

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة البصرة

كلية الآداب

فهم الخطاب القرآني
بين الإمامية والأشاعرة
دراسة مقارنة في ضوء ركائز الأسلوبية

رسالة تقدم بها الطالب

صباح عيدان حمود العبادي

إلى مجلس كلية الآداب - جامعة البصرة

وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية
وآدابها

بإشراف

الأستاذ الدكتور

عبد الواحد زيارة اسكندر

٢٠١٢ م

١٤٣٣ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي

جامعة البصرة

والبحث العلمي

كلية الآداب

إقرار المشرف

أشهد أن إعداد هذه الرسالة الموسومة بـ (فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والأشاعرة، دراسة مقارنة في ضوء ركائز الأسلوبية) التي تقدم بها الطالب (صباح عيدان حمود العبادي) جرى تحت إشرافي في كلية الآداب . جامعة البصرة. وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها.

التوقيع:

المشرف

الأستاذ الدكتور عبد الواحد زيارة اسكندر

التاريخ / / ٢٠١٢م

بناء على التوصيات المتوافرة، أرشح هذه الرسالة للمناقشة.

التوقيع:

الأستاذ الدكتور عدنان عبد الكريم جمعة

رئيس قسم اللغة العربية

التاريخ / / ٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق

جامعة البصرة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

إقرار لجنة المناقشة

كلية الآداب

نشهد أننا أعضاء لجنة المناقشة، أطلعنا على هذه الرسالة الموسومة: (فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والأشاعرة، دراسة مقارنة في ضوء ركائز الأسلوبية). وقد ناقشنا الطالب (صباح عيدان حمود العبادي) في محتوياتها وفيما له علاقة بها، ونعتقد بأنها جديرة بالقبول لنيل درجة الدكتوراه فلسفة في اللغة العربية بتقدير ((امتياز)).

التوقيع:

الاسم: أ.د. عبد الحسين علك مبارك

التاريخ: / / ٢٠١٢

رئيساً

التوقيع:

الاسم: أ.م.د. عبد الجبار عبد الأمير هاني

التاريخ: / / ٢٠١٢

عضواً

التوقيع:

الاسم: أ.م.د. كاظم عبد فريح

التاريخ: / / ٢٠١٢

عضواً

التوقيع:

الاسم: أ.د. صاحب محمد حسن نصار

التاريخ: / / ٢٠١٢

عضواً

التوقيع:

الاسم: أ.م.د. عادل نذير بيبي

التاريخ: / / ٢٠١٢

عضواً

التوقيع:

الاسم: أ.د. عبد الواحد زيارة اسكندر

التاريخ: / / ٢٠١٢

عضواً ومشرفاً

صدقها مجلس كلية الآداب بجامعة البصرة .

التوقيع

الأستاذ الدكتور داود جاسم الربيعي

عميد كلية الآداب . جامعة البصرة

التاريخ / / ٢٠١٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا
وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً
فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا
وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾

صدق الله العلي العظيم

(آل عمران: ١٠٣)

الإهداء

إلى مقام سيدنا المصطفى محمدٍ (صلى الله
عليه وآله) رمز وحدة المسلمين. وإلى من جعله
منه وهو منه، (الإمام الحسين) (عليه السلام).

إذ قال ﷺ: (حسين مني وأنا من حسين...) مسند أحمد ٤: ١٧٢ وسنن الترمذي ٥: ٣٢٤

وإلى كل المؤمنين برسالته والمدافعين عنها في
مشارك الأرض ومغاربها.

وإلى من أحبهم قلبي بنعمة الإيمان

أبي وأمي..

وزوجتي وأطفالي..

وأخوتي وأخواتي..

المحتويات

العنوان الصفحة

المحتويات أ- د

المقدمة هـ -

ط

التمهيد (مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية) ١- ١٥

١. الفهم ٢
٢. الخطاب ٥
٣. عناصر الخطاب وركائز الأسلوبية ٨
- الإمامية ١٠
- الأشاعرة ١٣

الفصل الأول (تجليات المبدع في الخطاب القرآني) ١٦- ٧٧

- توطئة ١٧

أولاً : محاور التجلي في الخطاب القرآني ٢٠

- مقاربات التجلي ٢٠
- محورية معرفة المبدع ٢٢
- مقاصد الخطاب ٢٣

ثانياً : الفهم الدلالي في وحدانية المبدع ٢٨

١. المبدع بين الأحدية والواحدية ٢٩
- في الاستعمال اللغوي ٢٩
- في الاستعمال التفسيري والكلامي ٣٠
- البناء الأسلوبي والقيمة الدلالية في سورة التوحيد ٣١
٢. وحدانية المبدع بين النص والعقل ٣٦
٣. النص ودلالة الممانعة ٣٩
٤. نصية الوجود الخارجي ٤١

ثالثاً : المبدع بين الاسم والمسمى ٤٢

- اثر الاشتقاق في دلالة الاسم على المسمى ٤٣

المحتويات

العنوان الصفحة

- ١ - مقولة: ((الاسم عين المسمى))..... ٤٥
- حصر دلالة صفات المبدع في النقل..... ٤٨
- ٢ - مقولة: (الاسم غير المسمى) ٥٣
- فناء اللفظ لأجل المعنى ٥٨
- الفهم اللساني للنظرية ٥٩
- رابعاً: رؤية المبدع بين النفي والإثبات..... ٦٢
- ١ - التقابل الدلالي في صفة المدح ٦٢
- المخاتلة اللغوية في الفهم..... ٦٥
- تقابل التناسب..... ٦٧
- ٢ - دلالة (ن) بين نفي التأييد وعدمه ٦٨
- ٣ - القيم الدلالية لمادة (نظر) ٧٢
- المستوى المعجمي ٧٢
- المستوى التركيبي ٧٣
- الانسجام التقابلي ٧٥
- مقارنة دلالية..... ٧٦

الفصل الثاني: مستويات المتلقي في الخطاب القرآني..... ٧٨-١٥٠

- مدخل تنظيري ٧٩
- أولاً: مستويات التلقي في النص القرآني..... ٨٠
- كفاءة المتلقي ٨٣
- ثانياً: المتلقي الأول (المباشر)..... ٨٧
- وسائط التلقي..... ٨٧
- التلقي بلا واسطة ٨٧
- قراءة سياقية ٨٩

المحتويات

- التلقي بالواسطة ٩٤
- ثالثاً: المتلقي الأول بين البشرية والعصمة ٩٩

العنوان الصفحة

- بشرية المتلقي وعربية اللسان ٩٩
- فريدة اللغة وعصمة المتلقي ١٠٠
- مفهوم العصمة ١٠٢
- العصمة القولية ١٠٤
- العصمة التداولية ١٠٧
- العصمة والسياق المقامي ١١٣

رابعاً: الأمية وفعل القراءة ١١٧

خامساً: المتلقي غير المباشر ١٢٥

- نظرية التلقي بعد النبي ﷺ ١٢٩
- تلقي أولي الأمر ١٣٠
- وقفة أسلوبية ١٣٦

سادساً: تلقي الراسخين في العلم ١٣٩

- مقارنة الفهم ١٤٣
- تأويل المقابلة ١٤٦
- خلاصة وتقييم ١٤٩

الفصل الثالث: ثنائيات النص في الخطاب القرآني ١٥١-٢٢٦

تساؤلات تمهيدية ١٥٢

حدود	النص	القرآني	و	بنيته
التركيبية.....	١٥٣.....			

أولاً : ثنائية القدم والحدوث ١٥٦

١. الأساس الجدلي للفكرة..... ١٥٦
٢. حقيقة الكلام الإلهي ١٦٠

ثانياً : ثنائية الدال والمدلول أو (اللفظ والمعنى)..... ١٦٥

١. غلبة الدال (اللفظ)..... ١٦٥
٢. غلبة المدلول (المعنى) ١٦٦

المحتويات

٣. توحيد الدال مع المدلول

١٧٠.....

ثالثاً : ثنائية الذاتي والعرضي..... ١٧٦

العنوان ***** **الصفحة**

١ - في قداسة النص..... ١٧٦

- بشرية اللغة وقداصة النص.....
١٧٦

- قداسة زمن النزول ومكانه..... ١٧٧

٢ - في إعجاز النص ١٨٠

- مفهوم الإعجاز ١٨١

- الإعجاز العرضي للنص

١٨٣.....

- التحدي في مكة..... ١٨٣

- التحدي في المدينة..... ١٨٤

- إعجاز الصرفة ١٨٦

- الإعجاز الذاتي للنص..... ١٨٩

١-إعجاز النظم ١٨٩

- النظم عند عبد القاهر الجرجاني..... ١٩٢

- مرجعية اللسان العربي في الإعجاز..... ١٩٣

٢ - الإعجاز الصوتي والإيقاعي والسردى..... ١٩٨

٣ - الإعجاز التكاملى ٢٠١

رابعاً : ثنائية الظاهر والباطن (التنزيل والتأويل)..... ٢٠٥

- سلطة الظاهر وإقصاء الباطن..... ٢٠٧

- الدلالة الثابتة (أسباب النزول)..... ٢٠٩

- الدلالة المتحركة(الجري والانتطابق)..... ٢١٠

- التقارب في ثنائية الظاهر والباطن..... ٢١٥

- علاقة التأويل بالباطن..... ٢١٧

المحتويات

٢٢٠	- المتلقي في ثنائية الظاهر والباطن
٢٢٤	- مقارنة و تقييم
٢٣٠-٢٢٧	خاتمة البحث ونتائجه
٢٣٧-٢٣١	ملحق ترجمة الأعلام
٢٥٩ -٢٣٨	مصادر البحث ومراجعته
A-C	ملخص اللغة الإنكليزية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بمحامده كلها، على نعمه كلها ، والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد بن عبد الله وآله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

تُعَدُّ مرحلة الفهم المرحلة الأساس في وصول الخطاب القرآني للذهنية الإنسانية، فالخلل الذي يطرأ عليها يفضي إلى خلل عميق في كيفية فهم تنزيل ذلك الخطاب وتطبيقه ، فهو يختلف في لحظة نزوله عن لحظة استقباله قراءةً وتأويلاً؛ لأنه خطاب متفرد وكامل، وكماله بكمال مبدعه، ويبقى على كماله حتى بعد مغادرة مرسله ومتلقيه الأول. فهو في تلك المرحلة الخطاب الكامل الواعي، ولكن بعدها يتحول إلى مرحلة (فهم الخطاب). وهذه المرحلة لا ريب أنها لا تمثل نفس الخطاب بل هي مرحلة إنتاج دلالي واتصالي جديد؛ لأنها تعد مرحلة جديدة ناتجة من فهم المتلقي للخطاب، فهي قاصرة عن أن تؤدي حقَّ الخطاب الأصل وكمال مبدعه. لكنها تمثل ضرورة ملحة يفرضها الخطاب على المتلقي .

وهذا الفهم الجديد سواء أكان فهماً عقائدياً أم أصولياً أم فقهيّاً، لا يكتسب القدسية التي يتمتع بها الخطاب القرآني نفسه، فالفهم مهما كان مصدره، ليس جزءاً من ذلك الخطاب المقدس، وليس أصلاً لا يمكن تجاوزه إلى فهم آخر؛ لذا يمكن القول أن الخطاب القرآني الإبداعي خارج عن مسافة الزمان والمكان، بينما فهمه أو تفسيره خاضع لثورة الزمان والمكان . ففهم الخطاب هو المتحرك، وليس الخطاب؛ لذا يكتسب الخطاب القرآني ديمومته وأبديته لا من حيث فهمه المتجدد فحسب، بل من جهة أنه منتج لهذا الفهم، فهو المحرك للقراءة ولا يتحرك هو ذاته .

من هذه الفكرة والمنهجية المختصرة ننطلق لدراسة (فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والاشاعرة). وقد وقع الاختيار على هاتين الفرقتين؛ لأنهما من أكبر الفرق الإسلامية وجوداً في العصر الحاضر، الأولى (الإمامية الاثنا عشرية) بوصفها فرقة عقائدية كلامية من فرق الشيعة في البعد السياسي، ومن فرق الجعفرية في البعد الفقهي التشريعي. والأخرى فرقة الاشاعرة العقائدية الكلامية التي يتوزع أتباعها بين المذاهب الفقهية الأربعة، وتصنّف في مجموعة أهل السنة في البعد السياسي والاجتماعي. وكانت الدراسة في طريقتهم للفهم (دراسة مقارنة).

لماذا المقارنة؟

لأن البحث المقارن بين أي جهتين أو أكثر، سمة بيانية لتطوير الذات والتحرر من ربة القيود التي يفرضها الفكر الثقافي الذي ينتمي إليه الإنسان، فالاطلاع على مناهج الآخرين وطرقهم في التفكير يجعل أفق الباحث واسعاً ومتحرراً من كل قيود مسبقة، شرط أن لا تكون هذه القيود قيوداً واقعية. فإن هذا الانقسام المعرفي في فهم الدلالة القرآنية وتوجيه الخطاب القرآني، لا بد من أن يلتقي في خطوط معرفية



مشتركة، وهذا الاشتراك، يمكن أن يكون بؤرة للانطلاق ومن ثم الاتساع في نقطة الالتقاء؛ ليكون الهدف هو التوحد أمام فهم الخطاب . فالمقارنة هنا تمسّ فهم الخطاب ولا تمس الخطاب نفسه ؛ لأنه بعيد عن المس؛ إلا لمن ارتضاه له مبدعه من المطهرين والراسخين في العلم.

والمقارنة هنا لا تريد نفي الآخر أو احتواءه أو الالتحاق به أو معه ، بل أن من أهدافها المقاربة؛ لأنها ربما تأتي بنتائج تؤدي إلى اختزال المسافات بين الفهم المتعدد للخطاب، وهذه أمنية لكل من يريد أن يصل إلى الفهم الدلالي الواقعي عن طريق توحيد المنهج . وقد تكون أيضاً سبباً إلى التعارف والائتلاف. ونحن نريد المقارنة ترتقي إلى مستوى يجعلها بمثابة المرآة التي تعكس الوجه غير المقابل، وتضعه في ميزان التعارف والاتحاد المعرفي، فعندما يطلع الآخرون على آليات الفهم عند غيرهم، ويجدون فيها أصولاً مشتركة يمكن أن تفتح قريحتهم على معرفة الحقيقة التي يفتش عنها الجميع وهي الوصول إلى الله تعالى، وإذا كانت الطرق إلى الله متعددة، فيمكننا أن نسلك الطريق الأقصر لكي يكون الوصول إليه أسرع.

نعم، إن هذه المقارنة لا تسعى إلى توحيد المنهج، فربما لا يكون توحيد المنهج الطريق الأوحد لفهم الخطاب القرآني؛ لأن مسألة توحيد منهج الفهم ليس بالضرورة أن يكون نافعا في تقريب الفهم. فلا بد من التعامل مع جميع المناهج التي حاولت فهم الخطاب ومعرفة النص، وهو من باب تبادل الأفكار ووضوح الرؤية تجاه فهم موحد، فمنهج متعددة تفضي إلى نتائج متقاربة، أفضل من مناهج موحدة قد تفضي إلى نتائج متباعدة. فهناك شبه إجماع بين المفكرين انه لا ضرورة معرفية لاختزال التعدد المنهجي على مستوى فهم النص، فان أي منهج بشري بالضرورة لا يمتلك الفهم الشامل للخطاب القرآني، نعم ربما يستطيع أن يفهم جانباً محايداً إذا لم يكن هذا الفهم قد خضع لإرادات سياسية أو اقتصادية أو عصبية.

وتكمن أهمية فهم الخطاب القرآني بمنهج المقارنة بين المدارس الفكرية والمذهبية في الزمن المعاصر، في كونه سبباً مهماً لمحاولة إعادة فهم هذا الخطاب بحلة جديدة، فنكون أمام محاولة جادة ونظرة موضوعية إلى التراث القديم بعين الفكر الحديث، وربما يكون من هدف البحث هو إيجاد نظرية (لفهم الخطاب القرآني) بأدوات معرفية جديدة، على وفق الخبرات والإمكانات التراثية بصياغة حديثة عن طريق ضبط المناهج التفسيرية والتأويلية التي اتبعتها الأوائل، في ضوء ما أفرزته الدراسات اللسانية الحديثة من نظريات أثبتت جدارتها في فهم الخطاب وتحليل النص، عسى أن يكون ذلك كفيلاً بصناعة ثقافة تراثية معاصرة تتلاءم وتوجهات العصر من دون الانغلاق على الماضي، ولا الارتواء في أحضان كل ما يسمى حديثاً، ومع الخطورة التي تكتسبها عملية الفهم هذه من عدم وضوح الرؤية أو عدم قبول المنهج، إلا أنه يجب الاعتراف أن المناهج الحديثة فرضت نفسها بقوة على ساحة البحث اللغوي والنصي؛ فلا بأس أن نطوّعها ونجعلها أداة للبحث في خدمة الخطاب القرآني.



ولما كان الخطاب القرآني كأى خطاب له عناصر تسمى عناصر الخطاب، التي تتماهى مع ركائز الأسلوبية بوصفه منهجاً حديثاً لقراءة النصوص، وبيان فرادتها، والكشف عن اللافت في تعاملها مع اللسان. كانت عملية الفهم محتاجة إلى هذه الركائز الثلاث التي دارت عليها كثير من التعريفات و القراءات والتأويلات، فهي تمثل نقطة التقاء وبؤرة تنازع معاً؛ وذلك بسبب الاختلاف في مساحة الأبعاد المعرفية، من لغوية ونحوية ودلالية ولسانية واجتماعية بل ومذهبية وسياسية أيضاً. وقد خاض فيها المحاولون بما يملكون من طاقات الفهم وإمكانيات القراءة، فكانت محوراً للمقارنة بين الإمامية والأشاعرة في ضوء ركائز الأسلوبية. فاستوى عنوان البحث في مساحة أبعادها (فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والأشاعرة، دراسة مقارنة، في ضوء ركائز الأسلوبية).

واحتاج هذا العنوان إلى تعريف بأجزائه، تكفل بذلك التمهيد؛ إذ حاول التقريب بين ما تباعد واختلف من تعريفات لمصطلحات الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية. وشمل على تعريف مختصر بعقائد كل من فرقتي الإمامية والأشاعرة.

ولما كان الخطاب القرآني بوصفه كلاماً دالاً على ذاته ودالاً على مبدعه ، فهو إذن مكان مناسب لتجليات صفات مبدعه في آيات بينات ، تناولها الفصل الأول تحت عنوان (تجليات المبدع في الخطاب القرآني)، وهذه التجليات تكمن في معرفة صفات المبدع وفهمها داخل النص بين الطرفين، تلك التي رقموها في مدوناتهم الكلامية والتفسيرية ، التي تشكل المصادر الرئيسية لعمليات الفهم عند المذهبيين.

كما ترك الخطاب القرآني مساحة للقراءة والفهم، ووجود هذه المساحة فيه لا يعني انه محتاج، بل يريد أن يحرك عملية الفهم باتجاه تلك المساحة التي تستوعب المكان والزمان ، فالخطاب القرآني هو الذي فرض على المتلقي فهمه، وهو بهذا يضع نفسه في قلب التواصل اللساني، فاحتوى فضلاً عن ذاته ومبدعه عنصراً آخر، يُعدّ ركناً مهماً لا يتم التواصل اللساني ولا ينضج الأسلوب الخطابي إلا به، وهو (المتلقي)، وهو عنصر يكتنفه الخطاب نفسه، ويؤدي دوراً مهماً في فهم الخطاب وحركته الدلالية في كل الأزمنة، فكان ركيزة مهمة اعتمدت عليها عملية الفهم الذي عناه البحث، وتحديد هوية المتلقي كانت محوراً مهماً للمقارنة، ابتداء من المتلقي الأول (النبي الأكرم ﷺ) إلى المتلقي في الزمان الحاضر، فمعرفة المتلقي وصفاته وإمكانياته، لها شأن كبير في العمل الأسلوبي، لا يمكن لأي باحث في عملية الفهم أن يتجاوزه. وهذه الأفكار كان مسرحها الفصل الثاني عرضها تحت لافتة (مستويات المتلقي في الخطاب القرآني)

أما النص القرآني فهو الركيزة الأكثر دوراناً، بل هو القاعدة لعملية فهم الخطاب. وحمل هذا النص صفات كانت عامة، يمكن أن تنطبق على جميع مساحته الوجودية والتركيبية ، كالقدم والحدث ، والقداسة الذاتية والعرضية ، والإعجاز . ومنها ما يخص لفظه ومعناه ودلالاته الظاهرة والباطنة ، فتمت هذه



الصفات ثنائيات متقابلة يتراوح تقابلها بين التضاد والتضاييف والتكامل، تكفل بمناقشتها الفصل الثالث تحت عنوان (ثنائيات النص في الخطاب القرآني) .

وخوفاً من إثقال الهوامش بتراجم الأعلام الذين انتكأ على فهمهم البحث، ألحق به ملحق ذكرت فيه تراجم هؤلاء الأعلام بشيء من الإيجاز مرتبة أسماؤهم التي اشتهروا بها بحسب الترتيب الهجائي ليسهل على القارئ الرجوع إليها.

ونظراً للتدخل المعرفي بين هذه الركائز، أضطر البحث إلى الكلام على بعضها في إطار بعضها الآخر، فربما تكلم البحث عن صفات النص في الفصل الخاص بالمتلقي، أو بالعكس. كما حدث ذلك في التفصيل عن التأويل والباطن والظاهر في مستويات التلقي، في حين هي صفات للنص. وتطرق البحث إلى المتلقي في ثنائية الظاهر والباطن في الفصل الثالث، وذلك لأن طبيعة البحث اقتضت مثل هذا التدخل؛ لصميم العلاقة بينهما ، ولم يكن هذا مخلصاً بالمنهج ؛ لأن الغالب فيه ينسجم مع عنوان الفصل الذي ذكر فيه .

وانتهت مسيرة البحث عند خاتمة، كانت موضعاً لنتائج رحلة علمية معرفية نصية تحليلية، جمعت بين اللغة والدلالة والفهم والتفسير، لاقى الباحث في محطاتها المختلفة من الصعوبات التي لا ينفك عنها أي بحث بهذا المستوى من العمق الدلالي والمساحة الزمنية الممتدة في عشرة قرون تقريباً و هو ما يحتاج إلى بذل الجهد ؛ فكان التركيز على الخطوط العامة في فهم المذهبين، وحاول فيها البحث أن يتجاوز الأفهام الجزئية للأفراد المنتمين لواحد من المذهبين، إلا ما كان يعضد نتيجة رأى البحث أنها صالحة لمقاربة الفهم .

وقد استقام البحث على سوقه بفضل جهود تصافرت، كان في مقدمتها جهود الأستاذ الدكتور عبد الواحد زيارة اسكندر المشرف على هذا البحث، الذي تابع تفاصيل فصوله بعناء وجهد كبيرين، وأبدى ملاحظاته القيمة عليها، إذ أثرت تلك الملاحظات ما افترق إلى تقويم وتصويب ، وسدّت الخلل الذي أصاب سطور البحث؛ لغفلة الباحث وسهوه، فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

وأولاً وأخيراً : الحمد حمداً جزيلاً ووافراً لربي الذي أعطاني الصحة والعافية والطاقة ، فكلُّ خير أنا فيه فهو منه تعالى، وأشكره بجميع رموز الموجودات شكراً يعجز عنه الشكر نفسه . وبعدها لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الوفير لكل من مدّ لي يد العون من أساتذتي وزملائي وأصدقائي الذين شجعوني ودعوا لي ، وإلى منتسبي قسم اللغة العربية في كلية الآداب-جامعة البصرة ، رئاسة، و تدريسيين، وموظفين. أخص منهم الأستاذ المساعد الدكتور أحمد رسن الذي فتح أبواب مكتبته أمامي لأنهل منها ما احتاج إليه من كتب



ومجلات . فالجميع في قلبي، وأدعو لهم في كل ساعة دعاء بالتوفيق والسعادة في الدنيا ، وبالمغفرة والرضوان في الآخرة.

الباحث



التمهيد

مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز
الأسلوبية

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

في المصطلحات التي اختارها البحث عنواناً له، من الخلاف التعريفي ما لا يخفى على المتابع، ولكي لا ينصرف ذهن القارئ إلى معانٍ بعينها قد لا تكون متماهية مع استعمالاتها في أماكنها المختلفة، رأى البحث أن يقارب بين دلالات هذه المصطلحات؛ لأجل أن يختار ما يناسب طبيعته ومنهجه في المقارنة.

١ - الفهم :

الفهم في اللغة : معرفة الشيء بالقلب. فهمه فهماً وفهماً وفهامة: علمه. وفهمت الشيء: عقلته وعرفته^(١). ويلاحظ من ذلك أن هذه الدلالة اللغوية تربط المعرفة الذهنية والقلبية مع مفهوم العلم؛ لذا كانت مفردة العلم حاضرة في المعنى الاصطلاحي للفهم، كما عرّفه العسكري في الفروق اللغوية ((هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة؛ ولهذا يقال فلان سيء الفهم إذا كان بطيء العلم، بمعنى ما يسمع؛ ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي))^(٢). واختصاص الفهم هنا بما هو مسموع، يعطي الجانب الشفاهي حضوراً لافتاً في تشخيص دلالة الفهم؛ إذ إنه ((لا يستعمل الفهم إلا في الكلام، ألا ترى أنك تقول فهمت كلامه، ولا تقول فهمت ذهابه ومجيئه، كما تقول علمت ذلك))^(٣). وترقّت دلالة الفهم عند العسكري إلى أن أصبح ((في الكلام وغيره من البيان، كالإشارة . ألا ترى أنك تقول فهمت ما قلت، وفهمت ما أشرت به إلي ... وإنما استعمل الفهم في الإشارة؛ لأن الإشارة تجري مجرى الكلام في الدلالة على المعنى))^(٤). وفي هذا يتوسع المفهوم إلى كل ماله علاقة بالكلام من سياقات متعددة.

وقد ذهب أحد المحققين إلى هذه السعة في دلالة الفهم؛ فهو عنده ((الاستنتاج العلمي والإدراك عن شيء مسموع أو مرئي، أو بمنزلةهما ... (أو هو) مقدمة وباعث لحصول العلم والمعرفة))^(٥). وقد يكون هذا الفهم عبارة عن تكوين المعنى الخاص من المعطيات المعرفية المتوافرة لدى طالبه، فهو أمر شخصي ربما يرتبط بفرد، أو جماعة لها ثوابت معرفية، فيستوعب التعريف جميع الدلالات الخارجية من اللفظ،

(١) ظ: لسان العرب ، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ، نشر أدب الحوزة قم - إيران

١٤٠٥ هـ - ١٣٦٣ ق ، مادة (فهم) ١٢ : ٤٥٩

(٢) الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، شوال المكرم ١٤١٢ : ١٤٤

(٣) المصدر نفسه : ٤١٤

(٤) المصدر نفسه : ٤١٤

(٥) التحقيق في كلمات القرآن ، تأليف المحقق المفسر العلامة المصطفوي ، مركز نشر العلامة المصطفوي ، الطبعة الأولى ،

١٣٨٥ هـ ش ، طهران ، مادة (فهم) ٩ : ١٦٣

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

ويتعدى إلى دائرة العلاقات بين اللفظ وتركيبه من جهة، وبين سياقه الخارجي من جهة أخرى^(١). وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن النص القرآني هو أول من أسس عملية الفهم في قوله تعالى: «اقرأ» (العلق: ١)؛ لأن ((القراءة هنا بالمعنى المفتوح على التوالد، فهي تشمل القراءة والفهم الذي هو في جوهره قراءة القراءة))^(٢)، فهو ما بعد القراءة، ومنها يقترب من التلقي، والتلقي يعني القراءة من أجل الفهم، فالفهم ركن من أركان التلقي.

وبعد المقاربة بين هذه الدلالات، يمكن أن يكون الفهم الذي يعنى به البحث هنا أعم من معرفة المعنى فحسب؛ لأن المعنى يتصل بالقيم الدلالية والتركيبية للنص، بخلاف المفهوم الذي ((يرتبط بالموقف الذي تتم فيه قراءة النص، ويعبرون عن ذلك بالوظيفة الاتصالية التي تستحضر الهدف المقصود وسياق الحدث وإطاره، و لا يقتصر فيها على النص فقط، بل يعتمد على تراكم معقد من معنى النص وعوامل تكوين الموقف وفهمه))^(٣). وهذه العناصر تشترك في تجلية المعنى والدلالة، فغياب أحدها ربما يؤثر على معرفة الدلالة. من هنا يمكن القول: إن عملية فهم الخطاب، تبدأ بمراد المخاطب (المبدع)، وتنتهي باللفظ المعبر عن هذا المراد (النص)، الذي يستقر عند المخاطب (المتلقي). فهو بهذا يتجاوز معنى التفسير؛ لأن عملية التفسير تسير بشكل آخر، فالتفسير هو الكشف عن دلالة الألفاظ^(٤)، وربما تقف عملية الكشف هذه عند حدود اللفظ وإزالة ما لبس واختفى منه، ويحاول ردّ الدلالة إلى أصلها اللغوي. أما الفهم فإنه يتجاوز هذه المرحلة، وقد يرفضها؛ لأنها قد لا تنسجم مع سياق الموقف وثقافة المتلقي، وربما للفظ ما، دلالة خاصة في اللغة، لا يمكن قبولها في عملية الفهم؛ لأن قبولها يؤدي إلى نفور المتلقي الذي يحمل عقلاً لا يقبل التناقض.

ففهم الخطاب إذن هو مرحلة أعلى من تفسيره اللغوي، فلا بد من التمييز بين فهم الخطاب وبين المعنى اللغوي لنصوص الخطاب، فإن معرفة معاني الألفاظ ودلالاتها اللغوية، ليست مسألة معقدة وصعبة على المتلقي العارف باللغة، ولا تحتاج إلى عناء كبير، ولكن المهم هو فهم هذه الدلالات على وفق وجودها داخل الخطاب، وإن سُمي ذلك في عرف المفسرين تفسيراً^(٥).

(١) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت - ٢٠٠٩م: ٣٧

(٢) جمالية التلقي في القرآن الكريم، أدبية الإيقاع الإعجازي نموذجاً، شارف مزارى، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق - ٢٠٠٩م: ١٥٧

(٣) الأفهام القرآني ونظريات تشكيل الخطاب: السيد محمد مصطفى، مجلة الحياة الطبية، العدد الثالث عشر، لسنة ٢٠٠٣م: ٧٣.

(٤) ظ: لسان العرب (فسر) ٥ : ٥٥

(٥) ظ: علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي - قم، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ. ق. ٢١٨:

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

ثم أن عملية التفسير لا تحتاج إلى معرفة العلاقة بين المخاطب والمخاطب ومكونات الخطاب، ولا تحاول عملية التفسير في بعض مراتبها النظر إلى جمع تلك الثلاثية المكونة للخطاب. أما الفهم فإنه يعني بكشف تلك العلاقة بين مرید الفهم وقاصده مع المراد تفهيمه أو المقصود، فالفهم عملية إجرائية شاملة، أو عملية متحركة ومتطورة تخرج عن أفق التفسير اللغوي والمأثور عن الصحابي في رأي الاشاعرة، ورأي المعصوم في فهم الامامية؛ لأنها عملية تفاعل بين المبدع والمتلقي بأواصر النص؛ ليكون الناتج خطاباً فرضته لغة النص بقصد المبدع لإفهام المتلقي . وهذا ما حققه الخطاب القرآني الذي ((لم يفصل بين حدث الكلام والمتكلم، وحدث الخطاب وصاحبه، بل ظل حضور المتكلم في النص مستمراً إلى ما بعد حدث الكلام، ولحظة الاتصال الأولى بين المتكلم والمستمع))^(١). من هنا يمكن أن يدخل التفسير ضمنها؛ لأنه يختص بالمفسر، والفهم يشمل كل متلق - حتى الذي لا يعلم التفسير - لأنه إما أن يكون في مستوى تصور المعنى من اللفظ، أو يرتقي إلى مستوى الإدراك الخفي^(٢)، والأول يدركه كل عارف باللغة، والثاني يتطلب مستوى آخر من التلقي.

وفي كل هذا يتبين مدى حضور المتلقي في عملية الفهم فضلاً عن حضور المبدع؛ لأن تصور المعنى وإدراكه لا يحدثان إلا من المتلقي، ولا يوجدان إلا من لفظ المخاطب، والمفهوم يتكون من خلال العلاقة بين النص والمتلقي، وهما يشكلان جزءاً مهماً في الفهم . والنص القرآني على الرغم من تمسكه بلغة القوم الذين نزل بساحتهم، فإنه أتاح للمتلقي حرية اكتشاف دلالاته المختلفة؛ إذ دعاه إلى التفكير في خلق السماوات والأرض، وهي علامة الفهم عن طريق ما يسمى بـ (الشفرات)، أو العلامات، أو السيمياء. فقد أصبحت هذه الأمور علامة لإيصال رسالة إلى المتلقي، وعن طريق تحريك فكره، فالعلامات التي منها أشياء الكون، أداة تواصل تحمل رسالة خطاب، مصدرها وباتها، هو الله خالق العالم. ومتلقيها هو الإنسان الذي يتأمل الكون من حوله، فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية؛ لذا يصح أن يكون الفهم المقصود هنا، هو الذي يتجاوز الفهم الحرفي البسيط الذي يعتمد المعنى المعجمي، ويكتفي بقراءة السطور، أو يتعدى الفهم التفسيري الذي يحاول الوصول للدلالة المركزية في ضوء التحليل والمقارنة والتنبيؤ، ويعتمد قراءة ما بين السطور، فيكون فهماً شاملاً عميقاً يعتمد قراءة ما وراء السطور، من سياقات وثقافات وقيم لغوية باطنة، وأسس معرفية مساعدة.^(٣)

ولا يريد البحث هنا أن يقرر أن الفهم اللغوي، أو التفسير ليسا مهمين في عملية فهم الخطاب القرآني، بل هما يُعدّان معيّنًا للدلالات الأخرى، ولكنهما لا يمثلان الفهم الكلي والنهائي، ولما كانت كلمة التفسير تعني الكشف - كما تحقق في كتب اللغة والمعاجم - فإنه إذا تعدد التفسير اختلف الفهم، ولكن

هل

(١) النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، د. وجيه قانصوة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى - ٢٠١١م: ٥٤٠.

(٢) ظ : الفروق اللغوية: ٤١٤

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

(٣) أساسيات المنهج والخطاب: ٣٨

يمكن جمع التفسير بفهم واحد؟ هذا ما ترمي إليه عملية المقاربة بين الأفهام التي يتوخاها البحث الموضوعي. وبذلك يكون الفهم هو كل ما يحيط بالخطاب من علامات وعناصر تؤدي إلى معرفته بما يحمل من لغة، وتركيب، وسياق، ومكان، وزمان، ومبدع، ومتلق ... وغيرها، واجتماع هذه المكونات في صياغة الدلالة القرآنية التي قصدها مبدع النص. ولكن الذي صاغ هذه الدلالة هو المتلقي في ضوء فهم المتلقي الذي سبقه، أو في ضوء معرفة قدسية الخطاب وقدسية مبدعه، أو في ضوء فهمه للنص بصورة مباشرة مستثنياً الأمور الأخرى؛ لذلك تتعدد الإفهام، فإذا كان الفهم بهذه السعة والشمولية، فنحتاج إذن إلى تحديد معنى الخطاب الذي يراد فهمه .

٢- الخطاب:

يعاني مفهوم الخطاب _ مثل كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة - من عدم وضوح في الدلالة؛ وذلك بسبب المزوجة بين الفكر اللغوي القديم مع الفكر اللساني الحديث، فمفهوم الخطاب لم يكن وليد الفكر اللغوي الحديث، بل نلمس جذوره بوضوح في الثقافة العربية في جميع مستوياتها التواصلية. فقد ورد لفظ الخطاب في القرآن الكريم بصيغ متعددة، منها صيغة الفعل في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣)، وليس بالضرورة أن يكون الخطاب هنا كلاماً ملفوظاً، فربما يكون إشارة أو علامة. وورد بصيغة المصدر في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ (النبا: ٣٤)، وفي قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ﴾ (ص: ٢٠). وعد الفخر الرازي قوله تعالى: ﴿فَضَلَ الْخِطَابَ﴾، صفة أعطيت لداود؛ لأنها علامة مهمة من علامات حصول القدرة والإدراك، إذ قال: ((ثم إن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير، فمنهم من يتعذر عليه إيراد الكلام المرتب المنتظم، بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول، ومنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادراً على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات ... لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كل ما يخطر بالبال ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام))^(١). وفي هذا إشارة مهمة إلى أن الخطاب يتكامل بتكامل مبدعه .

ولعل الأصوليين أكثر من ورد لديهم مصطلح الخطاب؛ لأنه يمثل الأرضية التي قامت عليها أبحاثهم، فقد وردت كثير من مشتقات مادة (خ ط ب) في كتبهم، إذ وردت ألفاظ مثل (مُخَاطَب) و (مخاطب) بوصفهما طرفي الخطاب. ولعل أشهر التعريفات للخطاب عند الأصوليين ((هو اللفظ المتواضع عليه،

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

(١) التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، الطبعة الثالثة، د. ت. ٢٦: ١٨٧-١٨٨.

المقصود به إفهام من هو متهين لفهمه^(١). فهذا التعريف مع ما عليه من مؤاخذات؛ إلا أنه استطاع أن يستوعب جزءاً كبيراً من مفهوم الخطاب المتداول في عرف الألسنية التي تؤكد الجانب الشفاهي في دلالة الخطاب^(٢). وذلك من خلال حصر التعريف باللفظ، الذي يحيلنا إلى الشفاهية، وفي كلمة (المقصود) إشارة إلى وجود المخاطب أو (المبدع)؛ لأنه هو الذي قصد الإفهام، فصار الخطاب يحمل صفة القصد، ثم أشار إلى المتلقي بوضوح في عبارة (من هو متهين لفهمه)، وبهذا تكتمل ثلاثية الخطاب من خلال العلاقة بين عملية الفهم المقصودة من المبدع إلى المتلقي .

إذا كان الخطاب كما عرفه الآمدي قائماً على قصد الإفهام، فلا يسمى إذن الكلام الذي لم يقصد به إفهام السامع خطاباً. فأى علاقة لغوية لا تسمى خطاباً إذا لم ترتبط بعملية الفهم. وبهذا يتضح أن عملية الفهم والإفهام تمثل محور إجراءات الخطاب، وإن مفهوم الخطاب يؤسس لعملية الفهم والإفهام، ومنها يتبين هذا التفاعل بين مفهومي (الفهم) و(الخطاب). وقد بين الرازي تلك العلاقة، بقوله: ((أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ، والمخاطب إما أن لا يقصد إفهامنا في الحال ، أو يقصد ذلك. والأول باطل لوجوه : أحدها: إنه إن لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطباً؛ لأن المعقول من قولنا إنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا. وثانيها: أنه لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطاباً لنا في الحال؛ لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا في الحال فيكون قد قصد أن نجعل؛ لأن من خاطب قوماً بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عني ما عنوه، وثالثها: أنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثاً؛ لأن الفائدة في الخطاب إفهام (المخاطب))^(٣). فتقرر مما مضى أن الخطاب له عناصر تكونه، هي المبدع والمتلقي والرسالة (النص). وبين الثلاثة علاقة الإفهام والتفهم.

أما المفهوم المتداول اليوم للخطاب في بعض الدراسات اللسانية، فإنه لا يتجاوز مجموعة الجمل التي تتكامل في وحدة لغوية معينة، فالخطاب الذي يوصف أنه تصورات حول قضية ما، مستفادة من النص، أو مجموعة من النصوص، هو المفهوم السائد في الأوساط اللسانية والفلسفية^(٤). فهذا المفهوم للخطاب لا يتجاوز عتبة النصوص التي يكون الخطاب تصوراً لها، فالخطاب هنا ربما يساوي النص، أو هو يزيد عليه بشيء معين، فيكون الخطاب سلسلة من الجمل المتناسقة تحكمها ضوابط إنتاجها، والنص

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي مؤسسة النور ، الطبعة الثانية. بيروت ١٤٠٢ هـ ، ١ : ٩٥

(٢) ظ : أساسيات المنهج والخطاب : ٢٨٥

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

- (٣) المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) / (١١٤٩ - ١٢٠٩ م)، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م ٣: ٢٠٥
- (٤) ظ: مقالات في الأسلوبية ، د. منذر عياشي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠ م : ١٨٢

مجموعة جمل متناسقة بمعزل عن ظروف إنتاجها:

$$\text{فـالخطاب} = \text{جمل متناسقة} + \text{ظروف الإنتاج}$$
$$\text{والنص} = \text{جمل متناسقة فقط}^{(١)}$$

ومن البديهي أن البحث لا يريد هذا المفهوم؛ لأنه ينطلق من معنى آخر أكثر شمولية، فيرى أن الخطاب هو ما يشترك فيه مجموعة من النصوص، يكون الرابط بينها هو صدورها عن جهة واحدة، تسمى المخاطب (المبدع)، بوصفه الذات الفاعلة في تشكيل الخطاب، وموجهة لجهة محددة تسمى المخاطب (المتلقي) ، إذ لم ((يقتصر الأمر على الذوات الفاعلة، بل تعداها إلى الذوات المتلقية لتدخل عملية تشكيل الخطاب بذلك في صلب نظرية الاتصال، إذ بطبيعة الحال لا يوجد أي معنى للخطاب ما لم يكن هناك قارئ يستشف محموله الدلالي الكامن فيه))^(٢)، فتكون هذه النصوص الشفاهية أو المكتوبة وسيلة الخطاب وجزءاً منه؛ لأنه في عالم الألفاظ .

وعند تفحص مفهوم الخطاب يتضح أنه مؤسس على عملية الفهم والإفهام، وتبين مدى قوة اللحمة بين الفهم والخطاب، وهنا يمكن الميل إلى أحد التعريفات الحديثة التي ترى أن الخطاب هو ((وحدة تواصلية تبليغية ناتجة عن مخاطب معين موجهة إلى مخاطب معين في سياق معين))^(٣)، ولما كانت اللغة حين تفهم بوصفها ملفوظاً متصلاً ، تحضر عندها ذوات متكلمة وكاتبة، والفهم مبني على إنتاج الدلالة التي تبرز في استعمال نظام دلالي قد يكون من اللفظ، أو من أية علامة أخرى؛ لذا يتجاوز بعضهم في مفهوم الخطاب عتبة اللغة اللفظية؛ لأنها ((قد لا تستطيع في بعض السياقات ، أن تكتنز شحنة الخطاب التبليغي بمعزل عن الأنظمة العلاماتية الأخرى))^(٤)، فيدخل مع مفهوم الخطاب العلامة غير اللفظية ، مثل الإشارة والحركة والعلامة.

من هنا يمكن المقاربة بين التعريفات السابقة، فيكون الخطاب مجموعة من القيم الدلالية المندرجة في سياق معين، قصد به مبدعه إفهام المتلقي، سواء كانت هذه القيم إشارة أو علامة أو لفظاً. فيكون عندها حضور الذات المبدعة في الخطاب القرآني من أساسيات فهمه، وكذلك الذات المتلقية من جهة التأثير بها حاضرة بكل مستوياتها، في تشخيص مفهوم الخطاب القرآني وتحديده.

(١) ظ: الخطاب وخصائص اللغة العربية ، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط ، احمد المتوكل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م : ٢٢

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

- (٢) جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، د.صالح ملا عزيز، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م: ٤٣
- (٣) المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجمية، الدكتور نعمان بو قرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٩ م: ١٤-١٥
- (٤) نحو توسيع مفهوم الخطاب، مقاربة سيميائية تواصلية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مجلة فصول العدد: ٧٧ - ٢٠١٠ م: ٧١

كما أن الصبغة الشفاهية واللفظية التي اعتمدها القرآن الكريم أبان نزول الوحي وبعده، وطبيعته الحوارية في إتباع منهج الإقناع والإمتاع كونه حواراً جوهرياً بين مبدعه (الله) والرسول على نحو خاص، وبينه وبين الإنسان بشكل عام ((فهو قائم بين ذات مرسله وأخرى متلقيه، ولا أدل على ذلك من حضور المتلقي بقوة بل دعوته إلى التفاعل مع العلامة المقروءة والمرئية في النص القرآني))^(١). فيكون مفهوم الخطاب القرآني الذي يعنى به البحث هنا هو الوحدة الموضوعية لمجموعة من النصوص القرآنية التي يريد مبدع هذا النص ومنزله أن يوصلها للمتلقي. وهو الذي يجمع بين التداول والإبداع، فهو في السياق الاجتماعي وفي السياق اللساني، وهو الخطاب الخاص الذي انفردت به الحضارة العربية الإسلامية، فهو هويتها، وكيانها ووجودها، فهو الخطاب الذي لا يمكن لأحد أن يتجاوزه، لا دلالة، ولا لغة، ولا تركيباً^(٢)، وهو خطاب يحوي كل الدلالات وله القابلية على استيعاب جميع الخطابات الأخرى، تداولية أو لسانية، تاريخية، أو نصية، أو زمنية، أو مكانية. من هنا يكون مصطلح الخطاب أوسع من مصطلح النص، ولكن هذا لا يعني أن البحث لم يرادف بين مصطلحي النص والخطاب، إذا كان السياق يسمح بتجاوز الفروق بينهما.

٣- عناصر الخطاب وركائز الأسلوبية

يجعل أكثر اللغويين الباحثين في عملية التخاطب عناصر الخطاب ثلاثة: هي المخاطب (المبدع)، والمخاطب (المتلقي)، و (النص). وقد زاد عليها بعضهم عنصراً رابعاً سماه السياق^(٣). وقد ذهب آخر إلى أبعد من ذلك حين قال: ((لا تقوم قائمة الخطاب أيّاً كان نوعه، إلا إذا حقق وصلاً بين إبداع وتلق، وحدث بينهما تفاعل جمالي ... وعليه فالخطاب يولد مرتين، في الأولى على يد مبدعه، وفي الثانية على يد المتلقي (القارئ) ... فكلاهما يفرض سلطته عليه))^(٤). من هنا تظهر العلاقة بين مفهوم الخطاب و مفهوم الأسلوبية، لما يحويه الخطاب من عناصر واضحة ومسلم بها، وما استخلصه رواد الأسلوبية من تراكمات أبحاثهم المنهجية؛ إذ ذهبوا إلى أن التفكير الأسلوبي قائم على ثلاثة مكونات أو دعائم، عبّر عنها عبد السلام المسدي بالركائز، بقوله: ((وليس من نظرية في تحديد الأسلوب إلا اعتمدت ايبسيميا إحدى هذه الركائز الثلاث أو ثلاثتها متعاضدة متفاعلة))^(٥). وهذا التداخل بين الأسلوبية

بوصفها منهجاً

(١) جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني: ٤٤

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

- (٢) ظ: القرآن وعلم القراءة ، جاك بيرك، ترجمة د . منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، ط/١ ١٩٩٦ : ١٢-١٤
- (٣) ظ: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: د. محمد محمد يونس علي ، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا ، ط ٢ ، ٢٠٠٧ م : ١٥
- (٤) منهج الجواب في آليات تحليل الخطاب ، الأستاذ الدكتور عمار ساسي، عالم الكتب الحديث ، أربد - الأردن الطبعة الأولى ، ٢٠١١ م : ٢٢ - ٢٣
- (٥) ^١ الأسلوبية والأسلوب ، د. عبد السلام المسدي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، الطبعة الخامسة ، بيروت - ٢٠٠٦ م : ٥٠

لبيان فرادة النص، والكشف عن قدرة المبدع على خلق قيم تعبيرية مؤثرة في المتلقي، وبين الخطاب بوصفه مكوناً لسانياً أنتجه التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة، ومفهوماً اتصالياً بين المبدع والمتلقي، خلقت هذا الترتيب السرمدى من بؤرة الإنتاج إلى مساحة الفهم المستبطن قيم التلقي، الذي جعل أكثر الباحثين عند ((تعريف الأسلوبية معتمداً على هذه الركائز الثلاث، إذ ما من نظرية إلا اتخذت - أصولياً في تحديد الأسلوبية - إحدى هذه الركائز الثلاث...))^(١)؛ لذا قد تنطلق تعريفات الأسلوبية من ركيزة المبدع محوراً لها؛ لأن تحديد الأسلوب في ضوء ركيزة المخاطب مغرق في القدم لتخطي حواجز الأسلوبية المعاصرة إلى بلاغة اليونان ومن جاء بعدهم^(٢).

فتكون الأسلوبية في ضوء معرفة المبدع، هي ذلك التوحد التام بين الأسلوب ومبدعه، ويكون الأسلوب مرآة عاكسة تنعكس عليها معالم شخصية المبدع، فإنه ليس سوى طريقة المتكلم في التعبير والتفكير والتصور، مما يجعله متميزاً من غيره من المنتجين للكلام.^(٣) والخطاب القرآني لا يمكن أن ينظر إليه من دون حضور الذات المبدعة في ذهن القارئ والمتلقي لحالات الإبلاغ المكثفة في نصوصه المؤثرة؛ فهو لا يمثل انعكاساً لانفعالات مبدعه، بل اظهر بآياته تجليات المبدع بصور ومعاليم متعددة، جعلته نصاً متفرداً في بيان شخص مبدعه والتعريف به للمتلقين في جميع مراحل قراءة النص القرآني. وسار دارسو الأسلوبية في بيان حقيقة الخطاب بما يمثلته المتلقي من ركيزة مهمة في التفكير الأسلوبى، فلا خطاب بلا مخاطب، كما تبين من تعريفات الخطاب؛ إذ لابد من وجود شخص يراد إفهامه فحوى الخطاب، والمتكلم بصورة عامة يأخذ بعين الاهتمام وجود متلق، ويفترض قابليته على التلقي، فيكيف خطابه على وفق مستويات المتلقي؛ لأنه يريد إقناعه بموضوع الخطاب، وهو يسعى إلى إقناعه و إمتاعه بما يسمى القوة الضاغطة التي يسلطها المتكلم على المخاطب، من وجهة النظر الأسلوبية^(٤). وهذه سمة بارزة في الخطاب القرآني، فإنه اهتم بوجود المتلقي وعمل على إقناعه وحجابه والتأثير به، في جميع مستوياته؛ لأن ((حضور المتلقي في الخطاب القرآني، ليس حضوراً وهمياً أو مفترضاً ، كما تشير اتجاهات النقد العربي الحديث، بل حضور فعلي يستمد شرعيته من تركيز القرآن على مصالح الإنسان المتلقي))^(٥)، التي ترمي إلى هدايته لمعرفة حقيقة المبدع، وحقيقة نفسه، وأهمية ذلك في نجاته من المهلكة، والفوز بجنة الآخرة. وهي ميزة انفرد بها النص القرآني، فكان يسعى دائماً إلى جعل المتلقي في دائرة النص التأثيرية؛ وهو ما يبرز قيمته في عملية التواصل والإبلاغ.

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

- (١) ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن ، د. أحمد قاسم الزمر ، مركز عبادي للدراسات والنشر ، صنعاء الجمهورية اليمنية ، ط/١ ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م : ١٩
- (٢) ظ: الأسلوب والأسلوبية (المسدي) : ٥٢
- (٣) ظ: ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن : ٢٠-٢١
- (٤) ظ : المصدر نفسه: ٢١
- (٥) جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني: ٤٤

أما النص فهو الركيزة التي بها تكتمل أضلاع المثلث في مفهوم الأسلوبية عند المهتمين بهذا المنهج النقدي.^(١) ولهم في تعريفاتها صولات وجولات تناوبت بين الأخذ والرد، لا يريد البحث أن يدخل في متاهاتها، ولكنه اعتمد النص القرآني ركيزة لفهم الخطاب، وكان محوراً مهماً تلاقت عنده جميع المفترقات اللسانية في سبيل توضيح الدلالة التي ربما تكون قد خفيت عن بعض المتلقين له ، لأسباب وظروف خاصة بهم.

وبعد هذه المقاربات المختصرة في مفاهيم المصطلحات ، لابد لنا قبل الولوج في الدراسة المقارنة، من معرفة فرقتي الإشاعة والامامية وبعض الأصول العقائدية عندهما بصورة موجزة.

- الإمامية:

يطلق مصطلح الإمامية، عقائدياً وكلامياً على من جعل الإمامة أصلاً من أصول الدين، ويدخل تحته بهذا الاعتقاد كل الفرق الشيعية (سياسياً)، كالزيدية والاسماعيلية والكيسانية والاثني عشرية ... وغيرها، لكن هذه الفرق استقلت بأسمائها الخاصة بها، وأصبح مصطلح الامامية الآن ينصرف إلى الاثني عشرية خاصة، وهم الفرقة الأكثر وجوداً وبقاء اليوم من الفرق الأخرى، وهي التي يعنىها البحث هنا. ومبعث هذه التسمية (الاثني عشرية) هو اعتقادهم باثني عشر إماماً من بني هاشم نصّ عليهم رسول الله ﷺ، كما هو معروف من اعتقادهم في التنصيب على الإمام من الرسول ﷺ. ثم نص كل إمام على الإمام الذي بعده ، بشكل يخلو من الشك والإبهام . ولقد اعتمد الامامية على ما تضافر عن رسول الله ﷺ من روايات تدور حول نقطة محورية، هي أنه يملك هذه الأمة اثنا عشر خليفة كعدد نقباء بني إسرائيل^(٢)، وفي رواية أخرى أنهم من قريش^(٣). وهكذا تكتمل لديهم مصاديق الرواية عندما ساقوا الإمامة بعد الإمام جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم ، ثم إلى علي الرضا ، ثم إلى محمد الجواد ، ثم إلى علي الهادي ، ثم إلى الحسن العسكري ، ثم إلى محمد بن الحسن العسكري الإمام الثاني عشر الذي غاب عن الأنظار - وتلك العقيدة التي تميز هذه الفرقة في غيبة إمامها - ولا زال في غيبته، وسيعود ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، عندما تنهياً الأمة لذلك فتستحق ظهوره من جديد .

ويعتد الاثنا عشرية قديماً وحديثاً باستقلالهم المذهبي عن سائر الفرق، فهم من جهة فقهاء

يسمون

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

(١) ظ: ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن: ٢٨

(٢) نقل احمد بن حنبل عن مسروق أنه قال: ((كنا جلوسا عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن فقال له رجل يا أبا عبد الرحمن هل سألتكم رسول الله ﷺ كم تملك هذه الأمة من خليفة فقال عبد الله بن مسعود ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ثم قال نعم ولقد سألنا رسول الله ﷺ فقال : اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل)) مسند أحمد ١: ٣٩٨

(٣) قال البخاري: ((حدثني محمد بن المثنى حدثنا غندر حدثنا شعبة عن عبد الملك سمعت جابر بن سمرة قال سمعت النبي ﷺ يقول يكون اثنا عشر أميراً فقال كلمة لم اسمعها فقال أبي أنه قال كلهم من قريش . صحيح البخاري ٨ : ١٢٧ و ظ : صحيح مسلم ٦ : ٣-٤

(الجعفرية) نسبة إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، ومن جهة كلامية يصنفون مع كل من يعتقد بإمامة أهل البيت (عليهم السلام) . وفي الحق أن آراءهم بعد أن اكتملت في أخريات هذه الحقبة لا تختلف كثيراً عن الفرق الكلامية المعروفة، وإن كانوا يختلفون عنها في تصورهم للأئمة وما لهم من الحقوق، وما يتصل بذلك من آراء ومعتقدات حول حقيقة الإمامة وأصلها وظائفها. فيعدونها أصلاً من أصول الدين، ويبنونها على الأصل الذي قامت عليه النبوة عندهم وهي فكرة (الطف الإلهي)؛ فتكون الإمامة امتداداً للنبوة، ولكن في التأويل وبيان الأحكام وتطبيقاتها، لا في التنزيل؛ ولذا وجب فيها النص من الله تعالى على لسان النبي ﷺ أو الإمام السابق^(١). وينبغي أن نوضح هنا أن الإثني عشرية لا يفضلون الإمام على النبي محمد ﷺ ولا يساوونه به^(٢).

والإمامية يخلعون على الأئمة صفات متميزة، تُعدّ في نظر غيرهم من التطرف والغلو، وهي في نظرهم ضرورية ما دام الإمام هو الطريق الوحيد المؤتمن لمعرفة أحكام الدين. كالعصمة والعلم وسائر صفات الكمال من شجاعة وعفة وصدق وكرم ونحوها، ولا بد أن يكون فيها أفضل أهل عصره، إذ إمامة المفضول غير صحيحة مع وجود الفاضل، والإمام يجب أن يكون أعلم أهل زمانه، فهو واحد فقط في كل عصر لهذا السبب، ولكن المهم في صفة العلم أنهم يعتقدون أن الإمام يرث علومه عن النبي أو الإمام الذي قبله، أو تأتيه بطريق الإلهام ، وليس بالطريق العادي من التعلم والنقل عن غيره أو النظر العقلي والتفكير والاستدلال . ويعتقدون عصمة الامام، فهو معصوم كالنبي من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً أو سهواً؛ لأنه حافظ للشرع وطريق لمعرفة أحكامه، فلو جاز عليه الخطأ أو الخطيئة لضلّت الأمة بضلاله. وليس هذا غلوّاً، فالإثنا عشرية يكفرون هؤلاء الغلاة المؤلهين للأئمة، ويبرؤون إلى الله منهم^(٣).

ويعتقدون ((أن القرآن هو الوحي الإلهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الأكرم ﷺ فيه تبيان كل شيء ، وهو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة وفيما احتوى من حقائق ومعارف عالية، لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف، وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي ﷺ، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق أو مغالط أو مشتبّه، وكلهم على غير هدى))^(٤). وعقائدهم هذه وغيرها جعلتهم في مواجهة السلطة الحاكمة على طول الخط ؛ لذا مرّ الكلام الإثني عشري بمراحل مختلفة متعاقبة تكاد تتواكب إلى حدّ كبير مع المراحل التي مر بها عم

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

الكلام بصفة عامة، مع فروق ترجع إلى الظروف الخاصة بالفرقة والمذهب الذي اعتنقته في ميدان الاعتقاد :

- (١) ظ: عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران - قم، د.ت: ٦٥-٧١
(٢) ظ: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (-٣٣١هـ)، تحقيق وشرح الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. ٣٦:
(٣) ظ: المدخل إلى دراسة علم الكلام، الدكتور حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. ١٠٣:
(٤) عقائد الإمامية: ٥٩

المرحلة الأولى: (مرحلة التأسيس والبناء)، هي المدة التي قضتها الفرقة في صحبة الأئمة (عليهم السلام)، وتكاد تغطي القرون الثلاثة الأولى، ولما كانت في نظرهم امتداداً لعهد النص؛ إذ قول الإمام المعصوم يساوي عندهم في الحجية أقوال النبي ﷺ. فقد اتسمت هذه الحقبة بالإتباع والتقليد في الفروع والأصول؛ إذ المرجع المعصوم الذي ينبغي أن ترد إليه المشكلات والوقائع النظرية والعملية، قائم وقوله ملزم، فلا موجب للاجتهاد في كلا المجالين. ولكن بعض رجال الفرقة اشتغلوا في حياة الأئمة -وربما بتشجيع منهم- بالبحث الكلامي على أن تكون نتائجه موقوفة على الإمام، فوجود متكلمين داخل الفضاء الفكري الإمامي ليس من نوع الوجود العرضي قبالة الإمام المعصوم^(١)، وهذه الجهود الكلامية المبكرة متوقعة من مذهب يقوم أساساً على النصوص، ولكنه يعيش في بيئة كلامية متدافعة ولا بد له من رد طعنات الخصوم بمثل ما يستخدمون من أسلحة^(٢)؛ لذا لا يستبعد أن جذور علم الكلام بصورة عامة أسست على أيدي هؤلاء الملازمين لعصر النص، فهم أول من وضع هذا النوع من الفكر وعمل به.^(٣)

المرحلة الثانية: في عهد الغيبة التي تقسم على قسمين: الغيبة الصغرى*، وفيها كانت الروح الموالية للنصوص مسيطرة أول الأمر أيضاً، ولكن لعبت الخلافات بين التشيع والاعتزال - حول بعض المسائل الكلامية المهمة المرتبطة بمكانة الأئمة وخصائصهم - دوراً مهماً في العلاقة بين المذهبين، أدت إلى وجود تلاقح فكري بين رجال المدرستين، انتهى إلى تحول بعض رجالات المعتزلة إلى المذهب الإمامي^(٤). وكان رائد هذه المرحلة الشيخ الصدوق.

ثم تأتي مرحلة الغيبة الكبرى، إذ سرعان ما ظهر بعد وفاة الشيخ الصدوق تلميذه ابن النعمان

المعروف

- (١) ظ: تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، علي المدن، مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م. ١٢٨:
(٢) مدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٠٤
(٣) ظ: تطور علم الكلام الإمامي: ١٣٠ - ١٣١

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

* الغيبة الصغرى هي المدة الزمنية الممتدة من مولد الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، إلى انقطاع السفارة بينه وبين شيعته بوفاة السفراء - وهم أشخاص كانوا يلتقون بالإمام وينقلون إخباره وفتاواه إلى شيعته - وعدم نصب غيرهم وهي أربع وسبعون سنة، ففي هذه المدة كان السفراء يرونه وربما رآه غيرهم ويصلون إلى خدمته، وتخرج على أيديهم توقعات منه إلى شيعته في أجوبة مسائل وفي أمور شتى ، وأما الغيبة الكبرى فهي بعد الأولى وممتدة إلى يوم خروجه ليملاً الأرض عدلاً وقسطاً، وقد جاء في بعض التوقعات أنه بعد الغيبة الكبرى لا يراه أحد ، وإن من ادعى الرؤية قبل خروج السفيناتي والصيحة، فهو كذاب، وجاء في عدة أخبار أنه يحضر مواسم الحج كل سنة فيرى الناس ويعرفهم ويرونه ولا يعرفونه. ظ: أعيان الشيعة، الإمام السيد محسن الأمين، حققه وأخرجه حسن الأمين. دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، د.ت: ٢: ٤٦

(٤) ظ : تطور علم الكلام الامامي : ١٤٤

بالشيخ المفيد؛ فقد مثل مرحلة مهمة قل نظيرها؛ إذ قاد اتجاهها عقلياً بارزاً اقترب فيه من صفة علم الكلام السائد في تلك الحقبة الزمنية، فلم يتردد المفيد أن ينتقد أفكاراً من الامامية السابقين في كتابه (تصحيح الاعتقاد)، وحاول أن يتخذ منهجاً متوازناً جمع فيه بين المناهج العقلية، والروح النصية المحافظة، وكان حريصاً على إبراز التمايز بين المذهب الإثني عشري وغيره من المذاهب وخصوصاً المعتزلة^(١). واستمرت مدرسة المفيد متمثلة بتلميذه الشريف المرتضى، الذي كان قد درس على يد عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره، لكنه واصل السير في الاتجاه الذي سلكه الشيخ المفيد من قبل بقوة وكفاية، وفي طرحة اقترب كثيراً من المعتزلة، ولكن هذا التقارب في المنهج، لم يُلغِ الفروق التي تفصل بين الاعتزال والامامية، وخاصة في عقيدة الإمامة المبتنية على النص، التي لا محل لها في الفكر الاعتزالي^(٢). ثم تطوّر علم الكلام الامامي بعد ذلك بصورة لافتة للنظر، بلغ مرحلة النضج والتحول المنهجي على يد نصير الدين الطوسي والمحقق الحلي وتلاميذهما. ربما كانت تلك هي الخصائص المميزة للكلام الإثني عشري حتى اليوم ، منذ أن استقرت في القرن السابع الهجري وما بعده على يد نصير الدين الطوسي وتلاميذه^(٣).

- الأشاعرة:

ولد المذهب الأشعري من رحم الاعتزال. فلم يمض على فتنة خلق القرآن مدة قصيرة، حتى كان الفكر الاعتزالي فيما يبدو قد راهق شيخوخته وأعطى أكثر ما عنده، ولا سيما بعد أقول نجمهم وضعف موقفهم أمام العامة؛ لأنهم مالوا إلى الإسراف في تقديم العقل على النقل، فالتمس الناس حلولاً وسطى ربما وجدوها عند المذهب الأشعري^(٤)، فجاء أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الذي ينحدر من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري^(٥) - أحد الحكمين يوم صفين - ليعلن انفصاله عن المذهب الاعتزالي بعدما كان تلميذاً ((عند أحد مشاهير المعتزلة وهو الشيخ أبو علي الجبائي قبل انشقاقه عنهم وإعلانه براءته من الاعتزال، وذلك بمقولته الشهيرة في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، حيث نادى أمام الناس بأعلى صوته: (من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان بن فلان،

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعالها، وأنا نائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة^(١).

(١) ظ: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٠٧ و ظ: تطور علم الكلام الإمامي : ١٥٦

(٢) ظ: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٠٨

(٣) ظ: تطور علم الكلام الإمامي: ١٦٢

(٤) ظ: في علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، تأليف دكتور احمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، الطبعة الخامسة ، بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ٢ : ٨٦-٨٧

(٥) ظ: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين تأليف خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الخامسة : ١٩٨٠ م ٤ : ٢٦٣

(٦) كتاب الفهرست ، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني ، طهران ، ١٣٩١ - ١٩٧١ م : ٢٣١

ثم أعلن الأشعري اعتناقه لعقائد أهل الحديث مبدأً جديداً له، إذ قال: ((قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا ﷺ، وسنة نبينا ﷺ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة أهل الحديث ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به المبتدعين وزيع الزائغين، وشك الشاكين))^(١). وقد ادعى موالوه، أنه اختار خطأ ينزع فيه إلى الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة بين الوحي والعقل، وفي الإلهيات بين التشبيه والتنزيه، وفي الإنسانية بين الجبر والتفويض^(٢)، ولكن يبدو أنه - كما يقول بعض نقاده - لم يبلغ هذا الوسط تماماً، بل تراوح بين الميل إلى مزيد من الالتزام بالنص أول الأمر - كما يتبين من كتابه (الإبانة) ، والنزوع إلى شيء من التأويل العقلي كما يفهم من كتابه (اللمع)^(٣) - بل اتهمه بعض المناوئين لمذهبه في أنه ((أظهر مقالة خبطت عقائد الناس، وأوجبت الفتن المتصلة))^(٤).

وخلاصة الأمر، أن أصبح للأشعري أتباع يمثلون غالبية المسلمين، بدعوا بالازدياد عندما أدخل على معتقدات أهل الحديث تعديلات وإصلاحات عن طريق إضافة العنصر العقلي في البرهان والإثبات، ذلك أن أهل الحديث كانوا يحرمون الخوض في العقائد الإسلامية عن طريق تقديم الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية، ويكتفون بالمعاني الظاهرية للنصوص، حتى لو خالفت المنطق والعقل، وهم بذلك على عكس المنهج الإمامي والاعتزالي الذي يعطي العقل الوزن الأكبر في إثبات العقائد، وتأويل الآيات والروايات في حال مخالفة معانيها الظاهرية للمنطق العقلي. وقد لاقت إصلاحات الأشعري قبول عامة الناس والسلطة الحاكمة، حتى أصبح مذهب الأشاعرة المذهب الرسمي للدولة العباسية وطفى على المذاهب الاعتقادية الأخرى^(٥).

ولعل أهم العقائد التي اصطبغت بها معالم الفكر الكلامي الأشعري بعد أن استقر عقائدياً هي:

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

أ- التوسط المنهجي بين العقل والنقل، وربما تحقق إلى حد ما في العهد الأول من حياة هذه الفرقة، ولكنه لم يلبث أن مال إلى العقل على حساب النقل، كما سيتضح عند الكلام على تأويل بعض الآيات.

(١) الإبانة عن أصول الديانة: علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، تحقيق: د. فوقيه حسين محمود: دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٣٩٧هـ - ١٧:

(٢) ظ: في علم الكلام ٢: ٨٦

(٣) ظ: العقيدة والشرعية في الإسلام، جولد تسيهر، ترجمة يوسف موسى وآخرين، دار الكتاب المصري، القاهرة - ١٩٤٩م: ١٢١ - ١٢٢

(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ٤: ٢٩

(٥) ظ: أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة عرض ودراسة، د. أسعد القاسم مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م: ٢٦٠

ب- إثبات الصفات الإلهية القديمة القائمة بالذات، والتأكيد أنها ليست عين الذات، إذ هي مغايرة لها في المعنى والدلالة، أي لا انفكاك بينهما، ولكنهم في صفة الكلام يفرقون بين الكلام النفسي القائم بالذات والقول بقدمه، والعبارات والألفاظ الدالة عليه والمنزلة على الأنبياء وهي في نظره حادثة.

ج- القول بنظرية ((الكسب))، التي تعني أن أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً، وللإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته، وقدرة الإنسان مخلوقة لله تعالى مصاحبة للفعل، ويحسبها كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية، ولكنه يعود فيقرر أنه لا أثر لهذه القدرة المخلوقة في إيجاد الفعل؛ لأن الله تعالى، هو المنفرد بالخلق والتأثير في العالم، وهذه الفكرة أوجبت تقربهم إلى المجبرة، وإن قالوا أنه لم يكن جبراً خالصاً.^(١) وهنا يمكن الإشارة بإيجاز إلى أن المذهب الأشعري قد مرّ في مراحل جعلته يتطور تدريجياً:

الأولى: مرحلة النشأة والصياغة، وتبدأ بمؤسسه أبي الحسن الأشعري وتنتهي بالباقلاني، ويتخذ المذهب فيها موقفاً قريباً من السلف وأهل الحديث ويبتعد عن الفلسفة والاعتزال، مما أعطاه قبولاً في الأوساط المختلفة بين المتكلمين والصوفية والمحدثين.

الثانية: مرحلة اكتمال العقيدة تبدأ بعد ذلك، وربما بابن فورك الأصفهاني صاحب (التأويل) وتنتهي بالشهرستاني صاحب (نهاية الإقدام) و(الملل والنحل)، ومن أعلامه الجويني وتلميذه الغزالي، وفيه نزع المذهب إلى التأويل وتبنى بعض المناهج الاعتزالية والإمامية، والقبول ببعض الأفكار الفلسفية وخاصة المنطقية، مما كان تمهيداً للتطور الذي لحق بالمذهب بعد ذلك.

الثالثة: مرحلة علم الكلام الفلسفي، التي اختلط فيها علم الكلام بعلوم الفلسفة بصورة واضحة وغلبة مصطلحاتها عليها، وممثل هذه المرحلة وقاندها الفخر الرازي، ومن السائرين عليها عضد الدين

التمهيد مقاربات دلالية في الفهم والخطاب وركائز الأسلوبية

الأيجي، ولكن هذا التقسيم لا يثبت أن هناك تنازلاً عن الثوابت العقائدية المشتركة عند الاشاعرة^(٢). وقد سار أتباعهم بعدهم على ذلك إلى يومنا هذا.

وأياً ما كان الأمر، فقد انتشر المذهب الأشعري في شرق العالم الإسلامي وغربه في هذه الحقبة، لأسباب ترجع إلى طبيعته المعتدلة ولو نسبياً ، وإلى ظروف سياسية وفكرية مختلفة، أهمها رعاية بعض الخلفاء العباسيين في مدة نشأته، ثم رعاية السلاجقة له في الشرق، والمرابطين في المغرب، والأيوبيين في مصر، وما يزال المذهب الأشعري صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات الدينية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع الفكر السلفي^(٣).

(١) ظ: في علم الكلام ٢ : ٢٩ - ٣٠. وظ: المدخل إلى دراسة علم الكلام : ٨٧ - ٨٨

(٢) ظ : في علم الكلام ٢ : ٤٣ - ٢٧٧

(٣) ظ : المدخل إلى دراسة علم الكلام : ٨٩



الفصل الأول

تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

توطئة:

يمثل حضور الذات الإلهية المبدعة في الخطاب القرآني الدلالة المركزية التي تتمحور حولها جميع الدلالات الأخرى، ويتبين ذلك في ضوء النظر في النصوص ، التي تحفل بذكر صفاته تصريحاً وتلميحاً ، وهي تذكر دائماً لفهم وجود المبدع وفهم ذاته. ولا تنفصل دلالة النصوص عن هذا المحور الدلالي في الخطاب القرآني، وهو التعريف بذات المبدع وصفاته، وقد التفت المشتغلون بفهم القرآن إلى تلك المحورية؛ إذ فهموا أن كلام الله تعالى يفصح عن ذاته تارة ، ويفصح عن مبدعه تارة أخرى . فهناك عملية تبادلية لتحديد الدلالة ، يتوقف عليها فهم الخطاب القرآني ، فالمبدع أراد أن يعرف ذاته المقدسة للمخاطبين في خطابه ، وحضور كنه المبدع في أذهان المخاطبين ؛ دلّ على مكانة هذا الخطاب بين الخطابات الأخرى ؛ لذلك جاءت صفة هذا الخطاب مغايرة ، وتتميز بشيء من الإعجاز بل هي الإعجاز كله . وسبب ذلك أن الخطاب القرآني عرف بالذات المبدعة له ؛ إذ إنه ((لا تعلم صحة القرآن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ولا يعرف تعالى إلا بعد معرفة القرآن ، وذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه أو يكون دليلاً على نفسه))^(١) . فالفهم المراد من الخطاب ؛ لابد من أن يتعلق بالذات الإلهية المبدعة لذلك الخطاب ، ومنه يبدأ وإليه ينتهي .

ولعل المحاولات العاملة على فصل النص عن مبدعه في الفكر اللساني الحديث، إنما تهدف لسلب النص هوية انتمائه بصورة عامة ، ومن ثم ضياع الدلالة الحقيقية المرادة من لدن المبدع . وان تطبيق ذلك على النص القرآني ، يؤدي إلى ضياع الفهم عند المتلقي بضياع الدلالة المقصودة من المبدع وهي تعريف المتلقي (البشر) بالمبدع ، التي في ضوئها يتحدد الجانب السلوكي للمتلقي ، فهو يشترك مع النص في عملية الإبداع من لدن المبدع الأوجد للوجود وهو الله تعالى ؛ لأن ((حلقة الدلالة في النص القرآني حلقة مولدة للسلوك ، فمعرفة الله مرتبطة بسلوك الفهم عن النص القرآني ، والسلوك - العبادة - ناتج عن فهم للقرآن ومعرفة بالله ، ومعرفة الله تزيد من قوة الرابطة الاستلزامية بين الفهم والسلوك ، وهي رابطة الإيمان ، وعليه يعمل كل منهما كمرجع ضامن للدلالة التي ينتجها الآخر))^(٢) . وبهذا يأتي الخطاب القرآني مبيناً لجميع الدلالات المعبرة عن الذات المبدعة له، وعن عالم الغيب والشهادة، مؤطرة بإطار إعجازي ، يمثل نهاية اللغة وتمام الدلالة ، فلا يمكن لأحد بعدها أن يدعي أنه يمكن القفز فوق هذا الخطاب بكل ما يحمل من إichاعات ، على الرغم من مرونته . وبهذا يشكل القرآن

خطاباً قابلاً للفهم؛ لأنه

(١) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ١ : ٣

(٢) اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي ، عمارة ناصر ، الدار العربية للعلوم - ناشرون

بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م : ١٢٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

يجعل القارئ محتاجاً إلى فهمه و معرفة مبدعه في مستويات متعددة^(١). فلا ضير إذن أن الذين تلقوا الخطاب القرآني، سمعاً و قراءة بكلّ مذاهبهم ، انطلقوا من الخطاب نفسه إلى معرفة المبدع ، ولما كان النص القرآني معجزاً ومتحدّياً، ولأن من إعجازه بيان حال الغيب الذي يشكّل المبدع جزءاً مهماً منه؛ اجتهد هؤلاء في البحث عن هذه المعرفة. ولا يوجد خلاف في أن المتلقين يتباينون في مستويات الفهم تجاه النص القرآني، فتشكّلت عندها مدارس واتجاهات ومناهج متعددة لمعرفة كيفية التعامل مع الخطاب القرآني، ولا ريب أن هذا الخطاب تشكّل منسجماً مع الحاجات الثقافية للمتلقين وملبياً لها ؛ لأنه كان خطاب هداية للذين تلقوه في زمن وجوده ، وكانوا يرجون منه حلاً لتساؤلاتهم ومشاكلهم ، كما في قوله : (يسألونك) و (يستفتونك). إلا أن ذلك لا يعني أن يُقصر الفهم على زمن النزول ويحصر في من تلقاه في ذلك الزمن، كما يذهب إلى ذلك الدكتور نصر حامد أبو زيد، إذ يرى أن ((المناخ الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله))^(٢). نعم ، إن ذلك مهم في توجيه فهم الخطاب؛ لكنّه لا يمكن حصره تماماً في ذلك الزمن؛ مما يؤدي إلى أن تقتل دلالة عالمية النص القرآني ؛ في حين أراد له مبدعه أن يكون كتاب هداية لكلّ البشر وفي كل الأزمان، وعندها يكون مفهوماً للجميع، ضمن الأطر الثقافية التي يعيش فيها كل متلقٍ له، وفي كلّ زمان ومكان. ومع اختلاف تلك الأطر يكون الفهم مختلفاً، وهذا يثبت تلك المساحة الواسعة والمتجددة في قراءة النص القرآني، التي كانت سبباً مهماً في خلوده وإعجازه، فأصبح نصاً له القابلية على الانسجام مع الأساليب الأدبية والعلمية كافة، في كل زمان ومكان؛ لذا فإنّ النظرة الإسلامية اختلفت من جهة التعامل مع الخطاب القرآني، ولاسيما من جهة علاقته بمبدعه، وإثبات صفاته، فكانت جذيرة بتلك الرؤية التي جعلت من هذا الخطاب هو عين ذات المبدع. فهو إما قديم كقدم مبدعه، كما يقول الاشاعرة^(٣)، أو هو محدث ومخلوق كما يقول المعتزلة^(٤)، أو هو محدث وليس بمخلوق كما يقول الامامية^(٥). فالنص القرآني نص ممتزج بذات مبدعه، لدرجة التوحد والتفرد.

(١) ظ : اللغة والتأويل : ١٠١

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن د. نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة السابعة / ٢٠٠٨ : ٢٧

(٣) ظ: شرح المواقف ، علي بن محمد - السيد الشريف - الجرجاني ، مطبعة السعادة - مصر د.ت : ٨ : ٩٣

(٤) ظ: شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد آبادي المعتزلي (ت ٤١٥هـ) ت. عبد الكريم عثمان ، مصر ، ط ١ / ١٩٦٥ م : ٥٢٨

(٥) ظ: التوحيد ، الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي ، (ت ٣٨١هـ) صححه وعلق عليه المحقق السيد هاشم الحسيني الطهراني ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، د.ت: ٢٢٦-٢٢٧ ، إذ نقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله ((أن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق)) ، ويبدو أن الخلق هنا يراد منه ما يقابل الجديد. أو أنه غير مكذوب ، كما ذهب الى ذلك الشيخ الصدوق . ظ : التوحيد: ٢٢٩

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وإذا أمكن، وعلى وفق نظرية القول بفصل النص عن مبدعه، والتخلي عن عملية الربط المحكم بين النص ومبدعه، وإحلال اللغة التي جسدت النص محلّ المبدع، فإن هذا لا ينطبق بحال من الأحوال على النص القرآني، حتى في حالة الاختلاف في حقيقة الكلام الإلهي من جهة القدم والحدوث و الخلق وعدمه، كما سنرى في الفصل الثالث من هذا البحث، ولما كان المبدع مقدساً في نظر قارئ النص؛ فلا بد من أن يكون النص مقدساً أيضاً، وربما يكون هذا المعنى أكثر قرباً من رأي الإشاعرة الذين قالوا بفرادة النص من جهة قدمه؛ لذا فأنهم خاضوا في سبيل ذلك معركة فكرية، تمخّضت عنها نظريات لغوية وبلاغية مهمة.

وإن هذا التكتيف والتطابق بين المبدع والنص، هو الذي جعل المهتمين بدراسة النص أمثال الدكتور زكي نجيب محمود، يشددون على مسألة التطابق بين النص ومبدعه، فلم يكتف أن جعل النص صورة لمبدعه، بل جعل النص وأسلوبه يمثلان شخصية صاحب النص نفسه، أي أن هناك تزاوجاً بين النص ومبدعه^(١). وهذا الذي يطرحه رواد الأسلوبية الحديثة، له جذور ومقاربات دلالية عند المتكلمين المسلمين، ولكن ليس بالطريقة التي يفهمها المحدثون، فإن النظريات الحديثة لفهم النص ومعرفة الأسلوب ليست قادرة على محاكاة النص القرآني أو مقايسته؛ لأن الأسلوبية الحديثة ترى أن النص الأدبي كاشف عن حقيقة مبدعه وصفاته ونزعاته النفسية وخواطره وهواجسه^(٢). وهذا ربما يكون صحيحاً بالنسبة إلى النص الأدبي، الذي هو صنعة الإنسان المحدود في فكره وطاقته اللغوية، أما القرآن بوصفه نصاً إلهياً مقدساً عند المسلمين كافة، لا يمثل نزعة نفسية مفترضة أو خاطراً وهاجساً عند مبدعه، بل هو صورة وآية إبداعية من آيات المبدع تجلّى من خلالها لعباده، كما يقول الإمام الصادق (عليه السلام): ((لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون))^(٣)، فمن أراد معرفة المبدع بحقيقته، لابد له من معرفة القرآن والتدبر فيه، فهو (فاعل الخطاب) دائماً وأبداً يدعو إلى التركيز على معرفة الخطاب والتدبر فيه، وهو خطاب لا يقدم مبدعه بصورة زائفة، كما يعتقد أكثر الباحثين في الخطاب البشري، بل يقدمه بصورة واقعية وحقيقية^(٤). ويمكن أن يتبين ذلك فيما سيعرض له البحث بحسب التسلسل المنهجي المتبع في أبحاث المشتغلين بفهم النص بصورة مجملّة.

(١) ظ: في فلسفة النقد، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الأولى/ ١٩٧٩ : ٩١-٩٣

(٢) ظ: ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن: ٢١

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م : ٨٩/ ١٠٧

(٤) ظ بلاغة الخطاب وعلم النص، تأليف د. صلاح فضل، عالم المعرفة، ١٩٧٨ : ٩٠

أولاً : محاور التجلي في الخطاب القرآني:

- مقاربات التجلي :

إذا أضفنا إلى قول الإمام الصادق عليه السلام السابق ، قول حذيفة (رض) : ((لو طهرت القلوب لم تشبع من قراءة القرآن))^(١) ، والذي يرى الغزالي ، إنه قال ذلك ؛ ((لأنها بالطهارة تترقى (القلوب) إلى مشاهدة المتكلم في الكلام))^(٢) ؛ يمكن الوصول إلى حقيقة معرفية مهمة ، وهي أن التجلي هنا ليس بمعنى المعرفة الكاملة لذات المبدع ، بل أن التجلي هو معرفة جزئية ، وإن قال أهل اللغة بأن التجلي هو الظهور والبيان^(٣). إلا أن التجلي الإلهي في خطابه ، لم يكن بيتاً ولا ظاهراً بكل مراتب الظهور القطعي، وإلا لما قال الإمام الصادق عليه السلام : ولكنهم لا يبصرون ؛ لأنه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الإعجاز: ١٠٣) . وقد ورد هذا المعنى في كلام لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ((لم تحطه الأوهام ، بل تجلّى بها ، و بها امتنع عنها))^(٤)، وقد علّق الشيخ محمد عبده على هذا الكلام قائلاً: ((أي أنه بعد ما تجلّى للأوهام بآثاره فعرفته، امتنع عليها بكنه ذاته، وحاكمها إلى نفسها حيث رجعت بعد البحث خاسئة حسيرة، معترفة بالعجز عن الوصول إليه))^(٥)، فإن المتلقي غير قادر على معرفة كلام الله بكل دلالاته الظاهرة فضلاً عن الباطنة، وهو من ثمّ غير قادر على معرفة الله ، لعدم محدودية المبدع ولا كلامه المتجلي فيه ، وهذا يثبت القصور التام من المتلقي حيال فهم الخطاب القرآني فهماً تاماً ، والتجلي هنا ليس تجلي الإلهية، بل هو تجلي الربوبية الذي تجلّى به الله للجبل فجعله دكاً، «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الأعراف: ١٤٣) . فتجلي الربوبية هنا، كان بمنزلة الصدمة التي أراد المبدع أن يوقظ فيها موسى عليه السلام؛ لذا سمح له بالإفاقة، أما تجلي الإلهية، فهو الذي جعل الجبل دكاً، فكان يحمل كل صفات الإلهية، التي أراد المبدع أن يوصلها إلى موسى عليه السلام^(٦).

فالتجلي الإلهي للجبل

- (١) البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاءه ١ : ٤٥٢
- (٢) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، دار المعرفة - بيروت د. ت ١ : ٢٨٨
- (٣) ظ كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ - ١٧٥ هـ . تحقيق الدكتور مهدي المخزومي و الدكتور إبراهيم السامرائي ١ : مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثانية - إيران : ١٤٠٩ هـ مادة (جلى) ١٨٠ : ٦ . و ظ لسان العرب ، مادة (جلى) ١٤ : ١٥٠
- (٤) نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام شرح الشيخ محمد عبدة مفتي الديار المصرية سابقا : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، خطبة ١٨٣ : ٢ : ١١٥
- (٥) المصدر نفسه ٢ : ١١٥ هامش (٣)
- (٦) ظ: النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي ، عالم سبيط النيلي ، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ : ١٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

لأجل رؤية الآثار الإلهية، كأعماج الصاعقة الشديدة ، التي أدت إلى تلاشي الجبل ، مما أدى إلى دهشة موسى عليه السلام وأصحابه ، فالله سبحانه بهذه القدرة ، أراد أن يفهم أصحاب موسى بعجزهم عن تحمل أحد آثاره ، فكيف النظر إلى الذات الإلهية المقدسة ؟. فأنتم أعجز من رؤيته بالعين ، التي هي جسم مادي، في حين أن الله مجرد مطلق .

وبهذا التجلي الإلهي، رأى أصحاب موسى عليه السلام الله تعالى بعين القلب ، ومن هنا نستطيع القول بأن الفهم التام للنص القرآني ليس ممكناً لكل أحد . وهو ما يبين حقيقة النص وطبيعته الدلالية ، وما يتمتع به من مراتب الفهم الظاهر والباطن ، وهو الذي يدفع ببعض الباحثين إلى نسبة ذلك لوجود المجاز في اللغة ؛ لأنه يرى أن المجاز يُعدّ من أبرز السمات التي يقوم عليها بناء النص القرآني ، إذ يقول: ((إن النص القرآني يقوم - في تركيبه اللغوي - على أوجه متعددة من المجاز ، تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية ونصية ودائرية ومستقيمة ومربعة ومكعبة وحلزونية...))^(١). وهذه الهندسة الدلالية التي يتصورها (تيزيني) ، يمكن أن تجعل النص القرآني خارج سلطة الحصر الدلالي ، وهو تصوّر لا ريب أنه نشأ من الاختلاف في دلالة الآيات، التي تكلمت عن المبدع وصفاته، أو من وجود المحكم والمتشابه على مستوى الألفاظ ، والظاهر والباطن على مستوى الدلالات. ويكون النص القرآني على وفق هذه الرؤية، لا يعطي حقيقة مطلقة عن مبدعه، لأنه يعني كل فهم، هو خارج الفهم، وكل ما يعبر به عن فهم أو إدراك، يكون خارج دائرة المعرفة والتصديق^(٢). وأحال تيزيني ذلك إلى النص، ومن هنا يمكن القول له، ولمن يفهم النص كفهمة ، ليس العجز هنا في النص ، ولا في لغته ولا تركيبه ، ولا ينصب على ذات المبدع ، بل يتعلق بالجانب البشري أي عملية الفهم وكفاءة المتلقي . فالنص تكاملت به أفق التجلي، ولكن الناس عجزوا عن الإحاطة بها.

ولكن هذا لا يعني أن تترك عملية الفهم بدعوى عدم الإحاطة بها، ولا سيما مع دعوة الخطاب القرآني إلى التفكير في آيات المبدع الأفاقية والأنفسية، فضلاً عن الدعوة إلى التدبر في النص الذي هو آية من آيات المبدع الكبرى، وهو جزء من الموجودات التي أمرنا الله تعالى بالتدبر فيها، ((والظهور للكلمات والنفع الإلهي بنحو الانكشاف في الموجودات يسمّى بالتجلي، ومن الواضح أن المظاهر لتلك التجليات مقولة بالتشكيك ضعفاً وقوة))^(٣)؛ لذا جاءت الأفهام مختلفة ومتباينة إلى حدّ التقاطع، بين إفهام الذين اشتغلوا بعملية الفهم هذا، ومن الذين تلقوا النص القرآني بجميع مستوياتهم الفكرية وتوجهاتهم العقائدية.

النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، د. طيب تيزيني ، دار الينابيع ، دمشق - سوريا ، د. ط ١٩٩٧ : ٢٧١

(١) ظ : الخطاب الأصولي مقدمة تأسيسية لاستكشاف البنية ، عبد الرحمن علي مشننل ، مكتبة الآداب - القاهرة الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م : ٥٠

(٢) التجلي الأعظم في الصلاة على آل النبي الأكرم ، تأليف سيد فاخر الموسوي ، الطبعة الأولى : ١٤٢١ هـ ، ٢٠٠٠ ، قم : ٢٦

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

محورية معرفة المبدع :

يتميز الخطاب القرآني بحضور دائم لمبدعه؛ لأنه يمثل مركز الخطاب الذي يحيل كل الحقائق في النص إليه؛ ليكون المبدع هو محور الخطاب وأساسه وغايته، على الرغم من عدم حضوره الخارجي (العيني) أمام المتلقي- حتى المتلقي الأول المتمثل بشخص النبي ﷺ- فإن هذا الحضور كان قوياً ومكثفاً، استطاع أن يلغي خصوصية النص القرآني أمام مبدعه، ((فالقرآن لم يفصل بين حدث الكلام والمتكلم، وحدث الخطاب وصاحبه، بل ظل حضور المتكلم في النص مستمراً إلى ما بعد حدث الكلام، ولحظة الاتصال الأولى بين المتكلم والمستمع))^(١)، فيكاد حضور المبدع يلقي ظلال العتمة على النص نفسه ويحجبه، وربما طغى التركيب الكوني على لغة النص، فكان المبدع حاضراً بكل إبداعاته التي اختفت خلفها فرادة اللغة؛ مما جعل المتلقي حائراً أمام هذا الخطاب، عاجزاً عن مجاراته لفظاً ودلالة. وتفاوتت عملية الفهم بين الاقتصار على ظاهر اللفظ، أو التغلغل إلى بنيته العميقة، وحل جميع أنسجة التراكيب النصية، وفك الرموز، الذي صبغ عملية الفهم بألوان القراءات، تراوحت بين فهم الظاهر والتأويل المفرط، وهذا ما ظهر جلياً بين مدرستي الامامية والاشاعرة، في فهم ذات المبدع ومعرفة صفاته.

أنزل النص القرآني إذن من لدن مبدعه ، وهدفه التعريف بذات المبدع ، و مع تفاوت هذه المعرفة، فهي تستبطن هداية المتلقي ، وهو الهدف الذي من أجله تشكل الخطاب القرآني بركائزه الثلاث. والمعرفة بمعنى التجلي الذي ذكرناه ممكنة ؛ لكي تثبت الحجة على المتلقي ، ولم تكن مستحيلة ، إلا إذا دخلنا في حدود دائرة الاستحالة المعرفية المتجسدة في قوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الإنعام: ١٠٣) ولكن لم تكن هذه المعرفة -الممكنة- في متناول الجميع ، بكل مستوياتهم المعرفية المتفاوتة وتوجهاتهم الفكرية المختلفة، فمع وجود التفاوت المعرفي بين المخاطبين ، ولاسيما أنهم من صنع صاحب الخطاب نفسه ، فهو يخاطب المستويات المختلفة ، ويترك مساحة للمتلقي الأول في بيان دلالات النص ومفاهيمه، ويترك بعض المفاهيم لنفسه، وربما يترك بعضها للتدبر والحث على الرسوخ في العلم ، فلم يُطلع عليها أحداً ، كما هي الحال في الحروف المقطعة ؛ لذا نجد أن في بعض آياته من الوضوح ، مما لا يخفى على المتلقي المحدود الفكر والوعي ، وربما استغفلت بعض الدلالات على ذوي الفكر الثاقب ، فلا مناص إذن من اختلاف الفهم نحو هذا النص ومعرفته ، وجزء من هذه المعرفة ، يتعلّق بصاحب النص ومبدعه ، فقد ((صارت معرفة الله غاية الغايات، وأصبح الوصول إليه هو الهدف الأسمى من الحياة ومن المعرفة والعلم ... فصارت الآية الدالة على معرفة الله هي سرُّ القرآن ولبابه الأصفى))^(٢).

(١) النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي ، د. وجيه قانصوة ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى - ٢٠١١

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : ٢٥١

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وهذا التوجه في قراءة النص القرآني لمعرفة مبدع الخطاب، هدف لجميع المذاهب الإسلامية، ولاسيما عند الذين تجاوزوا مرحلة الانتماء العقائدي، واتجهوا إلى فهم الخطاب عبر أبعاده الثلاثة، ولاسيما المتأخرين منهم، إذ تحرروا من قيود الفهم المسبق للنص، وحاولوا التجرد عن انتماءاتهم المذهبية.

- مقاصد الخطاب:

ترتبط عملية معرفة دلالة الخطاب القرآني، أو ما يسمى بـ (مقاصد القرآن) عند المهتمين بعملية الفهم من المفسرين والفلاسفة والمتكلمين، بالتفسير أو ما يعرف اليوم بقراءة النص، وهي تفيد أن المتكلم يقصد إفهام المخاطب، دلالة على معقولية النص، وإمكانية فهمه، وضرورة أن يكون هذا الفهم من داخل النص، ومن سياقه الذي وضع فيه؛ لأن القصد التواصل بين المبدع والمتلقي يُعدّ من ذاتيات البنية الداخلية للنص^(١). فالنص كاشف نية قائله ومقصده، وهذا يشير إلى تلك العلاقة التلاحمية بين النص ومبدعه؛ لذا حفل هذا النص ((بمحضور كثيف للذات الإلهية، من خلال التعقيبات المتتالية للآيات بصفات الله وأسمائه، ولعله تذكير لا ينفصل عن المعنى المراد من دلالة النص على ذاته))^(٢)، فلا تقطع العلاقة بينهما. وقد أدرج الباحثون في النص القرآني مفهوم القصد، ضمن مفاهيم القراءة التي يعتمدونها في أبحاثهم القرآنية، ويمثل القصد الغرض الذي يبتغيه المتكلم من النص، والفائدة التي يرجو إبلاغها للمخاطب، فلن يكون هناك نص أو خطاب من دون قصد؛ لذا نشأ في العصور المتأخرة ما يسمى بالتفسير المقاصدي، وهو تفسير مركب يسعى من ناحية للكشف عن مقاصد المبدع، وأهداف النص الحقيقية، ومن ناحية أخرى يحاول أن يبقى وفياً لمعطيات النص اللغوية والسياقية^(٣). فمراد الله تعالى في خطابه ((هو بيان ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيّناً، وتعبداً بمعرفة مراده، والإطلاع عليه))^(٤). فيكون المتلقي هو الذي يتحمل مسؤولية فهم الخطاب من داخل الخطاب؛ لأن المبدع أودع مقاصده في خطابه.

(١) ظ فهم القرآن دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية في فهم وتفسير القرآن، جواد علي كسار، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى - بيروت ٢٠٠٨م ١: ٩٩

(٢) اللغة والتأويل: ١٢

(٣) ظ: أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت - ٢٠٠٩م ٢١٢:

(٤) التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ١: ٣٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ولكن إدراك تلك المقاصد، لم يكن ممكناً للجميع بدرجة واحدة ؛ لذا حاول المهتمون بعملية الفهم أن يدلّوا على مقاصد الخطاب في منظوماتهم الفكرية ، ومخزونهم الثقافي؛ للوصول إلى مقاصد المبدع، فكانت النتائج الدلالية متباينة في كثير من حالات الفهم التي اعتمدوا عليها ، وهذا يثبت أنهم تعاملوا مع النص المدوّن ، الذي غابت عنه عناصر التداول والتلقي في زمن المشافهة بين الوحي والمتلقي الأول ، ولاسيما مع ضياع أو تضييع هذه الملامزات التداولية بدرجة كبيرة ، وقد ثبت عدم تدوينها في المدة التي رافقت نزول النص ، وبسبب اختلاف مصادر الحفظ عند المدرستين ، ربما كانت النتائج الدلالية مختلفة في معرفة مقاصد المبدع ؛ لذا أعتد بعض المتعاملين مع عملية الفهم على هذه القبلات المحفوظة ، التي كانت معيناً معرفياً لكثير من المفسرين الذين ينتمون إلى الاتجاه الذي يعتمد على أساس ما ورد من المأثور في فهم النص ، فيفهم النص على وفق أصول وضوابط كانت متأثرة بالبيئة الثقافية والمعرفية السائدة ، بعد غياب المتلقي الأول للنص القرآني . أما من أعتد على النص نفسه دون الخضوع إلى تلك القبلات ؛ فقد اتهم بأنه من أصحاب التفسير بالرأي (المذموم) ، فهو لاء رأوا انه لم يكن بالإمكان مطابقة فهم النص مع مراد مبدعه ، وفهم مقاصده ، كما هو في عملية التواصل الأولى ؛ لأن النص القرآني بعد تدوينه أصبح خارج نطاق الفهم التداولي الموحد ، ولأنه ليس موجوداً واحداً ، بل هو موجود متعدد ، فلم يعد ممكناً فهم النص من داخله وفي حد ذاته.

