللغوية عند العرب المسلمين تعدد تعدد تنوع لا تعدد تضاد. ويكاد بعضها يأخذ برقاب بعضها الآخر، يستدرك اللاحق منها على السابق ما فاته ويعد له. ويكاد كل منها

(١) انظر: د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ١٢٠ ، ٣٣٦

(٢) انظر: ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٣) انظر ابن جني الخصائص ج ٢ ، ص ١٢ ، دار الشؤون الثقافية .

وانظر : د. نهاد الموسى ، أضواء على مسألة التعدد ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

وانظر : د. نهاد الموسى ، الخطأ في العربية نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع، ص ٥٦، ٥٥ .

ينظر من منظار يكمل منظار سابقه. وإذا نحن جمعنا الآراء في نسق واحد ألفيناهم جميعاً يتوحدون حين ينظرون في بنية النص، ويتفاوتون في الأخذ بالعقل أو بالنقل أو بالذوق أو بالسياق والمقام أو بظاهر اللفظ؛ بعض أولئك، أو كل ذلك.

ج- ملامح المفاهيم اللغوية عند الغربيين في العصر الحديث

١ - المدرسة التاريخية:

تنظر المدرسة التاريخية إلى اللغة نظرتها إلى الأجناس البشرية، في نشوئها وتطورها، وتعاقبها عبر توالي الزمن وتتابعه. فاللغة في مفهوم التاريخية تتطور. وأظهر ما يظهر تطورها في الجانب الدلالي^(١). فهي ليست ثابتة، بل متحولة تأتلف وتختلف في حركتها الدائمة. وهي توصف في كل مرحلة، وتشكل المراحل المختلفة المتتابعة الظواهر اللغوية، إن في الجانب الصوتي، أو الصرفي، أو النحوي، أو الدلالي. وهي - بذلك - قادرة على التكيف وظروف المكان والزمان. فلذلك تولد لكل مكان وزمان ألفاظاً مناسبة وتراكيب ملائمة ودلالات معبرة تتصل بما كانت عليه في زمن سلف من وجه. ولذلك نظرت التاريخية إلى اللغة نظرة حيوية حركية، لا نظرة جامدة سكونية. وهي نظرة واقعية متطورة وليست نظرة عقلية تجريدية، ولا نظرة مادية حسية. ولا نظرة إلهامية ذوقية.

٢ - مدرسة دي سوسير

ظل علم اللغة على صلة وثيقة بالفلسفة والمنطق، إلى نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، إذ كانت الفلسفة والمنطق والعلوم العقلية رانجة من لدن كانت وديكارب وغيرهما إلى بداية القرن الحالي. لكن عصرنا الراهن الذي راجت فيه العلوم الطبيعية والعلوم التجريبية بعامة شهد تحولات علمية نقلت المجتمع من المجرد الذهني إلى المسجد الحسي. وتكاد حداثة عصرنا تمتاز بالحس والتجربة؛ لأن ذلك هو مفهوم العلم عند الغرب في هذا العصر. واذ انسحبت هذه النظرة الحسية التجريبية على كل شيء، فلقد تنادى بعض علماء اللغة وفي مقدمتهم العالم السويسري دي سوسير إلى النظر في اللغة نظراً يباعدها عن الفلسفة والمنطق ويقربها من الحس

(١) انظر: د. إسماعيل العميرة، المتشركون ومناهجهم اللغوية، ص ١٥.

ووجد في التاريخ اللغوي نماذج دالة من أعمال العالم الهندي بانيني تشكل مسوغاً لاستئناف النظر في اللغة في عصر الحس والتجربة. ودي سوسير حقق مبادئ الحداثة في اللغة وأخرجها من دائرة التجريد الذهني ووضعها في دائرة تتراوح بين التجسيد المادي والتجريد الذهني. ولذلك عزلها عن الفلسفة وباعد بين منهج بحثها وبين المنطق، وزحزحها عن محيطها الاجتماعي، ونظر إليها على أنها بنية ونظام، واقتطعها من سياقها التاريخي، ورأها في ثباتها في زمان معين ومكان محدد، فدرس اللغة التي تتسم بهذه السمات والتي يمكن أن تدرس درساً علمياً، وفرق بين النظام اللغوي الثابت في اللغة المعينة في المكان والزمان المعينين، والكلام الفردي المتغير وغير القابل للدرس العلمي.

ومنتهى ذلك، أن دي سوسير يرى اللغة بنية عميقة مستقرة مستقلة عن الواقع الخارجي وأنها بذاتها تشكل ظاهرة اجتماعية وليست انعكاساً لظاهرة اجتماعية، أو أثراً من آثار الظواهر الاجتماعية في المجتمع. كما أنها ليست نتاجاً عقلياً؛ يتحكم فيه الذهني في المادي. ولكنها في الوقت نفسه لا تقوم ببنيتها ولا مضامينها على الجانب الفسيولوجي وإنما على الدور الوظيفي لأجزاء البنية؛ أي على شبكة العلاقات القائمة بين مكونات هذه البنية^(١)؛ لأن الحركة عند الماديين تقوم في ذات المتحرك من خلال قوانين المادة نفسها في التوافق والتضاد وليس من خلال قوة خارجية محرّكة.

واللغة والكلام مرتبطان ومتمايزان في آن واحد.

مرتبطان لأن اللغة تنشأ من التطور اللغوي الذي ينتج عن الكلام ثم ينتظم على شكل انطباعات وقوانين في ذهن المتكلم أو مجموعة المتكلمين. والمتكلم يستند إلى هذا النظام اللغوي في كلامه. ولكنهما يتمايزان عند الأداء والخروج من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل؛ إذ في حالة الوجود بالقوة تكون نظاماً شاملاً وقواعد عامة وفي حالة الوجود بالفعل تصبح منفردة عند كل متكلم حسب الحال والمقال والمقام.

والنظام الصوتي للغة لا يقتصر على الجانب النطقي الصوتي من خلال أعضاء النطق كالقلم والحنجرة واللسان، وإنما يمتد إلى الجانب السمعي الذي يشكل الصورة الصوتية (Soundimage). والصورة الصوتية ليست الصوت المادي، وإنما هي شيء فيزيائي خالص إذ

(١) انظر: فريدينابند دي سوسير، فصول في علم اللغة العام ص ٣٨، ٣٩.

إنها الأثر النفسي للصوت^(١) على مشاعرنا. والصورة الصوتية حسية وهي تقابل الفكرة (أو التصور Concept) التي تكون أكثر تجريداً. والعلامة اللغوية عند دي سوسير تتشكل من ائتلاف الفكرة (التصور) والصورة الصوتية. ولذلك فالعلاقة بين الدال والمدلول عند دي سوسير لسانياً، لا تربط الشيء باسمه بل التصور (الفكرة) بالصورة السمعية التي هي الدفع النفسي للصوت^(٢) والعلاقة بين الدال والمدلول عنده تظل اعتباطية، وإن تأثرت بالدفع النفسي للصوت. لأنها هي مجموع ما ينتج عن ارتباط الدال بالمدلول. فلا فرق عنده بين كلمة (Soeur) (أي أخت) وكلمة (Sister)^(٣).

والعلاقات عنده تركيبية وترابطية. والتركيبية تتشكل من الوحدات أو ما يليها أو الاثنتين معاً^(٤)، والترابطية تكون إذ تتسم الكلمات بشيء مشترك وتترابط في الذاكرة مشكلة مجموعات تسودها علاقات مختلفة فكلمة enseignement أي تعلم مثلاً تجعل موجة كلمات أخرى تتبثق في الذهن لا شعورياً renseigner enseigner (أعلم، علم) أو Armament, Changement (تغيير، تسليح.. الخ)^(٥).

وبذلك نظر دي سوسير في اللغة ذات النظام (Langue) التي استقرت قواعدها في زمان معين ومكان معين. وفرق بينها وبين الكلام الفردي (Parole) الذي يستند إلى اللغة، ولكنه فردي وليس اجتماعياً واللغة ذات النظام، والقول يشكلان اللغة بعمومها "Le Langage".

ونظر إلى اللغة على أنها بنية أو تركيب، وأن الدلالة تكون في العلاقات القائمة بين مكونات هذه البنية. والعلاقات ليست مجموع أفراد المكونات وإنما مجموع ما ينجم عن التقائها أو افتراقها من تأثير وتأثر، علماً أن للرمز اللغوي عنده جانباً عقلياً أو نفسياً.

وكان بلومفيلد الأمريكي (ت ١٩٥٣م)^(٦) ممن تابع النظر إلى اللغة على أنها بنية أو تركيب ولكنه مزج ذلك بنظرة السلوكيين إلى اللغة؛ التي ترى اللغة مثيراً واستجابة. والمعنى

(١) انظر: فرديناند دي سوسير، محاضرات في الأسنوية العامة، ص ٨٧، ٨٨.

(٢) انظر: فرديناند دي سوسير، محاضرات في الأسنوية العامة، ص ٨٧، ٨٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨٩-٩٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١٤٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١٥٠.

(٦) انظر د. وفاء محمد كامل، البنية في اللسانيات، ص ٢٤٧.

عنده لا دور له في التحليل اللغوي؛ لأنه - غير - ممكن التعرف إليه. وهو جزء من النظرة السلوكية: مثير - منطوق - استجابة أي أنها مكتسبة. وكذلك كان الدنمركي هيلمسلف ممن تابع دي سوسير؛ ذلك أن اللغة عنده - كما هي عند دي سوسير - ليست مجرد أسماء المسميات. أو مجموعة من الرموز، أو علامات مميزة للأشياء في الواقع الخارجي بل مجموعة من العلاقات والارتباطات بين عناصر التركيب. ولكن هيلمسلف أنكر الجانب العقلي أو النفسي للرمز اللغوي، وركز على تحليل الرمز بطريق الوظائف الداخلية التي يتكون منها، والوظائف الخارجية التي تربطه بغيره من الوحدات اللغوية ويتم ذلك بالتحليل الداخلي المحض.

لكن الدنمركي يسيرسن لم ير وجهاً للتفرقة بين اللغة والكلام فهما وجهان لشيء واحد وكلاهما عقلي ومادي، وكلاهما اجتماعي وفردى، وليس أحدهما أولى من الآخر بالنظر والذي يفرق بينهما هو الواقع والاستعمال.

وكان يسيرسن يرى أن دي سوسير متأثر بأراء "دوركايم" في التركيب الاجتماعي ومفهومه للعقل الجماعي أو الشعور الجماعي، والعقل الفردي أو الشعور الفردي حين فرق بين اللغة والكلام. وكان أولمان الإنجليزي المهتم بعلم المعنى Semantics ممن تأثروا بدي سوسير ولكن أولمان كان يرى رابطاً بين اللغة والكلام. فاللغة عنده "نظام من رموز صوتية مخزونة في أذهان أفراد الجماعة اللغوية، ولكن الكلام نشاط مترجم لهذه الرموز الموجودة بالقوة، إلى وقائع فعلية حقيقية". والتحليل اللغوي عنده يسير في خطين: خط يعنى بالجانب المادي ويتمثل في الأصوات المنطوقة وآخر يعنى بالجانب العقلي وهو المعنى.

ومعنى اللفظ عنده يبدأ بالتصور الذهني ثم يتحول إلى النطق الذي يصوغ التصور من جديد ثم تدور الدورة من الأذهان إلى الأصوات إلى الأعيان. وقد مثل على ذلك (بالمضد) فنحن نفكر فيها ثم لا يلبث اللفظ الذي نطقه أن يعيد الصورة إلى أذهاننا^(١). والنطق عنده لا يعنى أصوات الكلام المادية المنطوقة وإنما الوحدات الصوتية أي أنه اعتنى بالفنولوجيا (علم وظائف الأصوات) لا بالفونيتيك Phonetics علم الأصوات.

وممن تأثر بدي سوسير رواد مدرسة براغ اللغوية وهي مدرسة وصفية وظيفية، إذ

(١) انظر: استيفان أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة وتقديم وتعليق د.كمال محمد بشر، ط ٣، مكتبة الشباب،

ميزت بين علم الأصوات وعلم وظائف الأصوات الذي يهتم بالنظم الصوتية للغة المعنية في حين يهتم علم الأصوات بالأحداث الصوتية المنطوقة. كما تأثر به اللغوي الإنجليزي فيرث صاحب الاتجاه المعروف بـ (مدرسة لندن اللغوية) أو مدرسة سياق الحال ذات البعد الاجتماعي رغم اعتراضاته على النظرة التركيبية إلى اللغة وتحليلها الفونيمي أي التحليل الصوتي الوظيفي.

ولكن فيرث اهتم بالبعد الاجتماعي والسياق والمقام، ولم يفرق بين اللغة والكلام، بل أثار اللغة المنطوقة لأنها هي اللغة الحية التي تحمل في طياتها الحقائق الاجتماعية والثقافية في المجتمع المعين. ومنهجه يهتم بسياق الحال (Context of Situation). واللغة عنده لا تدرس معزولة عن السياق الاجتماعي الذي تستعمل فيه.

وقصارى القول: إن البنيوية الأوروبية اعتمدت العلاقات القائمة بين أجزاء الكلام في حين اعتمدت البنيوية الأمريكية ممثلة ببلومفيلد تحليل المستويات المختلفة: الصوتية والصرفية، والنحوية، والدلالية، ونظرت إلى اللغة على أنها مادة. وهي وإن لم تفرق بين اللغة والكلام إلا أنها اهتمت بالكلام المنطوق، واكتفت عند التحليل بالعينات المباشرة الموجودة بالفعل، دون الموجودة بالقوة.

ومن هنا كانت البنيوية عند بلومفيلد والبنيوية الأمريكية شكلية؛ تعتمد الشكل اللغوي الظاهر ومن ذلك جاءت فكرتهم عن التحليل المعتمد على المكونات المباشرة (immediate constituents)؛ وهو تحليل يعنى بالصورة المادية للغة.

وهي مدرسة تعنى بالشكل أو الصورة أكثر من اعتنائها بالوظيفة أو المعنى. وتقسم الفونيمات إلى أساسية وثنائية (كالنبر والتنغيم)، فتأخذ بالأولى وتهمل الثانية. وممن أخذ بنظرة المكونات المباشرة (زليج هاريس)، ولكنه أخذ الجملة كنواة يمكن تطويرها أو توسيعها مما فتح الآفاق لظهور المدرسة التوليدية التحويلية على يدي تشومسكي.

وبهذا أهملت البنيوية بكافة تفرعاتها المنشئ ودوره والمتلقي ودوره والمحيط الذي حدثت فيه عمليتا الإنشاء والتلقي وصبت اهتمامها على النص نفسه وعلى ظاهره في الغالب. وبذلك تتصل بما عرف عند العرب بالمدرسة الظاهرية بسبب، وقد تلتقي في نظرتها العامة إلى اللغة وبعض أنظار الكوفيين.

المدرسة التوليدية التحويلية:

لم تختلف التوليدية التحويلية مع البنيوية في الارتكاز إلى البنية اللغوية ، ولكنها اختلفت في طبيعة هذه البنية، والمؤثرات التي تؤثر عليها ؛ وبخاصة البنيوية الأمريكية التي اعتمدت الشكل الظاهر. وقد وجدت التوليدية التحويلية في آراء همبولد الألماني حول الطاقة الإنتاجية للغة، واعتبارها الخاصة الأساسية للغة؛ وجدت في ذلك منطلقاً، كما وجدت في آراء سابير ودراساته الحقلية ونظرته إلى الفونيم (الوحدة الصوتية)، وما يختزنه من معنى، وجدت فيه منطلقاً لها.

ذلك أن اللغة عند التوليديين من لدن تشومسكي (Chomsky) وتلامذته نتاج العقل لأنها تصدر عن الإنسان الذي يمتاز عن المخلوقات الأخرى بالعقل والتفكير. وبهذا فهو متأثر بأفكار ديكارت وكانت العقلية.

وهو يرى أن الحدث اللغوي يتشكل من متكلم (ابن اللغة المعينة)، وسامع مثالي ولغة. ولكنه يحصر أوضاع المنشئ والمتلقي، في القدرة العقلية، التي يمتاز بها كل منهما من دون "الاجتماعية"، أو "السياقية"، أو "المقامية".

وهو يرى أن الإنسان بما أوتي من عقل، يمتاز بقدرة فعالة على إنتاج اللغة مدللاً على ذلك بأن الطفل، ابن اللغة، يمكنه أن ينتج جملاً عديدة وهو لم يبلغ الخامسة بعد. وإذ العقل مشترك إنساني فقد سعى تشومسكي إلى إيجاد قواعد عامة عالمية مشتركة بين اللغات، بالبحث فيما هو مشترك بين اللغات العالمية.

وهو إذ يرى في الإنسان قدرة فعالة وكفاءة على إنتاج اللغة، فإن هذه القدرة أو الكفاءة تشكل عند الإنسان معالم اللغة ذات النظام المعين والقواعد المحددة وهو ما سماه البنية العميقة للغة (inner form) وتتجلى هذه البنية العميقة على شكل أداء فعلي متحقق، أي أنه يخرج اللغة من دائرة الوجود بالقوة، إلى دائرة الوجود بالفعل، أي يخرج اللغة من بنيتها العميقة إلى بنيتها السطحية (Sprach form) وتشومسكي يدرس اللغة من مناح ثلاثة: المنحى الأول ما يتولد عن الجملة أو العبارة من جمل وعبارات متعددة، والمنحى الثاني ما ينتج من بنى عميقة تحمل المعنى والفكر والثالث ما يمكن أن تتحول إليه البنى العميقة من بنى سطحية ظاهرية تحدد معالم البنية

الشكلية اللفظية^(١).

فاللغة عند تشومسكي - مقيدة بقيود العقل ومحددة بحدوده. لكنها في قواعدها العامة على الأقل، وفي القدرة على إنتاجها عالمية الطابع. فاللغة عنده - تنظيم عقلي فريد من نوعه تستمد حقيقتها من كونها أداة التعبير والتفكير الإنساني. والكفاية أو القدرة الفعالة عالمية (قواعدها إنسانية) والأداء ليس فردياً بالضرورة كما كانت نظرة دي سوسير.

واللغة ليست مكتسبة من خلال التجربة، والتأثير والاستجابة، كما ذهب بلومفيلد وأصحاب المدرسة السلوكية.

وعلوم اللغة مترابطة، ونظام النحو مركزها. ومن خلال قواعد اللغة المتعارفة في البنية العميقة، تعرف الجمل الصحيحة. من غير الصحيحة وفي هذا يكون للغة معيار يقاس عليه الأداء. وطبيعي أن تكون الجملة محور اهتمامه لا وحداتها أو أجزاءها. ويمكن لابن اللغة توليد ما لا حصر له من الجمل تجرد على شكل متواليات؛ تشبه النسق المنطقي الرياضي، وتحويل إلى أشكال ظاهرة متعددة^(٢).

فنحن نستطيع مثلاً تحويل جملة إثباتية إلى منفية أو استفهامية، كما نستطيع مثلاً تحويل جملة مبنية للمعلوم إلى مبنية للمجهول. وأهم قواعد التحويل: قواعد الحذف والإحلال والتوسع والاختصار والزيادة وإعادة الترتيب^(٣).

والمعنى عند تشومسكي ليس شيئاً إضافياً يضاف إلى البنية النحوية وإنما هو في صلب البنية النحوية ذاتها^(٤).

وبهذا لا يكون تشومسكي ابتعد كثيراً عن دائرة الاهتمام بالبنية ولكنه أضاف إليها بعداً

(١) انظر تشومسكي : البنى النحوية، ص ٣٦-٦٦.

وانظر تشومسكي محاضرات ودن (تأملات في اللغة) ص ٧٥ .

وانظر جون ليونز نظرية تشومسكي اللغوية ، ص ٣٠-٣٢ .

وانظر د. عبده الراجحي : النحو العربي والدرس الحديث ، ص ١٣٤.

وانظر جعفر دك الباب : الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني ، ص ١١٤-١١٥ .

(٢) انظر تشومسكي : البنى النحوية، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر الراجحي : النحو العربي ، ص ١٤٠، ١٤١.

(٤) انظر تشومسكي ، البنى النحوية ، ص ١٢٤ وما بعدها .

عقلياً ؛ دون أن يجعل البنية انعكاساً للعقل وإن كانت نتاجه.

المدرسة الوظيفية:

لا تختلف المدرسة الوظيفية عن المدارس والاتجاهات الأخرى، في اهتمامها ببنية النص، ولا في تقديرها للمستوى العقلي والنفسي للمتكلم والسامع، ولكنها لا ترى اللغة بنية صرفة ولا نتاجاً صرفاً للعقل وإنما تتمثل قيمة اللغة في كيفية استخدامها وفي القيمة الاتصالية لها؛ لأن اللغة - في نظر الوظيفيين - وسيلة اتصال يستخدمها أفراد المجتمع للتوصل إلى تحقيق أهداف وغايات يريدونها.

وبهذا فالوظيفة غائية وفعلية (براجماتية).

والوظيفية تربط بين النظام اللغوي وكيفية توظيفه لأداء المعاني. ويتمثل ذلك في ثلاثة مظاهر:

الأول : الخيارات المتعددة المتاحة للمتكلم والمتمثلة في الأبنية والتراكيب المختلفة التي تتيجها لغة المتكلم.

والثاني : أن جذور اللغة تمتد إلى البنى الاجتماعية بكافة أشكالها.

والثالث: تضافر عناصر اللغة مجتمعة في أداء الفكرة التي يريد المتكلم توصيلها. فالوظيفة تربط اللغة بالوظيفة التي تؤديها من ناحية، وبالبيئة الاجتماعية وتضافر عناصر الكلام من ناحية أخرى^(١).

ومن المدارس الوظيفية مدرسة براغ ومؤسس هذا الاتجاه هو ماتسيوس (MAtthesius) (١٨٨٢ - ١٩٤٥م) الذي نظر إلى الجملة من منظور وظيفي؛ إذ للجملة في منظور مدرسة براغ ثلاثة مستويات : المستوى النحوي (والصرف من ضمنه) والمستوى الدلالي، والمستوى

(١) انظر : يحيى أحمد : الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة - مقالة مجلة عالم الفكر : المجلد العشرون، عدد

الكلامي^(١). والمستوى الأخير يتفاعل فيه المستوى النحوي والمستوى الدلالي في عملية الاتصال اللغوي. وفي المستوى الثالث برز المنظور الوظيفي للجملة. وفي هذا التحليل تتبين القيمة الاتصالية للغة التي لا تتجرد عن الواقع، وإنما هي وسيلة تعبيرية تأثيرية متفاعلة مع الواقع. والوظيفية يقسمون الجملة إلى المسند والمسند إليه، وهو شبيه بتقسيم النحاة العرب لأركان الجملة^(٢). ويتبع ذلك ما سمي بـ (الوحدة الانتقالية) وتكون غالباً من العناصر الإضافية (الظرف والحال).

ومن مدارس الوظيفية مدرسة لندن اللغوية آنفة الذكر، وهي المدرسة المعروفة بمدرسة سياق الحال. وعلى رأس هذا الاتجاه العالم فيرث (Firth) الذي نظر إلى المعنى على أنه نتيجة علاقات متشابكة متداخلة. فهو ليس وليد لحظة معينة وما يصاحبها من صوت وصورة، لكنه حصيلة المواقف الحية، التي يمارسها الأشخاص في المجتمع. فدلالة العبارات في النهاية تتم من خلال ملايسات الأحداث. ولذلك أكد فيرث على دراسة اللغة كجزء من المنظومة الاجتماعية. وفي هذا يبدو متأثراً بمالينوفسكي أستاذ الأنثروبولوجيا الذي كان يرى - من خلال دراساته الأنثروبولوجية - أن المعنى يتحدد في السياق المعين، الذي ترد فيه الجملة. والسياس عند مالينوفسكي هو البيئة الطبيعية، أو الواقع الثقافي للمجتمع. لكن فيرث حصر الفكرة في اللغة وجعلها تخطيطاً تنظيمياً مجرداً، يقوم على أساس ارتباط اللغة بالفرد وبالمجتمع.

والتحليل - حسب مقتضيات سياق الحال - ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار العناصر التالية: الحقائق المتعلقة بالمشاركين في الحدث اللغوي والأحداث اللغوية نفسها والأمور المادية التي لها صلة مباشرة بالحدث اللغوي وأثر العبارات اللغوية المنطوقة فعلاً على فرد ما، وعلى غيره من الأفراد أو المجموعات^(٣).

ومن صور السياق المتعارفة، ما يمكن أن يؤديه مشهد طالب، يأتي متأخراً إلى المدرسة

(١) يحيى أحمد : الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة - مجلة عالم الفكر : المجلد العشرون ، عدد ٣ ، ص ٦٤٣ (٧٥).

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ص ٦٤٤ (٧٦).

(٣) انظر Firth 1950: 182

وانظر : يحيى أحمد ، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، ص ٦٥٠ (٨٢) - ٦٥١ (٨٣) .

وانظر تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها ١٩٧٣ ، ٣٣٧ فما بعد .

أو الجامعة فيبادره الأستاذ بقوله وعليكم السلام. بطريقة في التنغيم صاعدة هابطة فالمشهد ووضع الطالب وطريقة الأستاذ في التنغيم كلها تتضافر لتجعل من هذه العبارة العادية شكلاً من أشكال اللوم والتأنيب أحياناً.

وفيرث يرى اللغة ظاهرة اجتماعية تتم في سياق اجتماعي عناصره: المتكلم والسامع، أو السامعون، أو جملة الحضور، والزمان والمكان، والكلام نفسه، وكل أولئك يؤثر في الحدث اللغوي.

وتحليل السياق شرط من شروط صحة الكلام وهو في ذلك يشبه ما ذهب إليه العرب من اقتران المقال بالمقام (لكل مقام مقال) وإن كانت العرب أميل إلى أن السياق من شروط بلاغة الكلام لا صحته اللغوية المجردة.

وفيرث لا يفرق بين اللغة والكلام؛ لأن التفريق - عنده - خطر لأنه يعني الاعتراف بشائية الإنسان، الذي يلتقي فيه الجسد بالروح ولا ينفصلان وكذلك اللغة يلتقي فيها العقلي بالمادي دون انفصال. وهو يرى اللغة بنية شكلية صورية لا افتراض فيها ولا تأويل ولا علاقة لها بمنطق أو فلسفة أو علم نفس. وفروع علم اللغة عنده متكاملة والمعنى اللغوي، عنده هو حصيلة الحدث اللغوي فأية كلمة ككلمة رجل مثلاً تفهم من خواصها الصوتية، وبنيتها الصرفية، ومعناها القاموسي، ودلالة السياق، إذ عند استعمالها يضفي عليها الاستعمال دلالة اجتماعية سياقية فقد تستخدم (يا رجل) فتفيد الاستهجان أو ما إلى ذلك.

فالكلمة عند فيرث لا معنى لها خارج سياقها، وهي كلمة جديدة في كل سياق جديد. وذلك ليس تعدداً في المعاني وإنما استخدامات في سياقات مختلفة. وفيرث يهتم بالكلام لأنه هو الذي يقع في الدائرة الاجتماعية، كما يهتم بالبنية السطحية دون اللغة التي هي نظام تجريدي، ويهتم بالفونيمات الثانوية كالنبر، والتنغيم، والفواصل الصوتية وما إلى ذلك. ولا يفرق بينها وبين الفونيمات الأساسية كما فعل البنيويون الأمريكيون.

من ذلك يتبين أن الاتجاهات اللغوية عند الغربيين كالاتجاهات اللغوية عند العرب تتسع وتضيق وتركز جل اهتمامها في جانب أو آخر ولكنها تظل متصلة، بعضها يكمل بعضها الآخر أو يعدله. تؤثر في ذلك عوامل التطور والتصور وهي - كما عند العرب - مفاهيم تنظر إلى اللغة نظرة أحادية الجانب ومن الممكن إيجاد نسق شامل متصل؛ يصل بعضها ببعضها الآخر،

ويشكل معالم نظرية مؤتلفة، غير مختلفة، متعددة الجوانب غير مقيدة، ترى اللغة في حالي ثباتها وتحولها، لا في حال واحدة، ويستفاد من كل مفهوم في حال مخصوصة ويستفاد منها: جلها أو كلها في غير المخصوص منها. وبذلك تتكامل صورة اللغة وصورة الإنسان متعدد الجوانب.

د:- ملامح الاتجاهات العامة للفرق الإسلامية:

مصطلح الفرق الإسلامية مصطلح واسع الدلالة. لكنه - في اصطلاح كتاب الفرق واضحتها. إذ أجمعت كتب الفرق الإسلامية على أن المصطلح يتضمن الفرق الإسلامية التي ناقشت مسائل العقيدة، وبعضها خصّ منها التي تكلمت في ذات الله وصفاته وأفعاله وما إلى ذلك؛ على طريقة المتكلمين في إثبات العقائد الإيمانية بأدلة عقلية. وهذه الرسالة مكرسة للفرق الإسلامية العامة التي اصطُح عليها في كتب الفرق، وتخصّ بالذكر من كل فرقة من تكلموا في ذات الله وصفاته وأفعاله وخلقه وما إلى ذلك، إن بأدلة عقلية، أو حسية، أو بأدلة حدسية أو اعتماداً على الجمع بين العقل والنقل، أو اعتماداً على آراء السلف، أو على ظاهر اللغة.

وبذلك تندرج فيها فرق الخوارج والإباضية (ومتكلميهما بخاصة) والشيعية (الاثني عشرية والزيدية ومتكلميهما بخاصة) والمعتزلة وأهل السنة (عامة علمائهم الذين ردوا على المتكلمين، والسلفيين ومتكلمي أهل السنة المعروفين بالأشاعرة والماتريدية والكلابية)، وأهل الظاهر. وفي السياق ستتطرق إلى الجبرية والمرجئة. وعلى سبيل الموازنة سوف تشير إلى الفلاسفة المسلمين وسوف تتطرق إلى الإسماعيلية وبعض الاتجاهات الباطنية.

وهي إذ تقوم بذلك كله تركز جهدها على اللغة والفكر، من دون الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا ما اتصل منها باللغة والفكر. كما تستثني بطبيعة موضوعها كل ما يتعلق بأصول الفقه والفقهاء إلا ما كان متصلاً بالعقائد بسبب وثيق.

في الاتجاهات الفكرية قبل الإسلام:

كانت العرب على دين النبي إبراهيم عليه السلام وهو دين توحيد حنيف وظلوا كذلك حتى تجسد معتقدتهم في أوثان وأصنام؛ تقربهم إلى الله زلفى، ويظنون عليها عاكفين.

ورغم هذا التحول فإن فنة من العرب ظلت متماسكة على دين إبراهيم وفي أواخر

العصر الجاهلي حاولت الرجوع بالعرب إلى دين إبراهيم عليه السلام عرفوا بالحنفاء.

وظاهرة الحنفاء ظاهرة أصيلة تحاول العودة بالعرب إلى أصول اعتقادهم الفكري كما تحاول أن تعيدهم إلى جذورهم الاجتماعية، وتعزز فيهم روح الانتماء إلى الذات.

في حين ظهرت اتجاهات أخرى؛ بعضها يدعو إلى اتباع اليهودية، في محاولة تتسم بالتناقض. إذ تمثلت اليهودية في النهاية - خروجاً على تعاليم موسى وداود وسليمان - إلى دين مغلق يعبد إلهاً مختصاً ببني اسرائيل وحدهم من دون الناس، ويتجسد في صورة إنسان ويشبه بالخلق. وينغلق الدين اليهودي في كل الأحوال على شريعة موسى في صورتها الخاصة بهم، ولا يعترف بنسخ الشرائع؛ فلا أنبياء ولا رسل عندهم غير أنبيائهم ورسولهم، فيمتزج الدين عندهم بالقومية، ويغدو ديناً قومياً يقوم على التعصب وادعاء التميز.

كما رافقت الدين اليهودي حملة واسعة لتفسير نصوصه تفسيراً فلسفياً ليتوافق نصه وما ذهب إليه الفلسفة وكان من أبرز المؤولين فيلون اليهودي^(١).

وإذا كانت اليهودية ضيقة الانتشار في أوساط العرب، فإن المسيحية لم تكن بهذا الضيق. والدين المسيحي مال في صورته النهائية ميلاً روحياً في مقابل الميل المادي المتزايد عند اليهودية وقد حرفت تعاليمه وبخاصة حين اتخذ الرومان ديناً رسمياً - بما يتناسب ومصلحة الدولة الكبرى آنذاك. فتمثل في النهاية في فصل الدين عن الدولة (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله).

وتجد الإله عندهم على شكل ثلاث أو أقانيم ثلاثة، وإن زعمها بعضهم تجليات، أو أقانيم (صفات) لإله واحد - فاختلفوا في طبيعة المسيح أهو ذو طبيعة لاهوتية أم ناسوتية أم لاهوتية وناسوتية؟ أي أن المسيح عندهم غذا إله، أو شبه إله، وأنه افتداهم أو خلصهم من خطاياهم بالتضحية بنفسه أو بتضحية الله بابنه حين صلب، حسب زعمهم. وظهرت في ذلك اتجاهات ومدارس يعاقبة ونساطرة. وكل أولئك لسببين: سبب فكري، وآخر سياسي. والفكري تمثل في محاولة فلسفة الدين المسيحي، أي رد نصوصه إلى أصول فلسفية، وتأويلها حسب مقتضيات تلك

(١) انظر في العلاقة بين الإسلام واليهودية - ابن حزم / الفصل ج ١ ص ٤٩١ .

وانظر الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٩٦ .

وانظر أحمد محمود صبحي في علم الكلام ج ١ ص ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٥ .

الأصول، والسياسي تمثل في محاولة تكريس المفهوم الروحي المجرد للمسيحية، لعزلها عن الحياة وتحويلها ديناً مجرداً بين الإنسان وربه وعزلها عن المجتمع، لتسود سلطة الرومان العالمية آنئذ متحررة من تعاليم المسيحية الأصيلة. أي أن السلطة الرومانية حاولت تكريس مصالحها الدنيوية من خلال إظهار المسيحية ديناً أخروبياً محضاً، وتكريس الانتقائية، وتطوير نصوصه لمقتضيات الفلسفة؛ كما فعلت المدرسة التأويلية ويكاد ذلك يكون تحريف الكلم عن مواضعه أو عن بعض مواضعه الموصوفة بها المسيحية في القرآن الكريم.

وإذا كانت اليهودية قليلة الانتشار بين العرب، فإن المسيحية وجدت لها صدى وتمثلتها دول وسلطات ظلت حتى جاء الإسلام. ومن بين أولئك الغساسنة في بلاد الشام ونصارى نجران^(١).

وإلى جانب الحنيفية واليهودية والنصرانية ظهر قوم عبدو النجوم والكواكب، أو اعتقدوها أرواحاً حية ناطقة قادرة عرفوا بالصابئة؛ يشبه قولهم بعض ما قالته بعض الفلاسفة كالفيثاغوريين ويميل مفهوم الصابئة إلى التنزيه المطلق المؤدي إلى التعطيل التام، وإلى إنكار الرسل؛ لأنه لا حاجة للتوسط - عندهم - بين هذه الأرواح القادرة والخلق؛ بما في ذلك الإنسان^(٢).

هذه هي أهم الأديان المؤثرة تأثيراً مباشراً على العرب قبل الإسلام، وتلك هي عبادة الأصنام ديانة معظم عرب الجاهلية التي كانت في شكلها الاجتماعي رمزاً للعصبية القبلية، التي كانت هي الدين الحقيقي لعرب الجاهلية، من دون الدين الرسمي، وهو عبادة الأصنام. وإن لم تخل الساحة من محاولات توحد - كما أسلفت القول - إن على الصعيد العقدي بالعودة إلى دين إبراهيم أو على الصعيد الاجتماعي والسياسي في محاولة التماسك في أسواق العرب والتمركز حول الكعبة أو محاولات حل المشكلة من خلال الالتجاء إلى اليهودية أو النصرانية.

وإذ ظل تأثير هذه الديانات قائماً بشكل أو بآخر بعد ظهور الإسلام فإن بعض الديانات الأخرى كان لها أثر غير مباشر قبل الإسلام ولكنها أصبحت أكبر أثراً حين اتسعت رقعة الإسلام ودخلت في ولايته أمم شتى وقوميات متعددة؛ بعضها ظل على دينه. وبعضها الآخر أسلم وحسن

^(١) في العلاقة بين الإسلام والمسيحية انظر الشهرستاني الملل والنحل تحقيق فتح الله بدران ج ١ ص ٥٢٢.

وانظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ١ ص ٥٠، ٥٣، ٥٤.

^(٢) في العلاقة بين الإسلام والصابئة انظر الشهرستاني الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦٠ - ٥٦١.

أحمد صبحي، في علم الكلام، ج ١، ص ٧١.

إسلامه. وبعضها أسلم ولكنه حمل بعض التأثيرات الجانية لتلك القوميات والديانات في الجوانب الاجتماعية والثقافية.

ومن بين تلك الأديان الزرادشتية^(١) التي بدأت موحدة لله، ولكنها انتهت إلى القول باليهين واحد للنور وآخر للظلمة أو واحد للخير وآخر للشر، أي أنها فصلت بين الخير والشر، وجعلت الخير من فعل إله والشر من فعل إله آخر من حيث أرادت تنزيه الله عن الشر وذلك شبيه بمن يتفخون في الشيطان فيجعلونه نداً لله وليس واحداً من خلقه.

ومنها المانوية التي تؤمن بهذين الإلهين. ومنها المزدكية التي تشبه المانوية عقدياً وتختلف معها اجتماعياً.

فإذا كانت الزرادشتية في صورتها المانوية عقيدة الطبقات العليا المسيطرة، فإن المزدكية حاولت رفع بعض الطبقات الدنيا وتخويلها السلطة في ما يشبه العودة إلى المشاعية.

وقد كان للزرادشتية بعض تأثير، وبخاصة في الحيرة؛ التي والتت الفرس، وفي بعض أنحاء اليمن التي تقطن فيها كندة. وقيل: إن جدّ امرئ القيس قد والى المزدكية في عهد قبّاذ وحين عادت المانوية والزرادشتية إلى قوتها انتمت الفرس عليه مع بعض القبائل العربية فقتلوه^(٢).

وقد امتد تأثير الزرادشتية حين اختلط العرب بالعجم؛ مسلميهم ومجوسهم. ومن بين تلك الديانات البراهمية التي تقول بتناسخ الأرواح، وتكرر الرسل^(٣).

ومنها البوذية التي لا تعتبر ديناً؛ إذ تتجه إلى إفناء الذات للخروج من الألم إلى اللذة بإفناء الجسد وإطلاق الروح فيما سموه بالنيرفانا. وهي تعتمد اللاأدرية في مسألة وجود الله. والمعرفة عندهم (حسية) وعند المسلمين سمعية (نقلية) وبذلك فهم ينكرون عالم الغيب ولا

(١) في الزرادشتية والمانوية والمزدكية انظر: ابن حزم الفصل ج ١ ص ١١٤ (المطبعة الأدبية بمصر) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٥٨٩.

(٢) انظر في سيرة جدّ امرئ القيس ووالده، شرح ديوان امرئ القيس دار احياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٦٩م، ص ٥.

(٣) في البراهمية انظر البيروني ابو الريحان تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مردولة ص ١٢، ١٣، ٢٤، ٢٧، ٣٢.

الشهرستاني، الملل والنحل (تحقيق فتح الله بدران)، ج ١، ص ٨٨-٨٩.

وانظر أحمد صبحي، في علم الكلام، ج ١، ص ٧٥-٨١.

يؤمنون إلا بعالم الشهادة^(١).

وإذا كان تأثير الديانات غير الإسلامية ظل وتأثير العصبية القبلية ظل كذلك، فإن تأثير الفلاسفة يظل أكبر وأبين؛ لا في ظهور فلاسفة من بين المسلمين فحسب، بل في تأثير الفلسفة في الاتجاهات الفكرية العامة عند المسلمين؛ وبخاصة العقليّون منهم، والحدسيّون. وتكاد الفلسفة تتنوع على مدى تنوع الفكر بعامه حساً وعقلاً وحدساً، وفي ما عرف بالفلسفة المادية التجريبية، والعقلية المنطقية، والحدسية الإشراقية. لكن الفلسفة العقلية - وبخاصة الفلسفة اليونانية - تظل أظهرها وأكثرها أثراً؛ إن في الغرب أو عند العرب وبخاصة عند مفكري الإسلام وزعماء الفرق الإسلامية الكلامية؛ منها بخاصة.

وهذا لا يعني أن زعماء الفرق كانوا ينزعون عن القوس نفسها التي تنزع عنها الفلاسفة إذ للمسلمين ظروفهم الذاتية وأصالتهم وأفكارهم الخاصة التي تختلف والفلسفة اختلافاً بيناً ولكن التأثير والتأثر أمر طبيعي حين تلتقي الثقافات في مراحل النهضة فتتماز الأصالة بروح التجدد والتنوع في نطاق التوحد، فيتعرّز الذاتي بالموضوعي، وتتحوّل إلى تبعية أو مشاريع نهضوية مستقبلية في مراحل التراجع.

الإطار النظري لتنوع الفرق الإسلامية وتوحيدها:

إذا كانت هذه حال الأديان والمذاهب والفلسفات التي سبقت الإسلام أو زامنته تجاشياً أو تصارعاً فقد جاء الإسلام - على فترة من الرسل - امتداداً متميزاً لدين إبراهيم عليه السلام، وتصحيحاً أنموذجياً لما آلت إليه اليهودية والنصرانية. وانماز الإسلام بميزات جعلته الدين الذي لا دين بعده وجعلت النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) النبي الذي لا نبي بعده ومنها :

أولاً : أنه استوعب الأديان السماوية السابقة وخلصها مما آلت إليه وأعادها إلى أصولها والتي هي أصول الدين الإسلامي نفسه.

ثانياً: أنه توجه إلى العموم ولم يقتصر على الخصوص محققاً بذلك عالمية الإسلام.

(١) في البوذية انظر أحمد صبحي في علم الكلام ج ١ ص ٨١-٨٦.

ثالثاً: أنه انماز بالنظرة الشمولية ولم يقتصر على الجزئية فحقق بذلك النظرة المتكاملة إلى الله والكون والحياة والخلق.

رابعاً: أنه حقق فكرة التوازن بين المادة والروح والدنيا والآخرة وجمع بين التجسيد المادي والتجريد الذهني. ولم يقتصر على أحدهما ولم يغلب أيهما على الآخر فجمع -مثلاً- بين الإيمان وهو شكل من أشكال التجريد الذهني القلبي، وبعض أشكال تجلياته المادية وتجسيدهات الحسية (العمل الصالح). كما قرن بين الإيمان والإسلام (وهو شكل من أشكال التجسيد الحسي إذ أركانه اقوال وأفعال حسية) وبين عالم الغيب وعالم الشهادة.

فالإيمان لا يعلمه إلا الله. ولكن البشر - في حدود قدراتهم - يعرفونه من خلال تجلياته وتجسيدهات في أركان الإسلام، وفي العمل الصالح (الذي هو شكل من أشكال الصلة الاجتماعية الإيجابية الملتزمة بالشرع الإسلامي).

والإيمان (بأركانه) واقترانه بالعمل الصالح، والإسلام (بأركانه)، يقترنان بإقامة السلطة السياسية للمسلمين. وبذلك لم يقتصر الإسلام على النظري دون العملي، ولا على الفردي دون الجماعي، وإنما جمع بين أولئك جميعاً في نسق واحد. وتمثل ذلك في الرسول محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ جمع بين الأمور التي يتضمنها الإيمان والإسلام والعمل الصالح، وإقامة السلطة السياسية للمسلمين، والغيب والشهادة، في إطار واحد جامع وكذلك فعل الخلفاء الراشدون والصحابية الكرام رضوان الله عليهم.

وجعل الإسلام نص القرآن الكريم مرجعاً للمسلمين جميعهم في شؤونهم كافة فإن لم يكن فالسنة النبوية الشريفة فإن لم يكن فالاجتهاد بالرأي. واذ جاء نص القرآن الكريم نصاً جامعاً للمفاهيم السالفة الذكر كلها، وجامعاً للدعوة والقصص والأحكام (عبادات ومعاملات) أي للعقيدة والشريعة المنبثقة عنها في إطار تاريخي من العظة بالسابقين وبنظرة مستقبلية لما ينبغي أن تكون عليه البشرية، فإن من الطبيعي أن يوصف الإسلام بالصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه كما أن من الطبيعي أن يختلف المسلمون في عمق فهمهم للصراط المستقيم، وفي مدى قدرتهم على التمسك بحدود استقامته، أي التمسك بفكرة التوازن الجامعة المشار إليها.

ذلك أن النص نفسه فيه آيات تناسب مرحلة الدعوة في العهد المدني وفيه آيات محكمات وأخر متشابهات.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن المسلمين -وقد تلقوا النص- نظروا فيه بدرجات متفاوتة من التدبر والالمام، ومن التفقه والاتباع، بالنظر إلى النص نفسه، والى من يتلو عليهم النص رسولاً أو داعية، والى طبيعة المنزل عليه النص (الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم) والى طبيعة المتلقي وقدراته، والى طريقة التلقي (شفاهاً أو قراءة من صحيفة)، وإلى الوضع الاجتماعي، والحالة العقلية والنفسية للمتلقي، والظروف التي تحيط بعملية التلقي، وما إلى ذلك. وبدهي أن ذلك كله يمكن أن يشكل إطاراً نظرياً لتتبع لاحق للفرق ولتعددتها في إطار توحيدها.

التعدد والتوحيد قبل نشوء الفرق:

والاختلاف والاتفاق سمة الإنسانية وما فيها من تعدد وتوحد. ومنذ أول عهد المسلمين بالإسلام تنوعت مفاهيمهم وتوحدت. وقد ظهرت بوادر ذلك منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد خلفائه الراشدين وصحابته الكرام فقد تغلبت على بعضهم الميول النقلية، وقد التقت عند بعضهم دائرة العقل إلى جانب دائرة النقل فقد نجد في بعض خطب الإمام علي كرم الله وجهه وأقواله بعض بذور المنهج العقلي إلى جانب منهجه النقلية مثال ذلك قوله في وصية أوصى بها ابنه الحسن "واعلم يا بني أن أحداً لم ينبيء عن الله كما أنبأ عنه الرسول صلى الله عليه وآله فارض به رائداً وإلى النجاة قائداً".

وقوله: "واعلم انه لو كان لربك شريك لأنتك رسله ولرايت آثار ملكه وسلطانه.."^(١).

وفي الأول يتجلى المنهج النقلية، وفي الثاني بعض بذور المنهج العقلي، وقد يذهب بعضهم إلى شيء من تغليب الروح على المادة أو النقل على العقل.... إذ نص القرآن الكريم جامع لكل أولئك. وشخصية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم شخصية شاملة جامعة، وليست أحادية الجانب. هذا في الإطار الفكري. وفي الإطار الاجتماعي والسياسي فقد أسلمت قبائل شتى في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) قيادتها إليه لكن بعضها استكثر أن يتولى الأمر من بعده أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إذ وجدت العوامل القبلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية

(١) انظر إلى وصية علي بن أبي طالب نهج البلاغة، ج ٣، ص ٣٧-٥٧

اختيار الشريف الرضي شرح الإمام محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ودار مكتبة كرم،

سوريا، دمشق.

التي كانت محيطة بالقوة الإلهية الداعمة لرسوله - وجدت فرصتها للانفلات والانعقاد فرفضت خلافة أبي بكر وتنازعت السلطة وبعضها نازعة ركناً من أركان الإسلام (الزكاة).

لكن أبا بكر - بما يمثل من رمز لسلطة المسلمين، لا يستقيم أمرهم إلا بقيامها - أبي ذلك لأن قبوله به قبول بتجزئة الدين، وأخذ بعضه دون كله، وهذا مما يهدم ركناً ركيناً من أركان الدين فيؤدي إلى هدم الدين.

وكانت حرب الردة وإخضاع المرتدين لسلطة المسلمين عنوة؛ لأن الإسلام لا يستقيم بغير إسلام الأمر لرأس السلطة الإسلامية (النبي أو خليفته) كما أن الإيمان لا يظهر بغير العمل الصالح . وإذ كثر القول في طريقة المسلمين في اختيار الخليفة الأول فإن تعدد الآراء في المرشح للخلافة بين المهاجرين والأنصار أمر عادي وهو يدل بوضوح على ان الخلافة حق للمسلمين، وأن التفاضل بينهم يكون بقدرة أي منهم على القيام بأعباء الخلافة وكلهم خير.

فالحق في الخلافة حق عام مطلق للمسلمين، وتفضيل أي منهم مقيد بتوافر الشروط؛ إذ تكتفه عوامل نفسية وبيئية وتاريخية معقدة ، فحين حاج أبو بكر وعمر الأنصار في الخلافة لم ينف أن لهم في ذلك حقاً من حيث المبدأ، ولكنهما كانا ينظران إلى تلك العوامل. ويكاد موقف أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) حين وليّ عمر الخلافة يكون مراعاة لتلك العوامل؛ إذ كانت الأمة في جهاد واسع وتحتاج إلى من يسوسها بالقوة والحكمة والحصافة جميعاً. وتلك صفات امتاز بها عمر جميعاً.

كما تكاد تولية عثمان بن عفان (رضي الله عنه) من بين الستة الذين اختارهم عمر وطلب إليهم التشاور والاتفاق على أحدهم - تكاد تكون من ذلك الباب. لا يقلل من شأن ذلك أن تداعت بعض القوى لتستغل الظروف لصالحها أو أن تقوم قوى أخرى لتخرج الأمر من يده؛ مما أدى إلى قتله رضي الله عنه.

ويكاد موقف الإمام علي كرم الله وجهه، ومبايعته الثلاثة سلفه يكون من هذا الباب حتى لو افترضنا أنه كان يشعر بأحقية بالخلافة؛ فشعوره طبيعي وقبوله بخلافة سابقه طبيعي أيضاً. فإن من حق كل امرئ أن يرى في نفسه الكفاءة، ومن واجبه أن يقبل برأي الجماعة سواء أخالف ذلك رأيه أم وافقه . وكان إجماع المسلمين على خلافة علي كرم الله وجهه تتويجا لذلك النهج، ومراعاة لمقتضيات تلك العوامل. لا يقلل من شأن ذلك أن جعلت بعض القوى من قضية مقتل

عثمان حجة للتصل من مبايعته. بقي الأمر هكذا على التوحد الذي تكتفه بعض مظاهر التعدد إلى أن وافق علي كرم الله وجهه على التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان، فكانت نقطة فاصلة بدأ على أثرها نشوء الفرق الإسلامية.

الفرق الإسلامية:

حين تولى علي الخلافة واجه مشكلة الثأر من قتل عثمان. وأصبح قميص عثمان ذريعة للتصل من مبايعته علي، ومثلاً يساق حين يحتج امرؤ بشيء دون أن يكون جاداً في تحقيق ما يحتج به.

وإذا كان الخليفة الراشدي الرابع لم يأل جهداً في سبيل ذلك، إلا أن تداعيات الأحداث وتشعب مصالح الفئات الاجتماعية وفي مقدمتها معاوية بن أبي سفيان - الذي كان والياً على الشام ورفض أن يبائع علياً ثم ما لبث أن رفع قميص عثمان مطالباً بدمه. وطلحة والزبير بن العوام رضي الله عنهما ووقعة الجمل، كل أولئك عقد الموقف، فظهرت اتجاهات متفاوتة عبرت عن مصالح متباينة متنامية. ولكن هذه الفرق كانت تعبر عن مفاهيم ومصالح وآراء في موضوع الخلافة أو الإمامة من باب النظر في من يصلح للخلافة أكثر من غيره وظل اجتهادها في بعده: الاجتماعي والسياسي دون الفكري.

الخوارج والإباضية :

كانت معركة صفين بين جيش علي وجيش معاوية والي الشام نقطة فاصلة إذ رفع جيش معاوية المصاحف على الرماح مطالباً بالتحكيم، فوافق علي على ذلك، وعين أبا موسى الأشعري حكماً وعين معاوية عمرو بن العاص حكماً. واجتمع الحكمان ويقال: إن أبا موسى الأشعري اتفق مع عمرو بن العاص على خلع علي ومعاوية فخلع هو علياً وخذله عمرو بن العاص وثبت معاوية.

وإذ قبل علي بالتحكيم خرج عليه قطاع واسع من جيشه عرفوا بالخوارج. ثم ما لبث هؤلاء أن امتازوا فئتين: فئة متطرفة وهي الفئة التي ظلت تعرف باسم الخوارج، وفئة معتدلة متوازنة وهي التي عرفت فيما بعد باسم الإباضية نسبة إلى شيخها عبد الله بن إباض.

والتمييز بين الخوارج والإباضية ضرورة تاريخية، وفكرية، وسياسية؛ لأن الإباضية التزمت الفكر والمنهج اللذين كان عليهما عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي^(١) الذي كان أول من يبيع بالإمامة من الخوارج في حين تطرفت الخوارج، واتخذت مواقف حادة من الفرق الإسلامية الأخرى، ومن بقية المسلمين؛ الذين لم ينضوا تحت لوائهم، بما في ذلك الإباضية. وموقف الإباضية من الخوارج قريب من موقف بقية الفرق منهم، والقضية المشتركة الأساسية بين الخوارج والإباضية هي الموقف من التحكيم.

* فكيف كان الموقف من التحكيم؟ ولم كان هذا الموقف؟

تاريخياً : خرجت فئات واسعة من جيش علي وأمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي. وحين فشل التحكيم أرسل إليهم علي عبد الله بن عباس يحاورهم. وقد لا تهما مجريات الحوار كثيراً، ولكن جوهر هذا الحوار يتعلق بمفهوم الإمامة عند الخوارج والإباضية وبأن علياً حين قبل التحكيم لم يعد إماماً؛ إذ إنه حين دعاهم إلى العودة إلى صفوفه وتحت رايته، رفضوا ذلك، ودعوه هو إلى الالتزام بهم^(٢)، وبإمامهم؛ لأنه إمام المسلمين الذي انعقدت له البيعة الشرعية، وقد انقسم الخوارج فرقا كثيرة منهم المحكمة الأولى والأزارقة (نسبة إلى نافع بن الأزرق الذي بقي مع علي ثم انضم إليهم) والنجدات والصقرية والعجاردة.

هذا غير الإباضية الذين يقطنون الآن في عمان وشمال إفريقيا والذين اشتهر من رجالهم نفر عرفوا بشدة بأسهم وبتبائهم على المبدأ؛ كأبي حمزة الشاري صاحب الخطبة المشهورة الموجهة إلى أهل المدينة^(٣).

اجتماعياً : ينتمي معظم زعماء الخوارج والإباضية إلى القبائل العربية الأخرى غير قریش وكثير منهم من تميم.

(١) ومن زعمائهم حرقوص بن زهير السعدي، زيد بن حصن لطائي، حمزة بن سفيان الأزدي، شريح بن أوفي العبسي، عبد الله بن سرح الأزدي السلمي.

انظر محمد بن عبد الجليل : الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان للقلهاتي ، ص ٧١-٧٢ .

(٢) انظر : كتاب علي إليهم وكتابهم إلى علي: محمد بن عبد الجليل ، الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان للقلهاتي ص ٧٣ .

وانظر : مناظرة الإباضية مع ابن عباس ، محمد بن عبد الجليل، الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان للقلهاتي، ص ٧٥-٨٤ .

(٣) انظر في الخوارج: عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٥٤ ، ٥٥ .

ولم يكونوا يمثلون الفئات المترفة بل كانوا أميل إلى الشدة وشظف العيش.

سياسياً: كانوا يرون الخلافة أو الإمامة حقاً عاماً للمسلمين دون تمييز بين فئة وفئة ولا بين جنس وجنس ولا بين لون ولون ما توافرت شروط الخلافة من العدل والكفاءة وما إلى ذلك.

فكرياً: ربطت مسألة الخلافة أو الإمامة بالفكر ولم تكن - عندهم - عملاً سياسياً يعكس تأثير الفكر في الواقع أي أنه يتطابق عندهم السياسي والفكري.

ومقتضى ذلك أن الحاكمية لله (إن الحكم لإله) (يوسف الآية ٦٧) وأن الإمامة لعامة المسلمين؛ ما دامت الحاكمية لله، وأن الإمام إذا بويع بالخلافة أو الإمامة لم يجز له التهاون فيها؛ لأن مجرد القبول بمثل ذلك - كالتحكيم مثلاً - تهاون، وشك في شرعية الإمامة وإخراج للحاكمية من الله إلى الناس. وما على الخليفة أو الإمام إلا أن يستمد حاكميته من قوة العقيدة والشريعة وشرعيته من اتباع عقيدته وشريعته. فمبايعة الناس له مبايعة له على بقاء الحاكمية لله.

وعلى هذا فموقف الخوارج والإباضية من الخلافة والإمامة ليس موقفاً سياسياً مجرداً بالمعنى المتعارف عليه للسياسة القائم على النسبية وإنما كان موقفاً يتعلق بالمطلق الفكري (الإيمان).

وفكر الخوارج يقوم على التوحيد المطلق والعدل المطلق وحرية الإرادة والاختيار والوعد والوعيد. والإيمان عندهم مقترن بالعمل الصالح فهو ليس اعتقاداً قلبياً محضاً ولا قولاً باللسان. وإنما هو اجتماع الاعتقاد والعمل.

ولذلك فهم بعمومهم يكفرون فاعل الكبيرة إن لم يتب. ولا يخالفهم في ذلك إلا النجدات التي اعتبرته كافر نعمة، لا كافر دين. وعلى ذلك فهم يمثلون الإسلام في مثاليته المطلقة وهم ينزهون الذات الإلهية ويرتبون على الاختيار الجزاء. ويربطون بين الإيمان المجرد وتجسيده الواقعي المتمثل في العمل الصالح. وتكفيرهم فاعل الكبيرة وموقفهم من الإمامة جعلهم يوجبون الخروج على الحاكم غير الشرعي أو الذي لا يتمسك بالشرع. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندهم لا يقتصر على القلب واللسان، بل يتمثل بالفعل (باليد أو السيف) ولذلك اعتبروا دارهم دار الإسلام وغيرها دار الحرب وأوجبوا الهجرة إلى دارهم وإلا فلا يقبل منهم.

الإباضية :

"ينسبون إلى عبد الله بن إياض من تميم من رهط الأحنف بن قيس التميمي. نقل المذهب عن عبد الله بن عباس، وأبي الشعثاء (جابر بن زيد). (وتعدّه الإباضية منها ويعدّه أهل السنة منهم).

وقد نشأ عبد الله بن أباض، في عهد معاوية بن أبي سفيان، وعاش إلى زمان عبد الملك بن مروان وكتب إليه السير المشهودة والنصائح المعروفة المذكورة^(١).

ولا خلاف بينهم وبين الخوارج في الحاكمية، والموقف من التحكيم، وفي الإمامة والإيمان عندهم قول وعمل ونية واتباع سنة^(٢).

وهم يؤمنون بالتزيه المطلق لذات الله فهو ليس كمثل شيء، يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار، لا تدركه الأوهام ولا يشبه بالأجسام، منزّه عن صفات أهل الشرك والإلحاد^(٣).

ولا يثبتون الإيمان لمن لا يجتنب محارم الله، ويشك في وعد الله ووعيده؛ إذ لا تبديل - عندهم - لوعده الله ووعيده . ويعتبرونهم كفّار نعمّة، لا كفّار دين. كما لا يقرون بالأوصياء، ولا يؤمنون بأن القرآن ظاهراً وباطناً، وينكرون ذلك إنكاراً تاماً ولا يقرون بإمامة الأوصياء، ويعتبرون الإمامة حقاً عاماً للمسلم القادر، وبالاختيار الحر. وهم يجيزون قتال أهل البغي بعد إقامة الحجة عليهم، حتى يفينوا إلى أمر الله، وذلك حين يبلغ عددهم وعدتهم نصف عدد البغاة تجنباً لإثارة الفتن، ولكنهم لا يعتبرون دار البغاة دار حرب ولا يعتبرون دار إمامتهم - وحدها - دار الإسلام. ولا يوجبون الهجرة إليهم. ولا يعتبرون الدار التي يحكم فيها بغير ما أنزل الله لا تقبل فيها طاعة. ولا يعتبرون الميت والقتيل في غير ديارهم كافراً ولا مشركاً. وبذلك يختلفون اختلافاً بيناً مع الخوارج. ولا يقرون بالمنزلة بين المنزلتين ولا بأن العباد يخلقون أفعالهم، ولا بأن الهدى والضلال من مشيئة العباد، من دون مشيئة الله. وبذلك يختلفون والمعتزلة اختلافاً بيناً فهم يؤمنون بالقضاء والقدر، وإن كان هامش حرية الاختيار عندهم واسعاً، مما يترتب عليه

(١) كتاب محمد بن عبد الجليل/ الكشف والبيان للقلهاتي، ص ٢٩٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ص ٢٩٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ص ٢٩٥.

الجزاء في الآخرة، كما يختلفون مع الجبرية، ومع المرجئة^(١). وبذلك فالإباضية تربط النظرية بالممارسة، ولا تكفي بالنظرية وحدها والممارسة عندها متوازنة توازن النظرية، وليست متطرفة تطرف الخوارج.

الشيعة :

الشيعة من شِيعَ ويقال: شِيعَتُ الرجل: أي تَبِعْتُهُ، وشِيعَتُهُ : جماعته الموالون له^(٢).

لم يبدأ التشيع فكراً وإنما بدأ اقتناعاً بصلاحية علي، للخلافة وبأفضليته حين تولى الخلافة، واستمر في حياة علي، وبعد استشهاده، واستمر في حياة ابنه الحسن (٢- ٥٠ هـ) الذي قيل: إنه صالح علي مبايعة معاوية بالخلافة؛ على أن تكون له من بعده إلا أنه مات أو قتل فتولى أخوه الحسين (٣- ٦١ هـ) الإمامة فثار في عهد يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، واستشهد في كربلاء هو وعشرات من آله، فأوصى لابنه علي وعلي لزيد بن علي، الذي خرج في عهد هشام بن عبد الملك، فسميت الفرقة المنسوبة إليه ورأت الإمامة في ابنه يحيى من بعده، بالزيدية.

وأخرون عرفوا بالكيسانية نسبوا إلى المختار الثقفي الذي كان يعرف بكيسان وهؤلاء لا يرون الإمامة في محمد بن الحنفية أخي الحسن والحسين من أم أخرى، من بني حنيفة.

والذين استمرت الإمامة عندهم وعرفوا بالإمامية منهم الإسماعيلية الذين استمرت الإمامة عندهم من الحسين بن علي إلى ابنه علي بن الحسين (زين العابدين) (٣٨-٩٥ هـ) وإلى ابنه محمد بن علي (الباقر) (٥٧-١١٤ هـ) إلى ابنه جعفر الصادق (٨٣-١٤٨ هـ) الذي نص -عندهم- علي ابنه إسماعيل؛ فلما مات في حياة ابنه قيل: إنه نصب ابنه إسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد بن إسماعيل؛ الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بالإسماعيلية التي اتخذت من السلمية (في سوريا حالياً) مركزاً لدعوتها، ثم اتجهت صوب شمالي إفريقيا، وأقام إمامها عبيد الله المهدي مركزه في المهديّة (بالمغرب) ثم اتجهت صوب مصر وأقامت الدولة المعروفة بالدولة الفاطمية.

(١) انظر في مفاهيم الإباضية: محمد بن عبد الجليل - الكشف والبيان للقلهاتي ، ص ٢٩٦-٣٠٠.

(٢) انظر لسان العرب باب شيع.

ومن الإمامية أيضاً الفرقة المعروفة بالاثني عشرية التي ساقته الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه موسى (الكاظم) (١٢٨ - ١٨٣هـ) إلى علي بن موسى (١٤٨ - ٢٠٣هـ) إلى محمد بن علي (الجواد) (١٩٥ - ٢٢٠هـ) إلى علي بن محمد (الهادي) (٢١٢ - ٢٥٤) إلى ابنه أبي محمد الحسن بن علي (العسكري) (٢٣٢ - ٢٦٠) إلى ابنه محمد بن الحسن (المهدي) (٢٥٦ - ٠٠٠)^(١) الذي غاب غيبته الصغرى عنهم مدة ثم غاب عنهم غيبته الكبرى وهم يؤمنون بالغيبتين ويرجع الإمام الغائب^(٢).

والشيعة - كفرقة - لا تقوم على مجرد التشيع لعلي كما كان الحال في أول ظهور التشيع. لكنها تقوم على أسس فكرية ظهرت فيما بعد أهمها: انها تؤمن بأن الإمامة ركن من أركان الإيمان. وهذا أصل ما تختلف فيه الشيعة عن باقي الفرق الإسلامية، وفرعه^(٣) أنها تعتقد أن الإمامة لعلي ولنسله استمداداً من النبي (صلى الله عليه وسلم). وأنه منصوص على ذلك نقلاً من قول منسوب إلى الرسول (ص) إذ قال "من كنت مولاه فعلي مولاه"؛ على اختلاف في سياق الرواية ودلالاتها^(٤)، وأنه لا يمكن إلا ينص على مثل هذه المهمة الخطيرة عقلاً. وإن الإمام معصوم عن الخطأ بعصمة النبي من سن الطفولة إلى الموت^(٥) وان أخطأ فلا يجوز أن يرد؛ إذ يملك العلم اللدني الذي توارثه عن النبي المعصوم.

ولا اعتقادهم أن الإمامة لعلي نصاً وعقلاً، فهم لا يقرون بإمامة أبي بكر وعمر إلا الزيدية منهم فهم يرون "جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل"^(٦).

والاثنا عشرية يرون جواز التقية في إعلان الإمام عن نفسه وفي شؤونهم الأخرى^(٧). والزيدية لا يقرون بذلك، ويرون وجوب الخروج على الحاكم الجائر.

(١) انظر فرق الشيعة: الفرق بين الفرق ص ٢٤-٤٩.

وانظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية / طهران، ص ٧٦.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق - ص ٢٤-٤٩.

(٣) انظر: محمد رضا المظفر عقائد الامامية ص ٦٥.

وانظر: محمد الحسين آل كاشف العطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٤) انظر: المظفر، عقائد الإمامية، ص ٧٤، ٧٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦) انظر أحمد صبحي - في علم الكلام، ٧٣، ٧٤.

(٧) انظر محمد رضا - عقائد الإمامية ص ٨٤.

والشيعة - بعامة - ترى في القرآن والإمام مصدر الأحكام استناداً إلى حديث مروى عن الرسول (ص) روته أئمة الشيعة "تركت فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً - كتاب الله وعترتي أهل بيتي" وربما يكون ذلك الذي جعلهم يميلون ميلاً عقلياً ويجعلون العقل مصدراً من مصادر التشريع؛ إذ الإمام - عندهم - هو المرجع، وليس شرطاً أن يحتكم إلى النص أو أن يُظهرَ الدليلَ منه. ويمكنه بذلك أن يُطلق حكماً عقلياً دون أن يعترضه معترض.

ويتلخص اعتقاد الشيعة الاثني عشرية - كلامياً - بأن الله تعالى واحد أحد ليس كمثل شيء، قديم لم يزل ولا يزال، ليس بجسم ولا صورة، وليس جوهرأ ولا عرضاً، فهم من دعاة التنزيه، لا التشبيه وهم من دعاة التوحيد (توحيد في الذات والصفات)^(١) لأن صفاته عين ذاته^(٢) وكذلك فهم من دعاة العدل؛ إذ يعتقدون أن من صفاته الثبوتية الكمالية العدل فهو عادل غير ظالم، لا يترك الحسن، ولا يفعل القبيح، ولا يكلف العبد ما لا يطاق^(٣). وفي القضاء والقدر فإذا كانت المجبرة تجعل الله الفاعل لأنها تنكر السببية الطبيعية بين الأتسياء، والشيعة لا تنكرها فقد قال الإمام جعفر الصادق " لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين"^(٤). وبذلك تختلف والمعتزلة وتتخذ موقفاً متوازناً في مسألة حرية الاختيار ولذلك ائره البين في مسألة التكليف والجزاء.

المجبرة :

دار نقاش واسع بين الفرق الإسلامية حول القضايا العملية المتصلة بالمجتمع وتطوره، وبالسلطة ودورها.

وإذا كان موضوع الإمامة محور اهتمام الخوارج والشيعة، فإن مما يستتبع النظر في الإمامة معرفة ما كان عليه أولئك الحكام من ممارسة. فالإيمان لا يتجلى إلا من خلال العمل الصالح. وهذا جعل نقرأ يخرج فاعل الكبيرة - إن لم يتب - من الإيمان. وإذ يتعلق الإيمان بالعمل تعلقاً اقتراناً، فقد دار حوار حول طبيعة الأعمال ومُنشئها؛ أي حول مسألة القضاء والقدر

(١) انظر محمد رضا المظفر - عقائد الإمامية - ص ٣٦.

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ٣٧.

(٣) انظر : المصدر نفسه ص ٤٠-٤١.

(٤) انظر : المصدر نفسه ص ٤٣.

أو التسيير والتخيير .

فذهبت الجهمية التي تتبع الجهم بن صفوان إلى القول بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال؛ أي أن الإنسان مجبر وليس مخيراً، وأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط، وأن الأفعال والأعمال ليست لغير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز؛ كما يقال زالت الشمس ودارت الرحي؛ من غير أن تكونا فاعلتين لما وصفتا به. وأن علم الله تعالى حادث . وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك. ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومُخَيِّ ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده. وقال بحدوث كلام الله تعالى (القرآن الكريم) كما قالت القدرية ولم يسم الله تعالى متكلماً به^(١).

وتتمثل مشكلة الجبر في إطلاق القدرة الإلهية، وتضييق دور الإنسان؛ فتبطل اختياره؛ مما يستدعي إبطال الجزاء. وقد تكون السلطة الأموية نفخت فيها لتبرير تصرفاتها، لكن مشكلة الجبر من جهة أخرى تجريد للإيمان، وفصل له عن العمل الصالح. وهي في كل الأحوال انتقائية؛ إذ تنظر نظرة أحادية الجانب، فترى من القرآن الكريم آياته الدالة على الجبر دون الدالة على الاختيار، وهي - بذلك - لا تربط النظرية بالممارسة.

المرجئة :

انكفاً نفر من الصحابة عن الفتنة ولم يتخذوا موقفاً مؤيداً لفئة دون أخرى في الصراع الذي دار بين المسلمين وقد يكون ذلك بداية الإرجاء اجتماعياً وسياسياً.

لكن الإرجاء الفكري ظهر في سياق الخلاف حول العلاقة بين الإيمان والعمل، أو النظرية والممارسة.

فإذا قرن الخوارج بين الإيمان والعمل، وجعلت الشيعة الإمامة ركناً من أركان الإيمان ذهب نفر من المسلمين إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، والقول باللسان، وبذلك أرجأت الحكم

(١) انظر البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٩٩ .

على الممارسة؛ إذ الأصل عندهما الإيمان بالقلب والإقرار باللسان، فسميت بالمرجئة وهي ثلاثة أصناف:- صنف قال بالإرجاء في الإيمان وبالقدر في الأعمال وهم مرجئة القدرية، وصنف قال بالإرجاء في الإيمان وبالجبور في الأعمال وهم مرجئة الجبرية. وثالث قال بالإرجاء في الإيمان ولم يقرنه بالقدر، ولا بالجبور وهم المرجئة الخالصة؛ إذ الإيمان عندهم إقرار بالقلب واللسان، وهو المعرفة بالله تعالى والمحبة والخضوع له بالقلب، والإقرار بذلك باللسان أنه واحد ليس كمثل شيء ومنهم يونس بن عون، وغسان المرجئي، الذي أضاف أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وقالوا إنه لا تضر مع الإيمان معصية ولا مع الكفر طاعة ومنهم مرجئة بغداد أتباع بشر المريسي الذي قال بخلق القرآن كالمعتزلة، لكنه خالفهم في أفعال العباد، إذ قال: إن الله تعالى خالق أكساب العباد (أفعالهم) وإن الاستطاعة مع الفعل، وإن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان^(١).

ومن مرجئة الجبرية معبد الجهني، والجعد بن درهم وفيهما خلاف كبير. والأرجح أن الإرجاء حالة عامة لا تمتاز بميزات محددة ولذلك تتداخل فيها الآراء والمواقف وتختلط الألوان.

القدرية :

نجم عن البحث في الإيمان بحث متصل في أفعال العباد وحكم فاعل الكبيرة وقضية القضاء والقدر بعامة.

ولقد نشور تساؤلات حول اتصال البحث في القضاء والقدر، ببحوث سلفت، أثارها النصارى؛ إذ يرى الباحثون - مثلاً - وجود شبه بين أقوال القدرية وما يناظرها عند النصارى. فإذا كان الملطي في كتابه التنبية^(٢) ذكر أقوال القدرية فقد أعاد ذلك الباحثين إلى كتاب يوحنا الدمشقي المعروف (بالإيمان الصحيح) إذ حاولت النصارى إعادة النظر في المسيحية مستتيرة بالفلسفة أو ما يعرف ب (تهلين) المسيحية، أي إعادة صياغتها في ضوء الفلسفة .

(١) انظر البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ١٩٠-١٩٣.

(٢) انظر الملطي - التنبية - ص ٢٦ - ١٣٥٠ هـ استانبول ١٩٣٦.

وقد تكون مسألة القضاء والقدر ثارت متأثرة ببعض آراء يوحنا الدمشقي لكن الراجح أنها مسألة ذاتية تتعلق بمستجدات طرأت على الوضع الاجتماعي؛ يتلخص في الفصل بين النظرية والممارسة، والتأثير والتأثر أمران طبيعيين بين الشعوب والثقافات. لكن المسلمين في ذلك الوقت لم يكونوا أمّة تابعة تقلد غيرها، بل كانوا أمة ناهضة لها فكرها ومنهجها وخصوصياتها.

والقدرية هم أتباع غيلان الدمشقي. وإذ قال فريق بالجبر، وآخر بالإرجاء، قالت القدرية بالقدر والاستطاعة، وبذلك ناقضت الجبرية، وأبقت على الإرجاء فجمعت الإرجاء بالقدر^(١).

وقد كان غيلان يرى أن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله، لأن المعرفة الأولى اضطرار وليست بإيمان وكان يرى أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وأنه لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه^(٢) كما كان يقول بنفي الصفات وخلق القرآن، وبالقدر خيره وشره من العبد^(٣)، وكذلك كان صاحبه صالح بن سويد. وواضح أن القدرية خطوة نحو الاعتزال.

المعتزلة :

ظل المسلمون يحملون مشروعهم الفكري إلى العالم الخارجي، كما ظلوا يحملون مشروعهم الاجتماعي على الصعيد الداخلي. وإذ ظل الصراع الفكري مع اليهودية والنصرانية والمجوسية والبوذية والصابئة قائماً، فقد بدأ المشروع الفلسفي -اليوناني منه خاصة- ينتشر في ديار الإسلام. ولذلك توجه نفر من المسلمين إلى مواجهة الأفكار والفلسفات الأخرى بفكر مستنير ومنهج عقلي منطقي يدحض الآراء الأخرى ويقارعها بالحجة بالحجة. واتخذ هؤلاء النفر من المنهج العقلي المنطقي وسيلة لمقارعة الخصوم بأسلحتهم.

وكان عنوان الصراع على الجبهة الخارجية وتأثيراتها الداخلية، التفريق بين الإيمان والكفر، وإثبات العقائد الإيمانية التي قررها الإسلام، ووردت في القرآن الكريم بأدلة عقلية تثبت التوحيد وتدحض كل شرك، أو تشبيهه أو تجسيمه، وتثبت وجود الملائكة وضرورة الرسل، والكتب المنزلة؛ بما فيها القرآن الكريم.

(١) انظر : اليعقوبي الفرق بين الفرق ص ١٩٣.

(٢) انظر : المصدر نفسه ص ١٩٤.

(٣) انظر الشهرستاني الملك والنحل ١ : ١٢٧.

وعلى الصعيد الداخلي تفاقمت مخاطر الممارسات الخاطئة، وتالت التبريرات الشرعية للممارسات غير الشرعية، على قاعدة الجبر، أو على قاعدة الإرجاء؛ مما اقتضى نهوض نفر من المسلمين لمواجهة هذه التبريرات، وكان عنوان الصراع على الجبهة الداخلية العلاقة بين الإيمان والعمل أو بين النظرية والممارسة.

وإذ ظهرت مخاطر الكفر والشرك، والتشبيه والتجسيد، والجبر والإرجاء، وإذ انكبت الأصوليون والفقهاء على الأصول وعلى الأحكام يستبطنونها من النصوص، وإذ حاول الفلاسفة تسويغ مشروعهم العقلي وسحبته على الفكر الإسلامي، نهض المتكلمون بين هؤلاء وأولئك آخذين بالعقائد الإيمانية والنصوص الشرعية، مثبتينها بأدلة عقلية، ومنهج منطقي على الصعيد الخارجي، ومبشرين موقفهم من التطورات الاجتماعية الناشئة على الصعيد الداخلي. وقد اعتقد المتكلمون المعزلة منهم بخاصة أن سبب الغلوفي التشبيه والتجسيد هو عدم ضبط المفاهيم الواردة في القرآن الكريم بضوابط العقل، وأن ضوابط العقل هي التي تحول دون الغلوفي الأخذ بظاهر النصوص وبظاهر الاختلاف، وبظاهر التشابه.

وكانت آراء القدرية بدأت بالانتشار وقد اتسعت اتساعاً جعل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن الوليد بن مروان يتبناها منهجاً فكرياً أو وسيلة سياسة.

وقد مال مؤرخو الفرق إلى أن نشوء المعتزلة كان في سياق الحوار الذي دار في مجلس الحسن البصري، حول فاعل الكبيرة أهو كافر كما تقول الخوارج؟ أم هو مؤمن كما تقول المرجئة؟ فقال واصل بن عطاء (٨٠هـ-١٣١هـ) "أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ لا مؤمن ولا كافر" ثم تذكر الروايات كيف قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به، على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن، اعتزل عنا واصل" فسمي هو وأصحابه معتزلة^(١).

وقد فصل الشهرستاني (٤٦٧ - ٥٤٨هـ) في ذلك فقال : إن واصل بن عطاء كان يعتبر الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، فلا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر أيضاً ؛ لأن الشهادة وبعض

(١) القاضي عبد الجبار - المنية والأمل في شرح الملل والنحل ص ٨ ، جمعه احمد بن يحيى المرتضى (ونسب إليه) قدم له وحققه وعلق عليه د. عصام الدين محمد علي دار المعرفة الجامعية / الاسكندرية. وانظر الشهرستاني الملل والنحل / القسم الاول ص ٥٢ تحقيق محمد بن فتح الله بدران .

أعمال الخير موجودة فيه، فلا وجه لإنكاره. ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق الجنة وفريق السعير. لكنه يخفف عليه العذاب وتكون درجته فوق درجة الكفار قال: وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد (٨٠-١٤٤هـ) تلميذ واصل بن عطاء بعد أن كان موافقاً له في العدل، وإنكار المعاني في صفات الله تعالى^(١). ومن زعمائهم غير واصل وعمرو ثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ) وأبو الهذيل العلاف (٢٢٧هـ) والنظام (٢٣١هـ) وبشر بن المعتمر (٢١٠هـ) وأحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠هـ) وعباد بن سليمان الصيمري (٢٥٠هـ) والجاحظ (٢٥٦هـ) والجبائين (أبو هاشم وأبو علي) والرماني (٣٨٦هـ) والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) والزمخشري (٥٣٨هـ) .

