



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

جدل النص والخطاب في القراءة الحداثيّة العربيّة للقرآن

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

تخصص: (فلسفة حديثة ومعاصرة)

إشراف الأستاذ الدكتور:

يوسف زرافة

إعداد الطالب:

محمد عزيزو

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
د/طالب مناد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر 2
د/يوسف زرافة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2
د/مسعود بعيش	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	المدرسة العليا للأساتذة
د/محمد حواس	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2
د/محمد غازي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	المدرسة العليا للأساتذة
د/شريف رضا	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2

السنة الجامعية: 2019/2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة شكر

أَتَقَدِّمُ بِجَزِيلِ الشُّكْرِ وَعَظِيمِ الْإِمْتِنَانِ إِلَى أَسْتَاذِي الْفَاضِلِ الدُّكْتُورِ يُوْسُفِ زِرَافَةَ (أَدَامَ اللهُ عَمْرَهُ وَوَفَّقَهُ) الَّذِي تَفَضَّلَ بِالْإِشْرَافِ عَلَى هَذَا الْعَمَلِ وَرِعَايَتِهِ، وَكَانَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ رَحْبَ الصَّدْرِ مَعِي طَوْلَ فِتْرَةِ انْجَازِ هَذَا الْعَمَلِ.
كَمَا أَتَقَدِّمُ بِالشُّكْرِ الْجَزِيلِ إِلَى أَعْضَاءِ لَجْنَةِ الْمُنَاقَشَةِ عَلَى قَبُولِهِمْ مَنَاقَشَةَ هَذَا الْعَمَلِ.

أَسْأَلُ اللهَ الْقَدِيرَ التَّوْفِيقَ وَالسَّدَادَ لِلْجَمِيعِ.

اهداء

إلى من لهم فضل عليّ والداي.

إلى من أرى فيهما الصّفاء والأمل زوجتي وابنتي.

إلى من شاركني الإهتمام صديقي كمال.

إلى هؤلاء جميعا اهدي هذا العمل.

ملخص

هذا البحث بالدراسة موقف الحداثيين العرب من القرآن، انطلاقاً من أمر أظهره وهو الإهتمام بالجانب الدلالي؛ ولأننا نعلم أنّ هذا الجانب ممّا يندرج في إطار الرؤية النصّية والخطابية، فبحثنا إذن هو الإهتمام بهذا العموم؛ الجانب الدلالي في علاقته بتلك الرؤية. فكما هو واضح من انتماء الحداثيين، فهم معنيون بما يؤدّي إلى الحداثة لا إلى ما يصادفها؛ ولهذا فمعادلتهم هي معادلة تأويلية، ولمّا كان الواقع في هذا، أنّهم قد سعوا إلى فتح الدلالة لتكون بعيدة عن فهم القدماء، فبحثنا هذا هو متابعة لهذه المعادلة في ضوء المدخل إليها، وهو رؤية القرآن في ضوء مفهومي النص والخطاب. طبعاً لقد كان للحداثيين رؤاهم في هذا الشأن، فقد ركّزوا كثيراً على الرؤية النصّية، وقد أدّت غرضها في جعله مقروءاً بما يريدون. اقصد أنّ تلك الرؤية قد مكنتهم من الإتكاء على الأنسنة والتاريخية ونحوهما، وطرح تأويلاتهم على طريق الهدف الحداثي. لكن، فضلاً عن ذلك، قد مالوا إلى الرؤية الخطابية، وقد بدت هذه الرؤية لبعضهم أكثر أهمّية من غيرها، وأكثر تعبيراً عن الحاجة التّأويلية، ونحن إذ رصدنا ذلك، وعرضنا له، لم نره قد كان موقفاً تأصيلياً فعلاً، ولم نر عموماً أنّ المدخل النصّي أو الخطابي يقتضي التّضحية بالمقاصد لصالح القارئ، ولا أنّ تكون الدلالة القرآنية مفتوحة كلّ الإفتاح. فهي، وإن كانت مفتوحة، مقيّدة بالإنضباط. وعليه، كنّا في هذا البحث مخالفين للتّوجّه الحداثي واقرب إلى التّوجّه التّراثي، المقرّ بالصّواب القرائية. فقد رأينا أنّ القراءة السّليمة هي التي تحفظ للمقدّس قدسيّته وتتّجه في إطار هدفه، وهو الهدف الإيماني؛ ذلك أنّ ماوقفنا عليه قد كان أنّ الدلالة القرآنية هي دلالة في إطار الإيمان، وأنّ القراءة تبعاً لذلك يفترض أن تكون إيمانية وليس غير ذلك، وأنّ قراءة القدماء، ومنها القراءة الفقهيّة، هي تحقيق لهذه الإيمانية على عكس مايسعى إلى نفيه الحداثيون أو يعملون على الإعتراض عليه.

This study deals with the modernist position on the question of Qur'anic meaning, in the context of the concepts of text and discourse. This position, as we know, has sought to interpret the Qur'an within the framework of modernity, and used the cognitive achievements of modernity to open the meaning of the Qur'an, we have seen that this meaning is already open through the possible language. But it is not completely open, We have seen that the traditional position was more balanced and coherent with the content of this meaning, That's why we do not see that modern-day reading is an alternative, It faces difficulties, That's why we were opposed to this and closer to the traditional vision.

مقدمة

مقدمة

من القضايا التي برزت في الفكر العربي، وأخذت حيزاً من النقاش والسجال، هناك قضية التجديد الديني، فالمفكرون في هذه المسألة قد خاضوا فيها منذ وقت مبكر من العصر الحديث، وواصلوا ذلك إلى وقتنا الحالي. وقد تبدو هذه المسألة مكررة، وربما لا طائل منها، بحكم وجود قضايا ملحة أكبر منها، وهذا صحيح، إذا كان معلوماً أنّ الأزمات تعصف بالأمّة العربيّة من كلّ الجهات، ولكن ما يجب أن لا يغيب عن ذهننا، أنّ الفكر يلزم الواقع ويتجدد من خلال التفاعل معه، فالقضايا قد تكون واحدة، ولكنها يمكن أن تعالج بطرق مختلفة. إنّ الأمر متعلّق بالسياق، فسياق التجديد الديني في مرحلة معينة هو غير التجديد الديني في مرحلة أخرى، إذ ثمة ما يستجد ويفرض تأثيره. ولنلاحظ، لقد كان أمر التجديد الديني العربي في أوله، متعلّقاً بفكرة الإحياء، فكرة إحياء الدّين في النفوس، وإخراجه من الجمود الذي أصابه، وكان ذلك متزامناً بشكل ملفت مع سؤال عام، هو سؤال النهضة وتدارك التأخر التاريخي أمام الآخر، وللمتأمل أن يرى أنّ التجديد آنذاك قد كان في إطار مكانة الدّين المقدّسة، وفي إطار مكانة مصدره الأوّل وهو القرآن؛ حيث المنطلق منه، والمرجع إليه.

ومن المهمّ القول، أنّ الأمر قد أخذ طابع المدافعة، ولكنها المدافعة المسلّحة باليقين، ويشعور الإطمئنان إلى صدق العقيدة، وصدق رسالتها. أي بعبارة أخرى، أنّ الأمر هنا كان خارج التساؤل عن ثوابت ما يقوم عليه النصّ الديني، فالمسألة قد كانت بالدرجة الأولى، متعلّقة بقدرة المواءمة، أو قدرة التوفيق كما أصبح شائعاً، وهذه في دلالتها لها علاقة بقدرة الإجتهد؛ من حيث يؤدي الغرض، أولاً. وفي الواقع، من السهل ادراك هذا التوجّه من ادراك مفهوم التجديد، إذ التجديد متعلّق بالقديم، وإن بدا مختلفاً عنه، والتجديد الديني آنذاك قد كان تجديداً في إطار القديم، وبالأخصّ في إطار نموذج منه، هو نموذج التجربة النبويّة، أو لنقل عموماً في إطار التجربة المستلهمة لها، تجربة السلف.

ولكن، لما كان للسياق أثر، كما قلنا، في طريقة التعاطي ونوع المقاربة، فإنّ مسألة التجديد الديني لم تعد فقط في نطاق اهتمام أصحاب التوجّهات الدينيّة، ولا أصبحت مقيدة بالمنطلق القديم، منطلق من النصّ إلى الإجتهد. لقد أصبحت على العكس من ذلك، متعلّقة بشخصيات غير متخصصة في الشأن الديني، ولكن لها اهتمامات به، وبطبيعة الحال، لا يخرج ذلك عن دلالة، وهي أنّ المسألة الدينيّة قد أصبحت في نطاق الموقف الفكري والعلمي. ولئن كان ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون نظر هؤلاء تحت راية التجديد الديني

مباشرة، فإنّه يكفي أنّ نظرهم يتّجه إليه، ويتّجه إليه من وجهة نظر مختلفة يفرضها السياق، وتفرضها الخلفية الفكرية التي ينطلقون منها. وهؤلاء الذين نعيهم هم الحداثيون العرب، أولئك الذين ينطلقون من مواقع أكاديمية، وي طرحون أفكارهم استناداً إلى المعرفة المنهجية والعلمية التي اكتسبوها، واستناداً إلى تأملاتهم أيضاً في واقع الممارسة الحياتية ومكانة الدين فيها.

وإذا كنّا قد قلنا، أنّ الأمر عندهم قد آل إلى توجّه جديد، فلنا أن نذكر أنّ هذا التوجّه هو توجّه قائم على النّظر في مصادر الدين ذاته، وعلى رأس ذلك القرآن، إنّ الأمر هنا لم يعد مجرد الإنطلاق من هذه المصادر إلى تفعيل العلاقة الإيجابية بها، بل صار الأمر إلى البحث في تكوين هذه المصادر، طبعاً من أجل ذات العلاقة القديمة، ولكن من زاوية أخرى، هي أن تكون العلاقة إيجابية بالحاضر، ومطلب الحدّثة فيه بالخصوص.

ونحن، إذ عنواننا بحثنا بـ "جدل النّصّ والخطاب في القراءة الحدّثية العربية للقرآن"، فمن اعتقادنا أنّ هذا العنوان على تماس مباشر على مايقف عليه هؤلاء، وهم يجعلون القرآن مصدراً لنظرهم، ويسلّطون عليه أدواتهم المنهجية الحديثة. ونحن على أيّة حال، إذا كنّا قد حصرنا اهتمامنا بمسألتي النّصّ والخطاب، فليس ذلك في الواقع بالشّيء البعيد عن ماتتجه إليه نظرتهم تلك، بل هي من صلبها، إذ يمكن القول من هذه الجهة، أنّ المسألة اجرائية منهجية، ولكنّها المسألة التي تترتّب عنها النتائج، وهذا هو المهمّ، فمادام مفهوم النّصّ له مايدلّ عليه، ومثله كذلك الخطاب، فلاشكّ أنّنا بإزاء نتائج معيّنة بالنّسبة إلى القرآن، المتعلّق بهما. ومن هنا، إذا كان لهذا البحث أهمّيته، فإنّنا نعتقد أنّها تتجلى على الأقلّ في ثلاثة عناصر أساسية هي:

- الإدراج في متابعة خطاب تجديدي مختلف عن المعهود.

- التعلّق بجانب ماينظر فيه الحدّثيون ويمثّل مبرر دعواهم، وهو الجانب الدّلالي للقرآن.

- الإرتباط بتوجّه التّأويل المعاصر في صورته العربية.

ولئن كنّا نسجّل بهذه العناصر أهمّية هذا الموضوع، فإنّنا نسجّل في الآن نفسه، أنّ هذا الموضوع ماكان له أن يأخذ مجراه عندنا إلّا من وجود اسباب دفعت إليه. وغنيّ عن القول، أنّ الأسباب تتعدّد في أحيان كثيرة، ولكن الذي نلفت إليه، أنّ وراء موضوعنا هذا سببان رئيسان؛ ربّما يختصران ما يكون من اسباب فرعية أخرى. الأوّل، أنّ القراءة الحدّثية تزعم، فيما تنهض عليه، أنّ الدّلالة القرآنية دلالة مفتوحة كدلالة أي نصّ، ليس بمعنى أن

تكون مفتوحة، بما يوسّع دائرة النّص فقهيًا، ولكن بمعنى أن تكون مفتوحة بما يلغي تعيّن معناها في أحكام محدّدة. وهذا بالنّسبة إلينا يهدر حقيقة المقاصد الإلهية، ويهدر التّراث الفقهي الذي وُجد، أو يمكن أن يتواصل معه بالإجتihad. والثّاني، أنّ القراءة الحداثية، وهي تتّجه إلى القرآن نفسه، وتحتكم إلى مفهومي النّصّ والخطاب، تمارس الإسقاط المنهجي بمبرّر علمي غير مستقرّ، ليس من ورائه، فيما نرى سوى تبرير خيارات تأويلية مرغوبة، تأتي على حساب التّواصل مع التّراث.

وعلى أيّة حال، إذا كان لهذه القراءة خصوصيّتها فيما تذهب إليه، نوّكد أنّ غاية مانسعى إليه منها، هو تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية:

- الإضاءة على طريقة مقارنة الحداثيين للقرآن، من خلال مفهومي النّصّ والخطاب.

- الوقوف على الإمكانيات الدّلالية للقرآن، وامكان الاستثمار الاجتهادي فيها من الوجهة التّواصلية.

- اظهار المأزق المعرفي والمنهجي لهذه القراءة، ليس بمعنى اظهار هذا المأزق لذاته، ولكن اظهاره من باب مانراه، وهو عدم مناسبة هذه القراءة لطبيعة القرآن، الذي يقوم أساسا على القداسة، ويتطلّب مايتبعها وهي القراءة الإيمانية.

وطبعًا، لما كانت مسألة القراءة على علاقة بالفهم، وبنوع مايمكن أن يكون عليه الفهم، وكان ذلك ممّا يستدعي نمط العلاقة بالمقروء، نذكر أنّ موضوعنا هذا، وهو يتأطرّ بفضاء العلاقة الجدليّة بين النّصّ والخطاب، يستحضر أنّ هذه المسألة لها وزنها في المقاربة الحداثية، من أهمّية المفاهيم في هذه المقاربة، فمفهومي النّصّ والخطاب في دلالتهم القديمة هو غير مفهوميها في دلالتهم الحديثة، واطلاقهما على القرآن بهذه الحمولة، أو نسبة اطلاق بذاته إليه، كنسبة اطلاق الخطاب إليه دون النّصّ، كما يذهب إلى ذلك البعض، معناه أنّنا بإزاء توظيف مفهومي لغايات تأويلية لها نتائجها. وانطلاقا من أنّ ذلك قد ظهر عند الحداثيين، فإنّنا أردنا معالجة هذا الأمر في ضوء الإشكالية التّالية: كيف ينظر الحداثيون إلى القرآن من خلال مفهومي النّصّ والخطاب؟ ولماذا يلجأ البعض منهم إلى تفضيل مفهوم الخطاب على مفهوم النّصّ في الإطلاق على القرآن؟ وهل الدّلالة القرآنية على قدر من الإنغلاق فعلا، حتّى تكون الحاجة إلى استدعاء مفهومي النّصّ والخطاب أو أحدهما؟ وهل يراعي هذا الاستدعاء جانب المشروعية أم أنّ الأمر دون ذلك؟ وإلى أيّ حدّ نجحت المقاربة الحداثية في توظيفاتها التي أردتها؟

ويجب القول، أنّ هذه الإشالية إذا كانت تدفعنا إلى معالجة المسائل المتعلقة بها، فذلك ضمن حدود معينة، وهي تناول ما يذهب إليه طائفة من الحداثيين، ممّن يعدّون أصحاب المشاريع، وفي نطاق العالم العربي، فهؤلاء قد اهتموا بالتراث من أجل الحاضر؛ لأنّ ثمة ما هو مركزي في العلاقة بينهما وهو النصّ التأسيسي كما يقال. وطبعاً؛ لأنّ ذلك يفترض إمكان التأويل ونوعه، فنحن معنيون أساساً بالجانب الدلالي سواء في الحديث عن القرآن ذاته أو فيما يراه الحداثيون، إذ المسألة كما نرى هي مسألة حدية بين الممكن وغير الممكن. ونحن على أية حال، نفترض أنّ ما يذهب إليه الحداثيون هو طرح جديد له إمكاناته الإنتاجية، ونفترض أنّ الطرح القديم ليس دونه إمكانية، غير أنّ الطرح الحداثي وهو يستند إلى المنجز العلمي غير المستقرّ يقع في مزالق، تجعل قدرة البديل التأويلي عنده في محلّ الإستفهام، أو لنقل له قدرة غير نموذجية بالمقارنة مع الطرح القديم، الذي يبدو متخلفاً، لكن يحتفظ بانسجامه مع خصوصية القرآن.

وإذ نفترض هذه الرؤية، فقد اخترنا معالجة اشكاليّتها أساساً في إطار المنهج التحليلي النقدي، الذي يتوازي أحياناً مع جانب الوصف والمقارنة. وإنّه لمن المهمّ الإشارة، أنّ ذلك إنّما كان؛ لأنّ غايتنا هي الوقوف بوضوح على حقيقة قراءتهم ونتائجها، لتقدير إمكاناتها وحدودها، فيما تسعى إليه كبديل بالمقارنة مع حقيقة القرآن نفسه أو حقيقة الطرح التقليدي الذي تنافسه. ولهذا فنحن في الغالب نعرض لأفكارهم ثمّ نبادر إلى تلمّس نتائجها ونفائصها، بما يضعها في مقابل الموقف التقليدي.

وتماشياً مع هذا، فقد رأينا أن تكون خطة النظر في هذه المسألة متضمّنة الفصول التالية: الفصل الأول، وقد اردناه أن يكون شاملاً لمباحث مختلفة تخصّ معرفة الموقف التراثي من مفهومي النصّ والخطاب، وعلاقة هذين المفهومين بالقرآن، بالإضافة إلى تقدير ذلك في ضوء الطبيعة الرسالية للقرآن؛ ولذلك عنوانه: القرآن بين النصّ والخطاب. أمّا الفصل الثاني، الذي جاء بعنوان: الدلالة القرآنية التكوينية والاتجاه. فهو كما هو واضح من منطوقه، قد جاء متعلّقاً بالدلالة من باب التدرّج إلى الخصوص، ليتناول وجوه المعنى الممكنة من خلال أنواع الدلالات التي يتضمّنها القرآن. ولم يكن ذلك بالنسبة إلينا لمجرد الرصد، ولكن لغاية محدّدة هي الوقوف على إمكانات وحدود الإشتغال الدلالي لهذا الكتاب، وهو رسالة إلى المتلقّين. أمّا الفصل الثالث، الذي نعدّه تتمة لما قبله، من زاوية أخرى هي الزاوية القرآنية، وحمل عنوان: القراءة التراثية بين الإنفتاح والإنغلاق. فقد اردناه أن يتناول منهجية القراءة التراثية، من خلال أهمّ مناهجها، وذلك للوقوف على جانب تحقّق الإنفتاح من عدمه في الإجتهد، بالنظر إلى أنّ هذا التراث هو في محلّ الإتهام بالقصور. أمّا الفصل الرابع، الذي

حمل عنوان: المقاربة الحدائية الطرح الجديد. فهو فصل يمكن عدّه في العموم فصلا تعريفيا بالقراءة الحدائية، أو إذا شئنا فصلا مدخليا إليها. ولذلك، فنحن قد أردناه أن يكون مُبيناً لأهمّ أفكارها واتجاهاتها وعلاقة ماتنظر فيه سواء بالنسبة إلى الدين نفسه أو التراث. ويجب التأكيد، أنّ الغاية لم تكن محدودة بمجرد وضع الحدائين ومناهجهم في الصورة التعريفية، بل أيضا موضوعة طروحاتهم في إطار خلفياتهم التي تحركهم. أمّا الفصل الخامس، المعنون بـ: القرآن عند الحدائين بين النص والخطاب، فقد رأينا أن نتناول فيه المسألة المفهومية للنص والخطاب عند الحدائين، من جوانب طبيعة و مضمون القرآن من جهتهما، ومن جهة مايستند إليه الحدائون في ذلك، سواء اكانت التاريخية أونها. على أنّ المهمّ الذي رأينا أن نتناوله رأسا، هو اتجاه الدلالة القرآنية في ضوء ذلك. أمّا الفصل الأخير، الفصل السادس والذي عنوانه بـ: الاستثمار الدلالي عند الحدائين الأفق والمآل. فقد أردناه أن يختصّ بالجانب العملي لهذه القراءة. وعليه، فتناولنا له قد تضمّن الوقوف على نظرات الحدائين لمسائل بذاتها، على علاقة بالإنتاج الدلالي وتطبيقاته. وهذا طبعا، حتّى يكون من الممكن حصر نتائجها التأويلية، وتقدير مدى أهميتها في النهاية لأن تكون بديلا أولا. على أنّنا إلى جانب هذا، قد قدّمنا هذا العمل بمدخل رأينا أنّه ممّا يمكن أن يضيئ اجرائيا على خلفية هذا البحث وهو يعالج أمرا غير مستقلّ على الجانب المفهومي.

وعلى أية حال، فإنّ موضوعنا هذا، وهو يندرج في إطار علاقة الفكر الحدائي بالقرآن، لاينطلق من فراغ، بل هو مسبوق بدراسات كثيرة، مادام للفكر الحدائي في علاقته تلك تاريخ، ويلاقي الإعتراض والتأييد على السواء. ومن الدراسات التي يمكن الإشارة إليها العناوين التالية: علوم القرآن في المنظور الحدائي لأحمد بوعود. الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن للجيلاني مفتاح. موقف الحدائين العرب من القرآن الكريم واعجازه لزكي محمد البشائرة. الخطاب القرآني ومناهج التأويل لعبد الرحمن بودرع. القراءات المعاصرة للقرآن لمحمد محمود كالو. بالإضافة إلى المقالات والدراسات العديدة التي تناولت الموقف الحدائي من خلال اعلام منهم؛ مثل دراسة ابراهيم ابو هادي المعنونة بـ: نصر ابو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ومقال محمد اندلسي محمد اركون وتحليل الخطاب الديني النصّ القرآني كنموذج، أو مقال الطاوس اغضابنة قراءة الخطاب القرآني عند محمد اركون. ويمكن ملاحظة أنّ هذه الدراسات هي إمّا تتناول الفكر الحدائي بشكل عام أو تتناوله من خلال قضايا معينة. وعلى هذا، فإننا إذ نعتبر موضوعنا متميزا، فهو متميّز من جهة أنّه يتّجه إلى معالجة الجانب الدلالي من وراء تلك القراءات؛ ذلك أنّ القراءة كما نرى، بالإضافة إلى أنّها تعني فهما جديدا تعني سلوكا معيّنا في ضوءها، وكما

أنّ القراءة القديمة كانت فهما معيّنًا بسلوك فقهي معيّن، فإنّ القراءة الحداثيّة هي أيضًا فهم معيّن في اتجاه سلوك معيّن بمقولات معيّنة. فالمسألة في المحصّلة مرتبطة بنموذج الحياة المعيشة أو المراد أن تُعاش.

وكأيّ عمل بحثي يتّجه إلى الجديد، ويستهدف التعمّق والإحاطة، فقد واجهتنا صعوبات كثيرة، ليست بالدرجة التي يمكن عدّها معرّقة، فقد كنّا دائمًا على استعداد لتجاوز العقبات، ولكنها على أية حال صعوبات بخصوصيتها، إذا كان لنا أن نصفها، فهي من النوع الذي يستلزمها العمل البحثي، عندما يكون متشعبًا وجامعًا بين مادّة قديمة وجديدة، ويكون بشكل رئيسي متعلّقًا بالقرآن، من زاوية تكوينه وانتاجه الدلالي، فلا يخفى أنّ الأمر في هذه الحالات يتطلّب الدخول من عدّة أبواب ليس دونها الجهد طبعًا.

ومهما يكن، فإنّنا على قناعة أنّ ذلك ما يجب أن يكون، وأملنا فقط أنّنا بما بذلنا قد سرنا في طريق الإضافة الحسنة النافعة، التي تعزّز مجهودات الكثيرين في اثناء ميدان النقاش المعرفي، خاصّة في مجال كالمجال القرآني، الذي نعتقد أنّ الحاجة فيه قد أصبحت ماسّة إلى مزيد التعمّق واستعاب المتغيّرات.

مدخل

مقاربة المفاهيم

تمهيد:

من الواضح جدًا أنّ ثمة مصطلحات كثيرة متداولة، لكن من الواضح أيضا أنّ بعض هذه المصطلحات ليست واضحة تماما، قد تكون واضحة في الظاهر بحكم عادة الاستعمال، لكن في واقع الأمر هي غير ذلك؛ لأسباب قد يكون منها، الغموض الذي يحقّها في أصلها أو في تطوّرها. هذا ما يمكن أن يقال تحديدا على مصطلحي النص والخطاب، وبدرجة أو أخرى على غيرهما، وإذا علمنا الأهميّة الاستعماليّة لتلك المصطلحات يمكن أن ندرك مدى الحاجة إلى الضبط، خاصّة وهي أحيانا لا تتقيّد بميدان استعمالي معيّن، بل بميادين مختلفة مثل: الميدان الديني المقدّس، الذي قد يفرض فيه توظيف تلك المصطلحات إلى بعض النتائج. ووعيا منّا بذلك نرى أن نقارب هذه المسألة من خلال ما يتضمنه عنوان البحث.

أولا: مفهوم الجدل

ينصرف معنى الجدل في اللغة العربيّة إلى معنى شدّة الخصومة والقدرة عليها، كما ينصرف إلى معنى المُغالبة، ولكنّه بمعنى أوسع ينصرف إلى معنى مقابلة الحجّة بالحجّة، المعنى المتعلّق خاصّة بالمناظرة(1). وهذا يعني أنّه بدلالة أوسع ممّا يكون بين طرفين بينها تواصل ويخوضان في المسائل بالتغلّب في النقاش. ولذا نجد ابن خلدون في الإشارة إليه يذكر أنه: (معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره)(2).

وعليه يمكن القول أن الجدل في مفهومه العربي يعني الحوار والنقاش بين طرفين لهما إرادة التغلّب على الآخر بطريقة حجاجية لغاية ما؛ دينية، أو فكرية، أو مصلحة. وأنّه لما كان لهذا شأن واعتبار، تمّ تعييده بالآداب والأصول حتى يكون الكلام فيه أسهل وأنفع، وأدعى إلى حسن النظر والتّوجيه.

أمّا في اللّغة الأجنبية، فالكلمة تفيد معنى مهارة النقاش(3). أمّا فكريًا فللكلمة معاني واستعمالات مختلفة حسب التّوجّهات الفكرية، إذ هي عند افلاطون بمعنى الإنتقال من مفاهيم إلى مفاهيم ومن قضايا إلى قضايا للوصول إلى الكليات والمبادئ الأولى(4). وهي عند اليونانيين المتأخرين بمعنى القدرة على الاستدلال الصحيح، ومعنى الجدل المتعلق بإظهار المذاهب والآراء وتقريرها، والتّفنّن في إيراد ما لانفع فيه من أنواع الأفكار والآراء(5). وهي عند هيجل من المحدثين بمعنى النّقد الذاتي التلقائي أو التّطوّر الذاتي للموضوع، أو هي كما يُعبّر عنها في صورة القضية ونقيضها والمركب منهما(6). أي أنّ

(1)- ابن منظور، لسان العرب تح عبد الله علي الكبير وآخرون، (د.ط)؛ القاهرة: دار المعارف (د.ت)، ج1، ص571

(2)-ابن خلدون، المقدمة، تح. عبد السلام الشدادي؛ ط1: الدار البيضاء، 2005، ج3، ص22

(3)-Tom Mearthur, The Oxford companion to English Language, New York Oxford University Press, 1992, 291

(4)- مراد وهبة، قصة ديالكتيك؛ ط1: القاهرة، دار العالم الثالث، 1997، ص9

(5)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج1، ص393

(6)- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، تر إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، دون تاريخ، ص162-163

الجدل عندئذ قد أصبح بمعنى حركي تطوري في كلّ موضوع. والواقع أن الجدل ينطوي على الحركة أساساً؛ إذ إن النقاش هو تبادل وتغيّر، مادام كلّ رأي قابل للنقض والبناء، فآلية التناقض تحرك النقاش وتفتحه على المحتمل وغير المحتمل، وإلا كان ساكناً وقليل الأهمية. وعندما استخدمنا كلمة الجدل في عنوان بحثنا هذا، استخدمناها من ملاحظة وجود الرّأي في مسألة النص والخطاب، وبما أنّ الرّأي هو في دائرة النقاش، وعلى علاقة بالنتائج من وراء كلّ مفهوم، فقد ارتأينا الوقوف على ذلك؛ لرؤية مآل النظرة إلى القرآن من زاوية كونه نصّاً أو خطاباً، فالأمر ليس عادياً والاتّجاه هو اتّجاه استثمار المفاهيم والسياق العلمي الدائرة فيه.

ثانياً: مفهوم النصّ

1.2 المفهوم اللّغوي العربي:

ليس لهذه الكلمة معنىّ محدّداً يمكن الوقوف عليه بسهولة، فما يذكره معجم لسان العرب مثلاً هي جملة معاني متباينة مأخوذة من مادة نصص، يمكن تحديدها كالآتي: الرفع: نحو نصّت الطّيبة جيدها رفعتة. والإسناد مثل: نص الحديث إلى فلان. والإظهار كقول القائل: نصصت المتاع، إذ جعلت بعضه فوق بعض. أو كالقول وضع على المنصة للإشارة إلى الفضيحة. وأقصى الشّيء وغايته مثل: السير الشديد الذي يكون من الناقة عندما تُحثّ. أو القول نصّ الرجل نصّاً، إذا استقصى ليعرف ما يحيط بالمسألة أو الشّيء. وكذلك التّعيين وهو التّوقيف على شَيْء ما. والتّحريك نحو ينصنص لسانه أي يحركه. وكذا الإستواء بالنسبة إلى الشّيء إذا استوى أو استقام. ومما تدلّ عليه هذه المعاني أنّها تستعمل تارة بالمعنى الحسي، وتارة أخرى بالمعنى المجازي. والرّاجح أنّ ذلك جاء نتيجة التّطور الإجتماعي والثّقافي الذي عرفته البيئة العربية، وهو ما يبرز أكثر في المجال التّدولي الدّيني كما يوضّحه الرّسول(ص) في قوله (إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى)*. أي إذا بلغن الإدراك، أو كما في قول الفقهاء نصّ القرآن ونصّ السنّة. هذا إلى جانب أن هذه المعاني وإن اختلفت تؤكد حقيقة مشتركة وهي الظهور؛ إذ إن معنى الإرتفاع هو الظهور، ومعنى الإسناد هو الرّدّ إلى أحد ظاهر مميز، وكذلك الإستقصاء فعملياته تتّجه إلى تحقيق المعرفة بالمقصود وفي ذلك اظهاره. وكذلك الشّأن نفسه بالنسبة إلى الشّيء إذا حرّك، فحركته اظهار له. وفي الجملة، فإنّ تلك المعاني تتقاطع في معنى الظهور، وهو ما جعل الفقهاء يماثلون ذلك بأحكام القرآن والسنّة الدّالة دلالة واضحة على المعنى(1).

ومن جهة أخرى، فإنّ هذه الكلمة لها وجه شبه بكلمة مقاربة هي كلمة المتن؛ حيث إنّ متن كلّ شَيْء ما ظهر منه، أو هو ما ارتفع من الأرض وصلب(2). وما يجعلنا نذكر هذه الكلمة هو كثرة استعمالها المعاصر، بعدما أصبحت تدلّ على الكتابة، فحسب ما يشير

* أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الصغير تح عبد المعطي قلعي، ط1؛ كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية 1989، ج3، ص25

(1)- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص4442، 4441

(2)- المصدر نفسه، ص4130

المعجم الوسيط متن الكتاب هو (الأصل الذي يشرح وتضاف إليه الحواشي)⁽¹⁾. وهذا يعني أنّها تتوفّر على بعض ما يتوفّر عليه النّص مثل الظهور، وما في معناه كالإرتفاع والإسناد. غير أنّ هناك فرق أصلي يُباعد بينهما، يتعلّق بالأساس الذي ينهض عليه كلّ منهما. فالمعنى الذي يؤدّي إليه المتن هو الصّلاية، وبهذا الإعتبار هو المُسند إليه، بينما النّص يوحي أنّه مُستند إلى غيره ظهوراً أوفعاً أو نسبة. من هنا تكون دلالة المتن أقوى في الإحكام من النّص؛ لأنّ دلالاته في ذلك متضمّنة فيه عكس النّص.

2-2 النّص في التّراث:

أوضح تداول للنّص في التّراث العربي القديم بمعناه المفهومي الاصطلاحي يوجد في الفكر الديني. وما عزّز من شأن هذه الكلمة فيه، طبيعة المسائل التي يطرحها هذا الفكر، وعلاقتها باللّغة العربية، ذلك ما يتبيّن من رأي الامام الشافعي الذي ساوى بين النّص والظّاهر، معتبرا (النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم)⁽²⁾. أي ما كان مراده ظاهراً مفهوماً. والظّاهر هو الذي يُحتكم إليه وتُبحث المسائل وتُقرّر الأصول والفروع في ضوءه، وعلى هذا نجد في اللّغة الظّهر يُقابل الباطن، وقد قيل بناء على هذا أنّ الظّهر لفظ القرآن والباطن تأويله⁽³⁾. واتّجاهات النّظر في النّص في الفكر الديني لا تخرج عن هذا الإطار، سواء من جهة تصوّره لفظاً أو دلالة. فعند الفقهاء يطلق للإشارة إلى ألفاظ القرآن والسنة أو للإستدلال بهما، كما في قول ابن تيمية (ولفظ النص يراد به تارة الفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة)⁽⁴⁾. ومثال الإستدلال قولهم (ولانص في وجوب الغسل من النفاس)⁽⁵⁾. كما يطلقونه للإشارة إلى القول المروى عن صاحب المذهب أو المجتهد فيه، كما كان يقول أصحاب الشافعي في الكلام المنقول عنه. هذا علاوة على أنّ أراءهم في البحث الدّلالي تلتقي مع أراء الأصوليين في القول بنسبة القطع للنّص، كما تلتقي مع أراء المتكلمة، الذين يقابلون في الدّليل بين النّص والمعقول⁽⁶⁾، أو بين ما يمكن أن يتدخّل فيه العقل وما لا يمكن أن يتدخّل فيه. أمّا الأصوليون، فغالبا أرائهم تتّجه إلى الوجهة الدّلالية، وتختلف فيها تبعاً لمنظور القطع أو الظّن، من غير أن يعني ذلك وجود فارق جوهري بين أرائهم وأراء الإتّجاهات الأخرى، كما سنرى. إنّ أراءهم تتحدّد، إمّا بالقول أنّ النّص هو ما لا يتطرّق إليه احتمال، وهذا هو الرّأي الشائع، أو القول أنّ النّص ما كان ذا دلالة واضحة، سواء كانت الدّلالة قطعية أو ظنيّة، أو القول أنّه الخطاب الشرعي كتاباً أو سنة، بصرف

(1)- شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، ط4؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص853

(2)- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، تح عبد القادر عبدالله العاني، مر. عمر سليمان الأشقر، ط2؛ الكويت: وزارة الشؤون الإسلامية 1992، ج1، ص462

(3)- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص2765

(4)- تقي الدين احمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح عامر الجزار وانور باز، ط3؛ مصر: دار الوفاء 2005، ج19، ص155

(5)- المصدر نفسه، ص152

(6)- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص462

النظر عن دلالاته(1). وإلى جانب هذه التصورات العامة، ثمة آراء أخرى خاصة مثل الرأي الذي ذهب إليه الغزالي، ومحتواه أنّ النصّ هو ما لا يتطرق إليه التأويل(2). أو رأي الحنفية المتأخّرين الذين راعوا السياق، وقالوا أنّ النصّ(ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لافي نفس الصيغة)(3). ومن الواضح أنّ الاختلافات، وإن تعدّدت، فهي لا تخرج عن تأكيد جانب إفادة النصّ المعنى بذاته بالدرجة الأولى. أمّا القول بالإحتمال والتأويل، فذلك لتجاوز ما عرف بعزّة النصوص، كما هو الحال في الرأي الذي ذهب إليه الإمام الجويني* بادراج القرائن الحالية والمقامية(4) في مفهوم النصّ؛ لتوسيعه. وهذا يعني أنّ مجال مفهوم النصّ له نسبة من المرونة، تتوازي مع صفة الإطلاق التي له. ومما يتّضح من جملة ما قلناه، أنّ لفظ النصّ لا يتناسب في مفهومه السالف الذكر مع عادة إطلاقه حديثاً على القرآن مكتوباً أو ملفوظاً، فذلك مُستحدث غير مسبوق، يؤكد ذلك عدم اختلاف معناه القديم عند المحدثين، فهؤلاء يذهبون مذاهب السابقين، كما في الرأي الذي يتبنّاه وهبة الزحيلي** أخذاً برأي الحنفية المتأخّرين، من أنّ النصّ هو ما ازداد وضوحاً عن الظاهر بقريضة تقترن باللفظ من المتكلم(5).

3-2 النصّ في المفهوم المعجمي الأجنبي:

يقابل لفظ النصّ العربي اللفظ Texte الفرنسي واللفظ Text الإنجليزية، وحسب ماتيين المعاجم، فإنّ اللفظين مشتقان من الكلمة اللاتينية Textus التي تعني النسيج من الفعل Textere أي نسج(6) وكما هو واضح، فإنّ الكلمة تحيل إلى ما هو مادي، غير أنّها في تطوّرهما الزماني لم تحافظ على هذا الأصل، فقد انتقلت إلى معنى مجازي متباين. يشهد على ذلك أنّه في القرن الرابع عشر دلّ معناها على معنى الكتابات المقدّسة، وفي القرن الخامس عشر دلّ معناها على معنى المطبوع أو المكتوب الذي تشكّله كلمات منظّمة، ثم توسّع معناها في القرن السابع عشر إلى معنى موضوع الحديث(7). وقد أصبح من الشائع لاحقاً، أي بعد هذا التاريخ ومأمراً، اقترانها بالمكتوب الذي يُثبت كلاماً منظّماً بمعزل عن حدث انتاجه في المكان والزمان(8)، ولعلّ ذلك مؤكّد ممّا بات ملاحظاً في الاستعمال الحديث، من الإشارة بالنصّ إلى الكلام المدوّن في جمل متتاليات(9).

(1)- ايمن على صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفقه الأصولي، إسلامية المعرفة ع33-34 سنة2003، ص87

(2)- ابو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الاصول تح محمد حسن هيتو، ط3: بيروت: دار الفكر 1419هـ، ص243

(3)- عبد العزيز بن احمد البخاري، كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام اليزودي، تح عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1997، ج1 ص73

* هو ابو المعالي الجويني، يلقب بإمام الحرمين اصولي ومتكلم (419-478هـ)

(4)- ابو المعالي الجويني، البرهان في اصول الفقه تح عبد العظيم الديب، ط1؛ الدوحة: دولة قطر 1399هـ، ج1، ص415

**فقيه سوري معاصر(1932-2015)

(5)- وهبة الزحيلي، الوجيز في اصول الفقه، ط1؛ دمشق: دار الفكر 1999، ص176

(6)-Tom Mcarthur, op.cit.,p1037

(7)- توني بنيت، مفاتيح اصطلاحية جديدة، تر. سعيد الغانمي، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص687، 688

(8)-المرجع نفسه، ص688

(9)- كلاوس بريكر، التحليل اللغوي للنص، تر. سعيد حسن بحيري، ط2؛ القاهرة: مؤسسة المختار، 2010، ص25

وإذا كان معنى النسيج يتحقق بوجود عناصر مادية تساهم في نظام الخيوط وتشابكها، على نحو ما هو الحال بالنسبة إلى قطعة النسيج التي تطول بقدر انضياغ خيوط أخرى إليها(1)، فإنّ النصّ كذلك يوجد بوجود العناصر المادية من الحروف والكلمات المحقّقة بالكتابة. فالأصل عندئذ أنّه لا معنى للأصوات والكلمات في معنى النسيج إلاّ بالكتابة؛ وذلك لأن الكتابة تمنح النصّ شكله الظاهري، فالتثبيت بالكتابة عموماً قد أفاد الإنسان في تعاملاته القانونيّة والإجتماعيّة والدينيّة... (2) ولا غرابة والحال هذه، فالكتابة من خلاله قد غدت ميزة ثقافيّة وحضارية ظاهرة.

4-2 النصّ تنظيراً:

بما أنّ المعنى اللّغوي يشير إلى النّسج، وتمثّل الكتابة سمته البارزة، كما هو شائع، فإنّ أنظار الدّارسين لا تقف على رؤية محدّدة لمفهوم النصّ، بل تختلف فيه اختلافاً حسب مجالات البحث والتّوجّهات الفكرية. لذا، سنقدّم في هذا الشّأن بعض التّصورات التي يمكنها الإضاءة على هذا المصطلح، لكن قبل ذلك من المناسب الإشارة إلى أنّ البحث في مفهوم النصّ بحث حديث في الثقافة الغربيّة اللّغوية والفلسفيّة، وإن كان المصطلح موجوداً ومعروفاً معجمياً، يثبت هذا غيابه في الدّراسات النّحوية واللّغوية(3)، فالإي عهد دوسوسير مثلاً لم يكن محلّ نظر، ولو أنه ذكره، لكن لم يستهدفه لذاته، فقد أشار إليه إشارة عابرة، تأكيدا منه على قيمة النّصوص المكتوبة بالنسبة للألسنّيين، فما كان يستهدفه بشكل أكبر هو اللّغة لا الكلام(4)، على أنّ الإهتمام بالنّص مصطلحاً ومفهوماً ظهر واضحاً عند هيلمسليف*(5)، ويُعلّل هذا الغياب بهيمنة الإهتمام بالجملة، باعتبارها الوحدة اللّغوية الأساسيّة(6).

ترجع بداية الإهتمام بدراسة النصّ كمجال بحثي متخصّص إلى سبعينات القرن الماضي، وعن ذلك تأسّس ما يُعرف بعلم لغة النصّ(7)، وفروعه المختلفة من قبيل؛ دلالة النصّ، وبراعماتية النصّ، ونحو النصّ، وصوتيات النصّ(8). وهكذا، فإنّ تناول النصّ بالبحث والدراسة تناول حديث، أدّت إليه صعوبات الإقتصار على الجملة(9)، فضلاً عن بروز المفاهيم التّواصلية للّغة التي تعزّزت بتطوّر الوعي، بأنّ

(1)- الأزهر الزناد، نسيج النصّ، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993، ص12

(2) - نهلة فيصل الأحمد، التفاعل النصّي، ط1؛ القاهرة: الهيئة العامة لعلوم الثقافة، 2010، ص29،30

(3) محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب، ط1؛ تونس: منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001، ج1، ص25

(4) - فرديناند دوسوسير، علم اللغة العام، تر. بيوتيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلبي، بغداد: دار افاق عربية، 1985، ص24

(5) - محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب، ج1، ص27

* هولويس يلمسليف Louis Hjelmslev، لساني دنماركي(1899-1965)

(6) - جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970 تر. سعيد حسن بحيريط1؛ القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2007، ص228

(7) - سعيد حسن بحيري، علم لغة النصّ، ط1؛ القاهرة: مؤسسة المختار، 2004، ص17

(8) - جبرالد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص229

(9) - المرجع نفسه، 228

اللغة ليست غاية في ذاتها، بل هي أداة للتواصل الإجتماعي، بحكم أن التواصل يتحقق بأكثر من مفردة أو جملة(1).

إنّ كون البحث في النصّ بحث حديث، كما أشرنا، يجعل تعريفه وحصره من الصّعوبة بمكان؛ لكونه مجالا لمباحث مختلفة واتجاهات متباينة، علاوة على تنوع طبيعته، بسبب التّطوّر التقني والعلمي. ورد في معجم اللّسانيات أنّه مصطلح قبل نظري، يستعمل في اللّسانيات والصّوتيات للإشارة إلى امتداد لغوي مدوّن، لهدف التّحليل والوصف. وأنّه يمكن أن يشير إلى مجموعة كتابات أو ملفوظات مادّية؛ محادثة، مونولوج، طقوس وهلم جر(2). الملاحظ من هذا أنّ المصطلح مصطلح لغوي، له علاقة أساسا باللّسانيات، وأنّه لا يحيل فقط إلى المكتوب، بل يرتبط أيضا بالملفوظ، وأنّه في جوهره ممتدّ. ومعنى ذلك أنّه أكثر من كلمة أو بضع كلمات، كما أنّه يمكن أن يقال على وقائع مختلفة. من هنا كانت ضروب تعريفه عديدة، ونجد مايعرّز هذا، ماورد في المعجم نفسه من تعريفات فهو:

- 1- مقطوعة متتابعة من مكتوب مثل: رسالة كاملة أو قصيدة أو رواية .
 - 2- مكتوب رئيسي أو جزء مطبوع من رسالة؛ مخطوط مطبوع، كتاب، جريدة... إلخ. مع استثناء أي عناوين، أو صور إيضاحية، أو حواشي، أو ملفات، أو فهرس...
 - 3- عبارات محدّدة لأيّ شيء مكتوب أو مطبوع.
 - 4- مقال أو موضوع، خاصة من طبيعة دينية، له علاقة بموضوع، أو قول في الكتاب المقدس.
 - 5- كتاب مقرر كجزء من درس أو دراسة .
 - 6- في اللّسانيات، وحدة من مكتوب أو ملفوظ، خاصّة ماكان مكوّنا من أكثر من جملة، وله تماسك كامل.
 - 7- في النقد الأدبي، قطعة من مكتوب تامّ في ذاته، يشكّل موضوعا لدراسة تحليلية.
 - 8- في الحساب كلمات معروضة على الشاشة، أو مستخرج كنسخ مطبوعة(3).
- الملفت من كلّ هذا هو التّنوّع الشّديد في اطلاق النّص، إلى حدّ أنّ النّص أصبح يُقال على أشياء عديدة، بعد الاننشار الثقافي والتّوسّع التقني المعاصر غير المسبوق، على أنّ التّعريفات تُثبت أموراً هي:
- النّصّ أكثر من عنصر بسيط أو وحدة صغرى.
 - إنه يقترن بالمكتوب، وله علاقة بالمكتوب.
 - إن النّص له خصائص.
 - إن النّص واسع المفهوم ولم يتحدّد بعد.

(1)- المرجع السابق نفسه، ص232

(2) - David cryslar, Adictionary of linguistics and phonetics , USA. blackwe2008 6^{ed} p481

(3)- Ibid,p482

وإذا كان الأمر هكذا، فإننا نرى أنّ هذا لا يتوضّح إلا باستعراض الإتجاهات اللغوية والفلسفية التي نظرت فيه، وساهمت في الإمتداد الذي انتهى إليه.

5-2 اتجاهات البحث في النصّ:

يعدّ تعريف النصّ عند هيلمسليف في حقل اللسانيات تعريفا رائدا، فهو يقول عنه أنه مجموع سلسلة لسانية غير محدودة ناتجة عن انتاجية النسق⁽¹⁾. أي مامعناه أنّه تتابع جمل بينها علاقات، وقد جعله شاملا لأيّ ملفوظ؛ منطوقا، أو مكتوبا، طويلا، أو قصيرا، قديما، أو جديدا، فكلمة قف stop نصّ، ورواية كاملة نصّ⁽²⁾. ويوحى هذا الموقف أنّ النصّ يتجاوز الجملة، كما أنّه يمكن أن يكون الجملة نفسها، أو أعلى منها. ومنطلق نظرت تلك تصوّره لمعنى اللّغة، فهي بالنسبة إليه شكل وليست مادة، والأساس فيها هي القيم المجردة للعبارة، أو كما عبّر عن ذلك في صيغة مختصرة، اللّغة نظام من القيم⁽³⁾.

في مجال الأدب تتعدّد الإتجاهات التي نظرت في النصّ ونظّرت له، وتعدّ البنيوية أبرز هذه الإتجاهات. ومُجمل القول، أن هذا الإتجاه يحدّد تصوّره لمفهوم النصّ من المقاربة التالية: فصل الجانب التاريخي عن الأدبي، ودراسة الأدب في ذاته، دراسة علمية أدبية خالصة، من منظور أنّ النصّ الأدبي له بنية مستقلة تامّة بنظامها اللغوي؛ أي أنّ هذا الإتجاه يركّز أكثر على العناصر الداخليّة في النصّ اللغوية والأدبيّة، التي تُضفي عليه طابعه الأدبي، أو ما يعبّر عنه بأدبيّة الأدب، بصرف النظر عن المعطيات الخارجية المتعلّقة بالمؤلف، أو الوضع المجتمعي⁽⁴⁾.

من هنا هناك عدّة رؤى في هذا الإتجاه تتّضح خاصّة لدى بعض المنظرين مثل بارت*. والحقيقة أن مقارنته متنوّعة جدّا، وإن كان أساسا لا يرى حاجة إلى ضبط النصّ في تعريف، إذ يرى أنّ ما يفعله هو من باب التقريب المجازي؛ لأنّ النصّ لا يحدّد⁽⁵⁾. وعلى هذا يقدّم مفاهيم تتماشى مع ذلك البعد الذي أراده، فهو ينظر إليه على أنّه سطح ظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التّأليف، المفترضة شكلا معيّنا مرتبطا بالكتابة⁽⁶⁾، غير أنّه لا يرى حصره فيها وحدها فقط، فالنصّ في رأيه يوجد حيثما يوجد الفيض الدّلالي⁽⁷⁾.

ولمسألة الدّال والمدلول أهمّية على هذا الصّعيد، فمن كون النصّ نظاما من الدّال، فإنّ من خصائص الدّال ممارسة الإبتعاد عن المدلول، فالمدلول ينفصل عنه؛ ولذلك يمارس الإرجاء ويحيل إلى فكرة اللّعب. ويترتّب عن ذلك أن ينطبع النصّ بطابع الرّمزية، وهكذا

(1)-Griemas,A .J et Courtes,J Dictionnaire raisonné de la théorie du langue , paris hachette 1993 p390

(2)- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية ، ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان، 2002، ص167

(3)- احمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ط4؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008، ص161

(4)- عبد القادر باعيسى، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، ط1؛ اليمن : دار حضرموت، 2004، ص41

* هو رولان بارت، ناقد ادبي فرنسي(1915-1980)

(5)- رولان بارت، درس السيمولوجيا، تر. عبد السلام عبد العالي تقديم عبد الفتاح كليطو، ط3؛ الدار البيضاء: دار توبقال، 1992، ص49

(6)- المرجع نفسه، ص26

(7)- المرجع نفسه، ص43

فمنطقه لا يتجه إلى مقصد معين أو ينضبط بقواعد خاصّة تؤدّي إلى معنى واحد، إنّه بالأحرى انفجار وانتشار، إنّه يشبه اللّغة من حيث أنّ لها بنية، لكن بنيته بلا مركز، ولا تعرف الإنغلاق، وبالإضافة إلى هذا، فهو ليس واحداً، بل متعدّداً يجمع كتابات مضاعفة أو ما يعرف بالتّناسق(1). غير أنّ ذلك لا يجعله مرتبطاً بالعمل الأدبي كشيءٍ خارجي ظاهر، مثلما يدلّ عليه وجوده المادّي في المكتبة، فالنّص من هذه الوجهة، يمكنه أن يوجد في عمل ولا يوجد في عمل آخر؛ إنّه يمكن أن يكون في عمل قديم ولا يكون في عمل جديد، دون أن يعني ذلك الإرتباط الضّروري بالجدّد. لأنّه والحال هذه، حقل منهجي له علاقة بالنشاط والإنتاج. وهذا الإنتاج يجعل منه خرقاً وعبوراً لعمل ما أو عدة أعمال، وقوة تتجاوز الأجناس والأصناف، وكلّ قواعد المألوف والمعروف، وبهذا المعنى يأخذ صفة المفارقة(2). وإذا كان بارت لم يشأ تقديم تعريف محدّد للنّص، فإنّ جوليا كريستيفا* أوردت تعريفاً أخذ به بارت نفسه، جاء فيه (نحدد النّص كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصل يهدف إلى الإخبار المباشر وبين انماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المترامنة معه. فالنّص إذن إنتاجية)(3). وتوضيحا لهذا التّعريف تؤكد كريستيفا مايلي:

- أن علاقته باللسان أو اللّغة التي يتموقع داخلها، هي علاقة إعادة توزيع (هدم وبناء)، وعلى ذلك يجب أن يُتناول بالأحرى عبر المقولات المنطقية وليس المقولات اللسانية الخالصة.

- وأنه تداخل نصّي تتقاطع فيه ملفوظات عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، أو بمعنى أنّه تناسق(4)

ويمثّل هذا الإقرار تطوّراً نوعياً، مخالفاً للتّصور البنوي الذي دأب على النّظر إلى النّص كبنية مغلقة ومستقلة عن سياقها، فمن خلال هذه الفكرة لم يعد النّص خارج سياقه التّاريخي والإجتماعي، وقد وظّفت مايدلّ على ذلك مثل كلمة Ambivalence التي تعني ادخال التّاريخ داخل النّص وادخال النّص داخل التّاريخ. وبالتالي، استبعاد فكرة البنية المسبقة، وادراج من ثمّ مفهوم التّوليد الذي يستلزم التّمييز بين النّص الظاهر Phénotexte والنّص المكوّن Génotexte(5).

في رأي آخر يتناول تودوروف** النّص من عدة زوايا تتعلّق بمفهومه ومكوناته، فمن الزّاوية المفهومية يرى أنه يمكن أن يتطابق مع جملة، كما يمكنه أن يتطابق مع كتاب كامل،

(1)- المرجع السابق نفسه، ص85

(2)- المرجع نفسه، ص61

*ادبية ولسانية فرنسية من اصل بلغاري (1941-...)

(3)- جوليا كريستيفا، علم النّص، تر. فريد الزاهي، مر. عبد الجليل ناظم، ط2؛ الدار البيضاء: دار توبقال، 1997، ص21

(4)- المرجع نفسه، ص21

(5)- حبيبة الصافي، سيماتيات ايدولوجية، ط1؛ دمشق: محاكات للنشر، 2011، ص51

** هو تزيفيتان تودوروف، اديب وناقد فرنسي من اصل بلغاري(1939-2017)

وأنه يتحدّد باستقلّاله وانغلاقه. وبهذا يعتبر أنّ له خصائصا تتحدّد في كونه يشكّل نسقا لايتطابق مع النسق اللّساني، ولكن يتموضع معه في علاقة هي علاقة تجاور وتشابه(1). أمّا مكوّناته، فيقول في شأنها(فإذا ميزنا في الجملة مكوناتها الصرفية، والنحوية، والدلالية، فإننا سنميز مقدار ذلك في النص من غير ان تقوم هذه المقومات مع ذلك على المستوى نفسه)(2). تثير هذه المقاربة أوجها عديدة يحفل بها النّص. فهناك مسألة النّسق، ومسألة الطّول ومسألة المكوّن. وفكرة النّسق تتعلّق بالدلالة والإيحاء، معنى ذلك أن ماهو لغوي يحقّق معناه من جهة الموقف الذي يكون فيه، لذا كان شأن الجملة كشأن الرّواية كاملة، مادام الأمر فيها يتعلّق بسياق خالق للمعنى.

وفي إطار التّصور التّفكيكي، فإنّ النّظرة إلى النّص أخذت إتجاها مختلفا يبتعد عن التّصورات البنيوية، وان كانت التّفكيكية في الأصل امتدادا لها، ولكنّه الإمتداد المضاد(3). فعلى عكس البنيوية التي ترى النّص بنية مستقلّة ومغلقة، فإنّ التّفكيكية قد سعت إلى تقويض النّص من داخله، انطلاقا من فكرة زعزعت وهدم أسس الفلسفة الغربية التي في رأيها رسّخت التّمركز والمقابلات(4). وتنتّضح هذه الرّؤية من خلال موقف دريدا المنظر لها. في رأيه ((النص نسيج لقيمات)، أي تداخلات لعبة مفتوحة ومغلقة في آن واحد)(5). ومن طبيعته عندئذ أنّه لم يعد(جسما كتابيا مكتملا، أو مضمونا يحده كتاب أو هوامشه، بل شبكة مختلفة، نسيج من الأثار التي تشير بصورة لانهائية إلى أشياء ما غير نفسها، إلى أثار اختلافات أخرى)(6). أمّا صفته، فإنّه يمارس الخفاء(لايكون نص نسا إن لم يخف على النظرة الأولى وعلى القادم الأول، قانون تأليفه وقاعدة لعبه)(7). وهذه النّظرة تأتي في سياق الموقف من الدليل وعلاقة الدال والمدلول فيه، فكما يرى دريد المبدأ الحاكم في هذه العلاقة هو مبدأ الإختلاف(8)، فيترتب عن ذلك أن يكون النّص مجموع اختلافات. وحقيقة الإختلاف أنه لايحيل إلى مركز واحد أو معنى واحد، هذا فضلا على أنّه يتنافى مع فكرة الوحدة، ولطالما كانت النظرة إلى النص نظرة إلى هويّة واحدة، أمّا في هذا المنظور، فالنّص هو تداخل نصوص، الأمر الذي يعني اختلاف العلاقة به من جهة المؤلف ومن جهة القارئ على السّواء، ومن ثمّ اختلاف مفهوم الكتابة ومفهوم القراءة. فمادام النّص ليس واحدا، وإن كان في ظاهره كذلك، فإن وجود هذا التّداخل يجعله نسيجا لمعاني ابعده من ظاهرها. أمّا في الرّؤية الهيرمينوطيقية، فإنّ النّص أخذ وجهة أخرى ليس محورها النّص ذاته،

(1)- تزيقتان تودوروف، النص، في العلاماتية وعلم النص ترمندر عياشي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004، ص110

(2)- المرجع نفسه، ص110

(3)- رامان سلدن، النظرية الادبية المعاصرة، تر. جابر عصفور، القاهرة: دار قباء، 1998، ص117

(4)- عبد القادر علي باعيسى، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، ص81

(5)- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992، ص220

(6)- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988، ص320

(7)- جاك دريدا، صيدالية افلاطون، تر. كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب، 1998، ص13

(8)- جاك دريدا، علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبية، ط2؛ القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008، ص73

وإنما علاقته أيضا، من منطلق أن اشتغال الهيرمينوطيقا الأساسي هو مشكلة تفسير النص، وماتتضمنه من علاقات تحيل إليها طبيعته، كعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، وعلاقة المفسر به من جهة أخرى أيضا(1).

في ضوء هذا، يرى امبرتو إيكو* أن النص (نسيج من الفضاءات البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها، وأن الذي أنتجه (ارسله) كان ينتظر دائما بأنها ستتملأ)(2)، ويعلّل هذا بطبيعة النص، فهو(بمثابة آلة تخيلية لإثارة عمليات التفسير)(3)، وعليه لا يكون النص لذاته بنية مغلقة قائمة بذاتها، وإنما هو انفتاح يُؤسس له المؤلف عن قصد. لسببين يتعلّقان بجوهر النص أولهما أن (النص إوالية Mekanisme بطيئة (أو اقتصادية) تعيش على فائض قيمة المعنى الذي يدخله فيه المتلقي)(4). وثانيا؛ لأنه يريد أن يمرّ(شيئا فشيئا، من الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة الجمالية يريد ان يترك للقارئ المبادرة التأويلية)(5)، وعلى هذا يتصوّر إيكو النص إنتاجا(6). من هنا، يمكن القول أن النص في علاقة وثيقة بالقراءة، وليس شيئا مُكتملا معزولا عن محيطه، ويفترض هذا، بالتالي، أن تتدخّل القراءة بشكل فاعل، يُبعدها عن مجرد التلقّي السلبي. الأمر الذي يُتيح امكانية التصرف في النص على نحو حرّ، كنتيجة طبيعية لماهيته التي تفتح على القارئ وتفترضه في الآن نفسه.

أمّا منظور النص، في إطار الدراسات النصية، فقد تشعبت الآراء حوله إلى؛ دراسته بوصفه مركبا من جمل، اخذا بمعيار التعقيد. والى دراسته بوصفه تتابع جمل متماسكة، بناء على معيار التماسك. والى دراسته بوصفه وحدة موضوعية، تقيّدا بالمعيار الموضوعي. والى تناوله بوصفه وحدة تامة نسبيا، مراعاة لمعيار التمام. أو النظر فيه بوصفه وحدة ذات وظيفة تواصلية، في اطار معيار التواصل(7).

والدراسات النصية عموما، هي الدراسات التي ارتأت تناول النص باعتباره أعلى وحدة لغوية(8)، كردّ فعل على التقليد الدراسي الشائع الذي اقتصر طويلا على الجملة، بوصفها أعلى وحدة لغوية، كما عبّر عن ذلك مثلا بلومفيلد** (9). رغم ماكان يحيط بهذا الخيار من صعوبات، فيما يخصّ معايير جُمالية الجملة(10). لكن لماوجدت ظواهر عديدة عجزت عن

(1)- نصر حامد أبو زيد، "الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير" اوراق فلسفية ع 10 سنة 2004، ص5

* هو امبرتو إيكو، روائي وفيلسوف ايطالي(1932-2016م)

(2)-امبرطو إيكو، القارئ النموذجي، تر. احمد بوحسن في طرائق تحليل السردالأدبي، ط1؛ المغرب: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992، ص158

(3)-اوامبرتوايكو، حكاية عن اساءة الفهم تر. ياسر شعبان، ط1؛ القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006، ص77

(4)- امرطوايكو، القارئ النموذجي، ص158

(5)-المرجع نفسه، ص159

(6)-المرجع نفسه، ص160

(7)-جيرالد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970 ، ص239

(8)- كلاوس برينكر، التحليل اللغوي للنص ، ص30

(9)محمد محمد يونس علي،مدخل الى اللسانيات، ط1؛ بيروت:دار الكتاب الجديد المتحدة2004، ص69

** هو ليونارد بلومفيلد، لساني امريكي(1887-1949)

(10)- روبرت ديبوغراند،النص والخطاب والإجراء، تر.تمام حسان، ط1؛ القاهرة: عالم الكتب، 1998، ص88

تفسيرها لسانيات الجملة من قبيل الإحالة ومتفرعاتها المقامية والنصية⁽¹⁾، وهي أمور تتعلق بالمعنى أساساً، فقد أدى هذا منذ سبعينات القرن الماضي إلى الإهتمام بالظواهر النحوية والدلالية التي لا يمكن تفسيرها إلا في إطار أوسع من إطار الجملة، فكان من ثم الإهتمام بالنص. وفكرة النص، مع ذلك، ليست جديدة، وإنما الجديد فيها هي التّحديدات التي أعطيت لها. فالنظرة السابقة إليه، كما توجد عند البنيويين والتوليديين، جعلته سلسلة من الجمل بناء على تصور اللغة أنّها نظام يتيح للمتكلم انتاج ما لانهاية من الجمل حسب قواعد معينة⁽²⁾. فمن هذا المنظور النص هو مجرد ربط بين الجمل، لكن الدارسين انتبهوا إلى أنّ النص ظاهرة أبعد ماتكون عن مجرد حالة تجميع جمل، على اعتبار أنّه فعل لغوي أكثر تعقيداً⁽³⁾. فهنا، نحن إذن أمام أمرين أساسيين أصبحا محلّ نظر؛ تجاوز فكرة الجملة الواحدة، وفكرة أنّ النص مجموعة جمل. في هذا السياق، أدى البحث في النص إلى تصوّرات عديدة إلى حدّ أن أصبح من الصّعب إيجاد تعريف محدّد له، كما لاحظ ذلك حسن بحيري⁽⁴⁾. ومع ذلك يمكننا طرح بعض التعريفات المهمّة؛ لإيضاح المعالم الكبرى لهذا المصطلح.

يعرف دي بوغراندي^{**} النص بأنّه تشكيلة لغوية ذات معنى تستهدف الإتصال، ويمكنه أن يتكوّن من جمل أو كلمات مفردة أو أيّ مجموعة لغوية، لكن ذلك يتوقف على شرط الإتصال، وشرط الصدور عن فاعل واحد في وقت زمني محدد⁽⁵⁾. معنى ذلك أن النص حدث لغوي له ارتباط بموقف الفعل والتفاعل الإنساني ولا يخضع حتمياً إلى الشّكل القواعدي.

وفي منظور آخر مقارب يرى فان ديك^{***} أنّ النص بإمكانه أن يكون مكتوباً أو ملفوظاً، وهو ليس متعلّقاً بالطول، إذ يمكنه أن يتألّف من جملة واحدة أو من كلمة واحدة، ككلمة تعال⁽⁶⁾. المعيار في هذا، حسب فان ديك، هي خصائص بنيوية ووظيفية ترتبط بالمستويين الدلالي والتداولي؛ ذلك لأنّه بالنسبة إليه النص متكوّن من أبنية صغرى وأبنية كبرى، والأبنية الكبرى هي التي تُعطيه معناه ووحدته الكلّية في سياقه التداولي. يقول: (فالنصوص لا تملك فقط بنى قاعدية على مستويات مختلفة (أصوات ، كلمات ، بناء الجملة ، المعنى) ولكنها تملك أيضاً بنى أخرى مثل البنى العليا (الترسيمات) والبنى الأسلوبية والبلاغية التي هي في عدد من مسؤوليات النص مسؤولة عن التغير وعن البنية الإضافية)⁽⁷⁾.

(1)- محمد خطابي، لسانيات النص، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي، 1991، ص29

(2)- كلاوس برينكر، التحليل اللغوي للنص، ص29

(3)- المرجع نفسه، ص32

(4)- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص، ص94

* كاتب لغوي مصري معاصر (1953م...)

** أمريكي معاصر مهتم بعلم النص

(5)- دي بوغراندي وفولفغانغ دريسلر، مدخل إلى علم لغة النص، تر. الهام أبو غزالة وعلي خليل حمد، ط1؛ نابلس: مطبعة دار الكتاب، 1999، ص9

*** هو توين فان ديك، لغوي هولندي معاصر مهتم بالقضايا النصية والخطابية

(6)- تون آ. فان ديك، في العلاماتية وعلم النص، ص143، 144

(7)- المرجع نفسه، ص188، 189

وكما يبدو، فإنّ هذا الرّأي يُخرج النّص من نطاق المحتوى الدّاخلِي إلى مجال السّياق، وهو ما جعله يعتقد أنّه ظاهرة ثقافية(1). وهذا البعد الوظيفي يذهب إليه أيضا هاليداي*، انطلاقا من مفهوم السّياق، إذ اعتبر السّياق بمثابة النّص الآخر المُصاحب للنّص الظّاهر، وعلى ذلك عدّهما وجهين لعملة واحدة(2). ومن ثمّ جاء تعريفه له، بأنه مجرد وحدة وظيفية تخدم غرضا وظيفيا(3). وتظهر تأكيدات هؤلاء أنّ النّص، وإن كان تتابع جمل في الغالب إلا أنه لا يقتصر عليها، وليس مفهوما بمعنى الارتباط النحوي أو بمعنى الطّول، وإنّما له علاقة بالجانب الوظيفي الدّلالي والتّداولي. وهذا أمر، كما هو واضح، يستغرق معطيات مختلفة تحفّ بالنّص تجعله إلى حدّ ما واسعا. لكن هؤلاء، مع ذلك، لم تفهم الإشارة إلى أنّ النّص في كل الأحوال خاضع لمعايير تتعلق ببنيته الداخلية والخارجية على السواء؛ إذ الشّغل الشّاغل لهم كان دائما حصر مظاهر النّص في كليته.

6-2 معايير النّص:

يبدو واضحا ومفهوما تأكيد علماء النّص وغيرهم من المهتمين أنّ النّص يمكنه أن يتكوّن من تتابع جمل، لكن لا يبدو واضحا تأكيدهم أنّ النّص يمكنه أن يكون كلمة واحدة، غير أنّ هذا الغموض يزول عندما نعلم الانتقادات الموجهة إلى الجملة، وسبب الإصرار على تجاوزها، وتجاوز الجانب القواعدي النحوي المتعلق بها. ثمّة أمر أساسي ينطلق منه هؤلاء، وأكّده دوسوسير قبل ذلك، وهو الطّابع الإجماعي للغة(4)، الذي يعني أنّ الفعل اللّغوي يتبع الموقف والسّياق، هذا فضلا عن طبيعة الفعل اللّغوي ذاته، كما تبيّنه نظرية أفعال الكلام في الفلسفة اللّغوية لدى أوستن وسريل** (5). لقد كان من أسباب الخروج عن الجملة تجاهل المعنى والمقام والإكتفاء بالشكل في إطار التّفرقة السّوسيرية بين اللّغة والكلام، كما ذهب إلى ذلك بلومفيلد ومعه التوليديون، تحت زعم الموضوعية(6)، في حين أنّ الفعل اللّغوي فعل انساني بالدرّجة الأولى، وحتى الذين قالوا بجواز أن تكون الجملة نصّا فإنّهم راعوا هذا الأمر. فمن الشّروط التي وضعت لتكون الجملة نصّا أن تتحقّق فيها وظائف تواصلية خمسة هي: الأمر، الرّسالة، الإشارات، التّعبير، الإشتراك(7). والتّواصل إنّما يوجد من وجود السّياق، وهذه الفكرة استثمرها هاليداي كثيرا في الإشارة إلى دورها في خلق الظّواهر المشكّلة لمعالم النّص، وقد حدّدها فيما يلي:

(1)- المرجع السابق نفسه، ص188

* هو مكاتيل الكسندر هاليداي لساني انجليزي معاصر (1925-...)

(2)- يوسف نور عوض، علم النّص ونظريات الترجمة، ط1؛ مكة: دار الثّقاة 1410هـ، ص29

(3)- المرجع نفسه، ص34

(4)- دروسوسير، علم اللّغة العام، ص27

(5)- كلاوس برينكر، التحليل اللّغوي للنّص، ص32

** الاوّل هو جون اوستن، فيلسوف لغوي انجليزي (1911-1960 م) والثاني هو كذلك فيلسوف لغوي لكنه بجنسية امريكية (1932م-...)

(6)- محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب، ص69

(7)- عبد الناصر لقاح، مفهوم النّص في الفكر اللّغوي المعاصر، في اللسانيات واللّغة العربية بين النظرية والتطبيق، مكناس: منشورات كلية

الأدب 1994، ص21

المجال، وقد قصد به الموضوع الذي يتخاطب به المشاركون. ونوع الخطاب، وهو نوع النص في الإتصال، والمشاركون في الخطاب، ونوع علاقاتهم وطبيعتها(1)، وقد كان التأكيد نفسه لدى دي بوغرانند عندما بحث في نظام النص، فقد لاحظ أن هذا النظام تحكمه سلسلة من الوصلات هي المسؤولة عن ظاهرة وجوده واستمراره، لها ارتباط بمبادئ النحو والدلالة والتواصل وهي: الوصلة التتابعية، ووصلة المفاهيم، ووصلة مجموع الأحداث. وهي تجمع في نظام النص بين ماهو داخلي وخارجي، وقد حدّد معايير للنص لها صلة بهذه الأنظمة سمتها أنها تجمع عوامل أربعة لغوية ونفسية واجتماعية وذهنية حددها في سبعة هي: النظام، التقارن، القصديّة، التّقبليّة، الموقفيّة، الإعلامية، النصّوصية (2).

والحال، أن اهتمام الدّارسين بوضع مقاييس نصّية يستند إلى نظرات مختلفة ومرجعيات متعدّدة، فإذا كانت مقاييس دي بوغرانند قد اكتسبت شهرة وأفادت من جانبها في استجلاء الشّروط النصّية، فإنّه قد وجدت آراء أخرى تكمل أو تسدّ الثّغرات مثل الرّأي الذي يأخذ بالموضوع، ويعتبر وجوده ميزة من مميّزات النصّ، بناء على أنه لا يخلو نصّ من موضوع. وهناك من قال بمفهوم الطّراز كآلية لإدراج اشكال جديدة مستحدثة في مفهوم النصّ لا تتسم بطابع نصّي أساسا مثل الرواية أو المقال، لكنّها تؤدي غرضا ووظيفة كالتذكّرة أو أيّ كلمة أو جملة، وهذا من باب تجنّب فرض نموذج محدّد لنصّية النصّ. وذلك وفق نظرة نسبية إلى الخصائص النصّية تراعي الحالة التي تأخذها؛ من حيث القلّة أو الكثرة، الأهمية أو اللّاهمية، القرب أو البعد، كنوع من الإستجابة إلى التّصورات المعاصرة، وكنتيجة لعمق البحث النصّي في مراعاة الصّفة الإنسانيّة للفعل اللغوي. وعلى هذا، وجد أيضا من وضع ترتيبا هرميا للمقاييس النصّية تعدّد فيه الوظائف والكليّة والتّناسل أهم المقاييس النصّية بالمقارنة مع المقاييس الأخرى(3)، فيكون بالتّالي ممكنا أن تكون كل كلمة أو جملة نصّا.

7-2 الدلالة والنص:

أشار تودوروف إلى ثلاثة وجوه في النص: الوجه النحوي، وفيه لا تكون الإحالة إلى نحو الجمل ولكن إلى الإحالات بين الوحدات النصّية. الوجه الكلامي الشّفهي، وهو وجه كلّ يتعلّق بكل العناصر اللّسانية المتعلّقة بالجملة الصّوتية والقاعدية وغيرهما. الوجه الدلالي، وهو ناتج المضمون الدلالي للوحدات اللّسانية(4). وأنّ كلّ وجه من هذه الوجوه، مع ذلك، تعمل مجتمعة وفق بُعدين خارجي وداخلي، في إطار وحدة شاملة للنص، باعتباره الوحدة الأكبر. لكن في إطار اجرائي تحليلي، فإن أنظار الدّارسين اتجهت إلى وصف هذه الحالة باطلاق تسميات تعكس مستويات النص ومحدّداته وأنماط اشتغاله.

(1)- يوسف نور عوض، علم النص ونظريات الترجمة، ص32، 33

(2)- دي بوغرانند ودريسلر، مدخل الى علم لغة النص، ص11، 12

(3)- كورنيليا فون راد صوكوي، لسانيات النص أو "لسانيات مابعد الجملة ومقابل الخطاب" في مقالات في تحليل الخطاب، ط1؛ تونس: مطبعة الجمهورية التونسية 2008، ص67، 68

(4)- تزيفيتان تودوروف، النص، في العلاماتية وعلم النص، ص110، 111

في الدّراسات النّصّية، أوضح فان ديك، وجود أبنية تشكّل النّص ومضمونه أفقياً وعمودياً أطلق عليها البنية الصّغرى والبنية الكبرى والبنية العليا. تمثّل البنية الصّغرى تركيباً من جمل أو متتاليات جمالية بينها علاقات نحوية⁽¹⁾، في حين تمثّل البنية الكبرى الجانب الدّلالي أو المعنى الشّامل للنّص من خلال مضمونه، أمّا البنية العليا، فهي نوع من مخطّط مجرد يحدّد شكل النّص⁽²⁾. ويوظّف غريماس من جهته * مصطلحاً آخر في الإشارة إلى الطابع الهرمي المتحكم في النص وهو مصطلح التناظر أو التشاكل Isotopie لبيان العلاقات النصية وماتشمل عليه من عناصره: التماسك (النحوي الدلالي) التكرار (اللفظي المعنوي) الإحالة (النصية المقامية) السياق (وسائل التماسك الفنية للنص)⁽³⁾. كما أن جوليا كريستيفا قد عبرت عن الماهية المركبة للنص بمصطلحين لهما علاقة جوهرية بماهيته وطبيعته ووظيفته؛ هما مصطلحاً النص الظاهر Phénotexte، وهو يقابل المستوى السطحي للبنية الدال على المظهر اللغوي. والنص المكون Génotexte أو المولد، وهو الذي يمثل الجانب الدلالي في تعدديته وانفتاحه على الإنتاج⁽⁴⁾.

وهكذا، فالنص في عمومته، مبنى ومعنى، وهما إذ يتكاملان، فإنّهما في المقابل يتداخلان من خلال أبنيتهما وعلاقاتهما. وبذا نجد أن الدراسات النصية الحديثة قد اعتنت كثيراً بتتبع مختلف مظاهر النص الفاعلة التركيبية والدلالية والتواصلية على غرار الدراسات التي ركزت على الجملة لكن في إطار منظور شامل وأوسع⁽⁵⁾. فالنص عندئذ يكون نصاً عندما تتحقق فيه النصية⁽⁶⁾، وقد بيّن هاليداي أن الإتساق والإنسجام، وهما من معايير النصية، معياران أساسيان في تحقيق وحدة النص التركيبية والدلالية. فعن طريق الإتساق تتماسك أجزاء النص في كلّ موحد، بما للنص من وسائل ربط كالإحالة، الضمائر، الإستبدال والحذف. أمّا الإنسجام فهو أعم من الإتساق لأنه يتعلق بالنظام الدلالي وما يترتب عنه من معاني، وهو بالإضافة إلى هذا يرتبط بالمتلقي سواء بذاته كقدرة على الفهم والتأويل أو سياقه الذي يغذيه أو يؤثر فيه⁽⁷⁾. ومن هنا، فإن النص إذا كان يتكون من جمل تترايط وتحقق الإتساق، فإنه أكثر من مجرد هذه المرحلة، إنه وحدة دلالية⁽⁸⁾ ووحدة تواصلية. وكون الأمر يتعلق بالأداء الوظيفي للنص، بما هو دلالة وتواصل، فتمّة أمور من داخل النّص تجعلها ممكنان أو

(1) - سعيد حسن بحيري، علم لغة النص ، ص110

(2) - كلاوس بريكر، التحليل اللغوي للنص ، ص79-81

* هو ألخبرداس جوليان غريماس، لساني وسميائي فرنسي من اصل روسي(1992-1917م)

(3) - فهيمة لحوحي، علم النص تحريات في دلالة النص وتداوله، مجلة كلية الآداب واللغات ع11، 10، سنة 2012 جامعة محمد خيضر بسكرة، ص158.

(4) - حبيبة الصافي، سيميائيات ايديولوجية ، ص51

(5) - هوريس ايزنبرج، النص في مقابل الجملة، اسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو، تر. سعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة:

مؤسسة المختار 2008 ، ص158

(6) - روبرت دي بوغراند، النص والخطاب والإجراء ، ص103

(7) - محمد خطابي، لسانيات النص ، ص6

(8) - المرجع نفسه، ص11

مستحيلان. يتعلّق الأمر هنا بمستويات النّص نفسه وأبنيته، ولايختلف هذا عن مبحث الجملة، فالنّص هو أساسا كلمات وجمل.

تُظهر الدّراسات اللّسانية أنّ الكلمة في مستواها المورفولوجي لها بنيته الخاصة التي تؤثر في الدّلالة، بناء على نوع تركيبها وتصريفها . فبما أنها تتكوّن من عدد محدّد من الحروف، وهذه الحروف يمكنها أن تتغيّر من موقع إلى آخر متقدّم أو متأخّر كما يمكنها أن تتألف مع غيرها، فإنّها بتنوّعها ذاك؛ النّحوي، والصّرفي، تؤدّي إلى معان جديدة متباينة(1). وكذلك الأمر في مستواها الدّلالي، فوحدتها الدّلالية أو مايعرف بالسيميم لاتتحدد مجردة، بمعنى أن الكلمة لايفهم معناها وهي قائمة بذاتها، وإنّما تفهم مرتبطة بما يسمى السمات الدلالية، وهي مجموع الإرتباطات المادية والمعنوية المحيطة بها(2). ثم أنها ليست أحادية المعنى وثابتة، وإنّما تتغير بتأثير الإستعمال والمقام(3). وقد بين دوسوسير هذه الحقيقة بتأكيده الطبيعة الإعتباطية للإشارات في اللغة، فما يربط بين الدال والمدلول ليست الإعتبارات الداخلية لنظام اللغة، ولكن الوضع الخارجي(4). وهذا الإختلاف يوجد أيضا على مستوى الجملة؛ حيث تعرف الجملة بأنها أصغر قطعة يصل إليها التحليل ممّا يفيد، وأقل ممّا يفيد هو ماكان تركيبا اسناديا أي المسند والمسند إليه(5). ويعني هذا أن تركيبية الجملة تحتوي مستويات متعددة معجمية ونحوية ودلالية. وفي هذا الشأن وقف التحليل اللساني عند حدود الجملة معتبرا إياها أعلى وحدة لغوية وقد أسفر هذا الموقف عن تباينات في التحليل، فالبنوية ركزت اهتمامها على اللغة في ذاتها بمعزل عن أي شئ خارجي؛ لإكتشاف بنياتها وأشكالها، وأفادت في ذلك من موقف دوسوسير الذي فرق بين اللغة والكلام، فكانت النتيجة الإهتمام بالجزئيات واهمال العلاقات التي تربط بين هذه الجزئيات، والتغاضي عن تفسير كيفية ادراك الكلام واحداثه(6). أي أن الجملة عندئذ قد أصبحت مجرد أشكال، كما لو أنها دون فاعل، وهذا ليس لأن البنيويين لم يعرفوا المعنى والفاعل، بل لأنهم قد اعتبروا دراسة المعنى دونه صعوبات، كما ذهب إلى ذلك بلومفيلد(7).

لكن على العكس منها، فإنّ المدرسة الوظيفية تصوّرت البنى الصيّاتية والنّحوية والدّلالية غير منفصلة عن سياقها(8)، وهو مايعني أن المعنى جزء أساسي في بنية الجملة مثل الكلمة، لايمكن صرف النظر عنه. وهذا ماأكّده أفكار تشومسكي* في النحو التحويلي، إذ بيّن تطبيق ذلك المنهج عن وجود الوجه الدلالي كامنا في الكلمات والجمل، فكلمة مثل كتابي لاتدلّ فقط

(1)- حاتم الضامن ، علم اللغة ، العراق: (د.ط)؛ الموصل: مطبعة التعليم العالي، (د.ت)، ص57

(2)- سمير شريف استيتية، اللسانيات المجال المنهج، ط2؛ عمان : عالم الكتب الحديث 2008 ، ص261

(3)- خولة طالب الابراهيمى، مبادئ في اللسانيات، ط2؛ الجزائر: دار القصة 2006، ص119

(4)- فرديان دي سوسير، علم اللغة العام ، ص87

(5)- خولة طالب الابراهيمى، مبادئ في اللسانيات ، ص100

(6)- المرجع نفسه، ص103

(7)- محمد محمد يونس علي، مدخل الى اللسانيات ، ص70

(8)- حاتم الضامن، علم اللغة ، ص70

* هو نعوم تشومسكي، لساني وفيلسوف امريكي(1928-...)

على علاقة الملكية، وإنما يمكن أن تعني علاقات أخرى، فالشكل، وإن كان واحداً، لكن المعنى متغير(1). زيادة على هذا، فإن تصوّرات تشومسكي قد أبانت عن وجود ما اصطاح عليه بنية عميقة وبنية سطحية في الجملة، يؤدي وجودها المتغير إلى اختلافات في المعنى(2). وهذا يدفعنا إلى القول، أن هناك تداخلاً بنيوياً في اللغة لا يمكن تجاهله تظهره الكلمة والجملة حتى في حدودهما الضيقة. ولعل ما يفسر هذا النزوع باتجاه تعميق مباحث الدلالة والتواصل خاصة في الإتجاه البراغماتي. في هذا الصدد افضت الدراسات إلى نتائج تؤكد المعنى في إطار مدمج.

- فهو معنى حرفي، أي ناتج عن الظاهرة النحوية في اللغة بغض النظر عن السياق.

- وهو معنى سياقي، أي الناتج عن تأثير المحيط أو البيئة

- وهو مغزى تواصلية، أي الناتج عن التفاعل الإجتماعي(3).

ومن هنا يتضح السبب في الصعوبات التي تحيط بالنص وتعسر مقارنته، فإذا كان وراء الكلمة الواحدة اختلاف دلالي، فمن الطبيعي وجود التشابك الدلالي في الجملة، ومن ثم في النص كاملاً، وإن هذه الصعوبات في النص لأشد. يمكن اجمال الصعوبات وتأثيرها في المعنى فيما يلي :

- اختلاف البنيات الصوتية والصرفية واختلاف الروابط والعلاقات .

- وجود السياق والمقام .

- وجود قصد المتكلم .

وهذه الأمور نفرض غيابها في النص من جهات مختلفة. من جهة المكون النصي ومن جهة الوحدة الدلالية ومن جهة المتلقي.

لقد طرحت ماهية النص إذن إشكالات، إذ إن الملاحظة تبيّن أنه قد يوجد بحجم وطول من الكلمات والجملة دون أن يحقق وظيفة أو معنى. ولهذا كان مذهب البعض أنه يجب مراعاة هذا المعيار، فما يتحكم في النص هو مؤلفه والسياق الذي نشأ فيه وأدى إليه، وعلى هذا الأساس يمكن ان يوجد نص حتى ولو كان محدّد الطول، يستوي في ذلك أن يكون شفويًا أو كتابيًا فالعبرة بالسياق كما يرى جون لاينز*(4). وفي الحالة التي يكون فيها سلسلة جمالية، فإن المعيار آنذ هو التماسك النصي، فهو الذي يطبع النص بالطابع الدلالي، وهنا يمكن أن نشير إلى رأي فان ديك، فقد ميز في النص بين الجملة والقضية - مثل ما يفعل المناطقة، عندما يشيرون إلى القضية بالصدق او الكذب - وقصده من ذلك توضيح أن القضية

(1)- محمد محمد يونس، مدخل الى اللسانيات ، ص88،89

(2)-جرهارد هليش، تطور علم اللغة منذ1970 ، ص117

(3)- المرجع نفسه ، ص177

(4)- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق ترعباس صادق الوهاب، ط1؛ بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة1987، ص221

* لغوي انجليزي معاصر

هي علاقة الجملة بالأحداث والواقعات (1). أو بعبارة أخرى هي الجملة في علاقتها بالمعنى. يبقى القول أن هذه الإضاءات، وإن كانت تساعد على فهم متوازن للنص، فهي في الآن نفسه تثبت حجم التّعقيد القائم فيه مادام متعدداً ومتشابكاً الأبنية. فهو بهذا الخصوصية يطرح مسائل متشعبة في المعنى والقراءة والتفسير والتأويل والكتابة، وهذا مانجده في تباين الإتجاهات الأدبية والفلسفية، خاصة المابعد حداثية، ويمكن بيان ذلك في النقاط التالية:

1- الانتقال من البنية إلى البنينة. أي أنه في هذه الحالة لم يعد الهدف اظهار بنية Structure موحدة للنص، ولكن انتاج بنينة Structuration للنص تعيّن تعدده وانفلاته من أي شكل محتمل ونهائي.

2- الانتقال من الدال إلى الدالية. أي أنه لم يعد ينظر إلى المعنى كمعطى كامن في النص يمكن العثور عليه، من خلال البحث عنه، ولكن أصبح ينظر إليه كسيرورة دلالات وعمليات تعيد توزيع الأنساق في إطار من الترابطات والإحالات غير المتناهية.

3- الانتقال من النصية إلى غير النصية. أي أنه أصبح علامة غير نصية، وفضاء لتفاعل أنساق متعددة، كل نسق فيه يحيل إلى غيره، وبهذا حصل تجاوز لما كان يعرف بالبنية المكتفية بذاتها.

4- الانتقال من النص إلى التناص. وهنا تغيّر الموقف من تصوره على أنه خلق إلى اعتباره شيئاً من نصوص يتم تحويلها، وبالتالي تمّ الانتقال من فكرة النص المغلق إلى فكرة النص المفتوح، والخروج من فكرة الدليل اللغوي إلى الدليل السيميائي والإيديولوجي، ومن ثمّ إعادة صياغة مفهوم المؤلف والعمل النصي(2). وبهذا يكون مفهوم النص حسب هذا المنظور غير تقليدي يقوم على التعدد والاختلاف والانفتاح. ومن الأمثلة المعبرة عن ذلك، النظرة التي بلورتها التفكيكية، فكما يتصور دريدا ليس النص ساحة بيانات، ولكنه ساحة تباينات، ومجال للتوتر والتعارض وحيز للتبعثر والتشتت. إنه نسيج مرجأ لايقوم على الوحدة والتجانس، بل على الاختلاف والمغايرة؛ لأنه بناء من الإستراتيجيات والمناورات البلاغية، وهذا لكونه على علاقة بالقراءة التي تؤدي إلى تفكيك البنى وانفجار وتشجي المعنى(3). وذلك كنتيجة لمراجعة التصور السوسيري لعلاقة الدال والمدلول في اللغة. ففي هذا الإطار تم فصل الدال عن المدلول، ولم يعد الدال يمنح مدلولاً مباشراً وإنما كل مدلول هو دال لمدلول آخر إلى ما لانهاية(4).

وفي السياق نفسه، تبين جوليا كريستيفا، انطلاقاً من خاصية الإنتاجية والتناص، حقيقة النص، ففي نظرها هو مسرح انتاج، يتوالد ويتجدد باستمرار، والدور في ذلك للقارئ الذي يرتبط به ولا يجعله نتاجاً ثابتاً للإستهلاك؛ لأنه بوجوده كماترى ينتقل من ظاهر الدال إلى

(1)- تون آ. فان ديك، النص: بنى ووظائف مدخل اولي الى علم النص، في العلاماتية وعلم النص، ص149

(2)- محمد بوعزة، استراتيجية التأويل؛ ط1، الرباط: دار الأمان، 2011، ص33-35

(3)- تيري ايغلتن، نظرية الأدب، تر. ثائر ديب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة 1995، ص220

(4)- عبد الكريم درويش، المرايا اللامتناهية فاعلية القارئ في انتاج النص، الكرمل، ع 64 (صيف سنة 2000)، ص209

ماوراءه، فيما يسمّى عملية التّدليل، وهو الإشتغال بخفايا الدّال. وهذه العملية ترتبط بماهية النّص المتعدّدة وغير المنسجمة، فالنّص نصوص تستتبعها إحالات وبالتالي معاني غير محدودة(1). هذه الحالة للنص جعلت رولان بارت يعتقد أن كلّ نص يتضمّن اختلافا تقتضيه الخاصيّة النّصيّة نفسها، باعتبار الإحالة القائمة فيه، فانتهى إلى القول أن علاقة الدّال بالمدلول هي علاقة اختلافية، وهو ما جعله يقول أخيرا بموت الكاتب(2).

إن فكر مابعد الحداثة إذ يؤكد الفصل بين الدال والمدلول وتعددية المعنى والقراءة والإستغناء عن المرجع والإعلاء من دور القارئ، فذلك لأسباب تكمن في طبيعة النص والقارئ نفسيهما، فحسب بارت النص متشكل رمزيا وكنائيا، والقارئ له مكتسباته التي بها لايقبل عليه بريئا(3). ثم أن هدم الإنسجام هذا له من جانب آخر دلالة تاريخية ابستمولوجية وقف عندها فوكو، فالنص لم يكن دوما في التاريخ بنية مغلقة بل كان يخضع لتأثير الثوابت الفكرية للحقبة التي يوجد فيها(4).

8-2 وظائف النص:

أصبحت الإتجاهات المعاصرة في الدراسات النصية أميل إلى الخيار التواصلي في تحديد مفهوم النص(5) كما في التعريف التالي لفينجهر*الذي يقول فيه:(نريد أن نفهم تحت نص "علامة لغوية"، أي تنظيم يسري وفق خطة فعل محددة (قواعد تأليف النص أو قواعد تنفيذ موضوع ما) ويتحقق من خلال قواعد النظام اللغوي، لمظامين الوعي بوصفها ناقلات للأحوال ومظاهر الواقع والتتابعات الصوتية أو الجرافيمية)(6). فهذا التعريف يرى النص فعلا لغويا منظما يعكس الواقع ويؤثر فيه، بناء على وجود الفاعل ومقاصده وأهدافه والمحيط الذي هو فيه، وهو ما يؤشر إلى ان النص بنية مركبة على علاقة بالإتصال ومايحققه ويؤدي إليه. وقد أثبت فان ديك هذا الأداء الوظيفي/الإتصالي في تحليلاته لمستويات البنية النصية، فكمثال على ذلك أن البنية البلاغية تحدد الفهم الإدراكي للنص، من خلال جذب وتوجيه انتباه القارئ/ السامع(7). وإذا كان هناك من سبب في هذا، فهو راجع إلى ان النص فعل من أفعال اللسان(8). معنى ذلك ان النص ليس كيانا مجردا، وإنما فعل انجازي، وهذا يتقاطع مع مفهوم أفعال الكلام عند أوستن؛ فقد ورد في النظرية التي عرفت عنده أن افعال الكلام انواع ثلاثة: الفعل التعبيري، والفعل الغرضي، والفعل التأثيري(9).

(1)- محمد ناصر العجمي، النقد العربي والمدارس الغربية الحديثة، ط1؛ تونس: دار محمدعلي الحامي 1998، ص338، 389

(2)- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ص 63، 64

(3)- رولان بارت، النص المتعدد، تر. سعيد بنكراد، مجلة علامات، ع13، (سنة 2000)، ص2

(4)- خديجة غفيري، سلطة اللغة بين فعلي التأليف والتلقي، ط1، المغرب: إفريقيا الشرق، 2012، ص22

(5)- جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص 232

* لغوي الماني معاصر

(6)- ديتز فيهقجر، في البنية الدلالية للنص، في اسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة، ص286

(7)- تون أ. فان ديك، ، النص: بنى ووظائف مدخل اولي الى علم النص في العلاماتية وعلم النص، ص170

(8)- المرجع نفسه، 184

(9)- صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، ط1؛ بيروت: دار التنوير 1993، ص183

وباستقراء دلالات هذه الأفعال نجد أنها جميعاً ترتبط بالتواصل من خلال وظائف تؤديها، فيكون بالتالي من الضروري القول أنه ليس هناك انفصال للغة والنص عن الواقع أو السياق أو الذات. وتأسيساً على هذا الموقف اقترح (س.ج.شميدت)* مفهوم (حركة الفعل التواصلي) الذي يقوم على العناصر التالية: التضمين الثقافي والاجتماعي (مجتمع الإتصال). - تفاعل السامع/ المتكلم (اطراف الإتصال). - المقام الكلامي (ظرف الإتصال). وذهب إلى اعتبار النص صورة لغوية شاملة تنقل الفكرة لغويًا من الذهن إلى الواقع في إطار فعل إتصال اجتماعي.(1)

وعلى ضوء هذا خلص ايزنبرج** إلى نتيجة أن النص نشاط لغوي تواصلي بقوله:(فحين يتواصل الناس لغويًا بوجه عام فإنهم يتواصلون يتكلمون/ يكتبون في صورة نصوص. ولما كان التواصل الإنساني فعلاً اجتماعياً دائماً فإن النص في الوقت نفسه هو تلك الوحدة التي ينجز بواسطتها النشاط اللغوي بوصفه نشاطاً اجتماعياً- تواصلياً)(2).

أما عن صورة هذا التواصل فيمكن الإشارة إليه من زاويتين لسانية ونصية. من الزاوية اللسانية هناك تصنيف جاكبسون*** وهو متكون من عناصر ستة على النحو الآتي: المرسل، المرسل إليه، السياق، المرسل، الإتصال، نظام الرموز(3). وعن كل عنصر من هذه العناصر تنسأ وظيفة دلالية. ولأن النص رسالة لغوية متعلقة بكل هذه العناصر، فإنه سيكون له بالتالي وظائف متعددة حسب كل عنصر؛ وهي الوظيفة التعبيرية، الوظيفة الندائية، وظيفة إقامة الإتصال، وظيفة ما وراء اللغة، الوظيفة المرجعية، الوظيفة الشعرية(4).

أما من حيث الزاوية النصية فهناك تصنيف جروسية**** وهو يندرج في نفس ما يذهب إليه جاكبسون؛ إذ إنه يفهم وظيفة النص على أنها(قصد التواصل لدى الباث المعبر عنه بوسائل محددة، وسارية عرفياً، أي مقررة بشكل ملزم في جماعة التواصل)(5). وقد حدد وظائف النص في: وظيفة الإبلاغ، وظيفة الإستشارة، وظيفة الإلتزام، وظيفة الإتصال، ووظيفة الإعلان(6). مما سبق يمكن أن نخلص إلى مايلي:

- مفهوم النص مفهوم حديث من نتاج الاهتمام الأدبي والألسني.
- أصبحت النظرة إليه نظرة تداولية .
- وحدته تحددها الوظيفة التواصلية.

* لغوي الماني معاصر

(1)- فيلي ساندريس، نحو نظرية اسلوبية لسانية، تر. خالد محمود جمعة، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2003، ص153

** لغوي الماني معاصر

(2)- هورست ايزنبرج، بعض مفاهيم اساسية لنظرية لغوية للنص، في اسهامات اساسية في علم النص، ص19

*** هو رولان جاكبسون، لغوي وفيلسوف (1896-1982م)

(3)فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات 1993، ص65

(4)- المرجع نفسه، ص66، 67

****لغوي الماني معاصر

(5)- كلاوس بريكر، التحليل اللغوي للنص، ص137

(6)- المرجع نفسه، ص154

- بناءه بناءً قائم على التعدد، تناصاً ودلالةً.
- له قابلية الإنفتاح على تعدد القراءات.
- لم يعد مجرد بناء لغوي مكتوب بل أصبح يشمل أيضاً المنطوقات الشفوية والعناصر غير اللسانية أو السيمائية.

9-2 علاقة النص بالمكتوب والشفهي:

من المسائل التي يُثيرها طرح مفهوم النص؛ مسألة الكتابة، ومسألة الكلام. ففي التصور الشائع كثيراً ما يرتبط النص بالمكتوب والمطبوع، وهو ما لا يراه بعض الدارسين الذين يوسعون دائرته لتشمل الشفهي أيضاً أو (المحكي)⁽¹⁾. وبصرف النظر عن المعنى المحدد للتضييق أو التوسع، فإن مفهوم النص يثبت حقيقة هي أن النص أكثر تعقيداً وصعوبة من مجرد النظرة السطحية. من ذلك أنه يكشف عن علاقات وإحالات حتى في الحالة التي يترجم فيها بالكتابة، وينطلق منها التصور العادي. فمن المناقشات التي قدمت في هذا الشأن ما ذهب إليه بول ريكور. لقد عرّف النص بأنه (كل خطاب تثبته الكتابة)⁽²⁾. ومع أن هذا التعريف يبدو مختصراً إلا أن ريكور جعله مدخلاً لمناقشة أمور عديدة تتعلق بالكلام والكتابة وما يرتبط بهما؛ ذلك لأن هذه الثنائية تطرح إشكالات، وهو ما يتجلى من ظاهر التعريف نفسه؛ إذ يأتي الكلام أولاً ثم تلحقه الكتابة ثانياً، فهي تقتصر على تثبيته، فيكون بالتالي المكتوب هو فقط المنطوق في شكل آخر. ولا يبدو الأمر في هذا مجرد انتقال بسيط من حالة إلى أخرى، والسبب في ذلك يرجع إلى أن لكل من الحالتين مقامهما الخاص. فالكلام يحمل نية ذات معينة ترتبط بظروفها وسياقها، بينما الكتابة تثبت تلك النية في اللغة لتُدِيمها في الزمن⁽³⁾. وبين هذا وذاك يكون الكلام مرتبطاً بمرجعه ولا تكون الكتابة مرتبطة بها. وهنا تقوم مشكلة الكلام والكتابة التي يلخصها ريكور في قوله: (فترير النص من الشفهية يسبب اضطراباً حقيقياً في العلاقات بين الكلام والعالم)⁽⁴⁾. معنى هذا أن الشفهية تجعل الكلام والعالم في علاقة إحالة مباشرة، يترتب عنها أن يكون الكلام أكثر حيوية من الكتابة، فالنص عندما يحل محلّ الكلام (تمسي الكلمات كلمات لذاتها)⁽⁵⁾.

اختلاف الأمر بين الكتابة والكلام كان قد وقف عليه من قبل أفلاطون وروسو، فقد لاحظ أن حلول الكتابة محلّ الكلام يغيّر من وضع الكلام. بالنسبة إلى روسو يؤدي هذا الوضع إلى الانتقال من الشعور إلى الفكر، وهو انتقال في رأيه بقدر ما يثبت الكلام في مفاهيم الفكر يشوّهه⁽⁶⁾.

(1)- تون آ. فان دايك، النص: بني ووظائف مدخل أولي إلى علم النص في العلاماتية وعلم النص، ص 143

(2)- بول ريكور، من النص إلى الفعل ترمحمد برادة و حسان بورقية، ط1؛ القاهرة: عين للدراسات، 2001، ص 105

(3)- المرجع نفسه، ص 107

(4)- المرجع نفسه، ص 107

(5)- المرجع نفسه، ص 108

(6)- سيلفان أورو وآخرون، فلسفة اللغة، تر. بسام بركة مراجعة ميشال زكريا، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 107، 108

هذا الموقف يجد تفسيره في خصائص كلٍّ من الشفهي والمكتوب. من خصائص الشفهي أنه يمثل الحالة الطبيعية بأوسع تجلياتها وعلاقاتها، فصدور الكلام يتمّ من خلال شخص أو أشخاص حقيقيين أحياء في لحظة زمنية بعينها في موقف حقيقي(1)، مايسمح بمقابلة الوضع ومقاربتها بالكيفية المناسبة. أمّا في الحالة الكتابية، فالشأن يختلف، فمن سمات ذلك غياب المتكلم والموقف أو السياق. والرّد المباشر، واختلاف دلالة المؤثر بالنسبة إلى مرجعه، وحلول دور القارئ(2).

وإذا كان روسو قد دافع عن الشفهية ضد الكتابة، فإن دريدا على العكس منه رآها مظهراً لمركزية الصوت أو مركزية اللوغوس في الفكر الغربي وقد سعى من منطلقه التفكيكي إلى نقضه(3)، بتأكيد انفتاح النص على تعددية المعنى انطلاقاً من مفهومي الاختلاف واللعب، ففي إطار هذا التوجه لم يعد النص حاملاً لمعنى واحد تستهدفه قراءة واحدة بل أصبح ساحة تداخلات وإحالات. فالنص نصوص، والمعنى معان، وكل عنصر لغوي هو أثر لغوي في سلسلة مستمرة من التتابع الإحالي(4). وبهذا التصور، فإن معنى الكتابة هو خروج عن التصورات التقليدية عن المعنى الواحد والمؤلف الواحد والقراءة الواحدة. ومهما يكن، فإن المسألة تطرح من زاوية أخرى تتعلق بالزمن وما يؤدي إليه من مباحة. فإذا كان الشفهي يتعلق بالحضور، فإن الكتابة تتعلق بالغياب. وفي التعريف الذي قدمه ريكور إشارة إلى هذا؛ إذ إن التثبيت هو الوجود المستمر للمكتوب في الزمن. وطبعاً يستتبع هذا استقلال النص عن صاحبه، وغموض القصد، ومشكلة المعنى، فتحل اشكالية مركبة يسميها ريكور بالإستقلال الدلالي للنص(5). وهي اشكالية يدرجها ريكور ضمن المشكلة الهيرمينوطيقية المتعلقة بجدل الكلام والكتابة وليس الكتابة في حد ذاتها؛ لأنها مؤسسة على فكرة المباحة(6)، ففي نطاق هذا المعنى يفتح مجال القراءة والتأويل.

ولبارت في هذا رأي أيضاً، لكن من زاوية اللغة ذاتها. وهو إذ ينطلق منها، فلأنه يعتبرها الأصل والسلطة وحقل النشاط(7)؛ ولأنها كذلك، فهو يميز فيها نسقين مختلفين تبعاً لزمانيتها وهما النسق الخطابي والنسق التاريخي. الأول مكيف مع زمانية المتكلم في الحاضر، وعلى ذلك فدلالته حيّة متجدّدة ومولّدة، في حين أنّ الثاني دون ذلك، مجرد من الحاضر، متعلق بالماضي الغامض، منفصل عن المتكلم(8). وعلى هذا يتعطل الخطاب. وهذه الخصوصية تثبتتها اللغة نفسها، فهي لاتقوم على ذات واحدة بل على ذوات متعددة،

(1)- والترانج، الشفاهية والكتابية، تر. حسن البناعر الدين مر محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1994، ص156

(2)- سيلفان أورو وآخرون، فلسفة اللغة، ص110

(3)- انور المرتجي، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك، مجلة ثقافات، ع 3، سنة 2002، ص165

(4)- المرجع نفسه، 166

(5)- بول ريكور، نظرية التأويل، تر. سعيد الغانمي، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2006، ص62

(6)- بول ريكور، من النص الى الفعل، ص79

(7)- رولان بارت، هسهسة اللغة، تر. منذر عياشي، ط1؛ دمشق، مركز انماء الحضاري، 1999، ص29

(8)- المرجع نفسه، 29.

أي أنّها تفرض وجود الذوات وتباينهم، ففي عملية التواصل هناك الأنا والأنت والهو. الأنت هو المخاطب، وهو يوجد خارج العبارة، لكنه يمكن أن ينقلب إلى داخلها. الهو وهو الغائب لا يستطيع أن يكون هذا أو ذلك⁽¹⁾. ما يترتب عن هذا حقيقة أساسية من صميم اللغة هي اللاتماثل. وفي حالة الكتابة، فإن المعادلة التي تنتج هي ان (الأنا ذلك الذي يكتب(أنا) ليس هو نفسه ذلك الـ(أنا) الذي يقرأه الـ(أنت)). معنى هذا أن مايكتبه الكاتب يتلقاه المتلقي القارئ على نحو ماأراد صاحبه، فكلّ منهما لحظته الزمنية وظروفه، إذ إن العلاقة هنا تأخذ بعدا آخر هو بعد الاختلاف والمغايرة بعد أن كانتا وحدة وتماثلا امتلکا عند الذات⁽²⁾.

ومجمل القول في هذا، أن هذه الأراء تشير إلى أن حضور الكتابة هو حضور في أعقاب غياب الكلام، وأن وجودها هو ميلاد للقراءة وللقارئ، وان القراءة هي مجال للتفسير والتأويل.

وبصور عامة، فإن مفهوم النص في مفهومه المعاصر، حسب مارأينا من نماذج، يختلف عن التصور العربي القديم سواء من جهة الإشتقاق أو المعنى، بل ويختلف الى حدّ ما عن المعنى المعطى له حديثا في المعجم بعد أن توسع أكثر، بفعل التطور التقني والعلمي. وإذا كان المعنى الإشتقاقي للنص في اللغات الأوروبية يتوافق مع المعنى المعاصر في الدلالة على التركيب تناسا و دلالة. على اعتبار أن النسيج يحيل إلى جهد التركيب والتأليف، وإذا كانت لكلمة النسيج العربية هذا المعنى أيضا، فإن التوظيف كان بمعنى النظم⁽³⁾ وليس النص، وهذا قد كان من نصيب الدراسات الأدبية، في حين أنّ الدراسات الأصولية والفقهية قد اختلفت بمفهوم النص على نحو مختلف، وهو الدلالة على المعنى الظاهر الثابت. وعليه يمكن القول ان مقاربتة كانت ضمنية وليست صريحة، لكن العبرة على كلّ حال في الاستعمال الصريح، وهو مارأينا أنه مختلف. وبالتالي، فمادامت كلمة Texte لايتطابق معناها الأروبي مع كلمة النص العربية، فإن عبارات من قبيل نقد النص أو النص القرآني تكون مدعاة للتأمل والحذر في وجوه اطلاقها؛ لأن في الإشتغال عليها وفق السياق المقصود هو اشتغال في إطار مفهوم أروبي وليس عربي. أما عن وجود هذا التقابل بين كلمة النص وكلمة Texte، مع مافي ذلك من اختلاف دلالي، فالراجح أن ذلك جاء نتيجة استعارة من الفقهاء والأصوليين في إشارتهم الى الثابت في الكتاب والسنة وبنوع من الانزياح الدلالي على المكتوب والمنقول.

ثالثا: مفهوم الخطاب

كثيرا مايتردّد مصطلح الخطاب على الألسن وفي المنابر للإشارة إلى موضوعات وقضايا؛ إما دينية، أو سياسية، أو سوى هذا، فنسمع أو نقرأ، إما مصطلح الخطاب الديني، أو السياسي، أو غير ذلك، ممّا يوجد حسب تنوع المجالات والحقول. ومما يستوقف أنه

(1)- المرجع السابق نفسه ، ص31

(2)-المرجع نفسه، ص33

(3)- عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجازتح محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي(د.ت)، ص53

ليس. كلّ مشاع معروف، ولاكلّ رائج مفهوم، ولاكلّ متداول محدّد ومضبوط، بل إنه حتى مع افتراض المعرفة والفهم والضبط، فإنّ ذلك لا يكون بالنسبة إلى كل زمان ومكان، إذا علمنا أنّه كغيره من الألفاظ يخضع للتطور الدلالي الذي تخضع له اللّغة.

1-3 الخطاب في المعجم العربي:

كلمة الخطاب من مادة (خ ط ب) ومصدر خطب يخطب مخاطبة وخطابا أوردتها معاجم عربية عديدة قال ابن فارس:(الخطاب كل كلام بينك وبين آخر)⁽¹⁾. وقال الزبيدي*:(الخطاب والمخاطبة:مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان)⁽²⁾. وقال فيه الكفوي** هو(الكلام الذي يقصد به الإفهام)⁽³⁾. ومن تأمل هذه التعاريف يتبين أن كلمة الخطاب لها معان متعددة متقاربة، الأصل فيها الكلام القائم على الإنجاز المتحقق والمفاعلة (بين شخص وآخر) بقصد الإفهام والإقناع. وكون الخطاب يأخذ هذه الوجهة فهو موصول بكلمات أخرى من قبيل الخطبة والخطبة مثلا إذ الخطبة طلب التفاعل مع الآخر والخطبة مواجهة الآخر ومحاولة التأثير فيه يقول ابن قتيبة**:(الخطب والمخاطبة والتخاطب المراجعة في الكلام، ومنه الخطبة والخطبة لكن الخطبة تختص بالموعظة والخطبة بطلب المرأة)⁽⁴⁾. هذا في المعاجم القديمة أما في المعاجم الحديثة فقد جاء في المعجم الوسيط الخطاب: الكلام الرسالة⁽⁵⁾. وهكذا وبشكل عام يرتبط الخطاب بالكلام وعلى نحو خاص بالموجه الى آخر أو آخرين.

2-3 الخطاب في التّظير العربي:

قال الأمدي**** في تعريفه هو:(اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه)⁽⁶⁾. وقال الكفوي:(فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام)⁽⁷⁾. يستشف من هذا أن الخطاب تغلب عليه الصفة الشفهية وله مجال تداولي هو التواصل، ومن صفته أنه علائقي يستهدف الإفهام. وهذا يعني أن يخرج عن الخطاب كل كلام لا يحقق الإفهام ويفتقر إلى تجاوب المخاطب مثل الحركات والإشارات والألفاظ المهملة أو الكلام المجرد عن القصد ووجود أشخاص ليس لهم قدرة التواصل⁽⁸⁾.

(1)- احمد بن فارسن المجلد في اللغة تج زهير عبد المحسن، ط2؛ بيروت:مؤسسة الرسالة،1986،ج1،ص 295

* هو مرتضى الزبيدي، محدث ولغوي مصري من اصل عراقي(1732-1790)

(2)- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تج. علي هلال مر عبد الله العلايلي وآخرون، ط2؛ الكويت: مطبعة حكومة الكويت2004،ج2، ص375

** هو ابو البقاء الكفوي، لغوي تركي(1094-1683)

(3)- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تج. عدنان درويش ومحمد المصري، ط2؛بيروت: مؤسسة الرسالة1998، ص419

*** هو اديب ولغوي وفقيه

(4)- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،تج.مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، ط1؛ القاهرة: مكتبة نزار

مصطفى الباز، (د.ت) ، ص200

(5)- المعجم الوسيط، ص243

**** هو سيف الدين الامدي ، متكلم واصولي من اصل تركي

(6)- سيف الدين الامدي الاحكام في اصول الاحكام، تج عبد الرزاق عفيفي، ط1؛ الرياض: دار الصميعي،2003،ج1،ص132

(7)- ابو البقاء الكفوي، الكليات، ص419

(8)- المصدر نفسه، 419

من الجدير بالذكر أنّ كلمة الخطاب قد ذكرها القرآن الكريم مرات عديدة بصيغ مختلفة مثل: (وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب)⁽¹⁾، وقوله أيضا: (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)⁽²⁾ وقوله: (ولاتخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون)⁽³⁾. وغير هذا من الآيات. مجمل القول أن لفظ الخطاب متحدد الدلالة بالشفهي والمنطوق في مختلف صيغه بل إن وروده في القرآن والحديث بذلك المعنى قد عزز، فيما يبدو، من ذلك الطابع لعلّو شأن القرآن والحديث في الاستدلال والإستشهاد، لكن ما يسترعي الإنتباه أنه من الناحية اللغوية المعجمية، فإن المصطلح في المعاجم العربية الحديثة غير مضبوط فهو خاضع لتأثيرات الترجمة وله من المعاني حسب المترجم منها⁽⁴⁾، وهو ما يقود الى الاعتقاد أن مفهوم الخطاب في الاستعمال الثقافي العربي يتجاوز دلالاته العربية القديمة الى مختلف دلالاته الوافدة حسب القصد منه*.

3-3 في الثقافة الأجنبية:

يقابل كلمة الخطاب العربية كلمة Discours الفرنسية وكلمة Discours الإنجليزية. وهذه الكلمة أصلها الكلمة اللاتينية Discursus وهي مشتقة من الجذر Discurre/Discurssus الذي يعني الجري هنا وهناك⁽⁵⁾. ويرجح أن بداية استعمالها يعود إلى 1534 أو 1553 وقد استخدمت آنذاك بمعنى محكي أو عرض سواء كان منطوقا أو مكتوبا⁽⁶⁾. غير أن معانيها تنوعت بعد ذلك خاصة حديثا حسب مجال التداول العام و الخاص.

- 1- في الإطار العام، لفظ له علاقة بالكلام مثل: المحادثة ، الحوار ، المحاضرة ، خطبة دينية ، اطروحة (بحث)
 - 2- له استعمال عام وغرضي نحو: الخطاب الإنساني والفلسفي.
 - 3- له استعمال خاص في اللسانيات، بمعنى الوحدة أو القطعة من الكلام الموصول، المكتوب أو الشفهي الذي يكون أطول من الجملة⁽⁷⁾.
- ويظهر من هذا أن الخطاب يمكن أن يكون شفهيًا أو كتابيًا حسب معايير معينة، وأنه بهذا مجال لتناول لساني. وأبعد من هذا لجأ كل من غريماس وكورتيس** إلى مقارنته انطلاقًا من الوضعية السيميائية اللسانية فتحددت معانيه كمايلي:

(1) - سورة ص، الآية 20

(2) - سورة الفرقان، الآية 63

(3) - سورة المؤمنون، الآية 27

(4) - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ط3؛ القاهرة: الشركة العربية العالمية 2003، ص20، 19.

* يجب استحضار حقيقة أن الخطاب بمفهومه القديم له علاقة بالقصد والتوجيه والتفاعل. أما حديثًا، وإن كان لا يتجاوز هذا إلا أنه يضاف إليه المكتسب المعرفي للمدارس المختلفة، على نحو مانجده عند البعض، بتفضيل رأي المدرسة الفرنسية. انظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1998، ص23

(5) - Tom Mearthur, The Oxford companion to English Language, p316

(6) - David cryslar Adictionary of linguistics and phonetics, p.148

(7) - Griemas.A. Jet Courtes.J, Dictionnaire raisonné de la théorie du langue, p102-104

** هو جوزيف كورتيس ليسانسي وسيميائي من أعضاء مدرسة باريس

الخطاب يرادف النص، الخطاب مرادف للملفوظ، هونتالي جمل ملفوظة، هو مجال لتحليل نحوي على غرار نحو الجملة، هو المقدرة التلقائية، الخطاب نتيجة لتحول البنى السيمو-حكاية(1).

ويتضح من تعدد هذه المعاني أن الخطاب يتشابك ويتداخل مع ألفاظ عديدة كالنص والملفوظ، بالإضافة إلى أنه يتميز بالصيغة الشفهية والكتابية، وهو ميدان دراسي لعلوم متعددة. وهذا يبين من وجهة نظري أنه مصطلح فضفاض لا يفهم إلا في السياق الذي يوجد فيه، وإن كان حتى في هذه الحالة يتمظهر بأوجه مختلفة. ففي الحقل الواحد تختلف الآراء حوله، ويمكن الوقوف على هذا من تتبع الاتجاهات التي بحثت فيه.

43 اتجاهات البحث في الخطاب:

من الجدير بالذكر قبل الإشارة إلى تصورات الخطاب في الاتجاهات التي تناولته أن هذا المصطلح لم يصبح موضوعا للبحث إلا في خمسينات القرن الماضي بجهود هاريس وبنفنيست*، لكنه مع ذلك لم يشكل محور الدراسة الألسنية إلا في الستينات عندما وضع بايك وكليس** عملهما في إطار تحليل خطاب(2)، ثم من بعد ذلك ازدهر وانتشر مع أفول نجم البنيوية وصعود التيارات التداولية(3).

أولا تشير أنّ الخطاب لم يحظ بالإهتمام الكبير في حقل اللسانيات إلا بعد تجاوز مرحلة الإهتمام المركزي بالجملة، التي كانت تعد في اللسانيات التقليدية، خاصة عند البنيويين، أصغر وحدة تمثيلية للخطاب(4). وكان من أسباب ذلك مارآه هاريس* من أن الإقتصار على الجملة ومادونها بشكل مجرد (لغوي محض) هو من باب العادة، ولا يوجد ما يمنع من وصف مختلف الاستعمالات التي تكون للوحدة اللغوية في جميع الأقوال، مهما كان طولها وعلاقتها(5). وعلى هذا ذكر في تعريف الخطاب أنه كلّ ملفوظ طويل أو متتالية من الجمل تتكون من مجموعة منغلقة يمكن معرفتها بطريقة توزيعية(6). والملاحظ أن هاريس بهذا التعريف قد تقدم خطوة مهمة إلى الأمام بالتأكيد على تجاوز الجملة، لكنه مع ذلك ظلّ ينظر إلى الخطاب من منظار الجملة، وبهذا لم يتحرر تماما من الموقف الذي انتقده. هذا فضلا أن ما يحسب له أيضا هو تنبّهه إلى علاقة الملفوظ أو القول بمستعمله وسياقه، على عكس التوجّه الوصفي الراجح آنذاك الذي لم يكن يراعي هذا الجانب، لكن ذلك بقي محدودا. ويظهر أنّه

(1)- Ibid , op.cit, p102-104

* الاول هو زليج هاريس صاحب النظرية التوزيعية، امريكي من اصل اوكراني(1992-1909م). والثاني هو اميل نفنيست، لساني فرنسي(1902-1976 م).

** هو كنييت بايك لساني امريكي(1912-2000م)

(2)- ربيعة العربي، الحد بين النص و الخطاب، مجلة علامات ع33 سنة 2010، ص33

(3)- باتريك شارودو ودومينيك مانغنو، معجم تحليل الخطاب تر. عبد القادر المهيريوحماي صمود، مر. صلاح الدين الشريف، تونس: دار سيناترا، 2008، ص180

(4)- نضال الشمالي، الخطاب في الدرس اللساني والأنظمة المجاورة، مجلة أفكار الاردنية، ع 244 سنة 2009، ص35

(5)- محمد الشاويش، أصول تحليل الخطاب ، ج1، ص38

(6)- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص17

في ذلك كان مدفوعا بمنهجه التوزيعي للوقوف على على علاقات المعاني في الممارسات الخطابية(1).

ومالم يشكّل بؤرة الإهتمام الرئيسية عند هاريس أصبح مركزيا عند غيوم* لكن من زاوية الثنائية السوسيرية. كان دوسوسير قد فرق بين اللّغة والكلام باعتبار اللّغة بنية اجتماعية والكلام سلوك فردي، وقد أثر اللّغة على الكلام لإهتمامه بالجانب التزامني على الجانب التعاقبي. أما غيوم فإنه اهتم بما تغاضى عنه دوسوسير وهو الكلام، لكنه نظر إليه نظرة جديدة، فعوضه بكلمة الخطاب، فأصبحت الثنائية هي اللّغة / الخطاب. ولهذا دلالة تفيد أن الخطاب عكس اللّغة انجاز وممارسة يأخذ معان وأوجه لاتعكسها اللّغة من حيث هي علامات(2). والحقيقة أن هذا التوجه أصبح ميزة لدى مايعرف بالإتجاه الوظيفي في اللّغة الذي يربط دراسة الخطاب بسياق استعماله، انطلاقا من أن كل لغة لها وظيفتها خارج نسقتها وأن تلك الوظيفة تؤثر على التنظيم الداخلي للنسق(3). ومن الجدير بالذكر هنا أن آراء تشومسكي في النحو التوليدي قد ساهمت في تعزيز الجانب الوظيفي في اللّغة بادراج المكون الدلالي في تفسير الجملة التي ينتجها المتكلم في بيئته اللغوية(4)، فبات عندئذ من المهم عدم الإقتصار على النحو وحده.

من الآراء الأخرى التي نظرت في الخطاب هناك الإتجاه التلفظي. وهذا الإتجاه ينطلق من اعتبار التلفظ إجراء اللّغة بمقتضى فعل فردي في الاستعمال(5). أي أنه يراعي عملية انتاج الملفوظ بالنسبة إلى المتلفظ؛ من حيث سياق التلفظ ومقاصده بإزاء آخر مشارك. في هذا الشأن يذكر بنفنيست في تعريف الخطاب أنه التلفظ في علاقته بالمتكلم وشروط انتاجه(6). والظاهر هنا أن المقصود هو التلفظ ذاته وليس الملفوظ، كما أن التلفظ مشروط بالتفاعل القائم على القصد**. وهذه إضافات تقابل الإتجاه الوظيفي الذي اهتم بالإستعمال والسياق، وعلى هذا كان منظوره منظورا نافصا حسب البعض الذين لاحظوا أنه في إطار ذلك التصور الوظيفي يكون صعبا التفريق بين تحليل الخطاب وتحليل السياق(7).

إن ماهو مهم في إطار نظرية التلفظ هو دور الذات التي كانت مغيبة في المقاربات البنيوية والتوليديّة، فعلى العكس من التصور القديم لذات مستقلة متحركة في مضمون الكلام والصور اللغوية، أصبحت الذات في التصور الجديد خاصة من منظور باختين*** ذات

(1)- نضال الشمالي، الخطاب في الدرس اللساني والأنظمة المجاورة ، ص 35

* هو غوستاف غيوم ، لساني فرنسي(1883- 1960 م)

(2)- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط1 بيروت: دار الكتاب الجديد، 2003، ص37

(3)- ربيعة العربي، الحد بين النص و الخطاب ، ص36، 37

(4)- شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية، ط1 بيروت: ابحاث للترجمة والنشر، 2004 ، ص77

(5)- ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداوليات الخطاب، ط1؛ الجزائر: دار الأمل، 2005، ص118

(6)-Emile Benveniste, Problèmes delinguistique générale, Paris, ed : Gallimard, 1980, T2, p80

** أي انها اللّغة التي تظهر سياقيا من أداء المتكلم في علاقته بالمتلقي على النحو الآتي: أنا – أنت – هنا – الآن. انظر: Ibid, p80-88

(7)- ربيعة العربي، الحد بين النص و الخطاب ، ص38

*** هو ميخائيل باختين مفكر لغوي من اصل روسي (1895-1975م)

مرتبطة بمحيطها ومتفاعلة معه(1). عموماً، فإن اتجاه نظرية التلّفظ ينظر إلى الوضعية التلّفظية على أنّها تتكوّن (من مجموع الوسائط التي تسمح بالتواصل: (اي) المتكلم، والمخاطب، ومكان وزمان التبادل الحاصل بينهما، وتسجل هذه الوسائط في بعض الصور اللغوية عبر الإشارات)(2).

من جهة أخرى، بما أنّ التلّفظ فعل انتاج الملفوظ، فإنّ هذا يطرح مسألة طبيعة الملفوظ في علاقته بالخطاب، ومن شأن هذا الوقوف على الشكل الذي يأخذه الخطاب وعلاقاته مع أشكال اخرى مثل النصّ. هنا يمكن أن يكون معيار الخطاب الحجم أو الطول أو المحتوى أو الشكل أو علاقته السياقية. والواقع أن الأراء في هذا متعدّدة. فهاريس كان قد راعى في تحديد الخطاب معيار الكم، واعتبر لذلك الخطاب متوالية من الجمل، وإلى ذلك ذهب جون دوبوا* الذي رأى الخطاب كلّ ملفوظ أكبر من الجملة(3). أمّا بنفنيست فقد ركّز على فعل التلّفظ ووضع الخطاب في إطار التّواصل، وهو ما أصبحت تميل إليه أكثر المدرسة الفرنسية في تحليل الخطاب(4).

وهناك من يُضيف صفة الممارسة ويُعرّف الخطاب بناء على ذلك بأنه (استعمال الكلام في موقع الممارسة وتبعاً لتصور الفعل الحقيقي وضمن العلاقة مع مجموعة الأفعال (اللغوية أو غير ذلك) حيث يشكل جزءاً منها)(5). إلا أن معيارا التواصل والسياق قد قاد إلى تعريف حديث لسليس مورسا** يكون الخطاب تبعاً لهما مكوّناً من كلمة واحدة أو كلمتين أو أكثر، وفي ذلك تقول: يتحدد الخطاب (باعتباره نموذجاً لغوياً مكتوباً أو منطوقاً يمتلك تعلقات داخلية قابلة للوصف من حيث الشكل والمعنى، وهو يرتبط بشكل متلاحم مع وظيفة تواصلية خارجية ... لا تتحدد هذه الوظيفة الخارجية إلا بمراعاة السياق والمشاركين (أي كل العوامل الإجتماعية والثقافية الدائمة)(6). وأخذاً بهذا الاعتبار يمكن أن يكون الخطاب في صورة محادثة، خطبة مراسلات، مذكرات، مسرحيات أو أعمالاً تعليمية (didactic)(7). أي كل ما يمكن أن يتحوّل إلى الكتابة أو مثل أو تعبيرات الخطر مثل لا تدخن(8). وبهذا يكون الخطاب قد تجاوز المفهوم التقليدي الذي يستند إلى معيار التتابع، كما عند هاريس وأصبح يخضع إلى معياري التّواصل والسياق. هذا علاوة على أن الوحدة الدنيا للخطاب لم تعد

(1)- ماريان بافوجورجاليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى، تر. محمد الراضي، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2012، ص287

(2)- المرجع نفسه، ص291.

* لساني فرنسي (1920- 2015م)

(3)- J.Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, paris ; Librairie Larousse, p405

(4)- François Rastier, discours et texte, Texto(Juin 2005) In <http://www.revue-texteo.net/> p3

(5)- بيار أشار، سوسولوجيا اللغة، تر. عبد الوهاب تزو، ط1؛ بيروت: منشورات عويدات 1996، ص21

** لسانية معاصرة.

(6)- ربيعة العربي، الحد بين النص والخطاب، ص39

(7)- سارة ميلز، الخطاب، تر. غريب اسكندر، مجلة نزوى، ع58، سنة 2009، ص2

(8)- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص182

الجملة بل أصبحت الكلمة(1). وقد أكد هذا التوجّه الجديد د/ أحمد المتوكل* في تعريفه الخطاب إذ يقول: هو كل ملفوظ / مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة الذات(2). أي مامعناه شمول الخطاب لما هو شفهي ومكتوب، واستناده إلى التّواصل، وتجاوز الجملة إلى مادونها أو أكثر منها، حسب الإستعمال. فيكون عندئذ مفهوم الخطاب متموقعا في السياق التّداولي أساسا.

وبالإضافة إلى ماتكلّمنا عنه، فإنّ الخطاب قد دارت حوله نقاشات من خارج المحيط اللّغوي. أو بالأحرى قد أخرج من سياقه اللّغوي إلى سياق رحب هو السّياق الثقافي(3). من الأراء التي برزت في هذا المجال يمكن الإشارة إلى مشال فوكو. وعندما نقول السّياق الثقافي فالأمر يتعلق بمختلف الظواهر والممارسات وعلاقتها ومجالاتها وخلفياتها وشروط وجودها في إطار المسار الاجتماعي والتاريخي للذّات الواعية الفاعلة. وهذا بناء على مابات يمثّله الواقع الخارجي من قيمة وأثر بالنسبة إلى اللّغة كما بيّنّا. وفوكو عندما يتكلّم عن الخطاب فهو يضعه في إطار اللّغة بوصف هذه الخطابات وحدات وظيفية(4).

يستند مفهوم الخطاب عند فوكو إلى مفهوم المنطوق، وفي هذا يقول: (فإن لفظ الخطاب ، سوف يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنسب إلى نفس نظام التكون، ونستطيع على هذا النحو أن نتكلم عن خطاب عبارتي وخطاب اقتصادي وخطاب التاريخ الطبيعي والخطاب الطبقي)**(5). فمن هذا التعريف يكون الخطاب مجموعة من العبارات أو مجموعة من المنطوقات، والمنطوقات أو المنطوق هو(الوحدة الأولية للخطاب)(6). وهو ينتمي إلى (التشكيكية الخطابية مثلما تنتمي الجملة إلى نص والقضية إلى مجموع استنباطي غير أنه إذا كان انتظام الجملة يتحدد بقواعد اللغة وانتظام القضية بقوانين المنطق، فإن انتظام العبارات يتحدد بالتشكيكية الخطابية ذاتها)(7).

فإذن المنطوق وهو أساس الخطاب يشبه الدور الذي تقوم به الجملة أو القضية، غير أنه محكوم بالعلاقات أو مايسمى السياق، فمرجعيته تتشكّل من المكان، والشرط، وحقل الإنبثاق، وامكانات الظهور والإقتضاء. وهو بهذا يعبر في مستوى التحليل عن أي تصور منطقي أو لغوي نحوي أو دلالي(8). إن معياره هو معيار الممارسة والسّياق؛ ولذلك يمكن

(1)- ربيعة العربي، الحد بين النص و الخطاب ، ص39

*لغوي مغربي (1942-...)

(2)- أحمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1، الرباط: دار الأمان 2010، ص24

(3)- سارة ميلز، الخطاب ، ص3

(4)- الزواوي باغورة، الفلسفة واللغة، ط1، بيروت: دار الطليعة ، 2005، ص157

(5)- ميشال فوكو، حفريات المعرفة تر. سالم ياقوت، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987، ص100

**يرى الزواوي باغورة أن ترجمة كلمة Enoncé تكون بكلمة منطوق وليس كلمة عبارة. انظر: الزواوي باغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة

ميشال فوكو، ط1؛ القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة 2000، ص95

(6)- المرجع نفسه، ص76

(7)- المرجع نفسه، ص109

(8)- الزواوي باغورة، الفلسفة واللغة، ص158

أن يكون جملة أو أقلّ أو أقلّ منها؛ لفظاً، أو أداة، أو قضية، أو فعلاً لسانياً، أو علامة(1). وباعتبار هذه المرجعية الوظيفية، فإنّه ينتمي إلى حقل مفهومي خاص هو التشكيكية الخطابية، والمقصود بذلك انتماء المنطوق وانتظامه في مجموعة محددة من المنطوقات في مرحلة تاريخية معينة، مثلما تنتمي الجملة إلى النص(2). هناك إذن عدة نقاط يمكن الإشارة إليها في ضوء تصور فوكو لمفهوم المنطوق، ولمفهوم التشكيكية الخطابية وهي أن :

- الخطاب له علاقة بالتاريخ وبالأرشيف، فمن خلال الأرشيف يمكن وصف الأحداث ومعرفة شروط قيامها وترابطها مع غيرها وتحولها؛ لأن ثمة ما يوجد في وقت ولا يوجد في وقت آخر، هناك ما يسمح له بالظهور وهناك ما يغيب.

- لا يتحدّد مفهوم الخطاب عند فوكو من زاوية بنيته وقواعده الصورية، وإنما يتحدد من خلال وصف الأحداث وهي منفصلة عن الوعي الظاهري.

- يتجلى الخطاب في حقل الممارسة(3). وفوكو إذ يرى الخطاب ممارسة ويهتم بشروط وجوده ومظاهر انبثاقه واختفائه وتحوله فلأنه لا يضعه موضع التشكيل النصي المجرد، وإنما ينطلق في مقاربتة من منطلق واقعي ومايعنيه الواقع من تشابك السلطة والقوة والصراع وصور الهيمنة والإقصاء وفي ذلك يقول:(افتراض أن انتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت انتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل)(4). وهذا ما يتجلى في اختلاف الخطابات من وقت إلى آخر، من لدن أطراف ومؤسسات مختلفة لها أوضاعها وسياساتها وأهدافها ووسائلها التي تعمل على تحقيقها أو تكريسها أو المحافظة عليها، في مقابل غيرها، وبدوافع متباينة ايديولوجية واقتصادية أو سياسية أو اجتماعية.

إشارات فوكو هذه، كان من نتائج توسّع مفهوم الخطاب لدى بيشو*، فقد أخذ بفكرة الطابع الإختلافي للخطاب وعمقها، بحيث أصبح مفهوم الخطاب لديه يعني مجالاً لفهم الذات لذاتها وخروجها من المماثلة، مادام ان الخطاب ليس ثابتاً أو معزولاً بل هو ساحة للدوافع والنزاع حول المعنى(5)، لأن ثمة خارج الخطاب النمطي أو المهيمن ما يمكن أن يكون خطاباً بديلاً يمكن للمقصي بدل أن يخضع للخطاب المهيمن أن ينتج خطاباً آخر يحزر به نفسه وينازع به غيره.

5-3 بين النص والخطاب:

لئن كان تحديد مفهومي النص والخطاب قد أثار جدلاً واختلافاً، فإن الحدّ بينهما لم يكن

(1)- المرجع السابق نفسه، ص160، 159

(2)- المرجع نفسه، ص162

(3)- المرجع نفسه، ص172، 173

(4)- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر. محمد سبيلا ، (د.ب.ت)، ص4

* هو ميشال بيشو لساني فرنسي(1938-1983م)

(5)- سارة ميلز، الخطاب ، ص5

استثناء من النقاش؛ وذلك لاختلاف مرجعيات المقاربة واهدافها، ونوع الحقل الذي تشتغل فيه، بعدما اسهم تطور البحث في اتساع مختلف الحقول وتداخلها. والمواقف منهما في المجمل، إما أنّها تضعهما موضع التداخل والتّمايز أو تجعل أحدهما اشمل للآخر.

- الموقف الأول لايفرق بين النص والخطاب، بل يراها نوعا واحدا ممن كان لهم هذا التوجه كورتيس غريماس، ومنطلقهما في ذلك الاعتبار السيميائي، مادامت النتيجة هي تحقيق المعنى، يدل على ذلك قولهما: (غالبا مااستعمل مصطلحا النص والخطاب كمترادفين بعد التداخل الاصطلاحي في اللغات الطبيعية التي لاتملك مقابلا مكافئا لكلمة خطاب (الفرنسية والانجليزية). في هذه الحالة، لاتتميز السيميائيات النصية؛ من حيث المبدأ عن السيميائيات الخطابية، يمكن أن يستخدم معا للإشارة إلى المحور التركيبي للسيميائيات اللسانية، فالطقس والبالى يمكن اعتبارهما نصا او خطبا(1). فضلا عن هذا التداخل من الزاوية السيميائية، نجد التداخل نفسه من الزاوية السردية، ففي هذا المنظور، الخطاب هو القول الشفهي أو الكتابي الذي يحمل خبرا عن حدث أو أحداث معينة. وفي لغة سردية، فإن هذا يعني أن هناك الحكاية التي تتعلق بالمضمون أو الحدث المروي، وهناك السرد- من الفعل سرد- الذي يتعلق بوضع الحكاية موضع القراءة والرواية. وهي الشكل المكتمل للعمل، وبالتالي يكون الخطاب هو نص الرواية له مادته الشفهية أو الكتابية بالإضافة إلى شكله ومستوياته الداخلية(2). وقد ذهب إلى تأكيد هذا التقارب على هذا الصعيد جرار جنيت* الذي رأى أنه لا يوجد حد فاصل بين الخطاب والحكي(3).

وإلى جانب هذا، نجد دارسين، ومن منظور تداولي، لايفرقون بينهما ويضعونهما في نفس المستوى الانطولوجي، من زاوية أن الخطاب الأدبي مكون من كل النصوص الأدبية(4). أما ريكور فهو يستعملهما بمعنى متقارب من خلال علاقة الكتابي والشفهي، فالنص هو خطاب مكتوب(5). والواضح هنا، أن من يتبنون هذا الموقف لايراعون معيار الشفوية أو الكتابية، وإنما يأخذون بالمعيار الأدائي و التداولي.

الموقف الثاني هو الموقف الذي يُمايز بينهما، نجد هذا عند اسكاربيت**، وهو يميّز بينهما من جهة قناة التلقي، فالنص يتّصف بالكتابة، وتلقيه تلقّ بصري . أما الخطاب، فيتّصف

(1) -Griemas.A.Jet Courtes.J Dictionnaire raisonné de la théorie du langue,p390

(2)- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية ، ص89

*منظر ادبي فرنسي (1930...)

(3)- عليمه قاري، التداولية وصيغ الخطاب من اللغة الى الفعل التواصل، الملتقى الدولي الخامس للسمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر،

بسكرة نوفمبر 2008 ، ص603

(4)- François Rastier, discours et texte, op.cit , p3

(5)- بور ريكور، نظرية التأويل، ص57

** هو روبير اسكاربيت ، فرنسي مهتم بالادب والنقد (1918، 2000م)

بالشفاهية وتلقيه تلقى سمعي⁽¹⁾. أما جان مشال آدمز* فيطرح تمييزا يرتبط بالإنتاج وقد صاغه صياغة رياضية على هذا النحو. الخطاب = النص + ظروف الإنتاج. النص = الخطاب - ظروف الإنتاج⁽²⁾. حسب هذا التصور يكون الخطاب ملفوظا بخصوصية نصية مرتبطة بالسياق، بينما النص ملفوظ له خصوصية نصية لكن مجردة من السياق. واختلاف اللسانيين في هذا متعدد من جهة الشكل والمضمون، فالبعض يرون النص مفهوما مجردا بينما الخطاب هو تحققه. ومنهم من يمايز بينهما بناء على اختلاف البنية السطحية والبنية العميقة فينسبون البنية السطحية إلى النص والخطاب إلى البنية العميقة، وآخرون يعدون النص انتاجا ماديا أما الخطاب فيتصورونه عملية دينامية من التعبير والتفسير⁽³⁾. ولعل مايفسر هذا الاختلاف في رأينا هو العامل الدلالي والسياقي، إذ إن الخطاب بطابع الفعل والتفاعل. في الموقف الثالث، نجد توجهها إلى توسيع مفهوم الخطاب ليشمل النص، بناء على دور النشاط الاجتماعي التواصلي، وهذا بالإستناد إلى فكرة أن اللغة ممارسة اجتماعية. يرى نورمان فيركلو* أن الخطاب يكون شفهيًا أو كتابيًا مثله مثل النص، غير أن النص هو نتاج وليس سيرورة. أما الخطاب فهو كامل سيرورة التفاعل الاجتماعي، وعلى ذلك يدرجه كجزء ضمن تلك السيرورة التي يمثلها الخطاب. ويعلل هذا بأن سيرورة التفاعل الاجتماعي تشتمل على عناصر غير النص مثل: سيرورة الإنتاج، التي يمثل النص نتاجا لها، وسيرورة التأويل التي يمثل النص مرجعا لها⁽⁴⁾. وكما يبدو، فهذا الموقف يراعي المعنى الكلي للتفاعل الاجتماعي، فهو بمثابة الكل بالنسبة إلى عناصره المتفاعلة. ولهذا التوجه مثال في أدبيات النحو الوظيفي، إذ الخطاب هو انتاج لغوي أيا كان حجمه، له علاقة بسياق معين، وغرض تواصلي معين، وهو بهذا أعم من النص الذي يتشكل من عبارة أو سلسلة من العبارات تحكمها قوانين الإتساق⁽⁵⁾. وإلى هذا يذهب أحمد المتوكل الذي يرى أن النص لا يكون نصا إلا إذا مثل خطابا أو وحدة تواصلية⁽⁶⁾. فالمعيار الأساس إذن هو السياق والتواصل، يستوي في ذلك أن يكون شفهيًا أو كتابيًا.

تأسيسا على ما سبق يمكن القول أن هناك آراء متعددة في مسألة الحد بين النص والخطاب ترجع أسبابها إلى تعدد المرجعيات، ومع ذلك، لنا أن نميز بينهما ببعض الفروق. - إن الخطاب أقرب إلى الشفهية، يظهر ذلك من الدلالة المعجمية واتجاه المدرسة الفرنسية

(1) - جمال كديك، في مفاهيم الخطاب، الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب، جامعة ورقلة 2003، ص203- <http://manifest.univ-ouargla.dz/index.php/seminaires/archive/faculté-des-lettres-et-des-langues/2>

* لساني فرنسي معاصر .

(2)- ماري أن بافو وجورج اليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى ، ص315

(3)-David Crystal, Adictionary of linguistics and phonetics, p482

**لساني انجليزي معاصر مهتم بقضايا الخطاب (1941-...)

(4)- نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، تر. عبد القادر رشا مجلة الكرمل، ع64 ، سنة 2000، ص159

(5)- احمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، الرباط: دار الأمان 2001، ص16

(6)- المرجع نفسه، ص82

- في التلفظ، وفي الحالة التي يكون فيها مكتوبا، فهو مشروط بالتواصل.
- يرتبط الخطاب أساسا بالسياق والتواصل، ويفرض وجود المتكلم والسامع.
 - ليس الخطاب محددًا بوحدات لغوية بل يكفي وجود السياق والموضوع أو التواصل؛ ليصبح منجزا. وهنا نراعي أن النظرة إلى الخطاب أصبحت أكثر تطورا خصوصا مع الإنجاز التداولي - البراغماتي.
 - أما النص فهو أقرب إلى الكتابة من الشفهية، يظهر ذلك من دلالاته المعجمية ومن إتجاه المدرسة الفرنسية التي تفرق بين التلفظ والملفوظ.
 - يفرض النص الغياب، فمادام أنه منتج، فهو متعلق بقارئ غائب يمكن أن يتلقاه في زمن ما، على عكس الخطاب الذي يفترض الحضور والتفاعل الأنبيين.
 - القول بالسمة الخطابية للنص هي عملية تحيين للنص لإستثمار حوامله المختلفة، لكن يبقى أن النص تحدد بنيته خصائصه النصية كالإتساق والإنسجام.
 - إن الدارسين العرب يميلون إلى الإستخدام الحديث للمصطلح الأجنبي، وهم يميزون في الغالب بين النص والخطاب بإسناد التفاعل والسياق والآنية إلى الخطاب، والنصية بماتعني من اتساق وانسجام إلى النص.

6-3 أنواع الخطاب:

- لايكاد يذكر الخطاب إلا ويذكر مقرونا بالإختلاف والتنوع، فهناك الخطاب الأدبي والخطاب الديني والخطاب السياسي وغير هذا، حتي ليتمكن القول أنه يشكل ظاهرة، ولعل مرد ذلك هي طبيعته التواصلية، فعناصر التواصل التي يقوم عليها دالة وفاعلة، لذا فقد تم مراعاتها في عملية انتاجه. من هنا، فإن الخطاب يصنف تبعاً لها كالآتي:
- الغرض التواصلية. حسب هذا الغرض يكون الخطاب سرديا تعليميا احتجاجيا.
 - نوع المشاركة . وهنا يمكن أن يكون حوارا ثنائيا أو جماعيا أو مونولوجيا.
 - طريقة المشاركة. . كأن تكون مباشرة أو غير مباشرة.
 - قناة مروره. مثال أن يكون شفويا أو كتابيا.
 - وجهه. بمعنى أن يكون موضوعيا جامدا كالورق أو ذاتيا حيا صادرا من متكلم. (1)
- وليست هذه التصنيفات نهائية وإنما تخضع لنوع الرؤية القريبة أو البعيدة إذ يمكن أن يكون الخطاب خطابا ما ضمن الخطاب الواحد أو يكون موسعا أو مختصرا.

رابعا مفهوم القراءة:

1-4 في المفهوم اللغوي:

كلمة القراءة من مادة (ق ر أ)، لها في اللغة العربية معان عديدة حسب ماتتعلق به، فهي تشير بالنسبة إلى الشيء إلى الجمع والضم(2). وبالنسبة إلى الكتاب التتبع أي تتبع كلماته.

(1)- المرجع السابق نفسه، ص21

(2)- الفيروز آبادي، القاموس المحيط تح مكتب تحقيق التراثي مؤسسة الرسالة، ط8؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2005، ص49

وبالنسبة إلى الأمر استجلاؤه على غير ظاهره. كما أنها تفيد معنى التّوقّع والإحتياط بالنسبة إلى المستقبل أو المُدارسة بالنسبة إلى تحصيل المعرفة(1). أمّا في اللّغة الأجنبيّة، فهي تعني أيضا معاني متنوّعة حسب السّياق المستخدمة فيه أو حسب المراد منها، من ذلك أنها تشير إلى عملية استخراج المعنى من مكتوب أو لغة مكتوبة، كما أنها تشير إلى المهارة في مقابل مهارة الكتابة أو الاستماع، هذا فضلا عن تميّزها بنوع الأداء القرائي، كأن يكون بصوت مرتفع أو منخفض(2).

2.4 القراءة تنظيرا:

ليس من الميسور العثور على تعريف موحد للقراءة ذلك لأن هناك مجموعة من التعريفات المتنوعة تختلف باختلاف الغرض منها ونوع المرجعية المؤطرة لها، من ذلك التعريف الذي اقترحه سيزا قاسم* و محتواه أن القراءة (خبرة محددة في ادراك شئ ملموس في العالم الخارجي ومحاولة التعرف على مكوناته وفهم هذه المكونات: وظيفتها ومعناها)(3). وهذا التعريف كما هو ظاهر عام يفيد ان القراءة تستند إلى وعي بمدركات العالم الخارجي بكل مايعنيه الوعي من تميز وفهم وتحليل واستنباط أي أنها يمكن أن تقوم على كل مدرك. وإلى جانب هذا التعريف العام هناك تعريف خاص ذكره جيرالد برنس** جاء فيه: (إن القراءة فعالية تفترض قبلا وجود نص (مجموعة من الرموز اللغوية الواضحة بصريا يمكن استخلاص المعنى منها)، ووجود قارئ (فاعل له القدرة على استخلاص المعنى من ذلك النص)، وتفاعل بين النص والقارئ، بحيث يكون القارئ قادرا على الإجابة عن بعض التساؤلات التي تدور حول النص)(4).

كما هو واضح من هذا التعريف فالقراءة مرتبطة بالمكتوب أو باللغة باعتبارها مجموعة رموز، وهذا يعني أن ثمة عناصر متداخلة يتوقف عليها وجود القراءة بعضها ظاهري في التعريف وبعضها الآخر يستشف منها، وهذه العناصر هي: النص، القارئ ، الكاتب، اللغة، المقاصد، سياق النص، وسياق القارئ، التفاعل. وهو ما يدل أن عملية القراءة في جوهرها عملية مركبة وليست مجرد نظر بسيط إلى الشئ المكتوب كما قد يوحي ذلك ظاهرها، فكل عنصر من هذه العناصر له قدره المؤثر في تشكيل القراءة وتوجيهها.

3.4 اتجاهات القراءة:

يشير الإنطباع الأولي عن القراءة أنها مجرد نشاط انساني طبيعي له علاقة بالكتابة وهذا وبين من ان كل كتابة تستدعي قراءة، لكن الأمر ابعدها ما يكون عن هذا المستوى الأدنى من

(1)- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1؛ القاهرة: عالم الكتب 2008، ج1، ص1789

(2)-Tom Mearthy The Oxford companion to English Language,p847

* كاتب مصري معاصر

(3)- سيزا قاسم، القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهيرومينوطيقا، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع3-4 مج 23 سنة 1980 ص254

**كاتب فرنسي معاصر

(4)- جيرار برنس، ملاحظات عن النص بوصفه قارئاً في القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل تحرير سوزان روبين سليمان وانجي كروسمان تر.حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص261

التصور، والسبب في هذا يرجع إلى طبيعة القراءة ذاتها، فهي لا تقتصر على نشاط بعينه وإنما تشمل أنشطة متعددة. فضلا عن النشاط الظاهري الذي يمثله الإدراك الحسي للرموز المكتوبة أو ما يمكن التعبير عنه بالنشاط العصبي الفزيائي، هناك أنشطة أخرى كالنشاط المعرفي والنشاط العاطفي والنشاط الحجاجي والنشاط الرمزي(1)، وجميع هذه الأنشطة متكاملة.

وإذ تتعدد هذه الأنشطة وتتكامل في الآن نفسه، فلأنها تتمحور أساسا حول الذات الواعية الذات التي كتبت أو الذات التي تقرأ، فالقراءة لا تتجه إلى شيء مسطور جامد، وإنما تتجه إلى ذات أخرى تشاركها الوعي وتبتغي أهدافا ومقاصدا.

عموما، فإن القراءة إذا كانت معروفة، فإنها لم تصبح موضوعا للدراسة المعمقة ولم تحتل مكانا تداوليا إلا حديثا، تحديدا في النصف الأخير من القرن الماضي، حيث شاع منذ ذلك الحين إطلاق أنواع من القراءات في موضوعات مختلفة(2). ومع أنها قد شملت في شيوعها حقولا عديدة إلا أن أهم حقل انشغل بها هو حقل الدراسات الأدبية، ومرجع ذلك تركيز هذا الحقل على النص وما يتعلق به من مسائل التفسير والفهم والتأويل. مما يذكر هنا ان مواقف بعض التيارات الأدبية من قضايا النص قد أدت إلى تغيير الإتجاه نحو القراءة وإلاء الإهتمام بها، فقد نظر الشكلانيون الروس، وممثلو النقد الجديد، وأنصار الإتجاه الألسني والأسلوبي والبنوي إلى النص على أنه بنية لغوية قائمة بذاتها، فأعطوه بذلك سلطة على حساب أمور أخرى أهملوها كدور القارئ، والمبدع، والظروف الإجتماعية، والمرحلة التاريخية، والدلالات المختلفة السيكلوجية والإيديولوجية والفلسفية(3). فإذن الحديث في القراءة لم يأت من فراغ بل كانت له أسبابه الموضوعية، وماكان هامشيا متغافلا عنه أصبح مركزيا ومهما، هذا ما يبرز لدى بعض الإتجاهات كإتجاه جمالية التلقي والإتجاهات المابعد حدثية، اللتان حولتا الإهتمام إلى القارئ(4)، وقد عد تيري إنجلتون* هذا التوجه مرحلة من مراحل سلطات ثلاثة قطعها تاريخ الأدب. بدأت من التركيز على المؤلف ثم مرورا بالتركيز على النص وانتهاء بالإهتمام بالقارئ(5).

وإذا ما تطرقنا إلى نظرية التلقي فإن هذه النظرية (تنطلق من إشكالية نظرية تتعلق بالمعنى، والعمل الأدبي، ووظيفته وموقف المتلقي من العمل، وصلته به، والمبادئ التي تنظم هذه الصلة(6)). وهي عندما تطرح المعنى كإشكالية فلأن ثمة موقف تبينته خاصة

(1)- حسن مصطفى سحلول، نظريات القراءة والتأويل الأديب وقضاياها، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص 20-25

(2)- ايمانويل فريس وبرنار موراليس، قضايا أدبية عامة، تر. لطيف زيتوني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص 148

(3)- فاضل ثامر، اللغة الثانية، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص 43

(4)- M.A.R.Habib, Modern literary criticism from plato to the present , USA .Blackwell, ,1^{ed} 2005 p709

*ناقد ادبي انجليزي (1943- ...)

(5)- تيري إنجلتون، نظرية الأدب، ص 131

(6)- ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1؛ عمان: دار الشروق، 1987، ص 133

البنويوية، محتواه (أن المعنى متمركز في البنية اللسانية للعمل الأدبي)⁽¹⁾. ومن ثمّ، فإن المعنى مسألة إكتشاف تتأتى بإجراءات تحليلية للنص. على العكس من هذا، فإن هذه النظرية تعول كثيرا على المتلقي وهو ما يبيّنه اسمها، والمتلقي بالنسبة إلى العمل الأدبي هو القارئ أو الجمهور القارئ. ولا يخفى أنه عندما يوجد القارئ تكون القراءة، فهما متلازمان. وعليه، فاهتمامات هذه النظرية اهتمامات بالقارئ والقراءة. من الزاوية الفكرية التاريخية ليس في هذا جديدا، فالإهتمام بالقارئ تقليد قديم يمتد إلى أفلاطون وأرسطو، ووجد لدى تيارات أدبية في القرن التاسع عشر شدّدت على تجاوب القارئ في الأدب والفن، لكن ميزة هذه النظرية أنها وقفت ضد التيارات الشكلانية والوضعية⁽²⁾ مثل البنويوية. والمعلوم أن هذا التيار قد أعلى من سلطة النص، من منظور أن النص بناء لغوي له قوانينه وعلاقاته المتحكمة والكافية بذاتها في احتضان المعنى والدلالة عليه. وبالقدر الذي كرس هذا الموقف الموضوعية والطابع العلمي للنص أفرز نتائج منها ("نزع مركزية" Decentring الذات الفردية، التي لم تعد تعتبر بمثابة مصدر للمعنى أو غاية له)⁽³⁾. إنّ هذا الذي قصّرت في حقه البنويوية هو ما استثمرته نظرية التلقي وركزت عليه. لقد رأيت أن المعنى نتاج تفاعل وتواصل، إنه (يتكون من خلال فهم المتلقي لأنماط البنية اللسانية وتجربته في ذلك الفهم)⁽⁴⁾.

استخدم إيزر* وهو أحد أعلام هذا الإتجاه للتعبير عن هذه العلاقة مصطلحين تقنيين هما القطب الفني والقطب الجمالي (الأول هو نص المؤلف، والثاني هو التحقق الذي ينجزه القارئ)⁽⁵⁾، وقصد إيزر من وراء تأكيد هذا التقابل بيان أن (الشيء الأساسي في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومنتقيه)⁽⁶⁾. فهو يتصور أن لأحد منهما يغني عن الآخر، وكدليل على ذلك يرى أن النص (لا يقدم إلا مظاهر خطاطية)⁽⁷⁾. أي أنه لا يوجد مكتملا بل تتعدد فيه الفراغات والفجوات. وهو لا يراها أمرا طارئا أو مجرد فراغات لذاتها بل يعدها عناصر أساسية دورها أنها (تمكن النص من "التواصل" مع القارئ؛ بمعنى أنها تحثه على المشاركة في الانتاج وفهم قصد العمل معا)⁽⁸⁾. هذا التوجه تقابله نتيجتين هامتين هي: اقرار إيزر بضرورة القراءة، والقول بالقارئ المشاء (المتجول)⁽⁹⁾. معنى ذلك أن القراءة تتجدد باستمرار، وبالتالي تختلف من وقت إلى آخر، ومن ذات إلى أخرى، مادام للقارئ حرية

(1)- المرجع السابق نفسه، ص134.

(2)-M.A.R.Habib, Modern literary criticism from plato to the present p708,709

(3)- تيري إيجلتون، نظرية الأدب، ص181

(4)- ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص134

* ناقد الماني معاصر رائد مدرسة جمالية التلقي

(5)- فولغانغ إيزر، فعل القراءة، ترجمة وتقديم حميد الحمداني والجيلالي الكدية، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، (د.ت)، ص12

(6)- المرجع نفسه، ص12

(7)- المرجع نفسه، ص12

(8)- المرجع نفسه، ص16

(9)- احمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الادبي العربي الحديث في نظرية التلقي اشكالات وتطبيقات، ط1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،

(د.ت)، ص35

الإنتقال عبر فراغات النص، لكن دون ان يعني هذا الإنفلات من الضوابط وتحول النص إلى لعبة ذاتية للقارئ.

لتوضيح مسار العلاقة التفاعلية بين النص والقارئ، يوظف إيزر بعض المفاهيم الإجرائية مثل مفهوم القارئ الضمني. وهذا المفهوم هو (مجموع التوجيهات الداخلية لنص التخيل، لكي يتيح لهذا الأخير أن يتلقى)⁽¹⁾. ولا يتناقض هذا من حيث المبدأ مع ما يستهدفه. أي أن إيزر، بهذا يريد أن يؤكد الطابع التفاعلي لعلاقة النص بالقارئ، وليس ذلك لمجرد الوصف الظاهري لتلك العلاقة، ولكن لمعارضة رأي من يتصور أن المعنى حقيقة باطنة في النص، يمكن اكتشافها وتصحيحها على نحو ما كان يتمثل في مهمة التأويل التقليدي⁽²⁾. بالنسبة إليه (المعنى ليس شيئاً يجب تحديده بل هو أثر ينبغي تجربته)⁽³⁾. بعبارة أخرى ليس مبتغى إيزر المعنى ذاته كحقيقة جاهزة يمكن القبض عليها، ولكن مبتغاه الصور التي تحققها أو يوحي بها؛ لأنه معني بتجربة المعنى. التجربة التي يتفاعل فيها القارئ/ النص، وفي ضوءها ينشأ المعنى ويتحدد عند كل قراءة، لذا كانت مهمة التأويل عنده هي تفجير الطاقة الدلالية للنص⁽⁴⁾.

إن الإلحاح على تجربة المعنى، بناء على التفاعل السالف الذكر، يضعنا أمام مسألة المسافة الزمنية، فإذا علمنا أن الزمن ليس ثابتاً، وأن هناك تعاقب أجيال، وأن الوعي يختلف باختلاف المعايير السائدة، وأن ذلك له وقعه على العلاقة بالنص قرباً وبعداً، فإن هذا قد استوقف ياوس* وكان مدار تحليل لديه، من خلال محاولة تفسير العلاقة التي تتكون للنص بين زمن ظهوره الأول وزمن تلقيه في المراحل اللاحقة⁽⁵⁾، وفكرة ياوس، في هذا، أنه مادام ثمة اختلاف زمني، فهناك دائماً سيرورة من التلقي⁽⁶⁾. وقد طرح لتوضيح ذلك مفهوم أفق الإنتظار، وهو يعني به (سياق التجربة الجمالية المسبقة المشتركة بين الذات والذي يتأسس عليه كل فهم فردي للنص وكل تأثير يمارسه هذا النص)⁽⁷⁾. أي أنه في إطار خضوع النص للمتلقين يحدد هؤلاء موقفهم منه حسب تجربتهم، فإما أن يحظى بقبولهم أو ردهم أو يقدمون فيه ويؤخرون.

تأكيدات نظرية التلقي على دور القارئ والإهتمام بالقراءة تتقاطع مع إتجاه آخر هو الإتجاه التفكيكي، غير ان لهذا الإتجاه مقاربتة الخاصة للمسألة، فهي تدور في إطار فكرة (تقويض مركزية العقل)⁽⁸⁾، بعد أن أدى الإعتقاد بمركزية العقل أو الكلمة إلى القول (بوجود

(1)- ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، ص163

(2)- فولغانغ إيزر، فعل القراءة ، ص13، 14

(3)- الجبالي الكدية، تاويل النص الادبي، في قضايا التلقي والتاويل، ط1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة1994، ص41

(4)- المصطفى عمراني، القراءة والتاويل بين أمبرتو ايكو وفولغانغ ايزر فكر ونقد ع18 س2002 ص3

انظر: <http://www.aljabriabed.net>

* هو روبرت ياوس، نافد الماني معاصر (1921-1997م)

(5)- احمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الادبي العربي الحديث، ضمن نظرية التلقي اشكالات وتطبيقات، ص29

(6)- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف 2007 ، ص164

(7)- H.R.Jauss , pour une esthétique de la réception,p.56 نقلا عن المرجع نفسه، ص165

معنى موحد له هوية أو تطابق ذاتي(1). فأضحى بذلك النص مغلقاً وضيق الدلالة، في حين تكشف اللغة - حسب ما يرى التفكيكيون - أن حقيقتها هي حقيقة (لعبة التباين)(2)، وأن كل معنى فيها هو معنى (مؤجل بشكل لانتهائي)(3). ونتيجة لهذا اتجهت التفكيكية إلى تجاوز مفهوم النص كبنية مغلقة إلى مفهوم النص (كنظام بدون مركز)(4)؛ حيث التعدد والإختلاف. وبهذا التصور، أقرت استحالة (الوصول إلى "أصل" سواء أكان صوت المؤلف أم مضموننا يحاكي الواقع أم حقيقة فلسفية. وإن كانت هناك حقيقة ما، فهي داخل النص وليست خارجه)(5). بتعبير آخر، فإن ذلك التصور قد قاد التفكيكية إلى رؤية النص متعددًا في حقيقته، يحيل إلى نصوص أخرى و معاني أخرى. ومن ثم لم ترحاجه في الإعتقاد بمؤلف وحيد أو معنى واحد. فكان أن أشرت على نهاية (القراءة الخطية وبداية الإنفتاح والتعامل مع النص باعتباره ممارسة متعددة ومتعدية)(6). وهذا التعدد وإن كان ينتج قراءات متعددة فإن كل قراءة - كما تؤكد التفكيكية - (هي إساءة قراءة)(7)؛ لأنها ستكون معرضة إلى قراءة أخرى. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على جانب الحرية الذي تعطيه للقراءة والقارئ. أما المنهج الذي تتبعه التفكيكية في القراءة فهو البحث داخل النص عن المسكوت عنه وعن نقاط تجاوز النص لمعاييره وقوانينه، وكذلك تبين التناقضات بين ثنائياته. وكل ذلك لتجاوز مظاهر التماسك والوحدة والإتساق والقداسة التي في تصورنا لا يقرها منطق النص ذاته الذي ترى أنه يحتوي على عناصر تقويضه من مثل النقاط الهامشية والإشارات العابرة(8).

إن قول التفكيكية بتعددية المعنى وتعددية القراءة، جعلها على تماس مع إتجاه آخر له شأن في القراءة المعاصرة هو الإتجاه التأويلي، وهو الإتجاه الذي يولي اهتماماً خاصاً لعلاقة النص بالقارئ، والمرسل بالمرسل إليه، وما بينهما. من الأسماء البارزة فيه، نذكر إيكو الذي، كمن سبقه، اتجهت أعماله إلى الإعلاء من دور القارئ، انطلاقاً من فرضية أن ماهية النص تستلزمه. فهو كما يحده (نسيج فضاءات بيضاء، وفرجات ينبغي ملؤها)(9)، تركها المؤلف أو الباث قصداً، باعتبار أن من طبيعة النص، كما يرى، أنه آلية كسولة(10)، يتوقف وجودها على نشاط ومبادرة القارئ الذي يتدخل في عملية التفعيل استناداً إلى إمكاناته؛

(1)- المرجع السابق نفسه، ص 239

(2)- المرجع نفسه، ص239

(3)- المرجع نفسه، ص244

(4)- انور المرتجي، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك، ص166

(5)- عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، اوراق فلسفية، ع13، سنة 2005، ص347

(6)- انور المرتجي، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك، ص166

(7)- عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص348

(8)- المرجع نفسه، ص350، 351

(9)- امبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، تر. انطوان ابو زيد، ط1؛ الدار لبيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996، ص63

(10)- المرجع نفسه، ص63

معارفه، وقدراته، أو مايسميه إيكو بالموسوعة(1). وهذه العلاقة يُعبّر عنها بمصطلح التّعاقد النّصي(2). في إطار هذا الطّرح يمكن استخلاص بعض النّتائج، نحدّدها في الآتي:

- انفتاح النص، باعتباره مجموع فراغات.
- امكانية تعدّد القراءات، بالنظر إلى الدور الفاعل والمكمل للقارئ.
- انتهاء وجود المؤلف وحلول دور القارئ، بصفته المفترض في النص، وله قدرة تحيينية وتفعيلية .

- ارتباط النّص بالقراءة والتأويل، مادام مشروطا بالقارئ وقراءته أو قراءاته. تأمل هذه المعطيات يوحي أن إيكو يفتح مجال التّأويل واسعا دون حدود، والواقع أنّ ذلك ليس كذلك، إذ إن المؤلف له استراتيجيته في التّأليف، فهو عندما ينشئ النّص يتوقّع قارئاً نموذجياً(يستطيع أن يتعاون من أجل تحقيق النص بالطريقة التي يفكر بها المؤلف نفسه)(3). وهذا يعني أنّ حرية التّأويل ليست مطلقة او لانهاية بل مقيدة ونهاية، أو بالأحرى لها سقف. وهنا يميّز إيكو بين نوعين من النّص؛ النّص المفتوح، والنّص المغلق . النّص المفتوح هو مظهر لتفاعل النّص والقارئ(4)، أمّا النّص المغلق، فهو محدّد بوجود القارئ النّمودجي كما مرّ .

4.4 أنواع القراءة:

لما كانت القراءة عملية تفاعلية بالدرجة الأولى بين الذات والموضوع، أو مايقوم مقامهما من نص وقارئ أو رسالة ومرسل إليه، فإنها لاشك أقرب إلى التعقيد من البساطة، ذلك أن المقروء تتعدد مستوياته وزواياه اللغوية وغير اللغوية، ومثله في ذلك القارئ أيضا الذي تختلف إتجاهاته وخلفياته وأهدافه. من هنا نراعي أن هناك أنواعا من القراءات لها محدداتها في إطار منهجيات واهتمامات.

في المنظور العام، عند مقارنة نص ما، إما ان تقف القراءة عند حدود النص أو تتجاوزه، فتكون القراءة في الحالة الأولى قراءة استهلاكية، وتكون في الثانية قراءة منتجة. القراءة الإستهلاكية، هي القراءة التي تُتابع النص دون الإهتمام بماوراءه. أما القراءة المنتجة، فهي القراءة المهمة بمضمون النص وماوراءه(5). وبلغة اصطلاحية يمكن أن تكون القراءة أنواعا ثلاثة كما ذهب إلى ذلك تودوروف .

- قراءة اسقاطية تشتغل بخارج النص، وتعامله كوثيقة بإتجاه المؤلف أو المجتمع أو أيّ من الأمور.

(1)- المرجع السابق نفسه، 63

(2)- المرجع نفسه، 78

(3)- اميرطو إيكو، القارئ النّمودجي تر احمد بوحسن، في طرائق تحليل السرد الادبي، ص160

(4)- المرجع نفسه، ص162

(5)- فاضل ثامر، اللغة الثانية، ص445، 46

- قراءة تعليقية تركز على النص، لكن في مستواه الظاهر فقط، وتبني على ذلك شروحا وتوضيحات.

- القراءة الشعريّة وهي القراءة التي تهتمّ بباطن النصّ؛ للوقوف على شفراته، وتحاول فكّ مغاليقه. (4)

5.4 الإتجاهات الحديثة في القراءة:

تجنح الإتجاهات الحديثة في القراءة نحو القراءة المنتجة؛ لأنّ القارئ أضحى مداراهتمامها؛ ولأنّها أصبحت تتّجه أكثر نحو باطن النصّ، وهنا يمكن الإشارة إلى عدد من هذه القراءات.

- القراءة التّشخيصيّة، هي القراءة التي أطلقها ألتوسير، للإشارة إلى أنّ النصّ لا ييوح بكامل مضامينه، وعلى ذلك على القارئ دور الكشف عمّا ليس بظاهر (1).

- القراءة الحفرية، هي القراءة التي انتهجها فوكو، للإشارة إلى أنّ النصّ يخفي المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي، ودور القارئ عندئذ هو بيان ما كان يقال وراء ما قيل (2).

- القراءة التّفكيكية، وهي القراءة التي تركز في النصّ على بنيته غير المتجانسة؛ توترات، تناقضات، عناصر هامشية، لكشف تناقض النصّ بين ما يخفيه وما يصرح به (3).

- القراءة التّأويلية، وهي القراءة التي تستهدف المعنى المخبوء في المعنى الظاهر، وتبحث لاعتن معنى أحادي بل معاني متعددة، بطريقة نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي (4).

- القراءة البنائية، وهي القراءة التي تبحث في بنيات النصّ الصوتية والمعجمية والعرفية والدلالية والنحوية؛ لتقف على مستويات المعنى وترابطاته وتفاعلاته (5).

وبهذا، فإنّ القراءة قراءات تتبع المناهج المسبقة والأهداف المتوخّاة، وما ذكرناه هي إشارة فقط لبعض القراءات، بناء على مناهج بعينها، وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على ثراء الفعل القرائي وقدرته على تجاوز حرفية النصّ ومعناه الأحادي، ولاشكّ أنّ من تمام فهم النصّ، التنبه إلى هذا العامل، مادام يمكن أن يكشف عن حركية الذات ووعيها، وتقدير هذا الأمر لا يعني الغفلة عن مخاطره، فغنيّ عن القول أنّ بعض الأراء قد اشتطت في تأكيد هذا الدور، لكن ذلك لا يعزل موضوعيتها عندما تحدّد بشكل واضح.

خامسا: مفهوم الحداثة:

1-5 في المفهوم اللّغوي:

(1)- عبد الكريم درويش، فاعلية القراءة في إنتاج النصّ، مجلة الكرمل ع64 سنة2000 ، ص211، 212

(2)-فاضل ثامر ، اللغة الثانية، ، ص51

(3)- مشال فوكو، حفریات المعرفة ، ص27

(4)- عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التّفكيكية والجنون في اوراق فلسفية ، ص350

(5)- بول ريكور، صراع التّأويلات، تر.منذر عياشي ومراجعة جورج زينات، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة2005، 44

(6)- بشير ابرير، النصّ الأدبي وتعدد القراءات، مجلة نزوى ، ع11 ، سنة2009، ص6

كلمة الحداثة في اللغة العربية مصدر مشتق من كلمة حدث أي حدث يحدث حدثاً اوحادثة وهي ترد بعدة معان.

- بمعنى الجديد في مقابل القديم. جاء في القاموس المحيط(حدث حدثاً وحداثة: نقيض قدم)(1). في مقابل القديم بالنسبة إلى الأمر أو الشيء.

- بمعنى الإبتداء. جاء في لسان العرب(وأخذ الأمر بحدائنه وحدثه أي بأوله وابتدائه)(2).
- بمعنى الفترة العمرية. ورد في القاموس المحيط(ورجل حدث السن وحدثها، بين الحداثة والحداثة: فتي)(3). وهو كناية عن الشباب.

ولما كانت الكلمة مصدراً للفعل حدث، فإن لها علاقة قرابة بكلمات أخرى معانيها سلبية مثل: الأمر المحدث، ومحدثات الأمور، والحدث. وهي كلمات تشير إلى الابتداء، أو الحادث المنكر غير المعتاد وغير المعروف(4). وبصورة عامة، فإنّ المعنى الذي تحيل إليه الحداثة معنى مرتبط بالزمن، يتضمن الفعل والتغيير وهو مامنه تكون الحركة وقدرة التجديد.

أمّا في اللغة الأجنبية، فكلمة الحداثة العربية تقابلها كلمة Modernité الفرنسية وكلمة Modernity الإنجليزية، وهما كلمتان حديثتان ارتبط استعمالهما منذ القرن التاسع عشر ببودلير* الذي اعطى للحداثة معناها(5). أما قبل ذلك فقد كانت شائعة كلمة Moderne أو كلمة Modern الإنجليزية التي تقابلها كلمة الحديث وهي، كلمة ترجع أصولها إلى الكلمة اللاتينية Modernus من الجذر Mode الذي يعني توا أو حالاً Just now ، وفي استعمالها المبكر كانت تشير إلى زمن الكتابة أو زمن التكلم(6).

ومن حيث الإستعمال كانت كلمة الحديث تُشير إلى الإختلاف الزمني ما بين فترات سابقة انتهت وفترة تالية مازالت فاعلة(7)، وقد كان من دلالتها آنذاك أيضاً الانفتاح والحرية الفكرية والمعرفة بالأحداث والوقائع العلمية والفكرية، فضلاً عن الميل إلى التغيير ومعايشة الحاضر(8). وعلى عكس الدلالة التمييزية، ما بين قديم وحاضر لكلمة حديث Modern، فإنّ كلمة حداثة Modernity أصبحت تدل على الجانب النوعي، أي إلى الحاضر بحد ذاته ولذاته وليس بالقياس إلى الماضي(9).

(1)- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص167

(2)- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص796

(3)- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص167

(4)- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص796

* هو الشاعر الفرنسي شارل بودلير(1821، 1867م)

(5)- الزواوي باغورة، مابعد الحداثة والتنوير، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2009، ص41

(6)-Tom Mearthur, The Oxford companion to English Language,p666

(7)- طوني بنيت، مفاتيح اصطلاحية جديدة ص 276، 277

(8)- اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2؛ بيروت: منشورات عويدات 2001، ج1، ص822

(9)- الزواوي باغورة، مابعد الحداثة والتنوير، ص43

2-5 الحداثة تنظيراً:

يقول بودريار* (ليست الحداثة مفهوماً سوسولوجياً، أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب. ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً غامضاً يتضمن في دلالاته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وعلى تبدل في الذهنية)⁽¹⁾.

الملاحظ أن هذا التعريف لم يقدم تحديداً واضحاً للحداثة؛ من حيث مكوناتها، وخصائصها، إلا أنه قدم مقارنة لأهم سماتها، يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- الحداثة نمط حضاري .
- تعارض الحداثة التقليد.
- منبع الحداثة الغرب.
- مفهوم الحداثة مفهوم غامض.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحداثة شكل حضاري، فهذا الشكل في واقع الأمر يستغرق كل العناصر الأخرى؛ لأنه يدل على التطور التاريخي الذي عرفه المجتمع الأوروبي، على كافة الأصعدة دون غيره، والذي على إثره أصبح نموذجاً لإنتشار الحداثة عالمياً. ففي إطار ذلك التحول تم تجاوز الماضي وتقاليدته - بالنظر إلى أن أوروبا ظلت لقرون خاضعة لسلطة التراثين اليوناني والديني - إلى معايشة الحاضر، والتطلع إلى المستقبل، ولما حصل لها ذلك، فقد انفتحت أمامها ابواب حياة جديدة مختلفة عن السابق. وهذه النقطة المهمة في تحديد طبيعة الحداثة، هي ما نجد هابرماس قد ركز عليها؛ حيث قال في شأنها: (هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر)⁽¹⁾. أي أن الحداثة في هذا المنظور هي علاقة الحاضر بالماضي، من خلال الوعي بالحاضر، وتحديد العلاقة بالقديم، فمسألة الزمن هنا مسألة أساسية تنبئ عن قيمة التجدد والتجديد، في اكتساب الإنسان أو المجتمع قوة الحركة، والفعل، والمبادرة، والابداع، ومواجهة حقيقة الوجود بإيجابية، بدل الإستسلام إلى الموروثات الجامدة، وقيود الواقع المتحكمة. ولذا كانت الحداثة لا ترتبط بمرحلة بذاتها بل توجد حيث يوجد الوعي التاريخي بهذا التجاوز. وهيجل كان قد أشار إلى هذا المعنى باستخدام مصطلح "العصور الحديثة" غير أنه، فيما يبدو، لم يقصد به التسلسل الزمني

*مفكر فرنسي (1929-2007)

(1)-baudrillard, Modernité Article de l'Encyclopedie Universalis, In <http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/modernite,p.1>

(2) - Jurgan habermas, la modernité un projet inachevé, - نقلاً عن الزواوي باغورة، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سبق ذكره، ص45

للحقب، وإنّما قصد به الإشارة إلى زمن نوعي خاص يدلّ على ميلاد وانتقال أي زمن يتحقّق فيه الوعي بالحاضر، من خلال تمثّل الماضي وتوقع المستقبل، والقطيعة مع الماضي(1).

إنّ الحديث عن تجاوز الماضي وتراثه، من لدن هيجل وهابرماس، يقترن بالصفة الحضاريّة التي أشرنا إليها، والتي تشير إلى تحوّلات بنيوية في المجتمع الأوروبي، من حيث طريقة تصوّر الحياة أو طريق معيشة وقائعها ماديا ومعنويا. من هنا كانت النظرة إلى الحداثة، على أنها ممارسة اجتماعية ونمط عيش وواقع موضوعي، طابعه طابع التّغير والإبداع(2).

وإذا كان لا بد من حصر مظاهرها في نقاط، فإنه يمكن الإستشهاد بما ذهب إليه هايدجر الذي حددها في خمسة هي: 1- العلم - 2- التقنية - 3- الفن كتعبير عن الذات - 4- غياب المقدس وحضور التاريخ - 5- الأفعال الإنسانية تعبير عن الثقافة والحضارة(3). وهذه العناصر كان قد عبر عنها فيبر*، من جهته، بمفهوم العقلنة والعلمنة، وقد عنى بهما توجّه اجتماعيا عاما قائما على أداء علمي مؤسّساتي(4). وعلى أية حال، فإن جميع العناصر التي ذكرها هايدجر متداخلة، لكن الأبرز فيها هو العنصر التقني الذي لا يراه جانبا تطبيقيا للعلم بل جوهر له، وأكثر من ذلك هو الإطار المحدد للحداثة(5)؛ لأنه من الواضح أن التقنية ترتبط بالنشاط الحياتي للإنسان، وبالأخص النشاط الإقتصادي، ولذا كان الإقتصاد هو أكثر مظاهر الحداثة بروزا، فبفضل التقنية ازداد النمو الإنتاجي والإستهلاكي وتغيرت أشكال الحياة المادية(6). ومع أن الحداثة الإقتصادية هي الحداثة الملفتة إلا أنها تعد وحدها ناقصة. وواقع الأمر أن الحداثة شاملة، فكما هي اقتصادية هي سياسية واجتماعية وفكرية، ذلك ماتعكسه شعاراتها مثل: التقدم، والرفاه الإنساني، والإيمان بالمستقبل الأفضل، والتحصيل المعرفي والتقني، وتطور الدولة الوطنية، والتخصص المهني، والمسؤولية الفردية، والآليات البيروقراطية، وحقوق الإنسان والمساواة... إلخ(7). على أنه من الجدير بالذكر، أن الحداثة إذا كانت تتباعد عن الماضي وتؤكد الحاضر، وتبحث عن التجديد، فهي لاتعني المعاصرة، بل تختلف عنها؛ لأن المعاصرة تعبر عن الحاضر فقط، في حين أنّ الحداثة موقف قيمي يؤمن بالعقل والنقد والتقدم، وكذلك هي تختلف عن التحديث المتّجه أكثر إلى الجانب الإقتصادي التنموي(8)، الذي ليس في الواقع إلا مظهرا جزئيا منها كما بيّنا.

(1)- يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر. فاطمة الجبوشي : منشورات وزارة الثقافة 1995، ص13، 14

(2)- الزواوي باغورة، مابعد الحداثة والتنوير، ص44

(3)- محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيجل وهايدجر، مجلة مدارات فلسفية، ع2، سنة 2006، ص3

* مفكر اقتصادي واجتماعي ألماني(1864-1920 م)

(4)- يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص8

(5)- محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيجل وهايدجر، ص3

(6)- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث 2009، ص124

(7)- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد العربي، ط3؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2002، ص225

(8)- محمد محفوظ، الاسلام الغرب وحوار المستقبل، ط1؛ المركز الثقافي العربي 1998، ص37، 36

ومما سبق يمكن القول أنّ الحداثة بمفهومها الغربي لا تتقاطع مع الحداثة بمفهومها التراثي العربي، وإن كانت دلالتها تتفق مع الجديد في مقابل القديم. والسبب أنّ الحداثة الغربية مشحونة بتراكم تاريخي قيمي، جعلها لا تتجاوز القديم فقط بل تصصطدم معه أيضا مثل ما هو الحال مع التراث الديني. وإشارة هايدجر واضحة في هذا عندما ذكر استبدال القدسي بالتاريخي، بينما الدلالة العربية هي دلالة زمنية على وجود الفعل أو الشيء. ولذا نقول أن هناك اختلاف بين المفهومين.

سادسا: مفهوم القرآن

1-6 المفهوم اللغوي:

ثمة اختلاف بين اهل العلم المسلمين في أمر هذا اللفظ، من جهة كونه جامدا أو مشتقا، ومن جهة كونه مهموزا أو غير مهموز، وكونه مصدرا أو صفة. ذهب الشافعي إلى القول في ذلك أن القرآن اسم علم غير مشتق ولا مهموز خص به الله كتابه المنزل على نبيه. مثل: التوراة والانجيل، وهو لهذا لا يؤخذ من قرأت. فكان يقرأ هذه بالهمزة ولا يقرأ كلمة القرآن بها(1). ومن قالوا على خلاف الشافعي أنه مشتق غير مهموز ردوه إما إلى الفعل قرن على نحو قرنت الشيء بالشيء، لما رأوا في القرآن من سور وآيات وحروف مقرونة ومضمومة بعضها إلى بعض، وإلى هذا ذهب الأشعري. وإما ردوه إلى القرائن كما في اعتقاد القرطبي* لكون آياته يصدق بعضها بعضا ويشابه بعضها بعضا (2). والذين ذهبوا إلى أنه مشتق مهموز اختلف رأيهم إلى اثنين. رأى أصحاب الرأي الأول أنه وصف على وزن فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع، وذهب هذا المذهب الزجاج** . بينما رآه أصحاب الرأي الثاني مثل اللحياني*** مصدرا من قرأ بمعنى تلا مع إجازة اسقاط الهمزة للتخفيف(3).

وكما هو الاختلاف في رد اللفظ إلى أصله، فهو أيضا في المختار منه. فالإمام السيوطي رجح رأي الإمام الشافعي القائل أنه اسم علم(4)، في حين رجح الامام الألويسي رأيي الزجاج واللحياني في أنه في الأصل وصف أو مصدر ثم نُقل وجُعل علما كما ارتأى ذلك الشافعي متحججا أن القرآن لا يعرف(5). وإلى الرأي نفسه ذهب محمد عبد الله دراز**** معتبرا لفظ القرآن مشتقا من قرأ على وزن فعلان كما في الآية (إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه

(1) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن تح محمد ابو الفضل ابراهيم، ط3؛ القاهرة: مكتبة التراث، ج1، ص277، 278

* هو محمد بن احمد القرطبي فقيه ومفسر(1214-1272م)

(2) - المصدر نفسه، ص278

** لغوي من العصر العباسي(923-855م)

*** نحوي كوفي(؟-220 هـ)

(3) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن تح مصطفى شيخ مصطفى، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2008، ص116

(4) - المصدر نفسه، ص116

(5) - محمود الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار احياء التراث، (د.ت) (د.ط)، ج1، ص8

**** از هري مصري(1894-1958م)

فاتَّبِعْ قرآنه(1)، ثم صار علماً شخصياً لذلك الكتاب(2). ويبدو هذا الرأي أدنى إلى القبول لموافقته طبيعة اللغة العربية في جانبها المصدرى المرادف للقراءة، هذا فضلاً عن تكلف الأراء الأخرى وبعدها عن منحى الإشتقاق اللغوي كما لاحظ ذلك الزرقاني*(3). وتأكيداً على هذا ذهب صبحي الصالح*** إلى القول أن القرآن مرادف للقراءة، وأن العرب عرفوا لفظ قرأ بمعنى التلاوة من التأثير الأرامي(4). وعندنا أن هذا أرجح إلى القبول من زاوية مايدلّ عليه الشاهد القرآني، ومن زاوية مايقضيه حال حفظه وتدبره من أنواع القراءة والتلاوة شفهيًا وكتابياً. أمّا تلك الاختلافات، فليست بجوهرية، مادامت تذكر معاني تنتهي إليه.

2-6 التعريف الاصطلاحي:

مما يجمع عليه المسلمون نسبة القرآن لله الخالق الكامل، وبهذه الصفة التي لا تشبه أي شئٍ آخر مما يمكن أن يقع عليه تصور الإنسان، فقد استشعر أهل العلم المسلمون صعوبة تعريفه التعريف الجامع لحقيقته الإلهية، وما أدلى به بعضهم من تعريف تحديدي فقط لتقريب معناه وبيان اختصاصه بالصفات المختلفة عن ماعده مثل الحديث القدسي(5). وعلى العموم فقد ذهبوا في ذلك مذاهب بإيراد خصائصه أو صفاته، على أنهم في كل ذلك أجمعوا فقهاء ومتكلمين وأصوليين ولغويين أنه (اللفظ المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس)(6). اثباتاً منهم لحقيقتين هي الحقيقة الإلهية والحقيقة النبوية اللتين تتجلى في الله المرید والرسول المبلغ.

وغني عن القول أن هذا التعريف يذكر فقط الحقائق الكبرى الظاهرة التي تنسب إلى القرآن وهي محل إجماع المسلمين ويستثني الصفات التي تتعلق به وهي عند إتجاهاتهم مداخل نظر. من التعريفات التي تراعي تفرد القرآن وتميزه التعريف الذي ذهب إليه ابن خلدون وفيه أن (القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة)(7). ويفهم من هذا أن القرآن فضلاً على أنه كلام إلهي هو علاقة خاصة مميزة بطريقة التنزيل وهدفها ومتلقيها. وهو مختلف عن أي نوع من العلاقة قد تكون بينه وبين نبيه مثل العلاقة التي يمثلها الحديث القدسي. وإلى جانب هذا هو عبارة عن حروف وكلمات تقرأ وتكتب. أي مامعناه أنه يجمع بين الطابع الشفهي والكتابي على نحو من التناقل

(1) سورة القيامة، الآية 17، 18

(2) - محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، الكويت: دار القلم، 1984، ص12

(3) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح فواز احمد زمرلي، ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1995، ج1، ص17

* از هري مصري(؟-1948م)

** مفكر اسلامي لبناني(1926-1986م)

(4) - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، بيروت: دار العلم للملايين، 2009، ص19

(5) - محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص14

(6) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص21

(7) - ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص361

المستمر. ولما كان ذلك تأكيد عبادة، فقد أضيف إلى هذا القول (المتعبد بتلاوته)⁽¹⁾، في إشارة إلى استحضر قراءته في الصلاة وغيرها. ومما يلاحظ في هذا، شمول اطلاق كلمة القرآن، ولو كان جزءا منه، إذ إنهم لم يفصلوا علاقة الجزء بالكل، فاعتقادهم أن ماهو منه قرآن، وإن قلّ أو صغر⁽²⁾، نسبته الإلهية من نسبة كليته واكتماله عند نبيه.

وهكذا، يمكن الاستنتاج أن مختلف هذه المفاهيم على درجة من التشابك والتعقيد، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ أن الإشكالات الفكرية تجد جذورها فيما تقوم عليه من خلفيات وتكوين، أو تودّيه من وظيفة. وبما أن هذا يعني الحديث في نتائج معينة، نذكر أن تلك المفاهيم ليست مستقرّة تماما، واقصد هنا المفهومين الرئيسيين مفهوم النصّ ومفهوم الخطاب، طبعاً دون أن يعني هذا أن صورتها غير واضحة ببعض الخصوصيات، لكن ذلك على كلّ حال، لا يمنع من مراعاة الأثر الاختلافي فيهما، فهو بين ويلقي بظلاله السلبية التي منها مثلا:

- أنه لا يمكن الحديث في أيّ منهما بالحسم، أو بالأحرى الحديث فيهما بما يدلّ على معاني نهائية جاهزة.

- أن لهما علاقة بالانتقائية؛ من حيث امكان سحب أحدهما على الغير، أي في إطار أن معانيهما متّسعة، وهذا الإتساع يخضع لتباين الحقول المعرفية واتجاهاتها.

- وأن هذين المفهومين لا يخرجان عن أثر الخلفية الثقافية، سواء بالنسبة الى الثقافة العربية أو الثقافة الأوروبية؛ ولأنّ هذا له دلالة في الإختلاف بينهما، فإنّه يكون من غير الجائز عندئذ استسهال الإسقاط أو النّظر إليهما بالتسليم المطلق.

فإذن يصحّ القول، أنه لا يجب معاملة المفاهيم بمعزل عن خصوصية علاقاتها، أمّا وأنّ المفاهيم تتبع التطور المعرفي، فهذا لا شكّ مؤكّد، لكن ما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا، أن هذه المفاهيم ليست بمعزل عن ما يراد منها، وليست بمعزل عن ما يؤثر في استخدامها، وفي حالتها النصّ والخطاب، فإنّ هذين المفهومين، كما رأينا، قد بلغ فيهما الأمر مبلغه من التوسّع، يجعلنا نعتقد أن بعض هذا التوسّع لا يستدعي بالضرورة التقيّد به، على أنه من حقيقة النصّ أو حقيقة الخطاب، فما دام ثمة اختلاف، يجب أن يوضع ذلك في موضع الرؤية والإختيار. أقصد القول، أنه إذا كان البعض تستقطبه في النصّ دلالة التسيج، فيذهب بعيدا إلى تأكيد الانفصال بين الدال والمدلول، والقول بالتأويل المفرط، فإنّ ذلك ليس ملزما للغير لأن يربط القراءة بالنصّ كلّ ذلك الرّبط، أو لأن يتصوّر النصّ بفجوات ليس لها ما يدلّ عليها من قصد. وما يقال بالنسبة إلى النصّ يقال أيضا بالنسبة إلى الخطاب، فإذا كان الكلام فيه يحيل إلى أبعاد سياقية وتداولية، فليس من الضروري أن يكون منحصر فيها

(1)- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص21

(2)- المرجع نفسه، ص23

وملزما بتبعاتها؛ ليكون مضمونه من مضمونها، على نحو صرف. إنَّ القراءة عندما تكون في مجال الاختلاف تكون في إطار الحرّية، وما يمكن أن يناسب الأديب مثلا لا يمكن أن يناسب غيره، نحن بطبيعة الحال لاننكر التداخل المعرفي، وتأثير تطوّر المعرفة عموما، لكننا نرى أنّ هذا التطوّر لا يفرض نفسه هكذا اعتباطا، ولكنّه يفرض نفسه من خلال آليات التوظيف، أي بمعنى أنّ يكون هذا التطوّر في استناد إلى مقارنة معيّنة في القراءة، وهذه المقاربة محدّدة بمجال ما تنتمي إليه، فالمجالات متباينة، وليس هذا دون دلالة حتّى يمكن الخوض فيها بالتجاوز. إنّ مادام ثمة دلالة من هذا التباين، يكون من المهمّ أن تكون القراءة في حدود ذلك، وتكون المصادقية فيها بقدر مستواها من الاتّزان أو عدم الاتّزان.