من هنا لم يكن ممكناً العودة إلى المعنى الذي فرضته بيئة التلقي الأولى ، وفهمه على أنه هو مراد مبدع النص ، فسرمدية النص جعلته مفتوحاً على دلالات أخرى ، ولاسيما مع وجود توجهات فكرية وسياقات تاريخية متعددة ومتجددة ؛ فكلما ينتقل النص من سياق ثقافي أو تاريخي إلى آخر ، يكون سبباً في توليد معانٍ جديدة ومتعددة ، ((فإن لتحديد مقاصد الخطابات القرآنية الدور المؤثر في تخصيص بيئة المعنى وإثراء عملية الفهم ، وتحديد نبضات الخطابات القرآنية .. والفهم المقاصدي يمكن المفسر على تجاوز الكثير من الشكليات التي ورثناها عن السابقين ، والتي تحولت بفعل الممارسة التاريخية الطويلة إلى تقاليد معرفية للجهـد الإجتـهادي والتفسيرـي))^(١) ؛ لذا أصبح قصد المبدع بعيداً عن تناول المتلقي الجديد ، وإن أشير إليه ، فهي إشارة ظمنية ووظيفية ، ليس أمام المشتغلين بالفهم إلا أن يقابلوها مع إشارة ظنية أخرى ؛ لئلا يمكنوا من ترجيح إحدى الدلالات على حساب الأخرى ، ولابد من خضوع هذا الترجيح إلى قبلات المتلقي الفكرية والسياسية والمذهبية ، وبذلك تنتفي المطابقة بين الدلالة المقصودة من المبدع ودلالة فهم النص ، فالمفهوم لا يساوي المقصود^(٢).

(١) أساسيات المنهج والخطاب : ٢١١

(٢) ظ: النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي : ٥٤٣ - ٥٤٦

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ولكن هذا لا يعني أن أحد التوجيهين السابقين - التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي - قد ظفر بمقاصد الخطاب القرآني بصورة تامة ، فوُلد بينهما منهج وسطي ، استطاع أن يجمع بين ما أُصل من قواعد صارمة لعملية الفهم ، وبين ما كان متحرراً بإفراط في تعامله مع النص ؛ لتكون عملية الفهم ومعرفة المقاصد خاضعة لمنهج مشترك ، تحضر فيه ذات المبدع من خلال النص ، وذات المتلقي الأول الذي سمع النص ، وذات المتلقي الجديد الذي يريد أن يتعرف على تلك المقاصد . فتصبح أضلاع مثلث الخطاب مكتملة ، وركائزه قائمة ؛ لتكون ثمار الفهم متقاربة. والملاحظ أن جميع هذه المناهج ، أخذت دورها في فهم الخطاب عند المدرستين ، وكان التأكيد منهما على مقاصد المبدع ؛ لأن الخطاب القرآني أهتم بها ، ولعل من المقاصد الرئيسية للخطاب هي التعريف بالمبدع ، كما اتفق أصحاب الرسائل و المعاجز من قبل ، على أن الهدف الأول من بعثتهم ، ولا سيما في النصوص المؤيدة لمعاجزهم ، ((هو معرفة الحق وتوحيده ، مع ما يستبطنه هذا المقصد من مقاصد فرعية ، وما يحويه في ثناياه * من تفصيلات أخرى ، هو لوازم ونتائج مترتبة عليه)) (١) .

وعند العودة إلى النظرية القصدية أو نظرية أهل المعنى التي أسست على أساس الفهم الفلسفي للنص ، فمع أنها تتجه مع الإطار العام للفكر التفسيري التقليدي ، لكنها أثبتت جديتها على يد الفلاسفة والمتكلمين من الإمامية والاشاعرة المتقدمين ، ومن تبعهم من المعاصرين . وأن هذه النظرية أخذت على عاتقها إثبات معرفة مقاصد المبدع ، من داخل الخطاب القرآني (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف المذهبي واختلاف التوجه في فهم الخطاب بين روّاد المدرستين ؛ إلا أنهم يلتقون في محورية معرفة مقاصد القرآن التي منها معرفة المبدع . وهنا إشارة واضحة على أن الفحص العلمي ، والقراءة المستندة إلى معايير موحدة ، يمكن أن تقترب معها توجهات فهم الخطاب ، فنرى أن صدر الدين الشيرازي الإمامي الذي وُصف بأنه مجدد الفلسفة الإسلامية (٣) ، يشير وبوضوح تام ، إلى مدى تأثيره بالنظرية المعرفية التي أسسها الغزالي الأشعري في فهم مقاصد الخطاب القرآني ، وتفسيره ينتمي إلى التفسير الإمامي الذي يدرك معنى باطنياً للقرآن ، فهو يذكر الغزالي بقوله: ((إذ هو أيده الله بحر زاهر يقتنص من أصدافه جواهر القرآن ... وفكره غواص يستنبط من بحار المباني لآلئ المعاني ... وله الحكم المسيحية في إحياء أموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من إخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين ، فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح إلى الله مصيرها و مناصها)) (٤) .

وهذا الكلام فيه إشارة إلى كتب الغزالي: (جواهر القرآن)

• وردت كذا والصواب أثباته.

(١) فهم القرآن ، ١ : ١٠٢

(٢) ظ : المصدر نفسه ١ : ١٠٤

(٣) قراءات معاصرة في النص القرآني ، الطبعة الأولى ، بيروت - ٢٠٠٨ : ٩٨

(٤) مفاتيح الغيب ، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي د. ط و د. ت : ٩٧ - ٩٨

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

و(إحياء علوم الدين) وغيرها، التي اظهر فيها مؤلفها النزعة الصوفية (الباطنية) في فهم النص، وان لم يتخل عن جذوره الاشعرية وثوابته المذهبية، وفيها أيضاً شهادة من الشيرازي في مدى تأثره بفكر الغزالي .

ويقسم الغزالي المقاصد القرآنية على ست مراحل، يفصلها في كتابه (جواهر القرآن)، إذ يقول: ((سرّ القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى، دعوة العباد إلى الجبار الأعلى رب الآخرة والأولى، خالق السموات العلى والأرضين السفلى، وما بينهما وتحت الثرى...))^(١)، ويجملها في (إحياء علوم الدين) بقوله: ((القرآن يشتمل على ذكر صفات الله ﷻ وذكر أفعاله وذكر أحوال الأنبياء عليهم السلام وذكر أحوال المكذبين لهم وأنهم كيف أهلكوا وذكر أوامره و زواجه و ذكر الجنة والنار))^(٢)، ولو جُمع بين قول صدر الدين الشيرازي وقول الغزالي، يلاحظ أن الشيرازي يستعمل المفردات الدلالية نفسها التي استعملها الغزالي في تحديده للمقاصد القرآنية؛ إذ يقول: ((اعلم أن سرّ القرآن ومقصوده الأقصى، ولبابه الأصفى، دعوة العباد إلى الملك الأعلى ... ولأجل ذلك انحصرت فصوله وسوره وآياته، في ستة مقاصد... أما الثلاثة المهمة : فهي تعريف الحق المدعو إليه ، وتعريف الصراط المستقيم الذي يجب ملازمته في السلوك إليه))^(٣). ومن هنا يكون المقصد الأول لدى قارئ النص القرآني هو معرفة الله تعالى فهو الهدف الأول للخطاب القرآني. وإن هذا النضج في فكرة المقاصد القرآنية، وهذا التطابق في المنهج المعرفي عند الفلاسفة والمتكلمين وأهل العرفان من الامامية والاشاعرة، يمكن أن يؤسس لنظرية موحدة في فهم الخطاب، لاسيما ما يختص منها في معرفة مبدع النص، فبعد أن كان البحث منصباً على إثبات مواطن الخلاف في حقبة الصراع الفكري المذهبي، ارتقى إلى التعامل مع بنية النص العميقة، بدون التزام سطح النص وظواهره فقط. وهذه المقاصد التي حددها الغزالي وأقرها الشيرازي، مازالت تحظى باهتمام المحدثين من مفسري الامامية مع التوسعة في بعضها ، فمعرفة المبدع بجميع صفاته، ولاسيما التوحيد، الذي يمثل الهدف الأسمى لدى هؤلاء الباحثين في فهم الخطاب القرآني؛ لأن ((التوحيد الخالص، يوجب في كل من مراتب العقائد والأخلاق والأعمال، ما يبيته الكتاب الإلهي من ذلك، كما أن كلاً من هذه المراتب، وكذلك أجزاؤها لا تتم من دون توحيد خالص))^(٤). فإن إقامة التوحيد، تعني إقامة كل شيء على مستوى المعارف والنظم الحياتية والقيم السلوكية، بحكم أن التوحيد، هو المركب الذي يضم تلك النظم والقيم جميعاً

(١) جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي تحقيق: د. محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٩٨٥م : ٢٣ وما بعدها

(٢) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي ابو حامد ، دار المعرفة - بيروت د. ت ١ : ٢٨٢

(٣) مفاتيح الغيب : ٤٩ - ٥٠

(٤) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، قم المقدسة ، د. ت ١٠ : ١٣٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

، وهذه مرتبة متقدمة في فهم الخطاب القرآني ، والكشف عن الدلالة من النص نفسه ، وبيان مقاصد المبدع ، والكشف عن إرادته ؛ لأنه لا مجال لمعرفة مقاصد المبدع إلا من خلال النص ؛ وذلك لاستحالة سؤال المبدع عن مقاصده ، فالنص هو وحده المسؤول ، والمتلقي هو المعنيّ باكتشاف المعنى ولا بد له من أن يستجمع الشروط والأسباب المؤهلة لعملية القراءة والتلقي؛ ليكون في موقع المسؤولية ، التي تؤهله لعملية الكشف هذه . وأن لا تكون هذه القراءة متجهة اتجاهاً أحادياً ، ولا تكون لإثبات حالة معينة، كأن تكون نحوية أو بلاغية أو لغوية أو فلسفية... الخ ، أي أن تكون القراءة باحثة عن الدلالة والمقصد الحقيقي للنص ، وذلك بان تشترك جميع هذه العلوم في هدف واحد وهو الكشف عن مقاصد المبدع ، لا أن تكون هذه العلوم هدفاً بذاتها ، يُسخر النص القرآني لاكتشافها أو تأييدها. فإن قارئ النص القرآني يجب أن يكون أكثر وعياً ونضجاً ، عندما تتعلق القراءة بفهم النص القرآني ، وذلك ((لكي يوضح إرادة الله تعالى ومقصده الحقيقي بكل دقة ، ومن ثم يجب أن تكون قراءة القرآن قراءة شمولية ، تُفيد من جميع المعارف البشرية والإلهية ، لا أن تكون قراءة إسقاطية ، يُسقط القارئ أو المفسر أو الشارح أو المؤول مشاكله الثقافية والأيدلوجية على النص القرآني ، فتداول معاني ملتبسة غير صحيحة عن القضايا التي يطرحها النص القرآني))^(١). ولكن الملاحظ أن عملية الفهم التي نحن بصدددها، لم تؤدّ وظيفتها بمعزل عن مجموعة من الخلفيات الثقافية والاجتماعية والسياسية ، فخضعت عملية التأويل ، أو الفهم إلى إطار مرجعي واحد و وضعت في سياق معرفي معين ، مما أضفى على المعاني والدلالات التي اختزنتها الذاكرة التراثية ، قدسية أنزلتها منزلة النص القرآني نفسه . وهنا تكمن خطورة المعنى المتداول، فبدلاً من أن يستدعي القارئ وعياً معرفياً جديداً ، يسترجع حالة ثقافية متداولة ، ويعيد تجسيد معنى متداولاً في الثقافة السابقة ، مستثمراً قدسية النص القرآني^(٢). أما استعمال الطرائق التي توصل إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني، فهي التي تنجح في توضيح دور هذا النص ، بصفته قوة فكرية محركة للثقافة ومؤيدة لتطورات العصر؛ ولكي تبين مدى قابلية انسجام هذا النص مع كل الثقافات المتجددة ، ولكن هل وجد مثل هذا الفهم الشمولي للنص القرآني ؟ هذا ما يحاول البحث في صفحاته الآتية ، أن يجد له جذوراً في عمليات الفهم الذي هو بصدددها ، عبر مراحل متعددة من الزمن القرائي عند الامامية والاشاعرة.

(١) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، د. عبد الفتاح أحمد يوسف ، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة - الجزائر الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م : ٥٦-٥٥

(٢) ظ المصدر نفسه : ٦١

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ثانياً : الفهم الدلالي في وحدانية المبدع :

تبين مما سبق أن أهم المقاصد التي يريد الخطاب القرآني أن يوصلها إلى المتلقي، هي الكشف عن هوية المبدع ، وتعريف المتلقين به ، فالخطاب القرآني يحمل صفة الإيصال والاتصال مع المتلقي ؛ لأن ((كل نص ديني وحياني رسالة يريد إيصالها للمتلقي والمخاطب))^(١) . ومن الرؤى المختلفة لعملية الفهم ، اتضح أن للخطاب القرآني ذاتيات يريد تحقيقها ، ومن ذاتياته إثبات وحدانية المبدع ، وهذا ما يظهر جلياً في جميع مستويات النص الأساسية والمحورية ، وبعض المستويات المتفرعة عنها في الخطاب القرآني ، فالمحوري هو الذاتي في النص ، والفرعي منه هو العرضي، من دون أن يكون العرضي بالضرورة غريباً عن النص أو دخيلاً عليه، ما يعني أن كل ما يمت بصلة وثيقة إلى رسالة النص المحورية ، ومفهومها الرئيس يُعد ذاتياً، وكل ما لا يقتزن اقتراناً ضرورياً بموضوع النص ، فهو عرضي، فالصلاة مثلاً تُعد من ذاتيات النص القرآني ، وكذلك الصوم والحج والزكاة وسائر العبادات ، ويمكن القول، إن التركيز على محورية العلاقة بين جميع هذه الذاتيات، يدعو إلى تكريس عقيدة التوحيد، وهذا الأصل العقائدي، يمكن أن يُعد أرضية صلبة للتقارب في فهم النص الديني بصورة عامة ، والنص القرآني بصورة خاصة؛ لأن جميع الأديان والمذاهب متفقة على وحدانية الله تعالى. وتبرز قيمة البؤرة الدلالية للتوحيد، عندما تجتمع حوله كل الممارسات والأعمال لدى متلقي النص القرآني، فجميع الصفات الذاتية للمبدع، ترجع إلى هذه البؤرة الدلالية ، وهذا البناء العقائدي، فهو الذي يغير تشكيلات الأشياء ، ولا يغير الأشياء بعينها ، ولا يغير الذوات بل يغير الصفات.^(٢)

لهذا اهتم المسلمون بمختلف توجهاتهم الفكرية في دراسة التوحيد ، والبحث عن جميع العلامات التي تدل عليه ، سواء النصية منها أم الكونية ، ولا يوجد في تلك العلامات أكثر وأعمق وأشدّ دلالة وقصداً وتوكيداً من دلالة الخطاب القرآني ؛ لذا اتجه الباحثون إلى معرفة ذاتيات هذا الخطاب وما يتفرع عنها، بكل ما أوتوا من قوة ، وسخروا كل الوسائل والآليات ؛ للوصول إلى ذلك التوحيد المنشود والمبثوث من لدن المبدع في نصه المعجز . وكان الجدال بينهم متمثلاً بموارد عدة، يمكن أن يعرض لها البحث، بمقارنات و بينونات مختلفة ، وعلى النحو الآتي :

(١) مقاربات في فهم الدين، د حبيب فياض ، الطبعة الأولى ، بيروت - ٢٠٠٨ م : ٢٤

(٢) ظ المعنى القرآني بين التفسير والتأويل ، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني ، عباس أمير ، بيروت - لبنان، الطبعة

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

١- المبدع بين الأحدية والواحدية:

عبر الخطاب القرآني عن مبدعه بصفات تحكي عن الوحدة والتفرد، ولعل أوضحها صفة (الواحد)، التي وردت في ست آيات ، واللافت للنظر أنها في كل هذه الآيات ، جاءت مقترنة بلفظة (القهار)، وورد بصيغة (واحد) بدون (أل) التعريف إحدى عشرة مرة ، وكلها مقترنة مع كلمة (إله) ، وقد وُصف تعالى بوصف (أحد) مرة واحدة ، مقترنة مع لفظ الجلالة (الله) في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، وهذا الاقتران له دلالات ستظهر لاحقاً إن شاء الله .

أ- في الاستعمال اللغوي

وهذه الصفات التي تعبر صراحة عن التوحيد ، كانت مسرحاً لأبحاث المهتمين بالنص القرآني من جميع طوائف المسلمين ، ولكنها أخذت حيزاً أكبر في عمل المتكلمين والفلاسفة ، ودخل معهم اللغويون في ساحة البحث ، ولو بدأنا من البحث اللغوي (المعجمي) ، نرى أن أكثر الآراء متفقة على أن لفظتي (واحد) و(أحد) ، مشتقتان من أصل واحد ، وهو (وَحَدَ)، فالواحد عندهم اسم فاعل من وحد يحد وحداً من باب (وعد) . أي انفرد ، فالواحد بمعنى المنفرد . والأحد : أصله (وَحَدَ) ، صفة مشبهة منه كحسن وهو بمعنى الواحد ، أبدلت الواو همزة شذوذاً^(١).

وقد ردّد أكثر الباحثين من اللغويين والمتكلمين من الامامية والاشاعرة هذه المعاني ، إلا بعض المتأخرين من الامامية ، الذين بحثوا في الدلالة اللغوية، ذهب إلى أن بين (الأحد) و(الواحد) اشتقاقاً أكبر، وليس الأحد مقلوباً عن (وَحَدَ) ؛ بل لكل واحد منهما صيغة مستقلة ، إلا أن الترجيحات كانت من نصيب بعض المعاني على حساب غيرها^(٢)، وكلّ ينطلق من مبانيه العقلية والتفسيرية، التي يرى صدقها وانطباقها على الدلالة ، التي تنسجم مع توجهه الفكري والعقائدي ، أما من جهة الدلالة الخاصة بذات المبدع ؛ فقد شقق أبو هلال العسكري الدلالة وتوسع في توضيح الفرق بين الواحد والأحد والمتوحد ، وقد نسب إلى بعض المحققين قوله: ((الواحد: الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. والأحد : الفرد الذي لا يتجزأ ، ولا يقبل الانقسام . فالواحد : هو المتفرد بالذات في عدم المثل . الأحد : المتفرد بالمعنى. وقيل: المراد بالواحد: نفي التركيب والأجـزاء الخارجية والذهنية عنه تعالى ، وبالأحد : نفي الشريك عنه

(١) ظ : تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري ،تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، مادة (أحد) : ٤٤ و ظ: لسان العرب مادة (أحد) ٣ : ٧٠ ، و ظ : مجمع البحرين الشيخ فخر الدين الطريحي، (ت ١٠٨٥) ت: السيد أحمد الحسيني ، مكتب النشر للثقافة الإسلامية ، الطبعة الثانية ١٤٠٨ ، مادة (أحد) ١ : ٤٢ ،

(٢) ظ التحقيق في كلمات القرآن، العلامة المصطفوي ، ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٥ هـ ش ، طهران ، ١ : ٤٤ و ١٣ : ٥٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

في ذاته وصفاته. وقيل: الواحدية لنفي المشاركة في الصفات، و الأحدية لتفرد الذات^(١). وقد لوحظ أن أكثر الباحثين، قد ردّدوا هذه الدلالات، بمختلف توجهاتهم الفكرية في عملية الفهم القرآني، وظلت هذه الدلالات محوراّ تدور حوله دراسات الدارسين .

ب- في الاستعمال التفسيري والكلامي

وكان البحث الكلامي يركز في قراءاته للنص القرآني - ولاسيما ما يتعلق منه بدلالة الواحد والأحد - على الذات الإلهية، وفيما إذا كان لها ثانٍ أو شريك؛ لذا فإن الأحدية تعني عند الطوسي نفي الشريك، إذ يقول: ((وإذا وصف تعالى بأنه أحد، فمعناه أنه المختص بصفات لا يشاركه فيها غيره: من كونه قديماً وقادراً لنفسه، وعالماً وحياً وموجوداً كذلك، وأنه تحقّق له العبادة لا تجوز لأحد سواه))^(٢). وربما التفت الطوسي إلى أن هذه الدلالة التي ذكرها، لا تنطبق مع المعنى اللغوي والسياقي، الذي يثبت أن لفظة (أحد) تتضام تركيباً مع النفي؛ لذا زاد قائلاً: ((ولا يجوز أن يكون (أحد) هذه هي التي تقع في النفي؛ لأنها أعمّ العام على الجملة (أحد). والتفصيل، فلا يصلح ذلك في الإيجاب، كقولك ما في الدار أحد؛ أي ما فيها واحد فقط ولا أكثر، ويستحيل هذا في الإيجاب))^(٣)، وهو هنا يريد أن يصل إلى دلالة تنسجم مع فكره العقائدي، الذي ينفي عن مبدع الخطاب، وبلسانيته تعالى أنه ليس بجسم، مستنداً إلى دلالة (أحد)، التي تنفي عن موصوفها التركيب من أجزاء متكررة، ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ((دليل فساد مذهب المجسمة؛ لأن الجسم ليس بـ (أحد)، إذ هو أجزاء كثيرة، وقد دلّ الله بهذا القول على أنه أحد، فصحّ أنه ليس بجسم))^(٤). فدلالة المفردة في التركيب اللساني اللغوي لا تأتي إلا بمعنى (الواحد)، تختلف عن دلالتها في التركيب القرآني حين استعمالها بالإيجاب، فكانت دلالتها نفي الشركة، وهذا التفريق الدلالي مهم لمعرفة الدلالة القرآنية.

ويتطابق الرازي (الأشعري) مع هذا الرأي في دلالة (أحد) و(أحدي)، فأنها تعني: نفي التركيب ((وذلك لأن المراد من الأحدية، كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب؛ وذلك لأن كلّ ماهية مركبة، فهي مفتقرة إلى كلّ واحد من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات

(١) معجم الفروق اللغوية: ٥٦٥ - ٥٦٦

(٢) التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير

العاملي، مطبعة النعمان - النجف الاشرف، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م، ١٠: ٣٠٠

(٣) المصدر نفسه، ١٠: ٣٠٠

(٤) المصدر نفسه، ١٠: ٣٠٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ممتنع أن يكون ممكناً^(١)، وهنا يستدل الرازي بطريقته المنطقية المعهودة؛ ليثبت نفي التركيب عن الذات الإلهية، وبعدها يتوصل إلى نفي التحيز والجهة، اللتين لا يمكن تصورهما في حق المبدع ((وإذا ثبتت الأحدية، وجب أن لا يكون متحيزاً؛ لأن كل متحيز، فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون متحيزاً، وإذا لم يكن متحيزاً لم يكن في شيء من الأحياز والجهات ويجب أن لا يكون حالاً في شيء؛ لأنه مع محله لا يكون أحداً، ولا يكون محلاً لشيء؛ لأنه مع حاله لا يكون أحداً، وإذا لم يكن حالاً ولا محلاً، لم يكن متغيراً البتة؛ لأن التغير لا بد وأن يكون من صفة إلى صفة))^(٢)، فمن صيغة (أحد)، استطاع الرازي أن يثبت كل ما يمكن أن يكون في دلالة التوحيد، وينفي كل ما يخالفها في حق مبدع هذا الوجود ومخالفته لكل الموجودات، وهذا التفريق نلمسه عند الطباطبائي الذي يرى أن لفظة (أحد) ((وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أن الأحد إنما يطلق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهنياً؛ ولذلك لا يقبل العد ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد، فإن كل واحد له ثانياً وثالثاً، إما خارجاً وإما ذهنياً بتوهم أو بفرض العقل، فيصير بانضمامه كثيراً، وأما الأحد فكل ما فرض له ثانياً، كان هو لم يزد عليه شيء))^(٣)، وفيه دليل على أن هذه المفردة فيها من التكثيف الدلالي المقصود، مما يشدّ القارئ، إلى التأمل في سورة التوحيد بأكملها .

ج - البناء الأسلوبى والقيمة الدلالية في سورة التوحيد :

ويبدأ التأمل في السرّ الذي جعل سورة التوحيد تساوي ثلث القرآن ، فقد ذكرت مصادر الحديث التي يعتمدها الطرفان هذه الروايات، ففي صحيح البخاري ((عن أبي سعيد الخدري: إن رجلاً سمع رجلاً يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، يرددها فلما أصبح ، جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، وكأن الرجل يتقالتها فقال رسول الله ﷺ : والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن))^(٤)، وورد الحديث في كتب التدوين الامامي ((عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مرة واحدة ، فكأنما قرأ ثلث القرآن و ثلث التوراة وثلث الإنجيل وثلث الزبور))^(٥). وهذا إن دلّ على شيء؛ فإنما يدلّ على العمق الدلالي في هذه

(١) التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي ، الملقب بفخر الدين الرازي، الطبعة الثالثة، د.ت

١٨٠: ٢٣

(٢) التفسير الكبير ٣٢ : ١٨٠

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٢٠ : ٣٨٧

(٤) صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي طبعة بالأوفست عن

طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ٦ : ١٠٥

(٥) التوحيد ،الصدوق أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى سنة ٥٣٨١هـ، صححه وعلق عليه هاشم الحسيني

الطهراني ،قم المقدسة، د.ت : ٩٥

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

السورة القصيرة ، فهي مشحونة بدلالة التوحيد ، التي تعدّ مركزاً ومحوراً لجميع دلالات الارتباط مع مبدع النص القرآني ، وفيها تظهر القدرة الكبيرة على قابلية اللغة ومفرداتها على اكتناز تلك الدلالات الغيبية، متجاوزة الظاهر اللساني ، وتُشعر بحاجة القارئ إلى فكّ الاندماج المعرفي بالتعمق الدلالي ، الذي أشار إليه الإمام علي بن الحسين عليه السلام عندما سُئل عن التوحيد ، فقال: ((إن الله ﻋَﻠَﻢَ أَنَّهُ يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون ؛ فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله : ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ، فمن رام وراء ذلك فقد هلك))^(١). وهذا يشير إلى مدى سعة الدلالة وعمقها اللتين انمازتا بهما هذه السورة ، وطاقة المفردة في داخل التركيب ، فعلى الرغم من قصرها ، إذا ما قيسست على غيرها من السور القرآنية ، إلا إنها كانت قادرة على أن تثبت عقيدة محورية عند جميع الديانات ، وهو ما نلمسه في تدوينات التنزيل ؛ إذ ذكرت أن سبب نزولها ، كان جواباً عن سؤال تقدم به اليهود إلى رسول الله ﷺ ، فكانت كلمات قليلة ومختصرة ، انمازت بالتناسق الصوتي ، والغنى الدلالي ، وهو نوع من الاقتصاد الأسلوبي استعمله المبدع ، في أقل عدد من الحروف والكلمات لبيان دلالة معينة ، وإنه اختزال وتكثيف، لا يؤدي إلى إخلال في مقصود المبدع ، وفيه متسع من الفهم عند المتلقي ، وهذه فريدة في نسق النص، فلا يوجد إيجاز مخلّ ، وإنها سمة جوهريّة في بيان قابلية النص ، وإعجاز المبدع، ومحاولة لرفع حالة التلقي إلى درجة عالية من الوعي والتدبر .

ويتبين هذا التكثيف الدلالي ، بدءاً من أول صياغة نحوية استعملها النص ، في صيغة فعل الأمر الذي يدلّ في بعده الزمني على حصر الحدث بالحال وزمن التكلم ، فاستعمال الفعل (قل) في سياق الآيات القصيرة في سورة التوحيد يوحي في دلالاته الظاهرية ، إلى الأمر بالتوحيد في زمن نزول هذه السورة ، وهنا تبرز قيمة الإعجاز القرآني ، الذي جعل هذا الفعل يخرج عن دلالاته المعروفة عند العرب إلى دلالة الاستمرار في الحدث ؛ وذلك لأن الأمر هنا كان موجهاً إلى الرسول، ومنه إلى الناس كافة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبا: ٢٥) ، والأمر هنا خالد من جهة زمنه وحدثه (مقول القول)؛ لأن حدث القول مازال مستمراً يصدر بالأمر على ترديد مفردة التوحيد ، فالنص القرآني استعمل الصيغة في سياق قولي، لا يمكن أن يحصر في زمان الفعل الوضعي ، بل أجبره السياق القرآني على دلالة توحّي بالاستمرار الذي لا بد منه ، ويجعل في النص حيوية البقاء^(٢). ففي الفعل (قل) استشراف الحدث المستقبلي، الذي يراد له التحقق في كل زمان ومكان، ما يجعل من النص القرآني نصاً متحركاً بتحريك دلالة الفعل على

(١) الأصول من الكافي ، لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله المتوفى سنة ٣٢٨ / ٣٢٩ هـ ، صححه

وعلق عليه علي أكبر الغفاري دار الكتب الإسلامية - طهران - الطبعة الثالثة - ١٣٨٨ هـ ٩١ : ١

(٢) روى الكليني عن أحمد بن إدريس مسنداً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن اليهود سألو رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا :

انسب لنا ربك . فلبث ثلاثاً لا يجيبهم . ثم نزلت : قل هو الله أحد - إلى آخرها ظ : الأصول من الكافي ٩١ : ١

(٣) ظ : الإعجاز النحوي في القرآن ، د. فتحي عبد الفتاح الدجني ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، الطبعة الأولى - ١٩٨٤ : ١٤٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الزمن ، فالسياحة اللسانية توحى بأن ((التغلغل في نسيج النص الشريف ، يكشف عن دور الفعل الحاسم في تنشيط عناصر النص، وتفاعلها وتحريكها من أفق الحقيقة المستقرة ، إلى أفق الحقيقة المتحركة))^(١)، وربما أوحى هذا إلى أحد الباحثين أن يفرق بين دلالة الفعل الوضعية ، ودلالته الاستعمالية في القرآن الكريم ، ويعده من الاستعمال المعجز لألفاظ وقيم دلالية غير معهودة عند العرب ، على الرغم من مجيئها بلغتهم ومحاوراتهم.^(٢) إلا أن باحثاً آخر يرى أن فعل الأمر (قل) فعل استعملته العرب في مخاطباتها ، وزمنه الصرفي هو ما قال به النحاة ((إلا أن الزمن الصرفي لا يبقى على حاله في السياق، والقرآن لم يأت بنحو جديد، فتعليق القرآن للكلم على نحو ما نطق به العرب قبل نزوله ، ولكن أسلوب التعليق في آيات سورة الإخلاص، هي التي حولت زمن الفعل (قل) إلى الاستمرارية))^(٣). فهذا الباحث يبدو أنه من مناصري نظرية النظم النحوية ، التي ترى أن القرآن استعمل النحو العربي في نظم خاص جعله نصاً معجزاً . فالقرآن نظم بنحو لسان العرب ولا يوجد نحو جديد للقرآن، بل أنه جمع نحوهم بنص لم يسبقه نص غيره^(٤).

وفي الكلام السابق إجابة لمن يثبت قراءة أبي ، وابن مسعود . بغير (قل) هكذا : (هو الله أحد) ، وكما قيل أن النبي ﷺ قرأ بدون (قل هو) ، هكذا : (الله أحد الله الصمد) ، وهي خلاف قراءة المشهور، فمن أثبت (قل) قال : السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره أن يحكي كل ما يقال له ، ومن حذفه، قال : لئلا يتوهم أن ذلك ما كان معلوماً للنبي ﷺ .^(٥) وفي السببين اللذين ذكرا مآخذ ، لا يمكن القبول بها ، وهي اجتهادات القراء ، التي يجب الحذر منها ؛ لأن النظم القرآني لم ولن يكون عاجزاً عن الإيفاء بالدلالة ، أما علم النبي فغالباً ما كان يؤكد النص القرآني .

ومفاد الأمر أن دلالة الفعل هنا، خرجت إلى ما يوحي باستمرار الحدث التوحيدي الأبدي ، الذي هو هدف من أهداف الخطاب القرآني، فالقول المأمور به هو لإثبات مفهوم كلمة (أحد) ، واللافت للنظر أن مفردة (أحد) ظهرت في الإثبات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وفي النفي «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» ، ففي الأولى أثبتت الأحدية لله وحده ؛ لأنها لم تتضام إلا مع لفظ الجلالة ، الذي هو من خصوصيات مبدع النص، وفي الثانية نفتها عن غيره ، وهنا قيمة أسلوبية استعملها المبدع ؛ لإثبات اخص الصفات لذاته ، ونفيها عن غيره .

(١) مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن ، بيروت لبنان الطبعة الأولى، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣م : ١١٤

(٢) ظ : الإعجاز النحوي في القرآن: ١٤٢

(٣) رؤية لسانية في الإعجاز القرآني، د. حمزة فاضل يوسف ، دمشق، الطبعة الأولى - ٢٠١٠ : ٧٧

(٤) ظ: المصدر نفسه : ٧٨

(٥) ظ : التفسير الكبير ٣٢ : ١٧٨

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

إن الإيقاع الصوتي الذي أولاه الخطاب القرآني في هذه السورة ، كان ذا أهمية دلالية في إظهار المعنى المطلوب ، وإيضاح الدلالة بأيسر الطرق ، متمثلاً بتكرار صوت الدال (المتقلقل)، الذي يوحى بالشدة والانفجارية ، المتمثلة بالنبر والترديد في القلقة ، ((ولما كانت السورة إثباتاً وتقريراً لعقيدة التوحيد جاءت بهذا الشكل الصوتي الذي أحدثه صوت الدال ؛ ليقرر الحقيقة كاملة ؛ ولينسجم الإيقاع الصوتي في هذه السورة مع الجو العام لمشهد التوحيد ، وإثباته في النفوس))^(١)، فضلاً عن تكرار صوت الهمزة الشديد . فهذا التكتيف الصوتي، يتبعه تكتيف في الدلالة ، مما يؤكد مدى الانسجام بين الصوت والمضمون، فالتكرار المقصود لحرف الدال ، شكّل مع الأنساق الدلالية الأخرى ، نسيجاً متلاحماً لخدمة الدلالة القرآنية العامة . وهذا يفسر لنا تماماً ، ما تتمتع به سورة الإخلاص من مساحة دلالية جعلها تعدل ثلث القرآن؛ لما تحمل من دلالة التوحيد الذي هو أسّ المعرفة القرآنية. إذ أثبتت الإحصائيات الدلالية، أن ثلث القرآن يتكلم عن توحيد المبدع وتقديسه ، وسلب الشركة عنه ^(٢). ومن هنا أُدخل التوحيد بجانبه الواحدي والأحدي، في صلب محاور المعرفة لدى جميع المدارس الإسلامية.

وجاء التفريق بين المصطلحين على لسان بعض متأخري الامامية ، بعد أن اختلطت آراؤهم بآراء الفلاسفة وأهل العرفان ، ولكن هذا التفريق لم يكن مطلقاً ، بل هو من باب القاعدة المنطقية التي تقول: (إنهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا) إي : أنهما إذا استعملتا في نص واحد، فهما مفترقان من جهة الدلالة ، أما إذا استعملتا منفصلين ، فلا دليل على أنهما استعملتا في داليتين مختلفتين^(٣).

ومن لطيف الأطروحات الدلالية في هذا الفهم، ما أشار إليه السيد محمد الصدر (قدس) ، في تفسيره لهذه السورة ((إن (أحد) من الأسماء الحسنى، والواحد ليس منها، وإنما هو صفة إعلامية فقط تتضمن الإخبار عن كونه تعالى واحداً لا شريك له. وحيث أن المراد في السياق ذكر الأسماء الحسنى: الله الأحد الصمد، وصدقها على الذات ناسب ذلك ترك الواحد))^(٤). فالاستعانة بالسياق هي التي أوحى للسيد محمد الصدر أن يترك لفظ الواحد الذي لا يعده من الأسماء الحسنى ، في حين أن لفظة (الواحد) ذكرت باستفاضة في النص القرآني، على العكس من لفظة (أحد) التي لم تذكر إلا مرة واحدة. وهذا تفريق دلالي مهم في الفصل بين دلالتَي الأحد والواحد، خالف فيه ابن عاشور، وهو من الإشاعة المحدثين، إذ

(١) الإيقاع أنماطه ودلالاته في لغة القرآن الكريم ، دراسة أسلوبية دلالية ، عبد الواحد زيارة اسكندر المنصوري ، رسالة ماجستير ،

كلية الآداب - جامعة البصرة ، ١٩٩٥ : ١٢٠

(٢) ظ : التوحيد بحوث في مراتبه ومعانيه ، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري ، جواد علي كسار ، ط/٤ ، ١٤٢٥ هـ -

٢٠٠٤ م ١٠ : ١

(٣) ظ: المصدر نفسه ١ : ١١

(٤) منة المنان في الدفاع عن القرآن ، السيد محمد الصدر، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م : ٩١

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

يقول: ((والذي درج عليه أكثر الباحثين في أسماء الله تعالى، أن (أحد) ليس ملحقاتاً بالأسماء الحسنى؛ لأنه لم يرد ذكره في حديث أبي هريرة عن الترمذي، قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسماً من أحصاها دخل الجنة. وعدّها ولم يذكر فيها وصف أحد، وذكر وصف (واحد) وعلى ذلك درج إمام الحرمين في كتاب (الإرشاد) وكتاب (اللمع)، والغزالي في (شرح الأسماء الحسنى) ((^(١)). وفي ذلك نلمح أن السنة وسيرة الباحثين، قدّمت على النص القرآني في إثبات الأسماء الإلهية، فبينما يثبت القرآن اسم الاحدية، ينفيه أبو هريرة. وهذا من عجيب الاستدلال؛ لأن لفظة (أحد) وردت في النص القرآني، واصفة لفظ الجلالة بلا لبس، في حين لفظة الواحد لم ترد واصفة له بصورة مباشرة، إنما جاءت مقترنة مع ألفاظ ربما يوصف بها غيره تعالى.

تبين مما مضى أن كلمة (أحد) هي غير كلمة (واحد) في الفهم الإمامي، وملخص هذا الفهم يُثبت أنه عندما يقال: واحد، فإن هذا يعني توحيد الذات، فأما القول بأن الله (أحد)، فهو توحيد الصفات، أي على الرغم من وجود صفات متعددة للمبدع، فإن التكثير والتجزئة، لا تصح بحقه تعالى، فهو أحدي الذات، ولا يمكن الفصل بين ذاته وصفاته؛ لأن الفصل إذا تم، ستكون الصفة إما حادثة، فيحتاجها الله تعالى، فيكون محتاجاً، وهو من دواعي النقص تعالى الله عن ذلك. أو قديمة، فيلزم تعدد القدماء؛ فتكون الصفة عين الذات والذات عين الصفة^(٢). وهو ما لم يقل به الإمامية.

ويمكن تلخيص رأي الإشاعة في قول ابن عاشور: ((فوصف الله بأنه (أحد) معناه: أنه منفرد بالحقيقة، التي لوحظت في اسمه العلم وهي الإلهية المعروفة، فإذا قيل: (الله أحد)، فالمراد أنه منفرد بالإلهية، وإذا قيل: الله واحد، فالمراد أنه واحد لا متعدد، فمن دونه ليس بآله. ومآل الوصفين إلى معنى نفى الشريك له تعالى في إلهيته^(٣)، وفي كلامه ميل إلى أن تكون المفردتان متحدتين في الدلالة، وهذا الرأي هو ما عبر عنه من قبل أكثر الإشاعة^(٤). أما سيد قطب فله وجهة نظر أخرى قريبة من الفهم الإمامي، إذ يرى أن (أحد) ((لفظ أدق من لفظ (واحد)؛ لأنه يضيف إلى معنى (واحد) أن لا شيء غيره معه. وأن ليس كمثله شيء^(٥))). وهذا يثبت أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا على قاعدة المنطقة، إذ إن (أحدًا) أخص في الإطلاق على المبدع وحده، وهذا يفسر انتظامه مع لفظ الجلالة

(١) التحرير والتنوير ٣٠: ٥٣٨

(٢) ظ: المنهج الإستنباطي في علم الكلام الجديد، أحمد قاسم آل بزرون و حسين علي جليح، الطبعة الأولى / ٢٠٠٨، مملكة البحرين ١٢٤:٠

(٣) التحرير والتنوير ٣٠: ٦١٤

(٤) ظ: التفسير الكبير ٣٢: ١٨٠

(٥) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة والعشرين ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، المجلد السادس: ٤٠٠٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

المختص به تعالى. وربما يفسر لنا هذا معنى اقتران (الواحد) مع (القهار) ، في جميع الآيات التي وردت فيها لفظة الواحد المعرف بالآلف واللام ، واقتران لفظة واحد مع لفظة (إله) التي تنطبق على كل معبود، في حين تقتزن لفظة (أحد) مع لفظ الجلالة المختص بالذات الإلهية. وهو ما يظهر فريدة استعمال في المفردات وتضامها مع ما يناسبها في التركيب القرآني.

فلا بد إذن من بلورة معنى الواحدية ، ومعرفة الواحد الذي تردد على لسان النص القرآني كثيراً ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (الأعراف : ٧٣) وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦) وهكذا تأتي ضرورة معرفة معنى الواحد ((فمن دون فهم مسألة الواحد وما يعنيه، لا تتيسر عملية فهم بقية معارف التوحيد، فهذه المسألة هي القاعدة التحتية التي ينهض عليها بناء المعرفة التوحيدية، فيما يحويه من أجزاء وتفاصيل))^(١)، إذ اتفق الجميع على أن القرآن نص إلهي صدر من الأحد الفرد الصمد، فمبدعه واحد، اللهم إلا في عملية التوصيل والتداول، فيشارك فيها الوحي والرسول في عملية الإبداع.

٢- وحدانية المبدع بين النص والعقل:

اشتد الصراع بين أنصار التيار النصي الذي يقدم الظاهر اللفظي ، وأنصار التيار العقلي، الذي يعتمد التأويل ، ولاسيما في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة المبدع فيما إذا كانت واجبة بالنص الذي يمثل الشرع ، أو بالعقل الذي يمثل التأويل والمجاز ، وفي الواقع إن كلا التوجهين ، يصبان في مصب واحد وهو : كيفية قراءة النص القرآني في البحث عن المعرفة . وتوصل هذا الصراع إلى نتائج مهمة ، ثمراتها القبول بهذا التزاوج والتمازج بين العقل والنص ، حتى أصبح التأويل بين العقل والنقل؛ وسيلة لتحقيق صدق العقيدة، و توجيه الفكر باتجاه فهم النص القرآني ومعرفته، فـ ((إن هذا التزاوج بين العقل والنقل ، كان وسيظل مبعث نشاط فكري ، ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري من منظور ذوي الاتجاه التأويلي ، الأمر الذي غالباً ما كان يتضمن مرجعية خارجية ؛ للتعرف على عمق دلالة النص))^(٢) . ولعل هذا التزاوج بين العقل والنقل هو الذي حفز المؤيدين له ، على وضع شروط حازمة في مسألة النظر إلى النص الشرعي وتأويله ، فلا يمكن أن يكون مفتوحاً أمام كل قارئ للنص ، بل لابد من تقييده بالراسخين في العلم.^(٣) وهو الذي جعل العقل عند الإمامية حاكماً على النص ، لكنه لا يفضي إلى تعدده ، وإنما يقيد بالعقل ؛ أي إلى وحدة البعد الدلالي للخطاب ومعرفة قصد المتكلم ، والقصد يعني ضرورة حضور العقل في اللغة ؛ لضمان فهم الخطاب وتوظيفه.

(١) التوحيد بحوث في مراتبه ومعانياته ١ : ١١

(٢) التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي ، د. عبد القادر فيدوح ، مجلة الحياة الطبية ، العدد : ١٥ لسنة ٢٠٠٥ م : ٣٢

(٣) ظ: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية د. عبد القادر فيدوح ، الأوائل للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ سورية

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وهو مسلك اشتركت فيه جميع المدارس الكلامية ، ولكن بدرجات متفاوتة، فهم يعتقدون ((إن أي رأي، لا يمكن إرجاعه إلا إلى العقل وآلياته بين اتجاه وآخر، سواء ممن يستعمل العقل في إطاره المستقل، أم ممن يجعل ضرورة التسليم إلى النص))^(١) ، ومن هنا يتبين اهتمام الإمامية في تقديمهم العقل لفهم إرادة المبدع من خطابه ، فحاضوا تجربة تأويلية واضحة في فهم النص ، وكانت الدلالة العقلية تتقدم عندهم على الدلالة النصية واللغوية ، وذلك عن طريق تغليب المجاز على الحقيقة. وفردة الاستعمال اللغوي تحتاج إلى جهد عقلي ؛ لكي يسبك على وفق منظومة دلالية تنسجم فيها إرادة العقل ونظام اللغة ، فيكون للعقل دور في إرساء دعائم النظم وتمييزه، فتكون التجربة التأويلية التي خاضها المؤولون من الإمامية لا تخرج عن إطار تغليب وجه اللغة المجازي، وتجاوز الحقيقة الظاهرة التي لا تنسجم مع ثوابت العقل ((بهذا تصبح أسبقية الحقيقة للمجاز وجهاً آخر ، لأسبقية الدلالة العقلية على الدلالة النقلية ، فما المجاز في النهاية ، إلا وسيلة لتبرير حصول تناقض في ظاهر النص ، بين كلام الله ، ومعرفتنا العقلية من عدل وتوحيد))^(٢) ؛ لذا نجد أن الإمامية ، أعطوا الأولى المشروعية والحاكمة على الثانية ، وهذا التمييز بين الدالتين ، قائم على أساس العلاقة بين الدال والمدلول ، إذ إنها علاقة سببية في الدلالة العقلية واصطلاحية في الدلالة اللغوية. لكن توجيه الإمامية هنا لا يعني أن يُعطى العقل مطلق الحرية في فهم النص كما فعل المعتزلة ، بل إن دوره لا يتجاوز المساحة التي لا ينسجم فيها المعنى الظاهر مع الثوابت العقلية ، فلا يذهبون إلى التأويل المفرط ، فالنص المحكم لا يمكن للعقول أن تتجراً على دلالاته ، ولكن المتشابه لها فيه جولات ، لكنها مع ذلك فهي محكومة بضوابط محددة.

وعلى العكس من ذلك تماماً فإن الإشاعة في بداية وجودهم الفكري، أعطوا الأسبقية للنقل على حساب العقل ، فالباقلاني مثلاً ، في أبحاثه الدلالية ، يقدم الدلالة اللغوية على الدلالة العقلية ، إذ تبرز سلطة النص والظاهر، على الحقيقة العقلية ، و تفرّع عن ذلك القول بتوقيفية اللغة عند أكثر الإشاعة؛ لأنها مقدمة ، وهي تابعة للنص القرآني الإلهي ، وبخلافها عند الإمامية ، فإنها وضعية بالموافقة^(٣).

وهنا تبرز أهمية الفرق بينهما ، فالأولى تمنع المجاز في معرفة الصفات الإلهية، كما سيتضح قريباً ، والثانية تجوّزه وتعمل به ، ومع ذلك لم يترك الإشاعة العقل في مسائل المعرفة الإلهية ، بل أنهم رأوا ضرورة تعزيز العلاقة بينهما ، ولاسيما عند اصطدام كثير من الدلالات القرآنية ، مع الإيمان بإطلاق الدلالة الظاهرة ، إلا أنهم أصرّوا على أن توحيد المبدع ، وبيان مراتب ذلك التوحيد، لا تحتاج إلى دليل

(١) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية: ١٢٣

(٢) التأويل عند المتكلمين بين سلطة المذهب وشرعية الإمكان ، د. حياة يعقوبي ، مجلة المنهاج العدد: ٤٨ لسنة ٢٠٠٨ : ٢٦

(٣) ظ: الذخيرة في علم الكلام ، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ، تحقيق أحمد الحسني ، مؤسسة النشر الإسلامي

قم، ١٤١١ هـ - ٧١

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

عقلي ، بقدر ما هي بحاجة إلى رؤية قرآنية؛ ((لأن العقل مهما بلغ من درجة التفكير ، أقصر من أن يعطو إلى مرتبة ما وراء الكون ، ليثبت أو ينفي معرفة الله))^(١)، فالخلاف إذن هو بمقدار هذا التفاوت الموجود ، وإلا في الحقيقة لا يوجد أي تعارض بين الخطاب القرآني والعقل الراشد ، وإذا وجد ثمة تفاوت ، فهو يرجع للأسباب الآتية^(٢):

- تفسير خاطئ للنص ، يؤدي إلى مفهوم يخالف العقل .
- خطأ في مقررات العقل ، التي يحاكم إليها المفهوم الصحيح للنص .
- مفهوم غير صحيح للنص ، يحاكم مقررات عقلية خاطئة .

أما إذا استقام مفهوم النص ، وسلمت مقررات العقل وأحكامه ، فإنه يستحيل بينهما أي تعارض أو اختلاف. وهذه رؤية مشتركة بين المذهبين تجاه النص القرآني ، تؤيد إمكانية وجود أرضية مشتركة للفهم ، ولكن ذلك لا يمنع مثلاً من تفرد الإمامية بمنهج يقترب من فهم الفلاسفة والعقليين ، على الرغم من سيطرة النص الوارد عن الإمام المعصوم في فرض الدلالة ، لكن هذه الدلالة غالباً ما كانت تعطي معنى عميقاً يخالف ما يوحي به الظاهر من النص القرآني ، وربما هذه الدلالات المنقولة عن المعصوم هي التي شجعت المفسرين والمتكلمين في إظهار الصبغة العقلية في فهم نصوص التوحيد عند الإمامية. ما جعل بعض المستشرقين يلحق الفكر الإمامي بالفكر الاعتزالي ، إلى درجة إلحاق الشريف المرتضى الإمامي بالنسب والمذهب بالمعتزلة^(٣) ولا ينكر أحد وجود التداخل المعرفي بين الإمامية والمعتزلة^(٤)، إلا أن الواقع العملي يثبت تفرد الإمامية (الأثنا عشرية) بمنهج معرفي لفهم النص القرآني ، مبني على أسس نصية تشارك الأسس العقلية، فالنص الوارد عن المعصوم - بعد إثبات صحته - حاكم على الدلالة العقلية ، وهذا واضح في تفرد الإمامية بقولهم في تنزيه الذات الإلهية ، الذي لم ينته بهم إلى حد الإيغال في تغميض الذات وجعلها فوق أي صفة ، وذهب إلى ذلك المعتزلة والإسماعيلية من فرق الشيعة، حينما استعاروا مفاهيم فلسفة الفيض والإشراق لمعالجة فكرة الوحدة والتوحيد^(٥).

وهنا فرق مهم ينبغي أن يلتفت إليه الباحثون؛ للتفريق بين الإمامية الاثني عشرية وفرقة الإسماعيلية

(١) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية : ١٠١

(٢) ظ : بحوث في الملل والنحل ، جعفر السبحاني ، الدار الإسلامية - ١٩٩١ ، ٣ : ١٦٩

(٣) ظ : مذاهب التفسير الإسلامي ، المستشرق إجنس جولد تسهير ، ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي بمصر -

القاهرة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥ م : ١٣٧

(٤) ظ : تطور علم الكلام الإمامي : ٦٥

(٥) ظ : محنة التراث الآخر : ١١٦

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الباطنية، فنظرية الفيض الإسماعيلية هي التي عالج الدكتور محمد عابد الجابري في ضوءها الفكر الإمامي بصورة عامة من دون التفريق بينهم وبين غيرهم من الإمامية، حتى أنهم بالغوصية والتخلف، وبما فيه من الإجحاف بحقهم^(١).

يمكن القول إذن، بإمكانية وجود أرضية مشتركة بين المدرستين ، يمكن فيها التقارب والتطابق في فهم النص القرآني على وفق هذه الضوابط ، وإن ظلت لكل منهما مزية ينماز بها من الآخر. وهذا ما ثبت وجوده في التعامل مع النصوص التي تتحدث عن التوحيد وصفات المولى ﷺ .

٣- النص ودلالة الممانعة :

قد أثبت بعض المشتغلين مع فهم الخطاب القرآني، بما يحملون من مؤهلات كانوا يرون أنها جديرة بأن تجعلهم في مسؤولية القراءة الصحيحة ، اثبتوا أن النص قادر على إثبات دلالاته بنفسه؛ لأن مبدعه أراد أن تكون له القدرة على إيصال هذه الحقيقة للمتلقي ، الذي ربما غابت عنه ، أو كان يحمل تصوراً آخر عن المبدع كـ (التعددية) و(الثنوية) ، التي يعتقد بها الفكر المسيحي ، لكن لا مجال للشك أن التوحيد ثابت يحمله النص القرآني ، الذي يقول : ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ، فقد وقف المسلمون عند هذا النص ؛ للدفاع عن وحدانية المبدع وفيه ردٌّ على من قال بالثنوية أو الشراكة، وقد برز استعمال الدليل العقلي ؛ لبيان معنى الآية الكريمة في الفهم الإمامي ، إن الطوسي في تفسيره هذه الآية يستعين بفهمه لمعنى (لو) ، الذي يسمى حرف (امتناع لامتناع) في عرف أهل اللغة^(٢) ؛ ليجتهد في تسمية الدليل بالممانعة ، فيقول في تفسيره مبيّناً فهمه للنص: ((ثم قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ﴾، يعني في السماء والأرض آلهة ، أي من يحق له العبادة غير الله لفسدنا ؛ لأنه (لو) صح إلهان ، أو آلهة ؛ لصحّ بينهما التمانع ، فكان يؤدي ذلك إلى أن أحدهما إذا أراد فعلاً ، وأراد الآخر ضده))^(٣) ، فهنا يقرر الطوسي دليل الممانعة من النص القرآني ، وقد اتضح كيف زواج بين فهم النص والدلالة التي أوحى بها من جهة ، والثابت العقلي الذي استنبط من النص نفسه من جهة أخرى ، إذ يقول: ((إما أن يقع مرادهما ؛ فيؤدي إلى اجتماع الضدين ، أو لا يقع مرادهما ؛ فينتقض كونهما قادرين ، أو يقع مراد أحدهما ، فيؤدي إلى نقض كون الآخر قادراً . وكل ذلك فاسد ، فإذا لا يجوز أن يكون الإله إلا واحداً))^(٤) ، فيلاحظ أن الطوسي ، ومن قبله الشـريف المرتضى

(١) ظ : العقل السياسي العربي ، الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان - ١٩٩٠ : ٢٠٧

(٢) ظ الجنى الداني في حروف المعاني ، الحسن بن قاسم المرادي ، الدكتور فخر الدين قباوة ، والأستاذ محمد نديم فاضل ، دار

الكتب العلمية ، بيروت - لبنان الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م : ٢٧١

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٧ : ٢٣٣ - ٢٣٤

(٤) المصدر نفسه ٧ : ٢٣٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

، لم يفرقاً بين الدليل العقلي (الممانعة) والدليل القرآني، فلا ترى فرقاً ؛ لقوة المزج بين الدليل العقلي والنص القرآني، وهو ما أكدّه الشريف المرتضى، إذ يرى بأن ((الخلق لا يصلحون إلا بصانع واحد، فقال: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ثم نزه نفسه فقال: ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ والدليل على أن الصانع واحد ، حكمة التدبير وبيان التقدير))^(١).

وبالدليل نفسه، وفي ضوء هذه الآية ، يثبت الإشاعة وحدانية الصانع ، إذ اعتمد الباقلاني على هذا النص القرآني ، فيقول: ((والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه: قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فإننا نرى الأمور تجري على نمط واحد، في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك. ولو كانا اثنتين أو أكثر، فلا بد أن يجري خلاف ، أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بينه سبحانه وتعالى فقال : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ (الإسراء: ٤٢ - ٤٣))^(٢). يحاول الطرفان إثبات وحدانية المبدع من نص واحد ، وبدليل عقلي واحد وهو (الممانعة)، إلا أن الفرق بينهما في تقديم أي الدليلين ، فإن التزاج بين الدليل العقلي والنص القرآني ، نجده واضحاً في جميع عمليات الفهم عند الامامية في مسألة وحدانية المبدع ، ففي قول تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَغْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩١) ، نرى أن الشريف المرتضى ، يحاول تعضيد الدليل العقلي وتقويته في ضوء النص القرآني، بل ربما يجعل النص القرآني أصلاً لتأسيس الدليل العقلي، إذ يقول: ((ولو كان ذلك - وجود الإله الآخر - لبث الاختلاف ، وطلب كل إله أن يعلو على صاحبه ، فإذا شاء أحدهم أن يخلق إنساناً ، وشاء الآخر أن يخلق بهيمة ، فاختلفا ، وتباينا في حالة واحدة، واضطرهما ذلك إلى التضاد والاختلاف والفساد، وكل ذلك معدوم، فإذا بطلت هذه ثبتت الوحداية بكون التدبير واحداً، والخلق غير متفاوت والنظام مستقيماً))^(٣)، وهو إثبات لدليل الممانعة الذي ينطبق تماماً على ما قاله الباقلاني الأشعري، الذي كان متفقاً مع الامامية في فهم هذه الآية، إلا أنه صرح كما مرّ قبل قليل، بتبعية الدليل العقلي للنص القرآني بقوله: ((والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول))^(٤)، وهو بهذا يؤكد تقديم النقل على العقل، الذي هو أصل أشعري لفهم الخطاب القرآني .

(١) الآيات الناسخة والمنسوخة ، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق علي جهاد الحسائي ،

بيروت - لبنان د.ت: ١٠٨

(٢) الإتيان فيما يجب الاعتقاد به ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ،

مؤسسة الخانجي ، مصر، ١٩٦٣ : ٣٣

(٣) الآيات الناسخة والمنسوخة : ١٠٧ - ١٠٨

(٤) الإتيان فيما يجب فيه الاعتقاد : ٣٣

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

٤- نصية الوجود الخارجي

إن الدليل الذي أُعتمد عليه في إثبات التوحيد نابع من التفكير والتأمل في حركة الكون، وفي نظام حركة الشمس والقمر، فمن خلال وجود هذا النظام يُستدل على وحدة المبدع ، فهذه المعرفة العقلية النابعة من إدراك جزئيات العالم الحسي، وصولاً إلى الكليات العقلية ، يأتي النص القرآني داعماً ومؤيداً لها ، ونرى ان هذا الترتيب المعرفي اختلف فيه الامامية عن الاشاعرة في تقديم العقل على النص. ولو زاد تأملنا لما قال الطرفان في كيفية فهم النص السابق؛ لتبين لنا أن (الوجود الخارجي) أو نظام الكون ، كان نصاً يمكن أن يُقرأ ويُفهم كما تفهم النصوص اللغوية، ولما كان وجود العالم وحركته أسبق من وجود النص القرآني - لأنه حادث كما يقول الامامية - يستدل عليه بالعقل ، وكان هذا مسوغاً لدى الامامية بتقديم العقل على النقل الذي جاء مؤيداً لما أثبتته العقل .

وإذا كانت الألسنية الحديثة تتعامل مع اللغة بوصفها نظاماً من العلامات، مقارنة مع غيرها من العلامات (كالإشارات المرورية والأزياء ونظام الصور...) وهو ما يقابله في التراث مفهوم (الدلالة) ، يدلُّ ذلك على أن نظرة المسلمين لحركة الكون ونظامه بوصفه دلالة على وحدانية المبدع نظرة يؤيدها النص القرآني، وهذا يسوغ تماماً من أن توضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية ، وهي نظرة يتفق عليها جميع المسلمين بمختلف طوائفهم ^(١).

(١) ظ إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ط/ ٧ - ٢٠٠٥

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ثالثاً : المبدع بين الاسم والمسمى :

اتضح من خلال المباحث السابقة أن التوحيد كان محوراً مهماً من محاور الفهم الدلالي بين المتكلمين من المدرستين ، ولكنهم لما عجزوا عن معرفة الذات بحقيقتها لجأوا إلى معرفة آثارها التي هي الأسماء أو الصفات المعبرة عن الذات ؛ ذلك إنطلاقاً من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠). فكان الاختلاف بينهم في العلاقة بين الاسم والمسمى ، والبحث في هذه المسألة قديم ، إذ ذكر بعض الباحثين أن جذور الاهتمام به تعود إلى الهنود والإغريق^(١).

وقد نشأ هذا من دراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى ، فهي إما علاقة متلازمة بينهما بحيث يتطابق الدال والمدلول ، أو الألفاظ مع مسمياتها ، التي تمثل وجهة النظر الأفلاطونية . أو أن الألفاظ تدل على مسمياتها بوضع واضح واتفاق بين المسمين لها ، كما ذهب إلى ذلك أرسطو^(٢)؛ لذا كان هذا السجال الدلالي واضحاً في أبحاث التراث العربي ، وما يزال قائماً إلى يومنا هذا ، فمنهم من أثبت أن العلاقة بين الدال والمدلول توقيفية، كما ذهب أكثر الأشاعرة وبعض اللغويين الذين ساروا في ركابهم ، أمثال ابن فارس الذي يقول : ((إن لغة العرب توقيف ، ودليل ذلك قوله جل ثناؤه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فكان ابن عباس يقول : علمه الأسماء كلها وهي هذه التي يتعارفها الناس...ولعل ظاناً يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد ، وليس الأمر كذا ، بل وقف الله جل وعزّ آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه وانتشر من ذلك ما شاء الله...))^(٣). وكأن ابن فارس قد تفتّن لما يوحى بالتهافت في كلامه، فأكد أن اللغة التي كان يقصدها كانت مواكبة لحاجات العصر. ولكن رأيه هذا لم يلق قبولاً من بعض اللغويين ، كما يشهد بذلك ما قاله ابن جني في خصائصه ، حين استعمل الآية نفسها ؛ للنقض على قول ابن فارس ومن خلفه الأشاعرة الذين قالوا بذلك، إذ يرى ((أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف))^(٤) ، كما ذهب إليه الإمامية^(٥)، وربما هذا هو الذي جعل احد الباحثين يصنف ابن جني في خانة المعتزلة ، الذين تبوّأوا مواضع اللغة واصطلاحيتها؛ إذ يقول وهو يبين رأي ابن جني: ((إننا نكاد نجزم بأنه يرفض القول بأن

(١) ظ علم الدلالة ، د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة ، الطبعة السادسة ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م : ١٨

(٢) ظ علم الدلالة ، جون لاينز ، ترجمة: مجيد الماشطة ، وحليم حسن، وكاظم حسين، مطبعة جامعة البصرة ، ١٩٨٠ : ١٤

(٣) ظ الصحابي في فقه اللغة ، أحمد بن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، لبنان ، ١/ ١٩٩٣ : ٣٦

(٤) ظ : الخصائص ، أبو الفتح بن جني ، حققه محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، د.ت : ١ : ٤٠

(٥) ظ: الذخيرة في علم الكلام : ٧٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

اللغة وحي ، وذلك لأن ابن جني معتزلي*، والمعتزلة الذين ذهبوا إلى خلق القرآن، ما كان ليذهبوا إلى أن اللغة وحي وإلهام ((^(١) . ولا يريد البحث أن يقف طويلاً عند هذه الخلافات ؛ لأنها أشبعت بحثاً من لدن الباحثين ، وتظهر أهمية هذا المبحث في عملية الفهم القرآني، وفهم بعض الأسماء الإلهية التي وقع الخلاف حولها، وهذا العنوان تردد كثيراً في أبحاث المتقدمين من المتكلمين في المدرستين، وهو بالنتيجة بحث بين الدال والمدلول .

اثر الاشتقاق في دلالة الاسم على المسمى:

لا ريب في أن السبق التاريخي للبحث الكلامي على بعض المعاجم اللغوية و المباحث الدلالية هو الذي شجع اللغويين على الخوض في عملية التفريق بين الاسم والمسمى، والبحث عن الجذور الدلالية لكلمة الاسم ، فذهب بعضهم إلى أن اشتقاق لفظ (اسم) من (سما يسمو) وهو ما ينسب إلى البصريين ، فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به ، أما الكوفيون فإنهم قالوا إنه مشتق من (وسم يسم سمة) والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى^(٢)، وذهب الزجاجي إلى أنه لا خلاف بين الكوفيين والبصريين في ذلك، وانتقد من قال بأن أصل الاسم من الوسم بقوله: ((وأحسب القائلين بهذا القول ذهبوا إلى ظاهر المعنى ولم ينعموا النظر في مقاييس العربية ، لأنه في الظاهر لائق به أن يكون الاسم سمة للمسمى يعرف به ، لأن أصله ليس من السمة لأن السمة من (وسمت) فاء الفعل منها واو، و (اسم) من السمو ولام الفعل منه واو))^(٣)، وأكد غير باحث من الذين اهتموا بالدلالة القرآنية هذا التفريق الاشتقاقي ، فقال النحاس : ((وفي اشتقاق اسم قولان : أحدهما : من السمو، وهو العلو ، والارتفاع ، فقليل : اسم لأن صاحبه بمنزلة المرتفع به . وقيل : وهو من وسمت ، فقليل: اسم لأنه لصاحبه بمنزلة السمة ، أي يعرف به. والقول الثاني خطأ ، لأن الساقط منه لامه ، فصح أنه من سما يسمو))^(٤).

* لم نعر في ترجمة ابن جني في جميع الكتب التي ترجمت له بأنه معتزلي ، إلا إنه كان تلميذاً ملاصقاً لأبي علي الفارسي وكان هذا الأخير منسوباً إلى الاعتزال ، والظاهر من الاعتزال في تعبيراتهم هو التشيع ؛ إذ قد اشتهر كون أبي علي من الإمامية، والعامّة لا تفرق بين الإمامية والمعتزلة في العقائد ، وقد نسبوا جماعة من علماء الشيعة إلى الاعتزال حتى إن الذهبي نسب السيد المرتضى إلى الاعتزال ، والمراد موافقة المعتزلة في بعض الأصول . ومجرد نسبة الرجل إلى الاعتزال لا يكفي في إثبات تشيعه ، نعم إذا ثبت تشيعه لا ينافيه نسبتهم له إلى الاعتزال . ظ : أعيان الشيعة ٥ : ٨

- (١) فقه اللغة في الكتب العربية : عبدة الراجحي ، دار النهضة العربية ، بيروت، د.ت : ٦٦
- (٢) ظ : الإصناف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، لأبي البركات بن الاباري (ت ٥٧٧هـ) ت: جودة مبروك محمد مبروك ، مكتبة الخاتجي القاهرة ، الطبعة الأولى : ٢٠٠٢م ، ١ : ٤
- (٣) اشتقاق أسماء الله، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الحسين المبارك ، دار الفكر للنشر والتوزيع البصرة - العراق، الطبعة الأولى ، ١٤٣٠- ٢٠٠٩ م : ٢٧٩ - ٢٨٠
- (٤) معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٨ هـ، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ١ : ٥١

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وقد ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أبعد من ذلك حينما يرى أن الاشتقاقين السابقين ليس لهما جذور صحيحة في اللغة العربية ، بل أن الأصل لكلمة (اسم) ، ((مأخوذ من كلمة -شما- آرامية وعبرية ، والهمزة زائدة للوصل. وتسهيل اللفظ، والواو محذوفة للتعريب))^(١)، وبهذا لا يكون الاشتقاق من السمو أو السمة، وهذا الرأي بالرغم من غرابته عن المعاجم اللغوية المتوفرة ، إلا أنه استند إلى دليل استقرائي من اللغات السامية وبين مدى العلاقة بينها، يمكن الإفادة منه في فقه الدلالة المعجمية.

والملاحظ أن هذه الدراسات لم تتجاوز المفردة وتركيبها اللغوي؛ ولكنها كما هو واضح كانت متأثرة بآراء فكرية آنية . فتخطيء الرأي المنسوب إلى الكوفيين ، لم يكن من جهة لغوية اشتقاقية، بل أن الميل إلى المذهب الكلامي في ترجيح الدلالة والاشتقاق ، كان واضحاً عند الباقلاني عندما بحث مسألة الاشتقاق هذه في أحد كتبه الكلامية، إذ يقول: ((فقال أهل الحق - ويعني الاشاعرة - : إنه مشتق من السمو . وقالت المعتزلة وغيرها من أهل الأهواء : إنه مشتق من السمة وهي العلامة . والدليل على صحة ما قلناه إنه مشتق من (سما يسمو) وليس من (وسم يسم) أن العرب صغرتة فقالت (سمي) . ولو كان من السمة لقالوا وسيم))^(٢) . فالانتصار للمذهب الكلامي كان مسيطراً على ذهنية الباقلاني في ترجيح الاشتقاق ، فمصطلحات (أهل الحق) و(أهل الأهواء) لا تحل مشكلة أصل الاشتقاق، وإنما ذكرها الباقلاني لأجل التمويه على القارئ في أن ما يقوله غير الاشاعرة ليس صحيحاً، وأن اعتماده على صيغة التصغير الصرفية؛ أيضاً لا يضع حلاً للمشكلة ؛ لأن التصغير يحدث فيه من التقديم والتأخير والقلب كما هو معروف في الأسماء المصغرة . ويلاحظ ذلك على التطبيق العملي الذي قام به أتباع الباقلاني من الاشاعرة ، عندما حاولوا أن يربطوا بين أصل الاشتقاق ، والدلالة على الأسماء الإلهية ، وهو شيء ينبئ عن مدى تأثير الآراء اللغوية بالبعد الفكري الذي يحمله المفسر، فالقرطبي مثلاً يقول: ((فإن من قال الاسم مشتق من العلوّ يقول: لم يزل الله سبحانه موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم ، ولا تأثير لهم في أسمائه إذا قال: الله خالق ، فالخالق هو الرب، وهو بعينه الاسم، فالاسم عندهم هو المسمى بعينه من غير تفصيل))^(٣). وهذا الرأي ينطلق من نظرية توقيفية وضع الألفاظ لمسمياتها، وهو ما آل إليه الفهم الأشعرى، فإن أسماء الله تعالى، هو الذي أطلقها على نفسه فهي قديمة قدمه، وهذا يؤدي إلى

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٥: ٢٧٣

(٢) تمهيد الأوائل: ٢٥٦

(٣) الجامع لإحكام القرآن ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ١٠ : ١٠١ -

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

تكتسب القديم في فهم الامامية . وهي من الأمور التي أثارت ما يسمى بالكلام النفسي، الذي سيبحث لاحقاً ؛ لذا حاول القرطبي فلسفة الفهم الدلالي لأسماء مبدع النص القرآني بالرد ، إذ يرى أن ((من ينفي الصفات من المبتدعة ، يزعم أن لا مدلول للتسميات إلا الذات؛ ولذلك يقولون الاسم غير المسمى، ومن يثبت الصفات، يثبت للتسميات مدلولات هي أوصاف الذات ، وهي غير العبارات وهي الأسماء عندهم ولا صفاته ... ومن قال الاسم مشتق من السمة ، يقول : كان الله في الأزل بلا اسم ولا صفة ، فلما خلق الخلق ، جعلوا له أسماء وصفات ، فإذا أفناهم بقى بلا اسم ولا صفة))^(١) ؛ لهذا تمحور الخلاف في هذه المسألة الدلالية تحت مقولتين :

١ - مقولة: ((الاسم عين المسمى)):

تحت هذه المقولة تعبأ الاشاعرة الأوائل مع أهل الحديث في خندق واحد ؛ لإثبات رأيهم في الصفات ((فإذا قال قائل : الله عالم ، فقله دالّ على الذات الموصوفة بكونه عالماً ، فالاسم كونه عالماً ، وهو المسمى بعينه . وكذلك إذا قال : الله خالق ، فالخالق هو الربّ ، وهو بعينه الاسم . فالاسم عندهم ، هو المسمى بعينه من غير تفصيل))^(٢) . وأكد القرطبي قول الباقلاني السابق ، الذي نسب فيه مقولة : (الاسم عين المسمى) إلى أبي عبيدة و سيبويه ، في حين نجد صاحب اللسان عندما يذكر الآراء اللغوية في هذه المسألة ، يقول : ((وسئل أبو العباس عن الاسم : أهو المسمى أو غير المسمى ؟ فقال : قال: أبو عبيدة : الاسم هو المسمى ، وقال سيبويه : الاسم غير المسمى ، فقل له: ما قولك؟ قال: ليس فيه لي قول))^(٣) ، وهذا يدلّ على التهافت في نقل المعلومة الصحيحة عن الذين أصّلوا للدلالة في الفكر اللغوي ، أمثال سيبويه . وهو ليس إلا محاولة ؛ لدعم الرأي الذي يؤيد التوجه المذهبي في فهم الدلالة القرآنية . ومن هنا نشأ الخلاف في دلالة الأسماء على مسمياتها ، فمنهم من جعلها بمنزلة الوجود اللفظي للأشياء ؛ لأنهم قسموا الوجود إلى وجود لفظي ووجود حقيقي ، وإن للأشياء عندهم وجوداً في الأعيان ، ووجوداً في اللسان ، ووجوداً في الأذهان^(٤) . والوجود اللفظي هو المراد منه الوجود اللساني ((وهو عبارة عن

(١) الجامع لأحكام القرآن ١: ١٠٢

(٢) المصدر نفسه ١: ١٠١

(٣) ظ لسان العرب مادة(سما) ، ١٤: ٤٠٣

(٤) ظ المستصفي في علم الأصول ، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، المتوفي سنة ٥٠٥ هـ طبعه وصححه محمد عبد

السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان د.ت: ٢٢٤

الفصل الأول..... تجليات المبدء في الخطاب القرآني

اللفظ الحاكي عن واقع خارجي بواسطة جعله المفهوم الحاكي عن الخارج ((^(١))؛ فكانت العلاقة بين الاسم والمسمى عند الاشاعرة الأوائل وفي مقدمتهم الباقلاني، هي ان (الاسم هو المسمى)، واستندوا إلى أدلة من النص القرآني، يثبتون بها نظريتهم الدلالية هذه، منها قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١) ، وقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ (الواقعة: ٧٤) ، فلما أمر الله تعالى بتسبيح الاسم ، وهو اسمه وبوساطة الترجيح العقلي بأن (المُسَبِّح) هو الله تعالى لا غيره، فأسمه (هو هو) لا غيره ، وهذا يعني ان الاسم هو المسمى^(٢).

بينما يساوي الأشاعرة بين الاسم والمسمى ، فهم يفرقون بين الصفة والموصوف ، إذ يرون الصفات قائمة بالذات وزائدة عنها ، وجزماً إنهم لا يعنون بذلك إثبات التعدد ، أو وجود الشريك ، لكنهم اختلفوا وهم يبحثون توحيد المبدع وتنزيهه ، في كيفية اتصاف الذات المبدعة بصفة معينة ، ولم يكن رأي رائدهم أبي الحسن الأشعري واضحاً ؛ فهو يرى ان صفاته قائمة بذاته ، أي أنها ليست ذاته ، ولا هي غيره ، فلا يتصور أن يكون الله حياً بلا حياة ، ولا عالماً بلا علم ، أو قادراً بغير قدرة ، وهكذا نجده يتعامل مع صفات الذات التي يسميها الأثرية ، وهو يخالف المعتزلة بذلك ، الذين منعوا القول بالصفات الموهمة بالتشبيه . وكذلك يخالف الإمامية الذين لم يفرقوا بين الذات والصفات^(٣).

وقول الأشعري هذا في الصفات ؛ كان اللغز الذي حاول الباقلاني حلّه ، فقد ميّز هذا الأخير بين الصفة والموصوف، بعد ان وجدناه يساوي بين الاسم والمسمى، فيرى أن الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة ؛ فإن كانت طارئة على الموصوف غيّرت حكم الموصوف وصيرته في حكم جديد؛ ويضرب مثلاً على ذلك كالسواد والبياض والإرادة والكرهية والعلم والجهل والقدرة والعجز ؛ وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها؛ أن تكسب من وجدت به حكماً آخر تجعله متميزاً عن فقدها . وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وما عدا ذلك من صفاته الثابتة⁽⁴⁾ ، فهو يريد أن يصل إلى النتيجة التي تقول إن الصفة مفارقة للموصوف ، حتى وإن كانت لازمة له ؛ لذا هو ينتهي إلى قناعة مفادها، أن الوصف هو قول الواصف لله تعالى وليس غيره

(١) الباب في تفسير الكتاب ، السيد كمال الحيدري ، دار فرائد للطباعة والنشر ، قم - ايران ، ط١ / ١٤٣١ - ٢٠١٠ ، ١

194:

(٢) ظ : في علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، تأليف دكتور احمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، بيروت ٢ : ٣١٢

(۳) ظ: المصدر نفسه ۲: ۶۴

(٤) ظ: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م: ٢٤٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

بأنه عالم ، حيّ ، قادر، منعم ، متفضل ، وهذا الوصف هو غير الصفة القائمة بالله تعالى أن وجدت به يكون عالماً وقادراً ومريداً^(١) . من هنا يتبين أن الباقلاني يفرق بين مفهومي الصفة والوصف ، فالصفة لصيقة الذات ، وهي مصدر الوصف . وعلى هذا يكون كل صفة يمكن أن تكون وصفاً ، ولا يمكن أن يكون الوصف صفة ، وأن الصفة ثابتة والوصف متغير ، فهي ثابتة ؛ لأنها تمثل عين الذات، والوصف متغير ؛ لأنه يمثل الأفعال ؛ لذا فإن صفات الأفعال تخالف صفات الذات .^(٢) عندها يجب التفريق بين وصف الله تعالى بالقدرة ، ووصف الإنسان بها ، فالأصل هو وصف الله بها ، وهي الصفة المهيمنة ، أما الوصف فيشترك فيه الخالق والمخلوق .

فالباقلائي إذن يحاول أن يبين فهمه للخطاب القرآني الذي فيه إشارة إلى هذه الصفات والأسماء ، مفرقاً بين الصفة والموصوف ، بعد أن ساوى بين الاسم والمسمى ، إذ يقول: ((ومما يدل على أن الاسم قد يكون هو المسمى ، قوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ (يوسف :٥٠)، فأخبر أنهم يعبدون أسماء . وهم إنما عبدوا الأشخاص دون الكلام ، والقول الذي هو التسمية . فدل ذلك على أن الاسم الذي ذكره ، هو نفس المسمى))^(٣)، ويبدو أن الباقلاني كان متردداً في دلالة الاسم على المسمى ؛ وهذا يتضح من قوله: (قد يكون) التي تفيد التقليل ، وربما هذا الذي يفسر الانقلاب في رأي الاشاعرة بعد ذلك إلى مقولة : (الاسم غير المسمى).

فالباقلائي كان يسير على خطى الأشعري في فهمه لمعنى صفات الله ، وتابعه على مخالفة رأي خصومهم من الامامية والمعتزلة ، وقد نسب بعض المستشرقين ذلك إلى تقارب الاشاعرة مع أهل الحديث والحنابلة ، في عصر الباقلاني؛ لأنه لم يجد في كتاب (التمهيد) أي هجوم على منهج أهل الحديث والسلفيين ، وذلك بتمسكهم بظاهر الآيات التي تصرح بوجود أعضاء الجسم من (يد ، ورجل ،وعين) للمولى ﷺ، ولا يوجد سوى خمس صفحات موجهة ضد المجسمة ، الذين أصروا على استعمال جسم الله ، ولكن كان الهجوم موجهاً ضد المعتزلة ؛ لأنهم يشتركون مع الامامية في أصول عقدية كثيرة ، وذلك في وقت كان البويهيون، يسيطرون على جزء مهم من الدولة، إذ كان للإمامية متسع من التعبير عن آرائهم^(٤). والإشارة إلى الجانب السياسي فيه علامة واضحة على مدى تأثير الفهم القرآني وتوجيه الدلالة القرآنية ، بالأفكار السياسية والتوجهات العامة للحاكم والسلطة.

(١) ظ :تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل : ٢٤٥

(٢) ظ: مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ م : ٦١٢

(٣) المصدر نفسه : ٢٦٠

(٤) ظ :الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي ، و.مونتغمري وات ،ترجمة كاظم سعد الدين، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت

الحكمة العراقي ،بغداد- ٢٠١٠ : ١٣٦

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

ويتضح تردد الباقلائي- الذي اشرنا إليه- لما ميّز بين الصفة والموصوف، وساوى بين الاسم والمسمى، فتكون أسماء الله تعالى معبرة عن صفاته، وهو مع هذا يقسم أسماء الله تعالى على قسمين : قسم منها (هو هو تعالى) إذا كان عائداً إلى ذاته، مثل كونه موجوداً وقديماً وواحداً. وقسم منها اسم الله تعالى، يعبر به عن صفاته كالعالم والقادر، فالصفة هنا غير الموصوف، ولكنها اسم له وهي ليست مغايرة له^(١).

حصر دلالة صفات المبدع في النقل:

ومع هذا يبقى الإشكال قائماً ؛ بأن صفات الله تعالى ، لاهي ذاته ، ولا هي غيره . وأيضاً تتضح العلاقة بين آراء أهل الحديث (السلفيين) ، والاشاعرة ؛ في حقبة ريادة أبي الحسن الأشعري والباقلاني ، في مسألة إثبات الصفات ، واثبات أزليتها وقدمها ، وهو ما أكدّه الشهرستاني الأشعري، حين عرض آراء أبي الحسن الأشعري ، في قوله: ((وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان ، هما ادراكان وراء العلم ، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود ، وأثبت اليمين والوجه صفات خبرية ، فيقول : ورد بذلك السمع ؛ فيجب الإقرار به كما ورد))^(٢)، ويتضح رأي الأشعري في هذا الفهم ، لأسماء الله تعالى ، من هذه المناظرة ، التي انبثقت عندما سأل رجل الجبائي*: هل يجوز ان يسمى الله تعالى عاقلاً ؟ فقال الجبائي: لا ؛ لأن العقل مشتق من العقل ، والعقل بمعنى المانع ، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق.

ويبدو أن الأشعري لم يرض عن قياس أستاذه المعتزلي ، ورأى أن هذا القياس يبطل كثيراً من صفات الله تعالى، مثل الحكيم ، فقال له : فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه - حكيماً- لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديد المانعة للدابة من الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع - والمنع على الله محال - لزم أن تمنع إطلاق (حكيم) عليه سبحانه وتعالى.^(٣) فهو يريد أن يثبت أن الاشتقاق اللغوي، ليس دليلاً لإثبات الصفات الإلهية؛ لذا يضيف معللاً إطلاق الحكيم وعدم إطلاق العاقل؛ لأن طريقته في معرفة أسماء الله تعالى السماع، لا القياس اللغوي، فأطلق (حكيماً) ؛ لأن الشرع أطلقه، ومنع

(١) ظ : تمهيد الأوائل : ٢٦١ ، وظ : الملل والنحل تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ -

٥٤٨) ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، د.ت ، ١ : ٩٥.

(٢) الملل والنحل : ١٠١.

*هو أبو علي الجبائي المعتزلي ، أستاذ الأشعري ، قبل تحوله إلى مذهبه الجديد. ظ : البداية والنهاية ، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي ، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري ، دار إحياء التراث العربي طبعة جديدة محققة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ١١ : ١٤٢

(٣) ظ : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي د.ط ٣ : ٣٥٨

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

(عاقلاً) ؛ لأن الشرع منعه ، وهو ينسجم تماماً مع عملية الفهم التي كانت معتبرة عند أهل الحديث ، والتي أيدھا الأشعري في بداية إنفصاله عن المعتزلة . وهذا ما يؤكده أتباعه ، من الذين أصلوا للفكر الأشعري بعده ، أمثال الشهرستاني الذي يصف أبا الحسن بقوله : ((وصغوه - أي ميله - إلى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل ، وله قول أيضاً في جواز التأويل ، ومذهبه في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والسمع والعقل ، مخالف للمعتزلة من كل وجه))^(١) ، إذ حاول أن يكسر فيه جمود أهل الحديث الملتزمين بدلالة الظاهر ، وهذا يوضح تماماً توجهات الأشعري الأولى تجاه الصفات من دون تأويل ، متظاهراً ميله إلى السلف ، وربما أن الأزيمة التاريخية جعلته يتجه في بداية انشقاقه عن المعتزلة ، وتكوين مذهب الجديد ، إلى تأييدهم في بداية الأمر . وقد أتضح هذا في كتابه (الإبانة) ، إذ لم يكن هذا الكتاب إلا تنظيماً وعقلنة للعقيدة الحشوية ، التي كانت مهيمنة حينها على ساحة الفكر الإسلامي^(٢) ؛ لذا كان الأشعري مختلاً في الدلالة على التجسيم ، ثم انقلبت مختلته إلى إعلان التنزيه المطلق في كتابه (اللمع) ، وابتعد عن تسمية الله تعالى جسماً ، مستنداً إلى مذهب التوقيفي في أسماء الله تعالى ((فالأسماء ليست إلينا ، ولا يجوز أن يُسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه ، ولا سماه به رسوله ، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه))^(٣) .

وفي النتيجة إن هذه الرؤية تمثل حصر الدلالة على الحقيقة فقط ، وتقضي على شيء اسمه مجاز ؛ لأنها تحصر دلالة الأشياء على مسمياتها فقط ، وبذلك يمتنع التأويل الذي أثبتت التجارب اللغوية وجوده ، عند تعاملها مع الخطاب القرآني ؛ بل أن قبول النص بالتأويل هو سر من أسرار الإعجاز القرآني ؛ لأن الاسم إذا كان هو عين المسمى فلا يمكن أن يكون اسماً لغيره . وهذا خلاف الواقع اللغوي والدلالي الذي أثبت وجود هذا الاشتراك ، حتى في مثل الصفات الإلهية ، التي وصف فيها مبدع الخطاب نفسه ، فهي يمكن أن تطلق على غيره ، لكن ليس بالمستوى الدلالي الذي يخص المبدع ذاته ، وإنما هي معانٍ تتراوح بين الشدة والضعف ، لأننا نستطيع أن نقول مثلاً : إن زيدا قادر على صنع الكرسي ، وإنه عالم بالخبر ، ولكن ليست قدرته كقدرة الله تعالى ، ولا علمه كذلك . وهذه النظرية التي تقول بعينية الاسم والمسمى ، إنما هي وليدة التمسك بالظاهر ، وعدم الخوض بما وراءه ، وهو المسلك الذي تمسك به أهل الحديث في فهمهم الصفات الإلهية ، وفرضته ظروف موضوعية - بيئية وثقافية وإيديولوجية - على العصر الذي عاشه الأشعري والباقلاني ، إذ كان مؤدجاً بروى خطيرة البعد ، أمثال هذا الرأي الذي يُنقل عن الشافعي ، أنه قال :

(١) الملل والنحل للشهرستاني : ١٠١

(٢) ظ : الإبانة عن أصول الديانة : علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن ، تحقيق : د. فوقية حسين محمود : دار

الأنصار - القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٧هـ - ٨ : وما بعدها

(٣) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، أبو الحسن الأشعري ، مطبعة مصر ، القاهرة - ١٩٥٥م : ٢٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

((إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى، والشيء غير الشيء، فاشهد عليه بالزندقة))^(١)، والزنديق محكوم عليه بالكفر والخروج من الدين .

وهنا يمكن القول: أن الأشعري و الباقلاني كانت قراءتهما متأثرة بثقافة العصر ؛ لأنّ ((كلّ قراءة تؤثر وتتأثر معاً بالثقافة وبالبيئة السائدة في عصر ما، وبيئة ما ... وبما أن هذا القارئ ينتمي بالضرورة إلى مجموعة بشرية ، وإلى خيال جماعي ، تتميز به هذه الجماعة عن غيرها من الأقوام ، فإن المعنى الذي ثبت في خياله يرفد كذلك الخيال الجماعي))^(٢)؛ ولكن هذا لا يعني إنهما لم يعتمدا نظرية خاصة بهما ، تميّز فهمهما للخطاب القرآني ، حاولا فيها الابتعاد عن النظريات والمناهج التفسيرية السابقة في الفهم ، فهما و إن عادا الى السلف في مسامرة الخط العام ، لكن ليس دون العمل على قراءة جديدة توحى بإمكانية اكتشاف دلالات جديدة من الخطاب القرآني ؛ لذا سنرى تحرر الفهم الأشعري تدريجياً عن مذهب السلف ، وأمكن معه تشخيص هوية أتباعه ، إذ ((تطبع صورة المنهج الأشعري في العقيدة مجموعة نقاط ؛ يتصاعد الخط البياني فيها ، ويمثل المعيار الذي يؤشر حركة هذا الخط : الدور الذي يناط بالعقل في فهم العقيدة ، وتحديد أصولها في الجانب المنهجي ، والموقف من الصفات الإلهية ، وطبيعة الاعتقاد فيها ، لاسيما الصفات الخبرية* تحديداً (...))^(٣) وهو ما ظهر في مسألة الاسم والمسمى، والعلاقة بينهما. وهذا ما يفسر لنا موقفهم من الألفاظ الدالة على التجسيم في الآيات القرآنية ، مثل اليد والوجه والاستواء ، كما سيتبين ذلك في ضوء المقارنة، في فهم النصوص القرآنية القادمة.

ففي كتاب الإبانة كان الأشعري منسجماً تماماً مع أهل الحديث ؛ إذ يرى أن الاستواء الوارد في قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: هـ) ، بمعنى أن الله تعالى يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استتقرار، وكذلك أن السماوات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السماوات قال:

(١) سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى ٧٤٨ هـ - ١٣٧٤ م ، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة بيروت ، الطبعة التاسعة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ١٠ : ٣٠

(٢) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها ، دكتور حسن مصطفى سحلول ، من منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠١ : ٢٥

* المقصود بالصفات الخبرية : هي الصفات التي أخبر بها القرآن الكريم وأثبتها الوحي لله سبحانه كعين الله ، ويد الله ، واستوائه على العرش ، وما ماثلها. ظ: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي ، الدار الإسلامية ، إيران - قم د. ط. ت : ٣١٥

(٣) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي ، بيت الحكمة ، العراق - بغداد ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٨ : ٣٧٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

﴿أَئِنَّمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (المك: ١٦) مستو على العرش الذي فوق السماوات ، وكل ما علا فهو سماء والعرش أعلى السماوات ، وليس إذا قال : ﴿أَئِنَّمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ يعني جميع السماوات ، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات ، ألا ترى الله تعالى ذكر السماوات فقال تعالى : ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِي تُوْرٍ﴾ (نوح: ١٦) ولم يرد أن القمر يملأهن جميعاً ، وأنه فيهن جميعاً ، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء ؛ لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السماوات ، فلو أن الله ﷻ على العرش ، لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحيطونها إذا دعوا إلى الأرض ^(١). فهنا إصرار على فهم لا يتجاوز المعنى الظاهر لمفهوم الاستواء في النص القرآني ، ولا معنى العلو . فهو في الجهة التي فيها السماء . واستدلّ بدلالة رفع اليدين ليثبت أن المبدع يوجد في السموات ، وهو ما يتطابق مع فهم الظاهرية تماماً . مما أوقع الأشعري في شبهة التجسيم والتشبيه ، التي لا يريد أن يصرح بها ، لكنه ذكر لوازمها ، وقد حاول الأشعري أن يدافع عن رأيه الذي سماه رأي أهل الحق ، في مقابل من قال بأن الاستواء بمعنى القدرة والاستيلاء من المذاهب الأخرى ^(٢)، ولما خشي الإشاعة الذين قالوا بالاستواء اللغوي الظاهري من تصنيفهم في خانة المجسمة، كانوا يعلّلون مناوئهم بالقول المنسوب إلى مالك بن أنس: ((الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة)) ^(٣). وهذه عبارة غامضة؛ جعلوها حكماً على عملية الفهم، فإذا كان الاستواء معلوماً، ولكن كيفيته مجهولة ، فيصير الشيء بذلك نفسه معلوماً ومجهولاً ، وهو تناقض صريح في الدلالة، لا يمكن تصوره. ثم لا يجوز السؤال عنه؛ لأن السؤال بدعة ، وإذا كانت ((كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار)) ^(٤)، فهو ردّ يحاول إخراس الألسن وإلجام العقول؛ لأنه صادر عن سلطة فقهية وفكرية مدعومة من الحاكم ، يقف حجراً أمام إعادة فهم الخطاب القرآني المنسجم مع ذات المبدع الذي جعل تكامل المخاطب منوطاً بمعرفته. فلا يجوز لأحد أن يتجرأ حتى بسؤال؛ لكي لا يحسب من المبتدعة. فكيف بمن يعمل على البحث عن الدلالة والسعي إلى اكتشافها ؟

ويتشبت الأشعري ومن كان معه في هذا الرأي، بروايات تنسب إلى الرسول الأعظم ﷺ تشير إلى أن ربنا ﷻ ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ حتى يطلع الفجر وفي أخرى إنه إذا بقي ثلث الليل ، ينزل الله تبارك وتعالى فيقول : من ذا الذي يدعوني

(١) ظ : الإبانة: ١٠٥

(٢) المصدر نفسه : ١٠٨

(٣) التفسير الكبير ٧ : ١٩٠

(٤) ظ : سنن النسائي : الشيخ الإمام العالم الرباني الحافظ الحجة الصمداني أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر

النسائي رحمه الله تعالى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية - سنة ١٩٣٠

ميلادية ، ٣ : ١٨٩

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

فأستجب له ؟ من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه ؟ من ذا الذي يسترزقني فأرزقه ؟ حتى ينفجر الفجر ^(١)، وهكذا يستمر في كتابه الإبانة في إثبات الفهم الظاهري لكل الصفات الخيرية بلا تشبيه ولا تكيف، فيرى أن لله تعالى وجهاً بلا كيف، كما قال : ﴿ وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن: ٢٧) وأن له يدين بلا كيف ، كما قال : ﴿ خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾ (ص : ٧٥) . وقال سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة : ٦٤) وأن له عينا بلا كيف كما قال : ﴿تَجَرِّي بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر : ١٤) ^(٢)، فالأشعري هنا اعتمد على أدلة نصية حفظتها ذاكرة السلف التدوينية ، وأدلة سياقية فرضتها ظروف اجتماعية وثقافية معينة، أعطت نفسها سلطة الفهم ، فالاتجاه السلفي في التفسير، أعطى نفسه سلطة كانت حاکمة على حياة أي مشروع جديد لفهم النص أو موته، وفرضت حينها أدوات قرائية، تناسب طرحها الإيديولوجي الذي تتبناه، ومن خلاله لابد من إن تلغى بقية الاتجاهات ويُفرض حصار عليها ، فكانت تتهم باتهامات تخرجها عن النسق الثقافي المعتمد عند السلطة السياسية والشعبية ، كالزندقة، والخروج عن الدين ، ومخالفة السلف الصالح ، ولكن سرعان ما تبين هشاشة هذا التصور للفهم عند الأشعري نفسه ، فتبدلت عمليات الفهم عنده بعد كتابه (الإبانة) إلى مستويات تأويلية جديدة في كتابه (اللمع) ، فقال بالتأويل بعد ان توقف عند الظاهر في الإبانة، ففتح بذلك باباً لاتباعه؛ إذ سوف نرى اتساع هذه الدائرة الجديدة للفهم إلى درجة التطابق مع المذاهب التفسيرية الأخرى، كما يتضح ذلك عند الرازي لاحقاً.

(١) ظ: صحيح مسلم ٢: ١٧٦ وظ : مسند أحمد ٤ : ٢١٨

(٢) ظ: الإبانة: ١٢٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

٢- مقولة: (الاسم غير المسمى).

يتبنّى كل من المعتزلة والإمامية مقولة: (الاسم غير المسمى) في علم الكلام، وفي أبحاثهم اللغوية والتفسيرية التي تعنى بفهم الخطاب القرآني، وينطلق الإمامية في بحثهم عن الأسماء القدسية لمبدع النص القرآني، من مقولة: (الاسم غير المسمى). وهي مؤصلة من الروايات التي نقلوها عن أئمتهم، فعن الإمام الصادق عليه السلام، عندما سأله هشام بن الحكم عن أسماء الله تعالى واشتقاقاتها، قال: ((يا هشام، الله مشتق من أله، والإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى، فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى، فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إن لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى؛ لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن لله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء، وكلها غيره يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس... أفهمت يا هشام؟...))^(١) وإذا عرفنا أن الإمام الصادق توفي سنة (١٤٨هـ) على أبعد الأقوال، تبين لنا السبق الدلالي في هذه المسألة، التي أصبحت مدار البحث عند اللغويين والمتكلمين.