وواضح أن واصل بن عطاء قد جرد موقفاً ذهنياً لفاعل الكبيرة يشغل حيزاً في عالم الفكر، وليس موقفاً حسيماً يضعه في الواقع. إذ الواقع أن الناس إما مؤمن أو كافر ويبدو أنه اراد بذلك - بالاشعور - أن يوجد تلك الوشيجة التي تصل الاتجاهات المتباينة بعضها ببعضها الآخر من خلال التصور الذهني.

فعلى الرغم من أن واصل بن عطاء بدأ نقلياً الاستدلال إلا أن بذور المنهج العقلي ظهرت عنده، ثم نمت على أيدي الذين خلفوه ونظروا بأنظار تتقارب في عمومها، وتتباين في خصوصها.

ومما تتباين فيه آراء المعتزلة ، بعض آراء نسبت إلى النظام (٢٣١هـ) وتبناها الجاحظ (٢٥٦هـ) في الطبائع قال القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) : "كان الجاحظ يعرف بشيئين أحدهما : أن المعارف ضرورية وبالكلام على الرافضة"^(٢).

وقال الشهرستاني : "وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله : إن المعارف ضرورة طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد"^(٣).

ولذلك فمعرفة الله - عنده - اضطرارية وليست اكتسابية كما رأت المعتزلة.

وكان رأي الجاحظ في أفعال العباد وسطاً بين الجبر والاختيار، قال : "وقد يكون الإنسان

(١) أنظر المصدر نفسه ، ص ٥٢، ٥٣. وانظر المرتضى ، المنية والأمل ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٧٦.

(٣) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٧٥.

مسخرأ لأمر ومخيراً في آخر. ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها وخفيها وظاهرها^(١).

والمتكلم عنده " لا يكون جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسنه من كلام الدين في وزن الذي يحسنه من كلام الفلسفة . والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد، وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال"^(٢).

ونظرة إلى تطور الفكر الاعتزالي تنبئ عن تحول من النظر العقلي العام إلى النظر الفلسفي والنهج المنطقي في الاستدلال؛ إذ كان النقل وأدلته مقدماً عند واصل بن عطاء ودليل العقل مؤخراً ، في حين بات دليل العقل مقدماً عند القاضي عبد الجبار.

ولكنهم - في الحالات جميعاً - ظلوا ينظرون إلى العقل على أنه منهج يهجونه وليس فكراً يتبعونه ؛ إذ هم - بعمومهم - يستندون إلى النص الشرعي - قرآناً كريماً وحديثاً شريفاً- كما يستندون إلى مقتضيات اللغة في فهمهم النص الشرعي. والذي يميزهم أنهم ضبطوا الاعتقاد والنص واللغة جميعاً بضوابط العقل وحدودها بحدوده. وبلغ ذلك أوجه عند القاضي عبد الجبار، ثم ما لبث أن امتد إلى التصوير والتخييل البيانيين عند الزمخشري .

وأياً كانت المواقف التي اتخذتها المعتزلة فإن ما يجلها لخصه القاضي عبد الجبار في المبادئ الخمسة أو الأصول الخمسة كما سماها وهي :-^(٣)

١- التوحيد ومحوره البحث في ذات الله وصفاته وخصائصه ان الله واحد قديم لا يشاركه في قدمه شيء، حتى صفاته التي لم يثبتوا له منها غير صفات العلم والقدرة والحياة، وهو عندهم عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم ولا بقدرة حي بذاته حتى لا تشاركه صفاته في قدمه ووحدانيته.

(١) الجاحظ حجج النبوة - رسائل الجاحظ للسندوبي ص ١٢٨ .

(٢) الجاحظ - الحيوان - ج٢ ص ١٣٤-١٣٥ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٩ ، ٢٩٩ ، ٦٠٩ ، ٦٩٥ ، ٧٣٩ ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، ١٩٩٦ .

وانظر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

وانظر الشهرستاني - الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٥-٥٧ .

وانظر د. عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٤٧-٤٨ .

أما الصفات الخبرية كالإرادة والسمع والبصر فليست معاني قائمة بذاته فقد أولوها بحدود العقل وما تقتضيه اللغة.

ومن أفعاله الكلام وهو ليس قديماً ، وهو غير ذاته ، وهو محدث مخلوق برأيهم، وأنه الكلام المتلو والحروف المكتوبة والأصوات المسموعة.^(١)

فهم يقولون بالتنزيه المطلق، ويؤولون المتشابه من الآيات تأويلاً عقلياً ، وينفون التشبيه من كل وجه.

٢- العدل والمراد به أن أفعال الله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يُخلُ بما هو واجب عليه ، وترتب على ذلك عدم تكليف ما لا يطاق.

٣- الوعد والوعيد ومراده أن الله يجازي الخير بالخير ويتوعد المسيء بالإساءة وأن ذلك لا يتخلف.

فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، وإذا خرج من غير توبة، عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار؛ لكن عقابه يكون أخف من عقاب الكفار، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب.^(٢)

٤- المنزلة بين المنزلتين:

ذهب الخوارج إلى أن فاعل الكبيرة كافر، إلا النجيدات منهم كما مر^(٣)، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقاً، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه، وذهب واصل بن عطاء إلى أن فاعل الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يكون فاسقاً في منزلة بين المنزلتين . ويقال إنه اخذ هذا المذهب عن عبد الله بن محمد الحنفية وكان من أصحابه^(٤).

(١) انظر د. فهمي جدعان ، المحنة ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، ص ٦٣ .

(٣) انظر ص ٤٨ من هذه الرسالة .

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ج ١ ص ٦٤ .

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في ذلك أي علم عقلاً أم لا يعلم إلا سمعاً. وهذا الأصل قائم سواء أوجد إمام أم لم يوجد.

ولكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون على ضربين: أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس. فإذا ارتفع الغرض ببعض المكلفين، سقط عن الباقيين. وكذلك اعتبرته المعتزلة من فروض الكفايات^(١).

ومن منهج المعتزلة أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع لأنهما عقليان، والحسن والقبح عقليان، ويعرفان بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب لذلك. وورود التكليف لطف من الباري واختبار.

وفي الإمامة اختلفوا بين النص والاختيار^(٢).

وواضح أن المعتزلة تستند إلى النص ولكنها لا تعتبر النقل كافياً، بل لابد من فهمه بالعقل، وهي تكبر من شأن العقل الإنساني، وتعزز حرية الإرادة الإنسانية، وترتب الجزاء على ذلك، وتعتبر كلام الله (القرآن الكريم) من خلقه أي من أفعاله وليس من صفاته. وتميل إلى المعقول المجرد دون المحسوس المجسد، وتجعل المعقول أصلاً له، لا يعرف إلا به. وهم على العموم أقاموا توازياً بين النقل والعقل.

أهل السنة :

إذا كانت الاتجاهات السابقة مثلت نظراً في النص من زاوية أو أخرى شكّل معالم اتجاه فكري، فإن أهل السنة ظلوا يمثلون المسلمين بعامّة، علماءهم وفقهاءهم ومحدثيهم وزهادهم. لكن تنامي اتجاه المعتزلة إلى ضبط الاعتقاد والنص واللغة جميعاً بضوابط العقل وتحديدها بحدوده وتطويع اللغة أحياناً - أثار نفراً من علماء أهل السنة ومفكريهم فردوا على المعتزلة ومنهجهم.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩٥.

(٢) انظر: الشهرستاني - الملل والنحل، على هامش الفصل، ج ١ ص ٥٥-٥٧.

وكان من أبرز من رد على المعتزلة الإمام أحمد بن حنبل الذي وصف صنيعهم بالبدعة. وخلافه معهم في مسألة خلق القرآن، وقدمه معروف مشهور^(١). ثم جاء الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في وقت متأخر، فطورا منهج الإمام أحمد حتى بات منهجاً متميزاً، عرف بمنهج أهل السلف.

ومرتكزه الاستناد إلى ما قاله سلف الأمة من لدن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصحابته الكرام في نص القرآن الكريم والحديث الشريف ودلالاتهما؛ لأن سلف الأمة أقرب إلى عهد نزول القرآن، وأقدر على فهم معانيه المتعلقة بسياقه، وأنه لا يجوز تحكيم العقل في دلالة النص الشرعي، ولا تحكيم دلالة اللغة على ما تراه العرب، وإنما الأخذ بدلالاته الخاصة بالسياق القرآني، والتي يفسرها القرآن نفسه وحديث رسول الله وأقوال الصحابة. وأنه لا يجوز تأويل النصوص المتشابهة؛ لأن السلف لم يؤولوها وإنما أخذوها على ظاهرها.

ونفر آخرون من المسلمين نظروا في النص الشرعي على مقتضيات اللغة عند العرب ومنها المجاز الذي اعتمده، وأولوا الآيات المتشابهة بمقتضياته، لكن دون تحكّم العقل، ودون اللجوء إلى التأويلات التي لا تتفق وما ألفته العرب، وهم عامة علماء المسلمين من أهل السنة كابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ) وابن فارس وغيرهما.

متكلمو أهل السنة (الإشاعرة والماتريديّة والكلابية) : وإزاء ما تبادت إليه المعتزلة من تحكيم العقل وتحكمه. إزاء ذلك نهض أحد علماء المعتزلة - وهو أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) - في مواجهة مغالاة المعتزلة في استخدام العقل وتحكيمه في الأمور كلها وأعلن تحوله إلى منهج الإمام أحمد بن حنبل في الفقه وصاغ مفهوماً تطور وأصبح يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين الروح والجسد، والفكر واللغة، والعقل والنقل، والتوسط بين التنزيه والتشبيه.

وأعاد الاعتبار لسلطة النقل التي بدأت تتراجع مع تداعيات المعتزلة العقلية، كما أعاد الاعتبار -للغة- وأقام بينها وبين العقل علاقة تقوم على ثنائية سكونية بين النقل والعقل والغيب والشهادة. كما عمل أبو منصور الماتريدي معاصره على المنهج نفسه، ولكن بتوسط بين العقل المعتزلي والمزاوجة العقلية النقلية عند الإشاعرة. كما عمل ابن كلاب على المنهج نفسه عموماً مع ميل أكبر إلى التجسيد.

(١) انظر في موقف أحمد بن حنبل وفكره، د. فهمي جدعان، المحنة، ص ٢١٧-٢٢٤.

ومن أبرز رموز الأشاعرة :

أبو إسحق الاسفراييني (ت ٤١٣ هـ) والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وإمام الحرمين الجويني والغزالي قبل أن يتصوف^(١) وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الذي قيل إنه تراجع عن المذهب ومال إلى التصوف في أخريات حياته وكتب في وصيته ما يفيد تنصله من المنهج العقلي النقلي وميله إلى طريقة القرآن الواضحة الميسرة في تناول المسائل الإيمانية^(٢) وإن كانت كتاباته؛ حتى المتأخرة منها تشير إلى انتهاج الجمع بين العقل والنقل مع شيء من التصوف الذي يطلب المعرفة عن طريق الذوق والحدس والإلهام دون وحدة الوجود.

ومن المعروف أن اتجاه الأشاعرة قام على ثنائية سكونية - كما أسلفت - وهم على العموم ميالون إلى التوسط بين النقل والعقل وإن ظل النقل عندهم هو الأصل الذي إليه يرجعون حتى عند أكثرهم ميلاً إلى الفلسفة وهو الإيجي .

وعلى الرغم من هذا التطور فإن الأسس الفكرية أو المبادئ التي استندوا إليها متماثلة على العموم وأهمها:-

١- في ذات الله وصفاته :

عند الأشاعرة وجود الله هو عين ماهيته، وقد مالوا إلى عدم التعمق في ذات الله لأنه لا يمكن أن يصل المرء في ذلك إلى تصور قطعي، أما صفاته فأنها زائدة على ذاته، وليست عينها، كما ذهب المعتزلة، وهي زائدة ولكنها لا تقوم إلا بذات الله. وكانوا في أول أمرهم يميلون إلى الأخذ بالصفات الخبرية كالوجه واليد والعلو والاستواء على العرش وما إلى ذلك دون تأويل، لكنهم عادوا إلى التأويل في النهاية بمقتضيات اللغة وظهر ذلك في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي وفي كتابه المعروف بأساس التقيديس؛ الذي رد فيه على المشبهة والمجسمة والتزم حد التوسط بين التشبيه والتعطيل.

قال الفخر الرازي: " من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصرط المستقيم:

(١) انظر : الغزالي المنقذ من الضلال ، ص ١٣٠ .

(٢) انظر : مناقشة لوصية الفخر الرازي ومفهومه للتصوف - أمان أبو صالح ، التصور اللغوي عند الإمام فخر

الدين الرازي ص ١١ ، ١٣ ، ١٤ .

الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل"^(١) وهو بذلك يختلف مع المعتزلة الذين أغرقوا في التنزيه ونفي الصفات فيما عرف بمفهومهم بمبدأ التوحيد، ومع المشبهة والحشوية والمجسمة، الكرامية مجسمة خراسان^(٢) منهم بخاصة ؛ الذين أغرقوا في إثبات الصفات.

٢- مشكلة خلق العالم (الكون)

العالم عند الأشاعرة كما عند أغلب المتكلمين حادث وليس قديماً ولذلك فهو مخلوق وأنه قد خلق من العدم وليس من المادة الأزلية (القديمة)^(٣).

٣- مشكلة كلام الله (خلق القرآن وقدمه):

كلام الله عند الأشاعرة على مستويين الأول ويمثل المعاني القائمة بالنفس وسموها الكلام النفسي، أو القائم بالنفس ؛ وهو كلام قديم . والثاني ويمثل الأصوات والحروف الموجودة في ثنايا القرآن الكريم ؛ وهي محدثة مخلوقة وهو الكلام القائم بالفعل وفي هذا يختلفون والمعتزلة ، الذين يرون كلام الله محدثاً سواء أكان هذه الحروف والأصوات أم المعنى^(٤) . وكذلك يختلفون في الكلام القائم بالفعل مع الحنابلة ؛ الذين كانوا يرون كلام الله قديماً وليس مخلوقاً.

٤- مشكلة الجبر والاختيار :

يرى أهل السنة (ومنهم الأشاعرة) أنه لا موجد لأفعال العباد إلا الله تعالى وأن الإنسان يقرن بفعله عن طريق ما سموه بالكسب فالإرادة لله والفعل للعبد. ولخص فخر الدين الرازي الموقف من العلاقة بين قضاء الله وفعل العبد، على التكامل، قال : من قال إن فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر. وهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم : إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء

(١) فخر الدين الرازي - التفسير الكبير ج ١ ص ١٨٩ .

(٢) انظر عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق ص ٩ وانظر في الفرق المشبهة والمجسمة البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢١٤-٢١٩ .

والكرامية كانت تشبه إرادة الله بإرادة عباده : عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١٧ .

(٣) انظر الزركان : فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٣٤ .

(٤) انظر فخر الدين الرازي - التفسير الكبير - ج ٢ ص ٤٣ .

الله^(١). والأشاعرة في هذا تختلف والمعتزلة التي ترى الإنسان مختاراً في أفعاله موجداً لها. وقد ترتب على مشكلة الجبر والاختيار عدد من المسائل الفرعية منها:

أ- فاعل الكبيرة :

ترى الأشاعرة أن المعصية أو الفسق لا توجب الكفر. وهم بذلك يتفقون والمعتزلة ولكنهم يختلفون في أنهم يعتبرونه مؤمناً في حين أن المعتزلة تعتبره في منزلة بين المنزلتين.

ويختلفون مع الخوارج الذين يعتبرونه كافراً^(٢).

ب- تكليف ما لا يطاق :

المبدأ عند الأشاعرة جواز تكليف ما لا يطاق وذلك خلافاً للمعتزلة الذين لا يجيزون ذلك انطلاقاً من موقفهم في حرية الاختيار القائم على مبدأ العدل^(٣).

ج- الوعد والوعيد :

المبدأ العام عند الأشاعرة في وعيد فاعلي الكبائر، أن الله يعفو عن بعض المعاصي. ويتوقفون في حق كل شخص على حدة. ويرون أن الله إذا عذب أحداً فإنه لا يعذبه أبداً بل يقطع عذابه، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية. أما جمهور المعتزلة والخوارج فيرون الوعيد المؤبد؛ انطلاقاً من مبدأ الاختيار المطلق. في حين أن المرجئة يقطعون عموماً بالعفو استناداً إلى مبدأ الجبر وأما في حق الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع^(٤).

(١) انظر فخر الدين الرازي - التفسير الكبير ج ١ ص ١٨٩.

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٢٥٨.

(٣) انظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٤٧.

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ج ٣ ص ١٥٣.

٥ - الحسن والقبح:

الحسن والقبح عند الأشاعرة - شرعيان لا عقليان كما رأت المعتزلة فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه. لكن الفخر الرازي انماز من بين الأشاعرة بنسبية الحسن والقبح لتعلقهما بالبيئة والظروف. ولكنهما على أية حال ليسا عقليين^(١).

٦ - الإمامة :

يرى المتكلمون بعامة أن الإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي (ص) .

وهي عند الأشاعرة وأهل السنة بعامة ليست من المسائل الاعتقادية بل هي أدخل في علوم الفقه منها في علم الكلام، ولكنها عند الشيعة من أصول الاعتقاد. والإمامة عند الأشاعرة وكذلك أكثر المعتزلة واجبة لإقامة الحدود، ودرء المفسد، وحفظ الأمن والنظام. وتصح عن طريق البيعة كما تصح عن طريق التعيين أو النص. بعكس الشيعة التي تراها واجبة على الله وأن الإمام ينص عليه من نبي أو امام سابق وان الإمام معصوم^(٢). وفي رأي الإمام فخر الدين الرازي أن الآيات التي تشير إلى العصمة في القرآن الكريم تتعلق بالأنبياء^(٣).

ويروي السبكي مناظرة جرت بين الأستاذ أبي إسحق الإسفرائيني والقاضي عبد الجبار المعتزلي لها دلالة على مذهب كل من الأشاعرة والمعتزلة قال: قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ مجيباً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال عبد الجبار: أفشاء ربنا ان يعصى؟ فقال الأستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟

فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعي الهدى وقضى علي بالردى أحسن إلي أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء، فانقطع عبد الجبار^(٤).

(١) انظر الزرقان - فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥١٠.

(٢) انظر الماوردي - الأحكام السلطانية، ص ٤.

(٣) انظر فخر الدين الرازي - التفسير الكبير، ج ٤، ص ٤٤.

(٤) السبكي - طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١١٤.

وإذا كان ذلك كذلك فإن الأشاعرة قد توسطوا القول بين المعتزلة والفقهاء وأوجدوا جسراً يصل علم الكلام بأصول الدين عند الفقهاء، وأقاموا توازناً يعيد النظر في المغالاة، ويوجد جسراً يصلهم مع الاتجاهات العامة للفرق الإسلامية.

الفصل الثاني

أهم المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية

أ- اللغة والتنزيل

ب- الدال والمدلول (الاسم والمسمى)

ز- الصفة والموصوف

د- الحقيقة والمجاز

هـ- الظاهر اللغوي

و- الظاهر والباطن في اللغة

ز- دلالة السياق والمقام

ح- نظرية النظم

الفصل الثاني

أهم المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية

كنت قدمت بين يدي هذا البحث بأن الفرق الإسلامية جرّدت مفاهيم لغوية دللت بها على مفاهيمها الفكرية. وبعض هذه المفاهيم جاء متساوياً والمفهوم اللغوي بعامة. وبعضها الآخر طوّرت الفرق حتى بات مفهوماً انمازت به بخاصة. وتشمل المفاهيم العامة: البحث في نشأة اللغة ومفهومها، وفي الأصوات، والصرف، والاشتقاق، والاشتراك والتواطؤ، والترادف. وتشمل الخاصة البحث في العلاقة بين اللغة والتنزيل والعلاقة بين الدال والمدلول (الاسم والمسمى)، والصفة والموصوف، والحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن، ونظم الكلام والسياق والمقام. ويحاول هذا الباب استقصاء - ما أمكن - من المفاهيم اللغوية مجردة عن المفاهيم الفكرية؛ إذ للترابط بين اللغوي والفكري بابه اللاحق. وسوف يقتصر على المفاهيم الخاصة التي طوّرتها الفرق. من دون العامة لأن العامة كنت تحدثت عنها في رسالتي للماجستير عن التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي.^(١)

أ- اللغة والتنزيل:

وإذ اللغة أهم وسائل التواصل الاجتماعي، ومن مقومات الشخصية الإسلامية فلا عجب أن حفل بها الأقدمون والمحدثون عرباً وغير عرب. وينماز احتفاء العرب باللغة من احتفاء غيرهم بها؛ إذ اللغة وفصاحتها عند العرب شرط أفضلية من شروط السيادة. فلا يكون السيد سيداً، مكتمل السيادة. حتى يؤتى من فصاحة اللغة ما أوتي من الحكمة، فالحكمة لا تستقيم دون تجسيدها بالمنطق والمنطق لا يكون بغير النطق والعرب ترى السادة المكتملين فصحاء بلغاء قادرين على التعبير والتوصيل والتأثير.^(٢)

(١) أنظر أمان أبو صالح: التصور اللغوي - ص ٤١، ٥٧، ٥٩، ٦٢.

(٢) أنظر: د. عبد الرحمن ياغي، رأي في المقامات، ص ٢١، ٢٣، ٢٤، ٣٥، ٣٦.

وإذ اللغة مادة النص الشرعي قرآناً وحديثاً- فإن هالة من القداسة قد أحاطت بها وجعلتها لغة عبادة تصل الإنسان بربه . ولذلك كان هماً كبيراً أن تراجع ألسنة نفر من المسلمين عن أداء اللغة أداءً فصيحاً مهيباً يتناسب وقداسة النص الشرعي ومهابته، مما جعل علماء اللغة وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام جميعاً يعكفون على اللغة ويقعدون لها قواعدها التي يستند إليها خطابهم، كما تستند إليها أصولهم في الفقه، وكلامهم في العقائد.

وكان أميز ما ميز علماء اللغة ربطهم العلم بلغة العرب بفهم النص الشرعي؛ وهو أمر يكاد يكون جامعاً بينهم . فهذا أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) -مثلاً- يجعل العلم بلغة العرب واجباً على من له علاقة بعلوم القرآن والسنة. ويحدد أن معرفة أصول اللغة وسنتها واجب؛ إذ بأكثرها نزل القرآن الكريم وجاءت السنة النبوية^(١). وأبو منصور الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ) يعدّ حب العرب والعربية، امتداداً لحب الله ورسوله، ويتوسع في ذلك فيعتبر الإقبال على تفهم العربية، من الديانة "إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد"^(٢) وعلماء أصول الفقه والفقهاء والمفسرون والمحدثون جميعاً حفلوا باللغة وأنزلوها المنزلة التي تليق بها كمادة للنص الشرعي.

فالإمام الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) -مثلاً- يرى أن على المسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده. ويؤكد أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب دون غيره وأنه: "لا يَعْلَمُ من إيضاح جَمَلِ عِلْمِ الكِتَابِ أَحَدٌ جَهَلَ سَعَةَ لِسَانِ العَرَبِ وكَثْرَةَ وِجْوِهِ وِجْمَاعِ مَعَانِيهِ وتَفْرُقِهَا. ومن عَلِمَهُ انْقَضَتْ عنه الشُّبُهَةُ التي دخلت على من جَهَلَ لِسَانَهَا. كما يؤكد أن الله خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وأن مما تعرف من معانيها اتساع لسانها"^(٣).

والفرق الإسلامية لا تختلف في نزول القرآن بلغة العرب وعلى مقتضياتها وان اختلفت في وجوه هذه المقتضيات ومعروف أن العربية انبنت من ائتلاف لهجات عربية عديدة وان كانت لهجة قريش أميزها، وإذا نحن علمنا أن لهجة قريش نفسها تأثرت بلهجات القبائل الأخرى بحكم موقع مكة وقريش في الجزيرة العربية وبين قبائلها، تبيننا ما يمكن أن تكون عليه لغة التنزيل من توسع وقد كان ابن عباس رضي الله عنهما ألف كتابين أشرت إليها سابقاً. أولهما في لغات

(١) انظر: ابن فارس الصاحبي، ص ٦٤.

(٢) انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ٢.

(٣) انظر: الشافعي، الرسالة ص ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢.

القبائل الواردة في القرآن الكريم. وثانيتها: عن غريب القرآن في شعر العرب.

والأول واحد من كتب عديدة كلها مروية عن ابن عباس. ومنه قال ابن عباس في قوله تعالى "بلسان عربي مبين": بلسان قريش. ولو كان غير عربي ما فهموه وما أنزل الله كتاباً من السماء إلا بالعربية. وكان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه. وذلك معنى قوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" أي فليس ما وقع من السنة الأمم أو سمع من لسان العرب في القرآن، ليس فيه إلا لغة العرب. وربما وافقت بعض اللغات أيضاً بعضاً. فأما الأصل والجنس فعربي؛ لا يخالطه شيء^(١).

وعلى الرغم من اتساع بناء لهجة قريش فقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ من لهجات القبائل الأخرى ومن ذلك ما ورد برواية ابن سلام في قوله تعالى: **"قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء"**^(٢). السفية: الجاهل بلغة كنانة، وفي قوله تعالى: **"فكلامها رغداً حيث شئتما"**^(٣)، قوله رغداً يعني الخصب بلغة طيء، وفي قوله تعالى **"فأخذتكم الطائفة"**^(٤)، الصعقة: الموتة بلغة عُمَان، وفي قوله تعالى: **"فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء"**^(٥) رجزاً يعني العذاب بلغة طيء.

لاشية فيها: لاوضح بلغة أزدشنوءة (بنسما اشتروا) يعني بنسما باعوا بلغة هذيل. (بغياً) حسداً بلغة تميم (فباعوا بغضب) يعني استوجبوا بلغة جرهم. (تلك أمانتهم) يعني أباطيلهم بلغة قريش. (إلا من سفه نفسه) يعني خسر بلغة طيء. (وسطاً): يعني عدلاً بلغة قريش (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)^(٦) قال الزجاج: فيه قولان: قال بعضهم وسطاً: عدلاً وقال بعضهم: خياراً واللفظان مختلفان والمعنى واحد لأن العدل خير والخير عدل^(٧). ومن سورة سبأ (منسأته): (عصاته) بلغة حضرموت وأنمار وخنعم...

(١) انظر: ابن عباس لغات القبائل، ص ٣٩. (عصاته كما وردت في الأصل والمقصود: عصاه).

(٢) البقرة: آية ١٣.

(٣) البقرة: آية ٣٥.

(٤) البقرة: آية ٥٥.

(٥) البقرة: آية ٥٩.

(٦) البقرة: آية ١٣٦.

(٧) انظر: اللسان: وسط.

الخ^(١). ومن سورة الصافات (شهاب ثاقب): مضيء بلغة هذيل (مبتا) بالكسر لغة الحجاز (مبتا) بالضم لغة تميم^(٢).

والكتاب الثاني جاء رداً على سؤالات نافع بن الأزرق زعيم الخوارج الأزارقة وقد كان صاحباً ابن عباس مدة.

قال نافع بن الأزرق لنجدة بن عريم: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به فقاما إليه..

وقال نجدة: فإنك تريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله عز وجل فتفسره لنا وتأتينا بمصداقه من كلام العرب فإن الله عز وجل أنزل القرآن بلسان عربي مبين... فقالوا: يا ابن عباس، أخبرنا عن قول الله عز وجل "عن اليمين وعن الشمال عزين"^(٣) قال: عزين، الحلق، الرفاق. قالوا: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم أما سمعت عبيد الله بن الأبرص وهو يقول:

فجاءوا يهزّعون إليه حتى يكونوا حول منبّره عزينا

قال: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل "شريعةً ومنهاجا" قال: الشريعة الدين والمنهاج: الطريق. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين للإسلام ديناً ومنهاجا^(٤)

والكتاب كله ناطق بفيض مما جاء في القرآن الكريم ومصداقة في الشعر العربي.

ومقتضى ذلك كله أن القرآن الكريم نزل على تنوع اللهجات وأن دليله هو دليل لغة العرب نفسه؛ أي الشعر العربي.

والقرآن الكريم أنزل على سبعة أحرف وقد قيلت في السبعة الأحرف أقوال كثيرة لكن

(١) انظر عبد الله بن عباس، لغات القبائل، ص ٢٢٦.

(٢) انظر عبد الله بن عباس، لغات القبائل، ص ٢٣٤.

(٣) المعارج: آية ٣٧.

(٤) انظر: ابن عباس، غريب القرآن، ص ٢٦-٣٠.

أيًا كانت الآراء فالسبعة الأحرف إشارة إلى سعة النص القرآني وتنوع وجوه تناوله. وإذا نحن تتبعنا مواقف الفرق الإسلامية فسندجدها تتخذ من اللغة ومقتضياتها مستنداً لفهم النص الشرعي؛ على تفاوت في مدى الأخذ بتلك المقتضيات، أو في فهم تلك المقتضيات، أو التمييز بين ما هو من مقتضيات اللغة وما ليس منها.

اللغة والتنزيل عند الخوارج والإباضية:

فهم الخوارج والإباضية النص الشرعي على مقتضى اللغة. لكن فهمهم اللغة كان على وجه يذهب به مذهب الإطلاق لا النسبية في الغالب. والإباضية احتفت باللغة مادة النص الشرعي؛ فالشيخ هود بن محمّم الهواري مثلاً في تفسيره للقرآن الكريم يروي عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن القرآن نزل على أوجه ذكر منها العربية فقال: "وعربية تعرفها العرب"^(١) والعربية هنا تعني وجوه اللغة ومقتضياتها وأساليبها وسننها.

والشيخ هود نفسه يقرر أنه لا يعرف تفسير القرآن من لا يعرف اثنتي عشرة خصلة من بينها التقديم والتأخير والمقطوع والموصول والحال والعام والإضمار والعربية^(٢).

اللغة والتنزيل عند الشيعة:

والشيعة كذلك فهموا التنزيل بمقتضى اللغة فهم يرون نص القرآن نصاً لغوياً، والأصل أن يفهم على وجه واحد، إذ القرآن عند بعض متكلميهم كالطوسي نزل على حرف واحد^(٣)، ولكن نزوله على حرف واحد لا يبلغ بهم حد الحظر والتحريم للقراءات الأخرى. فهم أجمعوا على جواز قراءته بما يتداوله القراء، والإنسان - عندهم - مخير بأي قراءة شاء قرأ. وكرهوا تجويد قراءة بعينها بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء. فالأصل عندهم قراءة

(١) الشيخ هود بن محمّم - تفسير كتاب الله، ج١، ص ٦٩.

(٢) الشيخ هود بن محمّم - تفسير كتاب الله، ج١، ص ٧١.

(٣) انظر الطوسي التبيان، ج١، ص ٧.

معينة والفرع جواز القراءات المختلفة^(١).

وهذا يجعل القراءة المعينة ركيزة لتتبع القراءات؛ فالتنوع صدور عن الأصل وامتداد له وليس خلافاً له .

وكما اختلف في نص حديث السبعة الأحرف، كذلك اختلف في معناه. فورد في بعض الروايات " أنزل القرآن على سبعة أحرف " وفي روايات أخرى: " نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ " وفي غيرها (على سبعة أبواب)^(٢).

واختار قوم أنه على سبعة معان: أمر ونهي ووعد ووعيد وجدل وقصص وأمثال.

وفي رواية ابن مسعود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: " أنزل القرآن على سبعة أحرف: زجرو أمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال " . وفي رواية أبي قدامة: أن النبي (ص) قال: " نزل القرآن على سبعة أحرف: أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص وأمثال "^(٣) وقال آخرون: تحليل وتحريم ويقال: من لغات مختلفة ومعانيها مؤتلفة^(٤).

وكان الناس مخيرين في أول الإسلام في أن يقرأوا بما شاءوا منها، ثم أجمعوا على حدها فصار ما أجمعوا عليه مانعاً مما عرضوا عنه .

وقال آخرون: " نزل القرآن على سبع لغات من اللغات الفصيحة لأن القبائل بعضها أفصح من بعض وهو الذي اختاره الطبري " .

وقال بعضهم هي على سبعة أوجه من اللغات متفرقة في القرآن لأنه لا يوجد حرف قرئ على سبعة أوجه وقال بعضهم: " وجوه الاختلاف في القراءات سبعة "^(٥).

والاختلاف في القراءات مظهر من مظاهر التنوع الذي يشمل الصرف والنحو وغيرهما

(١) انظر: المصدر نفسه ص ٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٣) انظر: الطوسي التبيان، ج ١ ص ٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١ ص ٧.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ج ١ ص ٧.

ووجه الاختلاف يتمثل في: إعراب الكلمة. أو في حروفها مما يغير معناها أو لا يغيره. والاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، والاختلاف في الكلمة مما يغير صورتها ولا يغير معناها "كيف تَشْرُها" (البقرة ٢٥٩) بالراء المعجمة، وغير المعجمة. والاختلاف في الكلمة مما يزيل صورتها ومعناها نحو "وطلح منضود" و"طلع منضود" (ق ١٩). والاختلاف بالتقديم والتأخير "وجاءت سكرة الموت بالحق" و"جاءت سكرة الحق بالموت" والاختلاف بالزيادة والنقصان "وما عملت أيديهم وما عملته" (الواقعة ٢٥) بإسقاط الهاء وإثباتها وكقوله: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" و"أَنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ"^(١).

وواضح أن المناحي المختلفة في فهم السبعة الأحرف، وفي فهم القرآن تميل إلى هذا التنوع الذال على السعة، مما لا يتعارض والتوحد وإنما يعززه. وهو توحد على الجوامع. والتوحد على الجوامع سمة القرآن والإسلام جميعاً.

والشيعة ترى أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأمر الصحيح عن النبي (ص) وعن الأئمة الذين قولهم حجة كقول النبي "كما ذكر الطوسي"^(٢) وأن القول فيه بالرأي لا يجوز.

الآيات الدالة على عربية القرآن وبيانه عند الشيعة :

الآيات الدالة على عربية القرآن كثيرة منها قوله تعالى "إنا جعلناه قرآناً عربياً" (الزخرف آية ٤٣) وقال: "بلسان عربي مبين" (الشعراء آية ١٩٥) وقال: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" (ابراهيم آية ٤). فإذا كان القرآن نزل بلسان عربي مبين ولسان قومه وهو بيان للناس، فمن الطبيعي أن يفهم على ظاهره، فهو ليس باللغز ولا بالمعنى الذي لا يفهم المراد به. وقد حث القرآن الكريم على الاستباط وذم الذين لا يتدبرون القرآن "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (محمد آية ٢٤) والحديث المشهور عند الشيعة الذي ينص على أن الرسول (ص) خلف في الأمة الثقلين: كتاب الله وعترته الطاهرة، يشير إلى أن الكتاب حجة وأن العترة حجة. فبدهي أن يفهم إذ هو حجة^(٣) لأن الحجة لا تقوم إلا بمقتضى الفهم.

(١) انظر: الطوسي التبيان ، ج١، ص٩، ٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٤.

وكتاب الله عند الطوسي حجة على الحديث فلا يعرف صدق الحديث إلا بعد أن يعرض على القرآن فيوافقه وإلا فيردّ.

ورويّ مثل ذلك عن الرسول (ص) وعن الأئمة. فإذا كان العرض يتم على القرآن؛ فالأصل أن يفهم مراده، وأن يترك ظاهر الأخبار (الأحاديث)^(١). ومعاني القرآن - عند الطوسي - على أربعة أقسام:^(٢)

أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به كعلم الساعة.

وثانيها: ما كان ظاهره مطلقاً لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها كآية التوحيد.

وثالثها: ما هو مجمل لا يبيّن ظاهره عن المراد مفصلاً كآيات الصلاة والحج. ورابعها: ما كان لفظه مشتركاً بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً فلا ينبغي أن يقدّم أحدٌ به فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلا بقول نبيّ أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إن الظاهر يحتمل أموراً، وكل واحد يجوز أن يكون مراداً على التفصيل، والله أعلم بما أراد.

ومتى كان اللفظ مشتركاً بين شينين أو ما زاد عليهما ودل الدليل على أنه لا يجوز أن يريد إلا وجهاً واحداً جاز أن يقال: إنه هو المراد.

وهذا وجه من التوسط بين قبول الأخبار على ظاهرها وقبول تحويلها وتأويلها^(٣). ومقتضى ذلك أن الشيعة تأخذ باللغة في فهم القرآن الكريم، وتأخذ بها على مقتضياتها وذلك في المسائل التي لا يتم بيانها إلا باللغة؛ حين لا يكون هناك قول من نبيّ أو إمام معصوم، وإن اللغة عندهم لا تكون إلا على ما شاع من دلالتها واستخدامها، لا على الشاذ منها.

وهذا يؤكد أن الشيعة في أصل موقفها تعتمد النقل وظاهر اللغة ومجازها الشائع، في غير قول النبيّ أو الأئمة الذين لا يقاسون على أصل. وأنهم كانوا لا يعتمدون العقل أصلاً من أصولهم. وأن اعتماد العقل جاء من تأثير تداعيات فكرة عصمة الأئمة ومن تأثيرات الفلاسفة وعلماء الكلام في وقت لاحق .

(١) انظر: الطوسي التبيان، ج ١، ص ٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥-٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦.

اللغة والتنزيل عند المعتزلة:

إذا كانت المعتزلة نهضت في مواجهة الهجمة العالمية على الإسلام والمسلمين التي تمثلت في افتتاح أصحاب الديانات والمذاهب والعقائد والفلسفات غير الإسلامية، والتي ترجمت اجتماعياً من خلال الحركة الشعبية؛ التي حاولت الانتقاص من الإسلام، من خلال التهوين من شأن العرب ولغتهم؛ لغة القرآن الكريم، فإن أداة المعتزلة -بالضرورة- هي الحجة والمنطق واللغة التي يفهم القرآن الكريم بها وينافح عن الدين ببياناتها.

وإن نحن تجاوزنا دور المعتزلة في إبراز البيان العربي؛ من لدن بشر بن المعتمر وصحيفته، والجاحظ وبيانه وتبيينه للبيان العربي، فإن رموز الاعتزال جميعاً قد حفلوا باللغة وإليها استندوا في فهمهم النص الشرعي قرآناً وحديثاً. بعضهم قدم النقل على العقل، وبعضهم الآخر قدم العقل على النقل، وآخر أثر شيئاً من التصوير ولم يكتف بالتصور. فواصل بن عطاء قدم النقل على العقل، والقاضي عبد الجبار قدم العقل، والزمخشري ذهب مذهب التصوير والبيان. وكل أولئك في إطار النظر في النص الشرعي الذي هو مستند المعتزلة الأساس ومستند المتكلمين بعامة.

ومقتضى ذلك أن المعتزلة تفهم التنزيل في ضوء اللغة، ولكن اللغة نفسها -عندهم- تضبط بضوابط العقل. وما لا ينضبط يؤول، والتأويل لا يتجاوز النظم القرآني بل يعززه.

وقد ذكر القاضي عبد الجبار في أثناء حديثه عن أبي الهذيل العلاف (ت ٢٧٧)، وذكر المرتضى أنه مات ٢٣٥هـ، زمن المتوكل). أن مناظراته مع المجوس والثوية وغيرهم كثيرة وأنه كان يتفوق على الخصم بأقل كلام. وروى أن رجلاً أتاه حين لم يجد عند أحد جواباً، وسأله عن آيات توهم بالتناقض، وأخرى توهم باللحن، فقال أبو الهذيل أتريد الجواب مسألة، مسألة أم بالجملة؟ قال: بل تجيبني بالجملة.

قال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب، وغير مطعون عليه؟ فقال: (اللهم نعم) فقال أبو الهذيل: فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللهم نعم. قال: فهل اجتهدوا في تكذيبه.. قال: اللهم نعم. قال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن؟ قال: لا. فقال أبو الهذيل: فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط. قال: "فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"^(١).

(١) القاضي عبد الجبار - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٢٩.

وكان ابن جنبي يرى أن الله سبحانه وتعالى أجرى خطابه مجرى ما يألّفه أهل اللغة وما يعتادونه منها. وهم أيضاً فهموا أغراض المخاطب لهم على حسب عرفهم وعاداتهم في استعمالها^(١) واللغة عند ابن جنبي عاصمة للعقائد الإيمانية من احتمالات الضلال وهي ضرورة لفهم النصّ الشرعي^(٢).

وكان الزمخشري (ت ٥٢٨) يقول ما قاله الجاحظ في نظم القرآن من العلم الذي ينبغي للمفسر، والعلم الذي ينبغي أن يبرع فيه كل من الفقيه والمتكلم وحافظ القصص والواعظ والنحوي واللغوي... الخ.

ذلّم العلم المنشعب إلى علمين لا يتصدى دونهما أحد من هؤلاء وأولئك لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، وهما العلمان المختصان بالقرآن: علم المعاني وعلم البيان^(٣).

وأضاف: فيما ينبغي لكل من هؤلاء وأولئك، أن يكون فارساً في علم الإعراب... مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس دراكاً للحجة... متصرفاً ذا دراية بأساليب النظم والنثر... قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف وكيف ينظم ويرصف^(٤). وخلصاً ذلك أن المعتزلة ارتكزت فيما ارتكزت إلى اللغة ومقتضياتها بعامة ومجازها بخاصة؛ إذ المجاز سند العقل في تأويله ما خالفه ليرد إلى ما وافقه.

اللغة والتنزيل عند أهل السنة ومتكلميهم (الأشاعرة) بخاصة :

إذا كان الاعتزال ضيقاً للغة في ضوء محددات العقل وأدلتها وأحكامه، فإن اللغة عند أهل السنة ومتكلميهم الأشاعرة والماتريدية والكلابية بخاصة، قد انطلقت من نطاق العقل وباتت على حد التوسط بين ضوابط العقل ومقتضيات النقل؛ ولم يقتصر الاحتفاء باللغة عندهم على فريق دون آخر. فعلماء أصول الفقه والفقهاء، والمحدثون، وعلماء اللغة، والمتكلمون جميعاً

(١) ابن جنبي : الخصائص ، ج ٣ ، ص ٢٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٤٧ .

(٣) انظر : الزمخشري الكشاف ، ج ١ ، ص ١٠٠ . ع من المقدمة .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٠٠ من المقدمة .

احتفوا بها وجعلوها المرجع في النظر إلى النص الشرعي؛ محكمه ومتشابهه، مع رد المتشابه إلى المحكم عن طريق التأويل الذي لا يتجاوز مقتضيات اللغة.

وإذا كنت قدمت بين يدي هذا الفصل بأمثلة من ابن فارس والثعالبي من أهل اللغة فإن تلك تستقيم أمثلة على ما كان أهل السنة والجماعة يرونه من ضرورة التماس معنى النص الشرعي في اللغة.

وابن عباس من أهل العلم باللغة وبالشرع، وهو قد استند إلى اللغة في فهم النص الشرعي وكتب في ذلك ما أسلفت من كتب. وابن عباس من الشخصيات الجامعة التي تحتج بقولها أغلب الفرق الإسلامية. وعلي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) كان له باع طويل في العقيدة والشرع واللغة جميعاً وكانت أغلب الفرق الإسلامية تحتج برأيه. وبعضها يرجع بدايات تفكير فرقته إليه فهو رمز فكري وثقافي لغير فرقة من الفرق الإسلامية. وأئمة الفقه عند أهل السنة وبخاصة الإمام الشافعي احتفوا باللغة احتفاءً خاصاً.

ونجد عالماً واسع العلم متعدد المعارف كابن قتيبة، يحتفي باللغة احتفاءً خاصاً ويجعلها معيار فهم النص الشرعي^(١).

ومن بين الفرق الإسلامية نجد لمنكلمي أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) احتفاءً خاصاً باللغة يتجاوز الحدود التي ذهبت إليها الفرق الأخرى. بمن فيهم المعتزلة، وإن كانوا أقل استناداً إلى التوسع في اللغة من المعتزلة. فمتكلمو أهل السنة والجماعة مثلاً ذهبوا إلى أن موقع دليل اللغة كموقع سنة الرسول (ص) كما قال الإمام الغزالي^(٢).

وإذ كان الأشاعرة يقيمون أدلتهم على ثنائية العلاقة بين النقل والعقل فقد كان النقل - على العموم - مقدماً عندهم.

والنقل نفسه فيه جانب شرعي وجانب لساني. والنقل نفسه في الجانب اللساني يقيم معياره في فهم الشرع على مقتضيات اللغة؛ أي على قواعد اللغة وقوانينها^(٣).

(١) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٦٨.

(٢) انظر: الغزالي المستصفى، ص ٣٦٣.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل، ص ٤١.

واللغة عند الأشاعرة مدار الإعجاز القرآني، وهي وسيلتهم الأولى إلى مفاهيمهم مقترنة بوسيلتهم الثانية "العقل". وهي مستندهم في إعادة سلطة النقل؛ إذ جعلوها مترافقة مع سلطة العقل، لا تابعة لها. فلقد كانت سلطة النقل تراجعت تراجعاً بيناً مع توسع المعتزلة في الاستناد إلى العقل وتحكيمه في اللغة^(١).

ومعروف أن الإمام عبد القاهر الجرجاني -الأشعري النزعة- قد أرسى دعائم نظريته في النظم استناداً إلى أن الإعجاز في القرآن الكريم إعجاز لغوي يقوم على طبيعة التراكيب اللغوية^(٢).

كما أن الإمام الباقلاني الأشعري عقد فصلاً عن اللغة ودورها في فهم القرآن الكريم^(٣).

والإمام فخر الدين الرازي وهو من متأخري الأشاعرة عقد فصلاً عن اللغة وأسس لتفسيره الكبير للقرآن الكريم بأسس، من أهمها: استناده إلى اللغة ومقتضياتها؛ إذ اعتبر العلم بالشرع موقوفاً على العلم باللغة قال: "لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار وهما إردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور. ومالا يتم الواجب المطلق إلا به -وكان مقدوراً للمكلف- فهو واجب"^(٤).

وأكد أن الله سبحانه وتعالى "أنزل القرآن الكريم بحسب عرف أهل اللغة وعاداتهم وكان يصف ما يراه صحيحاً بأنه يستقيم على قانون اللغة"^(٥).

وذهب أبعد من ذلك حين اعتبر أن "الله تعالى لا يودع كتابه ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز بقوله: لأن إن جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطناً"^(٦).

وضرب لذلك مثلاً من تفسيره أول سورة مريم فقال في قوله تعالى "كهيعص" الكاف لا

(١) انظر: محمد عابد الجابري، ص ٤١.

(٢) انظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص ٦٣-٦٩.

(٣) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ١٤٤-٢٦٥.

(٤) الرازي، المحصول، ج ١، ص ٢٠٣.

(٥) الرازي، أساس التقديس، ص ٢٠٢.

(٦) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٨٠.

تعدو كونها حرفاً ، دلالتها لا تكون إلا ما تقتضيه اللغة؛ لأن حمل دلالة الكاف على بعض المعاني دون بعضها الآخر، يكون تحكماً لا تدل عليه اللغة أصلاً^(١). وإذ اعتمد هؤلاء وأولئك اللغة فقد خلق ذلك مشكلة منهجية تتعلق بتحكيم اللغة الظنية في الشرع القطعي.

وإذا نحن توقفنا عند واحد من متأخري متكلمي أهل السنة وهو الزركشي ألفيناه يناقش مسائل القرآن الكريم بمسائل اللغة؛ فمسألة إنزال القرآن بلغة العرب وقوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"^(٢) قال فيها نقلاً عن جمال الدين بن مالك "إنه أنزل بلغة الحجازيين إلا قليلاً فإنه أنزل بلغة تميم، ومثّل على ذلك القليل بإدغام "من يشاقق الله ورسوله"^(٣) في سورة الحشر "ومن يرتد منكم عن دينه"^(٤) في قراءة غير نافع وابن عامر فإن الإدغام في المجزوم والأمر المضاعف لغة تميم، والفك لغة أهل الحجاز. وعقد لذلك فصلاً^(٥).

ومن بين أهل السنة والجماعة من غير المتكلمين نجد ابن عطية الاندلسي (٤٨١-٥٤٦هـ) (وهو من أعيان المالكية) يعقد باباً في فصل تفسير القرآن والكلام على لغته والنظر في إعرابه ودقيق معانيه^(٦)، إذ أورد ما رواه ابن عباس من أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي علم القرآن أفضل؟ فقال النبي: عربيته فالتمسوها في الشعر". وأنه قال أيضاً: أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه فإن الله يحب أن يعرب^(٧).

وأضاف ابن عطية: "إعراب القرآن أصل في الشريعة لأن بذلك تقوم معانيه التي هي الشرع". وأورد أقوالاً في معنى الحكمة في قوله تعالى: "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" تذهب بها إلى معنى الفهم. كما أورد حديثاً منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينص على أن الرجل لا يفقه كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة، وقولاً آخر منسوباً إلى الحسن "أهلكتهم العجمة يقرأ أحدهم الآية فيعيب بوجوهها حتى يفترى على الله فيها" وآخر منسوباً إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): "ما من شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن رأي الرجل

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٨٠.

(٢) إبراهيم الآية ٤.

(٣) الحشر، الآية ٤.

(٤) المائدة، الآية ٥٤.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٤٤٤.

(٦) ابن عطية الاندلسي المحرر الوجيز ج ١ ص ١٤، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

(٧) ذكر السيوطي في الإتيان أن الحديث رواه البيهقي عن أبي هريرة مرفوعاً وعن غيره موقوفاً.

يعجز عنه".

وعن عائشة رضي الله عنها: "ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر من كتاب الله إلا آياً بعدد يعلمه إياها جبريل". (رواه أبو يحيى)

وذهب ابن عطية إلى أن الحديث السابق في مغيبات القرآن وتفسير مجمله ونحو هذا مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف من الله تعالى. ومن جملة مغيباته ما لم يعلم به إلا الله كوقت الساعة ونحوه، ومنها ما يستقرأ من ألفاظه كعدد النفخات في الصور، وكرتية خلق السماوات والأرض. ويروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من تكلم في القرآن فأصاب فقد أخطأ (قال الترمذي حديث غريب وقد تكلم بعض أهل العلم في أحد رواته وهو سهيل بن أبي حزم)^(١).

وذهب ابن عطية إلى أن معنى الحديث أن "يتسور الرجل برأيه دون نظر فيما قال العلماء أو اقتضته قوانين العلوم كالنحو والأصول". وأنه لا يدخل في معنى الحديث "أن يفسر اللغويون لغته، والنحاة نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر؛ فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه"^(٢). والذي ذهب إليه ابن عطية مهم جداً؛ إذ يفرق بين الرأي القائم على الهوى والرأي المستند إلى اللغة والنظر. وإذا ذهب إلى ما ذهب إليه من ضرورة الاستناد إلى اللغة، فقد عضد مذهبه هذا بسعة القرآن الكريم الذي انزل على سبعة أحرف. اختلفوا فيها فقليل: سبعة أوجه "كتعال" و"أقبل" و"إلي" و"تحوي"... الخ. وكاللغات التي فيه، وكالحروف التي في كتاب الله وفيها قراءات كثيرة، وأشار إلى أن هذا القول ضعيف.

وأورد قول فريق من العلماء: "أن المراد بالسبعة الأحرف معاني كتاب الله تعالى"^(٣) وهي أمر ونهي ووعد ووعيد وقصص ومجادلة وأمثال (وهذا أيضاً ضعيف عند ابن عطية).

وحكى عن صاحب الدلائل عن بعض العلماء، وقد حكى نحوه القاضي أبو بكر بن الطيب أنه قال: "تدبرت وجوه الاختلاف في القراءة فوجدتها سبعة..."^(٤).

ومن الواضح أن ابن عطية يرى النظر المستند إلى اللغة ومقتضياتها أصلاً في فهم

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج١، ص ١٥، ١٦، ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٨.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج١، ص ٢١، ٢٢.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢.

التزليل.

وإذا قورنت أقوال ابن عطية في هذا الباب بأقوال الطوسي لا نجد كبير فرق بينها وبين أقوال الطوسي السالفة الذكر إذا نحن استثنينا من أقوال الطوسي استناده إلى قول الإمام المعصوم.

وأبو حيان الأندلسي واستناده إلى اللغة في تفسيره المعروف بـ "البحر المحيط" أبين في هذا الباب وأميز في تعلق القرآن باللغة التي ألفتها العرب وعرّفت وجوهاً وخبرت سنّها. ووجوب الاستناد إلى ذلك دون تحكّم العقل في النقل^(١). والشاطبي المالكي (ت ٧٩٠هـ) في كتابه التعريف بأسرار التكليف (الموافقات في أصول الشريعة) يرى أنه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميّز صريح الكلام، وظاهره ومجمله وحقيقتة ومجازة، وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ونصه وفحواه، إلى غير ذلك كان لا بد لطالب الشريعة من أصلين أحدهما: أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها وما تتساق إليه أفهامها في كلامها فكان حذق اللغة بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهاد^(٢) وهذا ما أشار إليه الشافعي في الرسالة. وأحكام الشريعة عند الشاطبي ركنان: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها. وإذا كانت العربية شرطاً للاجتهاد فإنها ليست جزءاً من الشرع. قال: "كما أنه لا ينبغي أن يُعدّ منها ما ليس منها وإن انبنى عليه الفقه؛ كفصول كثيرة من النحو، نحو: معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف، والمشتق وشبه ذلك"^(٣). وإذا كان ذلك كذلك فالمهم هو المقدمة النظرية التي استند إليها وهي أن القرآن عربي والسنة عربية؛ لا بمعنى العربي مقابل الأعجمي، لكن بمعنى أنه في ألفاظه وأساليبه عربي يسلك به في الاستنباط والاستدلال مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة، وذلك تحوطاً من الذهاب في أدلة القرآن مذهب العقل لا مذهب ما يفهم من طريق الوضع؛ لأن ذلك عند الشاطبي كما هو عند ابن حيان وابن عطية فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع^(٤).

(١) انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ١، ص ١٢، ١٣، ١٥، ١٦ من خطبة الكتاب، دار الفكر.

(٢) انظر: الشاطبي الموافقات، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

اللغة والتنزيل عند "السلفية" من أهل السنة

والسلفية هي الأخرى تقر بان القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى مقتضى فهمهم لها، ولكن الرسول (ص) بلغ البلاغ المبين وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ولا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم^(١).

وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله (ص) عنده التي نقلوها أيضاً عن الرسول، مشتملة من ذلك على غاية المراد وتمام الواجب والمستحب^(٢).

وقصارى القول إنهم يرون الدلالة اللغوية نمطاً يوضحه القرآن الكريم نفسه والحديث الشريف، وإن الرسول (ص) قد بين دلالة نص القرآن الكريم، وإن هذه الدلالة هي الدلالة التي ينبغي أن تتبع. فرأي السلف (الرسول (ص) وصحبه) في دلالة القرآن الكريم هو الدلالة الحقة، وأن علينا اتباعهم في ذلك. وإن كان مما لم يصل إلينا بيانه، فيبين بمقتضيات دلالة اللغة دون تأويل، ودون اقتران بنظر عقلي أو حدسي ذوقي؛ لأن في الأول تحكماً وفي الثاني إطلاقاً.

فالإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) مثلاً كان يرى مصدر الخطأ في الاستدلال راجعاً إلى اتجاهين: اتجاه يمثل قوم "اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها كالمخارج والروافض والجهمية والمعتزلة والمرجئة وغيرهم، وهم راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحق ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان وأن نظرهم إلى المعنى أسبق من نظرهم إلى اللفظ"^(٣). واتجاه يمثل قوم "فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب بكلامه؛ من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به، وهم بهذا راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. ثم اتهم كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة"^(٤).

(١) انظر : ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، ج١ ، ص٢٢ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ص٢٧، ٢٨ .

(٣) ابن تيمية مقدمة في أصول التفسير ، ص ٨١، ٨٢ .

(٤) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ج١ ، ص ٨١ ، ٨٢ .

ومن الواضح أن دور اللغة عند ابن تيمية والسلفية عموماً مقيد بالزمان ومقيد بالمكان. ولا يكفي عنده ما يريده العربي من قوله لكن ما يريده الله من قوله مما جاء مبيناً في مواضع أخرى من القرآن الكريم وفيما أوضحه الرسول (ص) والسلف الصالح من دلالة نصوص القرآن الكريم. أي أن اللغة عنده ليست على مقتضياتها المتعارف عليها عند العرب فحسب بل الخاصة بالقرآن الكريم؛ وذلك أن اللغة عنده إلهام من الله لفظاً ودلالة وليس اصطلاحاً؛ فما اصطلاح عليه العرب لا يشكل عنده - سناً مناسباً لتقرير المعنى في نص القرآن والحديث إذ المعنى عنده متعلق بالله الذي خلق اللغة وألهمها عباده، وهي متعلقة في النص القرآني - بظروف مخصوصة مقيدة بها؛ كون النص القرآني منزلاً من الله على رسوله ليبينه حسبما أمره الله. ومن هنا جاءت فكرته عن اتباع السلف في التفسير. وإذا أرسل الله سبحانه وتعالى رسالته على كل رسول بلسان قومه فمن البدهي أن يتم بيان ذلك بقوانين اللسان المعنى ومقتضياته، ومن الطبيعي أن يتجدد المعنى ويتطور بتجدد الزمان والمكان، لكن دون انبثاق المدلول اللغوي عن جذور اللفظ وذلك مضمون صلاح القرآن الكريم لكل زمان ومكان إذ في القرآن الكريم من الحيوية والفعالية ما يجعله قادراً على مواجهة القضايا الناشئة والمتغيرة بتغير الزمان والمكان.

فابن تيمية والسلفيون عموماً يقصرون الدلالة على ما يظنونها الدلالة التي كانت حين انزل القرآن الكريم ولا يعتبرون الدلالة اللاحقة دلالة حقة؛ وذلك أنهم يرون اللغة ثابتة.

وقد جاء ذلك واضحاً باتاً في ما أوضحه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) من ضرورة اتباع السلف ووجوبه "إذ كان التلقي بلا وساطة من حظ أصحاب رسول الله " الذين حازوا قصبات السباق واستولوا على الأمر فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق. ولكن المبرز من أتبع صراطهم المستقيم واقتفى منهاجهم القويم، والمتخلف من عدل عن طريقهم ذات اليمين وذات الشمال... تالله لقد وردوا الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالاً فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالا"^(١).

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ج ١، ص ٦٥.

اللغة والتنزيل عند الظاهرية:

والظاهرية هم أيضاً حفلوا باللغة وجعلوها مصدر فهمهم للقرآن الكريم. ولكن النص الشرعي عندهم يفهم بمقتضيات اللغة وعلى ظاهرها، وليس من مجال للتأويل؛ إذ النص الشرعي كما ورد هو المراد. "وليس وراء ما ورد غيره؛ لأن الله سبحانه يقول" وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم". وهذا موجب أخذ كل نص في القرآن والأخبار على ظاهره ومقتضاه ومن حملة على غير مقتضاه في اللغة العربية فقد خالف قول الله تعالى وحكمه وقال عليه - عز وجل - الباطل وخلاف قوله عز وجل. ومن ادعى أن المراد بالنص بعض ما يقتضيه في اللغة، لا كل ما يقتضيه فقد أسقط بيان النص، وأسقط وجوب الطاعة له بدعواه الكاذبة. وهذا قول على الله بالباطل، وليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاعتصار عليه من سائر ما يقتضيه الخ..^(١).

وإذا كان ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ) قد أرسى الأسس النظرية للظاهرية التي شرع فيها داود الظاهري فإن ابن مضاء القرطبي قد ترجم ذلك كله وأحاله من النظرية إلى التطبيق في كتابه المعروف "الرد على النحاة" والذي اعتبر فيه أن العرب أمة حكيمة فكيف تشبه شيئاً بشيء وتحكم عليه بحكمه وعلّة حكم الأصل غير موجودة في الفرع وذلك في دعوته إلى إلغاء القياس^(٢).

فالظاهرية ترى اللغة بنية أو تركيباً لغوياً صرفاً. تتجلى دلالاته، عن شبكة العلاقات بين أجزاء تركيبية لا عمّا وراء تركيبه من معان وفكر. وبهذا فالدلالة الظاهره هي مقتضى فهم النص الشرعي قرأناً وحديثاً. فاللغة تبدأ حسية وتتحول إلى فكر بعد ذلك بمفهوم ابن حزم^(٣)

وكل أولئك على مقتضيات اللغة لكن في ظاهر لفظها المتحول إلى فكر فحسب. ويمكن مقارنة مفهوم الظاهرية للغة بمفهوم الوصفية بعامة والبنوية بخاصة إذ اهتمت البنوية بظاهر النص وحفلت بالعلاقات القائمة في بنية التركيب اللغوي ولم تحفل بما وراء ذلك إذ تركته للمختصين في كل باب من أبوابه وركزت جهدها على البناء أو التركيب اللغوي وما بين أجزائه من علاقات. وهي العلاقات التي تنشئ الفكر وتوازي العلاقات القائمة في الوجود.

(١) ابن حزم الأندلسي - الإحكام ، ج١ ، ص ٧٥،٧٤.

(٢) انظر: ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة ، ص ١٣٤.

(٣) انظر ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص ٤ .

ومقتضى ذلك كله أن تراوحت نظرة أهل السنة إلى لغة التنزيل بين نظرة علماء أصول الدين وأصول الفقه والفقهاء ، الذين أخذوا اللغة حسب مقتضياتها المتعارف عليها، ونظرة المتكلمين الذين أقاموا مواقفهم على جدل اللغة والعقل وموقف السلفية الذين رأوا اللغة ودلالاتها في سياق زمان التنزيل ونصوصه الدال بعضها على بعضها الآخر، ومفهوم علماء الأمة بعامه وما رأوه من دلالة لتلك النصوص بحكم ما ألفته العرب من مفهوم لغوي مقترن بمفهومهم الفكري. وموقف الظاهرية الذين لم يروا وراء النص اللغوي شيئاً. ولقد تختلف اتجاهات أهل السنة في بعض ما ذهب إليه ولكنها تتفق جميعاً على النص ودلالته اللغوية كأصل من أصول فهم التنزيل.

ولقد شكلت عناية المسلمين من مختلف الفرق الإسلامية بالقرآن الكريم ولغته ظاهره انماز بها تاريخ الفرق الإسلامية. فقد ألف واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ) كتاباً في معاني القرآن^(١). كما ألف مؤرّج بن عمر السدوسي (ت ١٩٥هـ) كتاب غريب القرآن^(٢) وقطرب (أبو علي محمد بن المستنير (ت ٢٠٦ هـ) عدة كتب في معاني القرآن^(٣). ولأبي عبيدة معمر بن المثني (ت ٢١٠ هـ) كتاب مجاز القرآن^(٤). وهناك عدد كبير آخر ممن ألف في معاني القرآن^(٥). واختلاف المسلمين في فهم النص القرآني أمر طبيعي كما أشار أبو عبيدة. ذلك لأن في القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني^(٦).

والعرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه^(٧). وهو فيه مثل ما في كلامها من الإيجاز والاجتزاء ومن الإخفاء والإظهار ومن القلة والاختصار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار والترداد والتكرار وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها والإسرار في بعض الاوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد فيه المصرح، وعن الصفة والمراد الموصوف^(٨).

(١) انظر: سيد نوفل، البلاغة العربية، ص٦٧، نشر مكتبة النهضة، القاهرة.

(٢) انظر: ابن النديم الفهرست ، ص٧٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص ٨٤.

(٤) انظر: ابن النديم الفهرست ، ص ٨٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ، ص ٥٧-٥٨.

(٦) انظر: أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، ج١، ص ٨.

(٧) انظر: ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن ، ص ٦٢.

(٨) الطبري جامع البيان ، ج١، ص ٧، ط٢، الشافعي- الرسالة ص ٥١، ٥٢.

ولقد مثل المفسرون لذلك بأمثلة من القرآن واستشهدوا باختلاف الصحابة في فهم قسم من آي القرآن^(١).

وتلك سنة الله في خلقه أن جعلهم متفاوتي القدرات مختلفي زوايا الأنظار. ولم يجتمع لأي منهم ما اجتمع لكتاب الله ولشخص رسوله الكريم.

ب- الدال والمدلول (الاسم والمسمى) :

من بين بحوث الدلالة حظي بحث العلاقة بين الدال والمدلول، أو الاسم والمسمى بأهمية بالغة عند الفرق الإسلامية؛ وذلك لاتصال العلاقة بينهما بالعلاقة بين ذات الله وأسمائه وصفاته. فجاء بحثهم اللغوي وأدلتهم التي دللوا بها على نوع التعلق مستنداً لهم في ما ذهبوا إليه من تعلق في المجال الفكري.

وإذ اللغوي لا يكون صرفاً وإنما يخالطه الفكري فلقد تقوم العلاقة على الجدلية. لكن اللغوي يظل أساساً تستند إليه الفرق لأن ذلك أضبط للعقائد وتجلياتها وللشرع وأحكامه، فنص التنزيل نص لغوي والنظر إليه نظراً لغوياً أصل عند المسلمين ممثلين بفرقهم، وما خالطه من فكر أو حدس يظل فرعاً على الأصل؛ فرعاً قد يمتد حتى يزاحم الأصل أحياناً وفي ذلك تتباين الفرق، وفي الأصل تتفق. ولقد يكون الاختلاف في العلاقة بين الدال والمدلول امتداداً للخلاف بين المذهب الأرسطي التصوري، أو الواقعي المعتدل والمذهب الرواقي الاسمي. والمعتزلة بما هي تصورية على وجه العموم - أميل - إلى المذهب الأرسطي، والأشاعرة - بما هم متوسطون بين النقل والعقل على وجه العموم - أقرب إلى الرواقيين أو الاسميين.

(١) الدال والمدلول (الاسم والمسمى) عند المعتزلة:

الاسم عند المعتزلة ليس المسمى، وإنما قول المسمى وتسميته ما سماه؛ وذلك أن الاسم - عندهم - رمز وضع للإشارة إلى معنى مستقل عنه ودليلهم على ذلك أن الاسم عندهم - مشتق من السمة أي العلامة وبهذا يختلفون والأشاعرة الذين يقولون: إن الاسم مشتق من السمو أي العلو. والعلو. والعلامة تعني أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية وليست ذاتية، فالرمز شيء والمعنى

(١) الذهبي التفسير والمفسرون ج ١ ص ٦٦، ٦٧.

شيء آخر، لكن الرمز وضع للشيء واصطاح الناس عليه فبات دالاً عليه، وإن كان لا يحمل من الذاتية شيئاً فهو لفظ مختلف. أما من جعله مشتقاً من السمو أي العلو فقد جعل للدال تعلقاً بمدلوله.

والإتجاه الأول يمثلته ابن جنى الذي احتج لموقف المعتزلة بأنه يمكن إضافة كل من الاسم والمسمى إلى قرينه؛ لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه. والغرض من الإضافة هو التعريف والتخصيص. والشيء يُعرّفه غيرُه ولا تُعرّفه نفسه؛ إذ لو كانت نفسه تعرفه لما احتاج أبداً أن يُعرّف بغيره؛ لأن نفسه في حالي تعريفه وتكثيره واحدة، وكان الاكتفاء به عن إضافته إليها لازماً.

ودلل ابن جنى على ذلك بأن العرب لا تقول هذا غلامه ومررت بصاحبه؛ حين يكون الاسم الظاهر هو الضمير المضاف إليه " هذا مع فساده في المعنى لأن الإنسان لا يكون أخا نفسه ولا صاحبها"^(١).

وإذ احتج بعضهم بقولنا: مررت بزيد نفسه وهذا نفس الحق، للدلالة على جواز إضافة الشيء إلى نفسه، ردّ ابن جنى بأن ذلك ليس من باب إضافة الشيء إلى نفسه، وإنما النفس هنا بمعنى خالص الشيء وحقيقته "والعرب تحل نفس الشيء من الشيء محل البعض من الكل".

وساق لذلك مثلاً من أبيات لعمران بن حطان وجه الخطاب فيها إلى النفس قال:

ولي نفس أقول لها إذا ما	تأزغني لعلّي أو عساتي
وقوله: أقول للنفس تأساءً وتعزياً	إحدى يدي أصابتي ولم تُرد
وقوله: قالت له النفس تقدّم راشداً	إنك لا ترجع إلا حامداً
وقوله: قالت النفس: إني لا أرى طمعاً	وإن مولاك لم يسلم ولم يصيد

ويتبين من ذلك أن نفس الشيء غير الشيء^(٢).

(١) ابن جنى، الخصائص، ج٣، ص ٢٤، ط٢، دار الهدى.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٤، ٢٥.

ولقد يبدو الاسم أحياناً معرفاً بما أضيف إلى ضميره كقولك: هذا أخو غلامه، وهذه جارية بنتها. والذي أضيف إلى ضمير إنما يتعرف بذلك الضمير، والضمير ليس سواها. وهذا يعني أن الضمير قد يعرف نفسه. لكن ابن جنى ذهب إلى أن الجارية قد عرفت بالبنت التي هي غيرها وهذا شرط التعريف بالإضافة، والضمير عرف ما عرف الأول، وما عرف الأول لا يكون هو نفسه، وإنما غيره.

وأكد ابن جنى ذلك ببيان أن الإضافة تكون على ضربين: أحدهما ضم الاسم إلى غيره بمعنى اللام نحو غلام زيد وصاحب بكر، والآخر ضم اسم إلى اسم هو بعضه من نحو: هذا ثوب خز، وهذه جبة صوف؛ وكلاهما ليس الثاني فيه بالأول، فالمضاف ليس بالمضاف إليه^(١).

وقد احتج بقول ليبي الذي أورده أبو عبيدة:^(٢)

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر^(٣)

وكان أبا عبيدة فهم قول ليبي على أنه يعني ثم "السلام عليكما". وشيبه ذلك قولنا باسم الله فهو بالله.

واعتقد أبو عبيدة زيادة كلمة "اسم" ومن ذلك قول غيلان (ذي الرمة)

لا يَنْعِشُ الطَّرْفَ إِلَّا مَا تَخَوَّفَهُ دَاعٍ يناديه باسمِ المَاءِ مَبْغُومٍ

والماء صوت الشاء أي يدعوني -يعني الغنم- بالماء.

أي يقلن لي: أصبت ماء أسود من قول الشاعر نفسه: يدعوني بالماء ماءً أسوداً. وأبو عبيدة يرى أن كلمة اسم زائدة، وابن جنى وأبو علي الفارسي والمعتزلة عموماً يرون أن هناك محذوفاً؛ أي أن التقدير هنا: ثم اسم معنى السلام عليكما. واسم معنى السلام هو السلام. فكأنه قال: ثم السلام عليكما.

(١) انظر: ابن جنى، الخصائص، ج ٣، ص ٢٦.

(٢) انظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن ١/٦.

(٣) قالها لابنتيه حين حضرته الوفاة يوصيهما أن تذكراه وترثياه من غير خمس الوجه ولا حلق الشعر وان تظلا
كذلك إلى الحول (الخزانة ٢/٢١٧).

قال ابن جني "قال معني لعمرى ما قاله أبو عبيدة ولكنه من غير الطريق التي أتاه هو منها إلا تراها اعتقد زيادة شيء واعتقدنا نحن نقصان شيء"^(١).

فقوله باسم الماء واسم السلام، من باب إضافة الاسم إلى المسمى، وبذلك فالاسم غير المسمى.

ودليل آخر لابن جني أنك تقول: ما هجاء سيف؟ والجواب س.ي.ف. وسيف هنا اسم لا مسمى لأنه يعني ما هجاء هذه الأصوات المقطعة س.ي.ف؟ ونقول من جهة أخرى ضربت بالسيف والسيف هنا هو الحديد الذي يضرب به وليس الحروف فقد يكون الشيء الواحد على وجه اسماً وعلى آخر مسمى، ويتبين المراد من موقع الكلام والغرض منه.

دليل آخر على إضافة المسمى إلى اسمه - عند ابن جني - قول الشاعر:

إذا ما كنتُ مثلَ ذَوِي عَدِيٍّ ودينارٍ فقامَ عليّ ناع

أي مثل كل واحد من الرجلين المسميين عدياً وديناراً.

ومن ذلك قولنا: كان عندنا ذات مساء، وذات صباح، وذات مرة، أي الوقت المسمى مساءً وصباحاً، والدفعة المسماة مرة. قال الشاعر:

عزمتُ على إقامةِ ذي صباحٍ لأمرٍ ما يسودُ من يسود

و(ما هنا مجرورة الموضع؛ لأنها وصف لكلمة أمر، أي لأمرٍ مهمٍ أو مؤثرٍ يسودُ من يسود)

فالإضافة وما تتضمنه من تعريف، والتعريف وما يوجبه من مغايرة، تدل عند المعتزلة على أن الاسم ليس المسمى، وإنما هو التسمية أي قول القائل، ولذلك تعلقه بالذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، فأسماء الله وصفاته ليست ذاته لأن الاسم غير المسمى. كما أن له تعلقه بأصل اللغة ونشأتها فالأصوات اللغوية علامات دالة بالتواضع على أعيانها وليست العلامات هي الأعيان بذاتها.

وهذا التزام من ابن جني للخط العام للمعتزلة وإن تفرد بقبول أن تكون نشأة اللغة تقليداً

(١) ابن جني، الخصائص، ج.٣، ص ٢٩، ٣٠.

لأصوات الطبيعة في بعض جوانبها.

ومن الواضح أن حجج ابن جنبي والمعتزلة في هذا الباب حجج لغوية صرفة خالطها شيء من التقدير العقلي، وبخاصة في تقدير المحذوف وهو كلمة معنى في القول السابق ثم اسم السلام أي ثم اسم (معنى) السلام.

وأولئك جميعاً ذهب بالمعتزلة إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً حتى عن أسمائها وصفاتها. فإسماء الذات الإلهية ليست الذات الإلهية، وإنما هي قول القائل أي هي الكلام وكلام الله عند المعتزلة ليس من صفات ذاته، وإنما من صفات أفعاله.

٢) الدال والمدلول (الاسم والمسمى) عند الأشاعرة:

ذهبت الأشاعرة إلى أن الاسم هو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به وأنه غير التسمية؛ لأن الاسم عندهم من السموم وليس من السممة.

ودلل الباقلائي بأدلة لغوية على أن الاسم من السموم وليس من السممة؛ أي أن الاسم من سما يسمو وليس من وسم يسم. من ذلك أن العرب صغرت اسم وقالت (سُمِي). ولو كان من "السممة" لقالوا: (وُسِمِي) كما قالوا في تصغير "عِدَّة وزِنه": "وُعَيْدَة ووُزَيْنَة". فدل ذلك على أن المحذوف منه لام الفعل دون الفاء. وأشار إلى أن أهل العربية أجمعوا على أن (اسم) فيه حذف. وكل ثنائي في العربية يقدرون له محذوفاً مثل (يد ودم وأب وابن).^(١) وأصل كلمة اسم سمو والالف هي ألف وصل لا يعتد بها، أدخلت في الكلام ليتوصل بها إلى النطق بالسكان^(٢).

وأعاد قول ما قاله أبو عبيدة وغيره من أئمة أهل اللغة من أن الاسم هو المسمى نفسه. وذكر بيت لبيد الذي احتج به أبو عبيدة "إلى الحول ثم اسم السلام عليكمم-الخ".

وعلل موقف أبي عبيدة وغيره وخرجه على غير ما ذهببت المعتزلة، إذ أراد باسم السلام، السلام نفسه واستنتج من ذلك أن الاسم هو المسمى وليس لقول من قال إن لبيداً أراد، ثم اسم الله عليكمم، وجّه؛ لأن السلام اسم من أسماء الله. وعلل ذلك بأنه وإن كان السلام اسماً من أسماء الله، إلا أنه ليس هو الذي يراد من قولنا السلام عليكمم، و"على زيد السلام" لأنه بهذا

(١) انظر: الباقلائي التمهيد، ص ٢٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧.

الكلام يراد به التحية، واسم السلام هو السلام (واسمها هو هي)^(١).

كما كان للباقلاني دليل آخر من كتاب سيبويه. إذ قال: "والأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء"^(٢).

يريد بذلك قولهم (ضرب ويضرب وضارب) المأخوذ من الأحداث الماضية وأحداث الحال والأحداث المستقبلية والأحداث هي الأفعال وأحداث الأسماء (أفعالها) ليست هي أحداث (أفعال) أصحاب الأسماء ولا أحداث من له الأسماء. ومن الممكن أن يكون سيبويه اعتقد أن الأسماء هي الأشخاص والأعيان بذاتها، كغيره من أهل اللغة. وأحداث الأشخاص ليست أحداث المصادر عند البصريين^(٣).

ودلل الباقلاني على وجهة نظر الأشاعرة بأدلة نقلية من مثل قوله تعالى: "ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ"^(٤) فالله يذكر أنهم عبدوا أسماء، وهم قد عبدوا الأشخاص. فالأسماء هي الأعيان، وهم لم يعبدوا القول الذي هو التسمية.

ومن مثل قوله تعالى: "ولا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"^(٥) أي مما لم يذكر الله عليه. وقوله: "سبح اسمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى"^(٦) أي سبح ربك الأعلى. "وكل هذا يؤيد أن كثيراً من الأسماء هي المسميات وان الاسم ليس من التسمية في شيء"^(٧).

وأسماء الله عند الباقلاني صنفان: صنف يكون أسماء عائدة إلى ذاته، مثل كونه موجوداً وشيئاً وقديماً وذاتاً وواحداً وغيراً لما غير وخالفاً لما خالف.. الخ. فيكون الاسم في هذه الحالة هو المسمى. أي هو الله تعالى. وصنف يكون هو الله تعالى "وهو الصفة الحاصلة له" والصفات هنا نوعان: صفات ذات، وصفات فعل وصفات الذات كعالم وقادر وحي... الخ أسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له مفارقة توجب الغيرية.

(١) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) انظر: سيبويه الكتاب، ج ١، ص ١٢.

(٣) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٩.

(٤) يوسف الآية ٤٠.

(٥) الأتعام الآية ١٢١.

(٦) الأعلى، الآية ١.

(٧) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٩، ٢٣٠.

وصفات الفعل ككونه عدلاً ومحسناً ومفضلاً ومُحيياً ومميتاً هي غيره؛ لأنه كان موجوداً قبل وجودها إلا أن تسمية الله لنفسه ترجع إلى إثبات صفة لنفسه، وصفات الذات غير مختلفة ولا يقال هي الله ولا يقال هي غيره. لأن تسميته هي قوله وكلامه، وقوله وكلامه صفة من صفات نفسه، كسائر صفات الذات. ولذلك يقال: إنها كلام له فقط^(١).

ومعنى هذا أن الباقلاني ككل الأشاعرة المتقدمين يرى أن الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية.

وقد يعترض معترض ويقول: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال (نار) احترق فمه ومن قال زيد كان زيد في فمه. وهذا -في رأي الباقلاني- من كلام العامة وتعلق الأغبياء لأن القول "نار" والقول "زيد" الموجودين في الفم ليس باسم زيد واسم نار وإنما هو تسمية ودلالة على الاسم^(٢). وبهذا ينفي الباقلاني الأسماء المشتركة بين الله وخلقته؛ لأن أسماء الله هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه.