أمّا عن الحداثة التي رأينا أنها تدلّ على الجديد، وتطرح نفسها من باب النمط الحضاري، فهي أيضا في محلّ الاختلاف، وهذا يعني أنّها ليست مستقرّة، بالرغم من مظاهرها التي تبدو طاغية، أي أنّها فيما يفيد، تحمل ما يستدعي الموقف السلبي منها، وانطلاقا من أنّه يمكن ملاحظة ذلك ممّا ينسب إليها، كالنسبية والتاريخية، بل حتّى من مفهوم الجديد نفسه الذي يصير إلى القديم، يمكن أن نقول، أنّه ليس من الموضوعية في شيء النظر إليها في كليتها، على أنّها أمر واقع يقتضي التسليم المباشر؛ لمجرد صورة النّجاح الذي حقّقه. إنّ الحداثة إذا كانت قد حقّقت نجاحا، فهذا النّجاح لا يغني بالمرّة عن التّعامل النّقدي معها. وهذا التّعامل يكون بعدّة أوجه من قبيل؛ موضوعة قيمها في إطار الخلفية النّقافية التي أدت إلى تكوينها، وتمييز الجانب الإنساني فيها عمّا يكون جانبا من أثر تلك الخلفية، ولاتضير الإنتقائية هنا، فليس النّقد إلاّ سبيلا إليها. وعليه، إذا كانت الحداثة تقتضي موضوعة (النّص المقدّس) في التّاريخ، ومعاملته معاملة الشّيء البشري، فليس ذلك قيّدا لا بدّ منه على نحو مطلق أو قيّدا يفضي إلى ما يفضي إليه هذا الإطلاق بالضرورة، إذ يمكن معاملة هذا النّص في إطار التّاريخ، ولكن من زاويته هو، بمراعاة مكانته وما ينطق به.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ الحرص على ضوابط الفهم والقراءة، انطلاقا من معادلة المشروع والمصادقية، يمكنه أن يجنّبنا، فيما نرى، الكثير من نتائج سوء الإستعمال.

الفصل الأول

القرآن بين النص والخطاب

- في النص والخطاب
- أركان التعبير القرآني
- خصائص التعبير القرآني

تمهيد:

من الواضح أنّ الوقوف على حقيقة الكلام الإلهي أمر مستحيل، لكن لما كان الله تعالى قد وصف نفسه بالمتكلم كما في قوله: (وكلم الله موسى تكليماً)⁽¹⁾، وانبنى كلامه بالتالي على حقائق ظاهرة من صفة الكلام، من قبيل الأمر والنهي، وما في محلّ ذلك من إرادة ومعنى وعلاقة، وتوقف شأن الدين كلّه عليه. فإنّ هذا بلاشكّ يحتمّ النّظر في هذا الكلام، خصوصاً وأنّه مصوغ بلغة يتكلمها النّاس ومدوّن في كتاب يقرؤونه. فبهذا الشّكل، ثمّة حقيقة إلهية في صورة بشرية. وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ محاولة استجلاء هذه الحقيقة من المؤكّد أنّها لا تمرّ إلاّ من خلال المعطى البشري؛ لأنّه هو وحده الممكن وليس هذا المعطى سوى اللّغة، إذ إنّ الكلام الإلهي لغة تجسّدت في لسان معين هو اللّسان العربي. ومن المنظور اللغوي يفتح هذا الأمر المجال للنّظر في البنيات التي تشكّله والآليات التي تحرّكه، حتّى يمكن فهمه ومن ثمّ العمل به. وعملية الفهم في الحقيقة عملية إشكالية، فحقيقتها أنّها تكون في مقابل كلام شفهي أو مكتوب، ولا يخفى أنّ نوع الكلام له تأثيره في توجيه المعنى، فالشفوي ليس هو الكتابي شكلاً وحدثاً. فالأول مثلاً، ينتهي بانتهاء زمن وقوعه - باستثناء المسجّل - في حين أنّ الثّاني، يبقى مستمراً مادامت مادّته موجودة. وإذا كان المعنوي، هو ماله صفة البقاء، استحقّق الكتابي المقام الأوّل. وهو على هذا المستوى، فإنّه يطرح مشكلاً إجرائياً يتعلّق بطبيعته وماهيته، بل وتزداد صعوبة مشكلاته عندما نتناوله بصفته الإلهية، وبالآفاظ التي نتداولها. فنحن نستعمل كلمتي النّص والخطاب للإشارة إلى الكلام الشفهي أو المكتوب، وفي هذا الصدد، هناك تعريف لريكور يقول فيه أنّ: (النّص خطاب أثبتته الكتابة)⁽²⁾، وهناك تعريف آخر لمحمد مفتاح** يقول فيه أنّ: (النّص مدوّنة حدث كلامي ذي وظائف متعدّدة)⁽³⁾.

إنّ هذين التّعريفين يكشفان أنّ كلاّ من النّص والخطاب يشتركان في النّوع ويختلفان في الدّرجة؛ من حيث أنّ كليهما في الأصل كلام أحدثت الكتابة فرقاً بينهما. وبما أنّنا في هذه المناقشة نسعى إلى معرفة الحقائق التي تؤوّل إليها المفاهيم التي نستخدمها، فإنّه مما لا شكّ فيه أنّ إطلاق لفظ النّص أو الخطاب على الكلام الإلهي تستتبعه نتائج لها اعتبارها في المعنى والدلالة. وحتى يتضح ذلك نرى أنّ نتكلم ابتداءً في الكلام وحقيقته.

(1)- سورة النساء، الآية 164

(2) - بول ريكور، من النّص إلى الفعل، ص 106

*يقرن ريكور مفهوم النّص بفكرة الاستقلالية التي تعني ان لا تكون دلالة النّص مطابقة لقصد المؤلف . انظر:

Paul Ricoeur, Cinq études herméneutiques, Paris : Ed Labor et Fides 2013, p6

(3) - محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ط3؛ بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992، ص 120

** كاتب مغربي (1942 - ...)

أولاً: في النص والخطاب

1-1 الكلام بين النص والخطاب:

نُسجّل هنا أنّ النظرة التّراثية إلى الكلام تقاربه من عدّة زوايا، وتضع له عدّة اعتبارات بحسب المنطلق، وعلى ذلك هو موضوع لأراء متباينة. عند أهل اللغة من النحويين، ينظر إليه من مدخلين رئيسيين؛ مدخل التركيب، ومدخل الإفادة. من الوجهة الأولى يكون الكلام كلاماً إذا كان مركباً، وعليه يعرف بأنه (اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها)⁽¹⁾. وإنما قيل هذا؛ لأنهم يرون اللفظ صوتاً مشتملاً (على بعض الحروف تحقيقاً كزيد، أو تقديراً كالضمير المستتر)⁽²⁾. وهو على هذا إنما يحقق معنى، لا يكون كافياً إلا بمعنى آخر يكمله، فكلمة زيد ههنا كلمة تحقق معنى مفرداً هو مسمّى الشخص الكائن العاقل، لكنّها لاتعبر عن غرض. إن حصول الغرض يتوقف على اجتماع كلمتين أو أكثر، سواء كان ذلك بشكل ظاهر أو مقدّر، على النحو الذي يفيد السامع. وعليه حدّد النحويون الإطار الذي يميز الكلام، فقالوا أن الكلام هو ماتركب من اسمين كالقول زيد قائم، أو من فعل واسم كقام زيد، أو من فعل أمر وفاعل مستتر كاستقم أي استقم أنت⁽³⁾. واستثنوا غير ذلك من الفعلين والحرفين أو الإسم والحرف أو الفعل والحرف والكلمة الواحدة. ويشرح السيوطي ذلك بالقول أن الإسمين (يكونان كلاماً لكون أحدهما مسنداً والآخر مسند إليه وكذلك الإسم مع الفعل، لكون الفعل مسنداً والإسم مسند إليه. والفعالان، والفعل والحرف لامسند إليه فيهما... والكلمة لاسناد فيها بالكلية)⁽⁴⁾. فالمعول إذن، هو الإسناد، لكنه هنا، الإسناد المركب وليس الإسناد الإفرادي، ففي حين أن الأول، هو أن (تركب كلمة مع كلمة، تنسب احداهما إلى الأخرى)⁽⁵⁾، فإن الثاني (أن تأتي بكلمتين، فتركبهما، وتجعلهما كلمة واحدة، بإزاء حقيقة واحدة)⁽⁶⁾. ويقودنا هذا إلى طرق المدخل الثاني، وهو جانب الإفادة، فهذا الأمر يتلازم مع الإسناد كما دلّ على ذلك التعريف السابق، وكما يقتضيه الإسناد نفسه. لذا، فإن النحويين يربطون الإفادة بوجود العلاقة بين طرفين، واختلفوا في الشروط التي تحققها، فمنهم من قصر الكلام على شرط إفادة المخاطب شيئاً يجهله، ومنهم من لم يقصره على ذلك، ومنهم من ربط الإفادة بالقصد، ومنهم من لم يشترط ذلك، والبعض أقرن الكلام باتصاله وليس بانفصاله، كما ذهب

(1) - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط20؛ القاهرة: دار التراث1980، ج1، ص14

(2) - الأشموني، منهج السالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي1955، ج1، ص8

(3) - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج1، ص14

(4) - جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تح احمد شمس الدين، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية1998، ج1، ص46

(5) - ابن يعيش، شرح المفصل، تح اميل بديع يعقوب، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية2001، ج1، ص72

(6) - المصدر نفسه، ص72

إلى ذلك آخرون⁽¹⁾. وبالإضافة إلى وجود العلاقة بين طرفين، فإنه ينظر إلى الكلام من جهة مضمونه، فالكلام إنما تظهر فائدته من محتواه، أي من جهة ماهيته. والنحويون في هذا مختلفون بين قائل أنه الخبر والإنشاء، وقائل أنه خبر وطلب وإنشاء، أو موسع له إلى غير هذا⁽²⁾.

وإذا كان النحويون في اتجاههم العام يتقيدون بالتعريف الذي أوردناه للكلام، فإن الكلام في اصطلاح اللغويين هو (اسم لكل ما يتكلم به، مفيدا كان أو غير مفيد)⁽³⁾. وهذا يعني أنه يشمل المهمل والمستعمل، فمع أن المهمل لا يعتدّ به عادة على أنه كلام؛ لأنه لا يفيد فائدة إلا أن ابن سنان الخفاجي* قد احتج به، على أساس أنه لو لم يكن كلاما ما كان ليكون أحد قسيمي الكلام⁽⁴⁾. وكون الإهتمام منصب على المستعمل؛ لتعلقه بالإفادة، فقد جرى تقسيمه إلى أقسام ثلاثة، حسب ما يذكر فخر الدين الرازي**، فهو إما أن يكون لفظا مفردا نحو فرس، وإما أن يكون مركبا نحو عبد الله، وإما أن يكون مؤلفا نحو العالم حادث⁽⁵⁾. وهنا، نلاحظ أن الكلام كمفردة يتداخل مع مفردات أخرى من قبيل الكلمة أو الكلم أو القول أو الجملة وحتى الحرف. ففي مسألة الكلمة، نجد أنها تُحدّد لدى أكثر النحويين بـ (اللفظ الموضوع لمعنى مفرد)⁽⁶⁾. وبهذا، فهي تخرج عن المهمل والكلام على حد سواء، غير أن أهل اللغة يستعملونها بالمعنى المجازي مرادفة للكلام، فلو قال قائل حضرت حفل تكريم الأوائل، فسمعت كلمة رائعة من رئيس الحفل يكون المعنى المقصود الكلام وليس الكلمة⁽⁷⁾.

أما الكلم، فهو يتداخل مع الكلام من جهة التركيب والإفادة، غير أنه يفترق عنه لاعتبارات؛ لأنه إنما يقال (على ثلاث كلمات فأكثر، سواء اتحد نوعها أو لم يتحد، أفادت لم تفد)⁽⁸⁾. وعلى هذا يقرّر النحويون أن بينهما عموم وخصوص، فهو أعم من الكلام لعدم

(1) - جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، ج1، ص42، 43

(2) - المصدر نفسه، ج1، ص46، 47

(3) - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج1، ص15

*شاعر واديب عربي(1073-1032م)

(4) - ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية1982، ص34

**اصولي ومتكلم (604-544)

(5) - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط1؛ دار الفكر : بيروت1981، ج1، ص28، 29

(6) - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج1، ص16

(7) - عباس حسن، النحو الوافي، ط1؛ القاهرة : دار المعارف1975، ج1، ص17

(8) - الاشموني، منهج السالك، ج1، ص9

اشتراط الفائدة، وأخصّ من الكلام؛ لأن تركيبه من ثلاثة(1)، أما وجه تداخلهما، فهو اجتماعهما في الصدق. مثل: ("قد قام زيد" فإنه كلام، لإفادته معنى يحسن السكوت عليه، وكلم؛ لأنه مركب من ثلاث كلمات)(2).

وكما يقترن الكلام به، على هذا النحو، يقترن به أيضا القول من وجه، ويختلف عنه في غير وجه، ويظهر ذلك مما يفيد به تعريف القول، فهو (لفظ دال على معنى)(3). وهذا يوحي أنه قرين بالكلام، غير أن الإقتران هنا هو من جهة الإفادة فقط، وهو ما يعني أنه أعم من الكلام، مادام الكلام يختصّ بالمفيد وحده. وصفة العموم هذه كما تشمل الكلام تشمل غيره أيضا؛ لأن القول بهذا يدل على الإتساع. ولهذا؛ قيل كلّ (كلام أو كلم أو كلمة قول، ولاعكس)(4). ونشير، هنا، إلى أن لابن جني رأي في القول يضعه في معنى آخر، هو موضع إيراد الاعتقادات والأراء، فيكون تعلق القول بهذه الصورة دون عباراتها مثل قول القائل: قال فلان(5).

ولما كان الكلام أخصّ من القول، ومرتبطة بالإستقلال والإفادة، فإن له في جانب آخر علاقة بالجملة؛ إذ إن بعض النحويين قد رأوا، من باب التركيب والإفادة، أنّ ما يؤدي إليه معنى الجملة هو نفس ما يؤدي إليه معنى الكلام، وخالفهم في هذا آخرون؛ بمبرر صفة العموم في الجملة، وصفة الخصوص في الكلام. فالجملة أنواع تتضمن الفائدة وعدم الفائدة، بخلاف الكلام الذي تلازمه الإفادة دائما، وهو رأي ابن هشام*(6).

وإذا شئنا استخلاص ما يميّز الكلام عن غيره، بعد الذي ذكرنا، نقول: أنه لفظ مركب تركيبيا اسناديا مستقلا بذاته، ومفيدا فائدة تامة. وأنه يندرج مع غيره في علاقة خصوص في عموم. وهذا غالب رأي أهل النحو، أما عند غيرهم، فهو أوسع من هذا، فأهل اللغة جعلوه اسما لكل ما يتكلم به، مفيدا أو غير مفيد. وإذا كان المفيد معلوما، فإن غير المفيد مأخوذ بغير اطلاق؛ لأنهم نظروا إلى الإفادة من جهة المواضعة. وعلى هذا، تبنّى ابن سنان الخفاجي

(1) جلال الدين السيوطي ، همع الهوامع، ج1، ص47

(2) - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج1 ص16

(3) - الأشموني، منهج السالك، ج1، ص10

(4)-المصدر نفسه ج1، ص10

(5)- ابن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار ، القاهرة: المكتبة العلمية، (د.ت) (د.ط)، ج1 ص18

(6)- جلال الدين السيوطي ، همع الهوامع، ج1، ص49

* هو ابن هشام الانصاري، نحوي عربي(1360-1309م)

وجهة نظر لها دلالتها. فعرف الكلام بأنه (مانتظم من حرفين فصاعدا من الحروف المعقولة اذا وقع ممن تصح منه او من قبيله الإفادة)⁽¹⁾، فيكون من ذلك أنّ الكلام متعلّق أساسا بالمتكلم العاقل، ولا يصحّ من جماد أو حيوان. والمتكلم العاقل يصحّ منه الكلام حتى ولو كان اخرسا، مادام يمكن أن (يقع منه اقل قليل الكلام)⁽²⁾ كالحرفين. وهو ما حدا به إلى الاعتراض على النحويين، معتبرا أن مقالوه في شأن الكلام كان يمكن أن يعبر عنه بصيغة قول القائل: (تواضعوا في عرفهم على أن سمو الجمل المفيدة كلاما دون ما لم يفد)⁽³⁾. والملفت أن السيوطي قد ذكر ذلك منبها على أن مسلك النحاة هو مجرد اصطلاح⁽⁴⁾، لكننا نقول أنه اصطلاح يُنبئ عن دلالة تتمثل في وجود عناصره ومقتضياته، فمن البين أن الكلام يتعلّق بالمتكلم، ويتعلّق أيضا بالمستمع، ووجود هذين الطرفين هو الذي يؤسس لمفهوم الإفادة التي علّق عليها النحويون اهتمامهم.

وعندما نأخذ في الحساب هذا الأمر، نفهم كيف أن الإفادة تستلزم التركيب، وما يتوقف عليه. وللنحويين إشارة إلى هذا نوجزها في ما قاله السيوطي، بناء على مثال: قام الناس. فحتى يدلّ هذا المثال على معناه لا بدّ من شروط، فلا يجب أن يبتدئ بما يخالفه، ولا أن يختم بما يخالفه، وأن يكون صادرا عن قصد، وعن هذا القصد التعويل، فما الألفاظ إلا آلة تخضع لإستعماله يركبها حسب الوجه المناسب⁽⁵⁾.

وهذه الرؤية تلتقي في مسارها، مع رؤية أهل اللغة، فهذا ابن سنان الخفاجي يوحد بين المواضعة وقصد المتكلم، من زاوية أن المواضعة (تجري مجرى شحذ السكين وتقويم الآلات، والقصد يجري استعمال الآلات بحسب ذلك الأعداد)⁽⁶⁾. أي أن الألفاظ، إنما تؤدي معناها بقصد التأثير. ومتى ما تهيات لذلك كان لها الفائدة. على أنّه يجب الإنتباه إلى مسألة الإفادة، حيث أنها غير المعنى أو بالأحرى لكل منهما تصوّره. لقد رأينا أن الكلمة وغيرها يتعلّقون بالمعنى إلا أنهم خرجوا عن كونهم كلاما. وهذا؛ لأن منظور الكلام هو تحقّق الفائدة الموجبة للسكوت، ومع أن النحويين اختلفوا في شأن الإفادة، باشتراط وجود ما يجهله المتلقي أو عدم اشتراط ذلك إلا أن اختلافهم هو من باب الاحتراز، ولا يؤثر على

(1)- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص32

(2)- المصدر نفسه، ص 33، 34

(3)-المصدر نفسه، ص38

(4)- جلال الدين السيوطي ، همع الهوامع، ج1، ص43

(5)- جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، تح محمد احمد جاد المولى بك وآخرون، ط3؛ القاهرة: دار التراث د.ت، ج1، ص39

(6)- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص43

الشكل الذي حدّده له، فهو محلّ توافق. ويبقى القول أن الكلام إذا كان متميّزا عن سواه؛ فلأنّ ثمة فرقا بين المعنى والإفادة، فالمعنى (الشيء الذي يفيد اللفظ)⁽¹⁾. أما الإفادة فهي (صدور الشيء من نفسه إلى غيره)⁽²⁾. وهي أكثر ماتكون في المعاني المفهومة بالدلالة العقلية وتتعلّق بالسائل أو المتلقّي بخلاف المعنى الذي يتعلّق بالدلالة الوضعية للألفاظ والمتكلم⁽³⁾. وعليه يكون الكلام محققا للفائدة وحدها، ويكون المعنى شاملا لما يفيد المتكلم أو الذي لا يفيد⁽⁴⁾. فالحال أن الكلام يحقق وظيفة ابلاغية تؤدي إلى التفاهم.

ومهما يكن، فإن رؤية النحويين ليست هي الرؤية الوحيدة، فمن أهل اللغة من وسّعه ليشمل المهمل والمستعمل، والبلاغيون يقاربونه من جهة العلاقة بين اللفظ والمعنى. يقول أبو هلال العسكري*: (الكلام ألفاظ تشتمل على معاني تدل عليها ويعبر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ)⁽⁵⁾. أي أن الكلام ألفاظ موضوعة بإزاء معاني لتحقيق غرض ما، ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتلازم المعنى الواضح مع اللفظ الحسن. وطبعا هذا التّصوّر يشير إلى دور المتكلم؛ إذ من المؤكد أن المعنى واللفظ يتوقفان عليه، كما أنه يشير أيضا إلى المتلقي، فلا يتوجّه المتكلم بالكلام إلى نفسه وإنما إلى غيره. وهذا يدلّ على علاقة تواصلية، تكون أكثر فائدة حينما يبلغ اللفظ والمعنى مستوى التناسب، ففهم المتلقي يكتمل بجودة الكلام وليس باضطرابه. وهذا التصور نجد أن عبد القاهر الجرجاني** قد عبر عنه بفكرة مهمة هي فكرة النّظم، فلقد قال: (ان اللفظ تبع للمعنى في النّظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس)⁽⁶⁾، على الوجه الذي يجيئ (نصيرا للنسيج والتأليف والصبغة والبناء والوشى والتحبير)⁽⁷⁾. ولاشك أن هذا توجّه يقدّم الفكر على الكلام، يترتب عليه أن يكون الكلام مجرد أداة لمختلف المقاصد، ولكنها هنا مقاصد موزونة. بعبارة أخرى يتمّ القصد بترتيب المعاني وترتيب الألفاظ على حدّ سواء.

(1) - ابو الحسين احمد ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة، تح عمر فاروق الطباع، ط1؛ بيروت: مكتبة المعارف 1993، ص199

(2) - ابو البقاء الكفوي، الكليات، ص153

(3) - المصدر نفسه، ص153

(4) - المصدر نفسه، ص842

* لغوي واديب (1005-920م)

(5) - ابو هلال العسكري، الصناعتين، تح علي محمد الجاوي، محمد ابو الفضل ابراهيم، ط1؛ القاهرة: دار احياء التراث 1952، ص69

** لغوي اشتهر بالنقد البلاغي (1009-1078م)

(6) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص55، 56

(7) - المصدر نفسه، ص49

وبما أن الإعتبار هو للكلام الظاهر، فإنّ فهمه من لدن المخاطب يقتضي قدرة وجهدا لتمكين التواصل واستكمال أثره؛ ولهذا، قال موضّحاً هذا الجانب (ولايجد قبولا، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة)⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس يكون الكلام شكلاً منظماً لفكر منظم، ولاغرابة في التمثيل بعد هذا عندما جعله شبيها بالنسيج وغيره.

ومايمكن استخلاصه هو أنّ الكلام مرجعه المتكلّم، وأنّ الكلام درجات أعلاها الكلام البليغ المحكم المعاني والألفاظ، وهو إنما يبلغ الغاية في التأثير من هذه الوجهة. فالمخاطب درجة ثانية في التواصل مزيّته في قدرته على التجاوب بعقله وذوقه. وإجمالاً فالكلام هو المنظوم معنى ولفظاً، وبالنظر إلى ذلك يمكن اعتباره نسيجاً، وبما أن عبد القاهر الجرجاني قد اهتم بالمعنى كأمر داخلي في الإنسان وأوقف عليه بناء الألفاظ، فإنّ هذا يحيلنا إلى موقف المتكلمة من مسألة الكلام، ولعل هذه المسألة كانت أكثر جدلاً عندهم من غيرهم بسبب ما انطوى عليه المعطى الديني من تصورات، فضلاً عن علاقته بالحقيقة الشرعية، ذلك مايتبين من أرائهم في حقيقة الكلام الإلهي ومانجم عنه من القول بخلق القرآن أوعدم خلقه. وإذا ما استعرضنا الآراء في المسألة نجد ثمة ماهو محل إتفاق وماهو محل اختلاف. من الوجهة الأولى يتفق المتكلمة على القول أن الله متكلم، والقرآن كلام الله، وسندهم في ذلك الدليل العقلي والنقلي⁽²⁾، كما أنهم يتفقون على أن كلام الله متنوع يحمل أمراً ونهياً وخبراً، وأنه رغم ذلك مختلف عن كلام الخلق، ومن الوجهة الثانية يختلفون في حقيقة الكلام الإلهي بين تقرير قدمه أو حدوثه⁽³⁾.

في هذا السياق، رأت المعتزلة أن كلام الله لا يختلف في وجوهه عن الكلام البشري؛ من حيث طابعه العرضي. أي من حيث تكوينه من حروف، و أصوات. فمثلاً أن المتكلم يفعل الكلام، كذلك الله تعالى يأتيه حسب قدرته وإردته. يقول القاضي عبدالجبار* مُجملاً هذه الرؤية: (والذي يذهب إليه شيوخنا؛ أن كلام الله عزوجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه)⁽⁴⁾. وواقع الأمر أنّ حقيقة هذا الكلام تدرج في إطار المنحى

(1) - المصدر السابق نفسه، ص291

(2) - سيف الدين الامدي، ايكار الابكار، تح احمد محمد المهدي، ط2؛ القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية 2004 ج1، ص353

(3) - المصدر نفسه، ج1، ص353

*متكلم معتزلي(935- 1024 م)

(4) - القاضي عبد الجبار، المغني، تح ابراهيم الابياري باشراف طه حسين، د.ط، د.ت، ج4، ص 3

العقلي الذي يؤيدونه، ومن مقتضياته أن لا يخرج الكلام الإلهي عن العلاقة الرابطة بين الله وخلقته؛ لذا أكدوا أموراً مثل اشتغال كلامه على المصلحة ووقوعه حسب اللغة المتواضع عليها. أي أنه على هذا النحو يفعل الكلام لغيره لالأنفسه، وهو يفعله لتقرير مصلحة من باب الأمر أو النهي أو الإخبار أو سوى ذلك، فيأتي مفيداً يتحقق فهمه باللغة التي يحصل الغرض منها. وفي هذا قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه لا بد من لغة متقدمة قد تواضع عليها بعض العقلاء، حتى يحسن منه تعالى الكلام، لأنه لا يصح أن يفعل الكلام لغرض يرجع إليه)⁽¹⁾، وهذا الآخر المقصود يتحدّد بشرطي الحياة والتكليف⁽²⁾، ما يعني انتفاء العبث عن فعله تعالى، فكلامه إذ يفعله يفعله في حضورٍ وليس في غياب، ومع من له قدرة الفهم وأهلية الإستفادة، وبهذا التّصور فحال فعله يتأطر في علاقة ثنائية لها كل شروط الكلام التواصلية، من وجود الطرفين المتواصلين، وموضوع التواصل، ولغة التواصل. وقد ترتّب عن هذا أن أقرّوا مبدأ يشهد على مذهبهم في هذه المسألة هو أن القرآن مفعول مخلوق. قال القاضي عبد الجبار: (ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزوجل، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله)⁽³⁾.

أما عن كيفية حصول فعل الكلام، فذلك يتمّ بوجود الغير كشكل من أشكال التّعين والتوسط بين الذات المتعالية والذات المنتهية، وهو المعبر عنه بالمحل، ويكون إما اللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي⁽⁴⁾، أو سوى ذلك، مادام كلامه عرض مُخلّق. وهم إذ يؤكّدون هذا يجعلون فعله فعلاً زمنياً يخضع لمجرى الزمن، فليس الكلام الإلهي عندئذ ما كان ولا يكون بل هو يكون إذا أراد، فهو متحيّن بإرادة الفعل والقدرة عليه؛ لذلك لم يروا القرآن باعتباره الكلام الإلهي آخر كلام، فكلامه سبحانه يحصل متى ما أراد، وإنما القرآن آخر الكلام لجهة كونه الرسالة الخاتمة، فهم يفرّقون بين القدرة على فعل الكلام وتمام الرسالة. وفي رأي القاضي عبد الجبار خاتمية القرآن متعلقة بنبوة محمد(ص)، أما كلامه فمتواصل. من الدلائل عليه تكليم الملائكة حالاً فحالاً، واقتضاء الجزاء في الآخرة مكاملة الله عباده⁽⁵⁾.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص182

(2) - المصدر نفسه، ص184، 185

(3) - المصدر نفسه، ص3

(4) - عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، (د.ط)، (د.ت)، ص 293، 294

(5) - القاضي عبد الجبار، المجموع المحيط تح، الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، (د.ط)، (د.ت)، ج1 ص239، 240

وبما أن حقيقة التّواصل واضحة، من فعل الكلام الذي يشيرون إليه، فإنّه في جانب القرآن يبدو أكثر وضوحاً، وتعبيراتهم في ذلك دالّة. فالقرآن رسالة والله مرسل والمرسل إليه رسول، وشرط الإرسال الإبلاغ والعلم بها وبخصوصيتها، ويشبهون ذلك بعلاقة التخاطب، هذا ما يتّضح عند القاضي عبد الجبار في قوله: (وصار حال الرسالة، من حيث يعلق فيها على الرسول الأداء يشبه بحال المخاطب الذي يعلق في خطابه ما يكون من المخاطب جواباً. فكما لا يصح أن يوصف بذلك إلا من يجيب، أو يصح ذلك فيه، فكذلك القول في الرسول. فلا بد من ابلاغ الرسالة، حتى يكون مرسلًا، ومن اودعه رسولا⁽¹⁾).

فإنّ يضع المعتزلة القرآن موضع الخطاب الذي يتوجّه به الله إلى غيره، ويُفهم هذا على أن الخطاب يتضمّن المُفاعلة، والقرآن خاطب به الله رسوله وعباده، بما يمكن أن يعلموا منه أراءه وقصده. وقد رأينا كيف أنهم اشتروا في هذه الحالة وجود المخاطب وفهمه؛ لذلك كان مجرد القول بالنسبة إليهم ليس خطاباً⁽²⁾. أي أن الكلام الذي لا ينزل منزلة العلاقة التخاطبية لا يكون خطاباً، وهذه العلاقة رأينا أنها مشروطة بإرادة التّوجّه إلى الغير وقصد إفادته، مع وجود مامنه يكون التلقي والفهم. بعبارة أخرى أن هذه العلاقة مشروطة بشروط تخصّ الخطاب كما تخصّ المخاطب. ولما كان الكلام الإلهي فعلاً، فهو أكثر من مجرد تلقّظ تعبّر عنه أصوات، وإنّما هو منطوق مؤطر بالأسباب والدواعي. وعليه، فإن إشارتهم إلى الكلام الإلهي هي إشارة إلى خطاب. ويظهر هذا من تفصيلات نظرهم في أصول الفقه؛ حيث نجد أن أبا الحسين البصري* يقول في تقسيم الأدلة، الدلالة الشرعية ضربان: خطاب، وهو خطاب الله وخطاب رسوله(ص) وخطاب الأمة. وغير خطاب، وهو الأفعال والقياس والإستنباط⁽³⁾. ولما نظروا في وجوهه لم يخرج ذلك عن حدود كلام المتكلم في لغته حين يدل به دلالة صريحة أو غير صريحة، فتباينت عندهم مستوياته بين العام والخاص والمجمل وغير المحتمل وما يعلم بقريئة وما يعلم مجرداً منها⁽⁴⁾. ثم أنّهم في رؤيتهم للكلام/الخطاب الإلهي لا ينظرون إلى العلاقة التخاطبية على أنها علاقة تكافئية، بل ينظرون إليها بتمييز دور كل من المُخاطب والمخاطب، فالمُخاطب عندئذ هو أساس الخطاب، هو مبتدؤه والمتحكّم فيه، باعتبار جانب التعالي، ولاقتران ذلك بتفاعل المخاطب، وامكان بلوغه مستوى العمل على مقتضى إرادة الله. بتعبير آخر، عندما يتوجه الله بخطابه إلى عباده

(1) - القاضي عبد الجبار، المغني تح محمود محمد قاسم، مر ابراهيم مذكور، (د.ط.)، (د.ت) ج 1، ص 14، 15

(2) - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 4، ص 69

* متكلم معتزلي متوفي في 1085م

(3) - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه تح محمد حميد الله وآخرون، (د.ط.)، بيروت دمشق: المطبعة الكاثوليكية 1965 ج 2، ص 235

(4) - القاضي عبد الجبار، المغني (الشرعيات)، اشرف طه حسين، ج 17، ص 44، 45

يتوجّه إليهم بقصد وإفادة لا تحصل لهم إلا بتعلّقهم بها، وهو ما يعني أن يتركوا ما هو مجاني للفائدة المرغوبة والمصلحة المقصودة.

وعموماً، فعندما يكون الله فاعل الكلام، فالفعل انجاز يستلزم ارتباط المخاطب به على نحو عملي، وإذا كانت أشكال الكلام / الخطاب مختلفة؛ خبراً أو أمراً أو نهياً أو وعداً أو وعيداً، فهي في النهاية لا تخرج عن كونها موصولة بأداء انساني إجتماعي، وعلى هذا الأساس نرى أنها علاقة عمودية، من غير أن تعني تضاداً مع صورة العلاقة التخاطبية؛ لأنه بالقدر الذي يكون فيه الخضوع مطلوباً يكون التفاعل معه وهو ما يؤكدونه.

وهذه النظرة إذ تؤسس لمفهوم خطابي واضح ليست مفصولة عن تصور مفهوم النص، فعند القاضي عبد الجبار (النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به)⁽¹⁾. ومعنى هذا أن النص كلام، وقد علمنا أنهم يعنون بالكلام الخطاب ويتضح هذا مما يحدّ به أبو الحسين البصري النص، في قوله: (واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاماً. والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه؛ وإن كان نصاً في عين واحدة، وجب أن لا يتناول سواها؛ وإن كان نصاً في أشياء كثيرة/ وجب أن لا يتناول سواها؛ والآخر أن تكون إفادته لما يفيد ظاهراً غير مجمل)⁽²⁾. وطبعاً ليس المقصود هنا النص المكتوب كما نفهمه، لكنه الملفوظ الواضح الدلالة الذي تظهر فائدته ويظهر معناه. وعلى ذلك كان استثناء أدلة العقول والأفعال⁽³⁾، أي ما لا يمثل في عبارات تقال وتفهم. أما المكتوب فنظرتهم إليه ليست ببعيدة عن هذا الطرح، فهم يتصورون الكتابة أمارة عن الكلام.

وإذا انتقلنا إلى الموقف الأشعري المقابل لموقف المعتزلة، فإننا نجد تأكيداً على حقيقة أن الله متكلم، غير أن النظرة إلى معنى الكلام لها تصور خاص. فعلى خلاف الرأي المعتزلي القائل أن الله فاعل الكلام، يرى الأشاعرة أن الكلام الإلهي هو (القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات)⁽⁴⁾. وهم بهذا يفرّقون بين نوعين من الكلام؛ الكلام القديم، والكلام الحادث. الأول يختص به الله لمقتضى كماله، في حين أن الثاني يتعلق بالإنسان، وهو الذي يكون مصوغاً في ألفاظ وعبارات. والمثال المستشهد به تجلية لهذه المسألة هو قول الأخطل*:

(1) - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، سنة 1964، ص319

(2) - المصدر نفسه، ج1، ص319

(3) - المصدر نفسه، ج1، ص319

(4) - الامام الجويني، الإرشاد تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950، ص104

*شاعر عربي (710-640م)

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (1)

فالكلام على هذا هو الكلام النفسي، أما الحروف والأصوات، فهي مجرد دلالات عليه. ولهذه القسمة اعتباراتها، فهم يراعون جانب المقام ويستبعدون كل مماثلة بين المتعالي والمتناهي، فإن كان الله متكلماً وكلامه يتلقاه الغير، فلا يحصل هذا على نحو العلاقة المباشرة بين طرفين يمتلكان أدوات التواصل الحسية؛ إذ إن هذا ما يكون في الشاهد ولا يكون في الغائب، وهم يفصلون بين هذا وذاك، فالله من حيث هو الكائن الأسمى (لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات ولا شئ من صفات الخلق) (2). ولا يتصورون أن هذا يتنافى مع حقيقة كونه متكلماً مادامت توجد رسالة (والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ) (3) للكلام، لكنه إذ يبلغه يبلغه على نحو معين يتأدى منه التواصل الذي يحافظ على خصوصية طرفي التواصل. من هنا كان ميلهم إلى القول بالكلام النفسي دون الكلام الحسي، وقرارهم بهذا الفرق لا ينفى المماثلة الشكلية بين البشري والإلهي في انقسام الكلام النفسي إلى أمر ونهي وخبر واستخبار (4).

وفي إيجاز، المقروء غير القارئ والمسموع غير السامع والمكتوب غير الكاتب، فالأمر هنا أشبه بثنائية الثابت والمتغير؛ الثابت هو المعنى والمتغير هي العبارة. وطبعاً هذا الموقف وإن كان يحافظ على قدسية الذات الإلهية بنفي التغير عنها إلا أن دونه صعوبات تتعلق بالمتكلم وزمن الكلام وشكل الكلام. يثبت ذلك أن الأشاعرة أنفسهم قد تجادلوا في حقيقة الكلام الإلهي في الأزل من حيث إمكان وصفه بالخطاب أم لا. ففي رأي البعض هو خطاب وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري، وفي رأي آخر لا يسمى خطاباً (5). ومن قالوا بالرأي الأول رأوا أنه يتنوع إلى معاني مختلفة من أمر ونهي وخبر وغير ذلك. ومن قالوا بالرأي الثاني لم يجيزوا تلك المعاني، على اعتبار أن هذه المعاني تثبت بوجود المخاطبين، فيما لا يزال (6). وقد توسّط الباقلاني* برأي جاء فيه، جواز اشتغال الكلام الإلهي على تلك المعاني، دون إمكان وصفه بالخطاب؛ لكون الخطاب مفاعلة، فيصحّ، والحال هذه، أن يكون

(1) - المصدر السابق نفسه، ص 108

(2) - أبو بكر الباقلاني، الانصاف تح محمد زاهد الكوثري، ط2؛ القاهرة: المكتبة الازهرية للتراث 2000، ص 94

(3) - أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1983، ص 74

(4) - المصدر نفسه، ص 76

(5) - برهان الدين الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 126

(6) - أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد تح عبد الحميد علي ابوزنيد، ط2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة ج 1، ص 335، 336

* متكلم واصولي (1013-950م)

الله أمرا ناهيا، لكن ليس مخاطبا لمعدوم(1). ومن الواضح، هنا، أن التباين مردّه إلى تصور مفهوم الخطاب. فعند أصحاب الرأي الأول، يكون الخطاب خطابا إذا توفر فيه ركنان هما المُخاطب والمخاطب، ولما كانت بنية العلاقة التخاطبية ليست في مستوى حسي، لم يروا اختلال هذه العلاقة، إذا وجد الموجود على شرط التقدير(2)، فكما يقول التفنازاني* في حال الكلام النفسي، يكفي أن يكون المخاطب بوجود عقلي(3). معنى هذا أن أصحاب هذا الرأي يفهمون الخطاب الإلهي خطابا مستمرا في الزمن، فمع أنه قديم في أصله إلا أنه في تعلقته متجدد، وهذا قد أوضحه الإيجي** بمثال مخاطبة الله موسى عندما قال أن الكلام الأزلي(كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطابا له تحقيقا والمتجدد موسى دون الكلام)(4). وهذا الرأي في الواقع يؤسس لمفهوم التكليف؛ إذ إن الإنسان موجود في الزمن والزمن مفتوح. وبما أن الكلام نفسي قديم، فإن وقوع التكليف يحصل في إطار العلاقة التخاطبية. والموقف الأشعري في هذا الشأن، يوضّحه الباقلاني الذي أكد على خطابية علاقة الله بالمكلفين. إذ رأى أن هذه العلاقة تتم على وجهين؛ إما بغير واسطة، وفي هذه الحالة يدرك السامع مراد الله بقوة تضطره إليه. والمثال على ذلك المخاطبة التي تمت مع موسى. وإما بتوسط ملك يبلغ الرسالة إلى الرسول وأمته تدعمه الآيات الباهرات(5). أما الرأي الآخر، الذي ينفي صفة الخطاب عن الكلام الإلهي في الأزلي، ويوقفه فقط على وجود المخاطب فيما لايزال، فالظاهر أنه يذهب إلى ذلك من باب الإحتراز؛ لتجنّب الإلتباس، بشبهة التغيير. وحقيقة الأمر، أنه بهذا الموقف لا يختلف عن رأي المؤكدين لخطابية الكلام الإلهي في الأزلي، فبين هذا وذاك مسألة الزمن؛ ولذا ارتأى الغزالي، أن القول بتقدير الوجود أو القول، فيما لايزال مجرد ألفاظ لغوية(6)، حقيقتهما تعليق الأمر على المستقبل.

والوجه الخطابي يظهر أيضا، عند جمهور الأصوليين الذين لم يفرقوا بين الكلمة والكلام، لما رأوا أن الكلام هو ما يصاد الخرس والسكوت، والأصل فيه التأثير بحصول

(1) - برهان الدين الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص378

(2) - المصدر نفسه، ج1، ص378

* هو سعد التفنازاني متكلم (722-792هـ)

(3) - سعد الدين التفنازاني، شرح المقاصد تح عبد الرحمن عميرة، ط2؛ بيروت: عالم الكتب، 1998، ج4، ص161

** هو عضد الدين الإيجي، متكلم (نحو680-756هـ)

(4) - المصدر نفسه ج4، ص429، 430

(5) - أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج1، ص429-431

(6) - برهان الدين الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص126

المعنى تاماً أو ناقصاً؛ ولذلك حرصوا على تتبّع كل ما يصدر من المكلف، وإن لم يأت جملة مفيدة، ولأدلّ على ذلك الخلاف الذي وقع بين زُفر* وأبي حنيفة، في مسألة الطلاق بالكلمة الواحدة أو الجملة المفيدة** (1). ومن المؤكد أن ذلك يكشف أن الكلام الذي يصدر من عاقل أبعد من مجرد أن يكون أصواتاً مسموعة تنتهي بخروجها، فلو لم تكن بأثر ما كانت لتثير جدلاً. وهذا يعني، بالنسبة إلينا، وعياً بالمحتوى العلائقي للكلام وسياقه، تنبّه إليه الأصوليون وهم يلاحظون العلاقة الرابطة بين فعل التلفظ وتبعاته في واقع نشاط الناس، قلّ ذلك أو كثر. فمابهم إذن، أن وراء الخلاف معنى، ونعنقد أن دلالة ذلك الخلاف وجود تلك الخطابية التي أشرنا إليها.

وإجمالاً، يمكن القول أن التراث الديني، بشكل عام، قد نظر إلى الكلام الإلهي على أنه خطاب، وإن لم يضعه موضع الخطاب البشري القائم على المباشرة الحسية. وعناصر هذا الخطاب تحدّدت في الله المخاطب، وتدلّ عليه أفعاله وهي مكوّنات تكليفية تستدعي المكلف المُخاطب وهو الإنسان، ويمكن الإشارة إليها بالرسالة. ولهذه الرسالة موضوع معين يمكن فهمه بلغة متواضع عليها وتُنقل بطريقة خاصة مميزة، وهي لخصوصيتها تستلزم العناية والإهتمام بانزالها عليها فعلي القراءة والتدبر، بما ينمي قابلية التعلّق الدائم بالمرسل. فهي على هذا النحو تواصل، وإن كان في الظاهر من طرف واحد أعلى، إلا أنها من حيث ماتحقّقه من قبول ترفع من شأن المرسل إليه ليصبح طرفاً يستحضر وجود المرسل في أي مكان وزمان. وبغض النظر عن شكل التواصل الذي لا يتم في صورة بشرية حسية بين طرفين متقابلين إلا أنّ الرسالة؛ من حيث أنها تتجسد في لغة يمكن سماعها أو قراءتها، تقرب المخاطب في حضور دائم. وهذه الميزة فرضت شكلاً فريداً للعلاقة التخاطبية، يؤدي فيها المصحف المكتوب دور الكيان المادي الممثل للمُخاطب الغائب.

وعموماً، فإن حقيقة الخطاب قد اتضحت في التراث الديني في صورة اصطلاحية محددة كما في التعريف الذي يذكره الأمدى وهو (اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه) (2). ويعني ذلك أنه متكون من عناصر يوجد بوجودها وينعدم بغيابها وهي: المُخاطب، والمخاطب، والكلام المتواضع عليه أو اللغة، والعقل كشكل للوعي المحقّق قصد الإفهام أو القابلية للفهم، فضلاً عن الرسالة التي تحصل من ذلك حسب مقتضى الحال.

(1)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص25

*هو زُفر بن الهذيل (728م-775م) فقيه حنفي عراقي

**دار الخلاف في شأن القائل لقرينته التي لم يدخل بها (ان كلمتك فأنت طالق). قال زفر ان قال كلمة ان كلمتك وقع الطلاق لأن في ذلك شرط وإذا حصل الشرط حصل الجزاء ولو بكلمة واحدة. اما ابو حنيفة فلم ير وقوع الطلاق إلا بوجود الجملة التامة، فالكلام بالنسبة إليه اسم للجملة التامة وليس اسماً للكلمة واحدة. انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص25

(2) - سيف الدين الأمدى، الإحكام في اصول الأحكام، ص132

وعلى هذا الحدّ انبنى البحث في الحكم الشرعي، باعتباره(خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية)(1).

وإذا ما نظرنا في الكلام الإلهي، نجد أنه من حيث الشكل، يدلّ على منطوق غير أن دلالاته لا تكمن في الطابع الحسي، فهذا ممّا لا يقارن، وإنما دلالاته في العلاقة التي يتضمّننها علاقة تتّصف بالتجاوز، فالله متكلم وكلامه يتضمن معاني تشير إلى الغير، والكلام كصفة هو من بين صفات كالقدرة والخلق والإرادة، وهي تشير إلى الغير، وقد رأينا الإتجاهات الفكرية قد أكّدت على ذلك بربط الكلام بتعلّقات. وإذا علمنا أن الكلام من الكلم والكلم يفيد التأثير(2)، فإن ذلك يعني استحضارًا لآخر، والتّوجه إليه بالقصد. وكون الله له صفة الكلام يعني ذلك أن له علاقة بآخر، وهو هنا الكائن الأدنى المخلوق، والخلقية توجب الخضوع. وهذه العلاقة يشهد عليها الوحي كصورة جلية لفعل التكلم، وفي هذا ما يبيّن أنّ الكلام إذ يتأسس، فإنه يتأسس على علاقة بطرفين؛ طرفها الأول المتكلم وطرفها الثاني المستمع، وهو نفس ما يقوم عليه الخطاب. وعندما ينشأ الكلام في شكله المنطوق، فإنه يأتي تنويجا لعلاقة سابقة هي العلاقة التخاطبية التي تجعل المتكلم أبعد من مجرد المؤدّي لدور الناطق. فما النطق إلا مظهرًا خارجيًا لقصد داخلي اعتمل في سياق معين. والسامع إذ يسمع، فهو لا يتلقّى المنطوق صوتيًا فقط، وإنما يتلقاه وهو حامل لمعنى يوجب عليه استجماع شرائط الفهم. من هنا نعلم (أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو العلاقة التخاطبية وليس العلاقة اللفظية وحدها)(3). وهذه الحقيقة وقف عليها أهل النظر في التراث الديني، وهي أكثر ما تظهر متداولة عند المعتزلة؛ فهم لأنهم قد نظروا إلى الكلام الإلهي على أنه فعلٌ حادث يحصل لمصلحة، تعاملوا معه على أنه خطاب، وهذا واضح من عبارة القاضي عبد الجبار (لا يحسن منه تعالى أن يفعل الكلام وغيره إلا وهناك حي يصح أن ينتفع به)(4). فهذه العبارة تجسّد العلاقة التخاطبية في صورة جليّة، ويزيد من جلائها أكثر تصوّرهم للمفوض وهو الصوت، الذي رأوا أنه ما يقع على بعض الوجوه(5). أي الذي يوجد في تركيب معين ووضع معين، وعلى هذا النحو، فهو يؤشر على طابع التّجدد الدالّ على التّواصل؛ لأنه أداء.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص132

(2) - مجد الدين الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز تح محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت)، ج4، ص377

(3) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998، ص215

(4) - القاضي عبد الجبار، المغني ج4، ص184

(5) - المصدر نفسه، ص21

ومن المُلفت أنّ الإمام الرّازي له إشارات لطيفة في هذه المسألة ومايتعلّق بها. بالنّسبة إليه أصل اللفظ الرّمي، وهو إخراج الهواء من داخل الصدر إلى خارجه، والحروف والأصوات في عملية حدوثها تتمّ على هذا الأساس، فمن باب هذه المشابهة اطلق عليها مجازاً تسمية الألفاظ(1). والتلفظ عندما يقع يقابله المستمع. أي إن التلفظ يحيل ضمناً إلى آخر يشارك بالإستماع. وإذا كان الأشاعرة قد فرّقوا بين الكلام النفسي القديم والعبارات القديمة الدالة عليه، فإن العبارة أيضاً حسب مايبين الإمام الرّازي تدلّ على عبور وانتقال لمعنى في ذهن ذات النفس إلى ذهن ذات السامع(2)، بما يفيد تمظهاراً للقصد في صورة محسوسة، تشهد على توجّه صاحبها إلى آخر يعمل على فهمها بحسب شروط الفهم. ويتّضح هذا أيضاً من مضمون العبارات نفسها، فهي بما تحتوي من معاني كالأمر والنهي والخبر والإستخبار وما إلى ذلك لاتنصل عن آخر مدعو إليها. فالأمر(دلالة على أن في النفس طلب فعل المأمور، وعلى هذا يقاس النهي وسائر الأقسام من الكلام)(3).

والدرس اللغوي الحديث قد خاض في هذا الشّأن وبيّن أن الكلام هو أبعد ما يكون عن مجرد نطق ظاهري، إنّهُ أفعال تترتّب عنها نتائج وهي دائماً موجّهة إلى آخر يقدم له المتكلم شيئاً يفهمه(4)، هذا ما يتمثّل في نظرية أفعال الكلام عند أوستن وسريل. فعند أوستن الفعل الكلامي له ثلاثة أنماط؛ فعل لفظي يتعلق بقول القائل عن شيء ما، وفعل إنجازي يتعلق بتحقيق أداء فعلي يرمي إليه المتكلم من خلال القول، وفعل تأثيري يتعلق بما يحصل من القول من أحاسيس في السامع(5). وعند سريل يحمل الكلام أكثر مما هو في ظاهره، فقد يأتي بمعنى ويحقّه معنى آخر؛ وذلك لأن المتكلم في كلامه يوظّف كلّ ما هو متاح لإبلاغ قصده إلى المستمع سواء بما هو لغوي أو غير لغوي، على فرض أن المتلقي له القدرة على التفكير والإستنتاج، وهو ماأسماه بالأفعال الكلامية غير المباشرة(6).

والملاحظ أن هذا التصور، وإن كان جديداً إلا أنه قد تمّت الإشارة إليه في صورة معينة من لدن الفقهاء والأصوليين، في تقريراتهم. ومثال ذلك دراستهم لصيغ الطلاق، فعند الإمام

(1) - فخر الدين الرّازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص24

(2) - المصدر نفسه، ج1، ص24

(3) - أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، ص76

(4) - جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص268

(5) - المرجع نفسه، ص275، 276

(6) - عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللغة ، ط1؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة2013، ص128

الشّافعي، إذا قال الزوج لزوجته بلفظ صريح أنت طالق يقع الطلاق⁽¹⁾. فهو ليس مجرد كلام صوتي يتبدّد في الهواء، بل هو كلام فعلي تنجم عنه تبعات. فهناك قبل اصدار الصوت وتلقّيه من المستمع علاقة بين موجودين، يتمثّل فيهما الوعي والقصد، وعلى هذا الأصل يأتي التلقّظ، فهو المنتهى وليس المبدأ. وما يزيد في تأكيد هذا أن بعض الفقهاء والأصوليين، في هذه المسألة نفسها، اشترطوا لوقوع الطلاق النية والقصد، كما ارتأى الإمام مالك⁽²⁾. وهذا إنّما يدلّ أنهم قد راعوا جانب العلاقة الإنسانية وليس مجرد الألفاظ الصوتية؛ ولذا كان خصّ ما امتازت به بحوثهم العناية بالدلالة⁽³⁾.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ الكلام يقوم على وجود آخر مستمع؛ وذلك واضح من أن المتكلّم لا يؤدي وظيفة تلقّظ آليّة، وإنّما يمارس فعلا تحكّمه المقاصد والأهداف وخلفيات المكان والزّمان، ويأتي مصطبغا بما هو مباشر صريح أو غير مباشر خفي. وعلى هذا الأساس، كان الأصل أن لا كلام بغير تخاطب، ولا متكلّم من غير أن تكون له وظيفة المخاطب ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة "المخاطب"⁽⁴⁾، فالمبنى الأول هو الخطاب. هذا، وقد جرى الأخذ به، بالنسبة إلى الكلام الواقع بين الناس أو في النّظر إلى الكلام الإلهي، فعند الإمام الجويني (الكلام، والخطاب، والتكلم، والتخاطب، والنطق، واحد في حقيقة اللغة، وهو ما يصير به الحي متكلما)⁽⁵⁾. ويستوي في ذلك ما يكون كلاما لفظيا أو نفسيا، مادام الكلام (اسم مشترك، قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول: سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس)⁽⁶⁾.

وإذا كان نشاط النّفس ينبئ عن توجه إلى أمر ونهي وسواهما، فالإمام الجويني يرى الخطاب على نفس منوال الكلام، فهو (ما يفهم منه الأمر والنهي والخبر)⁽⁷⁾. غير أن الأصوليين، وإن كانوا يرون هذا التلاقي بين الإثنين، أي أن الكلام هو الخطاب والخطاب هو الكلام، فقد حرص بعضهم على الدقّة، فهذا الإمام الأمدي لم يوافق على أن الخطاب

(1)- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد تح محمد صبحي حسن حلاق، ط1؛ مكتبة ابن تيمية: القاهرة 1415هـ، ج3، ص146

(2)- المصدر نفسه ج3، ص146

(3)- السيد احمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء الأصول، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1996، ص72

(4)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص215

* هو ابو المعالي الجويني يلقب بإمام الحرمين اصولي ومتكلم (478-419هـ)

(5)- الامام الجويني، الكافية في الجدل، تح فوقية حسين محمود، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي 1979، ص32

(6)- ابو حامد الغزالي، المستصفى تح حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة (د.ط)، ج2، ص4، 5

(7)- الامام الجويني، الكافية في الجدل، ص32

هو(الكلام الذي يفهم منه المستمع شيئاً)(1). بالنسبة إليه، الخطاب وإن كان يتّصف بالكلام، فهو يتميز بالقصد والإفادة لمن هو متهيئ لفهمه(2). أي أنّه لا يتّجه إلى مجرد التّواصل فقط، وإنّما يتّجه كما قال طه عبد الرحمن إلى التّعامل(العلاقة التّخاطبية). ومايفسر ذلك أنّ وجود الكلام وجود مزدوج، فإذا كان ظاهره لفظاً فباطنه نفساً. والأصوليون التفتوا إلى هذا الأمر كما أشار الإمام الجويني. وهذا إذا كان حاصلًا في المستوى البشري، فهو حاصل أيضًا في المستوى الإلهي. فإذا كان ثمة تمييزًا بين نوعين من الكلام في شأن الكلام الإلهي، وهما النفسي واللفظي، كما يرى الأشاعرة، وأهل السنة. لم يكن ذلك ليعني أي اختلاف، فحقيقته أنه إنما هو بذلك، كما يقول الأسنوي*؛ (إفادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية الأزلية وكل من الكلام النفسي بهذا المعنى واللفظي دليل للحكم)(3). أي أنّهما حقيقة واحدة موجّهة إلى المكلفين؛ ولهذا كما يقول أيضًا (كان الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلي والحادث إنما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط)(4). أي أنّ كلام الله واحد في الغائب والشاهد.

وعلى هذا، من تمام الأمر أن يتلازم النوعان معا في المبدأ والمنتهى، فيكون للكلام اللفظي ما للكلام النفسي. ولما كان الكلام النفسي يتعلّق بأفعال المكلفين، وذلك دليل على الخطاب، وكان الكلام أيضًا يتعلّق بأفعال المكلفين، فإنّه والحال هذه يستويان في نسبة الخطاب إليهما. وهذا قد تمّ تأكيده بالقول:(فلا يتوقف تسمية النفسي واتصافه في الأزل بكونه خطابًا على وجود مخاطب في الأزل كما أنّ اللفظي أيضًا لا يتوقف تسميته خطابًا على وجود المخاطب)(5). وهذه الإشارة تعبّر عن الوعي باختلاف وضعيتين متميزتين وضعية الشاهد ووضعية الغائب. وفضلا عنهما وعي بدلالة اللغة، وهذا ما يتضح من القول(الذي يتوقف على وجود مخاطب حقيقة هو الخطاب بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه)(6).

ولهذا، كان الرأي أن حالة الغيبية ليست مشروطة بحضور المخاطب ولاحالة الشاهدية مشروطة بحضور المخاطب. ولما كان معلوماً أنّ كلام الله هو الذي يحتويه المصحف،

(1)- سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص131

(2)- المصدر نفسه ج1، ص132

* هو جمال الأسنوي، اصولي وفقهيه(1305-1370م)

(3)- جمال الدين الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، (د.ت)، (د.ط)، ج1، ص 49

(4)- المصدر نفسه، ج1، ص 49

(5)- المصدر نفسه، ج1، ص 50

(6)- المصدر نفسه، ج1، ص50

وتقرر أن لافرق بين الكلامين اللفظي والنفسي، فإن النظرة إلى هذا الكلام هي نظرة إلى خطاب يدل على القول التالي: (المراد من الخطاب هو المبحوث عنه في علم الأصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوز ويمكن توجيهه للإفهام وبيان المقصد والإفهام وذلك إنما هو خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه ... من نحو قوله تعالى "اقموا الصلاة واتوا الزكاة" ... وكل ذلك خطاب لمن لغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي ومن يوجد بعده دون فرق)⁽¹⁾. وهذا إنما يدل أن خطابية كلام الله يشهد عليها مفهوم الخطاب كما تشهد عليها صفة المعاملة ومضمون الكلام نفسه. أما الإعتبارات المتعلقة بالجانب النفسي أو اللفظي، فهي اعتبارات جدلية يختص بها ميدان البحث والتأمل، وهي قد رأينا أنها تؤكد خاصية الخطاب ولا تنفيه إلا في حدود معينة، ومافي مسارعة الأصوليين إلى نقل اللفظ واستعماله فيما خوطب جريا على الأصل المصدري⁽²⁾ إلا تأكيدا على هذا.

2-1 المظهر الخطابى في القرآن:

النظرات التي استعرضناها قبلا قد بينت أن القرآن خطاب من متعال إلى مكلفين، وههنا نريد أن نعرف تجليات تلك الخطابية واتجاهها. وأوضح دليل يدلنا على ذلك أسلوب الكلام واختلاف صيغته. من المعلوم أنّ الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء⁽³⁾، والكلام القرآني لم يكن استثناء من ذلك، فقد احتوى ما يدل على الخبر والإنشاء وتتنوع بحسب ذلك تنوعا مباشرا وغير مباشر، وذلك يمكن ملاحظته من مقاصده، فكما يقول العز بن عبد السلام* معظم مقاصد القرآن أمرٌ باكتساب المصالح وأسبابها وزجرٌ عن اكتساب المفسد وأسبابها، كما ماتشهد عليه أقسامه إلى مباحات ومندوبات وواجبات ومكروهات ومحرمات⁽⁴⁾. وهي إنما تظهر بأدوات الكلام الإنشائية والخبرية، ولو أخذنا أمثلة على ذلك لوجدنا أن علاقة الكلام علاقة تخاطبية بامتياز، فكدلالة على ذلك الأمر الذي نستطيع أن نتبين حقيقته الخطابية من معانيه العديدة، فهو في القرآن قد أتى وجوبا حقيقيا متضمنا معنى استعلاء المتعالي، كما هو شأن الخالق أمام مخلوقه يأمره بأنواع الأوامر التي تجسد قدرته وإعجازه، وأتى على خلاف ذلك مجازيا بصيغ ظاهرها إرادة التأثير في المتلقي من جهة عقله وقلبه، مشتملا على كل الأساليب الأمرية التي تشعر المتلقي بالأمر، ويمكنه إدراكها بحسّه وفطنته

(1)- المصدر السابق نفسه، ج1، ص50

(2)- المصدر نفسه، ص48

(3)- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ط1؛ بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2008، ج1، ص40

* هو الملقب بسلطان العلماء، فقيه واصولي (1181-1262م)

(4)- العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى تح نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار الفلم، (د.ط)، (د.ت) ج1، ص11، 12

ووعيه نحو: النَّدْب، الإِباحة، الدَّعاء، التَّهديد، الإِهانة، التَّسخير، التَّعجيز، الإِمتنان، العجب والتَّسوية، الإرشاد، الإِحتقار، الإِنداز، الإِكرام، التَّكوين، الإِنعام، التَّكذيب، المشورة، الإِعتبار والتَّعجب(1). وما يزيد من بيان هذه الخطابية أن الأمر يعكس موقفا من المتعالي إزاء نوع الفعل محلَّ الأمر، ويظهر عنده في صورة مذمومة مرتبًا عليها صفة العصيان والجزاء العقابي(2)، ولو استعرضنا نموذجًا لخطابية الأمر، فإنه سيظهر جليا في هذه الآية (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)(3). ففيها هناك أمر واضح بتأدية أفعال عبادية مخصوصة، فالكلام لا ينفك عن الفعل، القيام يتعلق بالصلاة والإيتاء يتعلق بالزكاة. والأمر هنا يجسد إلزاما متعاليا غير أن هذا الأمر لا يخرج عن مقدمات، فهو بالقدر الذي يبين حقيقة الأمر يبين أنه على علاقة بالمتلقي؛ لأن الصلاة والزكاة كفعلين عباديين يترتبان عن أصل هو الإيمان بالله ورسوله(4). وهذا يعني أنه كانت ثمة ترتيبات تواصلية انجرت عنها أخيرا أمر تشريعي. ومن المؤكد أن حصول ذلك يعتمد على الإستعداد لقبوله، وهذا يمكن ملاحظته من علاقة الآية بما سبقها.

ومما يزيد في تأكيد الإتجاه الخطابى ارتباط الأمر بالنهي، فإذا كان الأمر طلبا للفعل، فإن النهي طلب الكف عن الفعل. وهذا إنما يتصور من مخاطب له موقف وهدف من أفعال بعينها، يرى أنها خيرا ومنفعة أو شرا ومفسدة للفاعل، ويريد بناء على ذلك توجيهه إلى الإتيان بها أو تجنبها. وهذا ماجعل العز بن عبد السلام يقول: (الشريعة كلها نصائح؛ إما بدرء مفسد أو بجلب مصالح)(5). والحقيقة أن هذه الأفعال التوجيهية كثيرا ماجاءت مقرونة بالنداء نحو: استعمال يأيها الذين آمنوا، ويأيها الناس، والإشارة بها إلى المخاطب لاتخفى. ومن المهم القول أن النداء بـ يا أيها قد تكرر كثيرا في القرآن، وهذا له فيما يرى الزمخشري* أوجها من التأكيد وأسبابا من المبالغة؛ وذلك لأن الأوامر والنواهي والعظات والزواجر وغيرهم - كما يقول - لها شأن تنبيه المتلقي وإيقاظه وأخذ مأخذا جديا، ف(يا) تأكيد وتنبيه و(ها) تنبيه و(أي) تدرج من الإبهام إلى التوضيح(6). وفي سياق هذه الخطابية، نلاحظ أن قصد المتعالي لا يأتي دائما ظاهرا، فأحيانا يكون غير مباشر يحتم على المتلقي

(1)- جلال الدين السيوطي، معترك الأقران تح احمد شمس الدين ، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1988، ج1، ص335، 336

(2)- ابن القيم، بدائع الفوائد، تح علي بن محمد العمران، جدة : دارعالم الفوائد (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص1307

(3)- سورة البقرة ، الآية 43

(4)فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج3 ، ص46

(5)-العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج1، ص14

* هو ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الملقب بجار الله ، لغوي ومفسر معتزلي(1143-1074م)

(6)- جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران، ج1، ص340

تلمس معناه من القرائن الدالة عليه مثل: التعريض. وهو اللفظ الذي يفهم من جوانبه أو مفهومه نحو(بل فعله كبيرهم هذا فسألوهم إن كانوا ينطقون)(1).وهذا إشارة الى التعجيز بنسبة الفعل الصادر عنه الى الصم لتأكيد عجز كبير الأصنام عن الفعل دونه(2). ومثل هذا الذي أشرنا إليه يتقاطع مع المنحى التداولي الذي يؤكد خطابية أنواع هذه الأفعال.

3-1 النَّصُّ وَالْقُرْآنُ:

لقد اتضح، من قبل، أن كلام الله يتّصف بصفة الخطاب؛ من جهة ماتضمّنه من معاني تخاطبية، ومن جهة توجهه إلى المكلفين لإبلاغهم مراده. وأن هذا مما أكدته كبرى الفرق الإسلامية، وذهب إليه النُّظار الأصوليون الذين استقصوا الحكم الشرعي من هذه الوجهة. غير أنه لما كان هذا الكلام مكتوباً يجري عليه الزمن، واستجدّت تبعاً لذلك مستجدات على الصّعيد الفكري، دفعت باتجاه استخدام مصطلح النص، في الإشارة إلى ذلك الكلام، مع وجود تحوُّلات تصاحب ذلك المصطلح، والتباسه بما هو معروف من دلالات عن النَّصِّ في التراث العربي، أصبح من المهم الوقوف على هذا الأمر لتوضيحه.

إذا كان من المتفق عليه أن الله متكلم، وأن كلامه يشهد عليه المصحف القرآني المكتوب بلغة بشرية تقرأ وتسمع وتكتب، فهذا يعني أن كلامه قد انتقل من حال الغيب إلى حال الحس وتمثل في حقيقة مادية. كما أن ذلك يعني أيضاً أن الكتابة التي أصبحت تميّزه، قد جاءت تالية لمرحلة سابقة غير مكتوبة بنوع الكتابة المعروفة. ولو تتبعنا حقيقته نجده قد أخذ مساراً بكيفية خاصة، تعبر عنها بشكل مفصلي الآية التالية:(وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين)(3). ومفاد هذا أن كلام الله مخصوص بصفة الإنزال، وهذا إنّما هو فعل مقصود، وأن المَنزَّل نقل إلى الرسول بلغته عن طريق ملاك وسيط، ليلبّغه إلى الناس في عالم الظاهر. مايستوقف هنا هو كلمة التَّنزيل فهي كلمة تدل على ماقبلها ومابعدها، وهي ليست بالكلمة الوحيدة في هذا المقام، بل هناك كلمات أخرى ورد ذكرها للإشارة إلى حال كلام الله، وهذه الكلمات بصيغ مختلفة ترجع إلى مادة نزل؛ منها الإنزال، التي يدل عليها الشاهد التالي(إنا أنزلناه في ليلة القدر)(4). ومبتغانا من إيراد هذا، حصر دلالة الكلمتين، وهي دلالة مهمّة في معرفة وضعية الكلام الإلهي في مرحلة وأخرى. تشير كلمة التَّنزيل إلى التّفريق، وهذا يصبغ الكلام الإلهي

(1)- سورة الانبياء، الآية، 63

(2)- برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 311

(3) - سورة الشعراء ، الآية 192-195

(4) - سورة القدر، الآية 1

بالصَّبْغَة الشَّهَوْدِيَّة. أمَّا كلمة الإنزال فتدلُّ على ما هو عام وهو نزول القرآن دفعة واحدة من علٍ*(1)، وعلى هذا لها معنى غيبي.

وعموماً، فإنَّ الإنزال وإن كان في أصله اللغوي يشير إلى ما هو حسي مادي من حلول شيء في شيء أو تحرك شيء من عل إلى سفل(2)، إلا أنه بالنسبة إلى هذا الأمر المتعالي ينأى تماماً عن كل مظهر حسي**، يدل على ذلك أنه يندرج في سياق تسلسل نزولي مبدؤه الله، ومنتهاه الرسول. عبّر عنه الباقلائي بكلمات ذات دلالة وهي المنزَّل(الله) والمنزَّل(كلامه) ومنزول عليه(الرسول) ومنزول به (اللسان العربي)(3). وفي هذا تأكيد على اختلاف المرتبة الوجودية. ولأن الوضع العلوي هو الوضع السابق والمقدّم، فإنَّ ما يُعلم منه هو فقط ما دلّت عليه النقول، ومثبت من ذلك شهادة الآية التالية (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)(4)، بالإضافة إليها شهادة الآية (إنا أنزلناه في ليلة القدر)(5). ودلالة هذا أن عملية الإنزال كما نقل السيوطي قد تمّت من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة ثم تنزّل على الرّسول(6). أنّها عملية بالقدر الذي تجمع بين الحسّي والرّوحي لأنفق الرّوحي مكانته بل تدلّ عليه وعلى اعجازه.

ويفسر اللّوح المحفوظ على أنّه ما عليه تكون الكتابة كقطعة الخشب(7)، وتعلّقهُ بالمكتوب جاء التّعبير عنه بالكتاب كما هو ظاهر الآية(وهذا كتاب انزلناه)***(8). وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ القرآن وجد بحسب تقدير ينبي عن قدرة وعلم يتنافى معه كلّ

(1) - الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج5، ص40

*ثمة دلالة خطابية يمكن استخلاصها من الفرق بين الانزال والتنزل. حيث ان التنزيل يشير الى المراحل الزمانية بخلاف الانزال الذي يشير الى مرحلة زمانية واحدة لا تتكرر. وما يتكرر يكون تدخلاً مقصوداً بمقتضى وضع زمني، وهو ما يحيله الى خطاب من وجهة نظرنا لأنه يستلزم مقاصد مختلفة.

(2) - الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، ص2، ص49

** هو بالمعنى المجازي . انظر: السيوطي الاتقان في علوم القرآن، ص101

(3) - ابو بكر الباقلائي، الانصاف، ص92

(4) - سورة البروج ، الآية 21 ، 22

(5) - سورة القدر، الآية 1

(6) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص94-96

(7) - الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج4، ص468

(8) - سورة الاعراف ، الآية 157

*** ولعل في ذلك ما يؤكد علاقته بمعنى الظهور من القول نظرت الى ألواحه و لوائحه ، فالكتابة تكون على شئ ظاهري ، والكتاب يكون هو أيضاً ظاهراً بحجمه أو محتواه وإلا تعذرت قراءته، لكن لا يعني ذلك أن يستوي اللوح المحفوظ مع أي لوح. فاللوح المحفوظ شيء آخر تماماً، إنه سر من الاسرار الالهية. أنظر: الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج4، ص468

ضياح للخصوصية المتعالية التي تبقى محفوظة بينيتها المتعالية، فإذا كانت المواجهة متعدرة، فالمواجهة غير المباشرة لاتقل قيمة عنها وهي تحمل مقومات الدلالة المتعالية.

حاصل الأمر أن التّنزّل اعتراف بالزمن وتغيّراته، وفي التّغيّر اختلاف في الوقائع والأحداث وتنوّع في الإتجاهات والإهتمامات، فالطّبيعي، والحال هذه، أن يأتي الكلام متعلّقا بالوضعيات الزّمنية والمكانية، على نحو يقرب المرسل إلى مرسله، في سياق من التواصل الحيوي، الذي يضي على الرّسالة قدرتها على الإمتداد في القلوب والعقول والآفاق. ويبدو من شكل التّنزّل، أنّ الرّسالة القرآنية أخذت منحى تخاطبيا من أوّل أمرها. هذا مايتضح من خلال العلاقة التي حكمت الوحي. إن الإتّصال كان يستوفي شروطه من وجود المرسل والمرسل إليه والرّسالة ولغتها، في شكل يراعي اختلاف المرتبة الوجودية. وذلك إما بانتقال النّبّي من الصّورة البشريّة إلى الصّورة الملكيّة، أو بتحول جبريل من حالة الملكيّة إلى الحالة البشريّة(1). والآليات التي تجسده، تحصل بقنوات معيّنة وشفرات خاصّة.

وإذا تأملنا النّهاية التي انتهى إليها، وهي الكتابة، فإننا نكون أمام علاقة جديدة بمنظور خاص. تعني الكتابة الجمع(2)، والجمع يتعلّق بماهو مبعثر وفي الحالة التي نحن بصدددها، ارتبط الجمع بتتبع كل مادون إلى أن انتهى إلى مجموع واحد اطلق عليه اسم المصحف، ومن صفة الكتابة سمّي القرآن كتابا(3). ميزة هذا الإجراء أنّه تحوّل من وضعية إلى أخرى؛ من وضعية المسموع إلى وضعية المكتوب، ومن وضعية المشتت إلى وضعية الموحد. والغرض الذي كان من ذلك هو أن لا(يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته)(4). بصورة عامة، هذه العملية يمكن فهمها على أنها مسار صوري لتقابل طرفين هما الكلام والكتابة؛ حيث يتقدم الكلام بحكم الحاجة الطّبيعية للتواصل وتتأخر الكتابة لتكمّل النّقص الذي يحيط بالكلام في سياقه الزّمني، من خلال القيام بوظيفة الحفظ؛ ولأن هذا الحفظ يتجسد في شيء مادي يمكن قراءته وفهمه، كان ذلك الشيء قرينا بكلمة تدل عليه هي النص. فمن خلال التثبيت كما يقول بول ريكور (يأخذ النص مكان الكلام)(5). على أنه لايجب أن نفهم أن النص هو الكتابة، فالكتابة هي سطح خارجي أو تمثيل خطي أو هي إحدى مستويات النص(6). وإذا ما أخذنا الكتابة في شكلها الظاهر، نرى أنها تتّم من خلال اللّغة بواسطة كلام

(1)- برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص229

(2) - الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج4، ص 229

(3)- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص129، 130

(4)- المصدر نفسه، ص133

(5)- بول ريكور ن من النص إلى الفعل، ص107

(6)- نعيمة فرطاس، مفهوم الكتابة عند السيميائيين الفرنسيين، الملتقى الوطني الرابع (السيمياء والنص الادبي) 2008، ص150

متتابع، غير أنه لما كان بعض الكلام المتتابع لا يؤدي إلى معنى، وكان بعضه الآخر يؤدي إليه، كان هذا التّباین، في رأينا، مدعاة إلى البحث في حقيقة ما يجعل بعض الكلام مستساغا ومقبولا في شكله ومضمونه والآخر مرفوضا.

من الواضح أنّ المتكلم عندما يتكلم أو الكاتب عندما يكتب يستعمل وحدات لغوية، وكلما كانت تلك الوحدات مترابطة معجميا ونحويا ودلاليا كانت أقدر على تأدية المعنى من غيرها. وهذا يعني أنّ عامل الترابط له أهمية كبيرة في تحقّق النص، وهذا العامل ليس بعامل خارجي يقحم فيه، بل هو من مقتضيات اللّغة، فاللّغة هي التي تشكّل النص، وهو يُعرف بها؛ ولذا كان التّصور أن النص مفهوم لغوي متكوّن من وحدات لغوية، لاتستقيم هذه الوحدات إلا بارتباط بعضها ببعض.

وفي ضوء ذلك يكون من السّهّل على المتلقي تحصيل المعنى، ونحن نعرف أن وقوع المعنى في النفس يكون أكثر إجابا باستقامة البناء اللغوي. فلا يكفي مجرد المعنى، بل المعنى درجات قد يكون منه القريب أو البعيد. ووجود اللّغة المتماسكة هو الذي يوسع من دائرة المعنى ويجعله أكثر عمقا وشمولا. وعلى هذا، لانستغرب ذلك الحرص من اللّغويين على مراعاة كل بنيات اللّغة المعجمية والنحوية والصرفية والدلالية والسياقية، حتى تظهر بمستوى أعلى من التماسك يؤهلها لتأدية فعل تائيري كبير. من هنا نرى كيف تتفاوت النصوص في القبول عند متلقيها، فبعضها تحظى بالقبول الكبير وبعضها لاتحظى إلا بأدنى من ذلك أو لاتحظى بشيء. والملاحظ أن القرآن بحكم اللّغة التي انبنى عليها، جاء تأثيره غير مسبوق، بشهادة متلقيه الخصوم؛ لأنه اتسم بنمط خاص من اللّغة يمكن أن نعبر عنها بصيغة (اللّغة المتحدية). وهي اللّغة المندرجة في منظور الإعجاز.

4-1 وجود النصية:

لقد أصبح واضحا إذن أن تحقّق النص يعتمد على وجود معيارية خاصة تميّزه، وإذا ما نظرنا في القرآن نجده، بعد التّدوين، قد أصبح كتابا يقرأ ويستنسخ. أي أنّه أصبح بمظهر مادّي تعبّر عنه الكتابة بحروف عربية، وهذا من الوجهة النظرية يحيل إلى النص. وكما علمنا المكتوب من دلالة النص، غير أن هذا ليس سببا يدعونا إلى وصفه بذلك، مادامت الكتابة ليست بالعامل الحاسم هنا، بل الحاسم هو وجود النصية* كما أقر علماء النص.

* يظهر ذلك من المعايير التي وضعها كل من ديبوغراند وهاليداي. أنظر: يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة ص33، 32.

إنّ الوقوف على هذا الأمر اثباتاً أو نفياً يمرّ في رأينا من ادراك حقيقة القرآن نفسه، فباعتباره كلام الله، والله كامل، تكون صفة الإعجاز هي العلامة المميّزة له. وقد أثبتت له فعلاً، غير أن الآراء في شأنها تفاوتت*، وغالب الرأي أنّ اعجازه وقع في مزيّة انفراد بها وهي النّظم. والنّظم دليل ترتيب في اللفظ والمعنى. قال الجرجاني في شأنه: ("نظم الحروف" هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى،... وأما "نظم الكلم" فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيراً للنسيج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك)⁽¹⁾. إن النظم بهذا الاعتبار هو ما به يتحقق المعنى متنسقا في ألفاظ متنسقة، وفي التشبيه بالنسيج أبلغ بيان. وإذا كان القرآن قد نُظر إليه على أنه منظوم، فمن المؤكد أن ذلك ليس من فراغ، وهو المنزّل على العرب بلغتهم التي بلغوا فيها مبلغ الفصاحة والبلاغة، فهم كما يقول الجرجاني، ما استحسّوه وعجزوا عن مثله إلا بعد أن وجدوا فيه نظماً وتأليف محكماً لم يعهدوه⁽²⁾.

وهذا التأكيد له نتيجة من الوجهة النصّية تتبيّن من خلال ماتحيل إليه فكرة النّظم، فهي تعني ترتيباً لفظياً يتبع ترتيباً معنوياً، ويأتي هذا الترتيب حسب القواعد الإعرابية سواء تعلّق الأمر بجملّة واحدة أو جمل عديدة، هذا ما يوضّحه فخر الدين الرازي بالقول: (ليس النّظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو" وتعمل على قوانينه وأصوله)⁽³⁾. وكما يتعلّق النّظم بالنحو يتعلّق أيضاً بالبلاغة، على اعتبار أنّ مستويات الكلام تتفاوت في درجة التّركيب. فهناك المفيد وغير المفيد. والمفيد ليس على حدّ واحد بل هو على حسب ما نظر إليه طبقات ثلاثة؛ أعلاها هو أشدّ تناسبا واكتمالا يحقق بلاغة الإعجاز، وأدناها مفيد بأقل تناسب وهو أبعد من البلاغة، وأوسطها متناسب يفضي إلى البلاغة والفصاحة⁽⁴⁾. وقد خُصّ القرآن بالنسبة إلى الطبقة الأولى، بسبب خصوصية نظمه التي جعلت كما يقول الباقلائي بديع (تأليفه لايتفاوت ولايتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها)⁽⁵⁾.

* هناك من يرى اعجازه في الصرفة، وهناك من يرى اعجازه في الفصاحة والبلاغة، وهناك من يراها في النظم. انظر: يحيى العلوي الطراز تح عبد الحميد هنداي، ط1؛ بيروت: المكتبة العصرية 2002، ج3، ص218-224

(1)- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص49

(2)- المصدر نفسه، ص391

(3)- فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز تح حاجي مفتي أوغلي، ط1؛ بيروت: دار صادر 2004، ص164

(4)- المصدر نفسه، ص33، 34

(5)- ابو بكر الباقلائي، اعجاز القرآن تح السيد احمد صقر، القاهرة: دار المعارف (د.ت) (د.ط)، ص54

وهذه إشارة إلى اتساق فريد. ومن المناسب التنبيه إلى أن النظم هو إطار، وهو ما أشار إليه الراغب الأصفهاني* بالقول: (فالنظم صورة القرآن، واللفظ والمعنى عنصره)(1). أي أن الأمر يتجاوز مجرد اللفظ والمعنى إلى الكيفية التي تنتظم بها الألفاظ والمعاني، وهي بالنسبة إلى القرآن كيفية فريدة لاتقارن.

وفي كل الأحوال، فإن النظم يتعلّق بتأليف الكلام، وهو من الوجهة النصية يدل على معطيات اشتغل عليها علم النص. من ذلك أن الناس في تأليفهم للكلام، يؤلفونه كما يقول الأصفهاني في خمس مراتب؛ الأولى تأليف الكلمات بضم الحروف بعضها إلى بعض، والثانية تأليف الجمل بضم الكلمات بعضها إلى بعض، وهو الذي يسمى بالمنثور، والثالث ضم الجمل بعضها إلى بعض، وهو الذي يسمى المنظوم، والرابع هو الكلام الذي يأتي آخره مسجعا، وهو المسمى المسجع، والخامس هو الكلام الموزون المقفى، وهو المسمى الشعر(2). ما يلاحظ أن التأليف يأخذ طابعا متدرجا من الأسفل إلى الأعلى، فالألفاظ تتوسع والمعاني تتنوع أيضا، والغاية هي حصول الإفادة بتبليغ قصد. فالعبرة ليست بذكر الألفاظ بقدر ماهي في وجود (الإنتلاف والتلاؤم)(3). والعملية في جملتها تنهض على مبدئين يمثلان أساس النظرة النصية وهي: التتابع، والتماسك. يعبر عنها الخطابي* بالانتلاف والتلاؤم، ويعبر عنها الدرس النحوي بالسبك والحبك.

من هنا يمكن القول، أن مسألة النظم، من منطلق أن لها علاقة بقضية اللفظ والمعنى، لها علاقة بالنظرة النصية. وكون هذه العلاقة لها ارتباط بمفهوم النظم القرآني وإعجازه، فإن مفهوم النظم القرآني يتضمن عناصر نصية، ولأدل على أن فكرة النظم بالشكل الذي طرحت به تتقاطع مع الرؤية النصية الحديثة التي بلورتها رقية حسن*. فهي ترى أن (النظم هو ذلك المكون الذي يتحكم في علاقات المعاني داخل النص و يكون وحدتها ... ويمكن استقصاؤه من خلال بعض العوامل اللفظية و النحوية)(4) مثل: الروابط. غير أنه مع ذلك

* اديب من العصر العباسي متوفى نحو 1108م

(1)- الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفسير تح احمد حسن فرحات، ط1؛ الكويت: دار الدعوة1984، ص106

(2)- المصدر نفسه، ص106، 107

(3)- ابو سليمان حمد بن محمد الخطابي، في ثلاثة رسائل في الإعجاز تح محمد خلف الله احمد ومحمد زغول سلام، ط3؛ القاهرة: دار المعارف1976، ص36

**محدث وفقهه (931-998م)

***لغوية انجليزية هندية الاصل(1931-2015م)

(4)- يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، ص35

ثمة أمر يجب استحضاره في المسألة، وهو ذلك المتعلق بتكوين القرآن نفسه؛ إذ المعلوم أنه نزل مفرداً في مدة من الزمن وهو مكوّن من آيات وسور، وعلى هذا النحو يبدو وكأنه مشتت لا رابط بين أجزائه*.

واقع الأمر أن هذا يمكن تجاوزه بالنظر في حقيقة الآيات والسور ومقاصد القرآن. فالآية مثلاً تعرف على أنها (قرآن مركب من جمل ولو تقديراً، ذو مبدأ ومقطع مندرج في السورة؛ وأصلها العلامة)⁽¹⁾. فهي من خلال هذا التعريف تتميز بخصائص مثل: النسبة، التركيب، البداية، النهاية، الاندراج في دائرة أكبر منها. وظاهر التركيب يدلّ على اكتمال وامتداد، فالآية توجد بذاتها أو في علاقة مع غيرها. أي مامعناه أنها تكوّن دائرة صغيرة أو تتوسّع إلى دائرة كبرى. ومن الزاوية النصية، فهذا يعني أنها جملة أو مجموع جمل تستلزم وسائل الترابط والإتساق، في إطار موضوع تعالجه، بشكل محدد أو موسع؛ لتحقيق معنى يفهمه المتلقي. والمعلوم عن المعنى أنه محكوم بنوع التركيب، وعلاقة السياق ومرجعية القصد. والآيات القرآنية كان نزولها أحياناً بحسب وقائع وأحداث، وتعبيرها عنها كان تعبيراً يقصر أو يطول، على مقتضى الغرض منها، ومتطلبات المعنى والسياق. فإذا كانت جملة أو جمل، فهي لا تنفرد عن أي جملة؛ من حيث التركيب اللغوي وأساليبه وأبعاده التداولية إلا ما كان من طابع نوعي، ينعكس في حسن اختيار الألفاظ، وصوغها ونظمها، وتأديتها في الوضعية التعبيرية والتداولية؛ لتكون أكثر اتساقاً وتماسكاً، وبالتالي أكثر تأثيراً في المتلقي، على نحو يدلّ على خلفيتها المتعالية. ومن هنا، نفهم كيف أنها تقبل الصياغة إلى أشكال تنظيمية يتطلبها التفسير نحو: المجموعة، أو الفقرة، أو المقطع⁽²⁾. فهي في إطار هذه الأشكال، بلغة نصية، بنية تدرج في إطار بنية أكبر منها.

أما السورة، فتعرف بأنها (قرآن يشتمل على أي ذوات فاتحة وخاتمة. وأقلّها ثلاث آيات)⁽³⁾. وهذا يعني، أنها مركبة تركيباً يطول أو يقصر، حسب الموضوع الذي تعالجه؛ وهي لذلك، تمثل كياناتاً قائمة بذاته. والسورة جزء من سور يشتمل عليها القرآن عددها مائة وأربعة عشر، يتبع بعضها البعض حسب ترتيب خاص يعرف بترتيب التلاوة⁽⁴⁾.

* وهذه الفكرة تبناها أحد الكتاب بالقول: (فهو وإن كان كتاباً أو مصحفاً فليس نصاً منسجماً بالمعنى اللساني لمصطلح Text والمشتق من النسيج Textile؛ بحيث يستلزم النسيج درجة كبيرة من الترابط في مستوى التأليف اللغوي). أنظر: مصطفى تاج الدين، التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية، مجلة الإحياء، ع32-33 سنة 2010، ص173

(1) - برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص266

(2) - سعيد حوى، الأساس في التفسير، ط6؛ القاهرة: دار السلام 2003، ج1، ص31

(3) - برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص264

(4) - المصدر نفسه، ج1، ص264

ونصّيّا، فإنّ انبناء السورة على مجموع آيات مقرونة بوسائل التماسك والاتّساق يجعلها تتضمن معاني تدور في دائرة موضوع طويل أو قصير. والنّص في أساسه يقوم على موضوع بالإضافة إلى العنوان وهو ماتتسكّل منه السورة أيضا، والموضوع تكوّنه أفكار تكون جزئية تنتهي إلى الفكرة العامة. والسورة القرآنية تتجه هذا الإتجاه، فهي تتضمن موضوعات جزئية تخدم موضوعا رئيسا.

وعلى أيّة حال، فمع وجود تنوّع في السور، فإنّ اتجاه النّظر انصبّ على تأكيد الوحدة وليس التّشنت أو التّناقض، يظهر ذلك من جملة أفكار مثل: أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، وفكرة المناسبة، وفكرة مقاصد القرآن، وفكرة الوحدة الموضوعية، والوحدة البنائية*. ونرى من المفيد الإشارة إلى مفاهيم هذه الأفكار؛ لأهمّيتها في الإضاءة على الموضوع.

5-1 الوحدة القرآنية والمظهر النصّي:

تعني فكرة القرآن يفسّر بعضه بعضا أن القرآن واحد متماسك، يُحيل بعضه إلى بعض، ويشرح بعضه بعضا. وقد عبّر عن هذا ابن تيمية بالقول: (فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر)(1). وتعني الفكرة الثانية - فكرة المناسبة أن سور القرآن متقاربة بروابط تجمعها. قال السيوطي: (المناسبة في اللغة المشاهدة والمقاربة، ومرجعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينهما عام أو خاص عقلي أو حسي أو خيالي أو غير ذلك من أنواع التلازم الذهني)(2). ومن مظاهرها:

- مناسبة أسماء السور لمقاصدها. ذكر السيوطي فيما نقله عن الكرمانى** (إنما سميت السور السبع "حم" على الاشتراك في الاسم لما بينهما من التشاكل الذي اختصت به؛ وهو أن كل واحدة منها استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب، مع تفاوت المقادير في الطول، والقصر، و تشاكل الكلام في النظام)(3).

- مناسبة فواتح السور لخواتمها. مثال ذلك أن سورة الزلزلة أستهلت بأحوال القيامة و ختمت بذكر المصير والجزاء في قول الله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره)(4).

* هذه الإشارة تعني أننا نتكلّم في إطار ما قيل قديما وما يقال حديثا لكن ما يقال حديثا لا يخرج عما قيل قديما إلا ببعض الإضافات .

(1) - ابن تيمية ، مقدمة في اصول التفسيرتج عدنان زرزور ، ط2؛ دار القرآن: بيروت 1972 ، ص93

(2) - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص 44، 45

** هو برهان الدين الكرمانى، مفسر توفى نحو1110م

(3)- المصدر نفسه، ج1، ص57، 58

(4) - سورة الزلزلة، الآية7

- مناسبة بداية السورة لخاتمة ما قبلها،(كافتتاح سورة الحديد بالتسبيح فإنه مناسب لخاتمة سورة الواقعة بالامر به)(1).

- مناسبة مضمون السورة لما قبلها وما بعدها، مثال ذلك سورة الفاتحة في مطلع القرآن، وقد اشتملت على كل مقاصده (2).

أما على مستوى الآيات، فعندما يظهر أن هناك استقلال بين الآية والأخرى، يكون الربط بأوجه مختلفة، إما العطف بأحد حروف العطف أو العطف بالمزج اللفظي مثل: ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب وما شابه، وإما أن يكون الربط بمزج معنوي عن طريق القرائن وهذا على حسب المقتضى مثل: التنظير، وهو إلحاق النظير بالنظير كما في قول الله: (كما أخرجك ربك من بيتك بالحق)(3)، عقب قوله: (وأولئك هم المؤمنون حقا)(4). وكذلك المضادة مثل: قول الله: (إن الذين كفروا سواء عليهم)(5). فأول السورة حديث عن القرآن باعتباره هداية للمؤمنين ثم عقب بعد هذا بالحديث عن الكافرين. وكذلك الاستطراد كما في قوله تعالى: (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سواكم)(6)؛ وهذا جاء بعد الحديث عن السوات لإظهار أهمية الستر. وأيضا حسن التخلص مثل: (واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة)* (7).

أما الفكرة الثالثة، الخاصة بمقاصد القرآن، فهي فكرة تعنى بالبحث في الأمر الكلي الذي يقوم عليه القرآن ويستهدفه. وهي فكرة تتجاوز التفاصيل الثانوية التي يمكن أن توجد هنا أو هناك، وأصلها التوضيح والشرح. قال العز بن عبد السلام: (والغرض من التفسير الوقوف على مقاصد القرآن المفيد للأمور الدينية)(8).

أما الفكرة الأخيرة، فكرة التفسير الموضوعي، فهي كما يظهر من عنوانها تقوم على مبدأ

(1)- المصدر السابق نفسه، ج1، ص52

(2)- المصدر نفسه، ج1، ص58

(3)- سورة الأنفال، الآية 5

(4)- سورة الأنفال، الآية 4

(5)- سورة الأنفال، الآية 6

(6)- سورة الأنفال، الآية 26

(7)- سورة الأنفال، الآية 156

* اورد هذه الروابط السيوطي . انظر: معترك الأقران ج1، ص47-45

(8)- العز بن عبد السلام، نبذ من مقاصد القرآن تح أيمن عبد الرزاق الشور، ط1؛ دمشق : مكتبة الغزالي، 1995، ص70

وجود موضوع واحد تتعلّق به معاني مختلفة وآيات عديدة في القرآن. وعلى ذلك يكون مسلك المفسّر أن يجتهد في البحث عن موضوع ما يتناوله القرآن، ويجمع لذلك الآيات المتعلّقة به، كلّها أو بعضها، لفظاً أو حكماً، ويربطها برباط مخصوص يظهر وحدتها وتكاملها، وفق ما تقتضيه المقاصد القرآنية، وعلى نحو يظهر موقف القرآن من ذلك الموضوع(1).

أمّا فكرة الوحدة البنائية، فهي تتّجه الإتجاه نفسه أيضاً من خلال التأكيد على الإحكام البنائي انطلاقاً من تصورين؛ التّصوّر الأول، أن حقيقة القرآن محكومة بالوحدة أساساً رغم تعدّد سوره وأجزائه. والتّصوّر الثاني، أنّ ظاهرة التّعدّد ظاهرة اقتضاها الواقع بسبب اتجاه القرآن إلى الهداية وطلب التغيير(2). والدليل على هذه الوحدة يتضح من جملة عناصر يقوم عليها القرآن حدّها طه جابر العلواني* بثلاثة هي: التوحيد، التزكية وال عمران. وهذه الأعمدة متداخلة في مابينها، تعزّزها أوتاد دائمة تعين وتدّل على تلك الأعمدة بالشرح والتفصيل والتقرير. ومثال ذلك أن السورة قد يكون عمودها التوحيد، في حين أنها ترتبط بالتزكية وال عمران. وكذلك الحال بالنسبة لكل عمود، فسورة البقرة رغم طولها قائمة على عمود أساسي هو التوحيد، تعزّزه أوتاد متأطرة في حدود ذلك التوحيد. وهي وإن كانت تبدو مستقلة إلا أنها متداخلة مع سورة الفاتحة في تأكيد التوحيد(3). ومن الواضح أن هذا التصور يجعل الوحدة معنوية، ويجعل العمود هو محور الاستقطاب، فتتلاشى أمامه كل مظاهر التباعد التي تنبدي من خلال نظرة سطحية، وهذا نرى أنه ينسجم مع طبيعة القرآن باعتباره كتاب هداية. ولاشك أن الهداية دعوة متدرّجة تمتد في الزمن ولايستغرقها زمن محدد.

وهكذا، فإن في اتجاه القول بالوحدة تأكيد واضح على وجود معطى نصي في القرآن . وهذا من الناحية الشكلية يضعنا في مواجهة مفهوم النص، وما إذا كان هذا المفهوم ينطبق على القرآن أم لا. المعلوم أن النص بناء يتكون من وحدات مثل الجملة والفقرة ويعالج موضوعاً معيناً وله حامل ينقله إلى المتلقي كأن يكون كتاباً أو مجلة أو ماشابه. والقرآن في شكله ومضمونه متكون من مائة وأربعة عشر سورة محمولة فيما يسمى المصحف. فمن هذه الوجهة له قرابة نصية مع أي نص، ومن جهة المحتوى فسوره تنقسم إلى آيات، وكل سورة لها بداية ونهاية وأقلها ثلاث آيات في غرض تام. والآية هي الجزء الأصغر في

(1) - أمير عباس، التفسير الموضوعي للقرآن بين الظاهرة الموضوعية والبنيان النصي، مجلة العميد ع2، سنة 2012، ص66

(2) - طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط1؛ القاهرة : مكتبة الشروق الدولية 2006، ص14

* مفكر اسلامي عراقي معاصر (1935-2016م)

(3) - المرجع نفسه، ص81، 82

السورة، وهي على حسب معناها تدلّ على كلام متّصل مفيد المعنى ومقطوع بحسب ذلك عمّا قبله وعمّا بعده(1). وهذا من منظور نصّي يحيل إلى مايسمى بالبنيات النصية، فتكون الآية لذلك بنية صغرى وتكون السورة بنية كبرى، وإنّما نقول ذلك من باب التشابه؛ إذ إن البنية الصغرى تتعلّق بالقضية أو سلسلة قضايا، في حين تتعلّق البنية الكبرى بالمعنى الكلي الذي يستقر على مستوى أعلى من مستوى القضية الفردية أو القضايا الفردية وهذا على الوجه الأعم؛ لأن الأمر في ذلك نسبي مادامت الوحدات النصية بإمكانها أن تتنوع(2). وعلى أية حال، فإن الشواهد القرآنية، كسورة الفاتحة، تبين أن للسورة موضوعا محددًا تامًا، فهي على أساس ماقلنا بنية كبرى تتحقّق من خلالها وحدة دلالية تامة، وتتكون من عدد من الآيات، بعضها تشكّل مجتمعة فقرة، وبعضها تشكّل منفردة فقرة(3). وإنّما ذكرنا الفقرة؛ فلأن معنى الفقرة يُحيل إلى الفكرة المحدّدة وإلى الترابط، وإلى مايسمى البؤرة، وهي الفكرة الأساس في مقابل الأفكار المساعدة لها، فعلى هذا المستوى، هناك مظهر نصّي واضح. على أنّنا لانجزم بذلك إلا إذا ربطنا ماقلناه بالمعايير النصيّة التي وضعت لهذا الشأن، وهي المعايير التي حدّدها دي بوغراندي، وهي: السبك، الالتحام، القصد، القبول، رعاية الموقف، التناص، والاعلامية. ولانريد هنا التوسع؛ لأن ذلك سيكون على حساب مباحث أخرى، لكن نكتفي بالقول أن تلك المعايير تصدق على القرآن مادام رسالة لغوية مقصود بها اقناع المخاطبين والتأثير فيهم. وبيان ذلك أن السبك الدال على الترابط الشكلي، ومن خلال مظاهره كالإحالة والإستبدال والحذف والتكرار والتضام(4)، يتقاطع تماما مع القرآن، فجميع تلك المظاهر يمكن التمثيل لها بأوجهها المختلفة بآيات. فالإحالة متجلية في هذه الآية: (واسئل القرية)(5) التي المراد منها أهله(6)، والتكرار بارز أيضا في هذه الآية: (فاستمعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم)(7). والواقع أن هذا مما أحيط كثيرا بالناية والدّرس في كتب علوم القرآن لتعلّق الاستنباط به. وبالنسبة إلى الالتحام المتعلّق بالجانب المفهومي الدلالي والمرتبط بالعملية التّواصلية؛ التي يؤدي فيها المتلقّي دور القراءة والتأويل، والقائم على أسس من قبيل السّياق والتأويل المحلي

(1)- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز ج1، ص85

(2)- تون أ. فان ديك، علم النص، ترسعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة: دار القاهرة للكتاب 2001، ص75، 76

(3)- سعيد حوى، اساس التفسير، ص35

(4)- احمد عفيفي، نحو النص، ط1؛ القاهرة: مكتبة زهراء الشرق 2001، ص105

(5)- سورة الشعراء، الآية 13

(6)- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص211

(7)- سورة التوبة، الآية 69

والتشابه والتعريض⁽¹⁾، فإن هذا كله مما لا يبتعد عن مضمون القرآن وتوجهه، فلو تناولنا السياق والتعريض، سيتضح لنا أنهما من صلب تكوين القرآن. فالسياق ظاهر من نزول القرآن منجماً وانقسامه إلى مكي ومدني وحضري وسفري. أي كل ما يدل على الارتباط الزماني والمكاني، في علاقته بالمتلقين على اختلاف مستوياتهم ومقاماتهم، ولأدل على ذلك ماتشير إليه هذه الآية (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون)⁽²⁾. فهذه إنما تفهم بناء على الحال التي تضمنها الحدث. وإنه لمن المهم القول أن هذا المعيار قد أحيط بالإهتمام من دارسي علوم القرآن، فهو ليس بالأمر الطارئ، فالإمام الشافعي قد أبان أن صنفاً من الآيات يرتبط معناها بسياقها⁽³⁾. والأمر كذلك بالنسبة إلى التعريض، فإذا كان معناه نقطة بداية أي قول على نحو ما يكون العنوان أو تكون الجملة الأولى⁽⁴⁾. فإن هذا أكثر جلاء في القرآن، ويمكن التذليل عليه تمثيلاً بسورة الفاتحة التي تعد عند المفسرين عنوان القرآن كله⁽⁵⁾. وليس ذلك فقط بل إن كل اسم سورة كما يرى البقاعي* اسم مترجم عن مقصودها⁽⁶⁾، وإذا أتينا على القصد المعبر عن صاحب النص وما يحمله من أهداف في توجهه نحو المتلقي، فإننا نجد دون أدنى شك تجلياته واضحة في القرآن من وجود متكلم - تدل عليه الألفاظ والضمائر والأسماء والأفعال - بإزاء متلق يسعى إلى إخباره وإبلاغه بمقاصد محددة تتعلق بالعبادة وشؤون الحياة، وكل ذلك في ترتيب بليغ، كما تفصح عنه سورة آل عمران التي حملت قصد التوحيد كما يقول البقاعي، تناسياً في التفصيل مع سورة البقرة التي سبقتها وسورة الفاتحة التي اجملت ذلك⁽⁷⁾. أما القبول الذي يتعلق بموقف المتلقي من النص؛ من حيث اكتماله، واشترائه في الهدف مع منتجه. فإنها متحققة أيضاً في القرآن، باعتبار أمرهم هو النظم؛ ذلك أن متانة الأسلوب ودقة الألفاظ وتناسبها وتعلق المعاني بعضها ببعض، تجعل المتلقي يستشعر في نفسه اختلاف ذلك الكلام عن سواه. والشاهد على ذلك ما يعرف ببراعة الاستهلال التي تعني إتيان الكلام على أحسن وجه، على ما يناسب الحال المتكلم فيه سواء في افتتاح الكلام أو ختمه، والمثال على ذلك سورة الفاتحة التي تمثل مطلع القرآن، فقد اشتملت على جميع مقاصده بألفاظ حسنة بليغة ورفيعة⁽⁸⁾، لها قدرة التأثير

(1) - محمد خطابي، لسانيات النص، ص52-59

(2) - سورة المطففين، الآية 2، 1

(3) - الامام الشافعي، الرسالة تح احمد محمد شاكر، ط1؛ القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي 1938، ص63

(4) - محمد خطابي، لسانيات النص، ص59

(5) - ابن عطية، المحرر الوجيز تح عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 2001، ج1، ص65

* هو يرهان الدين البقاعي، مفسر عربي (1407-1480م)

(6) - الامام البقاعي، نظم الدرر، (د.ط)؛ القاهرة دار الكتاب الاسلامي 1984، ج1، ص18

(7) - المصدر السابق ج4، ص196

(8) - جلال الدين السيوطي، معترك الاقران، ج1، ص58

في المتلقي ودفعه إلى التّجّابوب معها. أمّا معيار رعاية الموقف الذي يشير إلى دور العوامل المحيطة بالنّص في ضبط وتوجيه دلّالته، فهي الأخرى نجد لها علاقة بآيات القرآن؛ ذلك لأنّه نزل منجّماً وتعلّقت بعض آياته بأحداث. مثال ذلك وجود الآيتين المتشابهتين في اللفظ والمختلفتين في المقام، آية (والق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى لاتخف)(1). والآية الأخرى(وان الق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى أقبّل و لاتخف)(2)، فالآية الأولى، لم يرد فيها لفظ أقبّل. والآية الثانية، ورد فيها اللفظ. ذلك؛ لأن المقام في سورة النحل مقام إيجاز لامقام تفصيل كما في سورة القصص(3)، وهذا إنّما يتّضح من اختلاف السياقين. أمّا الإعلامية القائمة على إمكانية مايتوقّعه المتلقي من النّص فهي بارزة أكثر في أسلوب الإيضاح بعد الإبهام نحو(رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري)(4)، فإنّ (اشرح) يفيد طلب شئ ما و(صدري) يفيد تفسيره وبيانه. وهذه طريقة بيانية تجعل المتلقي ينزع متشوقاً إلى المعنى، فإذا حصله تمكّن فيه(5). والتّناس وهو المعيار الأخير الدال على تداخل النصوص، فإنه يسمى عند الأقدمين بالإقتناص كما ارتأى السيوطي، وهو الكلام الذي يكون في السّورة مقتنصاً من كلام في سورة أخرى أو من نفس تلك السورة نحو (ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين)(6) المأخوذة من الآية (فأولئك في العذاب محضرون)(7)، ولما كان التّناس يتعلّق به ما يسمى أيضاً بالمناص و الميّنات(8)، فإنّ لهما أيضاً أوجها في سور القرآن، فبعض أهل النظر رأوا أن اسم السورة دال على مقصودها كما عو رأي البقاعي(9)، وبهذا المعنى هي عتبة أو مدخل أو عنوان لمضمونها، وهذا مما ينتهي في المجرى المخصوص للمناص.

ومن كلّ هذا، يمكن القول أن هناك بنية نصّية تشمل كلّ الوحدات النصّية التي نطلق

(1) - سورة النمل ، الآية10

(2) - سورة القصص ، الآية31

(3) - خليل خلف بشير العامري، السياق السياقي انماطه وتطبيقاته في التعبير القرآني، مجلة القادسية،مج9،ع2 سنة2010، ص51

(4) - سورة طه ، الآية ، 25 ، 26

(5) - المصدر نفسه، ص272

(6) - سورة الصافات، الآية 57

(7) - سورة الروم، الآية 16

(8) - محمد عزام ، النص الغائب، ط1؛ دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب2001، ص52، 53

(9) - برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج1، ص18

عليها الآية أو السورة أو الفقرة أو المقطع. وطبعاً ليس في ذلك أي إسقاط ونحن نتكلم بتلك الألفاظ، فالمهم في الأمر أنه لامشاحة في الاصطلاح. فإذا كان القرآن عربياً و جاء برسالة وارتبط بمتكلمين يتكلمون تلك اللغة، فإنه بناء على اللغة المعهودة عندهم يكون القرآن متضمناً كل خصوصيات اللغة العربية واللغة الإنسانية، إذا أخذنا الأمر بوجه عام. وعلوم اللغة المعاصرة تؤكد أن اللغة أي لغة لها بنية يمكن أن تحلل إلى عناصرها؛ ولذلك نرى إمكان مقارنة القرآن بالمعاني النصية، مادامت مجرد أشكال تعريفية و إجرائية.

ثانياً: أركان التعبير القرآني

ثمة أمر ثابت اختص به القرآن وهو أنه نزل بلسان عربي، وأنه بهذا النزول قد اقترن بالتحدّي والإعجاز؛ وذلك بأن جاء على معهودهم في الكلام من حيث الأساليب والتراكيب والأغراض، التي منها مخالفة ظاهر اللفظ معناه، والإستعارة، والحذف، والإختصار، والزيادة في حروف الإسم، والتكرير والإعادة، وإضافة الفعل إلى مالمس فاعلا في الحقيقة، وذكر الواحد والمراد الجمع، وذكر الجمع والمراد واحداً أو اثنان، ومخاطبة الشاهد بقصد الغائب أو العكس، وغير هذا(1). فالغرض إذن، كما يذكر السيوطي (ليكون عجزهم عن الإتيان بمثله أظهر وأشعر)(2). فحين يكون الكلام بلغتهم ويتنوع بأنواع مخاطباتهم ويعجزون، فذلك يرفع حجته بينهم؛ ولذا كان التأكيد أن محاولة فهمه يجب أن تتقيّد بحدود تلك اللغة التي نزل بها، كما يذهب إلى ذلك الإمام الشافعي الذي قال: (لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب)(3). والخطوة المؤدية إلى ذلك يحددها الإمام الشاطبي بمعرفة (مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك)(4). وهذا الرأي إنما يدلّ على عملية تواصلية يقوم عليها الكلام لها أركانها وآلياتها وهي: وجود المتكلم، والمستمع، والكلام، والسياق. وهذا أمر لأهميته كان مدار اشتغال الأصوليين، في سعيهم لفهم الكلام الإلهي واستخراج أحكامه ومعانيه ومقاصده. وهذه الأركان الأربعة تتقاطع من حيث الشكل مع الموقف الألسني الذي يرى أن عناصر الإتصال تستلزم وجود المتكلم، و المتلقي، والمحتوى الذي يريد المتكلم إيصاله إلى المتلقي،

(1) - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص331-334

(2) - المصدر نفسه، ص342

(3) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص50

(4) - الإمام الشاطبي، الموافقات تح ابو عبيدة مشهور، ط1؛ الخبر: دار ابن عفان 1997، ج4، ص146

وهو الذي يسمّيه دوسوسير مدار الكلام⁽¹⁾. وبالنظر إلى أهمية تلك الأركان في توضيح الأسس التي يقوم عليها القرآن سنتكلّم عن ذلك بالقدر الذي يُعين على معرفة اتّجاه الكلام الإلهي وأطراف علاقاته.

2-1 المُخاطَب/المتعالِي:

المقصود به هنا الله، والدليل عليه هو القرآن؛ إذ بحكم أنه متعال، فهو في مقام الغائب، لكنه حاضر من خلال كلامه الذي جمع شرائط الإعجاز. وعليه، فإنه الأصل والمرجع، وكنتيجة لذلك يتمّ النظر إليه بمراعاة أمور هي:

- أنه المتفرّد بالكلام، فباعتبار القرآن كلامه، فإنّه والحال هذه أصل المعرفة والتّشريع والتّعبّد، يعلو ولا يعلو عليه، يتبع ولا يتبع. وهذا الأصل وإن كان متّفقا عليه إلاّ أنه قد حصل إختلاف في شكل التعامل معه؛ حيث ذهب فريق وهم أهل السنة إلى القول أن المعارف والواجبات كلّها بالسّمع، والعقل لا يحسن ولا يقبح. وذهب فريق المعتزلة إلى القول أن المعارف معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل⁽²⁾.

- اقتضاؤه الطاعة: وهذا ينفرع عن مرتبته وشأنه، فكلامه يحتوي على كل عناصر الهداية والتوجيه؛ إذ إنه ليس كأبي كلام، بل هو كلام مقدس موجب للعمل، وعلى هذا قال الغزالي: (الواجب طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله طاعته)⁽³⁾.

- تنوع مقاصده: يتعلق هذا الأمر بالشمول والإمتداد، على اعتبار أن ورود الكلام الإلهي إلى المتلقي لا يشبه ورود أي كلام إلى مستمع، بل هو كلام متعالِي، قصده أن يؤثر في المتلقي ليهديه ويصلحه؛ هداية وإصلاحا تشمل كل كيانه وكل وضعه مهما كان الزمان أو المكان، أو كما يقول الشاطبي إن قصد الشارع من وضع الشريعة تحقيق مقاصد ثلاثة؛ ضرورة، حاجية، وتحسينية، على نحو ترتبط فيه مصالح الدنيا بمصالح الآخرة⁽⁴⁾.

- استنثائه بالصفات: لقد وصف الله نفسه بصفات عديدة تدل عليه وتميزه، وهي وإن كانت تعبر عن خصوصية، فإنها في الآن نفسه بيان وتوجيه إلى المتلقي ليفهم قصده ومراده. فيحتكم إلى مستوى من الفهم يوازي جلال المتكلم وقصده. قال العزبن عبد السلام: (فتكرير

(1) - محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، مجلة علامات، ع24 سنة 2005، ص66 <http://www.saidbengrad.net/>

(2) - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تج، أمين علي مهنا و علي حسن فاعور؛ ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج 1، ص55، 56

(3) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج1، ص276

(4) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص171

صفات الله دال على الإعتناء بمعرفتها والعمل بموجبها(1).

ومن كل هذا يتضح أن وجود المتعالي في العملية التواصلية هو وجود المركز بالنسبة إلى الأطراف، فمنه تنطلق العملية التواصلية وإليه يرجع أثرها بالعبادات والطاعات، ومن الخطأ تصور أن دوره دور مساو لدور أي متكلم / مرسل أو أن دوره رمزي.

2-2 المخاطب:

لما كانت حقيقة التكلم الإقتران بآخر وكان الله متكلماً، فلاشك أن إتجاه الكلام أن يتعلق بآخر يتلقاه ويتفاعل معه، وبما أن الله متعال، فإن علاقته بهذا الآخر هي أبعد من مجرد آخر عادي تجري معه العلاقة مجرى أفقياً. إن العلاقة هنا هي علاقة عمودية، من أعلى إلى أسفل بحسب تراتب مستويات تشمل، الرسول وأمته والناس أجمعين، كما تدل على ذلك الآية (إن هو إلا ذكر للعالمين)(2). وآيات أخرى مخصصة استفتحت بالنداء، كنداء الرسول في الآية (ياأيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك) (3). ونداء الناس في الآية (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم)(4). ونداء المؤمنين في الآية (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)(5). ومهما كانت صفة التخصيص هنا، فإنها من حيث العموم تندرج تحت أصل التكليف، فالنداء قائم بحسب مكانة المتعالي ودونه. ولهذا ثمة مسألة جرى التفصيل فيها وهي مسألة هوية المكلف وشروط التكليف وأدواته ومستوياته. وهذا بالنظر إلى طبيعة ما يصدر من المتعالي ومضمونه. وعلى هذا كانت نظرة الأصوليين والمتكلمين إلى الكلام الإلهي على أنه كلام بصفة التكليف؛ لأنه وهو متوجه إلى المخاطب متعلق بالفعل ويقتضي الفعل كما يستفاد من مفهوم الخطاب المحدد بأنه ما أفاد فائدة شرعية (6). وهذا؛ لأن المخاطب إنسان عاقل مريد مخير يأتي الأفعال بما يقبل الله ولا يقبل، وفي ضوء ذلك صدر خطابه ليدل عليها ويفصل فيها. وعلى ذلك بنى الأصوليون تصورهم له في أنه جاء متعلقاً (بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخيير والوضع)(7). وكلمة المكلفين هذه، بالقدر الذي تدل على الحصر لاتحدّ الخطاب ولا تضيق من دائرة المخاطبين، وإنما فقط تميزهم

(1) - العز بن عبد السلام، نبذ من مقاصد الكتاب العزيز، ص75

(2) - سورة يونس، الآية 104

(3) - سورة المائدة، الآية 67

(4) - سورة البقرة، الآية 21

(5) - سورة النساء، الآية 59

(6) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الاحكام، ج1، ص132

(7) - الإمام محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، تح، أبو حفص سامي الأشري؛ ط1: الرياض، دار الفضيلة، 2000، ص 71، 72

؛ لأنهم أهل للتكليف لكن من لا تشملهم فهم معنيون بالتكليف عندما تتوفر الشروط لذلك، فالأصل أن كل إنسان معني بالتكليف. لكن لما كان هناك المؤمن وغيره، فالخطاب يتعلق بالمؤمن أولاً لينظم حياته على مقتضى الطاعة والإمتثال، مادام الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان*(1)، وثمة أحكام اعتقادية وأخلاقية وعملية(2). والشروط التي حددت لذلك هي القدرة والأهلية(3).

والقدرة تتجلى من خلال العقل، فهو دليل على الفهم وطريق إليه، وأداة التمييز، ووسيلة الإحجام أو الإقدام في الفعل أو الاعتقاد؛ ولذا رأى الأصوليون أن المكلف ينعقد تكليفه إذا كان عاقلاً فقط، ولا ينعقد إذا لم يكتمل عقله كالمجنون والصغير أو مالا عقل له أصلاً(4). كما تتجلى أيضاً في البلوغ وهو الذي يثبت ظاهرياً علامات النضج، والأصوليون عندما ربطوه بالعقل فالإعتقادهم أنه مظهر للنضج في مقابل خفاء العقل، فعينوه ضابطاً(5). والواقع أن شرط القدرة يمكن أن تدل عليه عدة أمثلة من ذلك أن النائم أو الساهي أو السكران لا يتعلق بهم التكليف لغياب العقل(6). كما أن التكليف لا يشمل المكره** والعاجز(7)، أو الذي لا يفهم لغة الخطاب القرآني، إلا إذا وجد ما يدل عليه بترجمة أو تعليم أو نحو ذلك(8). وفي كل الأحوال، فإن التكليف لا يقوم إلا بقيام شروطه، وعلى ذلك لا يقع طلباً للمحال أو تكليفاً بما لا يطاق(9). وفي مقابل المؤمنين هناك غير المؤمنين، وفيهم من بلغهم الخطاب بطريق رسله وفيهم من لم يبلغهم خطابه، الأولون مكلفون والثانون غير مكلفين، والرأي في ذلك أن الكافر مخاطب مادامت له قدرة تصور الدليل(10).

(1) - عضد الدين الإيجي، المواقف، ص 385

* هذا الرأي هو اعتقاد السلف، أما المعتزلة البصرية فهو عندهم إقامة الطاعات المفروضة دون النوافل. المصدر نفسه، ص 385

(2) - عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، ط1؛ عمان: دار النفائس، 2005، ص 18

(3) - مصطفى سعيد الخن، الوافي في أصول الفقه الإسلامي؛ ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000، ص 65، 66

(4) - سيف الدين الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 202

(5) - المصدر نفسه، ص 202

(6) - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط8، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، (دت)، ص 134

** المقصود بذلك العاجز؛ ولهذا قيل (والزام مالا قدرة له عليه منتف شرعاً وعقلاً). انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص 350

(7) - المصدر نفسه، ص 350

(8) - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 135

(9) - الامام محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول ج1، ص 92

(10) - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1؛ دمشق: دار الفكر، 1986، ج1، ص 159

أما الأهلية، فمعناها صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه(1). أي صلاحيته لأداء وظيفته الإنسانية وما يترتب عنها، وهي تنقسم إلى أهلية وجوب وأهلية أداء. الأولى، هي اقتضاء للإنسانية في وجود الحقوق والواجبات، فكل إنسان مهما كان له واجبات وعليه حقوق، وهي المعبر عنها بالذمة(2). أما أهلية الأداء، فهي صلاحية الإنسان لأن يخضع لأحكام الشرع باعتبار ما يصدر منه من أقوال وأفعال. أي مامعناه أنه بهذه الأهلية يترتب عن ما يصدر منه أثر شرعي لكونه مسؤولاً(3). وطبعاً فإنه لما كانت حياة الإنسان متغيرة وعقله ليس ثابتاً، فإنه بصفته مكلفاً يتبع ما يتبع أهلية الأداء من عوارض سواء تلك التي تسمى السماوية كالجنون والعتة والسفه والمرض والحيض والنفاس. أو التي يأتيها بفعل نفسه مثل السكر والخطأ. أو يأتيها بفعل غيره كالإكراه وتسمى المكتسبة(4). وهكذا فإن المكلف وهو معني بالخطاب الإلهي معني به كموجود تابع، له دور العبودية والطاعة بمختلف تمثلاتها.

3-2 الرسالة:

القرآن علاقة تواصلية بين الله وخلقه، وعلاقته على هذا الأساس تتضمن محتوى رساليًا مثلما تتضمن أي رسالة مضمونا ما في علاقة تواصلية، ويهمننا هنا أن نعرف هذا المضمون من حيث مقوماته وأهدافه. نعتقد أن أول أمر لابد من الإنطلاق منه للوصول إلى محتواه، هي تلك الأوصاف الجامعة التي يصف بها المتعالي القرآن. وتنتصر أن الوصف المفتاحي لذلك هو الوصف المتعلق باكتمال الرسالة وخاتمتها كما في هذه الآية: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)* (5)، الدالة على تمام الدين الذي هو من تمام القرآن. وكذلك هذه الآية: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) (6)، الدالة على الفضل والشأن وصحة الحق. وهذا؛ لأن مضمون الرسالة يتضح بالإبلاغ الكامل، وهو مانجد له مصداقاً في آيات أخرى تشير إلى هذه

(1) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص335

(2) - المصدر نفسه، ج4، ص335

(3) - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص164

(4) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص370-371

(5) - سورة المائدة، الآية3

* جاء في تفسير ابن عطية فيما نقله عن ابن عباس أن المراد بذلك هو الإكمال التام، فلم ينزل عن النبي بعد ذلك تحليل ولا تحريم ولا فرض. انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص154

(6) - سورة المائدة، الآية48

الحقيقة، كما هو الظاهر هنا(ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)(1). فكما هو واضح من هذه الإشارات يتضمن القرآن مضمونا إبلاغيا إلى مخاطبين، تولى أداءه الرسول (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فمابلغت رسالته)(2). وأي رسالة تبلغ، فإنها محددة بالقصد من تبليغها وبالمعنيين بها. والقرآن قد حدد جهته التي تتلقاه، وهم كل الناس مهما كانت مستوياتهم (إن هو إلا ذكر للعالمين)(3). وأيضا تحدد هدفه وهو هداية هؤلاء الناس إلى الصراط المستقيم(إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)(4). ومن البديهي أن حصول ذلك تصحبه عناصر كثيرة يتوقف عليها البلاغ. وهي بالنسبة إلى القرآن ظاهرة في كل آياته وسوره، يمكن أن نحددها في الآتي:

- العقيدة: مثل: إثبات وجود وجود الله، وصفاته، وكتبه، ورسله، والرد على المشركين، والكافرين، وأهل الكتاب. نحو(ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير)(5).

- الأحكام التشريعية: مثل أحكام الزواج والطلاق والمواريث نحو(إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)(6).

- المعاملات: مثل: النصائح، والمواعظ الأخلاقية، والدعوة إلى الخير، والإشادة بأهله، وذم الشر، وتوعد أهله. مثل ماتدل عليه هذه الآية:(ولانقل لهما أفّ ولا تنههما)(7)، الخاصة بطاعة الوالدين.

فضلا عن هذا، تضمّن جوانب أدبية وعلمية وغيبية تتداخل مع العناصر الأخرى، تكميلا لمقتضياتها أو لزوما لطابع التحدي أو الإعجاز فيه. نحو:(غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون)(8). وطبعا لقد كان لهذا التنوع صداه عند أهل العلم

(1) - سورة النحل، الآية 89

(2) - سورة المائدة، الآية 67

(3) - سورة يونس، الآية 104

(4) - سورة الاسراء، الآية 9

(5) - سورة البقرة، الآية 285

(6) - سورة الطلاق، الآية 1

(7) - سورة الاسراء، الآية 63

(8) - سورة الروم، الآية 2، 3

واختلفت تقديراتهم في تحديد عدد المباحث التي أحاط بها القرآن. ونودّ هنا الإشارة إلى رأي ذكر فيها، نعتقد أنه ممّا يضيئ بشيء ما على مضمونه، محتواه القول أنّ: (القرآن يشمل على ثلاثين أمر: الإعلام، والتنبيه، والأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، ووصف الجنة والنار، وتعليم الإقرار باسم الله، وصفاته [وأفعاله]، وتعليم الإعراف بإنعامه والاحتجاج على المخالفين، والرد على الملحدين، والبيان عن الرغبة، والرغبة، والخير، والشر، والحسن والقيح، ونعت الحكمة، وفضل المعرفة، ومدح الأبرار، وذم الفجار، والتسليم، والتّحسين، والتوكيد، والتفريع، والبيان عن ذم الإخلاف وشرف الأداء)⁽¹⁾. لكن إذا كان القرآن محتويًا على كل هذه العناصر، فإن ما يجب التنبيه إليه أن ذلك لا يعني أنه كتاب في كل شيء، أو أن غرضه أن يكون كتابًا في كل شيء، وإنما هو كتاب رسالة محورها الأساس التوحيد، فانطلاقًا منه امتدت وتوسعت وتنوعت الرسالة، وجانب المحتوى الذي أشرنا إليه له علاقة بجانب آخر يكمله، وهو ذلك الذي يتعلق بالفهم، فما ذكرناه من معطيات قد ورد في إطار زمني ومكاني، فهو لذلك لا يتوضح إلا بعلم من طرف متلقيه بطريق اللغة أو بطريق السياق. فهنا هذا الجانب يدل على الخصوصيات النبوية في هذه الرسالة، والتي على هامشها كانت علوم القرآن خاصة. وهذه الخصوصيات تتمثل في وجود العام والخاص والمحكم والمتشابه والمجمل والمطلق والناسخ والمنسوخ⁽²⁾. هذا، بالإضافة إلى فنون كلامه المترتبة عن طابع نظمه، التي أسماها الشاطبي بالمحاسن الأدبية نحو عدم المؤاخذه قبل الإنذار، والإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق وترك الأخذ من أول مرة بالذنب وتحسين العبارة بالكناية... الخ⁽³⁾. وهي مما ينهض عليها إتجاه الفهم والتفسير. وهذا دون أن ننسى علاقته بالسنة لما تضمنه من الإجمال في مواضع كثيرة أوضحتها السنة بعد ذلك⁽⁴⁾. وعلى العموم يتسع المقام لو أردنا إحصاء كل ما تضمنه تفصيلاً.

4-2 أدوات الخطاب:

للرسالة - كما مرّ - مضمون، والمضمون أيًا ما كان لا يوجد دون وسائل تكفل إبلاغه، ونعني بذلك المكونات الظاهرة فيه من جهة العناصر أو من جهة الشكل، فإذا كان المتفق عليه أن المضمون كلام، فالكلام لا يكون من حيث وجوده مجرد كلام، بل هو كلام بأشكال

(1) - برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص18، 19

(2) - ابو علي الحسن العكبري، رسالة في اصول الفقه، ط2؛ الكويت: مكتب الشؤون الفنية 2010، ص15

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص201-200

(4) - المصدر نفسه ج4، ص73

* هو بدر الدين الزركشي، فقيه واصولي مصري ولد ومات نحو (1391-1344م)

وأنواع، وتلك الأشكال والأنواع هي وسائل للتبليغ، وكونها كذلك، فهي تتنوع، بحسب إرادة المرسل وقصده وموقفه من المرسل إليه، ولنا في ذلك مثال استخدام وسائل الإقناع في معرض الدعوة إلى أمر ما. فالحال، هنا، أن الكلام يختلف في نمطه عن الكلام العادي. والقرآن باعتباره كلاما متعاليا يستهدف المتلقين بمقاصد لا يخرج عن هذا الاتجاه. فهو يحفل بوسائل ابلاغ عديدة يستخدمها على أنحاء مختلفة بكيفيات متنوعة، وهذه الوسائل منها الألفاظ وعندما نقول الألفاظ فذلك لأنها هي التي تكون الكلام وتحقق فائدته، وهي في القرآن بمزية خاصة من جهة تركيبها الداخلي ومن جهة علاقة بعضها ببعض. فالحروف قد وضعت بحيث تحقق تركيبا حسنا يناسب اللفظ ومعناه والألفاظ قد وضعت هي أيضا بحيث تأتلف لفظا ومعنى بما يوافق الغرض والحاجة. ومن الشاهد على ذلك هذه الآية (وقيل يأرض ابلي ماءك ويأسماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي)⁽¹⁾. فمن بديع تأليفها أن ألفاظها جاءت تكوينا ومعنى مناسبة لقدرة الله على الفعل من غير اضطرار منه إلى استخدام ألفاظ صريحة بالفعل⁽²⁾. هذا فضلا عن أنها قد عبرت عن أمر جليل في ألفاظ معدودات، وتلك خاصية أخرى تمتاز بها الألفاظ القرآنية، فهي بالقدر الذي توجز تدلّ، وبتلك الكثافة الدلالية، فهي توظف كدليل إعجاز بالنسبة إلى المتلقين*. وليس هذا فقط بالنسبة إلى الألفاظ المعروفة، ولكن أيضا بالنسبة إلى ألفاظ لم تعرف وردت لتؤدي غرضا معينا وهي تلك المعروفة بالحروف المقطعة**. وطبعا إن حصول الدلالة يأتي من باب القصد والإستعمال ولا يكون من حال مجرد، وتنزلات القرآن قد بينت أنه واجه متلقين متعددين في أصناف اعتقاداتهم، ومتباينين في نوازع نفوسهم. وكل أمر على هذه الشاكلة، لاشك يستدعي إستراتيجية تواصلية، تتبدى من جهة لغة التواصل أو وسائل التواصل، فليس ممكنا الوصول إلى قلوب الآخرين وعقولهم دون الإعراف لهم بالوجود، ودون إحكام لغة الخطاب معهم، ودون وسائل تؤدي الغرض إليهم. والقرآن؛ لأنه رسالة، قد تضمن هذه الإستراتيجية بلوازمها بأسلوبه الخاص، عن طريق استخدام وسائل تعين الألفاظ المحكمة في تبيان شكلها وهدفها، وفق مايناسب سياق الموقف. ولأن أكثر ماكان يميز هذا السياق هو ظاهرة الكفر والعناد، فإنه قد لجأ إلى وسيلة من وسائل الإقناع ومقارعة الحجة بالحجة وهي الجدل. والحال أن لهذه الوسيلة أشكالا مختلفة نقتصر على نموذج منها ههنا، وهو النموذج المعروف بمجاراة الخصم، وهو يعني تسليم المخاطب ببعض مقدمات المخاطب؛

(1) - سورة هود، الآية 44

(2) - يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، ج3، ص127

* ثبت هذا ما ذكره الفخر الرازي بالنسبة إلى كلمة الحمد من سورة الفاتحة، فهذه الكلمة لماوردت بال فقد حملت وجوها كثيرة منها الاختصاص والملك والقدرة، وهي كلها لائقة بالله الذي أضيفت إليه. انظر ك الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج1، ص255

** الرأي في هذه الفواتح رأيان رأي من يرى أنها سر من أسرار الله. ورأي من يرى أنها معلومة ، مع تباين في التفسيرات . انظر فخر الدين الرازي المصدر نفسه، ج2، ص6-3

لإرباكه ثم إلزامه، كما تدل عليه هذه الآية (قالوا ان انتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدون عما كان يعبد آباؤنا فاتونا بسطان مبین قالت رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم)⁽¹⁾. فالرسل من هذه الوجهة تسلم بما يقوله خصومها، لكن ليس على نحو اثبات الرسالة عنهم، بل لإثباتها تبعا لما يترتب عنها في تصورهم⁽²⁾. وواقع الأمر، أن هذا النوع من المتلقين ماكان ليقنع بسهولة بحجة أو ببعض حجج، لكن القرآن هو أيضا لم يكن ليكتفي بوسيلة دون وسائل، بل كان يجدد الوسيلة، كلما ارتأى ذلك مثل: استخدام وسيلة التمثيل، كما في الآية(مثل الجنة التي وعد المتقون)⁽³⁾. تشبيها للخفي بالجلي، أو تقريبا للشاهد بالغائب⁽⁴⁾، أو استخدام وسيلة القصة⁽⁵⁾؛ لدفع المتلقين إلى تغيير سلوكهم بالإعتبار بما جرى للسابقين قبلهم، كما في هذه الآية المتعلقة بفرعون وقومه(فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين)⁽⁶⁾. أو استخدام وسيلة القسم⁽⁷⁾؛ ذلك لأن المتلقين من أجل أن يخضعوا يكون من المناسب أمام المخاطب تأكيد دعواه واسنادها بالحجة، والقرآن أمام متلقيه قد سلك هذا المسلك بأن أكد لهم صفة ما هم عليه، كما هو قسمه للمنافقين في هذه الآية (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)*⁽⁸⁾.

وعلى العموم، فإن اللجوء إلى الحجة والدليل والبرهان، في إطار تناول حدث أو واقعة ماضية أو حاضرة أو اللجوء إلى تحليل الوضعيات والنفسيات، بمدلولات تاريخية أو نفسية أو طبيعية، لايعني البتة أنه يقصدها لذاتها، وإنما هو يستخدمها لأغراضه الإعتقادية والتهذيبية لتتال من قلب وعقل متلقيه، فينخرط في دائرة الإيمان ومتطلباته، وذلك هو هدفه.

ثالثا : خصائص التعبير القرآني

ثمة صفة في غاية الأهمية تواجه دارس القرآن وهي صفة الإختلاف. فكما بيّنا هو

(1) - سورة ابراهيم ، الآية 11، 10

(2) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 682

(3) - سورة الرعد، الآية 3

(4) - برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص488

(5) - العز بن عبد السلام ، نبيذ من مقاصد الكتاب العزيز، ص50، 51

(6) - سورة الزمر، الآية 55

(7) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن ، ص675

(8) - سورة المنافقون، الآية 1

* قال السيوطي أن من عادات العرب القسم إذا ارادت ان تؤكد امرا والقرآن قد انه اقسام بذاته وبمخلوقاته على نحو مباشر وغير مباشر . انظر جلال الدين السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ص675، 676

كلام ورسالة، لكنه ليس أي كلام للتعبير وليس أي رسالة خُطت لمجرد الإبلاغ، إنه مميز من حيث بنيته وشكله. ليس ممكنا وضعه جنبا إلى جنب مع أي كلام، والحكم عليه بالمعايير نفسها التي تتعلق به، إن ذلك سيكون تعسفا. وبلاشك، فإن الأنسب أن ننطلق من خصوصياته، فذلك وجه الموضوعية؛ إذ إن هذه الخصوصيات هي التي جعلته منذ ظهوره الأول إلى الآن موضوعا للقراءة والإهتمام. وتلك الخصوصيات متعددة مترابطة ومتكاملة مع بعضها البعض نذكر من أهمها مايلي.

1-3 خصوصية المصدر:

هذه الخصوصية مترتبة عن الأصل الذي صدر منه وهو المصدر الإلهي. وهناك مؤشرات يفصح عنها القرآن تثبت هذه الحقيقة بأوضح بيان كما تؤكد هذه الآية (حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم)(1). والإقرار بهذه النسبة ليس أمرا داخليا انفرد به القرآن للترويج، بل هو إقرار خارجي أيضا جرى على ألسنة الخصوم في معرض الشعور بالعجز، كما هو مشهور تاريخيا عن الوليد بن المغيرة* الذي وجد كلامه على غير عادة كلام العرب وهو بلغتهم(2). ثم أنه في نزوله كان ينزل بطريقة فريدة يتأثر به الرسول لاتحصل للناس في تواصلهم؛ فقد كان الرسول إذا نزل عليه الوحي اختلف حاله عن الحال الطبيعي الذي يشترك فيه مع عامة الناس**(3). وهذا ربما أوحى أنه من صنع الرسول وأنه مجرد إدعاء منه، غير أن القرآن لم يترك المجال مفتوحا للطعن ودافع عن حقيقته ضد كل توهم كما تدل هذه الآية(أم يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله)(4)، التي تجمع بين صدق الطرح وصدق التحدي. ومن هنا، فإن استناده إلى مصدر إلهي قد جعله بطبيعة مقدسة يعلنها ويلزم بمراعاتها كما في هذه الآية (إنه في كتاب مكنون لايمسه إلا المطهرون)(5). ولايعني هذا فقط الجانب المادي في اللمس، وإنما يتعداه إلى مضمونه ومعناه؛ حيث يكون من الواجب عندئذ احترام المقاصد الإلهية وعدم الخروج عنها، من مثل اللجوء إلى الخوض في متشابهه، والخوض بالرأي فيه، كما توضح هذه الآية (فأما الذين في قلوبهم زيغ

(1) - سورة غافر ، الآية 1 ، 2

* احد قادة قريش وسادتها في العصر الجاهلي نحو(622-525م)

(2) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص646

(3) - الامام البخاري، صحيح البخاري، ط1؛ دمشق: دار ابن كثير 2002، ص7

** قالت عائشة(ض): (ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا). انظر: المصدر نفسه ص7

(4) - سورة يونس، الآية 38

(5) - سورة الواقعة ، الآية77-79

فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ⁽¹⁾. فهو كما يدلّ على نفسه يعلو ولا يُعلى عليه، وهو إنّما يعلو بالتّصديق به والخضوع لأوامره ونواهيه والسير على هديه، وإن كان ذلك دون استبعاد التّدبّر والنّظر فيه.

2-3 خصوصيّة اللّغة:

من الخصائص التي انفرد بها القرآن وتعد علامة دالة عليه، هي أنه نزل بلسان عربي في بيئة عربية، وأنه بهذا النزول قد اقترن بالتحدي والإعجاز. وهذه الفكرة فكرة محورية لاغنى عنها في مقارنته من جهة المعرفة به أو فهمه. فهو بناء على هذه الفكرة يجسد حقيقة إلهية بمظهر بشري. أي مامعناه أنه باعتبار النسبة الإلهية، فهو إلهي وباعتبار العلاقة البشرية فهو بلغة بشرية تؤدي إلى معان بشرية يدل عليها وضعها التداولي. ومن هذا المنطلق، فإن لغته وإن كانت عربية إلا أنها ليست على غرار أنواع الكلام الجارية بها. فهي مختلفة ومتميزة، ووجه تميزها خواص ثلاثة تتأطر في إطار فكرة الإعجاز وهي:

- الفصاحة في الألفاظ وماتعنيه من خفة وبعد عن التعقيد وما في مؤداها من جمال ذوقي.

- البلاغة في المعاني ومافي معناها من سوق الكلام في أحسن مساق.

- جودة النظم وحسن السياق⁽²⁾.

وهذه الخواص الثلاثة، وإن كانت تعكس امتيازاً في التفرد، فهي في الآن نفسه تفرض حقيقة أن اللغة القرآنية تدرج في إطار عالم اللغة العربية ولا تضاده أو تتنكر له*. فإذا كان معلوماً عن اللغة العربية اتساع لسانها، فإن اللغة القرآنية هي أيضاً متسعة على نحو ذلك، كما أكد الإمام الشافعي⁽³⁾. وربما يظن أن مبدأ الإعجاز في هذه اللغة يجعلها لغة متعالية، غير أن الخصوصية التي أشرنا إليها قريبة من متناول المتلقين، تخاطبهم على اختلاف مستوياتهم. فكما يقول الراغب الأصفهاني، فالبلغاء تعرفه من فصاحته والفقهاء من أحكامه، والمتكلمون من براهينه العقلية وأهل الآثار من قصصه وهلم جر⁽⁴⁾.

(1)- سورة آل عمران، الآية 7

(2) - يحي بن حمزة العلوي، الطراز، ج3، ص224

* استعمل الرافي كلمة المعجم التركيبي للدلالة على استجماع القرآن لمفردات اللغة العربية وفنونها البلاغية. انظر: مصطفى صادق الرافعي، اعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط8، بيروت: دار الكتاب العربي، 2005، ص174

(3) - الامام الشافعي، الرسالة، ص42

(4)- الراغب الاصفهاني، مقدمة جامع التفسير، ص45

3-3 خصوصية الكثافة الدلالية:

هذه الخصوصية تتصل باللغة، وقد سبق القول أنها لغة مميزة في ألفاظها وتراكيبها وأسلوبها، ونود هنا تبيان ميزة اختصت بها نتيجة لذلك وهي الدلالة، ويمكن أن نلاحظها في الألفاظ والتراكيب، وهذا بناء على نوع أسلوبه، فبعض ألفاظه تحمل معاني عديدة من ذلك أن لفظ العين ورد في القرآن بإحدى عشرة معنى⁽¹⁾، فهي بمعنى النظر نحو (واصنع الفلك بأعيننا)⁽²⁾. وبمعنى الحفظ والرعاية نحو (فإنك بأعيننا)⁽³⁾ وسوى هذا في كلمات أخرى. ولاشك أن تعدد هذه المعاني من مقتضيات الغرض منها ونوع الأسلوب التركيبي.

4-3 خصوصية الضبط والتوجيه:

نقصد بهذا، أن هذه اللغة قد جاءت مبينة للمقاصد الإلهية في علاقتها بالمتلقين، وهذه المقاصد متنوعة وشاملة، تطل كل مجالات فعلهم. عددها الإمام الغزالي في ستة وهي: تعريف المدعو إليه وهو الله تعالى، وتعريف الطريق إليه والسلوك الذي يستلزمه، ويعبر عنه بالصراط، وتعريف الحال عند الرجوع إليه، وتعريف أحوال المطيعين وأحوال الجاحدين، والتعريف بمنازل الطريق أو متطلبات الوصول إليه، أي أنواع الاستعدادات المطلوبة لذلك⁽⁴⁾. وهذه المقاصد* قد دلت عليها اللغة من جهة الأفعال الكلامية، فإذا كان معلوماً أن الكلام العربي ينقسم إلى خبر وإنشاء، فإن الصيغ اللفظية الواردة في القرآن قد اقترنت بالدلالة على تلك المقاصد، ويمكن أن نتبين ذلك من أمثلة من الخبر والإنشاء قد وردت فيه بالقدر المفيد.

الخبر في أصل اللغة إعلام، والإعلام إفادة المخاطب أمراً⁽⁵⁾. وله في القرآن عدة معان بحسب المجاز منها الأمر نحو: (والوالدات يرضعن أولادهن)⁽⁶⁾. والنهي نحو: (لايمسه إلا

(1) - الفيروز ابادي ، بصائر ذوي التمييز، ج4، ص5، 6

(2) - سورة هود، الآية 37

(3) - سورة الطور، الآية 48

(4) - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ط1؛ القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ، ص10-12

* هذه المقاصد اختلف في تحديدها بين مكثّر ومقل، فإذا كان الغزالي قد قال بستة فإن الفخر الرازي قال بأربعة وهي: (الالهيات والمعاد والنبوات القضاء والقدر . انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص725

(5) - ابو الحسين احمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص183

(6) - سورة البقرة، الآية233

المطهرون⁽¹⁾. والدعاء نحو: (وإياك نستعين)⁽²⁾، وغير هذا كالتعجب والوعد والوعيد والنفى⁽³⁾. أما الإنشاء فأصله في اللغة الإيجاد، وهو إيجاد لأنه لا يتعلق بصدق أو كذب، ولما كان كذلك كان تحققه مقترنا بحصول التلفظ به. ومنه الأمر والنهي والتمني والإستفهام والنداء وصيغ المدح والذم والعقود... الخ⁽⁴⁾. وهذه الأقسام يتضمنها القرآن بكثرة، فمن الأمر (وأقيموا الصلاة)⁽⁵⁾. ومن النهي (ولا تمش في الأرض مرحا)⁽⁶⁾. ومن التمني (يأليت قومي يعلمون)⁽⁷⁾ وغير هذا⁽⁸⁾. ومن الواضح أن هذه الأنواع لا يخفى معناها في الدلالة على الفعل، ولذا كان منطوق الآيات مما يترتب عليه أثر شرعي تصريحاً أو تلميحاً. إما بالإيجاب أو التحريم أو بالإباحة أو الكراهية أو الندب. قال ابن القيم* موضحاً هذا بالنسبة إلى الأمر والنهي: (ويستفاد كون الأمر المطلق للوجوب: من ذمه لمن خالفه وتسميته إياه عاصياً وترتيبه عليه العقاب العاجل أو الأجل. ويستفاد كون النهي للتحريم من ذمه لمن ارتكبه، وتسميته عاصياً وترتيبه العقاب على فعله)⁽⁹⁾.

وعندما يكون الكلام بهذا المضمون، فإن ذلك دليل مؤكّد أنّ ثمة قصد إلى التّنظيم والتّوجيه في إطار محدّد. ومن هنا لا يمكن تصوّر القرآن فقط مجرد كتاب يقرأ، والإشارات إلى العمل ظاهرة فيه**. والمفهوم العملي هنا ليس أمراً عرضياً، بل هو أمر يتبع الأصل العقائدي المتحكم في جوهر العلاقة بين المتعالي والمتلقي، وهو الذي تمثله العبادة؛ إذ لما كانت العلاقة غير متكافئة، وكان المتعالي مختلفاً في منزلته ووظيفته، انبنت علاقته بالمتلقي على علاقة الخضوع***، وهو الذي تدل عليه هذه الآية (وما خلقت الجن والإنس

(1) - سورة الواقعة، الآية 79

(2) - سورة الفاتحة، الآية 5

(3) - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص 320-322

(4) - احمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 53

(5) - سورة البقرة، الآية 43

(6) - سورة الاسراء، الآية 37

(7) - سورة يس، الآية 26

(8) - جلال الدين السيوطي، معترك الاقران، ج1، ص 335-338

* هو ابو عبد الله شمس الدين محمد بن ابي بكر (1292م-1350م) فقيه ومحدث ومفسر من العصر المملوكي

(9) - الامام ابن القيم، ببدائع الفوائد، ج4، ص 1307

** قال الزمخشري فيما نقله الزركشي عنه (كل نداء في كتاب الله يعقبه فهم في الدين، إما من ناحية الأوامر والنواهي التي عقدت بلها سعادة الدارين، وإما مواعظ وزواجر وقصص لهذا المعنى) أنظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 324

*** في رأي الشاطبي قصد الشارع من خطابه هو اخراج العبد من اتباع الهوى، والدخول في دائرة التعبد للمولى، وفي ذلك مصلحة. انظر: الامام الشاطبي، الموافقات ج2، ص 291، 292

إلا ليعبدون⁽¹⁾، والأفعال الكلامية التي أشرنا إليها. وقد رأى الشافعي تدليلاً على ذلك أن معنى العبادة هو الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والإنقياد إلى أحكامه على كل حال⁽²⁾. والعبادة بهذا المعنى ليست تكليفاً بما لا يطاق، وليست قيوداً على الحرية، وإنما تندرج في إطار المصلحة، مصلحة المتلقي في أن يخرج من دائرة تعدد الاتجاهات إلى دائرة الاتجاه الأمثل، المرضي عنه من طرف المتعالي؛ ذلك لأن الطريق عند المتعالي طريقان؛ طريق الحق، وطريق الضلال، كما تبين هذه الآية (فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون)⁽³⁾. فليس أمام المتلقي عندئذ إلا أن يضبط سلوكه وفق المقاصد المبتغاة منه؛ ليحقق معنى العبودية المترتبة عن إرادة التواصل التي بدأها المتعالي.

5.3 خصوصية الإنفتاح التجديدي:

نقصد بهذا أن لغة القرآن تتيح إمكان تجديد الفهم بها، على اختلاف الزمان والمكان. أي أنّها؛ من حيث دلالتها، تتجاوز وقت زمانها إلى الأزمنة التي تليها، وهذا يمكن أن نتبينه من أمرين أساسيين.

الأمر الأول، هو تضمّن الرسالة القرآنية مبادئاً وأحكاماً كلية. معنى ذلك أنها حدّدت معالم الطريق، أما تفصيلاتها فلم تحددها، إلا ما كان قوام الدين عليه مثل: المسائل العبادية، أو مسائل الأحوال الشخصية. وعدا هذا، كالمسائل العملية؛ المدنية، والدستورية والجنائية، والإقتصادية، فقد غلب عليها الإجمال دون التفصيل⁽⁴⁾. وهذه سعة، نرى أنها تفتح المجال لاستيعاب مقتضيات التغيير الزماني والمكاني. على أن الأمر هنا ليس متروكا للرأي كيفما كان، وإنما هناك تراتب بياني مكمل. أوله السنة وقد أبانت عن الكثير مما لم يبين من أحكام، ومالم يتبين بها يحصل بيانه بحمل الجزئي على الكلي، إما بالإعتبار أو بمعنى الأصل أي بالقياس والإستحسان* كما يقول الشاطبي⁽⁵⁾. ومن الواضح أن هاتين الآليتين تفيضان أعمال العقل، ولأدل على ذلك أنه بناء على القياس تم الحكم في قضايا مختلفة غير مسبوقة بحكم مباشر مثل: تعميم الإحصان قياساً على منطوق الآية (والذين يرمون المحصنات)⁽⁶⁾؛ لتشمل كل محصن. وكذا انتفاء العدة عن المطلقة الكتابية عند عدم الدخول بها، قياساً على

(1) - سورة الذاريات، الآية، ص56

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 290

(3) - سورة يونس، الآية 32

(4) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه، ط6؛ الكويت: دار الفلم، 1993، ص157

* فضل تفصيل القول فيهما تعريفاً ومفهوماً في الفصل الثالث

(5) - الامام اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج4، ص180، 181

(6) - سورة النور، الآية 4

منطوق الآية الخاصة بالمؤمنات (بأبيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها)⁽¹⁾. بالإضافة إلى دخول المواريث والودائع والغصوب وسائر الأموال محل القياس تحت شهادة المدائنة من ظاهر الآية (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى)⁽²⁾ وغير هذا⁽³⁾. ويجب أن نعلم أن القياس ما كان له هذا الاعتبار إلا لورود ما يدل عليه في القرآن؛ ولذا أخذ حجيته* عند البعض، والدال عليه عند هؤلاء من بعض الوجوه هو اقتضاء استخدام العقل الذي يكون مثلا بطريق التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين⁽⁴⁾.

هذا، وإنه بناء على الإستحسان قيل بإدراج مال الصدقة في مال الزكاة، عند قول القائل مالي صدقة، أخذاً بدلالة الآية (خذ من أموالهم صدقة)⁽⁵⁾، كما رأى أبو حنيفة⁽⁶⁾. وأيضاً إباحة الإطّلاع على العورات للعلاج، استثناء من قاعدة تحريم رؤيتهما؛ لضرورة التخفيف⁽⁷⁾. وأوجه الإستدلال في هذا عديدة تدلّ في عمومها أن الأصل هو جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وإذا كان قد تبين لنا من هذا بعض ما كان من توسّع المعنى القرآني، فإنه يجب أن نعلم أمراً ذا صلة، وهو أن ورود الأحكام القرآنية بتلك الكلية قد اقترن بخاصية لها اعتبارها في تنزيل الأحكام واستمراريتها وهي التعليل. والتعليل هو أن يأتي بالعلل وأوصافها المؤثرة مثل أن يذكر وصفا مرتبا عليه حكما أو يأمر بالشئ مبيّنا منافع أو مضاره، في دلالة تعطي الإنطباع بعموم الحكم وتعليقه بتلك الصفة أين وجدت⁽⁸⁾. وهذا أمر قد فتح المجال أمام المجتهدين للإجتهد في الوقائع غير المنصوص فيها بحكم⁽⁹⁾. فإننا نذكر إلى جانب ذلك أيضاً أن هذا التوسع قد دفعت إليه طبيعة اللغة القرآنية، فهي وإن كانت تتعلق بلحظة نزولها إلا أنها من حيث ماتخاطب لاتتوقف عندها؛ ولذا تقرر القول أن العبرة بعموم اللفظ

(1) - سورة الاحزاب ، الآية 49

(2) - سورة البقرة ، الآية، 282

(3) - الامام ابن القيم، اعلام الموقعين، تح ابو عبيدة آل سلمان، ط1؛ جدة: دارابن الجوزي 2002، ج2، ص360، 359

* ثمة خلاف في شأن القياس بين مؤيد ومعارض لهذا لانرى موجبا للتعرض اليه هنا. انظر: الأمدى: الاحكام في اصول الاحكام، ج4، ص10، 9

(4) - المصدر نفسه، ج2، ص248

(5) - سورة التوبة، الآية 103

(6) - علي السبكي وتاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، تح جماعة من المحققين، (د.ط)؛ بيروت: دارالكتب العلمية 1995، ج3، ص189

(7) - يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة، (د.ط)، (د.ت)، ص33

(8) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج2، ص333

(9) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص160

لابخصوص السبب، وهو الذي تتعلق به آيات ظاهرها النزول في شخص أو جماعة، في حين أن المراد بها شمول الشخص وممن كان في منزلته، كما قال ابن تيمية(1).

والأمر الآخر يتعلق بالدلالة على الأحكام، وهذه مسألة تنفرع إلى جانبين نعتقد أن في بيانها اظهار لوجه الإنفتاح التجديدي. في هذه المسألة علاقة الدلالة بالأحكام ينظر إليها من زاوية القطعية والظنية. الأولى تخص الألفاظ التي تدل على معنى صريح لا يقبل الإحتمال أو التأويل كآيات المواريث والحدود والكفارات نحو (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين)(2). (السارق والسارقة فاقطعوا أيدهما)(3). فهذه الآيات وأشباهها لا تقبل غير معناها المتبادر منها(4)، فهي بناء على ذلك مستثناة من دائرة الإجتهد. أمّا الظنية، فهي تلك التي تكون ألفاظها محتملة، أي تقبل الخروج من معناها الظاهر إلى معنى آخر قد يتعلق بها مثل ما هو الحال في هذه الآية(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)(5)، فظنية هذه الآية من إحتمالية كلمة القراء التي تفيد في اللغة الطهر والحيض معا، فيكون المعنى إما ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات. وهذا كنتيجة للإشتراك(6). فضلا عن تعلق الظنية بهذا فهي تتسع أيضا إلى الألفاظ التي تفيد الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإضمار والإظهار(7)، وهي ميدان واسع للإستنباط.

وهكذا، يمكن القول أننا بإزاء القرآن، كما نجد المفهوم الخطابي نجد المفهوم النصّي، ولكن مايجب التأكيد عليه، أن المعنى الخطابي فيه أكثر دلالة، خاصة عندما نراعي حقيقته كرسالة متواصلة التأثير، وعندما نشير إلى هذا، فلأن مايستوقفنا فيه هو الحضور القصدي المباشر، وهو متّجه إلى هدف الإيمان والطاعة؛ إذ إنّ هذا القصد يطغى على العلاقة التّواصلية، وإن كان أحيانا يبدو متواريا وراء اختلاف الأساليب ومقتضيات السّياق أو ينحو منحى اختلاف الأدوار. ولايعني هذا أن الجانب النصّي هو في موقع التّعارض أو أقل أهميّة، فنحن نرى أنّ الإشارة الحديثة إلى مفهوم النصّيّة ممّا يؤكّد اختلاف الأبعاد والوجوه؛ حيث يمكن أن نتلمّس معنى الخطاب من معنى النص، مادام في ذلك إشارة إلى البعد التّداولي ومتضمّناته من سياق واعلام ونحوهما. على أننا إذا كنّا نوكّد وجود الحالة

(1) - ابن تيمية ، مقدمة في اصول التفسير، ص47

(2) - سورة النساء، الآية11

(3) - سورة المائدة، الآية38

(4) - وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص32

(5) - سورة البقرة، الآية 228

(6) - المرجع نفسه، ص32

(7) - فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ط4؛ الرياض: مكتبة التوبة1998، ص48-51

النصية، لانرى أنّ هذه الحالة سوى دليلا على مكانة القرآن التاريخية، بمعنى أنّ الحالة النصية هنا تحقّق نتيجة مزدوجة نتيجة الدلالة ونتيجة القراءة؛ حيث تكون الدلالة متداخلة إلى ما هو موحد وكلي، وتكون القراءة استلزاما لتواصل تلك الدلالة. بعبارة اخرى، فإننا من خلال البعد النصي يمكن ان نلاحظ كيف يثبت القرآن هويته وحضوره المستمر. لكن هل هذا يدعونا إلى نعتة بالنص أم يدعونا إلى نعتة بالخطاب؟ واقع الأمر أنّه يمكن القبول بالإطلاقين معاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار جانب الكلام وما يصير إليه، فالقرآن قبل أن يكون مكتوباً كان ملفوظاً من مبلغه، فهو على هذا قد انتقل من كلام مسموع إلى كلام مكتوب، لكنّه في كلّ الأحوال هو كلام، بالرغم من هذه الكتابة، والنص إذا كان على علاقة بالخطاب، فهو على علاقة بالكلام؛ من حيث أنّ الكلام على علاقة بالخطاب، فالخطاب كما يمكن أن نلاحظ متضمّن في النص وأصل له، ثم أنّنا نجد أنّ القرآن وهو كلام متّصل بخصوصية خطابية تتجاوز الزمان والمكان، كما نجده في الآن، وهو مجسّد كتابياً، بخصوصية نصية تتضمّن التماسك والترابط والوحدة الدلالية. وعلى أية حال، فالقدماء كما ظهر لنا، قد تعاملوا معه على أنّه خطاب، وتعاملوا معه على هذا الأساس، وطبعاً نحن نراعي أنّ كلمة النص قد اخذت معنى مختلفاً عمّا كان معروفاً، لكن بما أنّ مفهوم النصية يفصح عن البعد الخطابي ويؤكد مبناه الخاص، فلاضير في ذلك والإستعمال هو في حدود الإنضباط. وعندما نتكلم عن الإنضباط فالمعنى أن نراعي حقيقة محتواه، إذ ذلك المحتوى هو ما يضيف على مفهوم النص أو مفهوم الخطاب دلالاته وتميزه، ولقد رأينا ممّا سبق أنّ مفهومه الخطابي هو مفهوم رسالي وليس مجرد المفهوم العلانقي التواصلي، انه بمفهوم رسالي بالمعنى الموسّع لهذه الكلمة، فهو يحمل قصداً على علاقة بالفعل، وهذا الفعل إن كان على علاقة بالمبدأ العقائدي، فهو على علاقة بنظرة التوجيه والتنظيم، أي أنّه يخرج عن مجرد الدعوة الروحية في ذاتها؛ حيث هي شأن فردي إلى الدعوة التنظيمية حيث هي شأن جماعي. ولعلّ هذا واضح من أنّ لغته قد جمعت بين الخبر والإنشاء، وكانت اوضح من خلال الإنشاء في طلب الإنجاز. الإنجاز الذي يمكن أن يكون في الإطار الروحي كما يمكن أن يكون في الإطار غير الروحي الأخلاقي والإجتماعي. والحقّ أنّنا إذا كنّا نجد القدماء قد انتبهوا إلى هذا الجانب، بالوقوف على اللغة، فليس ذلك تعسفاً منهم، بل هو التماسي مع المفهوم الخطابي/ النصي القائم على قداسة الرسالة، من الصحيح القول أنّهم قد اختلفوا، لكن ذلك الإختلاف مسبوق بالمعنى المقدّس أي قصد يجب فهمه والعمل به.

إنّنا في ضوء ما رأينا، نستطيع أن نخلص إلى أنّ المفهوم الخطابي/ النصي للقرآن يفرض سلطته على القارئ(المؤمن)، ويقتضي منه بالتّبع نمط القراءة المطلوبة التي لا تكون أي قراءة، ونعتقد أنّ هذا ما أدركه القدماء عندما عملوا على استثمار لغته في جزئياتها، كما استثمروا مقاصده في كلّ تجلياتها وأبعادها.

الفصل الثاني

الدّالة القرآنية التّكوين والإتّجاه

- الدّالة القرآنية
- أنواع الدّالة القرآنية
- الإثراء الدّلالي في القرآن
- الدّالة الجزئية والكلية
- الدّالة القرآنية بين الإنغلاق والإنفتاح

تمهيد:

من الحقائق المتّصلة بالقرآن أنّه كلام إلهي منزل بلغة عربيّة على رسول عربي في بيئة عربيّة، كما هو معروف وأشرنا، وهذه الحقيقة بالقدر الذي تكشف عن هويّة خاصّة تكشف في الآن نفسه عن جانب معرفيّ على درجة كبيرة من الأهميّة يتعلّق بالكلام نفسه، واللّغة التي تجسّد فيها؛ ذلك لأنّ هذا الأمر يحيل إلى كلّ المسائل والقضايا التي يشملها مجال اللّغة ويرتبط بها موضوع الكلام، باعتباره مظهرها لها. ونعني بذلك أنّه لمّا كان التّجليّ الأكبر للقرآن هو اللّغة، فإنّ هذه اللّغة هي الأداة التي تتحقّق بها كلّ أهداف القرآن العقائدية والتّشريعية، خصوصا وأنّها قد تمظهرت في مظهر كتابي طبعها بطابع الثّبات، وما يعني ذلك من مرجعيّة دائمة تخضع للإستثمار المستمر؛ لأنّه من المعلوم أنّ الأهداف تعيّن الذات القاصدة في مقابل ذوات أخرى مقصودة، مع مافي ذلك من خصوصيات تنفرد بها الكلمات مفردة ومركّبة عند استعمالها؛ ولذا فإنّ شأن اللّغة القرآنية هو كشأن أيّ لغة تتكوّن من ألفاظ وتراكيب ودلالات، إذا استثنينا مظهرها الإعجازي المحايث. وهذا واضح لا يخفى يشهد عليه دأب الأصوليين والفقهاء والمفسّرين في الإستقصاء عن حقائقه الظّاهرة وغير الظّاهرة من اللّغة.

أولا: الدّالة القرآنية

1-1 في مفهوم الدّالة:

لمّا كان مناط فهم القرآن فهم ألفاظه وتراكيبه، وكانت الألفاظ إنّما تُفهم من دلالاتها، فإنّنا نرى من المناسب الوقوف بالنظر في معنى الدّالة، خاصّة وأنّ معظم الكلام في الأصول كما يقول الإمام الجويني يتعلّق بالألفاظ والمعاني(1).

أورد التهانوي* في حدها أنها أن يكون الشيء بحال يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول يسمى دالا والشيء الآخر يسمى مدلولاً(2). ويفيد هذا، أن الانسان في حال إذا علم بالشيء وأدى به ذلك الشيء إلى انتقال ذهنه إلى شيء آخر، أن يكون علمه الأول بالشيء دالا وانتقال ذهنه إلى العلم بالشيء الثاني مدلولاً. والمثال على ذلك أن أحدا لو سمع صوت المنادي يناديه، يكون الصوت دالا على أحد، وانتقال الذّهن إلى العلم به مدلولاً، وتكون الدّالة هي الصّفة الجامعة للحدث وما أحال إليه. وبهذا يظهر أن الدّالة تقوم على علاقة التّلازم بين طرفين متضايفين هما الدّال والمدلول.

(1) - الامام الجويني ، البرهان في اصول الفقه ، ج1، ص169

* محمد علي التهانوي، كاتب هندي ولد ومات نحو(1778-1745م)

(2) - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون اشراف تج علي دحروج ، ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان1996، ج1، ص787

ويُنظر إلى الدال على أنه اللفظ أو مايقوم مقامه، فإذا كان الدال لفظا كانت الدلالة لفظية، وإذا كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية(1) نحو: الإشارة، والخط، والعقد، والتصبية(2). واللفظ في أصل اللّغة الرّمي(3)، وهو بالنسبة إلى الإنسان كلّ مايتلفظ به مهما كان أو مستعملا(4). وهو بشكل محدّد عند التّحويين صوت مشتمل على بعض الحروف(5). ومن هذا التّقابل كان القول في اللّغة أنّها ألفاظ(6)، ولما كانت الألفاظ أصواتا كانت اللّغة أصواتا. وعلى ذلك حدّت، كما عند ابن جني، بأنّها أصوات يُعبّر بها كل قوم عن أغراضهم(7). ويُنظر إلى المدلول على أنّه الصّورة الدّهنية التي تقع من وجود الدال، ويُنظر إليه أيضا على أنه المعنى بإزاء اللفظ في حال القصد(8)، وبذا يكون المدلول خاصا فقط بالجانب المعنوي أو الفكري.

والدلالة، وإن كان ظاهرها علاقة ثنائية بين الدال والمدلول إلا أنها تشمل أيضا الشئ الخارجي، فعند الإمام الغزالي توجد الأشياء في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة(9). ولما كانت الكتابة دالة على اللفظ تكون العلامة منحصرة عنده في الدال الذي هو اللفظ والمدلول الذي هو الصّورة الدّهنية، والأمر الخارجي أو مايحيل إليه الدال. وهذا يجعل الدلالة اللّغوية بمعناها العام ثلاثية قريبة من النّظرة الدلالية الحديثة*. والذي يمكن قوله أن هذه العلاقة تجسد علاقة بين رمز ومعنى عن شئ، مادامت الألفاظ أو غيرها تحايلهما الأفكار، ويوجد مايقابلها في الأعيان، إذا أخذنا الأمر في شكله العام.

ولأن الدلالة تكون لفظية وغير لفظية، فإنّها قد قُسمت منطقيا بحسب حالاتها إلى طبيعية وعقلية ووضعية. والمقصود بالحالات أن بعض الدلالات يتدخّل فيها الإنسان إمّا بنظره أو

(1)- المصدر السابق نفسه، ج1، ص788

(2)- الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، ط7؛ القاهرة: مكتبة الخانجي1998، ج1، ص76

(3)- الرّمخسري، أساس البلاغة تح محمد باسل عيون السود، ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية1998، ج2، ص173

(4)- الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان1985، ص203

(5)- الأشموني، منهج السالك، ج1، ص8

(6)- ابن حزم، الاحكام في أصول الاحكام تح احمد شاكِر، ط2؛ بيروت: دار الأفاق الجديدة1983، ج1، ص46

(7)- ابن جني، الخصائص، ج1، ص33

(8)- التّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص1600

(9)- ابو حامد الغزالي تح سليمان دنيا، معيار العلم، القاهرة: دار المعارف1961، ص75

* وهذا الرّأي يخالفه رأي يغفل عن الشئ المشار إليه مثل ما هو موقف الإمام الرّازي، وإنما ذكرنا رأي الغزالي، فلأنّه يتقاطع مع الرّأي الحديث في الدلالة عند أوجدن ورييتشاردز، ويتجاوز الانتقادات التي وجهت إلى دوسوسير في العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول التي يغفل فيها عن ذكر المرجع. انظر: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ط3، بيروت: دار المدار2007، ص94-99

فعله، وبعضها لا يتدخل فيها؛ لأنها تحصل من طبعها. فالدلالة اللفظية العقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ (الكائن الحي). والدلالة اللفظية الطبيعية كدلالة صوت (أح) على وجود الوجد. والدلالة اللفظية الوضعية كدلالة زيد على مسماه. أما الدلالة غير اللفظية، فالطبيعية منها مثل دلالة احمرار الوجه على وجود الخجل. والعقلية منها مثل دلالة الدخان على وجود النار، والوضعية منها مثل دلالة الخطوط والإشارات على مدلولاتها(1). غير أن الإهتمام قد انصبّ في جانب الدلالة في التراث العربي على الدلالة اللفظية دون الدلالة غير اللفظية، وهذا باعتبار ميزة الصفة التداولية للألفاظ العربية في التخاطب وتوجيه العنى* وتعلقها خاصة بفهم المسائل الدينية.

2-1 طبيعة الدلالة القرآنية :

ثمة حقيقة واضحة يبني عليها القرآن، وهي أنه كتاب بلسان عربي، وكلمة اللسان لها دلالة خاصة في القرآن نفسه وفي إطار الموقف اللغوي فقد وردت في القرآن بمعنى وسيلة التواصل كما هو واضح من هذه الآية (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)(2)، وأيضاً (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم)(3). وفي إطار الموقف العلمي اللغوي. فهي لا تخرج عن حقيقة التواصل وما في معناه من إبلاغ وإخبار واتصال كما يظهر ذلك من تعريف مارتنيه** (فاللسان أداة تبليغ يتم وفقها تحليل التجربة البشرية بكيفية مختلفة، عند كل قوم إلى وحدات ذات محتوى دلالي ومركب صوتي هي الكلمات وأن المركب الصوتي يتقطع بدوره إلى وحدات متميزة متوالية هي الصوتيات وتكون بعدد محدود في كل لسان إلا أن طبيعتها وعلاقاتها المتبادلة تختلف أيضاً من لسان إلى لسان آخر)(4). وإذا كان لنا أن نستخرج مميزات معينة للسان من هذا التعريف، فإننا نرى أن هذه المميزات هي:

- اللسان أداة تبليغ، والتبليغ إتصال(5)، والإتصال علاقة متعدية من طرف إلى آخر.

(1)- عبد الكريم بن مراد الأثري، تسهيل المنطق، القاهرة: دار مصر للطباعة، (دط)،(دب)، ص8،9

* وهذا نجد التركيز عليه واضحاً من أهل اللغة الذين يشترطون وجود القصد؛ إذ الدلالة عندهم فهم المراد لافهم المعنى مطلقاً، وذلك بخلاف رأي المنطقيين. انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص792

(2)- سورة ابراهيم، الآية 4

(3)- سورة الروم، الآية 22

** هو اندري مارتيني، لساني فرنسي معاصر(1999-1908م)

(4) - اندري مارتينه، مبادئ في اللسانيات تر سعدي زبير، الجزائر: دار الافاق (دب)،(دط)، ص24

(5)- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص780

- اللسان أصوات تخضع للتقطيع. ومن الواضح أن ما يجعل الإتصال ممكنا هي الألفاظ أو الكلمات، وهي من حيث تركيبها متكوّنة من حروف بأنواع مختلفة لها أثر في توجيه معنى الكلمات، وأنّ ثمة بين الحروف علاقات، ومثل ذلك بين الكلمات. وهذه العلاقات تعرف بالعلاقات التركيبية والإستبدالية، ففي الأولى يتمّ اختيار عنصر من عناصر أخرى، وفي الثانية يتمّ تأليف عنصر مع آخر لإفادة معنى(1).

- اللسان يرتبط بالواقع. التبليغ تبليغ شئ ما في في ألفاظ معيّنة، وهو بذلك ينبئ عن موقف ورؤية من المبلّغ إزاء العالم، تتضمن المشاعر والرغبات والأهداف والتصورات. وجميع هذه المعاني تنعكس في ألفاظ مختارة كما لو أنّ المبلّغ يكيّف الألفاظ لتكون أكثر إتساعا لتجربته النفسية أو خبرته الحياتية بالعالم. وفي ضوء ذلك يتشكّل الواقع في حدود الألفاظ ونظامها. ولما كانت الألسنة مختلفة، فإنّ لكلّ لسان خبرته في التعبير عن الواقع. وهنا نذكر أنّ لهومبولت* رؤية فحواها أنّ اللغة تعكس رؤية إلى العالم(2).

- اللسان حقيقة اجتماعية. فمن منطلق أنّه أداة ابلاغ، فهو على هذا وسيلة اجتماعية للتخاطب والتواصل تنطبق عليه كل آليات الإتصال التي حدّدت بالمخاطب والمخاطب والخطاب وقناة الخطاب والسياق والمرجع، ومايتبع هذا من وظائف لكل عنصر من هذه العناصر التخاطبية.

وإذا كان اللسان قد حُدّ بأنه أداة ابلاغ في التعريف الحديث الذي ذكرناه، فإنّ هذا الموقف يتقاطع معه أيضا الموقف التراثي العربي، فإننا نجد أنّه يدلّ كذلك على معنى التواصل، وعلى معنى النظام، وعلى المعنى الاجتماعي. فالفارابي في كتابه إحصاء العلوم قد بيّن أن مايتعلّق باللسان عند كلّ أمة الألفاظ المفردة والألفاظ المركّبة والقوانين المتعلقة بهما، والقوانين المتعلقة بتصحيح الكتابة وتصحيح القراءة وقوانين تصحيح الاشعار(3). فالألفاظ بأنواعها تدلّ على الإتصال، والقوانين تدلّ على نظام الإتصال، وفي الجملة يكون اللسان نظاما اتصاليا اجتماعيا.

إنّ فكرة أنّ اللسان نظام إتصالي فكرة في غاية الأهمية؛ لأنّها تكشف عن الأسس التي يقوم عليها ويعمل بها اللسان، وقد أظهر لنا تعريف مارتيني حقيقة بارزة في ذلك وهي أنه

(1)- محمد محمد بونس علي، المعنى وظلال المعنى ، ص55

* هو فريدريك فون هومبولت، لغوي الماني(1767-1835م)

(2)- الزواوي باغورة، الفلسفة واللغة، ص71

(3) - ابو نصر الفارابي، إحصاء العلوم علي بوملحم، ط1؛ دار الهلال: بيروت1996، ص19

ظاهرة صوتية تقبل التحليل. من المناسب الإشارة إلى أن هذه المسألة لها دلالة، فالجانب الصوتي جانب فيزيائي مادّي، ولما كان الأمر يتعلّق بذات انسانية، فالأمر، فضلا عن هذا، له جانب عضوي وذهني ونفسي، فيكون اللسان بهذا الاعتبار متعدّد الجوانب، فحدوث الصوت هو تفاعل لكلّ هذه العناصر مجتمعة.

وواقع الحال، أن الذي يعبر عنه حدوث الصوت هو التلّفظ الذي منه تكون الألفاظ أو الكلمات، والذي يسجّل هنا أن واقعة التلّفظ قد أخذت حيّزا أساسيا في التحليل اللساني؛ لكون اللفظ بالقدر الذي يدلّ على جانب حسّي يدلّ في الآن نفسه على جانب معنوي. وهذا التعلّق بين الجانبين هو الذي ينتج في النهاية المعنى؛ ولذا عدّت الألفاظ أو الكلمات إشارات لغوية. ويمكن أن نوضّح هذا الأمر بما قاله دو سوسير من أن الإشارة اللغوية هي النتيجة الإجمالية لارتباط الدالّ بالمدلول ارتباطا اعتباطيا(1). وإتّما ذكرنا ذلك، فمن أجل أن ننبه إلى حقيقة تميّز الإشارة اللغوية، وهي وجود نية التبليغ أو القصد بالإتّصال، وهو ما يفهم من دلالة الإعتباط أو الوضع.

1-3 علاقة اللفظ بالمعنى في القرآن:

يتحدّد القرآن، كما يعلن عن نفسه، في إطار اللسان العربي، وفي المفهوم اللغوي ينظر إلى اللسان على أنه النموذج الإجتماعي الذي استقرّت عليه اللغة(2). ويُفهم من هذا أن لغة القرآن هي اللغة العربية التي أصبحت قائمة وسائدة، ولما كانت حقيقة اللغة أنها نظام من الإشارات الإعتباطية للتعبير عن الأفكار، وأنّ اللغة العربية مثلها مثل أي لغة ليست مستثناة من تلك الحقيقة، فإنّ هذا يجعل لغة القرآن تتأطرّ ضمن دائرة الرؤية التعريفية للغة التي ينطبق عليها تصوّر حقيقة اللغة، وبالتالي تكون حقيقة اللغة القرآنية متكوّنة من رموز للتعبير عن معاني، وذلك واضح، من أنها تنسب إلى ذات متعالية في مقابل متلقّين عليهم أن يفهموا ما تتّجه إليه ألفاظه وهم يقرؤونها ويسمعونها.

هناك آية تعيننا على مقارنة هذا التّصور، وهي (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته وليتذكروا أولوا الألباب)(3)، فالقرآن حسب هذه الآية كتاب يتضمّن مجموعة من الآيات وجد من أجل أن يقف المتلقّون عليها بالتدبّر، والآيات في تكوينها سواء كانت قصيرة أو طويلة على حسب ما تعرف مرّكب من جمل ولو تقديرا نو مبدأ أو مقطع(4)، والجمله هي وحدة

(1)- فرديناند دوسوسير، علم اللغة العام، ص87

(2)- حاتم صالح الضامن، علم اللغة، ص130

(3)- سورة ص، الآية 29

(4)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص266

لغويّة تكوّنهما كلمات لغرض الإفادة، فعلى ذلك، الآيات مجموع كلمات للإفادة، أي أنّها تحمل دلالة. والدلالة، كما تظهر من كلماتها، تظهر من اسمها واشتقاقها، فهي من حيث اسمها جعلت دليلاً على مصدرها، والدليل هو الإرشاد والتوجيه. وهذا يعني أن ألفاظها تحمل معنى أو أنّ ألفاظها صورة معنويّة وحسيّة، ومن حيث اللّغة هي العلامة الظاهرة، وحقيقة الظاهر أن يلزمه شيء لا يظهر(1)

وكلمة الكتاب التي جاءت في أول الآية المشار إليها لها دلالة التثبيت، وماتعنيه من حفظ، والذي يحفظ إنّما هو الكلمات بماهي رموز تلازمها المعاني، وقد قيل في شأن ذلك أنّه سمّي كتاباً من باب أصل الجمع، فمثلاً أنه في حقيقته جمع لحروف هو جمع لأنواع القصص والآيات والأحكام والأخبار(2). وفي هذا دلالة على معان تستفاد من منطوقاتها اللغوية، والأمر نفسه يمكن أن يقال على التذكّر فهو تحصيل أمر بعد البحث عنه(3)، وإنّما يكون ذلك من الوقوف على الألفاظ واستحضار معانيها. فهذه الآية إذًا، قد أبانت عن الحقيقة اللغويّة للقرآن وبنيتها القائمة على العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي علاقة متعدّية إلى ما قبلها وما بعدها؛ حيث يوجد الطرف الذي صدرت منه والطرف الذي تتّجه إليه. وبهذا يكون اللفظ القرآني من حيث حمولته الدلالية لفظاً توأصلياً.

وإذا كان ظاهر ما قلناه يدل على وجود شكل ومضمون لألفاظ القرآن، فإنّه فضلاً عن هذا، أنّ تلك الألفاظ ومن منطلق الصيغة اللغويّة ذاتها التي تتميز بها تأخذ كل ما تأخذه الألفاظ اللغويّة ذاتها من سمات. فإذا كانت الكلمة تتحدّد بسمات مثل الطابع الصوتي والصبغة الوظيفية المتعلقة بالسياق والإشتقاق والنطق والكتابة والدلالة الرمزيّة(4)، فإن هذه كلّها لا تختلف عنها الكلمة القرآنية، فكما يقول الراغب الأصفهاني: (ألفاظ القرآن هي لب كلام العرب)(5).

4-1 مضمون الدلالة القرآنية:

ثمّة أمران يتعلّقان بالدلالة القرآنية، وعليهما يتميّز القرآن. الأوّل هو طابعه الإعجازي. والثاني هي لغته التي تنسب إلى اللّغة العربيّة. بالنسبة إلى الأمر الأوّل، فإنّه لمّا كان

(1)- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز ، ج2، ص63

(2)- بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، ج1 ص276

(3)- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز ، ج2، ص320

(4)- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ط2؛ القاهرة: دار المعرفة الجامعية1998 ، ص31

(5)- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص4

معجزاً، فقد أتت لغته متضمنة كما يقول الخطابي* أفصح الألفاظ وأصح المعاني في أحسن نظوم التأليف⁽¹⁾. وبالنسبة إلى الأمر الثاني، فهو لازم للأول وعاكس له من حيث نسبة التعلّي ونسبة اللّغة التي هي لغة إنسانية.

وإذا كان الإعجاز حاصلًا من خلال اللّغة، وكان معلوماً أنّ اللّغة ألفاظ ومعاني، فإنّ الدّلالة القرآنيّة يتوازى فيها جانباً التّعلّي واللّغة الإنسانيّة. ومعنى هذا أنّ اللّغة هي المنفذ إلى العلم بالمتعلّي، مثلما أنّ المتعلّي جعل اللّغة وسيلة للكشف عن مقاصده إلى المتلقّين. إنّ هذا الكشف له صورة محدّدة تدلّ عليها اللّغة، وهي كونها ألفاظاً ومعاني؛ ولذا فقد كان هذا الأمر محلّ اهتمام من طرف دارسي القرآن، بالنّظر إلى علاقة القرآن بالمتلقّين وما يقتضي ذلك من ضرورة فهمه، والعلم الذي يتكفّل بذلك هو علم التّفسير. وهنا نذكر أنّ هذا العلم يهتمّ بالألفاظ من حيث هي مفردة ومركّبة، وليس ذلك سوى ألفاظ اللّغة التي تأتي كلمة واحدة أو مجموع كلمات. ونستطيع أن نتبيّن ذلك ممّا أشار إليه الزّركشي، فقد بيّن أنّ النّظر في الكلمات القرآنيّة المفردة يتمّ من وجوه ثلاثة :

- من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة بإزائها، وهو الذي يخصّ اللّغة في وضعها المعجمي .

- من جهة الهيئات والصّيغ التي تتأتّى عليها المفردات الدّالة على المعاني، وهو الذي يخصّ الشأن الصّرفي.

- من جهة ردّ الفروع إلى الأصول ، وهو الذي يتعلّق بالإشتقاق.

أمّا النّظر في الكلمات القرآنيّة المركّبة، فهو يتمّ من وجوه أربعة:

- الوجه الأول يتعلّق بالنّحو، وهو النّظر في التراكيب بحسب الإعراب وما يؤدّي إليه من معنى.

- الوجه الثاني يتعلّق بعلم المعاني، باعتبار كيفية التركيب من جهة إفادته معنى المعنى.

- الوجه الثالث يتعلّق بعلم البيان، باعتبار طرق تأديّة المقصود، إمّا بحسب وضوح الدّلالة، وإمّا بحسب الحقيقة والمجاز وما شاكل.

* هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي لغوي وفتية من العصر العباسي(988-931م)

(1) - أبو سليمان حمد بن إبراهيم الخطابي، بيان اعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، ص 27

- الوجه الرابع يتعلّق بعلم البديع باعتبار الفصاحة اللغوية والمعنوية والإستحسان ومقابله(1).

وجميع هذه الوجوه في الحقيقة، تؤكد أنّ اللغة القرآنية مثلها مثل اللغة العربية ينطبق عليها شكل العلاقة بين الألفاظ والمعاني، سواء في الصورة المفردة أو المركّبة، ووجود تلك العلوم لايفهم خارج حدود تلك العلاقة؛ إذ إنّها علاقة الشكل بالمضمون وعلاقة الحسي بالفكري، فمن وجود الألفاظ كان وجود اللغة المعجمية، ومن وجود الألفاظ والتراكيب كان وجود النحو الصّرف والإشتقاق ونحو ذلك. ممّا يعرض للكلام من فصاحة وبلاغة .

ولمّا كان هذا أمرا أساسياّ تنبني عليه الدّلالة، وتعرف من خلاله، ويتوقّف عليه العلم بالشّرع، كانت الحاجة إليه، كما يقول ابن خلدون ضرورية(2). وواقع الأمر أنّ تلك الوجوه تحيلنا إلى معطى يلزم الكلام ويتأسّس عليه البحث في اللغة، وهو وجود مستويات في الكلام هي: المستوى الصّوتي، والصّرفي، والتّركيبي، والدّلالي(3). ولأهمية هذه المستويات في الدّلالة، سننظر فيها على حدة، ونبيّن دورها وقيمتها في اللغة القرآنية .

ثانيا: أنواع الدّلالة القرآنية

1-2 الدّلالة الصوتية:

يتعلّق هذا المستوى بالأصوات؛ إذ لمّا كانت اللغة أصواتا يعبر بها النّاس عن أغراضهم كما يقول ابن جنّي، فإنّ هذا المستوى قاعدي لكلّ المستويات. ويتجلّى هذا المستوى في طريقة النّطق وما ينشأ عنها من تتابع أصوات إنسجاما أو تنافرا من لدن المتكلّم، فعلى أساس ذلك مثلا يمكن أن تتكشف معان أو دلالات نفسية أو اجتماعية. فلا يخفى أنّ شكل التّنغيم يفضي إلى معان متباينة قد تكون استفهاما أو طلبا أو امرا، كما أنّ نوع الصّوت قد يكشف عن دلالة نفسية تتمثّل في الغضب أو الرضا أو غير ذلك، وكذلك من نوع الصّوت يُعرف المتكلّم ويصنّف إلى ذكر أو انثى أو منزلة اجتماعية أو يُنسب إلى لغة معينة(4).

ومثل هذا حاصل في لغة القرآن؛ فلأنّها لغة باللسان العربي، فإنّ الصّوت اللغوي القرآني يتّجه إتجاه الصّوت اللغوي العربي من حيث وجود التّنغيم بأنواعه المختلفة ومعانيه العديدة، وإن كان ذلك بمايناسب خصوصيته التي نجدها ظاهرة على صعيد مايسميه

(1) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص173، 174

(2) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج3، ص236

(3) - محمد محمد داود، اللغة وعلم اللغة، ط1، القاهرة؛ دار غريب2001، ص102

(4) - المرجع نفسه، ص47، 48

البعض التلاؤم. ومعنى ذلك، أن الصّوت القرآني، بالمقارنة مع أنواع أصوات الكلام الأخرى، يأتي في أعلى طبقات الكلام متميّزا بهذه الخاصية، وهي تعديل الحروف في التّأليف، بما يجعله حسنا في السّمع وسهلا في اللفظ ومقبول المعنى في النّفس(1). والمثال على ذلك سورة(ق)، التي انبنت على كلمات قافية وجاءت بمعان كما يقول الزّركشي متناسبة مع مافي(حرف القاق من الشدة، والجهر والقلقلة والإنفتاح)(2). ويمكن أن نلاحظ هذا التّناسب أيضا في نوع الألفاظ التي تأتي أصواتا مختارة بحسب المعنى المراد منها، كما هو واضح من هذه الآية (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتّخذ بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون)(3). فمما دلّت عليه هذه الآية استعمال كلمة (أوهن) للإشارة إلى الضّعف بدلا من كلمة (أوهى) التي تدلّ على الضّعف أيضا. وهذا؛ لأنّ التركيبة الصّوتية لكلمة أوهى لاتعادل القوّة التركيبيّة الصّوتية لكلمة اوهن، التي تفرز من ضمّ حروف الحلق وأقصى الحلق إلى النّون التصاقا وغنة لايساويها إلحاق الألف المقصورة إلى كلمة أوهى؛ ولذا تكون أقوى أثرا في السّمع منها، ليس للدلالة فقط على مجرّد الضّعف بل للدلالة على الضّعف الشّديد(4).

وهذه العناية تجد مغزاها، في أنّ حروف اللّغة متفاوتة الشّان في الإستعمال، فبعضها حينما تستعمل تؤدّي أداء يستحسن، وبعضها حينما تستعمل تؤدّي أداء يستقبح، وهذا قد لفت إليه ابن جني بالقول:(النون الخفيفة، والهمزة المخففة، وألف التّفخيم، وألف الإمالة، والشّين التي كالجيم، والصاد التي كالزاي ... والحروف الفرعية المستقبحة، هي فروع غير مستحسنة، لا يؤخذ بها في القرآن ولافي الشعر ولاتكاد توجد إلا في لغة ضعيفة مردولة، غير وهي الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف والجيم التي كالشين، والضاء الضعيفة، والصاد التي كالسين، والطاء التي كالثاء، والطاء التي كالثاء، والباء التي كالميم)(5)، فعلى هذا، عندما تقع ألفاظ القرآن على السّمع تكون عذبة وموحية. وأشكال ذلك التّأثير تنبئها من جوانب عديدة، فعلى سبيل المثال الفواصل*، وهي كما تُعرف الكلمات

(1)- أبو الحسن الرماني ، النكت في اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، ص96

(2)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 169

(3)- سورة العنكبوت، الآية 41

(4)- محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، ط1؛ بيروت: دار المؤرخ العربي2000، ص190

(5)- ابن جني ، سرّ صناعة الاعراب، تح حسن هنداوي، ط2؛ دمشق : دار القلم1993، ج 1 ، ص51

* من الصور الأخرى التي تؤدّي إلى اختلاف المعنى العدول، وهو يعني الخروج عن المألوف في استعمال اللغة بكلّ ما يكون فيه على الجملة مجاز واتساع. انظر: عبد القاهر الجرجاني دلائل الاعجاز، ص430. ومن أنواعه العدول الصوتي، والعدول الصوتي يمكن أن نلاحظه من مظهر الاستبدال في كلمة مصيطن التي كتبت بالصاد بدل السين في هذه الآية (لست عليهم بمصيطن) . انظر: سورة الغاشية، الآية 22. وإنما استبدلت السين بالصاد مراعاة للموقف، فالصاد من حيث هي مفخّمة أكثر قوة في الدلالة على المعنى من السين المهموسة. فالله يريد أن يكون دور الرسول بعيدا على التسلّط والتكبّر؛ ولذا جاءت نبرة الصوت قويّة. انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص475

التي تأتي في أواخر الآيات منفصلة عما بعدها، وتظهر عند الإستراحة بالخطاب؛ لتحسين الكلام، على نحو ماتكون القافية في الشعر⁽¹⁾. فمما يظهر منها الإيقاع والإنسجام والحمولة الدلالية، كما هو الحال في آيات سورة البلد(ومأدراك مالعبقة، فك رقية أو إطعام في يوم ذي مسغبة، بيتما ذا مقربة، أو مسكينا ذا متربة)⁽²⁾. حيث إن الإعتراض الذي تمثله الآية الأولى يتجه مباشرة إلى ملامسة شعور المتلقي؛ ليحيي فيه حسن تقدير العبقة. تقول عائشة عبد الرحمن*: (والآثار اللافقة، لاتأتي من مجرد الإستفهام البياني وحده، وإنما تأتي كذلك من كل لفظ ونبرة في قوله تعالى: " ومأدراك مالعبقة"، ينفذ به إلى اعماق الوجدان، ويهيئ السامع لما يعقبه من بيان " فك رقية، أو اطعام في يوم ذي مسغبة ...)⁽³⁾.

ولما كان هذا المنحى بالغ الأثر في تذوق القرآن وفهمه، فإن وظيفة الصّوت القرآني هي من الأهمية بمكان؛ بحيث إن أي اختلاف في نطقه ورسمه ينجّر عنه تغيير في المعنى وإخلال بحقيقته الإعجازية. وعلى هذا يقتضي الحال أن يعامل بما يناسب مقامه بأن يقرأ بكيفية مخصوصة تعطي للحرف المقروء حقه نغما وإيقاعا.

2-2 الدلالة المعجمية:

يقصد بالدلالة المعجمية المعاني التي يوردها المعجم للألفاظ في لغة ما⁽⁴⁾، وهذا من منطلق التّواضع الذي تكون عليه تلك الألفاظ، فمأيوديه المعجم هو دور احصائي وترتيب جامع لمجمل الألفاظ ومعانيها المتداولة، والميزة التي تختص بها هذه الدلالة أن كل كلمة لها مدلول في حياتنا تشير إليه الكلمة وتعيّنه؛ ولهذا يوصف معناها بالمعنى المركزي والمثال على ذلك أسماء الألقاب والمصطلحات⁽⁵⁾. وإن كان ذلك ليس بالمعنى المطلق العام، إذ إن الكثير من الألفاظ لاتتقيّد بمعنى واحد بل تتعدّى إلى معاني مختلفة، يحددها الإستعمال الإجتماعي، وهو مايفسر أنّ المفردة اللغوية تأتي في المعجم على أنحاء مختلفة، ومن هنا كانت الصّلة بين الدلالة المعجمية والدلالة الإجتماعية.

وهذه الدلالة، يقصد بها الدلالة التي تنشأ من الموقف أو السياق أو مايسمى تحديدا بالحدث

(1) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص610

(2) - سورة البلد، الآية 12-16

* هي عائشة محمد علي عبد الرحمن ، كاتبة مصرية معاصرة تعرف بينت الشاطي ولدت وماتت (1998-1913م)

(3)- عائشة عبد الرحمن ، التفسير البياني للقرآن، ط7؛ القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ، ج1، ص186

(4)- احمد نعيم الكراعين، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993، ص103

(5)- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ط1؛ اربد: دار الأمل، 2007، ص217

الكلامي(1). وعلى هذا الأساس فهي تندرج في إطار ما يعرف بالمعنى المقامي في مقابل اندراج الدلالة المعجمية في إطار المعنى المقالي، فالفرق بينهما هو فرق بين معنى ظاهر قائم على وجود قرائن مقالية، ومعنى حديثي قائم على وجود قرائن حالية(2).

والواقع أنّ هذا الفرق لا يخرج عن حقيقة اللّغة الإجتماعية التي بحكم ملابستها للظروف المحيطة بالحدث تكون أوسع وأعم وأكثر ثراء دلاليا. وهذا التقاطع بينهما، وإن كان موضوع جدل(3)، إلا أنه، فيما يبدو، ليس بالأمر الذي يجعلهما على طرفي نقيض تماما، مادام الأصل في حقيقة الكلمات هو التّواضع. فالوضع الإجتماعي للّغة له تأثيره المعتبر في تكوين المعنى وتوجيهه، سواء على المستوى الخاص أو العام.