وهذا ما اعتمد عليه متكلمو الإمامية في فهم الصفات، والأسماء الإلهية، كما يقول الشيخ المفيد: ((إن الاسم غير المسمى، كما تقدم من القول في الصفة، وأنها في الحقيقة غير الموصوف، وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعاً، ويخالفهم في معناه العامة، والمجبرة من أهل التشبيه))^(٢). ولم يبذلوا جهداً كبيراً في البحث والترجيح لأي دلالة غير ذلك، ألهم إلا في بيان وتوضيح هذه المفردات، التي وردت في هذه الرواية وغيرها من الروايات ذات الصلة بعملية الفهم هذه، ولاسيما ما يتعلق بالفرق بين الاسم والمسمى، والفرق بين الاسم والصفة، فالاسم عندهم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى؛ لأن الاسم هو الذي يعيّن المسمى مطلقاً^(٣)، وكذلك فرقوا بين الصفة والاسم، فالصفة هي المعنى الملحوظ مع الذات، فالاسم والصفة متقابلان دلالة؛ لأن الاسم ((هو الذات، ولكن لا بما هي ذات، بل الذات منظور لها من خلال وصف محدد، وحيثية معينة، أما الصفة، فهي النظر إلى ذاتها من حيث هي بقطع النظر عن اتصافها بالذات))^(٤)، وهذا التفريق الدقيق بين الاسم والصفة؛ أوصلهم إلى نتيجة أعتمدها كثير من قدمائهم الذين استندوا إلى فهم الصفات الواردة في النص القرآني في ضوء

(١) الكافي ١: ٨٧

(٢) أوائل المقالات، المفيد، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله، العكبري، البغدادي (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) دار المفيد

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت. لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ١١٩:

(٣) ظ: اللباب في تفسير الكتاب ١: ١٩٤ - ١٩٥

(٤) التوحيد بحوث في مراتبه ومعانيه ١: ١١٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

قول أئمتهم، وأبحاثهم الكلامية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات، وردهم على الإشاعرة الذين قالوا بوجودها؛ لكنها ليست هي الذات بل ان الصفة ليست كالذات، وبالنتيجة قالوا بتكثّرهما ؛ ويتضح هذا من قول صاحب الميزان وهو يعبر عن حقيقة الأسماء الإلهية: ((والأسماء الإلهية واسمه الأعظم خاصة وإن كانت مؤثرة في الكون ، ووسائط وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود ؛ لكنها إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها ... ومعنى ذلك ، إن الله سبحانه ، هو الفاعل الموجد لكل شيء ، بما له من الصفة الكريمة التي يحويها الاسم المناسب))^(١). أما حقيقة الصفات عند الإمامية فهي موجودة لا بمعنى التركيب مع الذات الإلهية ؛ لأنها عندهم بسيطة غير مركبة ، فالله تعالى بسيط الحقيقة ، وهذا هو (التوحيد الأحدي) وواحد حقيقة ، ووحدته غير عددية ، وهو (التوحيد الواحد) ، وجميع الصفات التي وصف بها مبدع النص القرآني في ذلك النص ، إنما هي صفات مندمجة و مندكة في الذات ، وهي مفاهيم لمصدق واحد^(٢).

لذا اتجه الإمامية إتجاهاً آخر في فهم الصفات الخبرية ، التي مر نقاشها عند الأشعري ، الذي يمثل الاتجاه الأول لدى الإشاعرة ، فذهبوا مذهباً تأويلياً في فهم هذه الصفات الواردة في النص القرآني ، وهي عندهم تسمى بالصفات السلبية ، وتأويلاتهم تستند في كثير من الأحيان إلى أدلة عقلية أو نقلية ينقلونها عن الإمام ، الذي يعتقدون بقدرته على الكشف الدلالي ، وأهليته للفهم؛ لأنه المصدق الأمثل للراسخين في العلم ، ولعل كتاب نهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي - في أوج هذا الصراع الفكري والكلامي - يُعد مصدراً مهماً للتصور الإمامي للتوحيد ، والصفات والعدل الإلهي ، فقد وُجد في خطب أمير المؤمنين وكلماته علي بن أبي طالب عليه السلام ما يكفي من الإشارات الصريحة لنفي الجسمية والمكان والتحيز ، وفيه فهم يبتعد عن الظاهر ، ويثبت حقيقة الدلالة التي تعلمها الإمام عن النبي التي هي عن المبدع نفسه ، ويتبين ذلك في قوله : ((ما وحده من كيّفه ، ولا حقيقته أصاب من مثله . ولا إياه عني من شبهه . ولا صمده من أشار إليه وتوهمه . كل معروف بنفسه مصنوع وكل قائم في سواه معلول . فاعل لا باضطراب آلة . مقدر لا بجول فكرة . غني لا باستفادة . لا تصحبه الأوقات ، ولا ترفده الأدوات سبق الأوقات كونه . والعدم وجوده والابتداء أزلّه))^(٣)، وقد نقل البغدادي كلاماً عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه: (الفرق بين الفرق)، يبيّن فهماً متقدماً لمعنى الاستواء ؛ قال : ((فقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : إن الله تعالى خلق العرش ، إظهاراً لـ قدرته ، لا مكاناً لذاته ، وقال أيضاً: قد كان ولا مكان ، وهو الآن

(١) الميزان في تفسير القرآن ٨ : ٣٦٠

(٢) التوحيد بحوث في مراتبه ومعانيه ١ : ١١٢

(٣) نهج البلاغة ٢ : ١١٩ خطبة : ١٨٦

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

على ما كان ^(١)، وفي هذا الكلام إشارات واضحة الى نفي الجهة والمكان ، وعدم الاهتمام بوجود العرش إلا لإظهار قدرة الباري ﷻ وهي كلمات كفيلة بأن تضع إطاراً لفهم تلك المفردات في النص الذي يحملها .

ولكن لم يمنع هذا الفهم كثيراً من الذين تعاملوا مع النص - بعد عصر المعصوم - من وضع منهج خاص بهم في قراءة النصوص القرآنية ، وان يضعوا الأسس المعرفية لمذهب يتميز بأطر منهجية واضحة ، وان يكون لهم اتجاههم الفكري المتميز برؤية ومنظور محكوم بأصول وضوابط ، لا يشترط بالضرورة ان تكون حاضرة عند الجميع منهم ، لكنها تبقى في الأعم الأغلب متأثرة بالبيئة الثقافية التي عاش كل واحد منهم فيها ، ولم يتحرروا كثيراً عن مرجعياتهم التأويلية والفهمية ، ولا سيما ما يتعلق بأقوال أئمتهم ؛ لذا ((ما من تأويل لآية في الكتاب عند أي مفسر ، أو أي متكلم إمامي ، إلا ونجد له جذوراً في رواية عن أحد الأئمة (عليهم السلام) في تفسيرها صراحة كمستند لرأيه ، أو يكتفي بمواءمة الخطوط العريضة لدلالاتها)) ^(٢)، ولكن هذه الروايات لم تؤخذ دلالتها دون التمهيد والخضوع الى ضوابط فنية ، تحكم في ضوئها ، ولعل أهم تلك الضوابط هو مطابقتها لحاكمية العقل وعدم مخالفة الظواهر القرآنية ، فلم تُبنِ العقيدة عندهم على أخبار أو روايات تخالف ذلك ^(٣)، وسيوضح ذلك من خلال دراستنا للنص القرآني .

وخلافاً للمعتزلة الذين نفوا الصفات ، و الأشاعرة الذين قالوا بتكثرها ، أثبت الإمامية وجود الصفات لكنها متوحدة مع الذات ، وهذا فرق جوهري بين المذهبين في فهم التوحيد ، والفرق بين الأسماء والصفات . وهو ما يستدعي الخوض في بعض المسائل الدلالية واللغوية التي اقتضتها عملية الفهم عند الطرفين. فقد حاول الفهم الإمامي أن يصل إلى ذلك بوساطة الخطاب القرآني ، وعلى الرغم من توسلهم بآليات الفلاسفة العقلية ، فإن الذات المبدعة في التفكير الإمامي ذات متفردة ومتعالية ، أو هي منزهة عن الند والشريك ، وذلك مما هو محل اتفاق مع الفرق الكلامية ، أما الافتراق مع غيرهم ، فهو في فهم هذه الذات مجردة عن كل صفة زائدة أو متكررة - كما هو رأي الأشاعرة - وهنا تصبح هذه الذات متعالية عن التحيز والرؤية ^(٤)، ومع ذلك فهم قالوا بالصفات؛ لأن النص القرآني ذكرها.

(١) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور دار الآفاق الجديدة - بيروت ،

الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ : ٣٢١

(٢) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ١٧٣

(٣) أوائل المقالات : ١٧٤ و ظ : التبيان في تفسير القرآن : ١ : ٣٠

(٤) ظ محنة التراث الآخر النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، إدريس هاني ، الغدير للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى -

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م بيروت - لبنان : ١١٨

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

فمع توسلهم بالعقل هنا، واعتمادهم مرجعية الرواية عن المعصوم ، تبقى محورية الخطاب القرآني وفهم دلالاته الظاهرة ، حاضرة عندهم ، وغير مغيبة عن فهم حقيقة المبدع في خطابه، وهذا شيء مهم يجمعهم مع الفرق الإسلامية الأخرى . ولكن الذي يهمّ البحث في هذا المقام، هو كيفية فهم الآيات التي لها علاقة بذات المبدع وصفاته ، وهل كان لهم الأثر في تغيير مسار عمليات الفهم عند الإمامية والاشاعرة؟.

فالإمامية عند تعاملهم مع الصفات الخبرية التي أثبتتها أهل الحديث والاشاعرة الذين ساروا معهم في فهمها، على أساس الإيمان بها كما وردت في النص القرآني، أو التوقف عندها من دون معرفة ، فهم يرون أن هناك محوراً ونقطة التقاء في جميع هذه الصفات، وهي أنها تضاف إلى المبدع على نحو الانزياح الدلالي، الذي سموه (المجاز). فـ(الوجه) الذي ذكرته كثير من النصوص القرآنية، لا يمكن أن يفهم منه معناه الذي صيرّه الاستعمال اللساني حقيقة، وهي المتبادرة إلى الذهن من اللفظ؛ لأن ذلك يلزم منه الجسمية، التي نفوها نفياً صريحاً في جميع أبحاثهم الكلامية؛ لذلك يتعامل أقطابهم، مثل الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، مع صفات الوجه واليد والعين ... وغيرها، عندما تنسب إلى المولى ﷺ، على أنها كلّها لم تستعمل في النصوص التي وردت فيها إلا على نحو المجاز، وحاولوا أن يجدوا لها معاني جديدة تتفق مع وجهتهم في فهم النصوص التي من هذا القبيل، فمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ، أي كل شيء هالك إلا إياه ، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وَيَتَّبِعْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن: ٢٦-٢٧)، لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل (ذي الجلال)، فالوصف هنا للوجه فجاء مرفوعاً، أما في قوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨) كان الوصف لكلمة (ربك) فجاء مجروراً، لما كان اسمه غيره ^(١)، وهذا تفريق مهم جداً أستفاده المرتضى من التركيب النحوي للتفريق بين الاسم والمسمى، وهي التفاتة فيها من الكشف عن أهمية التضام بين الصفة والموصوف، وتشخيص العلاقة بينهما.

ويضيف المرتضى وجهاً آخر في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وهو أن يكون المراد بالوجه ما يقصد به إلى الله تعالى، ويوجّه نحو القربة إليه جلت عظمته، فيقول لا تشرك بالله، ولا تدع إلهاً غيره، فإن كلّ فعل يتقرب به إلى غيره، ويقصد به سواه فهو هالك وباطل ^(٢). وكذا في قوله تعالى: ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا نَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥)، يلاحظ أن المرتضى يضع احتمالات متعددة للمعنى، لم يذكر

(١) ظ: أمالي السيد المرتضى، الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المتوفى سنة ٤٣٦ رضي الله عنه، في التفسير والحديث والأدب، صححه وضبط ألفاظه وعلق حواشيه حضرة الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، منشورات مكتبة آية

الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران ١٤٠٣ هـ ق ٣، ٤٩: ٥٠ -

(٢) ظ : المصدر نفسه ٣: ٥٠، و ظ : التبيان في تفسير القرآن ٨: ١٨٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

منها المعنى اللغوي الظاهري، الذي قال به الاشاعرة وأهل الحديث؛ لذا ((فيحتمل أن يراد به، فثمَّ الله لا على معنى الحلول، ولكن على معنى التدبير والعلم، ويحتمل أيضا أن به فثمَّ رضا الله وثوابه والقربة إليه، ويحتمل أن يكون المراد بالوجه الجهة))^(١)، وهذا الفهم الذي يقلِّب وجوه المعنى؛ ليتجاوز المعاني الحقيقية (الظاهرة) إلى المعاني التي تنسجم مع التوجه الذي يعترف بوجود المجاز، ومن ثمَّ مع قول من يرى بأن العلاقة بين الدال والمدلول قائمة على أسس المواضعة والاتفاق بين أفراد المجموعة اللغوية، ولكن ليس بمعنى ان تكون العلاقة بينهما علاقة اعتباطية بالمعنى الذي يقرره ذوو التوجه السوسيوري الحديث، بل التوجه في الفكر الامامي، يرى أن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قائمة على معنى مشترك بين الدلالات المفترضة للفظ الواحد، واليها ترجع جميع الدلالات المقصودة، عندما تستعمل هذه اللفظة في سياق معين، وهو الذي يبيِّنه قصد المتكلم. ولعل هذا يتضح من قول الشريف المرتضى الذي يرى أنَّ ((الخبر إنما يصير خبراً بقصد المخبر؛ لأن الكلام وإن تقدمت المواضعة فيه، فإنما يتعلق بما يفيد بالقصد...))^(٢)، وستتضح آراء الامامية بهذه الأمور في الفصل الثالث أن شاء الله تعالى .

ويمثل هذا الفهم مساراً اعتمده كثير من علماء التفسير، وفي جميع المراحل، وقد بان أثرها في الفهم الأشعري بوضوح وجلاء ولاسيما عند الفخر الرازي، وهو يمثل مرحلة من مراحل التقارب في الفهم القرآني بين الامامية والاشاعرة، ويمكن أن يعدَّ فهمه محوراً لوحدة المنهج المعرفي بين المذهبين. فقد ظلت عملية الفهم للصفات الإلهية عند الاشاعرة تتأرجح بين موافقة السلف ومخالفته، التي انتهت إلى تفويض الأمر إلى مبدع النص ، فتتوقف عملية الفهم عند الإيمان دون معرفة المعنى والدلالة. متناسين دعوات المبدع نفسه إلى التفكير والتدبر في النص القرآني ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد: ٢٤)، وكانت المحاولات التي تسير بعكس التيار قليلة جداً وخجلة؛ خوفاً من مخالفة النسق والمسار الذي سار عليه الأوائل من رجال المذهب الأشعري . وكان المشروع القرآني الذي يتبناه الجميع يريد إثبات الذات من النص، أي إثبات توجهات فهم المذهب في إطاره العام من دون البحث عن المعنى في نسيج النص؛ لذلك فإنهم لم يخرجوا من الفهم الظاهر، أو الوصول إلى التوقف في فهم الصفات الخبرية للمبدع. أما المتأخرون منهم ، فيبدو أنهم سعوا إلى البحث عن المعنى القرآني، وإعادة بنائه من جديد، وخرجوا من سلطة المعايير المذهبية ، وانتقلوا إلى المعايير اللغوية واللسانية، أو بمعنى أدق، أنهم خرجوا من الفهم الجاهز عن طريق نصوص السلف، وانتقلوا إلى فهم العقل، الذي يرى ضرورة التأويل للمعاني التي لا تنسجم مع ذات المبدع المنزهة عن التحيز والتجسيم.

(١) أمالي السيد المرتضى ٣ : ٥٠

(٢) الذريعة الى أصول الشريعة ، الشريف المرتضى ، أبو القاسم علي بن الحسين ، تحقيق د. أبو القاسم كرجي ، مطبعة عقد

دانشگاه ، طهران ، ١٣٤٨ هـ . ش ٢ : ٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

فناء اللفظ لأجل المعنى:

ينطلق الرازي في إثبات مقولته الجديدة من فكرة أساسية، وهي أن دلالة الألفاظ ذهنية، أي أنها لا تدل على الموجود الخارجي، بل تدل على الموجود الذهني، وله إشارات متعددة في هذا المجال، يمكن ملاحظتها في تعريفه المعنى؛ إذ يرى أنه ((اسم للصورة الذهنية، لا للموجودات الخارجية؛ لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني، وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور))^(١)، ولعله حاول أن يبرهن على طريقته الفلسفية في البرهنة على هذه الدعوى التي خالف فيها مباني الإشاعرة الأوائل، فيؤكد على ذهنية المعنى وربطها بظاهر الدلالة، فلألفاظ عنده ((دلالات على ما في الأذهان، لا على ما في الأعيان؛ ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني؛ لأن المعاني هي التي عناه العاني، وهي أمور ذهنية... فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية، يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية، لا الأعيان الخارجية))^(٢)، ثم يبين أنه ليس كل ما هو في الأذهان، له بإزائه لفظ معين؛ إذ ((لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ؛ لأن الماهيات غير متناهية، وما لا نهاية له، لا يكون مشعوراً به على التفصيل، وما لا يكون مشعوراً به، امتنع وضع الاسم بإزائه))^(٣)، وهذه النظرية تثبت وجود المعنى ولا لفظ موجود بإزائه؛ لأن ((المعنى الذي يكون خفياً عند الجمهور، يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور...))^(٤)، و من ثمَّ يصل إلى تقرير الصفات الإلهية على وفق هذا الاستدلال ((وكذلك يجب أن يكون العلمُ اسماً لنفس العالمية، والقدرة اسماً لنفس القادرية، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية))^(٥)؛ لذا أوصله بحته هذا لاستنتاج تعريفٍ للاسم، فهو ((أصوات مقطّعة وضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمسمى قد يكون باقياً، بل يكون واجب الوجود لذاته))^(٦).

وهذا التفكير اللساني في فهم معاني الأشياء، وتحديد مصاديقها، فيه إشارة إلى (نظرية الفناء)؛ لأن الرازي يقوم ((بتحديد البنى الوجودية والقواعد الظاهرية على أساس مفهوم الفناء، أي الخاصية التي تتضمنها العلاقات الدلالية، والوظائف الإشارية والإحالية، هي خاصية الفناء، فهو المحابس يفنى ليقدم الصوت، والصوت يفنى ليقدم الحروف، والحروف تفنى لتقدم الكلمة، والكلمات تفنى لتقدم العبارة، والعبارة

(١) التفسير الكبير ١ : ٢٤

(٢) المصدر نفسه ١ : ٢٤

(٣) المصدر نفسه

(٤) المصدر نفسه

(٥) المصدر نفسه

(٦) المصدر نفسه ١ : ١٠٩

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

تفنى لتقدم المعنى ((^(١))، وبدا واضحاً أن الرازي قدم هذه المقدمة ؛ ليبيّن فنانية اللغة ، بجميع مكوناتها الصوتية واللفظية والتركيبية؛ لأجل إثبات المعنى ، وهذه الفكرة وإن كانت قائمة على مقولة الكلام النفسي الذي يقدم المعنى على اللفظ ، إلا أن الرازي ينطلق منها لبيّن ضعف مقولة: (الاسم عين المسمى) ، ولكن بأسلوب مهذب ، يحاول فيه عدم جرح خواطر إيسلافه من الاشاعرة ، إذ يقول : ((اعلم إنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلاً لطيفاً دقيقاً ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دلّ على معنى من غير أن يدلّ على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسماً لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى))^(٢)، لكنه بعد ذلك يطرح الإشكال المتعلق بالتركيب بين الاسم والمسمى ، وهو تركيب إضافة، و المتضايفان لا بد من أن يكونا متغايرين ، فالاسم بذلك عنده غير المسمى ^(٣).

الفهم اللساني للنظرية:

يلاحظ مما مضى ان الاستدلال الذي اعتمده الرازي كان مركباً؛ جمع فيه بين مقولتي الاسم عين المسمى والاسم غير المسمى، متسلحاً بذهنية ثاقبة وثابتة، حاصرت الطرف الآخر، وذلك بتفريقه بين ثلاثة مصطلحات: الاسم، والمسمى، والتسمية. فالتسمية عنده غير الاسم ، وهي عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة، والتعيين يعني قصد الواضع. أما الاسم، فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة، والمسمى هو المعنى الذي وضع بإزائه اللفظ^(٤)، وحين ينتهي من تقرير نظريته التي يتساوى فيها مع خصوم الاشاعرة من الامامية والمعتزلة، يشرع في بيان فهمه للآيات ذات العلاقة بنظرية الاسم غير المسمى منها، ففي قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ (الأعراف: ١٨٠)، يرى أن الأسماء كثيرة والمسمى واحد، وهو الله ﷻ، والمغايرة بين ذات المدعو المأمور بدعائه، وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء، معلوم بالضرورة . كما يستدل من التركيب الإضافي الذي حملته النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: (بِسْمِ اللَّهِ) وقوله: (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ)، ففي هذه التراكيب، يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى، وهذا يعني إضافة الشيء إلى نفسه، وهو لا يصح لأنه لا يفيد تعريفاً إلا أن تكون مغايرة بين الواحد والكثير، ويعضد نظريته اللسانية هذه ، بأخرى عقلية ؛ لأننا أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء، والمدعو هو الله وهذا محال^(٥). وهكذا ينتصر الرازي لهذه النظرية ، وكان لهذا الأثر الكبير في تغيير مسار الفهم لصفات المبدع الخيرية عند الرازي ومن تبعه من الاشاعرة، وقد تحقق ذلك في إثبات معنى الاستواء

(١) اللغة والتأويل : ١٣٦

(٢) التفسير الكبير ١ : ١٠٩

(٣) ظ: المصدر نفسه ١ : ١٠٩

(٤) ظ: المصدر نفسه ١ : ١١٠

(٥) ظ: المصدر نفسه ١ : ١١٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

مثلاً في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: هـ)، ففي هذا النص الإلهي إثارة للمتلقي لمواجهة الخطاب، الذي يبين عظمة المبدع الحقيقي للكون، وكيفية الهيمنة العظمى في رسم صورة المبدع بتكثيف النص وبناء الخطاب، ما جعل مفسراً مثل الرازي يعالج الدلالة في مفردة الاستواء بروية لسانية جديدة، مبتعداً فيها عن التوقع المذهبي؛ إذ يقول: ((لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب، وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب، وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز))^(١)، فحصر دلالة الاستواء بهذين المعنيين - الاستقرار والاستيلاء - حتم على قارئ النص إهمال احدهما؛ لأن قبول دلالة الاستقرار مُتَعَذِّرٌ عند فهم الرازي؛ لكونها لم تكن منسجمة مع سياق الفهم العقلي المتحرر من قيود الفهم المسبق، وهذا الفهم الجديد لا يجد مسوغاً لتصور معنى الاستقرار على العرش، فلا بد من ترجيح الدلالة الثانية؛ لكي لا يكون استعمال اللفظ هنا عبثاً، وهو غير ممكن في نص مثل النص القرآني، وأظن أن الرازي الأشعري الهوى، قد جاهد نفسه كثيراً للتغلب على موروثة الفكري، وانتصر لصالح القراءة اللسانية؛ التي تواءم فيها مع خصومه التقليديين في فهم مثل تلك الدلالات المتعلقة بصفات المبدع الخيرية، فجزم أنه ((لا بد من المصير إلى التأويل، وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل))^(٢). ويبدو هذا الصراع واضحاً مما مضى، وهو صراع بين سلطة النقل الذي تعتمد عليه الأشعرية في مراحلها التأسيسية، وسلطة العقل الذي يحكم بمقتضيات نظامه التكويني؛ لذا كان الترجيح الأول باطلاً؛ لأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان، وحاصلاً فيه وهو محال. وكذا الثاني؛ لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. وترجيح النقل باطل عند الرازي، لأنه يعتقد أن العقل أصل النقل ويرى أن وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول، أثبتتها العقل، ولولاه لم يثبت النص القرآني، ((فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل))^(٣).

وخلاصة القول، أن الرازي احتكم إلى اللسان، محاولاً ترويض الجدل الكلامي الذي أثير في هذه المسألة، عندما أصرّ الإشاعرة الأوائل وأهل الحديث على معنى الاستقرار، وهو هنا يواجه المعنى الممرجع إلى فهم سلفي؛ معتمداً اللسان اللغوي في فهم الخطاب، فبعد التعادل الدلالي اللغوي، وسياق الظاهر التركيبي، لا يتناسب مع قداسة المبدع، ولا يمكن تصور الاستقرار بحقه تعالى؛ لا بد من الرجوع

(١) التفسير الكبير ٢٢ : ٦

(٢) المصدر نفسه ٢٢ : ٦-٧

(٣) المصدر نفسه ٢٢ : ٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

إلى قوة العقل والاستنصار بها ؛ للتمكن من فهم النص بعيداً عن الفهم المسبق ؛ لذا نراه يردّ على من يقول أن الاستيلاء يعني : حصول الغلبة بعد العجز عنها ، أو أن له منازعاً ينازعه على ذلك العرش ، وهو معنى لا يمكن تصوّره في حق المبدع ؛ عندها يصل إلى نتيجة مهمة ؛ وهي التوسع في دلالة الاستواء من الاستيلاء إلى معنى أكثر بعداً عن هذه الإشكالات الكلامية بقوله : ((إنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاعتدال، زالت هذه المطاعن بالكلية))^(١)، ويستمر الرازي في تقرير فهمه الذي أسس منهجاً جديداً لقراءة النص القرآني وتطوير المعاني المؤطرة بفهم السلف (المعصوم) وقد تبعه أكثر المفسرين والمتكلمين من المدارس الكلامية القريبة من التوجه الأشعري في فهم النص ؛ بل حتى الذين هم من التوجّه المقابل، ولاسيما في مثل صفات المبدع التي في ظاهرها اشتراك مع الصفات البشرية ، كاليد والعين والوجه والساق... وغيرها.

و ذكر ابن عاشور معاني جديدة للاستواء ؛ إذ يقول : ((والاستواء له معان متفرّعة عن حقيقته، أشهرها القصد والاعتلاء ، وقد التزم هذا اللفظ في القرآن مسنداً إلى ضمير الجلالة عند الإخبار عن أحوال سماوية))^(٢)، ثم أنه أرجع ذلك إلى أساليب بلاغية تدخل في الاستعارة والتمثيل ؛ ((لأنّ معناه أقرب معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه من شؤونه تعالى ، فإنّ الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب ، لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلّا بأمثلة معلومة من عالم الشّهادة ، فلم يكن بد من التعبير عن المعاني المغيبة بعبارات تقرّبها ممّا يعبر به عن عالم الشّهادة ، ولذلك يكثر في القرآن ذكر الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا))^(٣). ولكنه أخيراً يستحسن ما قاله الرازي من قبل وأن نسبه إلى غيره فيقول : ((قد تأوّل المتأخرون من الأشاعرة تأويلات ، أحسنها : ما جنح إليه إمام الحرمين أنّ المراد بالاستواء الاستيلاء، بقرينة تعديته بحرف (على)))^(٤)، ثم يرى أن ذلك بعيد عن المراد، وهو نوع من التناقض بين تحسينه الرأي وإبعاده. ومن ثم يخلص ابن عاشور إلى تصنيف الاستعارة، مستعيناً بالتضام مع حرف الجر الذي يُعدّى به الفعل، فالتعديّة — (على) تعني أن الاستواء هو الاعتلاء، ويدل على معنى التمكن من العرش الذي هو شعار الملوك ومنه تصدر تصرفاتهم، أما إذا تعدّى الفعل — (إلى) فهو مستعار من القصد والتوجه^(٥)، وهذه التفاتة منه تحتاج إلى التدبر ، وإن سبقه فيها الزمخشري ، لكنه لم يقبل تخريجه البلاغي الذي يثبت معنى الملك للاستواء . ويبدو أن ذلك راجع إلى الاختلاف المذهبي ، فأبن عاشور يدافع عن رأي الأشاعرة في هذا المقام ؛ إذ إن المعتزلة يقتربون من الامامية في عدم حمل معاني الاستواء على ما يثبت الجسمية.

(١) التفسير الكبير ٢٢ : ٧

(٢) التحرير والتنوير ٨ : ١٢٤

(٣) المصدر نفسه ٨ : ١٢٥

(٤) المصدر نفسه ٨ : ١٢٥

(٥) ظ : المصدر نفسه ٨ : ١٢٦-١٢٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

رابعاً: رؤية المبدع بين النفي والإثبات :

ينطلق الإمامية من فكرة مركزية في معرفة المبدع ؛ وهي : ان كنه الله تعالى لا يدرك بالصفات، وهذه الصفات ((مع ثبوتها لا تضاف إلى ذاته ، فعلمه بصره ، وبصره قدرته ، وهي كل صفاته ، التي هي ذاته، وهي متكررة باعتبارها لا بحقيقتها ، فكلها تعبير عن قدرته التي هي عين ذاته))^(١). وهذه الفكرة انتهت بهم إلى استحالة الرؤية ، وهي موطن خلاف بينهم وبين الأشاعرة ، الذين أثبتوا الرؤية في الآخرة . وذلك نتج عنه خلاف في فهم النصوص القرآنية ، التي تثبت في ظاهرها تحقق الرؤية ، وتلك التي تنفيها ، فدخلت آليات مختلفة ، وقيم دلالية متعددة في ساحة البحث والفهم النصي عند الطرفين ، ولم يكن أمام الإمامية إلا إزاحة دلالة الألفاظ عن ظاهرها اللغوي، إلى دلالات أخرى تناسب فهمهم العقلي القاضي باستحالة رؤية المبدع ، وعلى العكس من ذلك أثبت الأشاعرة دلالة الألفاظ على ظاهرها ، وهذا ما سيتضح في صفحات البحث الآتية:

١- التقابل الدلالي في صفة المدح :

قال الله تعالى في صفة نفسه : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام: ١٠٣). وفي هذه الآية وقع خلاف واضح بين المدرستين في فهم معنى الإدراك ، وفي كيفية الاستدلال بهذه الآية على نفي الرؤية أو إثباتها .

إذ تمسك الإمامية بما سمّوه صفة المدح ، وهي التي تعني : أن الله تعالى مدح نفسه بعدم الإدراك ونفي الرؤية ، فمن زعم أنه يرى ، فهذا نفي المدح عنه تعالى الذي مدح به ذاته ؛ لأن إثبات الرؤية يقتضي نقصاناً ، ينبغي نفيه عن الله تعالى ، وهو ما أكدته الآية السابقة^(٢).

أما الأشاعرة فإنهم أنكروا هذا النوع من المدح ، ومن ثمّ فهم يتمسكون برؤية الذات المقدسة في الآخرة ، ويستدلون على ذلك بالسمع ، ولا مجال للعقل في إثبات ذلك ، بعكس الإمامية الذين انطلقوا من العقل الذي هو عندهم الأساس في فهم ما يتعلق بصفات المبدع ، ولكنها مؤيدة بالخطاب القرآني ، و يعدون هذه الآية من الآيات المحكمة التي تؤيد دعواهم باستحالة الرؤية ، في حين يقول الأشاعرة أن هذه الآية من المتشابهة ؛ وذلك لأن لفظة الإدراك ليس فيها دلالة على الرؤية ، وهذا النوع من التعارض في تشخيص هوية المحكم والمتشابه ، يجعل الحصول على الدلالة المقصودة صعب المنال ، وأنه يفتح المجال أمام فهم متناقض تماماً بين المدرستين .

(١) محنة التراث الآخر : ١٢٠

(٢) ظ : التوحيد للشيخ الصدوق: ٢٦٢ وظ: أمالي السيد المرتضى ١: ١٦ ، وظ: التبيان في تفسير القرآن ٤: ٢٢٣

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

فالشريف المرتضى الإمامي يرى أن (الإدراك) هنا بمعنى الرؤية ، مستعينا بإسناده إلى البصر في سياق النص القرآني الداخلي ؛ ((لأنه خُصَّ بآلة البصر ، التي لا يعقل إدراكها في غير الرؤية))^(١)، واستعان الطوسي بالدلالة التركيبية ، فضلاً عن للدلالة العقلية (المدح) ، إذ يقول : ((إن الإدراك إذا أضيف إلى واحد من الحواس ، أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه . ألا ترى أنهم يقولون : أدركته بأذني يريدون سمعته ، وأدركته بأنفي يريدون شمته ، وأدركته بفمي يريدون ذقته . وكذلك إذا قالوا : أدركته ببصري يريدون رأيته . و أما قولهم : أدركت حرارة الميل ببصري ، فغير معروف ولا مسموع ، ومع هذا ليس بمطلق بل هو مقيد ؛ لأن قولهم حرارة الميل تقييد ؛ لأن الحرارة تدرك بكل محل فيه حياة ، ولو قال أدركت الميل ببصري لما استفيد به إلا الرؤية))^(٢)، وهذا التفريق بين لفظ الإدراك عند الإطلاق ، وبين لفظ الإدراك عند التقييد بالبصر، فيه تأصيل لغوي لدلالة اللفظ ، إذ انه يكتسب معنى غير المعنى المعجمي من خلال التركيب والسياق ، فمع الدليل العقلي ؛ نجد هنا توسلاً في النص ؛ لتعضيد الدلالة العقلية التي تجعل رؤية المبدع في الدنيا والآخرة مستحيلة ، وهي عقيدة استقر عليها الفكر الإمامي ، وأثبتها من قبل من خلال النصوص التي وردت عن أئمتهم عليهم السلام.

و لعل أوضح الروايات التي تخص فهم هذه الآية ما يروى عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سأله سائل عن وصف الله تعالى فقال : ((أما تقرأ القرآن ؟ ! قلت : بلى ، قال : أما تقرأ قوله ﷻ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ قلت : بلى ، قال : فتعرفون الأبصار ؟ قلت : بلى ، قال : وما هي ؟ قلت : أبصار العيون فقال : إن أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون ، فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام))^(٣)، وفيه إشارة إلى أن العيون لا تدركه ، فضلاً عن القلوب ، التي تدرك المحسوس وغير المحسوس. أما الإشاعة ، فإنهم في فهمهم لمعنى الإدراك يقتربون من فهم أهل الظاهر الذين يتزعمهم ابن حزم الأندلسي الذي يقول : ((والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية ، وهو معنى الإحاطة ، وليس هذا المعنى في النظر والرؤية ، فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة))^(٤)؛ لهذا اعترضوا على من قال بالمدح ، على لسان أحد متقدميهم وهو الباقلاني ، فإن المدح عنده في قوله : ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ وليس في قوله : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ ، إذ يرى أن الإدراك منه تعالى مدح ، وليس المدح في وصفه بأنه لا تدركه الأبصار ؛ لذا يحكم بأن ((هذا باطل ؛ لأن الوصفين اللذين يتمدح بهما ،

(١) مجموعة في فنون الكلام ، الشريف المرتضى ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة دار المعارف ، بغداد - ١٩٥٥ : ٨٣

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٤ : ٢٢٣-٢٢٤

(٣) الأصول من الكافي ١ : ٩٩ وظ : التوحيد للصدوق : ١١٣

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد مكتبة الخانجي - القاهرة ٣ : ٢

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

لا بد أن يكون في كل واحد منهما مدح بمجردة ، نحو قوله: ﴿إنه عزيز حكيم﴾ و ﴿عليم قدير﴾ وكل واحد من الوصفين، مدحة في نفسه ، مجرد أو انضم إلى ((^(١)). وهذا استنباط لدلالة العدم من عبارة (لا تدركه الإبصار) ، وعنده ان كل المعدومات لا تدركها الإبصار، فتكون ممدوحة أيضا ، ((وكل المعدومات عندنا وعندكم ، لا يدرك بالأبصار ، وليست بذلك ممدوحات ... فذلك المدح في قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، دون قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾))^(٢) ، وليس هذا يعني أن يكون الله تعالى معدوماً ، بل هو موجود ولكن الأبصار لا تدركه ، وهذه مخالفة مع الامامية بقلب صفة المدح التي قالوا بها ، إلى صفة لا مدح ، بل إنه يجعل الصفة الأخرى المقابلة هي صفة المدح ، وهذا انقلاب واضح في عملية الفهم حيث انقلب المدح عند الامامية ، إلى لا مدح عند الاشاعرة ، و صار مكانه مدح آخر ، جاء من صيغة النفي .

وكل ذلك من أجل إثبات فهم مسبق يؤدي إلى إمكان تحقق الرؤية ، أو ربما لمجرد مخالفة الذين قالوا بعدم إمكان تحققها من الامامية والمعتزلة ؛ لذلك يصل إلى معنى جديد للإدراك ، وهو أنه ((لا تدركه جسماً مصوراً متحيزاً ولا حالاً في شيء على ما يقوله النصاري ، ولا مشبهاً لشيء على ما يقوله أهل التشبيه ولا تدركه والدا ولا مولودا على صفة من يلد أو يولد تعالى عن ذلك ويكون القصد بذلك الرد على من وصفه بهذه الصفات))^(٣). وهذا النوع من الإدراك لم يكن متصوراً ، ولم يحاول الباقلاني أن يصوره للآخرين .

واستمر الاشاعرة على هذا الفهم لهذه الآية ، إلى زمان الرازي الذي ربما تحرر من بعض القيود المسبقة في الفهم ، ومع ذلك ، يصرّ على هذا المعنى من أن الرؤية متحققة في الآخرة ، إذ حاول قلب المدح الذي قال به الامامية، لكن ليس بالفهم الذي عند الباقلاني ، بل يرى ان المدح وقع في: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ؛ لأنه قرأ النص من زاوية جديدة ، إذ ((لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ، ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته ؟ ... فثبت أن قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يفيد المدح ، ويثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يفيد كونه تعالى جائز الرؤية))^(٤). وهو ما عليه أكثر الاشاعرة.

(١) تمهيد الأوائل: ٣٠٤

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٤

(٣) المصدر نفسه : ٣٠٦

(٤) التفسير الكبير ١٣ : ١٢٥

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

المخاطلة اللغوية في الفهم :

والفهم السابق فيه من الدقة العقلية والفلسفية التي يستعين بها الرازي لقلب الدلالة من استحالة الرؤية البصرية في الآخرة إلى إمكانها ؛ بل تحققها ؛ لذلك هو يفهم أنه ((لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء . أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه ، كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة ؛ فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته))^(١). ويستمر الرازي بذكائه وقابليته على قلب الاستدلال ، واستمطار المعاني ؛ لكي يضيف وجهاً جديداً من وجوه المعنى ؛ مستعيناً باللغة والمنطق لإثبات الدلالة ، فينتقل من صيغة الجمع المحلى بالإلف واللام (الإبصار) ، التي تفيد الاستغراق ؛ وينتهي معها إلى فهم جديد يتصوره الحل الأمثل لإشكالية المعاني الأخرى ، وذلك في قوله عن ذلك الجمع أنه يفيد أن: ((لا يراه جميع الأبصار ، فهذا يفيد سلب العموم ، ولا يفيد عموم السلب . إذا عرفت هذا ، فنقول : تخصيص هذا السلب بالمجموع ، يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع ، ألا ترى أن الرجل إذا قال : (إن زيدا ما ضربه كل الناس) فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم . فإذا قيل : إن محمداً ﷺ ما آمن به كل الناس ، أفاد أنه آمن به بعض الناس ، وكذا قوله : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ معناه: أنه لا تدركه جميع الأبصار ، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الأبصار))^(٢)، وهو ما خالفه فيه أحد الاشاعرة المحدثين ، الذي يرى أن عموم النكرة إذا كان في سياق النفي ، يدل على انتفاء أن يدركه شيء من أبصار المبصرين في الدنيا ، ويحيل ذلك إلى السياق، لكنه لم يبين نوع السياق الذي استند إليه^(٣).

ومع ذلك يصل هذا المفسر إلى نتيجة فيها مفارقة مع المذهب الأشعري ، بعد أن ينفي كون الآية دالة على انتفاء الرؤية ، ولا على جوازها بقوله : ((ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يرى في الآخرة ، كما تمسك به نفاة الرؤية ... وأخرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة . ومن حاول ذلك فقد تكلف ما لا يتم كما صنع الفخر في تفسيره))^(٤) هكذا يأخذ الفهم طابعاً مذهبياً خالصاً أكثر مما هو عملية تفحص لفهم النص ، يراد منها الوصول إلى المعنى الحقيقي والدلالة الحقيقية ، وإن توسل قارئ النص بأدوات أهل اللغة. وإلا فإن قول الرازي السابق يتناقض تماماً مع من قال إن الجمع المحلى بـ (أل) هنا يفيد سلب العموم، لا عموم السلب. فهذا التفتازاني يقول: ((والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية، للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية والأصول وأئمة التفسير، وبشهادة استعمال

(١) التفسير الكبير ١٣ : ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ١٣ : ١٢٦

(٣) ظ : التحرير والتنوير ٦ : ٢٥١

(٤) المصدر نفسه

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الفصحاء وصحة الاستثناء ، فالله سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه أحد في المستقبل ، فلو رآه المؤمنون في الجنة ؛ لزم كذبه وهو محال، لا يقال إذا كان الجمع للعموم ، فدخل النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول، على ما هو معنى السلب الجزئي ، لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي ، فلا يكون إخباراً بأنه لا يراه أحد بل بأنه لا يراه كل أحد^(١)، وهو المتبادر إلى الأذهان ؛ لأن السلب بالنفي يفيد سلب العموم ونظائره كثيرة في النص القرآني، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَعَدِّينَ﴾ (البقرة: ١٩٠) وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٥٧) ، فإذا كان النفي يفيد عموم السلب ، أي أن الله تعالى يمكن أن يحب بعض الظالمين وبعض المعتدين ، وبعض الكافرين ، وهذا لا يمكن أن يقول به أحد^(٢) .

وقد التفت بعض الباحثين إلى مسألة لغوية مهمة ، وهي جدرة بالنظر تخص الفعل (تدركه) ، فهو يرى أن الفعل المضارع فعل صناعي ؛ لأنه مركب من (مصدر + زمن) * ؛ إذ يزعم أن علماء الدلالة يرون أن المصدر كامن في مفهوم الفعل إجماعاً ؛ فـ (تدركه) يكمن في مفهومها الإدراك ، فالنفي يكون مسلطاً على المصدر ، فالمعنى يكون (لا إدراك) للبصر ؛ وهو من نوع نفي النكرة المبنية على الفتح ، وتفيد نفي جميع أنواع وأجناس الإدراك المستند إلى البصر وغيره^(٣) ويبدو أن صاحب الاستدلال من مؤيدي أصالة المصدر الذي قال به البصريون ؛ ولكن يجب الإشادة به كونه استدلالاً يتميز بالتحليل اللغوي الذي تحرر من قبضة الظهور الأولي لمفهوم النص ، وبحث عن ظهور آخر يكمن في البنية العميقة للتركيب ، وهذه عملية متطورة عند المتلقي ، تجاوز فيها المعنى السطحي إلى المعنى العميق الذي وجد فيه ملائمة لتوجهه الفكري وانتمائه العقائدي .

واستعمال الفكر اللغوي بهذه الطريقة يعد مخاطلة؛ لأن ((اللغة أداة طيعة عند مستعملها تقبل إخضاعها لتسنيين خاص، ومن ثم فهي قادرة على خداع حامل الرسالة اللغوية ومتلقيها، عندما لا يتمكنان من إدراك مقاصدها الخفية))^(٤)؛ لذلك ليس غريباً أن تنقل الألفاظ أثناء التركيب إلى دلالات متقابلة إلى حد التناقض بيد المتمرسين بها وحصرها في جهة دلالية معينة .

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، باكستان، دار المعارف النعمانية، الطبعة الأولى ١٤٠١ - ١٩٨١ م، ٢: ١٢٠
(٢) ظ: أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ١٤٢٠ م
٦٣٧- ٦٣٨:

*ربما أراد من الصناعة هنا التركيب الدلالي ، لأن المصدر هو الحدث ، والفعل المضارع حدث في زمن الحال والاستقبال. فيكون الفعل مصنوع من الحدث (المصدر) مع الزمن . الباحث

(٣) ظ : المنهج الاستنطاقي في علم الكلام الجديد: ١٣١

(٤) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، محمد بازي ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م ، الجزائر العاصمة - الجزائر ٩٣:

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

والبحث هنا لا يريد أن يتهم أحداً بهذا الخداع والمخاتلة اللغوية، بل أن جميع الأطراف تستعمل هذا الطريق من المراوغة الدلالية ؛ لدعم وجهة نظرها الفكرية . ولا شك أن هذا كان من أسباب تطور الفكر اللغوي عند الباحثين في فهم الخطاب القرآني في جميع الأزمنة.

تقابل التناسب:

من لطيف اكتشاف دلالة الإدراك بمعونة المناسبة بين صدر الآية وعجزها، ما أثبتته السيد شبر في تفسيره المختصر، إذ يرى أن ((اللطيف) النافذ في الأشياء الممتنع من أن يدرك (الخبير) لا يعزب عنه شيء))^(١)، وهذا ينفعنا بمعرفة معنى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، ومعنى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، وهو نوع من تقابل التناسب بين دلالة عدم الإدراك مع اللطف، وتناسب القدرة على الإدراك مع الخبرة^(٢)، والاستفادة من ذيل الآية في إيضاح دلالة صدرها يعدّ أمراً مهماً، لعله يساعد هنا على إقناع من حاول الفهم باقتطاع النص عن سياقه القريب، فضلاً عن سياقه العام في السورة التي ورد فيها؛ وذلك لوجود المناسبة بين صدر الآية وذيلها، ففي ذيل الآية إشارة إلى صفة من صفات المولى، فهي صفة تنزيه له تعالى عن أن تحيط به الحواس، وهي كلمة رشيقة، وهذا التذييل أفاد منه أحد الإشاعرة المحدثين لبيان فلسفة فهم جديد للإدراك خالف فيه من قال بالرؤية؛ لأن جملة ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) أعم من: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فتتنزل منها ((منزلة التذييل أو منزلة الاستدلال على الجزئية بالكلية، فيزيد الوصف قبله تمكناً))^(٣). وفيه إشارة إلى تأكيد عدم الإدراك وتمكنه بالأبصار، والإفادة من ذيل الآية لكشف دلالة صدرها. وقد بحثت هذه المناسبة في إعجاز النص القرآني؛ لأنها تميز النص القرآني عن غيره من النصوص التي لا تحمل هذه الخاصية، حتى استحقت أن تسمى علماً، ويمكن الذهاب مع من يرى أن المناسبة ((علم أسلوبى ، يهتم بأساليب الارتباط بين الآيات في السورة الواحدة ، وبين السور فيما بينها))^(٤)، وهذا يدل على الانسجام في النص القرآني، ويظهر عبقرية المتلقي وقدرته على اقتحام النص، وبيان انسجامه من خلال التأكيد على مناسبة أواخر الآيات مع صدورها، وهي دراسة تُعد من آليات الفهم الأسلوبى، فيه من الإثارة لذهن المتلقي؛ لاكتشاف الدلالة بتجاوز حالة اللفظ وبناء السطحي الذي يعتمد على الجانب المعجمي إلى ما بعده من تراكيب، تظهر قدرة المبدع على شدّ القارئ إلى التغلغل في خيوط شبكة النص، وبيان الانسجام بين أطرافه التي تبدو للقارئ السطحي متباعدة .

(١) تفسير القرآن الكريم ، السيد عبد الله شبر المتوفى عام ١٢٤٢ هـ راجعه الدكتور حامد حفني داود الطبعة الثالثة ١٣٨٥ هـ -

١٩٦٦ م القاهرة : ١٦٢

(٢) ظ : التأويلية العربية : ٢٤٦

(٣) التحرير والتنوير ٦ : ٢٥٣

(٤) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني : ١٣٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

والبحث يميل إلى ترجيح هذا الفهم الذي هو فهم من داخل النص؛ لأن المبدع العظيم لما كان لطيفاً بلطفه الذي وصف به نفسه، لا يمكن لأي حاسة مهما كان نوعها أن تدركه، لا بصراً ولا سمعاً، ولا يحيطه عرش ولا كرسي، بل هو بكل شيء محيط .

٢- دلالة (لن) بين نفي التأييد وعدمه:

من الآيات التي حدث في فهمها خلاف بين المدرستين حول الرؤية، قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأعراف: ١٤٣) ، فقد استدل كل منهما للدلالة التي يراها مناسبة لرؤيته التأويلية، فقولته: (لَنْ تَرَانِي) كان جواباً لموسى عليه السلام حين سأل ربه الرؤية، فكان الجواب واضحاً بنفي الرؤية بوساطة الأداة (لن)، التي يتفق الجميع على دلالتها على النفي، ولكن الخلاف بينهم وقع في دلالتها على نفي التأييد، أو النفي المؤقت بالدنيا دون الآخرة، وعلى الأول كان الامامية؛ لأن (لن) عندهم تنفي على وجه التأييد. (١) أما الاشاعرة، فعندهم (لن)، ليس لتأكيد النفي، ولا لتأييده (٢).

وهذا الخلاف في دلالة (لن) في مستوى الفهم القرآني، كان من نتائجه بحث على المستوى اللغوي، فقد أثبت الخليل في معجمه، أن (لن) مركبة من (لا + أن) ووصلت معها لكثرتها في الكلام، وهي تشبه (لا) في النفي لكنها تؤكد منها (٣). فمن الجهة التركيبية مال الخليل إلى الالتحام الصوتي بين أداتين، أنتج أداة أخرى تفيد دلالتها، وهذا لو كان صحيحاً لأقتضي عدم استعمال (لا) و (أن)؛ لأنهما قد تفانيا من أجل ولادة حرف جديد، أما من جهة دلالية فإنه اثبت توكيد النفي؛ لكنه لم يشير إلى معنى التأييد.

ولم يتفق سيبويه مع أستاذه في تركيب (لن) من (لا) و(أن)، لكنه فرق بدقة بين دلالتين (لن) و(لم)، فالأولى عنده لنفي (سيفعل)، و(لم) لنفي (يفعل) (٤)، وإذا علمنا أن السين تخلص زمن الفعل للمستقبل، فهو تفريق بين دلالة هذه الحروف إذا تضامت مع الفعل، فـ (لن) تفيد حصر نفي حدوث الفعل في المستقبل، ولكن سيبويه كالخليل، لم يذكر أن هذا المنفي يفيد التأييد أو لا يفيد.

(١) ظ: التبيان في تفسير القرآن ٤: ٥٣٦

(٢) ظ: التفسير الكبير ١٤: ٢٢٩

(٣) ظ: كتاب العين ٨: ٣٥٠

(٤) كتاب سيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون م مكتبة الخانجي

بمصر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م ٤: ٢٢٠

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

والظاهر من تتبُّع آراء الطرفين في هذه المسألة ؛ ان دلالة (لن) خضعت للهوى العقائدي ، من دون محاولة الاستقراء عن معناها في الآيات القرآنية التي وردت فيها ، فضلاً عن النصوص الأخرى التي استعملت (لن) فيها ، وهذا واضح تماماً من قول ابن هشام عند استعراضه لدلالاتها : ((ولا تفيد (لن) تأكيد النفي ، خلافاً للزمخشري في كشافه ، ولا لتأبيده ، خلافاً له في أنموذجه ، وكلاهما دعوى بلا دليل))^(١) ، فلا يوجد هم عند ابن هشام إلا مخالفة الزمخشري ؛ لأن هذا الأخير يرى رأي المعتزلة الذين ينفون الرؤية أبداً ، ويؤكدون دلالة (لن) على تأكيد النفي وتأبيده ، والحقيقة ان هذه المعاني أكدها الطوسي في تفسيره^(٢) ، وهو قد سبق الزمخشري بهذا الرأي ، وهذا يؤكد عدم إطلاع ابن هشام على الآراء التي قيلت قبل الزمخشري ، أو أنه تعمّد عدم ذكرها .

هكذا فإن من اثبت الرؤية وإمكانها ؛ لم و لن يعترف بدلالة (لن) على التأبيد في النفي ، في حين من يرى أن الرؤية البصرية ممتنعة ، فإن (لن) عنده تفيد التأبيد . وقد حاول أبو حيان الأندلسي إرجاع هذه المسألة إلى ذوي الاختصاص إذ يقول : ((وهذه الأقوال ، أعني التوكيد والتأبيد ونفي ما قرب : أقاويل المتأخرين ، وإنما الرجوع في معاني هذه الحروف وتصرفاتها لأئمة العربية المقانع الذين يرجع إلى أقاويلهم . قال سيبويه ، رحمه الله : و (لن) نفي لقوله : سيفعل ، وقال : وتكون (لا) نفياً لقوله : تفعل ، ولم تفعل ، انتهى كلامه . ويعني بقوله : تفعل ، ولم تفعل المستقبل ، فهذا نص منه أنهما ينفيان المستقبل ، إلا أن (لن) نفي لما دخلت عليه أداة الاستقبال ، و (لا) نفي للمضارع الذي يراد به الاستقبال . فـ (لن) أخص ، إذ هي داخلة على ما ظهر فيه دليل الاستقبال لفظاً))^(٣) ، ومن ثم يتوافق أبو حيان مع الزمخشري الذي يرى بأن (لن) تفيد تأبيد النفي.^(٤)

ويذهب الزركشي في برهانه مذهباً توفيقياً في دلالة (لن) و (لا) ، إذ يرى أن دلالة التأبيد لا تأتي من اللفظة ولا سياقها التركيبي ، وإنما تؤخذ من دليل خارجي ، لكنه لا يخفي وجود الخصومة مع من قال بوجود التأبيد ، بعد ان يذكر الردود التي تؤكد عدم الدلالة على نفي التأبيد يقول : ((والحق أن (لا) و (لن) لمجرد النفي عن الأفعال المستقبلية ، والتأبيد وعدمه يؤخذان من دليل خارج ، ومن احتج على التأبيد بقوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَعْمَلُوا وَلَنْ تَعْمَلُوا ﴾ (البقرة: ٢٤) ، وبقوله : ﴿ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا ﴾ (الحج: ٧٣) ، عـورض بقوله

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، لأبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف أبين أحمد بن عبد الله بن هشام ، الأنصاري ، المصري المتوفى في سنة ٧٦١ من الهجرة حققه وفصله ، وضبط غرائبه محمد محيي الدين عبد الحميد منشورات مكتبة آية

الله العظمى المرعشي النجفي قم - إيران ١٤٠٤ هـ - ١ : ٢٨٤

(٢) ظ : التبيان في تفسير القرآن ٤ : ٥٣٦

(٣) تفسير البحر المحيط أبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥) ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ، و د. زكريا عبد المجيد النوقي و د. أحمد النجولي الجمل ، دار الكتب العلمية ، لبنان - بيروت الطبعة الأولى ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

١ : ٢٤٩ ،

(٤) ظ : المصدر نفسه ١ : ٢٤٩

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

: ﴿فَلَنْ أَكَلَّمُ الْيَوْمَ إِنْشِيًا﴾ (مريم: ٢٦) ، ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم ، وبقوله : ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥) ، ولو كانت للتأبيد لكان ذكر الأبد تكريرا والأصل عدمه ، وبقوله : ﴿لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ (طه: ٩١) ، لا يقال: هي مقيدة فلم تفد التأبيد والكلام عند الإطلاق ؛ لأن الخصم يدعى أنها موضوعه لذلك ، فلم تستعمل في غيره ، وقد استعملت (لا) للاستغراق الأبدي في قوله تعالى : ﴿لَا يَفْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا﴾ (فاطر: ٣٦) ، وقوله : ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥) ، ﴿وَلَا يَأْخُذُهُ حِفْظُهُمَا﴾ (البقرة: ٢٥٥) ، وقوله : ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (الأعراف: ٤٠) ، وغيره مما هو للتأبيد ، وقد استعملت فيه (لا) دون (لن) ، فهذا يدل على أنها لمجرد النفي ، والتأبيد يستفاد من دليل آخر^(١).

بعد هذا الاستقراء المختصر لآراء اللغويين والمفسرين في دلالة (لن)، يمكن القول أن من العلامات التي يمكن الإفادة منها في إمكانية معرفة دلالة (لن) هذه على التأبيد ، هو تضامها الدائم من جهة التركيب مع الفعل المضارع ، إذ إنها تنقله إعرابياً من الرفع إلى النصب ، وهذا الانتقال النحوي لا ريب معه انتقال في الدلالة ، والنصب كصوت ، فيه زيادة على القطع الذي توجهه (لم) مع المضارع ، فكلهما يفيد النفي ، ولكن النفي بـ (لم) معه قطع الحركة ، وقلب زمن الفعل إلى الماضي ، وهذا متناسب مع الجزم والقطع اللذين تفيدهما (لم) ، أما (لن) فلا تفيد قلب زمان الفعل ، غير أنها خصصت زمن المضارع في زمن الاستقبال دون الحال ، وهذا ما أكدته سيبويه^(٢) ، ونفي الاستقبال قد يفيد النفي المؤبد إذا لم يقيد بقيد ، أو يخصص بمخصص ، وهذا التفريق يمكن الإفادة منه في تحقيق معنى النفي في (لن) . وربما هذا هو الذي شجع أحد الباحثين لبيان معنى التأبيد ؛ إذ ذهب إلى أنه ليس النفي فيه ممتنعاً بالذات ، بل كونه غير واقع ، وفرق بين نفي الوقوع ونفي الإمكان ، والتأبيد هو نفي قاطع ، قد يكون محدداً بظرف ، أو غير محدد بظرف ، فالتأبيد : هو النفي مادام ظرفه قائماً ، ففي قوله : ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥) ، التي يرى ابن هشام أنه لو أفادت التأبيد ، لما ذكر القيد أبداً^(٣) . في حين يرى هذا الباحث بان عدم التمني واقع في الحياة الدنيا ، موضوع الآية ، أما في الآخرة فهناك ظرف آخر ، وكذلك ﴿فَلَنْ أَكَلَّمُ الْيَوْمَ إِنْشِيًا﴾ (مريم: ٢٦) ، فالنفي المؤبد مختص بظرف اليوم^(٤).

(١) البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ١٣٧٦

هـ - ١٩٥٧ م دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه ٢ : ٤٢٠

(٢) ظ : كتاب سيبويه ٤ : ٢٢٠

(٣) ظ : مغني اللبيب ١ : ٢٨٤

(٤) ظ : أضواء على عقائد الشيعة الامامية : ٦٤٦-٦٤٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وهذا المعنى أفاد منه ابن عاشور ، حين ذهب إلى أن (لن) تفيد التأبيد في قوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ، لكنه التأبيد الذي يتعلق ((بهذه الحياة المعبر عنها بالأبد ، فنفت (لن) رؤية موسى ربّه نفياً لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة ، بحيث يعلم أن طلبته متعذرة الحصول ، فلا دلالة في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة))^(١). ويلتفت ابن عاشور إلى البعد الأسلوبى الذي دأب عليه النص القرآني في إقناع المتلقي، فيرى في أسلوب الاستدراك في الآية ((المستفاد من (لكن) لرفع توهم المخاطب الاقتصار على نفي الرؤية بدون تعليل ولا إقناع ، أو أن يتوهم أن هذا المنع لغضب على السائل ومنقصة فيه، فلذلك يعلم من حرف الاستدراك أن بعض ما يتوهمه سيرفع))^(٢) . وهو واضح في دفاعه عن عقيدة الاشاعرة وذلك في قوله ((ولا نشك في أنه سأل رؤية تليق بذات الله تعالى ، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة ، فكان موسى يحسب أن مثلها ممكن في الدنيا حتى أعلمه الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا ، ولا يمتنع على نبي عدم العلم بتفاصيل الشؤون الإلهية قبل أن يعلمها الله إياه ... ولذلك كان أئمة أهل السنة(الاشاعرة) محقّين في الاستدلال بسؤال موسى رؤية الله على إمكانها بكيفية تليق بصفات الإلهية لا نعلم كنهها وهو معنى قولهم: (بلا كيف)))^(٣).

والذي يبدو أن الجميع يريد أن يثبت دلالةً كان قد فهمها من تراثه الفكري العقائدي، بينما يرى الاشاعرة أن (لن) إذا خلصت دلالتها للتأبيد ، يعني عدم رؤية المبدع في الآخرة - وهذا خلاف السنة القطعية عندهم - يرى الامامية ومعهم المعتزلة أن (لن) تفيد التأبيد ، لإثبات عدم الرؤية ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وهو مرتكز في موروثهم الفكري في الروايات المنقولة عن أئمتهم ، فقد نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو يتكلم عن هذه الآية عن حالة موسى انه : ((لما أفاق ورد عليه روحه قال: سبحانك تبت إليك من قول من زعم أنك ترى ورجعت إلى معرفتي بك أن الأبصار لا تدركك ، وأنا أول المؤمنين وأول المقرين، بأنك لا ترى وأنت بالمنظر الأعلى))^(٤). فهذه الرواية وغيرها ، أثبتت عقيدة عدم إمكان رؤية المولى حتى في الآخرة ، فـ (لن) في قوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ تفيد التأبيد .

(١) التحرير والتنوير ٨ : ٢٧٥

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

(٤) كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر ، لأبي القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز القمي الرازي من علماء القرن

الرابع ، حققه السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى الخوئي ، انتشارات بيدار مطبعة الخيام - قم ، ١٤٠١ هـ

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

٣- القيم الدلالية لمادة (نظر):

ومن الآيات التي وقع فيها الخلاف قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) ، وكلٌّ من الامامية والاشاعرة اعتمد هذه الآية؛ لإثبات دعواه في شأن إمكان أو عدم إمكان رؤية المبدع ، ورأى الامامية ان المبدع لا يمكن رؤيته ، وهاتان الآيتان عندهم من المتشابه الذي يجب إرجاع الفهم فيه إلى المحكم ، الذي هو قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ . أما الاشاعرة فقد تمسكوا بظاهر الآية، وهي عندهم من المحكم الذي يجب الركون اليه في معرفة حقيقة المبدع ، والمحور الدلالي عند الاشاعرة ، هو الإيمان بتحقيق الرؤية البصرية في الآخرة ، فعندهم ((يجب الاعتماد في تخصيص قوله ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وقوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ على قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، من حيث ثبت أنه لا يجوز أن يكون معناه (لا رؤية الأبصار))^(١) ، وجرت بين المدرستين حوارات حول النظر في إطار مستويات البحث اللغوي :

المستوى المعجمي :

على المستوى اللغوي (المعجمي) ذكر الطرفان معان عدة للنظر، وإن اختلفوا في تقرير بعض الدلالات، إلا إنهم اتفقوا على أن يكون النظر بمعنى الانتظار ، وهذا المعنى أكدته المعاجم اللغوية . فابن منظور يقول : ((والنظر : الانتظار . ويقال : نظرت فلاناً وانتظرت به بمعنى واحد ... ومنه قوله تعالى: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ (الحديد: ١٣) ، قرئ : انظرونا و انظرونا بقطع الألف ، فمن قرأ انظرونا ، بضم الألف ، فمعناه انتظرونا ، ومن قرأ انظرونا فمعناه آخرونا ، وقال الزجاج : قيل معنى انظرونا انتظرونا أيضا ... وقوله تعالى : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، الأولى بالضاد والأخرى بالطاء ، قال أبو إسحق : يقول نصرت بنعيم الجنة والنظر إلى ربها . وقال الله تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهم نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ (المطففين: ٢٤) ، قال أبو منصور : ومن قال إن معنى قوله إلى ربها ناظرة يعني منتظرة فقد أخطأ ؛ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرت به ، إنما تقول نظرت فلاناً أي انتظرت به ... وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين ، وإذا قلت نظرت في الأمر ، احتمل أن يكون تفكراً فيه، وتدبراً بالقلب ((^(٢) ، فبعد أن ذكر الآراء جميعها ، ضعف الرأي الذي يجعل معنى نظر: (انتظر)، أو انه بمعنى التفكير والتدبر، بقوله: (أحتمل).

أما صاحب مجمع البحرين ؛ لأنه من الامامية، يثبت معنى آخر عند بحثه في مادة (ن ظ ر)، ولاسيما عندما يتكلم على الآية المباركة، فعنده أن النظر متعلق بمحذوف ((والمعنى وجوه يومئذ حسنة

(١) تمهيد الأوائل : ٣١٠

(٢) لسان العرب مادة (نظر) ٥: ٢١٦- ٢١٧

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

مشركة، تنظر إلى رحمة ربها لا غير ذلك ، ويحتمل أن يكون (ألى) اسماً لواحد الآلاء، وهي النعمة لا حرف جر ، فكأنه قال ناظرة نعمة ربها))^(١)، والمعنى الأخير من مختصات الامامية ، وهو من غريب القول والاستدلال . ثم يذكر بعد ذلك المعاني الأخرى المحتملة للنظر ((والنظر : الانتظار . والنظر إلى الشيء : مشاهدته . والنظر : تأمل الشيء بالعين . والنظر : الفكر يطلب به علم أو ظن ، فهو تأمل معقول لكسب مجهول))^(٢) ، أما صاحب تاج العروس فهو يتابع صاحب اللسان في ذكر هذه المعاني.^(٣)

وإذا عرفنا هذا ، فإنه يتبين مدى تأثر أصحاب اللغة بالآراء المذهبية في تقرير دلالة بعض المفردات ومعرفة معاني الألفاظ . ففي الوقت الذي ينفي ، أتباع المذهب الأشعري أن يكون معنى النظر في الآية هو الانتظار، بل هو النظر بالعين . يحاول الامامية الابتعاد عن هذا المعنى؛ لأنه لا يتناسب مع عقيدتهم في الرؤية وهي (الاستحالة) . حتى وصل الأمر أنهم ذهبوا أن (إلى) اسم دال على الجمع بمعنى النعم ، كل ذلك من أجل أن لا يتصادم مع عقيدتهم بعدم الرؤية .

المستوى التركيبي :

يعتقد الاشاعرة أن النظر هنا هو الرؤية بآلة البصر، وذلك من جهتين :

الأولى : لتعلق النظر هنا بالوجوه ، والوجه هو المكان الذي فيه العين ، فلا احتمال لمعنى الانتظار. الثانية : فان النظر إذا تعدى بحرف الجر (إلى) ؛ لا يحتمل إلا معنى الرؤية ، ولا يكون معناه الانتظار والتفكر ؛ إلا إذا عُد بحرف الجر (في) ، وهذه القيم الأسلوبية في الآية الكريمة جعلها الباقلاني دليلاً على تحقق الرؤية لا محالة في الآخرة إذ يقول : ((والنظر في كلام العرب إذا قرن بالوجه ولم يصف الوجه الذي قرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد إلى مفعولين فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك . ألا ترى إلى قولهم انظر إلى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك))^(٤)، وهذه المعاني قد أكدها من قبل أبو الحسن الأشعري ، وجعل الآية دليلاً واضحاً على الرؤية ، ولا يجوز أن تكون بمعنى الاعتبار ؛ لأن الآخرة لا اعتبار فيها ، ولا بمعنى الانتظار ؛ ((لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو الانتظار ، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين))^(٥)، فإن محور الحصول على الدلالة، هو التركيب والتضام مع ما يدل على المكان الذي توجد فيه حاسنة البصر

(١) مجمع البحرين مادة (نظر) ٤ : ٣٣٠

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٣٣١

(٣) ظ: تاج العروس مادة (نظر) ٧ : ٥٣٩

(٤) تمهيد الأوائل : ٣٠٣

(٥) اللع : ٦٤

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

وهو الوجه. وأن سبب إصرار الإشاعرة على تحقق الرؤية يوم القيامة، هو التمسك بالروايات التي تروى عن الرسول الأكرم ﷺ، التي يعدها الإشاعرة مصدراً من مصادر المعرفة، ويقدمونها على العقل، وجعلوا هذه الروايات حاكمة على النص القرآني^(١).

لذا أنهم لم يهتموا كثيراً بتحليل المركبات النصية الموجودة في الآية، ومنها تقديم الجار والمجرور (إلى ربها) على متعلقه (ناظرة)، بل يرون أن هذا التقديم جاء فقط لمراعاة الفاصلة القرآنية دون أي فائدة دلالية تذكر؛ ((لأن التقديم هنا، لا يتمحّص للاختصاص، كيف والموجب منه رعاية الفاصلة))^(٢)، وأكد هذا المعنى التفتازاني، إذ يرى أن تقديم (إلى ربها) ((لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة))^(٣). والواقع أن الفاصلة وإن كان فيها جانب جمالي في تناسق صوتي موسيقي لنهايات الآيات، لكن هذا لا يعني أن التقديم والتأخير، لم يكن مقصوداً عند مبدع النص الحكيم؛ ((إذ ليس من المعقول القول أن ورود الفواصل على هذه الأشكال، لمراعاة التناسق الموسيقي فقط، بل أن هناك نكتاً معنوية، ولغوية وبلاغية، قد لعبت دورها في تكوين الأسلوب بصورته المتناسقة مع موسيقى الفواصل وإيقاعها))^(٤). فعلى هذا تكون للفاصلة وظيفتان: أحدهما صوتية جمالية تؤدي إلى تحقق التناظر والتوازي والتناسق، وهي كلّها وسائل للتأثير في المتلقي. والأخرى دلالية، تكون الفاصلة معها منسجمة مع مكونات النص من دون تنافر بين الغرض الفني الذي يهدف إلى التأثير في إذن المتلقي، والغرض العقائدي الذي يرومه مبدع النص في جذب المتلقي إلى ساحة المعرفة والنجاة من الانحراف؛ لذا التفت صاحب الميزان، وهو من محدّثي مفسري الإمامية إلى هذه الدلالة المقصودة من تقديم (إلى ربها) على (ناظرة)، فعنده أن التقديم إنما ((يفيد الحصر والاختصاص، إنّ من الضروري أنهم ينظرون إلى غيره تعالى، كنعم الجنة... (و) أنهم لما لم يحجبوا عن ربهم، كان نظرهم إلى كل ما ينظرون إليه إنما هو بما أنه آية، والآية بما أنها آية لا تحجب ذا الآية، ولا تحول بينه وبين الناظر إليه، فالنظر إلى الآية نظر إلى ذي الآية، فهؤلاء لا ينظرون في الحقيقة إلا إلى ربهم))^(٥). ثم يرى أنه مع التسليم بمراعاة الفواصل للتناسق الصوتي والجمالي،

(١) روى البخاري عن جرير بن عبد الله قوله: ((كنا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون أو لا تضاهون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا...)) صحيح البخاري ١: ١٤٣، و عن أبي هريرة ((أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فهل تمارون في الشمس ليس دونه سحب؟ قالوا: لا. قال فإنكم ترونه كذلك...)). صحيح البخاري ١: ١٩٥

(٢) روح المعاني ٩: ١٤٥

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١١٦

(٤) الإيقاع أنماطه ودلالاته في لغة القرآن الكريم: ٥٠

(٥) الميزان في تفسير القرآن: ٢٠: ١١٢

الفصل الأول..... تجليات المبدء في الخطاب القرآني

إلا أن ذلك لا يمنع من وجود الاختصاص في النظر وأهمية ذلك^(١). ومما لاشك فيه أن التقديم والتأخير من المباحث الأسلوبية التي فيها فرادة تركيبية ودلالية تميّز بها النص الفني القرآني، فجاء ليحقق هدفين للمتلقي ، هما: خصوصية النظر إلى آيات المبدع وأهميتها، و جانب الانسجام الموسيقي الصوتي وما له من أبعاد نفسية جمالية تجعله مشدوداً إلى سماع النص من دون نفور يذكر.

الانسجام التقابلي :

من هنا كان الإمامية في قراءتهم للآية المباركة، يستقون فهمهم من عدة مستويات، قد تكون سياقية ، ولغوية وتركيبية ، ونصية، ويمكن إجمال آرائهم بما يأتي :

- نسبة النظر إلى الوجوه بدلاً من العيون ، والنظر لا يكون بالوجوه ، وهذا خلاف ما قاله الشاعر .
- فآلة النظر حقيقة هي العين، فكأن النظر بالوجوه من المعاني المجازية التي تتوسع بها دلالة المنظور إليه في أن الوجوه جاءت من الجهة .
- انه يمكن أن يكون على باب إسقاط المضاف والتقدير إلى ثواب ربها ناظرة . وأمثلتها القرآنية كثيرة . كقوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ (يوسف : ٨٢) ، التي قدر لها المفسرون (أهل القرية) .
- إن عبارة (إلى ربها ناظرة) وإن كانت تفيد الرؤية البصرية ، لكنها جاءت كناية عن الانتظار، فلا يراد منها هنا معنى الرؤية بالبصر ، كما هي الحال في قولهم: (زيد كثير الرماد) ، فكثرة الرماد تدل على الكرم . وهذا هو المراد الجدي، فكثرة الرماد لم تكن مقصودة لذاتها . فناظرة تدل على انتظار معنى الرحمة ، فهو نظراً أيضاً ، ولكن ليس بالأبصار ^(٢) .

واستعان الامامية بمقابلة الآيات الواردة في سياق هذه الآية مع بعضها ؛ لتأكيد الدلالة التي يؤمنون بها ، وهي دلالة الانتظار ، الذي يساوي عندهم الرؤية القلبية ؛ وذلك من خلال التقابل والانسجام بين الآيات ، فقد التفت إلى هذا التقابل ولو بشيء من الإيجاز الطوسي في تفسيره ؛ إذ يقول: ((فإنه في مقابلة قوله في صفة أهل النار: ﴿ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ (القيامة: ٢٥) ، فالمؤمنون يؤمنون بتجديد الكرامة وينتظرون الثواب ، والكفار يظنون الفاقة ، وكلّهما راجع إلى فعل القلب))^(٣)، إلا أن هذا الإيجاز ، نال حظاً من التفصيل عند أحد المعاصرين، الذين أفادوا من العلوم اللسانية الحديثة ، التي يتمكن المتلقي معها من النظر إلى أفق جديد وواسع في تحليل مكونات الخطاب القرآني وفهمه ، وهذا ما اتضح في بيــــــــــــان

(١) ظ: الميزان في تفسير القرآن : ٢٠ : ١١٢

(٢) ظ : أضواء على عقائد الشيعة الإمامية : ٦٦١

(٣) التبيان في تفسير القرآن ١٠ : ١٩٨

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الانسجام الدلالي بين هذه النصوص القرآنية ، المرتبة ترتيباً صوتياً وموسيقياً لافتاً، مستفيدين من التقابل بين الآيات، فالآية: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ ، يقابلها قوله: ﴿وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾ ، والآية ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ يقابلها ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ ، والآية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، يقابلها ﴿تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ ، وأفاد صاحب هذا الفهم من هذه الآية الأخيرة عند مقابلتها مع قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؛ إذ يرى أن هذا ((صريح في أن أصحاب الوجوه الباسرة ، ينتظرون العذاب الكاسر لظهرهم ، ويظنون نزوله . وهذا الظن لا ينفك عن الانتظار، فكل ظان لنزول العذاب منتظر، فيكون قرينة على أن أصحاب الوجوه المشرقة ينظرون إلى ربهم ، أي يرجون رحمته))^(١).

إن التقابل الموجود بين الآيتين أثبت دلالة النظر الذي هو انتظار الرحمة. وهو فهم بعيد عن التأويل والتصرف اللغوي؛ بل كشفه السياق والانسجام والسبك بين الآيات ، الذي يمثل الفرادة والإعجاز في النسق السياقي للنص القرآني، ويؤكد وجود الروابط الدلالية بين الآيات من خلال التقابل بينها في المساحة النصية الواحدة ، الذي يمكن الإفادة منه في تطوير آليات الفهم ، وعدم التوقف عند الفهم المنصوص عليه من القراءات السابقة. ويمكن معها تأسيس علم جديد يهتم بدراسة الخطاب القرآني، ويقوم بتحديد ضوابط الفهم للمفردات والجمل القرآنية ، مستثمراً الخبرات والإمكانات اللسانية ، والعلمية الجديدة ، وضبط مناهج التفسير والتأويل، مع المحافظة على المناهج التراثية التي أثبتت جدارتها في فهم الخطاب وتحليله، مما يمكن أن يقود إلى بناء هياكل معرفية إسلامية معاصرة تقرب بين طوائف المسلمين .

مقاربة دلالية:

أن الامامية إذن اثبتوا أن النظر بمعنى الانتظار، وهو يساوي الرؤية القلبية عندهم ، وهذا الفهم عندهم لا يخرج عن المعاني التي أثبتتها النصوص التي يروونها عن الأئمة (عليهم السلام)، التي تثبت الرؤية القلبية (الانتظار)، فهذا أمير المؤمنين عليه السلام ، وكما نقل في نهج البلاغة، عندما سأله ذعلب اليماني، ((فقال : هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أ فأعبد ما لا أرى؟، فقال : وكيف تراه ؟ فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان ...))^(٢)، و هكذا تجتمع لديهم آليات القراءة لينتهوا إلى فهم محدد يقضي أن المعنى هو الرؤية القلبية، وليس الرؤية البصرية، فالرؤية متحققة، ولكن ليس بالعين الباصرة. وهذه الفقرة الأخيرة مهمة جداً في إمكانية التقارب الفهمي بين

(١) أضواء على عقائد الشيعة الامامية : ٦٦٢

(٢) نهج البلاغة خطبة : ١٧٩، ٢ : ٩٩

الفصل الأول تجليات المبدع في الخطاب القرآني

الطرفين؛ لأن الإشاعة وإن قالوا بإمكانية الرؤية البصرية، كما ثبت هذا من قراءاتهم التفسيرية و الروايات التي نقلوها عن رسول الله ﷺ، وهو عندهم من الدين، إذ يقول الأشعري: ((وندين بان الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ))^(١)، كما ويؤكد الشهرستاني هذا الرأي بقوله: ((وقد ورد السمع بان المؤمنين يرونه في الآخرة قال الله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، قال: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل))^(٢). وهذا يجعل من الإشاعة يواجهون أزمة دلالية عقلية؛ بين الإقرار بالرؤية و ملازماتها من التجسيم والتحيز، ما دعاهم يرجعون الرؤية إلى حاسة أخرى غير العين، ((ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه))^(٣). والحقيقة أن الإقرار بوجود حاسة سادسة غير حاسة البصر المعروفة، هو نفي للرؤية المتنازع عليها دلاليًا، وأن اعتراف الإمامية بإمكانية الرؤية القلبية يمكن أن يؤسس إلى بؤرة دلالية مشتركة توحد عملية الفهم بين المدرستين، فالرؤية التي فهمها الطرفان موجودة، ولكنها ليس بالحاسة التي يملكها البشر، فهناك حاسة أخرى هي حاسة القلب عند الإمامية سماها الإشاعة حاسة سادسة.

ويلاحظ على هذه القراءات المتعددة للآية الواحدة، أنها توسلت بآليات كثيرة لمعرفة حقيقة المبدع من خطابه، فكان التوسل باللغة والفلسفة والمنطق، من أجل خدمة الدلالة المركزية عند كل طرف، وربما لعدم وجود الثقة العلمية بين الطرفين لم يحاولوا جدًّا الدمج بين جميع المناهج القرائية، على الرغم من أهمية كل منهج بذاته، فتبين أنه من الناحية الفنية والعلمية لا يمكن فهم الخطاب القرآني من رؤية منهج أو مستوى واحد من مستويات التحليل النصي، بل يفترض قراءة الخطاب قراءة شمولية، تحقق للنص هيمنته على النصوص البشرية وتؤكد عالميته، ولو أن الطرفين، قبل كل منهما برؤية الآخر؛ لأجل البحث عن الحقيقة، كانت النتائج مربحة، فعلى الرغم من التداخل المنهجي أحياناً، نرى أن الدلالة المحورية حكمت وحسمت النتائج لصالح المذهب، وليس لصالح النص والدلالة.

وعندها تبين أن أدراك كنه المبدع من خلال الخطاب القرآني وما فرضه هذا الخطاب من قراءات، ليست كافية لبيان حقيقة المبدع، ولكنها استطاعت أن تعطي خطوطاً عامة يمكن التوحد حولها للوصول إلى معرفة موحدة يجتمع عليها الجميع، من دون حاجة إلى التكفير والتهميش، مع فرض صدق النية في البحث النصي للقرآن.

(١) اللع : ٦١

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ٢ : ٩٤

(٣) التفسير الكبير ١٣ : ١٢٦



الفصل الثاني

مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

مدخل نظيري

إذا كانت اللغة هي أصوات يعبر بها كل قوم عن مقاصدهم^(١). فإن ما يقابل هذه الأصوات رموزاً في عالم الكتابة ، ويشترك عالم اللفظ (المنطوق) مع عالم الكتابة المقروء في الانسجام بين الأصوات ورموزها الكتابية عند الجماعة التي تستعمل هذه اللغة ، فكل صوت رمز ، ولكليهما دلالة يشتركان في إنتاجها ؛ لتتم عملية التواصل اللغوي بين أفراد هذه الجماعة .

هكذا كانت العلاقات بين الأصوات والرموز والدلالة ومبدعها ومتلقيها علاقات اتصال ، شغلت الباحثين في الفكر اللساني قديماً وحديثاً ، وقد توسعت هذه البحوث إلى ما وراء دلالة الرمز؛ إذ ((إنه يوجد إلى جانب دلالة الرمز دلالة أخرى ، تسمى دلالة ما تحت الرمز ، وهي الدلالة الاصطلاحية التي يلجأ إليها جنس أدبي معين ؛ لتوظيف الرمز اللغوي على نحو خاص به ... وهناك إلى جانبها دلالة ثالثة، يمكن أن تسمى دلالة (ما فوق الرمز) ... وهي ترجع للخصائص الفردية للمبدع ، ومدى قدرته على التنسيق ، أو توصله إلى خلق نظام داخلي معين في عمله ، مستغلاً إمكان الرمز وما تحت الرمز، واكتشاف هذه القدرة عند المؤلف ، لا يتم إلا من خلال قارئ واعٍ أو ناقد متأمل))^(٢)، فإذا كانت اللغة حسب هذه الرؤية اللسانية الحديثة ، تحمل هذه القابلية في أصواتها ورموزها ودلالاتها ، وهي بيد المبدع العادي (البشري) ، فكيف إذا استعملها المبدع الأوّل المهيمن القادر على كل شيء برمزية (كن فيكون)؟ . فلا ريب أنه رمزٌ للدلالة ، وأراد ما بعدها وما بعد الرمز ، واستعمل الرموز التي هي فوق الرمز أو فوق الدلالة في خطابه* . وطبيعي جداً أن تكون هذه اللغة خارقة للعادة ، وعندها تتطلب متلقياً واعياً ، يحمل كل إمكانات الوعي التي عبر عنها القرآن بقوله: ﴿وَتَعَبَّأْ أُذُنٌ وَأَعْيَتْ﴾ (الحاقة: ١٢) . والناقد المتأمل هو الذي أبهرته تلك الرموز ، بتركيبها ونظامها ، فبعد أن كان هذا الناقد معترضاً على الدلالة ؛ لأنها لا تنسجم مع موروثه الفكري، استطاعت هذه الرموز أن تتغلب على ثقافته اللغوية ؛ فتجعله حائراً أمام هذا النص ومتسائلاً عن هويّة مبدعه، على الرغم من أنه جاء بلغته التي عشقها وأحبها إلى درجة تقديس العرب لغتهم وشغفهم بها ، وصل بهم إلى حدّ تعليق النصوص الشعرية في أقدس مكان لديهم- الكعبة- وفي جوار معبوداتهم .

(١) ظ : الخصائص ١ : ٣٣

(٢) نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال ، د حسين خمري ، الدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، الطبعة الأولى ،

١٤٣٨ - ٢٠٠٧ : ٢٦

● كما في الحروف المقطعة مثلاً، فقد وُجد تياران في تفسير هذه الحروف التي افتتحت فيها ٢٩ سورة من سور القرآن ، تيار يرى أنها من العلم المستور الذي رمز الله تعالى به إلى ذاته ، او هي رمز بين الله تعالى ونبيه الكريم، والآخر يرى ان المراد منها معلوم واختلفوا في تحديده حتى أوصلها بعضهم إلى ٢٤ معنى .ظ: فهم القرآن ٢: ١١٥ وما بعدها و ظ : علوم القرآن: السيد محمد باقر الحكيم: ٤٣٧

وفي خضمّ هذا العُجب اللغوي ، فاجأهم النصّ القرآني من داخل لغتهم المقدّسة لفظاً ودلالة، ((فأحدث لديهم انبهاراً من داخل منظومتهم اللغوية والجمالية ، حتّى أنّهم وصفوه بالشعر تارة وبالسحر أخرى، وحكمهم هذا ناتج من تمرّسهم بأساليب البيان والبلاغة وتصاريফهم في الأقاويل والتشكيل اللغوي))^(١). وجعل الشكّ يتسرّب إلى اعتقاداتهم من جهة دلالية ، فكان النصّ القرآني يحمل رؤية جديدة عن الإنسان والعالم في أسلوب كتابي لغويّ جديد، فمثّل سابقةً دلالية ومعرفية مع الحقبة التي سبقت وجوده، وسابقة على مستوى انسجام الشكل اللغوي التركيبي ، مع ما في أيديهم من النصوص.

أولاً: مستويات التلقي في النصّ القرآني

كان لطبيعة النصّ التركيبيّة (الشكليّة) ، وقابليته الدلالية، الأثر الكبير في تحديد هويّة المتلقي ، وتعدّد مستويات التلقي، ولكن يمكن أن نتساءل عن مدى حضور التلقي في الخطاب القرآني على المستوى التنظيري والمستوى التطبيقي. وعند القيام بعملية استقراء لمصطلح التلقي في القرآن ، يلاحظ أنّه قد ورد للدلالة على التلقين والاستقبال ، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ٣٧) ، وقوله: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (النور: ١٥) وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦) . وربما هذا الذي شجع بعض الباحثين لدعوى تحقّق أبعاد نظرية التلقي في النصّ القرآني؛ لأنّ القرآن ((ينقل السامع من الجمود إلى الحركة ، من كونه منفعلاً إلى فاعل، يتجاوب بعقله وأحاسيسه مع الخطاب القرآني ، ويدفعه للمساهمة في إنتاج معنى النص، وتأسيساً لهذا التوجّه يتّضح أن الاستعمال القرآني لمادة التلقي، فيه إشارة إلى حضور القارئ والاحتفاء به))^(٢). هذا وإن كان صحيحاً ، لكن لا يمكن الذهاب معه كلياً؛ لأنّ نظرية التلقي بمعناها الحديث، إنما وضعت لبيان جمالية النصّ البشري ونقده. النقد الذي يهتم بالمستوى الجمالي، ويقدم المبنى على المعنى، فيعطي الأفضلية والأسبقية لظاهر العلامة الصوتية ولجمالها الموسيقي والشكلي؛ والنصّ الأدبي عموماً ، يفرض سياقه اللفظي على مفردات اللغة ، فيكثر انزياح الرمز عن الدلالة التي أُستعمل فيها من قبل الجماعة اللغوية ، فيكون لافتاً بدرجة معيّنة لمسير ذهن المتلقي ، وذلك عن طريق فصل المفردات عن معانيها الأصلية الأولى، وتبتعد عنها مسافات قد تضيق وتتسع ، مما يعطي مجالاً واسعاً أمام احتمالات المعنى وتعدد إمكانات التأويل.^(٣)

(١) نظرية الأسلوب والأسلوبية، مدخل في المصطلح وحقول البحث ومناهجه: أحمد درويش، مجلة فصول ، مجلد الخامس، العدد: ١، ١٩٨٤م: ٦٢

(٢) جمالية التلقي في القرآن الكريم ، أدبية الإيقاع الإعجازي نموذجاً ، شارف مزارى ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠٩م : ١٦٣

(٣) ظ: نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها ، د . حسن مصطفى سحلول ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١م : ٩٠

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

فالدراسات الأسلوبية أعطت دوراً بارزاً للمتلقي في مستويات الفهم ، وأحد مستوياته يتمثل في ملء الفراغات الدلالية التي يتركها المبدع في النص، ويعيد انسجامة تركيباً ودلالة. وهذا إذا كان ممكناً في النص الأدبي البشري ، فلا يمكن أن يتحقق في النص القرآني - في الأقل عند المسلمين - ؛ لأنه لم يكن نصاً بعيداً عن الانسجام أو الاتساق؛ لكي تكون وظيفة المتلقي جمع شتاته والعمل على ترابطه، بل كان نصاً محكماً من جهة البنية التركيبية. ولم تكن وظيفة المتلقي أيضاً بيان الروابط ووسائل التشكيل الخارجي في الخطاب القرآني؛ لأنه جاء في قمة الربط الجملي وذروة التشكيل النصي. في ضوء ما تقدم ، ما وظيفة المتلقي إذن في مواجهة النص القرآني ؟.

يمكن أن تكون وظيفة المتلقي في بيان وكشف العلاقات بين مكونات النص، و ((صرف الاهتمام جهة العلاقة الخفية التي تنظم النص وتولده))^(١)، بمعنى تجاوز الظاهر التركيبي إلى الاتساق الداخلي والانسجام الكامن في النص، فإن النص القرآني ثري بتلك العلاقات التي تجاوزت الأفق اللغوي المتعارف. ولقد وعى القدماء من المفسرين والمتكلمين درجات التكثيف والثراء الدلالي التي جعلت من القرآن نصاً لافتاً ، كما أنهم عرفوا مدى الانسجام التركيبي الذي يتمتع به هذا النص الذي هو جزء مهم من الخطاب. ومنها حددوا مهمة القارئ والمتلقي لهذا النص، فاكتشفوا آفاقاً لغوية مهمة في بيان تلك العلاقات الخفية والظاهرة التي تعمل على زيادة نسج النص، توجت بولادة نظريات لسانية متطورة، أغنت البحث اللغوي والدلالي، ونضجت في الزمن الحاضر، إذ إنها أفادت أو حاولت الإفادة من النظريات اللسانية الحديثة، إلى حد إيمانها في إعادة النظر في المُستهلك من العلوم والنظريات التي تركها لنا التراث ، من أجل الوقوف عند مواقع الخلل الذي أصيب به ؛ لكي لا تكون حركتنا الثقافية حركة تقليد واستسلام للماضي الذي قد يكسبه مرور الزمن قداسة لا يملكها. أما ما يملك مقومات البقاء والاستمرار في عملية الفهم من الموروث الثقافي؛ فلامناص من الالتزام به وإبراز مكانته في عملية الفهم الجديدة .

وإذا كانت المباحث الأسلوبية الحديثة تؤكد دور المتلقي في عملية فهم النص، نرى أن النص القرآني الذي هيمنت عليه شخصية مُبدعه المتفردة، واكتسب مكانته وديمومة التعاطي معه لارتباطه بالمبدع ، أوجد مساحة كبيرة للقارئ والمتلقي للتدبر والتفكير ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩٠) ، والمطالبة بالإحصات والاستماع ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤) ، ولكن ضمن حدود وضوابط معينة، لا تفقد النص القرآني سماويته ، ولا تكبل القارئ عن قراءة ربما يجدها منسجمة مع ذاته المؤمنة بالنص ومبدعه .

(١) لسانيات النص ، مدخل الى انسجام الخطاب ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

وهذا أيضاً يجعلنا نطمئن لما قدمناه من أن هناك مراتب ومستويات مختلفة لفهم النص القرآني. فقد أثبت العقل والبرهان والنص ذلك. فوجود الفروق الفردية، والدرجات الخلقية والأفضلية التي أوجدها الله تعالى بين خلقه ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٢١)، وعدم المساواة ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَمْلِكُونَ وَالَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩) ، كلها آيات تبين هذا الاختلاف في مستويات التلقي والمتلقي، إذ منه اللامح ، والمستعد ، وسريع الفهم والنابعة، وفيه الخامل وقليل الاستعداد، ومنشأ هذا كله إنما يؤول إلى الاستعدادات والخصوصيات المعرفية والثقافية، والدينية والنفسية. وفي مقابل ذلك يوجد نص متعدد المستويات، وله مستوى عالٍ ليس بالإمكان لكل متلق أن ينال منه نصيباً ؛ لأن ((القرآن النازل كان عند الله أمراً أعلى وأحكم من أن تناله العقول، أو يعرضه التقطع والتفصيل ، لكنه تعالى عناية بعباده جعله كتاباً مقررّاً وألبسه لباس العربية ، لعلمهم يعقلون ما لا سبيل لهم إلى عقله ومعرفته))^(١) .

فالنص القرآني ذو بنية لغوية خاصة وبؤرة دلالية موحدة ، ما يتطلب إيجاد متلق نموذجي ، قادر على بيان انسجام هذا النص واستنباط دلالاته. وإذا ما سلّمنا باختلاف المتلقي بسبب الفروق الفردية والتكوينية، سيكون مختلفاً أيضاً باختلاف البعد والقرب من مكان التلقي القرآني وزمانه؛ فلذا يصح القول: ((إن المخاطبين بالقرآن، لم يكونوا على مستوى واحد من الفهم والإدراك، ولم يكونوا على درجة واحدة من اتصالهم بصاحب الرسالة. وعلى هذا، فلا يعقل أن يتساوى إدراك اقرب الصحابة إلى الرسول مع الأعراب الوافدين عليه من مناطق نائية. فالمقربون يفهمون مضمون الرسالة ومغزاها بالإحياء والتلميح دون التفاصيل وضرب الأمثلة، إذ أطرهم الثقافية مشتركة. ومن ثمة كانت تكفي الإشارة عن العبارة))^(٢). وهذا يثبت، إن حيثيات التلقي إذا اختلفت أدت إلى اختلاف نسق الخطاب وشكله، واختلاف عملية التواصل بين المتلقي المباشر والمتلقي الثاني (غير المباشر). إلا أن الرؤية السابقة، يمكن أن تشكل حرجاً كبيراً لعملية التأصيل اللغوي التي اعتمدت لسان الأعراب وسكان البوادي* في وضع كثير من قواعد اللغة التي صارت معياراً للغة القرآن نفسه. ما يحتم إعادة النظر في منظومتنا اللغوية وإعادة تشكيل قواعد_____دها من

(١) الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٥٣

(٢) دينامية النص ، تنظير وانجاز ، د. محمد مفتاح، المركز القافي العربي ،الدار البيضاء- المغرب ، الطبعة الثالثة - ٢٠٠٦
٢٠٤ - ٢٠٥ :

- ويخالف ما نقله فخر الدين الرازي عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة المائدة: ٣٨) « قال الأصمعي كنت أقرأ سورة المائدة ومعني أعرابي ، فقرأت هذه الآية ، فقلت : (والله غفور رحيم) سهوا ، فقال الأعرابي : كلام من هذا ؟ فقلت كلام الله . قال : أعد ، فأعدت : (والله غفور رحيم) ، ثم تنبّهت فقلت : ((والله عزيز حكيم)) ، فقال : الآن أصبت ، فقلت كيف عرفت ؟ قال : يا هذا عزيز حكيم فأمر بالقطع ، فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع . يربط الأعرابي بين الفاصلة والمعنى ، فالعزيز الحكيم هو القادر على إنزال العقوبة بخلاف الغفور الرحيم الذي يتجاوز عن إيقاع العقاب. ظ : التفسير الكبير ١١ : ٢٣٦

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

جديد، وهذا ما لا يمكن تحقّقه فعلاً. اللهم إلا أن نصنّف تلقي الأعراب ضمن التلقي الظاهري المندرج تحت معرفة قواعد السليقة اللغوية، في حين إن تلقي المقرّبين هو تلقي الخواص الذي يصعب على الأعراب وأمثالهم فهمه .

كفاءة المتلقي

لقد حظي المتلقي في منظومة الخطاب القرآني باهتمام الباحثين قديماً وحديثاً ، وذلك من جهة قابليته في مدى تمكّنه من أدوات التلقي، وكان أكثر التركيز على الكفاءة اللغوية؛ لكي يكون المتلقي قادراً على إدراك شبكة علاقات النص في جميع مستوياته، ويتمكّن من الانتقال من البنية الخارجية البسيطة إلى البنية التحتية (المعقدة) ، أي انه يخرج من القوة الكامنة إلى بيان بنية النص الخطابية ثم بنيته الوظيفية فالعقائدية، فلا بد أن يكون قادراً على استيعاب جميع المعاني والدلالات التي يتحمّلها النص، والمفردات التي يتكوّن منها وعناصره ورموزه وخيوطه التي حيكت لإنتاج نسجه التركيبي وشبكته الدالية.

فكلمة (المولى) مثلاً في استعمالاتها القرآنية لها معانٍ متعددة في المعجم اللغوي ومتقاربة في الدلالة، فاختيار أحد المعاني وانسجامه مع السياق التركيبي رهن بثقافة القارئ المعجمية؛ لأن إتقان المتلقي للحد الأدنى من القاموس أمر ضروري لتحديد مضمون الكلمات الدلالي ومعانيها؛ لكي يتمكّن من القراءة على نحو مستمر ويجسّد الخبرات التي يمتلكها، وقدرته على تمييز سياق النص المقروء وظرفه المكاني والزمني؛ ليتمكن من فهم التعبير التركيبي^(١)؛ لذا نجد أن الذين تعاملوا مع فهم النص القرآني احتاجوا إلى معرفة المفردات واهتموا بالمعاجم، واللغة والنحو وأسباب النزول، والعودة إلى آثار المتلقي الأول من قول وفعل وتقرير. فلا نشكّ بعدها بحتمية اختلاف مستويات القراءة والتلقي في فهم الخطاب القرآني.