أما التسمية التي تجري عليه وتدل بها على اسمه، فيجوز أن يجري بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماء هي هم أو أوصافاً تعلق بهم؛ وذلك مثل القول بأن الله حي وعالم وقادر وسميع ومصدق ومتكلم ومريد ورازق وعادل^(٣).

وإذا كانت هذه الأسماء مشتركة فاسم الله والرحمن والإله والخالق والمبدع وما جرى مجراهما لا يجوز إجراؤها على الخلق والأسماء إما أسماء ذات، أو أسماء معنى. وأسماء الذات لا تكون عامة ولا خاصة، والمعنى القائم بالذات كذلك.

والعام في الحقيقة هو القول والتسمية التي تعم أشياء كثيرة تجري عليهم على سبيل واحد. والقول الواقع المجزئ على شئين فصاعداً هو العام دون المعاني والذوات^(٤).

والأسماء منها ما يفيد المسمى نفسه، وهي الأسماء العائدة إلى المسمى نفسه كشيء وموجود، ومنها ما يفيد تمييز نفس المسمى من شيء آخر كغير وخلاف، ومنها ما يفيد صفة

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٣٣، ٢٣٤.

للمسمى. والصفة قد تكون بنية وصورة للمسمى كفرس ورجل وإنسان وما إلى ذلك، وقد تكون هيئة كالبياض والسواد وغيرهما من الألوان، وقد تكون صفات ذات وليست بهيئة ولا صورة كالحياة والعلم والنظر. ومن الصفات ما يكون فعلاً للموصوف ككاتب وضارب ومنها ما يكون ليس بفعل له كحي وقادر^(١).

والتجانس الذي يوجب الاشتراك هو التجانس الذي يكون بالشيئين نفسيهما؛ مما يجعل كلاً منهما يسد مسد الآخر وينوب منابه في جميع أحكامه وأوصافه. ولا يكون التجانس لمجرد اشتراك الشيئين في شيء من الأسماء والصفات. وهذا ما يجعل صفات القديم غير صفاتنا وان اشتركت صفاته وصفاتنا في الاشتقاق^(٢).

لكن الأسماء عند بعض متأخري الأشاعرة لا تفيد مسمياتها مباشرة، وإنما تفيد الصور الذهنية لأن الألفاظ عند فخر الدين الرازي مثلاً تدل على ما في العقول من تصورات لا على ما في الأجسام، أي أنها مقترنة بالفكرة التي يكونها العقل عن الشيء، لا بالشيء نفسه وهذا ما عبر عنه بقوله: "للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان"^(٣).

فالمعنى عنده قائم على ما يتصوره المرء، لا على ما هو في الحقيقة. وقد مثل على ذلك بان الإنسان إذا رأى جسماً من بعيد وظنه صخرة: قال: (إنه صخرة) فإذا اقترب منه وظنه حيواناً قال: "إنه حيوان" ثم إذا ظهر له في النهاية أنه إنسان قال: "إنه إنسان" واستنتج من اختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنية، أن الأسماء لا تدل إلا على الصور، وليس على الأشياء في ذاتها^(٤).

وكذلك الحروف عند فخر الدين الرازي لا تخطر إلا مترافقة والفكر لأن صور الحروف وتخيّلها هي حروف أيضاً، والخواطر أصوات وحروف خفية، والحروف والأصوات مترابطة

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٣) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ج ١، ص ٣١.

(٤) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ج ١، ص ٣١.

وانظر المحصول، ج ١، ص ٢٠٠.

وانظر له كذلك نهاية الإيجاز، ص ٧١.

منتظمة على حسب انتظامها في الخارج^(١).

وكذلك التراكيب اللغوية لا تغير الحدث وإنما الحكم العقلي به قال لأنك لو قلت: (قام زيد) فهذا لا يفيد قيام زيد وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيد وأخبرت عنه فهو حكم عقلي يقوم به المتكلم، وليس شرطاً أن يكون الحدث قد حدث فعلاً؛ لأنه لو كان كذلك لكان الأمر أنه كلما أطلق هذان اللفظان اقتضى الأمر خروج زيد، لاستحالة انفكاك الدليل عن المدلول^(٢).

وتبدو العلاقة بين الصورة الذهنية والحقيقة الفعلية وخروج الصورة مجسدة على شكل أصوات بحروف تدل عليها تعميقاً لمسألة كان أشار إليها الإمام الغزالي (ت ٥١٥هـ) حين صنف المراتب التي يمر بها الشيء الذي يراد التعرف إليه في أربع مراتب: حقيقة الشيء في نفسه، وثبوت مثال حقيقته في الذهن ثم خروجه على شكل أصوات بحروف تدل عليها وأخيراً تأليف رقوم كتابية تدرك بحاسة البصر.

وكان الغزالي يرى أن الوجودين الأول: الحقيقة والثاني: "الصورة" لا يتغيران بتغير العصور والأمم؛ لأنهما موضوعان بالاختيار^(٣). وفكرة الاختيار فكرة مهمة في بيان ما يقصده المتكلم حين يتكلم. والاختيار لا يكون إلا من متعدد، والمتعدد يفتح باب الاجتهاد الذي يعبر عن تعدد الأفكار وتنوعها.

والفرق بين الغزالي والرازي أن الأول يثبت حقيقة الشيء والثاني يتجاوزها وهذا التصور قريب مما ذهب إليه العالم اللغوي "استيفن أولمان" في كتابه دور الكلمة في اللغة الذي ذهب فيه مذهب الغزالي والرازي، وأضاف أن اللفظ هو أيضاً يعيد الفكرة ثانية ومثل على ذلك (بالمضد) فنحن نفكر فيها ثم لا يلبث اللفظ أن يعيد الصورة إلى أذهانتنا^(٤).

والمعاني التي يمكن أن تعقل لا تنتهي، والألفاظ تنتهي لأنها مركبة من الحروف المتناهية. والمتاهي لا يضبط غير المتماهي وإلا لزم تنامي المدلولات. فليس بالضرورة أن يكون لكل معنى لفظ. فاللفظ لا يكون إلا حيث تقتضي الضرورة وتشد الحاجة، وإن لم يكن فلا

(١) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ج٥، ص٤.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز، ص٧١.

(٣) انظر: الغزالي المستصفى ج٥، ص١٨، ١٩.

(٤) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ٦٠-٦١.

حاجة إلى لفظ^(١). وتكاد هذه النظرة تلتقي من زوايا وتفرق من أخرى مع ما كان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) أكدته من أن من أهم أسباب تعلم اللغة فرط الحاجة إليها وعلى قدر الضرورة وهو الذي كان يرى أن المعاني مستورة في النفس^(٢). والألفاظ المحصورة هي الألفاظ الأصلية وهي تتعدد في تجلياتها المجازية والعرفية والشرعية فما يطرأ على اللفظ من تحولات يجعل الألفاظ التي ترمز إلى اللغة على نسق واحد والمعاني التي ترمز إلى الفكر؛ وذلك لجذلية العلاقة بين اللغة والفكر.

والدال هو المنطوق وهو محدد والمدلول هو المفهوم وهو قابل للتغير عند المعتزلة وعند متأخري الأشاعرة ومنهم عبد القاهر الجرجاني وفخر الدين الرازي. وفكرة المعاني القائمة في النفس؛ التي نادى بها الأشاعرة وطورها عبد القاهر تذهب هذا المذهب وتخالف ما كان عليه أوائل الأشاعرة حتى الباقلاني؛ من الاقتران بين الدال والمدلول. ذلك أن فكرة الرمز اللغوي والتصوير الذهني للدلالة فكرة عقلية تعود باللغة إلى التواضع في نشأتها. في حين أن فكرة الاقتران الدال بالمدلول فكرة نقلية تعود باللغة إلى الإلهام في نشأتها. والأولى تميل إلى المجاز والثانية تميل إلى الحقيقة ومعروف أن متأخري الأشاعرة ذهبوا إلى تكافؤ الأدلة في نشأة اللغة. فالعلاقة بين الدال والمدلول عند الاتجاه الأول اعتباطية، وهي تتفق في ذلك مع ما ذهب إليه دي سوسير من اعتباطية اللغة وعدم ارتباط الدال بمدلوله، بل التصور بالصورة السمعية كما سلف القول.

(١) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ج١، ص ٣١.

(٢) انظر: الجاحظ الحيوان، ج٥، ص ٢٨٩-٢٩٠.

ج - الصفة والموصوف:

وكما أن الاسم غير المسمى وإنما هو التسمية أو قول القائل عند المعتزلة، فالصفة -عندهم- غير الموصوف. وهي ليست سوى الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عن أخبر عنه. وقالوا: إن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا؛ إذ لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه أي متكلاً بصفة؛ لاعتقادهم بأن الكلام -القرآن- مخلوق فهو صفة خلق (فعل) وليس صفة ذات. وبالطبع لا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه. وقالوا: إن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات لأنهم هم الخالقون لأفعالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماءه^(١).

وذهب الأشاعرة إلى أن كل وصف صفة وليس بالضرورة أن تكون كل صفة وصفاً^(٢) ذلك أن الصفة عند الأشاعرة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها وذلك كالسواد والبياض والارادة والكرامة والعلم والجهل والقدرة والعجز وما جرى مجرى ذلك، مما يتغير به الموصوف إذا وجد به ويكسبه حكماً لم يكن عليه^(٣). وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجبة له مفارقة من ليس على هذه الصفات. فالله لا يتغير بوجود الصفات لأنه يرتبط وجودها بوجوده. والذي يتغير هو الذي لم تكن له هذه الصفات من قبل ومن جاز أن تفارقه الصفات^(٤).

والوصف هو قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل... الخ. وهو الكلام المسموع أو العبارة عنه وهو غير الصفة القائمة بالله تعالى. التي بوجودها يكون عالماً وقادراً وفريداً. وكذلك قولنا: "زيد حي عالم قادر" إنما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. والمسألة هنا هي

(١) انظر: البياقاني التمهيد ، ص ٢١٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢١٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢١٣.

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ص ٢١٤.

التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل^(١).

ولقد استند الباقلاني في إثبات وجهة نظر الأشاعرة إلى أدلة لغوية منها: أن أهل اللغة قالوا: إن الصفة التي هي النعت على ضروب: فمنها خلقة لازمة كقولك أسود وأبيض وطويل وقصير وعاقل وظريف، ومنها حرفة وصناعة كقولك كاتب وبان وحداد ويزاز، ومنها صفة بالدين كقولك: مؤمن وكافر، ومنها صفة هي نسب كقولك عربي وعجمي وقرشي وهاشمي. ولا خلاف بين أهل اللغة في أن النعوت هي الصفات التابعة للأسماء^(٢)

فالصفات هي المعاني والأفعال. لكن قولنا (زيد أسود وأبيض) ليس بخلقة له لا لازمة ولا غير لازمة وكذلك قولنا: بزاز ونجار ليس بحرفة ولا صناعة... الخ.

ومن ذلك استنتج الباقلاني أن القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازاً. وعلى معنى أنه وصف له وإخبار عن الصفة التي اشتق الاسم منها. وتمكين أن سمي صفة حقيقية بمعنى أنه صفة للمتكلم المخبر به، أما أن يكون لها الظريف ظريفاً والطويل طويلاً فمحال^(٣).

ومن أدلة الباقلاني اللغوية إجماع أهل اللغة كافة على أن القائل إذا قال: لفلان علم بالكتابة والصناعة... فقد وصفه بالعلم والمعرفة فالقول ليس بصفة في الحقيقة لمن أخبر عن صفته؛ لأنه ليس علماً به يكون (العالم به) عالماً^(٤).

ومن أدلته اللغوية أن العدل والإحسان من صفات الله تعالى بإجماع الأمة مما يبطل القول بأن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف؛ لأن العدل والإحسان الذي يفعله الله تعالى ليس بقول ولا وصف لوصف^(٥) ومن أدلته أن الأمة أجمعت على أن لله أسماء وصفات، ولو كانت أسماؤه وصفاته هي أقوال عباده وتسميتهم وأوصافهم لكان الله تعالى قبل خلقه لعباده وخلق كلامهم غير مسمى ولا موصوف ولا ذي اسم. وذلك دليل على أن التسمية والوصف ليست الاسم والصفة. ودليل لغوي عقلي آخر استند إليه الباقلاني وهو دليل معنوي إذ لو كانت الصفة

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٢) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ٢١٨.

(٣) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ٢١٩.

(٤) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ٢١٩.

(٥) انظر: الباقلاني التمهيد، ص ٢١٩.

ليست بمعنى أكثر من وصف الواصف وقوله "إن زيداً عالم وقادر وحسي" لوجب أن يكون لزيد في حالة واحدة صفتان متضادتان ولوجب أن يكون حياً ميتاً وقادراً عاجزاً وعالمًا جاهلاً. إذ قال بعض الواصفين له: (إنه حي) وقال آخرون: (إنه ميت)... الخ^(١). وواضح أن مسألة الصفة والموصوف امتداد لمسألة الاسم والمسمى. ولا تكاد تخرج مواقف الأطراف المتباينة فيها عن مواقفها في الاسم والمسمى.

(١) انظر : الباقلائي التمهيد ، ص ٢٢١ .

د- الحقيقة والمجاز:

إذا كانت دلالة الألفاظ هي صورة ما في الأذهان لا ما في الأعيان فإن الدلالة بعامة وليس المجازية منها بخاصة تظل في حاجة إلى جلاء. وإذا كانت الحقيقة نسبية وذهنية ونفسية وتقوم على جدل الذاتي والموضوعي والنفسي والواقعي، فإن المجاز بما هو عبور وانتقال وحركة يحتاج إلى جلاء أكبر وبيان أبين؛ إذ العلاقة بينه وبين الحقيقة تقوم على المفارقة بين الأذهان والأعيان. والمجاز لا يتجلى إلا في الاستخدام وعند التحول من الطاقة الكامنة إلى الأداء الفعلي إذ تنتقل الدلالة من الحقيقة إلى المجاز ومن المجاز إلى الحقيقة في جدل متواصل فلا يتصور وجود أحدهما دون الآخر.

وإذا كان علماء اللغة قد قعدوا قواعدها من واقع الاستخدام، الذي تجلى في اللغة من خلال نصوصها الدالة في العصور المعروفة بعصور الاحتجاج، وفي مجال حيوي محدد، فإن مما ساد اللغة في نصوصها تلك ما أسماه علماء اللغة والمتكلمون والأصوليون التوسع في اللغة. وهو توسع في دلالة الألفاظ والتراكيب، يناسب ما ألفه العرب واعتادوه من طرق في التعبير والتوصيل والتأثير. ومن تجليات دلالية ناجمة عن ذلك الثالوث المتصل الذي يفضي كل من رموزه إلى الرمزين الآخرين بالضرورة. وظل البحث متصلاً إلى أن استخدم أبو عبيده لفظ المجاز في مجاز القرآن؛ وإن كان الذي أراده بالمجاز أقرب إلى تمثيل المعنى المراد، منه إلى المعنى الاصطلاحي للمجاز. والأول هو الجانب الذي يحتاج منا إلى الرعاية والعناية؛ إذ هو المتعلق باللغة ومفاهيمها لا بالأدب وتجلياته. وتوالى البحث عن التوسع الذي ألفه العرب واعتادوه وعن المجاز الذي تجلى في اللغة بأشكال مختلفة من لدن الجاحظ وابن قتيبة حتى استقر المجاز بمعناه الاصطلاحي عند عبد القاهر الجرجاني قسيم الحقيقة. فباتت الحقيقة ما جاء على أصل الوضع والمجاز ما لم يأت على أصل الوضع لقريظة دالة.

ومن الطبيعي ألا يقتصر المجاز والبحث فيه على العرب إذ كان للأمم السابقة والمعاصرة للإسلام والمسلمين استخدامهم للمجاز في لغاتهم وبحثهم في أصوله وقواعده. ولكن العرب والمسلمين بعامة، كان لهم طرقهم المجازية في الفقه، وبحثهم المتصل فيه لما أحيطت به اللغة العربية من قداسة استمدتها من قداسة القرآن الكريم، فالبحث في المجاز عندهم يتصل بعقيدة الأمة وبالأحكام الشرعية المنبثقة عنها.

وكان أرسطو واحداً من أولئك الذين بحثوا في الحقيقة والمجاز وإن كان الكلام عنده وعند المناطقة عموماً ينبغي أن يطابق الواقع فالمجاز عنده هو نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر. والنقل عنده يتم من جنس إلى نوع أو من نوع إلى جنس أو من نوع إلى نوع^(١). وقصارى قوله إمكان حدوث تبدل في المعنى تبعاً لما يحتمل أن تفيده الألفاظ.

والمعجمات العربية تكاد تجمع على أصل اشتقاق لفظ المجاز وعلى معناه فهو من باب جوز بمعنى قطع وسلك " ونقول جزت الطريق وجاز الموضوع جوزاً وجوزواً وجوزاً ومجازاً: سار فيه وسلكه"^(٢). والمجاز المصدر والموضع.

وأثبت لها ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أصليين أحدهما: قطع الشيء والثاني وسطه وجوز كل شيء وسطه ، والجوزاء: الشاة يبيض وسطها وأما القطع: فجزت الموضوع: سرت فيه وأجزته: خلفته وقطعته^(٣)

ومن الواضح أن المعنى المعجمي للمجاز يشير إلى ثلاث فكر: فكرة الانتقال، وفكرة الجواز أي عدم المنع، وفكرة الوسط وهي أميل إلى فكرة الصدارة منها إلى مجرد التوسط بين شئيين.

والعلاقات بين الحقيقة والمجاز: إما علاقات انتقال، أو علاقات مشابهة لوجود قرينة. فبحث المجاز من صلب البحث اللغوي وليس بحثاً فنياً أدبياً. ذلك أن الناس يستخدمون علاقات الانتقال والمشابهة في شائع كلامهم. والانتقال والمشابهة من تجليات التطور اللغوي إذ اللغة في تغير دائم وتطور مستمر. فاللفظ الواحد أو التركيب اللغوي حين يخرج من نطاقه إلى التداول تجري عليه تحولات وتغيرات فيما يمكن أن نسميه-مجازاً- قوانين التطور اللغوي^(٤)

وقد حصر علي عبد الواحد وافي مظاهر هذا التطور في ثلاثة:

١- التفسير الذي يلحق القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة. وما

(١) انظر: أرسطو طاليس، فن الشعر ص ٥٨، ترجمة عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة نهضة مصر.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٢٦، باب: جوز.

(٣) انظر ابن فارس مقاييس اللغة ج ١، ص ٤٩٤.

(٤) انظر: وافي، علم اللغة، ط ٥، ص ٢٨٨.

إلى ذلك كقواعد الاستقاق والصرف^(١)

٢- التطور الذي يلحق معنى الكلمة نفسه، كأن يخصص معناها العام فلا تطلق إلا على بعض ما كانت تطلق عليه من قبل، أو يعمم مدلولها الخاص ويخرج عن معناها القديم لتطلق على معنى آخر تربطه به علاقة ما، وتصبح حقيقة في هذا المعنى الجديد بعد أن كانت مجازاً فيه^(٢).

٣- التطور الذي يلحق الأساليب كما حدث في لغات المحادثة العامية المتشعبة عن العربية^(٣)

كما حصر ج فندريس التطورات التي تطرأ على معنى الكلمة في ثلاثة أيضاً، التضييق والاتساع والانتقال. والتضييق يكون عند الخروج من العام إلى الخاص. والاتساع من الخاص إلى العام. والانتقال عند تعادل المعنيين أو عند عدم اختلافهما في العموم والخصوص^(٤). فلو أطلقت على ثمرة فاكهة بعينها اسم فاكهة لكانا بصدد التضييق. ولكن لو أطلقت على شجرة الفاكهة اسم الفاكهة المحددة ونحن نقصد الشجرة لخرج بنا ذلك من الخصوص إلى العموم. كقوله تعالى: "و يستغفرون لمن في الأرض" (الشورى ٥) بدليل قوله "و يستغفرون للذين آمنوا" (المؤمنون ٧) .

أما الانتقال في المعاني فكتسمية النعمة بـ (اليد) وكتسمية الشجاع بـ (الأسد) ذلك أن الانتقال هنا بين معان متعادلة وغير مختلفة من جهة العموم والخصوص^(٥).

(١) انظر وافي، علم اللغة، ص ٢٦٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

(٤) انظر: ج فندريس، اللغة، ص ٢٥٦.

(٥) انظر: مهدي السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص ٩٦.

البحث المجازي واللغة:

وإذ جرى البحث المجازي في مجرى البحث اللغوي عن تطور الدلالة فإنه يتجلى في صلب الدلالة. فعامة الباحثين في المجاز من علماء اللغة والمتكلمين وزعماء الفرق الإسلامية والأصوليين والفقهاء كرسوا جهودهم في ما يضيفه المجاز إلى الدلالة وينقله منها أو إليها. فعلاقة النقل في المجاز بعامة علاقة لغوية، وقد تكون علاقة المشابهة في بعض تصوراتها علاقة أدبية فنية بلاغية.

ومنذ الخليل وسيبويه نظر علماء اللغة العرب إلى الظاهرة المجازية من خلال فهمهم اللغوي لها على أنها شكل من أشكال الاتساع والإيجاز في كلام العرب. ومنه باب عقده سيبويه (ت ١٨٠هـ) في كتابه عنوانه: "هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار... فمن ذلك أن تقول على قول السائل: كم صيد عليه؟ وكم غير ظرف لما ذكرت لك في الاتساع والإيجاز فتقول: صيد عليه يومان. وإنما المعنى صيد عليه الوحش في يومين. ولكنه اتسع واختصر، ولذلك أيضاً وضع السائل كم غير ظرف"^(١).

ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى (واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا عليها)^(٢) إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هنا^(٣).

والفراء كذلك (أبو زكريا يحيى الفراء) (ت ٢٠٧هـ) قال في قوله تعالى: "فما ربحت تجارتهم"^(٤) وربما قال القائل وكيف تربح التجارة وإنما يربح التاجر. وذلك من كلام العرب ربح بيعك وخسر بيعك فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة فعلم معناه ومثله في كلام العرب هذا ليل نائم. وأبو عبيدة (معمربن المشي) (ت ٢١٠هـ) جعل المجاز عنواناً لكتابه^(٥) المعروف بـ (مجاز القرآن) وكان سبب تسمية الكتاب بهذا الاسم أن سائلاً سأل في مجلس الفضل بن الربيع عن الآية الكريمة (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) (الصافات ٦٥)

(١) انظر: سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ١٠٨، طبعة بولاق.

(٢) يوسف، الآية ٨٢.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ١٠٨.

(٤) البقرة، الآية ١٦.

(٥) الفراء: معاني القرآن، ج ١، ص ١٤.

كيف يكون الوعد والوعيد بما لم يعرف؟ قال أبو عبيدة: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أَيْقُنْتَنِي وَ الْمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٍ كَأَثْيَابِ أَغْوَالِ^(١).

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به. قال الإمام ابن تيمية: إن أول من (عرف أنه تكلم بلفظ المجاز) أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية^(٢).

فالمجاز عند أبي عبيدة لغوي وكذلك عند الأصمعي (ت ٢١٧ أو ٢٢٣) والمبرد (ت ٢١٠ هـ) وأبي حاتم بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢ هـ).

ومن المعروف أن العلوم العربية والدينية كانت متداخلة متواشجة حتى القرن الثالث الهجري (نحو وصرف بجانب بلاغة وكلام في إعجاز القرآن).

وكان جل المفسرين يعتمدون الشعر الجاهلي وكلام العرب في تفسير ألفاظ القرآن وفهم معانيه^(٣).

وقد ظهر ذلك جلياً في أقدم تفسير للقرآن الكريم المعروف بتتوير المقياس (تفسير ابن عباس) (ت ٦٨ هـ)، الذي جمعه أحمد بن يعقوب الفيروز أبادي. وأياً كانت صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن عباس فإنه صورة جلية عن تفسير المتقدمين وكيف اعتمد المجاز بمفهومه اللغوي. قال: (ذهب الله بنورهم)^(٤) أي: بمنفعة إيمانهم. تركهم في ظلمات" (البقرة ١٧) أي: في شدائد القبر^(٥).

"وإذا سألك عبادي عني فاني قريب" (البقرة ١٨٦) إني قريب بالإجابة^(٦) فيطمع الذي في

(١) ديوان امرئ القيس ص ٤٩

(٢) ابن تيمية الإيمان ص ١٧١.

(٣) د. ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي ص ١٥٢.

(٤) البقرة ١٧.

(٥) ابن عباس تتوير المقياس، ص ٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢.

قلبه مرض" (الأحزاب ٣٢): شهوة الزنا.^(١) "فما ربحت تجارتهم" (البقرة ١٦) لم يربحوا في تجارتهم بل خسروا^(٢).

والطبري أيضاً اعتمد المجاز بمعناه اللغوي في تفسيره المعرف بـ (جامع البيان في تأويل أي القرآن). والتأويل هنا يعني ما يصرف إليه المعنى، وهو المدلول اللغوي للمجاز. قال: "وأسأل القرية التي كنا فيها" (يوسف ٨٢): سل من فيها من أهلها^(٣). (ويسبح الرعد بحمده) (الرعد ١٤): ويعظم الرعد الله بحمده فيثني عليه بصفاته وينزله مما أضاف إليه أهل الشرك به ومما وصفوه به من اتخاذ صاحبة الولد^(٤).

قال: "والكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوها دون بعض إلا بوجوه يجب التسليم لها"^(٥). ففي قوله تعالى: "فما ربحت تجارتهم". فما ربحوا فالله جل ثناؤه خاطب عرباً فسلك في خطابه إياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم بعضاً وبيانه للمستعمل بينهم. فالعرب تقول "خاب سعيك ونام ليلك وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله، ولذلك خاطبهم بالذي في منطقتهم من الكلام"^(٦) وفي قوله تعالى: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوماً محسوراً" (الإسراء ٢٩) قال: إن الله أورد اليد في وصف العطاء لأن عطاء الناس وبذل معروفهم آلف بأيديهم^(٧).

ومن بين الأصوليين انماز الإمام الشافعي في كتابه الرسالة كونه أول وأبرز من بحث في التوسع اللغوي المفضي إلى المجاز بحثاً متصلاً شاملاً.

فقد ذكر أن العرب قد تضع اللفظ العام وتريد به العام، وقد تضع اللفظ العام الظاهر وتريد به العام والخاص، وقد لا تريد إلا الخاص، وأنها قد تضع اللفظ ولا تريد به ظاهره وأن ذلك كله يعرف من السياق.

(١) ابن عباس توير المقباس، ص ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج ١٣، ص ٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٧.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٩٩.

قال عن لغة القرآن: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وان فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعماماً ظاهراً يراد به الخاص وظاهراً يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"^(١).

الحقيقة والمجاز عند الفرق الإسلامية:

اختلفت الفرق الإسلامية في الحقيقة والمجاز اختلافاً بيناً وكان هذا مبعث خلافها الفكري ومستندها الذي استندت إليه في ما ساقته من مبررات لغوية لتوجهاتها الفكرية وآرائها الكلامية. وقد انشعبت بها آراؤها في الحقيقة والمجاز على ثلاث شعب:

١- فمنها من رأى اللغة العربية في جملها مجازاً، واستناداً إلى ذلك فالقرآن الكريم معظمه على المجاز بالضرورة.

٢- ومنها من أنكر وقوع المجاز في اللغة فإنكاره لوقوعه في القرآن أولى. وانشعب عن هؤلاء من يرى وجوده في اللغة من دون القرآن.

٣- ومنها من يرى وقوع المجاز في اللغة ولكنه لم ير أغلب اللغة على المجاز، إذ الحقيقة هي الأصل والمجاز هو الفرع الذي يقتضي القرائن الدالة ولا يأتي إلا ضرورة واقتضاء.

وبين هذه الاتجاهات وفي نسق كل اتجاه اتجاهات متعددة متنوعة لا داعي إلى الخوض في تفصيلاتها.

(١) الإمام الشافعي: الرسالة ص ٥١، ٥٢، وانظر شواهد على العام والخاص في الرسالة ص ٥٤-٥٩.

الحقيقة والمجاز عند المعتزلة:

والاتجاه الأول اتجاه المعتزلة وقد عزز من نظرتهم تلك انتحواهم منحى العقل في النظر والفكر واللغة جميعاً.

ومصدر ذلك أنهم يرون أصل اللغة يقوم على التواضع الاجتماعي وليس على الإلهام. والإلهام عندهم لا يعدو إلهام الناس القدرة على وضع اللغة (وعلم آدم الأسماء كلها) أي وضع الأسماء. فالجماعة البشرية هي التي تضع مصطلحات اللغة وتعطيها دلالتها. فاللغة عندهم ناتج من نواتج العقل وبذلك يلتقون ونظرية تشومسكي في اللغة والعقل. فاللغة عندهم تقوم على التحكم المفضي إلى قولبتها في قوالب العقل وليس إطلاقها على ما تعارف الناس عليه، وإن كانوا وجدوا في اللغة العربية نفسها متسعاً لمثل هذه القولية التي تضي على الدلالة ظلالاً من سمت العقل وطريقة التفكير. فالدلالة عندهم نسبية مقيدة بقيد العقل. ولا يعني هذا أن اللغة عندهم ثابتة بل هي متحولة ولكن تحولها في نسق عقلي ولا ينفتح على آفاق الذوق كما لا ينغلق على آلية الحس.

ويمكن أن نميز هذا السمت عند أوائل المعتزلة وأواسطهم و أواخرهم. لكن هذا كان في أواسطهم بينا وفي أواخرهم أبين.

فواصل بن عطاء مثلاً كتب كتاباً في معاني القرآن، وله طريقته في فهم النص الشرعي ولكنه اعتمد النقل أساساً لتفكيره وبحثه وإن كان النظر إلى النقل عنده جاء مقروناً بالعقل ويهتدي بهدية، إذ الاستدلال عنده يقوم على النقل أولاً والعقل ثانياً.

ولكن جملة أئمة المعتزلة منذ النظام والجاحظ إلى الجبائين (أبي علي وأبي هاشم) إلى القاضي عبد الجبار أخذوا ينحون منحى عقلياً ظهر بشكل أولي في نظرية الطبائع عند النظام والجاحظ، وفي نظرية التولد... ثم استوى على سوقه عند القاضي عبد الجبار الذي اعتبر الاستدلال العقلي مقدماً على الاستدلال النقلية وكان مبرره أن بالعقل تعرف صحة الشرع ابتداءً من معرفة ذات الله والملائكة والرسول محمد (ص) بخاصة والقرآن الكريم وحجته.

والقاضي عبد الجبار وإن جعل العقل دليلاً أولاً فهو لم يجعله منعزلاً عن النص الشرعي بل مقدمة عقلية لتصوص نقلية تفضي إليها من جهة، وتضبطها بضوابطه من جهة أخرى.

وكان الجاحظ أبرز من بحث في الحقيقة والمجاز من خلال تصوره لتطور الدلالة

وانتقالها من الحقيقة إلى المجاز بمفهومه اللغوي.

والجاحظ نفسه الذي أطال البحث في البيان والتبيين وفي طبائع الحيوان كرس جهداً بالغاً للمجاز اللغوي القائم على الانتقال بين معنيين والذي سماه صرف اللفظ. والنقل عند الجاحظ لا يتم إلا بجملته علاقات بين المنقول منه والمنقول إليه.

فمن علاقة المشابهة مثلاً تسمية صوت الطير منطقاً على التشبيه بالناس ومن علاقة الملابس والجوار: "وتيمموا صعيداً طيباً"^(١) أي تحروا ذلك وتوخوه. كذلك: "فامسحوا بوجوهكم وأيديكم"^(٢) فكثرت هذا الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه.

وكذلك عاداتهم وصنيعهم في الشيء إذا طالت صحبته وملاسته له^(٣). ومن هذا القبيل إطلاقهم اسم الرواية على من يحمل الشعر والحديث، ويرويه والرواية هو الحمل نفسه وهو حامل المزايدة فسميت باسم حاملها. ولهذا سموا حامل الشعر والحديث رواية^(٤). فالكلام عند الجاحظ يأتي على التوسع وهو قد أطلق على التوسع اسم المجاز ولكنه كرسه لمأخذ الكلام وتفسيره أي للجانب اللغوي من المجاز. وعلى ذلك فالتراتب يكون على هذا النسق الظاهرة المجازية، ثم الدراسة اللغوية، ثم الدراسة البيانية.

لكن أبرز من عير عن موقف المعتزلة من المجاز عالمان كان لهما انتماؤهما إلى المعتزلة واهتمامهما باللغة وفلسفتها وهما أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جنى (٣٢٠-٣٩٢هـ) فقد كان لهما باع الطويل في البحث عن المجاز في اللغة وصل عند ابن جنى إلى اعتبار اللغة جلها على المجاز. وكان مصدر الضلال عن مقاصد الشريعة عنده - يرجع إلى الضعف في اللغة وإن من أبين ضعفها عدم إدراكها أن اللغة العربية (أكثرها على المجاز) وأنها قلما يخرج الشيء منها على الحقيقة. وأن إنكار المجاز، أو عدم معرفة وجهه يُخرج من التنزيه ويُدخل في التشبيه. والمجاز عند ابن جنى يتسع ليشمل الأفعال فإن قولك: "قام زيد" كقولك: "خرجت فإذا الأسد" في أنه ليس على الحقيقة وإنما على المجاز.

(١) النساء، الآية ٤٢.

(٢) النساء، الآية ٤٢

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ٣٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣٣.

والحقيقة عنده ما أقرّ على أصل وضعه في اللغة. والمجاز ما كان بضد ذلك^(١) وهو يرى المجاز لثلاثة معان: الاتساع والتوكيد والتشبيه فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة ومن المجاز الذي تتوافر فيه الأوصاف الثلاثة: (بنو فلان يطوهم الطريق).

أما المجاز عند الزمخشري فيتسع ليدخل في باب البيان بمفهومه الاصطلاحي، فهو عنده تمثيل للموقف وحركة وتخيل وتصوير، وقد يُخْرِجُ هذا المنحى المجازَ من باب اللغة إلى باب البلاغة - عند من يفصلون بينهما - لكن الصورة عند الزمخشري تظل ضمن البحث المتصل في اللغة ودلالاتها. إذ الصورة والدلالة قرينان لا يفترقان، فالصورة تضيء على المعنى مزيدياً دلالة وعمقاً تصوّراً وخصباً تعزز ذلك كله طبيعة التركيب اللغوي لنص جامع كنص القرآن الكريم الذي هو في أعلى مراتب النظم.

ويكاد كتاب "الحيوان" للجاحظ يكون مكرساً لبحث مسألتي طبائع الحيوان، ومنه الإنسان، وظواهر المجاز، يظهر ذلك من خلال رده على الطاعنين بتأويل الآيات القرآنية وذكره الأشعار التي وردت فيها الكلمات في غير موضعها؛ أي على مجازها وما يحترى الإنسان من تبدل في طبائعه تبعاً لأوضاعه، ومن تبدل في ألفاظه وأساليبه ودلالاته تبعاً لذلك^(٢). لقد كثر القول في المجاز وعزا كثير من الباحثين نشوء البحث في المجاز إلى المعتزلة. وفي هذا القول بعض الحقيقة لا كلها فلقد تكون المعتزلة وسعت دائرة المجاز وجعلته أساس تأويلها الآيات المتشابهات التي وردت فيها صفات لله توهم التشبيه والتجسيم. لكن المجاز كان من سنن العرب في كلامها والبحث فيه بدأ مبكراً مع بدايات البحث اللغوي كما ورد عن ابن عباس في تفسيره (توير المقباس).

من الممكن ألا تكون في حاجة إلى الخوض في أي الأمرين أسبق البحث في المجاز أم التصور للذات والصفات، إذ قام هذا البحث على نظرية تفترض جدل العلاقة بين اللغة والفكر. لكن كثيراً من الباحثين آثروا أسهل الطرق وقالوا بتطويع اللغة لصالح الفكر عند المعتزلة وتحديد اللغة بحدوده وأنهم حينما قالوا بالمجاز فإنما قالوا ذلك بما يوافق تصورهم ويحقق أهواءهم؛ فدليلهم ليس بالدليل الحي المنطلق من حرية الاختيار، وإنما هو دليل متعسف يقوم على التحكم والانتقائية.

(١) الجاحظ الحيوان ج٧، ص ١٩.

كما عممت بعض المدارس هذا القول وأمثاله على الفرق الأخرى التي تقول بالمجاز وعلى عامة القائلين بالمجاز من المسلمين. وفي هذه الأقوال تسرع واضح في إطلاق احكامهم من غير بيئة كافية. صحيح أن المعتزلة بخاصة والقائلين بالمجاز بعامة قد احتجوا -أحياناً- لموقفهم بالفكر، لكن الأصل عندهم الاستناد إلى اللغة. وإن هم طوعوها، فلقد كانت اللغة طيعة بين أيديهم. ومعنى الطوع والتطويع هنا ذلك الاتساع، وتلك المرونة التي تتسم بها اللغة حمالة الأوجه. فالدليل يظل لغوياً، تعززه سعة اللغة وتعدد وجوه استخدامها، والتغيرات والتطورات التي تحدثها فيها الظروف المحيطة، أو يحددها لها العقل أو يطلقها الحدس.

وفي كل الأحوال فإن المعتزلة والفرق الإسلامية عموماً قد أدارت البحث اللغوي في المجاز، واستندت إليه في وضع تصوراتها الفكرية، ولم تعطّل اللغة وإنما اختارت منها الوجه الذي رأته يناسب المقال والمقام جميعاً.

فالصفات عند المعتزلة: التي كثر فيها القول -تستند إلى فكرة الترادف في اللغة ومسألة الترادف واحدة مما اختلف فيه علماء اللغة والأصوليون والمتكلمون. فالصفات عند المعتزلة أسماء مختلفة الاعتبار لأنها من باب المترادفات. وعندهم "أنه يمكن أن تختلف الاعتبار في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفات"^(١). وفي مسألة الصفات التي يوصف بها الله تعالى وتستعمل للإنسان وكان الخلاف في جوهره خلافاً في الحقيقة والمجاز.

وكان جهنم بن صفوان رأس الجهمية يقول: "إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد، وهو في هذا لم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى. فالعلم مثلاً مشترك في اللفظ، ولكنه ليس مشتركاً في المعنى؛ فعلم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي"^(٢).

أما عند المعتزلة فالله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة ولم يمتنعوا أن يقولوا: إنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس"^(٣).

وقال عباد بن سليمان "لا أقول: إن الله عالم في حقيقة القياس"^(٤) "وقال الناشئ: الباري

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٩٢.

(٢) انظر: محمد زاهد الكوثري، تبين كذب المفتري، ص ١٢.

وانظر: أبو حيان: المقابسات، ص ١٨٨.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٦١.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦١.

عالم قادر حي سميع بصير قدير عزيز جليل كبير فاعل في الحقيقة، والإنسان عالم قادر حي بصير فاعل في المجاز^(١).

وحاول أن يقرر قاعدة لهذه المسألة فقال: "إن الاسم إذا وقع على المسميين فلا يخلو أن يكون وقع عليهما لاشتباههما أو لاشتباه ما احتملت ذاتهما من المعنى أو أضيفا إليه وميزا منه، لولاه ما كان كذلك، أو لأنه في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة، ولا يجوز على الله إلا أن الاسماء وقعت فيه بالحقيقة وفي الإنسان بالمجاز"^(٢). وعرض ابن قيم الجوزية لاختلاف المتكلمين في هذه المسألة فقال: "اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير ونحوها، فقالت طائفة هي حقيقة في العبد مجاز في الرب وهذا قول (الجهمية) وهو أخبث الأقوال وأشدّها فساداً"^(٣) لكن موقف المعتزلة من المجاز يتفق ورأيهم في قضية أصل اللغة، فهم يرون أن أصل اللغة اصطلاحية، أنشأها البشر بالمواضعة والاتفاق، فهي إذن عبارة عن أصوات بشرية وألفاظ مادية محدودة، فإذا استعملت هذه الألفاظ في وصف الذات الإلهية فإنما ذلك عن طريق التوسع فيها؛ لتقريب الحقيقة المطلقة، والذات الإلهية إلى أذهان بني البشر القاصرة، وإلا فإن تلك الألفاظ أقصر من أن تعبر عما هناك من أسرار الملكوت، بل أضيق من أن تلبّي الحاجات التعبيرية للإنسان في حياته المحدودة^(٤).

وقد ظهر تركيز المعتزلة على المجاز في تأويلهم الآيات الموهمة التشبيه إذ اعتمد تأويلهم المنزه لذات الله والمحقق لفكرة التوحيد -عندهم- على المجاز اللغوي. فقد أولوا ألفاظ الوجه واليد واليمين وأنكروا رؤية الله في الآخرة بالأبصار، من خلال نظرهم إلى المجاز في اللغة ونظرهم لدلالات الألفاظ. فالوجه يعني الذات، واليد واليمين تعنيان القوة، وذلك واضح في تأويلات القاضي عبد الجبار والنظر بمعنى الانتظار، وقد اعتبره القاضي عبد الجبار من باب المشترك، لا من باب المجاز.

^(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٦١.

وعباد : هو عباد بن سليمان معتزلي ، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة فقال : وله الكتب المعروفة (فضل الاعتزال ، ص ٢٦٥) .

والناشي : هو الأكبر عبد الله بن محمد الأنباري ، شاعر مجيد يعد في طبقة ابن الرومي والبحتري كان يقال له ابن شرشير . وهو من العلماء بالأدب والدين والمنطق ، توفي سنة ٢٩٣ هـ .

^(٢) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٦٢ .

^(٣) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، ج١ ، ص ١٦٤ .

^(٤) انظر : أحمد أبو زيد المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

وقد ذهب الزمخشري إلى ما هو أبعد من المجاز؛ إذ نظر إلى الصورة الكلية فالنظر عنده من باب التوقع والرجاء. بدليل تقديم المفعول به^(١) في آية الروية (إلى ربها ناظرة)

وكذلك الاستواء عند القاضي عبد الجبار "محتمل في اللغة"^(٢) وتختلف مواقعها بحسب ما يتصل به من القول، فقد يراد به الاستيلاء والافتقار وهو الذي عناه الشاعر "الأخطل وهو يمدح بشر بن مروان" بقوله:

قد استوى بشرٌ على العراق
من غير سيقٍ ودمٍ مهراق

وإنما أراد أن بشر بن مروان استولى على العراق واقتدر عليها وعلا وظهر؛ لأنه لا يجوز أن يمدحه لأنه جالس على موضع بالعراق، ولأنه لو أراد المكان لذكر موضعاً مخصوصاً لأن كل العراق لا يكون مكاناً لاستوائه. وقد يقول الفصيح: قد استوى فلان هذه المملكة واستوى له هذا الأمر وقد يراد بالاستواء تساوي الأجزاء المؤلفة وذلك نحو قولهم: استوى الحائط واستوت الخشبة. وقد نستعمل ذلك بمعنى القصد: فيقال استويت على هذا الأمر واستقام لي بمعنى قصدت إليه. وقد يقال: استوى حال فلان. في نفسه وماله، ويراد بذلك زوال الخلل والسقم. وقد يراد بذلك الانتصاب جالساً أو راكباً أو قائماً كما يقال: استوى فلان على الكرسي أو على دابته. وإذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات فكيف يصح للمشبهة التعلق بها^(٣).

فالمجاز هو مثل هذا الباب من اتساع استخدام لفظ الاستواء في معان أقلها الاستقرار والثبات.

وقد أخذ الزمخشري بما تنبه إليه عبد القاهر الجرجاني من وجوب التفريق في المجاز بين الاستعارة التحقيقية والتخييلية^(٤)، واستخدم مصطلحات التصوير والتمثيل والتخييل، وحاول بها الخروج من تعسف المعتزلة في حمل بعض آيات القرآن على مجازات بعيدة فقال مثلاً في قوله تعالى: "فإنك بأعيننا" (الطور ٤٨): إنه من المثل أي: بحيث نراك ونكلوك وقوله تعالى:

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) انظر: معانيه في الطبري جامع البيان، ج ١، ص ١٩١. ج ٤، ص ١٩٢.

(٣) عبد الجبار متشابه القرآن القسم الأول، ص ٧٣-٧٤.

وانظر عبد الجبار، شرح الأصول، ص ٢٢٦.

(٤) انظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ٥٧، ٥٨.

"وجاء ربك" (الفجر ٢٥) تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آيات قهره وسلطانه^(١) وسؤال جهنم وجوابها. في قوله تعالى: "يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد" من باب التمثيل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب و تربيته^(٢) وبذلك اعتبر الزمخشري النص وحدة واحدة لا مفردات متفرقة كما كان المجاز عند المعتزلة قبله.

وقد أدرك علماء البلاغة المتأخرون سلامة طريقة الزمخشري فأشادوا بقيمة الاستعارة التمثيلية ونبهوا على ضعف التأويل المجازي. ذكر صاحب "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة" هذه الاستعارة فعذّ الجهل بها سبباً لضلال المشبهة. ثم أشار إلى خطأ أصحاب التنزيه فقال: "وأما المنزهة فلهم فيها تأويلات ركيكة بعيدة ولو تفتنوا لهذه الاستعارة لكانوا في غنية عن هذه التأويلات"^(٣).

ومن البحث في معاني الهداية والضلال عند القاضي عبد الجبار وإضافتهما إلى الله تعالى يتبين أن: الهداية، بمعنى الدلالة والبيان قال "وقد يضاف إليه ذلك بمعنى زيادة الهدى، وقد يضاف إليه بمعنى الثواب. أما إضافته بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة ولا في الكتاب"^(٤). وكذلك الضلال أو الإضلال تختلف وجوه إضافته إلى الله تعالى وقد استقرى القاضي عبد الجبار وجوه إسناده إليه تعالى فقال: "منها أنه تعالى أضافه إلى نفسه بمعنى العقاب. وقد أضافه إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى... فأما أن ينسب الضلال إليه تعالى بمعنى خلق نفس الكفر فيهم أو الدعاء إليه أو تلبيس الأدلة، فذلك مما لا يجوز عليه تعالى"^(٥).

وقد تبين من ذلك الاستقراء أن الفعل يمكن إسناده إلى غير فاعله عن طريق الإسناد المجازي. ولا يكون كل ما أضيف إليه إسناداً حقيقياً. قال القاضي عبد الجبار: "وقد يضاف الشيء إلى من فعله، وقد يضاف إلى من أعان عليه، وقد يضاف إلى من فعل ما يجري مجرى لسبب له. ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه لأنه فعله. وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل المقدمات التي عندها يتأدب"^(٦) ففي قوله تعالى "ماذا أراد الله بهذا مثلاً، يضل

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٥٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٦.

(٣) العلوي الطراز - ج ١، ص ٢٣٣.

(٤) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ق ١، ص ٦٤-٦٥.

(٥) المصدر نفسه، ق ١، ص ٦٥-٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ق ١، ص ٩٧.

به كثيراً ويهدي به كثيراً" (البقرة ٢٦) فظاهاها إسناد الإضلال والهداية إليه تعالى ولذلك تجرد الزمخشري لإبعاد حقيقة هذا الإسناد وصرفه إلى المجاز فقال: "وإسناده إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنه تعالى لما ضرب المثل فضلاً قوم واهتدى به قومٌ تسبب لضلالهم"^(١).

وعند الشريف المرتضى في أماليه: الوجه: المركب فيه العينان من كل حيوان، والوجه أيضاً أول الشيء وصدره كوجه النهار، والوجه القصد بالفعل، والوجه الاحتياال للأمر. والوجه الذهاب والجهة والناحية، والوجه القدر والمنزلة، والوجه الرئيس المنظور إليه، ووجه الشيء نفسه وذاته^(٢).

قال الشريف المرتضى: "وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة. فإن الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة بريئاً من البلاغة وكلام الله أفصح كلام"^(٣).

وكلام الشريف المرتضى يحتاج إلى إعادة نظر؛ ففيه تسرع في الحكم سأناقشه في مبحث عن البيان وفي نظرية النظم لاحقاً، إن شاء الله .

صيغة أفعال

ومما سلكه المعتزلة في بحث إسناد الإضلال والهداية وغيرهما إلى الله تعالى ما وجدوه من أن صيغة (أفعل) تستعمل في العربية بمعنى النسبة والتسمية يقال: أبخلته أي صادفته ووجدته بخيلاً. وأضله أي نسبه إلى الضلال.

وكان أوائل المعتزلة قد بحثوا في هذه المسألة ودليل ذلك أن ابن قتيبة قد ردّ عليهم. وقد عقد ابن قتيبة في أدب الكاتب لهذا الموضوع باباً خاصاً هو باب (أفعلت الشيء وجدته كذلك) يقال: أتيت فلاناً فأحمدته وأذمته وأخلفته أي وجدته محموداً ومذموماً ومخلفاً للوعد^(٤).

وفي رده على المعتزلة في كتابه الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية " ولما اطرده لهم

(١) الزمخشري - الكشاف، ج١، ص ٢٦٧.

(٢) الشريف المرتضى الأمالي، ج١، ص ٥٩٠-٥٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣-٤.

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٤٣-٣٤٤.

القول على ما أصلكوا ورأوه حسن الظاهر قريباً من النفوس يروق السامعين ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة كقولهم (يضل من يشاء) ينسبهم إلى الضلال و (يهدي من يشاء) ينسبهم إلى الهداية.

وقد عقد ابن جني لهذه المسألة باباً قال: "ولو أقام إنسان على خدمة هذا العلم ستين سنة حتى لا يحظى منه إلا بهذا الموضع لما كان مغبوناً فيه وذلك قول الله عز اسمه: "ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً" (الكهف ٢٨) ولن يخلو (أغفلنا) هنا من أن يكون من باب أفعلت الشيء، أي: صادفته ووافقته . وذلك كقوله^(١) :

وأهيج الخلاء من ذات البرق^(٢) أي صادفها هائجة.

وقوله^(٣) : فمضى وأخلف من قبيلة موعدا أي: صادفه مخلفاً.

وحكى الكسائي: "دخلت بلدة فأعمرتها أي وجدها عامرة، ودخلت بلدة فأخربتها أي: وجدها خراباً"^(٤).

ثم رد ابن جني على خصم المعتزلة الذي يقول "إن معنى أغفلنا قلبه خلقنا فيه الغفلة فقال: "إذ لو كان الأمر على ما ذهبوا إليه لوجب أن يكون العطف عليه بالفاء دون الواو. وأن يقال: ولا تطع من أغفلنا قلبه. فاتبع هواه. وإذا لم يكن عليه كان معنى أغفلنا قلبه عن ذكرنا أي صادفناه غافلاً". ثم قال ابن جني "وإذا صح الموضوع ثبت به لنا أصل شريف يعرفه من يعرفه" يشير بذلك إلى أن هذه النظرية اللغوية المتعلقة بصيغة (أفعل) إذا صححت فإنها أصل من أصول الاعتزال. وقد ذكر ابن جني أن هذا الأصل لم يجده عند شيخه أبي علي الفارسي وأبي علي الجبائي على عظيم قدرهما في علم اللغة ذاته، إنما خطر له وهو يفكر ذات يوم^(٥).

المجاز في الحروف:

والمجاز كما يكون في الإسناد يكون في الحروف فاللام في قوله تعالى "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس" (الأعراف ١٧٩) لا يجوز أن يكون لام الغرض التي تسمى لام

(١) هو رؤبة وهو من أرجوزة التي مطلعها وقام الأعماق خاوي المخرق.

(٢) الخلاء موضع البرق جمع البرقة وهي مكان فيه حجارة ورمل والحديث عن حمار الوحش.

(٣) من قصيدة للأعشى وصدر البيت: أتوى وقعد ليلة ليزودا .

(٤) الخصائص ج٣، ص ٢٥٣-٢٥٥.

(٥) انظر: الخصائص، ج٣، ص ٢٥٥.

كي؛ لأن ذلك نقيض أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم قال: قولكم إن هذه لام الغرض لا يصح، لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة وقال: إن هذه اللام العاقبة^(١).

أما الزمخشري فقد اعتبرها لام العلة، ولكنه نفى أن تكون كل علة غرضاً قال: "فإن قلت كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضاً لله تعالى في إملائه لهم؟ قلت هو علة للإملاء. وما كل علة لغرض ألا تراك تقول قعدت عن الغزو للعجز والفاقة؟. وليس ذلك بغرض وإنما هو علة وسبب فكذلك ازدياد الإثم جعل علة للإمهال وسبباً فيه.. ولما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنهم مزدادون إثمًا فكان الإملاء وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز"^(٢).

المجاز في الفعل:

تقول المعتزلة في تعريف الفعل: إن الفعل موضوع لاستغراق جنسه. فإذا قلنا: قام زيد فمعناه كان منه جنس القيام هذا ما قرره ابن جني بقوله: "إن الفعل موضوع لاستغراق جنسه ألا ترى أن قولك (قام زيد) معناه كان منه القيام، وقعد كان منه القعود، والقيام والقعود جنسان. فالفعل إذن على استغراق جنسه. يدل على ذلك عمله في جميع أجزاء ذلك الجنس من مفرده ومثناه ومجموعه ونكرته ومعرفته"^(٣).

وإذا صح أن الأفعال تستغرق جنسها فمعنى ذلك أن استعمالها يكون مجازاً متى أريد به بعض الجنس أو نوع منه قال ابن جني: "ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية كقولك قام زيد معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل. ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام. وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الحاضر وجميع الآتي وجميع الماضي وجميع الكائنات من كل ما وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم. هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت أن " قام زيد " مجاز لا حقيقة إنما هو على وضع الكل موضع البعض للالتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير"^(٤).

(١) انظر: عبد الجبار شرح الأصول، ص ٤٦٤-٤٦٥.

(٢) الزمخشري الكشاف: ج ١، ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٣) ابن جني الخصائص، ج ٢، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩.

وروى ابن جنى عن أستاذه أبي علي الفارسي توضيحاً للمجاز الذي يكون في الأفعال فقال: "قال لي أبو علي: قولنا: قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد، ومعناه أن قولهم خرجت فإذا الأسد تعريفه هاهنا تعريف الجنس، وأنت إنما أردت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب. فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه"^(١).

وبالنظر للعلاقة بين الكل والبعض بدقة يكون قولنا: ضربت عمراً مجازاً أيضاً، لا من جهة الفعل، فالتجوز في الفعل ظاهر "ولكن من جهة أخرى وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه. ألا تراك تقول: ضربت زيدا ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه"^(٢).

الكلام أكثره مجاز:

قال ابن جنى: "اعلم أن أكثر الكلام مع تأمله مجاز لا حقيقة؛ وذلك عامة الأفعال"^(٣).

واعتبر الجاحظ التوسع والمجاز مفخرة العرب في لغتهم فقال: وهذا الباب هو مفخرة العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت"^(٤).

وقال الشريف المرتضى: "وليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها فإن تجوزها واستعارتها أكثر"^(٥).

قررت المعتزلة أن كل ما في اللغة من الحذوف والزيادة والتقديم والتأخير والعمل على المعنى والتعريف كله من المجاز أيضاً"^(٦).

وقد رد ابن أبي الحديد (وهو معتزلي) على ابن جنى فقال: "فابن جنى وهم في ذلك لأنه ظن أن المصدر لفظ يدل على مجرد الماهية وهو القدر المشترك بين الواحد والكل. فأما الماهية من حيث هي، فلا تستلزم الوحدة والكثرة"^(٧).

(١) ابن جنى الخصائص، ج٢، ص ٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٤٧.

(٤) الجاحظ - الحيوان، ج٥، ص ٤٢٥-٤٢٦.

(٥) المرتضى، الأمالي، ج١، ص ٣٦٧.

(٦) ابن جنى الخصائص، ج٢، ص ٤٤٦.

(٧) ابن أبي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، ص ٢٠٩، ٢١٠.

وإلى رأي ابن أبي الحديد ذهب علماء اللغة المتأخرون، فقد ذكر السيوطي ما يدخله المجاز من أقسام الكلام فأخرج منها الفعل وقال: ولا يدخل المجاز بالذات إلا على أسماء الأجناس، أما الحرف فلا يفيد وحده بل إن قرن بالملائم كان حقيقة وإلا كان مجازاً في التركيب. وأما الفعل فإنه يدل على المصدر، وإسناده إلى موضوع. والمجاز في الإسناد عقلي وفي المصدر يستتبع تجوز العقل؛ فلا يكون بالذات^(١) أي أن الفعل متوقف على الفاعل ومسند إليه. فإن وقع إسناد الفعل لغير فاعله الحقيقي فالمجاز إذ ذاك واقع في الإسناد. أما الفعل فعلى حقيقته. وإلى هذا الرأي ذهب محقق كتاب الخصائص. فقد اعترض على رأي ابن جني فقال: "والمعروف أن الجنس يتناول القليل والكثير والواحد والمتعدد وعلى هذا فإذا أريد منه (أي من الفعل) بعض أفرادها كان حقيقة لا مجازاً"^(٢).

وهذا لا يعني أن الأفعال لا يدخلها الاتساع أصلاً. فهناك قاعدة أخرى تقول: إن الفعل يمكن أن يدل على معنيين وذلك بأن يُضْمَنَ معنى فعلٍ آخر. وهذه القاعدة هي المعروفة (بالتضمين). وحقيقة (التضمين) عندهم: أن يتوسع في استعمال لفظ توسعاً يجعله يؤدي معناه ومعنى لفظ آخر مناسب له فيعطى حكمه في التعدية. ويكون التضمين في الفعل حينما يكون متعدياً بحرف غير مناسب لمعناه؛ كما في قوله تعالى (أصلبكم في جذوع النخل) (طه الآية ٨١) إذ لا يصح معنى الظرفية هنا. وفي هذه المسألة خلاف بين النحاة. أما الكوفيون فيقولون: إن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض. وعلى ذلك فإن (في) في الآية المذكورة بمعنى على، وإلى هذا المعنى ذهب ابن قتيبة وعبر عن رأيه في كتابه (أدب الكاتب) حيث عقد باباً لدخول بعض الصفات (مكان بعض)، ويريد بالصفات هنا حروف الجر^(٣).

وأما البصريون فلا يقولون بتناوب حروف الجر، فيما بينها. ومذهبهم أن تلك الحروف إنما توضع بإزاء أفعال غير مناسبة لها لما يقع في معاني تلك الأفعال من تغيير حيث تضمن معاني أفعال أخرى.

ويمثل ابن جني نحاة البصريين في هذه المسألة فقد اعترض على مذهب الكوفيين ورآه بعيداً عن الصواب فقال: "هذا باب يتلقاه الناس معسولاً ساذجاً من الصفة. وما أبعد الصواب

(١) ابن أبي الحديد المزهر ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) الخصائص، ح ٢، هامش ص ٤٤٨.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٩٤-٤١٥.

عنه^(١).

ثم بين ما يؤدي إليه مذهب أهل الكوفة من الاختلاط في استعمال الحروف ووضع بعضها مكان بعض بلا ضابط فقال: "ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا لا مقيداً لزمتك عليه أن تقول: سرت إلى زيد وأنت تريد معه"^(٢).

قرر ابن جني قاعدة التضمين في الفعل وجعلها ضابطاً بوضع حروف الجر مع الأفعال فقال: "اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه؛ أيذاناً بأن معنى هذا الفعل في معنى ذلك الآخر"^(٣).

قال: وأنت لا تقول رفئت إلى المرأة وإنما تقول رفث بها أو معها. لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء وكننت تعدي أفضيت بـ (إلى) كقولك أفضيت إلى المرأة جنث بـ (إلى) مع الرفث أيذاناً وإشعاراً أنه بمعناه^(٤).

وقال الزمخشري في هذه الآية: "فإن قلت: لم عدي الرفث بـ (إلى)؟ قلت: لتضمينه معنى الإفضاء"^(٥).

فالتضمين - إذن - لون من ألوان التوسع والمجاز لأنه يقوم على أن الفعل يتوسع في معناه ويوضع مكان فعل آخر، وهذا قريب من المجاز.

وذكر السيوطي أنواع المجاز فعَدَّ منها التضمين فقال: (ومنه التضمين وهو إعطاء الشيء معنى الشيء ويكون في الحروف والأسماء والأفعال. أما الأفعال فإن تضمن فعلاً معنى فعل آخر فيكون فيه معنى الفعلين معاً؛ وذلك بان يأتي الفعل متعدياً بحرف ليس من عادته التعدي به. واختلفوا أيهما أولى فقال أهل اللغة وقوم من النحاة: التوسع في الحرف. وقال المحققون:

(١) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٥) الزمخشري الكشاف، ج ١، ص ٣٣٨.

التوسع في الفعل^(١).

وقال ابن هشام مشيراً إلى التضمين " قد يشريون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين"^(٢).

الحقيقة والمجاز عند أهل السنة والجماعة

لا يختلف أهل السنة والجماعة عن المعتزلة في أصل اشتقاق كلمة المجاز من "جوز" ولا في دلالتها على الانتقال والشبه. ولكنهم يختلفون عنهم في مدى استنادهم إلى المجاز في تأويل الآيات؛ أي في صرف معنى اللفظ عن ظاهره الراجح إلى المعنى المرجوح لوجود قرينة وإذا كان المعتزلة لم يكتفوا بالقرينة اللفظية بل لجأوا إلى القرينة العقلية وبما رأوه من سعة لغة العرب، وتعدد وجوه استخدامها فالتمسوا ذلك، وصرفوا به اللفظ، وأولوه التأويل الذي يتناسب ومفهومهم للعقل، فإن أهل السنة والجماعة قد اختلفوا كثيراً في مدى استنادهم إلى المجاز، وبعضهم أنكر وجوده في اللغة أصلاً.

مثبتو المجاز من غير المتكلمين:

ولقد ظهر من بين أهل السنة والجماعة من قال بالمجاز ورآه وجهاً من وجوه استخدام العرب عربيتهم ونحن رأينا ذلك جلياً عند الشافعي وعند الطبري.

كما نراه عند ابن قتيبة الذي بحث في المجاز وتوسع فيه وبخاصة في كتابه تأويل مشكل القرآن فقد أطلق اسم المجاز على النصوص التي تحمّل على خلاف ظاهرها، وردّ على الزاعمين أن المجاز ضرب من الكذب قال: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل. ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً لأننا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة وأقام الجبل ورخص

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص ٤٠.

(٢) ابن هشام، مغنى اللبيب، ج٢، ص ٨٩٧.

كما تناول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) موضوع المجاز من غير تفريق بينه وبين الاستعارة. وقد عرف الحقيقة بأنها الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم ولا تأخير وعرف المجاز بقوله: (وأما المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استنّ ماضياً^(٢)). تقول: جاز بنا فلان وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا أي ينفذ ويرد ولا يمنع^(٣) قال: وقد يكون غيره أي الكلام الحقيقي يجوز جوازَه لِقُرْبِهِ منه إلا أن فيه تشبيهاً واستعارة وذلك كقولك "عطاء فلان مزنٌ واكف" فهذا تشبيه وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثيرٌ وافٍ. ومن هذا في كتاب الله جل ثناؤه (سنسمه على الخرطوم) فهذا استعارة^(٤).

قال: "وذهب قوم في قول الله وكلامه أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز"^(٥).

وإذا كان الكلام الحقيقي هو الذي يؤخذ على ظاهره ويمضي لسننه من غير اعتراض فهناك نوع آخر من الكلام يقارب الكلام الحقيقي في معناه ويخالفه في صيغته؛ وهذا هو الكلام المجازي.

وواضح من كلام ابن قتيبة أنه يفرق بين الفاعل الحقيقي والفاعل النحوي من جهة، وأنه يعتبر الحقيقة والمجاز وجهين من وجوه التعبير عن معانٍ متقاربة. فالمجاز عنده على صلة بالحقيقة وإن اختلفت صيغة الكلام وطريقة الأداء.

وقد عبر ابن قتيبة عن قدرة العرب على الإيجاز مثلاً بقوله: "وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه وذلك معنى قوله (ص) "أوتيت جوامع الكلم". ويكاد هذا الإيجاز يدخل في باب المجاز؛ إذ ينصرف إلى معان تزيد عن اللفظ فيكون بعضها حقيقياً وبعضها مجازياً. وعلى أية حال فقد عرف ابن قتيبة المجاز بقوله: "وللعرب (المجازات) في الكلام ومعناها: طرق القول ومآخذها: ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٩٩.

(٢) ابن فارس الصاحبي، ص ١٦٧ مطبعة المؤيد.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨ مطبعة المؤيد.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨ مطبعة المؤيد.

(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٧٨.

والتعريف والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص^(١).

وبكل هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشة والرومية وترجمت التوراة والزيور وسائر كتب الله تعالى بالعربية؛ لأن (العجم) لم تتسع في (المجاز) اتساع العرب. وقد أورد ابن فارس في الصحابي مثيلاً لهذا الكلام وصدره بقوله: قاله بعض علمائنا دون أن يذكر ابن قتيبة بالاسم.

ومن النماذج التي ساقها ابن قتيبة على اتساع المجاز وصعوبة الترجمة. ونقله عنه ابن فارس في الصحابي. قوله تعالى " وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء " (الأنفال ٥٨) فإنك لا تستطيع أن تأتي بها مؤدية المعنى حتى تبسط مجموعها وتصل مقطوعها وتظهر مستورها^(٢). ومن نماذجه الأخرى: "فضرينا على آذانهم في الكهف سنين عدداً (الكهف ١١) إن نقلته بلفظه لم يفهمه المنقول إليه فإن قلت أنماهم سنين عددا كنت مترجماً للمعنى دون اللفظ^(٣). وقوله "والذين إذا ذُكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صُماً وعمياناً (الفرقان ٧٣) إن ترجمته بمثل لفظه استغلق، وإن قلت لم يتعافلوا أدبت المعنى بلفظ آخر^(٤).

ولعل نظرية ابن قتيبة حول دوران معاني اللفظ بكافة تصريفاته على أصل دلالة الجذر تكون أبرع وصف للعلاقة بين الحقيقة والمجاز، وبخاصة عند أهل السنة والجماعة. كما لعلها تكون أبين وصف لدلالة العربية وارتباط اللفظ حين انتقاله وتحوله، بأصوله الجامعة بما لا يخرجها تماماً عن تلك الأصول، وبما لا يبيح على آلية تلك الأصول في الوقت نفسه، وهو وصف جامع للعربية ودلالاتها يكاد يميزها عن غيرها^(٥).

وقد تبين لمن قد عرف اللغة أن القول يقع فيه المجاز فيقال: قال الحائط فمال وقل برأسك إلي أي أملاه، وقالت الناقة، وقال البعير ولا يقال في هذا المعنى تكلم، ولا يعقل الكلام

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥) ابن فارس معجم مقاييس اللغة، ص ١. والصحابي، ص ٦٧.

إلا بالنطق بِعَيْتِهِ خلا موضع واحد وهو أن نتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فنقول خبر
وتكلم وذكّر؛ لأنه معنى فيه، فكأنه كلمك^(١).

وأفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار فنقول أراد الحائط أن يسقط ولا
تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة وقالت الشجرة فمالت ولا تقول قالت الشجرة فمالت قولاً
شديداً . والله تعالى يقول: "وكلم الله موسى تكليماً" (النساء ١٦٤) فوكّد بالمصدر معنى الكلام
ونفى عنه المجاز وقال: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كُنْ فيكون" (النحل ٤٠) فوكّد
القول بالتكرار، ووكّد المعنى بإنما^(٢).

صيغة أفعال:

أفرد ابن قتيبة لصيغة أفعال في كتابه تأويل مشكل القرآن باباً. وخلاصة ما قاله: وذهب
أهل القدر في قوله (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (النحل ٩٣ وفاطر ٨) إلى أنه على جهة
التسمية والحكم عليهم بالضلالة والهداية^(٣).

وقال (فريق منهم): يُضِلُّهُمْ يُنْسِيهِمْ إلى الضلالة، ويهديهم: يُبَيِّنُ لَهُمْ وَيُرْسِدُهُمْ، فخالفوا
بين الحكمين.

ونحن لا نعرف في اللغة أفعال الرجل: نَسَبَتْهُ. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى: فَعَلْتِ
تقول: شَجَعَتِ الرَّجُلَ وَجَنَّبَتْهُ وَسَرَقَتْهُ وَكَفَرَتْهُ وَضَلَّتْهُ وَفَسَقَتْهُ وَفَجَّرَتْهُ وَلَحْنَتْهُ^(٤).

وقد احتج (رجل من النحويين) كان يذهب إلى (القدر) (وهو أبو عمرو الجرمي) احتج لقول
العرب كَذَبَتْ وَأَكْذَبَتْ بقول الله تعالى: "فإنهم لا يكذبونك" ولا يكذبونك" وذكر أنه بمعنى نسبته
إلى الكذب وليس كذلك وإنما معنى أَكْذَبَتْ الرَّجُلَ: أَلْفَيْتَهُ كاذباً^(٥). والعرب تستعير الكلمة فتضعها
مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب مسمى الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً فيقولون للنبات،
نوء "لأنه يكون من النوء عندهم. ويقولون للمطر سماءً لأنه من السماء ينزل ويقولون ضحككت
الأرض إذا أنبتت^(٦).

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

فمن الاستعارة في كتاب الله (يوم يُكشَف عن ساق) (القلم ، الآية ٤٢) أي عن شدة من الأمر. وأصل هذا أن الرجل إذا وقع أمر عظيم ، يحتاج إلى معاناته والجذ فيه، شمر عن ساقه فاستعيرت (الساق) في موضع الشدة. ومنه قوله عز وجل (ولا يظلمون فتيلاً) (النساء ٤٩ والإسراء ٧١) (ولا يظلمون نقيراً) (النساء ٢٤) والفتيل ما يكون من شق النواة. والنقيير: النقرة في ظهرها ولم يرد أنهم لا يظلمون ذلك بعينه، وإنما أراد أنهم إذا حوسبوا لم يظلموا في الحساب شيئاً ولا مقدار هذين التافهين الحقييرين^(١)..... ومنه قوله تعالى (وامراته حمالة الحطب في جيدها حبل من مسد) قال ابن عباس في رواية أبي صالح عنه: (الحطب: النميمة وكانت تيم وتؤرّسُ بين الناس ومن هذا قيل: فلان يحطب علي)^(٢)..... ومنه قوله سبحانه (وأعدت لهم متكناً) (يوسف ٣١) أي طعاماً يقال: اتكأت عند فلان: أي طعمت.

والأصل أن من دعوته ليُطعم أعددت له (التكأة) للمقام والطمائينة فسمي الطعام (متكناً) على الاستعارة^(٣).

وواضح أن عامة علماء أهل السنة يرون المجاز في مفهومه اللغوي الدلالي لا الاصطلاحي وأنهم لا يتوسعون فيه بل يضبطونه بضوابط ولا يأخذون بالأقوال المعزولة كصيغة (أفعلت الشيء بمعنى نسبته إليه) فالمجاز عندهم على ما ألفته العرب وليس مقترناً بالتحكم العقلي.

الحقيقة والمجاز عند الأشاعرة (متكلمي أهل السنة والجماعة)

ينماز موقف الأشاعرة ؛ متكلمي أهل السنة والجماعة من الحقيقة والمجاز بجدل العلاقة بينهما وإذا يأتي المجاز فإنما يأتي حين لا تقوم الحقيقة مقامه لقرينة دالة. والمجاز عندهم ليس انتقالاً وانقطاعاً وهجراً وإنما انتقال يظل على صلة بالحقيقة ولا يفارقها . فيظل المشهد يقوم على جدل العلاقة بين الحقيقة والمجاز .

وربما كان الأشاعرة الأولون من لدن أبي الحسن الأشعري أقل احتفاءً بالمجاز، إذ كان

(١) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، ص ١٣٧، ١٣٨. وانظر استعارات أخرى في ١٤٠-١٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠، ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠، ١٨١.

أميل إلى الحقيقة حين مال إلى مذهب الإمام أحمد والإمام الغزالي نفسه - وإن نحا منحى المجاز - إلا أنه نظر في المجاز من خلال ما شاع منه فعاد حقيقة فيه ومن خلال المتواطئ الذي يشترك في القدر المعين والمُشْتَرَك اللفظي الذي يَحْمِلُ فيه اللفظ الواحد معنيين مختلفين، أي أنه كان أميل إلى الحقيقة فقد أبان مثلاً القول في ما ينبغي أن يؤخذ على الحقيقة وتحوط فيما يحمل على المجاز وفيما شاع حتى أصبح هو نفسه حقيقة كلفظ الغائط الذي كان للمطمئن من الأرض وكذلك كان الإمام الباقلاني. وإمام الحرمين الجويني.

المجاز عند عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)

وربما تكون العلاقة بين الحقيقة والمجاز عند الأشاعرة تجلّت في آراء عالَمين جليلين أحدهما لغوي بلاغي متكلم، والآخر متكلم لغوي بلاغي وهما الإمام عبد القاهر الجرجاني والإمام فخر الدين الرازي؛ تعضدها إضافات السكاكي في الجانب اللغوي من مفاتيح العلوم.

وقد نقل الجرجاني مفهوم المجاز من دائرة اللفظ إلى دائرة التركيب اللغوي التحوي من خلال نظرية الإسناد. فالكلام يتألف من الأسماء والأفعال والحروف وهو لا يؤدي فائدة إلا إذا انتظمت تلك الأجزاء بهيئات مخصوصة وإلا فلا تعدو كونها أصواتاً هائجة خالية من المعنى^(١). فالموضوع لا يعدو أن يكون من قبيل إضافة صفة إليه أو سلب صفة عنه ولأجل ذلك يمكن القول: إن الجملة المثبتة تشتمل على ثلاثة أمور: شيء مثبت، وشيء مثبت له، وعملية الإثبات كقولك: "ضرب زيد" أو "ما زيد ضارب" فقد أثبت لضرب فعلاً أو وصفاً لزيد^(٢). أما الجملة المنفية فتشتمل على شيء منفي، وشيء منفي عنه. كقولك: "ضرب زيد" أو "ما زيد ضارب" فقد نفيت الضرب عن زيد وأخرجته عن أن يكون فعلاً له. وكذلك يكون أحدهما منفيّاً والآخر منفيّاً عنه كما كان في المثبت أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له^(٣).

إذن فالجملة تشتمل على مركبين هما: المبتدأ والخبر، والفعل والقاعل (وقيل للمثبت وللمنفي: مسند وحديث وللمثبت له وللمنفي عنه مسند إليه ومحدث عنه)^(٤).

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تعليق محمود محمد شاكر، ص ٣١٦.

(٢) انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، تعليق محمود محمد شاكر، ص ٣٦٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

فنظرية الإسناد على هذا النحو قائمة على أساس إدراك المعلول والعلّة، والمتبوع والتابع والأثر والمؤثر، وهذه نظرية ذات أصل حسيّ لأنها مبنية على إدراك ما يظهر على المحسوسات من قوة فاعلية وآثار انفعالية^(١) وقد أخذت هذه النظرية عند الإمام عبد القاهر الجرجاني مظهرًا عقلياً. "فكل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل وواقع منه فهي حقيقة".^(٢)

قال الجرجاني: ولو توهم هذا أو أخطأ في إسناد وصف أو فعل إلى ما لا يصح الإسناد إليه مع اعتقاده أن ما قام به من إسناد واقع موقعه من العقل فإسناده حقيقي كقوله تعالى حكاية عن الدهريين (وما يهلكنا إلا الدهر) (الجاثية ٢٣).

قال الجرجاني: "فهذا وتحوه من حيث لم يتكلم به قائله على أنه متأول بل أطلقه بجهته وعماه إطلاق من يضع الصفة في موضعها، لا يوصف بالمجاز ولكن يقال (عند قائله: إنه حقيقة) وهو كذب وباطل وإثبات لما ليس بثابت، أو نفي لما ليس بمنتهى، وحكم لا يصحّح العقل في الجملة بل يرده ويدفعه، إلا أن قائله جهل مكان الكذب والبطلان فيه أو جحد وباهت"^(٣). قال عبد القاهر: (كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل ليضرب من التأول فهي مجاز)^(٤).

وقال: (وأما المجاز فكل كلمة جُزّت بها ما وضعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز)^(٥).

وعلى ذلك قسم المجاز إلى مجاز لغوي و مجاز عقلي. فالمجاز في اللفظة لغوي والمجاز في الجملة عقلي. واللغوي مثل (فأحْبَبْنَا به الأرض)^(٦) (فاطر ٩) والعقلي مثل (توتّي

(١) د.مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص ١٣.

(٢) الجرجاني أسرار البلاغة، ص ٣٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

أكلها كل حين بإذن ربها) (إبراهيم ٢٥)^(١). وذلك أن الأول مأخذه اللغة لإجرائه اسم الحياة على ما ليس بحياة والثاني مصدره العقل لإثباته الفعل لما لا يثبت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول فالنخلة لا تحدث الأكل، لكن عبد القاهر الجرجاني قد دلّ بمفهومه للمجاز وربطه بنظم الكلم على عقم النظرية التي ترجع الفصاحة والبلاغة إلى المجاز من دون الحقيقة مستشهداً بأي القرآن الكريم التي تتساوى في الفصاحة والبلاغة؛ وبعضها على الحقيقة وبعضها الآخر على المجاز. وبهذا جلى الوهم الذي خامر الداعين إلى المجاز من دون الحقيقة وأزال الوهم الذي وقعوا فيه، وحال دون استرسالهم في ذلك كله.

الحقيقة والمجاز عند الإمام فخر الدين الرازي

كان الإمام فخر الدين الرازي - من حيث المبدأ - يرى وجود المجاز في اللغة. وعلى ذلك عقد كتابه الموسوم بـ (أساس التقديس) الذي ردّ فيه على المشبهة والمجسمة، وأول فيه الآيات والأحاديث المشعرة بالتشبيه والتجسيم.

عرف فخر الدين الرازي الحقيقة فقال: الحقيقة فعيلة من الحَقّ، الحَقّ في اللغة هو الثابت، والباطل هو المعدوم ووزن الفعيلة يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل والأول المثبتة والثاني الثابتة والياء في الفعيلة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية. فلا يقال: شاة أكيلة ونطيحة.

كما عرف المجاز فقال: "أما المجاز فهو مَقْعَل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جرت موضع كذا. أو من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع. وهو في التحقيق راجع إلى الأول الذي لا يكون واجباً ولا ممتنعاً وكان متردداً بين الوجود والعدم فكأنه ينقل من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود. فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه فلا جرم سمي مجازاً"^(٢).

ولقد يكون تعريفه السابق للحقيقة والمجاز، لا يختلف كثيراً عن تعريف غيره. لكن

(١) الجرجاني أسرار البلاغة ، ص ٣٨٦.

(٢) الفخر الرازي - المحصول في علم أصول الفقه، ج ١، ص ٢٨٥.

اللافت للنظر هو ذلك النقاش الذي أداره الفخر الرازي حين تحدث عن جدل العلاقة بين الوجود والعدم في سياق جدل العلاقة بين الحقيقة والمجاز؛ أي أن الفخر الرازي يفهم المجاز ضمن سياق ثنائية الحقيقة والمجاز وتلازمهما، وليس من خلال الانتقال الذي يوحى بالانقطاع والهجر. ولذلك شدد الفخر الرازي على أهمية القرينة بل على أهمية العلاقة بين المعنى المصطلح عليه مجازاً والمعنى المصطلح عليه حقيقة^(١).

ففي سياق بحثه عن حد (الحقيقة) و (المجاز) أشار إلى أن الحقيقة تدخل فيها الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية. والمجاز لا بد له من علاقة تربطه بالوضع الأول أي بالحقيقة لأنه إن لم تكن علاقة لا يكون مجازاً وإنما يكون وضعاً جديداً^(٢).