والكلمات القرآنية، لما كانت كلمات لغوية، وعلى علاقة ببيئة اجتماعية، فإنها تتأطّر ضمن هاتين الدّلاتين، ولأدلّ على ذلك أنّ كلمات القرآن كانت تفهم معانيها في ضوء اللّغة الجارية، وما كان غامضا مستغلقا منها كان يستعان على فهمه بالشّعر كما بيّن ذلك ابن عبّاس في قوله (إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشّعر فإنّ الشّعر ديوان العرب)(4)، وليس ذلك سوى لأنّ الشّعر يجمع مختلف الألفاظ ومعانيها في المراحل المختلفة. ومن البيّن أنّ مكانة القرآن وألفاظه قد استدعت السعي إلى العناية بالشّأن اللفظي القرآني، فكما يرى الراجب الأصفهاني أنّ المدخل إلى العلم بمعان القرآن العلم بألفاظه(5). وحقيقة الألفاظ في علاقتها بالمعاني في اللّغة العربية أن تأتي على أوجه من التّنوع، فقد يتّفقان في اللفظ والمعنى وقد يختلفان في اللفظ والمعنى، وقد يتّفقان في اللفظ أو يختلفان في المعنى، وقد يتّفقان في بعض اللفظ وبعض المعنى، فمن العلاقة الأولى يكون اللفظ المتواطئ، ومن العلاقة الثانية يكون اللفظ المباين، ومن العلاقة الثالثة يكون اللفظ المترادف، ومن العلاقة الرابعة يكون اللفظ المشترك، ومن العلاقة الأخيرة يكون اللفظ المشتق(6).

وهذه الظواهر اللّغويّة على درجة كبيرة من الأهميّة في الدّلالة يهّمنا هنا أن ننظر في

(1)- تمام حسن ، مناهج البحث في اللّغة،(د.ط)، القاهرة : مكتبة الانجلو 1990، ص224

(2)- تمام حسان، اللّغة العربية معناها ومبناها، القاهرة (د.ط) : دار الثقافة1994، ص339

(3)- ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط5؛ القاهرة: مكتبة الانجلو1984، ص51

(4)- الامام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الله بن عبد المحسن وآخرون، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006، ج1، ص24

(5)- الراجب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن، ص4

(6)- الراجب الأصفهاني ، مقدمة جامع التفاسير ، ص29، 30

بعض منها بالقدر الذي يجلي المنحى الدلالي للقرآن، وهذه الظواهر اللغوية هي: الترادف والإشتراك والتضاد.

أ - الترادف:

تعدّ هذه الظاهرة ظاهرة مهمة في اللغة؛ حيث أنّها تعبّر عن ثرائها واتساعها، ومما جاء في تعريفها القول: (هو توارد لفظين مفردين أو الفاظ كذلك في الدلالة على الإنفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة)⁽¹⁾. ومفاد هذا القول، أنّ الترادف يتعلّق بتعدّد الألفاظ في الإشارة إلى معنى واحد. وهو أمر يحصل، كما يذكر السيوطي، من طبيعة اللغة الإصطلاحية التي تساهم فيها الجماعات والأفراد من أجل تأدية أغراض معيّنة، نحو ما يكون من الأفراد حين يتوسّعون في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة نصّاً أو نثراً⁽²⁾. ووجود هذه الظاهرة كظاهرة لغوية يقرّها البعض وينكرها البعض الآخر ويتوسّط فيها البعض الآخر⁽³⁾. وينسحب هذا أيضاً على القرآن، فهناك من يعترف بوجود هذه الظاهرة، وهناك من لا يعترف بوجودها، ولكل طرف حجّته، فمن ينكرونها يستندون في انكارها إلى امتياز القرآن بدقّة اختيار الكلمات، فتكون لذلك كلماته محدّدة بفروق دلالية بين كلّ كلمة وأخرى⁽⁴⁾. والذين يؤكّدون وجودها يرجعون ذلك إلى خصوصيّة اللغة القرشيّة التي نزل بها القرآن، وقد تداخلت فيها ألفاظ لهجات القبائل العربيّة⁽⁵⁾. والظاهر أنّ الرّأي الأوّل يمتلك مقبوليّة أكبر تؤيّد بها طبيعة القرآن المتعالية ومنحى اللغة نفسها، فاللذين يقولون بالترادف يشترطون وجوده بشروط*، عند الإمعان فيها يتبيّن تناقضها مع نسبيّة الواقع، الذي يوّد بفعله الزمني الفروق الدلالية رغم حال الإتّفاق، التي كما يرى أولمان** لاندوم إلا لوقت محدود⁽⁶⁾. فعلى نحو ما يذكر الدرس اللغوي الحديث عند هاريس وبلومفيلد، مثلاً، أنّ الاختلاف الصّوتي للألفاظ ينجزّ عنه اختلاف دلالي في المعنى سواء في

(1)- التهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص407

(2)- جلال الدين السيوطي، المزهري، ج1، ص404

(3)-المصدر نفسه، ج1، ص404

(4)- أبو سليمان بن ابراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص29

(5)- صبحي الصالح ، دراسات في فقه اللغة، ص299

* منها اتحاد البيئة اللغوية، الاتّفاق في المعنى اتفاقاً تاماً، اختلاف الصورة اللفظية للكلمتين. انظر: احمد مختار عمر ، علم الدلالة، ط5؛ القاهرة : عالم الكتب1998، ص227

** هو ستيفن أولمان، لغوي انجليزي من اصل مجري(1976-1914م)

(6)- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة تركمال محمد بشير، القاهرة : مكتبة الشباب (د.) (د.ط) ، ص98

المعنى الأساسي أو الإضافي(1).

وإذا كان يقال عن ألفاظ القرآن أنّها تأتي في نظم مخصوص ومسوقة بقصد معيّن يراعي مقتضيات المتلقّين، فإنّه من المؤكّد أنّ ذلك ممّا يجعل الألفاظ لا تستوي على معنى واحد وإن تقاربت، وثمة في اللّغة ما يوضّح ذلك وهو الإقتران اللفظي الذي فحواه أنّ الكلمة في لغة ما يمكنها أن ترتبط بكلمات أخرى من تلك اللّغة. أي أنّها يمكن أن تقع في أكثر من سياق لغوي، وهي وإن يمكن أن تحتل هذا الوقوع، فإنّها لاتأخذ تمام معنى التّوزيع السياقي؛ لأنّ السياق يفرض أثره على المعنى فتنشأ الفروق اللّغوية(2). وهذه الإشارة الدّالة على دقائق اللّغة هي ممّا انتبيه إليه الأقدمون، فهذا ابن الأثير* يرى أنّه قد توجد لفظتان(تدلّان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الإستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة، إلا أنّه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل نفرق بينهما في مواضع السبك)(3). ومن هذه الوجهة، فألفاظ القرآن وإن أخذت مجرى التّرادف الظاهر، فإنّها بحسب الزركشي تتأثر بالتركيب، فيكون لها فيه معنى غير ما يكون لها في الأفراد. وعلى ذلك ألحّ على مراعاة اختلاف المقامات والإستعمالات؛ لأنّه في رأيه إذا بدلت ألفاظ القرآن بكلمات أخرى تقاربها أذهب ذلك إنسجامه وأفقده حلاوته وطلاوته(4). وهذا كما يقول السامرائي**؛ لأنّ ألفاظه لم توضع عبثاً ولا من غير حساب بل وضعت وضعا دقيقا(5).

ومن الأمثلة على ذلك لفظتي (الطّريق) و(السبيل) اللّتان تستعملتان في العادة بمعنى واحد مترادف، غير أنّهما في القرآن يستعملان استعمالاً خاصاً يميّزهما. فالسبيل كما يقول أبو هلال العسكري*** إسم يقع على ما يقع عليه الطّريق وعلى ما لا يقع عليه الطّريق، فهو على ذلك أوسع معنى؛ إذ الطّريق في معناه يحتمل السّهولة والصّعوبة(6). في حين أنّ

(1) - احمد مختار عمر، علم الدلالة، ص224

(2) - المرجع نفسه، ص74-76

* هو ابو الفتح نصر الله بن محمد، يعرف بابن الاثير، كاتب عراقي من العصر المملوكي ولد ومات نحو(1239-1163م)

(3) - ضياء الدين ابن الاثير، المثل السائر تح محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي (د.ت)، (د.ط)ج1، 143

(4) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، ص78

** هو فاضل السامرائي، كلغوي عراقي معاصر (1933م - ...)

(5) - فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ط4؛ عمان : دار عمار 2006، ص12

*** هو الحسن بن عبد الله العسكري، لغوي من بلاد فارس(920-1005م)

(6) - أبو هلال العسكري، الفروق الغوية، تح محمد ابراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة (د.ت)، ص298

السَّبِيل يقتصر على معنى السَّهولة وأغلب استعماله في الخير والحق⁽¹⁾. وإذا ماجاء لفظ الطَّرِيق مستعملا في الخير، فهو يأتي مقترنا بوصف أو إضافة⁽²⁾. كما في هذه الآية (يهدى إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم)⁽³⁾. لكن في الغالب تستعمل كلمة الطَّرِيق في مواضع العتاب والتهديد للكفّار والمنافقين وسواهم⁽⁴⁾ مثل: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم طريقا)⁽⁵⁾. ومن هذا الجهة لاتؤدّي لفظة السَّبِيل معنى لفظة الطَّرِيق في هذه الآية (مأعلى المحسنين من سبيل)⁽⁶⁾. إذ المقصود بها في الآية معنى المحجة⁽⁷⁾، فلا يقال مأعلى أحد من طريق. وكذلك الأمر مع مختلف الكلمات الجارية التي يظنّ منها المعنى الواحد وهي ليست كذلك.

والحال، أنّ تمظهر الاختلاف الدلالي يقع على وجوه مختلفة، ينتفي معها كلّ توحّد في المعنى، كما يحصل في حالة عطف أحد المترادفين على الآخر نحو: ماهو في هذه الآية (لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)⁽⁸⁾. فالظاهر أنّهما بوجود الواو بدلالة واحدة. لكن في تفسير ذلك قول وهو أنّ الشّريعة لأوّل الشّيئ والمنهاج لمعظمه⁽⁹⁾. والمفسّرون عندما وقفوا على هذا قالوا شرعة ومنهاجا سبيلا وبيّنة، على معنى وجود الشّريعة والطَّرِيق إلى إتباعها⁽¹⁰⁾. ولم يروا في ذلك تكرار كما قرّر الرازي⁽¹¹⁾. ولاشكّ أنّ المعوّل في هذه المسألة هو الإمام الكبير باللّغة وسياقاتها والتّعامل مع حقيقة القرآن المتعالية على أنّها حقيقة إعجازية يوضع فيها اللفظ موضعه. وهو مانجد ابن تيمية قد نبّه إليه بالقول: (أنّ تقاطع المعنى بين لفظين ظاهرهما الترادف هو تقريب لاتخفيف⁽¹²⁾).

(1)- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، ص294

(2) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، ص80

(3)- سورة الأحقاف، الآية30

(4)- محمد بن عبد الرحمان الشايح، الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، ط1؛ الرياض: العبيكان1993، ص264

(5)- سورة النساء، الآية168، 169

(6)- سورة التوبة الآية91

(7)- محمد بن عبد الرحمان الشايح، الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، ص265

(8)- سورة المائدة، الآية48

(9)- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص22

(10)- ابن كثير، تفسير القرآن تح سامي بن محمد السلامة، ط2؛ دارطبية: الرياض1999، ج3، ص129

(11)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج12، ص14

(12)- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص51

ب - المشترك اللفظي:

مما يُذكر في حدّه أنه(اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند تلك اللّغة)(1). وهو يندرج كما عبّر عنه قديما في إطار اتّفاق اللفظ واختلاف المعنى كما يدلّ عليه مثال العين المفيد لمعنى عين الماء ومعنى المال وسوى ذلك(2).

وتظهر أهمية المشترك اللفظي في أنّه يعكس اتّساع اللّغة وامتداد المعنى، بالنّظر إلى أنّ عدد الألفاظ، كما يقول الأصفهاني يكون متناهيا بالمقارنة مع المعاني التي تكون غير متناهية(3)؛ ولذلك أسباب منها: اختلاف اللّهجات العربيّة القديمة والتّطور الصّوتي(4)، وأكثر الرأي فيه عند أهل اللّغة جواز وقوعه(5)، إلاّ من رأى خلاف ذلك بحجّة القصور عن الإلمام بأصول اللّغة وأعماقها من جهة التّصريف والقياس(6). ووقوعه وإن كان يظهر اشتباها إلاّ أنّ هذا الإشتباه يتلاشى بالإستناد إلى السّياق الذي يُحدّد المراد، فكما يرى أهل اللّغة المعاصرون، معنى اللّغة هو استعمالها في مقام معيّن(7).

ومما يقترن بالمشترك اللفظي ما يعرف بالوجوه والنّظائر، ويُعنى بالوجوه الألفاظ المشتركة التي تستعمل في عدّة معانٍ، كلفظة الهدى التي تتصرّف إلى اثنتي عشرة وجهاً، ويُعنى بالنّظائر الألفاظ المتواطئة(8). ويجب التّنبية إلى أن هذه الظّاهرة قد عولجت في إطار ما اتّفق لفظه واختلف معناه، وعُدّت صورة من صور الإعجاز القرآني كما يقول السيوطي حيث الكلمة الواحدة تتصرّف إلى أكثر من وجه(9). وقد ترتّب عن هذه الحال أن جعل من تمام فهم القرآن فهم وجوهه المحتملة(10). ومن مصاديق ذلك الإختلاف بين المفسّرين حول الكلمة الواحدة مثل ما هو الحال في تفسير كلمة (ضيّزى) التي لم يتّفق فيها

(1)- جلال الدين السيوطي، المزهري ج1، ص369

(2)- ابن فارس، الصحابي في فقه اللّغة، ص207

(3)- الراغب الأصفهاني، مقدّمة جامع التّفاسير، ص29

(4)- عبد الرحمن الوافي، في فقه اللّغة، ط3؛ القاهرة: دار نهضة مصر 2004، ص147، 148

(5)- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللّغة، ج1، ص369

(6)- المصدر نفسه، ج1، ص384

(7)- ستيفان أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص57

(8)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص102، 103

(9)- جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص387

(10)- المصدر نفسه، ج1، ص388

على قول واحد؛ فهي عند البعض بمعنى الجائزة، وعند البعض بمعنى منقوصة، وعند البعض الآخر بمعنى مخالفة (1).

وفي ضوء هذا الإثبات، يمكن القول عن المشترك اللفظي في القرآن أنه تلك الألفاظ التي لها معانٍ متعدّدة، وليس بينها علاقات معنويّة أو بلاغيّة (2). وإذا ضربنا لذلك أمثلة فهي عديدة منها كلمة (الآ) في هذه الآية (لايرقبون في مؤمن إلاّ ولانمة وأولئك هم المعتدون) (3)، فقد ساق لها الطبري من المعاني من أقوال المفسرين معنى الله والعهد والعقد والحلف والقراية، وعلّق عليها بالقول أنّ الكلمة لما كانت غير مقطوعة بمعنى واحد فهي تشمل كلّ هذه المعاني (4).

ومن ذلك أيضا كلمة (الشِّقَاق) التي فسّرت بأكثر من معنى، فقد فسّرها الطبري في الآية (وإنّ الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) (5)، بمعنى المنازعة والمفارقة (6). وفسّرها في هذه الآية (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) (7)، بمعنى الأمر الذي يشقّ، وبمعنى العداوة (8). وساق لها الدامغاني* من الوجوه ثلاثة حسب مواقعها وتصاريفها منها الضلال والإختلاف والعداوة (9).

وهذا التّعُدُّ الظاهر، وإن لم يجزه البعض إلاّ أنّه كما يقول الرّازي (احكام اللغات لاتنتهي إلى القطع المانع من الإحتمالات البعيدة) (10). ومن الواضح أنّ لهذا الإختلاف أثر في الإستنباط والفهم، وقد دلّت عليه اتّجاهات القول بين المفسرين والفقهاء كما يتبيّن من

(1)- ابن عطية، المحرر الوجيز ، ج5، ص201

(2)- زيد بن علي مھارش، صور المشترك اللفظي في القرآن الكريم وأثرها في المعنى، مجلة جامعة أم القرى، ع54 سنة2012م، ص214

(3)- سورة التوبة، الآية 10

(4)- الامام محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، تح محمود شاكر، ط2؛ القاهرة : دار المعارف (د.ت)، ج14، ص148

(5)- سورة البقرة، الآية176

(6)- محمد ابن جرير الطبرين جامع البيان، ج3، ص336

(7)- سورة النساء، الآية 35

(8)- محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان ، ج8، ص318، 319

* هو الحسين بن محمد الدامغاني، فقيه وقاض عراقي (1085-1007م)

(9)- الحسين بن محمد الدامغاني، الوجوه والنظائر تح عربي عبد الحميد علي، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية2003، ص282، 283

(10)- فخر الدين الرازي، المحصول في علم اصول الفقه، تح طه جابر العلواني ، بيروت : مؤسسة الرسالة(د.ت) (د.ط)، ج1، ص266

ذلك من الموقف من كلمة القرء في الآية (والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء)(1). فقد قيل أنّه الطُّهر، وقيل أنّه الحيض، ومن قال أنّه الطُّهر كالشافعي رتب على ذلك حكما، وهو أن تكون مدّة العدة أقصر. ومن قال أنّه الحيض كأبي حنيفة رتب على ذلك حكما، وهو أن تكون مدّة العدة أطول(2). وما ذلك إلاّ لأنّ هذه اللفظة تحتل المعنيين معا، وأمر كهذا تتساوى فيه التّرجيحات، ليس دونه سوى الإجتهد كما يقول الفخر الرّازي(3)، وهو ما طبع ميدان الفقه حقا .

ومما يقع موقع الإحتمال كهذه المسألة مسألة الإحصان، الخاصّة بالأمة الرّانية وما يترتب عنها من حدّ. فقد ذهب المفسّرون إلى آراء مختلفة. فقد قال البعض أنّها بمعنى الإسلام، وقال البعض الآخر أنّها بمعنى الحرية*. ومن الإختلاف في تحديد المعنى كان الإختلاف في تقدير الحدّ المترتب عليها، فعلى الرّأي الأوّل قيل أنّ الأمة الكافرة إذا اسلمت ثمّ زنت كان عليها نصف ماعلى الحرّة من الحدّ(4). وعلى الرّأي الثّاني قيل الأمة المسلمة إذا تزوّجت ثمّ زنت فعليها نصف ماعلى الحرّة إذا زنت، أمّا إذا لم تتزوّج فلا حدّ عليها(5). وهكذا يتبيّن أنّ احتماليّة الألفاظ لها أثر في تعدّد الإجتهد.

ج - التّضاد:

يعدّ التّضاد عنصرا دلاليا في اللّغة، فهو كما يعرف اللفظ الدّال على المعنى وضدّه(6)، ولخاصيّة التّعدّد هذه، يُنظر إليه على أنّه نوع من الإشتراك اللفظي، إذ لما كانت الكلمة في المشترك اللفظي تفيد أكثر من معنى، فإنّه يمكن لتلك المعاني أن تتضاد نحو كلمة الجون التي تطلق على الأبيض والأسود أو كلمة الجلل التي تستعمل في الجليل والهيّن(7)، وعلى هذا يقال أن كلّ تضاد هو مشترك لفظي(8). وهو كظاهرة دلاليّة له قيمة تعبيرية في جعل

(1)- سورة البقرة، الآية 228

(2)- فخر الدين الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص95

(3)- المصدر نفسه، ج6، ص98

* وقد رجّح الرّازي أنّ معانيها ترجع كلها الى اصل المنع. انظر: مفاتيح الغيب، ج10، ص40

(4)- الامام الطبري، جامع البيان، ج8، ص201

(5)- الامام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2006، ج6، ص237

(6)- علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، ص148

(7)- المرجع نفسه، ص148

(8)- محمد اسعد النادري، فقه اللّغة مناهاله ومسائله، ط1؛ صيدا: المكتبة العصرية 2009، ص310

الكلام متنوع الألفاظ والأساليب(1)، باعتبار ذلك مما يؤثر في المتلقي ويوحى له بعمق الكلام واتساعه، وهو كحال المشترك اللفظي قد كان محلّ جدل عند أهل اللغة بين مؤيد ومعارض(2).

وحقيقة أنه مهما اختلفت الآراء فيه، فإنّ الذين أنكروه اضطروا إلى الاعتراف به والقول بقلته(3). ومرجع وجوده عوامل تتعلق بوضع اللغة وتطورها، من ذلك اختلاف اللهجات العربية والتطور الصوتي أو رجوع الكلمة إلى أصلين مختلفين(4).

ولما كان القرآن كتابا لغويا بلغة عربية، فإنّ مسألة التّضاد كغيرها من الظواهر اللغوية لها موقعها فيه لتوجيه الدلالة، وهناك أمثلة عديدة يمكن إيرادها، نرى أنها تكشف عن عمق اللغة القرآنية ومبناها الفني الرفيع. من ذلك ماجاء في هذه الآية (والليل إذا عسعس)(5)، فكلمة عسعس فسّرت بمعنيين متضادّين هما: الإقبال، والإدبار. بمعنى أنّ الليل أظلم أو أقبل ظلامه، وبمعنى الليل انتهى ظلامه أو أدبر(6). وهذا خلاف الرّأي اللغوي الذي يرى أنّ كلمة عسعس تفيد معنى الإقبال دون معنى الإدبار(7).

ويمكن أن نضيف إلى هذا أيضا كلمة ظنّ في الآية(الذين يظنون أنّهم ملاقوا ربّهم وأنّهم إليه راجعون)(8)، ففي تفسيرها قولان؛ قول بإفادتها معنى الشكّ، وقول بإفادتها معنى اليقين(9). والمعنيان كما يبدو متضادّين، وحاصل الإلتباس الدلالة اللغوية لكلمة ظنّ، فهي في الإستعمال العربي تقال عن المعنى وضده أي على الشكّ واليقين معا، نظير بعض الأسماء كالسّدفة التي تقال عن الظلمة والضياء معا(10).

وواقع الأمر أنّ ثمة حالات مختلفة للتضاد وقف عليها أهل البلاغة فيما يسمونه الطّباق،

(1)- صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط3؛ بيروت : دار العلم للملايين 2009، ص313

(2)- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص396، 397

(3)- علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص149

(4)- المرجع نفسه، ص151، 152

(5)- سورة التكوير، الآية17

(6)- محمد بن اسماعيل الصنعاني ، تفسير غريب القرآن تح محمد صبحي بن حسن حلاق، ط1؛ بيروت: داربن كثير 2000، ص234

(7)- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تح عبد السلام هارون، بيروت : دار الفكر1979، ج4، ص42، 43

(8)- سورة البقرة، الآية46

(9)- ابو محمد بن عبد الله ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن تح السيد احمدصقر، ط1؛ بيروت :دار الكتب العلمية1978، ص47

(10)- الامام الطبري، جامع البيان ج2، ص17-19

مثل كونه طباقاً إيجابياً و طباقاً سلبياً وطباقاً خفياً (1)، والذي يمكن قوله أن وقوعه في القرآن فيه دلالة كبرى؛ من حيث التأثير في المتلقي بأنواع الإيحاءات والمعاني، على الصعيد النفسي والعقلي، كما يظهر ذلك في هذه الآية من تقابل الهداية والضلال (من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون) (2). حيث أن وقع هذا التباين على المتلقي يفضي به إلى تقدير اختياره في الحياة، بين الطريق الذي يريده الله، وله ما يترتب عليه، والطريق الذي لا يرضاه وله ما يترتب عليه. على أن التضاد إذا كان بهذا القدر من الدلالة، فهو ليس بالأمر الذي تغيب فيه الحقيقة؛ إذ يمكن تجلية معناه بألية مثل آلية السياق كما دلّ على ذلك السيوطي (3).

2-3 الدلالة النحوية:

تعرّف هذه الدلالة بأنها (محصلة العلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة) (4). فمن حيث أن الكلمات تمثل مفردات معجمية، فإن معناها هو المعنى الذي تدلّ عليه كلّ كلمة منفردة، أما حين تتركب الكلمات في جمل على نحو معين، فعند ذلك يوجد المعنى النحوي ومن صور ما تتميز به هذه الدلالة تضمّنها لأنواع دلالية تفيد الغرض النحوي مثل: الأدوات كحروف الجرّ والعطف وغيرهم. ودلالة الوظائف النحوية نحو ما تكون عليه الأفعال من تعدّي أو لزوم ودلالة الجملة مثل الدلالة في جملة الشرط والقسم وما إلى ذلك (5).

والواقع أن ارتباط النحو بالدلالة مؤكّد من أن الكلام يمتزج فيه الشكل بالمضمون، ووجود الاختلال في أحدهما يؤثر على الآخر، وقديماً أشار عبد القاهر الجرجاني إلى مسألة التركيب وأهميتها في استفاء المعنى من خلال حديثه في النظم الذي رأى أنه يكون بتوحي معاني النحو (6). وهذه العبارة هي من الأهمية بمكان بحيث أنها تنبّه إلى قصد يقصده عبد القاهر وهو أن التركيب ليس شكلاً فقط يتحدّد في حدود اعرابية - وإن كان ذلك صحيحاً - وإنما يتعداه إلى المعاني. وشتان بين القول النحو ومعاني النحو؛ إذ المعاني لها علاقة بالذات، ذات المتكلّم وذات المتلقي. المتكلّم عندما يكون له قدرة صوغ الكلام وتحسينه، والمتلقي عندما تكون له قدرة تذوق الكلام وفهمه (7).

(1)- الازهر الزناد، دروس البلاغة العربية، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1992، ص173، 174

(2)- سورة الأعراف، الآية 178

(3)- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص 398

(4)- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ص104

(5)- المرجع نفسه، ص104

(6)- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص81

(7)- المصدر نفسه، 82

ومن الصّحيح القول، أنّ اللّغة العربيّة قد انبنت على الجملة واستندت فيها على ما يعرف بالمسند والمسند إليه⁽¹⁾، غير أنّ هذا التّركيب تتعلّق به متعلّقات أخرى سياقيّة تعزّز معناه أو تضعفه، مادام الكلام ليس مجرد ملفوظات لذاتها. والدّرس اللّغوي الحديث ينبّه إلى أنّ اللّغة لها وجهة وظيفيّة متأتّية من سلوك التّواصل الّذي ينتهجه الإنسان، فيكون على ذلك، المعنى أوسع ممّا تدلّ عليه كلمات مترابطة مع بعضها البعض، كما يستفاد من رأي فيرث* الّذي فحواه أنّ المعنى هو الإستعمال⁽²⁾.

وعلى هذا، فإنّ المعنى النّحوي، وإن كان ينضبط بالإعراب إلّا أنّه يتأثّر بمختلف المستويات الّتي تشكّل المعنى، مثل: المستوى الصّوتي، أو الصّرفي، أو الإجمالي. وذلك أمر ينسجم تماما مع حقيقة اللّغة الإنسانيّة، لكن يبقى أنّ للدّلالة النّحويّة في إطارها الخاص سماتها الّتي تؤكّد المعنى بالقدر الّذي يميّزها وهو ما يظهر من صور تعلّق الكلام بعضه ببعض كتعلّق اسم باسم أو تعلّق اسم بفعل أو تعلّق حرف بهما⁽³⁾. فمن هذا يستقيم الكلام شكلا ومعنى، وقد وجد الإعراب ضامنا لذلك بما حدّد به، وهو أنّ يكون بدور الإبانة عن معاني الألفاظ⁽⁴⁾. وكما يسري ذلك على اللّغة أي لغة، واللّغة العربيّة بالخصوص، فإنّه يسري أيضا على لغة القرآن. فهي مثله قد انبنت على تراكيب معناها من معنى تلك التّراكيب، وإن كانت متميّزة بميزة التّعالّي والإعجاز. وإذ نوّكّد ذلك، فلأمر أساس وهو أنّ تلك اللّغة قد وجدت بتكوينها الّذي عليه؛ لتربط المتلقّي بمقاصدها على نحو يتحقّق منه الإعراف والخضوع. ويمكن أن يتّضح ذلك من أنماط تركيبية مختلفة؛ منها نمط التّركيب الأمري، الّذي نجده قد تنوّع في القرآن تنوّعا ملفّتا، يوحي بالكثير من الدّلالة، ففي هذه الآية (واسأل القرية الّتي كنّا فيها والعرير الّتي أقبلنا فيها وإنا لصادقون)⁽⁵⁾. ثمّة أمر ظاهر تمثّله الصّيغة (افعل)، وهي صيغة ظاهرها الأمر الإلزامي إلّا أنّها هنا لم تأت بمعنى الوجوب، وإنّما أتت بمعنى آخر هو معنى الطّمانة، على مقتضى السّياق؛ وذلك لأنّ الموقف كان موقف المبالغة في دفع التّشبهة. وهو ما يفسّر اقتراحه بالعبارة المكّملة له (وإنا لصادقون) المؤكّدة للصدّق، والعرب تستعمل هذه الصّيغة في الحال الّتي يكون فيها الشّيء في منتهى الوضوح لا يتصوّر معه شكّ⁽⁶⁾.

(1) - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، ص72

* هو جون روبرت فيرث، لغوي انجليزي (1890-1960م)

(2) - احمد مختار عمر، علم الدلالة، ص68

(3) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص4

(4) - ابن جني، الخصائص، ج1، ص35

(5) - سورة يوسف، الآية 82

(6) - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج18، ص194، 195

وهذا التّغايير الدّلالي يظهر من جهة أخرى في التّعبير بالإستفهام عن الأمر مثل: (وقل للّذين أوتوا الكتاب والّأميين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا)⁽¹⁾. فكلمة (أسلمتم) أمر وقد جاء استفهاما في معرض التّقرير، والمعنى منه أنّ المخاطب معاند يعلم الحقّ ويستنكف عنه، وليس ذلك إلّا لنقص فيه، فكان لله التّعبير عنه بصيغة استفهاميّة مشحونة بما يوحي بنقصه ذلك⁽²⁾.

ولدلالة الأمر في ماترد عليه من صيغ أحكام، كثيرا ما أبانت عن قوّة الحمولة الدّلالية في إحداث الإختلاف بين المفسّرين، من ذلك مانجده من تباين في الوجه من الأمر في الآية (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)⁽³⁾. فقد أمرت هذه الآية بكتابة الدّين لكن الوجه الذي يكون عليه الدّين اختلف فيه، فمنهم من قال بالنّدب ومنهم من قال بالوجوب⁽⁴⁾. وهذا؛ لأنّ الأمر أو غيره تقترن به متعلّقات كالسّياق، ليست على قدر واحد عند جميع الفقهاء. فللمعنى روافده التي لا تقتصر على ظاهر الألفاظ، وعلى هذا، هناك إشارة مهمّة نبه إليها بعض دارسي اللّغة المهتمّين بالتركيب النّحوي، وهي أنّ المعنى مقدّم على مجرد التّركيب النّحوي؛ إذ إنّ ألفاظ القرآن توحى بأكثر ممّا تقتضيه العلاقات النّحويّة أو الوظائف النّحويّة أو ما يتعيّن في إطار الإعراب عموما، وساقوا لذلك مثلا هو (اصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد أبائنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء)⁽⁵⁾. فإنّ ممّا يتصوّر، كما يذكر السيوطي، عطف أن نفعل على أن نترك، ممّا يوحي بأنّ المعنى هو حرّيّة التّصرّف في الأموال، غير أنّ وجود (ما) المعطوف عليها يوجّه المعنى إلى معنى آخر هو التّرك⁽⁶⁾. وهذا يعني أنّ للمعنى دور مهمّ في توجيه الإعراب، ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ من الشروط الموضوعيّة لإعراب القرآن فهم المراد من المعرب نحو (إلّا أن تتّقوا منهم تقاة)⁽⁷⁾. ففي هذا، إذا كان المراد الإتّقاء فهو مصدر، وإذا كان المراد هو المتّقى فمفعول به⁽⁸⁾.

وما يمكن قوله أنّ نظام اللّغة في القرآن على الصّعيد النّحوي يفصح عن النّمودج الأمثل لتلاحم النّحو بالدّلالة وإن كان أحيانا يتجاوز المقاييس المعياريّة التي يتقيد بها في العادة

(1)- سورة آل عمران، الآية 20

(2)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص230

(3)- سورة البقرة، الآية 282

(4)- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1، ص379

(5)- سورة هود، الآية 87

(6)- جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص385

(7)- سورة آل عمران، الآية 28

(8)- جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص384، 385

أهل النحو كما في هذا المثال (مامنعك ألاّ تسجد إذا أمرتك) (1)، إذ عدت عندهم (لا) زائدة، والتقرير هو مامنعك أن تسجد (2). والحاصل أنّ هذه المسألة وأمثالها إنّما كانت موضع جدل لتغليب أهل النحو الإحتجاج بالقياس اللغوي العربيّ، الذي جعلوه أساس نسبة الكلام إلى الكلام العربيّ أو رده (3)؛ ولذا كان منهم التّشنيع على بعض القراءات القرآنيّة التي خالفت ما عرف عندهم (4)، ومن المعلوم أنّ تغيّر شكل الكلمات له تأثير على المعنى، لكن من المؤكّد أنّ أنواع القراءات ممّا يقوم عليه وجود القرآن؛ ولذلك سبب من لغة العرب أنفسهم التي تعددت فيها اللّهجات وحفل القرآن ببعضها ودلّ عليها بما يعرف عنه النزول على سبعة أحرف (5). والحقّ أنّ تفرّد القرآن بالتّعالى والإعجاز حفظ له الخضوع لمقاييس جاءت بالإجتهد من معرفة المشهور، وعند أهل النحو أنفسهم أنه (إن شذّ الشّيء في الإستعمال وقوي في القياس كان استعمال ماكثر استعماله أولى وإن لم يثبت قياسه) (6). فالشاذ لا يعني بالضرورة الخروج عن الصّحّة، واللّغة محلّها العرف والتّواضع والتّباین في الجودة والفصاحة. والذي يُستبان عندئذ من الدّلالة النّحويّة القرآنيّة سواء ماجاء منها موافقا للمعروف أو كان غير ذلك، أنّ ثمة دلالة يعترّيها العمق لا يكشفها إلاّ التعمق بكمال تلك اللّغة، فكما رأى الطّبري أنّ كلّ ماجاء فيها يوحى بدلالة ما، يمتنع أن يوجد منها شيء دون معنى (7). ونستطيع الوقوف على اتّساع الدلالة النّحويّة من أمثلة اعرابية عديدة منها الآتي: (قل لأسألکم اجرا إلاّ المودّة في القربى) (8). فهذه الآية تتضمّن إستثناء بالآ غير أنّ المعنى الذي يؤدّيه لم يتحدّد. إذ رأى الزمخشري أنّ الإستثناء يجوز أن يكون متّصلا أو منقطعا. وفي ضوء ذلك رأى ان يكون المعنى بحسب الإحتمال الأوّل لأسألکم اجرا إلاّ هذا وهو أن تودّوا أهل قرابتي. ورأى أنّه يجوز بحسب الإحتمال الثّاني أن يكون المعنى لأسألکم اجرا قط ولكنني أسألکم أن تودّوا قرابتي الذين هم قرابتكم (9).

فالظاهر، أنّ اندراج الآية في سياق الحدث التاريخي للدعوة هو الذي سبّب الإختلاف في

(1)- سورة الأعراف، الآية 12

(2) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج12، ص324

(3)- ابن جني، الخصائص، ج1، ص114

(4)- جلال الدين السيوطي، الاقتراح تح عبد الحكيم عطية مرعلاء الدين عطية، ط2؛ عمان: دار البيروني، 2006، ص40

(5)- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1، ص46

(6)- ابن جني، الخصائص، ج1، ص124

(7)- محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج12، ص326

(8)- سورة الشورى، الآية 23

(9) - الزمخشري، الكشاف تح عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1998، ج5، ص404

معناه، فيكون بالتالي للدلالة الإعرابية صلة بالعلاقات الإجتماعية سواء ماخص مجتمع قريش عامة أو ماخص الرسول نفسه.

42 الدلالة الصرفية:

ينظر إلى الدلالة الصرفية على أنها الدلالة المستمدة من الصيغ وبنيتها⁽¹⁾، أو هي دراسة التركيب الصرفي للكلمة وبيان المعنى الذي تؤديه صيغتها⁽²⁾. وذلك واضح من أن الكلمة في الإستعمال تطرأ عليها تغييرات مختلفة، ومع كلّ تغيير ثمة معنى جديد، وهذا (كتغيير المفرد إلى التثنية والجمع، وتغيير المصدر إلى بناء الفعل واسمي الفاعل والمفعول)⁽³⁾. ولاتعلّق الدلالة الصرفية بكلّ الكلمات، وإنما فقط بتلك التي تُسمّى الأسماء المتمكّنة والأفعال المتصرفّة، أمّا ما لا يقبل التصريف مثل الحروف وشبيهها فهي مستثناة⁽⁴⁾. فهي كما يدلّ عليها اسمها تتبع التّغيير وليس الثّبات، وهو ما يلاحظ مثلاً في حال الإشتقاق⁽⁵⁾. وليس سرا أنّه باختلاف التصريف قد اكتسبت اللّغة ثراء ونماء، وبقدر ماتعكس الظاهرة الصرفية ميزة خاصة في اللّغة، فهي ليست أمراً منفصلاً عن علاقتها المعجمية والنحوية، فهذه العلاقة كلّها تتداخل مع بعضها البعض وتُسهم في شكل المفردات ومعانيها. وإذا كانت أهميّة الدلالة الصرفية ممّا لا يخفى في اللّغة، فإنّ أهميتها في اللّغة القرآنية ليست بأقلّ من ذلك بل هي أكثر؛ ولعلّ ذلك ما حدا بالإمام الزركشي إلى تقديم العلم بالتصريف على العلم بالنحو بحجّة أنّ التصريف نظر في ذات الكلمة والنحو نظر في عوارضها، وعلى ذلك عدّه من العلوم التي لا غنى للمفسّر عنها⁽⁶⁾. وهذا مؤكّد، من أنّه بناء على اختلاف الصيغ تنشأ المعاني، وفي ضوئها تستنبط الأحكام، والقرآن كما هو معلوم، حمل رسالة توضّح معانيها من خلال صيغ لفظية تختلف وتتعدّد باختلاف العلاقة مع المخاطبين وأوضاعهم، والمقاصد المبتغاة منهم. ومن أجل إيضاح بعض حالات الظاهرة الصرفية ودلالاتها، نسوق جملة من الأمثلة، من ذلك قوله تعالى: (فاجعل بيننا وبينك موعداً لا نخلفه نحن ولا أنت مكاناً سوى)⁽⁷⁾؛ حيث أنّ كلمة موعد التي هي على وزن مفعول جاءت صيغتها محتملة لعدّة معاني، وهو ما يظهر من آراء المفسرين التي ذهبت

(1)- ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص47

(2)- احمد مختار عمر، علم الدلالة ، ص13

(3)- الأشموني، نهج السالك، ج3، ص779

(4)- المصدر نفسه، ج3، ص780

(5)- المصدر نفسه، ج3، ص780

(6)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص297

(7) - سورة طه، الآية58

اتجاهات متباينة. فمنهم من رأى أنّ المعنى منها هو الزمن، على تقدير أنّ المراد هو تعيين وقت الاجتماع، ومنهم من رأى أنّ المراد هو اسم مكان⁽¹⁾، ومنهم من ذهب وجهة أخرى بالقول أنّ الكلمة مصدر يفيد معنى إنجاز الوعد⁽²⁾. وظاهر هذا الاختلاف من كثافة الدلالة الإيحائية للآية المستدلّ بها، ووقوع صيغة مفعّل في القرآن على ما يشترك في معانيها نحو: (وإن جهنّم لموعدهم أجمعين)⁽³⁾؛ حيث تتحايت كلمتي جهنّم وموعد معا⁽⁴⁾.

وعلاوة على هذا، فإن وجود بعض الصيغ الصرفية على أوزان معينة قد جعل المعنى في إتجاه خاص مثل صيغة (استفعل) في الآية (وإن اردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم)⁽⁵⁾. وهو ما يفسّر الاختلاف حولها، ووجه هذا الاختلاف وقوع التّعدي بمفعولين إمّا بنفسه أو بحرف إلى المفعول الثّاني، فعند الفريق الأوّل استرضع من أرضع تتعدّى إلى مفعولين بنفسها، من غير الحاجة إلى حرف لمفعولها الثّاني. وعلى ذلك معنى الآية هو أنّ تسترضعوا المراضع أولادكم، وقد حذف أحد المفعولين للإستغناء عنه، والمعنى معنى طلب وهو أنّ ترضع المرأة ولدها⁽⁶⁾. أما عند الفريق الثّاني، فالكلمة تتعدّى إلى مفعولين، المفعول الثّاني يلحقه حرف الجرّ وقد حذف من كلمة أولادكم، وتقديره هو لأولادكم. ومثل هذا عندهم هو نظير قول القائل افهمني زيد المسألة واستفهمت زيدا عن المسألة. ويبدو من رأي هذا الفريق، أنهم فهموا ذلك بمعنى تلوين الخطاب، الخطاب المقيدّ بجواز استرضاع الولد⁽⁷⁾.

ويمكن الاستدلال على التّنوع الصّرفي وأثره الدّلالي بصيغة فعل، وهي صيغة متداولة كثيرا في الكلام لكن معانيها تتوقف على ما يتبع الكلام من قرائن أو أفعال مساعدة أو أدوات مثل ماورد في هذه الآية (لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلّبوا لك الأمور حتّى جاء الحقّ وظهر أمر الله وهم كارهون)⁽⁸⁾. فقد احتوت هذه الآية على أفعال ظاهرها الصّرفي و الفعل (جاء) المقرونة بحتّى المفيدة للغاية دلّت على أنّ الزمن يمتدّ إلى المستقبل، والمستقبل الاعرابي الدّلالة على الماضي، بالإشارة إلى أفعال المنافقين وهم يتحيلون، إلا أنّ صيغة

(1)- الزمخشري، الكشاف، ج1، 89:90

(2)- المصدر نفسه، ج4، ص90

(3)- سورة الحجر، الآية 43

(4)- الزمخشري، الكشاف، ج3، ص407

(5)- سورة البقرة، الآية 233

(6)- الزمخشري، الكشاف، ج1، ص457

(7)- ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، تح عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1993، ج2، ص228

(8)- سورة التوبة، الآية 48

الفعل (جاء) المقرونة بحتى المفيدة للغاية دلّت على أنّ الزمن يمتدّ إلى المستقبل، والمستقبل الوعد الثّابت للمؤمنين بالنّصر*(1). وممّا يلاحظ في الوجود الصّرفي أنّ الظواهر الصّرفيّة وما فيها من تنوّع، تأتي متكيّفة مع شكل الكلام ومقاصده، وهو الأمر الذي يضيف دلالات لا يمكن تعيينها بنظرة سطحية مثال ذلك ماجاء في هذه الآية (واذكر اسم ربك وتبتّل إليه تبتيلاً)(2)؛ حيث أنّ كلمة تبتّل قابلتها كلمة تبتيلاً وهي على وزن تفعيل، وهي لفعل وليس تفعّل، فالمصدر المتعلّق بهذه الكلمة هو التّفعل. والمعتبر في هذا أنّ الكلمة وردت لتعيّن قصداً تفيده صيغة الفعل تفعّل وهو التدرّج، وكذلك قصد تفيده صيغة تفعيل وهو التّكثير والمبالغة(3).

ومن هنا نعم أنّ الأداء الصّرفي له تأثيره الكبير على وجوه الدّلالة، وكون اللغة القرآنية على منوال اللغة العربية، فهذا يعني أنها على درجة كبيرة من الإيحاء، خصوصاً وأنها قد انطوت على منحي خطابي سواء بالتّوجّه إلى المؤمنين أو غيرهم، ونعتقد أنّ هذا المنحي يبرز كثيراً من خلال السياق الذي يتعلّق به الخطاب، باختلاف تركيب الألفاظ تبعاً للحالة الخطابية، وتعلّق ذلك بالحروف ونباراتها، واختيار الألفاظ والدّلالة بها كله يجعل من آلية التّصريف ليست آلية لذاتها بل آلية في إطار معطى اللغة وماتحملة، وإنّه لمن الواضح أنّ سلاسة الألفاظ القرآنية في التعبير يؤثّر على إمكاناتها في المحاججة والإقناع والبرهان، ومثل هذا الأمر لا ينفصل عن الدّلالة قرباً وبعداً.

ثالثاً: الإثراء الدّلالي في القرآن

3-1 السّياق:

عند استعمال المفردات منفردة أو في تراكيب معيّنة يظهر المعنى، هذا ما يتّضح من الإستعمال العادي للغة إلّا أنّ هذا ليس حاصلًا دائماً، فكثيراً ما لا يتّضح المعنى من بعض المفردات والتراكيب؛ لأسباب يمكن أن يمثّلها الإشتراك اللّغوي أو التّرادف أو الجناس الصوتي أو غير ذلك من الظواهر اللّغوية، التي تشنّت الدّلالة أو تخفيها. وهذا، وإن كان يعرض للغة إلّا أنه لا يفسد لها دورها في التّواصل؛ إذ يمكن أن يتّضح فيها المعنى بآلية مساعدة وهي السّياق. وإنّ ممّا يدفع إلى ذلك أنّ التّواصل اللّغوي في اتّجاهه الحقيقي يتجاوز كما يرى فيرث مجرد العلاقات الدّهنيّة الكامنة أو مجرد العلاقات بين الكلمات

(1)- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ط1؛ تونس: دار التونسية 1984م، ج10، ص220

*ومثل هذا نلاحظه في آية (إذا جاء نصر الله والفتح) سورة النصر، الآية1. فالفعل جاء يدلّ على الماضي، لكن لما كان مقروناً بـ إذا الشرطية، فالمعنى يتّجه إلى المستقبل.

(2)- سورة المزمل، الآية8

(3)- ابن القيم الجوزية، التفسير القيم تح محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص501

والأشياء إلى واقع الموقف وعلاقاته المركبة(1).

وبالنظر إلى هذه الأهمية، يتحدّد السياق بأنّه(النّظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النّظم)(2). أي مايفيد أنّ الكلمة تتعلّق بما يسبقها وما يلحقها، وفي ذلك تأخذ معناها الذي يكون من مجموع المعنى الحاصل من التّركيب، وعلى كافّة المستويات المعجميّة والصرفيّة والصّوتيّة والنّحويّة. وليس هذا فقط بل أيضا أثار الملابس التي تحيط بها مكانيا وزمانيا؛ ولذا يشار في وجوده إلى قسمين هما؛ السياق اللّغوي، وغير اللّغوي. فالأول يتعلّق، كما ذكرنا، باستعمال الكلمة مع غيرها من الكلمات، أمّا الثّاني، فيتعلّق بجملة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي كما يحدّدها بلومفيلد، وهي شخصيّة المتكلّم والسامع وتكوينهما الثّقافي والعوامل والظّواهر الإجماعيّة ذات الصّلة بالسلوك اللّغوي وأثر النّص الكلامي في من هم مشتركون في الحدث الكلامي(3).

وغني عن القول أنّ السياق بهذا المعنى هو استفاء لمختلف العناصر المؤثرة في الدّلالة والمعينة لها، وهذا ينطبق على أي لغة أو حدث كلامي، لكن قد يلتبس هذا بمفهوم متداخل معه عرف في التراث البلاغي العربي هو مفهوم المقام، فإذا كان معنى هذا المفهوم عندهم هو أن يأتي الكلام متكيّفا على مقتضى الحال، فيكون لكلّ مقام مقال، ولكل كلمة مع صاحبها مقام(4). فإنّ هذا لايتّسع كما لاحظ تمام حسان إلى كلّ الإطار الثّقافي الذي تعتمل فيه الأحداث الكلاميّة، وهو مايجعله أقرب - كما قال - إلى المعياريّة السّكونيّة منه إلى التّعبير عن السلوك اللّغوي المتداول اجتماعيا ومافيه من حراك وحيويّة(5). وعلى ذلك يكون الأمر أكبر من مجرد حيثيات جزئية للموقف، لكن مع هذا فحتّى السياق الثّقافي لا يخرج عن الوضع الإجماعي العام الذي يتّجه في إتجاهه المقام.

وعلى أيّة حال، فإنّ وجود السياق بمعنى ضيق أو واسع معياري أو دينامي، هو للخروج من إطار إشكاليّة المعنى الحرفي أو الغموض الدلالي، الذي يمنع اللّغة من دورها التّواصلية التّام. ولقد أحسن جون لاينز التّعبير عن خصوصيّةه في الكشف عن المعنى بتشبيهه بنسيج العنكبوت؛ حيث أنّ المعنى الجزئي لاينفصل عن المعنى العام على النحو الذي يؤدّيه كلّ

(1)- محمد محمد بونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص117، 118

(2)- ستيفن أولمان، دور الكلمة، ص57

(3)- محمود السعران، علم اللغة مقدّمة إلى القارئ العربي، ط2؛ دار الفكر العربي: القاهرة1997، ص311

(4)- ابو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم تح اكرم عثمان يوسف، ط1؛ دار الرسالة: بغداد1982، ص168

* لغوي مصري معاصر(1918-2011م)

(5)- تمام حسان، الأصول، ط1، القاهرة: عالم الكتب 2000، ص 303، 304

خيط بالنسبة إلى بقية الخيوط في بيت العنكبوت(1). وإنّ قيمة هذا التّصوّر بالنسبة إلى اللّغة واللّغة القرآنية خاصّة لكبير، وهو ماسنوضّحه في الإشارات التّالية.

2-3 اتجاه السّياق القرآني:

مايجب التّأكيد عليه ابتداءً، أنّ اللّغة القرآنية كشأن اللّغة العربيّة في تضمّنها للمفردات والتّراكيب، لايتبيّن المراد منها - في حالات عديدة - إلاّ باخضاعها للسّياق، بالنّظر إلى أنّها نزلت بلسان عربيّ مبين، وأنّها تدرّجت في النّزول. وهو مايستشفّ من موقف المفسّرين الّذين انبروا إلى الإهتمام بتتبّع القرائن والأحوال كما يُستبان من قول السيوطي:(التفسير كشف معاني القرآن وبيان المراد منه سواء أكانت معاني لغويّة أو شرعيّة بالوضع أو القرائن والأحوال ومعونة المقام)(2). وممّا يذكر أنّ من أسباب الغلط في التّفسير، كما بيّن ابن تيمية، وقوف البعض على الألفاظ اللّغويّة والغفلة عن مايحيط بها لمجرد التّفيد بدلالاتها العربيّة(3).

وتجاوزا لهذه السّلبية تمّ التّأكيد في مسار عمليّة التّأصيل للتّفسير على أهميّة السّياق كما يتّضح من قول ابن القيم الآتي:(السّياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة. وهو من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته)(4). والشّيء نفسه قد تمّ تأكيده من لدن الإتّجاه الفقهي والأصولي، كما ذهب إلى ذلك الإمام الشّافعي، حين نبّه إلى أوجه الخطاب بالقول:(وظاهرا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره)(5)، وهذا الّذي أشار إليه الشّافعي اجمالا، بيّن الإمام الغزالي مايحفّه ويبنى عليه، وهي في رأيه مختلف القرائن(6).

وليس هذا الّذي ذهب إليه هؤلاء إلاّ لأنّ طبيعة اللّغة القرآنيّة تقتضي أن ينظر إليها نظرة فاحصة؛ لما تتضمّنه من خصوصيّة بلاغيّة وأسلوبية، في مستوى الألفاظ والتّراكيب، ونمط

(1)- جون لاينز، اللّغة والمعنى والسّياق ، ص83

(2)- جلال الدين السيوطي، التّحبير في علم التّفسير تح فتحي عبد القادر فريد، بيروت: ط1 دار العلوم1982، ص38

(3)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، ج13، ص191

(4) - ابن القيم، بدائع الفوائد ، ج4، ص14، 15،

(5)- الامام الشّافعي، الرسالة ، ص52

(6)- ابو حامد الغزالي، المستصفى ، ج3، ص30

النّظم، واتّجاه المقاصد والأحكام. فإنّ كلّ ذلك لا ينفكّ عن حالة التماس مع الواقع في حيثاته وأبعاده؛ حيث يتجلّى التفاعل المتعدّد الأوجه، الدّال على أنواع القضايا وتوجّهاتها، وأنواع الأحداث وخلفياتها وأهدافها. وإنّ تاريخ البيئة العربية وتاريخ التطورات فيها منذ تشكّل الدعوة الإسلامية ليحمل دلالات لا يمكن تجاهلها، فقد أدّت الأوضاع المتغيرة إلى تغييرات على مستوى الإستراتيجيات والمواقف، ولاشكّ أنّ ذلك يستتبعه بالتوازي تغيير في القصد والخطاب، والنّاظر في الآيات القرآنية سيرى بكلّ تأكيد أنّها على قدر كبير من العلانيّة بالمتلقين في شخوصهم ونفسياتهم وانتماءاتهم من أجل هدايتهم وارشادهم أو حتّمهم وتكليفهم أو معاتبتهم والتّنكير عليهم. فيكون والحال هذه من المناسب مراعاة الوضع الوطّر لوجود الكلام واتّجاهه، ومامن شك، أنّ ذلك سيسمح بالمام واسع بالحقائق الثّأوية في نسيج النصّ المقروء، مايقوّي بالتالي من امكانية الفهم، وليس هذا الذي نقوله بالأمر المجهول، فكما أشرنا جرى التّنبيه إليه، وإن كان أصبح واضحاً أكثر في الدراسات اللّغوية الحديثة. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الشّواهد من التّفسير خاصّة تثبت أنّ المعرفة بلغة القرآن كانت إلى حدّ كبير على صلة بالمناخ التّاريخي الذي جرى فيه وجود تلك اللّغة وتداولها، على أنّ ذلك في المقابل لايعني أنّ تلك اللّغة هي مجرد صدى أو استجابة لأحداث متفرقة هنا أو هناك، فمن الواضح أنّ القصد من اللّغة لاتحدّه حدود إلزامية إذ يمكن أن يكون لغايات غير آنية كنوع من الإستراتيجية الخطابيّة المحدّدة للمبادئ والمعالم العابرة للزمن والحدود، فالعموم والخصوص أمران يندرجان في خصوصية الكلام من حيث طبيعة الهدف وغاية التأثير.

أ - السّياق غير اللّغوي:

كما يتّضح من ظاهر هذه العبارة، فإنّ هذا النّوع من السّياق يخرج عن نسق اللّغة الدّاخلية ليتعلّق بالوسط الذي يتمّ فيه الإنجاز اللّغوي، وهذا الوسط قد يكون خاصّاً بالمتكلّم أو خاصّاً بمحيطه. وقد حدّد فيرث تأثيرات هذا الوسط في المعنى باصطلاح يدلّ عليه وهو سياق الحال أو سياق الموقف، الذي يشمل المتكلّم والسامع وجميع الظروف المحيطة بالكلام، والوظيفة الكلاميّة وماتمثّله من تمّنّ واغراء، والأثر الكلامي وهو مايتركه الكلام من صور حيّة بالنّسبة إلى الموقف الذي يقع فيه من ضحك وسخريّة وما إلى هنالك⁽¹⁾. وهو في التراث العربي الدّيني يتحدّد خاصّة باصطلاح المقام⁽²⁾، وباصطلاح مقتضى الحال⁽³⁾، ومافي محلّ ذلك من القرائن التي تسمّى القرائن الحاليّة نحو الإشارات والرّموز والحركات

(1)- محمود السعران، علم اللغة مقدمة إلى القارئ العربي، ص312

(2)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص118، 119

(3)- الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347

* ممايذكر أنّه لاختلاف بين المقام والحال عند البعض، فهما مترادفان، وعند البعض الآخر هما متقاربان. انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص1623

والسوابق واللواحق المعينة بالمشاهدة⁽¹⁾. وهذا من اعتقادهم بوجود المجمل والمحمّل في الآيات القرآنية؛ حيث يكون دور السياق بهذا المعنى تبيين المجمل وتعيين المحمّل⁽²⁾، خاصة وأنّ الفقهاء كثيراً ما تشبّه عليهم المسائل، ومثل هذه الحثيات تعين على جلاء المسائل وتمكّن من القدرة على الحكم فيها، وقد كان لهم بناء على ذلك اعتقاد أن ليس شئ أفضل من المشاهدة والمعينة في توجيه الحكم إلى المعنى المقصود⁽³⁾.

وهذا الأمر الذي يمثّل واقعية التفكير الديني، يجد صداه في طبيعة اللغة العربية التي هي لغة القرآن وماتتصف به من اتّساع معانيها، فعندما عبّر ابن جني عن هذا باصطلاح شجاعة العربية⁽⁴⁾، فلاعتقاده أنّ ألفاظ العرب وأقوالهم في معانيها تتبع أثر الاستعمال، وهي على ذلك تتعيّن بحسب الملابسات والأحوال أو كما قال بالأحوال الشاهدة بالقصود⁽⁵⁾.

ويمكن القول أنّ أهل اللغة نحويين وبلاغيين يعتقدون أنّ المعنى بالقدر الذي يعتمد على نسق اللغة الداخلي يعتمد أيضاً على الأثر الخارجي للتجربة المعيشة، فابن هشام يتصوّر أنّ المعنى يتقدّم على الإعراب⁽⁶⁾، والقزويني^{**} يعتقد أنّ شرط الكلام البليغ مطابقتها لمقتضى الحال⁽⁷⁾. وليس هذا التّصوّر تصوّراً مجرداً، وإنّما هو تصوّر يعتمد على عناصر تكشف عن دور السياق الخارجي في تشكيل المعنى وتوجيهه وأهمّها المتكلم سواء من جهة مايقصده أو ما يظهر عليه أو ما يحيط به بالإضافة إلى العلاقات التي تكون له مع غيره⁽⁸⁾.

ولايكاد يوجد فرق بين هذا التّصوّر وتصور المفسّرين والأصوليين، فالإعتراف باتّساع معاني اللغة ودور السياق الخارجي في تعيين المعنى مؤطّر نظرياً من التأسيس الأوّل لأصول الفقه، فعند الشافعي أنّ فهم القرآن مرتبط أشدّ الارتباط بفهم اللغة سواء بظاهر

(1) - ابو حامد الغزالي، المستصفى، ج3، ص 30

(2) - الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص702

(3) - علي السبكي وتاج الدين السبكي، الإيهاج شرح المنهاج، ج1، ص40

(4) - ابن جني، الخصائص، ج2، ص360

(5) - المصدر نفسه، ج1، ص245

* عبر عن هذا بفكرة الغائب عنّا وهم الأقدمون الذين عرفت مقاصد أقوالهم من تجربة الحال التي كانوا عليها. انظر: المصدر نفسه ص245.

(6) - عبد الله ابن هشام، مغني الأبيّيب، تح محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط) بيروت: المكتبة العصرية1991، ج 6، ص 7

** هو جلال الدين القزويني، قاض ولغوي عراقي اقام في دمشق ولد وتوفى حوالى(1338-1268م)

(7) - الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت: دار الكتب العلمية (د.ت) (د.ط)، ص11

(8) - محمود السعمران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص311

ماتدلّ عليه نصّا أو بما تتعيّن به من ملابسات(1). وأنّ أهميّة السّياق الخارجى هذه هي الّتي جعلته من ضمن مقدّمات الأصول المعتمدة في التّفسير والاستنباط وهي الكتاب والسنة والإجماع وسياق الكلام، كما أشار إلى ذلك العزّ بن عبد السلام(2)، خاصّة ماكان منه التّرجيح بين المحتملات، تلك الّتي تتعيّن من خارج النّسق اللّغوي ويكون المعوّل فيها على القرائن الحالّيّة(3). وكتجلّ لهذه العناية نجد أنّ العناصر الّتي يقوم عليها السّياق الخارجى قد تحدّدت في العناصر التّالية: حال الكلام نفسه، وحال المتكلّم، وحال المخاطب(4).

والمقصود بحال الكلام نفسه الإطار الزّماني والمكاني الّذي يتحقّق فيه الكلام، ومافي ذلك من مظاهر تأثيرية اجتماعيّة وبيئيّة على وجود الكلام ومجراه، ويندرج فيه مايعرف بأسباب النّزول، وعادات العرب وأحوالهم(5)، أو كلّ ظلال الوسط الّذي يقع فيه الكلام، مادام الكلام يتبع وضعا معيّنًا يتأثّر به ويعبّر عنه. أمّا المقصود بحال المتكلّم فهي الأمور الّتي تتعلّق بالمتكلّم من جهة الصّدق والكذب والهيئة المخصوصة القائمة به وخصوص الواقعة الّتي يتعلّق بها كلامه(6)، وهي معيّنات منهجيّة لفهم الكلام الإلهي وصرفه من ظاهره، أو لنقل أنّ معرفة حال المتكلّم تساعد على توجيه المعنى وضبطه. والمقصود بحال المخاطب الوضعيّة العامّة الّتي يكون عليها متلقّي الكلام، وهذا لأنّ كلام المتكلّم مقصود نحو المتكلّم على وفق وضعه ومستواه، فمن العلم بحال المتكلّم يتعيّن المعنى، خاصّة إذا كان اللفظ مطلقا كما يذكر ابن تيميّة(7).

ولأنّ هذه العناصر لها دور في انكشاف المعنى واتّضاحه، فقد ذهب ابن تيميّة بعيدا في نظريته السّياقيّة إذ جعل وجود الدلالة من وجود القرائن المقاميّة والمقالّيّة(8)، وهذا من تصوّره للغة على أنّها أداء وممارسة، ومعناها من معنى الإستعمال(9). وهذا يمكن عدّه

(1) - الامام الشافعي، الرسالة، ص51، 52

(2) - العزّ بن عبد السلام، مقاصد القرآن، ص82

(3) - ابو الحسن البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص913

(4) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347

(5) - المصدر نفسه، ج3، ص153، 154

(6) - فخر الدين الرازي، المحصول في اصول الفقه، ج1، ص332

(7) - ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج29، ص111

(8) - ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج6، ص14

(9) - المصدر نفسه، ج2، ص27

نتيجة طبيعية لتعلق الألفاظ بالإفادة مادام الإستعمال هو ما يكشف عن المعنى، وعندما يكون للإستعمال هذا الدور، فإننا لانستغرب تأكيده على القرائن؛ لأنها ممّا يحتفّ بها الكلام في حالته هذه.

وللإمام الشاطبي إشارة إلى هذا الدور باصطلاحين معبرين هما: الدلالة الأصلية، والدلالة التابعة. فالأولى، تتعلق باللّغة ونظامها، أمّا الثّانية، وهي التي تعيننا هنا، فهي التي تتعلق باستعمال اللّغة، وفيها يظهر الإنفتاح على أنواع الكلام من حذف وإطناب وإيجاز. وليس ذلك إلاّ من فعل السّياق الخارجي، ومثّل هذا كما يقول الشاطبي، هو الذي يتعلّق به اختلاف الكلام القرآني في عباراته وقصصه؛ حيث يأتي مساق القصّة مثلاً في بعض السّور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي أخرى على وجه، وكذلك من وجه اقتضاء الحال والوقت(1).

ويبدو من خلال ما ذكرنا أنّ ثمة وعي حقيقي في التّراث الدّيني بمسألة السّياق غير اللّغوي الذي تمثّله خاصّة القرائن الحاليّة، وهذا يعطي الإنطباع عن وجود تماس بين تلك التّصورات والتّصورات المعاصرة التي تمثّلها المدرسة السّياقية. والمهمّ في الأمر أنّ تلك الرّؤية تتماشى مع ما يقتضيه الفكر الدّيني القائم أساساً على استحضار تلك المعطيات، مادام القرآن، وهو عمود هذا الفكر، يتطلّب التّفسير والفهم، وهو مانجد مصداقه خاصّة في التّفسير الأثري الذي، كما يقول عنه ابن كثير، يعتمد في جانب منه على أقوال الصّحابة الذين كانوا أقرب إلى تجربة التّنزيل، ويمتلكون من القرائن والأحوال التي تعيّن الدّلالة منه(2). وهذه القرائن والأحوال المقصودة هي التي يعبر عنها بأسباب النّزول، والمكي والمدني(3) والناسخ والمنسوخ(4)، وهي ذات شأن معروف في علوم القرآن يتوقّف عليها التّفسير واتّجاه الدّلالة.

ومادما قد اشرنا، قبل هذا إلى احتفاء الفكر الدّيني بالسّياق غير اللّغوي، فإننا هنا سنضرب أمثلة تبين الوضع الدّلالي واتّجاهه. والمثال ههنا آية التّطيف (ويل للمطفّفين الذين إذا اكتالوا على النّاس يستوفون وإذا كالوهم أو وّزّوهم يُخسرون)(5)، التي تتحدّث عن الإخلال بتمام الكيل، فمّا يذكر في رواية أنها نزلت في حقّ رجل من المدينة يكنّى بأبي

(1) - الامام الشاطبي، الموافقات تج ، ج2، ص66، 67

(2) - ابن كثير، تفسير القرآن ، ج1، ص7

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص192

(4) - المصدر نفسه، ج1، ص29

(5) - سورة المطفّفين، الآية 3-1

جهينة كان يأخذ في الكيل بالأوفى ويعطي بالأنقص⁽¹⁾، فنزلت الآية لتحذّر من هذا السلوك. والأمثلة في هذا الصدد تتعدّد بحسب الحال، من ذلك أن يكون المعنى غامضاً ملتبساً، فيكون لأسباب النزول دور في إيضاحها مثل: (ومن الناس من يعبد الله على حرف)⁽²⁾، فكلمة حرف غير واضحة بذاتها، لكنّها تكشف عن معناها من سياق الآية التي وردت فيها، وهو معنى من كانوا متذبذبين في دينهم. وهم في رواية جماعة من الأعراب كانوا إذا أصابوا خيراً في حياتهم ارتضوا بالإسلام، وإذا أصابهم ضرٌّ تشاءموا منه وانقلبوا ضده⁽³⁾. ولا يقتصر هذا على مستوى الألفاظ الجزئية، بل يتعدّاه إلى المستوى التركيبي الذي تمثله الجملة القرآنية في منطوقها الكلي، كما هو الحال، في هذه الآية (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس)⁽⁴⁾، التي يتعدّد خطابها، وجعلت المفسّرين يختلفون في المعنى من الإفاضة ومكان الإفاضة. غير أنّه بالإستناد إلى أسباب النزول والروابط اللغوية أمكن للمفسّرين كالطبري أن يرجّح رأي عائشة (ض)، القائل أنّ المعنى يخصّ قريشا دون رأي من قال أنّه ابراهيم (ع)، بعد أن حكّم الإجماع وعادات العرب اللغوية⁽⁵⁾.

وكما أنّ لأسباب النزول دور، فإنّ هذا الدور لا يفهم منفصلاً عن إطار الزمان والمكان، إذ لحدث دونهما، وقد سجّل التراث الديني اهتماماً بهما باصطلاحين دالّين هما المكّي والمدنيّ. بناء على أنّ القرآن نزل نزولاً متدرّجاً في مكانين مختلفين على علاقة بفعل الهجرة هما مكّة والمدينة⁽⁶⁾. ولا يخفى ما في اختلاف المكانين من دلالة، فالهجرة كانت تحوّلًا من وضع إلى وضع، ومن المعلوم أنّ كلّ وضع له محدّداته الخطابيّة والفكريّة، والقرآن قد عكس هذا الأمر بجلاء من جانب أنواع خطاباته وأنماط متلقّيه ومضامين تصوّراته ورؤاه.

ولأنّ هذا التّنوع تتعلّق به هويّة القرآن الدينيّة، فقد كان الإهتمام بمسائل المكّي والمدنيّ اهتماماً في غاية الخطورة، فمن جهة من أجل معرفة النّاسخ والمنسوخ، ومن جهة أخرى من أجل معرفة تاريخ التّشريع، ومن جهة أخرى من أجل معرفة مسار تكوّن القرآن

(1)- ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، ج8، ص341

(2)- سورة الحج، الآية، 11

(3)- الزمخشري، الكشاف، ج4، ص179

(4)- سورة البقرة، الآية، 199

(5)- الطبري، جامع البيان، ج4، ص184-191

(6)- محمد عبد العظيم الزرقاني الزرقاني، مناهل العرفان، ج1 ص160

واكتماله⁽¹⁾. وهي أمور، كما يبدو، وثيقة الصلة بالسِّيَاق الخارجي، وتدليلاً على هذه الأهميّة والخطورة في الوقت نفسه، نسوق مثالا يبيّن مقدار الحاجة إلى العلم بالمكّي والمدنيّ في توجيه دلالة القرآن. وهذا المثال هو الآية (وقد فصلّ لكم ما حرّم عليكم)⁽²⁾، فقد فهمت عند البعض على أنّها على علاقة بالآية (حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير)⁽³⁾، لكن هذا الفهم رُدّ من طرف آخرين. ووجه الرّد أنّ سورة الأنعام مكّيّة وسورة المائدة مدنيّة، فيكون المكّي هو المتقدّم والمدنيّ هو المتأخّر وليس العكس، والأولى بالتّالي، كما يقول الرّازي، أن تكون على علاقة بـ (قل لأجد في ما أوحى إليّ محرّماً على طاعم يطعمه)⁽⁴⁾ من سورة الأنعام التي تعقبها⁽⁵⁾. والحال أنّ هذا المثال وإن كان يعكس خلفيّة مكانيّة وزمانيّة، فهو يعكس بالقدر نفسه خلفيّة لغويّة، تستشفّ من دلالة الفعل فصلّ الذي أوّله القرطبي* بمعنى يفصلّ، بالنّظر إلى أنّ الإحالة في منظور الآية لا تكون إلى أمر لم يقع بعد⁽⁶⁾.

والحقّ، أنّ اللّغة القرآنيّة لغة متميّزة في أساليبها وفنونها اللّغويّة، وليس ذلك إلاّ من غنى اللّغة العربيّة التي استوعبتها لغة القرآن وأحكمتها، وسنذكر هنا مثالا يظهر ضرباً ضرورياً للإستعمالات اللّغويّة العربيّة في اللّغة القرآنيّة من خلال الآية التّالية (فمن خاف من موص جنفاً أو اثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)⁽⁷⁾؛ إذ ليس واضحاً في هذه الآية الجهة التي يتعلّق بها الضمير في عبارة (فأصلح بينهم)، أي الوصيّ أم الورثة أم الموصى لهم والورثة. ولأنّ العبارة ذات دلالة لغويّة واضحة، فقد ذهب أبو حيّان الأندلسي** في تفسيره إلى ترجيح جهة الوصيّ على غيره من الجهات، بالإستناد إلى عادات العرب في كلامها، ممثلاً لذلك بقول الشّاعر:

وما أدري إذا يمت أرضا أريد الخير أيّهما يليني

حيث أنّه في (أيّهما) أعاد الضمير على الخير والشرّ وإن لم يتقدّم الشرّ⁽⁸⁾. وهذا الأمر الذي

(1)- المصدر السابق نفسه، ص161

(2)- سورة الأنعام، الآية119

(3)- سورة المائدة، الآية 3

(4)- سورة الأنعام، الآية145

(5)- فخر الدين الرّازي، مفاتيح الغيب، ج13، ص175

* هو أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، مفسر أندلسي ولد ومات نحو(1204-1223م)

(6)- الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص10

(7) - سورة البقرة، الآية 182

** هو محمد بن يوسف بن حيّان، نحو ي ومفسر أندلسي ولد ومات نحو(1256-1344م)

(8) - أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج2، ص28

ذهب إليه أبو حيان، إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ أنّ معطيات السياق الخارجي لها علاقة بحقيقتين متلازمتين هما: حقيقة فراغات النّصّ، وحقيقة الموقف منه. وقد رأينا كيف أنّ هذا قد قاد إلى امكانات تفسيرية مختلفة، وأنّ أبا حيان قد عمل عقله في اختيار السياق المؤيّد لقراءته، فهو قد كان متخيّرا في تفكيره، بناء على ثقافته وقوّة تمييزه. وهذا هو الحال، في مثل هذه الأمور التي يعوز فيها البيان الواضح، ولا يكون من سبيل إلاّ سبيل سعي القارئ نفسه، الذي يبادر إلى إيضاح المقروء برؤاه الثّاقبة وطرقه المبتكرة. وقدما قال عبد القاهر الجرجاني أنّ المتلقّي لا يكفيه مجرد الموقف الأوّلي السّطحي، بل عليه بأكثر من ذلك، التّعمّق والإحاطة، أو كما قال عليه ببناء ثان على أوّل وردّ تال على سابق(1).

ولاربيب، أنّ ذلك يعتمد، فيما يعتمد، على خبرة القارئ ومقدرته العقلية، التي سجّل الفكر النقدي الحديث أنّها من أسّ العلاقة بين المتلقّي والنّصّ المقروء، من خلال مفهوم السّجّل، كما بيّن إيزر، والذي يتمثّل في السياق الخارجي وقدرة القارئ على التّفاعل معه باختيار المناسب لحقيقة المعنى(2).

ولمّا كانت هذه الحال ليست قاصرة على نصّ دون نصّ، وإنّما هي موقف عام يطبع علاقة القارئ بالمقروء، فإنّ علاقة المفسّرين بالقرآن لم تكن استثناء بل كانت على الشّكلة نفسها.

3-3 في الإثراء الدّلالي الدّاخل:

أ - دلالة المعاني:

يحصل أحيانا أن يتكلم المرء بكلام فلا يفهم، ويحصل أحيانا أن يتكلم بكلام فيفهم، وبين هذا وذاك أمران هما: الوضوح، والغموض. إن الكلام في العادة يكون مفهوما إذا كان مركبا ومراعيًا لمقتضى الحال، ويكون غامضا دون ذلك؛ وهذا لأنّ الكلام يعتمد في بنيته على تلازم اللفظ والمعنى، فإن خلا الكلام من ترتيب لفظي أو معنوي يحصل الغموض، أما دون ذلك فيحصل الوضوح. والوضوح أو الغموض ليسا على درجة واحدة، بل قد يكون الغموض شديدا أو أقلّ من ذلك، ومثل ذلك بالنسبة إلى الوضوح أيضا. لقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى مسألة مهمة وهي أنّ الألفاظ خدم المعاني، وأوقف ذلك على ما أسماه النّظم، وليس النّظم سوى أن تكون الألفاظ مرتّبة بحسب المعاني المرتّبة. وطبعًا، فإنّ الترتيب يعتمد على معرفة أحوال اللفظ التي يطابق بها مقتضى الحال(3).

(1) - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة تح محمود شاكر، ط: مكتبة الخانجي: 1991، ص144

(2) - ناظم عودة خضر، الاصول المعرفية لجمالية التلقي، ص153

(3) - الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص15

وأحوال اللفظ متعدّدة منها؛ الأحوال المتعلّقة بالمسند والمسند إليه، وأحوال الفعل والقصر والإنشاء والفصل والوصل والإيجاز والإطناب والمساواة. وهي الأحوال التي تشغل ما يعرف بعلم المعاني في الدرس اللغوي البلاغي⁽¹⁾. ومن نافل القول، أنّ معرفة اتّجاه المعنى في النّص أو الخطاب يتأسّس على الإحاطة بهذه الأدوات الأسلوبية سواء في اللّغة المتداولة أو اللّغة القرآنية، بل هي أكثر أهمية بالنّسبة إلى اللّغة القرآنية؛ بالنّظر إلى المستوى البلاغي الذي تقوم عليه، وهذا مؤكّد من متطلّبات التفسير، فالمفسّر كما يقول الزّمخشري محتاج إلى علم المعاني احتياجه إلى العلوم الأخرى من علون اللّغة أو غيرها⁽²⁾؛ لأنّ التراكيب اللغوية تخضع لعلاقات بنوية متعدّدة، لا تنتج فقط المعاني الأولية بل أيضا المعاني الثانوية، أو كما يسمّيها عبد القاهر الجرجاني معنى المعنى⁽³⁾. وهي تلك المعاني التي تقود إلى معان أخرى، كنتيجة لطريقة بناء الكلام. معنى ذلك، أن تكوين النّص أو الخطاب يخضع لترتيب مقصود، يحمل إحياءات ويتجاوز الحرفية الظاهرة معجميا ونحويا، فليست الحروف وحدها هي التي تنطق، وإنّما هي تنطق؛ لأنّ وراءها ذات تعبّر من خلالها. وتلك الذات بالإضافة إلى اختيارها للمادة الحرفية، تضيف اللّمسات الفنّية الجمالية المنسجمة مع سياق استعمالها. وعلى ذلك، يحصل من خلال كلمات محدودة موظّفة في أوضاع مختلفة أن تكون ثمّة معان مختلفة، وكلّ ذلك من وجود آليات شأنها أن تحدث ذلك التّغيير مثل القصر والفصل والوصل والإيجاز والإطناب التي مرّ ذكرها، التّغيير الذي يعكس مستوى راق من اللّغة، كما هو الحال بالنّسبة إلى اللّغة القرآنية التي توصف، كما يقول الباقلاني بأنّها بديعة النّظم عجيبة التّأليف متناهية البلاغة⁽⁴⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن خصوصيّتها تلك تنعكس في خصوصيّة المعنى الذي تحمله، فيكون ثمّة اختلاف بين الظاهر والباطن. فمن الصّحيح أن اللّغة تفهم من تركيبها كما تقدّمه المفردات والعلاقات النحوية، ولكن من الصّحيح أيضا أنها تفهم ممّا تقدمه الأساليب البلاغية. وهذه أكثر عمقا من الأولى، فهي تسمّى بالمعاني الثواني، والمدار فيها، كما يقول الجرجاني العقل⁽⁵⁾، الذي كما يعرف عنه يفكّر ويبحث ويؤدّي الوظيفة التّأويلية. ومن هنا، فإنّ الوقوف على الوجوه البلاغية التي يتناولها علم المعاني أو غيره

(1)- المصدر السابق نفسه، ص24

(2)- جار الله الزّمخشري، الكشاف، ج1، ص96

(3)- عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، ص263

(4)- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص51

(5)- عبد القاهر الجرجاني، إعجاز القرآن، ص263

وقوف من شأنه الاضاءة على ما يعرف حديثا بالبنية العميقة للنص⁽¹⁾، وبشكل أخصّ بالنسبة إلى اللّغة القرآنية التي تدور حولها كل مداخل المعرفة بالقرآن.

لقد اشرنا من قبل إلى الأدوات التي يكون عليها اللفظ وتسهم في تغيير المعنى؛ ولأنّ مجالها واسع سنكتفي ههنا بأمثلة محدودة بالقدر الذي يظهر طريقة اشتغالها في اللّغة القرآنية؛ ولإظهار ذلك نأخذ الشاهد التّالي (ولاتقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم)⁽²⁾ ونقارنها بالشّاهد الآخر (ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم وإياكم)⁽³⁾. نلاحظ أنّهما متشابهان؛ من حيث التأكيد على منع قتل الأولاد بسبب الاملاق، غير أنّ تشابههما ليس تشابها تاما عند الإمعان فيهما، فهناك اختلاف في الضمائر، ولا يخلو ذلك من معنى. ففي الآية الأولى (نرزقكم وإياهم)، وفي الآية الثانية (نرزقهم وإياكم). الأولى متعلّقة بعبارة (من املاق) والثانية متعلّقة بعبارة (خشية املاق). وهذا التباين مرده الاختلاق في الجهة المقصودة بالخطاب، وعلى ذلك اختلف موقع الضمير المخاطب والغائب تقدما وتأخرا. فحصل أن تقدم ضمير المخاطب على ضمير الغائب في الأوّل؛ لأنّ المقصود بالخطاب هم الآباء الفقراء، وقد قدّموا وعدا لهم بالرزق لقيامهم بفعل القتل بسبب الإملاق. وحصل أن تقدّم ضمير الغائب على ضمير المخاطب في الآية الثانية؛ لأن الأمر يتعلّق بما يمكن أن يكون من بعض المخاطبين الذين يمتلكون الرزق ويخشون زواله بسبب الأولاد، فكان أن جاء ذلك التقديم تأكيدا لهم أن الرزق معطى لهم من الله من الله وهو قادر على ان يرزق أولادهم أيضا⁽⁴⁾. والذي يتبيّن من هذا أن اختلاف منطوق الآيتين جاء نتيجة مراعاة حال المتلقّين، وآلية التقديم والتأخير أظهرت هذه المراعاة بشكل بليغ محكم، والقارئ إن لم ينتبه إلى الفارق بين المقصدين سيظنّ أنّ هناك فطت تكرار واختلاف في مواضع الكلمات.

ب - دلالة البديع:

يحتاج الكلام من أجل أن يكون ذا قيمة وتأثير إلى شكل ومضمون، من جهة الألفاظ، ومن جهة المعاني؛ إذ إنّ المتلقي، وإن كان يتعامل مع الكلام بعقله ووجدانه، فهو يتعامل معه أيضا بحسب الدرجة التي يكون عليها من الجودة والجمال، وهو ما يظهر من اختلاف الانطباعات والمواقف لدى المتلقين، بل لدى المتلقي الواحد في لحظات مختلفة. وحسن الكلام وجماله لا يأتي من فراغ، وإنّما يأتي من توظيف ما يسمى المحسنات اللفظية

(1)- فولفجانج هاينه مان وديتر فيهجر، مدخل الى علم لغة النص تر سعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة: زهراء الشرق، 2004، ص42-44

(2)- سورة الأنعام، الآية 151

(3)- سورة الإسراء، الآية 31

(4) - ابن ابي الأصبغ، بديع القرآن تح حنفي محمد شرف، (د. ط) ؛ القاهرة: نهضة مصر، 1972، ص261

والمعنوية⁽¹⁾، وهما اللتان يختصّ بهما ما يعرف بعلم البديع، المحدّد بأنّه ما به تعرف (وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة)⁽²⁾. وكلّ منهما يتضمّن الأدوات المساعدة على أداء وظيفته، فالمحسنات اللفظية الخاصة بالألفاظ تشمل الطباق والمقابلة والمشاكلّة، وما إلى هنالك. والمحسنات المعنويّة الخاصة بالمعاني تشتمل التجنيس⁽³⁾. وهذه الأنواع مجتمعة، وإن كانت تسهم في تحسين الكلام وتجميله، فإنّها بالدرّجة نفسها تسهم في إيجاد دلالات غير عادية، فشتان بين كلام يفنقر إلى العناية وكلام يتوقّر عليها.

ومن هذا الفرق، تأتي أهميّة اللّغة القرآنية كنموذج لهذا الاختلاف، فهي تتميز بالبلاغة، وعلاقة البلاغة بالمعنى علاقة ظاهرة يؤكّدها اختيار الكلمات وتأليفها والمقام الذي ترد فيه؛ ولأنّ الشأن الدلالي شأن متكامل، فإن تناول مسألة البديع هي من الأهميّة بمكان. وهي الأهميّة التي يمكن النّظر إليها من زاوية العلاقة بين المتكلّم والمتلقّي؛ إذ لما كانت رسالة المتكلّم مصاغة على قدر من العناية وموجّهة إلى المتلقّين، فإنّها بلا شكّ تثير المتلقّي وتحفّزه لأن يعمل عقله وخياله، حتّى يتمكّن من المعنى الذي تغلّفه الكلمات المنمّقة والتراكيب الجذّابة.

وغني عن القول، أنّ امتياز الكلام بهذا المعطى مدخل إلى تشكيل العلاقة التأويلية التي تحصل من تقابل كل من المتكلّم والمتلقّي، فالشروط الموضوعيّة لذلك قائمة يدلّ عليها التعريف السابق، وهي وجود القصد والسياق. وبهذا الإعتبار، يكون للبديع دور تأويلي لا يقلّ أهميّة عن الدور التأويلي الذي تؤدّيه الأقسام البلاغية الأخرى.

وانطلاقاً من هذه الأهمية، سنبيّن علاقة ذلك باللّغة القرآنية من خلال نموذجين بديعيين نرى أنهما يعكسان طريقة اشتغال المعنى وهما: الجناس، بالنسبة إلى المحسنات اللفظية. والتّورية، بالنسبة إلى المحسنات المعنويّة. وطبعاً، سوف لن نتوسّع في التّفصيل، فهذا ليس مجاله هنا، وإنّما نكتفي فقط باظهار انفتاح الدلالة من خلالهما، كنتيجة للمستوى النّظمي للّغة القرآنيّة. وحقيقة الجناس (أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً)⁽⁴⁾. أي أن تكون الألفاظ متشابهة ومكرّرة، لكن معنى كلّ لفظة مختلف عن معنى الأخرى، فالتكرار ليس لذاته. وهذا واقع في لغة القرآن بأنواع مختلفة. ففي هذه الآية (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا

(1) - الخطيب القزويني، الإيضاح، ص348

(2) - المصدر نفسه، ص348

(3) - ابو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، ص423-429

(4) - ابن الأثير، المثل السائر، ج1، ص246

غير ساعة(1)، ثمّة تشابه بين السّاعة الأولى والسّاعة الثّانية غير أنّ المعنى ليس واحداً؛ إذ إنّ الأولى تدلّ على القيامة، في حين تدلّ الثّانية على الزمن المعيش(2). ومثل هذا الإختلاف يظهر في مثال آخر أيضاً. ففي هذه الآية(والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق)(3)، هناك كلمتان متقاربتان هما السّاق والمساق يختلفان فقط في عدد الحروف؛ حيث توجد الميم زائدة في الكلمة الثّانية، وهو نوع من الجناس يعرف بالناقص(4). والتفاف الساقين في الآية الأولى فسّر على أنّه دلالة على الأمر الشّديد الذي يكون عند فراق الدنيا، وعلى أنّه حال السّاقين عند الموت، أمّا المساق ففسّر على أنّه دلالة على المآل إلى الله الذي يكون به أو ينتهي إليه(5). والمتأمل في تتابع الكلمتين على ذلك المنوال، يلاحظ أنّ ثمّة علاقة إيقاعيّة جماليّة مرتّبة ترتيباً يقتضيه نسق الكلام؛ لغاية تبدو من أجل التأثير في المتلقّي، والمعنى في هذه الحال هو أكثر إحياء أو قوّة؛ بحيث لا يغفل عنه المتلقّي وذلك بعكس لو اختلف تركيبه. أمّا التّورية التي حقيقتها أن يطلق لفظ له معنيين معنى قريب ومعنى بعيد هو المراد(6)، فهي بلاغياً من الإيهام(7). وهذا واضح من أنّ العلاقة بين الدال والمدلول يمكن فهمها بطريقة مخالفة؛ إذ أنّها والحال هذه تجعل المتلقّي أمام احتمالية تأويلية يوظّف فيها كلّ طاقته الخيالية والذهنية، مادام المعنى الظاهر ليس هو المقصود.

ج - دلالة البيان :

عُرّف البيان عند البلاغيين بأنّه (إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه)(8). وعندما يعبر عن المعنى بطرق مختلفة، فهذا يعني استخدام تقنيات تعبيرية تضفي لمسات خاصّة على الكلام لفظاً وأداءً، فيظهر في صورة جمالية مؤثّرة، وهذا بالفعل ما يظهر من انقسامه إلى تشبيه ومجاز وكناية(9). فالتشبيه هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى(10). أي مامعناه أنّ شيئاً واحداً يشارك غيره في صفة بواسطة أداة من أدوات

(1) - سورة الروم، الآية 55

(2) - جار الله الزمخشري، الكشاف، ج4، ص587

(3) - سورة القيامة، الآية 29، 30

(4) - الخطيب القزويني، الإيضاح، ص390

(5) - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج30، ص232

(6) - الخطيب القزويني، الإيضاح، ص364

(7) - يحي العلوي، الطراز، ج3، ص36

(8) - الخطيب القزويني، الإيضاح، ص215

(9) - المصدر نفسه، ص216

(10) - المصدر نفسه، ص217

التشبيه. أمّا المجاز، فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب(1). أي ما يفيد تجاوزه لأصل معناه المعروف. أما الكناية، فهي اللفظ المراد به لازم معناه مع جواز إرادته معه(2). أي أنها تفيد الكلام الذي يكون من المتكلم ويريد به غيره.

وعلى هذا النحو، يظهر كيف أنّ هذه المداخل الفنيّة تجعل المعنى متّسعاً، ولاشكّ أنّ ذلك يسبّب بعض الإلتباس والغموض، خاصّة عند عدم التمكن منها. والحال أنّ هذا هو خاصيّة اللغة الراقية كلغة الشعر التي امتاز بها العرب. ولما كان القرآن من نوع تلك اللغة الراقية باعتراف متلقّيه المعارضين، فقد كان إلحاح المهتمين به كبيراً على أهميّة علم البيان كما بيّن ذلك الرّمخشري(3).

وإذا كان التفسير يتناول مسائل شتى من قبيل نزول الآيات والسور وما يتعلّق بهما من محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومطلق ومقيّد ومجمل ومفسّر(4)، فهذه أمور تعتمد كثيراً على اللغة، واللغة تتضمّن من ضمن ما تتضمّن البيان، فمن هذه الجهة هو مكوّن أساسي في نسيج اللغة النصّيّة أو الخطابيّة، مادام أيّ نصّ أو خطاب ينهض على استراتيجيات قصديّة وراءها سعي إلى التّواصل والتأثير، وهما هدفان لا ينفكّان عن أسلوب وأداء، ولعلّ هذا مانجد مظهره الأبرز في اللغة القرآنيّة؛ لإعتبارات كثيرة أهمّها، صفة التّعالي، وقصديّة الإبداع. فمن الواضح أنّ طبيعة العلاقة هنا تحتم شكلاً معيّناً ومضموناً معيّناً في الكلام، يراعي مستويات المتلقّين وأحوالهم وأوضاعهم؛ إذ المبنى النهائي لهذه العلاقة تحقيق فهم المعنى، لكن مسألة الفهم في واقع المتلقّين ذات تعقيد شديد، يجعلها أحياناً عصيّة وإشكاليّة، خاصّة عندما ترتبط بمسألة كمسألة البيان التي توجّه المعنى في إتّجاه مختلف، يتموضع موضع الرّافد إلى التّأويل.

وسيتبيّن لنا ممّا سنعرضه من مباحث بيانيّة هذه الحقيقة، وسنبدأ بالتشبيه، ودون أن ندخل في التّفصيل المتعلّقة به، نكتفي ببعض الأمثلة التي تظهر قيمته الفنيّة الجمالية وعلاقتها بالتفسير والتّأويل، والمثال الشّاهد على ذلك هذه الآية (ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيِّبة كشجرة طيِّبة أصلها ثابت وفرعها في السّماء)(5)، فالتشبيه هنا ظاهر من وجود الأداة، ووجود العلاقة الحسية المعنويّة بين اللفظتين؛ الكلمة الطيِّبة، والشجرة الطيِّبة. ولاشكّ أنّ علاقة من هذا النوع لها تأثيرها النّافذ على خيال المتلقّي، سواء من جهة

(1)- المصدر السابق نفسه، ص272

(2) - المصدر نفسه، ص 330

(3)- جار الله الزمخشري، الكشاف، ج1، ص96

(4)- بدر الدين ازركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص148

(5)- سورة ابراهيم، الآية24

المراد من الكلمتين محلّ التشبيه، أو من جهة الأوصاف التي ألحقت بالطرف الآخر من العلاقة. وهذا في النهاية يؤدي إلى التأويل، وهو بالفعل ما يظهر من الاختلاف في المراد من الكلمتين. والاختلاف في المراد منهما يعني الإختلاف في المعنى العام للآية، فقد قيل بالنسبة إلى الكلمة الطيبة أنها الإيمان، وأنها المؤمن، وقيل بالنسبة إلى الشجرة الطيبة أنها النخلة وأنها شجرة في الجنة⁽¹⁾؛ ولأن المعاني محتملة، فقد تأولها فخر الدين الرازي مثلا برأي جاء فيه القول أنّ (معرفة الله تعالى والإستغراق في محبته وفي خدمته وطاعته، تشبه هذه الشجرة)⁽²⁾. أي أنه انطلق من فكرة أنّ مدار هذا التشبيه هي العلاقة مع الله، وهذا إنّما يدلّ أنّ معطى التشبيه القائم على توارى المعنى دافع أساسي لإعمال العقل. ويمكن ان نسوق مثلا لا يمكن الركون فيه إلى الظاهر، وهو هذه الآية (أحلّ لكم ليلة الصيام الرّفث إلى نسائك هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ)⁽³⁾. فحسب الظاهر كلّ من الرّجل والمرأة لباس للآخر، وكلمة اللباس توحى بمعنى مادّيّ، وهو الشئ الملبوس كما هو متعارف عليه، وعلى هذا النحو يكون التفسير في غاية الغموض، لكن لما كانت اللّغة تتميز بالإنفتاح الدلالي بناء على آية التشبيه، فإنّ هذا الغموض يتلاشى، وهو ما يبيّن من جملة المعاني التي سيقّت لهذه الآية، وهي الإلتصاق، حال الوقاع، السكن، سكن كل واحد للآخر⁽⁴⁾، الوقاية من الفواحش، الإختصاص⁽⁵⁾. وبالتعمّق في هذه المعاني نجد أنّها لاتخرج عن جوهر العلاقة الثنائيّة بين الطرفين الرّجل والمرأة مادّيّا ومعنويّا، يؤيد ذلك مجرى العلاقة الإجتماعيّة وسياق الآية نفسه الذي يدور في دائرة هذه العلاقة.

ومما لاشكّ فيه، من جهة أخرى، أنّ المتكلم عندما يلجأ إلى إثبات معنى ما بغير اللفظ الموضوع له ويكتفي فقط بالإشارة إليه، بناء على علاقة متصورة بين المعنى المشار به والمعنى المشار إليه، يكون قد أوجد إطارا جديدا للمعنى أكثر عمقا وإثارة، وهنا يمكن الحديث عن الكناية*، التي بحسب مفهومها تترك مسافة بين المعنى الظاهر وغير الظاهر من خلال الفرق بين الصريح والدال عليه، وهذا ممّا يستدعي العقل للتدبّر، فكما يقول الجرجاني المعولّ فيها المعقول دون الملفوظ⁽⁶⁾، وارتباطها بالعقل ناتج عن أنّها تعبير عن

(1)- محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج16، ص567-573

(2)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج19، ص119

(3)- سورة البقرة، الآية187

(4)- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج3، ص489،488

(5)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج5، ص114

* هناك فرق بين الكناية والتعريض يظهر من مستوى الكلام. انظر: الخطيب القزويني، الايضاح، ص339

(6)- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص431

نمط معين من الأسلوب؛ إذ المتكلم تحرّكه الأغراض والسياقات، فيتوخى العناية بما يقول، كما يتّضح ذلك في أسلوب القرآن، الذي يستعمل اللّغة المهدّبة في المواقف المناسبة، فلا يظهر منه جرح للعوطف أو خدش للمشاعر، بل على العكس من ذلك يظهر كلّ مظاهر الأدب الرّاقى التي تُجلبها اللّغة الكنائية⁽¹⁾. ومن الشواهد على ذلك ما جاء في هذه الآية (أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين)⁽²⁾؛ حيث أنّ معنى جملة (ينشأ في الحلية) معنى غير محدّد، وقد ترتّب عنه الإختلاف بين قائل أنّه الأصنام⁽³⁾، وقائل أنّه النّساء. ومن قال بهذا رأى أنّ الصّيغة التّعبيرية مكّنتها لجهة أنّ تعلق الزّينة والنّعمة تكون أخصّ بالنّساء، وعلى ذلك يكونون أقلّ مقدرة على الحجّة والجدال، بعكس الرّجال الذين تصيّرهم تجربة الحياة وصعوباتها أكثر قوّة⁽⁴⁾. ولو أنّ الآية جاءت معرفة بلفظ النّساء، لما كان ذلك ملفّتا⁽⁵⁾. وينبغي القول أنّ شاهدا كهذا يفتح المجال لفعل تأويلي واسع يمكن المتكلم أن يفتح مدى المعاني إلى أفاق أوسع، ويمكن للمتلقّي أن لا يكون سلبيا بل متفاعلا.

أمّا عن المجاز، فبما أنّه شكل من أشكال الخروج عن الحدود المتواضع عليها إلى فضاء المعاني غير المعهودة في الإستعمال، فإنّه دون شكّ يؤدّي دورا مهمّا في اللّغة سواء بالنّسبة إلى المتكلم أو بالنّسبة إلى المتلقّي، فهو بالنّسبة إلى المتكلم عامل مساعد على فتح أفق التّعبير الحرّ وتوجيه الكلام إلى أهدافه بشكل أكثر جذبا وتأثيرا، وهو بالنّسبة إلى المتلقّي عامل محفّز على استثمار مساحة الإحتمال الناشئة بجانب الحقيقة الأصليّة، وذلك داع حقيقي إلى إعمال العقل وتحرير الخيال. وعلى ذلك ليس غريبا أن يقترن بالتأويل⁽⁶⁾ ويتفاعل معه في إثارة المتلقّي وتحفيزه على اكتناه إمكانات النّص والخطاب. وإذ نقول هذا، فإنّه لا يغيب عن ذهننا الخلاف الذي دار حوله بين مثبتيه ومنكريه، لكننا سنذهب مذهب الجمهور المؤيّد لوقوعه⁽⁷⁾، من منطلق حقيقة اللّغة التي تتضمّن الإستعارة والتّمثيل والقلب والتّقديم والتّأخير والحذف والتّكرار، وما إلى ذلك، وهي وجوه بلاغيّة وثيقة الصّلة

(1)- محمد حسين علي الصغير، أصول البيان، ط1؛ دار المؤرخ: بيروت 1999، ص146

(2)- سورة الزخرف، الآية 18

(3)- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص49

(4)- جار الله الزمخشري، الكشاف، ج5، ص433

(5)- جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص218

(6)- ابن قنينة، تأويل مشكل القرآن تح احمد صقر ، ط2؛ القاهرة: مكتبة دار التراث 1973، ص103

(7)- يحيى العلوي، الطراز، ج1، ص46

بالمجاز(1)، ومن جهة أنه مظهر من مظاهر التطور الدلالي الذي يبرزه الإستعمال لدى المتلقي(2).

ولئن كان وجوده في اللغة، فيما يبدو، نتيجة طبيعية لخصوصية اللغة التي تتجه إتجاه التوسع، فإن وجوده في اللغة القرآنية لا يختلف عن ذلك، فهي أيضا تستعمل كل روافده البلاغية لتحقيق أهداف الإبلّغ التّأثيرية والإقناعية انطلاقا من وضع الناس التّخاطبي(3)؛ ولذا عندما أثّرت هذه المسألة بحجّة أنّ القول به القول بإمكان أن يستعير الله، وهو نقص في حقّه، كان موقف الجمهور أنّ القول بإنكاره - كما عبّر الزركشي - انكار لشطر الحسن الذي يظهر مثلا من خلال الحذف والتوكيد(4)، وهي الوجوه المعروفة بتأثيرها البليغ في نوعية الكلام الموجّه إلى المتلقي.

ونشير ههنا إلى أمر يميّز المجاز يشير إليه الدرس اللغوي المعاصر وكان قد لفت الإنتباه إليه عبد القاهر الجرجاني(5)، وهو أنّ المجاز لا يقتصر على المفردات كما يظهر ذلك من التعريف الإصطلاحي الذي أوردناه، بل يشمل بدرجة كبيرة الكلام المركّب الذي تمثّله الجملة أو الملفوظ على نحو علائقي - اسنادي - دلالي(6). وهذه إشارة مهمّة تعين في مقارنة النصوص والخطابات بشكل دقيق، وعلى نحو أخصّ ماتمثّله اللغة القرآنية المطبوعة بطابع الإنسجام والإتساق؛ حيث تتموضع التراكيب في سياق جزئي وكلي متكامل. والذي نوّكّد عليه أنّ المجاز بناء على مبدأ التوسع قد أسس لظاهرة الظاهر والباطن، وهي الظاهرة التي تفتح للتأويل ونتائج.

وفي ضوء أهميّة المجاز هذه، يكون من المفيد تتبّع مسارها في اللغة القرآنية للوقوف على مدى الإفتتاح الدلالي المتاح من هذه الزاوية. ثمّة في هذا الصّدّد شواهد عديدة لأنواع المجاز تدخل فيما ذكر عبد القاهر الجرجاني ضمن قسمي المجاز وهما المجاز اللغوي والعقلي*(7)، وسنشير بمثال يوضّح كلّ منهما.

(1)- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص20

(2)- ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص128

(3)- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص20، 21

(4)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص255

(5)- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص370

(6)- عبد العزيز العمري، المجاز مقارنة دلالية تركيبية، ضمن اللسانيات واللغة العربية بين النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص10

(7)- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص408

* يتعلّق المجاز اللغوي بالمفردة، ومعناه مجاوزة الأصل الذي وضعت له. أما المجاز العقلي، فيتعلّق بالجملة، والمحكّ فيها هو النظر العقلي. انظر المصدر نفسه، ص408

في هذه الآية (والسّماء بنيناها بأيدٍ وإنّا لموسعون)⁽¹⁾، تُلقت كلمة أيدٍ وهي جمع يدٍ، والمعروف عن اليد أنّها الجارحة الماديّة المستعملة في الإنجاز الغرضي والحاجاتي بالنسبة للكائن الحي. وهي أعجز من أن تؤدّي وظيفة إنجازيّة بالنسبة إلى أمر مهم وهو بناء السّماء، وهو مايرجّح أنّها تفيد معنى غير معناها الظاهر وهو ما يؤكّده الزّمخشري في تفسيره بأنّها بمعنى القوّة⁽²⁾. والحال أنّ كلمة اليد يتّسع معناها في اللّغة إلى معانٍ عديدة، فالى جانب معنى القوّة، هناك معنى النّعمة، ومعنى السّعة⁽³⁾. ويبدو من هذا أنّ تفسيرها بمعنى غير ظاهر يُبعد عن الله صفة خطيرة هي الجسميّة. وليس ذلك إلاّ لأنّ الكلمة كلمة مجازيّة، وهي من المنظور البلاغي نوع من المجاز المرسل وهو الذي (ماكانت العلاقة بين ما استعمل فيه وماوضع له ملابسة غير التّشبيه)⁽⁴⁾. أي هو كلّ كلمة استعملت في غير ماوضعت له مع وجود علاقة هي غير المشابهة، وهي هنا العلاقة الموجودة بين اليد والقوّة كما رأينا. وإذا ما عرضنا لآية أخرى وهي (وأخرجت الأرض أثقالها)⁽⁵⁾، يلفتنا موقع الأرض بالنسبة إلى كلمتي الإخراج والأثقال، فالظاهر منها أنّ الأرض هي التي تخرج الأثقال، والمعلوم بدهاءة أنّ الأرض لماديتها الجامدة لاتقوم بذلك العمل، وبحسب الظاهر يكون معنى الآية معنىً غامضاً. لكن لما كان العقل يستطيع ادراك تلازم الإخراج مع وجود قوّة اعظم هي الله يتبدّد هذا الغموض، فيفهم من ذلك أنّ التّركيب المتحقّق معنىً مجازياً، وهو المجاز المعروف بالمجاز العقلي. يثبت هذا أنّ المفسّرين في وقوفهم على هذه الآية لم ينظروا إلى الألفاظ في ذاتها، وإنّما راعوا المفهوم العام؛ ولذا نجدهم يقرنون معناها بالبعث ومافي محلّه من إخراج الموتى⁽⁶⁾.

وهكذا، فإنّ المجاز بنوعيه المذكورين يدلّان أنّ ألفاظ القرآن وتراكيبه لها سعة من الإحتمال، وهي السّعة التي تعكسها على المستوى الفقهي كثرت الآراء وتباينها في المسألة الواحدة، فعلى سبيل المثال اختلافهم في الحكم المترتب من هذه الآية (لايواخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الإيمان فكفّارته)⁽⁷⁾. فقد ذهب الشافعي إلى القول أنّ الآية تتعلّق باليمين الغموس، واحتجّ بها على وجوب الكفّارة، معلّلاً ذلك بالعلاقة بين

(1)- سورة الذاريات، الآية 47

(2)- جار الله الزّمخشري، الكشاف، ج5، ص618

(3)- عبد القاهر الجرجاني، اسرار البلاغة، ص395

(4)- الخطيب القزويني، الإيضاح، ص205

(5)- سورة الزلزلة، الآية 2

(6)- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص510

(7)- سورة المائدة، الآية89

المؤاخذه والكفارة(1)، في حين رأى مالك وآخرون رأياً آخر محتواه، أن الآية لا تتعلق باليمين الغموس، وبالتالي لا موجب للكفارة (2). ومدار الخلاف أن الألفاظ تحتل الحمل على الحقيقة والمجاز، كما هو الحال، بالنسبة إلى كلمة (عقدتم)، فعقد اليمين محتمل، كما يذكر الشافعي؛ لأن يراد منه عقد القلب، ولأن يراد منه العقد الذي يضاد الحل(3).

ومن هنا يمكن الاستنتاج، أن هذه الحقائق ماكان لها أن تبرز لو لم تكن اللغة القرآنية على درجة من الإحتمال، ومن الواضح أن هذا الإحتمال ليس بدون دلالة، إذا كان المعلوم أن للإختلاف حظّه من السعة على المتلقين. ثم أنه يجب ملاحظة أن تأثير اللغة ليس مجرد القصد منها، بل أيضا قوة التأثير بها، والإستعمال القرآني المكثف للأدوات والأساليب البلاغية، إذا كان يعكس في جانب مكانة المتعالي إزاء المتلقين، فهو يعكس في جانب آخر استمرارية العلاقة بهم، العلاقة التي تكون من طرفهم تدوّقا و استمدادا.

رابعاً: الدلالة الجزئية والدلالة الكلية

تشكّل الكلمة المفردة، كما يؤكّد الدرس اللغوي الحديث، الوحدة الأساسية للدلالة(4)، فيها يتواصل المتكلم ويفصح عن مقاصده، ولأدّل على ذلك من أن استغلاق الكلمات يؤدي إلى اختلال العلاقة التواصلية وانقطاعها؛ لذلك يلجأ المتكلم إلى العناية بألفاظه لتكون مفهومة ومؤثرة شكلا ومضمونا. ودور التواصل في وجود الكلمات دور مهمّ جدّاً، فبه تأخذ الكلمات معناها ويتحدّد تركيبها ونوع النبر الذي يلزمها ويلزم وحداتها المكوّنة لها، ولعلّ فيما قيل من أن معنى الكلمات يرتبط بطريقة استعمالها مايبث أن المفردات ليست كيانات لغوية جامدة، بل هي كيانات مشحونة بالدلالة، التي يمكن ملاحظتها من اختلاف درجة أهميّة الكلمات عند المتلقّي أو حتّى المتكلم بها، الذي قد يوجّه الإنتباه إلى كلمات دون أخرى. على أنه إذا كان للكلمات المفردة هذا القدر من الأهميّة، فهذا القدر ليس مفصّولا عن العلاقات التي تنشأ بين المفردات نحويّاً ودلاليّاً وتؤدي إلى تكوين التراكيب المختلفة. فالمفردة وإن كانت تؤدي غرضاً تواصلياً فهي لا تستطيع أن تؤديه لوحدها؛ لأنّ المعنى سيّال مرتبط بالإفادة يفرض إتصالاً ضمن تركيب كلامي موسّع تمثّله بشكل أساسي الجملة أو مايتأسس عليها.

وإذ نذكر هذا، فلأمر مهمّ وهو أن الدرس اللغوي العربي قد إتّجه إلى تأكيد فكرة النظم

(1)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص 84، 85

(2)- الجصاص، أحكام القرآن تحمّدهم الصادق قمحاوي، (د.ط)؛ بيروت: دار احياء التراث العربي، 1992، ج4، ص112

(3)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص 85

(4)- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص33

بناء على أن الكلام يتعالق بعضه ببعض سببياً، كما قال الجرجاني، وهي الفكرة التي تجد مصداقاً لها في مبدأ الإسناد⁽¹⁾ وعلاقاته التحويلية والدلالية. فلا يأتي الكلام جزئياً، وإنما متداخلاً أشبه بالبناء المشيد الذي تُكَمَّل فيه كلّ لبنة اللبنة الأخرى نحو هدف الإفادة. ومن الملفت أنه في إطار هذا الموقف الإتصالي التركيبي أن نرى شخصاً كابن جنّي لا يفرّق بين الكلام والجملة⁽²⁾؛ لما دلّت عليه الجملة من تركيب مفيد يحسن السكوت عليه. وكذلك لأنّ الدرس اللغوي الحديث يؤكّد بوضوح أنّ الكلمات تقع دائماً في موقع علائقي، سواء من جهة وجودها في تركيب نصّي⁽³⁾، أو من جهة وجود ما يحفّها من أثر سياقي⁽⁴⁾. وهذا يؤكّد لدينا أنّ الحديث عن الوضع الإفرادي للكلمات ليس دونه الحديث عن الوضع التركيبي للكلام، خاصّة بالنسبة إلى القرآن الذي يتميّز بخصائص لغوية على مستوى المفردات والتراكيب، تأثّر بشكل كبير في صوغ ظواهره الدلالية نذكرها، هاهنا، ونذكر علاقتها بالفهم.

4-1 المستوى الإفرادي:

أظهر مايلفت الإنتباه على هذا الصّعيد، أنّ المفردات القرآنية تتميّز بدقة الإختيار لفظاً ومعنى، ويمكن ملاحظة هذا ممّا يظنّ أنّه متشابهها أو مكرّراً، في حين أنّ وروده في موضعه لا يخلو من دلالة يقتضيها أساساً المقام، وهذا ما قد حدا بالزرّكشي إلى تنبيه المفسّر إلى ضرورة مراعاة الإستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن، لما للتّركيب من معنى غير المعنى الإفرادي كما رأينا.

والأمر الآخر، أنّ المفردة القرآنية بتلك الدقّة في الإختيار تحقق التلاؤم والتناسب مع بعضها البعض، كأحسن ما يكون عليه الترتيب، ويظهر ذلك، كما يذكر من أنّ المعنى الذي تحقّقه، إذا كان (غريباً قحاً كانت ألفاظه غريبة محضة، وإذا كان المعنى مولداً كانت الألفاظ مولدة، وإذا كان المعنى متوسطاً كانت الألفاظ كذلك، وإذا كان غريباً كانت الألفاظ غريبة، وإذا كان متداولاً كانت الألفاظ معروفة مستعملة، وإذا كان متوسطاً بين الغرابة والإستعمال كانت ألفاظه كذلك)⁽⁵⁾.

وإنّ ممّا اختصّت به المفردة القرآنية أيضاً، كنتيجة لحسن الإختيار الكثافة الدلالية، التي

(1) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 541

(2) - ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 17

(3) - جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ص 83

(4) - المرجع نفسه، ص 221، 222

(5) - ابن أبي الأصعب، بديع القرآن، ص 77

جعلتها من جهة، تخدم غرض الإيحاء في التعبير عن الأمور المهمة بالألفاظ القليلة(1)، ومن جهة أخرى تقبل الإحتمال، حتى أن البعض قال أن الكلمة الواحدة يمكن أن تنصرف إلى عشرين وجه أو أكثر، وكان بسبب ذلك أن وجد ما يُعرف بالوجوه والنظائر(2)، وهو العلم الذي به تعرف وجوه الكلمات المتعددة.

ويضاف إلى هذا، أن الكلمة القرآنية كلمة تفاعلية، بمعنى أنها تحمل قصدا إلى المتلقي يخاطب قلبه وعقله من أجل فعل إنجازي يتجسد في عبادات وطاعات، كما يظهر ذلك من الأوامر والنواهي، وبهذا فهي تتجاوز مع المتلقين باختلاف درجاتهم وأوضاعهم المكانية والزمانية؛ ولأن المفردة القرآنية مفردة حيّة، فقد جعلتها هذه السمة تتميز بميزة الإتساع، ونعني بذلك أنها تفتح على التغير الدلالي.

2-4 المستوى التركيبي:

مامن شك أن الكلام في الجزء لا يعني عن الكلام في الكل، والكلمة القرآنية تتألف طبيعيا مع غيرها من الكلمات في إطار الآية والسورة، وبهذا التركيب تأخذ لغة القرآن طابعا خاصا، نشير إليه في النقاط الآتية :

- خضوع التركيب القرآني للتلاؤم والتناسب، كنتيجة لمنطق انتقاء الألفاظ واختيارها؛ ولهذا ترد أي القرآن، كما قيل أشبه بالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني(3).

- إذا كان معروفا عن الجملة أنها تقوم على علاقة اسنادية، وتعبّر عن الفكرة بحسن السكوت عليها، فإن من مميزات التركيب القرآني أن جملته يطبعها طابع الإمتداد، ويظهر ذلك من استعمال أنواع الأساليب كأسلوب الشرط والإستفهام والنداء وسواهم(4). كما هو الحال في سورة التكوير التي امتدّ فيها أسلوب الشرط إمتدادا تجاوز آيات عديدة*. والمتأمل في ذلك يدرك أن المحرّك الدلالي كان عاملا دافعا للخروج من المألوف؛ لأن ذلك ماتسندعيه المواجهة مع المتلقين للتأثير فيهم.

- ومما يلفت أيضا أن التركيب القرآني يتضمّن وجود المواضيع**، ونعني بذلك أنه لمّا

(1)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط32؛ القاهرة: دار الشروق، 2003، ج3، ص1787

(2)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص102

(3) - المصدر نفسه، ص36

(4) - صالح العلاف، الجملة القرآنية دراسة تحليلية في البنية والمصطلح، مجلة الكوفة، ع3، س2004، ص412

* انظر سورة التكوير

**يشار إلى هذا بمصطلح الوحدة الموضوعية .

كانت الفكرة تستلزم وجود الجملة، فإنها تستلزم أيضا وجود الجمل، عندما يكون من الضروري أن تتوضَّح أو تكتمل. فالفكرة لاتنحصر في ألفاظ محدَّدة عندما تنحلّ أو تنتشعب؛ ولذلك يكون للفكرة الواحدة مجموع أفكار تجري مجراها وتدور في دائرتها، وعندها تكثر الجمل وتحيل إلى بعضها البعض. وللتَّركيب القرآني هذا المنحى نفسه، فهو يقوم على مستوى السّورة على موضوع عام تؤدّي غرضه موضوعات جزئية، أو لنقل بتعبير آخر هناك الفكرة الأساسيّة والأفكار الجزئية، والفكرة الأساسيّة هي المعنى الكلّي والأفكار الجزئية هي المعاني الجزئية التي تؤسّس للمعنى الكلّي، أو بلغة نصيّة هناك البنية الكبرى والبنيات الصّغرى؛ حيث البنية الكبرى تعكس التّمثيل التّجريدي للدّلالة الشّاملة للنّص، والبنيات الصّغرى تعكس المتتاليات الجمليّة التي ينتهي معناها إلى المعنى العام للبنية الكلّيّة للنّص(1). ذلك أنّه من الطّبيعي أن يكون الكلام موحّدا في إطار فكرة جامعة أو قصد عام، وإن كان ثمة تنوّع، والتركيب القرآني في السّورة يتّجه هذا الإتّجاه، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى سورة الشّمس التي جاء مقصودها العام (التّرجيب في الطّاعات والتّحذير من المعاصي)(2)، وإن تنوّعت آياتها وتباينت إلّا أنّها في المحصّلة تخدم أساسا ذلك الغرض، فالحال أنّ الأمر على هذا النّحو هو أشبه مايكون بما يسميه البقاعي الدّائرة الكبرى المشتملة على دوائر أصغر(3). والحق، أنّ هذا مما هو واقع كثيرا في السّور القصار وفي المفصل وبعض السّور الطّوال(4).

وإنّ أهميّة هذه الصّورة لتتّضح كثيرا في تحصيل المعنى وترجيحه، يعضد ذلك الموقف المشهور من أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا؛ ولهذا كثيرا ما لجأ المفسرون إلى تعيين المعنى من خلال العلاقات القائمة بين الآيات، عندما يتعدّد المعنى الظاهر أو يستشكل، كما يتبيّن من فعل الإمام الطبري في تفسيره هذه الآية (يعرفون نعمة الله ثمّ ينكرونها)(5)، التي وجد في تفسيرها أقوالا، لكنّه رجّح أنّ معناها النّعمة التي يمثّلها الرّسول(ص)؛ لوقوع هذه الآية بين آيتين كلتاها خبر عن الرّسول، وتوافق ذلك مع القصد العام(6).

والحقّ أنّ الميل إلى إتّجاه المعنى الكلّي ليس استثناء يمثّله مفسّر بعينه، وإنّما هي نظرة واكبت التطوّر التّاريخي للتّفسير وتجلّت أكثر فيما عرف بعلم المناسبة ثمّ فيما بعد بالتّفسير

(1) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص237

(2)- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج31، ص189

(3)- برهان الدين البقاعي، مساعد النظر، تح عبد السميع محمد أحمد، ط1؛ الرياض: مكتبة المعارف، ج1، 1987، ص149

(4)- حنكة الميداني، قواعد التدبير الأمثل، ط4؛ دمشق: دار القلم، 2009، ج1، ص29

(5) - سورة النحل، الآية83

(6)- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج14، ص326، 327

الموضوعي، والذي يتّضح ممّا وقفنا عليه أنّ ثمة وعي أنّ المظهر الجزئي الذي تمثّله الآيات والسور ليس لذاته، إنّما وراءه حكمة يقول الزّرقاني أنّها (للدلالة على موضوع الحديث ومحور الكلام)⁽¹⁾. فلم يكن ذلك ليُعني بالمرّة عن الكليّة وماتمّثله من مقاصد، فالوعي بها قائم من منطلق وحدة القرآن، كما يتّضح من موقف الشّاطبي، الدّاعي إلى الإعتناء بمعنى الخطاب؛ لتفسير ظاهرة الإمتداد الزمني للكتاب والسّنّة في فترة الرّسالة⁽²⁾. وهي الدّعوة ذاتها التي أصبحت تسمّى الرّؤية النّصيّة المعاصرة المؤيّدّة للمنظور الدّلالي، كما يتبنّاها فان ديك الذي يرى أنّ وحدة النّص هي موضوعه أو مقصده، ووحداته كلّها تنته إليه⁽³⁾. ومن هذا الجانب، فإنّ الوحدة المعنويّة بالقدر الذي تثبت كليّة القرآن، فإنّها تثبت أبعاده الدّلالية التّداوليّة، وهي مسألة في غاية الأهميّة؛ لأنه من خلالها يمكن الوقوف على مسار التّرتيب والإشتغال داخل إطار الوحدة الموجودة تقديما وتأخيرا وحذفا، وما إلى هنالك، وهذا مابات واضحا في التّداولية من أنّ مكوّنات النّص أو الخطاب تخضع لتأثير ظروف استعمالها⁽⁴⁾. فلا يكون بذلك كافيا الإقتصار على المستويات اللّغوية المعروفة التي تكشف عن المعنى، لكن ليس في إطار موسّع كالذي يحصل من ربط اللّغة بالخارج. وهو مايمكن استشفافه من تعدّد النزول الذي يوحى ظاهره بالتشّتت، وجعله المستشرقون مطيّة للطعن في القرآن⁽⁵⁾، فإنّه موضوعيا لم يكن ليشكّل عائقا أمام الفهم والتّفسير، فقدسيّة القرآن تفرض منطقتها، وهي قدسيّة تتأتّى من كليّاته وليس أجزاءه. وهي مانجد قد حرص الشّاطبي على إظهارها بتأكيد أهميّة القضية في المنزول، فإنّ القضية كما قال (وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلّق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلامحيص للمفهم من ردّ آخر الكلام على أوّله وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشّارع في فهم المكلف)⁽⁶⁾، وهو الأمر الذي يفهم دلاليا على أنه وحدة العلاقة بين الرّسالة والمتلقّي؛ حيث يكون للمتلقّي دور اعمال العقل والفهم استنباطا وترجيحا، بتناول أنواع العلاقات الدلالية كالعطف والمضادة والترجيح⁽⁷⁾.

ومع أنّ التّركيب القرآني تركيب كثير الآيات، فهو لايمنع التّعاطي معه من منظور

(1) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ، ج1، ص286

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص140

(3)- عمر محمد أبو خرمة، نحو النص، ط1؛ اربد: عالم الكتب2004، ص89

(4)- Jacques Fontanille, Sémiotique du discours ; Paris : p.u.l,1998,p87

(5)- رشيد الحمداوي، وحدة النسق في السورة القرآنية، مجلة معهد الامام الشاطبي، ع3، سنة 2009، ص140

(6)- الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص266

(7)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص40

النظرة الهيكلية التي تعين تركيبية توزع المعنى فيه، فهناك مايساعد على ذلك وهو وجود الآيات والسور المرتبة ترتيبا توقيفيا. ومن زاوية نصية، فإن وجود ذلك التركيب يقيم مايسميه فان ديك الأبنية؛ حيث يكون للنص شكل ومضمون، شكل يحدد الصورة التنظيمية، من خلال مايسميه البنية العليا، ومضمون يحدد الصورة الدلالية، من خلال مايسميه البنية الكبرى والبنية الصغرى(1).

والقرآن؛ من حيث الشكل والمضمون يقبل تلك المقاربات النصية، فهناك شكل تنظيمي تعكسه تركيبية السور المائة والأربعة عشر، وآياتها المرتبة ترتيبا توقيفيا، ويعكسه أيضا المحتوى الموضوعي على مستوى السورة الواحدة؛ حيث يوجد الموضوع الواحد أو المواضيع المتعددة(2). وهو ماقد فتح مجال النظر فيه على هذا الصعيد، كما نجد ذلك عند محمد عبد الله دراز في تصويره نظام السورة القرآنية قائما على المقدمة والمقصد والخاتمة(3)، وكذا فيما نجده عند سعيد حوى* من تقسيمات نحو القسم والمقطع والفقرة والمجموعة(4)، وغير هذا من تقسيمات.

إننا إذ نذكر مثل هذه النظرات، فلأنها باعلانها أولوية الكل على الجزء تكون قد أكدت أمرا مهما يتعلق بالنص والخطاب وهو الفرق بين معنى النص و الخطاب وظروفه(5). فمن الصحيح أن الظروف تفعل فعلها في تشكيل النص وتوجيهه لكنّها لاتطغى عليه، فلنص والخطاب آليات اشتغال تجعل المعنى يمتدّ بقدر امتداد طاقة الإشتغال، وهو مايفسر تلك القوة في التأثير عبر الزمن التي تمتلكها مثلا بعض النصوص بالأحرى آيات القرآن. ومن هنا، فإن كان لآيات القرآنية ظروفها القائمة على مبدأ النزول المفرق، فإن معناها لايقصر على ذلك بل يتجه إتجاه الرسالة القرآنية التي هي جزء فيها، ثمّ أنّها من جهة أخرى تكون بتلك قد أفصحت عن طبيعة القرآن المتسمة بتوزع المعنى بين العموم والخصوص الإطلاق والتقييد الإجمال والتفصيل(6)، وهي أمور يكون من المتعدّر الخوض فيها واستنطاق معناها دون استحضار مبدأ أنّ القرآن يفسر بعضه بعضا الذي يحيل إلى كلّ مكوناته الداخلية، ويصرف المعنى نحو التّكامل.

(1)- تون.ا. فان ديك، علم النص، ص210-209

(2)- الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص266

(3)- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص163

* داعية سوري (1989-1935م)

(4) سعيد حوى، الأساس في التفسير، ج1، ص31

(5)- مصطفى ناصف، نظرية المعنى، بيروت: دار الاندلس (د.ب)، ص162

(6)- مساعد سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، ط3؛ الرياض: دار ابن الجوزي، 1999، ص23، 24

- إذا كان القرآن يتّصف بالبيان كما يقول عن نفسه (كذلك يبيّن الله آياته للناس لعلّهم يتّقون)(1)، فإن كلمة البيان، وإن كان لها معنى الإنكشاف والوضوح، فإن لها أيضا معنى تنوع الطّرق في إيراد المعنى(2)، وعلى هذا النّحو، فهو يجمع بين ميزتين قلّ أن توجد في غيره، وهي الوضوح مع فنّ إيراد الكلام، ومن صور ذلك الفنّ الإيجاز(3). ووجود ذلك دون أدنى شكّ يُصعّب من مهمّة المتلقّي، وإن كان يتلقّى كلاما محدّد الألفاظ؛ لأنّ الأمر لايتعلّق في هذه الحالة بالألفاظ في حدّ ذاتها، وإنّما أيضا بأسلوب تركيبها، وكلّ تنوّع في الأسلوب هو تنوّع في المعنى. وامتياز القرآن بهذا هو الذي جعل من شروط فهمه وتفسيره العلم بأنواع العلوم البلاغيّة من بيان وبديع، التي ترجع أساسا إلى معرفة مقتضيات الأحوال(4). وكمثال على هذا التّفرد تعبيره بألفاظ قليلة واسعة الدلالة على أحكام تشريعيّة تقتضي في أصل المعاملات البسط والتّفصيل، كما دلّت على ذلك بعض آيات الميراث أو آيات الشّؤون الأسريّة(5)؛ حيث كلّ كلمة فيها مقدّرة بما يفيد تأديّة الغرض في تنظيم مجال العلاقات الاجتماعيّة.

- إذا كان كان التّركيب القرآني تركيبا لفظيا، فالتركيب اللفظي ليس لذاته، بمعنى أنّ الآيات القرآنية إذ تفهم من منطوق عباراتها، فهي تفهم أيضا من دلالاتها الملازمة كالدلالة النفسيّة العاطفيّة والإنفعالية. وهذا يمكن ملاحظته من تعدّد أنواع الخطابات، فهناك خطاب التّعظيم والتّخصيص، وهناك خطاب المدح والذّم، وهناك خطاب التّكريم والإهانة، وهناك خطاب التّهكّم(6). ذلك لأنّ مكّونات الآيات القرآنيّة هي نتاج العلاقة بين ذات متعالية وذات متلقّيّة، ومن طبيعة العلاقة بين الدّوات أن تحمل الألفاظ قوّة معنويّة وراء الألفاظ الظّاهرة لتكسبها قدرة على التّأثير والتّوجيه. وعلى هذا لاينظر إلى المعنى في اللّغة على أنّه مجرد المعنى المتولّد من التّكوين اللفظي، بل يضيفون إليه دور الدّات، على اعتبار مايبين المضمون الدّاخلي والمظهر الخارجي من تفاعل وتكامل(7). وعندما نعلم أنّ اللّغة القرآنيّة

(1) - سورة البقرة، الآية 187

(2) - المعجم الوسيط، ص80

(3) - جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، ج1، ص 224، 225

(4) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص146

(5) - محمد محمد داود، كمال اللّغة القرآنية، القاهرة: دار المنار، (د.ب.ط)، ص214

(6) - جلال الدين السيوطي، إتقان علوم القرآن، ص488، 489

(7) - ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص92

قد جاءت على درجة عليا من البلاغة، فلا يجب أن يغيب عن بالنا أن البلاغة تتعلّق بالمتلقّين وأحوالهم في إيصال المعنى وتمكينه فيهم⁽¹⁾، والعلاقة بالمتلقّين هي علاقة تفاعل تحضر فيها المشاعر وتبرز فيها الإنفعالات، كما تبرز فيها قوّة الكلمة سواء بسواء.

ومن هنا، إذ نوّكّد أهميّة الدلالة النفسيّة في تكوين اللّغة، فلأنّ الدلالة النفسيّة تبعث في اللّغة إحياءات وظلالا لها شأنها الإعتباري في نوعيّة الإستجابة، كما يظهر ذلك من بعض الكلام القرآني الذي ترتبت عنه مستنبطات كالأمر والنهي والوجوب من عبارات الذمّ والوعد والوعيد⁽²⁾.

إنّ المتلقّي يُقدّر الحكم بحسب ما يفهمه من نوع الكلام ومستواه، فالذمّ والمدح أو التّرهيب أو التّرهيب لا يستوون في مقام واحد عند المتلقّي، وبالتالي يأتي تصرّفه في صور مختلفة. وبذلك الاعتبار، يمكن القول أنّ القرآن يؤسّس لخطاب الإستمرارية مع المتلقّي.

خامسا: الدلالة القرآنية بين الإنغلاق والإنفتاح

من الحقائق المتعلّقة بوجود اللّغة كما هو معلوم وجود الدلالة، وباعتبار الدلالة مظهرا للعلاقة التّواصلية بين ذات وأخرى، فإنّ هذه الدلالة تأتي محكومة بمعياريين يتأسّس عليهما أدائها هما الإنفتاح والإنغلاق. والمقصود بذلك أنّ المعطى اللّغوي نصّا او خطابا إمّا أن يحقّق تفاعلا من لدن المتلقّي، فينجذب إليه إيجابا بقراءة فعليّة تنعكس على ذاته وفعله، أو أن لا يتفاعل معه التّفاعل المطلوب، فتكون بينهما مسافة يعبر عنها النّفور والإهمال. والمعطى اللّغوي يتيح ذلك التّفاعل أو لا يتيح من وقائع ومؤشّرات تتعلّق بنسيجه، وشكله الجمالي، ومؤهلاته التّعبيريّة، فإذا كانت مكوّناته اللّغويّة مشبّعة بالإحياء المعبر والألفاظ المشرقة بجمال التّعبير وبلاغة التّصوير، وكانت لها القدرة على امداد الذات بالمعاني التي تجدّدها وتجدّد حياتها، فإنّه عندئذ يكون منفتحا⁽³⁾ وإلا كان منغلقا. وهذا؛ لأنّ الإنفتاح يتعلّق بالثراء اللّغوي بكلّ ما يعنيه من احتمال وفعل قرائيّ واداء تأويلي. والإنغلاق يتعلّق بالمعنى المحدّد الأحادي الجاهز، الذي تغيب فيه القراءة الفاعلة المنتجة التي يؤدّيها المتلقّي مستنطقا المحجوب والمسكوت عنه⁽⁴⁾.

(1) - الخطيب القزويني، الإيضاح ، ص11

(2) - ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج4، 1307

(3) - عزيز محمد عدمان، حدود الانفتاح الدلالي ، مجلة عالم الفكر، ع3مج37 سنة 2009، ص76، 77

(4) - محمد عبد المطلب، النص المفتوح والنص المغلق، الموقف الأدبي ع398 سنة 2004، ص23

وإذا كان هذا الذي نشير إليه له علاقة بالشأن البشري، فإننا نرى أن له علاقة أيضا بالشأن المتعالى، كما هو متمثل في القرآن. بمعنى أنه يمكن القول في القرآن بالإنفتاح أو الإنغلاق مثل القول بذلك بالنسبة لأي نص أو خطاب بشري. وهذا بناء على وجود حقيقة ظاهرة وهي المعطى اللغوي وعلاقته بالمتلقى. ولقد رأينا فيما أشرنا من قبل في هذا البحث أنواع الدلالات وبعض مظاهرها، وجانب الإنساع الذي حفها من خلال جهد المتلقين في التفسير، وذلك لاربيب مؤثر مهم لمقاربتة بصفتي الإنفتاح أو الإنغلاق. إن وجود الإنفتاح هو وجود لآليات معينة نختصرها هنا وهي:

- وجود المجاز ومايتعلق به. أي كل ماأخرج اللفظ من معنى إلى معنى، كما يذكر عبد القاهر الجرجاني(1).

- وجود التناسل ونسبية المعنى ووجود الفراغات وفائض المعنى، كما يذهب إلى ذلك النقد الحدائي(2).

وكما هو واضح، فإن هذه الأمور تتعلق بدور العقل ووضع الذات في أن نفهم وتؤول. أي أنها في المجمل تعطي مكانة ودورا للمتلقى باعتباره هو المقصود بتلقي الرسالة. وإذا كان المعول هنا هو المتلقى الذي يبحث في النص ويستنتقه، فإن عمل المتلقى كفعل قرآني متمعن ومتدبر قائم بالنسبة إلى القرآن، فمن شروط العلم بالقرآن العلم بلغته(3). والعلم بلغته هو العلم بأساليبها وفنونها التي تقرب المعنى أو تبعده. والقرآن يفصح عن نفسه في هذه المسألة من خلال الآية التالية: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)(4). فمما قيل في تفسيرها المحكمات تدل على المعنى الواضح الذي لايحتمل إلا وجهها واحدا. والمتشابهات ماكانت على التقيض منها واحتملت الوجوه المختلفة(5).

ولاشك أن وجود مساحة المتشابهة إشارة إلى الإمكانيات المتاحة أمام العقل، والعقل قرين بالنظر والفكر؛ ولذا كان وجوده وجودا للإجتهد. ذلك؛ لأن المتشابهة يدرج ضمن الدلالة الظنية، وهي المقابلة للدلالة القطعية التي تتعلق بها المحكمات(6). وبما أن الإجتهد يتوقف

(1)- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص265

(2) - عبد الله حبيب كاظم وعزيز حسين علي، النص المفتوح في النقد الغربي، مجلة القادسيةمج11ع4.3س2004، ص73، 74

(3) برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص165

(4)- سورة آل عمران، الآية 7

(5)القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج5، ص17، 18

(6)- عبد الوهاب خلاف ، علم اصول الفقه، ص35. وانظر: الامام السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص428

أساسا على هذه الدلالة، نذكر أن الدلالة الظنّية يلزمها الإجتهد من وجوه هي: أن يكون محلّ الإجتهد ظنّي الثبوت أو ظنّي الدلالة أو ظنّي الدلالة والثبوت أو مالم يرد فيه نص ولا إجماع(1).

ومما يجب لفت الإنتباه إليه هنا أنّ مساحة كلّ من الدلالة الظنّية والدلالة القطعيّة متباينة، للدلالة الظنّية فيها النّصيب الأكبر، وهذا من وجود الطابع الكلّي الذي ميّز الكثير من مسائل وأحكام القرآن. ونستطيع تبين ذلك من تعلّق الدلالة الظنّية بأمر المعاملات، ومن المعلوم أن الشأن المعاملاتي شأن واسع والقرآن في حقيقته كتاب هداية وما جاء فيه من أحكام تشريعية مباشرة يقلّ أو يزيد عن خمسمائة آية، ومن الفقهاء من تحدّث عن ندرة النّصوص. لكن الميزة التي تطبع القرآن أن الاستنباطات الممكنة منه مفتوحة؛ من قصصه، وأمثاله، كما يقول العز بن عبد السلام(2).

وعلى كلّ حال، فإنّ جميع الإشارات تُثبت أنّ الدلالة القرآنيّة ليست بالدلالة الجامدة، بل هي دلالة حيويّة مؤدّيّة لأغراضها بفاعليّة، سواء بما تحمله من قصد أو ماتّجه إليه من تأثير. فعلى هذا الصّعيد، نستطيع القول أنّه يمكن للقارئ أن يتفاعل معها تفاعلا إيجابيا دون عائق زمني. ولكن يجدر بنا أن نشير، أنّه إذا كانت تلك الدلالة من نتاج الثراء اللّغوي، فليس معنى ذلك أن يغيب القصد أو يصبح طبيعا أمام نظر المتلقّي كيفما اتّفق، يجب التأكيد أنّ الطابع الجمالي للغة ليس دونه الصّفة الأدائيّة للقصد. وفي الحالة القرآنيّة، فإنّ المعنى يستوي تداخلا وتكاملا جزئيا وكتليا. بعبارة أخرى أنّ مرونة المعنى هنا موقوفة على مرجعها وشمولها أو لنقل أنّها تُفهم في إطار منطلقات الرّسالة واتّجاهها، فتكون على هذا منزلة القراءة من منزلة الإنسجام أو عدمه. وطبعا إذا كانت الدلالة غير منفّكة عن الواقع والتاريخ، فلايعدم ذلك بالمرّة أن تكون تلك الدلالة مقيدة أو محصورة. إنّ الإحتماليّة التي رأيناها هي في اتّجاه المستقبل اتّجاه القرب لا اتّجاه البعد، قد تكون الإشكالية في أنّ بعض الدلالات صريحة في مقصودها في مقابل الزمن المتغيّر، على نحو ماهي دلالة بعض الأحكام، لكن مايجب الالتفات إليه أنّ ذلك جزء من كلّ، والعبرة لاشكّ في الكلّ؛ حيث المجال للنّظر، وحتّى هذا الجزء الذي يستوقفنا، ونظنّ الحاجة إلى امعان النّظر فيه، ليس بدرجة الصّلاية المانعة من النّظر المطلق، إذا كان معلوما أنّ الدلالة لاتّجه اتّجاها أحاديا. إنّنا نريد القول من هذا، أنّ الدلالة القرآنيّة إذ تفتح المجال للقراءة تربط هذه القراءة بمقاصد القرآن، وإذ ترتبط بها، فعلى نحو مايققّ المصلحة، لكن في إطارها لافي إطار المصلحة

(1) - عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص9

(2) - جلال الدين السيوطي: الاتقان في علون القرآن ، ص668، 669

ذاتها. إنَّ الدلالة القرآنية هي دلالة منفتحة بالفعل، لكن هذا الإنفتاح يجب أن يكون واضحاً، أنَّه ليس مجرد فضاء المعنى كأَيِّ معنى، بل هو فضاء المعنى من أجل العلاقة بالله، أي أنَّ المعنى عندئذ هو في إطار القداسة، وإذا علمنا هذا يكون من المهم أن نعلم ما يترتب عنه، وما يترتب عنه أنه في إطار المفهوم الخطابي للقرآن - الذي رأينا أنه هو طابعه - ثمة توجه عملي للرسالة، هو ما تدلُّ عليه الأوامر والنواهي ونحوها، فالعلاقة الدلالية بين المرسل والمتلقي هي علاقة تفاعل، نلمس فيها الرضى كما نلمس فيها الغضب أو العتاب أو الأمر والنهي، أي في المجلد مضمون الرسالة على علاقة بالواقع المقبول وغير المقبول. وعلى ذلك تبدو دلالتها شاملة، على علاقة بالجانب العقائدي والعبادي، وعلى علاقة بالجانب التوجيهي والتنظيمي، كما تبدو في الآن نفسه مستمرة في الزمن. وهذا يعني في نظرة تأملية أنها من خلال تعدد مباحثها وانفتاحها الدلالي تقبل الإستنباط أو لنقل تقبل التواصل معها بالفهم. غير أنَّ الإستنباط أو الفهم ممَّا يكون في إطارها هي لافي إطار المتلقي الذي هو مجرد المستقبل أو المعنى باستقبالها. أقصد القول أنَّ المعنى الذي تقدّمه الدلالة القرآنية معنى مقدّس، وإن كان ممَّا يحتمل، وأنَّ هذا المعنى إذ يُتلقَى، يُتلقَى في إطار القداسة التي تفيد الحقيقة والخضوع والطاعة، ولذا إذا كنّا نجد القداء قد اعملوا نظرهم في استنباط الأحكام، فلأن طبيعة الدلالة القرآنية، كما لاحظنا، تفرض ذلك، فاللغة القرآنية متضمنة لأفعال كلامية مختلفة كلّها قابلة للإستثمار، بما يؤدي إلى معيشة تجربة الإيمان فردياً وجماعياً. صحيح أنه من خلال الإنفتاح الدلالي هناك امكانية لاختلاف الفهم، لكن يجب القول أنَّ المعنى الناتج عن الإحتمال لا يخرج عن القداسة، بل يبقى في إطارها، مادام منسوبا إليها، وهناك ما يمكن أن يسنده من قرائن داخلية و خارجية.

وفي كلّ الأحوال، فإنَّ الدلالة القرآنية، وهي في إطار مفهوم الخطاب/ النص هي في إطار مفهوم الإيمان وتبعاته، وهي وإن كانت تقبل الإنفتاح تقبل به في حدود هذا الإيمان، فالقراءة إذن إذا كان لها أن تكون، فليس لها أن تكون إلا منضبطة به، سواء جاءت من جهة اللغة ذاتها أو جاءت من جهة معانيها الكلية.

الفصل الثالث

القراءة التّراثية بين الانغلاق والإنتاح

- المناهج التّراثية
- في معاملة الدّالة القرآنية
- الإجتهد التّراثي بين الإنتاح والانغلاق

تمهيد:

إنّ من أخصّ ما امتاز به القرآن أنّه كتاب قراءة، والقراءة كما هو معلوم هي المدخل إلى المعرفة بالمقروء من جوانبه المختلفة، بأيّ طريقة من طرق النّظر والإعتبار. فلا عجب أن تلازمت في تاريخ القرآن مختلف المظاهر القرآنيّة، سواء تلك التي تقف على ظاهر معناه أو تلك التي تتّجه إلى أكثر من ذلك إلى استقصاء إبحاءاته الخفيّة ودلالاته البعيدة، من خلال تتبّع سياقه أو استثمار طاقاته اللغويّة وما فيها من وجوه بلاغيّة. وليس غريبا والحال هذه أن يتكوّن على هامشه تراث له وُسع في المضمون المعرفي وتعدّد في المسلك المنهجي، استطاع ولزمن طويل أن يشكّل هويّة الأمّة وتوجهاتها، حتّى أصبحت أيّ دراسة في القرآن موصولة به. وهذا، وإن كان يشكّل مؤشرا على قيمة معرفيّة، إلاّ أنّه من جانب آخر قد مثّل واقعا مُعيقا أمام تغيير الزمن وتطوّر أوضاعه. على اعتبار أنّ القراءة ترتبط بالمتلقّي وأفقه، على مستوى القدرة القرآنيّة وعلى مستوى الحصيلة المعرفية للتّجربة التّاريخية وحدودها. فقد يحافظ القارئ على ما هو قائم أو يوسّع فيه أو يخرج عنه. ولما كان شأن القراءة أن تُفضي إلى تجديد وإبداع، من زمن إلى آخر وفي وضع وآخر، فقد مثّلت خصوصيتها تلك مخرجا لأيّ رؤية في الإتّجاه إلى الإختلاف، ومماشاة الحاضر ومقتضياتها. على أنّ الإتّجاه إلى الإختلاف من خلال الآفاق الخاصة بالمكان والزمان ليس بالضرورة دائما دليل انتهاء صلاحية بالنّسبة للشيء محل المساءلة، كحال التراث ههنا، خصوصا، وأنّ ما أثبتته هذا التراث قد جاء من الدائرة الخاصة التي يعتمدها القرآن، وهي لغته العربيّة، وتاريخ تكوّنه مع حاضنه ومبلّغه والشهود الأمنين عليه، وما في ذلك من قوّة دلالية على جلاء المقاصد ووضوحها. أي أنّ مقاربتة في إطار ما يخصّه بالمناهج الدائرة في حدود هذا الوضع، قد جعلت الأنظار فيه تبدو على درجة مهمّة من الإعتبار، وهو ما حفظ له ديمومته التّاريخية، في مقابل الرّؤى التي تتوسّل بالقراءة خارج هذا الأمر، وتجعل الحاضر- كما هو حاصل الآن - مركزا تأسيسيّا للفهم المختلف. فبين هذا وذاك إشكال لامفرّ من مواجهته إلاّ بنتبّع المناهج والآليات لمعرفة حقيقة مالها أو ماعليها، والحكم بالتّالي، بالإنفتاح أو عدمه، بالنسبة لأمر كبير كأمر القرآن، الذي يجسّد الهداية في مختلف أبعادها العقديّة والمعاملاتية.

أولا: المناهج التراثية

1-1 نظرة في المفهوم:

لما كان القرآن هو محور العملية القرآنيّة وغايتها، وكان فعل القراءة فعلا له مقوماته؛

من حيث المنهج وآلياته، وكانت القراءة قراءة لشيء في زمن يمكن استحضار إنتاجه وتوظيفه، فإنه يمكن القول أنّ الصورة العامّة للقراءة لاتنفك عن متلازمة المنهج والحصيلة الناتجة منه، وعلى هذا تكون المناهج هي تلك الطرق المتّبعة التي على أساسها يمكن الوقوف على المعنى واستنباط الحكم المحدّد للقصد الإلهي، بما يحقق التّواصل في دائرة يمتزج فيها ظهور المراد مع حركة الطاعة والعمل. أو هي بعبارة أخرى عامّة مختلف (الطرائق التي يضعها المفسرون للسير على ضوئها في الكشف عن مراد الله تعالى، واستخراج حكم القرآن وأحكامه، وفق وسعهم وطاقتهم البشرية)⁽¹⁾. ومن نافل القول، أنّ المنهج هو طريق العلم بالشيء، ولااستثناء في ذلك بين شيء وآخر، فإنّ أيّ موضوع يقع أمام الدّات، بما في ذلك القرآن، يستدعي من الدّات مسالك وآليات وأهداف في النّظر إليه. ومن البين، أنّ أيّ طريق في هذا الإتّجاه دونه صعوبات وعوائق ومزالق، أيّا تكن المرحلة الزّمنية متأخرة أو متقدّمة، فلاشياء خصوصياتها بحسب الحال في نوع التكوّن أوصورة الإنتاج.

وعليه، فعندما تذكر المناهج التراثية تحضرنا جملة معطيات؛ منها المسلك المتّبع من جهة ماهيته ومحتواه، والمصادر المستند إليها في ذلك، والمستوى المعرفي التاريخي، وإطار التّفكير وأبعاده وأهدافه. وفي الجملة كلّ مايقوم عليه العلم ويستلزمه أو يحتاج إليه بحسب الواقع. والمناهج التراثية، بهذا الإعتبار، هي تلك التّوجّهات في النّظر التي نهضت بعبء البحث في القرآن؛ من أجل فهمه وبسط معانيه واستنباط أحكامه، والتي يمكن تبيّنها من موقفين رئيسيين الموقف النّقلي والعقلي. اقصد ما يكون من مجرد الإكتفاء بالحصيلة المعرفية التي يقدّمها الوحي نفسه أو مايقدمها الشّهود عليه وهم الرسول وأصحابه وسياقهم. أو من مقابل هذا، وهو الرّأي، الذي يظهر من الإمعان والتّمييز خارج الظّاهر الجاهز المروى والمقروء. إذ كما يقول ابن تيمية، العلم إمّا نقل مصدّق، وإمّا استدلال محقّق⁽²⁾.

وبطبيعة الحال، فإنّ الإتّجاه في هذا أو ذاك من المهمّات الصّعبة التي تفضي دون شكّ إلى الاختلاف والتّباين، فقد حصل هذا في المرحلة التّأسيسيّة الأولى من الصّحابة، وهي المرحلة النّمودجيّة⁽³⁾، فليس غريبا أن يكون في المراحل اللاحقة. وإنّ مفهومي التّفكير والتّأويل ليبيّنان ذلك، فإذا كان الرّأي في التّفكير أنّه كشف وبيان لمراد الله بطريق الرّواية عن الرّسول وأصحابه الذين شهدوا نزول الوحي. وكان التّأويل هو ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل بطريق الدّراية، من خلال استحضار اللّغة بمفرداتها ومدلولاتها وسياقاتها

(1) - عيادة أيوب الكبيسي، مناهج المفسرين بين الأثر والتجدي، مجلة كلية العلوم الإسلامية العراق، 2010، ص 107

(2) - ابن تيمية، مقدّمة في أصول التّفكير، ص 55

(3) - المصدر نفسه، ص 38

واستنباط المعاني من ذلك⁽¹⁾. فلا ريب أن يكون من ذلك الإختلاف في المقاربات، وهو ما يتّضح من أنواع الإتجاهات التي ظهرت في حقلَيْهما وتوزّعت بين منهج أثري وعقلي (المعروف بالرأي)، ولغوي، وإشاري، وفقهي، وأدبي، على حسب الدائرة المنتمى إليها، أو الموضوعات التي ينطلق منها، ومثلها المحدثون والمتكلمون والفقهاء والأصوليون والصّوفيون واللّغويون والأدباء. فإنّ هؤلاء جميعهم قد وجدوا في القرآن مدخلا للإضاءة على المعنى وإستثماره. وهذا ممّا يعزّز الإعتقاد أنّه كلّما وجد التعلّق بالمقروء والإرادة في الإفادة منه كلّما قاد ذلك إلى فتح ما، خاصّة وأنّ التجربة الإنسانية تنتج باستمرار الوسائل المساعدة على ولوج الأفق الممتدّة للمعنى. والقرآن في هذا ليس استثناء، كما هو ظاهر، وقد وجدت حوله القراءات والمناهج المختلفة.

2-1 أسباب التّعّد المنهجي:

ثمّة مبدأ يميّز العلاقة بين وجود القارئ والمقروء أيّا كان نصّا أو خطابا وهو مبدأ الفهم، وهذا المبدأ كما يؤدّي إلى مانصفه بالفهم الصّحيح يؤدّي إلى مانصفه بالفهم السيّئ، وهذا كنتيجة طبيعيّة لما ينهض عليه نفسيا وعقليا وتاريخيا، والتي تخرجه من أن يتأدّى في إتجاه واحد، فميزة الإختلاف ميزة ثابتة في كلّ تلك العناصر، وكما يبيّن غادامير، فالعلاقة بالمقروء يؤثر فيها الحكم المسبق⁽²⁾، فلا يكون المعنى مطابقة، بل إنتاجا جديدا معبرا عن أفقين قد امتزجا في موقف جديد، أو بتعبيره المحدّد الفهم هو دائما انصهار أفق⁽³⁾. ولاريب، أنّ هذه الفكرة التي تختصر واقع الفعل الإنساني أمام الماضي وحمولاته وواقع القراءة لتؤكد بجلاء أنّ صور التّعّد في الإتجاه أو المنهج أو الطّريقة لهي أمر مستلزم، يوجد على خط متواز مع التّحوّل التاريخي في أيّ مكان. فعندما نتأمّل تاريخ التّفسير القرآني وهو المظهر البارز في العلاقة المحوريّة بالقرآن، فإنّنا نجده تاريخيا قد طُبِع أساسا بالإختلاف والتّعّد على مستويات عديدة؛ من حيث الهدف، والمنهج، والموضوع. فتاريخه يبيّن أنّ من المفسّرين من خاضوا فيه بأهداف متباينة، كتقرير الأصول الإعتقاديّة لمذاهبهم. والحال، أنّ إتجاهها كهذا يمرّ بدون شكّ بأنواع من الطرق والأساليب والمناهج، في صوغ المقدمات أو الإنتهاء إلى نتائجها. وهي إذ تتباين من إتجاه إلى آخر، تتباين في الإتجاه الواحد نفسه. ويعرض لنا تاريخ التّفسير نماذج عديدة من هذا، كالتّفسير التحليلي

(1)- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ، 7، القاهرة: مكتبة وهبة 2000 ج1، ص18

(2) - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج ترحسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1 1؛ طرا بلس: دار أوبا 2007، ص 374

(3)- المصدر نفسه، 417

والإجتماعي والمقارن والموضوعي، تعكس في مجملها النمط الحركي للنشاط القرآني التفسيري زمانا ومكانا. ذلك؛ لأن طبيعة مقارنة القرآن تتيح امكانية إتباع، إما مسلك الرواية أو مسلك الدراية*، وفي كل مسلك هناك مجال لتفعيل طاقة النشاط الإستقرائي والإستنباطي.

إن هذا الأمر هو ما يفهم من معنى التفسير ومقابله وهو التأويل، فمما يذكر أن التفسير بيان معاني القرآن⁽¹⁾، وهذه المعاني تكشف وتبين بطريق يكون من داخل القرآن نفسه وخارجه؛ من حيث طبيعة اللغة، وسياقها، والسياق العام للقرآن. وهذا ما يدل عليه الزركشي في تحديده للتفسير على أنه علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها وترتيب مكّيها ومدنّها ومجملها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصّها وعمّاها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها⁽²⁾.

ومع أنّ في هذا توسعة تطال علوم القرآن، إلا أن إشارته تلك إشارة تحدّد مبلغ الإشتباك الذي ينزل فيه التفسير، فلا يتأتى بمقاربة واحدة بل بعدة مقاربات. ومثل ذلك أيضا بالنسبة إلى التأويل، فهو إذ ينظر إليه على أنه صرف الآية إلى ماتحتمله من معاني، يتعلّق باللغة ولوازمها، واللغة القرآنية لغة فنية غاية في البلاغة والبيان، تتطلّب في الآن، قوّة الذوق وقدرة الدليل في الأخذ بالإشارة من العبارة⁽³⁾.

ومن الملفت، أنّه في كلّ هذا يتساقق شأن التفسير والتأويل مع دور القارئ المؤلّ، فالتفسير مفهوم على أنّه حصول بحسب الطاقة، والتأويل مفهوم على أنّه حصول بحسب الدليل⁽⁴⁾.

إن هذا يدفعنا إلى الإستنتاج، أنّ التعدّد المنهجي في التراث لا يأتي من فراغ، وإنّما يأتي من واقع موضوعي يوجد على صعيد القرآن نفسه، وعلى صعيد العلاقة التاريخية به، التي لا ينكرها بل يدعو إليها ويؤكدها وتبينها دعوة الإجتهد. وإذا ما ألقينا نظرة على مجمل الأسباب الفاعلة في صنع التعدّد، فإننا نجدها كثيرة حصرها ابن جزي** في اثني عشر

* هذا واضح من ان المعرفة بالقرآن معرفة موقوفة على علوم مختلفة مسندها الأساس الرواية كالعلم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وكذا وجود اشخاص مشهود لهم بالدور التفسيري كابن عباس وغيره . هذا فضلا عن طبيعة اللغة القرآنية الفنية والجمالية التي تقتضي قدرا من التدبّر. انظر : ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص96 . وانظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص14-16

(1)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص149

(2)- المصدر نفسه، ص148

(3)- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص8

(4) - المصدر نفسه، ص6-8

** هو ابو القاسم محمد ابن احمد ابن جزي، اصولي وفقهه اندلسي ولد وتوفى نحو(1294-1340م)

سببا على النحو الآتي: اختلاف القراءات، اختلاف وجوه الإعراب وان اتفقت القراءات، الإختلاف على معنى الكلمة، الإشتراك اللفظي، احتمال العموم والخصوص، احتمال الإطلاق أو التقييد، احتمال الحقيقة أو المجاز، احتمال الإضمار أو الإستقلال، احتمال الكلمة الزائدة، احتمال حمل الكلام على الترتيب والتقديم والتأخير، احتمال النسخ، اختلاف الرواية عن الرسول وأصحابه وتابعيهم⁽¹⁾. وهذه الأسباب، على كثرتها، تنقسم الى ماله علاقة باللغة، وماله علاقة بالرواية، أي بجانبين يسميهما ابن تيمية بالنقل والإستدلال⁽²⁾. وقد كان بعض النقل في رأيه سلبيا يعزوه الدليل، كالمنقولات من أهل الكتاب⁽³⁾، وقد كان كذلك الإستدلال الذي دار في دائرته البعض باتباع المعنى المتصور أو اللفظ المتعارف على حساب الحقيقة القرآنية⁽⁴⁾. أي بمعنى أن أسباب الخلاف قد وجدت من غياب المرجعية والأخذ بمجرد الرأي. وإجمالا، فهذا مما يعكس حالة القراءة غير المنضبطة. فضلا عن هذا، يمكن ذكر ما يظيفه ابن تيمية من أسباب نحو: الاختلاف لخفاء الدليل، والذهول عنه، وعدم سماعه، الغلط في فهم النص، أو وجود الإعتقاد بمعارض راجح⁽⁵⁾.

وعلى العموم، فإن الأسباب التي مرّ ذكرها، وبغض النظر عن الإيحاء السلبي الذي يستشف منها، تؤكد أمرا مهماً وهو أن مدار الإختلاف في جزء كبير منه اختلاف لغوي، وهذا، في الواقع، أمر طبيعي بالنسبة إلى لغة تميّزت بفنون الكلام، وعلى علاقة ببيئة تعددت فيها الوقائع والأغراض. والعبرة على كلّ حال، ليست في اللغة في حدّ ذاتها، وإنما في طريقة التعامل معها، فمن إرادة التوجيه يأخذ المعنى في اللغة شكلا أو آخر، وهذا ما يلاحظ من تأكيد القول أن الخوض في القرآن لابدّ فيه من بالعلم باللغة العربية أفرادا وتركيبا⁽⁶⁾. فهذا الشرط يتوافق مع الطبيعة التكوينية للقرآن وينتهي إلى المعنى الملائم له، بعكس لو كان الأمر اجتزاء من حالات توظّف من هنا أو هناك، دون مراعاة للسياق الكلي للغة، والسياق الخاص للقرآن نفسه. وأهمية هذا، هو مانجد قد نبّه إليه ابن تيمية في إشارته

(1)- ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل تح محمد سالم هاشم ، ط1؛ بيروت : دار الكتب العلمية1995، ج1، ص12

(2)- ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير ، ص55

(3) - المصدر نفسه، ص56

* ان المنقولات تغلب عليها المراسيل، وعليه فمطلها من الاختلاف ظاهر من ظنيتها وذلك مؤكد من الاحتراز منها كما هو واضح مما يروى عن الامام احمد قوله ثلاثة امور ليس لها اسناد التفسير والملاحم والمغازي. انظر : ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، ص59

(4)- المصدر نفسه ، ص81

** يشير ابن تيمية في هذا الى ما يكون من خطأ إما من جهة الدليل والمدلول أو ما يكون من جهة الدليل وحده. انظر: المصدر نفسه، ص82-92

(5) - المصدر نفسه، ص55

(6) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص173

إلى حمل المعنى الذاتي على المعنى القرآني، أو مراعاة الظاهر الوضعي على المعنى المقصود⁽¹⁾. وما يجب أن يكون واضحاً أنّ المشكلة بالنسبة للتفسير والتأويل لا تتعلق بهما من حيث هما مدخلان إلى الفهم، وإنّما المشكلة هي في التوظيف الناتج عنهما، المؤدّي بالرأي المستقلّ عن الدلائل المعتبرة. والتفرقة الشائعة بين تفسير محمود، وتفسير مذموم⁽²⁾، وتاويل منقاد، وتاويل مستكره تثبت ذلك⁽³⁾. فما يتّجه إليه الرّفص هو الجانب الذاتي العقلي المنفلت من القيود، والإعتبرات المشهودة بالمرجعية⁽⁴⁾. وليس النّشاط القرآني ذاته الموصوف تفسيراً أو تأويلاً. إذ في إطار الاختلاف هناك التّنوع والتّضاد، وهذه مسألة لاتخفي، لكن النوع المنفلت هو المعيب. وفي تقديرنا، لا يمكن المجادلة بالحرية أو وضع كلّ الأراء في منزلة واحدة، فلا بدّ من معايير وهذا أمر بديهي.

3-1 مصادر المناهج التراثية:

من المؤكّد أنّ الاختلاف المنهجي، أيّا يكن، لا يتأسّس على فراغ، بل يتأسّس على مقدّمات وخلفيات معيّنة، تؤدّي به إلى هذه الوجهة أو تلك، وهذا بغضّ النّظر عن انعكاس ذلك في القبول أو الرّفص أو تحقّق الإنضباط من عدمه. ولنا أن نقول، بناء على هذا المعطى، أنّه إذا كانت ثمّة مناهج متعدّدة في مقارنة الموضوع القرآني، فإنّ من الأسباب وراء ذلك تعدّد مصادر الإستمداد، صحيح أنّ المصدر البارز هو القرآن، ولكن من الصّحيح أيضاً أنّ هناك مصادر أخرى متفاوتة في الدّرجة والأهميّة، لاتخرج في عمومها عن محورية القرآن وتأثيراته، فحسب ما يذكر، فإنّ هذه المصادر هي فضلاً عن القرآن، السنّة، وأقوال الصّحابة وأقوال التابعين⁽⁵⁾. لكن، وبالرّغم من أنّ هذه المصادر تبدو نقلية إلا أنّها في الواقع ليست موقوفة عليها تماماً، فإلى جانبها تذكر كذلك مأخذ أخرى، مختلفة في بعض عناصرها، ولكنّها تتوافق معها وتكمّلها وهي: الأخذ بمطلق اللّغة، والتّفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوّة الشّرع⁽⁶⁾. أي في المحصّلة، ثمّة مصدر لغوي وعقلي اجتهادي.

(1) - ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، ص81

(2) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفاني، ج2، ص30

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص178

(4) - المصدر نفسه، ص163، 162

(5) - ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، ص93-102

(6) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص161، 160

على أنه من المهم أن نسجل بعض الملاحظات في هذا الشأن، وهي أن هذه المصادر، سواء كانت بالصيغة الأولى أو الثانية، فهي تؤكد أمرا مهما هو الإنضباط، وهذا الإنضباط هو ما يمكن ملاحظته من دلالة ترتيب المصادر المهيّلة إلى ترتيب المكانة، ومن دلالة الإحتراز من الرأى بالتعويل أكثر على الرواية، كما هو ظاهر من التركيز على السنّة وأقوال الصحابة وأعمالهم. على أن الأهم، فيما تدلّ عليه الملاحظة في هذا، هو الموقع المرجعي الذي يمثله القرآن في ذاته، وبالنسبة إلى غيره. وهنا نذكر، أن أهميّة القرآن في إطار المرتبة التي يشغلها، تأتي من أنه كما يقال يفسر بعضه بعضا؛ من حيث بيان المجمل، وتقبيد المطلق، وتخصيص العام، وتفسير المفهوم من آية بآية أخرى، وتفسير لفظة بلفظة أخرى، ومعنى بمعنى، وتفسير أسلوب في آية بأسلوب في آية أخرى(1). وهذا، في هذا المنظور، ممّا يجعل التفسير أحسن تفسير(2). والحق، أنه ليس مستغربا أن يكون الأمر كذلك وقد نزل القرآن مفرّقا، وعلى علاقة بمتلقين مختلفين في درجة قبولهم. وليس مستغربا أيضا أن لا يكون هذا التفسير هو التفسير الوحيد المعتمد؛ إذ إن وجود القرآن في التاريخ ممّا يبرز في الواقع أهميّة الجانب الروائي؛ ولهذا يكون مفهوما القول أن ذلك يساعد في الشرح والتوضيح بالنسبة إلى السنّة، ويساعد في الفهم والعلم بالنسبة إلى أقوال الصحابة أو التابعين(3).

على أن ما يعطى، في رأينا، مصداقيّة معتبرة لهذا، هو أن ذلك الجانب مرتبط بالضبط الإجرائي، كتأكيد صحّة السند، أو الأخذ بالسياق، وما فيه من إحالة إلى الأسباب والقرائن(4)، فالجانب النقلي الروائي، هنا، ليس مطلوبا لذاته كيفما اتفق، وإنما لأنه يقدم فائد معرفيّة يميّزها واقع القرب والمعاشية، فنحن في هذا الإطار حقيقة أمام توجه استفادي حذر* لا يمكن تجاهل دلالاته. ثمّ أن ما يسترعي الإنتباه ويجدر بنا التأكيد عليه في مسألة المصادر النقلية المذكورة، أنّها في المجمل على علاقة بالمراحل المختلفة للتفسير ابتداء من عصر الصحابة، وإنما نشير إلى هذا؛ لأنه يلفت نظرنا أن هذه المسألة ليست تكلفا، وإنما هي تعبير طبيعي عن التواصل، فبالقاء نظرة على مرجعيّة التفسير، آنذاك، يمكن أن نلاحظ أنّهم كانوا يعتمدون، فضلا عن القرآن والسنّة، على الاجتهاد. ويهمنا أن نتوقف عند هذا المصدر

(1) - مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، ص23

(2) ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ص، 93

(3) - المصدر نفسه، ص94-102

(4) - بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص172

*من الشواهد التي يمكن ذكرها تدليلا على هذا، الحذر من الإسرائيليات والاختلاف في مرويات التابعين ، وما يذكره ابن تيمية في هذا في غاية

لنلاحظ أنّهم كانوا يأخذون به، ويجدون تبريرهم فيه من العلم بأوضاع اللّغة العربيّة وأسرارها، ومن المعرفة بعبادات العرب وأحوال اليهود والنّصارى، ومن امتلاك سعة الإدراك وقوّة الفهم(1). أي مايعني، في النّتيجة، وهذا مانريد التّأكيد عليه، أنّ الصّحابة قد كرّسوا الطّريق إلى النقل الروائي بجهد النّقل عن الرّسول، وجهد الفهم من خوض التّجربة الدّينيّة، ثمّ سارت الأمور على طريقتهم، وما كان منهم. وهذا إذا وضعناه في إطار مقاربة قرآنيّة، فهو يعني أنّ فهم القرآن ليس دونه تكامل الفهم، أو بعبارة أخرى ليس دونه تجاهل فهمه من الأقربين، فالقرآن يستحقّ أن يفهم فهما داخليًا، ولكن يستحقّ أن يفهم فهما خارجيًا من السنّة ومن فهم الصّحابة أو التّابعين. وتبقى العبرة بطبيعة الحال بالتّحري.

وبما أنّنا قد وقفنا على المصدر العقلي، من خلال ماذكر الزّركشي أنّنا نشير أنّ هذا المصدر على علاقة بالرّأي أو هكذا المشهور، والرّأي قرين الإجتهد، وهو يفيد بهذا المعنى الإجتهد في معرفة معاني ومقاصد القرآن بالأدوات المساعدة على ذلك، من لغة وقراءات وحديث واصول فقه ونحوه(2). على أنّ مالاتخطوه العين في هذا، هو أنّ هذا الرّأي هو في محلّ التّمييز بين رأي جائز ورأي غير جائز، فالرّأي الجائز، هو الذي يقوم على أصل وبرهان، من اعتماد القرآن والسنّة خاصّة، بالإضافة إلى ماذكرنا من أدوات. أمّا الرّأي غير الجائز فهو الذي يقوم على مجرد الظّن أو مجرد النّظرة الدّاتيّة(3). وبالنّسبة إلينا، فهذا لا يخلو من دلالة؛ أولها، أنّ الرّأي ليس مرفوضا لذاته، وإنّما هو مرفوض لعدم انضباطه بغياب الدّليل. صحيح أنّ ثمة خلاف في هذا الأمر بين المانعين والمجيزين إلاّ انه عند التّدقيق يظهر أنّ الخلاف فيه ليس حقيقيًا بل هو على حدّ تعبير الذهبي* خلاف لفظي(4)، فالجميع متّفق على مشروعية الإجتهد، ومنع الرّأي فيه هو من باب الإحتراس فقط؛ لأنّ ثمة موقف، وهو التّحرّج من الخوض في كلام الله المقدّس بغير علم**(5). وهذا في الواقع

= الدلالة فقد اشار ان المرويات الاسرائيلية مؤخوذة للإستنناس وان اقوال التابعين ليست حجة الأ مادل عليها دليل. انظر: ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، ص100-105

(1) - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص45

(2) - الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفسير، ص96

(3) - ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، ص81

* از هري مصري(1977/1915 م)

(4) - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1 ، ص188. وانظر: بدر الدين الزركشي، ج2، ص162، 161

(5) - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص108

** نشير ان الطبري قد قال ان: (احجام من احجم عن القيل في تاويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف ، انماكا كان احجامه عنه حذار ان

مفهوم، بالرغم من أنه يبدو معارضا لأصل قرآني هو النظر، إذ النظر من المحتمل أن يكون مسيئا، إن لم يندرج في إطار ضوابط، وذلك ليس بالأمر الهين، وهو ما يجب في رأينا، الانتباه إليه موضوعيا، بالنسبة إلى ذلك الموقف. وعلى كل حال، فهذا الرأي، مع وجوده، لا يقارن بالرأي الشائع المجيز للتفسير.

ويبقى المهم ان نلاحظ دلالة موقع الإجتهد فيه، فموقعه هو التأخر بعد المصادر المعتمدة وهي القرآن والسنة، وتحصيل العلم باللغة والأخبار. وهذا يعني في المحصلة نتيجة حاسمة، وهي أن قيمة الإجتهد فيما يفيد الشرع لا فيما يخرج عنه. لكن يجب التأكيد أيضا، أيضا، لما قلنا، أن النظر العقلي إذا كان يتأخر حسبما بين الزركشي، فهذا لا يعني أن يكون مستقلا عن غيره، وأن تكون المصادر الأخرى مجرد نقل محض، إننا نلمس حقا ما يوحى بالإشكال في ذلك الترتيب، من جهة امكان تصور ان الإجتهد لا يقع بوجود النقل، لكن هذا الإشكال، في رأينا، تبدد حقيقة دور العقل في التفهم والترجيح والاستنباط، بالنسبة إلى كل العملية التفسيرية، سواء بالنسبة إلى تفسير القرآن بالقرآن أو تفسيره بغيره، كما أشرنا. ومع هذا، لا نريد أن نقول أن الأمر يتوقف هنا، أو أنه لا يوجد استثناء، إن الاستثناء موجود بالفعل في حالات التعارض، وفيها المقتضى أن النظر العقلي الإجتهد لا يأتي على حساب الثابت في المصدر النقل أو القطعي منه، بل يتبعه ويؤيده، من باب عدم مساواة الظن لقوة اليقين، كما يقول الزرقاني⁽¹⁾. وإذا كان لهذا المعطى وغيره من دلالة، فالدلالة يثبتها، في رأينا، المنحى الملاحظ، وهو الإنضباط الذي تفرضه العناية بالمقدس القرآني؛ حيث لا يكون النظر معيبا في ذاته، بل في مخالفاته لأصول النظر السليم. التي يستلزمها ذلك المقدس.

4-1 المناهج التفسيرية:

لما كانت المناهج، كما أشرنا، هي طرق وكيفيات مستخدمة للوصول إلى المعنى القرآني، واستخراج مراد الله منه، وكان الأصل فيها أن تختلف باختلاف مستخدميها وأهدافهم والمصادر التي يستندون إليها والأدوات التي يستخدمونها، فإن الناظر في تاريخ التفسير التراثي لتستوقفه مناهج بارزة قائمة بذاتها مختلفة فعلا في مقارباتها من تلك

= لا يبلغ أداء ما كلف من أصابة صواب القول فيه ، لاعلى ان تاويل ذلك محجوب عن علماء الامة ، غير موجود بين اظهرهم). انظر: الامام الطبري، جامع البيان عن تاويل القرآن ، ج1، ص89

(1)- محمد عبد العظيم الزرقاني ، مناهل العرفان، ج2، ص55

* إن المنقول يتأخر لصالح العقل في حالة ظنيته بالنسبة للمصادر غير القرآنية لكن بالنسبة إلى القرآن فالمعول فيه التقدم والاسبقية. انظر: المصدر نفسه، ص55

الجهات، وهي المنهج الأثري والعقلي واللغوي والإشاري والباطني والفقهية والظاهرية والعلمية. وكما هو الشأن في الاختلاف الذي لا يدل بالضرورة على عدم الالتقاء، فإنه لا يجب تصور حقيقة المناهج أنها في اتجاه التباعد المطلق؛ إذ من الممكن أن تكون ثمة قواسم مشتركة تؤدي بها إلى التّكامل، وهذا في الحالة التفسيرية الإسلامية أمر يمكن ملاحظته من واقع أن بعض هذه المناهج لا تختلف اختلاف تناقض، بل تختلف اختلاف تنوع وهذا طبعاً في مقابل المناهج الأخرى التي يندرج تنوعها في إطار التناقض.

إننا نقول هذا؛ لأن أكثر ما يسترعي الإنتباه في مسألة المناهج هذه، هي مسألة الإنضباط من عدمه، فالمتأمل في هذه المناهج بقدر ما يقف على خصوصياتها، بقدر ما يقف على الموقف منها؛ ذلك لأن التوجه التفسيري ليس دونه التوجه غير المعرفي، وعلى رأسه خاصة التوجه المذهبي، وهذا التوجه في العادة يطرح مسألة التأويل. وهي المسألة التي لا تتعد عموماً عن سؤال المشروعية، إذا أخذنا بعين الاعتبار الوجه غير الموضوعي للتأويل. إن هذا الذي نقوله يمكن أن نتبين حقيقته من قيمة كل منهج، وقد يثور السؤال عن السبب في أننا نتكلم عن القيمة بالذات، إننا نتكلم عنها انطلاقاً من ملاحظتنا وجود التمييز في التأويل بين تأويل منقاد مقبول وتأويل مستكره مرفوض. وهذا يعني، حسب ما بدأنا، أن التراث التفسيري القديم إذا كان يتسع حقيقة لمجموعة مناهج، فهو يتسع لها من باب هذا المعنى المميز للتأويل الذي يقود في المحصلة إلى رؤية المناهج في إطار تفاضلي.

وحتى يكون هذا واضحاً أكثر، من المناسب تناول مباني هذه المناهج، ولنا أن نتوقف على أول منهج وهو المنهج الأثري. إن هذا المنهج ينهض أساساً على تفسير القرآن بالقرآن، بالإضافة إلى تفسير القرآن بالسنة، وأقوال الصحابة والتابعين. أي أنه يدور في دائرة القرآن ذاته وما يلحق به، وجميع هذه، المدار فيها، كما هو ظاهر النقل، لكنه بالنسبة إلى القرآن النقل القاطع، بالمقارنة مع غيره، مما يستوجب التحري في بحث الأسانيد والملابسات، وعلى هذا يظهر أن هذا المنهج، وهو يستند إلى المنقول، من بين المناهج التي تحظى بالقبول، بالرغم من المآخذ الموجهة إليه، بسبب السلبيات المصاحبة للنقل عموماً*(1). والواقع أن طريق النقل ليس بالطريق الكافي، وإن كانت إيجابياته لا يمكن التغاضي عنها، والمهم في الأمر أن هذا قد كان في نطاق وعي القدماء.

(1) - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص101، 102. وانظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص22

* يذكر الزركشي تدليلاً على أهمية المنقول في تعيين المعنى توقف أسباب النزول والنسخ والمبهم والمجمل على النقل. انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص171

وإذا عرّجنا على المنهج المقابل له، وهو منهج الرّأي، فالملاحظ أنّ هذا المنهج منهج اشكالي، ووجه اشكاليته هو الموقف من الرّأي ذاته الذي يأتي في أحد وجوهه مجرداً من الدليل، مستتبعا للموقف العقلي الدّاتي. أي مايعني أنّ الإشكاليّة في هذا المنهج لا تطرح على مستوى الرّأي ذاته، بل على مستوى انفلاته عن حدود الإنضباط؛ ولهذا تدلّ الملاحظة أنّ الحديث فيه مميّز بالحديث عن الشّروط النّاطمة له، نحو العودة إلى اللّغة في مظانها أو الأخذ بالمنقول المستدلّ عليه⁽¹⁾. ولعلّ ما لا يغيب عن الإستنتاج في هذه الحالة أن يكون هذا المنهج أدنى مرتبة من المنهج الأثري، والحقّ، أنّ هذا هو المقتضى ممّا هو قائم من التّمييز بين القطعي والظّني بالنّسبة إلى كلايهما، فالقاعدة هي لا اجتهاد في مورد النّص⁽²⁾. وإذا كنّا نسجّل أنّ هذا ممّا يكشف ظاهراً عن محدوديّة مساحة النّظر العقلي، بالمقارنة مع قوّة الدليل المنقول، فإنّه لا تفوتنا ملاحظة أن هذا المنهج ليس قائماً بذاته، وإنّما يتخلّل المنقول ذاته فضلاً عن أنّه يتعلّق بالنوازل المتّسعة للتّغير*. وهذا كلّه ليس بالشّأن القليل، إذا علمنا أنّ باب التّفسير موقوف على العلم، ومنه العلم باللّغة والأحكام ومختلف الإشارات القريبة والبعيدة، فلاعجب، والحال هذه، أن تكون ثمة تفسيرات في هذا الإطار، أقصد في إطار مايسمّى التّفسير اللّغوي والتّفسير الفقهي والصّوفي والباطني. ولنلاحظ أنّ كلّ تفسير من هذه التّفاسير، إذا كان ينهض على تبريرات من داخل النّص، بما أشرنا، فهو ينهض اجمالاً على مايميّز الرّأي ويحدّده من ضوابط، فالإجتهاد العقلي في الرّأي شامل لمختلف المباحث.

وإذا ألقينا نظرة على التّفسير اللّغوي، فإنّنا وإن نجده يحظى بالقبول الحسن، من اعتبار أنّ القرآن من جهة لسان العرب يفهم كما يقول الشّاطبي⁽³⁾، إلّا أنّ قبوله هو في الآن نفسه قبول حذر من خشية الإنزال عن المراد، فكما يذكر الزّركشي، فإنّ كثيراً من السّلف تركوا القول فيه تهيّياً، وإن كانوا علماء باللسان⁽⁴⁾. ولما كان هذا المنهج متعلّقاً بكلّ مايمتّ إلى اللّغة من صلة، من مفردات واعراب واشتقاق وحقيقة ومجاز، وكان لهذه الأمور خطورتها في المعنى، فإنّنا نجد أنّ قيمة هذا المنهج هي من قيمة الحدود النّاطمة له والتي تظهر مثلاً

(1) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص162

(2) - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص293

* ان المنقول لا يتعامل معه بالقبول التّام بل هو يخضع الى النّظر بوجوه النظر المختلفة ومنها الترجيح مثلاً، لذا يصح القول فيه انه لا يخرج عن الاجتهاد بالمطلق. وعلى كل حال، فإن اهميته من جهة الاجتهاد لتظهر خاصة من حقيقته التي يشير اليها مثلاً تفسير القرآن بالقرآن. حيث يحتاج الامر في العلم بالاجمال العلم بالقرائن. انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص176، 175.

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص102

(4) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص295

في القول بأهميّة مراعاة ظاهر التفسير دون ظاهر اللّغة، كما يقول الإمام القرطبي(1). أي الإعتناء بجانب النّقل والسّماع دون ما تشير إليه اللّغة في حدود ألفاظها، فالألفاظ من جهة أخرى ليس دونها المعنى التركيبي، كما يقول الشاطبي(2). وغنيّ عن القول، أنّ هذا التفسير، وإن كانت له مزاياه في التّعرف على اسرار اللّغة القرآنيّة، فهو تفسير غير كاف، والإمعان فيه من غير قواعد حاكمة قد يؤدي إلى نتائج غير محمودّة، نتائج الخطأ في الدال والمدلول كما يقول ابن تيمية(3). فالقرآن ليس اللّغة وحدها أو أنّ اللّغة تستقلّ به؛ إذ ثمة سياق وأسباب نزول أو على حدّ تعبير ابن تيمية أيضاً، هناك المتكلّم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به(4). أي إذا شئنا القول هناك علاقة تواصل مفيدة متعدّدة الجوانب، وليست اللّغة فيها إلاّ الأداة، بالرّغم من الإعتماد الكبير عليها. فاللّغة، في واقع الحال، هي من أجل الإستخدام، هذا الإستخدام هو مانجه قد تجلّى في صورة أخرى في صورة استثمار اللّغة ذاتها من أجل العمل الفقهي. إذ إنّ اللّغة عندما تكون في إطار التّواصل تكون لغة مقاصد، وشأن المقاصد في بعض وجوهها، أن تكون بصفة تشريعيّة كاشفة عن الأمر والنهي والمنع والإباحة. ومن هنا كان ما يسمّى بالتفسير الفقهي وهذا التفسير في مفهومه يشمل ما يتعلّق بالحلال والحرام أو كلّ ما يتعلّق بالضبط السلوكي في المستويات المختلفة الخاصّة والعامّة.

وإنّ القاء نظرة تمهيدية على نشأته، لتكشف أنّه كان وثيق الصّلة بالواقع المعيش، فكما يورد السيوطي، فإنّ الطّريقة في تلقّي الآيات قد كانت الإقتصار على عدد محدود منها لا يتجاوز إلاّ بعد معرفة العلم والعمل منها(5). ويعيننا بناء على هذا، أن نذكر أنّ هذا التفسير إذا كان متعلّقاً بأحكام السلوك العباديّة والمعاملاتيّة، تلك التي تشير إليها خاصّة آيات الأحكام، فهو التفسير الذي ينهض منهجياً على دلالة اللّغة والواقع المتغيّر. وبما أنّ تلك الدلالة تتراوح بين الثبات والتغيّر، ويميل الواقع عادة إلى التحوّل، فإنّ خصوصيّة هذا التفسير هي خصوصيّة اجتهاديّة تثبتتها طريقة الإستنتاج من النّص، وطريقة الجمع بين هذا النّص والنوازل الحادثة، وليس خافياً ما يكون في هذا من اختلاف، وهو الملاحظ فعلاً من ظاهرة التعدّد المذهبي، كالإختلاف بين المذهبين الحنفي والشافعي وغيرهما. والمهم في

(1)- الامام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص59

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص139، 138

(3) - ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، ص81-83

(4) - المصدر نفسه، ص81

(5) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص764

الأمر أنه إذا كان يذكر الإمام الشافعي، كأحد أبرز من بحثوا في الأحكام القرآنية، فالملاحظ أن منهجه قد اعتمد اللغة ودلالاتها، وفي إطار هذه اللغة، فإن الوجه الفقهي عنده قد تجلّى مثلاً في تقسيم الألفاظ القرآنية إلى عامّة وخاصّة ومافي محلّها(1)، والإمتداد بها فضلاً عن تفسير القرآن بالقرآن إلى تفسير القرآن بالسنة والإجماع والقياس(2). وهنا، لابدّ من القول أن الشافعي عندما يقرّ بهذه الرؤية ويجعل القرآن الأصل الأوّل في الإستنباط، وهذه المصادر شارحة ومُعينة على بيان حكمه، فلائنه ينطلق من مبدأ معتبر وهو أن مامن نازلة تنزل إلا وفي القرآن الدليل على سبيل الهدي فيها(3). أي مايعني بعبارة أخرى، أن القرآن يحتوي على مختلف الأحكام التي تتطلبها حياة المؤمن، والتي يمكن الوصول إليها بطريق المصادر المذكورة والآليات المتعلقة بها.

وغنيّ عن القول، أن النتيجة الظاهرة من هذا هي تكريس شموليّة القرآن، الشموليّة التي ستصبح عندئذ بعيدة عن الدائرة العقديّة والأخلاقيّة المحدودة، فالأمر عند الشافعي وغيره من الفقهاء، على ذلك النحو، هو التّكريس الفعلي للتّوسّع التشريعي؛ بحيث يصبح الخطاب القرآني خطاباً لكلّ زمان ومكان؛ ولهذا نعثر، فضلاً عمّا ذكرنا من مصادر، على أدوات أخرى مؤدّيّة إلى هذا التّوسّع، من مثل الإستحسان والمصالح المرسلّة والمقاصد وسواهم.

على أنه إذا كانت المنهجية الفقهيّة تنهض عموماً على ما أسماه الشافعي العلم بالخبر(4)، وتفضي إلى سلطتها، فإنّ الجانب الآخر المستلزم في إطار هذه المنهجية هو الإنضباط، فالرأي معترف به، ولكنّه في إطار الإجتهد المعتبر(5). الإجتهد الذي يحافظ على اللفظ ولايعطله، وعلى المعنى ولايسلبه*. وعلى هذا، لم يخرج هذا التفسير عن المشروعيّة، ولم يخلو من التّأصيل**، بالمقارنة مع تفاسير أخرى تعاملت منهجياً بطريقة مبتسرة تتخطّى

(1) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص52

(2) - المصدر نفسه، ص39

(3) - المصدر نفسه، ص20

(4) - المصدر نفسه، ص39

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص132

*في هذا يمكن ذكر أنّ الشافعي قد رأى أنه ينبغي أن تفسر الآية على ظاهرها مالم يرد لها تخصيص من كتاب أو سنة أو دلالة لسان العرب. انظر: الإمام الشافعي، الرسالة، ص148، 149

** هذا واضح مثلاً من التمييز بين طريقتين في أخذ الإستنباط طريقة الإستنباط من غير ضميمة إلى آية أخرى كاستنباط تحريم الإستماء وطريقة الاستنباط مع ضميمة آية أخرى كاستنباط علي وابن عباس ان اقل الحمل ستة اشهر. انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص4، 5

معهود الخطاب العربي والقرآني، كالتفاسير الباطنية والإشارية، التي يبدو الموقف منها ظاهراً تمييزها بالإنحراف، وبالأخص في بعض اتجاهاتها المغالية⁽¹⁾، فهذه التفاسير على اختلافها تنطلق من القول بالظاهر والباطن، أو بمعنى عام تنطلق من مفهوم تأويلي ينزاح عن الظاهر، إما لإشارات خفية تظهر لبعض الناس ممن صفت قلوبهم، كما يقول الصوفية⁽²⁾، أو تتجه رأساً إلى الباطن، باعتباره اللب المقصود كما يقول الباطنية⁽³⁾. وإنما ألمحنا إلى هذا الفرق؛ لأن النظر في هذا الشأن ليست سواء، فشتان بين الاعتقاد أن للقرآن ظاهراً وإشارات ومعان عميقة، وبين التركيز على هذه المعاني بالذات والإنطلاق منها، ذلك هو حال ما يمكن أن نقف عليه عند بعض المتصوفة المعتدلين قياساً بغيرهم، فهؤلاء مع قولهم بتلك الإشارات، يقولون بإمكانية الجمع بينها وبين الظاهر المراد⁽⁴⁾. ونحب أن نوكد أنّ مسألة الظاهر والباطن ليست بالمسألة البسيطة، بل مسألة لها خطورتها من جانب إمكان تسلل التأويل الفاسد إليها، فإذا كان من الصحيح أن تكون ثمة إشارات ولطائف ونكت أو بشكل عام معان يفرضها المجاز أو تحيل إليه، فإنّ التركيز على هذه المعاني لذاتها وصرافها تصريفاً خاصاً من شأنه أن يعطل الظاهر؛ ولذا يحسن بنا ملاحظة أنّ التحقّط الذي ظهر إزاء هذا التوجّه قد كان تحفظاً من خشية هذا المأل، مأل الإنزياح عن الظاهر اللفظي إلى استنباطات لا يدلّ عليها ولا يقتضيها هذا الظاهر. ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ أكثر النقد الموجّه إلى التفسير الإشاري مثلاً قد انصبّ على موقف التخلّل من الظاهر دون موقف التمسك به. ذلك أنّ بعض المتصوفة يحافظون على الظاهر بقدر ما يقولون بالإشارة، على خلاف البعض الآخر الذي يمعن فيها. وعلى هذا، فما يجب تأكيده هنا، أنّ محلّ النقد موجّه إلى الشطط في الاستنباط وليس لمجرد الإشارات، إذا كان ما يدلّ عليها. فالمسألة، كما يبدو، مسألة منهجية بالدرجة الأولى، تتعلّق بالمحافظة على هوية الخطاب القرآني ومقصوده، وهو ما يفسّر أنّ الشاطبي يقرّر، في كلام مهمّ، أنّ المعنى الباطن ليس مقبولاً إلاّ باستثناء شرطين أساسيين هما: أن يصحّ هذا التفسير على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب،

(1) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص171، 170

* للشاطبي في هذا رأي وهو ان الظاهر هو المفهوم العربي اما الباطن فهو مراد الله والباطن بالنسبة اليه اذا كان يعنى به ما فسر فهو المقصود اما اذا كان غير ذلك فهو من الأمور الزائدة التي تحتاج إلى اثبات. انظر: الموافقات، ج4، ص210 ومع هذا فهو لا ينكر وجود التفسير الباطني اذا جاء متعلقاً بالتفسير المشكل كما وجد من تفسير فواتح السور انظر: المصدر نفسه، ص245 او كان عموماً في اطار اعتبارين هما بتعبيره ما يكون اصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات او يكون انفجاره من الموجودات ويتبعه الاعتبار القرآني. انظر: المصدر نفسه، ص253 ولابن تيمية موافقة من هذه الجهة، فعنده ان الإشارة اذا كانت اعتبارية من جنس القياس الصحيح، هي حسنة مقبولة أم اذا كانت تأويلاً للكلام عن موضه فهي مستكرهه. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص377

(2) - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص261

(3) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص779. وانظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص63

(4) - المصدر نفسه، ص777

وأن يكون له شاهد يشهد لصحته من غير معارض(1). والشاطبي في الواقع عندما يقرّر هذا، فليس لأنّه متحامل ينكر الباطن، وإنّما لأنّه يرفض أن يخضع هذا الباطن إلى موقف خارجي عن الخطاب القرآني، فهو، وهنا، ينطلق من التّمييز بين اعتبارين؛ اعتبار داخلي، واعتبار خارجي واقعي، أي اعتبار مايمكن أن ينتجه القرآن، واعتبار ماينزل عليه(2). ولنا أن نذكر، أنّه بناء على هذا المنزّل، ذهب البعض إلى القول أنّ كلام الصّوفيّة في القرآن ليس بتفسير، وإنّما هو معان ومواجيد يجيدونها عند التّلاوة، هي أقرب إلى أن تكون من باب ذكر النّظير بالنّظير(3).

وبما أنّ الملاحظ في هذا هو اندراج هذه المسألة في إطار الظّاهر والخروج عنه، نشير أنّ التّأكيد على الظّاهر في الإستنباط لايعني الإتّجاه إلى الجمود، فالمنهج الظّاهري المستند إلى ظاهر الألفاظ كما يقول ابن القيم منهج واقع في الإفراط*(4). وفي كلّ الأحوال، يبقى القول أنّ المشكلة، من خلال ما رأينا، ليست في وجود التّعدي المنهجي، فالقرآن بحر عميق، وفهم دقيق، بماله من ظاهر وباطن وحدّ ومطلع كما قيل(5). وإنّما المشكلة هي في سوء التّعامل معه دون ضوابط محدّدة في الإستدلال والإستنباط. فلا عجب أن نجد الإهتمام به قد أخذ صورة الإهتمام بوضع القواعد والإصول التّفسيرية.

5-1 بين النّقل والرّأي في التفسير

المناهج التي رأيناها مناهج عديدة لكنّها لاتبدو على درجة واحدة من الأهميّة، إذ من الواضح أنّ المسلك المقيد بالنّقل أكثر أهميّة من المسلك غير المقيد به، وإذا كان هذا يفيد ظاهراً أنّ الرّأي في موقع التّعارض مع النّقل، فمن المهمّ القول أنّ المسألة ليست على هذا النّحو تماماً، فليس الرّأي رأياً واحداً حتّى تكون النّظرة إلى الأمور نظرة ثنائية بإطلاق. إنّ الرّأي غير منسجم، إنّهُ أنواع خاضعة للإختيار، اقصد أنّ فيه مايقبل ومالايقبل، وهذا واضح حقيقة من التّعامل معه وفق تقسيم ثلاثي إلى رأي صحيح وباطل ومشتبه، وكما تدلّ

(1) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص232

(2) - المصدر نفسه، ص253

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص171

(4) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج2، ص392

* هو واقع فيها تأسيساً على أنّ النص ليس مجرد دلالة اللفظ بل على هامشه هناك كما يذكر ابن القيم الإيماءات والتنبهات والإشارات والأعراف المؤثرة في المعنى. انظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج3، ص99

(5) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص154، 153

الملاحظة، فإنَّ اشكالية الرَّأي هي في نوع محدّد منه هو الرَّأي الباطل، وعدا هذا، فلا اشكال في الرَّأي، إذا كان صحيحا بل ولا اشكال فيه حتّى ولو كان مشتبها كما يقول ابن القيم، وهو القرين بالإضطرار فيما يكون بين الحقّ والباطل(1).