والحقيقة إن التركيز على هذا الجانب بكل مستوياته - المعجمي والصوتي والنحوي والدلالي - لم يكن قادراً على فكّ جميع رموز النص وفهمه. والنظريات الأسلوبية الحديثة التي تعنى بعملية الفهم هذه، تجاوزت تلك الآليات التقليدية، واخترقت ذلك إلى ما يسمى بالتأثير والتأثر الذي يحدثه النص في المتلقي؛ لتكتمل حيثيات الخطاب، كما أنها صنفت المتلقي، واهتمت بتعدد القراءات، وحددت مهمة الإبداع في كيفية إثارة المتلقي ، وذلك بالخروج عن النمط المعياري، والانتقال إلى ما يسمى بالانحراف أو العدول أو الانزياح الدلالي^(٢) و بعد التحفظ على المستوى الذي منحته الأسلوبية للمتلقي في عملية ملء الفراغات التي لا نعتقد بوجودها في النص القرآني، وإيماناً بضرورة إيجاد ركائز قرائية جديدة مؤهلة لمقاربة النص القرآني، يمكن القبول بمستوى التأثير والتأثر وانعكاساتهما على دور المتلقي في إعادة الفهم . وهذا له نتائج مهمة على مستويات فهم النص بصورة عامة، والنص القرآني بصورة خاصة.

(١)- ظ: البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م : ١٧٠

(٢) نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: ٧٧ - ٧٩

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

ففهم النص الإبداعي بات عملية معقدة ، ويتطلب قراءات خاصة تبين طاقات ذلك النص، وهذه الفكرة وإن عدها اللسانيون حديثة. إلا أن قراءة النص القرآني وإنعام النظر فيه؛ لتبيين معالم التأثير والتأثر ، مما دعا لها النص القرآني نفسه، إذ حث على التدبر والخشوع ، إلى درجة إفاضة الدمع، وقشعريرة الجسد . ثم أنه أحدث مقارنة بين التأثير على الإنسان والتأثير في الحجر؛ ليبين درجة القوة التي يتمتع بها هذا الخطاب بحيث يصل الى مستوى ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّصَدَعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (الحشر: ٢١) ، فإذا كان هذا التأثير قد وصل إلى الحجر الذي لا يمتلك وسائل الإحساس البشري ، فمن الأولى انه يؤثر ويتواصل مع القلب والذهن البشري ، وإلا سيكون هذا القلب مقفلاً ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد: ٢٤) أو قد علاه الرين ﴿ إِنَّا نَتْلَى عَلَيْهِ آيَاتِنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ ﴿ كَلَّا بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (المطففين: ١٣-١٤) ، أو أنه حجب عن هذا الفهم ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ ﴾ (المطففين: ١٥) ، وهذا يثبت بأن طاقات النص القرآني قادرة على التأثير في الحجر، ولكن لا يمكن بلوغها من المتلقي ذي القلب القاسي الذي هو أشد من الحجارة قسوة. ومن هنا ندرك إن الخطاب القرآني لا يتجه نحو القلوب المغلقة ((وإنما أتجه القرآن إلى التأثير الوجداني بعد الحجة المقتعة؛ ليغزو مناطق الشعور الإنساني بتصويره، كما غزا مناطق التفكير العقلي بحججه))^(١)، من هنا حاول المهتمون بالأسلوب القرآني من جهة التأثير على المتلقي أن يلفتوا الأنظار إلى تلك المساحة الواسعة في نصوص القرآن حين يخاطب النفس الإنسانية ((فهو يعبر بالصورة المحسنة والمتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس ، والمشاهد المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية))^(٢) ، وهذا يعتمد على علاقة المتلقي بالنص ومبدعه، فمع وجود التباين في كفاءة القارئ، وفي طاقات النص - لاسيما النصوص المتشابهة - يبقى النص القرآني محتفظاً بجزء من طاقته التفسيرية والتأثيرية المتجددة .

إن تحديد هوية المتلقي إذن كانت حاضرة بشدة في النص القرآني ؛ لكي تكتمل ركائز الخطاب ، إذ أعطاه القرآن أهمية بجميع مستوياتها ، ابتداء من المتلقي الأول ، وانتهاء بجميع الطبقات المؤمنة به، بل و غير المؤمنة؛ لأنه لا يختلف من هذه الجهة عن أي نص في انه يترك للمتلقي امتلاك حيز في عملية الإبداع الدلالي ، فهو كما يقال: قطعي الصدور ظني الدلالة^(٣)، لكنه من جهة أخرى عرفهم بأنه نص متميز عما ألفوه من النصوص الحاضرة بين أيديهم من الشعر وغيره ، فبيث في آياته القيم والمبادئ التي جاء من أجلها، وقد كان هذا جلياً في ما سموه بالسور المكية والسور المدنية . فما نزل في مكة كان يخاطب العقول المتصلبة بخطاب ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ... ﴾ ، ويذكرهم بأحوال القيامة ، والإنـــــــذار من النار

(١) البيان القرآني ، د. محمد رجب البيومي ، الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ، القاهرة - ٢٠٠١ م : ٦٤

(٢) التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ، دار المعارف ، القاهرة . ج.ع. م - ١٩٦٣ : ٣٤

(٣) ظ : شرح المقاصد في علم الكلام ٢ : ٢٩٢

والتبشير في الجنة ، ويراعي مستويات المتلقي بعدم الإقبال بطول النص ، ويكتفي بالتكثيف الدلالي بنصوص قصيرة ذات إيقاع مؤثر وجرس لافت، إذ كثرت فيها الفاصلة المنغمة ذات الجرس الصوتي و

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الدلالي الخاص ، كما هو في السور القصار . وهذه الحالة تجعل المتلقي لا ينفر من سماع النص ، مراعاة لأذنه التي انسجمت آنذاك مع سماع الشعر المتميز بالوزن والإيقاع الصوتي والقافية المتكررة ، التي هيمنت على الذوق الأدبي السائد بوجود القوافي في الشعر والسجع في النثر .

فالنسق الصوتي والدلالي الذي تتمتع به نهايات الآيات القرآنية التي نزلت في مكة ، يختلف عنه في الآيات التي نزلت في المدينة . إذ ارتفع مستوى الخطاب إلى أسلوب أكثر هدوءاً وليناً ، وأعمق دلالة وأطول تركيباً ؛ لأن أهل المدينة غلب عليهم القبول بالنص ، فقد كان أغلبهم قد آمن بالنص وانسجم معه ، وبدأ يتلقاه تلقي إفهام ؛ فكان التلقي إيجابياً ، لا تلقي جدل واعتراض فيكون سلبياً ، فراعى النص القرآني هذا الجانب النفسي ، فخطبهم بـ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» ، وتطلب ذلك لغة جديدة مختلفة في مستوى التركيب والبناء ، فيحبب لهم الآخرة ويحسن صورتها ، ويرسم لهم الطريق الذي يوصلهم إلى الفلاح فيها ، عن طريق وضع قوانين وشرائع توصلهم إلى الجنة الموصوفة في نصوصه المكية السابقة ، فاحتاج ذلك إلى عذوبة الصوت وطول العبارة وانفتاح الدلالة وتفصيلها ؛ لأن ذهن المتلقي أكثر قبولاً بالنص ، وأشدّ شوقاً إلى سماعه وقراءته وحفظه .

ولا ريب إذن في أن يهتم النص القرآني بالشكل ، والشكل بالضرورة مدعاة للمضمون الدلالي ، فيفاجأ العربي ، بأن لغته التي استعملها ، جاءت بنسج جديد ، ومعنى غير معهود من قبل ، وأنه ليس من جنس ما ألفه من الكلام ليعلم أنه ليس بكلام بشر ، بل هو من جهة أعلى رتبة وأكثر تمكناً من البشر نفسه . والنماذج التي تذكر مدى تأثر هؤلاء بلغة القرآن ، نسجاً ودلالة كثيرة ، كما في الرواية التي تقول : ((إن قيس بن عاصم المنقري قال للنبي ﷺ : أتأله عليّ مما أنزل عليك ، فقرأ عليه سورة (الرحمن) فقال : أعدها ، فأعادها ثلاثاً ، فقال : والله إن له لطلاوة ، وإن عليه لحلاوة ، وأسفله لمغدق ، وأعلاه مثمر ، وما يقول هذا بشر ، وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله))^(١) .

وبهذا يتبين أن طبيعة التلقي قبل الهجرة كانت تختلف عما هي عليه بعد الهجرة ، وأن النص القرآني قد راعى ذلك تماماً ، وقد راعى المتلقي الأول للنص هذه الفروق ؛ لأنه تحمّل مسؤولية التبليغ والتبيين «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ...» . وهي بيان وظيفية المتلقي في إظهار الدلالة التي فهمها هو من الوحي ، وكان مخوَّلاً باستعمال وسائل البيان ، من تلاوة النص وترتيله ، وإظهار التعبيرات الجسدية والعلامات المرافقة للتلاوة من الحزن والاستبشار ، وحركة اليد والابتسام ، وهي كلها علامات سيميائية ذات دلالة وتأثير ،

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٧ : ١٥١

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

ولها سمة البقاء ^(١)، ولهذا كله الأثر في إنشاء التفاعل بين المتلقي بجميع مستوياته مع النص؛ لتحقيق المقاصد التي جاء من أجلها الخطاب القرآني، كمعرفة المبدع والإيمان به، والتوبة والعودة إليه.

فلا نعجب بعدها ونحن نرى النص القرآني يبين لنا طبقات التلقي، وتحديد هوية المتلقي وقابليته ومؤهلته التي تجعله قادراً على تحمل مسؤولية التلقي؛ لأن تلقي النص القرآني مسؤولية عظيمة، لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون ذوقية أو ثقافية فقط؛ بل هي مرتبة من مراتب الشرف والقرب من المبدع، وأعلى منزلة في العلم، الذي يتفاوت به المتفاوتون ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩)، فالعالم أولى بتلقي النص وفهمه، فأما الذي لا يريد أن يتعلم فلا يستحق المخاطبة ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾ (النجم: ٢٩-٣٠) .

ومن جانب آخر أن النص القرآني ببنائه الخاص، كان يراعي في مراحل نزوله تطور المجتمع المسلم، ومستواه المعرفي والثقافي، فانه كان يسعى إلى التأثير في عقولهم وتحبيب مفرداته وصياغته إليهم، ومن ثم تقريب المفاهيم التي يريد إن يوصلها إليهم، بصيغ جزلة وبنية وسبك لافتين. فيحدث ثورة نصية جديدة، لم تكن معهودة عند المجتمع المكي، إذ واجه نصاً لافتاً ومعجزاً، ومن ثم محدداً لهوية المتلقي وطبيعته. فلم يعهد في النصوص الأدبية المتعارف عليها (الشعر والنثر) بكل مستوياتهما، تحديد نوع المتلقي وتبيين درجاته، وقابليته على التلقي، ومخاطبة كل نوع منه بخطاب خاص وكل بدرجة، مما ولد مراتب لهذه القراءة، ومستويات للمتلقي، أجملها الإمام الصادق عليه السلام في قوله: ((كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء)) ^(٢)، وسيعرض هذا الفصل مستويين رئيسيين من مستويات المتلقي، ومنهما تنبثق مستويات ومراتب أخرى، تبحث هذه المراتب التي حددها النص القرآني على وفق المقارنة بين رؤية الامامية والإشاعة في المباحث الآتية.

(١) ظ: مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية، الدكتور مهدي اسعد عرار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى -

٢٠٠٨ م: ١٧

(٢) بحار الأنوار ٧٥: ٢٧٨ وفي الجزء ٨٩ صفحة ٢٠ ينقل الرواية عن الإمام الحسين بن علي عليه السلام، ولا يوجد تضارب؛ لأن الأئمة عليهم السلام ينقل بعضهم عن الآخر.

ثانياً: المتلقي الأول (المباشر):

وسائط التلقي:

إن إثبات مفردة (المباشر) في وصف المتلقي الأول ، يقتضي أن نلّم بمستويات الاتصال بين المبدع (الله تعالى) والمتلقي (الرسول ﷺ)، وهذه المستويات أثبتتها النص القرآني نفسه ، في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ عَلَىٰ حِكْمٍ ﴾ (الشورى: ٥١) ، فهي: أما الوحي المباشر ، أو من وراء حجاب ، أو إرسال الرسل . وإذا كانت كلمة الوحي تعني الإشارة السريعة ^(١)، فهذا يعني أن يكون بالكلام على سبيل الرمز، أو بصوت مجرد عن التركيب، أو الكتابة ، أو نحوها ، ((والمحصل من موارد استعماله ، انه إلقاء المعنى بنحو يخفى على غير مَنْ قَصِدَ إفهامه ، فالإلهام بإلقاء المعنى في فهم الحيوان من طريق الغريزة من الوحي ، وكذا ورود المعنى في النفس من طريق الرؤيا ، أو من طريق الوسوسة ، أو بالإشارة كل ذلك من الوحي))^(٢). فالوحي إذن هو نوع من أنواع الاتصال ، بشكل أو بآخر، حتى تطوّر بالمعنى الاصطلاحي ، فصار ينصرف إلى اتصال الله تعالى مع النبي ، أو الرسول ، وقد تكفلت الآية السابقة بتوضيح أنواع هذا الاتصال بأشكاله الثلاثة، والاتصالان الأخيران يدلان على وجود واسطة بين الله ﷻ والنبي. أما الوحي المباشر ففيه دلالة الاتصال بدون واسطة ؛ لذا أشار صاحب الميزان إلى هذا التردد الذي استبطنه العطف بالحرف (أو) ، الذي يفيد دلالة المغايرة بين المعطوفات ، فيرى أنه إنما جاء للمقابلة بين الاتصال الأول (من دون واسطة) والاتصالين الآخرين (بالواسطة) ، ورأى أن لفظة (وحيًا) هنا ، مفعول مطلق لبيان نوع الاتصال ، و المعطوفان عليه في معنى المصدر النوعي ، فيكون المعنى : ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع التكليم ، إلا هذه الأنواع الثلاثة : أن يوحى وحيًا ، أو يكون من وراء حجاب ، أو أن يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء .^(٣)

التلقي بلا واسطة :

دلالة الوحي إذن يمكنها ان تستوعب جميع أنواع الاتصال بين مبدع النص والمتلقي ، وهذا الاتصال بهذه الكيفية ، لم يكن مألوفاً ولا معروفاً عند الوسط الثقافي المحيط بالمتلقي المباشر ؛ لذا عُرِف الوحي لغة: بأنه الإعلام في خفاء ، أي الطريقة الخفية في الإعلام^(٤). وقد أطلق هذا اللفظ على الطريقة الخاصة التي يتصل بها الله تعالى برسوله ، نظراً إلى خفائها ودقتها وعدم تمكن الآخرين من الإحساس بها،

(١) ظ: المفردات في غريب القرآن ، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢ هـ ، الناشر : دفتر نشر الكتاب ، الطبعة الثانية-١٤٠٤ هـ : ٥١٥

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ١٢ : ٢٩٢

(٣) ظ: المصدر نفسه : ١٨ : ٧٣

(٤) ظ: القاموس الفقهي ، سعدي أبو جيب ، دار الفكر دمشق - سورية ، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م : ٣٧٥
ويبدو انه جمع عدداً من المعاني اللغوية في التعريف الاصطلاحي الذي هو الإعلام ، والإعلام لا بد له من وسيلة اتصال وهذا الاتصال يكون بالرمز بين المتخاطبين ، والرمز لا يدركه إلا المخاطب به ، لأنه يمثل اتفاقاً بين المتلقي وصاحب

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الرمز ، وكانت رمزية الوحي في لغة منطوقة وهي من خواص المتلقي، ولكن هذا الاتصال اللغوي كان بين عالمين مختلفين : أحدهما محسوس والآخر غير محسوس ، عالم البشر وعالم الملكوت ، فلم يكن بينهما علاقة إلا اللغة التي استعملت كوسيلة للاتصال . ولم يكن من السهل التصديق بهذا النوع من الاتصال من الآخرين ؛ لأنه لم يكن مألوفاً عندهم ؛ لذا احتاج إلى نوع من الإعجاز ، فجاءت هذه اللغة بنظام سبك ودلالة لافتين .

ودرجات الاتصال هذه كانت تُظهر على متلقي الوحي علامات ، تصوّره في حالة من الثقل الجسدي والروحي ، هذا إذا كان الاتصال مباشراً بلا واسطة و هو ما رواه الأمامية عن الإمام الصادق عليه السلام ((إنه إذا كان الوحي من الله إليه ليس بينهما جبرائيل عليه السلام، أصابه ذلك لثقل الوحي من الله ، وإذا كان بينهما جبرائيل عليه السلام لم يصبه ذلك ، فيقول : قال لي جبرائيل ، وهذا جبرائيل يأمرني))^(١) ؛ لذا فإن الرسول ﷺ مع لحظات الوحي بلا واسطة جبريل - وحسب النص القرآني - يصل إلى أقصى درجات القرب والانكشاف ، فقد وصفت لحظة الاتصال المباشر في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم ٨ - ١١) ، ولما لم يكن هذا الاتصال مُتصوِّراً لوجود عوائق تكوينية مفترضة بين المتلقي والمبدع؛ وقع اضطراب في فهم عود الضمير في (دنا) و(تدلى) وما بعده من الأفعال ؛ هل فاعلها (جبريل) أو النبي محمد ﷺ ؟. ولعدم وجود دليل من النص القرآني على تحديد هوية الفاعل ، صار الرجوع إلى الروايات التفسيرية ، فوجد أن بعضها تُرجع الضمير إلى جبريل ، وهو ما اعتمد عليه غالبية المفسرين ، وبعضها يعود الضمير على النبي ﷺ.^(٢)

وفي نتيجة المقارنة بين الآراء حول توجيه هذه الآيات ، لا يوجد وضوح في الرؤية لدى المعنيين بالنص القرآني ، فقد ذهب الرازي الأشعري إلى أن من يرجع الضمير على الرسول هم المجسمة ، وذلك بعد أن يعرض رأيين في المسألة :

أحدهما : أن جبريل دنا من النبي ﷺ ، أي بعد ما مدّ جناحه وهو بالأفق ، عاد إلى الصورة التي كان يعتاد النزول عليها وقرب من النبي ﷺ .

(١) الأمالي ، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ٣٨٥ - ٤٦٠ هـ تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع دار الثقافة ، الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ : ٦٦٣

(٢) ظ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ ، قدم له الشيخ خليل الميس ، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م ، ٢٧ : ٥٩ وظ : تفسير الثعلبي ، الثعلبي (٤٢٧) تحقيق : أبي محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي الطبعة : الأولى : ١٤٢٢ - ٢٠٠٢ م ، بيروت - لبنان إحياء التراث العربي ٩ : ١٣٧ ، وظ: التبيان في تفسير القرآن (الطوسي) ٩ : ٤٢٣ ، وغيرها من التفاسير لدى جميع المذاهب.

الثاني : أن محمداً ﷺ دنا من الخلق والأمة ، ولأن لهم وصار كواحد منهم ، أي فتدلى إليهم بالقول اللين والدعاء الرفق ، وهذا الرأي انفرد به الرازي .

الثالث: يصفه بالسخف والضعف، وهو أن المراد منه هو ربّه تعالى ، وهو مذهب القائلين بالجهة والمكان^(١).

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

ويبدو من كلامه انه يميل إلى القول الأول ، ولكن هناك تشعبات كثيرة أثبتتها الرازي دون أن يرجح أحدا منها ، وان رجح ففي ترجيحه تردد . وبالنتيجة فهو يتفق مع الآخرين عند فهمه بيان ضمير فاعل (دنا) و(تدلى) ، وهو جبريل عليه السلام .

و رجع هؤلاء في فهمهم هذا إلى بعض الروايات التي نقلتها كتب الحديث، فعن السيدة عائشة: ((عن الشعبي عن مسروق قال : قلت لعائشة رضي الله عنها ، فأين قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ، قالت : ذاك جبريل كان يأتيه في صورة الرجل ، وانه أتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته (فسد الأفق))^(١) ، فصارت هذه الرواية مرجعاً معرفياً في توجيه دلالة الضمير. وفي المقابل هناك روايات أخرى ، ترجع الضمائر إلى الرسول ﷺ، كما ينقل الطبري في تفسيره عن بعض أصحاب النبي ﷺ، قوله : ((قلنا يا نبي الله : هل رأيت ربك ؟ قال : لم أره بعيني ، ورأيتُه بفؤادي مرتين ، ثم : تلا ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾))^(٢) . وهذه الرواية صريحة في أثبات الفاعلية للنبي ﷺ كما هو بين لأدنى متأمل، في حين لم يعتمدوها أكثر المفسرين ، فمن باب أولى أن تتساقط هذه الروايات ؛ لأنها متعارضة ، ويكون الاحتكام إلى النص القرآني نفسه ، أو إلى وسيلة من وسائل قراءة النص الأخرى .

قراءة سياقية:

لم نجد من المفسرين القدماء من تناول معنى الآية من جهة السياق أو التركيب الذي يحكم سورة النجم ، كما أنهم لم يحددوا سبب النزول بدقة ، ويبدو من آياتها هذه ، أنها نزلت تحكي حالة المعراج النبوي ، الذي أشارت إليه سورة الإسراء : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء : ١) . وهروباً من الـموقع في مسألة

(١) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٨٦

(٢) صحيح البخاري ٤ : ٨٤ وظ : الجامع الصحيح للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ، دار الفكر، بيروت - لبنان د.ت ١ : ١١١

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٧ : ٦٨

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

التجسيم ، ابتعدوا عن جعل فاعل (دنا) و(تدلّي) هو النبي محمد ﷺ ؛ لأن حتمية الدنو والتدلي تستدعي وجود مكان ، والمكان يستدعي وجود جسم ، وهو ما ابتعد عنه المتكلمون من الاشاعرة والامامية ؛ لذا أصرّ الجميع على أن الفاعل هنا هو جبرائيل.

ولعل في الرواية التي ينقلها الصدوق الامامي حلاً للإشكال السابق، إذ يروي عن ثابت بن دينار، قال : ((سألت زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عن الله جل جلاله: هل يوصف بمكان ؟ فقال : تعالى الله عن ذلك . قلت : فلم أسرى بنبيه محمد عليه السلام إلى السماء ؟ قال : ليريه ملكوت السماوات ، وما فيها من عجائب صنعه وبدائع خلقه . قلت : فقول الله جل جلاله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ؟ قال : ذلك رسول الله عليه السلام دنا من حجب النور ، فرأى ملكوت السماوات ، ثم تدلّى عليه السلام فنظر من تحته إلى ملكوت الأرض حتى ظن أنه في القرب من الأرض كقاب قوسين أو أدنى)) (١)، فالدنو والتدلي، بحسب هذه الرواية له حيثيات جديدة ، ودلالات بعيدة عن إشكالية التجسيم . ومع ذلك نجد أن مفسري الامامية القدماء لا يرجحون هذا الرأي ، ربما كان ذلك بسبب التأثر في الأجواء الكلامية السائدة آنذاك؛ إذ إن الاشاعرة ذهبوا غالى تحقق الرؤية البصرية . فخوفاً من الانتصار لرأيهم قال الامامية قولاً يدفع شبهة إمكانية الرؤية .

ولكن لو انتقلنا إلى العصر الحديث نجد ان مفسري الاشاعرة المحدثين ظلوا على رأي أسلافهم في فهم معنى الدنو والتدلي ، وتعيين فاعلهما (٢)، أما عند محدثي الامامية فالمسألة أخذت طابعاً أكثر جدية في فهم الآية ، وبان فيها التحرر من القراءات السابقة ، فصاحب الميزان يبين في كلامه إن سورة النجم جاءت لبيان صفة وحي المشافهة الذي أوحاه الله تعالى إلى نبيه ﷺ (٣)، وفيه إشارة إلى أن المقصود هو التلقي المباشر من النبي ، فهو الذي دنا وتدلّى أو (تدانا) كما في بعض القراءات المنسوبة للإمام الباقر عليه السلام (٤)، إلا إنه يتردد في حمل المعنى المراد من قوله تعالى : ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم:هـ) ، فبعد تأييده للسابقين في دلالة شديد القوى ، انه صفة جبرائيل ، وتضعيفه قول من قال أن شديد القوى هو الله تعالى بقوله: (قيل)، إلا انه لم يكن حاسماً في ترجيح الدلالة ؛ بل يُفهم من كلامه تأييد الـ..... رأي الأول،

(١) الأمالي للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي ، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية -

مؤسسة البعثة مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة ، قم ، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ . ق: ٢١٤

(٢) ظ : التحرير والتنوير ٢٧ : ١٠٢ و ظ : في ظلال القرآن ، المجلد السادس : ٣٤٠٦

(٣) ظ الميزان في تفسير القرآن ١٩ : ٢٧

(٤) عن الباقر عليه السلام فتدلى " قال : لا تقرأ هكذا ، اقرأ " ثم دنا فتدانا " ظ : تفسير الصافي ، المولى محسن الملقب بـ " الفيض

الكاشاني " المتوفى سنة ١٠٩١ هـ صححه وقدم له وعلق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي منشورات مكتبة الصدر طهران .

الطبعة الثانية - ١٤١٦ هـ - ٧ : ٢٤

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

والدليل على ذلك هو بيانه لفاعل استوى إذ يقول: ((ضمير الفاعل راجع إلى جبريل ، والمعنى فاستقام جبريل على صورته التي خلق عليها.))^(١) . كما انه قد تردّد في إرجاع الضمائر وبيان فاعلها في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فيقول: ((والمعنى على تقدير رجوع الضميرين لجبريل : ثم قرب جبريل فتعلّق بالنبي ﷺ ليعرج به إلى السماوات ، وقيل : ثم تدلّى جبريل من الأفق الأعلى فدنا من النبي ﷺ ليعرج به . والمعنى : على تقدير رجوع الضميرين إلى النبي ﷺ ، ثم قرب النبي من الله سبحانه وزاد في القرب))^(٢) ويتضح ان الحيرة بائنة في هذه العبارة ، ولكنه بعد ذلك يرجّح عود الضمائر إلى النبي ﷺ بقوله : ((وهذا المعنى أقرب إلى الذهن من المعنى السابق الذي لا يرتضيه الذوق السليم ، وإن كان صحيحاً))^(٣) ، وهو استدلال لم يرق إلى مستوى الترجيح ، فالمعيار عنده هو الذوق السليم ، وهو معيار مختلف في تحديده ، كما انه يصحح إرجاع الضمير إلى جبريل . ويبدو ان تصحيحه هذا تصحيح لغوي .

إلا أن هناك رأياً إمامياً محدثاً يرى عكس ذلك ، و يجزم أن شديد القوى، في قوله : ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ هو الله تعالى ، مخالفاً أكثر التفاسير التي سبقته من الامامية وغيرها ؛ لأنه يرى ان تعبير شديد القوى ((يعني من له قوى خارقة ، إنما يناسب ذات الله المقدسة فحسب ...))^(٤) كما انه يعتمد قراءة اسلوبية إحصائية في استقراء تركيب (علّمه) ، فوجد أنها لم تنسب في القرآن الكريم إلى جبريل قط ، فلم يكن جبريل معلماً للنبي ((بل هو في شأن تعليم الله نبيه محمداً وأنبياءه الآخرين ، وبتعبير آخر فإن جبرائيل لم يكن معلم النبي محمد ﷺ ، بل أمين وحيه ، ومعلمه الله فحسب))^(٥) ، وهي نقطة مهمة وفاصلة في عملية الفهم ، تبين دور جبريل في عملية الاتصال بين المبدع والمتلقي .

لذا فان صاحب تفسير الأمثل يتوجه توجهاً واضحاً في إرجاع ضمائر (دنا) و(تدلّى) إلى النبي الأكرم ﷺ؛ إذ يلخص فهمه للآيات بقوله: ((إن الله الذي هو شديد القوى علم النبي في وقت بلغ حد الكمال والاعتدال في الأفق الأعلى. ثم قرب وصار أكثر اقتراباً حتى كان بينه وبين الله مقدار قاب قوسين أو أقل وهناك أوحى الله إليه ما أوحاه))^(٦) ، ولما لم يكن هذا ممكناً في عالم الماديات ، فإنه ممكن في أن يكون هذا اللقاء باطنياً ، وهي رؤية صادقة ، لا يمكن تكذيبها ، وهذا الشهداود الباطني

((هو أكثر صحة

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٩ : ٢٨

(٢) المصدر نفسه ١٩ : ٢٩

(٣) المصدر نفسه ١٩ : ٣٠

(٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م ١٧ : ٢١٤

(٥) المصدر نفسه ١٧ : ٢١٤

(٦) المصدر نفسه ١٧ : ٢١٨

وأكثر انسجاماً وموافقة للروايات الإسلامية ، وأكرم فضيلة للنبي، ومفهومها أجمل وأطف))^(١) . وأنه يفيد من ثابت معرفي عند الإمامية ؛ إذ إنهم يفضلون فيه النبي ﷺ على الملائكة بما فيهم جبريل^(٢)؛ لذلك يرى بان رؤية جبريل من النبي لم تكن مهمة بالدرجة التي يبينها القرآن بهذه الصورة ؛ لأنه ما زال معه طول مدة المعراج . ولم تكن رؤية جبريل هدفاً من أهداف المعراج الذي أُسري من أجله بالرسول ﷺ ، وقد توضّح في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ١) . فيتحقق الهدف الذي من أجله تمت عملية الإسراء والمعراج في قوله: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ١٨) ، فالهدف إذن هو أن يرى الرسول تلك الآيات، وقد تحقق الهدف كما بينت الآية السابقة . وهذه القراءة حاولت أن تنظر لسعة مساحة النص ومدى انسجام آياته في بيان تلك الدلالة اللافتة، التي تثير عند المتلقي محفزات ذهنية ترتقي به إلى مستوى معرفة حقيقة المتلقي الأول ، ومدى قرينه من المبدع للوجود والنص.

الذي تحصل مما مضى، أن فهم هذه الآيات استند إلى معايير ومناهج مختلفة، منها : الروايات، التي وضّحت فهم الصحابة للنص ، ولم تنقل لنا فهم النبي نفسه ، ومنها: الفهم اللغوي لمعنى التدلي، الذي هو في فهم المعجميين: النزول من العلو^(٣) أو الزيادة في القرب ، أو التدلل^(٤) ، و يبدو أن هذا الفهم اللغوي ، ضعّف من تصوّر أن يكون هذا ممكناً بحق الرسول ﷺ ، ولكن إذا أضفنا لها دلالة لغوية أخرى لم تكن قد ذكرت في كتب اللغة ، وهي عن الإمام الكاظم عليه السلام ((أنه سئل عن قوله: دَنَا فَتَدَلَّ ، فقال: إن هذه لغة في قریش ، إذا أراد الرجل منهم أن يقول: قد سمعت ، يقول: قد تدلّيت ، وإنما التدليّ الفهم))^(٥)، فهنا يتوسع الأفق الاستدلالي ، فإذا كان التدلي بمعنى الفهم ، وهو لغة عند قریش ، يكون المعنى انه دنا ففهم ، فيكون ترجيح دلالة كون فاعل التدلي هو الرسول، أقرب إلى المقصود ؛ لأنه هو المراد إفهامه حقيقة الوجود الإلهي .

(١) الأمل في تفسير الكتاب المنزل ١٧ : ٢١٩

(٢) اتفقت الإمامية على أن أنبياء الله تعالى ورسله من البشر أفضل من الملائكة ، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث . وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك ، وزعم الجمهور منهم أن الملائكة أفضل من الأنبياء والرسول ، وقال آخرون بالتوقف في تفضيل

أحد الفريقين على الآخر . ظ: أمالي الصدوق : ٧٣٨ ، و ظ: أوائل المقالات: ٥٠

(٣) ظ:النهاية في غريب الحديث ،ابن الأثير(٦٠٦) تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ، محمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ، قم - إيران، الطبعة الرابعة- ١٣٦٤ ش ، ٢ : ١٣١

(٤) ظ: لسان العرب مادة (دلى) ١٤ : ٢٦٧

(٥) الإحتجاج تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الخراسان ، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ٢ : ١٥٧

ومع هذا يرى الباحث أن المسارات القرآنية لهذه الآية ؛ أصبحت مثيرة للحيرة في توجيه الدلالة المقصودة من الخطاب وترجيحها ، فلا بد من إحضار أجهزة قرآنية موازية تساعدنا على معرفة هذه

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الدلالة، كالقيمة المعرفية لحقيقة الرسول ومقامه التبليغي ، ومكانة المتلقي المباشر عند الله وعند الناس، فإذا ذهبنا مع من يفضل جبريل على الرسول، فتكون الآية في ضمائرها قاصدة له ، ونكون مع الجمهور، ولا معنى بعدها للرواية التي تحكي قصة الإسراء التي تشير إلى توقف جبريل في مكان، قائلاً للنبي ﷺ: لا أستطيع أن أتجاوز هذا المكان الذي نحن فيه ^(١).

وإذا كنا مع من يفضل النبي ﷺ على الملائكة بما فيهم جبريل ، فلا عجب أن يصل النبي إلى المكان الذي تنكشف له فيه الحقيقة الإلهية انكشافاً لا يقبل الشك ، ليتحرك في ضوئها مدافعاً عن هذه المعرفة، والإيمان المطلق ، وفي هذا نصل إلى عنصر مهم من عناصر فهم الخطاب ، وهو مكانة المتلقي وهويته الرسالية ، الذي يمثل سياقاً خارجياً مهماً لمعرفة النص وفهمه ، وما يتمتع به من مكانة عند المبدع ، إذ رفعه إلى الدرجات العلى في سياق التكريم والتفضيل الذي طال كافة البشر. فلا ضير في أن البشرية نفسها تتفاضل ، ولكن في حدود بشريتها ؛ ولأن الآيات في سياق بيان فضل النبي ﷺ وليست في بيان فضل جبريل ، فلا بد من أنه أعطي مزايا المتلقي الأمثل ، الذي يستحق هذا القرب المعنوي ، ليكون التلقي للنص أكثر انضباطاً، وأعمق دلالة من التلقي بالواسطة ، الذي ربما يُتهم بأنه من وحي الجن أو الشياطين، أو رؤيا غير قادرة على صناعة النص بهذا المستوى من الإعجاز ، وهو الذي سوَّغ للإمام زين العابدين عليه السلام ، أن يفخر بانتسابه إلى الشخص الذي بلغ هذا المستوى من القرب إذ يقول: ((أنا ابن من علا فاستعلى ، فجاز سدره المنتهى ، فكان من ربه قاب قوسين أو أدنى)) ^(٢). وهذا ما سنتعرف عليه قريباً إن شاء الله تعالى .

(١) روى الصدوق في أماليه عن ابن عباس رواية طويلة قال فيها : ((ثم قال : تقدم يا محمد . فقال له : يا جبريل ، ولم لا تكون معي ؟ قال : ليس لي أن أجوز هذا المكان . فتقدم رسول الله ﷺ ما شاء الله أن يتقدم ، حتى سمع ما قال الرب تبارك وتعالى : أنا المحمود ، وأنت محمد ، شققت اسمك من اسمي ، فمن وصلك وصلته ومن قطعك بتلته) ظ : أمالي الصدوق : ٤٣٦ وظ : تفسير القمي بنفس المعنى عن الإمام الصادق عليه السلام : ١ : ٢٤٦

(٢) الاحتجاج ٢ : ٣٩ ، وظ : مناقب آل أبي طالب : تأليف مشير الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن شهر آشوب ابن أبي نصر بن أبي حبيشي السروي المازندراني المتوفى سنة ٥٨٨ هـ قام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على عدة نسخ خطية لجنة من أساتذة النجف ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م طبع في المطبعة الحيدرية في النجف ٣ : ٣٠٥

التلقي بالواسطة :

تنقل كتب التاريخ الإسلامي تلك الحادثة الفصيل، التي استقبل فيها الرجل الأول في بناء الفكر الجديد للأمة التي تفتخر بأنها تمتلك لغة متميزة ، وهي لغة المتلقي الأول ولغة قومه ، وهو ماثل في أحد جبال مكة البعيدة عن أعين الناس ، في مكان وزمان شكلاً ظرفاً وشرطاً لولادة النص. فكانا ((بمثابة الرحم الذي أخرج به إلى ضوء الوجود وحيّز التحقق ، من دون أن ينفصل عنها ؛ لصيرورتها جزءاً من حقيقته ، وركناً من أركان نظامه الدلالي))^(١) ؛ لذا اهتمت مدونات الحديث والتاريخ بهذه الولادة ، وبذلك اللحظة التي أحدثت انعطافة في حياة الأمة ولغتها، فكانت لحظة ولادة الإبداع والتلقي معاً ؛ لأنها هي التي برزت فيها مقومات الخطاب إلى عالم المعرفة: المبدع وهو الله تعالى ، والمتلقي المباشر عن الوحي وهو النبي الرسول ﷺ ، والنص الذي هو القرآن الكريم .

ولا يريد البحث هنا أن يتعرض إلى مدى صحة هذه الروايات ، ومدى تعرضها للوضع و التزوير عن طريق الزيادة والنقصان ، بقدر ما يريد أن يتعرف على بنية النص الأولى ، وطبيعته ونظامه الدلالي، الذي واجهه المتلقي الأول ، والرواية التي تمثل اتفاقاً بين أكثر الفرق الإسلامية - مع فوارق قليلة في الإجمال والتفصيل - ما نقله البخاري عن السيدة عائشة قولها: ((أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حُببَ إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء ، فيتحنّث فيه ... فجاءه الملك ، فقال: اقرأ. قال:(ما أنا بقارئ) ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني ، فقال: اقرأ . قلت : (ما أنا بقارئ) فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني ، فقال: اقرأ . فقلت : (ما أنا بقارئ) فأخذني فغطني الثالثة ، ثم أرسلني فقال: ﴿افْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾﴾ (العلق: ١-٣) ، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد ، فقال : زمّلوني زمّلوني ، فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبداً، انك لتصل الرحم ، وتحمل الكلّ ، وتكسي المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة ، وكان امرأ قد تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء))^(٢). وهناك رواية ثانية بصيغة أخرى، عن ابن عباس قال: ((إن أول ما ابتدأ به ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح . ولما تزوج بخديجة عليها السلام، وكمل له من العمر أربعون سنة، قال: فخرج ذات يوم إلى جبل حراء، فهتف به جبريل ولم يبدُ له، فغشي عليه، فحمله مشركو قريش إليها، وقالوا: يا خديجة تزوجت بمجنون، فوثبت خديجة من السرير، وضمته إلى صدرها ووضعت رأسه في

(١) النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي: ٢٥

(٢) صحيح البخاري ١: ٣ ، و ظ: صحيح مسلم ١ : ٩٧

حجرها ، وقبلت عينيه ، وقالت : تزوجت نبياً مرسلًا ، فلما أفاق قالت : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ﷺ ، ما الذي أصابك ؟. قال: ما أصابني غير الخير ولكني سمعت صوتاً أفرغني، وأظنّه جبريل فاستبشرت))^(١). فالروايتان تبينان أن الاتصال كان بوساطة الملك (جبريل)، وهو الذي نقل له النص الأول بصورة درامية ، تحتاج إلى وقفة لتحليل أبعادها ونتائجها وتأثيراتها في النص والمتلقي.

فالرواية الأولى التي يعتمد عليها أكثر الاشاعرة^(٢)، فيها من الخوف والفرح من الرسول في لحظة الوحي الأولى ، حتى لم يعرف ما أصابه ، فيعلمه ورقة بن نوفل. أما في الثانية فكان الرسول أكثر ثباتاً واطمئناناً ؛ لأنه عرف جبريل واستبشر به . ولم تكن الرواية الأولى مقبولة عند الامامية ، لا سنداً ولا دلالة ؛ لأنها عندهم لا تتناسب مع مقام النبي ، ولا مقام الوحي الذي جاء بالقرآن ، إذ وصفت النبي ﷺ بهذا الخوف والفرح والشك في نبوته بعد تمامها ، وفي الوحي بعد مجيئه إليه ، وفي القرآن بعد نزوله عليه ، وإنه كان من الخوف على نفسه في حاجة إلى زوجته تشجّعه ، وإلى ورقة ليثبت قدمه ، ويربط على قلبه، ويخبره عن مستقبله، ومستقبل دعوته ، إذ يخرج قومه ، ((وكل ذلك ممتنع محال ... فلم نجد له وجهاً يليق بالله تعالى ، ولا بملائكته ، ولا برسله ، ولا سيما مع اختصاص خاتم النبيين بهذا ، إذ لم ينقل عن أحد منهم ﷺ أنه جرى له مثل ذلك عند ابتداء الوحي إليه))^(٣) .

وهذه العبارات تعكس مدى رفض الامامية لتفاصيل هذه الرواية ؛ لذا كان الكلام الآتي أكثر هدوءاً، حين يعلّق أحد مفسريهم المحدثين على هذه القصة، قائلاً : ((والقصة لا تخلو من شيء ، وأهون ما فيها من الإشكال شك النبي ﷺ في كون ما شاهده وحياً إلهياً من ملك سماوي ألقى إليه كلام الله وتردده بل ظنه أنه من مس الشياطين بالجنون، وأشكل منه سكون نفسه في كونه نبياً إلى قول رجل نصراني مترهب وقد قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي ﴾ (الأنعام: ٥٧)، وأي حجة بينة في قول ورقة ؟ ، وقال تعالى: ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ ﴾ (يوسف : ١٠٨) ، فهل بصيرته هي سكون نفسه إلى قول ورقة؟ وبصيرة من اتبعه سكون أنفسهم إلى سكون نفسه ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ مِّن بَعْدِهِ ﴾ (النساء : ١٦٣). فهل كان اعتمادهم في نبوتهم على مثل ما تقصه هذه القصة ؟))^(٤). فكل هذه تساؤلات يثيرها الامامية أمام تفاصيل هذه الرواية؛ لأنها لا تتناسب ومقام المتلقي الأول حسب نظريتهم العقائدية

(١) حلية الأبرار السيد هاشم البحراني ت ١١٠٧ تحقيق : الشيخ غلام رضا مولانا البروجردى : مؤسسة المعارف الإسلامية - قم

- إيران ، الطبعة الأولى-١٤١١ هـ - ٦٧

(٢) ظ : تفسير السمرقندي ، ابو الليث السمرقندي (ت ٣٨٣) تحقيق د. محمود مطرحي ، بيروت دار الفكر د.ت ٣ : ٥٧٣ و ظ :

تفسير الثعلبي ١٠ : ٢٤٢ و ظ : تفسير القرطبي ٢٠ : ١١٨ و ظ : التحرير والتنوير ٣٠ : ٣٨٤

(٣) النص والاجتهاد ، عبد الحسين شرف الدين الموسوي ، تحقيق وتعليق أبو مجتبى ، مطبعة سيد الشهداء - قم ، الطبعة :

الأولى - ١٤٠٤ : ٢٢٢

(٤) الميزان في تفسير القرآن ٢٠ : ٣٢٩

الحالة التي وُصف بها النبي ، لم تكن منسجمة مع هويته الرسالية ، ولا مع إعجاز النص ، فإن هذه الروايات و أمثالها تسير في المسار الذي سار فيه أعداء القرآن والرسول والرسالة، وهم المشركون، إذ إن التدوين الإسلامي شخّص لنا هوية هؤلاء الذين كانت لهم مصلحة في إضعاف عملية التلقي بأكملها، والتشكيك في الخطاب من خلال تشويه صورة المتلقي الأول ، فيُطعن في شخصه بالجنون ﴿ثم تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُنْجَمٌ مُّجْنُونٌ﴾ (الدخان: ١٤) ، ومن ثم يصل الطعن إلى النص نفسه ، فيكون إما ﴿ أَضْغَاثُ أَخْلَامٍ ﴾ (الأنبياء: ٥) أو أنه ﴿ اقْتَرَاهُ ﴾ (الأنبياء: ٥) أو هو شعر وصاحبه أصابه جنون الشعر ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ (الأنبياء: ٥) ، وعندها لن يكون النص القرآني آية معجزة ﴿ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾ (الأنبياء: ٥) ، فيأتي الجواب ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذْكُرُونَ ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الحاقة ٤١-٤٢) ، وقد تسربت هذه الطعون إلى التراث التفسيري، وهذا لم يأت من فراغ، بل كان مخططاً له من لدن جماعات لم تؤمن بالإسلام ولا بالقرآن، وإلا فمن المستفيد في تصوير حالة النبي ﷺ وهو يتلقى الرسالة بهذا البؤس والتردد والخوف والهلوسة ؟ إلا أمثال المستشرق (غوستاف ليبون) ؛ ليأتي ويصف النبي محمداً ﷺ ((انه كان إذا نزل عليه الوحي، اعتراه احتقان وجهي فغطيط، فغثيان، وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيناً سليم الفكر، ويجب عدّ محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كما هو واضح...))^(١)، فيلاحظ كيف استعمل هذا الرجل مفردات الروايات الإسلامية؛ لينال بعدها من مكانة الرسول، ويصنّفه في فصيلة المتهوسين. وطبيعي جدا يأتي المحدثون (الحداثيون)؛ ليفسروا لنا بان الوحي هو تجربة دينية أو باطنية شخصية أو شهود عرفاني، وان القرآن لا يلقي على النبي من خارج وجوده، أو من الروح الأمين، وإنما ينبعث من داخل أعماقه (المضطربة) ، فتتكشف له بعض المكاشفات ثم يصوغها بلغته متأثراً بمحيطه وثقافته المكتسبة، وإذا أراد أحدهم أن لا يُتهم بالانحراف والخروج عن الدين، جعل الوحي لقاء بين الملك والنبي بشفرة خاصة يحولها النبي إلى رسالة لغوية.^(٢) أو أن ((الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، وهو تابع له))^(٣)، وانطلاقاً من هذه التاريخية يرى بأن ((معنى ذلك، أن القرآن كان يستطيع أن يكون أوسع مما هو موجود الآن))^(٤).

والأخطر من هذا كله عندما تفسّر قضية الاستعانة بورقة بن نوفل النصراني في بيان ظاهرة الوحي إلى البنى الأسطورية ، والأفكار النصرانية ، وعدّ ذلك مشتركاً ثقافياً تواصلياً ومرجعاً دلالياً بين الخطاب

(١) حضارة العرب ، غوستاف ليبون، ترجمة عادل زعيتر ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الرابعة : ١٣٨٤ هـ : ٥٧٧

(٢) ظ : مفهوم النص: ٢٤

(٣) القبض والبسط في الشريعة ، عبد الكريم سروش ، ترجمة د. دلال عباس ، دار الجديد ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى -

٢٠٠٢م : ١٩-٢٠

(٤) المصدر نفسه ٢٠:

الإسلامي الجديد ، وبين الثقافات الأخرى التي سبقته وجوداً.^(١) ولو لاحظنا مدى الخلط في فهم قضية الوحي عند المحدثين أمثال الدكتور محمد عابد الجابري، الذي يبدأ معرفاً الوحي من وجهة النظر اليهودية فيقول: ((في اليهودية كان الوحي عبارة عن خروج الله عن أحديته عندما كان ولا شيء معه ، فخلق العالم وما فيه ، ومع ذلك لم يفقد واحديته بل بقي وحيداً متعالياً على العالم))^(٢) . أما المسيحية من وجهة نظر الدكتور الجابري فتري الوحي انه تجسّد الله في عيسى بن مريم وذلك ((عبر مسار تجلي الله فيه لمخلوقاته في صور متعددة، ومناسبات شتى ، بلغ كماله وتماحه عندما امتلأ زمان النبوة وكشف الله عن نفسه نهائياً وللمرة الأخيرة في يسوع (عيسى) ومن هنا صار هذا الأخير يجسد كمال الوحي ..))^(٣). هذا التفسير للوحي - بحسب رؤية الجابري - لم نجد لها شبيهاً في كتب المسلمين بكل مذاهبهم ، ولكن لننظر كيف وجه الجابري في مقارنته بين اليهودية والنصرانية و المسلمين في تفسير ظاهرة الوحي، فقد تكلم الجابري على رأي المسلمين الذين هم عنده (الاشاعرة والمعتزلة) فقط ، فرأى أن هناك فرقاً كبيراً بين مفهوم الوحي لديهما - اليهود والنصارى - من جهة وبين مفهومه لدى أهل السنة في الإسلام، مستنداً في ذلك إلى كلام مستشرق أوربي لم يذكر اسمه ؛ إذ يرى هذا الأخير أن الوحي في اليهودية مركّز على شعب ، وفي المسيحية على شخص المسيح ، أما في الإسلام فهو مركز على كتاب هو القرآن ، والجابري يؤيد هذا الرأي مئة في المئة على حد تعبيره ، إلا أن ذلك عند أهل السنة فقط ، أما الشيعة والمتصوفة فرويتهم للنبوة كرؤية المسيح واليهود بل هي موازية لهم^(٤)، وهذه القفزة من الكلام على طبيعة الوحي إلى النبوة وصفات النبي ، فيها خلط بين المفاهيم ، يثير استغراباً عن طبيعة البحث العلمي الذي يدّعيه الجابري ، الذي اتكأ على مرجعية نصية ، تؤكد على بشرية النبي المتعرضة للسهو والخطأ والنسيان فيقول: ((نعم ، أهل السنة ، هم وحدهم الذين يتخذون القرآن والسنة المبينة له ، مرجعيتهم الوحيدة . ليس في العقيدة والأخلاق والإحكام فحسب ، بل أيضاً في تصورهم لدور النبي نفسه ، هم يستندون إلى القرآن الذي يؤكد أن الرسول محمداً بشر كسائر البشر ، كل ما ميّزه الله به هو أنه انزل عليه القرآن وحياً بواسطة جبريل))^(٥). وكلامه هذا يفتح باب البحث عن عصمة الرسول وبشريته اللتين لهما دور مهم في تلقي النص القرآني وفهمه.

(١) ظ : النص الديني في الإسلام ٤٥ : هامش ٤٣

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم ، الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى - بيروت ٢٠٠٦ :

١٣٩ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٩

(٤) المصدر نفسه : ١٣٩

(٥) المصدر نفسه : ١٤٠

ثالثاً: المتلقي الأول بين البشرية والعصمة :

إن الوظيفة التي وجد من أجلها الخطاب الإلهي اقتضت ان يبين النص القرآني دور المتلقي في عملية الاتصال، الذي هو البيان والتبيين ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (المائدة: ١٩٠)، وان هذا المتلقي أُعطي التفويض الكامل في تبليغ النص القرآني، فهو المؤهل الأوحد لقراءة النص وبيان دلالاته التي أرادها المبدع في لحظة ولادة النص؛ لتكتمل ركائز الخطاب ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، ولكي تكون الدلالة أكثر اطمئناناً عند المتلقي الثاني؛ ربط المبدع النص به عن طريق الوحي الذي يمثل الطريق الأمين لنقله وتحقيق عملية الاتصال ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤) فالمتلقي لابد له من مؤهلات ترشحه لتلقي الكلام الإلهي، وقد اصطفاه المبدع ليكون جزءاً من الخطاب، فلا بد من توافر خواص جديدة فيه ومختلفة عن غيره ؛ لأن غيره لا يستطيع ان يتلقى ثقل الوحي ، فكانت النبوة أكثر انضباطاً والتزاماً بتحمل ثقل الرسالة، لما تحمل من صفات وخلق يجعلها أكثر قبولاً من المتلقي الآخر في كل زمان ومكان .

بشرية المتلقي وعربية اللسان:

شاعت حكمة المبدع أن يضع الأمور في موازينها، واقتضت أرائته أن يكون حامل الرسالة من جنس المرسل إليهم، ولما كان جنسهم هو البشرية، كان المرسل بشراً أيضاً، وجاء النص القرآني ليؤكد جنسية المتلقي الأول بصيغ وأساليب نصية متعددة، لعل ابلغها ما جاء بصيغة الأمر ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ (فصلت: ٦) و(الكهف: ١١٠)، فهو بشر وعربي (بلسان قومه) ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ (إبراهيم : ٤)، هذه الآيات القرآنية ونظائرها تبين الفرق بين الذات الإلهية الأمرة المُقنية، والذات المحمدية البشرية المطبوعة المتلقية، وبين ذات الله المتكلم منزل الوحي وصفاته، وبين ذات رسوله المخاطب متلقي الوحي وصفاته وقربها من صفات من أرسل إليهم ، فالمطابقة بين المرسل والمرسل إليه في الجنس واللسان كانت حاضرة ومهمة لِيَتِمَّ الاتصال، فلو كان المرسل ملكاً، أو بلسان آخر؛ لأصبحت عملية الاتصال بحاجة إلى أطراف أخرى، فتكون حينها متسلسلة ومعقدة؛ لذا حرص المبدع على إيجاد المطابقة الجنسية بين طرفي الاتصال اللساني ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُحُونَ مَطْمَئِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٥)، وهذا يُعدّ سراً من أسرار الإعجاز القرآني؛ لأن إمكانية النبي (البشرية) اللغوية كانت واضحة لأبناء جنسه ولسانه، وكذلك إمكاناته البدنية والحسية والعقلية، فحين يريد أن يثبت صحة رسالته، لابد من أن يأتي بشيء خارق لعادته وصفاته المعروفة عند وسطه الثقافي واللغوي، يعجز أقطاب هذا الوسط عن الإتيان بمثله؛ لتكون الحجة بالغة،

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

فلو كانت الطاقات والصفات التي يتمتع بها المتلقي مختلفة لما وقع الإعجاز أصلاً؛ لذلك أن الذين وقع عليهم التحدي، عندما عجزوا عن مجاراة لغة القرآن، اتهموا النبي بتهم تخص واقعه اللغوي، منها : أنه ربما تعلم من شخص آخر، فأجابهم القرآن ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، وأن هذا الاتصال اللساني وغير اللساني بين الوحي والمتلقي المباشر، ليس اتصالاً خاصاً بهما، بل هو رسالة شاملة، يُراد إيصالها إلى الآخرين، فلا بد من أن تكون ميسرة للفهم؛ لذا يجب أن تكون بلسانهم، كما يشترط أن تصل إليهم سالمة وتامة ومحفوظة من الزيادة والنقصان، ولا بد أيضاً من التأكيد أنه ليس للمتلقي المباشر أي دخل بإيجاد النص وبناءه التركيبي. وهذا ربما يثير في الأذهان فهماً سلبياً لدور النبي، بأن يكون مجرد متلق ومبلغ عن المبدع، إلا أن المبدع ترك فسحة إبداعية لحامل الرسالة؛ لكي يبرز فيها دور المتلقي التبليغي ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢)، فالتلاوة والتزكية والتعليم هي لذلك الرسول، وهذه مسؤوليات تبليغية، تحتاج إلى ملكة وصفة يتمتع بها المكلف بتبليغها، تمنعه من هذه الاتهامات؛ ولكي يتم تبليغ النص في إطار ثقافي موحد، وتحت نظام لغوي مشخص ولغة مركزية موحدة ، بوساطة الرسول (البشر) والوحي (الملك)، فيحمل الأول مؤهلات الاتصال مع جنسه البشري، ويخول الثاني بالاتصال بالمبدع؛ لطَي المسافة التكوينية بين المبدع (الإله) والمتلقي (البشر)، فاحتاج المتلقي إلى مواصفات تقربه من المبدع مع المحافظة على بقاء (البشرية) المشترك التكويني بينه وبين الآخرين، فكان معصوماً في تبليغ النص .

فرادة اللغة وعصمة المتلقي:

فالتواصل مع الناس لا يتم إلا من خلال رسول بشر يبلغ كلمة الله، ومن خلال رسالة لغوية ذات نظم خاص بها تميزها عن الرسائل اللغوية الأخرى، وتستند في نظمها وتراكيبها ودلالاتها إلى نظام اللغة المعروف بين الناس، لكي تتم عملية التواصل.^(١) وعلى وفق هذا النظام كلف المتلقي بالقراءة من أول لحظة اتصال، وهذا التكليف أثار عنده استفهاماً بماهية المقروء، وكيفية القراءة؛ لأن القراءة تمثل جهة الاتصال المثلى في كتاب اسمه القرآن، ولأنه (قرآن) فهو بحاجة إلى أن يقرأ لكي يفهم. وبالفهم تُختزل المسافات التكوينية بين المبدع وخلقته؛ لتتحقق المعرفة .

فالقراءة إذن أساس الفهم وفي (اقرأ) من الحركية والفاعلية والاستمرار في حدث آني قُدِّرَ لزمانه ان يمتدَّ إلى كل الأزمان، فمن هو الذي أمر بالقراءة؟ وما هو المقروء؟ ومن القارئ؟. كل هذا يتضح في حركية فعل الأمر التي استبطنت الفعل والفاعل والمفعول به، أو المبدع والنص والمتلقي، فكان

المخاطب

(١) ظ : النظرية اللسانية عند رومان جاكوبسون ، فاطمة بركة الطبال ، مجد، بيروت ١٩٩٣ : ١٧٧

هو الوحي عن المبدع والمخاطب هو الرسول والخطاب هو القرآن، وبهذا كان المتلقي الأول مختاراً من لدن المبدع وبلسان النص القرآني، ولم يكن هذا الاختيار إلا عن فريدة تمتع بها هذا المتلقي، على الرغم من بشريته، التي كانت مدعاة للقول بزوال عصمته، أو عدم القبول بعصمته التامة، ومنها إلى القول ببشرية المعرفة الدينية بأكملها كما تذهب إليه النظريات اللغوية الحديثة في إطار ما يسمى بنظرية الهرمنوطيقا الفلسفية التي تجعل الفهم نتيجة عن امتزاج أفق معنى النص بالأفق المعرفي والنفسي للقارئ، الذي ينتج عنه اختلاف في القراءات وتعددتها^(١). فلا ضير بعدها أن يذهب عبد الكريم سروش في قبضه وبسطه إلى أن ((المعرفة الدينية أمر بشري لها جميع العلامات والصفات البشرية، أي أن منشأها بشري وليس وحياً...))^(٢). وبشرية الوحي بهذا المفهوم تبعد أهمية الرسول عن مسؤولية التبليغ والإقناع اللذين كانا هدفاً للنص القرآني المقطوع بصوره عن المبدع بإجماع المسلمين، ويضعف من قيمة الاعتراف الجماعي بسلطة المتلقي في نيابته عن المبدع في إيصال النص، مما يفقد هذا النص حيويته ((مادامت هذه الجهود لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب القرآني وصفات من يلقيه ويبلغه، وسمات الدور والوظيفة النبوية التي حظيت باعتراف المجتمع، وأكسبته سلطة التكلم باسم الله والتبليغ عنه))^(٣)؛ لذا فإن معرفة المتلقي لها علاقة بسلامة النص، وبقاء خصائصه السماوية، والحفاظ على قدسيته الإلهية، مع تيسير فهمه وبيانه للآخرين. كل هذا حتم توفر صفات عند المتلقي جعلت منه نبياً، فتكون النبوة محور الرسالة، والرسالة تمثل حلقة الوصل المهمة بين المبدع والمجتمع الإنساني، وتكون أساساً صلباً يرتكز عليه فهم الخطاب القرآني بإبعاده الثلاث (المبدع والمتلقي والنص). وإن أي محاولة لإقصاء أو إضعاف هذه الصفات تعدّ تجاوزاً على مصداقية النص القرآني، وضعفاً في منظومته الخطابية، ذلك أن المتلقي الآخر إذا علم أن الخطاب كان على لسان منافق، وضمير مخادع، لا يهتم به، بل سيكون ذلك أدعى لرفض الخطاب وعدم قبوله، فتكون مسألة مطابقة ظاهر الرسول إلى باطنه مدعاة لقبول الخطاب، فيضاف إلى حجية الخطاب وإعجازه بذاته حجية أخرى هي شخص النبي. ومن هنا وقع خلاف كبير بين المسلمين في مسألة عصمة الرسول في تلقي النص القرآني وتبليغه، وهي مسألة تعد من أخطر المسائل المتصلة بسلامة النص القرآني، وتكوين الخطاب، فقد وصل الاتهام إلى أن النبي قد أخطأ في مثل هذه الأمور؛ لذا يمكن البحث في الآيات التي كانت معرض جدل في توجيه دلالاتها باتجاهات مختلفة، تراوحت بين إثبات العصمة المطلقة وعدم العصمة، أو حالة الوسطية، فقد ذهب الامامية باتجاه، والاشاعرة إلى اتجاه آخر، ما ترك أثراً واضحاً في توجيه فهم كثير من النصوص المتعلقة بعصمة النبي، وسلامة النص القرآني .

(١) ظ: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر د. زهير بيطار ، دار الهادي للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ،

١٣٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م : ٩٠

(٢) القبض والبسط في الشريعة : ٣٧

(٣) النص الديني في الإسلام : ١٦٩

مفهوم العصمة:

يجمع اللغويون عند تعريفهم العصمة على أصل دلالي واحد وهو (المنع)، وربما أشاروا إلى دلالة (التمسك). فيرى الخليل أن معنى اعتصمت بالله، أي: امتنعت به من الشر.^(١) ويقول ابن فارس في مقاييسه: ((العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كله معنى واحد))^(٢) وفي اللسان العصمة: المنع. وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه. عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه^(٣). والعصمة بهذا المعنى كانت من المعاني القرآنية، إذ وردت بمعنى المنع في مشتقاتها الصرفية كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ...﴾ (هود - ٣٤) ففي صيغة الفعل المضارع واسم الفاعل جاءت بمعنى (المنع) وربما جاءت بمعنى التمسك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، أو بمعنى الحفظ الذاتي كما في قوله تعالى: ﴿...وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ ...﴾ (يوسف: ٣٢).

إلا أن الاتفاق على أصل واحد في معنى العصمة اللغوي، لم يكن سبيلاً للاتفاق على المعنى الاصطلاحي؛ لأن هذا الأخير تدخلت فيه آراء مختلفة خضعت للتأويل والفهم الموجه بحسب النصوص والسياقات التي وردت فيها تلك المفردة، وكان لتأكيد النص القرآني على بشرية النبي أثر في فهم معنى العصمة الاصطلاحي؛ فهي عند الإمامية ((لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما))^(٤). وهذا التعريف بهذه الكيفية مقتبس من أقوال الأئمة، فقد روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: ((المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله ...))^(٥)، فالعصمة إذن مرتبطة بمعرفة الله تعالى، وهذا يقتضي الإيمان به حتى قبل أن يبعث الرسول على رأي من قال أن النبي معصوم عصمة مطلقة قبل البعثة وبعدها وهو ما عليه الإمامية إذ يرون ((أن نبينا محمداً ﷺ ممن لم يعص الله ﷻ منذ خلقه الله ﷻ، إلى أن قبضه ولا تعمد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التعمد ولا النسيان))^(٦).

(١) كتاب العين مادة (عصم) ١: ٣١٣

(٢) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (- ٣٩٥)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مركز النشر -

مكتب الإعلام الإسلامي، جمادي الآخرة ١٤٠٤ مادة (عصم) ٤: ٣٣١

(٣) ظ: لسان العرب مادة (عصم) ١٢: ٤٠٣

(٤) النكت الاعتقادية ورسائل أخرى، الشيخ المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت. لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤

هجريّة - ١٩٩٣ ميلادية: ٣٧، وظ: الامالي للمرتضى ٢: ٣٤٧

(٥) معاني الأخبار للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفي سنة ٥٣٨١هـ، عني

بتصحّحه علي أكبر الغفاري الناشر انتشارات إسلامي، قم - ١٣٦١ هجري شمسي: ١٣٢

(٦) أوائل المقالات: ٦٣

أما عند الاشاعرة ، فالعصمة تعني: ((أن لا يخلق الله فيهم ذنباً ، وعند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر، وترك الأولى فإن الصفات النفسانية، تكون أحوالاً ثم تصير ملكات بالتدريج))^(١)، وإدراج رأي الحكماء بهذه الكيفية يعني القبول به؛ لذا اختصرها الشريف الجرجاني في تعريفاته بأنها ((ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها))^(٢) . وهذا التعريف يمكن أن يكون نقطة تقارب بين تعريفات الفرقتين، إلا أن التطبيق سيكون مختلفاً في سعة الدلالة وضيقها.

وقد استعمل القرآن الكريم (العصمة) بمعناها الاصطلاحي، الذي يفهم منه أن هناك تدخلاً إلهياً في اختيار المعصوم ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (المائدة - ٦٧) ؛ لذا تنبه الامامية في تعريفاتهم للعصمة إلى هذه المسألة فأضافوا (مع قدرته عليهما) أي - فعل المعصية وترك الطاعة - لنأثراً يقعوا في مسألة الجبر ، فيكون معنى العصمة ملازماً للنبوة التي هي جزء من الإمامة الإلهية العامة^(٣) .

وقد توضّح معنى العصمة المتعلقة بالنبي بصورة مباشرة بالمتلقي والتبليغ في مواقف المذاهب الإسلامية بمفسريها ومتكلميها في بعض الآيات القرآنية، التي يدل ظاهرها على انتفاء العصمة بالمعنى الذي أسسه الامامية ففي قوله تعالى : ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (الضحى: ٧) نقل الرازي عن الجمهور أنهم اتفقوا على أنه ﷺ ((ما كفر بالله لحظة واحدة، ثم قالت المعتزلة: هذا غير جائز عقلاً لما فيه من التنفير ، وعند أصحابنا- يعني الاشاعرة- هذا غير ممتنع عقلاً لأنه جائز في العقول أن يكون الشخص كافراً فيرزقه الله الإيمان ويكرمه بالنبوة ، إلا أن الدليل السمعي قام على أن هذا الجائز لم يقع وهو قوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ (النجم : ٢٠))^(٤). فالاحتكام إلى النص لإثبات عدم وقوع المعصية قبل البعثة، وعدم الارتكاز إلى الأمور المذهبية التي فرضت بعد وجود النص، شيء يتطلب الإشادة، إذا سلم من المداخلات المعرفية الأخرى. من هنا لم يكتف الاشاعرة بعدم وقوع المعصية من النبي بدليل النص القرآني الذي ذكروه، فكان الدليل العقلي عند هم لا يمنع الكفر عن النبي؛ لأن العصمة ما وراء التبليغ بالرسالة والقرآن غير واجبة عقلاً، إذ لا دلالة عندهم عليه من العقل، وامتناع الكبائر عن النبي خـارج التبـليغ

(١) المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل، لبنان، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

٤٤٨ : ٣

(٢) التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٤ -

٢٠٠٣ م : ١٢٣

* يقصد بالإمامة العامة هي إمامة الأنبياء والرسول والأئمة عند الامامية؛ لأنها عندهم جعل الهي ، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي

جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة: ١٢٤) الباحث

(٣) التفسير الكبير: ٣١ : ٢١٧

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

بالرسالة مستفاد من الأدلة النقلية ، إذ ينقل الإيجي عن محققي الأشاعرة ((أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك))^(١). وهذه نقطة خلاف بينهم وبين الإمامية ، الذين يرون أن عصمة النبي عن الكفر أثبتتها العقل قبل الشرع ، وإنما النصوص جاءت مؤيدة لذلك^(٢). فلا نعجب بعدها إذا جوز الأشاعرة الصغائر على الأنبياء ، ومنهم نبينا محمد ﷺ . فقد ذهب الإيجي إلى إجماع الجمهور على جوازها قائلًا : ((وأما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الجبائي وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة، وقال الجاحظ بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين، وبه نقول، هذا كله بعد الوحي))^(٣)، فالكفر ممكن عقلاً قبل البعثة وبعدها، والصغائر جائزة وواقعة بعدها عقلاً في الفكر الأشعري ، وهذا ما سيتضح في المباحث الآتية.

العصمة القولية :

ترتبط عصمة القول بكفاءة المتلقي من جهتي التلقي والتبليغ في الخطاب الشفاهي، و المهم لدينا هنا هو ما يؤثر في عملية تلقي النص القرآني وإيصاله إلى الآخرين ، وهو حق أعطي للنبي ليكون شاهداً على تبليغ النص وبيان دلالاته . وإن هذا الحق لم يكن سابقاً على مرجعية النص القرآني ؛ بل أن أسبقية النص ولاسيما المحكم والظاهر منه ربما لا تحتاج إلى الإصرار على معرفة رأي النبي في دلالاته، إلا أن النص القرآني تضمن مساحة جديدة لفهمه تركها للمتلقي الأول.

وهذا التسلسل في فهم الخطاب لا يختلف فيه الإمامية والأشاعرة ، ولاسيما في مسألة تبليغ الخطاب نفسه ؛ لأن الطرفين متفقان على عصمة النبي في تبليغ الخطاب ، وهو في تبليغه يُعدّ جزءاً منه ؛ لأنه هو الذي يشكّله تشكيلاً جديداً من خلال نطق النص الذي تتحول الكلمة في فضائه من إلهية سماوية، إلى بشرية لغوية ؛ لذا قد بين المبدع مكانة هذا المبلغ حتى لا يتهم في تبليغ الخطاب . ومن هنا رأى المسلمون ضرورة العصمة في هذا الجانب - تبليغ الخطاب - في الأقل ، ولكن مع هذا نجد أن بعض أنواع الفهم تحاول أن تبين أن النبي قد كان شخصية غير مكتملة بعد لتحمل الرسالة ، وتكامله كان تدريجياً؛ لأنها تتأثر ببعض الأمور النفسية، كما هو الحال في مسألة (الغرائق) ، وذلك عند تفسير قوله تعالى

(١) الموافق للإيجي ٣: ٤٢٨ وظ : التفسير الكبير ٣١ : ٢١٧

(٢) ظ : تنزيه الأنبياء والأئمة للشريف المرتضى علم الهدى ، تحقيق فارس حسون كريم ، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم ، الطبعة الثانية - ١٤٣٠ هـ . ق: ٣٧ وظ : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تأليف : العلامة الحلي قدس سره تحقيق وتعليق : الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الآملي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم الطبعة : السابعة

المنقحة ١٤١٧ هـ . ق: ٣٦٧

(٣) الموافق ٣ : ٤١٦

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (الحج: ٥٢) ، التي ذكروا سبباً لنزولها ، و هو ان النبي قرأ ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴾ وَمِنَ الثَّالِثَةِ الْآخَرَى ﴿ أَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ الْأُنثَى ﴾ (النجم ١٩ - ٢١) ، فألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائيق العلى وشفاعتهم ترتجى ، ففرح بذلك المشركون وقالوا : قد ذكر آلهتنا ، فجاء جبريل إلى رسول الله ﷺ وقال : اعرض علي كلام الله ، فلما عرض عليه فقال : أما هذا فلم آتك به هذا من الشيطان ، فأنزل الله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ... ﴾ (الحج: ٥٢)^(١) ، فالإيجي الذي يمثل مرحلة متقدمة من مراحل الفهم الأشعري^(٢) ، حين يمرّ بذكر حادثة الغرائيق ، يقول في جوابه عن هذه الرواية : ((إنه من إلقاء الشيطان وإلا كان ذلك كفراً، وأيضاً ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام ، أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان أو هو استفهام إنكار))^(٣) فهو يريد هنا أن يثبت حقيقة هذه الواقعة ويعطي لتفسيرها ثلاثة احتمالات ، وكلها تثبت إنها قرآن قرأه الرسول ، وهي من المطاعن الخطيرة في سلامة النص القرآني ، ومنها إلى عدم عصمة المتلقي ، إذ لم يؤمن عليه من وسوسة الشيطان ، الذي لم يكن مقبولا عند كثير من المسلمين ؛ لأن النبي من المخلصين الذين عجز الشيطان عن إغوائهم كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ (ص: ٨٢-٨٣) ، وهنا يمكن الإشارة إلى مدى سوء الفهم الذي وقع فيه المفسرون الذين اعتمدوا على سبب النزول في توجيه معنى الآية، وسبب النزول هذا رواية، خاضعة لضوابط الضعف وعدم القبول، والواقع أن الرجوع إلى معنى الأمنية السائد الذي هو بمعنى حديث النفس بما يكون وبما لا يكون، أو السؤال للرب في الحوائج كما يقال : ((تمنيت الشيء أي قدرته وأحببت أن يصير إلي من المنى وهو القدر أو الإرادة))^(٤) ، وهذا المعنى هو الأقرب في فهم الآية . ويسجل اللغويون في مصنفاتهم ، أن معنى تمنى الكتاب قرأه أي إذا قرأ ، فيكون توجيه الآية السابقة ﴿ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ﴾ (الحج: ٥٢) أي قرأ وتلا، فألقى في تلاوته ما ليس فيه^(٥) ، وجاراهم المفسرون من المذاهب الإسلامية في قبول هذا المعنى. معتمدين على دليل واحد ؛ هو ما قاله الشاعر في مرثية عثمان بن عفان (رض) :

(١) ظ : أسباب النزول ، تأليف أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ) ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر

والتوزيع ١٤ شارع جواد حسني - القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

(٢) إذ معه ((نصل إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الإشاعرة، إذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلاً عن أن يجاريه)) . في علم

الكلام ٢: ٣٥٧

(٣) المواقف ٣ : ٤٢٣

(٤) ظ : مقاييس اللغة (مادة منى) ٥ : ٢٧٧ وظ : لسان العرب (مادة منى) ١٥ : ٢٩٤

(٥) لسان العرب (مادة منى) ١٥ : ٢٩٤

تمنى كتاب الله أول ليله وأخره لاقى حمام المقادر^(١)

وهذا البيت كما هو واضح متأخر وجوداً عن النص القرآني ، فكيف يكون دليلاً على ترجيح دلالة معينة في معناه الذي يربك مفهوم الآية ؟ وهو يخالف أسساً معرفياً ثابتاً عند المسلمين جميعاً ، الذي هو عصمة النبي ﷺ في مقام التبليغ ؛ لذا يذهب الباحث مع ما ذهب إليه المتأخرون من المذهبيين في توجيه هذه الآية ، إذ يرى ابن عاشور، أن إسناده التمني إلى الأنبياء دالٌّ ((على أنه تمنى الهدى والصلاح، وإسناده الإلقاء إلى الشيطان دلٌّ على أنه إلقاء الضلال والفساد. فالتقدير: أدخل الشيطان في نفوس الأقوام ضلالات تفسد ما قاله الأنبياء من الإرشاد))^(٢). وعندها لا يكون عذر لمن يحاول الطعن في مقام النبي ﷺ ، وهو المعنى نفسه الذي رجحه صاحب الميزان من الامامية؛ إذ يرى أن معنى ((ألقى الشيطان في أمنيته وداخل فيها بوسوسة الناس وتهيج الظالمين وإغراء المفسدين فأفسد الأمر على ذلك الرسول أو النبي وأبطل سعيه فينسخ الله ويزيل ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته بإنجاح سعي الرسول أو النبي وإظهار الحق والله عليم حكيم))^(٣)، وهذه التوجيهات في فهم الآية مهمة في إثبات العصمة في زمن التبليغ وقراءة النص القرآني؛ لأن تسريبها بأية صورة موحية بسهو النبي ﷺ، أو تمكن الشيطان من تلاوته للنص؛ يعني أننا لا نستطيع أن نعرف صحة هذا النص ومدى إمكان جعله قرآناً إلهياً ؛ لذا لم نجد خلافاً واضحاً بين المذهبيين في ذلك، إلا في آليات الفهم ومناهجه، ولكنها في النهاية تصل إلى دلالة واحدة وهي عصمة النبي في قراءته للنص وبيان دلالاته.

وعصمة النبي في هذه المرحلة موضع اتفاق الجميع؛ لأن احتمال الخطأ والالتباس في هذه المرحلة يؤثر في وثوق الناس بالنص القرآني، واطمئنانهم لصحة صدوره عن المبدع، ويوجب أن لا يعتمد الناس على أقوال النبي التي هي جزء مهم من الخطاب، وركن في عملية التبليغ والاتصال. هذا زيادة على أن النص القرآني يصرح بأن الله يحفظ نبيه، ويصونه صيانة كاملة حتى يبلغ الوحي الإلهي بصورة صحيحة كما قال: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخَصَى كُلَّ شَيْءٍ عَذَابًا﴾ (الجن ٢٦-٢٨)، وكذلك نجد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّقُونَ﴾ الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَخْيُ يُوحَى﴾ (النجم ٣-٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَلَّوْا عَلَيْنَا لَفُضِّلَ لَكُمْ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦) ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) ، ففي هذه الآيات، ذكر القرآن الكريم نوعيين من وسائل صيانة

(١) ظ: التبيان في تفسير القرآن ٧: ٣٢٩ وظ: تفسير السمرقندي ١: ٩٣ وظ: تفسير الثعلبي ٧: ٣٠ ، هذا البيت استشهد به المفسرون ولم يتفقوا على قائله ، فمنهم من ينسبه إلى حسان بن ثابت ، ومنهم إلى كعب بن مالك. ولم نعثر عليه في ديوان حسان ولا ديوان كعب.

(٢) التحرير والتنوير ٩: ٢٩٣

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٩١.

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الوحي، الأول: الملائكة الذين يحيطون بالنبي ﷺ من كل ناحية وجانب ويرصدون تبليغ النص. والآخر: إن الله تعالى نفسه يحيط بالملائكة والنبي ﷺ، وهذه النظرة الشديدة والمراقبة الكاملة إنما هي لتحقيق غرض النبوة، وهو إيصال النص (الرسالة) وتبليغه إلى الآخرين سالماً من النقص والزيادة.^(١)

العصمة التداولية:

لم يكن القرآن في حالة التلقي الأولى نصاً مكتوباً، بل كان خطاباً شفاهياً منطوقاً، والشفاهية تضيق معها دلالة النص أكثر من حالة كونه مكتوباً؛ لما يحويه الخطاب الشفاهي من بعد سيميائي بين الوحي والمتلقي الأول من جهة، وبين المتلقي الأول والمتلقي الآخر من جهة أخرى. فجاء النص على لسان النبي ﷺ وقد فرغ فيه كل ما كان يستشعره من معان ودلالات نقلها له الوحي، أو فهمها هو وحاول أن يوصلها إلى المتلقين، كل بحسب قابليته الاستقبالية، فيكون قد شارك في الإبداع، فيتشكل عندها الخطاب القرآني تشكلاً جديداً؛ لأنه قد زاد عليه بعداً تداولياً مع بعده اللغوي. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن القيم التعبيرية في تحويل النص القرآني إلى خطاب شفاهي قد شحنت بطاقات دلالية تظهر فيها مقومات الخطاب الشفاهي الصوتية، كالنبر والتنغيم والقطع والإدغام. والسيميائية، التي تعكس تعابير وجه النبي ﷺ من غضب ورضى وتقطيب الحاجبين وحركة الرأس واليدين، وذلك على وفق ما يتطلبه الموقف الاتصالي مع الآخرين.

فهذه العلامات والإشارات التي استعملها النبي في لحظة تلقي النص، وفي حالة بثه إلى المتلقين له، أنتجت حينها تداوليات مختلفة مثل تداولية المدح أو التوبيخ أو الإعراض أو التهديد والوعيد والتبشير، فمع كل نوع تداولي كانت تظهر علامات سيميائية تناسب المقام الاتصالي الذي أنتج فيه النص، وتحول إلى خطاب شفاهي، فحينها لا نشك أن عمليات الفهم كانت أسرع وأسهل في تلك اللحظات التي رافقت ولادة النص، مع وجود هذه التداوليات التي أعطت عمقاً دلالياً أضيف إلى الدلالة اللفظية الظاهرة؛ لكي يخرج النص من دائرة الاحتمال الدلالي، إلى خط الدلالة القطعية التي يريدها المبدع.

ولكن السؤال الذي يبرز هنا هل حُفظت هذه التداولية النبوية كما كانت لحظة ولادة النص؟ أو تعرضت إلى التبديل والتغيير؟ وإذا افترضنا وجودها؛ هل تدخل ضمن حدود العصمة التبليغية للخطاب القرآني، إذ يمثل النبي ﷺ جزءاً مهماً منه؟، أو أنها تمثل حالة خاصة لا يجب أن يكون المبلغ فيها معصوماً؟

(١) ظ: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، سماحة العلامة المحقق الأستاذ جعفر السبحاني

بقلم: جعفر الهادي، مؤسسة الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م: ١٣١

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

والجواب هنا يمكن ان يكون بالنفي؛ لأنه لا يمكن بحال من الأحوال ان تكون هذه الإشارات الدقيقة قد حفظت ، مع وجود حقيقة مهمة ، هي منع تدوين السنة النبوية ، وكان هذا المنع حاضراً في زمن وجود النبي نفسه ، إذ ظهر ذلك من التحريض على عدم كتابة كل شيء يسمع من الرسول ﷺ فضلاً عن الذي يرى من أفعاله وحركاته ، تحت ذريعة انه بشر يتكلم في الغضب والرضا ^(١) ؛ لذا ظلت السنة محصورة في إطار الثقافة الشفاهية التي لم يكن بإمكانها ((أن تحفظ النص المتلقى كما هو؛ لأن الإنتاج في الثقافة الشفوية متحرك أبداً ، وليست له نهاية ما لم يدون، وليس له اكتمال ما لم يكتب ويظل متنامياً ومتحولاً ومتبدلاً بالزيادة والنقصان)) ^(٢)، وهذا يؤكد تماماً غياب التداولية النبوية؛ لأنها تعرضت لما يشبه الغربة الخاضعة لطبيعة المتلقين وتوجهاتهم النفسية والفكرية، و إذا جزمنا بمحاولة تغييب السنة النبوية وذلك بمنع تدوينها ، فمعها غابت هذه القيم التعبيرية والشحنات الدلالية؛ لأن الدلالة التي يراد إيصالها من المبدع إلى المتلقي ، يُختار لها علامات وأنظمة معينة ترافق النص المقروء ، ولاسيما في نص مثل النص القرآني ، الذي فيه العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمحكم والمتشابه ، فيكون اللفظ بمفرده عاجزاً عن إظهار دلالاته المقصودة ، فاحتاج إلى هذه الأنظمة السيميائية ((كونها من مصاحبات اللغة اللفظية ، فتصبح لغات بديلة، أي أنها الى جانب وظيفتها المساعدة التي تبدو ثانوية، فان لها وظيفة تواصلية أساسية، تستقل بها عن غيرها من وسائل التواصل والخطاب؛ كي تكون لنفسها نطاقاً خاصاً ...)) ^(٣). وهذه الوسائل أصبحت اليوم ضرورة لغوية وجزءاً مهماً في دراسة الدلالة في العصر الحديث، كما أن القدماء لم يهتموا بذلك، فقد ذهبوا إلى أن هذه الحركات لغة خاصة ومنفردة سميت لغة الجسد، أو اللغة الصامتة، وهي لغة ليست تابعة للغة الألفاظ، كما ذهب الغزالي إلى ((أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقلب عينيه، نافع للفظه، بل هذه أدلة مستقلة، يفيد اقتران جملة منها ،علوماً ضرورية)) ^(٤)، فهذا منهج دلالي يقرره الغزالي من قبل، نجد صده عند بعض المحدثين في دراسته لهذه اللغة الجسدية إذ يرى ان ((الكلمة في اللغة الصائتة والحركة في اللغة الصامتة (الجسدية) تتألف من دال ومدلول، واعلم ان الفرق بينهما غير متعين في المدلول، بل في ماهية الدال، إذ انه في الصائتة صوتي ذو طبيعة رمزية، وفي الصامتة حركي ذو طبيعة رمزية أيضاً)) ^(٥). فالدلالة المتعينة بهاتين اللغتين واحدة ، على الرغم من اختلاف المدلول.

(١) بدليل حديث عن عبد الله بن عمرو قال : ((كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله ﷺ أريد حفظه فنهتني قريش عن ذلك وقالوا تكتب ورسول الله ﷺ يقول في الغضب والرضا فأمسكت حتى ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال اكتب فو الذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق)) مسند احمد ، الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) ، دار صادر، بيروت- لبنان ٢ : ١٩٢

(٢) النص الديني في الإسلام: ١٦٤

(٣) نحو توسيع مفهوم الخطاب ، عبدالله بن ظافر الشهري ، مجلة فصول ، العدد ٧٧/ ربيع ٢٠١٠ : ٨٩

(٤) المستصفي ٢ : ٦٧

(٥) مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية ، الدكتور مهدي اسعد عرار ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى : ٢٠٠٨

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

والمهم هنا إن القدماء شعروا بالحاجة إلى سنة النبي ﷺ الفعلية فضلاً عن سنته القولية، فهي مهمة لما فيها من علامات وإشارات، تعمل على بيان الدلالة المستغلقة في النص، فلا يكتفي المخاطب باللغة اللفظية في تشكيل بعض الخطابات، بل يحتاج إلى الإشارات الجسمية التي ((تعد جزءاً من السياق الخارجي، أو سياق الموقف، فهي تساعد وتعضد النص اللغوي من هذا المنطلق، بل قد يستغنى ببعض الإشارات عن أجزاء النص اكتفاء بها، والإشارات الجسمية تتأثر أيضاً بالسياق الخارجي بحيث أنها تدين في ظهورها لذلك السياق أحياناً، فموقف التعجب والغضب يستدعي إشارات جسمية معينة...))^(١).

ويريد البحث هنا أن يبين مدى استثمار النص القرآني هذه السيميائية في بيان حقيقة المتلقي الأول؛ لكي لا يكون معها شك في عملية التبليغ التداولي والسيميائي للنبي ﷺ؛ لأن هذا النوع من التبليغ يُعد ركناً مهماً في عملية التواصل الرسالي، ولا سيما إذا عرفنا حضور شخصية المتلقي الأول في الخطاب القرآني بصفة لافتة، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يتصور النص القرآني دون أن يتصور معه وجود المتلقي الأول، ((بل لا يمكن قراءة القرآن من دون استحضار الذي نطق به النبي ﷺ نيابة عن الله، إذ نجد أن كل معنى من معاني آياته، يستدعي في ذهن شخص النبي بطريقة أو أخرى))^(٢)؛ لأن تداولية النص القرآني بلسان النبي تحضر معها العلامات والحركات النبوية؛ لتكون بمثابة الخطاب الموازي للخطاب اللغوي، فالوحي لم ينحصر بالقرآن فقط، فـ ((القرآن وما يصدر عن النبي كانا في سياق الدعوة شيئاً واحداً، لم يكن المبلغون يفرقون بينهما أصلاً، بحكم وحدة القائل، ووحدة السياق والإيقاع وتطابق منطق الخطاب ... فالوحي والقرآن والنبوة، مكونات متعددة لحدث واحد وواقعة واحدة وانبثاق واحد، فرض الفهم البشري القائم على التقسيم والتجزئة، انفصالهما واستقلالهما))^(٣)؛ لذا نجد أن النص القرآني يؤكد على هذه الحقائق كثيراً وفي مواطن متعددة، كما في قوله تعالى وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فهذه الآية المباركة، تؤكد على حقيقة واحدة، هي أن الذي يقوم به الرسول من قول وفعل، يجب أن يدخل ضمن إطار العملية التبليغية، وفي إطار الوحي الرسالي، فالإتيان الذي عبرت عنه الآية ليس بالضرورة أن يكون قولاً، وإنما قد يكون فعلاً تداولياً، عبر فيه الرسول عن دلالة معينة لبيان مفردة في النص، أو تفسير عبارة، ولا سيما إذا كانت هذه المفردة توحى بدلالات متعددة، فالتواصل الذي يكون من خلال اللغة المنطوقة، ربما تكمن فيه مفارقات حاصلة بين الدلالة في حالة التلفظ التي يريدها الباث وبين الدلالة في حالة سماعها من المتلقي، وهنا تكمن خطورة الانحراف في الدلالة التي أرادها

(١) إشكالات النص دراسة لسانية نصية، جمعان بن عبد الكريم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط/ الأولى ٢٠٠٩ :

٤٥٤ - ٤٥٥

(٢) النص الديني في الإسلام: ١٦٦ - ١٦٧

(٣) المصدر نفسه: ٦٨ - ٦٩

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

المبدع للنص ، فيفيض عليها الرسول إعادة تشكيل دلالي بإضافة حركات وعلامات معينة تحصر الدلالة في مجال واحد ، وتبعدها عن الانفلات بسبب الأهواء والميول المحفوظة في ذهن المتلقي الآخر، ولاسيما إذا كان هذا المتلقي متعددًا ومتفاوتًا من حيث الكفاءة اللغوية والاستعداد الإدراكي ؛ لذا نجد أن الرسول ﷺ على الرغم من اهتمامه بقداسة النص القرآني، لكنه استعمل الحركة والسكوت والدمج بين الأصابع والأطراف وحركة الرأس والابتسام ، فهذه كلها علامات تلبي حاجات أساسية في فهم المعنى وإيصاله إلى الآخرين . وذلك لأنه علم أن دلالة الألفاظ قد تكون مبهمة لوجود مصاديق خارجية متعددة لها، أو أنه خشي من انصرافها إلى دلالة غير مقصودة عند المبدع في النص القرآني، وهو الخبير بمستويات المتلقين وأغراضهم، فرأى أن من واجبه الإبلاغي، أن يوضح بعض الدلالات بعلامات وأفعال تكون قطعية الدلالة على المعنى المقصود.

وهذا ما فعله النبي ﷺ كثيراً، كما في بيانه لمعنى أهل البيت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَرِيءُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، إذ تذكر الروايات عن أم سلمة ((إن النبي ﷺ كان في بيتها فأتته فاطمة ببرمة فيها خزيرة^(١) فدخلت عليه فقال لها: ادعى زوجك وابنيك قالت فجاء علي والحسين والحسن فدخلوا عليه فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة وهو على منامة له على دكان تحته كساء له خيبري قالت : وأنا أصلى في الحجرة فأنزل الله ﷻ هذه الآية ﴿ إِنَّمَا يَرِيءُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ قالت: فأخذ فضل الكساء فغشاهم به ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فأدخلت رأسي البيت فقلت وأنا معكم يا رسول الله قال إنك إلى خير^(٢)))، وهذا فعل مهم لإيضاح دلالة النص القرآني، وهي مسؤولية المبدع ؛ ليبين للناس، ويدلهم على معاني القرآن، فلم يكتف باللفظ فحسب؛ لإمكان حمله على معان متعددة، فانتقل إلى الحركة والفعل؛ لأنهما أكثر رسوخاً من اللفظ ، وأكثر تنبيها للمخاطب ؛ لكي لا يكون الرسول مجرد متلق سلبي، ليس له دور في عملية تشكيل الخطاب القرآني، ولكي لا يفصل بين المرسل والرسالة .

ولكن المسلمين لم يكونوا بمسافة واحدة من فهم هذه النصوص وغيرها، التي تخص شخص المتلقي الأول، ولها علاقة بأفعاله اليومية، في حين نجد الامامية يتمسكون بهذه السيميائية التداولية، في إثبات دلالة تركيب (أهل البيت)، التي لا يعيرها الاشاعرة إهتماماً كثيراً، فقد اعتمد الامامية في ذلك على السياق

(١) البرمة : القدر ظ : مقاييس اللغة (برم) ١ : ٢٣٣ الخزيرة : شبه عسيدة بلحم ، وبلا لحم عسيدة أو مرققة من بلالة النخالة

. ظ: القاموس المحيط (خزر) ٢ : ١٩

(٢) مسند احمد ٦ : ٢٩٢ ، وفي المعنى نفسه ينظر صحيح مسلم ٧ : ١٣٠

الخارجي للآية، وقطعوها عن سياقها النصي (الداخلي)؛ لذلك اعتمدوا العلامات التي ذكرتها الروايات المسجلة في كتب الطرفين، وعلى العلاقات التي ربطت النص بالمتلقي، ساعة وجود النص؛ لأن هذه كلها تُعدّ ((عوامل تساعد على فهم النص، ولو بالإشارة والإيماء؛ لأن أي تصور، أو فهم للنص بعيداً عن هذه المؤشرات مجتمعة، يجعل الأحكام القائمة على هذا التصور غير دقيقة، وكلما أحيط النص بعوامل كثيرة من المؤثرات كان عطاؤه أغزر وفهمه أدق...))^(١)، وقد يتسرب هذا الفهم إلى حياة النبي ﷺ الشخصية حتى في جانبه الأخلاقي، الذي يعدّ أسساً مهماً في ترسيخ القبول بالرسالة. فصفتا الصدق والأمانة، اللتان عرف بهما النبي ﷺ، كان لهما الأثر الأكبر في قبول بعض الناس بدعوته. وهذه لم تكن غائبة عن النص القرآني إذ خاطبه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (النجم: ٤) وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (ال عمران: ١٥٩)، وقد ترتب على بيان هذه الصفات ان يأمر الله المؤمنين بالتأسي بأخلاق النبي ﷺ في قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) التي في أكثرها تحمل الجانب الفعلي دون القول؛ لأن الأقوال ربما لا تتطابق مع الأفعال؛ لذا حذر منها القرآن في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢-٣).

هذه النصوص القرآنية وغيرها كثير، تحمل دلالات توحى أن ما يقوم به النبي ﷺ من أفعال فضلاً عن الأقوال، يدخل في عملية التواصل اللساني، وفهم الخطاب القرآني، فلا بد إذن من أن يكون تداوله في إيصال النص معصوماً أيضاً، فأفعاله وكلماته تدخل في ضمن دائرة التبليغ عن الله، فلا يمكن بحال أن يفصل بين أفعاله وأقواله الخاصة به عن عصمة النص القرآني، المتفق عليها عند جميع المذاهب الإسلامية. فقد وقف الجميع يدافعون عن هذا الجانب التبليغي، ولا سيما أن الله تعالى قد قرن طاعته بطاعة الرسول ﷺ ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)، فالطاعة مطلقة لذا يعلق الطوسي على ذلك بقوله: ((ولا يجوز إيجاب طاعة أحد مطلقاً إلا من كان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط))^(٢)، ويرى الرازي أن المنقول عن الرسول ﷺ ((أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا ما خصه الدليل))^(٣). مستعيناً بدلالة فعل الأمر (أطيعوا) على الوجوب، ومستفيداً من قول آخر يأمر بإتباع الرسول (فاتبعوه)؛ فيصل إلى نتيجة مفادها أن متابعته واجبة، ويعرّف المتابعة بأنها عبارة عن الإتيان بمثل فعل الآخر لأجل أنه فعله، فثبت أن قوله: (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول ﷺ في كل أفعاله، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ يوجب الاقتداء به في جميع أقواله^(٤).

(١) ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن: ٤٦-٤٧

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٢٣٦

(٣) التفسير الكبير ١٠: ١٤٩

(٤) ظ: المصدر نفسه ١٠: ١٤٩

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

فالرازي هنا يثبت وجوب الاقتداء بفعل النبي ﷺ لأنه مأمور به، ولكن يستثني بقوله: (الا ما خصه الدليل). وفي كلامه هذا إشارة إلى عدم العصمة في الأفعال. وهذا فرق بين الامامية والاشاعرة في تبيان العصمة التداولية للنبي ﷺ، اتضح جلياً في فهم قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ أن جاءه الأعمى ﴿عبس ١-٢﴾. ففي فهم هذه الآية وقع اضطراب كبير بين المفسرين في توجيه دلالة فعل العبوس*، فهل كان هذه الفعل السيمائي فعلاً للرسول، أم انه فعل لغيره؟. وإذا كان من الرسول، هل يتلاءم مع العصمة التبليغية؟ ولاسيما إن الرسول ﷺ حينها كان في مقام التبليغ !.

أدعى الرازي إجماع المفسرين على أن الذي عبس وتولى، هو الرسول ﷺ، وأجمعوا على أن الأعمى هو ابن أم مكتوم وقال: ((والمراد منه الإنكار عليه ، واعلم أن في الأخبار عما فرط من رسول الله ثم الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار، كمن يشكو إلى الناس جانباً جنباً عليه، ثم يقبل على الجاني إذا حمى في الشكاية مواجهاً بالتوبيخ وإلزام الحجة))^(١). فهذه العبارة تدلّ على أن الرازي سلّم دلاليّاً بما أجمع عليه المفسرون. ولكن اللافت للنظر أن الرازي أعطى فهماً جديداً للآية عندما انبرى للدفاع عن عصمة الأنبياء، فهو لا يسلم أن هذا الخطاب موجه إلى النبي ﷺ. وكأنه أجلّ ردّه على المفسرين في ما ذهبوا إليه؛ لذلك توجه إلى الطعن في سبب حمل هذا المعنى إلى الرواية التي أعتمدها أكثر المفسرين؛ لأنه اعتبرها رواية آحا ، فلا تقبل في إثبات العقيدة أو نفيها، وذكر إنها معارضة بأمور:

(الأول) أنه وصفه بالعبوس، وليس هذا من صفات النبي ﷺ في قرآن ولا خبر مع الأعداء والمعاندين فضلاً عن المؤمنين والمسترشدين .

(الثاني) وصفه بأنه تصدّى للأغنياء وتلهّى عن الفقراء وذلك غير لائق بأخلاقه .

