

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس

كلية الآداب و الفنون
قسم اللغة العربية و آدابها

تلايل الخطاب القرآني فلي ضوء مناهج التفسير التفسير الكبير أنموذجا

إشراف/ د. لزعر مختار

تقديم الطالب/ مفلح بن عبد الله

أعضاء اللجنة:

جامعة مستغانم
جامعة مستغانم
جامعة تلمسان
جامعة وهران
جامعة وهران
جامعة بلعباس

رئيسا
مشرفا و مقرا
عضوا مناقشا
عضوا مناقشا
عضوا مناقشا
عضوا مناقشا

الدكتور: الجيلالي بن يشو
الدكتور: مختار لزعر
الأستاذ الدكتور عبد الجليل مرتاض
الأستاذ الدكتور مسعود أحمد
الدكتورة صفية مطهري
الدكتور عبد الجليل منقور

1430هـ / 2009م

المقدمة

تتنظم العلاقة بين النص والتأويل وفق منظومتين أساسيتين: أولاهما تصدر عن إيمان بأن اللغة ليست سوى تمثيل لروح كاتبها، ولروح العصر، وأن ثمة وحدة بين النص والكاتب، وبين الكاتب والقارئ، وبين أجزاء النص نفسه، بحيث يغدو النص والكاتب والقارئ تجليات لصورة واحدة.

والجدير بالذكر أن الذات الإنسانية تتحرك في الحقيقة في فلك واسع من التأويلات، لا في فلك من العلامات التي لربما قرب كيانها الداخلي والخارجي من شيء من لوازم التخريجات التأويلية التي هي في لبها وجوهرها تقديرات للجانب العقلي فيما يراه من علامات وإشارات تختلف باختلاف السياقات والمقامات؛ الشيء الذي يؤهل من هذا الطرح أن ينهي ذلك الاختلاف الذي تقيمه ثنائية النص/التأويل ليجعل طرفي الثنائية وجهين لعملة واحدة؛ ذلك أنه لا وجود لنص يؤول، وإنما هناك تأويل في حاجة إلى تأويل جديد.

على هذه الشاكلة أضحى المنهج مع عالم الحقيقة يتضاربان في كثير من السياقات؛ فكل يريد أن يفرض وجوده على الآخر إن على مستوى المفهوم أو على مستوى الإجراء؛ الأمر الذي جعل من غالبية المفسرين يولون الانتباه إلى قضية الثنائية الجامعة لمثل هذه الإطلاقات بأنها ثنائيات تتماشى وطبيعة التلقي للحدث الكلامي؛ على أساس أن الذي يلقي الكلام ينظر إلى عملية التلقي من زاوية ثنائية أحادية.

على المستوى الثنائي لأنه يعلم علما يقينيا أن حكمه الوجودي والمعرفي يرتبط بأفق المتلقي شكلا ومضمونا وهو ما يجعل العملية التواصلية لا تنفك عن مبدأ الأخذ والعطاء؛ إذ كل من الباحث والمتلقي لا يستطيع الواحد منهما الاستغناء عن الآخر.

في حالة الأحادية يبقى الباحث يتربع على الحقيقة المطلقة النسبية بحكم أنه هو الباحث للحدث الكلامي؛ فيجعل المتلقي يدور في فلك من التقديرات والتخريجات

قد تتماشى والمعطى المعرفي الذي يقصده الباث وقد تكون مجرد تقديرات ما أنزل الله بها من سلطان. فتظل أحادية البث تتصدر عملية الإلقاء بين الحين والآخر؛ إذ كلما تجدد السياق وتتنوع المقام غدا مسار البث يسير جنبا إلى جنب مع هذه الطبيعة.

هي إذا طبيعة ما يمكن أن نطلق عليه بالعملية التفسيرية/التأويلية. ولعل دليلنا على ذلك هو أنّ التعامل مع واقع النصوص يمر بمرحلتين اثنتين: إحداهما تفسيرية ومفادها أنّ المفسّر لا يستطيع أن ينسلخ جملة وتفصيلا عن الإطار الشرحي التبياني الخارجي عما تقتضيه طبيعة النص؛ فهو يحاول إعطاء الإطار العام الخارجي للنص، والثانية تأويلية وهي مرحلة تبدأ حين تنتهي مرحلة التفسير؛ إذ لا يجوز منهجيا ومفاهيميا أن يبدأ صاحب من رُزق بناصية التأويل أن يقتحم عالم النص مباشرة ما لم تسبقه مرحلة التفسير؛ والسبب في ذلك أنّ النصوص ليست كلها متساوية في درجة التأويل، فهناك نصوص قابلة للتأويل وأخرى لا يدخلها التأويل لا من قريب ولا من بعيد؛ الشيء الذي جعل من القدامى على اختلاف اتجاهاتهم الفلسفية والمعرفية أن ينفردوا في تعاملهم مع الإجراء التأويلي في تناولهم للخطاب القرآني، وهو ما ولد فيما بعد تلك المصنفات التفسيرية التي تزخر بها هذه الأمة منذ أمد بعيد.

غير أنّه من باب أخرى وأليق بحرمة ما تقتضيه طبيعة الموضوعية العلمية أن نقول: إنه رغم ما خلفه لنا علماءنا الأسلاف من مصنفات تفسيرية يعجز العقل البشري الإحاطة بها وإدراكها إدراكا كليا إلا أنّه ما يؤخذ على بعض من المصنفات التفسيرية من الوجهة المنهجية أنّه لربّما وسمت مصنفها على نية التأويل لكنك إذا ما اقتحمت المصنف فإنك لم تجد هذا المفهوم يتربع على إجراء يتماشى وعملية الإطلاق، فيرد حينها على ذهن القارئ المتلقي لمثل هذه الملحوظ تساؤل وجيه مفاده: هل المفسرون كانوا يساؤون بين مفهومي: التفسير والتأويل على سياق واحد؟ أم أنّهم كانوا يطلقون هذا على ذاك ومن ثم فهو من

قبيل المترادفات التي يجوز أن يقوم الواحد مقام الآخر؟ أم أنّ الخلفية المعرفية والفلسفية للمفهومين لم تكن قد بلغت أشدها ومن ثمّ سامح المفسرون لهذين المفهومين أن يطلقا هكذا على جميع السياقات والمقامات بدون قيد؟

إذاً هي تساؤلات لربّما أهلتنا سلفاً لأن نقيم حداً فاصلاً قائماً على قراءة عميقة لما تيسّر لنا جمعه من مادة معرفية ونحن نفتحم عالم إشكالية التفسير والتأويل في المدونتين: الغربية والعربية، محاولين الإجابة عن مثل هذه التساؤلات وغيرها كثير لم نرد أن نتناوله في هذا السياق وإنما أرجأناها إلى كتابات حرة علّنا بعد قراءات وقراءات متواصلة- إن طال الله في عمرنا- أن نجعلها في بحوث ومشاريع مع أهل الاختصاص في هذا المجال لنتعاون جميعاً في تبيان الإطار العام الذي ينبغي أن تسبح فيه عملية التفسير والتأويل وهما يقتحمان عالم النص داخلياً وخارجياً.

من هذا المنطلق حاولنا أن نعالج هذا الإشكال المطروح منذ زمن في شكل أطروحة نحسب أنّها قادرة أن تأخذ نصيباً أوفر في اقتحام وتبني هذه الإشكالية، وهو ما جعلنا نسماها على الشكل التالي: **الخطاب القرآني في ضوء مناهج التفسير "التفسير الكبير نموذج"**. وهي إشكالية نحسب أنّها تقي بالغرض المقصود.

ولدراسة هذه الإشكالية دراسة علمية موضوعية وجدتنا ملزمين أن نقسّم هيكلها الخارجي إلى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة حاولنا أن نسرد فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

عنونا المدخل بـ: "مقاربات فلسفية في اللغة و التأويل"؛ حيث حاولنا أن نتوقف عند الجذور الأولى لمصطلح الهرمينوطيقا من خلال رؤية تاريخية، جاءت الحاجة إليه تحقيقاً لغايتين:

الأولى: الوقوف على نشأة المصطلح و التطورات التي أصابته ابتداءً بتوظيفه في شرح الأعمال الخالدة مروراً بالاستتجاد به في قراءة النصوص المقدسة، وصولاً إلى إقحامه في البحث عن حقيقة الوجود.

الثانية: استعراض تطورات مصطلح الهرمينوطيقا في العصر الحديث و المعاصر، من خلال أعمال مجموعة من النظائر الذين ساهموا في توسيع مجالاته و آفاقه.

وقبل أن يأخذ البحث مستواه الإجرائي على مدونة الرازي، وجدنا أن منطقية البحث العلمي تستدعي صنع مهاد نظري، يتم من خلاله تحديد مصطلحي التفسير و التأويل، فكان الفصل الأول الذي عنوانه بـ"بين التفسير و التأويل: قراءة في المفهوم و المنهج"؛ حيث مناقشة فيه إشكالية التفسير و التأويل باعتبارها إشكالية مزمن صاحبت مسيرة الفكر الإسلامي منذ النشأة إلى الوقت المعاصر، فعرفنا بالمصطلحين و مجالاتها، و سردنا الآراء المختلفة، و عرضنا المواقف المتباينة، و ختمناه بوقفة مع الخطاب التأويلي العربي المعاصر و علاقته بالتأويلية الغربية.

وكان مدار الفصل الثاني " الخطاب القرآني و قضايا السياق " تأكيداً على وظيفة السياق - بشقيه المقامي و المقالي- و دوره في تحديد دلالة الألفاظ داخل الخطاب بصفة عامة و الخطاب القرآني بصفة خاصة، و دللنا على هذه الأهمية بمستويين؛ أحدهما نظري عرض من خلاله آراء المختصين - عرباً و عجماء-، الثاني تطبيقي مثلنا له من نصوص الخطاب القرآني.

وانجلى الفصل الثالث "إستراتيجية التأويل عند الفخر الرازي" عن فحصٍ منهجي وإجرائي في آليات تأويل الخطاب القرآني عند الفخر الرازي؛ حيث عرضنا لفلسفته في التأويل و الأدوات المتسعين بها في قراءة نصوص الخطاب القرآني؛ كالأداة اللغوية، و البرهان العقلي، و وازنا بينه و بين نظرائه من المعتزلة، و

أنهينا الفصل بالاستجلاء التقاطعات و التعارضات بين الفخر الرازي و الهرمينوطيقا الغربية في مجال التأويل.

كما وختم البحث بخاتمة إجمالية تم فيها بيان أهم ما وقفت عليه الدراسة في نتائج ومحصلات خرجت بها الدراسة ، وأردفت الخاتمة بسردٍ تفصيلي لمراجع البحث ومصادره ودورياته التي أثرت البحث متناً وتحليلاً نقدياً.

ثم إنه لدراسة هذه الإشكالية دراسة علمية موضوعية اقتضى منا المقام أن نقنفي آثار المنهج الوصفي التحليلي الذي عولنا عن طريقه على وصف وتتبع الظواهر التي تتماشى وطبيعة الإشكال ثم محاولة تحليلها تحليلاً يفني بالعرض المقصود من الإجراء التأويلي، وذلك بحكم أنّ الطابع الذي يميز الرسالة أو الإشكالية هو طابع تخريجي أقرب إلى الجانب العقلي منه إلى الجانب النقلي أو التفسير، وعليه حاولنا أن نسير جنباً إلى جنب مع الجانب التأويلي في ما يخص السياقات القرآنية التي تحقق هذا الطرح الذي لا يؤمن بمبدأ حدود النص ولكن تجاوزتها حسب ما تقتضيه طبيعة الدليل بصوره وأشكاله.

غير أنه ينبغي الإقرار في هذا المجال بالذات أنه قد اعترضتنا كثير من الصعوبات والعراقيل التي كانت في الغالب لها علاقة بالمراجع والمصادر، بحكم أنّ الدراسات على التفسير الكبير للفخر الرازي قليلة جداً وبخاصة ما له علاقة بالجانب الحداثي الذي حاولنا تبيانه بالقدر المستطاع لأنه ليس من السهل أن نحدث نوعاً من التقاطع في موردين أحدهما كائن كينونة مستمرة وغير منقطعة وهو حقل التأويلية في الخلفية الغربية وبخاصة عند بول ريكور وإمرتو إيكو، والأخر حقق كينونته في زمن كان المتلقي متحلياً بقدرة معرفية واستيعابية أهّلته بحق لأن يفهم ويدرك ويستتبط ويستتطن حقائق القدامى، حتى إذا ما انفك ذلك الزمن وذلك الواقع أضحى من الصعب أن يعي هذا الجيل الذي لم يستطع أن يفهم لا تراثه ولا حدائته فهو في عملية الأخذ والعطاء لا يخرج على نية التبعية اللهم إلا على النزر القليل الذين يحاولون تحقيق هذا النوع من التقاطع

المعرفي والمنهجي بين التراث والحداثة، وهو ما حاولنا تبينه في حدود وجيزة
نحسب أنّها حرّكت ما توقّف عنده الفخر الرازي بما يلتقي مع من اشتغلوا
بالنظرية التأويلية من الغرب.

مدخل الرسائل

مقاربات فلسفية في اللغة و التأويل

إن تاريخ الهرمينوطيقا *Herméneutique* عريق جدا في الثقافات الإنسانية، فقد تناسلت مناهجها وأساليبها التي كانت تركز على البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن أثر النص. ويجمع كثير من الدارسين على أن الهرمينوطيقا ظهرت مع سقراط، حيث جاءت عنده تفسيراً لأغاني سيمونيديس *Szimonidiesz*، وتطوّرت لتصبح نظرية في تأويل النصوص المقدسة.

وكلمة "الهرمينوطيقا" هو التعبير الانجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية *Homeneus* (هرمس)، وتعني المفسر أو الشارح¹. وهو مصطلح نقدي أطلقه أصحاب الدراسات اللاهوتية، تعبيرا عن مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، ليكون مضبوطا وقائما على أسس حكيمة دون التبعض والتشتت في الآراء والأفهام، وأكثرها اعتبارا أو تحكيم للرأي على النص².

لقد اجتهد الباحثون والنقاد في وضع تعريف لمصطلح الهرمينوطيقا انطلاقا من الحقل المعرفي الذي يراه الأنسب لعملها؛ فالفيلسوف الفرنسي بول ريكور *Paul Ricœur* تبنى تعريفا يعود إلى التركيز على الدلالات المتعددة التي تمنح للنص

• كان هرمس في الأسطورة اليونانية رسول الآلهة، يتميز بسرعه و رشاقته، كان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل و أسرار آلهة أوليمبوس (*Olympus*) ، و يصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير، و مهمته تجاوز فجوة التفاهم بين الآلهة و الجنس البشري، و بناء جسر التفاهم بين العالمين و جعل ما يبدو لا عقلي شيئا ذي معنى و واضحا للأذن البشرية. دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 21.

¹ ينظر: المرجع نفسه.

² ينظر: محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب، لإصدار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران، ط1، 2006، ص 153.

الواحد، انطلاقاً من أن «الهرمينوطيقا فن لتأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفها، وجمهورها الأولي يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع.»³ بينما انطلق جون غروندين J.Grondin من المعنى السابق لمفهوم الهرمينوطيقا، أي باعتبارها فنا لتأويل النصوص، وأضاف إليه - وقد اتسع مجال استخدامه - دلالات جديدة تتم عن نسبية في ضبط المفاهيم والمصطلحات. وقد ذهب إلى أن لفظة الهرمينوطيقا Herméneutique مشتقة من الفعل اليوناني هرمينيو Herméneuo الذي يحمل معنى الترجمة والتفسير والتعبير. وفي هذه الحالات الثلاث يحمل هذا الفعل الاتجاه إلى الفهم إدراكاً ووضوحاً.⁴

أما في الجانب العربي، فإننا نلفي نبیة قارة ممن ساهموا في تحديد ماهية مصطلح الهرمينوطيقا عبر كتابها "الفلسفة والتأويل"، حيث عملت على تحديد وظيفته والمستويات التي يعمل فيها. فالهرمينوطيقا في منظورها، تتحدد مهمتها في الفهم والتأويل، أي في البحث عن المعنى بالاستناد إلى حمل اللغة وتحويل كل ظواهرها إلى نصوص.⁵ على أننا نجدها تربط مصطلح الهرمينوطيقا بمستويات؛ يتعلق أحدها بالمستوى الميتودولوجي من حيث إنه تعین منهاجاً معيّن أو صنفاً من المناهج يستمد نموده من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص، وبالتالي فهمته تتركز في إبراز معنى غير معطى بصيغة مباشرة. والمستوى الثاني هو المستوى الإبستمولوجي، وذلك عند استعمال مصطلح "هرمينوطيقا" للدلالة على نمط التفكير المتعلق بالمناهج التأويلية من أجل تأسيسها وتبريرها، إذ نحدّد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز. أما المستوى

³ بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة: مصطفى كامل، مجلة فكر ونقد، عدد 1999/16، ص 116.

⁴ ينظر: عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب العالمية، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 133 شتاء 2008.

⁵ ينظر: نبیلة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 60.

الأخير فهو فلسفي تعيّن من خلاله نمطا من الفلسفة حيث نجد للمهمة السابقة ما يشرّعها انطلاقا من نظرة خاصة للوجود أو الشعور أو العقل أو الحقيقة.⁶

وفي السياق ذاته، يؤكد عبد الملك مرتاض على أنّ النقاد الغربيين لم يتفوقوا على تعريف واحد لمصطلح "الهرمينوطيقا"، فهو «طورا لديهم العلم الذي يعرف مبادئ النقد ومناهجه، ويعالج تأويل النصوص الدينية، وهو طورا العلم الذي موضوعه تأويل النصوص الفلسفية والدينية، وهو طورا يعني بوجه عام تأويل النصوص الفلسفية والدينية أساسا، وذلك بالمعنى الشائع لا بالمعنى السيميائي، وهو طورا آخر يستعمل من أجل تحديد مجموعة القضايا المتمخضة للقراءة وفهمها، كما إنه يصطنع أيضا من أجل تأويل كل إبداعات الفن والحكايات الأسطورية والأحلام والأشكال المختلفة للأدب واللغة».⁷

فتأسيسا على هذا المنظور، يبدو أن موقف النقاد الغربيين من هذا المصطلح شابه نوع من الغموض، واتسم بالتردد في حسم مفهومه، ومردّ هذا التباين والتعدد وعدم الحسم، في تصورنا، سعى الدارسين إلى ضبط المصطلح وتحديدته وفق مرجعية كلّ منهم، الفكرية والفلسفية، وبحسب الحقل المعرفي الذي ينشط فيه، ولذا فلا غرو أن يتشعب وتعدد مفاهيم هذا المصطلح، ولاسيما وأن جميعها يتقابل حيناً، ويتقارب حيناً آخر، ويتكامل تارة أخرى، بيد أنها لا تتناقض.

لقد أطلق محمد شوقي الزين على "الهرمينوطيقا" فن التأويل "تميزا لها عن"التأويل" بمعنى Interpretation، إذ رأى أن كلمة Herméneutiké تتضمن بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي على كلمة Tek التي تحيل إلى الفن. كما عرفها

⁶ ينظر: المرجع السابق، ص 61/60.

⁷ مرتاض عبد الملك، نظرية القراءة، دار الغرب، وهران، ط. د.ت، ص 183.

المضمرة والمطموسة فيه بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري في مواجهة القراءة الأحادية للنص»⁹.

ونتج عن هذا التمرد مجموعة من القراءات للكتاب المقدس تميزت بإنتاج فهم جديدة أو إعادة صياغة الفهوم القديمة وفق رؤى جديدة تفي بمتطلبات الواقع الجديد. ولقد ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمينوطيقا اليهودية، تتعلق بحرفية أو رمزية تفسير النص المقدس، ونتيجة لذلك تم تأسيس مدرستين للفكر داخل الكنيسة، تركزت إحداها بأنطاكيا، حيث كان المفسرون يتبعون التقليد اليهودي المحلي في التفسير، فكان التركيز عندهم على القراءة الحرفية للإنجيل والاستناد إلى حقيقة الوحي الإنجيلي التاريخية، ورفضوا فكرة المعاني المختبئة في النص، واعتبروا أن الإنجيل كتاب واضح ومفتوح لجميع المهتمين بقراءته. وكانت اهتماماتهم منصبة على القراءة الحرفية والنحوية للنصوص.¹⁰

وفي المقابل كانت المدرسة الإسكندرية مهتمة بالقراءة الرمزية والمجازية للنص المقدس، ومثل هذه المدرسة عدد كبير من المنظرين أمثال كليمنص (ت214)، الذي اعتبر لغة النص الديني رمزية ويجب أن تفهم بطريقة رمزية تأويلية وفق الدلالات التاريخية، اللاهوتية، الفلسفية والصوفية.¹¹

ومثل هذه المدرسة أيضا أوريجانوس الذي انطلقت قراءته التأويلية والرمزية للإنجيل من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي، وأن كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهر وواقعي، وهو متوفر لدينا جميعا، والآخر روحي وعرفاني معروف فقط للشخص الكامل. يقول أوريجانوس في معرض جوابه عن سؤال: ماذا يعني النص؟: «يحتوي النص على الغموض القصي

⁹ محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، مرجع سابق، ص 76.

¹⁰ ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 60.

¹¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 61.

الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز، والرموز لا يمكن أن تفهم بنحو مناسب عندما يؤخذ حرفياً. فالمقاربة الرمزية هي فقط التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أفقال الغموض المختبئ في النص».¹² وقد مثلها لاحقاً منظرون آخرون تبنوا الرؤية ذاتها في إطارها العام رغم اختلافهم في التفاصيل والجزئيات، وأحدثوا نقلة واسعة في التعامل مع الهرمينوطيقا. وقد ترأس هؤلاء المنظرين كل من كلادينوس وأوغسطينوس.

أمّا كلادينوس **Chladius** (1710-1759م) فإنه تعامل مع الهرمينوطيقا بوصفها فرعاً علمياً قائماً بذاته، وليس ممارسة دينية أو لاهوتية أو حتى أخلاقية¹³، وكان ينادي بتأسيس مبحث منفصل للهرمينوطيقا يتميز عن كل من فقه اللغة (الفيلولوجيا) ونقد النصوص¹⁴، وبذلك أصبحت الهرمينوطيقا مجالاً علمياً مستقلاً داخل الحياة الأكاديمية، بل أصبحت أقرب إلى الفلسفة منها إلى اللاهوت.¹⁵

وفيما يخص علاقة الهرمينوطيقا بتفسير النصوص المقدسة، فقد كشف كلادينوس عن عجزها أمام تلك النوعية من النصوص، ووصفها بأنها لا تستطيع وحدها حسم المسألة، وأكد على أن الوحي له نقده الخاص والقواعد المتبعة لتفسير نصوص البشر لا يمكن تطبيقها مع الإنجيل مطلقاً، لأن هذا الأخير يحمل أسراراً ونبوءات ينقاد المفسر عن طريق الوحي وليس عبر الفلسفة.¹⁶ وقد أخضع كلادينوس كل النصوص للتفسير العقلي إلا أنه استثنى

¹² دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 62/61.

¹³ ينظر: المرجع نفسه، ص 64/63.

¹⁴ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 57.

¹⁵ ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 64/63.

¹⁶ ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص، ص 96.

الإنجيل من ذلك لكونه نصاً من "عمل الله" فقام بعزله عن باقي النصوص والأدبيات.¹⁷

وجاء بعده أوغسطينوس (354-430م) الذي وقف موقفاً وسطاً، وسعى إلى حل الجدل الهرمينوطيقي القائم بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية، فطور نظرية في التفسير تشمل التفسير الحرفي والرمزي معاً، ورأى أنّ في الكتاب المقدس بعض النصوص يكفيها التفسير الحرفي لفهم معانيها ودلالاتها ولا يحتاج إلى الغوص في أعماقها وتأويلها تأويلاً قد يخرجها عن قصدتها، وفي المقابل توجد فيه نصوص أخرى يحتاج فهم معانيها واستنباط دلالاتها إلى تجاوز التفسير الحرفي إلى التفسير الرمزي الهرمينوطيقي الذي يقدر على فك رموزها وإبراز معانيها غير المعطاة بصيغة مباشرة. وعليه استوجب المقام على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرأه إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن إذا بدا أن النص قد استعمل بمعناه الحرفي، فلا يمكن عندها التعامل مع التعبير بطريقة رمزية.¹⁸

على أن فكرة تطوّر الهرمينوطيقا عنده تتلخص في أنه لا بدّ عند قراءة النص الديني أن يلزم القارئ بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنيته النحوية من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن دواليل أو علامات، بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه.¹⁹

وقد كان المشتغلون بالنص المقدس- قبل أوغسطينوس- ملتزمين بمبادئ ثلاثة هي: بمثابة محاور يدور عليها تفسير النصوص المقدسة؛ أولها هو الالتزام بحرفية النص **Literal**، أي ظاهر اللفظ، والثاني هو المغزى الخلفي **Moral**، أي

¹⁷ ينظر: نفسه، ص 98.

¹⁸ ينظر: نفسه، ص 64.

¹⁹ ينظر: دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 65.

مبادئ السلوك المستقاة من النص، والثالث هو الدلالة الروحية **Spiritual** أي الخاصة بالإيمان والراحة النفسية. لكن أوغسطينوس قام بتعديل هذه المبادئ الثلاثة فأصبحت: المعنى الحرفي، والمعنى الأخلاقي، والدلالة الرمزية، ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس **Anagogical**؛ أي أنه عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص فجعله استشفافيا يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه، وأضاف الدلالة الرمزية.²⁰

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الهرمينوطيقا في هذه المرحلة باختلاف مستوياتها: الحرفية والرمزية والباطنية والخلقية انحصرت عملها في حقل النصوص الدينية والفلسفية الكبرى، واستعلت عن الحقول المعرفية الأخرى ونصوصها. يقول عبد الملك مرتاض مؤكدا هذه المسألة: «وآلت على نفسها- يقصد التأويلية القديمة- أن لا تتناول إلا النصوص العظيمة والكبيرة والعميقة المتضمنة للدين والوجود، والمعرفة، وكل مقررات الفلسفة العليا».²¹ لكن الهرمينوطيقا في مرحلة لاحقة اتسعت تطبيقاتها، وانتقلت من علم اللاهوت وفهم النصوص القديمة إلى مجالات أكثر اتساعا لتشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والفلكلور، كما أصبح استعمالها واردا في الأعمال المكتوبة والأعمال الفنية معا. ولقد عدّد مصطفى ناصف الحقول التي عملت أو يجب أن تعمل فيها الهرمينوطيقا قائلا: «إنّ الاهتمام الحديث والمعاصر بمسألة التأويل يتمثل في كل مكان تقريبا: في علوم اللسان، وفلسفة اللغة، والتحليل المنطقي، ونظرية الترجمة، ونظرية الإعلام، ونظرية القول الشفهي، والنقد الأدبي ... والنقد الجديد المتجه إلى السياق، ونقد الأسطورة فضلا على فنونولوجيا اللغة...»²²

²⁰ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 56.

²¹ مرتاض عبد الملك، نظرية القراءة، مرجع سابق، ص 186.

²² ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000، ص 42

وإذا كان هذا الاتساع في مفهوم الهرمينوطيقا و تطبيقاته يجعل من الصعب الإمام بكل تفاصيله، فإنّ الدراسة سوف تقنع بالخطوط العامة لتطور هذا العلم مركزة على بعض المنظرين الذين أحدثوا في الهرمينوطيقا نقلة واسعة، وقفزوا بها قفزة نوعية فخلدوها وخلدتهم.

“ Schleir Macher

ولد فريدريك شلاير ماخر في كنف عائلة متدينة، وكان لاهوتيا وفيلسوفاً، وبحكم مجيء كتاباته بعد الفيلسوف إيمانويل كانط، فقد أعطى أهمية كبرى للأسئلة المعرفية الكبرى؛ طبيعة التفكير، كيفية التفكير، وكيفية تحصيل المعرفة، والتقوى والذهنية الفكرية الحادة بقياً مركزيان في عمله الهرمينوطيقي.²³

وقد تأثرت آراؤه الفلسفية الدينية بالمذهب البروتستنتي فهو ينتمي إليه بوصفه راهباً، فالبروتستانتية يعتقد أنّ النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة لأنّ هناك رابطاً مباشراً بين الله والإنسان، ومن ثم رأى أن فهم النصوص المقدسة يمكن أن يكون بدون وساطة أيضاً، فكل من استوفى شروط النظر و التأمل و التدبر في النص الإلهي ينبغي أن يعطى فرصة ليصل إلى مراد النص بمفرده و بدون توجهات صريحة أو مضمرة من قبل اللاهوتيين؛ لأنّ احتكار القراءة و الإصرار على تصدير الفهم الجاهز ينتج عنه ما يسمى ظاهرة سوء الفهم التي لا سبيل إلى معالجتها إلا بالتأويل.²⁴

فريدريك شلاير ماخر لاهوتي و فيلسوف ألماني، ولد عام 1768، أسس الجامعة في برلين فيما بين عامي 1798-1810 حيث عمل بالتدريس حتى وفاته عام 1834.

²³ ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 119.

²⁴ ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص 44.

إن قراءة النصوص المقدسة هي عملية حوارية أساسا، و في كل حوار يجري فإنّ عملية صياغة قول ما و إصداره في كلمات هي شيء، و عملية تلقي هذا القول و فهمه هي شيء آخر مختلف و متميز كليا. و الهرمينوطيقا في رأي شلاير ماخر إنما تنصب على العملية الثانية وحدها- عملية الفهم، و من ثم جعل ماخر نقطة بدايته هذا السؤال العام: كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول، سواء أكان قولاً منطوقاً أو مكتوباً؟²⁵

و الفهم عند شلاير ماخر هو إعادة بناء التفكير الخاص بشخص آخر، و بعبارة أخرى إنّ الغاية من القراءة ليست البحث عن دوافع المؤلف السيكولوجية أو بواعث شعوره، بل الغاية الرئيسية تكمن في إعادة تشييد الفكر نفسه الخاص بشخص آخر من خلال تأويل حديثه.²⁶

و نظرا للمكانة الهامة التي احتلها الفهم في العملية الهرمينوطيقية لدى شلاير ماخر، صبّ جهوده كلها في تحويل الفهم إلى علم منظم يجري وفقا لقوانين يمكن استخلاصها و الالتزام بها التزاما يضمن إلى حد ما التقليل من ظاهرة سوء الفهم، و « لم يقتصر طموحه على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في مبحث التأويل القديم؛ بل كان يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم، و تحويل مبحث الفهم برمته إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نص ما.»²⁷

و من هنا جاء اهتمامه بالقراءة و آلياتها؛ حيث أصرّ على أنها فن، و على القارئ أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص؛ أي أن القراءة هي أيضا عمل إبداعي كما هي الكتابة، و قد اعتبر القراءة مفاوضات تحصل

²⁵ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 70.

²⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

²⁷ نفسه، ص 72.

بين النص و القارئ، و كي تثمر ينبغي على القارئ أن يتحلى خلال عملية القراءة بالانضباط، و أن يكون صاحب مزاج و حدس فنيين.²⁸ لكنه في سبيل آخر يعتقد أن القراءة مهما توفرت شروطها الضرورية من حسن استعداد القارئ المعرفي و النفسي، لن تصل بالقارئ إلى استنتاجات نهائية مريحة؛ فتكون بذلك علامة على انتهاء القراءة، لأن عملية القراءة لا تنتهي، بل كل قراءة تحيل إلى قراءة جديدة، وكل رؤية مستنتجة تحت على السعي لتحصيل رؤى جديدة.

و قد شبه شلاير ماخر حال القارئ مع النصوص كحال متسلق الجبال، فكلما ظن أنه وصل إلى القمة يدرك أن هناك قمة أخرى أعلى وراءها. فالجبال هنا هي النصوص، و المتسلق هو القارئ، و عملية التسلق توازي عملية القراءة الهرمينوطيقية.²⁹

و إذا كان الفهم عند شلاير ماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فإننا نجد أنفسنا أمام لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية/ التأويل اللغوي الذي يقوم على فهم اللغة التي هي أداة التواصل و شرط للخطاب و تمثل الواقع الذهني للفرد، و اللحظة السيكلوجية/ التأويل النفسي الذي يركز على فهم الحديث و فهم الفكر وصولاً إلى تلك الغاية التي تقوم على فهم قصد المؤلف. يقول شيلا ماخر في هذا الصدد ما نصه: «بالضبط كما أن لكل حديث علاقة مزدوجة باللغة ككل بجماع تفكير المتحدث، كذلك هناك في كل فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئاً مستمداً من اللغة و فهمه بوصفه واقعة في تفكير المتحدث.»³⁰

²⁸ ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 120/119.

²⁹ ينظر: المرجع نفسه، ص 120.

³⁰ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 70.

و عليه نجد القارئ - عند ماخر- يتحرك أثناء قراءته للنصوص بين شقين أساسيين هما: القواعدي/ اللغوي و النفسي/السيكولوجي. و يبرر ذلك كون «انطباعات القارئ الشخصية و استجابته الذاتية للنص لا تكفي للحصول على قراءة منتجة، بل يجب فحصها بما يناسب المتطلبات اللغوية للنص نفسه.»³¹

وأما المبدأ الذي تنهض عليه إعادة البناء هذه بشقيها اللغوي و السيكولوجي فهو مبدأ " الدائرة الهرمينوطيقية"؛ لأن المتحدث أو المؤلف يبني جملة، و على المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة و بناء الفكرة عبر العودة القهقري إلى الحياة الذهنية التي بنيت في ظلها تلك الجملة.³²

يضطلع التأويل اللغوي بتحديد المعنى وفقاً لقوانين موضوعه و عامة، كما يضطلع أيضاً بإيضاح العمل في علاقته باللغة؛ و ذلك من حيث بناء عباراته و تفاعل أجزائه و من حيث علاقته بالأعمال الأخرى التي تنتمي إلى نفس الجنس الأدبي؛ أي أنه -التأويل اللغوي- يعالج النص أو أيّ تعبير كان انطلاقاً من لغته الخاصة، و تحديد الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تركبها دلالة هذه الجمل على ضوء الآخر برمته.³³

واللغة عند شلاير ماخر عنصر أساسي من بداية التأويل إلى نهايته، و حتى استشفاف فردانية المؤلف هو شيء متقوم باللغة و مستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف، و لن يتم فهم نفسية كاتب بمعزل عن لغته و أسلوبه. و مهما بلغت

³¹ دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 120.

³² يفسر شلاير ماخر الدائرة الهرمينوطيقية بأنها «وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص خاصة، و بين كليته الكاملة. حين نقرأ الجزء نبدأ ببناء صورة عن الكل، ثم نعيد اختبار تلك الصورة الكلية عن طريق الرجوع من جديد إلى الادعاءات الكامنة في العناصر الخاصة الجزئية في الكتابة» المرجع نفسه، ص 122.

³² ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 67

³³ ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 33/34.

قدرة المرء على فهم الآخرين من بني البشر، فما لم تكن هذه القدرة مضفورة باستبصار لغوي يضيء بنية النص و ينفذ إلى نفسية الكاتب من خلال أسلوبه فلن يتسنى له الفهم الكامل.. و سيظل الفهم الوافي للأسلوب هو غاية علم التأويل لا غاية وراءها.³⁴

و مما يؤكد أهمية عنصر اللغة عند ماخر في فهم النصوص؛ هو تأكيده على أن المرء لن يفهم مقصد النص إلا من خلال اللغة، و لا شيء يُبدأ منه غير اللغة و لا شيء يُنتهي إليه غير اللغة، و ما من شيء موضوعي أو ذاتي يُبتغى إلا هو كامن في اللغة و ينبغي أن يلتمس في اللغة.³⁵

و شلاير ماخر يهتم باللغة بمقدار ما أنّها أحد العوامل المقوِّمة للخطاب، و هو بذلك يدافع عن منظور جديد بالنسبة لعصره، لا يعتبر اللغة كأداة لتواصل، بل كواقع ذهني خاص يحدّد الفرد.³⁶

التأويل السيكولوجي أو التقني هو ذاك التأويل الذي يسعى إلى إدراك الخطاب كفكر فردي و ذاتي حيث إنه ينتج عن فن التفكير و فن الحديث اللذين يمثلان نشاطين ذهنيين أو نفسيين.³⁷ و بتعبير آخر يعتمد التأويل السيكولوجي على بيوغرافيا المؤلف، حياته الفكرية و العامّة و الدوافع و الحوافز التي دفعته للتعبير و الكتابة، فهو يُمَوِّع الأثر أو النص في سياق حياة المؤلف و في السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.³⁸

³⁴ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع نفسه، ص 72.

³⁵ ينظر: نفسه، ص 73.

³⁶ ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص 46.

³⁷ ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، المرجع السابق، ص 47.

³⁸ ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 34.

و قد نال هذا الشق من القراءة - التأويل السيكولوجي- اهتماما كبيرا من لدن شلاير ماخر خاصة في تطور فكره الأخير؛ حيث « اتخذ موقفا سيكولوجيا تحولت الهرمينوطيقا بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، و هي مهمة لم تعد لغوية في جوهرها. و رغم أن الأسلوب ما يزال في نظر شلاير ماخر- هو المفتاح لشخصية الكاتب، إلا أن الأسلوب أصبح يشير إلى شخصية غير لغوية، شخصية لا يعدو أسلوبها أن يكون مظهرا إمبيريقيا لها.»³⁹

و قد استخدم شلاير ماخر فيه منهجين أساسيين: المقارن و الاستشفافي Divinatory. و الاستشفاف هو « أن يضع المرء نفسه موضع الشخص الآخر كيما يفهم فرديته بشكل مباشر. لكنما هو يخرج من ذاته و يتحول إلى المؤلف نفسه و بذلك يقف على العملية الذهنية لهذا الأخير بمباشرة تامة، على أن الغاية في النهاية أن نفهم المؤلف من الوجهة السيكولوجية، بل أن نجد أقوم السبل، و ننفذ أبلغ نفاذ إلى ذلك الذي يعنيه النص و يقصده»⁴⁰ فهو إذن يركز على ما هو ذاتي فردي؛ أي ينظر إلى فردية المؤلف أو عبقريته.

لقد أراد شلاير ماخر من عملية الفهم التأويلي أن تمرّ وفق مرحلتين: الأولى مرحلة الفهم التأويلي والثانية مرحلة الفهم السيكولوجي. فإذا كان الأمر ينصبّ أساسا على الجانب اللغوي فإنّ مسار العمل يتجّه إلى فكرة المرسل و المتلقي وموضوع الحديث، أما إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المرسل بالمخاطب و علاقة الحدث الكلامي بالباث، اتجه المسار مباشرة إلى ما يسمى بالتأويلي السيكولوجي، و عليه فكل قول له علاقة مزدوجة باللغة من ناحية و عقل المرسل من ناحية أخرى.⁴¹

³⁹ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 74.

⁴⁰ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 72.

⁴¹ ينظر: لزعر مختار، نظرية التأويل في الموروث اللساني العربي، مخطوطة رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2005، ص 15/14.

و يلخص محمد هادي معرفة ثنائية اللغوي و السيكولوجي عند شلاير ماخر قائلاً: «تقوم تأويلية شلاير ماخر على أساس: أن النصّ عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلّف إلى القارئ، و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، و يشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه، و العلاقة بين الجانبين- فيما يرى شلاير ماخر- علاقة جدلية.»⁴²

إن هذا العمل التجديدي الذي قدمه شلاير ماخر، جعل النقاد يقرّون بأن الهرمينوطيقا لم تع برهانها الفلسفي و لم تكتسب صرامته إلا منذ مجيئه، و نسبوا إليه فضل الجمع في التأويل بين الفقهي اللغوي و الكفاءة الفلسفية المكتسبة عن المدرسة الترנסدنتالية، إذ إنّه جاوز قواعد التأويل إلى مستوى تحليل الفهم.⁴³

و من جهة أخرى حاول الجمع بين التأويل والممارسة، لذا جاءت تأملاته الخاصة بالتأويل تتطابق مع سلوكه بوصفه مؤولا في مجال التفسير الديني وترجمة مؤلفات أفلاطون، وهو بهذا وليد الفضاء الفكري التنويري، يعود الفضل إليه في نقل التأويل من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون "علماً" أو "فنّاً" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص.

وهكذا نشأت النظرية العامة لعلم التأويل ولفن التأويل نظرية تعكف على الخطابات الأشد اختلافاً وتسعى إلى أن تبرز عبر التأكيد على مفاهيم مثل اللغة والخطاب والذات المتكلمة والفهم.

إنّ إسهامات شلاير ماخر في الهرمينوطيقا تمثل نقطة تحول في تاريخها، إذ لم يعد يُنظر إلى الهرمينوطيقا على أنها مادة تخصصية تتبع اللاهوت أو الأدب أو

⁴² محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب، إصدار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران، ط1، 2006، ص 109.

⁴³ ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص 43.

القانون؛ لقد أصبحت الهرمينوطيقا بعد مجيئ شلاير ماخر فن الفهم- فهم أي قول لغوي على الإطلاق.

⁴⁴Edmund Husserl

ارتبطت الفلسفة الفينومينولوجية بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين. فقد أدى ترقى البحوث السيكولوجية و الاجتماعية و التاريخية إلى تحول كل علم منها إلى نزعة تريد أن يرى كل شيء بمنظارها و يُرد كل شيء إلى مقولاتها.⁴⁵

تشتق كلمة "فينومينولوجيا" من الكلمة اليونانية *Phainomenon* وتعني "مظهر"، وكلمة *Logos* وتعني: علم، قانون، عقل، والظواهر هي الموضوعات النهائية لعلم بلا فروض مسبقة، أو هي علم الموضوعات القصدية للوعي.⁴⁶

و قد قدمت الموسوعة العلمية الفينومينولوجية بأنها « تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكيل صورة مجردة، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن». ⁴⁷

⁴⁴ ولد إيدموند هسرل في قرية بروسنيتز في مورافيا و كانت في ذلك الوقت جزءا من الإمبراطورية النمساوية. درس الرياضيات في جامعتي ليبزج و برلين و حصل على الدكتوراه في الرياضيات عام 1881. و في جامعة ليبزج حضر المحاضرات الفلسفية لـ فيلهلم فونت. قرر هسرل أن يهب نفسه كليا للفلسفة، فارتحل إلى فيينا حيث تلقى محاضرات فلسفية لـ فرانز برنتانو (1838-1917). و من عام 1916 حتى عام 1929 قام بالتدريس في فرايبورج حيث قضى بقية عمره.

⁴⁵ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 127.

⁴⁶ ينظر: نفسه، ص 133.

⁴⁷Encyclopedie Microsoft, Encarta 99.C1993/1998.

وقد ظهرت هذه الحركة الفلسفية في بدايات القرن الماضي، ومثل العديد من الحركات الفكرية البازغة، فقد كان لها إرهاصات وملامح متناثرة في أعماق عدد من المفكرين إلا أن تأسيسها والصياغة الشاملة لنسقتها تمت على يد الفيلسوف الألماني أدmond هسرل الذي يعتبر البعض أن أهميته في القرن العشرين قد لا تقل عن أهمية فلاسفة مثل "هيجل" في القرن التاسع عشر أو "كانط" في القرن الثامن عشر أو "ديكارت" في القرن السابع عشر.⁴⁸

وقد بدأت الفينومولوجيا بموقف ناقد من فلسفات وعلوم العصر ومناهجها وأسسها وأنساقها المعرفية، وكان أبرز هذه الانتقادات هو ما وجهته إلى المذهب الطبيعي **Naturalism** الذي ساد بسيادة المنهج التجريبي ونجاحه الفائق في مجال العلوم الطبيعية، فهذا المذهب كما تراه الفينومولوجيا يدعي لنفسه الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، ويقصر صفة "حقيقي" فحسب على ما هو طبيعي أو فيزيائي **Physicl**، و"كعلم" لما هو واقعي **Factual** فإنه يرفض الاعتراف بحقيقة ما هو مثالي (تصوري أو ذهني) **Ideal** أو يقوم بعملية تطبيع له بتحويله إلى حقيقة فيزيائية.⁴⁹

و تأسيسا على هذا يمكن اعتبار فلسفة هسرل ردّ فعل ضد النزعة العلمية المتطرفة التي تقوم على الاعتقاد بأن كل شيء قابل للشرح و التفسير في ضوء العلم الطبيعي، و تقوم أيضا على افتراضات مسبقة **Presuppositions** عن طبيعة الواقع و يسلم بها تسليما و لا يضعها موضع التساؤل.⁵⁰

و من ثم راح هسرل يسعى إلى جعل الفلسفة علما دقيقا، صارما، عاما، و شاملا. يقول في هذا الصدد مانصه: « لقد وجدت في نفسي بداهة، أنه يجب

⁴⁸ ينظر: مجدى عرفة، الفينومينولوجيا والبحث فى الإنسان، مجلة الإنسان و التطور، تصدرها جمعية الطب النفسي التطوري، عدد إبريل 1980، الموقع الإلكتروني: www.rakhawy.org.

⁴⁹ ينظر : المرجع نفسه.

⁵⁰ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 129.

عليّ قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ما هوية تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق - أو يمكن أن تتحقق- بها علم فلسفي هي الفلسفة الأولى.»⁵¹

و حتى يتم ذلك لا بد للفلسفة من أن تعود إلى ما هو معطى في التجربة في عموميته و قبل أن ينالهُ أيُّ تنظير أو تفسير، و لا بد لها من أن تقارب ما هو معطى و تتجه إليه بلا تصوراتٍ مسبقة أو فروض مسبقة ظاهرة كانت أم خفية. فالفلسفة ينبغي أن تنشُد الحقائق اليقينية الضرورية المُبرَّاة من الفروض المسبقة؛ لأنه بمعزل عن كل الفروض المسبقة يمكننا أن ندرس ما يَعْنُ للذهن بوصفه موضوعا فينومينولوجيا خالصا، أي ندرسه كما يتبدى للوعي فحسب.⁵²

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات و الموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة. إن المنهج الفينومينولوجي هو تركيب بين المنطق الهيجلي الأكثر حركية وتدافعا بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودي الأكثر ثورة على الأنساق القديمة.⁵³

و يلخص الباحث عبد القادر بوعرفة بنية المنهج الفينومينولوجي عند هسرل في الأسس التالية:

1. لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.
2. ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته، واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.
3. وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، الحاضر، الماضي+الحاضر.

⁵¹ ايموند هسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط2، 1972، ص 174/172.

⁵² ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 126 و ما بعدها.

⁵³ Lyotard Jean-Francois, La Phénoménologie - Presses , Univers -Taires - Paris, 1961,P42.

4. الانتقال من أفق السؤال إلى فينومنولوجية التأويل (اللغة-الجمال- المنطق).⁵⁴

و ضمن المنهج الفينومنولوجي ذاته و تنظيرا فيه، تناول هسرل بالدراسة والتحليل العملية المعرفية عبر الحديث عن محور القصدية الذي اعتبره هسرل الموجه الرئيس لعملية الإدراك. فقال ما نصه: «...كلمة قصدية لا تعني شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة و العامة التي تجعل الشعور شعورا بشيء ما، و تجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به.»⁵⁵

لقد كان هسرل شديد التأثر بقضية فعل القصد في العملية الفكرية التي تجعل الجانب الشعوري مشاركا للذات الإنسانية لحظة تفكيرها في أي شيء؛ الأمر الذي جعل هسرل يقوم بتغيير محتوى القاعدة الديكارتية الوجودية التي تقول: "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى تخريج تأويلي، يقوم أساسا على مبدأ جديد سمّاها "بالكوجيتاتوم"، لتصبح القاعدة كالاتي: "أنا أفكر في شيء ما فذاتي المفكرة إذن موجودة".⁵⁶

و من المحاور أيضا التي لا تقل أهمية عن القصدية محور الوعي الخالص الذي يلزم ماهية الوجود « ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالي إلا من خلال وعيه لَكُنْهِ الذات الذي يمثل قطبين، قطب كونه موضوعا يستمد من تجربتي وجوده، وقطب لكونه موضوعا أساسيا للوعي الخالص.»⁵⁷

⁵⁴ ينظر عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومنولوجي الحقيقة والأبعاد، موقع سؤال التنوير،

<http://www.assuaal.com>

⁵⁵ ايموند هوسرل، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 183.

⁵⁶ فريدة عتوة، أسس المنهج الظواهري عند إيدموند هوسرل، مجلة التواصل، ع 4، 1999، ص

⁵⁷ Lyotard Jean-Francois, La Phénoménologie-Presses, Ibid, P:54

إن هذه المزاعم، التي كانت لها مضامين قوية للهرمينوطيقا، تحداها مارتن هيدغر، تلميذ هسرل الذي عاود إدخال التاريخانية *historicity* إلى الظاهراتية وشرع بتقديم عرض مختلف تماما للعالم. وهو يرى أن القصدية قد أسوء تصويرها، وأن الفهم لا يعد نشاطاً إنسانياً لا تاريخياً. مثلما زعم هسرل-، بل وسيلة من خلالها يأتي العالم إلى الإنسان، وهي تصف كينونته إلى حد ما. وبذا يصبح الفهم لسانيا وتاريخيا و أنطولوجيا (أي أنه مرتبط بقضية الكينونة).⁵⁸

و تلخيصا لما سبق عرضه؛ يمكن القول إن مشروع هسرل بُني أساسا على ترقية الفلسفة والإعلاء من شأنها و جعلها ندا لعلوم الطبيعة ومناهجها وأسسها وأنساقها المعرفية، وما كان إنشائه المنهج الفينومينولوجي إلا محاولة منه لخصخصة تلك المناهج و الأسس و الأنساق المعرفية و جعلها فلسفية محض؛ و ذلك بغية التأكيد على أن العلم الطبيعي لا يستطيع تفسير كل شيء موجود في هذا الوجود، و لا يمتلك الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، بل هناك علوم أخرى - منها الفلسفة- لها قدرة أكثر من العلم الطبيعي على تفسير بعض مظاهر الوجود تفسيراً حقيقياً.

⁵⁹Martin Heidegger

تعتبر الفلسفة الوجودية أكبر تيارات الفلسفة الغربية التي أخذت على عاتقها منذ البداية الاهتمام بالقضايا المتعلقة بالإنسان و حياته و مشكلة الرأي و الاختيارات

⁵⁸ إيان ماكلين، التأويل والقراءة، ترجمة خالدة حامد، مجلة أفق الاليكترونية، عدد أفريل 2002، www.ofouq.com

⁵⁹ فيلسوف ألماني ولد في 26 سبتمبر 1889، درس علم اللاهوت، تتلمذ على هسرل و شغل منصب أستاذ بالجامعة الألمانية عام 1928، تدرج إلى أن أصبح عميدا لها. ألف عدة كتب أهمها كتابه المشهور "الكينونة و الزمن". كما كتب عدة رسائل في مختلف التخصصات على نحو ما نجده مثلا: رسالة ما وراء الطبيعة، رسالة حول مفهوم الإنسان، و رسالة معنى الفلسفة. توفي في 26 ماي 1976.

Le Petit Robert, Dictionnaire Universel (Noms Propres). 1996.

و المسؤولية الفردية، كما عبرت عن الروح التشاؤمية في أزمته الإنسانية ليسود المفهوم الإيديولوجي بين المفاهيم البرجوازية. وكان من أبرز مؤسسي هذه الفلسفة مارتن هيدغر و كارل ليلسيرز من ألمانيا، و جبرائيل مارسيل و جان بول سارتر و البير كامو من فرنسا، و رينانو من إيطاليا، و باريت من الولايات المتحدة الأمريكية، وهي امتداد لأفكار برغسون و نيتشة. وكان المنهج الذي اختطه مارتن هيدغر من الفينومولوجيا للفيلسوف هسرل و متأثراً بأفكار الفيلسوف كيركفارد.⁶⁰

لقد اتجه هيدغر من اللحظة الأولى نحو كشف الوجود من خلال مناقشته للتساؤلات التالية: هل الوجود و الموجود شيئان منفصلان بعضهما عن بعض؟ هل الوجود سبب في وجود الموجود؟ أين تكمن العملية التأويلية في هذا أو ذلك، لاسيما و أنّ هيدغر راح يعبر عن الفهم التأويلي الذي صاحب التراكيب النصية عبر رؤية فلسفية قلّ ما يفصح عنها بصريح العبارة، و قد خلص في نهاية الأمر إلى أن مفهوم الوجود يأتي عن طريق الوجود الإنساني أو الكينونة، الإنسانية، و بذلك تكون (الانطولوجيا) هي الرد الرئيسي.⁶¹ إن الوجود لدى هيدغر هو المبدأ و هو المنتهى، هو الذي نحويه بأسئلتنا و يحوينا في كينونته، ننطلق منه كي نعود إليه.

و في ضوء هذا التصور للوجود، ناقش هيدغر قضية الهرمينوطيقا التي اتخذت على يديه بعدا آخر ابتعدت فيه عن الانشغال بالتفسير النصي، لتعود بطريقة

⁶⁰ علاء هاشم مناف، المنهج الفينومولوجي عند مارتن هيدجر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2087/

www.ahewar.org، 2007

⁶¹ ينظر: عبد الكريم كربي، الألوهية في الفكر الهيدجري، مجلة الفكر العربي، ع 112-113، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998، ص 92.

مثيرة للفضول، عبر الفلسفة و تطبيقاتها إلى السؤال اللاهوتي الأكثر عمقا، حيث تلتقي و اللاهوت من جديد.⁶²

و ترتب على ذلك أن أصبحت الهرمينوطيقا بوصفها نظرية الفهم- نظرية في التكتشف الأنطولوجي تسعى لاستعادة فهم الوجود و استرداد الوعي به. و لذلك اعتبر هيدغر أن الوجود الإنساني هو نفسه عملية تكتشف أنطولوجي، و أن الهرمينوطيقا تسعى لكشف كيفية بزوغ الفهم في الوجود الإنساني، و كل محاولة للنظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني هي محاولة عابثة. فالهرمينوطيقا ينبغي النظر إليها على أنها إطار للفهم و التصريح به؛ فهم الوجود و فهم الموجود.⁶³

إن الهرمينوطيقا الهيدغرية هي ذلك المجال المعني بفك رموز الوجود و الموجود و الأقوال التي تنتمي إلى أزمنة و أمكنة و لغات أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته هو أو تصنيفاته الذهنية.⁶⁴

وقد أعطى هيدغر تصورا جديدا للفهم ملخصه أن الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، و لا القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، بل الفهم هو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم، و أساس لكل تفسير، و هو متأصل و مصاحب لوجود المرء و قائم في كل أفعال التأويل.⁶⁵

و يرى أن طبيعة هذا الفهم يمكن إدراكها على نحو أفضل حين يتعطل و يصطدم بحائط منيع، ربما عند افتقاد الشيء يتعين على الفهم أن يحوزه. و عليه

⁶² ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 146.

⁶³ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 164.

⁶⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 179.

⁶⁵ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 155.

مضى هيدغر قدما ليعلن أن كل فهم هو فهم زمني، قصدي، تاريخي، و أنه ليس عملية عقلية بل عملية وجودية، و هو ليس دراسة عمليات شعورية و لا شعورية بل انكشاف الحقيقة للإنسان و انبلاجها و تجليها.⁶⁶

وتأسيسا على هذا، أصبحت فلسفة الوجود عند هيدغر هي فلسفة أنطولوجية /فينومولوجية وهو المنهج المستخدم، لتوضيح معنى الوجود، والموجود وتفسيره، من الناحية المنطقية. فالمنطق الأنطولوجي هو وصف لكل الصيغ والخصائص المتحولة والمتكونة لكل الوجود الإنساني والذي تم وصفه بأنه الذي يشكل الخصائص المهمة، والأساسية، للوجود الإنسانية.⁶⁷

و ضمن هذا التصور للتأويل و الفهم، تعامل هيدغر مع النصوص مفسرا و مؤولا، متطلعا إلى ما وراء الكلمات ليسأل عما لم يقله المؤلف و لم يستطيعه أيضا. فالمحذوف -عنده- هو التأويل الدينامي الذي ينبغي أن يتضح. فهو لا يتعامل مع النص التام الجاهز النهائي، لأن هذا النوع من النصوص لا يراه معنيا بعملية الفهم و التأويل، بل أعطى العناية الكاملة لتلك النصوص التي تستفز المؤول للبحث عما سماه " العنف الداخلي و الصراع الذي يستبطن النص"، نبحث فيه عما لم يقله و لم يفكر فيه، و لكنه يعيش وراء كلماته. يقول مصطفى ناصف في هذا السياق مانصه: «لم يتردد هيدغر في أن يربط التأويل بالعنف بدلا من السلامة و الملاسة. العنف بالنص هو تأويله لا المطابقة المزعومة التي استبدت بالعقول. العنف هو استخراج المحذوف. حقيقة العمل أو تأويله هو التأمل في ذلك الفراغ الخلاق الذي ينبع من النص. مناط التأويل هو التفتح النشط على الجانب الذي يختفي.»⁶⁸

⁶⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص 167.

⁶⁷ ينظر: علاء هاشم مناف، المنهج الفينومولوجي، مرجع سابق.

⁶⁸ مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 88.

إن التأويل عند هيدغر هو إعادة معايشة لحظة الانكشاف الأصلية و استعادتها. إنه يحاول التخلص من روايب سوء الفهم المتراكمة عبر السنين، و يأخذ موقفا وسطا بين ما قيل و ما لم يُقَل. غير أنه ليس مجرد عودة إلى الماضي، بل هو لحظة جديدة من الكشف تفرض على كل تأويل أن يشن هجوما على الصيغ الظاهرة في النص، فالخوف من المضي وراء ظاهر النص هو ضرب من عبادة الأوثان و ضرب من السذاجة التاريخية في الوقت نفسه.⁶⁹

و هيدغر كغيره من فلاسفة التأويل لم يهمل - أثناء مناقشته عملية فهم النصوص- قضية الفروض المسبقة؛ حيث أكد على أن محاولة الوصول إلى تأويل مبرراً من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم؛ لأن ما يظهر من "الشيء" أو "الموضوع" Object هو ما يسمح له المرء أن يظهر، و هو أمر يتوقف على فروضه المسبقة و منظومته اللغوية. و من السذاجة أن نفترض أن ما هو "هناك حقا" هو أمر "واضح بذاته". و قد ذهب إلى أبعد من ذلك حينما صرح بأن تعريف ما نفترض وضوحه الذاتي هو نفسه شيء يقوم على حشد غير مرئي من الفروض المسبقة، تلك الفروض الحاضرة العتيدة في كل بناء تأويلي يشيده المؤول الذي يظن نفسه " موضوعيا" و بريئاً من الفروض المسبقة.⁷⁰

و قد تعرض هيدغر لانتقادات على العينة التي اعتمدها في التفكير في تاريخ الوجود؛ حيث انطلق من تاريخ الغرب البادئ مع اليونان، و رأوا أن التفكير في تاريخ الوجود لا يمكن أن يكون بتحليل تاريخ أمم بعينها ، بل لا بد من تناول هذا الموضوع انطلاقاً من التاريخ الشمولي للبشرية.⁷¹

⁶⁹ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 176

⁷⁰ ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 163.

⁷¹ ينظر: الفاهم محمد ، قراءة في فكر هيدغر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2087 / 2007 .

و إجمالاً يكمن القول إن هيدغر انعطف بالهرمينوطيقا انعطافاً جديداً حيث خصها بالبحث عن حقيقة الوجود عبر تأويله. فإذا كان الفلاسفة الآخرون قد بحثوا عن المعاني الخفية للنصوص المقدسة و المدنسة، فإن هيدغر خطا خطوة أكبر من ذلك حين جعل المهمة الرئيسية للهرمينوطيقا هي البحث عن تصور أصيل للوجود الإنساني عبر تكشف أنطولوجي.

Hans-Georg Gadamer

ارتبطت الهرمينوطيقا عند غادامير بالنص و فهمه، فعملها الأساس - في نظره- يكمن في فهم النص لا فهم المؤلف، لأن الهرمينوطيقا لا تعبأ بالعلاقة التي تقوم بين المؤلف و القارئ.⁷²

و من أجل ضبط عمل الهرمينوطيقا و تحديد مهمتها؛ عمل غادامير على خلق إستراتيجية ثلاثية ضمن دوائر تكشف عن غنى مرجعيته الفلسفية، يتعلق الأمر بالدائرة الجمالية، الدائرة التاريخية، والدائرة اللغوية، لتبقى مهمة الهرمينوطيقا الأساسية في حدود هذه الدوائر هي " كشف وإظهار شيء النص " الملتبس والغامض والمغترب وجعله مألوفاً لدينا. فنحن لا نؤول - فيما يرى غادامير- إلا حينما يتعذر علينا فهم دلالة النص فهما مباشراً⁷³، ومهمة الهرمينوطيقا الحقة لا

• هانس غادامير (1900-2002): كانت أعمال غادامير مسخرة لإظهار " كونية الهرمينوطيقا " و بحث في كتابه الشهير " الحقيقة و المنهج " قضية نمط التفكير الهرمينوطيقي، و هو بذلك يعيد إثارة إشكالية هرمينوطيقا الإيمان و هرمينوطيقا الشك، و قد كان ميله إلى هرمينوطيقا الشك أي إلى المنهج أبين.

⁷² ينظر نظرية التأويل، مصطفى ناصف، مرجع سابق، ص 120.

⁷³ الدوائر الثلاث هي: أ- الدائرة الجمالية باعتبارها محاولة إحلال الجمالي في الهرمينو-تاريخي: تطرح الدائرة الجمالية، مفهوم التأويل ضمن مجموعة من القضايا. أهمها على الإطلاق، قضية

تکمن في تطوير إجراءات الفهم فحسب، بل تتعدى ذلك إلى تفسير الشروط التي تتيح الفهم، ولكي نفهم ينبغي أن نحدد شروط الفهم ومن ثم شروط التأويل.⁷⁴

و قد ميز غادامير بين نوعين من الفهم الذي تسعى الهرمينوطيقا إلى الكشف عنه:

1. الفهم الجوهرى، وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تكشف النصوص عنها).
 2. الفهم القصدى، أي فهم مقاصد و أهداف المؤلف، و هو وسيلة إستراتيجية يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهرى في إدراك حقيقة ما.⁷⁵
- غير أن غادامير أحاط فعل الفهم بهالة هيرمينوطيقية وتاريخية و أنطولوجية على نحو ما ورثه عن هيدغر، إلى درجة لا يمكن فهم التأويل نظريا وعمليا دون ربطه ربطا حميميا وجدليا بعملية الفهم: فأن تفهم النص هو دوما أن تمارس التأويل، وبالمقابل: فأن تؤول - في اتجاه ما- هو أن تعيد إبداع النص؛ لأن القراءة التي تسعى دوما إلى فهم العمل هي نوع من إعادة إنتاج التأويل؛ حيث يتم إحياء دلالة النص الميتة من أجل تأكيد حضورها حضورا خالصا.⁷⁶

استخلاص مسألة "الحقيقة" من مجال تجربة الفن من جهة. ومحاولة إحلال الجمالي في الهيرمينو-تاريخي من جهة أخرى.

ب- الدائرة التاريخية باعتبارها دائرة الفهم التاريخي والراديكالي: تثير مفهوم التأويل ضمن بنية ثلاثية غير منهجية تتألف من التأويل والفهم والحوار كالحظات هيرمنوطيقية، تستدعي -إجرائيا- إثارة مجموعة من المفاهيم الهرمينوطيقية الأخرى المتعاضدة فيما بينها لترسيخ "وعي تاريخي" محكوم بتناهيها وبتناهي فهمها في الوجود "الذي هو نحن".

ج- الدائرة اللغوية باعتبارها دائرة التأويل بامتياز: تقوم بمهمة احتواء وعبور الدائرتين الجمالية والتاريخية، لأن أهم المفاهيم/المفاتيح المشكلة لـ "هرمينوطيقا" غادامير، كالفهم والحوار ونظرية "الوعي بتاريخ الفعلية واندماج الآفاق والتطبيق...، تجد تحققها الفعلي والملموس في العنصر اللغوي. سعيد بن كراد، مفهوم التأويل لدى غادامير، مجلة علامات عدد 2000/814، www.saidbengrad.com

⁷⁴ ينظر: عمر مهيبيل، هانز جورج جادامير، مرجع سابق.

⁷⁵ ينظر: محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 79.

⁷⁶ ينظر: سعيد بن كراد، مفهوم التأويل، مرجع سابق.

و إذا كان غادامير يصّر على ربط فهم التأويل بعملية الفهم؛ فإن عملية الفهم حتى تستوي و تتمر لا بد من ربطها بمبدأين أساسيين هما: مبدأ الافتراض المسبق و مبدأ التطبيق.

« Vorurteil » و يعني بالافتراض المسبق؛ أن قبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص و ضمن منظور معين، تعبّر عن السيلان أو التدفق Flux اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع (النص أو الأثر).⁷⁷

و وفاق لهذا المبدأ، يعتقد غادامير بأن لا وجود لتفسير بمعزل عن الافتراضات السابقة، فالكتب المقدسة و النصوص الفلسفية و العلمية و غيرها من النصوص التي تحتاج إلى تفسير، لا يستغني تفسيرها عن افتراضات أو تصورات قبلية. لذا وجب على القارئ أن يعيد ربط علاقته بالتراث تمهيدا لفحصه و تمحيصه و تمييز تصوراته المثمرة الداعمة للتفكير من التصورات العائقة عن الرؤية الحاجبة لها.⁷⁸ يقول غادامير في هذا الصدد مانصه: « إن التأويل الذاتي للفرد هو مجرد رجّة في التيار المغلق للحياة التاريخية. لهذا السبب فإن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له، إنها الواقع التاريخي لوجوده.»⁷⁹ إن غادامير ينفي أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، إذ إن كل النصوص المقدسة و الفلسفية و الأدبية يتم تأويلها وفق تصورات تراثية/تاريخية مسبقة.

⁷⁷ ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 39.

⁷⁸ ينظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف، مرجع سابق، ص 119/118 بتصرف.

⁷⁹ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 217.

Application: و يُقصد بالتطبيق « ربط معنى النص بمجريات الحاضر»⁸⁰، و يعد عنصرا أساسيا داخلا في نسيج التأويل الإنجيلي و القانوني؛ ذلك أنه في الحالتين لا يكفي أن نفهم النص و نشرحه بطريقة عامة، و إنما لا بد من أن نصح بصريح العبارة ماذا يقوله بالنسبة للحالة الراهنة.⁸¹

و قد نال هذا المبدأ اهتماما واسعا من لدن غادامير؛ حيث ساوى بينه و بين مبدأ الفروض المسبقة، و عده أمرا ضروريا يجب توفره من أجل نجاح أي عملية فهم، بل ذهب أبعد من ذلك حين جعل علاقة الفهم بالتراث تتحدد في علاقة تطبيق قضايا و مسائل التراث على اللحظة الراهنة وفق عمل نقدي و وعي تاريخي.⁸²

و من ثم نجده يرفض فكرة وجود تفسير لا يعتمد على الحاضر، و يرى أن « كل نص سواء أكان من الكتاب المقدس أم من شكسبير يفهم لا محالة في ضوء الحاضر و موقفه التأويلي»⁸³

لقد اعتبر غادامير التطبيق كالفهم والتأويل، لأنه ملازم لكل شكل من أشكال عملية الفهم؛ فأن تفهم يعني أن تطبق، و تأسيسا عليه أصبح التطبيق « يغطي بوعي تلك المسافة الزمنية والتاريخية التي تفصل بين المؤول والنص. كما يعمل على قهر اغتراب دلالة النص.»⁸⁴

و إجمالا لما سبق يمكننا القول إن عملية فهم النصوص - لدى غادامير- ترتكز على قاعدتين أساسيتين هما:

⁸⁰ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 222.

⁸¹ ينظر: المرجع نفسه.

⁸² ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 59.

⁸³ مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 119.

⁸⁴ سعيد بن كراد، مفهوم التأويل، مرجع سابق.

أولاً/ على المؤول أن يتزود بتصورات و فروض مسبقة - تجمع بين ما هو تراثي و ما هو تاريخي- تكون بمثابة جهاز معرفي تحلل داخله النصوص المراد فهمها.

ثانياً/ يجب على المؤول أن يكون همه من وراء تأويله تطبيق النص المطلوب فهمه على الموقف الحاضر؛ أي ربط النص بالزمن الحاضر، و يكون بذلك قد جمع بين الماضي و الحاضر، و قاس القريب على البعيد.

تعد إشكالية الحقيقة و المنهج محور البحث الفلسفي بامتياز، و إليها يعود الفضل في ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى التي حاولت معالجة تلك الإشكالية وفق تصور يختلف باختلاف تلك الأنساق و أدواتها الإجرائية و المعرفية التي يتم تطويعها لخدمة ذاك البحث.

و تعود أهمية المنهج في الفكر الغربي الحديث إلى ديكرت الذي أكد في كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى" و "قواعد لهداية الذهن" على أهمية المنهج، كما أبرز أولوية اليقين على الحقيقة، وأولوية المنهج (أو الطريقة) على الشيء، وذلك انطلاقاً من الحاجة إلى علم رياضي كلي.

و ضمن هذا السياق الفلسفي تتدرج مواجهة غادامير في كتابه " الحقيقة و المنهج"؛ حيث انتصر منذ البداية للحقيقة على حساب المنهج، و أثر خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفني على الروح المنهجية للبحث العلمي، و فضل طبيعة البحث في العلوم الإنسانية على العلوم الطبيعية التي وسمها بالصرامة المتسلطة. يقول محمد شوقي الزين في هذا الباب ما نصه: «خلص غادامير إلى أن العلوم التجريبية تعتمد على الاستقراء المنطقي و تبحث عن قواعد و قوانين شاملة و ثابتة بناء على الملاحظات التجريبية، أما العلوم

الإنسانية أو علوم الفكر فهي ممارسة نقدية و شعور جواني بمعزل عن القواعد الصارمة.»⁸⁵

و قد دعا غدامير إلى ضرورة احترام خصوصية العلوم الإنسانية، و خصوصية أدواتها الإجرائية و المعرفية، و وقف ضد الممارسات التي كانت تدعو إلى قراءة نصوص العلوم الإنسانية بأدوات العلوم التجريبية، و اعتبر أن مناهج هذه الأخيرة عاجزة على أن تدرك « ما هو جدير بالمعرفة و لا حتى ما هو ثمين... و عوض الحديث عن استعمال المناهج العلمية لكل علم على حدة، فمن اللائق إذن الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية و الدلالة التي يمكن أن تتخذها و كذا الأمر المتضمن في هذه العلوم الذي يدعو إلى التفكير.»⁸⁶

و رغم هذه الأهمية التي أولاها غدامير للحقيقية ، إلا أنه لم يفصلها عن المنهج لأنه يعتبره- رغم اعتراضاته الكثيرة- « شرط ضروري للإدراك الحقيقي تماما مثلما أن إدراك المعنى أو المدلول يتم اللفظ أو الدال، لكنه لم يجعل أيضا الحقيقة تابعة جملة و تفصيلا للمنهج إفلاتا من دوغمائية العلموية *Scientisme* كما مورست في القرن الماضي قصد ربط علوم الإنسان بصرامة و دقة علوم الطبيعة.»⁸⁷

و قد لقي هذا الجمع بين المنهج و الحقيقة انتقادات من لدن الفلاسفة و النقاد؛ إذ رأوه ينطوي على عدد من المشكلات الصعبة؛ أهمها: كيف يمكن لغدامير تسويغ استخدام العقل بشكل منضبط منهجياً بعد أن نبذ المنهج منذ البداية؟ وماذا بشأن انتهاكاته للتراث؟

⁸⁵ محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 58.

⁸⁶ هانس غدامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2002، ص 148.

⁸⁷ محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 43.

لم يقدم غادامير أي جواب لهذه المشكلات، بل يتهرب منها بإصراره على أن أي نص هو اتحاد بين النص والفكر التاريخي؛ ذلك الاتحاد الذي يكتنف واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي.⁸⁸

و إجمالاً نقول إن غادامير لم يكن همه الفصل بين الحقيقة و المنهج، أو الفصل بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية بقدر ما كان همه ألا تفرض مناهج حقول أخرى على الحقل المعرفي الإنساني؛ فإصراره على ضرورة استقلال العلوم الإنسانية بأدواتها الإجرائية و المعرفية لم يكن من باب التعالي على المنهج التجريبي أو استئصاله و نبذه، بل كان من باب أن يحفظ للعلوم الإنسانية حقها في ابتكار الأدوات التي تراها فعالة و مثمرة في عملية الفهم. و شاهدنا في هذا أن غادامير وافق على الاستفادة من أدوات المنهج التجريبي على أن يكون الاستعمال اختياراً لا إجباراً.