والمجاز عنده إما أن يقع في مفردات الألفاظ أو في مركباتها أو فيهما معاً. والمفرد كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع والحمار على البليد، والمجاز المركب عنده مجاز عقلي ومثاله في القرآن الكريم قوله تعالى "وأخرجت الأرض أثقالها"^(٣) وقوله: "مما تثبت الأرض"^(٤) فالإخراج والإنبات غير مستثنين في الأمر نفسه إلى الأرض بل إلى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في الأمر نفسه فنقله عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز إلا عقلياً^(٥).

لكن الفخر الرازي -من جهة أخرى- اعتبر المجاز غير غالب على اللغات. ورد - بذلك - نظرية ابن جنّي في غلبه المجاز على اللغة حتى في الأفعال^(٦). ومرجع خطأ ابن جنّي - عند الرازي - ظن ابن جنّي أن المصدر لفظ دال على جميع أشخاص الماهية. والمصدر دال على الماهية فحسب؛ أي على القدر المشترك بين الواحد والكل "وماهية من حيث هي، هي: لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة. وإذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة له على الكثرة ولا على الوحدة"^(٧) وكان ابن جنّي قال: "قولك: ضربت عمراً مجاز من جهة أخرى لآنك إنما ضربت

(١) انظر: أمان أبو صالح، التصور اللغوي، ص ٥٣، رسالة ماجستير.

(٢) الفخر الرازي، المحصول، ج ١، ص ٢٨٦.

(٣) الزلزلة الآية ٢.

(٤) يس الآية ٣٦.

(٥) الفخر الرازي، المحصول، ج ١، ص ٣٢١-٣٢٣.

(٦) انظر: ابن جنّي الخصائص، ج ٢، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٧) الفخر الرازي، المحصول، ج ١، ص ٣٢٧.

بعضه لا جميعه وبهذا إذا احتاط الإنسان قال: ضربت رأسه وهذا أيضاً يكون مجازاً؛ وذلك عندما إذا ضربت جانباً من رأسه فقط^(١).

فالمجاز عند الرازي غير غالب على اللغات ويأتي ضرورة، فإن لم تكن ضرورة فالحقيقة أولى. فالحقيقة هي الأصل والمجاز الفرع، إلا أن تكون حقيقة لا تعضدها اللغة أو أن يكون مجازاً شاع حتى أصبح هو الحقيقة؛ كالحقيقة العرفية التي انتقلت عن مسماها إلى غيره بعرف الاستعمال. وغالباً ما تكون في المجاز إذا اشتهر فأصبح استعمال الحقيقة مستكراً كحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، مثل إضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى السكر، ومنها تسميتهم الشيء باسم شبيهه كتسميتهم حكاية كلام زيد، بانه كلام زيد ومنها تسميتهم الشيء باسم ماله به تعلق؛ كتسميتهم قضاء الحاجة "بالغائط" الذي هو المظمن من الأرض، وتسميتهم (المزادة) بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها^(٢).

وفي بعض مقدمات تفاسير القرآن الكريم التي اعتمدت آراء أهل السنة والجماعة نلّمس اهتماماً واسعاً بالمجاز، لكن يربطه بالحقيقة

الحقيقة والمجاز عند ابن جزي الكلبى (ت ٧٤١هـ)

وكان ابن جزي الكلبى يرى وقوع المجاز في القرآن كما في اللغة وأنه لا وجه لإنكاره قال في تعريفه لأدوات البيان ... وقد وجدنا في القرآن منها اثني عشر نوعاً:

الأول المجاز: وهو اثنا عشر نوعاً: التشبيه، والاستعارة، والزيادة والنقصان، وتسمية المجاور باسم مجاوره، والملابس باسم ملابسه، والبعض، والكل، وإطلاق اسم الكل على البعض، وعكسه والتسمية باعتبار ما يستقبل، والتسمية باعتبار ما مضى وفي هذا خلاف هل هو حقيقة أم مجاز.

واتفق أهل علم اللسان وأهل الأصول على وقوع المجاز في القرآن؛ لأن القرآن نزل

(١) ابن جني الخصائص، ج٢، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٢) الفخر الرازي، المحصول، ج١، ص ٢٩٦.

والمزادة هي التي يحمل فيها الماء وتكون من الجلد (ابن منظور - لسان العرب، باب زود، زيد)

بلغت العرب، وعادة فصحاء العرب استعمال المجاز . ولا وجه لمن يمنعه ؛ لأن الواقع منه في القرآن أكثر من أن يحصى... الخ^(١).

الحقيقة والمجاز عند الزركشي في البحر المحيط

وكان الزركشي يرى وجود المجاز في القرآن ، خلافاً للأستاذ وأبي بكر بن داود الظاهري، لأن فيه المحكم والمتشابه؛ ولأن كل ما ورد في القرآن فله معنى، فهو يفهم، لكن فهم أحدهم يختلف عن فهم غيره؛ ولهذا أولوا آيات الصفات على مقتضى ما فهموه. ولا يجوز أن يعني بكلامه خلاف ظاهره مطلقاً ودون دليل خلافاً للمرجئة؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره لا يدل عليه، فهو كالمهمل، والخطاب بالمهمل باطل. قال الشافعي في الرسالة: "وكلام رسول الله (ص) على ظاهره" وقال الأستاذ أبو اسحق: "كل ما ورد في خطاب من يلزم المصير إليه فله وجه في اللغة"^(٢). وخلاصة ما يراه الزركشي أن المجاز يأتي ضرورة وعند وجود قرينة، لكن إن كان ما قبله أو ما بعده يوضحه أو يفسره على الحقيقة فلا وجه لحمله على المجاز ولا حاجة إلى تأويله ويكاد هذا يكون موقف عامة علماء أهل السنة عدا علماء السلفية منهم.

الحقيقة والمجاز عند السلفية:

كان من أبرز انصار عدم وقوع المجاز في اللغة الحنابلة عموماً وسائر السلفية كابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) أولئك الذين كانوا يرون اللغة ثابتة غير متحولة. ولغة القرآن الكريم هي كلام الله القديم الثابت ثبوت الذات الإلهية وصفاتها المنصوص عليها في القرآن الكريم نصاً محدداً والتي يشير القرآن الكريم نفسه إلى ما تتضمن من معان.

لكن السلفية لم تنكر التوسع في اللغة بل أنكرت أن يكون التوسع من باب المجاز وإنما من باب التواطؤ.

قال ابن تيمية: "واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما

(١) انظر: ابن جزي الكلبي الجزء الأول مقدمة المؤلف ص ٩ .

(٢) انظر الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٤٤٩، ٤٦٠، ٤٦١.

مجازاً في الآخر. أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركاً اشتراكاً لفظياً، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما؛ وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل فوجب أن يجعل من المتواطئة^(١).

والإمام ابن تيمية باعتباره من أصحاب مذهب الاتباع (اتباع السلف) في التفسير كان يرى مصدر الخطأ في الاستدلال راجعاً إلى اتجاهين: اتجاه يمثلهم قوم "اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم؛ وهم راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحق ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان وأن نظرهم إلى المعنى أسبق من نظرهم إلى اللفظ"^(٢). "واتجاه يمثلهم قوم "قسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب بكلامه من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، وهم بهذا راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. ثم إنهم كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة"^(٣).

ومن الواضح أن ابن تيمية في نظره إلى الصنف الأول قد عمم القول في حمل الألفاظ على المعاني، فخلط بين اتجاهات متباينة. وليس الأمر كذلك في الأحوال كلها. ففي ذلك ضرب من التعويم فبعضهم وجد في اللغة متسعاً له. وبذلك فحجته قائمة على الاستدلال بمقتضيات اللغة في معظم الأحوال؛ وإن كان بعضهم الآخر قد توسع فيها أو خرج عليها أحياناً.

والخلاف في جوهره يدور حول هذه المقتضيات والقواعد والقوانين ومدى تسويغ الاعتماد عليها والركون إليها. وليس حول حمل اللفظ على المعنى قسراً. والدليل على ذلك ما قاله في الصنف الثاني. فالمسوغات التي يراها من كان من الناطقين بلغة العرب لا تكفي للنظر في النص القرآني المخصوص لفظاً المقيد بما يبين معناه قال: "فكل لفظ موجود في كتاب الله وحديث رسوله، فانه مقيد بما يبين معناه، فليس شيء من ذلك مجازاً بل كله حقيقة"^(٤).

وقد مثل على ذلك باعتبار لفظ القرية في قوله تعالى: "واسأل القرية" على الحقيقة وليس

(١) ابن تيمية كتاب الإيمان، ص ١٠٣.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٨١، ٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٢.

(٤) ابن تيمية الإيمان، ص ٧٨.

على المجاز كما ذهب كثيرون^(١).

وهكذا فابن تيمية لا يعتبر ما اصطلاح عليه العرب في لغتهم يشكل سنداً مناسباً لتقرير المعنى في نص القرآن والحديث؛ إذ المعنى عنده متعلق بالله الذي خلق اللغة وألهمها عباده. وهي متعلقة -في النص القرآني- بظروف مخصوصة مقيدة بها؛ كون النص القرآني منزلاً من الله على رسوله ليبينه حسبما أمره الله. ومن هنا جاءت فكرته عن اتباع السلف في التفسير.

لكن الله سبحانه وتعالى أرسل كل رسول بلسان قومه ومن اليديهي أن يتم بيان ذلك بقوانين اللسان المعني ومقتضياته. ومن الطبيعي أن المعنى يتجدد ويتطور بتجدد الزمان والمكان وهو مضمون صلاحه لكل زمان ومكان. إذ فيه من الفعالية والحيوية، ما يجعله قادراً على مواجهة القضايا التي تنشأ وتتغير بتغير الأزمنة والأمكنة.

الحقيقة والمجاز عند الشيعة

لا تختلف الشيعة عن المعتزلة والأشاعرة في الاهتمام بالمجاز وعلاقته بالحقيقة فكثيراً ما نجدهم يبحثون في الحقيقة والوضع وفي المجاز. فالوضع عندهم -مثلاً- هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ووجود ارتباط خاص بينهما ناجم عن تخصيص المعنى المعين للفظ المعين. أو عن كثرة استعمال اللفظ المعين للمعنى المعين. وقد سموا هذين النوعين التعييني والتعيني^(٢).

واستعمال اللفظ وعلاقته بما وضع له قد يفهم بالوضع، وقد يفهم بالطبع. والطبع أظهر لأن الوجدان يشهد بحسن الاستعمال بغض النظر عن الوضع، ويفهم من حسن الاستعمال المعنى غير الحقيقي^(٣) والمجاز -بما هو معنى غير حقيقي- يمكن أن يرد بالطبع. واستعمال اللفظ في المعنى ينقسم إلى الحقيقة والمجاز^(٤) والمعنى الذي يتبادر إلى الذهن من اللفظ وينساق إليه بنفسه

(١) ابن تيمية الإيمان، ص ١٠٧.

(٢) انظر محمد المهدي الحسيني الشيرازي الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

ومن دون قرينة هو العلامة الدالة على كونه حقيقة^(١). فإن تبادرت الحقيقة فيها وإن تبادر المجاز فهو الأولى. وكلما سُمع لفظ وانسب من سماعه إلى الذهن معنى متعلق بقرينة فهذا المعنى مجازي في المعنى المعين. وعلامة الحقيقة ألا يصح سلب اللفظ المعنى المعلوم؛ المرتكز في الذهن إجمالاً. وعلامة المجاز أن يصح على وجه العموم^(٢). وقد يكون المجاز مطرداً كالحقيقة لكن الأصل أن يظل الاطراد علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز بعامة.

وأحوال اللفظ خمسة وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار. ولا يكاد يصار إلى إحدى هذه الأحوال إذا كان الاختيار بين أي منها وبين الحقيقة. إلا بقرينة صارفة عن الحقيقة إليه. والتجوز أو المجاز هو استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبيعية أو وضعية كاستعمال الرقبة في الإنسان والأسد في الرجل الشجاع^(٣).

وواضح أن الشيعة تأخذ بالمجاز لكن بقرائن دالة صارفة وإلا فالحقيقة أولى. وهذا ما ذهب إليه الطوسي في كتابه التبيان؛ مما أوردته في أثناء الحديث عن اللغة والتزويل.

وبذلك تختلف الشيعة في أصل موقفها من الحقيقة والمجاز، عن الذي ذهبت إليه المعتزلة من التوسع في المجاز. إذ المجاز عند الشيعة يكون على دلالة الشائعة، وليس على دلالة السادة. وإن ذهب بعض الشيعة غير هذا المذهب فذلك من تأثيرات التداعيات العقلية والمناهج الفلسفية، لا من أصل النظر.

الحقيقة والمجاز عند الخوارج والإباضية:

ترى الإباضية وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن، ولكنها لم تتوسع في المجاز توسع المعتزلة، وإن كانت تلجأ إلى المجازات اللغوية والتأويل، فلتدعيم النص القرآني المتشابه بالدليل اللغوي المتمثل بلغة العرب الجاهلية، وحسب مقتضيات فهم العرب لغتهم^(٤).

(١) انظر محمد المهدي الحسيني الشيرازي الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٦١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣) انظر: الشيرازي الوصول، ج ١، ص ٦٩، ٧٠.

(٤) انظر بكر أعوش دراسات إسلامية، ط ٤، ص ٦٢.

وفي كتاب شرح طلعة الشمس على الألفية المعروف ببهجة الأنوار؛ شرح أنوار العقول في التوحيد شرح بين لموقف الإباضية من المحكم والمتشابه ومن المجاز عموماً. وفي نص الألفية ورد قوله:

واللفظ باعتبار معناه انقسم	لمحكم ومتشابه اتبهم
فالمحكم الذي به المعنى اتضح	كان بنص أو بظاهر رجح
فالنص ما لم يحتمل معنى سوى	معناه والظاهر ما له احتوى

وفي الشرح ورد أن المحكم هو الذي اتضح المعنى منه سواء كان الاتضاح قوياً بحيث لا يحتمل اللفظ معنى غير ذلك المعنى ويسمى أيضاً نصاً، أو يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً ويسمى ظاهراً .. فالنص: والظاهر نوعان للمحكم. والنص ما لم يحتمل معنى سواه، وذلك نحو "لا إله إلا الله". والظاهر في اللغة: الواضح. وفي الاصطلاح: هو الذي ظهر معناه مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً، فيكون بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي نوع مشابهة. وحكم النص القطع وحكم الظاهر الاحتمال. ويؤخذ بذلك الظاهر الذي دل عليه اللفظ، ولا يجوز تركه إلا بدليل واضح يعلم به أن مراد المتكلم هو المعنى المقابل للظاهر، وهو المسمى بالباطن، أي إذا رجح الدليل الشرعي المعنى الباطن من اللفظ فالأخذ بالمعنى الباطن أولى. وصرف الظاهر إلى الباطن بالدليل هو المسمى بالتأويل. وهو في اللغة مصدر أول وأصله من آل يؤول إذا رجع.

والمراد بصرف اللفظ عن حقيقته هو أن يكون اللفظ موضوعاً في شيء فينصرف عنه في الاستعمال بدليل ويشمل ذلك المفرد، إذا استعمل في غير ما وضع له كالأسد في الشجاع وكالمطلق في المقيد والعام إذا قصر على أفراد ونحو ذلك. فاستعمال اللفظ من مفرد وغيره فيما وضع له هو الظاهر وصرفه إلى غيره هو التأويل. والمراد بالقرينة هو الدليل الذي يصرف به الظاهر عن ظاهره؛ وهي إما عقلية كما في قوله تعالى "ولتصنع على عيني" فالعين حقيقة في الحاسة. لكن لما منع العقل من وجود هذه الصفة فيه تعالى حكمنا بأن المراد بالعين في الآية غير حقيقتها فقلنا: إنه أراد بالعين العلم أو الحفظ على سبيل التجوز وإما أن تكون القرينة مقالبة كما في قوله تعالى: "ليس كمثل شيء". ففي هذه الآية قرينة صارفة للآيات التي ظاهرها التجسيم عن ظاهرها.

والتأويل قد يكون قريباً كالعين بالعلم وقد يكون بعيداً فيحتاج إلى مرجح أقوى، وقد يكون

خارجاً عن التجوزات الدائرة في ألسن العرب فلا يقبل بل يرد على قائله ويكذب بسبب ذلك؛ وذلك كما في تأويلات الباطنية ثعبان موسى بحجته، ونبع الماء بين الأصابع بكثرة العلم.

ومن البعيد الذي ظاهره أقوى قول الحنفية في حديث رسول الله "أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل". وتفسير ذلك بأن المراد الصبيّة والأمة فقط وذلك بحمله على القياس عندهم؛ لأن المرأة - عندهم - مالكة لبضعها، فتزوج نفسها كما تبيع سلعتها. وسياق الحديث وظاهره يدلان على غير ما ذهب إليه الحنفية، لأنه يدل على العموم، وأكد ذلك زيادة "ما" وتكرار لفظ البطلان. وحمله على غير ظاهره يكون من الألغاز التي ينتزه الشارع من الخطاب بها^(١).

قال في الألفية من باب الحقيقة والمجاز:

فَهُوَ حَقِيقَةٌ عَلَى تَتْوِيعِهِ	إِنْ لَفْظٌ اسْتُعْمِلَ فِي مَوْضُوعِهِ
أَوْ عُرْفِهِمْ أَوْ لُغْوِي الْوَضْعِ	لَأَنَّهُ إِمَّا يَوْضَعُ الشَّرْعَ
وَلَا يَصِحُّ مَا بغيرَهَا أَتَتْ	وَحُكْمُهَا إِبْتِثَاتٌ مَا بِهَا تَبَّتْ
عَلَى ذِي الْاِشْتِرَاكِ مِنْهَا إِذْ وَضِحَ	وَرَجَحَتْ عَلَى الْمَجَازِ وَرَجَحَ
فَلَيْسَ ذَا الْمَجَازِ أَوْلَى مِنْهُ	وَإِنْ تَعَيَّنَ الْمَرَادُ مِنْهُ
مُسْتَعْمَلًا فَهُوَ الْمَجَازُ الْمُتَّسِعُ	وَإِنْ يَكُنْ فِي غَيْرِ مَالِهِ وَضِعَ
عَنْ أَصْلِهِ وَعُلُقُهُ تَكْشِيفُهُ ^(٢)	وَشَرْطُهُ قَرِينَةٌ تَصْنُرُفُهُ

وحجج الإباضية عموماً عقلية نقلية.^(٣)

(١) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج١، ص١٧٠، ١٧١.

(٢) الأبيات من أصل الألفية، ص١٦.

(٣) انظر المصعبي، هيميان الزاد، ج١، ص٥.

المجاز بين مؤيدي وقوعه ومنكريه

تتعلق فكرة تأييد وقوع المجاز وإنكاره من مفهوم هذه الفرقة أو تلك لفكرة الصدق والكذب، وكلام الله حق وصدق وكذلك كلام رسوله (ص) (وما ينطق عن الهوى) (النجم ٣) وإذا كان كذلك فالألفاظ الواردة فيها لا بد أن تكون مطابقة للواقع كي تكون صادقة فهي -إذا- لا تحمل معنى آخر غير المعنى المقرر سلفاً.

فعلاقة اللفظ بما وضع له هو الصدق، ونقله عنه هو الكذب. والمجاز -بما هو نقل للألفاظ- لون من ألوان الكذب^(١).

ومدرسة المجاز تفهم الصدق والكذب فهماً مغايراً؛ إذ لا تفهمه بالمعنى الأخلاقي وإنما بالمعنى الفني، ولذلك فهي ترى اللغة في جملتها مجازاً أو أن أكثرها مجاز -كالمعتزلة- أو أنها تتضمن المجاز كما رأينا عند الأشاعرة وغيرهم من أصوليي أهل السنة والجماعة، والإباضية والشيعة.

والذين يرون اللغة في جملتها مجازاً يرون أن قولنا: جاء زيد وكلمت زيداً من المجاز ذلك (أن زيداً اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة إلى الآن قد ذهب أجزاءه واستخلف غيرها فليس زيداً الآن هو الموجود وقت التسمية فقد اطلق الاسم على غير ما وضع له أولاً)^(٢).

وقد شدد عبد القاهر الجرجاني التأكيد على الذين يرون هذا الرأي لأنهم يقصدون في التمويه ويذهبون في الضلالة^(٣).

والمعتزلة ترى اللغة أكثرها مجاز كآبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني فقد ذكر ابن جني أن أبا علي أخبره أن قولنا قام زيد بمنزلة خرجت فإذا الأسد، أي تعريفه تعريف الجنس أي الأسود جميعاً، وأنت تريد أسداً واحداً، فهو على المجاز: "قوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه"^(٤) ومذهب آخر لا ينكر وقوع المجاز في اللغة ولكنه ينكره في

(١) القزويني - الإيضاح - ج ١ ص ١١٣-١١٥.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسله - ص ٢٠١ مطبعة الإمام.

(٣) انظر الجرجاني ، أسرار البلاغة ص ٢٤٠-٢٤١.

(٤) ابن جني الخصائص ج ٢ ص ٤٤٩.

القرآن الكريم؛ لما يحمله من معنى الكذب المبرأ منه القرآن الكريم^(١).

وخلاف آخر حول الآيات التي ورد فيها المجاز وقد تجلّى ذلك في الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة في تأويل آيات الصفات الموهمة التشبيه والتجسيم.

وحجة الذين يرون وقوع المجاز في القرآن الآية: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (إبراهيم ٤). والمجاز من لسان القوم، والمجاز من بيانه.

ومن تأويلات المعتزلة مثلاً أن دلالة قوله تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء ٤٤) تكون على المجاز؛ لأن الظاهر - عندهم - لا يصح. ودلالة قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين" (السجدة ١١) من المجاز كذلك فإن الله أراد تكوينهما فلم يمتعنا عليه ووجدنا لما أرادهما وكانت في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع. وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخيلاً^(٢).

وأما أهل الظاهر فإنهم يرونها على ظاهرها ولا يرون تأويلها أو نقلها على المجاز. كما أن علماء أهل السنة الذين اثبتوا المجاز لم يروا مانعاً من صحة ذلك على الظاهر بالنظر إلى قدرة الله تعالى، فإنه تعالى قادر على إنطاق كل شيء كما ورد في رد ابن قتيبة على من تأول الآية (قالتا أتينا طائعين).

وقد اتجه ابن حزم الظاهري إلى حصر المجاز في الألفاظ التي نقلها الله تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر. فإن كانت مما أمرنا الله بالتعبد بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس شيء من هذا مجازاً بل هي تسمية صحيحة واسم حقيقي لازم مرتب حيث وضعه الله تعالى. وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن نسميه بذلك الاسم فهذا هو المجاز. كقوله تعالى "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة" (الإسراء ٢٤)^(٣).

(١) السيوطي ، الإتقان ج ٢ ص ٣٦.

(٢) الزمخشري - الكشاف - ج ٣، ص ٦٦.

(٣) ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام ، المجلد ١ ، الجزء ٤ ، ص ٢٨، ٢٩ - تحقيق أحمد محمد شاكر ، تقديم د. إحسان عباس.

والمجاز عند عبد القاهر مما للدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عددها. وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا الهداية^(١). (والإفراط والإغراب فيه خطر، الخطأ فيه مُورَظ صاحبه وفاضح له ومُسَيطَرٌ قَدْرَه وجاعله ضحكةً يَتَفَكَّهُ به).^(٢)

وإن أقل ما يجب أن يعرفه منكر المجاز في القرآن هو (أن التنزيل كما لم يقب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها.... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم ولم يمنعهم مما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع)^(٣).

وما ينبغي أن يعرفه المغالون أن نص القرآن الذي جاء هدى وشفاء ونوراً وضياء... لا يأتي "خلاف البيان وفي حدّ الإغلاق والبعد من التبيان وأنه تعالى لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية كما يتعاطاه المُغزُّ من الشعراء والمُحاجي من الناس".^(٤)

مدرسة الحقيقة :

يقف أصحاب مدرسة الحقيقة عند ظاهر النص ويؤكدون أن لا مجاز في اللغة. وقد اشتهر أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني (ت ٤١٨هـ) بأنه من أبرز من نفى وقوع المجاز في اللغة.

قال الإمام ابن تيمية (وقد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز لا في القرآن ولا غيره كأبي إسحق)^(٥) فقد ذكر أن (لا مجاز في لغة العرب)^(٦).

وقد قال فيه ابن القيم (وقد أنكرت طائفة أن يكون في اللغة مجاز بالكلية كأبي إسحق

(١) الجرجاني - أسرار البلاغة - ص ٣٩١.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٣.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩٤ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٤ .

(٥) ابن تيمية - الإيمان - ص ٧٤.

(٦) السيوطي - المزهر - ج ١ ص ٣٦٤.

الإسفراييني وغيره، وقوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين^(١).

ورجال مدرسة الحقيقة الذين ينكرون المجاز يستدون إلى (أن اللفظ إما أن يفيد مع القرينة المخصوصة أو دونها. والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لا يفيد خلاف ذلك وعلى هذا يكون مع تلك القرينة حقيقة لا مجازاً. وهو دونها غير مفيد أصلاً فلا يكون حقيقة ولا مجازاً)^(٢).

ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ).

الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية :

التعريف الشائع للمجاز أنه : (اللفظ المستعمل في غير ما وضع له). فهناك وضع ونقل واستعمال. وإذا كان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له هو المجاز فمن يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل في معنى آخر وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه^(٣).

فإذا كان الوضع الأول غير معروف، فلا سبيل إلى معرفة الحقائق. فالوضع الأول غير معروف والنقل كذلك. وبذلك لا نستطيع معرفة كون الوضع من الحقيقة أو من المجاز، فالمجاز لا يكون إلا في الاستعمال، والاستعمال يحتم ترابط أجزاء الكلام (الاسم والفعل والحرف)، إذ دون هذا الترابط لا تؤدي الألفاظ معانيها التامة ولهذا فلا معنى لوقوع المجاز في الكلمة نفسها. والكلمة لا تأتي في الكلام وحدها، ولكنها تأتي مفيدة من سياق الكلام^(٤).

وبهذا فالذين يقولون بالمجاز يأتون إلى ألفاظ لم يعلم أنها استخدمت إلا مقيدة فينطق بها مجردة من جميع القيود ثم يدعى أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها ينطق بها مجردة ولا

(١) ابن القيم - مختصر الصواعق المرسلّة - ص ٢٤٣.

(٢) انظر العلوي - الطراز - ج ١ ص ٧٤، ٧٣.

(٣) انظر: ابن تيمية - الإيمان ص ٨١.

(٤) انظر: المصدر نفسه - ص ٨٣.

وضعت مجردة، مثل أن يقول: (حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس والعين النابغة وعين الذهب للمشابهة)^(١).

وكذلك رأس الأمر ورأس الدرب ورأس القوم ورأس الشهر ورأس الحول فهو لم يستعمل مجرداً بل مقيداً^(٢).

وإذا قيل: إن لفظ الرأس وضع أولاً للإنسان لأنه المقصود قبل غيره، فالنطق به أولاً لا يمنع من النطق به مضافاً ثانياً، ولا يكون من المجاز لأنه كسائر المضافات. ولو استعمل لفظ الرأس أو الابن مضافاً في معنى ثم استعمل بتلك الإضافة في غيره كان مجازاً. ولكن إذ لم يستعمل ذلك فإن قولهم رأس الأمر ورأس الحول وابن آدم وابن القرس ليس من المجاز^(٣).

وقد ناقش ابن تيمية القران وأنكر أن تكون دالة على المجاز فقد أشار إلى أنه إن قصد بذلك القران اللفظية مثل كون الاسم يستعمل مقروناً بالإضافة أو لام التعريف ويفيد بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأً وخبراً فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم يأتي إلا مقيداً. وكذلك انفعل إن قصد بتقييده أنه لا بد له من فاعل، وأنه قد يفيد بالمفعول به وظرف الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال. فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً. وأما الحرف فأبلغ؛ فإن الحرف أتى به لمعنى في غيره^(٤) (فكل لفظ موجود في كتاب الله وحديث رسوله فانه مقيد بما يبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز، بل كله حقيقة)^(٥).

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "فأذاقها الله لباسَ الجوع والخوف" (النحل ١١٢) "قإن من الناس من يقول: إن الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن. وإنما استعير هذا وهذا وليس كذلك بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك قال تعالى: "ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر" (السجدة ٢١) وقال: "ذوق إنك أنت العزيز الكريم" (الدخان ٤٩) وقال: "فذاقت ويال أمرها" (الطلاق ٩).

وحمل على ذلك قول النبي (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد

(١) انظر: ابن تيمية - الإيمان، ص ٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨١-٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

رسولاً) . ومن الأمثلة التي حملها على الحقيقة الآية الكريمة (واسأل القرية) (يوسف ٨٢) فقد ذكر أن لفظ (القرية) و(المدينة) و(النهر) و(الميزاب) وأمثال هذه الألفاظ فإن الحال والمحل داخل الاسم ثم يعود الحكم على الحال تارة وتارة على المحل وهو المكان وكذلك في النهر يقال (حضرت النهر) وهو المحل وجرى النهر وهو الماء^(١).

الحقيقة والمجاز عند ابن قيم الجوزية:

يبدو أن ابن القيم كان يرى وقوع المجاز في اللغة، لكنه عدل عن ذلك لأنه ظن ذلك صداً عن حقائق الوحي المبين، فهو قد خصص الجزء الثاني من الصواعق المرسله لهدم طاغوت المجاز الذي (لهج به المتأخرون والتجا إليه المعطلة وجعلوه جنة ينترسون بها سهام الراشقين ويصدون به عن حقائق الوحي المبين)^(٢).

رواضح أن ابن قيم يستخدم المجاز في نفيه للمجاز وهو مأخوذ بما ذهب إليه بعض مقرري المجاز من تأويلات بعيدة تغير في مفهومه - حقائق الدين.

والألفاظ ومعانيها إما أن تكون مستندة إلى العقل أو إلى الشرع أو إلى اللغة أو الاصطلاح. والعقل لا مدخل له، وإلا تشابهت دلالات الألفاظ عند جميع الأمم، والشرع لم يرد بذلك ولا دل عليه ولا أشار إليه، واللغة لا تعضد تقسيم المعنى إلى حقيقة ومجاز. ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم أي تصريح بهذا التقسيم.

وإذا لم تستد إلى هذه المستندات الثلاثة فهو اصطلاح محض وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة^(٣).

وأعاد نقاشاً شبيهاً بنقاش ابن تيمية للوضع هل هو دلالة اللفظ على المعنى أم غلبة الاستعمال، وما فيه من قيود لا تأتي إلا من خلال التركيب الإسنادي وليس من اللفظ وحده؟

(١) انظر: ابن تيمية - الإيمان ، ص ٩٣.

(٢) ابن القيم مختصر الصواعق المرسله، ص ٢٤١.

(٣) انظر ابن القيم - مختصر الصواعق - ص ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٧.

وفي سياق حديثه عن الحقيقة والمجاز ردّ ابن قيم الجوزية على ادعاء ابن جني أن الأفعال على المجاز لانها تعيد الجنس، والإنسان لا يقوم بها جميعاً وإنما ببعضها؛ فالفعل يكون على المجاز والجمل التي ذكر ابن جني وقوع المجاز فيها تدل على المراد مطلقاً (غير مقيد) ودون الحاجة إلى قرينة وهذا حد الحقيقة عندهم. فإن المعنى يسبق إلى الفهم (يتبادر) من هذا بمجرد ولا يصح نفيه ولا يتوقف على قرينة فكيف يكون مجازاً^(١).

والفعل لا يدل على العموم ولا الوحدة بل على القدر المشترك من ذلك كله وهو مطلق الحقيقة، وتقييده يكون بإضافة شيء يدل على المراد كناء التانيث وعلامة التثنية وعلامة الجمع وكل ذلك حقيقة^(٢).

وكذلك فإذا كانت دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر دلالة واحدة فإنه يلزمنا أن نقول: إن لفظة ضرب تعني (أوقع كل فرد من الأفراد أنواع الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية له (وأية فرية على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك؟)^(٣).

وردّ على قول أبي علي الفارسي وابن جني قولك: "قام زيد" بمنزلة (خرجت فإذا الأسد) وأن تعريف الأسد هنا تعريف الجنس: كقولنا الأسد أشدّ من الذئب، ولما كنا لا نقصد بقولنا خرجت فإذا الأسد. جميع أفراد هذا الجنس، فمعناه على المجاز.

وقال: إن هذا فاسد وذلك لأن أنواع التعريف ثلاثة شخص وجنس وعموم (وكل واحد من هذه الأنواع حقيقة فيما استعمل فيه، وليس لفظ الأسد، في قولك: (خرجت فإذا الأسد) لفظ جماعة وضع على الواحد حتى يكون مجازاً)^(٤).

(١) ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق ، ص ٢٩٣ .

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق ، ص ٢٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .

مفهوم البيان بين الحقيقة والمجاز

يشير بحث العلاقة بين الحقيقة والمجاز تساؤلاً حول مفهوم البيان. ويمكن أن يساق التساؤل على النحو التالي: إذا كانت بعض الفرق الإسلامية تذهب إلى أن العربية كلها أو جلها على المجاز، وإن المجاز أبلغ من الحقيقة، فما موقف هذه الفرق من البيان بعامة ومن مفهوم البيان في القرآن الكريم بخاصة؟ وهل يقتصر البيان عندهم على المجاز من دون الحقيقة؟.

معروف أن البلاغيين المتأخرين قسموا علوم البلاغة إلى ثلاثة: معان وبيان وبيدع. وهو تقسيم اصطلاحى يقوم على الفصل بين الحقيقة والمجاز ويستخدم المعاني فيما يقابل الحقيقة والبيان فيما يقابل المجاز والبيدع فيما يقابل الزركشة الشكلية.

وإذا انسحب مفهوم البيان على المجاز وحده وقصد بالبيان ما يراد منه في القرآن الكريم "الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان" أو في قوله (ص): "إن من البيان لسحراً".

فإن ذلك يحدث في العقيدة واللغة والبيان جميعاً فتقاً لا ينترق وكسراً لا يتجبر وصدعاً لا يتجمع. ذلك أن هذا المذهب يعني قصر الفصاحة والبلاغة والإعجاز جميعاً على وجه من وجوه القول، دون سائره. والقرآن الكريم الفصيح كله المعجز كله، لم يأت على وجه وإنما على وجوه.

وربما كان ذلك سبب ذهب معظم علماء اللغة، وعلماء الفرق الإسلامية إلى المعنى اللغوي للمجاز وإلى فهم البيان فهماً لغوياً وليس فهماً بلاغياً.

وقد رأينا كيف فسر علماء المسلمين التوسع والمجاز في ضوء دلالة المجاز اللغوية. ونحن نجد أغلب علماء المسلمين يذهبون في البيان المذهب اللغوي. ونص الآية الكريمة يدل على ذلك دلالة واضحة فالرحمن الذي خلق الإنسان علمه البيان. وهو لم يعلمه وجهاً من وجوه الإبانة وإنما علمه كلها.

والمسلمون من كافة الفئات يفهمون البيان على هذا النحو فهذا عبد القاهر الجرجاني يجعل النظم مدار الإعجاز وليس المجاز، ولا الاستعارة. والنظم هو تساوق اللفظي والمعنوي وهو ترتيب الكلام على وفق أصول التركيب النحوي.

والاستعارة لا تكون فصيحة من حيث هي استعارة، وإنما من حيث هي جزء من النظم. والجاحظ المعتزلي بما هو واسع الاطلاع مدقق متوازن. ذهب في فهمه البيان المذهب نفسه

وعقد للبيان باباً في البيان والتبيين أوضح فيه أن المعاني القائمة في صدور الناس والمتصورة في أذهانهم والمتخللة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم مستورة خفية... الخ.^(١)

ثم بين أن تلك المعاني تحيا بالاستخدام وشيوع الاستعمال، وأبرز أن إظهار المعنى يكون على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة... الخ.

ثم حدد أن الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه. وأن بذلك نطق القرآن وتفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم.

ثم خلاص إلى أن البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى. وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان.. ومن أي جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع هو (الفهم والإفهام).

وأكد أنه بأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع.^(٢)

وإذا كان البيان اسماً جامعاً لكل شيء كشف قناع المعنى. فقد استخدم مصطلح البيان للدلالة على وجوه القول لا على وجه واحد.

(١) انظر في مفهوم الجاحظ - الجاحظ البيان والتبيين ، ج ١ ، ٩٨-٩٩ ، تحقيق حسن السندوبي ، مطبعة الاستقامة ، ط١ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٩٨-٩٩ .

د - مدرسة الظاهر اللغوي

نظرت مدرسة الظاهر اللغوي إلى اللغة على أنها أداء حسي مجسد لا على أنها تصور ذهني مجرد أي أنها نظرت إلى اللغة في ذاتها وذاتها هي بنيتها.

ولذلك دعت المدرسة الظاهرية إلى النظر في النص نفسه و بالمقتضيات الظاهرية للغة وبخاصة إذا كان النص عقيدة وشريعة وضعهما الله للناس للإفادة والإبانة وعلى مقتضى لغة العرب، ومقتضاها هو ظاهرها لا ما يفترض أنه وراء اللغة من تجليات ذهنية أو فكر أو فلسفة وهذا الموقف العام يمتد من أبي بكر داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) الذي نسب المذهب الفقهي الظاهري إليه وأقام مذهبه على رفض القياس والرأي والتقليد للأئمة الأربعة واشتقاق الأحكام الفقهية من ظاهر الكتاب والسنة^(١) إلى ابن حزم الظاهري (٣٨٤-٤٥٦هـ) إلى ابن مضاء القرطبي .

ويتجلى رأي ابن حزم الأندلسي حول ضرورة اتباع ظاهر النص في ضوء المقتضيات الظاهرة للغة في مناقشته لمفهوم النسخ ويمكن إجماله فيما يلي:

النسخ جزء من البيان القرآني وما يسمى الناسخ وما يسمى المنسوخ كله من عند الله تعالى. فلا وجه للقول هذا منسوخ وهذا مخصوص في بعض ما يقتضيه ظاهر اللفظ. فهو لا يقبل إلا كل ما يقتضيه ظاهر اللفظ وهو لا يمكن الأخذ ببعضه دون كله. وكما لا يؤخذ ببعض ظاهره، كذلك لا يؤول تأويلاً على غير مقتضى ظاهر لفظه، وكذلك لا نقول هذا غير واجب إلا بنص آخر يبين أن ذلك غير واجب، أو بإجماع متيقن على أن ذلك غير واجب، أو بضرورة حسن توجب أن المقصود هو ما ذكر.

وآيات القرآن الكريم تدل على ذلك ففي قوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"^(٢) وقوله: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم" (إبراهيم الآية ٤) وقوله "بلسان عربي مبين" (آل عمران آية ٣٢) وقوله تعالى "أطيعوا الله" موجب طاعة القرآن، كما أن طاعة الرسول واجبة بدليل الآيات السابق ذكرها، وادعاء النسخ منسقط لوجوب طاعة الله والرسول وقوله "ليبيّن لهم" موجب أخذ كل نص في القرآن والأخبار على ظاهره ومقتضاه؛ لأنه

(١) انظر: د. شوقي ضيف تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني - ص ٤٥٢.

(٢) النساء - الآية ٦٤.

بيان ووضوح.

وإذا لم يؤخذ النص على ظاهره أو حمل على غير مقتضاه في اللغة العربية فإن ذلك مخالف لقول الله تعالى . وإذا فهم المراد بالنص على بعض ما يقتضيه في اللغة لا على كل ما يقتضيه فإن ذلك إسقاط لبيان النص ، وإسقاط لوجوب طاعة الله؛ إذ ليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاختصار عليه من سائر ما يقتضيه... الخ^(١).

ولقد جمع ابن مضاء القرطبي بين النظر والتطبيق في كتابه الرد على النحاة، فقد دعا إلى إلغاء القياس لأن "العرب أمة حكيمة فكيف تشبه شيئاً بشيء وتحكم عليه حكمه ؛ وعلّة الأصل غير موجودة في الفرع". "وهم لا يقيسون الشيء على الشيء ويحكمون عليه بحكمه إلا إذا كانت علّة حكم الأصل موجودة في الفرع"^(٢). ودعا إلى إلغاء العلل الثواني والثالث وإلى إلغاء نظرية العامل واعتراض على تقدير العوامل المحذوفة وعلى تقدير متعلقات المجرورات وعلى تقدير الضمائر المستترة في المشتقات وعلى تقدير الضمائر المستترة في الأفعال... وإلى إلغاء التمارين غير العملية وكل ما لا يفيد نطقاً.

وخلاصة قول ابن مضاء أن اللغة تؤخذ على ظاهرها فلا ينظر إلا في ما هو منها لا فيما هو من غيرها؛ فكراً كان أو فلسفة.

وهذا يشبه ما ذهبت إليه المدرسة الوصفية من اهتمام بشبكة العلاقات التي تقوم بين أجزاء النص والتي تشكل مادة البحث اللغوي عندها. كما يشبهها في أن الفكر هو ناتج تلك العلاقات.

(١) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، ج١، ص ٧٤-٧٥.

(٢) انظر ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص ١٣٤.

و- الظاهر والباطن في اللغة

إذا كانت ثنائية العلاقة بين الحقيقة والمجاز شكلت محور المفاهيم اللغوية للفرق في سياقها الأفقي، فإن إيغال بعض الفرق في المجاز وإطلاقه على مدى الحدس، دون تقييده بقيود العقل وتحديده بحدوده أدى إلى ظهور مفهوم لغوي أدخل الدلالة في مسارب لاقرار لها شكلت ما عرف بمدرسة الظاهر والباطن. ومنطلق هذه المدرسة أن اللغة في دلالتها الظاهرة رمز ظاهري لمعنى باطني.

وكانت الصوفية أبرز من نظر إلى الدلالة في مستوييها العموديين؛ الظاهري والباطني، فالظاهر -عندهم- يتعلّق بأحكام الشريعة والباطني بتجليات الحقيقة.

أما الفرق التي افتعلت الدلالة الباطنية افتعالاً وافتاتت على النص الشرعي افتتاتاً بيتاً وأسقطت عليه أوضاعها ومصالحها السياسية والاجتماعية بقصدية واضحة، من لدن بعض الغلاة الذين خرجوا على الشيعة إلى الباطنية والحلولية فلا وجه لها من اللغة، ولا من الشرع، ومفهومها خروج على أوليات النص ودلالته ومثال ذلك أن يفسر بعضهم قوله تعالى "مَرَجَ البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان" (الرحمن، الآيتان ١٩، ٢٠). على أن: البحرين: علي وفاطمة، والبرزخ محمد صلى الله عليه وسلم^(١). أو كأن يفسر بعضهم أركان الإسلام على غير وجهها المعروف ويجعلها رموزاً لمعان باطنية أخرى^(٢).

ومن بين الفرق التي جمعت بين الظاهر اللغوي وباطنه انمازت الإسماعيلية بإقرارها بالظاهر اللغوي على دلالاته الظاهرة ضمن مقتضيات اللغة في حين انسربت بالباطن اللغوي في دلالاته الباطنية إلى ما ترتأيه -عندها- مجالس الحكمة التأويلية. ومجالس الحكمة التأويلية يقوم عليها الإمام. ونظر الإمام هو الفيصل في الحكم على الدلالات الباطنية. فلا دلالة دون أن يعلم الإمام الناس الدلالة. ولذلك عرفت هذه المدرسة "بالتعليمية" فلا دلالة إلا عند الإمام أو المعلم الذي عنده مفاتيح أسرار المعاني الباطنية.

والإسماعيلية ترتكز إلى فكرة الربط بين المعاني الباطنية وحركة الافلاك والطبيعة وربطها بالنسق الرياضي كذلك.

(١) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٨١.

(٢) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، مطبعة جامعة دمشق.

وفي رسائل إخوان الصفا الذين تشكلوا من معظم معارضي النظام السياسي العباسي بما فيهم الإسماعيلية ما يؤيد هذا الربط؛ إذ ربطوا بين فكرة الإلهام في نشأة اللغة ونشأة الكون وأحوال النجوم. وأصل اختلاف اللغات عندهم أن كل قوم نزلوا إقليمياً تولاهم "كوكب من الكواكب السبعة المديرات فعقد لهم عقداً؛ نشأ عليه صغيرهم ومات عليه كبيرهم"^(١).

والقاضي النعمان الإسماعيلي في سياق حديثه عن الباطن اللغوي أورد كثيراً من تأويلات الباطنية^(٢). والإسماعيلية تتصور اللغة نسقاً رياضياً، ولذلك تلتقي ببعض المدارس اللغوية الحديثة المنادية بـ "لغة عالمية" محددة بحدود المنطق الرياضي.

فالتأويل عند الإسماعيلية ليس تأويلاً لغوياً إنما هو تأويل باطني يستند إلى التلقي عن الإمام وكبار دعائه أصحاب مجالس الحكمة التأويلية.

والإسماعيلية بعامة متأثرة بالعلوم الطبيعية والرياضية وبنظريات الفلاسفة التي تميل إلى اعتبار الأجرام السماوية أرواحاً ناطقة، وهي متأثرة - كذلك - بنظرية المثل عند أفلاطون^(٣) وبالنظرية الفيثاغورية القائمة على الأعداد و أنساقها.

ز - دلالة السياق والمقام

عكف أهل العربية على مفردات اللغة فتيبنوا دلالاتها الأصلية والشرعية والعرفية ودلالاتها الحقيقية والمجازية: انتقالاً واتساعاً وتشبيهاً. وإلى ذلك أضافوا فهمهم للعبارة عند الاستخدام وما تكون عليه اللفظة في العبارة عند اجتماع ألفاظها، واقتران بعضها ببعضها الأخر، فبحثوا في السياق اللفظي للعبارة ولكنهم لم يقفوا عند نص العبارة بل أضافوا إليه بحثاً ضافياً في أحوال المنشئ والمتلقي والظروف المحيطة بكل منهما والعوامل الطبيعية وغير الطبيعية التي ينشأ الكلام في كنفها، وإذا كان السياق اللفظي يمكن أن يندرج في باب "النص" فإن السياق المعنوي والمقام الاجتماعي والسياسي والثقافي يندرجان في باب "خارج النص".

(١) إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء - دار صادر - بيروت ١٩٥٧م، المجلد الثالث، ص ١١٥.

(٢) انظر القاضي النعمان، ابن حيون، أساس التأويل تحقيق عارف تامر، ص ٣٥.

(٣) انظر د. محمد رياض العشيري - التصور اللغوي عند الإسماعيلية، ص ٤٣-٤٥.

وإذا كانت مواقف المدارس اللغوية تراوحت بين إغلاق النص على ذاته، وفتحه على آفاق أخرى فإن البنيويين، الذين أغلقوا النص جهودوا في أن يلتصقوا مجموعة من العلاقات الحسية اللفظية الداخلية بين مكونات النص . فالمعنى عندهم ناتج من نواتج العلاقات بين أجزاء المبنى وليس أمراً منفصلاً ولا مكملاً ؛ لأنها تعتمد الحسي لا العقلي والتوليديون الذين حكموا العقل وما ينطوي عليه من عوامل فكرية ونفسية فتحوا النص على آفاق الفكر وخوارج النفس. ولكن النص ظل بتركيبه النحوي الأساس الذي تتراتب فيه نواتج العقل؛ توليداً لما لا نهاية له من الجمل، وتحويلاً من المستوى الداخلي العميق إلى المستوى الخارجي (السطحي أو الظاهري). وتظل العلاقة بين النص والعقل المنتج له والوعي المتلقي له. علاقة داخلية وإن كانت عقلية.

والوظيفيون والاجتماعيون هم الذين تجاوزوا ظواهر الحس وحدود العقل وفتحوا النص على جملة الظروف المحيطة بالمنشئ والمتلقي وما بينهما. فالوظيفيون راعوا السياق الذي يؤدي فيه الكلام. والاجتماعيون راعوا المقام الاجتماعي لأطرافه.

وقد راعى علماء العربية السياق اللفظي والمقام الاجتماعي وقولتهم المشهورة "لكل مقام مقال" تبنيء بعبارة موجزة دالة عن الترابط بين البنية ودلالاتها وما يحيط بهما من عوامل. وقد عرف عن الخليل وسيبويه اهتمامهما بالسياق والمقام ويتجلى ذلك بخاصة في المنحى التحليلي الذي انتهجه سيبويه في الكتاب؛ إذ كان يقدر الكلام في ضوء التراتب الاجتماعي والسياق اللفظي.

والفرق الإسلامية إذ اختلفت في مدى العقل والنقل والحدس لم تنف تأثير بنية الكلام وسياقه في دلالاته. وإن كانت مهتمة بأفراد الكلم ودلالاتها عموماً.

وطبيعي أن يوجه نص القرآن الكريم وطبيعة تنزله، العلماء إلى وجوه من النظر في السياق والمقام. ومن ذلك أن القرآن الكريم فيه المكي، وفيه المدني، وهذا ينبئ عن اختلاف في السياق الزماني والمكاني بين مكة والمدينة وما قبل الهجرة وما بعدها.

كما أن ارتباط تنزل القرآن بظروف مخصوصة مما عرف بأسباب النزول، وتنزله منجماً مراعيًا لطبيعة المتلقي الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظروف العرب؛ مشركيهم ومؤمنيهم، الذين توجهت إليهم الرسالة بالدعوة أو بالتشريع، وتنزل القرآن على مراحل زمنية متتالية - كل أولئك جعل السياق الزماني والمكاني والاجتماعي والثقافي جزءاً من دلالة النص

تقييداً وتقيداً بظروف مخصوصة، أو إطلاقاً وانطلاقاً إلى آفاق عامة تتسحب على البشرية كافة.

لكن إعادة ترتيب الآيات في السورة الواحدة، وترتيب السور وتواليها في المصحف أعاد ترتيب الأولويات من سياقها الزماني التاريخي إلى سياقها اللفظي والمعنوي.

ويكاد يكون بحث الفرق في ذات الله وصفاته بين التنزيه، والتشبيه، والتوسط بينهما - يكاد يكون - شكلاً من أشكال البحث في حال المنشئ (الله تعالى) على وجه من التوسع. إذ لم يكن بحث الفرق في ذلك بحثاً فلسفياً مجرداً وإنما كان بحثاً هادفاً إلى فهم النص الشرعي.

كما يكاد بحثهم، في حال الرسول صلى الله عليه وسلم، وطبيعة الملائكة حاملة الرسالة إلى الرسول يكون وجهاً من وجوه البحث في الطرف الآخر من أطراف السياق، وهو المتلقي الأول، يتلو ذلك البحث في أحوال العرب بعامة وطبيعة العلاقة بين دلالة النص الشرعي ودلالة النصوص المتعارف عليها عند العرب، كالشعر وغيره من أساليب البيان العربي.

كما أن المناسبة بين آيات القرآن الكريم في السورة الواحدة وما في ذلك من انسجام لفظي ومعنوي شكل من أشكال مراعاة السياق. ومن مظاهر مراعاة السياق ما عرف عند الأصوليين بالخصوص والعموم كالقول مثلاً: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والعودة أحياناً إلى خصوص السبب لا إلى عموم اللفظ. ومن بين ذلك ما فسرت به الآية الكريمة: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم..."^(١). فلا تفهم كلمة الناس هنا على قاعدة عموم اللفظ وإنما على خصوص السبب؛ إذ الناس المقصودون هنا بالنظر إلى السياق والمناسبة هم المشركون وليس عامة الناس كما يفيد عموم اللفظ.

والنصوص بعامة، والنص الشرعي بخاصة كثيراً ما يلجأ إلى المحاكاة والمماثلة من خلال التشبيه والوصف الذي يميل إلى تعميق علاقة النص بالواقع؛ إذ يكون التشبيه أو الوصف منتزعاً من ذلك الواقع لكنه يعود ثانية إلى الإطلاق ومثال ذلك قوله تعالى: "والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..."^(٢). فالتشبيه والوصف هنا منتزع من الواقع وهو بذلك ينشد إلى النسبية البيئية، لكنه حين تتحدد معالم الوصف وتبين آفاقه ينطلق من النسبية إلى الإطلاق.

(١) آل عمران ، الآية ١٧٣ .

(٢) النور ، الآية ١٣٩ .

وللسياق في الدلالة أهمية بالغة فمن ذلك ما روي عن الأصمعي أنه كان يقرأ قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله" ثم أضاف والله غفور رحيم وكان بجانبه أعرابي فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقال الأصمعي: كلام الله قال: أعد فأعاد الأصمعي، فقال الأعرابي: ليس هذا كلام الله، فأثبته الأصمعي وقرأ (والله عزيز حكيم) فقال الأعرابي أصبت. هذا كلام الله. فسأله الأصمعي: أتقرأ القرآن؟ قال: لا. فقال: من أين علمت؟ قال: يا هذا عزّ فحكّم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع.

والمعتزلة، وإن قيدت دلالة اللغة بالعقل لا بما تعارف عليه الناس، إلا أنها في حديثها عن أصل اللغة اهتمت بأصل الوضع واعتبرته ناتجاً اجتماعياً، وهي في إطلاقها لحرية الإرادة الإنسانية انكأت على الهامش الاجتماعي المتاح للإنسان في تواصله مع غيره من الناس. وفي ضوء السياق الاجتماعي فهتمت الدور المنوط بالإنسان وما يترتب عليه من تكليف تقتضيه الحرية، وليس ذلك من بعد عقلي محض، وإنما من بعد اجتماعي أيضاً. وكذلك كان نظر المعتزلة إلى فاعل الكبيرة وما يمكن أن يؤدي إليه فطه من أثر اجتماعي جعلهم يصنفونه بين الإيمان والكفر.

ويكاد ينطلق فهمهم لخلق القرآن من المنطلق نفسه؛ إذ ليس انكار قدم القرآن وإثبات خلقه في صورته الصوتية اللفظية إنكاراً لتزويله وإنما إثبات لترابطه بالمجتمع وتجانسه مع ما ألفوه في عرفهم الاجتماعي ومفهومهم اللغوي.

وكان ابن جني من بين الذين راعوا السياق حين أشار مثلاً إلى أنه لا يفهم حين يكلمه من يكلمه في الظلمة^(١).

وكذلك كان القاضي عبد الجبار، الذي اعتد بالعقل اعتداداً بيناً، لا يهمل السياق، فقد ورد في تفسيره لبعض آي القرآن ما يدل على أنه اعتنى بالسياق في فهمه أي القرآن^(٢).

لكن الجاحظ أبرز المعتزلة الذين تجاوزوا العقل وتحديداته المنطقية إلى آفاق السياق، إذ كان للجاحظ اهتمامه بالمجتمع وأثره في توجيه النص وفي توجيه دلالاته. فالله تعالى يلجأ إلى الإيجاز حين يخاطب العرب ويلجأ إلى التطويل حين يخاطب بني إسرائيل^(٣).

(١) انظر: ابن جني الخصائص. ج ١ ص ٢٤٧.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١٣، ١٤، ٣٢ ومواقع أخرى كثيرة.

(٣) انظر: الجاحظ الحيوان، ج ١، ص ٩٤.

وإذ كان الجاحظ من أصحاب نظرية الطبائع إلا أن الطبائع عنده - وإن تعلقت بالبيئة والظروف ؛ أي أن الطبيعة خالقة للأفعال وليس هناك حرية ولا اختيار - إلا أنها أيضاً يمكن أن تتغير بتغيرها. ومن ذلك ما ذكره في رسائله عن السودان والبيضان وأثر البيئة في أخلاقهم وسلوكهم ولغتهم^(١) وما ألح عليه في الحيوان من طبائع تختلف باختلاف البيئات، ومما يختلف وسائل التواصل ومنها وسائل التواصل اللغوي فقد ذكر أن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن زرادشت صاحب المذهب المجوسي جاء من بلخ^(٢) وادّعى أن النبوة نزلت عليه في جبال سيلان وأنه حين دعا سكان تلك الناحية الباردة التي يسبب البرد لهم الأذى، ولذلك اعتادوا أن يضربوا المثل به حتى إن الرجل يقول لعبده: لأتزعن عنك ثيابك ولأقينك في الريح ولأوقفنك في الثلج. وإن زرادشت حين رأى ذلك منهم وتأثير البرد فيهم جعل الوعيد في الآخرة عنده بتضاعف البرد والثلج، ظناً منه أن ذلك هو الذي يجعلهم يرجعون عما يريد أن ينهاهم عنه. في حين أن ابن الصحراء يتأثر متأثراً بالغاً بذكر أفاظ مثل النار والصيف والحرارة وما أشبه ذلك لأن هذه الأفاظ ستوحي إليه بحرارة الصحراء المخيفة^(٣).

والزمخشري حين التمس الصورة، لا اللفظة ودلالاتها، كان يصدر عن وعي بالسياقين اللفظي والمعنوي، وللبعدين النفسي والاجتماعي، وللواقع الثقافي، متجاوزاً بذلك آفاق العقل الاعترالي وتحدياته المنطقية.

ويمكن أن تتدرج في باب مراعاة السياق فكرة مراعاة مقاصد الشريعة التي أوردتها الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) في كتابه الموافقات أو التعريف بأسرار التكليف. إذ تستند نظرية الشاطبي إلى ركنين: أحدهما العلم بلسان العرب، وثانيهما العلم بأسرار الشريعة ومقاصدها. والشريعة ليست موضوعاً دون قصد بل لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً. وكل حكم فيها جاء إما لحفظ الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال؛ التي هي أسس قيام المجتمعات في كل ملة، وإما لحفظ شيء من الحاجيات كأنواع المعاملات بين الناس، وإما لحفظ مكارم الأخلاق ومحاسن العادات الاجتماعية وإما لتكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على

(١) انظر رسائل الجاحظ، تحقيق عبد أ. مهنا، دار الحدائق، ط ١، ١٩٨٨، ج ١، ص ١٢٥.

(٢) بلخ من أجل مدن خراسان وأكثرها ذكراً وحيزاً وأوسعها غلة (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٤٧٩).

(٣) انظر: الجاحظ الحيوان - ج ١ - ص ٣٤٧.

تحقيقه^(١).

وكان السياق والمقام مما علل به الإمام ابن تيمية موقفه من المجاز والتأويل، فهو اعتبر موقف القائلين بالمجاز والتأويل، وموقف القائلين بالدلالة اللغوية على ما تعارفت عليه العرب شكلاً من أشكال التحكم الذي لم يراع قائل النص وَمَنْ وَجَّهَ إِلَيْهِ وَالسِّيَاقُ الَّذِي قِيلَ فِيهِ، وَأَنَّ السِّيَاقَ هُوَ الَّذِي يَحَدِّدُ الدَّلَالََةَ لِأَنَّهُ لَا تَكَادُ تَكُونُ لِلْفِظَةِ دَلَالَةٌ مِنْ دُونِ اسْتِخْدَامِهَا فِي سِيَاقٍ لُغَوِيٍّ، وَإِسْنَادُهَا إِلَى غَيْرِهَا مِنْ خِلَالِ التَّرْكِيبِ اللُّغَوِيِّ. وَهُوَ فِي هَذَا لَا يَخْتَلِفُ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ مِنْ حَيْثُ الْمَبْدَأُ، وَلَكِنَّهُ اعْتَبَرَ النِّسْبَ الْقُرْآنِيَّ نِسْبًا خَاصًّا وَدَلَالَتَهُ دَلَالَةً مُمَازَةً عَنِ الدَّلَالَةِ الْعَامَّةِ لِللُّغَةِ، وَعَنْ تَحْكُمِ الْمَعْنَى الَّذِي يُولَدُهُ الْعَقْلُ فِي أَنْ مَعًا. وَهِيَ دَلَالَةٌ لَا تَفْهَمُ إِلَّا مِنَ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ نَفْسِهِ وَأَنَّ الرَّسُولَ (ص) قَدْ بَيَّنَّ مَا لَمْ يَكُنْ بَيِّنًا، وَتَابِعَهُ فِي ذَلِكَ الصَّحَابَةُ الْأَوْلَى، فَمَنْ يَلِيهِمْ إِلَى نَهَايَةِ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى^(٢).

والأشاعرة الذين أقاموا تواصلاً بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين النقل والعقل وبين المعنى والمبنى، لم يكن النقل عندهم مقيداً ولا العقل محددًا، بل كان منفتحاً على الواقع مراعيًا للسياق. ظهر ذلك من نظريتهم في العلاقة بين الذات والصفات ومن نظريتهم في الكسب ومن نظريتهم في الجدل بين قدم القرآن من حيث المعنى القائم بالنفس، وخلقه وحدوثه من حيث المبنى القائم بالفعل؛ أي أنهم أقاموا جدلاً بين الوعي والواقع. وهم في الجانب الواقعي نظروا في السياق الذي تتراتب اللغة وفقه، وفي البيئة والمجتمع اللذين يوجهان النص في جانبه القائم بالفعل. فالجانب القائم بالنفس مطلق، والجانب القائم بالفعل نسبي.

كذلك كان أبو الحسن الأشعري الميال إلى المطلق والناظر في النسبي نظرة جزئية. وكذلك كان الباقلاني وإمام الحرمين الجويني. ويتجلى ذلك في ما أثاره الإمام الغزالي من تلازم السياق والمقام وما يمكن أن تؤول إليه دلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية.

لكن الدائرة اتسعت باتساع منحى العقل عند عبد القاهر الجرجاني. الذي صاغ نظرية النظم في صورتها المكتملة استناداً إلى تراتب للوعي والفعل يتعلّق بتعلّق الكلم والتعلّق مظهر من مظاهر السياق.

(١) انظر: الشاطبي - الموافقات - ج ١ ص ٩ مقدمة الشارح

(٢) انظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٨١، ٨٢.

الصوتي فقد دُلَّ الجاحظ على التناظر الصوتي واللفظي بقول الشاعر:

وقبر حرب بمكان فقير وليس قرب قبر حرب قبر^(١)

وكما أن الفصاحة - مدار الإعجاز - لا تكون للألفاظ ولا لتناسق الأصوات والحروف وانسجامها فإن التركيب النحوي - حين يكون على تراتب وتناسق لا مجال فيه لزعزعة كلمة عن موضعها - يكون في أعلى مراتب الفصاحة، وهي مرتبة الإعجاز التي دلت عليها بقوله تعالى: "وقيل يا أرضُ ابلعي ماءك ويا سماءِ أقلعي وغيضِ الماءِ وقضي الأمرِ واستوتت على الجوديِّ وقيل بعداً للقومِ الظالمين"^(٢).

وإذ التركيب النحوي هو الأصل حين يكون متسقاً والترتيب الذهني فإن مرجع الفصاحة في الاستعارة والكناية لا يكون للاستعارة والكناية وإنما لكونها جزءاً من النظم. فقوله تعالى: "واشتعل الرأسُ شيباً" وقوله " وفجرنا الأرضَ عيوناً" لا ترجع الفصاحة فيهما إلى ما فيهما من استعارة وإنما لكون الاستعارة جزءاً من النظم؛ وإن كانت الاستعارة تضيف على النص جمالاً لكنه ليس في كونها استعارة لأنه لو أخللنا بالنظم وأبقينا الاستعارة كأن نقول واشتعل شيب الرأس، أو وفجرنا عيون الأرض، لكان الإخلال بالفصاحة يتيماً جلياً^(٣).

ويكون عبد القاهر - بذلك - مهّد لفكرة مهمة في إعجاز القرآن. إذ الإعجاز لكل آية وليس لبعض آية. وآية كله متناسق وقواعد النحو ومتراتب وتراتب المعاني في الذهن فليست الفصاحة - مدار آية الإعجاز - مقصورة على الآي التي فيها مجازات واستعارات بل ممدودة على الآي التي فيها والتي ليس فيها كآيات الأحكام. وهذا يتساقق ومفهوم الأشاعرة للمعاني النفسية المؤداة بأصوات وحروف لفظية.

وفي نظم الكلام عند عبد القاهر، إعادة للتواصل بين النحو والبلاغة في إطار علم اللغة. وإذ عرض عبد القاهر لنظريته من خلال نصوص القرآن الكريم والشعر وتراكيب النحو في النصوص فقد أعاد النظر في الدراسات البلاغية القائمة على بلاغة اللفظ، وعمم القول في بلاغة التراكيب والنصوص الأدبية فيما يشبه الدراسات الأسلوبية في العصر الحديث وبذلك أضاف بعداً

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) هود، الآية ٤٤.

(٣) انظر: الجرجاني، الدلائل، ص ٧٩، ٨٠، ٨١.

جديداً إلى النقد الأدبي والبلاغة؛ إذ جعلهما يلتزمان من خلال النصوص الأدبية ذاتها.

وإذ لم يقتصر الجرجاني على القواعد المنطقية وتحديداتها بل أتاح للبصيرة أن تتعمق النظر فيما يشبه الحدس أو الذوق أو الأساس الروحاني كما سماه^(١) فقد أضفى على النحو والبلاغة والأدب ونقده وعلم اللغة جميعاً بعداً ذوقياً جعل نظرية الجرجاني تحظى باهتمام الدارسين الذين خلفوه وتحظى باهتمام الدارسين في العصر الحديث - إذ للذوق تعلقٌ بتعلق الكليم بَعْضِهِ بِبَعْضِهِ الآخر، ويتعلق الجملة بالفقرة والفقرة بالنص وهو أمر مهم في تتبع السياق اللفظي للنص وتأثيره في الدلالة.

وإذا كان الإمام فخر الدين الرازي قد منهج كتابي عبد القاهر؛ الدلائل والأسرار وضبطهما بضوابط وقدهما بقواعد في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز فإن من المبالغة أن يعتد ذلك تراجعاً عن منهج عبد القاهر ذي البعد الذوقي والنظر السياقي؛ ذلك أن الإمام فخر الدين الرازي أراد بذلك أن يجعل نظرية عبد القاهر محددة المعالم قابلة للدرس من ناحية، وهو لم ينف البعد الذوقي ولا النظر السياقي لا في كتابه هذا ولا في كتبه الأخرى ودليل ذلك ما شاع من بعد ذوقي ونظر سياقي في تفسيره الكبير للقرآن الكريم مما ليس هنا موضعه.

كما أن السكاكي في مفتاح العلوم لم يقتصر على الجانب المنطقي وتحديداته بل أضفى على دراسته بعداً ذوقياً وهو لم يتقيد بعلوم البلاغة بل انطلق إلى سائر علم اللغة إذ كان نظره في اللغة شاملاً لا محددًا ولا محدوداً^(٢).

وفي العصر الحديث حظي عبد القاهر بثقة الدارسين الذين يحاولون أن يخففوا ما استطاعوا. من هذا الفصل المتعسف المفتعل بين علوم اللغة؛ الأدب والنقد والنحو والبلاغة وما إلى ذلك. كما حظيت نظريته في التعلق والاعتزان باهتمام الدارسين العرب المتابعين للدارسين المحدثين من الغربيين الذين نحوا المنحى نفسه في التعلق.

(١) انظر: الجرجاني، الدلائل، ص ٤١٨ - ٤٢٨.

(٢) انظر: السكاكي - مفتاح العلوم، ص ١٧٤ - ١٧٥.

الفصل الثالث

التنزيل والتأويل

اللغة والفكر

التأويل اللغوي

التأويل العقلي

التأويل النقلى العقلي

التأويل الباطنى

التأويل بين مؤيديه ومنكريه

الفصل الثالث

التنزيل والتأويل

اللغة والفكر:

اتفقت الفرق الإسلامية في الاستناد إلى التنزيل نصاً جامعاً موحداً ولكنها اختلفت في التأويل. والاختلاف في التأويل وجه من وجوه الاختلاف في الدلالة، وهو شكل من أشكال تجليات العلاقة بين اللغة والفكر.. والدراسات اللغوية الحديثة تستهدف -فيما تستهدف- التعرف إلى طبيعة الإنسان وقدراته العقلية وحالته النفسية ونشاطه الفكري والثقافي من خلال التعرف إلى لغته وتحليلها إلى عناصرها المكونة لها. ولهذه الدراسات اتصال وثيق بطبيعة العلاقة بين اللغة والفكر فلقد اختلف الناس قديماً وحديثاً في مدى تلك العلاقة بين منكر لها، ومنكر لوجود فكر مستقل عن اللغة، ومقر بوجود كل منهما، رابط بينهما برباط جدلي^(١). وجزء من ذلك الخلاف ينبثق عن تباين المنطلقات وطبيعة النظرة إلى الكون والحياة. لكن أياً ما كانت الاتجاهات فلا وجه لإنكار ما تحمله اللغة من مكونات تسوازي مكونات الإنسان الروحية والجسمية. فإذا كان الإنسان مزيجاً متجانساً متكاملماً من الروح والجسد، من الوعي والمادة، فمن الطبيعي أن تتكون وسائله اللغوية من جدل الفكر واللغة.

والعقبات التي تواجه تصور العلاقة الجدلية بين الفكر واللغة تتعلق بالطبيعة المعقدة لكل منهما، إذ تتداخل في الفكر الأشكال المبسطة للتفكير والإدراك الذهني والعمليات العقلية المعقدة، كما تتداخل فيه الأحاسيس والمشاعر والعواطف والجنوح إلى الخيال مما يجعل تجريد مفهوم محدد للفكر ضرباً من الوهم ولا يعدو التجريد بعض المقاربات الفكرية التي تعبر عن العقل وضوابطه وحدوده ما أمكن ذلك.

(١) لمزيد من التفصيلات عن أهم الاتجاهات وأعلامها وأدلتها وموقعها الثقافي.

انظر: د. محمد عابد الجابري خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية، مقالة،

ص ٦١، مجلة دراسات عربية عدد ٦ نيسان ١٩٨٢م.

و انظر: أمان أبو صالح: التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي الفصل الأول اللغة والفكر

ص ٢١-٣٢.

وكذلك تتداخل في اللغة طبيعة الأصوات بعامة والإنسانية منها بخاصة؛ إذ تتحول عند الإنسان إلى نظام علامي رمزي يقوم على التقطيع ويهدف إلى التعبير أو التوصيل أو التأثير أو إليها جميعاً ، في شبكة علاقات تواصل معقدة ، تسهم فيه قدرات المتكلم والسامع العقلية ومفاهيمه الفكرية، كما تسهم فيه طبيعة المادة اللغوية نفسها والظروف المحيطة بعناصر الحدث اللغوي.

والأدلة على تلازم العلاقة بين اللغة والفكر كثيرة؛ إذ هي تمثل رأي اتجاه عام شامل ممتد من فلاسفة اليونان كأقلاطون وأرسطو، إلى علماء اللغة العرب المسلمين كالخليل بن أحمد وعموم المدرسة البصرية إلى الفقهاء العقليين كالإمام أبي حنيفة النعمان إلى جموع المتكلمين والفلاسفة العرب ومن بين الأدلة على تلازم العلاقة بين اللغة والفكر ما ذهب إليه الجاحظ من أن المعاني مستورة في النفس . قال في تعريف البيان: قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم والمتخللة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه... وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... الخ^(١).

ومن بين الأدلة الأخرى ما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي من وجود لغة خفية أو صامتة عبر عنها من خلال وصف حال الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فقال:- "كأنه يسمع في داخل قلبه ودماعه أصواتاً خفية وحروفاً خفية فكان متكلماً يتكلم معه ومخاطباً يخاطبه"^(٢). والألفاظ عند الفخر الرازي تدل على "ما في الأذهان لا على ما في الأعيان"^(٣). وعزز ذلك بحديثه عن وسوسة الشيطان إذ إن صور الحروف وتخيلاتها هي حروف والخواطر أيضاً أصوات وحروف خفية^(٤).

وفي عصرنا الراهن نتجه بعض المدارس اللغوية إلى أن العلاقة بين الفكر واللغة علاقة تلازمية يتجلى ذلك فيما ذهبت إليه التوليدية التحويلية من نظر إلى اللغة على أنها تأتي بمستويين متلازمين؛ مستوى البنى العميقة التي هي المعنى والفكر ومستوى البنى السطحية التي تمثل الأداء

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج١، ص ٩٨.

(٢) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج١، ص ٩٤.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١.

(٤) المصدر نفسه، ج٥ ص ٤.

اللغوي المتحقق. وعلى العموم فالنزعة المنطقية تقوم على التلازم بين اللغة والفكر إذ الفكر؛ يصوغ اللغة واللغة تضبطه.

وإذا كان كذلك فما علاقة ذلك بالنسخ والمحكم والمتشابه والتأويل واتجاهاته وآلياته؟.

والنسخ لغة من نسخ ينسخ ومنه نسخ الكتاب أي نقله أو نقل حكايته وهو في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء . والنسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن وتناسخ المواريث^(١).

وواضح من التعريف السابق أن النسخ يتراوح بين الإبطال والنقل والتحويل.

والنسخ اصطلاحاً هو زوال مثل الحكم الثابت بنص شرعي، لورود دليل شرعي آخر من نص آخر مع تراخيه عنه^(٢).

والنسخ يصح دخوله في الأمر والنهي بلا خلاف. والأخبار إن تناولت ما يصح تغييره جاز دخول النسخ فيها كالإخبار عن صفات الله وصفات البشر، ولكن إن تناولت ما لا يصح تغييره كالإخبار عن الله تعالى بأنه قادر عالم سميع بصير فلا نسخ فيه^(٣).

وجلي أن في النسخ بعداً فكرياً إذ هو تغيير في الحكم. وأن له بعداً لغوياً إذ هو تغيير في اللفظ الذي هو اللغة. وبذلك فالنسخ هو حرية وانتقال من حال إلى حال لتعويض الظروف والمعطيات وبذلك قد لا يكون إلغاء تاماً للحكم السابق، وإنما توسيع وتعميق في ضوء معطيات أعم من الأولى.

وآية النسخ في القرآن الكريم قوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"^(٤) وهي تشير بشكل غير مباشر إلى الانتقال من المنسوخ إلى ما هو أولى منه إذ تشير الآية إلى المثلية والتفضيل؛ والمثلية والتفضيل يقتضيان بقاء المثليين، وتفضيل أحدهما على الآخر في الدرجة.

(١) انظر: لسان العرب، باب نسخ.

(٢) انظر: الطوسي، تفسير التبيان، ص ١٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ١٣.

(٤) البقرة - الآية ١٠٦.

فالنسخ في شكله ظاهرة لغوية وفي جوهره ظاهرة فكرية. وهو شكل من أشكال العلاقة بين النسبي والمطلق في اللغة وفي الفكر، وهي تظل انتقالاً وحركة بين النسبي والمطلق لا يلغي أحدهما الآخر، ولكنه يُعزّده ويُعمّقه ويُوسّعه حتى لا يعود للمنسوخ دوراً إلا في السياق التاريخي.

ولذلك أصرّ بعض أئمة المسلمين على عدم زوال المنسوخ. فابن حزم الأندلسي اعتبر النسخ بعض أبعاض القرآن الكريم وأنه لا يجوز القول إن بعض القرآن لا يفيد أو لا وجود له.^(١) والإمام فخر الدين الرازي وإن اعتقد بوقوع النسخ إلا أنه اعتبره شكلاً من أشكال المجاز في اللغة^(٢).

أما فيما يتعلق بالمحكم والمتشابه بين اللغة والفكر فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: "وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . وما يذكر إلا أولو الأبواب"^(٣) (آل عمران: الآية ٧).

والمسلمون متفقون في دلالة المحكم بعمامة وإن اختلفوا في تحديد المحكم أحياناً. ولكنهم مختلفون في دلالة المتشابه؛ ذلك أن دلالة المحكم بيّنه على العموم ودلالة المتشابه مُلبّسة على العموم. والمحكم هو الأصل في دلالة النص القرآني، فهو نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة وهو المرجع والمآل فهو أم الكتاب، والمتشابه قطعي الثبوت ظني الدلالة ويبيّن بما أوتى المرء من علم في ضوء المحكم الذي إليه يرد.

وكان ابن قتيبة ممن يرى معرفة الراسخين في العلم بتأويل متشابه القرآن لأن إنكار ذلك غلط من متأويله على اللغة والمعنى^(٤).

(١) انظر: ابن حزم المحلى، ج ١، ص ٧٤، ٧٥.

(٢) انظر: الإمام فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج ٣، ص ٢٤٦-٢٤٧.

وانظر تفصيل فكرة الرازي في التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي، ص ٥٥-٥٦.

(٣) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٩٨.

"ذلك أن الله لم ينزل شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل على معنى أرادته"^(١). وابن قتيبة يرى أن عدم التسليم بقدرة الراسخين في العلم على تأويله يؤدي إلى تحقّق قول الطاعنين في القرآن بعدم الإفادة^(٢). وكذلك فمن المستهجن أن يقال: إن رسول الله (ص) لم يكن يعلم تأويله. وإذا جاز أن يعرفه الرسول (ص) جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته كعلي وعبد الله ابن عباس الذي قيل: إن رسول الله (ص) دعا له وقال: "اللهم علمه التّأويل وفقهه في الدين"^(٣) على اختلاف الروايات. ولا يكون للراسخين فضل إن كان قصارى قولهم: آمنا به كل من عند ربنا لأن العلماء كافة والجهلة عامة يقولونه ، كما أورد ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن.

والعلماء قد فسروا القرآن كله حتى الحروف المقطعة في أوائل السور والواو هنا ليست واو نسقٍ توجب للراسخين فعلين. وهذا مذهب كثير من النحويين في هذه الآية. ومن جهته غلط قوم من المتأولين فإن قال قائل: "وما موضع يقولون؟" قلنا له: إن "يقولون" هاهنا في معنى الحال، كأنه قال: الراسخون في العلم قائلين: آمنا به. وأصل التشابه: أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان قال تعالى في وصف ثمر الجنة: "وأتوا به متشابهاً" (البقرة ٢٥) أي متفق المناظر مختلف الطعوم ، كما ورد عند ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن .

ومثل المتشابه، المشكل؛ لأنه دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله. وكان أكثر خطأ المتأولين من جهة المجاز ، كما ورد عند ابن قتيبة نفسه .

وقد عرض الزركشي موضوع المحكم والمتشابه عرضاً شاملاً هذه خلاصته : وقد يوصف جميع القرآن، بأنه متشابه بمعنى أنه متماثل في الدلالة والإعجاز قال الله تعالى: "كتاباً متشابهاً مثاني" (الزمر ٢٣) وقد يوصف بأنه محكم بمعنى أنه أحكم على وجه لا يقع فيه تفاوت. قال الله تعالى " كتاب أحكمت آياته" (هود ١).

والمحكم إما بمعنى المتقن كقوله (أحكمت آياته) والقرآن كله محكم بهذا المعنى، وإما في مقابلة المتشابه كقوله تعالى (منه آيات محكمات..) واختلف فيه بهذا المعنى على أقوال كثيرة: منها: أنه ما خلاص لفظه من الاشتراك ولم يشبّه بغيره وعكسه المتشابه.

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨، ٩٩.

(٣) الإصابة ٩١/٤. فتح الباري ١٥٥/١ (وفيه ورد اللهم علمه الكتاب).

اللسان ١٤١٨/١٧ وفيه ورد "اللهم علمه الدين وفقهه في التّأويل".