(الثالث) أنه لا يجوز أن يقال للنبي (وما عليك ألا يزكى)، فإن هذا الإغراء يترك الحرص على إيمان قومه فلا يليق بمن بعث بالدعاء والتنبيه.^(٢) فاستعمل أموراً عدة في فهم الآية منها: دلالة مفردة (العبوس) لما فيها من التنفير بما لا يليق بعصمة النبي، والتلهي عن إنسان مؤمن لا يليق بخلقه العظيم، وفهم الرازي هذا ينسجم مع ما ذهب إليه الطوسي ومن قبله الشريف المرتضى من الامامية؛ إذ ذهبوا إلى أنه ليس في ظاهر الآية دلالة على توجيهها إلى النبي ﷺ، بل هي خبر محض، لم يصرح بالمخبر عنه، وفيها ما يــــــدلّ

* ففي المعاجم عبس الرجل يعبس عبوساً : كلح . وعبس وجهه ، شدد للمبالغة والتعبس: التجهم عبس الرجل يعبس عبوساً وهو عبس الوجه غضبان العابس: الكريه الملقى الجهم المحيا ظ: صحاح الجوهري ٣ : ٩٤٥ و مقاييس اللغة ٤ : ٢٢١ و لسان العرب ٦ : ١٢٨

(١) التفسير الكبير ٣١ : ٥٦

(٢) عصمة الأنبياء: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) مطبعة الشهيد - قم : ١٤٠٦ هـ - ١٠٨

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

على أن المعني بها غيره؛ لأنّ العبوس ليس من صفات النبي ﷺ مع الأعداء المباينين، فضلاً عن المؤمنين المسترشدين . ثم الوصف بأنه يتصدى للأغنياء، ويتلهى عن الفقراء، لا يشبه أخلاقه الكريمة، ويؤيد هذا القول قوله سبحانه في وصفه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلْفٍ عَظِيمٍ﴾ ، وقوله: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَسْقَمُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾، فالظاهر أن قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ المراد به غيره^(١).

وقد كانت هذه الروايات مرتعاً لاستعراض براعات الدارسين في القصص القرآني؛ حين جعلوا من هذه القصة مغنماً سردياً يدعمون به نظرياتهم الأدبية؛ فلكي ينتصر شارف مزارى لسرديته المزعومة، إذ يرسم له سرده ((صورة كاشفة تضيء جوانب النبي الخفية، بحيث صوّرت حالته النفسية واهتمامه المفرط الذي أولاه لأعيان قریش ووجهائها))^(٢)، ثم يمضي مفاضلاً بين نفس الأعمى المؤمنة، و نفس العابس الرافضة، مع تسليمه بأن العابس هو رسول الله ﷺ ، فيرى في النص القرآني ((ثنائية عتابية مكوتة من سردين متعانقين تشغلها نفسية الرسول ونفسية ابن مكتوم ، وهما عالمان نقيضان: نفس عاشقة ولهانة تتلهف للإيمان، وأخرى عبوسة صادة ترفض العميان))^(٣)، فيحقق الرجل انتصاراً سردياً في اعتداءات واضحة وجلية على مقام الرسول الأعظم ﷺ ، فنفس النبي هي التي تصد عن الإيمان بقرينة أن نفس الأعمى متلهفة وعاشقة للإيمان. وهذه كلّها تصورات مستوحاة من رواية مفتعلة، لا تريد أن يكون المراد من فاعل العبوس رجلاً من بني أمية^(٤) في هذا الموقع المهين الذي رسمته الآية.

وهذا يوضح تماماً مدى خطورة الفهم الذي يعتمد على الفهم السابق الذي يريد أن يدافع عن أشخاص بعينهم، و لا يهمه أن تطعن الرسالة أجمعها، وإلا كيف يفسر هذا التناقض بين دعوى عصمة النبي في تبليغ الرسالة- وهو في مقام التبليغ- مع أنه يحمل نفساً عبوسة يرفض فيها رجلاً مؤمناً، وهو الذي قال عنه ربه: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨) .

العصمة والسياق المقامي:

يبدو مما مضى أن القول والخلاف في درجات عصمة النبي ﷺ، كان قد خضع لأمر كثيرة منها الجانب السياسي والقبلي، أكثر من خضوعها للنص وفهمه؛ لأن في إثباتها يقع الحرج لكثير من الذين تسنّموا الخلافة، فيجب ان يتصفوا بصفات قريبة من صفات المخلوف على الأقل، ولاسيما إذا كان المخلوف خليفة لله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، فالإقرار بعصمة مطلقة للنبي، يقتضي أن يكون خليفته

(١) ظ : تنزيه الأنبياء : ١٦٦، وظ : التبيان في تفسير القرآن : ١٠ : ٢٦٩

(٢) مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية، شارف مزارى، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق- ٢٠٠١م : ١٧٩

(٣) المصدر نفسه : ١٨٢

(٤) ظ : مجمع البيان في تفسير القرآن : ١٠ : ٢٦٦

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

يتمتع بعصمة مطلقة، أو عصمة بمرتبة أدنى على الأقل. وهذا ما لا يمكن القول به عند المذاهب الإسلامية؛ لأنهم لم يثبتوا عصمة احد من الخلفاء الراشدين ولا الذين جاءوا بعدهم. بخلاف الامامية الذين اثبتوا عصمة الأئمة الذين يرون فيهم أحقية الخلافة بعد النبي ﷺ. فان إثبات العصمة المطلقة للمخلوف ، قد لا تسمح بتصرفات الخليفة الذي يريد أن يسمع الغناء مثلاً، أو يريد أن يعبس ويغلفظ على الرعية، فلا بد من وجود مسوغ شرعي يتصرف الحاكم الإسلامي تحت إطاره ، فيكون موافقاً لسنة النبي خارج إطار التبليغ، كما يذهب إلى ذلك أكثر الأشاعرة ، حتى وان خالف ذلك النص القرآني.

و لا يريد البحث أن يخوض في مسائل ربما تُعد تاريخية، بقدر التفكير بالخلاف الدلالي الذي تحصل بسبب توجهات فهم النص القرآني نفسه، ومعرفة حيثيات الخطاب الذي تكون وأنتج لهداية البشرية، وتحديد هوية المتلقي الأمثل، والجهة التي صدر عنها ، حتى ارتقى إلى مستوى الإبداع المقنع والتمتع فصار معجزاً ، ومدى تعرضه إلى التغيير والتبديل على مستوى التركيب اللغوي أو الدلالي؛ لأن لحظات تلقي الخطاب عن المبدع لحظات خطيرة ، وفيها من الارتباك المعرفي والخط المتوقع ، ولا سيما انه لا شاهد عليها إلا شخص واحد، هو المتلقي المباشر للوحي ، وقد حُصر تبليغ النص بشخصه . فما دون من ملايسات هذه اللحظات، كان مثار جدل في الرؤية الحديثة التي تحاول توجيه عملية الاتصال الأولى، معتمدة في فهمها على ما أثر من السابقين . فهذا أحمد شلبي مثلاً يقول: ((جاز لنا أن نثبت أن الرسول عندما يتحدث أو يعمل بوصفه رسولاً، أي مبلغاً أو داعياً أو معلماً فهو معصوم، أما إذا كان يتحدث أو يعمل من عند نفسه في الأمور العامة التي ليست جزءاً من الرسالة، فهو بشر، يمكن أن يخطئ ويغلب أن يصيب))^(١). وهذا الكلام يتواءم مع الفهم الأشعري لحياة الرسول، وهو أمر سوغ له أن يقسم حياة الرسول على قسمين: قسم فيه هو رسول ومعلم ، داع ومبلغ، وقسم فيه يعيش حياة عامة كغيره من البشر يصيب ويخطئ ، ويعلمه أصحابه ويسددون له رأيه، وفي ضوء ذلك فُهمت ((الآيات التي فيها عتاب للرسول على بعض تصرفاته لم يقرها العزيز الحكيم ، وهي كما رأيت هنات خفيفة وزلات سهلة، وهي كذلك صادرة من محمد الإنسان، لا من محمد الرسول))^(٢). فإن هذه الآراء وأمثالها كانت نتائج واضحة من موقف الأشاعرة من عصمة النبي وتجويز الصغائر عليه، وهي متأثرة بطابع الروايات التي مر ذكرها، إذ صورت النبي ﷺ خائفاً في الظروف الأولى لتلقي الوحي. في حين يصف أحد باحثي الامامية المعاصرين مثل هذه الآراء بأنها ((لا تخلو من غرابة إذا علمنا أنه ما من واقعة إلا ولها حكم في الشريعة الإسلامية، كما هو مقتضى شموليتها، ولا يفرق في ذلك بين ما تقتضيه طبيعته البشرية كالأكل والشرب وغيره ، إذا كان صادراً منه عن إرادة ، وبين غيره من تجارب))^(٣). وإذا تمّ عرفاه من

(١) مقارنة الأديان (الإسلام)، الدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة : ١٩٧٣م : ١١٩

(٢) المصدر السابق: ١١٩ - ١٢٠

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن ، العلامة محمد تقي الحكيم ، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية - ١٩٧٩م : ٢٢٩

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

أدلة العصمة التي يقول بها الامامية، فإن كل ما يصدر عن الرسول ﷺ لابد أن يكون موافقاً لأحكام الشريعة ومعبراً عنها، وإن كل ما يصدر عنه محكوم حتماً بأحد هذه الأحكام، وإلا فكيف تكون أفعاله سنة يجوز أو يستحب العمل بها؟.

فالقول بأن ما كان من شؤون طبيعته البشرية لا يعبر عن حكم، فيه مسامحة كبيرة. فعلى التقسيم السابق لحياة الرسول ﷺ لا يُعرف متى اكتسب العصمة؟ لأنه حتى في حالات استقبال الوحي لم يكن منضبطاً بل هو في حالة من الهلوسة والتردد. ولا ندري أيضاً كيف نميز بين حياة محمد الرسول ومحمد الإنسان؟ ومتى نستطيع أن نقرر أن قول النبي وفعله وإقراره - الذي يمثل السنة والمصدر الثاني للتشريع - مما يجب الأخذ به أو طرحه لأنه ليس معروفاً؟، هل هو من عند محمد الرسول أو من عند محمد الإنسان؟ ولا ندري كيف يميز أصحابه بين ما يجب أن يكون سنة وما لا يجب؟.

فمع هذا تكون الأمور أكثر تعقيداً وأشدّ ثقلًا على الذين تلقوا الخطاب القرآني، وإن الذين تلقوا القرآن والوحي بوساطة النبي ﷺ كانوا في حيرة بين محمد الرسول ومحمد الإنسان. وذلك بسبب غياب السياق المقامي في حالات التبليغ؛ لأن النبي - في رأي هؤلاء - كانت له سياقات متعددة في حياته. فلا نعجب بعدها إذا هوجمت السنة النبوية من قبل أشخاص مثل محمد أركون، حين يقول: ((إن السنة التي خُلع عليها التعالي والتقدّيس بهذا الشكل، تستطيع عندئذ أن تكون رديفاً ومكملاً للقرآن؛ لكي تمتد وتوسع من عملية التعالي والتقدّيس))^(١)؛ ليتخذ من ذلك ذريعة للنيل من الخطاب الديني. وكأن عصمة النبي ﷺ تؤثر على تقدّيس أسياده الذين ينتمي إلى منظومتهم الفكرية، فهي عنده ((خصيصة الخطاب الأسطوري والإيديولوجي، الذي يقوم بترميز العمل المادي المحسوس الذي قام به النبي، وتحويله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلافة))^(٢). وهذا عينه ما كانت تردّه الجاهلية حين اعترضت على معجزة القرآن الكريم ﴿وَقَالُوا أَأُتُوا بِالْحَقِّ الْوَعْدِ الْأَوَّلِ﴾^(٣). فقد توافرت في نبيّ عليه بركة وأصيلاً (الفرقان: ٥).

ومن هنا يمكن القول أنه لم يكن تبليغ الوحي بأي حال منفصلاً عن حياة محمد الإنسان؛ لأن القرآن وما يصدر عن النبي ﷺ، كُله سياق واحد في تبليغ الرسالة ولم يوجد فرق بينهما؛ ولأن مصدر الخطاب واحد، فوحدة السياق ووحدة المقام لن يمكن الفصل بينهما ((فالعلاقة بين القرآن والنبوة ليس مجرد تناغم في الإيقاع، أو تزامن مبرمج بينهما، بل هو أقرب إلى أن يكون رابطاً عضوياً بينهما، يجعل أحدهما عين حقيقة الآخر، ورابطاً وجودياً يجعل بدء الوحي بداية النبوة، وموت النبي ﷺ اختتاماً للوحي واكتمالاً لحلقاته))^(٣). فقد توافرت في النبي ﷺ صفات وخواص غير متوافرة عند غيره، لأن غيره هذا لا يستطيع أن

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - ١٩٨٦ : ١٦٥

(٢) المصدر نفسه: ١٦٥

(٣) النص الديني في الإسلام: ١٧٠

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

يتحمل ثقل النص وأهميته الدلالية ، « إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا » (المزمل: ٥) ، فتلقى الوحي بهذه الكيفية من الرسول يحتاج إلى صفات وعلامات مقبولة عند المرسل . وإذا عرفنا أن النبي ﷺ هو المخاطب بالقرآن أولاً وبالذات. في الأقل من خلال النص الأول (اقرأ) و(يا أيها النبي...) و(يا أيها الرسول...)، وهكذا يكون الاختيار ألهيأ فيؤكد النص القرآني ، إذ يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٤) .

وإذا زيد على ذلك ما نقله الامامية في رواياتهم التي دونوها عن أئمتهم ((إنما يعرف القرآن من خوطب به))^(١)؛ إذ يؤسسون بهذا منهجاً معرفياً في إمكانية المتلقي الأول وخصائصه، فهو المقصود من المبدع كمتلق ومشارك في عملية التواصل للرسالة التي أريد لها أن تكون للإنسانية كلها، وهو الذي يمتلك الحد الأقصى في الفهم ولا يشاركه به أحد من الذين أحاطوا به ، فالفهم الأقصى هو من نصيب الإنسان الكامل الذي يمثل النبي ﷺ المصدق الأمثل له ، فهو الذات العارفة المطلقة وبذلك يمتاز عن الذات العارفة غير المطلقة، التي ستحتلّ المقام الثاني في التلقي الذي تعتمد معرفته على المتلقي الأول للنص، وتكون مهمة الذات العارفة هي إيصال الذات المتلقية عنها إلى الفهم المقصود، بعد أن تمتلك مقومات التلقي الحقيقي.^(٢)

(١) الكافي ٨ : ٣١٢

(٢) ظ التأويل وقراءة النص في دراسات الإعجاز القرآني ، الدكتور سرحان جفات ، دار الينابيع ، السويد الطبعة الأولى - ٢٠١٠

رابعاً: الأمية وفعل القراءة:

يكاد أن يتفق رواد أسباب النزول، على أن سورة العلق هي أول سورة نزلت على الرسول الأكرم ﷺ، فيكون الفعل (اقرأ) إذن هو أول كلمة نطق بها الوحي ، وتلقاها المتلقي الأول ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ١-٥) ، وفي تكرار الفعل مرتين من الدلالات التي تُبيِّن لنا هوية النص الذي طالب بلسان عربي مبين بالقراءة ، التي هي الأساس في الفهم وعملية التلقى .

والقراءة اليوم تعد علماً مهماً يساوي الفهم الكلّي لما هو مقروء ، وهي مستوى من مستويات الفهم والتبيين أو هي عينهما لا تنفك عنهما ^(١). فلا يتمتع أي نص بشهرة ولا تأثير إلا بفعل القراءة ، ولا تخرج دلالاته الى الوجود ، إلا بسبب الفهم ((فالنص ليس له وجود إلا عندما يتحقق ، وهو لا يتحقق إلا من خلال القارئ ، ومن ثم تكون عملية القراءة ، هي التشكيل الجديد لواقع تشكل من قبل (...)) ^(٢)، وهذا ينبئ عن التلازم بين القراءة والنص، أو بين الفهم والخطاب ، وإذا كان هذا ظاهراً في النص البشري فهو أكثر وضوحاً في النص القرآني الذي دعا بأول إشراقة له إلى القراءة بوساطة فعل الأمر(اقرأ) ، فيستفهم المتلقي للخطاب عن هوية المقروء ، فيأتي الجواب ﴿إِذَا بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ . وهذا المقروء ربما يكون نصاً غائباً لم يكن موجوداً في لحظة الخطاب؛ ومنها قُدِّرَ هذا المقروء بالحذف، استناداً إلى مقام الخطاب. ^(٣) وطلب فعل القراءة هذا، مع وجود الثابت المعرفي عند كل المذاهب الإسلامية إن المبدع عالم بحقيقة المتلقى. فهل كان هذا المتلقى يجيد القراءة ؟ أم انه أمر بشيء لا يعلمه؟

لذا يُعدُّ هذا من الأمور التي تتعلق بالتلقي، وحقيقة المتلقي وعلاقته بالنص، وهي بحاجة إلى شيء من التأمل، ففيها ما أثير حول أمية النبي ﷺ ، وأمّية الأمة التي جاء في بيئتها الوحي، وخطوبت بالنص. فقد أثبت أكثر الفرق الكلامية، بما فيها الاشاعرة والامامية أمية النبي، مستنديين في ذلك إلى دلالات النص القرآني نفسه كما في قول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَحْمِلُ الْوِثْرَةَ عَلَيْهِمْ فِي الْحَوَارِ وَهُمْ لَا يَمْلِكُونَ وَالْحَبَشَةُ أَعْيُنٌ عَلَى ذُرَى عُلَاقِمٍ﴾ (الأعراف:١٥٧)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْضَخْنَا إِلَيْكَ زَوْجًا مِنْ أَنْمَرَاءٍ مَا كُنْتَ تَذَرِي مَالَهُمَا وَلَا الْإِيمَانَ وَلَكِنْ جَفَلَتْهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عَبْدَانَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢)، ومن القول المنسوب إلى الرسول في المحاوراة التي نقلوها: (ما أنا بقارئ). وهذا يؤثر لدى القارئ تســــــــــــاؤلات

(١) ظ : القراءة في الخطاب الأصولي : ٤٥

(٢) القارئ في النص ، نبيلة إبراهيم ، مجلة فصول المجلد الخامس العدد: ١ : ١١

(٣) ظ : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمود آلوسي البغدادي ، بغاية السيد محمود

شكري الآلوسی، دار إحياء التراث العربي ، لبنان د.ت. ٣٠ : ١٧٨

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

متعددة ، فهل كان النبي ﷺ مجرد ناقل للوحي من دون وعي لما يفعل ؟ أم كان ناقلًا عاقلًا فاعلاً ، تجعله أكثر من متلقٍ أو مشارك في صياغة تبليغ النص ، فيكون جزءاً من الخطاب ؟

والواقع أن تصوير النبي ﷺ بأنه كان رجلاً عادياً ، ولم يكن له أي دور إيجابي في تزكية نفسه وتهيئتها لاستقبال الوحي ، لا يمكن القبول به. فهو على هذا الوصف ، ليس إلا وعاء لاحتواء الوحي ، حتى أنه فوجئ بنزوله ومخاطبته وخاف على نفسه من الجنون ، وجعله خوفه هذا يلتجئ إلى ورقة بن نوفل ليعرفه حقيقة نفسه ؛ لأنه ليس أكثر من ذلك الرجل الأمي الذي لا يعرف القراءة والكتابة ، ولم يكن مهيباً حتى لتعلمهما ؛ لأن الله تعالى أراد له ولأمته أن يكونا أميين ((فحكمة الله سبحانه أن يكون العرب أميين ؛ لتكون صدورهم كتاب علمهم وأدبهم ولسانهم ، وليكونوا أسرع في الفهم واشد في القرينة وأفصح في اللسان ، ولو لم يكونوا أميين لم يكونوا أفصح العرب على مر العصور وافرس العرب في معرفة إعجاز القرآن))^(١). وهذه رؤية ونتيجة متأخرة جداً في يوم وعصر يُفتخر فيه بالعلم والتعلم ، وهي عجيبة إذا ما وضعت بجانب أول الآيات التي تدعو إلى القراءة في (اقرأ). لماذا إذن لا نقول ، أن العرب أمة خلقت لتقرأ ، وهذا ما أراده لها خالقها ؟ . وللخروج من هذا المأزق المعرفي للنبي ﷺ حاول علماء التفسير والمشتغلون بالبحث عن الإعجاز القرآني ، أن يجعلوا من هذه الأمية سبباً لإعجاز النص ، وكأن الله تعالى ليس قادراً على أن يثبت الإعجاز القرآني إلا بما هو خارج عن النص نفسه. فلو حصل لنا يقين أن النبي ﷺ لم يكن أمياً ، هل يفقد القرآن إعجازه؟ كما أن هذه الدعوة تستبطن دلالة خطيرة ، تعني أن الذي يقرأ ويكتب يستطيع أن يأتي بمثل القرآن .

والواقع التاريخي الذي أثبتته كل من الامامية والاشاعرة ، هو تأكيد علماء الكلام عندهم سابقاً على أمية النبي . وهذا ما أكدته الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن ، إذ يرى ((أنه كان معلوماً من حال النبي ، أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ ، كذلك كان معروفاً من حاله ، أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وسيرهم))^(٢). ويؤكد الرازي - وهو يمثل مرحلة جديدة من مراحل الفكر الأشعري - هذا المعنى في قوله: ((فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرءون ، والنبي عليه الصلاة والسلام كان كذلك ، فلهذا السبب وصفه بكونه أمياً. قال أهل التحقيق وكونه أمياً بهذا التفسير كان من جملة معجزاته))^(٣). ومع هذا حاول الرازي أن يعطي سبباً لعدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة ، فيرى أنه لو كان يحسن الخط والقراءة ؛ لصار متهماً في أنه ربما طالع كتب الأولين ، فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة ، فلما أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة ، كان ذلك من

(١) رؤية لسانية في الإعجاز القرآني : ١٩٥

(٢) إعجاز القرآن : ٦٩

(٣) التفسير الكبير ١٥ : ٢٣

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

المعجزات. وكلامه هذا كان نتيجة لفهمه الآية المباركة: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت : ٤٨).^(١)

والحقيقة التي ربما غابت عن المفسرين وأثبتها القرآن ، أن النبي ﷺ قد أتهم فعلاً في كتابته لهذا القرآن ، كما في قوله : ﴿وَقَالُوا أَتُحَدِّثُ بِالْأَوَّلِينَ أَكُتِبَ فِيهِ تَمْلِكُ عَلَيْهِ بَكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥). ولعل في هذه الآية بياناً لحقيقة المتلقي للنص بأنه كان كاتباً، وكتابته كانت معروفة لدى وسطه الثقافي؛ لذلك أتهم بكتابة القرآن ؛ إذ قالوا (اكتتبها) وبصيغة صرفية فيها زيادة في المبنى، تتبعها زيادة في المعنى، فزيادة الهمزة وتكرار التاء ، فيهما زيادة في الدلالة على تكرار فعل الكتابة، وهناك من كان يملئ له (تملى عليه) فهو (المملئ عليه) أي الكاتب .

وإذا انتقلنا إلى قدماء الإمامية، نجد أنهم مختلفون في فهمهم لحقيقة أمية المتلقي، فمنهم من سار مع الركب الذي يقول بأمية النبي ﷺ، إلا أنهم فصلوا بين أميته قبل التلقي للنص القرآني وبعد التلقي، فالشريف المرتضى عند تعليقه على الآية السابقة- في سورة العنكبوت- يرى ((أن هذه الآية إنما تدل على أنه ﷺ ما يحسن الكتاب قبل النبوة ... وإلى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون على أنه ﷺ ما كان يحسنها قبل النبوة، وأنه تعلمها من جبريل بعد النبوة))^(٢). واستدل المرتضى بأسلوب الآية، إذ إن النفي فيها يدل على زمن قبل البعثة فقط دون الزمن الذي بعدها. وقدّم مسوغاً لاعتقاده بأمية النبي؛ إذ يقول: ((وإنما قلنا ذلك؛ لأن العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يُقطع على أن النبي ... لا بد من أن يكون عالماً بها وحائزاً لها؛ لأننا إنما نقطع في النبي والإمام على أنهما لا بد أن يكون كل واحد عالماً بالله تعالى وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أحوال الديانات وبسائر أحكام الشريعة التي يؤديها النبي ﷺ))^(٣). ويأتي بعد ذلك الشيخ الطوسي ليقرّر ذلك المعنى، جاعلاً من الآية نفسها شاهداً على رأيه، إذ يقول: ((أن الأمية في النبي ﷺ فضيلة وفي غيره نقیصة؛ لأن النبي ﷺ كان يخبر عن الله أخبار الأنبياء، فإذا كان أمياً كان أبلغ لمعجزته، وأدل على نبوته؛ لأنه يخبر عن الله تعالى قال الله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، يعني أن المبطل يرتاب لو كان يكتب فلهذا كان فضيلة، وليس كذلك غيره؛ لأنه إذا لم يكتب كان نقصاً فيه فبان الفصل بينهما))^(٤). وهذا الرأي غريب منه، فكيف تكون الأمية - بمعنى عدم القراءة والكتابة - فضيلة وقد أمر الرسول ﷺ

(١) التفسير الكبير ١٥ : ٢٣

(٢) رسائل الشریف المرتضی ، الشریف المرتضی ، دار القرآن الکریم - قم ، مطبعة سيد الشهداء ١٤٠٥ هـ ١ : ١٠٧

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٠٤

(٤) المبسوط في فقه الإمامية ، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى ٤٦٠ هجري صححه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ١٣٥١ هـ ش ٨ : ١٢٠

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

أصحابه بتعلمها ؟ . ويبدو أن ذلك ما عليه رجال المذهب ومن مقتضياته، فيقول الطوسي: ((والذي يقتضيه مذهبنا أن الحاكم يجب أن يكون عالماً بالكتابة، والنبي عليه وآله السلام عندما، كان يحسن الكتابة بعد النبوة، وإنما لم يحسنها قبل البعثة))^(١). ويبدو أن الطوسي والمرضى لم يطلعا على رأي أستاذهم المفيد في أوائل المقالات، إذ ذهب مذهباً آخر . فالكتابة عنده ((فضيلة، من مُنَحِّها فَضْلٌ وَمَنْ حُرِّمَهَا نَقْصٌ... وأنها فضلٌ تُشَرَّفُ المتحلِّي به على العاقل منه، وإذا صحَّ أن الله - جل اسمه - قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم والفضل، ثبت أنه كان عالماً بالكتابة محسناً لها))^(٢). ثم يرى بدليل نقضي ((أن النبي لو كان لا يحسن الكتابة، ولا يعرفها لكان محتاجاً في فهم ما تضمنته الكتب من العقود وغير ذلك إلى بعض رعيته، ولو جاز أن يحوجه الله في بعض ما كلفه الحكم فيه إلى بعض رعيته، لجاز أن يحوجه في جميع ما كلفه الحكم فيه إلى سواه، وذلك مناف لصفاته، ومضاد لحكمة باعته، فثبت أنه ﷺ كان يحسن الكتابة))^(٣).

بهذا يكون أغلب قدماء الامامية وجميع الاشاعرة ، يحكمون بأمية النبي في أثناء لحظة التلقي الأولى للنص القرآني ، والعجيب الذي يحتاج منا إلى كثير تأمل ، هذا الذي نقرأه ونراه في عملية الإصرار على أمية الرسول إلى درجة مدح أميته ، وجعل الأمية كمالاً في حقّه، كما رأينا سابقاً . فما هو الغرض من كون صاحب الكتاب أمياً ؟ . وإذا لم تكن الأمية منقصة في رأي هؤلاء، بل هي كمال ((فهذا يعني إن التداول المعرفي لهذا الكتاب في عصر الأميين، كان تداولاً لا يتسع أكثر مما تتيحه الإمكانيات الإدراكية للعقل الأمي))^(٤) ، فلا ريب أن يصف الشاطبي الأشعري الشريعة بأنها أمية؛ لأن ((العرب لم تعهد إلا كما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة أمية))^(٥) . وهذا الأمر يجعلنا نفكر أكثر من مرة؛ لنصل إلى تساؤل مهم ، هل هذا كان من مخترعات السلطة الفكرية المهيمنة على عملية التدوين المتأخرة عن زمن التلقي وإصرارها إلى حدّ التمسك بظاهر النص وعدم جواز تأويله ، وإنكار مجازيته . أم انه حقيقة لا بد من التسليم بها ؟

ويقتضي منهج البحث الوقوف عند دلالة مفردة (أمي) في الاستعمال العربي، وما هو موقف المعاجم منها؟ وللإجابة يمكن القول: من خلال تتبع مفردة الأمي في المعاجم العربية لم نجد لها جذراً اشتقاقياً يعتمد عليه اللغوي ليثبت استعمالات المفردة ودلالاتها؛ لذلك كان هناك اختلاف واضح بين اللغويين في بيان أصل هذه المفردة، كما نقل لنا صاحب اللسان عن الزجاج، انه يرى ان الأمي الذي على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب فهو على جبلته، ونقل عن أبي إسحق، أن معنى الأمي المنسوب إلى ما عليه جبلّة أمه،

(١) المبسوط في فقه الإمامية ٨ : ١٢٠

(٢) أوائل المقالات : ١٣٧

(٣) محنة التراث الآخر: ٣٤٤

(٤) الموافقات ، لأبي إسحاق الشاطبي ، تحقيق الشيخ عبدالله دراز ، المكتبة التجارية القاهرة د.ت ٢ : ٧٠

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

أي لا يكتب ، فهو في أنه لا يكتب أمي ؛ لأن الكتابة مكتسبة ، فكأنه نُسب إلى ما يولد عليه ؛ أي على ما ولدته أمه عليه ، وأضاف ، وقيل لسيدنا محمد رسول الله ، ﷺ ، الأمي لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب ، وبعثه الله رسولا ، وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب .^(١) فنلاحظ أن الأصل الذي يرجع إليه لم يكن واضحا ، لدرجة ان ابن منظور لم يرجح إحدى الدلالات واكتفى ببيانها . والمعنى نفسه نجده في المعاجم التي تعنى بألفاظ القرآن ، كما في مفردات الراغب الذي يرى أن الأمي ((هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب ، وعليه حمل ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢)))^(٢) ، وهذا يؤكد أن هذا المصطلح من المصطلحات القرآنية التي لم تكن متداولة في لغة العرب؛ لذا ظهرت لنا عدة دلالات للفظ الأمي يمكن إجمالها بما يأتي:

١- الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهذا هو المعنى العرفي المستعمل اليوم، و لم يكن قد سُجل في المعاجم القديمة؛ لأنه ليس له جذر اشتقاقي. فلم نجد الخليل في معجمه قد اهتم بدلالة هذه المفردة. وإنما ذكره المتأخرون كابن منظور في لسان العرب^(٣).

٢- قيل له أمي؛ لأنه أعجم على ما ولدته أمه عليه من قلة الكلام وعجمة اللسان^(٤)

٣- أو هو المنسوب إلى أم القرى وهي مكة، وهذا المعنى ذكر في الروايات التي نقلها الإمامية عن أئمتهم، كما عن الإمام الجواد عليه السلام عندما سأله أحدهم عن سبب تسمية النبي أمياً، قال: ((ما يقول الناس؟ قلت يزعمون أنه إنما سُمي الأمي لأنه لم يحسن ان يكتب، فقال عليه السلام: كذبوا عليهم لعنة الله ، أنى ذلك ؟ والله يقول في محكم كتابه : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢) فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن ؟ والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنتين وسبعين أو قال بثلاثة وسبعين لساناً ، وإنما سمي الأمي ؛ لأنه كان من أهل مكة ومكة ، من أمهات القرى ، وذلك قول الله ﷻ : ﴿لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى : ٧))^(٥).

٤- الأمة الأمية هي الأمة التي ليس لها كتاب و ((الأمي في كلام العرب: الذي لا كتاب له من مشركي العرب))^(٦). وذكر القمي في تفسيره عن الامام الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢) ، ((قال : كانوا يكتبون ولكن لم يكن

(١) ظ: لسان العرب مادة (أم) ١٢ : ٣٤

(٢) مفردات غريب القرآن: ٢٣

(٣) ظ: لسان العرب مادة (أم) ١٢ : ٣٤

(٤) ظ: المصدر نفسه

(٥) علل الشرايع : ١٢٤ وظ: معاني الاخبار ٥٣ : ٢١٥

(٦) مجمع البحرين مادة (أم) ٢ : ١٠٦

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

معهم كتاب من عند الله، ولا بعث إليهم رسولا فنسبهم الله إلى الأميين))^(١) وهذا المعنى الأخير يمكن العثور عليه في استعمالات النص القرآني لهذه المفردة ، وهو يقابل بين أهل الكتاب والأميين في قوله تعالى : ﴿ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ ﴾ (آل عمران: ٢٠) ، فيفهم الرازي من الآية السابقة ((أنه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله: (الذين أوتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله: (الأميين))^(٢). وهذا الفهم وليد النص ومنسجم تماماً مع الدلالة القرآنية لمعنى الأمي فالمقابلة بين المصطلحين تفيد أن هناك صنفين من الناس منهم (أهل كتاب) ومنهم (أميون لا كتاب لهم) .

و ما دعا إلى القول أن (الأمي) بمعنى الذي لا يعرف القراءة والكتابة ، كان بمثابة الفهم الطارئ على المعنى الأصلي للكلمة، أي أنها خضعت للتطور الدلالي ، وان هذا الفهم هو فهم اضطراري، قام به المسلمون لتأكيد معجزة النبي (القرآن) ، حتى لا يتهم بأنه قد أنشأ هذا النص.^(٣) وقد ذهب صاحب هذا الرأي إلى أن الكلمة تطورت عن العبرية، وهي ذات معنى إقصائي استعمله اليهود ضد الأمم التي لا تعرف الله ، ومن هنا يكون استعمال القرآن لهذه المفردة بعيداً عن معنى الجهل بالقراءة والكتابة^(٤)، وهذا في الحقيقة هو الذي يفسر لنا عدم وجود هذه المفردة في المعاجم القديمة ؛ لأنها كلمة استعملها القرآن، وهي معربة يرجع أصلها الى لفظة (الأمم) التي كانت اليهود تسمي بها الأمم التي ليس لها كتاب ، فتكون الأمية المنسوبة للنبي ﷺ في النص القرآني موجهة لليهود ، وهذا ربما ينسجم مع وجود مفردة (الأمي) في سياق الآيات القرآنية التي تنسجم مع وظيفة النبي في عمله التبليغي والرسالي؛ لأنها ترافقت مع الإنذار والتلاوة والتزكية والتعليم ، وهذه كلها من الوظائف المتطابقة مع اتصال النبي بالآخرين في عملية التبليغ.

ونحن هنا إذا كنا في معرض محاكمة هذه الآراء ، يمكننا الانطلاق من أول لفظة أطلقت في الخطاب القرآني، إذ واجه المتلقي الأول أمراً بالقراءة في قوله : (اقرأ) و مطالبة النص بفعل القراءة ، وتكرار الطلب بالفعل نفسه الذي يدل زمن الحال والاستقبال ، ولا دليل على قصره على زمن المستقبل كما ذهب ابن عاشور إلى أن ((افتتاح السورة بكلمة (اقرأ) إيدان بأن رسول الله ﷺ سيكون قارئاً ، أي تالياً كتاباً بعد أن لم يكن قد تلا كتاباً))^(٥) ، يثير لدينا أسئلة متعددة ، كيف يطلب الله تعالى على لسان الوحي من النبي القراءة ؟ ألم يكن عالماً بأميته ؟ ، وإذا كان عالماً ، كيف يطلب منه ان يقوم بعمل لا يعرّفه؟ وفي

(١) تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي رحمه الله (من اعلام القرنين ٣ - ٤ هـ) ، صححه وعلق عليه وقدم له

حجة الإسلام العلامة السيد طيب الموسوي ، مطبعة النجف ١٣٨٧ هـ ٢ : ٣٦٦

(٢) التفسير الكبير ٧ : ٢٢٨

(٣) ظ : الوحي والقرآن والنبوة : ٤١ - ٤٦

(٤) ظ : المصدر نفسه: ١٠١ وينظر ايضا، مدخل إلى القرآن الكريم: ٨٣

(٥) التحرير والتنوير ٣٠ : ٣٨٣

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الأمر إشارة إلى أهمية فعل القراءة وتعريفه بهذا الإصرار والتكرار ، وحتى لو ذهبنا مع الذين حاولوا التمييز بين القراءتين دلاليًا ^(١)، ألا إننا نستشعر هنا أهمية القراءة الثانية فضلا عن الأولى ؛ لأن كليهما يمثل إثارة عند المتلقي للاهتمام بفعل عظيم ظهرت عظمتها في جعله من لدن المبدع ، استهلالاً لرحلة الإعجاز القرآني ، ولا يمكن القبول برأي من ذهب أن التكرار كان للاستئناس بالقراءة التي لم يتعلمها من قبل ^(٢).

وليس غريباً أن يتوقف السيوطي أمام أول كلمة قرآنية لجعلها مفتاحاً لكل العلوم؛ لأنها هي القادرة على فتح آفاق العلم لاقتترانها باسم رب العلم والوجود ولما فيها ((من براعة الاستهلال لكونها أول ما أنزل من القرآن فإن فيها الأمر بالقراءة والبداءة فيها باسم الله وفيه الإشارة إلى علم الأحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب وإثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذه الإشارة إلى أصول الدين وفيها ما يتعلق بالإخبار من قوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (القلم:٣)؛ ولهذا قيل إنها جديرة أن تسمى عنوان القرآن؛ لأن عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في أوله)) ^(٣)، وفي كلام السيوطي هذا إشارة مهمة إلى ما يستنبطه فعل الأمر الأول من دلالة على نفي الجهل والاستعداد لطلب العلم الذي تجسد حضور طلبه في اللفظة الثانية المتكررة من الفعل (اقرأ) إشارة إلى العلم الذي ارتبط بالقلم، باعتباره أداة العلم، لذا تضام معه بحرف الجر (الباء) الدال على الوساطة ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ الذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (القلم ٣-٤) وهذا فيه من التأكيد والتحفيز على تعلم القراءة والكتابة لأن القلم هو أداة الكتابة، والمكتوب لا بد له من القراءة، وهذا ((يكشف عن مشروع قراءة القراءة، فالقراءة هنا هي المعادل الموضوعي لمفهوم (وعي الوعي) وإن (اقرأ) الأولى وهي تفيض على لسان الوحي، ليلقيها إلى ضمير محمد ﷺ، إنما هي بداية تشكيل وعي انقلابي جذري، وترديد محمد لهذا الأمر التربوي، إنما هو وعي لهذا الوعي)) ^(٤)، ولعل هذا هو الذي يكشف سر إصرار النبي وحرصه على تعلم القراءة والكتابة إلى درجة أنها جعلت ثمناً لفداء الأسرى في معركة بدر، وهي محاولة منه للقضاء على الأمية الأبجدية، ولما كان هو القدوة والأسوة ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، فلا بد من أنه قد وجه قومه وأهله إلى أمر كان من صفاته، وإلا ففاقد الشيء لا يعطيه. ثم أن القرآن دأب على إظهار مفهوم القلم في نصوصه إلى درجة جعل القلم عنواناً لقسمه في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١).

(١) ظ : المعنى القرآني في التفسير والتأويل : ١٩٨ وظ : المصدر نفسه : ٢٠٤

(٢) ظ: التحرير والتنوير ٣٠: ٣٨٥

(٣) الإتيان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق سعيد المنذوب ، دار الفكر لبنان ، الطبعة الأولى

١٤١٦ - ١٩٩٦ م ٢ : ٢٨٤ - ٢٨٥

(٤) أصالة النبوة ، غالب حسن ، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، الطبعة

الأولى ١٤١٢هـ - ٢٠٠١ م : ٥٧

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

فضلاً عن ورود مصطلح الكتابة ومشتقاتها في أكثر من (٣١) مرة. فلو كان هذا الخطاب موجهاً إلى مجتمع أمي لما وجدنا هذا الذكر المكثف لهذه الكلمات، والأوضح من ذلك ان يسمى المبدع خطابه إلى النبي وغيره من الذين تلقوا الخطاب (قرآناً) الذي يعني في بعض معانيه انه المقروء، وقراءته لا تتم إلا بمعرفة حروفه، وليس بنطقه واستظهاره فقط^(١). ومهما يكن من شيء، فلا نظن أن هناك مصلحة في جعل المتلقي الأول للنص القرآني أمياً، بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة ، نعم، هو أمي لأنه لا يعرف كتب الأمم السابقة؛ لأنه من أمة ليس لها كتاب، وهذا ما نفهمه من أقوال بعض المفسرين عند وقوفهم على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الشورى: ٥٢)، فذهب الطوسي إلى أن هذه الآية ((لا تدل على ذلك (أمية النبي) بل فيها إنه لم يكن يكتب الكتاب وقد لا يكتب الكتاب من يحسنه، كما لا يكتب من لا يحسنه))^(٢)، فيمكننا القول إذن أن هذه الآية، لا تدل على أنه لم يكن يعرف القراءة، بل هي تتحدث عن التلاوة ، واصل معنى التلاوة هو المتابعة ، على سبيل الاقتداء والمرتبة والتلاوة تختص بإتباع كتب الله المنزلة تارة بالقراءة وتارة بالارتسام لما فيها من أمر ونهي وترغيب وترهيب، فكل تلاوة قراءة وليس كل قراءة تلاوة^(٣). فعندها يمكن أن يكون المقصود: أنه لم يتلُ أيّاً من كتب السابقين، كالتوراة والإنجيل ونحوهما قبل أن ينزل القرآن عليه أي لم يتبعها، فالقرآن هو أول كتاب تلاه وألقاه. بل هي لا تدل أيضاً على أنه لم يكن يعرف الكتابة؛ لأنها إنما تتحدث عن أنه ﷺ لم يكن يخط الكتب السالفة بيمينه، ولا يوجد أي دليل على أنه أطلع على أي كتاب سابق، لا من خلال تلاوته له، ولا من خلال كتابته لحروفه . وفي النتيجة نرى انه ليس من الضرورة أن يكون الرسول أمياً حتى يتحقق إعجاز القرآن.

وسواء أكان متلقي الوحي عن المبدع أمياً بالمعنى الأبجدي للأمية، أم بالمعنى الذي يجعله من أمة ليس لها كتاب، أم بنسبته إلى أم القرى. يرى الباحث أن هذا لا يضر بعملية التلقي، أو بمصادقية النص القرآني وإعجازه، وقد أثبت المبدع هذه الحقائق بنصوص واضحة تثبت المساندة الغيبية للحفاظ على سلامة النص، وتماسك الخطاب القرآن، بما كانت تتمتع به الثقافة التي ينتمي إليها المتلقي وهي ثقافة المشافهة، التي لم تغب عن ذهن المجتمع ولا عن التشجيع عليها من القرآن نفسه كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿٦٠﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٦١﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٦ - ١٨) وقوله تعالى: ﴿سَنُفِّثُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (الأعلى: ٦)؛ ليكون دور المتلقي واضحاً في عملية التلقي، بل أن ثقافته البيئية والإلهية، كانت حاضرة في مقاربة الدلالة التي لم تكن حاضرة دائماً عند من تلقى القرآن عنه، فيستعمل ما أوتي من قوة لإيصال الوحي بدقة وأمانة للمتلقي الآخر الذي لم يباشر عملية التلقي.

(١) ظ: محنة التراث الآخر: ٣٣٨ - ٣٣٩

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٢١٦

(٣) ظ: مفردات الفاظ القرآن، مادة (تلى) ٧٥:

خامساً: المتلقي غير المباشر

ثبت من المباحث السابقة إنه لا يمكن بحال من الأحوال فصل النص القرآني عن شخص النبي ﷺ؛ لأنهما معاً يشكّلان مع المبدع ثلاثية عناصر الخطاب القرآني؛ بحيث يصعب الفصل بين الوحي الشفاهي وسياق التلقي وتعاليم النبي المبلغ ، فالثلاثة عبارة عن واقعة واحدة هي واقعة التبليغ .

ولكن بعد غياب شخص النبي ﷺ أصبحت مسؤولية اكتشاف دلالة النص وبناء نظامه التأويلي شأن من تلقى النص بعده، فبعد أن كان التلقي قبلها يمثل حضور شخص المبلغ البارِع في بيان الدلالة وتوجيهها، اتخذ النص القرآني بعدها استقلالية عن صفته النبوية (الشفاهية)، وصار يُتلقى كقول مكتوب منفصل عما كان يقوله الرسول ويفعله. وصار القرآن إذن بعد تدوينه نصاً مكتوباً ومطروحاً على مائدة القراءة، ويحاول القارئ الجديد أن يكتشف ذاته في قراءته للنص القرآني خارج نطاق القراءة النبوية السابقة؛ لأن النظرة المجردة عن حيثيات النص ترى أن القرآن لما كان نصاً مكتوباً فمن حق كل أحد أن يقرأه ليفهمه؛ لأنه لم يكن خارج دائرة الفهم، ولأن مبدعه أراد له أن يكون كذلك؛ ((لأن المخاطب والمرسل إليه الخطاب إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحالُه قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله جل ذكره يتعالى أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث))^(١)؛ ولأن النص القرآني لم يكن معجزاً عن فهمه وبيانه، بل معجز ومانع عن تفكيك نظمته و بنيته التركيبية، أو تكوين بنية لغوية جديدة تنتج نسقاً فريداً وتعطي دلالة مقاربة، وهو ما لم يتمكن أحد منها على الرغم من تحدي النص القرآني لهم في مرات عديدة؛ لذا كان فهمه يتطلب حالة متقدمة من التلقي، فكان الفهم النبوي للنص فهماً تحضر فيه ذات المبدع الإلهية و قدسية الخطاب؛ لأن المتلقي الأول كان على وعي تام بهما، أما فهم الآخر فلم تكن هذه العناصر حاضرة عنده بدرجة حضورها عند المتلقي المباشر؛ لذا فُرق بين فهم الكلام، والفهم عن المتكلم ((الفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من أنزل القرآن على قلبه، أما الفهم للكلام فهو للعامّة، فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على اليقين له من كل الوجوه أو من بعضها))^(٢)، وهذه الفكرة يكاد يتفق عليها جميع المذاهب؛ ولكن بدرجات متفاوتة من جهة تقييمهم للمتلقين بعد النبي ﷺ، فلا يمكن لأحد أن يدعي بأن جميع الصحابة كانوا بالمستوى نفسه من التلقي والفهم للنص القرآني، ولا أن يدعي أن تلقي الصحابة ارتقى إلى مستوى تلقي النبي ﷺ ؛ لأن ذات المتلقي الأول كانت من دكة في جزئيات

(١) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد (أبو الوليد)، تحقيق : محمد عمارة ، دار المعارف ،

مصر-١٩٧٢: ٥٢

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية ، ابو المواهب الشعراني ، مطبوع على هامش الطبقات الكبرى ، دار الجيل ، بيروت ،

١٩٨٨ م : ٩٣

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الخطاب القرآني، لدرجة عدم إمكانية الفصل بينهما في لحظة ولادة النص، أما بعد رحيل النبي ﷺ وتوقف الوحي، اختلف في عملية الاتصال، ولاسيما بعد تدوين النص القرآني وتحوله من الحالة الشفاهية إلى الحالة الكتابية، ولعل الهوة ازدادت اتساعاً مع منع تدوين فهم النبي وبيانه لدلالات النص ((ما أدى إلى تشكيل هوية مستقلة للقرآن متجسدة في تدوينه تدويناً مستقلاً عن واقعة تبليغه وعن شخص مبلغه، وتولد من ذلك معضلة التطابق أو عدمه بين قصد الله وقصد النص القرآني))^(١)، وهذا يتماشى تماماً مع الفكر الذي ساد مرافقاً للحظات رحيل النبي، عندما قيلت تلك المقولة المشهورة: (حسبنا كتاب الله)^(٢)، فهل كان النص القرآني فعلاً مستغنياً بنفسه عن بيان دلالاته؟ وهل كان الجميع قادرين على فك رموزه وفهم سطحه التركيبي فضلاً عن عمقه الدلالي؟. وبتعبير آخر هل انتقلت دلالات النص القرآني التي بينها المتلقي الأول إلى أصحابه الذين سمعوا عنه، أم إلى بعضهم دون البعض الآخر؟ وهل كان القرآن معلوم الدلالة عند جميع أصحاب النبي ﷺ؟. هذه مجموعة تساؤلات يمكن الإجابة عليها من خلال معرفة خلاف العاملين في منظومة الفكر التفسيري في تحديد ذلك، ((فمنهم من ذهب إلى أن النبي ﷺ بين لأصحابه كل معاني القرآن الكريم، ومنهم من ذهب إلى أنه لم يبين لهم إلا القليل))^(٣)، والرأي الأول معارض بأمر كثيرة، وذلك أن بعض الصحابة - وحتى المقربين من الرسول - بان عجزهم عن معرفة معاني بعض المفردات فضلاً عن التراكيب؛ لأن الذي يعجز عن إدراك معاني بعض الألفاظ، فهو عن إدراك التراكيب المؤلفة منها اعجز، وهذا واضح في ما نقله السيوطي عن ابن عباس الملقب بحبر الأمة إذ كان يقول: ((كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال: أحدهما أنا فطرته يقول أنا ابتدأتها))^(٤) وأيضاً هذه الحادثة التي ينقلها البخاري في صحيحه ((أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: ٣١)، ما الأب؟ قال: نهينا عن التعمق والتكلف))^(٥)، فهذه إشارات توضح أن الصحابة لم يكونوا قد أطلعوا على جميع دلالات المفردات؛ فكانوا بحاجة إلى قول الأعرابي، أو قول الشاعر الجاهلي لمعرفتها، وهذا يعد تأصيلاً خطيراً في بيان القرآن وفهمه؛ لأن فطر السموات ليس كفطر البئر الذي يعرفه الأعرابي، ودلالة (فاطر) ليس بالضرورة متطابقة مع دلالة فهم الإعرابي للمعنى

(١) النص الديني في الإسلام: ١٥٨

(٢) نقل البخاري عن ابن عباس قال: ((لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال فقال النبي ﷺ هلموا اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده فقال بعضهم أن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجد وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده ومنهم من يقول غير ذلك فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله ﷺ قوموا * قال عبيد الله فكان يقول ابن عباس ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين ان يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغتهم)) صحيح البخاري ٥ : ١٣٧ - ١٣٨، وظ:المصدر نفسه ٧ : ٩ وظ: صحيح مسلم ٥ : ٧٦ بألفاظ مختلفة .

(٣) علم التفسير، محمد حسين الذهبي، دار المعارف، القاهرة - ١٩٧٧ م : ١٥

(٤) الإتيان في علوم القرآن ١ : ٣٠٤

(٥) صحيح البخاري ٩ : ١١٨

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

الذي يقصده ؛ لذا نرى ان نشأة التفسير اللغوي بهذه الكيفية يعد مسامحة في فهم النص القرآني، وهذا ما نجد فيه خلافاً بين الامامية والاشاعرة من جهة مرجعية فهم معاني المفردات عن طريق أشخاص معينين، وهو الذي فتح باباً لقراءة النص قراءة اجتهادية من بعض الصحابة، ولا ريب ان هذه القراءات كانت منسجمة مع التوجه الفكري والتأويلي الخاص بميول الصحابي وموقعه الهرمي في تسلسل السلطة السياسية، فتشكلت حينها معاجم مختلفة الألفاظ ، وقراءات نصية متفاوتة ومتباينة ، أجبرت رأس السلطة حينها على جمع القرآن في قراءة لغوية واحدة، والقضاء على جميع القراءات والتأويلات التي رافقتها؛ لأنها في نظره تشكل خطراً على دلالة النص ، التي ربما تكون نقطة انطلاق لمعارضة الفهم الذي ينسجم مع توجهات السلطة الحاكمة.^(١)

ومن هنا فإن التأصيل اللغوي بتلك الكيفية من التخبط المرجعي المتزامن مع حقبة التدوين الذي فرضته حاجات إيديولوجية، يحتم ملازمة التواصل بين ملابسات التدوين وحسم الدلالة بصورة عشوائية، انتهت إلى نتيجة مفادها الالتزام بدلالات الظاهر اللغوي الذي لا يصطدم مع النسخة الجديدة للقران.

وهذا يؤكد أن السياق الترتيبي للنص القرآني كانت له عدة صور تدوينية؛ تختلف فيما بينها، وهذا الاختلاف في ترتيب السور أو الآيات لاشك له اثر في فهم الدلالة؛ لذا يبين الطبري هذا الاختلاف، وكيف تمكن عثمان من جمع القرآن في مصحف واحد، وعلى قراءة واحدة قائلاً: ((وجمعهم على مصحف واحد وحرف واحد، وحرقت ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه. وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه ... فتركت القراءة بالأحرف الستة...حتى درست من الأمة معرفتها، وتعتت آثارها، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها وعفو آثارها وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها ما غير جحود منها صحتها وصحة شيء منها، ولكن نظراً منها لأنفسها ولسائر أهل دينها. فلا قراءة اليوم للمسلمين إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية))^(٢)، فهذا النص يحكي لنا أن عملية التلقي أخذت تتوجه توجهات خاصة ، وإن ترك كل القراءات التي لا تنسجم مع قراءة الخليفة ومن يسير في ركبه، والأمر بحرق المصاحف الأخرى، هو ترك لكثير من السياقات التي كان المسلمون يتلقون القرآن في إطارها، وهو عملية تغييب لجماليات التلقي فضلاً عن الفهم المتعدد في أزمنة التلقي المختلفة، ما يعني ضياع كثير من رصيد فهم الصحابة الذين سمعوا من النبي ﷺ، وعدم الاحتفاظ بكل معطيات وملابسات تلك المدة النادرة من التاريخ وهي مدة الإنصات والتفاعل والتلقي المباشر للوحي والنص الإلهي.

(١) ظ : إلف سؤال وإشكال، علي الكوراني العاملي ، دار الهدى لطباعه والنشر ، الطبعة الأولى ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ : ١ : ٢٧٤

(٢) جامع البيان في تفسير القرآن ١ : ٤٧

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

وحينها تحول النص القرآني ((من كلام يُتلقى ويُتداول شفاهة، إلى نص مكتوب ومقروء، وهو تحول يغيّر نظام العلاقة بين النص والمتلقي))^(١) ؛ لذا يرى أركون أن هذه المحاولة جعلت لدينا مدونة نصية رسمية مغلقة ناجزة ليس لأحد أي حق في تغييرها ، وذلك بحجة التوحد حول نص واحد رسمي وعدم السماح للآخرين بزيادة شيء عليه أو حذف منه .^(٢)

والذي يثير العجب حقاً أن تدوين القرآن كان قد رافقه منع شديد لتدوين السنة النبوية ، التي كانت في غالبها تمثل فهم المتلقي الأول للنص القرآني ، وهي في اعتقاد اغلب المسلمين وحي ترجمه النبي بأقواله وأفعاله ، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم ٣-٤) بحجة أن لا يختلط مع القرآن الكريم^(٣) ، وهي حجة تستبطن الطعن في لغة القرآن المعجزة ، فإذا كان القرآن معجزاً بنظمه اللغوي-التركيبى والدلالي-كيف غاب نسقه الإعجازي هذا عن التمييز بينه وبين الخطاب النبوي؟ ، فكان هناك إصرار على إبقاء ما قاله النبي في إطار الشفاهية ، والمعروف أن العمل الشفاهي معرض للنسيان أو التبديل في دلالة الألفاظ ؛ مما يؤدي إلى ضياع كثير من الدلالات المقصودة من المبدع التي أبلغها إلى المتلقي الأول ، فالبينة الشفاهية ((لم تثبت فيها دلالات الكلمات في مكان - معجم مثلاً- فظلت الكلمات سباحة في بحر الاستعمال، تتقاذفها الأفواه بدلالات تحتمل التغيير بعض الشيء، فإذا وصلت إلى مرحلة زمنية أخرى أو انتقلت إلى بيئة جديدة ترحلت دلالتها الأولى، واقتربت من دلالة جديدة))^(٤) . ومن هنا يمكننا القول بضياع التداولية النصية التي كانت تقوم على الإشارة والعبارة في زمن المشافهة؛ إذ يستعمل المتكلم الصوت مقترناً بالحركة؛ لأن اللغة الصوتية غير كافية لإظهار الدلالة؛ لذلك لابد من ردها بآلية تعبيرية جديدة لبيان الدلالة، وهذا ما غيبتة النسخة الرسمية للقرآن، أو غيبت جزءاً مهماً منه في الأقل كالعلاقات التفاهمية بين المتلقي الأول والمتلقي لهذه النسخة قراءةً وسماعاً، وتفاعله معها من جهة القبول والرفض والمحاورة ، مما يعد عاملاً مهماً في إنتاج الدلالة والمعرفة المحيطة بملابسات النص . وهذا له أثر في عملية الاتصال الجديد بين النص والمتلقي بكل مستوياته، وله أثر أيضاً في دلالة النص التي تتفاعل مع عناصر التلقي المختلفة، ومن هنا يبرز سؤال مهم، هل إن المبدع والمتلقي الأول لم يكونا على علم بهذا التغيير التكويني والعلاقة بين النص والقارئ الجديد بعد النبي؟ وإذا كان ذلك واقعاً، فهل أشار النص إلى ضوابط بعينها لعملية التلقي؟ وما هو موقف النبي من ذلك؟ هذه الأسئلة وأجوبتها؛ تظهر دور المذاهب الإسلامية في بيان نظرية التلقي بعد النبي ﷺ.

(١) النص الديني في الإسلام : ١٦١

(٢) ظ : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ، بيروت دت : ١٦٥

(٣) ظ : الطبقات الكبرى ٢ : ٣٣٦

(٤) كلام الله الجانب الشفاهي في الظاهرة القرآنية ، د. محمد كريم الكواز، دار الساقي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى-٢٠٠٢ م

نظرية التلقي بعد النبي ﷺ :

إن التدوين جعل من النص القرآني كتاباً للقراءة، وقراءته تعني قراءة الكون؛ لتكشف بعدها خفايا الوجود؛ لأنه استطاع أن يحول الموجودات إلى مجموعة من العلامات المترابطة، وينسجها نصاً لغوياً ذا بؤرة دلالية واحدة، ووظيفة القارئ هي تبیین وكشف عن دلالات تلك العلامات بكل مستوياتها؛ فكان النص ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (النحل: ٨٩) ، وهذا التبيان لم يكن مقصوراً على زمان دون زمان ، ولا على مكان دون آخر، ولا لشخص دون غيره، بل هو يتجاوز تاريخية النص إلى استدامته وسعته واستيعابه لكل لحظات الزمن الكوني؛ لتتسع بعدها دائرة الزمن القرائي، وليُفتح باب الفكر والقراءة، فيلججه كل من يرى في نفسه القدرة على القراءة، وهو ما يعطي إشارة لقارئ النص - أيّاً كان - إمكانية استشراف ما ينطبق مع معرفته الحادثة والمستحدثة، وهذا لا يحدث إلا إذا أُستقطع النص من تاريخيته المزعومة؛ لذا جاء التبيان متسلسلاً ومرتباً على وفق وجوده، وتبعاً لمستويات التلقي الذي ينتج عنه اختلاف في مستويات الفهم. والاختلاف ربما يكون في أصل وجود النص أو في تركيبه ودلالته؛ لذا يحتاج إلى تبیین قد يتحملة النص نفسه ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩)، أو يلقي المبدع على المتلقي الأول مسؤولية التبیین ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ (النحل: ٦٤)، ثم تتحد مهام المتلقي للخطاب الإلهي عند جميع الرسل، كما يظهر ذلك على لسان عيسى عليه السلام ﴿ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ ﴾ (الزخرف: ٦٣) ، فهذه الآية تعطي الأولوية للمتلقي ودوره في عملية التبیین.

وإن هذا التسلسل في عملية الإبانة من الجزئية إلى الشمول ، ثم إلى الإبانة المطلقة، كلها من وظيفة المتلقي الأول ، فعليه بيان مواطن الاختلاف ووضع الحلول لها من النص نفسه ، أو ما يفهمه هو في لحظات تلقي ذلك النص. أما المتلقي الآخر ، قد يكون قادراً على أن يضع حلاً لحاجاته عند قراءة النص ، وقد يكون ذلك الحل جزئياً ، وهذه الجزئية تستدعي السعي إلى الكلية ، مما يدعو قارئاً آخر أن يقرأ الحل الكلي في النص القرآني .^(١) ولكن هذه الحلول كامنة في العودة إلى المبدع والمتلقي ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ (النساء : ٥٩)، فالرد إلى الله يعني الرد إلى النص الإلهي ، والرد إلى الرسول يعني الرد إلى أقواله وأفعاله التي هي رد إلى الله لأنها وحي عنه ، ومع عدم التمكن من تحصيل الفهم في هذه المرتبة يبين النص مرتبة أخرى من التلقي ، وهي مرتبة الرد إلى أولي الأمر ، وهذا ما أكدته آية أخرى ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ (النساء: ٨٣)، فمن هم أولو الأمر؟ وكيف يتم الرد إليهم ؟ وكيف يستنبطون أفهامهم؟. هذا ما سيحاول البحث مقارنة فهمه في هذا المبحث .

(١) ظ : المعنى القرآني بين التفسير والتأويل : ٣١٤

تلقي أولي الأمر :

إن الخلاف في تحديد دلالة (أولي الأمر)، كان له أثره الواضح في توجيه عملية فهم النص القرآني، وفي تحديد هوية المتلقي الآخر ومرجعية التلقي، كما اتضح في قراءات الإشاعة والامامية التفسيرية، ففي قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩) ، وقع حوار جدلي بين الطرفين.

فالإشاعة انصرفت عندهم دلالة أولي الأمر إلى مصاديق متعددة، بحسب الفهم الذي استظهره من الآية، أو فرضته سياقات خارجية وظروف موضوعية . فان الذي يحمل هذه الصفة التي تؤهله إلى مرتبة التلقي بعد النبي ﷺ، هم الصحابة بصورة عامة، وهذا ما نقرأه في أفكار زعيمهم أبي الحسن الأشعري، إذ يرى بأن الصحبة للنبي أولاً وأخيراً هي اختيار من الله تعالى، وهذا المقام الإلهي يجعل أتباع المذهب يأخذون بفهم الصحابة ((ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه ﷺ... (و) الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ... ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله عز وجل : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩) ويرون إتباع من سلف من أئمة الدين...فهذه جملة ما يأمر به ، ويستعملونه ويرونه ، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول (واليه نذهب))^(١)، وهذا ما يؤمن به الأشعري ويعده منهجاً يسير عليه .

ومنهج الأشعري هذا في بيان سلسلة المرجعية المعرفية عند مذهبه سار عليه أكثر أتباعه^(٢)، ورتبوا على ذلك أهمية كبيرة في فهمهم للنص القرآني، إذ إن ما ينقل عن هؤلاء السلف هو المقدم، ولا تجوز مخالفته حتى بما يقره العقل، وهذا ما يتميز به الإشاعة في موقفهم من سنة النبي ﷺ وأصحابه، ولا سيما في آيات العقيدة المتعلقة بمعرفة الله ((فقد مثل الدليل السمعي عندهم السلاح الأكبر، وما من جزئية من العقيدة إلا استفادوا لها دليلاً من النص القرآني، أو السنة النبوية وجعلوه أصلاً وأساساً لإثباتها))^(٣)، فالمستفاد من هذا أن المتلقي بعد النبي هو الصحابي ، ففهم الصحابة جميعاً هو المقدم، وبعدهم فهمخ التابعين الذين تشملهم دلالة أولي الأمر الذي حددته مقالات أصحاب الحديث ، فقد ذكرت عدة دلالات لأولي الأمر، فهم إما : الخلفاء الأربعة ومن يجري على سننهم، قاله: ابن عباس أو هما أبو بكر، وعمر خاصة، قاله: عكرمة. أو أمراء السرايا قاله: السدي ومقاتل، وابن زيد. أو العلماء من الصحابة ومن

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، علي بن إسماعيل الأشعري ، المتوفى سنة ٣٣٠هـ ، تحقيق وشرح الدكتور نواف

الجراح ، بيروت ، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م : ١٧٢ - ١٧٣

(٢) ظ : رأي الباقلاني في كتابه الإتصاف فيما يجب اعتقاده : ١٩ - ٢٠ ، رأي الغزالي في كتابه الاقتصاد: ١٧

(٣) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ٤٠١

تبعهم قاله: الحسن ، وقتادة ، وابن جريج^(١).

وإذا عرفنا بأن أولى الأمر يتمتعون بصفة التلقي، فلم يتوقف فهم النص القرآني إذن عند قول النبي أو تداوله للخطاب، الذي يمرّ بقناة الصحابي، وربما أضاف له هذا الصحابي فهماً جديداً دونّ على أنه منقول عن المتلقي الأول، ويزاد على ذلك ما مرّ به الفهم من فرض الشفاهية وسلبياتها من النسيان والضياح المقصود أو غير المقصود .

ولو تقدمنا قليلاً في مساحة الفهم الطولي لدى الاشاعرة، لوجدنا أن الفخر الرازي قد أفاد بطريقته العقلية ، ومنظومته القرائية للنص القرآني، دلالة عصمة (أولي الأمر) من داخل النص نفسه، بدليل ((أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهياً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه محال ... فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً))^(٢)، وقراءة الرازي هذه لم تكن متوقعة في أوساط مدرسته الفكرية؛ لأنها أوصلته إلى نتيجة دلالية لم تكن معروفة في قاموس مذهب العقائدي، فلم تكن العصمة من متبنيّات الذين سبقوه في تأصيل الفكر الأشعري؛ لذلك لما أراد تطبيق المفهوم على مصاديقه الخارجية، اخضع قراءته الفعالة إلى قراءة الذين سبقوه، وابتعد عن نتائجه السياقية التي استظهرها من قراءة النص إلى مسبقاته الفكرية؛ لذا رأى أن ((ذلك المعصوم إما مجموع الأمة، أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة))^(٣)؛ لأن القول بعصمة بعض الأمة يوقعه في إشكال معرفي يخرج عن نسقه الثقافي، فتظاهر بالعجز الذي لم يبيّن لنا أسبابه، فقال: ((ونحن نعلم بالضرورة أنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: (وأولي الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة))^(٤). وهذا استدلال يصل

(١) ظ:الجامع لأحكام القرآن ٥ : ٢٩١ . وظ : الدر المنثور في التفسير بالمأثور الإمام الكبير والعلم الشهير جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي رحمه الله تعالى ، دار الفكر، بيروت - لبنان د.ت ٢ : ١٧٧ وظ : البحر المحيط ٣ : ٣١٨ .
بألفاظ مختلفة .

(٢) التفسير الكبير ١٠ : ١٤٤

(٣) المصدر نفسه ١٠ : ١٤٤

(٤) المصدر نفسه ١٠ : ١٤٦

فيه الرازي إلى فهم لمعتقد يؤمن به، ونتيجة كانت سابقة على فهمه وقراءته للنص، مفاده انه لا يمكن لأحد أن يتصف بالعصمة غير إجماع أهل الحل والعقد .

والواقع إن الرازي حين استجاب لطاقة النص الدلالية، واستكشف بنيته العميقة في وجوب عصمة أولي الأمر، أراد أن تكون المصاديق مما يتناسب مع مسبقاته الفكرية؛ لذا أثبت المعنى الذي لا يخرج من مذهب السلف، الذي كانت له اليد الطولى في ترسيخ مفهوم عصمة الإجماع ، ولا يريد ان يفارق مذهبه الفكري والعقائدي وانتماءه إلى منظومة الفهم الأشعري، فتخلص تخلصاً فنياً حين اعترف بالعجز عن معرفة أفراد معصومين بعينهم . ويحق لغيره أن يقول له : إذا كانت الأمة عاجزة عن معرفة أفراد، فهي عن معرفة جماعة أهل الحل والعقد بصفاتها وأعدادها أعجز، و يحق لمن جاء بعد هذا الزمن، أن يعاتب هذه الأمة التي أمرها الله بإطاعة مجموعة من الأفراد، من الأهمية بمكان، إذ قرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله، لماذا لم تسأل المتلقي الأول عن مصاديق هذه المجموعة؟ وتركت المشتغلين بعملية الفهم يذهبون مذاهب مختلفة في البحث عنهم ، وجعلتهم عاجزين عن فهم النص الذي جاء من أجل هدايتهم ألم يسألوا عن أشياء لم تكن بتلك الأهمية ، مثل الأهله ، والروح ، والحيز ، وغيرها؟.

أما الامامية فإنهم ذهبوا إلى أن (أولي الأمر) هم المعنيون بعملية التلقي بعد الرسول؛ ولما أنهم أثبتوا عصمة الرسول ﷺ في عملية التلقي، وكشفوا ما استبطنه فعل الأمر (أطيعوا) من دلالة الوجوب، توصلوا إلى مستوى دلالي مفاده؛ أن طاعة (أولي الأمر) واجبة ومساوية لطاعة الرسول؛ لذلك تجب عصمتهم، ومعنى العصمة هذا ظهر من المؤشرات النصية والسياقية التي أدركها المفسرون؛ بسبب قوة طاقة النص التركيبية وقدرتها على إنتاج المعاني، وإلا فالظاهر لا توجد فيه إشارة لفظية توحى بهذه العصمة؛ لذا أدخلوا الآية السابقة في منظومتهم الكلامية ، وصنفوها ضمن الآيات التي تدلّ على إثبات العصمة. وظهر ذلك جلياً في ما فهمه الطوسي من تلك الآية في مقام بيان وجوب الطاعة المسلّم بدلالاتها من صيغة الأمر ((ولا يجوز إيجاب طاعة أحد مطلقاً إلا من كان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط))^(١) ، ثم يثبت مصداق الأفراد المعنيين بهذا المصطلح؛ إذ ((ليس ذلك بحاصل في الأمراء، ولا العلماء ، وإنما هو واجب في الأئمة الذين دلت الأدلة على عصمتهم وطهارتهم))^(٢)، وقد تبعه على ذلك من المفسرين الطبرسي، فرأى أن الله تعالى ((لم يقرن طاعة أولي الأمر بطاعة رسوله، كما قرن طاعة رسوله بطاعته، إلا وأولو الأمر فوق الخلق جميعاً، كما أن الرسول فوق أولي الأمر، وفوق سائر الخلق. وهذه صفة أئمة الهدى من آل محمد ﷺ الذين ثبتت إمامتهم ، وعصمتهم ، واتفقت الأمة على علو رتبته وعدالتهم))^(٣)، واستمر هذا الفهم أيضاً عند المحدثين من الامامية، فصاحب الميزان يوضح معنى الإطلاق في معنى أولي الأمر؛ لذا يرى لا مناص ((من أخذ الآية مطلقة من غير أي تقييد، ولازمه اعتبار العصمة

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣ : ٢٣٦

(٢) المصدر نفسه ٣ : ٢٣٦

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٣ : ١١٤

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

في جانب أولي الأمر، كما اعتبر في جانب رسول الله ﷺ من غير فرق، ثم إن المراد بالأمر في أولي الأمر هو الشأن الراجع إلى دين المؤمنين المخاطبين بهذا الخطاب أو دنياهم^(١).

كما أنهم استعانوا على فهمهم هذا بالروايات التي سجلوها في مراجعهم التدوينية عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليه السلام، وهي واضحة الدلالة في إن أولي الأمر هم الإمام علي عليه السلام وبنوه؛ إذ نقل الصدوق عن جابر الجعفي قال: ((سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري يقول: لما أنزل الله ﷻ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، على نبيه محمد ﷺ قلت: يا رسول الله عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال ﷺ: هم خلفائي يا جابر، وأئمة المسلمين بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن والحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في التوراة بالباقر، و ستدرکه يا جابر، فإذا لقيناه فأقرأه مني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم سمي وكني حجة الله في أرضه، وبقيته في عبادته ابن الحسن بن علي، ذاك الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الأرض ومغاربها))^(٢)، فضلاً مما أراده الإمامية من دلالة تفسيرية في هذه الرواية، وثابت مصاديق التركيب القرآني؛ نرى فيها دلالة مهمة أخرى، تتمثل في طلب الفهم الذي توجه فيه (جابر) لمعرفة دلالة (أولي الأمر)، وهو ما يستبطن ضرورة معرفية نهج عليها بعض الصحابة ربما غيبتها ملابسات التدوين عند المذاهب الأخرى.

ثم ينقل الصدوق حديثاً لأمير المؤمنين عليه السلام وهو يبيّن إهمية العصمة المفترضة عند أولي الأمر، جاء فيه ((... إنما الطاعة لله ولرسوله ولولاة الأمر، وإنما أمر الله ﷻ بطاعة الرسول؛ لأنه معصوم مطهر، لا يأمر بمعصيته، وإنما أمر بطاعة أولي الأمر؛ لأنهم معصومون مطهرون لا يأمرن بمعصيته))^(٣)، كما نقل الطوسي قولاً عن الإمام الحسن بن علي عليه السلام يتضح فيه موقف أهل البيت من عملية تلقي القرآن وفهمه، فيقول: ((فالمعول علينا في تفسيره لا نتظنى* تأويله بل نتيقن حقائقه، فأطيعونا فإن طاعتنا مفروضة، إذ كانت بطاعة الله ﷻ ورسوله مقرونة، قال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى

(١) الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٩١

(٢) كمال الدين وإتمام النعمة، الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، صححه وعلق عليه على أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران - محرم الحرام ١٤٠٥ هـ : ٢٥٣

(٣) الخصال، الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى ٣٨١ هـ، صححه وعلق عليه على أكبر الغفاري منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ذي القعدة الحرام ١٤٠٣ هـ: ١٣٩، وظ: مثله في علل الشرايع ١: ١٢٣

* التظنى: أعمال الظن، وأصله التظنن أبداً من إحدى النونات ياء. ظ: لسان العرب مادة (ظني) ١٥: ٢٥

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿النساء: ٨٣﴾^(١)، وهذه الرواية تكتسب قيمة تفسيرية مهمة؛ لأنها استعانت بآية أخرى تضع حلاً لفهم مراتب التلقي.

والروايات التي اعتمد عليها الإمامية في إثبات دلالة (أولي الأمر) كثيرة ، وهي واضحة في حصر دلالتها على الأئمة من ولد الإمام علي عليه السلام ، ويكون حينها الإمام علي، هو أول من تلقى فهم القرآن عن النبي ، فالرد إلى الله يعني الرد إلى النص نفسه، والرد إلى الرسول يعني الرد إلى فهمه المتجسد في سنته القولية والتداولية ، والرد إلى أولي الأمر يعني الرد إلى علي عليه السلام ، ثم إلى الأئمة من بعده .

من هنا تبين ان عصمة الإمام عند الإمامية، تعدّ من المؤهلات التي تجعل قوله وتداوليته ترتقي من الناحية الدلالية والسيمائية إلى تداولية النبي، وهذا يتضح من خلال القول الذي يروى عن الأئمة أنفسهم ((حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين عليه السلام حديث رسول الله وحديث رسول الله قول الله ﷻ))^(٢) ، فبيان الدلالة القرآنية من قبل الإمام بحسب هذا الحديث، هو بيان عن المبدع، وكشف عن بيان المتلقي المباشر، فهو صادر عنه بصورة غير مباشرة؛ لذلك لا يميز الفهم الإمامي بين فهم النبي وفهم الإمام المعصوم؛ لأن ((الإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلا من جهة الرسول، وأخذ ذلك من جهته))^(٣)، إضافة إلى ذلك، إعتقاد الإمامية بطهارة أئمتهم الطهارة المقصودة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣) ويقابلونها مع آية أخرى ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩) ، فلا يصل إلى معاني القرآن وفهمه، إلا من طهر ((وليس هذا المس إلا نيل الفهم والعلم))^(٤) بالإرادة الإلهية المقصورة بأقوى أدوات الحصر (إنما) والمؤكددة بها وباللام وبالتكرار، ولا يبين دلالة النص إلا من كان عدلاً للقرآن وأحد الثقلين، اللذين ساوى بينهما رسول الله ﷺ في قوله المشهور: ((إني تارك فيكم خليفتين، كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، عترتي أهل بيتي وإنهما لن يتفرقا حتى يردها علي الحوض))^(٥) ، هذا الحديث استدلل به الإمامية على عصمة العترة بدلالة (لن يتفرقا) ، هذه كلها أدلة يسوقها الإمامية؛ لبيان أحقية أهل البيت في وراثته تلقي القرآن وفهمه عن المتلقي الأول، فإنهم

(١) أمالي الشيخ الطوسي : ١٢١

(٢) ظ : الكافي ١ : ٥٣

(٣) تلخيص الشافعي، ابو جعفر محمد الحسن الطوسي تعليق السيد حسين بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الاشرف ط ٢ - ١٩٦٣م
٢٥٣ : ١

(٤) الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٥٥

(٥) مسند أحمد ٥ : ١٨٢ وظ صحيح مسلم ٧ : ١٢٣ وظ: أمالي الصدوق: ٥٠ ، وظ: أمالي الطوسي : ١٦٢ وغيرها من كتب الطرفين . بألفاظ مختلفة .

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

إنما يفهمون النص ويبيّنون دلالاته بتلك الهبات الإلهية ، التي تمثل الضوابط التي رسمها المبدع ((لتكون دلالات وعلامات في مسيرة حركة النص ، ومن ثم مسيرة المفسر والمستفهم، ولتمثّل عوامل تمنع الخروج عن حدود الطريق الذي يرسمه النص القرآني أولاً، ثم هي مانعة من تخلف الفهم في مسيرته عن النص وحركته ثانياً))^(٢). وهو منهج تسير عليه فرقة الإمامية في مسألة تحديد ضوابط التلقي، وصفات المتلقي؛ لأنها عندهم توقيفية من المبدع، فهو الذي يحدد صفات من يفهم النص ، ولاسيما المتشابه منه . فكان فهم أهل البيت عليه السلام مساوياً لفهم الرسول، أو هو في امتداده الطولي، فإذا لم يكن فهم الرسول ﷺ للنص حاضراً ((إما لأن الناس عدلوا عن نقله، أو لأنهم لم يخاطبوا به، وعول بهم على قول الإمام القائم مقام الرسول ﷺ، كلفنا فيه الرجوع إلى أقوال الأئمة المستخلفين بعد الرسول))^(٣)؛ لذا كان الإجماع عند الإمامية يتخذ مجالاً آخر، وصفة جديدة تميزه عن مفهوم الإجماع عند الأشاعرة ، فيكتسب قوته ووجوده بوجود رأي الإمام المعصوم فيه، أو انه كاشف عن فهمه، فإجماعهم لا يتحقق ((إلا وقول الإمام داخل في جملة أقوالهم))^(٤). ولاسيما في الحقبة التي يكون فيها الإمام المعصوم حاضراً .

إلا إن فهم الإمام المعصوم وبياناته تواجه مشكلة التداول الشفاهي، الذي تعرضت له بيانات الرسول ﷺ من جهة التدوين والضياع؛ وذلك بسبب المضايقات المذهبية والمعرفية التي مرت بها حقبة التدوين الإمامي. فأنحصرت أكثر معارف أئمة أهل البيت في المشافهة، التي لها السبب في تغيير أو تغييب كثير من القيم الدلالية التي تداولها الإمام المعصوم؛ لذلك كانت في معرض التكذيب أو التشكيك من مخالفهم بعد التدوين.

وبهذا تُعدّ مساحة التلقي عند الأشاعرة واسعة من جهة أفقية؛ لأن تفسير (أولي الأمر) بالصحابة يعني أن الجميع كانوا في مستوى واحد من الفهم، وتنتهي مدة تلقيهم المباشر بانتهاهم جميعاً، اللهم إلا إذا أضيف إلى مساحة الفهم العلماء من المذهب. أما من جهة طولية فإن مساحة التلقي عند الإمامية أكثر سعة؛ لأن تلقي الإمام المعصوم يستمر إلى غيبة الإمام الثاني عشر الكبرى ٣٢٩ هـ ، وهو في كل الأحوال مساوٍ لتلقي النبي ﷺ كما مر في ((حديث أبي وحديث أبي حديث جدي (...))^(٥). وربما هذا الذي يفسر لنا شبه غياب لفهم الخطاب من غير الأئمة في تلك الفترة، التي كانت شخصية المتلقي المفوض لقراءة النص وفهمه حاضرة فيها، فأن وجود قارئ آخر للنص غير معصوم في فضاء الفكر الإمامي ليس وجوداً عرضياً في مستوى وجود الإمام، فهو إن وجد ؛ فليس في مرتبة واحدة مع الإمام،

(١) ظ: الأصول العامة للفقهاء المقارن : ١٦٧

(٢) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ٥١

(٣) الشافي في الإمامة ، الشريف المرتضى (قدس سره) مؤسسة الصادق - طهران ، الطبعة الثانية - ١٤١٠ هـ : ١٧٢

(٤) رسائل المرتضى ١ : ١٥ - ١٦

(٥) ظ: الكافي ١ : ٥٣

القراءتين، ولكن لو سرنا مع معطيات النص وأسلوبه التركيبي وإشعاعاته البيانية، يمكننا الوصول إلى فهم يمكن أن يكون أساً تقريبياً بين المدرستين .

فالآية المباركة ابتدأت بخطاب (الذين آمنوا) ، فما بعدها إذن يمثل خطاباً يفرض على جميع الأمة المسلمة، بصيغة الأمر المستبطن معنى الوجوب، فلا يمكن حصر دلالة الخطاب هنا بزمان أو بسبب النزول أو بشخص بعينه، وبصرف النظر عن مفهوم (أولي الأمر)، إلا أن الواضح أن طاعتهم مطلقاً في رتبة طاعة الرسول، وطاعتهم في فعل الاستنباط ناشئة من طاعة الله ومرتبة عليها، وهي طاعة مستمرة مادام النص قائماً، والمتلقي موجوداً. وفيها من المرجعية في التلقي والتبليغ ما لا يمكن إنكاره، واللافت للنظر أنه لا يوجد في الخطاب القرآني نص آخر يتعلق بأولي الأمر يفيد تقييداً للطاعة كما هي واضحة في هذا المقطع الإلهي .

ومع تقلب أفهام وقراءات بعض المشتغلين بتفسير النص، يلاحظ أنهم حاولوا التقليل من شأن (أولي الأمر)، وتأخير رتبهم في عملية التلقي، ولاسيما في بيان معنى التنازع في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾، فالنزاع هنا حدد دلاليّاً على أنه نزاع مختص بشأن يتعلق بالإمارة العسكرية^(١)، وهذه الدلالة لا تنسجم مع دقة الأسلوب الذي قرّن فيه المبدع طاعته بطاعة الرسول، بتكرار الفعل (أطيعوا)، وطاعة أولي الأمر بطاعة الرسول دون تكرار الفعل، مما يعني تساوي رتبة التلقي وتوحد القيمة المعرفية بينهما، لا كما ذهب ابن عاشور في رأيه عن تكرار الفعل بقوله: ((وإنما أعيد فعل: (وأطيعوا الرسول) مع أن حرف العطف يغني عن إعادته إظهاراً للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول؛ لتكون أعلى مرتبة من طاعة أولي الأمر... فطاعته طاعة تلقى وطاعة امتثال، لأنه مبلّغ ومنفّذ، بخلاف أولي الأمر فإنهم منفّذون لما بلغه الرسول فطاعتهم طاعة امتثال خاصة))^(٢). فان تكرار الفعل ليس له علاقة بمرتبة أولي الأمر بقدر ما يريد أن يبين أن طاعة الله أعلى مرتبة من طاعة الرسول وأولي الأمر بدلالة عدم تكرار الفعل والاكتفاء بالعطف الذي يفيد المشاركة .

ثم أن الردّ المأمور به في قوله: (فردوه) لا يختص بتنازع دون آخر، بل يشمل جميع التنازعات، وهذا ما يستفاد من تنكير مفردة (شيء)، فهي تفيد العموم فتعني كل شيء، بما فيها فهم النص القرآني الذي بين البحث حجم الاختلاف فيه، والتنازع في دلالاته بين فرقاء الأمة الإسلامية، ولعل حلّ الخلاف والتنازع حول النص أهم عوامل الرد الإلهي .

وهنا تبرز شأنية التلقي لـ (أولي الأمر) على وفق تسلسلهم الرتبي في سلم التلقي؛ لأنهم الأمناء المأمور بطاعتهم في حل النزاع الدلالي، والرد إليهم يكون رداً واقعياً لحلّ الاختلاف بين مجموع الأمة، وهذا ما نستطيع قراءته في دلالة (يستنبطونه) في آية أخرى، إذ تمثّل مفتاحاً للدخول في معنى

(١) ظ : أسباب النزول : ١٠٦

(٢) التحرير والتنوير ٣ : ٤٥١

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

المقصود في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، الذي يعني في معناه القرآني المستعمل، فهم النص وبيانه واستخراج^(١) بواطنه فضلاً عن ظواهره. فالمعنى اللغوي الذي ذكره أرباب اللغة لأصل الاستنباط*، ليس من المعاني القرآنية المستعملة في الدلالة على خروج الماء، بل أن القرآن استعمل ألفاظاً أخرى في الدلالة على ذلك، مثل: الانفجار، والانبجاس^(٢)، اللهم إلا إذا كان المقصود ما يلزم إخراج الماء من الجهد، فيكون الاستنباط هو استخراج المعاني من مركباتها اللسانية بجهد. فحينها لا يمكن أن نسجل أصالة لغوية، ولا يكون المعنى الذي استعمله القرآن استعارة فشاعت حتى صارت حقيقة عرفية كما ذهب إلى ذلك ابن عاشور^(٣).

فالاستنباط عمل ذهني يتوصل فيه المجتهد إلى نتائج دلالية مهمة من أفهامه المختلفة، وبهذا يخرج (أولو الأمر) من دائرة التنازع، ويدخلون في ساحة الرد والاستنباط، فكيف يأمر الله تعالى بطاعتهم، ثم يتنازع معهم من أمر بطاعتهم؟. وإنما هذا يتصور بشأن المصاديق المتعددة والمختلفة، التي ألصقت بدلالة (أولي الأمر)؛ لأن ضمير تنازعتم عندهم ((راجع للذين آمنوا فيشمل كل من يمكن بينهم التنازع، وهم من عدا الرسول، إذ لا ينازعه المؤمنون، فشمل تنازع العموم بعضهم مع بعض، وشمل تنازع ولاية الأمور بعضهم مع بعض، كتنازع الوزراء مع الأمير أو بعضهم مع بعض، وشمل تنازع الرعية مع ولاية أمورهم، وشمل تنازع العلماء بعضهم مع بعض في شؤون علم الدين))^(٤). وهذا لا ينطبق على من ثبتت عصمته، وأمر بطاعته. وبعد المقابلة بين الآيتين نجد أن النص استعمل أسلوباً مميزاً في بيان شرعية الرد إلى مراتب التلقي، وأعطى إشارات تستبطن استشراف الانقلاب على تلك المرجعية النصية التي بينت تلك المراتب في الخطاب القرآني ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣). وهذا الانقلاب تبين في (امتناع الامتناع) الذي يتمثل في دلالة (لو)، فامتنع الاستنباط لامتناع الرد إلى أولي الأمر، فالنص يخبر الأمة، بأنها سوف تحرم من علم أولي الأمر واستنباطهم للدلالة القرآنية، إذا لم يتم الرد إليهم ليستخرجوا معانيه من نصوصها المتشابهة، الذي لا يعلم تأويلها إلا الله، وتعلم وفي مرتبة من مراتب تلقي (الراسخين في العلم).

(١) ظ: لسان العرب مادة (نبط) ٧ : ٤١٠، وظ: مجمع البحرين مادة (ن ب ط) ٤ : ٢٦٣

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيبًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ﴾ (البقرة: ٦٠). وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيبًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ﴾ (الأعراف: ١٦٠)

(٣) ظ: التحرير والتنوير ٣ : ٤٨٦

(٤) ظ المصدر نفسه ٣ : ٤٥٣

*ذكر أصحاب المعاجم بأن الاستنباط من النبط، أي الماء الذي ينبط من قعر البئر إذا حفرت، وقد نبط ماؤها ينبط. وأنبطنا الماء أي استنبطناه وانتهينا إليه. ظ: لسان العرب مادة (نبط) ٧ : ٤١٠، وظ: مجمع البحرين مادة (ن ب ط) ٤ : ٢٦٣

سادساً: تلقي الراسخين في العلم :

لما كان أهل الاستنباط يعلمون ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، والعلم أرقى درجات الفهم، تبين أن المستنبطين هم (أهل العلم) الذين وضعهم النص القرآني في مراتب تميزهم عن سواهم، ولعل أسلوبية الاستفهام الإنكاري التي توحى بترسيخ الدلالة في ذهن المتلقي، توضح مدى أهمية العلم في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩)، وإذا كان التأويل - وهو مستوى من مستويات الفهم - تحتاج مطابقته مع مقاصد المبدع إلى من يعلمه، أشار النص القرآني إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧). فلا يخفى على أحد أن النص القرآني نص متفرد في استعمال اللغة، وهذه الفريدة هي التي أعجزت أصحاب اللغة عن الإتيان بمثله؛ لأنه أحدث انزياحاً دلالياً ومعرفياً في الدلالة والتركيب، فاتضح في بعض جوانبه ظاهراً ومحكماً، وخفي في الجانب الآخر تحت عنوان الباطن والمتشابه، أو الحقيقة والمجاز، ولا يمكن للنص حينها وهو إبداع المبدع الحكيم، وقد وصف نفسه بأنه مبين، أن لا يحدد مرجعية تأويلية تقوم عليها عملية الفهم، التي تتطابق مع مقاصد المبدع، مع ترك مساحة للتدبر والخشوع في دائرة التأثير والتأثر، فتكون حركة الفهم ((حركة ذهنية ارتدادية وامتدادية في الوقت ذاته، فهي ارتداد نحو مرجع ما، أو أصل ثابت معروف يبنى عليه اللاحق، وحركة امتدادية نحو غاية أو مقصد، بناء على وسائط ومؤشرات))^(١)، يمكن الإفادة منها في هذا الفهم، وقد أوضح المبدع في خطابه المبين هذه الثنائية الدلالية في النص، الذي تمثله آية (الراسخون)، ويبدو أن دلالة التأويل لم تكن واحدة في مساحة الاستعمال داخل النص نفسه، فقد استعملت في دلالات متفاوتة جعلت المتلقين يترددون بين قبول أحداها، أو قبول الأخرى .

فمن ذهب إلى أن التأويل هو حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، الذي يؤيده قوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف: ١٠٠)، فيكون الوقف عندها على لفظ الجلالة، أما إذا كانت دلالة التأويل تعني البيان والتفسير المقصودة دلالاته في ﴿بَبْنَّا بِتَأْوِيلِهِ﴾ (يوسف: ٣٦)، فيكون العطف عاملاً على اشتراك دلالة العلم بالتأويل.^(٢)

وأكثر الامامية يذهبون إلى القول بالعطف، الذي يقتضي مشاركة الراسخين في فاعلية علم المتشابه مع المبدع ومعرفة تأويله، لكنها المشاركة الرتيبة بالمستوى الطولي، وليس بالمستوى العرضي، وهذه القضية ((تمثل عندهم أهمية كبرى تتصل بمنصب الإمامة الذي هو قطب الرحي في مذهبهم وتمثل

(١) التأويلية العربية : ٢٤

(٢) ظ: معاني القرآن للنحاس ١ : ٣٥٢ وما بعدها

ركيزة منهجية يقوم عليها بناء كبير، يتمثل في حشد واسع من التأويلات لطائفة كبيرة من آيات الكتاب... إذ يرون أن الرسوخ الموصوف في الآية بخصوص الأئمة^(١)، يتضح ذلك من آراء متقدميهم، ابتداء بالشريف المرتضى، الذي توقف عند هذه الآية في أبحاثه التفسيرية، واستعرض احتمالات نظمها، وتبين رأيه جلياً، عندما اعترض على الجبائي، الذي يذهب إلى ترجيح نظم الاستئناف ويقويه، ويضعف نظم العطف، ومذهب الجبائي هذا عند المرتضى ليس بشيء ؛ ((لأنه لا يمتنع أن يقول العلماء مع علمهم بالمتشابه آناً به ... فكيف يظن أنهم لا يقولون ذلك إلا مع فقد العلم به، وما المنكر من أن يظهر الإنسان بلسانه الإيمان بما يعلمه ويتحققه))^(٢) ، وكلام المرتضى هذا لم يكن بلا وعي للمعنى المراد من دلالة نظم الاستئناف، فإن التأويل في رأيه هو ما يرجع إلى المعنى والفائدة من ذلك المعنى، وليس إلى أي معنى ربما يريده أهل الزيغ من ذلك التأويل المذموم الذي عبر عنه بالمتأول، وحمل التأويل ((على المعنى أظهر وأكثر في الاستعمال وأشبه بالحقيقة))^(٣).

ولكن المرتضى حاول أيضاً أن يبين فهماً آخر، يظهر من كلامه انه أحد الأفهام التي يتبناها ويتفرد بها من القدماء، وحاول أن يوفق فيه بين الرأيين السابقين، ((على أن يكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مستأنفاً غير معطوف ، ويكون المعنى: وما يعلم تأويل المتشابه بعينه، وعلى سبيل التفصيل، إلا الله، وهذا صحيح؛ لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول... ومنها وجوه تطابق الحق، فنعلم في الجملة انه قد أراد أحدها، ولا نعلم المراد منها بعينه... والراسخون في العلم يقولون آناً به، أي صدقنا بما نعلمه مجماً ومفصلاً من المحكم والمتشابه وان الكل من عند ربنا وهذا وجه واضح))^(٤)، والموقف الوسط هذا، أظهره الشريف الرضي في قوله: ((فأما المحققون من العلماء فيقفون في ذلك على منزلة وسطى وطريقة مثلى، فلا يخرجون العلماء ههنا عن أن يعلموا شيئاً من تأويل القرآن جملة، ولا يعطونهم منزلة العلم بجميعه، والاستيلاء على قليله وكثيره. بل يقولون: إن في التأويل ما يعلمه العلماء، وفيه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، من نحو تعيين الصغيرة، ووقت الساعة، وما بيننا وبينها من المدة، ومقادير الجزاء على الأعمال وما أشبه ذلك))^(٥)، وهو كما يبدو رأي توفيقى اجتهادي، ويعد تأصيلاً معرفياً مهماً، وقراءة خاصة بهما ، لم يحاول أن يعصدها بما أثر من الروايات المأثورة عن

(١) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني: ١٥٢

(٢) الامالي للشريف المرتضى ٢ : ٩٧

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٩٧

(٤) المصدر نفسه

(٥) حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، الشريف الرضي ، المتوفى ٤٠٦ ، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء ، دققته دار

المهاجر للطباعة . والنشر . والتوزيع . د.ت. ٨:

الأئمة عليهم السلام، وهذا يثبت أن هناك فهما عقلياً مستقلاً، بدأ يتبلور في الفكر الامامي ، يؤسس لنظرية تأويلية جديدة ^(١)، تختلف عن فترة حضور الإمام المعصوم . وهو ما نجد صده عند صاحب الميزان الذي يشير بوضوح إلى أن هذه الآية مختصة بتلقي النص، فهي ((تصف حال الناس بالنسبة إلى تلقي القرآن بمحكمه ومتشابهه، وأن منهم من هو زائغ القلب ومائله ومضطربه، فهو يتبع المتشابه ابتغاء للفتنة والتأويل، ومنهم من هو راسخ العلم مستقر القلب يأخذ بالمحكم ويؤمن بالمتشابه ولا يتبعه)) ^(٢)، فالتلقي أما ان يكون سلبياً ؛لأن المتلقي سلبي، وأما أن يكون ايجابياً؛ لأن المتلقي إيجابي، وهو تصنيف مهم لتحديد مؤهلات المتلقي غير المباشر، ويفهم الطباطبائي من الآية ظاهرها فيقول: ((وظاهر الحصر كون العلم بالتأويل مقصوراً عليه سبحانه، وأما قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فظاهر الكلام أن الواو للاستئناف، بمعنى كونه طرفاً للترديد الذي يدل عليه قوله في صدر الآية ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ ^(٣) ؛ لذلك هو لا يرتضي نظم العطف، مستنداً في فهمه إلى سياق خارجي مهم في تشخيص الدلالة، وهو مقام الرسول ﷺ ؛ لذا يرى ((لو كان الواو للعطف، وكان المراد بالعطف تشريك الراسخين في العلم بالتأويل، كان منهم رسول الله ﷺ وهو أفضلهم...ومن دأب القرآن إذا ذكر الأمة، أو وصف أمر جماعة وفيهم رسول الله ﷺ، أن يفرد بالذكر أولاً، ويميزه بالشخص تشريفاً له، وتعظيماً لأمره...فلو كان المراد بقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ إنهم عالمون بالتأويل - ورسول الله ﷺ منهم قطعاً كان حق الكلام كما عرفت أن يقال: وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم)) ^(٤)، وهو واضح تماماً من ترجيح الاستئناف وعدم ترجيح العطف، منسجماً مع رأي الشريفيين*. إلا انه اتكأ على دلالة سياقية تتعلق بشخص الرسول ﷺ وسياقات ذكره في النص القرآني، وعنده أن القرآن كان بصدد بيان مرتبة من مراتب الراسخين في العلم، وهي مرتبة التلقي الإيجابي المتمثلة بالإيمان بالمتشابه والتسليم به، وليس تلقيهم كتلقي الذين في قلوبهم زيغ الذين يريدون حرف الدلالة عن مسارها لأجل الفتنة ^(٥). وقد ردّ السيد السبزواري في تفسيره على دعوى الطباطبائي هذه وعدّها غير صحيحة، لأن الرسول في رأيه كان المصدق الأوضح للآية، ومنه يتعلم الجميع، هذا فضلاً عن أنه أشير إليه بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ ^(٦).