أمّا لماذا ثمّة رأي موصوف بالباطل تحديدا ومستثنى من غيره، فهذا راجع إلى كون الرَّأي، في هذه الحالة معيب من جهتين جهة أنّه مُخالف للنّصّ، وجهة أنّه متلبّس بالظنّ(2). وهذا طبعاً، على عكس الرَّأي الموصوف بالصّحيح، الَّذي يمتاز معيارياً بأنّه المقيد بموافقة كلام العرب، وموافقة الأدلّة الشرعيّة من كتاب وسنة(3). فالأمر، كما يبدو له علاقة بالإنضباط، الَّذي يدلّ عليه الدليل، وما كان من الدليل، فهذا يعني أنّه من شأن العلم وأهله، وعندما نلمس هذا، فنحن في الواقع نلمس مفهوما وثيق الصّلة بهذا الجانب هو مفهوم الإجتهد، إذ إنّ هذا المفهوم يفيد في نطاقه (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الإستنباط)(4). أي أنّ الإجتهد هنا ليس ببعيد عن النّصّ بل في إطاره. طبعاً نقول هذا من باب أوّلا أنّ الرَّأي مفهوم على أنّه الإجتهد(5). ومن باب ثانياً أنّ صحّته موقوفة على طبيعة علاقته بالنّصّ ؛ من حيث أنّه، كما بيّن ابن القيم، يفسّر النّصوص ويبيّن وجه الدلالة منها ويقرّرها ويسهّل طريق الإستنباط منها(6). فنحن، بالنّسبة إلى هذا الأمر، امام حقيقة مفصليّة، وهي بطلان الكلام في القرآن بغير دليل.

وبما أنّ الأمر يتعلّق بالأدلّة، وهذه ربّما يفهم منها التّضييق، من المهمّ أن نلفت أنّ مفهوم الرَّأي الإجتهدى يتعدّى إلى القياس وغيره*. من الصحيح القول أنّ البعض قصر الرَّأي على القياس**، لكن يمكن القول في الإجمال انه أوسع منه، وأنّ ذلك موقف جزئي فيه، على اعتبار أنّ الدائرة المفهوميّة لكليهما متباينة بين حقيقة التّفكير بالنّسبة إلى

(1) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج2، ص125

(2) - المصدر نفسه، ج2، ص 125،126

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص277

(4) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص197

(5) - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 183

(6) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج 2، ص153

* سنشير الى هذا لاحقا

** كالامام الشافعي الذي قال بالقياس دون الاستحسان. وقوله المشهور في هذا الإستحسان تلذذ . انظر: الامام الشافعي، الرسالة، ص507

الرأي*(1)، وحقيقة الإلحاق بالنسبة إلى القياس(2). فالتفكير واسع كما هو ملاحظ، على أن العبرة هنا هي في المبنى وهو تعلق هذا التفكير بوسيلة النظر ومجاله، والمقصود بالوسيلة وسائل الاستدلال المشروعة من كتاب وسنة، والمقصود بالمجال مجال ما لانس فيه(3)، أو كما يوضح ذلك الشوكاني** مجال البراءة الأصلية والمصالح والإحتياط(4).

بعبارة أخرى، نحن في هذا الشأن، أمام دائرة شاملة تتسع لإستخراج المعاني والأحكام من الأدلة المعترف بها، وتتسع إلى الأمور التي لانس فيها ممّا تقتضيه النوازل من مصالح. ومن هنا، فالرأي ليس مفتوحاً لكلّ شيء أو على كلّ شيء، بل هو مضبوط بالنص ومقاصده، فبالرغم من أن تسعة أعشار الفتاوى والأقضية صادرة كما يقول الإمام الجويني عن الرأي المحض والإستنباط(5)، إلا أن ذلك مؤطر في اتجاه الرأي الموصوف بالصحيح، وليس في اتجاه الرأي الموصوف بالفاسد؛ حيث يمكن مثلاً مخالفة النصوص القطعية(6). ولنا أن نشير، من باب هذا الكلام الذي يستشف منه الإعتراف بالرأي والإنضباط، أن الأصل المعتبر بالنسبة إلى الرأي الصحيح هو أن لا يكون العقل الصريح في معارضة النقل الصحيح(7).

وعليه، نخلص إلى نتيجة دالة في هذا قد قررها الإمام الغزالي، وهي أن شرف أي علم، ومنه شرف أي رأي هو أن يزدوج فيه السمع والعقل، وان يصطحب فيه الرأي والشرع(8). أمّا أن يكون هناك رأي مدفوع باقتضاء واقع أو مصلحة دون مراعاة لأدلة الاستنباط، فلا نظنه إلا تعدد على النص، وذلك لا يليق موضوعياً قبل أن لا يليق دينياً.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص124

* يمكن ان نذكر هنا تعدد الأدلة كالاستحسان والإستصحاب وغيرهما. وكما يورد الزركشي فالاجتهاد يشمل القياس وما يغلب في الظن من غير علة والاستدلال بالاصول وهي هنا اكثر من واحدة. انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص197، 198

(2) - الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص7

(3) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانس فيه، ص7

** هو محمد بنعلي بن محمد الشوكاني، فقيه يمني(1759-1839م)

(4) - الامام الشوكاني، ارشاد الفحول، ج1، ص856

(5) - الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص768

(6) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانس فيه، ص9

(7) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج3ص273

(8) - الامام الغزالي، المستصفى، ج1، ص4

ثانياً: في معاملة الدلالة القرآنية

2-1 الدلالة والاستنباط:

لقد مرّ بنا القول أنّ الرّأي لا يكون مقبولاً إلاّ إذا كان مشروطاً بالإنضباط الذي تدلّ عليه مصاحبة النّقل، ونزيد إلى هذا القول، أنّ هذا الشرط تفرضه حقيقة كثيرة ما أكدّ عليها الأصوليون والشّاطبي منهم خاصّة، وعليها مدار الغلط في تجاهلها وهي وحدة النّصوص، والمقصود بوحدة النّصوص، هنا، وحدة الأدلّة وخاصّة، وحدة العلاقة بين القرآن والسنة، ووحدة مستويات الدلالة بينهما، فكما يقول الشّاطبي، فإنّ مأخذ الأدلّة هي أن تأخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كليّاتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصّتها، ومطلقها المحمول على مقيدّها، ومجملها المفسّر بمبيّنّها ونحو ذلك⁽¹⁾. وإنما نشير إلى هذا؛ لأنّ العلاقة بالنّص هي علاقة تفسير واستنباط، والخروج عن ذلك، أي الوحدة، خروج عن الطّريق السليم، أو هو كما يقول الشّاطبي طريق إلى الوقوع في المتشابهات⁽²⁾، فكما أنّ هناك مزالق في التّفسير، هناك مزالق في الإستنباط. ومزالق الاستنباط هي في الغالب مزالق متعلّقة بالفهم؛ لأنّ الأصل في الإستنباط التعلّق بالفهم والتدبّر، على خلاف التّفسير المتعلّق بالشرح والبيان*⁽³⁾. ونحن لا يهّمنا الإسترسال في هذا إلاّ بقدر إيضاح أمرين على درجة مهمّة من الإعتبار، تتوقّف عليهما منهجيّة التعاطي مع القرآن وهما: قابليّة آياته للإستنباط⁽⁴⁾، وانقسامه - على حدّ تعبير الزركشي - إلى ما هو ظاهر بيّن بنفسه وما ليس بيّن بنفسه⁽⁵⁾. فهناك اقرار عند البعض أنّ ما يمكن أن يستنبط من الآيات القرآنيّة كثير يتجاوز حدود الظاهر، عند وجود القرائح المتفتّحة⁽⁶⁾. وهذا، طبعاً، ممّا يحتاج بشكل رئيسي إلى الإلمام باللّغة؛ من حيث دلالات ألفاظها وتراكيبها، كما يقول ابن خلدون⁽⁷⁾. والحقّ، أنّه لا عجب بناء على هذا، أنّ نجد المباحث اللّغويّة قد حظيت باهتمام كبير، وهي عماد

(1)- الإمام الشاطبي، الاعتصام بحجّ ابو عبيدة مشهور، الرياض: مكتبة التوحيد (د.ت) (د.ط)، ج2، ص51

(2) - المصدر نفسه، ص52

(3) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج2، ص397

* يظهر هذا من كونه يقوم على قدر زائد هو ابعاد من مجرد العلم بالألفاظ؛ لأنه متعلق بما يخفى. انظر: المصدر نفسه، ص397

(4) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص163

(5) - المصدر نفسه، ص183

(6) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص199 .

(7) - ابن خلدون، المقدمة، ج3، ص17

العملية الإستنتاجية عند اتجاه بارز هو الإتجاه الأصولي، ذلك أنّ اللّغة، كما فهمت هي اللفظ الدالّ وضعا(1)، أي بمعنى أنّها ترتبط في تكوينها بعلاقة افادة، من خلال أثر تلازم اللفظ والمعنى؛ حيث يمكن أن تكون ثمة دلالة بالنسبة إلى المتلقّي، ولعلّ هذا مايفسر أنّ جهدهم، أي الأصوليين، قد تركّز بشكل رئيسي على تتبّع تلك الإفادة، من الجهات المختلفة، جهة الوضع ذاته، وجهة استعمال المعنى في إطاره، وجهة اختلافه؛ من حيث سير العملية التّواصلية، بين الظهور والخفاء. وإنّنا إذا شئنا التّدليل على ذلك، لنجد الأمر واضحا من نظرتهم إلى البيان، فحسب ما يذكر الشافعي، فإنّ (البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)(2).

والتأمّل في هذا، لاشكّ، لايفوته ادراك أنّ المعنى هنا يتعلّق بالوعي بالمعاني المختلفة التي يكون عليها الكلام، وبمستوى مايمكن أن يفهم منه، والطّريق إليه، وعلى كلّ حال، فإذا كان البيان أظهر في الخطاب المستعمل، فهو أظهر في الخطاب القرآني؛ ولذا نجد الإمام الشافعي استنادا إلى عنايته بالإستنباط يميّز في هذا الخطاب عدّة أنواع، نحبّ أن نعرض لها هنا لأهميتها وهي:

- ما أبانه الله لخلقه نصّا كجملة الفرائض من صلاة وغيرها.

- ما أحكم فرضه بكتاب وبيّن كيف هو على لسان نبيّه مثل عدد الصلّاة والزّكاة ووقتهما.

- ماسنّه الرّسول ممّا ليس لله فيه نصّ حكم.

- ما فرض الله على خلقه الإجتهد فيه (3).

وإذا كان هذا يعني، أنّ الدلّالة القرآنية متفاوتة ليست بمستوى واحد، فمن المؤكّد أنّ ذلك ليس ببعيد عن اللّغة المتلبّس بها الخطاب القرآني، فهذه اللّغة، كما قيل، هي بأنواع من الدلّالة هي: دلالة ابهام، ودلالة إيضاح، ودلالة إيضاح وإبهام(4). وبما أنّ الإبهام ليس نقصا في ذاته، وإنّما جانب آخر من معنى خفيّ يقوم على القرائن ويحتاج إلى حركة الدّهن(5)،

(1) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الاحكام، ج1، ص46

(2)- الإمام الشافعي، الرسالة، ص21

(3) -المصدر نفسه، ص،22

(4) - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء تح محمد الحبيب بن خوجة، ط3؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1986، ص172

(5) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص190

من الملفت أن نجد العناية بالبيان، والوقوف على معناه وهو الإظهار، ففي هذا المعنى نحن بإزاء معطى على غاية من الأهميّة، وهو وجود قصد يسعى المتكلم إلى إظهاره، وإيضاحه للمخاطب(1). ومن البين أن ذلك يعني أن الغموض الذي يمكن أن يكون له علاقة أساسا بالمتلقّي واختلاف قدراته. والحقّ، أننا إذا كنّا نلاحظ، في هذا الشأن، ميلا عند الأصوليين إلى معنى الإظهار دون معنى آخر هو الظهور، فهذا؛ لأنّ الإظهار لا يتعلّق بأحكام ظاهرة، وإنما أيضا بأحكام يمكن استنباطها، ولها اعتبارها في التّعبد، موقوفة على قصد المتكلم واستراتيجيته في الخطاب(2). أي ما يعني أننا، بالنسبة إلى الإظهار، أمام نتيجة وهي أن القرآن لا يدلّ فقط بصيغ ظاهرة واضحة، وإنما يدلّ أيضا بصيغ أخرى أقل من ذلك وضوحا ليست دونها في الأهميّة.

وبناء على أن هذا، هو شأن اللّغة، وشأن القصد العامل وراءها؛ من حيث كما يقول الشاطبي أنّ اللّفظ هو وسيلة إلى تحصيل المعنى، والمعنى هو المقصود من الخطاب(3). يكون من المناسب أن نوّكد ملاحظة حاسمة في هذا المجال، وهي هيمنة المباحث اللّغويّة على النظر الإستنباطي الأصولي والفقهّي، ولأدلّ على ذلك من وجود دليل بارز هو القياس المعتمد عند البعض على فكرة تناهي النصوص وعموميّة المعنى، أو إذا شئنا محدوديّة الألفاظ واتساع المعاني(4).

ويبدو لنا، أنّه ليس مستغربا أن يكون الأمر كذلك ووسيلة التّواصل هي وسيله لغويّة بالأساس، كما ليس مستغربا، والحال هذه، أن يكون القول تبعا لها بامتناع تطلّب فهم الخطاب القرآني من غير هذه الجهة، جهة اللّسان العربي والمعهود العربي، كما يؤكّد الشاطبي في كلام رصين(5)، فالمؤشّرات الدّالة على ذلك تجد مصداقها في تنوع الألفاظ والأساليب، واشتغال معانيها على وفق ذلك اللّسان؛ من جهة الإختلاف في الخطاب إلى عام يراد به ظاهره، وعام يراد به العام في وجهه، والخاص في وجهه، والعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، ونحوه(6). وعلى كلّ حال، فإنّه بالرّغم من أن مسألة اللّسان

(1) - عبد العزيز البحاري، كشف الأسرار، ج3، ص160

(2) - المصدر نفسه، ص160

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص138-140

(4) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص25

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص102

(6) - المصدر نفسه، ص103

العربي ومعهوده مسألة خلافية، كما يفهم من اعتراض الجصاص*، المتحجج بأن البيان لا يختص بلغة دون غيرها(1)، إلا أن المسألة، فيما يبدو، لا يمكن تحييدها.

ويبقى القول في المحصلة، أنه مادام ثمة لغة فثمة دلالة، وهو مانرى الأمر فيها مُتحقق من تمييز مختلف الدلالات في الخطاب القرآني. على أنه من المفيد الإشارة إلى ملاحظة، وهي أن الإهتمام اللغوي واللفظي، وإن كان يظهر طاغيا إلا أن هناك إلى جانبه اهتمام مقاصدي، وهوما يظهر، من رأي الشاطبي، أن الإجتهد إذا تعلق بالإستنباط من المعاني في مجال المصالح والمفاسد، يكون غير مشروط العلم بالعربية أو اللغة، أما إذا كان متعلقا بالنصوص - أي اللغة - فيكون مشروطا بها(2). وبما أننا قد رأينا العناية بالجانب اللغوي، وأن هذه العناية ملفتة، فإنه لاشك أن المرء لا يفوته أن يدرك النتيجة المترتبة عنها، وهي هنا النتيجة الدلالية، التي يمكن أن نلمسها كحقيقة موضوعية لها، من علاقة الألفاظ بالفكر. وإذ نسجل هذا، نسجل في ملاحظة لاتخطؤها العين نطاق الإهتمام الذي أخذته هذه العناية، ونقصد تحديدا موقعها، خاصة في نطاق الإهتمام الأصولي الذي كان منصبا أساسا، كما قال الجابري بحق، على بحث الدلالة، دلالة النص، ودلالة معقول النص(3). لكن يجدر بنا أن نلاحظ أن الإهتمام بالدلالة في هذا الإطار، هو اهتمام نظري وعملي، ومن هنا كانت خطورته التي يعكسها في صورة محددة الهدف التشريعي، المتمثل في الحكم الشرعي. وأحب هنا أن أتوقف بالإشارة إلى أمر ينبه إليه الشاطبي، وله بعده الدال المتعلق بهذا الحكم، وهو قوله أن (قصد الشارع من المكلف ان يكون قصده من العمل موافقا لقصده في التشريع)(4). فهذا القول، إذا كنا نستبين منه وجود الحكم في الخطاب، فنحن نستبين منه، فضلا عن ذلك، وجود الحكم بصورة لغوية، ووجود الإرادة المعبرة عنه، وبما أن هذا يضعنا أمام معنى القصد واللغة، وبالتالي يضعنا أمام اختلاف الدلالة**، نلاحظ أن هذا الإختلاف الذي يجسده التباين بين الوضوح والغموض، في منحى علاقة اللفظ بمعناه، قد كان منطلق النظر عند الأصوليين، ونحن قد بيننا قبل هذا، أن القرآن في اتجاه النظر مُميّز بالمبين بنفسه وبغير المبين بنفسه، وعلى هذا كان طرق الدلالة وترتيبها الذي سنعرض له

* هو احمد بن علي ابو بكر الجصاص ، فقيه عراقي ولد ومات نحو(980-917م)

(1) - الامام الجصاص، الفصول في أصول الفقه، ج2، ص17

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص124

(3) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط9؛ بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية2009، ص56

(4) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج3، ص23

**نحن هنا نأخذ بعين الإعتبار التركيز الواضح على القصد من جانب الأصوليين الذي نراه محددا في التركيز على أسبقية المعنى مثلما نجد ذلك في قول الغزالي أن من أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى ومن طلب المعاني من الألفاظ فقد ضاع وهلك ذلك لأن هذا يعني قيمة ماينتج من دلالة. انظر: الامام الغزالي، المستصفي، ج1، ص65

2-2 الدلالة القرآنية بين الوضوح والغموض

إنّ اختلاف دلالة الألفاظ على معانيها في اللغة، واللغة القرآنية خاصّة، قد قاد بالنسبة إلى هذه اللغة، إلى رؤية منهجية تميّز فيها عدّة مستويات دلالية داخل إطار الوضوح والغموض*. وههنا سنعرض إلى ذلك، ولكن من المناسب أولاً أن نتبيّن المقصود من الوضوح ثمّ المقصود من الغموض. إنّ المقصود من الوضوح، هو كون الدلالة واضحة على الحكم بحيث لا يحتاج فهم المعنى المراد منه إلى أمر خارج عنه، أو بتعبير آخر، فإنّ المعنى يكون متحقّق الوضوح من صيغته. أمّا المقصود بغير ذلك أي بالغموض أو بالمبهم المعنى، فهو على العكس منه ما لا تكون دلالاته على الحكم واضحة في صيغتها، فيحتاج فهم المراد منه إلى أمر خارجي. على أنّ المهمّ في هذا الشأن، هو ما يحيل إليه هذا التمييز، وهو وجود التّفاوت الدلالي في كليهما، وبغضّ النظر عن ما يدلّ عليه هذا من جهد في استقصاء المعنى، فإنّ حقيقة التّفاوت الدلالي هذه، هي في وجه آخر من حقيقة الاختلاف المنهجي، أي أنّا بصدد هذا الأمر أمام توجّه منهجي يستتبعه تفاوت دلالي، ونقصد بذلك التّباين في التّوجّه بين الحنفية والجمهور؛ حيث للحنفية في مسلّكهم تمييز بين أربعة مراتب بالنسبة إلى الواضح الدلالة وهي: الظاهر، والنّص، والمفسّر، والمحكم. وأربعة مراتب مقابلة بالنسبة إلى الغامض المبهم الدلالة وهي: الخفيّ، والمشكل، والمجمل، والمتشابه(1). أمّا غيرهم من المتكلّمين، فالإنقسام، بالنسبة إلى الواضح، هو انقسام إلى الظاهر، والنّص. والإنقسام، بالنسبة إلى الغامض، هو انقسام إلى المجمل، أو المتشابه(2). وبالنّظر إلى هذا التّباين، لايفوتنا، ههنا، الإشارة إلى بعض الملاحظات وهي:

- أن المفسّر بمعناه الإصطلاحي، إن كان قد اشتهر عند الحنفية، فهو لم يشتهر عند الجمهور.
- أنّ المحكم عند الحنفية، هو الواضح عند الجمهور، ويشمل النّص والظاهر.
- أنّ للجمهور تمييزاً آخر، هو التّمييز بين الصّريح وغير الصّريح.
- أنّ المعنى من الظاهر والنّص ليس واحداً، عند الحنفية والجمهور(3).

* إذا كنّا نتكلّم عن الواضح والغامض، فنحن لا نغيب عنّا اعتبارات التقسيم الأخرى سواء باعتبار الوضع أو باعتبار المتكلّم وإنّما تركيزنا على ما قلناه وهو اعتبار السامع فلاّنه أكثر دلالة فيما نريد الوقوف عليه وهو علاقة النص بالمتلقي. انظر: ادريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ط1، بيروت: المركز الثقافي، 1994، ص73، 74

(1)- سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص67

(2) - محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ط4، بيروت: المكتب الاسلامي، 1993، ج1، ص141

(3)- المرجع نفسه، ص222-224

- أن غير الواضح بالنسبة إلى الجمهور هو المُجمل. وهذا المجمل يشمل أنواع الخفيّ الثلاثة عند الحنفيّة، باعتبار أنّه أعمّ ممّا هو عند هؤلاء (1).

- أن اختلاف المراتب الدلاليّة، بالنسبة إلى واضح الدلالة له علاقة باحتمال اللفظ من عدمه. أمّا بالنسبة إلى مبهم الدلالة أو غامضها، فله علاقة بالقدرة على إزالة الإبهام من عدمه (2).

وبما أن هذه النقطة تكشف حقيقة ما يتّصل بهذه المراتب، وهو هنا التّأويل والإستنباط، ومجال الرّأي من عدمه، يكون من الضّروري والحال هذه، القاء نظرة عليها. على أنّنا نبادر إلى القول أنّ ما يهّمنا في ذلك هو الوقوف فقط على المفاهيم مجردة عن الاختلاف فيها، انطلاقاً ممّا نصبو إليه، وهو معرفة امكانيّة الإنفتاح الدلالي وحدوده. وقلنا هذا سيقودنا بالتّالي إلى طرق مسلك الحنفيّة، بالنّظر، كما قيل ويبدو، أنّه المسلك الأكثر استعاباً للمعاني والأكثر وضوحاً في الحدود والفوارق بين الأقسام (3). مع عدم تجاهل طبعا المسلك المقابل لمسلك الجمهور، فأهمّيته هو الآخر ذات شأن، وإن كان، كما قيل، متّسماً في بعض مبانيه بعدم الدقّة الكافية، خاصّة من حيث وقوع التّدخل بين المراتب* (4). إنّ الحنفيّة كما رأينا في تتبّعهم لقوّة الوضوح قد وقفوا على مراتب دلاليّة متفاوتة هي: الظاهر، والنّص، والمفسّر، والمحكم. ومن باب حصر المفاهيم ودلالاتها، خاصّة في علاقتها بالإحتمال والتّأويل، وبالتّالي، بمجال الإنفتاح وحدوده، سنقف أولاً على مفهوم الظاهر ثمّ بعده سائر المراتب.

في تحديد هذا المفهوم، نجد القول أنّ الظاهر هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل. أو بمعنى أنّه ما يتوقّف المراد منه بسماع الصيغة.** (5) وهذا يعني عند

(1)- المرجع السابق نفسه، 341

(2)- ادريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استنماره، ص143

(3)- محمد اديب صالح، تفسير النصوص ، ج1، ص225

(4) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي، ط3؛ بيروت : مؤسسة الرسالة2013، ص133

*الرأي في هذا بناء على ذلك عند البعض أنّ مسلك الحنفيّة أدقّ تمييزاً وتحديدًا لمجال الإجتهد أي على نحو أنّ ذلك يسهّل سبل الإستنباط والترجيح ورفع التّعارض . انظر: المرجع نفسه، ص135

(5) - الامام ابو بكر محمد السرخسي، اصول السرخسي تج ابو الوفا الافغاني، ط1؛ بيروت: دار الكت العلم1993، ج1، ص164

**المثال على ذلك احلال البيع في (واحلّ الله البيع وحرم الرّبا) سورة البقرة275 ، فهذا كما قيل ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة. انظر: المصدر نفسه، ص164

الملاحظة، أنّ هذا المفهوم يعتمد في معناه على الصيغة اللغوية وليس على الدليل الخارجي. غير أنّه مع هذا الوضوح المتبادر إلى الذهن، بمجرد السماع، هناك خصوصية ملفتة وهي خصوصية الإحتمال والتأويل وقابلية النسخ(1). ولنلاحظ أنّ مفهوم الظاهر هذا يشترك مع مفهوم الظاهر عند الحنفية بالنسبة إلى المعنى المتبادر إلى الذهن وفي الإحتمال، لكن مع فارق، وهو وجود الإحتمال المرجوح، كما يستفاد من قول الأمدى فيه، أنّه (مادلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا)(2). غير أنّه يجب القول أنّ الجميع متفق على وجوب العمل بالظاهر(3). وهذا موقف جدير بالإهتمام، إذا أخذنا بعين الاعتبار جانب الظنّ في هذا المفهوم. وثمة نقطة جديرة بالنظر يحسن بنا الإشارة إليها، بناء على هذه الظنّية والإحتمالية، وهي العلاقة بالإجتهد. إنّ هذه العلاقة تبدو مفتوحة عليه من امكانية مثلا تبين المعنى المقصود بالاستعانة بالظروف التاريخية الحاقّة بالنص، من جهة النزول أو الورد، أو من جهة سياق النصّ ذاته، لكن يبقى القول أنّ الظابط في الإجتهد هو أن لا يكون ثمة تأويل إلاّ بدليل(4).

وإذا أتينا على النصّ وتعريفه، الذي فحواه أنّه مازداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة(5). نجد أنّ مفهومه يدلّ على معنى الظهور والوضوح، ولكن مع زيادة، هذه الزيادة متأتية من عمل المتكلم وليس من تكوين الصيغة. وهذا إذا تأملناه نكون بإزاء عدّة نتائج وهي: أنّ النصّ يشترك في الوضوح مع الظاهر، لكن يتميز عنه بميزة زيادة الظهور والوضوح. وأنّ هذه الميزة الفارقة، يفرضها قصد المتكلم الذي هو قصد أولي، وأنّ هذا القصد الأولي يُعرف من سياقه، وبالتالي، بما يثبت من قرائن*. ولما كنّا قد لاحظنا وجود الإحتمال، وقبول التأويل في الظاهر، نوّكد أنّ هذا مانلاحظه أيضا بالنسبة إلى النصّ، وإن كان ذلك أبعد في النصّ

(1) - محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص143

(2) - سيف الدين الأمدى، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص65

(3) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص436. وانظر: الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص164

(4) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص48

(5) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص164

*المثال على ذلك المثال السابق الذكر وهو (أحلّ الله البيع وحرم الرّبا) حيث يمكن ملاحظة الظاهر من معنى التحليل والتحرير وملاحظة النصّ من القصد وهو التّفريق بين احلال البيع وتحريم الرّبا فهذا القصد أولي من سياقه إذا استحضرنّا سبب النزول لأنّه هو ماسبق إليه الكلام. انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص74، 75

بسبب وجود القصد المتَّجه إلى معناه بالأصالة، على خلاف ذلك في الظاهر؛ حيث يتَّجه القصد بالتَّبعية⁽¹⁾. ولا يختلف مفهوم النصّ عند الحنفية عن مفهومه عند الجمهور في وجود الوضوح، ولكنّه يختلف عنه في درجة هذا الوضوح، إذ إنّه كما في رأي الغزالي، هو ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد*⁽²⁾. وبهذا فهو قطعي الدلالة، وهذه القطعية هي التي فرضت، كما أشرنا في موضع سابق عند البعض ماسمي بندرة النصوص، إلاّ أنّه يجب القول، وبعيدا عن هذا التضييق، أنّ النصّ يفهم في علاقة بالسّياق من حيث الحدّ من الظاهر المحتمل للتأويل بالقرائن، كما يرى ذلك الإمام الجويني، مادام ثمة تماس بينهما. لكننا نلفت أنّ عدم الإحتمال في النصّ، الذي يذهب إليه الجمهور، إذا كنّا لانجده عند الحنفية في هذا الباب، فإنّنا نجده عندهم في غيره، في المحكم والمفسّر، وهو ماسنبيته بعد حين. ويظهر لنا أنّ العبرة ليست بالألفاظ، إذا كان الواقع هو القطع بعدم الإحتمال بالنسبة إلى بعض الأمور. ومهما يكن، فإنّه في الحالتين سواء أفاد النصّ الإحتمال أو لم يفده، فإنّ الأصل المقرّر هو العمل به⁽³⁾. ويبقى أن نقول، دفعا للإلتباس، الذي يمكن أن يكون من مفهوم النصّ عند الحنفية، الذي رأينا أنّه يتَّجه إلى الإحتمال، أنّ العمل به هو على سبيل القطع واليقين، مادام الإحتمال غير ناشئ عن دليل، وكانت العبرة فيه بالقصد الأولي⁽⁴⁾.

وإذا انتقلنا إلى مسألة المفسّر، الذي يُذكر في شأنه أنّه اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوبا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل**⁽⁵⁾. يمكننا ملاحظة أنّه يأتي بمعنى زائد في الوضوح على النصّ والظاهر، وأنّ هذا الوضوح إمّا تفرضه الصيغة التي يكون عليها؛ حيث لا تحتمل في وضوحها، أو يفرضه بيان معيّن خارج الصيغة يقطع بعدم الإحتمال، كأن يكون السنّة المتواترة⁽⁶⁾. وبما أنّنا قد أشرنا إلى انفراد الحنفية باصطلاح المفسّر، نذكر أنّ

(1) - ادريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص 123

(2) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج 3، ص 85

*تأخذ بعين الإعتبار أنّ إقراره بهذا المفهوم كان لشهرته، وأنّ الشافعي قبله لم يكن يفرق بينهما

(3) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 75 وانظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، ط 1؛ دمشق 1986، ج 1، ص 327

(4) - المصدر نفسه، ص 75. وانظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص 34

(5) - الإمام السرخسي، أصول السرخسي، ج 1، ص 165

** يشير الى هذا عدد الثمانين في آية حد القذف (والذين يؤمنون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة) من سورة النور الآية 4 . انظر: محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ج 1، ص 166

(6) - المصدر نفسه، ص 165 . وانظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 77، 78

للجمهور، وهم الذين اكتفوا بالظاهر والنص فقط، بالنسبة الى الدلالة الواضحة، اصطلاح يعوّض المفسّر هو اصطلاح المبيّن(1). على أنّ ماتجدر ملاحظته، من باب درجة الوضوح التي هو عليها المفسّر، هي حقيقة كونه موجب للعمل وجوبا قطعياً بلاتأويل(2). أما وأته هكذا، تكون مسألة الإجتهد غير مطروحة اللهم إلا إذا كان المشرّع قد فسّر المجمل بعض التفسير، فلم يفسّره تفسيراً شاملاً(3).

ولأنّ الملاحظ، هو وجود تدرّج في الوضوح، مبتدئاً من الظاهر، يمكن الإشارة أنّ خاتمة هذا الوضوح، والتي تمثّل قمته محدّدة بما سمّي المحكم، الذي ينظر إليه على أنّه اللفظ الذي يدلّ دلالة واضحة، ممتنعة عن كلّ احتمال أو تأويل أو نسخ بصورة قطعياً*(4). ولعلّ هذا واضح من ظاهر اللفظ. وهنا لا بأس أن نلفت إلى أمر، وهو أنّ هذا الأحكام، إمّا هو إحكام داخلي من ذات الصيغة أو هو إحكام خارجي بسبب هو انقطاع احتمال النسخ(5). ومن هذه الزاوية نحدّد أنّ أكثر مايرد فيه المحكم هو مجال المسائل العقدية غير المتغيرة بتغيّر الزمان، ومجال الفضائل والقواعد الأخلاقية أو مجال بعض الأحكام الجزئية المصرّح بدوامها، نحو تحريم نكاح أزواج الرّسول مثلاً(6). وعليه كانت النتيجة المترتبة عن هذا هو أنّ يحتلّ المحكم موقعا متقدّما عن غيره من أنواع الواضح، وموقع وجوب العمل به بالتالي، وجوبا مطلقاً(7). وإذا كان لنا أن نخلص إلى نتيجة على هامش مارأينا، تُجمل الرؤية في هذا، نقول أنّ أقسام الواضح متفاوتة الدلالة، وأنّ هذه الأقسام لا تدلّ على تشنّت نصّي؛ لوجود امكانية معالجة التعارضات الظاهرية بردها إلى أقوى دلالة واضحة، كردّ الظاهر إلى النص أو حمله عليه(8). وإلى جانب هذا، يمكن أن نضيف أنّ مجال التأويل متعلّق بأغلب هذه المراتب (الظاهر، النصّ، المفسّر عند الحنفيّة. والظاهر، المبيّن عند الجمهور). وفي هذا ما يؤكّد أنّ الإجتهد لا ينكر، لكنه ليس أيّ اجتهد، وإنّما هو فقط

(1) - ادريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص124

(2) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص165

(3) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص58. وانظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص77،78

(4) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص165

* يضرب لهذا مثال الآية (ان الله بكلّ شيء عليم) سورة الانفال، الآية 75، المتعلقة بالشأن العقدي انظر: المصدر نفسه، ص166

(5) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص81

(6) - محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص172،173

(7) - المرجع نفسه، ص175

(8) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص76

الإجتهد المنضبط، الذي يكون التّأويل فيه بدليل. ويظهر لي، أنّ التّركيز على الوضوح وترتيب الإحتمال والتّأويل أو عدمهما عليه، أمر مفهوم من الواقع التّداولي للغة، وهذا ينسجم تماما مع الأداء الخطابي للتّواصل؛ حيث يمكن الإستعانة بالسياق والقرائن، وذلك في الحقيقة ممّا يدفع باتجاه التّعامل الحيوي مع الخطاب، من غير أن تكون درجة الوضوح القطعيّة مانعة بالضرورة، مادامت مساحتها محدودة، وهي تؤدّي فقط دور المركز المحوري.

ونحن إذ نقول هذا؛ لأننا نلمس في الواضح ومافيه من ظنيّة، امكانيّة في النّظر يعزّزها مايقابله وهو غير الواضح، إذ حسبما يتبيّن من مفهومه، فهو ماخفيت دلالاته على الحكم خفاء لذاته أو لعارض(1). والخفاء، كما هو معلوم، أمر يفترض التّدخل بالإزالة بالطّريق الإجتهدى، وهو ما يظهر من حقيقة نوعيّة مراتبه، التي منها مرتبة الخفيّ والمشكل، فهتان المرتبتان ممّا يمكن إزالة خفائهما بالإجتهد العقلي، وهذا أمر معتبر، لكن يجب القول أنّ الخفاء إذ يزال من هذا الطّريق، فهو يزال بغيره نقلًا من المتكلم، كما هو الحال بالنّسبة إلى المجل؛ ولذا كان هنا ممّا حدّده الحنفيّة أنّه، فضلا عن الخفيّ والمشكل، هناك المباين لهما، من جهة طريقة الإزالة أو عدمها كالمجل والمتشابه(2). ولا يبتعد الجمهور عنهم في تقرير الإجتهد، فهم يرونه من مدخل الإجمال ومافي محلّه من نظر وقرائن، وإن كان الإختلاف ظاهرا في دلالة الإصطلاح(3).

ومادامت الصّورة لاتكتمل إلا بالتّفصيل، والحنفيّة قد أشاروا إلى تفاوت دلالي في جانب غير الواضح الدّلالة، بذكر الخفيّ وغيره، لا بأس أن نحدّد مفهوم هذا المصطلح ثمّ بقية المصطلحات الأخرى. وفي تحديده يقال، أنّه اللفظ الذي اشتبه معناه وخفي مراده بعارض في الصّيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب. ما يعني في الأصل أن المعنى ظاهر ثمّ وقع في الإشتباه بسبب عارض خارجي اشكل على هذا الظاهر تطبيقه، كما هو مثال لفظ السارق واشتباهه في الإنطباق على بعض افراده، من مثل النّشال أو النّباش؛ حيث تكون الحاجة إلى اعمال نظر*(4). ويعيننا أن نلاحظ الحكم فيه، وهو الطّلب الذي إذا تأملناه نجده يدلّ على

(1) - محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص229

(2) - المرجع نفسه، ص229

(3) - وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج1، ص345

(4) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص167

* لنلاحظ أنّ دلالة الحكم بالقطع ظاهرة بالنّسبة إلى السارق في الآية (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) سورة المائدة، الآية38، لكن الإشكال هو انطباق دلالة السرقة على حالات تتعلّق بها كحالة النباش مثلا . انظر: المصدر نفسه، ص167

مراعاة للإمكانية الإحتمالية في اللفظ، من جهة انطباق بعض مدلولاته أو عدمها، هذه الإحتمالية، التي كما تقتضي، يمكن استثمارها بطرق الإجتهد. وبقدر ما يبدو ذلك مقرراً بقدر ما نلاحظ انضباطه - أي الإجتهد - بحدود النص.

ولأننا نرى الإجتهد مبدأ ثابتاً، نوّكد تنوّع حصوله، كما هو الحال بالنسبة إلى المشكل، الذي يرتبط ادراك خفائه بأدلة خارجية، فهو كما يتّضح من تحديده، اسم لما يشته به المراد منه بدخوله في اشكاله، على وجه لا يعرف المراد منه إلاّ بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال(1). ولنا أن نلاحظ من هذا، أنّ ما يستدعي أهميّة ادراك الدليل الخارجي بالبحث هي طبيعة الخفاء الناتجة عن اللفظ نفسه أو صيغته التي تفترض الإحتمال، كما في مثال لفظ أنّي من(فاتوا حرثكم أنّي شئتم)(2) الذي يحتمل معنى كيف وأين(3). ولاشك أنّ هذه الإحتمالية هي في غاية الصّعوبة، ولعلّ ذلك ما يفسّر القول في المشكل أنّه لا يجب العمل به إلاّ بعد تبين المراد منه(4).

ويمكن القول تبعاً لذلك، أنّ الإجتهد إذا كان مطلوباً في الخفيّ، لما رأينا، فهو أكثر مطلوبية هنا، والغموض أساسيّ في اللفظ، لكن وبالقدر نفسه، فهو مطلوب بالنسبة إلى مفهوم آخر هو مفهوم المجمل، الذي يظهر منه، وهو المحدّد بأنّه (ما ازدحمت فيه المعاني واشتهب المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الإستفسار ثم الطلب ثم التأمل)(5). أنّه مجال للإجتهد في نطاق معنى ما لم يوضّحه المتكلم؛ ذلك لأنّ تعدّد المعنى، وإن كان موجبا لذلك - أي الإجتهد - فالأولوية هي أولوية نقلية يجب استفاؤها، كما في مثال الرّبا المجمل، الذي يحتاج إلى بيان من الشارح أو لا ثم بعده يكون النّظر، وهذا في دلالاته ممّا يستفاد منه مكانة كلّ أمر بالنسبة إلى الآخر، وهو مانراه مجسّداً في التّمييز بين حال أن يكون الإجمال شافياً كافياً، وحال أن لا يكون كذلك من الكفاية، أي حال ما هو في حيّز الإشكال، فيتطلّب الإجتهد(6).

(1) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص168

(2) - سورة البقرة، الآية 275

(3) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص84

(4) - الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص168

(5) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص86

(6) - المصدر نفسه، ص87

وإذا كانت التّعقيدات التي نراها في المجمل، هي في جزء منها بسبب خصوصية درجته في الخفاء، نشير أنّ هذه الخصوصية يأتي بموازاتها ما هو أكثر منها في ذلك، ونقصد هنا درجة المتشابه الذي يفهم على أنه (اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه)⁽¹⁾، فبحسب هذا الفهم، فالمتشابه هو أكثر إيغالا في الخفاء، وأنّ هذا الخفاء هو من ذات اللفظ، وأنه يتعلّق تحديداً بالآيات العقائدية منها بآيات الأحكام العملية*. والمهمّ أن نعلم أمراً في هذا، وهو أنّ خفاء المتشابه لا يعني عدم الاعتقاد به. إنّ المقرّر هو أن الإيمان به واجب مع مقتضى التوقّف عن طلب المراد منه والتسليم والتفويض إلى الله⁽²⁾. ويمكننا الإستنتاج من هذا، أنّ الخفاء على هذه الدرجة شيء طبيعي بالنسبة إلى ما يتعلّق به، وهي الأمور العقائدية؛ حيث مجال الاعتقاد أولى، وإن كنا نرى أنّ الوجود النصّي في ذلك ممّا يفرض البحث، وهو ما قد تجلّى في الممارسة الكلامية. على أنّ العبرة تبقى في تقييد هذا الجانب بقوة الدليل، وهو ما يدلّ عليه، في رأينا، جانب الحذر الملاحظ من رؤية المتشابه، فيما أشرنا.

وهكذا، إذا كانت قد اتّضحت أنواع مراتب المبهم عند الحنفية بذلك التدرّج، نلاحظ في المقابل، أنّ مسلك الجمهور قد كان على غير هذا الطريق، قائماً على ترتيب ثنائي، أقصد على القول بالمجمل والمتشابه، وإن كان المعتمد في الواقع استعمالهما مترادفين، من دلالة عدم اتّضح معنيهما⁽³⁾. وفي كلّ الأحوال، فإنّ المهمّ أن نلاحظ، في هذا المسلك، أنّ المجمل أو المتشابه يستغرقان اقسام المبهم عند الحنفية نحو: الخفي، والمشكل. وممّا يمكن إيراده أيضاً لمجال المجمل تعلّقه، كما يذكر الأمدي، بالإشتراك بالنسبة إلى اللفظ المفرد والمركب، وبتردد اللفظ بين مجازاته أو بتخصيص العموم بصور مجهولة وغيره⁽⁴⁾. وإذا كان التأمّل في هذا، يكشف عن احتمال وظن، وكان ممّا يترتّب عن ذلك الإجتهد، نشير أنّ هذا الإجتهد، في هذا المسلك، مطلوب ومستند إلى القرائن، لكن ليس على نطاق واسع، إذ إنّ من المجمل ما لا يكون بيانه إلاّ من قبيل من أجمله، كما هو الأمر عند الحنفية سواء بسواء⁽⁵⁾. ولعلّ الملاحظة في هذا، أي بالنسبة إلى غير الواضح الدلالة عند الجمهور، أنّ

(1)- الامام السرخسي، اصول السرخسي، ج1، ص169

* من ذلك كما يذكر آية (وجوه ناظرة إلى ربّها ناظرة) سورة القيامة ، الآية 23، 22

(2)- المصدر نفسه، ص170، 169. وانظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي ، ص129

(3) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي ، ص134. وانظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص335

(4) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص13-15

(5) - محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص343، 342

ثمّة عدم تحديد كاف لفوارق الغموض، بالمقارنة مع الحنفيّة، الذين اعتنوا كثيرا بتتبّع درجة الخفاء وقوّته، من أدنى خفاء إلى أعلى خفاء، بالرّغم ممّا نجد من تفصيلات تخصّ مستويات المعنى داخل المتشابه أو المجمل أو المؤلّ (1).

وفي النتيجة، نستطيع القول أنّ المسلكين معا قد أثبتا معطى مهمّ، وهو أنّ المعنى القرآني على درجة من الدقّة والتنوّع، وطبعاً، فالتنوّع له عدّة دلالات، منها دلالة الظنّيّة والإحتمال، فنحن نجد أنّ مختلف تلك المستويات معبّرة بصورة أو أخرى عن معنى يمكن الإجتهد فيه، لكن ومع ذلك يجب القول أنّ ثمّة مراعاة مشهودة لجانب القطع والحمل عليه، وليس لذلك من دلالة سوى الحرص على عدم الخروج عن الإنضباط والتقيّد بالأداء التداولي للخطاب.

3-2 الدلالة والإنضباط

إنّ مسألة وجود مستويات دلالية تتوزّع بين الوضوح والغموض مسألة تحيل، كما أشرنا، إلى الظنّيّة والإحتمال، وبالتالي تحيل إلى التّأويل. وهذا في الواقع بقدر ما يكشف عن حيويّة ومرونة النّص بقدر ما يكشف عن امكانية في التّفكّت، تؤدّي إلى الإساءة إليه؛ ولأنّ النّص هنا بطابع مقدّس، نلاحظ أنّ منطق الإستنباط والتّأويل يخضع لإعتبارات منهجيّة منظمّة، أي ما يعني أنّ العمل بهذا ممّا ينتظم في إطار مجال استنباطي وتأويلي له شروطه وحدوده. ونحبّ أن نذكّر بناء على ذلك، أنّ مجال التّأويل بشكل أساسي، حسبما رأينا، يتعلّق بالظاهر والنّص، وبشيء من المجمل عند الحنفيّة، وبالظاهر والمتشابه عند الجمهور، أمّا ذلك من المحكم والنّص، فهما عموماً بمنأى عن ذلك، وفي منظور إجرائي على هذا يكون مجال التّأويل محدوداً بحدود التّباين بين القطع والظنّ. أي بعبارة أخرى، فإنّ التّأويل سيختصّ بدائرة الظنّيّات دون دائرة القطعيّات؛ ولذا نجد في مآزر في هذا الأمر أنّ التّأويل يغلب في الفروع والأصول، كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري الموهمة(2)، لكن يجب القول أنّ اختصاص التّأويل بهذه الدائرة، وهذا هو المهمّ، ليس دونه ضوابط، وإذا وقفنا عليها، نجد أنّ من شرط عمل التّأويل، كما قيل، أن يكون موافقاً لوضع اللّغة وعرف الإستعمال وعادة صاحب الشّرع(3). ومقتضى هذا، أن يكون الظاهر هو الأساس، فلا يُعدل عنه إلاّ

(1) - ادريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص138 وما بعدها

(2) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص439

(3) - المصدر نفسه، ص443

بدليل، فالعام على عمومته حتى يرد ما يخصه، والمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيد،
والأمر على مدلوله في الوجوب حتى يقوم الدليل على صرفه عن الوجوب إلى غيره، ونحو
ذلك(1).

وبمعنى آخر، فإن التّأويل لا يُصار إليه إلا للضرورة، فهو ليس الأصل، وعند اللّجوء
إليه، يكون المعتمد شروطاً محدّدة، منها أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني
التي يحتملها اللفظ، كالعام المحتمل للخصوص والمراد به بعض أفراده(2). ذلك؛ لأنّ الشرط
المبدئي في هذا، هو أن يكون التّأويل متعلّقاً بألفاظ لها قابليّة التّأويل أو دلالتها على المعنى
ظنيّة أو، كما قيل، أن تكون الألفاظ ظاهرة فيما صرفت عنه محتملة لما صرفت إليه(3)،
مثل ألفاظ الظاهر والنص عند الحنفيّة، وألفاظ الظاهر عند غيرهم، وهذا دون الألفاظ التي
تقابلها في عدم الإحتمال، كالمحكم والمفسّر عند الفريق الأول، والنصّ عند الفريق الثاني.
ومن ذلك أيضاً، وجود دليل يرجح إرادة المعنى المرجوح على المعنى الرّاجح، أو بعبارة
أخرى، أن يكون الدليل الصّارف للفظ من مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في
مدلوله(4)، كالعام يبقى على عمومته ولا يتخصّص على بعض أفراده إلاّ بدليل، وليس
المطلوب فقط الدليل، وإنّما أيضاً قوّة الدليل؛ لأنّ اللفظ مختلف في احتمالته قرباً وبعداً،
فيكون دليل التّأويل على قدر هذا الإحتمال، فإن كان الإحتمال بعيداً يحتاج إلى أقوى دليل،
وإن كان قريباً يحتاج إلى أدنى دليل(5). وكون التّأويل متعلّقاً في أصله بالإحتمال والظنّ،
فإنّ الشرط الآخر أن لا يتناول ماهو قطعي أو يؤدّي إلى معارضته، أو أن يؤدّي إلى
التّعطيل، أو كما قيل أن لا يؤدّي إلى رفع النصّ أو شيئاً منه(6).

ولاشكّ أنّ كلّ هذا ممّا يعتمد على صفات شخصيّة، وعلى هذا، نجد فيما أشرط شرط أن
يكون الناظر المتأمل أهلاً لذلك(7). هذا الناظر، والحال هذه، وهو يؤدّي مهمّة اجتهاديّة،
عليه فضلاً عن ذلك، أن لا يذهب في اتّجاه التّأويل اتّجاه جزئياً، بالوقوف على الدلالات

(1) - محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص 372

(2) - المرجع نفسه، ص381

(3) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص67

(4) - المصدر نفسه، ص67

(5) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج3، ص88. وانظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص383

(6) - المصدر نفسه، 97

(7) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص67

الجزئية، بل عليه أن يذهب في التأويل في إطار الدلالة الكلية للنص، مراعيًا أنه كل متكامل(1)، وأن ثمة سياق يتنزّل فيه(2)، وأسباب تقف وراء وجوده هي أسباب النزول(3). وإذا كان التأويل في إطار المجال الإجتهادي يتسع إلى روح النص، وليس فقط للنص في ذاته، فلنا أن نقول أن المقرّر، في هذه الحالة، هو الأخذ بالحكمة والتعليل، ولكن من جهة أن تكون الحكمة، كما يقول الأمدي، ظاهرة منضبطة غير مضطربة، أمّا إذا كانت خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها*(4). وعلى كلّ حال، فإننا نلمس من خلال هذا مراعاة حقيقة أنّ ثمة واقع ومصلحة وتغيّر، ولكن يبقى الضابط المتحكّم هو كما يسمّيه الشاطبي قصد الشارع الذي يجب الوقوف عليه باستقصاء شامل**(5). هذا القصد الذي يجب، كما قرّر، أن تكون المصلحة بالنسبة إليه ملائمة، لاتنافي أصلا من أصوله أو دليلا من أدلته القطعية. وإذا توسّعنا أكثر، أن تكون معقولة في ذاتها، وأن تكون المصلحة التي يوضح الحكم بسببها عامّة للناس، وليس لمصلحة فردية أو طائفة معينة(6).

وهكذا، لنا أن نقول أنه يمكن التعامل مع النصّ القرآني بالبحث والإستنباط، غير أنّ المعنى المستنبط ينبغي أن يكون خاضعا لحدود تحترم النصّ، وإننا لنجد أكثر التأكيد على هذا، من مثل مايشدّد عليه الجويني بالقول أنّ (الإستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلا من أصول الشريعة)***(7). ومن الواضح، عندئذ، أنّ المسألة لاتتعلّق بأيّ تضييق لذاته، بل كلّ مافي الأمر أنّ ثمة حرص على عدم القول في النصّ بالرأي الظني، أو إذا شئنا الرأي الإنساني في أمور قد يأتي منها التّجاوز والتعطيل أو الإلغاء للخطاب القرآني المتعالي/المقدّس، وهو المنوط بالتكليف في علاقته بالمتلقّي.

(1) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص266

(2) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص200

(3) - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص47

(4) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج3، ص255

*نحب أن نشير أنّ من صور الإنضباط في هذا اشتراط أن لا تعارض العلة بعلة أخرى من باب أن الأقوى أحقّ بالحكم نحو علاقة النصّ بالقياس وتقدّم ذلك على هذا وأن تكون سالمة بشروطها حيث لا يردّها نصّ أو إجماع.. انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص135

(5) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص26

** نشير أنّ الأصوليين ومن باب الحرص على الإنضباط يؤكّدون دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما وهذا عند تأمله يحصر الإجتهااد لكنّه يجدر بنا ان نشير ان ثمة مرونة يمكن تلمسها من جهة شرط منوط بالعلة وهو شرط الإنضباط إذ هذا الشرط متعلق بالحكمة والمصلحة. انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص133

(6) - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، ج2، ص799،800

(7) - برهان الدين الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص1206

*** يمكن أن نضرب لهذا مثلا وهو الآية (ليس على الذين ءامنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) المائدة ، الآية 93. فهذه الآية قد ذهب

وعليه من المناسب، في رأينا، أن يتقيد مسلك الإستنباط والتأويل بالتحوط واحترام قدسيّة المخاطب واجرائيّة فهم خطابه؛ لأنّ الملاحظ أنّ كلّ الكلام المشار إليه في الحدود والضوابط ممّا يمكن وضعه في إطار وضعيّة رد الفعل إزاء عدم الإرتفاع إلى مستوى حسن تقدير ذلك الخطاب، الذي في أصله ليس كأيّ خطاب.

ثالثا: الإجتهد التّراثي بين الإنغلاق والإنفتاح

إنّ مارأينا من وجود مستويات دلاليّة وطرقا في التّعامل معها، وما أثبتناه من حرص على التّقيّد بحدود القراءة السليمة للدلالة القرآنيّة، أمر يدفع في رأينا لاشكّ، إلى طرح سؤال مشروع، هو سؤال الإنفتاح الإجتهدى ومداه، وقد يكون من المهمّ في الإطار نفسه، التّساؤل عن مايعنيه ذلك. إنّ جوابنا عن هذا تلخّصه، في الواقع فكرة أساسيّة، وهي أنّ الفكر التّراثي الذي نتناوله لانتناوله لذاته، وإنّما نتناوله بناء على حقيقة أنّه فكر متواصل له تأثيره على الحاضر، وهو يشكّل بالنّسبة إلى هذا الحاضر قاعدة له، وعندما نعلم مقدار التّأثير الذي يمكن أن يمثله ذلك، يكون من السهل الإستنتاج أنّ الإنفتاح الذي نعينه له علاقة بالحاضر؛ من حيث قدرة هذا الحاضر، في ضوء العلاقة بالماضي، على مواجهة التّحدّيات الواقعيّة. فالمسألة إذن، هي مسألة مزدوجة يتداخل فيها الحاضر والماضي، ولعلّ مايزيد من أهمّيّتها أنّ هذا الحاضر يقع في مفترق طرق بين خيار التّواصل وخيار عدم التّواصل، وإذا كان هذا في العموم يضعنا أمام مسألة التّجديد، فإنّه من الإنصاف القول أنّ هذه المسألة لاكتسب مشروعيتها ومصادقيتها إلاّ من رؤية موضوعيّة للماضي، فليس الحاضر شيئا آخر دون الماضي حتّى يكون منفصلا عنه، بل هو نتيجة له، وهويّته من هويّته. وعليه يكون علينا حينئذ النظر في انفتاح الماضي من أجل الحاضر، وصور هذا ليست في الحقيقة بالأمر المفقود، إذ يكفي أن نستحضر الإجتهد ومجالاته ومسائله، فنمّة عناصر مختلفة تثبت ذلك، وهذا بغضّ النظر عمّا يوجد من مواقف متخلّفة عنه، فما يعيننا هنا أن نتكلّم عن خطّ عام، أمّا عن امكانيّة ماتتحيه تلك العناصر من اجتهاد يمكن أن يوصف بالكفاية أو عدمها، فذلك ماسنصل فيه لاحقا.

1-3 في رؤية الإجتهد:

يجب القول ابتداء أنّ هذا الأمر الذي نعرض له أمر ثابت مقرّر يمتلك حجّيته، وليس بالشّيء المفروض أو الطّارئ من مقتضى حاجات ضاغطة، فهو ممّا يقوم عليه الدّين

= فيها البعض، اعتمادا على الإستحسان، إلى اباحة شرب الخمر وهذا في رأي الشاطبي استنباط باطل لايراعي مايحيط بها . انظر: الامام الشاطبي، الإعتصام ، ج2، ص26،27. وإذا قارنا هذا بمثال آخر هو الآية هو (قال إني أريد أن انكحك احدى ابنتين هاتين) سورة القصص ، الآية 27 التي استنبط منها مشروعيّة عرض وليّ المرأة ابنته على الرّجل الصّالح أو العكس عرض المرأة نفسها على الرّجل الصّالح وهذا فيما يقال استنباط صحيح مقبول لوجود مايدلّ عليه ويتوافق مع طرق الإستنباط المعتمدة. انظر: الامام الشوكاني ، فتح القدير تح يوسف الغوش، ط4؛ بيروت 2007، ص 1099 .

وينهض عليه في تجدده، ولأدلّ على ذلك من تخصيص الحكم فيه، فهو كما قيل في حقّ العلماء فرض عين وفرض كفاية وندب*(1). وبما أنّ حقيقة الشيء تتضح من مفهومه، يحسن بنا ذكر أنّ ممّا يُحدّد به، القول أنّه (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)**(2). وهذا إذا تأملناه، يدلنا أنّ الاجتهاد أساساً هو عمليّة فهم مركّبة شاملة لعلاقة الذات بالنصّ والواقع، بكلّ ما يعنيه ذلك من علاقة بالزمن والتغيّر؛ لأنّ الأمر، كما يبدو، لا يتعلّق بشيء جاهز يمكن الوصول إليه أو بلحظة آنيّة يمكن استفاء متطلّباتها، إنّ المسألة هنا هي مسألة جهد متواصل تستتبعه استنباطات متجدّدة، ولعلّ ما يؤكّد هذا الوعي مانجد من تبريرات في الدّعوة إليه، فهو يبرّر واقعياً بالقول أنّ النصوص محصورة والوقائع ليست محصورة(3). ويبرّر نصياً بالقول أنّ من النصوص ما هو ظنيّ محتمل***(4)، وقد يكون في هذا ما يستدعي التساؤل عن سرّ هذا الرّبط بين النصّ والواقع، مادام ثمة في جانب ظنّ واحتمال، وفي جانب آخر حركة وتغيّر، إذ يمكن للواقع، وهو على درجة كبيرة من التغيّر، أن يستقل عن النصّ ويثبت قصوره وعجزه، خاصّة وأنّ ثمة اعتراف أنّ الاجتهادات في عهد الصحابة، وهم الأقرب عهداً بالرسالة تزيد كما قال الإمام الجويني على المنصوصات(5)، غير أنّ الأمر، كما نلاحظ، لا يتّجه في هذا الاتجاه؛ لسبب مهمّ هو أنّ منطق الاجتهاد المتصوّر تحرّكه فكرتان مهمّتان، يمكن ادراجهما في إطار فكرة أعمّ هي فكرة الشمول. الفكرة الأولى، هي فكرة أنّ النصّ لم يأتي على حكم كلّ جزئية على حدة، وإتّما أتى بأمر كليّة وعبارات مطلقة(6). والفكرة الثانية، هي فكرة أنّ كلّ واقعة لاتخلو من حكم الله فيها(7).

(1)- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص20

* أنّ هذه الأهميّة لتظهر بوضوح من إشارة الشاطبي الذي يقسم الاجتهاد إلى ضربين؛ اجتهاد لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف واجتهاد يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. انظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص11

(2) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج4، ص197

** العبارات في هذا مختلفة لكننا أترنا هذا التعريف لإحتوائه على العناصر الأساسية في الاجتهاد. والحقّ أنّ الدخول في التفاصيل ليس غايتنا هنا.

(3) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص743

(4) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الأحكام، ج3، ص65 .

*** قال الامام الجويني ان التعبد بالقياس/ الاجتهاد في مجال الظنون عند علماء الشريعة جائز غير ممتنع. انظر: البرهان في اصول الفقه، ج2، ص753

(5) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص764

(6) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص14

(7) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص743

وبما أنّ هذا في الإستنتاج يكشف عن علاقة اهتمام ومساحة نظر خارجيّة وداخلية، نذكر أنّ المقرّر في هذا الشأن، هو أنّ مجال الإجتهد ينحصر في مجالين هما مجال الوقائع غير المنصوص عليها بأحكام، لكن مدلول عليها بإمارات. ومجال الوقائع المنصوص عليها بأحكام، ولكن منصوص عليها بنص غير قاطع ثبوتاً أو غير قاطع دلالة⁽¹⁾. أمّا مايعنيه هذا، فهو يعني أنّه يمكن الإجتهد في الأمور الحادثة المستجدة، كما يمكن الإجتهد في إطار النص ذاته، لكن هذا ليس دون تقييد، فنحن نجد أنّه مع ارتباطه بالجهد وحركته المستمرة هو مرتبط بالنصّ وأفقه. ويمكن تبيّن ذلك من الأمور الإجتهدية التي يتعلّق بها، وهي تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط*، فهذه الوجوه جميعاً إنّما تؤكد معرفة الحكم وتنزيله في إطار النصّ وليس خارجه، إذا اخذنا بعين الاعتبار هنا العلاقة بالمناط أو العلة. فالعلة، كما نلاحظ في هذا، تلعب دوراً مهماً سواء بالنسبة إلى ما يكون من وقائع جديدة تحتاج إلى حكم باثبات علة الحكم المنصوص عليه فيها، أو سواء من جهة أنّها غائبة غير منصوص عليه، فتستخرج بالنسبة إلى الحكم المنصوص عليه، أو من جهة أنّها قائمة منصوص عليها ومشملة على أوصاف متعدّدة تحتاج إلى التّعيين أو التّقيح. فثمّة دائماً حضور للنصّ، أكان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. وهكذا، يمكن أن ننتهي إلى أنّ المسألة الإجتهدية ليست منفلة، إنّها تعتمد على النصّ.

وللايضاح أكثر، نشير أنّ هذا الإعتدال يظهر في حالتي النصّ، حالة كونه موجوداً وحالة كونه غير موجود. ففي الحالة الأولى، وهي الحالة المشروطة، كما يقول الشاطبي بالعلم العربيّة⁽²⁾. الملاحظ أنّ النظر الإجتهدية فيها هو نظر قائم على تفهّم معنى النصّ والكشف عن مرامي ألفاظه ومدلولاتها، بناء على ما تكون عليه حالات الفاظه، إمّا من جهة اللفظ ذاته واختلافه إلى الوضوح والغموض، أو من جهة ما هو عليه وضعه بالنسبة إلى المعنى عموماً وخصوصاً، أو من جهة ما تدلّ عليه ألفاظه على المعاني عبارة، وإشارة واقتضاء، ودلالة، أو منطوقاً ومفهوماً⁽³⁾. فالعمل الإجتهدية، كما يظهر هنا، يستثمر دلالات

(1) - محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص80

* نذكر هذه العناصر انطلاقاً ممّا يقول ابن تيمية أنّها جماع الإجتهد. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط1؛ المدينة: مجمع الملك فهد 2004، ج22، ص329

- وهذه العناصر هي ممّا ادرجه الشاطبي تحت نوعين من الإجتهد الإجتهد الذي لا ينقطع وهو المتعلّق بالتكليف وقد خصّه بتحقيق المناط ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله. والملاحظ هنا انه يربطه بالوقائع المتغيرة. أمّا النوع الثاني فيسميه الإجتهد المنقطع ويشمل تنقيح المناط والذي يفيد ان يكون الوصف المعتمد في الحكم مذكوراً مع غيره في النصّ فينقح بالاجتهد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ويشمل بالاضافة اليه المسمى تخريج المناط وهو في التقدير الاجتهد القياسي وإلى جانب هذين النوعين تحدث عن نوع ثالث هو عنده نوع من تحقيق المناط. انظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص22-11

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص52

(3) - محمد اديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص81-86

الألفاظ وامكاناتها في الإحتمال أو عدمه، وهو هنا اميز بالبيان. أما في الحالة الثانية، حالة عدم وجود النص؛ حيث العلاقة بالوقائع المستجدة، فالملاحظ أنّ ما يبرز فيها بالأساس هو القياس، وفضلا عنه الاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع⁽¹⁾.

وفي هذا، لاتفوتنا الإشارة، أن القياس إذا كان يبدو الأبرز في العمل الاجتهادي، فهو متجاوز إلى غيره؛ لأنّ الاجتهاد، كما قيل أعمّ منه، يشمل النّظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلّة⁽²⁾. ونحن إذ نلقت إلى هذا، فمن أجل أن نوّكّد توسّعه، واتّجاه الرّأي فيه إلى هذا التّوسّع، ضدّ انكار القياس نفسه أو انكار الرّأي عموماً*، ويكفي في هذا، أنّه يعتمد استنفاد الجهد نظرياً وعملياً، إمّا باستفّاء النّظر في دليل الحكم أو النّظر في مناطه، كما يقول الشّاطبي⁽³⁾. وهذا ليس بالأمر الهين، سواء من جهة الوقوف على النصّ ذاته، أو من جهة الوقوف على الواقع، أو من جهة الجمع بينهما، فنحن في الحقيقة من خلال مفهوم الاجتهاد أمام امكانية واسعة في النّظر، ولكن مع أهميّة هذه الإمكانيّة، يجب التأكيد أنّنا أمام معطيات توجّه هذا الاجتهاد ولا تطلقه كيفما اتّفق، فهناك الجهد المفترض أن يبلغ غايته في تتبّع الحكم وتبينه، وهناك الحكم الشرعي ذاته المعبر عن إرادة التّكليف، وهناك الدليل النّاطم له. وهذا كلّ في النّظر الإستنتاجي يدلّ أنّ الاجتهاد لا يبتعد عن النصّ أو يسير في اتّجاه انشاء أحكام من فراغ.

وإذا كانت هذه حقيقة واقعة، فإنّ الحقيقة الأخرى الواقعة، أنّ الحكم الذي يتعلّق به الاجتهاد ويستوجب كلّ الجهد، ليس مفتوحاً على كل اجتهاد، بل هناك احكام تُستثنى من مجاله، إذ كما قيل لاجتهاد في مورد النصّ⁽⁴⁾. وهذا يعني أنّ ما يتعلّق به من معنى اجتهادي لا يخرج عن التّفهّم والتّنزيل، على خلاف غير المُستثنى، وهو الظنّي المحتمل أو غير المنصوص عليه، الذي هو المجال الأوسع للاجتهاد. ومن المؤكّد أنّ الاجتهاد بمفهومه هذا، هو أكثر اتجاهاً نحو الإمتداد والإستعاب من اتجاهاً نحو الإنعزال والإنكفاء.

2-3 خصوبة الاجتهاد:

إنّ الاجتهاد، كما رأينا، ليس مفتوحاً تماماً، بل هو محدود بحدّ عدم تجاوز النصّ، وهنا نذكر أنّ هذا تعبّر عنه منهجيّة معتمدة عند الأصوليين والفقهاء وهي أنّهم (إذا ابتلوا بحادثة

(1) - المرجع السابق نفسه، ج1، ص80

(2) - الامام الغزالي، المستصفى، ج3، ص484

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص231

(4) - الامام الجصاص، الفصول في الأصول تح حجيل النشمي، ط2؛ الكويت:وزارة الاوقاف، 1994، ج3، ص346. وانظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج4، ص36

طلبوا حكمها من النصّ، ثم إذا عدموا النصّ فزعموا إلى الاجتهاد والقياس، ولايسوّغون لأحد الاجتهاد واستعمال القياس مع النصّ(1). والنصّ المقصود، هنا، هو النصّ القطعي كما يدلّ عليه قول الغزالي الآتي: (والمجتهد فيه كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي)(2)، أمّا مايعنيه هذا الكلام في خصوصه، فالواقع أنّه لايتّضح إلّا من تحليل مفهوم القطع، فهذا المفهوم، كما يشير الشاطبي، يشتهر بدلالة عدم الإحتمال(3)، وعلاقته بالنصّ، عندئذ، هي علاقة من هذه الجهة. أي جهة نفي الإحتمالية، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ النصّ في دلالته، عند البعض، يفيد ذلك المعنى، وهو ما لايتطرّق إليه احتمال أصلا(4)، فتكون، بالتالي، علاقته به علاقة اشتراك دلالي منتهية إلى نتيجة هذه الدلالة، وهي عدم التّأويل. وإذا وضعنا هذا في السّياق المشار إليه، أي سياق مجال الاجتهاد نجده مميّزا، في النّظره إليه، بأنواع تتبّع جهة الثبوت والدّلالة أو جهة الإحتمال بحسب المنزاع. فمن الوجهة الأولى، هو على أنواع ثلاثة مختلفة المرتبة هي قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، قطعي الثبوت، قطعي الدلالة(5). ومن الوجهة الثّانية، وهي وجهة الحنفيّة، نجده منقسما إلى ما لايحتمل أصلا ومايحتمل بدليل(6). وهذا في معناه، يدلّ أنّ القطع قد يخصّ ثبوت النصّ ذاته أو يخصّ دلالته، كما يمكن أن يكون في درجة أعلى أو في درجة أقلّ منها، والدرجة الأعلى هنا هي درجة الجمع بين قطعيّة الثبوت وقطعيّة الدلالة أو قطعيّة عدم الإحتمال أصلا، كما يدلّ عليها المحكم عند هذا الفريق، أو يدلّ عليها النصّ عند الفريق الآخر. وإذا وضعنا هذا في إطار تقابل واستنتاج، نرى أنّ مساحة القطعي الثبوت القطعي الدلالة مساحة محدودة، بالمقارنة مع المساحة المشغولة من غيره، وهذا تشهد له نوعيّة المسائل التي يتعلّق بها، وهي بحسب تحديدها يغلب عليها الجانب الدّيني المحض المسمّى جليّات الشّرع، نحو أصول الإعتقاد أو الأمور المعلومة من الدين بالضرّورة، وكمختلف العقوبات أو الكفارات المقدّرة(7). أي أنّنا في إطار هذا أمام قطع يخصّ أساسيات الهويّة في النصّ الدّيني، ومن الواضح أنّ هذا شئى طبيعي يستلزمه الإعتقاد، فأمر العقيده والعبادات المتّصلة بها تحتاج

(1)- المصدر السابق نفسه ، ج2، ص319

(2)- الامام الغزالي، المستصفي، ج4، ص18

(3)- الامام الشاطبي، الموافقات ، ج1، ص27

(4)- الامام الغزالي، المستصفي، ج 3 ، ص85

(5) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص227 وانظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص11

(6)- عبد العزيز بن البخاري، كشف الاسرار ، ج1، ص76

(7) - الامام الغزالي، المستصفي ، ج4، ص18. وانظر: سيف الدين الأمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج4، ص200 ووهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص1052

إلى اليقين وليس إلى الظن، وما يوجد من أحكام ينطبق عليها القطع لا ترقى إلى الكثرة، وفي كل الأحوال، فإنّ النظرة إلى القطع تعكسها خاصيّاته، ومن خاصيّة القطع، كما قيل النّدر، التي لا تسعها من أجل التّكثير إلاّ القرائن المقالية أو الحالية⁽¹⁾.

ومع أنّ القطع بمفهومه الذي وقفنا عليه، هو من الواضحات التي لا يجوز فيها الإجهاد، كما يقول الشاطبي⁽²⁾ ويقترن بالنّدر إلاّ أنّه يمكن التّأكيد أنّ الرّأي فيه يتميّز بشيء من المرونة، من بعض الجهات التّطبيقية، جهة التّماشي مع الضّرورة والإستثناء، ليس بمعنى البطلان بالخضوع إلى الفهم المتغيّر، وإنّما من جهة مراعاة مقتضيات التّطبيق بإجازة الرّخصة⁽³⁾. وجهة قبوله لغلبة الظنّ في التّطبيق؛ من حيث ما يمكن أن يكون من حيثيات⁽⁴⁾، وبهذا فهو يندرج في إطار صورة أخرى من الإجهاد هي صورة الإجهاد التّطبيقي، وبما أنّ الأمر يتعلّق بالفرق بين وجود الحكم وتطبيقه، نجد أنّ هذا التّطبيق يعالج في إطار مايسمّى تحقيق المناط^{**}. ونشير أنّ ذلك ممّا يندرج في إطار الوعي بأنّ الحكم قبل مرحلة تحقيق مناطه في الجزئيات عام ومجرّد⁽⁵⁾. فنحن، في الواقع هنا، أمام منهجية ناضجة في التّعامل مع النّص، لا تنتظر إليه فقط في ظاهره، بل أيضا بما يتقوّم به. ولنا أن نذكر أنّ النظرة إلى الحكم في إطار هذا الموقف التّطبيقي تنبع من اعتبارات مقرّرة هي الأخذ بالمأل والمصلحة⁽⁶⁾. دون أن يستلزم ذلك بالضّرورة إهدار الحكم ذاته أو التّعدي على قطعته؛ لأنّ التّقدير هو احترام قصد الشّارع الذي هو قصد مراعاة المصالح والمفاسد في القيام بالتّكليف^{***}⁽⁷⁾. وعلى هذا، نجد أنّ ممّا يذكر في تحديد القصد من التّكاليف، الإشارة إلى أنّها

(1) الامام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 415

(2) - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص115

(3) - سامي الصلحات، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، مجلة اسلامية المعرفة، ع23، سنة 2000، ص61، 62

* شتان بين الاستثناء والمرونة التي يحيل اليها النص نفسه، وبين تصور ان التغير يفضي الى انتفاء القطع. اذا علمنا ان ماحرك النص ليس فقط ماهو جزئي بل ايضا ماهو كلي وان هذه الكلية لاتغني بالضرورة عن الجزئي. انظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص519-520

(4) - المرجع نفسه، ص77

** اشار ابن تيمية إلى تحقيق المناط في هذا المعنى بأنه أن يعلق الشارح الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان كأمره باستشهاد شهيدين وكتحريمه الخمر والميسر وكفرضه تحليل اليمين. انظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، ج19، ص16

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص17

(6) - المصدر نفسه ، ص177

(7) - المصدر نفسه، ج2، ص9

*** قيمة الاجتهاد التّطبيقي تظهر من قيمة مايرتوي من ثمرات في تطبيقه تحقق مقاصد الشرع ولذا يقال ان الاجتهاد في التفهم والاستنباط ليس

تجري على الموازنة والإعتدال⁽¹⁾. أي من غير أن يكون في تطبيقها خروج عن تحقيق المقاصد المبتغاة منها، أو خروج عن المقاصد ذاتها وماتنطوي عليه من كليات.

وإذا كان الأمر على هذا النحو من المرونة، فإنّ المرونة الأكبر يمكن ملاحظتها من دلالة ما يصاد القطع وهو الإحتمال، فحسب المقرّر في هذا الشأن أنّ كلّ لفظ احتمل معنيين وأكثر هو مجال لإجتهد المجتهدين*⁽²⁾. والإحتمال يتّضح محلّه في الإجتهد ممّا يسمّيه الشاطبي التردّد بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، وذلك من باب حال ما يكون عليه الخطاب بالنسبة إلى أفعال المكلفين بين أن يرد في تلك الأفعال خطاب من الشارع أو لم يرد فيها⁽³⁾. وبما أنّ الشاطبي يقصد أن يبيّن من هذا حال ما يكون عليه الخطاب بإزاء أفعال المكلفين، نذكر أنّ محلّ الإجتهد، كما يبيّنه، يظهر في دائرتين تقابلان دائرة الواضح الذي لا يُجتهد فيه وهي دائرة البراءة الأصليّة. تلك التي لم يرد فيها الخطاب، ودائرة المتشابهات، التي ورد فيها الخطاب لكن ورد فيها بالظنيّة والإحتمال، والوقوع في التعارض بين النفي والإثبات⁽⁴⁾.

وتأسيساً على هذا الإيضاح الذي يتبيّن منه اتّساع مجال النّظر الإجتهد، بالمقارنة مع دائرة القطعي السالف الذكر، نشير أنّه بالنسبة إلى الحالة الأولى، حالة عدم وجود النصّ، أنّ الإجتهد فيها يتعلّق بأمرين يكشفان أهمّيته وأصالته، هما الإعتراف بكثرة الوقائع وتغيّرها، والإعتراف بالحاجة إلى ضبط هذا الواقع؛ لئلاّ يكون مظنة للفساد⁽⁵⁾، وتبدو أهمّيّة هذا الأمر من ادراك انتقال الحكم فيه من الجواز إلى الوجوب⁽⁶⁾، فهذا الانتقال إنّما يدلّ على قيمة مضاعفة للنّظر، سواء بالإقرار بجوازه أو بالإقرار بوجوبه. ومن الجدير بالملاحظة أنّ الإجتهد، في هذه الحالة، هو توسعة للنصّ بأعمال النّظر، فليس الجواز أو الوجوب إلاّ طريقاً إلى ذلك، إذ ليس الإجتهد إلاّ بذل الجهد. فعلى هذا، فالنصّ وإن كان

= بأولى من الاجتهاد التطبيقي. انظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص12

(1) - المصدر السابق نفسه، ج2، ص 279

(2) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص166

* هذا واضح خاصّة من حقيقة وجود المتشابه في القرآن إذ وجوده هو وجود من أجل التفكير والنظر. انظر: الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، ص89،90

(3) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص114

(4) - المصدر نفسه، ص14-16

(5) - المصدر نفسه، ص39،38

(6) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص198

غائبا ، فهو حاضر بطريقة أخرى، وعلينا التأكيد أنّ المبدأ المعتمد في هذا، هو أنّ القرآن بيان لكلّ شيء، وأنّ مامن نازلة إلاّ وفيها حكم الله. أمّا تفسير ذلك، وإن كان فيه بعض الاختلاف بين من يتمسكون بالظاهر ويؤكدون أصل الإباحة فيما عداه(1)، إلاّ أنّ الواضح في هذا أنّ الإتجاه العام هو اتّجاه التوسعة بطريق مراعاة الدلالة(2)، أو مراعاة التعليل، والمقاصد والمصالح (3). وليس هذا في الواقع تجاوزا في الأمر، بل هو من نتيجة النظرة التاريخية واللغوية، إذ من الرأي في هذا أنّ مسلك الصحابة قد كان النّظر في الكتاب والسنة، واعمال النّظر بالقياس عند انعدام النّصّ فيهما(4). وأنّ الألفاظ لاتدلّ فقط على معانيها بصيغها الظاهرة، وإتّما تدلّ أيضا بغيرها، من فحواها، ومفهومها، واقتضائها ومعقولها(5).

وإذا كانت هذه الحالة (حالة عدم وجود النّصّ)، تبيّن امكانية الاجتهاد لكن بالإستناد إلى مرجعية مسبقة، تمثلها بعض المسالك والإعتبارات، فهذا؛ لأنّ الأمر في هذا الجانب، على علاقة برأي دون آخر، هو الرّأي المحمود في مقابل الرّأي المذموم. فالإجتهاد المقرّر المقبول، ههنا، هو فقط الإجتهد القائم على الدليل ولاعبرة، بالتّالي، باجتهد لايجري بحسب الوسائل المشروعة(6). ولانجد في هذا مايؤكد تشددا مبالغا فيه، إذ لا بدّ للأمر من ضابط والأمر متعلّق بقصد إلهي، وإتّه لمن تمام الوعي والإحترام لهذا القصد أن نجد الحرص على أن تكون الفتوى في إطار معنى الإجتهد حقيقة باستفراغ الجهد، ومعنى العدالة، وعدم التّساهل، من جهة مايكون من تساهل في تغليب النّظر على حساب طلب الأدلّة، وطرق الأحكام أو من جهة التّساهل في طلب الرّخص وتأوّل الشّبه(7). ومع كلّ هذا، ننزع إلى التّأكيد أنّ الإجتهد، في هذا المجال، هو على درجة كبيرة من الوُسع والمرونة، يكفي في أهميته أنّه معتبر من تقدير أهميّة تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد(8)؛ حيث امكان اعمال النّظر وتحقيق الإجتهد نظريا وتطبيقيا.

(1) - الامام السرخسي، اصول السرخسي، ج2، ص120

(2) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص512

(3) - بدر الدين الزركشي ، البحر المحيط، ج5، ص206

(4) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص765

(5) - الامام الغزالي، المستصفى، ج1، ص23،24

(6) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص7،8

(7) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص305

(8) - ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ج4، ص337

وإذا كان هذا هو الشّان بالنسبة إلى مجال مالانصّ فيه، فإنّ مجال مانصّ فيه هو كذلك بذلك القدر، في نطاق خصوصيّة القائمة على علاقة اللفظ بالمعنى، وما في محلّ ذلك من إفادة المعنى الواحد أو المتعدّد، بحسب حال التأثير الذي يوجد، كتأثير وجود الإشتراك أو غيره. وبما أنّ هذا النوع من التأثير يتّجه إلى الإحتمال المضاد لعدم الإحتمال، الذي يمثّله القطع، وكان ذلك ممّا يفيد في التقابل الظنّ، فإنّ لنا أن نشير في ضوء المعنى المحدّد لهذا الظنّ، وهو الاعتقاد الرّاجح مع اعتقادي الطرفين⁽¹⁾. أي المعنى الذي يفيد الإحتمال، وغلبة احتمال على احتمال آخر هو الإحتمال الأقوى، أنّ مجال النّظر الاجتهادي المتعلّق به يشمل بحسب حالة الثبوت والدّلالة، حالة النّصّ الظنّي الثبوت الظنّي الدّلالة، وهي حالة خالصة للظنّ، وحالة النّصّ القطعي الثبوت الظنّي الدّلالة، وحالة النّصّ الظنّي الثبوت القطعي الدّلالة⁽²⁾. على أنّه من الجدير بالملاحظة أنّ هذه الحالات - باستثناء الحالة الثّانية - موسّعة تخصّ القرآن والسّنّة؛ ذلك أنّ المقرّر في هذا، هو أنّ القرآن قطعي الثبوت بخلاف السّنّة التي تحتل في أكثرها الظنّ، ومهما يكن، فإنّ الجانبين متكاملين، وتكاملهما يظهر في علاقتهما بظهور المعاني وأحكامها في إطار اشتغال الفقه، وهو الوجه العملي لها. وعليه، ومن تقدير أهميّة المجال الاجتهادي لكلّ حالة من هذه الحالات التي تقع في موقع الإحتمال من أحد جانبيها ثبوتاً أو دلالة نجد أنه، بالنسبة إلى الحالة الأولى، حالة الظنّيّة في الثبوت والدّلالة المتعلّقة بالأحكام، التي انفردت بها السّنّة غير المتواترة، والتي لا يوجد ما يدلّ على قضاياها النّصّ الصّريح من القرآن أو السّنّة المتواترة، أنّ مجال اجتهادها متنّسح كثيراً يصل إلى درجة أقرب من درجة مالانصّ فيه؛ من حيث المساحة التي يتيحها الظنّ، وإمكانات ذلك في تناول الأدلّة بالبحث والتّحرّي، وتعيين المعنى المرّجّح فيها بطلب القرائن⁽³⁾.

وبما أنّ الأمر هنا يثبت علاقة التّكامل بين النّصّ الديني عموماً قرآناً وسنّةً ويؤكّد حضور الفقه، كمجال اجتهادي لتقليب الأدلّة وبيان مختلف الأحكام المتعلّقة بها ممّا يخصّ الشّان العملي العبادي والمعاملاتي للمؤمن، فإنّنا نجد أنّ هذا يتدعم أيضاً من خلال حالة النّصّ الظنّي الثبوت القطعي الدّلالة، فهذا النّصّ وهو يتعلّق بالسّنّة غير المتواترة، ويقوم على أدلّة ظنّيّة ودلالة واضحة صريحة يشهد عليها تفسير الشارع أو قصده المحكم، إنّما يتيح كما هو واضح من صيغته، امكانية الاجتهاد في جانب منه، وهو وإن كان ضيقاً إلاّ أنّه مهمّ جدّاً

(1)- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص 74

(2)- قطب مصطفى سانو، لانكار في مسائل الاجتهاد، ط1؛ بيروت: دار ابن حزم 2006 ، ص45-46

(3)- المرجع نفسه، ص57، 58

بالنسبة إلى مشروعية الأحكام وتنزيلها، وهو التّحقّق من مدى صحّة نسبة تلك الأدلّة إلى الشرع(1).

ولئن كان الإجتهد يبدو ضيقاً في جانب مذكرنا، فلأنّ الأمر فيه يتناسب مع نوعية المجال، ومأخوذ على الإنضباط، ويمكن ملاحظة ذلك أكثر بالنسبة إلى الحالة الأخرى، حالة النص القطعي الثبوت الظني الدلالة المتعلّق بالقرآن والسنة المتواترة، فإننا نجد متاحاً للإجتهد في جانب الدلالة فقط؛ حيث الإحتمال والحاجة إلى التّعيين في ضوء مختلف القرائن والأدلّة المرجّحة(2). وغنيّ عن البيان، بعد هذا القول، أنّ مساحة الإجتهد، كما تبدو، ليست بالمحدودة، فجانِب الظنّ المتعيّن له هو الغالب، وإذا كان ثمة ما لا يمكن الإجتهد فيه، فهو لا يقارن بما يمكن الإجتهد فيه، فهو في نطاق أكثر محدودية. وبما أنّ هذا قد ظهر بالنسبة إلى السنة، وهي نصّ آخر وعلاوة عليها بالنسبة إلى القرآن، فإننا نوّكد أنّ الإمكانية الإجتهدية شاملة إلى مختلف الأدلّة وليس بالنسبة إلى هذين الدليلين.

3-3 الإجتهد والأدلة:

بعد أن تبيّنت لنا المساحة التي يشغلها الإجتهد، وهي مساحة، كما رأينا، لا يستهان بها، نريد هنا معرفة الطريقة التي يشتغل بها، من خلال العلاقة بالوقائع والمستجدّات، اعتماداً على ما يسمّى الأدلّة؛ لأننا نرى في ذلك ما يمكن أن يبيّن حقيقة الأداء الإجتهدية ومداه، وإذ سنعكف على ذلك، من المهمّ الإشارة أنّ الحديث في القرآن ليس دونه الحديث في غيره، فالقرآن، وإن كان ينطق بنفسه ويشرح بعضه بعضاً إلاّ أنّه من خلال محتواه وتجربته التاريخية يتكامل مع عناصر أخرى خارجية اقتضتها، إمّا طبيعته كرسالة مبلّغة، وإمّا طبيعته كرسالة خالدة تحتاج إلى الفهم المستمر. وغنيّ عن القول، أنّ هذه العناصر، مهما كانت، فهي تقدّر بقدرها، وليست تعويضاً عنه بأي حال من الأحوال، وإتّما نذكر هذا، من حقيقة مكانة هذه العناصر، فحسب ما يذكّر تنقسم الأدلّة إلى أدلّة متّفق عليها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس(3). وأدلّة مختلف عليها، أشهرها الإستحسان والمصالح المرسلة والإستصحاب والعرف وقول الصّحابي وشرع من قبلنا وسدّ الدّرائع(4).

(1)- المرجع السابق نفسه، ص64-67

(2)- المرجع نفسه، ص71-73

(3) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص39 ، وانظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج1، ص417

(4)- وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص733، 734

وكما هو ملاحظ، فإنّ القرآن يتصدّر هذه الأدلّة ثمّ تليه باقي الأدلّة، فهو كما قيل، أصل الكل⁽¹⁾. وكونه كذلك، فإنّ الأدلّة التي تأتي بعده تأتي بحسب قربها أو بعدها منه، وعليها كان سند الإجتهد، كما يوضّحه الشافعي، بأن يتدرّج منهجياً من القرآن إلى القياس مروراً بالسنة والإجماع⁽²⁾. والحقّ أنّ هذا التّفاوت ليس دون دلالة، ذلك أنّه يمكن ملاحظة أنّ من هذه الأدلّة ما هو بطابع عقلي، يحتمل ما يحتمل من ظن، في مقابل ما هو نقلي يحتمل ما يحتمل من قطع، وهو مانجد الشاطبي قد انتبه إليه وعبر عنه بالتقسيم الثنائي أدلّة النقل وأدلّة الرأى؛ حيث تضمّ الأولى بشكل رئيسي القرآن والسنة، وتضمّ الثانية القياس والإستحسان والمصالح المرسلّة⁽³⁾. وإنّه لمن الواضح أنّ اندراج هذه الأدلّة في إطار التّباين بين النّقلي والعقلي والقطعيّة والظنّيّة ممّا يجعل مسألة الإجتهد تتأرجح بين جانبي المرونة والإنضباط، إذ إنّ ثمة مرجع أو أصل ثابت، في مقابل ما هو محتمل متغيّر. صحيح أنّنا نجد اختلافاً في الرّؤية، بالنسبة إلى هذه الأدلّة، بين من يقول بقطعيّتها ومن يقول بظنّيّتها⁽⁴⁾، إلّا أنّه يجب القول، أنّ الأمر لا يعني أنّ تكون هذه الأدلّة مشرّعة على أيّ اجتهد، فالمبدأ في هذا، هو أنّ يكون الإجتهد محكوماً بحدود الشّرع، وهذا واضح تماماً ممّا يذكره ابن القيم من الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم؛ حيث التّوقّف في الأوّل على الكتاب والسنة، وهما الدليلان لغيرهما في الإستنباط. والتّوقّف في الثّاني على الحسن أو الخبر أو الشّهادة⁽⁵⁾. أو كما قال الشاطبي، وهو يشير إلى ضربتي الإستدلال، أنّ كليهما مفتقر إلى الآخر، المنقولات لا بدّ فيها من النّظر، والرأى لا بدّ فيه من النّقل⁽⁶⁾. ولعلّه من البيّن من هذا، أنّ أهميّة الدليل واختلافه إلى القطعي والظنّي هي من أهميّة حجّيته، وحجّية بعض الأدلّة ظاهرة كما يعبر الإمام الجويني بالقول أنّ أصول الفقه هي أدلّته، وأدلّته هي الأدلّة السّميّة من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع⁽⁷⁾.

وبما أنّ هذا يفيد أنّ يتحدّد الدليل بمصدره، فتكون حجّته وحجّته على غيره، من المهمّ التّأكيد أنّ ذلك، إذا كان يفترض القطع، فهو يفترضه؛ لأنّ الأصل، كما يشير الشاطبي، لا بدّ

(1) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص48

(2) - الامام الشافعي، الرسالة، ص599

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص227، 228

(4) - المصدر نفسه، ج1، ص18

(5) - ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص1322

(6) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص227

(7) - الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص85

أن يكون مقطوعاً به وإلا تطرّق إليه الإحتمال وآل أمره إلى الإختلاف⁽¹⁾. وعليه، فالأدلة التي توصف عندئذ بالقطع هي أدلة بعينها، وهي تلك التي دلّ عليها الثبوت، نحو القرآن والسنة المتواترة والإجماع، أمّا غيرها، فهي في محلّ الوصف بالظنّ؛ ولهذا نجد، فيما يذكر، أنّ أخبار الأحاد ومسالك العبر والمقاييس المستثارة بطرق الإجتهد ليست من الأصول، بل هي مظنونيات مأخوذة أخذ القطعيّات؛ لتبيّن الصّحيح من الفاسد⁽²⁾، أو على حدّ تعبير الإمام الجويني، من أجل إبانة القطع في العمل بها⁽³⁾، من باب اقتضاء الظنّ اللزوم في العمل. وإذا تبيّن هذا، يكون من المفيد القول أنّ مختلف الأدلة في جانبها التفصيلي قابلة للإجتهد، من جهة مجال التّحيص، والتّحرير والترجيح⁽⁴⁾. ويبقى الضّابط الفاصل المحدّد في هذا، كما يقول الشاطبي، هو أنّ الظنّي معتبر إن رجع إلى قطعي، وإن لم يرجع إليه وجب التّثبت فيه⁽⁵⁾.

وبما أن المقرّر، هو أن يتعلّق الإجتهد بهذه الأدلة من جهة ماتحتمله، في إطار الحسّ الإنضباطي، فإننا نرى ذلك ممكناً بالنسبة إلى الأدلة الثقلية كدليل الكتاب، من جهة ما ذكرنا أي الدلالة الظنّية، بل يمكن الإشارة أنّ ذلك ممكن حتّى بالنسبة إلى المسائل الاعتقادية والعبادية، التي تنسحب عليها تلك الدلالة، وتقع كما يقول الشاطبي، مترددة بين طرفين⁽⁶⁾. خاصّة، وأنّ ثمة المتشابه، واللغة الحاملة للإحتمالات المختلفة، ووجود وراء كلّ ذلك المقاصد*.

أمّا الدليل الآخر، وهو دليل السنة، فمجال الإجتهد فيه واسع بالنسبة إلى غير المتواتر وقطعي الدلالة كخبر الواحد سواء من جهة الثبوت أو الدلالة أو هما معاً، انطلاقاً من حال السند أو حال المتن، وهذا يشمل الكثير من المسائل العقائدية أو العبادية أو المعاملاتية، فحيثما كانت الظنّية كان المجال الإحتمالي مفتوحاً للإجتهد**، فالسنة، كما يقول ابن تيمية

(1) - الامام الشاطبي ، الموافقات ، ج1، ص22

(2) - الامام الغزالي، المنحول، ص 4،5

(3) - الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص86

(4) - يوسف القرضاوي، الإجتهد في الشريعة الإسلامية ، ط1؛ الكويت: دار القلم، 1996، ص70

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص184

(6)- المصدر نفسه، ج5، ص120. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص22

* إنّ ما يدلّ على الإمكانية الإجتهدية مانجده من مجاوزة عند الإمام الطبري لمعنى الأكل في هذه الآية (الذين يأكلون الربا) سورة البقرة، الآية 275 إلى معاني غير ظاهر لفظاً، وهي معنى العمل بها (الربا) والأخذ والإعطاء وهذا بالإستناد الى اعتبارات سياقية ومقصدية. انظر: الامام الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، ج6، ص11،12

** إنّ هذا يمكن التّداول عليه بمسألة كانت محلاً للإجتهد بسبب نوعية الحديث من حيث الإسناد وهي مسألة صلاة المنفرد خلف الصّف وفيها نجد

تقوم على الخبر، والخبر بالنسبة إلى المتلقين يفيد العلم من كثرة المخبرين، وصفات المخبرين، ومن نفس الإخبار به، ومن نفس ادراك المخبر له، ومن الأمر المخبر به(1). وبما أنّ هذا يدلّ على امكانية اجتهادية من جهات متعدّدة، فإنّ المتأمل يمكنه الإدراك، في المقابل، أنّ تلك الإحتمالية تخضع في الآن نفسه إلى اجرائية ضبط توجه المعنى من الحديث في إطار هدف القرآن، من غير أن يعني ذلك حدًا أو تضيقا عليه*.

وإذ نجد في هذا الدليل، مجالاً للاجتهاد من جوانب متعدّدة، فإننا نجد ذلك أيضا بالنسبة إلى دليل الإجماع، فبالرغم من أنّ ظاهره يشير إلى القطعية إلاّ أنّه لا يبدو كذلك تماما في تفصيله، فالقطعية متلازمة مع جانب آخر ظنيّ يمثله مايسمى الإجماع الإقراري** (2) ، وحيث أنّ مجالات النظر متعدّدة، وثمة امكانية للتغيّر، ووجود ما يؤدّي إلى الاختلاف، فالملاحظ أنّ التعامل مع الإجماع هو تعامل حذر تحكّمه، كما يعبر ابن تيمية، الخشية من وجود المخالف(3). ونجد أنّ هذا الحذر هو ماقد تكرّس عند البعض، كابن حزم، في نقض الكثير ممّا ادّعي أنّها اجماعيات أو مالاخلاف فيه، نحو ماراه الشافعي في زكاة البقر، من أنّها في غير الخلاف في الثلاثين تبيع، وفي الأربعين مسنة، وسوى ذلك من الأمور كالتقصير أو الدية*** (4). والحق، أنّه إذا كان المعطى التاريخي يدلّ على محدودية الإجماع، وتعلّقه في مسائل عديدة بالتشاور دون المعنى العريض له، المفهوم من مدلوله(5)،

= أنّ الاختلاف قد أدّى الى رأي من يقول بصحة الصلاة مع الكراهية وهو قول الجمهور ورأي من يقول بالبطان وهو رأي الحنبلية والملاحظ أنّه وإن كان الاجتهاد قد ذهب في هذين الإتجاهين إلاّ أنّه قد كان ثمة اجتهاد آخر هو اجتهاد الترجيح لقوة الدليل كما نجد ذلك في موقف ابن تيمية الذي قال بوجود الإصطفاف وعدم صحة صلاة المنفرد خلف الصّف لاعتبار يتعلّق بقوة الدليل وبالمقصد من صلاة الجماعة . انظر: ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص362. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص393، 394

(1) - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج20، ص143

*لنا أن نذكر أنّ خبر الواحد مع افادته الظن يخضع لشروط عند من يأخذون به كأن يكون من جهة المخبرين قائما على كثرة وسوى هذا . انظر: سيف الدين الأمدي، الأحكام في اصول الأحكام، ج2، ص24 .

(2)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص267

** المعنى من هذا مايمكن استقراؤه من اقوال العلماء غير الخلافية كما يوضح ابن تيمية أمّا الاجماع القطعي فكما يشار اليه حصرا مآكان من الصحابة حول بعض المسائل وهم الأقرب الى الرسول وعلى العموم فإنّ التقسيم المشهور هو مسمى الإجماع الصريح والسكوتي وقد اخذنا برأي ابن تيمية عمدا لدلالة الاستقراء على تحري الخلاف. انظر: احمد ابن تيمية ، المصدر نفسه، ص267. وانظر : بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص443. وانظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج1، ص551، 552

(3) - المصدر نفسه، ص267. وانظر: ابن حزم، الاحكام في اصول الأحكام، ج4، ص129

(4)- ابن حزم، الاحكام في اصول الأحكام، ج4، ص178

*** وممّا يشير إلى اتساع الأفق في هذا ربط الفتوى بمعرفة الإختلاف تجنباً للتضييق . انظر: الامام الشاطبي، الموافقات ، ج5، ص122

(5) - عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص49 ، 50

فإنّ لنا أن نقول أنّ في ذلك ماينهض دليلاً على امكانيّة الإجتهد الواسعة، لكن يجب القول، ومن باب دلالة الإجماع على الوفاق والوحدة، أنّه ممّا يساعد على توجيه الحياة الدنيّة، فالإجتهد الفردي ليس كافياً دوماً*.

وإذا كان الإجماع في مجال الظنّيات صعب الوقوع؛ لمظنّة الدليل المحتمل، و يترك بذلك فسحة للنظر، فإنّ هذا النّظر لنجده من حيث التّسلسل يتّسع ويتمدّد أكثر بالنّسبة إلى غير الأدلّة التي ذكرناها كدليل القياس، ذلك أنّه إذا كان هذا الدليل معتبراً، فإنّ هناك ما يؤثر على صحّة عمله بالفساد أو يجعله في نتائجه محلاً للاختلاف. وأعني هنا خاصّة، من جهة مايسمّى العلة، التي يُذكر في شأنها أنّها ممّا تعرف بطرق كالنّص والإجماع والإيماء والمناسبة والدوران وتنقيح المناط، وغير ذلك⁽¹⁾. وبصرف النّظر عن تعلق العلة في بعض هذه المسالك بالقطع؛ من حيث دلالة النّص على العلة دلالة صريحة، فإنّ بقيّة المسالك ممّا تدور في دائرة الإحتمال وتستدعي النّظر، ولأدلّ على ذلك من اختلاف القياس في علته إلى قياس جليّ وخفيّ؛ حيث الأوّل ممّا تظهر علته بالتّنصيص والإجماع، فلايستدعي معاناة فكريّة. والثّاني مايستدعيها باعمال الفكر، بالنّظر إلى حالاته التي يكون عليها، من خفاء المعنى أو غموضه أو شبهه**⁽²⁾. فثمّة إذن مجال معتبر للنّظر ومجال ظاهر للإحتمال، الذي يمكن أن يقدح في القياس ويؤسّس إلى نظر جديد يجاوز كلّ قطع بالحكم ونهائيّته، وفضلاً عن ذلك، ما يكون من امكان استحضار الحكمة واعمالها في المصلحة في حالات تقتضي ذلك***⁽³⁾. فالقياس كما يبدو، ليس جامداً إلى الحدّ الذي يقيد الإجتهد إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ العلة مشروطة بالمناسبة، وأنّ الأصل في المناسبة مراعاة المقاصد، ومافي دلالتها من جلب المصالح ودفع المفساد⁽⁴⁾. فالقياس الظّاهري الذي يفضي إلى المعنى الحرفي، بناء على خطواته الشكليّة، يبدو متجاوزاً. فثمّة أنّ القياس الجزئي إذا صادم

*القياس القائم على العلة هو أحد انواع القياس فإلى جانبه هناك قياس الشبه وقياس العكس وقياس الدلالة وغيرهم . انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص4940

(1) - فخر الدين الرازي ، المحصول، ج5، ص137

(2) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص39-36

**ومنها فساد الاعتبار وفساد الوضع الأول يتعلّق بمخالفة النصّ أو الإجماع ويتعلّق بالثّاني بحال الدليل عندما لا يكون على الهيئة الصّالحة لاعتباره في الحكم. انظر: المصدر نفسه، ص319

(3) - عبد الوهاب خلاف ، علم اصول الفقه، ص67

*** المثال على ذلك ابطال بيع المكره . انظر: المرجع نفسه، ص67

(4) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص207

القاعدة الكلّية تُرك القياس الجليّ للقاعدة الكلّية، كما يذكر الإمام الجويني*⁽¹⁾. وهذا ليس بدعا من القول، فهو يندرج تحت مسمّى الإستدلال المرسل، أو بكلمة أخرى الإستحسان، وحتّى نعرف مقدار أهمّيته في النّظر، فهو الذي بتعبير الشّاطبي يتقدّم على القياس، من خلال العلم بمقاصد الشّرع، في الأمور التي يقتضي فيها القياس أمرا إلا أنّ ذلك الأمر يؤدّي إلى فوت مصلحة وجلب مفسدة⁽²⁾. وهكذا، يمكن ملاحظة أنّ هناك مرونة، قد يُخفيها الظاهر الشكليّ للقياس، لكنّها موجودة، فالأصل المعتبر هو التّطابق مع مقاصد الشّرع؛ حيث وجود هذه المقاصد في مختلف الأوامر والنّواهي، وليس القول أنّ من لم ينفطن إليها ليس بصيرا بوضع الشريعة إلاّ دليلا على ذلك⁽³⁾.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذه المرونة إذا كانت تظهر متضمّنة و تقتضيها تلك الأدلّة، فإنّها لتظهر بشكل مستقلّ ظاهر من خلال مايسمّى الأدلّة غير المتفق عليها، وتحديدًا من خلال مايسمّى الإستحسان والمصالح المرسلّة. ونحن إذ سننظر في هذين الدليلين بالتّبع إلى ماسبق، نشير أنّ الإمكانية الإجتهدية تظهر فيهما من مجال الظنّية المتعلّقة بهما، فالإستحسان المعرّف، مثلا، بأنّه العدول عن حكم كليّ إلى حكم استثنائيّ لدليل، على علاقة بالتّرجيح، والتّرجيح ظنّ، من جهة تقدير حال الواقعة التي يمكن استثنائها من ظاهر الحكم، بناء على المصلحة والمفسدة**⁽⁴⁾. ذلك؛ لأنّ الأمر على علاقة بالنّظر في لوازم الأدلّة ومآلاتها⁽⁵⁾، وهو مجال للاختلاف. وبقدر ما هناك من ظنّية وانفتاح على الإجتهد، هناك في المقابل حدودا لهذا الإجتهد، من اعتبار مهمّ، وهو أنّ حجّية الإستحسان هي في وجود الدليل، فليس الإستحسان كما يقول الشّاطبي رجوعا إلى مجرد الدّوق والتّشهي، وإنّما هو رجوع إلى ما علم من قصد الشّارع⁽⁶⁾، أي الرجوع إلى الدليل. فالإستحسان، كما يذكر، وهو متعلّق بالمآلات والمصلحة، يكتسب مشروعيتّه من سنده الذي يمثّله بالدرجة الأولى النّص قرآنا وسنة⁽⁷⁾. ومعلوم أنّ السند يختلف إلى القطع والظنّ، فتكون، بالتّالي، نسبة

(1) - الإمام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص927

*المثال هنا مسألة القصاص في قتل الجماعة اشتهر كواقي قتل واحد. انظر: المصدر نفسه، ص928

(2) - الإمام الشّاطبي، الموافقات، ج5، ص194

(3) - الإمام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج1، ص206

(4) - عبد الوهاب خلاف، اصول الفقه، ص79، 80

** من أمثلة هذا مخالفة منع الإطّلاع على العورات لوجود ما يستعي ذلك من مصلحة صحّية علاجية. انظر: الإمام الشّاطبي، الموافقات، ج5، ص195

(5) - الإمام الشّاطبي، الموافقات، ج5، ص199

(6) - المصدر نفسه، ص194

(7) - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص6، 7

الإستحسان إلى ذلك، من نسبة تلازم القطع والظن؛ من حيث الإندراج في عدم الإنفلات. فالقاعدة هنا تكون، كما عبّر الشاطبي، بمراعاة مايسمى تحقيق المناط الخاص⁽¹⁾. أو بعبارة أخرى، تكون بتقدير الأمر وفق مايسميه الإمام الغزالي مناسبة رعاية المقصود الشرعي⁽²⁾. وليس المقصود الشرعي سوى تحقيق المصالح ودفع المفساد، وهذا ليس عرضاً من القول، وإنما هو استتباع لمبنى الأحكام ذاتها القائمة، كما يذكر، على تحصيل المصلحة الدنيوية والأخروية ودفع المضرّة الدنيوية والأخروية⁽³⁾. وهذا يمكن ملاحظته بالنسبة إلى الوقائع التي ثبت الحكم فيها كتحرّيم الخمر مثلاً لعلّة الإسكار المذهبة للعقل، كما يمكن ملاحظته بالنسبة إلى الوقائع المستجدة الخاضعة، إمّا لمراعاة الحثيات والملابسات، نحو النّظر في العورات للمداواة، أو لأمر يمكن أن يكون من وراء التشريع له مصلحة. والأمور في هذا عديدة تحفل بها الحياة المتغيّرة، ومن الجدير بالذّكر، أنّ هذا الجانب هو مايتعلّق به الدليل المسمّى المصالح المرسلة.

وعلى ذكر هذه المصالح، نشير أنّ مكانتها بين الأدلّة، تظهر من أنّها تتعلّق بالوقائع التي لم يشرّع الشارع حكماً لها بالاعتبار أو الإلغاء، ولم تتحقّق فيها العلة التي يعتبرها مناط أحكامه، لكن وجد فيها أمر مناسب هو مظنة التشريع بحكم يمكن أن يدفع ضرراً أو يحقّق مصلحة*⁽⁴⁾. ومن الواضح، أنّ هذا ممّا يعكس امكانية التكيّف مع الواقع، وتوسّعاً في النصّ. وبالرغم من وجود الاختلاف حولها، أي المصالح المرسلة، إلا أنّ هذا الاختلاف فيما يبدو، لايمسّ الأساس المعتبر فيها، وهو الأخذ بالملائم لقصد الشارع، المندرج فيما يسمّى المناسبة⁽⁵⁾؛ لأنّ الخشية هي خشية أن يكون هذا الموضع، كمايذكر الشاطبي، مزلةً قدم لأهل البدع في الإستدلال على بدعتهم من جهته⁽⁶⁾. فالمسألة عموماً موقوفة على الإحتراز، ومتى ما توقّرت الشّروط المؤدّية إليها، كملاءمة مقصود الشارع و المعقولية وحفظ الضّروريات ورفع الحرج⁽⁷⁾، فالأمر فيها على الغالب، أنّه لا خلاف في اتّباعها أو

(1) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص181، 180

(2) - الامام الغزالي، المستصفى، ج2، ص482

(3) - سيف الدين الأمدى، الاحكام في اصول الأحكام، ج3، ص340

(4) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص88

* من أمثلته السّجن في التّهم فالأصل أنّ المتّهم بريء إلا أنّه من باب مصلحة استرجاع الحقوق كان الرّأي أنّه يمكن اللّجوء إلى ذلك من أجل تلك الغاية كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك. انظر: الامام الشاطبي، الإعتصام، ج3، ص23

(5) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص77. وانظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص175

(6) - الامام الشاطبي، الإعتصام، ج3، ص7

(7) - المصدر نفسه، ص56-47

القطع بحجّيتها⁽¹⁾، خاصّة وأنها تدعّم فكرة شمول النصّ، التي تقتضي أن لاتخلو الوقائع من الأحكام⁽²⁾. وفي هذا، لاشكّ، مرونة لاتنكر. والحال أنّ أهميّة المصلحة هي في انضباطها، مادامت تقع تحت تأثير الإحتمال بالتغيّر والتّسبيّة، وعندما نجد التّشديد على ذلك بأن تكون مثبتة بطريق قطعي⁽³⁾، فذلك ليس إلّا من باب رعاية المقاصد من وجوها*. وهذه المقاصد لاتعيق الإجتهد في شئ، وهي قائمة، مثلاً، على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال⁽⁴⁾. ثمّ أنّ ممّا يؤكّد المرونة من جهة أخرى، أن تكون المصالح محتلمة ومأخوذة مأخذ الظنّ الغالب⁽⁵⁾، فهذا في حدّ ذاته دليل انفتاح، وكون أنّ هناك من لا يحبّ الإسترسال في هذه المصالح (المرسلة)⁽⁶⁾، فذلك شئ طبيعي، بالنّسبة إلى التّركيبة المعقّدة للمصالح.

وإذا كان هذا في دلّالته يعبر عن إرادة سدّ باب المفسد، فإنّنا من هذه الرّؤية نكون بإزاء قاعدة مشهورة هي قاعدة سدّ الدّرائع، ولعلّ مايجعلها موصولة بما ذكرنا، مايشير إليه مفهومها، وهو التّوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة، أو بمعنى آخر اتّخاذ الشّئ المباح وسيلة إلى المفسدة⁽⁷⁾. ولما كان هذا لايتوافق مع مقصود الشّارع، فالقاعدة، على هذا النّحو، تفيد سدّ الطّريق أمام المفسدة، من خلال وقف العمل بالمصلحة المباحة أو الوسيلة التي من هذا النوع. ذلك؛ لأنّ المعتر، هنا، هو النّظر إلى الأفعال في نتائجها أو مآلاتها⁽⁸⁾، فضلاً طبعاً عن المقاصد منها، وربّما يدلّ هذا على تعطيل، غير أنّ الأمر ليس كذلك، فبصرف النّظر عن الوسيلة التي تؤدّي في ظاهرها إلى المفسدة ويلحقها المنع بلاشكّ، هناك وسيلتين، فيما يذكر ابن القيم، يلحقهما المنع من نتيجة التّشبهة، وإن كان الرّأي فيهما هو المنع عنده، وهما حالة أن تكون الوسيلة موضوعة لمباح قصد به التّوسّل إلى المفسدة، وحالة أن تكون

(1) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج2، ص503

(2) - سيف الدين الأمدى، الاحكام في اصول الأحكام، ج4، ص36

(3) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص80

* من تلك الوجوه انقسامها بحسب قوتها في ذاتها الى ضرورية وحاجية وتحسينية انظر : المصدر نفسه، ص481

(4) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج2، ص482

(5) - المصدر نفسه، ص493، 492

(6) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص80

(7)- الإمام الشّاطبي، الموافقات، ج5، ص183. وانظر: الإمام الشوكاني، ارشاد الفحول، ج2، ص1007

(8) - المصدر نفسه، ج3، ص566

الوسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، ولكنها مفضية إليه غالباً، ومفسدتها راجحة على مصلحتها*(1). ومسألة الشبهة، كما هو معلوم، مما تحتاج إلى شواهد وقرائن، على أنه إذا كنا نجد ميلاً في إطار الإحتياط إلى اعمال هذه القاعدة، فإننا ننبه أن ثمة تحفظ من التوسع فيها، وهذا واضح من أن الأخذ بها مقيد بحال أن الإفضاء إلى المفسدة يكون كثيراً وليس نادراً أوقليلاً(2). ثم أن ما يؤكد أنها ليست هدفا لذاته، أن هذه القاعدة هي في مقابل قاعدة الفتح (فتح الذرائع)، التي يتم الإشارة إليها باعتبار حقيقة أن المصالح مطلوبة، وهي غاية من غايات الأحكام الشرعية(3).

والحق القول، أن تعقد الواقع قد قاد إلى الأخذ بهذه القاعدة، بالرغم من التفاوت المشهود(4)، إلا أن ذلك في العموم لا يدل بالضرورة على توجه إلى التضييق**، فالملاحظ أن ثمة بعض الاستثناءات، نحو مايقول ابن تيمية، بالنسبة إلى الحاجة الماسة، أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيض المحرم(5). إذ يمكن القول أن في تحقيق المناط ثمة امكانية لرفع الحرج، وفي كل الأحوال، فهي تبقى دليلاً معرضاً للإحتمال من الظنية التي تحيط بها. ثم إنه لمن المهم الإنتباه أنها لاتعمل لوحدها، بل في إطار المقاصد، والشأن في هذا، هو النظر في المآلات قبل الحكم، كما يقول الشاطبي(6).

وبما أن القول بسدّ الذرائع هو أيضا القول بفتحها، من باب أن الأصل في الأشياء الإباحة، نشير أن الإبقاء على المباح أو غيره إلى أن يثبت العكس يدلّ عليه دليل هو الإستصحاب، فهو كما قيل الدليل المفيد اثبات ماكان ثابتاً ونفي ماكان منقياً(7)، فعلى هذا،

(1) - ابن القيم ، اعلام الموقعين، ج4، ص555،554

*يذكر الشاطبي في هذا أن الذريعة من حيث افضائها الى الحرام قطعاً وظناً تنقسم إلى ذريعة تفضي إلى المفسدة قطعاً وذريعة تفضي إلى المفسدة نادراً وذريعة تفضي إلى المفسدة كثيراً لانادراً وهذه بنوعين أن يكون غالباً وان يكون كثيراً لاغالباً. انظر : الامام الشاطبي، الموافقات ، ج2، ص348،349

(2) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص55-83

(3) - وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص874

(4) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص83

**يمكن الإشارة هنا أيضا إلى انكار مايسمى الحيل غير أنه يجب التأكيد ان ذلك ليس للتضييق بمعناه الظاهر وإنما فقط سدا للتصل من الأحكام الثابتة ومع ذلك يمكن القول ان ثمة مرونة في غير ذلك من جهة التخريج الفقهي والتيسير فيما يسمى الحيل المشروعة. انظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج5، ص74 وانظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص912

(5) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص49

(6) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج5 ص178،177

(7) - ابن القيم ، اعلام الموقعين، ج3، ص100

فهو يؤكّد الإستمراريّة الزمّنيّة للحكم، أي أنّه لا يتعلّق بحكم جديد. وعدم التّغيير هذا، ممّا ينتهي في ظاهره إلى مقاصد المحافظة على المصالح، وهو أمر لاشكّ في أهمّيّته. صحيح أنّه في محلّ الإختلاف، لكن قوّته، فيما يذكر، مشهودة تؤيّدّها كثرة الإحتجاج به(1). ومن ذلك القول فيه أنّه آخر مدار الفتوى، أي بمعنى أنّه يأتي بعد تعدّد وجود الدليل الشرعي من قرآن وسنة واجماع وقياس(2). وبهذا الإعتبار يكون، مثلا، ماهو في محلّ الإباحة مباحا. ومن الواضح أنّ ذلك يعكس مرونة، ولعلّ ما يعزّزها أكثر، مانجده من قواعد في إطارها، نحو أنّ الأصل في الإنسان البراءة، الأصل في الأشياء الإباحة، ماثبت باليقين لايزول بالاشكّ، وغيره(3). فالمجتهد، عندئذ، لاشكّ سيتحرك في اطار ضمان الحقوق والمصالح، وسيكون من الممكن معالجة مختلف القضايا التي تمثّل حرجا بالنسبة للناس ببسر. ولأنّ هذا يتحقّق بعد تحرّي الأدلّة واستفراغ الجهد، ثمّة نقطة يجدر بنا الإشارة إليها وتفرض حجّية الاستصحاب، وهي أنّ الاحتماليّة الظّاهرة فيه، من العمل بما يوّدّي إليه الإجتهد، كنتيجة لاستفراغ الجهد، لاتعني انتفاء القطع فيه بالمرّة، إذ المقرّر في هذا، أنّه بوجود التّفني الأصلي المجزوم بعدم المغيّر له هناك قطع(4). وهذا يعني أنّه بقيمة لا يستهان بها.

ومادامت هناك مرونة في قبول ماكان بالإثبات أو التّفني، فإنّ هناك مرونة أيضا في قبول ما استقرّ من العوائد في إطار مايعرف بالعرف، فالتصوّر القائم بالنسبة إليه، أنّه ممّا يرفع الحرج حتّى لا يكون الخطاب تكليفا بما لايطاق، كما يقول الشاطبي(5). وهذا طبعا لايعني أن يكون النصّ خاضعا له بالإتباع، وإنّما يعني فقط الأخذ بعين الإعتبار أحوال وظروف الناس عند تطبيقه، فأحكامه كما علمنا، تقوم على التعليل وجلب المصالح، والمثال على ذلك الإفتاء الذي نجد المطلوب فيه مراعاة التّغيير والإختلاف، كما يؤكّد ذلك ابن القيم*(6). وعلى كلّ حال، فإنّ هذا الإلحاح نرى أنّه قد بلغ درجة متقدّمة بتأكّيده من خلال قاعدة جامعة هي قاعدة العادة محكمة(7). على أنّه من نافل القول أنّ هذا الحضور ليس دون قيود، فالأمر لايتعلّق بأي عرف، وإنّما فقط بما كان عرفا صحيحا منضبطا بدلالة النصّ ومقصوده، وهذا

(1)- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص17. وانظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص871

(2) - المصدر نفسه، ص17

(3) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه، ص153

(4)- الامام الغزالي، المستصفى، ج2، ص407،408

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص495، 496

(6) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج4، ص337

* من الأمثلة على هذا ما يذكر من أنّ الإمام مالك قد بنى الكثير من أحكامه على عمل اهل المدينة. انظر: عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص90

(7) - جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص89

واضح تماما من المقرّر في هذا الشّان، أنّ العادة معتبرة فقط إذا اطّردت، أمّا إذا اضطربت فلا(1). فالحاصل، كما يشار، أنّ العرف ليس دليلا مستقلا، وإنّما هو من مراعاة العمل بالمصالح المرسلّة(2).

وعلى العموم، فإنّ الناظر في مجال اعماله من تلك الزاوية - زاوية الاعتبار - سيجد ميدانا لتحقّق الإجتهد المصلحي بمعناه الواسع، فهناك مجال مالا نصّ فيه؛ حيث يمكن الإحتكام إلى المصلحة التي يدلّ عليها العرف، بدليل ما يشار إليه بقاعدة، كلّ ماورد به الشّرع مطلقا، ولاضابط له فيه، ولافي اللّغة، يرجع فيه إلى العرف(3). ومع هذا، ومن باب أنّه ليس دليلا مستقلا، يبقى مؤطّرا بإطار احتماليته القائمة على امكان تغيّر المصالح التي يقوم عليها أو عدم تطابقها مع المقتضى منها؛ حيث يمكن أن يخفي الظّاهر وراءه ما هو معارض للنّص.

وفي المجمل، فإنّ اندراج العرف في إطار الإستدلال ممّا يعكس الإفتتاح على الواقع، ولكن، من المهمّ التّوضيح أنه انفتاح لا يأتي على حساب النّص؛ لأنّه محدود بحدود ما يقتضيه النّص ذاته، الذي يتّجه إلى رعاية المصالح التي يتطلّبها ذلك الواقع. والحقّ، أنّ توسّع النّص بالعرف أو بما ذكرنا أو بما يُشار إليه من أدلّة أخرى كدليل شرع من قبلنا أو مذهب الصّحابي أو سوى ذلك من الأدلّة التي تضمّها قائمة الأدلّة الشّرعيّة*، إنّما يعكس حقيقة لا غبار عليها، وهي أنّ ثمة مرونة مؤكّدة للإجتهد، وأنّ هذا التّوسّع يدفع إليه النّص، وليس ناتجا عن تكلف من قراءة مقصودة إلى ذلك، فكما يقول عبد الوهاب خلاف**، في كلام عميق معبر، أنّ نواحي الخصوبة والمرونة في النّص القرآني والسّنّي في الجانب التّشريعي نواحي دقيقة لا يحيط بها إلا من راض عقله على الإستدلال بها(4). وهذا بالفعل ما كان من اجتهاد المجتهدين، وعلى رأسهم الشافعي الذي أصل الأصول. والظّاهر من الأدلّة الموضوعيّة أنّها لا تقيد الإجتهد، بل هي تفتح بقدر الإنضباط، وربّما نجد من يبالغ في هذا الإنضباط، لكن الإختلاف الحاصل فيها يصبغها بصبغة المرونة، إذ الحجج في هذا تتفاوت، والكفّة في الإعتبار ليست مع تلك المبالغة، بل هي إلى جهة المرونة اميل واقتوى؛ حيث المكانة لمختلف الأدلّة التي تفتح الطّريق إلى الإجتهد من قياس واستحسان او مصالح

(1) - المصدر السابق نفسه، ص92

(2) - عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص61

(3) - جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص98

* يذكر ان قائمة المصادر هي في حدود التسعة عشر ومنهم من يزيد الى نيف واربعين. انظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص734

** از هري مصري(1888-1956م)

(4) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامي فيما لانص فيه ، ص156

مرسلة. ومع أنّ هذه الأدلّة من زمن سابق إلّا أنّها في ذاتها لاتحمل جمودا بل هي قادرة بحسن توظيفها أو تجديد عملها من أداء دور اجتهادي، خاصّة، وأنّها على علاقة بالمصالح والمقاصد، فالأمر يعتمد على قوّة المجتهد في بذل الجهد وفهم واقعه. وعلى هذا، يكون من المناسب القول مع الشيخ خلاف أنّ المصادر التشريعيّة تكفل تطوّر التشريع والتّقنين لكلّ ماتقتضيه الحاجات في مختلف العصور(1).

4-3 الإجتهد والمقاصد:

لقد انتهينا فيما تقدّم إلى نتيجة، وهي أنّ الأدلّة المعتمدة في الإجتهد، تتّسم بالمرونة وأنّها، في ضوء ذلك، قادرة على ضمان ممارسة اجتهادية تستجيب لحاجات العصر، ونحن في هذا لانبالغ؛ لأنّ ذلك مشهود تماما من ضخامة التّراث الفقهي الذي تكرّس عبر الأزمان المختلفة، ونحبّ هنا أن نقف على مسألة على علاقة بهذه المرونة، كانت مدارا للاهتمام وعليها، تظهر الرّوح التّجديديّة والإمكانات المتاحة أمام الإجتهد، وهي مسألة المقاصد، وإنّما نوّكد عليها، لأنّنا نجد العمل الإستنباطي، عند القدماء، لا يتّجه فقط إلى ألفاظ النّصّ أو يجمد بالكلّيّة على قواعد لذاتها في استخراج الأحكام، بل يتّجه أيضا إلى روح النّصّ ومافي معناه من تعليل وحكمة ومقاصد، وإن كان يوجد الجمود، وهو بالتّأكيد لاينكر، فهو ليس كلّ شئ، ومن الإجحاف التّركيز عليه، والسّاحة في واقع الأمر قائمة على الإختلاف، وشهدت تطوّرات بين مرحلة وأخرى. وعندما نتكلّم عن التّطوّرات، فإنّنا نعني بها تلك الرّوى التي تفتح أفاقا غير تقليديّة في النّظر إلى النّصّ، مثلما نجدتها في الشّروط الموضوع للإجتهد، وهو العلم بالمقاصد*(2).

ونحن، طبعا، لانغفل عن القصور الذي يمكن أن يكون، كما أشرنا، فذلك أمر يحصل، ولكن تكفي المبادرة إلى ذلك، وهي على كلّ حال موجودة، ومن شواهدا اعتماد مايسمّى القياس الكلّي(3)، والقواعد الكلّيّة في مقابل آحاد الجزئيّات(4). فالقياس الكلّي قياس موسّع يتّجه إلى المعنى؛ حيث الإندراج في عموميات الشّرع أو كليّاته، ومثله كذلك القواعد الكلّيّة، وعلى ذلك كان الحديث فيه حديثا عن مقاصد الشّارع وغاياته، وهو أمر ليس مستغربا بوجود العناية بالواقع والسّعي إلى مدّ النّصّ إليه. والمهمّ أنّه في هذا مكنم الإجتهد، إذ

(1) - المرجع السابق نفسه، ص157

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج5، ص41

* نلاحظ في هذا ان ابن تيمية يعدّ المقاصد أساس الفقه بالدين، فهذا الفقه كما يرى هو معرفة حكمة الشريعة. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، ج11، ص354

(3) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج2، ص930

(4) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج2، ص96-98

الحاصل هو أنّ الأمر المستجَدَّ بطريق القياس الفرعي الجزئي المتضمّن قياس غير المنصوص على المنصوص لعلّة الإشتراك قياس معيب، من جانب العجز عن استعاب كلّ الوقائع، وامكان الإنحراف فيها بنتائج غير سليمة، كما لاحظ ذلك مثلاً ابن القيم (1).

وعندما نقول أنّ له علاقة بالإجتهد، فنحن نعني أنّ الأمر في إطاره خرج عن مجرد العلاقة الظاهرة بالنّصّ إلى مجال متّسع هو مجال الرّوح، فالإهتمام بالقياس من هذه الوجهة قد اصبح اهتماماً بوجه آخر من العلّة هو المعنى المناسب، المعنى المحيل، كما يُذكر، إلى المصلحة والإستدلال ورعاية المقاصد(2). وقد لا يكون هذا ظاهراً بالمعنى الأصولي عند البعض، ولكنّه قائم موجود في الميدان الفقهي العملي، كما هو الحال عند الإمام الشافعي الذي يقول بالقياس، ولكنّه لا يستثنيه من المعنى أو القصد، عندما يجيز امكان اندراج الواقعة الجديدة في معنى الواقعة المنصوص عليها لاشتراكهما في المعنى الواحد، حلالاً أو حراماً(3).

والمهمّ أن نعلم، عندئذ، أنّ القول بهذا أو بالمناسبة عموماً هو من أجل ماهو موافق لمقصود الشّارع، فالمناسبة ليست أيّ مناسبة، وإنّما ماكانت فقط موافقة لمقصود الشّارع، كما أنّ المعنى الذي يحيل إليه الشّافعي ليس أيّ معنى، وإنّما فقط ماكان موافقاً لمقصود الشّارع، ويمكن للمرء ادراك أنّ هذا ممّا يفيد الحرّيّة في النّظر، مادام الأمر غير معيّن بوسائل بذاتها ويدور في إطار فضاء المعنى أو القصد العام. وبما أنّ الأمر على علاقة بالمقاصد، من الملفت أن نجد الدّلالة في ذلك محصورة في أمرين هما: جلب المصلحة، ودفع المفسدة(4). وهذا في التّقدير له دلالات، لعلّ أبرزها أنّ النّصّ ليس لذاته، وإنّما لغيره. والحق القول، أنّ إدراك هذا، والتّعبير عنه بعبارات مثل أنّ وضع الشّريعة هو لمصالح العباد في العاجل والأجل(5)، ليمثّل تقدّماً معتبراً في قراءة النّصّ والواقع معاً، وبصرف النّظر عن غياب الحد الإصطلاحي الضّابط للمقاصد، والذي يمكن أن يُجمل المعنى منها، فإنّه يكفي أنّ المفهوم منها لا يخفى على المتابع، ومن ذلك أنّها مأخوذة على معنى المصالح

(1) - ابن القيم ، اعلام الموقعين، ج2، ص392

(2) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص206

(3) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص40

(4) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الأحكام، ج3، ص339

(5) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2 ص9

والحكم، والعلة، والمناسب، والمعاني(1). وهي كلها كلمات في عمومها تجتمع عملياً على تحصيل الصالح ودفع نقيضه الفاسد. وإذا كان المهم هو ما يترتب عن هذا من نظر، نذكر أنّ المقاصد، في إطار ذلك، قد انقسمت إلى أقسام متباينة تلتقي، وإن اختلفت الطرق إليها، عند مسمى المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية والمكاملة(2). وهو تقسيم نرى أنّه يقيم طريقاً ممهّدة للإجتهد، خاصة وأنه يدور في دائرة النقيضين؛ المصالح، والمفاسد. بدفع هذه، وجلب تلك.

وبما أنّ الأمر على علاقة بالمصلحة، نشير أنّها في دلالتها كما يوضح الإمام الغزالي موقوفة على المحافظة على مقصود الشرع(3)، ولنلاحظ أنّ الإجتهد في إطار هذا الفهم معنيّ بتحصيل ورعاية المصالح، من جهة حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، بالنسبة إلى المقاصد الضرورية(4). وتحصيل ورعاية المصالح بالتخفيف، والتوسعة بالنسبة إلى المقاصد الحاجية(5). وتحصيل ورعاية المصالح، بأخذ محاسن العادات بالنسبة إلى المقاصد التحسينية(6). وتحصيل ورعاية المصالح المكاملة، بالنسبة إلى مجموع هذه المقاصد(7). وإنه لمن الواضح أنّ تعدد هذه المقاصد واختلافها ممّا يفتح المجال واسعاً أمام الإجتهد، فالمصلحة شاملة شمول الحياة بوقائعها المختلفة، ولكن يجب التأكيد أنّها من باب هذا الشمول دونها عقبات ومزالق، بالنظر إلى أنّ المفسدة على تماس منها، وتتنوع في درجاتها إلى حد الإشتباه، ولكن قبل أن نقف على ذلك لا بأس من القول أنّ للإجتهد المقاصدي، كما بلوره القدماء طبعاً، مسالك تحقّقه، سواء من جهة استخراج الأحكام أو من جهة توظيفها، وإذا كنّا لسنا معيّنين في هذا بالتفصيلات الكثيرة، وإنّما فقط بمجرد الإشارة لإيضاح الارتباط والاتجاه، نقول أنّ هذه المسالك - من غير أن نزع أنّنا هنا بصدد الإحصاء - قد تحدّدت في مسالك يمكن النظر إليها، من جهة العموم ومن جهة الخصوص، فمن الجهة الأولى يمكن أن نذكر مسلك النصوص بمقاصدها، وهذا مسلك أساسيّ وعم

(1) - الرازي ، المحصول ، ج5، ص157 ومابعدها. وانظر: الإمام الغزالي، المستصفى، ج2، ص480. والإمام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص410، 411. وايضا الموافقات ، ج3، ص121

(2) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج2، ص481

(3) - المصدر نفسه، ص482

(4) - المصدر نفسه، ص482. وانظر: الإمام الشاطبي، الموافقات ، ج2، ص20

(5) - المصدر نفسه، ص483-484. وانظر: الإمام الشاطبي ، ج2، ص21

(6) - المصدر نفسه، ص485 وانظر: الإمام الشاطبي ، الموافقات، ج2، ص22

(7) - الإمام الشاطبي ، الموافقات، ج2، ص24 ومابعدها

بالنسبة إلى المجتهد، الذي عليه أن لا يراعي فقط ضواهر الألفاظ، بل بالإضافة إليها ماهي عليه تلك التصوص وأحكامها من تعليل ومصالح*(1). مسلك اعتبار الجزئيات والكليات معا، وذلك بأن لا يكتفي المجتهد بمجرد الآية وحدها أو بمجرد القصد وحده، بل عليه مراعاة مجموع العلاقة بينهما**(2). مسلك النظر في المآلات، وذلك بأن يأخذ المجتهد بعين الاعتبار علاقة الحكم بالفعل، من جهة تداخل المصلحة والمفسدة، اعتماد على ما يسمّى تحقيق المناط*** (3). مسلك تحري الحكم المصلحية، بماهي كذلك أصلا، وذلك بأن يراعي أن كلّ معنى مناسب هو معنى مقول به**** (4).

أما من الجهة الثانية، جهة اندراج هذه المسالك في معنى الجهة الأولى، فيمكن أن نذكر مسلك الخروج عن القياس لتحقيق مصلحة جزئية، وهذا قد اشرنا إليه، ومقتضاه أنه يمكن للمجتهد العدول عن حكم القياس الكلي للتخفيف ورفع الحرج***** (5). مسلك الترجيح بالمقاصد، وهذا بأن يراعي المجتهد موافقة المقصود الشرعي، فيما يرجّحه عند وجود التعارض، كما قد يحصل بين الأقيسة او مختلف الاستدلالات***** (6). مسلك الأخذ

(1) - ابن القيم اعلام الموقعين، ج4، ص337 وما بعدها

* من فتاوى ابن القيم في هذا مذهب إليه في زكاة الفطر من أنه يمكن اخراجها من غالب قوت أهل البلد بناء على اعتقاده أن القصد هو سدّ حاجة المسكين وهذا دون الإلتفات إلى نص اخراجها الذي دلّ عليه حديث الرسول من أنها تكون من شعير أو تمر كما هو الحال في قوت أهل المدينة. انظر: المصدر نفسه، ص353.

(2) الامام الشاطبي، الموافقات، ج4 ص174

** من الملاحظ في هذا القول بتعليق تطبيق حدّ السرقة ايام المجاعة - وهو دليل الجزئي - مراعاة للدليل الكلي حفظ النفس من غير تغليب هذا على ذلك ولا انقاص ذلك لصالح هذا وإنما مراعاة فقط لمصلحة استثنائية انظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج4، ص352 وللشاطبي في هذا كلام معتبر وهو أنّ مأخذ الشريعة عند الأئمة الراشدين هو مأخذ الصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها انظر: الإعتصام، ج2، ص51

(3) - المصدر نفسه، ج5، ص181

*** ما يشير إلى هذا منع التعرّض إلى ما يعتقده الآخر بالسبّ فالقول في هذا أنه لا يجوز اتیان هذا الفعل لئلا يكون ذريعة إلى رد الفعل بالمعاملة بالمثل فالفعل في أصله جائز لكن لما كان وسيلة إلى حرام كان منعه. انظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج5، ص5

(4) - الإمام الغزالي، المنحول، ص364

**** مثال هذا الإفتاء عند الحنابلة بدّبح شاة الغير المشككة على الموت حفاظا على مالية صاحبها عند تعذر اعلامه بها بالرغم من أن ذلك في الأصل هو تعدّ على حقّه لكن هذا الحقّ يمكن كما قرّروا من باب المصلحة المؤكدة أن يكون متجاوزا ويستوي في ذلك أي حالة من هذا النوع فيها هذه المصلحة. انظر: وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ج2، ص785، 786

(5) - الامام الشاطبي، الإعتصام، ج3، ص65. وانظر: الامام السرخسي، اصول السرخسي، ج2، ص203

***** مثل ذلك الاستصناع القائم على عدم تعيين الأجل كالإتفاف على خياطة ثوب وعدم تعيين أجل التسليم فهو كما يقال خلافا للقياس الذي يمنع بيع المعدوم لكن الرأي في هذه الحالة الجواز تيسيرا. انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص7

(6) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الأحكام، ج4، ص337

***** من ذلك القول في الاستبضاع بالتحريم بالرغم من وجود التقابل في المرأة المعنّية بهذا بالتخليل والتحريم وذلك لأن في التحريم تحوطا موافقا لمقصود الشرع. انظر: جلال الدين السيوطي، الاشباه والنظائر، ج1، ص61

بنقيض القصد، وهو أن يلجأ المحتهد إلى المعاكسة، بعد العلم بفساد مقصود المكلف*(1). مسلك معرفة المقاصد في عدم الفعل لافي الفعل، وهذا بأن يأخذ المجتهد بعين الإعتبار، موقف سكوت الشارح، فلايزيد حتى ولو وجد المعنى الذي تندرج فيه المسألة**(2).

وبلا شك، فإن المتأمل في هذه المسالك لايفوته ملاحظة المرونة والإفتتاح الظاهرين وأثرهما البالغ في تحقيق الإجتهد الإستنباطي والتنزيلي معا. على أن الأمر بهذا القدر ليس دونه ضوابط، فما هو ملاحظ أن الإجتهد المقاصدي ليس مشرّع الأبواب، وقد يكون في هذا مايعني أن الإفتتاح المشار إليه تحدّه تلك الضوابط فينغلق. والحق، أن مايجب أن يكون واضحا هو أن التضييق ليس مقصودا لذاته، وإنما هو أمر تنظيمي موجود من وجود الأسباب الدّاعية إليه، التي يمكن أن تكون من وجود التّجاوز، ولنا أن نشير إلى ذلك بمقولة المصلحة، فهي، كما رأينا، مفهوم معتبر، إلا أنه مُحاط ببعض الضوابط. وإذا القينا نظرة عليها نجدها، فيما يذكر، مشروطة بأن تكون موزونة بميزان الشّرع*** (3)، ومندرجة في إطار مقاصده (4)، وأن تكون كليّة عامّة وليس جزئية خاصّة (5)، وأن تكون يقينية معتبرة وليس ظنيّة موهومة (6)، وأن تكون هي الغالبة في حكم الإعتياد (7). أي بما يفيد عموما أن تكون في إطار النّص ودلالته. صحيح، من هذه الجهة، أننا نجد من يقمّ المصلحة على النّص والإجماع عند التّعارض، واقصد هنا الطّوفي***، لكن من الضروري القول أن ذلك

(1) - جلال الدين السيوطي، الاشباه والنظائر، ج1، ص153،152

* القاعدة في هذا أن من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه وممايذكر في هذا أن القاتل الذي يقتل مورّثه ليحصل على الميراث يحرم من الميراث معاملة له بنقيض قصده. انظر: المصدر نفسه، ص152، 153

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص156

** مثال ذلك مسألة الزّكاة في الخضر والفواكه، فالرأي في هذا عند المالكيّة أنّه لا زكاة فيها مع قيام الدّاعي إليها لمشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية وفعل ذلك تزيّد في الدين والمجتهد عندئذ يراعي المقصد السكوتي فهو الأصل وهذا للعلم قد اخذ به الشاطبي لمواجهة الكثير من البدع او الامور الزائدة على المطلوب دينيا. انظر: المصدر نفسه، ص162

(3) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص537،538 وانظر: ج2، ص63

*** أن المصالح بهذا المعنى معتبرة كما يقول الشاطبي(من حيث تقام الدنيا للأخرى، لامن حيث اهواء الناس) اي المصالح الجامعة لماهو دنيوي وأخروي معا ومادي ومعنوي. انظر: المصدر نفسه، ج2 ص63

(4) - الامام الغزالي، المستصفي، ج2 ص482

(5) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص78-80

(6) الامام الغزالي، المستصفي، ج2 ص492. وانظر: العز بن عبد السلام، مختصر الفوائد في احكام المقاصد تح صالح بن عبد العزيز بن ابراهيم آل منصور، ط1؛ دار الفرقان: الرياض1997، ص133

(7) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص46

**** هو نجم الدين الطوفي، (المتوفى سنة 670-716هـ)

يقع عنده في إطار التخصيص وليس في إطار قبول أي مصلحة كيفما اتفق، أو على حساب قطعة النص أو تعطيله*(1)، وهذا أمر معروف مشهور بين الأصوليين في قولهم بتخصيص العموم. فالحاصل، عندئذ، أنّ المصلحة تُفهم في إطار المقصود الشرعي وليس غير ذلك ثمّ أنّ هذا لا يخرج عن نسق قد وُجد داخل المنظومة الفقهيّة والمذهبيّة التي ينتمي إليها هذا الفقيه، فقد انتقد ابن تيميّة حصر المصالح في المقاصد الكلّيّة التي تمثلها الضّرورات الخمس، وارتأى أنّ المصالح شاملة للعبادات والمعاملات(2)، فرعاية المصالح، ههنا، رعاية ملحوظة ولا تتّجه إلى مناقضة النصّ أو الخروج عن مقصوده، بأي حال من الأحوال. ومع ذلك لا يمكننا اغفال أنّ في موقف الطّوفي بعض الهنّات، كقوله أنّ النّصوص متعارضة(3). فهذا لا يتصوّر، كما يقول الشّاطبي، لما يترتّب عنه من فساد بين قصد الأمر أو قصد التّرك(4). وعليه، يمكن أن نفهم الإِتّجاه إلى الضّبط، فمن جملة ما حدّد في هذا الشّأن القول بضرورة أن لا يؤدّي اعمال المقاصد إلى مخالفة النّصوص، أو كما قال الجويني، لا يجب أن يكون المعنى المناسب مناقضا لأصل من أصول الشّريعة(5). وقد علمنا أنّ من النّصوص ما هو قطعي سواء النّص ذاته أو الإجماع. وكذلك أن لا يكون في اعمالها تفويت لمقصد أهمّ، والمقاصد تختلف إلى اعتبارات متعدّدة، منها ما هو ضروري ومنها ما هو كلي، وغيره؛ ولذا كان المقرّر، في هذا، أنّه يجب تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، كما يقول ابن تيميّة(6). ومنها أن تكون في إطار الجمع بين الجزئيات والكلّيات(7)، ومنها أن تكون خاضعة لإعتبار المآلات(8)، وأن تكون مرعيّة ممّن يتمكّنون منها، أي العلماء الرّسخون(9).

(1) - نجم الدين الطّوفي، رسالة في رعاية المصلحة تح احمد عبد الرحيم السايح، ط؛ بيروت: دار المصرية اللبنانية، 1993، ص23

*كلام الطّوفي واضح في هذا من قوله: (وان خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الإفتتات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان). انظر: المصدر نفسه، ص23، 24

(2) - ابن تيميّة ، مجموع الفتاوى، ج32، ص234

(3) - نجم الدين الطّوفي، رعاية المصلحة ، ص34

(4) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج5، ص62

(5) - الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص1203

(6) - ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج20، ص48

(7) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج3، ص175، 176

(8) - المصدر نفسه، ج5، ص177 ، 178

(9) - المصدر نفسه، ص130-132

وهكذا يمكن أن نخلص إلى نتيجة حاسمة، وهي أن المقاصد لا تخرج عن حدود النص، بل تستند إليه وتتوجّه به، ولا يمكن، بالتالي، اعتبارها رؤية بديلة، وأن ما ينتج عنها هو فقه جديد.

وعلى العموم لنا أن نقول اجمالاً، أن الرؤية التراثية قد تعاملت مع القرآن في إطار متطلبات القداسة؛ ولذا كان من القدماء الحرص على استثمار الوضع اللغوي المباشر وغير المباشر، والحرص في الآن نفسه على الإنضباط، وإذا كانوا قد اجتهدوا في اتجاه التوسّع وخلفوا تراثاً، فلائهم فهموا الدلالة القرآنية موصولة بالقصد الخطابي منها، بما يعنيه هذا القصد من دلالة على تجربة ايمانية تستدعي المعيشة. ونحن إذا كنّا قد رأينا منهم التنظير والتأصيل، فإنّ ذلك لم يكن في رأينا قائماً على جمود، فما كان عندهم ثابتاً لم يكن إلا في حدود معينة، وغير ذلك قد داخله الظن، وهم يعترفون بذلك، لكن يبقى القول أن نظرهم كان مسبوقة بإرادة القرب من القصد الإلهي. وبطبيعة الحال يمكننا الإستنتاج تبعاً للإفتتاح الذي عرفناه من الدلالة القرآنية، أنّ اجتهادهم قد تأثر بظروفهم التاريخية، لكن لا يجب أن نغفل عن أمر وهو أنّ اجتهادهم هو في إطار القرب من الدلالة القرآنية وليس البعد عنها، ومن هذه الزاوية، فهم في الإطار المطلوب لهذه الدلالة، فيكون تراثهم بالتالي ممّا يُبنى عليه، وإن كان ممّا يُمكن الإختلاف معه.

الفصل الرَّابِع

المقاربة الحداثية الطّرح الجديد

- نظرة في القراءة الحداثية
- القراءة الحداثية بين المنهج والإيديولوجيا
- في فضاء القراءة الحداثية

تمهيد:

لقد كانت القراءة عند القدماء جزءاً محورياً في العلاقة بالقرآن، وقد أدت كما رأينا إلى بروز اتجاهات تفسيرية وتأويلية مختلفة، وإلى وجود ما يعرف بالتراث إلا أن اختلاف الزمن قد جعل البعض، ممن تأثروا بالنموذج الحدائلي، يميلون عن القراءة التقليدية إلى طلب قراءة جديدة أكثر مواءمة مع الحاضر.

أولاً: نظرة في القراءة الحدائية

1-1 مفهومها:

لهذا المفهوم معناه الأساس من دلالة كلمتي القراءة والحدائية، فإذا كانت كلمة القراءة تفيد في إطارها الفكري أسبقية القارئ وحرية في حصر المعنى وإنتاجه، انطلاقاً من كون هذه الحرية هي رؤية أخرى للعالم تتوازي مع الرؤية المنتقاة لدى المؤلف⁽¹⁾، وكانت في كل ذلك تعبير عن غاية التأويل والاختلاف. وإذا كانت كلمة الحدائية تفيد في أصل معناها مرحلة متقدمة بقيم جديدة مختلفة عن الماضي، طابعها طابع الذاتية والعقلانية والعلم واحترام حقوق الإنسان، وتجاوز كل العوائق المتوارثة المتخلفة، المناقضة للتححرر وتحقيق الذات. فإن مصطلح القراءة الحدائية، إنما يفهم من ذات هذه المعاني، فهي تنطلق من مقدماتها وتسلك مسالكها مع إمتياز، وهو أنها تنتسب إلى منطقة عربية، وهنا موضع الإشكال وأهميته؛ ذلك لأنها تجعل القضايا العربية ومن ضمنها، خاصة القضايا الدينية، في موضع التساؤل، مع ما يعني ذلك من جدل.

وإذا ما أردنا الوقوف على تعريف محدد لما يعنيه هذا المصطلح، فإنه من الصعوبة بمكان الوقوف على ذلك، أقصد أن من يتبنون هذا الإتجاه لا يعرفون بإتجاههم التعريف الإصطلاحي الذي يمكن أن يدل بدلالة مركزة، فكل ما يمكن الوقوف عليه هي معاني جزئية تُستفاد من المقاربات المنهجية التي ينطلقون منها أو الطروحات الفكرية التي يتبنونها، هذا بالإضافة إلى أن هذا المصطلح هو على تقاطع مع مصطلحات أخرى تسم هذا الإتجاه في عمومه، من قبيل القراءات الجديدة والقراءات المعاصرة*، والتي تأتي أحياناً بصيغة عامة أو خاصة، لتدل على النصّ الديني أو النصّ القرآني تحديداً. وعلى أية حال، إذا كان لامناص من تحديد مفهومي، فإنه يمكن القول وبغض النظر عن تنوع العناوين سواء ما كان بلفظ حدائلي أو جديد أو معاصر، أنها علامة على الإتجاه الذي يسعى إلى النظر في القرآن من منطلق الوضع الحالي للعصر المعيش، بالإستناد إلى المنجزات العلمية

(1) - فوفجانج إيزر، وطعية التأويل في نظرية الأدب القراءة والتأويل تر احمد بوحسن، ط1؛ الرباط: دار الأمان، 2004، ص75-77

* من الممكن القول أنه ليس كل جديد معاصر لكن المعنى هنا أن هذه القراءات تقتفي أثر المنجز المعرفي المتغير بلونه الحدائلي المفتوح.

والإبيستمولوجية⁽¹⁾، وبالإستناد إلى التّطوّرات النّاتجة عن ذلك، وتأثيرها على المجتمع والفرد، وبالإستناد خاصّة إلى قدرة القارئ على أن يقرأ ويؤوّل وينتج المعنى، بمايتلاءم وظروفه العامة والخاصّة⁽²⁾.

فهذه القراءة؛ إذ تأخذ بعين الإعتبار هذا الموقف، فلأمر منهجي قد صاحب تغيّر حال هذا العصر الذي أصبح متّسماً بالتّغيّر الشّديد، ولم تعد تُجدي في إطاره كثيراً، الأفكار والمناهج القديمة الموروثة. فالقراءة الحداثيّة، عندئذ، يمكن فهمها على هذا النّحو، أنّها القراءة الّتي تريد أن تكون في فضاء الوضع الجديد، وضع العلاقة بالعصر وقيم الحداثة السّائدة فيه، بشمولها وروحها⁽³⁾. أو كما يوضّح رشيد بن زين في وصف أصحاب هذا الإلتجاه، أنّهم يريدون دراسة الإسلام من خلال تأويل نصّه في الحاضر*⁽⁴⁾.

ولاشكّ أن في إتكاء هؤلاء على التّأويل، مايدلّ بوضوح على جدّة الطّرح؛ ولما كان مايعنينا هو أن نقف على رؤية هؤلاء في القرآن، فإنّ لنا أن نقول بإيجاز أنّ القراءة الحداثيّة هي: ممارسة فكريّة في دراسة القرآن، إنطلاقاً من أبعاد معرفيّة وحضارية معاصرة؛ لإنتاج معاني أخرى من القرآن، تستجيب لروح العصر وتساهم فيه، بما يرفع عن الوضع العربي حائل العلاقة السّلبية به.

2-1 تمثيل القراءة الحداثيّة:

الكلام في هذا النّوع من القراءة، يعني الكلام في أفكار ومشاريع لها أصحابها، ومن هنا يبدو لنا الأمر بحاجة إلى الإيضاح، بناءً على الملاحظات التّالية:

- الملاحظة الأولى، أن القراءة الحداثيّة قراءة خاصّة، وخصوصيتها تأتي من طبيعة أفكارها، والأشخاص الّذين يمثّلونها، وقد لا يكون مناسباً الحديث عن الأشخاص، وهذا بالفعل مانؤيّدّه، لكن كون الأفكار لاتنفصل عن أصحابها، يكون من الملائم طبيعياً عدم إغفال الأشخاص الّذين تتعلّق بهم تلك الأفكار، وهذا على أساس أن الفكرة وليدة تأمل

(1) - محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترخيل أحمد، ط1(د.م). (د ط) 1986 ، ص 113

(2) - محمد حمزة، اسلام المجددين، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2007 ص43، 42

(3) - المرجع نفسه، ص43

(4) - رشيد بن زين، المفكرون الجدد في الإسلام ترحسان عباس، ط1؛ تونس: دار الجنوب 2009، ص18

*كاتب من أصل مغربي مهتم بالقضايا الدّينيّة

خاص، وعليه ستكون لنا إشارات إلى أشخاص بعينهم، معروفين بتبنيهم للقراءة الحدائرية، وتحديدًا محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، ومن سار سيرهم من أعلام آخرين، تنتهي أفكارهم إلى أفكارهم، وإن كنا سنحرص، في العموم، على تقّي آثار أولئك المشهورين؛ لإعتقادنا أن الإتيان على كلّ الأشخاص أو جميع الأفكار أمر متعذر ولا معنى له أصلاً، مادامت العبرة تكمن في الأفكار الأساسية التي تحرك دائرة هذه القراءة، وهي إلى حدّ ما بعناصر متقاربة.

- الملاحظة الثّانية، هي أنّها واضحة الموقف، ونعني بذلك أن أصحابها يُعلنون عنها تصريحًا، بوصف القراءة الجديدة والمعاصر*، أو يُوضعونها في علاقتها بمناهجها وأهدافها المتعلّقة بالحدائرية⁽¹⁾، على أساس من المقابلة مع القديم التّراثي.

- الملاحظة الثّالثة، هي أنّ القراءة الحدائرية قراءة مرحلية ترتبط بزمن متأخّر شكّلتها ظروف وأحداث، ومن يُمثّلونها، يُمثّلونها انطلاقًا من مواقفهم من ذلك. أي باعتبار وجود مايسمّى مثلًا الصّحوة الإسلاميّة وتكريس العودة إلى المبادئ والقيم الدّينيّة.

- الملاحظة الرّابعة، هي أنّ القراءة الحدائرية قراءة متعدّدة فكريًا وجغرافيًا، بمعنى أنّ مُمثليها ليسو على رأي واحد، وإن كانوا يشتركون في الرّؤية العامّة المبدئيّة والغائيّة، وهذا له دلالة، من جهة الخلفيّة الفكرية والمنهجية التي تفرض تأثيرها على جانب المقاربة والطّرح. والإختلاف الجغرافي الذي أضفناه، يعني بصورة محدّدة، أنّ ثمة توزّعًا لهؤلاء على مناطق فاعلة وأساسية في الفكر العربيّ مشرقًا ومغربًا. وقد يبدو ذلك بدون أهميّة، ولكن فيما نرى، أنّ هذا التّوزّع لا ينفكّ عن آثار الوضع المحليّ في صياغة الأفكار وتوجيهها. من الصّحيح أنّ هؤلاء ينتسبون إلى الفكر العربيّ من خلال الإشتراك في دراسة القرآن وتراثه المتعلّق به، ولهم طموح إلى شقّ طريق علمي في فهمه إلاّ أنّهم مرآة لواقعهم؛ إذ لكلّ بلد خصوصياته، هذا الواقع الذي، وإن كان يقبل العنوان العربيّ العريض، إلاّ أنّه ليس كتلة منسجمة، بل هو كتلة تتجاذبها انشغالات متعدّدة؛ طائفية، ومذهبية، وتفاوت فيها الأوضاع وتأثيراتها، فليست قراءة هؤلاء بمعزل عن تأثير ذلك كلّها.

- الملاحظة الخامسة، هي أنّ أصحابها يتبنّونها في إطار مشاريع، لها خطوطها العريضة، المبنية على النّقد والتّجاوز. وغنيّ عن القول، أنّه عندما ينتسب أركون، أو الجابري، أو شحرور، أو غيرهم إلى هذه القراءة، فانطلاقًا من كيان معرفي له خصوصيته.

*والمثال على ذلك العمل الفكري الذي أنجزه محمد شحرور ووضعه تحت اسم القراءة المعاصرة، ابتداءً من كتابه الكتاب والقرآن، وماتلاه.

(1)- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترهاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2005، ص58

- الملاحظة السادسة، والتي تخصّ الجانب الشكلي في دراسة القرآن، أنّ هؤلاء قد خاضوا الدراسة القرآنية من خارج التخصص فيها، فبعضهم مهتمّ بالشأن الفلسفي وبعضهم مهتمّ بالشأن العلمي، وقد خاضوا فيها أساساً بصفة الناقدين.

- الملاحظة السابعة، وهي أنّهم قد سلّكوا الإتجاه الى العلمية، فهؤلاء بحسب ما يعلنون تتملّكهم الرغبة الشديدة في استخدام المناهج العلمية، أو النقد الابيستمولوجي.

- الملاحظة الأخيرة، أنّ هؤلاء الحدائين لهم أهميتهم في القراءة الحدائية، من أهمية انتمائهم إلى دائرة الإسلام، فهم مسلمون لكن يريدون رؤية الإسلام في إطار جديد، من خلال فهم جديد للقرآن، يقدّم الجوهر على التاريخ، أي يقدّم إسلام الرسالة على إسلام التاريخ (إسلام الفهم والسلوك)*⁽¹⁾. وبطبيعة الحال أنّ محلّ الإثارة هنا، هو هذا الإزدواج بين الاعتقاد برسالة القرآن ومحاولة قراءته قراءة متميّزة غير تقليدية، من خلال مدخل الحدائية. ولنا أن تصوّر محصّلة ذلك، وهو الجدل والأخذ والردّ.

3-1 تاريخ القراءة الحدائية:

إنّ العناية بالقرآن عناية لها تاريخ طويل، يمتدّ إلى المرحلة التأسيسية التي وجد فيها، عندما كان يُندرس لكشف معانيه، وتكرّست هذه العناية عبر الزمن بتتالي الأجيال. وإذا كانت هذه العناية قد وُجدت قديماً، ووجدت في مراحل زمنية مختلفة، فهي توجد الآن، لكن هذه المرّة بصورة مختلفة، بالنظر إلى وقائع مستجدة وظروف مغايرة انفتحت لهذا العصر ولم تنفتح للعصور الماضية، أي أنّه في إطار الوضع الجديد ثمة اهتمامات وغايات تفرض نفسها على الفهم، هذا الفهم الذي إمّا أن يدور في دائرة الماضي ويتسع للتجديد في حدود معينة أو أن يختلف إلى وجهة أخرى تتخطى كلّ ماضٍ.

والحقّ، أنّ ثمة موقفان رئيسان على هذا الصعيد. هناك القراءة التي تتشبّه بأصول الفهم الماضية، وهناك القراءة التي لا ترضى بذلك وتحاول أن تكون جذرية؛ لاقتناعها بانعدام الجدوى في مسلك فهم ينتج الماضي أكثر ممّا يستوعب الحاضر. وممّا لاشكّ فيه، أن تحوّلاً بهذه الصّورة يؤشّر على زمنيته وظرفيته. وبالفعل، فعندما ننظر في القراءة الحدائية نجدها ذات زمن قريب، وهذا مانحاول هنا تلمّسه.

(1) - محمد حمزة، اسلام المجددين، ص34

* السعي إلى جوهر الإسلام من خلال القراءة الجديدة لا يعني السعي إلى دين جديد وإنما فقط السعي إلى تأويل جديد يؤدي إلى فهم منفتح على القيم المعاصرة التي تنتج الإندماج في المسار الحضاري المعاصر. وبالتالي فهي في نظرهم لا تمثّل تهديداً يتجه إلى تقويض الإسلام. انظر: رشيد بن زين، المفكرون الجدد في الإسلام، ص12، 13

ابتداءً، يجدر بنا التنبيه إلى ملاحظة تتعلّق بالصّلة بين القرآن ودراسته دراسة معاصرة. من الملفت أن لفظ المعاصرة، التي تعني رؤية الأمور في ضوء نتائج الحاضر المعرفية والوقائعية، تختلف عن مانحن بصدده الآن، بناء على أمر مهمّ، وهو أنّ المعاصرة قد فهمت وتُفهم على أنّها أعمال للإجتهد في إطار تكيف الفهم للقرآن مع العصر، وهذا قد كان من تجلياته ما سارت عليه مدرسة الإصلاح، ابتداءً من عصر النهضة، كما هو الحال مع الشيخ محمد عبده، اعتماداً على استخدام التّأويل، ثمّ مع من ساروا على منهجه أو استلهموا خطى هذه المدرسة، وهم في كلّ الأحوال لم يخرجوا عن التّقليد التّفسييري المشهور*(1)، وإن تعدّدت أراؤهم. غير أن الإتّجاه فيما نحن فيه غير ذلك، فالقراءة الحدائّية تنطلق من منطلق التّجاوز** وليس من منطلق التّواصل، وبهذا الإعتبار، فهي شئى آخر له تاريخه المختلف، وكلمة المعاصرة في إطارها تأخذ معنى يُباين المعنى الذي تتداوله المدرسة الإصلاحية.

لقد قلنا أنّ هذا الإتّجاه يقوم على فكرة القراءة، ويستلهم الحدائّة بماتعنيه من مناهج معاصرة وتجربة حضارية، وكما هو معلوم أنّ هذه الحدائّة وإفرازاتها تتعلّق بمنطقة مباينة للمنطقة العربية تاريخياً وحضارياً، ما يعني أنّنا بإزاء إتّجاه يربط تحولاته الحاضرة والمستقبلية بتحوّلات تجربة تلك المنطقة التي تسمّى في العادة الغرب. وهذا الإرتباط إذ يندرج في إطار التّفاعل، يبيّن لنا صدى أوجه تلك التّحوّلات وامتداداتها. ونعني بذلك أنّ كلّ من مصطلحي القراءة والحدائّة ليسا من إنتاج الثّقافة العربية المعاصرة، بل هما من إنتاج الثّقافة الأخرى الغالبة المؤثّرة، وبالتالي، فالبحث في تاريخ هذا الإتّجاه هو البحث في تاريخ وجود هذين المصطلحين وتطوّراتهما. وما يدلّ على أهميّة هذه النّظرة هي مسألة التّداول والإهتمام ومبرّراتهما. فعندما نعلم أنّ الوضع العربي قد خضع لمرحلة استعمارية وذاق مرارة التّخلف وآثاره، ونعلم كذلك أنّه قد حصلت تطوّرات فكريّة ومعرفية خاصّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين*** على الصّعيد الفلسفي والعلوم الإنسانيّة بشكل عام، ندرك إلى أيّ حدّ تتبلور الرّؤى والإتّجاهات وتأخذ مسارها.

(1) - عبد الرحمن الحاج، ايدولوجيا الحدائّة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، في كتاب خطاب التجديد الاسلامي، ط1؛ دمشق: دار الفكر، 2004، ص269-271

* ذلك لأنهم كانوا مهتمّين بالتّجديد في إطار الوصل بالقديم . ويلاحظ هذا من خلال تأويلهم الإنتقائي لبعض الآيات بما يتوافق خاصة مع العلم ، لكن كلّ ذلك بقي في كلّ الأحوال ضمن ما يسمّى التّفسير المعاصر، ويجب أن تفهم المعاصرة في إطار التّكيف الإجتهداي مع الجديد. انظر: المرجع السابق نفسه، ص271

** وعندما نقول ذلك فالمعنى واضح من سعيهم إلى تجاوز فكر الإسلام الذي تشكّل في التّاريخ من طرف الفقهاء وغيرهم بكلّ ما يعني هذا طبعاً من علاقة بالقرآن. انظر: محمد حمزة، اسلام المجددين، ص41 ورشيد بن زين، المفكرون الجدد في الاسلام، ص16

*** لقد ظهرت في هذه المرحلة توجهات معرفية بالغة الأهميّة لغويًا وفلسفيًا وفي مختلف ميادين العلوم الإنسانيّة أثّرت في النقاش الفكري الغربي من مثل مناهج النقد الأدبي واللّسانيات، فليس غريباً والحال هذه أن ترتدّ بآثارها على الفكر العربي المنفعل. عبد الرحمن الحاج، ايدولوجيا الحدائّة في ظاهرة القراءة المعاصر للقرآن، ص272، 271

وعلى هذا، عندما قلنا أنه من المهم مراعاة مصطلحات بعينها في نشأتها وتطورها، فمن اعتقادنا بالقيمة الدلالية لهذه المصطلحات تاريخاً ومضموناً. بعبارة أخرى، أن المعرفة بهذه المصطلحات هي المعرفة بانطلاقة هذا الإتجاه وامتداده، وهذا من حقيقة أن هذا الإتجاه يعلن، كما يفصح أركون مثلاً، عن تبنيه لأحدث نتائج المعرفة المعاصرة سواء في اللسانيات أو الانثروبولوجيا أو السيميائيات*(1). وبالتالي، وفي ضوء هذا، عندما توظف كلمة القراءة، فمعناها ليس هو المعنى البسيط، وإنما هو المعنى الذي يرتبط بمنجزات الحداثة وتطوراتها. ونستطيع أن نفهم هذا المعنى من فهم المقصود بالقراءة عند هذا الإتجاه، إن المقصود بها استخدام النظريات الحديثة في تأويل القرآن**(2). ولنلاحظ هذا التلازم بين المناهج والتأويل، إن هذا التلازم يؤكد أن القراءة بهذا المعنى لا تتجه إتجاهها تقليدياً. ومن الواضح، أن تعلق التأويل بتطور المناهج لا يكون في إتجاه تقليدي أيضاً، بل يأخذ وجهة أخرى أكثر تطوراً، ولو استحضرننا تاريخ القراءة من زاوية ما انتهت إليه من تحولات، نجدها تعود إلى فترة السبعينات من القرن الماضي***، وهذه الفترة كانت حبلية بالأفكار، وتعالقت بأفكار أخرى أعقبتها في فترات تالية. وإذا كان هذا شأن القراءة في سياقها الخارجي، ففعل المثاقفة لاشك يفرض أثره على غيره، كالمنطقة العربية المحكومة بروابط التاريخ والثقافة مع الغير، كالأوروبيين تحديداً. مما يذكر بالنسبة لمسألة القراءة، أنها كمفهوم جديد أفرزته التطورات الفكرية الغربية قد دخل مجال الإستعمال من البوابة الأدبية، من خلال الترجمات في عقد السبعينات خاصة السنوات الأخيرة منه. ثم شاع استعماله في مجالات غير أدبية منها المجال الديني. وتدل الملاحظة، بالنسبة إلى هذا المجال، أن فترة الثمانينات وفترة التسعينات، كانتا الفترتين المزدهرتين لهذا النوع من الدراسات، مع بروز ظاهرة الإشتغال بالتراث العربي والديني بالخصوص. وكون هتان الفترتان مميزتان، لا يعني بالضرورة أن العناية بالشأن الديني والقرآني قد اقتصر عليهما، فلقد سبقهما اهتمام قبل ذلك، كما لحقهما اهتمام بعد ذلك، وفيما يلي الإشارة إلى هذا :

في بداية السبعينات كتب محمد أركون أولى كتاباته في المسألة القرآنية تحت عنوان

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص7

* يتعلق الأمر هنا بالإرتباط بالأرضية المعرفية المعاصرة التي في ضوئها يتم اجترار معاني متناسبة مع العصر فمسألة العصر وتحدياته تبدو هاجس الحداثيين الذين يلاحظون حالة التخلف ويتوجسون من تراكماتها المعيقة . انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ط9؛ بيروت: شركة المطبوعات، 2009، ص32

(2) - محمد محمود كالو، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ط1؛ حلب سوريا: دار اليمان، 2009، ص 56

** يعني هذا أساساً استنطاق القرآن ذاته في علاقته بالتاريخ أو في المجمل البعد عن القراءة الإيمانية . انظر محمد حمزة، اسلام المجددين، ص40

*** ليس من السهولة تحديد تاريخ معين لكن الأرجح أن بدايتها كانت في تلك الفترة خاصة وقد باتت تبرز محاولات أركون، ولعبد الرحمن الحاج رأي يفيد أن بدايتها هي في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات . انظر: عبد الرحمن الحاج، إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة، في المرجع السابق، ص272

كيف نقرأ القرآن "Comment lire le Coran" ، والتي أكد من خلالها عنايته باستخدام أحدث المنهجيات المعرفية في البحث القرآني* ثم واصل اهتمامه ذلك بكتابات أخرى في الإطار نفسه، من قبيل الفكر العربي، الفكر الإسلامي قراءة علمية، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الإسلام أصالة وممارسة، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وهذا من أجل مشروع محدّد الهدف هو نقد العقل الإسلامي.

وساحة الدراسات القرآنية التي ضمت أركون قد ضمت كذلك حسن حنفي، الذي اهتم بقراءة القرآن من زاوية غير تقليدية تقوم على توظيف المنهج الظاهراتي والتأويلي الهيرمينوطيقي، في إطار مشروعه لتجديد الفكر العربي، والذي دلّ عليه كتاب "التراث والتّجديد" في جزئه المخصّص للتفسير. فضلا عن ذلك كتاب "دراسات إسلامية" ، وكتاب "علوم القرآن من المحمول إلى الحامل". وأفكار حنفي، وإن بدت في فترة السبعينات من خلال ذلك المشروع، إلا أنّ مقدماتها ترجع في واقع الأمر إلى ما قبل هذه الفترة**. ومن الأسماء الأخرى التي اختارت الإهتمام بالدراسات القرآنية؛ لبناء التوجّه العلمي الإبيستمولوجي، هناك نصر حامد أبو زيد، الذي عرف بكتابه "مفهوم النص"، في فترة تصاعد القراءة الحداثيّة. وهذا الكتاب الأساس بجانبه كتابات أخرى ترتبط بالمسألة القرآنية ككتاب " النص والسلطة والحقيقة"، وكتاب " اشكاليات القراءة والتأويل"، والتي يظهر فيها توجّهه التأويلي الهيرمينوطيقي. وإلى جانب هذا، كانت هناك اسهامات كتابية مابين فترتي الثمانينات والتسعينات لعبد المجيد الشرفي، ضمّها كتاب لبنات، فضلا عن كتابات أخرى، من قبيل الاسلام بين الرسالة والتاريخ، الاسلام والحداثة.

وفترة التسعينات كانت فترة مهمة بصدور كتاب " الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" لمحمد شحرور، الذي سجّل دخولا مثيرا للساحة الحداثيّة، من خلال تبنيّه رؤية غير تقليدية، تقوم على النظرة اللغوية. وعلى إثر فترتي الثمانينات والتسعينات شهدت فترة الألفية الثالثة اسهاما خاصا من محمد عابد الجابري، المعروف بانشغاله بالمسائل التراثية والطرح الابيستمولوجي، والذي سجّل حضوره الفكري بسلسلة أجزاء تتعلّق بالتعريف بالقرآن وتفسيره، تلك التي ضمت كتاب " مدخل إلى القرآن الكريم" وأجزاء كتاب " التفسير الواضح". وهناك ملاحظات لا بدّ من تأكيدها حتّى يتّضح مسار هذا الإتجاه نشير إليها توّا

* هذا يشبه قوله القائل أنّه شرع في تطبيق المناهج اللسانية وغيرها على القرآن منذ أوائل السبعينات. انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5

** هذا يدلّ عليه قوله أنّه اكتشف القرآن عن طريق الأزمة الوطنية والسياسية التي مرّت بها مصر في فترة الخمسينات ؛ حيث كان الصراع الفكري والسياسي على أشده بين مختلف التيارات . وبطبيعة الحال فالمفكر هو ابن بيئته ، فلاريب أنّ ما تجسّد في الفترة التي أشرنا إليها هو من نتائج تلك التحوّلات التي عرفها المجتمع المصري أي فترة الخمسينات وما تلاها. انظر: حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتفسير ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع6 سنة 1999، ص52،51

- أولاً: للقراءات الحدائرية مقدمات وإرهاصات، كشأن كلّ شيء يظهر إلى الوجود، ولا يكون ظهوره كاملاً من أول الأمر، بعبارة أوضح، أنّ الدراسات التي أنجزها المفكرون الذين ذكرناهم، لها جذورها فيما قبل التاريخ الذي حدّدناه لها، فهناك على سبيل المثال جهود أمين الخولي* وجهود محمد أحمد خلف الله**.

- ثانياً: أنّ القراءات الحدائرية، إن كانت تتوسّل بمناهج علمية، فإنّ ذلك لا يعني البتّة أنّ دراسة القرآن من طرف الآخرين لم تكن علمية أو أنّها لم تهدف إلى ذلك***؛ إذ العلمية لا تعني بالضرورة الأخذ بالمناهج الغربية، إنّ زاوية النظر هي التي تفصل وتميّز، فإنّ الدراسات الحدائرية، إنّما اكتسبت خصوصيتها من زاوية النظرة التي جاءت تجاوزية .

- ثالثاً: إنّ القراءات الحدائرية، هي جزء من محاولات إصلاحية عامّة، وكونها كذلك، فهي تتقاطع بدرجات معينة مع الأفكار الإصلاحية أو تتأثّر بها، كما نجد ذلك في التأثير الذي مارسه أمين الخولي على أبي زيد****.

- رابعاً: أنّ القراءة الحدائرية، إذا كانت تعتمد المناهج المعاصرة، فالمناهج المعاصرة لها تاريخ من التطوّر في الساحة العربية؛ إذ يمكن القول أنّ تجربة تلك المناهج قد حصلت بتطبيق المنهج الفيلولوجي القائم على التحقّق من النصوص في إطارها الثقافي*****.

من هنا، إذا كان يمكن القول أنّ القراءة الحدائرية قد عرفت حضوراً فعلياً في الثمانينات وما بعدها، فإنّ ذلك الحضور لا يجعلنا نعتقد أنّ تلك البداية كانت بداية مباحثة، فالأمر الطبيعي المنسجم مع حركة الواقع هو أنّ يكون لها قبل ذلك جذورا ومقدمات وتطوّرات، كأيّ شيء ينمو متدرّجاً. ويبقى أن مانوگده هو أنّ سمتي الجدّية والعمق وتدخل الظروف هي المعطيات التي ترقى بفكر دون آخر، فيتقدّم بالإهتمام والشهرة.

* أمين الخولي از هري مصري(1895-1966م)،

** محمد احمد خلف الله اديب ومفكر مصري(1904-1983م).

- تظهر جهودهما خاصّة في إظهار البعد الأدبي الفّي الذي يختزن الدلالات القابلة للإكتشاف بالإستناد إلى المكتسبات المعرفية الجديدة. انظر: احميدة النيفر، الانسان والقرآن، ط1؛ دمشق: دار الفكر، 2000، ص127-121

*** لا يمكن الإدعاء بأيّ حال من الأحوال أنّ العلمية هي التي تكون فقط من خلال التوسّل بالمناهج الغربية، فهذه المناهج لم تستقر تمام الإستقرار لتكون هي الحكم على غيرها، فهي في كلّ الأحوال مناهج مفتوحة على التغيّر أو الإستبدال. والحال أنّ الدراسة العلمية عند المسلمين تستتبع الموقف الإيماني وهذا هو محلّ الاختلاف.

**** فمما يذكره الخولي أنّ طبيعة القرآن طبيعة أدبية، وهذا الكلام يعني أنّ التّعامل معه يمكن أن يكون من مدخل نصّي أدبي، وأبو زيد كثيراً ما يستحضر هذا الكلام في بناء موقفه. انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتأويل، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010، ص110

***** قام بهذا المستشرقون وبعض العرب المتأثرين بهم. ابراهيم السكران، التأويل الحدائري للتراث، ط1؛ الرياض: دار الخسارة، 2014، ص55

4-1 أسباب وجود القراءات الحدائرية:

أسباب الإهتمام بالشأن القرآني من المنظور الحدائري مختلفة، تتعدّد من مفكّر وآخر، وتخضع لعوامل وظروف متباينة؛ سياسية، واجتماعية، ومعرفية. لكن في كلّ الأحوال ليست متباعدة عن بعضها البعض، بحكم واقع الأمة العربية التي تشترك في تراث واحد، وحالة سياسية واجتماعية وثقافية متداخلة. وغني عن البيان، أن ذلك التداخل هو الذي يقرب الخطاب ليبدو مركزاً.

أ - الأسباب السياسية:

من أكثر ماحقّز الحدائريين العرب نحو الإلتجاه إلى قراءة القرآن قراءة حدائرية هي الأسباب السياسية، بحكم أن المسألة السياسية لها علاقة بالتغيير الاجتماعي أو التوجّه العملي للأفكار، ومايصاحب ذلك من انعكاسات داخلية وخارجية، سواء من جهة العلاقة بنمط بناء الدولة أو من جهة العلاقة بمحيطها الإقليمي أو الدولي. وثمة في هذا الصدد ظاهرتان قد بررتا هذا التوجّه هي: ظاهرة انتشار الحركات الإسلامية وانخراطها في النشاط السياسي، وظاهرة الإلتجاه نحو التدين. وهما الظاهرتان اللتان يمكن وضعهما في إطار الظاهرة الإسلامية في الوطن العربي، بتجلياتها المختلفة. فهذه الظاهرة بتمددها واندفاعها الاجتماعي والسياسي قد خضعت للإنتقاد من لدن الحدائريين بشكل كبير؛ بحيث يمكن القول أن ذلك الإنتقاد قد استهدف أساساً قطع الطريق أمامها، لئلا تفرض نفسها. ويمكن أن نشير في هذا الصدد أن أركون، أبرز المحلّلين لهذه الظاهرة والمناهض لها في الآن نفسه، يربط إهتمامه بالمسألة الدينية والقرآنية خاصة بمجموعة أسباب سياسية، تدلّ بوضوح كبير على نوع التداخل السياسي المعرفي القائم في المقاربة الفكرية للحدائريين؛ إذ يدلّ موقفه أنه قد خاض مجال نقد العقل الإسلامي تحت تأثير السياق السياسي لفترة الإستقلال في الستينات والسبعينات، الفترة التي شهدت، في رأيه، مظاهر الإستغلال الإيديولوجي للإسلام(1). وعندما نتكلّم عن نقد العقل الإسلامي، فنحن نعني هنا المشروع بشكل عام، ولاشك أن الدراسة القرآنية هي جزء منه؛ ذلك لأن الحديث في الإسلام هو حديث في القرآن أو بالإستناد إليه، وهذا يتقاسمه السياسيون الرّسميون والمعارضون. وفي كلّ الأحوال، فإنّ تناول الشأن الإسلامي من طرف هؤلاء، ومن طرف الإسلاميين خاصة، في تلك الفترة أو ماتلاها، هو ما قد كان محلّ نقد عنده من جهات عدّة؛ من جهة وجود السعي لإكتساب المشروعية، أو من جهة التوظيف الإيديولوجي وممارسة العنف، أو من جهة سطحية الفهم(2).

(1) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2013، ص35. وانظر: ابراهيم السكران، التاويل الحدائري للتراث، ص88

(2) - المصدر نفسه، ص229

وفي سياق الهموم الفكرية نفسها، نجد التوجه ذاته عند نصر حامد أبو زيد، وإن على نحو أكثر تجليا وحدّة، بالنظر إلى دائرة الإحتكاك التي كان يعايشها ويلاحظ أطوارها وتبعاتها، خاصة بين الإسلاميين وغيرهم، في فترة عرفت تداخلا ملفتا بين الدين والسياسة؛ ولأن نصر حامد أبو زيد، في إطار هذا الوضع قد انشغل بمسألة الخطاب الديني، وهو خطاب له أبعاده السياسية الظاهرة بلا شكّ، فقد جاءت رؤاه في مسألة النص القرآني وقراءته متأثرة إلى حد كبير بالملابسات التاريخية السياسية، وهذا يشير إليه الموقفان التّاليان:

- الموقف من التيار الديني التقليدي والحركي.

- الموقف من الإستخدام الإيديولوجي للدين.

هذان الموقفان ليسا منفصلين، فكلاهما على علاقة بالدين وعلى علاقة بالتاريخ، نقصد بذلك أن الإقتراب من الدين له ارتباط بتحوّلات تاريخية، حصلت خاصة مع جلاء الاستعمار وبناء الدولة العربية الحديثة. والموقفان معا يطرحان صورة الإسلام المراد إظهارها، وهذا التجاذب له خصوصيته في اندراج الدين الإسلامي في مكوّن الهوية وصناعة التراث. فهو بالقدر الذي حمل رصيذا معنويا وحضاريا للأمة، شكّل بذلك الرّصيد مجالا للتساؤل والإستقطاب، فتعدّدت نتيجة ذلك معانيه ووجوهه* حتّى أضحي هذا الأمر، كما يذكر نصر حامد أبو زيد، مبرّرا لطرح السؤال عن ماهية الحقيقة للإسلام (1).

إنّنا من أجل أن نفهم سؤال البحث الموضوعي عن حقيقة ماهية الإسلام عند أبي زيد، يجب أن ننتميه إلى حقيقة وسّمت عنده كلّ الخطابات حول الإسلام، وهي استخدام هذا الدّين استخداما نفعيا لتحقيق المشروعية(2). وهذا الإستخدام، وإن كان يتبدّى لدى أطراف مختلفة كالسلطات الحاكمة إلاّ أنّه يتبدّى بشكل ملفت عند الحركات والجماعات الدّينية. والموقف السّلبي الذي يبديه من هذه الجماعات خاصّة، يجد معناه في تصدّر هذه الجماعات المشهد السياسي العربي، وتقديمها تفسيرات دينية، يقول عنها نصر حامد أبو زيد أنّها تضع الإسلام في موضع الإنغلاق، من خلال عكس فهم جامد يدلّ عليه المعنى الثّابت المكتمل الذي صاغه الفقهاء والمنتكّمون قبل القرن الرّابع الهجري** (3)، وانتهاجها إلى جانب ذلك نهجا

*في رأيه أصبح الدّين إطارا مرجعيًا لكلّ الإتجاهات، والإختلافات بين هذه الإتجاهات هي إختلافات حول المعنى والتّأويل و ليس حول التّصوص الدّينية ذاتها . أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (د.ط) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص22-24.

(1)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص24

(2) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتّأويل، ص27

(3)- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005، ص 197

** ثمة مظاهر لذلك تتجلى في تقديس التاريخ واجتهادات القدماء والسّعي إلى الأسلمة كأسلمة العلوم. انظر: المصدر نفسه، ص198، 197

اقصائياً باستخدام العنف الجسدي والفكري، من خلال أحكام التكفير والإرهاب*(1)، علاوة على نهجها نهج السلطة في تكريس سلطة الإحتكار، من خلال إدعاء إمتلاك الحقيقة(2).

وهذه السلطة، إذ تقاطعت توجهاتها مع توجهات الجماعات الدينيّة، ومن ينحو منحاهها؛ فلأنّها استندت إلى المرجعيات ذاتها، وسعت إلى توظيفها من خلال الإشتغال على لعبة المعنى، وأمثلة ذلك أنّ الإسلام، فيما يقول نصر حامد أبو زيد، قد أصبح رهينة التحوّلات السياسية بين مرحلة وأخرى، فيفسّر إمّا تفسيراً إشتراكياً أو ليبرالياً أو تصالحياً** (3).

إنّ لعبة المعنى هذه، التي أفضت إلى تأويلات دينيّة تستحضر الماضي أو تستجيب للحاضر دونما قيود تاريخية ومعرفية، قد جعلت نصر حامد أبو زيد يأخذ على عاتقه مهمّة البحث في الأصول؛ ليسحب منها بساط الإستغلال الإيديولوجي والسياسي. وهو يحدّد توجهه هذا من نتائج إهتمامه بالقراءة التّراثية، فهذه القراءة قد أفضت عنده إلى أسئلة منهجية تخصّ الموقف من التراث، وخاصة الموقف من النصّ الديني وتراثه*** (4)، فالحال أنّ أبا زيد، في هذا الأمر، قد سار سيرا عامّاً يتماشى مع ظروف المرحلة، ودعوته إلى التّجديد في الشّأن القرآني، كما تجد مبرّرها في الحصييلة التّاريخية، تجد مبرّرها في الوضع السياسي وخطابه، والسلوك الإجتماعي ومظاهره، فليس ثمة انفصال.

ومثلما كانت الظروف السياسيّة داعياً إلى الخوض في المسائل القرآنية عند نصر حامد أبو زيد، خاصّة الظروف الدّاخلية الممتلئة في تنامي الحركات الإسلاميّة، وانتشار دعواتها السياسيّة، كانت الظروف السياسيّة ذاتها داعياً إلى تناول المسألة القرآنية عند محمد عابد الجابري، لكن هنا من جانبها الخارجي، تلك التي مثّلها حدث 11 سبتمبر سنة 2001م

*نشير هنا إلى أنّ أبا زيد لا يرى فرقا بين هذه الجماعات من حيث الاعتدال أو التّطرّف بل هي عنده سواء واختلفا إذا وجد هو اختلاف في الدرجة وليس النوع. انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2؛ القاهرة: سينا للنشر، 1994، ص67

(1)- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي، 1995، ص11

(2) - المصدر نفسه، ص11

(3) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص23

** تلك الحالة من اختلاف المعنى بين مرحلة وأخرى هي ماجعلته يطرح سؤال ماهو المفهوم الحقيقي للإسلام؟ انظر: المصدر نفسه، ص23

(4) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقة، ص11

*** كان هدف مختلف الأطراف في رأيه كسب المشروعية بطريق تحويل النصّ الديني إلى ساحة صراع تأويلي؛ ولذا قاده الإهتمام بهذه المسألة إلى طرح سؤال المنهج لتحديد مفهوم النص. انظر: المصدر نفسه، ص11

وتداعياته الدّولية والعربية*(1)، فلقد كان من بين نتائجها أن أصبح الإسلام كدين في قفص الإتهام. ولأنّ أمرًا كهذا لا يمرّ دون ردّ، فإنّ الرّدّ عند الجابري قد جاء لتقديم طرح معرفي يكشف حقائق الإسلام من خلال حقائق القرآن. وإلى جانب هذا الأمر الذي استثار الجابري للخوض في المسألة القرآنية، هناك الجانب العلائقي بالقرآن، وهو جانب منهجي جاء التعبير عنه عنده بصيغة كيف نفهم القرآن؟ وهذا السؤال له دلالاته في سعي الجابري إلى إبعاد الفهم الإيديولوجي وتحقيق الفهم الإبيستمولوجي. الفهم الذي يقود في النهاية إلى وصل المقروء بالقارئ في ضوء العصر** (2)، على النحو الذي يرفع من التعاطي الإيجابي بالواقع المعيش.

والجانب السياسي الذي يظهر واضحا ومباشرا عند من ذكرناهم، يظهر أقلّ وضوحا عند محمد شحرور، لكن ليس من الصّعب إدراكه، فإنّه يمكن تلمّسه من المنطلق الذي ينطلق منه وهو نقض التقليد في الفكر الإسلامي*** (3). وهناك أمران يكشفان عن موقفه ويبرران عنده القراءة المعاصرة للقرآن وهما:

- الرّؤية التقليديّة التي يتّصف بها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر خاصّة على صعيد مفهوم الحاكمية(4).

- الممارسات السياسيّة للحركات والجماعات الإسلاميّة في إطار هذا الفكر، والتي أفضت داخليًا إلى مواقف ملتبسة، وأحيانا مناقضة إزاء التوجّه الديمقراطي، وآليات الدّولة المدنيّة ومؤسساتها الدّستورية، وأفضت خارجيًا إلى ممارسات عنيفة من أمثلتها أحداث 11 سبتمبر سنة 2001 وماتلاها(5).

(1)- محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2007 ، ص14، 15

*مثلت تلك الأحداث بالنسبة إليه دافعا للتعريف بالقرآن، التعريف الذي ينأى به عن التّوظيف الإيديولوجي والاستغلال الدّعوي الظّرفي، وذلك طبعًا في إطار الموقف العقلاني. وهذا التّوجّه كما يعترف هو مثله مثل عمل (نحن والتراث) الذي كان ردّ فعل على نكسة 67 وما أعقبها من أحداث ، فيمكن القول بتعبيره أن عمله من نتائج جدل السياسة والثّقافة. انظر : المصدر نفسه، ص14، 15

(2)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم ط3؛ الدار البيضاء: مركز دراسات الوحدة العربية 2010، ج1، ص10

** هذا المفهوم مركزيّ عنده في قراءة التراث وكما وظّفه لقراءة التراث قراءة معاصرة وظّفه أيضا في قراءة القرآن. انظر: محمد عابد الجابري ،مدخل إلى القرآن الكريم ، ص28

(3)محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص46

*** من خصوصيّة هذا التقليد أنّه جعل المسلمين في رأيه مأسورين لمسلّمات معكوسة. انظر: المصدر نفسه، ص29

(4)- محمد شحرور ، الدين والسلطة، ط1؛ بيروت: دار الساقي 2014، ص 63، 64

(5)- المصدر نفسه، ص99 . وانظر كذلك : تجفيف منابع الإرهاب، ط1؛ بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية 2008، ص19

فميزة شحور، أنه يمدّ موقفه من ضرورة القراءة المعاصرة للقرآن؛ ليشمل إزاحة كلّ أشكال التقليد والجمود. والجانب السياسي هنا متضمّن، وله مبرراته بناء على حالة سياسية، تمثلها حركات وجماعات، ترى فيما هو تقليدي مرجعاً تُنتج من خلاله الماضي في الحاضر. أمّا عبد المجيد الشرفي، فموقفه في هذا الصدد، وإن كان لا يتّضح من خلال حدث بذاته إلا أنه يتّضح من خلال موقفه العام من قضايا الإسلام، وتحديداً من قضية تحديث الفكر الإسلامي، وهي القضية التي تتعلّق بالإسلام كدين مرتبط بتحوّلات اجتماعية ظاهرها الصراع بين القديم والجديد. هذا الصراع الذي لا يقتصر في رأيه على الحدود الفكرية، وإنما يتعدّها أيضاً إلى المجالات السياسية، من زاوية حقيقة الدّين المنتجة للمعنى، ووجود التنازع على هذا المعنى من الإتجاهات المختلفة، سواء كانت جماعات تقليدية أو حركية⁽¹⁾، أو كانت الدولة نفسها التي تخضعه للمأسسة⁽²⁾. فغاية الشرفي الأساسية اختراق طبقات التّأويل التاريخية من جهة⁽³⁾، والرّد على الإستغلال الإيديولوجي والسياسي من جهة أخرى، خاصة من طرف حركات الإسلام السياسي الطّامحة إلى السّلطة والحكم⁽⁴⁾.

والواقع، أنّ وجود الدّافع السياسي لا يحتاج بالضرورة الى تصريح، لكن مقارنة النّظر تعيّن السّياق، ومادام السّياق العربي سياق صراع أفكار بأبعاد سياسية لها علاقة بالتّوجّه المجتمعي، فلا يجب أن نستغرب الحضور السياسي وتأثيره، إن في العموم أو في الخصوص، فالحديث عن النصّ الديني أو الخطاب الديني ليس دونه الحديث عن القرآن. وغنيّ عن القول أنّ تلك الدّوافع، إن كان لها ما يبرّرها على مستوى بعض الممارسات، فإنّها، من وجهة نظرنا، تساهم في التقليل من المجهود المعرفي الذي يظهر أنّ الجانب السياسي المرتبط به يتّجه إلى الإقصاء والتّشويه، فإن تكون ثمة قناعة معرفيّة مصحوبة بإرادة في المدافعة عنها، في خضمّ وضع سياسي، فهذا لا يخرجها عن لعبة المعنى، مهما كانت مبرراتها المتوسّلة بالمكسب المعرفي. فهذا المكسب ليس مجرداً لذاته بل ينتهي إلى موقف.

(1)- عبد المجيد الشرفي، الدّين منتج للمعنى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 42-41، سنة 2010، ص 41

(2)- عبد المجيد الشرفي، لبنات ط1؛ تونس: دار الجنوب 2011، ج 3، ص 51

* يفهم الشرفي المأسسة على أنّها تحوّل الدّين من نطاق الرّسالة إلى نطاق التّوجيه المؤسّس القائم على متطلبات تاريخيّة. وهو ما يفهم من وجود المدافعة على خيارات تاويليّة معيّنة. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ط2؛ تونس: دار الجنوب 2012، ج 1، ص 84، 85

(3)- عبد المجيد الشرفي، الوفاء المزدوج للدين والحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 24-25 سنة 2003، ص 80

(4) - المرجع نفسه، ص 76

** من الجدير بالذّكر أنّ موقف الشرفي من هذه الحركات موقف مناهض لأدبياتها وسلوكياتها ومما يشهد على ذلك رأيه القائل أنّ الدّين عند هؤلاء هو مجرد شعارات وقائمة من الأوامر والنّواهي تسعى بها إلى بلوغ غايات نفعية سياسية واجتماعية على حساب المعنى السامي للدين الذي يتصوّره حقيقة روحية تجيب عن تساؤلات وجوديّة وهو على ذلك لا يتوانى في الحكم على خطابها بالوقوع في مآزق بنيويّة. انظر: المرجع نفسه، ص 76

ب - الأسباب المعرفية :

إذا كان صحيحا القول، أنّ ثمة أسباب سياسية تضغط بإتجاه موقف ما، فإنّه من الصّحيح القول أيضا أنّ الموقف، إنّما يأخذ معناه من أهمّية محتواه، لما للسياسة من تعلق بالحركيّة الإجتماعية وضعا ومصيرا، وهي الحركيّة التي لاتنفصل عن مباني فكريّة أو إتجاهات فكريّة؛ ولذا، فإنّه عند الحديث عن المجتمع يكون هناك حديث عن مبادئه وقيمه ومناهجه في التّفكير والسلوك. والفكر الحدائثي العربي عندما خاض بالقول في المسألة القرآنية لم يخض فيها من أجل مواقف سياسية لذاتها، وإنّما باعتبار تلك المسألة فاعلة في تشكيل رؤية التّفكير المؤثّرة في واقع المجتمع ومصيره، فالكثير ممّا يعتمل في المجتمع ويظهر على سطحه لا يخرج عن قناعات واعتقادات يملئها نوع التّعاطي مع تلك المبادئ أو القيم التي تفرض ردّا ما. ويمكن القول أنّ حركة الإتّجاه الحدائثي العربي هي في هذا السّياق، تريد فعلا حركيا في مستوى التحديات. وفي المجمل، فإنّ هذا الإتّجاه، إذ يسعى نحو هذا الفعل، يضع في الإعتبار عناصر أساسية مدارا لانشغالاته، ينطبق عليها وصف عام، هو وصف التّغيير*، نستطيع اختصارها في الآتي:

- الرّبط بين انفتاح المعاني ودور القارئ (1).