⁸⁸ ينظر: في الموضوع إيان ماكلين، التأويل والقراءة، مرجع سابق.

الفصل الأول

بين التفسير و التأويل: قراءة فلي المفهوم و المنهج

ارتبط النص القرآني منذ بدء التنزيل بفكرة التجسيد؛ أي تحويل المفاهيم الذهنية المجردة إلى تطبيقات عملية حركية تتجسد في الواقع السلوكي الفردي/الجماعي عند المتلقي. فقد سعى الجيل الأول/الصحابية منذ بدء النزول إلى التفاعل معه استجابة لأوامر النص القرآني الذي اشترط عليهم فعل التدبر، وحثهم على تفعيل تلك العملية في واقعهم، فقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ 89، فغدوا في كثير من السياقات القرآنية يتلقون النصوص المنزلة، يحفظونها، و يتدارسونها، و يُفَعِّلُونَهَا في سلوكياتهم الفردية و الجماعية؛ حيث رُوِيَ عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يتجاوزهن حتى يعلم معانيهن و العمل بهن" 90، و كانوا يتلقون التشجيع من لدن النبي ﷺ.

و الصحابة و إن تساووا في الاندفاع نحو النص القرآني و الاجتهاد في تفعيله في واقعهم، فإنهم تفاوتوا في فهم معانيه، و إدراك مقاصده، و في حالات كثيرة عجزوا عن فهم بعض دلالات الألفاظ و استيعاب معانيها، و يرجع سبب هذا التفاوت إلى تفاوتهم في المستويين اللغوي و العقلي. و قد أكد هذه القضية كثير من المفسرين، و اتفقوا على أن الصحابة و إن فهموا النص القرآني في مجمله، فإنهم تفاوتوا في فهم تفصيلاته. يقول الذهبي في هذا السياق ما نصه: «و كان من الضروري أيضا- و قد عاصر الصحابة نزول القرآن، و عرفوا أسباب نزوله- أن يفهموا القرآن في جملته، أما فهمه تفصيلا، و معرفة دقائقه و أسرارها، بحيث لا تخفى عليهم منه خافية، فذلك أمر لا نقول به، و لم يقل به

أحد ممن يعتد برأيه، لأن الأمثلة و الشواهد قائمة و صريحة في أنه خفي على بعض الصحابة، بل على أرسخهم في العلم قدماً بعض معاني القرآن» 91.

و يرجع الذهبي أسباب هذا التفاوت إلى عوامل كثيرة منها القدرة العقلية، و معايشة واقعة نزول النصوص القرآنية، بالإضافة إلى تفاوتهم في الدراية بأسرار اللغة العربية و معاني ألفاظها. يقول في هذا الصدد ما بيانه: « إن تفاوت الصحابة في فهم القرآن إنما يرجع إلى تفاوتهم في القوة العقلية. و تفاوتهم في معرفة ما أحاط بالقرآن من ظروف و ملايسات، و أكثر من هذا كانوا لا يتساوون في معرفة المعاني التي وضعت لها المفردات.» 92

و يضرب ابن القيم أمثلة على تفاوت مراتب الصحابة و اختلافهم أحيانا في فهم النصوص، و كيف أنّ النبي ﷺ كان يوجّه بعضهم إلى الفهم الصحيح، فيقول: «عندما نزل القرآن تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، و أن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكيمين، و منهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، و منهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه و دون إيمائه و إشارته و تنبيهه و اعتباره، و أخصّ من هذا و ألطف ضمّه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده» 93.

و من الشواهد التي ساقها المفسرون في تأييد ذلك التفاوت، ما أخرجه أبو عبيدة في الفضائل عن أنس رضي الله عنه من أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر

91 الذهبي محمد حسين، بحوث في علوم التفسير و الفقه و الدعوة، دار الحديث، القاهرة، سنة 2005، ص 389.

92 الذهبي محمد حسين، التفسير و المفسرون، مكتبة مصعب بن عمير، القاهرة، 2004، 2/ 34.

93 ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، مصر، (د.ت)، 1/ 354.

﴿ وَفَاكِهَةً وَأَبًا ﴾ 94 فقال: هذه الفاكهة عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: " إن هذا لهو التكلف يا عمر" 95.

إنّ شرح و بيان معاني النص القرآني، قد صاحب هذا الأخير في رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته على النبي ﷺ، و حاول المسلمون تفهمه و استنباط أحكامه، إلا أن طلب الفهم و الشرح كان على نطاق ضيق لأن المتلقين الأوائل كانوا عربا خلصا، يعرفون اللسان العربي، و لا يخفى عليهم معانيه إلا النزر اليسير، خاصة و أنهم عايشوا النزول و عرفوا أسبابه. كما أن معاني النص القرآني لا يشترط لمعرفة أكثر من الجريان على اللسان العربي كما أشار إلى ذلك المفسرون. 96.

و مع تعاقب الأزمان و الأجيال، استعصى فهم النص القرآني، و غمض ما كان واضحا، و شق على الأجيال التالية فهم معانيه الدقيقة، و إدراك مقاصده، و كان هذا الأمر يزداد تعقيدا كلما بعد الناس عن عصر التنزيل، حيث لم تعد العربية سليقة لكثير من الناس، خاصة أهل الحضرة 97 الذين استشرت بينهم ظاهرة اللحن بعد الفتح الإسلامي و اتساع رقعة دولة الخلافة الإسلامية.

و يذكر كثير من الباحثين في الفكر اللغوي العربي أن ظاهرة اللحن «استفحل خطرها مع كثرة الموالى في البيئة العربية. وازدادت الظاهرة خطرا بإصهار

94 عبس/ 31.

95 ينظر: السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، (ب.ت)، 113/2.

96 ينظر: الذهبي، بحوث في علوم التفسير، مرجع سابق، ص 225.

97 ينظر: أمين أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2005، 2

.371/

العرب إلى غير العرب فنشأت فيهم ناشئة لا تقيم أسنتها بلغة آبائها و تسرب
لحن هؤلاء و أولئك إلى قراءتهم القرآن»98

و أمام هذا الوضع الجديد، وجد المفسرون أنفسهم مضطرين لمعالجة هذه
الظاهرة، بتبسيط مدلولات الآيات، و توضيح ما غمض منها، معتمدين على
إجراءين هما: "التفسير و التأويل" وفقا لطبيعة النص ذاته. فالنص القرآني نص
لغوي، و اللغة العربية تتميز «بأساليبها المتنوعة، و من هذه الأساليب ما هو
واضح المعنى، سهل المنال، تتساوى فيه الأفهام، و منها ما يراد به غيره
ظاهرة، و يحتاج إلى نظرة و روية... و على تلك الأساليب يجري النص
الديني، فهو يحاكي اللسان العربي بكل ما فيه من فنون القول»99.

و قبل الخوض في مصطلحي التفسير و التأويل بوصفهما إجراءين؛ أحدهما
لغوي(التفسير) و الآخر عقلي (التأويل) لا ضير من أن نتوقف عند الجانب
اللغوي و الاصطلاحي لكل منهما، ثم السياقات التي ينفرد بها كل واحد عن
الآخر.

الدلالة اللغوية و الاصطلاحية للتفسير

98 تمام حسن، الأصول، دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار
البيضاء، 1991، ص 24.

99 عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،
(د.ت)، ص 110.

يجمع المعجميون و المشتغلون بالدرس اللغوي على أن دلالة لفظة التفسير 100، بمشتقاتها اللغوية تدور حول معاني؛ الانكشاف، و الجلاء، و البيان، و الظهور. 101 و تفسير الكلام هو بيان معناه و إظهاره، و توضيحه، و إزالة إشكاله، و الكشف عن مراده. و جاء في معجم المقاييس: الفسر كلمة تدل على بيان الشيء و إيضاحه. 102

و الراغب يرى باتفاق التفسير و الفسر في أصل المعنى، فهما يدلان على إظهار المعنى لكن في التفسير مبالغة أكثر من الفسر. يقول في بيان هذا ما نصه: «الفسر إظهار المعنى المعقول [...] و التفسير في المبالغة كالفسر 103». كما يرى في مقام آخر بتقارب معنى الفسر و السقر كتقارب لفظيهما، و إن اختلفا في الاستعمال، فالأول جعل لإظهار المعنى المعقول، و منه قيل لما ينبئ عنه البول: تفسره، و جعل الآخر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل سقرت المرأة عن وجهها، و أسفرت الصبح. 104

و قد جاء استعمال كلمة تفسير في القرآن الكريم بمعنى البيان، و ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ 105 ، و ذلك في معرض رده على المشككين في نبوة النبي صلى الله عليه و سلم، و في نسبة

100 التفسير مصدر على وزن تفعيل، و فعله الثلاثي فسر، يقال فسر الشيء فسراً. و الفعل الماضي من التفسير هو الرباعي فسر، و يقال فسر الشيء تفسيراً و الجذر الثلاثي للكلمة هو الفسر.

101 جاء في لسان العرب: الفسر: البيان، يقال فسر الشيء و فسره: أي أبانه. و التفسير: البيان، و هو الكشف عن المراد من اللفظ المشكل. ابن منظور محمد جمال الدين بن مكرم، لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، مادة فسر، 5/ 55.

102 ينظر: ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة، 1968، ج 4، ص....

103 الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة، (د.ت)، ص 636.

104 ينظر: الأصفهاني الراغب، المفردات، المرجع السابق، ص 636.

105 الفرقان/ 33.

القرآن إلى الله سبحانه و تعالى. و قد قرر هذا النص القرآني حقيقة هامة وضّحها عبد الفتاح الخالدي قائلاً: « إن الأدلة و البراهين و الحجج، و الحقائق القرآنية هي أحسن تفسيراً و بياناً و عرضاً و توضيحاً، و هي الكفيلة بدحض أباطيل و شبهات الكفار...» 106

يطلق التفسير في الاصطلاح على العلم الذي يسعى إلى تفهيم المتلقي النص القرآني بقدر الطاقة البشرية. وقد بسط العلماء القول في تعريف التفسير اصطلاحاً، فهو عند بعضهم: «علم نزول الآية و سورتها و أقاصيصها، و الإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها و مدنيها، محكمها و متشابهها، و ناسخها و منسوخها، و خاصها و عامها، و مطلقها و مقيدّها و مجملها و مفسّره» 107

و المتمعن في هذا التعريف قليلاً، يدرك أن صاحبه يعرف بمصطلح علوم القرآن الذي التفسير جزء منه، فقد ذكر التعريف كل العلوم التي يستعين بها المشتغل بالدرس القرآني كعلم اللغة و القراءات، و الناسخ و المنسوخ و أسباب النزول، و الفقه و أصول الفقه، و أصول الدين و قواعده، و هي «كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، و لا مجال للاجتهاد فيها سوى الترجيح بين الروايات و محاولة الجمع بينها.» 108

في حين حرص آخرون على الخروج بالمصطلح إلى أفق أوسع، فجاءت تعريفاتهم أغزر دلالة و أعمق، و وُفقوا إلى الفصل بين مصطلح التفسير-

106 الخالدي صلاح عبد الفتاح، التفسير و التأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط1، سنة 1996، ص 41.

107 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، ص 163/164 .

108 أبو زيد ناصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993، ص 233.

بوصفه علماً قائماً بذاته- عن بقية العلوم القرآنية الأخرى، و التي هي في حقيقتها أدوات مساعدة على تفسير النص القرآني.

و ممن نحى هذا المنحى السيوطي الذي نعت التفسير بأنه علم مستقل، يختص بفهم التنزيل، و صنف العلوم على أنها وسائل يستخدمها المفسر عند تناوله للنص القرآني. فقال في بيان ذلك ما نصه: «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، و بيان معانيه، واستخراج أحكامه و حكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف، و علم البيان، و أصول الفقه، و القراءات، و يحتاج لمعرفة أسباب النزول و النسخ و المنسوخ.» 109

و في السياق نفسه حدد أبو حيان الدلالة الاصطلاحية للتفسير بذاك الإجراء الذي يهدف إلى دراسة النص القرآني بغية الكشف عن دلالاته و معانيه، بوسائل بعضها لغوي، و الآخر نقلي. فيقول: «التفسير علم يبحث في كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها، و أحكامها الإفرادية و التركيبية، و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، و تتمات لذلك.» 110 و يضيف مفصلاً ما أجمله في هذا التعريف قائلاً: «فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و هو علم القراءة، و قولنا ومدلولاتها أي مدلولات تلك الألفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، و قولنا و أحكامها الإفرادية و التركيبية هذا يشمل التصريف و البيان و البديع، و قولنا و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب يشمل ما دلالاته بالحقيقة و ما دلالاته بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً و يصد عن الحمل عليه صاد، فيُحمل على غيره و هو المجاز، و قولنا تتمات لذلك هو مثل معرفة النسخ، و سبب النزول، و قصة توضح بعض ما أبهم في القرآن، و نحو ذلك» 111. و قد تبعهم في

109 السيوطي، الإتيان، مرجع سابق، ص 174.

110 السيوطي، الإتيان، المرجع السابق، ص 174.

111 نفسه، ص 174.

ذلك الطاهر بن عاشور حين عرّف التفسير بأنه العلم الباحث عن بيان معاني
النص القرآني. 112

و من هنا يمكننا القول إن الزركشي و أبا حيان و غيرهما من المفسرين
اجتهدوا في إخراج التفسير من ذاك الأفق الضيق الذي وضعه فيه السابقون، و
منحوه دلالة أكثر حيوية، يعمل في ثنايا النص القرآني، مزيلاً غموض المعاني،
و مبسطاً للمفاهيم الذهنية، مستنبطاً الأحكام العملية التي يدين بها المتلقي.

مما تقدم يظهر أن التفسير قرين النص، وإنه المرحلة الأولى لفهمه وتحليله،
وهو بمثابة تجميع بيانات النص، ولا يفترق التفسير عن النص سواء كان
محدود أو متسع، ولا يحتاج التفسير إلى آليات معقدة للكشف عن النص،
ويقتصر دوره على استجلاء معانيه، وهذا يقودنا إلى اعتبار التفسير حركة
ظاهرية أفقية على سطح النص، تعمل في نطاق المتبادر والمعاني المباشرة،
لذلك فأغلبه قطعي، وأغلب آلياته جزء من آليات علم النص الأدوات اللغوية،
الكاشفة عن معاني النص.

و العملية التفسيرية التي صاحبت النص القرآني منذ بدايات التنزيل، و التي
استطاعت أن تجيب عن تساؤلات عدة، و أن تروي عطش كثيرين، و تربطهم
بالنص ذهنياً و عملياً، لم يشفع لها هذا الإنجاز، إذ تعرضت لانتقادات عديدة
أبرزها أنها التزمت بالنقل و التقليد، و إعادة صياغة تخريجات من سبق، و
التأكيد على صحتها، و تبرير سقطاتها دون التحلي بروح الإبداع و الابتكار و
المبادرة سواء في النقد أم في تجاوز الموروث مما ساهم في بروز ما عُرِف في
تاريخ الفكر الإسلامي بـ "قداسة الموروث"، إذ إنّ الالتزام بما وُجِد من
تفسيرات للنص القرآني، و الوقوف عندها، و العُض عليها بالنواجذ، و اعتبارها

112 ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط 1984،
.11/1

الحق الذي ليس بعده إلا الضلال ساهم في إضفاء القداسة عليها، فأصبحت المآل لكل متبع، و الحجة على كل مبتدع/مبدع.

يقول محمد المصباحي مؤكداً هذه الانتقادات و معززا هذا الموقف من العملية التفسيرية ما نصه: «عندما تكون الحقيقة واحدة وجوداً ودلالةً، و تكون موجودة موضوعياً، و تكون ثابتة في بنيتها العقلية الوجودية، خالدة بالنسبة إلى زمانها، و يكون قد سبق لأحدهم في الماضي إلى التوصل إلى كشفها و إلى صياغتها في قول مكتوب، فإن معنى ذلك بالنسبة لفكرنا الفلسفي القديم أنّ ذلك الرجل صار حجة و سلطة ثابتة أو إماماً كاملاً لا يُناقش، معتبراً قوله تاماً غير قابل للتجاوز، و من ثم فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق و الإبداع» 113

و وقفاً عندما تقدم؛ نقول إنّ النعوت السلبية التي ساقها بعض الباحثين في حق العملية التفسيرية هي نوع من الإجحاف في حق من مارسوا فعل التفسير في النص القرآني من هذا الاتجاه، و نعتقد أنّ ما من مدونة من تلك المدونات التفسيرية ذات الطابع الإقتدائي إلاّ و فيها تخريجات أبداع فيها صاحبها في لحظة صفاء ذهن من تلك المؤثرات و المعوقات، فالطبري، و السيوطي و البيضاوي لا يمكننا أن ننفي عنهم صفتي الخلق و الإبداع.

هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد أنّ هذه المدونة التفسيرية النقلية لم يحدث أن ادعى أصحابها أنها الحق الذي ليس بعده إلاّ الباطل، أو أنهم أضفوا عليها القداسة، أو اعتبروها نموذج عالمي في التفسير على حد تعبير بول ريكور. 114

113 لزعر مختار، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 163.

114 ينظر: عبد الملك مرتاض، نظرية القراءة، مرجع سابق، ص 189.

ثم إنّ اعتماد العملية التفسيرية على النقل دون العقل، و على الرواية دون الدراية هو أمر لا يعيبها، و لا ينتقص من قدر إنتاجها العلمي، بل نعد ذلك من خصائصها، إذ إنّ لكل منهج خصائصه، و لكل إجراء خصوصياته. و لكن ما ليس مقبول أن يتحول هذا المنهج إلى نموذج مهيم يهمل بجانبه كل إجراء آخر يريد أن يتناول النص القرآني، و أن يصبح ذاك النتاج نموذجاً مقدساً و بالتالي يتساوى نص الشارع مع فهم الشارح في صفة القداسة، فهنا الخطأ و الخطر، لأن هذا الفعل سوف ينتج عنه أسر العقل، و اغتيال الفكر، إعدام الإبداع.

الدلالة اللغوية و الاصلحية للتأويل

تشيع لفظة التأويل في كتب التراث بمعان متعددة يكاد جلّها يدل على رجوع الشيء وردّه أو تغييره و تحوّلته من حال إلى أخرى، أو على التحكّم في الشيء وتدبّر أمره. فمن المواضيع التي جاءت فيها اللفظة بمعنى الرجوع و الردّ قولهم: آل يؤول إلى كذا أي يرجع إليه، ويقول ابن فارس عن هذا المعنى ما نصه: «أول، الهمزة والواو واللام أصلان، ابتداء الأمر وانتهاءه... وآل يؤول أي رجع. قال يعقوب: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه وردّه إليهم، قال الأعشى: أوول الحكم إلى أهله.» 115

و تتطوّر الدلالة في مجال المحسوسات بالتوسع، فيقال: آل الشيء يؤول أولاً و مآلاً إذا رجع، و الأيلولة الرجوع، و المؤيل الموضع الذي يرجع إليه، و لعل الأيل سميّ بذلك إلى الجبل أي رجوعه. 116

و يظهر أن دلالة الكلمة بمعنى الرجوع والردّ تطوّرت فانطلقت إلى المجالات الذهنية، كما في قول الأعشى:

على أنها كانت تأوّلُ حُبّها * تأوّلُ رُبعيّ السّقابِ فأصحبًا•

و تشيع الدلالة الذهنية بمعنى الرجوع في الحياة الاجتماعية بعد أن نزل القرآن، فترد لفظة التأويل مرارا بمعنى مرجع مآل الأمر أو عاقبته التي تصير إليها، و كذلك الحال في الحديث الشريف نحو قوله ﷺ: «من صام الدهر فلا صام و

115 ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1979، ج1، ص 157-162.

116 المرجع نفسه.

• السقاب: إبن الناقة. أصحاب: كبر و صار له ابن يصحبه.

لا آل» أي لا رجع إلى خير . كما يقال في الدعاء للذي فقد ضالته: أول الله عليك. أي رد عليك ضالتك. و يقال أيضا: تقوى الله أحسن تأويلا و المراد أحسن مرجعا أو عاقبة.117

و من المواضع التي جاءت فيها كلمة (تأويل) دالة على معنى التغير أو تحوّل الشيء من حال إلى أخرى قولهم آل اللبن، يؤول أولا، و قد ألتته؛ أي صببت بعضه على بعض حتى آل و طاب و خثر، و آل الدهن و القطران و العسل يؤول أولا و إيالة إذا خثر. و آل كم الناقة إذا ذهب. و آل جسم الرجل إذا نحف.118

و كلمة التأويل كما تعني الرجوع إلى الأصل فهي تعني أيضا الوصول إلى الهدف والغاية، وإذا كان الرجوع و الأصل حركة عكسية؛ فإن الوصول إلى الهدف حركة متطورة تامة، والذي يجمع بين الداليتين أي دلالة الرجوع إلى الأصل و الوصول إلى الغاية هو دلالة الصيغة الصرفية "تفعيل" الدالة على الحركة وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي؛ لذلك يمكننا القول إن التأويل حركة بالشيء أو الظاهرة، إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية بالرعاية و السياسة، ولكن هذه الحركة هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر.119.

وقد وردت كلمة "التأويل" في سبعة عشر موضعا من القرآن الكريم، وكلها تحوم حول معاني التحقيق و التجسيد. و من ذلك:

117 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة أول.

118 ينظر: الجوهري أبو نصر إسماعيل، تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق إميل بديع يعقوب و محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، ط1، 1999، (أول).

119 ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 32.

1. تأويل الأحاديث في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ 120؛ أي منحه القدرة على الإخبار بالمعنى الحقيقي للأحلام وكيف ستتحقق عمليا على أرض الواقع.

2. تأويل الأعمال وبيان ما يقصد منها: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ 121

3. ما يتعلق بالمتشابه الذي لا يعلمه إلى الله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ 122؛ فتأويل الآيات المتشابهة الخاصة باليوم الآخر مثلا لا يعلمه إلا الله تعالى علام الغيوب لأنه وحده هو الذي يعلم من الآن كيف ستتحقق واقعا حيا يوم الدين .

4. ويشمل التأويل أيضا التطبيق البشري للتشريعات الإلهية حين يكون هذا التطبيق البشري للشرع كاملا ومتقنا، يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ 123، وأحسن تأويلا تعنى أحسن تطبيقا وتجسيذا للأوامر الإلهية .

والسياق الذي وردت فيه كلمة "التأويل" في القرآن الكريم يبين أن استعمالها يكون أكثر في الكشف عن المعاني المعنوية العقلية. تلك إذن الدلالات الرئيسية التي دارت حولها لفظة التأويل في البيئة العربية و السياقات القرآنية.

أما في البيئة العلمية فمفهوم التأويل في القرون الثلاثة الأولى يأتي مرادفا لمعنى التفسير، و لفظة التأويل الواردة في مؤلفاتهم يدل سياقها على أن لا فرق بين التأويل و التفسير، و من ذلك لفظة "تأويل" « التي استخدمها قدامى المفسرين

120 يوسف/21.

121 الكهف/78.

122 آل عمران/07

123 النساء/59.

أمثال محمد جرير الطبري (ت310هـ) و الذي أطلق على كتابه في التفسير "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، و هو يبدأ دائما تفسيره للآية بقوله: "القول في تأويل قوله تعالى"، و هذا يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجات عالية من العمق في مواجهة النصوص و الظواهر.

« 124

ويرى جلة من العلماء أن التأويل مرادف للتفسير في أشهر معانيهما اللغوية، و أن التأويل بمعنى "نقل ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، أي صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ " لم يرد في المعاجم التي ألفت قبل القرن الرابع الهجري، بل إن « كلمة التأويل كانت تستعمل على السنة اللغويين من رواة ومحدثين حتى بداية القرن الخامس الهجري في معنى: المرجع والمصير والعود؛ حيث لم يرد إلينا في المعاجم التي وضعت في هذه الفترة، وهي المصدر الوحيد لكل المعاجم التي وضعت بعد ذلك ما يخالف ذلك.

« 125

كما احتج أنصار الترادف بأن أصل المعنى الذي يجمع بين التفسير و التأويل في اللغة، هو أن التأويل تفسير لما يؤول إليه الشيء، أو حقيقة ما يؤول إليه معنى الآية بعد تفسير ألفاظها. 126

و ليس معنى هذا أن التفسير هو عين التأويل لغة، فقد أثبتت الدراسات اللغوية أن الترادف لا يعني التماثل والتوافق التام في المعنى، بل هناك تشابه في المعنى العام، مع وجود فروق دقيقة لأبد من التنبيه إليها. ومن ثم يمكن القول إن

124 مجموعة من المؤلفين، الهرمينوطيقا و التأويل، دار قرطبة للطباعة و النشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1993، ص 89.

125 محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1973م، ص 30 .

126 ينظر: التهامي نقرة، الاتجاهات السنية و المعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم (د.ت)، ص 13.

التفسير يرتبط بتفسير الأمور الحسية في الغالب. أما التأويل فيُستعمل - غالباً - في الأمور التي تحتاج إلى إعمال الفكر والنظر.

و بتعبير آخر؛ إن التفسير مرادف للتأويل و بينهما علاقة التطابق، و طالما احتل النص أكثر من معنى وكلها لها جذر في ذلك النص، فلا فارق بين اعتماد هذا المعنى أو ذاك، فالمائز هو زاوية النظر إلى النص، فالفارق بينهما ليس في النوع إنما في الدرجة في أحسن الأحوال، لأنه لا يقول أحد بمشروعية اعتماد التأويل لمعنى ليس له جذر في النص أي حمله على خلاف معناه، فهو من متبنيات النص.

و فرق عدد غير يسير من الاصطلاحيين بين التفسير و التأويل، و منحوا لكل مصطلح مهمته و حددوا له مجاله الذي يعمل فيه. فالخازن في كتابه "لباب التأويل في معاني التنزيل" أوقف العملية التفسيرية على النقل و الأثر، بينما خصّ العملية التأويلية بالاستتباطات العقلية، فقال في هذا ما نصه: «الفرق بين التفسير و التأويل أن التفسير يتوقف على النقل المسموع و التأويل يتوقف على الفهم الصحيح.» 127

أما الراغب الأصفهاني فقد ذهب أبعد من ذلك حين جعل العملية التفسيرية تشمل العملية التأويلية و تخصص لها مجالاً محدوداً يشمل معاني الألفاظ و تعبير الرؤيا و تأويل الكتب المقدسة. يقول الراغب في هذا الصدد: «و التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، و التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا و التأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية و التفسير يستعمل فيها وفي

127 الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، 14/1. نقلاً عن التهامي نقرة، الاتجاهات السنية المرجع السابق، ص 14.

غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في
الجملة. « 128

إن هذا التعريف يظهر قناعة الراغب بمخالفة التأويل للتفسير بالعموم
والخصوص، فالتفسير-عنده- أعم لأن التأويل يلاحق غير المتبادر، و التفسير
يلاحق المتبادر وغير المتبادر وهي نظرية التعاضد، أي أن التفسير يقدم للتأويل
غالبًا بيانات التحليل العلمي، ليكون التأويل المحاولة لاكتمال الفهم والتحليل بعد
التفسير.

وأشار الزركشي إلى السبب العلمي والمنهجي في التفريق بين التفسير والتأويل
وجعل كل منهما ذا دلالة محددة وواضحة، ومتميزة ومخالفة لدلالة الآخر، فقال
ما نصه: «والحق أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل كسبب النزول
والنسخ وتعيين المبهم، وتبيين المجهول، ومنه ما لا يتوقف ويكفي في تحصيله
التفقه على الوجه المعتبر، وكأن السبب في اصطلاح بعضهم على التفرقة بين
التفسير والتأويل، التمييز بين المنقول والمستتبط، ليحمل على الاعتماد في
المنقول، وعلى النظر في المستتبط، تجويزا له وازديادا، وهذا من الفروع في
الدين. « 129

ويفهم من هذا الكلام ومن الذي قبله أن التفسير يتعلق بالرواية، وأما التأويل
فمرتبط بالدراية وإعمال النظر، ولكل منهما شروط صحة وقبول.

وللتفريق بين الشرح والتفسير والتأويل من وجهة المتلقي تقول أمينة
غصن: «الشرح يتسم بتعليميته، وهو لا يضيف للنص المبدع شيئا، لأنه لا
يبدعه، كما يبدعه التفسير، الذي يعتبر بمثابة وصفٍ إعاذي للنص، أما التأويل

128 الراغب الأصفهاني، مقدمة التفسير، المطبعة الجمالية بمصر، ط 1، 1329هـ، ص 9.

129 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، ص165.

فإنه يحرف النص ويساهم في تغييره لكونه يقود نحو مخبوء في النص لا بد من
الكشف عنه.» 130

و هناك من خطأ خطوة أبعد من هذا حين وسّعوا مجال التّأويل و عدوا الاجتهاد
بالرأي في فهم النص و تحليله على أساس الفكرة الجامعة و المعنى العام و
سياق الكلام ضربا من التّأويل النظري.131

و عندما تطوّرت الحياة الفكرية في البيئة العربية الإسلامية ازداد الاختلاف في
فهم القرآن الكريم، و تشعبت الآراء و أسهم حمل النص القرآني على غير
ظاهره إسهماً فعالاً في كثرة الاختلافات، مما دفع بعض المفسرين في القرن
الرابع الهجري إلى أن يضعوا تعريفاً اصطلاحياً للتّأويل، و يجعله مخالفاً
للتفسير.

فقد عرفه الرازي بأنه «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام
الدليل القاطع على أن ظاهره محال» 132. و في السياق نفسه حدّد ابن تيمية
دلالتَه الاصطلاحية بأنها «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى
المرجوح لدليل يقتزن به» 133. أما عند الغزالي فهو «صرف اللفظ عن
المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظنّ
من المعنى الظاهر» 134

130 أمينة غصن، قراءات غير بريئة في التّأويل والتلقي، دار الآداب / بيروت، ط1 1999، ص:
22.

131 ينظر: التهامي نقرة، الاتجاهات السنية و المعتزلية، مرجع سابق، ص 13.

132 الرازي فخر الدين، أساس التقديس في علم الكلام، ط. مصطفى الحلبي، القاهرة، 1935، ص
222.

133 ابن تيمية تقي الدين، لإكليل في المتشابه و التّأويل، ص 22. نقلا عن عبد الغفار السيد أحمد،
ظاهرة التّأويل و صلتها باللغة، مرجع سابق، ص 20.

134 أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط
1، 1993، 1/ 387 .

وما يفهم من هذه التعريفات أنها تجمع على التباين التام بين التفسير والتأويل، و تصنف التفسير كجزء من علم النص، بينما تجعل التأويل جزءا من الحكمة العقلية وذلك لوقوف الأول على الظاهر المتبادر، المباشر، ولوقوف الثاني على الباطن أي ما بعد التبادر، وما بعد المباشر، المرموز، ولأن التفسير قطعي، والتأويل اجتهاد، لأنه ترجيح لأحدى المحتملات دون القطع كما يقول الماتريدي، و لأنه الأول غالبا ما يعتمد الرواية، ويعتمد الثاني الدراية بالاستدلال.

و سار على هذا الرأي عدد كبير من المنظرين أمثال البغوي و ابن رشد الذين قعدوا لمصطلح التأويل، و سموه بأنه صرف اللفظ عن المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى الخفي المرجوح لمانع شرعي أو عقلي يمنع من حمله على دلالة الظاهر. 135.

وعلى الرغم من كثرة التعريفات، و اختلاف البيئات الفكرية التي نشأت فيها و أنتجتها، إلا أن جميعها تتفق على أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى آخر يرتئيه المؤول بناء على ما توفر لديه من دليل، و المعنى الظاهر من دلالة النص هو المعنى الراجح لتبادره إلى الفهم، و المعنى الذي آل إليه اللفظ أو النص، هو المعنى المرجوح لخباء الدلالة فيه. و لكن الدليل الذي يُرتكز عليه في تبيين الظاهر من الباطن قد لا يكون محل اتفاق بين أهل التأويل.

135 يعرف البغوي التأويل بأنه " صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط." و عرفه ابن حزم بأنه " نقل اللفظ كما اقتضاه ظاهره، و كما وضع له في اللغة إلى معنى آخر ، فإن كان نقله قد صحّ ببرهان، و كان ناقله واجب الطاعة فهو حق، و إن كان ناقله بخلاف ذلك، طرح و لم يلتفت إليه، و حكم ذلك النقل باطل." و عرفه ابن رشد بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب. ينظر في الموضوع: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، و الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، و فصل المقال لابن رشد.

و ما يمكن قوله هنا؛ إن الكلام إذا وقف به عند ظاهر المعنى كان المراد هو التفسير، وإذا كان المراد به تحققه في عالم الواقع إن كان خبرا ، أو تحقيقه إن كان طلبا ، وإذا تجاوزنا المعنى الظاهر إلى المعنى غير الظاهر أو المعنى الواحد إلى معان متعددة كانت الغاية من الكلام المعنى غير الظاهر الدلالة القرينة على ذلك، وكان هذا تأويلا وليس تفسيرا - باصطلاح المتأخرين - ويمكن أن يدخل في التفسير حسب اصطلاح السلف.136

و بمعنى آخر يحاول التأويل بوصفه فعلا ذهنيا، إدراك المعنى حين يكون خفيا و ملتبسا، أو توجيه المعنى الأكثر مناسبة للسياق و المقام حين يكون الدليل المدرك متعدد المعاني.137

أما الخلف فقد أصبحت تفاسيرهم للنصوص القرآنية - في الأعم والأغلب- تشكل ثنائية ضدية حادة، فهناك تفاسير بنيتها الأساسية النقل، وأخرى تعتمد أساسا العقل، فكان تفريقهم بين اصطلاحى التفسير والتأويل تقريرا لواقع التفسير وطبيعته في عصرهم، وهم غالبا يقسمونه إلى منهجين أساسين هما: التفسير بالمأثور و التفسير بالمعقول أو الرأي، و إلى هذين المنهجين يرجعون كل ضروب وأنواع التفاسير التي ألفها العلماء.

إلا أن هذا التقسيم يتسم بالخطورة والخلط؛ فخطورته تتجلى في مساهمته في إحداث انشطار شخصية وعقلية الإنسان المسلم إلى ثنائية ضدية حادة وصارمة: العقل والنقل؛ وكأن الأمرين لا يمكن الجمع بينهما، في حين يثبت واقع تراثنا أن النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح.

136 ينظر: عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1980، ص136.

137 ينظر: عبد اللطيف محفوظ، التأويل في النقد العربي المعاصر، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 425، السنة 2006.

و في هذا السياق يذهب ابن رشد إلى إمكان التوفيق بين النقل والعقل أو بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي، وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهو القياس، أو بالقياس فواجب أن نعمل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. 138

وهذا المبدأ المنهجي يخلصنا من الوقوع في مطب الانشطار الذي جنى على أمتنا ولا زال، ويمكننا من تجاوز جدلية العقل والنقل إلى حلول وإمكانات أخرى متاحة.

“ “ “ “

تعد النصوص التي تتحدث عن صفات الخالق عزّ وجلّ و أسمائه مجالا خصبا للعملية التأويلية في الموروث اللساني العربي، فقد وردت في القرآن نصوص يعجز العقل الإنساني عن تصور معناها أكثر مما يدل عليه ظاهر ألفاظها، و قد عرفت في مجال الدراسات القرآنية باسم "الآيات المتشابهة" و ما عداها من النصوص فإنها واضحة الدلالة بيّنة المعنى عرفت باسم "الآيات المحكمة".[•] يقول أحمد البحراني في هذا السياق ما نصه: « إن تردد الإشارة بين عدة معاني، مع عدم اتضاح الوجه المراد منها، مشكلة تطرق الفكر وهو يتعامل مع اللغة كأداة اتصال، بعد أن تحولت مفردات اللغة إلى موارد مشتركة متعددة الدلالات بشكل حصري، يصطلح عليها في هذا الوضع المتشابه. » 139

و يحسن بنا قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع و حيثياته أن نعرف معنى المحكم والمتشابه لغة واصطلاحا.

جاء في اللسان أن المحكم من أصل حكم والمُحَكَّم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، أَحْكَمَ فهو مُحَكَّمٌ، وفي حديث ابن عباس: قرأت المُحَكَّم على عهد رسول الله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ يريد المُفَصَّلَ من القرآن لأنه لم يُنسخ منه

• هذا الكلام ينطبق على الأشاعرة و المعتزلة، لكن المتصوفة و الشيعة و إخوان الصفا وضعوا المصحف كله موضع تأويل، و اعتبروا كل آية لها ظاهر و باطن؛ حتى قال بعضهم: " لكل آية ستون ألف فهم و ما بقي من فهما أكثر". يقول جولد زهير في هذا السياق ما نصه: « و قد اتخذ بعضهم المصحف كله موضع تأويل رغم اختلاف مستويات خطاب آيات الأحكام و القصص و التمثيل. » . و في مقابل المتصوفة و الشيعة رفض فريق ما يسمى " السلف و الظاهرية " تأويل نصوص القرآن جملة و تفصيلا، و استخدموا مبدئي " الأخذ بظاهر اللفظ و التفويض مع التنزيه". ينظر محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص 92.

139 أحمد البحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة و النشر، ط1، 1998، ص 309.

شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنه أُحْكِمَ بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره. 140

وحصر الزركشي دلالاته اللغوية في المنع، واستشهد على ذلك بعادات العرب في الكلام؛ فهي تقول: أحكمت بمعنى رددت، والحاكم لمنعه الظالم من الظلم، هذا في جانبه المعنوي، أما في جانبه المادي فتقول: حكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب. 141

أما دلالاته الاصطلاحية فاهتم بتحديداتها و ضبطها ثلثة من العلماء غالبيتهم من المفسرين؛ ذلك لأنهم تحملوا عناء تفسير و تأويل الآية السابعة من آل عمران. • و وافق هذا نجد القرطبي يتخذ سبيل المقارنة لتحديد دلالاته، فيقول: « والمراد بالمحكم ما لا التباس فيه ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً. وقيل: إن المتشابه ما يحتمل وجوها». 142

و في السياق نفسه، نجد الطبري يحدد دلالاته من خلال تفسيره للآية آل عمران، و تعليقه على قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾، فيقول: « وأما قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ فإنه يعني من الكتاب آيات، يعني بالآيات آيات القرآن. وأما المحكمات: فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، و وعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن هنّ أمّ الكتاب، يعني بذلك أنهنّ

140 ينظر: ابن منظور، اللسان، مرجع سابق، (حكم) : 952/2.

141 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 68/2 .

• يقول تعالى: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }

142 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ط.د.ت، 10/4 .

أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماه أم الكتاب، لأنهم معظم الكتاب، وموضع مفرع أهله عند الحاجة إليه» 143.

و مما سبق يتبين لنا أن المحكم مصطلح قرآني تدور دلالاته حول معاني البين الواضح الذي يستغني عن التأويل، فهو واحدي الدلالة، يمتنع فيه تعدد القراءات.

أما المتشابه فهو عند أهل اللغة من الشبّه والشبّه، والجمع: أشباه. وتشابهاً واشتبهها: أشبه كلُّ منهما الآخرَ حتى التبس. و المشتبهات من الأمور: المشكّلات: و المتشابهات: المتماثلات. وأمورٌ مُشْتَبِهَةٌ ومُشَبَّهَةٌ، كَمُعْظَمَةِ: مُشْكَلَةٌ. والشبّهة، بالضم: الالتباس، والمثّل. وشبّه عليه الأمرُ تشبيهاً: لبسَ عليه. 144 و شبّه عليه: خلطَ عليه الأمر حتى اشتبهه بغيره. 145

و يلخص الزركشي جملة ما ورد فيه بقوله: «أما المتشابه فأصله أن يشته اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني، ويقال للغامض متشابه لأن جهة الشبه فيه، والمتشابه مثل المشكل لأنه أشكل و دخل في شكل غير شكله» 146

أما بالنسبة لمعناه في الاصطلاح، فقد عرفه عدد من اللغويين والمفسرين على أنه من اشتبهت الأمور و تشابهت أي التبست لاشتباه بعضها بعضاً. يقال: إياك و المتشابهات؛ أي الأمور المشكّلات. فالمتشابه يقابل عدم الوضوح التام إما

143 الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 170/3.

144 ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997، (الشبّه).

145 ينظر: ابن منظور، اللسان، مرجع سابق، (شبه)، 2190/4.

146 الزركشي، البرهان، 69/2.

للمماثلة التي تؤدي إلى صعوبة التمييز بين الشبيهين، كقوله تعالى في وصف
ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾¹⁴⁷؛ أي متفق في المناظر مختلف في الذوق، أو
التباس الأمر بحيث يصبح المعنى غامضا كالحروف المقطعة. 148

و في السياق نفسه وصف وهبة الزحيلي المتشابه بأنه غامض المعنى مبهم
القصدية، فيقول ما نصه: « المتشابه هو الذي لم يظهر معناه و لم يتضح المراد
منه بسبب التعارض بين ظاهر اللفظ و المعنى المراد منه،، أو ما استأثر الله
بعلمه من أحوال الآخرة»¹⁴⁹

و حصر الفخر الرازي المتشابه في اللفظ الذي تتضارب حوله الدلالات دون
القطع بإحداها، ويوصل إلى القصد بغلبة الظن، فيقول: «قيل إنه تعالى لما قسم
الكتاب إلى قسمين محكم و متشابه، و دل العقل على صحة هذه التسمية من
حيث أن حمل اللفظ على مضاد الراجح هو المحكم، و حمله على معناه الذي
ليس راجحا هو المتشابه.»¹⁵⁰

أما ابن قتيبة فقد قدم تعريفا للمتشابه يتضمن أصنافا ثلاث يتجلى فيها عند
اللغويين عموما و في الخطاب القرآني بوجه خاص. وهي: اتفاق اللفظ و
اختلاف المعنى، و الغموض الذي يقع معه الاشتباه و الالتباس، و المتشابه
المشكّل، يقول في هذا الصدد ما نصه: « أصل المتشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في
الظاهر و المعنيان مختلفان، ثم يقال لكل ما غمض و دق متشابه، و إن لم تقع
الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة فالتشابه فيها الاشتباه و

147 سورة البقرة، الآية 25.

148 ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 312.

149 وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، دار الفكر ، دمشق، و دار الفكر
المعاصر، بيروت، ط 2 1998، ج 3، ص 153/154.

150 فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص 183.

الالتباس...و مثله المتشابه المشكل و سمي مشكلاً أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه و شاكله» 151

و حاول الرازي أن يحسم الخلاف بشأن المحكم و المتشابه، فيضع ضابطاً لغويا للتفريق بينهما فقال: «اعلم أنّ الناس قد أكثروا في تفسير المحكم و المتشابه، و كتب من تقدّم منا مشتملة على عليها...» و ينتهي إلى القول: «إنّ المحكم هو اللفظ الذي تكون دلالاته على معناه راجحة، أي أنه لا يحتمل غيرها. أما اللفظ المتشابه فهو ما كانت دلالاته على معناه مرجوحة أي أنه يحتمل غيرها.» 152

و نخلص مما سبق إلى القول: إنّ المُحَكَّم هو الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، وما لا يحتمل الوجوه و عُرِف بنفسه، و من ثم تكون المحكمات من الآيات في القرآن الكريم هي اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه، أو هن التي فيها حجة الرب، وعصمة العباد و دفع الخُصُوم والباطل، ليس لها تصريح ولا تحريف عما وضعن عليه، أو ما عرِف تأويله وفهم معناه وتفسيره.

و المتشابه هو ما احتمل الوجوه فلم يعرف بنفسه، أو ما لم يُتَلَقَّ معناه من لفظه، و عليه تكون المتشابهات من الآيات في القرآن ما لهنّ تصريح وتأويل، أو هن ما احتمل من التأويل أوجهها، أو هي ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه، أو ما لم يكن قائماً بنفسه ويحتاج أن يرجع فيه إلى غيره.

و قد اتخذ المتشابه عند المفسرين قسمين:

151 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1981، ص 74.

152 فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص 179/180.

1. ما كان متشابهاً لأن الله حجب علمه عن سائر خلقه و هذا لا سبيل إلى معرفته.

2. ما كان متشابهاً عائداً إلى اللغة و مفرداتها و دلالاتها و أساليبها، من حيث خفاء المعنى و ظهوره. و هذا القسم بدوره ينقسم إلى أقسام ثلاث:

أ- ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ المفرد أو المركب.

ب- ما كان تشابهه بسبب المعنى.

ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ و المعنى معا. 153

و يبدو أن هذا التقسيم استقاه أصحابه من التقسيم الذي أقامه ابن عباس لنصوص القرآن على أساس المفهوم و الغامض؛ حيث جعل نصوص الخطاب القرآني أقساماً أربع هي: قسم تعرفه العرب من كلامها، و قسم لا يعذر أحد بجهالته، و قسم يعلمه العلماء فقط، و قسم لا يعلمه إلا الله. 1

و يتبين مما تقدم أن مصطلح المتشابه يطلق على النصوص القرآنية التي لا يتحدد معناها بصفة قطعية تحتمل أكثر من دلالة دون القطع و الترجيح. لكن ابن قتيبة زاد على ذلك بأن وسّع مجال التأويل ليشمل كل الآيات التي كانت محلاً للطعن في القرآن أو التشكيك في عريته و بلاغته، كما أنه لا يضع

• يقول ابن خلدون موضحاً هذه القضية ما نصه: « و الحجة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي، و هي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت ضرورة في ورود الرسالة و نزول الوحي، و قد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، و لكن الإيمان بها واجب و هذا مضمون التفويض.»

ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مكتبة و مطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، (د.ت)، ص 78.

153 ينظر: في الموضوع، حسين حامد صالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2005، ص 73.

1 ينظر: البرهان للزركشي، مرجع سابق، ص 181 و ما بعدها.

المحكم مقابلا للمتشابه و لا يرد المتشابه إلى طريقة العرب في التعبير، و بذلك يعد المجاز وحده مدخله للتأويل.154

أما عند المعاصرين فهو نوع من الأنواع الخطابية يتميز بما يمكن أن يسمى بالكثافة الدلالية أي بكونه يحمل معنى متعددا بحيث يمكن أن يؤول على أكثر من وجه.155

و للإشارة فإن النصوص المتشابهات هي ذات معان احتمالية و ليست يقينية بالنسبة للمتلقي، و التفسير اللغوي قد يؤدي إلى احتمال أحد معانيها و تأويلها قد يؤدي إلى احتمال آخر، لذا فإن فهمها من كلا الطرفين يكون فهما احتماليا و يبقى الفهم الحقيقي اليقيني بعيدا عنهما.156

و قد اجتهد المشتغلون بالنص القرآني في تحليل الغاية التي لأجلها حوى القرآن المتشابه إلى جانب المحكم، و قد تعددت حججهم، و تنوعت آراؤهم بتنوع الزوايا التي عالجوا من خلالها هذه القضية. فابن قتيبة يعلل ورود المتشابه في النص القرآني بأمرين اثنين، أولهما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، و من الطبيعي أن تأتي آياته على أساليب البيان العربي، و المتشابه ضرب منها.

أما الأمر الثاني؛ فإن وجود المتشابه في القرآن يبرز التفاضل بين المتلقين للنص القرآني حيث إن التفاوت في الفهم و الاستيعاب يفضي إلى التفاوت في المنزلة و المكانة. يقول في هذا السياق ما نصه: «القرآن نزل بألفاظ العرب و معانيها، و مذاهبها في الإيجاز و الاختصار، و الإشارة إلى الشيء، و إغماض

154 ينظر: أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، 2003، ص 169.

155 ينظر: مجموعة من المؤلفين، الهرمينوطيقا و التأويل، مرجع سابق، ص 46/47.

156 ينظر: أنور خلوف، القرآن بين التفسير و التأويل و المنطق العقلي، دار حوران للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ط 1، 1997، ص 108.

بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، و إظهار بعضها ، و ضرب الأمثال لما خفي. و لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم و الجاهل لبطل التفاضل بين الناس، و سقطت المحنة، و ماتت الخواطر...»157

و إذا كان ابن قتيبة قد علل وجود المتشابه بجري القرآن على سنن أساليب البيان العربي، فإن ابن عطية نظر إلى المسألة من زاوية التحدي و الإعجاز؛ حيث أرجع أسباب وجود الآيات المتشابهة إلى أن الله عز وجل قصد تحدي العرب فيما نبغوا فيه و اشتهروا، فجاءت آيات القرآن على ضرب يألّفونه، و لكنهم يعجزون عن مجاراته. يقول في مقدمة تفسيره ما نصه: «إن الله سبحانه احتج على العرب بالقرآن، إذ كان فخرهم و رياستهم بالبلاغة، و حسن البيان، و الاختصار، و الإطناب، و كان كلامهم من ضربين أحدهما: الواضح الموجز الذي لا يخفى على سامعه، و لا يحتمل غير ظاهره، و الآخر: على المجاز و الكنايات، و الإشارات، و التلويحات و هذا ضرب هو المستحلّ عندهم، الغريب من ألفاظهم، و البديع في كلامهم. أنزله الله على الضربين ليصح العجز منهم، و تتأكد الحجج و لزومها إياهم، و كأنه قال: عارضوا محمد صلى الله عليه و سلم في أي الضربين شئتم؛ في الواضح أو في المشكل، و لم يقدرُوا عليه...»158

و إجمالاً لما سبق، نقول إن المحكمات من الآيات في القرآن الكريم هن اللواتي قد أحكمن بالبيان و التفصيل، و أثبتت حججهن و أدلتهن على ما جعلن أدلة عليه، أو هن التي فيها حجة الرب، و عصمة العباد و دفع الخصوم و الباطل، ليس لها تصريح ولا تحريف عما وضعن عليه ، أو ما عرف تأويله و فهم معناه و تفسيره.

157 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص 86.

158 مجموعة من المؤلفين، الهرميوطيقا و التأويل، مرجع سابق، ص 46.

والمتشابهات من الآيات في القرآن ما لهنّ تصريف وتأويل، أو هن ما احتمل من التأويل أوجهها، أو هي ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه، أو ما لم يكن قائماً بنفسه ويحتاج أن يرجع فيه إلى غيره.

وضع أهل التأويل مجموعة من الضوابط رأوها كفيلة بضمان تأويل النصوص القرآنية تأويلاً جاداً قوامه معاضدة الشرع و احترام العقل. و مرد هذا الاهتمام بتقنين استعمال التأويل إلى تقادي استغلاله و استعماله في غير محله، واتخاذ وسيلة لا تحدها قاعدة ولا يحكمها منطق، بحيث يصبح مفعوله سلبي. وهذه الضوابط إذا لم نستطع من خلالها تحديد أحسن التأويلات فإننا نستطيع - على الأقل- تعيين التأويلات الخاطئة.

و يبدو أن البحث عن قواعد و قوانين يُسيج بها التأويل هي ظاهرة ثقافية إنسانية، تشارك العرب و الغرب. فقد اعترف أمبرتو إيكو Umberto Eco في دراسته لجدلوية النص والمؤول أنه في السنين الأخيرة- حصلت مبالغة في التركيز على حقوق المؤولين، 159 ولهذا فهو يرى أن فعل القراءة يمكنه الانطلاق من نقطة إلى أي نقطة، ولكن المسالك خاضعة لقواعد مترابطة أعطتها التاريخ الثقافي بصورة معينة- الشرعية. 160

فالحضارة الوسطية وإن كانت وفية لتعدد التأويلات، فإن التأويل يخضع عندها لضوابط محددة بدقة، 161 بل إن النقد التفكيكي والقريب من تجارب النقد الباطني لا تتفقت العملية التأويلية عنده من نسق من القواعد و المسلمات. 162 و يمكن تقسيم هذه الضوابط إلى ضوابط لغوية و أخرى فكرية. 163 ونعني بالضوابط اللغوية، جملة القواعد اللغوية التي استند إليها اللغويون و المفسرون

159 Umberto Eco, les limites de l'Interpretation (1990 Italien), Traduit par: Myriem

Bouztter, 1992, Edition Grasset, p 23.

160 Ibid, p 130.

161 Ibid, p 130.

162 Ibid, p 126.

في تأويل نصوص الخطاب القرآني؛ ذلك أن القرآن فهم و لا يزال على طريقة العرب في الكلام، فهو نزل بلغتهم و تمثل أساليبهم، و تفهم معانيه وفق سننهم في الكلام.

يقول الجاحظ مشيراً إلى ضروب الوقوف على دلالات الألفاظ و صيغها: «للعرب أمثال و اشتقاقات و أبنية و موضع كلام، يدل عندهم على معانيهم و إرادتهم، و لتلك الألفاظ مواضع أخرى، و لها حينئذ دلالات أخرى. فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب و السنة و الشاهد و المثل. فإذا نظر في الكلام و في ضروب من العلم، و ليس هو من أهل هذا الشأن هلك و أهلك.»¹⁶⁴ و تأسيساً على هذا، حرص المؤلفون على انسجام تأويلاتهم و تخريجاتهم مع ما قننه العرب من قواعد و أحكام، ضبطوا بها لغتهم من اللحن و التحريف و الزلل، لهذا اشترطوا في المؤول و المفسر معاً أن يكون على دراية دقيقة باللغة، و الخبرة بأحوال ألفاظها من بنية و اشتقاق، لأن الجهل بأدوات الفهم اللغوية يعد العائق الأول أمام استخراج الأحكام، و إدراك المقاصد الشرعية.

لقد أشار الشافعي إلى أهمية العلم باللسان العربي في عملية استنباط الأحكام من نصوص القرآن، فقال ما بيانه: « لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب، و كثرة وجوهه، و جماع معانيه و تفرّقها، و من علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها.»¹⁶⁵ لهذا احتلت القواعد اللغوية دائماً مكاناً بارزاً في المدونات التفسيرية بسبب الأهمية القصوى التي تكتسبها في قراءة النص القرآني.

163 ينظر: التهامي نقرة، الاتجاهات السنية و المعتزلية، مرجع سابق، ص 306/302. و ينظر أيضاً عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، المرجع السابق، ص 72 و ما بعدها.
164 الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1969م، 1/153.

165 محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 50.

وفي خضم حرصهم على الاستعداد اللغوي للمؤول، اهتم العلماء أيضا بضرورة التوفيق بين ما يقتضيه اللفظ، وما تقتضيه أصول العقيدة الصحيحة، بحيث لا يخرج التأويل عن مقتضى اللغة، كما لا يتنافى مع مقتضى العقيدة؛ لأنه من المعلوم أن أساس الأحكام الأول هو كتاب الله و ما جاء مبينا له من سنة رسول الله ﷺ و هما بلغة العرب التي تعد من ضوابط الفهم والتأويل للخطاب الديني. كما حرصوا أيضا على عدم مخالفة تأويلاتهم اللغوية صحيح المنقول و صريح المعقول.

أما الضوابط الفكرية، فكان الباعث على الاهتمام بها والتعقيد لها إدراكهم أن الاقتصار على منطق اللغة لا يفيد في التأويل العقائدي الذي يتصل بالذات الإلهية، و من ثم اقتنعوا أنه لا بدّ أن يضاف إليه الدليل العقلي، ليؤوّل المعنى اللغوي على أساس من النظر و الاستدلال.

و إذا كان التأويل احتماليا عقليا لا وضعا لغويا، فليس ذلك، أنه متحرر من كل قيد أو أنه لا تضبطه قواعد، بل هناك أصول عامة ترسم منهجا يعصم الفكر من الخطأ و الزلل عند التأويل.

و قد اجتهد العلماء في التقنيين لهذه القضية، و التعقيد لها بسن مجموعة من الشروط التي يجب مراعاتها أثناء ممارسة التأويل، منها:

1. اعتبار السياق والمناسبة وأسباب النزول، لأنهم يكشفون عن وجه التأويل.
2. حمل المتشابه في التأويل على المحكم من القرآن و السنة، قبل حمله على الأدلة العقلية، حتى لا يكون العقل قاضيا على الشرع، و حتى يرجع معنى المتشابه إلى معنى المحكم.
3. اشتراط ثبوت النص المستند إليه في العملية التأويلية؛ لأن النصوص الضمنية و الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية لا تصلح مستندا يحتكم إليه.

4. أن الجزئيات ينظر إليها من خلال الكلية العامة التي تنتظم فيها، و تؤول على ضوئها، حتى لا يحصل أيّ تعارض بين النص الجزئي و بين الأصل العام.
5. المعنى الظاهر من دلالة النص هو المعنى الراجح لتبادره إلى الفهم، و المعنى الذي آل إليه اللفظ أو النص، و المعنى المرجوح لخباء الدلالة فيه.
6. أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار و أن يكون اللفظ المؤول قابلا له و إلا و جب التمسك بالظاهر لأنه حق المجتهد هو الدليل.166
7. أن يكون الخروج من مقتضى الظاهر لدليل أقوى و إلا أدى إلى الأخذ بالمرجوح دون مرجح.
8. أن يكون هذا العدول مما يصح اعتبار المؤول دليلا فتأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه كونه دليلا في الجملة فرده إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه و هو جمع بين النقيضين.

ولخص الأمدي هذه الضوابط بقوله: « أن يكون اللفظ قابلا للأقويل بأن يكون...ظاهرا فيما صرف عنه، محتملا لما صرف إليه، و أن يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره. و إلا فبتقدير أن يكون مرجوحا (أي أن الدليل أقل قوة من اللفظ) لا يكون صارفا أو معمولا به اتفاقا. و إن كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة...فيتردد بين الاحتمالين على السوية و لا يكون ذلك تأويلا...و على حسب قوة الظهور (في الدليل) وضعفه و توسطه يجب أن يكون التأويل.»

167

166 ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 100/3-

.101

167 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986،

ج2، ص 199.

إن البحث في ماهية التأويل و مجالاته و ضوابطه التي استقينها من بطون المصنفات التراثية و الحدائثة مكننتنا من فهم و إدراك مجموعة من القضايا الهامة المتعلقة بالتأويل، نذكر منها:

إن مصطلح التأويل كان واضحا في مخزونهم الفكري، جاريا على ألسنتهم، مستعملا كإجراء في تناولهم النص القرآني، فقد كانوا يتعاملون معه بوعي معرفي كامل، 168 و كان أقرب إليهم من مصطلح التفسير الذي يستدعي خروجهم من الرواية إلى الدراية. فكلمة "تأويل" «هي التي استخدمها قدامى المفسرين أمثال محمد جرير الطبري الذي وسم تفسيره بـ "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، و هو يبدأ دائما تفسيره للآية بقوله: "القول في تأويل قوله تعالى"، و هذا يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجات عالية من العمق في مواجهة النصوص و الظواهر.» 169

أما الجدل الذي صاحب استعمال هذا الإجراء في الخطاب القرآني، هو في رأينا جدلا حول إستراتيجية استخدامه، و التي يمكن أن نعبر عنها بثلاثية؛ الأين و الكيف، و القدر. فقد تباينت مواقف المفسرين حول حدود التأويل و مجالات استعماله، و ضوابطه، خاصة بعدما أصبح التأويل تتازعه في الاستعمال نزعتان: نزعة الإفراط في استعماله، و نزعة التفريط/الرفض التام للاستفادة منه.

و نتيجة لهذا التباين في الرؤى، والاختلاف في طرق التعامل مع التأويل فيما يتعلق بالنص القرآني، ظهرت في الفكر الإسلامي توصيفات لتلك التخريجات التي اجتهد أصحابها في الدلالة على صوابها. فمصطلحات؛ التأويل المستكره و

168 ينظر: عبد الملك مرتاض: الإسلام و القضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 209.

169 مجموعة من المؤلفين، الهرميوطيقا و التأويل، مرجع سابق، ص 89.

المنقاد، و القريب و البعيد و المتعذر ♦، و الصحيح و الفاسد كلها كان حضورها في التراث الإسلامي نتيجة لهذا التباين وذاك الاختلاف.

أشارت الدلالة الاصطلاحية للتأويل إلى أنّ النص القرآني يمكنه أن يحمل أكثر من معنى واحد، و هذا إقرار بأنّ بنيته « انطوت على تعددية تجعله مفتوحا لآفاق التأويل و الفهم » 170، وهذه التعددية في فهم النص عبر عنها المفسرون القدماء بثنائية " الظاهر و الباطن"، و الظاهر عندهم لا يشترط لمعرفة أكثر من الجريان على اللسان العربي، و كل مستتب غير جار على اللسان العربي فليس من تفسير القرآن في شيء. و قد قال بهذا كثير من القدماء الذين حرصوا كل الحرص على تسلّح المفسر للنص القرآني بعلوم اللغة، و إتقان اللسان العربي. فالزركشي مثلا يؤكد في البرهان على أهمية علوم اللغة، فيقول ما نصه: « فظاهرُ التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم، و ما لا بد فيها من استماع كثير، لأنّ القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم، فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها » 171.

أما الباطن فلا يكتفي فيه الجريان على اللسان العربي وحده، أو جمع الروايات و الترجيح بينها، بل لا بد فيه من تفكير و تأمل و تدبر و استنباط لأن معرفة الظاهر لا يكفي في فهم حقائق المعاني، و دقيق المقاصد. و يستدل الزركشي على هذه القضية بقوله: «...و مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ

• التأويل المنقاد ما لا تعرض في بشاعة أو استقباح، أما المستكره فما يستبشع إذا عُرض على الحجة. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 195.

♦ التأويل القريب: هو تأويل لا يشترط معه دليل قوي و يكتفي بدليل قريب يسانده. و البعيد الذي يحتاج إلى دليل قوي يبعث فيه الصحة و يبرر قبوله، و المتعذر ما لا يسنده دليل، أو يسنده دليل ضعيف. عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، مرجع سابق، ص 95.

170 أبو زيد نصر حامد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2000، ص 62.

171 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، ص 171.

وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴿١٧٢﴾ فظاهر تفسيره واضح، و حقيقة معناه غامضة، فإنه إثباتٌ للرمي، و نفيٌ له، و هما متضادان في الظاهر، ما لم يفهم أنه رمى من وجه، و لم يرم من وجه، و من الوجه الذي لم يرم ما رماه الله عزّ و جلّ.. و من هذا الوجه تفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير. «173»

و هذا التفاوت في الفهم بعد الاشتراك في ظاهر التفسير، يرجع أساسا إلى اختلاف مستويات الإدراك العقلي عند الإنسان، و تباين مستواهم المعرفي. و لأجل هذا نجد ابن رشد 174 يقسم متلقي النص القرآني إلى أصناف ثلاثة ذات أبعاد معرفية؛ إلى أهل البرهان، و أهل الجدل، و أهل الخطابة.

و الغوص في أعماق باطن النص القرآني و الاستنباط فيه لا يعنى مجرد التخمين، أو اقتحامه دون أدنى ترتيبات أو استعدادات عقلية و معرفية، بل لابد لمن يريد اقتحام النص أن يعد العدة الكاملة و اللازمة كالتسلح بالعلوم القرآنية، و اللغوية، و معرفة المنطوق اللفظي للنص قبل الشروع في الكشف عن منطوقه الذهني، لأن الوصول إلى الباطن يجب أن يمر عبر إحكام الظاهر.

« إن التأويل ظاهرة استوجبته خصائص اللغة العربية، و طبيعة اللسان العربي، و النص القرآني نصٌ مَثَلٌ » النظام اللغوي تمثيلا دقيقا، و لم يكن ممكنا للنحوي أو اللغوي أن يضع قواعده دون أن يكون هذا النص نصب عينيه، و في بؤرة الاهتمام من عقله» 175 ، و بالتالي فاستخدام هذه الآلية

172 الأنفال/ 17.

173 الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ص 172.

174 ينظر تفاصيل الموضوع في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

• يقول الزركشي: « و يعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير أولا، و لا مطمع في الوصول إلى

الباطن قبل إحكام الظاهر » البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 171.

175 مجموعة من المؤلفين، الهرميوطيقا و التأويل، مرجع سابق، ص 87.

لاكتشاف أبعاد دلالية أعمق في النص القرآني أمر لم يخرج عن قواعد اللغة العربية و أساليبها.

موقف الفرق الإسلامية من التأويل

تعد مسألة ذات الله - سبحانه و تعالى- و صفاته، و التوحيد، و العدل، و الجبر و الاختيار، و الوعد و الوعيد، و الأسماء و الصفات، و مصير مرتكب الكبيرة، من أشهر المسائل التي نشأ لأجلها علم التوحيد، مبنأها على النظر في معاني الآيات القرآنية التي وردت فيها الإشارة إليها، ثم ما يتصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناءً على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره.

و قد تباينت المواقف من هذه المسائل و اختلفت حيث « راح المتكلمون يبحثون عن أساس ديني يكون صالحاً لحلّ هذه المشكلات ، فأدى بهم هذا إلى اجتهادات في فهم النصوص الدينية، كانت مجموعة هذه الاجتهادات هي التي شكلت النواة الأولى لنشأة ذلك العلم»¹⁷⁶ وكان نتاج ذلك مذاهب إسلامية عديدة ملأت سمع و بصر دنيا الفكر الإسلامي.

و سوف نقف هنا وقفة مع مذاهب ثلاث تصدرّ أقطابها القول في التأويل، فأثروه و أثروا فيه جملة و تفصيلاً، و امتد آثارها إلى فكرنا الإسلامي المعاصر. و هذه المذاهب هي: السلف، و المعتزلة، و الأشاعرة.

و يُسمّون أهل السنة، مثلوا تيار الممانعة، و رفضوا تأويل النصوص المتعلقة بذات الله- سبحانه و تعالى- و التزموا مبدأ التفويض مع التنزيه منتهجين في ذلك نهج الصحابة، و أعلنوا أن معناها مفهوم لكن الكيف

176 محمد صالح محمد السيّد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة القاهرة، ط1، 2001، ص 25 .

• حصر ابن حزم الفرق الكلامية في: أهل السنة و الشيعة و المعتزلة و المرجئة و الخوارج. ابن حزم علي الأندلسي، الفصل في الملل و النحل، مطبعة القاهرة، ط1، 1321هـ، 106/2.

مجهول •، كما التزموا بالنص القرآني و الحديث النبوي كسبيل وحيد للمعرفة و ابتعدوا عن الرأي و العقل، و فلسفتهم في ذلك أن الصفات الجسمية التي وصف بها الله - سبحانه و تعالى- نفسه يقرون بوجودها كما وردت في الكتاب و السنة دون التفصيل في شأنها، فلم يتعرضوا لها بتأويل لغوي أو بتفسير عقلي. فالله عندهم لا يشبه شيئاً من المخلوقات، يؤمنون بظاهر الصفات و يصدّقون باطنها، و يكون أمر علمها إلى الله، لأنهم ليسوا مكلفين بمعرفة ذلك؛ إذ إنه ليس من شرائط الإيمان و أركانه. يقول ابن تيمية موضحاً منهج السلف في مسألة صفات الذات قائلاً: « و مذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، و بما وصفه به رسوله من غير تحريف و لا تعطيل، و من غير تكيف و لا تمثيل، و نعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز و لا أحاجي بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه - لاسيما- إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، و أفصح الخلق في بيان العلم، و أفصح الخلق في بيان التعريف و الدلالة و الإرشاد، و هو سبحانه مع ذلك ليس كمثل شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه، و لا في أفعاله.» 177

و يقف السلف موقفاً وسطاً بين الذين عطلوا الصفات و بين الذين مثلوا و شبهوا صفات الله بصفات الخلق، زاعمين أن كلا من المعطلة و المشبهة أساؤوا فهم كنه تلك الصفات، و لم يروا منها إلا ما يلائم البشر، و على هذا الأساس تعاملوا معها.

• سئل مالك بن أنس عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه/5. كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه و علاه الرُحضاء-يعنى العرق- و انتظر القوم ما يجيء منه فيه، فرفع رأسه إلى السائل و قال: "الاستواء معلوم، و الكيف غير معقول، و الإيمان به واجب، و السؤال عنه بدعة، و أحسبك رجل بدعة." نلاحظ أن مالك عرّف الاستواء لغة و أقرّ بذلك، أما الكيفية فهي مجهولة أي ردّها إلى المحكم "ليس كمثل شيء".

177 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد الخامس، دار الرحمة، الرياض، ص26.

و في ضوء هذه الفلسفة في الصفات، تعامل السلف مع الآيات المعنية، و فسروها وفق ما يقتضيه منهجهم. و لا ندري هل فسروا ثم اعتقدوا، أم اعتقدوا ثم فسروا؟

و من هذه النماذج ما ذهب إليه ابن تيمية في توضيحه لصفة اليد، حيث أثبتها على وجه الحقيقة، و أكد على تنزيهها من الشبه مع يد البشر. يقول ما نصه: «... الله تعالى يَدِينُ مختصين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، و أنه - سبحانه و تعالى- خلق آدم بيده دون الملائكة و إبليس، و أنه - سبحانه و تعالى- يقبض الأرض و يطوي السموات بيده اليمنى، و أن يداه مبسوطتان و معنى بسطهما بذل الجود و سعة العطاء، و لما كان الجود في الغالب يكون ببسط اليد و مدّها، و تركه يكون ضمّا لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد الحقيقة، و كان ظاهره الجود و البخل كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء/29)» 178

و في سعيه لإثبات صفة الوجه لله تعالى، استند ابن تيمية إلى تسعة نصوص قرآنية فسرها تفسيراً يتلاءم مع الإثبات مع التنزيه. و من هذا النصوص المستدل بها قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ 179، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ 180، كما استعان بنصوص من السنة النبوية الشريفة على تأكيد المعنى، و تدعيم الرأي، و تقوية الحجة.

178 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ص 9.

179الرحمان/ 27.

180 القصص/ 88.

• من الأحاديث المستدل بها ما رواه حذيفة عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: " إن المسلم إذا دخل في صلاته أقبل الله إليه بوجهه و لا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حديثاً". أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما يجوز من الغضب.

و حرص ابن تيمية على تحقيق الصفات لم يمنعه من التوقف عند بعض النصوص التي رآها لا تحمل دلالة الصفات الحقيقية، فاضطر إلى استنجاد بالتأويل لفك رموزها، كتأويله الوجه بالقبلة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ 181، و تأويل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بما أريد به وجهه.

و يتبين مما سبق أن السلف أثبتوا جميع الصفات على وجه الحقيقة مثل صفة اليد و الوجه و العين و الرجل و الساق و الجنب و القدم، كما اثبتوا صفة الاستواء و العلو و النزول و المجيء و غيرهما من غير تشبيه. لكن كانوا يتأولون بعضها إذا اضطروا إلى ذلك.

و يُسَمَّون أصحاب العدل و التوحيد، مثلوا التيار التأويلي في الفكر الإسلامي، و يعزى إليهم الفضل في تطوير مباحث علم الكلام، و وضعها في إطار مذهبي واضح. و وصفهم الإسفرائيني بأنهم أول فرقة أسست قواعد الخلاف و جمعت بين المنقول و المعقول، و أقامت سياجا قويا من البراهين العقلية و الحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها و المعترضين عليها. 182

نشأ المعتزلة نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب الكبيرة•، ثم أخذ أصحاب هذا المذهب على عاتقهم الدفاع عن العقائد الإسلامية بعد تعرض بعض قضايها

181 البقرة/ 115.

182 الاسفرائيني: التبصر في الدين، ص 53. عن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ص 235.

• يورد الشهرستاني قصة الخلاف قائلا: « دخل رجل على الحسن البصري سائلا إياه : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم

للتشكيك من لدن بعض المسلمين الأعاجم الذين حملوا معهم - إلى الدين الجديد- بقايا من دياناتهم القديمة؛ كاليهودية و المسيحية و المانوية و الزرادشتية و غيرها، و أخذوا يطرحون قضاياها العقدية و غير العقدية و يلبسونها لباس الإسلام، فانبرى المعتزلة لهم موضحين لهم ما أشكل عليهم من مسائل. كما وقفوا ضد أصحاب الديانات و المذاهب الفكرية المختلفة الذين تخصصوا في التشكيك في الدين الإسلامي و أصوله، و نذروا أنفسهم للتعريض بالعقيدة الإسلامية من خلال طرح تساؤلات خبيثة في قضايا مسكوت عنها في الفكر الإسلامي؛ كقضية ذات الله و صفاته. و سلك المعتزلة في الدفاع و الاحتجاج طريق العقل لأن خصمهم لم يكن يعترف بالنص القرآني، و كان نتاج ذلك تبلور أفكار و آراء المعتزلة الكلامية في مبادئ عامة، تفرعت عنها فيما بعد ما سُمي بالأصول الخمسة التي أصبحت مرتكزا لمدرستهم الجديدة في علم الكلام.

مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا، ففكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء، أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن، اعتزل عنا واصل، فسَمي هو وأصحابه معتزلة»
أنظر الملل و النحل للشهرستاني، ج1، ص 48.

• أجمل المرتضى هذه المبادئ بقوله: " و قد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان ليس بجسم و لا عرض و لا جوهر، عينا واحدا لا يدرك بحاسة عدلا حكيما لا يفعل القبيح و لا يريده.كلف تعريضا للثواب و مكن من الفعل و أزاح العلة و لا بد من الجزاء و على وجوب البعثة حيث حسنت و لا بد للرسول صلى الله عليه و آله من شرع أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره و أن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و القرآن معجزة له، و أن الإيمان قول و معرفة و أن المؤمن من أهل الجنة، و على المنزلة و هو الفاسق لا يسمى مؤمنا و لا كافرا إلا من يقول بالإرجاء فإنه يخالف في تفسير الإيمان، و في المنزلة فيقول الفاسق يسمى مؤمنا. و أجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه، و أجمعوا على تولي الصحابة، و اختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها فأكثرهم تولاه و تأول له...و أكثرهم على البراءة من معاوية و عمرو ابن العاص و أجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.المرتضى، المنية و الأمل، ص

و قد حضى العقل عند المعتزلة بمنزلة خاصة؛ فأعطوه دوراً أولياً سابقاً على الشرع، و جعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي و مترتبا عليه، أي جعلوا الدليل العقلي أصلاً و الدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي¹⁸³، و مذهبهم في هذا أن العقل السليم إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح، ساقه قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد ما يقبح في عقلنا، و لا يفعل و لا يأمر به، و لذا فالذي لا يستسيغه العقل و قبله ظاهر السمع لا بد من تأويله¹⁸⁴.

و في تحديدهم لدور الشرع مقابل العقل، أكد المعتزلة على أن العقل يستطع أن يستدل على الخالق و صفاته، و يمكنه أن يميز الحسن و القبيح بصفة عامة، كما له القدرة على تحديد واجبات الخلق اتجاهه مثل الشكر. أما الشرع فإن دوره يتحدد في تبيان الكيفية التي تؤدي بها تلك الواجبات، و مقدار الطاعات و موافقتها، و هي أمور يعجز عن تحديدها العقل¹⁸⁵.

وقد بالغوا في تمجيدهم للعقل حتى جعلوه المبتدأ و المنتهي، بحيث لا يمكن للشرع أن يستقل بتقرير أحكام في قضايا رئيسة كالوحدانية أو العدل، و إن حدث ذلك فإنما هو يؤكد ما قرره العقل سابقاً لا غير. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في هذه المسألة ما نصه: «إن سائر ما ورد في القرآن في التوحيد و العدل ورد مؤكداً لما في العقول، فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال»¹⁸⁶.

6. نقلاً عن مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه، دار

المعارف، القاهرة، 1967، ص 67.

183 ينظر: أبو زيد محمد حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 59.

184 ينظر: حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات دار

الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980، ص 122.

185 ينظر: أبو زيد محمد حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 60.

186 المرجع نفسه، ص 60.

و في ضوء هذه المنزلة التي أولوها للعقل، تعامل المعتزلة مع النص القرآني تفسيراً و تعليقا، واضعين النصوص التي ظاهرها يعارض العقل أو الأصول الخمسة موضع التأويل، و بناء عليه حددوا موقفهم من قضايا عقديّة كثيرة؛ كالجبر و الاختيار في الأفعال، و الذات الإلهية و صفاتها. ففي المسألة الأولى رفض المعتزلة أن يجبر الله تعالى الإنسان على فعلٍ ثم يحاكمه عليه بالنظر إلى عدله المطلق، ولا سبيل إلى الخروج من النصوص القرآنية التي تشعر بالجبر إلا بتأويلها.

أما عن فلسفتهم في الصفات؛ فقد دافع المعتزلة عن وحدة الذات الإلهية، و نفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي - في اعتقادهم - إلى الشرك، كما نزهوا الله عن التشبه بصفات البشر، وأولوا جميع نصوص التشبيه الواردة في القرآن مستدئين في ذلك على النصوص القرآنية المحكمة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ 187، و قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ 188 التي عدوها مبدأ عام تؤوّل وفقه كل النصوص التي لا توافق التنزيه.

و قد احتوى تراثهم، و ضمت مصنفاتهم، صوراً كثيرة من تأويلاتهم للنصوص التي تشعرهم بالجسمية. و من ذلك تأويلهم الكلام في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ 189؛ أن الله خلق الكلام في شجرة و خرج منها الكلام فسمعه موسى، و هو تأويل لا يستسيغه عقل و لا تتصاع له لغة. و من ذلك أيضا إنكارهم لرؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه، و اعتمدوا في ذلك على

• من النصوص القرآنية التي تشعر بالجبر قول الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ الأنفال/17، و قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ النساء/79.

187 الشورى/ 11.

188 سورة الإخلاص.

189 النساء/ 164.

النصوص التي رأوا فيها سندا يقوي موقفهم كقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ 190، و قوله تعالى للنبي موسى- عليه السلام- ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ 191. أما النصوص التي شعروا أنها لا تتسق و مواقفهم فأخضعوها للتأويل كقوله تعالى: ﴿وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ 192 التي لم يسلموا بمعناها اللفظي و صرفوها إلى المجاز، و أولوها على أن النظر الوارد فيها هو «انتظار الجزاء و الرحمة لا الرؤية البصرية و إن كان بعض المعتزلة أجاز الرؤية القلبية، و هم جميعا عدوا الرؤية البصرية و مستحيلة و من قال بها فقد كفر» 193، و مع أن النظر في اللغة غير الانتظار إلا أنهم أصروا على هذا التأويل، و جازفوا باللغة من أجل الفكرة.

واستلزم نفي الرؤية أن ينفوا الجهة لأن إثباتها يوجب إثبات المكان، و إثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فكل ما ورد و ظاهره يدل على ذلك و يجب تأويله، و كان نتاج ذلك أن أولوا الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ على أنه السيطرة و التسلط و السلطان المطلق على الخلق في الكون على صورة إلهية لا تدرك حقيقتها، و تنتفي معها الجهة و الجسمية 194، كما تأولوا الوجه بمعنى الرضا، و اليد بمعنى القدرة أو النعمة و نحوهما جريا على مذهبهم من نفي الصفات عن الله عزّ و جلّ.

و قد تعرض المعتزلة إلى نقد من لدن السلف و الأشاعرة معا نوجزه فيما يأتي:
 ١١٠ أن قضية التأويل عندهم تأسست للوفاء بحاجات عقائدية آمنوا بها، فاستخدموا التأويل للكشف عن الآيات القرآنية التي يوحي ظاهرها بالتجسيم و

190 الأنعام/ 103.

191 الأعراف/ 143.

192 القيامة/ 22-23.

193 محمد صالح محمد السيّد، مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 242.

194 ينظر: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 244.

التشبيه، و لذلك فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه أو التي لا تليق بمقام الألوهية على تأويلات أليق و أبعد عن التشبيه.195

ثانياً: التأويل عندهم كان يؤدي أحياناً إلى التعطيل؛ فلا هو يترك الكلمة دالة على معناها الحقيقي ما دام ذلك ممكناً، و لا هو يصرفها إلى المجاز الذي تقتضيه الضرورة و تتطوق به الأدلة و النصوص الأخرى.

ثالثاً: لم يفرق المعتزلة بين حقيقة الذات الإلهية، و بين حقيقة الذات الإنسانية، و ما ينبغي تصويره في حق الإنسان و في حق الله.

رابعاً: إن جعلهم العقل أساس لفهم النصوص القرآنية، حتمّ عليهم تأويل كل نص يتعارض مع ما وصلت إليه آرائهم.

و للإنصاف نقول أن المعتزلة لم يقصدوا من وراء تأويلاتهم إلا نفي التشبيه، و تحقيق الكمال الذي تصوروه في حقه سبحانه و تعالى، و لهذا يمكننا اعتبارهم طلاب حق جنبوا الصواب حيناً.

• هي فرقة كلامية حديثة بالمقارنة مع السلف، و المعتزلة، و الجهمية، و القدرية و غيرها، لكنها استطاعت- بفضل نبوغ أقطابها- أن تُوجد لنفسها مكانة مهمة في الساحة الفكرية الإسلامية، و قدرت على استقطاب جمهور واسع من المسلمين، حتى أصبحت كبرى الفرق الكلامية في تاريخ الإسلام. و قد حددت منذ البدء- كغيرها من الفرق الكلامية- موقفها من القضايا العقدية التي مسّها الجدال و النقاش؛ كالعقل و النقل، و مسألة الصفات.

195 ينظر: الوانلي كريم، الخطاب النقدي عند المعتزلة، القاهرة، 1997، ص 142.

• الأشاعرة فرقة تتخذ من منهج أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري و آرائه في مسائل التوحيد مذهباً لها.

ففي الجدل بين العقل و النقل، حسم الأشاعرة المسألة منذ البداية و زاوجوا بين النص و العقل، و عملوا على إدراك النص في ضوء العقل، أو السير وراء العقل في حدود من الشرع، لأن الشرع عندهم هو العاصم للعقل من الزلل. 196 فالأشعرية يعولون على النص القرآني و ما صحّ من السنة، و تراث السلف تعويلا كبيرا، ثم ينتهوا بالأدلة العقلية التي تؤكد ما ذهبوا إليه من مواقف، و ما تبنيه من أفكار و معتقدات، و في هذه الصورة يكون العقل خادما للنقل مثبتا لنتائجه. و هم لا يلتجئون إلى العقل إلا إذا اقتنعوا أن مراد النص لا يدرك إلا به عن طريق التأويل.

أما الأشاعرة المتأخرون فقد جمعوا بين النقل و العقل في العملية التفسيرية بحيث لا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر. فالبحت في النص القرآني و استنباط مراده و توضيح معانيه القريبة و البعيدة لا يتأتى - في كثير من المواقف- إلا بتعاون العقل و النقل. و قد وضّح الغزالي هذه المسألة مؤكدا على ضرورة الجمع بين النقل و العقل في التعامل مع النص القرآني. فقال ما نصه: « فالذي يقنع بتقليد الأثر و الخبر و ينكر مناهج البحث و النظر لا يستتب له الرشاد، لأن برهان العقل هو الذي يُعرف بع صدق الشارع، و الذي يقتصر على محض العقل و لا يستضيء بنوع الشرع لا يهتدي إلى الصواب، و مثل العقل، البصر السليم عن الآفات و الأذواء، فالمعرض عن العقل و مكتفيا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضا للأجفان.» 197

و في السياق نفسه يحدد الباقلاني طرقا خمسا ينتهجها الأشاعرة في العملية التفسيرية للنص القرآني، من أجل إيضاح و استنباط المراد. فيقول: « إن طرق

196 ينظر: حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973، ص 85. نقلا عن رمضان علي القرنشاوي، التأويل بين فخر الدين الرازي و ابن تيمية، الوراق للنشر و التوزيع، ط1، 2004، ص 43.

197 أبو حامد الغزالي، الاقتصاد، تحقيق علي بوملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 3.

البيان عن الأدلة التي يُدرك بها الحق و الباطل خمسة أوجه: كتاب الله عزّ و
جلّ، سنة رسوله ﷺ، و إجماع الأمة، و ما استخرج من هذه النصوص و يبنى
عليها بطرق القياس و الاجتهاد، و حجج العقول»198. و نلاحظ هنا أنّ
الباقلاني قد أرجأ العقل و قدّم النقل تماشياً مع مسلك المعتزلة الذي يُعلي من
شأن النقل و يقدمه على العقل.

و موقفهم هذا من العقل و النقل كان أساساً لموقفهم من الذات الإلهية و
الصفات إذ انتهجوا منهجاً وسطاً بين المجسمة و المعطلة، فرفضوا التشبيه و
أثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى و لكنهم تجنبوا التنزيه الذي يؤدي إلى
التعطيل، و يكونون في هذا قد قلّدوا السلف إلى حدٍ بعيد. ففي مسألة الرؤيا -
مثلاً- انتهجوا نهج السلف و قالوا برؤية الله يوم القيامة لكنها رؤية تختلف عن
الرؤية البشرية. قال الأشعري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ
رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ما نصه: «وجوه يومئذ ناصرة» يعني مشرقة، "إلى ربها ناظرة"
يعني رائية و ليس يخلو النظر من وجوه نحن ذكروها، أما أن يكون الله
سبحانه عنى بالنظر الاعتبار بقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾199
أو عنى نظر الانتظار كقوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ
يَخِصِّمُونَ﴾200 أو عنى بالنظر التعطف كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ﴾201 أو يكون عنى الرؤية، فلا يجوز أن يكون الله عزّ و جلّ عنى
نظر التفكير و الاعتبار لأن الآخرة ليست اعتبار، و لا يجوز أن يكون عنى
نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا: أنظر في هذا

198 أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوفي، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، 1950، ص 18، نقلاً عن أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 57.

199 الغاشية/ 17.

200 ياسين/ 49.

201 آل عمران/ 77.

الأمر بقلبك.» 202 و في مسألة المعية التي جاء في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ 203، يقول عنها الغزالي أنّ ظاهر الآية يدل على الاجتماع مع الخلق و هذا خاطئ و لا يتوهمه سوى جاهل، و يتأوله بالإحاطة و العلم. 204

أما في مسألة الصفات فقد اجتهد الأشاعرة في إثبات الصفات و نفي الجوارح و الحواس، متعمدين في ذلك على الآية المبدأ نفسها التي اعتمدها المعتزلة، وهي قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ 205، لكنهما اختلفا في تحديد ماهية تلك الصفات، إذ ذهب الأشاعرة إلى أنّ صفات الله سبحانه « لا يصح تأويلها بمعنى تحديد معانيها بل يجب قبولها و الاعتقاد بإثباتها، و هذا يجب أن يكون تحت مظلة هذه الأسس الثلاثة، • و ليس للعقل أن يبحث في حقيقة هذه الصفات أو الذات و كیفيتها لأن العقل قاصر عن معرفة ذاته فكيف يدرك خالقه.» 206

و قد تبع الباقلاني الأشعري في تحديد ماهية الصفات، فنزهاها عن أن تكون من الجوارح أو من الحواس و الأجناس، و عليه فسّر اليد على أنها ليست بجارحتين و لا ذوي صورة و لا هيئة، و كذلك فعل مع العين التي قال نعتها بأنها ليست بحاسة من الحواس و لا تشبه الجوارح. 207.

202 الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تقديم و تحقيق فوقية حسن محمود، دار الكتاب، القاهرة، (د.ت)، 1/ 35-36.

203 الحديد/ 4.

204 ينظر: الغزالي أبو حامد، الاقتصاد، مرجع سابق، ص 99.

205 الشورى/ 11.

• يقصد بالأسس الثلاثة قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ و قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ الروم/ 27. و قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) ﴾ سورة الإخلاص

206 عبد المنعم فؤاد محمود عثمان، قضية التأويل بين السنة و الشيعة: عرض و تقويم، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، مصر، ط1، 2003، ص 370/371.

207 المرجع نفسه، ص 378.

و مع تشدد الأشاعرة و تمسكهم بالتفويض اضطروا إلى الاستجداء بالتأويل لإيجاد مخرج و تحديد معنى للنصوص التي شعروا أن تفويضها يقود إلى التجسيم. و من ذلك صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ أولوه بذات الله. كما أولوا النصوص التي تنسب إلى الله تعالى-إذا حُمِلت على ظاهرها- انفعالات و عواطف بشرية كالرضا و الغضب و الحب و البغض و الولاية و العداوة، و ردّوها جميعها إلى صفة الإدارة لأنه تعالى متعاليا عن تعبيرات الطبع و السكون.208

و تلخيصا لما سبق يمكننا القول أن الأشاعرة توسطوا بين السلف و المعتزلة، و زأوجوا بين النقل و العقل، و جمعوا بين التفويض و التأويل، فهم مفوضون من حيث المبدأ و مؤولون للضرورة، و جاءت تأويلاتهم تحت إطار عقلي مقبول، و معنى لغوي مذكور عند العرب.

وخالصة القول في إشكالية التفسير و التأويل أنه يتعين التفريق بين جيلين من المفسرين، فالأول منهما كان يستعمل اللفظين بمعنى واحد، على أساس أنهما مترادفان، أما الجيل الثاني منهما فقد فرق بينهما حيث جعل التفسير للمنقول، و التأويل للمعقول ولهذا دلالة واضحة على طبيعة التفسير ذاته؛ ذلك أن السلف كانوا يعتمدون في تفسيرهم النقل و العقل معا دون التفريق بينهما، وكان شعارهم في ذلك أن صريح المعقول يوافق صحيح المنقول، وهذا الاتجاه واضح في تفسير الإمام الطبري، و الإمام ابن تيمية و ابن كثير وغيرهم من مفسري أهل السنة.

و من جهة أخرى يمكن القول إن كل من الإجراءين- التفسير و التأويل- يشير إلى مظهرين اثنين: المظهر الأول يتجسد في أن لكل منهما طريقة خاصة في

208 سيف النصر عبد العزيز، فلسفة علم الكلام في الذات الإلهية، مطبعة الجبلأوي، 1983، ص 183/182.

تحديد المعنى لا يشترك معه فيها غيره، و المظهر الثاني يتجسد في أن لكل إجراء وظيفة تعالج مستوى محددًا من المعنى، يتسم بدرجة معينة من الصعوبة و الغموض بحيث لا يستطع الإجراء الآخر من خلال وظيفته معالجة ذلك المستوى من المعنى.209

و من جهة ثالثة يمكن الجمع بين الإجراءين؛ لأن كليهما يشتركان في معنى الإقبال على النص القرآني بحثًا عن معانيه، على الرغم من أنهما يختلفان في الأدوات الإجرائية. كما أنه يمكن التعامل مع التفسير على أنه خطوة من الخطوات الضرورية لحصول عملية الفهم النصي، و جعل التأويل مآل العمل التفسيري.يقول فريد الزاهي في ذلك ما نصه: « التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض و المكروه، أما التأويل الصالح المقبول فهو ذلك الذي لا ينطلق من فراغ، و لا يعتمد فقط على ذاتية المؤول المطلقة في غيبة المعطيات الأساسية التي تواضع عليها علماء الإسلام لإدراك الظاهرة النصية و التي قننت بشكل واضح مفهوم النص»210

“ “ “ “ “ “ “ “

209 ينظر: محمد عبد الرزاق عبد الغفار، عبد القادر الجرجاني في النقد العربي المعاصر: دراسة في إشكالية التأويل، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2002، ص ص 18/17.
210 فريد الزاهي، النص و الجسد و التأويل، أفريقيا الشرق، بيروت، 2003، ص 84.

يعول الخطاب التأويلي العربي المعاصر كثيرا على الهرمينوطيقا في قراءته لنصوص القرآن؛ لأنها تفسح المجال لكل الذاتيات لكي تمارس عملية الفهم دون قيد أو شرط، فتصبح الأحكام المسبقة والتصورات القبلية وانفتاح الذات على الموضوع هي المحددات لعملية الفهم.

وقد بدأت الإشكالية في دراسة النقاد و الحداثيين للنص القرآني مع بداية ظهور مناهج النقد البنيوي، التي حاولت تطبيق نظرياتها على النص القرآني؛ بادعاء أنه نص لغوي وفق الرؤية البنيوية المجردة، وأن خطاظة جاكبسون في أطراف العملية الإبداعية تنطبق عليه، وأن كلام الشكلايين عن عزل النص عن مؤلفه، ومقولة بارت عن موت المؤلف، ورؤية كريستيفا عن التناص، كل ذلك ينطبق على النص القرآني، وهو بذلك يخرج من الإلهي إلى البشري مما يفقده قدسيته وإعجازه، وكونه متعبداً بتلاوته، خاضعاً لعمليات التفكيك و التحليل اللغوي.

وقد نهج بعض الحداثيين العرب هذا النهج و تحمسوا له، و حاولوا ممارسة انجازات الحضارة الغربية على النص القرآني، و من مثل هؤلاء: أدونيس و نصر حامد أبو زيد و علي حرب و محمد أركون وغيرهم.211

واستطاع هذا الخطاب الولوج إلى النص القرآني بكل اطمئنان، و مارس آلياته في القراءة بكل سهولة عبر استخدام لفظة التأويل بدلا من الهرمينوطيقا؛ على اعتبار أن لفظة التأويل مألوفة في الثقافة الإسلامية، وهذا رغم الفارق الواسع بين التأويل في الموروث اللساني العربي الذي ضبط المفردة ضبطا دقيقا، و بين الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية التي تتخذ من انسيابها من القيود و الضوابط ميزة لها.

211 عبد الخالق العف، موت المؤلف: منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السادس عشر، العدد الثاني 69 يونيه 2008، ص 61/60.

و برّر هذا الخطاب استجاده بالهرمينوطيقا لدراسة نصوص القرآن عوض الاعتماد على الآليات المتداولة في التراث الإسلامي؛ بأنّ هذه الأخيرة تقود إلى الفهم الخاطئ و السيئ. يقول عبد القادر بودومة في هذا الصدد مانصه: «الهرمينوطيقا أو التأويلية هي فن (تقنية، منهجية) لتفسير المعنى الحقيقي لكل نص، وهي تقصد على وجه الخصوص النصوص المقدسة، سواء تعلق الأمر بالنص القرآني، الإنجيلي و التوراتي، و من دون الانفتاح على آليات الفهم سيتعرض النص الديني إلى تهديد الفهم الخاطئ أو السيئ.»²¹²

و صاحب اعتماد الهرمينوطيقا كإجراء وحيد لدراسة النصوص القرآنية طرح مجموعة من الإشكالات اللاهوتية المسيحية على المتعاطي للتفسير القرآني. و أهم هذه الإشكالات:

- التباعد الزمني بين عصر التنزيل و الواقع المعاصر.
- التباعد اللغوي بين المفردة القرآنية في أصل وضعها و الاستعمال الجديد
- الاعتقاد بوجود مغزى خفي و معنى سطحي.
- انعدام الثقة في القراءة المنجزة بواسطة المنهج الإسلامي و اعتبارها خاطئة.
- تاريخية الفهم.

و نتيجة لنقل تلك الإشكالات اللاهوتية إلى دائرة الفكر الإسلامي، تم قراءة نصوص القرآن في ظل منظومة المفاهيم الهرمينوطيقية التي تساوي بين المقدس و المدنس، أو بين الإلهي و البشري، و كان نتاج ذلك أن أصبحت نصوص القرآن في المرتبة نفسها مع النصوص الفلسفية و الأدبية و القانونية و غيرها من النصوص التي يبدعها البشر. يقول حسن جابر مدافعا عن هذا الاتجاه: «لكن الثابت في علاقة النص الديني، بالنص البشري، أنه يمكن كلاهما أن يخضعا لمنهج واحد، هو منهج التأويل القائم على تفكيك المعنى، وفتح

212 عبد القادر بودومة، الخطاب الديني و سؤال التأويلية، الموقع الإلكتروني الملتقى،

مدايات واسعة أمام إمكان المعنى، وكلاهما أيضا يمكن أن ينفعلا في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق ووعي القارئ، فمن الثابت لدى جميع من اشتغل في علم النص، أن ثمة علاقة بين القارئ والنص، لا يستطيع أحد إنكارها، حيث الإقرار بأنه لا وجود للمعنى إلا في الوعي البشري، الذي هو نسيج من الأهواء والتقاليد والانفعالات، والمؤثرات واللون الثقافي والحضاري، ويستوي في ذلك قارئ النص الديني والنص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني. « 213

و تأسيسا على ما سبق؛ يمكن القول إن تأثر الخطاب التأويلي العربي المعاصر بالفكر الهرمينوطيقي الغربي فرض عليه في تعامله مع النصوص القرآنية نزع القداسة عنها، و النظر إليها على أنها حدث واقعي، و ليس كلام آتٍ من أعلى، و أن دراستها-أي النصوص القرآنية- تتم بوصفها نصوصا لغوية دون اعتبار لبعدها الإلهي، لأن الإلهي و المقدس و المتعالي لا مكان له في الفكر الغربي المعاصر.

وهذا المسلك الذي سلكه الخطاب التأويلي العربي في قراءة النص القرآني بأدوات الفلسفة الغربية و لاهوتها يحمل من الخطأ و الخطورة الشيء الكثير.

أما الخطأ فيمكن في أن نزع أفكار من الوسط اللاهوتي الذي نشأت فيه، دون مراعاة للظرف التاريخي و الفكري لذاك الوسط، و الإتيان بها إلى بيئة عقائدية الصواب فيها و الخطأ بينين واضحين، و النصوص المراد مناقشتها و تحليلها في ضوء هذه الفكرة نصوصا تامة لفظا و نظما و دلالة، و ثوابت العقيدة و الشريعة بيّنة لا لبس فيها، و مُنَزَّل هذه النصوص الله سبحانه و تعالى- صرّح بتمام تلك النصوص و كمالها قائلا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ

نِعْمَتِي وَرَضِيَّتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿214﴾. و لذا فمحاولة قراءة النصوص في ظل هذه الأفكار و المناهج هي نوع من العبث.

وأما الخطر في هذه الدعوة، فيمكن في الهزات التي سوف يحدثها هذا النوع من القراءات في عقائد المسلمين و عباداتهم؛ فالدين الإسلامي دين يحوى عقائد تعرّف المسلم بخالفه، و يضم مجموعة من الشعائر التعبدية التي يتواصل من خلالها المسلم مع ربه، و يؤطر منظومة من الأخلاق في الفكر و الاجتماع و السياسة و الاقتصاد يلتزم المسلم بها في حياته الدنيوية، و ثوابت تلك الاعتقادات و العبادات و المعاملات حددتها نصوص القرآن، و معانيها عند المسلمين تامة و ثابتة؛ لأنها فهمت على مراد الله سبحانه و تعالى منزل هذه النصوص القرآنية، و من ثم فالتعامل مع هذه النصوص بهذه الأفكار و الأدوات المستوردة سيقود إلى فتح الباب أمام قراءات متعددة و متنوعة لا تخضع لناموس و لا ضابط، و سوف تتيح لكل قارئ -أي قارئ- أن يفسر/يفهم هذه النصوص وفق اللاشيء، خاصة و أن أصحاب هذا الاتجاه يدينون بفكرة انعدام القراءة البريئة، و التفريق بين المعنى و المغزى•، و هذا من شأنه أن يعبث بمعتقدات و ثوابت و أصول جاءت بها نصوص مُحكّمة واضحة قطعية الثبوت و الدلالة.

إنّ هذه المقولات التي ساقها الخطاب التأويلي العربي المعاصر ما هي في الحقيقة إلا خلاصة المقولات التي ظل يرددها الخطاب الاستشراقي ردحا من الزمن، لكن الفارق بين الخطابين يكمن في أن الخطاب الاستشراقي درس النص القرآني و هو معارضا له، بينما الخطاب العلماني العربي المعاصر يدرس

214المائدة/ 3.

• يحدد أبو زيد الفرق بين المعنى و المغزى قائلا: «...إننا نعتمد هنا على التفرقة بين المعنى و المغزى.. فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوّنها و تشكّلها. أما المغزى فذو طابع معاصر، بمعنى انه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص.. و الذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى.. و ضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي.. » نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 218/217.

النص القرآني بآليات الاستشراق نفسها و هو يستظهر الإيمان به كمقدس موحى به.

و رغم أن أنصار هذا الخطاب يؤكدون على أن ما يُؤسس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن وإنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أيًا كانت دواعي هذا التوظيف، و هي قراءات تعتبر النص ظاهرة ثقافية تُقترح لها مناهج للتفكيك و التأويل بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث، و ذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه 215، إلا أن طبيعة النص القرآني و تراثنا الفكري و الواقع يقولون: إنَّ المقدس لا تحديد له في علوم الحداثة، و القرآن قائم بذاته لا يخضع إلى المؤثرات الأيديولوجية و السوسيولوجية والثقافية، ولا يستمد مقولاته من التناص و من سلطة الكتابة التداولية.

لقد استورد الخطاب التأويلي العربي المعاصر منظومة من المفاهيم لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تتسجم مع الفكر الإسلامي، وحتى المعتزلة و هم أهم فرقة إسلامية إعلاء للعقل و طلباً للتجديد، لم يأتي في مدوناتهم شبيه هذه الأفكار. فالنص القرآني و الهرمينوطيقا الفلسفية الغربية لا يمكنهما أن يتواءما نظراً لما تحمله هذه الأخيرة من أفكار و مشاريع تتناقض كلية مع طبيعة النص القرآني و مقاصده. و لعل أبرز الاختلافات المانعة للتوائم هي:

أولاً/ أعلن بارت أن موت المؤلف هو الشرط الوحيد لولادة القراءة، وأن النص مكتفٍ بذاته معزول عن قائله.

ثانياً/ ليس ثم - عند الهرمينوطيقيين - فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم، بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص.

ثالثاً/ ليست الغاية من تفسير النص - عند الهرمينوطيقيين - القبض على "مراد المؤلف"، فالمواجهة تكون مع النص، وليس المؤلف. وما المؤلف إلا أحد قراء النص، ولا يتميز عن باقي المفسرين والقراء بشيء. والنص كيان مستقل يتحاور مع المفسر، فينتج عن ذلك فهم للنص. وهكذا فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها.

رابعاً/ قراءة النصّ بالمقاربة التأويلية تمكّن القارئ من القيام بوظيفتين في النصّ؛ الوظيفة الأولى تتحدد في كشف الدلالات التي ضمّنها مؤلف النصّ أو التي صرّح بها أي عن قصديّة المؤلف. أما الوظيفة الأخيرة تتحدد في اكتشاف الدلالات التي جهلها المؤلف. 216

خامساً/ لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيم من غير القيم، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه تفسير قيم، والرؤية التي تتحدث عن شيء اسمه تفسير قيم أو صحيح تقرر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير، بينما الهرمينوطيقا الفلسفية ترى "أصالة المفسر" ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً. ولأن مفسري النص أكثر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة مختلفة، ستظهر فهوم للنص جد متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر.

فهل من الممكن أن تكون هذه المقولات وهذه المفاهيم منسجمة مع الفكر الإسلاميّ وكيفية تعاملها مع النصّ القرآني باعتبارها فضاء لغويّاً خصباً لتعدّد الدلالات.

وختاماً يجب التأكيد على ما يلي:

1. إنّ القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و قد جاءت نصوص عديدة تؤكد أنه « قد نزل من عند الله إلى الواقع الأرضي و العالم البشري، و أنه قد كان - أي التنزيل القرآني - كأى تنزيل وجود مفارق لهذا الواقع الذي نزل فيه، و هبط إليه قبل النزول و التنزيل. » 217

216 ينظر: عبد الملك مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 200/199.

217 محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص 42.

2. إنّ فهم دلالات القرآن لا بد أن تكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، و ليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنزيل.

3. إن المنهج اللاتاريخي الرافض لربط معاني القرآن بتاريخ بعينه تطوى صفحتها بمرور هذا التاريخ، هو عند المسلمين ديناً و ليس خياراً إنسانياً لمنهج من المناهج في التعامل مع النصوص القرآنية، و قد تكلف الله عزّ و جلّ بحفظ هذه النصوص، و الحفظ يعنى الخلود، و خلود القرآن يقتضي خلوده لفظاً و نظماً و دلالة حتى تحفظ ثوابت العقيدة و الأحكام، و بذلك تتحقق له صفة الصلاحية الزمكانية.218

4. إنّ الظروف التاريخية، و الفكرية، و الفلسفية التي صاحبت نشوء تلك المقولات في أوروبا تختلف سياقاتها و مساقاتها عن الثقافة العربية الإسلامية. و إن الجوهر الفكري للإجراءات الحداثية في معظمه لا يتفق مع العقيدة الإسلامية بل يعارضها عمداً في أحيان كثيرة. و هذا لا ينفي إمكانية الاستفادة من الإجراءات التحليلية الصرفة التي جاءت بها (البنوية) و ما بعدها بما لا يتعارض مع عقيدة، أو شريعة، أو أخلاق يقتض بها الفكر الإسلامي.219

5. إنّ إسقاط نظرية "موت المؤلف" على النص القرآني قد سبب إشكاليات عقائدية كثيرة.

6. يجب الاعتراف أن منطق أنصار التحديث الديني يقوم غالباً على تزوير الحقيقة التاريخية، فهم يميلون إلى اقتراح إصلاحات ضد الشرع في اتجاه القيم التي رضي بها العالم الحديث، لكنهم يعرضونها على أنها من التشريع الإسلامي.220

218 ينظر محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، المرجع السابق، ص 61.

219 عبد الخالق العف، موت المؤلف، مرجع سابق، ص 65.

220 جعيط هشام، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي، دار الطليعة.بيروت-ط2/1990، ص 113.

7. يجب الاعتناء بابتكار أشكال تأويلية لا تعارض المنقول بل تكشف المزيد من مناحي الجمال فيه مع الاستحضار الدائم : لعظمة منزل الذكر وجلاله، وشرف مبلغه سيد الخلق ﷺ، واحترام اجتهادات المفسرين من علمائنا الأوائل، وكونه منهج حياة خالد. 221

8. إن ما يزعج أنصار الخطاب التأويلي العربي المعاصر، أن يُستقبل الكتاب الكريم ضمن معتقد أساس هو سمته القدسية. فالقرآن كلام الله تعالى، لذلك كان كذلك.

الفصل الثاني

.....

غالبا ما تتداخل المفاهيم فيما بينها عندما يكون الإطلاق فيه ممنوع من الالتباس أو التعارض/ التقارب من حيث السياقات التي تستوجب منهجيا الفصل في تبيان الإطار المفاهيمي المصطلحاتي في السياق الذي يليق به، و من ثم تتحدد معالم عالم المفاهيم، فيدرج كل مفهوم وفق الحوالية المعرفية و الفلسفية التي تليق به و تميزه عند باقي المفاهيم الأخرى.

من هذا المنطلق وجدنا مفهومي الخطاب و النص يتقاربان من حيث الإطلاق عند كثير من المتخصصين في الدرس اللغوي، ناهيك عن المجال النقدي؛ وهو راجع في الغالب الأعم إلى تلك الخلفية المعرفية التي يتعامل معها كل باحث مع هذين المفهومين، الأمر الذي أهلنا سلفا لأن نسلك طريقة منهجية نراها -حسب اعتقادنا- كفيلة لأن تعطي لهذين المفهومين حقهما من حيث الإطلاق و الموقع، و من ثم الدلالة التي تليق بكل واحد منهما. و عليه لا ضير من أن نشير بإيجاز إلى كل من مفهوم النص و الخطاب و الأطر التي تميز كل منهما، ثم الاختيار الذي نؤمن به في هذا النوع من التضارب إن صح هذا الحكم.

“ ” . “ ” “ ”

لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصية تامة إلا مع القرآن الكريم، وهي أولى مظاهر هذه الممارسة المتمثلة أساسا في الوقوف على "النص في ذاتيته النصية"؛ إذ إن ذاتية النص تجليها قراءة للمكتوب تجعل النص كلاما يقوم بنفسه إزاء كلام آخر يظهر عبر إنجاز لغوي مختلف تماما عما نجده عند بعض الباحثين المحدثين أمثال بارت.

ولذلك ألفينا دلالة مادة (ن. ص. ص) بعيدة عن الدلالة المستحدثة في الدراسات الأدبية، فقد ورد في لسان العرب في مادة "نصص" ما يأتي: «نصص: النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصا: رفعه. وكل ما أظهر فقد نصّ. وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنصّ للحديث من الزُّهري أي أرفع له وأسند.

يقال: نصَّ الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصَّته إليه. ونصت الضبية جيداً: رفعتة. وأصل النص أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرباً من السير سريع.

ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص التوقيف، والنص التعيين على شيء ما، ونص كل شيء منتهاه، وفي الحديث عن علي رضي الله عنه، قال: إذا بلغ النساء نصَّ الحقائق فالعصبة أولى، يريد بذلك الإدراك والغاية. وقال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاه. وقصص الرجل غريمه إذا استقصى عليه، ومنه قول الفقهاء نصُّ القرآن ونصُّ السنة أي ما دلَّ ظاهرُ لفظهما عليه من الأحكام. ونصَّ الشيء حركه. و نصنص لسانه إذا حركه، و النصنصة تحرك البعير إذا نهض من الأرض. «222

و أورد الفيروزآبادي في مادة () قوله: « () الحديث رفعه، وناقته استخ هي ماعه ان ليل واشليكة فاصين ل فهداً هو نصاص الأنف، والمتاع: الحى بضع قوض ولا: استقصى مسألته عن الشيء، والعروس أَعدها على المنصة بالكسر وهي ما ترفع عليه فانتصت، واشليك ظهرهوا شدوا صنصياً: صوتاً على لثرو و لوقه وانصبة لاصجاء م لة صن اط فح طر نللا نللى لشره لأرد و لة قتلوا لعن على شيء ملوصد و نص الحقائق فالعصبة أولى: أي بلغن الغاية التي عقلن فيها، أو قدرن على الحقائق وهو الخصام أو حوق فيهن فقال كل من الأولياء أنا أحق، أو استعارة حقائق الإبل: أي انتهى صغرهن، ونصيص القوم: هو الصنة: العصفورة بالضم الخصلة من الشعر، أو الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها، وحية نصاص أي كثيرة الحركة ونصص غريمه، وناصه: استقصى عليه وناقشه، وانتصب انقبض، وانتصب ارتفع، ونصنصه: حركه وقلقله والبعير أثبتت ركبتيه في الأرض وتحرك للنهوض. «223

ومن استقراء الدلالات المتعددة الواردة في هذين القاموسين و غيرهما من القواميس العربية يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال "نص" هي

222 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 6/ 648.

223 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج1، مادة (نص)، ص 858.

الظهور والاكتمال في الغاية، وهي تؤكد جزءاً من المفهوم الذي أصبح متعارفاً عليه في النص. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر.

واستخدمت لفظة (النص) في علم الحديث بمعنى الإسناد و التوقيف والتعيين، و في الكتابات الأصولية والفقهية بمعنى الكلام الثابت الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل²²⁴، إلا أنها في مجموعها لا تؤدي إلى التعريف التام الذي تثبته الدراسات الحدائية، وما بعد الحدائية في التعامل مع النص كمصطلح دلالي وإجرائي وبالأخص الدلالة الفقهية للنص والذي قصرته المعاجم على ما دل ظاهر اللفظ عليه من أحكام للنص.

ويشير الباحثين إلى أنه على الرغم من كثرة استخدام كلمة "نص" في كتابات السلف الأصولية والفقهية، إلا أننا لا نعثر على تعريف لهذا المصطلح، ويعتبر منذر عياشي "غيبية التعريف" مدعاة للحيرة. أما التفسيرات المعجمية اللفظية التي قدمنا نموذجاً منها عند ابن منظور، فإنها تؤكد ما قلناه، وهو أن معنى النص بقي محصوراً في الدلالة على الكتاب والسنة، بالإضافة إلى دلالات أخرى، كـ"نص الشيء: رفعه وأظهره، وإذا كان حديثاً أسنده إلى قائله، ونص الناقة استحثها بشدة، والشيء حرّكه"²²⁵.

أما حين نعود إلى الأصل اللاتيني لكلمة "نص" في اللغات الأوربية، فإننا نجد كلمتي: **Texte** و **Text** مشتقتين من **Textus** بمعنى النسيج **Tissu** المشتقة بدورها من **Texere** بمعنى نسج.²²⁶ فالأصل اللاتيني يحيل على النسيج ويوحي بالجهد والقصد، ولعله يوحي أيضاً بالاكتمال والاستواء.

224 ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، مادة (نص).

225 عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2006.

226 Dictionnaire Quillet de la langue française ,(Q-Z) Librairie Aristide Quillet, Paris,1983.

و هذا المفهوم اللاتيني للنص، نجد في التراث العربي ما يقابله و يطابقه؛ فقد ربط العرب قديماً بين نسج الثوب ونسج الشعر وبين الشعر والنسج والتصوير، و اعتبروا أن جميعها تحتاج إلى تناسق وتداخل وتفرّد ويكون الهدف منه الإبداع والوصول إلى غاية الصناعة. و أكد الجاحظ هذا التطابق حين قال: « إنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير. » 227

وسار ابن طباطبا في المنوال نفسه، حيث شبه الشاعر بالنسّاج و النقاش. فقال في هذا ما نصه: « الشاعر الحذق كالنسّاج الحاذق الذي يفوق وشبهه بأحسن التفويق، ويسديه، وينيره ولا يهلهل شيئاً منه فيشينه. وكالنقاش الرقيق الذي يصنع الأصابع في أحسن تقاسيم نقشه. ويشيع كل صيغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان. » 228

وقد تبني عبد الملك مرتاض هذا التقابل بين Text والنسيج لما في دلالاته اللغوية من معنى الترابط، ولعدم توافر هذا المعنى في مادة (نص)، ورأى أن العرب عرفوا النص مفهوماً وشكلاً وممارسة ولكن هذه المعرفة لا تعني وجود نظرية النص عند العرب. 229

و لعل من الأسباب التي دفعت النقاد العرب على قبول هذا التقابل و تبنيه هو أن كلا من دلالة النص في أصله اللغوي العربي و دلالة النسيج في أصله المادي الصناعي يلتقيان في دلالة مركزية واحدة تحيل على الظهور والاكتمال في الغاية، فالنص اعتبر نسجاً من الكلمات، و إن العلاقة لبينة في هذا التقابل؛

227 الجاحظ، كتاب الحيوان، مرجع سابق، 131/1.

228 ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط3، (د.ت)، ص19.

229 ينظر: عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم (مساءلات حول نظرية الكتابة)، دار الغرب للنشر و التوزيع، د.ت، ص54. و ينظر أيضاً: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية للسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة، 1998، ص 73.

فإذا كان النسج المادي - و هو ضم الشيء إلى الشيء- يتكون من السدى و اللحمة و النوال، فإن النص يتكون من الحروف و الكلمات بالكتابة، فإذا لم تستحل الأصوات والألفاظ و الكلمات إلى كتابة أي نسيج فإنها ليست نصا. 230

أما في الاصطلاح فنسجل - من البداية - أننا أمام كم هائل من التعريفات الخاصة بالنص، وكل تعريف منها يعكس وجهة نظر خاصة تمثل المرجعيات الفكرية والتراكمات المعرفية التي ينطلق منها أو يقتحمها أو تستدعيه، ولذلك سنقتصر على بعض التعريفات التي نراها تخدم الموضوع.

فالمعاصرون يعرفونه بأنه مجموعة من الأحداث الكلامية ذات معنى وغرض تواصلية، تبدأ وجودها من مرسل للحدث اللغوي وتنتهي بمتلق له، ومؤهلة لأن تكون خطابا، أي أن توجهه إلى شخص بعينه. 231

و يرتبط النص عند بول ريكور بفعل الكتابة التي تميزه عن الخطاب، حيث يقول: «النص هو خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، إن ما تُثبِتُه الكتابة إذن، هو خطاب كان بإمكاننا قوله، إلا أننا مع ذلك و بالتدقيق نكتبه لأننا لا نقوله فعلا، إن هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته؛ أي يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها.» 232

و هذا التعريف لم يلق ترحيبا من لدن عدد من النقاد، أبرزهم عبد الملك مرتاض الذي رأى فيه إجحافا في حق الإبداع القائم على الشفوية و إقصائه، ومما جاء في كتابه "الكتابة من موقع العدم" حول هذا التعريف: «إن ربط النص

230 ينظر: محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 33.

231 ينظر: وولفغانغ هاينه من وديتر فيهفايغر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، نشر جامعة الملك سعود، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1996، ص 123.

232 بول ريكور، النص و التأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب و الفكر العالمي، عدد 3، 1988، ص 37.

بكتابتته أمر منطقي حق، لكنه يفتقر إلى إضافة احترافية تمثل في أن النص نسان اثنان، لا نص واحد: نص مكتوب، و نص شفوي...و كان من الأليق للإيماءة إلى ذلك؛ و إلا فإنّ مثل هذا التعريف يظل ناقصا، من منظورنا؛ لأنه لا يستطيع، بحكم وقفه على النص المكتوب وحده أن يكون جامعا مانعا، و شاملا كاملا...» 233

لهذا نجده يجتهد لينتج لنا تعريفا للنص يراه أصلح و أفيد و يفيد بالعرض. فهو في نظره « شبكة من المعطيات اللسانية والبنوية والأيدولوجية، تتضافر فيما بينها لتكوّن خطابا، فإذا استوى مارس تأثيرا عجيبا، من أجل إنتاج نصوص أخرى، فالنص قائم على التجددية بحكم مقروئيته، وقائم على التعددية بحكم خصوصية عطائته، تبعا لكل حالة يتعرض لها في مجهر القراءة، فالنص، من حيث هو، ذو قابلية للعطاء المتجدد بتعدد تعرضه للقراءة.» 234

يستهل مرتاض تعريفه للنص بتعداد المكونات الفكرية التي تساهم في تشكله، و استخدامه للفظه "شبكة" يوحي لنا بالتعالقات الكثيرة و المتنوعة التي يمتاز بها النص عن غيره من المصطلحات كالكلمة و الجملة و الخطاب، ثم ينتقل إلى التعريف بمصطلح الخطاب الذي يقدمه لنا بوصفه نصا تضافرت فيه منظومة من المعطيات اللغوية و الفكرية، ثم ينهي تعريفه بالحديث عن فعل النص في المتلقي النشط الذي يدفعه تأثيره بالنص إلى إنتاج نصوصا أخرى تتعدد بتعدد القراءة و القراء.

أما محمد مفتاح فيعرف النص بأنه مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة. و يستطرد في شرح هذا التعريف قائلا: « فهو مدونة كلامية لأنه مؤلف من

233 عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، مرجع سابق، ص 223.

234 عبد الملك مرتاض، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "أين ليلاي"، لمحمد العيد آل خليفة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت)، ص، 55.

ورد في "اللسان" في مادة (خ. ط. ب) أن الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا. وهما يتخاطبان. والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن. 237

أما المعجم الوسيط فقدّم الخطاب على أنه المكالمة و المحادثة والحوار، فخاطبه مخاطبة، وخطاباً أي كالمه وحادثه، وخاطبه: وجه إليه كلاماً. كما حدد الخطاب على أنه الكلام مفسّراً قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ أي في الكلام. 238

و ترددت مادة "خ. ط. ب" في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة موزعة على اثنتي عشرة سورة 239 محملة بمعان ثلاث كل منها يكمل الآخر و يتممه. فمرة حمل اللفظ معنى "التوجه بالحديث" في قول تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً﴾. و في مرة ثانية حمل اللفظ معنى "التفصيل للكلام و المعاني" في قوله: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾. و في مرة ثالثة حمل اللفظ معنى "الجدال والحجاج" في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ 240

237 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (خ ط ب).

238 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، مطبعة مصر، ج1، 1960، مادة (خطب)، الآية من سورة ص الآية 23.

239 نورد فيما يأتي بعض صيغ ورود المادة "خ. ط. ب" في القرآن الكريم، وبعض الآيات التي تضمنتها:

خَاطِبَهُمْ: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا. الفرقان/ 63.

تخاطبني : وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُخْرَفُونَ. المؤمنون/ 27.

خَطْبُكَ: قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ. طه/ 95

الْخِطَابِ : وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ. ص/ 20.

خِطَابَا : رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا. النبأ/ 37.

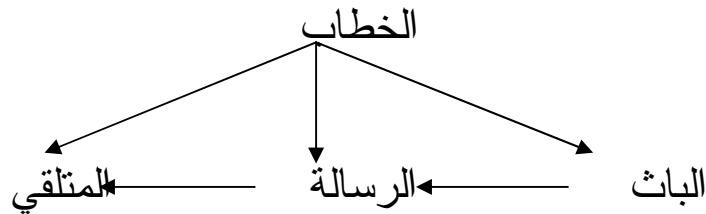
240 وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1997، ط 1، ص 24.

و قد ذكر ابن منظور في اللسان كلام بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَفَصَلَ الْخِطَابَ﴾، فقال: «هو أن يحكم بالبينة أو اليمين، وقيل: معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده، وقيل: فصل الخطاب، الفقه في القضاء». «241

ويرى الزمخشري أنه يجوز أن يراد بمعنى الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَفَصَلَ الْخِطَابَ﴾، فيقول: «القصـد الذي ليس فيه اختصار مخل، ولا إشباع ممل». «242

ويرتبط "الخطاب" أيضا في موروثا اللغوي بالخطابة، فالخطابة في ميدان النثر بمنزلة القصيد في ميدان الوزن، فهي الإطار المثالي الذي تتجلى فيه البلاغة النثرية، ومن ثم فإن الجاحظ إذا تكلم في بعض النصوص عن الخطابة والسياق، فهو يقصد البلاغة، وليس هذا معناه أنه لا يفرق بينهما، ولكنه يتصور العلاقة بينهما على هذا الشكل ليس أكثر، كما ذهب إلى ذلك محمد الصغير بناني. 243

و مما سبق نستجيز القول: إن لفظة خطاب تدور معانيها في الموروث اللغوي العربي حول الكلام و الجدل و الحجاج و المحاوره، و كل هذه المصطلحات تشترط في تحققها و تجسدها طرفين اثنين؛ باث و ملتقي، و تشترط ضمنا وجود رسالة يحملها هذا الخطاب، و من ثم يصبح تحقق الخطاب مرهون بتلك العناصر التي يكمن أن نمثل لها بالخطاطة التالية:



241 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (خ ط ب).

242 الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة (د.ت)، ج/5-6، ص. 125

243 محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص. 227.

أما مصطلح خطاب "Discours" المأخوذ عن اللاتينية "Discours Sus" ومعناه (الركض هنا وهناك)، فليس أصلاً مباشراً لما هو مصطلح عليه بالخطاب، إلا أن الجذر اللغوي اللاتيني أصبح يحمل معنى الخطاب أو ما اشتق منه من معان منذ القرن السابع عشر، فقد دل المصطلح على معنى طريق صدفي، ثم المحادثة والتواصل، كما دل على تشكيل صيغة معنوية سواء أكانت شفوية أم مكتوبة عن فكرة ما. 244

و الخطاب في الدراسات النقدية المعاصرة وحدة لغوية أشمل من الجملة، فالخطاب تركيب من الجمل المنظومة طبقاً لنسق مخصوص من التأليف.

فإميل بنفنست عرف الخطاب من منظور مختلف له أبلغ الأثر في الدراسات الأدبية التي تقوم على دعائم لسانية فهو عنده «الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، وبمعنى آخر هو كل تلفظ يفرض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما.» 245

أما أوليفي روبول فيفرع مصطلح الخطاب إلى معنى شائع يكون فيه الخطاب منسجم من الجمل المنطوقة جماهيرياً من طرف نفس الشخص عن موضوع معطى، و آخر لساني مختزل يكون الخطاب فيه متوالية من الجمل المشكلة لرسالة لها بداية وانغلاق، و معنى ثالث لساني موسع يكون الخطاب فيه مجموع الخطابات المرسله من طرف نفس الفرد أو من طرف نفس الجماعة الاجتماعية، والتي تعرض طبائع لسانية مشتركة. 246

244 Encyclopédia Universalis, Microsoft, France, 1995,(CD). « Discours »

245 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان (48 و 49)، شباط، 1989، ص 17 .

246 أوليفي روبول، لغة التربية (تحليل الخطاب البيداغوجي)، ترجمة عمر أوكان، أفريقيا الشرق، 2002، ص 41-42.

و تُعرض سارة ميلز الخطاب بمعناه الواسع فنقول: « كل تقوه يفترض جدلاً، وان هناك متكلما وسامعا وفي داخل المتكلم هناك القصد الذي يعني التأثير في الآخرين بطريقة ما... لكن الخطاب كذلك هو الكتابة التي تعيد صياغة الخطاب الشفوي أو التي تستعيد أسلوبه التعبيري وإغراضه مثل: المراسلات والمذكرات والمسرحيات والإعمال التعليمية (الوعظية Didactic) بعبارة موجزة كل الأنواع التي يتعاطاها المرء نفسه متحدثا وينظمها في مقولة شخصية.» 247

و نستشف من التعاريف السابقة للخطاب التالي:

1. إن الخطاب - كما تتفق حول ذلك معظم التعريفات- وحدة لغوية أشمل من الجملة، فالخطاب تركيب من الجمل المنظومة طبقاً لنسق مخصوص من التأليف .

2. إن الخطاب نظام من الملفوظات، والتأكيد على المظهر اللفظي للخطاب يتحدد أصلاً من اشتغال اللسانيين على الكلام بوصفه مظهراً لفظياً خاصاً بالفرد وكونه أكثر المظاهر الإشارية تعبيراً عن اللغة التي يعتمدون عليها بوصفها قاعدة معيارية عامة .

3. إن مصدر الخطاب فردي، وهدفه الإفهام والتأثير، وهذه الخصيصة تقرر المصدر الفردي للخطاب، كونه نتاجاً يلفظه الفرد ويهدف من ورائه إلى إيصال رسالة واضحة المرمى ومؤثرة في المتلقي.

4. أخيراً، إن متلقي الخطاب لابد أن يستشف المقصد الذي ينطوي عليه، وأن يتمثل الرسالة الدلالية التي تكمن فيه، وذلك لكي تكتمل دائرة الاتصال، وهنا لابد أن تحضر أيضاً مكونات أخرى من عناصر نظرية الاتصال كالشفرة والسياق، لكي ينفذ قصد القائل إلى المتلقي .

“ “ “ “

إن التمييز بين النص والخطاب في ضوء المناهج النقدية الحديثة يطرح إشكالا كبيرا، نظرا لتعدد الآراء واختلافها، وكثرة التصورات وتضاربها، مما يجعل البحث أمام صعوبة تأطيرها وفرزها، وبالتالي تحليلها ومناقشتها. فالنص باعتباره النتيجة الوحيدة -ولو كانت مؤقتة- للكتابة، يمثل الحقيقة الفريدة التي تتيح إقامة دراسة علمية ترتبط بتصوير إنتاج هذا النص.

والذي يظهر أن الخلط والالتباس بين مفهومي النص والخطاب حاصل في الثقافة الغربية بشقيها الأوروبي و الأمريكي، فالدارس لأصول هذين المصطلحين في تلك الثقافة يدرك أن التقليد الأوربي يغلب فيه «استخدام النص ، على حين يغلب استخدام الخطاب في التقليد الأنجلو أمريكي، بيد أن التداخل بين النص والخطاب من حيث هما اصطلاحان محوريان، وعلمان لسانيان، مما لم يحسم أمره في الأدبيات. تستطيع عبارات مثل "خطاب النص"، و "نص الخطاب"، و"النص بنية خطابية"، و"الأدب خطاب نصي"، و"الخطاب النصي" وغيرها ؛ تستطيع أن تؤكد التداخل والاشتباك بين هذين المصطلحين. «248

و تأسيسا على هذا، يمكننا سرد بعضا من الأبعاد المنهجية التي تتحدد في ضوءها العلاقة بين النص و الخطاب، و المشار إليها من قبل بعض الباحثين في النقاط التالية:

1. علاقة اختلاف: تنظر إلى الخطاب على أنه تواصل لساني ينظر إليه كإجراء بين المتكلم والمخاطب، أي أنه فاعلية تواصلية يتحدد شكلها بواسطة غاية اجتماعية. أما النص فهو أيضا تواصل لساني مكتوب. وتبعاً لهذا فإن الخطاب

248 محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2005، ص 7. و ينظر أيضاً الخلط بين النص والخطاب في بعض التعريفات التي استعرضها الكتاب نفسه، ص 8 - 11. كما يمكن النظر إلى: سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، منشورات المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص 10

يتصل بالجانب التركيبي والنص بالجانب الخطي كما يتجلى لنا على الورق. 249

2. علاقة قوية جدا: يرى أصحاب هذه الرؤية أن العلاقة بين النص و الخطاب علاقة قوية جدا « فالخطاب مجموعة من النصوص ذات العلاقات المشتركة أي أنه تتابع مترابط من صور الاستعمال النصي يمكن الرجوع إليه في وقت لاحق، وإذا كان عالم النص هو الموازي المعرفي للمعلومات المنقولة والمنشطة بعد الاقتران في الذاكرة من خلال استعمال النص فإن عالم الخطاب هو جملة أحداث الخطاب ذات العلاقات المشتركة في جماعة لغوية أو مجتمع ما، أو جملة الهموم المعرفية التي جرى التعبير عنها في إطار ما». 250

3. علاقة متطابقة بدرجة كبيرة: يعد مايكل ستوبس النص والخطاب متطابقين بدرجة كبيرة حيناً وحيناً يكون هذا التطابق طفيفاً. ففي الاستعمالات الأخرى ربما يكون النص مكتوباً، بينما يكون الخطاب محكياً. النص ربما يكون غير متفاعل في حين يكون الخطاب متفاعلاً. و يكون النص ربما قصيراً أو طويلاً في حين يتضمن الخطاب طولاً معيناً، ويجب أن يحوز النص على تناسق ولو سطحياً، في حين ينبغي أن يحوز الخطاب على ترابط أعمق بكثير. 251

4. علاقة ترادف: يستعمل كثيرٌ من اللسانيين الغربيين و العرب المهتمين بحقل لسانيات النص الخطاب مرادفة لكلمة (نص) بمفهوم النص في اللغة العربية المعاصرة سواء أكان مكتوباً أم منطوقاً. 252

249 ينظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، مرجع سابق، ص 44.

250 روبرت دي بوجراند، النص والخطاب الإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، ط1، 1998، ص6.

251 سارة ميلز، مدخل إلى الخطاب، ترجمة غريب اسكندر، مرجع سابق.

252 سمير شريف استينية، اللغة وسيكولوجية الخطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 2002، ص 15.

و يُلخَّصُ محمد العبد أهمَّ الفروق الأولية بين النص والخطاب التي انعقد الإجماع عليها نظرياً - كما يقول - في أن النص بنية مترابطة تكوّن وحدة دلالية ، في حين أن الخطاب ينبغي النظر إليه على أنه موقف ينبغي للغة أن تحاول العمل على مطابقته؛ وعلى ذلك فإن الخطاب أوسع من النص فالخطاب ليس بنية بالضرورة، ثم إن غلبة النص على المكتوب والخطاب على الملفوظ ليس حاسماً؛ فأحدهما يلتبس بالآخر على سبيل التوسع، ولكن يذكر محمد العبد فرقاً آخر يباين بين النص والخطاب، يعتمد فيه على معيار الطول و القصر؛ حيث إن الخطاب يتميز بالطول، في حين أن النص قد يطول وقد يقصر. 253

و يبدو أن هذا الفرق الأخير غير أساسي، إذ لا يمكن الاعتماد عليه في التفريق بين النص والخطاب، فالخطاب قد يقصر ويطول أيضاً، علاوة على ذلك فإن الطول والقصر في ذاتهما نسبيان لا ضابط لهما.

وبسبب مما تقدم فإن من الواجب القول إن اللبس لما لا يزل ضارباً أطنا به فوق الخطاب، فلا بد للباحث أن يكون حذراً في مقارنته لمصطلح "خطاب"، وأن يبين منذ البداية المقصود به في التناول المعرفي الخاص به؛ فمفهوم الخطاب عند فوكو في أركيولوجيا المعرفة -على سبيل المثال- مفهوم خاص به يختلف عن كل المفاهيم السابقة ، لذا ينبغي أن يعي القارئ ذلك المفهوم من الوهلة الأولى وإلا وقع في اضطراب مصطلحي واضطراب علمي يؤدي به إلى نتائج مغلوطة .

و للإشارة، فإن الدراسة سنتبني الرؤية القائلة بترادف الخطاب و النص، و عليه سوف نستعمل المصطلحين معا على أساس هذا الترادف.

253 ينظر: محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، مرجع سابق، ص 12. و هذا الفرق يعود في الحقيقة إلى مايكل ستابز. وينظر أيضاً هذا الفرق وغيره من الفروق الأخرى بين النص والخطاب في: محمد عناني المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم إنجليزي-عربي)، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة لطبعة الثانية، 1997، ص 115-116.

تتعدد أنواع الخطاب العربي وتختلف باختلاف مرجعيتها، وقد قسمها منذر عياشي إلى ثلاثة أنواع يأتي على رأسها الخطاب القرآني؛ وهو خطاب إلهي، مطلق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ 254، كتب الله على نفسه حفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ 255 .

و النوع الثاني يمكن تسميته "الخطاب الإيصالي" ونماذجه متعددة؛ سياسية، إرشادية، وعظية، قضائية، إقناعية، اجتماعية، وإعلامية إلى آخره. يقول الجابري: «صنفنا الخطاب... إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي و محورناه حول "العلمانية" وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكالياتها، والخطاب القومي و ركزناه حول "التلازم الضروري"-الإشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. و يأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، وإشكالية الأصالة والمعاصرة.» 256 أما النوع الثالث فهو الخطاب الإبداعي (الشعري) ونماذجه متعددة هو الآخر، ولكن يتميز عن الأول بأنه خطاب يقوم على مبدأ الأجناس الأدبية. 257

254 الشورى: 11.

255 الحجر: 9.

256 محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص 16.

257 ينظر: منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، مرجع سابق، ص215.

و هذا التقسيم الثلاثي للخطاب و بخاصة النوعين الأخيرين و المعتمد من لدن كثير من النظار قائم على معيار الشكل بالدرجة الأولى، و على الوظيفة بالدرجة الثانية.258

و هناك تقسيم آخر للخطاب تقدم به فوكو بناء على أساس فاعلية الخطاب و استمراره و تأثيره. فقد ذكر أن هناك نوعين من الخطابات؛ يمكن تسمية النوع الأول بالخطابات المتغيرة كالتي تقال يوميا، وينتهي أمرها بانتهاء الفعل الناطق بها. أما النوع الثاني فهو الخطابات الثابتة كالتي قيلت و تقال و ستقال بصرف النظر عن صياغتها، حيث يعاد تناولها والحديث عنها، و تظل أصلا لأنواع جديدة من فعل الكلام كالنصوص الدينية والأدبية والقانونية والعلمية إلى حد ما.259

إن المتأمل في هذا التصنيف يجد أنه قائم على أساس التفريق بين الكلام العادي و الكلام غير العادي الذي يعرف اصطلاحا بالخطاب. و قد أشار التهانوي إلى هذه المسألة حينما عرف الخطاب بأنه توجيه الكلام نحو الغير للإفهام مميزا بين الكلام عامة و بين الخطاب بوصفه نوعا من الكلام.260

وإجمالا يمكننا القول إن مفهوم الخطاب و نوعه يتأتى من السياقات المعرفية التي تتعامل معه و توظفه، لذا لا يمكننا أن نجد تعريفا جاهزا يصلح توظيفه في جميع الحقول المعرفية، بل نؤكد أن لمصطلح الخطاب تعريفات متعددة، و

258 وضع جاكسون للخطاب الوظائف الستة التالية: الوظيفة الانفعالية Emotive، و الوظيفة الندائية Conative، و الوظيفة المرجعية Referentielle، و وظيفة إقامة الاتصال Phatique، و وظيفة تعدي اللغة Metalinguistique، و الوظيفة الشعرية Poetique. ينظر: رومان ياكسون، قضايا شعرية، ترجمة محمد الولي و مبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص 33.

259 ينظر: جليل وادي، قراءة جديدة في مفهوم الخطاب عند فوكو، مرجع سابق.

260 ينظر: التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ج2، 1972، ص 175 .

و هذه الفرادة في المرجعية أكسبته مجموعة من الخصائص تفرد بها عن غيره من الخطابات البشرية، بل فرضت تلك السمات على الخطابات البشرية أن تهتدي به و تحاكيه و أن تكون عالة عليه منذ بدء التنزيل إلى اللحظة المعاشة، و سيبقى هذا إلى أن يرث الله الأرض و من عليها.

و قد أشاد بجمالية الخطاب القرآني، و تفرد صنعته، و حكم نظمه كل من دارسه و سبر أغواره لفظا و دلالة، ابتداء من بلغاء قریش 262، وصولا إلى لغويو العصر الحديث. و من جملة تلك الخصائص الفاردة لهذا الخطاب و التي نطق بها العلماء و الباحثون أو توزعت في بطون مدوناتهم، ما يأتي:

1. هو خطاب حامل لرسالة سماوية بلسان عربي مبين، حيث إن ألفاظه مستعملة في معانيها اللغوية و جارية على قوانينه الوضعية و الاستعمالية و الدلالية المعروفة عندهم لدرجة أن الشاطبي وغيره يذكر « أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة...» 263.

262 جاء في بطون كتب السيرة النبوية أن الوليد بن المغيرة بن شعبة أحد سادة قریش و بلغائها قدم إلى النبي صلى الله عليه وسلم يساومه؛ مقلبا له الأمور على كل وجوه الاسترضاء التي يقبلها البشر. وهنا يقول له النبي صلى الله عليه وسلم: "أفرغت أبا الوليد"، يقول نعم فيقول له: "فاسمع مني"، ثم تلا عليه سورة فصلت حتى وصل إلى قوله تعالى: "فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ" (فصلت/ 13).

فوضع يده على فم النبي صلى الله عليه وسلم وناشده الله والرحم ألا يكمل. و عاد لقومه بوجه غير الذي ذهب به. ولما سئل قال: "سمعت منه كلاما ليس من كلام الجن ولا من كلام الإنس، والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يُعلَى عليه".

263 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 115.

و قد ذكر الشافعي قبله ذلك في رسالته بعد أن ساق هذه الآيات البينات: ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ 264، وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ 265، وقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ 266 يذكر أن الله سبحانه وتعالى « أقام حجته في كتابه، بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفي عنه جل ثناؤه كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ 267 وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّا عَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ 268 ليتبعه بتقرير هذا المبدأ وهو: "أنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتابة أحد جهل معه لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عن الشبه التي دخلت على جهل لسانه» 269.

2. و من خصائصه أنه نظام لغوي يقوم على غير مثال، فهو يقوم: « على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه من أساليب الكلام المعتاد.» 270

264 الشعراء / 192-195

265 الرعد / 37

266 الزمر / 28

267 النحل / 103

268 فصلت / 44 .

269 الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص 50.

270 أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1971، ص

35.

3. و من خصائصه أنه خطاب يتمتع في تقنياته الأسلوبية بكل الجماليات التي توصل لها بلاغة المشافهة شعرا و نثرا. و هو يعتمد اعتمادا كبيرا على التجنيس الصوتي، و قوة الإيقاع، و حركية المجاز بقدر ما يعتمد على سوق المثل، و صوغ الحكمة، و نسج القصص. و هو ينهل من وضوح الحكي بقدر ما ينهل من غموض الشعر. لكنه - رغم ذلك - ينفصل عن مفهومي الشعر و القصّ معاً و يتناهى عنهما. 271

4. و منها - أيضا - أن لكتابته خصائص لم تعرف قبل نزول القرآن، و هي « لا تكمن في الكلمات المفردة - في جمال حروفها وأصواتها وأصدائها - ولا في معاني الكلمات المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، ولا في تركيب الحركات والسكنات، ولا في المقاطع والفواصل، وإنما تكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف اللذين يقتضيان الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز فمن هذه يحدث النظم والتأليف، و بها يكونان» 272

وقد أدرك الباقلاني هذا الأمر في الخطاب القرآني فقرره قائلا: « إذا تأملته تبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم، إنه خارج عن العادة وأنه معجز؛ وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميّز حاصل في جميعه. «273

5. و من خصائصه أنه خطاب لا يعبر عن حاجات للمخاطب عند المخاطب يريد منها كما هو بالنسبة للخطاب البشري، إنما هو خطاب جاء ليلبي حاجات و احتياجات المخاطب. 274

271 ينظر: وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، مرجع سابق، ص 21.

272 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1981، ص 300.

273 أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، المرجع السابق، ص 35.

274 ينظر: طه جابر العلواني، مقدمة كتاب: النص القرآني من الجملة إلى العالم لوليد منير، المرجع السابق، ص 9.

6. و من خصائصه أنه خاطب متلقيه الأوائل بلسانهم، و وفق تقنياته التعبيرية التي يجيدونها، و بحسب ظواهره التي يمتاز بها. و قد أكد الشافعي هذه الخاصية حينما قال: إن الله سبحانه وتعالى « إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، و عاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عاما ظاهرا يراد به الخاص، و ظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.» 275

و سائده في هذا الرأي و سار على هديه الشاطبي الذي يرى أن من خصائص هذا الخطاب أنه جاء وفق ما قالت به العرب، فهي تخاطب بالعام مريدة به

275 الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص 51-52. و يمثل الشافعي لكل صنف من الأصناف السابقة بما يلي: يمثل للصنف الأول بقوله تعالى: الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل" و يعلق عليه بقوله: "فهذا عام لا خاص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها".

و يمثل للصنف الثاني بأمثلة عديدة من بينها قوله تعالى: "ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه" يعلق عليه بقوله: "وهذا في معنى الآية قبلها -أي وما من دابة في الأرض- وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم"

و يمثل للصنف الثالث بقوله تعالى: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل" و يعلق عليه قائلا: "العلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم..."

يمثل للصنف الأخير بأمثلة من بينها قوله تعالى: "وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر، إذ يعدون في السبت إذ تأتيتهم حيتانهم يوم سببتهم شرعا ويوم لا يسببون لا تأتيتهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون" حيث يذكر أن الله جل ثناؤه "ابتدأ ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: "إذ يعدون في السبت" الآية: دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية الحاضرة لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون"

العام، وبالعام مريدة به الخاص، وبالعام مريدة به العام في وجه والخاص في وجه. يقول في هذا الشأن ما نصه: « إن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال، فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف، كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمراد جميع الأرض، وضرب زيد الظهر والبطن، ومنه "رب المشرقين ورب المغربين" وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله" فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال. » 276

7. و من خصائصه أنه نص مكتوب ، يطرح إشكالية التصنيف؛ فهو ليس له شكل محدود ولا ينتمي إلى أي نوع من أنواع الكتابة المألوفة ، وليست له بؤرة مركزية، بل يتضمن بؤراً لا نهاية لها، وهو بلا بداية أو نهاية؛ له فاتحة ولكن ليست له بداية أو نهاية بالمعنى المألوف، و الإحالة المرجعية فيه تعود على الخطاب نفسه. 277

و من خصائصه أن أصواته منسجمة متماسكة، و ألفاظه واحدة لا تقبل التعدد، و تركيباته وإيقاعاته مطلقة ولا نهائية، و خطابه متفرد ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾

276 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، 3/ 270.

277 شكري عزيز ماضي، من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1997، ص 174.

ورغم ذلك فقد أخذت عنه كل الخطابات والأجناس، وليس لأحد أن يأتي ولا
بآية من مثله، ولقد تحدى القرآن بذلك قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا
نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ ﴿٢٧٨﴾

8. و من خصائصه أنه خطاب لا يترجم وإنما تشرح مدلولاته بكل اللغات، ولا
يستطيع أحد أن ينقله إلى أي لسان آخر كما ترجم الإنجيل والتوراة إلى العربية
وغيرها، لأنه بالترجمة يفقد إعجازه في مستوى من مستوياته.

إن هذه الخصائص التي وسمنا بها الخطاب القرآني، استقيناها من بطون الكتب
و المدونات، قديمها و حديثها، و هي بعض مما قيل في حق هذا الخطاب، و
هي تجمع على أنه خطاب خاص من مرسل خاص و يجب التعامل معه وفق
هذه الخصوصية و بآليات خاصة.

“ “ “ “ “

يعتبر الخطاب القرآني ظاهرة التعدد آية من آيات الله؛ فتعدد طبائع
البشر، وألوانهم، وألسنتهم، ومستويات فهمهم هي من سنن الله في خلقه. يقول
الله تعالى مقررًا هذه الحقيقة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ
أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾. 279

278 البقرة/23.

279 الروم/22.