(١) لم نجد في تفسير الطوسي ولا الطبرسي ترجيحاً واضحاً لأحدى القراءتين، وعند غيرهم من مفسري الإمامية الذين يتبعون التفسير الروائي ينقلون روايات عن أهل البيت ترجح علم الراسخين بتأويل المتشابهة ط : تفسير العياشي ١ : ١٦٤ وظ : تفسير

القمي ٢ : ٤٥١

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٣

(٣) المصدر نفسه ٣ : ٢٧

(٤) المصدر نفسه ٣ : ٢٨

* الشريفيان هما: الشريف المرتضى والشريف الرضي.

(٥) المصدر نفسه ٣ : ٢٨

(٦) ط: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ -

٢٠٠٧م ٥ : ٤٧

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

وموقف الطباطبائي هذا اضطره إلى أن يوجه بعض الروايات الصريحة في إثبات علم الراسخين بالمتشابه، وينتهي إلى نتيجة أن أهل البيت عليهم السلام من ينطبق عليهم المصداق، ولكنهم لا يعلمون كل المتشابه، بل يعلمون التأويل؛ لذا فرق بين العلم بالتأويل والعلم بالمتشابه، بعد مناقشة جميع الآراء في ذلك ، وانتهى إلى ((أن المتشابه إنما كان متشابهاً لتشابه مراده، لا لكونه ذا تأويل، فإن التأويل... يوجد للمحكم كما يوجد للمتشابه، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، فالمتشابه مفسر، وليس إلا المحكم))^(١).

وهذا الرأي قريب جداً من رأي الاشاعرة، ولكن بآليات مختلفة وفهم آخر، إلا أن النتيجة واحدة، وهي أن العلم بالمتشابه يختص به الله تعالى، وهذا ما يتبين من النتيجة التي أظهرها الرازي - الذي يمثل خلاصة الرأي الأشعري في القرن السابع الهجري - إذ يرى أن الوقف على لفظ الجلالة هو الأولى والأصح ويستدل لذلك بأدلة منها:

الأولى: أن اللفظ إذا كان له معنى ظاهر، و ذلك الظاهر غير مراد، فلا بد من اللجوء إلى المجازات، وفي المجازات كثرة المعاني، وترجيح بعض المعاني على بعضها الآخر لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، وهو ما يفيد إلا الظن الضعيف ، والقول بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز .

الثانية: وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، إذ قال :﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ﴾، ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه؛ لأن تخصيص ذلك ببعض المتشابهات من غير بعضها تركاً للظاهر، وأنه لا يجوز .

الثالثة: وهي التي يبين فيها الرازي بوضوح ميله نحو تفويض دلالة المتشابه إلى الله تعالى ؛ وهو مبدأ مهم إلتمزه الاشاعرة ، ويشتركون فيه مع أهل الظاهر؛ لأنه مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل؛ لما كان لهم في الإيمان به مدح؛ لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، فينتفي المدح .

الرابعة: وفيها يعلن الرازي تمسكه بالظاهر وهو ما يتطابق فيه الاشاعرة مع الظاهرية ومذهب السلف؛ لذا يرى أنه لو كان قوله :﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾، معطوفاً على قوله :﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾، لصار قوله :﴿ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾، ابتداء. وأن هذا في رأيه بعيد عن الذوق والفصاحة. بل يرى أن الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به. أو يقال: ويقولون آمنا به. ثم أن تقدير جملة (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) بالحالية، يخالف ظاهر الآية، فيكون ذلك تركاً للظاهر. فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر، ومذهب الرازي لا

يتفاعل إلى ترك

(١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٤٣

الظاهر، فكان القول بالاستئناف أولى من العطف والوصل في نظم هذه الآية.^(١) وهذا يمثل خلاصة رأي أغلب الاشاعرة من القدماء والمحدثين^(٢). إلا أن ابن عاشور - من محدثي الاشاعرة - يبدو أنه يميل إلى القبول بنظم العطف، وذلك بقوله: ((ويؤيد الأول (العطف) وصفهم بالرسوخ في العلم؛ فإنه دليل بين على أن الحكم الذي أثبت لهذا الفريق، هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه))^(٣). ويستدعي ابن عاشور تأصيلاً لغوياً مهماً في مراتب العطف بالحروف؛ ليفيد منه هنا في تأييد هذا التركيب بقوله: ((على أن أصل العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفاً على اسم الجلالة، فيدخلون في أنهم يعلمون تأويله. ولو كان الراسخون مبتدأً وجملته: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) خبراً، لكان حاصل هذا الخبر مما يستوي فيه سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة))^(٤). ولكنه عاد بعد ذلك ليؤكد عدم خروجه عن النسق الثقافي الذي ينتمي إليه وهو قول السلف الذي لا يرضى أن يعلم المتشابه غير الله تعالى، فيلمح أن تأييده للعطف ((لا يعدو أن يكون ترجيحاً لأحد التفسيرين، وليس إبطالاً لمقابله، إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله))^(٥).
فاختلاف الوقف إذن أدى إلى اختلاف القراءة، وهو ما أدى إلى اختلاف الفهم، وهذه كلها أمور تدعو إلى القول: أن إنتاج الدلالة كان بسبب التفاعل المشترك بين النص والمتلقي، فكلما زادت أواصر التفاعل هذه وتجددت بتجدد المتلقي وتعددته، تكون تلك النتائج متجددة ومتعددة، وهي تثبت أيضاً المساحة الدلالية الواسعة التي يمتلكها النص القرآني الذي يحتاج إلى تلقي الراسخين في العلم.

مقاربة الفهم :

قضية المحكم والمتشابه إذن من القضايا التي تتمحور حولها مساحة فهم الآية المباركة، فمعرفتاهما لها شأن في بيان مستويات التلقي؛ لأن معرفة المتشابه من النص القرآني، وتحديد النصوص المتشابهة فضلاً عن فهم معانيها لا يمكن أن يجتمع عليه رأي المشتغلين في عملية الفهم هذه، وهذا مرتبط بالضرورة بتعيين شخص المتلقي للنص بعد المتلقي الأول؛ لذا نجد أن الخلاف بين المفسرين لهذه الآية في مسألة النظم الذي تتدخل فيه القرائن النحوية. فأما أن ترجح قرينة العطف اللفظية التي تعني المشاركة في الفاعلية، أو القرينة المعنوية التي تمثل الابتداء بدلالة الاستئناف؛ فيترتب على ذلك في الحالتين مسألة أخرى، لها علاقة بالنظم والتركيب تتعلق بالدلالة النحوية في نظم قوله: ﴿ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾

(١) ظ: التفسير الكبير ٧: ١٨٩ - ١٩٠

(٢) ظ: الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٠٤ وظ: البرهان في علوم القرآن ٢: ٧٢

(٣) التحرير والتنوير ٣: ٢٥

(٤) المصدر نفسه ٣: ٢٥

(٥) المصدر نفسه ٣: ٢٥

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

فهي على نظم العطف تكون حالاً ، وعند من قال بالاستئناف تكون خبراً^(١) وقد ذهب ابن هشام الذي لا ينصر قراءة العطف إلى تقدير (وأما الراسخون في العلم)^(٢)، وهذا التقدير في تكرار (إما) يريد أن يرسخ مفهوم نظم الوقف على لفظ الجلالة ، وهو يعني عدم مشاركة الراسخين في العلم بالفاعلية. ولو سرنا مع سياقات الآية النصية، فإنها توحى بوجود دلالات مشتركة في بعض المفردات والنصوص القرآنية، قابلة لأن تتخذ في بعض معانيها المنحرفة ذريعة لمن (في قلبه زيغ) فينحرف تأويلها عن دلالاتها المقصودة لدى المبدع ؛ لأن المتشابه هو الكلام الذي لا ينبئ ظاهره عن المراد^(٣)، بل يحتمل من لم يكن راسخاً في العلم فيه وجوهاً من المعاني، التي لا يكون بعضها منسجماً مع أهداف المبدع وإرادته . ولكن لو دقق في اللفظ وفي خصوصياته ، وجمع بين بعضها وبعضه الآخر لأمكنه إدراك عدم تحملها لذلك المعنى الفاسد؛ ولأجل ذلك فإن الذين في قلوبهم زيغ يحاولون انتهاز الفرصة للتشبث بهذا النوع من الآيات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وعطف اتجاهه؛ ليلائم أهواءهم ، ومن أجل الطعن في النص القرآني وما يحمل من دلالات الدين الإسلامي .

فتوقف قراءة النص عند مستوى الظاهر، توهم المتلقي في كشف دلالة المتشابه، الذي يعني في بعض معانيه أنه (خفي الدلالة)*، والمتشابه في النص القرآني مما لا يُنكر وجوده، فلا بد إذن من وضع ميزان ومعياري في إرجاع ما تشابه إلى (أم الكتاب) ، فهنا تبين أن للنص مستويين: مستوى المحكم الذي يمثل الأصل، ومستوى المتشابه الذي هو فرع عن الأصل المحكم ، والفرع تكون دلالاته متجذرة في الأصل، فيحتاج كشفها إلى من هو راسخ في العلم؛ لأن تلك الدلالة ليست خافية على العالم ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٩) ، كما انه ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، فـ ((المتشابه ما تشابه على جاهله))^(٤)، والعالم يتساوى عنده المحكم والمتشابه ، وفي هذا إجابة لمن يرى أن النص القرآني فيه تناقضات المحكم والمتشابه^(٥).

نعم هناك من المتشابه ما اختص الله به لنفسه، وهو من الغيب ، فإن شاء أطلع عليه أوليائه وعلمهم إياه، وقد أشار القرآن إلى ذلك ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ

(١) ظ: مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٢٤١ وظ: والبرهان في علوم القرآن ٢: ٧٢ وغيرها من مصادر الطرفين .

(٢) ظ: مغني اللبيب ١: ٥٧

(٣) ظ: مفردات غريب القرآن : ٢٥٤

*أطلق التشابه على خفاء الدلالة على المعنى، على طريقة الاستعارة لأن تطرق الاحتمال في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات ، وذلك مثل تشابه الذات في عدم تمييز بعضها عن بعض. ظ: التحرير والتنوير ٣: ٣٠

(٤) تفسير العياشي ١: ١٦٢

(٥) ظ: القرآن في الإسلام ، السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب السيد أحمد الحسيني د.ت: ٣٣ وظ: المنهج الاستنطاقي في علم الكلام الجديد: ٦٨

فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِمَّنْ خَلْفَهُ رِصْدًا ﴿٢٦﴾ (الجن: ٢٦-٢٧). وربما يجعله من التذكّر؛ لذلك يرى ابن عاشور في قوله : ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧) إشعار بأنّ الراسخين يعلمون تأويل المتشابه^(١).

هناك تصور آخر للعلاقة بين المحكم والمتشابه، ليست علاقة فرع وأصل ، ولا علاقة ردّ المتشابه إلى المحكم، حتى يصبح كلاهما من جنس دلالي واحد ، ((بل يعني انه نمط تعبير وأسلوب صياغة خاصة للدلالة على حقائق من نوع آخر، يكون القول المتشابه هو النمط الوحيد في التعبير عن هذه الحقائق))^(٢). وهذه الرؤية الجديدة منبثقة عن دعوى مفادها، عدم وجود نص قرآني يدعو إلى ردّ المتشابه إلى المحكم؛ لكي يعتمد عليه في بيان دلالة المتشابه. إلا أن الدعوة كانت موجهة إلى وجود متلق يكتسي بصفة الرسوخ في العلم.

من هنا لابد من وجود عالم يتصف بصفة الرسوخ ليستنتج دلالة أخرى من النص تكون مطابقة للمقاصد الإبداعية ؛ لذا تكون عملية التأويل عملية تفاعل بين النص والمتلقي ، هذا التفاعل قد ينتج قيماً دلالية سطحية موهمة عند أهل الزيغ ، وينتج قيماً أخرى عميقة ، لا تكتشف من سطح النص وظاهره ؛ لأنّ المعنى العميق تصور يتشكل ((أثناء التقاء النص بالقارئ فلا يكون بالضرورة شيئاً يحمله النص، بل يشارك في بنائه فقط))^(٣)، وهذا يرجع إلى الطاقة اللسانية التي يتمتع بها النص المتشابه ، ((لأن طاقة اللغة على الإفصاح والإبانة محدودة ، بحيث لا يمكن أن يكون المعنى دائماً في ظاهر النص))^(٤) ، من هنا تكون حركة التأويل بحاجة إلى جهد يساعد في بناء المعاني، وهذا الجهد سيكون هباء عند غير ذوي الاختصاص الذين وصفهم النص نفسه بأنهم من الراسخين في العلم .

فالتمسك بقراءة الوقف عند لفظ الجلالة ، يمثل الوقوف عند سطح النص وظواهره في القرآن الكريم ، وحجب دلالاته عن التدبر والفهم وتقييدها بما ورد من الحوادث التي فهم في إطارها النص لحظة ولادته. فلا يحق لأحد بعدها إلا الإيمان بهذه الدلالة التي اكتملت وليس على الآخرين إلا حفظها والإيمان بها كما هي . أما المعاني العميقة التي استبطنها النص التي تحمل دلالة الاستشراق، وهي طاقة كامنة في النص، تحتاج لمن يثورها ويبين استيعاب دلالتها لكل زمن ثقافي جديد ، ويكشف عن باطنها المعقول من ظاهرها المتشابه ، وهذا ما يتلاءم مع حيوية النص وخلوده . وتتویر المعاني العميقة لا يكون إلا بحركة تأويلية من متلق يحمل مؤهلات التلقي التي منها الرسوخ في العلم ، والابتعاد عن دائرة التفريط والإفراط، والدخول في وسطية الاعتدال ، وهو ما تدعو له المعارف الإنسانية والإسلامية، فاحتاج النص إذن لمن

(١) ظ: التحرير والتنوير ٣ : ٢٥

(٢) النص الديني في الإسلام: ٤٩٢

(٣) القراءة والحادثة: ٢٦٣

(٤) التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) ، د. حمادي صمود ، منشورات الجامعة

التونسية - ١٩٨١ : ١٧٣

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

يظهر بواطنه بوساطة ظواهره، بحركة تأويلية مشروعة ؛ لأن ((ظهره وبطنه تأويله ، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد ، يجرى كما يجرى الشمس والقمر ، كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [نحن نعلمه]))^(١)، فالإمام الصادق عليه السلام يؤكد أن التأويل هو جمع بين الظاهر والباطن لمواكبة ضرورات الحاجة إلى معرفة ما مضى وما يأتي ، وهو تأكيد حالة استشراق المستقبل وحيوية النص التي تحتاج إلى متلق بهذا المستوى من الفهم .

وقد حاول البحث الاستفادة من منهج تفسير القرآن بالقرآن ، الذي يعتمد في بعض محاوره أسلوب المقابلة الدلالية بين المعاني التركيبية في بعض الآيات المتقاربة في دلالاتها^(٢) ، مبيّناً دعم الأفكار التي تبناها في الصفحات الماضية تحت عنوان تأويل المقابلة .

تأويل المقابلة :

ولا يريد البحث أن يتناول التأويل على أنه صفة من صفات النص وهو ما يبحث في الفصل الثالث . ولكن يريد أن يبين صفات المتلقي القادر على التأويل بما يحمل من إمكانيات في هذا المجال . والتأويل من خلال المقابلة بين النصوص، وهي ممكنة بيد الراسخين في العلم . فالتقابل المراد هنا هو ((محاذاة المعاني بعضها ببعض، والتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي عبر مواجهتها ببعضها وجهاً لوجه؛ لإحداث تجاوب ما أو تفاعل معرفي أو دلالي أو تأويلي))^(٣)، فلو تمكنا من تطبيق منهج التأويل التقابلي الذي هو امتداد لمنهج تفسير السياق القرآني، فلو جمعت هذه المقابلات في مستوياتها الأفقية، وفي مستوياتها العمودي*، وتحول من سياقها الذي وضعت فيه إلى سياق آخر، من خلال عملية رياضية تعويضية. فتكون الدلالات المتساوية مع ما يقابلها من الدلالات الأخرى، فنحصل على دلالة جديدة، نفهم من خلالها معنى يختلف عن معنى سياقها الذي وضعت فيه. مما يربحنا آلية فعالة في اكتساب النص حركية جديدة ومرونة أكبر، فلا تكون هذه المقاربات إلا انزياحات حميدة، ليس لها إلا وظيفة خدمة المعاني وإظهارها بصورة أجلى من السياق الذي وضعت فيه ألفاظها. وهذه المقابلة ما كانت لتتم لولا وجود هذه الطاقة الكامنة في سعة النص القرآني، وهذه الدقة في التساوي بذكر الألفاظ المتقابلة دلاليًا، وهذا التقابل قد يكون منتظماً في سياق واحد، أو مبعثراً في سياقات مختلفة. فلنظننا (الدنيا والآخرة) مثلاً، ذكرنا في القرآن بنفس العدد (١١٥) لكل واحدة منهما، وكذلك الملائكة والشيطان لهما عدد واحد والجنة والنار.^(٤)

(١) تفسير العياشي ١: ١١

(٢) ظ: تفسير القرآن بالقرآن ،دراسة دلالية، الدكتور أحمد رسن، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن، الطبعة

الأولى: ٢٠١٠م ١٣٠٠

(٣) التأويلية العربية ٣٤٨:

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

*نعني بالمستوى الأفقي هو وجود المتقابلات من التراكيب الدلالية في سياق واحد ، والمستوى العمودي وجودها في سياق مختلف.

(٤) ظ : معجزة الترفيم في القرآن الكريم ، عبد الرزاق نوفل ، دار الكتاب العربي ، بيروت - ١٩٨١ م : ١٠

ومن خلال المقابلة بين القراءتين السابقتين ، ظهرت الثنائية التقابلية لدلالات النص، وهي ثنائية المحكم والمتشابه، و هي بحاجة إلى تأويل تقابلي، أما تأويل زائغ، أو تأويل راسخ ، فالتأويل واقع على كل حال ، وهو إما مختص بعلم مبدعه دون الراسخين في العلم ، أو أنه يمكن للراسخين في العلم علمه أو علم بعضه، نستطيع إذن أن نوجد بؤرة دلالية يتمحور حولها الفهم ، وهذه البؤرة هي وجود متشابه بحاجة إلى بيان في حدود إمكانية المتلقي، وهذا البيان سماه النص تأويلاً ، فإذا كان هذا البيان أو التأويل ليس ممكناً إلا لمبدع النص نفسه ، فليس في ذلك النص فائدة تذكر؛ لأنه لا يتحرك إلا ضمن دائرة (من المبدع إلى المبدع) وهو عندها سيولد ميتاً ويخالف وصفه بأنه ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود:١) ، أو أنه ﴿... آيَاتٍ يَبَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (الغنكبوت:٤٩). وقد بين البحث سابقاً كيف تحل هذه الإشكالية الدلالية . ففي الآلية موضع البحث ، يمكننا ان نضع المتقابلات في المستوى الأفقي بما يأتي :

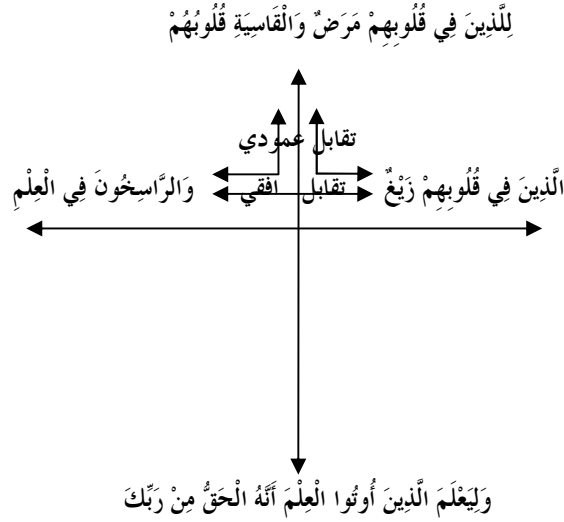
الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ	تقابل أفقي	وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ		وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ		يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

وعند مقابلتها على المستوى العمودي مع آية أخرى في سياق آخر ، نجد ان هناك تقابلاً مساوياً لهذه المركبات من جهة دلالية ، ففي قوله تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الحج :٥٢ - ٥٤)

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ	تقابل عمودي	لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ
فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ		وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ
ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ		لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ		وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ
يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا		يُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

وتحصل نتيجة التزاوج بين هذه المقابلات ، بواسطة التعويض على قيم دلالية جديدة يظهرها الشكل الآتي :



من هذه المقابلات تبين أن معنى الزيغ هو: المرض وقسوة القلب ، والرسوخ يساوي (أوتوا العلم) أي أن العلم الذي لدى هؤلاء الراسخين، هو علم إلهي لدني يهبه الله لخاصة عباده كما في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) .

وعقيدة وجود علم لدني عند المتلقي، لها وجود في منظومة الفكر العقائدي عند المسلمين^(١) . لكنها تظهر بصورة جلية في الفكر الإمامي؛ لأنهم ممن يعتقدون بوجود هذا النوع من العلوم لدى أئمتهم فهم المصدق الأوضح للراسخين في العلم.^(٢)

(١) ظ : روح المعاني ١٣ : ٧٨ ، و ١٥ : ٣٣٠

(٢) ظ: حقيقة علم آل محمد (عليهم السلام) وجهاته ، تأليف العلامة السيد علي عاشور، د.ت : ٣٥

خلاصة وتقييم :

تبين مما مضى أن تحديد هوية المتلقي الأمثل الذي خلف النبي ﷺ في استقبال النص القرآني وفهمه؛ يمكن إن يكون في اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الذي يخضع لمنظومة الفهم الموالية للسلطة الفكرية والسياسية ، والاتجاه الذي يخضع لمنظومة فهم المعارضة. وهذا لا ريب له بصمة واضحة في تحديد مناهج تفسيرية وبيانية تصل حد التقاطع ، إلى درجة أن الذي يتلقى النص القرآني لا يفهم منه ما يتركه ذلك النص من انطباع أو استدعاء وقراءة المتلقي نفسه ، بل يحاول ذلك المتلقي أن يخضع فهمه إلى المنظومة الفكرية أو السياسية التي ينتمي إليها في بيان تشكيل المعاني القرآنية ، فالقارئ الذي لا ينتمي إلى منظومة فكرية معينة يتهم بالضلال من الأشخاص الذين ينتمون إلى منظومة فهم أخرى ، فلا يكون المعيار علمياً ، بل لابد من الانضمام والتقيّد بشروط المنظومة التي ينتمي إليها فكراً وعقائدياً وسياسياً ؛ لذا نجد خصومه يصمونّه بالفساد تارة وبالضلال أخرى ؛ لأن ((التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً، فيردّ إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفاً))^(١)، فالتفسير المخالف لرأي الجماعة ، تفسير فاسد وصاحبه ملحد ومنحرف عن الإسلام ؛ لأن ((من فسر القرآن أو الحديث وتأول على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله ، محرّف للكلم عن مواضعه ، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد ، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام))^(٢). وهذا أدى إلى تباين المنظومات الدلالية ، ومنها إلى تباين النسيج الدلالي الذي يتعلق بفهم النص حتى الظاهر منه ، فضلاً عن الباطن. ففهم الظاهر يجب أن يكون خاضعاً إلى لتلك المنظومات القرائية المقررة من السلطة المعرفية التابعة بالضرورة للسلطة السياسية ؛ فلذلك يكون فهم الظاهر ليس متاحاً لكل متلق للنص ، بل هو مختص بالمخاطبين الأوائل الذين تلقوا النص مشافهة ؛ لأن ما بعد هؤلاء من المتلقين غير مقصودين بالإفهام والتفهم . وفي مقابل هذا نجد من يذهب إلى أن الصحابة ليس لهم آراء في فهم النص بل أن ما ينقل عنهم هو فهم النبي للنص ؛ لذا ((إذا قال الصحابي في الآية قولاً قلنا إن هذا القول قول رسول الله ... بمعنى أن رسول الله بين لهم معاني القرآن وفسره لهم))^(٣) ؛ لهذا يذهب السيوطي إلى ندرة النزاع في التفسير بين الصحابة ويزعم أنه قليل جداً ، و أن الخلاف بينهم خلاف تنوع لا خلاف تضاد^(٤).

(١) الإتيقان في علوم القرآن ٢ : ٤٨٢

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، دار عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ١٣ : ٢٤٠

(٣) أعلام المؤمنين ، ابن القيم الجوزية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ٢ : ٤٣١

(٤) الإتيقان في علوم القرآن ٢ : ١٧٥

الفصل الثاني..... مستويات المتلقي في الخطاب القرآني

وهذا الموقف من محاولة التقليل من الخلاف في عملية الفهم بين الصحابة له دوافع مهمة ، منها: تدعيم سلطة الصحابة المعرفية في فهم القرآن، حتى لا يكون فهمهم فهماً شخصياً ، بل إن الفهم كان فهماً مشتركاً ؛ لأنه منقول عن النبي ﷺ. وهو ما يحقق ويدعم فكرة إجماع الأمة (المعصوم) *. ومن ثم يكون ذلك دعماً للنظام السياسي الذي كان مهيمناً آنذاك ؛ لأنه عندما تتوحد سلطة الفهم للنص القرآني مع سلطة الحاكم السياسي يكون ذلك الحاكم مقدساً ولا تجوز مخالفته، وصفة التقديس التي أضفيت على كثير من القراءات التفسيرية ونلمسها الآن في تراثنا التفسيري، هي ردة فعل على وجود مقدس عند الطرف الآخر من الفهم يتصف بصفات العصمة، وقد أدى هذا التوحد إلى نتائج خطيرة على مستوى وضع مناهج في إنتاج المعرفة ، حتى أصبح توجيه فهم النصوص وتحديد هوية المتلقي الأمثل ، من شأن السلطة السياسية أو السلطة الثقافية التي تهيمن على مذهب بعينه، وحينها ظل تأويل النصوص يدور دائماً وعين المؤول وعقله في اتجاه السلطة السياسية أو الثقافية، التي ينتمي لها إيديولوجيا فيؤيدها ، أو إلى التي لا ينتمي لها فيعارضها. إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نتقارب في محاولة لتوحيد آليات الفهم القرآني بالإفادة من هذا الصراع والجدل الفكري ، الذي أنتج لنا مجموعة من القيم الدلالية ، واكتنز في جعبته ثروة فكرية ، تصلح لأن نجتمع حولها مبتعدين عن ما يفرق لمصلحة سلطة معينة ، ومجتمعين حول ما يؤسس لنا نظرية توفيقية تجتمع حولها الآراء المختلفة .

و في إطار هذه المقاربات تبين لنا أن المناهج التي اتبعت في فهم الخطاب بكل جوانبه التواصلية؛ جعل المهتمين به يضعونها على وفق هذه المواقف التي وقفوها من فهم النص ، فأسسوا نظريات تفسيرية وتأويلية مختلفة ، ولكن هذا لا يعني أن نجتمع بين المناهج تلك لنقف موقفاً يحتوي المشتركات ويقارب بين المتباعدات، وهذا ما سنتعرف عليه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى .

* زعم الرازي عصمة الإجماع، فضلاً عما قاله في آية الطاعة من وجوب هذه العصمة، فانه يؤكد ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا اللّٰهَ وَكُونُوا مَعَ الصّٰدِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩) فيقول : ((نحن نعتزف بأنه لا بد من معصوم في كل زمان ، إلا أنا نقول : ذلك المعصوم هو مجموع الأمة ... فثبت أن قوله : (وكونوا مع الصادقين) ... أن المراد منه الكون مع مجموع الأمة ، وذلك يدل على أن قول مجموع الأمة حق وصواب ولا معنى لقولنا: الإجماع ، إلا ذلك)) التفسير الكبير ١٦ : ٢٢١. ولا ندري هل يتحقق الإجماع هنا من وجهة نظر الاشاعرة أو الامامية أو المعتزلة أو السلفية؟. فكل واحدة منها تدعي أنها صاحبة الإجماع الذي لا ينبغي مخالفته. ولم نسمع أن الأمة بمجموعها قد اتفقت على دلالة بعينها.



الفصل الثالث

ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

تساؤلات تمهيدية :

اكتسبت اللغة العربية قداسة خاصة ؛ لارتباطها بالنص القرآني؛ لأنه كان حدثاً لغوياً فريداً ونصاً بيانياً يمثل الدين والشريعة النازلة من السماء، واستعمل تلك اللغة لتكون جزءاً من الخطاب الإلهي، مشتركة في عملية الاتصال التي يحققها هذا الخطاب بين المبدع والمتلقي ، وأصبح ((المحطة اللغوية الجديدة ، التي أحدثت صدمة في بنية ونظام اللغة العربية ؛ لينشأ من حينها جدل بين النص واللغة))^(١)، وهذا الجدل شكّل نسيجاً اتصالياً ، يفرض علينا مجموعة من التساؤلات ، يمكن صياغتها بالشكل الآتي:

- هل هذه اللغة التي استعملها القرآن ، تُعدُّ من ذاتيات النص ، أم هي عارضة عليه ؟ أي : هل القرآن نصّ لغويّ ، أو أنه شيء آخر عبّر عن ذاته باللغة ؟
- وهل يمكن لهذه اللغة أن تكتسب شيئاً من القداسة ؛ لأنها تحكي عن شيء مقدس ؟ وبتعبير آخر ، هل لغة النص القرآني إلهية على مثال مبدعها ، أو هي بشرية من جنس متلقيها ، أو هي أمر بين أمرين ؟ أي بمعنى اتصافها بجنبة إلهية ، وأخرى بشرية ؛ لتتجاوز الفارق التكويني بين المبدع والمتلقي ؟ وبتعبير لساني أدقّ ، هل هذه اللغة ، لا تمثل سوى آلة اتصال يراد من خلالها إيصال مقاصد المبدع إلى المتلقي من أوامر ونواه ؟ أم ينظر إليها بجانبها الإبداعي فقط ، فتكون غاية بذاتها؟ وينظر إلى ما فيها من الانزياح التركيبي والدلالي ، وقابليتها على التأثير في جانبها الإبداعي ؛ لتصل إلى ذروة الإبداع المتمثل بالإعجاز ، الذي يجعلها لغة متميزة، تتمتع بفرادة خاصة ؟ أم إنها جمعت بين الوظيفتين الاتصالية والإبداعية ، فازدوجت فيها الوظيفية الدلالية والاعجازية ، فتكون معجزة بوظيفتيها الآلية والغائية؟^(٢)
- ومن هنا وهناك هل كان النص القرآني بلغته هذه ، يمثل انعكاساً وحكاية عن مبدعه، إذ يفهم المبدع ويعرف من كلامه ؟ فتكون انعكاساً لمرسلها المقدس السماوي العلوي ، فهي مقدسة ومتعالية على لغات الخطابات البشرية ، فلا تصنّف ضمن زمرتها ؛ لكون مرسلها و باثها «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى : ١١) ، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الإخلاص: ٤) ؟

هذه مجموعة تساؤلات ، وهناك أخرى غيرها ، تطرح على مائدة البحث ؛ ليتمكن من الإجابة عنها . فتتشكل لدينا ثنائيات دلالية ووجودية ؛ لبيان أهمية النص في الخطاب القرآني . وهذا يستدعي أيضاً الوقوف على حدود النص القرآني وبنيته التركيبية، و أسباب قداسته عند المسلمين . وهذه التساؤلات هي محور المباحث التي يتناولها هذا الفصل .

(١) النص الديني في الإسلام : ٢٨٨

(٢) ظ : مقاربات في فهم الدين : ١٩٠ - ١٩١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

حدود النص القرآني وبنيته التركيبية:

لو أراد البحث أن يضع حداً للنص القرآني، فإنه لا يذهب مع تلك المذاهب، التي حاولت أن تحرر مفهوماً ثابتاً للنص من جهة الدلالة والسعة، ومن جهة الشيوخ والعموم والخصوص. ومع ذلك فإنها لم تستطع أن تعطي تعريفاً مانعاً جامعاً، ((فثمة اختلاف شديد بين تلك الاتجاهات في تعريف النص... إلى حدّ التناقض أحياناً ، والإبهام أحياناً أخرى))^(١)، ربما كان هذا لعدم وجود ركائز تلقّي ثابتة؛ لأنّ لسانهم متغيّر، فكان همهم البحث عن الثابت داخل ذلك المتغيّر، وهذا لم يكن متيسراً؛ لذا فإن تلك التعريفات، لا تلامس البحث بصورة مباشرة؛ لأنه يتعامل مع نص خاص جداً، وهو النص القرآني، الذي يمثل حقيقة لغوية ثابتة و متحققة بذاتها، وقائمة بمفردها. فتعريفه لا يحتاج إلى التوغل في التعريفات الحديثة للنص، وكذلك لا يمكن ان ينغلق على مفهوم النص في التراث الديني (الأصولي والكلامي)، إذ ضيق دلالاته واكتفى بمعنى (الظهور أو الحركة)^(٢)، اللذين استمدهما من المعاني المعجمية لمادة (نص)^(٣). وهذه المعاني نفسها، جعلت بعض الباحثين المحدثين يذهب إلى((أن الدلالة المركزية الأساسية للدالّ (نص)، هي الظهور والانكشاف، ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر))^(٤)؛ لأنّ هذه التعريفات جميعها، لا تستطيع أن تستوعب الصفة الإلهية للنص القرآني، وأكسبته مرجعية مطلقة، هيمنت على جميع المرجعيات النصية، الموروثة والمستحدثة، وحافظت على هوية النص العربي برمّته. فلا يستطيع أيّ باحث، مهما بلغ علوّ كعبه العلمي، أن يوصلنا إلى حقيقة ذلك النص؛ لأنّه ما ﴿هُوَ يَقُولُ شَاعِرٍ﴾ (الحاقة: ٤١)، ﴿وَلَا يَقُولُ كَاهِنٍ﴾ (الحاقة: ٤٢)، على الرغم من أنه، لم يخرج عن إطار البنية التركيبية للغة التي جاء نظمها بها، إذ وصف نفسه إنه ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). إلا أنه تجاوز نظم النصوص التي قيلت قبل ولادته أو مقارنة لوجوده اللفظي، والتي جاءت وستجيء بعده. فجاء مؤلفاً ذلك التأليف،

(١) علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات ، أ.د سعيد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى،

١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٤ م : ٩٤، وظ : مدخل الى علم النص ، مشكلات بناء النص، تأليف زيتسلاف و لورزيناك، ترجمة أ.د

سعيد بحيري / مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر ط: ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م : ٥٣ وما بعدها، وظ: نظرية النص: ٤٣

(٢) جعل الأصوليون النص احد أقسام المبين وعرفوه بانه ((الظاهر البالغ في ظهور دلالاته إلى حيث لا يقبل التأويل عند أهل العرف

بل يعدون التأويل له قبيحا خارجا عن رسوم المحاوره... ويرادفه الصريح أيضا)) اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها ، آية

الله الحاج الميرزا علي المشكيني ،دفتر نشر الهادي، قم ،الطبعة : الخامسة ،صفر المظفر ١٤١٣ هـ . ق - ١٣٧١ هـ ٢٣٢٠ -

٢٣٣ ، وهو قريب من تعريف المتكلمين فهو عندهم ((ما لا يتطرق إليه التأويل ... وتسمية الظاهر نصا منطلق على اللغة لا

مانع في الشرع منه إذ معنى النص قريب من الظهور، تقول العرب: نصت الظبية إذا شالت رأسها وظهرت، وسمي الكرسي

منصة إذ تظهر عليها العروس)) المنحول من تعليقات الأصول ، لحجة الاسلام الامام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد

الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ رحمه الله تعالى ، حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر،

بيروت- لبنان ،الطبعة الثالثة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م : ٢٤٣

(٣) ظ لسان العرب مادة (نصص) ٧ : ٩٧ - ٩٨

(٤) النص ،السلطة ، الحقيقية، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي ، بيروت الطبعة الثانية - ١٩٩٨ م : ١٥٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الذي جعل منه نصاً فريداً. ومن هنا كان اختيار الكلمات فيه، ثم تركيبها بعضها إلى جانب بعض، وتعليق بعضها ببعض، تعليقاَ سُمي بالنظم، أو التأليف، قد روعي فيه أن يكون على نحو يحقق تلك الصلاحية التي اكتست صفة الفرادة والدوام والخلود. وليكون مصداقاً لقول الرسول ﷺ: ((فيه نبأ ما قبلكم، وحكم ما بينكم، وخبر ما بعدكم))^(١)، فمثل بؤرة دلالية واحدة، ذات وحدة تركيبية متكاملة ((انتظمت في ضمن مجموعات - آيات وسور - لتشكل وحدة نصية متماسكة، تماسكاً داخلياً))^(٢)، ومنها شعت أنوار الهداية «فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةَ بِقَثْرَها» (الرعد: ١٧)، فصار لكل سورة بؤرة جديدة، ولكل آية منه بؤرة أخرى، تعطي دلالة جديدة، تنسجم مع كل الدلالات التي بجوارها، أو ارتبطت معها، تحت عنوان دلالي واحد، ((فالآية القرآنية بنية قصد كلية، تضم تحت جناحيها ما لا نهاية من المقاصد الجزئية، فالغرض العام للآية يحتوي عدداً غير محدود من المعاني الجزئية، التي تقع ضمن نطاق ذلك الغرض))^(٣)؛ لذا خرج بعنواناته الفرعية عن عنوانات النصوص البشرية المعروفة في البيئة الثقافية التي نزل في ساحتها؛ لكي يكون متميزاً ومتفرداً بكل شيء. فلا تسمى وحدته النصية بالقصيدة، ولا أجزاءه بالبيت، ولا تسمى نهاياته بالروي أو السجع، بل استعاض عن ذلك بالسورة والآية، وسميت نهايته المقطعية بالفاصلة .

أسماء جديدة فرضت نفسها على تلك التراكمات البشرية؛ لعلو سبكها و فرادة نظمها؛ لتكون إلهية مع سبق الإصرار، ولم تُفرض هذه الأسماء على النص من خارجه، بل هي اختيارات النص نفسه، الذي أراد له مبدعه أن يكون مقدساً كقداسته. وقدسيته تعالى أمر ذاتي لا يحتاج إلى دليل، كما أن القدسية ليست أمراً معرفياً بحتاً؛ لأنها لا تستند إلى المقال فقط، بل إلى القائل بشكل رئيس فمن يقرأ نصاً مقدساً ويفسره بمعزل عن القائل فهو قاتل للنص وليس قارئه^(٤)؛ وذلك لأن اللغة ليست من ملازمات القائل، وإنما هي وسيلة لإيصال القول، وضيقها الرمزي والدلالي لا يحسب على القائل بها. ولكن هذا لا يعني أن لا يكون القرآن في وجوده الخارجي حدثاً لغوياً ((ينتمي إلى لغة العرب، التي هي عبارة عن بناء رمزي خاص، وكيان مستقل، من العلاقات الداخلية، التي تحدد استعمال الأصوات، وطرق التعبير والتواصل))^(٥)، ولكن لغويته المتمثلة بالرموز والأصوات، لا تقلل من هذه القداسة؛ لذا يصح القول: ((إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته، وإلهية مصدره))^(٦).

(١) ينقل هذا الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سأل رسول الله ﷺ فأجابته هذا الجواب ظ : سنن الترمذي ، الجامع الصحيح للإمام

الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ - ٢٧٩) حققه وصححه عبد الرحمان محمد عثمان ، دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ٤ : ٢٤٥

(٢) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل : ٢٠٣

(٣) رؤية لسانية في الإعجاز القرآني : ١٧٧

(٤) ظ: أساسيات المنهج والخطاب : ٣١٢

(٥) النص الديني في الإسلام : ٢٨٦

(٦) رؤية لسانية في الإعجاز القرآني : ١٦٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وكما كان إرسال الرسول ضرورة حتمتها طبيعة الاتصال بين الرب و المرئيين، فالرسول من جنس المرسل إليهم (بشر). إلا انه تميّز بصفات خاصة، جعلته مهيمناً على قلوب المتصل معهم، فكان صادقاً وأميناً ومعصوماً. فاللغة التي جاء بها النص القرآني، أيضاً حتمت الضرورة أن تكون من لغة المخاطبين، ومنظمة بالنظام اللغوي المستعمل عندهم، لكنها ارتقت بآلياتها الاتصالية فوق المستوى اللغوي لهؤلاء البشر، فكانت لغة مقدّسة تحمل نصاً مقدّساً ومعجزاً. فالنص القرآني يكتسب قيمته الدلالية والفنية، من خلال انفتاحه على ذلك العالم المقدس الذي يعني ((قداسة الموضوع، أو قداسة التعبير عن هذا الموضوع، ومن ثم قداسة الخطاب الذي صدر عن ذلك المنشئ المقدس حاملاً الرؤية المقدسة عن موضوع ما))^(١). وهذه الرؤية القدسية، لا تنفصل عن الرؤية اللسانية، التي ترى وجوب درس النص القرآني من جهة مكوناته اللسانية، و فرادة لغته التعبيرية، فيكون بين الرؤيتين تقابل تكامل، لا تقابل تضاد، أي يمكن أن يكونا معاً منظومة فهم موحدة للنص القرآني؛ لذلك فإن بنية النص القرآني اللافتة، لا يمكن بحال، أن تفهم من خلال إسقاط أحد مستويات التحليل اللساني عليها، فلا تفهم من خلال المستوى الصوتي، أو الصرفي، أو التركيبي، أو الدلالي، ولكنها تفهم من خلال تطبيق منهج شمولي، تتصل فيه كل المستويات السابقة، منظورة على أنها تتعامل مع نص فريد ومتكامل؛ لأنه لا يمثل بناء قواعدياً وصوتياً ودلالياً معيناً فحسب، وليس من النصوص التي تُقِيم في وجود الفجوات ((فبنية القصد اللسانية محكمة، والذين أولوا حروفاً أو كلمات لإتمام بنية القصد القرآني على خطأ، سواء قالوا أن بعض الحروف والكلمات زائدة للتوكيد، أو لأي شيء آخر، فبنية القصد التي أحكمها اللسان المبين لا زيادة فيها ولا نقصان))^(٢). بل علاوة على ذلك، يستند إلى فعاليات اتصالية عملية، مرتبطة بحركة الزمن اللامتناهية، فتميّز بخصائص جعلت منه معيناً فكرياً ودلالياً لا ينضب، فهو لا يَخْلُق على كثرة الرد، ويكتسب هذه الصفة من البعد الإلهي له، لا من حيث إبداعه فقط ، بل من حيث استمرارية الحفظ ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩)؛ لأنه يحمل قصد مبدعه، وفيه حلٌّ لمشاكل المتلقي. فكأن النص القرآني ينطلق من بيئة ولادته اللغوية وظروفها الموضوعية، فيفتح آفاق المتلقي إلى ما هو أرحب وأوسع، في استشراف حالة اللسان العربي في المستقبل، بوساطة صياغة لغوية، تتسم بالاستمرارية، وتمتلك طاقة قلب المعايير. فالحدود التي حاول اللسانيون أن يضعوها لمعرفة النص، تنطبق على النص البشري، الذي تحكمت فيه انفعالات مبدعه، والقوى المؤثرة فيه. وهذا لا يمكن أن يكون في النص القرآني؛ إذ ثمة أبعاد متعددة، لا يمكن تصوّرها فيه؛ لاختلاف طبيعة مبدعه، وثبات مقاصده؛ ولاستيعابه جميع مساحات الزمن القرائي؛ لذا اختلف في طبيعته التكوينية من جهة علاقته بمبدعه بين القدم والحدوث. هاتان الصفتان اللتان تكفل بلامستهما المبحث القادم تحت عنوان ثنائية القدم والحدوث.

(١) مفهوم النص : ١٨ ، وهذا الرأي لم يتفق معه الدكتور ابو زيد ، بل ساقه مقلداً من قيمته بسبقه بعبارة (قد يقال) ، وإنما أراد

أن يؤكد الخصوصية اللغوية للنص القرآني .

(٢) التأويل وقراءة النص: ١٦٦

أولاً : ثنائية القدم والحدوث :

١- الأساس الجدلي للفكرة:

إن معنى أن يكون الشيء قديماً أو محدثاً ، من الأبحاث العقائدية التي أثارها علماء الكلام ؛ للتمييز بين ما هو أزلي ، بمعنى ليس له أول ، وليس له آخر ، فسمي قديماً^(١) وما هو مخلوق وحادث ، بمعنى إنه شيء لم يكن . وأحدثه الله فحدث . وحدوث الأمر أي وقوعه .^(٢) وفيه دلالة على التجدد . وإن وصف القرآن بإحدى هاتين الصفتين ، تبعاً لما وصف به المتكلمون المولى ﷺ ، وإلا فصفة القديم ، ليست من الصفات التي استعملت في القرآن الكريم ، ولا في سنة المعصوم ؛ لذلك فإن دلالة القدم عند المتكلمين ، لا تنسجم مع دلالته عند علماء البحث القرآني ، فالقديم عندهم ((وجود فيما مضى ، والبقاء وجود فيما يستقبل ، وقد ورد في وصف الله ، يا قديم الإحسان ، ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة: القديم في وصف الله تعالى والمتكلمون يستعملونه ، ويصفونه به ، وأكثر ما يستعمل القديم باعتبار الزمان ، نحو(العرجون القديم)))^(٣)؛ فصفة القدم إذن من استعمالات المتكلمين ونقلوها للقرآن ؛ فكانت موضع جدل خطير بين المسلمين ، خرج عن إطار الفهم القرآني، ومثّل للمسلمين محنتين: سياسية، وعلمية ، تتضح معالمها في قول أحمد بن حنبل: ((القرآن كلام الله ليس بمخلوق ، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ، ومن زعم أن القرآن كلام الله ﷻ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول . ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة ، والقرآن كلام الله ، فهو جهمي . ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم))^(٤). هذه العبارة تظهر مدى المحنة التي تعرض لها المسلمون بجميع طوائفهم ، بما فيهم قائل هذا الكلام ، فمن لم يكن معي فهو عدوي . و تكفير الفكر في إثبات الأمور العلمية والتفسيرية التي تركز على وسائل الفهم اللغوي والسياقي المتغير بدهاءة؛ تعدّ من التسلط المرجعي الذي فرضته أدوات السلطة السياسية ، هدفه إشغال الأذهان عن التفكير ، وجعل المسلمين يكفّر بعضهم بعضاً ، ويطاردون تحت كل حجر ومدر.^(٥)

في خضمّ هذا الصراع الفكري(السياسي) في مسألة خلق القرآن، وتكفير من يقول بأن القرآن مخلوق، أو من يقول بعكسه، يحدث هذا التحوّل الفكري عند أبي الحسن الأشعري، فيعلن انسحابه تماماً من الفكر الاعتزالي، بعد ما كان أحد المنافحين عنه، ولا نستبعد أن تكون التقية حاضرة في موقفه هذا. والذي نستعين به هنا، هو أن الأشعري وإن كان قد تخلّى عن عقائد المعتزلة، إلا أنه لم يتخلّ عن طريقته في

(١) ظ : لسان العرب مادة(قدم): ١١: ١٤ و ظ: ومجمع البحرين مادة (ق د م) ١: ٧٢

(٢) لسان العرب مادة (حدث): ٢: ١٣١

(٣) المفردات (قدم): ٣٩٧

(٤) السنة ، عبد الله بن أحمد بن حنبل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى - ١٩٨٥ : ٤٩

(٥) ظ : الملل والنحل ١: ١٥٨

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الجدل الكلامي، الذي لم يكن مقبولا عند أهل الحديث والحنابلة ، فكان وجود الأشعري يمثل فتحاً ثقافياً وفكرياً جديداً للفكر السلفي ، وفكر أحمد بن حنبل ، الذي سرعان ما أعلن الأشعري تبعيته له ؛ إذ يقول: ((وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل - نصر الله وجهه ورفع درجته ، وأجزل مثوبته - قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال ..))^(١)، وهي إشارة واضحة إلى أن الأشعري، أصبح فكرياً ينهل من فكر أحمد بن حنبل، بما في ذلك رأيه في مسألة كلام الله تعالى^(٢).

وان أساس الخلاف يتعلق بمسألة التوحيد ، وصفات الله ﷻ، فبعد أن أثبت الجميع أن الله تعالى قديم، وأثبت النص القرآني أنه متكلم ؛ وقع الخلاف في صفة كلامه تعالى، فهل هي صفة ذاتية له ، فتكون قديمة ، أم صفة فعلية ، فتكون حادثة ؟ . فإذا كان الكلام حادثاً ؛ فهذا يعني إثبات صفة حادثة إلى ذات قديمة ، وإذا كان قديماً ؛ فيعني القول بذات أخرى قديمة غير ذات الله تعالى وهو محال . وهذه المسألة لم يكن فيها خلاف فكري حقيقي بين أهل الحديث والعدلية*؛ لأن أهل الحديث امتنعوا عن الخوض فيها ، واكتفوا في قولهم ان كلام الله قديم ، إلا ان الجدل اشتد عندما ظهرت الأشعرية، التي ورثت الخوض في علم الكلام عن المعتزلة . فقد كان الاعتزال يمثل أصلاً عقائدياً لأبي الحسن الأشعري، وقالت الأشاعرة بقديم الكلام ، ولكن ليس بالمعنى الذي يذهب إليه الحشوية من أهل الحديث ، الذين قالوا بان القرآن كله قديم بحروفه وأصواته ، بل حتى جلده^(٣) ؛ لذا حاول الاشاعرة أن يجدوا مخرجاً يرفعون به الحرج الذي وقع فيه الفكر السلفي. فقالوا بمقولة وسطى، وهي تسمية القديم بالكلام النفسي، أما الحروف والأصوات فهي حادثة. وهو ما يمثل الوسطية بين المعتزلة والسلفية ، إلا أن الأشعري ظل يتبنى مبدأ التسلط الفكري، بقوله: ((أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وان من قال بخلق القرآن فهو كافر))^(٤)، مما استدعى خلافاً معرفياً في ماهية الكلام ، عند جميع الأطراف . فالكلام عند الأشعري هو المعنى القائم بالانفس ، ولا يطلق على الحروف والأصوات إلا على سبيل المجاز، أو الاشتراك اللفظي، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (المك: ١٣). بينما الكلام عند المعتزلة، هو ((ما حصل في نظام مخصوص ، من هذه الحروف المعقولة ، حصل في حرفين أو حروف ، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً ، وما فارقه لم يجب أن كونه كلاماً ... فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً ، وان كان قد

(١) الإبانة : ١٧

(٢) ظ : محنة التراث الآخر : ٢٣٠

*العدلية تطلق على الإمامية والمعتزلة القائلون بفكرة العدل الإلهي ، وهم الذين يعدون العدل أصلاً من أصول الاعتقاد . ظ:

معجم ألفاظ الفقه الجعفري ،الدكتور أحمد فتح الله ، الدمام ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥

(٣) ظ : الملل والنحل ١ : ١٠٦

(٤) الإبانة : ٢١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يكون حرفين أو حرفاً منظومة^(١)، وهو تعريف يعطي الكلام صبغة صوتية ، بل هو لا يتصور إلا من خلال الأصوات، في حين يعرفه الإشاعرة تعريفاً آخر، يبتعدون فيه عن الأصوات؛ لأنها أعراض لا يتصور وجودها في ذات المبدع على نحو الحقيقة ؛ لذا فهو عندهم ((المعنى الموجود في النفس ؛ لذلك جعل عليه أمارات تدلّ عليه ، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم ذلك اللسان ، وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم))^(٢).

وهذا الخلاف المعرفي الخطير، لم يكن الامامية طرفاً مباشراً فيه؛ لأنه في نظر أئمتهم (فتنة)، تختفي خلفها أغراض سياسية، لكن هذا لا يعني أنهم لم يظهروا رأيهم في المسألة، حتى ولو بشيء من السرية، وهو ما يدلّ على خطورة الأمر، وما يتعلق فيه من حياة الناس، وشدة الفتنة عندهم؛ إما تلك المتمثلة بالمعارك الغوغائية، التي تسهم السلطة فيها بتغليب فريق على آخر، وهو لا ريب يصبّ في مصلحة الحاكم السياسي، وإما الفتنة على مستوى العلم الذي يسبب الضلال المعرفي، فمن هنا نجدهم يظهرون علومهم بشيء من التحفظ، وعدم الانجرار إلى الجدل، الذي لا يريد أن يصل إلى الحقيقة العلمية.^(٣)

ويتضح هذا الموقف تماماً من الرسالة التي ينقلها الصدوق، عن الإمام الرضا عليه السلام ، الذي كان في وسط المعتزك السياسي ، حين اضطرّه المأمون لقبول ولاية العهد المزعومة . وكان هذا الأخير هو الذي جعل من فكرة خلق القرآن ، تمثل الموقف الرسمي للدولة على يد المعتزلة ؛ لكن الإمام لم يظهر مناصرته لرأي المعتزلة ، وإنما أوضح موقفه من قضية خلق القرآن ، في رسالة سرية ، بعثها إلى أحد شيعته في بغداد ، وهي ((بسم الله الرحمن الرحيم ، عصمنا الله وإياك من الفتنة ، فإن يفعل فأعظم بها نعمة ، وإلا يفعل فهي الهلكة . نحن نرى أن الجدل في القرآن بدعة ، اشترك فيها السائل والمجيب ، فتعاطى السائل ما ليس له ، وتكلف المجيب ما ليس عليه ، وليس الخالق إلا الله ، وما سواه مخلوق ، والقرآن كلام الله ، لا تجعل له اسماً من عندك ؛ فتكون من الضالّين ، جعلنا الله وإياك من الذين يخشون ربهم بالغيب، وهم من الساعة مشفقون))^(٤)، وهذه العبارة تدلّ على عدم التسلط الفكري، وفيها تلميح إلى خلق القرآن (وما سواه مخلوق) ولكن ليس بصورة مباشرة ، لكنه يؤكد النهي في الخوض في المسألة ، ويؤيد ذلك من قبل رأي الإمام الكاظم عليه السلام في معرض جوابه عن سؤال : ((يا ابن رسول الله ما تقول في القرآن فقد اختلف فيه من قبلنا ؟ فقال قوم : إنه مخلوق ، وقال قوم : إنه غير مخلوق ، فقال عليه السلام : أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكني أقول : إنه كلام الله))^(٥).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر - ١٩٦٥ م ٣ : ٧

(٢) الإحصاف : ٩٤

(٣) ظ : محنة التراث الآخر : ٢٣٨

(٤) الامالي: للصدوق : ٤٦٠ و ظ : التوحيد : ٢٢٤

(٥) التوحيد للصدوق : ٢٢٤

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ولكن هذا لا يعني أن أتباع الأئمة ، امتنعوا عن الخوض في هذه المسائل ، ولا سيما تلك التي أثارها الاشاعرة ، وأسسوا عليها فهمهم لكثير من الآيات القرآنية ، التي دار حولها النزاع في معرفة حقيقة الكلام القرآني ، منها آيات تخص الكلام الإلهي بصورة عامة ، ومنها ما يخص النص القرآني بصورة خاصة ؛ لذلك كان تعريف الكلام لدى قدماء الإمامية ، يتجه وجهة أخرى ، تقترب من وجهة المعتزلة ، فالشيخ المفيد يرى ((إن الكلام هو تقطيع الأصوات ونظامها على وجه يفيد المعاني))^(١) ، ولزيادة تأكيد هذا المعنى للكلام ، ورداً على الاشاعرة ، يبين المفيد رأيه في الأصوات ، فهي عنده ((ضرب من الأعراض ، وليس يصح على الكلام البقاء ، من حيث يستحيل ذلك على الأعراض كلها ، ولأنه لو بقي الكلام ، لم يكن ما تقدم من حروف الكلمة أولى بالتأخر ، والتأخر أولى بالتقدم ، وكان ذلك يؤدي إلى فساد الكلام ، وارتفاع التفاهم به على كل حال))^(٢) . فيكون معنى كونه تعالى متكلماً ، يعني عند الإمامية ((انه تعالى يوجد الكلام في جسم من الأجسام))^(٣) ، فمعنى الكلام ، لا يخرج عن كونه تلك ((الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة))^(٤).

فالكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة ، لم يجد قبولاً عند علماء الإمامية القدماء ، وإنما يحيلونه إلى صفات الذات المعروفة ، التي منها العلم أو القدرة ، وتتضح معالم هذا الرأي عند المحدثين بصورة جلية ، فصاحب الميزان له تفصيل مفيد في هذه المسألة ، يقترب فيه من الوسطية إذ يرى ((أن القرآن الكريم إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها ، بما أنها كلام دال على معانٍ ذهنية نظير سائر الكلام ، ليس بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً ، نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات ، التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن . وإن أريد به ما في علم الله من معانيها الحقّة ، كان كعلمه تعالى بكل شيء ، حقّاً قديماً بقدمه ، فالقرآن قديم ، أي علمه تعالى به قديم... بل علمه بكل شيء قديم بقدم ذاته ؛ لكون المراد بهذا العلم هو العلم الذاتي))^(٥) ، وبهذا يتجه إلى تفسير الكلام النفسي ، الذي يقول به الاشاعرة فهو إن أريد به ((معنى الكلام اللفظي أو صورته العلمية التي تنطبق على لفظه ، عاد معناه إلى العلم ، ولم يكن أمراً يزيد عليه ، وصفة مغايرة له ، وإن أريد به معنى وراء ذلك ، فلسنا نعرفه في نفوسنا إذا راجعناها))^(٦) . فيحيل الخلاف إلى مفهوم (الكلام النفسي) في هذه المسألة ، فإذا كان يراد به العلم ، فلا خلاف إذن في قدمه ، وإن أريد به غيره فهو ليس بمعروف ، ولا وجود له في تصورات قارئ النص .

(١) أوائل المقالات : ١٢٦

(٢) المصدر نفسه: ١٢٦

(٣) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، لأبي منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي " ٦٤٨ - ٧٢٦ هـ " شرح الفاضل المقداد السيوري " المتوفى سنة ٨٢٦ هـ الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع

- بيروت - لبنان : ٤٤

(٤) المصدر نفسه : ٤٤

(٥) و(٦) الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٢٥٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

٢- حقيقة الكلام الإلهي :

الكلمة الإلهية على وفق المعاني القرآنية ، إما وجود خارجي كعيسى عليه السلام ، الذي عبر عنه القرآن بأنه كلمة الله ﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ (آل عمران: ٤٥)، وهو الذي أوجدها بكلمة أخرى سماها النص قولاً ، فكانت تساوي (كن فيكون) ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (آل عمران: ٥٩) . وإما هي عملية اتصال بين مبدع الوجود، وبين رسله فكان الكلام بهيئة وحي ، او الهام ، او من وراء حجاب ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى: ٥١)، وهو يمثل الطبيعة التكوينية ، التي يتصل بها الخالق مع المخلوقين .

من هنا جرى البحث بين المسلمين حول طبيعة النص القرآني، من جهة الوجود والإيجاد ، فهل هو موجود بوجود مبدعه ؛ فيكتسي صفته من حيث القداسة والقدم ؟ ، أم أوجده المبدع ، كما أوجد سائر مخلوقاته ، فكان محدثاً ؟ ولعل أكثر الآيات التي وقع فيها الجدل الكلامي ، فيما يتعلق بحقيقة الكلام الإلهي ، قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (النساء: ١٦٤) . وهذه الآية ، قد أوقعت كثيراً من المفسرين في حرج معرفي، إذا لم يسلموا به ؛ يكونون في موضع المكابرة ، ولا سيما ما يتعلق بمبتنياتهم الفكرية من جهة حقيقة الكلام ، والمسألة هنا متعلقة بكيفية الوحي الذي واجهه موسى ، هل كان صورة من صور الوحي الثلاث التي ذكرها القرآن، وبين فيها عملية الاتصال بين الله تعالى ، وبين رسله ؟ كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى: ٥١) ، فلو أراد الذين يقولون ، بأن الله تعالى متكلم بتلك الألفاظ الخارجية ، وتكلم مباشرة مع موسى بكلام الآدميين ، لم يجدوا مكاناً لهذا النوع من التكليم ، في طرق الاتصال التي ذكرتها الآية السابقة ، وربما يُظن أن المسألة مطرولة ، على رأي من قال بأن الله تعالى متكلم بكلام البشر وهم (المشبهة) ، ولكن الإشكال هنا يأتي من جهة قولهم ، بقدوم هذا الكلام وهذه الألفاظ ، وهي واقعاً لها وجود خارجي ، فيقعون في مشكلة تعدد القدمات المستحيلة ، عند جميع المذاهب الكلامية ؛ لذلك ذهبوا إلى أن ((كلامه تعالى لموسى دون تكييف ، ولا تحديد ... وكما أن الله تعالى موجود ، لا كالموجودات ، معلوم لا كالمعلومات ، فكذلك كلامه لا كالكلام))^(١). في حين يرى الطبري إن الكلام كان خطاباً بصورة المشافهة ، وهو ما يوحى بأنه كان كلاماً مباشراً من الله تعالى لموسى^(٢)، و ربما كان النحاس أكثر جرأة في بيان طبيعة هذا الكلام ، إذ يقول انه : ((يدل على معنى الكلام المعروف ؛ لأنك إذا قلت : كلمت فلاناً ، جاز

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦) تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، لبنان - دار

الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١٣ - ١٩٩٣ م ٢ : ١٣٧

(٢) ظ : جامع البيان في تفسير القرآن ٦ : ٣٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

أن يكون أوصلت إليه كلاماً — ك ، وإذا قلت: كلمته تكليماً ، لم تكن إلا من الكلام الذي يُعرف ((^(١)) ؛ لذا تحتاج المسألة إلى أن تبحث دلاليًا من جهتين :

الأولى : الدلالة المعجمية : يرى البحث من الضرورة أن تبحث دلالة (كَلَم) في الوضع الأولي لها؛ لمعرفة أصلها اللغوي، وبعد المتابعة لوحظ عدم اتفاق أرباب المعاجم على أصل واحد لمعنى هذه (المفردة) ، فلم يذكر لها الخليل إلا أصلاً واحداً وهو : الجرح ، وجمعه : الكلوم . كلمته أكلمه كَلَمًا ، وأنا كالم ، وهو مكلوم . أي : جرحته . وكليمك : الذي يكلمك وتكلمه ^(٢) . في حين يرى ابن فارس ((الكاف واللام والميم أصلان أحدهما يدل على نطق مفهم ، والآخر على جراح))^(٣) ، وسار الذين جاءوا بعدهم على إثبات ذلك، على تفاصيل مختلفة ، وكون الكلام بمعنى الجرح ، ربما هو الذي دعا بعض المعتزلة ، إلى القول أن الكلام هنا بهذا المعنى ؛ لأن منظومتهم الفكرية تنفي الكلام بالمعنى الذي فهمه الاشاعرة^(٤) ، إلا أن السياق لا يساعد على حمل الكلام على هذه الدلالة .

والذي يبدو أن الكلام بأصليه اللذين ذكرهما اللغويون ، لا ينسجم مع طبيعة المبدع الوجودية القدسية، ولا طبيعة المتلقي(موسى) التكوينية ، فالكلام لا يصدر منه تعالى على حد ما يصدر الكلام منا ، فلا يكون بخروج الصوت من الحجرة ومروره بالأوتار الصوتية وتجاويف الفم ، فإنه تعالى أجلّ شأنًا وأنزّه ساحة، من أن يتجهز بآليات النطق البشرية ، وهذا محل اتفاق بين المسلمين ، بل أن إيجاد مشترك دلالي، يمكن أن يضع حلًا لهذه المشكلة ، وهو ما أشار إليه الراغب في مفرداته ؛ إذ يرى أن الكلم هو ((التأثير المدرك بإحدى الحاستين ، فالكلام مدرك بحاسة السمع ، والكلم بحاسة البصر، وكلمته، جرحته جراحة بان تأثيرها ...))^(٥) ، فذكر الراغب مشتركاً دلاليًا بين الأصلين ، وهو (التأثير) ، وهي دلالة مهمة في بيان معنى الكلام بأصليه ، فهو إذن ما يحدث تأثيراً بأي وسيلة كان . فالتأثير الذي يحدثه الله تعالى بالموجودات، يمكن أن يكون بصورة غير مباشرة ، وليس بتأثير آلات الكلام المعروفة وسماء كلاماً ؛ لأنه ترك أثراً في نفس المتلقي . وهذا ما أثبتته الإمامية عند تفسيرهم لمعنى الكلام ؛ إذ يرى الطوسي أن ((أصل الباب أنه أثر دال ، والكلم أثر دال على الجراح ، والكلام أثر دال على المعنى الذي تحته، والمتكلم : من رفع ما سميناه كلاماً ، بحسب دواعيه وأحواله))^(٦) ، وهذا تفريق بين طبيعة الكلام، وطبيعة المتكلم والمخاطب ، فإذا كان المتكلم هو الله تعالى ، والمخاطب البشر فالكلام لا يمكن أن يحدث بآليات الكلام

(١) معاني القرآن ٢ : ٢٤٠

(٢) ظ : كتاب العين مادة (كلم) : ٥ : ٣٧٨

(٣) مقاييس اللغة مادة (كلم) : ٥ : ١٣١

(٤) ذكر هذا الرأي ابن المنير الاسكندري ، وهو ما نفاه الزمخشري وسخفه ظ: الإتيان فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، تأليف

الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده -

الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ١ : ٥٨٢

(٥) المفردات في غريب القرآن : ٤٣٩

(٦) التبيان في تفسير القرآن ١ : ١٦٢

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

البشري ، ولا يمكن أن يكون قديماً ، كما أكدّه الطوسي ، في معرض تفسيره الآية السابقة ؛ إذ يرى أن فيها ((دلالة على أن كلام الله محدث ، من حيث إنه كَلَّمَ موسى خاصة ، دون غيره من الأنبياء ، وكَلَّمه في وقت دون وقت))^(١) ، فالأصوات التي تسمع ، ليست في حقيقتها كلاماً ، إلا من حيث إنها علامات، وأمّارات اعتبارية ، تدل على المعاني الذهنية ، وهو أيضاً ما يؤكده أحد المحققين في ألفاظ القرآن، إذ يرى أن الكلام ((هو المبرز عن الباطن ، ولا خصوصية للغة ولا للفم واللسان ولا للإنسان فيه ... فالتكلم بمعنى مطلق ، تبين المراد بأي نحو كان : يرجع الى مفهوم التجلي والإيجاد والتكوين ، ويكون من صفات الذات ، وبمعنى التبيين للمخاطبين ، يكون من صفات الفعل ، كما في قوله تعالى : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٢))) ، فميز هذا الباحث بين نوعين من الكلام بالنسبة لله تعالى ، كما هو واضح من كلامه؛ فإما أن يكون بمعنى التجلي والإيجاد ، وهو هنا من صفات الذات القديمة ، وأما أن يكون من صفات الفعل ، وهو محدث بالصورة التي تكلم بها مع موسى ؛ لذا يرى صاحب الميزان ((أن الكلام بما أنه كلام، أمر وضعي اعتباري ، لا تحقق له في الخارج من ظرف الدعوى والاعتبار ، وإنما المتحقق في الخارج، حقيقة الأفراد من الصوت ، التي جعلت علائم بالوضع والاعتبار بما أنها أصوات ، لا بما أنها علائم مجعولة ، وإنما ينسب التحقق إلى الكلام ، بنوع من العناية))^(٣) ، وبهذا نرى أن الفهم الامامي للكلام، يرتقي الى مرتبة جديدة ، ناظرة إلى الاعتبارات الوضعية التي ينطلق منها المستعمل للفظ الكلام ، وهذا الوضع لا يتصور فيه القدم ؛ لذلك ((أن الكلام لا يتصف بشيء من الحدوث والبقاء ، فإن الحدوث وهو مسبوقية الوجود بالعدم الزماني ، والبقاء وهو كون الشيء موجوداً في الآن بعد الآن ، على نعت الاتصال من شؤون الحقائق الخارجية ، ولا تحقق للأمر الاعتبارية في الخارج . وكذا لا يتصف الكلام بالقدم، وهو عدم كون وجود الشيء مسبوقاً بعدم زماني ؛ لأن القدم أيضاً كالحديث في كونه من شؤون الحقائق الخارجية دون الأمور الاعتبارية))^(٤).

وهذا المعنى ، من عدم كون الألفاظ والأصوات الخارجية قديمة ، يمثل محلّ اتفاق بين المدرستين؛ لذلك فإن القول بأن هذا الكلام الذي واجهه موسى كلام نفسي ، لا يمكن تصوره ، وهو يتناقض مع فهم الإشاعرة ، الذي ميز بين الكلام النفسي والكلام البشري ؛ لأن هذه الفكرة أخرجت الكلام عن طبيعته المادية الخارجية ، فهو كلام في النفس ، ليس بصوت ولا حرف ، ولا يشبه كلام البشر ، وإنما الأصوات والحروف دلالات خارجية عليه ، فهو قديم وأزلي ، وليس بحادث أو مستحدث ؛ لأن ((العبارات والألفاظ المنزلة، على لسان الأنبياء، دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي ، والفرق بين

(١) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٤

(٢) التحقيق في كلمات القرآن ١٠ : ١٢٠ - ١٢١

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٢٤٨

(٤) المصدر نفسه

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث ، والمذكور قديم))^(١). والكلام الذي يفهمه الاشعري ((معنى قائم بالنفس سوى العبارة ، والعبارة دلالة عليه من الإنسان ، فالمتكلم عنده من قام به الكلام ، وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاماً ، إما بالمجاز ، وإما باشتراط اللفظ))^(٢)، وهو ما أكده الرازي بقوله : ((الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات ، فإنه يمتنع في بديهته العقل كونه قديماً))^(٣)، فكيف إذن يكون الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام قديماً ، وليس حادثاً ؟ وهو لا ريب ، انه متكون من الحروف والأصوات.

الثانية : الدلالة النحوية : زعم السمرقندي ، أن الإجماع قد وقع من المفسرين في ((إن هذا كلام حقيقة لا مجازاً ؛ لأنه قد أكدّه بالمصدر حيث قال : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ، والمجاز لا يؤكد ؛ لأنه لا يقال : قال الحائط قولاً ، فلما أكدّه بالمصدر ، نفى عنه المجاز))^(٤)، وقريب منه ما ذكره الباقلاني في تمهيده ، دعماً لفكرة الاشاعرة في ثبوت الكلام حقيقة إلى الله تعالى ، إذ يزعم ((اتفاق أهل العربية على أن العرب ، إذا ذكرت المصدر وأكدت به الفعل ، وجب أن يكون حقيقة ، كقولهم كلمته تكلماً وضربته ضرباً ... ؛ ولذلك صار قوله : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ، حقيقة ودلالة على أنه متول لكلامه بنفسه ؛ لما أكد وصفه بكلامه له بالمصدر الذي هو قوله تكلماً))^(٥) ، وهذا الكلام فيه جزم ، على أن تأكيد الفعل بمصدر من جنسه ، يفيد وقوع الفعل بدلالته الموضوعية له على الحقيقة ، ولا يحتمل معناه المجازي أبداً*. كما أن ظاهر كلام الباقلاني ، يفيد إثبات حقيقة كون الفاعل هو الله تعالى؛ ولكن هذا التأسيس الدلالي ، يخالفه الزركشي حين يوضح موقفه من التأكيد بالمصدر ، قائلاً: ((ثم اختلفوا في فائدته ، فقيل : إنه يرفع المجاز عن الفاعل...والصواب ، أنه إنما يرفع الوهم عن الحديث ، لا عن المحدث عنه ، فإذا قلت:(ضرب الأمير)، احتمل مجازين: أحدهما إطلاق الضرب على مقدماته، والثاني إطلاق الأُمير على

(١) الملل والنحل ١ : ٩٦

(٢) المصدر نفسه

(٣) التفسير الكبير ١ : ٣٠

(٤) تفسير السمرقندي ١ : ٣٨٢ - ٣٨٣

(٥) تمهيد الأوائل : ٢٧٥

*نسب السمعاني هذا الرأي إلى ثعلب والفراء من النحاة إذ يقول: ((إن العرب تسمى ما توصل إلى الإنسان : كلاماً ، بأي طريق وصل إليه ، ولكن لا تحققه بالمصدر ، فإذا حقق الكلام بالمصدر ، لم تكن إلا حقيقة الكلام ، وهذا كالإرادة ، يقال : أراد فلان إرادة ، فيكون حقيقة الإرادة ، ولا يقال : أراد الجدار أن يسقط إرادة ، وإنما يقال : أراد الجدار ، من غير ذكر المصدر ؛ لأنه مجاز ، فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم ، عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة ، قال ثعلب : وهذا دليل من قول الفراء أنه ما كان يقول بخلق القرآن)) تفسير السمعاني ، السمعاني (ت ٤٨٩) ، تحقيق : ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم ، دار الوطن ، السعودية - الرياض الطبعة : الأولى : ١٤١٨ - ١٩٩٧ م ١ : ٥٠٣ ، ويبدو من كلام ثعلب ، أن المسألة ، إنما أثبتت لمعرفة من يقول بخلق القرآن ومن لم يقل ،وهي مقولة ألفت بضلالها على الفكر اللغوي التابع لأهواء السلطة المعرفية المهيمنة حينها.

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

أمره، فإذا أردت رفع الأول؛ أتيت بالمصدر، فقلت: (ضرباً)، وإن أردت الثاني، قلت: (نفسه) أو (عينه) ((^(١)))، وظاهر كلام الزركشي هذا، يفيد أن الحقيقة هنا واقعة؛ لتأكيد وقوع الفعل، لا حقيقة فاعله؛ لذلك ضعف رأي أصحابه الإشاعرة بقوله: ((ومن هذا يعلم ضعف استدلال أصحابنا على المعتزلة، في إثبات كلام الله لموسى، في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، فإنه لما أريد كلام الله نفسه، قال (تكليماً)، ودلّ على وقوع الفعل حقيقة، أما تأكيد فاعله، فلم يتعرض له)) ((^(٢)))؛ لذلك لم يمكن القول، بأن فاعل الكلام حقيقة هو الله تعالى، فما ذهب إليه الباقلاني، وما نقله مفسرو الإشاعرة، عن الفراء وثعلب ((لا يفي بالمقصود؛ إذ نهاية ما فيه رفع المجاز عن الفعل في هذه المادة، ولا تعرض له لرفع المجاز عن الإسناد، فللخصم أن يقول: التكليم حقيقة، إلا أن إسناده إلى الله تعالى مجاز، ولا تقوم الآية حجة عليه، إلا بنفي ذلك الاحتمال)) ((^(٣))). فلا اتفاق إذن على رفع المجاز عن الفاعل، فضلاً عن رفعه عن الفعل؛ لأن التأكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل (قد) و (إن)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز، ولذلك أكد القرآن بالمصدر أفعالاً، لم تستعمل إلا مجازاً كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣) فإنه أراد أنه يطهرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز ((^(٤))). وكذلك في قوله: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ٥٠) فلا يمكن حمل المكر على معناه الحقيقي؛ لأنه غير متصور بحقه تعالى، والاعتماد على هذه الفكرة لدعم مفهوم الحقيقة على حساب المجاز، لا ينفع القائلين بحقيقة الكلام.

ويمكن القول أيضاً: أن أسلوب الآية التركيبي، ودلالاتها النحوية، فيها ما يصب في مصلحة التوجه، الذي يثبت حدوث الكلام، إذ إن الفعل (كلم) تنتهي وظيفته الدلالية بانتهاء زمنه الماضي، والمصدر (تكليماً) فيه من الدلالة على تكرار الفعل مراراً، كما أشار غير واحد من المفسرين ((^(٥)))، وكلتا الحالتين من الانتهاء و التكرار، تفيد التجدد والحدوث.

من هنا لا يعتقد الإمامية أن يكون هذا الكلام الذي وصفه النص كلاماً حقيقياً، وإنما هو كلام على سبيل المجاز، ووسيلته أن يخلق الله تعالى اصواتاً في الشجرة التي كانت قريبة من موسى، فتركت أثراً مفهوماً عند المستمع، عبر عنه القرآن بأنه كلام. فكان كلاماً من وراء حجاب. ((^(٦)))

(١) البرهان في تفسير القرآن ٢ : ٣٩٣

(٢) ظ: المصدر نفسه ٢ : ٣٩٣

(٣) روح المعاني ٦ : ١٨

(٤) ظ: التحرير والتنوير ٤ : ٩٤

(٥) ظ تفسير السمعاني ١ : ٥٠٢ وظ: الدر المنثور ٢ : ٢٤٨

(٦) ظ: الميزان في تفسير القرآن ٢ : ٣١٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ثانياً : ثنائية الدال والمدلول أو (اللفظ والمعنى)

ولدت ثنائية القدم والحدث في الكلام ثنائيات أخرى في الفكر اللغوي، تمثل مفترق طرق بين الباحثين عن حقيقة اللغة في الوجود الخارجي، وإن الخوض في هذا النوع من المقابلة بين الدال والمدلول وثنائية اللفظ والمعنى له جذوره في التراث اللغوي؛ إذ ((إن هذه الثنائية- ثنائية اللفظ والمعنى - قد شغلت حيزاً كبيراً داخل هذا التراث))^(١)، ويمكن أن يكون ((زوج (اللفظ/المعنى) زوجاً إشكالياً في التراث على نحو عام))^(٢)، وما زالت تمثل إشكالا عند المحدثين، فصلاح فضل في قراءته الأسلوبية البنيوية يرى أن المشكلة الرئيسية في علم الأسلوب ((هي التماس بين هذين الجانبين: الجانب الطبيعي والمتمثل في الدوال، والجانب المعنوي، أو الروحي المتمثل في المدلولات))^(٣)، ولا يريد البحث أن يجري حفرياته عنها؛ لأنها أشبعت بحثاً وما تزال^(٤)، ولكن لابد من تسليط الضوء على ما ينفعا في فهم التأصيل اللساني، الذي سار عليه الأمامية والاشاعرة، في بيان حقيقة هذا الخلاف ودواعيه، ومعرفة النتائج الدلالية التي تمخضت عنه في فهم النص القرآني. ومن خلال متابعة آراء المشتغلين، في بيان العلاقة بين الدال والمدلول بصورة عامة، وبين اللفظ والمعنى بصورة خاصة، تأسست ثلاث نظريات*:

١- غلبة الدال (اللفظ):

تميل هذه النظرية إلى جانب الدال (اللفظ) وتعدّه أساً للتفكير اللغوي ، وهذا ما نجد آثاره في كلام أقطاب المعتزلة ، كالجاحظ مثلاً ؛ إذ يرى أن ((المعاني مبسوبة إلى غير غاية ، وممتدة إلى غير نهاية ، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة ، وجميع أصناف الدلالات على المعاني، من لفظ وغير لفظ ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد ، أولها اللفظ ، ثم الإشارة ثم العقد ، ثم الخط ، ثم الحال ... ، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة ، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها، وأقدارها، وعن خاصها وعامها، وعن طبقاتها))^(٥)، فالألفاظ هي صاحبة الفضل على المعاني ، وهي

(١) اللفظ والمعنى بين الايدولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم ، طارق النعمان ، سينا للنشر - القاهرة ط/١ ١٩٩٤م : ٧-٨

(٢) المصدر نفسه : ١٣

(٣) علم الأسلوب ، صلاح فضل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية - ١٩٨٥م : ١٠٧

(٤) ينظر على سبيل المثال لا الحصر ، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب ، وينظر كذلك اللفظ والمعنى بين الايدولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم ، وظ : الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، د. صلاح الدين ززال منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م . فقد عقد الكاتب فصلاً طويلاً عن اللفظ والمعنى من صفحة ٦٥-١٨٢، وغيرها كثير.

* وهذا يخالف ما ذهب إليه عدد من الباحثين الذين حصروا البحث بنظريتين: أحدهما تنتصر للفظ على حساب المعنى ، والأخرى تنتصر للمعنى ، ولا يوجد وسط بينهما . ظ: الظاهرة الدلالية : ٦٨

(٥) البيان والتبيين ، أبي عثمان عمرو بن بحر ، تحقيق : المحامي فوزي عطوي ، دار مصعب - بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٨م

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

البشر، ومحدثاً^(١))، أما المدلول ، فهو الكلام القديم الذي هو المعنى النفسي، فهو ((شيء واحد لا يتغير^(٢))، فالمدلول واحد، والدال متغير، وهذه مفارقة دلالية، توضّح أن القدم لا علاقة له بالنظم؛ لأنه يدخل في خانة (الدال)، وإنما القدم، يأتي من هذه المفارقة بين الدال والمدلول^(٣).

ويحاول الباقلاني أن يخرج من مأزق (كيفية تولّد هذا النظم) الذي هو حادث بلا خلاف ، فيلتجئ إلى خلق صورة جديدة للوحي، وذلك عن طريق هذا التصوير التلفيقي الذي يجعل من الوحي ((كلام الله تعالى نزل على قلب النبي نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال، وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله، قول جبريل لا قول شاعر، ولا قول كاهن ، وعلم الله جبريل النظم العربي الذي هو قراءته، وعلم القراءة النبي ، وهو علم الصحابة أن الحروف غير كلام الله تعالى ، وإنما هي آلة يكتب بها كلام الله تعالى، ويُتلى كلامه وليس نفس كلامه))^(٤). وتظهر لنا معالم المأزق الذي اشرنا إليه قبل قليل، في هذا التصوير الذي فصل بين الدال والمدلول ، واطهر لنا حقيقة جديدة للوحي تخرجه عن إطاره الإلهي ، وتحيله إلى صفة الكلام الملائكي المتمثل بجبريل، هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، يضع الباقلاني الدوال في خانة الآلات: آلة الكتابة، وهي الحروف التي يكتب بها كلام الله وكلام غيره ، وآلة القراءة التي عنده تساوي النظم، وتمثّل الصوت الذي يُقرأ به ؛ لذا يكون كلامه تعالى ((لمسموع بالآذان ، وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات، وانه ليس من جنس المسموعات^(٥))، وفي هذا الكلام عودة إلى الثابت العقائدي عند الاشاعرة ، الذي يدعو إلى التوقف عن معرفة كيفية الصفات الإلهية، التي يثبتها الله تعالى في النص القرآني.

لكن الدالّ سواء كان صوتاً أو حرفاً مكتوباً، هو دائماً يمثّل الصورة الخارجية للمدلول، ويحمله باختلاف اللغات، فاستقبال المتلقي لهذا الدال، هو الذي يعرفه على المدلول ، فالأسبقية في ذهن المتلقي واقعة للدال ، وهو لا ريب سيفهم منها مدلولاً ، ليس بالضرورة أن يكون متطابقاً مع المدلول ، الذي أراده المبدع ، إلا أن نقرّ بحقيقة المغايرة بين المدلول الإلهي، والمدلول الذي فهمه المتلقي، وعندها ظهرت لنا مخالفة واضحة للقول بقدّم المدلول ووحدته التي يقول بها الاشاعرة .^(٦)

(١) الإتيان في ما يجب الاعتقاد به: ٢٧

(٢) المصدر نفسه: ١٠٧

(٣) ظ : قراءة النص دراسة في الموروث النقدي ، الأستاذ الدكتور أحمد يوسف علي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الثانية

١١١: م ٢٠٠٨- ١٤٢٩هـ

(٤) الإتيان: ١٠١

(٥) المصدر نفسه: ٢٧

(٦) ظ : النص الديني في الإسلام : ٢٩٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وحين نصل في ثنائية اللفظ والمعنى إلى زمن عبد القاهر الجرجاني، نجد أنها تظل محافظة على جذرها العقدي، إلا أنها ظهرت في لباس نظرية لسانية سميت بنظرية (النظم) ، التي تركز على المعاني النحوية، فليس النظم عنده ((إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو))^(١). ومن هنا انطلقت ثنائية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر، أي من خلال التركيب الدلالي المتمثل بمعاني النحو والنظم الذي فهمه الجرجاني يتعالى بسبب معانيه دون ألفاظه ، فليس الغرض ((بنظم الكلم إن توالَتْ ألفاظُها في النطق ، بل أن تناسقتْ دلالتُها وتلاقَتْ معانيها على الوجه الذي اقتضاهُ العقل))^(٢)، وفي مكان آخر يصرح بالمعنى النفسي إذ يقول : ((وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك ، لم تحتجْ إلى أن تستأنفَ فِكراً في ترتيب الألفاظ ، بل تجدُها تترتبُ لك بحكم أنها خدَمٌ للمعاني ، وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق))^(٣)، فالمعنى هو الكلام النفسي الثابت ، والمعاني يُعنى بها لأصالتها ، أما الألفاظ فهي خادمة للمعاني ، وإنما يُنطق بها بسبب ترتب معانيها في النفس ، فالألفاظ عند الجرجاني ، ليست إلا مجرد علامات وسمات دالة على المعاني، لا قيمة لها إلا بمقدار ما تحمله من هذه المعاني ، ولو سلبت منها لأصبحت مجرد أصوات وأواني فارغة؛ لذلك يعطي حكماً جازماً ((لا يدعُ للشك مجالاً ، أنَّ الألفاظ لا تتفاضلُ من حيث هي ألفاظٌ مجردةٌ ، ولا من حيث هي كلمٌ مفردةٌ . وأن الألفاظ تثبتُ لها الفضيلةُ ، وخلافُها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ))^(٤) .

فلاحظ أن الفصل بين اللفظ والمعنى (الدال/المدلول) ، يستمر في فكر الجرجاني على الوتيرة نفسها عند الباقلاني، مما ينعكس على حقيقة فهم النص ، إلى درجة أن فصاحة النص وبلاغته ، لا تطلب من ألفاظه بل من معانيه ؛ لأن البلاغة والفصاحة عند الجرجاني ،((راجعةٌ إلى المعاني وإلى ما يُدلُّ عليه بالألفاظ دون الألفاظ أنفسها ؛ لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني والألفاظ ، وكان لا يُعقل تعارضٌ في الألفاظ المجردة إلا ما ذكرتُ ، لم يبقَ إلا أن تكون المعارضةُ ، معارضةً من جهة ، ترجعُ إلى معاني الكلام المعقولة ، دون ألفاظه المسموعة))^(٥) ، فالكلام بمعقوله ، لا بمسموعه ، وهو فصل واضح بين الدال والمدلول ، وهذه الثنائية المتضادة ، وإن خلقت حركة فكرية غير مسبوقة في الفكر اللساني العربي ، إلا أنها ظلت تدور في محور الدفاع عن أصلها العقدي ؛ إذ إنها تمثل ((رؤية شمولية ، بين صفتي القدم والحداثة ، فتم لها الإبقاء على صلة بالمطلق ، من خلال تردد القرآن ، وسماعه ، وأسس بذلك

(١) دلائل الإعجاز ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ، تحقيق : د. محمد التنجي ، دار الكتاب العربي - بيروت

، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥م ، ١ : ٧٧

(٢) المصدر نفسه ١ : ٥٦

(٣) المصدر نفسه ١ : ٥٩

(٤) المصدر نفسه ١ : ٥٤

(٥) المصدر نفسه ١ : ٢٠١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

قاعدة مزدوجة ، يهتم أحد شقيها ، بالتدليل على الأصل الإلهي للقرآن ، وذلك بالاعتماد على قدم الكلام النفسي ، ويوفر الثاني أسس التدليل على الإعجاز ، بالاستناد إلى الكلام المعبر عن القديم ؛ ليؤول هذا الأخير إلى نظرية شاملة في النص الأدبي عموماً ((^(١)). وهذه الرؤية ، وإن كان ظاهرها يؤيد منهج الأشاعرة ، في طرح قضية اللفظ والمعنى ؛ لكنها لا تغيب جذورها العقائدية ، ولم تكن منبهة بها ، إلى درجة جعل القراءة التي توافرت في أرضية المذهب الأشعري ، بمثابة ((فتح جديد ، له مرجعية متجذرة في الأعماق ، تحتفل بالنص من أجل النص ، وتكتب اللغة باللغة ، ومن أجل اللغة))(^(٢)). في حين أن التوجهات الحديثة للدراسات الألسينية لم تنتصر لوجهة النظر الأشعرية في غلبة المعنى ، التي أدت في ظاهرها إلى تجزأ النص القرآني على شيين مختلفين وجوداً وحقيقة ؛ لأن وصف العلاقة بين اللفظ والمعنى بهذه الكيفية ؛ جعلت من الألفاظ ، أداة بشرية في التعبير عن المعنى النفسي (كلام الله) ، فحينها يمكن لأي لغة أخرى أن تكون آلة لإيصال المعنى القرآني ، ولا خصوصية عندئذ للغة العربية(^(٣)).

وهذه الفكرة هي التي أسست إلى بحث المواضعة في اللغة ؛ لأن اللفظ الذي يمثل جزءاً من الدال ، ليس له إلا معنى نفسياً واحداً محفوظاً عند الذات الإلهية على وفق رؤية الأشاعرة ؛ فتكون العلاقة حينها بين اللفظ والمعنى علاقة حتمية ، وهي دائماً تدلّ على الحقيقة ، ولا معنى لوجود المجاز ، الذي يشكل جزءاً مهماً من حقيقة النص القرآني ، مما أدى إلى القول بتوقيفية اللغة ، وهو ما يخالفه الآخرون ، فابن جني يمثل المخالفين بقوله : ((والقديم سبحانه ، لا يجوز أن يوصف ، بأن يوضع أحداً من عبادته على شيء ؛ إذ قد ثبت أن المواضعة ، لا بدّ معها من إيماء ، وإشارة بالجراحة ، نحو الموماً إليه ، والمشار نحوه ، والقديم سبحانه لا جراحة له ، فيصحّ الإيماء والإشارة بها منه ، فبطل عندهم أن تصحّ المواضعة على اللغة منه ، تقدّست أسماؤه))(^(٤)) ، ثم يضع ابن جني حلاً ، يتوافق فيه مع العدلية ، فيقول : ((أن تصحّ المواضعة من الله تعالى ، وإن لم يكن ذا جراحة ، بأن يحدث في جسم من الأجسام ، خشبة أو غيرها إقبالاً على شخص من الأشخاص ، وتحريكاً لها نحوه ، ويُسمع في نفس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص ، صوتاً يضعه اسماً له ، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفعات))(^(٥)) ، وهو ما ينسجم والرؤية التي تبتعد عن الكلام النفسي ، وتقترب من تأكيد حدوث الكلام الإلهي.

(١) اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب ، الدكتور الأخضر جمعي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق -

٢٠٠١م : ٣٥

(٢) النقد والإعجاز ، الدكتور محمد تحريشي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠٤م : ١٢٢

(٣) ظ: النص الديني في الإسلام : ٢٩٨ - ٢٩٩

(٤) الخصائص : ٤٥

(٥) المصدر نفسه : ٤٦

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

و يؤدي هذا الفصل بين (اللفظ والمعنى) إلى تقسيم وحدة النص الوجودية الخارجية على (دالّ) يحمل صفة البشرية والحدوث ، وهو اللفظ ، و (مدلول) يحمل صفة الإله و القدم ، وهو المعنى . إلا أن الواقع الخارجي ، يثبت أن ((كلّاً من المدلول و الدالّ ، من سمات نظام اللغة ، سواء أكانت في معجم الكلمات، أو في فنون التركيب ، وطرق التعبير عن المراد ، بل ان الدالّ والمدلول منصهران داخل النص، ولا يمكن القول بأسبقية أحدهما على الآخر ؛ لأن كلّاً منهما ينتج الآخر ويحيل عليه))^(١). وهذا ما يمكن قراءته في النظرية الثالثة .

٣- توحيد الدال مع المدلول :

توجد جذور هذا التوجه في وحدة اللفظ مع المعنى ، عند الفلاسفة بصورة عامة ، فابن سينا مثلاً يرى، ان ((الألفاظ إذا سمعت ، أدرك مع سماعها معنى، فارتسم في النفس المعنى واللفظ معاً ، فكلاً ما خطر بالبال ذلك المعنى ، أدرك اللفظ ، وكلّما سمع ذلك اللفظ ، أدرك المعنى))^(٢) ، وربما يتأتى ذلك من طبيعة العمل الفلسفي ، الذي يعنى بالبحث عن حقائق الأشياء ويهتم بها، والحقبة عند الفلاسفة، هي المعنى^(٣)؛ لذا جاء تعريف المعنى عند الفلاسفة ، مختلف عنه عند المتكلمين ، فهو عندهم ((كل كلمة دلت على حقيقة، وأرشدت إلى منفعة، ويكون وجودها في الأخبار بها صدقاً ، والقول عليها حقاً))^(٤)، وهذا التعريف، يباين تعريف الأشاعرة ، الذي يساوي عندهم الكلام النفسي ؛ إذ جمع التعريف الفلسفي، بين الوجود الخارجي(اللفظ) ، وبين الوجود الذهني(المعنى)، الذي عبر عنه بالحقبة ؛ لذلك أخرجوا البحث عن العلاقة بين الدال والمدلول من الوضعية الاعتبارية ، وجعلوها علاقة حقيقية ، ويبدو هنا أنهم لا ينظرون إلى الكلام ، على أنه مجرد الألفاظ الدالة على ما في النفس، على وجه الاعتبار، كما يذهب الأشاعرة ؛ بل إن الكلام يجري على كل دلالة ، تدل على ما في النفس على وجه الحقيقة ، ((فلو كان هناك موجود حقيقي دالّ على شيء دلالة حقيقية غير اعتبارية ، كالأثر الدال على المؤثر ، والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال ، بنحو أعلى واشرف ، كان أحقّ بأن يسمى كلاماً ؛ لأصالته وجودها وقوة دلالتها))^(٥). كما نجد ذلك عند ابن عربي ذي التوجه الأشعري على مستوى العقيدة ؛ لكنه جمع بين التوجهين في تفسيره للكلام الإلهي ، فحين يراه صفة ذاتية ، فهو هنا مع الأشاعرة ، ولكن بتفسير ، لا يتطابق مع مقولة الكلام النفسي ، بل الكلام الإلهي ، على وفق قراءة ابن عربي الوجودية الفلسفية هو جميع الموجودات ؛ لأن ((الموجودات هي كلمات الله ، التي لا تنفد ، قال

(١) النص الديني في الإسلام : ٢٩٥

(٢) التعليقات ، ابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م : ١٩٢

(٣) ظ: المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، د.ت : ٢ : ١٦٠

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلص الوفاء، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت - ١٩٥٧م ، ٢ : ١١٩

(٥) نهاية الحكمة ، العلامة محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم د.ت : ٣٠٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

تعالى في وجود عيسى عليه السلام :إنه كلمته ألقاها إلى مريم ، وهو عيسى عليه السلام ؛ فلهذا قلنا إن الموجودات كلمات الله من حيث الدلالة السمعية^(١) . ثم يترقى ابن عربي في فهمه للكلام ؛ فيرى أن الناظر في كلمات الله تعالى ، التي هي عنده جميع الموجودات ، لا يعرف منها إلا أعيانها خاصة ، وليس بالضرورة أن تكون هذه الموجودات على شكل ألفاظ مسموعة^(٢) . فيتبادل اللفظ والمعنى وجدوهما بصورة متعاقبة ومتوادة، وربما تصل المودة بينهما إلى درجة الحب الذي يعني ذوبان الحبيب بالمحبيب ؛ إذ ((تدلّ الكلمة على المعنى بحكم المطابقة ، بحيث لو تجسد المعنى لما زاد على كمية الكلمة ، ومثل هذا النوع يسمى حباً))^(٣) ، من هنا تستوي جميع ضروب العلامات ، بما في ذلك الآثار الأخرى كالأعيان . وعلى هذا الأساس ، وبحسب التوجيه السابق، يمكن أن يكون الكلام هو فعل الإيجاد للحروف ، ويرجع إلى عموم القدرة ، كما يجوز نسبته إلى الذات. بينما يجعل ابن عربي الكلام صفة من صفات الذات ، فيقترب من الإشاعرة ؛ لكنه يبتعد عن معنى الكلام النفسي ، ويقترب من الفهم الأمامي ، الذي أرجع المعنى إلى القدرة والعلم الإلهي ، وهما صفتان ذاتيتان .

وفي ذلك إشارة واضحة ومهمة ، إلى أن البحث العلمي ، كلما تمحّض في موضوعه ، وأبتعد عن النزعة القبليّة والانتماء المذهبي ، تحرر في الوصول إلى النتيجة المتوافقة ، مع الثوابت العقلية والحقائق اللغوية . وقد أدى ذلك إلى أن ((يتحول موضوع الفهم من اللغة إلى ما وراء اللغة ، ومن علاقة التواصل السطحية إلى فضاء عمقي يخرج بالدلالة من ثنائية الدال والمدلول ، إلى البحث في مدلول الدال، ومدلول المدلول))^(٤) ، فإذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اعتبارية وضعية عند المتكلمين ، أو اللغويين المتأثرين بالمناهج الكلامية ، فإن ابن عربي يجعلها علاقة حقيقية. فكل ما في الوجود، هو تعبير عن هذه الحقيقة الواحدة، (الحقيقة الإلهية) ، وإن موقف ابن عربي التوحيدي من اللغة، انتهى به إلى جعل العلاقة بين حروف اللغة والرتب الوجودية، علاقة حقيقية وتامة ؛ فتكون النتيجة ، اتحاد الدال مع المدلول، وإن المعنى واللفظ شيء واحد ، فيصبح كلام الله واحداً، سواء ظهر في الأعيان ، أو في الألفاظ^(٥) .