- الإنخراط المعرفي في دراسة قضايا الإسلام (2).

- تجاوز فكرة المعنى الصّحيح (3).

- تجاوز منظومة التّقليد (4).

- الدفاع عن المعنى الجوهرى للدين (5).

إنّ قضايا الدين قضايا متعدّدة عند الحدائثيين، لكنّها تنطلق من القضية المحورية الأكبر وهي قضية القرآن، ومنه تمتدّ إلى مجالات أخرى**، فتؤثر فيها بدرجة أو بأخرى. فإذا

*التّقاطع في المواقف لايعني تطابقها فالرّوى تتباين وتتفاوت داخل هذا الإتّجاه.

(1) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل ترهاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار السّاقى 1999 ، ص76 .

(2) - عبد المجيد الشرفي ، تحديث الفكر الاسلامي، ط2؛بيروت: دار المدار الإسلامي 2009 ، ص10 وانظر: ابو زيد، مفهوم النص، ص20

(3) - محمد أركون، الإسلام، اروبيا، الغرب ترهاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار السّاقى 2001 ، ص26. وانظر: الشرفي: لبنات ج2 ، ص51

(4) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص46. وانظر: محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص39، 40

(5) - محمد أركون، الإسلام اروبيا الغرب، ص203 وانظر: عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج3، ص68

** المقصود بذلك حاصل تمييزهم بين النص التأسيسي والنصوص الثانوية. انظر مثلا: محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التّأصيل، ص47

كان للماضي ثقله الضاغط على الحاضر، فهو بالدرجة الأولى ضاغط بالقوة المعنوية والتاريخية التي يشكّلها القرآن. والحدائثيون العرب في هذا على دراية بمكانة هذا الأمر؛ ولذا، هم يرون أنّ مقارنة تراث الماضي هي مقارنة للقرآن ذاته، والدوافع إلى ذلك يمكن تلمّسها من مستويات متعدّدة: مستوى القرآن نفسه، مستوى العلاقة به، مستوى التجربة المعيشة.

في المستوى الأول، تنحصر الدوافع في موقع القرآن بالنسبة إلى بنيته الداخلية وسياقه الخارجي. وفي المستوى الثاني، تنحصر الدوافع في طريقة القراءة واتّجاه الفهم، وفي المستوى الأخير، تنحصر الدوافع في العلاقة بالواقع تطوّرا وتغيّرا. وصورة هذا الأمر تتّضح ممّا تشير إليه المواقف التالية: فعند محمد اركون*، وهو أبرز من يظهر عنده هذا الإهتمام، نجد أنّ محفّزاته إلى القراءة الحدائثية قد انطلقت من جملة معطيات قرآنية داخلية وخارجية لها علاقة باللغة والتاريخ، والمنهجية القرآنية تترايط كلّها من أجل أهداف معاصرة، نذكرها في الآتي:

على مستوى القرآن ذاته، وهذا المستوى هو المستوى القاعدي في نظره، والذي في ضوءه تُفهم دوافع مواقفه. يمكن أن نتبيّن أنّه ينظر إلى القرآن على أنّه:

نصّ لغوي**، كأيّ نصّ يزخر بأنواع المعاني التي يمكن اكتشافها، بأنواع القراءات المختلفة(1). وأنّه كذلك نصّ مفتوح على أنواع الإحتمالات(2)، التي تحركها آليات التّأويل، خاصّة آلية المجاز(3). وأنّه إلى جانب هذا نصّ تفاعلي مع الواقع، ينعكس من خلاله ثراء معناه(4). وأنّه علاوة على هذا نصّ يقبل التّحيين أو معايشة اللحظة المعاصرة(5). وأنّه أخيرا وليس آخرا واقعة شفوية خضعت إلى حدث كتابي(6).

*مما يبيّن توجيهه القرآني اعتماده على فكرة الزحزحة، وهي فكرة تعني اخراج المسائل التقليديّة من إطارها التقليدي إلى إطار جديد منفتح. وذلك يتمّ بإخضاع هذه المسائل إلى عمليّة تفكيك داخلي تودّي إلى تجاوزها. انظر: محمد اركون: الاسلام، أوروبا، الغرب، ص116

** نستعمل هنا كلمة نص ونضع في الاعتبار استعمال اركون لمصطلح الخطاب، وهذا ما سنتمكّم عنه لاحقا.

(1)- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل، ص36، 35

(2)- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترهاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992، ص145

(3)- المصدر نفسه، ص79

(4)- المصدر نفسه، ص17

(5)- المصدر نفسه، ص145

(6)- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترهاشم صالح، بيروت: دار الطليعة دون (دت) (د.ط)، ص188

وطبعا، كون هذه المعطيات معطيات دالة على قيمة نصية تتعلق بها القراءة المتواصلة، يفصل أركون بين أمرين يعكسان مرحلتين مختلفتين؛ هما مرحلة ظهور القرآن، ومرحلة تدوينه وقراءته. فالأولى، في رأيه، كان كلّ شيء فيها متحرّكا متموجا مفتوحا وملينا بالإحتمالات، أمّا الثانية، فعلى العكس منها قد وجد فيها الإتّجاه نحو التّقدّيس والإنغلاق(1). وهذا الأمر يرتّب عليه عدّة مواقف تشمل القراءة والتّاريخ معا يمكن حصرها في الآتي :

- قراءة القرآن في تجلّيه البشري بعيدا عن موقف التّقدّيس و التّبجيل، أي باعتباره معطى لغويا ثقافيا تاريخيا وليس أمرا متعاليا، وهذا بناء على التّفرقة بين مستويين في الوحي؛ مستوى الكلام الأزلي المحفوظ، ومستوى الكلام المنزل المشكّل في لغة والقابل للقراءة(2).

- الوقوف على تاريخية القرآن في حالته الشفهية والكتابية، من منظور اختلاف الحالتين في المكانة المعرفية للمعنى المنتج، الحالة الشفهية للقرآن عند أركون، كأى حالة شفوية، لها ظروفها الحيّة التي تجمّدها حالة الكتابة بطريقة التّدخل الانتقائي والإختزالي(3).

- تسليط الضوء على المسكوت عنه، المجهض والمستبعد، من خلال الأخذ بعين الإعتبار المعطى التاريخي الذي أحاط بالقرآن في خضمّ التنافس والصّراع، فأركون هنا يفرّق بين وضع متحكّم ووضع متحكّم فيه، بينهما المسافة بين الثّابت والمختلف(4).

- تحرير المعنى القرآني ممّا عرض له من انغلاق، بسبب التّقدّيس الممارس في التّاريخ، الذي جعل الفهم التّفسيري والتّأويلي في صورة ناجزة ومكتملة*(5).

- تحيين المعنى القرآني بإعطاء مجال أوسع للقراءة الحرّة، التي تفتح على التّطور التاريخي، والتي يمكن أن يجد فيها القارئ غايته في التّأويل المختلف، وهذا تعارضا مع كلّ قراءة دينية تنهض على التّقدّيس والتّبجيل والإنحباس في الماضي***(6).

(1) - محمد اركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص17

(2)- محمد اركون ، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص22

(3)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص188

(4)- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص146

(5)- محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1996، ص274

*ثمة قناعة عند اركون أنّ المعنى القرآني لا يستنفد بسبب خصوصية تكوينه. انظر: محمد اركون، العلمنة والدين تر هاشم صالح، ط3؛ بيروت: دار الساقي 1996، ص82

(6) - محمد اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل ، ص76

** يحمل القرآن في نظره حمولة روحية جمّدها الفقهاء في قوالب سياسية - قانونية . انظر: محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص119

- إظهار روحانية الرّسالة القرآنية، بالإشارة إلى القيم السّامية التي تتضمّنّها، بعيدا عن كلّ توظيف ظرفي نفعي، كالنّوظيف السّياسي الإيديولوجي(1).

- مواكبة التّطوّر المعرفي، من باب أن هذا التّطور قد أصبح يطرح تساؤلات غير تقليدية، تقتضي إجابات غير تقليدية*.

وفي مجمل الأمر، فإنّ دوافع أركان تدور في دائرة معادلة التّوجّه العلمي في المعرفة بالقرآن، بكلّ ماتعنيه تلك المعادلة من نقد وتجاوز، لكنّ الذي يبدو هنا أن المنحى العلمي مطبوع بمغالاة، تعزّز التّشكيك أكثر ممّا تعزّز الإيمان، فلو أنّ الأمر يتعلّق فقط بمجرد التّغيير في المعنى استجابة لأوضاع معاصرة كان ذلك مفهوما، لكنّ البحث في الأصول من زاوية أن القرآن تأثّر بتقلّبات الزّمان والمكان تطرح مسألة مكانة المقدّس ومعناه عند أهل التّقديس، فهل من التّقديس العبث بالمقدّس؟! إنّ الإجابة عن هذا، بالتأكيد، يعني نسف هويّة القرآن دون أدنى شكّ. ثمّ أنّ بعض الأفكار التي تحمل صفة التّفرد في الطّرح من قبيل مقولة البحث في المسكوت عنه ليست ذات شأن إلاّ على المستوى المنهجي النظري، إذا علمنا أنّ تاريخ القرآن قد تضمّن مختلف الأحداث سواء السّياسيّة أو غيرها، فمادّلت عليه كتب القرآن من إشارات أحاطت بظروف التّنزيل والجمع والتّدوين إشارات يصادفها كلّ قارئ. إنّ السّؤال المطروح هو لماذا محاولة التّركيز على مايسمّى المسكوت عنه؟ يبدو لنا أنّ هذا أمر تبريري، اقتضته طبيعة المنهج الذي يتبناه، ومن الشّواهد على ذلك منهج المقارنة الذي يعتمده، فهو يعتقد أنّ ما حصل للأديان الأخرى خاصّة المسيحيّة(2)، يمكن أن ينسحب على الإسلام والقرآن. والواقع، أنّ الحقائق في التّاريخ معرضة دوماً للإنكشاف. فلو أنّ الأمر على النّحو الذي يلمّح إليه أركان، لكان قد ذهب القرآن ذهابا، لكنّ التّاريخ يحفظ لنا أنّ اختلاف المسلمين قد كان اختلافا في المعنى أو التّأويل، وهذا قد حصل ويمكن أن يحصل، والحقّ أنّه مهما كانت التّأويلات، فإنّها لايمكن أن تكون كلّها مشروعة.

ومثل هذا الذي يذهب إليه أركان يذهب إليه عبد المجيد الشّرفي، فالتّقاطعات واحدة، وإنّ اختلفت الصّياغات أو طريقة التّحليل، فكلاهما يبني موقفه من رؤية طبيعة القرآن والعلاقة به، والشّيء الذي يفرّق بينهما هو فقط نوع الإهتمام، ففي حين يبدو اهتمام أركان بالقرآن اهتماما مرّكزا، يبدو اهتمام عبد المجيد الشّرفي اهتماما مندرجا في إطار عام هو

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص203

* يقصد اركون أنه إذا ما بقي النّظام المعرفي الذّيني والقرآني خاصة، تقليديا جامدا، يمكن أن يتعرض إلى القطيعة الابيستمولوجية التجاوزية، وعليه فالأخذ بالمعرفة المعاصرة ضرورة ملحة. انظر: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، ط 1؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1993، ص327

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل، ص258

تجديد الفكر الإسلامي، ومهما يكن فعبد المجيد الشرفي يعتقد أن القرآن يتميز بالطابع التالي:

- الطابع البشري الدنيوي التاريخي*⁽¹⁾، والمقصود بذلك أنه لغة ومعرفة تاريخية. هو لغة، كأى لغة تمثلها التصوص الثرية الراقية، المحتوية على الإشارات والإيحاءات والرموز والمجازات⁽²⁾. وهو تاريخي؛ لأنه خضع لتأثير الواقع وتشكل بحسب المعرفة السائدة في زمن الرسالة**⁽³⁾.

- الطابع التأويلي؛ فلأنه مجسد في لغة بشرية، فهو في هذه الحالة يقبل كأى لغة القراءة والتأويل تبعاً للزمان والمكان⁽⁴⁾.

- الطابع التأسيسي، وهو الطابع الذي يجعله أساساً مرجعياً لمختلف التأويلات. لكنها لاتستغرقه بل تنشأ فقط على هامشه، فلا يكون هو هي ولاهي هو⁽⁵⁾.

- الطابع الرسمي، وهو الذي يشير إلى عملية التحكم التي خضع لها القرآن باندراجه في عملية المؤسسة الدينية التي صيرته كتاباً تشريعياً⁽⁶⁾.

في ضوء هذه الأمور تبرز دوافع الشرفي باتجاه القراءة الجديدة، والتي يمكن تحديدها بشكل عام في نقطتين أساسيتين شاملتين هما:

- تحقيق التوجه العلمي***. وهو يبني هذا التوجه إستناداً إلى مقارنة تاريخية مقارنة، تتعلق باختلاف المعرفة في الزمن، فمن كون القدماء قد قرؤوا القرآن في ضوء معارف زمانهم، يمكن قراءة القرآن في ضوء المعرفة المستجدة لهذا الزمان، على أساس أنها تتيح

(1)- عبد المجيد الشرفي ، الدين منتج للمعنى، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص43

*يدلّ على هذا قوله:(هو كلام محمد، أي كلام بشري، ونعثر فيه على تأثيرات تاريخية تدلّ على هذا البعد البشري) انظر: المرجع نفسه، ص43

(2)- عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج 1، ص43

(3)- عبد المجيد الشرفي، الدين منتج للمعنى، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص43

**في رأي الشرفي مثل هذا الكلام مناسب لمفهوم مايسميه ختم النبوة من الخارج الذي يعني اتاحة الفرصة أمام امكانيات الإنسان للإختيار المعرفي والسلوكي. انظر: المرجع نفسه، ص43 وانظر: الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2؛ بيروت: دار الطليعة2008، ص91

(4)- عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج1، ص43

(5)- المصدر نفسه ، لبنات، ج1، ص139

(6)- المصدر نفسه، ج2، ص45

***النظرة العلمية بهذا المعنى تعني توظيف اللسانيات والاسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والاناسة واعمال التأمل والمقارنة والتحليل لمعرفة الحقائق والملابسات. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص52

فهما أفضل (1).

- تحقيق عملية تجاوزية لمنظومة الفكر القديم، المتسمة بالتاريخية والإنغلاق(2)، لصالح منظومة فكرية جديدة قادرة على الجمع بين القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة(3)، واتجاه هذه العملية تُظهره دعوته إلى تأويل جديد تعددي، والدعوة إلى عدم الإلتزام بالفكر التأويلي الظرفي للقدماء(4).

يمكن القول، أن الشرفي في هذا الأمر يمزج بين الرغبة في القراءة المباشرة* والتوظيف المعرفي المعاصر، فالقراءة المباشرة تقود إلى ثراء النص، والمعرفة المعاصرة تضع المسافة بين مرحلة وأخرى، فيكون من الممكن ممارسة النقد المعرفي** إزاء أنماط التفكير القديم ومسلّماته؛ لتجاوزه والخروج منه، بالتالي إلى متطلّبات الرّاهن المهمّة. فموقف الشرفي وهنا يندرج في عمومته في إطار المنظور التأويلي القائم على فكرة أنّ القراءة لا تكون بريئة؛ فحيثما تكون المرحلة تكون القراءة، وماكان بأفق لا يكون بالضرورة بنفس الأفق***. وغنيّ عن البيان، أن موقفا كهذا يهمل أمرا أساسيا، وهو أن التأويل القرآني لا يعني حتما الإنفكاك عن ضوابط معيّنة، خاصّة والقرآن كتاب مقدّس يعلّو ولا يعلى عليه، يوجّه الواقع ولا يتوجّه بالواقع، إذ كيف تكون للقرآن قدسيّته إذا كان يخضع لزمان القارئ وفعله؟ فإذا كان التغيّر واقعا تاريخيا، فهو ليس تغيّرا مطلقا، وقيمة الشّيء ومصادقيته هي في ثبات ما وإلاّ ضاعت الحقيقة. إنّنا نلمس في موقف الشرفي شيئا من المغالطة، عندما يبني قوله على تاريخيّة التأويل وفعل المأسسة، كما لو أنّ كلّ شيء في الفكر الإسلامي قد وجد من فراغ، وأنّ الفقهاء والمفسّرين هم أشخاص عابثون يوجّهون المعنى إلى حيث أرادوا، أو هم مجرد مطيّة للسلطة السياسيّة لتحقيق أغراضها. إذا كان الواقع يزخر فعلا بمثل هؤلاء، فإنّ الواقع ليس كلّ هؤلاء. وهذا يعني أنّ الأمر هو أبعد عن هذه الرّؤية السّطحيّة، وعن هذا الحكم الإعتباطي. إنّّه يعني أنّ ثمة أصول وقواعد وضوابط مبرّرة ذات مصادقيّة. إنّنا نعتقد في ضوء ذلك أنّه من غير الجائز تجاهل الجهد المبذول الذي بذله القدماء بجرّة قلم؛ لصالح تاريخيّة فضفاضة لم يكفّف الشرفي نفسه عنها فحصها.

(1) - المصدر السابق نفسه، ج2، ص 81

(2) - المصدر نفسه، ج2، ص 81

(3) - المصدر نفسه، ج1، ص163

(4) - المصدر نفسه، ج2، ص57، 58

* هي العودة الى النص قيل أن يصبح جامدا في تأويلات تاريخية . انظر: لبنات ، ج1، ص126

** هو النقد الذي يمكنه أن يظهر تاريخية القراءة القديمة وبيّر الإتجاه إلى تبني القراءة الجديدة. انظر: لبنات، ج3، ص 69، 70

*** لا يؤمن الشرفي بوجود نصوص قطعية فكلّ ما يوجد هي التأويلات التي تتيحها اللغة . انظر: لبنات ، ج3، ص69

فأن يكون الشافعي هو مؤسس أصول الفقه مثلاً، لا يعني هذا أن مصادر الاستدلال لم تكن معروفة قبله، وتاريخ الإسلام أجيال متعاقبة كان عماد اعتمادها الرواية خاصة.

وإذا ما انتقلنا إلى موقف آخر، في إطار الطرح الحدائثي، وهو موقف محمد عابد الجابري، فإننا نجد منطلقاته متشابهة مع منطلقات من ذكرناهم. غير أن الجابري يبدو في موقفه أكثر عمقا. ونعني بذلك أنه يتجاوز مجرد الدعوة العامة إلى القراءة الجديدة والإكتفاء بتوجيه النقد. إنه يتجه إلى قراءة تتابع الظاهرة القرآنية في تاريخها التطوري المتساق مع العمل التبليغي للرسول، من خلال الوقوف على أسباب النزول⁽¹⁾، وهو توجه متفرد بالمقارنة مع غيره. لكن قبل أن نبيّن الأسباب المعرفية المؤسسة لهذه الزاوية من النظر، لا بأس من الوقوف على بعض الأفكار التي تبرّر دعوته إلى القراءة الجديدة. من هذه الأفكار نذكر اعتقاده أن:

- القرآن نصّ لغويّ مرتبط بخصويّة معهد العرب⁽²⁾

- القرآن له مسار زمني وتاريخي⁽³⁾. أي أنه من جهة، قد امتدّ في الزمن، ومن جهة أخرى قد تفاعل مع الوضع التاريخي الذي ارتبط به.

- القرآن متميز عن التراث والتراث التفسيري⁽⁴⁾.

- القرآن ظاهرة معاصرة لنفسها، يمكن فهمها من خلال اللغة العربية ومعهد العرب⁽⁵⁾.

- اختلاف القرآن إلى النسبي التاريخي والمطلق اللازمي؛ حيث خضوع بعض الآيات إلى أسباب النزول وعدم خضوع البعض الآخر إليها⁽⁶⁾.

- العلاقة بالقرآن علاقة فهم يمكن تجديدها⁽⁷⁾.

ولما كانت هذه الأفكار تعكس رؤية فكرية لها خلفياتها المحيطة بموقف الجابري، فإنّه في إطارها يمكن إن نحدّد إتجاهه إلى القراءة الحدائثية في مبررين أساسيين هما:

(1)- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص16

(2)- المصدر نفسه، ص27، 28

(3)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج 1، ص7

(4)- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص26

(5)- المصدر نفسه، ص28

(6)- المصدر نفسه، ص29

(7)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص7

- القراءة العلمية للقرآن بكلّ ماتعنيه من أبعاد منهجية ومعرفية، وذلك من خلال الوقوف على أصالته؛ حيث كان نزوله الأوّل، وكان نزوله النهائي بعد مراحل من التفاعل، بعيداً عن الرّؤية الإيديولوجية وأشكالها(1). وهذه القراءة هنا هي قراء موضوعية حيادية(2).

- القراءة التّواصلية، بغرض الوصول إلى فهم جديدي يحقّق وصلاً للقرآن باهتمامات العصر المعيش(3).

ومن المهم القول، أنّ هذين السّببين سببان يجمعان كلّ مظاهر التّقابل بين القديم والجديد، فالجابري، ههنا، منحاز إلى الموضوعية والعقلانية*، وما يترتّب عنهما من روح نقدية وأفق في التّفكير هو الأفق المعاصر. غير أنّه، وإن كان ينزع هذا المنزع، لا يبدو أنّه يضع نفسه في موضع الرّفص لكلّ قديم لصالح كلّ جديد. أو لنقل لا يضع نفسه في مواجهة مع التّراث، وإنّما هو يسلك مسلكه ليمحصّ المقبول من غير المقبول، الصّالح من غير الصّالح**، من باب أنّ ذلك هو ما يحقّق التّاريخيّة في تعلّقها سواء بالقديم أو القديم. والسّببان في إطار هذا الأمر مشروعان. غير أنّ التّركيز على أمر ليس محوريّاً كأسباب النزول***، وجعلها مدخلاً إلى الفهم، هو بالقدر الذي يقدم إضاءة لا يساهم في الإضاءة على كلّ المطلوب، مادام هو نفسه ممّا يحتاج إلى نظر، فما هو ثابت أنّ القرآن ينقسم إلى منازل ابتداءً، وهو كثير ومنازل عقب واقعة وهو قليل(4)، فلا يمكن والحال هذه البناء على القليل. وإذا كان بعض القدماء قد قالوا بما يدلّ على أهميّة هذه الأسباب في الفهم(5)، فهم لم يعمّموها، وكان الأحرى متابعتهم في ذلك. ويبقى القول، أنّ التّعويل على أمر يغلب عليه الظنّ تعويل على نتائج ظنيّة؛ فما أهميّة نتائج على هذا النحو؟ خاصّة وأنّ الهدف المعلن هو تحقيق فهم مختلف.

وإذا ما انتقلنا إلى نموذج آخر من ممثلي الإتّجاه الحدائي وهو نصر حامد أبو زيد، فإنّنا

(1) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10

(2) - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص26

(3) - المصدر نفسه، ص28

* تنبني فكرة الفصل والوصل على التّمييز بين القرآن وماتشأ حوله من تفاسير، على أساس أن تلك الهوامش تاريخيّة، والتّعامل بناء على ذلك مباشرة مع القرآن كما هو في أصالته. وهذا هو سبيل الفهم الموضوعي والتحرر الإيديولوجي انظر: فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10

** ميزة الجابري أنّه انتقائي والمقصود بهذا أنّه يبحث عن المعقوليّة ليتمّ الوصل بها.

*** نلاحظ أنّ الجابري يعترف في تناقض صريح بهذا. انظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص370

(4) - الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص89

(5) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص71

نجد دوافعه أكثر بروزاً، وهو الذي كرّس اهتمامه للشأن الديني وأثار فيه الجدل والسجال. ولا ريب أنّ ذلك ممّا يظهر حدّة تلك الدوافع بالمقارنة مع غيره، فهي دوافع تقارب المسائل مقارنة مباشرة، وإن كانت حسّاسة مقدّسة. ومن الواضح أنّ العبرة في الإثارة بالنسبة إلى مثل هذا الأمر ليس في موقف الرّفص دائماً، وإنّما أيضاً في طريقة النّظر.

ونصر حامد أبو زيد إن كانت له أهميّة في هذا الشّأن، فأهميته هي في نوعية المعالجة التي تضع الموضوعات في سياقها الإنساني بالدرجة الأولى. وهذا ما يظهر من اعتقاده بالأفكار التّالية:

- القرآن نصّ لغوي يجسّد حالة أدبية وفنّية (1).

- القرآن منتج ثقافي (2).

- علاقة القرآن بالواقع والثّقافة علاقة تداخل (3).

- تاريخية معاني القرآن (4).

- للقارئ دور في الإنتاج الدّلالي للقرآن (5).

- اختلاف القرآن إلى الأزلي والنسبي (6).

ومن نافل القول أنّ هذه الأفكار لا تفهم إلاّ من هاجس ما يحرك صاحبها، وما يحرك أبا زيد أمران اثنان متضايقان هما:

- التّأسيس للوعي العلمي بالقرآن. وهو يقصد بذلك النّظر إليه في حقيقته كواقع له تجلّياته

(1)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص12

(2)- المصدر نفسه، ص27

(3)- المصدر نفسه، ص27

(4)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص119

* هو يعني تاريخية المفاهيم التي يتعلّق بها منطوق النّص وليس تاريخية علوم القرآن كأسباب النزول والنسخ. انظر: المصدر نفسه، ص118

(5)- المصدر نفسه، ص118

(6)- المصدر نفسه، ص119

الأدبية والفنية*(1). ويقصد به أيضا التّأصيل لهذه الحقيقة بحسب مبلغ المعرفة المعاصرة(2)، بمعزل عن الخلفية المتعالية التي يرتبط بها(3).

- فتح المجال للتّجديد، والتّجديد هنا نتيجة لازمة للوعي العلمي يقع في مقابل التّقليد والتّوظيف الإيديولوجي**. وهو يقوم على تجاوز الفكر التكراري لعلوم القرآن(4)، والفكر الماضي للاتّجاهات الدّينية؛ لمواجهة تحدّيات الرّاهن***، انطلاقا من تاريخية المرحلة الحالية****.

ومن البين أنّ الطّرح العلمي هدف لا بدّ منه، يجب أن يتقدّم على كلّ موقف تقديسي أو تمجيدي، متلّون بألوان الإيديولوجيا. لكن هل يمكن فعلا النّأي عن الدّافع الإيديولوجي؟ يبدو ذلك ليس بالسّهل، وفي حالة نصر حامد أبو زيد، هذا الأمر لا يخفى، فهو يعلن صراحة انحيازه إلى الموقف المضاد للتّقليد، وهنا يكون موقفه تحصيل حاصل لموقف من ينتسب إليهم، الذين بقدر ما يخلعون على مواقفهم الطّابع العلمي يكشفون عن منازعهم الفكرية في القطيعة، وهي منازع تؤكّد الإيديولوجيا بوضوح عندما تتبنّى العلمانيّة مثلا*****. ثمّ أنّ ربط العلميّة بتجاوز التّقليد والماضي أمر لا ينتهي إلى العلميّة بالضرورة، فقد يكون ذلك تقليدا آخر، بل يمكن أن يكون أسوأ إذا اقترن بالإستهلاك والتّريد، خاصّة وأنّ وتيرة الأفكار المتغيّرة والمعارف المستجدّة في تسارع. والحال أن المشكلة ليست في التّقليد ولا في العودة إلى الماضي في حدّ ذاتهما، وإنّما في نوع التّقليد الذي يجب تجاوزه والماضي الذي يجب القطيعة معه، وبما أنّ أبا زيد يعي ما يقول وهو يقصد الرّجوع إلى التّدين والشريعة وما يصاحبهما من تفسير وفقه، فإنّ مسألة التّجديد ممكنة على هذا الصّعيد، لكن مشكلة أبي

(1)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص12، 13

*بالنسبة إليه الدّراسة الأدبية اللّغوية هي الكفيلة بتحقيق الوعي العلمي؛ لأنّها تجعل النص يفصح عن نفسه بنفسه. انظر المصدر نفسه، ص12، 13

(2)- المصدر نفسه، ص22

(3)- المصدر نفسه، ص12

**بالنسبة إليه الوعي العلمي هو أساس التّجديد، وكما لا ينفك التّجديد مع التّقليد لا ينفك التّجديد في عمل تتقدّمه الإيديولوجيا ويتأخّر فيه الوعي العلمي. انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص20

(4)- المصدر نفسه، ص13

***يرى أن التّراث الذي حفظه لنا الأسلاف تراث رجعي، وأنّ خلاصنا من واقعا لا يكون بالعودة إلى تطبيق الشريعة كما يرى البعض، فالاسلام قد ارتبط بالواقع مثلما نحن مرتبطون بالواقع، فالأولى أن نعيش تجربة هذا الواقع وليس الرّجوع إلى الماضي. انظر: المصدر نفسه، ص16، 17

****ينبغي القول هنا أنّ أبا زيد يأخذ بعين الإعتبار المكاسب المعرفية للقراءة المعاصرة في صوغ الفهم وتوجيه الفعل مثل المعرفة الهيرمينوطيقية. انظر: نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ط7؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005، ص49

*****تاريخ العلمانية الموصول بفكر التنوير يثبت منزعها الإيديولوجي، ولا عبرة في القول أنّها توجّه للحفاظ على الدّين ضدّ الساعين إلى احتكاره، فحماية الدّين من الإستغلال يمكن أن تكون بطرق قانونيّة، وشتان بين ابعاد الدّين وحمايته، وبين النظر إلى الدّين في شمول والنظر إليه في حدود ضيقة.

زيد، فيما يبدو، أنه يريد التّجديد بطريقة تثبت فهما معيّنا للإسلام، هو الفهم الذي يؤكّد الجانب الرّوحي والقيمي والمقاصدي، دون الجوانب الأخرى له كالجانب السّياسي، وهنا لا يمكن لأبي زيد أن يدّعي العلميّة أو يحتكرها لنفسه، إذ هذا رأي يقبل النقاش.

إنّ السّعي إلى تحقيق العلميّة في دراسة القرآن يرتبط في جانب أساسي منه بالواقع الإنساني، بما هو معطى مادّي وتاريخي متغيّر. والمناهج، وإن تعدّدت في تناولها للظاهرة القرآنية تلامس هذه الحقيقة، قد يغلب على بعضها التّركيز على الفكر، فينطمس الهدف أو تضيق رؤيته، لكن ذلك ليس إتجاها عاما، فعند البعض تعلو هذه الحقيقة بوضوح كأساس محوري ينصبّ عليه كلّ جهد فكري، ونعني بذلك الفكر، كما يمثّله حسن حنفي، الذي لا يجد القارئ صعوبة في إدراك ملامح توجّهه، فهو يعلن صراحة هوسه بالواقع⁽¹⁾. وبطبيعة الحال، فهو إذ يركّز عليه، يستحضر موقف الفكر الدّيني في تعاطيه مع القرآن، وكأي موقف واقعي يعارض رؤى التّجريد والتّعالّي، يضع موقفه في إطار التّجديد والتّجاوز لكلّ تفسير ديني يبتعد عن الوضع الإنساني في همومه وانشغالاته. مع ملاحظة أنّه هنا يركّز على التّفسير، بناء على أنّه يعبر عن فهم بشري إزاء حقيقة متعالية مرتبطة بحياة بشرية، ولا يركّز على الحقيقة المتعالية ذاتها التي اكتملت وثبتت، فالمسألة عنده مسألة بناء العلاقة بالقرآن في عالم متغيّر. والأفكار التي في ضوئها يفهم هذا الموقف هي:

- القرآن كتاب لغويّ مقروء. والمعنى من ذلك أنّه باحتوائه على الآليات اللّغويّة نفسها التي توجد في النّصوص اللّغويّة يرتبط بالفهم، والفهم يتحقّق بالتّفسير، فتكون عملية الفهم هي صياغة لنظريّة في التّفسير⁽²⁾، تقبل ماتقبل أي عملية بشرية النّظر المتجدّد.

- القرآن علاقة إتصالية بالواقع يدلّ عليها مفهوم التّنزيل، الذي يدلّ عليه الإمتداد الزّمني والتّغيّر المكاني، كما يظهر من أسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ⁽³⁾.

- الواقع هو منطلق الفهم، فلأن حياة الإنسان تتمّ في إطاره يقتضي أن يعبر التّفسير عن الوضع الإنساني ليكون مختلفا عن التّفسير القديم الإنفصالي المتمحور حول الله*⁽⁴⁾، خاصّة بالإستناد إلى مبدأ المصلحة⁽⁵⁾.

(1) - حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتّفسير، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص53

(2) - حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط2؛ بيروت: دار التنوير، 1983، ص175

(3) - حسن حنفي، الوحي والواقع، ط1؛ دمشق: مركز الناقد، 2010، ص16

(4) - حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ص177

* هو بيتغي تفسيرا مؤسسا على الوجود الفردي والإجتماعي. أو هو ذلك الذي ينطلق من العالم المعيش وهمومه. انظر: المصدر نفسه، ص177

(5) - حسن حنفي، الوحي والواقع، ص9

إنّ في التّركيز على الواقع بلا شكّ، إشارة إلى ما ينبغي أن يكون، خصوصا وأنّ الرّسالة القرآنية قد وجدت أساسا من أجل الواقع والإرتقاء به، لكن هذا الواقع إذا كان يستلزم تفسيراً مناسباً، فلا يجب أن يكون على طرف نقيض من التّفسير الذي لا يركّز عليه. فالأحرى في مثل هذا الأمر أن يكون التّفسير متوازناً بين متطلّبات الواقع وحقائق النّص. والواقع أنّنا نضع في الإعتبار إشكالية هذه العلاقة، خاصّة مع الوجود الدّلالي المتحرّك للقرآن، وهي الإشكالية التي تفتح على القراءة المختلفة، ولكن مع ذلك، فحتّى في هذه الحالة لا يوجد حركة من دون أساس أو مجال مؤطّر. وعلى أيّة حال إذا كان القرآن لغة، واللّغة تفضي إلى معان حسب أصولها وتركيبها، فإنّها تظلّ دوماً تثير النّظر، خصوصا في تموقعها بين نظر قريب ووضع جديد. نقصد بذلك أنّ المحتوى اللّغوي للقرآن يمكن أن يكون محلّ تفكير في إطار أفق معيّن، فنتحرّك بالتّالي الدّلالة خارج المألوف. وهذا ما يمكن أن ندلل عليه بجهد محمّد شحرور، الذي عكف على اللّغة القرآنية في أهمّ مصطلحاتها .

ولا يمكن فهم هذا إلاّ من الصّلة القويّة القائمة بين دور اللّغة ووضع العالم؛ حيث أنّه كلّما دلّت اللّغة دلالة مناسبة يكون التّعامل مع العالم تعاملًا مناسبًا. بعبارة أخرى، أنّه كلّما كان فهم اللّغة القرآنية فهما مناسبًا يكون التّعامل مع العالم الواقعي تعاملًا مناسبًا مؤدّيا للغرض في المكان والزّمان. وينبغي القول أنّ ذلك التّعامل تعامل منهجي ولا يعبر عن مجرد فهم محدود لألفاظ اللّغة. وعلى ذلك، فثمّة دواعي تحرّكه لها مبرراتها - وشأن محمّد شحرور في هذا الأمر هو كشأن غيره من الحدائين مهما اختلفت التّعابير - تنحصر في أمرين أساسيين هما: السّبب المعرفي والسّبب التّجاويزي المضاد للتّقليد. والسّبب المعرفي يتبيّن عنده في المنظور التّالي:

- القرآن يجمع بين خاصّيتي الإطلاق والنّسبية. الإطلاق، بالنّسبة إلى ثبات صيغته اللّغوية، أي بما هو نصّ مقدّس. والنّسبية، بالنّسبة إلى حركة المحتوى التي يتعلّق بها الفهم، أي بما هي إمكانات متجدّدة في التّأويل⁽¹⁾.

- انقسام القرآن إلى آيات ثلاثة*، الآيات المحكمة والمتشابهة وغير المحكمة والمتشابهة، وانفتاح النّوعين الأوّلين على الإجتهد والتّأويل⁽²⁾.

(1)- محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 36

*يتأسس هذا التّقسيم عنده على الفرق بين التّوبة والرّسالة، فالآيات المتشابهة تتعلّق بالتّوبة. والآيات المحكمة تتعلّق بالرّسالة. وفي إطار هذا الفرق تظهر كذلك فروقات تحيل إلى نوعي الآيات المذكورة تمثلها كلمات الكتاب والقرآن والفرقان والذّكر. انظر: المصدر نفسه، ص 37

(2)- المصدر نفسه، ص 37

- انعدام الترادف في القرآن*(1).

- انبناء القرآن على خاصية الشهود التي تدلّ على صدوره من حي إلى أحياء، وماتستلزمه من علاقة بين شاهد وشاهد، تؤكّد تاريخية الفهم بالنسبة إلى الحاضر والماضي على السواء، فيكون كلّ تفسير مجرد انعكاس لتفاعل تاريخي ليس إلا(2).

أما السبب التّجاوزي، فيتبيّن من المنظور التّالي:

- الخروج من أسر المسلّمات التّقليدية في فهم القرآن، والكشف عن حقيقتها النسبية المتهافئة(3). وتجدر الإشارة هنا، أنّ شحور ينطلق من فكرة أنّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي، فلا يتحمّم أن يتقيّد بفهم معيّن كفهم السلف، وإنّما يتقيّد فهمه فقط بقواعد البحث، والأرضية المعرفية المتغيرة بالنسبة إلى القارئ(4).

- وجود اختلاف معرفي من وقت إلى آخر، ودخول المعرفة بعد كلّ تحوّل زمني مجال التّاريخ والتّراث، وشحور هنا يستند إلى فكرة حضورية القرآن في الرّمن المتميزة عن تقادمية الفهم، التي يغذيها التطوّر التّاريخي بأشكاله المختلفة**(5).

من الواضح أنّ رؤية شحور هذه رؤية مختلفة عن المعهود لكن بقدر ما تتسم بالاختلاف الذي يوحى بالجدّة، فهي تتسم بإثارة الإشكالات، وذلك خاصّة من منطلقها الذي تعتمده وهو نفي التّرادف، إذ مادام معلوما أنّ هذا أمر خلافيّ في اللّغة ، فإنّه يكون من غير المناسب تغليب رأي على رأي وإن كان المبرّر الأخذ بأحدث ما أنتجته اللّسانيات***، فليس كلّ جديد يقيني بالضرورة والأمر يتعلّق بعلم إنساني. إنّ ما كان ينبغي الإنتباه إليه واستحضاره ليس اللفظ اللّغوي ذاته بل بالإضافة إليه مدلوله الذي أصبح عليه في الإستعمال. ولقد ذكر

(1)- المصدر السابق نفسه، ص44

*يأتي هذا من اعتقاد خلوّ اللسان العربي من التّرادف وامتياز كلّ لفظة فيه بمعنى خاص، فتكون بالتّالي كلمات القرآن قياسا عليه مفيدة لمعاني متباينة. انظر: المصدر نفسه، ص196

(2) - المصدر نفسه، ص209

(3)- المصدر نفسه، ص46

(4)- المصدر نفسه، ص91

(5)-المصدر نفسه، ص208

** ليس القرآن من التّراث، التّراث في رأيه يذهب أما القرآن فيبقى دائما منشئا لفهم جديد، وكلّ فهم جديد يتحوّل إلى فهم قديم وإن مضى عليه زمن قريب وما جعل القرآن قائما على هذا التّوام هو وجود المتشابه الذي في مفهومه يتضمّن الحقيقة المطلقة مع وجود الفهم النسبي وهو الأمر الذي يؤكّد معادلة حيّ في مقابل أحياء . انظر: المصدر نفسه، ص208 .

*** هذه حجة شحور في نفي التّرادف . انظر: الكتاب والقرآن ، ص44

الشَّاطِبي، في هذا الشَّان، كلما جديرا بالإهتمام، فقد فرَّق بين دلالة أصلية ودلالة تابعة في معرض الإشارة إلى المعاني المختلفة التي يذهب إليها القرآن⁽¹⁾. فلأن تلك المعاني تختلف باختلاف الغرض والسياق، يكون من غير المناسب التَّعويل فقط على ما هو لغويّ صرف.

5-1 أهداف القراءة الحداثية:

إذا كانت دوافع القراءة الحداثية قد خضعت لمتطلبات سياسية ومعرفية، كما رأينا، فإنها قد خضعت أيضا لأهداف من ذات القبيل؛ حيث يمكن القول أنّ الدوافع والأهداف متطابقة في المبدأ والمنتهى، على نحو يتضمّن الواحد الآخر تضمّنا إلزاميا. وما يؤكّد ذلك أنّ هذه القراءة تضع نفسها في إطار الاختلاف والمغايرة بين دائرتين هما دائرتا التقليد والتَّجديد، أو بمعنى زمني دلالي بين دائرتي الماضي والحاضر. والماضي الذي تقابله هنا يشمل الأفكار الموروثة والدّاعين إليها بلامتياز. وعدم التّفريق في هذا الموقف سواء كان معرفيا أو سياسيا أت من محورية الماضي وإطاره التّقليدي لدى هذا الإتّجاه. فمن المؤكّد إذن، في ضوء هذا التّباين، أن تكون أهداف هذا الموقف الحداثي متّصلة بالدوافع المحرّكة لها، والتي تدور في عمومها حول عناصر تشمل طبيعة القرآن وتاريخ تشكّله، وآلية فهمه.

مع الإشارة إلى أن هذه الأهداف تتنوّع وتتعدّد ضيقاً وإتساعاً، من أحد إلى آخر في هذا الإتّجاه، حسب حدود المقاربة المنهجية المعتمدة. كما أنّها إلى جانب ذلك تأخذ منحى عاما أو خاصا، على حسب منظور التّحليل. ومن أجل الوقوف على هذا الأمر سنراعي هذه الأهداف على المستويات التالية*:

أ- **مستوى التّكوّن:** والمقصود به الإتّجاه الذي أخذه القرآن بدءا من النّزول إلى الإكتمال؛ ولدور وأهميّة هذا الجانب، فقد تمحورت أهداف القراءة الحداثية على المسائل التالية: مسألة التّجليّ البشري للوحي، ملابسات التّنزيل ومضمونه المعرفي، ملابسات التّدوين والرّهانات التي حقّت به. ويمكن تبيّن الأهداف منها في الآتي:

- ابراز أهميّة الخطاب الشّفهي وثرائه في مقابل النّصّ المكتوب. وهذا الهدف هدف مركزي خاصّة لدى أركون، ويعبّر عنه بالقول: (إنّ عملية الإنّقال من مرحلة الخطاب الشّفهي إلى مرحلة النّصّ المكتوب والنّاجز تطرح مشاكل عديدة لايفكّر أحد فيها)⁽²⁾. وإلحاق أركون

(1) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج2، ص105، 106

* الأهداف قد تكون صريحة أو ضمنية جزئية أو كلية، عامّة أو خاصّة، وهو مانأخذه بعين الإعتبار ، ونحن هنا متقيّدون بما يخدم موضوعنا فقط.

(2)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص187

عليها مبني على موقف ألسني يأخذ بعين الإعتبار المكانة اللغوية للكلام على المكانة اللغوية للنص؛ حيث يختلف الوضع الشفهي عن الوضع الكتابي. أو كما قال: (هناك شئ ما يضيع على الطريق)*⁽¹⁾، وهذه المسألة التي يثيرها أركون على علاقة بقضية مهمة يستهدفها الحداثيون وهي قضية التاريخية**؛ حيث أن الوحي في تجليه كان بالضرورة، كما يقول عبد المجيد الشرفي، (مراعيًا لظروف العصر ولمدى استعداد الأذهان لتقبل ما يحتوي عليه من توجهات عقديّة وأخلاقية تتجاوز تلك الظروف دون أن تقفز عليها وتتجاهلها)⁽²⁾.

- تفكيك الوعي الأسطوري الذي شكّته اللغة القرآنية، وشكّته الفترة التأسيسية عامّة في المخيال الإسلامي من أفكار تخصّ المعنى والحقيقة⁽³⁾. وهذا الهدف الذي يبدو أساسياً، عند أركون، مبني على فكرة أن الوعي الأسطوري يجذب إلى الماضي، وهو ما يظهر عنده متجسداً في دعاوى الحركات الإسلاميّة الساعية إلى استخلاص المعنى العملي وتكريسه***.

- موضعة ظاهرة الوحي على أرضية المعرفة العلمية الجديدة. وهذا الهدف هدف قاعديّ بالنسبة إلى الحداثيين، بالنظر إلى اختلاف أرضية المعرفة الجديدة عن أرضية المعرفة القديمة، وتأثير ذلك على طريقة القراءة ونتائجها. والمقصود بذلك، توظيف اللسانيات والسميائيات والتحليل التاريخي والأنثروبولوجي⁽⁴⁾. أي بشكل عام تحقيق القراءة في ضوء المعارف الراهنة⁽⁵⁾.

- إظهار خلفيات وأبعاد مرحلة التّدوين. ونعني بذلك إثارة الملايسات التي أحاطت بها،

(1)- محمد أركون، الهوامل والشوامل، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2010، ص154

* هناك مصطلحان يعكسان الفرق في هذه المسألة هما مصطلحا الخطاب النبوي والنصّ القرآني، الأول يتعلّق بالقرآن كما تُلَقِّظ به الرّسول في حيثياته. والثاني هو المثبت في المصحف، وهذا الأخير ينتمي إلى النموذج العلوي "أم الكتاب". انظر: المصدر نفسه، ص136-138

** يفهم هذا المصطلح بناء على فكرة محوريّة يدور عليها كلّ تفكير الحداثيين وهي فكرة الانسان والواقع، وهي الفكرة التي في ضوئها يفهم القرآن في سياقه الاجتماعي والثقافي على أنه محصلة تفاعل مع الواقع، وهذا خارج ماقد يعتقد أنه العلاقة بالواقع من جهة أسباب النزول والنسخ كما هو الحال في النظرة التقليديّة. ومن الأفكار الدالة على ذلك قول أبي زيد (من الواقع تكون النصّ [القرآن] ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته). انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص130. ويمكن القول من خلال هذا أن التاريخيّة هي النظرة التي تموضع القرآن في إطار انبثاق ومسار زمني مكاني يبتعد عن التّعالّي. وبالتالي، فهي تعني من هذه الجهة كلّ ما هو متغيّر ونسبي.

(2)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص43

(3)- محمد أركون، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص26 وانظر: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص211، 212

*** وفي رأيه أنه من الصعوبة بمكان حصر العصر الإفتتاحي ومعرفته بشكل تام. انظر: محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص68، 69

(4)- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ط2؛ بيروت: دار الساقي 1995، ص55

(5)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص42

فضلا عن النتائج التي أدت إليها على مستوى التوجّهات العقديّة والفكرية. والحداثيون هنا، وإن كانوا يتفاوتون في الرؤية إلا أنّهم يستهدفون من خلالها التأكيد على أثر العامل الظرفي على النصّ تحكّما أو استغلالا، فأركون الذي يبدو مهتما كثيرا بهذه المسألة يربط المعرفة العلمية بالقرآن بالمعرفة برهانات المعنى والحقيقة والقوة⁽¹⁾، بدعوى أنّ التثبيت الكتابي قد حصل ضمن ظروف تاريخية معيّنة⁽²⁾. أمّا عبد المجيد الشرفي، فيرجع المال الذي آل إليه القرآن في معناه، نتيجة حال المؤسسة التي خضع لها الإسلام⁽³⁾. وتأسيسا على هذا، فالنظر في هذه المسألة، بحسب أركون، هو من أجل الخروج من دائرة (المقولات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي)⁽⁴⁾، والخط الأرتوذكسي الذي يمثله⁽⁵⁾. ويمكن القول عموما أنّ هدفهم هو الإنشغال بتحرير الظرفي من الأزلي*.

- إعادة الإعتبار لترتيب النزول والفهم المتعلّق به، بمعنى مراعاة التسلسل التاريخي للنزول القرآني وما يرتبط به من سياق، وهذا من باب الإهتمام بتاريخية المسار الديني للرسالة القرآنية المتفاعلة مع الواقع. وهذا الهدف يظهر ملحا، خاصّة عند الجابري، بدعوى أنّ عملية التفسير المعتمدة (تتعامل مع القرآن مقلوبا)⁽⁶⁾، لكنّه يظهر أيضا ذا أهميّة بالنسبة إلى أركون، الذي رأى في امكانية اعتماد ذلك الترتيب امكانية لتحقيق (استخدام لاهوتي أقل تبسيطية وأكثر تاريخية)⁽⁷⁾. فهذا الترتيب له علاقة بالمنهج؛ ولذا فالهدف منه كما يؤكّد الشرفي أن لا تكون هناك غفلة تضيع المحاور الأساسية في خضمّ الأغراض الرافدة لها والمحيط بها⁽⁸⁾.

ب - مستوى البناء اللغوي وإنتاجيته: ويتعلّق هذا المستوى بمكوّنات اللّغة القرآنية وآلياتها في الإشتغال الدلالي، وبالنظر إلى ما يترتّب عن كلّ لغة من أثر في المتلقّي، فإنّهم يستهدفون من خلالها مايلي:

(1) - محمد أركون ، الهوامل والشوامل، ص63

(2) - المصدر نفسه، ص140

(3) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص57

(4) - الهوامل والشوامل، ص149

(5) - المصدر نفسه، ص161

*في اعتقاد الحداثيين مثلا أنّ ترتيب المصحف تحكّمت فيه ظروف مرحلية ، فقد نمّ جمعه وترتيبه كما يقول أركون في إطار مناخ سياسي شديد الإضطراب. انظر: Mohammed Arkoun , Ouvertures sur l'islam , paris : Ed.Jacques Grancher 1989,p62

وعند الجابري أنّ هذا ملاحظ في الروايات والتأويلات المتضاربة التي أثّرت سلبا في التفسير. انظر: الفهم القرآن الحكيم ، ج2، ص232

(6) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص53

(7) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص99

(8) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص53

- إبراز القيم المحضة للنصّ في مستوياته المختلفة. على أساس أنّه كغيره من النصوص، يمكن أن يخضع لروح البحث والتساؤل(1).
- عدم فصل تلك القيم عن مرجعياتها الثقافية والتاريخية. فالنص كما يحيل إلى داخله يحيل إلى خارجه(2).
- النظر إلى النصّ محرّرا من مؤلفه. أو عموما محرّرا من هيبته اللاهوتية(3).
- التأكيد على الطابع المجازي للغة القرآنية؛ لإقرار انفتاحها على المعنى المتعدّد(4).
- الفصل بين الطابع المجازي للغة القرآنية وفعل التقنين، على أساس أنّه من غير الممكن تحويل ماهو مجازي إلى (قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف)(5).
- اخضاع المعنى لمقتضيات القراءة التزامنية وليس الإسقاطية*(6).
- انتاجية اللغة القرآنية انتاجية احتمالية تعددية(7).
- تجاوز فكرة المعنى الصّحيح/المطابق. وهذا الهدف له علاقة بخصوصيّة الزّمان والمكان وتغيّراتهما، وتظهر إرادة التّجاوز ههنا من الأهداف التّالية:
- تبديد الإعتقاد بإمكانية العودة إلى المعنى في نبعه الأوّل. وهذا بحجّة أنّه قد أصبح جزءا من التّاريخ(8).
- تبديد الإعتقاد بإمكانية الرّجوع إلى الفهم الأوّلي المكوّن لدى الأسلاف، من باب أنهم

(1) - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص121

(2)- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص29

(3)- المصدر نفسه، ص29

(4)- محمد اركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص167

(5)- محمد اركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص299

(6) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص43

* هذا يعني مقارنة المعنى في حقيقته الأولى كما كان جاريا إبان الفترة التأسيسية وليس من خلال ماهو سائد. انظر: المصدر نفسه، ص43

(7) - محمد اركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص145

(8)- محمد اركون ، أين هو الفكر الإسلامي ؟ ، ص63

كانوا الأقرب إلى المعنى الوحيد الصحيح، والحجة في هذا أن هذا الاعتقاد يغفل عن أثر الإكراهات التاريخية(1).

- تبديد معتقد التحدّث باسم الله من خلال ترديد عبارة "قال الله"، بحجة أنه لا يوجد تطابق تام بين التفسير والمضمون الدلالي للآيات(2).

- التأكيد على تعددية المعنى(3). ويبدو هذا العنصر على قدر كبير من الأهمية عند الحدائين بالنظر إلى ما يروونه طبيعة مميزة للغة القرآنية، خاصة في احتوائها للمجاز. ذلك؛ لأنّ شأن هذه الطبيعة في هذا المنظور أن تكون مفتوحة على كلّ الاحتمالات القرآنية المضادة للإنغلاق.

- وضع القارئ موضع التأويل(4). وهذا واقعا هو ممّا يتبع عندهم النظر إلى طبيعة اللغة القرآنية واعتقادهم بالتاريخية. وهم في هذا مجمعون أنّ فهم القدماء ليس ملزما لغيرهم للإختلاف الإبستيمي بين زمن وآخر.

- التفريق بين المعنى التأسيسي والمعنى الثانوي الناشئ نتيجة التدخّل التاريخي*(5).

ج - مستوى الفهم التاريخي: هذا المستوى له علاقة بالفهم المتحقّق في التاريخ، على هامش ما يسمّى النصّ التأسيسي. ومن كون هذا الفهم يتأسس على المقدّس ولا يمثّله، فالحدائون يرون بناء على ذلك ضرورة الفصل بين الإثنين، من خلال تبني الأهداف التالية:

- ابراز الدور الذاتي في فهم القرآن. بمعنى قابليته لأن يفهم فهما متجدّدا باستمرار، انطلاقا من زاويتين؛ زاوية كونه بنية محرّكة للوجود(6)، وكونه يرتبط بالمتلقي ارتباطا مباشرا(7).

- القطع مع فكرة الشمول، وهي الفكرة التي تعني تضمّن القرآن لكلّ شيء، ويتمّ بناء عليها

(1)- محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص274

(2)- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص90. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص51

(3) - محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص145. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص43

(4) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص284. وانظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص205. وعبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص145

(5) - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص101. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص63

* يستعمل أركون في الإشارة إلى هذا مصطلح المعنى وأثار المعنى. انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص46

(6) - المصدر نفسه، ص46

(7) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص46

ممارسة الإسقاطات التاريخية المعرفية والإيديولوجية. والحدثيون هنا يبنون هذه الفكرة، من جهة حقيقة القرآن ذاته، باعتباره خطاباً دينياً يتحدّث ببلاغة عالية عن أمور أساسية، ومن جهة تاريخية الفهم؛ من حيث أنّ الفهم إنساني أساساً، ويخضع للمتطلبات الزمانية والمكانية⁽¹⁾. بعبارة أخرى أنّ منظار الحدثيين إلى القرآن منظاراً روحي أخلاقي منفصل عن الفهم التاريخي له*، فالوضعيات التاريخية ترتبط بالجهد الإنساني، وما هو إنساني لا يكون ملزماً. وتبدو هذه الفكرة - أي فكرة القطع - مهمة عندهم، بالنظر إلى أنّها تقع ضد استحضار القرآن في كلّ شيءٍ وتحمله مالا يَحتمل، على حساب الفعل التاريخي الإنساني.

- إلغاء التوسّط في الفهم: بمعنى جعل الفهم مباشراً متحرّراً من سلطة الإحتكار، الإحتكار الذي يظهر في موقف الأفراد بالمعنى وتجميده. ويمكن أن نفهم معارضة الحدثيين لهذا الأمر من جهة رغبتهم في نزع الوصاية على القرآن، تلك التي يمثّلها مثلاً الفقهاء الذين يحصرّون فهم القرآن في فهمهم. أي في قدرتهم وأهليتهم وحدهم على استخراج المعنى الصّحيح وبناء الأحكام عليه⁽²⁾. في حين كما يؤكّدون أنّ ذلك يندرج في إطار تأويلات تاريخية، لا ترقى بالضرورة لأن تكون النّموذج الأمثل⁽³⁾.

- تجاوز حدود الفهم القديم: يتعلّق هذا الهدف بالإختلاف بين معرفة وأخرى وفهم وأخر داخل المسار التاريخي؛ ولأنّ الحدثيين ينطلقون من موقف معاصر، فهم يدعون إلى أن يتأسس فهم القرآن على أرضية معرفية متوافقة مع متطلّبات الحاضر، بحجّة أن الأقدمين لم يتوقّف لهم ماتوقّف لمعاصرنا⁽⁴⁾، واستلزام ديمومة القرآن تعني أن يخاطب المؤمنين حسب مؤهلاتهم وثقافتهم⁽⁵⁾.

- الخروج من دائرة المتضادّات الثنائيّة للفكر الشكليّ الدوغماتيّ القديم إلى دائرة المنطق التّعديدي⁽⁶⁾، والمقصود بهذا تجاوز منطق التّقابل المزدوج الذي يلاحظ مثلاً بين الحقّ والباطل، الخير والشرّ وماشابه.

د- مستوى المقاربة المنهجية: والمعنى من هذا التّعامل بطريقة منهجيّة مختلفة مع القرآن

(1)- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، ص285، 286

* يعتقد الشرفي في هذا الصّد أن القرآن كتاب عقيدة تمت معاملته معاملة كتاب شريعة في إطار توجهات معينة كان من نتائجها تضيق مساحة التشريع الوضعي المستنبط من العقل والمصلحة. انظر: لبنات، ج2، 45

(2)- محمد أركون ، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ص28، 29،

(3)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2 ، ص46

(4)- عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ص42

(5)- المصدر نفسه، ص50

(6) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص24، 25

استنادا إلى التطور المعرفي الحاصل حديثا، وأهداف الحدائين في هذا المستوى، وإن كانت تظهر متباينة إلا أنها لاتخرج في العموم عن الرغبة في متابعة الأرضية المعرفية المستجدة، ومن أهدافهم التي يمكن الإشارة إليها، بناء على ذلك نذكر مايلي:

- ممارسة المنهجية الجينالوجية والأركيولوجية لمعرفة كيفية تشكل المعطيات الخاصة بالقرآن والإسلام عموما*(1).

- ممارسة النقد التاريخي والإبيستمولوجي(2) إزاء المقروء، سواء كان القرآن نفسه أو كان غيره من النصوص الثانوية؛ لمعرفة شروط إنتاجها الدلالي**(3).

- ممارسة المنهجية السليبية لمعرفة المسكوت عنه وتسليط الضوء بالتالي على المهمش والمنبوذ حتى يكون بالإمكان تجاوز الأحادية(4)

- الإنطلاق من المقاربة المنهجية المتعددة من أجل الإيضاح على الأبعاد المختلفة للمقروء (القرآن) لتحقيق متطلبات موضوعية أكبر*** (5).

- تفعيل مقاربة التأويل الحرّ عن طريق مانتيحه منهجيات القراءة المعاصرة وماينسجم مع متطلبات العقل الجديد من أجل الإبتعاد عن الماضي والتماشي مع الحاضر**** (6).

(1) - محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص92

*يلاحظ أركون مثلا أن تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية مازال خجولا. انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص97

(2)- محمد أركون، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ص 194 وانظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص111

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص33 . وانظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ص91

**نمة اعتقاد عند أركون وغيره أن التحليل الألسني يساعد على إتخاذ مسافة من الحياذ إزاء القرآن تمكّن من التعامل معه في صورة بشرية أي كمعطى مادي ولغوي صرف. انظر: المصدر نفسه، ص33. وهذا الأمر هو الذي جعله أبو زيد ذريعة إلى القول بأن منهج التحليل اللغوي هو الأنسب للنظر في القرآن. انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص28، 29. وبالإضافة إلى هذا هناك ذلك الإلحاح على العلم الأنثروبولوجي الذي كما يرى أركون يوفر إمكانات المقارنة والتفكير المتجاوز لأطر العقل الدوغماتي المتحيز. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص6، 7

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص92 وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص128، 129 . ونصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص235

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص264. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص163

***هذا واضح كثيرا عند أركون الذي يعلن أنه يريد تطبيق التحليل الألسني والسيمائي الدلالي والتاريخي والإجتماعي والانثروبولوجي والفلسفي على القرآن. انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص70 . فأركون هو أكثر الحدائين إهتماما بهذه المقاربات، وهذا لايعني أن الآخرين غير معنيين بهذا، كل مافي الأمر هو أنه أكثرهم إلحاحا على ذلك ويكفي أنهم يدعون إلى الإنطلاق من الأرضية المعرفية المعاصرة . انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص42 . ونصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ، ص12

(6) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص57 وانظر: محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص76 .

**** هذا لأنّ الحدائين يعتقدون بثراء اللغة القرآنية وبناء على ذلك فهم يتوسلون بالمنهجيات القرآنية كجماليات الثلّقي للقول بتاريخية المعنى. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية ، ص166 او للقول بحرية التأويل حسب متطلبات الزّاهن. انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص263. وحسن حنفي ، الهيرمينوطيقا والتفسير، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص75، 74.

هـ - مستوى الإستثمار الوظيفي: يتعلّق الأمر هنا بالإمكانات التي يمكن الإستفادة منها من القرآن في ضوء المنظور الجديد للقراءة المسلّطة عليه، ومن الأهداف التي يمكن الإشارة إليها نذكر:

- التّركيز على المعنى التّأويلي التّعدي. وفي ضوء هذا يعمل الحداثيون على تجاهل المعاني التي وقف عليها المفسّرون والفقهاء، بصفتها وحدها المعاني المطابقة. والتعويل بدل ذلك على المعاني المتعدّدة التي تفضي إليها عمليّة القراءة، إنطلاقاً من جهة؛ من طبيعة العلاقة المباشرة التي تجمع القرآن بقارئه، من حيث فهمه والعلاقة به⁽¹⁾، وانطلاقاً من جهة أخرى، من طبيعة القراءة المميّزة، بكونها وجهات نظر معبّرة عن وضع القارئ ودوره الإجتماعي في العالم المعيش⁽²⁾. أي بشكل عام السّعي إلى معنى حرّ بقراءة حرّة⁽³⁾.

- إلاء الأهميّة إلى الدّلالة المتغيّرة. إذ بحسب الرّؤية المعتمدة لديهم، فإنّه لما كانت العلاقة بالقرآن هي علاقة بمادّة لغويّة تخضع لجدل القارئ والمقروء، فإنّ المعنى يكون معنى متغيّراً، بتغيّر زمان القارئ. لذا؛ فهم يتحدثون عن المغزى⁽⁴⁾، وعن انتفاء الدّلالة القطعيّة⁽⁵⁾، وثبات النّص*⁽⁶⁾.

- التمسك بالجواهر المقاصدي. فهُم في هذا الجانب يريدون التّماشي أساساً مع الدّلالة القيميّة المنزّهة، المتعلّقة بالأبعاد الرّوحيّة والأخلاقيّة، دون سواها ممّا يكون أحكاماً أو تشريعات**. ومايدلّ على ذلك أنّهم يفصلون بين حقيقة القرآن الجوهريّة، والرّسالة الإسلاميّة عموماً، والتّأويل الملحق بهما. ومن هنا، هناك ذلك النّزوع إلى تجاوز المنظومة القديمة التّفسيرية والفقهية، وهذا تؤكّده عندهم دعوتهم، كما يعلن الشرفي إلى طرح الحرفيّة

(1) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص32

(2) - حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التّأويل،مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع19، سنة 2002، ص104

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص120

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص202

(5) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص46

(6) - حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التّأويل، ص90

* يتحوّل هذا الثبات إلى ثبات المقاصد أنظر المرجع نفسه، ص107

** هذا مااستشفت من قول أركون أنّ القرآن خطاب ديني روحي وأخلاقي . وأتته خطاب تربوي تنقيحي من أوله إلى آخره ومن قول طيب تزيني أنّه كتاب هداية وبشرى ورحمة وليس كتاب قانون . انظر: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص124 وتاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص103. وانظر: طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط1؛ بيروت: دار الينايبع، 1997، ص184

وتحكيم الضمير الحر⁽¹⁾، وتجاوز الدلالة اللغوية إلى الدلالة الكليّة، كما يعلن نصر حامد أبو زيد⁽²⁾، استجابة لمتطلبات المصلحة، كما يعلن محمد عابد الجابري⁽³⁾.

6-1 مصادر القراءة الحداثيّة:

لقد حدّد الحداثيون أهدافا لقراءاتهم، وهي أهداف قد تميّزت بأنّها تتجاوزية، كما رأينا. ومما لاشكّ فيه، أنّ ذلك يكشف عن مرجعيات معيّنة تؤطر تلك الأهداف، فالهدف إنّما يتحدّد من طبيعة رافده الذي يستند إليه. ولما كان الحداثيون يسعون وراء قراءة علمية مختلفة عن قراءات التراث، فمن الواضح أنّهم يعولون على مرجعية غير عربية. وإذا كان هذا مؤكّدا أكثر ممّا تحيل إليه التسمية التي يميّزون بها، فإنّه إلى جانب هذا لا يجب أن يفوتنا أنّ أهميّة الأفكار لا ترتبط فقط بجديتها؛ إذ يمكن للأفكار القديمة أن تكتسب قدرا مهمّا من القيمة بحسب طريقة استثمارها. نقول هذا؛ لأنّ الأفكار يمكنها أن تتقاطع شكلا أو مضموما، فلاحدود زمنية بين الأفكار. والحداثيون على هذا، وإن كانت مرجعيتهم تظهر معاصرة إلا أنّها ليست منقطعة تماما عن مرجعيات قديمة تتوافق مع منطلقاتهم وأهدافهم بشكل أو بآخر. ومن هنا يمكن القول، أنّه بقدر ماتبرز عندهم المصادر المعاصرة لاتختفي عندهم المصادر القديمة. على أنّ تنوع هذه المصادر وتأثيرها يبقى أمرا مختلفا من شخصية وأخرى، على حسب مجال التخصّص ونمط التكوين. فالحداثيون ينتمون إلى دوائر مختلفة أدبية وعلمية وفلسفية، وكلّ دائرة تلقي بظلالها على مسلك المنتمي إليها. وعلى نحو ما ذكرنا، يمكن أن نقسّم مصادرهم إلى مصادر معاصرة ومصادر قديمة تراثية.

أ- المصادر المعاصرة:

هذه المصادر لها علاقة بالمنجزات المحقّقة في الحقول المعرفية المختلفة؛ الفلسفية، والأدبية، واللغوية، والعلمية. فهي على ذلك، تعكس مستوى من التقدّم مرتبط بانتماء جغرافي هو الانتماء الأوروبي، أو الغربي عموما. وبما أنّ هذا الكيان، قد أسس لنفسه علاقة ثقافية بالآخر، فإنّ تلك المصادر تعكس أيضا مايسمّى الطابع الإستشراقي الذي غدّى المعرفة بالذات، بالنسبة إلى المجال الجغرافي الذي ينتمي إليه الحداثيون. ومن المفيد القول هنا أنّ أهميّة هذه المصادر من أهميّة أفكارها، وإن كان لها أشخاصها المعبرون عنها*، كما

(1) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61. وانظر: الوفاء المزدوج للدين والحداثة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص80

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص202

(3) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص164

* كمثل على ذلك فكرة النقد التأملي الإسترجاعي للتاريخ عند فرنان بروديل التي يعلن أركون تأثره بها وهي الفكرة التي تعيد في رأيه مشاكل الماضي، إلى جانب أنّها تدرس الملكات البشرية ومصيرها داخل السياقات التاريخية. وانظر: محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص49

أن أهميتها أيضا هي من أهمية مناهجها، وإذا كان علينا أن نشير إلى هذه المصادر*، فإننا سنحددها في العموم كمايلي:

أ. أ المصدر التأويلي: وهذا المصدر يمكن القول فيه، أنه قد شكّل توجّها عاما لدى الحداثيين بالنظر إلى دائرة اهتمامه القائمة على علاقة القارئ بالنص؛ ولأنّ هؤلاء يسوّون القرآن بغيره من النصوص، فإنّ تعويلهم عليه هو تعويل على المتطلبات القرائية التي تقيد النصّ وفهمه**. ويجب أن يكون واضحا أن عملية القراءة تتداخل فيها الرؤى المختلفة التي قد تكون تفكيكية أو فينومينولوجية أو جدلية مادية؛ ولهذا، فإنّ حديثنا عن الفكر التأويلي ليس دونه الحديث عن مناهج القراءة المختلفة ورؤاها. مايدعونا إلى هذا، هو أنّ الحداثيين لايتقيدون بمنهج لذاته تقيدا صارما، وإنما يأخذون من مختلف المناهج على قدر الغاية منها، لكن ذلك الأخذ لايفكّ في كلّ الأحوال عن تأويل. مع ملاحظة أن التأويل بمعناه المعاصر، أي الهرمينوطيقي يظهر بارزا وصريحا عند البعض من التّأثر بأهم أعلامه كهيدغر وغادامير وريكور وهيرش، ويظهر متضمّنا عند البعض الآخر من ترديد أفكاره ومقولاته. وحسبنا الموقف من النصّ ودور القارئ ليّضح ذلك، فالمواقف الحداثيّة تشترك في النّظر إلى القرآن على أنّه حمّال أوجه، وتشترك في حصرها الفهم حصرا تاريخيا، مؤسسا على النسبية والتّغير، وتشترك في إثارة الأسئلة المتعلّقة بالمعنى، من زاوية المسافة التاريخيّة. وليّضح ذلك نذكر أنّ نصر حامد أبو زيد يؤكّد على أهميّة دور القارئ من خلال تأكيد أهمية الهرمينوطيقا الجدلية لغادامير⁽¹⁾، ويؤكّد على أهمية التّفريق بين المعنى والمعزى، من خلال الفرق بينهما عند هيرش⁽²⁾، وهي أمور تبني ذاتية الفهم وتفتح المجال للقراءة الحرة. وبما أنّ هذه القراءة هي هدف الحداثيين، فإنّه بوسعنا أن نقف على جملة من المقوّمات التأويلية التي تعكس الحضور التأويلي عندهم، ويمكننا اختصارها في الآتي:

= وفكرة الشّفاهيّة والكتابيّة عند جاك غودي التي يظهر أثرها عند عبد المجيد الشرفي وغير هذا من الأفكار المختلفة الكثيرة. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص25

*أنا نضع في الاعتبار أنّ هذه المصادر متنوّعة تشمل مختلف انتاجات المعرفة المعاصرة ومناهجها، والحداثيون يعلنون بوضوح أنّهم يقفون على هذه الأرضيّة، ونحن إذ سنشير إلى هذه المصادر، سنشير إلى أكثرها حضورا وبروزا. ونلفت أيضا أنّ مايعنينا هنا هو تنوّع الأفكار في إطار تلك المصادر، انطلاقا من توجّه يعلنه الحداثيون أنفسهم، وهو أنّهم لايرتبطون بالأشخاص قدر ارتباطهم بالأفكار والمناهج، كما يعلن عن ذلك اركون مثلا انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص249

**الحضور التأويلي كموقف وهدف لايفى عند الحداثيين، وهو يأتي في سياق ممارساتهم القرائية وقناعاتهم بالمنهج القرائي المعاصر بمعناه التفكيكي أو التأويلي العام .

(1)- نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والتأويل، ص 43

(2) - المصدر نفسه، ص 48 . وانظر: نقد الخطاب الديني، ص221

*** هو ايريك دونالد هيرش ناقد امريكي معاصر اشتهر بنظرة القصدية في التأويل (1928- ...)

- غياب القراءة البريئة*(1)، ومن هذا المنظور لا توجد عندهم قراءة قرآنية نهائية، مادامت عملية قراءته عملية فعل تاريخي يتحكّم فيها دور القارئ وظروفه.

- وهمية القصد، وهي التي تظهر من صعوبة القبض على قصد المؤلف، وهذا من كون لحظة الانبثاق لحظة فريدة لا تتكرّر، والذي يبرّر هذه الصعوبة عندهم هي وضعية الخطاب المختلفة بين الشفهي والكتابي**(2)، فضلا عن ذلك التباعد التاريخي.

- رمزية النص، التي يشهد عليها في نظرهم استعمال القرآن للمجاز والصور والامثال والاشارات والتلميحات(3). ومثل هذا، من هذه الواجهة عندهم، هو الذي يتيح الإنفتاح الواسع على تعددية المعنى(4).

- صفة التناص، وهي تظهر في رأيهم من الرّباط العلائقي للقرآن بالتاريخ الثقافي السابق له، فبالنسبة اليهم المعنى القرآني يمكن أن يفهم من تداخله بالإمتدادات الثقافية(5).

- الفجوات النصية، وهي التي يعبر عنها غياب الإنسجام الظاهري، أو كما يسمّيها أركون الفوضى المحيرة للقارئ، والتي تتطلب في رأيه جهدا من القارئ في استقصاء المعنى العميق***(6).

- دور القارئ، وهذا الدور عندهم يلازم الفعل القرآني كفعل تاريخي؛ حيث يمكن لكلّ ذات بتعبير أركون أن تحقّق ذاتها بعيدا عن الإكراهات السائدة التي تمثلها القراءات التقليدية(7).

- لانهاية التأويل، هذا يتّضح من موقفهم من طبيعة اللّغة القرآنية التي يرونها لغة بدلالة

(1)- عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج2، ص46. وانظر: طيب تزيني، النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة، ص39

* عدم وجود قراءة بريئة يعني الإعتراف بالخلفيات المؤثرة والموجهة وهذا يضع إزاءهم العلمي الموضوعي والحيادي محلّ شكّ.

(2)-المصدر نفسه، ص116. وانظر: محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، ص90

** ثمة رفض في هذا الصّدّد لعبارة قال الله ؛ لأنها بحسب أركون توحي بالقدرة على قبض المعنى . انظر: المصدر نفسه، ص90

(3)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص116

(4)- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص167

(5)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص38. وانظر: النص السلطة الحقيقة ، ص5. و محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص88

(6)محمد اركون، الهوامل والشوامل ، ص157 .

*** هذا كما يرى من نتيجة عدم التقيد بالترتيب الزمني. انظر: المصدر نفسه، ص157

(7)- اركون ،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76. انظر ايضا: عبد المجيد الشرفي ، لبنات ، ج1، ص43

احتمالية (1). ومن كونها كذلك، فهي تقبل عندهم القراءات المتعدّدة حسب حاجات الناس، ولانتوّف عند حدود رأي معيّن هو في حقيقته رأي تاريخي* (2).

أ- **ب المصدر اللغوي الألسني:** تعلق التّأويل باللّغة تعلق يستحضر مختلف المباحث الخاصّة باللّغة، والحدائثيون، في هذا الشّأن، يبتغون من ممارساتهم التّأويلية أن تأتي في إطار التّوجّهات الحديثة المتعلّقة بها (3). ومن هذه التّوجّهات الأفكار الجديدة التي عرفتها اللّغة في جانبها الألسني والسّمائي والدّلالي، من مثل الأفكار التي قال بها دوسوسير وبنفست وبارت وغريماس (4). وهي الأفكار التي تبحث في اللّغة في مختلف المستويات. ويمكننا التّديل على أثر هذه الأفكار في الحدائثيين العرب من جملة مواقف هي:

- النّظر في القرآن على أنّه نظام من العلامات (5)، وما يرتبط بهذا من اعتبارية الدال والمدلول (6).

- فصل الكلام عن اللّغة** (7).

- القول بتاريخية اللّغة (8).

- ربط اللّغة بالمرجع الخارجي (9).

(1)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 145، وانظر عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص43

(2)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص116.

* حسب هذا الموقف القرآن منفتح على التّأويل لكن الأساس الدينية هي التي جمّده . انظر : لبنات، ج2، ص57

(3) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص28. وانظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص34

(4)- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص93، 94. وانظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ط2؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995، ص217

(5)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص155، وانظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص279، 280

(6) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص222

(7) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص231

**النظر الى القرآن على أنّه كلام يدخل في إطار التّفرقة بين الحالة الشفهية والكتابية وهو المدخل الذي يثبت خطابية القرآن .

(8) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص206، 207

(9) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص171

- التمييز في اللغة بين ثبات المنطوق وتغيّر المفهوم(1).

- التفريق بين الدلالة الأصلية والدلالة الحاقّة(2).

- التفريق في الخطاب بين الشفهي والكتابي(3).

- التركيز على الوضعية العامّة للخطاب(4).

- القول بالبنية العاملة(5).

- وضع القرآن في إطار خطاطة سيمائية للتواصل(6).

وفي الحقيقة، أنّ مثل هذا كثير في مواقف الحدائين، ممّا يظهر أو يكون منبثاً في فكرهم، يكفي برهاننا عليه احتفاؤهم بالمنجز اللغوي المعاصر، فهو في حدّ ذاته يفتح المجال لتوظيفات تشمل استخدام المصطلحات أو استخدام المفاهيم*، ومالعبارة القائلة أنّ القرآن نصّ لغوي التي يردّدونها كثيراً خير ما يعكس النتيجة المترتبة عنها، والتي يعلن عنها بوضوح قول أركون أنّه ينبغي (أن نطبق عليه منهجية علم اللغات والأسنيات)(7).

أ. ج المصدر التاريخي: نعني بهذا المصدر تلك المقاربات المنهجية التي عوّل عليها الحدائون لإنجاز عمل نقدي يتجاوز قراءة السّابقين، ويقف على الأصول والحقائق الأولى للقرآن، وهي المقاربات المندرجة في إطار النّقد التاريخي عموماً**، كتلك التي تمثّلها مدرسة الحوليات الفرنسية أو يمثّلها منهج علم النفس التاريخي أو منهج مقارنة الأديان أو

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص119

(2) - محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص 137

(3) - المصدر نفسه، ص154. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص47،48

(4) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص48

(5) - المصدر نفسه، ص62

(6) - المصدر نفسه، ص31، وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص72

* يشهد على هذا قول أركون (من الناحية الاسنوية اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات او المنطوقات المكتوبة). انظر: محمد أركون، من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص114

(7)- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص160

** يعبر أركون بوضوح عن هذا التوجه بالقول انه يتحدث باستخدام أدوات المؤرخ الحديث ومناهجه. انظر: التشكيل البشري للإسلام، ص237

المنهج الأركيولوجي أو النقد التاريخي الماركسي*. ومن الأفكار التي تشهد على تأثير هذه المناهج نذكر قولهم ب :

- شمولية التاريخ: بمعنى أنّ التاريخ هو الحقيقة الموضوعية لكلّ شيء، بما في ذلك الأمور المتعالية، فالقرآن كمعطى متعالي هو ضمن دائرة التاريخ وليس خارجها***(1).

- النسبية التاريخية: والمقصود بها انتفاء صفة المطلق عن كل شيء تاريخي، مادام معرضا للتغيير الزمني، ففكرة أنّ ثمة معرفة تاريخية صحيحة بهذا المعنى هي فكرة خاطئة، وتترجم هذه الفكرة عند الحداثيين على أساس وجود مايسمونه الملابسات التاريخية، ووجود القراءة التاريخية***.

- حركية الواقع ووهم الثبات والموضوعية: وهذه الفكرة تفهم في ضوء تأكيد النقد التاريخي على غموض الواقع وصعوبة القبض عليه، وإيلائه الأهمية لدور القارئ(المؤرخ)(2). وهي الفكرة التي يظهر أثرها في عدم إطمئنان الحداثيين لما يقال عن القرآن، وسعيهم نحو التوجّه مباشرة إليه، انطلاقاً من رفض المسلّمات الجاهزة حوله****.

- التّحقيب التاريخي: يتعلّق الأمر هنا بفكرة التّمييز بين تاريخ الفكر وتاريخ أنظمتها، كما حدّته مدرسة الحوليات****، وميشال فوكو خصوصاً، ولهذا التّمييز أثره في الحداثيين العرب، من جهة أنّه دفعهم إلى الإهتمام بالبنيات الفكرية المتحكّمة دون ما يكون من ظواهر

* رغم اختلاف هذه الإتجاهات فإنّها تشترك كما يؤكد عبد المجيد الشرفي في أنّها لا تقرّ بالنظرة الماهوية ويأثّر لا تخشى إعادة النظر في المسلّمات. ويظهر أنّ لهذا صدى عند الحداثيين مثله. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص 22 .

(1) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص161، 162 . وانظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص203، 204

** ولعلّ مايفسّر حضور هذه المناهج تحسّر الحداثيين العرب من غياب النقد التاريخي في الفكر العربي، خاصّة بالنسبة إلى القضايا التّينية. انظر مثلاً : محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص44، 45. وهذا مايجعل أركون مثلاً يؤكد على القراءة التّزامنية، ويجعل ابو زيد يؤكد على علاقة القرآن بالواقع والثقافة .

*** ثمة بالنسبة اليهم سياق تاريخي تشكّل فيه القرآن وتحدّدت في ضوئه دلالاته، ومن الألفاظ المعبّرة عن اعتقادهم هذا لفظ التّلاعبات ولفظ الاختيارات التاريخية . انظر: محمد اركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص84. وأيضاً: عبد المجيد الشرفي لبنات، ج2، ص45

(2)- ولد أباه ، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، ط1؛ بيروت: دار المنتخب، 1994، ص30

**** يعتقد الشرفي في هذا الصّد أنّ وجود مسلّمات على علاقة بواقع تاريخي متحرّك يبرّر العمل النقدي التاريخي ، فعنده أنّ ماهو ثابت مسلّم به هو في محصلته نتيجة تحكّمت تاريخية . انظر: عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج2، ص22-25

***** هذه المدرسة قد جعلت من اهتماماتها تجاوز التاريخ الحثي الوقائعي، كما يتجلى مثلاً في الأحداث السّياسية العابرة، والإهتمام بدله بالتّوابت الإجتماعية والإقتصادية التي تظهر آثارها في خلال حقبة طويلة. انظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، ص 31 واثراً يظهر عند اركون في رفضه كتابة تاريخ الفكر على نحو سطحي متسلسل بطريق سرد الوقائع . انظر محمد اركون ، التشكيل البشري للإسلام، ص42

سطحية مؤقتة وعابرة. وهو ما يفسّر مثلا استعمالهم لمصطلحي الإبيستيمية والقطيعة*.

- التّجليات التّاريخية العقلية والنفسيّة: يبرز هذا من عناية النّقد التّاريخي الجديد بالمظاهر العقلية والنفسيّة، وهو التّوجه الذي افتتحه في مدرسة الحوليات لوسيان فيفر ومن بعده جاك لوغوف** وغيره، وأثره في الحدائين ظاهر خاصّة عند أركون في اشتغاله بمسألة الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري والوعي الجماعي(1). يشهد على ذلك قوله أنّ القرآن ذو بنية أسطورية(2)، وأنّه يحفّز على الخيال تحفيزه على الفكر(3).

- التّداخل التّاريخي: وهو التّداخل الذي تعبّر عنه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر؛ من حيث انتهاء كليهما إلى الآخر، وهي مسألة أولاها النّقد التّاريخي أهميّة كبيرة، بتأكيد التّلازم بين الامرين، من جهة أنّ الماضي يفهم من خلال الحاضر والحاضر يفهم من خلال الماضي. وأثر هذا الموقف يتبدّى مثلا في اتّباع أركون للمنهجية التّراجعية - التّقدّمية عند فرنان بروديل*** وغيره(4)، وإتباع الجابري لمنهجية القراءة الموصولة(5).

- الفعل التّاريخي للواقع: والمقصود هنا الدّور الذي يمارسه الواقع في الفكر أو النّص، انطلاقا من الشّروط التّاريخية التي تحكمه، وقد أكّد على هذا كثيرا النّقد التّاريخي الماركسي، ومن أثره في الموقف من القرآن عند الحدائين****، اعتقاد حسن حنفي أنّ الوحي علاقة بالواقع وليس فقط مجرد رسالة، وهو الإعتقاد الذي يمثّل له في عبارة الواقع مادّة والنّص صورة(6).

*اهتمام فوكو بأنظمة الفكر وبطابعها البنائي شكّل تحوّلا إبستمولوجيا ألقى بظلاله على الحدائين العرب، من مثل أركون والجابري؛ حيث نجد أنّ أركون، نتيجة ذلك، قد ميّز في القرآن بين معرفة سطحية ومعرفة عميقة متحكّمة هي بالنّسبة إليه هدف البحث. انظر محمد أركون، التشكل البشري للإسلام، ص66.

**لوسيان فيفر مؤرخ فرنسي (1878-1956م) و جاك لوغوف هو كذلك مؤرخ (1924-2014م)

(1)- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص303

(2)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210

(3)- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص138

*** هو مؤرخ فرنسي بارز من مدرسة الحوليات(1902-1985م)

(4)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص46، وانظر: التشكل البشري للإسلام، ص49

(5)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10

**** تأكيدنا لهذا الأثر ينطلق من وجود خلفية يسارية لبعضهم، سواء عند حسن حنفي أو الجابري أو نصر حامد أبو زيد، أو محمد شحرور أو طيب تزيني، ويكاد يكون هذا التّوجّه عند الحدائين هو التّوجّه الطّاعني خاصة في مراحل حياتهم الفكرية الأولى. انظر مثلا اعتراف أبي زيد في كتابه: الخطاب والتّأويل، ص220

(6)- حسن حنفي، الوحي والواقع، ص11-16

وبما أنّ غرضنا هنا ليس استقصاء جميع العناصر المؤثرة، وإنّما الإشارة فقط إلى بعضها على سبيل الإيضاح، فإنّه يمكن القول أنّ مختلف المناهج ذات الصّلة بالرؤية التاريخية عند الحدائين هي مقتضيات منهجية، من أجل فهم القرآن في إطاره التاريخي، وربط ذلك الفهم بالسياق التاريخي المعاصر. وبغضّ النظر عن النتائج، فإنّ اهتمامهم ذاك، يندرج ضمن توظيف المكتسبات على أساس واقع الحادثة*.

- تساوي القرآن مع غيره: المقصود بهذا تلك التّسوية التي تجعل القرآن في مقام واحد مع الكتب الأخرى؛ من حيث الخضوع لإمتحان المقاربة العلميّة. وحجّة الحدائين هنا تتّضح في قولهم بـ:

- المقارنة المعرفيّة (1).

- الخروج من الأطر السّليبيّة الماضيّة (2).

- إستعادة الجوهر الدّيني الرّوحي والأخلاقي (3).

أ - د المصدر الإستشراقي: المعنى من هذا حضور الفكر الإستشراقي عند الحدائين، وهو الحضور الذي يمكن فهمه على أساس وجود الإهتمام المشترك بقضايا الفكر الإسلامي عند كلّ من الحدائين والمستشرقين، ووجود السّبق المعرفي الذي تقدّم به ذلك الفكر، نتيجة عنايته بالتّراث العربي والشّأن القرآني تحديدا** . ومن جملة الأفكار التي تعكس أثره في الحدائين الأفكار التّالية :

- تحقيق العلميّة بتاريخ المصحف: وهو الأمر المبني على الدّراسة التّاريخية لعمليّة جمع القرآن وتدوينه، واسهام المستشرقين في هذا يظهر من إثارتهم للسياق التاريخي لتلك العمليّة، وأثرهم في الحدائين يتجلّى من احتذاء هؤلاء بمنهجهم النّقدي المتجاوز للرواية المتداولة، وأظهر تمثيل لذلك يظهر في قول أركون بضرورة إعادة كتابة قصّة تشكّل النّص القرآني (4).

*تجدر الإشارة أن الرّبط بين المنجز المعرفي والحادثة ربط وثيق عند الحدائين وهذا بالنظر إلى ماتتظّمه الحادثة من تداخل بين مقوماتها. انظر: على سبيل المثال موقف عبدالمجيد الشرفي الدّاعي إلى معالجة الفضيحة الدّينيّة في ضوء الزّاهن المعرفي والحداثي في: لبنات، ج3، ص68

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص 52 .

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص8-10

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص203

**يعتبر عن هذا مثلا احتفاء أركون بالنقد الفيلولوجي التاريخي كما مارسه المدرسة الألمانية وإدراجه ذلك ضمن سياق الممارسة العلمية التي تضفي السّمة العلمية على تاريخ المصحف والأهوت المرتبط به. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص86

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص290

- ترتيب النزول أدعى إلى الفهم من ترتيب التلاوة: هذه الفكرة لها علاقة بمراعاة الزمن وسياق الوقائع، وهي عند الحدائين، كأركون والجابري، تتقاطع مع موقف كل من نولديكه وبلاشير* اللذان حاولا بناء ترتيب منهجي للقرآن يحترم النزول المتدرج لآياته، على حسب مدة النزول التكوينية؛ لإيجاد فهم متساق مع طبيعة الأحداث والمراحل التي اجتازها**.

- انبناء المصدقية التاريخية على النقد: لهذه الفكرة علاقة بالقيمة المنهجية للنقد التاريخي القائم على رصد المعطيات التاريخية في نشأتها وتطورها، وهو النقد الذي بادرت إليه مدارس استشراقية مختلفة، وأثره في الحدائين تشهد عليه مواقف الإشادة بجهودهم التحقيقية، كموقف أركون الذي دعا إلى مواصلة جهد القراءة التاريخية للقرآن، على نحو ما أنجزه نولديكه وغيره، انطلاقاً، في رأيه، من أن مصداقية القرآن هي في خضوعه للتحقيق التاريخي (1).

- التفسير منتج تاريخي: يتعلّق الأمر هنا بإدراج التفسير، وما ينشأ منه من تشريع، في دائرة الرأى، وجهد أصحابه، والشروط التاريخية التي دفعتهم إليه. وما التقطه الحدائون من تأثير استشراقي في هذه المسألة يمكن إيضاحه من مثال تفسير كلمة الكلاله؛ حيث يلاحظ في شأنها، كما يذكر أركون تماشياً مع موقف دافيد بورز***، أن تفسيرها في إطار التفسير التقليدي قد خضع لإكراهات الواقع التاريخي المتعلّق بنظام الإرث (1).

وعلى العموم، فإنّ التأثير الإستشراقي ليس شرطاً أن يكون مباشراً حتّى نحكم بوجوده، خصوصاً، وأنّ النظرة إليه قد أصبحت نظرة نقدية. إنّنا نعتقد أنّ الإنخراط في القضايا التي يثيرها، هو في حدّ ذاته تآثر، وإن أخذ إتجاهاً منهجياً. ولا يعني هذا أنّنا نرى المشكلة في المناهج في حدّ ذاتها، إنّنا نرى المشكلة في طريقة استعمالها والغاية من توظيفها، ومافعله الحدائون العرب، إذا كانت له من نتيجة ظاهرة، فهي التشكيك، مع ما يترتب عن ذلك من تداعيات. وهذا، في رأينا، يؤزّم الأمر أكثر ممّا يفيد؛ ذلك أنّ كلّ مايشير إليه هؤلاء الحدائون أو غيرهم، من أحداث تتعلّق بالتدوين، لاترقى إلى نفي الحقيقة القرآنية

*ثيودور نولديكه هو مستشرق الماني(1836-1930م) أما رجبس بلاشير فهو مستشرق فرنسي (1900-1973م)

**يضع ذلك أركون مثلاً في إطار المعرفة بالسّياق اللّغوي والتاريخي للآيات، وهو الأمر الذي يتعدّى في موقف اسباغ التّعالي ونزع التاريخية، وهو توجّه استشراقي يشيد به. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص264. ومن رأيه أيضاً أنّه يمكن الذهاب إلى أكثر ممّا فعله بلاشير، من خلال الإنشغال بالكشف عن الوحدات النصّية داخل السور. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص265. ومن نتائج الترتيب الزمني الاستشراقي الذي يؤيّده أركون، وضع سورة الحجرات في غير موضعها الترتيبي، واعتبار ذلك ممّا ينسجم مع تقديم السورة لمفهوم الإيمان والإسلام. انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص136

(1) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص45

*** مستشرق امريكي معاصر عرف بإثارته لمسألة الكلاله

(1) - محمد اركون، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص53-55

وتواصلها والعناية بها.

والحقّ أنّ إثارة وقفات هنا أو هناك، إذا كان الغرض منه، كما يُقال هو تكوين وعي علمي، وتصحيح التوجه ضد الإستغلال أو سوء التّعامل مع القرآن، فمن المؤكّد أن المرور بهذه الفناة التّشكيكية لا يؤسّس لأيّ وعي، الوعي الوحيد الذي يمكن أن يوجد هو النّظر إلى القرآن بلا قيمة تقديسية، وهنا لا يكون ممكناً القول أنّ ذلك في صالح القرآن، من جهة التّعلّق به أو الإسترشاد به؛ لأنّه في هذه الحال، سيكون مجرد وثيقة تاريخية يمكن تجاهلها.

أ- ه مصادر أخرى متنوعة: لقد أشرنا إلى مصادر أجنبية قد اعتمدها الحدّاثيون العرب، لكننا لانزعم أنّها وحدها التي أخذوا بها، فإلى جانبها هناك مجموعة من المصادر، ارتأينا ههنا الإشارة إليها في العموم، من باب الإيجاز. وإذ نذكرها، فلأن السّاحة المنهجية تتّسع لمقاربات كثيرة، والحدّاثيون؛ لأنّهم يقبلون بالمنجز المعرفي المعاصر، فإنّ الأساس التّعددي لمصادرهم هو المحور الذي يستقطب الموقف منهم، ويمكن بيان ذلك أساساً من حضور مجموعة أفكار لها علاقة بمقاربات مختلفة أدبية واثروبولوجية وسوسولوجية ونفسية، ودينية، من مثل القول بـ:

- البنية الرّمزية: ليس بالمعنى اللّغوي، وإنّما بالمعنى الأثروبولوجي الذي تدلّ عليه كلمة الأسطورة؛ ولأنّ مكانة الأسطورة من مكانة دلالاتها الرّمزية في السّياق الذي تنتمي إليه، فإنّ حضورها في الفكر الحدّاثي يأتي من اعتبار تمثيلها المجازي المنفتح على أفق تعدّد المعنى⁽¹⁾. ومن اعتبار تعبيرها الشّعري الخلاق المؤدّي إلى تكوين التّصوّرات الإجتماعية المثيرة للذهن والخيال⁽²⁾. وإنّ ممّا يظهر العناية بهذا الأمر، خاصّة عند أركون، النّظر في القصّة القرآنية مثلاً من زاوية مايسمّيه ليفي ستروس القصر الإيديولوجي، وهو التّعبير المستخدم لديه للإشارة إلى البناء والتّركيب الذي يتعرّض إليه شيء ما في لحظة من لحظات التّاريخ من تحوير وتغيير، من أجل هدف مخصوص، وهو عند أركون منعكس في رأيه في سورة الكهف؛ حيث جاءت صياغتها في صورة هادفة⁽³⁾.

- التّفاعلية: لهذه الفكرة علاقة بجدل النّص والواقع، وهي تفهم عند الحدّاثيين في ضوء

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص167

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص299

* من الجدير بالذّكر أنّ هذه النظرة قد أدت بأركون إلى التّفريق بين الحدّث القرآني والحدّث الإسلامي على أساس أنّ الحدّث القرآني يدلّ على البنى الأثروبولوجية للمخيال الإجتماعي. انظر: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي ترهاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2009، ص257

(3) - محمد أركون، التّشكيل البشري للإسلام، ص176، 177

الموقف من الدين، الذي يرونه من منظور سوسولوجي ظاهرة إجتماعية⁽¹⁾، وانطلاقاً من ذلك يحضر عندهم التأثير الفكري لنتائج الفكر الإجتماعي، خاصةً عند أعلامه كماكس فيبر وماركس وبيير بورديو وألان تورين وغيرهم. ومن جملة الأفكار المؤكدة لذلك، القول أنّ الوحي واقعة تاريخية ببعده اجتماعي⁽²⁾، وأنّ الممارسة الإجتماعية تؤثر في تشكيل الفهم وتوجيه القراءة⁽³⁾، وأنّ النص يقع في التمثّل والإستعاب⁽⁴⁾، وأنّه إلى جانب هذا، يخضع لإكراهات المحيط، الذي تعكسه تدخّلات مسيّري التّقدس وإرادة الفاعلين الإجتماعيين⁽⁵⁾.

- التّسوية بين النّصوص الدّينيّة: لهذه الفكرة علاقة بهدف الموضوعية في الطّرح المعرفي الذي تقوم عليه الدّراسة المقارنة للأديان، وأثرها في الحدائين يظهر منهجياً في تبنّي الحياد وابعاد فكرة التّفصيل. فالقرآن عندهم عندئذ هو نصّ كسائر النّصوص التّأسيسيّة للأديان المختلفة*. والإعتقاد بهذا تدلّ عليه مثلاً عند عبد المجيد الشّرفي مقولة الإلحاد المنهجي لبيتر برجر**⁽⁶⁾.

- الخضوع إلى القراءة: المعنى من هذا أنّ كلّ ما يكون في محلّ التّلقي يخضع إلى موقف ما يعبر عن نوع من الرّؤية أو الفهم؛ ولأنّ هذه العملية في واقع الأمر تبتعد عن البساطة الظّاهرة، خاصّة بالنّسبة إلى الأنماط المعقّدة من النّصوص كالنّصوص الأدبية، فقد كانت مجالاً لتحليل اندرج ضمن جماليات التّلقي التي مثّلها تحديداً كلّ من يابوس وإيزر. وحضورها التّأثيري عند الحدائين قد تجاوز ما هو أدبي لينسحب على ما هو ديني؛ لعلاقة التّماتل بين النّصوص عندهم. وثمّة في هذا الإطار أفكار تدلّ على ذلك من قبيل، أنّ فهم القرآن يعتمد على الفعل القرآني للقارئ، وأنّ هذا الفعل فعل متجدّد غير محدود سمته الإنفتاح التّأويلي، وأنّ التّلقي عملية سياقية تاريخية في إطارها يظهر الفرق بين المعنى

(1)- عبد المجيد الشّرفي ، الدين منتج للمعنى، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، ص 42. وانظر: محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة ، ص19

(2)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص106

(3) - عبد المجيد الشّرفي ، تحديث الفكر الإسلامي، ص111

(4) - محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص159

(5)- محمد أركون ، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص27، 28

*تظهر هذه الفكرة بشكل بارز عند اركون كمحصّلة لقناعته بمنهج مقارنة الأديان. انظر: الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص36، 37

(6)- عبد المجيد الشّرفي ، لبنات، ج1، ص104.

** سوسولوجي ولاهوتي امريكي من اصل نمساوي(1929-2017م)

وآثار المعنى⁽¹⁾. فتلقّي القرآن، في هذه الحالة، هو تلقّ مؤطّر مبني على قراءة نسبية تحرّكها تأويلات متصارعة*.

- الوصف الظّاهراتي: هذه الفكرة لها علاقة بالرؤية الفينومينولوجية للوقائع؛ من حيث النّظر إليها في وضعها الزّماني والمكاني المحدّد، بعيدا عن الأحكام المقحمة أو الفروض المسبقة، وبما أنّها تعبّر عن إتّجاه يراعي الظّاهر المتجلّي، ويستهدف وصفه، فقد كان لها تأثيرها عند الحدائين في اهتمامهم بالوحي، من جهة النّظر إليه كظاهرة تقبل الوصف والأشكلة**، والنّظر إليه من زاوية الشّعور والقصد*** وربطه بالتاريخية****.

لعلّ ما يمكن ملاحظته على هذه المصادر المتعلّقة بالمناهج المعاصرة، التي تعمّدتنا الإشارة إلى بعضها فقط للإيضاح، أنّها تعكس التّوجّه الإنفتاحي للحدائين، وهو توجّه لاشكّ له قيمته المعرفية في دفع حركة الفكر نحو تقليب زوايا النّظر، خاصّة وأنّ وضعية التّقليد والإجتراح في الفكر الدّيني وضعية ظاهرة لاتقبل الدّحض، لكنّ الذي يسجّل ههنا أنّ تأثير هذه المصادر يثير في المقابل إشكالات، بل نستطيع القول أنّ ذلك التّأثير قد أوقع الحدائين في مأزق، إذ إن بعض الأفكار التي رأيناها، أفكار لا يبدو أنّها تقدّم نفسا جديدا للفكر الدّيني، كلّ ما في الأمر أنّها تنتهي بالحدائين إلى الوقوع في إشكالات الإسقاط المنهجي، والأخطر من هذا أنّها تفتح الباب للدّخول في الإيديولوجيا.

ب - المصادر التّراثية:

تبرز كما رأينا عند الحدائين المرجعية المعاصرة لكن بحكم الإنتماء الجغرافي التّاريخي تبرز عندهم أيضا المرجعية التّراثية، هذه المرجعية، وإن كانت زمنا في حكم الماضي إلا أنّ ماضيها لم يمنعهم من العودة إليها؛ للإستفادة من أنواع أفكارها التي تتقاطع مع نزوعهم إلى المرجعية المعاصرة في بعدها العقلي الإبيستمولوجي، على سبيل الإنقضاء. وهذا يمكن

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص37. وانظر: الإسلام أوروبا الغرب، ص 26-29

* نوّك أنّ تلك القراءة على علاقة أيضا بالأفكار التي طرحتها الهيرمينوطيقا المعاصرة والتّفكيك . انظر: نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة واليات التأويل ، ص49

** في إطار هذا التّحليل الفينومينولوجي فرّق أركون في الوحي بين المتعالي والتّاريخي، من زاوية أنّ الأوّل ينتسب إلى اللّوح المحفوظ الأزلي، والثّاني مماثل له متجلّي في المصحف يدلّ عليه التّجسد المادّي في لغة مكتوبة ومقروءة، ووجوده بهذا المستوى يستدعي في رأيه الأشكلة . انظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص21-28

*** هذا يتّضح أكثر عند حسن حنفي الذي يرجع الوحي إلى الشّعور ،على أساس العلاقة بين الذات والموضوع، والقصد القائم بينهما. انظر: التّراث والتّجديد ، ص135

**** يفهم هذا من ارتباط الوحي بالإنسان وتشكّل مايسمّيه أركون المخيال الإجتماعي . انظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص28.

ملاحظته من جملة أفكار عامّة نعتقد بعموميّتها، من باب الغياب الواضح للمرجعيّة المحدّدة، فهم بحسب ما يبدو لنا، لا يقيّدون أنفسهم بأفكار بعينها، وإن أشادوا بها. وفي كلّ الأحوال، فإنّ ثمة أفكار تبرز عندهم نذكرها اختصاراً وهي:

أ - التّأويل مدخل إلى الدّراية: إنّ هذه الفكرة تأتي من احتواء التّراث على مسألتي الفرق بين التّفسير والتّأويل والفرق بين ظاهر القرآن وباطنه، وهما مسألتان تثبتان توجّها عقلياً تجاوزياً للجمود والحرفية، كان أن نهجته بعض الإتّجاهات التّفسيرية والكلامية، وأثرهما يظهر في الفكر الحدائثي العربي في القول خاصّة بالغازرة الدّلالية للنّص، واستلزامها لحركة الدّهن أو فعل التّأويل*(1).

ب - الإثراء الدّلالي للمجاز: بما أنّ الإضافة الدّلالية التي يحدثها المجاز في النّص تشكّل إضافة انفتاح أمام القارئ؛ من حيث أنّها تضعه أمام معطى نصّي مليئ بأوجه الإحتمالات المؤدّية إلى تأويل يخرج عن الحرفيّة، فإنّ الملاحظ أنّه على الرّغم من أنّ البعض يبدو متأثراً في المسألة المجازيّة بالإنتاج المعرفي الحديث، كما هو الحال بالنّسبة إلى أركون** إلا أنّ التّأثير التّراثي لا يبدو في هذا الشّأن غائبا بالمرّة عند الحدائثيين؛ إذ يمكن للمرء، دون عناء كبير، اكتشاف تأثير البلاغة القديمة عليهم، من خلال الخطّ المعتزلي الذي يمثله عبد القاهر الجرجاني أو غيره. وهذا واضح كثيراً عند نصر حامد أبو زيد*** (2)، ومثلما يمكن ملاحظة التّأثير المجازي من خلال هؤلاء، فإنّه يمكن ملاحظة التّأثير الصّوفي عليهم أيضاً من جانب منحها الرّمزي ودلالاته كما يمثّلها خاصّة ابن عربي(3).

ج - الأدبية النّصيّة: إنّ اعتقاد الحدائثيين بالطّابع اللّغوي للقرآن جعلهم يؤمنون بصفته الأدبيّة وإيمانهم هذا بقدر ما يظهر من تأثير خارجي في مفهوم اللّغة ومفهوم الشّفهيّة والكتابيّة بقدر ما يأتي من حصيلة الفكر العربي بزواياه اللّغويّة المختلفة ومقارباته العديدة.

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص268

*القول بهذا والإعلاء من شأن التّأويل يأتي مثلاً عند أبي زيد في سياق الموقف من أهل السّنة المنتصرين للتّفسير في حين أنّ موقفه هو الانتصار للمعتزلة والمتصوّفة كابن عربي انطلاقاً من الحكم على موقفهم التّأويلي بأنّه قد كان رافعة دلالية ضدّ تحوّل النّص إلى الجمود أو كما قال لمجرد شاهد تاريخي . انظر: مفهوم النّص، ص252 وانظر: الخطاب والتّأويل، ص265،264، وبفهم حسن حنفي التّأويل على أنّه صعود من العالم إلى النّص وأنّ التّفسير هو نزول من النّص إلى العالم . انظر: حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتّأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص96

** يبدو أركون في هذا الشّأن متأثراً بروي نورثروب فري الذي يهتم بالدّور المحوري الذي يلعبه المجاز في السّاحة المعنويّة لكلّ خطاب. انظر: محمد أركون أين هو الفكر الإسلامي، ص89 . وما جعله ينحاز إلى هذه الوجهة هي نظرتة الباحثة عن البعد الابيستمولوجي الذي رآه غائبا في التراث المجازي العربي انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص98

(2) - نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والتّأويل، ص123 . وانظر: نقد الخطاب الديني، ص207

*** من المهمّ القول إنّ هذا التّأثير في جزء كبير منه ناتج عن طبيعة التّكوين والتخصّص، فلا عجب أن نجد هذا بارزاً كثيراً عند أبي زيد.

(3) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ص265. وانظر: علي حرب، التّأويل والحقيقة، ط2؛ بيروت: دار التنوير، 2007، ص18

ومما يمكن الإشارة إليه، كمنطلق منهجي بارز يشار إليه بالبنان عند الحدائين إلى عهد قريب، تلك المواقف التي أظهرها كل من أمين الخولي وخلف الله والتي تظهر في القول بتساوي القرآن مع النصوص البشرية من حيث الإشتراك في اللغة، وإمكانية التعامل معها خارج مجال التقديس(1).

7-1 المناهج واتجاهاتها عند الحدائين:

عندما يضع الحدائون لأنفسهم أهدافا معرفية مختلفة ويكرسون لها جهدهم ضد التوجه التقليدي، فهم في الواقع يفعلون ذلك انطلاقا من الإختلاف المنهجي بين المنهج الذي يمكنه أن يساير المتطلبات التاريخية الراهنة والمنهج الذي يعجز عن ذلك لتأخره التاريخي. ولذا تبذرونهم المسألة المنهجية مسألة في غاية الأهمية؛ لأنها تتعلق بالنظام المعرفي لهذا العصر في مقابل النظام المعرفي للعصر القديم التراثي*، وليس هذا تحديدا إلا الإختلاف بين عقل وآخر من حيث وجود آليات الإشتغال وقدرتها على إنتاج المعنى، وثمة هنا تأكيد أنه مع وجود الإختلاف بين القديم والجديد إلا أنه في الحالة الإسلامية مازال القديم فاعلا ومؤثرا**، وهذا مايرفضه الحدائون. وحتى نفهم السبب في رفض هذا الحضور يجدر بنا أن نشير إلى موقفهم من مسألة الخصوصية سواء بالنسبة إلى هذا العصر وعقله أو بالنسبة إلى العصر القديم وعقله، وإذا كنا قد ذكرنا العقل، فينبغي القول أن المقصود به علاقته بالتاريخ من حيث هو مثل العصر متغير مرتبط كما يرى أركون بمشروطيته التاريخية(2). ومن هنا، فإن الحدائين إذ يؤمنون بتاريخية يؤمنون أن المسلم هو في التاريخ وأن عقله بالتالي هو شئ مرتبط بحديثيات وظروف معينة وليس هو كما في رأي أركون شئنا مطلقا مجردا يقبع خارج الزمان والمكان(3). والتأكيد على هذا تبرره في الواقع خصوصية هذا العصر وطبيعة العقل القائم فيه ونوع النظام المعرفي الذي يتحرك فيه.

وفي هذا الشأن يمكننا أن نذكر أن من جملة الخصائص التي تميز هذا العصر، بحسب ما يذكر الشرفي، وجود الثورات المعرفية، ووجود التحول في سبل العيش الناتج عن التقدم الصناعي والعلم التطبيقي، والتغير في الوعي الناتج عن تغير البنى المجتمعية

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص22. وانظر: التجديد والتحريم والتأويل، ص 110، 111 .

* إذا أخذنا برأي أركون في التحقيب المعرفي نكون في الفكر الإسلامي بإزاء مراحل ثلاثة مرحلة تأسيسية كلاسيكية، مرحلة مدرسية محافظة، ومرحلة انبعاثية حديثة. انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، ص106

** من ذلك مثلا وجود آلية قياس الغائب على الشاهد

(2)- محمد أركون ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص237

(3) - المصدر نفسه ، ص 238

ونظام القيم المتعلقة بها(1). أي ما يعني أن سمة هذا العصر هي التغيّر، التغيّر المادي والمعنوي على السواء. ذلك أنّ هذا العصر قد ارتبط بواقع الحداثة وتطوّراتها، وهي التي يشهد عليها ويغذيها نظام عقلي ومعرفي له آلياته المتميّزة في الإشتغال، المختلفة عن كلّ قديم. وتأسيسا على هذا الدور الذي يضطلع به العقل بالنسبة إلى هذا العصر نجد من الحداثيين كأركون يتحدّث عن مايسمييه العقل المنبثق في مقابل عقل آخر هو العقل الإسلامي*(2).

وبطبيعة الحال، فإنّ استعمال هذين المصطلحين هو استعمال مقصود لبيان واقع الاختلاف في المجال المعرفي لكليهما سواء من حيث طريقة التفكير أو من حيث الشكل العملي لهذا التفكير، وهذا أمر على قدر مهم لدى أركون في أعمال النقد وتوجيهه بالنسبة إلى قضايا الفكر الإسلامي والمسألة القرآنية خاصة**. ومما يذكر أنّ هذا العقل يقوم على جملة قواعد منها أنّه عقل يتّجه إلى تناول اللامفكّر فيه؛ لتحريره من القيود التي فرضها أو يفرضها عليه العقل الوثوقي. ومنها أنّه عقل يهتمّ بالإنتاج العلمي في سائر اللغات؛ ليتابع كلّ جديد قد يأتي متمّما أو مصحّحا أو مخالفا لما جاء به العلم في كلّ مدرسة من مدارس البحث. فهو على هذا النحو ضدّ كلّ جمود وتبجيل زائف. ومنها أنّه عقل تأويلي منفتح يدعم صراع التأويلات ويخرج عن الأحادية والإنغلاق في السياج الدوغمائي الذي يمثله مثلا الاعتقاد بالأمة الناجية، وبالإضافة إلى هذا فهو العقل الذي لايلجأ إلى التّأصيل ولايسعى إلى التّورّط في أيّ شكل من أشكال بناء المنظومات المعرفية المؤصّلة للحقيقة؛ لأنّه عقل بقدر ماينحو منحى إعادة التّشكيل والبناء يقف ضد كل ما هو مسلمّ به وثابت أو بديهي. فضلا عن هذا فهو العقل الذي يحرص على ممارسة الفكر المعقّد؛ لأنّه يحترم الواقع ويتبناه. وإذ يحترمه فهو يجربّ بالإضافة إليه الفكر الافتراضي؛ لكي يفسح المجال لأنواع التّساؤلات والإشكالات(3). وأداؤه هذا، هو الذي تكشفه وتختصره منهجية الإنتهاك والرّحزحة والتّجاوز(4).

(1) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص8

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص220، 221

* نشير أنّ هذا العقل هو العقل المابعد حداثي لكن أركون لايشير إليه بهذا الإسم على أساس أنّه يريد الخروج من التّطور الخطّي للمركزية الأوروبية. انظر: المصدر نفسه، ص221

** النظرة التّقدّية عند أركون تشمل العقل الديني والحديث على السواء ولا تقتصر بالضرورة على العقل الديني، فهو مثلما ينتقد هذا العقل ينتقد العقل الحديث، وهذا مايفسّر استخدامه لمصطلح العقل المنبثق. وعملية النقد هنا تعني أنّه يشير إلى عقل مابعد حداثي وإشارتنا إلى الفكر الإسلامي هي إشارة من باب الخصوص فقط. انظر: المصدر نفسه، ص87

(3) - المصدر نفسه ص 14، 15

(4) - المصدر نفسه، ص293

وإذا كان أركون يرى هذا العقل جديداً ومختلفاً بآليات اشتغاله، فإنّ نظرته في ضوء هذا إلى العقل الإسلامي هي نظرة إلى عقل بخصوصيات أخرى، أولها أنّه عقل يخضع للوحي بكلّ ما يعنيه هذا الخضوع من الإقرار بتعالیه وممارسة الدور المعرفي في إطاره. وثانيها أنّه عقل مطيع للسيادة والهيبة التي يمثلها الأئمة المجتهدون. وثالثها أنّه عقل يمارس دوره وآلياته من خلال الفضاء العقلي القروسطي. بما يعني أنّ نفوذ هذا العصور وتأثيره فيه نفوذ وتأثير مستمر(1). وبالنسبة إلى أركون، فإنّ هذا يعني أنّ العقل الإسلامي عقل دوغماتي وأرثوذكسي(2). ولاشكّ أنّ الإقرار بذلك هو الإقرار بالتقدّم، باختلاف هذا العقل بثباته عن العقل المعاصر بتغيّره، يعني أنّ يكون هذا العقل متخلفاً وعرضة لإشكالات التحوّل الذي يحيط به. ومن هنا تطرح مسألة التّاريخية نفسها، وغنيّ عن القول، أنّ طرح التقدّم بناء على هذا، هو لدفع ذلك العقل إلى التحوّل التّاريخي.

يمكننا في هذا الصّدّد القول، أنّ الحداثيين، وهم يؤكّدون على الممارسة التّقديّة، مجمعون على ضرورة الخروج من إطار الفكر القديم ومسلّماته، سواء كان عند المفسّرين أو الأصوليين أو الفقهاء. ويمكننا التّدليل على ذلك بالموقف من رسالة الامام الشافعي، إذ يلاحظ الحداثيون أنّ هذه الرّسالة التي أصّلت للعقل الإسلامي قواعد الإستدلال، ودشّنت تشكيله في لحظة تاريخيّة مضت، قد كرّست، كما يقول أبو زيد، هيمنة الخطّ النّقلي وسلطته النّصّيّة، من خلال توسيع مفهوم الوحي ليشمل السنّة، وتوسيع مفهوم السنّة ذاته ليضمّ الإجماع، وقصر الدور العقلي للقياس على مجرد الإستنباط؛ ليكون معنيّاً فقط بما هو موجود بالفعل في النّصوص. وهي أمور قد فرضت في الثّقافة العربيّة، في رأيه، منهجيّة توليد النّصوص المنهجية التي مازالت مستمرة(3).

وإذا كان الشّافعي بهذه المنهجية قد دعم العقليّة النّصّيّة التي أثبتتها علم أصول الفقه لاحقاً، فدخلت الثّقافة العربيّة في دائرة ثقافة شموليّة الدّين والسّيادة النّصّيّة(4)، فإنّ الحداثيين يعتقدون أنّ هذه المنهجية، إذا كان المقصود منها إمكان قراءة القرآن بمنهج محدّد، فإنّ هذا المنهج في رأي أركون قد سطّح الخطاب الدّيني وجعله حرفياً، بنقله من التّوجّه التّعديدي إلى التّوجّه الأحادي(5). ومادام هكذا ليس مفتوحاً، فهو يضاد بالتّالي نوع الممارسة القائمة اليوم

(1) - محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص 232، 233

(2) - محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 85

(3) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 18-20

(4) - المصدر نفسه، ص 20

(5) - محمد الفكر أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

التي يدعمها مثلا علم اللسانيات(1). ويمكن القول، أنّ الحداثيين وهم يقفون موقفا نقديا من العقل الإسلامي القائم على تلك العقلية، يفرقون بين حقيقة القرآن المفتوحة وما أنتج بعد ذلك من منهجيات، وهم هنا يأخذون بعين الاعتبار تاريخية كلّ منهجية؛ لذا تبدو منهجية الشافعي ومنهجيات الأمة المفسرة عموما، بتعبير أركون، منهجيات تاريخية غير ملزمة*، بسبب أمر مهمّ، هو اختلاف الأرضية المعرفية التي فرضها التطور التاريخي(2). ومراعاة هذا الأمر قد جعلت الحداثيين يلحون كثيرا على دور التوظيف المنهجي المعاصر.

والملاحظ أنّ هذا الطرح، يستند إلى رؤية في المناهج يختلف منظورها عند كلّ واحد، لكنّها تتقاطع في عناصر مشتركة هي التعدّد والجدة، والإرتباط بالتطور الحداثي**. فأركون الذي يطرح منهجية الإسلاميات التطبيقية، ويسعى إلى إبيستمولوجيا جديدة للفكر الإسلامي، تدرس الإسلام كفاعلية داخلية وكفاعلية متضامنة مع الفكر المعاصر(3). يتوجّه إلى ذلك إنطلاقا من مصدره الأوّل وهو القرآن، فتحقيق الدراسة العلمية بالإسلام من خلال الإستعانة بالمناهج المعاصرة يعني تطبيق هذه المناهج ابتداء على القرآن(4)؛ لأنّ تلك المناهج، في رأيه، وهي تقود إلى نقد العقل الإسلامي تعيد تحديد الشّروط النظرية المتحكّمة في قراءة القرآن، بعدما أدّت المسلّمات اللاهوتية والتاريخية واللغوية دورها في الخط بين مستويات الدلالة والمعنى بالنسبة إليه(5). وتطبيق تلك المناهج هو تطبيق موسّع متعدّد الإختصاصات، وإن كانت تبرز فيه علوم بذاتها كاللسانيات، بحكم التكوين اللغوي الخطابي والنصّي للقرآن(6). والشرفي الذي يتبنّى التّجديد، هو الآخر إذ يدعو إليها يدعو إليها في إطارها المفتوح، بصفقتها النسبية المتغيرة، وبصفقتها الإنسانية كجهد حضاري متقدّم، يخرج عن تصوّرات الغزو والإختلاف الديني(7). فالأمر لا يعدو أن يكون على هذا الصّعيد

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص234

*استناد تأويل الفقهاء والمفسرين إلى أصول موضوعة دليل قاطع على التاريخية في رأي الشرفي مثلا. انظر: لبنات، ج1، ص184

(2) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص208، 209

** كلّ الحداثيين يؤكّدون على أهميّة الأخذ بالمنجز المعرفي المتقدّم في ميادينه من باب الوعي بالتغيّر التاريخي وآثاره.

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص56

(4) - المصدر نفسه، ص56

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص89، 90

(6) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57

(7) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص42. وانظر: لبنات، ج3، ص235

عند الحدائين سوى ضرورة علمية، من أجل الوعي، كما يرى أبو زيد⁽¹⁾. الوعي الذي يمكنه أن يفتح، في رأي الجابري، الطريق إلى جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه⁽²⁾. ويتيح إمكان تأسيس لاهوت جديد للإسلام يتناسب مع قيم الحداثة ومستجدات العلم، كما يرى أركون⁽³⁾.

ومن نافل القول أنّ استدعاء المناهج الحديثة والمعاصرة، بدعوى أنّ هذه المناهج لم يعرفها الفكر الإسلامي، أو أنّ القرآن لم يعامل في ضوء مناهج متقدمة⁽⁴⁾، أمر لا يغفل التّحقّقات المتعلّقة بها والمتعلّقة بالقرآن ذاته، فتلك التّحقّقات، في رأيهم، لاتمنع من استخدامها ومقاربة القرآن في ضوءها. ومبرراتهم في ذلك خارجية وداخلية، ففضلاً في رأيهم عن أنّ تلك المناهج تمثّل الفكر العلمي⁽⁵⁾، وموضوعيته⁽⁶⁾، وحياديته وتقدمه⁽⁷⁾، وفاعليته⁽⁸⁾. فهي مناهج تنطلق من حقيقة القرآن ذاته، أي من محتواه الداخلي، فهو كمعطى لغوي وتاريخي يقبل، في رأيهم، أن يعامل معرفياً. وهذا تؤكّده مقدماتهم المنهجية التي يوضّحها أركون من مثل: أنّ المادة محلّ الدراسة هي التي تفرض اختيار المنهج، وأنّه ينبغي إعطاء الكلام للنصّ أولاً وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله، قبل أي تطبيق منهجي خارجي⁽⁹⁾. فأبو زيد مثلاً عندما يطرح المدخل الأدبي، يطرحه وهو يأخذ بعين الاعتبار وجود العناصر الأسلوبية والبنى السردية والقصصية والشعرية التي تضي الحالة الأدبية، ليس فقط في حالتها العادية بل في حالتها الممتازة؛ حيث التأثير المشهود على المتلقّي⁽¹⁰⁾. وأركون عندما يطرح طرحه الألسني والسيميائي ويعده أهم طرح في مقاربة القرآن⁽¹¹⁾،

(1) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262. وانظر: مفهوم النص، ص20

(2) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10

(3) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص194

(4) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص105. وانظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص37. وص82

(5) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262 وانظر: محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص36

(6) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص25، 26

(7) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص246. وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص230

(8) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص143

(9) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص230

(10) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص234

(11) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص35

ينطلق من واقع احتوائه على عديد البنيات التي تمثل الطّاقة الأدبيّة الإبداعية المنتجة للمعنى المستمرّ (1). والحال، أنّ وجود القرآن باللسان العربي يبرّر عند الحدائين استخدام المنهجي ليس فقط بحسب ماتوقّره المعرفة المعاصرة، بل أيضا بحسب ماوقّرتة المعرفة القديمة المعتمدة، فعندما نذكر أنّ للحدائين ميل إلى استخدام المناهج المعاصرة لايجب أن يفهم ذلك أنّه تنكّر نهائيّ للمعرفة التّراثية ومناهجها، فبصرف النظر عن الملاحظات التي يبدونها من هذه الفكرة أو تلك، أو من المعرفة القديمة عموما، فهم يرون - ونحن نأخذ بعين الاعتبار عدم تجانسهم بمثال أركون - أنّ القرآن يتيح بمضمونه الداخلي أنواع المقاربات التي يمكن إثباتها، كما يقول الجابري، بمراعاة المعهود اللّغوي العربي (2). وإذا كان للقدماء فضل التّقدّم بمناهج معيّنة، فذلك دليل بالنّسبة إليهم إلى استخدام المناهج المعاصرة، والمشكلة هنا على هذا الصّعيد، تتعلّق بنوعيّة المنهجية وليس في المنهجية ذاتها، مادام القرآن من حيث هو معطى يؤدّي إليها، إذ الموقف الحدائي هنا، ومن باب نظرتة التّاريخية، يدعّم التّعير على حساب الثّبات وفقا لقاعدة اختلاف الأرضية المعرفية، وحتّى في الحالة التي يقبل فيها التّماس مع المنهجيات القديمة، مثلما يؤيد ذلك أبو زيد بالنّسبة إلى منهج عبد القاهر الجرجاني (3)، أو يؤيد ذلك شحرور بالنّسبة إلى منهج ابن فارس (4)، فالأمر قائم على انفتاح تلك المعرفة على المعرفة المعاصرة، وليس الإنغلاق في حدودها. والأصل في ذلك، بتعبير أبو زيد، أنّ القدماء وقد أنجزوا معارفهم والمقاربات المتعلّفة بها أنجزوها عبر استيعاب المنجز المعرفيّ التّاريخي، وكون ذلك قد أفاد الدّرس القرآني، فإنّ المنجز المعرفي المعاصر الذي تمثّله اللّسانيات وتحليل الخطاب والسيمولوجيا يمكنه أن يكون أكثر إفادة، خاصّة وأنّه يشكّل نوعا من الخطاب اللّغوي والأدبيّ المستقلّ بذاته (5).

لكن إذا كنّا نذكر هذا، فإنّه يجب القول من جهة أخرى، أنّ الموقف الحدائيّ وهو يتبنّى المناهج المعاصرة، ويراهم لا تتعارض مع الحقيقة المتعالية للقرآن يقع في صعوبات منهجية ذاتية، تتعلّق بمفهوم الطّابع العلمي لتلك المناهج* إذ الملاحظ في هذا الجانب أنّ الموقف الحدائي يعتريه الضّعف من جهة تحديد الطّابع العلمي، ومن جهة نسبته إليه واحتكاره، ومن جهة اعتقاده بموضوعية ومصادقية تلك المناهج وتغيّرها في الآن نفسه. فإذا كان

(1) - المصدر السابق نفسه، ص116

(2) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص166

(3) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262

(4) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص20

(5) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262، 263

* ذلك لأنّ ثمة اعتقاد أنّ هذه المناهج مفتوحة على التّعير وأنها لم تبلغ النّضج التّهاني كما يعترف بذلك أركون أكثر الدّاعين إليها ومن كلامه

الإعتقاد أنّ المناهج العلميّة هي التي ارتبطت بمنجزات الحداثة خلال القرنين الأخيرين، كما يقول الشرفي(1)، فإنّ الملاحظة تدلّ، كما نبّه علي حرب، أنّ الإستنتاج بالحداثة ليس دليلاً ثابتاً للقول بصحّة وحجّية تلك المناهج، مادامت توجد التّاريخيّة التي يؤمن بها الحداثيون، ومادامت العبرة ليست في المناهج في حدّ ذاتها بل في إبداعها وقدرتها على التّغيير(2). ويبدولنا الموقف الحداثي في هذا الشّأن متناقضاً وهو يعترف، كما يذكر أبو زيد، بانعدام الموضوعيّة والقراءة البريئة(3)، فإذا كان الأمر على هذا النحو الذي يتصوّرونه يكون من غير الجائز رمي أفكار السّابقين بعدم العلميّة، وهم الذين أصلوا الأصول لعلوم قرآنيّة باجتهاد كبير تراكم تاريخياً، وشتّان بين النّقد الذي يكون في إطار هدف داخليّ بنائي، والنّقد الذي يكون في إطار هدف خارجيّ تجاوزي، كما يتغيّاه الحداثيون. ثمّ أنّ ما يستوقف القارئ ويظهر ضعف موقفهم أيضاً الإعتقاد أنّ تلك المناهج غير كاملة، ثمّ الثّقة بها ثقة الإطمئنان إلى صدقها وصلاحيتها، كما يتّضح ذلك من موقف أركون، الذي يؤكّد أنّ البحوث السّيميائيّة واللّسانيّة قد أصبحت في حكم المكتسبات المؤكّدة التي لا تناقش(4). ثمّ يؤكّد مايزعزع هذا، عندما يقول أنّه على وعي بالنّقائص ونقاط الضّعف التي تعترى القراءة اللّسانيّة، عندما تطبّق على الكتابات المقدّسة كالقرآن(5). ويزيد هذا التّزعزع وضوحاً، عندما يرى أنّ ذلك العلم هو علم في طور التّكوين والبحث عن مناهجه الخاصّة(6). ويدعو إلى تطبيق المنهج في آخر تجلّياته!(7). فمن الواضح في هذه الحالة أنّ هذا الجمع غير الموقّق لا يمكن أن يؤدّي إلى نتائج مهمّة، اللّهمّ إلّا بالذهاب بعيداً عن المطلوب، بالدوران في دائرة تلك المناهج التي تفضي إلى نتائج من جنسها. خصوصاً، وأنّ ثمة إقرار أنّ تلك المناهج التي تمثّلها الثقافة الحديثة تنفر من الموضوعات الدّينيّة، كالوحي والكتاب المقدس وماشابه(8).

= الشّاهد على ذلك بالنّسبة إلى اللّسانيات التي يركّز عليها قوله: (اعرف عن طريق التجربة أنّ هناك خلافات ... بين علماء اللّسانيات ... على أي حال فأنا أحاول فيما يخصني ان استخدم مايبود لي مفيداً) . انظر: محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص230

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص163

(2) - علي حرب، نقد النص، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004، ص83، 84.

(3) - نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص228

(4) - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص34

(5) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص112

(6) - محمد أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص230

(7) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص310

(8) - محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التّأصيل، ص269

وإذا كان الحدائثيون يجدون السند في خضوع الكتابات المقدسة اليهودية المسيحية إلى امتحان هذه المناهج، فالعبرة ليست في التطبيق بل في النتيجة. إن ما ذكره الشرفي، في هذا الشأن، أن تطبيق المنهج التاريخي على ذلك الكتابين قد أدى إلى إبعاد العناصر غير المرغوب فيها، المنافية لأهداف تلك المناهج⁽¹⁾. والحق، أن التصرف فيما هو متعالى بهذا المعنى هو ابطال للتعالى والدخول في مناهات كلامية جدالية، فضلا عن أن أمرا كهذا يثير مسألة مشروعية المقارنة بين كتاب لايتساوى مع تلك الكتب. ومن هنا نرى أن الإستخدام المنهجي الأجنبي، وإن كان يقدم جهدا معرفيا مفيدا - ليس بالضرورة أن يكون على درجة كبيرة من الإفادة - إلا أن طريقة الإستخدام التي يتبناها الحدائثيون، المحكومة بأهدافهم الإنتقائية، تجعل المسألة العلمية تبدو وكأنها وسيلة إلى تلك الغايات ليس إلا؛ ذلك لأن عملية التجديد أو الإصلاح تكون أكثر نجاعة إذا صدرت من داخل الدائرة الدينية. وليس من خارجها، وليس بجمع شتات مناهج مختلفة غير متجانسة في خلفياتها ومسالكتها، وطرح القرآن تحت محكها والقول من ثم بأن ذلك هو الطريق إلى التغيير، كما لو أن تلك المناهج مكتملة ويقينية وغير قابلة للنقاش، في حين أنها فعلا تقبل للنقاش عند من يتبنونها، فإذا كان ذلك، فهو التعسف بعينه، وهذا لا موجب له ولا يصح موضوعيا.

ثانيا: القراءة الحدائية بين المنهج والايديولوجيا

تبرز عند الحدائثيين، كما ذكرنا، دعوة القراءة العلمية للقرآن، وهذه القراءة عندما تذكر، توضع في مقابل ما هو غير علمي، الذي يمثله نمط التفكير القديم بأفكاره ومناهجه. وتوضع أيضا في مقابل ما هو أيديولوجي، والأيديولوجيا، كما تشير إليها مفاهيم الحدائثيين المتعددة، تركز أساسا على وجود الأفكار والتصورات، ووجود إرادة إستخدام هذه الأفكار من جماعات للتحكم في الغير الإجتماعي، والسيطرة عليه وتوجيهه إلى الأغراض والمصالح التي تؤيدها؛ ولذا تبرز عندهم في مفهومها تعابير من قبيل أنها المنظور الذي يحدد للإنسان المعايير⁽²⁾، وأنها الإرادة التعسفية لفئة ما⁽³⁾، وأنها وعي الجماعات المرتهن بمصالحها⁽⁴⁾. وبالتالي تكون الأيديولوجيا في علاقتها بالدين والقرآن عند الحدائثيين، هي ذلك التوجه الذي يؤدي إلى استغلال المعنى وتأويله أو التلاعب به من أجل أغراض ما قد تكون إجتماعية أو سياسية. والحال، أن الحدائثيين عندما يشيرون إلى هذا المعنى يأخذون بعين الإعتبار الوضعية التاريخية المحيطة بالقرآن؛ حيث يأخذ صفة المرجع، كما يرى أبو زيد بالنسبة

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص56-57

(2) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص130

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص24

(4) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص99

إلى مختلف القوى المتنافسة التي تبحث عن التبرير أو المشروعية أو تحقيق الأهداف(1).

وإذا كانت الطريقة في ذلك هي: الإحتجاج بالآيات، أو اجزائها، أو الأخذ والرد في فهمها. فإن موقف الحداثيين في هذا الشأن هو أن يقرأ القرآن قراءة علمية(2)، ولما كان هذا التوجه مما يتوسل بالمناهج الحديثة، فإن للقارئ أن يتساءل عن صدقيته وموضوعيته. في هذا الصدد، نلاحظ أن ثمة بالفعل سعي إلى تحرير الفكر الإسلامي، كما يقول أركون من الإستخدامات الإيديولوجية، سواء التي تعرّض لها في الماضي أو التي يتعرّض لها حالياً(3)، لكننا نلاحظ أن صراحة هذا الموقف لاتخفي النزوع إليها أو التردد أمامها. وبما أننا نراعي إختلاف الحداثيين، فمن المهم أن نذكر أننا نعني بكلامنا هذا من يناهضونها ويقفون على أرضها، وليس أولئك الذين يتبنونها كطيب تزيني*، ويتبنون في الآن نفسه التوجه العلمي. وإن ما يجعلنا نرى في موقف أولئك خلفية إيديولوجية مبطنّة أمور منها؛ نظرهم إلى علاقة الذات بالموضوع، وصراحتهم في تبني القيم الحداثيّة، وتواصلهم الفكري مع الإتجاهات الإيديولوجية. ففكرة علاقة الذات بالموضوع في العمل القرآني، كما يقول أبو زيد، هي فكرة جدلية يترتب عنها وجود القراءة غير البريئة(4). ولما كانت هذه الفكرة تبدو من المسلّمات القرآنية عند الحداثيين، نجد أن التأثير الإيديولوجي لا يبدو عندهم مرفوضاً أو مستبعداً، وإن كان المنطلق ضدّ ذلك، فهذا أركون مثلاً عندما يصرّح أنه ضد الإستخدام الإيديولوجي لاينفي أنه محصّن بإزائه بل يظهر متردداً عندما يقول: (ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه)(5).

وإذا كان هذا الكلام الإحتمالي قد لا يبرز بما يكفي الموقف، فإن إعلان الحداثيين عن تبنيهم للقيم الحداثيّة أمر لا يدع مجالاً للغموض في نزوعهم الإيديولوجي، فعندما يصرّح أركون بقناعته العلمانية(6)، وهو يعالج الشأن الديني والقرآني، لا يعني ذلك سوى أنه يتحرّك ضمن منظور تلك القناعة، وتلك القناعة ليست مبدأ لذاته ولاهدفاً لذاته، فهي لها امتدادها

(1) - المصدر السابق نفسه، ص11

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص183. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص13

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص229

*نظرته الماركسية غير خافية وهو يعتمد المقولات التاريخية الاجتماعية والاقتصادية كمقولة الوضعية الاجتماعية المشخصة. انظر: طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص38

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص143 وانظر: طيب تزيني، النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة، ص39

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص229

(6) - محمد أركون، العلمانية والدين، ص80. وانظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص196، 197

التاريخي والواقعي. أقصد أنه كما أن لها خلفياتها لها تبعاتها، ويكفي تدليلاً على ذلك أن التجربة الدينية المسيحية ملهمة له ولغيره من الحداثيين بما تضمنته من فعل نقدي، وما انتهت إليه من نتائج*(1). ثم أن القيم الحداثية عندما يعلن عنها يعلن بالجمع وليس بالمفرد، فهي كلّ يستتبع بعضه بعضاً انطلاقاً من نموذج خارجي، ولعلّ في الدعوة إلى المرور بما مرّت به أوروبا أو الدعوة إلى هضم تجربتها(2)، أو اعتبار قيمها قيماً حضارية(3)، خير مايدلّ أن المسألة ليست منزّهة عن الإيديولوجيا. وحتى إذا أخذنا الأمر في إطاره العلمي الصّرف، فالمناهج المتنبّاة لاتخلو من خلفيات فكرية تناهض العقل الديني.

وعلى كلّ حال، فإنّ الملاحظ لايصعب عليه القبض على النزوع الإيديولوجي عند الحداثيين وهم يقفون ندّاً للخطاب الديني، ويتموقعون ضدّ أنصاره، ويعلنون احتفاءهم بالميراث التّوحيدي العقلي التّأويلي في جانبه العربي والغربي، فهذا نصر حامد أبو زيد عندما ينطلق من المنطلق الأدبي في دراسته للقرآن، ويصوّره على أنه هو التّمثيل للوعي العلمي، يضع نفسه دون غموض في خانة المناهضين للفكر المحافظ وإيديولوجيته، عندما يقول أنه يواصل معركة الصّراع بين نمطين من التّفكير هو فيها إلى جانب من يبحثون عن الوعي العلمي بالإسلام دون استخدامه النفعي الإيديولوجي(4). والواقع أنّ هذا النوع من الإصطفاف لايفيد التّوجّه العلمي بل يسيئ إليه ويحطّمه، فيغدو الأمر مجرد صراع بين نموذج وآخر. يبدو لنا أنّ الموقف الحداثي يتعمّد المغالطة، وهو يؤمن بأنّ القراءة غير بريئة ثمّ يتستّر بالغطاء العلمي، فإذا كانت القراءة العلميّة التي يقترحها متجدّدة باستمرار ومنتقدة، فمن الطّبيعي أن تكون ثمة معارضة لمثل هذا التّوجه، خاصّة وهي تطرح في جراءة واستفزاز. إن العلميّة ترتبط بتطوّر تاريخي، فقد وجدت عند الشّافعي وعند غيره لكنّها العلميّة الأصيلة المحترمة، بصرف النّظر عن مايمكن أن يوجّه إليها من ملاحظات، أمّا علميّة الحداثيين فمستنكرة تشوبها شائبة النّقد، نقد كلّ شيء كما يقول أركون(5). والمشكلة هي في عاقبة هذا النّقد وأهدافه؛ لأنّ النّقد بذلك ينتقل من العلم إلى الإيديولوجيا،

(1) - محمد أركون ، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل، ص 258. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، 56

* هذا يتّضح أكثر من خلال منهج المقارنة الذي يتبنّاه والقائم على دراسة الظاهرة الدينية في الأديان الثلاثة ولكن كلامه واقعا يتّجه أكثر إلى الإهتمام بالمسيحية لإعتبارات تاريخية قريبة. انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص78 . وانظر: ابن هو الفكر الاسلامي؟، ص130

(2) - محمد اركون، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ص197

(3) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص163

(4) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص19، 20

(5) - محمد أركون، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص119

وعندها يصبح التّحجّج بالخطاب العلمي مجرّد إدعاء فارغ. ويبدو لنا أنّ الحداثيين يلامسون هذا الجانب، وتلك نقطة ضعف تضع أعمالهم في موضع مترعزع لا ينكر.

ثالثاً: في فضاء القراءة الحداثيّة

3-1 في الموقف من التّراث:

التّوجّه الحداثيّ إلى الإهتمام بالأرضيّة المعرفيّة ومناهجها، هو في الأساس توجّه إلى الإهتمام بالتّراث. ذلك؛ لأنّ التّراث يمثّل في نظر الحداثيين حضور الماضي في الحاضر، ولما كان هذا الحضور يثير إشكالات، فإنّه من نافل القول أنّ ذلك الإهتمام هو لتفادي التّأثيرات غير المرغوب فيها. وهنا من المهمّ أن نذكر أنّ الحديث في التّراث هو حديث بالدرّجة الأولى في القرآن، وبطبيعة الحال، فهذا لا يعني أنّه هو التّراث، وإنّما يعني فقط، كما قال أبو زيد، أنّه قد مثّل المحور في تاريخ الثّقافة العربيّة*(1). فالحداثيون يميّزون بين ماهو روعي متعال وماهو بشريّ، وثمّة في هذا الشّأن فصل بين الدائرتين(2). وحتّى في الحالة التي يوضع فيها القرآن في دائرة التّراث** لا يغيب ذلك الفصل، ونستطيع الوقوف على ذلك من ملاحظة التّقسيمات المتعلّقة به التي تتدرّج من أصل إلى فرع، أقصد من القرآن إلى غيره. مع ملاحظة أنّ من الحداثيين من يستعمل مصطلحات خاصّة في الإشارة إلى ذلك، لكن مهما يكن، فالدّلالة تتّجه إلى الإنطلاق من القرآن وتمييزه عن غيره، فيكون التّقسيم على هذا النّحو: القرآن ويطلقون عليه النّصّ التّأسيسي(3)، ويطلق عليه أركون بالإضافة إلى ذلك اسم الحدث التّأسيسي أو الإفتتاحي(4)، وهو كما يقول عبد المجيد الشّرفي يؤدّي وظيفة مرجعيّة يوجد بناء عليها مايسمّيه الوضع التّأويلي*** (5).

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص11

* من الجدير بالذّكر أنّ أبا زيد قد لاحظ أنّ الحديث في التّراث يتّجه إلى الحديث في الدّين أو كما قال قد اتّجه إلى اختزال التّراث في الإسلام والفكر الديني الإسلامي ومردّد ذلك في رأيه شمولية الدين ومايتعلّق بها من سيادة نصيّة مولدة للنصوص. انظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص13-20

(2) - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص26

** نشير هنا إلى أنّ أركون يميّز في الإسلام بين معنيين هما المعنى الروحي المنزّه والمتعالّي والمعنى القانوني الرسمي والسلطوي . وهو بناء على هذا التّمييز يستهدف بالدرّجة الأولى المعنى الأوّل . انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص237 وانظر: عبد المجيد الشّرفي ، الإسلام والحداثة ، ط2؛ تونس: الدار التونسية1991، ص15-19

(3) - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ج2، ص46

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص171. وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص68

(5) - عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة ، ص19

*** أغلب تركيز الحداثيين يتّجه إلى نقد هذه الوضعيّة ولهذا نجد أركون مثلاً يقول: (أن الأوان لكي "يقرأ" المسلمون القرآن، لكي يفهموه على

وقبل التّطرق إلى ذلك نشير أنّ أركان يلحق في بعض أقواله الحديث بالنّص التّأسيسي(1)، كما يلحق به أيضا الشريعة(2)، لكن مهما يكن، فهذا لايمثّل رأيا قاعديا، فالرأي المعتمد هو الأوّل. وعلى هذا الأساس أي القرآن توجد المدونة التّفسيرية والفقهية أو مايسمى بشكل عام العلوم الإسلامية. والمصطلح الذي يستعمله الحداثيون ويُجمل كلّ هذا هو مصطلح النّصوص التّانونية*، أي هي تلك الإنتاجات التي وجدت على هامش القرآن. ومن الجدير بالذّكر أنّ الأمر هنا متعلّق بماهو مكتوب؛ إذ ثمة في هذا الصّدّد إلحاح من الحداثيين على أنّ مقصودهم من التّراث، على هذا الصّعيد، هو الجانب التّأويلي التّاريخي. أي بعبارة أخرى تتّجه النظرة هنا إلى حصر التّراث في نطاق ما وجد من وجود القرآن(3)، بصفته إنتاجا بشريا. وهذا التّحديد في الحقيقة هو لمعالجة مسائل من قبيل التّاريخية والقداسة؛ إذ إنّ الحداثيين ينطلقون، كما يؤكّد الجابري، من فكرة فصل النّص عن أنواع فهمه(4). من باب، كما يقول الشرفي، أنّ ماوجد على هامش القرآن يجسّد ممارسة تاريخية لها ظروفها التي تقبل النّقد والمراجعة(5). وعلى هذا، فإنّه بناء على هذا الموقف يحكم الحداثيون على الإنتاج التّفسيري والفقهية بأنّه إنتاج تاريخي قد خضع للظروف المرحلية، فعند أركان أنّ المفسرين كانوا مشروطين بظروفهم التي من مظاهرها خدمة السلطات المهيمنة(6). وعند الشرفي أنّ الفقهاء في سنّهم لأحكامهم كانوا مثلا يراعون المصالح الإقتصادية المتضاربة(7). وعند شحرور أنّ المذاهب الفقهية الخمسة هي أطر تفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية عاشها فقهاؤها(8).

والحداثيون وهم يرون هذا الرّأي يريدون في الواقع تخليص العلاقة بالقرآن من جملة

= حقيقته، لكيلا يقولوه مالايريد قوله؛ أن الأوان لأن يكفوا عن إسقاط هلوساتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب ديني أولا وقيل كل شيء. أن الأوان لأن يروه في نسجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة). انظر: قضايا في نقد العقل الديني، ص248. وعبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص45، 46.

(1) - محمد أركان، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص68، 69.

(2) - المصدر نفسه، ص190.

* انظر هذا الإطلاق عند محمد أركان في: أين هو الفكر الإسلامي؟ ص44.

(3) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص115. وانظر: محمد أركان، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص44.

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص10.

(5) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائث، ص16-19.

(6) - محمد أركان، أين هو الفكر الإسلامي، ص93.

(7) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص148.

(8) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص585.

مظاهر يعتقدون أنها تضغط عليها، كنتيجة لتوسط القراءة غير المباشرة التي تتم بطريق مايسمونه النصوص الثانوية⁽¹⁾، إذ لما كانت هذه النصوص في رأيهم قد شكّلت التراث الديني، فإنّ التراث الديني قد وقع من خلالها في إشكالات، وهم يحدّدون هذه الإشكالات من خلال عدّة مظاهر كمظهر القداسة، الذي يلاحظ في الإستحضار المستمر لأراء القدامى كما هو الحال، في رأي الشرفي، بالنسبة للمنظومة الأصولية التي يمثلها الإمام الشافعي⁽²⁾. وكمظهر التّعالّي الذي يلاحظ، في رأي أركون، في الإعتقاد بتجدّر المعطيات التراثية في الحقيقة العليا الأنطولوجية الجوهرانية المقدّسة⁽³⁾. وكالخضوع كما يقول أيضا إلى الأسطورة والأدلجة على حساب الحقيقة التاريخية⁽⁴⁾. إلى جانب الإنغلاق في المواقع اللاهوتية القروسطية، بما تعنيه من تأويلات وتفسيرات مكرّرة عند هذا المذهب أو ذاك⁽⁵⁾. أي في الجملة أنّ الحداثيين يرون أنّ مشكلة التراث هي مشكلة تأويلات تاريخية قد تحوّلت من فرع إلى أصل، أو من مجرد إجتهدات مرحلية إلى حقائق مهيمنة؛ ولذا كانت مسألة التراث عندهم على علاقة أولية بالمنهج.

ومسألة المنهج هنا تعني تغيير العلاقة بالنّص؛ بحيث بدل أن تكون تلك العلاقة منطلقة من التّأويلات التاريخية تكون منطلقة من النّص ذاته، باعتباره المرحلة السابقة للتّأويل كما يقول الشرفي⁽⁶⁾. ويجب القول أنّ تلك المسألة عندما تطرح، فهي تطرح من باب العلاقة بين الموقف العلمي والموقف غير العلمي، فهم يتصوّرون أنّ العلاقة بالتّراث تفتقر إلى الموقف العلمي. وما يعنيه هذا الموقف هو أن يتمّ التّعامل مع القرآن من خلال لغته وسياقه التاريخي في إطار العلاقة بالحاضر.

ونسجّل أنّه تبرز على هذا الصّعيد فكرة التاريخية، وهي كما يذكر أبو زيد تعني استعادة السياق التاريخي للقرآن وتفهم مستويات المعنى وأفاق الدّلالة المتعلّقة به⁽⁷⁾. لكن إذا كان الحداثيون يرون فيما أنتج على هامش القرآن بأنّه تأويلات تاريخية، فلا يعني موقفهم ذلك ضرورة أنّه لا توجد تأويلات معتبرة. يجب القول أنّ ثمة تمييز عندهم بين

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص63 .

(2) - عبد المجيد الشرفي ، لبنات، ج1، ص145

(3) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص44

(4) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص151

(5) - محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب، ص194

(6) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص35

(7) - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004 ، ص11

تأويلات وأخرى أو بين تراث وآخر* ، فما يريدون تجاوزه فعلا هي التأويلات التي تناقض الأرضية المعرفية المعاصرة، والقيم التي تقوم عليها أو تستتبعها. وعلى أية حال، فإننا نرى ثمة مبالغة في الموقف الحدائبي عندما يقال أن الفكر الديني يتعامل مع القرآن بالواسطة، وأن طرحهم الداعي إلى التعامل مع القرآن مباشرة هو الطرح الصحيح. إن هذا الاعتقاد في الواقع يجانب الحقيقة؛ لأنه يعطي الانطباع أن الفكر الديني كتلة منسجمة كلها تعكس ممارسة التقديس والتعصب والانغلاق، في حين أن ما يظهر في هذا الفكر هو وجود الاختلاف سواء في التفسير أو غيره، وكان الأخرى الوقوف على هذه الميزة والبناء عليها، لكن مشكلة الحدائبيين هي مشكلة الدائرة التي ينطلقون منها، والتي تستقل بأهدافها عن أهداف الفكر الديني، وتجعلهم وكأنهم يسعون إلى تخريب المجال الديني أكثر من السعي إلى إصلاحه، وهو ما يقلل في رأينا من أهميته دعوتهم.

2-3 في الموقف من الإسلام:

إن كلام الحدائبيين في القرآن أو في التراث من خلال المقاربة التاريخية أو غيرها، إنما هو في الواقع حديث في الإسلام كدين له مبادئه، وقيمه، وأهدافه، وحضوره التاريخي. وإذا كان ذلك الذي مر ذكره يندرج في إطار الموقف العلمي، فهو في الأصل يندرج في إطار الموقف العلمي من الإسلام ذاته، وهذا يمكن تبيينه خاصة من خلال نظرتهم العامة إلى الدين وعلاقته بالتاريخ. فهم يرونه بناء على موقفهم العلمي ظاهرة تاريخية إجتماعية، وهذه النظرة بالنسبة إليهم تستوي فيها جميع الأديان دون استثناء، بما في ذلك الإسلام** (1). وعليه، فهم عندما يتكلمون فيه يأخذون يعين الاعتبار اسبقية هذه النظرة؛ لأنها بالنسبة إليهم تحقق هدف التجاوز. ويمكن ملاحظة اتجاهها بشكل واضح من الصورة التصنيفية المصنفة له، فهو ليس إسلاما واحدا ثابتا بل هو إسلام متعدد متأثر بغيره، أنه الإسلام التاريخي وليس الإسلام المعياري أو المثالي كما يقول أركون (2). فالإسلام المثالي الذي يعلو على

*الملاحظ أن أغلب انتقادات الحدائبيين تركز على ما هو سلبي، وهذا يعني في المقابل وجود الإعتراض بما هو إيجابي إما بشكل صريح أو غير صريح. وبطبيعة الحال، فإن التركيز على ما هو سلبي هو لإيجاد المبرر المعرفي. وعلى العموم، فإذا أخذنا بأكثرهم دعوة إلى التجاوز والقطيعة وهو أركون، فإننا نجد مثلا لا يتجاهل بالمرّة إنجازات التفسير الكلاسيكي بل يدعو إلى الاستفادة منها لكن يبقى القول أن ذلك في إطار النظام المعرفي للعصر الحالي. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 328، 329. وإذا شئنا التحديد في هذه المسألة يمكن القول أن الحدائبيين في هذا معنيون بما يخدم توجههم ولذا هناك حديث عن التواصل الخلاق. انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص 24. وعن التواصل الانتقائي وغير ذلك. انظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص 36.

(1) - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 171، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 13، 14

** هناك تأكيد في هذا أن الإسلام ينتمي إلى الديانات التوحيدية، وهذا الانتماء يعني أن الإسلام كغيره على علاقة بالتاريخ؛ من حيث أن رسالته كرسالة الديانات التوحيدية رسالة قد تجسدت في التاريخ بوجود الأنبياء، فيكون الأمر والحال هذه أنها تشترك جميعا في المشاكل نفسها التي تواجه الضمير الديني. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائبة، ص 13، 14

(2) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 174

الزمان والمكان ويطبّع الواقع بطابع الثبات لا وجود له. إنّ المبدأ الراسخ هنا هو أنّ الإسلام قد نشأ في سياق تاريخي. وتبعاً لذلك، فهو كغيره لا ينفك عن استلزمات ما يؤدي إليه ذلك السياق من نتائج. ومن هنا تجدهم، في الحديث عنه، كثيراً ما يُعدّون وجوده من اسلام محمدي الى اسلام كلاسيكي الى اسلام معاصر⁽¹⁾ ونحو ذلك. ولاشكّ، أنّ هذا الموقف لا يخلو من مخاطر، ولكن مع ذلك، لا يتوان هؤلاء على تأكيد موقفهم تحت تأثير الدافع المنهجي، الذي يبرز، مثلاً، من تبني الرؤية غير الخطية للتاريخ⁽²⁾، أو الرؤية الجدلية المركبة⁽³⁾.

وغني عن القول، أنّ ذلك كلّه لإضفاء طابع العلميّة، ولكنّها، فيما يبدو، العلميّة غير المنزّهة عن القصد المسبق. إنّ هذا لهو واضح تماماً من جملة الأفكار المُفصح عنها، والتي تتّجه إلى نتائج بذاتها. إنّ أركان في هذا الإطار عندما يتكلّم في الإسلام يتّجه إلى التّركيز أساساً على الجانب الرّوحي الإيماني، وليس على غيره من طقوس أو تشريعات، فذلك الجانب بالنّسبة إليه، هو المنطلق الأوّل الذي عليه التّعويل، والمبرّر في ذلك مفهوم الاسلام ذاته، المُحيل إلى الإيمان الحرّ والطّاعة الحرّة⁽⁴⁾. ان هذا المفهوم، بالنّسبة إليه، وهو يعني الإختيار العفوي، مقترن أساساً بإقبال روعي واخلاقي، إنه فيما يعني تجسيد للقيم المثلي، ولاشكّ أنّ هذا ملحوظ، ولكن الموقف الأركوني يذهب إلى نتيجة أخرى، وهي أنّ مفهوم الإسلام قد اتسع، مبتعداً عن هذا الأصل إلى الحاجة التّاريخية؛ حيث مثلاً أصبح متعلقاً بالشرعية أو الايديولوجيا*.

وهكذا كما يبدو، فإن اشكالية الموقف الحدائثي مع الإسلام هي في هذا الموقف الإضافي الذي أخذه، إنهم يرونه فقط في معناه الأوّل كرسالة إلى النّاس، من أجل التّعلّق الرّوحي والتّسامي الأخلاقي، وليس غير ذلك. وعلى هذا تجدهم يُلحّون كثيراً على الفصل بين الدين والفكر الديني⁽⁵⁾. وقد يظهر أنّ الإشارة إلى الفكر الديني هي إشارة إلى ما هو خارجي عن الدّين، وهذا صحيح، ولكن بشكل دقيق، فإنّ المعنى يتّجه أكثر إلى حصر فكرة التّماهي ليكون الدّين لله والفكر الديني للبشر؛ حيث المجال لحرية القراءة أو غياب القراءة المحترقة

(1) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص174

(2) - المصدر نفسه ، ص94

(3) - سربست نبي، قضايا وحوارات في الفكر العربي، ط؛ دمشق: دار البلد، 2004، ص89

(4) - محمد أركون نافذة على الاسلام، ص30

* هذا من معنى أنّه اتجه إلى الجانب الفقهي والاستغلال الايديولوجي كما اصبح عند البعض.

(5) - عبد المجيد الشرفي تحديث الفكر الاسلامي، ص11

من طرف جماعة العلماء. وطبعاً، فإنّ هذا من السّهّل ادراكه صراحة، في ضوء القول أنّ المؤشر الأوّل للإسلام هو مؤشر العلاقة الروحيّة(1). أي مايعني أنّ الإسلام، كما يتحدّث عنه الفقهاء وأمثالهم من المفسّرين، ليس هو المقصود، بل المقصود هو الإسلام المجرّد عن البعد التشريعي والسياسي. وإذا شئنا التّخصيص بما يدلّ على ذلك بوضوح، هو الإسلام على النّمط البروتستانتي(2)، نمط القيم الروحية والضمير الفردي الحرّ والمستقيم(3).

ولاعجب، فإنّ مقوّمات الاسلام المعروفة من طقوس وأحكام، مقوّمات مُنتقده، مُتصوِّرة على أنّها من تأثير التّاريخ الذي وُجد فيه(4). وكما يظهر، فإنّ رؤية كهذه تضع الاسلام في موقع مماثل لأديان أخرى كانت لها هذه الوجهة(5). وذلك على كلّ حال، يفسّر على أنّه شأن كلّ دين في حقيقته قبل أن يتحوّل إلى الممارسة التّاريخيّة والإستغلال الإيديولوجي(6).

وبما أنّ هذا، يأتي في إطار العلاقة بالحدائثة، يحسُن بنا أن نذكر، أنّ هذه الحدائثة التي يُنظر إليها عند البعض مثلاً، على انها النّمط الحضاري(7)، وعند البعض الآخر على أنّها الموقف الروحي المتوتّر غير الزمني أو المتزامن(8)، تشترك رغم اختلاف تعبيراتها في الاعتقاد بالمعيارية، والتحوّل من القديم إلى الجديد. وإذ تُطرح على هذا المستوى، فإنّ علاقة الاسلام بها تُطرح من جانب هدف محدد، هو التوافق أو التنافر. إنّ الحدائثة، كما تُتصوّر، تفرض نفسها ولا مفرّ، والاسلام التاريخي يطرح اشكالات، والحلّ الحدائثي هو تجاوز هذا الاسلام الى الاسلام الروحي والاخلاقي، بأخذه وجهة تأويلية تنتهي اليه، أو كما يقول أحدهم أنّ الإسلام حين نُحسن تأويله لا يكون متنافراً مع الحدائثة(9). لا يكون متنافراً، لأنّه عندئذ سيكون متماشياً مع معاييرها؛ من ذاتية، وحرية وغير ذلك. ولكن يجب القول أنّ مضمون هذه النظرة، تجعل الاسلام في صورة باهتة، ولنلاحظ ما يذكرونه بأنفسهم، ممّا

(1) - محمد أركون، الاسلام اربو الغرب، ص110. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص155

(2) - المصدر نفسه، ص111

(3) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص113

(4) - محمد اركون نافذة على الاسلام، ص32

(5) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص105. وانظر: لبنات، ج2، ص61، 62

(6) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحدائثة، ص13، 14

(7) - المصدر نفسه، ص28

(8) - محمد اركون الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص260

(9) - محمد الشرفي الاسلام والحرية، تونس: دار الجنوب2009، ص23

نرى أنها مآلات لمواقفهم، فهم يشيرون إليها من غير دفع القارئ إلى استنتاجها بجهد كبير، كالمآلات التالية:

- انتهاء فكرة الدين الحق(1).

- الخضوع الى القراءة المستمرة(2).

- فقدان الطابع الشعائري*(3).

- التحول إلى الشان الذاتي الضميري(4).

- اصباغه بصبغة التعدد والاختلاف**(5).

- ربطه بمفهوم الصلاحية النفعية***(6).

ومن نافل القول، أن هذه المعطيات تجرّد الإسلام من خصوصياته، بالرغم أن ذلك يُنفى، تحت دعوى مجرد التجديد، أو مجرد دعوى فصل ما هو حقيقي عمّا هو غير حقيقي منه. ولهذا تُستسهل مثلاً العلمانية كأمر مناسب للدين، كما تستسهل فكرة التغيير عموماً بالرغم ممّا يصاحبها من تداعيات. والحقّ، أن أمر الدين في كلّ هذا لا ينتهي إلا إلى التهميش والتّقزيم. فالتغيير إن كان حاجة مطلوبة، فهو بخيارات مختلفة ليست بالضرورة خيار مايريده الحداثيون.

(1) - محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، ص331. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص103. ونصر حامد ابو زيد، النص والحقيقة والسلطة، ص8

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76. وانظر: نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص241. وعبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص57

(3) - عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، مستقبل الإسلام بين الشرق والغرب، ط1؛ دمشق: دار الفكر2008، ص57. وانظر: محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص55

*المقصود هنا انهم يركّزون على الحانب الروحي في العبادة وليس شكلياتها.

(4) - عبد المجيد الشرفي، تجديد الفكر الاسلامي، ص113

(5) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص14 وانظر: محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص174

** المقصود هنا النظر الى الاسلام في إطار أنه مجموع اسلامات أي الاسلام كما هو في التاريخ.

(6) - عبد المجيد الشرفي ، مستقبل الاسلام بين الشرق والغرب، ص210

*** بمعنى أن رهان الاسلام في الحاضر في محتواه النوعي الذي يجسّده المسلمون سلوكاً، ويكون على صلة بالحدائث. انظر: المصدر نفسه، ص210

الفصل الخامس

القرآن عند الحدائين بين النص والخطاب

- المقاربة المعرفية للقرآن عند الحدائين
- اشكالية الكلام الإلهي
- خصائص القرآن في ضوء رؤية النص والخطاب
- انواع الخطاب القرآني
- الإشتغال الخطابي
- التجانس والإنسجام في القرآن
- قضايا النص والخطاب
- الدلالة القرآنية في رؤية الحدائين

تمهيد:

الحقيقة الظاهرة للقرآن أنه يقرأ ويكتب مثله في ذلك مثل أيّ شيء مكوّن من حروف وكلمات تجسّد وضعا مادّيّا، يتيح إمكانية النّظر أو الإستماع إليه، بحسب الحال التي يكون عليها. وهو بهذه الحقيقة مثل غيره أيضا يعبر عن حال علائقية من التّواصل بين طرف وآخر هو فيها الواقع الموضوعي لتلك العلاقة، وكأيّ شيء يندرج في هذه العلاقة وتستتبعه المظاهر القرائية لا يخرج القرآن عن ذلك أيضا. إنّ ذلك الشّيء وهو في تلك الحال تعبر عنه ألفاظ مخصوصة، فيقال أنّه نصّ أو يقال أنّه خطاب، من باب شفهي أو كتابي، بحسب نوع المقاربة. هذا الإزدواج في الحكم يقع طبيعيا في المجال الإنساني، فنسمع أو نقرأ إمّا القول بهذا أو ذلك، لكنّ الحديث في القرآن بذلك، وهو مختلف بمصدريته المتعالية وطريقة تكوينه المنجّمة يفرض تحديدا ملائما يحترم خصوصيته تلك، خاصّة وأنّ في استخدام المصطلحات دلالة ونتائج. إنّ هذا ليتّضح معرفيا من إمعان النّظر فيه، ولما كان في هذا الشّأن توجه فكري ينطلق من منطلقات حدائثية ويتوسّل إليه بالمنجز المعرفي المعاصر، فإنّ مقتضى الأمر أن ننتبين رؤيته فيه شكلا ومضمونا.

أولا: المقاربة المعرفية للقرآن عند الحدائثيين

1-1 القرآن بين النصّ والخطاب:

النّظر في هاتين الكلمتين هو نظر في الأبعاد الخاصّة بهما، فإذا كنّا قد بيّنا في إشارة سابقة الفرق بينهما، فإنّنا ههنا من خلال استحضارهما عند الحدائثيين نريد أن نرى حقيقة استعمالهما عندهم وهم ينظرون في القرآن انطلاقا من مرجعيتهم الحدائثية، ففي ذلك في رأينا، ما يكشف عن وجهة الفكر ونتائج بالنسبة لأمر حسّاس كالقرآن.

إنّ ما يثير الإنتباه ابتداء في هذه المسألة أنّ ظهورها عند الحدائثيين ليس ظهورا في مستوى واحد من التّركيز والتّفصيل، بمعنى أنّ الإشتغال بالجانب المفهومي للمصطلحين في التّعاطي مع القرآن لا يحضر عندهم سواء، باستثناء نصر حامد أبو زيد الذي ينعكس توجهه واضحا مثلا في كتابه مفهوم النصّ، أمّا البقية فتتفاوت عندهم درجة الإهتمام، لكنّها لاتؤشّر الأعلى صورة باهتة بعيدة عن الموقف المنهجي الذي يقتضيه التّحديد في مثل هذا الأمر. ولعل ما يقرب موقفهم إجمالا ويحصره هو موقفهم من مسألتي الشّفهية والكتابية التي طبعت تاريخ القرآن، لكنّ الذي يعنينا بما قصدنا هو البناء على ذلك وترتيب القول فيه، بأنّه إمّا نصّ أو خطاب، على أساس من التّعامل الواضح. وحتىّ يتبيّن مانروم إليه نرى أن نستعرض جملة المواقف التّالية :

بالنسبة لحدائي كأركون، ارتباط القرآن بالنص له علاقة بالوضعية الكتابية التي آل إليها. أما الخطاب فله علاقة بالوضعية الشفهية التي ميزته في نشأته الأولى، وهذا يظهر من قوله: (وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تُلَقَّظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته)⁽¹⁾. وهو وإن كان في الحقيقة لا يتكلم عن النص بالمعنى الإجرائي إلا أن ذلك الفصل يضعه (أي النص) في مقابل وضعية التثبيت التي تطبعها الكتابة، ومن خلال ذلك، ومن الفرق بين المرحلتين، يظهر الفرق في الوصف بالنسبة إلى المصحف أو مايسميه المدونة النصية الرسمية التي ينطبق عليها القول بالنص، نجد ذلك في قوله: (فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب)⁽²⁾. وفي حديثه عن المصحف في قوله: (فهو كتاب مؤلف من صفحات سجّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف)⁽³⁾. وفي قوله بالنسبة إلى المصير الذي انتهى إليه: (أنّ الوحي لم يعد، منذ الآن فصاعداً، في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة)⁽⁴⁾. ويمكننا أن نتبين أكثر مايعنيه أركون، من المنطلق الذي ينطلق منه، وهو منطلق مايسميه الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، إن هذا المنطلق يعني أمراً أساسياً وهو أنّ القرآن كلام في صورة وحي تلقاه الرسول وصار من بعد ذلك مكتوباً، وشأن الكلام أن يأتي متلبساً بحيثياته السياقية التي لاتستوعبها الكتابة؛ ولهذا قد انبنت عنده مستويات في النظر، المستوى الشفهي ويعبر عنه القول بالقرآن والخطاب القرآني، والمستوى الكتابي ويعبر عنه القول بالمصحف أو المدونة الرسمية⁽⁵⁾. وغني عن القول، أنّ الحضور اللساني ههنا ظاهر، فما هو مؤكّد لسانياً أنّ الكلام يتأطر شفهيّاً ولاينفكّ عن ملابسات اللحظة التي ينشأ فيها.

والتأكيد الذي ذكره أركون، نجده أيضاً عند الحدائين الآخرين بل يمكن القول أن مسألة الفرق بين الشفهي والكتابي مسألة محورية عندهم، بصرف النظر عن طريقة معالجتها ودرجة الإهتمام بها. يمكن أن ندلل على ذلك بموقف عبد المجيد الشرفي الذي يراعي حالة الاختلاف تلك ويقوم عليها القول بالخطاب بالنسبة إلى الحالة الشفهية، والقول بالنص عموماً بالنسبة إلى الحالة الكتابية. وهو تمييز يأتي عنده نتيجة الفرق بين وضعية الخطاب وفعل المأسسة وهما غير متساويين تنطبق فيهما حقيقة القرآن على الأوّل دون الثّاني⁽⁶⁾. والأمر

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص85

(2) - المصدر نفسه، ص77

(3) - المصدر نفسه، ص77

(4) - المصدر نفسه، ص77

(5) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص186، 187

(6) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص47-50

كذلك بالنسبة إلى حدثيين آخرين*. لكن مايجب الإنتباه إليه أن الموقف من النصّ أو الخطاب، وإن كان يأخذ بعدا لسانيا وتاريخيا، فهو لاينفكّ عن الإستراتيجية المنهجية التي تطبع التوجّه الفكري للحدثيين؛ ولذلك يمكن ملاحظة تلك الفروقات في النّظر. والمثال هنا الموقف الذي يبديه الجابري، فهو لايتكلّم بلغة لسانية إجرائية لكنّ المتأمل يستطيع أن يدرك رؤيته في إطار شمولية الموقف الذي يحكم فكره، ومايحكم فكره بالنسبة إلى القرآن هو دراسته في إطار مسار الكون والتكوين وفق مستويي؛ رصد عملية النمو الداخلي، ومستوى كفاءات التّعامل معه**⁽¹⁾. وفي ضوء هذا، وانطلاقا من أنّ هذه العملية تعكس ظهورا وتحوّلا في زمن تاريخي، فالوصف الذي يقدّمه الجابري بالنسبة إلى حالة النزول هو أنّه خطاب، أمّا نهايته التكوينية التي يمثلها المصحف، فيطلق عليها صفة النصّ، ومايشهد على ذلك تعريفه للقرآن أنّه (النصّ) الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم⁽²⁾. أمّا صفة الخطاب، فهو يوردها على علاقة بماهية القرآن ككلام منزل موجه إلى مخاطبين، يلاحظ ذلك في استعماله عبارة الخطاب المكّي والخطاب المدني⁽³⁾. وفي وصف السور بأنّها تشكل وحدة خطابية⁽⁴⁾. ولعلّ مايبوضّح موقفه هنا رؤيته الفكرية للخطاب، باعتباره مقول الكاتب⁽⁵⁾، وما في ذلك من مضامين فكرية يراد لها أن تصل إلى المتلقّي، كما لو أنّ الأمر رسالة تُتلقّى، وعلى علاقة بظرفية زمانية مكانية. والمهمّ في الأمر أنّ الجابري يوضع القرآن خطابيا في إطار حركية التفاعل مع المسار الدعوي الممتدّ في الزمان والمكان. وإذا كان هؤلاء الحدثيون الثلاثة قد أظهروا، إلى حدّما، تمييزا بين النصّ والخطاب، فإنّه لايتبادر إلى أذهاننا أنّ الأمر سيّان عندهم جميعا، فهذا حسن حنفي بالكاد تتّضح عنده صورة الموقف، فهو وإن كان مهتمّا بالتفسير، وينهج فيه نهجا ويعتبر القرآن وثيقة مدوّنة⁽⁶⁾، ينطبق عليها ماينطبق على سائر الوثائق من مستلزمات القراءة والتفسير، بشكل يحيل إلى الإعتقاد أنّه يجعل صفة النصّ ألصق بالمكتوب، إلّا أنّه يتجاوز ذلك، فيما يبدو،

* عند طيب تزيني مثلا انتقل القرآن من مرحلة الخطاب الحرّ المرسل إلى مرحلة الخطاب المنصّص المفقّه وتدلّ على ذلك طريقة العنونة. انظر: النصّ القرآني، ص52. وانظر: هشام جعيط، الذي يعتبره أثرا شفهيّا. الوحي والقرآن والنبوة، ط2؛ بيروت: دار الطليعة، 2000، ص45

(1)- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص20

** يدرج ذلك منهجيا فيما يسمّيه المساوقة بين مساري التنزيل والدعوة. انظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص383

(2)- المصدر نفسه، ص17

(3)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص5، ص6

(4)- المصدر نفسه، ج2، ص384

(5)- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص10

(6) - حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتفسير، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص60

إلى سحب تلك الصّفة على الوحي نفسه، وهو عنده بصفة الخطاب أيضا(1). والظاهر أنّ موقفه هذا من أثر اهتمامه بقضية التّفسير، وهي القضية التي ترتبط في العادة بنصّ ناجز انفصل عن صاحبه وأصبح عرضة للقراءة والتّأويل. لكن هذا الذي يبدو متاخلا عند حنفي ليس كذلك بالنّسبة إلى حدّثي آخر هو نصر حامد أبو زيد، الذي يعلن صراحة خطابيّة القرآن انطلاقا من موقف معرفي لغوي وتاريخي(2). ويمكن القول أنّ الأراء التي يبيدها تنضح بالعلميّة أكثر من غيرها، وما يؤكّد ذلك انتقاله من الإهتمام بالنّصّ إلى الإهتمام بالخطاب(3). وهو اهتمام، وإن كان متأخرا، إلاّ أنّه يبرهن على حسّ علمي. في حين أنّ غيره من الحدّثيين المهتمّين بالشّأن القرآني بقوا أسيري ذلك التّدخل*.

إنّ من الملفت أنّ البعض قد امتلك الوعي بالنّصّ كعلي حرب والوعي بالنّصّ والخطاب كحسن حنفي**، ومحمد عابد الجابري، لكن ذلك لم يؤدّي عندهما إلى توجّه نظري بالنّسبة إلى القرآن مثلما هو الحال عند نصر حامد أبو زيد الذي انخرط في تحليل واسع لنصّية القرآن قبل أن ينتقل منها إلى خطابيّة، وأهميّة هذا الأمر هو في أهميّة تنبّه إلى خصوصيّتهما. وهي الخصوصيّة التي يراها في الاختلاف بين جمود النّصّ وحيوية الخطاب؛ حيث الفرق الدّلالي بين القرآن الشّفهي النّاطق والقرآن الكتابي الصّامت المصحفي(4)، وما في ذلك من انعكاس على نمط القراءة واتجاهها. والحقّ أنّه إذا كان لهذا الفرق أهمّيته كان الأحرى أن تجري المعاملة على أساس هذا الفرق. إنّنا لاننكر أنّ ثمة توجّه عملي في هذا الصّدّد كالذي أبداه الجابري من خلال الإهتمام بجانب التّنزيل في معاملة الآيات على الأساس الخطابيّ وهو يتتبع تساوقها مع مسار الدّعوة(5)، إلاّ أنّ ذلك لم ينتهي إلى رؤية مفهوميّة كالتي عرضها أبو زيد ، ولعلّ هذا النّقص من نتائج غياب التّأصيل النظري الشّائع في الثقافة العربيّة خاصّة بالنّسبة إلى القرآن الذي ينطبق عليه المصطلحان دون تمييز.

(1) - حسن حنفي، تحليل الخطاب، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 19 ، سنة 2002، ص220

(2) - نصر حامد أبو زيد، الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والانسان، (حوار) جريدة البديل، القاهرة، عدد 2008/04 انظر: <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com>

(3) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتّأويل، 209

* اكثرهم يستعملون كلمة النص في الحديث عن القرآن، وإذا استعملوا كلمة الخطاب يستعملونها كدليل على القول دون موقف نظري وظيفي.

**انشغاله بقضية التّفسير عكس موقفا نظريّا من النّصّ ظهر في كتابه دراسات فلسفية وبقدرا أبدي موقفا من النّصّ أبدي أيضا موقفا من الخطاب كما في المقال الذي أشرنا إليه إلاّ أنّ ذلك لايقارن باهتمام نصر حامد أبو زيد الذي يبقى متفردا في هذا الشّأن.

(4) - المصدر نفسه، ص197- 202

(5) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص9

2-1 الأبعاد الدلالية للنص والخطاب عند الحداثيين.

لاشك أن التحوّل الذي ظهر من نصر حامد أبو زيد تحوّل دلالي يستحقّ النظر، وهو وإن كان قد عبّر عن موقف جديد إلاّ أنّ ذلك الموقف ليس بجديد عند الحداثيين، فقد سبقه إليه محمد أركون باعترافه هو*. ومهما يكن من أمر، فإن الأهميّة الدلالية للموضوع تكمن في نتائج القول بالنص أو الخطاب. وبما أنّ هذا الفرق والتّركيز عليه يبدو محدودا وتظهر تجلّياته عند البعض دون البعض الآخر، كما هو الحال عند أركون وأبو زيد، فإنّ ذلك لا يمنعنا من إيجاد نقاط مشتركة عند الحداثيين عموما، خاصّة في نظرتهم إلى القرآن بتلك النظرة النصّية الخطابية المشتركة. ومما هو جدير بالذكر أنّ النظرة إلى النصّ والنظرة إلى الخطاب لهما ارتباط عند الحداثيين بمرجعيات معرفيّة لغويّة وفلسفيّة، وليس مهمّا أن يعلنوا عن ذلك، لكن بما أنّ دلالتهما تظهر من طبيعة الموقف الذي تعكسه الحادثة المفهوميّة للمصطلحين وجدة استعمالهما التداوليّ عربيّا، فإنّ ذلك يكفي لإدراك إتّجاه المعنى من إطلاق المصطلحين على القرآن، وهو قد كان قديما لا يطلق عليه إلاّ اسمه. وعموما يمكننا تبيّن الفرق بينهما عند الحداثيين في جملة ملاحظات نردها على حدة لكيلها.

وإذا انطلقنا من النصّ، فإنّ ممّا يمكن ملاحظته أنّ انطباقه على القرآن، والذي يظهر في عنوان النصّ القرآني، قد جعل القرآن من هذه الزاوية في منظور الحداثيين في وضع مساو للنصّ البشري؛ من حيث قبوله للممارسة القرآنيّة وتبعاتها، وثمة في هذا الشّأن عناصر قد انتهى إليها تُعين على ادراك موقفهم ذلك وهي:

أ. **الوضعية المصحفيّة:** المقصود بهذا ما انتهى إليه القرآن من تدوين رسمي؛ حيث أصبح كتابا يقرأ وينسخ، مثله في ذلك مثل أي كتاب تلازمه الصّفة الماديّة ويقبل الفعل القرآني. والحالة الكتابية للقرآن، وإن كانت أسبق من هذا، إلاّ أنّ هذه النّهاية هي النّهاية المعتبرة كتابيا لارتباطها بجهد رسمي سلطوي. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الحالة الكتابية هي موضع تركيز الحداثيين وبشكل كبير في طابعها الرّسمي، ومن الدلالات التي تبرز عندهم من خلالها القول بـ:

أ. **الإنغلاق:** مايدلّ على هذا، هو استعمال مصطلحي المدونة الرّسميّة والنصّ التأسيسي وفي كلتا الحالتين يكون تعريف المصحف من هذه الزاوية حسب أركون** بالنسبة

* يظهر ذلك من إشارته إلى تمييز أركون بين الجانبين الشّفهي والكتابي في القرآن وإيلانه الأهميّة للأول على حساب الثّاني لكن اعترافه لأركون بتلك الإشارة لم يمنعه من تجاوزها والحكم عليها بتاريخيتها. ووجه اختلافه في هذا التّوجّه عن أركون يتعلّق بأهميّة تلك اللّحظة الشّفهيّة واستثمارها. انظر: المصدر السّابق نفسه، ص 213، 214

** تركيزنا على أركون له علاقة بالموقف المنهجي من مسألة الشّفهيّة والكتابيّة والإستخدام الإصطلاحي الملفت، والإشارة إليه بطبيعة الحال لامتنعنا من الإشارة إلى حداثيين آخرين.

للوّصف الأوّل هو: (المدوّنة النّصيّة الرسميّة، المغلّقة، الجاهزة، النهائيّة)⁽¹⁾. وبالنّسبة إلى الثّاني هو مجموعة من العبارة الشّفهيّة المدوّنة تدوينا نهائيّا مغلقا من طرف سلطة قائمة⁽²⁾. يمكن القول هنا أنّ الطّابع النّصيّ له علاقة بأمرين أساسيين هما: فعل التّثبيت الكتابي، والدّعم الرّسمي له. وهما أمران يكرّسان، في المحصّلة، محوريتّه ومرجعيتّه المطلقة لدى المؤمنين أو مايسمّيه أركون مثلا الأّمة المفسّرة*⁽³⁾.

أ. ب الصّحة والحقيّة: يعني هذا أنّ النّهاية التّدوينيّة قد كرّست القرآن كتابا صحيحا مستوفيا لجميع أجزائه، ومعزّزا بمشروعيّة تاريخيّة لاتقبل الإخلال بالزيادة فيه أو الإنتقاص منه. وهذه الحالة التي يطلق عليها أركون الأرثوذكسيّة، قد تلازم معها وجود الحقيّة⁽⁴⁾. بمعنى أنّ القرآن كمصحف/ نص قد غدا حاملا لمايصدّق ولايرفض تكذيبه، ومثل هذا كما هو معلوم، له أثره في طريقة قراءته.

أ. ج سلطة القراءة: المراد من هذا أمران أساسيان كرّسهما التّدوين، اثبات ترتيب التّلاوة دون ترتيب النّزول وربط القراءة بأهداف إيمانية. فالحالة الأولى بالنّسبة لأبي زيد، قد أتت على الطّبيعة التّداوليّة لآيات القرآن وحيويتها⁽⁵⁾، أي بمعنى أنّها خلقت تبعات قرائيّة. أمّا الحالة الثّانية، فبحسب أركون أنّ المصحف/ النّص، قد أصبح خاضعا لبروتوكولات القراءة الإيمانية ومسلّماتها، التي تظهر في وجود السّياج الدّوغماتي المغلق، ووجود النّصوص التّفسيريّة التّأسيسيّة⁽⁶⁾.

أ. د التّعالّي: والمعنى من هذا أنّ القرآن قد أصبح متعاليا بوجود القداسة. ومرجعيّة هذه القداسة حسب أركون هي القوى المهيمنة التي تمثّلها السّلطة الحاكمة والثّقافة العامّة وطبقة المتعلّمين أو رجال الدّين والأرثوذكسيّة الدّينيّة. التي حوّلتها إلى كتاب غير عادي يمثّل المرجعيّة الإجماعيّة لكلّ خطاب يحرص على الإنعراس في كلام الله⁽⁷⁾، أو كما قال أنّ

(1) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص187

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص134

(3) - محمد أركون ، المصدر نفسه، ص41. انظر : عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49،50

*لايغيب عن ذهننا نقاش الحداثيين في هذه المسألة، فهذا سنشير إليه في ثنايا هذا العمل

(4) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص284. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص122. و طيب تزيني، النص القرآني، ص59

(5) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتّأويل، ص199-201

(6) - المصدر نفسه، ص65

(7) - محمد أركون ، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص82

هذا التحوّل قد رفعه إلى مرتبة الدّروة العليا للمشروعيّة، وهو الذي كان قبل ذلك، أي قبل التّدوين والإشراف عليه من الجهة الحاكمة، فيّاضاً بالدّلالة وعرضة للنّقاش الحرّ⁽¹⁾. ومسألة الإشراف أو التّوجيه أو المأسسة كما يسمّيها الشّرفي، تعني أنّ الوضع القداسي، ومن ثمّ الوجود المتعالّي المترتّب عن وجود النّص الرّسمي المغلق والنّاجز، هو مفهوم تاريخي⁽²⁾.

أ. ه الحرفية: يفيد هذا أنّ القرآن قد دخل في حالة تأويليّة متّسمة بطابع الإنغلاق والجمود بعد أن أصبح مصحفاً. ومن مظاهر ذلك، كما يرى أركون التّموقع داخل السّياج الدّوغماتي وممارسة التّفسيّرات الأرثوذكسيّة⁽³⁾. وهذا يوضّحه في رأيه الإعتقاد بالحقيقة المطلقة والمعنى الأحادي*⁽⁴⁾، والتّشبيث بالنّظام الفكري والفضاء الإجتماعي القروسطي⁽⁵⁾، والإكتفاء بالمعرفة الإجتزائيّة الإبتاعية⁽⁶⁾. ومن الأمثلة التي يطرحها الحداثيون كدليل على هذه الحرفيّة اهدار البعد المجازي، أو انزال ماهو تلميحي رمزي إلى شيء عادي⁽⁷⁾.

ب. الوضعية التّأويلية: عملية التّثبيت التّدوينيّة التي كرّست المصحف/ النّص في وضع محوري في حياة المسلمين، بقدر ما وحدت المسلمين بقدر ما فرقتهم، في مسار قراءته إلى أشكال من الفهم والتّأويل. ولهذا دلّالته عند الحداثيين من طبيعة النّص والعلاقة به، فهو، كما عبّر أحدهم؛ لأنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائيّة، يمثّل فضاء دلاليّاً وإمكاناً تأويليّاً⁽⁸⁾. وعلى ذلك حال القرآن بصفة النّص؛ حيث يفتح كما يقول أبوزيد ليكون قابلاً للتّفسير والتّفسير المضاد والتّلاعب الدّلالي وإنتاج التّأويل السلطوي الكلياني⁽⁹⁾. وهذا الأمر، في الواقع، ممّا يسلّط عليه الحداثيون كثيراً كلامهم، ويمكن أن نتبيّن حقيقته من مسألتين متلازمتين بالنّسبة إلى النّص هما: الظّرفية التّاريخيّة، والتّوظيف القرائي. الأولى عكسها

(1) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل، ص336، 337

(2) - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ج2، ص57، 56

(3) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل، ص65

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص26، 25

*يري الشّرفي مثلاً أنّ حرص القدماء على اضافة الإطلاقيّة على معاني القرآن كان مردّه الخوف من نتائج الإختلاف التّأويلي في الدّين على الوحدة الإسلاميّة، وذلك لم يعد مبرّراً الآن. انظر: عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ج2، ص57

(5) - محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص146

(6) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص90

(7) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص207. وانظر: محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص161

(8) - علي حرب، نقد الحقيقة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص9

(9) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتّأويل، ص215، 214

في الموضوع القرآني، كما رأى الشرفي إختلاف الرّوى وتنوّع المصالح وتباين الأمزجة والدّهنيات(1). والثّانية عكسها فيه فعل مايسمّيه أركون التّلاعب السّيمائي المرتكز على نزع الآيات من سياقها وإعادة تركيبها في سياق آخر(2).

ج - الوضعية التشريعية القانونية: المرجعية التي اكتسبها المصحف بعد التّدوين فتحت المجال، في رأي الحدائين، للتعامل معه من قارئيه المفسّرين /الفقهاء تعاملًا يماثل التّعامل مع كتاب قانوني يزخر بالتّشريعات، التي يمكن الأخذ بها أو البحث عنها. وصفة هذا الوضع عندهم تشير إليه زاويا عدّة: زاوية تجميد الدّيناميّة الرّوحية التي كان عليها الخطاب القرآني في أوّله(3). وزاوية الإعتقاد بثبات المعنى وصحّته؛ حيث يمكن استخراج مايتصوّر أنّها أحكام يمكن تطبيقها شعائريًا وفقهيا واخلافيا(4). وزاوية رفع التّناقض بالإستناد إلى مبدأ أنّ الحكم المتأخّر ينسخ الحكم المتقدّم(5).

د - التلبّس بالبشري: تفهم هذه المسألة عند الحدائين في ضوء وضعية الإنتقال من الشّفهي إلى الكتابي، وهي الوضعية التي برز فيها القرآن تاريخيًا مجسّدًا مادّيًا في أصوات تسمع وألفاظ تقرأ وفي هيئة تحمل، وقد رتّبوا عليها القول بالبعد الإنساني للوحي. والمؤشّر عليه عندهم، الوجه التّواصلّي الذي يظهر من الطبيعة الرّسالية العلائقيّة للقرآن، وهي تتمثّل لغة وسيطة لها تاريخها المكاني الزماني(6). والوجه التّنظيمي الظّاهر من التّدخل بالجمع والترتيب ووضع العلامات(7). والوجه القرائي الإستهلاكي الظّاهر من إختلاف المعنى وآثار المعنى(8). والوجه التّداولي الذي يبرز في ظاهرة توسّعه الثّقافي، ككتاب يتداول ويستعمل ويؤثّر بالإعلام والتّوجيه. وحالة انخراطه هذه في التّاريخ الأرضي، هي التي كما كما يرى أركون تنزله من ذروة تعاليه؛ ليكون جزءًا في الظّاهرة الإنسانيّة التّاريخيّة(9).

(1) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص48

(2) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص37

(3) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص119

(4) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص28،29

(5) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص209،210

(6) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص27

(7) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص199

(8) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص135

(9) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص78. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص43

وإذا انتقلنا إلى الخطاب، فإنّ ممّا يمكن قوله أنّ الإهتمام به قد جاء من الإهتمام بالمرحلة الشّفهيّة أو المرحلة التي كان فيها التلقّي مباشرا. وهذا له دلالاته على صعيد المميّزات التي تطبع كليهما، فعلى أساس اختلاف تلك المميّزات يحدّد بعض الحدائين اطلاق الخطاب على القرآن دون اطلاق النصّ عليه، ومن المبرّرات التي يمكن الإشارة إليها نذكر أنّه يتميّر عندهم بـ:

أ- **الحيوية:** لما كانت الحالة الشّفهيّة مختلفة عن الحالة الكتابية، ومتفرّدة عنها من جهة شكل العلاقة التّواصلية وطبيعة الكلام وطريقة التلقّف به، وحيثيات السياق الذي يرد فيه، وكان هذا ممّا ميّز القرآن في نزوله من خلال شخص الرّسول النّاطق به، في صورة الكلام البشري الملفوظ المسموع، فإنّ الحدائين إنطلاقا من موقف معرفي منهجي، قد رأوا في الحالة الشّفهيّة قيمة دلالية وتاريخية يعكسها وجود الوضعية التّواصلية، التي تؤطّرها بتعبير أركون ثلاثة أشخاص قواعديّة بينهم تفاعل متعدّد المظاهر، من الموافقة والتّصديق والفهم والرفض وطلب الإيضاح والإستيضاح، في إطار الخضوع لشبكة العلاقات والسياق الحاضن لها⁽¹⁾. وأهميّة هذه الصّورة من التفاعل التي يتبدّى فيها تغيير الأداء لفظا وصوتا وإيماء وتتابين فيها المواقف سلبا وإيجابا هي مادّفت نصر حامد أبو زيد إلى نعت الخطاب الشّفهي بالخطاب الحيّ وتشبيهه بظاهرة الاوركستر⁽²⁾.

ب - **الأصالة:** بناء على مجريات الوضعية التّاريخية التي كانت سائدة في مرحلة التّبليغ، والتي عكسها خطاب النزول، يلخّ الحدائون على أهميّة وضعية الخطاب وإتجاهها الدلالي، بتأكيد الفصل بين المعنى في إطاره الأوّل والمعنى في إطاره الثّاني الناشئ من خارج تلك الوضعية والمسقط عليها، وهوما يتبيّن عندهم من الإعتراف بالقوّة الإيحائية والرّمزية للخطاب الشّفهي وإقامة الفرق بين الدلالة الأصليّة الأنبيّة والدلالة الثّانوية الطّارئة، والدّعوة إلى العودة إلى الأولى دون الثّانية، على أساس حقيقة تمثيلها الموضوعي الزّمني المكاني*⁽³⁾. والوضعية الخطابية التي يولها الحدائون الإهتمام تتمييز اصالتها عندهم أيضا بطبيعتها التداولية أي بوجود التعدد الخطابي السياقي**⁽⁴⁾.