و الخطاب القرآني ليس خطابا موجه إلى الصفوة من الناس، بحيث يجيز لهم احتكار الفهم و القراءة و التأويل كما جرت عليه الأمور في الديانة في اليهودية و الديانة المسيحية من احتكار طبقة الكهنة لفهم و تفسير و تأويل الكتب المقدسة، بل هو خطاب مفتوح متعدد المستويات لتعدد مستويات القراء و تباينها. 280

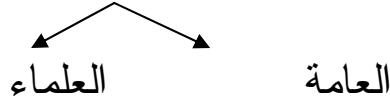
و قد أدرك العلماء هذه الخاصية للخطاب القرآني فاستثمروها، و حددوا في ضوءها أنواع المتلقي للخطاب القرآني و مستويات القراء، و لعل أبرز هؤلاء كان ابن رشد الذي أفرد لهذه القضية مساحة معتبرة ضمن مدونته الموسومة بـ "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال".

لقد حدد ابن رشد أصناف المتعاملين مع الخطاب القرآني، و قسمهم من حيث المعرفة إلى صنفين هما: العامة و العلماء، و من حيث تلقي الخطاب القرآني إلى أصناف ثلاث هم: أهل الخطابة و أهل الجدل و أهل البرهان. و هذا بيان ذلك:

ميّز ابن رشد - من حيث المعرفة- بين العلماء و العامة، و رأى أنه تمييز على مستوى المعرفة فقط. فالخلاف بين معارف العلماء و معارف العامة اختلاف في التفاصيل، وبالتالي في الدرجة لا في النوع: فالعامة يقتصرون على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على الحدس، و لذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل و تصوير الألوهية و القضايا الأخروية تصويرا حسا مستمدا مما هو مشاهد عندهم، أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من الأشياء بالحس و ما يدرك بالبرهان؛ أي ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلال التي يستعملونها لاستخراج

المجهول من المعلوم و لذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور. 281

أصناف البشر في اكتساب المعرفة



أما من حيث مستوى تلقي الخطاب القرآني؛ فيقسم ابن رشد المتلقي إلى أصناف ثلاث وفق مستوى القراءة وتباينهم الفكري، و حسب تحصيلهم للقدرة المعرفية و القدرة التحليلية، و مدى امتلاكهم لأدوات الاستنباط و حسن استخدامها. فهم عنده: صنف أول مكثفي بالأدلة الخطابية، و الصنف الثاني هو المتحمس للأدلة الجدلية، و الصنف الأخير المؤمن بالأدلة البرهانية.

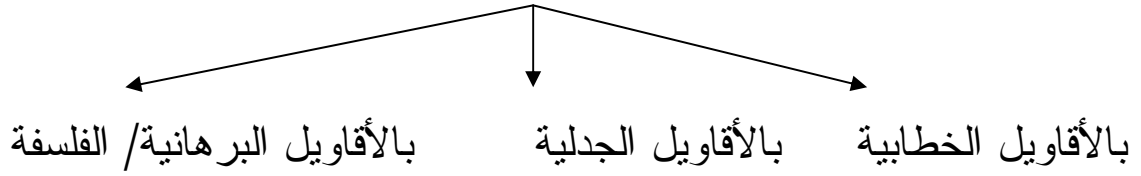
و قد اتخذ ابن رشد من قضية ثنائية الظاهر و الباطن مدخلا لمناقشة هذه الجدلية؛ إذ تحدث عن ظاهرتي الظاهر و الباطن في النص القرآني، و أرجع أسباب ورودها إلى أمرين اثنين؛ أحدهما اختلاف فطرة الناس و تبيان قرائحهم في التصديق. و ثانيهما العادات و عدم أسباب التعلم. يقول ابن رشد في هذا السياق ما نصه: «و أما الأشياء التي لخبائثها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إمّا من قبل فطرهم، و إمّا من قبل عاداتهم، و إمّا من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها و أشباهها، و دعاهم إلى التصديق تلك الأمثال... فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، و المعاني هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا بالبرهان.» 282

و يمكننا تخطيط هذه الأصناف الثلاث في الشكل الآتي:

تلقي الخطاب القرآني

281 ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد التصحيح و الإصلاح، مرجع سابق.

282 ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 46.



وهذا التقسيم الثلاثي هو تقسيم معرفي و شرعي ديني، فهو قراءة يقدمها ابن رشد للخطاب القرآني، المتمثل في قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ 283، حيث تكون الحكمة هي البرهان، و الموعظة الحسنة هي الأدلة الخطابية، و الأدلة الجدلية يشير إليها الفعل جادلهم.

و يرجع ابن رشد سر هذا التباين و التعدد في تلقي الخطاب القرآني إلى حرص الخطاب ذاته على تأكيد اختلاف طبائع الناس و تعددها اتجاه المعرفة. يقول في هذا السياق ما نصه: « و ذلك أن طبائع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، و منهم من يصدق بالأقاول الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، و منهم من يصدق بالأقاول الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاول البرهانية.» 284

و التعويل على طابع الناس لتفسير هذه القضية هو أمر مقبول و لم يعترض عليه أحد، لأن طبائع الناس - على حد قول أبو زيد- « تختلف في قابليتها لاكتساب المعرفة، فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأقاول البرهانية، و هي الأقاول الفلسفية، أي بآليات التفكير النظري التجريدي، و منهم من لا يقبل عقله هذه البراهين و يكتفي بالأقاول الجدلية التي يكتسب بها المعرفة، كما يكتسب الفريق الأول معرفته بالبراهين. لكن ثمة فريقا ثالثا من البشر لا يقبل الأقاول البرهانية و لا الأقاول الجدلية، و لا يتسع طبعه إلا للأقاول الخطابية. و هذا

283 النحل/125.

284 ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 51.

الاختلاف في طبائع البشر لم يفيض فقط إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة، بل أفضى إلى أن تراعي الشرائع السماوية هذا الاختلاف.» 285

و قد أفرز هذا الاختلاف في طبائع البشر من حيث اكتساب المعرفة إلى تعدد اللغة التي يدير بها الناس تلك المعرفة المكتسبة، وظهرت عند أهل الاختصاص ما سموه: اللغة الخطابية وهي للعامة و يعبر بها عن الأقاويل الخطابية، و اللغة الجدلية و هي خاصة بأهل الجدل و علم الكلام، و يعبر بها عن الأقاويل الجدلية، و أخيرا لغة البرهان و هي خاصة بأهل البرهان/ الفلاسفة، و يعبر بها عن جملة الأقاويل البرهانية. 286

و في السياق نفسه، أيد خوسي لويس أبيان هذا التقسيم الذي تبناه ابن رشد و أكد أنه تقسيم علمي منهجي عرفته و تبنته الفلسفات القديمة. فقال: « إن الدين يقدم إلى الناس بكيفيات مختلفة حسب استعدادهم واستقلالهم. وحسب ابن رشد، هناك فئات ثلاثة من الناس يتواءم تقسيمها مع أنماط الاستدلال الأرسطوطالية. في السلم الأخير، هناك العامة الذين يقبلون الإيمان بلا برهان، أو على الأكثر، يكون قبولها له على قاعدة خطابية ومجازية، ثم هناك المتكلمون أو أهل الحجاج الذين يستندون على الجدل، وفي الأخير هناك الفلاسفة أو أهل البرهان الذين يعتمدون البرهنة الضرورية.» 287

و إجمالاً لما سبق يمكننا القول إن ابن رشد سعى إلى إرساء أسس منهجية في التعامل مع الخطاب القرآني يلتزم بها المتلقي كل في حدود مستواه المعرفي، و وفق طبيعته، مع الأخذ بعين الاعتبار مستوى آليات القراءة التي يمتلكها، و هو

285 نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، مرجع سابق، ص 59.

286 ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المرجع السابق، ص 42.

287 خوسي لويس أبيان، ابن رشد ثمرة أخيرة للجدلية الداخلية للفلسفة العربية، ترجمة محمد بلال أشمل، مجلة نقد و فكر، عدد 6.

بهذا يضع خطوط أولية و مبدئية تؤسس لنظرية في تلقي الخطاب القرآني تحكم و تضبط عملية قراءته.

و للإشارة، فإن الدوافع التي جعلت من ابن رشد يبذل ذلك الجهد و يؤسس هذا العمل لم تك فكرية بقدر ما كانت اجتماعية و سياسية بالدرجة الأولى، فالأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور بتأويلاتها، و ما نتج عن ذلك من شأن و تباغض و حروب و تفرغ للشرع و تفريق للناس كانت هي الموجه الرئيس و الدافع الأساس لانجاز هذا العمل.

السياق في الخطاب القرآني؛ المفهوم و الصور :

صاحب تفسير النصوص القرآنية تفعيل منظومة من الوسائل و القرائن ساهمت بشكل خلاق في الكشف عن المراد من الخطاب في ضوء ما أتيح لها من معالم وقرائن معينة على فهمه. و قد آتت هذه المنظومة ثمارها، وبرزت آثارها، فصار لها حضور مشهور لدى المتعاملين مع الخطاب القرآني.

و كان السياق من أبرز تلك القرائن المعينة على فهم الخطاب وتفسيره الكشف عن المراد منه، الأمر الذي جعله يحظى باحتفاء العلماء المسلمين على اختلاف تخصصاتهم و مدارسهم الفكرية قديماً وحديثاً، و يعنوا به، وينزلونه منزلته بإزاء القرائن الأخرى.

“ “ “ “ “ “

تشتق كلمة سياق من الجذر اللغوي (س و ق)، والكلمة مصدر (ساق يسوق سوقاً وسياقاً) فالمعنى اللغوي يشير إلى دلالة الحدث، وهو التتابع. 288

288 انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، مادة (سوق). أورد ابن منظور لفظ السياق في مادة سَوَقَ. يقول: السوق: معروف. ساق الإبل و غيرها يسوقها سوقاً و سياقا، و هو سائق وسواق،... و قد انساقت و تساوقت الإبل تساوقاً إذا تتابعت... و ساق إليها الصداق و المهر سياقا و أساقه، و إن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، و هي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم و الدينار و غيرهما. و ساق فلان من امرأته أي أعطاها مهرها. و السياق: المهر... قيل للمهر سوق لأن العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل و الغنم مهرا لأنها كانت الغالب على أموالهم، و ضع السوق موضع المهر و إن لم يكن إبلا و غنما... و أساقه إبلا: أعطاه إياها يسوقها... و ساق بنفسه سياقا: نزع بها عند الموت، نقول: رأيت فلانا يسوق سوقاً أي ينزع نزعاً عند الموت... و يقال فلان في السياق أي في النزع... و السياق نزع الروح... و أصله سواق، فقلبت الواو ياء لكسرة السين، و هما مصدران من ساق يسوق...

وذكر التهانوي أن السياق في اللغة يأتي بمعنى (الإيراد). 289 ويقول تمام حسان تأكيداً لهذه المعاني اللغوية التي تدل على (التتابع أو الإيراد): «المقصود بالسياق (التوالي)، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاًهما: توالى العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمى (سياق النص). والثانية: توالى الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمى السياق (سياق الموقف)». 290

و يرى بعض الباحثين أن كلمة ساق تثير في الذهن معنى لحوق الشيء لشيء آخر و اتصاله به، و اقتفاء أثره، كما تشير إلى معنى الارتباط و التحليل و التسلسل و الانتظام. 291

و قد ترددت لفظة السياق في القرآن الكريم خمس مرات، في خمس سور، و جمعيتها تحيل على ذي حياة من الماشية بشكل خاص، كما استعملت مضافة إلى أمور معنوية كالروح و الكلام و غيرها. 292

وردت عند الزمخشري إشارة إلى السياق في مادة سوق، يقول: و من المجاز: ساق الله إليه خيراً. و ساق إليها مهراً. و ساق الریح السحاب.. و المحتضر يسوق سياقا. و فلان في ساقه العكس، في آخره و هو جمع سائق كقادة في قائد. و هو يساوقه و يقاوده، و تساوقت الإبل : تتابعت و هو يسوق الحديث أحسن سياق، و إليك يساق الحديث. و هذا الكلام مساقاة إلى كذا، و جئتكَ بالحديث على سوقه: على سرده... الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، ص 314.

و جاء في معجم العين: سقته سياقا، و رأيته يسوق سياقا أي : ينزع نزعا، يعني الموت، و الساق لكل شجرة وإنسان و طائر. ج5/190.

289 ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1977م، 27/4.

290 تمام حسان، قرينة السياق، بحث فُدم في (الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المؤي لكلية دار العلوم) مطبعة عبير للكتاب سنة 1413 هـ 1993م. ص 375.

291 ينظر: إبراهيم أصبان، السياق بين علماء الشريعة و المدارس اللغوية الحديثة، مجلة الإحياء، عدد 25، جويلية 2007، ص 54.

292 الآيات هي: {يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ} {الأنفال/6. {إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ} القيامة/30. {وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا} {الزمر/71. {وَهُوَ الَّذِي

أما في الاصطلاح فيعتبر السياق إطاراً عاماً تنتظم فيه عناصر الخطاب ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بوساطته الجمل فيما بينها و تترايط، و بيئة لغوية و تداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ، و يضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النص، فلا يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصليها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق.

و يتخذ السياق عند الأصوليين معان ثلاث موزعة على النحو الآتي: 293
المعنى الأول: يقصد بالسياق ما يسبق أو يلحق ما هو موضع بيان و تأويل، أو جملة العناصر المقالية المحيطة بالآية أو الجملة موضع الدراسة.
المعنى الثاني: يقصد بالسياق ما يلحق الآية أو الجملة فقط دون ما يسبقها إذ يظهر قولهم: صدر الآية و سياقها، و دلالة السياق و السباق، و قرينة نطقية سياقية.

المعنى الثالث: ما يسبق الكلام لأجله، و المراد من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً، فمفهوم السياق هنا مرتبط بفكرة القصد، أي قصد الشارع إلى هذا المعنى أو ذاك، و يستدل على هذا القصد بأدلة متنوعة قد توجد ضمن المقال أو خارجه.

و الباحث عن مصطلح السياق في الحقل الأصولي يجد أن الأصوليين عبروا عنه بعبارات ترادف التالية:

القرينة أو القرائن: و هي العبارة الأكثر تداولاً عند الأصوليين، و من ذلك قول الغزالي موضحاً مجال عمل القرينة: «و القرينة إما لفظ مكشوف...و إما إحالة

يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ { الأعراف/57. } {وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ} فاطر/9.

293 ينظر: فاطمة بوسلامة، السياق عند الأصوليين: المصطلح و المفهوم، مجلة الاحياء، عدد 25، جويلية 2007، ص 40-42.

على دليل العقل... و إما قرائن أحوال من إشارات و رموز و حركات و سوابق
و لواحق...» 294

دلالة الحال أو الدلالة الحالية: و من ذلك قول ابن تيمية متحدثا عن لفظ
الإشارة؛ حيث رأى أنه لا بد من دلالة حالية أو لفظية تبين أن المشار إليه غير
لفظ الإشارة فتلك الدلالة لا يحصل المقصود إلا بها و بلفظ الإشارة، كما أن لام
التعريف لا يحصل المقصود بها إلا بالمعهود. 295

مقتضيات الحال: و من ذلك قول الشاطبي: « إن علم المعاني و البيان الذي
يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العربي إنما مداره
على معرفة مقتضيات الأحوال.» 296

لكنه في سياق آخر استعمل الشاطبي لفظ (المساق)، و يعني به السياق بنوعيه
سياق النص، و سياق الموقف؛ إذ يقول: «المساقات تختلف باختلاف الأحوال و
الأوقات و النزوال، و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، و الذي يكون على
بال من المستمع و المتفهم الالتفات إلى أول الكلام و آخره بحسب القضية، و ما
اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، و لا في آخرها دون
أولها... و لا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، و أوله على آخره،
و إذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف...» 297

أما الزركشي فقد استخدم لفظة السياق بوضوح تام عند أفرد عنوان أسماه "دلالة
السياق" حاول فيه إثبات دوره في ترجيح الحكام المستنبطة من الخطاب الديني،
فقال: «أنكرها بعضهم، و من جهل شيئا أنكره، و قال بعضهم إنها متفق عليها
في مجاري كلام الله تعالى، و قد احتج بها أحمد على الشافعي في أن الواهب

294 الغزالي، المستصفي، مرجع سابق، ص 185.

295 ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 20 / 495-496.

296 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص 347.

297 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، 3 / 413-414.

ليس له الرجوع من حديث (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) ... و يظهر أن أحمد بن حنبل يستدل على الشافعي بالسياق الذي يعني الغرض الذي سيق الكلام له، و هو ما ظهر في النص من رواية أخرى للحديث، و أنه استدل بسياق النص على حرمة أن يعود الواهب في هبته».298

و تأسيساً على ما سبق يمكننا تلخيص القول في مفهوم السياق في التراث العربي في النقطتين التاليتين:

الأولى: يقصد بالسياق ما يسبق أو يلحق ما هو موضع بيان و تأويل.
الثانية: أن السياق هو الظروف و المواقف و الأحداث التي ورد فيها الخطاب أو نزل بشأنها، و أوضح ما عبر به عن هذا المفهوم لفظ الحال و المقام.

أما في المعاجم الحديثة، يُعرّف السياق بأنه « بيئة الكلام و محيطه و قرائنه» 299. و يعرفه آخرون بأنه « علاقة البناء الكلي للنص بأي جزء من أجزائه» 300. و اللافت للنظر في هذين التعريفين أنهما لا يكادان يخرجان عما قرره القدماء، و إن صيغاً صياغة معاصرة، و طُعماً بمصطلحات حديثة.

و في الدراسات اللغوية الحديثة، يعد مصطلح "السياق" من المصطلحات العصرية على التحديد الدقيق وإن كان يمثل نظرية دلالية من أكثر نظريات علم الدلالة (Semantics) تماسكاً و أضبطها منهجاً. 301 لذا وجدنا مفهومه يتفاوت في الثقافة النقدية العربية المعاصرة من باحث لآخر نتيجة الاختلاف في النقل و الترجمة،

298 أبو حيان الغرناطي البحر المحيط ، مرجع سابق، 52/6.

299 رمزي البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990، ص 119.

300 محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، ط1، 1982، ص 57.

301 أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 1999.

فهو عند حسين ناظم « المرجع الذي يحال إليه»302، و عند عثمانى الميلود « العامل الذي يضمن وحدة المرجع Référent بين المرسل و المرسل إليه»303. في حين يصفه محمد عزام بأنه ما « يولد المرجعية التي تؤدي إلى الإخبار»304

ولم يخرج تعريف عزت عياد عن التعاريف السابقة، إذ حدده بتلك الأجزاء التي تسبق النص أو تليه مباشرة، ويتحدد من خلالها المعنى المقصود.305 وإذا كانت ثمة مزية يتميز بها تعريف عزت عياد فإنها تتجلى في إخراج السياق من مجال الجملة أو الكلمة المفردة أو الصوت إلى نطاق النص، لكن مهما يكن، فإن كلا التعريفين لم يستحضرا الاعتبارات المقامية أو المعرفية.

و يعرفه المثني عبد الفتاح محمود بأنه « تتابع المعاني و انتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبليغ غايتها الموضوعية في بيان المقصود، دون انقطاع أو انفصال.» 306

و في سياق آخر، يعترف علي آيت أوشان أن القاموس العربي الحديث «لا يواكب التحول الذي يعرفه المجتمع العربي، و طبيعة المعارف السائدة الآن خاصة على مستوى المصطلح. "فالمعجم الوسيط" مثلا رغم ما يدّعيه واضعوه

302 حسين ناظم، مفاهيم شعرية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 90.

303 عثمانى الميلود، الشعرية التوليدية، شركة النشر و التوزيع-المدارس-الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 17.

304 محمد عزام، التحليل الأسنى للأدب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994، ص 94.

305 توبي لحسن، التعريف المصطلحاتي في بعض المعاجم العربية: تعريف المصطلح التداولي نموذجا، مجلة اللسان العربي، منشورات المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، عدد 1999/48، ص 257.

306 المثني عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني: دراسة تأصيلية دلالية نقدية، دار وائل للنشر عمان، الأردن، ط1، 2008، ص 15.

من تجديد و محالة لتغيير الأسس التي اعتمدها الدراسات العربية المعجمية السابقة خاصة ما يتعلق بتجاوز البنية الزمنية و المكانية التي قيدت القواميس العربية طيلة قرون عديدة فإنه لا يقدّم لنا شيئاً جديداً بخصوص لفظ السياق» 307.

و بالمقابل يرى أن المعاجم الغربية، و منها: "قاموس السيميائيات" لغريماس و جوزيف كورتيس، و "قاموس اللسانيات" لجون دييوا وآخرين، و "القاموس الموسوعي لعلوم اللغة" لتودوروف وديكرو، قد تعاملت مع مصطلح "السياق" بوعي كبير، حيث « عرضت له و عرّقت به و شرحتة مستجلية حمولته المعرفية مغنية بذلك المسار العلمي له» 308

إن هذا التقابل البين و الواضح لمصطلح السياق بين الموروث العربي و الغربي يرجع أساساً - في نظرنا- إلى أن العلماء العرب لم يكونوا من هواة تحديد و ضبط المصطلحات، لذا نجد الكثير من هذه المصطلحات تتسم بالغموض و عدم الاتفاق، بل إن بعضها نتلمسه من خلال الشرح و التعليق، ونستخرجه من بطون التحليلات و التعليقات، في المقابل نجد الغربيين يجتهدون في ضبط المفاهيم و المصطلحات ضبطاً تاماً قيل الشروع في استخدامها و التجريب عليها.

307 علي آيت أوشان، السياق و النص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 30.

308 المرجع نفسه، ص 35.

يعمل السياق كمنظومة مرجعية وظيفتها تحديد مداليل الإشارات التي تنتمي إلى دائرة عملها، وهو ما يكشف أن للسياق سلطة نفي و إثبات.309 و تتركز أهمية السياق في الدرس الدلالي في تحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها و الوقوف على المعنى، وإفادة التخصيص، ودفع توهم الحصر، وردّ المفهوم الخاطئ.. وغيرها310. وكان له - السياق - حضور بارز إلى جانب القرائن الأخرى كأسباب النزول، واللغة والعموم، وربما قدّم على بعضها أو تحكّم بها لتوقف المعنى العام عليه « فإنه عند التفاضل بين هذه القواعد لأبد من مراعاة السياق دائماً فهو المقصود بهذه القواعد حتى يفهم على وجهه»311

فقد تنبه العلماء المسلمون مبكراً إلى أهمية السياق في تحديد المعنى، و أدركوا دوره الحاسم في توجيه دلالات العلامات اللغوية ولا سيما في الخطاب القرآني؛ إذ لا بد من « مراعاة السياق عند تناول معانيه المختلفة، و بخاصة عندما نقف موقف الترجيح بين أقوال شتى ذكرها المفسرون»312. فالإمام الشافعي ذكر مصطلح "السياق" في "رسالته" وتنبه إلى دوره في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية وتفصيل مجملها وتخصيص عامّها، ولعله هو أول من استعمله من علمائنا القدامى- استعمالاً اصطلاحياً مدققاً حيث قال: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، و كان ما تعرف من معانيها اتّسع لسانها، و أن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، و يُستغنى بأول هذا منه عن آخره، و عاماً ظاهراً يُراد به العام و يدخله الخاص،

309 أحمد بحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، مرجع سابق، ص 309.

310 ينظر: فريد عوض حيدر، سياق الحال في الدرس الدلالي (تحليل وتطبيق)، مكتبة النهضة المصرية (د.ت)، ص 30-52

311حربي حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط1، 1417هـ — ، ج1، ص98.

312 محمد رجب بيومي، البيان القرآني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2001، ص 265.

فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عاما ظاهرا يراد به الخاص، و ظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به ظاهره، فكل هذا موجود في أول الكلام أو وسطه أو آخره.» 313

وقد أحسن الشافعي استثمار هذه الأداة ولا سيما في التفريق بين نمطين نصيين هامين تعبر عنهما الثنائية الدلالية: العام والخاص، وهي من الثنائيات التي جعلوا معرفتها من أجل علوم القرآن.

و في السياق نفسه تناول ابن القيم مسألة السياق؛ حيث أكد على أن «الألفاظ لم قصد لذواتها و إنما هي أدلة يستدل على مراد المتكلم، فإذا مراده و وضوح بأي طريق كان عمل بمقتضاه سواء كان بإشارة أو كتابة أو إيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مطردة» 314، و من ثم عدّه من أعظم الأدوات المعرفية التي تسهم في توضيح المراد في الخطاب القرآني. فيقال في هذا الصدد ما نصه: «السياق يرشد إلى تبين المجمل و تعيين المحتمل و القطع بعدم احتمال غير المراد و تخصيص العام و تقييد المطلق و تنوع الدلالة، و هذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره و غالط في مناظرته، فنظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان/49) كيف نجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقير.» 315

ومن قبل ابن القيم تحدث ابن تيمية عن أهمية السياق في فهم الخطاب القرآني، و رد كثير من الخلل و الزلل الذي حملته بعض تفاسير القرآن. يقول في هذا الصدد ما نصه: «... و أما النوع الثاني من مستندي الاختلاف و هو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير

313 الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص 52.

314 ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 1، ص 218.

315 ابن القيم، بدائع الفوائد، مرجع سابق، ج4، ص 10/9.

الصحابة و التابعين و تابعيهم بإحسان، فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين...أحدهما قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. و الثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن و المنزل عليه و المخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالات و البين، و الآخرون راعوا مجرد اللفظ و ما يجوز أن يريده به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح المتكلم به و لسياق الكلام.» 316

و سار على هذا الرأي و احتفاء به عدد من الأصوليين و المفسرين الذين أجمعوا على أهمية السياق و خطورة إهماله وإقصاءه أثناء عملية تفسير الخطاب القرآنية؛ و من ذلك تأكيد ابن دقيق العيد على أهمية السياق في تبين المقصود من الكلام، حيث قال: «...لأن السياق مبين للمجملات و مرجح لبعض الاحتمالات و مؤكد للواضحات...فلينتبه لهذا و لا يغلط فيه و يجب اعتبار ما دل عليه السياق و القرائن لأن بذلك يتبين مقصود الكلام.» 317

وصرح العز بن عبد السلام أن السياق يرشد إلى تبين المجملات و ترجيح الاحتمالات و تقرير الواضحات، و كل ذلك يعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما و إن كانت مدحا بالوضع كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. 318

و أكد الشاطبي أن الالتزام بالسياق و مراعاته في تحديد المعنى ليس بدعا إنما هو أمر تعارفت عليه العرب و تواضعت، فبواسطته تفهم المراد و تصل

316 ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، مرجع سابق، ص 72/71.

317 أبو حيان الغرناطي، البحر المحيط، دار الفكر، ط2، 1983، 4 / 289-290.

318 المرجع نفسه، 8 / 55.

للمعنى، لذا لا يمكن بأي حال من الأحوال الاستغناء عن السياق. يقول في ذلك: « المساقات تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات و النوازل، و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، فالذي يكون على بال المستمع و المتفهم الالتفات إلى أول الكلام و آخره بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، و لا في آخرها دون أولها، فإن القضية و إن شملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، إذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف.»

319

و يضرب أمثلة على ذلك قائلا: « كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ و إلا صار ضحكة و هزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، و فلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول فما ظنك بكلام الله و كلام رسوله.» 320

أما الزركشي فقد ذهب أبعد من ذلك حين جعل العمل بالسياق مقدما على أصل الوضع اللغوي. فقال: « ليكون محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، و إن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز.» 321

و قال فيه الغزالي في مستصفاه على أن اللفظ إن كان لا يحتمل إلا معنى واحد كفى بمعرفته باللسان و « إن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة إلى اللفظة، و القرينة إما مكشوف و إما إحالة على دليل العقل، و

319 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، 3/ 413.

320 الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 3/ 153.

321 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 2/ 200.

إما قرائن من إشارات و رموز و حركات و سوابق و لواحق و لا تدخل تحت الحصر و التخمين يختص يدركها المشاهد لها.» 322

وقد أخذ بالمنهج السياقي في التفسير جمعاً من المفسرين في مقدمتهم ابن جرير الطبري الذي تحمس للسياق و عد توجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما في سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعدياً عنه. 323 كما دعا إلى الاحتكام إليه و عدم الخروج عنه في فهم دلالات النصوص القرآنية إلا بحجة مستنبطة من النص القرآني نفسه أو بتوجه نبوي صريح. يقول في هذا الصدد ما نصه: « غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة التنزيل أو أخبر عن الرسول صلى الله عليه و سلم تقوم به الحجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد.» 324

ومن الذين أسهموا في إبراز أهمية السياق واستثمروه الراغب الأصفهاني في كتابه مفردات القرآن، فقد أثنى الزركشي على منهجه وهو يتحدث عن تفسير بعض آي القرآن الذي لم يرد فيه نقل، حيث قال: « وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب المفردات، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ لأنه اقتصره من السياق» 325

ومن الذين أخذوا بالمنهج السياقي أيضاً فخر الدين الرازي في "التفسير الكبير"، و جار الله الزمخشري في "تفسير الكشاف"، و محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير "التحرير والتنوير".

322 الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، 1 / 339-340.

323 ينظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، 6 / 91.

324 الطبري، جامع البيان، المرجع السابق، 9 / 289.

325 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 2 / 172.

لكن اللافت للنظر أن هؤلاء المفسرين لم يلتزموا بالسياق كأداة وحيدة دائما على الرغم من وعيهم بدوره في العملية التفسيرية، ولعل ذلك راجع إلى تعدد الأدوات المعرفية التي امتلكوها، إذ لم يكن السياق هو الأداة المنهجية المهيمنة بل كانت تترافق معها أدوات أخرى كالنقل و العقل.

و قد كان للغويين العرب القدامى أيضا اهتماما بالغا بالسياق؛ حيث اعتمدوا عليه - بشقيه - في التقعيد النحوي، ويبدو ذلك جليا من اعتمادهم على السياق اللغوي في بيان مبنى التركيب ودلالاته وتجويزهم بهذا السياق حذف أحد عناصر الجملة وطريقة ترتيب هذه العناصر اللغوية داخل التركيب، واستعانتهم بطرق الأداء اللغوي المصاحبة للنطق بالعبارة كالوقف و النبر والتغيم.

فالسباق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما، ولذلك ركز النحاة على اللغة المنطوقة، فتعرضوا للعلاقة بين المتكلم وما أراده من معنى والمخاطب وما فهمه من الرسالة، والأحوال المحيطة بالحدث الكلامي. كما أن الكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي ترد فيه، وربما اتحد المدلول واختلف المعنى طبقا للسياق الذي قيلت فيه العبارة أو طبقا لأحوال المتكلمين والزمان والمكان الذي قيلت فيه. 326

واعتمادهم على السياق غير اللغوي في تعيين معنى التركيب واهتمامهم بمضمون الرسالة وضرورة اختيار المفردات المناسبة لكل باب، واستعانتهم بملايسات الحال في التوجيه النحوي، والحكم على التركيب بالصحة أو الإحالة، و تسويغ الحذف استنادا على دلالة الحركة الجسمية والحواس الخمسة وباقي عناصر سياق الحال. 327

326 ينظر الزركشي، البرهان، المرجع السابق، 33/2، 36.

327 ينظر: محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، عن موقع كلية المعلمين بجدة. <http://library.kau.edu.sa>

و على المنوال نفسه، سار البلاغيون العرب القدامى و أظهروا اهتمامهم بدراسة السياق، و حوت مدوناتهم آرائهم و وقفاتهم التي نظرت لهذا المصطلح. فقد انصب اهتمامهم على السياق بشقيه اللغوي/المقال و غير اللغوي/ الحال؛ فأما اللغوي فقد أولوه عناية كبيرة؛ حيث جعلوه المعيار المحدد لفصاحة اللفظة من عدمها، يقول الجرجاني في هذا الصدد ما نصه: « وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظه مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: (واشتعل الرأس شيبا): إنها في أعلى المرتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها الرأس معرفاً بالألف واللام ومقروناً إليها الشيبُ منكرًا منصوباً. » 328

ويقول في سياق آخر مؤكدا ما ذهب إليه: « فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الألفاظ تَنبُتُ لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. » 329

أما فيما يخص السياق غير اللغوي فتمثل عندهم في مصطلح الحال و هو في اصطلاحهم يعدل مقتضى الحال، و قد أكد البلاغيون على أهميته في فهم و تحديد دلالات الكلام. يقول التهانوي موضحاً هذه المسألة: « والحال في اصطلاح أهل المعاني هي الأمر الداعي إلى المتكلم على وجه مخصوص -أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها... وعلى هذا النحو قولهم (علم المعاني) علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال - أي يطابق صفة اللفظ

328 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 91.

329 المرجع نفسه، ص 92.

مقتضى الحال، وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معللةً بالأحوال. «330

و قد أشار علماءنا القدامى إلى قاعدة ذهبية مضمونها أن أفضل طريقة للتفسير هي تفسير القرآن بالقرآن، 331 وتعد هذه القاعدة إشارة إلى « منهج قويم في "علم الدلالة Sémantique" والذي أصبح يعرف اليوم بـ"المنهج السياقي"، وهو المنهج الذي جعل للسياق الدور الحاسم في فهم النصوص وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها، فقد اتفق اللسانيون المعاصرون على أن علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في "النص/ الخطاب" هي التي تحدد معناها، وصرح زعيم المدرسة السياقية فيرث • Firth بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال "تسييق الوحدة اللغوية"، أي وضعها في سياقات مختلفة، وعليه فإن دراسة دلالات الكلمات تتطلب تحليلاً للأنماط السياقية والطبقات المقامية التي ترد فيها، فمعنى الكلمة يتحدد وفق السياقات التي ترد فيها» 332

و إذا كان البلاغيون العرب القدامى جعلوا السياق شرطاً للحكم على الألفاظ بالفصاحة، فإن النقاد العرب المعاصرين جعلوا السياق شرطاً أساسياً للقراءة الصحيحة، كما جعلوا القراءة مدخلاً نوعياً للسياق. يقول الغدامي مقرراً هذه الآراء النقدية ما نصه: إن «الضابط في كل قراءة هو السياق فالمعرفة التامة

330 التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 2، ص 125.

331 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج 2، ص 175.

• جون روبيرت فيرث (1890-1960) هو لغوي بريطاني وشخصية رئيسية في تطوير علم اللغة ببريطانيا. ولد فيرث في كيغلي، يورك شاير بإنكلترا. وكان أستاذ اللغة الإنكليزية في جامعة البنجاب بلاهور، الهند من 1991 إلى 1928 وكان محاضراً في علم الأصوات في الكلية الجامعة بلندن من 1928 إلى 1938. وكان رئيس قسم علم اللغة العام في جامعة لندن من 1928 إلى 1956. وتتضمن أعماله المنشورة الكلام (1930) و أسنة الرجال (1937). وتظهر كتاباته العديدة الأخرى في صفحات في علم اللغة 1934-1951 (1957) وأوراق منتخبة لـ J.R. Firth 1952-1959 (1968).

332 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1982، ص 68.

بالسياق، شرط أساس للقراءة الصحيحة، ولا يمكن أن نأخذ قراءة ما على أنها صحيحة إلا إذا كانت منطلقاً من مبدأ السياق لأن النص توليد سياقي ينشأ عن عملية الاقتباس الدائمة من المستودع اللغوي ليؤسس في داخله شفرة خاصة به تميزه كنص ولكنها تستمد وجودها من سياق جنسها الأدبي والقارئ حر في تفسير الشفرة وتحليلها، ولكن مقيد بمفهومات السياق.» 333

و يضيف في سياق آخر قائلاً: «... فالقراءة إذاً هي عملية دخول إلى السياق، وهي محاولة تصنيف النص في سياق يشمل مع أمثاله من النصوص التي تمثل (أفقية) فسيحة للنص المقروء تمتد من دخوله ومن قبله وتفتح له طريقاً إلى المستقبل.» 334

و يتأكد لنا مما سبق أن الغدامي مولع بالسياق إلى درجة أنه قرر استحالة الفهم دون إخضاع النص لسياقه المنجز فيه.

أما أحمد حساني فنراه يخفف من وطأة السياق على النص، حيث جعله وسيلة لتذليل العقبات التي تعيق المتلقي عن فهم الإبداعات، و تيسر له فك رموزه و الولوج إلى مناطق المغلقة. فيقول ما نصه: «يسخر السياق للكشف والإيضاح أو جلوة الغامض وتذليل الصعوبات التي تعترض القارئ لكونه يقدم فهماً مسبقاً، فهو مهياً لذلك بافتراض معارف معطاة عرفياً وتقليدياً ويستمد قيمته التفسيرية، سواء أكان ذلك من حيث اعتماده على هذا التقليد الذي يزود القارئ بالثقة في نقاط الارتكاز الخاصة بالمسار التأويلي، أم من حيث كونه عاملاً تكميلياً لهذا التقليد واستمراراً له، فعندما ينوب السياق عن التقليد أو العرف فهو يعيد تدوين

333 عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من النبوية إلى التشريحية، مقدمة نظرية و دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط3، 1993، ص 78.

334 المرجع نفسه، ص 80.

النص ضمن الثقافة التي أنتجته. فإنكار السياق هو إنكار للعوامل الثقافية وأثرها في اكتمال الخطاب المنجز بخصائصه الثقافية والحضارية.»335

و مما سبق يتبين لنا أن حضور السياق بشقيه اللغوي و غير اللغوي أمر ضروري لإنجاح عملية قراءة النصوص؛ سواء أكان هذه القراءة تفسيرية أم تأويلية، فالسياق شأن كبير، و قيمة هامة، و دور رئيس في فك شفرات النصوص، و تفكيك رموزها، و استيعاب مقصديتها، كما نخلص أيضا إلى أن إقصاء السياق من عملية الفهم هو إقصاء للفهم ذاته.

أنواع السياق

يتفق أهل اللغة على أن مصطلح السياق ذو شقين؛ أولهما لغوي خالص، و الآخر غير لغوي عُرف عند أهل الاختصاص بمسميات عديدة، و تجلى في صور متعددة سنذكرها في حينها.

335 أحمد حساني، السياق والتأويل من الإشكالية الفيلولوجية إلى الإشكالية اللسانية، مجلة الموقف الأدبي العدد 392 كانون الأول 2003 .

و قد تبني هذا التقسيم عدد من علماء اللغة الغربيين وعلى رأسهم " فيرث " الذي قسم السياق إلى: سياق لغوي، و سياق الموقف، وقد أضاف إليهما جون ليونز- أحد تلاميذ فيرث- السياق الثقافي 336.

أما السياق اللغوي (أو سياق المقام) فهو النص/الخطاب ذاته بمستوياته اللغوية المعهودة: النحوية والمعجمية والدلالية، وهو سياق داخلي "منبثق"، لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية بكيوننتها النصية، وهذا النوع يتضمن من القرائن النصية (اللفظية والمعنوية) ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب، ولا يكون في سلمه الإجرائي أي مكون خارجي للمعنى والتأويل.

و هو عند بعضهم الموقع الذي ترد فيه اللفظة في الجملة أو هو الأسلوب الذي ترد فيه اللفظة فتكسب توجيهها و ترجيحاً دلالياً من ذلك الأسلوب، و قد ترد في سياق آخر فتكسب دلالة أخرى. 337

و الترجيح اللغوي لا يستقل عن السياق بحال، فدلالة الألفاظ اللغوية لا يبين حالها و لا يحدد كيانها إلا السياق، و بالتالي فاللغة مادة، و آلية التعامل مع هذه المادة هو السياق، فلن ترجح معنى من المعاني التي تقتضيها الألفاظ اللغوية إلا بعد فهم السياق و معرفة الوجه الذي يتناسب معه، فمرد المرجح اللغوي إلى السياق و لا نستطيع الترجيح بالاستغناء عن دلالة السياق. 338

336 J. Lyons: Semantics ، Volume 2: ، Cambridge University PRESS ، London ، First Published 1977, P 609.

• و هناك تقسيمات أخرى للسياق تبناها عدد من اللغويين أمثال بريت parret الذي قسم السياق إلى خمسة أنواع. وهي: السياق النصي، و السياق الوجودي، و السياق المقامي، و سياق الفعل، و السياق النفسي. و من مميزات هذا التقسيم أنه يغفل الفصل بين ما ينتسب إلى اللغة، و ما ينتسب إلى العناصر التي تؤثر في تشكيلها خطابياً.

337 منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية، ص 162. عن حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 103.

338 المثني عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، مرجع سابق، ص 196.

و الموقع الداخلي للسياق اللغوي جعله يَنْتُج عن ترابط الأصوات فيما بينها لتوليد الكلمات، والكلمات فيما بينها لتشكيل الجمل، والجمل فيما بينها لتشكيل النص، و بالتالي يمكننا أن نتحدّث في السياق اللغوي عن السياق الصوتي والسياق الصرفي والسياق التركيبي النحوي.

و بناء عليه، فقد شملت عناصر "السياق اللغوي" المكونة للحدث اللغوي ما يلي:
أولاً: الوحدات الصوتية والصرفية والكلمات التي يتحقق بها التركيب و السبك.

ثانياً: طريقة ترتيب هذه العناصر داخل التركيب.

طريقة الأداء اللغوي المصاحبة للجمل أو ما يطلق عليه التطريز الصوتي، و ظواهر هذا الأداء المصاحب المتمثلة في النبر والتغيم والفاصلة الصوتية (أو الوقف). 339

وإذا ما نظرنا إلى السياق اللغوي في التراث العربي فإننا نجد أن البلاغيين قد أولوه عناية كبيرة. وليس أدلّ على ذلك من ربط العلامة عبد القاهر الجرجاني فصاحة الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه، حيث يقول: « وجملّة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾: إنها في أعلى المرتبة

339 النبر: يعنى الضغط على مقطع معين من مقاطع الكلمة، فيعطى لهذا المقطع المنبور قدرا من التميز أو الوضوح السمعي، و الذي يحمل بدوره قيمة دلالية كالانفعال أو الاهتمام أو التأكيد ... إلخ. أما التغيم: فهو نوع من التلوين الصوتي الذي يكسو به المتحدث نطقه للكلمات أو الجمل أو العبارات، فتبدو هابطة النغمة أو عالية أو متوسطة أو طويلة أو قصيرة أو لينة أو خشنة أو رقيقة أو مفخمة ... إلخ، الأمر الذي يؤثر تأثيرا مباشرا على معنى الوحدة المصحوبة بنغمة.

وأما الوقف: فهو قطع الصوت آخر الكلمة زمنا ما، أو هو: قطع الكلمة عما بعدها، وهو من الظواهر الصوتية ذات الشأن في توجيه المعنى على مستوى التركيب. ينظر: محمد حبلص، أثر الوقف على الدلالة التركيبية، دار الثقافة العربية، 1993، ص 15/17.

من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها الرأس
معرفاً بالألف واللام ومقروناً إليها الشيبُ منكرًا منصوباً.» 340

ويضيف في موضع آخر: « فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن
الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن
الألفاظ تثبتُ لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما
أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. » 341

و ميز الشاطبي عند حديثه عن السياق اللغوي بين نوعين، هما: أحدهما هو
سياق لغوي في وضعه الاستعمالي العربي، و عمدته اعتبار مقاصد اللسان التي
هي ملاك البيان لأن « العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما
يدل على معنى الكلام و خاصة دونما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع
الفردى، كما أنها أيضاً تطلقها و تقصد بها ما تدل عليه في أصل الوضع، و كل
ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال. » 342.

و الآخر هو سياق لغوي في وضعه الاستعمالي الشرعي، و هو مقدم على
الاستعمال العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع
الجمهورى. 343 و قد عرفه محمد علي الخولي أنه البيئة اللغوية التي تحيط
بصوت أو فونيم أو مورفيم أو كلمة أو عبارة أو جملة. و كما نرى يصدر هذا
التعريف عن توجه بنيوي متقدم، فلا يُلبى حاجيات المتصفح له، لكونه يقيد
واسعاً ويكتفي فقط بالاعتبارات اللغوية. 344

340 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص

341 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المرجع السابق، ص 96.

342 الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، 3 / 269.

343 المرجع نفسه، 3 / 275.

344 توبي لحسن، التعريف المصطلحاتي، مرجع سابق، ص 257.

و إجمالاً لما سبق نقول إن لقرينة السياق اللغوي أهمية كبرى في فهم دلالات الكلمات و الجمل و النصوص و الخطابات، و لا يكمن بحال من الأحوال الاستغناء عنها و إقصائها و محاولة اقتحام النصوص من دونها؛ لأن هذا الفعل سيؤدي حتماً إلى قراءة ناقصة أو مبنثرة.

و السياق كمنظومة مرجعية ليس دائماً يكون سياقاً لغوياً، و إنما قد يكون ظرفياً أيضاً. و السياق الظرفي هو منظومة غير لفظية بملابساتها المختلفة التي إذا أُطلق في إطارها الكلام أثرت في تحديد دلالاته و بعبارة أخرى هو المنظومة غير اللفظية التي لها سلطتها المرجعية في تثبيت الإشارة في وجوه و نفي وجوه. 345

و يطلق عليه العلماء أيضاً "السياق غير اللغوي" ويراد به ظروف الخطاب وملابساته الخارجية والتي تشتمل على الطبقات المقامية المختلفة المتباينة التي ينجز ضمنها الخطاب، ويشمل ذلك الزمان والمكان وحال الأشخاص: المتكلمين والمخاطبين... وهذا النوع يشتمل على القرائن الحالية التي تسهم في الكشف عن المراد، ومنها ما سماه المفسرون: أسباب النزول، ويندرج ضمنها بالطبع "مراعاة حال المخاطب" و"غرض المتكلم". 346

و يتخذ السياق غير اللغوي أشكال عدة؛ أهمها:

1. "السياق الخارجي" الذي يؤطر الكلام ويضعه في إطار زمني تاريخي ومكاني ومقاصدي.. أي إن الكلام يعبر عن أحداث حصلت في زمان ومكان وبمقاصد من المتكلم.

و أما عناصره فقد رأى "فيرث" أنها جزء من أدوات عالم اللغة، ولهذا اقترح الاعتناء بالعناصر التالية:

345 أحمد بحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، مرجع سابق، ص 310/309.

346 ينظر: مسعود صحراوي، المنحى الوظيفي في التراث اللغوي العربي، مرجع سابق، ص 42.

- أ. الملامح الوثيقة بالمشاركين، كالأشخاص، والخصائص الذاتية المميزة للحدث الكلامي أو غير الكلامي لهؤلاء المشاركين.
- ب. الأشياء ذات الصلة بالموضوع والتي تفيد في فهمه.
- ت. تأثيرات الحدث الكلامي. 347

و كما اهتم اللغويون العرب القدامى بجميع عناصر السياق اللغوي، فقد اهتموا أيضا بعناصر السياق غير اللغوي، أو (الحال) كما يسميه سيويه كالمتكلم والمخاطب والعلاقة بينهما وموضوع الكلام وأثر الكلام والحركة الجسمية المصاحبة للحدث الكلامي وغير ذلك من العناصر غير اللغوية المصاحبة للكلام المنطوق. 348

2. والموقف هو المشهد العام الذي يحيط بالكلام أثناء إنجازه، ويصاحبه ويؤطره، ومجموع الظروف التي تؤلف مجتمعة البنية المقامية. و يعرفه محمد علي الخولي سياق الموقف أنه « السياق الذي جرى في إطاره التفاهم بين شخصين، ويشمل ذلك زمن المحادثة ومكانها والعلاقة بين المتحادثين والقيم المشتركة بينهما والكلام السابق للمحادثة. » 349

و أما عناصره فمنها المتكلم نفسه: هل هو ذكر أم أنثى؟ واحد أم اثنان أم جماعة أم جمهور؟ وما هو جنسه ودينه وشكله الخارجي ونبرة صوته ومكانه الاجتماعي إلى آخر هذه الصفات التي تميزه عن غيره.

347 ينظر: بالمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص 77

348 سمى سيويه هذا الضرب من السياق " ما يرى من الحال " أو " ما فيه من الحال "، يقصد بذلك " سياق الحال". ينظر: سيويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، بيروت (د.ت)، 272/1.

349 محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، مرجع سابق، ص 259.

ومنها: المستمع، الذي ينطبق عليه كل ما سبق، و يشمل إضافة إلى ذلك علاقته بالمتكلم من حيث القرابة أو الصداقة أو المعرفة السطحية أو عدم المعرفة أو اللامبالاة أو العداوة، أو المركز الاجتماعي أو المالي أو السياسي ... إلخ.

ومنها: موضوع الكلام، وفي أي جو يقال وفي أي مكان وأي زمان؟ وكيف يقال، وما الداعي لقوله، وغير ذلك من العناصر الكثيرة جدا التي يؤثر كل منها تأثيرا مباشرا على كيفية قول الكلام وعلى تركيبه وعلى معانيه وعلى الغرض من قوله.

ومنها: أثر النص الكلامي في المشتركين كالاقتناع، أو الألم، أو الإغراء أو الضحك... إلخ. 350

و هناك سياقات أخرى عدّها بعضهم أنواع مستقلة و أفردوا لها مساحة خاصة، بينما اعتبرها البعض الآخر مجرد مشتقات للسياقين الأساسيين: اللغوي و غير اللغوي. و من هذه السياقات الإشكال نجد السياق المقاصديّ و معناه النظر إلى الجملة أو الجمل بحسب النيات و بواعث القول و مقاصده و أمّا السياق المقاصدي للآيات القرآنيّة فهو دراسة الآيات من خلال مقاصد القرآن الكريم الشاملة والرؤية القرآنية العامّة للموضوع المعالج.

إن دراسة الظروف المحيطة بالنص تقتضي معرفة الوقائع التاريخية التي لازمت نزوله و رافقته، و هو ما سُمّي لدى علماء القرآن باسم (أسباب النزول).

و يعتبر علم أسباب النزول 351 - باعتباره قرينة من القرائن الحالية- من أهم العلوم الدالة و الكاشفة عن علاقة النص بالواقع و جدله معه، فهو يزودنا من

350 ينظر: نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980م، ص 85 / 87.

خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا و تؤكد علاقة الحوار و الجدل بين النص و الواقع.352 كما أنّ الاكتفاء بمجرد القرائن المقالة، بما تشمله من مستوى وظيفي (صوتي و صرفي و نحوي)، أو مستوى معجمي لا تعطينا إلا "المعنى الحرفي" أو معنى "ظاهر النص"، و هو معنى قد يكون فارغا من محتواه الاجتماعي، و التاريخي، منعزلا عن كل ما يحيط بالنصّ من القرائن الحالية ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى.353

و الحاصل أنه لا ينبغي الاكتفاء بالمعنى الظاهر النصّ الذي تبديه القرائن المقالة "منطوق النص" من أجل فهم النص اللغوي فهما صحيحا، وقوفا عند مراده المقصود، و تجنبنا لاحتمالات كثيرة في تعيين ذلك المراد، و لا بدّ من التوغل في سبيل معرفة قرائنه الحالية بما تشمله من أسباب، و ظروف، و حوادث، و شروط خارجية حدّدت استعمال ذلك النص، و ألزمت ورؤوده.354

و من ثم وظفت هذه قرينة أسباب النزول في معرفة المقصود من الآية أو النص كاملا، ذلك أنّ كثير من النصوص القرآنية لا يمكن أن نفهمها الفهم المراد إلا إذا استعنا بهذه القرينة من خلال تتبعنا للظرف التاريخي الذي صاحب إنزال هذه النصوص؛ ذلك أنّ « قدرة المفسر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص. » 355

351 هو علم يبحث فيه عن أسباب نزول آية أو سورة ووقتها ومكانه وغير ذلك، فهو فرع من فروع التفسير والغرض منه ضبط تلك الأمور. خالد عبد الرحمن العك، تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص 8. من أشهر من كتب في هذا العلم وأفرده بالتصنيف: جلال الدين السيوطي في "لباب النقول في أسباب النزول".

352 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 97.

353 تمام حسان، اللغة العربية: معناها و مبناها، مرجع سابق، ص 337/338.

354 المرجع نفسه، ص 338.

355 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 97.

و قد أكد المفسرون و علماء القرآن على هذه الأهمية لقرينة أسباب النزول في فهم الخطاب القرآني. فالواحد يقرر أنه لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. 356

بينما استند الزركشي - في تقريره لأهمية هذه القرينة- على فوائد معرفة أسباب النزول و توظيفها في العملية التفسيرية التي تتخلص في تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السبب، و تعميم الحكم عند من يرى أنّ العبرة بعموم اللفظ، و الوقوف على المعنى. 357

أما بسام الجمل فقد اعتبر قرينة أسباب النزول موجّهة لعمل المفسرين في تعيين مراد الله من كلامه، إذ لا يستخلص معنى الآية في المقام الأول من بنيتها اللغوية و التركيبية و السياقية، إنما يطلب من معارف خارج النصّ وثق القدامى بصحّتها التاريخية و بموافقتها للمعاني القرآنية. 358

و في سياق آخر وصف الهادي الجطلاوي هذه القرينة بأنها عنصر من عناصر التفسير لا يستأثر به منهج دون آخر، و هي سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات. 359

و عدّد بعض الباحثين الفوائد التي يُحقّقها استثمار أسباب النزول في فهم و تفسير الخطاب القرآني، أهمها؛ تحديد الواقع الاجتماعي الذي خاطبه النصّ، و التفاعل مع جزء من النصّ يستدعي جزءاً آخر منه، و تكشف طبيعة المخاطبين

356 أبو الحسن علي أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 6

357 البرهان، 23-22/1.

358 بسام الجمل، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 328.

359 الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، كلية الآداب بسوسة و دار محمد علي الحامي بصفافس، ط 1، 1988، ص 99.

و أثر النصّ عليهم، و النصّ يستدعي وقائع سابقة لها صلة بالواقع الاجتماعي
المزامن له. 360

و ممّا سبق يتبين لنا أنّ لمعرفة أسباب النزول دوراً هاماً في تحديد مفهوم النصّ
و رفع الإبهام عن الآيات التي وردت في شأن خاص؛ خاصة أنّ القرآن الكريم
نزل منجماً عبر ثلاثة وعشرين عاماً إجابة لسؤال، أو تنديداً لحادثة، أو تمجيذاً
لعمل جماعة، إلى غير ذلك من الأسباب التي دعت إلى نزول الآيات؛ فالوقوف
على تلك الأسباب لها دور في فهم الآية بعدها ورفع الإبهام عنها.

و يحسن بنا الوقوف على نماذج ممثلة لهذا الدور الذي يمكن أن تؤديه قرينة
أسباب النزول في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية وتفصيل مجملها وتخصيص
عامّها.

روى الترمذي في سننه عن أسلم أبي عمران التّجبي قال: كنا
بمدينة الروم، فأخرجوا إليها صفّاً عظيماً من الروم، فخرج إليهم من المسلمين
مثلهم أو أكثر، و على أهل مصر عقبة بن عامر، و على الجماعة فضالة ابن
عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صفّ الروم، حتى دخل فيهم، فصاح الناس
و قالوا: سبحان الله: يلقي بيديه إلى التهلكة. فقام أبو أيوب فقال: يا أيها الناس:
إنكم تتأولون هذه الآية. هذا التأويل، و إنما أنزلت هذه الآية فينا نحن معشر
الأنصار، لما أعزّ الله الإسلام، و كثر ناصروه، قال بعضنا لبعض سراً دون
رسول الله صلى الله عليه و سلم: إنّ أموالنا قد ضاعت، و إنّ الله قد أعزّ
الإسلام، و كثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا، فأصلحنا ما ضاع منها. فأنزل
الله على نبيه صلى الله عليه و سلم يردُّ علينا ما قلنا: ﴿ وأنفقوا في سبيل الله ولا

360 ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص و السياق، عالم الكتب
الحديث للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2005، ص 159.

تلقوا بأيديكم الى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴿٣٦١﴾. فكانت التهلكة الإقامة على الأموال و لإصلاحها ، و تركنا الغزو. 361

و يمنحنا هذا الشاهد أهمية دور قرينة أسباب النزول في تغيير دلالة النص من الدلالة الظاهرة المفهومة من القراءة الأولى إلى دلالة مغايرة خفية لم نصل إلى حقيقتها إلا بردّ النص إلى سياقه التاريخي، و الظروف الذي أنزل فيها.

النموذج الثالث: اختلف المفسرون في لماذا أفرد الله تعالى الخير بالذكر في قوله: ﴿وَتُعْزُ مِنْ تَشَاءٍ وَتُذَلُّ مِنْ تَشَاءٍ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 362، و قد ناقش الرازي في تفسيره هذه القضية، معللا سبب ذلك، معتمدا على قرينة أسباب النزول، فقال: فإن قيل: لم أفرد الخير بالذكر، و بيده تعالى الخير و الشر، و النفع و الضر أيضا؟ فالجواب: أن الكلام إنما ورد في سياق الرد على المشركين فيما أنكروه مما وعد الله به نبيّه ... على لسان جبريل من فتح بلاد الروم و فارس. و وعد النبي أصحابه بذلك. فلما كان الكلام في الخير، خصّه الله بالذكر باعتبار الحال. و ليس معناه بيده إلاّ الخير فيكون الكفر و المعصية خارجين عن خلقه و مشيئته، بل هما من خلقه و مشيئته أيضا. 363 إن السياق هنا يكشف عن وجه التأويل.

جاء في كتب الصحاح أن مروان بن الحكم - الخليفة الأموي- أشكل عليه قوله تعالى: { لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } (آل عمران: 188)، فقال لبوابه: اذهب إلى ابن عباس، فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا، لنعذبن أجمعون! فقال ابن عباس

361سنن الترمذي: 48 كتاب تفسير القرآن 3 باب من تفسير سورة البقرة. حديث رقم: 2972.

362 آل عمران/ 26.

363 الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) ج7/67.

رضي الله عنهما: وما لكم ولهذه، إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم. 364

“ ” جاء في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 365، و إذا نحن أخذنا بظاهر النص، فإننا سوف لا نجتهد في تتبع مكان القبلة من أجل الصلاة، لكن الرازي وضح هذا الأمر، و رأى أنه لو ترك مدلول اللفظ، و لم يُعرف سبب نزول الآية، لاقتضى ذلك أن المصلّي لا يجب عليه استقبال القبلة سفرا و لا حضرا، و هو خلاف الإجماع، فلا يفهم مراد الآية حتى يُعلم سبب بثها، و ذلك أنها نزلت لما صلى النبي على راحلته و هو مستقبل المدينة، حيث كانت متجهة نحوها.

فعن ابن عمر: أن هذه الآية نزلت في الرجل يصلي إلى حيث توجهت به راحلته في السفر. و كان إذا رجع من مكة، صلى النافلة على راحلته يومئ برأسه نحو المدينة. فمعنى الآية: فأينما تُولَّوْا وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم، فقد صادفتم المطلوب. 366

و الاستفادة من الشاهدين الآخرين أن معرفة أسباب النزول قد تُزيل الإشكال، و ترفع التعميم عند التأويل.

و الذي نخرج به أن معرفة أسباب النزول قد تتيح لنا فهم آيات الله، مثلما تتيح لنا المرونة في تطبيق تلك الآيات، و وضعها فيما يلائمها مصداقا لمقولة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" و ما تحمل من صحة الأخذ بالعموم اللفظي، وإن دل الاستعمال اللغوي، أو الشرعي على خلافه. ومثاله الآية الكريمة: ﴿

364 السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، 1/108.

365 البقرة/ 115.

366 التفسير الكبير، مرجع سابق، 4/21.

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿367﴾ التي نزلت في اليهود، و السِّيَاق يدل على ذلك، إلا أن العلماء قد عمّوا بها غير الكفار، و سموا الحكم بغير ما أنزل الله كفرا دون كفر. 368.

لكن هذا الانجاز الذي حققته قرينة أسباب النزول في فك الغموض عن الخطاب القرآني لقي انتقادا من قبل عدد من المشتغلين بعلوم القرآن الذين رأوا في عملها - قرينة أسباب النزول- فرضاً لفهم وحيد للخطاب القرآني قدّر المفسرون مطابقته للدلالات المقصودة من الوحي، وسلطة ضاغطة في محاورتهم آيات النص الديني. 369.

و للإشارة نقول إنه ينبغي تحكيم كل هذه الأنواع من السِّيَاق عند إرادة دراسة النصّ اللغوي بعامة، والنص القرآني بخاصة، بمنهج سياقيّ متكامل، و إلا فإنّ الاقتصار على السياق التاريخي سيحوم حول النصّ و لا يُجاوزه، وأمّا الاقتصار على السِّيَاق الداخليّ وحده دون الالتفات إلى الأحداث التاريخية المحيطة به أو المصاحبة لنزوله فسيجعل النصّ بنية لغوية مغلقة تقتصر على ما تفيده الألفاظ من معانٍ و دلالات.

إن فكرة السياق بشقيه اللغوي وغير اللغوي لم تكن لتمثل نظرية متكاملة المعالم في الدرس اللغوي القديم، كما هي الآن في الدراسات اللغوية الحديثة، ومع ذلك فإننا لانعدم وجود إشارات ذكية ومتقدمة، غير أنها متناثرة في دراساتهم وبحوثهم، ولم تجمع في إطار نظري موحد.

367 المائدة، 44.

368 ينظر: الشاطبي، الموافقات، 3/284.

369 ينظر: بسام الجمل، أسباب النزول، مرجع سابق، ص 342.

يهدف السياق القرآني إلى دراسة النص القرآني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض و الأدوات المستعملة للربط من هذه الألفاظ، و ما يترتب على تلك العلاقات من دلالات جزئية و كلية، و هو ما يسميه أهل الاختصاص بالسياق اللغوي. كما يدرس النصوص السابقة أو اللاحقة للنص المراد بيانه أو تأويله أو جملة النصوص المتراسة مع هذا النص، « و كل ما يعرف به ظروف الخطاب القرآني من متكلم و مخاطب و مكان و زمان و عموم و خصوص» 370، و هو ما يسمونه بالسياق غير اللغوي.

و قد وسّع العلماء وظيفة السياق حيث جعلوها تصل إلى دراسة تفاعل النص القرآني مع ما صح من السنة النبوية الشريفة و اعتبارهما وحدة متكاملة يبين بعضه بعضاً أو على أنهما « لفظة واحدة و خبر واحد موصول بعضه ببعض و مضاف بعضه إلى بعض و مبني بعضه على بعض» 371

و يمكن في ضوء ما تقدم أن نتفهم دور السياق القرآني في الكشف عن المعاني ونحن نستحضر أن ترتيب الآيات في السور القرآنية توقيفي، وأن المناسبة في الأصل قائمة بين هذه الآيات، وهذا يحمل على الاطمئنان إلى النتائج التي تسفر عنها مراعاة السياق في نظم معجز تكلم به الحكيم الخبير، ولا غرو من ذلك بعد أن ظهرت الآثار الإيجابية لمراعاة السياق في تحليل الخطاب الصادر عن البشر كما قال أولمان: «إن نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثل الحجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة بهذا الشأن» 372

370 محمد رجب الوزير، دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية و القرآنية، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول، 1999، ص 70.

371 الأمدي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 35.

372 سنتيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص 61.

يؤكد الأصوليون و المفسرون أن لكل كلمة في القرآن الكريم معنى - في ضوء سياقها - قد لا يصح هذا المعنى لسياق آخر 373 لأن مراعاة مساق الكلام ومنحى القول مهم وإن كان المعنى الآخر صحيحاً، فثمة آيات كثر في القرآن الكريم للسباق أثر في تفسيرها، وتحديد المعنى المراد منها، ويكثر هذا في الآيات التي تتضمن ألفاظاً مشتركة، حتى قال بعضهم إن لكلمة "أمر" في القرآن الكريم ستة عشر معنى 374 ولكلمة "الرحمة" أربعة عشر معنى 375، ولكلمة "فتن" أحد عشر معنى 376، أدت كل كلمة منها المعنى المراد الذي يفرضه السياق. لهذا عدّ صاحب المنار السياق أفضل قرينة تكشف عن حقيقة معنى اللفظ. 377 و من أمثلة ذلك:

- كلمة "المحصنات" التي وردت في عدة سياقات قرآنية دالة في كل سياق على معنى مختلف عن الآخر، فقد وردت بمعنى: "المتزوجات" كما في قوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ 378 و وردت بمعنى "الحرائر" كما في الآية ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ..﴾ 379. والقرينة الدالة على المدلول الذي ذكرناه هي مقابلة "المحصنات" بـ"ما ملكت أيمانكم".

373 ابن العربي، أبو بكر محمد، أحكام القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 3، ص 138.

374 الدامغاني الحسين بن محمد. إصلاح الأشباه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977م، ص 38

375 المرجع نفسه، ص 347

376 نفسه.

377 رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، دار المنار، القاهرة، د.ت، 22/1.

378 النساء/ 24.

379 النساء/ 25.

- كلمة "الروح" (بضمّ الراء) التي جاءت في القرآن مشتركا لفظيا يتسع ليشمل عددا من المعاني أيضا، بحسب السياقين القرآنيين الأصغر والأكبر، ومن تلك المعاني:

معنى "الوحي القرآني" وهي الدلالة التي نجدها في عدة آيات قرآنية. منها قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ 380 والقرينة التي توجهه نحو هذا المعنى وتقويه ذكرت في الآيات بعدها، أي في السياق نفسه: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا، إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا، قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ 381، فقرائن هذا السياق القرآني في هذا الموضع من سورة الإسراء كلها تؤكد على أن المراد هنا هو الوحي المتمثل في القرآن الكريم، وهذا المعنى من المعاني التي لم يستبعدها القرطبي في تفسيره حين ذكر للكلمة عدة معان.

ومما يؤيد هذا المعنى الذي ذكرناه أنه مراد ومقصود في السياق الأكبر للقرآن فقد ذكر في سورة أخرى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ 382، فقال سبحانه: ﴿روحاً من أمرنا﴾ وهو يسند الكلام إلى نفسه جل في علاه، وهو منسجم اصطلاحياً ومفهوماً مع قوله: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ وهو يعلمه لرسوله و مصطفاه عليه الصلاة والسلام ويُسنده إليه.

380 الإسراء/ 85.

381 الإسراء/ 86 - 87 - 88.

382 الشورى/ 52

وللروح في القرآن الكريم معنى ثان هو الملك "جبريل" عليه السلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ 383، فالسياق يتحدث عن القرآن وأنه تنزيل من الله تعالى وأن الذي نزل به هو جبريل من أجل الإنذار وأنه بلسان عربي مبين، ومن أشد القرائن على ذلك كلمة: "أمين" التي هي وصف لجبريل. وقد وُصف جبريل بهذه الصفة (الأمانة) في آية أخرى في سورة التكوير: ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ 384

مراعاة السياق في اختيار اللفظ

إن مراعاة الخطاب القرآني للسياق في اختيار اللفظة المناسبة مبدأ شائع و معلوم بين الدراسيين من لغويين و مفسرين و بلاغيين، و قد أسهم هذا المبدأ في بلاغة الخطاب القرآني و إعجازه، حيث تأتي اللفظتان في نصوص مختلفان، و هما و إن اتفقتا في المعنى العام إلا أن كل منهما حملت دلالة تختلف في خصوصيتها و جزئياتها عن الأخرى و ذلك و فق ما يقتضيه السياق الذي وظفت فيه. و سوف نكتفي في التمثيل لهذا المبدأ بنموذجين من الخطاب القرآني ذاته.

النص الأول: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبِّئَنَّكُمْ وَنَقْرُؤُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ

شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ
زَوْجٍ بَهيجٍ. ﴿385﴾

النص الثاني: و قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا
عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ. ﴿386﴾

وصف الخطاب القرآني الأرض في النص الأول بأنها "هامدة" و وصفها في
النص الثاني بأنها "خاشعة". و هذا ليس مجرد تنويع في التعبير القرآني؛ لأن
التدبر في سياق النصين يظهر سرّ هذا التغيير و يجلبه.

أما وصفها بكونها "هامدة"، فقد ورد في سياق بعث و إحياء: الناس خلقوا أصلاً
من تراب، و سيبعثون مرة ثانية من التراب، و التراب مادة ميتة ساكنة، فمما
يتناسب مع هذا السياق وصف الأرض بأنها هامدة، فإذا نزل عليها الماء اهتزت
و ربت، و ظهرت فيها الحياة.

و أما وصفها بالخشوع (خاشعة)، فقد جاء في سياق عبادة و خشوع و سجود، و
هذا السياق يتناسب معه وصف الأرض بأنها خاشعة، فإذا نزل عليها الماء
اهتزت و ربت.

و يحسن أن نلاحظ أن الهدوء و الخشوع يتحدان في المعنى العام، و هو
السكون، لكنهما يختلفان في بعض الدلالات. لذلك كان الهمود مناسباً في السياق
الذي يدور الحديث فيه على الإحياء و البعث، و كان الخشوع مناسباً في السياق
الذي يدور الحديث فيه على العبادة و السجود و التسبيح. 387

385 الحج/05.

386 فصّلت/39.

387 أحمد أبو زيد، التناسب البياني في القرآن (دراسة في النظم المعنوي و الصوتي)، منشورات
كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992، ص 182-183.

النص الأول: قال تعالى: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ 388

النص الثاني: قال تعالى: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ 389

أما النص الأول فقد ورد قبله قوله تعالى مخبرا عن المشركين: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ 390 ، ثم استمرت الآية إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ 391 ثم صرف الكلام إلى كفار العرب في توقفهم عن الإيمان، فقال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ 392 و المراد الذين قالوا : ﴿ما كنا نعمل من سوء﴾ فقبل بناء على قولهم ذلك: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ و هذا تناسبا مع السياق.

أما النص الثاني فقد ورد قبله قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ 393 و بعد هذا قوله تعالى: ﴿قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ 394 ، ثم قال: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾، مراعاة لوحدة السياق.

388 النحل/34.

389 الزمر/51.

390 النحل/28.

391 النحل/32.

392 النحل/33.

393 الزمر/48.

394 الزمر/50.

و هكذا يتجلى لنا دور السياق في انتقاء و اختيار اللفظة القرآنية في نصيين متشابهين لكن سياقهما يختلف و بالتالي تختلف معه الدلالة الخاصة للفظه.

كما أن للسياق القرآني دور مميز في الترجيح بين القراءات؛ فقد دأب جمع من المفسرين منهم الطبري و ابن عطية و الرازي و آخرون على الترجيح بين القراءات المتواترة و اختيار الأنسب منها للسياق من وجهة نظرهم. و من الأمثلة التي يظهر فيها أثر السياق في الترجيح بين القراءات: كلمة "أعلم" من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 395

فلكلمة قراءتان: الأولى: (إعلم) جزماً على الأمر، وقرأ بها حمزة و الكسائي والثانية (أعلم) بالرفع على الخبر عن نفس المتكلم وقرأ بها الباقون.

و اختار الطبري القراءة الأولى، وحثته مناسبتها للسياق، لأن ما قبله من الكلام أمر من الله تعالى ذكره قولاً للذي أحياه الله بعد مماته وخطاباً له، فالأفعال السابقة لهذا الفعل كلها أفعال أمر: فَخُذْ، فَصُرْهُنَّ، اجْعَلْ، ادْعُهُنَّ، فناسب أن يكون ما بعدها جواباً عن سؤاله ربه عن كيفية الإحياء بفعل أمر (اعلم) 396

و يكتسب الضمير أهميته بصفته نائب عن الأسماء و الأفعال و العبارات و الجمل المتتالية، فقد يحل الضمير محل الكلمة أو العبارة أو جملة أو عدة

395 البقرة/259.

396 زيد عمر عبد الله، السياق القرآني و أثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، عدد 2003/2، ص 857.

جمل، و يتعدى أهميته كونه يربط بين أجزاء النص المختلفة شكلا و دلالة
داخليا و خارجيا و سابقة و لاحقة. 397

و قد أكد اللغويون على أهمية الضمير لكونه « يحيل إلى عناصر سبق ذكرها
في النص... و أن الضمير (هو) لم ميزتان؛ الأولى الغياب عن دائرة الخطابية،
و الثانية: القدرة على إسناد أشياء معينة و تجعل هامات الميزتان من هذا
الضمير موضوعا على قدر من الأهمية في دراسة تماسك النصوص» 398

و قد وضع اللغويون العرب للضمير قاعدة ثابتة لخصّها الزركشي حين قال إن
« المضمّر لا يكون إلا بعد الظاهر لفظا و مرتبة، إلا في أبواب ضمير الشأن و
القصة، و باب نعم و بئس، و باب الأعمال، و كذلك قالوا بوجود مطابقة
الضمير للمرجع في النوع و العدد.» 399

و قد جاء الخطاب القرآني بتعابير و استعمالات للضمير خالف بها تعديد
اللغويين و ما اعتادوه من توظيف له، و من تم راحوا يحاولون تفهم هذه الصيغ
الجديدة و تفسيرها و البحث عن مرجع الضمير فيها و التعقيد لها معتمدين في
ذلك على السياق بشقيه اللغوي و غير اللغوي. فتعدد الاحتمالات لإحالة الضمير
أمر مرتبط بما يسمح به السياق أو المقام، و ترجيح أحد الاحتمالات إنما يكون
أيضا بالاستناد إلى ذلك السياق.