ومنه: أن المحكم ما اتصلت حروفه والمتشابه ما انفصلت كالحروف المقطعة في أوائل السور وهو باطل...الخ. ومنه: أنه الوعد والوعيد في الأحكام والمتشابه القصص وسير الأولين لأن المحكم ما استفيد الحكم منه والمتشابه ما لا يفيد حكماً. حكاه الإمام في التلخيص قال: واللغة لا تشهد بذلك...الخ. ومنه: أن المتشابه ما عسر إجراؤه على ظاهره كآية الاستواء. ومنه: أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلاً وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل أوجهاً وحكاه الماوردي في تفسيره عن الشافعي وجرى عليه أكثر الأصوليين. ومنه: أن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان وحكاه القاضي من الحنابلة عن الإمام أحمد. قال: والمتشابه هو الذي يحتاج إلى بيان فتارة يبين بكذا وتارة بكذا الحصول الاختلاف في تأويله. قال وذلك نحو قوله تعالى: "يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (البقرة ٢٢٨). لأن القراء مشترك بين الحيض والطمهر^(١) فالمحكم يعمل به والمتشابه يؤمن به ويوقف في تأويله إن لم يعينه دليل قاطع^(٢).

قال الأستاذ أبو منصور الماتريدي: اختلفوا في إدراك علم المتشابه فقال كثير من أصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث والقلانسي: إنه لا يعلم تأويله إلا الله ووقفوا على قوله (إلا الله) (آل عمران ٧). وذهب أبو الحسن الأشعري والمعتزلة إلى أنه لا بد أن يكون في جملة الراسخين من يعلم المتشابه ووقفوا على قوله (الراسخون في العلم). قال (الأستاذ أبو منصور) والقول الأول أصح عندنا لأنه قول الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب، وهو اختيار أبي عبيدة والأصمعي وأحمد بن يحيى النحوي وبه نقول.

ومنه: أن المحكم ما أمكن معرفة المراد بظاهره أو بدلالة تكشف عنه، والمتشابه: ما لا يعلم تأويله إلا الله قال الأستاذ أبو منصور: وهذا هو الصحيح عندنا. وقال ابن السمعاني: إنه أحسن الأقاويل وهو المختار على طريقة السنة. قال: وعلى هذا فالوقف التام يكون على قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) (آل عمران ٧).

وأما إمام الحرمين في (التلخيص) فقال: هو قول باطل لأن اللغة لا تساعد على ذلك. ورُبَّ كلام يفهم معناه وهو متناقض قال: والسديد أن يقال: المحكم السديد النظم والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعنى على وجه يستقيم من غير وجه، والمتشابه هو الذي لا يحيط العلم بالمعنى المطلوب منه من حيث اللغة إلا أن تقترن به أمانة أو قرينة؛ ويندرج تحته المشترك

(١) انظر: الزركشي - البحر المحيط - ج ١ ، ص ٤٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه - ج ١ ، ص ٤٥٢.

واختار بعض المتأخرين: أن المحكم هو الواضح المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال مأخوذ من الإحكام وهو الإِتْقَان. والمتشابه نقيضه. فيدخل في المحكم: النص والظاهر وفي المتشابه: الأسماء المشتركة كالقرء وما يوهم التشبيه في حق الله تعالى. ولا يدخل في ذلك الحروف في أوائل السور؛ إذ ليست موضوعة باصطلاح سابق، فتُوهِمُ الإشكال ولم يثبت فيها توقيف فَيَتَّبِعُ بل فيها ما قال الصديقي (رضي الله عنه): إنها من أمر الله تعالى^(١).

كما عرض الطوسي المحكم والمتشابه عرضاً مشابهاً، هذه خلاصته: - عند الطوسي أقسام القرآن ستة: محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخاص وعام. فالمحكم ما أنبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار أمر ينضم إليه سواء أكان اللفظ لغوياً أم عرفياً ولا يحتاج إلى ضروب من التأويل^(٢). وذلك نحو قوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (البقرة ٢٨٦) وقوله: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله" (الأنعام ١٥١) وقوله: "قل هو الله أحد" وقوله: "لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد" (التوحيد ٣، ٤) وقوله: "وما ربك بظلام للعبيد" (السجدة ٤٦). وقوله: "وما خلقت الجن والإس إلا ليعبدون" (الذاريات ٥٦) ونظائر ذلك. والمتشابه: ما كان المراد به لا يعرف بظاهره بل يحتاج إلى دليل. وذلك ما كان محتملاً لأمر كثيرة أو أمرين ولا يجوز أن يكون الجميع مراداً (حتى لا يكون اشتراكاً) فإنه من المتشابه. وإنما سمي متشابهاً لاشتباه المراد بما ليس بمراد. وذلك نحو قوله "يا خسرتا على ما فرطت في جنب الله" (الزمر ٥٦) وقوله: "والسماوات مطويات بيمينه" (الزمر ٥٦) وقوله: "تجري بأعيننا" (القمر ١٤) وقوله: "يُضِلُّ من يشاء" (الرعد ٢٩، إبراهيم ٤، فاطر ٨) وقوله: "فأصمهم وأعمى أبصارهم وطبع على قلوبهم" (محمد ٢٣). ونظائر ذلك من الآي المراد فيها غير ظاهرها..^(٣). ولم يكن القرآن كله محكماً يستغنى بظاهره عن تكلف ما يدل على المراد منه حتى دخل على كثير من المخالفين للحق فيه، وتمسكوا بظاهره، على ما يعتقدونه من الباطل.

وقد أجاب الطوسي عن ذلك من وجهين: الأول أن الخطاب القرآني - وإن اقتضى الفائدة - فإنه يمكن أن المصلحة الدينية تعلقت بأن يستعمل الألفاظ المحتملة، ويجعل الطريق إلى

(١) انظر: الزركش، البحر المحيط، ج ١، ص ٤٥٢.

(٢) انظر: الطوسي، التبيان، ص ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

معرفة المراد به ضرباً من الاستدلال. ولهذه العلة أطلال في موضع وأسهب، واختصر في آخر، وأوجز واقتصر، وذكر قصة في موضع، أعادها في آخر.

واختلفت أيضاً مقادير الفصاحة فيه وتفاضلت مواضع منه بعضه على بعض^(١).

والثاني: "أن الله تعالى إنما خلق عباده تعريضاً لثوابه، وكلفهم لينالوا أعلى المراتب وأشرفها ولو كان القرآن كله محكماً لا يحتمل التأويل ولا يمكن فيه الاختلاف. لقطعت المحنة وبطل التفاصل وتساوت المنازل ولم تبن منزلة العلماء من غيرهم". وأنزل الله القرآن بعضه متشابه ليعمل أهل العقل أفكارهم ويتوصلوا بتكلف المشاق والنظر والاستدلال إلى فهم المراد، فيستحقوا به عظيم المنزلة وعالي الرتبة"^(٢). فإن قيل: كيف تقولون: إن القرآن فيه محكم ومتشابه، وقد وصفه الله تعالى بأنه أجمع محكم، ووصفه في مواضع آخر بأنه متشابه. وذكر في موضع آخر أن بعضه محكم وبعضه متشابه كما زعمتم وذلك نحو قوله "الر. كتاب أحكمت آياته" (هود ١) وقوله: "الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً" (الزمر ٢٣) وقوله: "وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" (آل عمران ٧) فوصفه بأنه محكم كله المراد به أنه لا يتطرق إليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارف. بل لا شيء منه إلا وهو في غاية الإحكام إما بظاهره أو بدليله على وجه لا مجال للطاعنين عليه.

ووصفه بأنه متشابه أي أنه يشبه بعضه بعضاً في باب الأحكام، وأنه لا خلل فيه ولا تباين ولا تضاد ولا تناقض، ووصفه بأن بعضه محكم وبعضه متشابه المراد به أن بعضه مما يفهم المرء المراد بظاهره، فيسمى محكماً ومنه ما يشتبه المراد فيه بغيره، وإن كان على المراد والحق منه دليل فلا تناقض في ذلك بحال^(٣).

(١) انظر: الطوسي، التبيان، ص ١١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

التأويل اللغوي

إذا كان المجاز يحمل معنى الانتقال، فإن التأويل مصدر أول أولاً وأول تأويلاً. والأول الرجوع ومنه الأول وهو بذلك يحمل معنى الرجوع إلى المعنى أو ترتيب المعنى الأولى فالأولى. وفي هذا وذاك رجوع وانتقال واجتياز للمسافة الفاصلة بين الحقيقة والمجاز، أو تغلغل في مسارب الاستبطان في المسافة الفاصلة بين الظاهر والباطن. ويقول ابن منظور: "وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد. وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: "التأويل والمعنى والتفسير واحد"^(١) ولم يورد التهانوي التأويل كمادة مستقلة بل ذكره في ثنايا (التفسير)^(٢). وقد أورده الطبري عنواناً لتفسيره "جامع البيان في تأويل أي القرآن". وقد ذهب كثيرون إلى أن المصطلح كان على نحو من التفسير في أول العهد ثم بات على نحو آخر في آخره، لكن الراجح أن التأويل حين استخدم بمعنى التفسير لم يكن استخدامه خبط عشواء وإنما كان ذلك حصافة بادية، إذ التأويل هو العودة إلى المعنى الأصلي، وهو المعنى المراد، وهو وجه التفسير المراد فتقسيم المعنى إلى تفسير وتأويل ضرب من الإحالة إلى ثنائية متوهمة وافتعال لتغاير وافتراق دون وجه ولا مسوغ. فالتأويل الذي يستند إلى دلالة النص بما تعارفت عليه العرب من مجاز هو مما ألفتة العرب في لغتها، وهو المعنى الذي ذهب إليه عدد من علماء اللغة والأصوليين.

فالتأويل اللغوي هو تأويل يستند إلى اللغة ومقتضياتها دون إدخال عوامل أخرى إضافية؛ لا عقلية ولا حدسية وهو بذلك تأويل يعتمد الشكل اللغوي، وتركيب العبارة وأساليب العرب في لغتها من اعتماد التوسع والمجاز، وهم بذلك يلتقون والبنويين الذين اعتمدوا الشكل اللغوي والعلاقات القائمة بين أركان النص. وأصحاب التأويل المجازي لم يروا اللغة شكلاً ظاهراً محضاً، وإنما رأوها شكلاً ومضموناً فرأوا في اللغة حذفاً وزيادة وتقدماً وتأخيراً واستفهاماً، وحقيقة ومجازاً.

وكان ممن ذهب هذا المذهب أبو عبيدة، وابن جرير الطبري في تأويله لأي القرآن فقد رد ابن جرير الطبري على آراء المعتزلة استناداً إلى اللغة. وقصارى قول هؤلاء: إن اللغة بما تعارفت عليها العرب هي المصدر والمرجع وبحدودها يكون التأويل ولا ينضاف إلى ذلك عقل

(١) انظر: ابن منظور لسان العرب، باب أول .

(٢) انظر: التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون - ج ٢ - ص ١١١٥-١١١٧.

أما الشيعة فقد كثر القول في مفهوم التأويل عندهم في بعض الكتاب قارب بينهم وبين المعتزلة، وقال: إنه لم يكن بينهم وبين المعتزلة خلاف إلا في مسائل قليلة، ويعود سبب ذلك - حسب رأيه - إلى أن كثيراً من شيوخ الشيعة تتلمذوا على شيوخ المعتزلة^(١).

وبعضهم الآخر قارب بينهم وبين الباطنية ونسب إليهم تأويلات من هذا الباب من مثل ما ورد في (التفسير والمفسرون) من أن الشيعة تعتمد التأويل عندما لا يتفق -ظاهر النص مع أصول عقائدهم، كما في قوله تعالى: "وظل ممذود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة" (الواقعة ٣٠-٣٣) فهو لا يقصد منه وصف الجنة الأخرى بل المقصود به وصف الجنة الدنيوية (ببركة أنمتهم) جنات روحانية من ظل حياتهم ولطفهم الممدود في الدنيا والآخرة وماء مسكوب من علومهم الممتعة التي تحيا بها النفوس والأرواح وفواكه كثيرة من أنواع معارفهم^(٢).

وكثيراً ما ذكروا آراء بعض الغلاة ولجونهم إلى التأويل الباطني أو إلى آراء الباطنية بخاصة وتعميمها وسحبها على الشيعة^(٣) والتحولات التي ينبغي مراعاتها حتى يستقيم الأمر هي التالية:

أولاً: أن الشيعة فرقة لها مفهومها الخاص للذات والصفات والخلق وأفعال العباد ومفهومهم لا يصدر عما يصدر عنه المفهوم الذي ذهب إليه المعتزلة وإن التقاه في بعض جوانب العقل.

ثانياً: أنه لا عبرة بالتعليم والتعلم لأن الذي كان سائداً في تلك العصور هو التداخل في التعليم والتعلم، وهذا شائع شيوعاً أوضح من الأدلة.

ثالثاً: أن الشيعة فرقة لها مفاهيمها، والباطنية فرق أخرى متعددة لها مفاهيمها المختلفة، وأن من كان من الغلاة فلا يعد من الفرقة بل هو خارج عنها وقد يكون خارجاً عليها.

(١) انظر: التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٢٥.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٥٣ (مأخوذ من تفسير الكارزاني)

(٣) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ص ١٤٤، ١٤٥ - مطبعة جامعة دمشق.

الغزالي فضائح الباطنية - ص ٧٥.

التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٣١.

وانظر: د. محمد عابد الجازي - بينة العقل العربي - ص ٢٨٠.

ولا حدس؛ إذ هما خارجان عن اللغة وقد يخرجان المرء عن الشرع، ووجه القصد منه.

روي عن الأصمعي عن الخليل بن أحمد عن أبي عمرو أنه قال (أكثر من ترندق في العراق لجهلهم بالعربية). ولا تختلف الظاهرية كثيراً عن هذا الذي ذهب إليه جُلُّ علماء العربية، ولكنها تعتمد الشكل اللغوي، أو اللفظ أساساً تستند إليه من دون المعنى الذي يقف وراء هذا اللفظ، فالظاهرية غير معنية بالتحويلات التي يمكن أن تطرأ على النص من حذف أو زيادة أو تقديم أو تأخير، أو ما إلى ذلك من الحقيقة والمجاز. وهي لا تتكرر تلك التحويلات ولكنها غير معنية بها بل هي معنية بالشكل اللغوي وبذلك تلتقي الظاهرية وما ذهبت إليه البنيوية في عصرنا من اعتماد العلاقات القائمة في بنية النص.

ويمكننا أن نتبين ذلك مما قاله ابن قتيبة وابن حزم على خلاف بينها. وإذا نحن نظرنا إلى ما قاله ابن قتيبة في هذا المجال نجده يلتمس التأويل من اللغة ومجازها^(١) وينكر ما وراء ذلك ويعتبره مدخل الغلط وتشعب الطرق واختلاف النحل^(٢). قال في معرض رده على المعتزلة وتأويلاتهم: "ولم أعُدْ في أكثر الرُّدِّ عليهم طريقَ اللغة. فأما الكلامُ فليس من شأننا ولا أرى أكثر من هلك إلا به وبِحَمَلِ العربية على ما يوجبُه القياس"^(٣). وقد ضرب لذلك مثلاً مما قالته النصارى في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل أدعو أبي وأذهب إلى أبي وأشبه هذا، وذهابها فيه إلى أبوة الولادة. وتأويل هذا أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم لولده. وقد علل ذلك بأن من عرف اللغة يعلم أن القول يقع فيه المجاز فيقال: قال الحائط فمال وقل برأسك إلي: أي أميله، وقالت الناقة وقال البعير. ولا يقال في مثل هذا المعنى تكلم ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه، خلا موضع واحد، وهو أن نَتَبَّينَ في شيء من المَوَاتِ عِبْرَةً وموعظة فنقول: خَبِرَ وَتَكَلَّمَ وَذَكَرَ لأنه ذلك على معنى فيه فكانه كَلَّمَ^(٤).

فابن قتيبة يذهب فيما ورد في الإنجيل إلى المجاز وليس إلى الحقيقة. فالأبوة مجازية معنوية وليست حقيقة لفظية. وذلك أسوة بما هو معروف من أمر اللغة ومجازها مما سلف القول فيه. وبهذا قَوَّضَ الأساس الذي قامت عليه الفكرة التي استخدمتها النصارى عن الأب والابن

(١) انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ٢٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، ص ٢٤٥.

(٤) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٩.

والروح القدس أي عن الثالوث المقدس عندهم فهو -عنده- كما عند المسلمين بعامة- تحريف للكلم عن مواضعه. وتحريف الكلم عن مواضعه إخراج للكلم من دائرته المتعارفة، إلى دائرة خاصة، تقوم على التحكم، المعتمد التجسيد الحسي للنص هنا.

ومما أورده من التأويلات التي تصرف القرآن عن وجهه لتكبيها المفهوم الحقيقي للمجاز. قال قوم في قوله تعالى: "في أي صورة ما شاء ركبك". إنه يحمل معنى التناسخ. وعلق على ذلك بأن الله أراد به أنه صورهم وعدّ لهم في قوله وكلامه: أي أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعاني، وصرفه في كثير من الكلام إلى المجاز. كقول القائل قال الحائط فمال، وقل برأسك إليّ يريد بذلك الميل خاصة والقول فضل. وفي قوله للملائكة: "اسجدوا لآدم" إنه إلهام منه للملائكة كقوله "وأوحى ريك إلى النحل" (النحل ٦٨) وكقوله: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء" (الشورى ٥١) ذهبوا في الوحي هاهنا إلى الإلهام. وقالوا في قوله (للسماء والأرض): انتبها طوعاً أو كرهاً قالتا: أتينا طائعين) لم يقل الله ولم يقولوا وكيف يخاطب معدوماً وإنما هذا عبارة تكوّنهما فكانتا^(١).

فالتأويل عند أهل السنة تأويل نقلي لغوي قريب من مفهوم المدرسة البصرية وما تراه من مقتضيات اللغة وقواعد ولا يرتضي ما دون مفهوم العرب للغة وعرفهم فيها.

التأويل العقلي

وهو تأويل بالمفهوم الاصطلاحي يعتمد العقل أساساً لتأويل ما يتعارض معه ظاهراً وردّه إلى ما يتوافق وإياه. وهو التأويل الذي عرف اصطلاحاً بأنه "صرف اللفظ عن معناه الظاهر الراجح إلى معنى ذهني آخر مرجوح لقرينة" والقرينة إما لفظية أو عقلية يعضدها فهم بمسالك الدلالات اللغوية.

فأصل التأويل العقلي تصور عقلي لمفهوم شامل لذات الله وصفاته وخلقه وعلاقته بعباده. وأفعال العباد -بما فيها للغة- ترد إليه الآيات التي تختلف وذلك المفهوم. والأصل هذا لا ينفي استناد أصحاب التأويل العقلي إلى اللغة، لكنه يعضد اعتمادهم عليها واستنادهم إليها، فهم وإن

(١) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

أحالوا إلى المفهوم العقلي، إلا أنهم وجدوا اللغة نفسها تحمل مسحة عقلية بناء على النظرية التي أسلفت عن العلاقة بين اللغة والفكر، وهي في الوقت نفسه واسعة الدلالة متنوعة الأساليب فيها الحقيقة والمجاز. وفي حقيقتها جانب عقلي ذهني وفي مجازها امتداد في آفاق العقل وانبثاث في مشاعب اللغة.

والعقل -من جهة- انطلق من مجرد الحس وتجسيده وانعتاق مما يؤول إليه التجسيد الحسي من مفهوم فكري يقف بالنصوص عند ظاهرها المجسد ويجمد عند شكله المؤدي إلى التشبيه والتجسيم من دون التنزيه، وهو خروج من التشبيه إلى التنزيه أو التجريد الذهني الذي يقتضيه العقل في مفهومهم. وهو -من جهة أخرى- تحكّم وتحديد وحيلولة دون الانطلاق إلى آفاق التخيل والتصوير والتمثيل على مدى الحدس وأفاقه ووقوف عند حدود التصور الذهني والتجريد العقلي.

وكانت المعتزلة أبرز من مثل هذا الاتجاه العقلي في التأويل. وكان مما حداهم إلى ذلك أن وجدوا الفرق تذهب بعيداً في التجسيد أو تذهب إلى نصره مفهوماً الفكري دون مرجع عقلي أو دليل لغوي؛ فالمجسمة والمشبهة تذهب بعيداً لأنها ترى النص مادة مجسدة ليس وراءها فكر يضبطها أو عقل ينظم أجزائها ويرد بعضها إلى بعضها الآخر. والمجسمة لا تقبل إلا الدليل الحسي وهي ترفض الدليل العقلي. وقد روي أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان: هل يخرج المعروف عن المشاعر (الحواس) الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا. قالوا: فهو -إذا- مجهول، فسكت وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء فأجاب وقال: كان يشترط أن تذكر وجهاً سادساً وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل. فاسألهم هل تفرقون بين الحي والميت والعاقل والمجنون؟ فلا بد من (نعم). وهذا عرف بالدليل. فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا كلامك، فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وكلموه فأجابوه إلى الإسلام^(١).

والسمنية قالوا بالتناسخ والحلول اللذين لا يعرفان بالحواس، وبإبطال النظر والاستدلال، وفي الوقت نفسه زعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس^(٢).

والكرامية (مجسمة خراسان) زعيمها محمد بن كرام يدعو أتباعه إلى تجسيم معبوده

(١) انظر: المنية والأمل - ص ٢٧.

(٢) انظر: عبدالقاهر البغدادي الفرق بين الفرق، ص ١٥٤.

وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه^(١). واختلف أصحاب ابن كرام في معنى الاستواء في قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" (طه آية ٥) فزعم بعضهم أن العرش كله مكان له، وزعم آخرون أنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسّة، وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محلّ للحوادث، وأن أقواله وإرادته للمرئيات والمسموعات .. أعراض حادثة فيه وأنه محلّ لتلك الحوادث... وزعموا أنه لا يحدث في العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم، منها إرادة حدوث ذلك الحادث، ومنها قوله لذلك الحادث "كن"... وذلك القول نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه^(٢). وزعموا أن الإله لا يخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه وإن خلا منها في الأزل^(٣).

وزعم ابن كرام وأكثر أتباعه أن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة، مع استحالة وجود الأفعال في الأزل فزعموا أنه: لم يزل خالقاً رزاقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة منه، وقالوا: إن خالقيته قدرته على الخلق ورازقيته قدرته على الرزق، والقدرة قديمة، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته^(٤).

وفرقت الكرامة بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول. فقالوا: إن الله تعالى لم يزل متكلماً قائلاً، ثم فرقوا بين الاسمين في المعنى فقالوا: إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول. والقائلية قدرته على القول، وقوله حروف حادثة فيه؛ فقول الله تعالى عندهم حادث فيه...^(٥). وزعموا أيضاً أن المقرّ بالشهادتين مؤمن حقاً، وإن اعتقد الكفر بالرسالة^(٦).

والبيانية (أتباع بيان بن سمعان التميمي) زعموا أن الإمامة صارت من محمد بن الحنفية، إلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ثم صارت منه إلى بيان بن سمعان بوصيته إليه. وزعم بعض أتباع بيان أنه نبي نسخ بعض شريعة محمد وزعم آخرون أنه إله، وأن روح الله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبي هاشم، ثم إليه فادعى لنفسه الربوبية على الطريقة

(١) انظر: عبدالقاهر البغدادي الفرق بين الفرق، ص ٢٠٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه - ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه - ص ٢٠٦.

(٥) المصدر نفسه - ص ٢٠٧.

(٦) المصدر نفسه - ص ٢١٢.

الحلولية. وزعم أنه هو المذكور في الآية الكريمة "هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين" (آل عمران ١٣٩). وكان يزعم أنه يعرف السرّ الأعظم وأنه يهزم به العساكر ويدعو به الزهرة فتجيبه. وزعم أن الإله الأزلي رجل من نور، وأنه يفنى كلّه إلا وجهه^(١) متأولاً على غير وجه قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (القصص ٨٩) وقوله: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (الرحمن آية ٢٦، ٢٧).

وقد أول عبد القاهر البغدادي الأشعري الآيتين فقال: "فأما قوله كل شيء هالك إلا وجهه فمعناه راجع إلى بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله عز وجل وقوله ويبقى: معناه ويبقى ربك؛ لأنه قال بعده ذو الجلال والإكرام بالرفع على البدل من الوجه، ولو كان مضافاً إلى الرب لقال: ذي الجلال بخفض ذي لأن نعت المخفوض مخفوض"^(٢).

وفيما يتعلق بأراء الفرق الإسلامية الأخرى أورد أبو الحسين الخياط المعتزلي ما ذهبت إليه الخوارج والمرجئة من تأويلات تنصر مذهبهم فهم لا يضيفون بدعهم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه نصّهم عليها بأعيانها وإنما يأتون بآية من القرآن تحتل التأويل فيقولون: هذه الآية تدل على قولنا، أو قول الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - يحتل التأويل فيقولون إنما أراد مذهبنا"^(٣). والقاضي عبد الجبار يورد عن أبي علي الجبائي أنه قال في ظهور المرجئة "إنهم أوّلوا القرآن على غير وجهه وردّوا أخباراً ومالت قلوبهم إلى ما هو أسهل وأطيب للنفس؛ لأن اعتقاد الوعيد يغلظ على النفس"^(٤) وتأويل المجبرة من جهتهم القرآن والحديث وحملوا بعض الألفاظ على ما يوافق عقيدتهم. وذكر القاضي عبد الجبار سبب ظهور فكرتهم فقال: "وإنما أوتوا في ذلك لأنه كان عندهم أن القضاء والقدر معناهما الخلق. فكل ما قضاه الله وقدره فقد خلقه، وكل ما خلقه فقد شاء. ولو علموا أن القضاء والقدر قد يكون بمعنى الأمر والإلزام، وقد يكون بمعنى الكناية والإخبار والإعلام لوجب أن يتأولوا ما وجب من قضاء الله في كل الأعمال على معنى الخبر، وفي العبادات على معنى الإلزام. فأما حملهم ذلك على الخلق ففيه إبطال الأمر والنهي"^(٥).

(١) عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨.

(٣) أبو الحسين الخياط - الانتصار - ص ١٣٦.

(٤) عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق ، ص ١٥٣، ١٥٤.

(٥) المصدر نفسه ص ١٤٧، ١٤٨.

والمشبهة زعموا أن الله جسم وأنه على صورة الإنسان وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها بما يوافق دليل العقل والآيات المحكمات، ويعضد قولهم ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال "خلق الله آدم على صورته" وقد اختلف في مفهوم الصورة والضمير^(١) إلى من يُرَدُّ؛ إلى الله أم إلى آدم؟ وفي ذلك الخلاف باب واسع للتأويل. وفي رواية "فإن الله خلق آدم على صورته"^(٢). وإزاء ذلك تعمقت المعتزلة في القول بضبط التأويلات بضابط العقل. وقد روى القاضي عبد الجبار، أن محمد بن يزاد الأصبهاني، ذكر أن المعتزلة هم المقتصدّة فاعتزلت الإفراط والتقصير وسلكت طريق الأدلة^(٣). ووصفهم أبو الحسين الملطي بأنهم المنصفون في مناظرة الخصوم^(٤).

وإذا كان كذلك فكيف تأتي أدلة المعتزلة؟ وما نسقها وأولياتها؟

والأدلة عندهم: أولها دلالة العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع.

قال القاضي عبد الجبار: "إن أول ما أوجب الله على الإنسان هو النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة فيجب أن تعرفه بالتفكير والنظر"^(٥).

وكان واصل بن عطاء يرى "أن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل ويخبر جاء مجيء الحجة بعقل سليم"^(٦).

لكن القاضي عبد الجبار رتب أدلة المعتزلة فجعل أولها دلالة العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع. واستدرك القاضي عبد الجبار وأشار إلى ما يمكن أن يثيره هذا الترتيب من عجب، لظن بعضهم أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وأن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وأوضح أن الأمر ليس

(١) عبدالقاهر البغدادي الفرق بين الفرق ، ص ١٤٩ .

(٢) الإمام أحمد المسند ٢/٢٤٤، ٢٥١، والإمام البخاري ، الاستئذان ، ومسلم البر ١١٥ .

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - ص ١٦٥ .

(٤) الملطي - الرد على أهل الأهواء والبدع - ص ٤١ .

(٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٩ .

(٦) القاضي عبدالجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - ص ٢٣٤ .

كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن معرفة أن الكتاب حجة لا تتم إلا بالعقل وكذلك حجة السنة والإجماع. فالعقل -عنده- أصل في هذا الباب.

وهذا لا يبطل أن المعتزلة تقول: إن الكتاب هو الأصل؛ "إذ فيه التنبية على ما في العقول والأدلة على الأحكام وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وأحكام الفاعلين"^(١) وكان تَكْبُطُ طريق العقل سبباً في ظهور الجبر عند الجبرية وفي بني أمية^(٢) على المستوى النظري.

كما كان سبب انتشار التشبيه -على قول الشيخ أبي علي الحبائي- أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره، فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أذاهم ذلك إلى التشبيه^(٣) فزعم بعضهم أن الله تعالى جسم وأنه على صورة الإنسان، وزعم آخرون أنه نور من الأنوار من قوله تعالى: "الله نور السماوات والأرض" (النور: الآية ٣٥). والجسمية من قوله تعالى في الآية المتشابهة: "الرحمن على العرش استوى" (طه: آية ٥) وابتعدوا عما نطق به الكتاب من أنه "ليس كمثله شيء" (الشورى: الآية ١١)^(٤).

ووجه تعلق الدليل بمدلوله عند القاضي عبد الجبار وعموم المعتزلة ، يستند إلى أصل؛ وهو أن تكون دلالاته عليه أولى من دلالاته على غيره؛ وذلك على أقسام: فإن كان من باب العقليات فدلالاتها لأمر يرجع إليها، وإن كان من باب الشرعيات فلأمر يرجع إلى الأمر بالشرع وهو حكيم لا يوجب إلا الواجب ولا يأمر إلا بالحسن، ولا ينهي عن غير القبيح. والدلالة العقلية إما أن تكون على وجه الوجوب، أو على وجه الصحة، أو على وجه الدواعي والاختيار.

وعلى هذا لا تخرج الأدلة العقلية والشرعية عن أقسام أربعة: فإما أن تدل بطريقة الوجوب التي تنبئها العطل؛ إذ لولا الحركة لما حصل المتحرك. وإما أن تدل بطريقة الصحة كأن تقول: لولا كونه قادراً لما صح الفعل. وإما بطريقة الدواعي والاختيار كأن تقول: لولا كون الفاعل للقبيح جاهلاً أو محتاجاً لما اختاره. وإما بطريقة الحسن وهو الأدلة الشرعية كأن تقول:

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٩.

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٩.

لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله إيجابها^(١).

فالتأويل عند المعتزلة شكل من أشكال ترجيح دلالة ما، لأنها أظهر في الدلالة على المدلول من غيره. وهو وجه من وجوه النظر الصارفة عن الوقوع في دائرة الجبر أو التشبيه أو التجسيم والمؤدية إلى الدلالة الصحيحة - في نظرهم - التي لا تقف عند حدود ظاهر الحقيقة بل تتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك فتخرج بها إلى المجاز.

ضوابط التأويل وشروطه عند المعتزلة:

حددت المعتزلة للتأويل ضوابط وشروطاً حتى يكون تأويلاً صحيحاً ولا يذهب بالقول مذاهب تخرجه عن دائرته. ومن بين أهم الضوابط والشروط:

- ١- أن يكون مواكباً للعقل وتصوراته.
- ٢- أن يكون عليه دليل من اللغة وشواهدا.
- ٣- أن يُرَدَّ فيه المتشابه إلى المحكم.
- ٤- أن يظل نظم القرآن على حاله من الإعجاز والتحدي بعد التأويل.

قال القاضي عبد الجبار: "فالطريق الذي يعرف به الرسول -صلى الله عليه وسلم- تأويل القرآن هو الجمع بين أدلة العقول واللغة، والمحكم والمتشابه وقد علمنا أن هذه الطريق يصح من العلماء أن يتوصلوا بها..."^(٢). ومثال ذلك ما ذهب إليه الشريف المرتضى من تأويل "وَهُمْ بِهَا" الواردة في سورة يوسف إذ الأنبياء لا يجوز عليهم الهم بالمعاصي بأدلة العقول فيصرف^(٣) ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها. والدليل العقلي -عند الشريف المرتضى- كاف للدلالة، إن لم يكن التأويل ممكناً أو لم يعرف وجه التأويل للآيات المتشابهات. فالله تعالى -عقلاً- ليس بجسم والانتقال مستحيل عليه لأنه صفة ملازمة للأجسام فلا مناص من تأويل مثل قوله تعالى: "وجاء ربك..." (الفجر ٢٢)^(٤).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - مجلد ١ - ص ٥٥، ٥٦.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦ - ص ٣٨٠.

(٣) انظر: الشريف المرتضى، أمالي الشريف المرتضى، ج ١ - ص ٤٧٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٢ - ص ٣٩٩.

هؤلاء وأولئك يعززون مشروعية حجّتهم بأدلة من الشعر؛ لأنه إن لم يكن للمفسر شاهد لغوي على تأويل النص القرآني، فلا وجه لتأويله. وأوضح الشريف المرتضي ذلك في تفسيره لمعنى الحساب في قوله تعالى: "أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب" (البقرة آية ٢٠٢).

فقد ذكر فيه أقوالاً منها أنه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم. وتعليقه على هذا "أن هذا الجواب مبني على دعوى أن قبول الدعاء لا يسمى حساباً لا في لغة ولا عرف ولا شرع. وقد كان يجب على من أجاب بهذا أن يستشهد على ذلك بما يكون حجة فيه وإلا فلا طائل فيما ذكره (ثم ناقش بعد ذلك ما ورد عن ابن عباس من الاستشهاد بالشعر ومعانيه مع نافع بن الأزرق وأصحابه من الخوارج).

والضابط الثالث رد المتشابه على المحكم؛ لأن المحكم هو الأصل والمتشابه هو الفرع ولا خلاف في أن المحكم هو الأصل، لكن الخلاف هو في معنى المحكم والمتشابه. وقد ورد تفصيل لذلك في الإتيان في علوم القرآن للسيوطي^(١) والمحكم هو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتتمل وجوهاً^(٢)

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: "آيات محكمات" أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. وفسر قوله تعالى: "هن أم الكتاب" بقوله: أي أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وترد إليها^(٣). فالمتشابه يرد إلى المحكم وكلاهما يرد إلى الأصل الجامع وهو العقل.

قال القاضي عبد الجبار في المشبهة: "إنهم تعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة"^(٤).

فالمحكم والمتشابه عند القاضي يعرضان على أدلة العقول، ويحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكماً، وما احتتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه. فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربما يقوى ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه؛ لأنه هو الذي يبين أن المراد ما يقتضيه المحكم. والأصل اللغوي يسند ذلك لأن كل

(١) السيوطي - الإتيان، ج٢، ص٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٤١٢.

(٤) عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٤٩.

كلمة في مواضعها تحتمل غير ما وضعت له . فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه^(١) ويعضد ذلك كله باللغة وأساليب البيان العربي.

ومن ذلك قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" (الأنعام ١٠٤) وهو يدل -عند المعتزلة- على عدم رؤية الله تعالى بالأبصار، ولذلك جعلوه أصلاً محكماً، وما -عداه- مما جاء مخالفاً لمعناه من المتشابه الذي يجب تأويله وردّه إلى هذا الأصل كقوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (المرسلات ٣٦) وهذا كله يقتضي دراسة واسعة لدلالة المتشابه حسب مقتضيات اللغة.

كل أولئك كان تحوطاً من المعتزلة في أن يطلقوا التأويل على عواهنه، ولكن الزمخشري أضاف ضابطاً رابعاً وهو بقاء النظم القرآني ومعانيه في مرتبة الإعجاز قال: "ومن حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدي سليماً من القادح. فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل"^(٢). ففي قوله تعالى: "ويمدهم في طغيانهم يعمهون" (البقرة الآية ١٤) مثلاً إسناد المذ إلى الله تعالى وهذا يتنافى والتزيه والعدل عند المعتزلة ولذلك أول الآية، فردّ على من يقول إن المذ هنا بمعنى الإمهال والمذ في العمر لأن المذ الذي بمعنى أمهل هو "مذّ له" مع اللام ك (أملى له) وإذا كان بمعنى الإمداد والإقذار فكيف يجوز أن ينسب ذلك الفعل إلى الله؟ قال: "إما أن يحمل على أنهم لما منحهم الله أطاقه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها، فسمي ذلك التزايد مدداً وأسند إلى الله سبحانه؛ لأنه حسيب عن فعله لهم بسبب كفرهم، وإما على منع القسر والإلجاء، وإما على أن يسند فعل الشيطان إلى الله لأنه بتمكينه وإقذاره و التخليّة بينه وبين إغواء عباده"^(٣). والذين ذهبوا في تفسير هذه الآية إلى معنى (يمدهم) هو يمهلهم ويملي لهم، إنما جرّهم إلى ذلك خوفهم من أن يسندوا إلى الله ما أسند إلى الشيطان^(٤). وأكد الزمخشري أن "المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ أو شهد بصحته"^(٥).

وهذا البحث المتصل -عند المعتزلة- في العقل واللغة والمحكم والمتشابه والنظم القرآني

(١) عبد الجبار متشابه القرآن، قسم ١، ص ٨٠٧. وتحتمل هنا بمعنى أن دلالتها خاضعة للاحتتمالات.

(٢) الزمخشري - الكشاف - ج ١ - ص ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه - ص ١٨٨-١٨٩.

(٤) المصدر نفسه - ص ١٨٩.

(٥) المصدر نفسه - ص ١٨٩.

وسع دائرة البحث اللغوي، وإن كانوا ذهبوا في بعض تأويلاتهم مذاهب معينة أخرجت اللغة من أوضاعها. إذ اعتمدت بعض الأقوال الشاذة والآراء المعزولة ليسندوا نظريتهم. وبخاصة حين اعتمدوا المجاز في الأفعال وفي الحروف. وهم وإن قاموا لصون اللغة من أن تضل دلالتها فتؤدي إلى الضلال، فقد دخلوا في باب التحكم الذي يؤدي باللغة إلى التقيد الذي قد لا يعصم من اتباع الهوى. فهم قاموا -في الأصل- لتصحيح بعض وجوه الدلالة؛ تصحيح آية قرآنية أو معنى شعري فهم على غير وجهه. وفي الحيوان للجاحظ أمثلة دالة على ذلك^(١).

وقصارى القول: إن المعتزلة لم يعطوا اللغة ولم يفرغوها من دلالتها، ولكنهم جعلوا اللغة تابعة للفكر. فالفكر عندهم أسبق من اللغة وهذا يتوافق وبعض النظريات الحديثة التي ترى الفكر سابقاً للغة وأنها تكون بمقتضاه كما أنهم يلتقون وما ذهبت إليه المدرسة التوليدية التحويلية من تحكم عقلي في إنتاج اللغة توليداً لعباراتها وتحويلاً لمستوياتها. فالدلالة عندهم واسعة على سعة العقل ولكنها ليست مطلقة على مدى الحدس وإطلاقه، والتأويل العقلي استند إلى سعة المجاز في اللغة، فالمفهوم اللغوي هو الذي برر المفهوم الفكري، وهو أحد العوامل المهمة في خلق آلية للتأويل، وهو في الوقت نفسه الذي جعل المعتزلة لا تخرج على النص، وإن خرجت عنه لمقتضيات التأويل -عندها- أحياناً. فالتأويل يظل في ظل التنزيل، أي ما كان وجه التظلل به ومقداره.

التأويل النقلي العقلي

إذا كان التأويل عند المعتزلة مضبوطاً بالضوابط الأربعة التي ذكرت، فإن الأصل الذي تستند إليه فكرة المعتزلة يظل تحكيم العقل في سائر الضوابط بما فيها اللغة.

ونظراً لمبالغة المعتزلة في اتخاذ العقل فيصلاً للحكم وتأويلهم ما لم يوافق بما يوافقهم ومباعدتهم ما بين عالم الغيب وعالم الشهادة فقد أعاد متكلمو أهل السنة (الأشاعرة) الاعتبار للنقل، إذ تجافي المعتزلة عن النقل، حتى باتت الدلالة مقررة عندهم على ما في عقولهم، وعليه يقيسون. وبإعادة الأشاعرة الاعتبار للنقل أعادوا الاعتبار للدلالة اللغوية كما تعارف عليها العرب.

(١) انظر: الجاحظ-الحيوان -ج١- ص ٨٠، ٢٠٩، ٢٩٦، ٣١٦، ج٢- ص ١٥٢-١٥٥، وج٣- ص ٣٨٣.

وقد بدأوا لغويين وبدوا نقلين في أول ظهورهم من لدن أبي الحسن الأشعري وربما كان ذلك ردة فعل على المعتزلة -الذين كان واحداً منهم- لكنهم -حتى عند الإمام أبي الحسن الأشعري- لم يلغوا العقل ودوره وإنما ظلوا على صلة به، فهم متكلمون يقدمون الأدلة العقلية لإثبات النصوص النقلية . فالنقل عندهم بدأ مقدماً على العقل، ثم ما لبث العقل أن عاد له دوره عند أواسطهم كالإمام الغزالي، وثبت دوره بجلاء عند أواخرهم كالإمام فخر الدين الرازي. لكن وإن تراوح الموقف من العقل والنقل، بين النقل والعقل، والعقل والنقل، فإن السمة الغالبة على متكلمي أهل السنة (الأشاعرة) المزوجة بين الأمرين فيما يمكن أن يوصف بجدل العلاقة بينهما. فالتأويل عندهم قائم على هذه الجدلية. والجدلية توسط بين التنزيه المطلق والتشبيه المطلق وبين التجريد والتجسيد. قال الإمام الغزالي، في الإرادة: "وأما أهل السنة والجماعة فقد توسطوا بينهم (الفرق) فلم ينفوا الاختيار عن أنفسهم بالكلية ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله بالكلية"^(١).

يؤول الباقلاني الآيات التي تستخدمها القدرية في إثبات أن العباد يخلقون أفعالهم وطريقته في التأويل تشبه طريقة خصومه في تأويل الآيات التي تؤذن بأن الله هو خالق أفعال العباد. وهي تأويلات لفظية لغوية تتسع لها اللغة العربية بمجازاتها واشتراك معاني الكثير من ألفاظها. وهناك نماذج كثيرة وردت في كتابه التمهيد^(٢).

فدلالات اللغة في جملتها دلالات ظنية في حين أن دلالات الشرع قطعية في العقيدة ظنية في غيرها.

وأما عند الرازي، فالعلم بالشرع موقوف على العلم باللغة- وطريق معرفة لغة العرب النقل لأن اللغة وضعية. والنقل إما أن يكون متواتراً فيفيد العلم والقطع، أو أن يكون خبر آحاد فيفيد الظن، وخلص الرازي من ذلك إلى أن علماء الأصول قبلوا بما هو ظني وحكموا خبر الآحاد في العقائد، ولذلك فقبول ما هو ظني في اللغة وتحكيم خبر الآحاد فيها أولى^(٣).

والذي أرجحه أن خبر الآحاد لا يجوز تحكيمه في العقائد كما أنه ليست اللغة كلها خبر آحاد. لكن اللغة ودلالاتها المتعارف عليها تظل هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة دلالة العقيدة والشريعة جميعاً.

(١) انظر: الغزالي -الأربعين في أصول الدين- ص ١١.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٣٠٩- ٣١٩.

(٣) انظر: الرازي- المحصول - ج١- ص ٣٩٠-٤٠٧.

وعبد القاهر الجرجاني قسم الاستعارة إلى تحقيقية وتخييلية وبين أن عدم التفريق بينهما يوقع في فساد العقيدة فقال: "واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك مع أن الاستعارة لا تكون إلا على هذا الوجه كما تكون على الوجه الأول مما يدعو إلى مثل هذا التعمق وأنه نفسه يصير سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه؛ يتناوله في حال المجاز كما يتناوله في حال الحقيقة. ثم نظر في مزج قوله تعالى: "ولتصنع على عيني" (طه ٣٩) وقوله "واصنع الفلك بأعيننا" (هود ٣٧) فلم يجدوا للفظ (العين) ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يقضي بهم إلى الضلال البعيد"^(١).

وخلاصة التأويل العقلي النقلية عند الأشاعرة وعند الإمام فخر الدين الرازي منهم بخاصة إقامته جسراً يصل بين العقل والنقل يشبه الجسر الذي أقاموه بين الفكر واللغة. لكن الأشاعرة ومن بينهم الفخر الرازي واجهوا مشكلة تعارض الأدلة العقلية والنقلية وإذ ذاك فالأخذ بالأدلة العقلية -عنده- أولى لأن الأدلة العقلية يقينية والنقلية ظنية. والظنية إما أن يقال: إنها غير صحيحة أو إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها^(٢) فهي بحاجة إلى تأويل.

ولكن التأويل عند الأشاعرة ومنهم الفخر الرازي كان على وجه الضرورة والاختصاص وعند قيام الدليل القاطع على أن ظاهر الدلالة محال^(٣). وخلاصة ذلك أن الأشاعرة ومنهم الفخر الرازي كانوا يرون إمكان التأويل إن لم يقدّم الظاهر بالمراد وإلا فالظاهر أولى.

فالتأويل العقلي النقلية يقوم على جدل العلاقة بين النقل والعقل وهو يستند إلى جدل العلاقة بين اللغة والفكر. إذ لا يسبق أحدهما الآخر وإنما يؤثر كل منهما في الآخر فالفكر يحدد معالم اللغة ودلالاتها في النص، واللغة تحول دون إطلاق الفكر وتصوغه ضمن مفهوماها ومقتضياتها. وكل أولئك راجع إلى مفهوم الأشاعرة بعامّة والفخر الرازي منهم بخاصة لنشأة اللغة إذ تكافأت عنده الأدلة. وهذا يثير -مرة أخرى- مشكلة تحكيم اللغة الظنية في الشرع القطعي.

(١) الجرجاني - أسرار البلاغة - ص ٥٧-٥٨.

(٢) انظر: الفخر الرازي - أساس التقديس - ص ٢٢٠.

(٣) انظر: الفخر الرازي - أساس التقديس - الفصل الثاني والثلاثون - ص ٢٢٢.

وانظر في موقف الرازي من التأويل وبعض تأويلاته: أمان أبو صالح - التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين

الرازي - ص ٩٥-١٠٣.

أما الشيعة فقد كثر القول في مفهوم التأويل عندهم فبعض الكتاب قارب بينهم وبين المعتزلة، وقال: إنه لم يكن بينهم وبين المعتزلة خلاف إلا في مسائل قليلة، ويعود سبب ذلك - حسب رأيه - إلى أن كثيراً من شيوخ الشيعة تتلمذوا على شيوخ المعتزلة^(١).

وبعضهم الآخر قارب بينهم وبين الباطنية ونسب إليهم تأويلات من هذا الباب من مثل ما ورد في (التفسير والمفسرون) من أن الشيعة تعتمد التأويل عندما لا يتفق - ظاهر النص مع أصول عقائدهم، كما في قوله تعالى: "وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة" (الواقعة ٣٠-٣٣) فهو لا يقصد منه وصف الجنة الأخروية بل المقصود به وصف الجنة الدنيوية (ببركة أمتهم) جنات روحانية من ظل حياتهم ولطفهم الممدود في الدنيا والآخرة وماء مسكوب من علومهم الممتعة التي تحيا بها النفوس والأرواح وفواكه كثيرة من أنواع معارفهم^(٢).

وكثيراً ما ذكروا آراء بعض الغلاة ولجونهم إلى التأويل الباطني أو إلى آراء الباطنية بخاصة وتعميمها وسحبها على الشيعة^(٣) والتحولات التي ينبغي مراعاتها حتى يستقيم الأمر هي التالية:

أولاً: أن الشيعة فرقة لها مفهومها الخاص للذات والصفات والخلق وأفعال العباد ومفهومهم لا يصدر عما يصدر عنه المفهوم الذي ذهبت إليه المعتزلة وإن التقاه في بعض جوانب العقل.

ثانياً: أنه لا عبرة بالتعليم والتعلم لأن الذي كان سائداً في تلك العصور هو التداخل في التعليم والتعلم، وهذا شائع شيوعاً أوضح من الأدلة.

ثالثاً: أن الشيعة فرقة لها مفاهيمها، والباطنية فرق أخرى متعددة لها مفاهيمها المختلفة، وأن من كان من الغلاة فلا يعد من الفرقة بل هو خارج عنها وقد يكون خارجاً عليها.

(١) انظر: التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٢٥.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٥٣ (مأخوذ من تفسير الكارزاني)

(٣) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ص ١٤٤، ١٤٥ - مطبعة جامعة دمشق.

الغزالي فضائح الباطنية - ص ٧٥.

التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٣١.

وانظر: د. محمد عابد الجازي - بينة العقل العربي - ص ٢٨٠.

رابعاً: أنه على الرغم من اعتقاد الشيعة بعصمة الأئمة وبالعلم اللدني إلا أنهم في سائر مفاهيمهم كانوا يعتمدون جدل العقل والنقل ولا سيما عند من يتبنى منهم فكرة ولاية الفقيه^(١).

خامساً: وربما كانت تداعيات العقل عندهم جاءت متأخرة. وتأويلاتهم العقلية ربما ظهرت عند متأخريهم مع تنامي المنهج العقلي بسبب تنامي الفكر الفلسفي وشيوعه بين عامة المتقنين من شيعة وغير شيعة.

وقد ذكر الطوسي أن تأويل القرآن لا يخرج عن أحد الأقسام السبعة إما أمر أو نهي أو وعد أو وعيد أو خبر أو قصص أو مثل قال: "وهذا الذي يذكره أصحابنا في تفسير القرآن"^(٢).

أما ما روي عن النبي (ص) أنه قال: (ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن) وقد رواه أيضاً أصحابنا عن الأئمة عليهم السلام فإنه يحتمل ذلك وجوهاً.

أحدهما: ما روي في أخبارنا، وحكي ذلك عن أبي عبيدة أن المراد بذلك القصص بأخبار هلاك الأولين وباطنها عظة للآخرين.

والثاني: ما حكي عن ابن مسعود أنه قال: (ما من آية إلا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها).

والثالث: معناها أن ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها. ذكره الطبري، واختاره البخاري.

والرابع: ما قاله الحسن البصري (إنك إذا فتشت عن باطنها وقستة على ظاهرها وقفت على معناها).

وخلاصة الموقف من التأويل عند الشيعة هو ما ذكره الطوسي في تفسير التبيان.

والتأويل عند الطوسي ينبغي أن يكون مجعماً عليه وحينها ينبغي اتباعه لأن الأصل عنده الأخذ بظاهر الآيات، وإذا كان لا بد من تأويل فالمجمع عليه مما حمد من تفسير مفسرين حمدت طرائقهم كابن عباس ومجاهد لا ممن ذمّت مذاهبهم كأبي صالح والسدي والكلبي في الطبقة الأولى، أما المتأخرون فكل واحد مهم نصر مذهبهم وتأول على ما يطابق أصله ولا يجوز لأحد

(١) ولاية الفقيه جواز قيام الفقيه بالولاية نيابة عن الإمام الغائب.

(٢) الطوسي - التبيان - ص ٩.

أن يقلد أحداً منهم، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة: إما العقلية أو الشرعية من إجماع عليه أو نقل متواتر به عن من يجب اتباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد خاصة إذا كان مما طريقه العلم^(١).

ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم.

وأما طريقة الأحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهداً على كتاب الله وينبغي أن يتوقف منه ويذكر ما يحتمله، ولا يقطع على المراد منه بعينه؛ فإنه متى قطع بالمراد كان مخطئاً وإن أصاب الحق، لأنه قال تخميناً وهدساً ولم يصدر ذلك عن حجة قاطعة^(٢). وآية ذلك كله أن الشيعة تأخذ باللغة في فهم القرآن الكريم وتأخذ بها على مقتضياتها. والتقليد عندهم لا يكون إلا للمجمع على حمد مناهجهم كابن عباس وغيره. والتأويل كذلك - يكون للمجمع عليه لا المختلف فيه. والشاهد اللغوي في التأويل ينبغي أن يكون مما هو معلوم بين أهل اللغة شائع بينهم لا من الشاذ والنادر والدليل عندهم عقلي أو شرعي وذلك مقتضى التأويل الذي تعضده اللغة وبهذا تختلف الشيعة مع المعتزلة اختلافاً بيناً وتلتقي مع متكلمي أهل السنة ومتكلمي الإباضية. وللإباضية - كما مر في بحث الحقيقة والمجاز عندهم - موقف من التأويل لا يخرج بهم عن دائرة الجمع بين العقل والنقل؛ إذ ينبغي لكل تأويل وجود قرائن دالة ودليل من اللغة ثابت. وهم لا يذهبون مذهب المعتزلة في التأويل العقلي وينكرون التأويل الباطني أشد الإتكار.

(١) الطوسي - تفسير التبيان - ٧/١.

(٢) المصدر نفسه ، ٧/١.

التأويل الباطني

إذا كان علماء أهل السنة و مفكروهم قد آثروا الدلالة اللغوية المتعارفة، والمعتزلة قيدها بالعقل ومنتكلمو السنة والشيعه والإباضية بعامة أقاموا منهجهم على ثنائية العلاقة بين العقل والنقل أو بين الفكر واللغة. فإن ذلك كان ضيقاً يوحد ويجمع على الجوامع المشتركة التي تحتاجها الأمة في نهضتها وبناء سلطتها. ولقد كان المعتزلة وأهل السنة والأشاعرة والشيعه والإباضية، كانوا جميعاً يسعون إلى توحيد الفكرة، ومنتكلموهم إلى توحيد السلطة كل حسب منهجه. فقد كان فكرهم نسبياً وليس مطلقاً، مقيداً بقيود السلطة السياسية المنشودة والأوضاع الاجتماعية المحيطة والاتجاهات الثقافية السائدة.

وقد أدى ذلك من جهة أخرى إلى ظهور فرق أخرى تحللت من القيود، وانطلقت بالدلالة إلى مداها؛ حتى بات الدال عندها واحداً والمدلول متعددًا، فتوسعوا في المجاز توسعاً أخرجهم من دائرته وأدخلهم إلى أعماق تواكب ما يعتمل في نفوسهم وقلوبهم؛ استناداً إلى أن اللغة رمز ظاهر لمعنى باطن وأن التأويل ضرورة لمعرفة الباطن الذي هو الحقيقة، مقابل الظاهر الذي هو الشريعة، مع تفاوت في مدى الأخذ بالظاهر.

وقد انتظم هذا الفهم أصنافاً شتى منها الصوفية، ومنها ما اصطاح عليه باسم غلاة الشيعة ومنها ما اصطاح عليه باسم الباطنية . وقد يطلق مصطلح الباطنية كمصطلح جامع لهؤلاء وأولئك جميعاً.

أما الصوفية فلم تتبّت من اللغة وإنما رأت أن اللغة؛ حقيقتها، ومجازها غير كافية للوصول إلى الدلالة الباطنية لأنها منبثّة فيها وإن كانت تفيد في الدلالة الظاهرة، ولكي يصل المرء إلى الدلالة الباطنية لا بد له من التدرج في المقامات حتى يصل إلى مقام المشاهدة والكشف؛ مقام التوحيد. وقد يبدأ ذلك بتقوية الحدس وتعميق البصيرة واتباع المرید شيخ الطريقة الذي يسلك به المسالك المؤدية إلى التقدّم في المقامات.

ولذلك لجأت الصوفية إلى تأويل النصوص بما يوافق فكرتهم عن الدلالة الباطنية وهذا أبو طالب المكي يرى أن من بين المحجوبين عن فهم القرآن "من نظر إلى قول مفسر يسكن إلى علم الظاهر، أو يرجع إلى عقله، أو يقضي بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب؛ هؤلاء

كلهم محجوبون بعقولهم مردودون إلى ما يقدر في علومهم موقوفون على ما تقرر في عقولهم" ثم يضيف: "وهؤلاء مشركون بعقولهم وعلومهم عند الموحدين وهذا داخل في الشرك الخفي"^(١).

وابن عربي يرى التأويل أصلاً وينعى على أولئك الذين أولوا آيات القرآن الموهمة التشبيه والتجسيد تأويلاً عقلياً إذ لله مقامان: مقام في ذاته ومقام اتصاله بعباده وهذه الصفات صفات التشبيه والتجسيد، هي الصلة بينه وبين عباده. في حين أنه في ذاته خالص التزويه. والمتصوفة والباطنية والعرفانيون يرون الحقيقة في مقام أسمى من الشريعة بل إن الأخذ (بالظاهر) عندهم لا يكفي لكي يكون الإنسان (مؤمناً) حقيقياً، بل لا بد من الأخذ بـ (الباطن) وإلا بقي المرء مسلماً فقط. يحمل معه نوعاً من (الشرك الخفي) فالإسماعيلية ترى الأخذ بالظاهر وحده إنما يعني فقط "الدخول في حكم الإسلام" أما الإيمان وهو أعلى مرتبة من مجرد الإسلام فلا يحصل إلا مع الأخذ بـ (الباطن) أي الاعتقاد بالأئمة والعمل بتعاليمهم وتعاليم من ينبيونه عنهم. وكلما ازداد الإنسان توغلاً في (الباطن) واقترباً من مرتبة الإمام ازداد إيماناً بعد إيمان^(٢).

وقد ذكر محمد عابد بن الجابري أن ثنائية الظاهر والباطن قد وظفت على صعيد تأويل الخطاب الديني في الإسلام في مستويات ثلاثة: مستوى سياسي مباشر ومستوى أيديولوجي مذهبي ومستوى ديني ميتافيزيقي. وفي المستوى الأول ينحو التأويل منحى تشخيصياً بمعنى أن الألفاظ في هذه الآية أو تلك، هذا الحديث النبوي أو ذلك تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك مثلاً تأويل لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) (الرحمن ١٩-٢٢) على أن (البحرين) علي وفاطمة والبرزخ على اسم النبي محمد بمعنى أنه جسر يصل بينهما^(٣).

ولجأ غلاة الباطنية إلى التأويل الباطني واعتقدوا أن للظواهر القرآنية والأحاديث النبوية بواطن تجري من الظاهر مجرى اللب من القشرة وأنها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأن من تقاعد عقله عن الخوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع ومن

(١) أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج١، ص١١٨، دار ابن خلدون.

(٢) انظر: القاضي النعمان - أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، دار الثقافة ١٩٦٠م - ص٣٥. وانظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٢٨٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٨١.

ارتقى إلى علم الباطن سقط عنه التكليف وهناك عدة أمثلة لهذا اللون من التأويل^(١).

والطريقة الباطنية في التأويل قديمة فقد حاول (فيلون) أن يؤول العهد القديم تأويلاً باطنياً استناداً إلى فلسفته ولا سيما في قصة التكوين، فأدم (وهو النفس التي لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) وهذه بدورها تعقبها اللذة والسرور (الحيّة) وبهذا تلد النفس العجيب (قابيل) ومع كل ما يتبع ذلك من سوء ومن ثم نجد الخير (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها^(٢).

وقد يكون التأويل الباطني متأثراً ببعض مثالية أفلاطون وبالفلسفة الإشراقية وقد يلتقي وبعض الاتجاهات الرمزية في الأدب وفي اللغة، لكنه يظل إحالة على ما في النفس وإسقاطاً للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية على النص اللغوي دون سند من اللغة يعضده ولا من العقل يثبتته. وإذ النص الشرعي دالّ له مدلوله؛ لأن الإفادة أصل فيه فلا وجه لفتح آفاق الدلالة على عواهنها دون ضابط من لغة أو عقل.

وهذا ما يسعى إليه بعض دعاة ما بعد الحداثة في عصرنا، إذ لا يبقون إلا على الدال ويتركون للمتلقي وضع المدلول الذي يريد لكل دال دون ضابط من نقل أو عقل أو حدس^(٣).

وقد تكون بعض محاولات الصوفية إضافات نفسية إلى الدلالات اللغوية مع عدم التكرار للدلالة اللغوية المتعارفة في علم الظاهر على الأقل ومحاولة استكناه الدلالة اللغوية الحقّة من خلال الباطن؛ وهي بهذا لم تخرج على اللغة وإن خرجت منها. ويمكن مقارنة مفهومها ببعض مفاهيم جدل الظاهر والباطن في عصرنا، التي ترى الحدس والتبصر والذوق طريقاً مناسبة للمعرفة الحقّة.

لكن محاولات التوصل إلى وحدة الوجود تلغي الدلالة اللغوية وتحيلها إلى دلالة متخيلة تأتي عن طريق الكشف عند التوصل إلى أعلى المقامات وهو مقام التوحيد. وهي على أية حال إبحار في الوهم يحول اللغة إلى رموز ودلالاتها إلى خيالات.

(١) الندوي رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ص ١٤٤، ١٤٥، مطبعة جامعة دمشق.

وانظر: فضائح الباطنية للإمام الغزالي - ص ٧٥.

وانظر التفسير والمفسرون - ج ٢ - ص ٣١.

(٢) انظر: إميل برييه الأراء الدينية والفلسفية - ص ٦٩، ٧٠ - الترجمة العربية - مصطفى البابي الحلبي.

(٣) انظر: د. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ ونظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، ص ١٩٢ -

التأويل بين مؤيديه ومنكريه

كما أنكرت السلفية المجاز كذلك أنكرت التأويل تبعاً لإنكاره؛ لأن التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين صرف اللفظ عن ظاهر معناه الراجح إلى معنى آخر مرجوح لوجود قرينة أو دليل. وهذا الصرف يستند إلى المجازات البعيدة ويعتمد التأويلات الغريبة.

وقد أوضح ابن تيمية رأي السلفية في التأويل من خلال كتابه درء تعارض العقل والنقل وكتبه الأخرى وهذه خلاصة قوله : والقانون الكلي الذي يقوم عليه التأويل هو ترجيح الدليل العقلي القاطع على الدليل السمعي الظاهر، إن اختلفا، والدليل السمعي هو الذي يجب تأويله. لأنه "إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل ومقتضى دليل العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل". وقد نص الإمام فخر الدين الرازي على ذلك في أول نهاية العقول. وتعليل ذلك عند الرازي أننا إذا كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه^(١).

وهذا شبيه بما أورده القاضي عبد الجبار عن تقديم دليل العقل لأنه إذا تعارضت الأدلة فإما أن يجمع بينها وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّها جميعاً، وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل فلو قدم كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً فوجب تقديم العقل. أما النقل، فإما أن يتأول وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضتا تعارض الضدين فقد امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما... ولهذا ردّوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها ووطن هؤلاء أن العقل يعارضها^(٢).

وهذا القانون مستند إلى رأي أبي حامد الغزالي. ولقد وضع أبو بكر بن العربي قانوناً آخر مبنياً على طريقة أبي المعالي الجويني ومن جاء قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني^(٣). وكل فريق يجعل الأصل الذي يعتقده ويعتمده هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته. ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه.

(١) انظر ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ١٣، ١٤.

(٢) المصدر نفسه - ج١ - ص ٥.

(٣) انظر : المصدر نفسه - ج١ - ص ٦.

وصف ابن تيمية موقف هؤلاء بأنه مماثل لما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها. لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنهم. وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الضابطين فمن يحتج بالسمعيات فإن غلظه إما في الإسناد، وإما في المتن. وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم، وقد غلطوا في الرأي والعقل^(١). ولخص موقف هؤلاء من نصوص الأنبياء في طريقتين: طريقة التبديل وطريقة التجهيل: وأهل التبديل نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل. النوع الأول: أهل الوهم والتخييل وهم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الآخر وعن الجنة والنار وعن الملائكة بأمر غير مطابقة للأمر في نفسه؛ كأن يخاطبوا الجمهور بما يتخيلون ويتوهمون أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد؛ وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، فهو كذب لمصلحة الجمهور. ونسب ابن تيمية هذا الأصل إلى ابن سينا وأمثاله. كما ورد في رسالته الأضحوية. وذهب بعضهم إلى أن النبي ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ويفضلون الولي الكامل الذي^(٢) له هذا المشهد على النبي كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء على الأنبياء. وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي^(٣). وعند الصنف الأول: النبي أفضل من الفيلسوف لأنه يعلم ما يعلمه الفيلسوف وزيادة ويمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عنها الفيلسوف، وابن سينا من هؤلاء، وهو في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفا والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وبعض الصوفية الخارجيين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة (حي بن يقظان) وخلق كثير غير هؤلاء^(٤). والنوع الثاني: أهل التحريف والتأويل وهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارة^(٥).

(١) انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج١ - ص ٧٠٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٩٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ١١، ١٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ١٢.

فالتأويل عندهم -في رأي ابن تيمية- إحالة إلى العقل وما ينبثق عنه وخروج عن مألوف اللغة إلى شاردها وغريبها استناداً إلى سعة المجاز في اللغة حسب رأيهم. وهم قد يعلمون أن المراد غير ما يرون، لكنهم يجعلون ذلك وفقاً للتناقض فيحملون اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه وليس طلب المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله. وهذا التأويل الذي لا يوضح ما يقصده المتكلم بكلامه لا يقطع به لأنه ليس يقينياً بل هو ظني ولذلك يكون على الجواز واحتمال اللفظ. وغالباً ما يكون المقصود غير الذي يذهبون إليه ويظهر من سياق الكلام وحال المتكلم أن مراده غير ما وجهوا الخطاب إليه^(١)

ومفهوم التأويل -عند ابن تيمية- وحسب وروده في القرآن الكريم هو ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر. ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له؛ وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، أما ما يراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب بذلك، فهو مفهوم آخر للتأويل يوجد في كلام بعض المتأخرين. أما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المفهوم الأول والثاني^(٢)

وإذ ظن بعض المتأخرين أن لفظ التأويل أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية الكريمة "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم..." (آل عمران آية ٧) عند قوله وما يعلم تأويله إلا الله، لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها^(٣). وهؤلاء هم الذين شدد الإمام أحمد النكير عليهم في رده على الزنادقة والجهمية فوصف علماء الإسلام بأنهم "ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عنان الفتنة فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب متفقون على مفارقة الكتاب. يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم. يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم..."^(٤).

وفي رأي ابن تيمية أن المعارض العقلي (القاطع) إذا ناقض القول الذي جاء به الرسول

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.

الفكر في إطار اللغة كما تعارفت عليها العرب في دلالتها، وفي حقيقتها ومجازها، وفي أساليبها المختلفة، وإما عقلي يُقَوَّبُ اللغة في إطار الفكر، ولكنه يستند إلى سعة اللغة، وإما نقلي عقلي يقيم جسراً متصلاً بين اللغة والفكر. وإما باطني يتحكم فيه العمق الباطني بالشكل الظاهري للدلالة وتجتمع فيه اللغة والعقل والحس جميعاً، لتتسرب في مجاهل القلب وتنتشره في آفاق الحدس؛ فهو يظل متصلاً باللغة. ومثبتو التأويل بأشكاله المتباينة هم مثبتو المجاز أو مثبتو الدلالة الباطنة بمفاهيمها المختلفة ومستوياتها المتعددة. فالتأويل صياغة لمفهوم فكري في ضوء مفهوم لغوي. أو صياغة تقوم على جدل العلاقة بينهما على الأقل. أو صياغة فكرية تجد لها سنداً لغوياً. أو صياغة حدسية باطنية للدلالة الباطنة للغة. وتظل اللغة عند هؤلاء وأولئك قاسماً مشتركاً يجمع الفرق على اللغة ويفرقها على دلالتها. كما يجمعها على التنزيل ويفرقها في التأويل. وهو شكل من أشكال التعدد في إطار شمولية الإسلام كما تتعدد المفاهيم اللغوية في إطار توحيدها في اللغة الجامعة، وذلك لإطلاقية اللغة والتنزيل بعامة، ونسبية نظرة الإنسان إلى اللغة والشرع جميعاً؛ نظراً لمحدودية قدرة الإنسان وأحادية نظرتة. فالنص الشرعي واللغة في دلالتها ومضمونها أوسع من مجموع آراء كل فرقة، وأشمل في زوايا نظرها من زاوية نظر كل منها، وهما يتضمنان الآراء المختلفة التي تستند إلى النص ولا تفارقه ويمثل كلٌّ تَظَرٍ جزءاً من مفهوم النص لا مفهومه كله. أما أولئك الذين انفكوا من اللغة ودلالتها وذهبوا بعيداً في التجسيد والتجسيم والتشبيه أو الحلول أو التناسخ أو ذهبوا بعيداً في تأويلاتهم المفتعلة التي لا تستند إلى اللغة بحال، فلا وَجْهَ لهم من اللغة ولا وَجْهَ لهم من الالتزام بالنص ودلالته، وهم مُبَايِنُونَ للفرق الإسلامية لمباينتهم للنص ودلالته اللغوية بمستوياتها المختلفة.

والذين نفوا التأويل بشكليته العقلي والباطني لِنَقْيِهِمُ المَجاز، والدلالة الباطنية في اللغة إما ظاهريون يرون اللغة علاقات بين أركان النص اللغوي، أو سلفيون يرون دلالة النص الشرعي نسبية وليست دلالة عقلية ولا دلالة عرفية على ما اعتادته العرب، وهؤلاء وأولئك أيضاً مستندون إلى اللغة ودلالتها، على تفاوت في ذلك الاستناد.

الفصل الرابع

العلاقة بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية

الفصل الرابع

العلاقة بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الفكرية

إذا كان التأويل صلة الوصل بين اللغة والفكر والحدس، وآليته آلية العلاقة بينها. فكيف أدى التأويل وظيفته في صوغ آراء الفرق الإسلامية؟ وكيف أدى النظر الحسي إلى اللغة دوره في تجسيد الفكر عند بعض الفرق مما جعلها مياينة للفرق الإسلامية؟ وكيف أدى الإغراق في التأويل الباطني إلى التباين مع الفرق الإسلامية؟ وكيف أدى الاستناد إلى العقل المجرد دون النص المحدد إلى مفارقة الفرق الإسلامية.

في ذات الله وصفاته

أجمع المسلمون - فرقا وأفراداً - على التوحيد، ولكنهم اختلفوا في مفهومه؛ أي في علاقة الذات الإلهية بأسماء الله وصفاته. فمنهم من ذهب إلى التنزيه المطلق، معتمداً التجريد الذهني القائم على العقل مؤولاً كل ما لا يدل على التوحيد وتنزيه الذات ليرد إليهما بما يناسبهما، ومنهم من ذهب إلى اقتران الذات بالأسماء والصفات، ومنهم من ذهب بعيداً في التشبيه والتجسيد الحسين، ومنهم من توسط القول بين التشبيه والتنزيه ووقف بين حدي الإفراط والتفريط وأقام جدل علاقة بينهما واعتبره الطريق القويم والصراط المستقيم.

فالمغالون في التنزيه نفوا جملة صفات الإثبات، ومن بين أولئك الفلاسفة الذين أثبتوا للكون صانعاً لكنهم جردوا الصانع من صفاته. ومن بينهم بعض الباطنية التي جردت الذات الإلهية من صفاتها حتى باتت الذات الإلهية مجردة لا توصف، حتى بصفة الوجود. ولذلك لا يقال: إنه موجود ويقال: إنه غير معدوم؛ لأن القول: إنه موجود إثبات لصفة لله تؤثر في تنزيهه. ولا يوصف بالحي ولا بالعالم ولا بالقادر للسبب نفسه، بل يقال: ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل.

وسبب هذا النفي على العموم، مفهومهم للاشتراك في اللغة؛ إذ الاشتراك عندهم لا يختلف إن استخدم لله وإن استخدم للناس. ولذلك ذهبوا إلى نفي الصفات لا إثباتها تجاوزاً لذلك.

وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من تشبيه. وهذا أدى بهم إلى تعطيل أي إفراغ اللغة من دلالتها، وتعطيل الصفات المنصوص عليها من مدلولها اللغوي، وتعطيل الذات من الصفات. والتعطيل ينسحب على جملة الفلاسفة المثبتين للصانع وبعض الباطنية.

لكن المعتزلة وإن نفوا بعض الصفات وأثبتوا بعضها وأولوا الصفات الخبرية وأصلوا للتنزيه وفرّعوا الفروع عليه إلا أنهم لم ينفوا الوجود؛ إذ لم يعتبروه من الصفات. كما لم ينفوا الصفات كلها بل نفوا ما يظنونه يخل بالتوحيد ويشوب صفاء التنزيه ويجعل لله شركاء ومع القديم قداماء.

وهم انطلقوا في ذلك من فهمهم للترادف في اللغة إذ أثبتوا الترادف، فالصفات عندهم مترادفات لمسمى واحد هو الذات فالصفات الذاتية عندهم عين الذات وإن لم يفرقوا في الاشتراك اللغوي بين الحق والخلق، كما انطلقوا من فهمهم للعلاقة بين الاسم والمسمى في اللغة إذ أسماء الله -عندهم- ليست هي المسمى وإنما هي التسمية وقول القائل وليس عين المسمى. كما أن الصفة ليست الموصوف وإنما الوصف. فالمفهوم الذي استندت إليه المعتزلة في التوحيد وفي أن الصفات عين الذات مفهوم لغوي يعضد مفهومها العقلي.

قال ابن خلدون: "أصل التوحيد عند المعتزلة الذي يقصدون منه تنزيه الذات الإلهية يقتضي عندهم نفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم"^(١)؛ إذ لو كان الله عالماً بعلم زائد على ذاته لكان هناك صفة وموصوف وهذا حال الأجسام، والله منزّه عن الجسمية.

والمعتزلة استندوا إلى طبيعة العلاقة بين الصفة والموصوف في إقرار التنزيه ونفي الجسمية وهو سند لغوي؛ لأن الصفة عندهم غير الموصوف، وهي وصف الواصف. فصفات الذات -عندهم- عين الذات والصفات الخبرية تؤول بما يثبت التنزيه فهو كما قال: "ليس كمثل شئ" (الشورى الآية ١١) وبذلك تنفي عنه الجسمية والمشابهة.

ويستند التأويل إلى المجاز ويرتكز إلى أساليب البيان العربي كأن يذكر الجزء ويراد به الكل أو يذكر الكل ويراد به الجزء^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٤.

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان، ج ٦، ص ٤٩٦-٤٩٧.

وقد أولت المعتزلة الصفات الخبرية بما يخرجها من دائرة التشبيه ويدخلها دائرة التنزيه استناداً إلى سعة اللغة والدلالة المجازية لألفاظها فقوله تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه" (القصص الآية ٨٨) وقوله: " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (الرحمن الآية ٢٥) أوله القاضي عبد الجبار بأن الوجه هنا "الذات" لأن "الوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة يقال وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة"^(١).

وفي "وجه ربك" قال: "إنه لا يدل على إثبات وجه له تعالى لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء إذ تقول العرب هذا وجه الرأي ووجه الأمر ووجه الطريق" كما أشار إلى أن استخدام لفظ الوجه يختلف باختلاف موضعه فإذا استخدم فيما ليس له أجزاء فالمراد به ذاته وخلص إلى أن المراد به في الآية ويبقى ربك"^(٢).

والشريف المرتضى تتبع لفظ الوجه في أماليه حين يسند إلى ذات الله في القرآن الكريم فالوجه المركب فيه العينيان وهو أول الشيء و صدره كوجه النهار والوجه القصد بالفعل... ووجه الشيء نفسه وذاته فمعنى قوله تعالى: " كل شيء هالك إلا وجهه" كل شيء هالك إلا هو"^(٣) وقصارى القول عندهم. إن مجاز الوجه أكثر استعمالاً من حقيقته كما أولت لفظ اليد واليمين المسندة إلى ذات الله.

قال تعالى: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" (سورة ص: آية ٧٥).

وقال تعالى: " والسماوات مطويات بيمينه" (الزمر: الآية ٦٧)

وقال القاضي عبد الجبار: "إن اليد هاهنا بمعنى القوة وذلك ظاهر في اللغة، يقال مالي على هذا الأمر يد: أي قوة"^(٤).

وقال في معنى اليمين "اليمين بمعنى القوة وهذا كثير ظاهر في اللغة".

واحتج لذلك يقول الشاعر:

رأيت عرابة الأوسى يسمو إلى العلياء منقطع القرين

(١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٢) القاضي عبد الجبار - متشابه القرآن، ص ٦٣٧-٦٣٨.

(٣) الشريف المرتضى - الأمالي، ج ١، ص ٦٣٧-٦٣٨.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

إذا ما رايَةً رفعت لِمَجْد تَلَقَّاهَا عرابَةً بِالْيَمِينِ^(١)

أما الزمخشري فقد فهم اليمين بمعنى النفس أو الذات ذلك أنه "غلب العمل باليدين على سائر الأعمال حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك". "وأنه لم يعد فرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك"^(٢).

ويبدو مذهب الزمخشري أقرب إلى معنى الآية، والتأويل بالقوة يبدو بعيداً وفي فهم معنى اليمين يتضح الأمر؛ إذ اليمين في الآية القرآنية وفي الشعر تقريب تصويري وليس نقلاً ولا تشبيهاً مجازيين.

وهناك آيات أخرى تثبت في ظاهرها الصفات الحسية لله أولها المعتزلة بما يتناسب والتزيه كقوله تعالى "إنه هو السميع البصير" (الإسراء آية ١) "يد الله فوق أيديهم" (الفتح آية ١٠) "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" (المائدة آية ٦٧) "واصنع الفلك بأعيننا" (هود آية ٣٧). ويبدو أن وضع تلك الآيات في إطار التصوير والتخيل والتمثيل أقرب إلى تجاوز التشبيه واجتباب التعسف في التأويل في آن واحد.

ومما يتصل بالتوحيد والتزيه مسألة رؤية الله في الآخرة. والمعتزلة تنفي إمكان الرؤية في الآخرة كنفيتها في الدنيا استناداً إلى قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (الأنعام الآية ١٠٣) وأولوا الآية التي يفيد ظاهرها الرؤية وهي قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (القيامة الآية ٢٢) بأن معنى ناظرة: منتظرة أو راجية أو آملة وليس بمعنى مبصرة. أي أن المعتزلة أخرجت اللفظ من معناه الحقيقي إلى معنى آخر اختلف فيه بين المجاز والاشتراك.

قال القاضي عبد الجبار: "إن المذكور هنا بمعنى الانتظار فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة. والنظر بمعنى الانتظار قد ورد. قال تعالى "فانتظروا إلى ميسرة" أي فانتظروا.

وقال عز وجل فيما يحكي عن بلقيس: "فناظرة به يرجع المرسلون" (النمل الآية ٣٥).

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٢) الزمخشري - الكشاف، ج ٣، ص ٣٨٢-٣٨٣.

وقال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدرٍ ناظراتٍ إلى الرحمن يأتي بالخلاص^(١)

ورد القاضي عبد الجبار قول من يقول: إن النظر إذا عُدِّيَ به إلى لم يحتمل إلا النظر الحقيقي، كما ردّ من يقول إنه من المجاز وذلك أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة^(٢).

والنظر عند الزمخشري كذلك من المشترك وذلك لتقديم المفعول؛ لأنها بالتقديم تكون ناظرة أي متوقفة وراجية ربها خاصة، لا تنتظر ولا ترجو سواء فهو كقول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء منه^(٣).

و أظنني لست في حاجة إلى أن أعيد القول في تأويلهم آيات الاستواء بالقدرة والسلطة والسيطرة.

وفيما مرّ من تأويلات المعتزلة يتبين اتجاههم العام في الاستناد إلى المعاني اللغوية الأصلية للألفاظ أو وجوه هذه المعاني. مما تراه الفرق الإسلامية الأخرى تجاوزاً لدلالة الألفاظ في السياق القرآني.