(1) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص31،30. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48

(2) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص205

(3) - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص102،101

* يمكن الإشارة هنا إلى أنّ أبا زيد والشرفي يدعوان أيضا إلى الأخذ بالمعنى التّاريخي باعتبار أنّ ذلك ممّا يؤكّد الأصالة .

(4) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص258

** عند أبي زيد التّعدد الخطابي له علاقة بمستويين سياقيين هما مستوى النزول الكلّي، ومستوى النزول التّدرجي. انظر: المصدر نفسه، ص258

ج- التعددية: المقصود بهذه الكلمة أنّ الكلام الإلهي الذي بلغه الرسول إلى المتلقين، في مرحلة ما قبل وجود المصحف الإمام، كان يعكس أشكال الاختلاف والتنوع في لغته انطلاقاً من الحالة التواصلية التي كان يتم فيها. والحدائثيون إذ يؤكدون وجود هذه الخصوصية في الخطاب القرآني يؤكدونها بناء على ما يعتبرونه الطابع الحيوي لخطاب مرحلة الدعوة النبوية، بالمقارنة مع ماتلاه من خطابات فقهية وكلامية وسياسية، حوّله بتعبير أركون إلى قوالب جامدة قسرية⁽¹⁾. والمظهر التعددي في الخطاب القرآني، الذي يقرّ به الحدائثيون وتظهره لغته، يدلّ عليه عندهم إتساع المعنى. وهو الإتساع الذي يعلّونه بوجود الطبيعة المجازية المتفجرة⁽²⁾. وبالإضافة إلى هذا، يمكن أن نذكر وجود البنية الخطابية الحوارية السجالية، التي كما تعكس في رأيهم الحالة التفاعلية التاريخية، تعكس كذلك وقعها الحضوريّ الزماني المستمر*. ومن المهمّ القول هنا، أنّ أركون يعبر عن ذلك باسم البنية العاملة، التي تعني وجود مجموعة من الضمائر المتفاعلة تفاعلاً جدالياً أو صراعياً، وهو التفاعل الذي يوضعه عموماً في إطار العلاقة بين الله والإنسان، القائمة على تبادل المنظورات أو الأدوار على امتداد النصّ القرآني، وفق نمط تواصلية صورته الله المرسل، المرسل إليه والإنسان القائل المرسل إليه المرسل⁽³⁾. وغني عن القول، أنّ مثل هذا ممّا يبيّن توزع المعنى وإتجاهه، فالقارئ سيجد نفسه أمام عدد من الخطابات، بقدر ما تعكس وضعا قد جرى، بقدر ما تلامس واقعا حيا هو جزء من تجربة القارئ. وتعدّد تلك الخطابات ليس عرضياً، وإنما هو تعدّد داخلي ناتج عن ما تفرضه بنية الخطاب القرآني، كما يقول نصر حامد أبو زيد**⁽⁴⁾. وبطبيعة الحال، فإنّ أبا زيد عندما يقول ذلك يرتب عليه موقفاً، وهو أنّ القرآن بتلك الحالة الخطابية هو قرآن منفتح على الاحتمالات البعيدة المحمّلة بإمكانات الاختيار، المجاوزة للمعنى الثابت النهائي. وهو الأمر الذي لا يتحقّق في رأيه من خلال النّظر إليه كنصّ جامع لشتات خطابات منعزلة عن ترتيبها النزولي⁽⁵⁾.

(1)- محمد أركون، فضايا في نقد العقل الديني، ص179، 178

(2) - محمد اركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص167

*يوضّح هذا موقف عبد المجيد الشرفي الداعي إلى التعاطي المباشر مع الخطاب القرآني؛ لأنه في رأيه خطاب موجّه مباشرة إلى المتلقين. انظر: لبنات، ج 2، ص 56. وانظر هذا أيضا عند محمد شحرور الذي يؤكد قاعدة من شاهد إلى شاهد وليس وضعية من غائب إلى شاهد كدلالة على أنّ القرآن كتاب صادر من حي إلى أحياء. الكتاب والقرآن، ص209

(3) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص130

(4) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص224

**يعترف أبو زيد لأركون بأهمية مذهب إليه في الحديث عن الضمائر وأدوارها المتبادلة من حيث دلالتها على الحالة الخطابية المتعدّدة لكنه لا يرى رأيه وجود بنية نحوية موقوفة على صيغة أنا/ أنتم/لأريه أن الله يأتي التعبير عنه دائما بضمير المتكلم. انظر: المصدر نفسه، ص218-220

(5) - المصدر نفسه، ص241، 242

3-1 مفهوم القرآن بين النص والخطاب:

لقد رأينا أنّ نظرة الحداثيين إلى القرآن نظرة تقع تحت تأثير الموقف من الوضعية الشفهيّة والكتابيّة التي مرّ بها. وبما أنّ هاتين الخلفتين تساهمان في صياغة الموقف من النصّ والخطاب، فإنّ ذلك لاشكّ ممّا يضع القرآن في دائرة مفهوميّة متميزة. وبالفعل فإنّ انخراط الحداثيين في ذلك الإهتمام قد نتجت منه رؤى في القرآن تحمل بصمتها الإختلافية عن النظرة القديمة، خاصّة على مستوى الطّرح المنهجي والصياغة الشكليّة، وإن كان ذلك ليس بالضرورة على حساب التقاطع مع الرّؤى القديمة في المستوى المضموني.

وإذا كان علينا هنا أن نعرض لموقفهم المفهومي والتّعريف للقرآن في ضوء إتجاه كلّ من النصّ والخطاب، فإنّه يجب التّوضيح أنّ الجانب المنهجي يبرز في هذه الحالة فاعل التأثير. وعندما نقول هذا لانعني أن هذا الجانب يقودنا بالضرورة إلى تعريفات أو مفهومات جاهزة، فليس ذلك ممّا يكون متاحا دائما، فالحدائثيون يتفاوتون في تحليلاتهم وانضباطهم المنهجي. إنّنا إذا عوّلنا على الانضباط المنهجي نكون هنا أوّلا أمام شخص كأركون الذي بالإستناد إلى الرّؤية الألسنيّة يعرف القرآن بأنّه: (عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللّغة العربيّة. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلاّ عن طريق النصّ الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)(1). كلامه هذا، يكشف بوضوح عن صفة الجمع بين الشفهي والكتابي من خلال استعمال مصطلحي المدونة والمنطوقات، وإذا كانت الحالة الكتابيّة ظاهرة الإرتباط هنا بعملية التثبيت التي انتهى إليها، وتدلّ على ما هو خارجي متحقّق، فإنّها في الآن نفسه ليست سوى تعبيراً عن سيرورة حالة لها بدايتها، خارج ما لم يقله التعريف المذكور، فيما يسمّيه أركون الوضعية العامّة للكلام*.

وهذه النظرة التّعريفية، وإن عكست اختلافا اصطلاحيا مهمّا إلاّ أنّ أهمّيّتها الجوهرية هي في أهميّة دلالة هذا الإختلاف؛ ذلك أنّ القرآن عندئذ سيصبح مقيدا باختلاف الحالتين الشفهيّة والكتابيّة، إذ إن وضعية الكلام غير وضعية الكتابة. وإذا ما استحضرنّا أنّ أركون يفرق انطلاقا من هذا بين النص والخطاب ويؤمن بفكرة الأشياء الضائعة في أثناء عمليّة الانتقال بينهما، ويعلي من أهميّة القيم الشفهيّة للخطاب، ويدعو إلى استعادتها في مقابل اعتقاده أنّ المصحف/ النصّ قد خضع ويخضع للتلاعب(2)، تكون النتيجة إجرائيا وجود

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114، 113.

*المقصود المضامين الحقيقيّة للصياغة اللغويّة كما لفظت أول مرّة داخل السياق الحيّ لعصرها. انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص 338.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 84. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48.

قرآن بوجهين، وجه شفهي، ووجه كتابي. والحقيقة، أن هذا يدعمه رأي أركون نفسه الذي لا يرى للتراث المكتوب تفوقاً أزلياً على التراث الشفهي⁽¹⁾. كما يدعمه موقفه التحليلي لكلمة القرآن التي يربطها بالقراءة والتلاوة، وهما باعترافه من نتيجة الفعل المسموع لا المكتوب؛ حيث أن القراءة من مصدر الفعل قرأ، وهذا المصدر ذاته يؤدي معنى التلاوة وكلاهما على علاقة بالمسموع ويفتضيان مطابقته. وهذا انطلاقاً في رأيه من أن الكثير من الآيات كانت تلح على النبي التقيّد في التبليغ بالتلاوة أو القراءة التي سمعها⁽²⁾.

ومن الواضح، أن موقفا كهذا يظهر فيه الإهتمام بالشفهي المسموع الملفوظ، وعلى علاقة بهوية الخطاب، إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ، من وجهة نظرنا، على نتيجتين مهمّتين؛ الأولى تتعلّق بماهية القرآن، وتفيد أن حقيقته حقيقة خطابية. والثانية، تتعلّق بطريقة التعامل معه، وتفيد أن التعامل معه بصفة الخطاب، هو التعامل الموضوعي الأنسب. ومع أن أركون يعتقد بضياع معاني اللحظة الأولى إلا أن إهتمامه بالتسلسل الزمني لنزول الآيات، وإشارته إلى الطابع الجامد للمصحف، ومعناه المتدهور بعد التدوين، يؤكّد أنه أميل إلى المفهوم الخطابي للقرآن منه إلى المفهوم النصّي. وهذا واضح التأكيد، في رأينا، من إيمانه بالدور المهمّ، الذي تؤديه القراءة التاريخية للآيات القرآنية في التعريف كما قال: (بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة)⁽³⁾.

وبطبيعة الحال، فإن أركون من هذا المنظور، يرتب على موقفه نتائج تتعلّق مثلاً بظهور الألفظ وتشكّل معناها كلفظي الإسلام والإيمان، فهذان اللفظان في رأيه قد تبلور مفهومهما متأخراً، يدلّ عليه التسلسل الزمني لسورة الحجرات، التي في نظره، بالرغم من تأخرها لا تقدّم مفهوما محصورا للكلمتين كما هو شائع، بل ماتقدّمه في رأيه هو مفهوم تحت تأثير السياق التاريخي. يتعلّق الأمر بالنسبة للإيمان بعهد الأمان، ويتعلّق الأمر بالنسبة للإسلام بفعل الطاعة لفئة الرّسول المنبثقة⁽⁴⁾. وهنا يجب لفت الإنتباه إلى حقيقة ذلك الفرق بين مايسميه الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فهذا الفرق ممّا يعكس عنده العلاقة بين واقعي القرآن كخطاب شفهي ونصّ مكتوب؛ إذ الظاهرة القرآنية هي حدث الظهور التاريخي في الزّمان والمكان بتجليّاته المختلفة، في حين أن الظاهرة الإسلامية هي المأل

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص174

(2) محمد اركون، نافذة على الإسلام، ص53. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49

(3) - محمد اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص137

(4) - المصدر نفسه ، ص142-145

الذي انتهى إليه هذا الحدث، بعد أن تجسّد تاريخيًا في ممارسات أخذت صبغة إسلامية، فهما إذن الظاهرتان اللتان تبيّنان الإختلاف المرحلي بين ظهور المعنى ومصيره، بين كونه منفتحًا وانتهائه مقيدًا موجّها(1).

وبما أنّ المعنى يظهر وينتهي إلى مصير بفعل تاريخي تمثله القراءة، وهذا قد حصل في العلاقة بالمصحف حيث أصبح مستغلًا في توجّات فقهية وغيرها، فإنّ هذا من هذه الزاوية ممّا يعكس عنده موقفًا من الحالة النصّية للمصحف، وهي الحالة التي تتبدّى لنا خاصّة في رؤيته للنصّ عموماً على أنّه مادّة لغوية بدلالة علائقية مع القارئ الذي له دور اكتشاف المعنى المنتشر فيها(2)، وتفسيره للقراءة على أنّها عملية فك رموز(3)، فهو بناء على هذا عندما يعامل المصحف، يعامله بصفة ما هو كائن، أي كنصّ بلغة مشحونة بدلالات، لكنّها الدلالات التي خضعت لإكراهات الفضاء الإبيستمولوجي القروسطي، ومنحى الأسبقية اللاهوتية فيه المستندة إلى إقصاء فكرة خلق القرآن(4). وبما أنّه يفصل هذا عن ذلك أي حالة ما قبل المصحف/ النصّ عن حالة ما بعده، فإنّ ممّا تجدر الإشارة إليه أنّه بتأكيد ذلك الفصل واهتمامه بالمصحف كمعطى قرائي قد سطرله إطاراً مفهوماً كنصّ مفتوح تظهره جملة أفكار لها علاقة بهذا النمط من النصوص، يمكن تلخيصها في القابلية الذاتية على إنتاج المعنى واستمراره، والانفتاح على القارئ، وتضمّن التعدد الدلالي، وهذا كله من خصوصيات تكوينية متمظهرة في الإيحاء والرمز(5). وبشكل عام، يمكن القول أنّ تلك النظرة تنطلق أساساً من داخل القرآن كنصّ قد امتلك شروط قراءته*، وهي الشروط التي جعلت أركان يسير في إتجاه التأويل في التأكيد على دور القارئ وفهمه(6).

ثم أنّ عملية الفصل التي أظهرت الفرق بين النصّ والخطاب لاتدلّ في نظرنا على فصل نهائيّ، بمعنى أنّ أركان إذا كان يعامل القرآن كنصّ لا يستثنى معاملته كخطاب، ويبدو لنا هذا واضحاً من تبنّيه لمنهج القراءة التزامنية الهادفة إلى التّموضع في اللحظة الزمّانية

(1) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص29

(2) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص135

(3) - المصدر نفسه، ص145

(4) - المصدر نفسه، ص146

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص274

* القراءة الداخلية هنا هي التي تنطلق من القرآن باعتباره فضاء لغويًا ودلاليًا مستقلاً يمتلك قدرة الإنتاج الذاتي وهذا غير قراءة القرآن بالقرآن. والحدائثيون في هذا يظهرون هذا التوجّه من خلال عزل القرآن عن قائله وتناوله ككيان لغوي بشري له علاماته وإيحاءاته أو قواعده الداخلية.

(6) - المصدر نفسه، ص231

والمكانية للقرآن، بما هي لحظة كانت تمارس تأثيرا عجيبا مدهشا على المتلقين⁽¹⁾. أي بمعنى أنها القراءة التي تراعي سياق خطاب التنزيل، وقد كان خطابا شفهيًا تفاعليًا مفتوحا له معانيه التاريخية المرحلية. ويبدو لنا ذلك حاضرا أيضا في ماتدلّ عليه القراءة التطويرية التي ينتهجها وتنهض على تتبّع المعنى المتغيّر*، فهي القراءة التي بقدر ما تعكس المعنى في إتجاه التأويل بقدر ماتعكس المعنى في براءة التأسيس.

لكن يبقى القول، مع ذلك، أنّ الذي قدّمه اركون، وإن كان يضيئ على حقيقة القرآن الخطابية والنصية، من خلال حالتيه الشفهية والكتابية، إلا أنّ ذلك لا يشكّل، في رأينا، موقفا كاملا؛ لأنّه اندرج في إطار هدف عام هو اعادة قراءة القرآن، ولم يكن هدفا مخصوصا يناقش لذاته وتبنى عليه النتائج. نقول هذا ونحن نستحضر المجال العلمي للنص والخطاب على السواء، ونستحضر موقف حدائثي آخر هو نصر حامد أبو زيد الذي وعى الفرق بين مفهومي النص والخطاب، وأحدث من خلاله التحوّل من الأوّل إلى الثاني. فهذا الوعي في رأينا وعي مفصلي في هذه المسألة، ولاشكّ أنّ عبارة أبي زيد التي يقول فيها (ظلّ القرآن بالنسبة للدارسين منذ لحظة تقنيه إلى الآن مجرد ((نص)). وقد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه ((خطابا)) أو بالأحرى ((خطابات))⁽²⁾. عبارة تغني عن البيان فيما نقصده، لكن هذا الوعي الذي يبدو واضحا عنده لا يمنعنا من تلمّس إشاراتِه عند غيره من الحدائثيين، خاصّة وأنهم يتعاطون مع القرآن بصفة النصّ ولا يهتمون الحديث عنه بصفة الخطاب .

وتقديرًا منّا لطرح نصر حامد أبو زيد وأهميته، نفضّل أن نتكلّم عن رؤيته ثم نشير بالإجمال إلى آراء غيره من جهة تمثيل الإلتقاء والتقاطع في الموقف الحدائثي عموما. وبطبيعة الحال، لا يذهب بنا الظنّ أنّ أبا زيد بطرقه للنص والخطاب قد قدّم ضبطا منهجيًا جاهزا للمصطلحين الذين حكما تفكيره بالنسبة إلى القرآن. في واقع الأمر، ما يمكن الوقوف عليه هي نظرات إجرائية موصولة بمقاربة عامّة ترتكز على البحث عن المعنى وتفصيله، انطلاقا من بعده الثقافي واللغوي والتداولي. وذلك مايفسر أنّه عندما تكلم في القرآن من زاوية نصية استخدم تعبيرات مدخلية نحو أنّه نصّ لغوي⁽³⁾. ومنتج ثقافي، ورسالة بنظام

(1) - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 284

*المنهجيتان تكملان بعضهما البعض عند اركون ، ونحن قصدنا أنّه اعتمادا عليهما يجمع بين قاعدة التنزيل وخط التأويل أو بعبارة أخرى أعم أنّه يجمع بين الخطاب والنص جمعا فيه تمييز بين ماكان في الرّمن الأوّل من حقيقة أصلية أو معنى أصيل وماأصبح كائنا في الأزمنة اللاحقة من اسقاطات. انظر: ابن هو الفكر الإسلامي؟ ص14

(2) - نصر حامد أبو زيد ، التجديد والتحرير والتأويل، ص214

(3) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص21

لغوي بين مرسل ومرسل إليه(1). وعندما تكلم من زاوية خطابية قال أنه مجموع خطابات لها سياقها ومثليتها(2). وهذه أمور لا تقدم رؤية تعريفية، وإنما هي حصيلة عامة للتحليل. صحيح أننا نجد عند أبي زيد الوعي المفهومي بالنص، وهو مختلف بين النظرة التراثية القديمة والنظرة الحديثة. على أساس أنه بالنسبة إلى القدماء كالأصوليين كان يعني الواضح الذي لا يقبل التأويل(3)، وأنه بالنسبة إلى المحدثين يعني سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات الحاملة لرسالة(4)، وهو على كل حال، وإن كان قد انحاز إلى هذا المفهوم المعاصر فيما سبق، إلا أنه لم يسحبه بشكل مباشر على القرآن حتى يمكن القول أن هذا هو تعريفه له. إن الطابع النصي للقرآن ومثله الطابع الخطابي مما يمكن تتبعه كإشارات من قبيل قوله أنه يتعامل مع النص باعتباره (البناء اللغوي الذي يتجاوز حد الجملة المفيدة)(5). وقوله (أدت عملية التقنين ... إلى خلق قناعة مؤداها أن القرآن «نص» بما هو مدون بين دفتي كتاب(المصحف)،... ولقد بدأت حياتي البحثية في علوم القرآن منطلقاً من هذه القناعة، وذلك بتأثير المنهج الأدبي(6). فالمنظور الذي ينطلق منه أبو زيد بالنسبة إلى النص هو المنظور اللغوي الكتابي، وهذا المنظور، وإن اختلف بالكتابة عن الخطاب الذي آل إليه موقف أبو زيد، فهو يشترك معه في اللغة؛ حيث إن القرآن بالنسبة إليه، قد كان ظاهرة كلامية متداولة قبل أن يدون(7). وبما أن المنطلق اللغوي ثابت في الحالتين، فإن الإشارة الدالة على التوجه اللغوي بالنسبة إلى القرآن تظهر في استخدام كلمة العلامات في وصف الآيات، ومن المعلوم أن العلامات تتركب من دال ومدلول، وعلى هذا النحو تكون نظرة أبي زيد إلى القرآن، من خلال آياته، أنه سلسلة من علامات حاملة لرسالة(8). والقول بالعلامات لا يعني أنه يوقف لغة القرآن على مجرد النظام الشكلي للغة، إن نظرته أوسع من ذلك، يتدخل فيها الوضع التاريخي المكاني والزمني، فهو على هذا، وإن كان يراها مجموعة قوانين، فإنها عنده القوانين التي تستمد قدرتها في أداء وظيفتها من الإطار الثقافي

(1) - المصدر السابق نفسه، ص 27

(2) - التجديد والتحريم والتأويل، ص 200

(3) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 157

(4) - المصدر نفسه، ص 169

(5) - المصدر نفسه، ص 157

(6) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص 200

(7) - جمال عمر ((عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف))، موقع رواق نصر حامد أبو زيد rowaqnasrabuzaid . wordoress.com في تاريخ 2008/03/23

(8) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 169

المجتمعي⁽¹⁾. فإذن كون القرآن لغة، فإنها اللغة التي تخضع لهذا الإزدواج الشكلي والوضعي/السياقي. وحديثه في الرسالة يوضح ذلك؛ إذ إن الرسالة على علاقة بواقع حي واللغة في إطارها تخرج من مجرد النظام إلى التداول، فهو كما يتصورها تؤدي عملا رمزياً تمثيلاً للعالم، وتؤدي بالإضافة إلى ذلك عملاً تواصلياً، وهو عندما يؤكد هذا، يؤكد وضعا تقوم عليه اللغة أيًا كانت، بما في ذلك لغة القرآن ورسالته التي تشكلت بهذا المعنى في إطار الواقع والثقافة⁽²⁾.

إن ظاهر مايقدمه أبو زيد في تحديد القرآن، كنتيجة لهذا، أنه نص لغوي ومنتج ثقافي ومجموع خطابات كما أسلفنا، وهذه، في رأينا، مداخل تحليل تبرر هدفه في تحقيق الوعي العلمي بالقرآن*، بصفته واقعا موضوعيا قابلا للنظر، أكثر مما تقدم مفاهيمها مخصوصة شاملة. وإذا كنا نسجل أن أبا زيد قد تعالق عنده البعدان اللغوي والثقافي بالنسبة إلى النص، فإننا نرى ذلك أيضا بالنسبة إلى الخطاب، مادامت نظرته إلى اللغة تبتعد عن جانبها الشكلي وفي علاقة انتماء. صحيح أنه لم ينظر إلى القرآن في أول الأمر على أنه خطاب، لكن الإشارة إليه بصفة الرسالة لها مدلول في هذا الجانب؛ لأن وجود رسالة بلغة وفي وضعية تواصلية، يعني أن هذه الرسالة قد أصبحت تداولية، محققة للعلاقة الخطابية. فيبدو أن الأمر كان يحتاج إلى بعض الانتباه الذي تم تداركه فيما بعد**، ولعل ذلك الإلتباس ناجم عن معاملة القرآن بصفة المتن وهو متجسد كتابيا. وعموما، فإن موقف أبي زيد في حديثه عن نص قرآني كان حديثا تعوزه الدقة، مع توفر امكانية الضبط التي أشرنا إليها، التي يمثلها النظر إلى اللغة من جهة الواقع والإستعمال، والرسالة من جهة التواصل***، وهي أمور تصب في مفهوم الخطاب المعرف بأنه النص المستعمل⁽³⁾. وغني عن القول، أننا نجد هذا الموقف أكثر انسجاما مع الغاية التي يريدها، مادامت الحالة الخطابية القرآنية تعكس مظهر العلاقة بالواقع. غير أن هذه النظرة تحول دونها صعوبات، إذا كان معلوما عدم تعلق كل القرآن بأسباب خاصة، وهو يميل إلى النظر إليه من خلال تفاعله مع الواقع والتاريخ.

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص28

(2) - المصدر نفسه، ص28

* هو الوعي الذي يتأسس على معاملة القرين وفق حقيقته اللغوية البشرية وانتمائه الثقافي بمعزل عن قداسته أو ألوهية مصدره. انظر: المصدر نفسه، ص22

** ما يثبت وعيه المتواري بالخطاب حديثه عن السياق الذي يميزه إلى نوعين كلي وتدرجي انظر: الخطاب والتأويل، ص258، 259

*** تظهر عدم الدقة عنده أيضا في قوله أن مفهوم النص مفهوم محوري في علوم القرآن، في حين أن حقيقة النص لاتعدو أن تكون جزءا من كل في البحث الأصولي المتعلق بالألفاظ، هذا فضلا عن أنه يذهب مذهب من قال من القدماء بندرة النصوص كابين عربي وهو في الآن نفسه يقر بمحورية النص انظر: نقد الخطاب الديني، ص124، 125

(3) - محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص140

وأبو زيد الذي قلنا أنه غير موقفه، وأصبح ينظر بمنظار خطابي إلى القرآن، مثلما لم يقدم تحديداً مفهوماً للقرآن من الزاوية النصية، لم يقدم تحديداً مفهوماً له من الزاوية الخطابية، فهو ينشغل بعرض أفكاره وتوجيهها إلى غايته، أكثر مما ينشغل بالضبط الإجرائي على هذا الصعيد. صحيح أنّ له رأي مفهومي في النص والخطاب والإختلاف بينهما؛ من حيث قوله أنّ النص نسق يكونه بناء لغوي له مؤلف وقارئ ضمني، وقوله أنّ الخطاب كيان لغوي يتجاوز الجملة، ينطلق من مخاطب/متحدث إلى مخاطب، وأنّ له معنى يختلف باختلاف النمط والسياق، كما يحصل في فعل التنغيم. لكن هذا لم يكن بالقدر العميق، فما كان منه سوى أفكار جزئية أو لنقل في أحسن الأحوال أنّ أفكاره كانت مقدمات عامة لمشروع بحث له تجلياته في القول: أنّ الخطاب القرآني هو عملية محاورة ونقاش وتعديل وفق متغيرات مرحلة تاريخية⁽¹⁾. وأنّ آياته بناء على ذلك عبارة عن وحدات خطابية داخل السور، وأنّ تلك الخطابات تعبر عن متحدثين يخاطب بعضهم بعضاً بأنماط مختلفة من الحديث، وأنّ القرآن ظاهرة تداولية لها ملاساتها في العلاقة بالمخاطبين وردود أفعالهم⁽²⁾، وأنّ خطابه خطابات حيّة عابرة للزمن يحيها المتلقي ويتفاعل معها في حياته اليومية كصوت مباشر يسمعه⁽³⁾.

والواقع، أنّ مسألة خطابية القرآن، أي كونه خطاباً أو خطابات ليست بالأمر الجديد، وربط الخطاب بالسياق، هذا أيضاً ليس بالأمر الجديد، مادامت الدراسات التراثية قد أثبتت ذلك بإبراز أساليب القول القرآني، وخاضت في أسباب النزول وانتبهت إلى أهمية السياق. إنّ أهمية هذا التأكيد في رأينا يكمن في أهمية الهدف الذي يتوخاه أبو زيد وهو الوقوف على الصلة بين المعنى التاريخي والمغزى المعاصر⁽⁴⁾. أي لإختبار علاقة المعنى التاريخي بالنسبة إلى العصر المعيش .

وإذا توسّعنا أكثر إلى رأي عبد المجيد الشرفي، فإننا نجد رأيه لا يختلف جوهرياً عن ما رأيناه عند أركون، خاصة في الإنطلاق من الحالة الشفهية للقرآن وتمييزها عن الوضعية الكتابية أو ما يسميه مرحلة المؤسسة، فالحالة الشفهية عنده تمثل الخطاب وهو حامل لكلّ الخصوصيات التي تعكسها الوضعية الخطابية، من مثل وجود الظروف الخاصة بنزول الآيات ومظاهر التفاعل معها؛ ولأنّ هذه الأمور في الغالب ممّا يضيع في رأيه، فقد حكم أنّ

(1) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص216

(2) - جمال عمر، عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف(1)، انظر موقع <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com>

(3) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص201، 202

(4) - جمال عمر، عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف(1)، الموقع السابق نفسه

لفظ القرآن (لايصحّ أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة)⁽¹⁾. والشرفي بهذا الكلام الذي ينزل القرآن منزلة الخطاب الشفهي لايقدم مفهوما إجرائيا، وإنما يؤكد ذلك لبيان الفرق بين حالة الظاهرة القرآنية الأولى وماكانت تتسم به من خصوبة وعفوية، وحالة ما انتهت إليه من تحكّم وتأويل بعد التدوين والمأسسة. وعلى هذا النحو يقيم نتيجة حاسمة يرتب عليها موقف التعامل مع القرآن وهي أنه (كتاب حيّ يخاطب المؤمن خطابا شخصيا)⁽²⁾. وأشير هنا أنّ الشرفي يطلق كلمة النصّ على القرآن، إلا أنّ مراده منها غير واضح، أقصد أنه لمجرد الجانب اللغوي فيه ام لمجرد الجانب الكتابي فيه، ومهما يكن، فإنّ تركيزه على مرحلة ما قبل المأسسة والطابع الشفهي للقرآن له نتيجة حاسمة وهي تحقيق فهم متحرّر من سلطة التأويلات التاريخية. ومن هذا الجانب ينتهي إلى ماينتهي إليه الموقف الحدائي عموما الذي رأيناه أوضح عند أركون*.

وإذا كانت مسألة النصّ والخطاب قد برزت عند الحدائين الذين رأيناهم على صعيد الاختلاف بين حالة ما قبل التدوين ومابعده، فإنّ النّظر في القرآن كان بصورة أخرى عند حدائيّ آخر هو علي حرب، وإذ ذكره هنا، فمن باب أنّه قد عكس من خلال الإهتمام بالنصّ في ذاته اهتماما بالقراءة والنقد. نقول هنا النصّ وليس الخطاب؛ لأننا نجد يوسع النصّ على حساب الخطاب، بناء على معيار الإعتراف، فهو يقرّ بوجود الخطاب وأصله الكلامي وبحده المستقلّ عن النصّ، لكنّه يدرجه في دائرته كواقعة خطابية عندما يشكّل أثرا يرجع إليه**. ومن هنا، فهو عندما يتكلم عن القرآن يستحضر هذه الحقيقة فيه، أي بمعنى أنّه يمثل مرجعا فاعلا ليس على صعيد إنتمائه المتعالي، وإنما على صعيد تكوينه كواقع لغوي وحدث ثقافي منتج للمعنى. ونلفت، أنّه في هذا الإطار لايقدم تعريفات جامعة، وإنما يقدم إيضاحات تبرز الخصوصية نحو قوله أنّ القرآن(آيات بينات. والبيان اشد الكلام احتمالا لضروب التفاسير وأصناف التأويل، والآيات علامات فائضة، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة)⁽³⁾. وهذا انطلاقا من نظرتة إليه على أنّه نصّ نبوي⁽⁴⁾، أي النصّ المنفتح على مجالات المعنى المتعدد. ومن المهمّ القول هنا، أنّ نظرتة إلى القرآن هي نظرة إلى نصّ بخطاب غير محكم أو منسجم، أي بمعنى أنّه يشكّل فضاء رحبا للإختلاف والتنوع

(1) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49

(2) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص56

* يعدّ أركون في هذه المسألة مرجعا بالنسبة الى أبي زيد وعبد المجيد الشرفي. انظر: نصر حامد ابو زيد، التجديد والتحرير والتاويل، ص213.

** الشاهد على ذلك قوله:(ليس كل خطاب يشكل نصا. فالنص هو خطاب تم الاعتراف به وتكريسه). انظر: نقد النص، ص12

(3) - علي حرب، التأويل والحقيقة، ص18

(4) - علي حرب، نقد النص، ص208

وهي نظرة بقدر ماتوكّد هذا بالنسبة إلى النصّ تؤكّد ذلك بالنسبة إلى القارئ الذي يجسّد بقراءته القراءات المختلفة خاصّة على صعيد مايسكت عنه أو يستبعده أو يتناساه أي بكلّ ماتتعلّق به إرادة الحجب كما يسمّيها(1).

وهذا الموقف، إذا كان حقيقة يعكس رؤية نصّية في القرآن، فإنّها الرؤية التي تهتمّ بإمكاناته وقدراته على إنتاج معناه، أكثر ممّا تشتغل بحصر ماهيته الشكلية كنص، ثم أنّها رؤية لاتتعرّض إلى الإشكالات المتعلّقة بتداخل المفاهيم وحدودها، فعلي حرب يستعمل كلمة النصّ كما لو أنّها كلمة لاتثير نقاشا، ينبغي توضيحها في رأيه فقط من جهة دلالتها على الاختلاف ومتطلّبات القراءة.

وعموما، إذا كان لنا أن نجمل الموقف الحداثي في هذا الصّدّد، نقول أنّ أغلب الحداثيين قد ذهبوا في إتّجاه القول بالنصّ القرآني، لكن قليل منهم من وقف على الحقيقة المفهوميّة لهذا الإستعمال أو للإستعمال الآخر وهو الخطاب القرآني، مع شيوع استعماله في ثنايا كتاباتهم كمصطلح دال على المسمى نفسه. ويغضّ النّظر عن جهد أركون وأبو زيد يبقى القول أنّ هذا النقص في التّأصيل لا يخرج عن الحالة العامّة لإشكاليّة المصطلحين في التّفافة العربيّة؛ حيث يغيب الحدّ الفاصل الواضح بينهما. لكن يجدر بنا أن نذكر أنّ ذلك الإستعمال العام عند الحداثيين، إذا كان يعبرّ من حين لآخر عن خصوصيّة توظيف كلّ من النصّ والخطاب، بمايدلّ على وعي ضمّني، ما كان له أن يضيق إلى تلك الدّرجة، وهو بمستوى مشهود من الأهمّيّة. إنّ الخطوّة التي فتحتها أبو زيد خاصّة تعدّ خطوة متقدّمة في سبيل الدّراسة العلميّة، لكن مادامت أركانها لم تكتمل، فإنّه من الصّعوبة بمكان الحديث عن انجاز مهمّ، لكن مايجب قوله أنّ الطّرح العلمي في هذا الشّأن لايمكنه أن يسير فقط في إتّجاه مايبتيغيه أبو زيد وهو يجاهر بمنزعه السّجالي المكشوف.

4-1 المشكلة الإصطلاحية:

لقد أفرز الإنتقال إلى التّدوين وجود مصحف مقترن باسم كتاب، وهذا الإسم، وإن كان قد نسبه القرآن إلى نفسه إلاّ أنّه قد نسب إليه أيضا أسماء أخرى، من قبيل الذّكر. وهذه الأسماء لها علاقة بطبيعة القرآن ووجوده، كما أنّ لها علاقة بحقيقة القرآن وهويّته. والحداثيون بقدر ما اهتمّوا بحالة الإنتقال الشّفهي/الكتابي بقدر ما اهتمّوا بالأسماء التي دلّت على القرآن من خلال حالتيه تلك. مايدعونا إلى طرح هذا الموضوع هنا أنّ تعدّد الأسماء على مسمّى واحد مسألة لاتخلو من دلالة، من جهة إمّا القول بالترادف والمعنى الواحد، أو من جهة نفي التّرادف والقول بالمعاني المختلفة، وفي كلتا الحالتين هناك مجال للتساؤل. وبما أنّنا قد وقفنا

(1) - المصدر السابق نفسه، ص20

على الرأى الذي يرى أن اسم القرآن ينطبق حقيقة على منازل في المرحلة الشفهية، فإن رأيا كهذا، لا يكون مفهوما فهما موضوعيا إلا بفهم مبرراته وموقعه بالنسبة إلى الألفاظ الأخرى التي تتعلق به. إن الأمر على هذا النحو يخرج عن الإطار الجزئي ليشمل حقيقة الوحي ومساره. والموقف الحدائى في هذا الشأن موقف متنوع، لكنه في عمومته يجتمع على مخالفة الموقف التقليدي، ونظيف أيضا أن هذا الموقف لا يخوض فيه الحدائون من أجل بيان الأسماء في حد ذاتها، وإنما يخضون فيه؛ لأن هذه الأسماء تعطي دلالة على مستوى الفهم وطريق التعامل. وبما أننا قد قلنا أن ثمة تنوع في الموقف الحدائى، نشير أننا بذلك نعني موقفين رئيسين؛ موقف من تناولوا المسألة في سياق التعرض إلى الوحي في نشوئه ونزوله واكتماله، كأركون ومن سار سيره، وموقف من بنى على ذلك موقفا عميقا كلياً يفسر ماهية القرآن كمحمد شحرور.

بالنسبة إلى الموقف الأول، نذكر أن مناقشة أركان لمسألة الوحي قد انتهت به إلى التفريق بين مصطلحي القرآن والمصحف. الأول كما بيّنا يتعلّق بالحالة الشفهية، والثاني يتعلّق بالحالة الكتابية. وهذا التفريق له طابع إجرائي وطابع تفسيري في الآن نفسه، وهذا انطلاقاً من أن عملية الوحي عنده عملية نزولية يحصل فيها الانتقال من حالة متعالية إلى حالة بشرية، وبين هذه وتلك تبرز المصطلحات ويبرز الاختلاف بينها، يظهر ذلك عنده في استخدام مصطلح أم الكتاب ومصطلح الكتاب. الأول، يدلّ على الكلام الإلهي الأزلي الموجود فيما يسمّى اللوح المحفوظ، والثاني، هو التجلي الجزئي للأول بجسده مادياً المصحف، بصفة الكتاب المقروء، وأهمية هذا الطرح هنا، أن القرآن يغدو حقيقة جزئية وليس حقيقة كلية مستنسخة من اللوح المحفوظ⁽¹⁾. وكما هو ملاحظ، فكلمة الكتاب تستخدم بمعنى مزدوج لتدلّ على الوحي، وتدلّ على الكتاب بمعناه الحسي. والواقع أن أركون وهو يعبر عن هذا الفرق، يستخدم أيضاً وبشكل مباشر لفظي الكتاب المقدس والكتاب العادي، والميزة هنا أنه يرى أن ما هو مقدس، من خلال هذا التحول، يندرج في إطار الحالة الثقافية وما يحقّها من رهانات⁽²⁾.

وهذا الكلام المؤسس على الاختلاف بين الحالتين الشفهية والكتابية، يؤسس عليه أيضاً عبد المجيد الشرفي فرقا بين لفظي الذكر والكتاب، على نحو الفرق بين القرآن والمصحف كما أشرنا من قبل؛ وذلك أخذا بالفرق بين محتوى الشئ ومظهره، المحتوى عنده هو مضمون ما تحمله ألفاظ الدعوة من تبشير وإنذار وتوجيه وإرشاد، وهذا المضمون يمثل الكتاب، لكن ليس بالمعنى المادّي الذي يشار به إليه في العادة. نقصد هنا أن الشرفي يطابق

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22، 23

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 156

بين الذِّكر والكتاب بالمعنى المضموني، بحجّة أنّه قد ذكر قبل اكتمال نزول القرآن، لكنّه لا يرى تطابقهما خارج ذلك المعنى، كما يكون عليه الكتاب حسيًّا. والنتيجة من هذا، أنّ لفظ الكتاب هو أبعد من أن يكون بإطلاق مادّي، وهو بهذا الرّؤية، إنّما يؤكّد أنّ القرآن ماهو سوى نسخة من الكلام الإلهي، وجدت بمراعاة الطّابع البشري للمتلقّين وأحوالهم وأطرهم الذّهنية في مرحلة العلاقة بهم(1).

وفكرة أنّ كلمة الكتاب لا تنصرف في معناها إلى المعنى المادّي، وأنّ معناها هذا معنى متأخّر نجدها أيضًا عند محمد عابد الجابري، ولكن في صورة أخرى يبرزها اهتمامه التّاريخي بمسار الكون والتّكوين؛ حيث رأى أنّ الأسماء القرآنيّة قد ظهرت تباعا، فكلمة القرآن التي يبدو اطلاقها عامًا قد سبقتها عنده في الظّهور كلمة الذّكر والحديث. أمّا كلمة الكتاب فقد جاءت بعد ذلك، وهذا التّسلسل تبرّره عنده طبيعة المرحلة التّاريخيّة وحجم الآيات المنزّلة. فعندما كان النّزول في أوّله والآيات ترد قصارا ظهر في رأيه استخدام كلمة الذّكر، ثمّ ظهر من بعدها استخدام كلمة الحديث، لكن لما كثرت الآيات وأصبحت تشكّل مقروءا يستلزم جهدا ووقتا ظهرت كلمة القرآن، ثمّ لما صارت آياته تشكّل مكتوبا بأعداد من الصّحف ظهر اسم الكتاب(2)، ليدل على هذا المعنى، ولكن ليدلّ أيضًا على معنى آخر هو الكتاب المقابل لكتابي من يوصفون بأهل الكتاب، فالجابري على هذا لا يرى اسم الكتاب الذي أطلقه القرآن على نفسه اسما لشيء مادّي، وآياته قد نزلت وحيا بصورة متدرّجة(3).

وإذا كان رأي الجابري الذي رأيناه يظهر الأسماء القرآنيّة في علاقة بمسار الدّعوة، ويدلّ بها على بعد تاريخي يؤطّرها له انعكاسه على نمط الفهم، فإنّ علاقة هذه الأسماء بالفهم لتظهر بدلالة أكبر في موقف آخر هو موقف محمّد شحرور، الذي ينطلق في موقفه من القرآن من مبدأ نفي التّرادف، وهو المبدأ الذي رتبّ عليه طريقة في الفهم تعتمد التّمييز بين المصطلحات نحو التّمييز بين (الكتاب، القرآن، الفرقان، الذّكر، أمّ الكتاب، اللّوح المحفوظ، الإمام المبين، الحديث، أحسن الحديث)(4). على أساس أنّ معنى كلّ كلمة من هذه الكلمات مختلف عن الآخر. فبالنسبة إليه ثمة فرق في المعنى بين كلمتي الكتاب والقرآن، وهو الفرق الذي يظهر في أنّ كلمة الكتاب المعرّفة تدلّ على مجموعة المواضيع التي أوحيت من الله إلى رسوله وتشكّلت نصًّا ومحتوى في آيات يضمّنها مصحف جامع، وهو هنا الكتاب معرّفًا؛

(1) - عبد المجيد الشرفي ، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص50-54

(2) - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، 160

(3) المصدر نفسه، ص221

(4) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص47

لأنه يرى اختلافا في المعنى بين الكلمة في حالتها الأولى والكلمة في حالتها الثانية وهي نكرة؛ حيث إنّ هذه، وهي على على هذا النحو، تعني المواضيع الجزئية، من قبيل ما يخصّ العبادات ويكون التعبير عنها باسم كتاب العبادات. وهي على ذلك لا يراها تمثل كامل المصحف، على عكس الكلمة الأولى التي يطابق بينها وبينه(1). وتكمن أهمية هذا التمييز في أنه قد جعله مدخلا للقول بتمييز أعمّ يخصّ الكتاب، وهي تقسيمه إلى كتابي النبوة والرّسالة.

أمّا كلمة القرآن التي رأى مغايرتها لكلمة الكتاب، فقد نظر إليها في إطار هذا الفرق، وفي إطار فرق آخر بينهما هو الفرق بين الآيات التي تخصّهما، وهي التي تضمّ في رأيه أنواعا ثلاثة هي الآيات المحكمات، الآيات المتشابهات، والآيات اللامتشابهات واللامحكمات حيث تتبع الآيات الأولى كتاب الرّسالة وتتبع الآيات الأخرى بنوعها كتاب النبوة، وموقع القرآن في هذا توضحه عنده الأسماء التي تخصّ كلّ نوع من هذه الآيات، فالآيات المحكمات قد سمّيت بأسماء الكتاب والآيات المتشابهات قد سمّيت القرآن والسبع المثاني، والآيات التي تخرج عن الإثنين معا قد سمّيت بتفصيل الكتاب. ولما كان هذا يعني أنّ كلمة القرآن تدلّ على جزء من الكتاب مرتبط بالمتشابه والمتشابه يفيد ثبات النصّ وحركة المحتوى، فقد ارتأى شحروورأنه الجزء الذي يخضع للتأويل، التأويل النسبي المرحلي(2).

أمّا كلمة الذكر التي رأينا أنه يميّزها عن غيرها، فهي الصيغة اللغوية للكتاب المجسّدة باللسان العربي المنطوقة والمتلوّة. وعلى ذلك لا يرى أنها هي القرآن، بل هي إحدى صفاته أو خواصه(3)، وفي الإتجاه نفسه أيضا يرى أنّ كلمة الفرقان ليست هي القرآن بل هي الوصايا العشر الممثلة لما يسمّى الصراط المستقيم(4).

وكما هو ظاهر من هذه الإشارات، يبدو القرآن على علاقة بالفهم، والواقع أنّ هذه العلاقة يمكن فهمها بوضوح أكبر من عبارة يقول فيها شحروور أنّ القرآن سمّي قرآنا (لأنه قرن القانون العام للوجود مع القانون الخاص ومع خط تطور سير التاريخ الانساني)(5).

ومضمون هذه العبارة يفيد جملة نتائج على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى توجّهه

(1) - المصدر السابق نفسه، ص53-55

(2) - المصدر نفسه، ص37

(3) - المصدر نفسه ، ص 62، 63

(4) - المصدر نفسه، ص67

(5) - المصدر نفسه، ص77

وطرحه الفكري، فهي تفيد أنّ حقيقة القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني تمثل قوانين الوجود وقوانين التاريخ*(1). وبهذا المعنى الحيادي، فهي تفيد أيضا أنّ وجوده كان وجودا مسبقا قبل الإنزال والتنزيل ثم حصل إنزاله دفعة واحدة باللسان العربي، ومن بعد ذلك تنزّل بطريق الدّكر، أي بماهو صياغة لسانية صوتية غير خطية. كما تفيد على هذا النحو، أنّه ليس على علاقة بما يسمّى أسباب النزول(2). والأهم أنّ تلك العبارة تفيد أنّ حقيقة القرآن بماهي حقيقة موضوعية حقيقة مطلقة، لكنّها الحقيقة التي تفهم على مستوى الفهم فهما نسبيا(3).

إنّ المتأمل في هذا الذي يذهب إليه شحرور، يلاحظ أنّ تعامله اللغوي مع القرآن بالإستناد إلى عدم وجود التّرادف قد جعله يعطي لتلك الكلمات أقصى مدى ممكن، ومن هذا الجانب قد أغنى نفسه عن البحث في طريقة أخرى للفهم، لكن خطوته هذه، فيما يبدو، يعوزها الإلتباه إلى الإسقاط، إذ بما أنّ مسألة التّرادف مسألة متميزة بندرة التّرادف التّام والقول أكثر بالتّرادف النسبي، يكون والحال هذه غيرمناسب القفز على مثل هذه الأرضية المعرفية**، بمبرر الأخذ برأي قديم دائرة مناصريه ضيقة. هذا علاوة على مافي ذلك الموقف من تجاوز للدلالة السياقية لتلك الألفاظ، وهي قد كانت في علاقة بتاريخ الفعل الدّعوي الذي أصبح معروفا من خلال أسباب النزول التي أنكرها، ثمّ أنّه بتلك النظرة الجزئية كان قد تغاضى عن المقاصد، وهي ممّا لا يكون إلاّ من نظرة كلية شاملة، فعلى هذا يكون التّصرّف في بنية القرآن من خلال ألفاظ معينة أمرا ليس دونه سوى نتائج محسومة باختلافها عن الموروث. ولعلّ في النّقد الذي واجهه من داخل السّاحة الحدائثية ممثلا بنصر حامد أبو زيد مايؤكد ذلك، فقد رأى أبو زيد أنّ شحرور يتجاهل السياق لصالح معاني يبتغيها من عنده بطريقة تأويلية نفعية لاتخرج عن الإندفاعات الإيديولوجية المبطنّة(4). وإذا كان شحرور في الواقع حريصا على موقفه في وجه مثل هذا النّقد، فإنّه بالكاد يستطيع نفي ذلك التّوجّه بالإستناد إلى العلم وآخر تطوراته، والمسألة في كلّ الأحوال غير محسومة تماما.

(1) - المصدر السابق نفسه، 92

* يرتّب شحرور على هذا الكلام القول بعدم وجود تشريع قرآني. ووجود فقط مايسمى حدود الله ووصاياه. انظر: المصدر نفسه، ص724، 725

(2) - المصدر نفسه، ص154، 155

(3) - المصدر نفسه، 90

** يرى أولمان أنّ التّرادف التّام هو نوع من الكماليات التي بقدرمالاتفي الإستحالة تؤكد النّدره، وعلى ذلك، فإذا ما وقع في اللّغة، فهو يقع لفترة قصيرة. والسبب في ذلك أنّ الكلمات تتأثر بالظلال المعنوية العاطفية أو الإنفعالية التي تعمل على تحطيمه. انظر: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص97

(4) - نصر حامد ابو زيد، المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية، مجلة الهلال، ع3، سنة1992، ص58

ثانياً: إشكالية الكلام الإلهي

المعروف أنّ هذه المسألة قد كانت إشكالا عند الأقدمين، اختلفوا فيه بين قائل بالحدوث وقائل بالقدم، ولايعنينا هنا استحضر التاريخ المتعلّق بها، وإنّما سننظر فيها من باب أنّها متّصلة بالخلفية الشّفهية للقرآن التي تعني حالة التّجليّ الحسيّ؛ إذ إنّ هذا التّجليّ بصفته انتقالاً من حالة غيبية روحية إلى حالة لسانية لغوية انسانية، ممّا يلزمه التّفكير في طبيعته وشكله، فهناك على هذا الصّعيد ما كان وما أصبح كائناً. الموقف الحدائي في هذا الشّأن، قد تعاطى مع هذه المسألة من مدخل انساني تاريخي، وقدّم تفسيرات يبدو عليها التّقاطع مع الموقف الإعتزالي، من جهة وصف القرآن بصفة الحدث، ومن جهة نسبة الكلام الذي احتواه إلى الفعل. يمكننا أن نذكر هنا مايدلّ على ذلك في جملة أفكار، لكن ماينبغي قوله أنّهم بتلك الأفكار قد أحيوا الموقف المعتزلي وأعادوا له الإعتبار، لالكونه معتزلياً في حدّ ذاته، ولكن لكونه قد مثّل موقفا عقلياً له تبعاته في العلاقة بالقرآن على الصّعيد المعرفي. وإذ نشير إلى هذا، فلنبين مايتعلّب على الموقف الحدائي، وهو قراءة القرآن في إطاره الظاهر الإنساني، أي باعتباره حقيقة موضوعية قابلة للنظر.

وجملة الأفكار التي ذكرنا أنّنا نشير إليها، منطلقها الأوّل هي وضعية القرآن التي يجسّدها كلامه المسموع والمقروء من خلال اللّغة العربية، فعندهم أنّ التّعبير بلغة بشرية يعني التّعبير بماهو تاريخي، وشأن ماهو تاريخي أن يوجد في الزّمن، أي يحدث؛ ولذلك كان استحضرهم للموقف المعتزلي استحضرًا للقول بما هو تاريخي، على اعتبار، كما يبرّر أركون، أن للكلام الإلهي مستويان؛ مستوى متعالٍ أزلي لانهائي، ومستوى تاريخي بشري. والإلحاح على هذا المستوى، يجد سنده من جهة أخرى في طبيعة التّكوين الإنساني الخاص الذي يعجز عن التّعامل مع المتعالٍ من غير وجود مايمثله. وهذا كما بين الشّرفي، قد كان عن اضطرار، من أجل تقريب الحقائق المتعالية والتّدليل عليها*. وحالة أن يخرج الكلام الإلهي إلى العالم، ويكون متجسّداً في لغة محقّقة للتّواصل، حالة قد بنى عليها الحدائون القول أن الكلام الإلهي فعل؛ لأنّه كما يقول أبو زيد، الفعل المرتبط بالتّاريخ، وكلّ مايرتبط به، فهو جزء منه، ومادام القرآن هو أحد تجلّيات الكلام الإلهي فهو لا يخرج عن أن يكون ظاهرة فيه(1).

* ممّا يذكر الشّرفي في هذا الشّأن أيضاً أنّ حقيقة القرآن هي المحتوى وليس الخطاب الذي صدر عن الرّسول. وفي رأيه أنّ هذا ممّا لم يراعيه المتكلمون الأشاعرة. فهو من هذه الزّاوية يبدو مدافعاً عن فكرة أن القرآن معنى عبّر عنه الرّسول بلغة بشرية. انظر: عبد المجيد الشّرفي، الاسلام بين الرسالة والتّاريخ، ص55

(1) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص75. وانظر أيضاً: عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ج2، ص44 Abdelmajide Charfi, La pensée islamique, rupture et fidélité, Tunis :Sud Editions2008,p36,37

ومسألة الظاهرة هنا، وإن كانت على علاقة بالزمن، فهي على علاقة أيضا بالواقع، بما هو سياق شامل للأوضاع والأحداث. والحداثيون لا يغفلون عن تداخل هذا بالكلام الإلهي، خاصة وقد تجلّى في لغة، واللغة كما يعتقد أبو زيد في علاقتها بالعالم لا تحيل إليه مباشرة، وإنما تحيل إلى مافيه من تصوّرات ومفاهيم ذهنيّة قارّة في وعي الجماعة ولاوعيتها، أي إلى الثقافة التي تمثّل، اللغة بالنسبة إليها، النظام المركزي العلاماتي الذي تنحلّ إليه جميع علاماتها(1). ويجب القول، أنّ لغة أهميّة كبرى عند الحداثيين، بالنسبة إلى إثارة هذه المسألة أو إثارة مسألة أخرى، هي تلك التي تتعلّق بفكرة الرمزية، فكننتيجة لعدم التّكافؤ بين المستويين المتعالي والبشري، وطبيعة العلاقة الجدلية بينهما، حافظ الكلام الإلهي، كما يذكر الشرفي، على قدر من تعاليه - القدر المساعد على الإستعاب - بأن جاء أسلوبه متضمّنا للمجاز والإستعارة والإشارة والتّلميح وضرب الأمثال(2).

وعندما يؤكّد الحداثيون هذه الأفكار، من خلال ظاهرة التّجليّ، فإنّهم في الواقع إنّما يؤكّدون نظرة دنيوية واقعيّة في التّعامل مع الكلام الإلهي، منفصلة عن الأصل المتعالي، لكنّها لاتعني بالضرورة إنكاره. وحجّتهم في ذلك علميّة وعقلية؛ إذ كما يقول أبو زيد أنّ البدء من الواقع والثّقافة، والكلام الإلهي بلغة بشرية، هو بمثابة البدء من الحقائق الإمبريقية. أمّا عدا ذلك، والكلام الإلهي متعال، فمما يخرج عن الدّراسة(3). أي باختصار، أنّ ظهوره الظّهور اللّغوي الإنساني مبرّر موضوعي لأن يكون تحت بساط البحث. إنّ الأمر عندهم من هذه الزّاوية أمر معرفي، ولذا فمعادلتهم، كما يذكر أبو زيد، هي أن يكون المتلقّي هو المحور فيها وليس الله(4). إنّهم بهذا لا يجهلون جانب القداسة التي يمثّلها الكلام الإلهي أو جانب الإعجاز فيه*، لكنّهم لا يريدون أن يحشروا أنفسهم في دائرة الميتافيزيقا الملازمة للمعنى الأبدي والأزلي، وهو في حدود انسانية تاريخية. إنّ الكلام الإلهي عندئذ، وقد تجلّى واستقرّ، كما يقول أبو زيد، إنّما يأخذ معناه من داخل هذه الحدود وليس من خارجها، وإلاّ كان الإنجذاب إلى دائرة الخرافة والأسطورة** (5).

(1) -المصدر السابق نفسه، ص80

(2) - عبد المجيد الشرفي ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص55

(3) - نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص27

(4) نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، 200

*يذكر الجابري أنّ القرآن بماهية مزدوجة عربية اللسان والهيئة المضمون. انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ص197.

(5) - نصر حامد أبو زيد، النص ، السلطة ، الحقيقة، ص 92

**تحييد الجانب الإلهي له علاقة بالنّظر إلى النّصّ في ذاته بعيدا عن مؤلّفه على أساس أنّه كنص يمتلك شروط قراءته أنظر: علي حرب، نقد النص، ص12، 11. ونصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص261

وهذا التّعامل بالنّسبة إليهم هو التّعامل الأنسب وله مبرراته، فمّا يذكر أبو زيد أنّه لا تلازم بين المصدرية الإلهية للقرآن ووجود منهج إلهي في فهمه وتحليله(1). والإصرار على ذلك، في رأيه، هو اصرار على إثبات العجز البشري، الذي يؤدي إلى جعل النصوص(القرآن) وكأنّها شفرة إلهية مستغلفة(2). وواقع الأمر أنّ مايسوغ هذا الإستبعاد عنده هو النّظر إلى القرآن نظرة تواصلية، مؤسّسة على كونه رسالة تستتبع ماتستتبعه الرّسالة من وجود متلقّ بشري يحتاج إلى أن يفهم تلك الرّسالة بلغته، باعتباره كائنا اجتماعيًا تاريخيًا*، فعلى هذا النّحو المسألة هي مسألة ضرورة منطقيّة، بمعنى أنّ ما وجد بحقيقة بشرية يكون فهمه وتحليله من جنس تلك الحقيقة وليس من خارجها(3).

وينبغي القول، أنّ تشبّث الحداثيين في التّعامل مع القرآن، بناء على الإنحياز إلى الجانب الإنساني دون الجانب الإلهي، يرجع إلى خشيتهم من النّتائج التي تترتّب عن التّعامل مع هذا الجانب على الصّعيد المعرفي من بروز لظاهرة الحرفية (4)؛ حيث تغدو المعرفة عندئذ، كما يؤكّد أركون، مجرد استنباط وليس اكتشافا لشيء جديد، بالمعنى الذي يكرّس حقيقة أنّ الكلام الإلهي قد قال كلّ شيء، وأنّ ماسيصل إليه العقل بعد ذلك ليس إلّا وصولاً لحقيقة موجودة لها صفة الصّحّة(5). مع مايعني ذلك من ثبات للمعنى وجموده ومناقضة لتاريخيته** (6). بعبارة أخرى يمكن القول، أنّ النّظر إلى الكلام الإلهي بمنظار إنساني، يعني تحرّر المعنى وخروجه من دائرة المكان والزّمان، في حين أنّ النّظر إليه بالمنظار الآخر هو تحكّم وانغلاق. إنّ المسألة هنا لها علاقة بالإمكانية في التّجديد من عدمها، لها علاقة بالإنفتاح على المتلقّي وأفقه، حاضره ومستقبله، واقعه والمتغيّرات التي يعيشها فيه. وإذا كان للمعتزلة السّبق في الإشارة إلى هذا الجانب، فإنّه السّبق الذي يريد الحداثيون البناء

(1) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص260

(2) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص206

* عنده أنّ تلك الرّسالة تكشف عن توجّه نحو المخاطب من خلال ما فيها من كثرة أدوات النداء التي يفهم المتلقّي المعنى منها بحكم انتمائها إلى لغته. انظر مفهوم النّص : ص65

(3) - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص261

(4) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص44

(5) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص7

(6) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص202

** يشير أبو زيد إلى نتيجتين تتبعان تصور مايسميّه الوجود الخطّي أو الوجود في اللّوح المحفوظ ؛ النّتيجة الأولى هي تحقّق المبالغة في تقديس النّص، والنّتيجة الثّانية هي خلق الإيمان بعمق الدّلالة وتعدّد مستوياتها إلى الحد الذي يمنع النّفاذ إليها. انظر: مفهوم النّص، ص49. ولذلك فهو يدافع عن الموقف المعتزلي الذي يراه محققاً للتّاريخية من حيث أنها لا تنزله منزلة المعنى الثابت الجوهرى المفارق بل المعنى الذي يقبل التّأويل الإنساني المتجدّد أي المعنى الذي ينأى عن كلّ تقييد أو تجميد انظر: النّص، السلطة، الحقيقة، ص33

عليه، على أساس ما في مبناه من انعكاسات مباشرة على تفسير القرآن وتأويله(1). ولكن من المهم الإشارة أنّ طرح الجانب الإلهي جانبا من لدن الحداثيين لا يغيّب عندهم تماما الموقف منه، فبصرف النظر عن الاعتقاد أنّه متعال لا يمكن بلوغه من بشر، كما قال أركون(2)، فإنّ من الحداثيين كأبي زيد من يرى وجود الكلام الإلهي سابقا على التّجلي، أي في اللّوح المحفوظ، ممّا يمكن فهمه فهما مجازيّا لاحرفيّا. بمعنى أن تكون دلالة الحفظ هي دلالة على الحفظ في الصّدور وليس الحفظ في شيء مكتوب(3). ومنهم من يرى في إطار التّمييز بين الألفاظ كشرور التّمييز بين الكلام الإلهي والقرآن، على أساس أنّ الأول هو عين الموجودات ونواميسها العامّة. والثاني هو جزء من علمه جرى تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني النسبي بطريق الجعل، الذي أظهره بالصّيغة العربيّة وقد كان قبل ذلك من تلك النواميس التي احتواها اللّوح المحفوظ، الذي يفسّر على أنّه البرنامج العام للكون وهو يعمل. وهو مارتّب عليه القول أنّ القرآن الموجود بين أيدينا ليس هو القرآن الموجود في اللّوح المحفوظ، وإنّما هو فقط صورة قابلة للإدراك الإنساني(4).

إنّنا في الواقع إذا ألقينا نظرة تمعّن في الموقف الحداثي في هذه المسألة، سنجد أنفسنا نواجه إشكالات كبيرة تزعزع هذا الموقف، وعلى رأس ذلك الإشكالية المنهجية، فمع أهميّة الإصرار على تحقيق الوعي العلمي إلا أنّ تحييد الخلفية الإلهية للنص، والإقتصار فقط عليه بصفته إمكانية إنتاجية، ومعطى قابل للتصرّف الدلالي، لا يبدو في رأينا موقفا مفضيا إلا إلى نتائج متناقضة؛ ذلك لأن تلك الخلفية ضاغطة، تظهرها الأدوات اللغوية نفسها التي يحتويها من أوامر ونواهي، فإن ينادي الله المؤمنين أو يلزمهم بفعل ما، هو ممّا يستتبع حضور التّعالّي والقداسة وإلاّ كان الكلام الإلهي مثله مثل أيّ كلام يمكن التّعامل معه بنديّة أو اهمال. كما أنّ تلك المواقف تؤسس إلى التاريخية والأنسنة بل إلى العلمنة، وإذا كانت هذه أهداف معلنة، فالعبرة في نتائجها. إنّ حجّة الحداثيين هي الحجّة العلميّة لكن هذا لا يبدو صحيحا تماما، فالتّعامل العلمي ليس هو النزوع الوضعي ضرورة حتّى يمكن الجمود عليه، لقد ذهب المعتزلة في إتجاه عقلائي يشير إلى شيء ممّا يقول الحداثيون؛ من حيث المماثلة البشريّة، لكنهم لم يقطعوا بالمرّة مع التّعالّي أو القداسة، أو يروا أنّ معاني القرآن يمكنها أن تكون مستباحة، فقد آمنوا رغم كلّ ذلك بالمعاني الثّابتة من خلال رؤيتهم لمفهوم النصّ*.

(1)- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص188 وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص43

(2) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص22

(3) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص69، 70

(4) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص152، 153

*قولهم في مفهومه بالإفادة الظاهرة غير المجملة يعني تأكيد المعنى الثّابت. انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص319

وإنَّ المرءَ ليجد بالفعل شططا ههنا، كما لاحظ محمد عمارة، وهو يعقّب على تاريخيّة أبي زيد(1).

1-2 الموقف من الوحي:

الحديث في الكلام الإلهي ممّا يدفع إلى الحديث في مسألة الوحي، بالنّظر إلى أنّ تجلّيه قد تمّ عن طريق مثلقّ وسيط، والحديث في هذا، هو حديث أيضا في النّبوة والإعجاز، فالمسألة في حقيقتها متداخلة؛ ولذا كان الكلام في القرآن هو كلام عن هويّة مركّبة ممتزجة بالتّعالي والقداسة. إنّنا قد رأينا أنّ الحداثيين يريدون معاملة القرآن لذاته، أي من خلال امكاناته، ومن خلال وضعيته التاريخيّة كظاهرة منبثقة؛ ولأنّ هذا الأمر كما مرّ، يثير مسألة الحالة الشّفهية والكتابيّة، فإنّ ما يهّمنا هنا أن ندقّق في المفهوم، خاصّة وأنّه يأخذ طابعا عامّا ومركّبا في الآن نفسه. وإذا كانت معاملة القرآن لذاته تعني عند الحداثيين وعيا علميا، فإنّ صورة هذا الوعي تجد تمثيلها موضوعيا في الإنطلاق من دائرة الإنسان وواقعه، وهي الدائرة التي تعني عندهم الإختلاف عن دائرة النّظرة التّقليديّة، أقصد منهجيا؛ من حيث كما عبّر أبو زيد، أنّ المنهج في هذه منهج هابط، يبدأ من المطلق المثالي وينتهي إلى الحسيّ المتعيّن، وأنّه في الأولى منهج صاعد يبدأ من العيني لينتهي إلى المجهول الخفي(2). ومن الأفكار التي تدلّ على ذلك نذكر الأفكار التّالية:

أ- الظّاهرة الشّعورية للوحي: المقصود بهذا أنّ منشأ الوحي منشأ داخلي شعوري، أي أنّ له علاقة بتجربة ذاتيّة نفسيّة شعوريّة يمرّ بها الشّخص المعنيّ به، ومن هنا، فهو كما يوضّح الشّرفي(الحالة الاستثنائيّة التي يغيب فيها الوعي، وتتعلّط الملكات المكتسبة، ليرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النّبيّ على دفعها ولا تتحكّم فيها إرادته)(3). والحالة الشّعوريّة هذه، هي جزء من ظاهرة شعور عامّة توجد كما يقول حنفي عند المتلقي/الرّسول، كما توجد عند الله، كما توجد عند غيرهما، وهذا من اعتقاده بعموميّة الأصل الشّعوري(4). وعلى هذا النحو يكون الوحي هو اكتشاف لمعاني داخلية يمكن نقلها.

ب- الظّاهرة الإجماعية التاريخيّة للوحي: والمعنى من هذا أنّ وجوده لا ينفصل عن وضعيّة زمنية مكانية أحاطت به وأطرته في ظهوره وأثّرت فيه، وعلى أساس ذلك، فقد جاء تعريفه

(1) - محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ط2؛ القاهرة: دار الشروق 2002، ص61

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص29

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص42

(4) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص135. وفي موقف أركون أنّ الوحي هو دخول معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص79

عند أركون على أنه (تركيبية اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية)(1).

ج - الظاهرة التخيلية الثقافية للوحي: تنطلق النظرة هنا من الصلة الموجودة بين الوحي والنبوة، ومن رؤية أنّ النبوة هي امتلاك لمخيلة واسعة، وفي ضوء ذلك، يفسر الوحي على أنه حاصل وجود قوة تخيلية للنبي(2). وهذه المماثلة بين الوحي وقوة التخيل تجد سندها، حسب هذا الرأي، في الخلفية الثقافية لمفهوم النبوة، وهي أنّها تعني درجة أعلى من القدرة الإتصالية المتقدمة، التي تتأخر عنها قدرات أخرى كقدرة إتصال الشعراء والكهّان. وارتباط الوحي بالإتصال سواء بالنسبة إلى النبوة أو بالنسبة إلى الكهانة، قد جعل ظاهرة الوحي، كما قال أبو زيد: (ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من الخارج)(3)، أي أنّها بهذا قد (كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها)(4).

وإذا كان الحداثيون، من خلال هذا، ينزلون الوحي منزلة الظاهرة التي يمكن النظر فيها داخليًا وخارجيًا، من زاوية انسانية تاريخية بعيدة عن التّعالّي، على أساس أنّ ذلك من مقتضى الوعي العلمي، فإنّ هذا الموقف في الواقع لا يمكن فصله عن النتيجة التي يؤول إليها، وهي أنّ الوحي قد أصبح خاضعا لتأثير وضعيته البشرية التاريخية، وهذا على المستوى المعرفي طريق إلى التّأويل. والرؤية التّأويلية هنا هي التي تقدّمها فكرة أنّ الوحي معنى وليس كلاما معياريا، هو معنى لأنّه يقدم رؤية للوجود. وهو ليس كلاما معياريا لأنّه لم يوجد ليلزم بالممارسة الطّقوسية التكرارية*(5). وغنيّ عن القول، أنّ هذه فكرة تجعل الوحي مجرد حقيقة إيمانية تقبل الإيمان الدّاتي بالمعنى الرّوحي حصرا، وهي فكرة يدعّمها عندهم المنظور التاريخي الذي يفصل بين مرحلة انبثاق الوحي، ومرحلة اكتماله وتدوينه، فكما يوضّح أركون أنّ الوحي في أوّله كان واسع المعنى ثمّ جمّد في معان معيّنة ليستخدّم في تسيير أمور المجتمع(6)، أي أنّه على هذا النّحو قد خضع للتّلاعب(7). وعندما يقال هذا،

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص56

(3) - المصدر نفسه، ص44

(4) - المصدر نفسه، ص38

(5) محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص85 .

* عند الشّرفي أنّ الوحي يخاطب متلقّيه بمحتواه الرّوحي وليس بمنطوقه الشكلي. انظر: لبنات، ج2، ص56

(6) - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص179

(7)-Mohammed Arkoun ,Ouvertures sur l'islam, p66

فمن أجل أشكلته وإخراجه من هيمنة الرؤية التقليدية ليكون أكثر انفتاحاً⁽¹⁾. ومن المهم الإشارة أن غلبة النظرة اللغوية والتاريخية عند الحداثيين قد جعلتهم ينظرون إلى الوحي نظرة نسبية تأويلية، على نحو أن معناه الذي يقترحه للوجود معنى يقبل المراجعة والنقض⁽²⁾، وأن ما حمله هو احتواء لحقيقة مطلقة بفهم نسبي⁽³⁾، وأن للواقع أثر فيه⁽⁴⁾، وأنه كمعطى قرائي لا يقبل الاستنفاد والإحتكار. وعلى ذلك كان الموقف كما عبّر أركون أنه لا يمكن الرجوع إلى التجربة النبوية⁽⁵⁾، بل ما ينبغي أن يكون، فيما يرى شحرور هو أن تتم معاملته معاملة مباشرة على أساس علاقة شاهد بشاهد⁽⁶⁾.

وبالنظر إلى أن هذه المواقف تؤدي إلى الأسنه والتاريخية، فإنه يمكننا القول أنها مواقف معيبة من عدة جوانب لاتخفى على الملاحظ، فإذا كان يفهم الوحي تقليدياً أنه يحصل بطرق مختلفة؛ قد تكون الرمز والتعريض، أو الصوت المجرد عن التركيب، أو الإشارة ببعض الجوارح، أو عن طريق رسول مشاهد، أو سماع كلام من غير معاينة، أو الإلقاء في الروح أو الإلهام⁽⁷⁾. فهذا يعني أنه متعلق أساساً بأمر خارجي، وإن تم في علاقة تواصلية بين طرفين؛ ولعل حالة التأثير التي يصير إليها الرسول خير دليل على ذلك. ومادام الوحي أمراً خارجياً متعالياً، فإن مقاربتة بالاستناد إلى داخلية الرسول ووضعيتها هي مقارنة متعسفة؛ لأن ما يكون أمراً داخلياً لا يؤدي إلا إلى نتائج داخلية، فيكون في هذه الحالة من المستبعد القول بالغيب والحدود حدود بشرية. والمعلوم أن القرآن قد حمل أخباراً غيبية تعلقت بالماضي والمستقبل. إن من الصحيح أن الوحي تجربة بالنسبة إلى الرسول، لكنها تجربة بمفعول خارجي لا يمكن فيها عزله، بالإقتصار على طرف فقط، والقول عندئذ بالعلمية. وإذا راعينا أن العلمية تتجه عند الحداثيين إتجاهاً إنسانياً تجريبياً، من خلال الاستناد إلى الواقع والثقافة أو التاريخ بشكل عام، فإن هذا لا يخرج بالمرّة عن التعسف

(1)- محمد أركون، القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني، ص28

* بما أن الأشكلة تعني نقل معنى الوحي من معنى البداهة والوضوح إلى المعنى الإشكالي، فهي قرينة مصطلح آخر عند أركون وهو مصطلح الزحزحة الذي يفيد موضعة الوحي في دائرة التساؤل وبهذا يكون الهدف منهما هو هدف التجاوز. انظر: المصدر نفسه، ص28

(2) - المصدر نفسه، ص85

**العلاقة بالمعنى عند أركون علاقة تتغير بنمو المعرفة والتطور التاريخي Mohammed Arkoun, Ouvertures sur l'islam.P60

(3) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص36

(4) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص29

(5) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص86

(6) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص209

(7) - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص668

الذي قلناه، مادامت مسألة الوحي هي شأن إلهي غير ملزم بثقافة أو واقع لذاته إلا بقدر التعريف بالرسالة، فهو من هذا الجانب إختيار ينتهي إلى المفارقة وليس إلى المحايثة. وربما يبدو القول أن حقيقة الوحي التاريخية هي التي يمكن تفسيرها في ضوء علاقة اللفظ بالمعنى*(1)، إلا أن هذه هي الأخرى في محلّ السقوط لسبب بسيط، وهو أن ذلك مما ينافي حقيقة التّعالّي، فليس هناك ما يمنع أن يجتمع المعنى واللفظ، وإرادة المتعالي هي إرادة الإثبات أمام المتلقّي؛ لأنّه إذا كان للمرء أن يثبت ذاته بقوة فكره أو بمالديه من معنى، فهو يثبت ذاته بقوة لفظه أيضا. ومن ثمّ، فالمعاني إذ ترتبط بالألفاظ، فهي لا ترتبط إرتباطا مصطنعا طارئا، وإنما إرتباطا موحدًا دالًّا على المنزلة والخصوصيّة، ومن ذلك يظهر التّفاوت وهذا بغضّ النّظر عن ما يمكن أن ينشأ من ردود كلامية** وبما أننا نعتقد أن المسألة لها علاقة بالقوّة والإختيار ولا تستوجب فصلا، فإننا لانرى مبررا للجدال في عربيّة القرآن، بنسبتها إلى دافع إيديولوجي يفرضه الواقع*** (2)، أو وضعها في إطار خلاف غير ثابت**** (3).

2-2 رؤية الإعجاز:

إنّ كون الوحي رسالة موجّهة إلى البشر بلغة إنسانية يمكنهم فهمها والتعامل معها، بقدر ماتعكس جانب التّواصل تعكس جانب الإختلاف، فإذا كان صحيحا أنّ التّواصل يقتضي اشتراكا في عناصر من جنس واحد تنتمي إلى فضاء ثقافي واجتماعي، فهو يقتضي فضلا عن ذلك بعض الخصوصيات التي تجعله متميّزا أو مؤدّيّا لغرضه في إتجاه ما، فأهميّة التّواصل هي أبعد ماتكون عن مجرد العلاقة في ذاتها. وإذا كان هذا معلوما على صعيد

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص52، 51. وانظر: طيب تزيني، النص القرآني، ص289. وعبد المجيد الشرفي لبنات، ج2، ص44

* القول بها هو القول أنّ المعنى إلهي واللفظ بشري أي ما يعني أنّ موقف الرّسول لم يكن سلبيا بل إيجابيا، وتفهم الإيجابية هنا أنّها ابتعاد عن الحرفية ودليل على التاريخية. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص44

** إذ المعقول كما يقول الزرقاني: أنّه (لايجوز نسبة كلام أنشأه شخص ورتبه في نفسه أولا إلى شخص آخر حكاه وقرأه حين اطّلع عليه أو سمعه). انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص44

(2) - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسيطية، ط2؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص66

*** هذا بناء على القول أنّ ثمة خلاف حول هويّة القرآن، وأنّ هذا الخلاف الذي انحاز فيه الشافعي إلى رأي تلازم اللفظ والمعنى قد كان انحيازا معبرا عن ميل إلى القرشية، دلّ عليه موقفه الفقهي الرافض لكلّ قراءة بغير العربية. انظر: المصدر نفسه، ص66

(3) - المصدر نفسه، ص66. وانظر أيضا: طيب تزيني، النص القرآني، ص289

**** لقد ذكر الزركشي اختلاف من يجمعون بين اللفظ والمعنى ومن يفرّقون بينهما، وقد عول أبو زيد كثيرا على هذا الرأي لتأكيد الإختلاف في هويّة القرآن، غير أنّ ما ذكره الزركشي لا يعدو كونه مجرد رواية لا تنتهز دليلا على خطّ عام، ولعلّ هذا ما يفسّر قول الزرقاني أنّ الرّأي القائل أنّ القرآن هو المعنى رأي مدسوس.. ويبدو هذا معقولا؛ إذا علمنا أنّ المعتزلة - الذين كثيرا ما يعتمد عليهم الحداثيون - وإن كانت تقول بخلق القرآن، إلا أنّ القول بذلك ليس دونة القول بعدم انتساب الألفاظ لله، وإلا كيف يمكن تفسير رأي القاضي عبد الجبار الذي يجعل الإعجاز لفظا ومعنى؟ انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص230، 229. ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص44. القاضي عبد الجبار، المغني اشرف امين الخولي(اعجاز القرآن)، ج16، ص198، 197

العلاقة التّواصلية بين النّاس، فإنّه والحال هذه ليس مستغرباً ما نشأ حول القرآن من جدل بين من يؤيّدون إعجازه من داخله ومن يؤيّدون إعجازه من خارجه، وبغضّ النّظر عن مصداقيّة هذا الموقف أو ذلك، فإنّ مسألة الإعجاز، كما قد فرضت نفسها قديماً وأدّت إلى ذلك التّباین، قد فرضت نفسها حديثاً وأدّت إلى التّباین، خاصّة وأنّ هذا قد سار على خطّ الإختلاف القديم؛ حيث يمكن ملاحظة ذلك في ميل بعض الحداثيين إلى الموقف الإعتزالي، المتنبّي للإعجاز من خارجه*. وإذ يتمّ استدعاء ذلك الموقف، فإنّه يتمّ تبريره بمبررات مختلفة لاتختلف كثيراً عن منطق إطاره الذي يتّبعه إلاّ بقدر التّوسّع و توظيف المعرفة المعاصرة، من ذلك القول أنّ استناد مسألة الإعجاز إلى مفهوم الكلام الإلهي - كما هو الحال في الرّؤية الأشعرية - تجعل حال الوحي في وضعيّة مفارقة وانغلاق(1). وأنّ استناد الإعجاز إلى فكرة النّظم، وهي الفكرة التي تثبته من داخل النّص، بناء على تعلّقها بنظام تكوينه، بالقدر الذي تؤكّد صفته الأدبية تثبت بعده البشري**(2). وأنّ الإعجاز هو إعجاز بالمصدر الإلهي أكثر ممّا هو إعجاز بالجانب الفنّي الداخلي الذي تعبّر عنه فكرة النّظم هذه، مادام الأصل في المحاكاة، التي يمكن أن تنشأ بالنّسبة إلى القرآن أو إلى أي عمل نصّي، كما يقول الشرفي، هو الإختلاف وليس المطابقة(3).

ولمّا كانت مسألة النّظم ممّا يسترعي الإنتباه في قضية الإعجاز، نلاحظ أنّ الحداثيين مع اعترافهم بأهميتها اللّغوية قد عمدوا إلى النّظر فيها نظرة مختلفة، تصبّ في إتجاه القول إمّا أنّها فكرة من متطلّبات الحاجة الإستدلالية على العقيدة والنّبوة، بما هو حسّي إختباري***، أو أنّها فكرة قاصرة على مجرد الشّكل والأسلوب لاتعبّر بالفعل عن أبعاد المعنى****(4).

* نجد هذا الميل واضحاً خاصّة عند أركون وأبو زيد والشرفي، أمّا غيرهم كالجابري وشحرور فلانعثر لديهما ما يدلّ على ذلك، وهذا بغضّ النّظر عن العقلانية التي يشتركون فيها. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص200. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص165. عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص43

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص167

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262، 261

** بما أنّ القرآن لغة ولغة قوانينها، فإنّه يمكن بالنّسبة إلى القرآن الوصول إلى تلك القوانين. وهذا يؤكّده أبو زيد بوضوح من قراءته لفكرة النّظم عند القاضي عبد الجبار وعبد القاهر الجرجاني، اللذان انتهيا إلى استبعاد النّظرة الجزئية المنحازة إلى الفهم البلاغي. انظر: مفهوم النّص، ص176

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص51

*** معنى هذا أنّ هناك تمييز بين الجانب الإنساني والجانب الإلهي، وفكرة النّظم قد وجدت لإثبات الحقيقة القرآنية وما يتعلّق بها من شأن عقدي في الجانب الإنساني، أمّا الجانب الإلهي الذي هو مصدر القرآن، فلا يمكن إثباته ويبقى مسألة إيمان فردي. انظر: المصدر نفسه، ص51، 52

(4) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص26

**** مسألة العلاقة بين اللّفظ والمعنى في قضية الإعجاز معروفة قديماً وقد أدّت إلى تباينات مشهودة. والرأي الحداثي فيها هو الميل إلى جانب المعنى على أساس القول بغزارة المعنى المنتج من المجاز. أي بما يعني أن تكون الألفاظ فقط مجرد وعاء قابل للملء بمعاني قراءات القارئ.

والواقع أنه عندما يشار إلى النظم بمثل هذه الملاحظة، فلأنّ الحداثيين ينطلقون من مفهوم للبلاغة يبتعد كثيرا عن طابعها الشكلي والجمالي، إنهم على العكس من هذا يركّزون على المعنى أو على الرؤية كما يقول علي حرب التي تجد سندها في المجاز(1)؛ ولهذا اعتبارات من منطق اللّغة ذاتها التي تمتلك قدرة الإيحاء بأوجز الألفاظ، واعتبارات من منطق القرآن نفسه المستند إلى مستوى تلك اللّغة وإلى مستوى تعاليه، أي إلى ما هو حقيقة لغويّة متفرّدة.

وينبغي القول، أنّ أهميّة موقف الحداثيين من الإعجاز أنّه يأتي للإشارة إلى نقائص البلاغة القديمة وامتداداتها الكلاميّة، فحسب الموقف الأركوني وهو أكثر بروزا في هذا الشأن أنّ البلاغة العربيّة متأثرة بالرؤية الأرسطيّة، ولما كانت هذه محلّ نقد وتجاوز، فإنّ ما يظالم هذه يطال تلك*(2). وعلى هذا، فمن أجل رؤية أكثر تقدّما في رؤية الإعجاز عوّلى مادعاها العجيب المدهش(3).

والظاهر أنّ إتجاه أركون، ومن سار سيره من الحداثيين، هو تحقيق نتائج بذاتها تدور في دائرة الفسحة الدلاليّة للمجاز. أي بما هو علاقة انفصال بين الدال والمدلول في النصّ/الخطاب؛ لأنّ من شأن هذا أن يُظهر من جهة الجانب المعرفي الأدبي الإنساني، ويُظهر من جهة أخرى الجانب الروحي المجرد من الحرفيّة النصّيّة التي تسجنه في أحكام جاهزة.

على أنّه لا يفوتنا ذكر أنّ الموقف الحداثي، بالكاد يستطيع اثبات، وهو يقع في تناقض التسويّة مع النصوص البشريّة، الإعتراف للقرآن من جهة أخرى بالتميّز والتفرد. فإنّ يقال أنّ فكرة الإعجاز فكرة قد أضعفها اعتقاد التفوّق(4)، ويتمّ في ضوء ذلك نقد فكرة الفصل بين القرآن والنصوص الأخرى(5)، أو أن يقال بارتباطه الثقافي بالنصوص المألوفة(6)، ويتمّ بناء على ذلك نسبة فهمه إلى المعهود العربي(7)، ليس دون هذا سوى نتائج تقلّ من

= انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص204. محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص26. علي حرب، الحقيقة والتأويل، ص28،29

(1)- المصدر السابق نفسه، ص26،27

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص198

* يستحضر أركون الرؤية الأدبيّة لهنري مشونيك التي يركّز فيها على اجتماع الشكّل والمضمون في العمل الأدبي. انظر: المصدر نفسه، ص198

(3) - المصدر نفسه، ص199

(4) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص100

(5) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص163

(6) - المصدر نفسه، ص159

(7) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص166

مكانة الإعجاز؛ لأنّ القرآن عندئذ يغدو محكوماً بحدود إنسانية تاريخية متعلّقة بمرحلة نشوئه وتكوينه، هذا فضلاً عن أن يصبح رهناً لتلاعب دلالي من مدخل المجاز؛ حيث تصبح امكانيته التشريعية أقلّ حظاً في القبول*. ولا يشفع لهذا قطعاً القول بتفرد هو أقرب لأن ينزله منزلة أحسن النصوص من أن يكون نصاً بعيد متعال**. ومن نافل القول أنّ الطّبيعة اللّغوية والأدبية للقرآن ليست حجة عليه إلاّ بسوء استخدامها، إذا علمنا أنّ إشكالية المنهج هي في فلسفته أكثر ممّا هي في أدواته، وأنّ القدماء لطالما تعاطوا من ذلك المدخل، من غير أن يهدروا بعده المتعالي وحقيقته المقدّسة. ففكرة النّظم المشهورة عندهم، وإن كانت تتّجه إلى تأكيد البناء الداخلي للغة نحويًا وبلاغيًا، فإنّها تتّجه إلى تأكيد قوّة ذلك البناء من قوّة مصدره، فهذا الجرجاني مثلاً الذي ربط بين النّحو والبلاغة والفصاحة والنّظم، وحقّق في إطار نظريته إلى المعنى مايسمى الشعريّة(1)؛ قد حقّق هذه الفكرة لتكون دليلاً على الإعجاز ودليلاً على بلاغة النص. وهو، وإن كان يرى النّظم قاسماً مشتركاً في اللّغة بين القرآن وغيره، إلاّ أنّه لم يرى هذا التّساوي منقصة تحطّ من شأن القرآن؛ لأنّ رؤيته إلى النّظم بقدر ماتتبع القوانين تتبّع في الآن نفسه صاحب النّظم، الذي يجمع أساساً بين قوّة الفكر وقوّة اللفظ. فثمّة اعتقاد عنده أنّ النّظم يتأثّر بدور المتكلم(1)، وعلى ذلك جاء موقفه في النّظم القرآني ليكشف عن تجلّيات فنية أدبية، لكن تحت غطاء ديني دون تناقض.

3-2 الموثوقية الخارجية للقرآن:

لا يتّجه الموقف الحدائي إلى التّعامل مع القرآن تعاملًا داخلياً نصّياً وخطابياً فقط، وإنّما يتّجه أيضاً إلى التّعامل معه تعاملًا خارجياً تاريخياً، على أساس وجود قضية، كما قال أركون، كان لها مابعداها، هي قضية الجمع والتّدوين المصحفي(1). إنّ المعطى التاريخي يدلّ أنّ القرآن قد تمّت كتابته في مصحف جامع في عهد الخليفة الرّابع عثمان (ض) باسم المصحف الإمام، بمبرّر الخشية من الإختلاف في القراءة ولتوحيد النّاس على قراءة واحدة، وأنّ واقعة الجمع والتّدوين تلك لم تكن الواقعة الوحيدة بل قد سبقتها واقعة أخرى هي واقعة الجمع والتّدوين في عهد الخليفة الأوّل أبو بكر (ض)، بمبرّر الخوف من ذهابه بذهاب حفظته

* إذا كانت المنظومة التقليديّة السائدة تؤكّد الجانب التّشريعي وتدخله ضمن دائرة الإعجاز من خلال نظريتها الإعجازيّة العامّة للقرآن، فإنّ هذا كما يبدو لا يحظى بقدر من الإهتمام عند الحدائين وهم ينظرون إليه من منظار روحي أخلاقي قيمّي.

** إنّ من النتائج التي تجعل مسألة الإعجاز مهزوزة عند الحدائين قول الجابري أنّ القصص القرآنيّة تتعلّق بالموعظة والعبارة أكثر ممّا تتعلّق بصدق الوقائع، ولاشكّ أنّ هذا تأويل يعرض الإعجاز إلى البطالان من حيث يخرج دلالاته اللّغوية عن ظاهرها، ويضع مضمونه الإخباري محل شكّ. انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص258 ومنها أيضاً مسألة القراءة والترتيل

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص288

(2) - اسماعيل شكري، في نقد الصّورة البلاغية مقارنة تشبيدية، مجلة عالم الفكر، ع3 مج37 سنة 2009، ص155

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص468 ومابعداها

الذين خاضوا معركة اليمامة، كما يدل ذلك المعطى أيضا، أنه قبل هذا وذاك، كان يحفظ في الصدور، ويكتب في أشياء مادية من طرف كتبة عينوا لهذا الغرض، وكان أمر ترتيبه في أثناء ذلك يخضع لتوجيه الرسول؛ من حيث موقع كل آية بالنسبة إلى الأخرى حتى اكتمل نزوله وانتهى زمن النسخ الذي كان يؤجل جمعه آنذاك في مصحف واحد(1).

غير أن الحداثيين، ومن موقف النقد التاريخي ومعارضة الرؤية التاريخية يصرفون نظرهم عن هذه الرواية المتداولة التي تؤكد سلامة التوثيق ومصداقيته، ويدعون بدل ذلك إلى ممارسة نقدية تعيد كما يقول أركون كتابة قصة تشكّل النص القرآني(2). والحداثيون في هذا، وإن كانوا يؤكّدون هذه الدعوة إلا أنهم متفاوتون في ذلك، وأكثر من يبرز فيهم متحمّسا إليها هو أركون، والمبررات سواء بالنسبة إليه أو إلى غيره عديدة تغطّي كامل تاريخ القرآن لكن بشكل رئيسي مرحلة التدوين النهائي وهذه المبررات يمكن أن نذكر منها:

- وجود الحالة الشفهية والانتقال منها إلى الحالة الكتابية: وفي نظرهم أن ذلك الانتقال يطرح تطابقا نسبيا لاتطابقا تاما، بسبب افتقاد الخطاب لحيويته ودقته الدلالي، وتأثره بالظروف السائدة(3). كما أنه يطرح مشكلات كتابية، بالنسبة إلى عملية التدوين التي كانت تتم بطريقة بدائية سابقة على وجود الورق(4).

- وجود إرادة الهيمنة في إطار وضعيّة صراعية من تضارب المصالح: وهذا تظهره في نظرهم حالة التنافس التي كانت قائمة بين الهاشميين والأمويين، فمما يذكر هنا أن تثبيت قراءة القرآن في اللسان القرشي، كان جزءا من محاولة إيديولوجية لتحقيق السيادة القرشية(5)، وأن عملية الجمع والتوحيد في عهد عثمان كانت غير منفصلة عن التوجه الأموي في الاستحواذ على السلطة(6).

- وجود الإختراق المتني: وهذا يعلّل عند الحداثيين بوجود عوارض الضعف البشري كالتسيران وارتكاب الأخطاء الكتابية، ووجود التلاعب ووقوع النسخ*، ووجود كذلك الفعل

(1) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص235، 236

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص290

(3) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص188. وانظر: الطيب تزيني، النص القرآني، ص55

(4)-Mohammed Arkoun. Ouvertures sur l'islam, p62

(5) - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص62

(6) - طيب تزيني، النص القرآني، ص402

* يقول الجابري أن من توأوا مهمة التدوين والجمع أم يكونوا معصومين، ويقول أركون أنهم كانوا واقعين تحت ضغط عملية الانتخاب والانتقاء

الإقصائي الذي أدّى إلى اتلاف المصاحف الجزئية*، كما يعلّل أيضا بغياب الإجماع الذي لم يقع، كما يقول أركون، إلا في القرن الرابع الهجري بشكل ضمنى بين السنة والشيعنة(1).

ومن البين أنّ مواقف الحداثيين هذه تلقي بضلال من الشكّ حول موثوقية القرآن لكنّها في عمومها لا تقدّم الأدلة الحاسمة**، وإنّما تقدّم فقط طرحا نقديا يستتبع الموقف المنهجي الذي تتبنّاه، كما أنّها تقع في الارتباك وضعف الموقف، حين تقيم فصلا بين المرحلة الشفهية والكتابية، وتخلط بين حالتَي التدوين والجمع، كما هو الحال عند أركون، في حين أنّ المشهور هو تداخل الحالتين الشفهية والكتابية في فعل مزدوج يجمع بين الحفظ والكتابة، كان يخضع كليّا لتوجيه الرسول. وأنّ الجمع لم يكن تدوينا جديدا، وإنّما جمعا لما كان موجودا في حالة مشتتة في صحف مرتّبة، فهو يؤكّد الكتابة ويثبت التنظيم. ولا عبرة بالقول بضياح الوضعية العامة للخطاب، فهذا وإن كان صحيحا، بالنسبة إلى الخطاب عموما إلا أنّ الإصرار عليه في الحالة القرآنية أمر فيه تكلف منهجيّ؛ ذلك لأنّ للقرآن تاريخ على علاقة بتاريخ دعوة هي جزء من تاريخ مرحلة لا يمكن أن تمرّ وتمرّ جزؤها المقدّس دون تسجيل، والجوّ آنذاك كان جوّا إيمانيا يدفعه الحماس. يمكن هنا المجادلة فقط في صحة الرواية من عدمها، والروايات منها الكثير. والإشارة إلى الهفوات والسقطات أو التحريف في أثناء الجمع هو أيضا ممّا لا يستقيم، فليس كلّ ما يروى حجة. وإذا كان صحيحا أنّه قد وردت أخبار في ذلك، فإنّها الأخبار التي ذكرت من باب الإستظهار لا العلم*** وهي متواضعة، يكفي أن تدحضها حقيقة غلبة حفظه في الصدور على حقيقة حفظه في السطور، وانعقاد الإجماع على صحة نقله****. فلو كان ذلك بالأمر المهم لظهر أثره في الانقسام، وسجّل التاريخ ذلك، وهو الذي سجّل الخلاف مرتبطا بأمر السياسة وليس بأمر كهذا. فيبدو أنّ الحداثيين واقعون تحت تأثير الإنتقاء والتأويل والإسقاط المنهجي.

= والإبقاء والحذف. ويشير تزيني إلى آية الرّجم التي لم يأخذها زيد بن ثابت عن عمر كدليل على ذلك ومن جهته يشير أبو زيد إلى النسخ والروايات المتعلّقة به كأحد شواهد الإختراق .. انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص232، ومحمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص151. وطبيب تزيني، النص القرآني، ص406. ونصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص131

* الإشارة هنا خاصّة إلى مصحف ابن مسعود الذي أحرق في العهد العثماني، ومصحف حفصة الذي أحرق في العهد المرواني. أي مروان ابن الحكم. انظر: محمد أركون، المصدر السابق اعلاه، ص45. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص50.

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114

** هذا يعترف به الجابري بالقول: (ليس ثمة زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدينا...). مدخل إلى القرآن الكريم، ص232

*** يمكن التّليل على ذلك بماقاله زيد بن ثابت عن آية سورة الأحزاب التي سمعها في قراءة الرسول ولم يجدها عند أبي خزيمة الأنصاري، على أنّه قول جاء في سياق التّبّع لما كان مكتوبا وليس إثباتا لحقيقة بذاتها. انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص234

**** يقرّ الشيعة بصحة القرآن وعدم وجود زيادة أو نقصان فيه على خلاف مايتهمون به، ومن قالوا بشيئ من ذلك منهم، فقولهم غير معتمد، وهو من أخبار الأحاد. انظر: جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ط4؛ قم: مؤسسة الإمام الصادق، 2011، ص214، 215

ثالثاً : خصائص القرآن في ضوء رؤية النصّ والخطاب

الوقوف على البناء النصّي أو الخطابي للقرآن يعني الوقوف على الخصوصيات التي تميّزه؛ إذ إنّ هذه الخصوصيات لها أثر كبير في طريقة اشتغاله، من حيث أنّها تساهم في تشكيل بناء الدّاخلية والخارجيّة، والحداثيون الذين رأيناهم يعاملون القرآن معاملة الشّيء الموضوعي لا يمكن في رأينا فهم موقفهم منه من غير معرفة موقفهم من خصائصه. وهذه الخصائص تظهر عندهم في مستويات مختلفة لغويّة وغير لغويّة، فعلى الصّعيد اللّغوي يبرزون القرآن بما يلي:

أ. التّميّز اللّغوي: والمعنى من هذا أنّه متميّز في لغته بكلّ ما يعنيه التّميّز اللّغويّ من قوّة، أي أنّه ليس متميّزاً من باب الخلفيّة الخارجيّة الإعجازية المستند إليها، وإنّما من باب وجود المعايير الدّاخلية التي يبني عليها وتفرض حقيقته كخطاب مستقل بذاته(1). وهذا لا يعني فقط مجردّ القوانين الدّاخلية التي يشير إليها مفهوم النظم، وإنّما بالإضافة إليها العلاقة بالمعنى، أو كما قال علي حرب العلاقة بين الدّال والمدلول، أي العلاقة المتلازمة بين الأسلوب والرؤية والعلاقة بين المعرفة والبيان(2). إنّها العلاقة التي ترتفع باللّغة إلى مجاوزة مفرداتها وتراكيبها؛ لتجعلها بتعبير أدونيس تدلّ برؤية إلى الإنسان والحياة، الرؤية التي لا تقتصر على مجردّ إظهار المعنى وإنّما إظهاره في صورة فنية جماليّة(3). والذي يقف وراء ذلك هي الخصوصيّة البنائيّة للقرآن المرتبطة بالإثارة الرّمزيّة أو ما يسمّيه أركون العجيب المدهش النّاتجة عن فعل المجاز*(4)، وصورة تغيير الواقع والتأثير في المتلقّي هي التي قد أكسبت القرآن، فيما يقول نصر حامد أبو زيد، ميزة أن يتّجه في علاقته بالشّعر إلى علاقة مماثلة ومخالفة(5)، أي أنّه يشابهه من حيث بنائه كنص له تركيبه اللّغوي البلاغي، ويخالفه من حيث الإنتماء والأداء**. فثمّة عند الحداثيين إقرار بخصوصية القرآن بالبرغم من انفتاحهم على المنظور اللّغوي والأدبي الذي يحيله إلى منزلة المساواة مع غيره.

(1) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص262

(2) - علي حرب ، التأويل والحقيقة ، ص26

(3) - أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، بيروت: دار الآداب، (د.ب.ت)، ص19

(4) - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص224

*بالنسبة إلى أركون الدّعوة إلى العقل التي تنكّز في القرآن تمرّ أساساً من القلب، وهذا يعني أنّ منطق لغته يغدّي الخيال والعاطفة ، وعلى ذلك تكون حقيقة القرآن أنّه نداء موجّه إلى الإنسان النّفسي. انظر: المصدر نفسه، ص224، 225

(5) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص158

** ما فرض هذا الإتّجاه هو نظرة العرب إلى الشّعر وسعيهم إلى جذب ظاهرة الوحي إلى النظام النّفاسي السائد. انظر: المصدر نفسه، ص158

ب - **الثراء اللغوي المنفتح:** بالنسبة إلى الحدائين، امتياز القرآن بالطابع اللغوي لايمثل هوية لغوية عادية، فهو إذا كان يشبه غيره من النصوص إلا أنه يختلف عنها بالدرجة، وهي الدرجة التي تضعه في صنف النصوص الثرية الممتازة وليس في أدناها، وما يجعله في ذلك المستوى خاصّة هو طابعه المجازي، وتأتي خصوصية المجاز في القرآن عند الحدائين، من أنه يخصّه بخصيصة الإحتمال، التي تقيم مجالاً دلاليّاً يفتح على القراءة التأويلية المتعدّدة(1).

أمّا الخصائص الأخرى التي لا تتعلّق باللغة مباشرة، لكنّها تتعلّق بالتوجّه الخطابى للقرآن وتتخلّل نسيجه النصّي، فإنّ الحدائين يذكرون منها عناصر مختلفة كلّ بحسب توجّهه منها القول: أنه يقوم سيمائياً على علاقة تواصل وتوصيل يهيمن عليها الله، ويعدّ الرّسول فيها مجرد ناقل(2). ومنها أنه يقوم على طريقة تاريخية - وهو الذي امتدّ زمنياً - تتجاوز الحدث ذاته إلى مايدلّ عليه، وتجعله يعبر بناء عليها، من غير أن يذكر أسماء أو أماكن أو يشير إلى جزئيات عرضية(3). ومنها أنه عقلياً يراعي المدارك العقلية على نحو تفاعلي حي، بشكل يبتعد عن مجافاة منطوق العقل السليم(4). وأنه باعتبار تكوينه الداخلي يقوم على علاقة ملازمة الخصوص للعموم(5)، وعلى وجود الوحدة وليس التكرار، إذ التكرار فيه كائن بالنسبة إلى المخاطبين وليس كائناً في المضمون(6). وعلى وجود مراعاة للكليات والجزئيات، المراعاة التي جعلته يحفل بالقواعد النّاطمة للسلوك(7)، هذا فضلاً عن وجود خاصية المزاجية بالنسبة إلى ما هو طبيعي أو إنساني(8).

ومهما يكن، فإنّ هذه الخصائص أو غيرها، إنّما تكشف عن تكوين داخلي خاص هو نتيجة موضوعية لطبيعة الرّسالة وعلاقتها بالمتلقين، على امتداد الزمن الذي نزل فيه. إنّ الأمر هنا يتعلّق بالبنية الخطابية المتنوّعة التي حرّكت القرآن ووسّعت مضمونه، وعلى هذا يتحدث الحدائون عن وجود أنواع من الخطابات هي المسؤولة عن ذلك.

(1) - علي حرب، التأويل والحقيقة ، ص28، 29

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص30

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص200-202 . وانظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص144

(4) - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص429

(5) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص56

(6) - المصدر نفسه، ج2، ص176. وانظر: المصدر نفسه، ج1، ص184

(7) - المصدر نفسه، ج1، ص180

(8) - المصدر نفسه، ص85

رابعاً : أنواع الخطاب القرآني

ينطلق الحداثيون من فكرة أنّ الكلام الموجه إلى المتلقين خطاب، ومن باب العلاقة التواصلية التي يقوم عليها القرآن يؤكّدون وجود بنية خطابية تمثّلها فيه أنواع من الخطابات، يذكر أركون أنّها تشمل النمط النبوي، النمط الحكمي، النمط السرد القصصي، النمط الترتيلي التسيحي، النمط التشريعي، النمط الإقناعي، النمط الجدالي، النمط الإستهزائي⁽¹⁾، وهي كلّها في رأيه تعمل في إطار من التداخل⁽²⁾. وعلى المنوال نفسه، يذكر أبو زيد أنّ البنية الخطابية إذا كانت تثبت تنوعاً في الخطابات، فهي تثبت أيضاً تنوعاً في الأصوات. بمعنى أنّ الخطاب القرآني متعدّد الأصوات، يدلّ عليه أنّ صوت المقدّس لا يعبر عنه دائماً بضمير المتكلّم أنا، بل يعبر عنه أيضاً بضمائر أخرى كضمير الغائب هو وضمير المخاطب أنت⁽³⁾. والتأكيد على هذا، هو في الواقع، تأكيد على الجانب الدلالي الذي تخلقه هذه الخطابات وأشكالها في مستويات المعنى الخاصة، كما يقول أركون، في كلّ وحدة نصية قرآنية سواء كانت سورة أو آية⁽⁴⁾. فليس في الأمر إحصاء لخطابات مجردة، وإنما لأنّ تلك الخطابات تكشف على المستوي البنائي عن آليات الإشتغال وإنتاج المعنى داخل القرآن.

وبما أنّ ذلك لا ينفكّ عن العلاقة الخارجية التي يمثّلها الحدث التاريخي، فمن المهمّ الإشارة إلى أنّ الإهتمام التاريخي قد كشف، لدى الجابري، عن الصلة الوثيقة بين أنواع الخطابات وتاريخ النزول، انطلاقاً من ما يسمّيه حالة التساوق بين تاريخ نزوله وتاريخ سيرة مبّله. وعلى ذلك، فأنواع الخطابات القرآنية عنده هي محصّلة اختلاف المرحلة بين مرحلة العهد المكيّ والعهد المدني. ومما بيّنه في هذا الصدد، أنّ الخطاب المكيّ قد اجتاز مراحل ستة متباينة من حيث موضوعاتها، توجّهت إلى مخاطبين رئيسيين هما النّبّيّ والمشرّكين، وبدرجة أقلّ المسلمين القدماء والجدد*⁽⁵⁾. وتلك المراحل بالنسبة إليه بقدر ما عبّرت عن إتصال عبّرت عن انفصال؛ ذلك لأنّه يمايز بين ثلاث مراحل أولى وثلاث مراحل ثانية، تعتمد كلّ مرحلة منها محاور تخصّ البناء العقدي للدين الجديد، من مثل النّبوة والرّبوبية

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 63

(2) - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص 149

(3) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص 219

(4) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36

(5) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج 1، ص 23

* من أهميّة هذه المسألة دعا أركون إلى تأسيس مأسماه تيولوجيا الخطاب القرآني لإكتشاف الأنماط الخطابية في القرآن. المصدر نفسه، ص 99

والألوهية وسوى ذلك. وبالنسبة إليه، أن أهمية هذا الأمر تكمن في أنه قد كشف لديه عن تنوع خطابي متساوق*، أثبت بتطوره استفاء الخطاب المكي لأغراضه(1). أما الخطاب المدني، فهو عنده يشكل مرحلة واحدة متداخلة المراحل واللحظات لها علاقة بتشديد الدولة، وتوجهه الخطابي هو توجه إلى مخاطبين كثر يمثلون فئات مختلفة؛ منافقون، أعراب، نساء، زوجات الرسول وغيرهم. وكثرة هؤلاء المتلقين والأحداث المتعلقة بهم، جعلت الجابري يقول أنه من الصعوبة بمكان إقامة التساوق بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة وبين ترتيب السور(2).

وإذا كانت دائرة التعدد الخطابي القرآني هي دائرة العلاقات الإتصالية، فإن ممّا يمكن ذكره أن الحداثيين كأركون، ومن باب وجود بنية العلاقات النحوية التي يمثلها اختلاف الضمائر، يرى أن شكل العلاقة التواصليّة، وبالتالي صورة الإختلاف الخطابي في القرآن هي قواعديًا متكوّنة من بنية أنا/نحن (الله)، أنت (الرسول)، أنتم (المؤمنون والمؤمنات)، هم (الكفار). وميزة هذه البنية، كما يرى، أنها تخضع لهيمنة عليا يمثلها الضمير المتكلم أنا/نحن(3). وهذا الذي يراه أركون بنية أساسية في الخطاب القرآني لا يراه أبو زيد سوى بنية مهيمنة في نوع معين من الخطاب؛ لأنّ الخطاب القرآني، في رأيه، ليس أحاديّ الصوت بل متعدد الأصوات(4). ويبدو أن هذا الذي يذهب إليه أبو زيد أقرب موضوعيًا إلى الملمح الخطابي للقرآن، خاصّة وأنّ الطّبيعة التّعدّدية تفرض تغييرا في شكل العلاقة التّواصليّة، وهو الذي أثبتته فعلا من الإشارة إلى سورة الفاتحة؛ حيث جاءت بعض آياتها تشير إلى الإنسان بضمير المتكلم وإلى الله بضمير الغائب** (5). إذ تدلّ الملاحظة أنّه بالرّغم من وجود هيمنة واضحة للمخاطب المتعالي، فإنّ ساحة الخطاب ليست محتكرة بل مفتوحة أمام خطابات أخرى، وهو ما ينسجم مع الغرض الأصلي للخطاب، وهو أن يكون هداية للناس، وطبيعة الهداية هي أن تكون مفتوحة للحوار والسّجال وللتفاعل المتعدّد الأشكال.

*مراعاة التساوق بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة في تحديد المراحل له علاقة أيضا بالنظر إلى السورة كوحدة مستقلة. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص385

(1) - المصدر السابق نفسه، ج2، ص387، 386

(2) - المصدر نفسه، ج3، ص7، 8

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص87

(4) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص218

(5) - المصدر نفسه، ص219

**وينبغي القول أنّ هذا التنوع الخطابي لا يأتي من فراغ، وإمّا هو من نتائج الطبيعة التكوينية التي يقوم عليها القرآن بسبب أنّ علاقته بالمخاطبين هي علاقة هداية وتوجيه.

خامساً: الإشتغال الخطابي

الإعتراف الحدائبي بالتعدّد الخطابي في العلاقة التواصليّة قائم على ملاحظة مختلف الطّرق التي يسلكها القرآن سواء في التّعبير عن ذاته أو في علاقته بمتلقّيه، ولأنّ هذه الطّرق على علاقة بتكوين زمني، فإنّ الإشارة إليها هي إشارة إلى طبيعة التّكوين القرآني ودلالاته سواء بالنّسبة إلى زمن وجوده أو الزّمن الذي يتعلّق بقارئه. ذلك لأنّ وجود النّزول المفروق بقدر ما يكشف عن الإختلاف الخطابي يكشف عن آليات اشتغاله والإمكانات الممكنة الآنيّة أو البعيدة وراء ذلك. والحدائثيون وهم يتابعون هذا من خلال مختلف قراءاتهم قد رصدوا أنماطاً عديدة من وجوه الإشتغال تتباين كثرة أو قلّة حسب درجة الإهتمام. وإنّ ممّا يمكن ذكره في هذا الشّأن الأنماط التّالية:

- نمط الإشتغال الجدلي: وهو نمط يظهر من اختلاف الطّرح بين ما يحمله القرآن ويدعو إليه، وما يوجد لدى متلقّيه من مكسب ثقافي وقيمي وعقدي سائد ومهيمن. وهو نمط، كما يلاحظ أركون، يأخذ إتجاهاً نقدياً متنوّعا في أسلوبه، من حيث استعمال التّهديد والوعيد والإحتقار والإستهزاء⁽¹⁾. ذلك لأنّ الأركان يتعلّق، كما يقول أبو زيد، بصراع وجود بين أيديولوجيا جديدة يراد لها أن تسود، وأيديولوجيا قديمة يراد لها أن تزول وهي مدفوعة من أصحابها بإرادة البقاء⁽²⁾. وفي مثل هذه الحال يكون، دون شكّ، شكل ومضمون الخطاب على قدر كبير من الثّراء، خاصّة وأنّ أهميّة الإتّجاه الجديدة قد ارتبطت بهدف مزدوج إيماني وسياسي في الآن، هو ربط الوضع الإنساني بالله وغلبة جماعة المؤمنين⁽³⁾. فالقرآن كما يؤكّد أركون، وهو يجسّد ذلك، يعمل من خلال ما يسميه المرانتيّة الهرميّة التي يتمفصل فيها الرّوحي والزّمني/ التّاريخي في إتّجاه واحد⁽⁴⁾.

- نمط الإشتغال الحواري: إذا كانت الطّريقة الأولى قد فرضت نفسها من أجل إثبات الدّات، من باب وضعيّة المغالبة السّائدة، فإنّ الحدائثيين، وهم يشيرون إلى هذه الجانب، يؤكّدون

(1) - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة ترهاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار النهضة، مركز الانماء القومي 2007، ص22

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص157-159

(3) - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص22، 23

* يرى أركون أنّ ثمة أربعة معايير محوريّة يدور عليها مجل الخطاب القرآني وهو في سبيل الحطّ من قيم المجتمع الجاهلي من أجل قيم الإيمان التي يطرحها والمؤمنون الذين يدافع عنهم وهي : اسماء الله الحسني ، الشهادة/ الأمة المؤمنة، الشرع / الأمر. أي ما يعني أن تركيزه على هذه المحاور هو ما يبيّن طريقته في الإشتغال التي تتمظهر مثلاً في الطّريقة الجدليّة . انظر: المصدر نفسه، ص23

(4) - المصدر نفسه، ص24

** إذا كانت هذه المرانتيّة قائمة وتتجسّد في تجربة المدينة، كما يقول، فإنّ أركون مع ذلك لا يؤيّد الخط بين الرّوحي والزّمني على النحو الإيديولوجي كما تفعله الحركات المسمّاة دينية أنظر: المصدر نفسه، ص24

أنّ الفعل الحوارية يظهر من وجود نمط التكرار الخطابية الذي يعكسه اختلاف الضمائر (1). والمقصود بهذا، أنّ اتجاه الخطاب لا يتّجه إتجاهاً واحداً، بل يتوزّع بين أطراف متباينة تحضر مواقفها بين الأخذ والرّد. ومن المعلوم أنّ الحوار كشكل تعبيرية يفصح عن تعدّد وجهات النظر؛ حيث المجال يفتح للتّفاهم أو الإستقطاب فقط بقوة الإقناع.

والحال، أنّ الحداثيين، وهم يرصدون هذا النمط، لا يفتأون يركّزون على ملمحة العام في صورته السيمائية / اللسانية، وعلى ما يؤدّي إليه بناؤه العلانقي القائم من معاني وراء ذلك. فحسبما يذكر أركون، فإنّ البنية الكلية للقرآن، وهي تقوم على تنوع الضمائر، تعمل بطريقة متداخلة تبرز من جهة تفاوت المراتب وأهميتها، ومن جهة أخرى تبرز اتجاه الخطاب ومعانيه بالنسبة إلى كلّ مرتبة، كما يتمثّل ذلك في العلاقة بين أنواع هذه الضمائر ومواقعها نحو: نحن/أنت، أنا(محمد)/أنت(الله). ونحن/أنت، هو(الكفار/محمد)، نحن(الضمنية)/انتم/هو، نحن/أنت(الضمنية)/هم. وإذا كان الشكل التبادلي لهذه العلاقات يتّجه من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، فإنّه الشكل الذي تتجلّى فيه الهيمنة العليا للمتكلّم الأعظم الله؛ ذلك لأنّه من الواضح أنّ الحوار ليس مطروحا لذاته، بل هو موجّه إلى غايات يفترض أن تنسجم مع مكانة الله المهيمن، الذي يسعى إلى تحويل وعي المتلقّي*(2). فالخطاب القرآني، كما يلاحظ أركون، يعمل بطريقة تكوينية تخلق وتصوغ المتلقّي عند كلّ فعل قراءة**(3).

- نمط الإشتغال التّحيني: المقصود بهذا النمط الحضور المستمر للخطاب القرآني لدي المتلقّي، من خلال تنبيهه إلى ذاته وشده إليه، تجاوزا لوضعية تفرّقه في الزّمن. إنّ العلاقة بالزّمن عندما تكون قويّة و فاعلة هي التي تؤسّس لمصادقية الخطاب، وإنّ علاقة هذا بالقرآن لتظهر، كما يرى أركون، من ارتباط الفعل بالحدث التّأسيسي المتمثّل بالنزول المستمرّ للوحي، واندراجه في مجال سياق الحاضر، وللغة في هذا دور كبير تثبته مختلف وظائفها النّحوية والتّركيبية والأسلوبية، كما هو الحال في وجود التساؤل والتعجّب والتبليغ والإثبات، أو وجود مختلف الضمائر التي يتوصّل المتكلّم عن طريقها إلى تنظيم المكان

(1) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص221

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص101، 102

*تمثّل سورة (الكافرون) في رأي نصر حامد أبو زيد نموذجا حيّا للحوار وطريقته وغاياته، من حيث التأكيد بالتكرار واستبدال الضمائر كما في (ولأنتم...ولأننا) ووجود الحوار كما يرى أيضا ليس دون السّجال الذي يقع في حالات التّأزم أو الرغبة في النّقض كما تدلّ عليه صيغة(فإن قالوا...فقل). انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، ص222

(3) - محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص25

** هذا لأن أركون يعتقد أنّ ثمة أساس قيمي يدعوه بالمحورية القيمة القرآنية L'Axiologie coranique والتي بناء عليها يواجه القيم غير الموافقة له لأنّه معنيّ بالتحرير الحاسم للوضع الإنساني لصالح الإيمان وتبعاته. انظر: المصدر نفسه، ص22

والزمن والأحوال وأساليب الحياة والوجود*(1). والحال أن الإشارة إلى هذا هي الإشارة إلى واقع مايتخلل النسيج الخطابي / النصي للقرآن، سواء بالنسبة إلى ما يكون حواراً أو سجلاً، أو ما يكون غير ذلك، فامتياز اللغة بتلك القدرة واستنادها إلى الحضور الطّاعي للمتعالى، هو ماقد جعل طبيعته حيّة وتفصح عن علاقة تماس مع الواقع. وهذا الإتصال بالواقع إذ يتمّ الإشارة إليه يتمّ الإشارة إليه من جهة، من زاوية اللغة المجازية الرمزية، ومن جهة الإمتداد في الزمن. وهو أمر يتّضح كما يقول أبو زيد من خلال آلية التعميم التي تميّز اللغة القرآنية وفعل القراءة الذي يلازمها نتيجة ذلك** (2).

- نمط الإشتغال الإجمالي: يراد من هذا أن اللغة القرآنية قد أبانت عن خطاب غير تفصيلي، خطاب يعمل، كما يقول طيب تزيني، وفق بنية إجمالية كليّة تُظهر المبادئ والأحكام غير محدّدة أو معيّنة(3). ولأنّ هذا يظهر، في رأيه، من تكوين القرآن التوقيفي غير المستند إلى ترتيب النزول، فإنّ طريق اشتغال الخطاب القرآني هو طريق الإشتغال الهدائي(4). أي الطريق الذي يعبر عن اهتمام روحي وأخلاقي. فالخطاب القرآني على هذا النحو لا يعمل في إتجاه تشريعي أو مايدلّ على أنّه كتاب قانوني، وإنما يعمل كما يرى الصادق بلعيد***، كخطاب موجه إلى الضمير من أجل علاقة مثلى مع الله تنعكس في سلوك مقبول**** (5).

- نمط الإشتغال التأويلي: المعنى هنا العلاقة التي يؤسسها القرآن مع قارئه إنطلاقاً من محتواه التوجيهي والتكويني ولغته، فهو كما يلاحظ الحدائثيون كتاب لا يصاد التأويل*****. وهو إذ يفتح عليه كما يرون، فمن خلال وجود البنية المجازية (6) وتركيبية المحكم

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص103، 102

* ما يثبت هذا مثلاً عند أركون دلالة الضمائر على المؤلف في سورة الفاتحة، فهو كما يرى بقدر ما يوجد في النص يبني ويتشكل كما تقدّمت عملية القول وتطوّرت انظر: المصدر نفسه، ص130.

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص223

** وهذا ما يجعل أبا زيد يتّجه كثيراً إلى استثمار دلالة التعميم للقول بالتاريخية. انظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص75

(3) - طيب تزيني، النص القرآني، ص184

(4) - المصدر نفسه، ص211

*** هو حقوقي تونسي معاصر (1939-...)

(5) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ط2؛ تونس: مركز النشر الجامعي، 2000، ص303

**** إنّ ما يبرّر هذا الموقف الإعتقاد أنّ القرآن هو كتاب الإعلان عن قيم ومبادئ عالية وأنّ ماجاء به من احكام تخصيبية هو قليل بالمقارنة معها. انظر: المصدر نفسه، ص314 ويرتبط بهذا القول أنّ مسألة الإيمان شخصيّة تقوم على الحرية والمسؤولية ودون شكليات الطقوس انظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص113. والاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61

***** يقول علي حرب مثلاً أنّ القرآن: (ينص على التأويل ويحتل التأويل ولا تُكتنه معانيه إلا بالتأويل). انظر: نقد الحقيقة، ص26

(6) - طيب تزيني، النص القرآني، ص271

والمتشابه⁽¹⁾، واختلاف الدلالة بين ظاهر النص وباطنه⁽²⁾. علاوة على وجود الدعوة إلى أعمال العقل⁽³⁾. وانطلاقاً من أن النظر في المجاز ومسألة الظاهر والباطن هي مما يتعلّق باللّغة الأدبيّة، وكون اللّغة القرآنيّة تمتلك الخصوصيّة الأدبيّة، كما يمثّلها جانبها البلاغي خاصّة، فإنّ الحديث في المجاز القرآني عند الحدائين هو حديث في لغة بلاغية قرآنية تحتوي الإستعارة والكناية والتشبيه، وهذه إذ توجد في النصّ القرآني، فإنّها تحوّل إلى طاقة إحياء، يحضر فيها التلويح دون التّصريح والتّعريض دون الإفصاح والإبهام دون الإيضاح. فإن توجد الإستعارة يعني أن تكون ثمة إشارات دائمة من دال إلى مدلول وأن تتحوّل الكلمات إلى رموز. وأن توجد الكناية يعني أن توجد إمكانيّة للتّخيل امكانية لمعنى آخر ينبجس أو يتجدّد⁽⁴⁾. وكما أنّ الدور البلاغي في الإشتغال يقوّي المعنى بفيض متجدّد ويجعل التّأويل طريقاً إلى الاختلاف، وهو أمر محلّ إهتمام الحدائين كثيراً، فإنّ مسألة المحكم والمتشابه هي أيضاً في هذا الإتجاه؛ من حيث أنّها تمثّل كما يقول طيّب تزيني بنية إشكاليّة مفتوحة على إمكانيّة استنباط القرآن بصيغ مختلفة*⁽⁵⁾؛ ذلك لأنّه كما يلاحظ أبو زيد أنّ مسألة المحكم والمتشابه غير ثابتة يعترضها النزاع⁽⁶⁾. وحتّى في الحالة التي تثبت من خلال عمليّة ردّ المتشابه إلى المحكم، فهي تثبت خاصّة بالإستناد إلى القرينة العقلية**⁽⁷⁾. وبما أنّ مسألة المتشابه مساحة غامضة في مقابل مساحة المحكم الواضحة بحسب هذا الموقف*** يحسن بنا القول أنّ النظرة إليها هي نظرة إلى مساحة مفتوحة للإستغلال التّأويلي لجهة أنّها تستقطب التّأويل أو أنّها تفترضه، فكما يقول أبو زيد أنّ التّأويل المستخدم قرآنيّاً هو

(1) - المصدر السابق نفسه، ص 241، 242

(2) - المصدر نفسه، ص 300. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 259

(3) - نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 218

(4) - علي حرب، التّأويل والحقيقة، 28-31. وانظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 200

(5) - طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 242

* إنّ هذا يأتي من اعتقاده أنّ الإحكام اللّغوي النّظمي والبلاغي للآيات لم يمنع من عملية الإختراق المفهومي. انظر: المصدر نفسه، ص 247

(6) - نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، ط 3؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996، ص 190

(7) - المصدر نفسه، ص 136

** إنّ القرينة العقلية موطّفة عند أبي زيد تأثراً بالموقف الإعتزالي؛ ولذلك فظاهر الآيات عنده إذا كان ممّا يتعارض مع العقل يمكن النظر إليه تأويلاً من خلال المجاز. انظر: المصدر نفسه، ص 135

*** للجابري رأي مخالف في المتشابه يبرزه بالقول أنّ وجوده: (ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة، فالقرآن نزل بلسان عربي مبين)؛ ذلك لأنّه يؤمن بدور السياق في رؤيته ورؤية المحكم عموماً. انظر: فهم القرآن الحكيم، ج 3، ص 174. وفي إطار تنوع الرّأي في الفكر الحدائني نجد أنّ شحورور في إطار التّفريق بين آيات النّبوة وآيات الرّسالة يرى أنّ كلّ من آيات النّبوة وآيات الرّسالة تفصيل أم الكتاب من آيات الرّسالة تدور في دائرة ثبات النصّ وحركة المحتوى. ومن ثمّ فهي من هذا المنطلق الداخلي تفتح المجال لدور الفارئ وتأويله حسب أرضيته المعرفيّة المتغيرة. انظر: محمد شحورور، دليل القراءة المعاصرة للتّنزيل، ط 1، بيروت: دار الساقية، 2016، ص 37

أقرب إلى أن يكون (حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة)*⁽¹⁾، والحركة الذهنية، بما أنها تتعلّق بالقارئ، فهي تتعلّق بقدرته على الفهم والفهم اختلاف، ومادام ثمة رأي أن هذه المساحة تشتغل في إطار علاقة الإحالة، فإنّ اندفاع البعض إلى التّأويل قد جعلهم يطرحون مسألة المتشابه كمسألة أكثر أهمّية من مسألة المحكم. وهذا من زاوية الإختلاف بينهما، ومن زاوية أنّ المتشابه مجاله هو مجال المتغيّر الأرضي كما يرى طيب تزيني**⁽²⁾.

ولعلّ ماتدلّ عليه الملاحظة أنّ الإتّجاه الحدائي مقتنع أنّ الوضعية الخطابيّة للقرآن تعمل بطريقة تخرج عن أن تكون في الطّريق الذي وضع لها، وعلى ذلك تتردّد عندهم كثيرا مسألة التّاريخيّة، كمبرّر منهجي للتّقليل من أهمّية المنجز المعرفي للقدماء سواء في التّفسير أو في أصول الفقه. وذلك بالقول مثلا أنّ تعاطي القدماء مع القرآن كان تعاطيا انتقائيا، يعتمد الإحتجاج بأجزاء من الآيات مقتطعة من سياقها التّاريخي⁽³⁾. وأنّ ذلك قد أدّى إلى أن يكون القرآن ساحة لتضارب التّأويلات السّجالية سواء في المعنى أو في المبنى⁽⁴⁾. وبصرف النّظر عن هذه الأقوال، فإنّ للمرء أن يسأل عن ماقدمته نظرة الحدائين في آية اشتغال الخطاب القرآني. في الواقع أنّ إشاراتهم المختلفة ليس فيها مايدلّ على جديد مهمّ اللّهمّ إلاّ الحديث بلغة معاصرة، كما فعل أركون في الحديث بلغة لسانية/سيمائية/انثروبولوجية. إنّ الحديث بلغة الضّمائر وعلاقتها، كما فعل أركون، وإن كان يكشف عن بنية إلاّ إنّها البنية التي لايمكن وصفها بأكثر من حقيقتها داخل النص؛ من حيث أدائها لدورها النحوي والتّركيبي والدّلالي، ومايخرج عن ذلك لايعدو أن يكون مجرد تأويل. وما يقال في شأن هذا ينسحب على الباقي، مادام أنّ تلك الآليات المذكورة معروفة وقد أخرجت عند الحدائين إلى مايريدون. وعلى كلّ حال، فإنّ مختلف تلك الرّؤى إنّما تنجح في رفع مستوى أهمّيتها انسجاما مع مقدّماتها وليس من أهمّية صدق نتائجها.

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص261

*يشير نصر حامد أبو زيد أنّ ارتباط القرآن باللّغة ترك أثرا دلاليا فيها جعلها تعمل بطريقة تنتهي إلى نسقه الدلالي وفي هذا يقول: (ان نظام العلامات في النص متعدد تعددا يستوعب نظام اللّغة في بنيته. وفي هذا الإستيعاب الناتج عن الدمج بين "النص" و"الأحكام" و"العالم" يتم استيعاب القارئ استيعابا تاما). أي إن آلية عمل القرآن تسير في نفس اتّجاه النص /اللّغة من حيث الإنتقال(من نظام علامات اللّغة إلى نظام العلامات السيميوطيقية) مع مايرتّب عن ذلك من دلالة تستوجب رؤية عقلية. انظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص219، 218. وبما أنّ الرّؤية العقلية تحيل إلى التّأويل عند أبي زيد وغيره نشير أنّ دوره النصّي عنده يأتي من أنّه يرتبط بداخلية النصّ/الخطاب وليس خارجيته. أي أنّه يرتبط بالدلالات المختلفة التي يتضمّنها وخاصة دلالة المغزى. وهذا على عكس التفسير الذي يرتبط في رأيه بتوسّط خارجي تمثله علوم اللّغة والقرآن. انظر: مفهوم النص، ص267. وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص151، 150

(2) - طيب تزيني، النص القرآني، ص261

**ينطلق هذا الرّأي من أنّ الثّابت المحكم يتعلّق باللّوح المحفوظ الذي يمثّل دائرة السماء، في حين أنّ المتغيّر المتشابه المتحايت مع الواقع يمثّل دائرة الأرض التي ترتبط بها تاريخيّة النصّ. انظر: المصدر نفسه، ص261

(3) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، 13، 14

(4) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتّحريم والتّأويل، ص214

سادسا: التّجانس والإنسجام في القرآن

ينطلق الحداثيون في تعاطيهم مع القرآن، كما رأينا، من فكرة أنّ نزوله كان شفهيّا ثمّ أصبح كتابيّا، وأنّ الانتقال من الحالة الأولى إلى الثّانية قد صاحبه تدهور في المعنى، ومن فكرة أنّ تدوينه قد حصل فيه تلاعب كان على حساب ترتيب نزوله. وعندما يطرح هؤلاء هذه الفكرة وتلك، فإنّ ممّا يتبادر إلى الدّهن أنّ القرآن وقد خضع إلى التّلقي البشري يفقد إلى الإنسجام والإتساق اللّذان تستلزمه مكانته المتعالية. في الواقع أنّ هذا بالفعل ماينتهي إليه الموقف الحداثي، ونجد تعبيره واضحا عند أركون، الذي يقول عنه - أي المصحف - أنّه قد(أصبح نصوصا متبعثرة، متجزئة، مقطوعة عن سياقها الأصلي على الرغم من أنّها مجموعة بين دفتي المصحف)(1). ومثل هذا الكلام الذي يدلّ على اعتقاد بوجود فوضى نصية في القرآن أو عدم انسجام، هو بالنسبة إليه، نتيجة لإستبعاد التّرتيب التّاريخي الزّمني وتغييب للمعايير العقلية والمنطقية في التّدوين(2)، وهو يضرب لذلك مثلا بسورة الكهف التي تضمّ في رأيه آيات مدنية وهي في مجملها مكّية(3).

ولكن من الضّروري القول أنّ الحداثيين، مع هذا، يعترفون بوجود وحدة داخلية دلالية متحكّمة، وأركون نفسه يشير إليها، عندما يؤكّد أنّ تلك الفوضى تخفي وراءها (نظاما بلاغيا وسيمائيا دلاليا عميقا)(4). أي مايعني أنّ الوحدة هنا تعتمد على آليات داخلية للغة القرآنية، وهذا مايدعمه موقف أبو زيد أيضا، الذي يرى أنّ القرآن بماهو نصّ لغويّ له القدرة على تنمية وإبداع علاقات خاصّة بين أجزائه؛ لأنّ اللّغة في رأيه تمثّل الواقع رمزيّا، وعن طريق ذلك تستطيع أن تصوغ الوقائع في علاقات لغوية حتّى وإن كانت مفتقدة(5).

وإذا أخذنا بعين الإعتبار أنّهم يقولون بالوحدة، فإنّ ما يؤيّد وجودها عندهم أمور مختلفة تخضع للمنطلقات المنهجية التي يتبنونها يمكن أن نذكر منها:

أ- **وجود الفكرة المركزية:** بحسب أركون، فإنّ هذه الفكرة متحقّقة من وجود الموضوع المركزي الذي تدور عليه الموضوعات الجزئية، كما توضّحه سورة الكهف، التي في رأيه، تتضمّن وحدات نصية متجاوزة مختلفة المواضيع، لكنّها في علاقة وحدة معنوية من خلال

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التّأصيل، ص149

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86

(3) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص147

(4) - محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص157

(5) نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص182

العلاقة بالموضوع الأساس، الذي تشكّله الآيات التي تتحدّث عن أهل الكهف، وهي قد أخذت صورة تركيبية من مقدّمة وموضوع مركزي وموضوعات عامّة(1). ونجد هذه الفكرة نفسها عند الجابري الذي يعتقد بشمول هذا التقسيم لكلّ السور القرآنية، ولايستثنى منه إلاّ القليل، وهو تقسيم في رأيه قد حقّق للسور وحدة خطابية مكتملة مستقلة(2).

ب - شبكة العلاقات التّواصلية التّوصيلية: وهذه تدلّ عليها الوضعية التّواصلية التي يقوم عليها القرآن بصفته رسالة بين أطراف هم(الله، محمّد، البشر). وهي الوضعية التي تمثّل علاقاتها المتفاعلة شبكة الضّمائر(أنا، أنت، أنتم، هم)؛ حيث أنّ الحضور الواسع لهذه الضّمائر وعلاقاتها قد حقّق بالنسبة إليه الإنسجام داخل الخطاب القرآني(3)، خاصّة وأنّ هذا الحضور معزّز بالأدوار المختلفة التي يؤدّيها الفاعل المرسل أنا/ الله، الذي يظهر على هيئة (أنا) خارجيّة عن النّصّ، ثم يظهر على هيئة (أنا - نحن) متواجدة على كلّ مستويات آيات اشتغال الخطاب(4)، أي أنّ علاقته بالخطاب داخليًا وخارجيًا هي التي تجعله يتماسك ويظهر في صورة مؤثّرة يتحقّق منها التّبليغ. والحقّ أنّ إشارة أركون هذه مهمّة جدًّا، لكنّها لا تمثّل اكتشافًا، فوجود ذلك شئ طبيعي بالنسبة إلى فاعل يريد إثبات ذاته أمام المتلقّين لأغراض دينية، وإذا كان اعتقاد أركون أنّ ذلك يمثّل إضافة، فهي إضافة في الحقل المعرفي الذي انشغل به، لكنّ الحقول المعرفية لا تقتصر على ذلك الحقل، وبالتالي فتبوت الإنسجام على هذا الصّعيد يمكن أن يكون على صعد أخرى، مادامت المعرفة مفتوحة على كامل الحقول.

ج - النموذج القصصي أو التمثيلي: وهو التّمودج الذي تتمثّل بنيته في وجود (البطل، الغاية، المساعدون أو الأنصار، الأعداء)، وفي القرآن ثمة بنية قصصية على هذا النّحو يمثّلها وجود النّبّي وأنصاره واعدائهم الكفّار والمنافقون وحضور هذه البنية يفرض في رأيه الإنسجام*(5).

د- التناسب والمماثلة: التناسب هنا تناسب مزدوج يأتي في رأي أبي زيد من وجود العلاقات اللّغوية والأسلوبية بين أجزاء النّص، ووجود العلاقات الدّهنية المستندة إلى الفعل التّأويلي

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص149

(2) محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص384

(3) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص115

(4) - المصدر نفسه، ص60

(5) - المصدر نفسه، ص115

*تشير إلى أنّه يرى أنّ (كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة). انظر: المصدر نفسه، ص35

للقارئ في جده معه. أمّا المماثلة فتأتي من كون أن وحدته التي تغطيها ظاهرة التجزؤ متحققة على غرار تحقق وحدة القصيدة الجاهلية وهي متعدّدة الأغراض والموضوعات والتي يمكن للقارئ أن يكتشفها*(1). والذي يبدو أنه كان الأحرى مراعاة الفرق في المستوى، فالمقارنة تكون في مستويات مختلفة، فإذا كان يمكن أن يحصل تقاطع في مستوى لا يمكن القول أن التقاطع يكون في جميع المستويات، خاصّة وأنّ أبا زيد يعلم أنّ نظام اللغة يتأثر بطريق الإستخدام.

هـ - **السياق النصّي:** وهو الذي تحدّد مفهومه فكرة الكلّ الواحد المتكامل، والذي يعتقد الجابري أنّها متحققة في السور القرآنية من باب حالة الارتباط التوقيفي بين الآيات** وهي الحالة التي تجليها حقيقة أنّ القرآن يفسر بعضه بعضاً، وهذا على خلاف السياق المتعلّق بأسباب النزول، وهو سياق زمني، فالأوّل على العكس منه معطى داخلي(2). وهذا رأي يمكن قبوله؛ لأنّه ينصف القرآن؛ من حيث ربطه بانتمائه المتعالي الذي يظهر في القول بالتوقيف. ولا يتعارض ذلك البتّة مع مبدأ الموضوعيّة؛ إذ الموضوعيّة تعني تأطير الشئ في نطاق منزلته التي هو عليها.

ومن المهمّ الإشارة، أنّ هذه الرؤية لدى الحدائيبين - أي النظر إلى القرآن من زاوية الإنسجام - قد كشفت عن موقفهم من مسألة أسباب النزول والنسخ، وهي أمور يوحي ظاهرها بالتباين مع مفهوم الوحدة، فعندهم أنّ أسباب النزول، مع أهمّيتها التدلّيلية على السياق، إلّا أنّها بنظر أركون هي فقط مجرد أسباب خارجيّة لاترقى إلى الأهميّة التي تعكسها الوضعية العامة للخطاب(3). وهي في نظر الجابري من نتيجة بحث الرواة عن سبب مناسب للآية(4)، أمّا مسألة النسخ وهي المتعلّقة بالبناء الداخلي للقرآن، فهي عند أركون مسألة خارجيّة قال بها الأصوليون لرفع التناقض(5)، والأصل فيها عند الجابري أنّها تدلّ

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص182

* هذا الرأي يتكرّر أيضاً عند الجابري عندما يشير أنّ ترتيب السور المكّيّة يذكر بوحدة القصيدة الجاهليّة . انظر: فهم القرآن الحكيم، ج2، ص384

**الملفت أنّ الجابري هنا يقع في التناقض عندما يقول هذا ويؤكد في الآن نفسه الدّعوة إلى ترتيب النزول، وقد أشار إلى هذا محمد عماره. انظر: محمد عماره، رد افتراءات الجابري، القاهرة: دار السلام (د.ت) (د.ط)، ص44

(2) - محمد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص109

(3) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114، 115

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص353

(5) محمد أركون، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص69. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص56

فقط على أنواع من التدرّج في الأحكام⁽¹⁾، وعلى هذا النحو يتصوّر أنّ القرآن كنص يكون في مأمّن من أن يهدّده التمزّق بعامل الإستبدال.

وإذا كنّا قد قلنا أنّ ثمة تأكيد عندهم على وحدة النصّ، خاصّة على الصّعيد الدّخلي العميق، فإنّه لايفوتنا أن نذكر أنّهم مع القول بهذا يؤكّدون على الإختلاف، خاصّة وأنّ الأثر التّفكيكي في مفهوم النصّ يحضر عندهم، فهذا علي حرب يقول أنّ(النصّ ليس بيانا بالحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين والتّعارض)⁽²⁾. ومن نافلة القول أنّ رأيا كهذا، يجعل النصّ أكثر تعقيدا وأقرب إلى الغموض منه إلى الوضوح، لكن وبصرف النّظر عن هذا الإطلاق العام، فإنّ المقصود بالغموض عند أبي زيد هو غموض النصّ الأدبي دون نصّ آخر هو النصّ الإعلامي؛ ذلك لأنّ تلك النّصوص بقدر ماتتأسّس على الإختلاف مع غيرها تتأسّس على الإختلاف مع ذاتها، ولايستثنى في رأيه القرآن من ذلك، وهو الذي تنسحب عليه عنده الصّفة الأدبيّة، وبالنّسبة إليه، فإنّ حالة اختلافه مع ذاته حالة تظهر من علاقته بالواقع، تلك التي تمثّلها وضعيّة المكي والمدني والنّاسخ والمنسوخ، ومن علاقة الواقع به تلك التي يمثّلها فعل القارئ⁽³⁾. وعلى أيّة حال، من حالات الغموض التي يمكن الإشارة إليها من هذه الزاوية، حالة ندرة وجود التّطابق بين المنطوق والمفهوم، وهي التي قادت القدماء إلى القول بندرة النّصوص، والتي يوضّح أبو زيد أنّ الأمر في شأنها دلاليّ ممّا يخصّ فعل القراءة⁽⁴⁾. وبالإضافة إلى هذا هناك المجمل، الذي يتجلّى في صيغ صرفيّة أو غيرها ويجري إيضاحه بالعودة إلى السّياق ودور القارئ⁽⁵⁾. ومن الحالات الأخرى المشار إليها التّكرار، الذي يظهر من وجود المتشابه، وهو كما بيّن أبوزيد تفرضه طبيعة اللّغة، والدور بالنّسبة إليه موكول أيضا إلى فعل القراءة. أي بمعنى أنّ الإختلاف الذي يؤدّي إليه التّكرار يمكن أن يزيله فعل القارئ، والملفت أنّ أبازيد بهذا يحوّل الإختلاف إلى اختلاف دلاليّ يكرّس وجود الدّلالة المفتوحة، وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى دلالات متناقضة. وإلى جانب ما ذكرنا ثمة حالة أخرى تتعلّق بالغموض وتؤكد الإختلاف الدّخلي للنّص، وهي حالة الحروف المقطّعة في أوائل السّور⁽⁶⁾.

(1) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج، 3، ص109. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص56

(2) - علي حرب، التأويل والحقيقة، ص7

(3) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 199، 200

(4) - المصدر نفسه، ص205

(5) - المصدر نفسه، ص205-208

(6) - المصدر نفسه، ص208-212

وبما أن الموقف في هذا المنظور هو التأكيد على دور القارئ، فإن علينا أن نوضح أن المفهوم من هذا الدور هو أن يؤدبه القارئ داخل إطاره الثقافي وأفقه فيه، وليس من منطلق المعطى اللغوي للنص⁽¹⁾. وإذا كان الأمر كذلك تكون مسألة الإنسجام مسألة قرائية، ومن الواضح أن رأياً كهذا يناقض الوحدة التي يؤكدُها؛ ذلك لأن ما يستتبع الاستناد إلى القارئ هي القول بالدلالات المفتوحة*، وعلى هذا النحو تظهر إشكالية المساواة بين الطرفين المختلفين في الصفة، فإعطاء الحرية للقارئ معناه إفساح المجال لصياغة إنسجام يقبل التغيير أو لنقل أن الوضعية الإنسجامية للقرآن تكون رهناً لإسقاط خارجي يتعلّق بقارئ متغيّر في مقابل متعالٍ أزلي، المفترض أن خطابه هو انعكاس لتعالیه. وإذا علمنا أن القدماء كانوا حرصين على إبراز الإنسجام من خلال تأكيد فكرة النظم، على أساس أنها تدلّ على هوية الإنتماء المتعالية وخاصة إعجازها، فإن هذه الفكرة عند الحدائين، مع التفاتتهم إليها، إلا أنها لا تشغل عندهم حيزاً كبيراً. ومردّد ذلك، فيما يبدو، موقفهم من مسألة الإعجاز التي تلابسها، والتي يتغلّب فيها جانب التّعالی على جانب البعد الإنساني، وهم المعنيون به أساساً**. إنهم يقدّرون القيمة المعرفية التي تمثلها في إطار أدبي، لكنّها في رأيهم لم تبلغ صورتها الأدبية الحقّة، أو كما قال أبو زيد، هي قاصرة عن أن تكون نظرية في النصوص الأدبية بشكل عام⁽²⁾. ومع أننا لانعثر لدى الحدائين في تناولهم للقرآن على رؤية حقيقية لمسألة الإنسجام أو الاتّساق، بالمعنى الذي تدلّ عليه الدراسات النصّية، أي من حيث الإشارة المباشرة إلى العناصر التي تخصّهما مثل دراسة الروابط والحذف والوقوف على مختلف البني، إلا أن مقالوه يكشف أن ثمة اعتراف، قد لا يرقى إلى النظرة التقليدية التمجيدية، لكنّه في كلّ الأحوال اعتراف بالمعنى النصّي، وهذا من هذه الزاوية يعني أنه ليس نصّاً بسيطاً بل نصّاً يمتلك مقومات النصوص الممتازة. وإذا علمنا أن الدراسات النصّية تتّجه إلى التّركز على الوحدة الدلالية. يمكن القول أن أهميّة الموقف الحدائی هي في أهميّة هذا التأكيد، أمّا غير ذلك ممّا قالوه، فهو أقرب إلى أن يؤكّد الاختلاف الذي يتبنّونه، من أن يؤكّد الإنسجام.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص205

*تستند هذه الفكرة إلى أفكار من قبيل انفصال الدال عن المدلول ووجود الفراغات النصّية وغياب المعنى الثابت والقول أن النصّ يمارس استراتيجية الحجب وأنّه يقوم على التداخل النصّي وهي أفكار تنسف الوحدة من حيث أنها تجعل النصّ عبارة عن إحالات لانتهائية بتأويل لانتهائي .

انظر: علي حرب، نقد النص، ص16. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص203

** حسب أركون النظرة إلى الإعجاز قد خضعت لمنظور الرؤية الأرسطية البلاغية والمنطقية وهذه الرؤية قد أصبحت منتقدة ومتجاوزة وبالتالي ففي رأيه أن أية مقارنة أدبية للقرآن ينبغي لها أن تبتدئ باستعادة نقدية للأدبيات التي دارت حول الإعجاز. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص198

(2) - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص183

سابعا: قضايا النصّ والخطاب

عندما ينظر الحداثيون إلى القرآن نظرة إنسانية لغويّة وتاريخيّة، فهم في الواقع، وبصرف النظر عن الموقف المنهجيّ في طريقة التّعامل، ينطلقون من معطيات التّكوين والتّشكّل التي تخصّه، سواء من جهة أسباب النّزول أو من جهة مرحلتيه المكيّة والمدنيّة أو من جهة ما طرأ عليه من نسخ، أي في المجمل النّظر إليه من زاوية مختلف العلوم التي تمثّله والمعروفة بعلوم القرآن. وإذا كانت هذه العلوم قد أرسّت مقاربة تتلاءم مع هويّة القرآن المتعالّيّة، فإنّها عند الحداثيين قد مثّلت الشّاهد الدّاعم لموقفهم الذي يكشف عن البعد الآخر الإنسانيّ للقرآن، وهذا ما يمكن أن نتبيّنه من مختلف مواقفهم فيها. ففي قضية المكي والمدني نلاحظ أنّ إتحاهم في النّظر قد ارتكز على ابراز ارتباط القرآن بحركة الواقع وعلى ابراز بنائه التركيبي والمضموني نتيجة لذلك، أي أنّهم قد نظروا إليه بناء على نظرة مزدوجة خارجيّة تاريخيّة وداخلية نصيّة⁽¹⁾. وبما أنّ نظرة كهذه تدرج القرآن في إطار جدل النصّ والواقع وتفترض بالتّالي وجود الاختلاف النصّي، فإنّهم قد ذهبوا في هذا الإتحاه، على أنّنا ونحن نقول هذا لانزعم أنّهم ينطقون بلسان واحد، فتمّة تباين بينهم يمليه المنهج والتحليل، يمكن أن نرى ذلك من عدّة مستويات؛ مستوى الاختلاف ذاته، ومستوى الترتيب، ومستوى العلاقة بالمتلقّي.

بالنسبة إلى الأمر الأوّل، فهم في عمومهم يؤكّدون وجود الاختلاف، يمكن أن نذكر هنا أنّ أبا زيد يثبت هذا الوجود بناء على مضمون المرحلتين المكيّة والمدنيّة وأسلوبهما، فالنسبة إليه؛ لأنّ المرحلة الأولى كانت مرحلة إنذار تستهدف التّأثير، فقد جاءت بأسلوب يعتمد التّقصير، أمّا المرحلة الثّانية، فلأنّها كانت مرحلة الرّسالة وتستهدف نقل المعلومات، فقد جاءت بأسلوب يعتمد التّطويل⁽²⁾. لكن إذا كان أبو زيد لم يتكلّم عن تناقض بالمعنى المباشر في هذا الانتقال، فإنّ تزيني يرى ذلك واقعا، ليس فقط من اختلاف المرحلتين، بل في المرحلة الواحدة، خاصّة في الآيات التي تؤكّد الحرّيّة وتنفيها⁽³⁾.

ويظهر أنّ الجانب المنهجي له دور في هذه المسألة؛ إذ إنّ أبا زيد عندما يتكلّم عن الاختلاف يستحضر الاختلاف النصّي الذي تقوم عليه النّصوص الأدبيّة. أمّا تزيني، فهو ينطلق من التّأثير التاريخي للواقع. لكن ما يبرى فروقات متناقضة بين المرحلتين أو المرحلة الواحدة ليس كذلك عند الجابري، بالنسبة إليه، وإن تمايزت المرحلتان بين قرآن الدّعوة

(1) - نصر حامد ابو زيد ، مفهوم النص، ص 87 . وانظر: طيب تزيني، النص القرآني ، ص 248-250

(2) - المصدر نفسه، ص 90، 91

(3) - طيب تزيني، النص القرآني، ص 249، 250

وقرآن الدولة إلا أن هناك وحدة في السور هي أشبه ماتكون بالوحدة العضوية للقصيدة، وهو عندما يقول هذا ينطلق من مسألة الترتيب النزولي ووحدة السياق. وفي المستوى الثاني الذي أشرنا إليه المتعلق بالترتيب، الملاحظ أن الحداثيين، وانطلاقاً من اعتقادهم بوجود التداخل بين الآيات والسور المكية والمدنية، كما هو حاصل في المصحف، يؤكدون على الترتيب الزمني النزولي لأهميته في الفهم. ومن المحددات التي يستندون إليها في هذا الشأن، مع اختلاف في التحليل نذكر مراعاة المضمون والسياق⁽¹⁾. غير أنه، إذا كان المعتمد في السياق وأسباب النزول هي الروايات التاريخية، وكانت هذه محل حذر عندهم تكون هنا المفارقة في الموقف الحداثي.

وإذا كانت محورية الواقع قد دعتهم إلى مراعاة الترتيب الزمني في النظر إلى المكي والمدني، فإنها المحورية ذاتها التي قد دعتهم إلى النظر في أسباب النزول** والناسخ والمنسوخ، إنهم في الحقيقة عندما يؤكدون أهمية أسباب النزول لا يضيفون في الأمر جديداً، فوجودها دالّ بنفسه، لكن موقف النظر وطريقة التوظيف وما يتبعها من نتائج هي ما يسترعي الانتباه. إن موقف النظر عندهم يشير أن أسباب النزول هي تلك العلاقة التي يرتبط فيها النص بالواقع***، في شكل من الإستجابة المتفاعلة المؤيدة أو الراضة لأسئلة مطروحة أو انشغالات خاصة أو مواقف معينة، بطرق كالحوار أو الجدل****⁽²⁾. وذلك الربط عندهم، ليس سوى العلاقة بالتاريخ، التي عبّر عنها النزول المنجم في المدة التي بلغت العشرين سنة وزيادة⁽³⁾. وهم بطبيعة الحال يرتبون على ذلك نتائج لاتخرج إجمالاً

(1)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص108

*في نظر أبي زيد نتيج مراعاة الجانب المضموني والأسلوبي والسياسي حلّ الخلافات التي ظهرت قديماً على هامش مسألة المكي والمدني. لكنّ أبا زيد مع عنايته بهذه المسألة بقي عند حدود الدعوة والنقد. أما الخطوة المهمة فهي التي خطاها الجابري؛ حيث قام بنقل السور المكية التي رتبت مع السور المدنية إلى لائحة السور المكية، وأبرز الطابع المكي في الآيات التي قيل أنها مدنية، وذلك بالإستناد إلى معطيات السيرة ووحدة السياق.

انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص92. ومحمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص384

**بمقارنة هذا المفهوم مع ما قيل قديماً نجد اختلافاً؛ إذ القدماء كانوا يرون في الأسباب مناسبات تتضمن الحكم لا أن هذا كان سبباً في النزول أي ما يعني أنهم كانوا يرون أن الوقوف على ذلك هو وقوف على الحكم في الواقعة وليس بمعنى أن الحكم / النص يتأثر بالواقع. انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص31، 32

***نلفت أن شحورر ينفرد من بينهم بعدم القول بأسباب النزول بناء على قراءته القرآنية التي تنفي الترادف والتي تحصر القرآن في مفهوم محدد يتعلّق بالوجود الموضوعي المتعلّق بالقوانين الكونية والإنسانية. انظر: الكتاب والقرآن، ص154

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص109. وانظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص430، وحسن حنفي، التراث والتجديد، ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية 1992، ص136، 135

**** تجدر الإشارة أن أبا زيد يفضل استعمال كلمة السياق التاريخي عند الحديث عن أسباب النزول، وهذا له دلالاته في اعتقاده بأولية الواقع وتاريخية ظواهره وأحداثه. انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص258، 259

(3) - طيب تزيني، النص القرآني، ص380. وانظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص120.

عن الدائرة الإنسانية، كالقول بالواقعية والنسبية والتاريخية⁽¹⁾، وبينون عليها مواقف تخضع القرآن لسلطة الفهم المتغير، التي تجعل أحكامه على سبيل المثال مقيدة بأسبابها ومنفتحة على تغير الوقائع⁽²⁾. والحال، أن منظورهم هذا الذي يجتمع فيه الواقع والتغير والبعد الزمني مع الدافع التجديدي يثير مسألة قديمة هي مسألة العموم والخصوص، كان القدماء قد خاضوا فيها وانقسموا إلى قائل بعموم اللفظ وخصوص السبب، وقائل بخصوص السبب دون عموم اللفظ، لكن أكثر الرأي كان مع القول الأول، ومن قالوا بالرأي الثاني ربطوا السبب بالقرينة إذا قامت أولم تقم⁽³⁾. والحداثيون تماشيًا مع دعواهم في التاريخية وطلب التجديد هم أميل إلى الرأي الثاني المؤكد لخصوصية السبب، بحجة أن إهمال السبب هو إهدار لحكمة التدرج بالتشريع⁽⁴⁾، واخراج للقرآن من واقعه وتاريخه*⁽⁵⁾.

والحق، أن الحداثيين في هذه المسألة تعترضهم صعوبات، فإذا كان الرأي الأول يذهب مذهب الكلية ويجعل بالتالي، القوة الدلالية للنص مفتوحة على التوالد المستمر، فإن تبني الحداثيين للرأي الثاني متلبسا بالتاريخية يعدم بالمرّة تلك القوة، وبالنظر إلى السلبية الكامنة في هذا الموقف، نجد أن الحداثيين يشيرون إلى اعتبارات توضيحية للنأي بموقفهم عن تلك النتيجة، من ذلك التمييز داخل النص بين ما يكون حكما شرعيا يترتب عليه جزاء شرعيا وقواعد سلوك أخلاقية واجتماعية يمكن الإستئناس بها، كبعض ماوجه إلى الرسول أو زوجاته من أوامر ونواه⁽⁶⁾. ومن ذلك أيضا ربط النص بالمقاصد على أساس اقتضاء المصلحة كما يجسد ذلك صنيع عمر في مسألة المؤلفة قلوبهم⁽⁷⁾. والواقع أن الحداثيين عندما يجعلون القرآن ينطق بروحه في العلاقة بالتغير يأخذون في الإعتبار أنه مجموعة نصوص أو وقائع خطابية؛ ولذا هم يهتمون بترتيب النزول، على أساس أن ذلك الترتيب

(1) - المصدر السابق نفسه، ص381. وانظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، ص135

(2) - محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص26، 27. وانظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص31. ونصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص139

(3) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص106

(4) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص117

(5) - محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص72

* يشير العشماوي إلى محاذير يؤدي إليها الأخذ بعموم اللفظ وهي إساءة التفسير وتجزئي الآيات واستعمال النصوص في غير منازل من أجله. انظر: المصدر نفسه، ص72

(6) - المصدر نفسه، ص83

(7) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص117. وانظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص379

بالإضافة إلى أنه يقدّم سببا يقدّم إطارا عامًا للمعنى، وهو الإطار الذي يقدّم كما يرى الجابريّ فهما كليًا يبني عليه الفهم المقاصدي(1).

وإنّه لمن المهمّ أن نذكر، أنّ ميل الحداثيين إلى الجانب الكليّ العمومي تدعّمه أيضا نظرتهم إلى اللّغة، التي يعتقد أبو زيد أنّ لها بماتملك من امكانات التّعميم والتّجريد، القدرة على تجاوز الوقائع الجزئية(2). وأبو زيد عندما يقرّ بهذا، وهو ينطلق من فكرة خصوص السبب إنّما يعبر، في الواقع، عن تناقض يصادّ التّاريخيّة التي يعتمدها، لكنّه يتجاوز ذلك بناء على مفهومه لأسباب النزول.

ويمكن القول، أنّ هذا يقع فيه معظم الحداثيين بسبب أخذهم بالمفهوم الموسّع لهذه الأسباب؛ إذ إنّهم يجعلونها تشمل تقريبا مختلف آيات القرآن، فكما يقول العشماوي*، كلّ آيات القرآن قد نزلت على أسباب ماعدا ماجاءت به السور الأولى(3). ومع أنّ في هذا مبالغة، إلاّ أنّها المبالغة التي تعكس الاضطراب في تحديد هذا المفهوم. فعندما يقال أنّ أسباب النزول هي الظروف الواقعيّة أو السّياق الاجتماعيّ ينساق الحداثيون من جهة، إلى تأكيد أولية الواقع وإظهار أنّه هو العلة في الحكم، كما يذهب إلى ذلك بوضوح العشماوي، وينساقون من جهة أخرى إلى اعتبار ذلك الواقع بأحداثه مجرد مناسبة وليس علة كما يذهب إلى ذلك الجابري** (4). أي بمعنى أنّنا نجد في هذه المسألة تأرجحا بين القول بخصوصيّة السبب والقول بعموميّة اللفظ، وإذا كان العشماوي صريحا في موقفه الرافض لفكرة المناسبة، فإنّ غيره كالجابري وأبو زيد بقدر ما يؤيدان أسباب النزول بقدر ما يتحفّظان عليها؛ لأسباب تتعلّق فضلا عن الطّبيعة اللّغويّة للقرآن التي تتضمّن دوال التّعميم والتّجريد، وجود الاختلاف في الروايات وانتفاء صفة اليقين فيها*** (5). ومما لا شكّ فيه أنّ وضعها كهذا أحقّ أن يقال فيه أنّه يضعف فعليّا البناء الفكري للحداثيين خاصّة ذلك الذي أنجزه الجابري

(1) محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص379

(2) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص75. ومحمد عابد الجابري، منخل إلى القرآن الكريم، ص430. وانظر: محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ط: القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999، ص64

* هو محمد سعيد العشماوي، قانوني وقاض مصري (1932-2013م)

(3) - محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ص65

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص371

**منطلق الجابري هو التأكيد على الإطار السّياقي الداخلي للآيات وعلاقة التّساوق التي تجمع مساري التنزيل والدّعوة ومع أنّه يقلل من أهميّة أسباب النزول بالنسبة إلى الجانب التّشريعي إلاّ أنّه يرى فائدتها في فهم القرآن عموما. انظر: المصدر نفسه، ص371 و379

(5) - المصدر نفسه، ص371. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص125

*** عند اركون هي تتعلّق بالمخيال الدّيني الذي وجد بعد عصر الرسالة. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص30

وعوّل عليه في فهم القرآن وتفسيره*، والواقع أنّ الوضعيّة غير المتماسكة للموقف الحدائبي تظهر في عناصر مختلفة أقلّ ما يقال عنها أنّها تفتقد إلى العمق المطلوب الذي وفّره الجهد التفسيري والأصولي**، فكنموذج على ذلك نجد أنّ الموقف من تعدّد النزول قد اتّجه إلى الرّفص، بحجّة أنّه يؤدّي إلى الفصل بين النّصّ ودلالته(1)، في حين أنّ منطق الجدل بين النّصّ والواقع لا يمنع ذلك، مادامت توجد الأسباب المفضيّة إليه. وهذه من المفارقات التي يقع فيها الحدائبيون، فالإعتراف بمصدر النّصّ إلى جانب الواقع يعني الاعتراف بإمكانية التكرّر***، ليس بالضرورة بالمعنى التّطابقي، ولكن بالمعنى الذي أشار إليه القدماء وهو أن تردّ للتذكير أو التّعظيم أو الموعظة(2)، والظّروف مهما تشابهت فهي مختلفة، فيكون جانب الاختلاف حاصل تبعاً لذلك.

ومسألة أن تتكرّر الآيات، بالإضافة إلى أنّ لها هذا الجانب، لها جانب آخر هو النّسخ، وإذا كان الأمر الأوّل ممّا يفهم على أنّه تهديد لوحدة النّصّ وتماسكه، فإنّ الأمر الثّاني ليؤكد ذلك التّهديد فعلاً بحركة التّغيير التي يتضمّنّها. والحدائبيون وهم يناقشون هذه المسألة ينظرون إليها أكثر من جانب المنزع الذي ينزعونه وهو تأكيد التّاريخيّة، فهم لا يفصلونها عن جدل النص والواقع(3)، هذا إذا استثنينا من لا يؤكّدها ويذهب مذهباً آخر(4)، وسواء كان الأمر من خلال التّسليم بالمشهور والبناء عليه أو من خلال التّسليم بغير المشهور والبناء عليه، فإنّ دلالة فكرة النّسخ على الإلغاء والإبطال قد طرحت عند الجميع اشكالات لعلّ أبرزها ما أشار إليه أبو زيد، وهي مسألة التّوفيق بين ظاهرة التّغيير والأزليّة ومسألة جمع القرآن بوجود النّسخ(5). إنّ الحدائبيين هنا قد تعاملوا مع الأمر بالنّسبة إلى المسألة الأولى

* لقد طرح محمّد عمارة في هذا الشّأن سؤالا يعبر فعلاً عن المأزق الذي وقع فيه الجابري وهو كيف يتمّ تفسير القرآن وفق أسباب النزول في حين أنّ الآيات التي لها أسباب نزول قليلة؟ انظر: محمد عمارة، ردّ افتراءات الجابري على القرآن، ص44

** إنّ ما يتبيّن من الثّرات في هذا الشّأن أنّ أسباب النزول قد خضعت للتّأصيل ولم تكن مجرد روايات لذاتها كما يوحي بذلك الموقف الحدائبي والملاحظات التي وقفوا عليها قد وجدت قديماً وإذا مثلنا لذلك

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص130

*** يقتضي الإنسجام في الموقف أن يكون هناك اعتراف بالتكرّر مادام أنّ للواقع أثر في تشكيل النّصّ، وعدم اثبات ذلك يعني فساد الدّعوة والعودة إلى فكرة المصدر الإلهي، وهو الذي أقرّ به العشماوي بالقول أنّ الأحكام والقواعد القرآنيّة لم تكن تعبيراً عن الواقع الجاهلي وإنّما كانت صدوراً عن الإرادة الإلهيّة وهذا بعد كلّ تأكيدات على الواقع. انظر: محمد سعيد العشماوي، اصول الشريعة، ص177.

(2) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص84

(3) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص131. وانظر: حنفي حسن، الوحي والواقع، ص16. وطيب تزيّني، النص القرآني، ص214، 215

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص109

(5) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص131. وانظر: طيب تزيّني، النص القرآني، ص254

بالقول أنّ وجود النسخ قضاء على فكرة الأزليّة واثبات للتاريخيّة، أو بتعبير أحدهم أنّها تطرح عبارة إنا له لحافظون على بساط البحث(1)، وتعاملوا مع الأمر بالنسبة إلى المسألة الثّانية بالقول أنّ عمليّة الجمع كانت عمليّة إشكاليّة، مع وجود المنسوخ حكما وتلاوة ووجود المنسوخ تلاوة لاحكما ووجود المنسوخ حكما لتلاوة*(2). وإذا صرفنا النّظر عن أنّ هذا اجتزاء مبنيّ على الإعتقاد بفكرة قدم الكلام الإلهي بالنسبة إلى المسألة الأولى، وهي مسألة جدليّة يفسرها الغزالي الأشعري بأنّها تخصّ التعلّق المحدث بالمخاطب دون الكلام النّفسي القديم(3)، وأنّ جواز النسخ ممّا يمكن أن يكون عقلا وشرعا بالنسبة إلى المسألة الثّانية وحالاتها الثلاثة كما يذكر الزرقاني**(4)، وأنّ من يثيرون هذا الإعتراض كأبي زيد هم أنفسهم يميلون إلى إبطال النسخ بتأكيد أهميّة السّياق التاريخي لأسباب النّزول في إزالة وهم التناقض النّصي(5)، تكون النتيجة بطلان ذلك الإحتجاج من أساسه.

وبما أنّنا نلمس من هذا المراوحة بين تأكيد النسخ ونفيه، فإننا نشير إلى أنّه يبرز في إتجاه القول بالنسخ القول بتغيّر الأحكام، إمّا التغيّر الذي يلغيها أو التغيّر الذي يؤجلها، ويبرز في إتجاه القول بغياب النسخ القول بالتدرّج، فبالنسبة إلى القول الأوّل، الملاحظ أنّ الحدائين مع تأكدهم على تغيّر الأحكام، يفهمون النسخ على أنّه انتهاء احكام فرضها التغيّر المرحلي ويستخلصون من ذلك نتيجة محتواها هي قلة الأحكام التّشريعيّة، وهي النتيجة التي تتوافق عندهم مع الطّابع الدّعوي الهدائي للقرآن القائم على الرّحمة*** (6)، كما يفهمون النسخ على أنّه استبدال نصّ بنصّ مع بقاء النّصّ، وهو قول أبو زيد، وعلى حسب هذا الفهم الذي يراد منه توكيد التدرّج التّشريعي ودرء التناقض النّصي، فإنّ المنسوخ لا ينتهي، وإنّما يبقى معلقا إلى حين أن تفرضه الظروف(7)، وأبو زيد الذي يسعى بهذا إلى القول أنّ النسخ ليس

(1)- طيب تزيني ، النص القرآني ، ص 254

(2) - المصدر نفسه، ص254. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص140

* نشير أنّ مفهوم أبي زيد للنسخ على أنّه ابدال جعله مثلا يعارض نسخ الحكم والتلاوة أو التلاوة والحكم. انظر: مفهوم النص، ص143

(3) - أبو حامد الغزالي، المنحول، ص289

(4)- عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص 169

** هذه الأنواع من أقسام النسخ وهي معروفة في علوم القرآن تدلّ عليها روايات مختلفة . انظر : الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص35 وما بعدها

(5) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص259

(6) - محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي ، ص 227، 228. وجوه الإسلام ، ص 27. وانظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص49، وطيب تزيني، النص القرآني ، ص381

*** الهدف في رأي العشماوي هو أن يأتي التلوّك بالنسبة إلى أي حكم فقط بوازع من الإيمان. انظر: المصدر نفسه، ص228

(7) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص137

هو الإلغاء، وإنما هو مجرد التعليق، بقدر ما يقدم رأياً لحل ما يظنه تعارضاً للنسخ بقدر ما يقدم رأياً يحمل تناقضاً ذاتياً، إذ إن بقاء المنسوخ، وهو المتغير، ينسجم مع نص متغير وليس بثابت؛ لأنّ النّاسخ سيكون هو المنسوخ بالتناوب، وهذا ينتهي إلى نتيجة تحيل النص إلى ساحة لتضارب الإرادات، وفي ذلك ما فيه من فوضى تنقض وحدة النصّ. ذلك أنّنا عندما نقول هذا نستحضر أنّ أبا زيد يؤكد على الطبيعة الخطابية في مقابل الطبيعة النصية، والطبيعة الخطابية كما يراها تقوم على الاختلاف، والاختلاف بالنسبة إليه أفق مفتوح أمام المجتمع⁽¹⁾، وهو وإن كان لا يعده تناقضاً، فإنّه يؤدي إليه إذا علمنا أنّ التوجّهات المجتمعية مختلفة. وعلاوة على هذا، فإنّ الطبيعة الخطابية التي تنهض على أسباب النزول وسياقه، وبصرف النظر عن فائدتها في الفهم، تنتهي إلى تحكيم الواقع من خلال تغيير الوضعية الإجتماعية المشخّصة، وهو أمر يجعل القرآن رهينة لمنطق التغيير من خلال امكانية القول أنّ ما حصل زمن الوحي واقتضاه الواقع يمكن أن يحصل في زمن آخر يقتضيه الواقع⁽²⁾، وهنا نكون أمام واقع نسبي للنصّ منفتح على كلّ التّدخلات.

أمّا من نظروا إلى النّسخ من جانب النّفي والرّد، فمنطلقهم يختلف باختلاف مناهجهم، لكنّهم ينفقون على أنّ فكرة النّسخ فكرة مستحدثة أوجدها الفقهاء والأصوليون لمعالجة مسألة التناقض⁽³⁾. وكنتيجة لذلك، فقد حكم الجابري على مفاهيم النّسخ التي صدرت منهم بأنّها مجرد تخريفات، بسبب أنّها قد أتت على حساب السياق القرآني الذي لا يشير بدليل على التبدل أو المحو، وهو إذ يقول هذا، فلاّنه ينطلق من فكرة انتفاء التناقض عن القرآن، وهي الفكرة التي يرتب عليها فكرة أخرى، وهي انتفاء تناقض أحكامه. بالنسبة إليه التّغيير الذي ظهر من خلال نزوله لا يعدو أن يكون سوى تدرّجاً في أحكام عمّمها آيات نزلت بعدها، أو خصّصتها، أو قيّدتها أو فصلتها، أو عدلتها، أو أجلتها، أو رفعت عنها التّأجيل، وهو التدرّج الذي يلائم طبيعياً مقتضيات الأحوال المتغيرة⁽⁴⁾. ومثل هذا الرّأي الذي يراعي خصوصية القرآن المتعالية ولا يسرف في تغليب الواقع، يلتقي معه في المبدأ رأي محمد شحرور، لكن من زاوية مغايرة تفرضها نظرتة اللّغوية المنكرة للتّرادف، فمن باب التّمييز بين الكلمات القرآنية يرى أنّ النّسخ يقع على آيات الأحكام التي تمثّلها أمّ الكتاب، ولا يقع في القرآن الذي يمثّل الآيات المتشابهات التي تتحدّث عن القوانين الكونية والإنسانية أو في تفصيل الكتاب

(1) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص 209

(2) - طيب تزيني، النصّ القرآني، ص 363

(3) - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 69. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 56. ومحمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج 3، ص 99

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج 3، ص 96-110

وهي التي تمثلها الآيات الشارحة للكتاب، وهو على هذا يرى إمكانية أن تتغير الأحكام إن تطلب الأمر ذلك(1).

وعند الإمعان في هذه النظرات سواء بالنسبة إلى هذه القضية أو غيرها، نجدنا نظرات تتحرك في إطار التاريخيّة، وماتقتضيه من تدخّل قرائي تأويلي. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل تلك الملاحظات المسجّلة تبيّر الإتجاه إلى هذه الوجهة ونتائجها؟ إن ما يظهر هو أنّ الحداثيين يتعاملون مع المسائل القرآنيّة بانتقائيّة، وبالنظرة التي تؤيد مبتغاهم ودون تمحيص كبير. وكمثال على ذلك مسألة النسخ، التي تبدو عند بعضهم وكأنّها مكوّن أساسي للقرآن، في حين أنّ الأصل فيها الاختلاف، ولا تستلزم بالضرورة غاية الحداثيين منها لأمر عديدة من بينها؛ أنّها تتعلّق بآيات محدودة حصرها السيوطي مثلاً في تسعة عشر، وأنّها كآيات منسوخة موقوفة على إرادة إلهية، القول فيها هو القول بالنقل وليس بالعقل الإجتهادي(2). كحال ما يستشفّ من موقف غير واحد من الحداثيين، هذا فضلاً عن أنّ منطق القرآن هو منطق الأحكام أساساً، وهو المنطق الذي كما يرى صبحي الصالح يتّجه إلى التضييق على النسخ أكثر من فتحه*(3). ويبقى القول، أنّ التّحجّج بالتّغيير لا يبرّره النّزوع الحتمي إلى التاريخيّة اللّهم إلّا الرّغبة في التّجاوز. ذلك لأنّ مسألة مراعاة التّغيير ليست بالأمر المرفوض عند القدماء بل هي مسألة معلومة مدعو إليها، لكن الدّعوة إليها دعوة منضبطة وهنا مربط الفرس فيما يبدو. إنّ الحداثيين وهم يلحّون على الواقع والتّغيير يذهبون في إتّجاه النسبية، والنسبية عندما تقترن بموقف عقلي تجعله تحت تأثيرها، فيكون مفتوحاً على كلّ الاحتمالات. وقد رأينا أنّ من الحداثيين من يستهويه التّأويل المفتوح، وممّا لاشكّ فيه أنّ ما يكون عرضة لكلّ تأويل مصيره الإبتدال، والأخطر أنّ النتيجة من ذلك هي تحوّل المؤوّل إلى الماضي بعد كلّ تأويل. وعلى هذا النحو سنزول حتماً قدسيّة المقدّس لصالح التّراث. إنّنا بناء على هذا نكون مضطّرين إلى القول أنّ مختلف القضايا المطروحة قد تمّ التّعامل معها بطريقة متعسّفة، فمسألة أسباب النّزول إذا كانت ترتبط بالوقائع، فهي ترتبط بها باعتبارها قرائن خارجيّة لأكثر، والقول بها لا يعني أنّها موقوفة عليها، أو أنّها فقط استجابة مباشرة لها. فلو أخذنا على سبيل المثال الآية القائلة (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم

(1) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص160

(2) - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص467-470

(3) - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص274

*يشير الصّالح أنّ تعقّب الآيات المنسوخة يمكن أن ينتهي إلى أقلّ ممّا ذكره السيوطي. وقد قال منها فقط بعشرة. انظر: المصدر نفسه، ص274

شهداء إلا أنفسهم⁽¹⁾، لوجدنا أنّ ما يذكر في شأنها هو ارتباطها بحادثتين زمنهما مختلف، وأنّ معاملتها قد كانت معاملة الحمل على تعدّد الأسباب⁽²⁾، وإذا كان ذلك يعني شيئاً، فهو يعني أنّ الحكم في الآية متعلّق بإرادة الله وليس بضغط الحدث ذاته. وهو تعلّق تنظيمي يتجاوز الزمن الخاص إلى الزمن العام، مادامت توجد في الوضع الإنساني حالات مشابهة. وهذا أمر معقول تماماً، قياساً مع كلّ إجراء تنظيمي أو تشريعي معروف بشرياً. وعلى هذا، فإننا لو سلّمنا بالتاريخيّة نكون في الواقع بإزاء حالة تمييع للمعنى الإلهي، وهذا بعيد عن كلّ مصداقية.

ثامناً: الدلالة القرآنيّة في رؤية الحداثيين

أ- التكوين الدلالي:

لقد رأينا أنّ الحداثيين في نظرتهم إلى اللّغة القرآنيّة قد حكموا أنّها لغة ثريّة، وقد عنوا بذلك أنّها تتضمّن عناصر الإنتاج الدلالي، وبالنسبة إليهم ذلك يمثل مدخلاً ممتازاً للقراءة. ومن المنظور المعرفي يعكس هذا نظرة في اللّغة وفي طريقة اشتغالها؛ ولأنّ الأمر في هذه الحالة لا يكون لمجرد الوصف بل للتوظيف أيضاً، يهّمنا ان نعالج هذه المسألة من ابرز العناصر المثارة فيها وهي مسألة المجاز.

أ- أ النظرة إلى اللّغة:

ينظر الحداثيون إلى القرآن بإجماع أنّه لغة، سواء بالقول أنّه رسالة لغويّة أو بالقول أنّه مدوّنة تكونها عبارات أو منطوقات، وإذا كان هذا قد جعلهم يرونه غير مختلف عن النّصّ المنتج بشرياً؛ فلأنّ لغته قد أصبحت كما عبّر أدونيس ذاتاً متكلمة⁽³⁾. أي أنّه قد أصبح حقيقة لغويّة تفصح عن نفسها من خلال تكوينها النّصي، ويمكن بناء على ذلك مقاربتها بأنواع المقاربات التي يستلزمها الموقف الدّراسي*. في هذا الشّأن نشير أنّه قد اتّجهت النظرة الحداثيّة إلى معاملة القرآن من زاوية مفهوم الدّليل اللّغويّ الذي يرى اللّغة عبارة عن دال ومدلول، ومن استلهاهم ذلك التّصوّر الذي يقوم على المواضعة والإنفصال وتحوّل التّصوّرات الدّهنيّة والثّقافيّة إلى علامات سيميوطيقيّة، أقرّ أبو زيد أنّ القرآن كنسق من العلامات / آيات يجمع بين الدّلالة الإبلاغيّة والدّلالة الإستدلاليّة، وكنتيجة لوجود نظامين في

(1) - سورة النور الآية 6

(2) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص79

(3) - أدونيس، النصّ القرآني وأفاق الكتابة، ص42

* على سبيل المثال يلجّ أركون كثيراً على المقاربة الألسنية؛ لأنّها في رأيه المقاربة التي تسمح بإبراز القيم اللّغويّة للنّصّ أو كما قال: (تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة). انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص112

هذا الجمع هما النظام اللغوي والسيميوطيقي، يكون للقارئ المتلقي عن طريق النظام السيميوطيقي، في رأيه، امكانية الانتقال من معنى إلى معنى⁽¹⁾ (هو). أو بمعنى أوضح أنّ الدلالة الإستدلالية العقلية تتيح له امكانية هذا الانتقال، فالقارئ على هذا النحو لا يتوقف عند العلامة ذاتها بل يتجاوزها. ويأتي هذا الكلام عنده من واقع اعتقاده أنّ لغة القرآن، وهي اللغة العربية، قد تحوّلت بتأثير المفاهيم القرآنية إلى لغة مخصوصة لها نسقها الدلالي الخاص أو بتعبيره قد أصبحت اللغة العربية لغة دينية لها نظامها السيميوطيقي الخاص⁽²⁾.

إنّ اللغة الدينية، وهي مجموع علامات قائمة على الإنفتاح والفعل؛ انفتاح تلك العلامات على القارئ وتفاعل القارئ معها إلى أبعد من الدلالة الأولى، تدلّ بتعبير أركون أنّها ليست لغة عادية. بالنسبة إليه، هي تملك استثناءها من كونها تنحو منحاً شاعرياً يحركه المجاز وترتبط بالممارسة الشعائرية الطقسية التي ليست مجرد التوصيل الكلامي، بل التوصيل الذي يعكس الحقائق المتعالية؛ ولذا فالحقّ فيها أن تعامل ككلام خارج الإطار المادي أو التجريدي للغة الجارية أو حتى اللغة الأدبية⁽³⁾. بهذا الاعتبار تكون اللغة الدينية / القرآنية قائمة على ازدواج العلاقة بين التاريخ وما فوق التاريخ بتوسط المجاز. وعلى هذا النحو لا تخرج عن دائرة العلاقة الجدلية بين الفكر واللغة؛ لأنها بطريق المجاز بقدر ماتصعد بقدر ماتنزل، فطريق المجاز طريق التأويل أو بتعبير أركون أنّها تصبح في دائرة الظاهرة الإسلامية المندمجة في التاريخ⁽⁴⁾. وهو ما يفسّر، كما يذكر، أنّها بذلك الجمع قد أصبحت من جهة تمثّل رأسمالاً رمزيّاً يمتلك قدرة التّجيش، وأصبحت من جهة أخرى محلاً لنزاع المشروعية الذي أنتج أنواعاً من التّأويلات⁽⁵⁾. وإذا كنّا نلاحظ هنا سعياً حدثياً إلى القول بتاريخية هذه اللغة ووضعها موضع أيّ لغة يمكن أن تتّجه في هذا الإتّجاه، فإنّ هذا لهو تعسف، في رأينا، يظهره اختلاف هؤلاء بين القول بطابعها المتعالي والقول بتاريخيتها في الآن نفسه. فإذا كان الأصل فيها هو التّعالي، فمقتضى الحال هو أن تعامل وفق طبيعتها وليس دون ذلك، فلقارئ أن يقرأها في صورتها البشرية ويتعرّف على مضامينها ومستوياتها؛ لأنها موجّهة إليه أساساً، لكن عليه في الوقت نفسه مراعاة أنّه أمام خطاب إلهي أهميته في أهميته وجوده، وتبقى المسألة على كلّ حال مسألة إيمان. إذ إنّ المؤمن بإمكانه أن يتعامل معها تعامل إيماني ودراسي في الآن نفسه، فما وجد الخطاب الإلهي لذاته بل ليُتبع.

(1) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 217، 218

(2) - المصدر نفسه، ص 219

(3) - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 231

(4) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 87

(5) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 106، 107

أ. ب النَّظْرَةُ إِلَى الْمَجَازِ:

مع أنّ المجاز أمرٌ خلافيٍّ في الموضوع القرآني إلا أنّ الحداثيين قد مالوا إلى القول به؛ بسبب انشغالهم بالمعنى والفعل القرآني المتعلّق به، وغنيّ عن القول، أنّ الإهتمام بذلك هو اهتمام باللّغة كما هو اهتمام بالتأويل، بحكم الصّلة التي تربطه بها. وإنّ ممّا يدلّ على ذلك أنّهم في نظرهم إليه قد ربطوا بين الوضعية اللّغوية والحالة الرّمزيّة من جهة، والمعنى وتعدّده من جهة أخرى، بناء على العلاقة الاعتباريّة بين الدالّ والمدلول، ولهذا يحضر عندهم كثيرا مفهوم الاختلاف وما يتعلّق به من القول بالإحتمال الدلالي. وإنّ ممّا يعزّز القول بذلك، في رأي علي حرب، هي الطّبيعة البيانيّة للغة القرآنيّة؛ ذلك أنّ شأن ما هو بيانيّ أن يخلق الفسحة الدلاليّة، من خلال منفذ عدم المطابقة بين الكلمات والأشياء أو الدالّ والمدلول(1)، حيث الدالّ غير مقيد والمدلول متغيّر. وهو الأمر الذي جعل مفهوم المجاز عند الحداثيين قرينا بهذه الحالة، ففي تعريف أركون المجاز هو التّخيّل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل(2).

ويحسن بنا ذكر أنّ تلازم المجاز والتأويل عند الحداثيين يأتي، كما يقول أبو زيد، من حقيقة أنّ المجاز هو الوجه الآخر للتأويل(3)؛ ذلك لأنّ التأويل هو خروج من الدلالة الحقيقيّة للألفاظ، أو بتعبير آخر هو خروج من ظاهرها. ومن هذا الجانب، فهو متعلّق بالفهم والتفسير، وعلى ذلك كان المجاز بالنسبة إلى الحداثيين طريقا إلى الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى غير الحرفي. صورة ذلك، كما يشيرون، أنّ التأويل المجازي يمكن من تجاوز الفهم التاريخي المرحلي وما يتعلّق به من فهم أسطوري إلى الفهم العقلائي المتطور(4). وفي ضوء اقتران المجاز بالتغيّر وتجاوز المعنى الثابت إلى المعنى المعقول يكون، والحال هذه، من الممكن تعطيل بعض الأحكام أو توجيهها توجيها مختلفا غير ظاهر(5). إنّ هذا الأمر في المنظور الحداثي يتعلّق بنظرة أخرى إلى المجاز غير النّظرة التقليديّة، فإذا كانت هذه النّظرة تنطلق من منطلق أدبيّ لإثبات جماليّة النّص واعجازه، فإنّ النّظرة هنا كما يعبر عنها خاصّة أركون نظرة إبستمولوجيّة تتّجه إلى المعنى من حيث هو متحقّق بالأداء الرّمزي والتعدّد الدلالي، ولهذا يتّجه فيها التّركيز إلى تجاوز المعنى الحرفي

(1) - علي حرب، التأويل والحقيقة، ص105

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص62

(3) - نصر حامد أبو زيد، النّص، السلطة، الحقيقة، ص183. وانظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص35

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص207

(5) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص61

والتأكيد بدله على الإتساع المعنوي الذي لا يمكن تجميده أو حصره*(1).

وبطبيعة الحال، فهذه النظرة تبعاتها، فأن يقال أن القرآن هو مجموع مجازات أو رموز أو إحياءات، يعني القول بالجانب الروحي للقرآن وعزله عن القول بوجود الأحكام التشريعية، وهذا واضح كثيرا من إشادة الحدائين بالمتصوفة أهل العرفان الذين يسلكون مسلك الإشارة والرمز** وانتقادهم للفقهاء المفسرين الذين، في رأي أركون، جمّدوا الدينامية الروحية للقرآن لصالح البحث التشريعي والقانوني(2). والحق أن إطلاق المجاز، بهذه الصورة، يجعل القرآن، كما قال تزيني يقول كلّ شيء ولايقول شيئا(3). وبالتالي يكون من الصعوبة بمكان الرجوع إلى معنى إلهي موجّه يفرض نفسه على المتلقّي بصفة الحكم أو القاعدة، والأصل في الخطاب أن يحقّق الإجابة العملية لا أن يكون مجرد مثيرات يذهب من خلالها المتلقّي هنا أو هناك. ويبقى القول أن الحدائين يدركون أهمية المجاز في تحقيق المعقوليّة التي يريدونها، وقد عبّر عن ذلك أبو زيد بوضوح عندما شبّهه بالعربة التي يمكن أن تساق من أجل فاعليّة الإنسانيّة أو ضدّها(4). والواقع أن هذا إذا كان يمكن قبوله، فإنّه لا يمكن قبوله تماما، فليس القرآن مغلقا على العقل وهو الذي يدعو إلى الإعتبار. إن الإعتبار إذ يوجد فهو يستند إلى الوضوح وليس إلى الغموض المفتوح على كلّ الاحتمالات. صحيح أن ثمة تغييرات قد طرأت في الفكر اللغوي وأصبح على إثرها ينظر إلى اللّغة من مدخل الإستعارة، كما نجد ذلك مثلا عند إيكو الذي يرى أن اللّغة بطبيعتها استعارية(5)، لكنّ إيكو نفسه يعطي لنا المثال على النتائج التي تتعلّق بها، وهنا مكنم الخطورة، إنّها تتعلّق في تأويلها بثقافة القارئ أو بمايسمّيه الموسوعة(6). والحال، أن هذا إذا كان يناسب النصوص الأدبية، فهو لايناسب القرآن، خاصّة وأنه متعلّق بمبلغه الذي يبيّن دلالاته عن طريق السنّة.

(1) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص284

* يعيب أركون على الخطاب الديني الوقوع في السطحيّة بسبب اعتماده لنظرة شفافيّة القرآن التي تغيب المجاز بمعناه الإبتمولوجي وترى

امكانيّة تحصيل المعنى الثابت الأحادي. انظر: محمد أركون، تاريخيّة الفكر الإسلامي، ص79

** في العرفان الصوّفي عند علي حرب يتصالح العقلي مع الرّمزي وبطلن الظاهر على الباطن ويفتح العقل على فتوحات جديدة فهم على ذلك في رأيه أكثر من يحقّق التّأويل. انظر: الحقيقة والتّأويل، ص18

(2) - محمد أركون، المصدر نفسه، ص119

(3) - طيب تزيني، النص القرآني، ص243

(4) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص189

(5) - امبرنو إيكو، السيمانية وفلسفة اللّغة تراحم الصمغ، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص235

(6) - المرجع نفسه، ص309

ب - الإنتاج الدلالي:

يشارك الحداثيون في القول أنّ قراءة القرآن تؤدي إلى قراءة متعدّدة؛ ولذلك يتبنّون الدّعوة إلى قراءة تجاوزيّة غير حرفيّة، ومن الوجهة النظريّة، فذلك مدخل إلى القول بالإنفتاح الدلالي، والواقع أنّ موقفهم هذا له علاقة بموقفهم من المعنى والطريقة التي ينتج بها، ولا يبتعد ذلك في العموم عن اللّغة وخلفيّة التعامل معها في إطار المعالجة النصّيّة والخطابيّة. إنّنا إذا تتبّعنا موقفهم ذلك نجده يتجسّد في الاعتقاد بأمر منها؛ إنّساق القرآن بالطّابع الإجمالي، والإندراج في الدائرة التّأويليّة. وعندما يقال أنّ ثمة احتماليّة فيه، فهذا من طبيعة الاختلاف الدّاتي الذي يقوم عليه، كما يقول أبو زيد، والذي يظهر لغويًا في حالة التّباين بين الوضوح والغموض. ويظهر خطابيًا من اختلاف خطابه وسياقه على طول المدّة التي تمّ فيها نزوله، والتي انعكس وجودها المختلف في وجود مدمج يمثله قرآن متلوّ. إنّ الغموض والوضوح المشار إليهما ليس إلاّ اختلافًا في المستوى الدلالي بين ما يمكن الوصول إليه بسهولة وما يمكن الوصول إليه بصعوبة أو بإمعان نظر، وما يؤسّس إلى ذلك أمور كثيرة لغويّة وبلاغيّة وأسلوبية وتركيبية وسياقية. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الحداثيين يدركون ذلك تمامًا؛ ولذلك هم يلحّون على الدّراسة الشّاملة لهذه العناصر وما يتعلّق بها، كما يؤكّد ذلك أركون مثلاً، عندما يدعو إلى العناية بمستوى المفردات والصّيغة الأدبيّة العامّة للّغة القرآنيّة(1).

ومن الجدير بالذّكر أنّ ثمة مبدأ منهجيّ يعتمد الحداثيون، وهو التّفارقة بين زمن التّنزيل وزمن التّأويل، ومكمن الدّلالة في هذا أنّهم من خلاله يتوجّهون إلى التّركيز على الطّابع الحيّ للخطاب القرآني، أي قبل أن يتلبّس تاريخيًا بالتّأويلات الناشئة*. من هنا، فإنّ الجانب الإجمالي المقصود، هو ذلك المتعلّق بوضعيّة اللّغة في سياقها التّاريخي، أو من حيث هي تمثّل خطابًا له شروطه التّاريخيّة. ولذا يتردّد القول أنّ الحمولة الدلاليّة للقرآن لم تستنفد بعد، وأنّ ما قدّم بإزائها ليس إلاّ مجرد مقاربات تاريخيّة، لا يمكنها بأيّ حال من الأحوال أن تقبض على المعنى النّهائي(2). وهذا الكلام إذ يذكر يجد سنده داخليًا في وجود ما يسمّيه أبو زيد الدّوال الإشاريّة والدلاليّة**، وهذه الدّوال تتعلّق بمفردات اللّغة القرآنيّة وأسلوب انتظامها وبنية أدائها التّركيبي والدلالي على مستوى الآيات المختلفة. وفي هذا الصّدّد، فإنّ

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 211

* يتعلّق الأمر هنا مثلاً بالدّراسة التّزاميّة عند أركون والدّراسة التّساويّة عند الجابري

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ص 263 .