(١) الفتوحات المكية ، محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي(ت:٦٣٨) دار صادر، بيروت .د.ت ، ٢٠٠٣

(٢) ظ : الفتوحات المكية ٢ : ٤٩٥

(٣) المصدر نفسه ٢ : ١١٢

(٤) البحث الدلالي عند ابن سينا ، دراسة أسلوبيّة في ضوء اللسانيات ، الدكتور مشكور كاظم العوادي ، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م ٦٦ :

(٥) ظ : محنة التراث الآخر : ٢٤٦

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

كان التوجه الإمامي يميل إلى هذه النظرية بصورة جلية، ولاسيما مع تقدم البحث في معرفة العلاقة بين اللفظ والمعنى ، ولكن ذلك لا يعني عدم وجود من تأثر منهم بالفكر السائد في المفاضلة بين اللفظ والمعنى ؛ لذا فإنه يمكن ترجيح الرأي الذي يرى أن الإمامية ((تارة ينحون منحى المتكلمين في معالجتهم لها (قضية اللفظ والمعنى)، ومن ثمَّ ينتهون إلى تأكيد وجهة النظر العدلية. وتارة ينحون منحى الفلاسفة))^(١). إلا أن هناك من يؤكد أن الرؤية الإمامية منذ ظهورها ، هي مع التوجه الذي يساوي بين اللفظ والمعنى ، وذلك حين يصنف المرتضى - وهو من أوائل المتكلمين عند الإمامية - مع الذين يذهبون إلى وجوب مراعاة عنصر اللفظ وربطه بعنصر المعنى؛ ((لأتهما متلاحمان متواشجان كوجهي العملة الواحدة ، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ ولهذا فإن حقَّ النص أن ينظر إليه شكلاً ومضموناً ، لا شكلاً فقط أو مضموناً فقط))^(٢). وهو ما يشير إلى وجود هذا التوجه الذي يساوي بين الدال والمدلول منذ زمن المرتضى ، وربما كان سابقاً له .

ويمكن القول إن الإمامية بمستوى توافقه مع الفلاسفة ، وقفوا موقف التصالح ما بين المعتزلة والاشاعرة، هذا التصالح القائم على أساس توسيع النظر إلى الكلام ، من خلال وجهتين : فالمعتزلة قالوا أن المتكلم من اوجد الكلام، والاشاعرة قالوا انه من قام به الكلام^(٣). وقد صدق التعريفان عليه من الجهتين، فلا إشكال في جعل الكلام عند الفلاسفة ، صفة ذاتية للمبدع ؛ ولكن لا انه مجرد الألفاظ الدالة على ما في النفس، بل الكلام يجري على كل دلالة تدل على ما في النفس على وجه الحقيقة . ولعلَّ هذا التصالح يتضح من قول صدر الدين الشيرازي - منظر الفلسفة الإمامية ومجددها في العصر الحديث - إذ يفهم من الكلام مراتب متعددة ، فعنده ((التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة ؛ لأنه مشتق من الكلم، وهو الجرح، وفائدته الإعلام والإظهار، فمن قال: أن الكلام صفة المتكلم ، أراد به المتكلمية ، ومن قال: انه قائم بالمتكلم ، أراد به قيام الفعل بالفاعل ، لا قيام العرض بالموضوع ، ومن قال: أن المتكلم من اوجد الكلام ، أراد من الكلام في الشاهد ، ما يقوم بنفس المتكلم ، بحركة فاه لا بسكونه، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم ، من حيث هو متكلم))^(٤)، فيعالج الشيرازي المسألة من جهة فلسفية ، ويحاول أن يصحح الرأيين؛ فبعد أن يبين الأصل اللغوي ، الذي يجتمع في دلالة التأثير ، ينتقل إلى بيان استعمال التكلم، في عرف المتكلمين، ولكنه حين يرتقي إلى العرفان، الذي يتساوق مع الفلسفة من جهة طولية،

(١) محنة التراث الآخر: ٢٤٨

(٢) أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل ، د. ثائر عبد الزهرة لازم البصير ، دار الينابيع ، سوريا ، دمشق ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٩ م: ٢٦٦

(٣) ظ : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (الإلهيات) ١ : ١٩٤

(٤) ظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، لمؤلفه الحكيم صدر الدين محمد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية ، المتوفى سنة ١٠٥٠ ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة - ١٩٨١ م ٢ : ٤

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

إذ إن العرفان، يجمع بين المعرفة العقلية ، والمعرفة القلبية^(١)، يصل إلى حقيقة مفادها : أن صفة التكلم صفة ذاتية باعتبار رجوعها إلى العلم والقدرة ؛ لكنها مع ذلك فهي تعدّ صفة عارضة، وكونها عارضة تعني أنها ممكنة ، والممكن لا يكون قديماً ، ويظهر ذلك من قوله: ((اعلم أن للكلام والكتاب ؛ لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ... فنقول أن الإنسان إذا حاول أن يتكلم بكلام ، أو يكتب كتاباً ، فمبدأ هذه الإرادة ، أولاً : صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة ، على وجه الإجمال والبساطة، ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة ، في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ، ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيّل ، وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ، ونسبته إلى القلب المعنوي، نسبة الكرسي إلى العرش))^(٢)، وهكذا يدفع المعنى العرفاني باتجاه تحقق الكلام في النفس ، لكنه يبقى في إطار النفس الإنسانية . ويستمر هذا الرأي عند مفسري الإمامية ، بتوسيع دائرة مسمى الكلام ، كما يفهمه الفلاسفة ، فالطباطبائي يتبنى هذا الرأي في قوله : ((فالكلام اللفظي الموضوع ، الدال على ما في الضمير ، كلام . وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى كلام ، كما أن إشارتك بيدك إلى القعود والقيام، أمر وقول . وكذا الوجودات الخارجية ، فإنها لما كانت حاكية بوجودها عن وجود علتها ، وبخصوصياتها عن الخصوصيات الكامنة فيها ، صارت الوجودات الخارجية - بما أن وجودها مثال لكمال علتها - كلاماً))^(٣) ، و هكذا تتسع دائرة الكلام حتى تشمل جميع الموجودات في عالم التكوين ، ويبدو أن سرّ كلمة إيجاد المخلوقات قد أعطت هذه المساحة الدلالية في استيعاب الكلمة الإلهية لكل أثر تركه المولى في عالم الوجود ، والقرآن على وفق هذه الرؤية جزء من ذلك الوجود ، فهو أوجد بسرّ (كن فيكون) .

ومن مقولة اتحاد الدال مع المدلول حاول مفسرو الإمامية بصور عامة ، إثبات حدوث القران، عند تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٠) ، فإنهم ذهبوا إلى أن الذكر يعني (القرآن) ، ووصفه بأنه محدث ، يعني انه ليس بقديم^(٤). وهو تأصيل لإثبات عقيدتهم تجاه النص القرآني، من جهة رفع احتمال كونه قديماً ، خوفاً من تعدد القدماء، وكذلك عدم الإيمان بذاتية الكلام ؛ لأن ذلك يستوجب النقص للمولى ﷺ ؛ أما عند العرفاء فإنها تحمل معنى الثبوت والقدم ، المتمثل بلفظة (الذكر) المحفوظ في اللوح ، ومعنى الحدوث والاستمرار المتمثل بلفظة (مُحَدَّث).^(٥) وهو ما أشار إليه صاحب الميزان ، في رؤية امتزج فيها العرفان مع الفلسفة . فالقرآن ((إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها ، بما أنها كلام دال على معان ذهنية ، نظير سائر الكلام ، ليس بحسب الحقيقة ، لا حادثاً، ولا قديماً .

(١) ظ : المعنى القرآني بين التفسير والتأويل : ٦١

(٢) الحكمة المتعالية ٢ : ١٤

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٢ : ٣٢٥

(٤) ظ: التبيان في تفسير القرآن ٧ : ٢٢٨

(٥) ظ : المعنى القرآني بين التفسير والتأويل ٣٧٠ - ٣٧١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

نعم ، هو متصف بالحدوث ، بحدوث الأصوات ، التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن . وإن أريد به ما في علم الله من معانيها الحقّة ، كان كعلمه تعالى بكل شيء ، حقاً قديماً بقدمه ؛ فالقرآن قديم ، أي علمه تعالى به قديم))^(١) . وهكذا يجتمع القدم والحدوث ، في سمة موحدة بين الدال والمدلول ، لتكون صفة لكلام الله تعالى .

وهذا التوجه كان واضحاً في الفكر الأصولي عند الإمامية ، الذي أثمر نتائج كبيرة على مستوى البحث اللغوي في عالم الألفاظ وعلاقتها بالمعاني ، فبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً أضاف للبحث اللغوي عند الأصوليين من الإمامية الشيء الكثير في مباحثهم اللفظية ، وتوصلوا إلى نتائج في بيان العلاقة بين اللفظ والمعنى ، تكاد تكون متطابقة ، مع نظرية الفلاسفة^(٢) . ولا يريد البحث أن يدخل في الأبحاث اللفظية عند الأصوليين؛ لأنها ليست داخلية في منظومته المنهجية ؛ إذ أراد أن يقتصر على آراء أهل الكلام والمفسرين ، ولكن لا ريب أن بعض المفسرين والفلاسفة من الإمامية ، تأثروا بمباحث الألفاظ الأصولية ، إما لأنهم من علماء الأصول أصلاً ، أو أنهم أطلعوا على ذلك في أثناء تلقيهم الثقافة التفسيرية ، التي تحتم عليهم معرفة مناهج الاستنباط الفقهي في تفسير آيات الأحكام ، فاهتموا بعلاقة اللفظ بالمعنى ، وبطبيعة تلك العلاقة المتمثلة بالارتباط القوي ، الذي ينشأ من العلم بالوضع ، وكثرة الاستعمال ؛ لأن ((استعمال أي لفظ في معنى ، إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ ، لكن لا بوجوده الحقيقي ، بل بوجوده الجعلي التنزيلي؛ لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيراً . فهو وجود واحد ، ينسب إلى اللفظ حقيقة أولاً وبالذات ، وإلى المعنى تنزيراً ثانياً وبالعرض ، فإذا أوجد المتكلم اللفظ ؛ لأجل استعماله في المعنى ، فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب . فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم - بل للسامع - آلة وطريقاً للمعنى ، وفاتياً فيه وتبعاً للحاظه ، والملحوظ بالأصالة والاستقلال ، هو المعنى نفسه))^(٣) . فالتعبير بالفناء ، يعني جعل اللفظ والمعنى شيئاً واحداً ، فإذا وُجد اللفظ ، كأنما وُجد المعنى؛ فلذا يكون: وجود اللفظ وجود المعنى، ولكنه وجود لفظي للمعنى، أي: أن الموجود حقيقة هو اللفظ لا غير، وينسب وجوده إلى المعنى مجازاً ، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع . والذهنية الأصولية هذه، أوجدت تقارباً في فهم هذه العلاقة بين الدال والمدلول ، فالغزالي(الأصولي) ، يتجاوز فهم أسلافه الإشاعة لمعنى الكلام ، الذي حصر عندهم في المعنى النفسي، وذهب إلى القول بأن الكلام مشترك لفظي، تارة

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٢٥٠

(٢) ظ : كفاية الأصول ، الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدس سره) تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث : ١٦ - ٢٠ و ظ : أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني ، للسيد الخوئي(ت ١٤١١هـ) منشورات مصطفىوي - قم ، الطبعة الثانية - ١٣٦٨ ش ، ١ : ١٠ - ٢٨

(٣) أصول الفقه ، الشيخ محمد رضا المظفر ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة د.ت ١ : ٧٨ ، و ظ : محاضرات في أصول الفقه تقرير أبحاث : السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، تقارير الشيخ محمد إسحاق الفياض ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم المشرفة ، الطبعة : الأولى : ١٤١٩ هـ . ق ١ : ٤٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يطلق على المعنى النفسي (المدلول) ، وأخرى على الألفاظ (الدال)، وذلك في قوله: ((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))^(١). وهذا فيه دليل على أن الغزالي ابتداءً يخطط له منهجاً مستقلاً، سيكون له أثر في فهم الذين جاءوا من بعده من الأشاعرة وغيرهم .

خلاصة القول إن البحث في قضية الدال والمدلول ،أو (اللفظ والمعنى) وثنائيتهما الجدلية ، نما وترعرع ، في ظل ثنائية القدم والحدث ، والشيء الذي لا يمكن تجاهله ، هو أن ((نشأة علم الكلام، إنما كان استجابة إلى رغبة الثقافة العربية الإسلامية ، في تجاوز ما أحست به من عوز إلى منهج في النظر والتأويل؛ للإجابة عن الأسئلة ، التي لم يتمكن السلف ، الذي نهض لرد شبهة التجسيم ، قادراً على الإجابة عنها))^(٢) ، وهذا يوضح تماماً ؛ بأن القضية لم تكن ولدت لغرض خدمة مفهومي اللفظ والمعنى ، بل هي ((استعمال بعض جوانب و مظاهر ظاهرة الكلام ؛ للتدليل بها على مجموعة من التصورات القبلية – الميتافيزيقية – لدى كل طرف من الطرفين))^(٣)، فليس هناك بحث عن وحدة دليل (دال/مدلول) ، على نحو يكون البحث عن أحدهما ، مستدعياً حضور البحث عن الآخر وسبباً عليه ، بل هنا إشارات تشير إلى غيرها؛ إذ إن لهذا الآخر وجوده المستقل تماماً ، ومع هذا لا يريد البحث التفريط بجهود هؤلاء المتكلمين ، ففي الوقت الذي لا يُنكر أن جذور البحث في مسألة اللفظ والمعنى عقائدية ، ولكن هذا لا يعني أنها لم تكن قد أسدت للبحث اللغوي خدمات مهمة ، أثرت عملية فهم النص القرآني ، كما أنها تمكنت من قراءة النص قراءة جديدة ؛ لكنها ليست القراءة الوحيدة ، أو القراءة النموذجية ، التي من خلالها يفهم النص القرآني ، وليست السبب الأوحى في إثبات قداسته وإعجازه . وإنما هناك ثنائيات يمكن أن تزداد على تلك الثنائية ، تساعد على فهم الإعجاز والقداسة ، أما أن تكون من داخل النص ، فتكون ذاتية ، أو من خارجه ، فتكون عرضية .

(١) المستقصى في علم الأصول: ٨٠

(٢) علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب ، محمد النويري، دار محمد علي الحامي ، صفاقس ، الطبعة الأولى - ٢٠٠١م : ٧٩

(٣) اللفظ والمعنى بين الايدولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم : ٨٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ثالثاً : ثنائية الذاتي والعرضي :

١ - في قداسة النص

لا مجال للخلاف في أنّ النصّ القرآني نصّ مقدّس ، بكلّ ما تحمل هذه المفردة من معنى ، عند جميع من يعتقد قداسته ، لكن الخلاف وقع في طبيعة هذه القداسة ، فهل كانت ذاتية ؟ أي من داخله النبوي والتركيبى ومفرداته المستعملة ، أم أن هناك سياقات خاصة خارج النظام اللغوي ، هي التي صبغت النصّ القرآني بلون القداسة ؟ وإذا تحققت القداسة ، فهل أكسبت اللغة (حروفها وأصواتها) قداسة خاصة ؟

بشرية اللغة وقداسة النص :

ومن خلال المقايسة بين طبيعة المتلقي الأول، ولسان النصّ القرآني، الذي استعمله المبدع في عملية التواصل، نلاحظ أنهما يشتركان في طبيعتهما البشرية المعروفة لدى الوسط الثقافي، والبيئة اللغوية التي تواصل معها، ولما كان هذا الاتصال خاضعاً لتلك القدرة المهيمنة والمطلقة، التي أوجدت كل شيء بسرّ قول: (كن فيكون)، فيعلم حينها، مدى الاهتمام الذي نالته تلك الكلمة، التي هي جزء من النظام التكويني، بل هي سرّ وجوده المطلق ، فاستحقت أن توصف بأنها ﴿لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ في كتاب مَكُونٍ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩)، هذه الأوصاف التي أسبغها المبدع؛ لبيان حقيقة كلامه المنزل ؛ أفاد منها كثير من مفسري المذهبين ، في إثبات قداسة النصّ القرآني، فهو قرآن، أي : أنه مقروء، قُرئ ويُقرأ وسيُقرأ، وإذا قُرئ الكلام كثيراً، ربما تملّه الأسماع ؛ لذلك وصفه مبدعه بأنه كريم، ((أي لا يهون بكثرة التلاوة، ويبقى أبد الدهر كالكلام الغضّ ، والحديث الطريّ، ومن هنا يقع أن وصف القرآن بالحديث، مع أنه قديم يستمدّ من هذا مدداً، فهو قديم يسمعه السامعون، كأنه كلام الساعة، وما قرع سمع الجماعة))^(١)، فهذا البعد الغيبي (المتافيزيقي)^(*)، الذي يستمد من أوصاف القرآن لنفسه؛ يعطيه هذا البعد القدسي، المتفق عليه بين المسلمين في عالم الغيب، وذلك انطلاقاً من معنى (مكنون)، الذي يعني في أوضح دلالاته المعجمية: (مصون)أو(مستور)أو(محفوظ)^(٢) في اللوح، وهو ما يعطي النصّ بعداً غيبياً آخر، يجعله بعيداً عن متناول العقول المحدودة، ومنها يكتسب تلك القداسة الدلالية .

(١) التفسير الكبير ٢٩ : ١٩١

(*) (المتافيزيقي) تعني ما وراء الطبيعة ، ومعرفياً هي المعارف القبلية والمجردة الخارجة عن تجارب البشر في كل زمان ومكان .
: المعجم الفلسفي ، الدكتور جميل صليبا ، ٢ : ٣٠٢ - ٣٠٣

(٢) ظ لسان العرب (مادة كنن) ١٣ : ٣٦١ ، و ظ: مجمع البحرين (كنن) ٤ : ٧٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وهذا يتضح في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ ، الذي يحمل دالتين تدفعانه إلى القداسة . فأما لا يمسّه إلا الملائكة الذين وصفوا بالطهارة من الذنوب ، أو إلا المطهرون من الشرك^(١) ، وهو يعني عند الامامية، إن تلك المعاني القرآنية المقدسة، كانت مقصورة في مسّها (علمها ومعرفتها) ، على المعصومين، ((لا يطلع عليه إلا المطهرون من الكدورات البشرية ، أو لا يمسّه إلا المطهرون من الأحداث))^(٢)، أو في مسّ تلك الحروف والكتب المؤلفة من ألفاظ القرآن، لا يمسها إلا الطاهر بالطهارة المعنوية، والطهارة المادية. ولكنّ البعد الغيبي، لا يمنع أن تمارس الكلمة الإلهية سلطتها على النفوس من منطلق فيزيقي (طبيعي)؛ فتأثّر في الأسماع ، فتقرعها بصوت ينسجم مع تكوينها الوجودي ، أو من منطلق ميتافيزيقي ، نتيجة لارتباط الكلمة بالمقدس اللامتناهي^(٣).

وهو ما يجعل بعض دارسي النص القرآني يستظهرون من هذه الآيات ((أن للقرآن الكريم مقامين: مقام مكنون محفوظ من المس ، ومقام التنزيل الذي يفهمه كل الناس))^(٤) ، فله موقع في الكتاب المكنون ، لا يمسّه أحد هناك إلا المطهرون من عباد الله ، وأما قبل التنزيل ، فله موقع في كتاب مصون عن التغيير ، وهو الذي يسمى بأمر الكتاب ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤) ، أو باللوح المحفوظ، في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١-٢٢) ، وهذا اللوح ، إنما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغيير عليه، وهو المقام الميتافيزيقي الذي يقول الامامية بقدمه ، وإن التنزيل بعده، وهو هذه الحروف التي نقرأها ، وإن القرآن المنزل تدريجاً ، لا يخلو من ناسخ ومنسوخ ومن التدرج الذي هو نحو من التبدّل والتغيير ، فالكتاب المكنون الذي هو أصل القرآن ، وهو أمر وراء هذا المنزل، وإنما هو بمنزلة اللباس لذاك المكنون والمحفوظ^(٥). وهو ما يتطابق مع رأي الإمامية في حدوث الكلام الإلهي، وقدمه التي مرّ ذكرها .

قداسة زمن النزول ومكانه:

اتضح أن صفة القداسة للنص ، لم يفرضها المسلمون عليه بمسألة ذوقية ، إنما المبدع المقدس جعل خطابه يكتمل في ثلاثية مقدسة ، حتى تكون الرسالة مقدسة ، وهي صفة ضرورية حتمتها طبيعة الاتصال ، امتدت حتى إلى الزمان ، الذي أنزل فيه النص، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ (الدخان: ٣)

(١) ظ : أحكام القرآن ٣ : ٥٥٥ و ظ : تفسير السمرقندي ٣ : ٣٧٦ و ظ : تفسير السمعاني ٥ : ٣٥٩ و ظ : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٩ : ٣٧٧

(٢) الأصفى في تفسير القرآن، محمد حسين الفيض الكاشاني (-١٠٩١هـ) التحقيق: محمد حسين درابتي - محمد رضا نعمتي (، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى : ١٤٢٠هـ ق ، ١٣٧٨هـ ش ، ٢ : ١٢٥٩-١٢٦٠

(٣) ظ : كلام الله ، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية : ١٣ - ١٤

(٤) القرآن في الإسلام : ٤٨

(٥) ظ : الميزان في تفسير القرآن ٩ : ٢٢٤

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

، فالإنزال الدفعي ، الذي استبطنته دلالة الفعل (أنزلناه) ، كان في ليلة وصفت بأنها (مباركة) ، ولا ريب أن الأعناق اشرأت لتشخيص ذلك الزمن المبارك ، وما تعني بركته ، فيأتي النص ليفصح عن ليلة سماها بليلة القدر، ويحدث إثارة بأسلوب الاستفهام الإنكاري، الذي يوحى بقلة دراية عند المتلقي ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ؟﴾ (القدر:٢)، ربما تنصرف الأذهان إلى تلك المساحة الزمنية المحصورة بين غروب الشمس وطلوعها، وإذا بها تستوعب كل الزمن الذي يكون معدل عمر الإنسان، وهو ألف شهر. بل تتجاوزه بوصف (خير) منه ؛ لذا نالت هذه الليلة المباركة ، والمستوعبة للزمن كله ، قداسة خاصة ؛ لأنها أصبحت خالدة يبحث عنها المسلمون في آخر عشرة أيام من شهر رمضان في كل عام ؛ فتتجاوز القداسة ذات النص ؛ لتشمل زمان ولادته ، وليحتفل بعيد ميلاده في كل عام ، مادام القرآن موجوداً. وهو ما يستدعي فتح أفق التلقي على مطلق الزمن ، فلم تكن محصورة في ليلة الإنزال الأولى ، بل تتجاوزها إلى ما يقابلها من الليالي ، في كل رمضان متجدد .

فالليلة التي انزل فيها كتاب الله مباركة ، فهل جاءت البركة لهذه الليلة من بركات القرآن، أم أنها مباركة لذاتها، وبركتها هي التي أضافت قدسية للقرآن الكريم ؟

يروى الإمام الصادق عليه السلام ((لقد خلق الله جلّ ذكره ، ليلة القدر أول ما خلق الدنيا، ولقد خلق فيها أول نبي يكون ، وأول وصي يكون ، ولقد قضى أن يكون في كل سنة ، ليلة يهبط فيها بتفسير الأمور، إلى مثلها من السنة المقبلة))^(١)، وفيها إشارة واضحة إلى أن هذه الليلة بخصوصيتها ، عندما خلقت الدنيا كانت موجودة ، فإذا كانت مباركة، فبركتها سابقة على إنزال القرآن ، فهي مقدسة ، وأختيرت لتكون ظرفاً لما هو مقدس . وفي هذا أمارة ، على أن النص فضلاً عن قداسته الذاتية ، حصل على قداسة من خارجه التكويني ، وظرف نزوله الزمني، وهو ما أشار إليه الرازي في بيان نظم هذه الآيات ، فيرى أن المراد منها تعظيم القرآن من ثلاثة أوجه : أحدها : بيان تعظيم القرآن بحسب ذاته ؛ لأنه تعالى أقسم به ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (الدخان: ٢) ، وذلك يدل على شرفه ، كما أنه أقسم به على كونه منزلاً في ليلة مباركة، وعنده أن القسم بالشيء على حالة من أحوال نفسه ؛ يدل على كونه في غاية الشرف ، كما أنه تعالى، وصفه بكونه مبيناً ، وذلك يدل أيضاً على شرفه في ذاته . الثاني : وهو بيان شرفه ، لأجل شرف الوقت الذي أنزل فيه ، فهو قوله : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، وهذا تنبيه على أن إنزاله في ليلة مباركة، يقتضي شرفه وجلالته. الثالث : بيان تعظيمه بحسب شرف منزلته^(٢).

فالرازي أراد أن يبين أن قداسة القرآن ذاتية ، وأضيفت إليها قداسة الليلة والظرف الذي أنزل فيه، وهي لا تبين إلا أن القداسة ذاتية لكل من القران ، والليلة التي أنزل فيها القران ، ولا يوجد في ذلك خلاف

(١) الكافي ١ : ٢٥٠

(٢) ظ: التفسير الكبير ٢٧ : ٢٣٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

بين الطرفين . ويمكن الركون إلى هذا الرأي والاعتماد عليه ، بدليل أن القرآن قد وصف نفسه بالبركة ، فإذا كانت البركة مدعاة للقداسة؛ فالقرآن مبارك أيضاً ، فقد وردت هذه الصفة للقرآن أربع مرات ، وفي ثلاث منها وصف بأنه (كتاب مبارك) ، ومرة واحدة وصف بأنه (ذكر مبارك)^(١) . وهذا فيه دلالة على أن هذا النص ، أنزل مباركاً ، بغض النظر عن ظرف النزول الزمني . وأما بركة الليلة التي أنزل فيها القرآن؛ فهو من باب الملاءمة ، بين قداسته الذاتية ، وقداسة زمن التنزيل . وهي قداسة واحدة ؛ لأن القداسة كل لا يتجزأ ، وإن القدسية الذاتية آتية أيضاً من طبيعة النص ، والإعجاز اللغوي الذي برز من خلال أحداث رافقت نزول النص ، وتكمن قداسته في تمايزه كلغة أو نص ، فضلاً عن قداسته الناشئة عن خارجه.^(٢)

ولا يتخلف المكان أيضاً عن تأثيره بتلك القداسة الفريدة ، ففي قوله تعالى : ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١) ، فخشوع الجبل وتصدعه ، وهو يستقبل النص الإلهي - في فرض كونه ظرفاً مكانياً للإنزال - ليس إلا ليتمكن النص من قلوب المتلقين له ، بكل مستوياتهم الإيمانية ، ويدعوهم إلى أعمال الفكر في عظمة هذا النص؛ لكي يكون المكان والزمان ، معاً ظرفاً واحداً ، للرحمة الإلهية المرجوة من سماع أصواته ، والإنصات إلى إيقاعه ، ونبرات فواصله ، ومن هنا جاءت الدعوة إلى الاستماع والإنصات للنص القرآني ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤).

وخلاصة القول أن الإمامية والأشاعرة ، يتفقون على قداسة النص القرآني ، وينتصرون لألهيته ، إلا أن الفكر الأشعري ، ينطلق من متبنياته العقائدية في إثبات هذه القداسة ، فهي قداسة ذاتية؛ لأنها ترتبط بقداسة المبدع؛ ولأن النص صفة ذات له ، مما يجعل الذات المقدسة معياراً لفهم النص ، فتضفي عليه صفة القداسة ، حتى في بنائه الأسلوبية ، ((فالخطاب التقديسي ينطلق من المطلق ، بوصفه ركيزة مهمة ، تؤسس معايير القيمة ، التي يكتنزها النص من جهة ، ومعايير تلقي هذا النص من جهة أخرى))^(٣) ، وهو ما يستدعي تقديس المنجز اللساني بقدمه وظاهره ومعانيه ؛ لأنه يمثل الذات المطلقة . أما الإمامية فنظريتهم التي تؤول إلى حدوث الكلام الإلهي ، وعده صفة فعل لا صفة ذات ، توحى بأن قداسته وإن كانت مرتبطة بقداسة المبدع ؛ لكنها لم تكن جزءاً منها .

(١) وهذه الآيات هي ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾ (الأنعام: ٩٢) و ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٥) و ﴿وَهَذَا ذِكْرُ مُبَارَكٍ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (الأنبياء: ٥٠٠) و ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩)

(٢) ظ : الخطاب الأصولي : ٢٣

(٣) التأويل وقرأة النص : ١٧٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

٢- في إعجاز النص :

لقد حمل النص القرآني جوامع الكلم ، فابهر الناس به نصاً متحدّياً ، وانتصر عليهم تركيباً ودلالة ، فتجاوز تلك الأصول التي رسموها للنص البليغ ، حتى صار من الصعوبة بمكان ، الفصل بين المستوى الدلالي العقائدي للإعجاز ، والمستوى اللغوي والتركيبى للنص القرآني ؛ بل تراوج المستويان ؛ لتحقيق فهم الإعجاز ، عبر اندماج العقيدة باللغة^(١) ، فأنتج نصّ ، لم يكن للمتلقين عهداً به ؛ لأنه مثل لهم صدمة لغوية ، أحدثت لديهم انقلاباً في معاييرهم اللسانية ، ومنظومتهم الثقافية والدينية ؛ جعلتهم ينكرونه ﴿ مَا سَمِعْنَا هَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ ﴾ (ص:٧) ، مع أنه لم يخرج عن لغتهم ومفرداتهم المتداولة ، التي اعتقدوا أنها وصلت إلى حد الكمال^(٢) ، ومن هنا جاءت حيرتهم ، ولاسيما ان النص تحداهم في آيات متعددة ، فكانت القراءات التي حاولت ، أن تبين مواضع هذا التحدي متباينة ، وخرجت عن إطار المعيار في كثير من الأحيان . بل صعب على الجميع ، أن يضعوا معياراً يقتنع الآخر في فهمه لما هو معجز ، على الرغم من ثبوت النص ، وهذا إن دلّ على شيء ، فإنما يدلّ على فريدة هذا النص وجودته ، ((والنص الجيد، هو الذي لا يرضى بأن يقرأ قراءة واحدة، تزعم لنفسها أنها القراءة الوحيدة الممكنة، بل هو ذلك الوجود الذي يتحقق عبر قراءات متعددة ، قد تتباين وتتمايز))^(٣).

ولما كان الإيمان بالإعجاز القرآني من مسلمّات العقيدة ، عند جميع المذاهب الإسلامية ، فإن الاستدلال لا يتجه إلى إثباته ، وإنما إلى كلفيته وطبيعته ، ((فالتسليم بالإعجاز حاصل لديهم من النص المستدلّ عليه ؛ لأنه نص جاء على خصائص أشار إليها هو نفسه ، وحاول أن يقيّمها ، فهو دليل مستدلّ ، أو هو نص على النص))^(٤) ، إذ أشار القرآن في عدة آيات ، إلى ذلك التحدي الذي يستبطن الإعجاز ، فكان إعجازاً داخل الإعجاز . وذلك في قوله : ﴿ فَلَمَّا اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء:٨٨) ؛ لذلك فإن التحدي قائم ، والبحث عن الإعجاز ، كان منهجاً مرافقاً لولادة النص ، إلا أن الإعجاز اللغوي البياني ، ظهر بصورة مكثفة في تلك الحقبة التي خلقها الجدل العقائدي ، فتوجّه جيل القرن الرابع الهجري عند أكثر المذاهب ، نحو هذا النوع من الإعجاز ؛ لأن الفكر ((خرج من مستوى التسليم المطلق إلى مستوى الاستدلال بالحجة))^(٥) ؛ لذا يبرز إعجاز النص القرآني ، مواقف متباينة بين المسلمين ؛ لأن الوقوف على الجهة التي كان منها الإعجاز القرآني ، لم تلتق عندها الآراء ، ولم تكن محلّ اتفاق بين الباحثين والناظرين في وجوه الإعجاز

(١) ظ: النقد والإعجاز: ٧

(٢) ظ: النص الديني في الإسلام : ٣٢١

(٣) النقد والإعجاز: ٨

(٤) دراسات في الخطاب ، نور الهدى باديس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، الطبعة الأولى : ٢٠٠٨ : ٦٣

(٥) المصدر نفسه : ٦٤

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

في كل زمان ومكان ؛ لذا هي تتراوح ، بين أن يكون النص معجزاً في ذاته ، من جهة التركيب في قوة السبك ، ودقة النظم ، وجمال الإبداع ، و تناغم الإيقاع ، أو من جهة الدلالة في تجليات المبدع ، أو بما أخبر به من روعة الحدث الماضي ، أو استشراف الغيب الاستقبالي . وهذا يستدعي التعريف بمفهوم الإعجاز ولو باختصار.

مفهوم الإعجاز :

تتبع المعاجم العربية لفظة (عجز) وراعت التطور الدلالي الذي مرت به هذه المفردة ، عبر سياقاتها الاستعمالية عند المشتغلين بها ، في جميع مستوياتهم ؛ فلم يكن المعنى الاصطلاحي حاضراً في المعاجم المتقدمة ، وإنما ظهرت الدلالة الاصطلاحية في معجم (لسان العرب) ؛ لأنها فيما يبدو كانت رائجة ، ومستعملة بكثرة في زمان تأليف هذا المعجم.^(١) ومفهوم الإعجاز الاصطلاحي ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقران الكريم ، ويقترن بالتحدي ، وفي عرف أهل اللغة واللسان العربي ، ارتبط بلغة القرآن ، وبيان مدى طواعيتها ، على تقبل نمطين من الكلام ، إما الهي سماوي أو بشري أرضي^(٢).

لذا ، فمن الطبيعي أن تختلف مراتب مفهوم الإعجاز ؛ إذ فهم منه في المعاجم اللغوية ، القصور عن الشيء ، وأن يأتي الإنسان بشيء ، يعجز خصمه ويقصر دونه ، أي هو الإيقاع في العجز^(٣) ، وأما المعنى الاصطلاحي ، فانه تطور بمراحل نحتاج الوقوف عليها ، والنظر في تطورها التاريخي ، والإشارة إلى قضية التاريخ مهمة جداً ؛ لبيان مدى الانعطافات الدلالية التي تعرض لها مفهوم الإعجاز ، وهي انعطافات منطقية ، فرضتها ظروف استعمال النص وفهمه ، في مراحل التحدي المستمر والدائم ، تجاه المتلقي بجميع مستوياته . فالإعجاز بوصفه مفهوماً مركزي لقراءات الذين عنوا به ، وضعت له حدوداً كثيرة ، فهو عند أهل الفصاحة يعني ((الفصاحة المفرطة ، في هذا النظم المخصوص ، دون الفصاحة بانفرادها ، ودون النظم بانفراده))^(٤) ، وحين كان توجه دارسي النص والباحثين فيه بلاغياً ، جاء تعريف الإعجاز منسجماً مع هذه النزعة البلاغية ، وذلك حين عدّ درس الإعجاز القرآني ، فرعاً من فروع البلاغة ، فلا نعجب أن يكون عند أهل البلاغة ، ((هو ان يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق البشر ، ويعجزهم عن معارضته))^(٥) .

في حين يرى بعض المفسرين تلك الشمولية لمفهوم الإعجاز ، فهو ((المطابقة لما تقتضيه الأحوال،

(١) ظ: كتاب العين مادة (عجز) ١ : ٢١٥ ، وظ : لسان العرب مادة (عجز) ٥ : ٣٧٣

(٢) ظ: النقد والإعجاز : ١٦

(٣) ظ : لسان العرب مادة (عجز) ٥ : ٣٧٠ وظ : مجمع البحرين مادة (عجز) ٣ : ١٢٤

(٤) أوائل المقالات : ١٦٧

(٥) مختصر المعاني أسعد الدين التفتازاني منشورات مؤسسة آل البيت (ع) دار الفكر قم الطبعة الأولى ١٤١١ هـ . ق: ٢٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ومن ضرورة تجدها تجدد ما يطابقها^(١)، في حين يرى الالوسي ان ((الإعجاز هو المرتبة، التي يعجز البشر عن الإتيان بمثلها، ولا تدخل على قدرته قطعاً، وهي تشتمل على شيئين، الأول: الطرف الأعلى من البلاغة، أعني ما تنتهي إليه البلاغة، ولا يتصور تجاوزها إياه، والثاني: ما يقرب من ذلك الطرف، أعني المراتب العلية التي تتقاصر القوى البشرية عنها أيضاً، ومعنى إعجاز آيات الكتاب المجيد بأسرها، هو كونها مما تتقاصر القوى البشرية عن الإتيان بمثلها، سواء كانت من القسم الأول أو الثاني))^(٢)، هكذا يكون الإعجاز من جهة المفهوم، يتمتع بسعة تستطيع أن تستوعب جميع التصورات التي يضعها المشتغلون في دراسته قديماً وحديثاً، وقد اتفق مع خلود المعجز واستمراريته، فكان الإعجاز صفة ملازمة للقرآن، عبر العصور والأجيال، ويكون في مستوى إدراك الجميع له، فلا قيمة له إذا كان فوق إدراك المخاطبين^(٣).

ولا ريب أن هذا يثبت أن الدراسات الإعجازية، أفادت مما وصل إليه الفكر البشري، من علوم وابتكارات، مما أدى إلى رقي المجتمع المسلم، من خلال الاتصال مع التجارب الإنسانية المختلفة^(٤). فتطور الذوق الأدبي والفني، وتطور عملية التلقي الخاضعة لموازين التأثير والإمتاع، أدخلت أشياء جديدة لفهم الإعجاز، كما في فهم المحدثين مثلاً، فهناك من ذهب إلى الإعجاز الإيقاعي، والصوتي والسردى؛ لذا يرى مالك بن نبي، ضرورة تعديل مفهوم الإعجاز وتوسيعه، ليشمل كل أثر يتركه النص في المتلقي ويعجزه، ولاسيما في الأبعاد النفسية والعلمية، فلم تكن اللغة وحدها قادرة على إظهار هذا النوع من الإعجاز، ولاسيما في العصر الذي ابتعد فيه أهل هذه اللغة عن تذوق عبقريتها، فضلاً عن الذين لا يجيدونها، كما أن الإعجاز يمتلك من السعة ما يتجاوز النظم والصياغة، فلا بد من تجاوز هذه الرؤية التقليدية والوصول إلى مشترك إعجازي، يتصف بصفة الخلود والاستمرار^(٥).

وحفل الفكر اللغوي والنقدي عند العرب، بتصورات متعددة عن معاني الإعجاز، وكلّ التعريفات تجمع على أن المعجز يجب أن يكون خارقاً للعادة*، ومن هنا نُظر إلى الإعجاز القـرآني على أنه من

(١) تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ)،

دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان د.ت. ٦، ٢١٥

(٢) روح المعاني ١٢: ٦٣

(٣) ظ: الظاهرة القرآنية: ٥٩

(٤) ظ: المصدر نفسه: ٦٤

(٥) ظ: المصدر نفسه: ٦٧

*خرق العادة بالمعنى الكلامي الأشعري، هو خرق قانون السببية، أما عند الامامية، فهو خرق القوانين التي تعارف عليها الناس، فالمعجزة ليست صدور المعلول بلا علة، بل هي تعني صدور المعلول عن علة غير معروفة عند الناس. ظ: الإعجاز بين النظرية والتطبيق، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي /، بيروت - لبنان الطبعة

الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م: ٢٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ضرورات البحث في النص القرآني، فهماً وتحليلاً؛ لذا سار البحث في منهج المقارنة بين المذهبين، على وفق ثنائيات مختلفة، مع الإيمان بعدم إمكان حصر وجوه الإعجاز بجهة من جهاته المتعددة ؛ إلا أن منهجية البحث تقتضي هذا التصنيف ؛ لكي نتمكن من معرفة مستويات الخلاف والاختلاف بين الإمامية والأشاعرة ،عسى أن تكون النتائج مربحة بما يخدم الفهم الحاضر للنص .

الإعجاز العرضي للنص

من خلال تتبع مراحل الاهتمام بإعجاز النص القرآني، لابد من الإشارة إلى مسألة مهمة في تاريخ فهم النص تساعد في بلورة مفهوم الإعجاز. فلم تكن مفردة (إعجاز) قد وردت في النص القرآني، وهي تحمل المعنى الاصطلاحي الذي يستعمل اليوم ، أو استعمله المشتغلون بالإعجاز في مرّ مراحل التطور الدلالي لهذه المفردة ، ولكن وردت أساليب تدل على التحدي، ومطالبة المتلقين بأن يأتوا بمثل القرآن، و(المثل) هذا ، يمثل دلالات متعددة لموضوع التحدي ، وهو تحدٍّ عام ، ابتداءً بزمان وامتد إلى لانهاية الزمن ، وكان في مكان ، ولم يتقيد في حدود ذلك المكان ، وكان موجّهاً لمجموعة مخاطبين ، ولم يقتصر عليهم ، فشموليّة التحدي ، واستيعابه لكل عناصر الزمان والمكان ، والخلق من الإنس والجن ، هو سرّ مهمّ من أسرار الإعجاز القرآني . وهذا يظهر في قوله تعالى : ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء:٨٨) ، فالتحدي إذن ، لم يكن لفئة دون أخرى ،ثم أنه ليس لمكان أو زمان دون آخر ، وهذه المرحلية المكانية و الزمنية كانت من مقاصد مبدع النص القرآني .

التحدي في مكة :

ولعل هذا ما يفسر ان تكون بعض الآيات التي جاء للتحدي المنتج للإعجاز ، نزلت في مكة ، ومن خلال إلقاء نظرة على تلك الآيات ؛ يتبين أنها استعملت أسلوباً حوارياً خاصاً بين المبدع والمتلقي ، و يظهر هذا من التطابق التام بين بدايات الآيات ونهاياتها. وهذه الآيات هي : قوله تعالى : ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود:١٣) ، وقوله تعالى : ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨) وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور:٣٣-٣٤) . فيلاحظ أن أسلوب الآيات الثلاث ، يستعمل تركيب (أم يقولون) ، وهو استفهام حذف أداته واستغني عنها بملازم لها في التركيب الاستفهامي(أم) ، وفيه دلالة ، على بداهة وقوع الاستفهام من المنكرين للقرآن ، وفيه أيضاً إشارة إلى الكفار في مكة ، واستعمال فعل المضارع (يقولون)، يدلّ على أن الاستفهام قد وقع منهم في زمن الحال ، وسيقع في زمن المستقبل ، وكلاهما يمثلان دلالة الفعل

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

المضارع الزمنية، لذا جاء الأمر بالجواب، بـ (قل) و(أتوا) في الآيتين الأولى والثانية، ((وقوله: (فأتوا) وإن كان لفظه لفظ الأمر، فالمراد به التهديد والتحدي، و(المثل) المذكور في الآية ، ما كان (مثله) في البلاغة والنظم ، أو ما يقاربه ... ولا يجوز أن يكون المراد بالمثل ، إلا المثل في الجنسية ؛ لأن مثله في العين، يكون حكايته ، وذلك لا يقع به تحدي . وإنما يرجع إلى ما هو متعارف بينهم في تحدي بعضهم بعضاً كمناقضات امرئ القيس و علقمة ، وعمر بن كلثوم والحارث بن حلزة ، وجريز والفرزدق ، وغيرهم))^(١). فالمواجهة إذن ، كانت مباشرة بين الرسول والمعاندين الذين يرتجى إيمانهم ؛ لذا كان الحوار ساخناً ، بهذه الكيفية التي فيها من التحدي المتدرج ، من الدعوة إلى الإتيان بعشر سور ، ثم الإتيان بسورة واحدة . بينما جاء في الآية الثالثة ، بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر، وفيه انتقال إلى الحوار الذي يؤكد عندهم الصارخ ، وتقرير عدم الإيمان (لا يؤمنون) ؛ لذلك كان التحدي في الإتيان بحديث يشبه القرآن، وليس(قرآناً) . فالخطاب إذن كان موجهاً إلى الكفار ، الذين لم يؤمنوا بالرسالة جميعها ، ولا بالقرآن كله . والتحدي المراد هنا هو تحدي بالبلاغة واللغة.

التحدي في المدينة:

أما آيات التحدي التي ذكر أنها نزلت في المدينة ، كان الخطاب فيها للذين آمنوا ، ولكن مازال في قلوبهم الشك والريب ، كما في آية سورة البقرة : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣- ٢٤) ، وهو انتقال من دعوى الافتراء ، الذي كان يتهم به الرسول ﷺ وجاء بأسلوب الاستفهام المشكك والمرتاب ، الذي عبر عنه بأسلوب الشرط ؛ إذ تنتقل فيه دلالة التحدي إلى مستوى جديد، فيه من الاطمئنان والإقناع ،الذي يقوم على الحجة والبرهان ،((وأتى بـ(إن) في تعليق هذا الشرط ، وهو كونهم في ريب ، وقد علم في فن المعاني ،اختصاص (إن) بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط؛ لأن مدلول هذا الشرط ، قد حَفَّ به من الدلائل ، ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله ، بحيث يكون وقوعه مفروضاً ؛ فيكون الإتيان بـ (إن) مع تحقق المخاطب علم المتكلم بتحقيق الشرط ، توبيخاً على تحقق ذلك الشرط ، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع))^(٢). ثم انه استعمل الشرط مرة أخرى ، وقرنه بالنفي، الذي يؤكد عجز هؤلاء الذاتي في الماضي ، وهو ما اتضح من قوله : (لَمْ تَفْعَلُوا) والنفي في المستقبل كما يتضح من قول : (وَلَنْ تَفْعَلُوا) ، ولم يستعمل (لا) ؛ لأن دلالة (لا) تختلف عن دلالة (لن) ، وهو ما قاله سيبويه : ((لا لنفي يفعل ، ولن لنفي سيفعل))^(٣) ، الذي استوحى دلالتها من قول أستاذه الخليل ، الذي

(١) التبيان في تفسير القرآن ٥ : ٥٧٤

(٢) التحرير والتنوير ٣ : ١٩١

(٣) كتاب سيبويه ٤ : ٢٢٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يرى إن (لن) حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية . وهي مفارقة لطيفة ، وفيها ردّ على من قال أن (لن) ، لا تفيد التأكيد والتأييد ؛ لأنه لما لم يؤقت بزمن محدد من المستقبل ؛ دلّ على استغراق جميع مساحته الزمنية ؛ إذ ليس بعضها أولى من بعض ، ومن أجل ذلك قال الطوسي بإفادتها التأييد حقيقة ؛ إذ يرى إن ((معنى (وَلَنْ تَفْعَلُوا) : أي لن تأتوا بسورة من مثله أبداً؛ لأن (لن) تنفي على التأييد في المستقبل، وفي قوله: (وَلَنْ تَفْعَلُوا) ، دلالة على صحة نبوته ؛ لأنه يتضمن الإخبار عن حالهم في المستقبل، بأنهم لا يفعلون))^(١)، وهو ما لم نجد إليه إشارة عند الاشاعرة الأوائل ، في تأكيد فائدة (لن) هنا ، اللهم إلا عند بعض المحدثين^(٢).

وهذا ما يتضح تماماً، في آية سورة الإسراء ، ﴿ قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء: ٨٨) ، التي أقامت الدليل على الثقلين من الأنس والجن ، وجمعت فيه بين أسلوب الأمر والشرط ، مع أسلوب القسم المشار إليه بلامه . فيلاحظ أن التدرج في التحدي ، فيه فوائد أسلوبية مهمة ، فلم يتحداهم القرآن في بداية الأمر بسورة واحدة ، بل كان التحدي بمثل القرآن (بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ) ، ثم انتقل إلى عشر سور، ثم إلى سورة واحدة ، وهي مسألة منطقية ، بأن التحدي يبدأ بشيء ، ثم إذا عجز المُتحدّى ، طُلب منه الأدنى فالأدنى وهذا الترتيب في التحدي من الإتيان بالممثل إلى الإتيان بعشر سور، ثم إلى الإتيان بسورة واحدة ؛ إنما هو لإثبات العجز ثبوتاً قطعياً لا ريب فيه ، كما أن التحدي لم يكن بصورة قاطعة، بل يُترك للسامع فرصة ومساحة للتفكير، في محاولة الإتيان بمثل القرآن وسوره ، وليس هناك ما يدعو إلى قصر المثلية على جانب واحد، بلاغي أو بياني أو علمي . وربما هي دعوة إلى التدبر في آيات القرآن ؛ لأنها مدعاة للإيمان . وهذا وقع في بداية زمن الدعوة ، وفي مكة التي لم تكن قد آمنت بعد.

أما في المدينة ، كان التحدي أشدّ حزمًا وأكثر شدة ؛ لأن الزمن قد طال على هؤلاء في تعنتهم، ويُس من إيمانهم ، فكانت الصورة واضحة ، في تصوير عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن ؛ لذلك انتقل القرآن من أسلوب الاستفهام الحواري ، إلى أسلوب الشرط ، الذي يرتبط جوابه بشرطه بصورة حتمية.

ثم أن القرآن ، لم يكن قد تحدّى الأفراد كلّاً على حدة ، بل كان التحدي يعمّ الجماعة ، فكلّ الآيات السابقة ، كانت تخاطب المجموع ، ويدعوهم إلى الاجتماع والتشاور والتظاهر مجتمعين ، وهذا لا يكون في مجال البلاغة أو الأدب ، الذي هو من عمل الأفراد ، ولا يحتاج إلى دعوة الجميع ، وفي هذا البيان فائدة تثبت أن التحدي القرآني ، لم يكن محصوراً في تلك اللحظات ، التي استقبل فيها النبي النص، ونقله إلى الآخرين، فالتحدي قائم ومستمر، ومرحلية التحدي في الإتيان بمثل النص القرآني قائمة لفظاً ودلالة.

(١) التبيان في تفسير القرآن ١ : ١٠٦

(٢) ظ : التحرير والتنوير ٣ : ٢١٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وذلك خلافاً لمن ذهب ((إلى أن التحدي القرآني بالإعجاز ، لم يكن موجّهاً لكل الأجيال ، بل كان موجّهاً إلى فضاء ثقافي ومعرفي ذي سليفة لغوية خاصة زمن النبي))^(١) .

ولما كان الإعجاز من قبل النص القرآني مستمراً تجاه المتلقي في جميع مستوياته ، حاول المهتمون بالشأن القرآني، أن يفهموا جهات الإعجاز، التي حملها النص هوية وسمة من سماته غير المفارقة له على مرّ الأزمان ، وهذه الجهات، لا ريب أنها كانت متأثرة بالمرحلة الزمنية والظرف الثقافي، الذي قد تزدهر فيه بعض جهات الإعجاز دون غيرها ، أو عند متلقين للنص دون غيرهم . وهذا ما سيحاول البحث بيانه، على وفق المراتب التي تتمثل في تسليط فهم من خارجه ؛ لإثبات إعجازه بطريقة غير مباشرة . وهي ربما ترتبط بمبدعه ، أو المتلقي الأول الذي أوحى صفاته وقيّمته المعرفية في المجتمع إلى الآخرين، ان هذا النص معجز، أو يكون إعجاز النص بتثويره من الداخل وتحريك نسيجه التركيبي ؛ ليُكشف عن إعجازه بذاته .

إعجاز الصرفة

من الأمور التي ذكرت في سبب إعجاز القرآن ، هي كمال مبدعه وقدرته ، فعدم الإتيان بمثل النص القرآني ، كان مترتباً ومنظوراً إلى تلك الجهة الكاملة ، التي يترشح عنها الخطاب أو النص ، وهو ما نجد صداه عند بعض المحدثين ، تحت عنوان المماثلة بين الخطاب ومرسله ، إذ تبتني بعض المعارف الأسلوبية في معرفة النص وتقويمه على شاكلة مبدعه ، حتى أن القرآن حكم عليه بذلك الحكم ؛ إذ ((يقوم الكلام على قائله دليلاً، وانه لعلّ مثال مرسله يكون ، ولقد كان القرآن من حيث هو خطاب ، على مثال مرسله تماماً وكمالاً ، فاعجز وابهر ، وقام على وجود الله دليلاً))^(٢) . وزعم الدكتور نصر حامد أبو زيد ، أن هذا الاتجاه تبنته المعتزلة ، ومن شايعهم في الرأي ، إذ إنهم يجعلون المعجزة أمراً واقعاً خارج النص ، ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله .^(٣) وفي طبيعة الحال ، لا يمكن القبول بهذا الرأي ، فان المعتزلة ذكروا وجوها متعددة للإعجاز ، ودافعوا عن هذه الوجوه .

ولعل أوضح عنوان طرح تحت هذا التوجه في الإعجاز، هو ما يسمى بإعجاز (الصرفة)، وهي تعني في اصطلاح المتكلمين: ان الله تعالى صرف دواعي المعارضة والإتيان بمثل القرآن، وهذا السبيل، إما انه

(١) النص الديني في الإسلام : ٣٣٢

(٢) مقدمة كتاب القرآن وعلم القراءة : ٢٠ .

(٣) ظ: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : ١٤٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

سلب القدرة من المتحدى أصلاً ، أو انه قادر على التحدي ، لكنه صُرف عنه . فيكون إعجاز القرآن لا لذاته ، وإنما لشيء خارج عنه^(١) ، وهذا المعنى قريب من المعنى الذي ذكره اللغويون، وهو رد الشيء عن وجهه ، وأن تصرف إنساناً عن وجهه يريده إلى غيره^(٢). وهذا المعنى من القول بالصرفة، لاقى معارضة شديدة عند كثير من المتكلمين والمفسرين قديماً وحديثاً ، ولاسيما انه يرسخ عقيدة الجبر ، التي وقف بوجهها أكثر المذاهب الإسلامية . ولا يريد البحث أن ينشئ تدويناً مفصلاً عن ذلك ، لأن هناك من تكفل به وأشبعه بحثاً^(٣).

ولكن المهم التعرف على موقف الامامية والاشاعرة من جهة الإعجاز هذه .فقد قال بالصرفة عدد من الإمامية، إذ ذهب الشيخ المفيد إلى أن جهة الإعجاز ((هو الصرف من الله تعالى ، لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبي (ﷺ) بمثله في النظام عند تحديه لهم ، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله ، وإن كان في مقدورهم ؛ دليلاً على نبوته (ﷺ) ، واللفظ من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان ، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز))^(٤) ، فمع وجود قدرة الفصاحة فالصرف هنا متحقق . أما الشريف المرتضى؛ فقد ألّف كتاباً في الصرفة ، سماه (الموضح عن جهة إعجاز القرآن) ، زيادة على ما ذكره في كتبه الأخرى ، ويمكن معرفة رأيه فيها من تعريفه المذكور قبل قليل ، فهي عنده، أن ((يصرف الله تعالى ، كل من رام المعارضة وفكر في تكلفها في الحال العلوم ، التي يتأتى منها ، مثل فصاحة القرآن وطريقته في النظم، و إذا لم يقصد المعارضة ، وجرى على شاكلته في نظم الشعر، ووصف الخطب، والتصرف في ضروب الكلام، خلّي بينه وبين علومه، ولم يخلّ بينه وبين معرفته؛ ولهذا لا نصيب في شيء من كلام العرب- منثور ومنظومه- ما يقارب القرآن في فصاحته ، مع اختصاصه في النظم بمثل طريقته))^(٥)، وقد تبين انه يتبنى المعنى الثاني؛ وهو معنى لا يمكن القبول به؛ لذا حاول أن يجيب عن كثير من الإشكالات التي طرحت على الصرفة ، فمن يرى بان القول بالصرفة لا يكون معه القرآن معجزاً، و إنما الإعجاز يكون بالصرفة نفسها، قال: ((بل أن القرآن هو المعجز، من حيث كان وجود مثله في فصاحته، وطريقة نظمه مُتَعَدِّراً على الخلق، من دون اعتبار سبب التعذر؛ لأن السبب وإن يعود عندنا

(١) ظ: الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة) الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ هـ) ، تحقيق محمد

رضا الأنصاري القمي ، ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة ، مشهد الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ: ١١

(٢) ظ:لسان العرب مادة (صرف) ٩: ١٨٩

(٣) ظ: الصرفة والإتياء بالغيب د. حسين نصار ، مكتبة مصر ، الفجالة د.ت ، وظ: مقدمة المحقق في كتاب الموضح عن جهة

إعجاز القرآن : ٥٠- ٢١ وظ : إعجاز القرآن ، د. السيد رضا مؤدب ، تعريب قاسم البيضاني، دار المصطفى العالمية ، قم ،

الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ : ١١١- ١١٩

(٤) أوائل المقالات : ٦٣

(٥) الموضح في جهة إعجاز القرآن : ٣٥- ٣٦

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

إلى الصرف ، فالتعذر حاصل على كل حال^(١)، ويبدو أن المرتضى له فهم خاص للنظم، ربما لا يتطابق مع فهم الآخرين ؛ لذا فهو لا يستسيغ ان يكون النظم وحده سبباً للإعجاز، بل لابد من الجمع بينه وبين الفصاحة .

وقال بالصرفة من الاشاعة الاسفرائيني كما ذكره صاحب شرح المواقف ^(٢)، وذكر الرازي أن الصرفة ، تُعدّ وجهاً من وجوه الإعجاز ، وذلك عند تفسيره آية التحدي ، قال : ((فإن قيل : قوله : ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣) ، يتناول سورة الكوثر ، وسورة العصر ، وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله ، أو بما يقرب منه ممكن ، فإن قلتم إن الإتيان بأمثال هذه السور ، خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة ، والإقدام على أمثال هذه المكابرات ، مما يطرق التهمة إلى الدين ، قلنا فهذا السبب اخترنا الطريق الثاني ، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز ، فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك ، كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً . فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز))^(٣)، وهذا الرأي يوضح ، أن الصرفة يمكن أن تُعدّ وجهاً من وجوه الإعجاز عند المشتغلين بفهم النص ، فالرازي ربما حصر الإعجاز فيها ، بما يخصّ السور القصار ، أما السور الطوال ، فيرى ان الفصاحة هي سبب الإعجاز فيها^(٤)، وهذه تجزئة لا يمكن القبول بها ، لأن الإعجاز هو إعجاز في النص القرآني كلّ ، ومن هنا ذهب السيد الخوئي إلى ان الصرفة لها فهمان ، فالصرفة التي يقولون بها ، ((إن كان معناها ، أن الله قادر على أن يقدر بشراً على أن يأتي بمثل القرآن ، ولكنه تعالى صرف هذه القدرة من جميع البشر ، ولم يؤتها لأحد منهم ، فهو معنى صحيح ، ولكنه لا يختص بالقرآن ، بل هو جار في جميع المعجزات . وإن كان معناها ، أن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن ، ولكن الله صرفهم عن معارضته، فهو واضح البطلان ، لأن كثيراً من الناس تصدوا لمعارضة القرآن ، فلم يستطيعوا ذلك، واعترفوا بالعجز))^(٥). فاتضح أن معنى الصرفة الذي قصده الباحثون عن الإعجاز ، لم يكن مشخصاً في دلالاته الخارجية ، التي يراد لها أن تدخل في وجوه الإعجاز، ومع كل هذا وذاك ، ظل هذا الوجه الخارج عن النص ، من الوجوه التي تعرضت للطعن ، عند جميع الدارسين من الإمامية و الاشاعرة .

(١) الموضح في إعجاز القرآن : ٤٠

(٢) ظ: شرح المواقف ٨ : ٢٤٦

(٣) التفسير الكبير ٢ : ١١٧

(٤) ظ: الصرفة والإتياء بالغيب : ٣٥،

(٥) البيان في تفسير القرآن : ٨٣

الإعجاز الذاتي للنص:

١- إعجاز النظم

من ابرز معالم القول بالإعجاز الذاتي للنص، هو ما يتعلق بنظمه ، إذ مثل ذلك حضوراً دلاليّاً سرمدياً في وعي المسلمين ، فقد أصبح هذا النوع من الإعجاز ، محوراً لأهداف التفكير في النص القرآني وفهمه ، ومثلاً مرجعاً مقدساً ، لا يمكن التخلي عن قدسيته ، ويبدو من متابعة دراسات الإعجاز ، التي انصبت على المعطى الذاتي ، لم تتجاوز البعد الجمالي للنص القرآني ، ولم تتجاوز حدود النظرة البلاغية من بيان وبديع ، فكانت أغلبها رؤية تأملية سطحية ، لم تصل إلى عمق التفكير ، بل أنها ظلت في سطح الاستماع والإنصات ، الذي يقف عند الانبهار والإعجاب^(١) .

وبدت معالم هذا المصطلح وجذوره ، تلوح في أفق الفكر الاعتزالي، ولاسيما عند الجاحظ -المنظر اللغوي لهم - في كتابه المفقود (نظم القرآن) . و لا يريد البحث أن يقتحم تاريخ هذا المصطلح؛ لأن هناك من تكفل بذلك ، وتحقق من نشأته وتاريخه^(٢)، ولكنه يريد أن يتبين معالمه في الفكر الأشعري؛ لأنه أُستعمل في أبحاثهم بجلية صارخة ، حين حاولوا إثبات إعجاز النص القرآني من وجهة نظرهم ، ولعلّ أوضح ما نجد ذلك عند الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن) ، فقد حمل النظم مصطلحاً عقائدياً أشعرياً، إلا أن دلالاته لم تكن واضحة فيما يبدو من استعماله عند الباقلاني ؛ إذ استعمله في دلالات مختلفة، فتارة يساوي بينه وبين مصطلح التأليف ، وأخرى يساوي بينه وبين مصطلح الأسلوب ، أو يجعل بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً . ويتضح ذلك في العبارة الآتية، التي يوضح فيها موضوع الإعجاز القرآني ((فالذي يشتمل عليه بديع نظمه ، المتضمن للإعجاز وجوه : منها ما يرجع إلى الجملة ، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه ، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد))^(٣) . فالإشارة إلى الجملة ؛ يعني إشارة إلى التركيب والتأليف ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الأسلوب.

ويأبى الباقلاني إلا إظهار العقيدة الأشعرية في إعجاز القرآن، التي تُعدّ محوراً للخلاف بينهم وبين خصومهم ، ألا وهي الكلام النفسي ، فيحاول إيجاد علاقة بين النظم والكلام النفسي ، فالنظم عنده هو طريق الدلالة على المعنى القائم بالنفس ، وهو طريق متجدّد ومتغيّر ، والتجديد والتغيير صفة من صفات اللفظ عند الأشاعرة ، أما المعنى ، فهو الكلام النفسي ، ويظل واحداً وشريفاً وخالداً ، ويُعدّ هذا تأسيساً

(١) ظ: مستويات السرد الإعجازي في القرآن : ٧

(٢) ظ : المصطلح النقدي في كتب الإعجاز القرآني حتى نهاية القرن السابع الهجري ، الدكتور محمد محمود مصطفى الحمداني،

دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٩ : ٣٦٧

(٣) إعجاز القرآن : ٣٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

نظرياً مهماً عند الأشاعرة.^(١) فلا تغيب حالة الإعجاز عن كتب العقيدة التي ألفها الباقلاني، وأصل فيها للفكر الأشعري، ووضع نظرياته وعقائده، وحاول إظهار الرأي العقدي الذي يمثل نظريتهم الإعجازية ، فـ ((ليس الإعجاز في نفس الحروف ، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها ، وكونها على وزن ما أتى به النبي ﷺ ، وليس نظمها أكثر من وجودها ، متقدمة ومتأخرة ومرتبة في الوجود ، وليس لها نظم سواها، وهو كتنابع الحركات إلى الأسماء ، ووجود بعضها قبل بعض ، ووجود بعضها بعد بعض ، ولو كان ما سألتكم عنه ، يبطل مزية القرآن ، وموضع الأعجوبة في نظمه ؛ لوجب إبطال فضيلة الشاعر المفلح، والخطيب المصقع ، والمرسل الفصيح المقتدر؛ حتى لا يكون على أحد ، تكلم باللسان العربي ، وإن كان أعين من بأقل فضل ، لسحبان وائل ، وهذا أيضاً جهل ، ممن صار إليه فبطل ما تعلقتم به))^(٢)، فالإعجاز القرآني عند الباقلاني ، وإن كان يضعه في وجوه عدة ، إلا أن إعجاز السطح اللغوي ، ظل مهيمناً على وجوهه الأخرى ، وذلك عندما يقول : ((فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه : منها ما يرجع إلى الجملة ، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه ، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، و مباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد))^(٣) ، وإن تأكيد منهج المخالفة لصور الكلام البشري ، والمقايضة بينه وبين النظم الشعري ، التي يكررها الباقلاني ، لم تكن موضع ترحيب من قبل بعض الباحثين ؛ لأن ((المخالفة في الشكل، لا تقتضي لذاتها تفضلاً ، ولا يمكن أن تدخل في الموازنة بين كلامين ، أحدهما شعر، والآخر نثر ، أو أنه مسجوع أو متعادل ، وغيره طليق مرسل))^(٤) كما نجد ذلك عند الباقلاني الذي يرى أن ((نظم القرآن عالٍ على أن يعلّق به الوهم ، أو يسمو به الفكر ، أو يطمع فيه طامع))^(٥) ، فهنا تركيز على جانب النظم الذي تتمايز فيه الأجناس الأدبية ، وقد أسس لذلك في كتابه (إعجاز القرآن) ، عندما اختار نصوصاً شعرية لامرئ القيس والبحتري، محاولاً فيها مقايضة نظم الشعر ، مع النظم القرآني.

وهذه مفارقة نجدها بين ما يُورد من إضافات شعرية في فهم النص القرآني ، تقوم بها المدارس التفسيرية ، وتأسس فهم قرائي جديد ، يعتمد على نصوص بشرية في مقاربات الدلالة اللغوية لمفردات النص . فهم بذلك يتناولون النص تناولاً انطباعياً ، و المقاربة بين النصوص الشعرية والنثرية ، تُعد ((مماثلة تفتقر إلى التأسيس والشرعية ، نظراً للتباين الحاصل بينهما من جهة ، والوجهية الفنية التي

(١) ظ : قراءة النص ، دراسة في الموروث النقدي : ١٥٣

(٢) تمهيد الأوائل: ١٧٨

(٣) إعجاز القرآن : ٣٥

(٤) قراءة النص ، دراسة في الموروث النقدي : ١٥٣

(٥) إعجاز القرآن : ٢٤٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يتحصّن بها النص القرآني، من جهة أخرى^(١)، فالاختلاف الواقع بين مرجعية النص القرآني، ومرجعية النصوص الأدبية، التي وقعت المقايضة معها، يمنع من أن تحدث تلك المفاضلة ، بين كلام القرآن ، الذي جاء لتأسيس فضاء فكري جديد وخلق فرادة لغوية، وكلام غيره من العرب قبله ، الذين ينتمون إلى فضاء فكري آخر، إذ أن هذه المفاضلة ، تفترض اشتراكاً مرجعياً ، بين الفاضل و المفضول . فالنص القرآني، وإن جانس كلام العرب من جهة أسلوبه وأدائه اللغوي، إلا أنه تسامى عليه في خصوصيته البيانية، فتميّز عنه فنياً ، فصار جنساً يحمل صفة لسانية خاصة.^(٢)

ثمّ أن إصرار الباقلاني على عنصر اللسان العربي في إثبات الإعجاز، يؤكد حقيقة الإمتناع دون الإقناع في إعجاز النص ؛ إذ تولّد ذلك من جهة نظمه الممتع ، فإن الذي كان بارعاً في معرفة اللسان العربي، ويعرف طريقه ومذاهبه ، بمعرفة إمكانية الفصيح من البشر، ((فليس يخفى عليه إعجاز القرآن ، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر ، وكما يميز بين الشعر الجيد والرديء ، والفصيح والبديع، والنادر والبارع والغريب))^(٣) . وهذه كلّها مقارنات ، استشعر فيها الباقلاني جمالية النظم ، وتفوقه و فرادته عن سواه من الكلام ؛ لكنه لم يحاول أن يدلّ على ما يصلح مقياساً لإدراك إعجاز النظم ، والخروج من التنظير إلى حيّز التطبيق . نعم، حلّ الباقلاني بعض النماذج القرآنية، وحاول أن يبيّن فيها أسس النظم الذي يفهمه هو ، محاولاً الربط بين أجزاء بعض السور على أساس المعنى ؛ لكن هذه التحليلات لم ترتق إلى مستوى شمول النظرية لكلّ معالم النص الاعجازية ؛ ولكن فيها إشارات تمهيدية ، كالتعبير القرآني ، وتوافق الفاصلة ، وتعادل النظم^(٤)، وهي كلّها وجوه ؛ لوضع معالم النظم لمن تلاه من الباحثين ، كما سيتضح عند الجرجاني .

وفي كلّ كلام الباقلاني المتنوع والمتفرق عن إعجاز القرآن ، أراد أن يصل إلى شيء واحد ، وهو إثبات نوع التحدي الذي وقع منه الإعجاز ، ويرتسم ذلك في المحاورّة المفترضة لوجود من يسأل ، التي يصطنعها دائماً ، وكما هو سائد في عصره ، وهي ((إن قال قائل : بيّنوا لنا ، ما الذي وقع التحدي إليه ؟ أهو الحروف المنظومة ؟ أو الكلام القائم بالذات ؟ أو غير ذلك ؟ قيل: الذي تحداهم به: أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن ، منظومة كنظمها ، متتابعة كتتابعها ، مطردة كاطرادها ، ولم يتحدّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم ، الذي لا مثل له))^(٥)، ثم بعد ذلك ، يؤكد هويته المذهبية ، دون التنازل عنها

(١) جمالية التلقي في الخطاب القرآني : ٥٠

(٢) ظ :النص الديني في الإسلام : ٣٥٧ و ظ: الخطاب القرآني ، د. سليمان عشاري ، ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٩٨ : ٢٥

(٣) إعجاز القرآن : ١١٣

(٤) ظ: كتب إعجاز القرآن حتى نهاية القرن السادس الهجري (دراسة نقدية تقويمية)، هناء عبد الرضا رحيم الربيعي رسالة

دكتوراه ، مقدمة إلى جامعة البصرة ، كلية التربية سنة ٢٠٠٧م : ١٥٦-١٥٧

(٥) إعجاز القرآن : ٢٦٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

قيد أنملة وذلك بقوله: ((ولا يجب أن يقدر مقدر، أو يظن ظانّ أنا حين قلنا: إن القرآن معجز، وأنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله - أردنا غير ما فسرناه ، من العبارات عن الكلام القديم القائم بالذات))^(١) .

النظم عند عبد القاهر الجرجاني

تزدهر نظرية النظم الاشعرية على يد عبد القاهر الجرجاني ، إذ جعلها معياراً مهماً في فهم الإعجاز، لكنه لم يحاول أن ينزع عنها ثوبها المذهبيين (النحوي والعقائدي).

أما من جهة نحوية ، فيظهر جلياً في تعريفه للنظم ، فهو عنده ليس ((إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت ، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك ، فلا تخل بشيء منها))^(٢)، فهنا انتصار للنحو بامتياز ، وهو يظهر نتائج ما خلفته التراكمات الدراسية للنحو ، والمنهج التعليمي السائد ، وما أظهرته من صرامة القاعدة النحوية ، وقداستها في تأليف الكلام ، وهو بهذا لا يختلف عن غيره ، إلا انه وضع النظم في إطار الكلام ، الذي منه ما هو معجز ، ومنه ما ليس كذلك ؛ لكنه مع هذا، ابتعد عن هدفه لتأليف (دلائل الإعجاز)، فمن يقرأ هذا الكتاب ((يشعر بمدى سيطرة المباحث النحوية والبلاغية، على بيان الإعجاز في القرآن))^(٣).

أما الإطار المذهبي الآخر، فيظهر الأساس العقائدي لنظرية النظم عند الجرجاني، وهو الأساس الأشعري فيقول : ((وذلك أن نظم الحروف ، هو تواليها في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى عن معنى ، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل ، اقتضى أن يتحرى في نظمها لها ما تحرّاه ، فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب ، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد . وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك ؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس))^(٤). وفي كلامه هذا إشارتان مهمتان ، فهو في الوقت الذي يشير فيه إلى اعتباطية العلاقة بين اللفظ والدلالة، يؤكد أن ترتيب المعاني في التراكيب، يحتاج إلى قصديّة المعاني النفسية، إذ إن الألفاظ لما ((كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق))^(٥)؛ لذا يرى الجرجاني، أن التحدي الذي

(١) إعجاز القرآن ٢٦٠:

(٢) دلائل الإعجاز ١: ٧٧

(٣) أثر النحاة في البحث البلاغي، د. عبد القادر حسين ، الطبعة الثانية ، دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع ، قطر ١٩٨٦م

٣٩٧:

(٤) دلائل الإعجاز : ٥٦

(٥) المصدر نفسه : ٥٨

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يقع من القرآن للمعاندین ، هو تحدي في النظم الذي هو عنده الإعجاز ، لا في شيء غيره ((فإن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني ، بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف ، أو يقرب منه ، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود: ١٣) ، أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم ، فلا إلى المعنى دعيتم ولكن إلى النظم))^(١) ، وبالموازنة بين معنى النظم عند عبد القاهر وقوله السابق ؛ يعني انه يسعى إلى البحث عن المعاني النحوية المنتجة للإعجاز القرآني ، دون غيرها من المعاني ، بل أن المعاني الأخرى لم تكن مطلوبة ، ويبدو أن كلمة (مثله) القرآنية ، لا تعني عنده إلا مثلية النظم ، الذي يساوي المعاني النحوية .

مرجعية اللسان العربي في الإعجاز

تابع الجرجاني الباقلائي في توكيد مرجعية اللسان العربي في إثبات الإعجاز ؛ لذا نرى أن الفهم الأشعري متمثلاً بهما ، يكون عبر مقارنتهما النص القرآني بغيره من النصوص ؛ فالجرجاني إنما كان يتوخى الإعجاز في اكتشاف العلاقة بين النص وغيره، وذلك عن طريق ((الوصف المقارن للنصوص، ووضع قيم ومعايير، يوازن بين النصوص على أساس منها ، ومن ثم تنظيم العلاقة بين النصوص، بأن يكون ثمة نص متفوق، وآخر متفوق عليه))^(٢)، وحاول أن يبين مزايا هذا الإعجاز وفهمه ، ومقاربات الكشف بالمقايضة بين النص القرآني والنص الشعري البشري ، فكان العمل منصباً على معرفة النظم القرآني ، من خلال مقايسته مع النصوص البشرية التي كانت قبله وبعده ، فكان بناء الإعجاز القرآني قائماً على شرط اللغة المتداولة ، وإن كانت فنية ، وذلك باعتماد ((قواعد ومبادئ استعمال تراكيب منجزة ، سابقة على القرآن في تشخيص إعجازه ؛ ليتخذ بذلك أي استعمال بلاغي ، وممارسة نظمية في القرآن ، مشروعيتهما من استعمال بياني مماثل للعرب سابقة عليه))^(٣) ، فيكون النظم هو الإعجاز بلا منازع ؛ لأنه حقق المخالفة لطريقة العرب في كلامهم شعراً ونثراً ، وهذا يمثل إشكالية يصعب حلها من جهة وصف القرآن نفسه بأنه عربي مبين ، وهذا الوصف سوغ للباحثين في الإعجاز أن يتخذوا من كلام العرب شاهداً على صحة العبارة القرآنية وعروبتها ، وذلك لإثبات العلاقة المترابطة بين النص القرآني والنص البياني ، ففي تلك الرواية التي نسبوها إلى ابن عباس ما يثير الدهشة من التناقض الصريح بين القرآن المبين ، والقرآن المتعاجم، فـ ((إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي))^(٤)، فلا ندري أ نصدق القرآن ، أم ما نقل عن ابن عباس؟.

(١) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام ، دار

المعارف - مصر د.ت: ١٢٩٠

(٢) التأويل وقراءة النص : ١٦٥

(٣) ظ : النص الديني في الإسلام : ١٤

(٤) جامع البيان في تفسير القرآن ١٧ : ٢٦٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

مع كل ذلك يلاحظ أن الاهتمام لم يكن منصّباً على تحليل النص بوصفه منظومة متكاملة، بل يعتمد الجرجاني عند تحليله على البيت المنفرد فيما يخص الشعر، ولا يعتمد القصيدة كلّها، ثمّ أنه يأخذ الآيات القرآنية منفردة من هنا وهناك مجردة عن السياق الذي ترد فيه، وهو ما يبعده عن النظرة الشمولية للنص القرآني^(١). وأن هذا العمل الذي قام به الإشاعرة من التأكيد على النظم القرآني في إثبات إعجاز النص؛ يُعدّ محاولة لتجاوز علاقة النص بمبدعه، وإثبات الاستقلال الأسلوبي للنص القرآني، والعودة به إلى المرجعية اللسانية العربية، فإن معيار النص هنا، لا يتحدد على أساس مكانة النشأة، أو على أساس قيمته هو، إنما يكتسب قيمته على وفق علاقته بمرجعيته، ((مما حوّل النص اللساني، إلى قواعد و مواضع، ما كان للنص ان يتجاوزها أو يقطع أو يصر الاتصال بها، وهذا يعني أن معيار القراءة يتحدد في مدى قدرتها على إعادة النص إلى السياق المرجعي الذي أنجز الاعتماد عليه))^(٢)، وهم بذلك تجاوزوا العلاقة بين الذات المبدعة، و البناء التركيبي، بما فيه من إبداع وانزياح دلالي معجز، وهي عملية لا تنسجم مع مقولة الإشاعرة في قدم النص القرآني، وإعطائه صفة القدم والقداسة، التي هي صفات المبدع عينها. وهذه المحاولة فيها ترسيخ لإضعاف جانب الإعجاز القرآني عند غير العارفين باللسان العربي، ولا يكون حجة عليهم، بل لقائل منهم أن يقول: نحن غير ملزمين بقبول الدين الإسلامي؛ لأنه جاء بلغة غير لغتنا، وإذا كان إعجازه بلغته ونظمه العربي فقط، فهذا ليس معنياً به غير العربي، في حين أن القرآن تحدّي الإنس والجن في الإعجاز، وحتى لو تنزلنا مع ما ذهب إليه الزركشي في أن ((التحدي إنما وقع للإنس دون الجن؛ لأن الجن ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه، وإنما ذكروا في قوله: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ (الإسراء: ٨٨) تعظيماً لإعجازه؛ لأن الهيئة الاجتماعية لها من القوة ما ليس للأفراد، فإذا فرض اجتماع جميع الإنس والجن، وظاهر بعضهم بعضاً، وعجزوا عن المعارضة، كان الفريق الواحد أعجز^(٣)))، فإذا كان سبب التحدي هو اللسان العربي، فإن الإنس لم يكونوا كلهم من أهل اللسان العربي.

فالنزعة القومية ظاهرة في إثبات الإعجاز، وهي في الوقت الذي تريد فيه أن تنتصر للغتها وعنصرها العربي؛ فيها إساءة للإعجاز القرآني، إذ قصرته على جانب النظم فقط، وحاول الزركشي الإجابة عن هذا التساؤل بقوله: ((إن الأعجمي لا يمكنه أن يعلم إعجازه إلا استدلالاً، وكذلك من ليس ببليغ، فأما البليغ الذي أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة، فإنه يعلم من نفسه ضرورة عجزه، وعجز غيره عن الإتيان بمثله))^(٤)، فحُصر الإعجاز بطبقة معينة من الناس، وضاعت دائرته في صنف من المتلقين، فلم

(١) ظ: مستويات النظم في التركيب القرآني، عبد الواحد زيارة اسكندر المنصوري، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة

البصرة ١٩٩٨ م ٣٦:

(٢) التأويل وقراءة النص: ١٤٦:

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢: ١١١:

(٤) المصدر نفسه ٢: ١١٢:

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يقدر على ذلك إلا المتلقي المثالي، الذي تساءلت عنه هدى باديس، هل إن هذا المتلقي موجود فعلاً؟ أم هو مائل في ذهن الباقلاتي والجرجاني فقط ؟ فتقدم جواباً ربما يكون شافياً ، إذ عدت إن هذا العمل والشرط ((لا يخلو من تقديس يضيف على كل وحدات اللغة هالة من العمق والسعة والغموض، بشكل يفوق قدرة البشر العاديين على الإلمام بها))^(١)، ويمكن إضافة دلالة معجمية، إذ هناك من يرى أن دلالة (عربي) تعني الفصاحة والبيان من الكلام ،^(٢) ففي هذه الصورة ، ليس المعول على لسان العرب ، بل الأساس صراحة القرآن ، ووضوح مفاهيمه ، «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ٤٤) ، فإن المقابلة بين أعجمي و عربي ، يعني أن فيه تفصيلاً وبيانا ووضوحاً^(٣)، ولو كان إعجاز القرآن هو فصاحته وبلاغته في العربية فحسب ، كيف آمن به غير العرب ؟ وكيف كان لكلام الله وقع في نفوس العجم ؟ .

ولكن مع ذلك استطاعت تجربة الجرجاني، أن تعكس لنا صورة الفهم الأشعري للإعجاز القرآني في تلك المرحلة، التي هيمنت فيها النزعة اللغوية والنحوية على جميع الدراسات التي اهتمت بالإعجاز القرآني؛ وحاول أن يصبغ صبغته النحوية تلك بصبغة عقلية ، تماشياً مع العصر الضاغط ، وهو عصر العقل ، ((فإذا كان النحو عدته الأولى ، فلاشك ان التدرج بالعقل ، وسبل الإقناع ، صبغت قراءته رغم جنوحها إلى الجمالية الفنية ، وربما فسّر موقفه الأشعري تلك الازدواجية فيه ، بين الصرامة العقلية ، والذوق الناقد الذي يتصيد معنى المعنى))^(٤)، كما في هذا المثال الذي يذكره الجرجاني ، وهو يكشف عن وجه الإعجاز، في قوله تعالى : « وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ » (هود: ٤٤) . **فالإعجاز هنا لم يقع ((إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف ، إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها ، وأن الفضل تنتج ما بينها ، وحصل من مجموعها))**^(٥) فالفضل هنا للنظم، وارتباط الكلمات وتعلقها بعضها ببعض؛ لذا يستمر في تأكيد الجانب النحوي وهو يقول : ((وكيف بالشك في ذلك ؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم في أن كان النداء بـ " يا " دون " أي " نحو: يا أيتها الأرض . ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال : ابلعي الماء، ثم أن أتبع نداء الأرض، وأمرها بما هو من شأنها ونداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها. ثم أن قيل: وغيض الماء. فجاء

(١) دراسات في الخطاب : ٧٧

(٢) ظ: مفردات غريب القرآن : ٣٢٨

(٣) ظ : الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ١١ : ٤٦٣ .

(٤) القراءة والحادثة : ٣٦

(٥) دلائل الإعجاز : ١ : ٥٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الفعل على صيغة (فَعَلَ) ، الدالة على أنه لم يَغْضُ ، إلا بأمرٍ أمر وقدرة قادر...أَفْتَرَى لشيءٍ من هذه الخصائص ، التي تملؤك بالإعجازِ روعةً، وتحضرُك عندَ تصوُّرها هيبةً ، تحيطُ بالذات من أقطارها، تعلّقاً باللفظ من حيث هو صوتٌ مسموعٌ، وحُرُوفٌ تتوالى في النطق ، أم كلُّ ذلك لما بينَ معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟))^(١).

فلم يأتِ الجرجاني بهذه الآية لأنها كانت تمثل صورة من صور الإعجاز الصوتي والتنسيق الموسيقي، كما ذهبت إحدى الباحثات المعاصرات^(٢). وإن كان هذا ظاهراً فيها، إلا أن الجرجاني لم يشر إليه ، فلا شيء يعلو على النسق التركيبي والدلالة النحوية عند عبد القاهر، فلم نجد أثراً للجانب الصوتي في هذه القراءة ، بل يهمله متعمداً ، وذلك حين رفض بشدة ، أن تكون هناك قيمة فنية للتلاوم الصوتي ترقى به إلى أن يكون سبباً من أسباب الإعجاز، وسمى ذلك تعسفاً، إذ يقول: ((وإن تعسف متعسف في تلاوم الحروف ، فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما ذكره في أقسام البلاغة، من أن يكون له مدخل، أو فيما له كان القرآن معجزاً، كان الوجه أن يقال له: إنه يلزمك على قياس قولك، أن تجوز أن يكون هاهنا نظم للألفاظ، وترتيب لا على نسق المعاني، ولا على وجه يقصد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزاً، وكفى به فساداً))^(٣). فلم يكن للصوت مكان في النظم عند الجرجاني وبدا ذلك في قوله: ((ومعلوم أن ليس النظم من مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان في شيء. ثم إنه اتفاق من العقلاء أن الوصف الذي به تناهى القرآن إلى حد عجز عنه المخلوقون ، هو الفصاحة والبلاغة، وما رأينا عاقلاً جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً بأن لا يكون في حروفه ما يثقل على اللسان؛ لأنه لو كان يصح ذلك، لكان يجب أن يكون السوقي الساقط من الكلام، والفسفاس الرديء من الشعر فصيحاً إذا خفت حروفه))^(٤). وكأنه شعر بذلك الحيف تجاه الحروف والأصوات التي وقف منها موقفاً أبعداً عن النظم، فقال في مكان آخر: ((واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان، داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز. وإنما الذي ننكره و نفيل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده، ويجعله الأصل والعمدة))^(٥)، ففي الوقت الذي يؤكد إن الإعجاز في النظم وحده، ويخرج مذاقة الحروف عن النظم، يدخلها في الإعجاز، وهذا تناقض واضح في موقفه من الأصوات، التي لا تفارق النسق القرآني في جميع مستوياته التركيبية ((ولو أن عبد القاهر أفاد من خصائص الصوت

(١) دلائل الإعجاز ١: ٥٣ - ٥٤

(٢) ظ : الأسلوبية في دراسات الإعجاز القرآني حتى نهاية القرن السادس الهجري ، عواطف كنوش مصطفى ، رسالة دكتوراه

مكتوبة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب ، جامعة البصرة ، ١٩٩٥ م : ٧٦

(٣) دلائل الإعجاز ١: ٦٢

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٧٨

(٥) المصدر نفسه ١: ٣٧٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

في التعبير وفتح المجال لدراسة هذا الجانب المهم، لاستطاع أن يقدم الكثير في هذا المجال^(١)؛ لذلك نرى إن الذين جاءوا بعده من الأشاعرة حاولوا أن يجبروا هذا الحيف تجاه الحروف والأصوات .

فقد حاول الرازي أن يرفع ذلك الحيف ، فمع قبوله بفكرة النظم عند الجرجاني ؛ وذلك حين اعتمد مفهوم التعليق في الربط بين الألفاظ، إلا أنه بين مسألة مهمة في النظم بالمفهوم النحوي، فهو إنما يستقيم على مستوى العبارة ، ولا يتعدى للنص ؛ لذا حاول أن يدخل في مفهوم النظم المحسنات اللفظية والمعنوية^(٢) ، ولكن الرازي فيما يبدو من كلامه ، لا يخرج عن الأسس العامة لنظرية الجرجاني في النظم ، إلا بإضافة سلسلة الألفاظ إلى دقة المعاني ، وتأكيده فصاحة الألفاظ . وهي محاولة منه لانتصار لجانب إعجاز الفصاحة ؛ لأن الفصاحة عنده ((مزية تحصل باختيار المتكلم ، وأما الأحكام الثابتة للألفاظ من حيث هي ألفاظ ، فهي ثابتة لها لذواتها ، ومن حيث دلالتها على مسمياتها ، فهي بوضع الواضع دون المتكلم ، فالفصاحة غير عائدة للألفاظ من أحد هذين الوجهين))^(٣). فأضاف الرازي إلى مفهوم إعجاز النظم التحسين اللفظي والفصاحة ، وتبع الزركشي رأي الرازي في موقفه من اللفظ ، وألمح إلى شذوذ من يحصر النظم في المعاني فـ((إعجاز النظم المبين ، ما أودع من حسن التأليف ، وبراعة التركيب ، وما تضمنه في الحلاوة ، وجلله في رونق الطلاوة ، مع سهولة كلمه وجزالتها ، وعذوبتها وسلاستها ، ولا فرق بين ما يرجع الحسن إلى اللفظ أو المعنى . وشذّب بعضهم ، فزعم أن موضع صناعة البلاغة فيه إنما هو المعاني ، فلم يعدّ الأساليب البليغة ، والمحاسن اللفظية . والصحيح أن الموضوع مجموع المعاني والألفاظ ؛ إذ اللفظ مادة الكلام الذي منه يتألف ، ومتى أخرجت الألفاظ عن أن تكون موضوعاً خرجت عن جملة الأقسام المعتمدة ، إذ لا يمكن أن توجد إلا بها))^(٤). وهو ما فتح باباً لمن جاء بعدهم من المتأخرين ، للخوض في مباحث الإعجاز الصوتي والإيقاعي والسردى .

(١) مستويات النظم في التركيب القرآني: ٣٩

(٢) ظ: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، و د. محمد بركات حمدي أبو علي ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان ، ١٩٨٥م : ١٤٤ - ١٤٥ ، و ظ: كتب إعجاز

القرآن حتى نهاية القرن السادس الهجري : ١٨٠

(٣) ظ: نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز: ١٤٥

(٤) البرهان في علوم القرآن : ٢: ٣٨٢

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

٢- الإعجاز الصوتي والإيقاعي والسرد:

يستمر الإشاعة في تأكيد جانب الإعجاز الحسي (اللفظي)، ويستمر عند أتباعهم من المحدثين، ولكنه ينحو منحى جديداً ، ويكتشف جوانب حسية أخرى للإعجاز . ويتمثل هذا بما طرحه سيد قطب ، الذي يُعدّ الامتداد الطبيعي للفكر الأشعري ، فقد أعطى الجانب الاعجازي في النص القرآني بعداً فنياً جمالياً ؛ إذ يقول: ((حاولت أن أعبر عن ما يخالج نفسي ، من إحساس بالجمال الفني العجيب في هذا الكتاب المعجز ، ومن شعور بالتناسق والتصوير))^(١) ، ففي محاولته هذه أراد أن يتجاوز الانتباعية الدلالية في تقويم الإعجاز ، ويخرج منها إلى الجانب الصوتي والإيقاعي . وهو بلا شك تجاوز و تغيير فرضته الدراسات اللغوية المعاصرة بشكل عام ، والظروف العصرية الحديثة لدراسة الإعجاز القرآني بشكل خاص. وربما كانت هذه محاولة لملء الفراغ الذي تركته الدراسات السابقة ؛ لأنها أهملت الجانب الصوتي والإيقاعي بصورة لافتة ، أو أنها لم تضعه موضع الاهتمام الجدي . فهناك إشارات صريحة يعلنها سيد قطب وهو يفسر القرآن ، تبين اهتمامه الواضح في الإيقاع القرآني ، وهو يعني عنده ، ما ((يتألف من مخارج الحروف في الكلمة الواحدة، ومن تناسق الإيقاعات بين كلمات الفقرة ومن اتجاهات المد في الكلمات ، ثم من اتجاهات المد في نهاية الفاصلة المطردة في الآيات ، ومن حرف الفاصلة ذاته))^(٢). وانه يشير ، إلى أن هذا يمكن أن ((يبرز بروزاً واضحاً في السور القصار ، والفواصل السريعة ، ومواضع التصوير والتشخيص بصفة عامة ، ويتوارى قليلاً أو كثيراً وراء السور الطوال))^(٣) ، ويلاحظ في هذا الكلام، جزئية الرؤية للإعجاز القرآني ؛ إذ يمكن أن تكون معالم الإعجاز في السور القصار أكثر منها في السور الطوال ، وهو ما لم يقل به أحد .

ويمضي سيد قطب في دراسته القرآنية عن الإعجاز، إلى تأكيد الظاهرة الإيقاعية والأوزان والنهائيات، وهي حقاً قفزة جديدة في عالم الكشف عن الإعجاز؛ لكنها تبقى في إطار دراسة الشكل الخارجي (الصوتي والتركيبى) ، فحين يتكلم على سورة النجم مثلاً ، يرسم لها صورة فنية ، تقربها من ((منظومة موسيقية علوية منغمة ، يسري التنعيم في بنائها اللفظي ، كما يسري في إيقاع فواصلها الموزونة ، المقفاة ... ذلك الإيقاع ، ذو لون موسيقي خاص))^(٤)، فيصل معها إلى نتيجة مفادها : أن الإيقاع والنغم ، يمثلان سرّ الإعجاز للنفس البشرية ؛ لأنه إيقاع ((موحٍ شديد الإيحاء ، مؤثر عميق التأثير ترتعش له كل ذرة في الكيان البشري ، وترق معه وتستجيب))^(٥). وهذا البعد الإيقاعي وأثره في النفس البشرية؛ يُعدّ مرحلة من

(١) في ظلال القرآن ١ : ٦

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٢٠٣٩ هامش ١ :

(٣) التصوير الفني في القرآن : ٨٥

(٤) في ظلال القرآن ٦ : ٣٤٠٤

(٥) المصدر نفسه ٦ : ٣٤٠٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

مراحل الفهم الجديد للإعجاز القرآني ، تمثل ((فهماً جمالياً خالصاً، أتاح له فرصة قراءة جديدة لكتاب الله العظيم ، في اختصاص جديد يرقى إلى التجويد))^(١) . وتظهر النزعة الإيقاعية الصوتية والموسيقية ، في فكر سيد قطب الإعجازي بصورة جلية ، في كتابه (التصوير الفني للقرآن) ؛ إذ نراه يسوق للفهم التاريخي للنص القرآني ، في ضوء تأكيده على تأثر القرآن بالشعر ، حين أخذ من خصائصه ((الموسيقى الداخلية، والفواصل المتقاربة في الوزن التي تغني عن التفاعيل ، والتقفية التي تغني عن القوافي))^(٢)، وكذا تأثره بالنثر .

فنظم القرآن في رأي سيد قطب ، يجمع بين فنية النثر وموسيقى الشعر؛ لذا فإن الإيقاع الموسيقي للقرآن ((متوسط الزمن ، تبعاً لمتوسط الجملة الموسيقية في الطول، متحدّ تبعاً لتوحد الأسلوب الموسيقي، مسترسل الروي كجوّ الحديث الذي يشبه التسلسل القصصي، وهذا كلّ ملحوظ))^(٣)، ويمضي قطب بإيجاد نماذج ، يعضد بها نظريته الإعجازية الإيقاعية ، في آيات مختارة متطابقة في الوزن والفاصلة ، ويحاول أن يجد مسوّغات لاختيار بعض المفردات دون غيرها ، والعدول من بعض الصور القياسية للمفردة ، دون الصورة المعروفة^(٤).

لا ريب بعدها إذا كان كثير من الباحثين في فهم القرآن، تستهويهم نظرية قطب، التي تنسجم مع ذوق العصر في الميل إلى الجانب الصوتي، وحاولوا أن يصبغوها بصبغة شمولية في المنهج، كما يظهر في قول صبحي الصالح: ((فلم تكن مفردات القرآن وحدها ، شاغلة له بموسيقاها ، ولا تراكيب القرآن مستأثرة باهتمامه بتناسقها وترابطها ، وإنما كان نظره مركزاً على الأداة المفضلة للتعبير في كتاب الله، ولقد وجدها في التصوير، وراح يتحدث عنها بأسلوب شعري ، يستهوي النفوس، ويهديها بحق إلى جمال القرآن))^(٥). وتأثر صبحي الصالح بمنهجية قطب الإعجازية، ربما هو الذي أوحى له عنوان مبحث في كتابه (مباحث في علوم القرآن)، سمّاه (الإعجاز في نغم القرآن). وهكذا استمرت دراسة الإعجاز في العصر الحديث متأثرة بمنهج سيد قطب الفني كما يُعبر عنه، وكلّها تعالج ظاهرة الإعجاز في النص القرآني من زاوية موسيقية، قد رصدها الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في كتابه (نظرية التصوير الفني عند سيد قطب)^(٦). ولا ينكر أحد وجود هذا النوع من الإعجاز في النص القرآني، لكنه لا يمكن أن يمثل الإعجاز الكلّي، ثم أن السيد قطب حاول أن يعطي صبغة إيقاعية وموسيقية للقرآن، وكاد يحصر الإعجاز

(١) جمالية التلقي في النص القرآني : ٦٠

(٢) التصوير الفني في القرآن : ٨٧

(٣) المصدر نفسه : ٨٨

(٤) ظ: المصدر نفسه ٨٨-٩٦

(٥) مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح ، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية د.ت: ٣٦٧-٣٦٨

(٦) ظ: نظرية التصوير الفني عند سيد قطب ، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي ، دار الشهاب ، باتنة ، ١٩٨٨م، ٣١٩-٣٥٣ ،

وظ: جمالية التلقي في النص القرآني : ٧٠-٩١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

فيها، وقد امتلأ تفسيره بهذا النوع من القراءة الصوتية والإيقاعية، فكان تفسيراً صوتياً إيقاعياً، أكثر منه تفسيراً دلالياً، ويتضح ذلك في تفسيره لسورة المدثر، وتفسيره لسورة المزمل^(١).