فمتكلمو أهل السنة (الأشاعرة) يرون الصفات صنفين: صفات نفسية ذاتية لازمة لذات الشيء غير معللة بعلة قائمة بالموصوف فهي صفة ذاتية منبثقة عن الذات بما هي ذات. وصفات معنوية هي الحكم الثابت للموصوف بها وهو معلل بعلة قائمة بالموصوف.

فالجوه مثلاً ليس من صفات الله لأنه عين الذات، ولكن كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم، ولهذا فهو صفة معنوية زائدة على الذات ولكنها قائمة بها^(٤).

وفي ردّ الأشاعرة على نفاة الصفات احتجوا بحجة لغوية؛ إذ في نفي الصفة نفي الموصوف، كما أن في نفي الفاعل نفي الفعل وفي نفي الكلام نفي المتكلم. وقد فرق كل من

(١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٣) الزمخشري - الكشاف، ج ٤، ص ١٩٢.

(٤) انظر الجويني، الإرشاد، ص ١٤٤-١٥٥.

وانظر البياقاني - التمهيد، ص ٣، طبعة القاهرة، ١٩٥٠م.

الباقلائي والجويني بين الاسم والتسمية لأن الاسم هو مدلول التسمية والتسمية هي اللفظ الدال على الاسم.

وفي هذا السياق ردّ أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٣٠هـ) على المعتزلة وأثبت الصفات الخيرية "اليدين" والعينين" والقوة" والاستواء على العرش. وكل ذلك دون كيف ودليلها ورودها في القرآن الكريم^(١).

كما أثبت الرؤية في الآخرة وردّ على المحتجين بقوله تعالى: "فإن استقر مكانه فسوف تراني" بأنها تفيد تبعيد الرؤية.

ردّ عليهم بأن الله تعالى لو أراد تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل، وذلك أمر مقدور لله سبحانه دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله عزّ وجل. وأردف بأن الخنساء لما أرادت تبعيد الصلح مع من كان حرباً على أخيها قرنت الكلام بمستحيل فقالت:

ولا أصالح قوماً كنت حربهم حتى تعود بياضاً حلقة القار^(٢)

والله خاطب العرب بلغتها وما نجده مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها.

وهذا يدل على أن الأشعري فسّر المعنى بما يقتضيه السياق وهو بهذا استند إلى أصل عرفته العرب ورعته.

وردّ أبو الحسن الأشعري دليل المعتزلة اللغوي في عدم جواز رؤية الله المستند إلى العطف في قوله "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" والذي يفيد العموم في المعطوف (أي الدنيا والآخرة) ويفيده في المعطوف عليه ضرورة؛ لطبيعة العطف.

وخلاصة ردّ الأشعري أن الإبصار يعني إبصار العيون والقلوب، ولو كان رأي المعتزلة كذلك لانتفت رؤية الله بالقلوب وهو محال.

ويقول أهل اللغة: فلان بصير بصناعته وسموا بصراً القلب بصراً كما سموا بصر العين بصراً^(٣).

كما ردّ الباقلاني حجة المعتزلة في معنى "اليد" بأنها تعني القدرة أو النعمة؛ إذ اليد في

(١) انظر: الأشعري - الإبانة - ص ١٣ .

(٢) انظر: المصدر نفسه - ص ٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه - ص ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨.

اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة كما يقال: "لي عند فلان يد بيضاء" وكما يقال: "هذا الشيء في يد فلان وتحت يد فلان".

الرؤية عند الباقلائي:

جاء تثبيت الرؤية في سياق الرد على المعتزلة. وخلاصة ذلك أنه قال: قالت المعتزلة باستحالة رؤية الله. ودليل رؤيته من القرآن: قوله تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام "ربّ أرني أنظر إليك" (الأعراف، الآية : ١٤٣).

فلو كانت الرؤية تستحيل عليه كما قالت المعتزلة كما يستحيل أن يكون محدثاً مربوياً لاستحال على نبيه ومن جعله واسطة بينه وبين خلقه ومتحملاً لرسالته أن يسأله المستحيل في صفته. فإن قال قائل فما الدليل على وجوب رؤيته لا محالة في الآخرة. قيل له: قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"

والنظر في كلام العرب إذا قرن بالوجه ولم يضاف الوجه الذي قرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة وعُدّي بحرف الجر ولم يُعَدَّ إلى مفعولين فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك.

ألا ترى قولهم "أنظر إلى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك"^(١).

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون موسى عليه السلام إنما أراد بقوله: "ربّ أرني أنظر إليك" (الأعراف، الآية : ١٤٣). أي عرفني نفسك أو أرني آية من آيات الساعة.

قيل لهم: أنكرنا ذلك لأنه غير جائز في اللغة لأن القائل لا يجوز أن يقول لمن يسمع كلامه ويعرفه ولا يشك فيه (أرني أنظر إليك) وهو يريد (عرفني نفسك) أو (أرني فعلاً من أفعالك) هذا غير مستعمل في اللسان. ولأن النظر إذا أطلق فليس معناه إلا برؤية العين وإن أريد به العلم فبدليل، ولأن النظر الذي في الآية معدّي بقوله "إليك" والنظر المعدّي بـ(إلى) لا يجوز في كلام العرب أن يراد به إلا نظر العين فبطل ما قالوا^(٢).

(١) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٢-٢٧٣.

والنظر في كلام العرب يحتمل وجوهاً: منها الانتظار ومنها الاعتبار ومنها الرحمة والتعطف ومنها الإدراك بالأبصار وإذا أريد به الأبصار فرق بالوجه وعدي بحرف الجر. ولم يُضف الوجه إلى قبيلة وعشيرة. ففي قوله: (وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) (البقرة، الآية: ٢٥٩): أي انظره نظر العين. ولما لم يرد بقوله تعالى "فناظرةً بم يرجع المرسلون" (النمل، الآية: ٣٥).

وكذلك قوله "ما ينظرون إلا صيحة واحدة" (يس، الآية: ٤٩).

لما أراد به الانتظار دون نظر الأبصار لم يقرنه بالوجه ولا عذاه بـ (إلى)^(١).

قالوا: فما معنى قول جميل بن معمر:-

إني إليك لما وعدت لناظراً نظر الدليل إلى العزيز القاهر

قيل لهم معناه نظر العين المقرون بالذل والانكسار، لأنه نظر إليه ببصره مغضباً منجزاً لوعده؛ نظر الدليل إلى العزيز القاهر.

قالوا فما معنى قول حسان بن ثابت:

وجوه يسوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلص

قيل لهم أراد نظر الأبصار إلى سماء الرحمن، وترتب النصر عند ربهم بالأبصار إلى الجهة التي فيها يرجى النصر. وقوله "إلى الرحمن" يعني به: إلى سماء الرحمن وجهة الرغبة إليه ولم يرد الانتظار^(٢).

قالوا: فما أنكرتم أيضاً أن يكون الله تعالى إنما أراد بقوله "إلى ربها ناظرة" أي إنها إلى جنان ربها وأفعاله وعظيم ما أعده لأولئك ناظرة، قيل لهم: هذا التأويل يجعل الآية مجازاً وليس لنا فعل ذلك إلا بحجة. فإن قالوا: ما أنكرتم أن تكون الحجة في ذلك إحالة العقول لرؤيته؟ قيل لهم: العقول عندنا تجيز رؤيته وتبطل دعوكم، قالوا: فما معنى قول الشاعر:

ويوم بذى قارٍ رأيتُ وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر

(١) الباقلائي - التمهيد، ص ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

والموت لا يرى ولا ينظر إليه؟ قيل لهم: ما أراد الشاعر إلا رؤية الأبصار لأنه من أسباب الموت الضرب والطعن لأن ذلك يسمى في اللغة موتاً ، لأنه من أسباب الموت وما يقع عنده غالباً . والشئ عندهم يسمى باسم سببه. ويمكن أن يكون أراد بذكر الموت الأبطال الذين يوجد الموت عند كرها أو فرها.

ورد الباقلائي جاء لغوياً ؛ إذ ذكر الله لفظ اليمين بصيغة المثني وذلك يقتضي أن يكون صفة له. ولو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون له قدرتان وأن يكون له نعمتان كذلك^(١).

والباقلائي المعروف بحججه اللغوية يبدو متسرعاً في العلة وإن كان رأيه صحيحاً من حيث المبدأ؛ إذ القوة أو النعمة لا تستقيمان في السياق والتصوير والتمثيل أدنى إلى المعنى.

وفي آيات الاستواء قال "إن الله مستو على العرش" كما نصت الآيات كقوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" (طه: الآية ٥) والآيات التي تفيد غير ذلك تؤول، فقوله تعالى: "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله" (الزخرف: الآية ٨٤). المراد به أنه إله عند أهل السماء وإله عند أهل الأرض. كما تقول العرب: "فلان نبيل مطاع بالعراق ونبيل مطاع بالحجاز" أي مطاع في المصرين.

وقوله تعالى: "إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون" (النمل: الآية ١٢٨) يعني بالحفظ والنصر والتأييد^(٢) وكذلك في الآيات المماثلة. ولا يرتضي الباقلائي ما ذهب إليه المعتزلة من أن الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء وهو القدرة والقهر. والله تعالى قادر قاهر عزيز منذ الأزل. وإذا أول الاستواء بالسيطرة والقدرة كانت قدرة الله حادثة؛ إذ الآية جاءت بصيغة تفيد الاستفتاح (ثم استوى)^(٣) التي تفيد العطف بعد تراخ.

لكن بعض علماء الأشاعرة المتأخرين كفخر الدين الرازي ذهبوا المذهب نفسه في معنى الرؤية إذ النظر معدى بـ "إلى" لكنهم أضافوا إليه المعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهراً وهذا يوجب عدم وروده بمعنى الانتظار؛ دفعاً للاشتراك ... أما قول الشاعر:

"وإذا نظرت إليك من ملك واليحر دونك، زدتني نِعماً

(١) انظر: الباقلائي - التمهيد، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

فلا يفيد الانتظار لأن مجرد الانتظار لا يستعقبه العطية والمراد به: وإذا سألتك و "إلى" هنا: واحد الألاء : أي النعم. كما ردّ قول المعتزلة بأن النظر المقرون بالوجوه والمعدى بـ (إلى) يفيد الانتظار - رده من خلال السياق إذ لذة الانتظار مع يقين الوقوع حاصلة في الدنيا فلا بد أن يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة^(١).

ومما مضى يتبين أن مبررات المعتزلة لغوية كما أن مبررات الأشاعرة لغوية أيضاً. وإذا كان مفهوم المعتزلة للغة مفهوماً عقلياً يخرج بها من الحقيقة إلى المجاز؛ إذ المجاز في جوهره تصور عقلي أي خروج بها من التجسيد إلى التجريد، فلقد جاء مفهومه الفكري في ذات الله وصفاته القائم على التوحيد والتنزيه المطلق؛ أي على التجريد العقلي، صورة موازية لتصورهم العقلي للغة. أي أن المفهوم اللغوي كان مؤثراً في المفهوم الفكري كما كان المفهوم الفكري مؤثراً في المفهوم اللغوي. وإن كان الفكري عندهم هو الأصل.

وإذا كان مفهوم الأشاعرة للغة مفهوماً نقلياً عقلياً يجمع بين الحس والتجريد وبين الحقيقة والمجاز، فلقد جاء مفهومه لذات الله وصفاته قائماً على التوحيد الذي يتوسط بين التنزيه والتشبيه استناداً إلى العقل والمجاز من جهة، وإلى النص وتجسيده من جهة أخرى، كما استند الأشاعرة إلى السياق القرآني والمقام الذي جاء النص في نطاقه. وبذلك جاء مفهومه للغة مؤثراً في مفهومه الفكري هم كذلك، كما كان مفهومه الفكري مؤثراً في مفهومه اللغوي، وإن كان المفهوم اللغوي؛ عندهم هو الأصل.

وإذا نحن علمنا أن أوائل المعتزلة كانوا نقليين عقليين ثم تحولوا إلى عقليين نقليين وإذا علمنا أن بعض الأشاعرة الأوائل كانوا أميل إلى النقل، والأواخر كانوا أميل إلى العقل بتأثيرات مكانية وزمانية وثقافية، وإذا علمنا أن الما ترديده تميل ميلاً عقلياً بحكم ظروف الزمان والمكان والثقافة ولأنهم امتداد للإمام أبي حنيفة النعمان. إذا نحن علمنا كل ذلك أمكن أن نجد وشائج تصل الفرق والفئات الإسلامية على جوامع عامة توحيدها ولا تنفي ما ينوعها.

(١) انظر: الرازي - التفسير الكبير، مجلد ٢٩-٣٠، ص ٢٢٨-٢٢٩، ط ٢، دار الكتب العلمية، طهران.

الصفات والأحوال

ومما يتصل بمسألة صفات الله وكيفية قيامها به مسألة الأحوال . قال أبو علي الجبائي:
عالم لذاته قادر حي لذاته ومعنى قوله (لذاته) أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حالُ عِلْمِ أحوالٍ
يوجب كونه عالماً.

وعند أبي هاشم "هو عالم لذاته" بمعنى أنه "ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً
موجوداً" وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا
مجهولة أي هي حالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة
الشيء مطلقاً ومعرفته على صفة.

والإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية واقتراقها في قضية وبالضرورة تعلم أن
ما اشتركت فيه غير ما افرقت به. وقد ردّ منكرو الأحوال الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ
وأسماء الأجناس^(١). أما ما يعلل: فهي أحكام لمعان قائمة بذوات، وأما ما لا يعلل: فهي صفات
ليست أحكاماً للمعاني. وضابط ذلك: أن كل موجود له خاصة يتميز بها عن غيره فإنما يتميز
بخاصية هي حال. وما تتماثل التماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى
صفات الأجناس والأنواع.

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما.
وعند أبي هاشم ليست هي معلومة على حالها وإنما تعلم مع الذات.

وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعنوية.

وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط وكذلك
خصوصها. وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه. والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات
هي أحوال تختص بالذوات. أدلة المثبتين أن العقل يقضي ضرورة أن السواد والبياض يشتركان.
في قضية وهي اللونية والعرضية ، ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية، فما به
الاشتراك هو ما به الافتراق.

(١) انظر: الشهرستاني - الملك والنحل - ج١ - ص ١٠١-١٠٤.

انظر: الشهرستاني: الإقدام في علم الكلام - ص ١٣١-١٤٩.

انظر: المصدر نفسه - ص ١٣٢-١٣٣.

وأدلة الناقلين أن : السواد والبياض لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم. والاشترار فيه ليس يرجع إلى صفة هي حال للسواد والبياض. فإن حالتى العَرَضين يشتركان في الحالية ولا يقتضى ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال: فإنه يؤدي إلى التسلسل، فالعموم كالعموم، والخصوص كالخصوص.

قال المثبتون: الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ، وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقتها، ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوصفية. ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء، والأدلة القطعية على المدلولات. وقد ناقش الشهرستاني مسألة الأحوال نقاشاً عقلياً لغوياً كما يلي:

الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان. فنفاء الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا: ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار.

ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان وأصابوا من حيث قالوا: هي معان معقولة وراء العبارات.

وخلص القول: الأصل أن يقولوا إنها موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة. وهذه المعاني إما أن يعبر عنها بالتصور في الأذهان أو بالتقدير في العقل أو بالحقائق والمعاني؛ التي هي مدلولات العبارات والألفاظ. وبعضهم ذهب إلى أنها صفات الأجناس والأنواع.

فالحقائق والمعاني - إذاً - ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذاتها، وبأنفسها، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان. وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص. وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل؛ فهي باعتبار ذاتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص^(١).

ومشكلة الأحوال هي مشكلة الكليات المعروفة التي احتدم الجدل حولها في العصور الوسطى الأوروبية من رسلان (ت بين ١١٢٣ و١١٢٥) حتى أوكام (المتوفى سنة ١٣٤٩ أو ١٣٥٠).

(١) انظر: الشهرستاني: الإقدام في علم الكلام، ص ١٤٣-١٤٩.

وقد نشأت عن إشارة عابرة في (ايساغوجي) فرفوروس السوري (النصف الثالث من القرن الثالث الميلادي) وقد أدت إلى إثارة ثلاث مسائل هي:

أ- هل للكليات أي الأجناس والأنواع وجود في الخارج أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

ب- إذا كان لها وجود في الخارج فهل هذا الوجود مادي أم غير مادي؟

ج- إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود؟ هل توجد وحدها أم توجد متصلة بالأشياء؟^(١).

وليست المشكلة منطقية فحسب، كما تصورها فرفوروس بل لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية ومن هنا لعبت دوراً خطيراً في تفكير فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

ومثبتو الأحوال أفلاطونيو النزعة ويناظرهم الواقعيون في أوروبا و نفاة الأحوال أرسطوطاليو النزعة ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الأوروبية.

والمعتزلة فيما عدا أبو هاشم الجبائي اسميو النزعة. لما تجره النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله إذ ستؤدي إلى أن تكون جواهر، أو أقاتيم؛ وهو ما أنكرته المعتزلة كل الإنكار^(٢).

وفي رأي الشهرستاني: أنه لا فرق بين أصحاب الأحوال وأصحاب الصفات.

" وقال أبو هاشم: العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وأصحاب الصفات (لا هي هو ولا هي غيره) إلا أن الحال مناقض للصفات إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات.

ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم: واحد بالجوهرية، ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية"^(٣).

وقد علق عبد الرحمن بدوي على ذلك فقال:

(١) انظر: بدوي- مذاهب الإسلاميين- ج١- ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) انظر: المرجع نفسه - ج١- ص ٣٦١.

(٣) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام - ص ١٩٨.

وهكذا تنبّه الشهرستاني إلى ما تنبّه إليه من هاجموا روسلان Roscelin وإن كان الهدف معاكساً إذ أدت اسمية روسلان إلى القول بأن الثالث المسيحي يتألف من ثلاثة أقانيم متمايضة وإن كانت إرادة واحدة.

وهذه الأقانيم الثلاثة جواهر Substances متمايضة. كذلك القول بالأحوال عند أبي هاشم يؤدي في نظر الشهرستاني إلى القول بأن الصفات جواهر متمايضة حتى إن القديس أنسلم Anselm اتهم روسلان بأنه يكاد مذهبه يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة^(١).

والعرض السابق للعلاقة بين اللغبة والذات والصفات والأحوال يوضح أن المسألة في جوهرها مسألة لغوية انبنت عليها مسألة فكرية أو هي علاقة جدلية بين اللغوي والفكري وليست علاقة فكرية مجردة.

وإذا ضاقت دائرة العلاقة بين الذات والصفات والأحوال فإنما ضاقت لطبيعة المفهوم اللغوي وإذا اتسعت أو تعددت فإنما اتسعت لطبيعة المفهوم اللغوي وما ينطوي عليه من ميل إلى العقل والمجاز والتأويل، أو إلى الجمع بين العقل والنقل، والحقيقة والمجاز. وبعض الفرق الإسلامية كالخوارج والإباضية والشيعة ذهبوا مذهباً وسطاً في مسألة الذات والصفات وأغلب أولئك على أن صفات الذات هي عين الذات وليست زائدة على الذات لأن الزيادة في نظر أولئك تنحو منحى النقص في كمالات الذات في حين أنها عند الأشاعرة وعموم أهل السنة مثلاً غير الذات، ولكنها لا تقوم إلا بالذات فهي غير الذات ولا تقوم إلا بها منعاً لتعدد القدماء.

وواضح أن مفهوم الخوارج والإباضية والشيعة ينطلق من فهمهم للمجاز في اللغة ومن طبيعة العلاقة بين العقل والنقل عندهم.

إذ ذهبوا مذهب المجاز والعقل في اللغة لكنه مجاز وعقل يكونان حيث يؤمن اللبس وحيث لا تقوم الحقيقة والنقل بما يتوافق وفكرة النص الشرعي ومقاصده.

وبذلك يكون لمتكلمي أهل السنة والجماعة والخوارج والإباضية والشيعة موقف مشترك متوازن من الذات والصفات يوازي موقفهم المتوازن من اللغة بين الحقيقة والمجاز. ويكون لأصوليي الفرق وفقهائهم من النص الشرعي موقف يذهب به مذهب الأخذ بالظاهر والحقيقة من

(١) انظر: بدوي- مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٣٦٣-٣٦٤.

دون المجاز. أو الأخذ بالمجاز بمفهومه اللغوي القائم على الانتقال والمشابهة من دون العقلي القائم على المفهوم الاصطلاحي.

ويكون للمعتزلة موقف يذهب بالنص الشرعي مذهب المجاز الاصطلاحي المتعلق بالعقل وما يولده من حركة ذهنية دائمة.

وكما غالى بعض المشبهة والمجسمة في تصوير ذات الله وصفاته بالصورة المجسدة الحسية، غالى بعض المعتزلة في إخراج الذات الإلهية من دائرة الصفات؛ لما لذلك من تعلق بالتنزيه المطلق ولجأوا أحياناً إلى قراءات شاذة؛ إذ قرأ بعضهم الآية الكريمة "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (النساء ١٦٤) بنصب لفظ الجلالة؛ لأن الآية وما فيها من توكيد لا تسمح لهم بالذهاب بها مذهب المجاز. كما ذهب بعضهم مذهباً أبعد من ذلك حين أرجع لفظ "كَلَّمَ" إلى الكَلَّمَ أي الجَرَح. وأن معنى الآية وجَرَحَ الله موسى بأظفار المِحَن ومخالب الفتن. وقد اعتبره الزمخشري المعتزلي نفسه من بدع التفسير^(١) كما اعتبره الرازي الأشعري من باطله^(٢).

وذهبت الصوفية إلى تكامل التنزيه والتشبيه في القرآن الكريم؛ إذ التنزيه تجريد للذات الإلهية أي النظر إلى الله في ذاته والتشبيه هو تجسيد لتعريفات الذات الإلهية من خلال جدل العلاقة بين الحق والخلق.

وهذا ما ذهب إليه ابن عربي الذي خالف الفلاسفة في تركيزهم على التأمل في ذات الله المجردة، كما خالف المعتزلة في تركيزهم على التنزيه المطلق؛ إذ كل تنزيه لا يخلو من تشبيه وكل تشبيه لا يخلو من تنزيه. والفرق بين التشبيه والتنزيه -عنده- لا يظهر من إضافة ذلك إلى ذات الله بالدلالة الباطنية فحسب، بل من جهة الناظر وهو الإنسان؛ فالتشبيه متعلق بالوهم والتنزيه متعلق بالعقل، فالتشبيه تخيل والتنزيه نظر مجرد، والنظر تصور مجازي ومفهوم عقلي، والتشبيه وهم وخيال، وبعضه يتعلق ببعضه الآخر، ولا ينفك عنه. وكل أولئك متعلق بالمفهوم اللغوي عقلاً ورمزاً.

(١) الزمخشري - الكشاف، ج ١، ص ١٦٣-١٦٤، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(٢) الفخر الرازي - التفسير الكبير (مجلد ١١-١٢) ج ١١ - ص ١٠٩.

أفعال العباد

ومسألة أفعال العباد قد تبحث بحثاً عاماً فتوسم بـ مسألة القضاء والقدر، أو التسيير والتخيير وقد تخصص بـ الإيمان والكفر، وارتباط أولئك بالعمل الصالح أو غير الصالح. وقد تبحث في نطاق طبيعة العلاقة بين الحق والخلق. وهي في الأحوال كلها تتعلق بحرية الإرادة الإنسانية ومدى ما للإنسان من اختيار حر لأفعاله، وما يترتب على ذلك من مسؤولية وجزاء. وقد تبحث في باب واسع كباب العدل. وإذا كانت المعتزلة ترى الإنسان حراً مختاراً في عمله مما يترتب على ذلك التكليف والجزاء، فإن مما ساقته المعتزلة أدلة عقلية وأخرى نقلية. والأدلة العقلية تركز إلى فكرة العدل كما سلف، والأدلة النقلية تستند إلى المفاهيم اللغوية وإلى التوسع، والمجاز بخاصة.

ومن بين المسائل اللغوية التي تستند إلى مفاهيم التوسع والمجاز، ما ذهبت إليه القدرية والمعتزلة في قوله تعالى: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" (الفاحة الآية ٧٠٦). فإسناد فعل الإضلال إلى النصارى ظننته القدرية والمعتزلة دليلاً على أن الضلال والهدى من فعل العبد.

وفي رأي ابن جرير الطبري أن ذلك جهل بسعة كلام العرب وتصاريف وجوهه إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون كل موصوف بصفة، أو مضاف إليه فعل لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره ... ولو وجب ذلك لوجب أن يكون خطأ قول القائل: تحركت الشجرة إذا حركتها الرياح واضطربت الأرض إذا حركتها الزلزلة أو ما أشبه ذلك^(١).

وقد سبق القول أن المعتزلة أولت الهداية والضلال إذا كان من باب أفعلت الشيء لأنها تفهمه بمعنى وجدته كذلك كما في الآيات التي ورد فيها فعلاً "يهدي" و "يضل" مسندة إلى الله تعالى.

فإن نسبة الضلال والهدى إلى الله تنفيه المعتزلة وتعتبر ذلك فعلاً للعبد. وكذلك سائر أعمال الإنسان. وأن فاعل الكبيرة والحال هذه في منزلة بين المنزلين^(٢).

ومن بين أسانيد المعتزلة على أن الناس يخلقون أفعالهم قوله تعالى "فتبارك الله أحسن

(١) انظر: الطبري - تفسير الطبري، ج ١، ص ٨٤.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي - الفرق بين الفرق، ص ٩٤.

الخالقين" (المؤمنون آية ١٤) على أن صيغة أفعل هنا تفيد التفضيل، والتفضيل يقتضي المماثلة والزيادة. وكان ردّ الباقلاني على ذلك أن المعنى هو: أحسن المقدرين تقديراً وأحسن المصورين تصويراً. قال الباقلاني: "ويحتمل أن يكون الله تعالى لما ذكر نفسه مع غيره الذي ليس بخالق سماء باسمه مجازاً واتساعاً كما قالوا: عدل العمرين يعنون أبابكر وعمر. وكما قالوا: الأسودان: يعنون الماء والتمر. وكما قال الشاعر:

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمرها والنجوم الطوالع

يعني الشمس والقمر. فكذاك قوله الخالقين والخالق منهم واحد^(١).

وإذا احتج بعضهم على أن همزة أفعل للمبالغة والاشترار والتفاضل في الوصف أكد الباقلاني ذلك، لكنه أضاف أن الهمزة تجئ للإفراد في الوصف راداً دعوى من "ادعى مشاركة من ليس له الوصف كما هو له"^(٢) ودلل على ذلك بقوله تعالى: "الله خير أما يشركون" (النمل ٥٩-٦٠).

أما الجبرية فحجتها في الجبر أنه لما كان الله تعالى فعلاً وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب ألا يكون أحد فعلاً غيره، وأن معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول: مات زيد! وإنما أماته الله تعالى، وقام البناء وإنما أقامه الله تعالى^(٣).

وحجة الجبرية حجة لغوية إذ تستند إلى أن الفاعل النحوي ليس بالضرورة أن يكون الفاعل الحقيقي، وأنه كما جازت نسبة الفعل إلى الفاعل النحوي - وهو ليس بفاعل - جازت نسبة الفعل إلى الإنسان وهو ليس بفاعل.

ولكن المعتزلة جلت موقفها من أفعال العباد ومن الاختيار بين الخير والشر. فقد ردّ القاضي عبد الجبار قول من قال: إن ذلك يعني أن في الأمور ما لا يقع بقضاء الله وقدره مما هو مخالف لإجماع الأمة، ردّاً بأن الكلام على المعنى لا على العبارات (اللفظ). فقول القائل: إن الإيمان والكفر لا يكونان إلا بقضاء الله إذا كان يعني به أنهما من خلقه، فذلك مما يثبت بالدليل فساده؛ لأنه يوجب تعطيل الأمر والنهي والتكليف والثواب والعقاب، وإذا كان يعني بهما أنهما من

(١) الباقلاني - التمهيد، ص ٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٣) انظر: ابن حزم - الفصل في الأهواء، ج ٣، ص ٢٢-٢٣.

باب الكناية والخير، فذلك جائز شائع، لكنه بعيد لما فيه من إطلاق، والإطلاق يوهم بالمذهب الأول وذلك أنه أريد به القضاء بمعنى الإلزام كقوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" (الإسراء ٢٣). وهو متعلق بالطاعات الواجبة... وهذا يلزمهم ألا يقولوا في الكفر والفواحش: إنها بقضاء الله. فالقضاء بمعنى الخلق "لا يصح في أفعال العباد وبمعنى الإلزام لا يصح إلا في العبادات الواجبة، وبمعنى الإخبار يصح في الكل"^(١).

وأهل السنة بعامة ومتكلموهم الأشاعرة بخاصة توسطوا الفرق جميعاً فلم ينفوا الاختيار عن أنفسهم كلياً ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله كلياً^(٢) بل ثبتوا القضية على النحو التالي: الفعل لله والكسب للعبد. وهم في موقفهم هذا يصرون عن نظرتهم إلى اللغة ومفهومها، إذ العلاقة بين الفاعل الحقيقي والفاعل النحوي أو المجازي علاقة تبادلية تجيز أن تحل المجازي محل الحقيقي لكن يظل الاتصال بين الحقيقي والمجازي قائماً كما تظل العلاقة بين الحقيقة والمجاز عندهم - قائمة.

والإباضية ترى الفعل لله والكسب للعبد؛ وذلك انطلاقاً من مفهومهم للغة وللعلاقة بين الحقيقة والمجاز. والشيعية ترى الفعل لله ولكنها تتوسع في حرية الاختيار في ضوء توسعها في انتحاء سمت العقل، فترى ذلك في ضوء مفهومها للغة ومدى تعلقها بالعقل.

والخوارج الأزارقة الذين يكفرون فاعل الكبيرة يرون الفعل للعبد لأنهم يفهمون الإيمان والكفر في ضوء نظرتهم إلى اللغة. ونظرتهم تقوم على الإطلاق؛ فما دام الله سبحانه وتعالى يقرن الإيمان بالعمل الصالح بالإيمان لا يقوم بغير العمل الصالح كما أن الكفر يكون بفعل الكبيرة دون توية، وهو كفر دين عند الأزارقة، وكفر نعمة عند غيرهم.

ومن أدلتهم على ذلك مثلاً قوله تعالى: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً. ومن كفر فإن الله غني عن العالمين" (آل عمران ٩٧) وعلى ذلك فتشارك الحج عندهم كافر.

لكن الآية لا تذهب هذا المذهب، فالكفر هنا بالمعنى اللغوي وهو الستر والإنكار والبطر ودليل ذلك قوله: فإن الله غني عن العالمين أي أن هؤلاء الذين يكفرون النعمة يظنون الله في

(١) القاضي عبد الجبار - فضل الاعتزال، ص ١٦٩، ١٧٠.

(٢) انظر: الغزالي - الأربعين في أصول الدين - ص ١١.

حاجة إليهم وإلى حجتهم وهو غني عن ذلك كله ومعروف أن منكر الحج هو الكافر لإنكاره ركناً من أركان الدين، لا تاركه. ومن ذلك أيضاً تأويلهم قوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (المائدة ٤٤) بأن كل مرتكب للذنوب حاكم بغير ما أنزل الله فهو كافر.

وقوله تعالى: "وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة أولئك هم الكفرة الفجرة" (عبسى آيات ٣٨-٤٣) وبما أن الفاسق على وجهه غبرة وجب أن يكون من الكفرة الفجرة. وقوله تعالى: "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين" (الحج الآية ٤٢). وقوله تعالى: "إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون" (النحل آية ١٠٠). وبالنظر إلى مضمون الآيتين فالغاوي مشرك. وقوله تعالى: "هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن" (التغابن آية ٢). فمن ليس مؤمناً فهو كافر، والفاسق ليس بمؤمن فوجب أن يكون كافراً^(١).

ومقتضى ذلك أن الخوارج فهمت النص في ضوء تصورهما للسياق اللفظي، وفي ضوء تصورهما للترابط بين الآيات القرآنية؛ لكنه وإن جاء تصوراً في ضوء مفهوم لغوي إلا أنه جنح إلى الإطلاق والاستنتاج الآلي، ولم ينظر إلى جدلية النص نفسه أو هو والنصوص الأخرى.

وإذ جاءت تأويلات كل فرقة من الفرق الإسلامية بعامة على أصل لغوي يتعلق بمفهومها للغة إلا أن بعض التأويلات لم تأت على وجه ممكن، كمثل تأويل المعتزلة قوله تعالى: "وقالوا قلوبنا غلّف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون" إذ قالوا: إنها غلّف بضم اللام جمع غلاف أي أن قلوبهم - أي اليهود - أوعية حاوية للعلم وأنهم لم يقولوا ذلك معتذرين ومبررين لكفرهم. والزمخشري فسّر الآية على وجهين: الأول غلف جمع أغلف مستعار وإن كان من الأغلف الذي لم يختن أي أن تلك خلقة وجيلة مغطاة بأغطية لا يتوصل إليها الذي ما عرف ما جاء به محمد (ص) ولا تفقهه. والثاني: أنهم هم الذين غلّفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة إذ القلوب خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق^(٢).

ومن ذلك تأويل القاضي عبد الجبار قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة" (البقرة ٧). على أنها تعني أن الله تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي

(١) انظر: ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة، ص ٣٠٧ و ٣٠٨.

وانظر: إبراهيم بن حسن سالم - قضية التأويل، ج ٢، ص ٢٧، ٢٦.

(٢) انظر: الزمخشري - الكشاف، ج ١، ص ١٦٣-١٦٤.

على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عليهم، فلم يقبلوا وإذا لم يقبل صح أن تقول: إنه حمار قد طبع الله على قلبه وربما تقول: إنه ميت. وقد قال تعالى للرسول: "إنك لا تسمع الموتى" وكانوا أحياء، فلما لم يقبلوا، شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر أبي العلاء المعري:

لقد أسمعتم لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تُنادي

ودليل آخر أنه تعالى ذمهم ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم، والثاني أن الختم علامة يفعلها الله تعالى في قلوبهم لتعرف الملائكة كفرهم^(١).

أي أن القاضي عبد الجبار ذهب في ذلك مذهب المجاز والتأويل العقلي، الذي يضع أصلاً عقلياً ويفرع الفروع عليه، لكنه ابتعد في اصطناع الموقف وتحويره بما يتناسب والأصل العقلي.

وقد ناقش الإمام فخر الدين الرازي مفهوم "الختم" والألفاظ القريبة منه "الطبع" و "الكنان" و "الربن" على القلب" و "الوقر" في الأذان و "الغشاوة" وبين الأدلة العقلية، ثم عرّج على الأدلة السمعية فمنها ما جاء دلالة على حصول الأشياء "كلاً بل ران على قلوبهم". (المطففين ١٤) وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا" (الأأنعام ٢٥) ومنها ما جاء دليلاً على أنه لا منع البتة "وما منع الناس أن يؤمنوا" (الإسراء ٩٤) "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف ٢٩). وصارت الأدلة السمعية التي يتفق عليها الطرفان موضعاً للتعارض، وبين أن الطرفين كان جل اهتمامهم إثبات جلال الله وعلو كبريائه. إلا أن أهل السنة ركزوا همهم على إبراز العظمة. فقالوا: إنه لا موجد سواه والمعتزلة ركزوا همهم على الحكمة فقالوا: إنه لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح... ثم قال: "فكان هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه، وبحسب الدلائل السمعية"^(٢).

ومما له تعلق باللغة وأفعال العباد ما عرف بـ (نظرية التولد) ومفهومها حصول فعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان آخر. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن أكثر المعتزلة ترى أن الإنسان قد يفعل في

(١) انظر: القاضي عبد الجبار - تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١٤، دار النهضة الحديثة - بيروت .

(٢) انظر: الفخر الرازي - التفسير الكبير، ج ٢، ص ٤٩-٥٣.

نفسه فعلاً يتولد منه فعل في غيره ، ويكون هو الفاعل لما تولد كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه^(١).

وتبدو المشكلة في جانبها اللغوي في التساؤل عن الأفعال المتولدة أليها فاعل ، أم لا فاعل لها؟

وكان ممن ذهب إلى أنها لا فاعل لها ابن الراوندي وثمامة الأشرس وقد ردّ عليهما وعلى من ذهب مذهبهما أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار قال: "ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له؛ لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لا كتاب له ولا كتابة ، وصياغة لا صانع لها. ولو جاز ذلك لجاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له وهذا محال" فارتباط الفعل بالفاعل -عنده- كارتباط الفاعل بالفعل.

لكن النظام كان يرى أن المولدات كلها من أفعال الله؛ لأنه كان من أصحاب نظرية الطبائع. واللغة واحدة من الأشياء التي تصدر عن الطبائع؛ وكان هناك مقارنة بين التولد الذي يصدر عن الطبائع والقدرة الخلاقة للغة عند التوليديين التحويليين.

ومن وجهة أخرى ذهب الجبائي من المعتزلة إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض، وعلته في ذلك قول اللغويين: خرجت روح الإنسان، والخروج لا يكون إلا للأجسام إذ هو حركة وانتقال. والروح لا تجوز عليها الأعراض.

ومن ذلك يتبين أن حجج المعتزلة سواء في التولد أم في مفهوم الروح حجج لغوية وإن كانت ضعيفة أحياناً كحالة خروج الروح؛ إذ هي على المجاز وليست على الحقيقة.

اللغة وكلام الله (خلقه وقدمه)

وأصل مسألة خلق القرآن وقدمه أنها مسألة فكرية عقديّة لاهوتية تعود إلى الجدل الإسلامي المسيحي حول مفهوم وصف المسيح في القرآن الكريم بأنه "كلمة الله" فقد كان يوحنا الدمشقي يقول لطلاب اللاهوت إذا سألت أحدهم هل المسيح كلمة الله؟ فقال: نعم ، قل له : وهل كلمة الله قديمة أم حادثّة؟ لكن هذا المبحث يحاول تلمس بعض الحوارات اللغوية التي دارت حولها.

(١) عبد القاهر البغدادي- أصول الدين ، ص ١٣٧-١٣٨ ، استانبول ١٩٢٨م.

وقد اختلفت الفرق الإسلامية في كلام الله اختلافاً في صفاته. ومنطلق الخلاف هو حول
كلامه أهو صفة من صفات ذاته أم من صفات فعله؟

فالمرجئة ظهرت عندها ثلاثة اتجاهات؟ اتجاه يرى أنه مخلوق، وآخر يراه غير مخلوق
وثالث توقف وقال: إنه لا مخلوق ولا غير مخلوق^(١).

والخوارج كلها قالت بخلق القرآن^(٢) وذهبت الإباضية إلى أن الله متكلم بمعنى أنه ضد
الخرس وكلامه قديم لكن الحروف والكلمات المثبتة في المصحف مخلوقة.

والشيعة منهم من قال: إن القرآن لا خالق ولا مخلوق ولم يقولوا إنه غير مخلوق؛ لأنه
صفة والصفة لا توصف. وهو رأي هشام بن الحكم وأصحابه وروى عن هشام بن الحكم أنه
قال: القرآن على ضربين فإن كان المقصود الكلام المسموع فقد خلق الله الصوت المقطع وهو
رسم القرآن وإن كان المقصود القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة، لاهو هو، ولا هو
غيره.

ومن الشيعة من قال: إنه مخلوق محدث لم يكن ثم كان كقول المعتزلة والخوارج.
والذين قالوا بذلك من الشيعة قوم من المتأخرين منهم^(٣).

وذهب الحنابلة إلى أن القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق
ولا محدث؛ بل قديم مع الله تعالى وهو رأي الحشوية النوابت منهم.

وذهبت الكلاية منهم إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى وأنه شيء
واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان والكلام الذي تسمعه وتتلوه هو حكاية كلام الله تعالى^(٤).

وذهبت الأشاعرة إلى أن كلام الله تعالى صفة ذات، وهي غير مخلوقة وهي غير ذاته
وغير علمه تعالى، وقالوا: إنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد^(٥) ولكنهم ميزوا بين مستويين من
الكلام. الكلام القائم بالذات أو النفس وسمي الكلام النفسي وهو الأصل الموجود في اللوح
المحفوظ وهو قديم، والكلام القائم بالفعل وهو الكلام الفعلي المتحقق على شكل أصوات وحروف

(١) انظر: الأشعري - مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) انظر: الأشعري - مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١ - ص ١٠٩، ١١٠.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٥) انظر: ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣ - ص ٥.

وألفاظ تتلى في المحاريب وتسمع وتقرأ في المصاحف وهو مخلوق. فهم أقاموا موقفهم على ثنائية كثنائية المعنى واللفظ.

وكلام الله عند المعتزلة هو الحروف والألفاظ التي يحويها المصحف وهو مخلوق؛ إذ هو صفة من صفات الفعل، لا من صفات الذات، وهو يحل في جسم كالشجرة مثلاً. وكلام الله (القرآن الكريم) عند الظاهرية بعامة وعند ابن حزم منهم بخاصة. اسم مشترك لخمسة معان، كلام الله حقيقة، والصوت الملفوظ من القرآن، والمفهوم من ذلك الصوت والمصحف والمستقر في الصدور من القرآن. والصوت هو هواء مندفع من الحلق والصدور والحناك واللسان والأسنان والشفيتين إلى آذان السامعين وهو حروف الهجاء والهواء؛ وذلك كله مخلوق بلا خلاف. وقد أرسل كل رسول بلسان قومه ليبين لهم، واللسان واللغات مخلوقة بلا شك.

والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف تتعلق بالله والملائكة والنبیین... وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين، وكل ذلك مخلوق. وعلم الله تعالى الذي هو كلام الله أزلي وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وهو غير الله تعالى؛ لأن من جعل شيئاً غير الله مع الله تعالى جعل لله عز وجل شريكاً.

ولذلك تقول الظاهرية كما يرى ابن حزم: إن لله عز وجل كلاماً حقيقة، وإنه كلم موسى وغيره من النبيين والملائكة الذين كلمهم، حقيقة لا مجازاً^(١).

ومسألة كلام الله قديمة، فهي تمتد إلى الديانات السماوية السابقة، وبخاصة المسيحية فقد اختلفت المسيحية في مفهوم كون المسيح كلمة الله. والخلاف في جوهره هو خلاف في مفهوم العلاقة بين الذات والصفات. ولقد ذهبت هذه المسألة بالنصارى مذهب تعدد القدماء فقالوا بالتثليث وقال بعضهم: إن ذات الله واحدة والقديمان الآخران أحدهما حياته والآخر كلامه.

وذهبوا إلى أن القديم هو الأب، والكلام هو الابن. ومرد ذلك إلى خطئهم في فهم اللغة؛ إذ جاء القول على المجاز، وهم جعلوه حقيقة، وهو خطأ في العبارة عند القاضي عبد الجبار لأنه لا يعقل في العربية أن يستخدم الأب في معنى القديم ولا الابن في معنى الكلام وأنهم حين أحسوا المفارقة بين أفعال عيسى كإبراء الأكمه وحياته العادية؛ إذ يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؛ قالوا بالاتحاد مع الذات أو مع المشيئة^(٢).

(١) انظر: ابن حزم - الفصل، ج ٣، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢١هـ.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف، المجلد الأول، ص ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦.

وقد أثارَت مسألة خلق القرآن وقدمه حواراً متصلاً بين الفرق الإسلامية رافقته محاذير الفرق. وبعض هذه المحاذير جاء تحوطاً من أن يكون القول بخلق القرآن كلام الله متابعة لقول النصارى: إن كلمة الله مخلوقة من وجه، وحالة في جسد مخلوق من وجه آخر^(١) وبخاصة قولهم: إن كلمة الله حواها بطن مريم^(٢). وبعض المحاذير المقابلة جاء تحوطاً من أن يكون القول بقدم كلام الله قولاً يتعدد القداماء.

ولمسألة خلق القرآن وقدمه أبعاد تاريخية واجتماعية وفكرية وثقافية. فالقول بخلق القرآن جاء متساوقاً والتطور الذي ساد الدولة الإسلامية وما رافق ذلك من اصطناع أساليب المدنية ووسائل الثقافة اليونانية والفارسية في الدولة العباسية، وما أحاط بالمعتزلة بالذات من أجواء ثقافية عامة، ومن مفاهيم فلسفية ومنطقية خاصة. والقول بقدم القرآن جاء محاولة متصلة لإبقاء العلاقة قائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة من خلال التحوط الدائم من آثار الفلسفة ومنحائها إلى اصطناع العقل وسيلة للمعرفة من دون النص وتكريس النص كنتاج من نواتج الواقع والثقافة فحسب.

كما أن لخلق القرآن وقدمه علاقة بالمفهوم الاجتماعي ولطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة أو المفترضة بين أوساط المجتمع عند هذه الفرقة أو تلك. كما أن له علاقة بجدل الديني والسياسي في الإسلام^(٣).

فالمعتزلة الذين عززوا حرية الإرادة والاختيار حاولوا تكريس مفهوم للقرآن يقربه مما يصطنعه الناس من مفهوم للكلام في مواقفهم الحياتية؛ أي أنهم رأوا كلام الله في صورته الموجهة إلى الناس في ضوء مفاهيمهم اللغوية واتجاهاتهم الثقافية دون أن ينكروا تنزيله من الله.

والأشاعرة الذين أقاموا موقفهم على ثنائية بين فعل الله وكسب الإنسان حاولوا تكريس مفهوم للقرآن يقوم على ثنائية بين المستويين الغيبي والواقعي. أي أنهم رأوا القرآن في صورته؛ صورته في اللوح المحفوظ وصورته في المصحف المكتوب.

لكن الخلاف في وجه مهم من وجوه خلاف لغوي، أو خلاف في المفهوم اللغوي لهذه

(١) انظر: الباقلائي - التمهيد، ص ٢٥٣.

(٢) انظر: الأشعري - الإبانة - ص ٤٤.

(٣) انظر: د. فهمي جدعان - المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الفصل الخامس، ص ٢٩٣.

الفرقة أو تلك. ومرجع ذلك إلى مفاهيم الفرق للكلام بعامة ولكلام الله بخاصة.

الكلام عند المعتزلة:

والكلام عند المعتزلة هو ما حصل فيه نظام مخصوص من الحروف المعقولة، سواء أحصل في حرفين أو حروف. فما اختلف بذلك كان كلاماً ، وما فارقه لم يكن كلاماً ، وإن أدى إلى التعارف. فالكلام لا يكون إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد. ولذلك لا يوصف منطق الطير بأنه كلام وإن تكوّن من حرفين أو من حروف منظومة^(١).

والأصل في ذلك أن جنس الصوت قد يختلف وجه حدوثه. فقد يكون صوتاً مفيداً غير مَقَطَّع وقد يكون مَقَطَّعاً في جنس واحد... وقد يكون حرفاً وحروفاً. وقد يحدث على وجه لا يوصف بذلك كصيرير الباب. وإن كان من جنس بعض الحروف. ذلك أن الصوت لا يكون حروفاً واضحة إلا إذا خرج من مخارج مخصوصة كبنية الفم وغيره.

ولذلك فهناك أصوات هي حروف، وأصوات ليست حروفاً. وهناك اختلاف بين الحرف الواحد والحروف العديدة ، كما أن هناك اختلافاً بين الحروف المنفصلة والحروف المتصلة^(٢).

فالكلام هو ما يحصل من الحروف المعقولة ولا يصير معقولاً باسمه بل يكون معقولاً أصلاً. والاسم يتبع ذلك؛ إذ هو رمز مجرد. فالفائدة في المسمى لا تتوقف على الاسم؛ لأن الاسم عند المعتزلة ليس المسمى، وإنما هو التسمية أو قول القائل.

وعلى ذلك فإذا لم يعقل الشيء لم يسم باسم كقولنا: عالم فنحن إذا لم نعقل صحة العلم أولاً لم يجز أن نعبر عنه بقولنا عالم.

وكذلك الكلام ، فالأصل هو العلم بما يسمى الكلام ، وما يتقدم العلم به هو الحروف المخصوصة المنتظمة والحروف معقولة ونظامها معقول ؛ إذ لو نطقنا بحرف ثم توقفنا وجئنا بحرف آخر بعد زمن لم يكن ذلك كلاماً.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار - المغني ، ج٧ ، ص٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ، ج٧ ، ص٦ ، ٧.

وهذا الحدّ للكلام عند القاضي عبد الجبار أولى من حدّه بالحروف المنطوقة والأصوات المقطعة؛ لأن في ذلك إخراجاً لما يتكون من حرفين كما أن فيه تكراراً؛ إذ الأصوات هي الحروف لا غير^(١).

ومذهب النحويين يدخل الحرف والحرفين في الكلام إذ قسموا الكلام إلى اسم وفعل وحرف. والذين عمموا الكلام على كل ما يفيد جاءوا بأمر غير ممكن لأن الإشارة وعقد الأصابع تفيد هي أيضاً وهي ليست بكلام. كما أن الذين جعلوا الكلام خارج الحروف المسموعة، كالشاعرة الذين ذهبوا إلى أنه معان في النفس، بحاجة إلى إثبات ذلك - في رأي القاضي عبد الجبار - إما بالضرورة، أو بالدلالة. وعليه يجب ألاّ يمتنع وصف أحدنا بالسكوت والخرس مع كونه متكلماً^(٢).

والكلام عند المعتزلة بعامة مدرك لا يمكن نفيه وهو ليس بجسم لأنه لو كان جسماً لأدرك متحيزاً كسائر الأجسام، ولصح أن يدرك باللمس كسائرهما، ولجاز أن تدرك سائر الأجسام سمعاً، كالكلام ولما جاز أن تفترق في صفاتها الخاصة.

وهذا يدل على أن لأصناف الكلام وأجناسها صفات ليست للأجسام نحو كونها راءً وزائياً وما أشبهها. فلو كان جسماً للزم اشتراك الأجسام كلها في هذه الصفات. وقدرتنا على الكلام ظاهرة كقدرتنا على سائر الأفعال التي في مقدورنا والكلام يتصرف على وجوه، وذلك أمر ظاهر ككونه أمراً ونهياً خبيراً واستخباراً، وهو في مقدورنا مهما كانت وجوهه^(٣).

لكن الكلام عند النظام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرّع أجزاء الهواء فيتموج في الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرّع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم. ورأي النظام متأثر برأي الفلاسفة؛ إذ النطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهو حروف منظومة بأصوات مقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة، أو بحكم التوقيف والمصادرة، ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني، والتصوير الخيالي؛ وهو معان في ذهن الإنسان مختلفة الاعتبار^(٤).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف، مجلد ١، ص ٣٠٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه - مجلد ١، ص ٣٠٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤) انظر: الشهرستاني - نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣١٨، ٣١٩.

وأول ما يرد على السمع حرف وصوت يحصل في الهواء، ثم يصل الموج إلى الهواء الراكد الذي في الصماخ، وهو مجاور للعصب المفروش في أقصى الصماخ... ثم ينتقل من القوة المودعة في العصب، إلى القوة الخيالية، إلى القوة النفسية فالقوة العقلية.

فيكون الكلام ودلالته صعوداً من المحسوس المسموع إلى المعقول المعلوم؛ أي من الكثرة إلى الوحدة ونزولاً من المعقول المعلوم إلى المحسوس المسموع، نزولاً من الوحدة إلى الكثرة^(١).

ويكاد يكون أوضح ما يمثل رأي المعتزلة في كلام الله (القرآن الكريم) ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن الناس اختلفوا في ذلك، ولكنه حدد ما يذهب إليه شيوخ المعتزلة من أن كلام الله عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد وأنه حروف منظومة وأصوات مقطعة وأنه عرّض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء -عليهم السلام- بحسب ما يأمر عزّ وجلّ ويعلمه صلاحاً، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد... . وأنه لا خلاف بين المعتزلة في أن القرآن مخلوق محدث معقول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزّ وجلّ، وأنه أحدثه حسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله وأنه يوصف أنه مُخْبِرٌ به وقائلٌ وأمروناء؛ من حيث فعله وكلهم يقول: إنه عزّ وجلّ متكلم به^(٢).

ومفهوم المعتزلة لكلام الله يختلف وما ذهبت إليه الفرق الأخرى فهو يختلف وما ذهب إليه هشام بن الحكم ومن تبعه من أن القرآن الكريم صفة لله تعالى، لا يجوز أن توصف؛ لأن الصفة لا توصف. ويختلف وما ذهب إليه ابن كلاب من أنه غير مخلوق ولا محدث وأنه قديم بقدمه. ويختلف وما ذهب إليه الأشعري من أن القرآن قديم لا يقال فيه هو الله ولا غير الله ولا هو هو، ولا غيره كموقفهم العام من الصفات^(٣). وواضح أن مفهوم المعتزلة للكلام بعامة ولكلام الله بخاصة. يستند إلى أسانيد لغوية تتصل بمفهومهم للعلاقة بين الاسم والمسمى أو الدال والمدلول وبمفهومهم للعلاقة بين الصفة والموصوف.

(١) انظر: الشهرستاني - نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار - المغني في أبواب التوحيد والعدل - ج ٧ - ص ٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه - ص ٤ - ٥.

الكلام عند الأشاعرة:

الكلام عند الأشاعرة مشترك بين الحروف المسموعة، والمعنى النفسي. وهم يستدلون بقوله تعالى: "ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول" (المجادلة ٨) وقوله: "وأسرّوا قولكم أو أظهروا" (الملك ١٣).

واختلفت الآراء في أي من المستويين هو الحقيقي وأيهما هو المجازي فقيل: كله حقيقة وقيل: هو حقيقة في النفسي، مجاز في اللساني. وقيل عكس ذلك.

والكلام النفسي عند الأشاعرة نسبة، بين شيئين، قائمة في نفس المتكلم. وهذه النسبة هي تعلق أحدهما بالآخر وإضافته إليه على وجه الإسناد الإفادي. والمقصود بذلك أن الإنسان إذا قال لغيره اسقني ماء -مثلاً- يكون قد تصور في نفسه حقيقة السقي وحقيقة الماء والنسبة الطليبية بينهما قبل أن يتلفظ بالعبارة وهذا هو الكلام النفسي والمعنى القائم بالنفس^(١).

فالكلام النفسي تصور قائم في الذهن لحقائق وهو ثابت غير مختلف والعبارة عنه بعبارات ولغات مختلفة هو المختلف. فالكلام اللساني هو المختلف. وكلام الله (القرآن الكريم) نوعان. كلام نفسي قائم بذات الله، وكلام حسّي قائم بذات الإنسان فحين كلم الله موسى - مثلاً- كلمه بكلام نفسي قائم بذات الله، تجسّد في أصوات وحروف^(٢).

ومن أدلة الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق ما أورده الأشعري من قوله تعالى: "ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره" (الروم، الآية: ٢٥) وأمر الله هو كلامه وقوله. وكذلك قوله تعالى: "ألا له الخلق والأمر" (الأعراف، الآية: ٥٤) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه وإذ كان لفظ الكلام عاماً فحقيقته أنه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان.

فلما قال: "ألا له الخلق" كان هذا في جميع الخلق فدلّ على أن أمر الله غير مخلوق^(٣).

ومن الأدلة الأخرى التي ساقها الأشعري على أن كلام الله غير مخلوق قول تعالى:

(١) انظر: الزركشي - البحر المحيط - ج ١، ص ٤٤٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه - ج ١، ص ٤٤٤.

(٣) انظر: الأشعري - الإبانة، ص ٤١.

"إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل ٤٠)، إذ لو كان الله عز وجل قائلاً لقوله (كن)، فإما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق، أو أن يكون كل قول يحتاج إلى قول ويمتد ذلك إلى ما لا نهاية له، وذلك مستحيل، فثبت بذلك أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق^(١). ومن الدليلين السابقين النقلي والعقلي تستبين أوليات الحوار بين المعتزلة والأشاعرة لتمتد وتتعمق عند الباقلاني.

خلق القرآن وقدمه عند الباقلاني

قدم الباقلاني لبحثه في خلق القرآن وقدمه بمقدمة حول مفهومه للاستدلال. والاستدلال - عنده - هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس. والدليل - عنده - هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره. وقد قسم الأدلة إلى ثلاثة أقسام: دليل عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يترتب على ذلك من صفات للذات؛ كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ودليل سمعي شرعي: دلالاته من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق. ودليل لغوي: دلالاته من جهة المواضعة والمواضعة على معاني الكلام وعلى دلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ. ومنه دلالات الكتابات والرموز والإشارات والعقود الدالة على مقادير الأعداد وكل ما لا يدل إلا بالمواضعة والاتفاق^(٢). والباقلاني يفرق بين التلاوة والتملو والقراءة والمقروء^(٣). والحروف والأصوات - عنده - من صفات قراءة القارئ وليست من صفات كلام الباري سبحانه وتعالى^(٤).

وكلام الله القديم - عنده - لا يتصف بالحروف والأصوات ولا بشيء من صفات الخلق^(٥) والحكم يكون للكلام الذي في القلب، وهو على - الحقيقة - أما قول اللسان فعلى المجاز الذي يوافق القلب، وقد يخالفه^(٦).

(١) انظر: الأشعري، الإبانة، ص ٤٤، ٤٣.

(٢) انظر الباقلاني: الإصناف - ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

وهو - بذلك - ينقض قول المشبهة الحولية المجسمة: إن كلام البارئ حروف وأصوات وإنه قديم وإن الحروف والأصوات التي توجد في كلام الخلق قديمة أيضاً مما يفضي إلى قدم العالم.

وقول بعضهم إن الأصوات والحروف إذا ذكر بها الله أو تلي بها كلامه فهي قديمة فإذا ذكر غيره أو أنشد شعره مثلاً فهي محدثة^(١).

والمشبهة تقول: إن القراءة هي المقرء والتلاوة هي المتلو والقديم يحل في المحدث ويختلط به. ودليل المشبهة من القرآن قوله تعالى: "تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق" (البقرة، الآية: ٥٢) وقوله "نتلو عليك من نبياً موسى بالحق".

والحق - عندهم - كلام الله القديم. والتلاوة لم تكن موجودة ثم أوجدها (أم يقولون افتراه بل هو الحق من ربك" (السجدة، الآية: ٣) فدل على أن الحق هو المتلو القديم وأن التلاوة صفة لا فعل ذات^(٢).

ورد الباقلاني على من احتج بالحروف المقطعة في أوائل بعض السور كقوله تعالى "الم وحم" وما إلى ذلك ليدلل على أن كلامه تعالى حروف فقال: إن الكافر - على هذا - يمكن أن يوجد القديم، وأشار إلى أن المفسرين اختلفوا في هذه الحروف المقطعة، ولهم فيها آراء عديدة^(٣).

كما أن الاحتجاج بقوله (ص) أنزل القرآن على سبعة أحرف؛ لإثبات قدم الحروف وأن كلام الله حروف، لا وجه له؛ لأنهم لا يقولون (بسبعة حروف وإنما بثمانية وعشرين حرفاً). وأن الرسول (ص) قال: (أنزل) ولم يقل (تكلم)، وأنه لم يرد بالحروف هنا حروف النهي وإنما أريد بها الأمر والنهي والترغيب... الخ. أو أريد بها سبع لغات عند بعض الصحابة^(٤).

وفي باب خلق القرآن وقدمه أوضح الباقلاني رأي أهل السنة بعامة في أن الله هو الخالق وحده ورد على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"

(١) انظر: الباقلاني - الإتصاف - ص ١١١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

(المؤمنون ، الآية : ١٤) بأن معنى الخالقين هنا: المقدرين. وأن السياق يدل على أن خلقهم جاء بزعمهم وأن لفظة أفعل في كلام العرب يراد بها إثبات الحكم لأحد المذكورين وسلبه الآخر من كل وجه^(١).

وأدلة الباقلاني على نفي خلق القرآن، بعضها من القرآن نفسه، فهو دليل نقلي، وبعضها عقلي يعضده دليل نقلي.

والدليل النقلي من القرآن الكريم قوله تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كون فيكون" (النحل ، الآية : ٤٠) فلو كان مخلوقاً لكان مخلوقاً لقول آخر وذلك يوجب أن لا يكون لله تعالى فعل أصلاً^(٢).

ودليل آخر وهو أن لو كان القرآن مخلوقاً لكان لا يخلو أن يكون جسماً قائماً بنفسه أو عَرَضاً قائماً بغيره ويستحيل أن يكون جسماً ؛ لأن الجسم ليس له تعلق بغيره كتعلق الصفات، ولأن الأجسام كلها من جنس واحد ولو كان بعضها كلاماً لخالق أو مخلوق لوجب أن تكون جميعاً كلاماً^(٣). وهذا الدليل شبيه بما ساقه الأشعري.

والدليل الآخر العقلي هو أن كلام الله لو كان مخلوقاً لكان من جنس كلام المخلوقين وغير خارج عن حروف المعجم ، والقرآن نفسه يكذب من ادعى لنفسه القدرة على مثله قال تعالى: "قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً" (الإسراء ، الآية : ٨٨). وقد أبطل الله قول من قال: "إن هذا إلا قول البشر" و "سحر يؤثر" وإنه "أساطير الأولين"^(٤).

ومن أدلة الباقلاني كذلك: قوله تعالى: "ألا له الخلق والأمر" ففصل بين الخلق والأمر؛ وإذ القرآن أمر فليس بخلق وليس بمخلوق؛ إذ الخلق هو المخلوق^(٥).

ودليل الباقلاني على قوله تعالى "كن فيكون" ليس على المجاز والاتساع كما جاء المجاز والاتساع في قوله تعالى: "أتينا طائعين" وقوله "جداراً يريد أن يتَّقَصَّ" وفي غير ذلك من الشعر

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد ، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢٣٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢٣٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢٣٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢٤٠.

العربي^(١) أن الأمور التي جاءت على المجاز والانتساع تشير إلى جمادات أو حيوانات فصرفها إلى المجاز أولى، لكن كلام الله البارئ الحي. على ذلك لا يكون إلا على الحقيقة^(٢). وأهل العربية اتفقوا على أن المصدر إذا ذكر وأكد به الفعل وجب أن يكون حقيقة كقولنا كلمته تكليماً وضربته ضرباً . ونحن لا نقول قال الحائط قولاً فقوله "كن" حقيقة. لأن لفظ "قَوْلُنَا" مصدر أول و "أن تقول له" مصدر ثان أكد الأول^(٣).

ومن الأدلة اللغوية الأخرى التي ساقها الباقلائي رداً على بعض ما قالته المعتزلة واستندت فيه إلى اللغة:

مثلاً، في قولهم: إن قوله تعالى: "كن فيكون" يدل على حدوث الكلام لأنه يدل على تكون الكلام عقب القول له "كن" .. لأن الفاء موضوع في اللغة للتعقيب.

قال ما مضمونه: إنه لا يجب ذلك وإن كانت الفاء إذا جاءت للنسق تفيد الترتيب والتعقيب إلا أن ذلك لا يجب في جواب الأمر، وجواب جملة تقدمت، ولا في الجزاء.

ومثل لذلك بأمثلة عديدة من بينها قوله تعالى: "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم" إذ لم يرد به التعقيب وكذلك قوله "كن فيكون" لا يفيد التعقيب^(٤).

وفي قولهم في الآية السابقة نفسها: إنه يمكن أن تكون دلالة على حدوث الكلام واستئنافه لأن أهل العربية قالوا: إن الحقيقة إذا دخلت على الفعل كانت معه بمنزلة المصدر، والآية تقديرها فأن يكون ولا يجوز أن يكون الفعل الواقع بعد أن الخفيفة للحال، فوجب أن يكون لاستقبال القول وحدوثه.

قال ما مضمونه: صحيح أنهما بمنزلة المصدر أما أن يكون الفعل الواقع بعد أن الخفيفة لا يصلح للحال فلا ، ومن قال هذا من النحاة احتاج إلى الدليل.

وفي قولهم: إن الحال يكون بالاسم "جاعني زيد ضاحكاً وماشياً وراكباً" وهو يكون بأسماء الفاعلين والمفعولين. فإذا وقع الفعل موقع الاسم لم يجز أن يدخل عليه شيء من عوامل

(١) انظر: الباقلائي، التمهيد، ص ٢٤١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

الأفعال لأن عامل الفعل لا يدخل على الاسم. وأن الخفيفة من عوامل الأفعال. قال ما مضمونه: "الفعل المضارع وقع موقع الاسم في مواضع كما في خبر الابتداء (زيد يقوم) وفي الصفة (مررت برجل يقوم) لام الابتداء تدخل عليه، كما تدخل على الأسماء "إن زيدا ليقوم"^(١).

ودليل عدم صحة قول المعتزلة "ما بعد أن الخفيفة يفيد الاستقبال؛ فيدل على الحدوث"، أن الخليل بن أحمد وغيره من جلة أهل العربية قالوا: إن الفعل الذي في أوله الزوائد الأربعة مضارع للاسم من الوجوه التي ذكرت. وقالوا: إنه مضارع وإن وقع بعد أن الخفيفة وإن الفعل المضارع يجوز أن يكون للحال ويجوز أن يكون للاستقبال. ولم يقل إن دخول أن الخفيفة عليه يخرج عن هذه المضارعة. إنما قال: إن السين وسوف يخرجانه وأن الخفيفة ليست بمنزلة السين وسوف كما قال بعضهم. لأن ذلك غير محكي عن العرب حكاية اللغة^(٢).

وواضح أن الباقلاني يستند إلى الآراء العامة للغويين والنحويين العرب. في حين تستند المعتزلة إلى الآراء الخاصة ببعض اللغويين والنحويين. ومنطلق ذلك استناد الأشاعرة بعمامة إلى المسائل اللغوية العامة؛ إذ الحقيقة عندهم هي الأصل. واستناد المعتزلة إلى المسائل اللغوية الخاصة؛ إذ المجاز عندهم هو الأصل.

ولقد عقّد الباقلاني حواراً مع المعتزلة ساق فيه أدلتهم على خلق القرآن وردوده عليهم. فمثلاً احتجوا بقوله تعالى: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون" (الأنبياء ٢١) على أن القرآن محدث، إذ هو ذكر، فردّ الباقلاني بأن الذكر هو وعظ النبي لهم فالذكر المحدث هو حديث رسول الله (ص)^(٣). ويبدو رأي الباقلاني هنا ضعيفاً؛ إذ الآية تنص على أن الذكر من ربهم.

كما احتجوا بقوله تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً" على أن القرآن محدث ومخلوق فردّ الباقلاني بأن معنى ذلك إنا جعلناه لعبارة عنه بلسان العرب، وأفهمنا أحكامه والمراد به اللسان العربي وسميناه عربياً لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم. قال الله عز وجل: "الذين جعلوا القرآن عضين" (الحجرات، الآية: ٩١) يعني سمّوه كذباً وحكموا عليه بذلك^(٤) والجعل

(١) انظر: الباقلاني - التمهيد، ص ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه - ص ٢٤٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه - ص ٢٤٨.

إذا عدي إلى مفعول واحد كان بمعنى الفعل لا محالة. وإذا عدي إلى مفعولين صار بمعنى الحكم والتسمية في أكثر الاستعمال؛ فهو هنا بمعنى الحكم والتسمية.

ويبدو رأي الباقلائي هنا ضعيفاً إذ جعل إذا عدي إلى مفعولين كان بمعنى التصيير والتحويل (جعلت الطين إبريقاً).

"وجعلناه قرآناً عربياً" هنا بمعنى صيرتاه وحولناه على مبدأ تحويله وتصويره من صورته الموجودة في اللوح المحفوظ إلى صورته الموجهة إلى الناس بلغة العرب. وعلى أية حال فهو ليس بمعنى الخلق والإحداث كما ذهب المعتزلة لأن الجعل غير الخلق "وجعلنا من الماء كل شيء حي" (الانبيا، الآية: ٣٠).

كما احتجوا بأن كلام الله أصوات وحروف، وهو متبعض متغاير لأنه لا يعقل كلام إلا كذلك، والأمر منه غير النهي، والخبر غير الاستخبار (الاستفهام). فردّ عليهم بأن الكلام بين الناس هو معنى قائم بالنفس، يعبر عنه بالأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى ولذلك كثيراً ما يختلف الناس في الفصاحة والبلاغة في العبارة، عن الكلام الذي هو في النفس مع اتفاقه واختلاف العبارة عنه بالإطالة مرة والاختصار أخرى.

قال تعالى: "ويقولون في أنفسهم لو لا يُعَذِّبنا الله بما نقول" (المجادلة ٥٨: ٩/٨).

وقال تعالى: "سواء منكم من أسرّ القول ومن جهر به" (الرعد ١٣: ١١/١٠).

وتقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبدية لك.

وقال الأخطل: لا يُعْجِبُكَ مَنْ أَثِيرَ حَظُّهُ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلاً

إِنْ الْكَلَامِ مِنَ الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلاً^(١)

ويروي "تفي الفؤاد".

واستدلال الباقلائي استدلال لغوي يتعلق ببنية النص، وبأجزاء البنية بخاصة وليس بالعلاقات القائمة بين تلك الأجزاء؛ أي أنها قائمة على مفاهيم النحويين واللغويين، وعلى دلالة الكلم المفرد، وهو منحنى تقليدي شاع في الدراسات اللغوية والنحوية قديماً وما زالت له بقايا حظوة عند بعض الدارسين المحدثين الذين ينسجون على منوال التقليديين. ولا فرق من حيث

(١) انظر: الباقلائي، التمهيد، ص ٢٥١.

المبدأ بين طريقة المعتزلة في الاستدلال وطريقة الباقلاني؛ فكلاهما يستند إلى اللغة والفرق أن المعتزلة قد تأخذ بالآراء غير الشائعة، والباقلاني وعموم الأشاعرة لا يأخذون بالآراء غير الشائعة. والآراء غير الشائعة تُبين عن حالات من الطرافة والتنوع والتصور الذهني المتناسبة ومفهوم الوضع والاصطلاح والتطور في دلالة اللغة، والآراء الشائعة تُبين عن درجة من الاستقرار والتوحد تتناسب ومفهوم الإلهام في دلالة اللغة.

فالمفهوم اللغوي لكل من المعتزلة والأشاعرة هو الذي حملهم على ما ذهبوا إليه في خلق القرآن وقدمه. أو لنقل: إن جدل العلاقة بين اللغوي والفكري هو الذي ذهب بكل منهما المذهب المعروف.

كلام الله (خلق القرآن وقدمه) عند الجويني:

الكلام النفسي عند الأشاعرة وبخاصة الجويني هو جوهر الكلام وهو التفكير أو اللوغوس اليوناني؛ أي التفكير والتعقل والعقل^(١).

وبهذا فهو على خطى الباقلاني^(٢) إذ يقول: "الكلام هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى". والكلام عند الجويني هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات، فهو الفكر الذي يدور في خلد الإنسان وتدل عليه العبارة أو الإشارة.

ومعروف أن المعتزلة أنكرت الكلام القائم بالنفس وقالوا: "إن الكلام هو الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة"^(٣).

والجبائي هو الوحيد من بينهم الذي أثبت الكلام القائم بالنفس وسماه الخواطر. وقال: إن تلك الخواطر تسمع وتُدرك بحاسة السمع وإن الأصوات المقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام وإنما الكلام بالحروف المقترنة بالأصوات؛ وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت

(١) انظر في رأي الجويني بالكلام النفسي الإرشاد ص (١٠٢-١٤٠). وانظر عبد الرحمن بدوي مذاهب

الإسلاميين ج ١، ص ٧٣٣.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٥١.

(٣) انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٠٤.

الأصوات^(١) . والكلام القديم عند الأشاعرة هو الكلام النفسي (القائم بالنفس) لا العبارات والألفاظ والإشارات.

والتنزيل يكون للمعاني لا للألفاظ . فكلام الله ينزل على الأنبياء، ولكن ليس بمعنى الإنزال أي حط شيء من علو إلى أسفل؛ لأن الإنزال بمعنى الانتقال خاص بالأجسام وإنما المقصود أن جبريل أدرك كلام الله وهو في مقامه ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول من غير فعل لذات الكلام.

وبهذا يكون الإنزال نوعاً من الإلهام يلقيه الله في روع المَلَك والمَلَكُ يلقيه في روع الرسول.

ولقد يكون رأي المعتزلة في الكلام وإنكارهم الكلام القائم بالنفس غريباً عن منهجهم العقلي، لكن هذه الغرابة تتبدد إذا نحن علمنا مدى ما ذهبت إليه المعتزلة من تجريد للذات الإلهية وتنزيه بلغ بها حد التحييد، مما يجعل الكلام عندهم يتحول إلى فعل من أفعاله لا إلى صفة من صفاته تعالى؛ وذلك هو الأصل الذي استندت إليه المعتزلة في مفهومها لخلق القرآن وحدوثه.

وفي الوقت نفسه ينطلق الأشاعرة في مفهومهم لثنائية العلاقة بين الكلام القائم بالنفس والكلام القائم بالفعل من مفهومهم لثنائية العلاقة بين التنزيه والتشبيه عندهم، وبين ذات الله وصفاته؛ إذ الصفات عندهم غير الذات، ولكنها قائمة بها، والأفعال كذلك قائمة بالذات من خلال الفعل والكسب .

ولكن المنحى العام لمفهوم كل من المعتزلة والأشاعرة يظل مستنداً إلى ما قدمنا من مفهوم لغوي، أو من جدل للعلاقة بينهما.

ودليل ذلك ما ذهب إليه الجبائي من قول بالخواطر أو الكلام النفسي، ولكنه جاء بها مترافقة والحروف وليست منعزلة عنها بل هي لا تظهر إلا بظهور الحروف. وهي عنده ليست أصواتاً وإنما تأتي مترافقة والأصوات. أي أن مفهوم الجبائي لكلام الله مفهوم لغوي يتعلق بالعلاقة بين الخواطر والأصوات والحروف.

وكذلك فمفهوم الجويني للكلام النفسي لا يخرج عما ذهب إليه الباقلاني وقد أوضحت تعلق المفهومين اللغوي والفكري ببعضهما ببعضهما الآخر. والكلام النفسي، إن سمي الخواطر أو سمي باسمه، شكل يبين من أشكال تعلق اللغة بالفكر.

(١) انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٠٥.

وإذ جاء هذا التعلق عند الشهرستاني أوضح وأبين فقد بات ضرورياً التعرف إلى رأي الشهرستاني في ذلك وردوده على المعتزلة.

الشهرستاني وحقيقة الكلام الإنساني والنطق الإنساني

الكلام النفسي عند الأشاعرة بعامة والشهرستاني بخاصة هي ما يشعر به المرء من حديث مع نفسه بأمر ونهي ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة^(١).

وقد ناقش الشهرستاني هذا الذي يشعر به المرء في نفسه أهو من باب العلم أم هو مجرد إرادة أم هو تقدير وتفكير وتدبير؟ وخلص إلى أنه تقدير وتفكير وتدبير، لأنه عبارات تبين عن حديث النفس وذلك هو النطق النفسي.

ودلل الشهرستاني على شيوع النطق النفسي بتجاوزه حدود اليقظة إلى أعماق النوم؛ إذ يرى النائم في أثناء نومه أشياء، وتحدثه نفسه بأشياء وقد ينطق في نومه بما في نفسه^(٢).

وحين عرّج على رأي المعتزلة ذكر أنهم يقرون بوجود خواطر في النفس الإنسانية، ومنها الخاطران اللذان يشعر بهما الإنسان حين يفكر في الله قبل أن يتلقى النص، وأولهما يدعو إلى معرفة الله وشكره على نعمه وسلوك السبيل القويم، وثانيهما يدعو إلى خلاف ذلك. والإنسان هو الذي يختار موقفه. ولكنهم - رغم ذلك - أنكروا الكلام النفسي^(٣).

ومن بين أدلة المعتزلة أن دلالات العبارات على النطق دلالة المواضعة والتوقيف، وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان، وأن دلالات الأحكام على العلم دلالة العقل، وهي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان. ولكن مدلول العبارات مع اختلاف البلدان واللغات واحد كلفظ الله وخداي وما إلى ذلك بلغات مختلفة^(٤).

والمعتزلة لا تنكر الخواطر، وربما تسميها حديث النفس مجازاً أو حقيقة، لكنها تعتبرها

(١) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

تقديرات للعبارات التي ينطق بها اللسان. ودليلهم أن الذي لا يعرف العربية لا يخطر بباله كلام العرب، وكذلك العجمية. والعبارات تتشأ عما تعلمه الإنسان أول نشوئه. ولذلك فالإنسان الذي لا يعرف تلك العبارات الأولية كالأبكم، لا يقدر على نطق. وهو لا يفكر في نفسه لا بعربية ولا بعجمية؛ ولذلك فالحروف المنطوقة باللسان هي الكلام الحقيقي. والمتعارف عليه عند أهل اللغة والعقلاء أن النطق اللساني هو الكلام. فالكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، وإنما هو يختلف باختلاف المواضع والاصطلاح والتواطؤ^(١) والدليل على ذلك أن الله تعالى سمى تغريد الطير وأصوات النحل وديبب النمل كلاماً وقولاً ومثلاً ذلك يجري مجازاً في الجمادات. "قالنا أتينا طائعين" (فصلت ، الآية : ١١) "يا جبال أوبي معه والطير" يسبح الرعد بحمده".

فالكلام - عند المعتزلة - هو نطق اللسان بحكم المواضع والمواطة.

وذهبت المعتزلة إلى أن الكلام النفسي عند الأشاعرة جاء تائراً بقول الفلاسفة: إن الإنسان حيوان ناطق^(٢).

وذهبوا أبعد من ذلك حين اعتبروا أن الكلام النفسي فصل للعلاقة بين الروح والنفس من جهة والجسد من جهة أخرى، وأن ذلك قد يوحي بأن الخطاب والتكليف للنفس والروح دون البدن والجسد، وأن ذلك "طَيّ لمسالك الشريعة وعي في مهالك الطبيعة"^(٣).

ومن المهم هنا إمعان النظر في قول المعتزلة: "إن الكلام النفسي تآثر بالفلاسفة ، وأن ذلك غي في مهالك الطبيعة"، إذ هو يشير إلى أن المعتزلة تتبرأ من قول الفلاسفة الطبيعيين وهي إشارة دالة على أن المعتزلة لم يأخذوا بالفلسفة من حيث هي فكر وإنما بالمنطق من حيث هو منهج. هذا وإن كان الأشاعرة أقل تائراً بالفلسفة ؛ إذ هم يجمعون بين الغيب والشهادة ولا يباعدون مباحة المعتزلة. وهم يعلنون مغايرتهم للفلسفة والفلاسفة . ولا يقتصر ذلك على أوتلهم الميالين إلى النقل، ولا أواسطهم ،كالغزالي، الذي ألف الكتاب المعروف بـ "تهافت الفلاسفة"، وإنما ينسحب ذلك أيضاً على أو اخرهم الذين كان للعقل عندهم اعتبار ، كفخر الدين الرازي^(٤).

(١) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٣٢٤.

(٢) انظر نفسه - ص ٣٢٥.

(٣) انظر نفسه - ص ٣٢٥.

(٤) انظر: أمان أبو صالح- التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي ، ص ١٤ .

وانظر ابن خلدون المقدمة ، ص ٤٥٨ . والصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

والذي يوهم باصطناع بعضهم الفلسفة، اطلاعهم الواسع عليها واستخدامهم المنطق منهجاً في البحث.