و يؤكد الفخر الرازي أهمية اتساق الضمائر في الخطاب و أثرها في اتساق
النظم حين وقف عند قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾⁴⁰⁰ و يسأل: إلام ترجع

397 صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية و التطبيق (دراسة تطبيقية على السور
المكية)، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2000، 137/1.

398 جيزيل فالانسي، النقد النصي، ترجمة رضوان ظاظا، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1997، ص
247-248. عن صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي المرجع السابق، 161/1.

399 ينظر: الزركشي، البرهان ، مرجع سابق، 4 / 41-42.

400 سورة البقرة، الآية 25.

الضمير في قوله تعالى: "أَتُوا؟"، و يفاضل بين ما يمكن أن يعود إليه الضمير قائلاً: « **إن قلنا المشبه به هو رزق الجنة فالى الشيء المرزوق به في الدنيا و الآخرة، يعني أتوا بذلك النوع متشابهاً بشبهه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا، و إن قلنا المشتبه به هو رزق الجنة أيضاً فالى الشيء المرزوق في الجنة، يعني أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضاً**» 401، و بعد ذلك يتساءل كيف يوقع قوله ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ من نظم الكلام؟ و يجيب: « **إن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة إ دعاء تشابه الرزاق في قوله ﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾** » 402

و من النصوص القرآنية التي استتجد فيها اللغويون و المفسرون بالسياق اللغوي لتحديد مرجع الضمير ما يأتي:

تقديرهم للمصدر مرجعاً للضمير في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ 403، فقد قدر الفراء الآية على النحو الآتي: « **أكلكم ما لم يذكر اسم الله عليه فسق، أي كفر و كنى عن الأكل.** » 404 و قال عنه الزمخشري: « **(و إنه له فسق) الضمير راجع إلى مصدر الفعل الذي دخل عليه حرف النهي، يعني إن الأكل فيه فسق.** » 405

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ** »

401 التفسير الكبير، 3/130.

402 التفسير الكبير، 3/130.

403 الأنعام/ 121.

404 الفراء أبو زكرياء يحيى بن زياد الديلمي، معاني القرآن و إعرابه، تحقيق يوسف نجاتي و محمد علي النجار، هيئة الكتاب، 1980، 1/ 352.

405 الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج 2، ص 47.

وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴿406﴾ فالضمير في (ترهبون به) راجع إلى (ما استطعتم) عند الزمخشري أو على (ما) أو الإعداد المفهوم من (و اعدوا) أو القوة أو رباط الخيل عند أبي حيّان. 407

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿ اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾ 408، فالضمير في (بعده) قد يعود إلى يوسف أو مصدر (اقتلوه) أو (اطرحوه)؛ أي من بعد يوسف أو قتله أو طرحه أيضا، كل ذلك يحتمله المعنى. 409.

و يمكننا توضيح ذلك في الجدول الآتي:

| اللفظ | هـ | هـ | هـ |
|----------|-------|------|-----------|
| إِنَّهُ | الهاء | متصل | سياق لغوي |
| بِهِ | الهاء | متصل | سياق لغوي |
| بَعْدِهِ | الهاء | متصل | سياق لغوي |

يقول تعالى في سورة الفاتحة: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾

و يمكننا توضيح ذلك في الجدول الآتي:

| اللفظ | هـ | هـ | هـ |
|---------|----|-------|-----------|
| الرحمان | هو | مستتر | سياق لغوي |

406 الأنفال/60.

407 ينظر: الزمخشري، الكشاف، المرجع السابق، ج 2، ص 166، و أبو حيّان الغرناطي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 512.

408 يوسف/09.

409 ينظر: الزمخشري، الكشاف، المرجع نفسه، ج 3، ص 305. و البحر المحيط لأبي حيّان الغرناطي، المرجع نفسه، ج 5، ص 284.

| | | | |
|--------|-------|-------|-----------|
| الرحيم | هو | مستتر | سياق لغوي |
| مالك | هم | مستتر | سياق لغوي |
| إيّاك | الكاف | متصل | سياق لغوي |
| اهدينا | أنت | مستتر | سياق لغوي |
| أنعمت | التاء | متصل | سياق لغوي |

و قد كان لسياق الحال أيضا دوره في تحديد المرجع، حيث اعتمد المفسرون عليه بصوره المختلفه في تقدير الضمير و تحديد مرجعه. و قد ظهر ذلك في عدد من السياقات، منها النماذج التاليه:

النموذج الأول: تقدير الضمير من خلال الدلالة العامه في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلِيهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمَ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ 410 قال الزجاج محدد مرجع الضمير في هذا النص: « و معنى من بعده أي من بعد ما جاء الميقات، و خلفه هارون في قومه.» 411

و من مثل ذلك الضمير في قوله تعالى: ﴿إِذِ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ 412 قال المفسرون إن الله أرسل رسلا لأبائهم و من كان قبلهم، و جاءتهم أنفسهم رسلا من بعد أولئك الرسل، فتكون الهاء و الميم في (خلفهم) للرسل. 413

410 الأعراف/ 148.

411 الأخفش (أبو الحسن سعيد بن مسعدة)، معاني القرآن، تحقيق فائز الحمد، الكويت، ط1، 1979، 81-82 / 1.

412 فصّلت/ 14.

413 ينظر: الأخفش، معاني القرآن، المرجع السابق، 81-82/1.

في هاتين الآيتين عودة إلى التفسير العام للآية حتى تفهم و يفهم ما يعود عليه الضمير، ففي الآية الأولى يعود الزجاج إلى قصة موسى عليه السلام و الميقات ليحدد مرجع الضمير، و في الآية الثانية نجد الضمير في (خلفهم) قد يعود إلى الرسل فيكون المعنى أتتهم رسل من خلف الرسل، أو يعود على الناس العام ليحدد المرجع.414

نموذج آخر: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ 415

إن الضمير في " وَأَقْسَمُوا " يعود على الكفار الذين سألوا الرسول أن يأتيهم بالآية التي نزلت في قوله تعالى: ﴿ إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ 416 حتى يؤمنوا، فأنزل الله تبارك و تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ... ﴾. فالمرجعية هنا للكفار خارجية لأنهم لم يذكروا صراحة، و هذه المرجعية ارتبطت بالسياق المتمثل في أسباب النزول.

و يمكننا توضيح ذلك في الجدول الآتي:

| | | | |
|--------------|-------|-------|-----------------------------|
| بَعْدِهِ | الهاء | متصل | سياق الحال |
| خَلْفَهُمْ | هم | متصل | سياق الحال |
| وَأَقْسَمُوا | هم | مستتر | سياق الحال (أسباب النزول) |

و قد حاول النحاة و المفسرون تحديد المرجع إلى شخص ما أو أشخاص بعينهم بالاعتماد على السياق، و أول ما يلفتنا الضمائر التي تعود إلى شخص النبي (ص)، فهو المعني عندما يورد القرآن الآراء العدائية التي يبديها خصومه

414 محمد رجب الوزير، دور السياق، مرجع سابق، ص ص 77-78.

415 الأنعام/109.

416 الشعراء/04.

بشأنه، و هو من يتحدث الله عنه ليشجعه أو حين يثني عليه أو يعاتبه أحياناً. و قد جاء ذلك في نصوص قرآنية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ 417 فالهاء في (ربه) تعود على النبي ﷺ. 418.

و قد جاءت بعض الضمائر تحتل العودة إلى النبي أو إلى غيره، و من ذلك الهاء في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 419، يقول عنها الزجاج إنها يجوز أن تكون لأبي بكر، و جائز أن ترجع على النبي ﷺ لأن الله عزّ و جلّ ألقى في قلبه ما سكن به، و علم أنهم غير واصلين. 420.

أما النحاس فيقتحم هذا النص مستعينا بسياق الحال حيث يقول: « القول عند أهل التفسير و أهل اللغة إن المعنى: فأُنزل سكينته على أبي بكر لأن النبي (ص) قد علم أنه معصوم، و الله جلّ و عزّ أمره بالخروج، و أنه ينجيه، و الدليل على هذا أنه قال لأبي بكر ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾ فسكن أبو بكر. 421.

417 الأنعام/ 37.

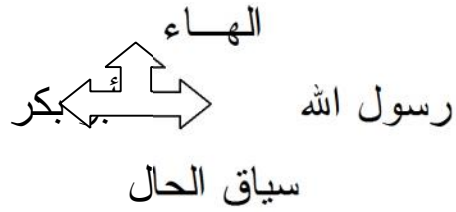
418 ينظر: النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل)، إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب و النهضة العربية، ط 2، 1985، 2/ 216. و من الآيات التي يعود فيها الضمير على النبي: قوله تعالى: وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ الرعد/7. و قوله تعالى: وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ النحل/103. و قوله تعالى: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ. يس/ 69.

419 التوبة/40.

420 ينظر: الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم السري)، معاني القرآن و إعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1988، 2/ 215.

421 النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، 2/ 215.

﴿ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ﴾



و يتبين من كل ما سبق أهمية السياق بشقيه اللغوي و غير اللغوي في تحديد مرجع الضمير في الخطاب القرآني.

إن المفسرين لكي يصلوا إلى غرضهم الذي هو فهم الخطاب بحسب الظاهر يجدون أنه لا بد من «نظرين: أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق... والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك» 422، و الذي يستندوا إليه في النقاط المقصد عادة هو السياق. لكن قد يحدث أن يتنازع الآية أكثر من عامل وتزدحم عليها أكثر من قرينة يكون السياق واحداً منها.

لقد تباينت وجهات نظر المفسرين في هذه المواضع، فمنهم من قدم السياق على غيره لتمييزه في هذا المقام وكونه كذلك عودة إلى النص، ومظهراً من مظاهر تفسير القرآن بالقرآن، وقد برز هذا الاتجاه عند كثير من مفسري العصر الحديث بخاصة لدى مدرسة المنار.

و من أمثلة ذلك هناك نص قرآني تنازعه حديث وسياق وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ، يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ

مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿423﴾

نظر طائفة من المفسرين 424 إلى هذه الآية في ضوء سياقها، فقالوا: إن هذه الزلزلة وهذه الأهوال تكون في آخر عمر الدنيا، وأول أحوال يوم القيامة، فإن من أحوال الزلزلة وأهوالها أن تذهل المرضعة عما أرضعت، ويؤكد هذا مجيء المرضعة بالتاء "والمرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي و المرضع التي من شأنها أن ترضع، وإن لم تباشِر الإرضاع" 425 وهذا إنما يكون في الدنيا.

و يؤكد هذا التفسير ما في سياق الآية من أن الحامل تسقط حملها من هول الزلزلة، ويصيب الناس فزع وذهول حتى كأنهم سكارى، لا من شرب ولكن من جزع وخوف، وهذا كله إنما يكون في الدنيا أيضاً.

و ذهب جمع من المفسرين 426 إلى أن هذه الأحوال والأهوال التي عرضت لها الآية السابقة إنما هي كائنة يوم القيامة، وبعد البعث من القبور، وحجة هذا الفريق ورود حديث صريح حال دون اعتبار السياق.

فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: يقول الله تعالى: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك. قال: يقول: اخرج بعث النار. قال: وما بعث النار؟ قال: من

423 الحج/ 1- 2

424 ينظر: ابن عطية (عبد الحق بن غالب)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الدوحة، ط1، 1409هـ، 222/10. و القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج11، ص3.

425 الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج3، ص24.

426 ينظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، 110/17-111. و ابن كثير(أبو الفدا إسماعيل) تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ، 124/3.

كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فذلك حين يشيب الصغير، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد. 427

لما عرض الإمام الطبري القولين السابقين، وذكر أدلة كل فريق أبدى إعجابه بالقول الأول المستند إلى السياق، ولم يحل بينه وبين الأخذ به إلا "مجيئ الصحاح من الأخبار عن رسول الله ص بخلافه، ورسول الله ﷺ أعلم بمعاني وحي الله وتنزيله" 428، وتبعه في ذلك صاحب أضواء البيان حين قال: «هذا القول - يعني الأول - من حيث المعنى له وجه من النظر، ولكن الثابت من النقل يؤيد خلافه.» 429

و قد يرد أن يتنازع معنى الآية السياق والعموم، وجرت العادة عند كثير من المفسرين على تقديم العموم على غيره لأنه الأصل ولا يصار إلى التخصيص إلا بدليل معتبر 430، ويحصر بعضهم دليل تخصيص العموم بالكتاب والسنة والإجماع 431

إلا أن هذا التقديم ليس محل اتفاق بين المفسرين، فإن المقصود من الخطاب حصول الفهم، ولا يتيسر هذا إلا بمراعاة السياق كما سبق بيانه، ولهذا قدّم بعض العلماء السياق على قرائن متمكنة، فقد قال الزركشي: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز.» 432

427 متفق عليه [53 ، ص 826 ، كتاب التفسير ؛ 54 ، ص 113 ، كتاب الإيمان] .

428 الطبري، جامع البيان، المرجع السابق، 17/ 111.

429 الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مرجع سابق، ج4 ، ص9.

430 ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ص50

431 ينظر: الحربي حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط1، 1417هـ، 66/1.

432 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 317/1.

يمكن أن نقرر على هدي مما سبق عرضه أن فهم النص دوّار مع السياق، وأن له فيه قسطاً من التحكم بخاصة إذا لم تزاممه قرينة أخرى نصبها صاحب النص دليلاً على المعنى المراد الذي هو أعلم به، وقد يكون هذا الدليل - في مجال تفسير القرآن - آية ذات معنى صريح أو حديث صحيح، ويلحق بهما إجماع الحجة.

و من جهة أخرى يصح قولنا إن المجالات التي يستحضر فيها السياق كثيرة، فهو يعين على ترجيح المحتملات، وبيان المجملات، وفي تحديد عود الضمير، وفي القراءات، وله حضور عند تنقيح التفسير من الدخيل والإسرائيليات، ودفع ما يتوهم أنه تعارض بين الآيات، وإن كان هذا البحث لم يتسع من ذلك كله إلا إلى إشارات.

كما يمكننا التقرير أيضاً أن لعلمائنا القدامى من مفسرين و أصوليين و بلاغيين و نحويين - منذ وقت مبكر- فضل السبق في الكشف عن أثر السياق وأهميته، وفي بيان أن الأصل بقاء النص في سياق واحد، وفي التفريق بين دلالة الكلمة مفردة ومقترنة بغيرها داخل النظم، وفي مسائل أخرى تتصل بالسياق، مما يظنه البعض أنه من نتاج الدراسات اللسانية الحديثة، ومن مبتكرات مدارس تحليل الخطاب.

و إجمالاً نقول إن السياق من حيث هو بعمومه يمكن أن يشمل كافة الدلالات التي أشار إليها اللغويون على اعتبار أن ما هو لغوي منها ينتمي إلى السياق اللغوي، و ما غير لغوي من الدلالات ينتمي إلى سياق الموقف، و هذان النوعان من السياق و ما يشملانه من الدلالات اللغوية و غير اللغوية (خارج النص) هما ما يتعاضدان أحيانا فيشكلان ما يسمى النص.

مثّلت نظرية السياق في الفكر الغربي المعاصر المدرسة اللغوية الاجتماعية التي أسسها جون روبرت فيرث في المملكة المتحدة البريطانية، و التي سعى جاهداً من خلالها للتأكيد على أن تحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها و الوقوف على المعنى يساهم فيه منظومة كاملة من الظروف اللغوية و غير اللغوية.

و قد سبق حركة فيرث هذه حركات لغوية سعت إلى محاولة تحديد عمل السياق داخل العمل الإبداعي، و تقديم نظرية كالتالي قدمها فيرث لكن تلك المحاولات لم ترق إلى الجهد الذي بذله فيرث في التعيد للنظرية السياقية.

فقد كان فيرث ممن اهتموا بالسياق و تحمس له، فهو يفسر في رأيه كثير من العمليات المصاحبة لأداء اللغة ووظيفتها التواصلية لدى كل منتج للكلام، و المتلقي. كما أكد في السياق ذاته أن « المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أي وضعها في سياقات مختلفة... فمعظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى، و أن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها..»⁴³³

و السياق عنده نوعان، هما: السياق اللغوي و السياق أو القرينة الحالية. ويرى أن الأول منهما هو الذي يعطي الكلمة، أو العبارة، معناها الخاص في الحديث أو النص، و ينفى عنها المعاني الأخرى التي يمكن أن تؤديها في حديث أو نص آخر.⁴³⁴

433 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص 68-69.

434 إبراهيم خليل، النص الأدبي تحليله و بناؤه، مدخل إجرائي، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1995، ص 55.

و نالت النظرية السياقية أهمية كبرى في الوسط النقدي الأوروبي، و حظيت باهتمام كبار النظار من أمثال جاكبسون Jakobson الذي وصفه بالطاقة المرجعية التي يجري القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمه، ويرى أن الرسالة تعدم وظيفتها إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله، و يؤكد أن لكل نص أدبي سياق يحتويه، ويشكل له حالة انتماء، وحالة إدراك. 435

كما أنه عدّ السياق أحد العناصر المهمة في القول الأدبي، و جعله من بين العناصر الستة المكوّنة لبنية الرسالة من خلال دراسته الشهيرة بعنوان "الألسنية و الشعرية". و مما جاء فيها قوله: « من الضروري تقديم صورة مختصرة عن العوامل المكونة لكل صيرورة لسانية و لكل فعل تواصل لفظي. إن المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه. لكي تكون الرسالة فاعلة فإنها تقتضي بادئ ذي بدء سياقاً تحيل عليه، سياقاً قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، و هو إما أن يكون لفظياً أو قابلاً أن يكون كذلك.» 436

ويؤكد بارت « على السياق كضرورة فنية لإحداث فعالية الكتابة، والكتابة لا تحدث بشكل معزول أو فردي، ولكنها نتاج لتفاعل ممتد لعدد لا يحصى من النصوص المخزونة في باطن المبدع، ويتمخض عن هذه النصوص جنين ينشأ في ذهن الكاتب، ويتولد عنه العمل الإبداعي الذي هو النص، وهذا التفاعل بين النصوص في توارثها وتداخلها هو ما يسميه رواد مدرسة النقد التشريحي (Deconstructive Criticism) بتداخل النصوص (Intertextuality).» 437

435 ينظر: عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص 11/8.

436 رومان ياكبسون، قضايا شعرية، مرجع سابق، ص 27.

437 عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص 13.

و تحدث جون لاينز عن أثر السياق في تحديد معنى الكلمة، و أكد على استحالة فهم الألفاظ بمعزل عن السياق. فقال ما نصه: « ينظر الناس في أغلب الأحيان إلى الكلمات و كأن لكل كلمة كيانا مستقلا منفصلا، و لكن... لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها و التي تحدد معناها. و رأي أن العلاقات القائمة بين الألفاظ في النص هي عبارة عن شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي أنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدد الأبعاد، يمثل كل خيط منه إحدى هذه العلاقات، و تمثل كل عقدة فيه وحدة معجمية مختلفة.» 438

أما ستيفن أولمان - الذي وسّع مفهوم السياق من الكلمات و الجمل السابقة و اللاحقة إلى القطعة كلها أو ما يسمى بسياق النص- عدّد فوائد تفعيل النظرية السياقية قائلا: « إن نظرية السياق - إذا طبقت بحكمة - تمثل حجر الأساس في علم المعنى. وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن. فقد قدمت لنا وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكل كلماتنا تقريبا تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظيا أم غير لفظي. فالحقائق الإضافية المستمدة من السياق تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تعد ضرورية في تفسير المشترك اللفظي.» 439

و من الذين تحمسوا للعمل بالسياق نجد بيار غيرو حث على الاعتماد عليه لما له من قدرة على إيضاح النصوص المتعددة الدلالات. فيقول: « و الواقع أن

438 جون لاينز، اللغة و المعنى و السياق، ص 83. عن حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 104.

439 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، مكتبة الشباب ط 10، 1986م، ص 66 / 67.

الغموض الذي يلف العلامة المتعددة الدلالات يزول حين توضع في سياقها.
«440»

و في السياق نفسه تحدث فندريس عن جهوزية السياق للتعامل مع الكلمات التي توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدا مؤقتا، و أكد على أن السياق وحده «هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدلّ عليها، و السياق أيضا هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، و هو الذي يخلق لها قيمة حضورية.» 441

و تبنى بالمر مهمة الردّ على اللغويين الراضين للسياق الداعيين لاستبعاده من العملية التفسيرية للنصوص قائلا: «من السهل أن نسخر من النظريات السياقية - مثلما فعل بعض العلماء - وأن نرفضها باعتبارها غير عملية. لكن من الصعب أن نرى كيف يمكننا أن نرفضها دون إنكار الحقيقة الواضحة التي تقول بأن معنى الكلمات و الجمل يرتبط بعالم التطبيق.» 442

و مما سبق يتبين أن المشتغلين بالعملية التفسيرية للنصوص و الدرس الدلالي-عربيهم و غربيهم- يتفقون على أن للنظرية السياقية دور مهم في تحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها و في نصها، و الوقوف على المعنى و تجليته، و أن إهماله سوف يجعل الغموض و الحيرة و الاحتمال يلف العلامات المتعددة الدلالات، و ينتهي الوضع بتلك الكلمات أو الجمل أو النصوص إلى فقدان وظيفتها.

440 بيار غيرو، السيمياء، ترجمة أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1984، ص 39.

441 اللغة، فندريس، ص 231، عن حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 102.

442 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص 80.

و يمكن القول على هدى ما تقدم؛ إن السياق قرينة متميزة في مجال تحليل الخطاب والكشف عن المراد إذا أحسن استعماله، ووضع في نصابه، بأن لا يهمل اكتفاءً بتحليل البناء اللغوي، لأن هذا وحده لا يرشد إلى دلالة الكلمة لا مفردة ولا مقرونة بغيرها لما أسلفنا.

الفصل الثالث

الفهر، التفسير، و التاويل بين التفسير الكبير

٤

إن الغاية والهدف الأمثل من الدرس التفسيري هو السعي لاكتشاف مراد الله سبحانه و تعالى الذي تتطرق به النصوص القرآنية، و يمكن اعتبار كل عملية تفسيرية بمثابة ببيان المنزل، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، و جائز أن يكون فعله لغير تلك العلة. وهذا التصور يقونا إلى التعامل مع الخطاب القرآني بوصفه نظاما محكم الدلالة ومعقد في آن مما يترك الباب مشرعا أمام مختلف الرؤى والتأويلات المختلفة . وهذا ما تبين لدى المفسرون القدامي أنفسهم من خلال إقرارهم أن الشروح والتأويلات والتفسيرات إنما فيه مقاربة واجتهاد لحقيقة الخطاب القرآني.

و من ثم كان الخطاب القرآني موضوع الدراسة التي تناولها الفخر الرازي في مدونته "التفسير الكبير" و الذي تغيا من ورائها الوصول إلى دلالات نصوص ذاك الخطاب ومغزاها، معتمدا في ذلك على مناهج و آليات ساهمت في فك شفراته و توضيح الغموض و إزالة الإبهام .

و قبل المضي قدما في دراسة و تحليل هذه المدونة، تفرض علينا منهجية هذا البحث أن نفق قليلا عند المناهج المعتمدة من لدن المفسرين في تحليل الخطاب القرآني.

، ، ، ، ،

إن منهج التفسير هو الطريق أو المسلك الذي يسير عليه المفسر للخطاب القرآني لغرض بيان المعاني وتوضيح الدلالات واستنباط الأحكام والإرشادات وبيان الآثار التي تتضمنها نصوصه، مع إبراز موقفه من هذه الدلالات والإرشادات تبعا للاتجاه الفكري الذي يمثله و رؤياه الفكرية والثقافية وعقيدته.

و شهدت العملية التفسيرية عدة مناهج تمثل مراحل تطويرية للفكر الإسلامي والعلمي بحيث تتعكس هذه التطورات على القدرات العلمية والثقافية للمفسرين،

والتي تتجلى في شكل تعاطيه أو طريقة وأسلوب التعامل مع النصوص القرآنية وفهمها، بحيث يخرج منها بمعاني ودلالات تكشف شيئاً من المعاني القرآنية.

و تعد مسألة ذات الله -سبحانه و تعالى- و صفاته، و التوحيد، و العدل، و الجبر و الاختيار، و الوعد و الوعيد، و الأسماء و الأحكام، و مصير مرتكب الكبيرة، و جدلية النقل و العقل من أشهر المسائل التي اختلف لأجلها أساليب النظر و التفسير، مبنّاهما على النظر في معاني النصوص القرآنية التي وردت فيها الإشارة إليها، ثم ما يتصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناءً على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره.

و تباينت المواقف من هذه المسائل و اختلفت، حيث «راح المتكلمون يبحثون عن أساس ديني يكون صالحاً لحلّ هذه المشكلات ، فأدى بهم هذا إلى اجتهادات في فهم النصوص الدينية، كانت مجموعة هذه الاجتهادات هي التي شكلت النواة الأولى لنشأة ذلك العلم «443 وكان نتاج ذلك؛ مذاهب كلامية عديدة ملأت سمع و بصر دنيا الفكر الإسلامي على رأسها: السلف، المعتزلة، الأشاعرة.444

و قد تطوّر الجدل بين العقل والنقل، أو بين التفويض و التأويل في التعامل مع الخطاب القرآني و اتجه منحى آخر تحول من خلالها من الحوار والنقاش إلى الصراع و الشقاق؛ إذ تعدّت المناقشات و الخلافات مستوى الدروس و حلقات العلم و المساجد إلى مستوى المصنفات و المؤلفات، حيث ظهرت تصانيف حملت ذاك الصراع و وثقته، و أخرجته من دائرة النخبة و وضعت بين أيدي

443 محمد صالح محمد السيّد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة القاهرة، ط1، 2001 م، ص

العامة، مما جعلها طرفا فيه. و يمكننا الجزم بأن المصنفات التفسيرية كانت أكثر من غيرها فاعلية في هذا الصراع، نظرا لما تتمتع به من قيمة معرفية عند النخبة و العوام على السواء.

و تجسدت جدلية النقل و العقل في مجال العملية التفسيرية بظهور ما يسمى بالتفسير بالنقل /الأثر القواعد التفسيرية المعتمدة،445 و التفسير بالرأي/العقل الذي سبيله التأويل.

و عليه سوف تعتمد الدراسة تفسير الطبري الموسوم بـ"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، و تفسير الزمخشري الموسوم بـ"الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل" بوصفهما أنموذجين يمثلان جدلية العقل و النقل، و في الوقت نفسه يمثلان أيضا تطبيقات للمنهجين الرئيسيين في تفسير الخطاب القرآني و هما: المنهج النقلي و المنهج العقلي.446

نعني بالتفسير النقلي، ذلك التفسير الذي يشمل ما جاء في القرآن نفسه من البيان و التفصيل لبعض آياته، و ما نُقِلَ عن الرسول ﷺ، و ما نُقِلَ عن الصحابة، و

445 نقصد بالقواعد التفسيرية المعتمدة: القرآن و السنة، و أقول الصحابة و التابعين.

446 قال الذهبي مبرزا قيمة هذين المدونتين ما نصه: "كما اعتبرنا تفسير الطبري ممثلا للقامة العالية في التفسير بالمأثور...فهنا كذلك سنعتبر الكشاف للزمخشري القمة العالية للتفسير الاعتزالي". الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ج1، ص 443.

ما نُقِلَ عن التابعين من كل ما هو بيان و توضيح لمراد الله. 447 يقول ابن كثير موضعا هذا المعنى: «إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن و موضحة له». و يضيف في موضع آخر قائلا: «فإن لم تجد التفسير في القرآن و لا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدري بذلك، لما شاهدوا من القرائن و الأحوال التي اختصوا بها، و لم لهم من الفهم التام، و العلم الصحيح، و العمل، لاسيما علماءهم و كبارؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين و الأئمة المهتدين المهديين.» 448

و قد ابتعد هذا النوع من التفسير - في الغالب- عن القول بالرأي و إعمال العقل في النصوص القرآنية، بشكل مباشر، و ذلك راجع إلى « الروعة الدينية لهذا العهد، و المستوى العقلي لأهله، و تحدد حاجات حياتهم العملية، ثم شعورهم بأنّ التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ، كل هذا جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا بالتوقيفي الذي نُقِلَ عن صاحب الرسالة» 449

و في السياق نفسه كتب النشار معللا تتجب الجيل الأول من المؤمنين الخوض في المسائل العقديّة من خلال توظيف العقل و الرأي إلى أنهم كانوا عمليين؛ حيث اجتهدوا في تطبيق الأوامر و النواهي، و تمثل الواجبات، فلم يكن لهم متسع للخوض فيما خاض فيه الجيل اللاحق. فقال ما نصه: « زهد المسلمون الأوائل في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقيا، و قد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رسمه القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية و تتجب المسائل العقائدية

447 الذهبي، التفسير و المفسرون، المرجع السابق، ج1، ص 112.

448 نفسه، ج1، ص 246.

449 دائرة المعارف الإسلامية 412/9. "مادة تفسير". نقلا عن السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل، مرجع سابق، ص 31.

الجدلية، و قد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تتأى عن الحديث عن البحث في الشيء في ذاته.» 450

و نشط هذا النهج من التفسير، و اشتد الإقبال عليه و التنافس فيه من لدن المشتغلين بالعملية التفسيرية، فظهرت ثلة من المفسرين منهم: عبد الله بن عباس و علي بن أبي طالب و عبد الله بن مسعود من الصحابة، و مجاهد بن جبير و زيد بن أسلم و عامر الشعبي من التابعين، و ممن جاء بعدهم: ابن جرير الطبري و ابن كثير الدمشقي و جلال الدين السيوطي، و غيرهم ممن لا تزال مصنفاتهم تملأ رفوف المكتبات العربية و العالمية، و لا يزال الباحثون يكتشفون الدرر التي حوتها يوماً بعد يوماً.

يعد تفسير الطبري الموسوم بـ"جامع البيان عن تأويل آي القرآن" المدونة التفسيرية الأم لجميع التفاسير النقلية، إذ جميعها - قديمها و حديثها- ظل أصحابها عيالا عليه مادة و منهجا. 451 و قد رسم الطبري منهجه في التعامل مع القرآني الكريم حين قسم نصوصه إلى أقسام ثلاث؛ قسم مغلق، و آخر مفتوح، و بينهما قسم ذو طابع إقتدائي.

فأما القسم المغلق فهو الذي استأثر الله سبحانه و تعالى- بمعرفة مكنونه و تفسير ظواهره، و فك رموزه، و لم يشأ أن يُطلع خلقه عليها لحكمة خفية، و مثال ذلك القضايا الغيبية/ المستقبلية كالساعة، و القضايا المعجزة كالروح و غيرها. يقول الطبري في شأن هذا القسم من القرآن ما نصه: «و إن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، و ذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، و

450 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7، 1977، ج1، ص 59.

451 ينظر: معجم تفاسير القرآن، مرجع سابق، ص 29.

أوقات آتية كوقت قيام الساعة و النفخ في الصور و نزول عيسى بن مريم و ما أشبه ذلك.» 452

و القسم الآخر هو القسم المفتوح الذي يكون المتلقي فيه مؤهلا لأن يُعْمَلَ عقله، و يعطي رأيه، و يستتبط مرادا من النص القرآني مستعينا في ذلك بمادته اللغوية و حصيلته العلمية المتخصصة. يقول الطبري شارحا هذا القسم من النصوص وموضحا شروط الخوض في هذه المنطقة، ما يأتي: « إن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن و ذلك إقامة إعرابه و معرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها الموصوفات بصفاتهما الخاصة دون سواها فإن ذلك لا يجهره أحد منهم» 453

و وضع الطبري بين القسم المغلق من النصوص القرآنية و القسم المفتوح قسما ذي طابع إقتدائي، بحيث يسير المتلقي في فهم مراده سيرا نبويا محضا، فهو القسم المفتوح فهما، و المغلق اجتهادا. و يمثل هذه المنطقة -على سبيل المثال لا الحصر- النصوص الآتية:

| | |
|-----------------------------|--|
| ﴿ و أقيموا الصلاة...﴾ 454 ← | ﴿ صلوا كما رأيتموني ↓ عدد الركعات هيات السجود و الركوع و غيرهما |
| أصلي) 455 | |

452 الطبري، جامع البيان، 25/1.

453 نفسه.

454 البقرة،

455 صحيح ابن حبان: الجزء 4، ص 514.

| | |
|--|--|
| ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾ 456 ← | ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾ 457 (...) |
| (لتأخذوا مناسككم ↓ عدد الأشواط في الطواف و المناسك الأخرى | |
| ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ...﴾ 458 (لا زكاة في مال امرئ حتى يحول عليه | 459(الحول) |
| ↓ أنصبة الزكاة | |

فهذه النصوص و أمثالها الموزعة في هذا القسم مما لا يكمن الاجتهاد فيها و إعمال الرأي، بل يكون الفهم فيها و البيان تفويضي. يقول الطبري ممثلاً لهذا القسم: « فقد تبين من بيان الله جل ذكره أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ و ذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره، واجبه و نديه، و إرشاده و صنوف نهيه، و وظائف حقوقه و حدوده، و مبالغ فرائضه و مقادير اللزوم بعض خلقه لبعض، و ما أشبه ذلك من أحكام آية التي لا يدرك علمها إلا ببيان رسول الله -صلى الله عليه و سلم- لأمته، و هذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ بتأويله بنص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله. » 460

456 البقرة/ 195.

457 صحيح مسلم: الجزء 2، ص 943.

458 البقرة،

459 سنن الدراقطني، باب وجوب الزكاة بالحول، ج 2/90.

460 الطبري، جامع البيان، 1/25.

و وفقا لهذا التقسيم الذي اعتمده الطبري في تعامله مع النص القرآني، يمكننا الجزم بأن الطبري استند في عمليتي الفهم و الإفهام للنص القرآني إلى منهجين اثنين سارا جنبا إلى جنب أثناء العملية التفسيرية، و هما النقل و الرأي.

ففيما يتعلق بالتفسير بالنقل، فقد التزم الطبري بالقواعد التفسيرية المعتمدة من لدن النقليين، و تخبرنا مدونته التفسيرية أنه كان يجتهد في رصد الآثار؛ من أحاديث و آراء للصحابة و التابعين، و لا يترك خبرا يتعلق بالقضية المراد توضيحها إلا ذكره، و لم يألو جهدا في توضيح الوجه الذي يراه مناسبا، و اجتهاده أحيانا يكون في ترجيح أثر على أثر، أو استنباط رأي من مجموع الآثار. 461.

و الناظر في تفسير الطبري ينتبه إلى استعماله الكثير للفظة التأويل، فهو يصدر تفسيره للآية أو بعضها بقوله: "القول في تأويل كذا..." و هذا عمل مطرد في جميع تفسيره، مما جعل الكثير من الباحثين يحمل معنى التأويل عنده إلى التفسير من الناحية الاصطلاحية و كأنهم يلمحون إلى خلو تفسيره من التأويل بمعناه الاصطلاحي.

و مما يميز مدونة الطبري -أيضا كمدونة نقلية- أنها حوت كما هائلا من المرويات الأثرية استقاها من الدراسات السابقة لعصره و المعاصرة له، بحيث لم يهمل أيا منها، و حرص على توثيقها و الاستتجاد بها كلما دعت الضرورة إلى ذلك. فقد «نقل عن مدرسة ابن عباس، و مدرسة ابن مسعود، و مدرسة علي بن أبي طالب، و مدرسة أبي بن كعب، و استفاد مما جمعه ابن جريح و

461 ينظر: آل جعفر مساعد مسلم عبد الإله، وقفة مع الطبري و التفسير، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع04، 1993، ص 88.

السدی و ابن اسحاق و غیرهم من المفسرین» 462. و یمكننا أن نجمل تجلیات المنهج النقلی عند الطبری فی المظاهر التالیة:

1. العنایة بالأثر: یعد كل ما صدر عن الرسول و صحابته و التابعیین و ما قاله علماء التفسیر الموثوقون یعتبر كل أولئك حجة.

2. سلطة الإجماع: أعطى الطبری لإجماع الأمة سلطان كبیرا، و لم یكن أخذه بالروایات المرویة عن العلماء المعتبرین ألیا و لكنه عقل ذلك بروح نقدیة، فهو یقول فی مجاهد: « و أما ما قاله مجاهد فی تأویل ذلك فلا وجه له. » 463

و مثال ذلك فی تفسیره قوله تعالى: " فإن طلقها فلا تحل... " 464 یقول: « فإن قال قائل: فأی النكاحین عنى الله بقوله " فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غیره؟ النكاح الذي هو الجماع؟ أم النكاح الذي هو عقد تزویج؟ قیل كلاهما. و ذلك أن المرأة إذا نكحت زوجا نكاح تزویج ثم لم یطأها فی ذلك النكاح ناكحها و لم یجامعها حتى یطلقها لم تحل للأول، كذلك إن وطأها واطئ بغير نكاح لم تحل للأول لإجماع الأمة جمیعا. فإن كان ذلك كذلك فمعلوم أن تأویل قوله " فلا تحل له من بعد ذلك حتى تنكح زوجا غیره " نكاحا صحیحا، ثم یجامعها فیہ، ثم یطلقها، فإن ذكر الجماع غیر موجود فی كتاب الله تعالى، فما دلالة أن معناه ما قلت؟ قیل الدلالة على ذلك إجماع الأمة على أن ذلك معناه. » 465

462 الذهبي، التفسیر و المفسرون، مرجع سابق، ج1، ص 159.

463 الطبری، جامع البیان، 1/130.

464 البقرة/230.

465 الطبری، جامع البیان، 2/296.

3. **الاعتماد على ظاهر النص:** و كذلك ظاهر النص ما لم تظهر حجة ثابتة تصرف عنه. و مثال ذلك تفسيره وله تعالى: " كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم" 466

و أورد فيها تأويلين، و أثبت الروايات الدالة على كل تأويل، ثم ختمها بالترجيح، و علق قائلاً: « فالذي هو أولى بتأويل الآية ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له على أنه المعنى بها، و الذي قاله السدي في ذلك- و إن كان مذهباً تحتمله الآية- فإنه منزع بعيد و لا أثر بأن ذلك كما ذكر تقوم به حجة، فيسلم لها، و لا دالة في ظاهر الآية أنه المراد بها، فإذا كان الأمر كذلك لم يحمل ظاهر التنزيل إلى باطن التأويل. » 467

4. **تقديم المنقول على المعقول:** يرى الطبري أن تأويل آيات القرآن وبخاصة المحكم منها « لا يجوز القول فيه إلا ببيان رسول الله (ص) بتأويله بنص منه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله. » 468 و في ذلك إشارة إلى عدم إعمال العقل في فهم آيات القرآن.

5. **الاهتمام بالقراءات:** استثمر الطبري القراءات في ترجيح المعنى معتمداً في ذلك على إجماع القراء. و من ذلك مثلاً ما نجده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إنهم لا أيمان لهم﴾ 469 قال: « و اختلفت القراءة في قراءة قوله تعالى "إنهم لا أيمان لهم" فقرأ قراءة الحجاز و غيرهم " إنهم لا أيمان لهم" بفتح الألف من الأيمان بمعنى لا عهود لهم على ما ذكرنا من قول أهل التأويل فيه. و ذكر عن الحسن البصري أنه كان يقرأ ذلك بكسر الألف بمعنى لا إسلام لهم. و قد يتوجه لقراءته

466 البقرة/167.

467 المرجع السابق، 1/ 824.

468 نفسه، 1/26.

469 التوبة/12.

كذلك وجه غير هذا، و ذلك أن يكون أراد بقراءته ذلك كذلك: أنهم لا أمان لهم؛ أي لا تؤمنهم ، و لكن اقتلوهم حيث وجدتموهم، كأنه أراد المصدر من قول القائل آمنته، فأنا أوّمنه إيماناً. قال أبو جعفر: و الصواب من القراءة في ذلك الذي لا أستجيز القراءة بغيره، قراءة من قرأ بفتح الألف دون كسرهما لإجماع الحجة من القراءة على القراءة به و رفض خلافه، و لإجماع أهل التأويل على ما ذكرت من أن التأويل لا عهد لهم، و الأيمان التي بمعنى العهد لا تكون إلا بفتح الألف لأنها جمع يمين كانت على عقد كان بين المتوادعين.» 470

أما بالنسبة للتفسير بالرأي، فإننا نجد الطبري يُعْمَلُ العقل في النص -الذي يعتقد أنه لا يحتاج إلى أخبار، أو أن الأخبار المحصل عليها لم تصحّ عنده- و يسير معه سيراً عقلياً مطلقاً، و لا يذكر له حديثاً واحداً أو أثراً سبيله في ذلك اللغة و السياق العام للنص و عدم تعارض تخريجاته مع نصوص قطعية الثبوت و الدلالة .

و تَمَثَّلُ الطبري لمنهج الرأي وفق الشروط السابقة الذكر -اللغة و السياق العام للنص و عدم تعارض الاستنباطات مع نصوص القطعية- هو الذي جعله يوجه تلك الانتقادات اللاذعة لزملائه في المنهج الذين اتخذوا من كلام العرب معياراً أوحده في فهم النص القرآني، و أهملوا المعايير الأخرى. فيقول: « و كان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، و يوجه معنى قوله: ﴿و فيه يعصرون﴾ (يوسف/49)؛ أي ينجون من الجذب و القحط بالغيث، و يزعم أنه من العصر و العصر التي بمعنى المنجاة من قول أبي زبيد الطائي:

صاديا يستغيث غير مغاث * و لقد كان عصرة المنجود

أي المقهور. و من قول لبيد:

فبات و أسرى القوم آخر ليلهم * و ما كان وقافا بغير معصر

و ذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلاف قول جميع أهل العلم من الصحابة و التابعين» 471

و لكن هذا التحذير لم يمنعه من توظيف علوم البيان و الشعر كأدوات معتبرة في الكشف عن المعاني الواردة في القرآن، معتمدا في ذلك على العلم بلغات العرب من كوفيين و بصريين كمرجع موثوق به. 472

كما نجده يتبع ابن عباس في الرجوع إلى شواهد من الشعر العربي دون تمييز بين شعراء الجاهلية و شعراء صدر الإسلام، و شعراء بني أمية. 473 و من الواضح أن معرفة الطبري بالعلوم اللغوية و الاختلافات بين المدرستين النوحيين الكوفة و البصرة، و معرفته بالشعر لا تقل أهمية عن معرفته بالدين والتاريخ، و هو في بعض الأحيان يرجع إلى اللغة و الشعر لتصحيح القراءات. 474

إن استشهاد الطبري بالشعر على اللفظ و الأسلوب القرآني ما هو إلا امتداد لمدرسة ابن عباس، و لكنه يتوسع في ذلك بالنظر إلى ظروف عصره، و ما وصل إليه من تراث لغوي و تفسيري انتهى إليه عن سابقه.

و الطبري بما أوتي من ثقافة لغوية و شعرية يتحاكم للتعرف على دلالة اللفظ القرآني إلى ديوان العرب، و ينطبق من اللفظ داخل سياقه الشعري للدلالة على

471 الطبري، جامع البيان، 138/12.

472 ينظر: نفسه، 60/1-61-92

473 عدد الشواهد الشعرية نحو ثلاثة وأربعين و مائة (143) شاهد.

474 ينظر: الطبري، جامع البيان، ج1/51.

معناه في سياقه القرآني، بل إننا نجده أحيانا يتعامل مع ذلك تعامل اللغوي المعجمي فيحيل إلى المعنى الأصلي للكلمة، و يشرح الشاهد و اللفظ شرحا وافيا. من ذلك مثلا ما جاء في معنى لفظ "تأويل" في الآية " ما يعلم تأويله إلا الله" يقول مستشهدا بالشعر: « و أما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير و المرجع و المصير، و قد أنشد بعض الرواة بيت الأعشى:

على أنها كانت تأوّل حبها * و تأوّل ربي السقاب فأصحابا 475

و أصله من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه و رجع يؤول أولا و أولته أنا، صرت إليه.

و قد قيل: إن قوله" و أحسن تأويلا" أي جزاء، و ذلك الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم و صار إليه. و يعنى قوله: تأول حبهاك تفسير حبها و مرجعه، و إنما يريد بذلك أن حبها كان صغيرا في قلبه، فال من الصغر إلى العظم، فلم يزل يثبت حتى أصبح فصار قديما كالسقب الصغير الذي لم يزل يشب حتى أصبح فصار كبيرا مثل أمه، و قد ينشد هذا البيت:

على أنها كانت توابع حبها * توالى ربي السقاب فأصحابا» 476

بل يبلغ التعامل مع دلالة اللفظ القرآني عنده في سياق معجمي آخر، حيث رصد تطور المعنى في اللفظ من خلال عرض معناه الأصلي في الجاهلية، بما يستوحي من الشاهد الشعري، وتسجيل المعنى الجديد الذي يثبته الاصطلاح القرآني في الإسلام مرفقا ذلك بالتعليل بربط المعنى الجديد بالمعنى الأصلي، نظير ذلك ما جاء في معنى لفظ الصلاة، فيقول ما نصه: «و أما لفظ الصلاة، فإنها في كلام العرب الدعاء كما قال الأعشى:

بها حارسُ لا يبرحُ الدهرَ بينها * إنْ دُبِحَتْ و صَلَّى عليها و زمَما

475 السقاب: ولد الناقة ساعة يولد. أصبح الرجل: إذا بلغ ابنه فصار له كصاحب.

476 الطبري، جامع البيان، 3/1691-1692.

يعنى بذلك دعا لها. و كقوله آخر أيضا:

و غايلها الريخُ في دُنْها * و صَلَّى عليها دُنْها و ارتَسَمَ

و أرى أن الصلاة المفروضة سميت صلاة لأن المصلى منعرض لاستتجاح طلبته من ثواب الله بعلمه مع ما يسأل ربه فيها من حاجاته تعرض الداعي بدعائه ربه استتجاح حاجاته و سؤاله. « 477

و إعطاء الطبري للعقل مساحة مهمة في فهم النص القرآني، صاحبه حذر كبير من إتباع العقليين في تأويلاتهم للنص القرآني، و السير على نهجهم، خاصة في النصوص المتعلقة بالذات الإلهية و صفاتها الخبرية الموهمة للتشبيه. لذا نراه إذا صادفه نص من النصوص المشككة يستتجد بمنهج السلف التفويضي و يُعْمَله فيها.

نرى الطبري مثلا مكرسا لسلطة السلف في التفسير، إذ يقول بعد إثبات عدّة تأويلات متعلّقة بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ : «وهذه الأقوال و إن كانت غير بعيدات المعنى ممّا تحمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها.» 478

و نخلص مما سبق إلى أن الطبري جانس بين الأثر و الرأي، و لم يبخص حق أحدهما في مجال، و لم يسمح لأحدهما بالتجاوز على ميدان الآخر. فقد دافع عن التفسير بالرأي لما لم يكن فيه أثر، ولما للعقل فيه مجال الاعتبار و الاجتهاد

477 نفسه.

478 الطبري، جامع البيان، 1/ 409.

بنفس القوة التي دافع بها عن الاقتصار على الأثر في تفسير الآيات التي ليس للعقل فيها تصرف أي أن الاجتهاد فيها لا يوصل إلى الحقيقة أو يوضح المراد. 479

لقد صنف تفسير الطبري ضمن كتب التفسير بالمأثور نظرا للعناية الفائقة التي حظيت بها الآثار و كثرتها الظاهرة في تفسيره، و هذا ما حمل العديد من الباحثين إلى عده ممثلا لمدرسة المأثور. 480

التفسير بالرأي في عرف أهل الاختصاص يعني تفسير القرآن بالاجتهاد، سبيله العقل، و أدواته التأويل، بعد معرفة المفسر لكلام العرب، ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، واستعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر. 481

يقول ابن كثير في هذا السياق ما نصه: التفسير بالرأي « هو عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد، بعد معرفة المفسر لكلام العرب و مناحيهم في القول، و معرفته للألفاظ العربية، ووجوه دلالاتها، و استعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي،

479 ينظر: آل جعفر، وقفة مع الطبري، مرجع سابق، ص 86.

480 صنفه الذهبي ضمن أشهر ما دون من كتب التفاسير بالمأثور رغم ما نثره في بقايا حديثه عنه مما يفيد اعتماده على الجانب العقلي أي الرأي. ينظر: الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ج1/299

481 ينظر: المرجع نفسه.

ووقوفه على أسباب النزول، و معرفته بالناسخ و المنسوخ... و غير ذلك.
«482

و لعل الذي دعا إلى مثل هذا النوع من التفسير، و حفّز مناصريه على التمسك به، و التعويل عليه، أسباب كثيرة نجلها فيما يأتي:
1. أن نصوص غير قليلة من القرآن حثت على فعل التدبر و إعمال العقل و الاستنباط.

2. أن هناك من الصحابة من اجتهد في تفسير النص القرآني و قال برأيه فيه.
3. أن التأويل الذي دعا به الرسول ﷺ لابن عباس هو أمر آخر وراء النقل و السماع، ذلك هو التفسير بالرأي و الاجتهاد.

4. أن في فهم معاني القرآن مجالا رحبا و متسعا بالغا، و إنّ المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه.

5. تطرّق الضّعف، و تسرّب الخلط إلى التفسير بالنقل من حيث الروايات عن الصحابة و التابعين.

كل هذه الأسباب و غيرها، قوّت حجة اتجاه الرأي و دعمت موقفهم، و ساندت تجربتهم الجديدة، فأنجزوا مصنفات كثيرة و أبدعوا فيها، معتمدين على العقل طورا، و طورا آخر زاجوا بينه و بين النقل.

و يشهد التاريخ الفكري الإسلامي أن المعتزلة 483 هم أهم فرقة فكرية خاضت هذه التجربة؛ حيث عمدوا إلى تأويل الآيات التي تعارض الدليل العقلي، أو

482 نفسه، ج1، ص 246.

483 قصة التسمية: يورد الشهرستاني قصة التسمية قائلا: « دخل رجل على الحسن البصري سائلا إيّاه : يا إمام الدّين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكّم لنا في ذلك اعتقادا، ففكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب

تعارض المحكم الذي كشف الدليل العقلي عن إحكامه، وافترضت المعتزلة للآيات التي تقتضي تأويلاً ظاهراً وباطناً، فظاهر الآيات يعارض الدليل العقلي ويعارض الآيات المحكمة سواء بسواء، ولذا فلا بد من حمل ظاهر هذه الآيات لتتوافق مع الدليل العقلي، ولذلك يقول الشريف المرتضى: «فإذا ورد عن الله كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإيجاب والتشبيه أو ما لا يجوز عليه تعالى». 484.

وتأسيساً على هذا؛ أخضع المعتزلة النص القرآني لأدلة العقول، فصنفوا الآيات القرآنية إلى محكمة تتطابق دلالتها مع الأدلة العقلية، وإلى متشابهة يتعارض ظاهر دلالتها مع الأدلة العقلية، و أوجبوا ترتيب المحكم والمتشابه على هذه الأدلة 485، و أخذوا يطابقون بين المحكم وأدلة العقل، ويعمدون إلى تأويل المتشابه ليتطابق بعد التأويل مع العقل من ناحية، والمحكم من ناحية أخرى .

و في ضوء هذا، أصبح المحكم -عندهم- هو ما خلا من الاشتباه في تحميله دلالة أكثر مما ينطوي عليه تركيبه، لأنه دال على معناه بذاته، دون حاجة إلى

قال واصل بن عطاء، أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن ، اعتزل عنّا واصل، فسَمِّي هو وأصحابه معتزلة» ينظر: الشهرستاني أبو الفتح محمد، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975م، ج1، ص 48.

484 الشريف المرتضى، الأمالي، مرجع سابق، 300/2 .

485 القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966،

. 37/1

اشتباه أو احتمال آخر، في حين يكون المتشابه محتملاً وجهاً أو أكثر من التأويل والتفسير، وإن باطنه يشتمل على دلالة واحدة، أو دالتين، أو أكثر من ذلك بحسب الوجهة التي يوجهها المتأول. 486

ويتضح من هذا كله أنّ المحكم بدرجة الدليل العقلي من حيث القيمة والوضوح، لأنّه لا يحتمل إعمال الفكر في تأويل النص واحتمال الدلالات المتعددة، أما المتشابه فإنه يشتمل على إلباس وغموض، ولا بد أن يحكم بالأدلة العقلية التي تقود إلى تأويله في ضوء مقدمات محددة، و باقترانه بقرائن عقلية أو لفظية واحدة أو متعددة، تساهم في الكشف عن دلالاته المقصودة.

و من خلال ما سبق يتبين أنّ قضية التأويل تأسست للوفاء بحاجات عقائدية آمن بها المعتزلة، فاستخدموا التأويل للكشف عن الآيات القرآنية التي يوحى ظاهرها بالتجسيم والتشبيه، ولذلك « فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه التي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية على تأويلات أبعد ما تكون عن الإيهام بالتشبيه مع تدعيم ذلك بالأدلة اللغوية المستخدمة من الشعراء القدماء أو لغة العرب القدماء » 487 .

و في البدء رفض كثير من المشتغلين بالعملية التفسيرية هذه التجربة الجديدة في التفسير، و اجتهدوا في استخراج الأدلة المانعة من الكتاب و السنة 488، لكن

486 ينظر: الشريف الرضي، المجازات النبوية، مرجع سابق، ص 51 .

487 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط2، 1983، ص 152-153.

488 من الأدلة المعتمدة من القرآن قوله تعالى: ﴿...فأما الذين في قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله...﴾ آل عمران:7 و من الأدلة المعتمدة من السنة قوله صلى الله عليه و سلم: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" رواه الترمذي في أبواب التفسير ج2، ص 157.

أصحاب التجربة واصلوا انجازاتهم دون اكرات مما دفع تيار الممانعة إلى الرضوخ بشروط صارمة وضعوها تخص ثقافة المفسر و مصادر و التفسير. كما قسّموا المصنفات التفسيرية القائمة على منهج الرأي إلى قسمين: تفسير بالرأي المحمود و آخر بالرأي المذموم. 489

و نعتقد أن الذي دفع إلى التوجس من التفسير بالرأي هو ما ظهر من ظواهر من مثل استعمال النص القرآني لنصرة العقائد و المذاهب على حساب المراد الصريح أو المستتبط، سبيلهم في ذلك إجراء التأويل. و يؤرخ الذهبي لهذه المرحلة قائلاً: « و ظهرت المذاهب الدينية المتنوعة، و وُجِد من العلماء من يحاول نصره مذهب و الدفاع عن عقيدته بكل وسيلة و حيلة. و كان هدفهم الأول الذي يقصدون إليه جميعاً؛ كلُّ يبحث في القرآن ليجد فيه ما يقوي رأيه و يؤيد مذهبه، و كل واحد ما يبحث عنه و لو بطريق إخضاع الآيات القرآنية لمذهبه، و الميل بها مع رأيه و هواه، و تأويل ما يصادمه منها تأويلاً يجعلها غير منافية لمذهبه و لا متعارضة معه.» 490

و ممن تلمس هذا النهج في التفسير؛ الرازي في تفسيره الكبير، و أبو حيان الأندلسي في بحره، و الزمخشري في كشافه الذي سننمذج به في هذا الفصل.

489 من التفاسير التي صُنِّفت تحت الرأي المحمود: مفاتيح الغيب للرازي، أنوار التنزيل و أسرار التأويل للبيضاوي، مدارك التنزيل و حقائق التأويل للنسفي. و من التفاسير التي صُنِّفت تحت الرأي المذموم: تفاسير المعتزلة، تفاسير الشيعة الإمامية و الزيدية، تفاسير الخوارج و الإباضية. ينظر: بحوث في علوم التفسير للذهبي، مرجع سابق، ص ص 416/417.

490 الذهبي ، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ج1، ص 258.

منهج الزمخشري في الكشاف

يعد تفسير الزمخشري الموسوم بـ"الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" قمة كتب التفسير بالرأي، حيث أصبح عمدة الناس على اختلافهم بين مشايخ و مخالفي 491، فالجميع يقررون أنه نسيج وحده في طريقتة البلاغية و الإعجازية، و في غوصه على دقائق المعاني و حسن إبرازها على طريقة علمية سائغة، و لا يخلو تفسير أو تأليف في موضوع قرآني من رجوع إليه و اعتماد عليه. 492

و قد توزع منهج الزمخشري في الكشاف ما بين عقلي محض، و اعتزالي صرف، و نقلي حذر. و تفصيل ما أوجزناه الآتي:

1. "الكشاف" و نقصد بالنصوص المحايدة؛ الآيات القرآنية التي لا يُشتم فيها موضوعات اعتزالية، و لا تحوي قضايا خلافية رئيسة. و قد سار الزمخشري في تأويل هذا القسم من النصوص سيرا عقليا، حيث كان يقف أمام النص متأملا متدبرا، يقلبه على وجوه المعنوية المختلفة، ملتمسا أكبر قدر ممكن من الدلالات التي يمكنه حملها؛ ذلك أنّ الزمخشري كان رجل جدال و مناظرات، يتخذ من القرآن و نصوصه مناصرا له ضد خصومه، و كلما قويت حججه و أدلته قويت فرص غلبته و انتصاره، و لذا اعتمد الوقوف العقلي أمام أي القرآن سبيله لذلك.

491 يقول تاج الدين السبكي في تعليقه على الكشاف ما نصه: "و أعلم أن الكشاف كتاب عظيم في بابه، و مصنف إمام في فنه، إلا أنه رجل مبتدع مجاهر ببدعتهن يضع من قدر النبوة، و يسيء أدبه على أهل السنة و الجماعة، و واجب كشف ما في الكشاف من ذلك كله." السيّد أحمد عبد الغفار، النص القرآني و ضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003، ص 142.

492 محمد فاضل بن عاشور، التفسير و رجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط1966، ص 85.

و لهذا نراه كثيرا ما يقف أما النص القرآني وقفة عقلية يبرزها في صورة نقاش، يبين فيه الجهد العميق الذي يبذله مفكرا مستتبطا المعاني و الأحكام. فعلى سبيل المثال، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾493: « فإن قلت كيف اشتروا الضلالة بالهدى و ما كانوا على الهدى؟ قلت جعلوا لتمكنهم منه و إعراضهم عنه كأنه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه و استبدلوها به، و لأن الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها فكل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة.»494

إنّ طريقة تأويل الآية، و أسلوب عرض أفكارها المبني على المناقشة، و سبيل تقرير الأحكام التي تستنبط منها، تستند إلى منهج الجدل و المناظرات الذي نبغ فيه الزمخشري، حيث نجد هذا النص التفسيري خالٍ من كل حجة و دليل أو سند ما عدا حجة و دليل و سند العقل.

و في السياق نفسه، و بالأسلوب الحوارى الجدلي ذاته، تعامل الزمخشري مع قوله تعالى: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين و أحييتنا اثنتين﴾495، حيث راح يؤوّل النص، و يجيب عن تساؤلات قد تشغل بال المتلقي، مستعينا بضرب الأمثال كوسيلة لتقريب المعنى. فيقول: « فإن قلت كيف صح أن يسمي خلقهم أمواتا إماتة؟ قلت كما صح أن تقول سبحان من صغر جسم البعوضة و كبر جسم الفيل، و قولك للحفار ضيق فم الركبة و وسع أسفلها، و ليس ثم نقل من كبر إلى صغر و لا من صغر إلى كبر، و لا من ضيق إلى سعة و لا من سعة إلى ضيق، و إنما أردت لإنشاء على تلك الصفات. و السبب في صحته أن الصغر و الكبر جائزان معا على المصنوع الواحد من غير ترجيح لأحدهما و كذلك

493 البقرة/16.

494 الكشف، ج1، ص 30.

495 غافر/11.

الضيق و السعة فإذا اختار الصانع أحد الجائزين و هو متمكن منهما على
السواء فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر فجعل صرفه عنه كنقله
منه. «496

و الملاحظ هنا أنه على الرغم من أن هذه النصوص لا تمس مبادئ الاعتزال
في شيء، إلا أن الزمخشري أعمل فيها الناحية العقلية الخالصة، و لَوَّنَ تأويله
لها باللون العقلي الاعتزالي، و أظهر قدرته الفائقة على هذا النمط من التحليل،
و ذَكَرَ المتلقي أنه يستقي من نبع عقلي على النمط الاعتزالي.

2. و نقصد بالآيات الفاعلة؛ النصوص
القرآنية التي ينتصر بها المعتزلة. وقد سار الزمخشري مع مثل هذه نصوص
سيراً اعتزالياً، مجتهداً في جعلها نصوصاً محكمات، و ما عداها مما يخالف
مبادئهم نصوصاً متشابهات يُرجع في فهمها إلى المحكمات، سبيله في ذلك
التأويل؛ و من ثم يكون قد جعل أصول الاعتزال الخمسة مقياساً يصنّف على
أساسها المحكم من نصوص القرآن و المتشابهه، و يفسر تبعاً لها آيات القرآن.

و كان نتاج ذلك أن وجدنا الزمخشري يمنح المعاني للنصوص القرآنية عوض
استنباطها منها، و جَعَلَهَا - أي المعاني - تدور في فلك التوحيد، و العدل، و الوعد
و الوعيد، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و المنزلة بين المنزلتين. و
أمثلة ذلك كثيرة موزعة في مدونته التفسيرية نمثلها بتخرجاته في مسألة صفات
الله.

لقد سعى الزمخشري إلى تنزيهه - سبحانه و تعالى - عن الشبه بالخلق، فأوّل
جميع النصوص القرآنية التي يوحى ظاهرها بالجسمية هديه في ذلك تعاليم

المعتزلة و مبادئهم؛ فأول الوجه بالذات 497، و اليد بالجوّد طوراً، و بالقدرة طوراً آخر، و نفي الرؤية مؤولاً لفظة "ناظرة" بتوقع النعمة و رجائها، فقد جاء في الكشاف في تأويل هذه الآية ما نصه: « والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه». 498 وفي تأويله للآية: ﴿ قال ربّ أرني أنظر إليك ﴾ 499، ذهب الزمخشري إلى تأويل الرؤية بالعلم والمعرفة فقال: « أنظر إليك " أي أعرفك معرفة اضطرار كأنّي أنظر إليك، كما جاء في الحديث الشريف سترون ربكم كما ترون القمر ليلة القدر، بمعنى ستعرفونه معرفة جليّة هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ و استوى. » 500

و في السياق ذاته، أول الزمخشري قرب الله من العباد في قوله تعالى: ﴿ و نحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ 501 بقرب العلم، فيقول: « و المراد قرب علمه منه و أنه يتعلّق بمعلومه منه و من أحواله تعلقاً لا يخفى عليه شيء من خفياته فكأن ذاته قريبة منه كما يقال و الله في كل مكان و قد جلّ عن الأمكنة » 502

و على هذا النهج، و بهذا المسلك سار الزمخشري مع بقية الصفات والنصوص التي تعارض مبادئ الاعتزال، سبيله التأويل، عماده العقل و اللغة.

497 الكشاف، ج2، ص 173 و 425.

498 نفسه، ج4، ص165.

499 الأعراف/142.

500 الكشاف، ج2، ص 92.

501 غافر/07.

502 الكشاف، ج2، ص 310.

3. استعان الزمخشري بالمنهج النقلي / الأثري في تجلية معاني بعض نصوص القرآن و تفسيرها. و إذا تأملنا طبيعة هذه النصوص التي أعمل فيها المنهج النقلي وجدناها استوفت شرطين رئيسين؛ أولهما أنّ موضوعاتها لا تمس آراء الاعتزال، وثانيهما أن تخريجاته لدلالة معانيها اتفقت و النص المستعان به، سواء أكان قرآني، أم نبوي، أم تراثي. و هذا بيان ذلك:

أ. أما ما استعان به من نصوص القرآنية في تثبيت تخريجاته و آرائه في النص المُفسَّر، فقد تجلّى في نماذج عدة حواها الكشف، و من ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ 503، حيث استدعى نصا قرآني آخر ليُجَلّى به المعنى، و لِيَدْعَمَه في تخريج دلالاته، فقال ما نصه: «ومعنى "ومن دخله كان آمنا" معنى قوله "أو لم يروا أننا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم" وذلك بدعوة إبراهيم عليه السلام "ربّ اجعل هذا بلدا آمنا"» 504

و في السياق نفسه، و بالمنهج ذاته، سار الزمخشري مع عدد غير قليل من النصوص التي استوفت الشرطين السابقين، فنراه يفسر قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمَ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ 505، مستعينا بنص آخر من سورة أخرى رأى فيه سندا و حجة، مجسدا بذلك قولته المشهورة «أسد المعاني ما دل عليه القرآن». 506 فقد قال في تفسير هذه الآية ما نصه: «والكافرون هم الظالمون» أراد التاركون الزكاة هم الظالمون فقال والكافرون للتغليظ، كما قال

503 آل عمران/97.

504 الكشف، ج1، ص 204.

505 البقرة/252.

506 الكشف، ج2، ص 193.

في آخر آية الحج " ومن كفر " مكان ومن لم يحج ، ولأنه جعل ترك الزكاة من صفات الكفار في قوله: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ (فصلت/6) « 507، و عليه يكون تارك الحج، و تارك الزكاة كافرين من باب التغليظ.

ب. و سيرا على قواعد المنهج النقلي، استند الزمخشري في تفسيره إلى أحاديث نبوية كثيرة ساقها في معرض توضيحه لمعنى نص، أو في الكشف عن دلالاته القريبة و البعيدة. و من نماذج هذا الاستناد ما يأتي:

جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إلا من سفه نفسه﴾ 508 قوله: « سفه نفسه امتنها واستخف بها وأصل السفه الخفة، وقيل انتصاب النفس... وقيل معناه سفه في نفسه فحذف الجار كقولهم زيد ظني مقيم أي في ظني والوجه هو وكفى شاهدا له بما جاء في الحديث " الكبر أن تسفه الحق وتغصص الناس» 509.

و في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لأفعدنّ لهم صراطك المستقيم﴾ 510 قال: «لأعترضنّ لهم على طريق الإسلام كما يعترض العدو على الطريق ليقطعه على السابلة... وشبهه الزجاج بقولهم ضرب زيد الظهر والبطن أي على الظهر والبطن، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنّ الشيطان قعد لابن آدم بأطرفة، قعد له بطريق الإسلام فقال له: تدع دين آبائك فعصاه فأسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له: تدع ديارك وتتغرب فعصاه فهاجر، ثم قعد له بطريق الجهاد، فقال له: تقاقل فتقتل فيقسم مالك وتتكح امرأتك فعصاه فقاقل» 511

507 نفسه، ج1، ص 152/153.

508 البقرة/130.

509 الكشف، ج1، ص95.

510 الأعراف/16.

511 الكشف، ج2، ص59.

٢٤. نقل الزمخشري عن الصحابة كعليّ وابن مسعود وابن عباس أرائهم، و عن التابعين أمثال مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير نظراتهم في بعض النصوص القرآنية، و كان في هذا النقل تابعا مؤيد أحيانا، و ناقد مُبرراً الصحابي أو التابعي من قول ما نسب إليه ولم يستسيغه في بعض الأحيان. و نمثل للموقف الأول التابع المؤيد باستعانتة في تفسيره قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم، إنّ الله بالناس لرءوف رحيم﴾ 512 برواية ابن عباس حيث قال: « عن ابن عباس رضي الله عنه لما وجّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة قالوا كيف بمن مات قبل التحويل من إخواننا فنزلت» 513، وهو يقصد أنّ الآية نزلت جوابا لهم.

و نمثل للموقف الثاني الرافض الناقد بما ورد عنه لما تناول قوله تعالى: ﴿إذ يريكهم الله في منامك قليلا﴾ 514، فقد قال ما نصه: « و عن الحسن: في منامك في عينك لأنها مكان النوم كما قيل للقטיפفة المنامة لأنه ينام فيها، و هذا تفسير فيه تعسف و ما أحسب الرواية صحيحة فيه عن الحسن و ما يلائم علمه بكلام العرب و فصاحته.» 515

إن الدور الذي لعبه المعتزلة لم يكن في شق طريق التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه، بل إن فضلهم يرجع إلى أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب

512 البقرة/143.

513 الكشف، ج1، ص 100.

514 الأنفال/43.

515 الكشف، ج 1، ص 378.

كل العبارات القرآنية الدالة على التشبيه، و كانت غايتهم من هذه الطريقة الحافظ على كلام الله من مطاعن المتشككين بالاستناد إلى العقل. 516

التقاء المعتزلة مع المفسرين بالمأثور: ذكر الجاحظ عن أستاذه النظام الذي ينتقد معاصريه من المفسرين ما نصه: « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، و إن نصّبوا أنفسهم للعامة، و أجابوا في كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير الرواية، على غير أساس، و كلما كان المفسر أكذب عندهم كان أحب إليهم، و ليكن عندكم عكرمة و السدي و الضحاك و مقاتل بن سليمان و أبو بكر الأصب في سبيل واحدة. » 517

و الملاحظ هنا أن النظام يجعل أبا بكر الأصب و هو من مشايخ المعتزلة المعاصرين للنظام إلى جانب من يعتبرهم من ممثلي التفسير بالمأثور. 518

الزمخشري و أمثلة على الاعتزال:

1. قال في تفسيره قوله تعالى: ﴿لعلمكم تتقون﴾ ما نصه: « لعلها واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة، لأن الله عزّ و جلّ خلق عباده لتعبدتهم بالتكليف، و ركب فيهم العقول و الشهوات، و أزاح العلة في أقدارهم و تمكينهم، و هداهم النجدين، و وضع في أيديهم زمام الاختيار و أراد منهم الخير و التقوى، و هم مخيروا بين الطاعة و العصيان. » 519

516 محمد العربي، المنطلقات الفكرية، مرجع سابق، ص 76.

517 الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 168.

518 المرجع نفسه، ج1، ص 77/76.

519 الكشاف، ج1/231.

2. يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى في الآية 135 من آل عمران ما نصه: «و المعنى ليسوا ممن يصرون على الذنوب و هم عالمون بقبحها، و بالنهي عنها، و بالوعيد عليها، لأنه قد يعذر من لا يعلم قبح القبيح، و في هذه الآيات بيان قاطع أن الذين آمنوا على ثلاث طبقات: متقون، و تائبون، و مصرّون، و أن الجنة للمتقين و التائبين منهم، و إن المصرين و من خالف ذلك فقد كابر عقله و ربه.» 520

لقد حاول المعتزلة - في ضوء أصولهم الخمسة المعروفة- تنقية العقيدة من كل ما لابسها من سوء فهم، و الدفاع عنها إزاء كل هجوم، أو التشكيك، أو لبس، و كان مبدأ التوحيد - عندهم- منطلقا أساسيا لمبحثهم في المجاز حرصا على تنقية الألوهية من كل تصورات التشبيه و التجسيم، و حرص على تحرير العقيدة الإسلامية من أدران التصورات السمعية الساذجة. 521

أما الآيات القرآنية، فلم يكن أمامهم مفر لتجاوز ما يبدو متناقضا و متعارضاً مع أصولهم و بين ظاهر القرآن إلا تأويل هذه الآيات تأويلاً خاصاً ينتهي بها إلى التوافق مع الأصول الاعتزالية. يقول الشريف المرتضي: «إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهر يخالف ما دلت عليه أدلة العقول و جب صرفه عن ظاهره إن كان له ظاهر، و حمله على ما يوافق الأدلة العقلية و يطابقها.» 522

و قد سبق أن أوردنا أن المعتزلة يحملون العبارات الدالة على التشبيه و التي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية على تأويلات أبعد ما تكون عن الإبهام بالتشبيه مع

520 نفسه، ج1/465. الآية: ﴿و لم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون﴾

521 عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي نظرية و تطبيقاً، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004، ص 106.