** بالنسبة إليه، لكلّ نصّ أفق دلالي ومعرفي مرتبط بعصر إنتاجه، ولكن مع ذلك فإنّ دواله الإشاريّة تظنّ دالة طالما أنّ العصر يكرر ذاته أو يعاد إنتاجه أو ثمة تعيّر ثقافي وإعادة تأويل. انظر: المصدر نفسه، ص 264

المعالجة الألسنيّة قد كشفت عند أركون في نموذج سورة الفاتحة عن وجود امكانات متضمّنة، في مفرداتها وبنائها النحويّة، يمكن أن تسقط عليها مختلف التّحديدات والمعاني*(1). كما أنّ المعالجة السيميائية كما هي موظّفة مثلاً في سورة الإخلاص قد كشفت عنده، أنّ شبكة فضاء التّواصل والتّوصيل وما يرتبط بها من بني، كالبنية الحوارية والسّجاليّة، تستطيع من خلال معناها الأصلي إنتاج معاني ثانويّة متجدّدة، سواء على المستوى الشعائري أو التفسيري**(2). هذا بالإضافة إلى أنّ امتياز تلك الدّوال بالطّابع الرّمزي وعلاقتها بالمجاز قد جعل معناها مكثّفاً ومنتجا في تحولاته(3). وهي في كلّ هذا ليست منفصلة عن سياقها الدّاخلي؛ إذ هناك كما يؤكّد الجابري دلالة كليّة تأتي من كونه يفسّر بعضه بعضاً(4)، فحتّى مع كونه يجمع آيات مختلفة إلا أنّ دلالاته تتكامل خاصّة مع وجود المقاصد(5). ولأنّه يجمع هذه الآيات، فثمّة كما يقول أبو زيد، دلالة تنتج من سياق القول***، الذي تظهره الفروق بين سياق القصّ وسياق الأمر والنهي وسياق التّرجيب والتّرهيب وغير ذلك(6). قد يعني ذلك دلالة جزئية، لكنّها الدّلالة التي لا تنفكّ عن الدّلالة الكليّة، فثمّة آليتان في هذا الشّأن هما آليتا العام والخاص، وكما يرى أبو زيد، فإنّ الأولى هي التي تمثّل حيويّة الدّلالة وقابليتها المستمرّة للتّجدد بالقراءة، في حين أنّ الثانية مرحليّة تشير إلى الواقع الثقافيّ التاريخي، لكنّها تقبل التّحوّل إلى الكليّ العام بطريق التّأويل المجازي، باستثناء البعض منها التي يسقطها التّطور التاريخي والثقافي وتنزل منزلة الشاهد التاريخي، وعلى ذلك النّحو، فهما تقيمان الأساس للتّغيير وفق علاقة المعنى والمغزى(7).

(1) - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص141

*من قبيل المحدّات، في رأيه أنّ أغليّة الأسماء في السّورة معرّفة وهذا له دلالة من جهة أنّها معروفة للمتلقّي أو قابلة لأن يعرفها ومن جهة أنّها بذلك التعريف تؤدّي وظيفة تعميمية تتجاوز المكان والزّمان. ومثّل هذا الكلام هو تأكيد للتاريخية وللرمزية . انظر: المصدر نفسه، 126، 127

(2) - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي؟ ص88

**نبرز في هذه السورة صيغة الأمر قل وهي صيغة تموضع شبكة مؤلفة من ثلاثة أشخاص المتكلم، المخاطب، البشر؛ ولأنّه من خلال ذلك يتشكّل المعنى أي في هذه الحالة من التّواصل، فإنّ المعنى عن الله والعالم والتّاريخ يأخذ طابعاً توالدياً منتجا. انظر: المصدر نفسه، ص88

(3) محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص184

(4) - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص109

(5) - المصدر نفسه، ج3، ص379

***مما يذكر أبو زيد أنّ السياق المنتج للدّلالة يتنوّع إلى السياق الثقافيّ الإجتماعي والسياسي الخارجي أو سياق الخطاب والسياسي الدّاخلي الذي يمثّل علاقة الأجزاء والسياسي اللّغوي الممثّل لعلاقات التركيب وسياق القراءة وهو ما يفسّر اعتقاده أنّ القرآن منتج ثقافيّ تشكّل في ثقافة وأنتج وينتج ثقافة انظر: أبو زيد النص ، السلطة، الحقيقة، ص96

(6) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ، ص106

(7) - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص210

ومن الضّروري القول أنّ مايساهم في تحقّق هذه العلاقة، في جانب، هو وجود المسكوت عنه، وفي نظر أبو زيد، فإنّ هذه الآلية متضمّنة في القرآن خاصّة بالنسبة للأحكام التّشريعيّة، فهو في رأيه، من منطلق التّدريج، لايفرض على الواقع مايصادمه كليّاً بقدر مايحركه جزئياً، فيحصل أن تكون الدّلالة مضمرة، لكن يمكن لحركة النّص الكليّة أن تضيئ عليها*(1). وبقدر ماتوجد هذه الدّلالة وتساهم في ذلك الرّبط، تساهم فيه أيضاً ما يسمّى الدّلالة الشّرعيّة التي يرى أبو زيد أنّها إذا كانت قد أنتجت في حينها دلالة متقدّمة، فتقدّمها هو طريق إلى المعنى الإجتهادي(2).

والواقع أنّ الحداثيين في كلامهم عن الدّلالة يركّزون على حركة المحتوى في مقابل ثبات النّص، كما عبّر عن ذلك شحرور(3)، أي على ماهو تاريخي، بناء على تغيّر المدلول ونسبيته وتاريخيته؛ ولذا تبدو عندهم أهميّة السياق أهميّة كبرى، خاصّة سياق القارئ. ويجب القول، أنّ مفهومهم للقارئ هو مفهومهم لقارئ متضمّن، أو كما قال أبو زيد هو مستحضر في القرآن استحضاراً مباشراً(4). وعليه، فإنّ الدّلالة القرآنيّة في نظرهم في تفاعل موضوعي مع حركة القارئ وفعله التّأويلي، وهذا متحقّق من جهة أنّ القرآن في حقيقته رسالة تتطلّب قراءة؛ لأنّه كما يقول الشّرفي هو خطاب مباشر يتوجّه إلى النّاس بصفتهم الشّخصيّة**(5)، وهو متحقّق من جهة أنّ هذه الرّسالة ممتدّة في الزّمان وتتطلّب تجاوباً من المتلقّي، وأن يتجاوب معها المتلقّي، يعني كما يقول شحرور، أن ينطلق من أرضيته المعرفيّة التي تتعامل مع المطلق في إطار النسبي*** (6).

(1) - المصدر السابق نفسه، ص224

*يدلّ على ذلك مثلاً قضية المرأة ومساواتها بالرجل حيث تدخل، في رأيه، في إطار المضمّر الكلي للخطاب القرآني وهو تحرير الإنسان. انظر: المصدر نفسه، ص224

(2) - المصدر نفسه، ص218

(3) - محمد شحرور ، الكتاب والقرآن، ص60

(4) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص110، 111

(5) - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ج2، ص56

**لقد خاطب القرآن في رأيه متلقّيه الأوائل بما يفهمون أخذاً بعين الإعتبار مستواهم الذهني وهم في مجتمع حياته بسيطة، لكنّه وهو كتاب حيّ يخاطب النّاس في أيّ زمان ومكان، يقبل من باب أنيّة خطابه أن يفهم كذلك بحسب أحوال النّاس المتجدّدة. أي بعبارة أخرى أنّ خطابه المتكيّف مع النّاس قد تضمّن الفهم النسبي القابل إلى فهم آخر من أناس غيرهم مختلفين عنهم في أحوالهم . انظر: المصدر نفسه، ص56

(6) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص90

***امكانية التّأويل عند شحرور متاحة للقارئ من وجود المتشابه الذي يخص القرآن والسّبع المثاني وتفصيل الكتاب، وهذا بناء على الفرق الذي يقيمه بين النّبوة والرّسالة . ومن هذه الزّاوية فالقرآن يقبل بالنسبة إليه الفهم المتغيّر أو تأويل القارئ؛ لأن الأصل فيه التّأويل وليس التّفسير .

ولئن كان الحدائثيون يتفقون أكثر على احتمالية القرآن ودور القارئ في هذه الإحتمالية إلا أنهم، في رأينا، لم يقدموا رؤية متوازنة في اكتشاف الدلالة القرآنية وآلية اشتغالها، والسبب في ذلك يرجع، من جهة إلى المقدمات المنهجية التي اعتمدها، فهي منهجيات مُسقطه، سواء من منطلق القول بتاريخية الدلالة أو القول بالمجاز أو القول بنفي الترادف وكلها في الأصل محلّ نظر*، ويرجع من جهة أخرى إلى تغليب فعل النّقد على فعل التّأصيل؛ إذ إنّ تحقّق هذا الفعل، يكون داخلياً من خلال مراعاة الخصوصية القرآنية القائمة على التّعالّي، وما يستتبعها من وجود معاني واضحة ومقاصد دالّة. ما يدعون إلى هذا القول، أنّ نظرات الحدائثيين تنتهي إلى نفي المعنى الثّابت أو بالأحرى، فهي تؤسّس للمعنى المتغيّر على حساب المعنى الجوهرية، فأن يقال أنّ ثمة احتمالية على مستوى الألفاظ والآيات وربط ذلك بدور المجاز، كما يقول اركون أو الشّرفي، هذا يعني التّحوّل إلى فضاء دلالي واسع تغيب فيه المبادئ الملزمة وتتركّس فيه المعاني الظنّية، فهل الهدف من الخطاب إيصال المعنى أم الهدف منه مجرد اثاره العاطفة أو الخيال؟ ثمّ أنّ القول بالمجاز، وهو أمر خلافي، ليس إلاّ انتصاراً لرأي وزيادة في تعميق الخلاف به. والحقّ أنّ الإحتمالية المطروحة تواجه صعوبات موضوعية؛ لأنّه إذا كان وجود القرآن من أجل الهداية، فهذا يعني أنّ يفهم متلقّيه معانيه أمّا إذا كان للفظ أو الآيات احتمالات كثيرة، فهذا يعني حلول الخلط محلّ الفهم، إذ ليس معقولاً أن يكون المعنى المُخاطب به مشوّشا أو لنقل في اتجاهات مختلفة، والمتلقّي ينظر إلى ذلك الخطاب على أنّه هداية له. إن الإحتمال ليس تعدّداً فقط، بل هو أيضاً تباين وتناقض، وإذا كان الأمر على هذا النحو تغيب الحكمة من الخطاب الإلهي، وهو الذي يدعو إلى الحقّ والحقيقة في مقابل الباطل. وإذا كان الهدف هو الخروج من ضيق المعنى الأحادي وجموده، وهو هدف مشروع، فإنّ الخروج من ذلك بالتّموضع في إطار التاريخيّة يعني التّجاوز والإسقاط، تجاوز للمعاني غير المرغوب فيها لصالح المعاني المرغوبة، خاصّة وأنّ ذلك مقترن بدور القارئ وغياب هويّة النّص.

من البيّن أنّ القرآن إذا كان ينتج دلالاته من خلال المعهود العربي، فإنّ ذلك يكون من خلال الوقوف على هذا المعهود أو الأخذ بالسياق في هذه الحالة، لكن القرآن هو أكبر من سياقه ليس بالمعنى المفارق لكن بالمعنى الخصوصي، فهو ككلام إلهي يتبع الخصوصية الإلهية، ومن هذه الجهة، فالنّظرة إليه يفترض أن تكون نظرة إلى شئى متفرّد له أفقه

= والتأويل متدرّج ومرحلي ولا يكون كلياً لأنّ ما يكون كذلك يخصّ الله وحده وكما يشمل الفهم المتغيّر القرآن الذي يخصّ النّبوة يشمل كذلك الأحكام التي تخصّ الرّسالة، ففي الحالتين ثمة، في رأيه، امكان من القارئ لتحويل المطلق إلى نسبي وفق قاعدة ثبات النص وحركة المحتوى. انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 37-39

* إنّنا عندما نمنع النّظر في مسألة التّرادف مثلاً، ونجدها تتعدّد إلى اتجاهات مختلفة، ونلاحظ أنّ شحرور يميل إلى رأي منها، لا يكون غريباً والحال هذه أن نرى النتائج على منوال الإختبار. إنّ هذا يمكن رؤيته جلياً بالنّسبة إلى العلاقة بالمجاز، ففي التّرادف يعني نفي المجاز والقول به هو القول بالمجاز. والمعلوم أنّ المجاز هو الطّريق إلى التّأويل. ومن هذا التّفاوت يمكن للمرء أن يدرك ما ينتهي إليه النّظر من نتائج.

الخاص وطريقته في الدلالة وانتاجها حتى وإن كان متجسداً في لغة بشرية، فالعبرة هنا في الأثر وليس في الإنعكاس، أقصد أن القرآن، وإن كان يخاطب بلغة بشرية، فهو يخاطب بوجه ورائه وجه. ولما كان هذا مستبعدا لصالح التاريخ وسياقه الثقافي، أي لصالح التعامل مع القرآن كظاهرة تاريخية وواقع ثقافي، فإن الموقف الحداثي عندما يريد من جهة الوقوف على المعنى التاريخي ويريد من جهة أخرى تجاوزه، فإنه بقدر ما ينجح في تحريك الدلالة بفعل القارئ بقدر ما يفشل في ضبطها، والسبب في ذلك أن النظرة إلى آليات إنتاج الدلالة من مجاز وسياق وتشابه قائمة على مقدمات تفرض التغيير وليس الثبات، فعندما يقول أبو زيد ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النص أو يقول أركون أن المعنى الكلي لا يمكن الوصول إليه أو عندما يقول الشرفي لوجود لدلالة قطعية* أو عندما يفصل شحرور بين الرسالة والنبوة، ويجعل أحكام الأولى حدودية لاحدية تتبع تغير الظروف في إطار الحنفية أو الفطرة، ويجعل الثانية تتبع تطور المحتوى المعرفي⁽¹⁾، فإن النتيجة من هذا ستكون دلالة موسعة، لكنها الدلالة الموسعة من خارجها وليس من داخلها بفعل القارئ؛ إذ كما يعترف أبو زيد المعنى ثابت وتاريخي. إن المهم في هذا الموقف هو اسقاط المفاهيم على القرآن والدلالة تتحرك تبعا لهذه المفاهيم، فالدلالة القرآنية إذا كانت منتجة، فلأنها تحصيل حاصل لهذه المفاهيم. وهكذا، فإن النتيجة المتحصّل عليها ستنتهي إلى حيث المراد. وغني عن القول هنا أن مثل هذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ، كما يقول طه عبد الرحمن، أن هذه القراءات قد عرضت نفسها لآفات منهجية**⁽²⁾. لأن السؤال الذي يثور عندئذ لا يخص النتيجة في حد ذاتها، بل يخص الآليات التي أدت إليها، فهل من المناسب أن نبحث عن إنتاج دلالي بالآيات تعامل القرآن مفصولا عن مصدره، ونزولا عند اهتمامات مرحلية للقارئ؟ إن الواقع مهما كانت مكانته وأهميته لا يبرر، في رأينا، تغليب المعاني المتغيرة أو التشكيك في غياب المعاني الثابتة. إذ من الممكن المجادلة أن الواقع ليس مثالا دائما للإعتماد، وهو الذي يحتوي على عناصر مختلفة من الضعف والانحطاط. إن الواقع بقدر ما هو مهم لا يجب أن يكون بديلا عن حقائق الخطاب ومصدره واقتضائه للطاعة والإلتزام، وهذه نقطة يظهر أن الحداثيين يغفلون عنها، فالطاعة تكون في الأصل في إطار الثبات.

* هذا واضح كثيرا عند أركون الذي يفرّق في الدلالة بين زمن النبوة وزمن القارئ حيث الأول في رأيه له دلالاته الخاصة التي يجب البحث عنها. أما انتزاع الآيات من سياقها وإعادة زرعها في سياق جديد فيرى أن ذلك لا يفيد في الفهم شيئا. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة عامية، ص33

(1) - محمد شحرور ، الكتاب والقرآن، ص 579، 580

(2) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص192

** هذا الموقف يؤيده أيضا رأي غير واحد من النقاد، فمحمد عمارة إذ يصف تأويل الحداثيين بالتأويل العبثي ويربطه بالتوجه الوضعي المادي يميّزه تماما عن مايسمى التأويل الإسلامي. والمسألة عنده، في هذه الحالة، هي مسألة آليات تؤدي إلى الانفلات وآليات تؤدي إلى الانضباط. انظر: محمد عمارة ، النص الإسلامي ، ط1؛ القاهرة: نهضة مصر، 2007، ص14

الفصل السادس

الاستثمار الدلالي عند الحداثيين الأفق والمآل

- استثمار الدلالة القرآنية
- الموقف من الإجتهد والتّجديد
- الدلالة والتّشريع
- القراءة بين الفهم والإنضباط
- القراءة الحداثية ومأزق البديل

تمهيد:

بما أنّ هدف الحداثيين هو إيجاد فهم جديد للقرآن ينسجم مع متطلبات العصر المعيش، وكان معلوماً أنّ هذا الفهم ممّا يقوم على المقاربة الداخليّة والخارجية للنّصّ، المقاربة التي تتطلّب تغيير النظرة إلى اللّغة؛ من حيث تكوينها، وعلاقة القارئ بها. فإنّهم (أي الحداثيون)، ومن أجل تحقيق ذلك الهدف، قد ارتأوا النّظر في اللّغة القرآنية في أهمّ جانب عالجه القدماء، وذهبوا فيه المذهب الذي لم يرتضوه وهو جانب الدّلالة. فمن المعلوم أنّ عناية القدماء باللّغة عناية مشهودة، تناولت الألفاظ والتراكيب في مباحث مختلفة، انتهت إلى توجيه الدّلالة وجهة محدّدة صاغت شكل ومحتوى الفقه القديم؛ ولأنّ مسألة الفهم التي يلحّ عليها الحداثيون تقوم على الاختلاف مع هذا القديم، نريد هنا تتبّع مسلك هذا الفكر ومآلاته على الصّعد المختلفة، خاصّة وأنّ مصير القضايا المتعلّقة بها مرهون بنمط المعالجة الدّلالية.

أولاً: استثمار الدّلالة القرآنية

لمّا كان ارتباط الفهم بالدّلالة يتضمّن علاقة القارئ باللّغة، وكان هذا ممّا يؤدي إلى رؤية معيّنة في طريقة اشتغال اللّغة، وكان هذا قد جسّده الحداثيون في موقف من اللّغة القرآنية يرى أنّها لغة مفتوحة الدّلالة. من المهمّ أن نشرع الآن في الإضاءة على مسلك هؤلاء، في معالجة أهمّ المسائل التي تعلّقت بها الدّلالة في الفكر التّراثي القديم؛ لتنبين الوجهة التي تأخذها عندهم. و من هنا، سننطلق في النّظر في هذه المسألة من التّمييز بين أمرين عرفا في الفكر الأصولي هما الدّلالة القطعية والدّلالة الظنّية، على اعتبار أنّ هذا التّمييز قد دلّ على حدود الإنغلاق والانفتاح الدّلالي للقرآن في علاقته بالتّغيير الزمّني، وأنّ هذا التّمييز يقع من جهة أخرى في موقع التّساؤل بالنّسبة إلى مايتنبّاه الحداثيون من توجّه متشبث بالواقع وتحولاته.

1-1 قراءة الدّلالة القطعية:

عندما ننظر في مفهوم هذه الدّلالة، نجدها تدلّ على المعنى المتعيّن الذي لايقبل احتمالاً أو تأويلاً⁽¹⁾. وإذا قارنا هذا بالموقف الحداثي، القائل بانتفاء وجود عناصر جوهرية ثابتة للنّصوص⁽²⁾. وعدم وجود دلالة جاهزة ونهائية لها⁽³⁾. وأنّ المعنى الحقيقي الموضوعي فيها

(1)- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص35

(2)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص118

(3) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص9

لا يمكن الوصول إليه أو التّطابق معه⁽¹⁾. وأنّ المعنى الأحادي خادع وتمثيل لأمبريالية النصّ⁽²⁾. وأنّ القراءة هي فقط التي تعطيه المعنى⁽³⁾. أو غير هذا من الكلام، الذي يثبت التّغَيّر ونسبيّة المعنى، ويحيل إلى القارئ*. فإننا لاشك سنقف في منظور مقارن على موقف مناقض إزاء هذا النوع من الدّلالة. وبالفعل فاهتمام الحداثيين بالدّلالة هو اهتمام بالدّلالة المفتوحة دون هذا النوع من الدّلالة، التي تؤكّد موضوعيّة المعنى وأحاديته وقابليته للقبض المباشر. ويمكننا تلمّس حقيقة هذا الموقف بوضوح ممّا يقوله عبد المجيد الشرفي، فعنده أن الدّلالة القطعيّة لاغية، من باب أنّ (النّصوص تكتسب دلالتها من التّفافة، وليست لها البتّة دلالة محضة وقطعية لاصلة لها بالتاريخ البشري)⁽⁴⁾. وإذا كان يجب تفصيل هذا القول، فإننا نجده يستند إلى مبرّرات، ففضلا عن الغطاء النّقافي والتّاريخي العام، الذي يسير في إطار الحركيّة النّسبيّة، نجده يستند أساسا إلى الموقف المعرفي اللّساني الذي يؤكّد، كما يقول، أنّ أيّ نصّ مهما بدا واضحا وصريحا، فهو يخضع في الفهم لمواضع اللّغة ودور القارئ⁽⁵⁾.

وعندما تُذكر اللّغة ويُذكر القارئ في إطار التّفافة، فهذا يعني التّأويل وطابعه المتعدّد. ومادام التّأويل يعكس نظرة تاريخية، فإنّ الحديث في هذه المسألة هو حديث في الموقف من الفقه والفكر الأصولي خاصّة. من الملاحظ أنّ نظرة الحداثيين إلى هذا الفكر هي نظرة انتقادية، تراه عملا تاريخيا بشريا سوا في ماتقرّر فيه من أصول أو من طرق في النّظر⁽⁶⁾. ولهذا كان النّظر في هذه المسألة (الدّلالة القطعيّة) هو نظر في مسألة من رواسب الفكر الأصولي على حدّ قول الشرفي⁽⁷⁾. وبما أنّ هذا الكلام يحيل إلى أمر مهم، كان قد إنبنى عليه ذلك الفكر وهو علاقة اللفظ بالمعنى، ونتجت عنه مسألة القطع هذه، نشير أنّ معالجة الحداثيين لها تظهر في تناول مفهوم النصّ، وما في محلّه ممّاسمي قديما بلاإجتهد

(1) - نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص15. وانظر: الخطاب والتّأويل، ص263. و محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص145

(2) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص27

(3) - حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التّأويل، مجلة فضايا اسلامية معاصرة ، ص90

* من مثل قول أبي زيد أنّ القرآن ثابت في منطوقه متغَيّر في مفهومه. انظر: نقد الخطاب الديني، ص119

(4) - عبد المجيد الشرفي، لبنات ج2، ص101

(5) - المصدر نفسه، ص46

(6) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص7.

(7) - عبد المجيد الشرفي، لبنات ج2، ص101

في مورد النصّ. إنّ الموقف الحدائني هنا يبدو في إتجاه مخالف لهذا، من جهة السّعي إلى تجاوز القطعيّات لصالح الظّنيّات، ولعلّ هذا واضح كثيرا من قول نصر حامد أبو زيد أنّ النصّ القرآنيّ ثابت في منطوقه متغيّر في مدلوله(1). وإذا كان يفهم من هذا اعتقاد بحقيقة لفظيّة ثابتة، فإنّ القول بتغيّر الدّلالة أمر لاينكر، وهو يتعدّى ممّا يظنّ الفرعيّات إلى الأصول، من قبيل العقائد الإيمانية، كما هو ظاهر في قوله كذلك أنّ العقائد مرتبهة بمستوى الوعي وبتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر(2). وليس هذا الرّأي رأي أبي زيد وحده، وإنّما هو رأي أركون أيضا، الذي يؤكّد نزوعه إلى تحطّي الثّوابت بالدّعوة إلى تفكيك الأصول، من خلال القول أنّ معطيات الإعتقاد الإيمانية تخضع بالضرورة لإستراتيجيات التّأويل*(3).

وهكذا، إذا كان مجال الدّلالة القطعية يتعلّق بعدم الإجتهد في مورد النصّ، نرى أنّ هذه المسألة عند الحدائين تصبح متخطّاة وموصوفة، كما يقول أبو زيد بالزّيف(4). والحقّ، أنّ مايشجّع أبا زيد أوغيره على هذا الموقف، هي مسائل تتعلّق بمفهوم النصّ، نحو المعنى من النصّ نفسه، ومايسمّى ندرة النّصوص، وعلاقة النصّ بالمصلحة. لقد كانت مسألة الدّلالة شغل القدماء؛ حيث ميّزوا فيها تقسيمات كالتقسيم إلى الواضح والغامض، وتقسيم هذا تقسيما وتقسيم ذلك تقسيما (كما رأينا). ومن بين ماكان في الأوّل القول بالنصّ، وقد ارتبط معناه بالوضوح، ولكن هذا الوضوح قد كان محلاّ لتعريفات، ظهر منها الرّفيع إلى أعلى درجة الوضوح، وبهذه الدّرجة كان انحصار مجال النصّ فيما هو قطعي لايحتمل. وأبو زيد، حين يعرّف النصّ بأنّه (التركيب اللّغويّ الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما)(5). ينتهي إلى النتيجة التي انتهى إليها ذلك الرّأي، وهي القول بندرة النّصوص. ** ومن هذه الرّؤية يعطي أبو زيد لنفسه المبرر لنقض مبدأ لاجتهد في مورد النصّ من جهات؛ جهة المحدوديّة الدّلالية لمفهوم النصّ، وجهة المغايرة بين هذا المفهوم القديم وما استقرّ دلاليّا،

(1) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص126

(2) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص134، 135

(3) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأويل، ص176، 177

*ثمة قناعة عند أركون أنّ وجود أصول ثابتة أمر لايتطابق مع التّوجّه الإبيستمولوجي المعاصر الذي يتماشى مع التّغيّر ويؤكّد التّسبيّة ومن ثمّ فهو يذهب مذهب هذا التّوجّه في القول بتفكيك الأصول من خلال القول باستحالة تأويلها. انظر: المصدر نفسه، ص176، 177. ويظهر أنّ هذه المسألة مهمّة في الطرح الحدائني من جهة أنّها تظهر توجّها إلى رفض المنظومة الأصولية القديمة التي تعدّ تاريخية بالمقارنة مع مايجب أن يكون.

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص129

(5) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص101

** يشهد على ذلك قوله:(وإذا كان النصّ هو الدّالّ دلالة قطعية لامجال فيها لأيّ درجة من الإحتمالية. فإن النصوص عزيزة نادرة، خاصة في مجال الشريعة). انظر: نقد الخطاب الديني، ص124

كمفهوم للنص حديثاً، وجهة الاختلاف فيه⁽¹⁾. وعلى هذا، يمكن القول أن أبا زيد يجد نفسه مطمئناً إلى مساحة الظن والعقل ومتطلبات الواقع، خاصة وأنه في هذا الجانب، تظهر مسألة المصلحة، وهي مسألة مهمة عند الحداثيين. والمصلحة، في الواقع، ليست غريبة عن ميدان الفقه وأصوله، بل هي ثابتة محتجج بها*، ولعل ما يضيئ على هذا الأمر هو ماسمي بالمصالح المرسله**. غير أن اتجاه النظر المختلف عند الحداثيين، المركز على محورية الواقع، إذ يتناول المصلحة، يتناولها كضرورة في مقابل النص، بالإتكاء خاصة على روحه. فمن باب اتساع الفضاء المعنوي للنص، الذي يبرز من ضيق مفهوم النص المشار إليه، تُستحضر مسألة التخييص، وهي إذ تستحضر، تستحضر كعامل إثبات؛ من جهة الإشارة إلى التباين غير المستقر بين العام والخاص، أي الاختلاف في تحديدهما⁽²⁾، ومن جهة الإشارة إلى علاقة التخصيص بالتأويل، على أساس أن تخصيص العام هو إخراج ظاهر اللفظ من معناه إلى معنى آخر يحتمله***⁽³⁾.

وعلى العموم، فإن التوجه الحداثي وهو يقول بهذا، يضع العقل معياراً حاكماً، ويرتب على ذلك كل النتائج، سواء على صعيد اللغة أو الفهم. وإن قول حسن حنفي الآتي ليختصر الموقف، فهو يقول: (ويصطدم الدليل النقلي بمشاكل اللغة والتفسير والفهم، فالنص ليس حجة عقلية بديهية بل هو خاضع لقواعد التفسير ولأصول الفهم ولشروط الإدراك. النص بذاته ليس حجة بل هو مقروء ومفهوم ومفسر ومحول إلى فكرة في زمان محدد أو مكان معين)****⁽⁴⁾. وهذه الرؤية، التي تثير مسألة الدليل النقلي هي محسومة، في الواقع، بالقول بظنيتها، من جهة الاعتقاد بظنية الدلائل اللفظية، وهذا أمر يجدر بنا أن نوضحه بهذه العبارة

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص125

*لقد رأى الإمام الغزالي أن كل ما يؤدّي إلى حفظ مقاصد الشرع الخمسة يندرج في إطار المصلحة. انظر: المستصفي، ج2، ص482

**عندما تكون هناك واقعة جديدة لا يوجد ما يدل عليها بالأدلة المعتبرة يحل دور هذا الطريق في الاستنباط، جاء في تعريف ابن تيمية لها القول هو) أن يرى المجتهد هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه). انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص342، 343

(2) - نصر حامد أبو زيد، نقد العقل الديني، ص125

(3) جمال باروت واحمد الريسوني، الإجهاد النص الواقع المصلحة، ط1؛ دمشق: دار الفكر، 2000، ص137

***إن المقصود بهذا أن عملية التخصيص وهي تجري تقييداً أو تعييناً للفظ العام تتوسل بأدلة قد تكون العقل أو العرف أو المصلحة أو روح النص. وكون هذه أدلة مساعدة أو موظفة في فهم النص، فهذا يعني أن هناك تدخلا تأويلياً لأعطاء دلالة يمكن أن يحتملها اللفظ أو بعبارة أخرى، فإن اقتضاء التعيين أو التخصيص هو أمر يدل على تأويل يكون من تبعاته إثبات للظنية على حساب القطعية. ومن هنا تأتي أهمية المصلحة وأهمية النظر إليها كدليل مستقل. انظر: المرجع نفسه، ص137

(4) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط1؛ بيروت: دار التنوير، 1988، ج1، ص371

****نجد في هذا الصدد أن حسن حنفي يجعل الثابت هو الدليل هو العقل هو الإنسان كما يقول أمّا الدين ونصّه، فهو ليس إلا وسيلة لغاية يمثّلها الإنسان وحاجات الإنسان ومصالحه. انظر: حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التأويل، ص106-108

(والدلالة اللفظية لاتفيد اليقين)⁽¹⁾. وطبعاً، فإنّ عدم اليقين، الذي ينسحب على الدليل النقلي قائم، كما قيل، من اعتماده على اللّغة*⁽²⁾. وإذا كانت العبرة بما يستتبع هذا الموقف، نشير أنّ المعالجة الحدائنية لمسألة الدّلالة، وهي تظهر معتمدة على العقل والمصلحة والواقع؛ العقل بحسبانه ماهية متغيّرة تقف ضدّ الثّابت والمطلق**⁽³⁾. والمصلحة بحسبانها أساس كلّ مصادر الشّرع المتفق عليها أو المختلف عليها⁽⁴⁾. والواقع بحسبانه أساس النّقل والعقل معا ومرجع صدقهما وتحققهما⁽⁵⁾. حين تتناول الآيات الموصوفة بالقطعيّة لاتتردّد في تجريدها من خصوصيّتها تلك لصالح الدّلالة المتغيّرة، ويمكن التّأكد من ذلك من نوع المبررات المُستند إليها، فهي جميعاً تخضع لتلك القناعات وتسايرها. ولو ضررنا لذلك مثلاً بأية (والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما)⁽⁶⁾، التي يدلّ ظاهرها على إجراء عقابي محسوس، لوجدنا أنّ معناها هذا يصبح متلاشياً، بإدخال جملة اعتبارات تعدّ من سمات الموقف الحدائني العام نحو: التّاريخية، والتّأويل. إذ يتمّ في ضوء ذلك القول بوضوح أنّ صفة القطعية في الآية هي من صنع تأويلات الفقهاء، ونتيجة لمتطلّبات المرحلة التّاريخية. فبحسب، رأي عبد المجيد الشّرفي، هناك تباين في الموقف الأصولي والفقهّي، من جهة الإعراف بالإجمال في الآية، في كلمتي اليد والقطع والإختلاف في أوجه التّطبيق الناتج عن ذلك⁽⁷⁾. وبحسب رأي المفكر والقانوني التونسي محمد الشّرفي***، فإنّ اختصاص تلك الآية بالتّطبيق المادّي كان خياراً فقهياً من أجل الرّدع، أمّنته الظّروف المكانية والزّمانية

(1) - المصدر السابق نفسه، ص371

(2) - المصدر نفسه، 371

*لهذا الرّأي مايشبهه في موقف الرازي، فقد قال بالدلالة الظّنيّة، ولعلّ في موقف ابن تيمية منه مايدلّ على مآله في تلك النّتيجة الإشكالية وهي تعارض العقل والنّقل. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص140، 141

(3) - محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، 238

**ان هذا الموقف يطرح عند الحدائنين مسألة تعارض العقل والنّقل ويمكن ان ندلّل عليه بقول علي حرب (أن من يسلك طريق العقل، أو يلعب لعبته، أو يبنّي استراتيجيته في الدفاع عن النص أو استثماره، لايد أن ينقلب به الأمر). انظر: نقد الحقيقة، ص63 ونجد هذا الذي يبيده علي حرب صريحاً عند نصر حامد أبو زيد (والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليه الوحي ذاته) انظر: نقد الخطاب الديني، ص131. ومثّل هذا هو الذي يرّده حنفي في عبارة لاسلطان إلا للعقل. انظر: التراث والتجديد، ص52 وحتى يكون هذا واضحاً بالنسبة إلى القرآن يجب أن نوضّح أنّ النظرة إلى العقل تنطلق من كونه فاعلية مرتبطة بالواقع والتّقافة انظر: محمد عبد الجابري، تكوين العقل العربي، 10؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة 2009، ص24. وعلى ذلك كان من خصوصيات تلك الفاعلية كما يقول أبو زيد أن تقف ضد الأحكام النهائية والقطعية واليقينية، وتتعامل مع النصوص كمشروعات مفتوحة قابلة للاكتشاف والفحص والتّأويل. انظر: نقد الخطاب الديني، ص131

(4) - حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص488

(5) - المصدر نفسه، ص373-375

(6) - سورة المائدة، الآية 38

(7) - عبد المجيد الشّرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص83، 84

*** هو حقوقي ووزير تونسي (1936-2008م)

للجزيرة العربية، ولا يدلّ ضرورة على غاية القرآن⁽¹⁾. ومادام فعل التّأويل، هو أكثر ما يعاب عليه الفقهاء، نذكر أنّ لشحرور رأي مستحدث، بالمقارنة مع ما أوردناه، محتواه التّمييز في الدّلالة بين ما يمكن الوقوف عنده ويمكن الوقوف عليه، ومن هذا الجانب تكون، كما يقول، آيات الحدود الموصوفة بالقطع من ما يسمّيه أساس التّشريع وليس عين التّشريع، فلاتكون على ذلك ممّا ينأى عن النّظر المتجدّد⁽²⁾.

وعندما يبدي الحدائثيون مثل هذه المواقف، فلا شكّ أنّ المأل هو إضعاف الدّلالة القطعيّة بل ونقضها. ولا يجد القارئ إزاء هذا عناء في الإستنتاج، فهم يُعلنون عن نتائجهم بوضوح، سواء بخصوص ماصيغ من قواعد في شأنها، أو بخصوص الموقف من النّصّ عموماً، فعندما يضع الفكر التّقليدي فرقاً بين ما يمكن الإجتهد فيه وما لا يمكن الإجتهد فيه، ويعبر عن هذا الأخير بعبارة لاجتهد في مورد النّص، فإنّ الحدائثيين انطلقاً من مقدّماتهم يضعون هذا المبدأ، والمبدأ الآخر المرتبط به، مبدأ لاجتهد في المعلوم من الدين بالضرّورة، في موضع الشكّ والتّجاوز في الآن نفسه. والحجّة هي حجّة التّأويل؛ ولذا تجد الحدائثيين ينصرفون عن هذا التّأويل إلى التّأكيد على ما وراءه، بالقول أنّ تلك المقولات هي نتيجة فعل اجتهادي معيّن⁽³⁾. أو القول أنّها مهزوزة بما يحيط بها من اختلاف⁽⁴⁾. أو أنّها تستعمل كخداع إيديولوجي يأتي على حقيقة مفهوم النّصّ القديم⁽⁵⁾.

ولمّا كان هذا يكشف عن موقف حدائثي لا يؤمن بحدود أمام النّظر؛ حيث يغدو، في هذه الحالة، النّصّ نصّاً مفتوحاً لكلّ اجتهاد، حتّى ولو كان اجتهاداً في واقعة نصّ، كما يقول حنفي⁽⁶⁾. فإنّنا، ههنا دون شكّ، نكون بإزاء سؤال مكانة سلطة النّصّ. ما يلاحظ، في هذا الشأن، أنّ الميل الحدائثي لا يتّجه إلى الإقرار بسلطة ثابتة للنّص، وإنّما يتّجه إلى القول أنّ تلك السلطة هي من افرازات الواقع التّاريخي، فكما يرى أبو زيد أنّ النّصوص في ذاتها لاتملك أي سلطة، وسلطتها في حالة وجودها هي فقط من فعل القراءة المهيمنة⁽⁷⁾. وإذا كان

(1) - محمد الشرفي، الإسلام والحريّة، ص 95

(2) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 581

(3) - طيب تزيني، النصّ القرآني، ص 18

(4) - عبد المجيد الشرفي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 55

(5) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 125

(6) - حسن حنفي، من النصّ إلى الواقع، ج 2، ص 457

(7) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 32

هذا يعني تمييزاً إجرائياً، فإنّه، في المقابل، يعني ضرورة التحرّر من سلطة تلك النصوص المهيمنة. والقول بهذا، في الحقيقة، هو القول بالعقل، وهذه الدعوة، بما أنّها تستحضر جدل العقل والنقل، يمكن الوقوف على ملامحها من خلال أهدافها، ونقصد بذلك، أنّ الطرح الحدائري يريد التعامل مع الدلالة القرآنيّة تعاملًا مباشرًا حرًا غير مقيد برأي أو ظاهر. والعبرة، هنا، هي العبرة بالمقاصد، أو في عبارة أخرى، أنّ سلطة النصّ الظاهرة مستبعد لصالح فهم القارئ، وهذا واضح من قول الشّرفي أنّ القرآن يمكنه أن يبقى سلطة مرجعيّة، ولكن في مستوى المقاصد وليس في مستوى الأحكام التفصيليّة*(1). فالمسألة، عندئذ، هي مسألة قواعد وأصول يراد منها أن تكون في إطار معيّن ولا تكون في إطار معيّن آخر، بدعوى التّاريخيّة والحداثيّة؛ ولهذا تتمّ معاملة منظومة الدلالة القديمة بتشكيك كبير، كما يعبر عن ذلك الجابري بالقول، أنّ المطلوب اليوم هو تجديد يعيد تأصيل الأصول(2).

وعندما يكون مضمون الفكر الحدائري هذا الإتيان، إتيان إعادة تأصيل الأصول، ومن خلال ذلك، إعادة النظر في مفهوم النصّ، والدلالة القطعيّة، والإحتفاء بالعقل، والواقع، والمصلحة، والمقاصد، ورمي الفكر التّراثي الأصولي والفقهية بالتّاريخيّة، من مداخل التشكيك والنقض، فقد يبدو أنّه لم يجانب الصّواب، والحقّ أنّه يمكن أن يؤخذ، في كلّ ما يذهب إليه، منهجا ومضمونا، ليس من باب أنّنا ننتصر للتقديم على حساب الجديد، ولكن؛ لأنّ ثمة بالفعل عيوب تجعل هذا الموقف غير منصف، ومنساقا إلى هدفه على حساب القيمة والموضوعية. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى مفهوم النصّ وعلاقته بالدلالة القطعيّة. إنّ حجة الموقف الحدائري هي تعلق مفهوم النصّ بالتّأويل، ولكن، إذا ألقينا نظرة في التراث القديم، سنجد أنّ هذا رأيا أقلّ شأنًا، وتمّ الرّد عليه بعدة أقوال، ترجّح في مجملها اتّساع مفهوم النصّ إلى القطع، إمّا بالقول بالقرائن**، والإستقراء***، أو القول باللفظ

(1) - عبد المجيد الشّرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61،60

* بالنسبة إليه هذا مبرر من ان واقع ان مضمون الرسالة هو مضمون روحي واخلاقي اساسا ومن كون مايسمى الاحكام لها بعد تاريخي سواء من جهة ارتباطها باسبابها او ارتباطها بصنيع الفقهاء الذين اخرجوا الواجب والمنوب ونحوه. انظر: المصدر نفسه، ص61،60

(2) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص167

** يمكن أن نستدلّ على ذلك برأي الإمام الجويني الذي يرى أنّ الظاهر المظنون به التّأويل أو الإحتمال يمكن أن يعود إلى النصّ من جهات؛ جهة القرائن الحالية والمقاليّة، وأوجه الإجماع والعقل. انظر: الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص415 ويمكن أن نعزّز هذا الرّأي برأي آخر يثبت دور القرائن في قطع الإحتمال بالنسبة إلى حالات عديدة قد تكون غير واضحة وهو مادعاها أصوليو الحنفية ببيان التّقرير وهو يفيد قطع الإحتمال بتقرير الحكم على اقتضاء الظاهر بناء على حالة المجاز أو العام المحتمل. انظر: الإمام السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص28.

*** وهذا الرّأي يمكن أن نمثّل له بالإمام الشّاطبي في قوله: (فإذا حصل من استقراء أدلّة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيهه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما. ومن هذا الطريق ثبت وجود القواعد الخمس؛ الصلاة، والزكاة وغيرهما قطعاً). انظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص29،28

الصريح*، أو القول بالقطع النسبي**، أو ماسمي بعدم جواز تأخير الظواهر***. وهذا؛ لأنهم كانوا على دراية بالمآلات السلبيه الناجمة عن انحسار القطع لصالح امتداد الظن، وما في ذلك من النتائج الممكنة للتأويلات غير الوفيه وغير المنضبطة. وإن هذا ليكشف حقيقة عن نوع العلاقة التي يقيمها الأصوليون والفقهاء مع القرآن، بالمقارنة مع الحدائين، وهي علاقة القرب والتقدس. أقصد مراعاة أنه كلام إلهي يتطلب الوفاء. فالقطع، عندئذ، كان أمرا مهما، بل وفي غاية الأهمية، إذا علمنا أن استعمال كلمة النص، عند الشافعي والمتقدمين، كان استعمالا لا يقتصر فقط على الألفاظ غير المحتملة قطعية المعنى، بل كان يتجاوزها أيضا إلى الألفاظ الظاهرة أو القوية الظهور(1). ثم أنه من باب المغالطة النظر إلى الألفاظ بنسبية دلالية مفتوحة، فذلك طريق إلى التميع. لقد كان الأقدمون منتبهين إلى خطورة هذا الأمر، حينما أكدوا أن كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل****(2). واعتبروا المرور إلى ذلك مرورا إلى التعتيل(3). ويكفي دليلا على أهمية كلامهم، وخطورة اهمال القطع نقدهم الشديد للمؤولة الباطنية، كما يستفاد من رأي الشاطبي(4).

وإذا كان يُستشف من هذا دورا عقليا، فإنه يحسن بنا ذكر أن العقل، مع أهميته في النظر، لا يمكنه أن يكون متحكما في كل شيء، أو متجاوزا لكل شيء، فثمة دائما حدود، وهذا قد وعاه القدماء، ومنهم الشاطبي نفسه، الذي يحتفي به الحدائون، عندما يقول مؤكدا ما يجب أن يكون، (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون

* وهذا يدل عليه قول العكبري فيعد أن يحد النص بأنه مرفع بيانه إلى أقصى غاية، يذكر أن ماله علاقة به أيضا معنى ما كان صريحا في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملا لغيره. انظر: الإمام أبو علي العكبري، رسالة في أصول الفقه، ص31. وحاصل الأمر في هذه الحالة أن القول الصريح يشمل الظاهر أي ظاهر كما يوضح ذلك الزركشي معرفا إياه عند الأصوليين بالقول هو: (ما انكشف المراد منه في نفسه فيدخل فيه المبين والمحكم). انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص249

** وجود ألفاظ محتملة لا يعني أنها تخلو من قطع، هذا ما يشير إليه الإمام الغزالي بالقول: (ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى معنى واحد). انظر: الإمام الغزالي، المستصفى، ج3، ص86 ويمكن أن نضرب لذلك مثلا بالعام الذي قيل في شأنه أنه يدل على أقل الجمع قطعاً. انظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص28

*** أي يمكن ان تكون الألفاظ محمولة على الراجح دون المرجوح المحتمل وبالتالي في هذه الحالة هي مفيدة للقطع اذا غاب الدليل الداعم للإحتمال نحو صيغ العموم. وهو رأي يؤكد الحنفية. انظر: الإمام الجصاص، الفصول في الأصول، ج2، ص51

(1) - الإمام الغزالي، المستصفى، ج3، ص84-87. وانظر: الإمام الشافعي، الرسالة، ص21

(2) - المصدر نفسه، ج3، ص97

**** مما يثبت ذلك مثلا قول السرخسي: (التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق). انظر: الإمام السرخسي، اصول السرخسي، ج2، ص161 وانظر قول ابن دقيق العيد: (فإن المعنى المستنبط إذا عاد على النص باطل أو تخصيص: مردود عند جميع الأصوليين). ابن دقيق العيد، احكام الأحكام، تج احمد شاكر، ط2؛ القاهرة: عالم الكتب، 1987، ج1 ص79

(3) - المصدر نفسه، ص97

(4) الإمام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص121

متبوعان ويتأخر العقل فيكون تابعا⁽¹⁾. أمّا إذا كان علينا أخذ الأمر بمقياس التوجّه المعرفي المعاصر، فلا يعني ذلك، بتاتا، أنّ كلّ منجز معرفي معاصر يدعّم ما يفكر به الحدائثيون، أو يريدونه، فتنوّع الآراء، في هذا المنجز، المعرفي يفتح بالإختلاف، ولايشدّد ذلك بالمرّة عن المصدقيّة، ولنا المثال، في ذلك، نظرية المعنى عند بول غرايس*، إذ يتبيّن، في هذه النظريّة، أنّه يفرّق بين المنطوق والمفهوم؛ الأوّل يتعلّق بجانب المعنى المعجمي والقواعدي للعبارة في علاقته بالخارج، والثاني يتعلّق بغير ذلك ويكون مضمرا⁽²⁾. أي مايمكن أن يدلّ عليه المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي. وإذا كان هذا الفرق يثبت تباينا بين معنى يمكن أن يعرف مقاليا، ومعنى يمكن أن يعرف مقاميا، فإنّ مثله أصوليا نجده حاصل في مفهوم المنطوق، الذي يقسم إلى قسمين مالايحتمل التّأويل وهو النّصّ، وما يحتمله وهو الظاهر. وهذا الأوّل يقسم إلى صريح وغيرصريح؛ الأوّل هو مادّ عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمين، والثاني هو مادّ عليه بالإلتزام⁽³⁾.

ومن هذا يظهر، أنّ مايسمى المنطوق، في مفهوم الأصوليين ومفهوم غرايس، لا يخلو من معنى ثابت يمثله المنطوق الصّريح، فالمعنى القطعي لا يكون ظاهرا دائما، وهو بقدر مالا يكون كذلك، لا يكون منعما تماما. فأن يقال هكذا أنّ الدّلالة القطعية نسبيّة، ومن غير حدود لهذه النسبيّة، إنّما هو في الواقع مجارة لأراء تأويليّة منحازة للقارئ وتاريخه، لاتلزم إلا أصحابها**، ومأحسن صنيع القدماء، وهم يتحقّقون في القول بعدم إطلاق الدّلالة عندما قالوا، إذا ورد النّصّ بشيئ معيّن واحتمل معنى يختصّ بذلك الشّيئ، لم يجرز إلغاء النّصّ واطراح خصوص المعين فيه⁽⁴⁾. فذلك التّحقّظ، يجب أن يفهم على أنّه حرص على حقيقة المقصود لاتضييقا عليه، ولعلّ في القول، بالنسبة إلى علاقة الحقيقة بالمجاز مثلا، أنّ الأصل هو الحمل على الحقيقة أو الأقرب إلى الحقيقة، خير دليل على ذلك.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص125

* لغوي انجليزي معاصر اشتهر بابحائه في فلسفة المعنى(1988-1913م)

(2) - محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب ، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة2004، ص41، 42

(3) - الشوكاني، ارشاد الفحول، ج1، ص763

** وهذا مايمكن أن يردّ عليه قول اميرتو إيكو القائل أنّ: النصّ المؤول يفرض تقييدا على المؤول من باب أنّ حقوق التّأويل تتطابق مع حقوق النّصّ، فالتّأويل على هذا مهما كان مفتوحا فهو مقيد أو له نهاية يفرضها النّصّ ومن بين ما يذكره إشارة الى هذا التقييد وجود المعنى الحرفي. انظر: - 18 p Umberto Eco, Les Limites de l'interprétation , trad Myriem Bouzager ; Paris Ed Bernard Grasset 1992 22 والتأكيد على أنّ التّأويل يخضع للتقييد هو ما يفهمه البعض على أنّه وجود للمعنى الموضوعي و يتمّ تبريره بالقول أنّ ثمة في النّصّ معطيات دلالية تقوم بتشكيل الاطار المرجعي المتولد عنه بالإضافة إلى وجود مايسمى التّعليمات التّأويليّة التي توجّهه في إطار معيّن. انظر: فرانسوا فراستي، المعنى بين الدّاتية والموضوعيّة ، ترسييد بنكراد مجلة علامات، ع13، سنة 2000 ، ص7/ <http://www.saidbengrad.net>

(4) ابن دقيق العيد، احكام الأحكام، ج1، ص79

2-1 قراءة الدلالة الظنية:

لقد رأينا أنّ الأصل في الدلالة القطعية أن تكون مستثناة من النظر الإجتهادي، وأنّ ذلك حاصل من الدور المعتر للّنصّ، وبما أنّ مجال الدلالة القطعية يضيق من ضيق مجال النّصّ، فإنّ هذا يعني أن يكون المجال مفتوحاً للدلالة الأخرى وهي الدلالة الظنّية. وإنّ ممّا يجعل هذه الدلالة مقابلاً مغايراً لتلك الدلالة، وبصفة المرونة، تعلّقها الموقوف على الظنّ المفيد للإحتمال. لهذا كان الشّأن في مفهومها أن تكون محلاً للإجتهااد دون سواها. وممّا يمكن أن يحصى، تقريراً لهذا الإجتهااد، القول أنّ هذا الإجتهااد يقع في النّصّ الظنّي الورود والدلالة أو في أحدهما الظنّي الثبوت أو الظنّي الدلالة. ويستفاد من هذا أنّ الظنّية، إذا كانت متعلّقة بالثبوت، تكون باباً للإجتهااد الخارجي في الرواية ومتعلّقاتها*، أمّا إذا كانت متعلّقة بالدلالة، فتكون باباً للإجتهااد الداخلي، من جهة البحث في معرفة المعنى المراد من النّصّ، وقوّة دلالته على المعنى، بالنّظر إلى تعدّد حالات النّصّ وأثرها المعنوي، كحال وجود العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد، وغير ذلك (1).

إنّ مجال الإجتهااد المنحصر في الظنّية بصورها المختلفة؛ ظنّية الثبوت، ظنّية الدلالة، أو هما معاً، قد جعلت من هذا المجال مجالاً واسعاً بالمقارنة مع الدلالة القطعية. وقد يبدو أنّ هذه المساحة تضيق ونحن نتكلّم عن القرآن، مع القول أنّ ظنّية الثبوت لا تنطبق عليه، لكن يجب أن نعلم أنّ دائرة الإجتهااد لا تتسع للقرآن وحده، بل بالإضافة إليه هناك السنّة. هذا فضلاً عن دائرة أخرى يمتدّ إليها الإجتهااد هي دائرة ما لالنّصّ فيه (2). ومهما يكن، فإنّ ما يعيننا بيانه هنا أنّ هذه الظنّية، ومن واقع تعلّقها بالنّظر الإجتهاادي، قد استقطبت اهتمام الحداثيين، غير أنّ المثير في الموقف الحداثي ليس ما يبيديه من رغبة في النّظر من مدخل الظنّية، ولكن ما يحرك نظرتّه باتّجاه هذه الظنّية، وما يستهدفه من وراء ذلك. أو بعبارة أخرى، أنّ الأمر يتعلّق بطبيعة النظرة إلى هذه الدلالة وتصوّر مجالها. ولعلّ ذلك واضح جدّاً ممّا رأيناه من موقف بالنسبة إلى الدلالة القطعية، التي كان الرأي العامّ فيها الإلتجاه إلى الرّحزحة والتّجاوز. وعموماً، فإنّ الموقف الحداثي إذ يقف موقفاً مؤيداً للتّغيير وداعماً له، انطلاقة من العقل والواقع والمصلحة، يفتح المجال لتفسيرات مختلفة تخصّ قضايا الدلالة الظنّية، ومن أجل عرض هذا الموقف بتفصيل أكبر، نشير أنّ موقفهم ذاك يفهم من موقفهم

* نحن هنا نتابع بالتوضيح هذه الرؤية، لكن يجدر بنا أن ننبّه أنّ ظنّية الثبوت تتعلّق بالسنّة وليس بالقرآن، فالقرآن قطعي الثبوت، وعلى كلّ حال، فإنّ لغة الحديث في هذا الجانب تنسحب على الإثنين معاً، من قبيل وجود حالتين يشتركان فيهما وهما، حالة الورود بصيغة ظنّي الثبوت قطعي الدلالة، وحالة الورود بصيغة قطعي الثبوت ظنّي الدلالة.

(1) - عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص 217

(2) - المرجع نفسه، ص 217

من الدلالة اللفظية، فمن كون هذه الدلالة تقوم على اللغة، و اللغة في نظرهم تتأسس على المواضعة، وكانت هذه عندهم مظهرا للظنية، فقد رأوا أنّ ماشأنه اللغة لا يخرج عن مايلحق اللغة. وعلى هذا، نجد القول عند حسن حنفي أنّ الدلائل النقلية كلها لاتفيد اليقين، نظرا لاعتمادها على اللغات(1). وإذا كانت لاتفيد اليقين، فهي لاتفيدة بذاتها، لكنّها يمكن أن تبلغه عند توفر الوسائل المؤدّية إليه، وهي وسائل خارجيّة عنه تتحدّد، كما يذكر حنفي ايضا بـ القرائن، قرائن الحسّ والمشاهدة، فضلا عن دور العقل. ومن أهميّة هذا التلازم، كان الأصل بالنسبة إلى الدليل التّقلي أن يكون في حكم الظّنّ حتّى يتأيد بهما، وهو مايتّضح من قوله كذلك (الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت واجمعت على شئى أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل... ولاتتحول إلى يقين إلا بقرائن من الحسّ والمشاهدة)(2). وبما أنّ هذا الأمر يشير إلى أنّ الدليل التّقلي لايعتمد على الإجماع بقدر مايعتمد على العقل والواقع، فإنّ للمرء أن يتساءل عن الغرض من هذا التأكيد، إنّ الجواب عن هذا تختصره عبارة رئيسة عند الحدائثيين وهي تحرير العقل من سلطة النصوص*(3).

وإذا كان هذا يفهم منه وضع العقل في مواجهة النّقل/ النّص؛ ليكون حكما عليه، فإنّ المنزع الحدائثي، إذ يؤكّد أولويّة العقل، يؤكّدها كدعوة لفهم النّصّ لإلغاء النّصّ*(4). وهذا؛ لأنّه معنيّ بأمور مهمّة منها؛ تحييد الوصاية الفكرية للقضاء على النّص، أو مايسمّى سلطة الموروث*(5)، ومنها الدّفع باتجاه العقلانية(6)، ومنها الإقتراب من الواقع والإهتمام به، أو

(1) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص371

(2) - المصدر نفسه، ص372

(3) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص138

* إنّ القول بهذا يعني وجود تصور معين للعقل ويمكن أن نذكر هنا مثلا أنّ الجابري ومن باب المرجعية الإبستمولوجية التي يؤيدها يرى أنّ العقل هو فقط مجرد اداة أو فاعلية على علاقة بالواقع وهذا في مفهومه يدلّ على اعتقاد بالموضوعية دون المعيارية إنّ المعيارية هنا تخصّ العقل العربي الذي كما يرى يميل إلى الإخزال والتفكير في إطار مرجعية القيم التي يتبنّاها دون التفكير في الأشياء تحليلا وتركيبا. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص24-32.

(4) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص146

** هناك توجّس من أسبقية النّص على أساس أنّ تلك الأسبقية تفتح المجال للتقليد على حساب التّجديد. انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص376

(5) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص52.

*** لهذا علاقة بتاريخية الفكر الديني وثمة فكرة معتبرة في فكر حنفي توضّح ذلك وهي قوله أنّه لما (كان النّص فارغا لإامن الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإن كثيرا ماتتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النّص وليست مقاصد الوحي ذاتها). انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص376

(6) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص52

الإطلاق منه*(1). ولعلّ ما يختصر ويوضح أكثر دائرة الإشتغال هذه، القول بأنّ الهدف هو (وضع مضمون معاصر للنص)(2). وبما أنّ تحقيق هذا الهدف يعني تغيير النظرة إلى اللّغة والدّلالة وطريقة الفهم، يمكننا أن نذكر أنّ التّوجّه إلى ذلك، المبني على النظرة النسب والتّاريخيّة والتّأويليّة، قد جاء مناهضا للتّعامل القطعي مع ألفاظ اللّغة القرآنيّة، وفي هذه الحالة، فإنّ تحقيق مضمون معاصر، حسب حنفي مثلا، يعني أن تكون اللّغة عقليّة مؤدّيّة للتّواصل ولها ما يقابلها في الواقع(3)، وأن تكون مفهومة حسب منطق التّطور المؤثر فيها، الذي ينقلها من الحقيقة إلى المجاز، كما يرى أبو زيد(4). وطبعاً، فإنّه عندما يتمّ الإتكاء على هذه النظرة، تظهر عندهم عدّة أفكار معبّرة عن إتجاه مفهوم الدّلالة اللّفظيّة، وإتجاه الدّلالة الظنّيّة بشكل عام، يمكن أن نشير إليها في الآتي:

- استبعاد المعنى الأحادي: من خلال القول أنّ(القرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني)(5)، وهذا له علاقة في الموقف الحدائي بأمرين؛ تميّز اللّغة القرآنيّة بالثراء الدّلالي، الذي يُسببه المجاز مثلا، ووجود حيثيات الزمان والمكان، القائمة على تدرّج النزول والنسخ. والنّظر من خلال هذا المنظور، يثبت لديهم، فضلا عن حقيقة أنّ الدّلالة نسبيّة، حقيقة أن المعنى فيه لا يمكن الوفاء له(6). أو الإطلاق من حضور جاهزله(7). وبالنسبة إليهم، هذا يردّ دعوى وجود أصل ثابت يمكن العودة إليه، هو بمثابة إلزام(8). إنّ ما يمكن أن يكون أصلا، هو فقط مجرّد تأويل، أو عمل تاريخي. والتأكيد على هذا، هو في الواقع تأكيد على نبذ التّفديس والإحتكار(9).

(1) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص130. وانظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص24

* إنّ هذا يفهم حدائيا مثلا في ضوء نقد الخطاب الديني الذي يتّجه إلى الفروع على حساب العلاقة بالنّص ذاته الذي يفترض كما يرى أبو زيد أن يكون على علاقة تأويليّة بالواقع لتحقيق المقاصد والمصالح. انظر: المصدر نفسه، ص130. ولأنّ الإشتغال بالفروع على علاقة كبيرة باللّغة فإنّ ثمة اعتقاد في هذا الشأن أنّ اللّغة تحتاج من أجل أن تؤدّي دورها في الفهم إلى عمل العقل وتجربة الواقع. انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص375

(2) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص375

(3) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص120، 121

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص133

(5) - محمد أركون، تاريخي الفكر العربي الإسلامي، ص145

(6) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص50. وانظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص95

(7) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156

(8) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص184. انظر: علي حرب، مفهوم النص، ص18

(9) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص139، وانظر: عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص15

- اعتماد الفعل القرآني الحرّ: من خلال القول: (ان قارئ النص هو الذي يحسن رؤية ما لا يرى بصرف المعنى أو استنتاج الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات)(1). وهذا يمكن فهمه، في ضوء فكرة أنّ القرآن خطاب علائقي بالمتلقّي، وهي الفكرة التي تستلزم عند الحدائثيين النّظر إليه على أنّه في إطار مجموعة من المتغيّرات، يقرأ كلّ عصر فيه نفسه(2)، أي القراءة التي (تتمرأى فيه كلّ الدّوات)(3)، ويزول من خلالها الفرق بين قراءة أو أخرى كما يجسّده المنظور التّمييزي التّقليدي(4).

- ادراج المعنى في تاريخيّة الفهم: من خلال القول أنّ (كلّ نص تأسيسي قد حظي بتوسّعات تاريخيّة معينة وقد يحظى بتوسّعات أخرى في المستقبل)(5)؛ ولهذا القول سنده في قاعدة احتكام النصّ إلى جدليّة الثابت والمتغيّر، التي تعبّر عنها بالنّسبة إلى القرآن حالة التّأنّس، التي فرضت انخراطه في التّاريخ(6)؛ لذا كان من استنباعاتها عند الحدائثيين عدم الرّكون إلى الحرفيّة(7)، أو الجمود على إنجاز تاريخي سابق.

- احلال الإمكان مكان الحقيقة: من خلال القول أنّ (النصّ لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة)(8)، وهذا في ضوء الإعتقاد أنّ (النصّ لا يدلّ مباشرة عن المدلول)(9). وأنّه ليس فيه معان محدّدة، حتّى يمكن القول بإمكان القبض عليها أو التّطابق معها(10). بسبب تصوّر أنّ طبيعة لغة الوحي تأبى التّفكيك، حتّى وإن تمّ ذلك بالإستعانة عليها بمختلف علوم اللّغة؛ لأنّه، كما يقول أركون، من الصّعوبة بمكان الإنطلاق من وحدة الفكر واللّغة(11).

- التّخصيص بالسبب على العموم: من خلال القول أنّ النصّ (مشدود إلى التاريخ بأسباب

(1) - علي حرب، نقد النص، ص18

(2) - حسن حنفي ، الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص90

(3) - علي حرب، نقد النص، ص87

(4) - حسن حنفي ، الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص104

(5) - محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التّأصيل، ص36

(6) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص119

(7) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2 ، ص56

(8) - علي حرب، نقد النص، ص14

(9) - المصدر نفسه، ص14

(10) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص30

(11) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص24

النزول ونازع إلى المطلق بالتركيب والمقصد⁽¹⁾، ومستند هذا الموقف التاريخ في تغييره وتطوره، سواء إلى ماضى أو ماهو حاضر، ومن منظورات ذلك الاعتقاد أن اللغة، وإن كان لها القدرة على التجريد، تظلّ نظاماً ثقافياً خاصاً⁽²⁾، وأنّ واقع القرآن التاريخي هو واقع خطاب نسبي يفترض واقعية آياته⁽³⁾.

- الانتقال من ظاهر اللفظ إلى باطنه أو روحه: من خلال القول أن الاستنباط يجب ان لا يكون بطريق التمسك الحرفي بل بطريق البحث عن الروح والمغزى ومراعاة المقصد⁽⁴⁾.

وعندما يميّز الحدائثيون القرآن بهذه الخصوصية المفتوحة دلاليًا، فإنّه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّهم يتعاطون معه في علاقة مباشرة، لها معانيها بالنسبة إلى وضعية قراءته في الماضي أو الحاضر. وهذا يعني أنّهم يفرّقون في النّظر إليه بين مقاربة وأخرى؛ المقاربة التي تفرض قيوداً تأويلية عليه، والمقاربة التي تنظر إليه في حيويته. وهذا يمكن الإشارة إليه من جهات تستلزمها المواقف المشار إليها أعلاه وهي:

- اعتبار أنّ الدلالة القرآنية قد تمّ تقييدها بقيود الفهم المرحلي التاريخي، كحال ماصنع الشافعي خاصة⁽⁵⁾.

- انّ منظومة الفكر التّأصيلي، التي وجدت قراءة لدلالته، لاتوائمه بالضرورة⁽⁶⁾.

- انّ الدلالة القرآنية هي ضدّ كلّ تأصيل ثابت يصطبغ بصبغة النّهائية والقداسة⁽⁷⁾.

وبطبيعة الحال، فإنّه من السهل إدراك مآل هذه المواقف، إنّها تتّجه بوضوح إلى طريق العقل والإجتهاد، أو القراءة بشكل عام، الطّريق الذي يجعل دلالة القرآن على تماس مع متطلّبات الواقع، دون توسّطات مفروضة أنتجتها، وينتجها التّأويل. وإذا كان هذا يدلّ على

(1) - كمال عمران و الباجي القمري، جدلية النص والمنهج، ضمن كتاب في قراءة النص الديني، ط2؛ تونس : الدار التونسية1990، ص90

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص120

(3) - طيب تزيني، النص القرآني، ص214

* من الأمثلة التي يمكن استحضارها هنا العناية بأسباب النزول أو الإشارة إلى الاختلاف بين المكي والمدني كما يذهب إلى ذلك السوداني محمود طه(1909-1985). انظر: ابو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والانسان والطبيعة العالمية الاسلامية الثانية، ط2؛ بيروت: دار الهادي2004، ص96-98

(4) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61. وانظر: علي حرب، نقد النص، ص15

(5) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص105. انظر: نصر حامد ابو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص72

(6) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص81

(7) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص18. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص116

تعلّق حدثي بالفضاء الدلالي الحرّ، الذي تُعبّر عنه الدلالة الظنّية، فللسائل أن يسأل عن صلابة هذا الموقف، ومصادقية تبعاته. يمكن أن نلاحظ هنا أنّ ذلك الموقف يحيل إلى أمرين؛ النظر إلى الدلالة الظنّية على أنّها مفتوحة على التغيّر، والنظر إليها على أنّها لا تُؤكّد الإلزام. يمكن القول بالنسبة إلى الأمر الأوّل، أنّه يؤدّي إلى إهدار سلطة القرآن الدنيّة، وافقاره من معناه التقديسي. وأنّ الأمر الثّاني، يؤدّي إلى إضعاف العلاقة بالقرآن، وتحويلها فقط إلى مجرد علاقة تعاطف، يملئها الحسّ الإيماني.

والحقّ، أن ما يذهب إليه الحدائثيون في شأن الظنّية مسبوق، سواء بالإشارة إليها أو الرّدّ عليها. وأعني هنا قول الرّازي بها، عندما ذكر أنّ الأدلّة النقليّة مبنية على مقدّمات ظنّية، والمبنيّ على الظنّ لا يستفاد منه إلّا الظنّ؛ لمّا رأى من وجود نقل اللّغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الإشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتّخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي*(1). فقد انتهى إلى نفس مانتهى إليه الحدائثيون، من تقديم العقل والإقرار بسلطته. ويجب أن نقول أنّ الأمر عند الرّازي، أو عند الحدائثيين لا يخرج عن إثارة مسألتي سلطة النّصّ والتأويل. وطبعاً، فإنّ تقدير هذا المنحى هو تقدير لنتائج، التي نرى أنّها الأقرب إلى الإنفلات منها إلى الإنضباط، فعندما يقال أنّ المعنى ليس ثابتاً ولا يمكن القبض عليه، أو الوفاء له؛ لأنّ النّصّ لا يقول الحقيقة، فللمرء أن يتساءل عن معنى التّواصل في هذه الحالة، وهو مفتوح على احتمالات حقيقة غائبة.

من المعروف أنّ التّواصل عندما يحصل يتمّ في إطار لغة يظهر من خلالها القصد، وفي الحالة القرآنيّة كان السبيل إلى ذلك هو اللّغة العربيّة، فإنّ يكون هناك تواصل بلغة دون لغة أخرى، يعني أن يكون هناك قصد واضح قابل للتّبليغ والفهم. ولذا نجد القدماء وهم يردّون الظنّية، كما فعل ابن القيم، عندما يتحدّج في ردّها يقول: (أنّ دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلّم التي يقصدها بألفاظه وكذا على مراده بلغته التي عاداته أن يتكلّم بها، فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف ان عادة المتكلّم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده، علم أنه مراده قطعاً وإلا لم يعلم مراد متكلّم أبداً وهو محال)(2).

إنّ حالة أن يأتي القصد على خلاف ظاهر اللفظ، حالة أدنى إلى الإشتباه والمغالطة منها إلى السويّة، فهل إذا كان يمكن نسبتها إلى أحد ما يمكن نسبتها إلى الله؟! إنّ من تمام تنزيهه

(1) - فخر الدين الرّازي، المحصول، ج1، 390-407

* يُؤكّد هذا التّوجّه أيضاً مفهومه لقصد الخطاب، فعنده أنّ المتكلّم لا يقصد من كلامه الإفادة باليقين بل الإفادة بالإعتقاد الرّاجح المانع من النقيض. انظر: المصدر نفسه، ص 408 وما بعده.

(2) - ابن القيم، الصواعق المرسلّة تح الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ط1؛ الرياض: دار اضواء السلف، 2004، ج1، ص222، 223

كلام الله، كما يقول ابن القيم أيضا، أن لا يتصور ذلك مسوبا إليه⁽¹⁾، وإذا كان مما يعزّز هذا التّنزيه صفة البيان التي اختصّ بها القرآن، فإنّ البيان لفظ ومعنى، فلا يكون في الأوّل وحده ولا يكون في الثاني وحده، بل يكون بهما معا. وأجد في قول ابن القيم أنّ المعنى في الكلام هو المقصود، وأمّا اللفظ فوسيلة إليه⁽²⁾، قولا فصلا بالنسبة إلى مأمورية كمأمورية الرسول في الإبلاغ؛ إنّ المسألة هنا هي مسألة حجة، ومن تمام الحجة ان يظهر المعنى لا أن يختفي، فإن يكون الكلام الإلهي بيانا في لفظه يعني أن يكون بيانا في معناه، إذ ليس معقولا أن يمثل الرسول دور المبلّغ والمعنى ضائع وإلا كان الأمر عبثا، وهو الذي امتدّت دعوته سنينا من أجل تغيير وضع إلى وضع.

وبما أننا قد أتينا على ذكر البيان، فإنّه من نافل القول أنّ دلالاته هي دلالة على الكشف والظهور، فحتّى في الحالة التي يأخذ فيها المعنى تلوينات مختلفة لاتعدم بالضرورة الأصل في الوضوح؛ لأنّ ثمة دائما ما يضبط الدلالة، ولعلّ في مثال القران دليلا على ذلك؛ ولذا نجد ابن القيم يقول: (إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد تارة والمقرون تارة ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام)⁽³⁾.

وتأسيسا على هذا، فإنّ مراعاة حدود الدلالة هو ما يجب أن يكون، وهو ما يبدو قد وعاه ابن القيم وأمثاله كالشافعي، الذي نجده مع اعطائه معنى موسّعا للبيان في قوله أنّه: (اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)⁽⁴⁾. ينبّه إلى انضباطه، عندما يشير إلى تفاوت الوضوح في بعض الآيات. (وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معا، لأنّ أقلّ البيان عندها كاف من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل ما يفهمه به كاف عنده)⁽⁵⁾. وهذا يعني، أنّه من خلال أقلّ البيان، يأخذ بعين الاعتبار وجود فهم في مستوى معيّن حاصل عند المتلقين، الذين يشتركون عادة في الفهم من خلال معهود لسانهم. أما ما يزيد عن ذلك، فيكون من اختلاف المدارك وأثر السياق، وما يكون زائدا ينبغي أن يفهم كحالة أخرى؛ لأنّ واقع اللّغة التّواصلية هو مجموع حالات متداخلة تشمل الشكّل والقصد وغيرهما.

(1) - المصدر السابق نفسه، ص223

(2) - ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلّة، ص218

(3) المصدر نفسه، ص234

(4) - الامام الشافعي، الرسالة، ص21

(5) - الإمام الشافعي، الام تح رفعت فوزي عبد المطلب، ط1؛ المنصورة: دار الوفاء، 2001، ج1، ص27

وعلى هذا، هناك تأكيد في الدراسات اللغوية عموماً على جانبي الدلالة الظاهر وغير الظاهر، فالقدماء، كالجرجاني، وهو يفرق بين المعنى ومعنى المعنى، قد نظر إلى الأول على أنه ما يمكن الوصول إليه بغير واسطة، ونظر إلى الثاني على أنه ما يتأتى من تعقل ينتهي من معنى إلى آخر⁽¹⁾. وللشاطبي كلام واضح في تقسيم الدلالة على هذا النحو إلى قسمين قسم أصلي وقسم تبعي⁽²⁾. وهو عين مانجد تأكيده أيضاً في الدرس اللغوي الحديث، الذي يسمي ذلك الإنقسام الدلالي الدلالة المركزية والدلالة الهامشية؛ حيث تعني الأولى المعنى الأساسي المعتمد في نقل الأفكار وتحقيق التفاهم، والمقترن أكثر بالأداء المعجمي للمفردات. وتعني الثانية المعنى الثانوي أو الضمني، المقترن بالمتلقي، والحاصل من تعبير الثقافة والزمن والخبرة، لكن وبالرغم مما يعنيه منطق الدلالة هذا من اتساع يبقى أن اتجاه الدلالة محدد بالمعنى الأساسي⁽³⁾.

والحقيقة، أن هذا إذا كان يعني شيئاً، فهو يعني بالدرجة الأولى مراعاة كل المعنى وليس تبرير معنى على حساب معنى آخر، فالإعتراف للغة بأبعادها الإجتماعية والإنسانية والبلاغية لا يغني عن حقيقة القصد، والقصد، كما تشير إليه الأراء القديمة، يتعلّق بالإفهام والتفاهم*. وعندما نعلم هذا، يجب أن نعلم أن هناك إتجاهاً إلى الإخبار وليس فقط إلى مجرد التواصل المحض، إذ إن الذات، كما يقول طه عبد الرحمن، وإن كانت ذاتاً ناقلة إلا أنها ترقى إلى مستوى التبليغ، وفي التبليغ إظهار واضمار⁽⁴⁾. وطبعاً، فإن نجاح التبليغ مما يكون بمعيار دون معيار، وليس ذلك إلا بالصدق، فكما يؤكد طه عبد الرحمن أيضاً، هناك جانبان متكاملان في المسألة هما؛ جانب التبليغ، والتّهذيب. يؤدّي إليهما المبدأ التداولي مبدأ التعاون**. فيكون من ضرورة الصدق عندئذ، الصدق في الخبر، والصق في العمل، ومطابقة القول للفعل⁽⁵⁾. إذ إن من حقيقة القصد، كما يقول سيريل، أن يتجاوز القصد قصد الإتصال إلى قصد المعنى، وفي هذه الحالة، يعني أن تتحقّق شروط الإشباع والصدق

(1) - عبد القاهر الجرجاني، اعجاز القرآن، ص263

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص139

(3) - احمد مختار احمد، علم الدلالة، ص36،37 وانظر: ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص106-108

* ان هذا يمكن ادراكه مثلاً من قول الجاحظ ان على المتكلم ان يعرف اقدار المعاني ويوازن بينها وبين اقدار المستمعين. انظر: ابو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص138. وانظر: سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الأحكام، ج1، ص132

(4) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص216

** من مقتضى مبدأ التعاون عند بول غرايس ان يكون ثمة تعاون بين طرفي الحوار لتحقيق هدف الحوار. انظر: المرجع نفسه، ص238

(5) - المرجع نفسه، ص249-251

الموصولة بالحقيقة، سواء بالموافقة أو المخالفة*(1).

وإذا كان منطق التّواصل لا ينفك عن ضرورات لغويّة وقيميّة، فإنّ من المهمّ أن نعلم أنّ الخطاب/ النّصّ هو هذا المجموع من المعنى الثّابت والمعنى المتغيّر، أو المعنى الصّريح والمعنى الضّمّني. ومادام الأمر موقوفا على الموضوعيّة، يمكننا الإستنتاج بسهولة معنى ذلك بالنّسبة إلى انضباط الدّلالة أو عدم انضباطها. إنّ الدّلالة تكون منضبطة عندما تكون مشدودة إلى شيء ما يكون أساسيا محوريا، على قدر من الثّبات، وهو مانجد قد أدركه القدماء بالتفاتهم إلى المرجعيّة في الرّد، من خلال التّمييز بين الدّلالة الحقيقيّة والدّلالة الإضافيّة، وإسناد الأولى إلى قصد المتكلم وإسناد الثّانية إلى المتلقين(2)، كما رأى ابن القيم، أو بالرد إلى مواضع اللغة كما في قول الغزالي: (تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة ثم إن كان "نصا" لا يحتمل كفي فيه معرفة باللغة(3). والإحتكام إلى المرجعيّة، لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال شأنا للسّابقين، والأراء الحديثة تؤكّد على مقاصد النّصّ** وجانب التّصريح فيه كما رأينا. ومادام الكلام لا يخلو من معنى ثابت، ولا يخلو من معنى محتمل، فإنّ حاصل القول أن تؤكّد أنّ تشديد القدماء على ضرورة ترجيح الظّاهر على الباطن، ومطابقة المفسّر، ومراعاة حقيقة الغرض الذي سبق له الكلام(4)، هي كلّها أمور قد فرضها الحرص على مصداقيّة النّظر في كلام مقدّس.

وإنّه لمن الواضح، أنّ وجود الظنّ إلى جانب القطع ممّا يؤدّي إلى إتجاه موضوعي للمعنى، نرى أنّ من تجلّياته عند القدماء صياغة النّصّ على هذا النّحو من القول: (ليس من شرط النّصّ ألا يحتمل التّأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التّأويل من وجه ما، فيكون نصا من ذلك الوجه، وإن كان عاما أو ظاهرا أو مجملا من وجه

(1) - جون سيريل، العقل واللغة والمجتمع ترسييد الغانمي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص210، 211

*إنّ سيريل يميّز في القصد بين مستويين رئيسين هما مستوى القصد الإبتدائي قصد الإتصال الذي هو عبارة عن تشكيل المنطوق وقصد فعلي أساسي هو الغاية من المنطوق . وهذا القصد بما أنّه موجه إلى المتلقّي، فإنّ من شروطه أن يحقّق التأثير والإشباع وهو إذ يكون بذلك يكون بالوصل بالحقيقة ولهذا قال سيريل: (حين أقول شيئا وأعنيه، أتعهد بحقيقة ما أقول . ويصح هذا سواء أكنت مخلصا أو مرائيا). انظر: المرجع نفسه، ص 211

(2) - ابن القيم ، اعلام الموقعين، ج3، ص116

(3) - الإمام الغزالي، المستصفى ، ج3، ص30

**الاهتمام بقصد المتكلم عند القدماء كما يقرّر ذلك ابن القيم أو الغزالي هو من أجل إثبات أولويّة ما يريد الله من عباده من أوامر ونواه وذلك كما يكون بالتّصريح يكون بالتلميح وهذا يعني أنّ منطق الدلالة منطق جامع للقطع والظنّ على السّواء.

(4) - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص778، 779

آخر*(1). باعتبار، أنّ أقوال الإختلاف الناشئة عن هذا، مجرد اختلاف ظاهري يبده تلاقيها على العبارة كالمعنى الواحد، كما يقول الشاطبي(2)، ولا يعني هذا اثباتا لتلاعب لفظي.

وعليه، نقول أنّ ثمة حرص على الوحدة المعنوية في اهتمامات الأقدمين، من خلال مراعاة القصد الإلهي وكليّة القرآن، وهذا واضح تماما من كلام الشاطبي، وهو يشير إلى الغلط في تجاهل المقاصد، وعدم إيفاء النصّ حقّه من وحدة النّظر بضمّ أطرافه من؛ العامّ، والخاصّ، والمطلق، والمقيّد، والمفسّر، والمبيّن، إلى بعضها(3). وإذ نوّكّد هذا، من قول الشاطبي؛ فلأنّ هناك توجّس من انفلات الدّلالة؛ فالدّلالة الظنّية إذا سارت دون حدود، تحدث خلا في الفهم الحقيقي للدين، فإذا كان يُعاب على الفهم الحرفي، فبالأحرى أن يُعاب على الفهم غير الحرفي. أمّا كون الدّلالة الظنّية غير ملزمة لأنّها دائرة مفتوحة للإجتهد وتعجّ بالخلاف، فهذا اعتقاد خاطئ. ولاشكّ أنّ السّير في هذا الإتّجاه مآله تدمير الكثير من المباني الدّينية، ويبدو أنّ الأمر هنا، هو من نتيجة الفهم السّلبّي للظنّ الخالي من اليقين. في حين أنّ مفهومه الأصولي هو مفهوم ترجيحي لأحد الإحتمالين على الآخر من غير القطع كما يقول الأمدي(4)، وهذا يعني أنّ الأمر فيه موقوف على قوّة الدّليل، واختلاف القوّة لا يستوجب بالضرّورة الرّد، إذا علمنا أن الأحكام تتفاوت في الدرجة بين حلال أو حرام أو مكروه. ومع أنّ القدماء قد اختلفوا في أمر وجوبه إلى فريق مؤيّد وفريق معارض إلا أنّ الملاحظ أنّ الظنّ المردود هو ذلك، الذي لم يتأسّس على العلم. أمّا ما كان قائما عليه فثمة إقرار به(5)؛ لأنّ مدار المسألة هو الإنضباط من عدمه، وعندما نقول الإنضباط، فإنّنا نعني النّظر في إطار القصد الإلهي، فإذا كانت الآية محتملة كالأية التي تتحدّث عن القرء مثلا، فهذا يعني أنّ ثمة قصد إلهي قد يكون هذا أو ذاك، لكنّه يكون المعنى الراجح بالدّليل الأقوى، ومن ثمّ يجري العمل به، التزاما من المجتهد أو المقلّد**.

(1) - ابو الوليد الباجي، احكام الفصول تح عبد المجيد تركي، ط2؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي 1995 ، ج1، ص195

*يشير الحنفية أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب معنى مقصود بالأصالة وهو النصّ ومعنى غير مقصود بالأصالة بل بالتبعية وهو الظاهر ومعنى لازم من مدلول اللفظ. انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص106، 107

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات ، ج5، ص76-78 وانظر: الاعتصام ، ج2، ص51، 50

(3) - الامام الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص50، 51

(4) - سيف الدين الأمدي، الاحكام في اصول الاحكام، ج1، ص27 وانظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه ، ص9

(5) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص112. انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص75. واديب صالح ، تفسير النصوص، ج2، ص63

**لقد كان القدماء على وعي بأنّ الدليل النّقلي قائم على اللّغة وشأن اللّغة أن تشتمل على المحتمل لذا فإن تعويلهم على الظنّ كان انسجاما مع هذه الحقيقة وهم إذ اعتمدوا الظنّ لم يتصوّروه سلبيا وإنما ميّزوه عن ما يلحق به من معاني كالشك او الوهم او الجهل ومن هذا الإختلاف أخذوا به

ومن هنا ، نرى أنه من المغالطة تصوّر أنّ المعنى يجب أن يكون ظاهراً ظهوراً قطعياً حتى يكون ملزماً، أو تصوّر أنّ الظنّيات متغيّرات للأخذ والردّ كيفما اتّفق. وأحسب أنّ قولهم بردّ الظنّ إلى القطع⁽¹⁾. وتعويلهم على الظاهر، ومن دون الخروج عنه إلى الخاص إلاّ بدليل*⁽²⁾، مثالا على هذا. ولا يجب التّفقيل من شأن هذا، بأيّ حال من الأحوال، فهم قد تعاملوا مع المعنى الموجود واعتمدوا الدليل، ومن طبيعة الدليل إذا ثبت أن يكون ملزماً. وعليه ، يمكن القول، أنّ الإعتقاد بالظنّية ليس مبرّراً للخروج عن النصّ وتجاوز مقاصده، أو النّظر إلى معانيه على أنّها تقول ولاتقول شيئاً، فهذا الرّازي، مثلاً، مع اعتقاده بها، لم يرى أنّها مطلقة أو قصد منها التّعطيل، بل كان يرى امكانيّة أن تبلغ اليقين إذا وجدت القرائن المفيدة لذلك، كقرائن الحس والمشاهدة أو القرائن المنقولة بالتواتر⁽³⁾. فشئان إذا بين موقفه والموقف الحدائي الذي يبدو انه يقدم الهدف على نوع الوسيلة.

ثانياً: الموقف من الإجتهد والتّجديد

عندما يؤكّد الموقف الحدائيّ تعلّقه بالدلالة الظنّية على حساب الدّلالة القطعيّة، وعندما يرى أنّ هذه الدّلالة هي موقف تأويلي يمكن الخروج منه، فإنّه، دون شكّ، يضعنا أمام نتيجتين لازمتين من تلك الدّلالة، تثبتان مرجعيته وهدفه، وهما التّسليم بالعقل سلطة حاکمة، والتّسليم بالتّجديد غاية ضروريّة. وغنيّ عن القول، أنّ هذا يعني أن تتغيّر الكثير من المفاهيم عن إطارها القديم، التي يثبتها ميدان الإجتهد التّقليدي. إنّنا من أجل توضيح هذا، من المهمّ أن نذكر، أنّ الموقف من التّجديد مقترن بالموقف من الإجتهد، والموقف من الإجتهد مقترن بالموقف من سلطة النصّ. أو بعبارة أخرى، نحن في هذا الإطار بإزاء تداخل فكري مفهومي بين النصّ/العقل والإجتهد/التّجديد. إذ إنّنا لو وقفنا عند أيّ منهما نكون في مدخل إلى الآخر.

وعلى أيّة حال، فإنّ علاقة النصّ بالعقل تبدو محسومة عند الحدائيتين لصالح العقل، وهم يعتقدون بقدرته الإستدلاليّة، فكما يذكر حنفي، العقل قادر على إثبات كلّ شيء ونفيه، في

= ليكون دالا على اليقين والترجيح انظر: سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص145. وفخر الدين الرّازي الرّازي، المحصول ، ج1، ص 84. لقد رأوا أنّ اجتهاد المجتهد ملزم له ولايخرج عنه إلاّ بدليل أقوى كما رأوا أنّ المقلّد أو المستفتي ملزم باجتهد المفتي أو المجتهد، وهذا لتتأدّى أمور الدّين في حياة المسام على وجه يثبت شمول الشريعة وكمالها. انظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص336

(1)- الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص184

(2) - الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج1، ص357. وانظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، ج6، ص442

* يقول الامام الجويني: (تقرر انا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية اذا صدرت من الشارع، ولم يثبت مخصص مانع من اجراء مقتضى اللفظ). انظر: المصدر نفسه، ص375

(3) - فخر الدين الرّازي ، المحصول، ج1، ص408

حين أنّ النّص لا يمكنه أن يثبت شيئاً إلاّ بالإستناد إليه*(1). أي أنّه من هذه الجهة يملك استقلاله، أو كما يقول المفكر اللبناني عادل ظاهر، هو(يملك استقلالية تامة عن كلّ ما يقع خارجه)(2). في حين أنّ النّص/ الوحي لا يملك هذا الإستقلال؛ لأنّه، بتعبير حنفي، يقمّ معرفة مفترضة(3)، وشأن المعرفة من هذا القبيل الإحتمال الصادق أو الكاذب، أي أنّها يمكن أن تكون مجرد إدعاء(4)، وتأكيد الصّدق ونفي الإدعاء ممّا يدلّ أنّ(النص الديني لا يفسر ذاته، بل يحتاج إلى من يفسره)(5)، كما يرى ظاهر؛ ولذا كان من أهميّة هذا العامل الخارجي، الذي يمثله العقل، أن رفع الحداثيّون شعار لاسلطان إلا للعقل(6). ومن أسبقية هذه، التي تبدو أسبقية أساسية ومنطقية، أصبح من تحصيل الحاصل النّظر، في رأيهم، بعين التّوفيق إلى مسألة علاقة النّقل والعقل(7). ويعنينا في هذا أنّ نقول، أنّ الإعتقاد بهذه المكانة للعقل قد نتج عنه عند الحداثيين توجّه عقلاني مطبوع بطابع الرّغبة في التّحرر من الوصايا الخارجيّة، وعلى رأس ذلك طبعاً، الوصاية الدّينيّة، سواء بماهي معرفة جاهزة، أو مؤسّسات قائمة عليها. وهذا؛ لأنّ هذه العقلانيّة، مثلاً، هي عقلانيّة نقدية عند الجابري(8)، وعقلانيّة مدعومة بمكتسبات العقل المنبثق عند أركون***(9).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ هذا التّوجّه بالنّقد إلى المعرفة الدّينيّة ومايلحق بها، يفرضه الإعتقاد بتاريخية العقل الذي أنتجها. بمعنى أنّ هناك تصوّر حداثي أنّ المباني التّأسيسيّة لهذه المعرفة وانتاجها، مباني تاريخية يمكن إعادة النّظر فيها. وهذا في الواقع طرح منهجي موصول بالفكرة النّقدية، التي ترى أنّ العقل العربي في وجهه البياني قائم على ردّ الفروع

(1) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص368

*ينطلق هذا الموقف عموماً من أنّ الخبر ليس حجّة إلا بالحس أو العقل . انظر: المصدر نفسه، ص368

(2) - عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ط2؛ بيروت : دار الساقي، 1998، ص362

(3) - حنفي، من العقيدة حسن إلى الثورة، ج1، ص373

(4) - عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص361، 362

(5) - المرجع نفسه، ص 392

(6) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص52 وانظر: عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية ، ص392

(7) - عادل ظاهر ، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص424

(8) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص113، 114 . وانظر: تكوين العقل العربي، ص24

(9) - محمد اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل ، ص328، 329

**لنلاحظ أنّ النّقد وهو يرفع بتوجّه به إلى المرجعية التّراثية كما تمثّلها برأي الجابري مثلاً سلطات اللّغة ، الشريعة ، العقيدة ، السياسة. انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص572

والمستجدّات إلى أصول مقرّرة، كما يقول الجابري⁽¹⁾، أو على الرّبط في جانبه الدّيني بين الأحكام الشّرعيّة والأصول التي تتفرّع عنها، انطلاقاً ممّا يتصوّرهما صحيحاً للنصوص، كما يقول أركون⁽²⁾.

ولمّا كان هذا الأمر قد دلّ عند الحدائين على أزمة في الفهم والمنهج، من باب أنّه إعراض عن جدليّة الفكر واللّغة والتّاريخ⁽³⁾. الجدليّة التي لا تتعامل مع الآليات المستحدثة ونتائجها معاملة الحقائق الثّابتة والمقدّسة، فقد كانت لهم ملاحظات على هذا الصّعيد، تنتهي في مجملها إلى تكريس التّاريخيّة، وما يترتّب عنها من تفسير انساني، خاصّة بالنّسبة إلى ما يسمّى النصوص الثّواني، منها مثلاً التّمييز في الثّقافة الإسلاميّة بين مرحلتين ماقبل التّدوين وعصر التّدوين، والقول أنّ الموروث الثّقافي المنقول إلى اليوم من ذلك العصر - أي عصر التّدوين - ليس صحيحاً على وجه القطع، بل هو صحيح فقط على شروط أهل العلم⁽⁴⁾. والظنّ بهذا، هو في الواقع من أجل القول أنّ ثمة تداخل ابيستمولوجي/ ايدولوجي في هذه الثّقافة له علاقة بشكل أساسي بحاضر عصر التّدوين، كما يقول الجابري⁽⁵⁾.

وعلى هذا النّحو، من الاعتقاد بنسبيّة أصول ومبادئ هذه الثّقافة، جاء الموقف من آليات الاستدلال والطّريق إلى الاجتهاد بشكل عام. وبما أنّ هذا يعرّض النّتاج القديم إلى التّشكيك والنّقض ويفسح المجال إلى القراءة الحرّة، نجد أنّ هذه القراءة، إذ تُبرّر تُبرّر بمفهوم غير تقليدي للاجتهاد ليتناسب معها، فإذا كان الاجتهاد القديم قد فهم على أنّه بذل الجهد من أجل نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، فإنّه عند الحدائين قد تحوّل عن ذلك إلى مجرد منهج يفترض جهداً فكرياً مفتوحاً للنّظر في مشكلات العصر المتجدّدة⁽⁶⁾، ولنلاحظ أنّ المعمول عليه هنا هو العقل؛ ولذلك يتمّ وصف مفهوم الاجتهاد بصفة الممارسة العقليّة⁽⁷⁾، المقترنة بالنظر النافذ*⁽⁸⁾. ولأنّ العبرة في الغاية، يجب القول أنّ المقصود بذلك عدّة أمور

(1) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 113

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص 7

(3) - المصدر نفسه، ص 12

(4) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 64

(5) - المصدر نفسه، ص 64

(6) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 159

(7) - المصدر نفسه، ص 159

(8) - نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص 268

* الأمر هنا متعلق بالتأويل والتجاوز، التأويل من أجل الجمع بين قيم القرآن والحداثة. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج 1، ص 163

حاسمة وفاصلة، في العلاقة مع الموقف التقليدي؛ منها أن هذا التوجّه لا يرضى بالدائرة الضيقة المتاحة للعقل في الاجتهاد*(1)، ومنها أنه لا يرضى بمنظومة التأصيل التي قامت عليها(2). وإذ يبرز عدم الرضا هذا، فإنه يتمّ تأكيده بملاحظات، من قبيل أن أداء العقل مرتبط بالعصر؛ من حيث ما يستجدّ فيه من مناهج، ومعارف(3)، ومشكلات(4). وبما أن درجة الإيمان بالعقل كبيرة تبلغ مستوى الاعتقاد بقدرته على التأسيس للنص(5)، فإننا نجد أن هذا المنطق قد افضى عندهم إلى نتيجة أساسية وهي ضرورة تأصيل الأصول(6). أي أن الأمر من خلال هذا، يعني البحث عن طريق آخر للاجتهاد، لكن لماذا؟ جواب الحدائين ببساطة هو أن حاجات الواقع والعصر لا تقتضي اجتهادا يقتصر فقط على فهم معنى الألفاظ واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة فيما لانصّ فيه(7)، فهذا في رأيهم اجتهاد مقيد(8)، مؤدّ إلى التكرار والتقليد(9)، ومحدود في دائرة ما لانصّ فيه ولا إجماع(10)، والمطلوب غير هذا، هو اجتهاد التساؤلات الجذرية(11)، اجتهاد اكتشاف مالم يكن ممكنا اكتشافه من قبل(12). إنّه بشكل محدّد الاجتهاد الذي لا يقدر السلف بقدر ما يدافع عن حقّ الخلف في أن يفكروا في عصرهم، انطلاقا من جوهر الرسالة لا من خلال ما استقرّ من قشور وحواشي حولها(13)، وليس ذلك إلا باعمال المقاصد والمصالح(14).

(1) - نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص20. وانظر: نصر حامد ابو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص135

* تلك التي مجالها فقط توليد النصوص بطريق الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل دون التعامل المباشر مع النص. انظر: المصدر نفسه، ص20

(2)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص183 وانظر: محمد اركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ص15

(3) - نصر حامد ابو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص155. وانظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص208

(4) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص160. وانظر: نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص202

(5) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص63. وانظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص381

(6) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص187

(7) - المصدر نفسه، ص161

(8) - المصدر نفسه، ص171. وانظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص62. والاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص8، 9

(9) - المصدر نفسه، ص182. وانظر: نصر حامد ابو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص146

(10) - محمد جمال باروت، الاجتهاد بين النص والواقع، في كتاب الاجتهاد، الواقع، المصلحة، ص135

(11) - محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ص17

(12) نصر حامد ابو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص126

(13)- عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص9

(14)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص182. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص164.

والحال، أنّ هذا الإجتهد المدعو إليه هو أقرب إلى مفهوم القراءة المعاصرة؛ لأنّه كما يُحدّد يدخل في إطار مفهوم التّعّدّ القرائي، المتوافق مع مفهوم النصّ المفتوح. وعلى ذلك، فهو يحمل إمكانيّة القراءة الحرّة بصرف النظر عن معيار الخطأ أو عقبة النصّ الثّابت(1)، إذ من الجائز، وهنا، انتهاج أي سبيل استدلالي تكون نتيجته تخصيص العام أو تقييد المطلق أو تأويل الظّاهر أو إيقاف النصّ عموماً(2)، وبما أنّ هذا يدلّ على استجابة لتحوّلات الواقع، فإنّنا نسجّل أنّ الطّريق إلى هذا الواقع وتحدياته يمرّ من فكرة إعادة تأصيل الأصول، التي أشرنا إليها، وهي فكرة تتضح في ضوء الموقف من نمط اشتغال العقل بالنّسبة إلى الماضي والحاضر. ومن أدبيات الموقف الحدائبي، بالنّسبة إلى هذا الأمر، الإشارة إلى أنّ وضعيّة الإجتهد بين الإنغلاق والانفتاح أساسها أداء العقل، فكما يذكر الجابري، مانغلق باب الإجتهد إلّا من انغلاق العقل. ولن يكون هناك اجتهد إلّا بوجود انفتاح لهذا العقل على معطيات الحياة الجديدة(3).

ومادام هذا يعني الإنطلاق من موقف تجاوزي، نذكر أنّ المعنيّ بهذا التّجاوز هي المنظومة الأصوليّة، وخاصّة عمل الشّافعي فيها، والسّبب في ذلك أنّ الإّتجاه في هذه المنظومة قد كان إّتجاها محكوماً، حسب الجابري، بأمرين هما الإنطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والإهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات، أو على حساب المقاصد(4). أمّا أنّ الشّافعي قد قصد خاصّة، فلاّته أصلّ الأصول للعمل الفقهي مستلهما فكرة شمول الخطاب القرآني لكلّ نازلة، انطلاقاً من نقل هذا الخطاب من دائرة بيان اللّغة إلى دائرة بيان الأحكام(5)، وهذا بالنّسبة إلى الموقف الحدائبي محلّ نظر؛ لأنّه انتهى إلى نتيجة غير مرغوبة، وهي التي يعبرون عنها بسلطة النصّ، التي من مظاهرها، كما يرون، هيمنة الدّين والعقيدة على كلّ مجالات الحياة(6). وأمر كهذا يعني، في هذا المنظور، توسّعاً للنصوص على حساب الإجتهد العقلي. من إثباتاته، كما يرى أبو زيد، تعلّق الشّافعي بحرفيّة النصّ، المتجلّية في قبول القياس ورفض الاستحسان والرّأي(7).

(1)- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص32. وحسن حنفي، من النص إلى الفعل، ط1؛ القاهرة: مركز الكتاب 2005، ج2، ص457

(2)- محمد جمال باروت، الاجتهاد بين النص والواقع، في كتاب الاجتهاد، الواقع، المصلحة، ص136. وانظر: حسن حنفي، من النص إلى الفعل، ج2، ص457

(3)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص164

(4)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص63

(5)- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص136. ومحمداركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص213، 214

(6)- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص12

(7) - نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص137

وفي كلّ الأحوال، فإنّ الموقف الحدائلي لا يروقه الفكر التأصيلي القديم الذي كرّس سلطة النصّ، وكلّ جهده هو في سبيل الخروج من ذلك، انطلاقاً من مفهوم التاريخيّة الذي يعتمد، وإذا كان علينا اختصار القول في هذا، نقول أنّ الفكر الحدائلي يرى في الزوج أصل/فرع أداة نظريّة مستحدثة، قادت إليها عمليّة بناء الثقافة العربيّة في عصر التدوين* (1)، وأنّ ما تمّ إنتاجه في إطار ذلك وشكّل منظومة معرفيّة قد جعل العقل العربيّ بآليات نشاط ثابتة في حدود معيّنة لا يستطيع اختراقها أو تجاوزها(2)، ومع أنّها قد اصطبغت بصبغة النّضج والثبات إلا أنّها من حيث هي قواعد مقنّنة للرأي مشرّعة للعقل تبقى خاضعة للظروف التي أنتجتها(3). والواقع أنّ طرح التاريخيّة أساساً لهذه المنظومة التقليديّة، هو للإشارة إلى أزمته ومأزقها(4). ومن هذا الجانب، من الملفت ملاحظة أنّ الخطاب الحدائلي يردّد كثيراً مصطلح القطيعة، أو ما يؤدّي إليها كمصطلح التّجاوز، وثمة فكرة معبّرة عن هذا يذكرها الجابري، وهي أنّ تلك المنظومة قد وصلت إلى طريق مسدود، عندما استنفدت إمكاناتها القائمة على استثمار معطيات النصّ، التي يشهد عليها بحث علاقة اللفظ والمعنى واستخدام القياس(5)، وإذا كان هذا يشير إلى انغلاق ويستلزم بديلاً يؤكّد ضدّه وهو الإنفتاح، فإنّ ما يمكن ذكره أنّ آراء الحدائليين قد تمحورت على أمرهم ينهض عليه الإجتهد الذي ينشدونه، وهو الأخذ بالمقاصد والمصالح(6). وطبعاً ما يستتبع ذلك من إجراءات تدعّمها، نحو إعادة النّظر في المنظومة الأصوليّة الموروثة(7)، بأن يتمّ النظر فيها، مثلاً، إنطلاقاً من ترتيب استقرائي تصاعديّ، يبدأ من القياس مروراً بالإجماع والسنة وصولاً إلى الكتاب، كما يرى حنفي** (8)، أو أنّ يتمّ النّظر فيها خارج إطار القياس والتعليل، في إطار المصلحة

(1) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص109

* يشير أركون إلى تاريخيّة العمل التأصيلي الذي أنجز في هذه المرحلة بفكرة استحالة التأصيل وهي الفكرة التي تثبت التاريخيّة من خلال القول أنّ كلّ أصل وراءه أصل آخر. انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص15

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص343

(3) - المصدر نفسه، ص100

(4) عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص145

(5) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص167، 168. وانظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص83

(6) - المصدر نفسه، ص162

(7) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص558

(8) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص282

** بهذا المعنى، فإن الاجتهاد سيرتكز على العقل (القياس/الاجتهاد)، فإن تعذر ذلك كان الاجماع ثم السنة ثم النص. انظر: المصدر نفسه،

والحكمة ومقتضياتها من أسباب النزول، كما يرى الجابري⁽¹⁾. أو أن يتمّ النظر فيها خارج مسلمة خصوص السبب وعموم اللفظ، أي ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل، كما يرى الشرفي⁽²⁾، أو أن يتمّ النظر فيها بالإستناد إلى السياق ومنطق العلاقة بين المعنى والمغزى، كما يرى أبو زيد⁽³⁾، أو أن يتمّ النظر فيها من خلال أعمال النظرة الحديثة، أي في إطار حدود الله، كما يرى شحرور⁽⁴⁾، أو أن يتمّ العمل فيها بموجب مبدأ الرحمة، كما يرى العشماوي⁽⁵⁾، أو أن يتمّ النظر فيها بمراعاة المنهج، كما يقول الحاج حمد⁽⁶⁾. وكلّ هذا في تماش مع منظور غير حرفي، يتجنّب النظرة الفقهيّة، ويقوم وزنا للضمير والمسؤوليّة الفرديّة، كما يذهب إلى ذلك الشرفي⁽⁷⁾.

وإذا كان، لهذا الذي قلناه، ما يستتبعه من ملاحظات، فإننا نقول أنّ الملاحظات عديدها منها، أنّهم وهم يشيرون إلى العقل والواقع، قلّما يتحدّثون عن النتائج التي تترتب عنهما، ولعلّ ذلك قد يكون من إدراك الإحراج، الذي يمكن أن ينشأ من التطرّق إليهما. فإن يتمّ التأكيد على الوظيفة التأويليّة للعقل، أو على الطابع التحوّلي للواقع، بمعزل عن حدود ظابطة للقراءة، هذا يعني أنّهم يسلكون قراءة غير موضوعيّة، فكيف تكون القراءة موضوعيّة وهي ترفع شعار التحرّر من النصّ، وهي أمام نص ليس كأى نصّ؟! من المؤكّد أنّ ذلك ممّا يؤدي إلى تصادم العقل والنصّ، وهذا لا يبدو أنّ الحداثيين يتحرّجون منه، خاصّة وهم يقولون بفكرة الخروج عن المسلّمات، وبزيف مبدأ لإجتهد مع النصّ. وإذا كان عدم التحرّج هذا يأتي في جزء منه من تصوّر أنّ الثوابت هي صنعة المجتهدين، فهو تصوّر، في رأينا، ليس في محله، إذ إنّ تلك الثوابت لا تمنع النظر بالمطلق، فهناك مجال للتفكير فيها، في حدود الفهم والاستنباط والتفريع والتّرجيح والتّحرير، كما يقول محمد عمارة⁽⁸⁾. وليس هذا بأقلّ شأن للحطّ منه أو رميه بعدم الجدوى، فكلّ شئٍ حدود، وإنّ أكثر الأعلام قبولاً عند الحداثيين كالشّاطبي، ليؤكّد أنّ العقل لا يمكنه أن يسرح في مجال النظر إلاّ بقدر

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 173-176

(2) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 80

(3)- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص 203

(4)- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 578

(5)- محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص 21

(6) - محمد ابو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والانسان والطبيعة العالمية الثانية، ص 624

*المنهج هنا هو تجريد يعلو على المحلي، فهو وان ارتبط بالقدوة النبوية الا انها بالنسبة اليه ليست نهائية لانه حمل انفتاحه على المستقبل . انظر: المصدر نفسه، ص 624

(7) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج 1، ص 164

(8) - محمد عمارة، النص الإسلامي، ص 22

مايسرحة النّقل⁽¹⁾. وهذا رأي إذا كان يعبر عن فكر تقليدي منفتح، فهو رأي لا يدّعيه صاحبه لنفسه، وإنما كلّ ماقاله أو قاله غيره قد قرّرتة، على حدّ قوله، الآيات والأخبار وشيّدت أركانه انظار النّظار⁽²⁾. وإنّه لمن التناقض أن تجد من الحداثيين من يقول باستحالة تأصيل الأصول ثمّ تجده، في الآن نفسه، يقول أنّ فكرة التّأصيل نابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه*⁽³⁾، فأين التّاريخيّة من هذا! أو ليس هذا اعترافا بوجود كيان للنّص يفترض المرجعيّة؟!

إنّ مايمكن قوله أنّ المنظورالإجتهادي/ التّجديدي الحداثي، ليس له من نتيجة مهمّة إلاّ التّعدي على النّص، بالتشكيك، والتّعطيل. وإذا كان ولا بدّ من اجتهاد، فهو ممكن، وليس ضروريًا أن يكون في إتّجاه مايريد الحداثيون؛ ليكون بحقّ الإجتهد المطلوب، إنّ لنا في التّجربة التّاريخيّة دليلا على ذلك، فهذه التّجربة إذا كانت تفترض مراعاة التّغير، فهي تفترض هذا التّغير، من باب الانتقال من ما عمل به إلى ما لا يعمل به. والسؤال الذي يطرح نفسه، هل هذا الانتقال هو بالضرورة انتقال تصاعدي؟ الجواب أنّ ذلك ليس بالضرورة، مادام العامل المؤثّر هنا هو التّغير، والتّغير مفتوح، إذ يمكن الإفتراض أنّ مادعت الطّروف إلى تجاوزه قد تدعو الطّروف إلى العودة إليه، ويبدو لنا أنّ المطبّ هنا هو تصوّر أنّ التّغير يتّجه إلى الأمام والمستقبل ولا علاقة له بالوراء والماضي، في حين أنه بحقيقة محتملة. اقصّد في عبارة اخرى أن التّغير كما يكون الى الأحسن يمكن ان يكون الى الأسوء وكما يمكن ان يتّجه الى مظاهر عصرية يمكن ان يتّجه الى مظاهر تقليدية بطريق الإستعادة أو التكيّف، عندما تفرض الحاجة ذلك، فالنسبية شاملة للإختلاف والتعدد وليست احادية. وبالتالي، لايمكن تصور ان التّغير يقضي على كل قديم لمجرد انه قديم، اذ الجديد يصبح هو ايضا قديما، فلو اخذنا بمنطلق التّغير هذا لفقدت كلّ الأشياء مصدقيتها ومبرّرات وجودها في الوقت الذي نجد أنّ الحداثيّة نفسها لا تحظى عند الجميع بالإتّفاق حتّى في بيئتها نشأتها⁽⁴⁾. بل وهي مدركة بتناقضاتها وسلبياتها حتّى عند الحداثيين انفسهم⁽⁵⁾. فكيف يمكن الإمعان في نقد القديم وتجاهل البناء عليه ومثل هذا ابعد عن الإقناع التّام؟

(1)- الإمام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص125

(2) - المصدر نفسه، ص13

(3) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص8.

* من الملاحظ ان فكرة الاصل التي يناهضها هو ايضا يستند اليها من خلال قوله بضرورة ارتكاز النظر الابيستولوجي على قاعدة الدراسات التاريخية والاجتماعية والانثروبولوجية، انظر : المصدر نفسه، ص118

(4)-AlaineTouraine,Critique de la modernité,Paris :Les editions Fayard,1992,p174-176

(5)- محمداركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص168 . وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات ، ج1، ص27

1-2 رؤية المقاصد:

لقد رأينا الإهتمام الحداثي بالإجتهد قد انصبّ أساساً على استثمار المقاصد، باعتبار أنّ الإجتهد القديم الذي يناهضونه قد انحصر في دائرة لغويّة تطلب المعاني من الألفاظ؛ وهم لأنهم معنيون بالفهم والطريق إليه، قد رأوا في الإهتمام بالمباحث اللغويّة تقصيراً أتى على حساب الكليات والمقاصد، المفترض في رأيهم أنّها هي المطلوبه.

وإذا ما وقفنا بالنظر على هذا الأمر، أي المقاصد، نلاحظ أنّ الحداثيين قد وضعوا أيديهم على أمر مهمّ مشروع، قد قرّر الشاطبي أنّه أحد شرطيّ الإجتهد، بالإضافة إلى القدرة على الإستنباط⁽¹⁾، غير أنّ الحداثيين، إذا كانوا يشاطرون الشاطبي تأكيداً هذا التقرير، ويعدّون ذلك بمثابة نقلة ابيستمولوجيّة في مسار الإجتهد⁽²⁾، يذهبون وجهة مختلفة عمّا يذهب إليه الشاطبي. نقول هذا، ونحن نأخذ بعين الإعتبار، جملة من الأفكار المؤسّسة لنظرهم في هذا الشأن، وحتى يتّضح موقفهم، من المناسب أن نشير أولاً إلى مفهومهم للمقاصد، ليس بالمعنى التعريفي، فهذا بالكاد نعثر عليه، ولكن بالمعنى الإشاري. وفي ضوء هذا، تتحدّد المقاصد على أنّها الكليات المحصّلة من عمليّة استقراء الأحكام التفصيليّة في النصوص التشريعيّة، المعتمدة على علاقات انتاج الدلالة مثل علاقات؛ الإجمال، والبيان، والعموم، والخصوص، والنسخ، والمنزلة عليها في علاقة متعكسة صاعدة هابطة، كما يشير إلى ذلك أبو زيد⁽³⁾. وكون المقاصد على علاقة بالأحكام التفصيليّة، وبالجزئيات القائمة عليها، فهي ذلك الجهد الفكري الذي ينهض منهجياً على محوريّة الكليات والمصالح، في مقابل محوريّة القياس التي يمثلها حمل فرع على أصل، كما يقول الجابري⁽⁴⁾.

ومن الجدير بالذّكر، أنّ النّظر إلى هذه المقاصد من زاوية الفكر، له علاقة مماثلة بالمجال العقلي؛ حيث تظهر العقليّات المستخلصة من استقراء الجزئيات⁽⁵⁾. وعندما يظهر البعد العقلي، فذلك ليس سوى من أجل إلحاق البيان بالبرهان، أي أن يكون مؤسساً عليه، كما يرى الجابري⁽⁶⁾. وهذه نقطة ممّا تكشف عندهم بوضوح، مدى الهيمنة التّوجيهيّة للعقل

(1) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص41، 42

(2) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص547

(3) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص201

(4) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص167، 168

(5) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص542

(6) - المصدر نفسه، ص558

في هذه المسألة. وعلى أية حال، فهذه الهيمنة هي التي يمكن ملاحظة آثارها في الهدف المعلن من الإهتمام بالمقاصد، وفي طريقة التعاطي مع هذه المتطلبات، فالهدف هو الإهتمام بالعصر ومواكبة تطوراته(1). أما الطريق إلى ذلك، فيكون بالبحث في الدلالة الكلية للنص، في سياق تفاعله الجزئي والكلي مع الواقع الاجتماعي والتاريخي(2). والبحث في معقولية الأحكام، انطلاقاً من دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة(3). ولا يخفى أنّ هذا يرتدّ إلى التاريخية، وإتجاهها إلى التغيير، إذ إنّ البحث في الدلالة الكلية للنص، وإن كان يشير إلى عدم الإكتفاء بالدلالة اللغوية، وتناول النصّ في مجمله، فهو يشير أيضاً إلى أهميّة استحضار علاقة النصّ بتحوّلات التفاعل التاريخي مع ماكان موجوداً في مرحلة التكوّن، بل وحتى بعدها(4).

وعلى ذلك، فعندما يتمّ التأكيد على معقولية الأحكام، يأتي هذا التأكيد غير منفصل عن الإشارة إلى أسباب النزول؛ لأنّ ثمة اعتقاد أنّ أسباب النزول، وهي مقترنة بالوضعيات المختلفة تعني الإعراف، ليس فقط بتلك الوضعيات كما وجدت، بل أيضاً بوضعيات جديدة، الأصل فيها المصلحة(5). ومن هذا الباب، فإن يقال أنّ دوران الحكم أولى في الدوران مع المصلحة من الدوران مع العلة، فمن أجل القول بقصور أداء القياس أمام كثرة الوقائع المستجدة، التي لايفيد فيها التقيّد بالعلة، على عكس مايمكن أن تؤدي إليه المصلحة، التي هي إقتضاء متجدّد(6). وإنّما تُذكر المصلحة هنا ويُعنى بها؛ لأنّه يُتصوّر أنّها أساس وجود وليس فقط أساس كمال، بدليل، كما يقول حنفي، أن جميع الأدلّة سواء كان متّفف عليها أو مختلف عليها تقوم عليها(7). وأن تكون أساس وجود، ومبرّرة شرعاً، فهذا يعني استلزماً، كما يقول الجابري، أن تكون ضروريّات العصر جزءاً من المقاصد(8).

(1) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص202. وانظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص166

(2) - المصدر نفسه، ص203

(3) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171

(4) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص202، 203

(5) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171-176

(6) - المصدر نفسه، ص170، 171

(7) - حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص488، 489

(8) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص192

وبما أنّ هذا هو المطلوب حدثياً، نشير أنّ معادلة التّجديد في هذا الشّأن، وهي تنطلق من تاريخيّة المنظومة التّقليديّة، وتسعى إلى إعادة التّأصيل، قد حدّدت نظرتها إلى المقاصد في عناصر متباينة، لكنّها في المجمل ممّا يندرج في إطار العصر، قياساً على طريقة استقراء القدماء، التي قادتهم إلى القول بالضرّورات والحاجات والتّحسينات، كما يبرز ذلك عند الشّاطبي. فهذا الجابري، الذي يرى أنّ لكلّ عصر ضروريّاته، وحاجاته، وتحسيناته، يدرج ضمن الضروريات المعبّرة عن المقاصد أنواعاً من الحقوق، كالحقّ في حرّيّة التعبير، وحرّيّة الإنتماء السّياسي. ويدرج ضمن الحاجات أنواعاً من المتطلّبات الحياتيّة، كالحاجة إلى توفير الصّحّة، ويدرج ضمن التّحسينات العديد من المستجدّات في بابها(1). والأمر نفسه يتردّد عند حنفي، لكن من زاوية توسيع مضامين تلك الأنواع، كتوسيع مفهوم الضروريّات القديمة ليصبح فيها مفهوم المال، مثلاً، شاملاً ليس فقط للمال الخاص، بل أيضاً للمال العام(2). وما يبدو أكثر ترتبياً في هذا التّوجّه، هو مانجده عند إبي زيد، الذي ارتأى وجود ثلاثة مبادئ كلّية هي: العقل، والحرّيّة، والعدل(3).

والملفت أنّ هذه الرّؤى، وإن كانت تتغيّى الخروج من المنظومة القديمة إلّا أنّها، ههنا، تبدو راضية على التّوجّه المقاصدي القديم، وتري في أرائها تكملة وإضافة متقدّمة عليها(4). وهذا بالفعل ما يمكن ملاحظته، فما قيل يتقاطع مع ماتمّ اثباته، سواء بالنّسبة إلى العقل أو غيره، فليس في هذا ما يمكن عدّه إنجازاً كبيراً، لكن بما أنّ العبرة بما يحرك هذا الموقف، وما يؤول إليه، فإنّنا نستطيع، من هذا الجانب حقّاً، أن نتحدّث عن خرق محقّق، خاصّة، إذا علمنا أنّ الطّرح الحدائثي يريد الإعراض عن النّظرة الفقهيّة للدين(5). ولعلّ خير ما يدلّ على ذلك الموقف من الشّريعة، التي أصبحت في هذا المنظور، مجرد أهداف للتحقيق، وليست قيدياً على السلوك وتحديد له(6). أي أنّ النّظرة، هنا، قد أصبحت سلبية بإزاء الأحكام التي تتضمّنّها، ولا يخفى مافي هذا من نظرة علمانيّة، ولا يجب الاعتقاد أنّ هذا استنتاج، بل هو، وإن كان يؤدّي إليه الإستنتاج، أمر معلن مثبت من جملة مواقف الحدائثيين، الذين يقرّون أنّ

(1)- المصدر السابق نفسه، ص191

(2)- حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التّأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ص 107. وانظر: من النص إلى الواقع، ج2، ص500-497

(3)- نصر حامد أبو زيد الخطاب والتّأويل، ص207

(4)- المصدر نفسه، ص207. وانظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشّريعة، ص192. و حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التّأويل، ص107

(5) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص164 وانظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص170

(6)- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص485. وانظر: محمد جمال باروت، الاجتهاد بين النص والواقع، في كتاب الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، ص113

مفهوم الشريعة هو مفهوم المنهج، أو الطريق، وليس مفهوم القواعد والأحكام التطبيقية، بمعناها القانوني⁽¹⁾. ولنلاحظ، أنّ النظر بهذا المنظار إلى الشريعة، أمر مقترن بالنظر إليها من زاوية الإبتعاد عن الحرفية، والتمسك بروحها، وتحكيم الضمير، والأخذ بسلطة الزمن، بما يعنيه من تجاوز لأحكام ثبت تاريخياً العمل بها، والتي بحسب هذا التوجّه، لم تكن سوى حلولاً ظرفية اقتضتها البيئة الحجازية*⁽²⁾. وكلّ هذا، إذا وضعناه في سياق النظرة العلمانية، سواء للوحي⁽³⁾، أو للإجتهد⁽⁴⁾، تجعلنا نعتقد أنّ النظرة الحدائثية إلى المقاصد، وتماشياً مع هذا المنطلق، قد مثّلت مدخلاً مناسباً لأغراض بذاتها، وهي التشكيك والتعطيل والتجاوز، وإلا كيف نفسّر، مثلاً، الموقف الناقد لقاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح! بحجّة أنّها تناهض التّقدم، الذي يفرضه تقدّم العقل كما يقول أبو زيد⁽⁵⁾. في حين، أنّ هذه القاعدة لاتعمل وحدها، إذا أخذنا، في الإعتبار، أنّ ثمة منظومة أصولية هي جزء فيها. ثمّ أو ليس في درء المفسدة مصلحة؟ والمعلوم أنّ المفسدة، إذا وقعت لاتقارن في خطورتها بالمصلحة، التي يمكن تأخير تحصيلها.

وإنّ ممّا يكشف هشاشة هذا الموقف، وانحيازه للواقع والمعاصرة على حساب النقد، اجتزاؤه المفاهيم، في حين، أنّ النظرة القديمة تربط ذلك بعلاقة الوسيلة بالقصد، وتجعل المقاصد هي المتضمّنة للمصالح والمفسد في نفسها⁽⁶⁾. وذلك في إطار المنظور المؤسّس على البحث في مآلات الأفعال**، وهو منظوره تفصيلاته المناقضة للعموم السطحي الذي

(1)- محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص19. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59، والصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص32

(2)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59-61

*تبدو النظرة المقاصدية عند الحدائثيين مرتبطة بالتأويل ولذلك يتّجه نظرهم إلى مجاوزة الظاهر إلى الباطن والإعلاء من مرجعية التاريخ وقيمة التغيّر الزمني فيه على نحو القول: (لايّد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن). محمد الشرفي: الإسلام والحرية، ص150 ونحو القول في حصر الشريعة في المنهج: (فالمناهج استمرار وتقدم وتواصل لكي يساير أحداث الحياة وطبائع التطور) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص23

(3) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص63. وانظر: احمد الريسوني ومحمد جمال باروت، الإجتهد، النص، الواقع، المصلحة، ص112

(4) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص63

(5) - نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص207

(6)- الامام القرافي، الفروق تح محمد علي بن الحسين المكي، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية1998، ج2، ص61

**إنّما ذكرنا هذا لنبيّن أنّ ماذهب إليه أبو زيد وهو نموذج لما يمكن أن يقاس عليه لم يكن توجّهاً موقفاً فقد حكم بتناقض تلك المبادئ التي صاغها مع قاعدة درء المفسد في حين أنّ المدقّق في الأمر يجد رأي القنماء وهو يقوم على النظر في مآلات الأفعال كما يرى الشاطبي لايؤسّس الإجتهد إلا في البحث في المصالح والمفسد، فالمجتهد إذ يجتهد لايربط اجتهاده بجلب المصالح فقط وإنّما بدرء الفاسد أيضاً أمّا الإجتهد كما يفهم عند أبي زيد فيبدو مقتصرًا فقط على مواكبة العصر و الغفلة عن المفسد وليس هذا بمستغرب في الواقع والإتجاه هو تغايب المصلحة على النص. انظر: الإمام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص177. وحسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص487

رأينا. وفي كلّ الأحوال، فإنّ المتأمل لا يفوته إدراك ضعف نسيج النظرة المقاصديّة عند الحدائين، وهي تحكّم المعاصرة، أو المغزى بلغة أبي زيد، ومافي محلّ ذلك من اعتماد العقل، والواقع، والمصلحة، على حساب النّص. وأمر كهذا، ممّا لاشكّ فيه، يوقع الطّرح الحدائيّ في شبهة عدم الإنضباط، وليس من الإدّعاء في شيء أن نذكر، أنّ عدم الإنضباط هذا ومآله، ملاحظ في عناصر عديدة منها، تصوّر إمكانيّة بناء المقاصد على العقل، والواقع، بمعزل عن استثمار ألفاظ اللّغة، والأدلّة، والإعتناء بالكليات على حساب الجزئيات.

إنّ هذا التّصوّر لا يبدو صائبا، إذا كان معلوما أنّ الأصل في الفهم احترام حقيقة الشّيء محلّ الفهم، سواء في لغته أو سياقه، ومادام القرآن قد نزل بلغة عربيّة معروفة بأنواع خطاباتها، وتفاعل معها المتلقّون آنذاك، فإنّه من المغالطة، في رأينا، القفز على المسار التاريخي لهذا التّفاعل لصالح مقاصد في ذاتها، بدعوى الواقع المستجدّ. والحال، أنّ الأدعي إلى المعقوليّة هو الإنطلاق من مرجعيّة هذا الخطاب، كما فهمت والبناء عليها؛ ولهذا يبدو لنا الموقف التّقليدي، وهو يعتني بالضوابط أكثر مصداقيّة وانسجاما مع نفسه من الموقف الحدائي، سواء بالقول بمراعاة المعهود اللّغوي، أو القول بعلاقة الترابط بين الجزئي والكلي، أو التّنصيص على التّدليل عليها*. ولا عبرة في التّركيز على متطلّبات الواقع وقيّم العصر، كما لو أنّ هذا الواقع وقيّمه يستلزمان فقط القبول دون نظر. إنّ للواقع سلبيّاته التي لا تنكر، ومن غير المعقول، عندئذ، النظر بعين المصالح دون النّظر بعين المفسد. والأصل في المقاصد أنّها تدور في دائرة دينيّة محورها، كما يقول الشّاطبي، إقامة الحياة الدّنيا للأخرة⁽¹⁾، وهذا ما يغفل عنه الحدائون. إذ ماقيمة المصلحة وهي لذاتها، والحديث كلّه

* ليست المقاصد طريقا مباحا لكلّ رأي بل هناك ضوابط للعمل بها؛ من ذلك تأكيد الشّاطبي على ضرورة التمسك بالمعهود اللّغوي العربي أو طريق الوضع. كأساس في الإستنباط والإستدلال. انظر: الموافقات، ج1، ص39. وتأكيد ابن القيم على ضرورة احترام الإطّراد في خطاب الشارع الذي قد يكون منه القطع، عندما يجري استعماله على وتيرة واحدة. انظر: بدائع الفوائد تح علي بن محمد العمران، مكة: دار عالم الفوائد(د.ت)، ج2، ص27. ولا يخفى أنّ أهميّة هذا الكلام واضحة في الصّبيط؛ ولذا نجدهم من باب الإحتراز من التّأويل يشدّدون على الإنتباه إلى الخطاب بإيجاب إعطاء كلّ من اللفظ والمعنى حقّهما دون تقصير وإفراط كما هو رأي ابن القيم. انظر: اعلام الموقعين، ج2، ص397. وتقييد العقل بالنّص بأن يكون عمله في دائرته وليس دائرته هو من خلال القول أنّ العقل إنّما يبني على أصل متقدّم هو الوحي ولا يبني في استقلال على غير أصل كما قال الشّاطبي. انظر: الإعتصام، ج1، ص59. ولأنّ المسألة المقاصديّة حسّاسة ويمكن أن تقضي إلى نتائج غير مرغوبة تجدهم يؤكّدون على علاقتها بالدليل، أي بمعنى أن لا تكون شيئا منفصلا لذاته عن حقيقتها الدّينيّة الشرعيّة بأن توجد المقاصد منفصلة عن الأحكام التفصيليّة أو العكس، فكما يقول الشّاطبي: (فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند اجراء الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها. فمن أخذ بنص مثلا- في جزئي معرضا عن كآيه؛ فقد أخطأ. وكما أنّ من أخذ بالجزئي معرضا عن كليّه؛ فهو مخطئ). الموافقات، ج3، ص74. وليس هذا من باب التّكلف، وإنّما من باب تقدير أنّ المقاصد قد وجدت ليكون المكلف مرتبطا بها لأن تكون هي مرتبطة به حسب إرادته، فهي كما يقول الشّاطبي (عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحدّ الذي حدّه لاعلى مقتضى أهوائهم) الموافقات، ج2، ص294. وكما يتّضح هناك تسليم بالنّص وخضوع له ليس من أجل الجمود، وإنّما من أجل دفع التّلاعب عنه وهذا أمر مشروع. ولعلّ اشارتنا المتكرّرة للشّاطبي بالذات، وهو المحتفى به عند الحدائين، مايدلّ على الفرق في اتّجاه النّظر بينه وبينهم. وعندما نجد هؤلاء ينتقدون القياس بسبب مرجعيّته التي تحيل إلى الأصل نرى أنّهم لا ينتبهون أنّ دائرة هذا القياس هي موضوعة البحث في إطار مقاصد النّص وما يأتي منها هو استتباع لها.

(1) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص63

لا ينفصل عن الشأن الديني، والبعد الأخروي فيه بعد أساسي؟ ان هذا في الواقع ليكشف عن مظهر القصور في الموقف الحدائي .

ثالثاً: الدلالة والتشريع

1-3 الموقف من الشريعة:

لقد رأينا، فيما سبق، حرصاً حدائياً على المقاصد من أجل الارتباط بالواقع المعاصر والتكيف معه، وأن ذلك الحرص قد كشف من حيث الإهتمام بالكليات والواقع المعاصر عن موقف من الشريعة وأحكامها التفصيلية؛ ولأن تلك الإشارة كانت في سياق توضيحي فقط، فإننا، وهنا، ومن باب التفصيل، سنعمد إلى تسليط الضوء على تلك الإشارة، بالنظر إلى أن الإهتمام بالكليات يعكس، منهجياً، تحوُّلاً يؤثر في صورة الشريعة التقليدية.

وعندما نقول هذا، فمن باب أن ذلك يعني تغييراً في المفاهيم، وتغييراً في الإتجاه، والأمر في النهاية، هو في سبيل صورة معينة للإسلام. والنظرة، هنا، هي نظرة متسلسلة تستتبع الموقف من القرآن في مختلف جوانبه، وعلى رأسها لغته. ولذلك فعندما تُطرح مسألة التشريع، كحقيقة مكوّنة للقرآن، وتتنظم في إطار فقهي، مقيد بحدود الخضوع والطاعة، نجد أن الموقف الحدائي موقف اعتراض من هذا، ووجه الاعتراض يبدأ أساساً من التحويل على ضبط المصطلحات، من خلال مدخل اللغة خاصة. وهنا نلاحظ، أنه قد نتج عن ذلك، القول أن الشريعة هي المنهج والطريق والسبيل⁽¹⁾. وهو قول يفيد في هذا المعنى أن استعمالها قرآنيًا هو فقط من أجل بيان الإتجاه، الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه⁽²⁾. ومع أن في هذا إجزاء يغيب المعنى الإصطلاحي إلا أن التوجّه الحدائي يبدو غير مكثرت بهذا المعنى، الذي يراه معنى تاريخياً طارئاً. وثمة حجة في هذا، وهي أن ألفاظ القرآن، ينبغي أن تؤخذ على أصلها وليس في إطار ماطرأ عليها⁽³⁾. وغني عن القول، أن هذا التأكيد هو لإضفاء الطابع التاريخي على ماتم باسم الشريعة؛ ولذلك كان الرأى الحدائي، وهو يتّجه إتجاهاً معاكساً للإتجاه التقليدي لايتوانى عن تبرير موقفه، بما يقتضيه الفهم التاريخي من استحضار الأثر السياقي، الذي يدلّ عليه توسّع المعنى. ومن الأقوال في ذلك أن الشريعة لم

(1)- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص224. وانظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص296. وعبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59

(2)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59

(3)- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص225

* يرى العشماوي أنه لا يصح أخذ ألفاظ القرآن بالمعنى الإصطلاحي لأن ذلك مدخل إلى التحريف والتزييف. انظر: المصدر نفسه، ص225

تدلّ على القانون إلّا بجهد الإصوليين والفقهاء⁽¹⁾. وهذا الكلام يتمّ الإستدلال عليه بمقارنة التطور التاريخي، بين الإستعمال المجرد من القانون والإستعمال المتضمن للقانون، فالأول يشهد عليه، في رأيهم، ورود كلمة الشريعة محدودة لمرة واحدة، متعلقة بالرّسول لتأكيد سداد منهجه⁽²⁾. والثاني يشهد عليه التّضخيم التّدرجي لمفهوم الشريعة، الذي أصبح يضمّ، في رأيهم، القواعد والمبادئ والأحكام والإجتهاادات المختلفة. أي كلّ مايدلّ على المنظومة الفقهيّة⁽³⁾. والإشارة إلى هذا، هي الإشارة إلى العمل القضائي، الذي فرضه وجود الدّولة، وإلى التّنظير الأصولي، خاصّة ذلك الذي أنجزه الشّافعي⁽⁴⁾.

وإذا كان للنظرة التاريخيّة مايستتبعها، فإنّ مواقف الحداثيين، في هذا الشّأن، قد جاءت تؤكّد الطّابع الإنساني الذي أصبحت عليه الشريعة؛ ولذلك نجدهم في الرّدّ على هذا العمل الإنساني يميّزون بين الشريعة القرآنيّة والشريعة الإسلاميّة⁽⁵⁾، من خلال الفصل بين الدّين والفكر الدّيني⁽⁶⁾، وكما هو ملاحظ، فالتمييز متعلّق بالمعنى وتأويله، ومن هذا الجانب نرى أنّهم اعتنوا أكثر بالتّفريق بين الإلهي والنّسبي، أي التّفريق بين القرآن وعلاقة الرّسول به، في إطار المرحلة التي عاشها، وما أستحدث بعد ذلك من أصول استدلال، كأصل السنّة الشّارحة، والإجماع، والقياس⁽⁷⁾. وبما أنّ هذا المعنى يتوجّه إلى إثبات المقصد التّشريعي من هذه الجهة وليس من الجهة الأولى، فإنّ مقارنة الحداثيين، إذ تشير إلى هذه الجهة، تؤكّد أنّها قد وجدت من تصوّر أنّ القرآن فيه بيان لكلّ شيء، ومافي معناه من تصوّر وجود الطّابع الكلّي لأحكامه⁽⁸⁾، واقتضاء أن يكون لكلّ نازلة حكم لازم⁽⁹⁾. وفي وجهة نظر الحداثيين، فهذا مردود من عدّة وجوه منها؛ العلاقة بأسباب النّزول، أو التّميّز بالطّابع

(1) - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص296، 297 . وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص86. ومحمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، ص225

(2) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص86

(3) - محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، ص225. وانظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص296

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص296

(5) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص28، 29

(6) - محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة ، ص58

(7) - المصدر نفسه، ص59، 58. وانظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص29. ومحمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 297

(8) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص30، 31

(9) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص140

الجزئي، الناتج عن الظرفية الزمنية والمكانية⁽¹⁾. ولذلك، كان من لومهم للفقهاء تحكيم الفروع على الأصول⁽²⁾، والفروع هي ما تؤدي إلى القانون، خاصة وهي تستند إلى القياس، الذي رأينا الإتجاه إلى نقده.

وعندما يثبت الحداثيون أنّ المقصد التشريعي هو إنجاز على هامش القرآن وليس من القرآن، فإنّه قد يتبادر إلى الذهن السؤال عن مضمون القرآن. يمكن القول أنّ هذا المضمون، كما يرى، في صورة إجمالية مضمون روحي تعبدي، وأخلاقي قيمي. وطبعاً، فإنّ ما يبرره هو كون الشريعة القرآنية هي أساساً منهج، ومن طبيعة المنهج، كما يقول العشماوي، الإستقلال عن الصيغ القانونية⁽³⁾. ومن الشواهد الدالة على ذلك، في رأيهم، استهداف الخطاب القرآني للضمير، وعدم قيامه على فكرة القوة والقسر، التي تحيل إليها السلطة التنفيذية⁽⁴⁾. وتماشياً مع هذه الفكرة، فإنّ ما يظهر على أنه أحكام ومبادئ مأخوذة بالمعنى التشريعي، هو في محلّ النفي من جهة، مثلاً، التمييز بين الحكم وتطبيقه⁽⁵⁾. أو استقصاء عدد ما يدلّ على التشريع من آيات الأحكام⁽⁶⁾.

وبما أنّ هذا التّصوّر يكشف عن إيمان بالتّعير، وانفتاح على الواقع والمستقبل، فإنّه في الحقيقة ثابت من دلالة مفهوم المنهج، إذ مقتضى هذا المنهج أن يتباين مع تطبيقه، فالتطبيق يخضع للزمان والمكان. أي أنّ الأحكام، عندئذ، ليست ثابتة، والمنهج هو مجرد طريق،

(1) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص31. وانظر: محمد سعيد العشماوي، اصول الشريعة، ص79. وعبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص59

(2) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص312

(3) - محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، ص227

(4) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص301، 302. وانظر: محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، ص228

*مما تجدر الإشارة إليه أنّ العشماوي عندما يشير إلى هذا ينطلق من أنّ حقيقة الشريعة هي روحها وروحها هي الرّحمة. انظر: العشماوي، جوهر الاسلام، ص24 وما يثبت تلك المركزيّة للضمير هو تسبب الإيمان عاى الجزاء والعفو على القصاص. انظر: اصول الشريعة، ص63

(5) - محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص32

**تفسير هذا هو أنّ الحكم إذا تعلّق بواقعة ما غير أصل ماتعلّق به يكون تطبيقاً في محلّ الإجتهد، ومن هذه الزاوية ينزل من كونه إلهي إلى كونه إنساني وهذا هو حال الفقه الذي يقابل بالإعتراض ولا يرى فيه سوى اجتهادات تشريعية إنسانية مختلفة بالضرورة عن الشريعة الإلهية القائمة في جوهرها على المنهج. انظر: المصدر نفسه، ص32 وما بعده. ومثال التخصيص مثال ظاهر في ذلك الانتقال، فإن يخصص الحكم يعني تطبيقه أو ربطه بأمر ما بفعل اجتهادي. انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص45

(6) - محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص77

***إنّ عدد ما يثبت الحداثيون في شأن أحكام التشريع هو الاختلاف والعدد القليل نحو ما يذكر العشماوي انها مائتين من مجموع ستة آلاف. انظر: محمد سعيد العشماوي، جوهر الاسلام، ص77 او ثمانين آية كما يشير الصادق بلعيد. انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص297

والعبرة في هذا الطريق وليس في الأحكام التي تتعلق به*. ومن هنا كان غير مستغرب أن تتميز الأراء الحداثيّة بنفي التشريع عن القرآن**، ومعارضة مايسمى الشريعة الإسلاميّة***. وهو مايمكن أن نجد تجسيده بوضوح في الإعراف بالعلمانيّة والدعوة إليها. ولكن إذا كانت الحجّة المستعملة في هذا تنطلق من طبيعة الخطاب القرآني، وتراه خطاب منهج، أو هو مجموع مبادئ كليّة، أو هو خطاب مفتوح وتعزله، بالتالي، عن صورة فهمه، التي مثلها الفقه، فإن للمرء أن يسأل عن مصداقيّة هذا الموقف، إذا كان ذلك يعني وجود خلط بين الثابت والمتغير، أي الخلط في تصوّر الحكم مطلقاً ومقيّداً، كما يقول العشماوي(1). أو بعبارة أخرى، الخلط بين الثابت الدال على الحكم الإلهي الشرعي، والمخصّص، أو المقيّد الدال على اجتهاد الفقهاء.

إننا نرى في هذا الموقف تجاوزاً، وهو تجاوز قد جاء نتيجة ضروريّة لمغالطة فكرة المنهج، التي انبنت على المعنى اللغوي وحده. إننا لو وقفنا على المعنى الآخر الإصطلاحي المتغافل عنه، وهو المحدّد في أنّ الشريعة هي الوضع الإلهي الثابت، لأدركنا فرقا موضوعياً اتّجه عند واضعيه إلى التمييز بين البعد الإلهي والبعد الإنساني، وليس إلى الخلط بينهما. فبالإعتبار الأوّل، لها تلك الميزة؛ من حيث نسبتها إلى الرسول، وجهة التّكليف. وهي بالإعتبار الثاني، بتلك الميزة علم بأحكام موقوفة على الأدلّة(2). وهذا ممّا يفيد الفرق بين وجود المضمون الخطابي وطريقة فهمه، وليست هذه الطريقة شيئاً آخر يبتعد عن الخطاب، والأصل فيها اقترانها بالخطاب بدليل، وإذا لم يكن هذا، فلنا أن نتصوّر مأل الخطاب، خاصّة وهو يفهم في علاقة بالضّمير، وبضمير غير محدّد، وعلى علاقة بالتأويل؛ حيث الدلالة مفتوحة، والقراءة مباشرة! إن الفقهاء قد اختلفوا، مع التزامهم الأدلّة، فكيف

*لهذه الفكرة إشارات مختلفة نجد العشماوي يعبر عنها بالقول أنّ (الشريعة هي المنهج الذي يتقدم باستمرار) انظر: جوهر الإسلام، ص 35 ويعبر عنها حاج حمد من خلال مثال الجزء الثابت في مقابل اختلاف تطبيقه بالقول: (تظلّ التشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج) انظر: جدلية الغيب والانسان والطبيعة العالمية الثانية، ص249. ويعبر عنها الصادق بلعيد من مدخل المبادئ العامة بالقول: (إن الله تعالى أشار إليها في عموميتها وترك للعباد الاجتهاد في تفسيرها وفي تجسيدها في القواعد القانونية التي نلأوم مع حاجياتهم) انظر: القرآن والتشريع، ص321

**إنّ الأمثلة على ذلك تتعدّد بصور مختلفة وتتنابن بحسب المنهج الفكري المتبع فهذا نصر حامد أبو زيد يعلن من خلال تمسّكه بالمقاصد امكان تجاوز التراث التشريعي ويعلن أنّ الدعوة الى الشريعة مع التسليم بمنطلقاتها النظرية كما تمّ اقرارها وثب على الواقع. انظر: مفهوم النص، ص 17. ويرى العشماوي أنّه لا يوجد شريعة بمعنى تطبيق الأحكام التفصيليّة وإنما الذي يوجد هو روح الشريعة، وتطبيق هذه الروح هو تطبيق منهج الرّحمة الذي يقبل التّغيير والتّطوّر انظر: جوهر الإسلام، ص24، 23. كما يرى الشرفي أنّه لا يوجد في القرآن تشريع شامل لكلّ تفاصيل العبادات والمعاملات وأنّ مايدلّ على ذلك له علاقة بالتوراة عند اليهود. انظر: لبنات، ج1، ص138

***يرى العشماوي أنّ مفهوم الشريعة التي يراد تفعيلها تطبيقاً هي مفهوم تاريخي يعني الفقه أو النظام التاريخي الإسلامي القانوني والسياسي. انظر الاسلام السياسي، ص111 وهي عند الشرفي لاتعدو أن تكون مجرد اراء واختيارات تأويلية ليست بالضرورة أكثر وفاء لروح النص القرآني. انظر: عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة، ص139

(1) - محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ص89

(2) - ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج19، ص306-309

بمن يريد التعامل المباشر مع النصّ، وتماشيا مع التّغيير؟!

إنّ ما يمكن قوله، هنا، هو أنّ الفقه لا يستغرق كلّ الشريعة، وإطاره هو إطار معرفة الأحكام بالأدلة، وطرق الإستنباط، ومثل هذا، وإن كان ظنّيًا يشهد عليه الإجتهد إلاّ أنّه الإجتهد في حدود خطاب له ما يبرّره، وهو في علاقة مخصوصة بالمتلقين. نقول هذا؛ لأنّ الخطاب القرآني قد جاءت رسالته بأوامر ونواهي، وقد رأينا هذا بوضوح من قبل، وأن يكون كذلك يعني أن يكون في علاقة متميّزة، من أظهرها التّكليف، فإن نسبة التّشريع إلى القرآن ليست اعتباطا، وإنّما هي في إطار فهم الخطاب؛ حيث يمكن ادراك مقتضيات الفعل منه، وإلاّ كان خواء. وعندما يقول الحداثيون أنّ القرآن هو مضمون روعي وأخلاقي، فإنهم في الواقع يركّزون على جزء منه، ويغفلون عن حقيقة أنّ هذا الجزء هو لغة، يمكن التّعاطي معها بالأمر والنّهي، فالأصل في الخطاب أن يكون إنشائيًا أو خبريًّا، وأن يكون كذلك يفرض ذاته في حكم ما يمكن الوقوف عليه، فلا يُلام الأصوليون والفقهاء، عندئذ، إذا كانوا قد تعاملوا مع الخطاب القرآني من هذه الوجهة. ولم يكتفوا في الأخلاق أو في غيرها بمجرد المعنى، بل إلى ما يؤدّي إليه المعنى كما فعل العز بن عبد السلام*.

2-3 الموقف من آيات الأحكام:

إنّ النّظرة المعارضة على الطّابع التّشريعي للقرآن، التي رأيناها تتجسّد في التّمييز بين القرآن والفقه، وبين المنهج وتطبيقه، بالنّسبة إلى الشريعة عموما، ترتبط في جانب منها بالموقف من مفهوم الحكم، وإذا كان هذا المفهوم قد حدّدته عند الأصوليين والفقهاء النّظرة إلى الخطاب من جهة التّكليف، والعلاقة بأفعال المكلفين، فإنّ توجّه الحداثيين إلى عدم العناية بهذا الأمر، وإدراجه فقط في دائرة العمل الإنساني الإجتهد، قد جعلهم يرتّبون على ذلك موقفا من ما يسمّى آيات الأحكام. وهو موقف إذ يعكس الإهتمام بها، يعكس في الآن نفسه مشروعية توجّههم إلى التّجديد.

وإنّنا، ونحن نذكر هذا، نضع في الاعتبار أنّ الرّؤية الحداثية، وهي تتعاطى مع الأحكام القرآنية، تتعاطى معها أساسا من خلال العلاقة بالواقع وتغيّره، خاصّة وأنّ مفهوم التّشريع له دلالة قانونية تنظيمية. وأن يكون الأمر كذلك، هذا يعني عند الحداثيين ان يثبت من مفهوم الحكم، أي أن يدلّ على طبيعته القانونية**⁽¹⁾. فعندما يقال، أنّ القرآن قد تضمّن ثلاثة أنواع

* لنلاحظ أن استخراج الحكم قائم من تصوّر الخطاب متعلّقا بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التّخيير أو الوضع. انظر: الإمام الغزالي، المستصفي، ج1، ص210. والأصوليون ام يغفلوا الخطاب الخبري الذي يمكن ان تكون له تلك الدلالة. انظر: ابو الحسين البصري، المعتمد، ج1، ص21

(1) - الصادق بلعيد، القرآن والتّشريع، ص 50

** من خصوصية الحكم القانوني في رأي الصادق بلعيد التّميّز بالطّابع العملي الإلزامي. أي هو ذلك الذي يخصّ العلاقات الخارجية بين الناس

من الأحكام هي؛ الأحكام الإعتقاديّة، والأحكام الخلقيّة، والأحكام العمليّة⁽¹⁾، فإنّ ملاحظة الموقف الحدائيّ، إذ تستند إلى الطّبيعة التّشريعيّة للحكم؛ من حيث هو علاقة بسلوك بشريّ، تقلّ من أهميّة الأحكام التي تخرج عن ذلك، كالأحكام العقائديّة، والأخلاقيّة. فهي وإن كانت أحكاماً إلاّ أنّها تبقى أحكاماً في حدود معناها ومقيّدة بالدائرة التي تنتمي إليها، كما يقول الصّادق بلعيد*⁽²⁾؛ ولذلك كان من تبعات هذا الموقف أن تكون أحكام القرآن موزّعة إلى قسمين، قسم أوسع هو مجال المسائل العقائديّة، وقسم أضيق هو مجال الأحكام البشريّة⁽³⁾. وإذ تبدو صورة هذا التّفصيص غير متوازنة وأميل لصالح قسم دون آخر، فذلك بسبب أمرهمّ يشدّد عليه الموقف الحدائيّ، وهو الاختلاف المرحلي بين القرآن المكيّ والقرآن المدني. ومما يذكر في هذا الشّأن، أنّ القرآن المكيّ قد تميّز بالطّابع العقائدي الأخلاقيّ، في حين أنّ القرآن المدني قد تميّز بالطّابع العملي التّنظيمي**، لكن يجدر بنا القول، أنّ الإشارة إلى هذا الجانب في القرآن المدني، لايفيد إثباتاً لحقيقة تشريعيّة بمعناها القانوني، كما يمكن أن يفهم من ذلك.

إنّ الطّرح الحدائيّ، عندما يذكر أنّ ثمة توجّه عملياً في هذه المرحلة، يمارس مايمكن أن نسميه النّفي في مقابل الإثبات، عن طريق منطق التّاريخيّة التي يتشبّث بها. وعلى ذلك، فنظرتة إلى هذه الأحكام هي نظرة إلى أحكام تاريخيّة نسبيّة قابلة للتّجاوز، ومما يشهد على هذا، عندهم، تعرّض تلك الأحكام إلى النّسخ، الذي يعتبره الصّادق بلعيد قد كان أكثر وأعمق في هذه الآيات من الآيات المكيّة، هذا فضلاً، عن انبناء المنظومة الحكميّة لهذه المرحلة على التّخصيص، الذي تدلّ عليه أسباب النّزول⁽⁴⁾. وإذا كان لهذا الموقف من أثر، فهو الأثر

= وهو ما يختلف عنه الحكم القرآني الذي إذ يتعلّق بالنّاس المكفّين يتعلّق بهم تعلّقاً داخلياً محوره الضّمير. انظر: القرآن والتّشريع، ص306 ولنلاحظ أنّ نظرة العشماوي إلى الحكم القرآني وهي تستند إلى فكرة المنهج تجعل هذا الحكم ثابتاً أو كما يرى هو النّص أو ما هو توقيفي في حين أنّ فهم هذا الحكم واستخراجه ينجّر عنه أن يصير الحكم تقديرياً، وهي ماهي عليه اجتهادات الفقهاء. انظر: جوهر الإسلام، ص32، 33

(1)- عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص32

(2) - الصادق بلعيد، القرآن والتّشريع، ص39، 40

* يبرر هذا من حقيقة الحكم غير المحددة او الواضحة لجهة ان اكثر الآيات تعبر عن تصو للحياة دون ان تحمل حكماً بصفة مباشرة او تتوفر على شروط الحكم بمعناه القانوني. انظر: القرآن والتّشريع، ص40

(3)- المصدر نفسه، ص58

** يذكر الجابري أنّ الخطاب الإلهي في هذه المرحلة قد اتّجه إلى الوعد للنبيّ وصحبه والوعيد للمشرّكين وعلى ذلك جاء متميّزاً عقائدياً بالإهتمام بالنّبوة والتّوحيد والمعاد لكن تركيزه على العقيدة كان في إطار أخلاقيّ إلى الحدّ الذي كما رأى أن كانت الأخلاق هي المؤسسة للعقيدة. انظر: فهم القرآن الحكيم، ج2، ص408، 409. أمّا العشماوي فيرى أنّ هذه المرحلة قد غلب عليها الطّابع العقائدي والأخلاقيّ لأنّها كانت مرحلة اصلاح وتهذيب. انظر: جوهر الإسلام، ص38. أمّا الصّادق بلعيد فيرى أنّ المرحلة المكيّة قد تعلّقت بمعالم الدين الجديد ولذلك غلب عليها الطّابع العقائدي والأخلاقي بالمقارنة مع المرحلة المدنيّة. انظر: القرآن والتّشريع، ص59

(4)- المصدر نفسه، ص59. وانظر: محمد سعيد العشماوي، اصول الشريعة، ص79

الذي يذهب بالخاصية الحكمية للآيات التي يظن منها الحكم*. صحيح، أن ثمة اقرار بأن القرآن ليس مدونة قانونية، لكن مع ذلك، هناك اعتراف بوجود آيات تتصف بالطابع التشريعي غير أن الإقرار بها هو من أجل حصرها؛ ولهذا، نجد أن من مآلات ذلك الموقف تحديد آيات الأحكام في نسبة جزء إلى ثلاثين جزء أو مائتي آية من مجمل القرآن(1).

والحق، أنه إذا كانت مشكلة الحداثيين بالنسبة إلى أحكام القرآن، هي فيما يسمونه غلبة المنهج الفقهي، كما يقول الشرفي(2)، فإنه ينبغي القول، أن العناية الفقهية بهذا الأمر قد جاءت منسجمة مع مفهوم الخطاب القرآني الذي أقره(الفقهاء)، المفيد للإقتضاء والتخيير والوضع. وفي هذه الحالة، فإن يكون القرآن كتاب هداية، وأخلاق، ومنهج رحمة، لا يمنع أن يتضمن أحكاما، مادام كل ذلك هو في إطار لغة يستشف منها الأمر، والنهي، ويبني عليها الحلال، والحرام، وهي أمور من خاصية الدين. ولهذا، فإن الإتجاه إلى التركيز على العدد المحدود للآيات الحكمية لا يكفي دليلا على غياب أولوية الحكم في الخطاب القرآني، إنه لمن الواضح أن القدماء قد تجادلوا في عدد هذه الآيات بين مقل ومكثر، لكن منطق التفكير كان منطق التمسك بالخطاب القرآني، والسعي إلى فهمه. وعلى ذلك، كان الأمر في اتجاهين لا اتجاه واحد، اتجاه معرفة الأحكام الظاهرة واتجاه معرفة الأحكام غير الظاهرة، وكما يقول الزركشي، فإن مأخذ هذه الأحكام هو مأخذ التصريح ومأخذ الاستنباط(3). وفي مأخذ الاستنباط دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح(4). فإذا لم يكن ذلك التوجه من فراغ، بل كان توجهها في إطار الإنسجام مع طبيعة الخطاب القرآني الرسالية، واللغوية. أما أن يقال أن الأحكام مصطلح فقهي أوجد الواجب، والمكروه، و المندوب، وهذه لم يتضمنها الخطاب، فيتعين على ذلك أن يفهم فقط من دلالاته الأخلاقية على الخير والشر(5). فإن هذا ليس بمقنع، إذا كان الأصل هو أن تقرأ المفاهيم والأفعال، بحسب التفاوت لبحسب الإطلاق. وقول الفقهاء والأصوليين هو من هذه الجهة، وذلك في رأينا ماينبغي أن يكون.

* هذا واضح جدًا من كلام الصادق بلعيد الذي يقول (أن المهمة الحكمية لامتياز بالمكانة الأولى في القرآن الكريم إجمالاً، وسواء كان ذلك في الفترة المكية أو في الفترة المدنية). انظر: المصدر نفسه، ص55

(1)- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص 227 ، 228 . وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص151

(2) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص60 . وانظر: لبنات، ج1، ص164

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص4

(4)- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص199

(5) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص60

3-3 الموقف من أصول الإستدلال:

لقد كشف الحداثيون، وهم يؤكّدون أنّ القرآن كتاب هداية وأخلاق لاكتاب قانون، وأنّ الشريعة القرآنيّة غير الشريعة الإسلاميّة، أنّهم يريدون الإعراض عن النّظر الفقهيّة للقرآن. والإعراض عن هذه النّظر، يعني أساسا النّظر في المنظومة التي أوجدتها؛ ومن حيث المضمون الذي تقوم عليه هذه المنظومة، نجد أنّ ثمة عناصر أربعة قد تحدّدت عند الأصوليين والفقهاء، وكان عليها مدار استنباطهم وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس.

وقبل أن نبيّن نظرة الحداثيين إلى هذه العناصر، من المهمّ الإشارة أنّ لهذا الموقف مقدمات، أو لنقل أنّها تستند إلى رؤية، هي الأساس في التّعريض إليها بالنقد، وهي القول أنّ تلك الأصول تؤدّي في نتائجها إلى شموليّة النصوص وسلطتها، وهذا، يفهم على أنّه يصبّ في اتجاه تقديس الماضي، والسير في طريق الإتياع والنفور من الإبداع⁽¹⁾. أو هو، كما يعبر أركون، ينتهي إلى الإنغلاق⁽²⁾. وعلى أساس هذا الأمر، ومن أجل اضعاف علاقة النصّ بالسلطة، أو العلاقة المتصوّرة بين الأصل والماضي، تُستحضر التاريخيّة كاستراتيجية مناهضة في الموقف الحداثي، ونعني بذلك، التأكيد على تاريخيّة المنظومة الأصوليّة، والقول باستحالة تأصيل الأصول*. وفي الغالب، يعني هذا الإشارة بالتاريخيّة إلى العمل الذي أنجزه الشافعي. وفي الواقع، أنّ ما يبرّر الإشارة إلى الشافعي، هنا، هي نظرتة البيانيّة المتعدّية، كما يقال، من مفهوم البيان اللغوي الإعجازي للقرآن إلى مفهوم البيان التشريعي، أي ذلك الذي يعني أن يكون النصّ بيانا للأحكام، إمّا صراحة، أو ضمنا، من خلال التّعامل مع مختلف النّوازل⁽³⁾. وبالنسبة إلى الموقف الحداثي، فهذا يطرح مسألة الإكتمال التشريعي، وهي مسألة مردودة لاتعبر، كما يقول الصادق بلعيد، إلاّ عن مجازفة، وادّعاء، لوجود ما يكذبها من قلة الأحكام التشريعيّة، وارتباط عمومها بالتخصيص⁽⁴⁾. والتذرّع بهذا في تضعيف تلك الفكرة، بالنسبة إلى القرآن، هو ما لازمه السعي إلى تضعيف هذه

(1) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 130، 131

(2) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 15

* بالنسبة إلى أركون، فإن وجود منظومة أصول الفقه كمنظومة مُصاغة تعتمد منهجية محددة في التّعامل مع القرآن امر لا يستقيم مع المنهجية المعتمدة في اللسانيات القائمة على الحرية، فتلك تنقيد فيها القراءة في حين ان هذه تفتّح فيها القراءة. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 234

(3) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 22، 23

(4) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص 294-297

الفكرة، بالنسبة إلى ما أضافه الشافعي من أدلة أخرى في الاستدلال، إلى جانب القرآن كالسنة، والإجماع، والقياس. وكلّ هذا، على أساس معارضة مآلها العملي على أفعال العباد التي أصبحت، في نظرهم، في دائرة فقهية مميزة، كما يقول الشرفي بالحلال والحرام(1).

ولأنّ الموقف الحدائّي يؤمن، كما قلنا، بالتاريخية، ويقيم نظره على فكرة الفصل بين النصّ وسلطة النصّ، ويعتبر مايقال إلى جانب النصّ تأويلا يمكن تجاوزه، فإنّه لا يتردد في نقض فكرة الإكمال التشريعي بنقض مسلمتها، مسلمة لكلّ نازلة حكم لازم، المسؤولة عن النظرة الفقهية، بالقول أنّها مسلمة نشأت نشوء متأخرا، ولا يتردد في القول أنّ تلك الأصول التي أدت إليها، هي أيضا قد جاءت متأخرة، بعد أن كان التفكير الفقهي يتلمس، كما يقول الشرفي، طريقه عبر التجارب المختلفة(2). ومع أنّ الموقف، في هذه الرؤية، يشير إلى أنّ فكرة الأصل في العمل الفقهي تجد سندا في الخطاب القرآني، كما رأينا سابقا عند أركون، إلا أنّ غلبة النظرة التاريخية، تبدو حاجزا مانعا عن الإقرار بذلك. وعلى كلّ حال، فإنّه يمكن تبيين المبالغة في النقد، من جملة المواقف المتعرضة إلى تلك الأصول.

فإذا ابتدأنا بالقرآن الأصل الأوّل، فإننا نجد الأفكار التي تساق في هذا الشأن، وتقلّ من أهميته الاستدلالية والاستنباطية، أفكار على علاقة بالمفهوم النصّي، إمّا من جهة أنّ هذا المفهوم يحيل إلى الإمكانيات الواسعة، أو من جهة أنّه يحيل إلى التباين في تفسير وتأويل هذه الإمكانيات. فمما يذكر، بالنسبة إلى الأمر الأوّل، القول أنّ مفهوم النصّ القرآني مفهوم فضفاض. ويفسر هذا، على أنّه نصّ يمكن أن يؤوّل لفائدة الشيء ونقيضه، عن طريق الاحتجاج بالآيات المجتزأة، خارج السياق النصّي والتاريخي(3)، أو كما يذكر أبو زيد، فإن ذلك المفهوم يشجّع امكانية التفسير والتفسير المضاد، وامكانية التلاعب الدلالي، ليس فقط بالمعاني، بل أيضا بالمباني، كما هو الحال، في رأيه، بالنسبة إلى المحكم والمتشابه(4). فهو على هذا، كمفهوم نصّي، يفهم على أنّه قائم على حقيقة التأويل. ولما كانت هذه الحقيقة عندهم مأخوذة بالمعنى الواسع، على أنّها تمتدّ حتى إلى المعنى الصريح، فإنّ الرأى في هذا الإتجاه، هو أنّه لا يوجد حكم جاهز، أو توجد حقيقة مطلقة، يمكن التعامل معها بوثوقية، كما فعل الأصوليون، الذين خاضوا في المباحث اللغوية، انطلاقا من ذلك(5). أمّا من الجهة

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص140، 141

(2) - المصدر نفسه، ص141

(3) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص13-15

(4) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص205-207

(5) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156، 157

الثانية، جهة التّعَدّد في فهمه، فهذا ممّا هو مترتّب عن الأمر الأوّل، وهو يعني، هنا، أنّه لَمّا كان قابلاً لعدد كبير من التّأويلات، فتلك التّأويلات تمنعه من أن يكون قابلاً للتّطبيق(1). وبالنسبة إلى هذا الرّأي، فهذا واضح من أنّ الفهم التّطبيقي لهذا النّص يمرّ عبر توسّطات النّصوص التّواني، التي تمثّلها السّنّة التّأويليّة للمذهب الفقهي، أو الفرقة الكلاميّة. وفي الواقع، فإنّ التّحفظ عندهم إزاء دور هذا الأصل، يأتي من تصوّرهم أنّه يحمل معاني روحية وقيميّة، تتجاوز الإعتبارات الطّرفيّة التي وقف عليها الأصوليون والفقهاء، بانشغالهم بالمعنى الحكمي. ولذا، فإنّ الرّأي في هذا، يجب أن يفهم في إطار اعتقادهم أنّ ماجاء به القرآن غير مأنسب إليه، وأنّ مأنسب إليه ليس إلّا تبريراً لأوضاع وقيم واختيارات تاريخيّة يمكن تجاوزها(2).

أمّا عن السّنّة، الأصل الثّاني في الإستدلال، المسمّى النّصّ الثّانوي، فإنّ الرّأي فيها هو التّحفظ الواضح، ووجه التّحفظ هو وجود أسباب على علاقة بالشّأن المنهجي والتّاريخي، ومن الممكن ادراك هذه الأسباب وأثرها في تضعيف حجّيتها، عندهم، من دلالة مفهومها، فهي تعني في أصلها، كما يذكر أبو زيد، الطّريقة والعادة المتّبعة، دون ماقد أصبحت تعنيه من دلالة مضافة، كما حصل بعد الرّسول(3). ومن هنا، كان الحكم عليها، حكم على هذه المرحلة ومافي نطاقها من اشكالات، ومرحلة ما بعد الرّسول، هي مرحلة مايسمّى مأسسة الدّين(4). ولهذا يُذكر، أنّ مفهوم السّنّة مفهوم متأخّر، لم يتبلور إلّا في منتصف القرن الثّاني الهجري(5)، وعندما تبلور في هذا الإطار، أصبح يعني كلّ ما صدر عن النّبويّ من قول، وفعل، وأمر، ونهي، وإقرار(6). وتمّت معاملته، بالتّالي، معاملة الوحي(7). وفي ضوء هذا، فإنّه عندما يُشار بالتّضعيف إلى حجّية السّنّة، يُشار إلى المشكلة الإبيستمولوجيّة التي يمثّلها الحديث كخبر منقول، فمّمّا، قيل، أنّ الإهتمام به قد كان اهتماماً بالصّحّة والوضع، أكثر ممّا كان اهتماماً بالصدّق المنطقي(8). وأنّه في عمليّة نقله وتداوله، قد تعرّض إلى فعل

(1)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص297

(2)- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص16

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص156-158

(4)- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص34

(5) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص22

(6) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص548. وانظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص84

(7) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص181

(8) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص117، 116. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص179

انتقائي وتصفوي؛ لأسباب لغوية، وأدبية، وثيوبوجية، وتاريخية (1). أو بمعنى، أنه لم يكن بمنأى عن الصراعات السياسية، والإقتصادية، والدينية، المتنامية (2). فضلا عن القول، أنه لم يكن حجة عند الجميع، لوجود التشكيك فيه عند البعض (3). وعلى هذا، رُمي قول الشافعي، جهة العلم الخبر بالتهافت (4). والحكم عليه بالتهافت، هو، في الواقع، الحكم على مائني عليه، فهو قد عدّ السنّة مصدر استدلال وتشريع، وفي الرّأي الحدائي، كما يعبر أبو زيد، أنّ ذلك فقط مجرد تأويل لبعض النصوص، كتأويل الحكمة بأنّها السنّة (5).

ولأنّ مذهب إليه الشافعي، قد فهم على أنه توسّع في مفهوم النص، واندرج للسنّة في إطار الوحي، واستقلالها من خلاله بالتشريع، فإنّ ممّا أثبت دحضا لهذا، هو أنّها في حقيقتها بجزئين؛ جزء هو عبارة عن شرح وبيان، وجزء هو اجتهاد من الرّسول، عمد الشافعي، كما يقول أبو زيد، إلى دمجها في مستوى كلّ مقدّس (6). ومادامت غاية هذا الموقف، إحاطة السنّة بالتاريخية، للإقرار أنّها ليست وحيا، ولاتستقل بالتشريع (7)، وأنّ ما حصل، كان خارج إرادة الرّسول، في أن لاتكون لأقواله صبغة معيارية ملزمة* (8). فإنّنا، إذ نلاحظ انسجام هذا الموقف مع اعتقاد الحدائين بالبعد الروحي والأخلاقي للقرآن، لانرى أنّ ذلك منسجم تماما مع الشواهد القرآنية، ولامع أقوال الشافعي نفسه، فالقرآن يعلن بالقول الصريح (ومآءاتكم الرّسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) (9)، فالآية تُظهر من سياقها الأمر باتّباع الرّسول، في شأن معاملات، هو الحكم في الفيء (10)، وهذه من مسائل الحرب، التي تستدعي سلوك

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 146

(2) - طيب تزي، النص القرآني، ص 66

(3) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص 58، 59

(4) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص 142

(5) - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص 33

(6) - المصدر نفسه، ص 34، 35

(7) - المصدر نفسه، ص 83

(8) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177

* ممّا يذكر أبو زيد في هذا أنه يجب التفريق بين السنة الشارحة للمجمل واقوال وافعال الرّسول الاجتهادية وهذه في رأيه ممكنة التجاوز. انظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص 17

(9) - سورة الحشر، الآية 7

(10) - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 86، 87

الرّسول الأسوة الحسنة. أمّا عن استقلال السنّة بالتّشريع، ودور الشّافعي في ذلك، فإنّه يمكن القول من استقراء نصوصه، أنّه لم يعن سوى أن تكون في إطار القرآن لاخارجه، فرعا لأصل، و فقط أمرا تفرضه طاعة الله(1). ومن البيّن، في هذه الحالة، أن تكون شارحة، وأكثر من ذلك ملزمة، خاصّة وأنّ الشّرح هو توضيح للإجمال ونحوه، فكيف يكون الشّرح ولا يكون الإلزام، وذلك الشّرح يكشف عن مقصود النّص وفيه الأمر والنّهي؟! فإذا اعتبرنا السنّة تشريعا فهي في إطار النّص لاخارجه، مادامت بإقرار الحدائين شرحا وبيانا له، وهو ما أدركه في رأينا القدماء بإثبات هذه الحجّية بصحيح الحديث*(2)، وإذا كان هناك من يجادل بالتّفريق بين سنّة وأخرى** فهذا لا يغيّر من الأمر شيئا، مادام المقصود من العلاقة بالسنّة العلاقة بفهم القرآن نفسه من خلال الممارسة العملية لمبلّغه والشاهد عليه.

أمّا الإجماع المفيد للوحدة، في العلاقة بالنّص، والمندرج في إطار مفهوم توسيع النّصوص، فإنّ معارضته من لدنّ الحدائين صريحة جدّا، إمّا لأنّه مبدأ نظري صعب التّطبيق، ولم يحصل تطبيقه إلاّ في حالات نادرة(3)، وإمّا لأنّه إجراء منهجي لتكريس سلطة الماضي، سلطة السلف(4). وإمّا لأنّه، كتعبير عن نصّ غاب منطوقه وحضر مفهومه، يأتي على حساب الخبرة الجماعية(5)، وإمّا لأنّه احتكار وإقصاء(6). ويبدو، أنّ الإشتغال الحدائيّ بالبعد التّاريخي له أثره، فالعلاقة هي علاقة بالعصر وليس علاقة بالماضي، كما يقول حنفي(7). ومن نافل القول، أن تكون النتيجة غير ملزمة، نتيجة ليس لنا علاقة به، كما قال شحرور(8). لكن ما يمكن قوله أنّ الإجماع مفهوم توحيد، وينبغي أن ينظر إليه من هذه الزّاوية، وفي الدّين أمور تحتاج إلى وحدة المؤمنين، خاصّة في الشّأن العقائدي والعبادي، فليس صحيحا، والحال هذه، رمي الإجماع بالتّاريخية المطلقة، والإنسياق في اتّجاه منظور

(1)- الإمام الشافعي، الرسالة ، ص91

(2)- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، ج2، ص129

* نجد هذا قد عبر عنه الزركشي بالقول: (ان القرآن والحديث ابدأ متعاضدان على استغناء الحق واخراجيه). انظر : المصدر نفسه، ص129

**يفرق شحرورا بين السنة النبوية والسنة الرسولية وبعد الاولى تمثيلا لإجتهد غير ملزم بخلاف الاخرى. انظر: الكتاب والقرآن، 553-549

(3)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص298

(4)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص133

(5)- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص121

(6)- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص23

(7)- حسن حنفي، من النص إلى الفعل، ج2، ص214

(8)- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص582

النصّ المفتوح وتاريخية الدلالة فيه، أو التشكيك فيه عموماً، مع الإقرار أنه ثبت، فثباته يتناقض مع كونه مبدأ نظرياً. هذا من جهة، ثمّ أنّ الإجماع إذا كان يعكس سلطة الماضي، فهو يعكسها بدليل، والسلطة التي لا تقوم على دليل تفتقد شرعيتها، ولم يكن للإجماع تلك السلطة إلاّ لأتّه، فيما يقول الغزالي، كان مستندا إلى النصوص المتواترة، وإلى الأمور المعلومة ضرورة بقرائن الأحوال⁽¹⁾. ثمّ أنّ ما يدلّ على مرونة الإجماع، ويخالف الإدعاء بمثاليته، صلته بالمصلحة المرسلّة. فالقول، في هذا الشأن، أنّ المصلحة إذا تبدّلت، يكون جائزا مخالفة الإجماع، واحداث حكم آخر يتناسب مع المصلحة الحادثة⁽²⁾. وهذا طبعا في إطار الدليل، ويبقى أن نوّكد، أنّ الإجماع قد ثبت قديماً، بالرغم من وجود الاعتراض عليه⁽³⁾، وذلك إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على قوّة مفهومه ومقصده. ثمّ أنّ الموضوعية في الحكم تقتضي النظر إلى الإجماع في إطار كلي وليس في إطار جزئي.

أمّا عن القياس الأصل الرابع، فانتقاده أظهر عند الحداثيين، لتعلّقه بالإستنباط، والتكوين التشريعي، الذي رأينا اعتراضهم عليه، بحجّة أنّ القرآن كتاب هداية لا كتاب قانون. وإذ ينتقد القياس عندهم؛ فلائّه، في رأيهم، يعتمد الظنّ دون القطع⁽⁴⁾، ويقوم على استكشاف ماهو موجود بالفعل في النصّ، من غير الخروج عنه بالرأي⁽⁵⁾، وأنّه في منحاها عودة إلى الماضي⁽⁶⁾. هذه العودة التي تظهر في سلطة النصّ وشموله، تبدو، عندهم، عودة على حساب الواقع المتغيّر؛ ولذا كان من الحكم عليه القول أنّه ليس طريقة مثالية⁽⁷⁾. وبما أنّ هذا يستلزم بمعنى المخالفة منظورا آخر، فإنّ هذا المنظور هو الذي يتجاوز، كما يقول الشرفي، مجرد التقنيّة إلى فلسفة التشريع⁽⁸⁾. والمقصود بهذا اعتماد المقاصد، وهذه النظرة المتجاوزة، قد كان من نتائجها طرح مسألة التعليل؛ وقد رأينا في الموقف الحداثي الانتصار للمصلحة، وهذه في هذا الموقف ترتبط بالحكمة أكثر ممّا ترتبط بالعلّة⁽⁹⁾. وأن ترتبط بها

(1)- الإمام الغزالي، المستصفى، ج2، ص296. وانظر: الإمام الشافعي، الرسالة، ص534

(2)- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص567

(3)- المرجع نفسه، ص539، 538

(4)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص 171. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص168

(5)- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص136

(6)- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص581. وانظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص168

(7) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص62

(8)- المصدر نفسه، ص63

(9) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 78

يعني، من هذه الزاوية، إعادة تأسيس، وهو أمر، كما يقول الجابري، ليس ممكناً إلا بالتخلص منها، بالتخلص من القياس. والتأكيد على هذا، هو في الواقع، تأكيد على الفرق بين طلب علة الأحكام في الألفاظ جزئياً وطلبها من النص كلياً، فالعلة من الوجهة الأولى، كما يصور الجابري، علة سكونية تهتم بالوصف، وصف متعلق بالشيء الذي صدر فيه الحكم، في حين أنها من الجهة الثانية علة متحركة، متجددة تتبع المصالح المتجددة؛ حيث مجال العقل والاجتهاد (1). وهو الأمر الذي يتطلبه الواقع بكثرة مستجداته ولايكفيه التثبت بحرفية النص كما يقول الشرفي (2).

ومن هنا يمكن أن يفهم الطموح إلى تغيير القياس، من قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الشاهد على الشاهد، كما يذهب إلى ذلك شحرور (3). على أن ما يمكن تسجيله، في هذا الشأن، أن القياس يجد تبريره من القرآن ذاته قبل أن يجد تبريره من غيره، كصنيع الشافعي، فالمتأمل في الخطاب القرآني يجده قائماً على إلحاق النظر بالنظر، واعتبار المثل بالمثل (4). وتلك لها دلالاتها، والتغاضي عن هذا لصالح المصلحة، بدعوى كثرة الحوادث في مقابل النص، أو حصر النص؛ لئلا تكون له علاقة بالواقع المتغير، إجحاف واضح. فأي قيمة للنص، عندئذ، إذا كان لا يمكنه أن يتعلق بواقع متغير ينظمه بأمر أو نهي؟ ولذا، فإن الدعوة إلى عدم شمولية النص، من خلال القياس، ليست إلا دعوة في إطار التاريخية؛ حيث تتضاءل في هذه الحالة مساحة النص التعميمية*. وهذا لا يسمح بالحديث عنه بلغة معاصرة، والمقاصد هنا لا تكون كافية وهي تبدو في هذه النظرة تحت تأثير خارجي.

رابعاً: قضايا في الموقف الحداثي

لاشك أن اختلاف المقاربات هو اختلاف في النتائج، فإذا كنا قد رأينا من قبل، مواقف تتجه إلى غير اتجاه المنظومة التقليدية؛ من حيث الإيمان بروح النص ومقاصده، والبعد عن النظرة التشريعية، ومعارضة امتداد سلطته، من خلالها أو ما يؤدى إليها، من خلال نصوص حافة ثانوية، ويتكون على ما يقيم دعواهم في هذا، من الإيمان بالتاريخية، ودور العقل، والتأويل، فلنا أن نتصور النتائج الممكنة من ذلك. من ناقل القول، عندئذ، أن تكون النتائج

(1)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 569

(2)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 169

(3)- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 581

(4) - ابن القيم، اعلام الموقعين، ج 2، ص 333

*في موقف ابي زيد اشارة الى علاقة المعنى بالمعزى الا ان ذلك في النهاية يأتي على حساب النص. انظر: نقد الخطاب الديني، ص 221

في اتجاه متباين؛ ولذا يهمننا، هنا، أن نبين في إشارات مختلفة أهم هذه النتائج لنقد قيمتها التجديدية، مادامت تطرح في إطار تحيين النص والعلاقة المباشرة به، دون الإجهادات التاريخية .

4-1 قضايا الأحوال الشخصية:

ثمة مسائل عديدة يتضمّن مجال الأحوال الشخصية، كمسائل الزواج والطلاق والإرث واللباس. أي المسائل التي تخصّ في العموم الرّجل والمرأة وعلاقتهم الأسرية، ولا تخفى الأهمية الكبيرة لهذه المسائل في حياة الناس، خاصّة وأنها ترتبط أكثر من غيرها بالهوية الثقافية والدينية، وإذا كان الحدائثيون قد ابدوا اهتماما بها، فهو الإهتمام الذي فرضه حضورها الاجتماعي الفقهي؛ إذ يتّسع الفقه كثيرا في هذه المسائل ويطلع الواقع الاجتماعي بطابعه، من المهمّ الإشارة أنّ هذه المسائل وهي تُتناول عند الحدائثيين، كثيرا ما تُتناول من زاوية الإنتصار للمرأة، ويجد هذا تبريره عندهم في ما يسمّونه الوضعية الدونية للمرأة، التي يحمّلون الخطاب الفقهي بعض تبعاتها(1). فهذا الخطاب، كما يعتقدون، لا يخرج عن حقيقة أنه جزء من واقع ثقافي يتّجه نحو العلاقة الرّاسية، دون العلاقة الأفقية المطلوبة(2). أي علاقة الأعلى في مقابل الأدنى، أو لنقل يقوم على التوجّه الذكوري بشكل عام. وهناك كلام واضح، في هذا الشأن، أنّ الفقه قد ساير هذا التوجّه تشريعيا(3). وعندما يقال هذا الكلام، ويوضع الخطاب الفقهي في موضع الإتهام، فليس ذلك سوى لأنّ الموقف الحدائثي يمارس اسقاطه الفكري، انطلاقا من جملة الأفكار التي يتبنّاها، وهي الأفكار التي تتحكّم عموما في رؤية مختلف القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية وغيرها، كالتاريخية، والمقاصدية. فهناك إلاح واضح على أن تكون ثمة مراعاة للوضعية التاريخية، سواء بالنسبة إلى ما كان أو ما هو كائن، بالموازاة مع مراعاة مع يتوخاه القرآن عموما من نزوله، وإنّ هذا ليتأكد من مثال الإرث، وميراث المرأة؛ حيث تطرح مسألة المساواة من عدمها.

وبطبيعة الحال، فالحدائثيون مع المساواة، وعندما يتحدثون في الإرث ينطلقون من ذلك، فهناك تصوّر أنّ القرآن يقرّ بالمساواة بين الرّجل والمرأة، وإنّ النظرة النصّية والخطابية عندهم لتكشف ذلك، وإنّما أشرنا إلى هذه النظرة بهذا الإزدواج؛ لأنّها تبدو غير منفصلة، مع أنّه يوجد فرق بين النصّ والخطاب، وعلى أيّة حال، ليس ضروريا أن نتعامل مع ما هو

(1)- عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص108،107.

(2)- حسن حنفي، ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، ضمن كتاب المرأة، ط1؛ القاهرة: سينا للنشر، 1993، ص43.

(3) - نائلة السليبي، تاريخية التفسير القرآني، ط2؛ الدار البيضاء، 2002، ج1، ص100. وانظر: محمد شحرور، نحو اصول جديدة للفقه الاسلامي، ط1؛ دمشق: دار الاهالي، 2000، ص296،295. وعبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة، ص248.

معلن فقط، لكن يبقى القول أنّ المفهومين متجاورين في الإستخدام، وإن كان مؤشّر الفرق واستخدام الخطاب أميل إلى الوضوح عند أبي زيد للإعتبارات المنهجية التي يتبناها. إنّنا إذا راعينا أنّ الخطاب يتعلّق بالموقف والسّياق، وراعينا أنّ النّص وحدة دلالية، وعلاقة بين ظاهر وباطن، نجد أنّ تأكيد القرآن على المساواة، عند الحدائثيين، يظهر على مستوى القصد أو كليّته(1). من حيث أنّه قد أحدث انتقالاً من وضع إلى وضع آخر أحسن، وأهمّية القصد هنا تظهر من أهمّيته التّجاوزية؛ لأنّه علاقة حركة بغاية. ولهذا، نجد أبا زيد مثلاً، وهو يؤكّد المساواة، يؤكّدها من علاقة المعنى بالمغزى، فالقرآن قد أقرّ للأنثى بنصف نصيب الذّكر، وهذا، في رأيه، مكسب لها في زمانها بالمقارنة مع ماكان، لكنّه المكسب الذي يمكن أن يتطوّر بالقياس إلى حركة ذلك الانتقال. بما أنّها قد كانت حركة تدرج ضمن تحرير الإنسان ككلّ ذكرا وأنثى، من أسر الإرتهان الإجتماعي والعقلي*(2). وأبو زيد، عندما يقول هذا، فلأن المعنى عنده تاريخي مرتبط بسياق، فما ثبت بالتّالي كنصيب للمرأة في مقابل الرّجل لا يأخذ معنى التّحديد الثّابت، إذ ذلك التّحديد، في رأيه، هو فقط من باب القضاء على الفوضى والإستثثار(3)، ويجب أن يفهم في إطار أنّ القرآن، وهو يتفاعل مع الواقع، يحرك الواقع جزئياً ولا يفرض عليه مايتصادم معه كلياً(4). وهذا يعني، أنّ دلالاته المتحقّقة هي في طريق دلالة أكبر منها، يمكن أن يحقّقها سياق مختلف؛ ولهذا كان، من رأيه، أنّ المغزى المتحقّق من المعنى الأوّل، يمكن أن يكون إطاراً لقراءة جديدة، في سياق جديد أو معاصر(5). وتبدو فكرة التّحديد، في إطار المعنى التّاريخي، فكرة غير مانعة من المساواة أيضاً، من جهة تعلّقها، كما يقول شحرور، بمساحة الإجتهد داخل حدود الله؛ حيث ثمة، في رأيه، حدّ أعلى وحدّ أدنى، لايتجاوزان، لكن يقتربان ويتساويان، بما يفرضه الوضع التّاريخي، أو الواقع الموضوعي المصلحي من متطلبات(6).

(1)- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991، ص54-56. وانظر: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص207

(2)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص224

* امكانية التّطور التي اشرفنا إليها تأتي عند أبي زيد من أنّه يضع المعنى في إطار تاريخي ويضع المغزى في إطار معاصر فعندما توجد الأحكام فهي ترتبط بسياق تاريخي لكنّها لا ترتبط به ارتباطاً ثابتاً بل متغيّراً؛ من حيث أنّها موصولة بدلالة أكبر هي دلالة وجود القرآن ككل ووجود العلاقة به في كلّ زمان ومكان. وهذه الإمكانية في التّطور هي ما تظهر أيضاً من مفهوم المنهج عند العشماوي ومفهوم القراءة عند الجابري التي تجعل الشّيء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا.

(3)- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص233

(4)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص224.

(5) - المصدر نفسه، ص221

(6)- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص458، 459

ومن المناسب ملاحظة أنّ هذه النتائج تكشف مآل التّوظيف الدّلالي؛ حيث يمكن الخروج من ظاهر النّصّ إلى تأويلات، هي هنا، مخالفة لما أجمع عليه، كما يقول ابن رشد(1). وليس خافيا أنّ هذا يرتدّد أساسا لدور السّياق، والمنظور الحدائبيّ في هذا الشّأن لا يأخذ به جزئيا، وإنّما كلّيا شاملا لمرحلة نزول الوحي، بإطارها الإجماعي والتّاريخي، كما يقول أبو زيد(2). أي أنّ الأمر يتعلّق بتفاعل خطاب لا يكون بالضرورة في إتجاه مغلق، ومن هذا المنظور، فإنّ حيثيات السّياق يمكنها أن تكشف، بالنّسبة إلى المرأة، أنّ كثيرا ممّا يبدو تشريعات ليس هو كذلك، أو أنّ ما يبدو ثابتا هو في حقيقته متغيّر. وحتى تتضح أهميّة هذا المنظور في الإنفتاح الدّلالي نأخذ كمثال مسألة القوامة، التي تشير إلى دور أكبر للرّجل، في حين أنّها هنا كما يُنظر إليها تنزّل في إطار الوضع التّاريخي للبيئة العربيّة(3). وهي إنّما تنزل هذه المنزلة من اعتبار الموقف الخطابي. ولنلاحظ أنّ من تجلّيات هذا الموقف حدائبيّا، وجود ما يسمّى أبو زيد السّياق الوصفي، وهو سياق يفيد أن حديث القرآن في القوامة، حديث وصف لاحديث إقرار. بمعنى أنّ تناوله لها لم يكن من باب التّشريع، وإنّما فقط من باب الإشارة الوصفية لحال قائم. ولنلاحظ أنّ الحضور الخطابي مُسعف في هذا المعنى، من جانب اعتماد هذا الرّأي على كلبية الخطاب القرآني، فالقوامة، كما يقول أبو زيد، وإن دلّت على تفاوت، فهي جزء في خطاب قرآني، الأصل فيه المساواة(4)، إذ ثمة اعتقاد، هنا، أنّ الإجتزاء يضيّع المعنى؛ لأنّ آيات القرآن، كما يقول الجابري، لها ظروف نزول، وتتنظم في معنى كلي(5). ولهذا، كان من أهميّة هذا الأمر، عندهم، التّمييز بين الخطاب القرآني وغيره، سواء التّفسيّرات الناشئة حوله، أو الواقع الذي تعلّق به. وهذا يظهر في عدّة نتائج؛ منها؛ القول أنّ الدّرجة التي اكتسبها الرّجال فرع على أصل، أي هي بحسب التّقاليد والأعراف المستقرّة في المجتمع(6)، ومنها القول أنّ القوامة مسؤوليّة مشتركة، أو قابلة لأن تكون عكسية، بحسب الواقع الموضوعي للرّجل والمرأة*(7).

(1) - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد تح محمد صبحي حسن حلاق، ط1؛ القاهرة: مكتبة ابن تيمية 1994م، ج4، ص187، 188

(2) - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص202

(4) - المصدر نفسه، ص212-214

(5) - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص89، 90

(6) - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص214

(7) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص620. وانظر: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص214

* يفهم هذا في ضوء القول أنّ القوامة لاتفيد الأفضلية الخلقية بل الأفضلية الشخصيّة المادّية والمعنويّة، وبما أنّ هذه متغيّرة فإنّ القوامة يمكن أن تكون متغيّرة من الرّجل إلى المرأة إذا وجد ما يدعو إلى ذلك من عجز الرّجل وقدرة المرأة انظر: المصدر نفسه، ص620، وانظر: نحو اصول جديدة للفقهاء الاسلامي، ص320

وعلى كلّ حال، يمكن القول أنّ التّعويل على المنظور الخطابي، سواء من جهة اعتماد السياق الداخلي، أو اعتماد السياق الخارجي، قد جعل المسائل التي ذكرناها، وخاصة مسألة الإرث، تبدو في الموقف الحدائي غير تقليديّة من جهات؛ جهة التأكيد على الأثر الواقعي فيها*(1)، وجهة التأكيد على امكانية مواءمتها للمستجدّات***(2)، وجهة التأكيد على اختلاف قصد القرآن وفهمه****(3). وهذا في الواقع بقدر ما ينطبق على المسألتين اللتين أشرنا إليهما، بقدر ما ينطبق على باقي مسائل الأحوال الشخصية****، فالعامل الثابت، في كلّ هذا، هو النّظر في القرآن داخل الإطار التاريخي الاجتماعي، بكلّ ما يحيل إليه هذا من تفاعل وتغيّر. فلا عجب، عندئذ، أن تأتي مختلف المداخل القرآنيّة سواء التّزاميّة أو التّساويّة أو السياقيّة بنتيجة مؤدّاهما امكانية انفتاح أحكام الأحوال الشخصية على التّغيير. وإذا كنّا نلاحظ أنّ التّوجّه الحدائيّ مدفوع إلى ذلك، بالرّغبة في احقاق المساواة، كحاجة ومصلحة معاصرة، فإنّ ما يجب التنبية إليه، هو الفرق بين العدل والمساواة، والسؤال الذي يطرح نفسه، هل يتّجه الخطاب القرآني إلى العدل أم إلى المساواة؟ لعلّ المفارقة، هنا، هي القول أنّ العدل هو أحد كليات القرآن، كما في رأي أبي زيد، والقول، في الآن نفسه، بالتّاريخيّة، فإذا كان العدل مقصدا في الخطاب القرآني، فهذا يعني أنّ ما أثبتته عدل، والعدل لا يتغيّر وإلاّ نكون أمام اشكالية المصادقية في الخطاب القرآني، التي يمكن أن تأتي على القرآن نفسه!