والأشاعرة يرون أن الذي يشعر به الإنسان في نفسه هو معان مختلفة الحقائق؛ إذ هي وراء التمييز العقلي، والتصوير الخيالي. ومن أدلة ذلك: الإحساس الذي يشعر المرء به. ومن أدلته أن كل عاقل مكلف بالتفكير والاستدلال حتى يعرف الله، ولن يتأتى له ذلك إلا بترديد خاطر، من حيث إمكان المعرفة، ومن حيث التفكير فيما قالته الأوائل، أو فيما حدث لهم، مما يؤدي إلى ترتيب المقدمات القياسية والتمييز بين العلم اليقيني والجدلي والخطابي والشعري. وهذا التردد لن يتأتى إلا بأقوال عقلية ونطق نفساني يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية، إن كان ناطقاً، وبالإشارة والإيحاء إن كان أبكم. وإذا فصلت المعتزلة بين الكلام القائم على العقل والكلام النفسي لأن الأول جنس ونوع حقيقي والنفسي القائم على الخيال ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً إذ يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال؛ فقد رأت الأشاعرة ومنهم الشهرستاني أن المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد في النفس، بنطقها الذاتي، وتمييزها العقلي. ودلل الشهرستاني على أن كلام اللسان مجازي، بقول المعتزلة بجواز حصول التفاهم بالنقرات والإشارات، والرمزات فكلام اللسان مجازي؛ لأن التفاهم يقوم بغيره^(١).

والشهرستاني فرق بين العلم العقلي والفهم الذي هو مدلول قول القائل فقط، والذي هو نطق نفساني مجرد ومحاورة فكرية، إذ يديره الإنسان في خلدته اتفاقاً أو اختلافاً. كما فرق بين التفاهم الخيالي الذي قد يصدر عن البهائم والطيور، والفهم النفساني الذي لا يصدر إلا عن الإنسان. ذلك أن البهائم والطيور قد حرمت مما هو من خواص النفس الإنسانية كما حرمت مما هو من صفات العقل الإنساني، كالأعتبارات الكلية والأحكام الجزئية^(٢).

ومن العرض السابق لآراء المعتزلة وردود الأشاعرة عليهم يستبين أن الحوار لم يقتصر على بنية العبارة وأجزاء هذه البنية، الكلم المفردة، وإنما امتد إلى المفاهيم الكلية والتصورات الشاملة لدور العقل وحدوده، ولدور الخيال وآفاقه. أي أن نطاق البحث تجاوز الجزئي إلى الكلي.

ونظر الأشاعرة بعامة، والشهرستاني بخاصة نظراً في اللغة وتعلقها بالفكر وتمييز بين

(١) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

العقل المحدد، والفهم غير المحدد.

ومن المعروف أن نظرية النظم التي صاغها عبد القاهر الجرجاني ذو الميل الأشعري جاءت ناطقة بتلك العلاقة الثنائية بين الفكري النفسي واللغوي اللفظي.

وكان نظير ذلك ما تابعه فخر الدين الرازي من حديث عن الكلام الذي يشعر به المرء في قلبه ونفسه وعن وسوسة الشيطان مما سلف القول فيه.

وكل أولئك شبيه بما ذهب إليه تشومسكي في عصرنا الحاضر من تصور لمستويين للغة مستوى عميق ومستوى سطحي، والعميق ما اعتَمَل في الفكر والنفس، والسطحي ما انطلق به اللسان.

المفاهيم اللغوية وإعجاز القرآن

اتفقت الفرق الإسلامية على أن القرآن الكريم معجز، واختلفت في وجه إعجازه.

وقد جاءت الآيات الدالة على إعجازه تتحدى الإنس والجن على أن يأتوا بمثله أو بسورة أو بآية منه. وإذ التحدي موجه إلى الإنس والجن معاً فقد جعل ذلك بعض المسلمين يذهبون في الإعجاز مذاهب تخرجه من نطاق الإنس إلى نطاق أوسع وإلى قدرة أكبر. وإذ المتحدى به القرآن الكريم، وهو نص لغوي يتضمن معاني مختلفة من علم الشهادة وعلم الغيب، فقد ذهبت الفرق في إعجازه مذاهب تقربها من اللغة أو تبعدها عنها. لكنها ظلت جميعاً على صلة باللغة من وجه أو من وجوه.

وما كان للمسلمين أن يذهبوا بعيداً أو يشغلوا أنفسهم بوجه التحدي في القرآن الكريم، إذ ثبت التحدي وعجزت العرب، المشهورة بفصاحتها وبقدرتها على الجدل والمحاجة، عن أن تواجه التحدي، لكن بعض المطاعن في القرآن الكريم التي جاءت بها فئات من الملحدّين في عصور تلت عصر الرسالة، دفعت بعض المسلمين إلى بيان فساد هذه المزاعم وتهاقها.

وكان محور اعتراضهم وطعنهم الحكم عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم

وقد رد ابن قتيبة على هؤلاء الطاعنين بأن أعاد إلى الأذهان ما كانت عليه العرب من فصاحة وبلاغة وقوة وقدرة على الجدل كما وصفهم الله بأنهم من ذوي الألسنة الحداد ومن ذوي اللدد في الخصام وكيف أنهم على قدرتهم الموصوفة تلك طعنوا فيه بالسحر (يونس ٧٦) وبأنه قول الكهنة (الحاقة ٤٢) وبأنه أساطير الأولين (الفرقان ٥) ولكنهم لم يطعنوا من الوجهة التي طعن الطاعنون^(٢)، وهي الوجهة اللغوية، بإنكار ما فيه من تناسق وترابط وانسجام وقوة نظم وجودة سبك.

وإذ اختلفت آراء المسلمين في وجه الإعجاز فإن أجراً ما ظهر من آراء في إعجاز القرآن هو رأي النظام، وهو رأي مخالف لإجماع المسلمين حول نظم القرآن، ويلتمس لإعجازه وجهاً آخر غير النظم وهو ما فيه من إخبار عن الغيوب لأن نظمه وحسن تأليف آياته مما يقدر العباد على مثله "وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف" برواية عبد القاهر البغدادي^(٣) وهي رواية أثبتتها ابن الراوندي الملحد وردّها ابن الخياط في الانتصار^(٤).

قال ابن الخياط: "اعلم علمك الله الخير أن القرآن حجة النبي (ص) على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، أحدها إخباره بالغيوب"^(٥). ولست هنا في حاجة إلى مزيد تفصيل لرأي إبراهيم أو ترجيح رأي على آخر؛ إذ من الواضح أن إبراهيم النظام لم يطعن في القرآن الكريم من وجه لغوي، ولكن ذلك الوجه اللغوي لم يكن سنده الأساس إنما الإخبار بالغيوب. وربما يرجع ذلك إلى نظريته في الطبائع التي طبع عليها الإنسان والحيوان بعامّة؛ تلك النظرية التي أخذ بها الجاحظ وكانت محور كتابه الحيوان.

ومن الممكن أن تكون نظرية الطبائع عند إبراهيم وعند الجاحظ أيضاً امتدت لتشمل اللغة، وذلك ما يشبه القدرة الفعالة أو الخلاقة للغة عند تشومسكي. وتختلف في أن النظام والجاحظ جعلها من قدرة الله التي أودعها الله الإنسان والحيوان ولم يعزلاها عنها. وإذ لا تتوفر آراء النظام في قول فصل جامع وإنما تناثرت بين خصومه ومؤيديه فإن

(١) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٨٧.

(٤) ابن الخياط: الانتصار، ص ٢٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

آراء الجاحظ واضحة بيّنة في حجاجه الخصوم والطاعنين بحجج لغوية بيانية تعتمد ما اعتادته العرب وألفته من التوسع في لغتها، ومن وجوه القول وتصاريفه عندها.

فإذا طعن طاعنون في القرآن الكريم أنه يقول إن العسل يخرج من بطون النحل " يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه " (النحل ٦٩) وأن النحل إنما ينقلها مما يسقط على الشجر^(١) ردّ الجاحظ عليهم بقوله: "قد جاء في كلام العرب أن يقولوا: "جاءت السماء بأمر عظيم".

وقال معاوية بن مالك: "إذا سقط السماء بأرض قوم رعيّناه وإن كانوا غصاباً"^(٢)

زعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط، قال: "ومتى خرج العسل من جهة بطونها فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها. وهذا من باب المجاز العقلي. والعسل بذاته ليس شراباً وإنما هو بالماء يكون شراباً، وهو من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه وهو جائز في أساليب البيان العربي"^(٣).

وقصارى ذلك: أن كلام العرب لا يفهمه من لم يعرف طرق التوسع والمجاز فيه فقال: ومن حمل اللغة العربية على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً. وهذا "الباب هو مفخرة العرب في لغتهم وبأسبابه اتسعت"^(٤).

ومما يدعم القول بأن المعتزلة، والجاحظ منهم بخاصة قد واجه الطاعنين بحجج لغوية بيانية تأليفه كتاباً عن نظم القرآن وآخر بعنوان آي من القرآن. والأول مفقود وذكره هو في مواضع أخرى وعرض فيه لآراء المتكلمين السابقين وقال: إنه أفرغ فيه جهده وقال عنه الباقلاني إنه لا جديد فيه، والكتاب الثاني أشار إليه في الحيوان قال: "فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"^(٥). ومن ذلك وصف القرآن خمر أهل الجنة بقوله تعالى: "لا يصدعون عنها ولا ينزفون" (الواقعة ١٩) فجمع جميع عيوب خمر الدنيا في كلمتين. وفي ذكر فاكهة أهل الجنة (لا مقطوعة ولا ممنوعة) (الواقعة ٣٣). فجمع جميع تلك

(١) الجاحظ - الحيوان - ج ٥ - ص ٤٢٥.

(٢) هو معاوية بن مالك بن كلاب العامري شاعر من أشراف الجاهلية وهو أخو ملاعب الأسنة وعم لييد بن ربيعة (الأعلام ج ٨ ص ١٧٥) وقد أورد له البيت المذكور وروايته إذا نزل الغمام.. الخ. (والبيت في الإصمعيات برواية نزل السحاب.. الأصمعيات، ص ٢١٤).

(٣) انظر: الجاحظ - الحيوان، ج ٥، ص ٤٢٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦.

المعاني^(١) . فظاهرة الإيجاز ظاهرة لافتة للجاحظ ومن نظراته تلك ما لحظه من إشارة وحي وحذف في القرآن عند مخاطبة العرب، ومن بسط وزيادة عند مخاطبة بني إسرائيل^(٢).

والمعتزلة بعامة جعلوا التأليف والنظم أساس الإعجاز ووجه التحدي إلا النظام "وهشاماً الفوطي" و"عباد بن سليمان" ، إذ أُثِرَ عنهم أنهم قالوا بالصرفة ، وهي أن الله منعهم من القدرة على معارضة القرآن الكريم. والصرفة لا تكون إلا مع القدرة. وربما تكون نظريتهم في الصرفة وجهاً من وجوه قولهم بخلق القرآن ؛ إذ القرآن عندهم هذه الحروف المتداولة والأصوات المتعارفة وهي مما يعرفه الناس ويجيدونه وأن الله صرفهم عما يعرفونه. ووجه إعجاز القرآن عند "النظام" الإخبار عن الغيوب "فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أخذتْهُمَا فيهم" . وقال "هشام" و"عباد" : لا نقول : "إن شيئاً من الأعراض يدل على الله سبحانه ولا نقول أيضاً : إن عرضاً يدل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجعل القرآن علماً للنبي صلى الله عليه وسلم وزعماً أن القرآن أعراض"^(٣).

وكان ابن حزم الظاهري ممن يقول بالصرفة، وقد دافع عن رأيه في الصرفة ورفضه فكرة النظم، بأن الإعجاز لم يكن بجميع اللغات حتى يستوي في معرفة إعجازه العرب والعجم؛ لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بإخبار العرب فقط . وقد ناقش ابن حزم الإعجاز وشروط البلاغة عند القائلين بالنظم، وتساءل إذا ما كان ذلك متوافراً في أي القرآن كله أم في الآي التي مثّلوا بها^(٤)؟

ومن المعتزلة الذين كتبوا رسائل في إعجاز القرآن العالم النحوي المتكلم المعتزلي أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٩٦-٣٨٦هـ). ورسالته موسومة بـ (النكت في إعجاز القرآن).

ووجه الإعجاز عنده يظهر من سبع جهات ترك المعارضة مع توافر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض

(١) انظر: الجاحظ - الحيوان ، ج٣ ، ص٨٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ج١ ، ص٩٤.

(٣) انظر: الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص٢٧١.

(٤) انظر: ابن حزم ، الفصل ، ج٣ ، ص١٧-١٩.

العادة وقياسه بكل معجز^(١).

وركز جلّ همه على البلاغة وهي عنده على ثلاث طبقات: أعلاها ما كان معجزاً ، وهو بلاغة القرآن وحصرها في عشرة أقسام: الإيجاز والتشبيه^(٢) والاستعارة والتلاوم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان^(٣) ، ثم عرّج على المواضع الستة الأخرى. وكل أولئك بأسلوب منطقي يغلب عليه الطابع الكلامي والمنزع الاعتزالي في تأويل القرآن^(٤). وقد دلت على ذلك بأمثلة من آي القرآن يظهر منها كل وجه من وجوه البلاغة تلك ومن ذلك مثلاً ما أورده في باب الإيجاز من أنه يأتي على وجهين حذف وقصر فالحذف إسقاط كلمة للاجترأ عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام. والقصر بناء الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف فمن الحذف (واسأل القرية) ومنه (ولكن البر من اتقى) ومنه (براءة من الله) ومنه (طاعة وقول معروف). ومنه حذف الأجوبة وهو أبلغ من الذكر "ولو أن قرأتنا سُيِّرَتْ به الجبالُ أو قُطعت به الأرض أو كَلَّم به الموتى" (الرعد، الآية: ٣) كأنه قيل لكان هذا القرآن. ومنه "وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زُمراً، حتى إذا جاءوها وفُتِحَتْ أبوابها" كأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التفتيش والتكرير. وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر؛ لأن النص تذهب فيه كل مذهب^(٥).

وأما الإيجاز بالقصر دون الحذف فهو أغمض من الحذف وإن كان الحذف غامضاً للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها، من المواضع التي لا يصلح. فمن ذلك (ولكم في القصاص حياة) (البقرة آية ١٧٩) ومنه (يحسبون كل صيحة عليهم) (المنافقون آية ٤) ومنه (إن يتَّبِعُونَ إلا الظنَّ وما تهوى الأنفس) (النجم آية ٢٣)... الخ^(٦).

وقصارى القول: إن حجج الرماني كحجج المعتزلة بعامة في إعجاز القرآن، حجج لغوية أساساً ، تعضدها أخرى غير لغوية .

(١) انظر: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني ، ص ١٦ .

(٢) انظر: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني، ص ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ص ١٦.

(٥) انظر: المصدر نفسه ، ص ٧٦.

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٧.

وواضح أن القول في الإعجاز على قولين: لكونه معجزاً ، أو لمنع الله إياهم عن ذلك مع قدرتهم عليه، وهو المسمى بالصرفة.

والأول قول الجمهور والثاني قول المعتزلة^(١).

وقيل: الإعجاز لخروجه عن سائر أساليب العرب فزادهم أسلوباً ، لم يكن فيما بينهم في لغتهم^(٢).

قال إمام الحرمين في (الأساليب) والمختار أن الإعجاز في جزالته ، مع أسلوبه الخارج عن أساليب كلام العرب. والجزالة والأسلوب معاً متعلقان بالألفاظ. والمعنى في حكم الشائع للفظ. واللفظ هو المتبوع^(٣).

وحكي عن الجاحظ أن الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به. وهذا غير الصرفة لأن الصرفة معناها أن قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة فصاروا عاجزين^(٤).

وقد تحدى الله المشركين بأن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات ولا يكون في الافتراء تحقيق غيب ، فذلك دليل على أن الإعجاز من جهة النظم والفصاحة ، فإن كانت العرب عاجزة عن الإتيان بمثله فالعجم في ذلك أولى^(٥).

والأشاعرة عموماً يرون القرآن معجزاً من وجوه منها "نظمه العجيب في الفصاحة والبلاغة الخارجة عن العادة. ومنها ما فيه من الإخبار عن غيوب ماضية وأخرى لاحقة وأن الخبر فيها وقع على التفصيل لا التخمين شأن الكهنة"^(٦).

ويمكن أن نتبين رأيهم من النظر في ما قاله الباقلاني في كتابه الموسوم "إعجاز القرآن"، وفي ما قاله عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز وفي رسالته الموسومة "الرسالة الشافية في

(١) انظر: الزركشي- البحر المحيط، ج١- ص٤٤٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه- ص٤٤٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص٤٤٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ج١، ص٤٤٦.

(٥) عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين، ص ١٨٤.

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٨٣-١٨٤.

إعجاز القرآن.

والباقلائي ذكر ثلاثة وجوه يراها الأشاعرة في إعجاز القرآن: أحدها إخباره بالغيوب^(١) وثانيها: ما علم من أمية الرسول (ص) وأنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين^(٢) ومع ذلك جاء القرآن بأخبار الأولين والآخرين، معجزة من عند الله.

ثالثها: أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه^(٣).

كما أن عبد القاهر الجرجاني في رسالته (الشافية) فنّد آراء القائلين بالصرفة بعد أن تحدّث عن التفاضل بين الشعراء وتفاوت أقدارهم^(٤). وثبت في الرسالة حقيقة الإعجاز في حين فصلّ في أسرار الإعجاز في كتابه المشهور بـ "دلائل الإعجاز".

فنّد الجرجاني الصرفة تفصيلاً لغوياً بلاغياً على أصل أن يكونوا فصحاء ثم نقصت فصاحتهم وبلاغتهم وهم يشعرون أو لا يشعرون. وأن ذلك ينسحب على الرسول (ص) وهو واحد منهم^(٥) وأن ذلك يخل بالعلاقة بين المعنى واللفظ والنظم.

وقد أوضح عبد القاهر الجرجاني نظريته في الإعجاز من خلال نظريته في النظم فهو بعد أن ذكر ما يمكن أن يذهب إليه الناس، ونفاه، عرّج على الاستعارة فرفض أن تكون هي مبدأ الإعجاز لأن ذلك يعني أن يكون في بعض الأبي دون بعضه. وأن مرجع الفصاحة والبلاغة والإعجاز جميعاً أنه بلغ أعلى درجات النظم والتأليف، وهي ليست سوى توخي معاني النحو وأحكامه. والاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز عنده من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخّ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره. أفلا ترى أنه إن قدر في اشتعل من قوله تعالى (واشتعل الرأس شيباً) أن لا يكون الرأس فاعلاً، له ويكون شيباً منصوباً عنه على التمييز، لم يتصور أن يكون مستعاراً. وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة. ذلك أن الفصاحة والبلاغة والإعجاز جميعاً لا تظهر إلا من ضم

(١) انظر الباقلائي: إعجاز القرآن، ج ١، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣.

(٣) انظر الباقلائي: إعجاز القرآن، ج ١، ص ٥٤، ٥٥، استانبول ١٩٢٨م.

(٤) انظر: عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ص ١٣٠، ١٣١-١٤٥.

(٥) انظر: عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ص ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩.

الكلم بعضه إلى بعض على نسق ينتظم فيه اللفظ بما يوائم انتظام المعاني في النفس^(١).

وإذا كانت أدلة المعتزلة في الإعجاز تذهب مذاهب شتى ؛ بعضها لغوي، فأدلة الأشاعرة على الإعجاز أدلة لغوية محضة ، تقوم على جدل العلاقة بين المعنى واللفظ أو بين الفكر واللغة؛ وذلك مقتضى النظم عندهم.

اللغة ومفاهيم الفرق والاتجاهات المباشرة

جاء تحوط الفرق الإسلامية في فهمها اللغة على وجهها الذي كانت العرب تقبله حذراً من مخاطر الانزلاق إلى مفاهيم مباشرة لأصل من أصول الدين الإسلامي، يؤدي إليها التهاون في الأخذ بالدلالة المناسبة للغة حقيقة وظاهراً ، أو توسعاً ومجازاً.

ولقد كانت اللغة والتهاون في دلالتها أهم أسباب ذلك الانزلاق إلى المباشرة.

فمثلاً كانت ظاهرة الزندقة والتزندق في أصلها ظاهرة لغوية خالطتها ظواهر اجتماعية ومحاولات تاريخية. ومشاعر شعوبية؛ إذ الأصل في مفهوم الزندقة محاولات التحريف اللغوي.

وإذ ظهرت فرق تؤمن بالحلول والتناسخ والتقمص، وأخرى تؤمن بالدلالة الباطنية ولا تقر بالدلالة الظاهرة بل تؤولها في ضوء ما تراه الباطن في مذهبها؛ فقد علقت هذه الفرق موقفها بعلل تستند إلى تأويل خارج عن اللغة، وتأويلها إذ يباين كل دلالة ممكنة للغة فهو يباين كل مفهوم ممكن للعقيدة وللشريعة المنبثقة عنها.

وبعض هؤلاء قالوا: إن النبي هو الناطق، والوحي أساسه الفائق، وإلى الفائق تأويل نطق الناطق... فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة^(٢). وهم تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يتفق ومفهومهم الباطني ويجعل من الأركان رموزاً لمفاهيم الباطنة.

فالصلاة عندهم موالاة الإمام والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام والزنى عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق وغير

(١) انظر: عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز، ص ٤٤.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي - الفرق بين الفرق، ص ٢٨٠.

ذلك من التأويلات. وعندهم أن من عرف معنى العبارة سقط عنه فرضها ودليلهم قوله تعالى: "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين" (الحجر ٩٩) واليقين هو معرفة التأويل حسب فهمهم^(١).

وأساليب الباطنية في الدعوة تأتي على مراحل وهي في كل مرحلة تشكك المستهدف في جانب من جوانب العقيدة بحجة أن العلم اليقين والتأويل الحق خاص بإمامهم، وذلك يجعل المستهدف يعتقد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة. وتصل به إلى طلب تأويل أركان الشريعة. ثم إلى الاعتقاد بأن الظواهر عذاب وباطنها فيه الرحمة مستندين إلى تأويل متعسف لقوله تعالى: "فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب" (الحديد ١٣). مصورين العلاقة بين الظاهر والباطن كالعلاقة بين القشر واللب، واللب خير من القشر^(٢).

فالدلالة الباطنة عند الباطنية هي وحدها الدلالة من دون الدلالة الظاهرة وبهذا تختلف والدلالة الباطنة عند الصوفية والإسماعيلية اللتين تفران بالدلالة الظاهرة ولكنهما تعتبرانها رمزاً وإشارة إلى الدلالة الباطنية التي تحمل المعنى العميق ولا تقف عند حدود المعنى الظاهر. والدلالة الباطنة عند الباطنية لا وجه لها من اللغة وهي تفتح باب الدلالة مشرعاً على كل الإسقاطات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تراها تلك الفرق. وهي تعامل النص الشرعي بشكل مفتعل - على أنه مجموعة من الرموز يؤولونها كيف شاعوا دون نظر إلى نقل أو عقل أو حس أو حدس.

وهذا ما دفع الإمام الغزالي إلى وضع كتابيه "قضايح الباطنية" الذي كشف عن تنكب الباطنية لكل نقل أو عقل، و"قانون التأويل" الذي ضبط فيه التأويل بضوابط تبقيه في دائرة المنقول والمعقول، ولا تخرج به عن ذلك إلى ما يتناسب وأهواءهم.

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٨٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه - ص ٢٨٦، ٢٨٧.

قانون التأويل عند الغزالي

وقانون التأويل عند الغزالي يستند إلى أن كلاً من المعقول والمنقول أصل وأن المنهج القويم هو في التأليف والتوفيق بينهما لا تغليب أي منهما على الآخر^(١).

وأوصى الغزالي بثلاثة أمور:

١- أن لا مطمع للإنسان في الاطلاع على كل وجه من وجوه التأويل.

٢- أن لا يكذب برهان العقل أصلاً ؛ لأنه به عرف الشرع.

٣- أن يكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات ، لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة ، ولذلك فالتوقف في التأويل أسلم^(٢).

لكن الغزالي بما هو شخصية جامعة (فهو أصولي وفقهه ومفسر ومتكلم ومتصوف) تشعبت به السبل على مدى مراحل حياته، وخرج في النهاية بحل صوفي يجعل الدنيا ممراً للأخرة فحسب، ويذهب مذهباً يباعد بينه وبين علم الكلام وتأويلاته العقلية النقلية (وقد كان من أركانها) ويقربه من المتصوفة وتأويلاتهم الباطنية؛ التي تجعل من الباطن وسيلة للتعلم في ما وراء الظاهر^(٣). والباطن -عند الغزالي- لا يطمع إليه إلا بعد إحكام الظاهر. وكما لا يصح التهاون بالظاهر فإن القناعة بالظاهر غبن قال: "وهو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من ممارسة الدرّ ولذلك يشتد به شبهه حتى يظن الظانون أنه الدرّ وليس وراءه أنفوس منه وبه قنع أكثر الخلق وما أعظم غبنهم وحرمانهم إذ ظنوا أنه لا رتبة وراء رتبهم"^(٤).

وجماع ذلك أن فهم النص الشرعي يقوم على أسس أهمها:

١- الوقوف على دلالة العربية في فهم معاني الألفاظ لا أن يذهب بها كل مذهب كمن فسّر "أذهب إلى فرعون إنه طغى" (طه ٢٤) بأنه مجاهدة القلب القاسي. ودلالاتها تكون

(١) انظر الغزالي -قانون التأويل ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر عزة العطار الحسيني ، ط ١ ، مطبعة

الأبواب ، مصر سنة ١٩٤٠ ، ص ٦-١٠.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢.

(٣) انظر: الغزالي -المنقذ من الضلال ، ص ١٣٠ .

(٤) الغزالي :جواهر القرآن ، ص ٢٤.

بالالتفات إلى ما كانت عليه في العصر الأول.

٢- معرفة أسلوب العرب وعادتهم في الخطاب فمن عادتهم التعبير عن الشيء بما يلائمه.

٣- الاهتمام بالسياق القرآني في بيان المعنى.

٤- نفي وجود التكرار في القرآن إذ حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة.

٥- نفي الترادف عن أسماء الله الحسنى^(١).

٦- انتهاج التفسير الباطن ضروري للوصول إلى حقائق معاني القرآن دون انقطاعه عن الظاهر. وللتأويل العقلي مدخل كبير في هذا الفهم ؛ لأن الأصل أن يقوم الفهم على التأمل والتدبر والتبصر. والتأمل عقلي ، والتدبر إحاطة وشمول، والتبصر تعمق فيما وراء بصر الحس ووعي العقل إلى بصيرة القلب.

اللغة ومفاهيم المتصوفة

وإذا كانت الباطنية قد خرجت بالألفاظ عن دلالتها ، فإن الصوفية قد رعت الدلالة في فهمها لظاهر النص، ولكنها ابتعدت بها بدرجة أو بأخرى في الدلالة الباطنة.

وقد درج الباحثون على تقسيم التصوف قسمين: تصوف عملي يقوم على التقشف والزهد والتفاني في طاعة الله ويستند إلى التأويل الفيضي أو الإشاري.

وتصوف نظري فلسفي ويستند إلى التأويل الفلسفي ويلجأ إلى الغموض والغلو.

ويبدو أن هذا التقسيم لم يراع الأصل الجامع للتصوف جميعاً ، الذي به يكون تصوفاً ودونه لا يكون، وهو تقسيم المعرفة إلى شريعة ظاهرة وحقيقة باطنة. والسبيل إلى الحقيقة الباطنة التدرج في مسالك الكشف ومعارجه.

ولم يراع كذلك الاختلاف المنهجي بين الفلسفة والتصوف؛ إذ الفلسفة تعتمد العقل والمنطق وسيلة للمعرفة، والتصوف يعتمد القلب والإلهام. وإذا كان ذلك كذلك فالتصوف شكل واحد بدرجات متفاوتة لا فرق فيه بين متصوف لم يتعمق في وحدة الوجود ومتصوف تعمق فيها. إذ منتهى قولهم جميعاً -في ضوء نظريتهم- هو وحدة الوجود ؛ إذ هي مقتضى مقام التوحيد عندهم والذين ذهبوا مذهب التبصر أو مالوا إلى الوجدان والحدس والذوق ليسوا منهم .

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج ٥ ، ص ٤٩.

وإن تأثروا ببعض منهم وبيعض من اتجاهاتهم .

ومن تأويلات المتصوفة -مثلاً- تأويل سهل التستري قوله تعالى: "فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون" (البقرة ٢٢) بأن الأنداد هم الأضداد وأن أكبر الأضداد هو النفس الأمارة بالسوء وواضح أنه تفسير مفتعل فيه إسقاط واضح لاتجاه المتصوفة إلى ترويض النفس على النص ودلالته^(١).

وقد قبل بعض علماء أهل السنة بذلك التفسير لأن النفس الأمارة داخلة في عموم الأنداد الأصنام والشياطين والنفس^(٢).

ومن أمثلة التفسير الصوفي الدالة على منحاهم ما ذهب إليه سهل التستري نفسه من تأويل قوله تعالى: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (البقرة ٣٥) بأنه لم يرد الأكل وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غير الله أي أن معناها ولا تهتم بشيء هو غيري" وهو إسقاط مفتعل لاتجاه المتصوفة إلى الفراغ التام لله، على النص^(٣).

ومما ذهب إليه سهل التستري تأويله للبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء: بهاء الله عز وجل والسين سناء الله عز وجل والميم مجد الله عز وجل والله هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها وبين الألف واللام منه حرف مكنى، غيب من غيب، وسر من سر إلى سر، وحققة من حقيقة إلى حقيقة لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس، الأخذ من الحلال قواماً لضرورة الإيمان والرحمن اسم فيه خاصية من الحرف المكنى بين الألف واللام. والرحيم هو العاطف على عباده بالرزق في الفرع والابتداء في الأصل، رحمة لسابق علمه القديم^(٤).

ومنه تفسيره (الم) في فاتحة البقرة ألم اسم الله عز وجل في معان وصفات يعرفها أهل الفهم به غير أن لأهل الظاهر فيه معاني كثيرة. فأما هذه الحروف إذا انفردت فالألف: تأليف الله عز وجل - أَلَفَ الأشياء كما يشاء واللام: لطفه القديم والميم مجده العظيم. وعنده: لكل كتاب أنزل الله تعالى سر، وسر القرآن فواتح السور؛ لأنها أسماء وصفات وإذا جمعت حروف الفواتح كانت اسم الله الأعظم. وشبيهه بذلك ما ذهب إليه أبو عبد الرحمن السلمي من تأويل لفاتحة البقرة (الم).

(١) انظر: سهل التستري، تفسير القرآن العظيم، ص ١٤، مطبعة السعادة ١٩٠٨م.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٣) انظر: سهل التستري، تفسير القرآن العظيم، ص ١٦، ١٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩-١٠.

ومن تأويله لقوله تعالى: "ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم" (النساء ٦٦). بأن: اقتلوا أنفسكم معناه: خالفوا هواها (أو اخرجوا من دياركم) أي أخرجوا حب الدنيا من قلوبكم (ما فعلوه إلا قليل منهم) أهل التوثيق والولايات الصادقة^(١).

"إن الأبرار نفي نعيم وإن الفجار نفي جحيم" (الانفطار ١٣، ١٤).

قال جعفر: النعيم: المعرفة والمشاهدة والجحيم: النفوس فإن لها نيراناً تتقد. "إذا جاء نصر الله والفتح" قال ابن عطاء: إذا شغلك به عما دونه فقد جاءك الفتح من الله تعالى والفتح هو النجاة من السجن البشري بلقاء الله تعالى.

ومن نماذج التأويل كذلك تأويل أبي محمد الشيرازي قوله تعالى: "ليس على الضعفاء، ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج" (التوبة ٩١). بأن الضعفاء الذين غسلوا جسومهم بالمجاهدات. والمرضى الذين أمرضوا نفوسهم بالرياضات، والذين لا يجدون ما ينفقون الذين يتمردون على الأكران بتجريد التوحيد وحقائق التفريد. والحرج هو حرج الامتحان وعتاب من جهة العبودية والمجاهدة؛ لأنهم مقتولون بسيف المحبة... ضعفهم من الشوق ومرضهم من الحب وفقدهم من حسن الرضا^(٢). وتأويله قوله تعالى: "وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذبه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتينني بسلطان مبين" (النمل ٢٠-٢١). بأن الطير الحقيقية هي طير قلبه وأنه كان مشغولاً بالمذكور عن الذكر^(٣). ومنه تأويل نجم الدين الداية وعلاء الدولة السمناني في "التأويلات النجمية" لقوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا منكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين" (التوبة ٢٣). بأن معناه: جاهدوا كفار النفس وصفاتها بمخالفة هواها^(٤). وتأويلهما قوله تعالى: "وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه" (يوسف ٣٠). النسوة: صفات البشرية النفسانية. امرأة العزيز: الدنيا. تراود فتاها عن نفسه: تطالب عبدها وهو القلب^(٥).

ومن تأويلات ابن عربي المعروفة التي ظهرت فيها نظريته في وحدة الوجود:

(١) انظر السلمي: حقائق التفسير، ص ٩، (عن التفسير والمفسرون للذهبي ج ٣ ص ٢٩-٣٠).

(٢) أبو محمد الشيرازي، عرائس البيان، ج ١، ص ٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٨.

(٤) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٣، ص ٦٢-٦٣.

(٥) انظر: نفسه، ج ٣، ص ٦٣-٦٤.

في قوله تعالى: "ربنا ما خلقت هذا باطلاً" (آل عمران: ١٩١). أي شيئاً غيرك فإن غير الحق هو الباطل^(١).

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة" (النساء ١). (اتقوا ربكم) اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم - وهو ربكم - وقاية لكم فإن الأمر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم، واجعلوه وقايتكم في الحمد^(٢).

وخلاصة القول: إن تأويلات الصوفية لم تزد عن كونها إسقاطات لمفاهيمهم على النص بافتعال بين وليس فيها ما قالوه من توغل في مسارب الباطن ودقائقه وضرب في مجاهله. ولكن تأويلاتهم في الأحوال كلها لا تصل إلى الخروج من اللغة والنص والشرع جميعاً وإنما تشكل إضافات من خارج النص حملهم إليها فهمهم للنص على أنه ظاهر وباطن. وهم بذلك يختلفون والباطنية التي تخرج من اللغة والنص والشرع جميعاً؛ إذ تؤول الأحكام الشرعية والعبادات، ولا تقتصر على تأويل الأسماء والصفات في المتشابهات؛ إذ هم لا يقرون بالدلالة الظاهرة للنص.

وكل أولئك لا يتفق والشروط التي اشترطها العلماء للتأويل وهي:

- (١) أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية.
- (٢) أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض وقد يكون عند بعض المتصوفة نظير ما ورد به القرآن، لا معاني القرآن نفسه، أي وضع معانيهم ومفاهيمهم في موازاة النص القرآني، وإقامة مقابلة بينها وبينه^(٣).

وفي الأحوال كلها فتنائية الدلالة الظاهرة والدلالة الباطنة في اللغة أو المبنى والمعنى هي التي ذهبت بهم نحو ثنائية الظاهر والباطن في الفكر، أو الشريعة والحقيقة، أو الإنسان والله. وإذا يمكن أن يندغم الظاهر في الباطن يمكن أن تندغم الذات الإنسانية في الذات الربانية إذ الإنسان عندهم صورة الله في الأرض.

(١) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٣، ص١٤١.

(٢) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص٥٠.

(٣) انظر: الشاطبي - الموافقات - ج٣ - ص٢٦٤.

اللغة ومفاهيم الفلاسفة المسلمين:

إذا كان هذا هو موقف الباطنية والصوفية فكيف كان موقف الفلاسفة المسلمين؟

معروف أن فلاسفة المسلمين؛ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد قد تباينوا في مواقفهم. لكنهم جميعاً اجتمعوا على الإقرار بالشرع الإسلامي، ومحاولة التوفيق بينه وبين الفلسفة من خلال تأويل النص الشرعي بما يتفق والمفهوم الفلسفي.

وكان الكندي فيلسوفاً عقلياً، والفارابي وابن سينا يميلان ميلاً مثالياً إشراقياً، وابن رشد كان عقلياً، حاول من خلال العقل إيجاد جوامع مشتركة بين الحكمة والشريعة وفي ذلك كتب كتابه المعروف "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

والكندي كان يرى أن ما جاء به الإسلام يتفق والنظر العقلي، وأنه بذلك يمكن أن تؤول آيات القرآن في ضوء العقل^(١)

ففي تفسيره للآية الكريمة "والنجم والشجر يسجدان" (النجم ٦) يتحدث عن السجود والطاعة في اللغة حقيقة ومجازاً وينتهي إلى أن النجوم (وليس النجم بمعنى الشجر غير ذي الساق) في جريانها على مجاريها... تحقق إرادة بارئها... وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود^(٢). ووصف الكندي من لا يأخذون بالتأويل بأنهم لم يدركوا كنه اللغة ولم يتصفوا بالنظر العميق.

وهو حريص على أن يكون تأويله على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان "وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المطل لعقد العويص الملتبسة؛ توكيفاً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربية عن الحق" وواجب الوجود عنده واحد غير متكرر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه لأن الكثرة في كل الخلق موجودة وليست فيه بته، ولأنه مبدع وهم غير مبدعين ولأنه دائم وهم غير دائمين؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله. وما تبدل فهو غير دائم^(٣).

ولأن الكندي استند إلى اللغة في فهم النص، فقد جاء لتأويله وجه وهذا جعله يلتزم النص

(١) انظر: سعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي، ص ٣٥.

(٢) انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية المقدمة، ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

بفهمه ولا يأخذ من فلسفة أرسطو إلا ما يتفق وروح الشرع^(١).

والفارابي إذ كان ينظر إلى اللغة من خلال الجمع بين العقل والمثال أو الجمع بين مفهوم الفلاسفة ومفهوم الأنبياء ويتجنب الحس وما يؤدي إليه من تجسيد، فقد فهم النصوص الشرعية التي تتحدث عن الجن، وعن الملائكة وعن الأنبياء في ضوء مفهومه اللغوي هذا. وتوصل من ذلك كله إلى أن الجن قوى حية غير مانتة وغير ناطقة وأول قوله تعالى: "قل أوحى إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجياً" (الجن الآية ١) بأن السمع والقول يمكن أن يوجد للحى من حيث هو حي؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق أي أنه فهم النطق بمعنى الترابط بين اللفظ والمعنى، أو بين اللغة والفكر. واستدل على أن الجن غير مانتة بدليل نقله قال تعالى: "قال رب فانظرنى إلى يوم يبعثون، قال فإنك من المنظرين" (الحجر ٣٦، ٣٧) وإذ الترتاب عنده يقوم على هذا الترتاب فقد عرف الملائكة بأنها موجودات عقلية ليست لها أية صلة بالمادة^(٢) وهي - عنده - في مرتبة أعلى من رتبة الأنبياء، فهي العقول الثواني التي تفيض عن واجب الوجود. والعقل الفعال - عنده - هو أحد العقول العشرة المتصرفة في هذا الكون وهو مصدر العلم الإنساني، ويسميه الروح الأمين أو روح القدس. والفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بالتأمل والنظر عن طريق القوة الناطقة، والنبي يتصل به عن طريق القوة المتخيلة^(٣) وأن تجسيد الملك هو من آثار القوة المتخيلة؛ وهي قوة لا يستطيعها إلا النبي وحده. فتأويله عقلي مثالي.

وبذلك أسقط الفارابي مفهومه الفكري على النص الشرعي دون وجه. وابن سينا إذ كان له تصور للغة أو لبعض ألفاظها على أن لها معنيين؛ معنى ظاهر ومعنى مجازياً. لأنه من المتأثرين بالفلسفة الشرقية ذات الطابع الإشرافي الحدسي فقد ذهب في تأويله النص الشرعي مذهباً يتفق والآراء الفلسفية.

ففي تأويله قوله تعالى: "الله نور السماوات والأرض. مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم" (النور ٣٥).

(١) انظر: سعيد زايد - مشكلة التأويل العقلي، ص ٣٦.

(٢) انظر: الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٨-٧٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨-٧٦.

رأى أن "النور" اسم مشترك لمعنيين: معنى ذاتي ومعنى مستعار، أما الذاتي فهو كمال المُشْفَى. أما المستعار فيفهم على وجهين: إما الخير أو السبب الموصل إلى الخير. ومعنى النور في هذه الآية هو الوجه المستعار بقسميه أي أن الله تعالى خير بذاته وهو أيضاً سبب لكل خير. والمشكاة تعبير عن العقل الهولاتي والنفس الناطقة.

والشجرة (الزيتونة) يؤول بالفكر الذي هو مادة للأفعال العقلية مثلما أن الدهن مادة للسراج "لا شرقية ولا غربية" أت من أن القوة الفكرية ليست من القوى المحضة النطقية أي ليست من القوى التي يشرق بها النور على الإطلاق كما أنها ليست من القوى البهيمية الحيوانية.

و "النار" العقل الكلي . ونظير ذلك كثير في كتابه الإرشادات والتنبيهات^(١).

وابن سينا يثبت وجود الله من معنى الوجود دون تأمل لغير نفس الموجود. وليس من خلال العالم وما فيه من حقائق "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت ، الآية : ٥٣) وهو حكم لقوم يعرفون الخالق من خلال المخلوق، في حين أن الصديقين وهم الفلاسفة عنده يستشهدون به لا عليه "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"^(٢). (فصلت، الآية : ٥٣) .

وعلى الطريقة نفسها أول الصفات^(٣) التي تدور كلها حول الوحدة والبساطة.

ومن ذلك تأويله سورة الإخلاص "الهُوَ" المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره... ويعلق على ذكر اللوازم القريبة (اللهو هو) بأن ذلك تعريف حقيقي، لأن التعريف الحقيقي هو الذي يذكر فيه اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته... وللصمد معنيان: الذي لا جوف له والسيد... والصمد بهذا المعنى هو واجب الوجود.

والسيد هو سيد لكل أي مبدأ الوجود وعلته الأولى. وإذا لم يذكر في الآية المقومات وإنما اقتصر على اللوازم، دل على أنه في ذاته بسيط ليس له ما يقومه. وأنه بإرثادف الوجدانية للكلوهية رتب الأحدثية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدثية؛ لأن الألوهية هي افتقار الكل إليه واستغناؤه عن الكل. ومن كانت هذه صفاته كان واحداً مطلقاً والإلهية تقتضي الوحدة وليس الأمر على العكس^(٤).

(١) انظر ابن سينا- الإشارات والتنبيهات ، القسم الثاني، ص ٣٦٢-٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٢، ٤٨٣.

(٣) انظر: سعيد زايد، التأويل العقلي عند مفكري الإسلام، ص ٤٩.

(٤) انظر: المرجع نفسه ، ص ٥٣.

ولابن سينا في الوجود نظرة خلاصتها أن الفاعل إذا كان يفعل بالقصد؛ فإنه يكون مستكماً بغيره وهو يؤول معنى الاختيار كما يؤول معنى الوجود، والصنع والفعل والعدم. ويستنتج من ذلك كله أن كمال الله يستلزم القول بقدوم العالم.

ونظرية ابن سينا في النبوة تذهب بها مذهب الحدس الذي يصل حد الاستعال فيصبح قابلاً لإلهام العقل الفعال وهي قوة قدسية وهي أعلى مراتب الإنسانية والتفاوت في الحدس يرجع إلى قوة المخيلة وضعفها^(١).

وكذلك كان مفهومه للوحي والملائكة وبخاصة جبريل عليه السلام، ويؤول رؤية النبي الملائكة بأنها رؤية داخلية باطنية فنفس النبي بما وهبت من شدة الصفاء أهل لتلقي الفيض من الله بالاتصال بالعقل الفعال وبذا ينتقش بصورة الملك والحروف المختلفة وتسمع كلاماً منظوماً وترى شخصاً بشرياً^(٢).

وخاصة ذلك أن ابن سينا كالفارابي، لم يفهما النص فهماً لغوياً بل عكسا عليه مفهومهما الفكري الفلسفي وأخضعاً بذلك النص للفكر، دون وجه من اللغة وبذلك فإن مفهومهم يبيان المفهوم العام للفرق الإسلامية.

وابن رشد -من بين الفلاسفة- هو أكثر من عمل على إيجاد وشائج تصل العقل بالنقل أو الحكمة بالشريعة فقد أوضح صدق الشريعة وصدق الحكمة؛ وهما طريقان يوصلان -عنده- إلى الحقيقة وبينهما اتصال وثيق، وإن كان من طريقين مختلفين. وقد استدل بالشرع على أنه يدعو إلى اتخاذ الحكمة وإلى الجدل قال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل ١٢٥).

فالدعوة الإلهية واضحة في اتخاذ الطرق الثلاث "فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان

(١) ابن سينا- الإشارات والتبهيئات، ص ٨٦١-٨٦٧.

(٢) انظر: سعيد زايد، التأويل العقلي، ص ٩٠.

بالأقاويل البرهانية^(١) وذلك مصدر اختصاص الرسالة الإسلامية برسالة موجهة إلى الناس كافة.

والنظر البرهاني عنده لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع لأن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"^(٢).

والحكمة الواردة في الآية الكريمة هي النظر العقلي، والموعظة هي الأمر والنهي والتذكر والاعتبار، والجدال بالتي هي أحسن هو مفاعلة لغوية تقتضي الاشتراك في الحوار الهادف الهادئ البناء، وإن خالف النص العقل طلب تأويل النص ومعنى التأويل: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز؛ من "تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك".

والفقهاء يؤولون في كثير من الأحكام الشرعية، والذي عندهم هو قياس ظني والعارفون عندهم قياس يقيني فهم بالتأويل أولى.

وما خالف ظاهر الشرع ما ثبت بالبرهان، فذلك الظاهر قابل للتأويل على قانون التأويل العربي ومقصد المؤول في الجمع بين المعقول والمنقول.

وكل منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة كما أدى إليه البرهان، فإنك تجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس واجباً أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. والسبب في ورود الشرع، فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف نظر الناس. وتباين قدراتهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما^(٣).

ومفهوم ابن رشد للحكمة الواردة في الآية الكريمة أنها مختصة بالفلسفة، وأنها دعوة إلى النظر الفلسفي وهو تخصيص مقيد لمفهوم الحكمة، التي ذكر القرآن نفسه أنه من يؤتها فقد أوتي خيراً كثيراً. وأظنها القدرة على ضبط الأمور والمفاهيم وإقامة توازن بينها، وهي صفة عامة وليست خاصة بالفلاسفة. ثم إن الآية لا تدعو إلى اتخاذ المسلمين الفلسفة، وإنما إلى دعوة غير المسلمين عن طريق الحكمة بمعناها العام السابق. ثم إن الآية في نصها لم تخصص لكل مستوى ذهني أسلوب خطاب. والدليل قوله و"جادلهم" بصيغة العموم لا الخصوص. وإن كان أسلوب

(١) ابن رشد - فصل المقال - ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه - ص ٣٥.

(٣) المصدر نفسه - ص ٣٥.

الخطاب يراعى ضمناً.

ورغم تحوط ابن رشد في فهم النص وفي تأويله على قانون التأويل العربي مما جعل آراءه تتسم بالتوازن لاستناده إلى مفهوم لغوي متوازن، فإنه نحا في فهم بعض الآيات منحى الإسقاطات الفلسفية على النص اللغوي.

فقد فهم من الآية الكريمة: "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء" (هود ٧) أنها تقتضي بظاهاها أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء. وأن زماناً كان قبل الزمان.

وفهم من قوله تعالى: "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات" (إبراهيم ٤٨). بأنها تقتضي بظاهاها أن هناك وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (فصلت ١١). يقتضي بظاهاه أن السماوات خلقت من شيء.

ثم أوضح أن المتكلمين أولوا هذه الآيات وقالوا: إن الله كان موجوداً مع العدم المحض وهو ما لا يؤيده النص. قال ابن رشد: "والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء"^(١).

فابن رشد يؤول حين يتفق التأويل ومفهومه في التوفيق بين الفلسفة والدين، ويأخذ بالظاهر حين يتفق الظاهر ومفهومه في التوفيق، وهو يحاول التوفيق بين فكرين مختلفين ومنهجين متباينين؛ إذ الفلسفة عموماً تقوم على التصور العقلي مهما كانت النتيجة، والدين يقوم على الالتزام بنص مقرر سلفاً يدعو بوضوح إلى الإيمان بالغيب، والإيمان بالشهادة معاً.

ومفاهيم الفلاسفة المسلمين للغة والفكر تبين عن مدى تأثير المفهوم اللغوي في المفهوم الفكري؛ إذ جاءت المفاهيم الفكرية للأخذين بالنص والملتزمين بحدود التأويل على المجاز، كالكندي وابن رشد مفاهيم متوازنة، في حين ذهب الآخذون بالدلالة الباطنة للغة والمتوسعون في المجاز كالفارابي وابن سينا مذاهب فكرية بعيدة، تجعل النص خاضعاً للمفهوم الفلسفي، يُكَيَّف بما يناسبه.

(١) ابن رشد - فصل المقال، ص ٤٢-٤٣.

الفصل الخامس

النص التشريعي بين المنهج والثقافة

الفصل الخامس

النص الشرعي بين المنهج والثقافة

النص الشرعي والمنهج

المنهج: من نهج، ينهج إذا سلك وسار. والمنهاج والمنهج: الطريق البينة الواضحة وما يسلكه السالك.

قال تعالى: "ولكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا"^(١)

قال ابن عباس: الشريعة: الدين والمنهاج الطريق.^(٢)

وتفسير ابن عباس هذا إشارة دالة إلى الفكر والنهج الذي يوصل إليه، وإلى أن المنهج ليس الفكر وإنما سبيله.

المناهج بين القديم والحديث:

اختلفت المناهج التي نهجها العلماء قديماً وحديثاً وإذا كانت المناهج توزعت على مدى تنوع الأفكار وتعددتها، فإن المنهج يظل وسيلة من وسائل إدراك الغاية. ولكن هذه الوسيلة ليست وسيلة حيادية تماماً، وإنما تتأثر بالفكر كما تؤثر فيه.

وقد يبدو لنا أن مقارنة تكاد تنشأ بين اللغة والمنهج، إذ كل منهما وسيلة ولكنها ليست وسيلة حيادية في الوقت نفسه. وكما هي حال العلاقة بين اللغة والفكر؛ فكر ينتج لغة أو لغة تنتج فكراً، أو جدل بينهما. كذلك هو حال المنهج فإما يكون عقلاً أنشأ منهجاً عقلياً، أو نقلاً أنشأ منهجاً نقلياً، أو ذوقاً أو حدساً أنشأ منهجاً ذوقياً حدسياً، أو عقلاً ونقلاً أو عقلاً وحدساً ينشئ كل منهما منهجه.

وإذا كان اليونان مهتمين بجوامع العلوم والفنون والفلسفات، وبكلياتها دون جزئياتها تأسيساً لنظام فكري واجتماعي وسياسي وثقافي موحد، فقد نهجوا في دراساتهم العلمية والإنسانية والاجتماعية والفلسفية نهجاً عقلياً يركز إلى المنطق الذي هو في أبسط تعريفاته علم قوانين

(١) المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) انظر: ابن عباس، غريب القرآن، ص ٢٦-٣٠.

الفكر. والمقصود (بالعلم) أنه (غير الفكر)، والمقصود (بالقوانين) (أنه يتعلق بالكليات وليس بالجزئيات)، والمقصود (بإضافة الفكر إلى القوانين) (أنه لا يتعلق بالفكر من حيث هو فكر مباشرة وإنما بقوانينه، وبعلم قوانينه بالذات).

وإذا كان ذلك فإن المنطق غير الفلسفة كما أن المنهج غير الفكر وإن تأثر كل منهما بالآخر .

وإذا اهتم الإغريق بالمنطق وقوانينه وحدوده؛ لما ذلك من تعلق بالعقل وبالفلسفة عموماً فإنهم عمموا المنطق على مناحي الحياة المختلفة وصاغوا مفهوماً للحياة ضمن قوانينه.

وكانت اللغة واحدة من هذه المناحي التي تجلت فيها المناهج العقلية الفلسفية من خلال المنطق. وأهم ما يتجلى في المنطق اتخاذه الصورة الذهنية منطلقاً تنطلق منه مقولاته الكلية وما يترتب عليها من نتائج.

وينماز المنطق بالتجريد ويبدأ بمقدمات تترتب عليها نتائج ملزمة. ولذا فهو يبدأ من الكلي وينتهي بالجزئي ذلك أنه ينطلق من فكر فلسفي يبدأ من العقلي وينتهي بالمادي؛ فالوعي عنده ينتج المادة، والفكر ينتج اللغة في الجانب اللغوي.

ولا يقلل من أهمية ذلك أن قسموا المنطق إلى منطق صوري، ومنطق شكلي؛ في محاولة لإعادة رابط بين الذهني والمادي من خلال متابعة شبكة العلاقات القائمة في المادة. ونقل -في الجانب اللغوي- العلاقة القائمة بين مكونات العبارة التي تشكل وحدة منطقية متكاملة. ويتجلى ذلك في أوضح صورة في جملة الشرط وما يماثلها: فقولك: إن تدرس تتجح قضية منطقية متكاملة، فيها موضوع ومحمول مقدمات ونتائج وهي تمتاز بالتحديد الشكلي وليس بالضرورة أن تستند إلى التجريد الذهني.

كما لا يقلل من أهمية ذلك أن تعددت المدارس الإغريقية بين المثالية والواقعية؛ إذ كلها تنطلق من التصور الذهني للواقع لأن الواقع؛ عندهم إما صورة المثال المطلق وإما صورة المثال القائم في الذهن؛ لأن الواقع في النهاية هو نظرة المتأمل إلى الواقع لا الواقع نفسه فحسب.

وبذلك تلقى في إطار هذا المنطق مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو.

وإلى جانب هذا المنطق الذي ساد اليونان وعمم على غير اليونان حتى بات منهجاً عاماً عالمياً نشأت المدرسة الإشرافية وتجلياتها الفلسفية القائمة على الحدس وهي فلسفة شرقية المنشأ أثرت في الفلسفة اليونانية وباتت عالمية وهي تقوم على الكشف القلبي فيما يشبه انقذاح شرارة

في القلب تنبئ عن المعرفة الحقّة من دون المعرفة القاصرة المحددة والمحدودة القائمة على التعلّل والمنطق.

وإذ كان المنطق والإشراق ظلاً المنهجين السائدين في اليونان فإن المنهج الحسي الذي منه بدأ التفكير الإنساني في أول صورته البدائية، ومنه يبدأ الطفل تفكيره، ظل قائماً، وإن تراجع دوره أمام المنطق.

ولذلك ظلت الدراسات الحسية التي أجراها العالم الهندي (بانيني) على اللغة السنسكريتية والتي انمازت بالوصف الحسي دون التجريد الذهني المنطقي، ظلت معزولة إلى عصرنا الراهن الذي عاد إلى تبني المنهج الحسي وما يرافقه من وصف للواقع المحسوس واستنتاج الحقائق منه، مع تنامي العلم والمعرفة والتقنية؛ ذلك التناهي الذي أوهم أهل العصر. بإمكان إخضاع كل شيء للمحسوس بإحدى الحواس الخمس، أو ببعضها، أو كلها جميعاً وكل أولئك انطلاقاً من مادية الحياة. لأن العالم عندهم يقتصر على عالم الشهادة فحسب من دون عالم الغيب في حين أن عالم الغيب عند بعض أهل المنطق ناتج من نواتج العقل، فهو تجريد ذهني فحسب عند الفلاسفة الإلهيين، كأفلاطون وأرسطو.

لقد ظل المنهج المنطقي سائداً في أوروبا حتى بدايات عصرنا الحاضر ثم تنامي المنهج الحسي الذي يقوم على الوصف والاستقراء واستنتاج الكليات من الجزئيات وهو منهج مناسب للتعليم والتعلم؛ إذ يبدأ بالمبسط وينتهي بالمركب. وهو المنهج الذي اتسمت به الحضارة الغربية في عصرنا الراهن، ولكنه تحول في أيامنا هذه إلى فاجعة عند المنادين بمرحلة ما بعد الحداثة؛ إذ فجّعهم الحس لقصوره عن الإدراك وانهارت صورة الحضارة وما رافقها من علم ومعرفة وتقنية في أذهانهم، فأخذوا يسعون إلى ملء فراغهم الروحي والتعويض عما أفقدتهم إياه الحضارة الحسية المادية من قيم، فعاد بعضهم إلى الفلسفة الإشراقية وما رافقها من حدس، وبعضهم الآخر إلى الفلسفة العقلية وما رافقها من منطق.

وثالث خرج على هؤلاء وأولئك وذهب بعيداً في إنكاره كل شيء وكل حقيقة، وفي جانب اللغة كل دلالة حتى باتت اللغة دالاً لا مدلول له وبات المدلول رهناً بكل فرد يعطي الدال ما يشاء من مدلول دون ضابط أو رابط. لا من عقل ولا من نقل ولا من حس ولا من كشف.^(١)

(١) انظر: د. حامد أبو حامد، الخطاب والقارئ ونظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة كتاب

المناهج اللغوية الحديثة:

تعددت المناهج اللغوية في عصرنا تعدد المفاهيم إذ نظر كل منهم إلى اللغة وطريقة بحثها من وجهة ارتضاها وظنها هي الوجهة الجامعة المانعة؛ ما تماثلت ومفهومه للكون والإنسان. وإذا كان مفهومه أحادي الجانب كان منهجه، كذلك وإن اتسع واتسم بالشمولية اتسع منهجه كذلك.

ولقد يكون منهج ما صالحاً لبحث جانب من اللغة دون جوانبها الأخرى، وقد يكون أصحح على التعميم وآخر أصحح على التخصص.

والمناهج سبل للبحث في اللغة تماثل طرق التفكير اللغوي التي قدمت لها بين يدي هذه الرسالة. أي أنها المسارات التي يسير فيها الباحث ليعرض أفكاره ولذلك لا تخلو هذه أو تلك من التأثير المتبادل الذي ينشأ عن العلاقة الجدلية؛ إذ لا يمكن أن نتوهم حيادية مطلقة لأحدهما في علاقته بقرينه. لكننا يمكن أن نفترض درجة من الحيادية تقتضيها طبيعة المناهج بما هي وسائط، كما تقتضيها طبيعة البحث الأكاديمي؛ الذي يعتمد المناهج دون أن يكون ملزماً بالمنطلقات الفكرية التي ينطلق منها المنهج المعين.

وإذا كان ذلك كذلك فكيف يمكننا أن نفيد من المناهج المختلفة في الموضوعات المتنوعة؟ وكيف يمكن أن نلتمس منهجاً جامعاً يقوم على بناء انتلافي يحقق النظر إلى الموضوع المعني من زوايا متعددة تحقق تكاملاً في النظر. يؤدي إلى تكامل في المفهوم؟

وقبل أن نحاول إيجاد مقاربة لمنهج انتلافي تكاملي يمكن أن ننظر في المناهج المختلفة من خلال منطلق كل منها ووسيلته والموضوعات والمفاهيم التي يمكن أن يفيد في درسها.

وهذه أهم تلك المناهج:

١- المنهج التاريخي: وقد سماه دي سوسير الدياكروني (diachronic) أو الديناميكي (dynamic) أو التطوري^(١).

ينطلق المنهج التاريخي من نظرية التطور في الكائنات الحية. ويقوم على التراكم الكمي

(١) انظر: د. كمال بشر- التفكير اللغوي بين القديم والجديد - ص ٤٢.

والكيفي للغة ، ويتخذ من تتبع الظاهرة اللغوية في السياق التاريخي وسيلة للتعرف إلى التغييرات والتطورات التي تطرأ على الظاهرة اللغوية^(١). ويشمل البحث أفاظ اللغة وتراكيبها وأساليبها.

ومن بين المباحث التاريخية المهمة مباحث في ظاهرة الكلمات الدخيلة. فما انسجم والوزن العربي أصبح جزءاً من العربية وما لم ينسجم تراجع بتراجع الأوساط التي نشأ فيها. ومثال الأول: التلفزة والتلفنة ومثال الثاني البروليتاريا والبرجوازية والارستقراطية.. الخ.

وقد تراقق هذا البحث اللغوي في الأسر اللغوية والمقارنات بين أفراد الأسرة الواحدة، والموجة العارمة الداعية إلى استقلال^(٢) كثير من العلوم الطبيعية والإنسانية. ومن أمثلة المقارنة همزة كأس أصلية أم منقلبة... الخ^(٣) وقد يستخدم -على التوسع- في مقارنة لهجات لغة واحدة بعضها ببعضها الآخر في فترة زمنية محددة وتكون الدراسة في هذه الحال -دراسة وصفية لكل لهجة قبل مقارنتها بغيرها^(٤).

ومما يهدف إليه المنهج التاريخي مراقبة التطور الدلالي للكلمات والأساليب العربية ورصد ما شاب العربية من أثر التبادل اللغوي والثقافي مع الفارسية والتركية والإغريقية والسرانية قديماً، والإنجليزية والفرنسية وغيرهما حديثاً.

وقد جمع بعضهم التاريخية بالمقارنة فتكون لديهم معالم منهج تاريخي مقارن.

٢- المنهج المقارن

ينطلق من البحث عن نشأة الإنسان في علم الأجناس ويفترض تشابهاً بين الدلالات اللغوية والسلالات البشرية وافترض وجود أصل للغات^(٥) فمن افتراضاتهم وجود ما يسمى باللغات السامية والهندوأوروبية.

لكن هذا المنهج وإن نظر في الأصول والسلالات إلا أنه انكب على المقارنة بين

(١) انظر: د. إسماعيل أحمد عميرة- المستشرقون ومناهجهم اللغوية، ص ١٥، دار الملاحى للنشر والتوزيع،

إربد، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٤، ٢٥.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٣١، ٣٢.

(٤) انظر: د. كمال بشر، التفكير اللغوي، ص ٤٣.

(٥) كالاقتراض أن العربية أصل اللغات السامية أو العبرية كما ورد في الكتاب المقدس.

التغيرات والتطورات، أو بين الأصل وما تفرع عنه أو ما آل إليه من فترة إلى أخرى.

وقد تراجع البحث في الأصول وفي اللغة الأولى، مع تنامي البحث في الواقع الموثق للغات وما بينها من وجوه شبه واختلاف.

ومجال البحث هنا اللغات ذات الأصل الواحد كالعربية والعبرية مثلاً أو الفرنسية والإسبانية والإنجليزية أو الألمانية.

وقد وضعوا دراسات عن نظام لغة ما كالسنسكريتية مثلاً مقارنين إياها باللغات الأخرى كال يونانية واللاتينية والفارسية.

٣- المنهج الوصفي:

وهو منهج حسي ينطلق من اعتبار اللغة مادة أو شيئاً من الأشياء أسوة بالطبيعة وقد تزامن واتساع الدراسات الطبيعية وانتشارها وازدهارها^(١). وكان دي سوسير قد وضع ملامحه حين فرق بين المنهج التاريخي التطوري (دايكروني) والمنهج السنكروني الذي يعنى بدراسة الظاهرة اللغوية في واقع زمني محدد فهو اتجاه تزامني، آلي (سكوني Static) وليس تعاقبياً ديناميكياً وهو يعنى بلغة بعينها فيسجل خواصها كما تبدو في تراكيبها.

أي أنه منهج يعنى بدراسة الحقائق اللغوية وتسجيلها كما هي، دون ما يرافقها من مناح عقلية أو نفسية ودون لجوء إلى افتراض أو تأويل، ودون السعي إلى بيان وجه الصواب والخطأ^(٢).

ويبدأ البحث من الصورة المنطوقة إلى الصورة المكتوبة. وتعنى الوصفية بالشكل والوظيفة أي بقواعد الكلام في اللغة المحددة. والوظيفة التي يقوم بها كل من أجزاء الكلام في صلته بالأجزاء الأخرى.

والوصفية تسمية جاءت بعد دي سوسير حين انتشر المنهج في البلدان الأخرى. واعتمد دعائه وصف الظاهر اللغوي بمعزل عما يمكن أن يكون انطلق منه من أصل أو تقدير فكري أو

(١) انظر: د. تمام حسان، مناهج البحث، ص ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٦٧، ٢٠٤.

(٢) انظر: د. كمال بشر - التفكير اللغوي - ص ٤٠.

معنى أو بنية محيطة أو ما إلى ذلك.

ويهتم هذا المنهج بتحليل أنواع الصيغ والمفردات اللغوية والكشف عن الأنظمة الصوتية والصرفية والنحوية كنظام النفي والاستفهام والتجمعات المورفيمية ونظام السوابق واللواحق، فالتحليل الفونيمي يكشف عن الأنظمة الصرفية وهكذا^(١).

وإذا اهتم العرب والمسلمون بما يحقق لهم الفصاحة والبيان الموصولين إلى فهم القرآن والمحافظين على إعجازهم، فإن اهتمامهم بهذا الجانب لم يحظ بالاهتمام الكافي^(٢).

ومما يضاف إلى هذه الأهداف ما يمكن أن نسميه رصد الظاهرة اللغوية في المجالات التخصصية المختلفة كالطب والهندسة والرياضيات والكيمياء؛ أي رصد المعاني الاصطلاحية والحقيقية والمجازية.

وإذا كانت تلك هي الأهداف فمن الطبيعي أن ينصب المنهج على اللغة المكتوبة الموثقة من دون اللغة المنطوقة.

ومن الأمثلة على هذا المنهج:

١- حصر الفونيمات عن طريق (الثنائيات الصغرى) فتختبر الكلمات التي تتفق في الأصوات كلها وتختلف في صوت واحد مثل Fit، Sit، أو Set، Sit وفي العربية مثل سلب، سقب، شطب، شحب، فاستلزام التغيير الصوتي تغييراً في المعنى يدل على أنهما فونيمان مختلفان (F) و (S) وكذلك (J) و (Q)، (ط) و (ح) كما مر.

٢- المورفيمات: إذا كان هناك تقابل أكيد في المعنى، أمكن أن يعدّ الباحث المورفيمين منفصلين (ing) في Working مقابل (ed) في Worked وفي العربية (ان) و (ون) في (يكتبان) و (يكتبون). وإذا كانا يحملان المعنى نفسه ولكنهما يستعملان في موقفيين مختلفين، فهما ليسا مورفيمين لكن المورفات لمورفيم واحد. مثل (d) المنطوقة في Filked Worked وكذلك تغيير حرف العلة I و o في Found - Find.

(١) انظر: علي زوين - منهج البحث اللغوي - ص ٤٣.

(٢) انظر: د. إسماعيل عميرة - المستشرقون ومناهجهم - ص ١٧.

وانظر كذلك د. علي زوين - مناهج البحث اللغوي - ص ٣٦-٤٣.

٣- و كذلك في التراكيب النحوية، إذ ينظر إلى شبكة العلاقات القائمة بين مكونات النص أو الجملة. ومن جملة مظاهر الوصف ما يعرف بالتحليل إلى المكونات المباشرة للجملة.

وإذا نحن عرّجنا على النحو العربي ألفينا الاتصال بالواقع اللغوي مباشراً عند بدء التعميد النحوي للعربية وهو مظهر من مظاهر الوصفية. فالنحو العربي اعتمد النقل والرواية؛ كالسماع والمشاهدة والجمع عند الخليل والكسائي اللذين صدر عنها كتاب سيبويه وكمرويات الأصمعي والمفضل الضبي وحماد الرواية.

وكاعتماد المدرسة الكوفية بعامة السماع والرواية، ومعالجتها لظاهر النصوص من دون كبير عناية بالمنطق والعلل والأقيسة إلا ما كان منها قياساً على الشواهد الشاذة فيما يمكن أن يكون أقرب إلى أبواب السماع منه إلى أبواب المنطق.

وأهم ما يمكن أن نلاحظه أن هذا المنهج يعتمد الوصف في الزمن المعين ولكنه ينظر إلى اللغة في تطورها عبر أزمان مختلفة لا إلى الظاهرة اللغوية في زمن بعينه وبذلك تحمل التاريخية بعض سمات الوصفية في حين أن الوصفية لا تحمل السمة التاريخية إذ تقتصر على الوصف في زمن بعينه^(١).

٤- المنهج المعياري ويقوم على المنطق ويعتمد الكليات التي تصدر عنها الجزئيات ويعتمد الثبات؛ إذ ينطلق من افتراض عقلي ومنهج منطقي. وعرف عند الأوروبيين بـ (اللغة المعيارية Standard Language) أو بالمنهج المعياري (Prescriptive). ويمكن أن ينسحب عليه ما سلف عن المنهج المنطقي عند اليونان. وكانت العرب بعد أن تصف قواعد لغتها تفعلها في قواعد كلية على الأغلب الأعم، وتلجأ في هذا السياق إلى التعريفات والتحديدات القائمة على التصور الذهني للماهيات الأزلية للأشياء. الصورة أو الشكل ومثاله تعريف الكليات النحوية كأبواب الاسم والفعل والحرف والمبتدأ والخبر وما إلى ذلك. ومثال المعيارية ما قاله أبو علي الفارسي: إن وأخواتها لا مدخل لها في الأفعال وقول ابن جنس: إذا اجتمع في الكلام معرفة ونكرة جعلت المبتدأ هو المعرفة والخبر هو النكرة^(٢).

(١) انظر: د. كمال بشر، التفكير اللغوي، ص ٤٢.

(٢) انظر: د. علي زوين مناهج البحث - ص ٢٤، ٢٥، ٢٦.

٥- المنهج التوليدي التحويلي

رسم ملامحه تشومسكي وتلاميذه وينطلق من منهج ديكرات العقلي وينظر إلى اللغة كنتاج للعقل؛ لأن الإنسان لديه قدرة فعالة على اللغة يصدر عنها الكلام. والإنسان يستطيع بقدرته الفعالة تلك أن ينتج عدداً لا حصر له من الكلمات والعبارات معبراً عنها بالأصوات. وكما يُؤلّد ، كذلك فهو يُحوّل التراكيب اللغوية من بناها العميقة التي تحمل (الفكرة) إلى بناها السطحية التي تحمل الأداء (اللغوي) الفعلي. وبهذا فالتوليدية التحويلية، منهج عقلي يعتمد المنطق ويرى اللغة نتاج العقل وأنها تركيب عقلي يتساقق فيها اللفظ وما وراءه من معنى أي أن المعنى المعبر عنه بالجملة البسيطة يتحول إلى جمل عديدة مركبة.

ولذلك فالمنهج التوليدي التحويلي ينظر إلى التراكيب اللغوية ويحاول درس ما تولده القدرة الفعالة وما يجري في الجملة البسيطة من تحولات، من دون النظر إلى السياق أو الوظيفة أو المقام الذي قيل فيه الكلام؛ إذ هو ناتج من نواتج العقل ويمكن إجمال ما رآه بعض الباحثين من ظواهر توليدية تحويلية في القضايا التالية^(١).

(١) قضية الأصلية والفرعية- النكرة أصل، والمعرفة فرع، والمفرد أصل، والجمع فرع.
 (٢) قضية العامل؛ إذ يرى بعضهم أنها تمثل البنية العميقة أو الجانب العقلي والإدراكي في اللغة وإن كنت لا أرى رأيهم؛ إذ العامل مظهر من مظاهر الوصفية البنوية لأنه يعتمد - في الغالب- شكل العلاقات في الجملة ولا يكاد العامل يكون مظهراً للإدراك إلا في العوامل المعنوية.

(٣) قواعد الحذف.

(٤) قواعد الزيادة والإقحام.

(٥) قواعد إعادة الترتيب: التقديم والتأخير وما شابه ذلك. ويتمثل ذلك في ما اصطلح عليه العرب باسم الفضلة ، كالمفاعيل والحال وما إلى ذلك.

وإن كنت لا أرى في تحولاتها تحولاً من معنى عميق إلى معنى سطحي ظاهري. إذ معظمها تحولات ظاهرية سطحية أفقية.

وقصارى القول في هذا المنهج: إنه منهج يقوم على التحكم ويعالج البنية اللغوية

(١) انظر: عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث - ص ١٤٠، ١٤١، الدار العربية، ١٩٧٩م.

وتحولاتها. ولذلك فهو حين يبحث في اللغة يبحث في بنيتها ويحاول أن يجد التراكيب المحتملة والتحويلات التي تطرأ على بنية الجملة وأثر ذلك في المعنى. إذ المعنى؛ هو ذلك التوليد وتلك التحويلات، وهو ما يشبه المنطق الرياضي وما يتولد عنه من متواليات.

وإذا كان ذلك كذلك فالتوليدية التحويلية منهج لدرس البنية اللغوية في الأصل، وإن استتدت إلى فكرة "النتاج العقلي" لأن العقل عندهم ينتج بنى وتراكيب. والمعنى عندهم هو المعنى النحوي^(١).

٦. المنهج الاجتماعي ويسمى الثقافي أيضاً

ينطلق من أن قوانين العلاقات الإنسانية تستند إلى شبكة العلاقات الاجتماعية وما فيها من تناقضات واللغة واحدة من مكونات شبكة العلاقات تلك فهي تتأثر بالمجتمع تأثيرها فيه. ولذلك فهي تنظر إلى العوامل الخارجية التي تؤثر في استعمالنا للغة فالمتغيرات الاجتماعية كطبقة المتكلم ومركزه وطبيعة الموقف الذي يتكلم فيه تؤثر في استعمالنا للغة تأثيراً معيناً^(٢).

ومثال ذلك أن النحاة العرب يعرفون الكلام بأنه: "ما تحصل به الفائدة سواء أكان لفظاً أم إشارة أم ما نطق به لسان الحال". والعرب تقول لكل مقام مقال. فالإشارة وواقع الحال المحسنة من تجليات الكلام لدى العرب. وقد اتفق الغربيون والعرب على أن للإشارة التأثير الذي لا يجاريه تأثير التعبير.

والأنساق الكلامية تتناسب والأنساق الاجتماعية، فأحرف المضارعة مثلاً مرتبة من الهمزة فالنون فالتاء فالياء؛ ذلك أن الهمزة للمتكلم وحده والنون للمتكلم ومن معه والتاء للمخاطب والياء للغائب^(٣) وهو يبحث في وظيفة اللغة في المجتمع وتنوع اللغة وتشكلها على شكل لهجات أو أنماط من الكلام بحسب البيئة أو الثقافة أو الحرفة والصناعة... الخ؛ ذلك أن اللغة عند اللسانيين الاجتماعيين:

(١) لا يمكن أن تتكلم في فراغ لأنها نفسها ظاهرة اجتماعية ومنسوبة إلى قوم معينين.

(٢) الكلام له وظيفة اجتماعية وهو وسيلة الاتصال وطريق التعرف إلى المجموعات المختلفة في البيئة الواحدة.

(١) انظر: تشومسكي - البنى النحوية - ص ١٣٢

(٢) انظر: د. نهاد الموسى - الأعراف - ص ١٤٦.

(٣) انظر: المرجع نفسه - ص ١٥١.

ومن أنصار هذا المنهج فيرث ومدرسته المعروفة باسم مدرسة لندن اللغوية.

وقد كنت أشرت فيما سلف من القول عن اللسانيات الاجتماعية عند علماء العرب - إلى ما عقده من صلة بين اللغة والبيئة (اللغة المشتركة أو النموذجية، والحجازية والتميمية .. الخ). وقول ابن جني "اختلاف اللغات وكلها حجة" وما أورده سيوبه من شواهد من بيناتها. وأكثر مَنْ بَحَث في الأثر الاجتماعي أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في البيان والتبيين، وابن خلدون صاحب النظرية الاجتماعية في العمران^(١).

٧. المنهج التقابلي

ينطلق مما تتطرق منه الوصفية ولكنه يهدف إلى مقابلة حقائق لغة معينة بحقائق لغة أخرى تيسيراً على المتعلمين. فيعرض مثلاً أصوات العربية على دارسيها من غير العرب ويقابلها بنظيراتها في لغاتهم^(٢). وهو مختلف عن المنهج المقارن إذ يقابل بين اللغات المختلفة الأصل في حين ينصب المقارن على اللغات ذات الأصل الواحد. ويمكن أن نوجز المبادئ التي تقوم عليها المقابلة في التالي:

١- معرفة النظامين الصوتيين: الاختلافات الفونيمية والاختلافات غير الفونيمية والنظام الصوتي كالفرق بين ض و د (التفخيم والترقيق) ويعد هذا التقابل تقابلاً أدنى، وكذلك تقابل ض مع ط ومع ت ويعد تقابلاً أدنى أيضاً. ومن بين ما ينبغي أن يعرف في النظام الصوتي، نظام العادات الصوتية أي تحويل نظام التقابلات إلى عادات آلية أو شبه آلية. ووجود قوة بالغة تتحكم في الفونيمات مما يجعل إجادتها صعبة على الكبار وإن لم يكن فيهم عيوب خلقية في الكلام.

وكذلك ينبغي معرفة نقل الأنظمة الصوتية من اللغات المختلفة والتحريف اللفظي ونقاط الضعف في الإدراك الصوتي^(٣).

(١) انظر: د. كمال بشر - التفكير اللغوي، ص ٥٢-٥٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٣) انظر: د. محمد إسماعيل صيني وإسحاق محمد الأمين - التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء - ص ١٤-١٦.

ومثال التحليل التقابلي: عند مقارنة العربية بالإنجليزية نجد أن اللغتين تستعملان الفونيم س وفي الإنجليزية نجد متنوعات للفونيم س كما في Sin و Saw وفي العربية يقابلها فونيمان مختلفان وهما س وص وهذا من المشكلات الصعبة للمتحدثين بالإنجليزية أو غيرها من اللغات الأوروبية مثلاً.

٢- المقارنة بين بنيتين نحويتين: ومن ذلك أن البنية النحوية هي صياغة مرتبطة بالدلالة. فمثلاً على دارس العربية من غير أهلها أن يدرك مثلاً أن العامية تجعل الفاعل قبل المفعول، وأن هناك اختلافاً كبيراً بين جملتي (زار محمد المدير) و (زار المدير محمد) فمحمد في الجملة الأولى هو الفاعل بينما هو مفعول في الجملة الثانية. ومنه أن الارتباط وثيق بين الصيغة والمعنى (معلم، معلمان، معلمون) (مفرد، مثنى، جمع) وأن ذلك مختلف مع اللغات الأجنبية.

ومنه أن المعاني النحوية يمكن أن تؤدي بوسائل صياغية متنوعة. واللغات تختلف في ذلك. ومن الوسائل الصياغية: التنغيم والنبر والوقف.

ومنه أن موقع الكلمة في الجملة إشارة نحوية (نبيه طالب) (طالب نبيه)

ومنه أن التصريف إشارة نحوية: اللغة الإنجليزية تستخدم (s) للإشارة إلى الجمع Book, Books وفي العربية الإشارة (نا) و (ت) و (تم) في كتبنا وكتبت وكتبتم.

ومنه أن المطابقة إشارة نحوية في العربية (هذا كتاب المعلم الجديد) بجر الجديد و (هذا كتاب المعلم الجديد) برفع الجديد.

ومنه أن التنغيم يمكن أن يكون إشارة نحوية كما في الإنجليزية

He is a student he's student?

وفي العربية محمد تلميذ - محمد تلميذ؟

ومنه النبر أخبر الرجل بذلك (مع التركيز على الإخبار) أو (التركيز على الرجل) أو (التركيز على الشيء).