522 الشريف المرتضي، الأمالي، ج2/300. نقلاً عن المرجع نفسه، ص 106.

تدعيم ذلك في الأدلة اللغوية المستمدة في الشعر الجاهلي، أو لغة العرب
القدماء.

و استنادا إلى ذلك يؤولون قوله تعالى: ﴿ و اتخذ الله إبراهيم خليلاً ﴾ 523 على
أن الخليل هو الفقير حتى يتمشى مع مقام الألوهية معتمدين في ذلك على زهير
بن أبي سلمى:

و إن أتاه خليل يوم مسألة * يقول لا غائب مالي و لا حرم

أي أتاه فقير، و بذلك تنتفي شبهة التجسيم عن الآية، و يصبح إبراهيم عليه
السلام مجرد فقير إلى رحمة الله. 524

و في ضوء ما سبق، يمكننا القول إن جدلية العقل و النقل القائمة في التاريخ
الفكري و الإسلامي ساهمت في شطر المفكرين المسلمين إلى شطرين متباينين؛
أحدهما يجلّ النقل و يحترمه و يقدمه، و آخر يجلّ العقل و يستأنس به و
يفضله، و انعكس هذا على نتاج هؤلاء المفكرين، فجاء هو الآخر منحازاً،
معزواً، و مناصراً شطر صاحبه، و لم تسلم من هذه الظاهرة المدونات
التفسيرية التي توزعت بدورها ما بين مدونات نقلية؛ خضع أصحابها إلى النقل،
و اكتفوا بالمأثور، و بين مدونات عقلية آمن أصحابها بسلطان العقل، و استندوا
إلى حجة الرأي، إلا أنهم جميعهم؛ عقليّهم و نقليّهم، لم يلتزموا المنهج الواحد في
تعاملهم من نصوص الخطاب القرآني، فقد وجدنا من النقليين من لجأ إلى العقل
لتخريج بعض النصوص التي ليس لها سند نقلي، و في المقابل وجدنا أيضاً من
العقليين من اكتفى - في بعض النصوص - بالتخرجات النقلية و أثنى عليها و لم
يسلك سبيل العقل فيها، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل و النقل
في حقيقتها يعملان معاً بوصفهما ثنائية، و لا يتقابلان بوصفهما جدلية.

523 النساء/125.

524 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مرجع سابق، ص 83-84.

“ “ “ “

يعتبر فخر الدين الرازي 525 أحد أعمدة الفكر الإسلامي بصفة عامة، و الدرس التفسيري بصفة أخص؛ فهو المفسر الفقيه الفيلسوف الطبيب الأصولي الكيمائي

525 هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي تيمي القبيلة، ولد في مدينة هراة إحدى مدن الري فسمي بالرازي و هي كورة من أعمال طبرستان، و كان مولده عام 543هـ/1148م أو 544هـ/1149م، لقب بفخر الدين و بابن الخطيب إذ كان والده ضياء الدين فقهيا خطيبا يدرس بالري، و عليه درس فخر الدين الفقه و الأصول، ثم درس على الكمال السمناني، كما تتلمذ في الحكمة و الكلام و أصول الفقه على يد مجد الدين الجيلي الذي لازمه مدة و عرف منه فلسفة الفارابي و ابن سينا.

الذي نبغ في جل علوم عصره، لكن شهرته و مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي ترجع إلى تفسيره المسمى "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب"؛ حيث جمع فيه بين المباحث الكلامية و الفلسفية و الدينية، و ردّ فيه على تأويلات المعتزلة مع اجتهاده في التوفيق بين الفلسفة و الدين، مما حدا بجولد تسهير إلى القول: « عمد المتكلم الكبير و الفيلسوف الديني فخر الدين الرازي في تفسيره العظيم للقرآن الذي ينبغي عده خاتمة التفسير المثمر الأصيل إلى الاستمرار على ملاحظة ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير و الرد عليها بطريقة وافية. » 526

لقد برز الفخر الرازي في فترة من أزهي فترات الحضارة الإسلامية؛ حيث النضج الفكري قد اكتمل، و الاستيعاب لفكر الآخر قد تم، و الخروج من مرحلة الأخذ و التتلمذ إلى مرحلة التفريغ و العطاء. و يصف محمد الفاضل بن عاشور هذه المرحلة المهمة من تاريخ الحضارة الإسلامية قائلاً: « وظهر في القرنين الرابع و الخامس علماء جمعوا بين الفقه و الكلام كالباقلائي و الجويني و الغزالي، فلم يأت القرن السادس إلا و للثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم، راسخ القواعد فيه المعارف العقلية و المعارف الدينية وتشد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها كما هو مذهب الأشعري لا على أنها مسيطرة عليها كما هو

جاب البلاد و ناظر العلماء و اتصل بالأمرء و السلاطين، و انتهى به المطاف إلى بلدته هراة حوالي 560هـ حيث استقر للوعظ يقصده السلاطين و الوزراء و العلماء، و قد تتلمذ على يده خلق كثير من أمثال زين الدين الكشي و القطب المصري و شهاب الدين النيسابوري، و قد وصفه ابن خلكان بأنه فاق أهل زمانه في علم الكلام و المعقولات و علوم الأوائل و أن الناس اشتغلت بتصانيفه التي جاوزت المائتين و هجرت كتب الأقدمين و كان يعظ باللسانين العربي و الأعجمي، مات أول يوم عيد الفطر عام 606هـ/1210م. ينظر في ترجمة الرازي: البداية و النهاية لابن كثير، وفيات الأعيان لابن خلكان، طبقات الشافعية للسبكي، الكامل لابن الأثير.

526 جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1952، ص 146.

مذهب المعتزلة، و أعان على ذلك جودة فهم الحكمة و حسن سقيها، و منذ تدفقت بناييعها في كتب أبي علي بن سينا التي كان انتشارها في مطلع فجر القرن الخامس. «527

لكن ما هو ملتفت للنظر في هذه المرحلة هو غلبة التيار الاعتزالي على المستوى الرسمي، حين تبني بعض خلفاء بني العباس أفكار و توجهات ها التيار، فصار الرقيب على الإنتاج الفكري عامة و الديني بصفة أخص، كما كانت الدراسات الأدبية النقلية و العقلية حkra عليهم.

و حين اقتحم الفخر الرازي الساحة الفكرية، وجد قد تنازعا تيارات فكرية، و أخرى فلسفية، 528 عصفت في كثير من اللحظات التاريخية بوحدة الأمة و الخلافة، و قد وقف منها موقف المتبني و المؤيد الناقد لبعضها، و الرفض الناقد للبعض الثاني، و الناقم المحارب للبعض الثالث، كما رأى في الطرائق المتبعة من قبل بعض التيارات كالمعتزلة و غيرهم في التعامل مع الخطاب القرآني تعطيل لأذهان الناس و الدخول بهم إلى مستويات غير مهيين لها، خاصة إذا علمنا أن الخطاب القرآني نفسه حدد مستويات ثلاث لتلقيه. 529

527 محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، مرجع سابق، ص 100.

528 شهد العصر العباسي نشوء تيارات و فرق فكرية كثيرة ادلت بدلوها في الساحة الفكرية الإسلامية و تبنت مواقف سياسية، و لعل أهمها تلك التيارات متأثرا على المستويين الرسمي و الشعبي: المعتزلة، الأشعرية، الخوارج، الشيعة، إلى جانب بعض الشخصيات التي جمعت بين الفكري و الفلسفي من مثل الغزالي، و ابن رشد و الفاربي و غيرهم. ينظر في الموضوع: الملل و النحل للشهرستاني، و كتابي أحمد أمين: ضحى الإسلام و ظهر الإسلام.

529 ينظر: الفصل الثاني من هذه الرسالة، ص ...

يقع مفاتيح الغيب في مجلدات 530 حوى مواضيع اجتماعية و فلسفية و أخلاقية ضمنها علوما كثيرة قصد تفسير الآيات على ضوءها و بيان الإعجاز العلمي في القرآن، و الناظر فيه يلمس كثرة الاستطرادات إلى العلوم الرياضية و الفلسفية و الطبيعية، و يتعرض لكلام الفلاسفة و المتكلمين و يفند آرائهم و يرد عليها، و يذكر مذاهب الفقهاء في آيات الأحكام، و تظهر عليه سمات المذهب الشافعي واضحة، و يهتم بمسائل الأصول و البلاغة و النحو، و لكونه سنّي لم ينس المعتزلة، و لا يدع فرصة تمر دون أن يعرض لمذهبهم بذكر أقوالهم و الرد عليها، و كان مولعا بكثرة الاستنباطات و الاستطرادات في تفسيره، مادام يستطيع أن يجد صلة ما بين المستنبط و المستطرد عليه.

قسّم الفخر الرازي تفسيره إلى كتب و قسّم كل كتاب إلى مسائل، و قد يتخلل هذه المسائل مقدمات و حجج و لطايف و فروع و أحكام و وجوه. و قد يقسّم الباب إلى أقسام، و أحيانا إلى بحوث، و يقسم الأقسام إلى فوائد، و قد يقسّمها إلى نكت أو فصول و الفصول إلى فوائد، و يضع تحت هذه العناوين عشرات المسائل الفقهية و الأسرار العقلية و القضايا اللغوية و الموضوعات الكلامية، و ينقل القارئ من فن إلى فن ، و من دائرة إلى أخرى في ترابط عجيب، و ترتيب منطقي رائع. 531

530 حسب النسخة المعتمدة في هذه الرسالة.

531 ينظر: محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1974، ص 67. و يمكننا أن نمثل للمسائل النحوية التي ناقشها الفخر الرازي في التفسير الكبير ما يلي:

النموذج الأول: يقول في تفسير قوله تعالى: " لا تدركه الأبصار": لفظ الإبصار من صيغ الجمع، و دخل عليها الألف و اللام، لذا فهي تقيد الاستغراق، فقوله تعالى " لا تدركه الأبصار" يفيد أنه لا تراه جميع الأبصار، فهذا يقيد سلب العموم و لا يفيد عموم السلب، إذ فلا مانع من أن بعض الأبصار تراه، فنقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية."

و كان يفسر الآية من جميع وجوهها، ثم إذا تكرر لفظاً أو معنى أحال القارئ إلى تفسيره السابق، أو ذكر ملخصه. ففي قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ قال: «أعلم أن لفظ الله قد تقدم في أول الكتاب» 532.

و إذا ذكر في موضوع فوائد كثيرة؛ نبه إلى أنه ذكرها في عدة آيات. قال الرازي في قوله تعالى: ﴿استوى على العرش﴾: «الذي ورد في سورة الأعراف، يونس، الرعد، طه، الفرقان، السجدة، والحديد، و قد ذكرنا في كل موضوع فوائد كثيرة ممن ضم ذلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت..» 533

و يتحول تفسير الرازي للآية أحياناً إلى بحث قائم بذاته، فهو بعد أن فسّر قوله تعالى: ﴿و علم أدام الأسماء كلها﴾، تحدث في موضوع العلم و فضله و أودر أدلة كثيرة من القرآن و السنة و أقوال العلماء و الحكماء في شرف العلم و منزلة العلماء في الدنيا و الآخرة. ثم انتقل إلى عالم العقل و عاد مرة أخرى إلى عرض الآيات و الأحاديث و الأقوال المأثورة، ثم قدّم طائفة من النكت و الحكايا في هذا الباب. ثم انتقل إلى تعريف العلم فأورد تعاريف من أقوال العلماء و المتكلمين و الفلاسفة، فناقشها ثم انتقل إلى ثلاثين كلمة اعتبرها مرادفة لكلمة

النموذج الثاني: يقول في تفسيره قوله تعالى: " قل أرايتم إن كان من عند الله و كفرتم به و شهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن و استكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين": و فيه مسائل:

المسألة الأولى: جواب الشرط محذوف و التقدير أن يقال إن كان هذا الكتاب من الله ثم كفرتم به و شهد شاهد من بني إسرائيل على صحته ثم استكبرتم لكنكم من الخاسرين ثم حذف هذا الجواب...."
التفسير الكبير، ج 09/28.

532 المرجع نفسه، ج 323/2.

533 التفسير الكبير، ج 118/14.

العلم و تكلم في ماهية كل كلمة و صفاتها خلط فيها الظواهر النفسية بالظواهر الاجتماعية و الفلسفية و استغرق هذا البحث حوالي 21 صفحة.534

و التفسير لم يهمل المسائل المتعلقة بأسباب النزول؛ حيث حرص على ذكر مناسبات الآيات و السور لتوضيح الحكمة في ترتيب المصحف، كما اهتم بإيراد القراءات المختلفة، و لا يمر الرازي بآية من آيات الأحكام دون أن يذكر اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام العملية، و قد يسهم المؤلف في الاختلاف فنراه يعارض أو يرجح ما يراه حقا في اعتقاده.535

حاول الفخر الرازي أن يضمن تفسيره حصيلة ما توصلت إليه عقول النظار في الكشف عن المعاني و الفكر الواردة في القرآن، و لم يكتف الإمام بعرض آراء المفسرين السابقين، بل نراه ينتقد الأصول التي ارتكزت عليها تفسيراتهم، و وضع أصولا جديدة لفهم الآيات القرآنية مع تطلعاته إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينية.536

و اعتمد أسلوب تفسير القرآن بالقرآن أو بالحديث النبوي الشريف، و ساق الأثر المناسب أو الحكمة الموافقة أو البيت الشعري المعضد لفكرته دونما غض نظر عن المواضيع الفقهية أو الأصولية أو العقائدية أو العلمية التي تتصل بالآية من

534 المرجع نفسه، ج 1/274 و ما بعدها.

535 ينظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي و آرائه الكلامية و الفلسفية، دار الفكر (د.ت)، ص 47.

536 ينظر: محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996، ط1، ص 68.

قريب أو من بعيد، و ختم كل ذلك بتناول السورة كوحدة متكاملة مبرزاً ما
اكتشفه من أسرار و ما عدده من فوائدها.537

و قد حاول أن يجعل تفسيره وسطاً بين الطبري و الزمخشري، و بين الموروث
و التأويل، بين المنقول و المعقول، و من ثم نجده يستقصي كل الروايات التي
يمكن أن نجدها في تفسير الطبري، و الآراء التي تضمنها تفسير الزمخشري
وخاصة الآيات التي تحتمل التأويل.

أما بالنسبة للمصادر الفكرية و اللغوية و الفلسفية و الكلامية التي استفاد منها
الفخر الرازي في صياغة تفسيره هذا، نجد ارتكز على منظومة هائلة من
مختلف المدونات، فهو عندما يبدأ بالمسائل اللغوية المتعلقة بالآية يستعين
بتفسير أهل اللغة مثل معاني القرآن للزجاج538 و معان القرآن للفراء539، و
عندما يريد نقل الأحاديث و أقوال الصحابة و التابعين يلجأ إلى التفاسير
المأثورة مثل التفسيرات المنسوبة إلى ابن عباس540، و تفسير الطبري541، و
تفسير الكشاف و البيان للثعلبي542.

537 ينظر: محمد العربي بوعزيز، نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، دار الفكر العربي،
بيروت، 1999، ص 93.

538 ينظر: التفسير الكبير، ج 203/19.

539 ينظر: نفسه، ج 54/20.

540 ينظر: نفسه، ج 167/1.

541 ينظر: نفسه، ج 701/1.

542 ينظر: نفسه، ج 107/1.

و عندما يدخل في الموضوعات العقلية يعتمد على تفاسير المذهب العقلي على اختلاف مذاهبه مثل اعتماده على تفاسير المعتزلة كتفسير أبي علي الجبائي⁵⁴³ و جامع التأويل لأبي مسلم الأصفهاني⁵⁴⁴ و كتب عبد الجبار⁵⁴⁵، و كشاف الزمخشري⁵⁴⁶ و غيرهم من سادة المعتزلة، كما لم يهمل التفاسير الفقهية كتفسير الجصاص⁵⁴⁷ عندما ينقل خلافا فقهيا أو يدخل في جدل مع أحد الفقهاء. أما مادته الكلامية و الفلسفية فقد أرجعها ابن تيمية إلى أبي المعالي و الشهرستاني، و ابن سينا.⁵⁴⁸

إن تعدد المدونات المعتمد عليها في صياغة التفسير الكبير يرجع أساسا إلى تعدد الموضوعات و القضايا التي طرقها الفخر الرازي و ناقشها و علّق عليها، كما يظهر لنا - هذا التعدد أيضا- الفخر الرازي صاحب رصيد فكري متعدد المرجعيات، منوع التخصصات، فهو قارئاً لتقافة عصره، ملما بالإنتاج الفكري و الفلسفي السباق و المعاصر له.

لقد سبق القول إن مكانة الفخر الرازي في تاريخ الفكر الإسلامي ترجع إلى "التفسير الكبير" الذي احتل مكانة هامة في الحقل المعرفي الإسلامي، و عد من

543 ينظر: نفسه، ج 5/89.

544 ينظر: نفسه، ج 19/128.

545 ينظر: نفسه، ج 1/403.

546 ينظر: نفسه، ج 1/203.

547 ينظر: نفسه، ج 1/487.

548 ابن تيمية، بغية المرئاد، ص 107. نقلا عن أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص 282.

بين المصنفات الخالدة التي استعان بها معرفيا الأجيال المتعاقبة كل حسب تخصصه و وفق توجهاته المعرفية؛ فالمفسر و النحوي و البلاغي و الفلسفي و الجدلي كلهم نشدوا فيه ضالتهم، و وجدوا فيه بغيتهم، و عدّوه «من أمهات كتب التفسير التي يجد فيها العلماء المختصون زادا طيبا، و ثروة طائلة من العلم مزدهرة بشتى فروع العلم و المعرفة.» 549

كما وصفوا طريقته في التأليف و العرض بالنفرد، حيث أصبحت المنهج الثقافي التعليمي الذي عم أقطار الإسلام و سرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور 550

و الرضا عن المؤلف أتبعه رضا عن المؤلف؛ ذلك أن حسن التدبير من حسن المدبر، و عليه فقد نال الفخر الرازي نصيبا من الاعتراف، و وصفوه بأنه اجتمع له خمسة أشياء قلّ ما تجتمع في الشخص الواحد؛ و هي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، و صحة الذهن، و الاطلاع الذي ما عليه مزيد و الحافظة المستوعبة، و الذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقدير الأدلة و البراهين، و كانت فيه قوة جدلية و نظر دقيق. 551

و لكن مع كل هذا الاعتراف و التقدير، لم ينج كغيره من العلماء من عملية النقد التي قادها الخصوم و الأصدقاء على السواء. فقد وصف السيوطي الفخر الرازي بأنه ملأ تفسيره بأقوال الحكماء، و الفلاسفة، و شبهها، و خرج من شيء

549 الحسين عبد المجيد هاشم، تراث الإنسانية، 6/370. نقلا عن محمد العربي بوعزيز، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 64/65.

550 ينظر: محمد الفاضل بن عاشور، التفسير و رجاله، مرجع سابق، ص 102-103.

551 ينظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق، ص 281.

إلى شيء حتى يقضي الناظر العجيب من عدم مطابقة المورد للآية. 552 و في السياق نفسه نعتة ابن تيمية بالقول: " فيه كل شيء إلا التفسير".

لكن من حسن حظ الفخر الرازي أو من حسن صنيعه أن انبرى ثلة من أهل التخصص يفندون تلك المطاعن، و يبددون تلك الانتقادات، مؤكدين أن التفسير الكبير قد ظلم في الماضي، و شنت عليه حملات حالت بين حقيقته و بين حاجة المسلمين إليه تلبية لداعي التعصب و تقليد الأقوال قد أطلقت عليه من غير دراية و تحقق و استغلالا لبعض الاستطرادات التي وردت في هذا التفسير. 553.

و من هؤلاء نجد محمد الفاضل بن عاشور الذي ذهب إلى أن الفخر الرازي « لم يكن في ما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستتكار و الاستطراد، و إنما هو سائر في ذلك على طريقة قوينة تسير على أن المطلوب إنما هو معنى الآية، إذ يأخذ في بيان مفادها الأصلي موقفا على محل استخراجها من التركيب بحسب قوانين العربية و نكت بلاغتها مقتصدا في ذلك غير مسرف، ثم يذهب في تربية ذلك المعنى و توسيعه مذهب الإبانة و التفصيل مجتهدا في ربط أوصال الكلام، و أحكام تسلسل المعاني و التنبيه على تولد بعضها من بعض، حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكمية، و مسائل علمية، يسوقها حينئذ على أنها حلق متممة لسلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكام وجه الربط.» 554

552 ينظر السيوطي، الإتيان، مرجع سابق، ج 2/190.

553 محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1974، ص 191.

554 محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، مرجع سابق، ص 114-115.

و في السياق نفسه يرد بعض الباحثين حجج الطاعنين في مصداقية التفسير الكبير، و أرجعوا احتوائه على مختلف العلوم إلى أن الرازي لم يجعله للعامّة من الناس، و ليس واجبا على كل مفسّر أن يسلك سبيل الإيجاز و الاختصار، و أن يعنى بكشف جزء من معارف القرآن، و لا بد من وجود تفاسير كهذه لتساعد المؤمنين على اختلاف مستوياتهم و مداركهم العقلية على اكتشاف ما فيه من هداية".555

و تلخيصا لما سبق يمكننا القول: إن التفسير الكبير كغيره من المدونات الهامة اختلف لأجلها العلماء، و لكن هذا الاختلاف لم يؤثر في مصداقية المدونة و عطائها المستمر، بل زاد من أهميته كمقروء عبر العصور و تعاقب الأجيال. كما بقي بين استثناء ابن تيمية و معية السبكي556 يشق طريقه، و يرتقى و ينال الخطوة عند أهل الاختصاص، و يستقى الباحثون منه الأفكار السديدة، و العلوم المتنوعة، و الحكم الجليّة، و التخريجات الجديدة.

555 ينظر: عبد الرحمن مسعد علي بركة، ابن جزئي و منهجه في التفسير، منشورات جامعة سبها، ليبيا، 1994، ص 45.

556 قال عنه تاج الدين السبكي: " فيه كل شيء مع التفسير."

تأخذ إشكالية المحكم و المتشابه عند الفخر الرازي طابعا اقتدائيا؛ إذ معظم الأفكار المعلنة و المصرح بها لا تنفصل في عمومها عن الخطاب الأشعري الجديد، و نقصد بالخطاب الجديد ما تبناه الجيل الثاني و الثالث من الأشاعرة من أمثال الغزالي في هذه القضية و غيرها من القضايا المشكل كجدلية العقل و النقل ، و إشكالية الحقيقة و المجاز.

و إذا ما تجاوزنا الوقوف عند تعريف العلماء بالمصطلحين و الإشكالات التي صاحبتهما خاصة عند وفقوهم على الآية السابعة من آل عمران557، نجد أن الفخر الرازي يقدم تعريفا للمصطلحين يعرض من خلاله فقهه للإشكالية و موقفه منها.

557 ينظر تفاصيل هذا الموضوع في الفصل الأول من هذه الرسالة.

في البداية يقر الفخر الرازي - كغيره من علماء الإسلام- بحضور ما يسمى بالمحكم و المتشابه في القرآن، كما يؤمن بأن هذين المصطلحين قد تقاسما نصوص الخطاب القرآني، و لكنه لم يدخل - كما دخل غيره- في تفاصيل هذه القسمة، و أي المصطلحين نال المساحة الأوفر و الأكبر من الخطاب القرآني، لكنه أقر بأن القسم المحكم يكشف عن القسم المتشابه، و أن القسم المتشابه يسير في فلك القسم المحكم. يقول في هذا السياق ما بيانه: « إن القرآن مشتمل على المحكم و المتشابه، و إن محكمه يكشف عن متشابه» 558

و تأسيسا على هذا الإقرار، راح يعرف بالمصطلحين تعريفا دقيقا ضمنه بعض تصوراته الخاصة لهما. فالمحكم - عنده- اصطلاحا هو « الذي يكون مدلوله متأكد إما بالدلالة العقلية القاطعة و ذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن المعارضات أقوى منها.» 559 و نلاحظ أن صيغة هذا التعريف فيها نوعا من التجديد؛ فقد درجت التعاريف على تقديمه على أنه الواضح البين الذي لا لبس فيه و لا يحتمل التأويل، و لكنها لم تمنحنا القرائن أو الأدوات التي تحكم هذا البيان و ذاك الوضوح، أو التي تفيد من خلالها عدم الاحتمالية، و عدم التأويل، لكن الفخر الرازي ربما انتبه إلى هذا الإغفال أو التقصير، فجنح إلى الإفصاح عن تلك الآلية و كانت عنده العقل.

أما المتشابه اصطلاحا فهو ما كانت دلالة اللفظ عليه غير راجحة، و سمي بالمتشابه إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات في الذهن، وإما

558 التفسير الكبير، ج 2/396.

559 التفسير الكبير، ج 7/172. أما دلالاته اللغوية فقد جاء فيها ما نصه: "أما المحكم فالعرب تقول: حاكمت و حكمت و أحكمت بمعنى رددت و منعت، و الحاكم يمنع الظالم عن الظلم، و حكمة اللجام التي تمنع الفرس عن الاضطراب، و في حديث النخعي: احكم اليتيم كما تحكم ولدك أي منعه عن الفساد، و قال جرير: احكموا سفهاءكم أي امنعوهم، و بناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، و سميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي." التفسير الكبير، ج 7/167.

لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب. 560

و هنا لا بد من الإشارة إلى قضية مهمة تتعلق بالمحكم و المتشابه، فرضت نفسها على درس التفسيري، و ملخصها ورود نصوص قرآنية تبدو متناقضة و متباينة في الظاهر؛ حيث وصف بعضها نصوص القرآن بالمحكمة على الجملة، بينما نعتتها الأخرى بالمتشابه على الإطلاق.

و قد شغلت هذه القضية الفخر الرازي، فخصص لها مساحة ضمن مدونته حاول من خلالها وضع تلك النصوص في الإطار الذي رآه يناسبها، شارحا و معللا باللغة أحيانا و بالعقل أحيانا أخرى، و قد ضَمَّنَ آرائها ضمن مدونته التفسيرية حيث جاء فيها عن هذه القضية ما نصه: « اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم، ودل على أنه بكليته متشابه، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه. أما ما دل على أنه بكليته محكم، فهو قوله: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ 561 و قوله: ﴿الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ 562، فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الألفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان

560 ينظر التفسير الكبير، ج 7. أما في اللغة فهو أن يكون أحد الشئيين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالى (إن البقر تشابه علينا)، و قال في وصف الجنة (و أتوا به متشابهها) أي متفق المنظر مختلف الطعوم، و قال الله تعالى (تشابهت قلوبهم)، و منه يقال: اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما، و يقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه، و قال عليه السلام (الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما أمور متشابهات) و في رواية أخرى (مشتبهات). ينظر: المصدر نفسه.

561 يونس / 1.

562 هود/1.

كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله: محكم ، فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم. وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾ 563 والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ 564، أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة . وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو قوله تعالى في آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ 565

وبناءً على ما سبق، يتبين أن الفخر الرازي يؤمن بأن المحكم و المتشابه لا تتافي بينهما؛ فالقرآن كله محكم، بمعنى أنه متفرد و متقن غاية الإتقان، وهو كذلك متماثل ومتشابه، بمعنى أنه يصدق بعضه بعضاً.

كما يصح القول إن الفخر الرازي يعتمد الدليل اللغوي و الدليل العقلي في تحديد المحكم الذي يمثل عنده أصلاً يرجع إليه المتأول في تحديد المتشابه، و هنا نجده يتقاطع مع المعتزلة الذين يرون ضرورة «أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله أصلاً له» 566. ويمثل هذان البعدان نقصد استخدام الأدلة اللغوية و

563 الزمر/23.

564 النساء/82.

565 التفسير الكبير، 7/157.

566 القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، مرجع سابق، 7/1

العقلية في تحديد المحكم وإرجاع المتشابه إلى المحكم- نوعاً في استدلال الفخر الرازي بالنص القرآني.

يعود اهتمام الفخر الرازي بمسألة المحكم و المتشابه و التعيد لها إلى أهمية المسألة ذاتها و ما صاحبها من في تاريخ الفكر الإسلامي من سخط و لخط؛ إذ كانت من الأسباب الرئيسة في نشوء الكثير من الفرقة و المذاهب الإسلامية. و الاختلاف حول المسألة لم يمكن في ثبوتها أو نفيها، فكل الفرق سنة و معتزلة و مرجئة و شيعية و غيرهم كانوا جميعهم يدينون بفكرة احتواء الخطاب القرآني على محكم و متشابه، لكن الفرقة و الاختلاف كانا حول تعيين النصوص المحكمة و النصوص المتشابهة؛ حيث كانت « كل طائفة تسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، و الآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة. » 567

و في ضوء هذا الاستعمال لمصطلحي المحكم و المتشابه مذهبياً و سياسياً أحياناً، وجدنا أن بعض النصوص هي محكمة و متشابهة في الوقت نفسه، ف قوله تعالى: ﴿ فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر ﴾ على سبيل المثال عده المعتزلة نصاً محكماً لأنه يفي بالعرض في مسألة الجبر و الاختيار الذي تعد من المبادئ الرئيسة عند المعتزلة، وعدوا قوله تعالى: ﴿ ما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ متشابهاً لأنه يخلخل ذاك المبدأ. بينما في التصنيف السني يكون العكس حيث اتخذ النص الثاني مقام المحكم، بينما اتخذ النص الأول مقام المتشابه، و هو خلاف كما نرى مذهبياً أكثر منه لغوي أو فقهي.

لذا حرص الفخر الرازي على إيجاد مخرج لهذه المعضلة، وذلك من خلال تقنين هذه المسألة حتى لا يترك الباب للأهواء الفكرية و السياسية و المذهبية تتحكم في النصوص القرآنية و تصنفها كيفما شاءت.

وضع الفخر الرازي مجموعة من المعايير الموضوعية التي ينبغي الالتزام بها في تحديد المحكم و المتشابه حاول ضبط التمايز بينها داخل الخطاب القرآني، فجاءت كالاتي:

1. اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين، و كان بالنسبة إلى إحداها راجحا و بالنسبة إلى الآخر مرجوحا، فإن حملناه على الراجح و لم يحمل على المرجوح، فهذا هو المحكم، و أما إن حملناه على المرجوح و لم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه. 568

2. كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي، أو بدليل خفي فذاك المحكم، و كل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، و ذلك كالعلم بوقت الساعة و العلم بمقادير الثواب و العقاب في حق المكلفين، و نظيره قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها﴾ 569

3. الدليل اللفظي لا يكون قاطعا لأنه «موقوف على نقل اللغات، و نقل وجوه النحو و التصريف، و موقوف على عدم الاشتراك، و عدم المجاز، و عدم التخصيص، و عدم الإضمار، و عدم المعارض النقلية و العقلية، و كان ذلك مظنون، و الموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا، فنثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا.» 570

4. حصر فخر الدين الرازي المتشابه في اللفظ الذي تتضارب حوله الدلالات دون القطع بإحداها، و يوصل إلى القصد بغلبة الظن. 571

568 التفسير الكبير، ج 7/169.

569 نفسه، ج 7/171.

570 نفسه، ج 7/169.

571 يقول الفخر الرازي: « قيل إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم و متشابه، و دل العقل على صحة هذه التسمية من حيث أن حمل اللفظ على مضاد الراجح هو المحكم، و حمله على معناه الذي ليس راجحا هو المتشابه» ينظر فخر الدين الرازي: أساس التقديس، مصدر سابق، ص 224.

5. إذا كان بالإمكان حمل الآيات المتشابهات على ظاهر النظم وجب الحمل و لم يُلجأ إلى التأويل و لم تُحمل على المجاز. 572

6. يغلب على المتشابه - بعد تأويله - أكثر من دلالة يكتنفها تركيبه، غير أن تعدد الدلالات ليس خارجاً عن الضوابط، فهو من ناحية محكوم بمطابقة الحق، وبموافقته لأدلة العقول من ناحية ثانية .

حدد اللغويون المتشابه من حيث اللفظ و المعنى في أنواع ثلاث؛ فهناك متشابه من جهة اللفظ، وهناك متشابه من جهة المعنى، وهناك متشابه من جهة اللفظ والمعنى معاً. و قد تعامل معها الفخر الرازي وفق الآتي:

المتشابه من جهة اللفظ: و هو الذي أصابه الغموض بسبب اللفظ؛ إما لغرابة ذلك اللفظ، كلفظ (الكلالة) في قوله سبحانه: ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً ﴾ 573، فلفظ (الكلالة) هنا من الألفاظ المتشابهة التي تحتاج إلى بيان وتوضيح. و قد كثر أقوال الصحابة في تفسير الكلالة، فأبو بكر الصديق فسرها على أنها ما سوى الوالدين والولد، أما عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول: الكلالة من سوى الولد. 574

وإما لاشتراك ذلك اللفظ في عدة معان، كلفظ (العين) الذي يطلق على العلم، ويطلق على الحراسة، و يطلق على الحفظ و الحياطة. يقول الفخر الرازي في توضيح المراد بالعين في قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ 575 ما بيانه: « و

572 ففي تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ عرض التأويلات المختلفة ثم قال بالوجه السادس. ينظر: التفسير الكبير، ج 2/204.

573 النساء/12.

574 ينظر: التفسير الكبير، 9/98.

575 طه/39.

قوله: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾، قال القفال: لترى على عيني أي على وفق إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئاً وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يحب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا ههنا، وفي كيفية المجاز قولان: الأول: المراد من العين العلم أن ترى على علم مني، ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه. الثاني: المراد من العين الحراسة؛ وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً، وهو كقوله تعالى: {إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى} 576، ويقال: عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحيطة، قال القاضي ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ الحفظ والحيطة كقوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ 577 فصار ذلك كالنفسير لحيطة الله تعالى له. « 578

ومثل ذلك يقال في الألفاظ المشتركة مثل لفظ (اليمن) الذي يطلق على اليمن من اليد، و يطلق على الضرب بقوة، و يطلق القسم، وكل هذه الألفاظ وما شاكلها من المتشابه، الذي لا يُعرف معناها إلا من خلال السياق الذي وردت فيه، أو عن طريق القرائن التي حُفت بها.

المتشابه من جهة المعنى: يُمثّل له بأوصاف القيامة وأحوالها مما لا نستطيع تصوره؛ لأن فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فإن العقل البشري لا يمكن أن يحيط بحقائق أحوال وأهوال القيامة، ولا بنعيم

576 طه/46.

577 طه/40.

578 التفسير الكبير، ج22/54.

أهل الجنة وعذاب أهل النار، وكيف السبيل إلى أن يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه، وما لم يكن فينا مثله ولا جنسه.

المتشابه من جهة اللفظ والمعنى معاً: و نمثل لهذا النوع من المتشابه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾ 579، و قد اختلف المفسرون في تعيين دلالاته ففسره البعض بالزيادة، و البعض الآخر بالنقصان أما الرازي فرأى أنها تحتمل الرأيين. يقول الرازي: « ... وقد بينا أن لفظ النسيء يفيد التأخير عند الأكثرين ، ويفيد الزيادة عند الباقيين ، وعلى التقديرين فإنه منطبق على هذين الأمرين» 580 و الملاحظ هنا أن اللفظ يتعذر تحديد مدلوله على النحو الأسلم، إلا إذا عُرفت عادات العرب في جاهليتهم وما كانوا عليه. 581

وحاصل القول في فلسفة المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي، أنه من جهة اللغة لا تنافي بينهما؛ إذ القرآن كله محكم بمعنى أنه متقن غاية الإتقان، وهو أيضاً متشابه، بمعنى أنه يصدق بعضه بعضاً، أما من جهة الاصطلاح، فالمحكم ما عُرف المقصود منه، والمتشابه ما غمض المقصود منه.

579 التوبة/37.

580 ينظر: التفسير الكبير، ج40/15.

581 جاء في التفسير الكبير حول هذه القضية ما نصه: «إن القوم علموا أنهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية ، فإنه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء ، وكان يشق عليهم الأسفار ، ولم ينتفعوا بها في المراكبات و التجارات ؛ لأن سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون إلا في الأوقات اللائقة الموافقة ، فعلموا أن بناء الأمر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا ، فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ، ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين ، احتاجوا إلى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة أمران : أحدهما : أنهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهراً بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني : أنه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية إلى غيره ، فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة أخرى إلى ذي الحجة ، فحصل بسبب الكبيسة هذان الأمران : أحدهما: الزيادة في عدة الشهور . والثاني : تأخير الحرمة الحاصلة لشهر إلى شهر آخر .»

تعد اللغة السبيل الرئيس، و الأداة الفعالة لفهم دلالات نصوص الخطاب القرآني البسيطة منها و المشكل، لذا كان العلم اليسر بها لا يؤهل صاحبه لاقتحام تلك النصوص و الغوص في غامضها، بل أكد جلّ المشتغلين بالعملية التفسيرية على ضرورة المعرفة التامة و الكلية بأسرار اللغة و قوانينها لمن يرغب في فهم

معاني النصوص القرآنية على الجملة، فهذه المهمة « لا تتيسر لغير الضالعين
في لسان العرب المتبحرين في علوم البيان» 582

و قد وصف الرافي هذه اللغة قائلاً: « نزل القرآن الكريم بهذه اللغة على نمط
يعجز قليله و كثيره معا... و إنما كان ذلك لأنه صفى اللغة من أكارها و
أجراها في ظاهرها على بواطن أسرارها... ثم هو بما تناول بها من المعاني
الدقيقة التي أبرزها في جلال الإعجاز، وصورها بالحقيقة و أنطقها بالمجاز،
وما ركبها به من المطاوعة في تقلب الأساليب، وتحول التراكيب إلى التراكيب،
قد أظهرها مظهرا لا يقضى العجب منه...» 583

و هذه المواصفات التي نالتها اللغة العربية بانتمائها للقرآن، جعل العلماء على
اختلاف تخصصهم المعرفي، و ميلهم المذهبي، يتفقون على أن علم اللغة هو
من أهم العلوم التي يجب على المفسر معرفتها و النبوغ فيها، ذلك أنه لا يخلو
نص من نصوص الخطاب القرآني من مبحث لغوي.

ومن الآثار التي وردت في بيان أهمية اللغة، ما نقله الزركشي في برهانه عن
مجاهد أنه قال: « لا يحل لأحدٍ يؤمن بالله و اليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا
لم يكن عالماً بلغات العرب» 584.

و منه أيضا ما ذكره الطبري في تفسيره عن ابن عباس أنه قال محددًا مستويات
الخطاب القرآني: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها،

582 أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط2، 1988،
ص154-155.

583 مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،
1973، ص 74-75

584 ينظر: الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 92/1.

وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله - تعالى ذكره «585. فنلاحظ أن بعض نصوص القرآن يعتمد في فهم مرادها على القواعد اللغوية المتعارف عليها عند العرب و المتعامل بها.

و حديثاً أكد المفكر اللغوي فرديناند سوسير على هذه المسألة حين قرر أن « اللغة نظام من العلاقات، ويصبح الهدف من جراء معرفة البنية اللغوية معرفة البنية الفكرية»586

والدارس لمختلف المدونات التفسيرية، سواء ذات الاتجاه النقلي أو ذات المنحى العقلي، يلمس أثر اللغة في تلك المدونات، و يتكشف له مدى التزامهم بقوانينها في تلمس معاني النصوص و دلالاتها، كما يقف على ظاهرة الاستشهاد بأشعار العرب.

ومن أمثلة اعتماد اللغة كمعيار في قبول التفسيرات و التخريجات ما ذكره الأزهري(ت.370) عن رفض أبو حاتم(ت.255) لتأويلات الأخفش فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾587، فقد ذكر الأزهري عن أبي حاتم قوله:«ولم يدر الأخفش ما معنى "نَقْدِرَ"، وذهب إلى موضع القُدرة، إلى معنى: فظنَّ أن يفوتنا، ولم يعلم كلام العرب حتى قال: إن بعض المفسرين قال: أراد الاستفهام: أفظنَّ أن لن نقدر عليه؟ ولو علم أن معنى نقدر: نضيِّق، لم يخبِط هذا الخبِط، ولم يكن عالماً بكلام العرب، وكان عالماً بقياس النحو.»588 و يُظهر

585 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، 75/1

586 فرديناند سوسير، علم اللغة العام، مرجع سابق، ص134.

587 الأنبياء/87.

588 الأزهري، التهذيب، مصدر سابق، 20/9.

لنا هذا الشاهد أن أبا حاتم خطأً الأخفش في تخريجه للنص القرآني، و اتهمه بالجهل بقوانين اللغة.

و يؤكد هذا الشاهد و غيره من الشواهد الكثيرة التي وظفت فيها اللغة بوصفها معياراً في قبول و رفض و تأويل المعاني المستتبطة ما ذكره أبو حيان الأندلسي من أن التخريج و استنباط المعنى يجب أن يوافق القوانين اللغوية، فقال ما نصه: « إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول». والمراد بالجادة هنا، القواعد النحوية التي استخلصها النحاة من استقراءهم كلام العرب، فما خرج عن تلكم القواعد يجب أن يتأول ويصرف عن ظاهره، حتى يوافق قوانين النحو وأحكامه أي أنه مجموعة من الآليات التي يصار إليها بهدف إسباغ صفة الاتساق بين القواعد والنصوص، لكي تبدو تلك النصوص متساوقة مع الصورة المطردة في نظائرها. و من هنا نتأكد من أن التحكم الجيد في القواعد النحوية يعطي مصداقية للمؤول و للعملية التأويلية معا.

أما بالنسبة لظاهرة احتكام المفسرون للشعر القديم و التحويل عليه في الحكم على الفهوم الجديدة للنصوص القرآنية ، فقد ارتبط بمقالة عبد الله بن عباس «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فعليكم بالشعر فإنه ديوان العرب»؛ حيث من حينها لم يتمكن المفسرون وعلماء الكلام واللغويون والبلاغيون من تجاوز الشعر الجاهلي الذي ظل حاضراً في إطار مقارباتهم التي كانت تتشد تأويل النص القرآني؛ فبدأً بمعمر بن المثنى في كتابه "مجاز القرآن"، ومروراً بالفراء في كتابه "معاني القرآن"، والجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، وابن قتيبة في كتابه "مُشكل القرآن"، وانهاءً بالرماني في كتابه "النكت في إعجاز القرآن"، والخطابي في كتابه "بيان إعجاز القرآن"، و الباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" كان العلماء المسلمون يبحثون عن ضوابط تحكم تأويل النصّ القرآنيّ.

و من خلال عملية مسحية استقرائية لعدد من المدونات التفسيرية، يتبين ولع أصحابها بتوظيف الشعر القديم، من ذلك ما فعله ابن هشام في كتابه (شرح شذور الذهب) إذ بلغ عدد الأبيات المستشهد بها ثلاث مائة وتسع وثلاثين (339) بيتا، و كذلك ابن معطي في كتابه (الفصول الخمسون) إذ بلغ عدد الأبيات سبعة وستين (67) بيتا .

وبعضهم عنى بشواهد الشعر ففاقت في العدد الشواهد من القرآن الكريم كما فعل سيبويه في "الكتاب" إذ بلغ عد الآيات أربع مائة وسبعا وأربعين (447) آية، وبلغ عدد الأبيات ألفا وخمس مائة (1500) بيتا .

و تأسيسا على ما سبق ذكره، يكمن القول إن الفخر الرازي لم يخرج عن العادة، و لم يشذ عن المؤلف؛ إذ نجد العملية التأويلية عنده تركز على عناصر مهمة وهي: المرسل (المخاطب) والمستقبل (المرسل إليه) والنص (المادة المرسله) وهذه العناصر الثلاثة لا تمضي إلا باللغة، فاللغة تعبر عن الذات وتفسر الذات فأنت تتكلم بلغة وتسمع بأخرى، ونحن هنا أمام نص هو الوجود الجامع الصغير أو هو كلمات الله المرموقة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود.

وانطلاقا من الوعي بهذه الظاهرة ظاهرة الاحتكام إلى اللغة- سنحاول البحث في فكر الرازي اللغوي و التأويلي من خلال تحديد موقفه من قضايا أصل اللغة ونشأتها، والحقيقة والمجاز.

لم يكن البحث في أصل اللغة و نشأتها وليد عصر الفخر الرازي، بل شغلت هذه القضية العلماء منذ بديهة تعاملهم مع النص القرآني؛ إذ راح اللغويون و المفسرون يبحثون في أصل اللغة جاهدين في الوصول إلى إجابات كافية تشفي

غليل الباحثين، وتعلق الباب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ 589، و تنهي معه الإشكالية التي أحدثتها.

وقد انقسم العلماء المسلمين - كغيرهم في اللغات الأخرى- حول أصل اللغة و نشأتها، و راحوا يصطفون حول القضية صفين متقابلين متنازعين و أحيانا متهاجرين، تمسك أحدهما بما اصطلح عليه بالنظرية التوقيفية، و التزم الآخر بما اصطلح عليه النظرية الاصطلاحية. 590 و قد أرّخ الغزالي في مستصفاه لهذا الصراع و سجل المواقف الناجمة عنه. فقال ما بيانه: «ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية، إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق؟ وقال قوم: إنها توقيفية، إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. و قال قوم: القدر الذي يحصل به التنبية والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح.» 591

589 البقرة/31 .

590 و هناك نظرية ثالثة اصطلح عليها بنظرية المحاكاة، و ملخص هذه النظرية أن اللغة نشأت عن محاكاة الإنسان لأصوات الطبيعة المحيطة به، وأقدم الأقوال التي وصلتنا حول هذه النظرية كانت للفراهيدي وتلميذه سيبويه، فقد نقل لنا ابن جنى في الخصائص ما نصّه: (قال الخليل كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدًا، فقالوا: صرّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر، وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على فعّلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة نحو: النقران والغليان، فقابلوا بتوالي حركات المثل توالي حركات الأفعال) ، وقبّل ابن جنى بهذا الرأي ورجحه بقوله:(وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمار ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الطي ونحو ذلك ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد وهذا عندي وجه صالح ومذهب مُتَقَبَّل). ينظر: ابن جنى، أبو الفتح عثمان، الخصائص، عالم الكتب، بيروت، تحقيق محمد علي النجار،(د.ت)، 1/ 46-47، 2/ 152.

591 الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، 1/181.

تبنى السلف و الأشاعرة و أهل السنة عموماً القول بتوقيف اللغة تبعاً لموقفهم من كلام الله تعالى. فالكلام صفة قائمة بذاته تعالى، كعلمه وقدرته وحياته، وليس من صفة الأفعال كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. وينقسم إلى قسمين: كلام نفسي قديم، وهو الذي يطلق على كلام الله حقيقة، وكلام لفظي حادث، يدل على الكلام النفسي القديم «تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة، دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزاً دون الحروف والأصوات ووجودهما» 592.

و تبنى التوقيفيون حجج نقالية، و أخرى عقلية برهانية ساندوا بها مذهبهم، و دعموا بها موقفهم؛ فقد رأى معظم مفسري هذا الاتجاه في النص القرآني ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الدليل القاطع و البيان الدامع على التوقيف، وأخذ كلُّ منهم يفسرها بالشكل الذي يجعل من توقيفية اللغة أمراً لا محيد عنه، وتعددت الآراء وتشعبت في ماهية هذه الأسماء.

وتابعهم في ذلك عدد من علماء العربية منطلقين من الآية القرآنية ذاتها، وأهمهم: السيوطي في المزهري، وابن فارس في الصحابي. فمما قاله السيوطي في معرض تأكيده على توقيفية اللغة ما نصه: «لو كانت اللغات اصطلاحية لاحتج في التخاطب بوضعها إلى اصطلاح آخر من لغة أو كتابة يعود إليه الكلام» 593.

592 الباقلاني، الإنصاف، مرجع سابق، ص 94-95.

593 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، 19/1.

و صرح ابن فارس بهذا الموقف في أول باب من أبواب مصنفه "الصاحبي في فقه اللغة" حيث قال: « إن لغة العرب توقيف ودليل ذلك قول جل ثناؤه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ »

و نظر آخرون لهذا للاتجاه التوقيفي تنظيراً عقلياً برهانياً؛ حيث أكد ابن حزم على أن الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها، واختلافها وطبائعها و بالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية وحياسة وكفالة من غيره. 594.

و في السياق ذاته، تبنى الفخر الرازي الدعامة العقلية التي تتبني على جملة من الاستدلالات المنطقية التي تعلل التوقيف بنقض أركان الفرضيات الأخرى، ويذكر الرازي في هذا المجال دالتين: « إحداهما أن الاصطلاح إنما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره. وذلك لا يعرف إلا طريق واحد كالألفاظ و الكتابة، وكيفما كان فإن ذلك الطريق لا يفيد لذاته، فهو إما بالاصطلاح فيكون الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل أو بالتوقيف و هو المطلوب. وثانيها: أنها لو كانت بالمواضعة لارتفع الأمان عن الشرع لأنها لعلها على خلاف ما اعتقدناها لأن اللغات قد تبدلت» 595

594 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، حققه لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984، /المجلد الأول/الجزء الأول/الباب الرابع.

595 الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، مكتبة جامعة محمد سعود، الرياض، ط1، 1979، 60/1.

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة اصطلاح وتوضع يتم بين أفراد المجتمع، ومن ثم ليس لألفاظ اللغة أية علاقة بمسمياتها. و قد تبنى المعتزلة هذه النظرية و عالجوها من مختلف الجوانب، و قعدوا لها، و أوجدوا لها الحجج و الدعائم التي تساندها و تساندهم أيضا.

و قد تزعم هذا الاتجاه عند المعتزلة القاضي عبد الجبار الذي كان يؤمن أن اللغة اصطلاح لا توقيف؛ ذلك أن الله تعالى عنده لا يصح أن « يُعرّف المكلف الأسماء كلها، لأنه لا بد من مواضعة متقدمة على لغة واحدة ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم لم يصح أن يُعرّفه معنى التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضي تعريف المقاصد.» 596

و المعتزلة كما يشير الباحثين- إنما اهتموا بقضية أصل اللغة الاهتمام الزائد، كونها تتصل بقضيتين رئيسيتين تتصل عمقا بمبادئهم الاعتزالية، و هما: قضية التوحيد وقضية خلق القرآن. 597

وتزعم هذا الطريق من اللغويين علم العربية الأول في زمانه أبو الفتح ابن جنبي، وضمن رأيه هذا في كتابه الخصائص حيث يقول: « وكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع اصطلاح لا وحي وتوقيف، وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظا إذا ذكر عرف به ليمتاز من غيره و ليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله.» 598

596 القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، مرجع سابق، ص 83-84.

597 ينظر: مختار لزعر، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي: مقارنة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب للنشر و التوزيع، وهران، الجزائر، 2006، ص 96.

598 ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مرجع سابق، 1/ 40.

و موقف ابن جني هذا يؤكد لنا حقيقة هامة و هي أنه كان يتأرجح بين التوقيف و الاصطلاح، لأننا وقفنا في المصنف ذاته على موقف له يؤيد فيه نظرية التوقف. فقد قال في معرض مناقشته للنظرية التوقيفية ما نصه: «الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات العربية و الفارسيّة و السريانيّة و العبرانيّة و الروميّة و غير ذلك من سائر اللغات، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثمّ إن ولده تفرقوا في الدنيا وعلق كلٌّ منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه و اضمحلّ عنها ما سواها لبعدهم عهدهم بها.» 599

و تلخيصاً لما تقدم، نقر الآتي:

1. إننا لا نستطيع أن نردّ كلّ ألفاظ اللغة إلى الإصلاح لأن اللغة الإنسانيّة الأولى لم تكن نتيجة تواضع و اتفاق خلافاً لما ذهب إليه أصحاب النظرية الاصطلاحية، كما أننا لا نستطيع أن نهمل هذه النظرية إهمالاً تاماً، فهناك قسط لا بأس به من ألفاظ العربية يمتّ بصلة وثيقة إلى البيئات الجديدة، و أن قسماً كبيراً من مفردات اللغة قد وُضِعَ عبر الاصطلاح، فما تقوم به مجامع اللغة العربية لا يعدو أن يكون اصطلاحاً و تواضعاً.

2. إن من أهم نتائج القول باصطلاحية اللغة أو توقيفها، الحديث عن العلاقة بين الدال و المدلول في اللغة، أو العلاقة بين الاسم و المسمى. فقد اختلف العلماء في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها، و نوع العلاقة الممكنة بينهما «فالألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع الله إياها أو بوضع الناس، أو يكون الوضع بوضع الله، و الباقي بوضع الناس» 600.

599 المرجع نفسه، 41/1.

600 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة 1965م، 169/5.

3. إن كلا من المعتزلة و الأشاعرة «عالجوا قضية نشأة اللغة، وما تفرع عنها من قضايا لغوية، كعلاقة الاسم بالمسمى، من خلال تصوراتهم للذات الإلهية، وصفاتها وأزليتها، فتوصلت كل فرقة في ضوء معتقداتها ومبادئها إلى تصور خاص لمفهوم اللغة وأصلها، وفي ضوء هذا التصور للغة تبلورت آراؤهم في المجاز والتأويل.» 601

4. من الطبيعي أن يذهب الأشاعرة، و على رأسهم الباقلاني إلى أن اللغة توقيف من الخالق عزّ و جلّ، ما دام كلامه تعالى عندهم صفة ذاتية قديمة من صفاته سبحانه و تعالى، و هذا بخلاف المعتزلة الذين كانوا يرون أن الكلام الربّاني صفة فعلية بعيدة كل البعد عن صفته الذاتية. 602

تعد إشكالية الحقيقة و المجاز من الإشكالات اللغوية التي قصمت ظهر المشتغلين بالعملية التفسيرية للخطاب القرآني؛ إذ فرقت شملهم ما بين مقبل و مدبر، مؤيد و معارض، مثبت و نافي، و موسع و مقترّ. فقد ألح المشتغلون بالخطاب القرآني على التعرض لهذه الإشكالية اللغوية بسبب مجموعة المشاكل الأسلوبية التي أثارها نصوص القرآن من الناحية العقديّة الخالصة، و التي حاول المتكلمون توضيحها على المستوى الثقافي العام. و قبل الخوض في تفاصيل هذه الإشكالية و دقائقها، و تبيان موقف الفخر الرازي منها - باعتباره أحد المشتغلين بعملية تفسير الخطاب القرآني-، تفرض علينا المنهجية العلمية أن نعرف بهذين المصطلحين، و نحدد دلالاتهما المعجمية و الاصطلاحية.

601 حقان مليكة، إعجاز القرآن بين مبادئ اللغة وأصول العقيدة، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة،

العدد 34: صيف 2007، - <http://www.ulum.nl>

602 ينظر: مختار لزعر، التصور اللغوي، مرجع سابق، ص 97.

جاء اللسان في باب "الجيم" تحت لفظة "جوز": جزت الطريق وجاز الموضع
جوزاً و جؤوزاً وجوازاً ومجازاً وجاز به وجاوزه جوازاً وأجازه وأجاز غيره
وجاوزه: سار فيه، وسلكه، وأجازه: خلفه وقطعه، وأجازه: أنفذه؛ قال الراجز:
خلوا الطريق عن أبي سياره * حتى يجيز سالماً حماره

وقال أوس بن مغراء:

و لا يريمون للتعريف موضعهم * حتى يقولوا: أجزوا آل صفوانا

يمدحهم بأنهم يجيزون الحاج، يعني أنفذوهم. والمجاز والمجازة: الموضع.
الأصمعي: جزتُ الموضع سرتُ فيه، وأجزته خلفته وقطعته، وأجزته أنفذته؛
قال امرؤ القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي، وانتحي * بنا بطن جنت ذي قفاف عقتل

ويروى: ذي حفاف. وجاوزت الموضع جوازاً، بمعنى جزته. وفي حديث
السرابط: فأكون أنا وأمتي أول من يجيز عليه؛ قال: يجيز لغة في يجوز جاز
وأجاز بمعنى؛ ومنه حديث المسعى: لا تجيزوا البطحاء إلا شداً.

أما بالنسبة للحقيقة، فيقول في باب "الحاء" تحت لفظة "حق": وحق الأمر يحق
ويحق حقاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت ... وقيل الحقيقة: الرأية، قال عامر بن
طفيل:

لقد علمت عليا هوازن أنني * أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر.

وقيل: الحقيقة الحرمة، والحقيقة الفناء. 603

603 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 531، 532 و ص 680،
682.

و هي عند ابن فارس مشتقة من حقت الشيء أحقه، إذا أثبتته فهي فعيل، بمعنى مفعول، أو هي مشتقة من حق الشيء يحق إذا ثبت، فهي فعيل، بمعنى فاعل، وعلى الاشتقاقين هي المثبتة أو الثابتة في موضعها الأصلي 604

و الشاهد هنا أن لفظ المجاز في اللغة يدور في مجمله حول معاني السير و المرور. أما لفظ الحقيقة فاستعمل بمعنى الثبوت و المتفق عليه و المعلوم.

أما في الاصطلاح، فقد قدّم اللغويون و البلاغيون و المفسّرون وجهات نظرهم في مصطلحي الحقيقة و المجاز، و هي وجهات متقاربة في عمومها متفاوتة في تفاصيلها، فابن جني قدّم وجهة نظره في الموضوع من خلال التركيز على وظيفة المجاز البلاغية، و ربط استعماله و العدول إليه بحضور تلك الوظيفة، يقول ما بيانه: « الحقيقة ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، و المجاز ما كان بضع ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة... و اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة» 605.

و وصفه سيبويه في "الكتاب" بقوله: « استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لا تساعهم في الكلام ، والإيجاز والاختصار» 606.

فالتعبير عن الأساليب المجازية عند سيبويه يعني الاتساع، ويعني هذا الخروج على المألوف في التعبير اللغوي والتجاوز لقواعد النحو الصارمة في الوصف

604 ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة ومسائلها و سنن العرب في كلامها، تحقيق أحمد حسن سبوح، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1997م، ص 13.

605 ابن جني، الخصائص، مرجع سابق، 442/2-447.

606 سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج1/21.

اللغوي، والتعبير عن الأشياء. وهذا الاتساع والتجاوز للمألوف هو المبالغة بمفهومها الفني 607.

و نلمس مما سبق أيضاً، الاتفاق الجلي البين بين اللغويين فيما يتعلق بالحد المعجمي و الاصطلاحي للحقيقة و المجاز، فقد أقرّوا جميعهم بالإطار العام للمصطلحين و الذي ملخصه أن الحقيقة ما اصطلح عليه في التخاطب أو ما تداول بينهم دون اعتراض، و المجاز ما جاوز ذلك التعارف عليه و المتداول بين المتخاطبين لضرورة بلاغية جمالية بحيث إذا انتفت هذه الضرورة فسد المجاز.

و قد تعدى هذا الاتفاق و الانسجام المعرفي طبقة اللغويين و المفسرين ليمس طبقة البلاغيين الذي كانوا معنيين أكثر من غيرهم بتوضيح و التقييد لهذين المصطلحين؛ و من مثل هؤلاء البلاغيين الذي نظروا لإشكالية الحقيقة و المجاز نجد عبد القاهر الجرجاني يعرض تعريفاً للمصطلحين يجاوز به ابن جني من حيث التفصيل و التدقيق، فيقدم الحقيقة على أنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره، و في المقابل يقدّم المجاز على أنه كل كلمة جرت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز، ومعنى الملاحظة هو أنها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن، إلا أن هذا الاستناد يقوى ويضعف. 608

607 المرجع نفسه، ج3/47-48.

608 ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 303-304

و قد اجتهد الفلاسفة المسلمون للإدلاء بدولهم في إشكالية الحقيقة و المجاز على اعتبار أن اللغة و قضاياها تدخل ضمن دائرة اهتماماتهم، فوقفوا على الخصائص والعلامات التي تميز اللغة العادية عن اللغة الشعرية، و توصلوا إلى أن التغيير أي الانحراف عن المؤلف، وتجاوز ما هو مصطلح عليه، جوهر الإبداع، والفارق الأساسي بين اللغة العادية ولغة الإبداع609.

و مثل هذه الطبقة ابن سينا الذي توصل إلى أن المجاز هو تجاوز المؤلف، وانتهاك حرمة اللغة، وخروج على القواعد التي تكبل التراكيب وتحد من دلالاتها وإيحاءاتها. يقول ابن سينا في هذا السياق ما بيانه: «أما الكلام في الشعر وأنواع الشعر وخاصة كل واحد منها ووجه إجادة قرص الأمثال والخرافات الشعرية، وهي الأقاويل المخيلة، وإبانة أجزاء كل نوع بكميته وكيفيته، فسنقول فيه إن كل مثل وخرافة، فإما أن يكون على سبيل تشبيه بآخر، وإما على سبيل أخذ الشيء الاستعارة أو المجاز، وإما على سبيل التركيب منهما»610.

و قد توسع المفكرون العرب القدماء - من لغويين و مفسرين و بلاغيين و فلاسفة- في مجالات المجاز باعتباره الطاقة المولدة لشعرية العمل الإبداعي الذي يعتمد إلى حد بسيط على النواحي البلاغية؛ حيث أحصى ابن قتيبة ضروب المجاز عند العرب فوجدها شملت كل ضروب البيان والبديع والمعاني في البلاغة العربية تقريباً. يقول في هذا الصدد ما نصه: «ضروب المجاز عند العرب هي: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف،

609 الروبي ألفت، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984، ص219.

610 ابن سينا، ابو علي الحسين بن عبدالله، فن الشعر من كتاب الشفاء (ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو) تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973، ص167-168.

والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، ومخاطبة الجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص»611.

و لم يخرج الفخر الرازي عن دائرة هذه الدلالات و المعاني التي أطرها اللغويون و البلاغيون و الفلاسفة للحقيقة و المجاز في حديهما اللغوي الاصطلاحي على السواء، فقد نظر إلى الحقيقة على أنها من أحق الأمر بحقه أثبتته، أو من حقيقته إذا كنت منه على يقين؛ و إنما سُمي خلاف المجاز لأنه شيء مثبت معلوم بالدلالة، أما المجاز فهو عنده من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه، فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً.612

و الأمر الملاحظ في تعريفه للمجاز هو ربطه الدلالة اللغوية بالاصطلاحية و كأنه كان يرمي إلى العلاقة بين اللغة و الاصطلاح في اشتقاق لفظ المجاز ، فكلاهما يحمل دلالة التعدي و الانتقال و التغيير.

و تحقق المجاز مرتبط عنده بتحقق شرطان أساسيان يكونان العمدة في نقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، و هما: الأول أن يكون اللفظ منقولاً عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولاً، و الآخر أن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما و علاقة؛ و ذلك مثل تسمية النعمة أو القوة باليد، لما بين اليد و بينها من التعلق، فإن النعمة إنما تُعطى باليد، و القوة إنما يظهر كمالها في اليد.613

611 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص5.

612 ينظر: الرازي فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دراسة و تحقيق سعد سليمان حمودة، دار المعرفة الجامعة، 2003، ص78.

613 ينظر: المرجع نفسه، ص 78.

و تأسيساً على هذا، دعا الفخر الرازي إلى ضرورة اجتناب حمل الكلام على المجاز إذا كان بالإمكان حمله على الحقيقة. ففي تفسيره قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ 614 ذهب إلى أن المقصود بـ "بعده" الرسول محمد ﷺ، و أن النذير يعود عليه أيضاً؛ و هو بالتالي يرفض التفسير القائل بأن النذير هو الفرقان لأنه ذهاب إلى المجاز مع إمكان الحقيقة. يقول في ذلك ما بيانه: «... و قوله ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ فالمراد ليكون هذا العبد نذيراً للعالمين، و قول من قال: إنه يرجع إلى الفرقان، فأضاف الإنذار إليه، كما أضاف الهداية إليه في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء/09) فبعيد! و ذلك لأن المنذر و النذير من صفات الفاعل للتخويف، و إذا وصف به القرآن فهو مجاز، و حمل الكلام على الحقيقة إذا أمكن واجب.» 615

و قد توسّع الفخر الرازي في تحديد أقسام المجاز المختلفة، حين بين أنه يتجلى داخل النص في حالات ثلاث إحداها أن يكون المجاز داخلاً في الإثبات، و مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَلَّيْتْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ 616، و قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾ 617، و قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا﴾ 618، و قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ 619، فهذه الأفعال كلها مسندة في جميع المواضع إلى غير الفاعل، لأن

614 الفرقان/1

615 التفسير الكبير، م 12/ج2/45

616 الأنفال/ بعض 2.

617 التوبة / بعض 124.

618 الأعراف/ بعض 57.

619 البقرة/ بعض 16.

الآيات لا تزيد العلم، و لا السحاب تقل، و التجارة تريح.620

و يذهب الفخر الرازي إلى أن المجاز في الإثبات يكون عقليا، و يعلل ذلك بإيراد الشاهد الآتي:

أشاب الصغير و أفنى الكبير * كرُّ الغداة و مرُّ العشيِّ

و يعلق على الشاهد قائلا: « فلا شك أننا لم ننقل صيغة أشاب إلى غير مفهومها الأصلي، بل المجاز فيه أن الشيب إنما يحصل بفعل الله تعالى، و نحن لم نسند إليه بل أسدناه إلى كر الغداة، و إسناده إلى قدره حكم ثابت لذاته، و لا بسبب وضع واضع، فإذا أسدناه إلى غيره، فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في الأصل، فيكون التصرف في حكم عقلي، فيكون المجاز عقليا. » 621

و المجاز العقلي هو طريق البلاغيين في الاستنباط، وسبيلهم إلى اكتشاف المجهول بنوع من التأول والحمل العقلي، ويتم ذلك باستجلاء أحكام الجملة في التراكيب، فالألفاظ فيه باقية على أصلها اللغوي، وإنما يدرك المقصود بالعقل. أما تشخيصه إنما يتم بمعرفة الأحكام التي أجريت على الألفاظ في إسناد بعضها لبعض، والألفاظ بذاتها محمولة على ظاهرها لا تجوز فيها واكتشاف المجاز العقلي يتم في البحث عن الاقتران الواقع بين الألفاظ وكان طريق ذلك العقل في حكمه على النصوص .

و بالنسبة لوظيفته فهي تتلخص في تحديد العلاقة بين الأصل والفرع في عملية العدول عن أصل اللغة، لأن الظاهر البلاغي لا يفهم بالمعنى المعجمي أو الصرفي أو النحوي، ولذلك يقولون: « وهو أن تستند الكلمة إلى غير ما هي له،

620 ينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 79.

621 ينظر: المرجع نفسه، ص 81.

و الحالة الثانية أن يكون المجاز داخلا في المثبت دون الإثبات؛ و مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾⁶²³، جعل خُضرة الأرض و نُضرتها بما فيها من النبات و الأزهار حياة، فالمجاز هنا في هذا النص دخل المثبت، و أما الإثبات فعلى الحقيقة لأن فاعل ذلك هو الله تعالى. 624

و يؤكد الفخر الرازي على أن هذه الحالة يكون المثبت لغويا؛ ذلك لأنه إذا وصفت الكلمة المفردة بالمجاز مثل: اليد مجاز في النعمة عني به أنها في أصل الوضع للجارحة، لكنها نقلت إلى النعمة، لما بينها من علاقة، فكونها على الحقيقة ليس أمرا عقليا بل وضعيا، فإزالتها إلى النعمة إزالة حكم وضعي، فلا جرم كان المجاز لغويا. 625

و المجاز اللغوي هو ما استفيد فهمه عن طريق اللغة و أهل اللسان بما يتبادر إليه الذهن العربي عند الإطلاق في نقل اللفظ من معناه الأولي إلى معنى ثانوي جديد.

أما الحالة الأخيرة هي ما دخل المجاز في الإثبات و المثبت جميعا، و يضرب الرازي لهذه الحالة المثال الآتي: يقول الرجل لصاحبه: أحيتني رؤيتك، يريد سرتني رؤيتك، فقد جعل المسرة حياة، و هو مجاز في المثبت، ثم أسندها إلى

622 الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 256/2.

623 فاطر/بعض 9.

624 ينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 80.

625 ينظر: الزركشي، البرهان، المرجع السابق 86-87.

إن الجمع بين الحقيقة و المجاز في لفظ واحد اختلف فيه العلماء ما بين مجيز كالشافعي و القاضي عبد الجبار، و بين مانع كالزمخشري، أما موقف الرازي فقد اتسم بالتردد و عدم الحزم؛ حيث تأرجح ما بين المنع و القبول.

و من نماذج المنع عند الرازي موقفه من تفسير قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحْيُونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ 627. فقد ذكر في التطهير ثلاثة أقوال:

1. أن المراد منه التطهير عن الذنوب و المعاصي.

2. أن المراد منه الطهارة بالماء بعد الحجر.

3. أنه محمول على كلا الأمرين.

و قد أتبع الرأي الأخير بقوله: « استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة و المجاز معا

لا يجوز...» 628

و من نماذج القبول قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ 629،

«يعني هو يصلي عليكم و يرحمكم، و أنتم لا تذكرونه (ليخرجكم من الظلمات إلى النور) يعني يهديكم برحمته، و الصلاة من الله رحمة، و من الملائكة استغفار. فقيل بأن اللفظ المشترك يجوز استعماله في معنيه معا. و كذلك الجمع

بين الحقيقة و المجاز في لفظ جائز...و هو غير بعيد، فإن أريد تقريبه بحيث يصير في غاية القرب فنقول: الرحمة و الاستغفار يشتركان في العناية بحال

626 ينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 80.

627 التوبة/108

628 التفسير الكبير، م 2/ج2/ص 201.

629 الأحزاب/43

المرحوم و المستغفر له، و المراد هو القدر المشترك ، فنكون الدلالة التضمينية لكون العناية جزءا منهما.» 630

و يرى هنداوي هلال أن الرازي غالبا ما كان ينتصر لمنع الجمع بين الحقيقة و المجاز في لفظ واحد، لأن هذا الجمع هو بمثابة الجمع بين الضدين.631

وقد حاول اللغويون تحليل ورود المجاز المؤدي إلى التأويل اللغوي المقصود في العربية، و توصلوا إلى أسباب أقل ما يقال عنها أنها ضرورة بلاغية. و من الذين أدلوا بدلائهم في هذه القضية نجد السيوطي الذي علّل ذلك قائلا: « وإنما يقع المجازُ ويُعدّل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عُدِمَت الثلاثة تعيّنَت الحقيقة » 632.

و السياق ذاته ربط سيبويه حضور المجاز بالاتساع في اللغة؛ حين قال: « هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، وعبارة سيبويه هنا دقيقة لأن العلاقة اللفظية بين الفعل وما أسند إليه ليست هي المقصودة من المعنى، لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار » 633.

لكن بعضهم اعتبر ورود المجاز سبيل التفاوت في فهم الشريعة والاجتهاد فيها، فلو لم يكن هذا التفاوت لتساوى الناس وهذا يخالف طبيعة التفاضل المنصوص عليه شرعا. ففي قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا

630 التفسير الكبير، م 13/ج1/ص216.

631 ينظر: أحمد هنداوي هلال، المباحث اللسانية في تفسير الفخر الرازي: دراسة بلاغية تفصيلية، دار أميرة للطباعة، مصر، ط1، 1999، ص 194.

632 السيوطي، المزهري، مرجع سابق، 1/ 356.

633 ابن جني، الكتاب، مرجع سابق، 1 / 211.

رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿634﴾، فقد علم بالضرورة أن الأمن والاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القرية وجدرانها ، وإنما يتتعم بهما أهلها وسكانها، فعبر مجازا عن طريق إطلاق اسم المحل وهو القرية ، على الحال فيها وهم الأهل والساكنون، وعبر عن الرزق بأنه يأتي ، الرزق ليست له حركة ولا إرادة في التنقل والقصد وإنما الله تعالى هو الذي يسخر من يجلب الأرزاق إليها ، ويأتي بها - وهو الرزاق ذو القوة المتين - من كل مكان الى تلك القرية أو هذه تعبيراً عن تتعمها وعيشها الرغيد فكان الرزق يقصدها سائرا سادرا متوافرا .

وفلسفة هذا المثل القرآني الفريد، أن لا يكفر ذوو النعم بنعمهم، فيصيبهم ما أصاب هذه القرية من التلبس بالجوع والخوف والإذلال، فالمجاز - إذن - وهو في سياق التشبيه التمثيلي المنتزع من صور متعددة من باب القياس التمثيلي، وذلك من خصائص المجاز الفنية.