(1)- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص54

* عند الجابري مثلا فإنّ توريث البنات الثلث يمكن أن يفهم في إطار متطلبات العدالة بالنسبة إلى المجتمع الجديد في المدينة. انظر: المصدر نفسه، ص55

(2)- محمد سعيد العشماوي، اصول الشريعة ، ص 107-109

** عند العشماوي أحكام المواريث تنزّلت على اسباب حتّى الى ما قبل وفاة الرسول، وبذلك قد دلّلت على أنّها تتبع المتغيّرات، فلذلك الاجتهاد فيها مفتوح. انظر: المصدر نفسه، ص107. اما الشرفي فيرى أنّها احكام لانفيد القطع لأنها غير قابلة حرفيا للتطبيق في حالات عديدة إلا بنوع من التسف كحالة العول . انظر: عبد المجيد الشرفي ، تحديث الفكر الإسلامي، ص56،55

(3) - محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1991، ص54

*** يثبت هذا عند أركون مثلا من مسألة الكلاله التي كانت رهانا بين توجّه جديد وتوجّه قديم حرص الفقهاء على السير في اطاره، من خلال توظيف النسخ والتلاعب النحوي والدلالي، ولهذا حكم على منظومة المواريث بأنّها انعكاس للتفسير ودائرة اكراهاته من انها انعكاس امقاصد القرآن ودائرة حريته. انظر: المصدر نفسه، ص54-67

**** ففي مسألة تعدد الزوجات ومسألة الحجاب ومسألة الطلاق ثمة تأكيدات مشابهة على واقعية تشريعهم وضرورة النأي بهم عن الموقف التقليدي لصالح روح القرآن ومقاصده. فعبد المجيد الشرفي مثلا ينظر الى مسألة التعدد على انها مسألة قد كرسها ماكان ساندا وان الغرض قد كان اكنار عدد المسلمين وان الفقهاء عندما شرعوا للتعدد لم يراعوا القيم المدافعة عن المرأة ولم يراعوا حالات ماينتج عن التعدد. انظر: الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص158. اما محمد الشرفي فقد رأى ان وقف الطلاق بيد الرجل امر املته ظروف مجتمعية تعلي من مكانة الرجل ولايتربّت عنه ان تقرأ آية الطلاق بأي دلالة تشريعية تحصر الطلاق بيده. فأية الطلاق في رايه قد فهمت حرفيا في حين انها لاتشير في رايه الا الى معنى التوصية. انظر: الاسلام والحريّة، ص122، 123. وبالنسبة الى الحجاب فهو متعلق ايضا بظروف ماكانت عليه المرأة العربية وللشرفي تأويل في هذا وهوان ضرب الخمر على الجيب هوقط امر للحذر من اظهار المفاتن وليس له علاقة بتشريع كامل. انظر: الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص108. وعند ابي زيد ان مفهوم العورة ليس مفهوما مفارقا لبنية الثقافة السوسيو تاريخية. انظر : نصر حامد ابو زيد، دوائر الخوف، ص237

2-4 القضايا الإجتماعية والإقتصادية:

من مظاهر الحياة في المجتمع بروز المفاصد على السطح، كنتيجة للحراك الإجتماعي والإقتصادي، ومن مقتضيات التنظيم الإجتماعي أن يتم مواجهة ذلك بإجراءات قانونية تحفظ الإستقرار، وهذا بغض النظر عن طبيعة تلك الإجراءات واختلافها إلى الشدة أو المرونة. في الشريعة الإسلامية، وعلى غرار الشرائع الأخرى، هناك إجراءات للرد على تلك المفاصد، إما بعقوبات عاجلة أو بعقوبات آجلة. والعقوبات العاجلة هي العقوبات الحسية المصطلح عليها بالحدود، التي تطال مفاصد بعينها كالسرقة، والقذف، والسُّكر، والزنا، وما إلى ذلك، وهي مفاصد، دون شك، لاتخفى أبعادها الإجتماعية والإقتصادية، وأثارها على الواقع الحياتي للناس. وإذا كانت العقوبات الأخرى لاتثير إشكالا، بالمقارنة مع العقوبات الدنيوية؛ لأنها غير ظاهرة، فإن العقوبات الدنيوية، إذ تثير الإشكال، فهي تثيره بالدرجة الأولى؛ من حيث مشروعيتها. وتثيره بدرجات أخرى؛ من حيث شكلها، واستمراريتها. ومسألة المشروعية، هنا، تتعلق بطبيعة القرآن نفسه، كما تتعلق بطبيعة الفقه المؤسس عليه، فالحدائثيون، كما رأينا، لا يرون القرآن كتاب تشريع، بل فقط كتاب دعوة دينية، بمضمون روحي، وأخلاقي. وموقفهم من الفقه، تبعا لذلك، هو موقف من انتاج بشري تاريخي، ووجود العقوبات، في إطار الفقه، يطرح مسألة علاقة الفقه بالقانون، والرأي الحدائي هو أن القانون يختلف عن الفقه، اختلاف ما هو متغير عن ما هو ثابت، واختلاف ما هو وضعي عن ما هو مقدس*(1). وهناك دعوة صريحة إلى فصل الدين عن القانون في إدارة شؤون المجتمع، كنتيجة لذلك**(2).

وبما أن الأمر كله يقوم على المشروعية، ويذهب بذهابها. من المهم القول أن وجود

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص230، 231

* هذا الاختلاف يبرر باعتقاد أن القانون بطبيعته وضعي متغير حسب الإرادة الشعبية أو السياسية أي خاضع للعناية منه. وأنه مرتبط بمجال صلاحيات الدولة في نطاق حدودها الجغرافية، وأن الفقه على العكس منه موجه إلى المكلفين ومستند إلى الالتزام الأخلاقي بالدرجة الأولى. وأنه لا يعترف بالحدود الجغرافية والسياسية واللغوية والاثنية. انظر: المصدر نفسه، ص231. ومن الأدلة التي تدفع باتجاه الخروج عن الفقه بمعناه التقليدي اختلاف المكان بالنسبة إلى بعض العبادات كالصوم حيث يشير القانون الديني إلى الإمساك من وقت إلى وقت في حين أن الثبات في الأصل مناقض كما يقول محمد الشرفي لطبيعة الأشياء كما يثبت في رأيه الفقهاء أنفسهم عندما يفتون بروح النص وليس ظاهره مثل الافتاء بإمكان ربط صيام المسلم بوقت صيام البلاد الإسلامية رفعا للخرج من المكان الذي يطول فيه النهار. وبناء على أن التغيير يضغط على النص يؤكد الشرفي بعض الأمور في هذا الشأن وهي أن الاقتناع هو مجال الدين وأن القرآن متضمن لتوصيات وهذه التوصيات مرتبطة بتغيير الظروف. وأن الفهم المتغير هو أساس العلاقة بها. فالحدائثيون على هذا لا يرون القرآن مدونة قانونية له ماله من قوة الإلزام. انظر: محمد الشرفي، الإسلام والحرية، ص158-161

(2) - المصدر نفسه، ص230. وانظر: محمد الشرفي، الإسلام والحرية، ص162

** أن الاعتقاد هنا تبرره فكرة أن الرسالة هي رسالة دينية بالأساس وأن الطابع التشريعي الظاهر من آياتها هو مجرد توصيات مرتبطة بالظروف التي ظهرت فيها وهي في التاريخ. وعلى هذا فالشريعة كما تُتصور ليست إلا من اثر وجود الدولة أو وجود متطلبات المؤسسة السياسية لتنظيم المجتمع أو وجود غاية التحكم والتوجيه من الفقهاء. انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص232-234. ومحمد الشرفي، الإسلام والحرية، ص162

أحكام على علاقة بمفاسد إجتماعية، ومفهومة بطريقة معينة، هي في محلّ النقد والتّجاوز عند الحدائين، والمبرّر في ذلك، طبيعة المقاربة المعتمدة عندهم اتّجاه القرآن؛ إذ إنّ هذه المقاربة، وهي توظّف السّياق الدّاخلّي والسّياق الخارجّي، قد جعلت المفهوم النّصّي والخطابي للقرآن يتّجه إلى معنى مختلف. ونوكّد، هنا، أنّ النّظرة في هذه المسألة، أي مسألة الأحكام العقابية وعلاقتها بالمفاسد، لاتدلّ على تمييز لذاته بين النّصّ والخطاب، لكن ذلك في العموم يمكن أن يتبيّن من استحضار علاقة الآيات بعضها ببعض، وعلاقتها بالدّلالة الكلّيّة، أو علاقتها بأسباب نزولها، أو الطّروف المحيطة بها. أي مايفيد التّداخل والإستعمال الموحد، غير أنّه بالقياس إلى علاقة الخطاب بالسّياق، وسياق النّزول خاصّة، يمكن القول أنّ الدّلالة هنا أميز، والإشارة إلى ذلك في هذا الإتّجاه دون النّصّ.

وإذا ألقينا نظرة في مستوى مايدلّ عليه السّياق الدّاخلّي، كإطار لنظرة نصّيّة، يمكننا أن نقف على عدّة نتائج، تضعف عند الحدائين بشكل عام، من قانونيّة هذه الأحكام واستمراريتها منها:

- ارتباط العقاب بالقيم والمقاصد: فالرّغم من الصّيغة الظّاهرة التي تأتي عليها الأحكام والدّلالة الحرفيّة التي تطبعها، كمايرى الحدائون، فإنّ علاقات هذه الأحكام، والسّياق الدّلالّي العام الذي تندرج فيه يحدّد، في رأيهم، من معناها المباشر، كماتفعل، مثلاً، قيمة العفو*(1)، وقيمة التّوبة، وخاصّة هذه القيمة، التي يودّي دورها، كعلاقة بين العبد وخالقه، إلى رفع العقوبة. وهذا يعني حدائياً، أنّ تلك الأحكام تبتعد عن المعنى الخارجّي للأفعال، والصفة الإلزاميّة للقانون، وبالتالي، فهي أدنى من أن تكون قانوناً صرفاً للعمل المدني** (2).

- ارتباط الدّلالة بالتأويل: والمقصود بذلك، امكانية تجاوز القطع الظّاهر إلى معنى آخر

(1) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص137. وانظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص456

*يأتي هذا من أنّ النّظرة النّصّيّة السّياقيّة المعتمدة تضع الحكم في علاقة بمجموع الدّلالة وفي علاقة بأهمّ العناصر الدّلالّيّة المحرّكة لها، والعفو أو غيره من العناصر الأخلاقيّة ليس له دلالة في ذاته أو دلالة ضعيفة بل دلالته تؤثر في كامل النّصّ أو هي انعكاس موضوعي له؛ ولهذا يقال أنّ ميزة الأحكام القرآنيّة عموماً أنّها على علاقة بضمائر المؤمنين وإيمانهم وتقواهم. انظر: العشاوي، اصول الشريعة، ص62. وهذه العلاقة بقدر ماتثبت أنّ الحكم متوقّف على الأساس الإيماني واستتبعاته بقدر ماتثبت أنّ الحكم لايفهم حرفياً فحكم القصاص مثلاً الذي تدلّ عليه آية (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحر...) متّصلة كما يقول الشرفي بقّم تحدّد من تطبيقها وهي العفووالإحسان كما في(فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) سورة البقرة، الآية 178. وهو الشّبي الذي يرى الفقهاء قد اغفوه بفهمهم للقانوني للقرآن في حين أنّ قيمه هي أكبر من ذلك. انظر: عبد المجيد الشرفي: المصدر نفسه، ص137-139. وعلى هذا يكون القصاص المشار إليه ليس مفصوداً لذاته فيكون من الممكن كما يقول الشرفي التّغاضي عنه إلى عقوبات أدنى حسب الحالات من غير أن يكون في ذلك تنافي مع القرآن. انظر: عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص68

(2)- الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص304-305

**إشارتنا إلى هذا تأتي من أنّها تُتصوّر عنصراً مركزياً دالاً في مفهوم الجزاء القرآني القائم على ثنائيّة العقاب التّوبة وعلاقة الله العبد فتكون التّوبة من العبد والعقاب أو عمنه من الله وحده وهذا في رأي الصادق بلعيد ينقض التّوجّه الفقهي وما يقدّمه من صبغة قانونيّة جزائيّة للأحكام. انظر: المصدر نفسه، ص306

يستفاد من الإجمال*(1)، أو امكانية نقل الجزئي إلى الكلي العام، بطريق التأويل المجازي، أو بطريق المغزى، بناء على تغيير الزمن**(2)، في إطار مثلا درء الحكم بالشبهات المستجدة(3).

- التمييز بين الحدود: أخذا بعين الاعتبار، توجه المعنى في مفهوم الحكم القرآني إلى معنى أعلى وأدنى، أو التوجه في إطار حدودي لاحدي. وهذا، من هذه الزاوية يقود، في هذا الرأي، إلى امكانية تجاوز الوقوف على النص إلى ما لا يخرج عن حدود النص، باللجوء إلى خيارات في إطار ذلك*** (4).

- التمييز بين التشريع الإلهي والتشريع الإنساني: وهذا من باب، أن المعنى القرآني المتبّع، يفيد أنّ الله هو وحده المشرّع، وأنّ ما يتجاوز حدوده، فهو انساني مؤقت، حتّى ولو صدر من الرسول نفسه**** (5). ومن هذه الجهة، يكون العقاب اختصاصا إلهيا، قابلا للإرتفاع بالتوبة(6).

- اختلاف الأحكام: ومؤدى هذا، أنّ علاقة الأحكام بالدلالة القرآنية يفيد، أنّها بدلالة تتّجه في

(1)- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص83

* هذا ما ينسجم مع الاعتقاد أنّ الدلالة القرآنية دلالة غير نهائية، فكون ثمة حكم قطعي كالحكم الذي تدلّ عليه آية حدّ السرقة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) سورة المائدة، الآية 38 وهو قائم على الإجمال في اليد والقطع يعني دلالياً في نظر الشرفي أنّه ممّا يقبل التأويل إلى غير قول الفقهاء الذي هو أساسا تأويل لا يفيد معنى القرآن فيكون ممكنا والحال هذه الاستعاضة عنه بحكم كالسجن مثلا دون أن يتنافى ذلك مع القرآن لأنّه غير مقصود لذاته. انظر: عبد المجيد الشرفي الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص69، 70

(2)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص210

** هذا يأتي من تمييز المستويات الدلالية حيث تظهر بعض الدلالات الجزئية كما يقول أبو زيد مجرد دلالات تاريخية أو دلالات تقبل التأويل المجازي أو دلالات مغزى، فلا يكون والحال هذه الحكم التشريعي ثابتا بالضرورة. انظر: المصدر نفسه، ص210

(3) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص200. وانظر: محمد الشرفي، الاسلام والحرية، ص130

(4) - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ص 455 - 475

*** هناك في رأي شحرور عنصر مركزي تؤول إليه الدلالة القرآنية وهو العنصر الدلالي حدود الله وفي ضوئه فإنّ دلالة كلّ دلالة الأحكام تفهم في ضوئه وهذا على أساس المدى الذي تأخذه إمّا بالحد الأدنى أو بالحد الأعلى فالحكم يقطع يد السارق هو حكم اعلى يمكن النزول عنه إلى أقلّ منه حسب الحال دون أن يفيد ذلك منافاة للقرآن وهو يسمح بالإجتهد في إطار حدود الله. انظر: المصدر نفسه 455

(5)- المصدر نفسه، ص473

**** ممّا يذكر شحرور هنا ان فعل الرسول ليس ملزما. وعلى ذلك ليست عنده السنة بحجة واذا كانت لها حجة، فهي حجة في رأيه فقط من جهة القدوة أي من جهة انها افعال ضمن حدود الله وفق ظروف البيئة العربية او حجة فقط من جهة ذلك الاجتهاد. ولقد كان مما ترتب على هذه النظرة ايضا رفض القياس الفقهي على أساس ان التشريع مبني على البيئات المادية التي يكون علي اساسها الالتزام بحدود الله وليس وفق نظرة قياس الغائب على الشاهد. انظر: المصدر نفسه، ص473

(6) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص305

الى غير اتجاه الأحكام السابقة، فالتعاليق، هنا، مقطوع لإختلاف الخصوصية بين القرآن وغيره، خاصة التوراة، وما تضمنته من أحكام عينية في القصاص، بالمقارنة مع القرآن، الذي تصطبغ دلالة احكامه بالتكيف والتغيير*(1).

أما مستوى مايدلّ عليه السياق الخارجي، فهو مستوى ارتباط القرآن بالواقع، أو الإطار الثقافي. وإن استقراء، هذا الأمر، بطريق أسباب النزول، أو النسخ، قد أدى حداثيًا إلى ردّ الأحكام العقابية إلى تشريعات سابقة(2)، أو إلى الأعراف السابقة(3).

وفي كلّ الأحوال، فإنّ هذا المنظور، قد أظهر من هذه القراءة، أنّ مستوى الدلالة القرآنية متعدّد لايؤدّي بالضرورة إلى تفسيرات الفقهاء. لكن يبقى القول أن هذا الموقف تخالفة طريقة استدلال الفقهاء؛ لأنّ كلاما كهذا، يوحي أنّ الفقهاء مبتدعة، يقرّون بأمر من خارج النص، في حين، أنّ ما يؤدّي إلى تفسيراتهم، هي منظوم الاستدلال القائمة على تداخل النصوص، من النصّ التأسيسي والثانوي. ومن هذه الوجهة، فالأمر مبرّر، على خلاف الحال، بالنسبة للحدثيين، الذين يضعون مصادر الاستدلال في محلّ النقد، بل والقول فيها، بمجرد العمل الإنساني التاريخي. فنحن هنا أمام اختلاف في المنطلقات، وبالتالي اختلاف في النتائج. ولكن فيما يبدو أنّ ثمة تجاوز عند الحدثيين؛ لأنّ العمل بالحدود عمل تاريخي له سنده المثبت بالنقل، إما في مرحلة الرسالة أو بعدها، وتناول الحدثيين له اعتراف ضمني به لايلغيه في رأينا، مجرد التأويل، أو مجرد انتقاء الحالات الاستثنائية، واسنادها كما هو مثال صنيع الخليفة عمر بعدّ الخمر. إنّ الشأن الرّوائي النقلي قد خُصّ بالإهتمام الكبير، ومادامت العبرة فيه قوّته لضعفه، وذلك كان محطّ نظر الفقهاء والأصوليين، فالحجّة معهم لامع الحدثيين الذين يحكّمون عقولهم، من باب التأويل أو المقاصد. ولنا أن نؤكّد، أن ما يثبت نقلا شياً، وما يفهم عقلا شياً آخر، وهذا لايعني عن ذلك. ويبقى الأمر في طريقة توظيف المنقول، وهذا ما أجد القدماء قد كانوا اكثر انسجاما في تأكيده أو القول فيه، بالحديث عن ما أسموه فقه التنزيل.

(1)- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص138. وانظر: الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص170،169. ومحمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص479

* يأتي هذا في هذا الرأى من كون التسيح الدلالي يثبت تعالقا في الحكم بين الحكم التوراتي والحكم القرآني غير أنّ خاصيّة الدلالة القرآنية المتميّزة تتّجه بالمعنى إلى غير ماكان يذكر شحرور أنّ ذلك ناتج عن أنّ القرآن هو تصديق لأمّ الكتاب(الرسالة) المنفتحة على تعدّد التشريع. انظر: الكتاب والقرآن، ص479 وفي نظر الشرفي أنّ وجود تعالق لايعني وجود تشريع لأنه التشريع الخاص بالغير اليهود. انظر: المصدر نفسه، ص132

(2)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص359. وانظر: محمد الشرفي، الاسلام والحرية، ص136

(3)- المصدر نفسه، ص367

3-4 القضايا السياسية:

مارأيناها، من قبل، من أن القرآن ليس مدونة قانونية، وأنه فقط كتاب هداية دينية؛ هداية روحية وأخلاقية، يحيلنا، دون شك، إلى الموقف من الشأن السياسي، الذي يبدو استلزاما الوجه الآخر السلبي لذلك الإثبات، بحكم تواريه. إذ الشأن السياسي، كما هو معلوم، يتعلّق بالسلطة والتنظيم، أو الدولة بشكل عام، فهو شئ آخر بصورة أخرى، وبما أن المسألة هنا مفهومية، متعلّقة بسؤال العلاقة بين هذا الذي يتعلّق به الشأن السياسي ومحتوى القرآن، فإنّه، في الواقع، نجد أنفسنا أمام ما يبرّر أو ينفى هذا التداخل.

إنّه لمن الواضح، أنّ في تغليب الجانب الروحي والأخلاقي تغييبا للجانب السياسي. والموقف الحداثي، إذا كان له مبرراته في ذلك، فهي مبررات تظهر من طبيعة تعاطيه مع الطبيعة القرآنية، ولقد بيّنا، أنّه قد انتهج في ذلك الرؤية النصّية والخطابية، التي يشهد عليها التوظيف السياقي بشكل بارز. أي الإهتمام بما يقوله القرآن، في إطار وضعيته الداخليّة، وفي إطار وضعيته الخارجيّة. وإذا أخذنا الأمر في إطار الوضعيّة الداخليّة، وماتعنيه من مجال دلالي، وعلاقات دلالية، وكلّيّة دلالية، فإن ما يستوقف، كمؤشّر على وجود التوجّه السياسي من عدمه، هو المحتوى الجزئي الذي تمثله الألفاظ ومعانيها، أو المحتوى العام الذي يمثله المقصد.

إنّ الموقف الحداثي، هنا، يقرّ، وهو يتناول هذا المحتوى، بوجود ألفاظ بمظهر سياسي إلا أنّه لا يبرّر دلالتها السياسية، فإذا كانت توجد ألفاظ من قبيل؛ الخلافة، والدولة، والشورى، والحكم. فإنّ الرأي الحداثي، وهو يستند إلى القراءة السياقية، والموقع الدلالي لهذه الألفاظ فيها، يخرجها من طابها السياسي الحقيقي، إمّا لمحدوديتها أو لظرفية معناها. وهذا، يمكن أن يلاحظ، كما يقول محمد الشرفي، بالنسبة إلى مختلف الكلمات السابقة الذكر، التي تدخل عادة في التوظيف السياسي، فكلمة الخلافة، في رأيه، لم ترد نصّا إلا في مرّات معدودة، وبمعاني ضيقة، كمعنى جعل آدم خليفة. وكلمة الشورى، لم تفد إلا معنى المشاورة، بمعنى عام متعلّق بجماعة المسلمين، وبمعنى خاصّ متعلّق بالنبي. وكلمة الدولة، قد وردت هي أيضا محدودة، ولم تفد معنى سياسيا⁽¹⁾. وكذا، كلمة الحكم، التي وردت أيضا بمعنى القضاء بين الناس، أو الرّشد والحكمة*⁽²⁾.

ومن هذه الواجهة، فهذا له دلالة يودّي إليها الإستنتاج، في الرّأي الحداثي عموما، وهي

(1)- محمد الشرفي، الإسلام والحريّة، ص 168، 169

(2) - محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص 57

* في هذا الصّدّد نجد القول أنّ الدّعوة الإسلاميّة في القرآن لم تكن دعوة إلى انشاء دولة أو ملك. انظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق

أن القرآن لم يتناول الشئ السياسي، كما تدلّ عليه فكرة الدّولة. ولكن، هل هذا يعني أن البعد السياسيّ غائب تماما؟ إنّ الموقف الحدائبي، هنا، يلاحظ وجود هذا البعد حقيقة، لكن لا ينظر إليه على أنه صورة معيارية، وإذ توجد هذه الملاحظة، فهي توجد من وجود مايسميه أركون السيادة العليا، والمقصود بها السيادة التي يمثلها الخطاب الإلهي في مقابل المتقّين، سواء النّبويّ، أو غيره من جماعة المؤمنين، عن طريق مفهوم الطّاعة أو كما يقول عن طريق مديونية المعنى*(1). وأن تكون ثمة طاعة لله فهي طاعة للرّسول، والرّسول قد أدّى دورا سياسيا مثل سلطة في مقابل سلطات. ومن هنا، فإنّ المنظور الخطاببي، في رأيه، القائم على علاقة المرسل بالمرسلين، يكشف عن علاقة السيادة بالسلطة، كما يؤدّي إلى ذلك هذا الأمر أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول***(2). غير أنه إذا كانت طاعة الرّسول واجبة وتؤدّي إلى سلطة، فإنّه ينبغي القول، أن الموقف الحدائبيّ ينظر إلى هذه السلّطة في إطار ماتتلق به، وهي وظيفة النّبوة، فهذه الوظيفة محدّدة كما يقول محمد الشرفي بالدعوة وليس الحكم، كما يستفاد، في رأيه، من أوامر خطابية عديدة نحو؛ الأمر بالتبليغ، أو الأمر بالتذكير****(3). وإذا كانت الطّاعة تتعدّى أيضا إلى أولي الأمر، فإنّ هؤلاء، وإن دلّ عليهم الأمر بالطّاعة إلاّ أنهم، حسب الجابري، ليسو محدّدين بمايفيد التّخصيص، فالعموم، في رأيه، ظاهر من ورود اللفظ بالجمع وليس الأفراد، وهو مايعني عندئذ، أن الطّاعة موجّهة حصرا إلى

= الشريعة، ص65. والقول أن سكوت القرآن عن ذلك، وهو الذي يقول مافزنا في الكتاب من شئ هو سكوت افصاح أن الدولة والسياسة من أمور الحياة التاريخيّة أو بتعبير محمد الشرفي لو كانت للدّولة مهمة دينيّة لتعرض القرآن لها، فقد وردت فيه في رأيه آيات تعالج حتى القضايا الثانويّة، ولكن الواقع انه ومع اهمية المسألة السياسية ليس فيه إحالة واحدة ولاتلميح إلى كيفية تعيين اولي الأمور مراقبتهم و عزلهم. والابرز في هذا انه بعد الرسول حدث التنزع الذي لايلخو من دلالة. انظر: محمد الشرفي، الاسلام والحريّة، ص171،170

(1)- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص54

*المستند هنا هي آية (ياأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) الآية59، سورة النساء . والملاحظ أنّها أمر خطابي واضح الدلالة على طاعة موسّعة متّجهة من الأعلى إلى الأدنى أو من المتعالي إلى التاريخي. ويبقى القول أنّ محلّ الإشكال هو مضمون الطّاعة، فقد علمنا أنّ المضمون الخطابي عند الحدائبيين هو مضمون روحي وأخلاقي. وهذا أمر له تبعاته فيما يقولون من ان القران كتاب هداية.

(2) - محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص148

** يشير اركون الى ان السيادة العليا تتعلق اساسا بالاقناع وتحول المعنى كنتيجة لما يلخه المؤمن على وجوده من معنى من فعل الاعتراف بتلك السيادة. انظر: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص54

(3) - محمد الشرفي، الاسلام والحريّة، ص171-174

***من أمر التبليغ (فان تولّوا فإنما عليك البلاغ المبين) الآية82، سورة النحل . ومن أمر التذكير (فذكر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمصيطر) الآية21،22، سورة الغاشية. والظاهر أنّ المنطوق الخطابي هنا لايكشف عن طابع سياسي وهو ماعمد الموقف الحدائبي إلى استثماره. هذا الاستثمار الذي نجد نتيجته الحاسمة في القول ان الاسلام هو دين روحي واخلاقي لا علاقة له بالسياسة وان علاقته بها هي من علاقة الرسالة بالتاريخ . انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص232، 233 . يقول الشرفي في هذا مثلا ان منطق كل من الدين والدولة هو منطق متناقض الا انها مع ذلك كانا يلتقيان تاريخيا على صعيد المصلحة من حيث خدمة احدهما الآخر. أي بما يعني ان المسألة السياسية هي مسألة تاريخية وليست دينية تماما. انظر: المصدر نفسه، ج3، ص233

الإلتزام بأوامر دينية(1).

وهذا السكوت عن الغاية السياسية لصالح الغاية الدينية شامل، في الرأى الحداثي، لكل المقصد الإلهي، دون فرق بين المرحلتين المكيّة والمدنيّة. أي بمعنى، أنّ القرآن لم يسر في اتجاه التعبير عن رؤية سياسية، يتمخض عنها شكل معيّن للحكم، رغم احتكاكه بالواقع. فجدله مع التاريخ، عندئذ، كان جدلاً دينياً لاسياسياً، فخطابه المكي، كما يقول الجابري، الذي كان يتوجّه به إلى ثلاثة أطراف هما: النبي، وصحبه، والملا من قريش، قد كان خطاب دعوة ببعده أخلاقي، سواء من خلال التأكيد على النبوة، أو التوحيد، أو المعاد(2). والخطاب المدني، الذي وإن جاء في سياق ميلاد كيان سياسي جديد، وحمل تشريعات إلا أنّه هو أيضاً لم يخرج عن إطار التوجّهات التربويّة والأخلاقيّة، كما يقول الشرفي(3). وهذا؛ لأنّها حقيقة تشريعات قائمة على الوازع الداخلي وليس الوازع الخارجي، أي أنّها قائمة على استقامة الضمير، وليس على وجود القوّة الخارجيّة والقسر، التي تمثلها سلطة قاهرة.

ويظهر أنّ المنظور الخطابي له دور في هذا؛ من حيث أنّ أنواع الخطابات المرتبطة بذلك، كما يقول الصادق بلعيد، تفتح بـ "ياأيّها الذين ءامنوا" أو مايشبهها، وتنتهي بتذييل، على شكل "إن كنتم مؤمنين" أو "إن كنتم صادقين"(4). وزيادة على هذا، فإنّ ما يوضع هذه التشريعات، في رأيه، في غير مستوى القانون الذي تنهض بتطبيقه الحكومة، هو أنّها تشريعات قد خضعت للنسخ والتخصيص(5). وهذا يعني، أنّ مسألة الحكم وشكله، هي مسألة اجتهاديّة، كما يقول الجابري*(6).

وفي ضوء هذا، فإنّ مسألة، كمسألة الحاكميّة، تصبح ساقطة، وما يسقطها أنّها تستند إلى العبوديّة، وإلى الحكم. والمنظور النصّي، في هذا، يثبت، كما في رأى أبي زيد، أنّ العلاقة بين الله والإنسان هي علاقة عباديّة لا عبوديّة متحقّقة من سياق دلالي ينحو، في رأيه، باتجاه

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص70، 71

(2)- محمد عابد الجابري، فهم القرآن، ج2، ص387-390

(3) - عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص60

(4)- الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص301

(5) - المصدر نفسه، ص309

(6)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص71

*في رأى الجابري ثمة فرق بين تطبيق الأحكام الشرعيّة ووجود الدولة إذ إنّ هذه الأحكام يمكن تطبيقها متى ما وجد وليّ الأمر الذي لا يكون بالضرورة سياسياً وعدم الإشارة إلى هذا يعني أنّ الأمر بالنسبة إلى الدولة والحكم السياسي المتعلّق بها هو أمر اجتهادي وهذا في رأيه ما أثبتته الوقائع من خلال اجتماع السقيفة وما أثبتته أفعال الصحابة وصنيع الخلفاء وأقوال الفقهاء في مختلف المراحل. انظر: المصدر نفسه، ص70، 71.

المجاز، يؤكّد الحبّ والرّحمة. وبالتالي، فهو من هنا، غير المعنى الحرفي أو التاريخي. وهي لا تثبت أيضا من جهة الحكم، بالنّظر إلى أنّ الدّلالة السياقيّة التي يرد فيها، سواء على المستوى اللفظي ومجاله الدّلالي، أو على المستوى الواقعي، تثبت أنّه حكم متعلّق بقضيّة جزئيّة، لها حيثياتها الزّمانية والمكانيّة*(1). وإذا كان لهذه المواقف من نتيجة، فالنتيجة هي أنّ القرآن قد طرح مفهوم الأُمّة وليس مفهوم الدّولة، ومفهوم الأُمّة، كما يعرضه القرآن، هو مفهوم الإجماع على الإيمان والهداية والتّضحية، أي هو على عكس مفهوم الدّولة، مفهوم متعلّق بالرّسالة، كما يشير إليه بوضوح موقف برهان غليون، الذي يؤكّد أنّ ذلك مُلاحظ من سياق داخلي وخارجي؛ السّياق الدّاخلي هو اقتران الرّسالة بالدّعوة والجهاد، أي الرّبط بين التّبشير والقوّة، ومناهضة الطّغيان ورموزه، بمساواته بين السّلطان والقهر. والسّياق الخارجيّ، من خلال الدّور الوظيفي للنّبوة، التي كانت بحكم القرآن والواقع، في سبيل الدّين وليس في سبيل الدّولة، وما قادت إليه، كما قال، من الإعتقاد بمشاركة في ملحمة إلهيّة(2).

وغني عن القول، أنّه إذا كانت ثمّة دعوة، فهذا لا يمنع من أن تصطبغ بالصّبغة السياسيّة لتحافظ على وجودها واستمراريتها، وهذا مُلاحظ تماما من الدور السياسي الذي قام به الرّسول في زمانه، وما تلا وفاته من وجود نظام الخلافة. ألم تكن مشكلة الامامة هي مشكلة المسلمين الأولى؟ ثم أنّه إذا كان يثبت الدور السياسي للرسول، فلما لا تثبت النتائج المترتبة عنه، ومنها تحديدا أنّه مثال وقْدوة. إنّ الشّيء يعرف بما هو مرتبط به، فالرسول ما كان له أن يحقّق النّجاح الذي حقّقه لو لم ينخرط في عمل سياسي واسع النّطاق، من أجل الأُمّة الواحدة والمصير الواحد. إذا كانت الحجّة هنا منوطة بالمبدأ الرّوحي والأخلاقي للدّين، فذلك لا يفي تماما المحتوى السياسي الذي كان متممًا له بل ومستندا إليه، من حيث تجسيد نوع المثال في الممارسة السياسيّة في مختلف علاقاتها. إنّنا نعتقد أنّ الرّسالة القرآنيّة قد افصحت وهي تواجه معارضيها عن معنى سياسي متضمّن، ولا يضعف من مصداقيّة هذا المعنى كونه لم يحدّد شكل الدّولة، فما هو معروف أنّه الى جانب النّص هناك الإجتهد.

= والحال أنّ ما تكشفه معالجة الحدائين هنا أنّ التّجربة السياسيّة لها علاقة بتجربة المدينة وما أعقبها من تجارب بعد ذلك. أي بمعنى أنّ الأمر هنا لا يتعلّق بالقرآن ذاته بل بالتّجربة التاريخيّة، وخاصّة نموذج تجربة المدينة. انظر مثلا: محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص54 وما بعدها

(1)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص215-219

*يكشف المنظور النّصّي هنا أنّ كلمة العبوديّة هي من كلمة عبد جمع عبيد وهي مفهوم سابق عن الإسلام مرتبط بنسق اجتماعي لم يستخدم في القرآن إلا في سياق محدّد هو نفي الظلم وأنّ القرآن وهو يؤكّد في دلالتها الكلّيّة على نقيضها وهي الحرّيّة يستخدم صيغة عباد لاصيغة عبيد فيكون ثمة بالتالي تغاير دلالي ينتهي بالنسبة إلى هذه الدّلالة إلى الحب دون الدّلالة الأخرى التي ينتهي مفهومها إلى الخضوع. انظر: الخطاب والتأويل، ص205. أمّا مسألة الحكم فيكشف المنظور النّصّي أنّها بدلالة جزئيّة هي دلالة الفصل بين المتخاصمين أو التّحكيم في أمر متنازع عليه. وأنها واقعا هي قضيّة جزئيّة قضية طلب اليهود تدخل الرّسول بحكم بخصّ واقعة زنا. وفي كلتا الحالتين، فإنّ المنظور النّصّي وهو يستحضر السّياق الدّاخلي والخارجي يؤكّد أنّ التّوسّع الدلالي بالحكم إلى الحكم السياسي لا يستقيم وأنّ عدم مراعاة التّحوّل الدلالي هو عدم مراعاة للمقصد الكلّي. انظر: نقد الخطاب الديني، ص219

(2)- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007، ص57-59

خامسا: القراءة بين الفهم والإنضباط

تكشف الممارسة القرآنية عموما عن وجود تقابل بين أمرين متلازمين، يقعان في موقع التضاد هما: الحق في القراءة، وسوء ممارسة هذا الحق. وإذا كان الأمر الأول، ممّا لاجدال فيه لشرعيته الطبيعيّة، فإنّ الأمر الثاني، لاشكّ في جدالته لارتباطه بالقارئ وأهدافه، وهو حال مايمكن أن يقاس فعلا على القراءة الحدائيّة، لاعتبارات تتعلّق بمنطلقات ونتائج هذه القراءة.

1-5 مآلات القراءة الحدائيّة:

ليس خافيا أنّ الإشارات، التي عرضنا لها، تثبت مآلات ظاهرة للقراءة الحدائيّة، سواء بالنسبة إلى القرآن نفسه، أو بالنسبة إلى طريقة التعاطي معه، أو حتّى بالنسبة إلى الإسلام نفسه، كدين ينتمي إليه القرآن ويشهد عليه، وإذا كان لنا أن نثبت هذه المآلات، نقول أنّها مآلات متعدّدة منها :

أ- **تغيّر مفهوم النصّ***: والمقصود بهذا، أنّ الطرح الحدائي قد أدّى إلى أن يكون مفهوم النصّ القرآني المسلّم به موضعا للتساؤل من كلّ جهاته، دون استثناء من جهة ماهيّته، وتكوينه، ومحتواه. ومن جهة الأطر المعتمدة في قراءته، وفهمه. ولعلّ المصداق في ذلك، هو النّظر إليه من خلال الثقافة والتاريخ، والمضمون اللغوي للنصّ البشري. والحقّ، أنّه في هذه المسألة تتعدّد النتائج، فمن خلال النّظر إلى القرآن على أنّه مجموع خطابات لها سياقها التاريخي، أصبحت الفكرة المسيطرة هي فكرة المغزى، ومن خلال النّظر إليه، بناء على السياق المشار إليه، أصبحت النظرة إليه نظرة إلى نصّ بدلالة كليّة، تنتفي معها الدلالة الحرفيّة، أو التوظيف الإجتزائي لأية هنا أو هناك⁽¹⁾. ومن خلال ذلك أيضا، صار مفهوم النصّ مفهوما دلاليا متغيّرا، تتعلّب فيه الظنّيّة على القطعيّة، نصّ يتّجه إلى الإنفتاح التأويلي على حساب المعنى الأحادي، أو المعنى المطابق. باختصار، لقد خرج مفهومه عن إطار التّعالي والقداسة ومعناهما، إلى إطار الأنسنة والتّورخة ومعناهما؛ ليكون في المحصّلة، نصّا دينيا بلغة بشريّة، قابلة لقراءة معاصرة، غير مقيدة بصيغ وحدود تأويليّة لاحقة عليه. ولايغيب عن النّظر مافي ذلك من تحوّل، قد يرضي الرّغبة العلميّة، لكنّها الرّغبة، التي قد تكرّس في النّهاية الشكّ، أو بعد المسافة بين النصّ ومتلقيّه، وقد صار النصّ مفتوحا، والمتلقّي مفتوحا.

*نراعي هنا الإستعمال الشائع المحيل إلى القرآن والإستعمال المعرفي المحيل إلى النصوص التّأويليّة، بغضّ النّظر عن الواقع الجدالي في ذلك.

(1) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص107

ب - تعدي التأويل: إن مرادنا من هذا، أن النص قد أصبح خاضعا للعقل بمعنى مزدوج، هو التحكم والتجاوز، وهو يؤدي وظيفته التأويلية، فالتحكم، هنا، هو بمعنى أن القارئ قد أصبح له دور نشط في اكتشاف دلالة النص، من الموقع الثقافي والتاريخي الذي هو فيه(1). والتجاوز هو النتيجة المترتبة عن ذلك التدخل، ومن المآلات في هذا، التي يمكن الإشارة إليها، تفسير بعض الآيات تفسيراً عقلياً مجازياً مثل: الآيات التي تتحدث عن العرش، والكرسي، والقلم، واللوح(2). أو النزوع إلى التقليل من أهمية بعض الأحكام العبادية والحدودية، بإرجاعها إلى تأثيرات ظرفية وتأويلية(3).

ج - تكريس المسؤولية الفردية: إن هذا المآل، فيما يبدو، هو حصيلة كل الممارسة التأويلية، فالتركيز على روح النص ومقصده، على حساب حرفيته، أصبح يعني حرية المسلم في أن يتقيد أو لا يتقيد بالأحكام، ومنها بالخصوص الأحكام العبادية، وكما يقول الشرفي: (أن العبرة فيما يخص سلوك المسلم وتعبده ليست بظاهر العبادة، وإنما بما يعتقده المرء أن من الواجب عليه أن يقوم به)(4).

د - تضيق دائرة الشمول: المعنى من هذا، هو انحصار المضمون القرآني ودلالته، ومن المآلات في ذلك، الإعتقاد أن الأحكام القرآنية الحديثة هي أحكام خاصة بحالات هامشية، لاتمثل جوهر الدين(5). وأن القرآن هو أولاً، كتاب مقاصد أخلاقية وهدائية، كتاب يرتكز على المبادئ وليس الأحكام الجزئية، أو كتاب يضم ما هو أساسي دائم وجزئي عرضي(6).

هـ - التصرف في الأحكام: لا يختلف هذا عن ما ذكرنا، لكنه يشير أن النظر الحداثي قد عمد إلى التعامل مع الأحكام، إما بالتعطيل، أو الإسقاط. ومن شواهد المآل في ذلك، القول أن مبنى الأحكام هي الوقائع، وأن تغير هذه الوقائع يستتبعه تغير الأحكام(7). وأن الحدود يصعب تطبيقها(8). وأن الآيات التشريعية هي آيات توصيات، مرتبطة بالظروف، وخاصة

(1)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص267

(2)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص207

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص120-139

(4) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص113

(5)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص139

(6) - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص321

(7) محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، ص27

(8)- المصدر نفسه، ص47

بظروف فهمها*(1). والأخذ بفكرة دوران الحكم مع المصلحة(2).

و- التهوين من الإجتهد الفقهي: مقتضى هذا المآل الطرح والتجاوز، ومن شواهد التي صار إليها، مناهضة قداسة المنظومة الفقهية وإطلاقها، والخروج عن الإلتزام بها؛ حيث أصبح القول في هذا، أنها منظومة انسانية تاريخية ليست بالضرورة من استلزامات النص، أو التجسيد الوفي لمقتضياته(3). ومع أن الطرح الحداثي يؤدي إلى مآلات عديدة، كآلتي رأيناها، إلا أن ثمة ثوابت بارزة، يمكن القول أنها هي الأظهر في كل ذلك نحو؛ التسليم للعقل وتحكيمه، مراعاة الواقع وتقديمه، الأخذ بالمصلحة ومتطلباتها. هذا فضلا عن، الوقوع في التشكيك، وهو الأمر الذي، في رأينا، يضع هذا التوجه على المحك، بالرغم من أن ثمة وعي بهذا، نرى أنه يتم التغطية عليه، بوجود التقليد الواجب تكسيره***(4). لكن، ذلك لا يبدو مقنعا، وظاهرة الإجتزاء غير البريئة لاتخفى في الموقف الحداثي على صعد مختلفة***، سواء بالنسبة الى التعامل مع القرآن نفسه أو مع مايسمى النصوص الثواني. وهي في كل الأحوال مما يكشف للمنتبع أنها قراءات منشغلة بأهدافها وبما يؤديها أكثر من مراعاة نتائجها، أو مراعاة قيمة الجهد التفسيري أو الأصولي أو الفقهي، الذي نعتقد أنه لم يوجد من فراغ، وأنه حصيلة جهد متراكم، إن بدا أنه قد ظهر في عصر التدوين إلا أنه سابق عليه سبق تاريخ الرسالة والتفاعل معها بالصدق والإخلاص، خاصة الأعلام منهم****.

(1)- محمد الشرفي، الاسلام والحريه، ص162

* ان هذا يعني هنا تعبير الفهم بما يؤدي الى النتيجة الحاسمة وهي فصل القانون عن الدين او الفقه عن القانون.. انظر: المصدر نفسه، ص162.

(2)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص182

(3)- عبد المجيد الشرفي، لبنات ، ج1، ص182-184

(4) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص102، 103

** هذا واضح من موقف ماتواجه به هذه الدعاوى، التي يعترف بمبررها من حيث وقوعها في التشكيك، لكن يتم القول انها - أي تلك المحاولات - تأتي في اتجاه السعي إلى التعامل المباشر مع القرآن دون واسطة الفهم التاريخي. يقول الشرفي في هذا: (أنا أفهم جيدا هذا الموقف وقد حاولت أن أجد له تبريرا ، ولكنني أنتظر من مستمعي ومن قارئ أن يقوم بنفس المجهود الذي قمت به أنا ... بالعودة إلى النصوص وتحليلها والتفاعل معها). انظر: المصدر نفسه، ص103

*** ان من دلائل ذلك مثلا الانتقائية في التعامل مع مسألة المصلحة بالإستناد الى عمل عمر ابن الخطاب، مع ان ذلك الفعل له حيثياته، ولم يكن على حساب النص؛ لأنه فقط اجراء استثنائي املته ظروف طارئة. لكن في التصور الحداثي يتم التركيز على الفعل في ذاته دون شخص صاحب الفعل الذي يعرف عنه حرصه وشدته في الحق. انظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص182 . والى جانب هذا التعامل بانتقائية في ايراد بعض الآراء التي تقلل من حجية السنة واغفل ردود الشافعي عليها وهو الذي يقال انه وسع من النص كما لو انه كان يتصرف بحرية في امر خاص. فرأي النظام الذي يورده الشرفي قد رد عليه الشافعي وهو رأي ان كان مغمورا كما يقول الشرفي الا انه غير ذي قيمة عند الشافعي وبهذا يطر ان السعي الى احياء المهتمش هو لخدمة غاية مسبقة لاكثر. انظر: عبد المجيد الشرفي ، تحديث الفكر الاسلامي، ص58 وانظر: الامام الشافعي، الأم، ج9، ص69-75

**** تشير الى هذا بالنظر الى الصورة السلبية المكونة عن عمل الفقهاء نحو القول انهم (وضعوا تشريعا يختلف عما جاء به القرآن الكريم من أحكام، وذلك بتقويلهم لها مالم نقله ، أو بتقويلهم لها غير ماتقول، أو بتقويلهم لها أكثر مما نقول؛ فوضعوا التشريعات المدققة والمدونات المطولة ونسبوا عن غير وجه إلى القرآن الكريم) . انظر: الصادق بلعيد ، القرآن والتشريع، ص32

ز- تغيير النظرة إلى الدين والتدين: إن هذا ليبدو واضحا من انعكاس رؤية التأويل، فالتأويل الحاصل، يؤدي إلى أن يكون المؤمن الجديد أكثر تحررا في التعامل مع القرآن؛ من حيث نوع الممارسة الاعتقادية أو نمط السلوك المختار*(1).

ويحسن بنا القول، بناء على هذا، أنّ هذه الرؤى بقدر ماتعبر عن موقف تجديدي بقدر ماتعبر في الآن نفسه عن ثغرات لاتخرج عن امكانية ردّها إمّا لضعفها أو تهافتها.

2-5 الضوابط القرائية الممكنة:

بالنظر إلى مارأيناه، والمآلات المشار إليها، ليس غريبا أن تواجه القراءات الحدائية بردود فعل مناهضة ومعتريضة، يهمنّا أن نشير، هنا، إلى أحدها لرمزيته ووزنه، وهو ردّ فعل مجمع الفقهي الإسلامي الدولي، الذي اعتبر القراءة المعاصرة بدعة منكرة، ودعا إلى التصدي لها(2). ومهما كان القول في شأن هذا الموقف حدائيا، من أنّه موقف سجين الرؤية التقليدية بتعبير الشرفي(3)، فإنّ المرء لايملك، في كلّ الأحوال، إلا أن يقول أنّ هذه القراءة قد حملت نفسها أعباء وتبعات يمكن تفاديها أصلا، مادام ثمة مجال للإجتهد والتجديد.

وعلى اعتبار أنّ ذلك لايرضيها وهي تريد الإجتهد الواسع والعميق، فإننا نقول، أنّ الإجتهد والتجديد كلاهما لاتقوم له قائمة إلا بوجود ضوابط محدّدة، وهذه حقيقة لامفرّ منها، والمفروض ههنا الإتعاوض من دلالة الرّفص التي تواجه به، فليس ذلك الرّفص بالضرورية؛ دليل جهل، ولادليل تزمت، ولادليل افتقاد علم أو موضوعية. وإنّما؛ لأنّ هناك قصور بين في المنطلقات والمنهج بله النتائج في هذه القراءات. فعلى النحو الذي رأينا، لاتؤدي القراءة الحدائية سوى إلى معارك جانبية، لاطائل منها إلا مزيدا من تشتيت الوضع.

وبما أنّنا نوّمن أنّ البناء عمل تراكمي، نعتقد أنّ تنمّة هذا العمل تكون من داخل التراث لاخارجه، والوسيلة إلى ذلك هي القراءة المنضبطة. أمّا ماهي هذه القراءة المقصودة؟ فجوابنا، أنّها القراءة التي تحترم النص وتذهب في إطار هذا الإحترام، فالنص مهما كان له خصوصياته، وشتان بين وجود هذه الخصوصيات، والإنطباع حولها. فالإنطباعات، وهي تتعلّق بموقف خارجي، تعكس اهتماما قرائيا خاصا وظرفيا، والتّركيز على هذا، لاشكّ، تعسّف في حقّ النص. وعليه، نعتقد أنّ خصوصية القرآن تقتضي النّظر فيه من دائرته

(1) - المصدر السابق نفسه، ص113

* على هذا النحو يمكن ان تؤدي العبادات بطريقة غير تقليدية إذ العبرة هي مبدأ استقامة الضمير. انظر: المصدر نفسه، ص114

(2) - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي قرار رقم (16/4)146 دبي ابريل 2005 انظر: <http://www.iifa-aifi.org/2178.html>

(3) - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص49

لامن خارجها، ولا يعني هذا بالضرورة تكريسا للماضي، أو للتقليد، فليس كلّ قديم غير مفيد ولاكلّ جديد مفيد. ومانعته، هنا، ليس بدعا من القول، فهذا إيّكو يطرح مايسميه معايير الإقتصاد*(1). وبغضّ النظر عمّا يمكن أن يقال في هذا، فالمؤكّد أنّ مقتضى المشروعية هو وجود الحدود الناظمة**، وعليه نرى أنّ من الضوابط المطلوبة*** وجود:

أ- الإحتراس من الإسقاط المنهجي: لانعدو القول إذا أكّدنا، أنّ مازق الطرح الحدائي، في مانحن ننظر فيه، هو مازق منهجي. ومن نافل القول، أنّ الإشكال لايتعلّق بالمناهج في حدّ ذاتها؛ لأنّها أجنبيّة، وإنّما يتعلّق بتوظيف هذه المناهج والمفاهيم والمصطلحات المتعلقة بها، على حساب خصوصيّة القرآن. إنّنا نقدر أنّه لايجب تطبيق المناهج الأجنبيّة عليه اعتسافا، كما يقول أركون مثلا، لكن هل هذا محترم؟ الحقيقة، لانرى ذلك، وهو نفسه يعترف بأنّ خطر هذا الإعتساف مائل دائما(2)، ولعلّ الدليل على ذلك، التميّز في القرآن بين الشفهي والكتابي، ووضعه في مستوى واحد مع كتب أخرى، فخصوصيّة القرآن، لاشكّ، تندّد تماما عن هذا، كما وأنّها، والحال هذه، تناقض الإعتقاد الإيماني بصحة الدّين وتميّزه.

وأجد أنّ مفهوماً، كمفهوم التّاريخيّة، المستعمل على نطاق واسع عند الحدائيين، شاهد على النتائج التي يؤول إليها الموقف الحدائي، في تأويل الكثير من قضايا القرآن خارج الإطار المعتاد، سواء بالنسبة إلى قضية النزول، أو المكّي والمدني، أو النسخ، أو بالنسبة إلى التّراث الفقهي عموما. فإذا كان للتّاريخيّة، في الواقع، مايبيررها منهجيا، فإنّه يجب أن تراعى خلفيتها وحدودها، وإلاّ أصبح الأمر استفزازا، كما صدر من أركون حين أعلن عن إرادته تطبيق المنهجية التّاريخيّة على الإسلام احتذاء بتطبيقها على المسيحية(3). والحقّ، أنّنا عندما ننّبّه إلى أهميّة الإحتراس من نتائج التّوظيف المنهجي؛ فلأنّ المعطيات في ذلك تشير أنّ المنهج ليس بريئا، ولايمك كفاية اجرائيّة مطلقة لأن يطبّق في كلّ زمان ومكان،

(1) - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation ,p125

* يحيل إليه ذلك قوله أنّ حقوق التّأويل تتطابق مع حقوق النّصّ أو مايعني أنّ النّصّ يفرض تقييدات على المؤول. Ibid ,p18

** من الملاحظ أنّ العودة إلى النّصّ قد أصبحت أمرا مطروحا في النّقد الثّقافي للخروج من حالة التّيه النّقدي التي أحدثتها التّفكيكية مثلا خاصّة في العقدين الأخيرين من القرن الماضي وفي هذا الصّدد نجد عبد العزيز حمودة يقول أنّه يمكن للقارئ ملء بعض الفراغات في النّصّ لكنّ النّصّ لايقصر وجوده على وعي القارئ به. انظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه، ط1؛ الكويت: مطابع السياسة2003، ص323-334

*** لانريد هنا تفصيل هذا الأمر، فالكلام في ذلك يطول، والمجال لايتسع. وعليه فمانشير إليه ليس أكثر من بعض الضّوابط التي ندعم بها الموقف في هذه المسألة.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص221-230

(3)- محمد أركون، الإسلام، اربوا، الغرب، ص92

وعلى أيّ شيء؛ إذ ثمة ظروف تتحكّم فيه، وحاضنة حضاريّة تتعلّق به(1)، وخصوصيّة تتعلّق بالشيء المقصود التّطبيق عليه. ثمّ أنّه، فضلا عن ذلك، قد لا يكون في مستوى النّضح المطلوب، والإستقرار المؤكّد.

ولسنا في هذا نُزايِد، فالحدائثيون أدري بذلك، لكن المفارقة للأسف، هي أن يقال من هذه الجهة بالتّناظر بين المعرفة الحديثة والموضوعات الدّينيّة(2)، ويقع الإصرار على ذلك في شباك توجّهات تلك المناهج، دون تقديم البديل. فأركون الذي يؤكّد أنّه يسلك المسار التّفكيكي التّركيبي مثلا، يتغلّب عليه الأوّل دون الثّاني(3). وهذا يعني أن مسألة المنهج أصبحت تقليدا وليست إبداعا، وهذه إشكاليّة، في الواقع، تقلّل من الحجم الذي يراد لهذه القراءة.

وأمام هذا الوضع، نرى أنّه من المهمّ البحث عن المنهجية الملائمة والمصطلحات والمفاهيم المناسبة، بالإنتفاح المزدوج على التّراث والمعرفة المعاصرة معا. ومن المُحدّدات التي يمكن الأخذ بها، في هذا، انزال القرآن منزلته المتعالية والمقدّسة. فهو هكذا يعرض نفسه، وإذا كان الطّرح الحدائثي يتوسّل الموضوعيّة والحياد، فالموضوعيّة نفسها لا تسلم من تأثير الاعتقادات، والاعتقادات ليست سلبية بالضرورة دائما، بل يمكن أن تكون بنائيّة، كما يقول طه عبد الرّحمن*(4). ومنها أيضا تمحيص المنقول، فلا يجب قبول المنهج الأجنبي، ولا المفاهيم والنّظريّات الجارية في إطاره، قبولا مباشرا خارج مجال النّقد. وأحسب أنّ ذلك ممّا يفتح المجال للرؤية الموضوعيّة لأن تكون موسّعة إلى غير النّطاق الإحتكاري لثقافة أو معرفة بذاتها، خاصّة في ظلّ حضور النّقد وغياب البديل، أو ضبابيّة في الموقف الحدائثي، بالمقارنة مع ما أثبت قديما في استثمار النّص القرآني، وأدى دوره في الفهم، تعلّقت به أجيال المؤمنين.

ب - الوقوف على خصوصيّة اللّغة: والمعنى من هذا، أنّ ثمة تميّز في اللّغة القرآنيّة يقتضي أخذه بعين الإعتبار، على مستويات عديدة منها؛ مستوى المفردات، ومستوى الإستعمال، ومستوى الدّلالة. فعلى مستوى المفردات، من المناسب الإنتباه الى السّياق القرآني أكثر من

(1)- عبد العالي بوطيب، إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، مجاة عالم الفكر، ع 1، 2، سنة 1994، ص 464

(2)- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص 269

(3)- محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص 69

(4)- طه عبد الرحمن، روح الحدائث، ص 195، 196

* من المهمّ الإشارة أن طه عبد الرّحمن ينتقد القراءات الحدائثية ويصفها بالقراءات المقلّدة ويدعو في مقابلها إلى قراءة ابداعية تستند إلى مراجعة الفعل الحدائثي المنقول في ضوء وجود القوّة الإيمانية في العلاقة بالقرآن. وهذا في رأينا عين الموضوعيّة لأنّه إذا كانت غاية الممارسة المنهجية التّجديد أو الخروج من إسار الماضي فحصول التّغيير يكون من خلال نقطة ارتكاز خاصّة يمثّلها الدّاخل. انظر: المرجع نفسه، ص 194

المدلول اللغوي، بناء على أن الإستعمال القرآني ينزاح عن الحقيقة اللغوية في ذاتها، وللقدماء رأي معقول، في هذا، وهو ضرورة الحمل على الحقيقة الشرعية أولاً، ثم العرفية، ثم اللغوية*(1). وعلى مستوى الإستعمال، من المهم مراعاة المعنى الأصلي - المعنى الذي جرى عليه الإستعمال زمن النزول - دون المعنى التالي الطارئ، وهو المعنى الذي يندرج في ما عتبر عنه القدماء بالمعهود العربي، أو العرف اللغوي العربي. ذلك؛ لأنّ الخطاب القرآني في لغته له طرق وأساليب**(2). وعلى مستوى الدلالة، من المهم التركيز على المعنى الظاهر أولاً، وللشافعي في هذا قول معتبر، في رأينا، محتواه أن القرآن على ظاهره حتى يأتي ما يدلّ على غيره (3).

ج - مراعاة التّكامل: القصد من هذا عدم تجزئ النص، بالتّعويل على آية أو آيات بذاتها، بمعزل عن كلية القرآن ووحدته الدلالية، فالجزء ينبغي أن يردّ إلى الكلّ، والكثرة ينبغي أن تردّ إلى الوحدة. فأيّ مسألة من الضّروري أن تُعالج في إطار مقاصد النص، وفي إطار شبكة علاقاتها الداخليّة والخارجيّة، من سياق ومقام. وأحسب أن قول الشاطبي، في هذا، من أنّه لامحيص للمفهم من ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره(4)، ليس بالكلام المتكفّف، بل هو عين الصّواب، خاصّة والقرآن قد حمل مقاصدا وجاء مفرّقا.

د - مراعاة المقصدية: المراد، هنا، إيلاء الأهميّة إلى القصد، من باب أن علاقة القرآن بالمتلقين هي علاقة استثنائية، يتقابل فيها طرفان مختلفان في المرتبة الوجودية هما: المرسل المتعالي، والمرسل إليه الأدنى البشري. وفي اعتقادنا، أنّه من الخطأ، في هذه الحالة، النظر إلى الرّسالة على أنّها مجرد رسالة في ذاتها، وهي في حقيقتها الخطابية مجموع أفعال ورائها غرض التأثير على المتلقّي. ولعلّه من نافل القول الإشارة أنّ الرّؤية المعاصرة في التّداوليات، أو التّأويل، لم تعد تغفل عن دور المؤلف، وهو يحقّق في النصّ أفعالا انجازيّة، يمتزج فيها اللفظ بالمعنى. وإذا كانت حقيقة الأمر، عندئذ، العبرة بإرادة

(1) - بدر الدين الزركشي : البحر المحيط، ج3، ص473-475

* ذلك ما يلاحظ في تأويل مفردة القطع في حدّ السرقة عند الشّرعي الذي أشار إلى احتمالها، في حين أن المعنى في أصل اللّغة معنى أصيل هو الصرم، وإبانة شيء من شيء. انظر: احمد ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج5، ص101

(2) - الامام الشاطبي، الموافقات، ج2، ص103. وانظر: الامام الغزالي، المستصفى، ج4، ص12

** الخروج عن هذا يدلّ عليه موقف حاج حمد الذي دعا إلى فهم القرآن فقط في حدود القاموس القرآني دون العودة الى لغة السنة أو الإستخدام اللغوي العربي العام. انظر: محمد حاج حمد، العالمية الإسلاميّة الثانية، ص54-58

(3) - الإمام الشافعي، الرسالة، ص580. وانظر: الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص401

(4) - الإمام الشاطبي، الموافقات، ج4، ص266

المتكلم لابلغظه، كما يقول ابن القيم⁽¹⁾. لنا أن نقول، أن المعنى ، في هذه الحالة، ليس مجرد المعرفة، بل أيضا العمل، فبقدر ماتكون الدلالة، عندئذ، نصية تكون الدلالة دينية، ومن ثم، فما يواجهه المتلقي هو أمر مزدوج، سماه الزركشي التفسير بالمقتضى من الكلام، والمقتضب من قوة الشرع⁽²⁾. وهذا يفضي، في رأينا، إلى نتيجة نرى حقيقة أنها تحد من سلطة القارئ، ومناسبة للشأن الديني، هي الإصغاء والتفهم.

هـ - **مراعاة السياق:** إننا نعني، هنا، ضرورة الأخذ بعين الاعتبار، الإطار الذي يقع فيه النصّ داخليًا وخارجيًا، مادام ثمة مقاصد، وأنّ هذه المقاصد متباينة في مدلولاتها؛ من حيث العموم، والخصوص، أو الإجمال، والتقييد. وغني عن القول، أنّ مثل هذه الحالات طريق إلى سوء التأويل، عندما تُأخذ بمعزل عن القرائن والأحوال المختلفة. ولذا، من المهمّ التأكيد، أنه لتجنّب ذلك، لا بدّ أن تنضبط القراءة بالتأويل الأقرب إلى السياق، سواء بمعناه المقامي أو النصّي أو الثقافي⁽³⁾، فهي مُعينات معتبرة في إحكام المعنى والتدليل عليه.

و- **مراعاة حدود المقاصد:** المراد، هنا، الإنتباه إلى أمرين يختلفان عن طلب المقاصد في حدّ ذاتها وهما: التوسّع في طلب المقاصد، وطلب المقاصد دون النّظر في مآلاتها. ومادام الأمر، في كلتا الحالتين، متعلّقًا بدور المتلقي وينتهي إلى الإفراط، نوّكد أنه من المهمّ أن لا يخرج الطلب على مقتضى شمول النصّ، وبمعزل عنه لصالح الإرادة المنفردة للمتلقي، فكما قرّر الشاطبي، في كلام دقيق، أنّ الإجتهد موقوف على الفهم الكلي للشرعية، وفي إطار ما وضعه الشارح من مصالح، لا ما يدركه المكلف منها⁽⁴⁾. وبما أنّ المكلف هو جزء من الواقع الذي تتداخله المصالح والمفاسد، نوّكد من جهة أخرى أيضا، أنه ينبغي عدم إهمال المآلات؛ إذ إنّ المقاصد لا تتوقّف على مجرد الإستخراج، بل يجب بالتّبّع أعمال النّظر في حال ما يكون عليه استجلاب المصلحة، أو استدفاع المفسدة⁽⁵⁾. فالأمر يجب أن تقدر بقدرها، من أجل أن يكون المقصد مُصانًا، فالواقع، كما لا يخفى، هو أكبر ممّا يمكن تبيّنه من نظرة في اتجاه واحد*.

(1) - ابن القيم ، اعلام الموقعين، ج2، ص385

(2) برهان الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج2، ص161

(3) - مصطفى تاج الدين ، النص القرآني ومشكلة التأويل، مجلة اسلامية المعرفة ، ع14 سنة 1998-1999 ، ص28-30

(4) - ابو اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج5، ص41، 42

(5) - المصدر نفسه، ص177، 178

* من دليل مانقول ماذهب إليه عبد المجيد الشرفي في مسألة الصلاة، فقد اعتبر أنه مادام المقصد منها الخشوع، فإنه يمكن أن تؤدى بأي كيفية ممكنة. وهذا كما هو ظاهر نهايته افتقاد الوحدة التي هي من مقاصد الدين. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص16-63

ز- **مراعاة مستويات النص:** قصدنا من هذا، أنه لا يجب معاملة القضاء الدلالي للقرآن معاملة النص المفتوح، وإنما يجب معاملته معاملة مقيدة، يراعى فيها مستويات المعنى بين ما يمكن تأويله وما لا يمكن تأويله، انطلاقاً من اعتبار أساسي، هو أن القرآن رسالة خطابية يحيل مضمونها إلى المقبول وغير المقبول. أو ما هو في محل الطاعة أو خارجاً عنها، كما هو واضح من مختلف الأفعال الكلامية، كالأمر والنهي. وإن ما يقربنا إلى هذا، تقرير أن القرآن بمستويات؛ مستوى ما يمكن أن يُعلم من اللغة، كما وردت في لسان العرب، ومستوى ما لا يمكن أن يُعذر أحد بجهله من أنواع الحلال والحرام أو دلائل التوحيد، ومستوى ما يعلمه العلماء بطريق الاستنباط أو التأويل، ومستوى ما لا يعلمه إلا الله من أمور الغيب أو المشتبهات⁽¹⁾. فعلى هذا، في رأينا، ليس على القارئ الذهاب بالتأويل إلى أقصاه، وهناك ما يتعين الوقوف على معناه بمقتضى التعبد أو السلوك؛ إذ من شأن ذلك، التذليل على احترام المقاصد ووضعها في إطار دلالة الإفادة والإلزام، فالمؤكد أنه من هذه الجهة، إنما يكون المعتمد هو الظاهر، والظاهر لا ينصرف إلى ذلك إلا بدليل، وهو في كل الأحوال أولى من غيره؛ لأنه الأصل، إذا ما علمنا أن منطلق التأويل منه، ولا يتحقق هذا إلا بما يسمح به ذلك.

ح - **مراعاة تكامل المنقول والمعقول:** نرى في هذا، أنه ينبغي أن لا يستقلّ العقل بالنص، فإذا كنا لانجادل في أهمية العقل وقدرته على الفهم إلا أن هذه القدرة أو تلك الأهمية، ينبغي أن لا تكون مبرراً للتدخل غير المسؤول، إذ ليس من المناسب الإعتداد بالعقل بيقين، وإلى منتهى الحدود. في حين، أنه يقوم على أرضية متغيرة من علم متغير وقواعد نسبية. في رأينا، من المهم الإبتعاد عن موقف المغالاة فيه، وذلك بالأخذ بعين الاعتبار انفتاح النص عليه. فهذا الإنفتاح، ليس دون معنى حتى يمكن تجاهله لصالح هدف مقصود من العقل هو النقد. إن هذا الإنفتاح، إذا كان له من دلالة، فدلالته أن يقع في إطار مقاصد النص، إما بالإنقياد إليه أو الاستنباط منه، أو التفكير في حدود قيمه ومبادئه. ولا يجب تصوّر أن ذلك يسيئه أو يقلل من مكانته، وإلا وضعنا النص في موضع لا يليق بمقامه، وكنا في مواجهة التشكيك فيه. وأحسب أن كلام طه عبد الرحمن، في التّعيل المبدع، المحقق لمبدأ التدبر⁽²⁾، مما يضيئ بإيجابية على هذه المسألة. على أن امكانية حصول ذلك ستبقى مشروطة، في رأينا، بنبذ الإفراط والتفريط، سواء بالجمود على العقل وحده أو النص وحده. فبقدر ما يحتاج النص إلى الإستثمار بقدر ما يحتاج العقل إلى تقييد استثماره، باحترام النص في حقائقه ومتطلباته. أما وأنّ ثمة إشكال التعارض بينهما، وهو الأمر الملفت، فليس

(1) - برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص164-166

(2) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص201، 200

* ذلك يظهر من رأيه أن أفق الإدراك الحسي يكون موصولاً بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي يكون موصولاً بأفق الإدراك الروحي. انظر : المصدر نفسه، ص201

ذلك ممّا لا يُرفع، إذا أخذنا بعين الاعتبار، من جهة، أنّ العقل ليس بشارع في المسائل الشرعيّة(1)، وأنّ هناك من جهة أخرى، النصّ الذي يمكن تعليقه، والذي لا يمكن تعليقه(2). والأهمّ في هذا، ادراك أنّ تعلق العقل بالمصلحة ليس دونه التّعبد بالمصلحة(3)، حتّى تكون هذه شيئاً آخر غير مبتغى الرّسالة. وهذا يجعلنا نوّكد، أنّه من الأهميّة بمكان، في هذه المسألة - التي نحن بصددّها - طرح التّفكير الإيديولوجي المسبق؛ لأنّه لا يكرّس إلاّ صراعا غير مشروع. فالواضح، أنّه لا يستقيم معنى المقصد المتعالى خارج دائرة العلاقة به، وهو ما أثبتته الموقف التّراثي الإحترازي، المتجنّب القول بالرّأي، وهو الأمر الذي يغيب عند الحدائين، ويعكس نمط التّفكير المتباين.

ط - مراعاة الأهليّة القرآنيّة: إنّ المقصود، هنا، احتكام القارئ إلى شروط الخبرة، فإذا كان من الطّبيعي أن لا يتكلّم أحد في أمر ما إلاّ انطلاقا من علم وتجربة، فإنّه ليس لأحد بالأحرى أن يتكلّم في القرآن دون ذلك، وهو الكتاب الموحى به. وإنّي لأرى من شرّ التّناقض، أن تُطلب الأهليّة في ميدان وتُستسهل في ميدان آخر، كميدان القرآن، الذي لا يتورّع بعض الحدائين من الدّعوة إلى قراءته قراءة مفتوحة غير محتكرة، بدعاوى تأويليّة وتجديديّة، فمثل هذا ليس منتهاه الأغلب إلاّ سوء القراءة. وعليه نرى، الأسلم لتفادي ذلك، أن تتوفّر في القارئ مؤهلات شخصيّة أدبيّة وعلميّة، منها؛ نزوع اعلاء النصّ، ونزوع التّجرّد من مُناقضات مقام النصّ، كالميول والتوجّهات الدّاتيّة، المستغلّة والمسيئة. فضلا عن ذلك، وجود القدرة الذّهنيّة المعتمدة في الفهم والتّحصيل والإستنباط، تلك التي تؤكّد الرّسوخ في العلم القرآني أو الديني عموما، وكذا، الدّراية بالواقع والقدرة على ربط مقاصد القرآن به*. والحال، أنّه إذا كان من لوازم هذا الكلام عدم الإطمئنان للموقف الحدائى، فلاّنه شتان بين موقف الإنضباط في إطار النصّ، وموقف الإنضباط في إطار خارج النصّ، ممّا تمليه معرفة خارجيّة وقواعد اجرائيّة، وراءهما أهداف ايديولوجيّة. فالأوّل، يؤدّي إلى الإنسجام مع النصّ بالطّاعة والعمل والنصرة، أمّا الثّاني، فيؤدّي في أحسن الأحوال إلى الحياديّة والإنتنائيّة، وفي أسوأها إلى التّشكيك أو الإهمال. لكن هل هذا يعني السير في طريق

(1) - ابو اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج1، ص125

(2) - أبو بكر محمد ابن أحمد السرخسي، اصول السرخسي، ج2، ص142

(3) - ابو اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج2، ص535

* يذكر السيوطي أنّ من الشّروط الناظمة لقراءة القارئ حسن الاعتقد وحسن المقصد. وفي رأينا أنّ الإشارة إلى هذين الشّرتين كمقدّمة لغيرهما يدلّ على مبلغ أهميّة الجانب الشّخصي في القراءة التّراثيّة؛ لأنّ التّقيد بذلك ممّا يؤكّد الإرتباط بالنصّ ويحمل على السير في إطاره على خلاف الموقف الحدائى الذي يذهب في اتّجاه المعاملة الحياديّة والإنتنائيّة. انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 763، 764

القراءة الإيمانية؟ الحق أنه لا ضرر ان تكون القراءة قائمة على سند يُمليه الاعتقاد بقديسيّة المقروء، فذلك شئى لا مفرّ منه، مادام الإيمان نفسه يقتضي ذلك، أقصد أنه لا يمكن أن ندرس شيئاً ونحن نعتقد ضدّه، بانزاله من مستواه، وإلاّ في هذه الحالة، سنفتح المجال لسؤال الإيمان الشّخصي. وفي رأينا بدل ان ينحصر الأمر في هذا النّطاق المُشْتَبه، الأفضل أن تنتزّل المسألة في إطار اختلاف التّفسير والتّأويل؛ حيث تكون مسألة النّص محسومة لصالح الإجتهد القرائي. فالموضوعيّة لا تُعني بالمرّة عن الإيمان ببعض المقدّمات والأصول، خاصّة وأنّ اليقين بها - في الحالة القرآنية محلّ الكلام - مشهود بالدليل المتواتر.

ي - عدم المغالطة بالمفاهيم: أقصد من هذا، أنّ استعمال المصطلحات من قبيل النّص والخطاب للإيحاء بأنّ ثمة فرق في حقيقة القرآن التّاريخيّة والدّلالية أمر ليس سائغاً؛ لسبب وهو أن ما يعنيه هذا لم يطرح قديماً. لقد كان القرآن يخضع باستمرار الى الحفظ والتدوين بالطرق المتاحة، ويجري هذا بالحضور الفعلي لمبلّغه، فالآيات تثبت لفظاً كما تثبت معنا بما يقوله، فالإشكاليّة اذا كانت توجد، فهي توجد من وجود النّاقلين عنه؛ حيث الإختلاف في درجة التّلقي.

سادساً: القراءات الحدائيّة ومازق البديل

إنّ النّاطر في القراءة الحدائيّة، لاشكّ، سيجد نفسه أمام طرح مختلف، سواء من جهة لغة الخطاب، أو من جهة المنهج، أو من جهة طريقة التّحليل ومضمونه، أو من جهة الأهداف. وإذا شئنا القول المختصر، سيجد نفسه أمام توجّه جديد في مقابل توجّه قديم تكراري، يعيد الماضي في الحاضر. وبقدر ما يبدو الأمر هكذا، بهذا التّبين، بقدر ما يثور السّؤال عن دلالة ذلك بالنّسبة إلى الحاضر والمستقبل؛ لأنّ الجديد، في مثل هذه الحالة، وهو ينبني على النّقد بصوره وأشكاله، من تفكيك وتأويل، يطرح مسألة البديل. وهنا، يكون من الملحّ أن نتساءل، هل يمثّل الطّرح الحدائيّ حقّاً بديلاً، أو بالأحرى هل يؤدّي إلى البديل؟ الإجابة عن هذا، في رأينا، تحيل إلى سؤال آخر مقابل لهذا السّؤال، هو هل فقدت المنظومة القديمة، فعلاً، قدرتها على الإستجابة؟

الحقّ، أنّنا إذ نطرح هذا السّؤال؛ فلأنّنا نجد بالفعل القراءة الحدائيّة تطرح نفسها بديلاً عن هذه المنظومة، من خلال التّأكيد على مراجعة مفهوم النّص الإسلامي، ورمي المنظومة الأصوليّة والفقهية بالجمود والعجز. أو التّأكيد عموماً، على مراجعة مسلمات التّفكير الدّيني وآليات اشتغاله، بالنّسبة إلى القرآن كنصّ تأسيسي أو بالنّسبة إلى النّصوص الثّواني التّابعة له*. طبعاً، نحن نراعي هنا بعض التّفاوت في الطّرح، لكن، في كلّ الأحوال، لا يخفى علينا

* ما يؤكّد لنا فكرة البديل قول الشرفي مثلاً أنّ المستقبل (سيكون بلا ريب لتأويلية (هيرمينوطيقاً) جديدة تفسح المجال لقراءة النصّ القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة). انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج3، ص71

عندهم موقف النّفور من القديم وإرادة تخطّيه. وبما أنّ هذا هو الإختيار، وعلينا التّعامل معه كما هو . يجدر بنا أن نشير، أنّ مسألة البديل لا يمكن أن تتحقّق، وأن تكون محلاً للنّظر إلاّ بناء على شروط موضوعيّة، تتعلّق بالمشروعيّة والمضمون والقيمة المضافة. وإذا كنّا نرى أنّ مشروعيّة هذه القراءة، تظهر من ولوج باب التّجديد، على أساس أنّ التّجديد، عندئذ، هو إعادة قراءة بمنظور العصر*(1)، فإنّ لنا أن نقول، أنّ ثمة في هذا التّجديد معاييب، تجعل من شرعيّته الممكنة شرعيّة مهزوزة، وبالتالي امكانيّته في البديل إمكانيّة ضعيفة، رغم كلّ الإطراء الملاحظ، في قول البعض، أنّ ذلك يعيد للوحي حيويّة لغته ورموزه وطاقته الرّوحيّة والفكريّة، ويفسح المجال لإيمان أكثر اتّساع وصدق(2).

وعندما نقول بالمعاييب، فنحن نقصد أصلاً ما يكتنف مفاهيمهم من تشتت، وعلى رأسها مفهوم النّص، إذ لا يفوت الملاحظ رؤية أنّ موقعه في التّجديد يحيل إلى التّاريخيّة، ونسبيّة الحقيقة، وظنّيّة الدّلالة، والخروج عن الظّاهر، وتدخّل القارئ**. وهي أمور، إذا ما وضعت في ميزان النّظر، فلا شكّ في نتائجها السّلبيّة المضادّة لخصائص القرآن؛ من حيث مثلاً انزاله عن تعاليه وقدسّيّته، وجعله مائعاً مُتسلّطاً عليه بسلطان العقل والواقع. وما المحاولات الدّووية لتكريس الجانب الرّوحي والأخلاقي على حساب الجانب الإستنباطي التّشريعي، من باب المقاصد وروح النّص، إلاّ شواهد متجلّيّة على ذلك. لكن، وهذا هو الملفت، من غير تحديد ضوابط وقواعد محدّدة. والحال، أنّ مفهومهما كهذا، إن كان الغرض منه فتح المجال للقراءة الحرّة للخروج من سلطة القراءات التّأويليّة، فهذه القراءة في الواقع، لا تمثّل سلطة إلاّ بقدر مصداقيّتها، وليس لأنّ هناك قداسة مطلوبة لذاتها، أو مُدعاة، فالمصداقيّة هي التي تفرض نفسها أوّلاً.

وعلى هذا، يمكننا القول، أنّه إذا كان ثمة سلطة للقدماء سواءً في التّفسير أو الفقه؛ فلأنّ البناء في ذلك أكثر انضباطاً، وأكثر احتكاماً لمرجعيّة القرآن في لغته ومقاصده***، وهذا بغضّ النّظر عمّا يمكن أن يقال في شأن ذلك، وهو على كلّ حال أمر لا يخفى، من وجود الإختلاف التّفسيري والفقهّي. ولا يجب أن يفهم هذا الذي نقوله، أنّه موقف انحياز للتّقليد على حساب التّجديد. فنحن لاناصر القديم لذاته، ولكن؛ لأنّنا نلاحظ ثمة قدراً كبيراً من

(1) - حسن حنفي، التراث والتّجديد، ص13. وانظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص18

* مفهوم التّجديد لا يفيد الخروج عن النّص بل هو محكوم بالرجوع إليه والتقيّد بضوابط الاجتهاد. انظر: الشوكاني، ارشاد الفحول، ج2، ص1026

(2) - احميدة التّيفر، الإنسان والقرآن، ص160

** هذا ينسحب كذلك على مفهوم الخطاب وإن كان يبدو لنا هذا أميز بالتّخصيص بالنّظر إلى العلاقة بالسّياق ونحن إنّما ركّزنا على النّص لأنّ مفهومه هو المفهوم الغالب كما أشرنا في ثنايا هذا العمل.

*** يمكن أن نستحضر هنا قول الشافعي أنّ النّص هو المستغني فيه بالتّزويل عن التّفسير. انظر: الامام الشافعي، الرسالة، ص14

الإيجابية في منظومة القدماء، من حيث انبائها على تأصيل محدّد، بالمقارنة مع مانلاحظه في الطّرح التّجديدي عند الحدائيين؛ حيث يغيب هذا التّحديد بشكل واضح. ولإثبات ذلك، نعود إلى مفهوم النّص، ونلاحظ الفرق.

إن مبنى الفكرة الحدائية، في هذا الشّأن، أنّ القرآن ظاهرة لغويّة تاريخيّة، أي مايفيد أنّه نص لغوي، وإذا توسّعنا أكثر، كما عند البعض، فهو خطاب لغوي بلغة بشريّة، وأنّ معنى هذا النّص معنى غير أحادي، معنى ينكشف من خلال العلاقة بالقارئ، انطلاقاً من تكوينه المجازي، أو نسيج لغته، التي يتمثّل فيها البعد البشري القائم على علاقة الدالّ بالمدلول، والإستقلال عن المؤلّف.

ولما كانت العبرة فيما يترتّب عن هذا، وهو، هنا، غياب المعنى الواحد، وحضور المعنى المتعدّد، المفيد للقراءة المختلفة والمتجدّدة، وكان هذا، كما لاحظنا، أساس منازعة القراءة القديمة ومخالفتها، في أصولها ومنهجيتها ونتائجها. فإنّه يجدر بنا، أن نتوقّف عند هذا لنؤكّد، أنّ هذه النظرة لاتناسب خصوصيّة القرآن، ولاتستطيع، بالتّالي، أن تكون منسجمة معه. وحجّتنا في ذلك، أنّ قيمة المعنى هي في وضوحه وليس في خفائه، وقيمة المعنى فيما يريده القائل، وليس فيما يفهمه المتلقّي. ومادام المتعبّر أنّ القرآن رسالة، فالمعتبر فيها، عندئذ، ماتنقله الرّسالة عن المرسل لامايمكن أن يفهمه المتلقّي منها، وهو الذي يعيش حاله، إذ إنّ المعنى الذي يأتي من المرسل يكون أكثر أهميّة، خاصّة، وأنّه بالنسبة إلى القرآن يؤشّر على اختلاف المرتبة الوجوديّة.

ولذا، كان مفهوم النّص عند القدماء هو غير مفهوم النّص عند الحدائيين، فمفهوم القدماء يقوم على وجود القصد ووضوحه، وطبعاً، على وجود صاحب القصد، ويمضي في إطار ذلك*. في حين أنّ المفهوم الحدائي، الذي يبدو امتداداً للمفهوم الأجنبي، يظهر مقتصرًا على الوضع اللّغوي بماهو، كما أشرنا علاقة دالّ بمدلول، وعلى طريقة تشكّل هذا الوضع. وما يعيننا تأكّيده، هنا، هو أنّ مفهوم النّص عند القدماء، وهو يتضمّن الإقرار بالمصدرية والمقصديّة، قد أدى إلى ضبط الدلالة على نحو معيّن؛ بحيث أصبح العمل الإجتهادي، في التّفسير والفقّه، مقيداً بسلطة النّص.

إنّ هذه السلّطة التي يحتجّ عليها الحدائيون، ويحاولون الخروج منها بمفهوم تاريخيّة التّفسير والفقّه، لا يظهر، عندنا، من السّهل الخروج عنها؛ لأنّها قائمة على حضور المتعالي، واستلّزمت كلّ الجهد الرّسالي في التّبليغ، وطلب الطّاعة. ومن نافل القول، أنّ السلّطة في

* هذا مرتبط بوضوح بمفهوم التكليف، إذ ليس التكليف سوى علاقة مباشرة بالمكلف الزاماً أو توجيهاً، ولذلك كان مفهوم الكلام الالهي عند الفقهاء والاصوليين هو مفهوم الكلام الدالّ بالأمر والنهي ونحوه.

مفهوم الخطاب مؤثرة، وتسهم في اختيار الإستراتيجيات المعيرة عن قصد المرسل، سواء بالتصريح أو التلميح⁽¹⁾. وهذا مانجد بالفعل أنّ القدماء قد أدركوه وبنوا عليه، على عكس الحدائين، الذين يطرحون رؤية تأويلية تسير في اتجاه القراءة الحرة المستقلة، وتبررها دون تأصيل واضح.

وعندما نقول التّأصيل، ونقصره على غير الحدائين، فنحن نعني طرق وآليات استثمار الدّلالة؛ ذلك لأنّ تعامل الحدائين مع القرآن بمفهوم النصّ اللّغوي الأجنبي، قد أتى على حساب خاصيتين مميّزتين له هما: خاصيتي التّعالى، وسلطة القصد. وهو الأمر، الذي فوّت عليهم الإحتكام إلى النصّ بالمعنى المباشر. ولعلّه من الأهميّة بمكان ذكر، أنّ الإعتراف بالقصد ببعده المتعالى عند القدماء، قد تجلّى من خلال مفهومي الإستعمال والحمل⁽²⁾. وهما المفهومان اللذان يشيران إلى أنّ المعنى قد يكون حقيقياً أو غير حقيقي، سواء بالنسبة إلى ما يريد المتكلم، أو ما يفهمه السّامع. ولسنا بطبيعة الحال، نتجاهل أنّ الحدائين يعيرون خاصّة على الأصوليين هذا الإهتمام، أقصد مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى. ولكن، يبدو أنّ اهتمام هؤلاء بهذا الشّأن اللّغوي ليس اعتباطياً، إذا أخذنا بعين الإعتبار البعد التّداولي الذي يتعلّق به؛ من حيث أنّ القصد يتضمّن أفعالا كلامية، إمّا أوامرا، أو نواهيا، بالمعنى الصّريح الحرفي، أو بالمعنى التّلمحي غير حرفي.

ولأنّنا نرى النّظرة الخطابية مُسعفة، فعلا، في تقرير المعنى ثابتا ومتغيّرا^{**}، لانستغرب ماذهب إليه القدماء من التّمييز في القرآن بين أنواع من الخطابات، وأنواع من الدّلالات تنصرف إلى العام والخاص، ونحوه من المطلق والمقيّد، وغيرهما. والعمل، من خلال ذلك، على توكيد المعنى الظاهر والصّريح، كأساس للحمل. فالقدماء، كما نرى، معنيون كثيرا بالقصد؛ لأنّهم يراعون أنّهم وراء متعال يجب الإنصات إليه، وبقدر ما يؤمنون أنّ اللّغة تفضي إلى المعاني المتعدّدة بقدر ما يؤمنون أنّ هذا التّعدّد يمكن التّعامل معه بما يضبطه. ولذا، هناك تلك العناية بالسياق والقرائن وعادات الخطاب والمعهود العربي، فما يجب أن يكون واضحا إذن، أنّ احتمالية المعنى لا تؤشّر عندهم على استقلالية القارئ بالمعنى، بل ما هو مؤكّد لدينا أنّهم يتعاملون مع خطاب يروونه مفيدا، وإن احتمل معناه، أو خفي.

(1) - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص239

(2) - الامام القرافي، تنقيح الفصول، تح مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، ط1؛ بيروت: دار الفكر 2004، ص24

*الاستعمال هنا اطلاق اللفظ واردة مسماه والحمل هو اعتقاد مراد المتكلم من لفظه او ما اشتمل على مراده. انظر : المصدر نفسه، ص24

** ان القصد بقدر ما يوحد الخطاب في معنى معين بقدر ما يفتحه على التّعدّد لكن ذلك لايلغي الأساس فيه وهو وجود معنى يمكن القبض عليه بطريف ما كطريق القرائن والسياق . انظر : عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص212

وعلى كلّ حال، فإنّ وجود التّفصيل في هذا الشّأن، من القول بالتّفاوت الدّلالي، والتّعبير عن ذلك بما يميّز الوضوح والخفاء من درجات، كدرجة الظاهر والنص بالنسبة للأول، أو الخفي والمجمل بالنسبة إلى الثاني، والحكم بأولويّة البيان والحقيقة في ذلك، ليس إلاّ دليلا على تعاملهم مع خطاب متعال مقدّس، له قصد يمكن الوقوف عليه، بما يُتاح من الآليات. لقد وجدنا من الحدائين من يعدّ هذه الآليات صنّعة للأصوليين، ويقرّ بتاريخيتها، ويدعو إلى تجاوزها، بالتّعامل المباشر مع النصّ⁽¹⁾، ولكن هذه الآليات، في رأينا، وإن كانت اجتهاديّة في صياغتها ليست دون قيمة، بل قيمتها فيما تنسجم معه، وهي الطّبيعة الخطابيّة للقرآن.

وغنيّ عن القول، أنّ التّفاوت في وضوح القصد في الخطاب عموما، هو ممّا يندرج في امكانات الخطاب؛ حيث من الممكن ملاحظة لجوء المرسل إلى استعمال بعض درجات المعنى دون بعض، خاصّة عندما يدرك تماما ما يدور في ذهن المرسل إليه، بناء على افتراضات مسبقّة⁽²⁾، فلو أنّ الحدائين تعاملوا مع القرآن بنظرة خطابيّة حقيقيّة، مستندة إلى العناية بالمقصد، لكان من الممكن أن لا يختلفوا عمّا ذهب إليه أولئك القدماء، ونحن لانقصد هنا أن يوافقهم الإجتهد في الإصطلاحات، ولكن نقصد أن لا يخرجوا عن سلطة القصد وسلطة النصّ إلى سلطة القارئ.

إنّ هذه السّلطة هي أبعد ما يكون عن تحقيق الإنسجام مع الخطاب القرآني، وهي تنظر بعين النّسبيّة إلى دلّالته، وقد رأينا القصد لا يخلو من ثبات، ولا يبتعد عن معنى موضوعي. إنّ الجانب الموضوعي في الدّلالة لا يمكن القفز عليه، فهو المنطلق إلى ضبطها وتوجيهها. ونحن نقول هذا؛ لأننا نلاحظ كيف أنّ طريقة التّأويل متباينة بين مسلّكهم ومسلّك القدماء، ففي حين يبدو التّأويل عندهم، أي الحدائين، غير مقيد تحت تأثير الواقع المتغيّر، وطاغيا على النصّ، كما لو أنّه كلّ شيء، نجده عند القدماء مقيدا بمجموعة ضوابط، ومصنّفا في إطار المقبول وغير المقبول. والحال، أنّه لا يمكن في تناول القرآن الإنطلاق فقط من المعنى، أقصد الإعراف بثبات اللفظ والإقرار بتغيّر المعنى؛ لأنّه ليس وحده، وإذا كان الثّبات يحيل إلى التّقديس، فالأحرى أن يكون المعنى مشمولاً به أيضا؛ لأنّ المعنى هو الوجه الآخر للفظ. فالقرآن، إذا كان مقدّسا، فهو مقدّس في لفظه ومعناه، فمن مجاوزة الصّواب، في رأينا، ربط التّأويل بالمعنى، واغفال حقيقة أنّ عمل التّأويل هو من عمل اللفظ، أي قابليّته لذلك، فقد يكون غير محتمل*.

(1) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الاسلامي، ص17. وانظر: علي حرب، نقد النص، ص78

(2) - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص239

*يظهر هذا من اناطة التّأويل بما يؤدي اليه اللفظ بان يكون فيما صرف عنه احتملا لما صرف اليه. انظر: الأمدي، الإحكام، ج3، ص67

والمهم في الأمر، أننا من خلال هذا، نلاحظ أنّ ذلك بقدر ما جعل الحداثيين يجردون مايسمونه الفكر الديني من القداسة، بقدر ماضيّعوا القداسة ذاتها، بوضع القرآن في موضع مستقلّ عن تعاليه، ومفتوحا على التّأويل غير المنضبط، فإذا كان من الصّحيح القول، أنّ الفكر الديني لاقداسة له؛ لأنّه مؤسس على الإجتهد، فإنّه من غير الصّحيح المبالغة في الإعتقاد، أنّه يمكن أن يكون ثمّة اجتهاد معتبر، يخرج عن سلطة النّص إلى سلطة القارئ؛ إذ كيف يكون الإجتهد والدلالة متغيرة، وهوية النص متجاوزة؟ فأيّ معنى للإجتهد في هذه الحالة إذا كان لصالح القارئ وحده وعلى حساب النّص؟ من المؤكّد أنّ النّص رسالة، وهذا ما لايجله الحداثيون، ومقتضى الرّسالة أن يكون لها قصد ولايعني وجود القصد وجود الأحاديّة بالضرورة، فالكلام ضربان، كما يقول الجرجاني، ضرب يعرف بدلالة اللفظ وحده وضرب يعرف بما يعقله السّامع⁽¹⁾. لكن المشكلة، هنا، هي في تجاهل سلطة المقدّس والإغراب في التّأويل على حدّ تعبيره أيضا*⁽²⁾. ومن الملاحظ أنّ عبد القاهر، وهو يرى النّص قائما على نظم مخصوص، موقوف على القدرة الإبداعية لصاحبه، يؤكّد أنّ دور المتلقّي هو أن يجتهد في استجلائه، بما أوتي من إمكانيات عقلية ونفسية، خاصّة وأن المعنى ليس على درجة واحدة، وهو المتعلّق باختلاف الأساليب⁽³⁾. إنّ هذا الكلام، الذي يعني أنّ المتلقّي ليس بديلا عن المتكلّم، بل هو مقيد بقصده، حتّى وإن سار في اتجاه معنى المعنى، هو مايمثّل، في رأينا، الصّورة المنضبطة لعلاقة المتلقّي بالقرآن، بما أنّه الكلام الإلهي المعجز.

وإنّا لنرى، فعلا، أنّ يكون الجهد الإجتهد في هذا الإتّجاه، اتّجاه الكشف، من غير ان يعني ذلك، أننا مع تحجيم الدور القرائي، فنحن نعتقد أنّ قداسة المقدّس لها أولوية السّبق ثمّ يأتي بعد ذلك ما يكون اجتهادا. فما نشير إليه، هنا، تأكيدا على القداسة، أنّنا معنيون فقط بالإنضباط وليس بالتقييد وشتان بينهما. وأحسب أنّ المنظور القديم للإجتهد في هذا الإطار، ممّا يفى بالغرض، بالنسبة إلى هيمنة الخطاب القرآني وسلطته، عندما يُحدّد بأنّه استفراغ الجهد في طلب المقصود للوصول إلى حكم شرعي، خاصّة وأنّ هذا الجهد في دلالاته متعلّق بمشقة النّظر، وهذه في العموم، تعلّقها تعلّق بغير الظاهر. وهذا شيء طبيعي، فلا يكون الجهد إلا اقتضاء لمشقة، أو ماهو في محلّ الغموض، أو الفراغ.

(1)- عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص262

(2)- عبد القاهر الجرجاني ، اسرار البلاغة ، ص393

* يرى عبد القاهر ان من يعمدون الى هذا ينسون ان احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر. ومن الملاحظ ان لهذا عند هؤلاء في رأيه جانب ذاتي وهو انهم مدفوعون بحب التشوف او قصد التمويه لأنه فيما يبدو معنيون أكثر بغايتهم من كل ذلك . انظر: المصدر نفسه، ص393

(3) - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص64

وإذا كان هذا يعني في المنظور القديم، أنّ ثمة دائرتين؛ دائرة مالا يجتهد فيه وهو النصّ، ودائرة ما يجتهد فيه وهي الفروع. فإنّ لنا أن نقول، أنّه إذا كان من متضمّنات القصد المعنى الحرفي، وهو جزء أساسي في الخطاب التّداولي، فلماذا لا يكون جزءا في الخطاب القرآني؟ إنّ المجاز المتحدّج به، في هذا الشّأن، لا يثبت في كلّ خطاب، بل يثبت حسب ماتستدعيه استراتيجية الخطاب، وهي مجموع استراتيجيّات لاستراتيجية واحدة. ولعلّ ما يسند موقفنا في هذا، أنّ الأصل في التّخاطب هي الحقيقة وليس المجاز، فكما يقال، أنّ لكلّ مجاز حقيقة، يدلّ عليها الانتقال من هذه إلى ذلك⁽¹⁾. ثمّ أنّ المجاز مجازات، منها القريب والبعيد، وهي ممّا يُصار إليها بالتّدريج، باحترام الأوّل ثمّ الثّاني. ولانريد الإستطراد في هذا، وإنّما نريد القول فقط، أنّه مادام المجاز أو التّأويل ممّا له علاقة بالظّاهر المحتمل، وكان اللفظ يعرف نصّا بعدم احتماله، وباطّراد استعماله على طريقة واحدة، في جميع موارد⁽²⁾، أي مامعناه في الإجمال، وجود ما يحتمل وما لا يحتمل في أصل الخطاب، فإنّه لاحجّة في الإدعاء بالدّلالة المفتوحة للقرآن.

ويبدولي، عندئذ، أنّ تقرير الإجتهد في مالا نصّ فيه عند الأصوليين لأجانب الصّواب، فذلك ما يميّز الخطاب؛ من حيث هو مقترن بالإفادة والدّلالة الثّابتة فيه. وإذا كنّا نرى حجة الحدائين ساقطة، فيما نذهب إليه من هذه الجهة، فإنّنا نرى حجّتهم ساقطة من جهة أخرى، في تصوّرهم امكان الإجتهد في كلّ شيء وعلى حساب كلّ شيء. إنّ هذا ليدلّ، عندنا، على تجاهل لمفهوم الخطاب والقصد القائم عليه، فيما أنّ القصد يحمل سلطة أو يتّجه إليها، وفي الحالة القرآنيّة هناك سلطة إلهيّة، فإنّ الموقف الموضوعي هو ان يكون المتلقّي بإزاء وضع إفادي يستدعي ما يقابله، وهو وضع الإنصات والتّفهم والإستنباط. فإذا كان المعنى غير محتمل، كان الأمر فيه الإقتصار على معناه الثّابت، وإذا كان محتملا نظر فيه بما يرجّحه بدليل.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ كون الخطاب متعلّقا بقصد الإفادة، ومحكوما بالوضع اللّغوي، وهو بالنّسبة إلى القرآن المعهود العربي، يجعلنا نقول أنّه من الطّبيعي أن يكون القرآن سلطة على متلقّيه، وأن يكون الإجتهد في إطار تلك السلطة لا خارجها، قائما بالنّسبة إلى الثّابت/ القطعي على مجرّد الفهم والتّنزيل والإتباع، وقائما بالنّسبة إلى المحتمل/ الظّنّي على التّرجيح والإستنباط والإتباع أيضا⁽³⁾، بل ومن الطّبيعي، والحال هذه، أن يتّسع الإجتهد إلى

(1) - ابن الأثير، المثل السائر، ج1، ص62

(2) - ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص26، 27

(3) - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانس فيه، ص11، 12

غير المنصوص عليه بالإستنباط، بمقتضى طبيعة الخطاب القائمة على المبادئ والكليات(1). وأن تكون ثمة طرق استدلالية وقواعد استدلالية. فهنا نستطيع أن نقول، أن الحقيقة المفهومية والتداولية للخطاب حقيقة ضاغطة في هذا الإتجاه، وإذا كان استشكال الحدائين ان الخطاب القرآني قد أصبح بالعمل التفسيري والإستنباطي خاضعا لسلطة المجتهدين، بما كونه من فهم يتوسط به. فلنا أن نقول، أن هذا الفهم بالمقياس الإجتهادي يخضع للثابت والمتغير، والثابت يفصح عن نفسه، من خلال تعلق الأفهام فيه، بالقطعي أو المجمع عليه. أما المتغير، فيفصح عن نفسه، من خلال تعلق الأفهام فيه بالظني؛ حيث المعتمد الأدلة والقرائن، وامكان الردّ فيها(2). فالأفهام الإجتهادية على هذا، تنزل منزلتها من طبيعة دلالة الخطاب القرآني بين القطع والظن، ولعلاقة لها بالإحتكار أو ادعاء القداسة، وتلك مسألة من مبلغ سعة التأصيل فيها، تبدو مسيجة للفهم، قاصرة على الخاصة، لكنّه، في رأينا، ليس إلا الفهم المنضبط الذي يستدعي أهله.

وبما أن تجاوز السّياج الإجتهادي الموضوع، يمكن أن تعوّضه القراءة المباشرة والمقاصدية في الموقف الحدائني، فإنّ هذا، وإن كان مشروعا؛ من حيث هو يتوخى العمق والشمول في رؤية الخطاب القرآني، إلا أنه بقدر ما يقترب من هذا الخطاب بيتعد عنه، وليس ذلك إلا من خطأ التفرقة بين المقاصد وأساليب تحقيق تلك المقاصد. فالمقاصد ليست منفصلة عن أساليب تتضمّنها، وتحققها وارد في نصوص ظنيّة وقطعية؛ ذلك أن هذا التفريق وهو ينطلق من منطلق خارجي، يمكن أن ينتهي إلى التّعطيل، كما لاحظ بحق عبد المجيد النّجار*(3). وهو التّعطيل الذي يشهد عليه القول بتاريخية الأحكام، المناقض لعمومية الخطاب التشريعي(4). وعليه، فإننا نعتقد أن المقاصد في الموقف الحدائني قد أسئى توظيفها.

وهكذا، إذا كنّا نعتقد أن القراءة الحدائنية ليست بديلا نموذجيا في الدّراسات القرآنية، فلأنّها أقرب إلى استفزاز الضمير الديني من بلورة مشروع يصح الحديث عنه، فجلّ ما يمكن لقارئها تلمسه هو المبالغة في النّقد، كنتيجة طبيعية لمنطلقات تفرض ذلك النّقد بإفراط نحو؛ التسوية بين النصوص، والتاريخية، والأنسنة. وإذا كنّا لاننكر أهمية النّقد معرفيا إلا أن النّقد الملاحظ، هو النّقد الذي ينتهي إلى الإضرار بالنّص؛ لأننا نرى أنه

(1)- الامام الشاطبي، الموافقات ، ج4، ص180-183

(2)- عبد المجيد النّجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ط2؛ بيروت: بدا الغرب الاسلامي، 1993، ص101-103

*كاتب ومفكر تونسي معاصر (1945/ .)

(3)- المرجع نفسه، ص107، 108

(4) - المرجع نفسه، ص 108، 109

لا يمكن معاملة القرآن موضوعيًا ومنهجيًا معاملة بعيدة عن منزلته، وبمعزل عن شعور الإيمان به، فما يكفل حقيقة بتعظيم النتائج بالنسبة إلى شيء ما هو القرب منه، وهذا واقعا أمر مشهود من نماذج تفسيرية وتأصيلية عديدة من التراث، بالمقارنة مع نتائج البعد والحياد المزعومة، التي نرى أنها في مسلك الحدائين قد جاءت، على حدّ تعبير بعض الدارسين، ضخمة المقدمات هزيلة النتائج⁽¹⁾. وبالفعل، فصورة مايقدمه أحدهم كأركون هي صورة نتائج هزيلة، بالرغم من قوّة النقد الظاهرة في طرحه، والتوظيف الواسع للمناهج المستحدثة. فهو على سبيل المثال قد أجرى المنهج الألسني في قراءته لبعض السور، اتكاءً على مخطط بياني قائم على مُرسل إليه أول ومُرسل إليه ثان، وهذا في رأينا لا يحمل جديدا مبتكرا إلا بقدر الإسترسال في التحليل؛ لأجل الغاية التي يُريدها، وهي القول بما هو تاريخي او انساني/ واقعي. ثمّ أنه في ذلك، كما نلاحظ، يعيب على التفسير القديم الاهتمام بالجانب النحوي، في حين أنه فيما يذكر لا يخرج عن تأكيدهم، تكرّر وجود الجمل الاسمية في الاستخدام القرآني⁽²⁾. فهل يكفي في هذا التكلّم بمصطلحات مختلفة لإثبات نتائج مختلفة؟ وعليه، نعتقد أنه عندما يطرح السّؤال كيف نجدد في الفكر ونحن نحلّل ونفكّك؟⁽³⁾ بما يؤدي إلى النتائج التي رأيناها من نزع القداسة ونحوها، نكون بالفعل أمام سؤال حقيقي عن مصداقية هذه القراءات ومشروعيتها. اللهمّ إلا إذا كان الأمر على علاقة بالهدف الإيديولوجي، فهنا يمكن أن نتفهّم الأمر، على أنه عامل في سجل إيديولوجي له نتائجه على الأرض. وإنما نقول هذا، لما علمنا أنّ الرؤية التقليديّة قد تعاملت مع لغة القرآن بالبحث والاجتهاد، لكن دون اهدار كينونته وقيمه ومبادئه، أو السقوط فيما يراد له حديثا من تماثل بغيره، يحصره في روحانيته او أخلاقيته معزولا عن تنظيم الواقع وتوجيهه. وإذا كنّا هنا لانعارض التجديد، فإننا نعتقد أنه إذا كان ولا بدّ من بديل، فهذا البديل هو ما يكون في إطار الإستمرارية والتواصل مع التراث، فهذا التراث كما تلمّسناه يحوي معطيات تأصيلية بقيمة معتبرة، لاتنقصها العلميّة بالمقارنة مع غيرها^{**}. واحسب أن الاعتقاد بخصوصيّة العلم التراكميّة، والإيمان بالتأويل المنضبط، ممّا يساعد في هذا الوصل، وهذا أمر قد رأيناه يتكرّر بين علم المتقدمين وعلم المتأخّرين. فليس من المناسب إذن التّغاضي عن ذلك، واتّباع الحاضر فقط، كمالو أنّ هذا الحاضر قد قام على فراغ أو هو يتضمّن القطيعة بالضرورة.

(1) - الحسن البقاعي، القرآن الكريم والقراءة الحدائية، ط1؛ دمشق: دار صفحات2009، ص271

(2) - محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص103

* ممّا يشار في هذا أن الخطاب القرآني كثيرا ما يحصل فيه الإنزياح من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية. نحو ماتدل عليه الآية التالية: (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنّما نحن مستهزئون). سورة البقرة، الآية14؛ حيث تظهر الاسمية الدالة بالتوكيد في (انا معكم) من اختلاف السياق . انظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص184 . وانظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص234

(3) - علي حرب، نقد النص، ص86

** نسبة العلمية إلى التراث ظاهر عند البعض. وهو امر يعني امكانية السير في طريق اتجاه السابقين. انظر: علي حرب، نقد النص، ص79

خاتمة

خاتمة

أن لنا الآن بعد أن فرغنا من فصول هذا العمل، أن نقدّم خاتمة تعكس نتائج ماتوصّلنا إليه، وبطبيعة الحال هذا شأن كلّ عمل له بداية وينتظر نهاية، ولكن في كلّ الأحوال، نحن على قناعة أنّ الخاتمة ليست نهاية المطاف، وإن كانت تبدو في الظاهر كذلك، فهي في أصلها من حيث تشير إلى النهاية تشير إلى البداية، أو لنقل أنّ لها فيما تتضمّن امكان خلق استئناف جديد، مادامت حركة الفكر متغيرة ومنفتحة على الإضافات. وبما أنّنا معنيون بإبراز النتائج كما أشرنا، وفي إطار هذه النظرة بالذات، نحبّ من باب الوضوح أنّ نشير إلى هذه النتائج في مايلي:

- إنّ مسألة النّصّ والخطاب هي أكثر من مجرد مسألة لغوية لسانية، فهي وإن كانت تظهر في هذا النّطاق، فهي تظهر في نطاق آخر هو النّطاق الفكري، ومنه نطاق الفكر الديني، فكلّ من مفهومي النّصّ و الخطاب على علاقة بقضايا واشكالات هذا الفكر.

- على الرّغم من تعقّد المجال المفهومي لكلّ من النّصّ والخطاب إلّا أنّه يمكن القول، أنّ ذلك لا يمنع من ادراكهما ببعض الخصوصيات التي كانت إطار نظرنا، وهي أنّ النّصّ كلام متّصل متماسك ومترابط له بداية ونهاية، ويشكّل من خلال ذلك وحدة دلالية على علاقة بالقارئ. وأنّ الخطاب هو أيضا كلام متّصل، لكنه الكلام المتعلّق بفعل الإنجاز التّواصلية؛ حيث يمكن تبليغ الرّسالة الكلامية، ضمن وضعية معيّنة لها حيثياتها. وبالنسبة إلينا، فهذا قد كان يعني أنّ الخطاب نصّ، ولكن بامتياز فارق الصّفة الخطابية المندرجة في سياق ظروف الإنتاج. كما كان يعني أيضا، أنّ النّصّ خطاب، ولكن بفارق الخاصية النّصّية، والتّجرد من السّياق. وفي كلّ الأحوال، فالخطاب يبدو لنا أوسع من النّصّ، وأكثر إيجابية في الدّلالة.

- لانرى أنّ التّداول المكثّف لمصطلحي النّصّ والخطاب في الإطار العربي، يعبر عن دقّة الإستعمال، فاستعمالهما في الواقع هو إمّا استعمال تطابق أو استعمال تداخل أو استعمال تكامل، وهذا أظهر كثيرا بالنسبة إلى القرآن، ولأنّنا معنيون به في هذا البحث، نرى أنّ ثمة اشكال فيما يناسبه من اطلاق أهو النّصّ أم الخطاب؟ إنّ كليهما قد عرفهما فعلا التّراث العربي، لكن مفهوم النّصّ التّراثي هو غير مفهوم النّصّ الحديث، فالأول كمتبين لنا لايتعلّق بالكلام نفسه، كما هو مجسّد أو منجز، وأنّما يتعلّق بعمل المتكلّم عندما يظهر هذا الكلام، أو يتعلّق في جانب آخر بالدّلالة الثّابتة لهذا الكلام، الدّلالة التي هي جزء من معنى الكلام ولا تقبل التّأويل. ونحن نرى أنّ الأمر على هذا النّحو، يعني أنّ الإستعمال هو استعمال لمصطلح له حضوره حقيقة، ولكن بدلالة مفهومية دخيلة، يمكن أن نتوقّع منها

الإشكالات التي تُحيل إليها في أصلها الذي هو معنى النسيج. وإذا كان الحاصل ان القرآن قد أصبح مشمولاً بدلالة هذا المفهوم الدخيل، ويأخذ اسم النصّ، فإننا نرى تماشياً مع مبدأ التطور اللغوي أن يكون ذلك الإستعمال في إطار الخاصية النصّية للنصّ وليس غير ذلك.

- إن تأكيدنا على الخاصية النصّية للقرآن، معناه أننا نرى القرآن قائماً على مقومات الإنسجام والإتساق، وأن ذلك يشكّل وحدة دلالية يمكن في ضوئها فهم مضمونه، وأن هذه الخاصية لاتعني أن النصّ هو في مقابل الخطاب، بل تعني أن النصّ يحيل إلى الخطاب، وهو يحيل إليه؛ من حيث هو قائم على قصد، وسياق، ويندرج في إطار علاقة تواصلية لها أطرافها. لانغفل هنا، أن ثمة الجانب الشفهي في الخطاب إلا أنه من باب أن الخطاب يشمل، بالإضافة إلى المنطوق المكتوب، نرى أن تلك الخاصية متجاوزة إلى ما يحتويها بشكل آخر هو السياق. بمعنى آخر، فنحن نرى أن نصّية القرآن بقدر ماتثبت خصوصية القرآن في ذاته، تثبت خصوصيته في علاقته بمحيطه، وفي علاقة قائله بمتلقّيه. ومن هنا نقول، أن اشكالية النصّ والخطاب هي اشكالية في سوء الإستعمال.

- إننا نرى أن مسألة النصّ والخطاب يتداخل فيها الجانب الشفهي والكتابي، وهذا التداخل له تأثيره الدلالي إلا أننا نرى، من باب الإعتقاد بفكرة النصّية، أن الإشكال الدلالي الذي يظهره التباين بين القرآن الشفهي والقرآن الكتابي، هو في مجال الحلّ، من قابلية القرآن للفهم المستمر، وارتباطه بالسياق، سواء السياق الداخلي أو الخارجي. ومن اعتقادنا بهذا، فنحن لانرى من المناسب الإهتمام بالجانب الشفهي لذاته، فهذا، وإن كان يعزّز الدلالة، فهو متجاوز، بل نرى أن يكون الإهتمام الى ما يعوّض ذلك، وهو السياق الذي أشرنا إليه، فالقرآن وُجد ليفهم، ويمكن أن يفهم بأحد وجوه الفهم وهي القرائن. وهذا لانراه إلا حرصاً على الإنضباط.

- لقد أثبت التداول التراثي الخطاب أعمّ من النصّ، وفي رأينا، أن ذلك إذا كان قد أثبت الرّسالة خطاباً إلى متلقّين، فقد أثبت الرّسالة لغة. وتأسيساً على أن الأمر قد آل إلى البحث في مدلولات اللغة، نرى أن إطار اللغة في الموقف التراثي على قدر من الثراء، وهو أبعد مايكون عن الجمود، وليس ذلك إلا لأن لغة الرّسالة بمستويات دلالية قابلة للإنتتاح على قراءة القارئ، ونحن لاننكر أن إطار اللغة هذا كان يعني الإحتكام إلى ظاهر اللفظ ودلالته القارة، وقاد من جانب آخر إلى القول بالمقاصد، إلا أن ذلك لم يكن يعني سوى الحرص على سلامة القراءة، ومزيد الفهم بالمقروء، فمختلف المؤشرات قد أكّدت لنا غلبة جانب الإنتتاح على جانب الإنغلاق، إن بالنسبة إلى دلالة الرّسالة نفسها أو بالنسبة إلى موقف قراءتها.

- لقد وجدت القراءة الحدائنية لتكون قراءة غير تقليدية للقرآن، ونحن نرى ذلك، نعتقد أن هذه

القراءة ليست قراءة واحدة، بل مجموع قراءات مختلفة في مناهجها ومواقفها، ومن باب هذا الاختلاف، لانرى أن تكون النظرة إليها بمستوى واحد، بل نرى أن تكون النظرة إليها بحسب مستوياتها في طلب التجديد اعتدالا أو مغالاة. ولايُغني هذا بالمرّة عن قواسمها المشتركة، بل ان هذه القواسم تبقى قائمة برغم ذلك، وهي إطار النظر.

- إنّ الحداثيين وهم يدعون إلى القراءة الجديدة ضدّ القراءة التقليديّة، قد توسّلوا بالمناهج الحديثة ووضعوا موقفهم في الإطار العلمي، ولاشكّ بمشروعية التجديد والقراءة في ضوء المتغيّرات الواقعية والعلمية، لكن يجب القول أنّ القراءة الحداثيّة مشوبة بشوائب الإنتقائية والإيديولوجيا، فضلا عن ذلك بالأساس، مشوبة بشائبة تعسّف المقدّمات القرآنية، كما يمكن ملاحظة ذلك بالقول، أنّ اللّغة القرآنية لغة ثراء دلالي منفتح على القارئ، أو القول بالتّسوية بين القرآن وغيره، أو القول بأسباب النزول مدخلا للفهم، وغير هذا.

- يتبنّى الحداثيون التّمييز بين الرّسالة وقراءتها، ويرتّبون على ذلك الفرق بين الدّين والفكر الدّيني، وبالنّظر إلى أنّ ذلك يعني القراءة المباشرة، نرى أنّ هذه القراءة؛ من حيث هي تنظر إلى اللّغة القرآنية في ذاتها، تنظر إلى هذه اللّغة في إطار التّأويل المرغوب، التّأويل الذي يُحيّن الرّسالة في الحاضر، ونحن إذ نرى هذا على علاقة مبدئية بالتّأويل المعاصر، نرى أنه تأويل لصالح الحداثة ولصالح القارئ، وعلى حساب المقروء ليس إلّا.

- إنّ القراءة المباشرة عند الحداثيين على علاقة أساسية بمسألتي النّصّ والخطاب، وبما أنّ المفترض في هذا، أن تكون ثمة رؤية مفهومية تضبط الموقف منهما، نرى أنّ ذلك لم يبرز إلّا في نطاق محدود، خاصّة عند أبي زيد، الذي نظر في النّصّ ثمّ أكّد الميل عنه إلى الخطاب.

- بالرّغم من أنّ التّأصيل المفهومي لم يكن بارزا، إلّا أنّ إطار النّظر لم يخرج عموما عن الفضاء العام للنّصّ والخطاب، وفي إطار هذا الفضاء، قد تمّت اثاره اشكالات عديدة حول لغة القرآن وطبيعته وتكوينه وتدوينه، وفي نظرنا أنّ ذلك، إن كان في رأي الحداثيين قد اتّجه إلى تغيير موقف الفهم، فهو لم يكن إلّا الفهم في طريق التّشكيك والإنفلات.

- إنّ النّظرة النّصية والخطابية انتجت مفاهيم اساسية في موقف التّغيير عند الحداثيين، هي نفسها التي تضعفها، فقد انتجت الانسنة، والتاريخية، والنّص المفتوح، والتّأويل الحرّ. وهذه مفاهيم، في رأينا، بقدر مايراد منها الموضوعية والعلمية بقدر ماتنسّفها لصالح مايستتبعها، وهي أن تكون على حساب النّصّ إن في دلالاته أو قداسته.

- لقد أكّدت القراءة الحداثيّة، من خلال النّصّ والخطاب، القرآن مجموع وحدات نصّية أو

خطابية على علاقة بالزّمان والمكان، لكنّها على علاقة بوحدة دلالية، وهذه إن كانت قد أكّدت غياب مفهوم الإنسجام النّصيّ عندهم، فقد أكّدت امكان الاستثمار في مفهوم كلية النّصّ، وهذا أمر نعتقد أنّه يُحسب لهم، وإن كنّا نعترض على سوء استثماره باتجاه المقاصد غير المضبوطة، فذلك الإستثمار، في نظرنا، ليس في النهاية إلاّ الإتجاه نحو خيارات تأويلية تبريرية.

- يقرّ الحداثيون من أجل تحيين الرّسالة، بمفهوم دلالي على علاقة بفكرة النّص المفتوح، وفي ضوء ذلك، فهم يتجاوزون الدّلالة القطعية إلى الدّلالة المتغيّرة، ويعترضون على مبدأ الاجتهاد في مورد النّص، ويمكن القول، أنّهم بذلك من حيث يفتحون الدّلالة يفتحون التّأويل على مصرعيه، وعلى حساب مبدأ القصدية والقداسة، وهذا نراه تعسّفا.

- إنّ الحداثيين، من خلال التّركيز على الدّلالة المتغيّرة للنّصّ، يؤكّدون القراءة غير الحرفية، وهم إذ يؤكّدونها، يؤكّدون على المقاصد الكلية للنّصّ، لكن هذا التّأكيد الذي يستهدف التّحيين، وينطلق من العلاقة المباشرة بالنّص، يأتي بالتّجاوز والنّقص على مفهوم الشريعة والمنظومة الأصولية والفقهية المتعلّقة بها. وهذا إذا كنّا نرى أنّه يحقّق هدف الحداثيين في أن تكون الرّسالة هداية وليس فقهية، نرى أنّه يحقّق ماوراءه وهي العلمانية.

- إنّ المفهوم الدّلالي للنّص عند الحداثيين هو مفهوم متجاوز، إذ يتعلّق بالمعنى المتعدّد على حساب المعنى الظاهر والأحادي، وهو متجاوز عندما يتعلّق بمراعاة الكليات على حساب مراعاة الجزئيات، وبهذه الصّورة، فهو أقرب إلى الإنفلات من الإنضباط، بالمقارنة مع التّوجّه التقليدي، الذي نراه بقدر ما يحرص على انفتاح الدّلالة، يحرص على ضبطها، وإذ نرى منه ذلك نرى أنّ هذا الموقف هو الموقف السّليم، خاصة وهو يقوم على مفهوم ايماني للخطاب.

- إنّ النّظرة المقاصدية عند الحداثيين تبعد عن النّظرة اللّغوية اللّفظية، وتراها السّبب في الإنتاج الأصولي والفقهي، خاصة كمتبلور عند الشافعي، غير أنّنا نرى أنّ هذه النّظرة لاتغني بالمرّة عن المقاصد، وليست ممّا يمكن تجاوزه بسهولة، فهي من مقتضى الخطاب/ النصّ القرآني الذي يبدو منه الأمر والنهي ونحوه، أي إذا شئنا أنّه ممّا يؤدّي إلى الموقف الفقهي استلزاما، وأنّ الخطّ الفقهي الذي نشأ ليس بالتّالي إلاّ تحصيل حاصل له. وعليه، فإنّ التّوجّه السّليم، في رأينا، هو التّوجّه إلى الجمع بين الإهتمام اللّغوي والمقاصدي.

- إنّ النّظرة القرائية عند الحداثيين، ترى امكان القراءة المنتجة في الخروج عن سلطة النّص، إلاّ أنّنا نرى أنّ المفهوم الخطابي/ النّصيّ للقرآن ليؤكّد هذه السّلطة، وهو قائم على مرجعية القصد التّواصلية، ويستهدف التّغيير. وعليه، يبدو لنا أنّ الطّريق الأسلم في القراءة

هو طريق التّواصل مع القراءة التّراثية، التي هي فيما تبيّن، تفتح بذاتها مجال هذا التّواصل.

- إن الدلالة القرآنية، وهي دلالة ثرية، تصب في مجالات مختلفة منها المجال الفقهي؛ ولهذا لانرى صواب القول أن مجالها هو المجال الروحي/ الاخلاقي، فهذا المجال ليس بمجال مستقل لذاته بل هو جزء في دائرة دلالية موسّعة تندمج فيها كل المقاصد.

- إن الدّلالة القرآنية وهي دلالة منفتحة على التّأويل دلالة لاتستغني عن الفقه بل تؤكده، واذ تؤكّده، تجعل هذا الفقه قابلا للإنتفاع، ومادام طابع هذه الدّلالة هو الطّابع الايماني، فالقراءة الممكنة هي القراءة الايمانية. وإذا كان القدماء قد ادركوا هذا، بما انجزوه من فقه، فالأحرى متابعة ذلك، فالموقف الفقهي، كما تبيّن لنا، يمتلك آليات الإنتفاع.

وعموما إذا كان مارأيناه عند الحدائين يؤكّد لنا المعطيات التّالية:

- الإنتهاء إلى التّأويل المتعدّد بتعدّد القراءات، وشمول ذلك كافّة المجالات الدّينية المتعلّقة بالرسالة دون قيود واضحة، مع مافي هذا من تمبيح لها.

- الإنتهاء إلى التّضييق على المجال الدّلالي للنّص؛ ليكون توجيهها لاتنظيما، مع مافي ذلك من تجاوز للفقه والتّشريع، ومع مافي ذلك أيضا من تعسّف يتخطّى التّاريخ لصالح العلمانية.

- الوقوع في الإضطراب المنهجي الذي لم ينصف طبيعة الرسالة، وأنصف فقط غاية الحدائين منها.

فإننا نوصي، من أجل سلامة النّظر في القرآن واستثمار العلاقة به، بمايلي:

- قراءة القرآن انطلاقا من مكانته ومايستهدفه هو تحديدا.

- توظيف المكتسبات المعرفية في إطار ماينسجم معه بعيدا عن الإستغلال الطّرفي، ولابأس هنا بالإنتقاء.

- تفعيل آلية الإجتهد وإيلاء الأهمّية لكليّاته ومقاصده، في إطار تأصيل حديث منسجم.

- تغيير النظرة إلى الفكر الديني، من زاوية النّظرة الإتهامية التّنقيصية إلى زاوية نظرة المشاركة والإثراء، في إطار الرّؤية الشّاملة المتوازنة.

- انشاء الهيئات المتخصّصة التي تُعنى بالدراسة القرآنية في إطار معاصر، أوتفعيل ما هو موجود منها، في نطاق ماينسجم معه ويضمن التّواصل والإثراء، لا القطيعة.

وإنه لمن نافل القول، أنّ المجال القرآني مجال واسع للدراسة، وإذا كنّا قد تناولنا فكر بعض من خاضوا فيه، فليس هذا الفكر إلّا رأي له سلبيّاته، لكنّه في رأينا، ممّا يفتح المجال لإثراء ذلك الميدان. وكلّ أملنا بعد هذا أن نكون قد وقّفنا فيما تناولناه.

فهارس

- 1- فهرس الآيات القرآنية
- 2 - فهرس الاحاديث
- 3 - فهرس الأبيات الشعرية
- 4 - فهرس انتقائي المصطلحات
- 5 - فهرس الاتجاهات والمناهج
- 6 - فهرس المصادر والمراجع
- 7- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	السورة	الآية
93	5	الفاحة	(وإياك نستعين)
83	21	البقرة	ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
93 ، 67 116 114 131	43 46 176 182		(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (الذين يظنون أنهم مُلاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون) (وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)
148 ، 138 130 115 ، 96 92 122 181 119 ، 95 86	187 199 228 233 233 275 282 285		(كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (والوالدات يرضعن أولادهن) (وإن اردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم) (فاتوا حرثكم أنى شئتم) (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى) (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير)
91،150	7	آل عمران	(فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابهه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله)
119 119	20 28		(وقل للذين أتوا الكتاب والأمينين أسلمتم فإن اسلموا فقد اهتدوا) (الأن أن تتقوا منهم تقاة)
96 114 83 49 112	11 35 59 164 169 ، 168	النساء	(يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) (وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) (ياأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (وكلم الله موسى تكليما) (إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا)
131 85 96،351 85 112	3 3 38 48 48	المائدة	(حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا) (السارق والسارقة فاقطعوا أيدهما) (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)
83،86 141	67 89		(ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (لايواخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته)
131 131 134	119 145 151	الأنعام	(وقد فصل لكم ما حرم عليكم) (قل لأجد في ما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه) (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم)

120 69 117	12 157 178	الأعراف	(مامنعك ألا تسجد إذا أمرتك) (وهذا كتاب أنزلناه) (من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضل فأولئك هم الخاسرون)
76 76 76 76 76	4 5 6 26 156	الأنفال	(أولئك هم المؤمنون حقا) (كما أخرجك ربك من بيتك بالحق) (إن الذين كفروا سواء عليهم) (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم) (واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة)
114 122 112 95 78	10 48 91 103 69	التوبة	(لا يرقبون في مؤمن إلا ولأمة وأولئك هم المعتدون) (لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقتلوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون) (ما على المحسنين من سبيل) (خذ من أموالهم صدقة) (فاستمتعوا بخلافهم فاستمتعتم بخلافكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلافهم)
94 90 83·86	32 38 104	يونس	(فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون) (أم يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله) (إن هو إلا ذكر للعالمين)
92 88 119	37 44 87	هود	(واصنع الفلك بأعيننا) (وقيل يأرض ابلي ماعك ويسماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي) (اصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء)
118	82	يوسف	(واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون)
89	3	الرعد	(مثل الجنة التي وعد المتقون)
101 89	4 11·10	ابراهيم	(وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدون عما كان يعبد آباؤنا فاتونا بسطان مبین قالت رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم) (ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء)
122	43	الحجر	(وإن جهنم لموعدهم أجمعين)
145 86	83 89	النحل	(يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها) (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء)
86 134 93 86	9 31 37 63	الاسراء	(إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) (ولا تقتلوا أولادكم خشية أطلاق نحن نرزقهم وإياكم) (ولا تمش في الأرض مرحا) (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما)
80 121	26، 25 58	طه	(أشرح لي صدري ويسر لي أمري) (رب فأجعل بيننا وبينك موعدا لا نخلفه نحن ولا أنت مكانا سؤى)

68	63	الانبياء	(بل فعله كبيرهم هذا فسألوهم إن كانوا ينطقون)
130	11	الحج	(ومن الناس من يعبد الله على حرف)
25	27	المؤمنون	(ولاتخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون)
94	4	النور	(والذين يرمون المحصنات)
337	6		(والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم)
25	63	الفرقان	(وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)
78	13	الشعراء	(واسئل القرية)
68	192، 195		(وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين)
80	10	النمل	(والق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى لاتخف)
80	31	القصص	(وان الق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى أقبل و لاتخف)
107	41	العنكبوت	(مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذ بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون)
86	2، 3	الروم	(غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون)
80	16		(فأولئك في العذاب محضرون)
101	22		(ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم)
136	55		(ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة)
95	49	الاحزاب	(ياأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها)
93	26	يس	(ياليت قومي يعلمون)
80	57	الصفات	(ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين)
25	20	ص	(وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب)
103	29		(كتاب أنزلناه إليك مبارك ليذتبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب)
89	55	الزمر	(فلما أسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين)
90	2، 1	غافر	(حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم)
120	23	الشورى	(قل لأسألكم أجرا إلا المودة في القربى)
139	18	الزخرف	(أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين)
112	30	الأحقاف	(يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم)
141	47	الذاريات	(والسما بنيناها بأيد وإنا لموسعون)
94	56		(وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)
92	48	الطور	(فإنك بأعيننا)
90-93	77-79	الواقعة	(إنه في كتاب مكنون لايمسه إلا المطهرون)
389	7	الحشر	(وماءاتكم الرسول فخذوه ومناهكم عنه فانتهوا)
89	1	المنافقون	(والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)
86	1	الطلاق	(إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)
123	8	المزمل	(واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتلا)
136	29، 30	القيامة	(وانتفت الساق بالساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق)
45، 44	17-18		(ان علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه اتبع قرآنه)
116	17	التكوير	(والليل إذا عسعس)

79	2 ، 1	المطففين	(ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون)
69	22،21	البروج	(بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)
108	16-12	البلد	(وما أدراك ما العقبه، فك رقبه أو إطعام في يوم ذي مسغبة، يتيما ذا مقربة، أو مسكينا ذا مترب)
68،69	1	القدر	(إنا أنزلناه في ليلة القدر)
141 75	2 7	الزلزلة	(وأخرجت الأرض أثقالها) (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره)

فهرس الأحاديث

الرقم	الحديث	الصفحة
01	(إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى)	03

فهرس الأبيات الشعرية

الرقم	البيت	الشاعر	الصفحة
01	إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا	الأخطل	59
02	وما أدري إذا يمت أرضا أريد الخير أيهما يليني	المتقّب العبدى	131

فهرس الأعلام

الرقم	اسم العلم	الصفحة	الرقم	اسم العلم	الصفحة
			82	الحاج حمد	372
01	ابو حنيفة	61 ، 95 ، 115	83	حرب(علي)	267 ، 296 ، 297 ، 311 ، 339 ، 327 ، 315
02	ابو حيان الاندلسي	131 ، 132	84	حسن (رقية)	74
			85	حنفي(حسن)	218 ، 220 ، 237 ، 254 ، 281 ، 283 ، 306 ، 352 ، 357 ، 358 ، 366 ، 367 ، 371 ، 375 ، 376 ، 390
			86	حوى (سعيد)	147

145، 130، 120، 114	الطبري	87	130	ابو جهينة	03
209، 208	الطوفي	88	،233 ،224 ،223 ،221 ،218 ،235 ،236 ،248 ،249 ،260 ،263 ،265 ،266 ،267 ،268 ،269 ،270 ،271 ،272 ،279 ،282 ،283 ،284 ،287 ،288 ،292 ،293 ،294 ،295 ،297 ،301 ،302 ،303 ،304 ،305 ،306 ،317 ،318 ،319 ،321 ،322 ،324 ،325 ،327 ،328 ،329 ،332 ،333 ،334 ،335 ،337 ،339 ،340 ،341 ،342 ،343 ،344 ،345 ،352 ،358 ،370 ،372 ،387 ،388 ،389 ،394 ،395 ،403	ابوزيد(نصر حامد)	04
258 ، 37	ياوس	89	111 ، 54	ابوهلال العسكري	05
75	الكرماني	90	337	ادونيس	06
18 ، 15 ، 09	كريستيفا	91	36	ارسطو	07
31 ، 25	كورتيس	92	36 ، 21 ، 02	افلاطون	08
24	الكفوي	93	40	التوسير	09
26	كليسن	94			
124 ، 17	لاينز	95	،241 ،229 ،222 ،219 ،216 ،242 ،250 ،251 ،254 ،255 ،256 ،257 ،260 ،261 ،262 ،264 ،266 ،267 ،268 ،269 ،270 ،271 ،272 ،279 ،282 ،283 ،284 ،287 ،288 ،289 ،290 ،291 ،292 ،295 ،296 ،297 ،298 ،299 ،300 ،301 ،302 ،303 ،304 ،305 ،308 ،311 ،312 ،313 ،314 ،315 ،317 ،318 ،319 ،320 ،323 ،324 ،325 ،326 ،327 ،328 ،329 ،330 ،331 ،332 ،333 ،334 ،335 ،336 ،337 ،338 ،339 ،340 ،341 ،342 ،343 ،344 ،345 ،346 ،347 ،348 ،349 ،350 ،351 ،352 ،353 ،354 ،355 ،356 ،357 ،358 ،359 ،360 ،361 ،362 ،363 ،364 ،365 ،366 ،367 ،368 ،369 ،370 ،371 ،372 ،373 ،374 ،375 ،376 ،377 ،378 ،379 ،380 ،381 ،382 ،383 ،384 ،385 ،386 ،387 ،388 ،389 ،390 ،391 ،392 ،393 ،394 ،395 ،396 ،397 ،398 ،399 ،400 ،401 ،402 ،403 ،404 ،405 ،406 ،407 ،408 ،409	اركون	10
254	لونغوف(جاك)	96	63 ، 19 ، 13	اوستن	11
			31	أدمز(جون ميشال)	12
44	اللحياني	97	60 ، 59 ، 58 ، 544	الاشعري (ابو الحسن)	13
101، 102	مارتيني (اندرية)	98	65	الاسنوي	14
142	مالك (الامام)	99	44	الالوسي	15
240	ماركس	100	58	الاخطل	16
49	مفتاح(محمد)	101	182 ، 177 ، 64 ، 61 ، 24	الأمدي(سيف الدين)	17
422	مورس(بليس)	102	35	انجيلتون	18
32 ، 29	المتوكل (احمد)	103	31	اسكاربيت	19
422	النجار(عبد المجيد)	104	110	اولمان	20
256	نولديكه	105	258 ، 132 ، 36	ايزر	21

111	السامرائي	106	20	ايزنبرج	22
257	ستروس(ليفي)	107	38 ، 37 ، 11	ايكو	23
63،75 ، 13	سريل	108	60	الايحي	24
،80 ، 69 ، 53 ، 50 ، 44 ، 81 ، 113 ، 119 ، 125 ، 165	السيوطي(جلال الدين)	109	111	ابن الاثير	25
،410 ، 363 ، 345 ، 65 ، 413	عبد الرحمن(طه)	110	،196 ، 169 ، 125،168 ، 93 ، 212 ، 206	ابن القيم	26
108	عبدالرحمن (عائشة)	111	90	ابن المغيرة(الوليد)	27
62 ، 58 ، 56 ، 55	عبد الجبار(القاضي)	112	128 ، 125 ، 212 ، 96 ، 75 ، 04	ابن تيمية	28
218	عبد(محمد)	113	157	ابن جزي	29
382 ، 381 ، 332	العشماوي(محمد سعيد)	114	143 ، 127 ، 103 ، 100 ، 52	ابن جني	30
77	العنواني(طه جابر)	115	198	ابن حزم	31
372 ، 306	عمارة(محمد)	116	171 ، 106 ، 45 ، 02	ابن خلدون	32
146 ، 19 ، 15 ، 14 ، 12	فان ديك	117	53 ، 52 ، 51	ابن سنان الخفاجي	33
253 ، 40 ، 30 ، 19 ، 29	فوكو	118	109	ابن عباس	34
258 ، 43	فيبر(ماكس)	119	82 ، 76 ، 67 ، 66	ابن عبد السلام (العز)	35
126 ، 123 ، 118	فيرث	120	260	ابن عربي	36
254	فيفر(لوسيان)	121	24	ابن قتيبة	37
19	فينجهر	122	129	ابن كثير	38
165 ، 131 ، 44	فيركلو	123	127 ، 52	ابن هشام	39
336 ، 45	الصالح(صحي)	124	395	ابن رشد	40
34	قاسم (سيزا)	125	26	بايك	41
165 ، 131 ، 44	القرطبي (الامام)	126	251 ، 22 ، 19 ، 08	بارت	42
127	القرويني	127	27	باختين	43
366 ، 361 ، 112	الرازي (فخر الدين)	128	133 ، 72 ، 69 ، 60 ، 59	الباقلاني	44
113 ، 109 ، 91 ، 73	الراغب (الاصفهاني)	129	80 ، 79	اليقاعي	45
22 ، 21	روسو	130	256	پلاشير	46
،70 ، 49 ، 30 ، 22 ، 21 ، 249	ريكور	131	403 ، 386 ، 384 ، 321	بلعيد (الصادق)	47
،129 ، 94 ، 87 ، 82 ، 81 ، 165 ، 171 ، 164 ، 146 ، 173 ، 171 ، 168 ، 167 ، 190 ، 188 ، 185 ، 174 ، 196،197 ، 191،192 ، 204 ، 203 ، 201 ، 200 ، 362 ، 354 ، 240 ، 209 ، 374 ، 372 ، 365 ، 363 ، 411 ، 387 ، 378 ، 376 ، 412	الشاطبي (الامام)	132	124 ، 110 ، 16 ، 13 ، 11	بلومفيلد	48
،125 ، 115 ، 94 ، 91 ، 172 ، 166 ، 141 ، 127 ، 370 ، 354 ، 264 ، 263 ، 390 ، 389 ، 386 ، 380 ، 411 ، 392	الشافعي(الامام)	133	221	بن زين(رشيد)	49

،226 ،225 ،220 ،216 ،272 ،266 ،239 ،238 ،207 ،205 ،198 ،196 ،300 ،299 ،298 ،233 308 ،301،305 ،352 ،345 ،343 ،335 394 ،392 ،390 ،372	شحرور (محمد)	134	257 ،28 ،27 ،26	بنفنيست	50
402 ،401 ،351	الشرفي(محمد)	135	42	بودريار	51
،231 ،230 ،226 ،220 ،247 ،242 ،241 ،232 ،267 ،264 ،261 ،258 ،273 ،272 ،271 ،268 ،296 ،295 ،285 ،280 ،306 ،303 ،299 ،298 ،345 ،344 ،343 ،310 ،385 ،372 ،353 ،348 ،103 ،392 ،391 ،387 408 ،406	الشرفي(عبد المجيد)	136			
20	شميت(س.ج)	137	41	بودلير	52
170	الشوكاني(الامام)	138	258	بورديو(بيار)	53
،329 ،323 ،322 ،321 340	تزيني (طيب)	139	256	بورز(دافيد)	54
17،27 ،16	تشومسكي	140	30	بيشو	55
60	التفتازاني	141	20	جاكيسون	56
124	تمام (حسان)	142	،139 ،138 ،132 ،72 ،54 ،363 ،312 ،260 ،150 ،143 420	الجرجاني (عبد القاهر)	57
38 ،14 ،09	تودوروف	143	20	جروسية	58
258	تورين(الان)	144	174	الجصاص	59
			30	جنيت	60
105 ،73	الخطابي	145	،178 ،170 ،99 ،65 ،64 ،05 196 ،186 ،185	الجويني	61
106 ،205	خلاف(عبد الوهاب)	146	،317 ،299 ،283 ،282 ،281 ،332 ،329 ،326 ،325 ،318 ،368 ،367 ،353 ،342 ،335 ،375 ،374 ،372 ،371 ،370 403 ،395 ،392 ،376	الجابري (محمد عابد)	62
260 ،221	خلفالله(محمد احمد)	147	114	الدامغاني	63
260 ،221	الخولي(امين)	148	37 ،22 ،10	دراز	64
161	الذهبي	149	،103 ،82 ،27 ،16 ،13 ،06 251	دوسوسير	65
367	ظاهر(عادل)	150	78 ،14 ،12	دي بوغراند	66
355	غرايس (بول)	151	43	هابرماس	67
،100 ،92 ،82 ،60 ،05 ،201 ،190 ،178 ،170 391 ،364 ،334 ،208	الغزالي(ابوحامد)	152	15 ،13	هاليداي	68
404	غليون(برهان)	153	44 ،43	هايدغر	69
27	غيوم	154	116 ،28 ،26	هاريس	70
،251 ،30 ،25	غريماس	155	102	هومبولت	71
249 ،156	غدامير	156	43 ،02	هيجل	72
			249	هيرش	73
			08 ،06	هيلمسليف	74

			24	الزبيدي	75
			44	الزجاج	76
			105 ، 107 ، 111 ، 121 ، 140 ، 143 ، 157 ، 161 ، 162 ، 164 ، 385 ، 412	الزركشي	77
			162 ، 146 ، 45	الزرقاني	78
			5	الزحلي (وهبة)	79
			61	زفر	80
			141 ، 137 ، 132 ، 120 ، 67	الزرخشري	81

فهرس انتقائي للمصطلحات

الصفحة	المصطلح	الرقم
09	Ambivalenc الازدواج	01
138،176،395	الإنفتاح الدلالي	02
258	الإنفتاح التآويلي	03
15	البنية الكبرى	04
18	بنينة Structuration	05
19،80	البنية النصية	06
17،32	بنية سطحية	07
17،31	بنية عميقة	08
15،147	البنية العليا	09
252	البنية العاملة	10
129،240	الدلالة الأصلية	11
363	الدلالة الهامشية	12
363	الدلالة المركزية	13
129،240	الدلالة التابعة	14
252	الوضعية العامة للخطاب	15
287،295	الوضعية الخطابية	16

271	الوضع التأويلي	17
28	الوضعية التلغظية	18
226،242،285،295،296،393	مأسسة الدين	19
80	الميتناص	20
80	المناص	21
393	المقاصدية	22
71،74	النصية	23
09،15	النص المكون Génotexte	24
09،15	النص الظاهر Phénotexte	25
336،370،391،413، 39،291	النص المفتوح	26
39	النص المغلق	27
36،352،353،371،387،420	سلطة النص	28
420	سلطة القارئ	29
39	القارئ النموذجي	30
37،295	القارئ الضمني	31
406،422	روح النص	32
46	التأويل المفرط	33
373،386	تأصيل الأصول	34
422	تاريخية الأحكام	35
344،391	تاريخية الدلالة	36
17	التماسك النصي	37
39	التعاقد النصي	38
15	التناظر أو التشاكل Isotopie	39

فهرس الاتجاهات والمناهج

الصفحة	الاتجاه	الرقم
27	الاتجاه الوظيفي	01
27	الاتجاه التلفظي	02
35	الاتجاه الالسنى	03
35	الاتجاه النبوى	04
35	الاتجاه الاسلوبى	05
35	اتجاه جمالية التلقى	06
37	الاتجاه النفكىكى	07
38	الاتجاه التاوىلى	08
172	الاتجاه الاصولى	09
323	الاتجاه الحدائى	10

المصادر والمراجع (بالترتيب الأبجدي)

* القرآن الكريم (رواية حفص)

أولا :المصادر التراثية

(أ)

- 1- أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات تح ابو عبيدة مشهور، ط1؛ الخُبر: دار ابن عفان 1997
- 2- _____، الاعتصام تح ابو عبيدة مشهور، الرياض: مكتبة التوحيد (د.ت) (د.ط) ، ج2، ج3
- 3- أبو بكر الباقلائي، التقريب والإرشاد تح عبد الحميد بن علي ابوزيد، ط2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 1998، ج1
- 4- _____، الانصاف تح محمد زاهد الكوثري، ط2؛ القاهرة: المكتبة الازهرية للتراث 2000
- 5- _____، اعجاز القرآن تح السيد احمد صقر، القاهرة: دار المعارف(د.ت) (د.ط)
- 6 - ابو بكر الجصاص، أحكام القرآن تح محمد الصادق قمحاوي،بيروت: دار احياء التراث العربي 1992(د.ط)، ج4
- 7 - _____، الفصول في الأصول تح حجيل النشمي، ط2؛ الكويت:وزارة الاوقاف 1994، ج2، ج3
- 8- ابو بكر السرخسي ، اصول السرخسي تح ابو الوفا الافغاني، ط1؛ بيروت: دار الكت العلم 1993، ج1، ج2
- 9- ابو هلال العسكري، الصناعتين، تح علي محمد البجاوي، محمد ابو الفضل ابراهيم، ط1؛ القاهرة: دار احياء التراث 1952
- 10- _____، الفروق الغوية، تح محمد ابراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة ، (د.ت) (د.ط)
- 11- ابو الوليد الباجي ، احكام الفصول تح عبد المجيد تركي، ط2؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي 1995 ، ج1
- 12- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ط1؛ القاهرة: مطبعة كردستان العلمية،س1911م
- 13- _____، معيان العلم تح سليمان دنيا ، القاهرة: دار المعارف 1961
- 14- _____، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1983
- 15 - _____، المنحول من تعليقات الاصول ، تح محمد حسن هيتو، ط3: بيروت: دار الفكر 1998م
- 16- _____، المستصفي المستصفي من علم الاصول تح حمزة بن زهير حافظ ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة(د.ت) (د.ط)
- 17 - ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، تح عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1993، ج2، ج8
- 18 - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه تح محمد حميد الله وآخرون،(د.ط)، دمشق 1965، ج1، ج2
- 19- أبو الحسن الرماني ، النكت في اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن تح محمد خلف الله احمد ومحمد زغلول سلام، ط3؛ القاهرة: دار المعارف 1976
- 20- ابو يعقوب السكاكي ، مفتاح العلوم تح اكرم عثمان يوسف، ط1؛ دار الرسالة: بغداد 1982

- 21- ابو المعالي الجويني ، الإرشاد تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي 1950
- 22- _____، البرهان في اصول الفقه تح عبد العظيم الديب، ط1؛ الدوحة : دولة قطر 1399هـ، ج 1، ج 2
- 23- _____، الكافية في الجدل، تح فوقية حسين محمود، القاهرة : مطبعة عيسى البابي الحلبي 1979
- 24- ابو نصر الفارابي ، احصاء العلوم علي بوملحم، ط1؛ دار الهلال: بيروت 1996
- 25- ابو سليمان الخطابي ، ضمن ثلاثة رسائل في الإعجاز تح محمد خلف الله احمد ومحمد زغول سلام، ط3؛ القاهرة: دار المعارف 1976
- 26- ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ط1؛ دمشق: دار ابن كثير 2002.
- 27- ابو العباس القرافي ، الفروق تح محمد علي بن الحسين المكي، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1998، ج 2
- 28- _____، تنقيح الفصول، تح مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، ط1؛ بيروت: دار الفكر 2004
- 29- ابو عبد الله القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2006، ج1، ج5، ج6، ج9
- 30- ابو علي العكبري ، رسالة في اصول الفقه، ط2؛ الكويت: مكتب الشؤون الفنية 2010
- 31- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تح، أمين علي مهنا و علي حسن فاعور؛ ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج 1
- 32- ابن ابي الأصبغ، بديع القرآن تح حنفي محمد شرف، (د.ط) ؛ القاهرة: نهضة مصر 1972
- 33- ابن الأثير ضياء الدين ، المثل السائر تح محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي (د.ت)، (د.ط) ج1، ج2
- 34- ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل تح محمد سالم هاشم ، ط1؛ بيروت : دار الكتب العلمية 1995، ج 1
- 35- ابن جني ، سر صناعة الاعراب، تح حسن هنداوي، ط2؛ دمشق : دار القلم 1993، ج 1
- 36- _____، الخصائص، تح محمد علي النجار ، القاهرة: المكتبة العلمية، (د.ت) (د.ط)، ج1، ج2
- 37- ابن جرير الطبري، جامع البيان، تح محمود شاكر، ط2؛ القاهرة : دار المعارف (د.ت)، ج3، ج4، ج6، ج8، ج12، ج14، ج16
- 38 - ابن دقيق العيد ، احكام الأحكام، تح احمد شاكر، ط2؛ القاهرة: عالم الكتب 1987، ج 1
- 39 - ابن هشام عبد الله ، معنى اللبيب، تح محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط) بيروت: المكتبة العصرية 1991، ج6
- 40 - ابن حزم، الاحكام في أصول الأحكام تح احمد شاكر ، ط2؛ بيروت : دار الآفاق الجديدة 1983، ج1، ج4
- 41 - ابن يعيش، شرح المفصل، تح اميل بديع يعقوب، ط1؛ بيروت : دار الكتب العلمية 2001، ج 1
- 42 - ابن كثير، تفسير القرآن تح سامي بن محمد السلامة ، ط2؛ دارطبية : الرياض 1999، ج1، ج3
- 43 - ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1982
- 44 - ابن عبد السلام العز ، نيد من مقاصد القرآن تح أيمن عبد الرزاق الشور، ط1؛ دمشق : مكتبة الغزالي 1995
- 45 - _____، مختصر الفوائد في احكام المقاصد تح صالح بن عبد العزيز بن ابراهيم آل منصور، ط1؛ دار الفرقان: الرياض 1997

- 46 - _____، القواعد الكبرى تح نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، (د.ط)، (د.ت) ج1
- 47 - ابن عطية ، المحرر الوجيز تح عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 2001، ج1، ج2، ج5
- 48 - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط20؛ القاهرة: دار التراث 1980 ، ج1
- 49 - ابن فارس ابو الحسين احمد، الصاحبي في فقه اللغة، تح عمر فاروق الطباع، ط1؛ بيروت: مكتبة المعارف 1993
- 50 - ابن القيم، اعلام الموقعين، تح ابو عبيدة آل سلمان، ط1؛ جدة: دار ابن الجوزي 2002، ج2، ج3، ج4
- 51 - _____، الصواعق المرسله تح الحسن بن عبد الرحمن العلوي ، ط1؛ الرياض: دار اضواء السلف 2004، ج1
- 52 - _____، بدائع الفوائد ، تح علي بن محمد العمران، مكة: دار عالم الفوائد (د.ت) (د.ط)، ج1، ج2، ج4
- 53 - _____، التفسير القيم تح محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية (د.ت) (د.ط)
- 54 - ابن قتيبة ابو محمد بن عبد الله ، تأويل مشكل القرآن تح احمد صقر ، ط2؛ القاهرة: مكتبة دار التراث 1973
- 55 - _____، تفسير غريب القرآن تح السيد احمد صقر، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1978
- 56 - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد تح محمد صبحي حسن حلاق، ط1؛ القاهرة: مكتبة ابن تيمية 1994، ج1، ج3، ج4
- 57 - ابن تيمية ، مقدمة في اصول التفسير تح عدنان زرزور، ط2؛ دار القرآن: بيروت 1972
- 58 - _____، مجموع الفتاوى تح عامر الجزار وأنور الباز، ط3؛ دار الوفاء: القاهرة 2005، ج2، ج6، ج11، ج13، ج19، ج20، ج22، ج23، ج29، ج32
- 59 - ابن خلدون، المقدمة، تح. عبد السلام الشدادى، ط1: الدار البيضاء، 2005، ج2، ج3
- 60 - الألويسي محمود ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار احياء التراث، (د.ت) (د.ط)، ج1
- 61 - الأسنوي جمال الدين ، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، (د.ت)، (د.ط)، ج1
- 62 - الأصفهاني الراغب ، مقدمة جامع التفاسير تح احمد حسن فرحات، ط1؛ الكويت: دار الدعوة 1984
- 63 - _____، المفردات في غريب القرآن، تح مركز الدراسات والبحوث بمكتبة الباز نزار مصطفى ، ط1؛ القاهرة: مكتبة نزار مصطفى الباز، (د.ت) (د.ط)
- 64 - الأشموني، منهج السالك ، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي 1955، ج1
- 65 - الأمدي سيف الدين، الإحكام في اصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، ط1؛ الرياض: دار الصميعي، 2003
- 66 - _____، ابكار الابكار، تح احمد محمد المهدي، ط2؛ القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية 2004، ج1
- 67 - الإيجي عضد الدين ، المواقف في علم الكلام، (د.ط)، (د.ت)
- (ب)
- 68 - البيهقي ابو بكر احمد بن الحسين ، السنن الصغير تح عبد المعطي قلنجي، ط1؛ كراتشي: جامعة الدراسات الاسلامية 1989، ج3
- 69 - البقاعي برهان الدين ، نظم الدرر، القاهرة: دار الكتاب الاسلامي 1984، ج1

70 - _____، مساعد النظر، تح عبد السميع محمد أحمد، ط1؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1987، ج1،

71- البخاري عبد العزيز بن احمد ، كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي، تح عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1997، ج1، ج3، ج4

(ج)

72- الجاحظ، البيان والتبيين ، تح عبد السلام هارون، ط7؛ القاهرة: مكتبة الخانجي 1998، ج1

73- الجرجاني عبد القاهر ، أسرار البلاغة تح محمود شاكر، ط؛ مكتبة الخانجي: 1991

74- _____، دلائل الإعجاز تح محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي(د.ت) (د.ط)

(ز)

75- الزمخشري، أساس البلاغة تح محمد باسل عيون السود، ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1998، ج2

76- _____، الكشاف تح عادل احمد عبد الموجود وآخرون، ط1؛ الرياض: مكتبة العبيكان 1998

ج1، ج3، ج4، ج5

77- الزركشي بدر الدين ، البحر المحيط، تح عبد القادر عبدالله العاني، مر. عمر سليمان الأشقر، ط2؛ الكويت: وزارة الشؤون الإسلامية 1992،

78- _____، البرهان في علوم القرآن تح محمد ابو الفضل ابراهيم، ط3؛ القاهرة: مكتبة التراث(د.ت)، ج1، ج2

(ط)

79- الطوفي نجم الدين ، رسالة في رعاية المصلحة تح احمد عبد الرحيم السايح، ط؛ بيروت: دار المصرية اللبنانية 1993

(س)

80- السبكي علي و السبكي تاج الدين ، الابهاج شرح المنهاج، تح جماعة من المحققين، د.ط؛ بيروت: دارالكتب العلمية 1995، ج3

81- السيوطي جلال الدين ، التحبير في علم التفسير تح فتحي عبد القادر فريد، بيروت: ط1 دار العلوم 1982

82- _____، الأشباه والنظائر، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج1

83- _____، معتك الأقران تح احمد شمس الدين ، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1988، ج1

84- _____، همع الهوامع، تح احمد شمس الدين، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1998، ج1

85- _____، الاقتراح تح عبد الحكيم عطية مرعلاء الدين عطية، ط2؛ عمان: دار البيروني 2006

86- _____، الاتقان في علوم القرآن تح مصطفى شيخ مصطفى، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2008،

87- _____، المزهر في علوم اللغة، تح محمد احمد جاد المولى بك وآخرون، ط3؛ القاهرة: دار التراث د.ت، ج1

(ع)

88 - عبد الجبار القاضي ، المجموع المحيط تح، الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، (د.ط)، (د.ت)، ج1

- 89- _____، المغنى تح محمود محمد قاسم، مر ابراهيم مذكور ، (د.ط)، (د.ت) ج 1
 90- _____، المغنى، تح ابراهيم الابياري باشراف طه حسين ، (د.ط) ، (د.ت)، ج 4
 91- _____، المغنى، اشرف امين الخولي ، (د.ط) ، (د.ت)، ج 16
 92 - العلوي يحي الطراز تح عبد الحميد هنداي ، ط1؛ بيروت: المكتبة العصرية 2002، ج3

(ف)

- 93 - الفيروز آبادي مجد الدين ، بصائر ذوى التمييز تح محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت)، ج1، ج2، ج4

(ص)

- 94- الصنعاني محمد بن اسماعيل ، تفسير غريب القرآن تح محمد صبحي بن حسن حلاق، ط1؛ بيروت: دار بن كثير 2000

(ق)

- 95 - القزويني الخطيب ، الإيضاح فى علوم البلاغة ، بيروت: دار الكتب العلمية (د.ت) (د.ط)
 96 - القرطاجني حازم ، منهاج البلاغة تح محمد الحبيب بن خوجة، ط3؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي 1986

(ر)

- 97 - الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط1؛ دار الفكر: بيروت 1981 ج1، ج5، ج6، ج7، ج10، ج12، ج13، ج18، ج30، ج31
 98 - _____، نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز تح حاجي مفتي أوغلي، ط1؛ بيروت: دار صادر 2004
 99- _____، المحصول فى علم اصول الفقه، تح طه جابر العلواني ، بيروت : مؤسسة الرسالة (د.ت) (د.ط)، ج1، ج5

(ش)

- 100- الشافعي محمد بن ادريس، الرسالة تح احمد محمد شاكر، ط1؛ القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي 1938
 101- _____، الام تح رفعت فوزي عبد المطلب، ط1؛ المنصورة: دار الوفاء 2001، ج1، ج9
 102- الشوكاني محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، تح، أبو حفص سامي الأشرى؛ ط1: الرياض، دار الفضيلة، 2000 ج1، ج2
 103- الشوكاني ، فتح القدير تح يوف الغوش، ط4؛ بيروت 2007

(ت)

- 104- التافتازاني سعد الدين ، شرح المقاصد تح عبد الرحمن عميرة، ط2؛ بيروت: عالم الكتب 1998، ج4

ثانياً: المصادر الحدائثة العربية

(أ)

- 105- ابو زيد نصر حامد ، مفهوم النص، (د.ط) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990
 106- _____، نقد الخطاب الديني، ط2؛ القاهرة : سينا للنشر 1994

- 107- _____ ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي 1995
- 108- _____ ، التفكير في زمن التكفير، ط2؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1995 ،
- 109- _____ ، الخطاب والتأويل، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2005
- 110- _____ ، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسيطية، ط2؛ القاهرة : مكتبة مدبولي 1996
- 111- _____ ، الاتجاه العقلي في التفسير، ط3 ؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1996
- 112- _____ ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2004
- 113- _____ ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2005
- 114- _____ ، التجديد والتحرير والتأويل، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2010
- 115- ادونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، بيروت: دار الآداب، (د.ت) (د.ط)
- 116- اركون محمد ، الاسلام اصالة وممارسة، ترخيل أحمد، ط1(د.م). (د ط) 1986
- 117- _____ ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي 1991
- 118- _____ ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1992
- 119- _____ ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح ، ط 1؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1993
- 120- _____ ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ط2؛ بيروت: دار الساقي 1995
- 121- _____ ، الفكر الإسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1996
- 122- _____ ، العلمنة والدين تر هاشم صالح، ط3؛ بيروت: دار الساقي 1996،
- 123- _____ ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الساقي 1999
- 124- _____ ، الاسلام، اوروبا، الغرب تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الساقي 2001
- 125- _____ ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2005
- 126- _____ ، الاسلام الأخلاق والسياسة، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية 2007
- 127- _____ ، نحو نقد العقل الإسلامي تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2009
- 128- _____ ، الهوامل والشوامل، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2010
- 129- _____ ، التشكيل البشري للإسلام، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2013
- 130- _____ ، قضايا في نقد العقل الديني، تر هاشم صالح، بيروت : دار الطليعة دون (د.ت) (د.ط)
- (ب)
- 131- باروت جمال و الريسوني احمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة ، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2000
- 132- بلعيد الصادق ، القرآن والتشريع، ط2؛ تونس: مركز النشر الجامعي 2000

(ج)

- 133- الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1991
- 134- _____ ، الخطاب العربي المعاصر، ط5؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1994
- 135- _____ ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ط1؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1996
- 136- _____ ، مدخل إلى القرآن الكريم، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2007
- 137- _____ ، بنية العقل العربي، ط9؛ بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية 2009
- 138- _____ ، تكوين العقل العربي، ط10؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2009
- 139- _____ ، فهم القرآن الحكيم ط3؛ الدار البيضاء: مركز دراسات الوحدة العربية 2010، ج1، ج3
- 140- جعيط هشام ، الوحي والقرآن والنبوة، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2000

(ح)

- 141- حاج حمد ابو القاسم ، جدلية الغيب والانسان والطبيعة العالمية الاسلامية الثانية، ط2؛ بيروت: دار الهادي 2004
- 142- حنفي حسن ، في فكرنا المعاصر، ط2؛ بيروت: دار التنوير 1983
- 143- _____ ، من العقيدة إلى الثورة، ط1؛ بيروت: دار التنوير 1988، ج1، 4
- 144- _____ ، التراث والتجديد، ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية 1992
- 145- _____ ، ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، ضمن كتاب المرأة، ط1؛ القاهرة: سينا للنشر 1993
- 146- _____ ، من النص الى الفعل، ط1؛ القاهرة: مركز الكتاب 2005، ج2
- 147- _____ ، الوحي والواقع، ط1؛ دمشق: مركز الناقد 2010
- 148- حرب علي ، نقد الحقيقة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1993
- 149- _____ ، نقد النص، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2004
- 150- _____ ، التأويل والحقيقة، ط2؛ بيروت: دار التنوير 2007

(س)

- 151- السليني نانلة ، تاريخية التفسير القرآني، ط2؛ الدار البيضاء 2002، ج1،

(ع)

- 152- العثماوي محمد سعيد ، الإسلام السياسي، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1996
- 153- _____ ، جوهر الإسلام، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1996
- 154- _____ ، أصول الشريعة، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1996

(ش)

- 155- شحور محمد ، نحو اصول جديدة للفقهاء الاسلامي، ط1؛ دمشق: دار الاهالي 2000
- 156- _____ ، تجفيف منابع الإرهاب، ط1؛ بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية 2008

- 157- _____ ، الكتاب والقرآن، ط9؛ بيروت: شركة المطبوعات 2009
- 158- _____ ، الدين والسلطة، ط1؛ بيروت: دار الساقي 2014
- 159- _____ ، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل ، ط1، بيروت: دار الساقي 2016
- 160- الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة ، ط2؛ تونس: الدار التونسية 1991
- 161- _____ ، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2008
- 162- عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، مستقبل الإسلام بين الشرق والغرب، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2008
- 163- _____ ، تحديث الفكر الإسلامي، ط2؛ بيروت: دار المدار الإسلامي 2009
- 164- _____ ، لبينات، ط2؛ تونس: دار الجنوب 2011، ج1
- 165- _____ ، لبينات، ط1؛ تونس: دار الجموب 2011، ج2 و ج3
- 166- الشرفي محمد ، الإسلام والحرية، تونس : دار الجنوب 2009

(ت)

- 167- تزييني طيب ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط1؛ بيروت: دار الينايع 1997

(غ)

- 168- غليون برهان ، نقد السياسة الدولية والدين، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2007

ثالثاً: المراجع

(أ)

- 169- أبو خرمة عمر محمد ، نحو النص، ط1؛ اربد: عالم الكتب 2004
- 170- أولمان ستيفن ، دور الكلمة في اللغة تركمال محمد بشير، القاهرة : مكتبة الشباب (د.د.ط)
- 171- أورو سيلفان وآخرون، فلسفة اللغة، تر. بسام بركة مراجعة ميشال زكريا، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2012
- 172- أنيس ابراهيم ، دلالة الألفاظ، ط5؛ القاهرة: مكتبة الانجلو 1984
- 173- أشار بيار ، سوسولوجيا اللغة، تر. عبد الوهاب تزو، ط1؛ بيروت: منشورات عويدات 1996
- 174- آن بافو ماري و سرفاتي جورجاليا ، النظريات اللسانية الكبرى، تر. محمد الراضي، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2012
- 175- الأشقر عمر سليمان ، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، ط1؛ عمان: دار النفائس، 2005
- 176- الأثري عبد الكريم بن مراد ، تسهيل المنطق، القاهرة: دار مصر للطباعة، (د.ط)، (د.ت)
- 177- إستيتية سمير شريف ، اللسانيات المجال المنهج، ط2؛ عمان : عالم الكتب الحديث 2008
- 178- إيزنبرج هوريس ، النص في مقابل الجملة، اسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو، تر. سعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة: مؤسسة المختار 2008
- 179- إيزر فو لفجانج ، وضعية التأويل في نظرية الأدب والقراءة والتأويل تر احمد بوحسن، ط1؛ الرباط: دار الأمان 2004

180- _____ ، فعل القراءة، ترجمة وتقديم حميد الحمداني والجيلالي الكدية، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، (د.ت)

181- إيكو امبرتو ، القارئ النموذجي، تر. احمد بوحسن ضمن طرائق تحليل السرد الأدبي، ط1؛ المغرب: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992

182- _____ ، السيمائية وفلسفة اللغة تر احمد الصمغ، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2005

183- _____ ، القارئ في الحكاية، تر. انطوان ابو زيد، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1996

184- _____ ، حكاية عن اساءة الفهم تر. ياسر شعبان، ط1؛ القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006

185- إيغلنتون تيري ، نظرية الأدب، تر. ثائر ديب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة 1995

(ب)

186- باعيسى عبد القادر ، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، ط1؛ اليمن : دار حضرموت، 2004،

187- بارت رولان، درس السيمولوجيا، تر عدد السلام عبد العالي تقديم عبد الفتاح كليطو، ط3؛ الدار البيضاء: دار توبقال، 1993

188- _____ ، هسهسة اللغة، ترمندر عياشي، ط1؛ دمشق ، مركز انماء الحضاري، 1999

189- باغورة الزواوي ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ط1؛ القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة 2000

190- _____ ، الفلسفة واللغة، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2005،

191- _____ ، ما بعد الحداثة والتنوير ، ط2؛ بيروت : دار الطليعة 2009

192- بحيري سعيد حسن ، علم لغة النص، ط1؛ القاهرة: مؤسسة المختار، 2004

193- بن زين رشيد ، المفكرون الجدد في الاسلام تر حسان عباس، ط1؛ تونس: دار الجنوب 2009

194- بن عاشور الطاهر ، التحرير والتنوير، ط1 ؛ تونس : الدار التونسية 1984م، ج10، ج28

195- بن ظافر الشهري عبد الهادي ، استراتيجية الخطاب، ط1 بيروت: دار الكتاب الجديد، 2003

196- بوحسن احمد ، نظرية التلقي والنقد الادبي العربي الحديث في نظرية التلقي اشكالات وتطبيقات، ط1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ، (د.ت)

197- بوعزة، محمد ، استراتيجية التأويل؛ ط1، الرباط: دار الأمان، 2011

198- برينكر كلاوس، التحليل اللغوي للنص، تر. سعيد حسن بحيري، ط2؛ القاهرة: مؤسسة المختار، 2010

199- برنس جيرار ، ملاحظات عن النص بوصفه قارنا في القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007

200- البقاعي الحسن ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ط1؛ دمشق : دار صفحات 2009

(د)

201- دراز محمد عبد الله ، النبأ العظيم، الكويت : دار القلم، 1984

202- دريدا جاك ، صيدالية افلاطون، تر كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب، 1998

203- _____، علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، ط2؛ القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008

204- دوسو سير فرديناند ، علم اللغة العام، تريونيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلبي، بغداد: دار افاق عربية 1985

205- دي بوغراند روبرت ، النص والخطاب والإجراء، تر.تمام حسان، ط1؛ القاهرة: عالم الكتب، 1998

206- دي بوغراند وفولفغانغ دريسلر، مدخل الى علم لغة النص، تر.الهام أبو غزالة وعلي خليل حمد، ط1؛ نابلس: مطبعة دار الكتاب، 1999

207- الدريني فتحي ، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأى، ط3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2013

(هـ)

208- هابرماس يورغان ، القول الفلسفي للحدثة، تر. فاطمة الجيوشي : منشورات وزارة الثقافة 1995

209- هاينه مان فولفجانج و ديتر فيهقجر، مدخل الى علم لغة النص تر سعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة: زهراء الشرق 2004

210- هلبش جرهارد ، تطور علم اللغة منذ 1970 تر. سعيد حسن بحيريط1؛ القاهرة: مكتبة زهراء الشرق 200

211- الهاشمي أحمد ، جواهر البلاغة، ط1؛ بيروت: مؤسسة الأعلمي 2008، ج1

(و)

212- وانج والتر ، الشفاهية والكتابية، تر. حسن البنا عزالدين مر محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1994

213- وهبة مراد ، قصة ديالكتيك؛ ط1: القاهرة، دار العالم الثالث، 1997

214- ولد أباه ، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، ط1؛ بيروت: دار المنتخب 1994

215- الوافي عبد الرحمن ، في فقه اللغة، ط3؛ القاهرة: دار نهضة مصر 2004

(ز)

216- الزحيلي وهبة ، اصول الفقه الاسلامي، ط1؛ دمشق 1986، ج1، ج2

217- _____، الوجيز في اصول الفقه، ط1؛ دمشق: دار الفكر 1999

218- الزناد الأزهر ، دروس البلاغة العربية، ط1؛ بيروت : المركز الثقافي العربي 1992

219- _____ ، نسيج النص، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، 1993

220- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح فواز احمد زملي، ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي 1995، ج1، ج2

(ح)

221 - حوى سعيد ، الأساس في التفسير، ط6؛ القاهرة: دار السلام 2003، ج1، ج2

222- حمادي ادريس ، الخطاب الشرعي وطرق استنثاره، ط1، بيروت: المركز الثقافي 1994

223- حمو الحاج ذهبية ، لسانيات التللف وتداوليات الخطاب، ط1؛ الجزائر: دار الامل 2005

224- حمودة عبد العزيز ، المرابا المحدبة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988

- 225- _____ ، الخروج من النّية، ط1؛ الكويت: مطابع السياسة 2003
- 226- حمزة محمد ، اسلام المجددين، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2007
- 227- حسان تمام ، مناهج البحث فى اللغة، (د.ط.)، القاهرة : مكتبة الانجلو 1990
- 228- _____ ، اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة (د.ط) : دار الثقافة 1994
- 229- _____ ، الأصول، ط1، القاهرة : عالم الكتب 2000
- 230- حسن عباس ، النحو الوافى، ط1؛ القاهرة : دار المعارف 1975، ج1
- 231- الحاج عبد الرحمن ، ايدولوجيا الحداثة فى ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، فى كتاب خطاب التجديد الاسلامي، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2004

(ط)

- 232- طالب الابراهيمى خولة، مبادئ فى اللسانيات، ط2؛ الجزائر: دار القصة 2006
- 233- الطبال بركة فاطمة، النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات 1993
- 234- الطيار مساعد سليمان، فصول فى أصول التفسير، ط3؛ الرياض: دار ابن الجوزي 1999

(ي)

- 235- يقطين سعيد ، تحليل الخطاب الروائى، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى 1998

(ك)

- 236- كالمو محمد محمود ، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ط1؛ حلب سوريا: دار اليمان 2009
- 237- كريستيفا جوليا، علم النص، تر. فريد الزاهي، مر عبد الجليل ناظم، ط2؛ الدار البيضاء: دار توبقال، 1997
- 238- الكدية الجليلي ، تاويل النص الادبى نظريات ومناقشة فى قضايا التلقى والتاويل، ط1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة 1994
- 239- الكراعين احمد نعيم، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات 1993

(ل)

- 240- لاينز جون ، اللغة والمعنى والسياق تر عباس صادق الوهاب، ط1؛ بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة 1987
- 241- لقاح عبد الناصر، مفهوم النص فى الفكر اللغوى المعاصر، فى اللسانيات واللغة العربية بين النظرية والتطبيق، مكناس: منشورات كلية الآداب 1994

(م)

- 242- مارتينه اندري ، مبادئ فى اللسانيات تر سعدي زبير، الجزائر: دار الافاق (د.ت.)، (د.ط)
- 243- مفتاح محمد ، تحليل الخطاب الشعري، ط3؛ بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى 1992
- 244- محمد محفوظ، الاسلام الغرب وحوار المستقبل، ط1؛ المركز الثقافى العربى 1998
- 245- محمد داود محمد ، اللغة و علم اللغة، ط1، القاهرة؛ دار غريب 2001
- 246- _____ ، كمال اللغة القرآنية، القاهرة: دار المنار، (د.ت) (د.ط.)،
- 247- محمد يونس علي محمد ، مقدمة فى علمى الدلالة والتخاطب ، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة 2004

- 248- _____ ، مدخل الى اللسانيات، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة 2004
- 249- _____ ، المعنى وظلال المعنى، ط3، بيروت: دار المدار 2007
- 250- مومن احمد ، اللسانيات النشأة والتطور، ط4؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008
- 251- الميداني حنبكة ، قواعد التدبير الأمثل، ط4؛ دمشق: دار القلم 2009، ج 1
- 252- المتوكل احمد ، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، الرباط: دار الأمان 2001
- 253- _____ ، الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1، الرباط: دار الأمان 2010

(ن)

- 254- ناصف مصطفى ، نظرية المعنى، بيروت: دار الاندلس (د.ط) (د.ط)
- 255- نبي سريست نبي، قضايا وحوارات في الفكر العربي، ط؛ دمشق: دار البلد 2004
- 256- نهر هادي ، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ط1؛ اريد: دار الأمل 2007
- 257- نور عوض يوسف ، علم النص ونظريات الترجمة، ط1؛ مكة: دار الثقة 1989
- 258- النادري محمد اسعد ، فقه اللغة مناهله ومسائله، ط1؛ صيدا: المكتبة العصرية 2009
- 259- النجار عبد المجيد ، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ط2؛ بيروت: دا الغرب الاسلامي 1993
- 260- النيفر احميده ، الانسان والقرآن، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2000

(س)

- 261- سانو قطب مصطفى ، لانكار في مسائل الاجتهاد، ط1؛ بيروت: دار ابن حزم 2006
- 262- ساندريس فيلي ، نحو نظرية اسلوبية لسانية تر خالد محمود جمعة، ط1؛ دمشق: دار الفكر 2003
- 263- سبيلا محمد ، مدارات الحدائة، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث 2009
- 264- سحلول حسن مصطفى ، نظريات القراءة والتأويل الأديب وقضاياها، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001
- 265- سيريل جون، العقل واللغة والمجتمع تر سعيد الغانمي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2006
- 266- سلدن رامن ، النظرية الادبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة: دار قباء 1998
- 267- السامرائي فاضل ، التعبير القرآني، ط4؛ عمان : دار عمار 2006
- 268- السبحاني جعفر ، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ط4؛ قم: مؤسسة الامام الصادق 2011
- 269- السكران ابراهيم ، التاويل الحدائى للتراث، ط1؛ الرياض: دار الخضارة، 2014
- 270- السعران محمود ، علم اللغة مقدمة إلى الفارئ العربي، ط2؛ دار الفكر العربي: القاهرة 1997

(ع)

- 271- عبد الحق صلاح اسماعيل ، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، ط1؛ بيروت: دار التنوير 1993
- 272- عبد الرحمن طه ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1998
- 273- _____ ، روح الحدائة، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2006

- 274- عبد الرحمن عائشة ، التفسير البياني للقرآن، ط7؛ القاهرة : دار المعارف، دون تاريخ، ج 1
- 275- عبد الغفار السيد احمد ، التصور اللغوي عند علماء الأصول، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية 1996
- 276- عزام محمد، النص الغائب، ط1؛ دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب 2001
- 277- عمارة محمد ، التفسير الماركسي للإسلام، ط2؛ القاهرة: دار الشروق 2002
- 278- _____، النص الإسلامي ، ط1؛ القاهرة: نهضة مصر 2007
- 279- _____، رد افتراءات الجابري، القاهرة: دار السلام (د.ت) (د.ط)
- 280- عمر احمد مختار ، علم الدلالة، ط5؛ القاهرة : عالم الكتب 1998
- 281- عمران كمال ، جدلية النص والمنهج، ضمن كتاب في قراءة النص الديني، ط2؛ تونس : الدار التونسية 1990
- 282- علي الصغير محمد حسين ، أصول البيان، ط1؛ دار المؤرخ: بيروت 1999
- 283- _____، الصوت اللغوي في القرآن، ط1؛ بيروت: دار المؤرخ العربي 2000
- 284- العجمي محمد ناصر ، النقد العربي والمدارس الغربية الحديثة، ط1؛ تونس: دار محمد علي الحامي 1998
- 285- العلواني طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط1؛ القاهرة : مكتبة الشروق الدولية 2006
- 286- العلوي شفيقة ، محاضرات في المدارس اللسانية، ط1؛ بيروت: ابحاث للترجمة والنشر، 2004
- 287- العماري عبد العزيز، المجاز مقارنة دلالية تركيبية، في اللسانيات واللغة العربية بين النظرية والتطبيق، مكناس: منشورات كلية الآداب 1994
- 288- عفيفي احمد ، نحو النص، ط1؛ القاهرة: مكتبة زهراء الشرق 2001

(ف)

- 289- فان ديك تون أ، علم النص، ترسعيد حسن بحيري، ط1؛ القاهرة: دار القاهرة للكتاب 2001
- 290- _____، العلاماتية وعلم النص ترمنذر عياشي ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2004
- 291- فاخوري عادل ، محاضرات في فلسفة اللغة ، ط1؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة 2013
- 292- فوكو ميشال ، حفريات المعرفة تر. سالم يافوت، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987
- 293- _____، نظام الخطاب، تر. محمد سبيلا ، (د.ت) (د.ط)
- 294- فون راد صكوكي كورنيليا ، لسانيات النص أو "لسانيات مابعد الجملة وماقبل الخطاب " في مقالات في تحليل الخطاب، ط1؛ تونس: مطبعة الجمهورية التونسية 2008
- 295- فيصل الأحمد نهلة ، التفاعل النصي، ط1؛ القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010
- 296- فريس إيمانويل و موراليس برنار ، قضايا أدبية عامة، تر. لطيف زيتوني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 2004
- 297- فضل صلاح ، بلاغة الخطاب وعلم النص ، ط1؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992

(ص)

- 298- صالح محمد اديب ، تفسير النصوص، ط4؛ بيروت: المكتب الاسلامي 1993، ج 1
- 299- الصالح صبحي، دراسات في فقه اللغة، ط3؛ بيروت: دار العلم للملايين 2009

300- _____ ، مباحث في علوم القرآن، (د.ط) ؛ بيروت: دار العلم للملايين 2009

301- الصافي حبيبة، سيمانيات ايديولوجية، ط1؛ دمشق: محاكات للنشر، 2011

(ق)

302- قطب سيد ، في ظلال القرآن، ط32؛ القاهرة: دار الشروق 2003، ج 3

303- القرضاوي يوسف، الإجتهد في الشريعة الإسلامية ، ط1؛ الكويت: دار القلم، 1996

304- _____ ، عوامل السعة والمرونة في الشريعة، (د.ط)، (د.ت)،

(ر)

305- ريكور بول، من النص إلى الفعل ترمحمد برادة و حسان بورقبة ، ط1؛ القاهرة: عين للدراسات 2001،

306- _____ ، صراع التأويلات، ترمنذر عياشي ومراجعة جورج زيناتي، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة 2005

307- _____ ، نظرية التأويل، تر.سعيد الغانمي، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2006

308- الرفاعي مصطفى صادق، اعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط8؛ بيروت : دار الكتاب العربي 2005،

309- الرويلي ميجان و البازغي سعد ، دليل الناقد العربي، ط3؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2002

310- الرومي فهد ، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ط4؛ الرياض: مكتبة التوبة 1998

(ش)

311- الشاوش محمد ، أصول تحليل الخطاب، ط1؛ تونس: منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001، ج 1

312- الشايع محمد بن عبد الرحمان ، الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، ط1؛ الرياض: العبيكان 1993

313- شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف 2007

(ت)

314- تودوروف تريفيتان ، النص، العلاماتية وعلم النص ترمنذر عياشي، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2004

(ث)

315- ثامر فاضل، اللغة الثانية، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1994

(خ)

316- خطابي محمد ، لسانيات النص، ط1؛ الدار البيضاء 1991

317- خلاف عبد الوهاب ، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه، ط6؛ الكويت: دار القلم 1993

318- _____ ، علم أصول الفقه، ط8، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، (د.ت)

319- خليل حلمي ، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ط2؛ الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية 1998

320- الخن مصطفى سعيد ، الوافي في أصول الفقه الإسلامي؛ ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000

321- خضر عودة ناظم ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1؛ عمان : دار الشروق، 1987

(ذ)

322- الذهبي محمد حسين ، التفسير والمفسرون ، ط7، القاهرة: مكتبة وهبة 2000 ج1

(ض)

323- الضامن حاتم، علم اللغة ، العراقالموصل: مطبعة التعليم العالي، (د.ت)، (د.ط)

(ظ)

324- ظاهر عادل ، الاسس الفلسفية للعلمانية، ط2؛بيروت : دار الساق1998

(غ)

325- غدامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج ترحسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1 1؛طرابلس: دار أويا2007

326- غفيري خديجة، سلطة اللغة بين فعلى التأليف والتلقى، ط1، المغرب:أفريقيا الشرق،2012

رابعاً: المقالات

1-4 مقالات الحدائين :

(أ)

327- ابو زيد نصر حامد ، المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية، مجلة الهلال، ع3، سنة1992

328- _____ ، الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير ، اوراق فلسفية ع10 سنة 2004

(ح)

329- حنفي حسن ، الهيرمينوطيقا والتفسير ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع6 سنة 1999

330- _____ ، الهيرمينوطيقا وعلوم التأويل، حوار، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع19، سنة2002

331- _____ ، تحليل الخطاب، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ع 19 سنة 2002

(ش)

332- الشرفي عبد المجيد ، الوفاء المزدوج للدين والحدائث، قضايا اسلامية معاصرة، ع24-25 سنة 2003

333- _____ ، الدين منتج للمعنى، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 41،42 سنة2010م

2-4 مقالات أخرى

(إ)

334- إبرير بشير ، النص الأدبي وتعدد القراءات، مجلة نزوى ، ع 11 ، سنة 2009

(ب)

335- بارت رولان ، النص المتعدد، تر.سعيد بنكراد، مجلة علامات، ع13، (سنة2000)

336- بوطيب عبد العالي ، اشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، مجلة عالم الفكر، ع1.2 سنة 1994

(د)

337- درويش عبد الكريم ، المرايا اللامتناهية فاعلية القارئ في انتاج النص، الكرمل ، ع 63 (صيف سنة2000)

338- _____ ، فاعلية القراءة في انتاج النص، مجلة الكرمل ع64 سنة2000

(ح)

339- الحمداوي رشيد، وحدة النسق في السورة القرآنية، مجلة معهد الامام الشاطبي، ع3، سنة 2009

(ك)

340- كاظم عبد الله حبيب كاظم و حسين علي عزيز ، النص المفتوح في النقد الغربي، مجلة القادسيةمج11ع4.3 سنة2004

341- الكبيسي عيادة أيوب ، مناهج المفسرين بين الأثر والتجدي ، مجلة كلية العلوم الاسلامية العراق، سنة2010

(ل)

342- لعلوحي فهيمة ، علم النص تحريات في دلالة النص وتداوله، مجلة كلية الآداب واللغات ع10،11، جانفي2012 جامعة محمد خيضر بسكرة

(م)

343- مهارش زيد بن علي ، صور المشترك اللفظي في القرآن الكريم وأثرها في المعنى، مجلة جامعة أم القرى، ع54سنة2012م

344- ميلز سارة ، الخطاب ، تر. غريب اسكندر، مجلة نزوى، ع58 ، سنة 2009

345- المسيري عبد الوهاب، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، اوراق فلسفية، ع13 ، سنة2005

346- المرتجي انور ، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك، مجلة ثقافات ، ع3، سنة 2002

(س)

347- سبيلا محمد ، الوعي الفلسفي بالحدائثة بين هيجل وهايدجر، مجلة مدارات فلسفية ، ع2، سنة2006

(ع)

348- عباس أمير ، التفسير الموضوعي للقرآن بين الظاهرة الموضوعية والبيان النصي، مجلة العميد ع1،2 سنة2012

349- عبد المطلب محمد ، النص المفتوح والنص المغلق، الموقف الأدبي ع398سنة2004.

350- عدمان عزيز محمد ، حدود الانفتاح الدلالي ، مجلة عالم الفكر، ع3مج37 سنة 2009

351- العربي ربيعة ، الحد بين النص و الخطاب، مجلة علامات ع33 سنة 2010

352- العلاف صالح ، الجملة القرآنية دراسة تحليلية في البنية والمصطلح، مجلة الكوفة، ع3، س2004

(ف)

353- فيركلو نورمان ، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، تر. عبد القادر رشا مجلة الكرمل، ع64 ، سنة 2000

(ص)

354- صالح ايمن على ، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفقه الأصولي، اسلامية المعرفة ع33-34سنة2003

355- الصلحات سامي ، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، مجلة اسلامية المعرفة، ع23، سنة 2000

(ق)

356- فاسم سيزا ، القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع3-4 مج 23 سنة 1980

(ش)

- 357- شكري اسماعيل ، في نقد الصورة البلاغية مقارنة تشبيدية ، مجلة عالم الفكر، ع 3مج37 سنة 2009
- 358- الشمالي نضال ، الخطاب في الدرس اللساني والأنظمة المجاورة، مجلة أفكار الاردنية، ع 244 سنة 2009
- 359- الشمري عبد الامير سعيد و عبودي عصام ، التفكيكية، مجلة كلية التربية جامعة العراقية، ع5 سنة2009

(ت)

- 360- تاج الدين مصطفى ، النص القرآني ومشكلة التأويل، مجلة اسلامية المعرفة ، ع14 سنة 1998-1999
- 361- _____ ، التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية، مجلة الإحياء، ع32-33 سنة 2010

(خ)

- 362- خلف خليل ، العامري بشير ، السياق السياقي انماطه وتطبيقاته في التعبير القرآني، مجلة القادسية، مج9، ع2 سنة2010

خامسا: الملتقيات

(ك)

- 363- كديك جمال ، في مفاهيم الخطاب، الملتقى الدولي الاول في تحليل الخطاب، جامعة ورقلة 2013
<http://manifest.univ-ouargla.dz/index.php/seminaires/archive/faculté-des-lettres-et-des-langues/2>

(ف)

- 364- فرطاس نعيمة، مفهوم الكتابة عند السيمائيين الفرنسيين، الملتقى الوطني الرابع (السيمياء والنص الادبي) 2008

(ق)

- 365- قاري عليمية ، التداولية وصيغ الخطاب من اللغة الى الفعل التواصلي، الملتقى الدولي الخامس للسيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر، بسكرة نوفمبر 2008

سادسا: المعاجم

(ا)

- 366- أبو البقاء الكفوي ، الكليات، تح .عدنان درويش ومحمد المصري، ط2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة1998
- 367- أنود ميخائيل ، معجم مصطلحات هيجل، تر إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، (د.ت)
- 368- ابن منظور، لسان العرب تح عبد الله علي البير وآخرون، (د.ط)؛ القاهرة: دار المعارف (د.ت)
- 369- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تح عبد السلام هارون، بيروت : دار الفكر1979، ج4 و ج5
- 370- _____ ، المجمل في اللغة تح زهير عبد المحسن، ط2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ج1
- 371- الجرجاني الشريف ، التعريفات ، بيروت : مكتبة لبنان1985

372- الدامغاني الحسين بن محمد ، الوجوه والنظائر تح عربي عبد الحميد علي، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 2003

373- الزبيدي مرتضى ، تاج العروس، تح. علي هلال مرعبد الله العلياني وآخرون، ط2؛ الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 2004، ج2

374- الفيروز آبادي، القاموس المحيط تح مكتب تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، ط8؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 2005

375- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ، اشراف تح علي دحروج ، ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان 1996، ج1، ج2

376- بنيت توني ، مفاتيح اصطلاحية جديدة ترسيد الغامي، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010

377- زيتوني لطيف ، معجم مصطلحات نقد الرواية ، ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان، 2002

378- عناني محمد ، المصطلحات الأدبية الحديثة، ط3؛ القاهرة: الشركة العربية العالمية 2003

379- عمر احمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1؛ القاهرة: عالم الكتب 2008، ج1

380- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج1

381- شارودو باتريك و منغو دومينيك ، معجم تحليل الخطاب، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، مر. صلاح الدين الشريف، تونس: دار سيناترا، 2008

382- ضيف شوقي وآخرون، المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية ، ط4؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004

سابعا: الموسوعات

383- لالاند اندريه، الموسوعة الفلسفية، ت. خليل أحمد خليل، ط2، بيروت: منشورات عويدات، 2001، ج1

ثامنا: الإنترنت

384- أبو زيد نصر حامد ، الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والانسان، (حوار) جريدة البديل، القاهرة، عدد 2008/04/ انظر: <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com>

385- عمراني المصطفى ، القراءة والتاويل بين أمبرتو ايكو وفولفغانغ ايزر، فكر ونقد ع 18 س 2002 انظر: <http://www.aljabriabed.net>

386- عمر جمال، عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف، موقع رواق نصر حامد ابو زيد . rowaqnasrabuzaid . wordoress.com في تاريخ 2008/03/23

387- فرانسوا فراستي، المعنى، بين الذاتية والموضوعية، ترسيد بنكراد مجلة علامات، ع13، سنة 2000 <http://www.saidbengrad.net/>

388 - محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، مجلة علامات، ع24 سنة 2005 [/http://www.saidbengrad.net](http://www.saidbengrad.net)

389- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي قرار رقم 146 (16/4) دبي ابريل 2005 انظر:

<http://www.iifa-aifi.org/2178.html>

تاسعا: المصادر الحداثية الأجنبية

390-Abdelmajide Charfi, La pensée islamique, rupture et fidélité, Tunis :Sud Editions 2008

391-Mohammed Arkoun ,Ouvertures sur l'islam ,paris : Ed.Jacques Grancher 1989

عاشرا: المراجع باللغة الاجنبية

- 392-Alaine Touraine, Critique de la modernité, Paris : Les editions Fayard, 1992
- 393- Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris, ed : Gallimard, 1980, T2
- 394-Jacques Fontanille, Sémiotique du discours ; Paris : p.u.l, 1998
- 395 -Umberto Eco, Les Limites de l'interprétation, trad Myriem Bouzager ; Paris Ed Bernard Grasset 1992
- 396- M.A.R.Habib, Modern literary criticism from plato to the present , USA .Blackwell, 1^{ed} 2005
- 397-Paul Ricoeur, Cinq études herméneutiques, Paris : Ed Labor et Fides 2013

الحادي عشر: المعاجم الاجنبية

- 398- A .Griemas, J . Courtes, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage , paris hachette 1993
- 399--David cryslar, Adictionary of linguistics and phonetics, USA. blackwe 2008 6^{ed}
- 400- J.Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, paris ; Librairie Larousse 2002
- 401-Tom Mcarthur, The Oxford companion to English Language, New york Oxford University Press, 1992

الثاني عشر: المقالات باللغة الاجنبية من الانترنت

- 402- François Rastier, discours et texte, Texto(Juin 2005) In

<http://www.revue-texteo.net>

- 403-Jean baudrillard, Modernité Article de l'Encyclopedie Universalis, In [ttp://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/modernite](http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/modernite)

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	المحتويات
أ- و	مقدمة
47 -1	مدخل: مقارنة المفاهيم
97 - 48	الفصل الأول: القرآن بين النص والخطاب
81 - 50	أولاً: في النص والخطاب.....
89-81	ثانياً: أركان التعبير القرآني.....
97-89	ثالثاً: خصائص التعبير القرآني.....
152 -98	الفصل الثاني: الدلالة القرآنية التكوينية والاتجاه
106-99	أولاً: الدلالة القرآنية.....
123-106	ثانياً: أنواع الدلالة القرآنية.....
142-123	ثالثاً: الإثراء الدلالي في القرآن.....
149-142	رابعاً: الدلالة الجزئية والكلية.....
152-149	خامساً: الدلالة القرآنية بين الإنغلاق والإنفتاح.....
212 -153	الفصل الثالث: القراءة التراثية بين الانغلاق والإنفتاح
170-154	أولاً: المناهج التراثية.....
186-171	ثانياً: في معاملة الدلالة القرآنية.....
212-186	ثالثاً: الإجتهد التراثي بين الإنغلاق والإنفتاح.....
277 -213	الفصل الرابع: المقاربة الحدائثية الطرح الجديد
268-220	أولاً: نظرة في القراءة الحدائثية.....
271-268	ثانياً: القراءة الحدائثية بين المنهج والإيديولوجيا.....
277-271	ثالثاً: في فضاء القراءة الحدائثية.....

345-278	الفصل الخامس: القرآن عند الحدائين بين النص والخطاب
301-279	أولاً: المقاربة المعرفية للقرآن عند الحدائين.....
314-302	ثانياً: اشكالية الكلام الإلهي.....
316-315	ثالثاً: خصائص القرآن في ضوء رؤية النص والخطاب.....
318-317	رابعاً: انواع الخطاب القرآني.....
323-319	خامساً: الإشتغال الخطابي.....
328-324	سادساً: التجانس والإنسجام في القرآن.....
337-329	سابعاً: قضايا النص والخطاب.....
345-337	ثامناً: الدلالة القرآنية في رؤية الحدائين.....
423-346	الفصل السادس: الاستثمار الدلالي عند الحدائين الأفق والمآل
366-347	أولاً: استثمار الدلالة القرآنية.....
379-366	ثانياً: الموقف من الإجتهد والتجديد.....
392-379	ثالثاً: الدلالة والتشريع.....
404-392	رابعاً: قضايا في الموقف الحدائي.....
415-405	خامساً: القراءة بين الفهم والإنضباط.....
423-415	سادساً: القراءة الحدائية ومأزق البديل.....
429-424	خاتمة
461-430	فهارس
434 - 431	- فهرس الآيات القرآنية.....
434	- فهرس الاحاديث.....
434	- فهرس الأبيات الشعرية.....
438-434	- فهرس الأعلام.....
439-438	- فهرس انتقائي للمصطلحات.....
440	- فهرس الاتجاهات والمناهج.....
459-441	- فهرس المصادر والمراجع.....
461-460	- فهرس الموضوعات.....