ومنه الوقف: مديرة المدرسة، الجديدة. و مديرة المدرسة الجديدة.

٣- المقارنة بين نظامين للمفردات^(١).

(١) انظر: د. محمد إسماعيل صيني وإسحاق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، ص ٣٥-٣٨.

٨. المنهج الوظيفي

المنهج الوظيفي يربط بين النظام اللغوي وكيفية توظيفه لأداء المعاني من خلال ثلاثة مظاهر :

أ- الخيارات المتعددة المتاحة للمتكلم من أبنية وتراكيب مختلفة موجودة في اللغة .

ب- الجذور اللغوية التي تتعلق بالبنى الاجتماعية .

ج- التقاء عناصر الحدث اللغوي من متكلم وسماع وصيغة لغوية في ظرف معين ، فالوظيفية ذات نزعة براغماتية (نفعية) تتعلق بالفائدة المحققة في لحظة التواصل اللغوي ، وضمن ظروفه . وهذا يتناسب وتداعيات الحياة وتسارعها في عصر السرعة هذا . وكانت العرب أشارت إلى سياق الحال وإلى أن لكل مقام مقالاً ؛ فأطراف الحدث اللغوي لها دور فعال في صوغ بنية الكلام وتوجيه دلالاته .

ومهمة الباحث على منهج الوظيفية معرفة أحوال أطراف الكلام وأثرها في البنية والدلالة معاً^(١).

(١) انظر: يحيى أحمد- الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، ص ٦٣٩، ٦٤٠، مقالة، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الثالث.

التأثير المتبادل بين المنهج والنص الشرعي

من خلال الجولة السابقة في المناهج التي اتخذها الإغريق وبخاصة المنهج المنطقي وما ظهر من مناهج أخرى ومن خلال المناهج الحديثة سنحاول إيجاد مقارنة بين المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية ، وما سبقها ورافقها من مناهج يونانية وغير يونانية، وما تلاها من مناهج تجلت في صورتها الراهنة. وإذا كانت المقاربة مسوغة مع السابقة والمرافقة لنشأة الفرق وتطورها، فإن المقارنة مع المناهج الحديثة هو نوع من إعادة القراءة في ضوء معطيات العصر. وهي تعني كيف يمكن أن ننظر إلى تلك المناهج بعيون عصرنا وفي ضوء مستجداته، ولذلك فهي قراءة أو إعادة قراءة مشروعة ومفيدة وإن كانت القراءة الأساسية هي القراءة في ضوء معطيات العصر الذي عاشت فيه الفرق.

وهذه ملامح العلاقة بين مناهج الفرق الإسلامية والنص الشرعي.

مناهج الفرق الإسلامية:

١- منهج المعتزلة

ابتدأ منهج المعتزلة بالنقل فالعقل . فقد ورد عن واصل بن عطاء أنه قسم الأدلة إلى دليل النقل من كتاب وسنة ثم دليل العقل^(١).

وورد عن النظام أنه مال إلى الفلسفة وإلى الشك والتجربة وجاء بنظرية الطبائع التي أخذها عنه الجاحظ^(٢). فقد عرف الجاحظ بنظريته في المعرفة إذ يرى أن المعارف تحصل للإنسان لأن طبيعته خلقت مهياً لذلك. فقد ورد عن القاضي عبد الجبار وصفه للجاحظ بأنه يرى أن المعارف ضرورية^(٣).

كما ورد عن الشهرستاني وصفه للجاحظ بأنه انفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله: إن المعارف ضرورة طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد^(٤).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة ص. ٢٣٤ .

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

(٤) الشهرستاني - الملل والنحل - ج١ - ص ٧٥ .

فلقد ورد عن الشريف المرتضى أنه قال إن الجاحظ تفرد بالقول: إن المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعباد وعلى الحقيقة وكان يقول في سائر الأفعال: إنها تنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم وليس بجائز أن يُبَلَّغَ أحد فلا يعرف الله تعالى. والكفار عنده بين معاند وعارف قد استغرقه حبه لمذهبه وإلفه وعصبيته فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة^(١).

ومعرفة الله عند الجاحظ اضطرارية وليست اكتسابية كما رأت المعتزلة "قلنا إن الناس لا يعرفون الله إلا من قبل الرسل ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان، على أن لا نشك أن رجالاً من الموحدين عرفوا وجوهاً من الدلالة على الله بعد أن عرفوه من الرسل فتكلفوا في ذلك ما لم يجب عليهم وأصابوا من غامض العلم ما لم يقدر عليه عوامهم. فإن قيل: أباكتساب علموا صدق الرسل أما باضطرار؟ قيل: باضطرار"^(٢).

ورأي الجاحظ في أفعال العباد يتوسط بين رأي الجبريين ورأي القدرية والمعتزلة: "وقد يكون الإنسان مسخراً لأمر ومخيراً في آخر، ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها وخفيها وظاهرها"^(٣).

والدلالة عند القاضي عبد الجبار أربع: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تتال إلا بحجة العقل^(٤). وبهذا أدخل بعض الأدلة الفرعية كالقياس وخبر الواحد في الإجماع أو الكتاب أو السنة. وكذلك جعل معرفة الله بتوحيده أو عدله التي لا تتال إلا بحجة العقل أصلاً ، وما عداها فرعاً عليها؛ لأن القرآن ثَبَّتَ حُجَّةً ، بَثَّبَتْ أَنَّهُ كَلَامُ عَدْلِ حَكِيمٍ ، لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب. والسنة لا تكون حجة إلا متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا الحال في الإجماع، لأنه : إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى^(٥).

فمنهج المعتزلة يستند إلى التنزيل، ولكنه يستدل بالعقل على مُنْزَلِ التَّنْزِيلِ وَالْمُرْسَلِ بِهِ وَالْمُرْسَلِ إِلَيْهِ وَيُضَعُّ مَعْيَاراً عَقْلِيّاً مِنْ عَقِيدَةِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ؛ وهي عقيدة عقلية مستندة إلى نص

(١) انظر: أمالي الشريف المرتضى - ج ١ - ص ٧٥.

(٢) من كتاب الجاحظ المفقود "مسألة المعرفة" نشرت أجزاء منه في مجلة المشرق - أيار حزيران - ١٩٦٩ م.

(٣) حجج النبوة (للجاحظ) نقلاً عن رسائل الجاحظ (حسن السند وبني) ، ص ١٢٨.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

الآيات المحكمات، ثم تتنظر في ما تشابه من الآيات فيؤول ويرد إلى المحكم. وفي أثناء ذلك ينظر في اللغة ودلالاتها المجازية التي تعضد نظر العقل ويراعى في ذلك كله بقاء القرآن في أعلى مراتب الإعجاز.

ويمكننا أن نلاحظ أن منهج المعتزلة بعامة يقوم على العقل الذي إليه يرد كل شيء.

لكن الجاحظ تفرّد من بين المعتزلة بالنظر في الظروف والأحوال المحيطة بالمنشئ والمتلقي فقد أسهب في ذكر خصائص البيانات المختلفة وما ينتج عن ذلك من أثر في لغة هذه الفئة أو تلك وفي مفاهيمها وذلك دليل على أن الجاحظ لم يكن يقول بالطبائع فحسب كما كان النظام يقول وإنما كان يقول بتبدل الطبائع بتبدل الظروف والأحوال، لا سيما إذا علمنا أن الجاحظ ألف كتاباً بعنوان: العبر والاعتبار في النظر في معرفة الصانع وإبطال مقالة أهل الطبائع^(١). أي أن الجاحظ كان أميل إلى ما نسميه اليوم بالمنهج الاجتماعي. وإن كانت نظرية الطبائع يمكن تأويلها إلى قريب من منهج التوليدية التحويلية إذ هو قائم على الفطرة والبنية العقلية المركزة في البنية البيولوجية للإنسان وبها يكتسب الإنسان اللغة بالضرورة.

منهج الأشاعرة:

إذا كان الأصل عند الأشاعرة الجمع بين العقل والنقل، وكان العلم عندهم يأتي من المصادر الأربعة السابقة العقل والتجربة والشرع والإلهام. فلقد جاء منهجهم متأثراً بفكرتهم تلك. فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن أهل العلم اجمعوا على أن العلوم النظرية تستند إلى:

١- الاستدلال بالعقل من خلال القياس والنظر العقلي كالعلم بحدوث العالم ووجوب صانع له وتوحيده وصفاته.

٢- الاعتماد على الحس والتجربة والعادة كعلم الطب والحرف والصناعات.

٣- التقيد بنصوص الشرع كالعلم بالحلال والحرام والواجب والمنسوخ.. الخ.

٤- الكشف بالإلهام عند بعض الناس. كالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره^(٢).

وواضح أن دور العقل يكون عند النظر في العقائد؛ لأن النظر في العقائد يقوم على التصور الذهني لا على الحس والتجربة (وقد تعرف العقائد بالحس من خلال التأمل في الخلق) والعلوم الشرعية المعروفة من النصوص الشرعية تضاف إلى العلوم العقلية القائمة على النظر والاستدلال لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة وصحة النبوة معلومة من طريق النظر

(١) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص ١٠، شرحه وقدم له وعلق على حواشيه عبد أمير مهنا، ط ١، ١٩٨٨، دار الحديث.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي - أصول الدين المجلد الأول، ص ٨ - ٩ و ١٤ - ١٥.

والاستدلال ، ولو كانت معلومة بالضرورة ، من حس ، أو بديهية لما اختلف فيها أهل الحواس البدائية ، ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات (الحقائق) ، أما المعلوم بالإلهام، فقد ينضاف إليه ما يراه بعض الناس من قدرة على الكشف.

لكن الأشاعرة تنوعت فكرتهم وتطورت كما تنوعت فكرة المعتزلة وتطورت. ففي أول أمرهم كانوا نقليين أولاً وعقليين ثانياً من لدن أبي الحسن الأشعري والباقلاني فجاء منهجهم نقلياً عقلياً ثم وازنوا بين النقل والعقل كما تبين عند الإمام الغزالي ثم تحولوا إلى عقليين نقليين كما رأينا عند الإمام فخر الدين الرازي فجاء منهجهم كذلك.

وفي الأحوال كلها ظل النص أساساً يستند إليه الأشاعرة فالأصل عندهم النظر في النص سواء أكانت عندهم غلبة النقل ، أم غلبة العقل ، أم الموازنة بينهما. والنص عندهم يفهم فهماً لغوياً ولكن متشابهه يؤول تأويلاً مجازياً دون إطلاق، بل على ما هو شائع من المجاز وليس على غريبه؛ كما كان حال المعتزلة. وكذلك لا يرد مفهوم النص إلى العقل وإنما يوازن بينهما. وقد نجد عند بعضهم بعض التبصر الذي قد لا يرد إلى العقل أو النقل أو الجمع بينهما وإنما يرد إلى شيء من الكشف والإلهام ، وبخاصة عند الغزالي والفخر الرازي ، اللذين ظهرت عندهما بعض تجليات التصوف.

مناهج متفرقة :

والشيعة لا تختلف في منهجها عن الأشاعرة إذ هي تجمع بين العقل والنقل وإن اختلفت مصادرها. فقد بدأت الشيعة نقلية وانتهت عقلية نقلية.

وقد لا تختلف الإباضية عنهما، وإن اختلفت مصادرها فقد بدأت الإباضية نقلية عقلية وانتهت عقلية نقلية.

أما الصوفية فلا يعتمدون اللغة الظاهرة كأصل وإنما يعتمدون ما يعتقدونه من دلالتها الباطنية فهم لا يكتفون بالتصور وإنما يخرقون في التخيل ويعتبرون النصوص إشارات إلى ما يظنونه معنى باطنياً لنص ظاهر. وهي تذهب بعيداً في اعتماد الإلهام وسيلة للمعرفة.

أما الظاهرية فلا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك بل تنظر في ظاهر النص، والعلاقات القائمة

بين أركانه، فهم يعتمدون اللغة دون إحالتها على العقل ودون النظر إلى المجاز. لكنهم كانوا ينظرون إلى النص نظراً حسيماً ثم يتحول عندهم إلى النظر العقلي من خلال العلاقات القائمة بين أركان النص . ومنهجهم يشبه المنهج الوصفي الذي يعتمد الوقائع اللغوية المحسوسة ولكنهم في الوقت نفسه لم ينكروا المنطق وإنما رأوه منهجاً محايداً ووسيلة ويبدو أن المنطق الذي التمسوه يقتصر على طبيعة العلاقة بين أجزاء بنية العبارة لا الفكر الذي يستكنه من العبارة. وإنما الذي ينتج عن الترابط بين أجزائها .^(١)

منهم السلفية:

فرقت السلفية بين العلم الإنساني الذي يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع وبقياس شمولي تستوي فيه أفراده ، والعلم الإلهي الذي لا يستدل فيه بقياس .

وقالت : إن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي ولا بقياس شمولي؛ لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها^(٢). وتقدت منهج المتفلسفة والمتكلمة الذين أخذوا بمثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية وبينوا كيف أنهم لم يصلوا إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم "وغلّب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها"^(٣). ودعت إلى الأخذ بقياس الأولى سواء أكان تمثيلاً أم شمولاً كما قال تعالى: "ولله المثل الأعلى" (النحل ٦٠) مثل أن يعلم أن كل كمال يثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه -وهو ما كان كاملاً للموجود غير مستلزم للعدم -فالواجب القديم أولى به.

لكن السلفية لم ينكروا استخدام المصطلحات التي تستخدمها المتفلسفة والمتكلمة إذا احتجج إلى ذلك وذلك كمخاطبة العجم والروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم ، فذلك جائز حسن للحاجة وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه^(٤).

(١) انظر ابن حزم الاندلسي - التقريب لحد المنطق ، ص ٤ .

(٢) انظر: ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل- ج ١ - ص ٢٩ .

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٩ .

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٣ .

قال ابن تيمية: "فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ "الجَوْهَر" و"العَرَض" و "الجسم" وغير ذلك ؛ بل لأن المعاني التي يعيرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات"^(١) وقد استدل على ذلك بما قاله الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع^(٢).

فالمناهج الذي تراه السلفية أن تعتمد نصوص الكتاب والسنة ثم ما عدا ذلك من مصطلحات ومفاهيم تعرض عليها فما وافقهما فذلك وما لم يوافقهما فلا. وذلك هو الصراط المستقيم وليس ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا في الوسائل والمسائل ، من غير بيان التفصيل، والتقسيم ، وهذا من مثرات الشبه^(٣) فالمذموم هو ما يقصده هؤلاء بمصطلحاتهم لا بالمصطلحات في ذاتها.

لأنه " إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمخالفهم بهذه الألفاظ لتبين ما يوافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه كما قال تعالى: "كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه" (البقرة آية ٢١٣) وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه. من المعاني التي يعيرون عنها بوصفهم وعرفهم؛ وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ومعرفة هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني؛ ليظهر الموافق والمخالف"^(٤).

وإذا كان كذلك فالفرق الإسلامية استخدمت المناهج المختلفة المنطقية والحسية والإلهامية والشرعية. وأن بعضها استخدم بعض هذه المناهج دون أن يلتزم بمنطقاتها الفكرية. بل إن بعضهم استخدم بعضها وهو مخالف لتك المنطقات ومنكر لها كل الإنكار؛ وذلك أن هؤلاء ينظرون إلى المناهج كوسائل شكلية لا كمضامين فكرية. ومن ذلك أن السلفية والظاهرية استخدمتا المنهج المنطقي وهما منكرتان للفلسفة . ومن وجهة أخرى فليس ما يؤكد أن المناهج

(١) انظر: ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل ، ج١ ، ص ٤٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٤٤.

(٣) انظر : المصدر نفسه ، ص٤٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٤٦.

انعكاس للفكر، أو أنها اختصاص بأمة من دون أخرى. فالعقل والحس والإلهام والنقل عامة شائعة في الأمم كلها؛ قديمها وحديثها، تتباين مستويات الاعتماد على هذا أو ذاك من المناهج في هذه أو تلك من الأمم.

وإذا كان ذلك فلا ضير من استخدام المناهج بغض النظر عن الفكر؛ لأنها تمتلك درجة من الحيادية. وقد يكون ذلك مقارباً لاستخدام المناهج العلمية ووسائل العلم والتقنية في عصرنا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد تبين أن كل فرقة بحثت في اللغة من منهج معين ومنطلق مخصص، وقد نظر فيها من زاوية ارتضاها، وهم أنها المنطلق وعم قوله على المفهوم اللغوي بعامة، والفكر الناتج عنه بخاصة. وهم في ذلك ينظرون إلى اللغة والفكر والنص الشرعي نظرة أحادية الجانب في حين أن اللغة والمنهج والنص أوسع من ذلك كله وأشمل ولو اجتمعت المناهج كلها في منهج ائتلافي لكان ذلك أدنى إلى أن يمثل اللغة ويعبر عن الفكر الذي يأتي على نسق الإنسان في تكامله العقلي والحسي والروحي جميعاً.

النص الشرعي والثقافة

أ- مفهوم الثقافة:

تعدد القول في الثقافة، ولكن غاية ما ذهبوا إليه أحد مذهبين: مذهب يرى الثقافة تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز و(الأيديولوجيات) وما شاكلها من المنتجات الشخصية، وآخر يراها تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب ما والعلاقات الشخصية بين أفرادهم وكذلك توجهاتهم. فهناك ثلاثة مصطلحات: التحيزات الثقافية (Cultured bias) وما تتضمنه من قيم ومعتقدات مشتركة^(١). والعلاقات الاجتماعية (Social relations) وما تتضمنه من أنماط للعلاقات الشخصية بين الأفراد. ونمط الحياة (Way of life) وهي تجمع بين العلاقات الاجتماعية والتحيز الثقافي^(٢).

ويمكن أن نجد جامعاً مشتركاً يقيم علاقة تبادلية بين النمطين الأول والثاني يتعلق "بنمط الحياة" الذي يمكن أن يكون مفهوماً جامعاً للثقافة.

(١) انظر: نظرية الثقافة - تأليف مجموعة من الكتاب، ص ٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

وإذا كان لكل أمة ثقافتها الناجمة عن معتقداتها وبيئاتها وعلاقاتها الاجتماعية فإنه يمكن أن نجد بعض الجوامع التي تجمع بين الثقافات المتعددة المتنوعة. كما يمكننا أن نلتمس نمطاً من التعايش بين الثقافات المختلفة. يطمئن كل إنسان فيها إلى ثقافته نظرياً على الأقل.

وكان أرسطو يرى أن التوازن بين الثقافات السياسية هو مفتاح تحقيق الحكومة الجيدة. ذلك أن أولئك الذي ينتمون للتحيزات المتنوعة هم أكثر الناس قدرة على استيعاب المواقف المستجدة. ونظامهم أقرب إلى النجاح من النظم أحادية الجانب^(١).

أما الطوباويون ، أحاديو الثقافة والمثاليون الأفلاطونيون ، والتطهريون بعامه، فهم يخلقون أجواءً ثقافية من نمط أنموذجي متخيل ، لكنهم لن يستطيعوا خلق واقع يعيشه الناس؛ لأنهم يفشلون في إدراك أن أنصار كل نمط حياة يحتاجون إلى الأنماط الأخرى المنافسة للتحالف معها، أو لتأكيد الذات في مقابلها ، أو لاستغلالها^(٢).

ولقد يحملنا القول في الثقافة إلى القول في الحضارة والمدنية. وإذا كانت المدنية مصطلحاً يشير إلى ما يمكن أن تكون عليه الأمة من تقدم في العمران وتطاول في البنيان وما يمكن أن تحقّقه من مظاهر الحياة المادية ومن تقدم في العلم والتقنية؛ مما يمكن أن يقوم في الأمم على حضارة أو دونها ومما يجوز للأمم أن تأخذ به دون قيد وقد يكون ذلك واجباً لإقامه العمران في الحياة والخروج من نطاق الضنك والتخلف إلى رحابة الرفاه والتقدم؛ مما هو عالمي لا يختص بأمة دون أمة ولا بمنطقة دون أخرى. إذا كانت المدنية كذلك فإن الحضارة - وإن قامت على التمدن - إلا أن مظهرها ليس مادياً بالضرورة وإنما يكون في شبكة العلاقات الإنسانية وما شرع للناس من شرائع وما سن من قوانين تتمثل فيها معاني العدل والمساواة وتكافؤ الفرص.

ولقد دأبت اليونان على نظام سياسي اتسم بالتعددية وتمثلت فيه الآراء المختلفة ذلك أن اليونان كانوا يسعون إلى إقامة مجتمع مدني ذي ثقافة تقوم على التتوير وتؤسس على الديمقراطية، ويكون الشعب فيها مصدر السلطات والتشريع، وبذلك انتهت مراحل متابعة كانت الثقافة فيها مرتبطة بالأسطورة. أي أن الثقافة انتقلت من مراحلها الحسية إلى مراحلها التخيلية إلى مراحلها التصورية العقلية. فأرست بذلك معالم الدولة المتحضرة اجتماعياً ، المتمدنة مادياً،

(١) انظر: نظرية الثقافة - تأليف مجموعة من الكتاب ، ص ١٧٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ص ١٧٥.

المتمتعة بثقافة واعية تقوم على العقل والفلسفة وتتهج نهجاً منطقياً تقود مقدماته إلى نتائجها. وكانت بعض الاتجاهات الثقافية المستندة إلى الفلسفة والمنطق ترى وجود إله واجب الوجود، ولكنها كانت تعزل بين الله المجرد في العقل وحقائق الكون المجسدة في الواقع، التي كانت تراها قديمة قدم المادة. فكما أن الله قديم، كذلك المادة، أي أنها خلقت عالَمين منفصلين متوازيين أو متتابعين عالم الذات الإلهية المتصورة الحيادية التي يصدر عنها العقل الكلي، وعالم الكون المادي الذي يصدر عنه صدوراً تلقائياً. ومعنى هذا أن الفلسفة اليونانية حتى عند من سماوا الإلهيين كانت تفصل بين الله والكون أو تجعل الله بلا إرادة وهو الأصل الذي استندت إليه المدنية الغربية الحديثة في وضع تشريعاتها الحضارية. فالحضارة الحديثة بمنهجها العقلي ثم الحسي قامت في إطار نظامها الرأسمالي؛ الذي يستند إلى اللبرالية الفردية على فكرة فصل الدين عن الدولة؛ أي أنها تقيم دعائم مجتمع مدني يشرع فيه الشعب ما شاء من خلال قواه الاقتصادية والاجتماعية فيما يسمى بالنظام الديمقراطي. ومن هنا كان احتفاؤه بالفلسفة اليونانية وبالنظام المدني الذي رافقها.

لذلك فالثقافة الرأسمالية تقوم -هي أيضاً- على التعددية. ولكن الثقافة السائدة تظل ثقافة القوى الاجتماعية المتحكمة ومراكز التأثير الاقتصادي. أي أنها تقوم على الحرية من ناحية وعلى التحكم من ناحية أخرى من خلال إطلاق يد القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تملك الثروة والسلطة.

وكذلك كانت الثقافة الرومانية إلا أنها امتلكت سطوة القوة المسلحة واستخدمت الشعب وسخرته لتحقيق أهداف هذه السطوة.

وبذلك تراجعت الديمقراطية لصالح شكل من الديكتاتورية. ومن هنا كانت محاولة الرومان فرض ثقافتهم ولغتهم على العالم كجزء من بسط سيطرتهم عليه.

وذلك أنموذج احتذته القوى الاستعمارية في عصرنا حين استخدمت سياسة البوارج الحربية ووجهت قوتها الاستعمارية لبسط سيطرتها على العالم.

فالنظام الغربي الحديث وثقافته تصدر عن عاملين: إغريقي وروماني. ولذلك اتسمت سياسة الغرب بالتناقض والازدواجية، والكيل يمكيا ليلين، فهي من جهة تحمل عوامل من اتجاهين مختلفين وهي من جهة أخرى تحمل في نفسها تناقضاً بين مذهبها داخل إطار المدنية الغربية، ومذهبها خارج نطاق المدينة الغربية. بل هي تحمل تناقضاً في داخل المجتمع الغربي نفسه؛ إذ هي مدنية الفئات الاقتصادية والاجتماعية المسيطرة من دون عامة الشعب المستهدف من هذه

السيطرة. ولكن العلاقة داخل الإطار تتسم أحياناً بالمرونة والتوازن لتلافي مخاطر التفجر.

وإذا كان كذلك فالثقافة الغربية ذاتية في الأصل وفعيلة تقوم على الازدواجية داخلياً وخارجياً ومتناقضة ، فهي تعتمد حقوق الإنسان والحرية الفكرية ولكن بقدر ما يتعلق ذلك بمصالحها دون أن تقيم وزناً لمصالح الآخرين. وهي تحقق ذاتها دوماً دون الاعتماد على ذاتها، وإنما بالاعتماد على إحالة مثالبها على الآخرين وغمطهم حقهم في الحرية وحقوق الإنسان.

والنظام الاشتراكي^(١) والثقافة الواقعية التي رافقته - وإن حاول حل معضلة الإنسان - إلا أنه قام على مادية الحياة وعلى أن المادة قائمة بذاتها واستند إلى جدل المادة وحاول أن يستقرئ ذلك من خلال المادية التاريخية . أي أنه حاول تطبيق الجدلية المادية في السياق التاريخي لتطور المجتمعات من المشاعية إلى العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية إلى الشيوعية وهي مرحلة طويلاً وبه غير قابلة للتحقيق تنفي فيها كل مظاهر السلطة ويعود فيها الناس إلى المشاعية الأولى بشروط حضارية جديدة.

وإذا كانت الرأسمالية عزلت الدين بفصله عن الدولة، فإن الشيوعية نفتت الدين أصلاً لأن العالم مادة، والإنسان جزء من الطبيعة عندهم، ولا يوجد عالم غيب وإنما عالم شهادة فقط.

وبذلك عانت الشيوعية من آثار مفاهيمها فاستمت ثقافتها بسمات التحكم من خلال ادعائها الحتمية التاريخية القائمة على جدل الذاتي والموضوعي والذي يؤثر فيه الموضوعي في الذاتي ويوجهه ، بحكم قانون التناقض في الطبيعة ، الذي ينسحب على الإنسان ؛ إذ الإنسان جزء من الطبيعة. فالواقع المادي الموضوعي هو الذي يؤثر في الإنسان والحياة والثقافة واللغة، ويسير بالحياة في وجهة تقدمية حتمية تحقق - ما توهموه - من مراحل تاريخية للإنسان استناداً إلى شبكة متصلة من وسائل الإنتاج التي تمتلكها الفئات في كل مرحلة ، وعلاقات الإنتاج التي تقوم بينها.

فالماركسية امتداد متطور للمادية التي سادت اليونان واتصلت في الحضارة الغربية ، وثقافتها جزء من الثقافة الغربية. ولذلك سرعان ما عادت إلى تواصلها مع الغرب عند انهيار التجربة على صعيد الممارسة ؛ لأن نظريتها كذلك قابلة للتواصل مع الرأسمالية الغربية في سياق قواسم مشتركة أو تنازلات . والفرق بين المدنية الغربية المادية والمدنية الماركسية المادية أن

(١) انظر في المفاهيم الاشتراكية : جورج بولنتر وجي بيس وموريس كافين - أصول الفلسفة الماركسية ، ج ١ ،

الأولى تمتلك وسائل لإطالة أمدها من خلال قدرتها على التكيف في حين أن الثانية تخرج من إطارها الفكري النظري حين تصطم بالواقع الملموس وتفشل تجربتها.

وفي العصر الحديث تراجعت الطروحات الأيدلوجية أمام ثورة العصر في العلم والتكنولوجيا؛ ثورة المعلومات.

وإذا كانت أفكار اليونان والرومان وثقافتهما قد أثرتا كل هذا التأثير فإن الثقافة الفارسية المجوسية القائمة على الزرادشتية قامت على ازدواجية الآلهة؛ فالله للنور وآخر للظلمة والأول إله الخير والثاني إله الشر. فالأول يخلق الأفعال الخيرة والثاني يخلق الأفعال الشريرة.

ولذلك تأثرت كثير من الفئات التي عاصرت المجوسية، أو تلتها، بفكرة النور والظلمة، والخير والشر، وما رافق ذلك من ثقافة. وكان كثير من المتقنين على صلة بهذه الطروحات وبعضهم نسج على منوالها وهي -على كل- ثقافة تقوم على الازدواجية.

وكذلك قامت ثقافة الهند وبخاصة البوذية منها على محاولة تخليص الروح من أغلال الجسد كي تتخلص من العذاب وتخلص إلى اللذة المطلقة، مما استهوى بعض المتقنين وهي فكرة تقوم على الازدواجية أيضاً ازدواجية الروح والجسد؛ لاعتقادهم بإمكان الفصل بينهما.

ب- الثقافة والثقافة الإسلامية:

تطلق الثقافة الإسلامية من الفكر الإسلامي وتصدر عنه وترجع إليه. والفكر الإسلامي ممتد في التاريخ إلى دين إبراهيم (ملة إبراهيم حنيفاً) ويستغرق الأديان السماوية كلها في صورتها الأصلية المنزلة من الله تعالى. والحنفي والحنفية تعني الاستقامة، والاستقامة لا عوج فيها فهي لا تتحرف يُمَنة ولا يسرة عن الحق فهي تقوم على التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة.^(١)

وكانت العرب على دين إبراهيم حتى جاءهم من بعث فيهم عبادة الأصنام، وهي انحراف عن جادة الاستقامة والتوحيد، وتجسيد لتعدد الآلهة المجردة أو تجسيد لوسائط تصلهم بالله أو تقربهم إليه زلفى.

(١) الأصل اللغوي في معنى الحنف، هو الاعوجاج ثم انتقل إلى نموذج الاستقامة.

والآلهة المجسدة في الأصنام والأوثان رموز رمزت بها القبائل لوجودها تلك القبائل التي قامت العلاقة بينها على وشائج العصبية القبلية، التي كانت هي الدين الحقيقي من دون الدين الرسمي وهو عبادة الأصنام.

كانت ثقافة القبائل العربية صورة ، دينها الفعلي، العصبية القبلية من دون دينها الرسمي وهو عبادة الأصنام؛ فهي ثقافة تقوم على التفرق وإن تراكمت مع بعض عناصر التوحد، التي ظهرت في توحد لغة الشعر العربي في الأسواق، وفي الاتفاق على إضفاء قداسة خاصة على مكة المكرمة والكعبة المشرفة بخاصة. لقد تراكمت هذه الثقافة مع حشد من المصطلحات الدينية المتوارثة عن دين إبراهيم والناجمة عن الامتزاج بأهل الديانات السماوية كالله والملائكة والأنبياء والجنة والنار والروح وما إلى ذلك. لكن هذه المصطلحات كانت قد شابتها بعض ملامح الأسطورة.

فلما جاء الإسلام وانتشرت أفك

اره بين الناس تراكمت أفكاره وثقافته واسعة تتطرق منه وتوول إليه ولكن هامشها أوسع من هامش الفكر بتحديداته. ويمكن أن نلتمس ملامح الثقافة الإسلامية^(١) من عناصر الفكر الإسلامي التالية:

- ١- الانطلاق من فكرة التوحيد التي تعني توحيداً في الفكر وتوحداً في السياسة.
- ٢- الجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة أو المعنوي والحسي.
- ٣- الانطلاق من دور الإنسان وما أتاه الله من عقل قادر على التمييز بين الخير والشر. ومن قدرة على التفكير والتبصر في خلق السماوات والأرض.
- ٤- إقامة توازن بين الوعي والمادة أو الروح والجسد أو الفكر واللغة.
- ٥- الاجتماع على التنزيل القطعي الثبوت والتوحد عليه.
- ٦- توسيع هامش التنوع من خلال تنوع التفسير والتأويل؛ لتنوع دلالة النص وبخاصة في متشابهه.
- ٧- تنوع مادة النص الشرعي نفسه بين آيات محكمات، وآخر متشابهات، وآيات مدنية، وأخرى مكية، وآيات دعوة، وقصص، وآيات أحكام.

(١) انظر في الثقافة الإسلامية : الثقافة والحضارة الإسلامية ، ندوة مجلة التوحيد ، عدد ٨٦ ، السنة الخامسة عشرة ، رمضان ١٤١٧ هـ - شباط ، ١٩٧٧ م .

٨- توجه الإسلام إلى البشرية كافة لا إلى جنس أو لون أو عنصر دون آخر، ولا إلى فئة دون أخرى، ولا إلى أمة دون أخرى؛ مما جعله عالمي الإطار إنساني النزعة واسع الثقافة.

٩- أنه عربي اللسان "قرآناً عربياً" أنزل على سنن لغة العرب فهو خاص، وهو عام التوجه في الوقت نفسه.

١٠- أن اللسان العربي ينماز بالتوسع مما يجعله مناسباً للتوجه العام في الثقافة الإسلامية.

١١- أنه فكر يقيم ثقافة تقوم على التشدد في مواضع والتسامح في مواضع أخرى، فهو فكر يجمع بين الأصالة والتجديد، وبين التعددية الثقافية والالتزام، وبين الاعتراف بالآخر من ناحية واستيعاب مفاهيمه وتمثلها ضمن سياقه الثقافي من ناحية أخرى.

وإذا نمازت الثقافة الإسلامية بهذه الميزات فقد استطاعت أن تقيم صرح ثقافة خاصة بها تجلت عن الحضارة الإسلامية التي استوعبت الحضارات والثقافات السابقة وامتدت آثارها إلى العالم القديم كله وبخاصة العلم الغربي الذي ابتدأت حضارته وثقافته على أرض الحضارة والثقافة العربييتين الإسلاميتين. وذلك كله من خلال اللغة مادة الثقافة ووسيلة إيصالها إلى الناس.

العلاقة بين الثقافة والنص الشرعي

إذا كانت الثقافة الإسلامية تتسم بكل السمات السابقة التي تجمع بين العموم والخصوص والغيب والشهادة، وإذا كانت اللغة هي مادة الثقافة والحضارة، فإن الثقافة والحضارة كليهما قامتتا على نص القرآن الكريم والحديث الشريف، فباتت الثقافة الإسلامية في أجزاء منها ثقافة النص والحضارة الإسلامية في بعض وجوهها حضارة النص كذلك.

ولكن النص الشرعي -وبخاصة القرآن الكريم- أنزله الله سبحانه وتعالى عبر جبريل الأمين على رسوله الكريم ليبلغ به الناس أجمعين. وهو بهذا نص عام الدلالة مطلقاً وليس نسبياً. وفي الوقت نفسه أنزل النص الشرعي على رسول ينتمي إلى أمة محددة، وله ولأمته لغتها وثقافتها وحضارتها وظروفها الزمانية والمكانية. والقرآن حين أنزل بلغته العرب وعلى مقتضى فهمهم للغة فهو خاص الدلالة نسبي وليس مطلقاً.

فما مدى الإطلاق والنسبية في دلالة النص؟ وفي فهم المسلمين لاحقاً له؟ وما مدى تأثير النص في صياغة المفهوم الثقافي والحضاري للأمة الإسلامية؟.

وهل نص القرآن الكريم منتج ثقافي انطلق من الواقع والسياق والمقام وصدر عن ثقافة العرب أو صدع بها؟.

أم هو مطلق غير مقيد بثقافة أو حضارة وإنما فكري عقدي عام؟

والقرآن الكريم رسالة تقوم على اتصال بين الله سبحانه وجبريل عليه السلام ورسول الله محمد صلى الله عليه وسلم والناس المتلقين للرسالة. فهناك مرسل، ومستقبل، ورسالة تتكون من نظام رمزي يستند إلى الرموز اللغوية. فدراسة النص تكون بمدخل لغوي ابتداءً من المطلق الغيبي وانتهاءً بالمقيد الواقعي (الواقع والثقافة). والمطلق الغيبي حاضر في كل ركن من أركان الحياة؛ إذ هو الذي خلق الواقع وما فيه من سمات.

كما أن اللغة التي هي نظام رمزي اتصالي، فيها البنية، وفيها الدلالة؛ أي اللفظ والمعنى، أو اللغة والفكر؛ ولذلك فهي قابلة لحمل الفكر الإلهي المطلق وصيغته الواقعية المجسدة من خلال العباد.

والدارسون قديماً وحديثاً مختلفون في مدى إطلاق النص ونسبيته فمنهم من نحا بالنص منحى غيبياً مطلقاً أخرجته من دائرة الواقع والثقافة، وأضفى عليه هالة من القداسة وأحاطه بسياج من الرموز والأسرار، أو جعل له دلالة خاصة يستدل عليهما بالنص نفسه، وقد كان ذلك واضحاً في مفهوم الصوفية للنص؛ ومنهم من نحا به منحى واقعيّاً ثقافياً فجعله منتجاً من منتجات الواقع والثقافة، وقد بدا ذلك في مفهوم الفلاسفة للنص. ومنهم من نحا به منحى متوازناً فيه للغائب نصيب، وللشاهد نصيب، وهو منحى المتكلمين بعامّة، والأشاعرة منهم بخاصة.

وفي عصرنا الحاضر ما زالت الاتجاهات جميعاً قائمة. لكن التنادي بأن النص نتاج للواقع والثقافة بدأ يتسع؛ لاتصال كثير من الدارسين بالفلسفة

بعامة ، والمادية منها بخاصة^(١) فهو تناد يعكس فلسفة القائمين عليه، لا فلسفة النص نفسه ولا طبيعته الخاصة ، ولا سماته العامة.

لكن هؤلاء الدارسين الماديين وجدوا في النص نفسه وفي سياق تنزله ما برروا به دعواهم ، ووجد الذين جمعوا بين الغيب والشهادة ما يبرر وجهة نظرهم ومنطلق الخلاف في وجه من وجوهه هو في النظر إلى عالم الغيب وحده ، أو إلى عالم الشهادة وحده ، أو إليهما معاً.

وعند الفرق الإسلامية لا خلاف حول النص وتنزيله من الله إلى الرسول من خلال جبريل. لكن الخلاف هو في طبيعة المنزل أهو اللفظ أم المعنى؟ أي النص بمضمونه وصياغته، أم بمضمونه فقط ، والرسول هو الذي صاغه الصياغة اللغوية ؛ أي هل كان الاتصال بين جبريل ومحمد وحياً بمعنى الإلهام أم كان "وحياً" بالقول ؟

والمتصوفة ترى النص ذا صورة أزلية وأن الصورة الواقعية هي رمز ظاهر للصورة الأزلية التي هي الدلالة الباطنة. ولذلك ذهبت المتصوفة في الدلالة الباطنة مذاهب شتى كي تكون على نسق الصورة المحفوظة في اللوح المحفوظ.

والأشاعرة يرون النص ذا صورتين إحداهما: أزلية محفوظة في اللوح المحفوظ وهي الكلام النفسي أو القائم بالنفس أو بذات الله وهي التي تحمل الدلالة، وثانيتها: واقعية مكونة من أصوات وحروف في ضوء الزمان والمكان والثقافة وبخاصة الثقافة اللغوية وهو صفة من صفات الذات^(٢).

والمعتزلة ترى النص منزلاً من الله، ولكن الله نزله بمقتضى ما اعتادته العرب في لغتها، أي بصورته الواقعية المعروفة المكونة من أصوات وحروف في ضوء الزمان والمكان

(١) انظر: د.نصر حامد أبو زيد- مفهوم النص ، ص ١٧٣

(٢) انظر : انظر المرجع نفسه ، ص ٤٨ .

والتقافة ؛ وبخاصة الثقافة اللغوية.

ولكن هذه الصورة الواقعية لا تعني نسبية النص لأن القرآن الكريم كلام الله وكلامه صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات.

والمفلسفة المسلمون يرون النص نتاج الواقع والثقافة ، وهم لا ينظرون إلا إلى صورته الواقعية ويؤولون ما عدا ذلك بما يوافقهم وهم لا ينكرون أنه منزل من الله لكنهم يفهمون عملية الاتصال بين الله وجبريل ومحمد فهماً واقعياً نسبياً مقيداً ، وليس مطلقاً غيبياً فهم يفهمون الله على أنه ذات محضة منزّهة، ويفهمون الخلق والروح والنفس والملائكة والنبوة في ضوء معطيات مادية ومعنوية تؤدي إلى استعدادات وقابلية للتلقي والفهم والاستقبال.

وبعض الدارسين يرى جبريل نزل بالمعاني خاصة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب^(١) وذلك استناداً إلى مفهومهم لقوله تعالى: "نزل به الروح الأمين على قلبك" (الشعراء ، الآية : ١٩٣).

وبعضهم يرى جبريل هو الذي صاغ الحروف بالعربية^(٢) . والوحي له حالتان: حالة يتحول فيها الرسول إلى الصورة شبه الملائكية وهي صورة عارضة ، والثانية يتحول فيها الملاك إلى الصورة البشرية فيكون الاتصال في الأولى إلهاماً للمعنى وصياغة بشرية، ويكون في الثانية بالكلام العادي أي بالنظام اللغوي البشري ولذلك يكون (مساوقاً) للكلام^(٣).

وإذ القرآن الكريم رسالة فالرسالة تقتضي البلاغ. قال تعالى: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته" (المائدة ٦٧) "هذا بلاغ للناس ولينذروا به" (إبراهيم ٨٢) "وإن تولوا فإنما عليك البلاغ" (آل عمران ٢٠) وغير ذلك من الآيات الدالات على أن الرسالة بلاغ، والرسول مبلغ. أي أن النص الشرعي لا بد أن يكون نصاً لغوياً مما تعارف عليه العرب كي يتم البلاغ ولا يتم البلاغ إلا بمراعاة حال المخاطب الأول وهو الرسول الكريم وحال المتلقين عنه وهم العرب أولاً . والكلام واللغة بعامة تعبير وتوصيل (إبلاغ) وتأثير . والتعبير ذو طابع إلهي فهو لا يقاس بمقاييس الخلق. والتأثير ذو طابع نفسي وجداني قد يعرفه الخلق

(١) انظر: الزركشي - البرهان - ج١ - ص ٢٣٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٣٠.

(٣) انظر: ابن خلدون - المقدمة - ص ٩٩، ٩٨.

ويقيسونه بمقاييسهم، ولكنه لا يعرفه المعرفة الحق إلا الحق وحده ، إذ هو المطلع على دخائل النفوس وبواطن القلوب، وهو الذي أنزله نصاً مؤثراً دائماً للتأثير، لا مؤقتة.

فالنص القرآني نص معبر عن الدلالة أبلغ تعبير، وهو أقدر النصوص على التوصيل والإبلاغ دون منازع وهو أكثر النصوص تأثيراً دائماً متجدداً . والتعبير والتوصيل والتأثير لا تقتصر على زمان دون زمان ولا على مكان دون مكان فقد عجز عرب الجاهلية عن الإتيان بمثله، وهم أهل للتحدي وموسومون بالفصاحة واللسن، وما زال العرب عاجزين عن الإتيان بمثله، وهم قد أوتوا علماً واسعاً وخبروا أساليب عديدة.

والقرآن نص يستند إلى بنية لغوية تحمل السمات العامة المشتركة للغات وبخاصة السمات الصوتية التي تجعله نصاً مؤثراً في غير العرب كما هو مؤثر في العرب وربما يكون لذلك جاء التحدي عاماً للعرب ولغيرهم ، وللإنس والجن جميعاً. وإذا كان العرب لم يستطيعوا الإتيان بمثله فغيرهم عن ذلك أعجز.

ولذلك فنص القرآن الكريم يجمع بين العموم والخصوص والإطلاق والنسبية كما يجمع بين الغيب والشهادة.

والآيات الأولى التي نزلت من القرآن الكريم دالة على ذلك قال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" (العلق ١-٥)

فلقد جاءت القراءة وتكرارها واقترائها باسم الله الخالق الأكرم المعلم الإنسان الغيب (ما لم يعلم) للدلالة على نقل القراءة من المجال الإنساني إلى المجال الرباني. لكن استخدام صيغة الأمر للمخاطب، والقراءة نفسها ، بما هي فعل واقعي، والتعليم واقترائه بالقلم؛ الذي هو أداة من الأدوات الواقعية، تبقي القراءة في مجالها الإنساني.

فالمفهوم القرآني للقراءة والعلم والتعليم يجمع بين المطلق والنسبي. كما أن دلالة النص نفسه حين تفسر أو تؤول أو تفهم فهماً عاماً تنتقل من الإطلاق إلى النسبية ، لنسبية فهم الذين يفسرونه أو يؤولونه أو يفهمونه. فبعضهم يفهمه في ضوء نسبية أسباب النزول ، ونسبية المكى والمدني ، وبعضهم يفهمه في ضوء عموم اللفظ لا خصوص السبب. وبعضهم يفهم النص فهماً حسياً حرفياً على صورته الواردة وبدلالاته الظاهرة التي تحملها ألفاظه على الحقيقة. وبعضهم يفهمه في ضوء فهمه للغة على المجاز أو على التوسط بين الحقيقة والمجاز أو على ثنائية

الظاهر والباطن مما سلف القول فيه.

وارتباط المعنى بأسباب النزول يفيد في معرفة الدلالة الحقيقية للنص بالنظر إلى الواقعة وإلى النص نفسه؛ أي إلى السياق وبنية النص التي لا بد أن يكون فيها ما يدل على العموم كي تنتقل من خصوص السبب إلى عموم اللفظ وهو يفيد في القياس على الواقعة.

وقد أوضح السيوطي مسألة أسباب النزول وبين فوائدها وأنها لا تجري مجرى التاريخ فحسب . ومن فوائدها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب. ومنها أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه.... وذكر قول ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب^(١).

وقضية عموم اللفظ وخصوص السبب يمكن أن تتجلى من خلال المثال المشهور الوارد في القرآن الكريم وهو قوله تعالى: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادهم إيماناً" (آل عمران الآية ١٧٣) فلفظ الناس عام ولكن دلالاته خاصة لأنها مقيدة بخصوص السبب . وبنية النص نفسها تبين أن "الناس" هنا مختصة بأطراف الصراع وليس ممتدة إلى عامة الناس. ذلك أن (ال) هنا هي (ال) العهدية وليس (ال) الدالة على الجنس ولا يتأكد ذلك إلا بمعرفة سبب النزول.

وظاهرة النسخ وبقاء المنسوخ إلى جانب الناسخ له تعلق بمراعاة السياق.

فإذا كان سبب النزول هو السياق الاجتماعي للنص فإن النسخ هو شكل من أشكال التحول والانتقال الذي تقتضيه العلاقة بين النسبي والمطلق كما مر سابقاً.

وللسياق أهمية بالغة في تقرير المعنى، وأحياناً في تحديد أسس فكرية وسياسية أو تغيير مفاهيم تغييراً شاملاً. ومن ذلك ما يمكن أن ينصرف إليه الذهن في الآية: "يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" (الرعد ٢٩) من أنها تعني تغيير المقدرات من الرزق والأجل ، أو أنها تعني مجرد تغيير آيات القرآن الكريم ؛ إذ بالعودة إلى السياق يتبين أنها تعني أن الله يلغي آيات الرسل (معجزاتهم) ويثبتها بمشيتته والسياق اللفظي والمعنوي يدل على ذلك ؛ إذ جاءت الآية نالية لقوله تعالى: "ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلناهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي

(١) انظر: السيوطي - الإتيان في علوم القرآن - ج١ - ص ٢٩.

بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب يحو الله ما يشاء ويثبت"

والسياق الاجتماعي للآية يدل على ذلك إذ نزلت عندما توعد رسول الله (ص) قريشاً بنزول العذاب وظهور النصر له ولقومه وتأخر ذلك عنهم فقالوا: لو كان نبياً صادقاً لما ظهر كذبه فردّ الله عليهم بقوله: "لكل أجل كتاب"^(١).

والسياق الذي يدل عليه سبب النزول يخرج الأمر - أحياناً - من دائرة الجدل إلى دائرة الإقرار لظهور المعنى المراد. فقوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون" استدلت به بعض الفرق الإسلامية على أن الله خالق لأفعال العباد. وسياق الآية وسبب نزولها يدل على غير ذلك فالآية نزلت في قوم إبراهيم عليه السلام الذين كانوا ينحتون الأصنام ونصها: "أتعبدون ما تحتون. والله خلقكم وما تعملون" أي وما تعملون من أصنام وهو ليس صرفاً للفظ عن ظاهره؛ إذ ورد مورد التعليل فقوله الله خلقكم تعليل لقوله أتعبدون ما تحتون وقد ذكر عقب التبيكيت^(٢).

والسياق في مفهوم الإباضية للإمامة مثلاً ينقض الأصل النقلي الذي استندت إليه الشيعة في الوصية لعلي كرم الله وجهه والولاية العامة له فالإباضية ترى أن الشيعة وجهت قول الرسول (ص) يوم غدیر خم: "من كنت مولاه فعلي مولاه" على غير وجهه. إذ السياق الذي قيل فيه الحديث كما رواه القلّهاتي هو "أن زيد بن حارثة الكلبی مولى رسول الله (ص) كان بينه وبين علي منازعة، فشمته علي، فردّ عليه فقال علي: "تشممني وأنا مولاك!!" فقال: "والله ما أنت لي بمولى ومولاي رسول الله (ص)" فانطلق علي إلى رسول الله (ص) وهو مخضب يشتكى وأخبره بقول زيد له فقال عليه السلام: من كنت مولاه فعلي مولاه؛ هذا في ولاية النعمة ليس في ولاية الدين"^(٣).

في حين لا تكفي الشيعة بحمل الولاية هنا على ولاية الدين، وإنما تفسر قوله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا" (المائدة، الآية: ٥٥) على أن المقصود بالذين آمنوا علي بن أبي طالب مستنديين إلى أنها أنزلت في علي وإلى جواز استخدام صيغة الجمع للمفرد^(٤).

ومراعاة السياق وخصوص السبب لا يدخل النص نطاق النسبية إلا في الحالات

(١) انظر: عبد الوهاب الحارثي - السياق طريق مأمون لفهم القرآن - ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار - متشابه القرآن القسم الثاني - ص ٥٨٠-٥٨٦.

وانظر: كذلك القاضي عبد الجبار تنزيه القرآن عن المطاعن - ص ٤٠٠.

(٣) محمد بن عبد الجليل - الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان للقلّهاتي، ص ٢٦٤.

(٤) انظر: عبد الحسين الموسوي - المراجعات - ص ١٦٢-١٦٦.

المخصوصة وليس ذلك لعموم اللفظ فحسب، بل لأن الخصوص قد يحمل سمات العموم وبخاصة في النصوص الراقية المستوى فكيف بالنص المعجز؟ والخصوص والعموم بينهما سمات مشتركة وبخاصة في المسائل الإنسانية.

فالنص القرآني هو نص عام صالح لكل زمان ومكان وإن كان فيه بعض مظاهر الخاص، وهو قابل للتجدد والتكيف تبعاً للأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال دون أن يناقض الأصل الذي عليه أنزل.

كما أن النص الشرعي - قرآناً وحديثاً- هو الذي رسم معالم أجزاء من الثقافة العربية الإسلامية وحدد ملامحها فخرجت من دائرة العقل المجرد والحدس الصرف والحس المحض " إلى دائرة تتحدد أصولها العامة بالنص، وتبقى دائرة الحركة العقلية أو الحدسية أو الحسية في إطاره، فجمعت بين الثابت والمتحول، وتجددت عبر الزمان والمكان، على قاعدة الأصالة المتجددة، لا على قاعدة الجمود، ولا على قاعدة الاستلاب.

* * * * *

وخلاصة القول : إن المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية قد شكلت معالم نظرية ؛ أضافت جديداً إلى ما قدمه اللغويون ، وبخاصة في مجال اقتران اللغة بالفكر ، وإن المفاهيم اللغوية هي أصل من الأصول التي استندت إليها الفرق فيما قدمت من مفاهيم فكرية ، وإنه يمكن النظر إلى مفاهيم الفرق الإسلامية من منظار الاختلاف أو التناقض في إطار المفهوم الشامل للإسلام .

والله الهادي إلى سواء السبيل

المصادر والمراجع

المصادر

الأشعري؛ (٢٦٠-٣٣٠ هـ) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي بن أبي بشر الأشعري البصري - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، جزءان، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.

الأشعري؛ الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فؤيه حسين محمود - دار الكتاب للنشر والتوزيع - القاهرة.

الأشعري؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل - الإبانة عن أصول الديانة، ط١، دار الكتاب العربي، لبنان.

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) - السنة تحقيق أبي هاجر محمد السعد ابن بسيوني زغلول - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

إخوان الصفا - رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء - طبع دار صادر بيروت - ١٩٥٧ م.

ابن الأثيري كمال الدين أبو البركات - (ت ٥٧٧ هـ) أسرار العربية، تحقيق محمد بهجة البيطار، دمشق، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م.

الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣ هـ) - أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد في الرد على المعطلة والجهمية، عني بتصحيحه ونشره الأب ريتشر يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧ م.

- إعجاز القرآن، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

- إعجاز القرآن، نسخة بهامش الإتيقان في علوم القرآن، للسيوطي، دار الفكر.

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط٢،

مؤسسة الخانجي القاهرة، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .

التهانوي (ت ١١٥٨) - كشاف اصطلاحات الفنون ، ستة أجزاء ، ج١، خياط للكتب والنشر ، بيروت ، ١٩٦٦ .

ابن تيميه - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيميه الحراني (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ) - مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زر زور - الطبعة الأولى - دار القرآن الكريم - الكويت - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

- الإيمان خرج أحاديثه محمد ناصر الألباني، أشرف عليه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- الرسائل الكبرى ، دار الفكر ، الجزء الأول مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيميه صححه وعلق عليه مع مقدمة بالإنجليزية عبد الصمد شرف الدين، نشره وصححه بالدار القيمة ببلدة بهيمري (تهانة بمباي)، مطبعة (ق) بمباي الهند - ٣٧٤هـ - ١٩٥٤م .

- الفتاوى الكبرى، ٣٧ جزءاً، تحقيق وتعليق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م .

- درء تعرض العقل والنقل، ١٠ أجزاء ، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ج١، ط٢، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

- التفسير الكبير، سبعة أجزاء ، تحقيق وتعليق، د. عبدالرحمن عميرة، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .

الجاحظ أبو عثمان عمرو بن عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ) - الحيوان، تحقيق فوزي عطوي، ط٣، بيروت ، دار صعب ، ١٩٨٢م، ج١، ج٢، ج٣، ج٤، ج٥ .

- البيان والتبيين، ٣ أجزاء ، ج١، تحقيق حسن السندوبي، مطبعة الاستقامة، ط٤، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦ .

- حجج النبوة: رسائل الجاحظ، حسن السندوبي، القاهرة، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م، ملحق كتاب

أدب الجاحظ.

الجاحظ - رسائل الجاحظ، شرحه وقدم له وعلق على حواشيه عبدأمير مهنا، ط١، ١٩٨٨، دار
الحدائث.

- مسألة المعرفة (كتاب مفقود) ، نشرت أجزاء منه مجلة المشرق ، أيار حزيران ١٩٦٩م

ابن جنّي؛ (ت ٣٩٢ هـ) أبو الفتح عثمان بن جنّي- الخصائص، دار الكتاب العربي، بيروت،
لبنان، ج١، ج٢، ج٣.

- اللع في العربية ، حققه فائز فارس ، دار الكتب الثقافية ، الكويت ، ١٩٧٢ م .

- الخصائص، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، تحقيق محمد علي نجار، ط٢،
ج٣.

الجويني؛ (ت ٤٧٨ هـ) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في
أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية،
١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

ابن حزم؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (٣٨٤-٤٥٦ هـ) - الفصل في الملل والأهواء
والنحل، خمسة أجزاء ، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

- الفصل ج٣، مطبعة القاهرة، سنة ١٣٢٦ هـ .

- الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج١، المطبعة الأدبية، مصر.

- المحلى بالآثار، ١٢ جزءاً ، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البندادي، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١.

- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالالفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق الدكتور
إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩.

- الإحكام في أصول الإحكام، المجلد الأول (١-٤) منشورات دار الآفاق الجديدة،
بيروت. نسخة مقابلة على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاکر. قدم له

الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

أبو حيان الأندلسي- محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي (٦٥٤ - ٧٥٤ هـ)
البحر المحيط، عشرة أجزاء ، طبعة جديدة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

ابن أبي الحديد عبد الحميد بن هبة الله (ت ٦٥٦ هـ) - شرح نهج البلاغة، دار الأندلس،
بيروت.

ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨) - المقدمة، جزءان (مجلد واحد)، الطبعة الرابعة،
دار إحياء التراث العربي.

الخليل بن أحمد- العين، تحقيق د. عبدالله درويش، ط١٣٨٦هـ، مطبعة العاني، بغداد، ج١.

أبو الحسين الخياط، (ت بعد ٣٠٠ هـ بقليل) - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد،
المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧.

الرازي؛ (ت ٦٠٦هـ) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين - أساس التقديس ، تحقيق الدكتور
أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.

- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٣٢ جزءاً ، تحقيق الشيخ خليل الميس مدير أزهر لبنان،
دار الفكر، بيروت، لبنان، جماد الثاني ١٣٩٧هـ، حزيران ١٩٧٧م.

- المحصول في علم أصول الفقه، خمسة أجزاء ، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر
فياض العلواني- الجزء الأول، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

الرازي؛ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق د. إبراهيم السامرائي والدكتور محمد بركات
حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان، الأردن، ١٩٨٥م.

ابن رشد؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (٥٢٠هـ-٥٩٥هـ) - فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال- القاهرة - مكتبة صبيح.

الزركشي؛ بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي (٧٤٥ - ٧٩٤هـ) - البحر المحيط في أصول
الفقه، ستة أجزاء ، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني وراجعه د. عمر
سليمان الأشقر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ط١، ١٤٠٩هـ،

١٩٨٨م.

الزركشي - البرهان في علوم القرآن، أربعة أجزاء ، ج١، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.

الزمخشري؛ (ت ٥٣٨ هـ) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي - الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل أربعة أجزاء ، رتبته وصححه مصطفى حسين أحمد، الطبعة الثالثة، دار الزيان للتراث، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

السالمي؛ أبو محمد عبدالله بن حميد السالمي؛ شرح طلعة الشمس على الألفية، بهجة الأنوار، شرح أنوار العقول في التوحيد، ج١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

ابن السراج ، أبو بكر محمد بن سهل (ت ٣١٦ هـ) - الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، النجف الأشرف ، ١٩٧٣ م .

سهل التُّسْتَرِي - تفسير القرآن العظيم ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٨ .

سيبويه ؛ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) - الكتاب ، خمسة أجزاء ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، مكتبة الخانجي ، القاهرة.

- الكتاب ، طبعة بولاق .

ابن سينا، الحسين بن عبدالله (ت ٤٢٨ هـ) - الإشارات والتبهيئات، القسم الثاني، تحقيق سليمان دينا، القاهرة، ١٩٥٧م.

السيوطي؛ جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١ هـ) - الإتيان في علوم القرآن، جزآن ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- الإتيان في علوم القرآن، دار الفكر، ج١، ج٢ وبهامشه كتاب إعجاز القرآن للباقلاني.

- المزهر في علوم اللغة، جزآن ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجليل، بيروت، دار الفكر ببيروت.

السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) - مفتاح العلوم، المطبعة اليمنية، مصطفى البابي الحلبي، مصر.

أبو إسحق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (المتوفى سنة ، ٧٩٠ هـ) -
الموافقات في أصول الشريعة، أربعة أجزاء ، شرحه وكشف مراميه وخرج أحاديثه
فضيله الشيخ عبد الله دراز، المجلد الأول، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط ١
(١٤١٥هـ-١٩٩٤).

الإمام الشافعي؛ محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ) - الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، الطبعة
الأولى، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م.

محمد المهدي الحسيني الشيرازي- الوصول إلى كفاية الأصول، مختصر شرح الكفاية، لمحمد
كاظم الخراساني، ج ١، ص ٢٢، مطبعة الآداب.

الشهرستاني؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ) - الملل والنحل، جزءان، تحقيق محمد
سيد كيلاني- نشر مطبعة البابي الحلبي- القاهرة- ١٩٦١م.

- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيرم - مكتبة الثقافة الدينية
شارع بور سعيد، الظاهر.

أبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) - محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي- قوت القلوب في
معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، جزءان ، القاهرة،
١٩٣٣م.

الطبري؛ أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣٠ جزءاً،
دار الفكر بيروت- ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي) (٣٨٥ هـ - ٤٦٠ هـ)- التبيان في تفسير القرآن،
قدم له الإمام المحقق الشيخ أغا برزك الطهراني - المجلد الأول، المطبعة العلمية
في النجف ١٣٧٦ - ١٩٥٧.

عبدالله بن عباس؛ (ت ٦٨ هـ) غريب القرآن في شعر العرب (سؤالات نافع بن الأزرق إلى
عبدالله بن عباس ، تحقيق محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب
الثقافية، ط ١ ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .

- لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، برواية أبي عبيد بن القاسم بن سلام المتوفى
سنة ٢٢٤ هـ ، شرح وتعليق وتحقيق د. عبد الحميد السيد طلب ، ١٤٠٤ هـ -

١٩٨٤ م .

القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ؛ (ت ٤١٥هـ) ، متشابه القرآن ، تحقيق الدكتور عدنان محمد زر زور ، دار الحديث .

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، (٢٠ جزءاً مفقود منها الأجزاء ، ١ ، ٢ ، ٣ ، ١٠ ، ١٨ ، ١٩) ، تحقيق محمد مصطفى حلمي وآخرون، بإشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة .

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصه أمين الخولي ، ج ٥ ، ج ٧ ، ج ١٦ ، ط ١ ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠ م ، وزارة الثقافة ، الإدارة العامة للثقافة .

- تنزيه القرآن عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت والشركة الشرقية للنشر والتوزيع .

- شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، القاهرة ١٩٦٥ .

- شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، ط ٣ ، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٧م .

- المحيط بالتكالييف ، مجلد ١ ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، جمعه الشيخ الحسن بن أحمد بن متوية ، كتب سنة ٦٨٣هـ .

عبد القاهر البغدادي ؛ (ت ٤٢٩هـ - ١٠٣٧م) - الفرق بين الفرق ، ط ٤ ، ١٩٨٠ - ١٤٠٠هـ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

- أصول الدين، الطبعة الأولى ، استانبول ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م .

عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ) - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحح أصله الأستاذ الشيخ محمد عبده والشيخ محمد محمود الشنقيطي وعلق حواشيه محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م .

- أسرار البلاغة في علم البيان، صححها على نسخة الاستاذ الشيخ محمد عبده السيد

محمد رشيد رضا- دار المعرفة- بيروت-لبنان.

- أسرار البلاغة ، تعليق محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة ، الطبعة الأولى ،
١٤١٢هـ-١٩٩١ .

أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) - مجاز القرآن ، ج١، ج٢، ط١، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م،
تعليق محمد فواد سزكين ، نشر محمد سامي أمين الخانجي ، ١٣٧٤-١٩٥٤م.

ابن عربي ، محي الدين (ت ٦٣٨ هـ) - تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك أو
لطائف الأسرار ، تحقيق أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور ، ط١ ، دار
الفكر العربي ، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.

- الفتوحات المكية ، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة د. ابراهيم
مذكور ، ط٢ ، مصورة عن الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، بالتعاون مع معهد
الدراسات العليا بالسوربون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

ابن عطية الأندلسي؛ القاضي ابو محمد عبد الحق بن غالب (٤٨١ - ٥٤٦ هـ) - المحرر
الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ١٦ جزءاً ، تحقيق المجلس العلمي بفاس ج١
١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

الإمام الغزالي؛ أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد (ت٥٠٥هـ)- المستصفى في أصول
الفرق ، جزءان ، ج١ ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار
الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٩٩٣م.

- قانون التاويل تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر عزت العطار الحسيني ، مطبعة
الأنوار ، مصر سنة ١٩٤٠ .

- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، حققه وقدم له د. جميل صليبا،
د. كامل عياد ، دار الأندلس ، ط١٠ ، ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

- جواهر القرآن ، تعليق خليل ابراهيم (١٩٩٢م) دار الفكر اللبناني ، بيروت.

الفارابي ؛ أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ) - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط١ ، الكردي
والدمشقي ، بمصر .

ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)- معجم مقاييس اللغة ، ستة أجزاء ، ج١ ، تحقيق عبد السلام هارون ،

ط ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٦هـ.

- الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها، تحقيق د. مصطفى الشويجى، طبع ونشر مؤسسة. أ- بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.

- الصاحبى فى فقه اللغة ، حققه وقدم له مصطفى الشويجى، مؤسسة أ. بدران، بيروت- لبنان وكذلك نسخة مطبوعة المؤيد.

د. فؤاد السيد - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، مصنف أبى القاسم البلخى (٣١٩هـ) ، ومصنف القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ومصنف الحاكم الجشمى (ت٤٩٤هـ)، الدار التونسية للنشر ، ط١، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٤م.

القاضي النعمان (ت٣٦٣هـ)؛ ابن حيون أبو حنيفة بن محمد بن منصور، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٠م.

الفراء ؛ يحيى بن زياد (ت٢٠٧هـ) - معاني القرآن ، ثلاثة أجزاء ، ج ١ ، تحقيق نجاتي ، دار الكتب المصرية .

ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ) ، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ط ٢ ، ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٣ م ، دار التراث ، القاهرة .

ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن ، تحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية.

ابن قتيبة - أدب الكاتب ، ط ٤ ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر .

أبو القاسم ؛ محمد بن أحمد بن جزى الكلبى (ت٧٤١هـ)- التسهيل لعلوم التنزيل، جزءان، ضبطه وصححه وخرج آياته محمد سالم هاشم الجزء الأول دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط١ ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ج١.

الكليني؛ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن أسحق الكليني الرازي (ت٣٢٨ - ٣٢٩ هـ)- الأصول من الكافي صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ج ١ ، ط ١ ، ١٤٠١هـ، دار التعارف - بيروت.

ابن قيم الجوزية؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، أربعة أجزاء ، ج ١، إدارة المطبعة المنيرية ، مصر ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل - بيروت - لبنان ١٩٧٣م

- زاد المعاد في هدى خير العباد ، خمسة أجزاء ، ج ١ ، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية ، ط ٢ ، ١٤٠١هـ-١٩٨١م ، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط .

الكندي ؛ يعقوب بن إسحق (ت ٢٦٠ هـ) - رسائل الكندي الفلسفية ، المقدمة ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

الموردي؛ أبو الحسن علي بن محمد حبيب (ت ٤٥٠ هـ) - الأحكام السلطانية ، محمد بدر الدين الحلبي ، ط ١ ، ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م ، مطبعة السعادة .

المبرد ؛ أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥ هـ) - المقتضب ، أربعة أجزاء ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ .

محمد بن عبد الجليل - الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان للقلهاتي (أبي سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي) ، تونس ١٩٨٤م ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والأبحاث، سلسلة الدراسات الإسلامية ٨ .

المرتضى أحمد بن يحيى (ت ٤٣٦ هـ) - المنية والأمل في شرح الملل والنحل وهو الجزء السادس من كتاب غايات الأفكار ونهايات الأنظار المحيطة بعجائب البحر الزخار وهو للقاضي عبد الجبار، جمعه أحمد ابن يحيى المرتضى ونسب إليه، قدم له وحققه وعلق عليه د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية.

ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢ هـ) - الرد على النحاء، تحقيق د. شوقي ضيف دار المعارف ، مصر .

الملطي (ت ٣٧٧ هـ) - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، ط ١ ، استانبول ، ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣٦ .

ابن النديم (ت ٣٨٥ هـ) - الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م .

ابن هشام؛ جمال الدين الأنصاري (ت ٧٦١ هـ) - مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، جزءان (مجلد واحد) ، دار الفكر، بيروت، تحقيق وتعليق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني.

يحيى بن حمزة العلوي اليميني (ت ٧٤٧ هـ) - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، ثلاثة أجزاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ج ١ ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

المراجع :

- د. إبراهيم أنيس - من أسرار اللغة ط٧ مكتبة الانجلو المصرية.
- أحمد أبو زيد - المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن ، مكتبة المعارف ، الرباط ، ط١ ، ١٩٨٦ .
- إبراهيم بن حسن بن سالم - قضية التأويل في القرآن الكريم بين المعتدلين والمغالين ، ج٢ ، دار قتيبة ، دمشق ، ط١ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ .
- د. أحمد حماد- العلاقة بين اللغة والفكر، ١٩٨٥م
- د. أحمد المتوكل- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي دار الثقافة ، الدار البيضاء، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- د. أحمد محمود صبحي- في علم الكلام، ج١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢م.
- أحمد طه حسانين سلطان- في مناهج البحث اللغوي، ط١ مكتبة الأمانة، القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١م .
- أمير مهنا وعلي خريس- جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المركز الثقافي العربي ط٢ ١٩٩٤ .
- إميل برييهه - الآراء الدينية والفلسفية ، الترجمة العربية ، مصطفى البابي الحلبي .
- بكير بن سعيد أعوشت - دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، ط٤، ١٤٠٩هـ.
- تشومسكي- البنى النحوية، ترجمة د. يؤيل يوسف عزيز، مراجعة مجيد الماشطة، ط١ دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧م .
- تشومسكي؛ نوم تشومسكي - محاضرات ودن (تأملات في اللغة) ترجمة د. مرتضى جواد باقر ود. عبد الجبار محمد علي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩٠ .
- د. تمام حسان- اللغة العربية معناها ومبناها ، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

د. تمام حسان- اللغة بين المعيارية والوصفية ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٣٧٧هـ
١٠٥٨م.

د. تمام حسان- مناهج البحث في اللغة ، دار الثقافة ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

التهامي الراجي الهاشمي- توطئة لدراسة علم اللغة ، التعريف، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق
عربية) بغداد ، دار النشر المغربية.

د. جعفر دك الباب- الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني ، نظرية الإمام الجرجاني
اللغوية وموقعها في علم اللغة الحديث ، ط١ ، دمشق ، مطبعة الجليل ، ١٩٨٠ .

جوزيف مندريس؛ اللغة ، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، الناشر مكتبة الإنجلو
المصرية، مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٥٠م.

جون ليونز- اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، بغداد ، دار الشؤون الثقافية
العامة، ١٩٨٧م.

كمال بشر- التنكير اللغوي بين القديم والجديد، مكتبة الشباب، القاهرة.

دي سوسير؛ فريديناند - محاضرات في الأسس العامة، ترجمة غازي مجيد النصر ، دار النعمان
للثقافة، جونية ، لبنان.

فريديناند دي سوسير - فصول في علم اللغة العام ، ترجمه إلى الإنجليزية وادي باسكين ومنها
إلى العربية د. أحمد نعيم الكراعين ، دار المعرفة الجامعية ، إسكندرية ، ١٩٨٢ .

الذهبي ؛ محمد حسين - التفسير والمفسرون ، ج١ ، ط١ ، دار الكتب الحديثة .

السامرائي؛ صالح مهدي السامرائي- المجاز في البلاغة العربية، ط١ ، دار الدعوة، حماة،
سورية ١٣٩٤هـ، ١٩٨١م.

ستيفان أولمان- دور الكلمة في اللغة، ترجمة وتقديم وتعليق د. كمال محمد بشر ط٣ مكتبة
الشباب - القاهرة - ١٩٧٢م.

سعيد بن سعيد العلوي- الخطاب الأشعري، ط١ ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

د. سفر الحوالي - منهج الاشاعرة في العقيدة ط١ الدار السلفية، الكويت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

د. سيد أحمد عبد الغفار - التصور اللغوي عند الاصوليين، الطبعة الاولى ، دار المعرفة الجامعية ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

د. سيد أحمد عبد الغفار - ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

شوقي ضيف - تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني ، دار المعارف .

عبد السلام المسدي - التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، ط٢ ، ١٩٨٦م.

د. عبده الراجحي - النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٧٩م.

د. عبده الراجحي؛ فقه اللغة في الكتب العربية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

علم اللغة الاجتماعي - نسخة مصورة مقدمة من المؤلف.

د. عبد الصبور شاهين - علم اللغة العام ط٣ ، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

د. إسماعيل عمارة - المستشرقون ومناهجهم اللغوية ، دار الملاحى للنشر والتوزيع ، إربد ، الأردن ، ط١ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

عبد القادر المهيري وحمادي صمود وعبد السلام المسدي - النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، تونس - الدار التونسية - ١٩٨٨م.

د. عثمان أمين - في اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية، الجامعة العربية، القاهرة.

عبد الودود الزراري - مدخل إلى علم التجويد، الوكالة العربية للتوزيع والنشر، ط١، ١٩٨٥م.

الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي - المراجعات ، دار علاء الدين للطباعة والنشر

والتوزيع ، بيروت ، لبنان.

د. عبدالرحمن بدوي- مذاهب الإسلاميين ، ج ١ (المعتزلة والأشاعرة) ، ط ٢ ، ١٩٧٩ .

عبد الوهاب أبو صافية الحارثي - دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، ط ١ ، عمان ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .

د. عرفان عبد الحميد فتاح- دراسات في الفكر العربي الاسلامي ، دار عمار ، عمان ، ط ١/١٢/١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م ودار الجيل ، بيروت.

علي عبد الواحد وافي- اللغة والمجتمع، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥١.

عبد العظيم إبراهيم المطعني- المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه ، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٨٥ م.

عبد الرحمن ياغي - رأي في المقامات ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ م .

علي حرب - التأويل والحقيقة ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان .

د. علي زوين- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦ م ط ١ ، بغداد.

الشيخ علي يحيى معمر؛ الإباضية مذهب إسلامي معتدل، قدم له وعلق عليه أحمد بن سعود السيابي، ط ٢.

د. فهمي جدعان- المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الطبعة العربية الأولى، ١٩٨٩ م، دار الشروق، عمان.

د. محمد بدري عبد الجليل؛ المجاز وأثره في الدرس اللغوي - الإسكندرية - دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥ م.

د. محمد شحرور- الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) الطبعة الخامسة، دار الأهالي - دمشق.

د. محمد عابد الجابري- تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٨٤ م.

- بنية العقل العربي ، ط ٣ - مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت أيار - مايو ١٩٩٠ م.

- د. محمد رضا المظفر - عقائد الإمامية ، طهران دركيا بخانه .
- الشيخ محمد محمود المشهور بأبي ريمة- هداية المستفيد في أحكام التجويد- صححه وراجعه
وضبطه أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ.
- د. محمد رياض العشيري- التصور اللغوي عند الاسماعيلية ، دراسة في كتاب الزينة لأبي حاتم
الرازي (ت٣٢٢هـ) ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٨٥م.
- د. موفق الحمداني- اللغة وعلم النفس ، الجمهورية العراقية وزارة التعليم العالي.
- د. محمود السعران- علم اللغة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.
- المصعبي ؛ محمد بن يوسف الوهبي الإباضي - تفسير القرآن المسمى هيمان الزاد إلى دار
المعاد ، ج ١ ، ١٤٠١هـ-١٩٨٠م ، سلطنة عمان ، دائرة التراث القومي
والثقافة.
- د. ميشال زكريا- الألسنية التوليدية التحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية) ط١
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ١٤٠٢هـ -
١٩٨٢م.
- د. مازن الوعر - قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ط١ ، دار طلاس ، دمشق ١٩٨٨.
- نحو نظرية لسانية عربية ، دار طلاس ، دمشق.
- محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني وعبد
القاهر الجرجاني ، ط٢ ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م ، دار المعارف ، مصر .
- د. ناصر الدين الأسد- مصادر الشعر الجاهلي، ط٢، دار المعارف.
- د. نايف خرما- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت
١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- د. نصر حامد أبو زيد- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند
المعتزلة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨٢م / ط٣ ١٩٩٣.

- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ .

د. نهاد الموسى - نظرية النحو العربي في ضوء اللسانيات الحديثة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

د. نوري جعفر - اللغة والفكر، الرباط مكتبة التومي، شارع محمد الخامس، ١٩٧١م.

هنري لوفيفر - اللسان والمجتمع ، ترجمة د. مصطفى صالح منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٣م.

الشيخ هود بن محكم الهواري - تفسير كتاب الله العزيز، أربعة أجزاء ، حققه وعلق عليه بالحاح سعيد شريفي ، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ١٩٩٠م.

الدوريات :

د. حماد أبو أحمد - الخطاب والقارئ ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الخدائفة ، كتاب الرياض ٣٠ ، العدد ٣٠ ، يونيو ١٩٩٦م ، مؤسسة الإمامة الصحفية .

د. داود عيدهم - التقدير وظاهر اللفظ مقالة، مجلة الفكر العربي ، العددان ٢٨، ٢٩، ١٩٧٩.

د. رضا الداوري - إدارة ندوة الثقافة والحضارة الإسلامية ، مجلة التوحيد ، العدد ٨٦ ، السنة الخامسة عشرة ، رمضان ١٤١٧هـ - شباط ١٩٩٧م ، المشرف العام الشيخ محمد علي التسخيري .

سعيد زايد - مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام ، حوليات جامعة الكويت ، الرسالة ٢٨ ، الحولية السادسة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م .

د. محمد عابد الجابري - خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية ، مجلة دراسات عربية ، السنة الثامنة عشرة ، العدد ٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢ .

ميكيل توميون - رتشارد داليس ، أرون فيلدا فيسكي - نظرية الثقافة ، ترجمة د. علي سيد الصاوي ، مراجعة وتقديم أ. د. الفاروق زكي يونس ، عالم المعرفة ، صفر

١٤١٨هـ - تموز ١٩٩٧ .

د. نهاد الموسى - الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية - المجلة العربية لدراسات اللغوية، مجلد ٤ ، ١ع ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

د. نهاد الموسى ، أضواء على مسألة التعدد في وجود العربية.

د. وفاء محمد كامل - البنيوية في اللسانيات ، مقالة ، مجلة عالم الفكر ، ص ٢٢١-٢٥١ ، العدد ٢ ، أكتوبر ديسمبر ١٩٩٧م ، المجلد السادس والعشرون .

يحيى أحمد - الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٠ العدد الثالث.

الرسائل الجامعية :

د. عطا موسى - مناهج درس النحو في القرن العشرين ، رسالة دكتوراة ، إشراف أ. د. نيباد الموسى - الجامعة الأردنية ، ١٩٩١ .

أمان سليمان أبو صالح - التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير إشراف أ.د. إسماعيل العميرة ، الجامعة الأردنية ، ١٩٩٥ .

Abstract**Linguistic Concepts in Islamic Groups****By****Aman Suleiman Hamdan Abu Saleh****Supervisor****Professor Nihad Al Musa**

This study aims at introducing the linguistic concepts used by Islamic groups in the course of presenting their thoughts. The study is based on the theory that recognizes the mutual influence between these linguistic concepts and the beliefs of these groups that stem from the relationship between language and thought.

The study consists of, five chapters. The first chapter discusses the general characteristics of linguistic concepts and the general aspects of the beliefs of the Islamic groups. The second chapter introduces the most important linguistic concepts used by these groups, such as form and referent, the modifier and the modified, the relationship between the literal and figurative speech, the direct and intended meaning and the surface and deep structure in the language. The third chapter discusses the issues of interpretation such as reading deeper meanings within linguistic concepts and logical interpretations. The fourth chapter investigates the relationship between the linguistic concept and thought. It focuses on the influence of linguistic concepts of these groups on the thought and beliefs of Islamic groups such as the essence of Al-lah, His attributes, the deed of man and