وترتبط قضية الحقيقة والمجاز من ناحية أخرى بذلك الخلاف المذهبي بين المعتزلة و الأشاعرة حول قضية النصوص المتشابهة و خاصة فيما يتعلق بذات الله وصفاته، وما نتج عنها من مواقف حول أصل اللغة ونشأتها، بل يمكن القول إن هذه القضية لم تكتسب هذه الأهمية في الثقافة العربية الإسلامية، لولا تعلقها بهذه المسألة العقائدية.

فالمعتزلة الذين قالوا بالاصطلاح في نشأة اللغة، أكدوا على أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة. فإذا كانت اللغة نتاج بشري خالص تواضعت عليه الجماعة للتواصل

فيما بينها، وليصح أن يفهم عن الله ما يخاطب به، فإن المجاز كعنصر لغوي شأنه شأن الحقيقة، يعتمد على المواضع السابقة للجماعة. 635

و كان المجاز عندهم يعني ما يقابل الحقيقة و لا يعني نقيضها المطلق، و كان التسليم به يعني بوجود مستويين للدلالة أو المعنى في كل صورة مجازية: أما المستوى الأول فهو ظاهر التعبير المجازي نفسه، وهو مستوى لو أخذ على ظاهره دون تأويل يؤدي إلى البطلان. و المستوى الثاني هو أصل التعبير المجازي و مرادفه العرفي المباشر، و هو بمثابة المعنى العقلي الصحيح الذي يشير إلى الظاهري للصورة المجازية على وجه التضمنين و اللزوم، و تأسيسا على هذا يرى المعتزلة في كل صورة مجازية في القرآن نوعين من الدلالة؛ المعنى الأول حسي مثل "اليد المحسوسة" و "الاستواء المعلوم"، و المعنى الثاني الصورة الحسية المباشرة للمجاز. 636

أما الأشاعرة فقد وقفوا موقفا وسطا بين المعتزلة الذين اعتبروا أن أكثر اللغة جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة، فبالغوا في استخدام آلية المجاز، و بين الذين زعموا أن اللغة حقيقة كلها، وأنكروا وجود المجاز في القرآن واللغة عموما، ووقف بشدة ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي 637؛ فهم وإن كانوا يقرون بوجوده في اللغة، لكنهم يتحفظون في تطبيقه

635 ينظر: حقان مليكة، إعجاز القرآن، مرجع سابق.

636 ينظر: عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، مرجع سابق، ص 108-109.

637 أنكر المجاز مجموعة من العلماء مثل أبي داود الظاهري و ابنه أبي بكر (ت. 297)، كما رفضه أيضا ابن القاص (ت. 335) و هو من الشافعية، و أبو مسلم الأصبهاني (ت. 370) و أبو محمد المالكي الملقب بـ "خويز منداد (ت. 400) و هما من المالكية، و كانت حجتهم في ذلك أن "المجاز أقوال كذب، و القرآن منزه عنه، و أن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، و ذلك محال على الله تعالى. ينظر السيوطي، الإتيان، مصدر سابق، ج 2/36.

على النصوص القرآنية، وخاصة آيات الصفات التي أثبتتها الله تعالى لذاته، فقد كانوا نادرا ما يلجئون إلى التوسع والمجاز، لأن الأصل في اللغة - عندهم - على الحقيقة، و منه رفض ابن فارس صرف الكلام عن حقيقته بغير حجة لخدمة المذهب أو لنصرة الرأي، و قال بأن «لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه، إذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء مما تستعمله العرب من سننها في حقيقة أو مجاز أو ما أشبه ذلك، فأما الذي سبيله سبيل الاستتباط وما فيه لدلائل العقل مجال، أو من التوحيد وأصول الفقه وفروعه، فلا يحتج فيه بشيء من اللغة»638، وبذلك يكون الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة حول المجاز، ليس مجرد خلاف لغوي بلاغي فحسب، وإنما هو خلاف فكري مذهبي أيضا.

و قد وقف الفخر الرازي وقف موقفا وسطا بين المعتزلة، و بين الأشاعرة الذين ينتمي إليهم؛ ذلك أنه آمن بالمجاز اللغوي و القرآني معا، لكنه لم يبالغ في استخدام المجاز لتأويل النصوص كما فعلت المعتزلة، فهو لم ينكر وجود المجاز في اللغة و القرآن، ولكنه لم يدع أنه هو - أي المجاز - كل اللغة.

و تأسيسا على هذا الموقف من الحقيقة و المجاز خاض الفخر الرازي في باب التأويل، و صرف النص عن حقيقته نحو المجاز، للرد على تأويلات المعتزلة،

و ممن أنكره أيضا و خاض جدالا مميت حوله، ابن تيمية و تلميذه ابن القيم. يقول ابن تيمية في معرض رفضه المجاز ما نصه: " قال ابن تيمية: وهذا التفريق (أي بين الحقيقة و المجاز) اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب، و لا أمة من الأمم، و لا الصحابة و التابعون، و لا السلف، فالمتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها و نزل بها القرآن أولي من المتكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، و إذا كان الفرق غير معقول، و فيه مفسد شرعية، و هو إحداث في اللغة؟! كان باطلا عقلا و شرعا و لغة. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، و أما الشرع فإن فيه مفسد يوجب الشرع إزالتها، و أما اللغة؛ فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة . ابن تيمية، رسالة الحقيقة و المجاز: ضمن مجموع الفتاوى (20/452، 453).

638 ابن فارس، الصحابي، مصدر سابق، 258/1.

وتفنيده حجج المشبهة والمجسمة وإقامة الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حق الله سبحانه و تعالى، من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ﴾ 639 إذ يقول: « اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته. وتقريره أنا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة ، بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة ، كما يقال: أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وأنفذ ، ومنه قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/10) ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا» 640.

و تلخيصا لما تم بيانه، يمكننا القول أن ظاهرة المجاز لها ساحة بعيدة الأطراف، غزيرة الفروع، فضلا عن قيمتها البلاغية والجمالية في إطارها اللغوي، تلك القيمة التي جعلت بعض أهل اللغة يجنحون إلى القول بأن المجاز أبلغ من الحقيقة.

ثم إن كلا من المعتزلة و الأشاعرة متفقون على إمكانية المجاز في القرآن، لكنهم اختلفوا في مدى المضي في تطبيق فكرة المجاز نفسها على القرآن، فالمعتزلة توسعوا، و الأشاعرة اقتصدوا، و الرازي وقف موقفا وسطا؛ حيث استنجد بالمجاز كلما دعا الموقف ذلك، و التزم بجانب الحقيقة في المواقف العادية، فالحقيقة عند الفخر الرازي هي الأصل و القاعدة، و المجاز هو الفرع الاستثناء.

639 الأنعام/61.

640 التفسير الكبير، ج13/95.

والاستعمال المجازي يساعدنا على استخدام ألفاظ كثيرة، وفق هذه الطريقة، كما يساعد على نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى جديد غير المعنى الأول، وقد استخدم الأقدمون ألفاظاً كثيرة جداً وفق هذه الطريقة.

والجدير بالذكر أن نقل الألفاظ من معناها الأصلي إلى معنى علمي كان وما برح من أنجع الوسائل في تنمية اللغة، وفي جعلها صالحة لاستيعاب العلوم الحديثة، والألفاظ التي نقلها الأجداد من معناها اللغوي إلى معناها الاصطلاحي لا تعد ولا تحصى، وبإمكاننا في العصر الحديث الرجوع إلى المجاز في وضع عدد كبير من مصطلحات العلوم والمخترعات، وقد اعتمد اللغويون المجاز، فقالوا: السيارة والطيارة، والسيارة في الأصل القافلة، والطيّار، الفرس الشديد، ومثلها قيل: القطار والقاطرة والشاحنة، والمدرعة و الطرادة والغواصة والباخرة، وغيرها كثير 641.

و إلى هذه القضية أشار الفخر الرازي عندما قرّر بأنه لا نزاع في أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة؛ إما لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلي تلك المعاني، أو لأنهم استعملوها فيها علي سبيل التجوز، ثم صار المجاز شائعاً، والحقيقة مغلوبة.⁶⁴²

و لكن رغم هذا كله، يجب التأكيد على أن الكلمات التي وضعت مجازاً للدلالة على أشياء بعينها، يمكن أن لا تلقى قبولا و رواجاً في الاستعمال، و ألا يكتب لها النجاح في وظيفتها الدلالية الجديد؛ ذلك أن العمدة في القبول و الرفض هو

641 ينظر: المعجم العربي الأساسي، لاروس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989، ص16.

642 الرازي، المحصول، مصدر سابق، 4/ 647.

الذوق الاجتماعي، إن رآها واستحسنها بقيت، وإن نفر منها واستهجنها أهملت من الاستعمال.

في بداية الأمر يحسن بنا، ونحن نتناول العقل بالدراسة والتحليل، أن نعرّف العقل تعريفاً لغوياً واصطلاحياً، ثم نعرض له في الموروث الإسلامي بشيء من الإيجاز.

لم ترد في القرآن الكريم كلمة عقل، بصيغتها المباشرة هذه، ولكنها وردت بعدة صيغ منها عقوله، تعقلون، يعقلون، نعقل، ويعقلها، وقد وردت فيما يقارب الخمسين موقعاً داخل الخطاب القرآني، هي تشير في جميعها إلى التمييز بين الحق والباطل، وضرورة إدراك الحق والباطل، على حقيقتيهما وذلك خلال التفكير في ملكوت السماء والأرض، ومخلوقات الله الأخرى، كما تؤكد الحاجة إلى الوعي والبصيرة، فيما يتعامل معه الإنسان مما يحيط به. و من مثل هذه

النصوص: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 643 ﴿ وَالنَّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 644

أما عند أهل اللغة فهو يدور حول دلالات العلم بصفة الأشياء و فهمها. 645 و يمنحه الخليل بن أحمد الدلالة نفسها حين عرفه بقوله: « العقل في اللغة نقيض الجهل، عقل يعقل عقلا فهو عاقل، و المعقول ما تعقله في فؤادك، و يقال: هو ما يفهم من العقل كما تقول علمت معقولا، أي ما يفهم منك من ذهن أو عقل. و عقل بطن المريض بعد استطلق: استمسك، و عقل المعتوه و نحوه و الصبي: إذا أدرك و زكا، و عقلت البعير عقلا: شددت يده بالعقال أي الرباط. و العقلية: امرأة المخدرة المحبوسة في بيتها، و جمعها عقائل». 646.

تناول العلماء من المسلمين، مفهوم العقل، وعلاقته بالشرعية وأوامرها، ونواهيها، ودوره في توجيه سلوك المسلم، التوجيه السليم والسديد، وذلك من خلال إحاطته بمقتضيات الشريعة ومبادئها، بالإضافة إلى إدراك للكون وما فيه من مخلوقات وموجودات. فقد عرفه التوحيدي بأنه « جوهر بسيط يدرك الأشياء بحقيقتها لا بتوسط زمان دفعة واحدة» 647.

643 البقرة/242.

644 النحل/12.

645 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج، 1/118.

646 الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، دار و مكتبة الهلال، بيروت، (د.ت)، 1/159.

647 التوحيدي، كتاب المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929، ص 317. نقلا عن بندر السبيق مسعف المطيري، الجناية على العقل في ضوء الشريعة الإسلامية، منشورات مركز الدراسات و البحوث، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 2004، ص 09.

و عرقه الآمدي من خلال ربطه بالتجربة الإنسانية، فقال ما نصه: « قد يطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب، و يسمى العقل التجريبي، و على صحة الفطرة الأولى، و على الهيئة المستحسنة للإنسان في أفعاله و أحواله» 648.

و نقف في هذا التعريف على أن الآمدي يميز بين العقل الذي يخزن فيه حصيلة تجاربه في الحياة، و العقل الفطري الذي يضع الله فيه الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، و العقل العملي أي السلوك الإنساني الحكيم.

وتناول السرخسي مفهوم العقل من خلاله علاقته بالشرعية، و في هذا الشأن يقول ما بيانه: « هو الاختيار الذي يبنتي عليه المرء ما يأتي و ما يدر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة و عاقبة حميدة، و لهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى، و العاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي بها إنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء، كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز و أن فعله و قوله ليس يخلو من حكمة و عاقبة حميدة» 649.

أما الغزالي فقد وضع للعقل تعريفاً أراد أن يستوعب مجمل التعاريف السابقة ويصنفها و يصغها صياغة تجعل منه جامعاً مانعاً. فقال ما نصه: «اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان؛ إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، و يطلق على الغريزة التي يتهاى بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، و يطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحتكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً، و يطلق على من له وقار وهيبة و سكينه في جلوسه و كلامه، و قد

648 سيف الدين الآمدي، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، 1987، ص 108.

649 السرخسي، الأصول، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 10/347.

يطلق على من جمع العمل إلى العلم، ..فإذا اختلفت الاصطلاحات، فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته: إنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات و استحالة المستحيلات، كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني، و بالاعتبار الثاني: هو غريزة يتهياً بها النظر في المعقولات و هكذا بقية الاعتبارات»650.

و إجمالاً يمكننا القول إن مجمل التعريفات تدور معانيها حول بذل الجهد الذهنية في قضاء الحوائج و حل الأفضية، و هذا النوع من الجهد المبذول هو الذي يميز بين المخلوق العاقل و غير العاقل من جهة، و يميز الإنسان الإيجابي عن السلبي من جهة أخرى.

يعد العقل و النقل سبيلين من سبل المعرفة، و كلاهما يعرف بالحقيقة و يدل عليها، و لها صولات و جولات في عملية الفهم و تفسير و تأويل نصوص الخطاب القرآني. و قد كان لكل سبيل منهما أنصاره و مريدوه، و وسائله و آلياته، و مجاله و الرئيس و مجاله الهامش.

و قد بسط الجويني أدلة هذين السبيلين في كتابه "البرهان في أصول الفقه" قائلاً: «الأدلة العقلية هي التي (يقتضي) النظر فيها العلم بالمدلولات، وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة، (كالفعل) الدال على القادر، والتخصيص الدال على المرید والإحكام الدال على العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها، من غير حاجة على قصد قاصد إلى نصبها أدلة. و أما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة، وهي ممثلة باللغات

والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى فيها، أو اصطلاح صدر
عن الاختيار. « 651

لكن الإشكالية التي صاغها الباحثون في موضوع العقل و النقل هي: هل ما جاء
به الوحي هو وحده الحق و ليس للعقل إلا الفهم و الإدراك؟ أو أن العقل هو
نفسه وسيلة مؤهلة و مهياة لأن نعرف الحق على وجه الاستقلال و الإنشاء؟

في خضم الإجابة على هذا التساؤل الشائك، تحولت ثنائية العقل و النقل إلى
جدلية، ونشأت مذاهب متقابلة؛ اتجاء يرى الوحي هو المستقل، و إنما دور العقل
التفهم و هذا ما عرف به الأشاعرة من مقولتهم المشهورة: «الحسن ما حسنه
الشرع و القبح ما قبحه الشرع».

و في ضوء هذه القاعدة نسج علماء هذا المذهب و نظاره مواقفهم و من قبلها
آرائهم في هذه القضية، و تسلّحوا بكل الأدوات و الآليات التي تخدم تلك القاعدة
و تُسرّر النصوص في فلکها، و من هؤلاء نجد الأمدي الذي فعّل هذه القاعدة و
سار على هديها و رفض كل ما من شأنه أن يدافع النقل أو يؤخره، و قد قال
في هذا السياق ما بيانه: « إن وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا ليس إلا
لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه و المنع منه و
القضاء بالعقاب عليه. « 652

و في السياق ذاته دافع الشهرستاني عن قيمة الدليل النقلى مقابل الدليل العقلي
مؤكدًا على استحالة تصدر الأدلة العقلية للتدليل على الأحكام الشرعية فقال ما

651 الجويني، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط1، 1997، ج 1/ 36.

652 الأمدي، غاية المرام، تحقيق حسن محمود عبد الله ضيف، طبعة القاهرة، 1971، ص 234.

نصه: « إن العقل لا يدل على حسن الشيء و قبحه في حكم التكليف من الله شرعا. » 653

و الاتجاه المقابل لهذا الاتجاه، نجد من يقدر العقل على حساب النقل، و يعتقد أن العقل يفهم بقاء في بعض ما جاء به النص، وله القدرة الكافية على الوصول إلى الحقيقة و الكشف عنها، و هو ما سمي بالإيمان العقلي، و تجسد هذا التصور عند المعتزلة في مقولتهم المشهورة: « الحسن ما حسنه العقل، و القبح ما قبّحه العقل. » 654.

و قد راح نظار هذا الاتجاه يملئون آفاق السماء تنظيرات و آراء تؤكد أصول اتجاههم، و سلامة فهمهم، سبيلهم البرهان العقلي و أدلته المنطقية.

يقول القاضي عبد الجبار موضحا هذا المسلك الذي سلكه و أصحابه من المعتزلة ما نصه: « ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، و لو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة المعقول و يوافقها، إما على جهة الحقيقة ، أو على المجاز لكان أقرب. » 655

و احتج أهل النقل و النص في رفضهم لطروحات العقليين و تقديمهم العقل على النقل بأن « العقل لا ينبغي أن يوظف و يستخدم عند ورود الدليل الشرعي (السمعي)، فهو أثبت و أقوى في الحجة و البيان، ثم بعدها إن وجدت حالات لها

653 الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ص 370.

654 ينظر: عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، مرجع سابق، ص 153-154.

655 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، حققه طه حسين و إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، مصر، 1961، نقلا عن مختار لزعر، التصور اللغوي، مرجع سابق، ص 82.

علاقة بالجانب الاجتهادي (الرأي)؛ فلا ضير إذا وظف الجانب العقلي قصد استنباط الحكم عن طريق ما يحمله النص من معان و أبعاد.» 656

و وقف ثلة من العلماء موقف الوسط بين المذاهب المتنافسة في البحث عن الحقيقة، و حاولوا التقليل من التشدد غير المبرر، واجتهدوا في إرجاع الجدلية إلى ثنائية. يقول الغزالي في هذا السياق ما بيانه: « بين المعقول و المنقول تصادم في أول النظر و ظاهر الفكر، و الخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر المعقول، و إلى متوسط طمع في الجمع و التوفيق. و المتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً تابعا، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، و إلى جعل كل واحد أصلاً و يسعى في التآليف و التوفيق بينهما..» 657

و حاول الغزالي أن يكون ممن يسعون إلى التوفيق، و انتهج نهجا رد من خلاله الفضل إلى أصحابه، و لم يبخس الناس أشياءهم، و بنى موقفه على التزاوج بين الأدلة السمعية و الأدلة العقلية، مقررًا أن العقل بحاجة إلى الشرع كي يهتدي، و أن الشرع بحاجة إلى العقل كي يتبين. قال في هذا السياق ما نصه: « اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، و الشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس و الشرع كالبناء، و لن يغني أسّ ما لم يكتمل بناء، و لن يثبت بناء ما لم يكن أسّ.» 658

656 مختار لزعر، التصور اللغوي، المرجع نفسه، ص 87.

657 أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، 1940، ط1، ص 6، نقلا عن مختار لزعر، التصور اللغوي، المرجع السابق، ص 74-75.

658 الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 57. نقلا عن عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، مرجع سابق، ص 210.

و على هذا النهج الجديد القديم سار عدد من العلماء و الفلاسفة أمثال ابن رشد و غيره مجتهدين في التوفيق بين العقل و النقل، ناظرين إليهما على أنهما ثانية تكامل لا ازدواجية تضاد.

يحتل العقل عند الفخر الرازي مكانة رئيسة في معرفة الواجد و الوجود، فهو أول مرتب الخلق، و الآلة في كسب العلوم و المعارف، و هو مناط التكليف، و أحد معياري التمييز.

لقد آمن الرازي بوجود العقل و اعتبره آلة في كسب العلوم و المعارف، و اعترف بأنه هبة إلهية منحها الخالق للإنسان ليميز بين الخير و الشر، و لينظر و يتدبر في أسرار الكون و عجائبه ليصل عن طريقها إلى معرفة الباري و فضله على سائر الموجودات.659

وقد تناول مسألة العقل و فضل و وظيفته في التفسير الكبير جاعلا منه الأساس في المعرفة و الإيمان، فبعد أن تحدث عن النفس و أوصافها وصف العقل أو كما سماه "القوة العاقلة" قائلا: « إن النفس مختصة بقوة أخرى هي القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي. و هي التي يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى و يشرق فيها ضوء كبريائه. و هو الذي يطلع على أسرار عالمي الخلق و الأمر و يحيط بأقسام مخلوقات الله من الأرواح و الأجسام كما هي.» 660

و يعرفه في موضع آخر قائلا: « و أما العقل فإنه عبارة عن العلوم البديهية و هذه العلوم هي رأس المال، و النظر و الفكر لا معنى له إلا ترتيب علوم ليتوصل بذلك الترتيب إلى تحصيل علوم كسبية فتلك العلوم البديهية المسماة

659 محمد العربي بوعزيز، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 309.

بالعقل رأس المال و تركيبها على الوجوه المخصوصة يشبه تصرف التاجر في رأس المال...». و ينتهي إلى القول أن « من أعطاه الله الحياة و العقل و التمكن، ثم لم يستفد منها لا معرفة الحق و لا عمل الخير ألبتة كان محروما من الربح بالكلية و إذا مات ضاع رأس المال بالكلية.» 661

يجعل الفخر الرازي من العقل آلية رئيسة في تحصيل المعرفة اليقينية، و معيارا دقيقا في تصنيف في الكشف فن القيمة الحقيقية للوجود، و وسيلة فعالة و مضمونة لتحصيل الخلود الحقيقي.

و السائر مع الرازي في تفسيره، يجد نفسه أمام منهج عقلي واضح المعالم ينطلق من قائدة ثابتة هي غزارة العلم و نضج العقل و اتزان الشخصية، و قوة الحجة و البرهان، فهو حريص على أن يجد مرتكزا عمليا بكل آية قرآنية. 662

و من تجليات الاهتمام بالعقل في التفسير الكبير، قوله في خاتم تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ 663، فذ يقول ما نصه: « و الأقرب أن يقال: أنه تعالى فضل الإنسان على سائر الحيوانات بأمر خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل و النطق و الخط و الصورة الحسنة و القامة المديدة، ثم أنه تعالى عرضه بواسطة ذلك العقل و الفهم لاكتساب العقائد الحقة و الأخلاق الفاضلة فالأول هو التكريم و الثاني هو التفضيل.» 664

661 التفسير الكبير، 256/26.

662 محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا، مرجع سابق، ص 77.

663 الاسراء/70.

664 التفسير الكبير، ج 16/21.

يعلّل الفخر الرازي اهتمامه بالعقل و الحرص على توظيفه ببراهينه القاطعة، أن هذا الاستعمال يعود المرء على التدبر و التفكير و الاستنباط، مما يجعل العقل و صاحبه في حركية معرفية دائمة و مستمرة، هذا يخرج به بالضرورة من دائرة التقليد. يقول في هذا السياق ما بيانه: « الواجب على المرء أن يتدبر و يفكر في هذه الأمور و يدل على فساد التقليد.» 665

لقد أدرك الفخر الرازي أهمية العقل و مكانته في الإقناع و الاحتجاج ففسر بعض نصوص القرآن الكريم بموجبه و سخر كل المعارف و العلوم التي وصلت إليه لخدمة كتاب الله مراعيًا عدم الفصل بين النقل و العقل باعتبارهما متكاملين لا متعارضين يهدفان إلى الحقيقة الواحدة. 666 ومثال ذلك حين سعى لإيجاد تخريجات عقلية لقوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ 667 فيقول: « إن هذا النص يعرض قضية عقلية محضة مجردة ، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا. والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق . فهنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ؛ ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون ؛ لأنه قال أولا: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال: ﴿ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ . وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر . والحس والخيال قد وقف

665 التفسير الكبير، ج 15/24.

666 محمد العربي بوعزيز، نظرية المعرفة مرجع سابق، ص 90.

667 الأنعام/59.

على عظمة أحوال البر والبحر ، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول». 668

تؤكد لنا هذه الوقفة العقلية أن الفخر الرازي كان دائم الاعتداد بالعقل، فهو لم يكن يدع أي موقف يستدعي تدخله العقلي إلا ويستغله محللا و معللا، نافيا أو مؤكدا، و هذا في تصورنا ما هو إلا استجابة للنصوص القرآنية التي تحت على الاستدلال العقلي، و تأويل عملي لها.

و بالرغم مما يحضى به العقل من سطوة و قدرة على إدراك كنه الموجودات فإنه لا يتخطى عالم المحسوسات و ما يتصل بالعالم المادي الذي يحيط به فهو لا يرقى إلى إدراك حقيقة الذات الإلهية التي ترقى عن كل إدراك حسي أو عقلي و ذلك ما يؤكد الرازي حين يقول: «... و الذي خطر ببالي... أن أعظم المحسوسات هو الشمس فذكره سبحانه مع أوصافها الأربعة الدالة على عظمتها ثم ذكر ذاته المقدسة بعد ذلك و وصفها بصفات ثلاثة وهي تدبيره سبحانه للسماء و الأرض و المركبات بذكر أشرفها و هي النفس، و الغرض من هذا الترتيب هو أن يتوافق العقل و الحس على عظمة جرم الشمس ثم يحتج العقل الساذج بالشمس بل بجميع السماويات و الأرضيات و المركبات على إثبات مبدأ لها، و حينئذ يحضى العقل ههنا بإدراك جلال الله و عظمته على ما يليق به، و الحس لا ينازعه فيه، فكان ذلك كالطريق إلى جذب العقل من حضيض عالم المحسوسات إلى دفاع الربوبية، و ببداء الصمدية فسبحان من عظمت حكمته و كملت كلمته». 669

668 التفسير الكبير، 171/12.

669 نفسه، ج 31-190-191.

و تأسيساً على هذا أولى الفخر الرازي للنقل أو السمعيات المكانة ذاتها التي خص بها العقل؛ ذلك أن تصوره العقلي للقضايا لا يقوم على أنه كان يفضل تمرات العقول على صحيح المنقول، بل إذا ثبت لديه أن النقل يكفيه في تحقيق المراد و كشف المطلوب التزم ولم يعدل منه إلى غيره.

وازن الفخر الرازي بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية، وهو لا يرى تعارضاً بينهما في النتيجة، بل إنه يؤكد تطابق الدليلين وتطابق المعرفتين العقلية والنقلية، وإن كان يدل في الوصول إليهما معتمدة المعيار العقلي أساساً؛ ذلك أنه يدرك أن الجمع بين النقل و العقل ليس جمعاً بين متناقضين، و أن العداة الشديد بين رجال النص و رجال العقل قد أدى إلى طمس الكثير من الحقائق في مقدمتها حقيقة مباحث الصفات الإلهية. 670

لقد اجتهد الفخر الرازي في حل إشكالية النقل و العقل - تلك الإشكالية العويصة التي سادت قروناً من الزمن- و ذلك «بأن جعل التكليف الشرعي لمعرفة الله تعالى مقسماً إلى نوعين من التكليف: التكليف النقلية و التكليف العقلي و لا عنى بالواحد منهما عن الثاني، و لا يبطل أحدهما الآخر و كلاهما يشكل منهجية التكليف الإسلامي في فهم صفات الله تعالى» 671، و هو حل - كما نرى- تجاوز به محاولات التوفيق التقليدية التي كان يجنح إليها علماء الكلام، بل نجد الفخر الرازي يتعامل مع المنهجين على أساس التكامل و الموائمة بدلاً من التوفيق و المزاجية.

670 ينظر: عمر التريكي، الذات الإلهية، مرجع سابق، ص 244.

671 نفسه، ص 280/281.

و وفق هذا التصور، وضمن هذه الفلسفة، عالج الفخر الرازي مختلف الإشكالات الفرعية التي نجمت عن الإشكالية الأساس، فقد ذهب إلى أنه إذا «عارضت الظواهر النقلية براهين العقل، أو قامت الدلائل القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فإنه باطل أن تصدق الظواهر النقلية و تكذب الظواهر العقلية، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع و صفاته و كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، و إذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل و النقل معا.» 672

و يصرّح في سياق آخر أن أية محاولة لمعرفة الواجد و الوجود دون آلية العقل و قوانينه، هي محاولة أقل ما يقال عنها أنه غير عاقلة. يقول الفخر الرازي: إن «عدم استخدام العقل من باب حماقة المفرطة، فإثبات معرفة الإله بالقرآن و قول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به» 673. أما إذا خالفت النصوص القرآنية الدليل العقلي فالفخر الرازي يقول بالتأويل و تعيين المراد من تلك النصوص. 674.

و يتبين لنا مما سبق، أن الخلاف بين النقل و العقل ليست قضية تقديم قطعي وتأخير ظني، بل قضية إثبات منهج في النظر والاستدلال في مقابل منهج آخر وترجيح "معقول" في مواجهة "منقول".

672 الرازي، محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين، طبعة الحسينية، 1323. نقلا عن أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سابق، ص 286.

673 التفسير الكبير، ج 152/27.

674 نفسه، ج 02/22.

أصبح من البديهي أن نقول: إن الفرق ذاتها التي عرضت أفكارها و تصوراتها، في القضايا التي ناقشناها من قبل؛ مثل نشأة اللغة، و الحقيقة و المجاز، و العقل و النقل، و المحكم و المتشابه، نجدها هنا تدلي بدلوها، و تفرض وجهة نظرها، و تمارس ضغوطها، فتعددت الآراء، و تباينت المواقف، و حصل صدام مزمن لا تزال آثاره و مخلفاته تسيّر الكثير من قضايانا المعاصرة و توجهها.

و قبل الخوض في توضيح فلسفة التأويل لدى الفخر الرازي، و كيف تعامل مع النص القرآني في ضوءها، نقف قليلا عند تعريفه للتأويل⁶⁷⁵، هذا التعريف الذي جاء محددًا منذ البدء لآليات الترجيح و التعيين.

فخلافًا للتعريفات التي رأيناها تعرض التأويل على أنه « صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به»⁶⁷⁶، و قدّمته أيضا على أنه « صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الظاهر»⁶⁷⁷، و هي كما نرى تتفق على أن التأويل هو عملية الانتقال باللفظ من المعنى الظاهر أو الراجح إلى معنى يُعتقد أنه المراد من الخطاب، و تتفق أيضا على أنه لا بد في عملية الانتقال من حضور دليل يؤيدها و يمنحها الشرعية و إلا يكون هذا الانتقال نوعا من العبث و الزيغ الذي ندد بها نص آل عمران، و لكنها مع هذا لم

675 يرى الفخر الرازي أن التأويل في موضع صورته هو التفسير، و أصله في اللغة المرجع و المصير من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه، و أولته تأويلا إذا صيرته إليه، و هذا معنى التأويل في اللغة، ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) و قال تعالى (و أحسن تأويلا) و ذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى. " ينظر التفسير الكبير، ج 2/328.

676 ابن تيمية تقي الدين، لإكليل في المتشابه و التأويل، ص22. نقلا عن عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، مرجع سابق، ص 20.

تصرح هذه التعريفات بطبيعة الدليل و نوعه؛ أهو لغوي أم عقلي أم نصي؟
طني أم قطعي أم كلاهما؟

أما الفخر الرازي فكان واضحا من البداية؛ إذ حدد طبيعة هذا الدليل الذي أوجبه كل من خاض العملية التأويلية، و حصره في الدليل العقلي. فقد عرفه بأنه «
صرف اللفظ عنه معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا
يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي». 678

و على هذا يتأسس منهجه التأويلي، و تتحدد معالم فلسفته التأويلية التي تتخذ من
العقل سندا و آلية و أداة حين يحصل الغموض، و يضطر إلى التأويل.

هذا من جهة الحد الاصطلاحي، أما من جهة الممارسة مع النص القرآني، فقد
بيّن الفخر الرازي فلسفته في التأويل، و حدد المعايير التي تركز عليها تلك
الفلسفة، كما قنن القواعد الرئيسية التي يسيّر التأويل على هديها، و يمارس النظر
في نصوص الخطاب القرآني في ضوءها.

لقد صار من الضروري، كي يأخذ التأويل مجراه، وضع احتياطات منهجية
يفرضها النص الشرعي، من جهة، وتستدعيها طرائق استنباط الأحكام وتحديد
الدلالات، وإن أهم الظواهر التي تغطي على الممارسة التأويلية عند الفخر
الرازي هي التدايل على حاجة الخطاب الشرعي، إلى قرينة لترجيح المعنى، أو
استقلاله بنصه و ممتته في إبراز المقصد، وكل ذلك عائد إلى وضوح أو غموض
الحكم في النص، ما يترتب على ذلك من البحث في خصوص اللفظ وعمومه،
أو في إطلاقه وتقييده، والأدوات التي تقيد حصر الدلالة في حقل معين كأدوات
الغاية والصفة والشروط، والاستثناء. يقول في هذا الشأن ما بيانه: « إن استعمال

677 الغزالي، المستصفي، مرجع سابق، ج1/387 .

678 التفسير الكبير، ج 7/169.

اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل.» 679

و عليه، فقد قامت فلسفة الفخر الرازي في التأويل على مبدأ تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى في حالة تعارض الأدلة، أما إذا ما ثبت أمر ما بدليل عقلي قطعي، ثم وجد دليل نقلى ظاهره يخالف ما أثبتته العقل، فوضع أربعة احتمالات لا خامس لها، و هي:

1. أن يُعمل بالدليلين معاً، و هذا محال؛ لأنه جمع بين نقيضين.
 2. أن يُرد الدليلين معاً، و هذا محال أيضاً، لأن النقيضين لا يرتفعان معاً، و يلزم عنه خلو المسألة من الحكم.
 3. العمل بدليل النقل، و هو ممتنع، لأن العقل أصل النقل، و عن طريق العقل عرفنا صحة النقل، و القدح في أصل الشيء قدح في الشيء ذاته، لذا فتقديم النقل يؤدي إلى إبطال العقل، و إبطال العقل يؤدي إلى إبطال النقل لأنه ثبت بواسطته، فتقديم النقل يستلزم الطعن في صحة العقل و النقل معاً.
 4. تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى، و عند ذلك يقال إن المراد بالدليل النقلى غير ظاهره نلجاً إما لتأويلها أو تفويض المراد منه إلى الله تعالى. 680
- أما إذا ثبتت الأخبار عنده في مسألة من المسائل، و كفاه الدليل النقي لم يعدل إلى التأويل. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ 681 قال: « و اعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية، و جاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش و فوق السماء السابعة، و لا امتناع في القول به، فوجب القول بإتباعه» 682. و يعني

679 التفسير الكبير، ج 170/7.

680 الرازي، أساس التقديس، مصدر سابق، ص 220.

681 البقرة/255.

682 التفسير الكبير، ج 328/2.

ذلك أنه لم يكن من هواة التأويل و تطويع النصوص بسبب و بغير سبب، بل كان شديد الحرص على أن يكون التأويل و البرهان العقلي سبيله مع ما غمض و أبهم بعد استفاد كل الآليات الممكنة.

كما رفض تأويل الأمور المبهمة التي وردت في القرآن غير مفصلة لعدم الحاجة إليها، و وقف عندها و لم يتعدها و لم يحاول الوصول إلي ماهيتها، و صرّح بأنه لا تعجبه هذه الأقوال لأنها أمور لا حاجة إلى معرفتها البتة و لا يتعلق بمعرفتها فائدة أصلا. 683 مثال: أوصاف الألواح/ سفينة نوح.

أما إذا استحال تفسير النصوص، و امتنع تأويلها، كان أسلوب التفويض ملتجأً الفخر الرازي و منتهى عملية النظر في تلك النصوص. يقول في هذا الشأن ما نصه: « و إذا لم تقبل التأويل، فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، و يجب علينا الإيمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نعقل. » 684

و هذا الموقف إن دلّ على شيء، فإنما يدل على موضوعية الفخر الرازي و علميته من جهة، و يدل على استقامته و احترامه لنصوص الخطاب القرآني من جهة أخرى، كما يدل من جهة ثالثة على أنه لم ينس أثناء تعامله مع هذه النصوص أنها نصوص مقدسة لا يجوز استعمالها أو ليّ عنقها.

حرص الفخر الرازي على رد الآيات المتشابهة إلى المحكم، و حل مشكلة الصفات الإلهية التي تنطبع بالغموض عند محاولة تفسير معانيها بعيدا عن الأحكام الحسية، و مارس التأويل بمنهج ضابط، فلم ينتج عن تأويلاته بعدا و تناقضا بين ثوابت النص و نتائج التأويل، على عكس بعض العمليات التأويلية

683 نفسه، ج 317/1.

684 نفسه، ج 15/13.

التي أنتجت بونا شاسعا ما بين النص و نتائج القراءة ابتعد، حتى لم يعد في بعض الأحيان بينهما قاسم مشترك.

و لعل من أهم تلك الضوابط التي مارس الفخر الرازي العملية التأويلية في ضوئها، فأطرتها و منعها من الانحراف و توظيف النص و استعماله، نجد:

1.مراعاة نصوص المحكم و التأويل في ضوئها مع تطبيق المنهج العلمي البرهاني.

2.إذا وجد نص يتحمل أكثر من معنى يحمل على الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن المراد ما دون الظاهر أو ما بعده.

3.فان استويا في الظهور أو الخفاء فالحمل على ما يوافق أصول الشرع الأخرى.

4.وإذا استحال يمكن الجمع بينهما، اجتهد المجتهدون في اعتماد احدهما بدليل مرجح لأن الترجيح بلا مرجح فوضى فكرية، فإن لم يظهر بالدليل وجب الحمل على المعاني المتعددة.

5.فلو تعارض النقل (المأثور) مع العقل (الرأي والتأويل) تعارض التنافي فلا يخلو إما أن يكون الرأي والتأويل مبرهن عليه ببرهان كاف فهو قطعي والمأثور قطعي في صدوره عن الله، وفي الفرض يرى الكثير إنها فرضية غير متصورة فلا يعقل تعارض القطعي مع القطعي لأنهما معا معبر عن الحقيقة، أو أن يكون التأويل قطعي، والنص ظني، فالقطعي منهما مقدم أخذا بالأرجح وملا بالأقوى، لأن كل قطعي (عقلي أو شرعي) مقدم على الظني (عقلي أم شرعي).

6.لم يعتبر الفخر الرازي أنه عندما يؤول إنما ينتج حقائق مطلقة، بل يرى تلك الأفكار المستتبطة إنما أفكار نسبية، وعليه فلم مانع من أن تتعارض التأويلات، بل قام منهجه في التفسير على عرض آراء الآخرين، و مناقشتها و الرد عليها، و أحيانا تبني بعضها و القول بها، كما كان يختم كلامه بـ جملة "الله أعلم"، الدالة على بشرية الفهم، و نسبيته.

و غني عن البيان أن مثل هذه الضوابط تفضي دون شك إلى تسييج التأويل، و
تلتزم المفسر بقواعد أو قل مسلمات لا يحق له العدول عنها أو الاستخفاف بها.

و نلخص مما سبق إلى القول: إن الفخر الرازي تعامل مع نصوص الخطاب
القرآني باعتبارها نصوصا قابلا لممارسة الاجتهاد، وإلا لو كان التفسير بالرأي
غير جائز لما كان الاجتهاد جائزا ولتعطل الكثير من الأحكام، ولما ساير القرآن
العصور اللاحقة على نزوله والمفترض هيمنته و حاكميته.

لذا سعى الرازي إلى محاولة عقلنة تأويل ألفاظ النصوص المتشابهة و خاصة
نصوص الصفات الإلهية الواردة في القرآن و السنة كطريقة تمهيدية تحل
غموض التناقض بين المعنى الظاهري الحسي، و المعنى الجوهرى الذوقي، مع
الملاحظة أن هذه المحاولات العقلية قد اضطر إليها الرازي اضطرارا حتى
يوقف تيارات التشبيه و التجسيم التي أغرقت الأمة في ضلالات تمس من مقام
الذات الإلهية.

يقول الفخر الرازي في بيان هذا الأمر ما نصه: « إن الطريق لتأويل تلك الألفاظ
كان تأدبا في حق واجب الوجود. و أعلم أن ذكر هذه التشابهات صار شبهه
عظيمة للخلق في الإلهيات.. لأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى
اعتقادات باطلة، و صاروا جاهلين بالله تعالى، واصفين له سبحانه و تعالى بما
ينافي الإلهية و التقدم.» 685

وتبنى الفخر الرازي الاجتهاد داخل النصوص القرآنية ، وانتزع المفاهيم و
الأحكام و الأفكار من المنطوق والمفهوم، وقد طور آليات التفسير بالرأي من
خلال اللغة واستخدام المجاز، و التأمل العقلي و البرهاني، و لم يسلم من تأثير

العلوم المترجمة فاستخدمها في ثنانيا التفسير. وهكذا توسع التأويل كأداة والية فكرية تستهدف إنتاج معرفة على مستوى دراسات الفكر والعقيدة (علم الكلام).

لقد استجاب الفخر الرازي لمنطق الحوارية المنتجة، فعبر عن واقعه المعرفي في التعامل مع نصوص الشرع وأهدافه السامية، ولذلك وضع إطاراً للنظر العقلي، فأسس للتأويل وأقامه على قوانينه الموضوعية، وأسس المذهبية واللغوية، والسياقية العامة، ومن أهم تلك الأسس:

1. معرفة وجوه اللغة العربية وأساليبها، وطرق المجاز ومقاصده خاصة، المتعلقة بالمنحى الدلالي الإضافي على المعنى الحقيقي، أو أدائه لوظائف أخرى غير دلالاته النصية كالتخصيص، والتعميم، فضلاً عن المجاز، ومعرفة الاشتقاق وفروعه وأصوله.

2. موافقة النقل للعقل، أو الشرع للبرهان، فقد يكون هناك مدعاة للتأويل عندما ينبئ ظاهر الألفاظ باختلاف وتناقض في الدلالات.

3. الأخذ بالسياق العام، لإسقاط استدلالات العقل على النسق النصي، لوضع مقدمات الافتراض لترجيح الدلالة. والسياق العام، يشمل سياق الموقف والمقام، سواء داخل متن النص أو خارجه أو في بيئة المستدل، وكذا السياق اللغوي في عبارة الخطاب أو في خطاب النص.

4. دَحْض الاحتمالات الباطلة، والترجيحات المنحرفة، وذلك ببيان تفصيلي في جزئيات تلك الترجيحات، حتى يبرز الترجيح الصحيح المفضي إلى استنباط الحكم وتعيين الدلالة المقصودة.

و القول بالتأويل في تفسير القرآن لم يبتدعه الفخر الرازي، و إنما هو أمر أكيد عند أصحاب التفسير العقلي الاجتهادي . لقد سلك الرازي طريق التأويل و لكنه لم يكن مغاليا كأهل الاعتزال، و تأثر بالإمام الأشعري في حربه مع مختلف الطوائف، و عضد أهل السنة، كما أخذ بالتفسير العلمي، أي نظر في خلق الله

إن أساس الاختلاف و الصراع بين المؤولين و المتحفظين هو آيات الصفات، و في تقديرنا أنه لولا هذه القضية لما رأينا كل هذا الشقاق و النزاع حول العملية التأويلية، أو على الأقل لا يكون لنا هذه المساحة و هذا الحضور في تاريخ الفكر الإسلامي منذ البدء و حتى الوقت الراهن.

و قد حاول الكثير من المشتغلين بالعملية التفسيرية و من غيرهم أن يحددوا لنا أسباب هذا الخلاف و مرجعيته، و من مثل هؤلاء نجد الزركشي الذي يرجع الأسباب إلى النصوص ذاتها التي حكمت عن الصفات؛ إذ أنها جاءت بصيغة توحى دلالتها بالجسمية و تشعر بها. يقول هذا ما نصه: « وإنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابهة و الجسمية في حق البارئ تعالى و الخوض في كل هذه الأمور خطر عظيم.» 687

أما الفخر الرازي موضوع الدراسة، فإنه يعلل هذا الصراع و نتائجه قائلاً: «و أعلم أن سبب اضطراب العقلاء في إثبات الصفات و نفيها مقدمتان وقفنا في العقول على سبيل التعارض، احدهما أن الوحدة كمال، و الكثرة نقصان، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر نفي الصفات، و المقدمة الأخرى أن الموجود الذي يكون قادراً على جميع المقدورات عالماً بجميع المعلومات حياً حكيماً سميعاً بصيراً لا شك أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادراً و لا عالماً و لا حياً، بل يكون شيئاً لا شعور له... و لا قدرة له على الفعل و الترك، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على إثبات هذه الصفات، و لما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة مغايرة و جب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى، ثم وقعت العقول في الحيرة و الدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين، و مقصود كل واحد من الفرقتين إثبات صفات

الكمال لله تعالى و الجلال و نفي النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال و
الوحدانية و المثبتون حاولوا إثبات الكمال في الإلهية. « 688

ومن أجل نقادي الوقوع في هذه الحيرة، و تلك الدهشة، حدد الفخر الرازي نفسه
مجموعة من القواعد جعلها بمثابة الحزام الآمن الذي يربط به نفسه كلما أراد
اقتحام مجال الصفات، و من أهم هذه القواعد:

1. الإقرار بأن ما يعلم عن أسماء الله و صفاته المجردة من الماديات و لواحقها
كصفة العلم و الإرادة لا يتجاوز الأمر الكلي، لأنه لا يمكن أن يُتصورَ الشيء
إلا الذي يُدرك بالحواس أو يُوجد من النفس أو يُتصور من العقل أو ما يتركب
عن أحد هذه الثلاثة، والمادة الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير
معلومة 689

2. إن طريقة التشبيه و التمثيل التي نحاول من خلالها تقريب الشيء لا توصلنا
إلى كنه الحقيقة لأن التشبيه أو التمثيل لا تفيد معرفة الشيء إلا من بعض
جوانبه. 690

3. إن البحث في الأسماء لا يصح إلا إذا سعينا إلى تصور أبعاد حقيقة الذات
الإلهية و ما لها من صفات الكمال و نعوت الجلال، و لكن هذا التصور غير
حاضر لنفوسنا البتة، بل لا يمكن حصوله مهما كانت أبعاد المخيال لأن حقيقته

688 الرازي فخر الدين، لوامع البيئات رشح أسماء الله تعالى و الصفات، طبعة القاهرة، 323هـ،
ص 16. نقلا عن فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، 1969، ص 82/1.

689 الرازي فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين، ص 188. نقلا عن عمر التريكي، الذات الإلهية،
مرجع سابق، ص 191.

690 الرازي، المباحث الشرقية، ج 2، ص 495. نقلا عن عمر التريكي، الذات الإلهية، مرجع سابق،
ص 192.

لا تشبه أي شيء من الأشياء التي يمكن أن يتصورها، إذن لا يمكن استقفاء معاني الكمال والجلال لصفات و نعوت أسمائه عزّ و جلّ. 691

و بناء على هذه الأسس الثلاث، ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن مباحث أسماء الذات الإلهية ليست عقلية بحثه، لأن مداركنا العقلية محدودة متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية لأسماء الله تعالى.

و من جهة أخرى، يذهب الفخر الرازي إلى أن معرفة الذات الإلهية تتحقق بطرفين أحدهما: أن يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكرة و الرؤيّة و التأمل و التدبر، و الأخرى أن تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية و حالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها و يكون نسبة الإدراك مع الذوق كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه. 692 لكنه في سياق آخر يقرر أن هذا الاستعداد الذوقي للذوق النظري أي لا يكسبه الإنسان بعد أن يولد بدون استعداد طبيعي، و المجاهدة الروحية لا تقلب النفوس من أحوالها الأصلية و مناهجها الطبيعية، و إنما تأثيرها يكمن في تقوية تلك الطبيعة. 693

و في ضوء هذه القواعد، حدد الفخر الرازي موقفه من الصفات المشكل، مثل: الصفات المشعرة بالتغيرات النفسانية، و الصفات المشعرة بالجسمية، و كذا قضايا الرؤية و الجبر و الاختيار.

691 الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص 168. عن عمر التريكي، الذات الإلهية، مرجع سابق، ص 192.

692 التفسير الكبير، ج 29/215.

693 نفسه، ج 1/156.

أما بالنسبة للصفات المشعرة بالتغيرات النفسانية مثل: المكر و الخداع و الغضب و الحياء، فأولها الرازي تأويلا طريفا نزه به الله عن مشابهة المحدثات، و قرب معاني هذه الأقوال من الأفعال، فهو يجعل لها قانونا عاما على النحو الآتي:

إن لكل واحدة من هذه الكيفيات أمورا تحدث في البداية و أثارا تصدر عنها في النهاية، أما الأمور التي تحدث في البداية فهي التغيرات العضوية كاحمرار الوجه و اصفراره و انبساطه و تقبضه و ارتجاف الأعضاء، و ما يتبع ذلك من اضطراب في أحوال النفس و التفكير، أما نتائجها فالإضرار بالغير أو نفعه أو أي تصرف آخر.

غير أن هذه الأمور النفسية إن حدثت للإنسان بمقدماتها و نتائجها، فإنها بالنسبة إلى الله لا تنطبق إلا على النتائج، فمثلا الغضب له مظاهر تتجلى في ظاهر بدن الإنسان و اضطرابات فزيولوجية في داخله، و نتيجته إما إضرار الغير أو التصميم على إضراره، و لكن الله تعالى منزه عن الجسمية، فكل مظاهر الغضب منتفية بالنسبة له، فلا يثبت من الغضب - إذن- إلا نتيجته و هي تعذيب من غضب الله عليه.694

نالت مسألة تنزيه الله عن الجسمية مساحة كبرى في خطاب الفرق الإسلامية؛ ذلك أن النصوص القرآنية الواردة في هذا الشأن توحى كلها - إذا أخذناها على الظاهر- بالتشبيه بين الله و بين البشر- تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- ، فألفاظ مثل: اليد ، العين، الوجه، الجنب، كلها تعكس في ذهن المتلقي المسلم مثال جوارح البشر، و من ثم اجتهد كل فريق في إبعاد هذه الصورة من ذهن المتلقي

إما بتأويلها، أو بنفيها و تفويضها695، و الذي يهنا في هذا المقام أن نرى كيف تعاملها معها الفخر الرازي الأشعري، و ذلك من خلال عرض بعض النصوص المشكل و تبين موقفه منها.

1

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾.696

يقول الفخر الرازي موضحا مفهومه لمعنى اليد الواردة في هذا النص ما يلي: «وقوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ يحتمل وجوها ، وذلك أن اليد في الموضوعين إما أن تكون بمعنى واحد ، وإما أن تكون بمعنيين ، فإن قلنا إنها بمعنى واحد ، ففيه وجهان: أحدهما: "يد الله" بمعنى: نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله كما قال: ﴿ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ ﴾ (الحجرات:17). وثانيهما: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إياه، يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر. وأما إن قلنا: إنها بمعنيين، فنقول في حق الله تعالى بمعنى الحفظ وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة ، واليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن

695 أما المجسمة فأخذوا النصوص على ظاهرها.

696 الفتح /10. ورد لفظ اليد في آيات كثيرة، منها: قال تعالى: { أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرَى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } (النمل/63)، { قُلْ إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ نَفْسِكُمْ وَأَنْ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ } .(سبأ/46) { وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَلْحَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجَنَّتُمْ بَأْيَةً مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا إِنْ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ } (آل عمران/50 - 51)، { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ } (الممتحنة / 1).

يُنْفَسَخَا الْعَقْدَ مِنْ غَيْرِ إِتْمَامِ الْبَيْعِ ، فَيُضَعُ يَدُهُ عَلَى يَدَيْهِمَا ، وَيَحْفَظُ أَيْدِيَهُمَا إِلَى أَنْ يَتِمَّ الْعَقْدُ ، وَلَا يَتْرِكُ أَحَدُهُمَا يَتْرِكُ يَدَ الْآخَرِ فَوْضِعَ الْيَدِ فَوْقَ الْأَيْدِي صَارَ سَبَبًا لِلْحَفْظِ عَلَى الْبَيْعَةِ ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يَحْفَظُهُمْ عَلَى الْبَيْعَةِ كَمَا يَحْفَظُ ذَلِكَ الْمَتَوَسِّطُ أَيْدِيَ الْمُتَبَايِعِينَ «697.

فَنَلْحَظُ أَنَّ الْفَخْرَ الرَّازِيَّ قَدْ أَخْرَجَ لَفْظَ الْيَدِ مِنَ الدَّلَالَةِ الْحَقِيقِيَّةِ ، وَ مَنَحَهَا دَلَالَاتٍ: النعمة، النصر، والحفظ، مستندا في ذلك إلى اللغة.

2 " "

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 698

يَرَى الْفَخْرَ الرَّازِيَّ أَنَّ هَذَا النَّصَّ مِنْ أَقْوَى الْأَدْلَةِ عَلَى نَفْيِ التَّجْسِيمِ وَإِثْبَاتِ التَّنْزِيهِ ، وَ يَعْطِلُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ وَلَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى جَسَمًا ، وَلَهُ وَجْهٌ جَسْمَانِيٌّ لَكَانَ وَجْهُهُ مَخْتَصًا بِجَانِبٍ مَعِينٍ وَجْهَةً مَعِينَةً ، فَمَا كَانَ يُصَدَّقُ قَوْلُهُ: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ، فَلَمَّا نَصَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى ذَلِكَ عَلَّمَنَا أَنَّهُ تَعَالَى مِنْزَهُ عَنِ الْجَسْمِيَّةِ . وَ يَضِيفُ أَنَّ الْوَجْهَ - وَإِنْ كَانَ فِي أَسْلِ اللُّغَةِ عِبَارَةً عَنِ الْعَضْوِ الْمَخْصُوصِ - لَوْ حَمَلْنَاهُ هَهُنَا عَلَى الْعَضْوِ لَكُذِبَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ، لِأَنَّ الْوَجْهَ لَوْ كَانَ مَحَاذِيًا لِلْمَشْرِقِ لاسْتَحَالَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَنْ يَكُونَ مَحَاذِيًا لِلْمَغْرِبِ أَيْضًا. 699

697 التفسير الكبير، ج80/28.

698 البقرة/3/55.. من الآيات التي وردت فيها لفظ الوجه: قال تعالى: {إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ} (الإنسان /9) {إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى} (الأعلى / 20) {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (الرحمن /30).

699 التفسير الكبير، ج80/28.

و تأسيسا على هذا يذهب الفخر الرازي بهذا النص إلى التأويل، معددا الوجوه التي يحتملها لفظ الوجه، و التي رتبها النحو الآتي:

أولاً/ أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله ، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف ، فقله: ﴿ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾، أي: فتم وجهه الذي وجهكم إليه؛ لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما ، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأى وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة. 700

ثانياً/ أن يكون المراد من الوجه القصد و النية، و منه الشاعر:

أستغفر الله ذنبا لست أحصيه * رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى: ﴿ إِنِّي وَجْهتُ وَجْهِي لِلذِّي فطر السماوات والأرض ﴾ 701

“ أن يكون المراد منه: فتم مرضاة الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهَ اللَّهِ ﴾ 702، يعني لرضوان الله ، وقوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ 703، يعني ما كان لرضا الله ، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه ، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته ، فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه. 704

700 نفسه.

701 الأنعام/79.

702 الإنسان/09.

703 القصص/88.

704 التفسير الكبير، ج6/50.

و نجمل ما تم تفصيله في هذه المسألة، فنقول: إن الفخر الرازي منح للفظ الوجه دلالات احتمالية متعددة أهمها: فثم قبلته التي يعبد بها ، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته .

3

قال تعالى: ﴿ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ ﴾ 705

يؤول الفخر الرازي لفظ "الجنب" الوارد في النص القرآني بالحق و الأمر و الطاعة، مستندا في ذلك إلى أقوال السلف من مثل ابن عباس، مجاهد، سعيد بن جبير، و الحسن البصري. يقول في هذا السياق ما نصه: « نقول: بتقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضوا مخصوصا لله تعالى، فإنه يمتنع وقوع التفريط فيه، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وللمفسرين فيه عبارات، قال ابن عباس: يريد ضيعت من ثواب الله. وقال مقاتل: ضيعت من ذكر الله. وقال مجاهد: في أمر الله. وقال الحسن: في طاعة الله. وقال سعيد بن جبير: في حق الله... فنقول: الجنب سمي جنبا لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه، فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازما للشيء وتابعا له، لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة، قال الشاعر:

أما تتقين الله جنب وامق * له كبد حرى عليك تقطع» 706

و اللافت في الأمر هنا، أن الفخر الرازي لم يطل كعادته في التعليل و التبرير لموقفه من هذا النص، و إنما اكتفى بنقل آراء بعض السلف، و كأنه يؤشر إلى

705 الزمر/56.

706 التفسير الكبير، ج26/250.

أن هذا النص مجمع على تأويله من لدن السلف و الأشاعرة و بطبيعة الحال المعتزلة.

قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ 707

ترتبط هذه الآية بقضية هامة أثارت كثيرا من الجدل والنقاش بين الفرقتين، وهي قضية الرؤية وجوازها على الله أو عدم جوازها. فالمعتزلة عدوا هذه الآية من الآيات المتشابهات التي يجب ردها إلى المحكم، لأنهم رأوا فيها إثبات للرؤية، و إثبات الرؤية يستلزم التحيز في المكان والجهة، وهذا يستحيل في حقه تعالى، لذلك نفوا أن يكون الله تعالى مرثيا لعباده بأي صورة من الصور في الدنيا والآخرة، و عليه فقد حملوها على المجاز، وأولوا كلمة (ناظرة) بمعنى (الانتظار) وليس نظر (الرؤية) ، واستشهدوا على صحة رأيهم بقوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} 708 التي هي في عداد المحكم عندهم.

أما الأشاعرة فقد اعتبروها من الآيات المحكمات التي لا يجوز تأويلها، و رسموا موقفهم من قضية الرؤية في ضوءها، فهم يعتقدون بجواز رؤية الله تعالى يوم القيامة حسب وعده تعالى للمؤمنين بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولا يرون في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه أو تجسيم، كما أن إثبات الصفات له تعالى، لا تستوجب التشبيه أو الشريك في الألوهية، فكل « ما وصف به خالق السماوات والأرض من هذه الصفات أنه حق لائق بكماله

707 القيامة/22-23.

708 الأنعام/103.

وجلاله، لا يجوز أن ينفى خوفا من التشبيه بالخلق، وأن ما وصف به الخلق من هذه الصفات حق مناسب لحالهم وفنائهم وعجزهم وافتقارهم» 709.

و قد تناول الفخر الرازي في تفسيره الكبير هذه القضية الشائعة و ناقشها من جهاتها المختلفة، و عدد الآراء المتناقضة الواردة في حقها، ثم خلص إلى تبني موقف الأشاعرة القاضي بجواز الرؤية. يقول في هذا السياق ما بيانه: «...سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته ، لكننا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته ووجب حمله على مسببه وهو الرؤية ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار. « 710

و يذهب الفخر الرازي إلى أن رؤية الله تستند إلى الأدلة السمعية وحدها، و يتبنى فذلك أدلة الأشاعرة مثل تفسيرهم لقوله تعالى لموسي ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ 711 إنها لو كانت مستحيلة لما سألها نبي، إن الله قد علّق الرؤية على استقرار الجبل و ذلك ممكن و ليس ممتعا عقلا، و مثل تخصيص عدم الإدراك بالدنيا دون الآخرة في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، كذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ 712، إذا كان الكفار محجوبون فلا بدّ أن المؤمنين راعون، كذلك يجعل الرازي مقصود الزيادة في قوله تعالى: ﴿لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾

709 محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، مكتبة المعارف الرباط ، (د.ت)، ص، 14.

710 التفسير الكبير، 54/30..

711 الأعراف/ بعض 143.

712 المطففين/15.

713 النظر إلى وجهه الكريم، كما يجعل مفهوم الملك الكبير أنه الله في الآية: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا﴾ 714، بالإضافة إلى كل الآيات التي تشير إلى لقاء الله، فهي تعني عند الرازي الرؤية كقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ 715. 716

أما فيما يتعلق بالأدلة العقلية، فإن الرازي يقر بتعذر الاستناد إلى الأدلة العقلية في إثبات الرؤية، بل إنه ينتقد أدلة الأشعري العقلية في ذلك.

الفخر الرازي و المشروع التأويلي / الهرمينوطيقي: تقاطع أم تصادم؟

لأشك أن الحديث عن الإطار التأويلي في علاقته بأفق الحداثة يستوجب وقفة متأنية تتأى عن صفحات معدودة، و لكن حسبنا أن نجلي هذا النوع من التقاطع

713 يونس/بعض 26.

714 الإنسان/20.

715 الأحزاب/44.

716 ينظر: الرازي، أساس النقد، مرجع سابق، ص 94.

المعرفي و المنهجي فيما أشرنا إليه من قِبَل الفخر الرازي و هو يتعامل مع واقع الخطاب القرآني عن طريق تلك الحقائق التي نعتقد بان المسكوت عنه أو غير المصرح به له علاقة بكثير من الحقائق المفاهيمية التي لربما تلتقي مع بول ريكور أو امبرتو إيكو أو غيرهما.

و عليه لا ضير من أن نشير إلى أهم هذه النقاط المنهجية في شكل أحكام معرفية، نعتقد أنها تحقق تقاطعا معرفيا بين إشارات الفخر الرازي و بعض من الرواد الحدائين الغربيين.

لعل إحداث تقاطع معرفي بين التراث و الحداثة يستوجب من الباحث أن يكون على علم عميق بالواقعين المعرفيين معا مفهوما و منهجا و موضوعا؛ الشيء الذي يؤهله أن يحدث عملية ربطية بين النسق المفاهيمي القائم في واقع التراث و ما يقابله في الحس الحدائي.

و رغم إيماننا الجازم بأن التفسير الكبير هو كتاب لا يستطيع الباحث أن يحكم حكما نهائيا بأنه مصنف تفسيري محض أو عكس ذلك؛ فإننا نلفت عدة ملحوظات مفاهيمية و مصطلحانية قد أشار إليها الفخر الرازي في تفسيره تقترب إلى حد بعيد مع ما هو كائن في واقع ثقافتنا اللسانية المعاصرة.

و عليه لا مانع من أن نشير إلى بعض من هذه النقاط التي حاولنا اقتطافها و تحديدها وفق ما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية من جهة، و ما تيسر لنا من زاد معرفي حاولنا في ظله أن نحدث نوعا من التقاطع المعرفي و المنهجي بين الفخر الرازي و بعض الرؤى الحدائية و ذلك على اختلاف السياقات المعرفية من علم الأصوات، و علم الدلالة، و حقل علم التأويل و النحو و هلم جرا.

الثابت الذي لا شك فيه أن الفخر الرازي يعد بحق واحدا من العلماء العرب الذي استطاعوا أن يولوا الاهتمام البالغ إلى الدرس الصوتي مفهوما و منهجا و موضوعا، ليتفق في ظل ذلك مع غالبية الفلاسفة المسلمين مستفيدا كثيرا مما خاض فيه أرباب ذالك من مثل الفارابي، و ابن سينا، و إخوان الصفا، و ناهيك عن المختصين في الدرس اللغوي من القدامى من مثل الخليل، و ابن جني، و سيبويه، و الزمخشري، و أيضا من القراء؛ إذ غدا في كثير من المقامات يذكر ذلكم التباين في اللهجات العربية، فكانت على إثر ذلك اللفظة الواحدة تقرأ على عدة وجوه تارة بالفتح، و أخرى بالضم أو الكسر، و يجمع بين هذه القراءات لغة واحدة، فما نطقت به قبيلة ما بالفتح هو نفسه قرئ بالضم أو بالكسر، فقد عزا هذه القراءات إلى قبائل استأثرت بهذه القراءة دون الأخرى لأسباب نطقية، و عليه وجدت بعض القبائل من قرأت أو مالت إلى الفتح و الكسر لتأثرها بحياة الحضر، على أن مالت أخراة من القبائل البدوية إلى الضم، فإذا كانت الصوائت لها دلالة نطقية، فإننا نجد الفخر الرازي يذكر الدلالات اللغوية التي يمنحها الصائت للفظه.

لا يقف الفخر الرازي و هو يتعامل مع الظواهر الصوتية عند جانبها الصوتي فحسب؛ بل نجده يبتعد إلى المستوى النحوي و الأسلوبي (الأسلوبية)؛ حيث غالبا ما كان يشير إلى اختلاف غالبية النحاة في القراءة مبينا أسباب الاختلاف في ذلك، ثم يقرر معقبا على هذا الاختلاف بما يحويه من أبعاد تخريجية تأويلية لها علاقة بالدلالة النحوية و الدلالة الأسلوبية، فتظهر حينها بصحته في مثل هذه التخريجات التي تتم بحق عن بعد إدراك الفخر الرازي لمميزات السياقات الصوتية داخل التركيب و خارجه.

و فيما يتعلق بمفهوم الكلام، نجد الفخر الرازي كعادة أصحاب العقول (الرأي) يحاول أن لا يقف عند الحد الاصطلاحي المتفق عليه، و الرأي لا يخرج عن الحوالية المعرفية التي ينتمي إليها دون الخروج عنها بحال من مثل الكلام

النحوي الذي هو اللفظ المفيد المركب على حد تعبير جماهير النحاة، و لكن نجده يُخرَج هذا الحكم تخريجا ينسجم مع الضابط الاستعمالي التأويلي الذي يتمشى و مقتضيات السياقات التركيبية، و لإثبات ذلك التخريج التأويلي يلجأ الفخر الرازي كعادة أهل المنطق إلى تبيان مفهوم الكلام سياقيا و تأويليا في كتب علماء الأصول الذين تعاملوا مع الفعل الكلامي ليس انطلاقا من الجانب التقعيدي المعياري و إنما انطلاقا من جانبه الاستعمالي القائم على تكلم الحمولات الدلالية التي تختلف باختلاف السياقات و المقامات.

و لكي نكون على علم موضوعي مما نقوله في هذه الحقيقة المتعلقة بمفهوم الكلام بتحديدته الشمولي في حق تلك الإشارات من قبل الفخر الرازي، لا ضير من أن نشير إلى مثال واحد لننظر كيف تعامل الفخر الرازي مع هذا المعنى أو الحقيقة وفق ما بيّنه الأصوليون في تعاملهم مع مفهوم الكلام. يقول الفخر الرازي في تفسيره الكبير ما نصه: و قال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد و المركب... أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه: الأول أن العقلاء، قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس و السكوت، و التكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس و السكوت، فكان كلاما. الثاني أن اشتقاق الكلمة من الكَلْم و هو الجرح و التأثير، و معلوم أن من سمع كلمة فإنه يفهم معناها، فهنا قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما. الثالث يصح أن يقال إن فلان تكلم بهذه الكلمة الواحدة، و يصح أن يقال أيضا إنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة، و كل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، و إلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة. الرابع أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام، و ذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام. 717.

ثم في تحديد مفهوم الكلام في حد ذاته نلقت الفخر الرازي يحملنا إلى حقيقة معرفية و منهجية تقترب إلى حد بعيد مع ما أشار إليه دوسوسير في شأن المعاني النفسية المصاحبة للحدث الكلامي.

و لعل الطابع المميز لفكر الفخر الرازي فيما يخص إشكالية العقل و النقل أنه على الرغم من أنه يقتفي أثر المعتزلة دعاء استخدام الجانب العقلي، إلا أنه لم يلبث أن يقتفي أثر الاتجاه الأشعري في كثير من الأحكام؛ و من ذلك استطاع أن يحدث عملية وسطية بين الاتجاه النقلي و الاتجاه العقلي؛ حيث أعطى لمبدأ التفويض (الرواية) حقه الذي يستحقه ضمن سياقاته، و لمبدأ الرأي و استخدام العقل (الدراية) حقه الذي يليق بمقامه. و هي لفظة لطيفة تتم منهجيا عن كثير من الأبعاد المفاهيمية و المنهجية علينا أن نوضح بعضا منها في النقاط الآتية:

1. لم يأب الفخر الرازي عند تعامله مع مفهومي: الرواية و الدراية أن يظل حبيس ذلك الضابط التعيدي المعياري المتعلق بما هو وارد في كتب التفاسير فيلتجئ إلى اقتفاء الضوابط التي يملئها كل من مفهوم الرواية و الدراية؛ أي التفويض و الوقوف عند حدود النص في الأول و استخدام العقل في الثاني، بل حاول أن يكشف عن العلاقة التلازمية المفاهيمية التي يكشفها كل من مفهوم الرواية مع التفسير، و مفهوم الدراية مع التأويل، و هي دلالة المسكوت عنه التي ظل الفخر الرازي يشير إليها في طيات كثير من السياقات و المقامات.

2. إن الفخر الرازي كان على علم عميق بالدلالة اللغوية و الاصطلاحية التي يحويها مفهوم التفسير و التي لا يخرج في الغالب الأعم عن معنى الشرح و البيان بما هو كائن بين العناصر اللغوية الواردة في السياقات التركيبية؛ الأمر الذي جعل من الفخر الرازي يرقى بمفهوم التفسير إلى مرحلة ما بعد البينية حتى يحقق عملية وسطية بين مفهوم التفسير القائم على نية الكشف، و مفهوم التأويل الدال على الأول و هو الرجوع إلى باطن ما يملئ النص من أبعاد و دلالات عميقة، و نعتقد أنه في هذا الطرح يقترب إلى حد بعيد مع ما أشار إليه

بول ريكور حيث غدا في كتبه المتعلقة بالجانب التأويلي أن يجعل من مفهوم أو مصطلح (Interprétation) همّه الوحيد هو الشرح و الكشف و التقريب، فهم عملية تفسيرية تحاول أن تطل عمّا هو كائن في باطن النص، فهو جمع بين التفسير و التأويل في ظل مفهوم واحد.

3. يذهب الفخر الرازي إلى التفرقة بين ثلاثة مفاهيم أساسية في جلّ تعامله مع السياقات القرآنية التي تستدعي تخريجا و تأويلا و هي: التفسير، الفهم، و التأويل، فهو في كثير من المواطن يمر بالعملية التفسيرية و كأنها عملية ثانوية مقارنة بعملية الفهم التي تهتم بذلكم العالم النفساني لواقع الألفاظ و هو بهذا كله يؤهل مسار السياق أن يستقبل إجراء عقليا تصوريا قائما على الجانب التأويلي؛ و هي لفظة لطيفة تتم عن أفق الفخر الرازي بما يتماشى إلى حدّ بعيد مع رؤية بول ريكور حيث غدا يفرق بين العملية التفسيرية و الفهم فالتأويل، فهو يصرّح بصريح العبارة « الفهم هو جعل العملية الخطابية حاملة للإبداع الدلالي (السيمانطقي)، ليس التفسير هو السابق و لكنه ثانوي مقارنة مع الفهم بوصفه تنظيما أو تنسيقا بين العلامات؛ يغدو التفسير مجرد سميوطيقا تتأسس على قاعدة الفهم من الدرجة الأولى و التي تخص الخطاب كفصل غير قابل للانقسام و حريّ بالإبداع» 718

4. لعل المسكوت عنه في تعامل الفخر الرازي مع واقع الخطاب أنه كان يعده حدثا لغويا له من الشمولية المستغرقة لغالبية الأشياء و القضايا، فهو يتجدد و يتنوع حسب تنوع السياقات و المقامات بله الأحوال، و هذا الطرح مع واقع الخطاب القرآني يقترب مع بول ريكور في تعامله مع المعنى، و هو يتوسط بين اللغة و الخطابة، و لا ضير من أن نسرد بعضا من النصوص له و هو يبينم هذه الحقيقة التي نراها تجد مبررها المفاهيمي و المنهجي مع رؤية بول ريكور. هذه النصوص هي:

أ. كل خطاب يتم انجازه كحدث ز يتم فهمه أو إدراكه كمعنى. 719

ب. المقصود بالخطاب هو حدث اللغة. 720

ت. ففي الخطاب تتحقق الوظيفة الرمزية للغة. 721

في جل تعامل الفخر الرازي مع السياقات القرآنية الحاوية على قرائن تأويلية (الدليل العقلي) نجده يقر تصريحاً و تلميحا بأن واقع الخطاب يستلزم المعنى و المرجعية لأنه عندما يتعامل مع الخطاب يتعامل معه و كأنه نظام لغوي كباقي الأنظمة الأخرى، و عليه فالخطاب يتوجه إلى مرجعية معينة، إلى ما يمكن تسميته بـ: ما رواء الخطاب *Le Mita Discours* غير أنه لا يتوقف عند المرجعية الخارجية للخطاب، بل نجده يشير إلى المرجعية الداخلية له و التي تتجلى في نسقيه، فهي متوجهة إل الشيء و إلى الذات، و هي رؤية نعتقد أنها تقترب مع رؤية بول ريكور حين يتحدث عن التفسير و الفهم و التأويل على أساس أن التفسير هو التنسيق الرمزي للدلالات و فق قواعد و آليات، و الفهم هو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصادقية على أن يكون التأويل هو الانتقال من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية. 722

5. ربما جاز لنا المقام معرفياً أن نقول في حق تلك الحقائق المعرفية التي توقف عندها الفخر الرازي و التي لها علاقة بالإطار التأويلي، إنها بدون شك تتم عن

719 المرجع نفسه، ص 153.

720 بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 206.

721 نفسه، ص 207.

722 ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 78.

ووعي عميق بعلاقة فكر الرازي بقراءة الخطاب القرآني قراءة تأويلية تعكس بنية التراث ووظيفته وصلاحيته لكل زمان و مكان.

و إذا جاز لنا أن نسقط أحد معالم الإجراءات الحداثية على مثل هذا الأفق التراثي نقول إنه يقترب إلى حد بعيد بما يسمى لدى غادامير بمنطق الافتراض المسبق، و الذي يقول عنه: « ليس فقط وحدة المعنى المحايث الذي تقترحه العملية الفعلية للفهم؛ كل فهم لنص ما يفترض أن تكون هذه الوحدة موجّهة من قبيل الافتراضات المتعالية في علاقة أهداف النص بالحقيقة»⁷²³

أولاً/ تقوم عملية التأويل عند الفخر الرازي - بصفتها عملية ذهنية يقوم بها المؤول- على أسس واضحة ثابتة ورث بعضها، و قنن بعضها الآخر، وهو في ذلك متبع و مجدد في آن واحد. و فلسفته في التأويل - كما سبق و أن ذكرنا- تقوم على البحث عن المعاني غير الجاهزة في النص القرآني، و محاولة إيجادها عبر اختيار الاحتمال الأقرب إلى الصواب في نظره، و هذه العملية تتم عبر وسائط عديدة، و تدخل في تتمتها محددات و مرجعيات كثيرة؛ أهمها النص القرآني نفسه. أما إذا تحدد دلالة النص منذ البدء، و اقتنع بصوابها بعد تمريرها على آليات الفرز و الاختبار، فإنه يكتفي بها و لا يتعدى إلى غيرها.

في حين نجد الهرمينوطيقا في قراءتها للنصوص لا تبحث عن معنى معين، و لا يمكن لأي معنى أن يرضي فضولها، و يشفي غليلها، بل تظل تنتج في

723 G. Gadamer, Le Problème de La Conscience Historique, Edition Etalilie par Pierre Frachon, Paris, Seuil, 1996.P

المعنى تلو المعنى، و يستمر هذا الإنتاج ما وجد قراء، إذن فليس النص هو الذي يبوح بالمعنى، و إنما القارئ هو الذي يمنحه المعنى الجاهز المسبق.724

و هنا يتفارق الفخر الرازي مع المشروع الهرمينوطيقي، إذ أن الباعث على التأويل في المشروعين مختلف؛ فهو عند الفخر الرازي محاولة الاقتراب من المعنى الحقيقي، أو البحث عن مراد الباري عزّ وجلّ " قائل النص " ومنزله وعن قصده دون مصاحبة الأفكار المسبقة (جاهزية الفهم)725؛ وذلك إما لتعدد الاحتمالات أو لاستحالة المعنى الذي يقدمه المنطوق/ الظاهر.

أما في الهرمينوطيقا فيسعى أصحابها إلى التدليل على المعنى المسبق، و البحث عن مقاصدهم هم كقراء يسهمون في إنتاج دلالة النص، عبر السعي لامتلاك النص، أو تفجير اللغة أو خرقها، أو التعامل معها بوصفها رموز يحملها دلالاته غير المعلنة قصداً.

ثانياً/ تتأسس علمية التأويل عند الفخر الرازي على أن في الخطاب القرآني ظاهراً وباطناً، بمعنى ما يؤول وما لا يمكن تأويله؛ فمن كلام الله ما لا يحتاج إلى تأويل لأن النصوص المتواترة دلت على حقيقته الشرعية عند المسلمين، وإن تعددت تأثيراته، ومن الكلام ما يحتاج معه المتلقي إلى تأويل ولا سيما ما كان قد صدر عن أساليب البيان، و من ثم فهو يتخذ التأويل عنده مقاماً مركزياً في إستراتيجيا القراءة الدينية، فهو يستنتق كينونة النص المقدس من أجل استرعاء كلييات القرآن الكريم وخصائصه الإيمانية، بغية إيجاد ما يولد علاقة توفيق وتواصل مع المقروء، ويجعل من التأويل وسيطاً حضارياً بينه وبين

724 ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، الكويت 1998، ص 58 - 59 .

725 ينظر تفاصيل هذا الموضوع في مدخل الرسالة.

الخطاب القرآني من أجل إيجاد مخرج روحية وعملية للواقع المتجدد الذي نزل
الخطاب لتقويمه. 726

في حين نجد أن المشروع الهرمينوطيقي يتخذ من الانفتاح على النص، و
تكثيف الدلالات، و تنويع المعنى، و تعدده اللانهائي، هدفاً و غاية؛ 727 ذلك
نظار هذا المشروع لم يكونوا يبحثون عن حقائق الوجود - كما زعم بعضهم-
728، لأن معنى وجود حقيقة يقتضي الالتزام بها، والإيفاء بمقتضياتها و بما
تقرضه من قيود و واجبات، و الفكر الهرمينوطيقي لم يكن ليخضع لأي قيود
بعدها تحرر من قيود "الكتاب المقدس"، و من سطوة رهبانه، أضف إلى ذلك أن
هذا المشروع في أساسه يقوم على التعدد و الاختلاف و التمرد و عدم الانصياع
و عدم الاكتفاء بالحقيقة الواحدة، فكيف يمكنه السعي وراء ما يقيد و يحد من
نشاطه أو يؤطره.

ثالثاً/ يتعامل الفخر الرازي مع الخطاب القرآني بصفته " قول إلهي متحدد
كلامياً منفتح دلاليًا"، و هذا يقتضي أن تتحرى جميع الاستنباطات و الاستنتاجات
مراد صاحب القول "الله". بينما تتبنى الهرمينوطيقا نظرة "موت المؤلف" التي
نقسي قائل النص أثناء عملية القراءة، و بالتالي فجميع المعنى المستنبطة لا
علاقة لها بمراد صاحب النص، و هذه النظرة لا تتفق البتة مع تصور الفخر
الرازي لعملية التأويل، بل و تثير إشكالات عقائدية في الفكر الإسلامي خاصة
عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني الذي يتجاوز كونه فضاء دلاليًا خصباً،
وخطاباً لغوياً وبيانياً ثرياً متعدد التأويلات، إلى كونه كلام الله تعالى.

726 ينظر: التفسير الكبير، ج 2/396.

727 ينظر: عبد الله الغدامي، الخطيئة والتفكير، مرجع سابق، ص 49.

728 ينظر: تفاصيل الموضوع في مدخل هذه الرسالة.

إن النص القرآني لا بد أن يحمل مقصداً، ونظرة "موت المؤلف" ترفض فكرة المقصد، وبالتالي يحق للقارئ أن يتأول المعاني بهتك الحدود اللغوية والتماهي مع الناص في نوع من الحلول الصوفية التي قال عنها أدونيس: «الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوب الألوهية وجعلها حركة في النفس في أغوارها، أذاب الحاجز بينه وبين الله وبهذا المعنى قتل الله، وأعطى للإنسان طاقاته.» 729

إن القرآن يقول: ﴿وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ 730 و هذه الآية تتطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب أن يكون "الله" الذي لا نهاية له، و من تم ينبغي أن تنتهي إليه كل المعاني المستنبطة، و كل التأويلات، و كل القراءات، و الذي لا نهاية له لا يمكنه الذوبان أو الموت.

و هنا أيضاً وجه من أوجه المفارقة بين الفخر الرازي و الهرمينوطيقا؛ فالتأويل يبحث في الدلالة، و يكون التركيز فيه على القائل، أما في الهرمينوطيقا فمحور البحث هو في آليات الفهم ولذلك يكون التركيز على القارئ. 731.

رابعاً/ ممارسة التأويل عند الفخر الرازي محكومة بمرجعيات وبقوانين التأويل وضوابطه الذاتية، تحتكم في مكوناتها الفاعلة إلى معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها و مجاري أصولها وحالة التنزيل، ثم ينسحب ذلك عنده إلى: معرفة لسان العرب؛ لفظاً ومعاني وتراكيب، ومعرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال، وكذلك الإحاطة بالناسخ والمنسوخ وأصول الفقه وقواعده، والإلمام

729 أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، دار العودة، 1974، ص 8.3

730 النجم/41.

731 ينظر: سيزا قاسم، القارئ والنص، المجلس الأعلى للثقافة 2002، ص 125 .

بعلم القراءات، وما يخص المحكم والمتشابه والمقيد والمؤول، والظاهر والعام والمطلق، فهذه كلها مرجعيات وأدوات يهتدي بها المؤول هو يقتحم النصوص القرآنية، و يجلي معانيها، في حين نجد المشروع التأويلي الهرمينوطيقي لا يحفل بهذه المرجعيات، و لا يقيم وزناً لتلك الأدوات، بل السبيل الوحيد هو رغبة القارئ في اقتحام النص و امتلاك اللغة و ثم يفعل ما يشاء، فليس النتائج هي الأساس و لكن فعل القراءة هو الأساس ، الهرمينوطيقي لا تسعى لإنجاز معنى معين و محدد فكل المعاني المنجزة هي معاني صحيحة. 732

إن الغاية القصوى التي تسعى إليها الهرمينوطيقي(الحدائثة) فكراً ومنهجاً هي إلغاء كل ما هو مقدس وغيبي. تقول خالدة السعيد في هذا الصدد ما نصه: « إذا كانت الحدائثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمة، فإن واحداً من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس والأسراري في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش. » 733

و نخلص مما سبق إلى القول: إن فعل التأويل عند الفخر الرازي لم يلتقي يوماً و المشروع التأويلي الهرمينوطيقي، فالاختلاف واضح بين الفعلين و بين؛ اختلاف في الغاية و النتيجة، فالرازي لم يرغب عن باله قط أن قراءته للخطاب القرآني إنما هي قراءة تسعى إلى تقريب الواجد من الموجود/ الإنسان، و تحاول الكشف عن أيسر السبل إلى ذلك، و تتغيا استنباط أسس التعامل بين الواجد و الموجود، و بين الموجود و الوجود، و كل ذلك يكون على مراد الواجد.

732 ينظر: رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1999، ص 82 .

733 خالدة سعيد، الحدائثة وعقده جلامش ، مقال بمجلة " قضايا وشهادات " نيقوسيا، شتاء 1991 م، ص273 .

إن دلالة جملة "الله أعلم" السابحة في فضاء خطابه، المصاحبة له في نفسه، و في خطه للحروف، و في استتباطه للمعاني، و في كل تخريجاته؛ تنبئ عن أن هذا الفخر الرازي كان دائم الحضور في وعيه أنه يتعامل مع نص قدسي متعالي يفوق قدرة الاستتباط لديه، و من جهة ثانية، تنطق عن أنه كان واعياً بأن استتباطاته ينبغي أن تكون وفق مراد الله المنشود و ليس وفق رغباته أو أفكار مسبقة غير معلنة، و من جهة ثالثة، تُفصح عن أنه كان دائم الاعتراف بأن النتائج المتوصل إليها إنما هي تقارب الحقيقة و ليست الحقيقة ذاتها.

أما الهرمينوطيقا بمقدار ما تكون مفيدة ونافعة في حفز الفكر على التأمل والتجديد، وتنشيط الخيال الإنساني، وإثراء النصوص الأدبية بألوان من التدايعات الإبداعية، تكون وبالأداء إذا نقلت من وظيفتها الإبداعية هذه لتكون أداة تقويلية في النصوص الدينية.

فهي تقوم على غموض العلامة، وتشتت النص، والرمزية المطلقة، ولا نهائية المعنى، وموت المؤلف، وخرافة القصدية، وانعدام البراءة في القراءة، و كل هذه الأسس لا مكان لها في التأويل الإسلامي.

وبعد، فهذه قراءات الخطاب القرآني و تأويله كما ساقها لنا تاريخ الفكر الإسلامي، و كما أرادها الفكر الغربي المعاصر، و كما نظرت إليها الدراسة. ويمكننا بعد هذا التجوال بين الماضي و الحاضر، - و الذي صاحبه وقوف على عتبات بعض المصطلحات حيناً، و الغوص في أعماقها و البحث في أحشائها حيناً آخر- أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها على شكل نقاط رئيسية:

1.نشأت الهرمينوطيقا في ظروف تميزت بالرغبة في الانفلات من طوق شروحات رجال الدين للكتاب المقدس، تلك الشروحات التي قدمت بوصفها وحياً ثانياً لا ينبغي الحياد عنه أو النظر إلى غيره. و قد صاحب هذا الانفلات اعتناق فكر التمرد، و التنادي بحرية ممارسة القراءة، و رفض التفسير الواحد للنصوص، و البحث عن دلالات و معاني جديدة للنص المقدس ترضي فضولهم، و تعزز ثقتهم به.

ثم انتقلت نقلة نوعية حين تجاوز روادها البحث في غياهب الكتاب المقدس إلى البحث في حقيقة الوجود و كنهه، فأخذت الهرمينوطيقا بذلك بعداً فلسفياً، و دارت في فلك التساؤلات التالية: هل الوجود و الموجود شيئان منفصلان بعضهما عن بعض؟ هل الوجود سبب في وجود الموجود؟. و قد صاحبتهما في دورانها هذا موضوعات رئيسية ما فتئت تحاول إيجاد تخريجات مناسبة تتلاءم و الإنسان الجديد، و تمثلت هذه الموضوعات في قضايا: الشك و اليقين، المعقول و اللامعقول، ذات الفرد و الوجود المطلق، لتنتهي في الأخير إلى أن مفهوم الوجود يأتي عن طريق الوجود الإنساني أو الكينونة الإنسانية.

2.لفهم إشكالية التفسير و التأويل في الموروث الإسلامي، يتعين التفريق بين تجربتين قرآنيتين للخطاب القرآني تمثلهما جيلين من المفسرين؛ الأول منهما اكتفى بالمعنى الواحد للمصطلحين، و تعامل معهما على أساس الترادف، أما

الجيل الثاني، فقد فرق بينهما تفريقه بين النقل و العقل، أو بين النص و الرأي، و وظفهما متعارضين حيناً و متقابلين تارة، و متكاملين طورا آخر. و من جهة أخرى، يمكننا القول إن أساس هذه الإشكالية صراع مذهبي و ليس اختلاف لغوي؛ فالإشكالية صاغها و وسّع دروبها و مسالكها في الفكر الإسلامي الصراع المذهبي الذي نبت و اشتد عوده في ضوء التباين الصارخ حول مقصود الآية السابعة من آل عمران.

3. إن السياق - بشقيه اللغوي و الحالي - قرينة متميزة في مجال تحليل الخطاب، و له دور رئيس و مهم في تحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها و في نصها، و الوقوف على المعنى و تجليته، و إهماله يجعل الغموض و الحيرة و الاحتمال يلف اللفظ، و ينتهي الوضع بتلك الألفاظ أو الجمل أو النصوص إلى فقدان وظيفتها.

4. إن مدونة الفخر الرازي اشتملت على أنماط قرائية متباينة المناهج و الإجراءات التطبيقية، منها ما انضوى تحت مظلة القراءة الأثرية (التفسير بالنقل)، و منها ما ولى شطر القراءة اللغوية الصرفية، و منها ما كان البرهان العقلي هو الأمر الناهي.

5. اجتهد الفخر الرازي في حلّ إشكالية النقل و العقل، بعيداً عن محاولات التوفيق التقليدي الذي يقوم على التوفيق و المزاجية، فجعل التكليف الشرعي لمعرفة الله تعالى قسامين: تكليف نقلي و آخر عقلي، و هما معا يشكلان منهجية التكليف الإسلامي في فهم صفات الله تعالى تقوم على أساس التكامل.

6. إنّ موقف الرازي من نصوص القرآن و السنة من الناحية الموضوعية، هو موقف الاحترام و التقديس. لذا يجب التأكيد بأن كافة المسالك العقلية التي ينتهجها الرازي تعتمد دائماً على النصوص القرآنية و النبوية مما يسمح بالقول

بأنّ هذه المسالك العقلية نصية في جوهرها و هو الأمر الذي يجعلني أميل إلى القول بأن الرازي اتخذ العقل مطية للخروج إلى مدارج الذوق.

7. آمن الفخر الرازي بأن العقل الإنساني محدود و عاجز عن الإحاطة بكل النص القرآني (معانيه ومراميّه)؛ لأنه عاجز ونسبي في حين أن القرآن كامل ومطلق، ولا يمكن الإحاطة به تماما ونهائياً، وأنه وإن كان لن يصل للحقيقة المطلقة، ولكن له مرجعية مطلقة تقول إن "فوق كل ذي علم عليم".

8. يجعل الفخر الرازي من العقل آلية رئيسة في تحصيل المعرفة اليقينية، و معياراً دقيقاً في تصنيف في الكشف فن القيمة الحقيقة للوجود، و وسيلة فعالة و مضمونة لتحصيل الخلود الحقيقي.

9. إن التأويل الفخر الرازي لا يعني انتزاع الآيات من سياقها لتطابق واقعا تاريخيا أو علميا أو يفرض عليها أي معنى في رؤية بسيطة اختزالية.

10. كان الفخر الرازي دائم الاعتداد بالعقل، فهو لم يكن يدع أي موقف يستدعي تدخله العقلي إلا و يستغله محلا و معللا، نافيا أو مؤكدا، و هذا في تصورنا ما هو إلا استجابة للنصوص القرآنية التي تحث على الاستدلال العقلي، و تأويل عملي لها.

11. ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن مباحث أسماء الذات الإلهية ليست عقلية بحثه، لأن مداركنا العقلية محدودة متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية لأسماء الله تعالى.

12. أولى الفخر الرازي للنقل أو السمعيات المكانة ذاتها التي خص بها العقل؛ ذلك أن تصوره العقلي للقضايا لا يقوم على تفضيل تمرات العقول على صحيح المنقول، بل إذا ثبت لديه أن النقل يكفيه في تحقيق المراد و كشف المطلوب التزم ولم يعدل منه إلى غيره.

13. وحاصل القول في فلسفة المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي، أنه من جهة اللغة لا تنافي بينهما؛ إذ القرآن كله محكم بمعنى أنه متقن غاية الإتقان، وهو أيضاً متشابه، بمعنى أنه يصدق بعضه بعضاً؛ أما من جهة الاصطلاح، فالمحكم ما عُرف المقصود منه، والمتشابه ما غمض المقصود منه.

14. تأخذ إشكالية المحكم و المتشابه عند الفخر الرازي طابعا اقتدائياً؛ إذ معظم الأفكار المعلنة و المصرح بها لا تنفصل في عمومها عن الخطاب الأشعري الجديد، و نقصد بالخطاب الجديد ما تبناه الجيل الثاني و الثالث من الأشاعرة من أمثال الغزالي في هذه القضية و غيرها من القضايا المشكل كجدلية العقل و النقل ، و إشكالية الحقيقة و المجاز.

15. إن كلا من المعتزلة و الأشاعرة متفقون على إمكانية المجاز في القرآن، لكنهم اختلفوا في مدى المضي في تطبيق فكرة المجاز نفسها على القرآن، فالمعتزلة توسعوا، و الأشاعرة اقتصدوا، و الرازي وقف موقفاً وسطاً؛ حيث استنجد بالمجاز كلما دعا الموقف ذلك، و التزم بجانب الحقيقة في المواقف العادية، فالحقيقة عند الفخر الرازي هي الأصل و القاعدة، و المجاز هو الفرع الاستثناء.

16. قامت فلسفة الفخر الرازي في التأويل على مبدأ تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى في حالة تعارض الأدلة، أما إذا ما ثبت أمر ما بدليل عقلي قطعي، ثم وجد دليل نقلى ظاهره يخالف ما أثبتته العقل، فيجب تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى، و عند ذلك يقال إن المراد بالدليل النقلى غير ظاهره نلجأ إما لتأويلها أو تفويض المراد منه إلى الله تعالى. 734

17. تتأسس علمية التأويل عند الفخر الرازي على أن في الخطاب القرآني ظاهراً وباطناً، بمعنى ما يؤول وما لا يمكن تأويله؛ فمن كلام الله ما لا يحتاج إلى

تأويل لأن النصوص المتواترة دلت على حقيقته الشرعية عند المسلمين، وإن تعددت تأثيراته، ومن الكلام ما يحتاج معه المتلقي إلى تأويل ولا سيما ما كان قد صدر عن أساليب البيان، و من ثم فهو يتخذ التأويل عنده مقاماً مركزياً في إستراتيجيا القراءة الدينية، فهو يستنطق كينونة النص المقدس من أجل استرعاء كليات القرآن الكريم وخصائصه الإيمانية، بغية إيجاد ما يولد علاقة توفيق وتواصل مع المقروء، ويجعل من التأويل وسيطاً حضارياً بينه وبين الخطاب القرآني من أجل إيجاد مخارج روحية وعملية للواقع المتجدد الذي نزل الخطاب لتقويمه.

18. تقوم عملية التأويل عند الفخر الرازي - بصفتها عملية ذهنية يقوم بها المؤول- على أسس واضحة ثابتة ورث بعضها، و قنن بعضها الآخر، وهو في ذلك متبع و مجدد في آن واحد. و فلسفته في التأويل -كما سبق و أن ذكرنا- تقوم على البحث عن المعاني غير الجاهزة في النص القرآني، و محاولة إيجادها عبر اختيار الاحتمال الأقرب إلى الصواب في نظره، و هذه العملية تتم عبر وسائط عديدة، و تدخل في تتمتها محددات و مرجعيات كثيرة؛ أهمها النص القرآني نفسه. أما إذا تحدد دلالة النص منذ البدء، و اقتنع بصوابها بعد تمريرها على آليات الفرز و الاختبار، فإنه يكتفي بها و لا يتعدى إلى غيرها.

19. ممارسة التأويل عند الفخر الرازي محكومة بمرجعيات وبقوانين التأويل وضوابطه الذاتية، تحتكم في مكوناتها الفاعلة إلى معرفة عادات العرب في أقوالها و أفعالها و مجاري أصولها وحالة التنزيل.

20. يتعامل الفخر الرازي مع الخطاب القرآني بصفته "قول إلهي متحدد كلامياً منفتح دلاليًا"، و هذا يقتضي أن تتحرى جميع الاستنباطات و الاستنتاجات مراد صاحب القول "الله".

21. لم يدع الفخر الرازي معرفته لكلام الله و مطابقة تأويله لذلك الكلام، فهو نجده بعد فراغه من تفسير نص ما يشير إلى أن ما توصل إليه من استنباطات ما هو إلا مما خطر بالبال في هذه الآية و الله أعلم بأسرار كلامه.

و أخير نقول: إن استثمار الفخر الرازي للتراث العربي بثقافته الواسعة لغة وفقها ونحوا وأصولا و فلسفة يتجاوب تجاوبا طبيعيا مع مرجعيته المعرفية الموسوعية التي تجلت فيها المظاهر الثقافية لعصره.

مصادر و مراجع الرسالة

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

المراجع باللغج العربية

1. إبراهيم خليل، النص الأدبي تحليله وبنائه، مدخل إجرائي، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1995.
2. ابن العربي، أبو بكر محمد، أحكام القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
3. ابن القيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، مصر، (د.ت).
4. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد الخامس، دار الرحمة، الرياض، (د.ت).
5. ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، عالم الكتب، بيروت، تحقيق محمد علي النجار، (د.ت).
6. ابن حزم علي الأندلسي، الفصل في الملل والنحل، مطبعة القاهرة، ط1، 1321هـ .
7. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، حققه لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984.
8. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، (د.ت).
9. ابن سينا، ابو علي الحسين بن عبدالله، فن الشعر من كتاب الشفاء (ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو) تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973.
10. ابن طباطبا العلوى، عيار الشعر، تحقيق د. محمد زغول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط3، (د.ت).
11. ابن عاشور محمد فاضل، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط1966.
12. ابن عطية عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الدوحة، ط1، 1409هـ .
13. ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة، 1968.

14. ابن فارس، الصاحبى فى فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب فى كلامها، تحقيق أحمد حسن سبح، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1997.
15. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.
16. ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1981.
17. ابن كثير أبو الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ .
18. ابن منظور محمد جمال الدين بن مكرم، لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت ط1، 2000.
19. أبو الحسن علي أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
20. أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999.
21. أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1971.
22. أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهدين الحسن الكوفي، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، 1950.
23. أبو حامد الغزالي، الاقتصاد، تحقيق علي بوملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993.
24. أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق عبد السلام الشافى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1993.
25. أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، 1940.
26. أبو حيان الغرناطي، البحر المحيط، دار الفكر، ط2، 1983.
27. أبو زيد ناصر حامد، مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993.
28. أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافى العربى، المغرب، ط 5، 2003.

29. أبو زيد نصر حامد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2000.
30. أحمد أبو زيد، التناسب البياني في القرآن (دراسة في النظم المعنوي و الصوتي)، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992.
31. أحمد البحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة و النشر، ط1، 1998.
32. أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 1999.
33. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 2004.
34. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1982.
35. أحمد هندراوي هلال، المباحث اللسانية في تفسير الفخر الرازي: دراسة بلاغية تفصيلية، دار أميرة للطباعة، مصر، ط1، 1999.
36. احמידة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب، 1997.
37. الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق فائز الحمد، الكويت، ط1، 1979.
38. أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، دار العودة، 1974 .
39. الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تقديم و تحقيق فوقية حسن محمود، دار الكتاب، القاهرة، (د.ت).
40. الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة، (د.ت).
41. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.
42. الأمدي، غاية المرام، تحقيق حسن محمود عبد الله ضيف، طبعة القاهرة، 1971.
43. الأمدي، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعم، دار المناهل، بيروت، 1987.
44. أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط2، 1988.

45. أمين أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2005.
46. أمينة غصن، قراءات غير بريئة في التأويل والتلقي، دار الآداب / بيروت، ط 1، 1999.
47. أنور خلوف، القرآن بين التفسير و التأويل و المنطق العقلي، دار حوران للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ط 1، 1997.
48. أوليفي روبول : لغة التربية (تحليل الخطاب البيداغوجي) ، ترجمة عمر أوكان ، أفريقيا الشرق ، 2002.
49. ايموند هسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط 2، 1972.
50. بسام الجمل، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2005.
51. بندر السبيق مسعف المطيري، الجناية على العقل في ضوء الشريعة الإسلامية، منشورات مركز الدراسات و البحوث، جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 2004.
52. بول ريكور، من النص إلى الفعل، منشورات لوسوي، باريس، 1998.
53. بيار غيرو، السيمياء، ترجمة أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 1، 1984.
54. تمام حسان، قرينة السياق، بحث قُدِّم في (الكتاب التذكري للاحتفال بالعيد المؤي لكلية دار العلوم) مطبعة عبير للكتاب سنة 1413 هـ 1993.
55. تمام حسن، الأصول، دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1991.
56. التهامي نقرة، الاتجاهات السنية و المعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم (د.ت).
57. التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ج 2، 1972.
58. التوحيدي، كتاب المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929.
59. جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط 2، 1983.
60. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط 3، (د.ت).

61. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1969.
62. الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، (د.ت).
63. جعيط هشام، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2/1990.
64. جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية اللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة، 1998.
65. جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1952.
66. الجوهري أبو نصر إسماعيل، تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق إميل بديع يعقوب و محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، ط1، 1999.
67. الجويني، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
68. حربي حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط1، 1417هـ .
69. حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980.
70. حسين حامد صالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار إين حزم، بيروت، ط1، 2005.
71. حسين ناظم، مفاهيم شعرية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994.
72. حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973.
73. خالد عبد الرحمن العك، تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
74. الخالدي صلاح عبد الفتاح، التفسير و التأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط1، سنة 1996.
75. خلود العموش، الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص و السياق، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2005.

76. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، دار و مكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).
77. الدامغاني الحسين بن محمد. إصلاح الأشباه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977.
78. دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
79. الذهبي محمد حسين، التفسير و المفسرون، مكتبة مصعب بن عمير، القاهرة، 2004.
80. الذهبي محمد حسين، بحوث في علوم التفسير و الفقه و الدعوة، دار الحديث، القاهرة، سنة 2005.
81. الرازي فخر الدين ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دراسة و تحقيق سعد سليمان حمودة، دار المعرفة الجامعة، 2003.
82. الرازي فخر الدين، أساس التقديس في علم الكلام، ط. مصطفى الحلبي، القاهرة، 1935.
83. الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
84. الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، مكتبة جامعة محمد سعود، الرياض، ط1، 1979.
85. الرازي فخر الدين، لوامع البيئات رشح أسماء الله تعالى و الصفات، طبعة القاهرة، 323هـ .
86. الراغب الأصفهاني، مقدمة التفسير، المطبعة الجمالية بمصر، ط1، 1329هـ.
87. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، دار المنار، القاهرة، (د.ت).
88. رمزي البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990.
89. رمضان علي القرنشاوي، التأويل بين فخر الدين الرازي و ابن تيمية ، الوراق للنشر و التوزيع، ط1، 2004.
90. روبرت دي بوجراند، النص والخطاب الإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، ط1، 1998.
91. الروبي ألفت، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984.

92. رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1999.
93. رومان ياكسون، قضايا شعرية، ترجمة محمد الولي و مبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988.
94. الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم السري)، معاني القرآن و إعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988.
95. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1988.
96. الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.).
97. الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق محمد مرسي عامر، دار المصنف، القاهرة، (د.ت.).
98. ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر ، مكتبة الشباب ط 10، 1986.
99. السرخسي، الأصول، تحقيق أبي الوفا الأفعاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.).
100. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، منشورات المركز الثقافي العربي، ط3، 2006.
101. سمير شريف استينية، اللغة و سيكولوجية الخطاب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1، 2002.
102. سيوييه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، بيروت (د.ت.).
103. السيد عبد الغفار أحمد ، النص القرآني و ضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003.
104. السيد عبد الغفار أحمد، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت.).
105. سيزا قاسم، القارئ والنص، المجلس الأعلى للثقافة 2002.
106. سيف النصر عبد العزيز، فلسفة علم الكلام في الذات الإلهية، مطبعة الجبلوي، 1983.
107. السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر ، بيروت، (ب.ت.).

108. السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1998.
109. الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.).
110. شكري عزيز ماضي، من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1997.
111. الشهرستاني أبو الفتح محمد، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1975م.
112. الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المثني، بغداد، (د.ت.).
113. صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية و التطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكية)، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2000.
114. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت.).
115. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا(نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003.
116. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي نظرية و تطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2004.
117. عبد الرحمن مسعد علي بركة، ابن جزئيء و منهجه في التفسير، منشورات جامعة سبها، ليبيا، 1994.
118. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، الكويت 1998.
119. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1981.
120. عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، مقدمة نظرية و دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 3، 1993.
121. عبد الملك مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، دار هومة، الجزائر، سنة 2003.
122. عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم (مساءلات حول نظرية الكتابة)، دار الغرب للنشر و التوزيع، د.ت.
123. عبد الملك مرتاض، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "أين ليلاي"، لمحمد العيد آل خليفة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت.).

125. عبد المنعم فؤاد محمود عثمان، قضية التأويل بين السنة و الشيعة: عرض و تقويم، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، مصر، ط1، 2003.
126. عثمانى الميلود، الشعرية التوليدية، شركة النشر و التوزيع-المدارس-الدار البيضاء، ط1، 2000.
127. عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، ط2 ، 1980.
128. علي آيت أوشان، السياق و النص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000.
129. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7، 1977.
130. فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، 1969.
131. الفراء أبو زكرياء يحيى بن زياد الديلمي، معاني القرآن و إعرابه، تحقيق يوسف نجاتي و محمد علي النجار، هيئة الكتاب، 1980.
132. فريد الزاهي، النص و الجسد و التأويل، أفريقيا الشرق، بيروت، 2003.
133. فريد عوض حيدر، سياق الحال في الدرس الدلالي (تحليل و تطبيق)، مكتبة النهضة المصرية، (د. ت).
134. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997.
135. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، حققه طه حسين و إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، مصر، 1961.
136. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة 1965.
137. القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966.
138. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، (د.ت).
139. كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1977.
140. لزعر مختار، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي: مقارنة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب للنشر و التوزيع، وهران، الجزائر، 2006.
141. لزعر مختار، نظرية التأويل في الموروث اللساني العربي، مخطوطة رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2005.

142. المثني عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني: دراسة تأصيلية دلالية نقدية، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2008.
143. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، مطبعة مصر، ج1، 1960.
144. مجموعة من المؤلفين، الهرميوطيقا و التأويل، دار قرطبة للطباعة و النشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1993.
145. محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1974.
146. محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، مكتبة المعارف الرباط، (د.ت).
147. محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1973.
148. محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
149. محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2005.
150. محمد العربي بوعزيز، نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، دار الفكر العربي، بيروت، 1999.
151. محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996.
152. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، ط1، 1998.
153. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).
154. محمد حبلص، أثر الوقف على الدلالة التركيبية، دار الثقافة العربية، 1993.
155. محمد رجب بيومي، البيان القرآني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2001.
156. محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
157. محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي و آرائه الكلامية و الفلسفية، دار الفكر (د.ت).

158. محمد صالح محمد السيّد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة القاهرة، ط1، 2001.
159. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.
160. محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، و منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983.
161. محمد عبد الرزاق عبد الغفار، عبد القادر الجرجاني في النقد العربي المعاصر: دراسة في إشكالية التأويل، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2002.
162. محمد عزام، التحليل الألسني للأدب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994.
163. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، ط1، 1982
164. محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.
165. محمد عناني المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم إنجليزي-عربي) ، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ، القاهرة لطبعة الثانية ، 1997.
166. محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري - إستراتيجية التناص - ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1986.
167. محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
168. محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
169. محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب، لإصدار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران، ط1، 2006.
170. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، القاهرة، 1967م.
171. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973.
172. المعجم العربي الأساسي، لاروس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989.
173. ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000.
174. نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1998.

175. النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل)، إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب و النهضة العربية، ط 2، 1985.
176. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980.
177. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، كلية الآداب بسوسة و دار محمد علي الحامي بصفاقس، ط 1، 1988.
178. هانس غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2002.
179. الوانلي كريم، الخطاب النقدي عند المعتزلة، القاهرة، 1997.
180. وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1997.
181. وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، دار الفكر، دمشق، و دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2 1998.
182. وولفغانغ هاينه من وديتر فيهفايغر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، نشر جامعة الملك سعود، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1996.
183. إبراهيم أصبان، السياق بين علماء الشريعة و المدارس اللغوية الحديثة، مجلة الإحياء عدد 25، جويلية 2007.
184. أحمد حساني، السياق و التأويل من الإشكالية الفيلولوجية إلى الإشكالية اللسانية، مجلة الموقف الأدبي العدد 392 كانون الأول 2003 .
185. آل جعفر مساعد مسلم عبد الإله، وقفة مع الطبري و التفسير، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع04، 1993.
186. إيان ماكلين، التأويل و القراءة، ترجمة خالدة حامد، مجلة أفق الاليكترونية، عدد أفريل 2002.
187. بول ريكور، البلاغة و الشعرية و الهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى كامل، مجلة فكر و نقد، عدد 16/1999.
188. بول ريكور، النص و التأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب و الفكر العالمي، عدد 3، 1988.

189. توبي لحسن، التعريف المصطلحاتي في بعض المعاجم العربية: تعريف المصطلح التداولي نموذجاً، مجلة اللسان العربي، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عدد 1999/48.
190. جيزيل فالانسي، النقد النصي، ترجمة رضوان ظاظا، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1997.
191. حنان مليكة، إعجاز القرآن بين مبادئ اللغة وأصول العقيدة، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة، العدد 34: صيف 2007.
192. خالدة سعيد، الحداثة وعقده جلجامش، مقال بمجلة "قضايا وشهادات" نيقوسيا، شتاء 1991.
193. خوسي لويس أبيان، ابن رشد ثمرة أخيرة للجدلية الداخلية للفلسفة العربية، ترجمة محمد بلال أشمل، مجلة نقد و فكر، عدد 6.
194. زيد عمر عبد الله، السياق القرآني و أثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، عدد 2003/2.
195. سعيد بن كراد، مفهوم التأويل لدى غدامير، مجلة علامات عدد 2000/814.
196. سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان (48 و 49)، شباط، 1989.
197. عبد الخالق العف، موت المؤلف: منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السادس عشر، العدد الثاني 69 يونيه 2008.
198. عبد الرحيم بودلال، الاتجاه الهرمينوطيقي و أثره في الدراسات القرآنية، www.tafsir.net.
199. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته مجلة الآداب العالمية، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 133 شتاء 2008.
200. عبد القادر بودومة، الخطاب الديني و سؤال التأويلية، الموقع الإلكتروني الملتقى، www.almultaka.net.
201. عبد الكريم كربي، الألوهية في الفكر الهيدجري، مجلة الفكر العربي، ع 112-113، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998.

202. عبد اللطيف محفوظ، التأويل في النقد العربي المعاصر، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 425، السنة 2006.
203. علاء هاشم منافع، المنهج الفونولوجي عند مارتن هيدجر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2087 / 2007.
204. فاطمة بوسلامة، السياق عند الأصوليين: المصطلح و المفهوم، مجلة الاحياء، عدد 25، جويلية 2007.
205. الفاهم محمد، قراءة في فكر هيدغر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2087 / 2007.
206. فريدة عتوة، أسس المنهج الظاهري عند إيدموند هوسرل، مجلة التواصل، ع 4، 1999.
207. مجدى عرفة، الفينومينولوجيا والبحث فى الإنسان، مجلة الإنسان و التطور، تصدرها جمعية الطب النفسي التطوري، عدد إبريل 1980.
208. محمد رجب الوزير، دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية و القرآنية، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول، 1999.
209. محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، عن موقع كلية المعلمين بجدة. <http://library.kau.edu.sa>
210. محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا و فن التأويل، مجلة فكر و نقد عدد 07.
211. محمد عابد الجابري، ابن رشد التصحيح و الإصلاح في العقيدة و الشريعة و العلم، مجلة نقد و فكر، عدد 07 .

212. Dictionnaire Quillet de la langue française ,(Q-Z) Librairie Aristide Quillet, Paris,1983.

213. Encyclopedie Microsoft, Encarta 99.C1993/1998.

214. G. Gadamer, Le Problème de La Conscience Historique, Edition Etalilie par Pierre Frachon, Paris, Seuil, 1996.

215. J. Lyons: Semantics ، Volume 2: ، Cambridge University PRESS ، London ، First Published 1977.

216. Le Petit Robert, Dictionnaire Universel (Noms Propres). 1996.

217. Lyotard Jean-Francois, La Phénoménologie-Presses, Univers-Taires-Paris, 1961.

218. Umberto Ecs, les limites de l'Interpretation (1990 Italien), Traduit par: Myriem Bouztter, 1992, Edition Grasset.

| | |
|----------------|--|
| | |
| ح ^ا | |
| 44 - 8 | |
| 110-46 | |
| 50 | |
| 57 | |
| 68 | |
| 77 | |
| 86 | |
| 102 | |
| 200 - 112 | |
| 112 | |
| 120 | |
| 124 | |

| | |
|---------|--|
| 128 | |
| 131 | |
| 138 | |
| 144 | |
| 152 | |
| 163 | |
| 196 | |
| 327-202 | |
| 202 | |
| 233 | |
| 244 | |
| 254 | |
| 281 | |
| 295 | |
| 304 | |
| 315 | |

| | |
|-----|--|
| 329 | |
| 336 | |
| 354 | |

مفلاح بن عبد الله

تتنظم العلاقة بين النص والتأويل وفق منظومتين أساسيتين: أولاهما تصدر عن إيمان بأن اللغة ليست سوى تمثيل لروح كاتبها، ولروح العصر، وأنّ ثمة وحدة بين النص والكاتب، وبين الكاتب والقارئ، وبين أجزاء النص نفسه، بحيث يغدو النص والكاتب والقارئ تجليات لصورة واحدة.

والجدير بالذكر أنّ الذات الإنسانية تتحرك في الحقيقة في فلك واسع من التأويلات، لا في فلك من العلامات التي لربّما قرب كيانها الداخلي والخارجي من شيء من لوازم التخريجات التأويلية التي هي في لبّها وجوهرها تقديرات للجانب العقلي فيما يراه من علامات وإشارات تختلف باختلاف السياقات والمقامات؛ الشيء الذي يؤهل من هذا الطرح أن ينهي ذلك الاختلاف الذي تقيمه ثنائية النص/التأويل ليجعل طرفي الثنائية وجهين لعملة واحدة؛ ذلك أنّه لا وجود لنص يؤول، وإنّما هناك تأويل في حاجة إلى تأويل جديد.

على هذه الشاكلة أضحى المنهج مع عالم الحقيقة يتضاربان في كثير من السياقات؛ فكل يريد أن يفرض وجوده على الآخر إن على مستوى المفهوم أو على مستوى الإجراء؛ الأمر الذي جعل من غالبية المفسرين يولون الانتباه إلى قضية الثنائية الجامعة لمثل هذه الإطلاقات بأنّها ثنائيات تتماشى وطبيعة التلقي للحدث الكلامي؛ على أساس أنّ الذي يلقي الكلام ينظر إلى عملية التلقي من زاوية ثنائية أحادية.

على المستوى الثنائي لأنه يعلم علما يقينيا أنّ حكمه الوجودي والمعرفي يرتبط بأفق المتلقي شكلا ومضمونا وهو ما يجعل العملية التواصلية لا تنفك عن مبدأ الأخذ والعطاء؛ إذ كل من الباحث والمتلقي لا يستطيع الواحد منهما الاستغناء عن الآخر.

في حالة الأحادية يبقى الباحث يتربع على الحقيقة المطلقة النسبية بحكم أنه هو الباحث للحدث الكلامي؛ فيجعل المتلقي يدور في فلك من التقديرات والتخريجات قد تتماشى والمعطى المعرفي الذي يقصده الباحث وقد تكون مجرد تقديرات ما أنزل الله بها من سلطان. فتظل أحادية البث تتصدر عملية الإلقاء بين الحين والآخر؛ إذ كلما تجدد السياق وتنوع المقام غدا مسار البث يسير جنبا إلى جنب مع هذه الطبيعة.

هي إذا طبيعة ما يمكن أن نطلق عليه بالعملية التفسيرية/التأويلية. ولعل دليلنا على ذلك هو أنّ التعامل مع واقع النصوص يمر بمرحلتين اثنتين: إحداهما تفسيرية ومفادها أنّ المفسّر لا يستطيع أن ينسلخ جملة وتفصيلا عن الإطار الشرحي التبياني الخارجي عما تقتضيه طبيعة النص؛ فهو يحاول إعطاء الإطار العام الخارجي للنص، والثانية تأويلية وهي مرحلة تبدأ حين تنتهي مرحلة التفسير؛ إذ لا يجوز منهجيا ومفاهيميا أن يبدأ صاحب من رُزق بناصية التأويل أن يقتحم عالم النص مباشرة ما لم تسبقه مرحلة التفسير؛ والسبب في ذلك أنّ النصوص ليست كلها متساوية في درجة التأويل، فهناك نصوص قابلة للتأويل وأخرى لا يدخلها التأويل لا من قريب ولا من بعيد؛ الشيء الذي جعل من القدامى على اختلاف اتجاهاتهم الفلسفية والمعرفية أن ينفردوا في تعاملهم مع الإجراء التأويلي في

تتاولهم للخطاب القرآني، وهو ما وُلد فيما بعد تلك المصنفات التفسيرية التي تترخر بها هذه الأمة منذ أمد بعيد.

غير أنه من باب أخرى وأليق بحرمة ما تقتضيه طبيعة الموضوعية العلمية أن نقول: إنه رغم ما خلفه لنا علماءنا الأسلاف من مصنفات تفسيرية يعجز العقل البشري الإحاطة بها وإدراكها إدراكا كلياً إلا أنه ما يؤخذ على بعض من المصنفات التفسيرية من الوجهة المنهجية أنه لربما وسمت مصنفها على نية التأويل لكنك إذا ما اقتحمت المصنف فإنك لم تجد هذا المفهوم يتربع على إجراء يتمشى وعملية الإطلاق، فيرد حينها على ذهن القارئ المتلقي لمثل هذه الملحوظ تساؤل وجيه مفاده: هل المفسرون كانوا يساؤون بين مفهومي: التفسير والتأويل على سياق واحد؟ أم أنهم كانوا يطلقون هذا على ذلك ومن ثم فهو من قبيل المترادفات التي يجوز أن يقوم الواحد مقام الآخر؟ أم أن الخلفية المعرفية والفلسفية للمفهومين لم تكن قد بلغت أشدها ومن ثم سامح المفسرون لهذين المفهومين أن يطلقا هكذا على جميع السياقات والمقامات بدون قيد؟

إذاً هي تساؤلات لربما أهلتنا سلفاً لأن نقيم حداً فاصلاً قائماً على قراءة عميقة لما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية ونحن نقترح عالم إشكالية التفسير والتأويل في المدونتين: الغربية والعربية، محاولين الإجابة عن مثل هذه التساؤلات وغيرها كثير لم نرد أن نتناوله في هذا السياق وإنما أرجأنا إلى كتابات حرة علنا بعد قراءات وقراءات متواصلة- إن طال الله في عمرنا- أن نجعلها في بحوث ومشاريع مع أهل الاختصاص في هذا المجال لتتعاون

جميعا في تبيان الإطار العام الذي ينبغي أن تسبح فيه عملية التفسير والتأويل وهما يقتحمان عالم النص داخليا وخارجيا.

من هذا المنطلق حاولنا أن نعالج هذا الإشكال المطروح منذ زمن في شكل أطروحة نحسب أنها قادرة أن تأخذ نصيبا أوفر في اقتحام وتبني هذه الإشكالية، وهو ما جعلنا نسماها على الشكل التالي: **الخطاب القرآني في ضوء مناهج التفسير "التفسير الكبير نموذج"**. وهي إشكالية نحسب أنها تفي بالغرض المقصود.

وبعد هذا التجوال بين الماضي والحاضر، - والذي صاحبه وقوف على عتبات بعض المصطلحات حيناً، والغوص في أعماقها والبحث في أحشائها حيناً آخر - خلصنا إلى نتائج كان أهمها الآتي:

22. نشأت الهرمينوطيقا في ظروف تميزت بالرغبة في الانفلات من طوق شروحات رجال الدين للكتاب المقدس، تلك الشروحات التي قدمت بوصفها وحيا ثانيا لا ينبغي الحياد عنه أو النظر إلى غيره. وقد صاحب هذا الانفلات اعتناق فكر التمرد، و التنادي بحرية ممارسة القراءة ورفض التفسير الواحد للنصوص، والبحث عن دلالات ومعاني جديدة للنص المقدس ترضي فضولهم، وتعزز ثقتهم به.

ثم انتقلت نقلة نوعية حين تجاوز روادها البحث في غياهب الكتاب المقدس إلى البحث في حقيقة الوجود و كنهه، فأخذت الهرمينوطيقا بذلك بعدا فلسفيا، و دارت في فلك التساؤلات التالية: هل الوجود و الموجود شيئان منفصلان بعضهما عن بعض؟ هل الوجود سبب في وجود الموجود؟ و قد صاحببتها في دورانها هذا موضوعات رئيسة ما فتننت تحاول إيجاد تخرجات مناسبة تتلاءم و الإنسان الجديد، و تمثلت هذه الموضوعات في قضايا: الشك و

اليقين، المعقول و اللامعقول، ذات الفرد و الوجود المطلق، لتنتهي في الأخير إلى أن مفهوم الوجود يأتي عن طريق الوجود الإنساني أو الكينونة الإنسانية.

23. لفهم إشكالية التفسير و التأويل في الموروث الإسلامي، يتعين التفريق بين تجربتين قرآنتين للخطاب القرآني تمثلهما جيلين من المفسرين؛ الأول منهما اكتفى بالمعنى الواحد للمصطلحين وتعامل معهما على أساس الترادف، أما الجيل الثاني، فقد فرق بينهما تفريقه بين النقل و العقل أو بين النص و الرأي، و وظفهما متعارضين حيناً و متقابلين تارة، و متكاملين طوراً آخر.

و من جهة أخرى، يمكننا القول إن أساس هذه الإشكالية صراع مذهبي و ليس اختلاف لغوي؛ فالإشكالية صاعها و وسع دروبها و مسالكها في الفكر الإسلامي الصراع المذهبي الذي نبت و اشتد عوده في ضوء التباين الصارخ حول مقصود الآية السابعة من آل عمران.

24. إن السياق - بشقيه اللغوي و الحالي - قرينة متميزة في مجال تحليل الخطاب، و له دور رئيس و مهم في تحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها و في نصها، و الوقوف على المعنى و تجليته، و إهماله يجعل الغموض و الحيرة و الاحتمال يلف اللفظ، و ينتهي الوضع بتلك الألفاظ أو الجمل أو النصوص إلى فقدان وظيفتها.

25. إن مدونة الفخر الرازي اشتملت على أنماط قرآنية متباينة المناهج و الإجراءات التطبيقية، منها ما انضوى تحت مظلة القراءة الأثرية (التفسير بالنقل)، و منها ما ولى شطر القراءة اللغوية الصرفة، و منها ما كان البرهان العقلي هو الأمر الناهي.

26. اجتهد الفخر الرازي في حلّ إشكالية النقل و العقل، بعيداً عن محاولات التوفيق التقليدي الذي يقوم على التوفيق و المزاوجة، فجعل التكليف الشرعي لمعرفة الله تعالى قسمين: تكليف نقلي و آخر عقلي، و هما معا يشكلان منهجية التكليف الإسلامي في فهم صفات الله تعالى تقوم على أساس التكامل.

27. إن موقف الرازي من نصوص القرآن و السنة من الناحية الموضوعية، هو موقف الاحترام و التقديس. لذا يجب التأكيد بأن كافة المسالك العقلية التي ينتهجها الرازي تعتمد دائما على النصوص القرآنية و النبوية مما يسمح بالقول بأن هذه المسالك العقلية نصية في جوهرها و هو الأمر الذي يجعلني أميل إلى القول بأن الرازي اتخذ العقل مطية للخروج إلى مدارج الذوق.

28. آمن الفخر الرازي بأن العقل الإنساني محدود و عاجز عن الإحاطة بكل النص القرآني (معانيه ومرامييه)؛ لأنه عاجز ونسبي في حين أن القرآن كامل ومطلق، ولا يمكن الإحاطة به تماما ونهائيا، وأنه وإن كان لن يصل للحقيقة المطلقة، ولكن له مرجعية مطلقة تقول إن "فوق كل ذي علم عليم".

29. يجعل الفخر الرازي من العقل آلية رئيسة في تحصيل المعرفة اليقينية، و معيارا دقيقا في تصنيف في الكشف فن القيمة الحقيقة للوجود، و وسيلة فعالة و مضمونة لتحصيل الخلود الحقيقي.

30. إن التأويل الفخر الرازي لا يعني انتزاع الآيات من سياقها لتطابق واقعا تاريخيا أو علميا أو يفرض عليها أي معنى في رؤية بسيطة اختزالية.

31. كان الفخر الرازي دائم الاعتداد بالعقل، فهو لم يكن يدع أي موقف يستدعي تدخله العقلي إلا و يستغله محلا و معللا، نافيا أو مؤكدا، و هذا في تصورنا ما هو إلا استجابة للنصوص القرآنية التي تحت على الاستدلال العقلي، و تأويل عملي لها.

32. ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن مباحث أسماء الذات الإلهية ليست عقلية بحثه، لأن مداركنا العقلية محدودة متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية لأسماء الله تعالى.

33. أولى الفخر الرازي للنقل أو السمعيات المكانة ذاتها التي خص بها العقل؛ ذلك أن تصوره العقلي للقضايا لا يقوم على تفضيل ثمرات العقول على صحيح المنقول، بل إذا ثبت لديه أن النقل يكفيه في تحقيق المراد و كشف المطلوب التزم ولم يعدل منه إلى غيره.

34. وحاصل القول في فلسفة المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي، أنه من جهة اللغة لا تتنافى بينهما؛ إذ القرآن كله محكم بمعنى أنه متقن غاية الإتقان، وهو أيضا متشابه، بمعنى

أنه يصدق بعضه بعضاً؛ أما من جهة الاصطلاح، فالمحكم ما عُرف المقصود منه، والمتشابه ما غمض المقصود منه.

35. تأخذ إشكالية المحكم و المتشابه عند الفخر الرازي طابعا اقتدائيا؛ إذ معظم الأفكار المعلنة و المصرح بها لا تتفصل في عمومها عن الخطاب الأشعري الجديد، و نقصد بالخطاب الجديد ما تبناه الجيل الثاني و الثالث من الأشاعرة من أمثال الغزالي في هذه القضية و غيرها من القضايا المشكل كجدلية العقل و النقل ، و إشكالية الحقيقة و المجاز .

36. إن كلا من المعتزلة و الأشاعرة متفقون على إمكانية المجاز في القرآن، لكنهم اختلفوا في مدى المضي في تطبيق فكرة المجاز نفسها على القرآن، فالمعتزلة توسعوا، و الأشاعرة اقتصدوا، و الرازي وقف موقفا وسطا؛ حيث استجد بالمجاز كلما دعا الموقف ذلك، و التزم بجانب الحقيقة في المواقف العادية، فالحقيقة عند الفخر الرازي هي الأصل و القاعدة، و المجاز هو الفرع الاستثناء.

37. قامت فلسفة الفخر الرازي في التأويل على مبدأ تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى في حالة تعارض الأدلة، أما إذا ما ثبت أمر ما بدليل عقلي قطعي، ثم وجد دليل نقلى ظاهره يخالف ما أثبتته العقل، فيجب تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى، و عند ذلك يقال إن المراد بالدليل النقلى غير ظاهره نلجأ إما لتأويلها أو تفويض المراد منه إلى الله تعالى.

38. تتأسس علمية التأويل عند الفخر الرازي على أن في الخطاب القرآنى ظاهرا وباطنا، بمعنى ما يؤول وما لا يمكن تأويله؛ فمن كلام الله ما لا يحتاج إلى تأويل لأن النصوص المتواترة دلت على حقيقته الشرعية عند المسلمين، وإن تعددت تأثيراته، ومن الكلام ما يحتاج معه المتلقي إلى تأويل ولا سيما ما كان قد صدر عن أساليب البيان، و من ثم فهو يتخذ التأويل عنده مقاما مركزيا في إستراتيجيا القراءة الدينية، فهو يستنتق كينونة النص المقدس من أجل استرعاء كلييات القرآن الكريم وخصائصه الإيمانية، بغية إيجاد ما يولد علاقة توفيق و تواصل مع المقروء، و يجعل من التأويل وسيطا حضاريا بينه وبين الخطاب القرآنى من أجل إيجاد مخرج روحية و عملية للواقع المتجدد الذي نزل الخطاب لتقويمه.

39. تقوم عملية التأويل عند الفخر الرازي - بصفتها عملية ذهنية يقوم بها المؤول - على أسس واضحة ثابتة ورث بعضها، و قنن بعضها الآخر، وهو في ذلك متبع و مجدد في

أن واحد. و فلسفته في التأويل - كما سبق و أن ذكرنا- تقوم على البحث عن المعاني غير الجاهزة في النص القرآني، و محاولة إيجادها عبر اختيار الاحتمال الأقرب إلى الصواب في نظره، و هذه العملية تتم عبر وسائط عديدة، و تدخل في تتمتها محددات و مرجعيات كثيرة؛ أهمها النص القرآني نفسه. أما إذا تحدد دلالة النص منذ البدء، و اقتنع بصوابها بعد تمريرها على آليات الفرز و الاختبار، فإنه يكتفي بها و لا يتعدى إلى غيرها.

40. ممارسة التأويل عند الفخر الرازي محكمة بمرجعيات وبقوانين التأويل وضوابطه الذاتية، تحتكم في مكوناتها الفاعلة إلى معرفة عادات العرب في أقوالها و أفعالها و مجاري أصولها وحالة التنزيل.

41. يتعامل الفخر الرازي مع الخطاب القرآني بصفته "قول إلهي متحدد كلامياً منفتح دلاليًا"، و هذا يقتضي أن تتحرى جميع الاستنباطات و الاستنتاجات مراد صاحب القول "الله".

42. لم يدع الفخر الرازي معرفته لكلام الله و مطابقة تأويله لذلك الكلام، فهو نجده بعد فراغه من تفسير نص ما يشير إلى أن ما توصل إليه من استنباطات ما هو إلا مما خطر بالبال في هذه الآية و الله أعلم بأسرار كلامه.

و أخير نقول: إن استثمار الفخر الرازي للتراث العربي بثقافته الواسعة لغة و فقها ونحوا و أصولا و فلسفة يتجاوب تجاوبا طبيعيا مع مرجعيته المعرفية الموسوعية التي تجلت فيها المظاهر الثقافية لعصره.

Résumé de la thèse

Meflah benabdellah

La relation entre le texte et l'interprétation, s'organise en fonction de deux systèmes principaux: primo, émis par la conviction que la langue n'est qu'une représentation de l'esprit de l'auteur, et l'esprit du temps, et qu'il existe une unité de texte et auteur, entre auteur et lecteur, et entre les différentes parties d'un même texte pour que le texte et l'écrivain et le lecteur se manifeste à une seule image.

Il est à noter que l'être humain, se déplace en réalité dans un vaste champs d'interprétations, non pas dans un champs de signes qui se rapproche a son tour a ses univers externes et intérieure avec les outils d'interprétation qui sont dans le fond des estimations de la partie rationnel de ce qu'il voit comme des signes et des signaux variant selon les contextes et les situations, ce qui qualifie cette proposition de mettre fin au conflit imposé par la dualité texte / interprétation pour mettre les deux bouts de cette dualité deux faces identiques, parce que il n'y a pas un texte qui s'interprète, mais il y a une interprétation qui nécessite des renouvelaux

De cette façon l'approche est contradictoire avec le monde de la réalité et cela dans de nombreux contextes; Chacun veut imposer sa présence sur l'autre que le niveau du concept ou le niveau de l'action, ce qui a poussé la majorité des commentateurs a prêter attention à la question de la dualité rassembleuse s'harmonisant avec l'événement verbale, en se basant sur le fait que ce qui émis la parole vise le processus de la réception avec une vision unipolaire–bipolaire

Un niveau bilatéral, car il sait avec certitude que sa phrase existentielle et scientifique dépend des perspectives associées au récepteur de la forme cognitive et le contenu, ce qui rend le processus de connectivité ne dissocie pas avec le principe de recevoir et le don, car chaque émetteur et récepteur ne peut se dispenser de l'autre.

Dans le cas de l'unilatérale il se repose sur la vérité absolue et relative due à l'exclusivité de l'émetteur de parole ce qui rend l'événement se passe dans les estimations qui peuvent se conformer à une donnée cognitive voulu par l'émetteur qui reste parfois que des estimations non fondées. Et loin du prévu divin, qui fait progresser le processus d'émission de temps à autre, car chaque fois que le contexte se renouvelle il est automatiquement suivi par le chemin d'émission et s'adaptant avec cette nature.

Cette nature est ce qu'on pourrait appeler le processus de l'Exégèse / interprétatif, et probablement la preuve de ceci est que le traitement avec la réalité du texte passe en deux étapes: une explication que l'interprète ne peut pas se désolidariser totalement du cadre argumentatif extérieur que la nature du texte exige, car il essaie de donner le cadre général de l'extérieur du texte, la deuxième étape est interprétative et qui commence directement après la fin de la phase du texte à moins que l'interpréteur ne dépasse pas le cadre méthodologique et conceptuel lors d'une entrée dans un monde caractérisé d'un degré d'interprétation, car il y a des textes qui permettent l'interprétation et ceux qui ne le font pas ni de près ou de loin, ce qui fait les anciens malgré leur différences cognitives et philosophiques- se monopolisent dans leur traitement avec la procédure interprétative du discours coranique Qui s'est soldé par de divers œuvres d'interprétation qui caractérisent cette nation depuis longtemps.

D'un autre coté et dans la nature objective et scientifique on peut dire que malgré l'héritage de nos anciens scientifiques des œuvres interprétatives que le cerveau humain reste incapable de les contournés et percevoir globalement, car en reproche à ces œuvres interprétatives du coté méthodologique une intention interprétative tandis que lorsque on enfonce dans ces ouvrages on ne trouve pas que ce concept s'accompagne avec le processus الإطلاق..... faisant le lecteur récepteur posant cette question importante : es ce que les anciens ont mis à pied d'égalité les deux concepts Exégèse – interprétation dans un seule contexte, ou bien ils appellent

ça par cela, puis il est comme synonymes, que remplace l'un l'autre ? or le fond cognitif et philosophiques des deux concepts ne se sont pas développés encore ce qui a permis aux herméneutiques d'agrèer cela sur tous les concepts et les situations sans la moindre restriction?

Donc ce sont des questions qui nous ont permis de mettre fin basé sur l'étude profonde de ce que nous avons collecté de substance cognitive en s'enfonçant dans l'univers de la problématique interprétation–herméneutique dans les deux blogs occidentale, et arabe, essayant de répondre à ces questions, et bien d'autres que nous n'avons pas voulu les traiter dans le présent contexte, mais on a décidé de les reporter pour des écrits après de diverses lectures et lectures en continu de les faire dans la recherche et des projets avec des spécialistes dans ce domaine afin de coopérer tous ensemble afin de montrer le cadre général qui devrait permettre au processus d'interprétation et d'exégèse l'herméneutique de naviguer quant ils interviennent le facteur du texte dans le fond et la forme.

De cette optique nous avons essayé de traiter cette problématique depuis longtemps sous la forme d'une thèse que nous croyons qu'elle est en mesure de prendre une part considérable dans l'adoption de cette problématique ce qui nous a poussé à l'appeler comme suit:

Le discours coranique à la lumière des méthodes d'exégèses " l'exégèse EL KABIR comme approche

'une problématique que nous souhaitons bien qu'elle réponde à l'objectif visé. Après cette itinérance entre passé et présent, accompagnée d'arrêt sur le seuil de certains termes, à la fois, et s'approfondir dans ces détails de l'autre fois, et nous sommes arrivés à des résultats dont nous citons les plus importants :

1 – l'herméneutique est née dans des conditions caractérisées par le désir de se libérer des explications des hommes de la religion pour le livre sacré, ces explications qui ont été présentées comme une seconde 'révélation' intouchable et ne devrait pas

être neutralisé ou se tourne à d'autres, ce glissement était accompagné de l'embrassement de la doctrine de l'insurrection et l'appel à la liberté des pratiques de la lecture, ainsi que le refus de l'interprétation unique des textes, et la recherche de nouvelles significations et connotations du texte sacré qui satisfait leur curiosité, et enrichir leur confiance.

Ensuite ces anciens ont dépassés la recherche dans le livre sacré en réalisant par la suite un bon immense vers la recherche de la vérité de l'existence et ce qu'elle pourrait être, conduisant l'herméneutique à prendre une dimension philosophique, ou il a eu lieu des questions comme : Est-ce que l'existence et l'existent sont ils séparés l'un de l'autre? Est-ce l'existence est la raison d'être de l'existant? ceci a été accompagné durant cette rotation des thèmes principaux essayant de trouver des atteints convenable avec le nouveau être homme, ces thèmes se sont présentés comme des questions: le doute et la certitude, raisonnable, et absurde, avec l'individu et l'existence absolue, pour arriver enfin au concept de l'existence qui est le résultat de l'existence humaine et l'entité humaine.

2 – Afin de comprendre le problématique de l'interprétation et l'herméneutique dans le l'héritage islamique, on doit faire la différence entre les deux expériences de lecture du discours représentés par deux générations d'herméneutiques et d'interpréteurs, la première d'entre eux s'est contenté du sens unique à un termes, et le traiter comme synonyme, quant au deuxième génération, on parle d'une différence comme celle entre le transfert et la raison, ou entre le texte et l'opinion et parfois contradictoires et parfois opposés, et complémentaires .

D'autre part, nous pouvons dire que la base de cette problématique n'est qu'un conflit sectaire (de culte), car la problématique était formulée et développée dans la pensée islamique par ce conflit sectaire qui a grandi et s'est développé dans l'environnement de divergence flagrante concernant le septième verset de surat AL IMRAN .

3 - Le contexte dans ces deux côtés linguistique, et situationnel est une présomption dans l'analyse du discours, comme il a un rôle majeur dans la détermination de la signification voulue par le mot dans sa phrase et son texte, ainsi que dans le sens et ces manifestations, la négligence du contexte entraîne l'ambiguïté et l'incertitude et la probabilité qui entoure le mot, ce qui débouche sur la perte de ces fonctions dans la phrase et le texte.

4 - Le blog de FAKHR RAZI a inclus de différents types de lecture et de procédures d'exploitation pratiques, qui se sont entrés sous l'égide de la lecture archéologique, interprétation par (النقل) et ceux qui se sont dirigés vers la lecture linguistique pure, comme il y a eu ceux qui ont été caractérisés par le règne de la preuve et la démonstration raisonnable.

5 – FAKHER ERazi a fait des efforts pour résoudre la problématique de la raison et (nakl) et cela loin des essais du compromis traditionnelle fondée sur la liaison d'assemblage, ARRAZI a mis le mandat législatif de la connaissance de dieu en deux parties: un mandat () et un mandat spirituel de raison qui forment dans l'ensemble la méthodologie du mandat islamique dans la compréhension de la description (aspect, ...SIFAT) qui se base sur l'intégralité.

6 - La position d'Al-Razi concernant les textes du Coran et de la Sunna du côté objectif est fondée sur le respect et de la sanctification et pour cela on doit souligner que toutes les étendues de raison menée par al-Razi sont toujours dépendantes fondées sur les textes coraniques et prophétiques, ce qui nous permet de dire que ces étendues mentales et textuelle dans le fond cela nous incite à penser que ELRAZI a utilisé la raison comme un outil pour accéder aux pistes du goût.

7 – AL Razi a admis que la raison humaine est limitée et incapable face au texte coranique (ses significations et objectifs), car elle est incapable et relative, tandis que le coran est parfait et absolu, et ne peut absolument pas être contourné d'une façon complète et permanente, et que, bien qu'il atteigne la vérité absolue .

8 - Al-Razi fait de la raison un mécanisme principal dans le collecte de la connaissance certaine, comme elle présente un critère parfait (ou exacte دقيقاً) dans le classement et l'exploration la valeur réel de l'existence, ainsi qu'un moyen efficace et garantis afin d'arriver à l'éternité authentique.

9 - L'interprétation chez AL Razi ne signifie pas saisir les mécanismes de leur contexte pour correspondre à une réalité historique ou scientifique or de leur imposer un sens quelconque dans une vision réductionniste et simple.

10 – AL RAZI était toujours dépendent de la raison, il ne laissait aucun cas nécessitant son intervention rationnel dans toutes les situations et cela après avoir recours à l'analyse et le raisonnement soit dans le refus (la négaton) ou la confirmation, et d'après nous cela n'est qu'une réponse aux textes coraniques qui incite à la déduction et le raisonnement dans ces interprétations.

11 – AL Razi fini par reconnaître que les articles des noms du "dieu" (الذات الإلهية) n'est pas purement rationnel ,parce que notre perception mental est limitée et n'arrive pas a définir tous les sens infinies concernant les noms de Dieu.

12 – l'orthophonie et le NAKL (النقل السمعيات) ont eus une part égale avec la raison chez AL Razi, car sa visualisation rationnel pour les questions "القضايا", ne se tient pas sur les détails des fruits de la pensée sur (المنقول), même s'il est que le transport est suffisante pour atteindre à être divulgués, à engager et de ne pas modifier d'autres.

13 – en grosso modo (en conclusion) concernant la philosophie du (المحكم) et le ressemblant (le semblable) (المتشابه) chez ALRAZI que vis-à-vis la langue il ne s'agit pas de négation (ou opposition ?) entre les deux termes, car le coran dans son intégralité est parfaitement réalisé (متقن) magistral,il est marqué par la ressemblance, à vrai dire il ne accomplit soi même, quant au coté réformateur (المحكم) est celui qui à un but défini, tant disque le ressemblant (المتشابه) est tous qui ambiguë.??????

14 – La problématique du ressemblant et le (MOUHKAM) a pris un aspect (افتدائي) chez ALRAZI, bien que la majorité des pensées annoncées et déclarées ne se séparent

pas -généralement- dans le nouveau discours ACHAAIRITE nous entendons bien ici par le nouveau discours les revendications de la 2eme et 3eme troisième génération de ACHAAIRITE tel que ALGHAZALI et ce, dans cette question et bien d'autres questions, comme d'ailleurs la problématique de la raison et AL NAKL , ainsi que problématique de la vérité et métaphore

15 - Les MOTAZILITE et ASHAARITE se sont mis d'accord tous les deux en ce qui concerne la possibilité métaphorique dans le Coran, mais ils diffèrent dans la manière ou le terme de l'application de la notion de métaphore elle-même sur le Coran, les MOTAZILITE se sont élargis, et ASHAARITE se sont contracté (minimisés?) quant à AL-Razi, il s'est positionné au milieu (s'est pris une position intermédiaire) ayant recours au métaphore en fonction du cas donné (استدعى الموقف ذلك)

Summary of the thesis

Meflah ben abdellah

The correlation between the text and the interpretation is adjusted according to two major paradigms: the former is reflected by a trust that language is no more than a representation of the writer's spirit and the spirit of the time. The latter is that there is a certain fusion between the text and the writer, the writer and the reader, and the pieces of the text itself so as all of the text, the writer and the reader, become prospects for a single image.

It is worth mentioning that the human being in fact moves in an infinite orbit of interpretations, and not in an orbit of signs which internal and external subsistence could be close to some interpretation's transactions, and it is in reality assessments for the mind's part in what it perceives as signs varying according to the different occasions and contexts, something that gives potential to this statement to end the disagreement around the dichotomy of Text/ Interpretation to make both parts of the dichotomy two faces of the same coin, for the reason that there is no text to be interpreted but there is an interpretation to be reinterpreted.

Thus, methodology and the real world seem to be in contradiction in many contexts, each wants to control the other on the level of definition or description, a matter that makes the majority of interpreters pay closer attention to the case of dichotomy gathering such propositions, that they are dichotomies which do fit to go with the nature of the speech act, on the principle that the speaker sees the interaction from a double single angle. As long as he knows perfectly that his existentialist and cognitive judgments are connected to the receiver's horizon in shape and content, and that is what makes communication a give and take; both speaker and hearer need each other.

It is an effort to unravel the problem posed already in the past in the form of a reflection we think it is capable to take a generous share to embark in, and adopt this rationale, what pushed us to call it as it follows: ***Coranic Discourse in the light of interpretation methods» The Greatest Interpretative Sample”***

To understand the problematic of explanation and interpretation in the Islamic heritage, one should make the difference between two readings experiments for the coranic discourse represented by two generations of interpreters; the first of them was satisfied with the single meaning of two terms and treated them on the basis of synonymy. However, the second generation put the terms apart according to the text and the opinion. Thus, in a quest for meaning, the interpretation of Coran (7th verse of Aal Omraan) had been the precursor for a renewal of paradigms of interpretation.

Indeed Fakhr Arrazi’s readings obey different methods and practical manipulations, all of which based on the rationalist proof. His work, conscious of its limitations related to his impotency next to the perfect and absolute Coran, he refers to reason as the efficient tool and the measure to guarantee and serve the truth. He exploited the Arabic heritage with its various cultures and philosophies and framed an important background on which the interpretation of the coranic text could benefit extensively.