ولكن هذا بلا شك، لا يفقد هذا التفسير شموليته الفنية، فربما تعامل سيد قطب مع النص القرآني بصورة مباشرة، واستوحى منه ذلك التناسق الفني، ونهل منه موارد العذبة، دون الاعتماد كلياً على التفاسير السابقة، وهو حقّ منحه النص لقراءه، يستوحون منه ما يثير في نفوسهم من الشغف والاطمئنان، شرط أن لا يفقد النص القرآني قداسته وهيبته المحفوظة.

ويمكن القول إن سيد قطب، كان متأثراً بالتوجه الذي يسير في تاريخية النص القرآني، ويمكن أن يُعلّل تأكيده المستمر على الجانب الإيقاعي والصوتي والموسيقي للقرآن؛ لأنه كان يستشعر ذلك من البيئة الصوتية التي عاصرها، إذ كانت هناك ثورة صوتية نغمية روجتها أدوات التسجيل، ولا يُراد التقليل من قيمة هذه النظرية في الإعجاز، بقدر ما يراد تبين مدى تأثر المفسر وقارئ النص في الكشف عن إعجاز النص القرآني بأجواء بيئته الثقافية والفنية. وهو ما يفسر ظهور مراحل متعددة للإعجاز القرآني، بدءاً من البلاغي إلى الصياغة ثم النظم، ومنها إلى البياني والعلمي والصوتي، ولاسيما في البيئة التي امتدّ فيها الفكر الأشعري في المغرب العربي بصورة عامة، وفي مصر بصورة خاصة، متمثلة في جامعة الأزهر، التي تمثل الوريث الشرعي للفكر الأشعري، إذ يؤكد دائماً وأبداً الجانب الحسي، ولا ريب إن الصوت، يمثل طرفاً مهماً في التعامل مع القرآن حسيّاً، وهو طريق إلى المعرفة القلبية.

ولم يتوقف البحث عن الإعجاز عند الصوت والإيقاع، بل أن ذلك استدعى وجود محاولات أخرى، تبحث لها عن شكل إعجازي آخر، كالسرد القصصي مثلاً؛ وذلك اعتماداً على المناهج القرائية الحديثة، وانطلاقاً من مقولة: أن ((النص القرآني أغنى الآثار السردية العربية بأنواع السرد، لما يتوفر له من مقومات السرد العبقري المعجز ... التي ما زال يجمع النقاد والباحثون على أنه لا يمكن لأي أثر سردي في تاريخ أدبنا العربي، أن يكون أرقى وأغنى وأوفر حظاً من هذه السحرية السردية التي يتميز بها النص القرآني))^(٢). ونزعم أن هذا التوجه في فهم الإعجاز، هو امتداد للقول بالإعجاز القصصي للقرآن، الذي أخبر فيه عن الغيب الماضي ووضع في تناول الحاضر، ولكنه هنا يؤكد على الفن القصصي (السرد) الذي يُصنف ضمن الإعجاز الحسي الظاهري، وفيه إشارة إلى نسقية النص وتفاعله مع الحدث التاريخي بمستوى تركيبه إعجازي. وهو توجه جديد في فهم الإعجاز، فرضته واقعية التطور اللساني والنظرية الأسلوبية الحديثة لقراءة النصوص الأدبية، كما أنها أعطت النص صبغة القومية العربية وصنفته ضمن التراث العربي الذي غاب عنه حضور المبدع ومكانة المتلقي.

(١) ظ: في ظلال القرآن ٦: ٣٧٤٣ و ٣٧٦١

(٢) مستويات السرد الإعجازي في القرآن الكريم : ١٠

٣- الإعجاز التكاملي:

وفي الاتجاه الآخر ظلّ الفكر الإمامي ينهل من بينته الثقافية، التي تحكّمت فيها الرؤية الأصولية الاجتهادية، إذ أسست لنظرية تكاملية، تعولّ على المحتوى الدلالي ، وتستعين بالمدلول السياقي وجميع القرائن التي تنتج المعنى المعجز، مع اندماجها والرؤية الفلسفية والعرفانية ، التي تؤكد باطن القرآن، والمعاني المستبطنة والعميقة ، التي لا يتوصل إليها إلا بدربة طويلة ، وعناء يتجاوز معرفة الظاهر الصوتي والإيقاعي والسردي ، إلى معان ذات بؤرة دلالية بعيدة ، ربما لا تنسجم مع أذواق قارئ النص من المذاهب الأخرى ، التي كانت تعكف على الالتزام بظاهر النص ؛ لذا نجد أن الإمامية يصنّفون القرآن ضمن تصنيفات المعجزات العقلية ، وذلك حين يُنظر للمعجزة على أنها: إما حسية ، كصيرورة العصا ثعباناً، وإحياء الموتى. أو عقلية كإعجاز القرآن المجيد. وهو ما يؤيده أحد أساطين الفكر الإمامي الحديث ، إذ يرى أن القرآن ، لا يمكن أن يصنف ضمن المعجزات الحسية ؛ لأنها ((مؤقتة لا يمكن لها البقاء، فسرعان ما تعود خبراً من الأخبار ينقله السابق للاحق ، وينفتح فيه باب التشكيك . أما القرآن فهو باق إلى الأبد ، وإعجازه مستمر مع الأجيال))^(١)؛ وعلى هذا فإن القرآن لا يمكن أن يكون من المعجزات الحسية ؛ ((لأن هذا النوع من المعجزات محدود بظروف الزمان والمكان ، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يصبح خالداً على مر الزمان))^(٢). وهذا لا يعني أن الإمامية قد تجاوزوا الإعجاز في علو سبك القرآن وفرادة نظمه، وهي أمور حسية ظاهرة، بل أشار الشيخ الطوسي صراحة إلى هذا المعنى بقوله: ((و(القرآن) كلام في أعلى طبقة البلاغة ، ووجه بلاغة القرآن ، كونه في نهاية التلاؤم المنافي للتنافر في تأليف اللفظ والمعنى ، مع تشاكل المقاطع في الفواصل بما يقتضيه المعنى ، ومع تصريف القول على أحسن ما تصرف به المعنى))^(٣)، وفي مكان آخر يجمع الطوسي بين رأي المعتزلة بالإعجاز ، الذي يؤكد الفصاحة في الألفاظ وبين رأي الأشاعرة بالنظم ، حين يؤكد أن جهة إعجاز القرآن هي ((الفصاحة في هذا النظم المخصوص))^(٤) .

إن الإمامية عند تصنيفهم القرآن ضمن المعجزات العقلية، يعني أن إعجازه يتسم باستمرارية الدلالة وجدتها، وقابليتها على التلاؤم مع كل علم بتخصّصه فهو((آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه وللاجتماعي في اجتماعه، وللمقننين في تقنينهم ، وللسياسيين في سياستهم،

(١) البيان في تفسير القرآن، للإمام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، دار الزهراء للطباعة والنشر

والتوزيع بيروت - لبنان الطبعة الرابعة: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م : ٤٠

(٢) الإعجاز بين النظرية والتطبيق : ١١٤

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٦ : ٩٢

(٤) المصدر نفسه ٥ : ٥٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وللحكام في حكومتهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً، كالغيب والاختلاف في الحكم والعلم والبيان^(١)، فإن هذه السعة في استيعاب العلوم كافة، هي التي تعد سرّاً من أسرار الإعجاز السرمدى وهذه القابلية التجديدية في المعنى، هي التي يجب أن تكون المرجع في معرفة الإعجاز، ((فيجب العودة إلى هذه المرجعية وتقديمها، على أساس إنها باعثة، تنهض على وتيرة استدعائية، من شأنها إخراج هذا المعطى الإلهي، من التفعيل السطحي، والمقاربات البسيطة، التي ظل مسرحاً لها ردحاً من الزمن، إلى فضاءات أرحب، تعامله بوصفه خطاباً مفتوحاً على التوالد، ينبغي استدعاؤه بما هو متصور ذهني، محكوم بضوابط إيمانية وأخلاقية، لا يقع في حدود الجاهز والقبلي^(٢)). وهذه السعة في الدلالة، يستوحيها الإمامية من كلمات أئمتهم، ففي جواب الإمام الرضا عليه السلام لابن السكيت؛ عندما سأله عن سرّ خلود القرآن، فقال: ((لأن الله (تعالى)، لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غضٌّ إلى يوم القيامة))^(٣).

فالقرآن قام مقام المعجزات الحسية والمادية التي سبقته عند الأنبياء والرسل، وهي وإن كانت معجزات خارقة للعادة، لكنها لم تكن قادرة على استيعاب الزمن السرمدى، الذي أريد للقرآن أن يكون متربّعاً على عرش إعجازه، كما أن هذه المعجزات، لم تتسع إلى أن تبني حضارة شمولية، كما في الحضارة الثقافية المتنوعة، التي أرسى قواعدها النص القرآني ولا يزال؛ لذا لا ينظر الفكر الإمامي للإعجاز القرآني، على أنه محصور في جهة واحدة؛ لأن أي جهة من الجهات التي ذكرت وستذكر، لا تتوافق مع سرّ الخلود الذي أراده المبدع للنص القرآني، ((وإذ قد عرفت أن القرآن معجزة إلهية، في بلاغته وأسلوبه، فاعلم أن إعجازه لا ينحصر في ذلك، بل هو معجزة ربانية، وبرهان صدق على نبوة من انزل إليه من جهات شتى))^(٤).

وهكذا ينطلق علماء الإمامية عند الخوض في الإعجاز، من فكرة عموم التحدي في كل زمان ومكان؛ لأن من صفات المعجز الخالد، أن يستوعب كل مساحات الزمن، وهذا في عقيدتهم يجب أن لا يرتبط بالمادة وآثارها؛ لأنه لا تدركه الحواس، ويجب أن يتعالى على سلطة القوانين المادية، ويتحرر من قيود عالم الحس والطبيعة؛ لأنه أتصف بصفة خرق العادة، فيؤهله إلى الانتقال من عالم الحس إلى عالم التجريد، وهو ما يتناسب مع عموم التحدي واستمراريته، ((فالقرآن من جهة كونه كتاباً سماوياً منتسباً

(١) الميزان في تفسير القرآن ١ : ٦٠

(٢) مستويات السرد الإعجازي في القرآن : ٧

(٣) الامالي للطوسي: ٥٨١ و ظ : تاريخ بغداد أو مدينة السلام، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣

دراسة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ٦ : ١١٥

، لكنه لم يشر إلى ابن السكيت وعبر عنه بأنه (سأل رجل).

(٤) البيان في تفسير القرآن : ٥٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

إلى القدرة المطلقة، والعالم المطلق للحق سبحانه وتعالى، وسوف يكتسب صفة الخلود والإعجاز التي ترافقه أينما حلَّ^(١)؛ لذا تمثل المباحث اللغوية واللسانية في إعجاز القرآن ، مفترقاً واضحاً بين الفكر الإمامي والفكر الأشعري ، في حين يتوغل الأشاعرة في جميع امتداد أبحاثهم عن الإعجاز في عالم الألفاظ الذي يتطابق مع معرفة الظاهر ، يتوجه الفكر الإمامي بعمومه إلى ما يتجاذب مع المعرفة العقلية التي تتناغم مع عالم الباطن . وتتضح أهمية التفحص عن إعجاز القرآن في الفكر الإمامي ، مما دونوه في تراثهم الفكري عن أهل البيت ، فلم يشر عليّ أمير المؤمنين ، وهو سيد البلغاء ، إلى نظم القرآن ، بقدر ما أشار إلى الآثار التي يتركها القرآن ، وتلك الآثار عبر عنها بالنور والمصباح والسراج ؛ لأن الله تعالى أنزل القرآن ((نوراً لا تطفأ مصابيحها ، وسراجاً لا يخبو توقده ، وبحراً لا يُدرك قعره ، ومنهاجاً لا يضلّ نهجه ، وشعاعاً لا يظلم ضوءه))^(٢) .

وإذا انشغلت مقولة الإعجاز عند الأشاعرة بالظاهر اللساني التركيبي والصوتي ، فأمر الفكر الإمامي، يؤسس إلى أن الإعجاز يجمع بين الظاهر والباطن ؛ لأنه يحمل صفات مبدعه فـ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحديد: ٣) ؛ لذلك فإنه يقول: ((وإن القرآن ظاهره أنيق. وباطنه عميق))^(٣). فأناقة ظاهره معجزة ، وعمق باطنه معجز، ومن هنا تتوسع دائرة الإعجاز في الفكر الإمامي، فهو من جهة الظاهر (لَا رَيْبَ فِيهِ) ، ومن جهة الباطن (فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ)، فالظاهر ربما يكون في متناول الفكر البشري بصورة عامة ، فيدرك نظمه وفصاحته وبلاغته ، وإعجازه الصوتي والإيقاعي والسردية، ولكن الباطن احتاج إلى طبقة معينة من المتلقين اجتمعت فيهم صفات (الراسخون في العلم) و(المطهرون)^(٤) .

ولم يكن الإمامية قد انفردوا بمقولة التكامل في الإعجاز، فقد أشار إلى هذه الشمولية الزركشي في برهانه، ونسبه إلى أهل التحقيق، وهو دليل على موافقته له، فـ ((الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال ، لا بكل واحد عن انفراده ، فإنه جمع ذلك كله ، فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده، مع اشتماله على الجميع، بل وغير ذلك مما لم يسبق. فمنها الروعة التي له في قلوب السامعين وأسماعهم... ومنها أنه لم يزل ولا يزال غصّاً طرياً في أسماع السامعين ، وعلى السنة القارئ. ومنها ما ينتشر فيه عند تلاوته من إنزال الله إياه في صورة كلام ... يأتي بالمعاني التي ألهمها بألفاظه التي يكسوها إياه، كما يشاهد من الكتب المتقدمة. ومنها جمعه بين صفتي الجزالة والعذوبة وهما كالمتمضادين، لا يجتمعان غالباً

(١) الإعجاز بين النظرية والتطبيق : ١٤٦-١٤٧

(٢) نهج البلاغة ٢: ١٧٧ الخطبة : ١٩٨

(٣) المصدر نفسه ١: ٥٥ الخطبة : ١٨

(٤) كما في قوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿١﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٢﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩) ، وفي

سورة آل عمران ﴿وَمَا يَلْمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل

عمران: ٧)

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

في كلام البشر، لأن الجزالة من الألفاظ التي لا توجد إلا بما يشوبها من القوة وبعض الوعورة^(١). وهكذا يعدد هذه الوجوه التي يدعي أنها متكاملة وشاملة، لكنه لم يشر إلى تعدد مراتب الدلالة الباطنة، في تعزيز العمق الدلالي المعجز الذي يؤكد الإمامية وخصوصاً المحدثون منهم، حين جمعوا بين علوم التفسير والفلسفة والعرفان العلمي، كما في هذا النص الذي يبين مواطن الدهشة والتعجب من قابلية النص على إنتاج الدلالة، ((وهذا من عجيب أمر القرآن، فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة، ولا تعقم عن الإنتاج، كلما ضمت آية إلى آية مناسبة، أنتجت حقيقة من أبعاد الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته...على أن الطريق متروك غير مسلوک، ولو أن المفسرين ساروا هذا المسير؛ لظهر لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة، وخزائن من أثقاله النفيسة))^(٢). وهنا يبرز محور مهم، يثبت قابلية اللغة على التمتع بجانبين متميزين:

أحدهما : ظاهر منطوق ومسموع ، تكوّنهُ الأصوات والعلامات والرموز المنتظمة على وفق قواعد وأصول، يشترك في معرفتها أصحاب اللغة الواحدة.

وثانيهما: باطن لا تظهره الأصوات والرموز ببعدها الفيزيقي المعلن ، بل هو جزء من عالم الغيب الملكوتي، يتجلى ويشرق بوساطة البعد الميتافيزيقي لتلك الأصوات والرموز القرآنية . فلغة النص القرآني تتمتع على وفق الرؤية الإمامية، بجنبتَي الظاهر والباطن الدلالي، ويُعدّ الباطن أصلاً لها؛ لما له من علاقة مباشرة بالمبدع، جعلتها تخضع لصفة وصف بها نفسه، وهي كلها تمثل روح اللغة قبل تجسدها، عند جميع المخلوقات، وإلا لا معنى لتحدي القرآن للأنس والجن في الإتيان بمثل القرآن، إذ لم يكن في باطنه إعجاز ظاهر على سطح اللغة المستعملة ، وهو يمثل مرحلة سابقة على وجود تلك الأصوات والحروف . فتكون اللغة بمكوناتها، دليلاً على الإعجاز، وثوباً يعكس ما في باطنه من قوة المعاني . فكان هذا الثوب مرحلة تجسدت فيها صور الإبداع ، فأبهرت العلماء ، وانشغلوا بنظمها وأصواتها وطواعيتها على السرد. فكانت تشكّل لديهم البداية والنهاية في معرفة الإعجاز؛ لكنها لا تمثل إرادة المبدع في التحدي؛ لأن ((المبدع الحقيقي لا يتعامل مع خطابه من وجه واحد، وهو الظهور ، خشية أن لا يعطي الظهور والكشف ، الفرصة والإمكانية للنص أن يبقى ويخلد ، فضلاً عن تجدد قراءته في كل آن))^(٣)، فتكون العملية الإبداعية من جهة إمداد النص بالبعد الباطني ، تمثل محوراً مهماً من محاور الإعجاز القرآني ، وهذا ما سوف يظهره البحث في ثنائية جديدة هي ثنائية الظاهر والباطن.

(١) البرهان في علوم القرآن ٢: ١٠٦ - ١٠٧

(٢) الميزان في علوم القرآن ١: ٧٣

(٣) الرؤية الأسلوبية في الدراسات القرآنية الحديثة ، ليث داود سلمان ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب - جامعة البصرة

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

رابعاً :ثنائية الظاهر والباطن (التنزيل والتأويل)

من أهم الثنائيات التي تركت أثراً واضحاً في الفكر الإسلامي، وشغلت المهتمين بعملية الفهم القرآني، ثنائية (الظاهر والباطن) ، وقد ذهب بعض الباحثين ، إلى أن ثنائية الظاهر والباطن ، لم تنطلق بصورتها النهائية، إلا بظهور الحركة العقلية؛ إذ ازدهرت معها الفلسفة، التي أسهمت في تحويل الفكر من الظاهر إلى الباطن، عندها ((عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص، إلى ظاهر وباطن، وان الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل، وهو ما أطلق عليه بالمنهج التوفيقي في فهم النص))^(١).

والحقيقة أن هذا الرأي لم يكن موفقاً في معرفة جذور المسألة؛ لأنه ربما كان يريد أن يحقق السابق لفلسفة ابن رشد ، الذي يعدّه ميزاناً مهماً ، في تأسيس ثنائية الظاهر والباطن ، وربما أغفل جذور البحث في هذه المسألة ، ولاسيما في الفكر الأمامي ، في تلك الحادثة ، التي يقول فيها علي عليه السلام - وهو عنده علم الظاهر والباطن -^(٢) لابن عباس، عندما بعثه إلى الخوارج: ((لا تخاصمهم بالقرآن ، فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاجبهم بالسنة ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً))^(٣)، وإذا أضفنا إلى ذلك ، ما قاله السيوطي في معنى الوجوه، إذ يقول: ((وقد فسره بعضهم، بأن المراد أن يرى اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة ، فيحمله عليها إذا كانت غير متضادة ، ولا يقتصر به على معنى واحد ... وأشار آخرون إلى أن المراد به استعمال الإشارات الباطنة وعدم الاقتصار على التفسير الظاهر))^(٤). فيعني أن التأسيس العملي في ثنائية الظاهر والباطن بدأ من هناك ، عندما فهم الخوارج من القرآن ظاهره ، وتمكنوا من حمل وجوهه (بواطنه) ؛ لدعم فكرتهم المذهبية؛ وعندما وضعت الضوابط لفهم النص ، والرجوع إلى ما هو أكثر حرصاً للدلالة ، (السنة).

والشيء الذي يدعو للاطمئنان حقاً ، أن هذين المصطلحين، لهما أصولهما القرآنية، فقد استعملنا في وصف المبدع لنفسه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، كما وردتا في وصف النعم الإلهية، في قوله تعالى : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...﴾ (نعمان: ٢٠) ، وكذلك في بيان أسباب التحريم، في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...﴾

﴿الأعراف: ٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴿ (الأعام: ١٥١) ٠

(١) التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي ، عبد القادر فيدوح ، بحث منشور في كتاب التأويل والهرمنوطيقا ، دراسات في

آليات القراءة والتفسير ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت- ٢٠١١م : ٨٥

(٢) ظ: ينابيع المودة لذوي القربى للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (١٢٢٠ - ١٢٩٤ هـ) تحقيق سيد علي جمال أشرف الحسيني ، دار الأسوة للطباعة والنشر الطبعة : الأولى- ١٤١٦ هـ . ق ١ : ٢٢٣ و ٣ : ١٤٦ وعن ابن عباس وابن مسعود قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها حرف إلا له ظهر وبطن وإن علي بن أبي طالب علم الظاهر والباطن.

ظ: بحار الأنوار ٤٠ : ١٥٧ و ٨٩ : ٩٣

(٣) نهج البلاغة ٣ : ١٣٦ وصية : ٧٧ ، و: ظ: الإتقان في علوم القرآن ١ : ١٠

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١ : ٤٠٩

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

والأهم من ذلك، تلك الروايات التي وصفت النص القرآني بالظاهر والباطن، وتكتسب هذه الروايات أهميتها ؛ لأنها حاولت أن تعطي وصفاً للنص أجمعه، ووصفاً لبعض الآيات، بل لبعض الحروف، فقد روي عن الرسول ﷺ، انه قال: ((انزل القرآن على سبعة أحرف ، لكل حرف منها ظهر وبطن، ولكل حرف حدّ ومطلع))^(١) وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام، عن معنى قول رسول الله ﷺ فأجاب: ((يا جابر أن للقرآن بطناً وللبطن بطن ، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه))^(٢)، ولعل أوضح ما وصف به رسول الله ﷺ القرآن، أنه ((كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل ، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن ، فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره أنيق وباطنه عميق))^(٣)، كل هذه النصوص وغيرها كثير، تؤكد على أهمية الباطن وضرورته في أغناء المعرفة، قبل أن توجد الفلسفة وروادها ، نعم، لا يمكن نكران أن الفلسفة قد أثّرت فهم ثنائية الظاهر والباطن، التي كادت تُحصر في إطار الظهور اللغوي، والكلام عن الباطن في بعده الفلسفي، يعني كلام عن عالم الغيب قبل أن ينتزل إلى عالم الشهادة، ويقع في كسوة الحروف والألفاظ ، وهذا يعني أن النص القرآني، يحمل قراءتين عند القارئ الواحد ، فإما قراءة السطح ، أو قراءة الإدراك العقلي، أي القيمة الحقيقية للوجود . وهذا التعامل الفلسفي والنفسي مع النص قديماً عند الفلاسفة ، وحديثاً عند النظريات اللغوية الحديثة ، أعطى مجالاً رحباً لإعادة قراءة النص قراءة تتماشى مع بعده الاعجازي وديمومة انسجامه مع الزمن اللانهائي .

فيحقّ لقارئ هذا النص، أن يتساءل عن هذا المعنى العميق، هل هو من المعاني الذهنية التي تُستمد من اللفظ ؟ أم هو حقيقة وراء هذه الألفاظ ؟ . ولماذا توجد مثل هذه البطون في القرآن ؟ فهل كان النص القرآني محتاجاً إلى مستويين من المعنى، أحدهما ظاهر وسطحي، وآخر باطن وعميق ؟^(٤) والجواب حول هذه المسألة، اوجد توجهين رئيسين لفهم هذه الثنائية، الأول التوجه التفسيري العام والكلامي، الذي ساير الفهم اللغوي الظاهر، وإذا اعترف بوجود الباطن، فكان يرى أن النص بجنبه الظاهر والباطن، إنما هو من إحياءات الألفاظ والرموز التي استعملها النص، أما الاتجاه الفلسفي الوجودي فتعامل مع البطون، بوصفها حقيقة كائنة وراء النص وخارجه، لكنها تنطوي على مراتب تتحقق في مستويات المتلقي للنص^(٥). وهذان التوجهان يشكّلان معاً محور الأبحاث القادمة.

(١) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ) ، ضبطه وفسر

غريبه و صححه الشيخ بكرى حياني و الشيخ صفوة السقا ، مؤسسة الرسالة،بيروت - لبنان ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ٢ : ٥٣

(٢) بحار الأنوار ٨٩ : ٩١ و ٩٥

(٣) الكافي ٢ : ٥٩٩

(٤) ظ : فهم القرآن ٢ : ١١

(٥) ظ: المصدر نفسه ٢ : ١١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

سلطة الظاهر وإقصاء الباطن

لقد حرص عصر التدوين بكل أبعاده على إقصاء التأويل وإهمال الباطن، وإبقاء قراءة النصوص في نطاق التنزيل والظاهر، والوقوف بوجه أي محاولة لإقحام المعنى الآخر، الذي يفهم من وراء ظواهر النصوص . ولعل من أهم العوامل الرئيسية ، التي فرضت على الفكر الإسلامي تبني ظاهر النص، ((الصراع السياسي السائد ، ما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أحدية المعنى، المستمدة بالأساس من أحدية التوجه السلطوي، وهي علاقة تجمع بين القارئ، وسلطة النص من جهة ، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو السياسية من جهة أخرى))^(١). وهذا يثبت أن الايدولوجيا السائدة ، تبنت هذا الاتجاه ؛ لتثبيت سلطتها السياسية ؛ لأن (الظاهر) يمثل المجال الوحيد، والممكن لفهم النصوص وتفسيرها ؛ لذا قد تكون الحادثة الأولى التي من أجلها ولد النص ، هي التي حكمت الدلالة وقيدتها بما سُمي (سبب النزول)، وليكون الظاهر، هو ما يتعلق بخصوصية المورد الأول للنص^(٢). وقد زُيد على ذلك، سلطة أخرى لفهم النص، هي سلطة المأثور من قول النبي والصحابي في الفكر الأشعري، وقول المعصوم (النبي والامام) في الفكر الامامي .

وهذا يعني أنّ النص، أصبحت دلالاته واضحة، قد بينتها السنة وسبب النزول، ويجب حفظ هذه السنة وعدم العدول عنها إلى غيرها؛ لأن العدول عنها، سيكون بدعة وخروجاً عن المذهب أو خروجاً عن أهل السلف والحديث،الذين غالباً ما كانوا يدعمون السلطة،((ولما كان دأب السلطة متواصلًا في سبيل محاصرة المعرفة ضمن مؤسسة الحفاظ وفي نطاق المعنى الظاهري، كان من الطبيعي أن تواصل المعارضة تمسكها بالمعنى الباطني، أي الوجه الآخر للمعرفة))^(٣). وهكذا تظلّ دلالة (الباطن) وحركة التأويل، تمثل صوت المعارضة معرفياً وتعدّ من صفاتها، في حين أصبح الظاهر أساً لثقافة السلطة و أتباعها.

وهذا التوجه الظاهري في فهم النص، اتكأ على قاعدة شرعية مقدسة، تطورت إلى مستوى خطير، حين وضعت الفهم الآخر في خانة الاتهام، وجعلته خارجاً عن إطار الشريعة وتوجهاتها المدعومة بنصوص، تمنع من أن يقرأ القرآن قراءة خارج هذا النهج، وتجعله من أصحاب الرأي المذموم الذي يكون من سكنة النار. كما في النصوص التي نقلها الترمذي عن الرسول ﷺ وحسنتها ((ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار))^(٤). وحتى إن كان الاجتهاد في القراءة، يوصل إلى الدلالة المطابقة لرأي المبدع، فهي قراءة خاطئة في هذا القول، الذي ينسب إلى الرسول ((من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ))^(٥)، ويروي الإمامية روايات مماثلة ، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((من فسر القرآن برأيه فأصاب

(١) لتأويل و الهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير : ٨٣ - ٨٤

(٢) ظ : محنة التراث الآخر: ٣٦٧

(٣) المصدر نفسه

(٤) سنن الترمذي ٤: ٢٦٨ الحديث ٤٠٢٣

(٥) سنن الترمذي ٤: ٢٦٩ الحديث ٤٠٢٤ ، وقد اعتمد الطرفان على مثل هذه الأحاديث لشن حملة على أصحاب الرأي في

التفسير ظ : الإيمان والكفر في الكتاب والسنة ، الشيخ جعفر السبحاني د.ت: ٢٠٢

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

لم يُؤجَر، وإن أخطأ كان إثمُه عليه^(١)، وهذه الروايات ، تحصر الوقوف في فهم النص وقراءته على المأثور من النصوص عن المعصوم، أو في البحث اللغوي واللفظي الظاهر، دون الوصول إلى بواطن اللفظ وما وراءه، وهو الإطار الذي مازال النص القرآني يوضع فيه، فبعض الاتجاهات المعاصرة تسجل صراحة، إن القرآن نص لغويّ، ولا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية، وإن البحث ينحصر في ماهيته وطبيعته اللغوية فحسب^(٢).

ويعدُّ هذا نتيجة طبيعية لوجود من يتصلب مع الظاهر القرآني، ويشيد أسس القول بالظاهر، ويجمد على التمسك بالمأثور، وبفقه الحديث الذي تنباه داود الأصفهاني، وطوره ونظر إليه ابن حزم الأندلسي في منهجه الأصولي، و تبعه ابن مضاء القرطبي في منهجه اللغوي النحوي، وظلَّ مستمراً مع التوجه السلفي في علم الكلام والتفسير، ويوجد عند الإمامية من تمسك بالمأثور بما يعرف بالإخبارية*^(٣).

والفكر الأشعري ساير في بداية نشأته الفكر السلفي بالمحافظة على الظاهر القرآني، دون المحاولة على تجاوزه ، وهو ما يظهر في كلمات أبي الحسن الأشعري الأولى؛ إذ يجعل الحاكمية لظاهر النص، ((فالقرآن على ظاهره، إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر))^(٤)، وظهر هذا التوجه لدى الأشعري نفسه، عندما دافع عن عقيدته في صفات الله تعالى، التي ذكرها النص القرآني ، والتي أشار إليها البحث في الفصل الأول، وهو ما يؤكد التزام الأشعري بحرفية اللغة الظاهرة ؛ إذ يرى إن ((حكم كلام الله ﷻ أن يكون على ظاهره ، وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز ، إلا لحجة ، ... فذلك قول الله ﷻ: ﴿لَمَّا خَلَّطُ بِيَدَيَّ﴾ (ص:٧٥) على ظاهره ، وحقيقة إثبات اليمين ، ولا يجوز أن يُعدل به عن ظاهر اليمين ، إلى ما ادّعا خصومنا إلا بحجة))^(٥) ، وهذه الحجة يجب أن تكون أيضاً في قول السلف ، وإلا لا حجة لغير ذلك، كالعقل مثلاً .

ويتضح أن الأشعري هنا يتعامل مع الألفاظ والمفردات ، وليس له رؤية واضحة عن ظواهر النص بأكمله بوصفه وحدة موضوعية متكاملة ، وهو متأثرٌ بمنهجية التعامل مع المفردات القرآنية ، والبحث اللغوي المعجمي والبلاغي مع مباحث العلاقة بين الظاهر والمجاز، وإن هذه الدلالية التي رسمتها لنا خطوط

(١) بحار الأنوار : ٩٢ : ١٠٧

(٢) ظ : مفهوم النص : ٩ - ١٠

(٣) ظ: مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني، الأستاذ الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد ، الضياء للطباعة والتصميم النجف

الاشرف ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م : ٩١

*هم فرقة من الشيعة الإمامية الاثني عشرية ، بمنعون الاجتهاد في الأحكام الشرعية ويعملون بالأخبار ، ويعتقدون بصحة جميع ما ورد في كتب الصحاح الأربعة ، ولا يرون تقسيمها على أقسام الحديث المعروفة من الصحيح والحسن والموثق والضعيف ، ويسقطون دليل العقل والإجماع ، ويقتصرون على الكتاب والخبر ، ولا يرون حاجة إلى تعلم أصول الفقه ، ويقابلهم الأصوليون وهم أكثر علماء الإمامية المقصودين في البحث هنا . ظ : أعيان الشيعة ٣ : ٢٢٢

(٤) الإبانة : ٣٩

(٥) المصدر نفسه

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الأفق التفسيري، والدراسات القرآنية المختلفة، تثبت أن هناك واقعاً فكرياً تأسس على هامش هذا الصراع بين الاتجاهين، الذي يمكن أن يوضع في إطارين .

الأول : الدلالة الثابتة (أسباب النزول):

لا ينكر أحد أن أسباب النزول - إذا ثبتت صحتها- لا يمكن الاستغناء عنها في فهم الدلالة القرآنية؛ لأنها تعبر ((عن العلاقة القائمة بين آية معينة، وجملة معطيات وأحداث جزئية، استدعت نزولها))^(١)؛ ولكن الحقيقة، أنها ليس لها الحق في الحجر على دلالة النص؛ لأن حصر دلالة النص بسبب نزوله؛ تعني ((أن يموت النص بعد أن تنتهي صلاحيته هذه، التي تتوقف على ظهور المعنى الوحيد))^(٢)؛ لذا فإن أسباب النزول، تمثل وجهاً واحداً من وجوه النص، أو هي بمنزلة القرينة الدالة، على بيان المعنى ورفع الإبهام عنها؛ لأن خصوص السبب لا يقدر في عموم اللفظ، أي إذا نزلت الآية بسبب خاص، وكان اللفظ عاماً، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيقوم سبب النزول بدور الإشارة ، وليس له الحق في تخصيص الدلالة ، وهذه الفكرة تمثل محل اتفاق بين الأشاعرة و الإمامية^(٣).

والنص القرآني بما يتمتع به من بنية تركيبية، له القابلية على الخروج من ضغطة السبب، إلى معانٍ جديدة تنطبق على موضوعات متجددة؛ ((ليكون بؤرة معرفية متواصلة... ويبقى المستوى الدلالي الاستبدالي للباطن، غير مستواه السياقي الظاهري))^(٤)؛ وليكون المعنى الظاهر، الذي يحققه سبب النزول هو المعنى الجزئي الذي يمثله النص، في دلالاته المتحركة من مكان النزول وزمنه ، والمعنى الباطن هو المعنى المنفتح، على الزمن الممتد لخلود النص في المستقبل، ولكي يبقى القرآن صالحاً في ظاهره لزمن النزول ، وفي باطنه لمساحة الزمن الكلية . وهذا المعنى يجسده جواب الإمام الصادق عليه السلام لحمران بن أعين، عندما سألته عن ظهر القرآن وبطنه، ((فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجرى فيهم ما نزل في أولئك))^(٥). وفي جواب الإمام الباقر عليه السلام، عن ما نسب إلى الرسول ﷺ، انه قال: ((ما في القرآن آية، إلا ولها ظهر ووطن، وما فيه حرف، إلا وله حدٌ ولكل حدٌ مطلع، ما يعني بقوله: لها ظهر ووطن؟ قال: ظهره ووطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجرى كما تجرى الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) نحن نعلمه))^(٦)، فإن ربط قضية اكتشاف المعنى بحركة الشمس والقمر، له دلالة مهمة في استمرارية الدلالة مع حركة الزمن المتمثلة بحركة الشمس والقمر، وهي حيوية اللفظ وديمومة المعنى، ((فليس هناك معنيان للفظ، بل هناك معنى واحد يتحرك في خط الزمن من الماضي إلى الحاضر؛ ليظل

(١) النص الديني في الإسلام : ٣٦٧

(٢) مداخل جديدة للتفسير : ٥٢

(٣) ظ : التفسير الكبير ٧: ١٧٣ وظ : علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم ٣٢٤

(٤) محنة التراث الآخر : ٩١

(٥) بحار الأنوار ٨٩ : ٨٣

(٦) تفسير العياشي ١ : ١١

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

على المستقبل في خطّ الخصوصية، التي تتجسد في جميع المراحل والأفراد^(١)؛ لذا فإن حصر الدلالة بسبب النزول - المختلف فيه أصلاً - يُعدّ تضيقاً لتلك الدلالة، وهو ما لا يتناسب مع شمولية الدعوة التي جاء بها النص، إذا كان مجالها محصوراً بسبب يخص المحيط الجغرافي، أو التاريخي الذي ولد فيه النص؛ ((لأن القرآن كتاب عام دائم لا يتقيد بزمان أو مكان ، ولا يختص بقوم أو حادثة خاصة))^(٢)، وهو ما أكده النص القرآني في عدة آيات ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (يوسف : ١٠٤) و﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١).

الثاني: الدلالة المتحركة (الجري والانطباق):

هذا المنهج يمكن تصيده من التراث التفسيري والتأسيسي في الفكر الروائي المأثور، فهناك روايات تربط بين حركة الزمن وحركة الدلالة القرآنية، فاستنبط منها منهج سمي بالجري والانطباق، الذي يعني إمكانية الوصول إلى ما خفي من المعاني، أو ما خفي من المصاديق، بعد التوجه إلى المعاني الظاهرة الحاصلة من الألفاظ المفردة وتراكيبها، ومن ثم بيان شرعية بعض التأويلات، ورفض بعضها^(٣)، وهذا المعنى مستفاد من الروايات، التي تنقل عن أهل البيت (عليهم السلام)، فهو ((يجري كما تجري الشمس والقمر))^(٤)، ولم يستعمل هذا المصطلح في مناهج التفسير بصورة واضحة، إلا عند المتأخرين من مفسري الإمامية^(٥)، فقد أسس الطبائبي في تفسير الميزان لهذا المنهج، في معرض كلامه عن أسباب النزول، فقال: ((أن للقرآن اتساعاً من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها، فالآية منه لا تختص بمورد نزولها، بل يجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكاً، كالأمثال التي لا تختص بمواردها الأول، بل تتعداها إلى ما يناسبها، وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن))^(٦)، وأن هذا المنهج يحرر النص من الارتباط بسبب النزول، لما يمتلك من القدرة ((على استنطاق باطن النص، وكشف معانيه كشفاً، يزيل عنها كل حُجب ظاهر الألفاظ، وحدودها وقيودها؛ لينطلق إلى باطن الآية وقدرتها الشمولية، وكسر قيود الزمان والمكان، والقدرة على الانطباق على معان متجددة، تمثل مصاديق يشملها النص))^(٧)، وهذه الرؤية، تعطي هذا المنهج التفسيري سعة وشمولية، في مساحة الفهم الباطني للنص القرآني، بيد أن آخر

(١) تفسير من وحي القرآن ، محمد حسين فضل الله ، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة ،

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م ١ : ١٣ - ١٤

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٥ : ٣٣٩

(٣) قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة ، محمد فاكّر المبيدي ، مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية ، الجمهورية الإسلامية في إيران ، طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م : ٣٠٠

(٤) تفسير العياشي ١ : ١١

(٥) ظ : البحث الدلالي في تفسير القرآن ، الدكتور مشكور كاظم العوادي ، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ،

الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣ - ١٤٢٤هـ : ١٧٤

(٦) ^١ الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٦٧

(٧) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ٩٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يذهب إلى أنه ((بعيد كل البعد، عن التفسير الباطني))^(١)، وإنما هو من موارد الاستعانة ((في تفسير الآية القرآنية، التي نزلت في عصر الرسول ، فيطبقها أو يجريها على كل زمان ومكان ، ذلك بأن الأسباب والظروف التي نزلت من أجلها آنذاك ، توافرت في العصر الحاضر))^(٢)، ويبدو أن الخلاف هنا وقع في معرفة حقيقة الباطن في الدلالة القرآنية ، فإذا كان المعنى الباطني يعني إيجاد مصاديق بعيدة عن إمكانية الإنتاج الدلالي للنص، وفيه من التكلف والتعسف في لوي عنق النص لتوجيه الدلالة على وفق الهوى المذهبي، فنكون مع الرأي الثاني، أما إذا كان المعنى الباطني هو تعدد المصاديق لدلالة النص في الامتداد الزمني، فنحن مع الرأي الأول.

وبعد الرجوع إلى المجالات التي استعمل فيها الجري والانطباق، تكون غالباً ما تعطي معاني ودلالات لا يمكن تصيدها من الظاهر اللفظي، بل هي من المعاني الباطنية، كما يتضح في الروايات التفسيرية المنقولة في كتاب الكافي، بإسناده عن بريد قال: ((سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ مِنْ كَانِ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (الأنعام: ١٢٢) فقال: ميت لا يعرف شيئاً ﴿نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ إماماً يأتهم به ﴿كَمْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ قال: الذي لا يعرف الإمام))^(٣)، فيعلق صاحب الميزان على هذه الرواية فيقول: ((وهو من قبيل الجري والانطباق ، فسياق الآية، يأبى إلا أن تكون الحياة هي الإيمان والنور، وهي الهداية الإلهية إلى القول الحق، والعمل الصالح))^(٤)، فتتحرك دلالتها من سبب النزول الذي ذكر لها، إلى مصاديق جديدة، إذ تجعلها روايات أسباب النزول في عمار بن ياسر، وفي رواية أخرى إنها ، أنزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل بن هشام، كانا ميتين في ضلالتهم ، فأحيا الله عمر بالإسلام وأعزه ، وأقرّ أبا جهل في ضلالتة وموته، وذلك أن رسول الله ﷺ دعا فقال: اللهم أعز الإسلام بأبي جهل بن هشام أو بعمر بن الخطاب^(٥)، وهو ما سار عليه بعض المفسرين من الاشاعة^(٦) إلا الرازي فقد علق تعليقاً لطيفاً ، ينسجم مع قاعدة الجري التي نحن بصدها؛ إذ يقول: ((إن هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ؛ لأن المعنى إذا كان حاصلًا في الكل، كان التخصيص محض التحكم ... فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل، إلا إذا قيل إن النبي ﷺ قال: إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة، فلان بعينه))^(٧)، في حين يطبقها الإمام الباقر عليه السلام على مصاديقها، وهي غير ظاهرة من اللفظ، وإنما معانيها باطنة، تحتاج إلى تأمل وتدبر. وهنا يظهر التقارب في الفهم بين المذهبين؛

لأن محاولة التحرر من قيود

(١) البحث الدلالي في تفسير الميزان : ١٧٦

(٢) المصدر نفسه

(٣) الكافي ١ : ١٨٩

(٤) الميزان في تفسير القرآن ٧ : ٣٤٨

(٥) ظ : أسباب النزول : ١٥١ و ظ: الدر المنثور ٣ : ٤٣

(٦) ظ : تفسير السمرقندي ١ : ٤٩٨

(٧) التفسير الكبير ١٣ : ١٧٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الدلالة التي حُصرت بسبب النزول، يعطي إمكانية سعة الاستيعاب لكل مساحات الزمن القرآني، فالمصاديق المتعددة يمكن إدخالها ضمن ضوابط المنهج التفسيري .

وهذا المنهج بهذا المعنى الذي ذكر، يُعد من المناهج التي استعملها المفسرون ، وحاول كل واحد منهم ان يستثمره لإثبات عقائده التي يؤمن بها ، حتى أن بعضهم ربما يضع المصداق الذي يريده ويجعله سبباً للنزول، كما حدث في الآية السابقة . وهو الذي يفسر تعدد أسباب النزول للآية الواحدة ، لاسيما من جهة تطبيق المصاديق، وهذا ما نجد آثاره في فهم دلالة (الصراط المستقيم)، في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، فقد نقلت كثير من الروايات، أن أحد مصاديق الصراط المستقيم، هو الرسول وأمير المؤمنين والأئمة، وتعامل معها مفسرو الامامية، على أنها أحد وجوه المعنى^(١). في حين ذهب آخرون، إلى أنها تعني الرسول وصاحبيه^(٢)، وهو ما يبين أن المسألة، خضعت للهوى المذهبي، وبناء على هذا، يمكن القول، إن تحميل النصوص بعضاً من المعاني المحددة، هو من باب التعاصر، الذي تفرضه حيوية النص، التي تتصل بحركة الواقع ومتغيرات الظروف. ولا جرم أن يكون خاضعاً لتوجيه ما ، تقتضيه متطلبات المرحلة التاريخية، على أن يتم ذلك بآلية منضبطة، على وفق شروط التطبيق الممكن ، وفي إطار من الاحتمال الصحيح .

وعليه يمكن فهم حقيقة النزول، وما يقابله من التأويل في المنظور الإمامي، الذي يُعدُّ وجهاً من وجوه القراءة، التي تأخذ في الحسبان متطلبات المرحلة التاريخية. التي جعلت أهل البيت (عليهم السلام) بمنزلة القضية الأولى، في هذه الحركة التأويلية عند الامامية . عندها نستطيع الوقوف على الدوافع الحقيقية، لهذا النوع من التأويل ، الذي يتركز حول شخص الإمام ؛ إذ نجد هذا العدد الضخم في الروايات التأويلية حول الأئمة، وهو ما ((يتناغم مع طبيعة النزاع التاريخي، بين العلويين وخصومهم، وحجم المحنة السياسية التي واجهوها منذ البداية. هكذا نلاحظ إن حضور أهل البيت المكثف في النص القرآني التأويلي ... في سبيل تجذير مفهوم الإمامة، والتبشير على أوسع نطاق، بمظلومية الأئمة))^(٣)؛ لذلك يعتمد الامامية في تثبيت عقائدهم على محور الإمامة ، وهي عندهم ثابتة بالنص القرآني .

ومن هنا كان منهج الجري والانطباق ، يحلّ كثيراً من التأويلات ، التي حاول الإمامية عن طريقها إثبات عقائدهم ، ولاسيما في إثبات الإمامة ، التي تمثل محور الصراع الفكري والسياسي بينهم وبين خصومهم ، ((وهو ما أدى إلى تدشين لنمط جديد من النزول التأويلي للنص، بحيث تتحول فيه المركزية إلى الإمامة كشرط موضوعي لاستمرار الحقيقة النبوية))^(٤)؛ لذلك هم يمثلون عدل القرآن، والناطقين به، والمتلقين فهمه عن النبي أو بالإلهام، فكان لهم أصول يؤسسون لها في عمليات الفهم القرآني، لا يـحـد

(١) ظ : تفسير العياشي ١ : ٢٤ و ظ : التبيان في تفسير القرآن ١ : ٤٢

(٢) ظ: تفسير السمرقندي ١ : ٤٤ و ظ: تفسير القرطبي ١ : ١٤٧ و ظ : الدر المنثور ١ : ١٥

(٣) محنة التراث الآخر: ٣٨١

(٤) المصدر نفسه

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

عنها أتباعهم، في حين أدار الآخرون ظهورهم عن هذا المخزون التفسيري الضخم، ولو أنهم وضعوه بعين الاعتبار، وعالجوا الروايات على وفق الضوابط الروائية؛ لحصلوا على علوم جمة، ولاسيما أن أهل البيت (عليهم السلام)، قد رسخوا ضوابط للتفسير، اشدّ صرامة، وأكثر انضباطاً، من المناهج الأخرى، لأنهم يجدون في أنفسهم أهلاً لتحمل مسؤولية الفهم، ووضع الموازين والأسس التأويلية والتفسيرية؛ لتكون دلالات وعلامات في مسيرة حركة النص، تمنع الخروج عن الخطوط القرائية التي يرسمها النص القرآني، واستكشاف قدرته على مساهمة حاجات الفهم المستمرة، لكل زمن في ما يظهر من ألفاظه، وما يستبطن خلف هذه الألفاظ، من استعمال المثل والقصة والرمز والإشارة، التي لا تنكشف بمجرد التدبر، وإنما تحتاج إلى مرتبة أخرى من مراتب الفهم، تتجاوز الإنذار إلى الهداية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، هذه الآية التي وقف عندها الإمامية موقفاً جدياً، واعتمدوا في تفسيرها الروايات التي وردت في كتب المذاهب الأخرى، فضلاً عن تلك التي سجلتها مدوناتهم الحديثية، فالطوسي مثلاً، ينقل الرواية عن الطبري، إذ يقول: ((وروى الطبري بإسناده عن عطاء، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: لما نزلت ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، وضع رسول الله ﷺ على صدره، وقال أنا المنذر، ولكل قوم هادي، وأوماً بيده إلى منكب علي عليه السلام، فقال أنت الهادي يا علي، بك يهتدي المهتدون من بعدي))^(١)، مع أن الطبري، يذكر روايات كثيرة، تركّز على أن المراد من المنذر والهادي، هو الرسول ﷺ، والشيء اللافت للنظر، أن كثيراً من مفسري الأشاعرة خصوصاً، أهملوا هذه الرواية، ولم يشيروا إلى أن من مصاديقها هو علي عليه السلام، واكتفى الرازي بان وضع هذه الرواية، ضمن تفسير أهل الظاهر.^(٢)

في حين ان روايات الإمامية، تركّز على أن الدلالة القرآنية حيّة ومستمرة، كما في الرواية التي تنقل عن عبد الرحيم القصير ((قال: كنت يوماً من الأيام عند أبي جعفر عليه السلام فقال: يا عبد الرحيم قلت: لبيك، قال: قول الله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)؛ إذ قال رسول الله ﷺ: أنا المنذر وعلي الهادي، ومن الهادي اليوم؟ قال: فسكت طويلاً ثم رفعت رأسي فقلت: جعلت فداك هي فيكم تتوارثونها رجل فرجل حتى انتهت إليك، فأنت جعلت فداك الهاد، قال: صدقت يا عبد الرحيم، إن القرآن حي لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين))^(٣)، وان كانت الرواية نازلة في شخص، وهو علي عليه السلام، إلا أن النص حي لا يموت، فيمكن أن تتعدد المصاديق، وهو ما نقرأه في فهم قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)، فقد حاول الإمامية توسيع مساحة الفهم في

(١) التبيان في تفسير القرآن ٦ : ٢٢٣، وظ: جامع البيان في تفسير القرآن ١٣ : ١٤٢، وظ: شواهد التنزيل ١ : ٣٨٣

(٢) ظ: التفسير الكبير ١٩ : ١٤

(٣) تفسير العياشي ٢ : ٢٠٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

هذه الآية؛ إثبات عقيدة من عقائدهم المهمة المرتبطة بالغيب والباطن، وهي عقيدة الإيمان بوجود الإمام المهدي عليه السلام، ففي الوقت الذي يكفي فيه الطوسي بالإشارة إلى الروايات في قوله : ((روى قوم من أصحابنا أن الآية نزلت في شأن المهدي عليه السلام وأن الله تعالى يمنّ عليه بعد أن استضعف، ويجعله إماماً ممكناً، ويورثه ما كان في أيدي الظلمة))^(١) ، أفاد آخرون من أسلوبية التركيب والخطاب، في قوله تعالى : ﴿ تَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْ بَنِي مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (القصص: ٣) ، فالخطاب كان للرسول وللمؤمنين ليأخذوا العبرة، ثم جاءت الآية الأخرى لتثبت أنها قانون عام، وأحد مصاديق تطبيقه هو قوم موسى، وكذا أنها كانت تعبر بفعل المضارع الذي يفيد الدوام والاستمرار؛ ((لئلا يتصور أنهما مختصتان بالمستضعفين من بني إسرائيل وحكومة الفراعنة ... فهي لا تتحدث عن فترة خاصة أو معينة ، ولا تختص ببني إسرائيل فحسب، بل توضح قانوناً كلياً لجميع العصور والقرون ولجميع الأمم والأقوام))^(٢) ، وهو ما جعل الطباطبائي يصنفها في منهج الجري والانتباط^(٣). والواقع ان الوقوف على هذه الآية مجردة عن سياقها الذي وضعت فيه، تدل دلالة عامة ، فيمكن أن تنطبق على القانون الإلهي، الذي يؤيد نصرة المستضعفين في كل زمن، ولا يحق لأحد أن يقصر دلالاتها على زمن بني إسرائيل ؛ لأنه وعد إلهي، وهو ما ينطبق على إيمان الامامية بظهور الإمام المهدي عليه السلام.

في حين تتخذ المناهج الأخرى صرامة شديدة في الابتعاد عن ما روي في كتب الامامية؛ لأنها لا تنسجم مع رؤيتهم في مسألة الإمامة والخلافة، القائمة على مبدأ الشورى أو التعيين عندهم؛ لذلك توصف كتب الامامية بكتب الضلالة؛ لأنها كتب تكذب أو موضوعة، وتفسيرها للقران تفسير أهواء وباطن فاحش، وربما تصدر هذه الأحكام دون الاطلاع على هذه الكتب^(٤).

(١) التبيان في تفسير القرآن ٨ : ١٢

(٢) الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ١٢ : ١٧٣-١٧٤

(٣) ظ:الميزان في تفسير القرآن ١٦ : ١٥

(٤) ينظر في ذلك مثلاً كتاب التفسير والمفسرون، إذ جعل المؤلف ما يقرب ثلث كتابه في الهجوم على عقائد الشيعة الامامية وتفاسيرهم، دون الاطلاع على كتبهم بصورة مباشرة، إنما أعتمد على كتب خصومهم ككتاب (الوشيعه في معرفة عقائد الشيعة)، وغيرها ، وإذا اطلع على كتبهم بتر الكلام وأخذ موضع الشاهد الذي يريد من خلاله التشنيع عليهم ، ويكفي هذه العبارة التي تجعل الامامية مشركين وهي عبارة غريبة من باحث (موضوعي) في زمن البحث العلمي ((وأعجب من هذا ، أنهم جعلوا لفظ الجلالة والإله والرب ، مراداً به الإمام ، وكذا الضمانات الراجعة إليه سبحانه ، وتألوا ما أضافه الله إلى نفسه من الإطاعة و الرضى والغنى والفقر مثلاً، بما يتعلق بالامام...)) ظ: التفسير والمفسرون ، للدكتور محمد حسين الذهبي ، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥ م ٢ : ٢٨ ، والذي يجب الإشارة إليه ، نعم ، توجد في كتب الروايات التي دونت عن أهل البيت (عليهم السلام) ما يحتاج إلى التمييز وإخضاعها إلى موازين التصحيح، وقد عمل علماء الرجال على ذلك؛ لذا لا يعتمد كثير من المفسرين على هذه الروايات، وإذا استعرضوها فلهم فيها رأي من الإنكار أو التضعيف أو الحمل على التأويل الذي يستعمله جميع المفسرين من جميع المذاهب . فلا يجوز ان تحمل آراء فرقة كاملة على رأي أشخاص ، ربما لهم ثقافتهم الخاصة وأهواؤهم ، فالمنصف يجب ان يطلع على آراء جميع العلماء ؛ لكي يكون حكمه حكم عدل ، ونحن بحاجة اليوم الى مثل هذا الفكر ، في زمن انتشر فيه العلم ، وانفتح الإعلام .

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

التقارب في ثنائية الظاهر والباطن

يلاحظ أن التوجه الأشعري في فهم النصوص القرآنية - التي لا يمكن أن تحمل على ظاهرها - كان في جنب الفهم الذي لا يخرج عن ظاهر الألفاظ والرموز، ولاسيما تلك الفترة التي انتشرت فيها الدراسات اللغوية واهتمت بجانب الألفاظ والمعاني الظاهرة، ولكنهم بدعوا في فترة لاحقة يسلكون منهجاً جديداً في فهم العلاقة بين ظاهر النص وباطنه، ويتضح هذا عند أحد روادهم في القرن الخامس الهجري، ألا وهو الغزالي، الذي عنده و به ((يكون الفكر الأشعري الممثل للعقيدة، قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار))^(١)، ولاسيما عندما امتزجت أفكاره بالفكر الصوفي، الذي أصبح من ملازمات الفكر الأشعري، فمن ((تحت جبة الاشاعرة ، انبثق التصوف ، فالحارث بن أسد المحاسبي أشعري صوفي، وابن عربي يصرّ في فتوحاته على التمسك بالعقائد الاشعرية الأساسية، لكن الفكر الأشعري ، قد عانق التوجه الصوفي وامتزج به امتزاجاً عند الغزالي ، قبل ابن عربي بقرن من الزمان))^(٢).

وعلى الرغم من مهاجمة الغزالي للفلاسفة، في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، ومهاجمته أهل الباطن في (فضائح الباطنية) ؛ فإنه أسس في (جواهر القرآن) ، وفي (إحياء علوم الدين) ، لنظرية القشور واللب ، التي وضّح فيها مراتب الفهم ، التي تعني أن للقرآن وجوداً ملكوتياً ، انطلق في فهم الاشاعرة من مقولة (قدم القرآن)، التي تتلازم مع المعنى النفسي، ولكي يفصلوا بين الصفة الملازمة لصفة الذات الإلهية ، وبين عالم الألفاظ الموجود فيه النص في المصاحف ، فيكون النص بمثابة القشرة التي يستكنُّ بها المعنى الأزلي للقرآن. وكان الفكر الأشعري قبل ذلك، قد فرق في تصويره للكلام الإلهي بين الصفة القديمة ، ما هو حادث في تلاوة الكلام أو قراءته، إلا أن ((البعد الصوفي في فكر الغزالي، قد استطاع ان يساعده على تطوير هذا المفهوم من خلال ثنائية أخرى، هي ثنائية الظاهر والباطن. ومن خلال هذه الثنائية، أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن، لا على مستوى المعنى والدلالة فقط، كما هو شائع في الفكر الصوفي، بل على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه))^(٣)، فيكون القشر هو الكلمات في مستواها اللغوي، واللب هو المعنى الباطني؛ ولهذا السبب يصنف الغزالي جميع العلوم، التي تهتم بالنص من جهة ألفاظه في خانة علوم القشر والصدف، وهي علوم أولية وتمهيدية، لا يمكنها ان تصل إلى بواطن النص، بل تبقى في الإطار الخارجي الذي يسميه الصدف؛ لأنه يرى أن ((علم التفسير الظاهر وهو الطبقة الأخيرة من **الصدفة القريبة** من مماسة الدّر؛ ولذلك يشتد به شبهه حتى يظنّ الظانون، أنه الدر وليس وراءه أنفس منه، و به قنع أكثر الخلق وما أعظم غبنهم وحرمانهم، إذ ظنوا أنه لا رتبة وراء رتبتهم، ولكنهم بالإضافة إلى من سواهم من أصحاب علوم الصدف على رتبة عالية شريفة))^(٤).

(١) في علم الكلام ٢: ١٧٨

(٢) مفهوم النص : ٢٤٥ - ٢٤٦

(٣) المصدر نفسه : ٢٤٨

(٤) جواهر القرآن ١ : ٣٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

ويقترّب الفكر الإمامي من هذه الفهم بجميع مراحلها، التي أطلعت وتأثرت بالرؤية الأشعرية الصوفية، لكنها حاولت أن تخرجها من بعدها الصوفي، وتدخلها في بعد جديد سمته العرفان، وربما فرقوا بين المصطلحين، أو جعلوا بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكلّ عارف زاهد ومتصوف، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كل متصوف عارفاً ؛ لذا فالعارف هو الذي يمتلك نظرية يحاول تطبيقها، أما التصوف فهو ظاهرة اجتماعية لا تستبطن النظرية^(١).

ومهما يكن من علاقة بين العرفان الإمامي والتصوف الأشعري، فإن آثار الإفادة والاستفادة بين المذهبين ظاهرة، تصل إلى حدّ التطابق أحياناً في تأسيس النظرية التي تتعامل مع الظاهر والباطن، فالفقشور واللب التي وصف فيها الغزالي القرآن، تسمى عند مفسري الإمامية بالمراتب، فالآيات القرآنية تشتمل ((على معانٍ مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حرم نعمة التدبر، إلا أنها جميعاً ، وخاصة لو قلنا أنها لوازم المعنى مداليل لفظية مختلفة ، من حيث الانفهام (كذا) ، وذكاء السامع المتدبر وبلادته))^(٢)، فمراتب الفهم هنا، تعود إلى بنية النص القرآني، التي تحتاج في فك تركيبها إلى متلق ، من طراز خاص، له قابليته في فك تلك الرموز ، وتزداد الرؤية وضوحاً في هذا النص الذي يكشف عن مستويات النص، ومستويات فهمه، إذ يرى صاحب الميزان ((إن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مترتبة طولاً، من غير أن تكون الجميع في عرض واحد؛ فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لمزوم واحد، بل هي معانٍ مطابقة ، يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الإفهام))^(٣)، وهذا يمثل أحد مستويات الفهم للظاهر والباطن.

والمستوى الآخر الذي تؤكد المدرسة العرفانية/ الصوفية ، في فهم باطن النص القرآني، هو أن يتحول الوجود كلّ إلى معانٍ ورموز، ((وبالجملة ، فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله ﷻ، وصفاته ، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها والمقامات في التعمق في تفصيله، راجع إلى فهم القرآن، ومجرد ظاهره التفسير، لا يشير إلى ذلك، بل كل ما أشكل فيه **على النظر**، واختلف فيه الخلاق في النظريات والمعقولات، ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه))^(٤)، وتستمر نظرية تحول الوجود إلى معانٍ ودلالات باطنية ، لا تدرك ولا يحصل عليها كل إنسان في الفكر الأشعري، الذي جاء بعد الغزالي، كما يلاحظ في المرحلة التالية عند الرازي، التي صنفها أحد الباحثين، تحت عنوان (مرحلة علم الكلام الفلسفي)^(٥)، وذهب إلى أنه ((أول من استحدث التفسير الكوني للآيات،

(١) ظ : العرفان الشيعي ، رؤى في مرتكزاته والنظرية ومسالكه العلمية، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق ،

مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م - ١٤٣٠ هـ - ٦٩ : ٧٣

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٤٨

(٣) المصدر نفسه ٣ : ٦٤

(٤) إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٩

(٥) ظ: في علم الكلام ٢ : ٢٧٨

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

مستعيناً بالفلسفة والمنطق والعلم، يصرف القول ويشقق المسائل، وينتصر للمذهب الشافعي في آيات التشريع؛ ليردّ على المعتزلة والشيعة وخصوصاً الاشاعرة، في آيات الاعتقاد^(١)، والفرق الذي يمكن أن يسجل بينه وبين الغزالي، هو أنه كان ذا موقف معتدل ومغاير تماماً، لموقف الغزالي من الفلاسفة والفلسفة ((وهو وإن زعم أنه اختار طريقاً وسطاً، بين أهل السلف والفلاسفة، فإنه في الواقع شايع الفلاسفة إلى حد بعيد))^(٢)، وإذا أضيف إلى هذا تأثر الرازي بالفكر الصوفي؛ إذ قيل أن الرازي صنّف التفسير بعد أن التحق بالصوفية^(٣)؛ ولعل عنوان مؤلفه (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، يكفي الباحث مؤونة التعريف في موقفه من الظاهر والباطن، ففي مصطلح (مفاتيح الغيب)، إشارة قوية للانفتاح على الدلالة الغيبية الباطنية، وهو الذي عبر عن الغيب بقوله: ((أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما لا دليل عليه، أما الذي لا دليل عليه، فهو سبحانه وتعالى، العالم به لا غيره، وأما الذي عليه دليل، فلا يمتنع أن تقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة. وعن الثالث: لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك، أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد. ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم))^(٤)، ومن هنا يمكن معرفة موقفه من الباطن، الذي يرسم في مفاتيحه بناء تأويلية النص القرآني.

وإذا بات مؤكداً، إن هذا التفسير يُعدّ من أكبر الموسوعات التفسيرية في الإسلام، فهذا يكفي في إثبات حتمية التأثير في مناهج المفسرين الذين جاءوا بعده من جميع المذاهب، ولاسيما من جهة مراتب الباطن الذي أسس له الرازي في تفسيره، ووضع شروطاً للتعامل معه.

علاقة التأويل بالباطن:

إذا كان المجاز من لوازم الحقيقة؛ فالتأويل من لوازم المعنى الباطن، ويتجاوز البحث عن فكرة وجود المجاز في اللغة، تلك الفكرة التي أسست لحلّ مشاكل المفردات، فبحوث المجاز أصلاً، لم تتجه لحلّ مشكلة النص، بل كان همها الذي أنشأت من أجله، هو تجاوز مشكلة المشترك اللفظي أما فكرة الباطن والتأويل، جاءت لمعالجة مشكلة التركيب النصي، فهي محاولة لحلّ أزمة النص، وتحريره من القيود، التي تجعله حاملاً لمعنى واحد، أو معانٍ محدودة^(٥)، فإن مسألة القول بالظاهر اللفظي، تُحلّ عند ثنائية الحقيقة والمجاز، أما القول بالظاهر الدلالي فتحلّ ضمن ثنائية الظاهر والباطن.

(١) ظ: في علم الكلام ٢ : ٢٧٨

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٣٣٠

(٣) فلاسفة الإسلام، ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية الاسكندرية، ١٩٧٥: ٢٧٥

(٤) التفسير الكبير ٢ : ٢٨

(٥) ظ: محنة التراث الآخر: ٣٧٠

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

نعم، حاول بعض الباحثين أن يوجد مقاربة بين الحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن بقوله: ((فالمجاز إذ صار زوجاً معرفياً للحقيقة ، فإنه إذن ليس الحقيقة/الحق، وإنما هو معرفة الحق بالصفة، فالمجاز وسط بين الحقيقة / المعنى الظاهر، وبين الرمز/المعنى الباطن، ومن هنا فإن ممارسة المجاز، أو معرفته والبناء عليه؛ تتطلب نشاطاً إدراكياً وسطياً هو الآخر، نشاطاً لا يكون حسيّاً/سمعيّاً فحسب، ولا هو قلبي ذوقي فحسب، وإنما هو الإدراك الخيالي))^(١). وهذه المرتبة التي أعطيت للمجاز، مخالفة للضوابط التي وضعها له المشتغلون به، وأنها ترتقي به إلى مصاف المعنى الباطني عند الفلاسفة والمتصوفة وأهل العرفان ، الذي يتجاوز دلالة الألفاظ إلى ما وراءها ، وهو ما لم يقل به أرباب البلاغة .

فلم يلتفت إلى هذه المراتب المعرفية رواد الإمامية، ولا رواد الاشاعرة الأوائل ، فأغلبهم كان يهتم بمراتب الألفاظ والتركيب والصياغة والبلاغة ، وذلك حين بحثوا الصفات الإلهية على مستوى النص القرآني ، فقد حاولوا أن يقاربوا بينها وبين صفات الوجود ، ومطابقة الألفاظ التي تشير إلى الجوارح ، بما هو عند الإنسان من جوارح ، كما هو الحال في (اليد والعين والعرش والكرسي) ؛ لذلك نجد أن المباحث اللغوية اقتصرت على عنوانات تصلح صفات للمفردات لا للنص، فألفاظ، مثل الاستعارة والمجاز والحقيقة ، التقديم والتأخير، والفصل والوصل ، واللفظ والمعنى، ومعنى المعنى ، إنما تشير إلى أن هؤلاء اهتموا بكل ما له علاقة بالمعنى والإبانة عن الظواهر اللغوية ، وذلك من مثل الترادف والاشتراك والتضاد، وهي موضوعات تساعد في الكشف عن الجانب الحركي في المعنى^(٢).

فلم نجد في قاموس هؤلاء اللغويين والبلاغيين ما يشير إلى الباطن، بل ربما ظهر في استعمالهم مصطلح (معنى المعنى) الذي يوضحه الجرجاني في قوله: ((فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ ، والذي تصل إليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ، ثم يُفْضَى بِكَ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِلَى مَعْنَى آخَرٍ))^(٣)، وهو ما اشتغلت به توجهات الفهم القرآني في مرحلة التأسيس النظري للمذهبيين^(٤). فلا يكاد مبحث من مباحث التفسير والتنظير في مناهج الفهم القرآني ، يخلو من مباحث الحقيقة والمجاز، وما يتعلق بهما من الإشتراك اللفظي والتضاد والترادف ، وغيرها من مباحث الألفاظ.

(١) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ٢٨٣

(٢) ظ: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث : ٦٧

(٣) دلائل الإعجاز: ٢٠٣ - ٢٠٤

(٤) وهو ما ظهر من تأويلات الإمامية في ما يخص صفات الله تعالى وعصمة الأنبياء، وكذلك تأويلات الاشاعرة في نفس الموضوع ، فإنها لم تكن تفارق الربط بين التأويل والمجاز، وعُدَّ المجاز الوجه الأمثل لحل أزمة مخالفة الظاهر للعقل. ظ : مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ١٧٢-١٨٧ و ٤٢٢-٤٢٨

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وهكذا ارتبط الباطن بعلم الكشف عن الدلالة التي لا يتمكن التفسير اللفظي من الوصول إليها ويسمى هذا العلم بـ (التأويل)، الذي اكتسب تعريفات متعددة ، كانت لها علاقة بمستويات الباطن وحدوده ، وان كانت لا تخرج عن دلالاته الاشتقاقية التي تعني ردّ الشيء إلى أوله أو مآله^(١)، وقال الراغب : التأويل: ((رد الشيء إلى الغاية المرادة منه))^(٢)؛ قولاً كان أو فعلاً ، أو هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح أو هو : صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله ، إذا كان المحتمل الذي تصرف إليه موافقاً للكتاب والسنة^(٣).

يُلاحظ على كل هذه التعريفات أن هناك علاقة بين التأويل والنص، ولا توجد علاقة بينه وبين الألفاظ، وفيها إشارة إلى تفكيك النص ، وإعادة بنائه من جديد؛ لينتج معنى جديداً ، فهو من حيث الغاية، بحث في الباطن وما وراء ظاهر النص ، ويدعم هذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧) ، فاستعمال الظاهر هنا للدلالة على الدنيا التي تقابل الآخرة التي ارتبطت بعالم الغيب المستور، فمآل الدنيا (الظاهر) إلى الآخرة (الباطن) ، وهو ما أشار إليه احد مفسري الاشاعرة في قوله: ((وأما باطنها، فإنها مجاز إلى الآخرة، ووصلة إلى نيلها، وأنموذج لأحوالها، وإشعاراً بأنه لا فرق بين عدم العلم والعلم الذي يختص بظاهر الدنيا))^(٤)، ويقترب منه قول الرازي: ((يعني علمهم منحصر في الدنيا وأيضاً لا يعلمون الدنيا كما هي، وإنما يعلمون ظاهرها ، وهي ملاذها وملاعبها ، ولا يعلمون باطنها ، وهي مضارها ومتاعبها ، ويعلمون وجودها (الظاهر))^(٥). وتتضح معالم الفهم الامامي لمعنى الباطن والظاهر في توضيح الشيخ الطوسي للعلاقة بينهما في هذه الآية ؛ إذ يرى أن ((الظاهر هو الذي يصح ان يدرك من غير كشف عنه . فالله تعالى ظاهر بالأدلة ، باطن عن حواس خلقه . والأمور كلها ظاهرة له؛ لأنه يعلمها من غير كشف عنها ولا دلالة تؤديه إليها. وكلما يعلم بأوائل العقول ظاهر وكلما يعلم بدليل العقل باطن ، لان دليل العقل يجري مجرى الكشف عن صحة المعنى - في صفته - والغفلة ذهاب المعنى عن النفس كحال النائم ، ونقيضه اليقظة . وهي حضور المعنى للنفس كحال المنتبه، ونقيضه السهو))^(٦).

وبهذا يكون التأويل هو الكشف عن المعاني الخافية ، وإزاحة هذا الخفاء عن تلك المعاني التي يشير إليها اللفظ ، بما لهذا اللفظ من خصوصيات في مفرداته، وهيئاته التركيبية، وبعد مقايسته بغيره، وملاحظة مدى انسجام ذلك المعنى، مع مبادئ مبدع النص وأهدافه. وإذا ما أريد الوصول إلى واقع المعنى، من

(١) ظ: لسان العرب مادة (أول) ١١ : ٣٣

(٢) مفردات غريب القرآن : ٣١

(٣) ظ : تاج العروس مادة (أول) ١٤ : ٣٢

(٤) تفسير البيضاوي ٤ : ٣٢٨.

(٥) التفسير الكبير ٢٥ : ٩٧

(٦) التبيان في تفسير القرآن ٨ : ٢٣٢

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

الآيات القرآنية بما له من خصوصيات وأحوال ، فلا بد من الرجوع إلى من يتمكن بما أوتى من معارف وعلوم ، حتى أصبح من الراسخين في العلم ، للكشف عن المعاني القرآنية الدقيقة، التي يخفى على غير الراسخين كيفية تحمل اللفظ لها . وإن كان بالنسبة إليهم ربما يكون من البديهيات.

المتلقي في ثنائية الظاهر والباطن

أن البحث عن مستويات المعنى الممتدة إلى سبعة بطون أو أكثر، إذ له سبعة بطون من التأويل ، وهو على سبع قراءات من التنزيل، يعني تعدد طبقات المعنى متجاوزة الطبقة الأولى والثانية له ، أي متجاوزة ما يسمى (معنى المعنى) ؛ ((لأنها ليست بحثاً في معنى المعنى ، بل هو بحث من وجهة دلالية أخرى للفظ ، ومرتبة معنى لا تتوفر في الوجاهات الأخرى ، التي يوفرها النص ويكشف عنها لقرائح علمية متعددة ، ومقامات روحية متعددة ... فللقرآن مستويات متعددة من المعاني ، وهي مستويات لا حد لها ولا نهاية ، ويكون ظهور وجلاء كل مستوى من هذه المستويات تابعاً لقابلية الذي يقرأه))^(١) . وهذه القابلية التي يتمتع بها المتلقي في الكشف عن الباطن تكون متفاوتة؛ لذا جاءت هذه البطون متعددة، ((أما السبب لتعدد البطون، فهو أن أحوال الناس مختلفة متباينة، وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم ، فمنهم من يخاطب بالظاهر فقط ، لأنه لا يفهم سواه ، ومنهم من يخاطب بالباطن ، لأنه يدركه ويفهمه، ثم إن أهل الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك ، فمنهم من يخترق إدراكه حجاباً واحداً، ومنهم من يخترق أكثر من حجاب إلى سبعين ، والمدير الحكيم، يخاطب كلّاً حسب ما بلغ إليه من درجات الفهم والإدراك))^(٢).

فيكون الباطن من المعاني التي تتجاوز المعطيات اللغوية ، وينتج من هذه العملية التفاعلية مع المتلقي ؛ ((لأن المعنى كما يفهم اليوم ليس معطى حرفياً ، وإنما صور تُشكّل أثناء التقاء النص بالقارئ، فلا تكون بالضرورة شيئاً يحمله النص ، بل يشارك في بنائه فقط))^(٣) ، وهذا المعنى قد أكدته الروايات الواردة عن تفسيرات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، التي تشير بوضوح إلى أهمية قابلية المتلقي في استيعاب الدلالة الباطنة، فـ ((عن ذريح المحاربي قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : إن الله أمرني في كتابه بأمر فأحب أن أعمله ، قال : وما ذاك ؟ قلت : قول الله عز وجل : ﴿ تَمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ﴾ (الحج: ٢٩) قال ليَقْضُوا تَفَثَهُمْ لقاء الإمام وليوفوا نذورهم تلك المناسك ، قال : عبد الله بن سنان فأتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت : جعلت فداك قول الله عز وجل : : ﴿ تَمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ﴾ (الحج: ٢٩) قال : أخذ الشارب وقص الأظفار ، وما أشبه ذلك ، قال : قلت : جعلت فداك ، إن ذريح المحاربي حدثني عنك بأنك قلت له:

(١) النص الديني في الإسلام : ٤٩٩

(٢) نظرات في التصوف والكرامات ، محمد جواد مغنية منشورات ، المكتبة الأهلية - بيروت، د.ت : ٣٤- ٣٥

(٣) القراءة والحداثة : ٢٦٣

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

﴿ لِيَتَّخِذُوا تَفْسِيْرَهُمْ ﴾ لقاء الإمام ﴿ وَلِيُؤْفُوا نُذُوْرَهُمْ ﴾ تلك المناسك ، فقال : صدق ذريح وصدقت إن للقرآن ظاهراً وباطناً ومن يحتمل ما يحتمل ذريح ؟ !^(١) ، فهنا إشارة مهمة إلى أن ذريح رجل يتمتع بإمكانية القبول بالدلالة التي لا يقبلها غيره، وهي دلالة الباطن العميق التي لم تدرك عن طريق اللفظ ، ففي تفسير(قضاء التفث) بلقاء الإمام المعصوم في موسم الحج ، دلالة في ما وراء اللفظ . وتصديق عبد الله بن سنان ، وتصديق ذريح يعني إن الدلالة الظاهرة هي من مستويات فهم عبد الله بن سنان ، و الباطنية من مستويات فهم ذريح ، والقبول بهما معاً ، يشير إلى تعدد مستويات الدلالة والمتلقي . من هنا حاول مفسرو الامامية أن يجدوا علاقة بين الدالتين ، فـ (التفث) على ما ورد في كتب اللغة يعني : كل ما له علاقة بالتطهير بعد قضاء مناسك الحج ، من تقليم الأظافر، وقص الشارب ، ونتف الإبط ، أو هو كل ما يزيل الدرن والشعث والوسخ مطلقاً^(٢) ، وهذا يُعدّ تفسيراً ظاهراً ، أما التأويل ، فهو (لقاء الإمام) ، ويمثل نوعاً من أنواع التطهير المعنوي؛ لذا فإن ((وجه الاشتراك بين التفسير والتأويل هو التطهير، فإن أحدهما تطهير عن الأوساخ الظاهرة والآخر عن الجهل والعمى))^(٣). وبهذا لا يستقل المعنى الباطن عن الظاهر، بل يشتركان في محور دلالي يمكن تصيده من اللفظ .

ومن الحديث السابق وغيره^(٤)؛ يتبين أن هناك معاني لا يدركها كل متلقٍ، فالمتلقي الذي يتميز بصفات خاصة يدرك المعاني العميقة للنص، أما الذين ليس من هؤلاء، فنصيبهم من المعرفة والفهم هو الظاهر، وهذا ما أكدّه الغزالي في الفكر الأشعري، عندما فصل بين ما سماهم العامة والخاصة، فالعامة هم من يكتفي بالظاهر الذي سماه صدفاً، حتى وإن سُمي مفسراً؛ لأن ((المفسر المقتصر في علم التفسير على حكاية المنقول سامع ومؤد، كما أن حافظ القرآن والأخبار حامل ومؤد، وكذلك علم الحديث يتشعب إلى هذه الأقسام سوى القراءة وتصحيح المخارج، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلم القرآن الحافظ له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، ودرجة من يعتني بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة؛ لأن السند والرواية آلة النقل وأحوالهم في العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفة أحوالهم ترجع إلى معرفة الآلة وشرط الآلة فهذه علوم الصدق))^(٥)، فلذا يكون هذا المفسر من العوام الذين ليس لهم حق التأويل ومعرفة الباطن؛ لأن معرفة ذلك من حق أهل المعرفة، ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة، من هنا أسس الغزالي إلى فكرة اللب، الذي يمثل الدلالة الباطنية العميقة في مستوى النص القرآني .

(١) الكافي ٤ : ٥٥٠

(٢) ظ : لسان العرب مادة (تفث) ٢ : ١٢٠

(٣) التفسير الصافي ٣ : ٣٧٦ وظ: الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ١٠ : ٣٣٧

(٤) كما ورد ((عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألت عنه ثانية فأجابني بجواب آخر ، فقلت : جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ، فقال : يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن بطن ، وله ظهر ، وللظهر ظهر ، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل متصرف على وجهه)) بحار الانوار ٨٩ : ٩١

(٥) جواهر القرآن : ٣٨

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

فيكون اللب مرتبة أو مجموعة من المراتب التي لا يمكن للعلوم الظاهرة أن تصل إليها. ولا يفهمه إلا (ذوو الأبواب) الذي لا ينطبق إلا على المتصوفة، وسالكي طريق الآخرة ؛ لأن من هؤلاء ، مَنْ ((**انفتحت له أبواب** من الهداية، تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور إلهي يقذف في قلبه؛ بسبب المجاهدة ، تحقيقاً لوعده ﷻ إذ قال :﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩) ، وهو الجوهر النفيس الذي هو غاية إيمان الصديقين والمقربين ، وإليه الإشارة بالسِرِّ الذي وقر في صدر أبي بكر الصديق رضي الله عنه حيث فضل به الخلق ، وانكشف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن في النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفي الاستضاءة بنور اليقين))^(١) .

وهكذا تكون مكانة المتلقي عند الغزالي ، فلا بد أن تتوافر على درجات تؤهلها لتحمل الباطن ؛ لأنها تمثل محور اكتشاف هذه المعاني المترتبة ، إما عن طريق فكِّ الرموز الدلالية الظاهرة في النص ، أو تتجاوز هذا الظاهر إلى ما يستبطن من المعاني؛ لأنه لا يمكن أن يكون مراد الله في الظاهر، بل أن التبطّن يُعدّ أساساً معرفياً مهماً للمعاني القرآنية. فمع مدحه للمتلقي الذي يشتغل في الفهم اللغوي السطحي، أوضح أن الفهم يحتاج إلى طبقة جديدة من المتلقين لإدراك المعاني الباطنية الموجودة في عالم الملكوت ، (اللوح المحفوظ)، وهي لا يمكن الوصول إليها عن طريق الألفاظ والرموز؛ لأن ((كل حرف من كلام الله ﷻ في اللوح المحفوظ **أعظم من جبل قاف** وإن الملائكة عليهم السلام لو اجتمعت على الحرف الواحد أن يقلوه ما أطاقوه))^(٢) ، وهذا شاهد يستعمله الغزالي من قول العرفاء ؛ ليصل إلى أن المتلقي يصعب عليه تحمل الدلالة لهذا النص ؛ لذا فهو يحتاج إلى ((أن يحضر في قلبه عظمة المتكلم ، ويعلم أن ما يقرؤه ليس من كلام البشر، وإن في تلاوة كلام الله ﷻ، غاية الخطر فإنه تعالى قال: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩) وكما أن ظاهر جلد المصحف وورقه ، محروس عن ظاهر بشرة اللامس، إلا إذا كان متطهراً ؛ فباطن معناه أيضاً بحكم عزّه وجلاله ، محجوب عن باطن القلب، إلا إذا كان متطهراً عن كل رجس ، ومستنيراً بنور التعظيم والتوقير، وكما لا يصلح لمسّ جلد المصحف كل يد ، فلا يصلح لتلاوة حروفه كل لسان، ولا لنيل معانيه كل قلب))^(٣) .

ويفهم من كلام الغزالي هذا إن سبب وجود البطون في النص القرآني هو هذه التركيبة اللفظية الموجودة في اللوح المحفوظ ، وهو تصور نتج عن الإيمان بوجود تلك الألفاظ القديمة التي لا تعود في الفكر الأشعري إلى العلم أو القدرة الإلهية ، في حين لا يصرّ الأمامية على أن يكون ما في اللوح المحفوظ هو الحروف والرموز ، بل هو عندهم العلم الأزلي الإلهي الذي يُعدّ الكلام الإلهي جزءاً منه^(٤) .

(١) إحياء علوم الدين ١ : ٩٤

(٢) المصدر نفسه ١ : ٢٨٠

(٣) المصدر نفسه ١ : ٢٨١

(٤) ظ: الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ٤ : ٣١٧

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وهذه المرحلة من الفهم تمثل قفزة جديدة في الفكر الأشعري، الذي ظلّ رواده الأوائل يؤكدون أن فهم القرآن لا يمكن أن يكون إلا بهذه العلوم اللغوية الظاهرية، إلا أن الغزالي كان يوجه كلامه هذا، إلى جهة من يقول بخلق القرآن؛ ليؤكد عقيدته الأشعرية؛ إذ يقول: ((وقد انتهى الجهل بطائفة إلى أن **ظنوا أن القرآن** هو الحروف والأصوات، وبنوا عليها أنه مخلوق؛ لأن الحروف والأصوات مخلوقة وما أجدر هؤلاء بأن يترجموا أو يترجم عقولهم، فأما أن يعنفوا أو يشدد عليهم فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يلح من عوالم القرآن وطبقات سمواته إلا القشر الأقصى))^(١)، وهذه استهانة واستخفاف بالخصوم وتصنيفهم في خانة المرجومين؛ لأنهم قالوا بخلق القرآن، فعلى الرغم من أنهم فهموا من القرآن أصواته وحروفه، وهم قد مدحوا في التصنيف السابق عند الغزالي؛ لكنهم هنا يعنفون.

وضرب الغزالي لفكرته هذه الأمثلة من النص القرآني؛ لبيان الفرق بين حقائق المعاني العميقة الباطنة والمعاني السطحية الظاهرة وذلك مثلاً في تفسير قوله تعالى: **﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (الأنفال: ١٧)، فيقول: ((فظاهره تفسير واضح وحقيقة معناه غامض، فإنه إثبات للرمي ونفي له، وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه ولم يرم من وجه، ومن الوجه الذي لم يرم رماه الله ﷻ))^(٢).

وهذا ما كان حاضراً في فهم من جاء بعد الغزالي من الاشاعرة في تأكيد مراتب المتلقي التي ترتبط بمراتب النص فـ ((لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم، لم يبلغ نهاية ما أودعه في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهو محدثة مخلوقة))^(٣)، وبذلك يكون فهم الظاهر ممكناً لبعض المتلقين للنص، لكن يظلّ علم الباطن (التأويل) مختص بمبدع النص في القراءة الأشعرية لقوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** (آل عمران: ٧)، أما في القراءة الإمامية فالراسخون في العلم - أهل البيت - لهم نصيب كبير من فهم القرآن، وربما يفهمونه فهماً يتطابق مع مقصود مبدعه، ويستطيعون كشف ما وراء اللفظ، وهذا ((الوجود الماورائي هو البطون، أو على الأقل هو الرصيد الذي يمدّ القرآن بالعمق، وتوالي المعاني، بعد المعنى الظاهر ويفسر بطونه، وإلا فمن دون ذلك الوجود الملكوتي الغيبي العريض وما يحويه من معان لا متناهية، لا يمكن أن يكون للقرآن بطون))^(٤)، وهي حقيقة سجلها التراث التفسيري عن الرسول، وسلم بقبولها جميع المذاهب، باستثناء المتمسكين بالظاهر.

(١) جواهر القرآن: ٣٦ - ٣٧

(٢) إحياء علوم الدين ١: ٢٩٣

(٣) البرهان في علوم القرآن ١: ٩

(٤) فهم القرآن ٢: ١٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

وينطلق الغزالي من جهة أخرى لتأسيس الفكر الباطني انطلاقاً من المبدع الذي تجلّى في خطابه، ولما كان المبدع غير متناهي في وجوده؛ لازمه المماثلة عدم تناهي خطابه الذي تجلّى فيه وهذا هو سرُّ البطون في النص القرآني ، ويبدو أن الغزالي أراد دعم فكرة تجلّي المبدع في النص القرآني من النصوص الروائية، توجه إلى المخزون الأمامي الذي أسست رواياته إلى فكرة الباطن وترسيخها ، فيكون حديث الإمام الصادق عليه السلام هو دليله في هذا المقام إذ يقول: ((وعن الدرجة العليا أخبر جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه قال والله لقد تجلّى الله تجلّى لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون، وقال أيضا وقد سأله عن حالة لحقته في الصلاة حتى خرّ مغشياً عليه فلما سرى عنه، قيل له في ذلك، فقال: ما زلت أردّد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم ...))^(١) وهذه المقاربة مهمة ؛ لأنها تشير إلى هذا التلاقح الفكري بين المذهبين، الذي أنتج فيما بعد ملامح التقارب في تأسيس مدرسة المعرفة عند رواد العرفان الفلسفي في الفكر الأمامي، ابتداء من صدر الدين الشيرازي الذي يتبين من تعامله مع مسألة الظاهر والباطن، قد تأثر كثيراً بنظرية الغزالي المعرفية، وانتهاء إلى صاحب تفسير الميزان الذي جمع بين الرواية والفلسفة والعرفان في تعامله مع النص القرآني .

فالشيرازي في نظريته إلى الباطن يتناقل المصطلحات التي قد استعملها الغزالي من قبل ، وهو يتكلم عن روح القرآن ولبّه ((وأما روح القرآن ولبّه وسرّه فلا يدركه إلا الو الألباب ، ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكير، بل بالعلوم اللدنية))^(٢) ، وفي مكان آخر يفصح الشيرازي عن مدى تأثره بنظرية الغزالي التي تعالج الظاهر والباطن بمصطلحات القشور واللب ؛ إذ يقول : ((فإن لم من تفهم معاني القرآن كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره))^(٣) .

مقاربة وتقييم:

النص القرآني إذن ينطوي على ظاهر وباطن، وكما أن هناك مستويات في ظهور النص، إذ كلٌّ يدرك درجة منه على صعيد التفسير، فإن هناك أيضاً درجات على مستوى إدراك الباطن، إذ لكلّ ظهر ظهر ولكلّ بطن بطن. فإن هذا التعدد في الظهور والبطون التي ينطوي عليها النص، هو ما يوفر تعدداً في وجوه القرآن، ويجعله يتصف بصفة حمالٍ ذي وجوه، أو هو ((ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه))^(٤)، ومعرفة هذه الوجوه ضرورة لإظهار مكامن النص فـ ((لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً))^(٥) والحمل على احد هذه الوجوه جاء نتيجة التثوير ففيه علم الأولين والآخرين^(٦) ، كل ذلك يساوي

(١) إحياء علوم الدين ١ : ٢٨٧

(٢) مفاتيح الغيب : ٤١

(٣) تفسير القرآن الكريم ٤ : ١٧٠

(٤) البرهان في علوم القرآن ٢ : ١٦٣ ظ : الإتيان في علوم القرآن ٢ : ٤٧٥

(٥) البرهان في علوم القرآن ١ : ٥٤

(٦) ظ : المصدر نفسه ١ : ٥٤ إذ نقل عن ابن مسعود (من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن)

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

التأويل، والتأويل إنما هو تفكيك الظاهر لبعث الباطن وإظهاره، ولا ضير أن يكون التأويل ((عملية حفر في البناء القائم وبلوغ المعنى التحتي الذي تشكّله الفراغات وتملاً آفاقه))^(١). وهو ما يعطي التأويل دلالة جديدة، فليس المراد منه معنى غير المعنى الظاهر من النص، بل هو إطلالة على الباطن من خلال المعنى الذي يظهره النص وقصد المبدع؛ لوجود علاقة بين المعاني المترتبة، أو هو ذلك الامتداد الدلالي الباهر الذي توحى به مفاهيم القراءة والتثوير والحمل على الوجوه المحتملة. كما في إجابة الإمام الباقر عليه السلام لمن سألته عن تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، قال: ((من حرق وغرق، ثم سكت، ثم قال: **تأويلها الأعظم** أن: دعاها فاستجابت له))^(٢). فالعلاقة بين الموت الذي يصيب البدن والموت الذي يصيب الأرواح واحدة، فكلاهما يؤدي إلى القتل للقيمة الإنسانية؛ لذا وصف بأنه التأويل الأعظم، وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤)، أجاب الإمام عن سؤال، ((ما طعامه؟ قال: علمه الذي يأخذه، عمن يأخذه))^(٣)، فالعلم ليس مدلولاً للفظ الطعام، ألا عن طريق وجود معنى آخر، وهو أن العلم يمكن أن يكون غذاء للروح كما أن الطعام غذاء للجسد.

والحقيقة التي يجب تأكيدها، هي انه لا يمكن النظر إلى ثنائية الظاهر والباطن من وجهة نظر التقابل المنطقي بين شيئين، ربما يتصور إنهما متضادان أو بينهما سلب وإيجاب، بل إن النظر إليهما يجب أن يكون من زاوية الترتب الطولي في فهم النص، أي أن وجود احدهما يستدعي وجود الآخر. وهكذا يكون البحث في الباطن، لا ينزل عن البحث في الظاهر، بل هو حركة امتدادية بين الظاهر ومستويات الباطن، والظاهر يمثل الحركة الإشارية الأولى، التي منها يمكن النفوذ إلى الباطن، والبحث عن الباطن، هو بمثابة تفكيك بنية النص السطحية، والنفوذ إلى بنيته العميقة. من هنا جاء التأكيد على أن الطريق إلى الباطن، إنما يمر من خلال الظاهر فـ ((لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجرى مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم))^(٤). فالظاهر إذن هو باب الدخول إلى الباطن للوصول إلى أسرار القرآن.

وحركة التأويل الباطني بكل مستوياتها المقبولة والمرفوضة، حاولت أن تتجاوز سياق الظاهر، وتدخل في سياقات متعددة، تمكنت حينها ولا زالت من قراءة النص القرآني قراءات جديدة، وهي في أعلى درجات انضباطها، لا تمثل حركة عشوائية خاضعة للميل أو الهوى، بل تحاول دائماً ((رد النصوص إلى بعضها البعض، ضمن أسلوب محكم دقيق، يتم فيه نقل اللفظ من سياقه الأول إلى سياق آخر؛ لخلق مجال جديد

(١) القراءة والحادثة : ٢٦٣

(٢) الكافي ١ : ٦٥

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٣٠٣

(٤) البرهان في تفسير القرآن ٢ : ١٥٥

الفصل الثالث.....ثنائيات النص في الخطاب القرآني

يكسب اللفظ قوة أشارية جديدة ((^(١))؛ ولكي تكون القراءة مقبولة ، يجب عليها أن تلتزم بما يمكن أن يسمى بالتماسك الداخلي للنص ، فليس المهم هو الحصول على الدلالة التي يريدها الدارس والقارئ ، بل لابد أن يلتزم بقواعد التأويل المتفق عليها ضمن سلطة التأويل ((أي أنه ليس باستطاعة القارئ أن يفعل بالنص ما يشاء ، ولا أن يؤوله كما يحلو له ، فعليه نحو النص واجبات لغوية ، لا مـــــــحيد عنها))^(٢)، وهذا لا يمنع من أن يقرأ النص أي قارئ، وله أن يحقق عملية فهم خاصة به، ولكن ليس الفهم الذي ينبغي أن يعترف به الآخرون . فلا يعني تعدد وجوه القرآن، أن تكون جميعها مقبولة ، بل فيها الحسن والأحسن ، ولو كانت جميعها في موضع القبول لضاعت الدلالة المقصودة. فلا بد أن يراد منها ما هو مقبول على وفق ضوابط المعنى التأويلي، بعد أن تتجاوز المعنى التنزيلي؛ لذا لا يمكن القبول - بدعوى وجود المعاني الباطنية - بما ذهب إليه المحدثون في مشروع تعدد القراءات على وفق تلك الوجوه المحتملة. نعم ، هي داخلية ضمن نطاق مستويات التأويل ، التي تحولت فيها الدلالة من إلهية ذات دلالة مقصودة، إلى بشرية واسعة الدلالة. وهو ما يعني فك الارتباط بين النص الإلهي المقدس (المنزل) والنص البشري (المؤول)؛ لذا يرجع بعض الباحثين وجود هذه السعة في الدلالة، إلى طبيعة اللغة القرآنية وإعجازها ، فلو ((كانت بُنية اللغة القرآنية دائرية محكمة، لما أمكنها أن تتحمل كل هذه الاتجاهات الممتنعة، التي تربك العقل البشري، إذا أراد الإحاطة بها ، ولما أمكنها أن تكون مرتعاً خصباً لعملية التأويل التي تتحرك في مساحات هائلة يصعب تصنيفها))^(٣) ، ولا يمكن التسليم بهذا على إطلاقه، إلا من جهة القبول بالتطور الدلالي للألفاظ ، الذي حافظت فيه اللغة القرآنية على عين اللفظ، ولكن الدلالة ظلت متحركة، بعكس اللغات الأخرى، فأنها تغيرت وتطورت بتطور الدلالة، ومن ثم أوجدت ألفاظاً جديدة للمعاني الجديدة ، فتكون عملية التأويل لهذه اللغات عملية تغيير وهدم لكل ما تغير من الألفاظ ، فيعمل التاريخ فيها ويصنفها تبعاً لمراحلها وحقبه الزمنية . أما لغة القرآن فإنها ثابتة، وثبوتها يعطي بعداً دلاليّاً ، ينسجم مع ثبوتها الشكلي والتركيبى، ومن ثم تكون حركة التأويل فيها عامل بناء، لا معول هدم، فهي التي تصنع التاريخ ، وإن كانت خاضعة له، وتستشعر روح الثورة من تثوير القرآن؛ لذلك يصلح عليها قول من قال : ((إن التأويل حركة تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته...))^(٤).

وبهذا نكون قد أفدنا من التراث التطبيقي في إيجاد منهج تقاربي لفهم النص القرآني . جمعنا فيها شتات الفكر، وحركات إنتاج المعنى ، عسى أن يكون بذرة في طريق التكامل الفكري تماشياً مع مقتضيات العصر الذي نحيا فيه. وخيط دلالة للزمن الآتي .

(١) محنة التراث الآخر: ٣٧٠

(٢) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: ٣٠

(٣) مداخل جديدة للتفسير : ١٠٧ - ١٠٨

(٤) التلقي والتأويل ، د. محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ٢٠٠١ المغرب الدار البيضاء: ٢١٨



خاتمة البحث ونتائجه

خاتمة البحث ونتائجه

انتهت رحلة البحث إلى مجموعة من النتائج ، يمكن إجمالها بما يأتي:

١. يُعدُّ الفهم المقارن من أهم المناهج التي تضع الباحث في مواجهة الآراء المختلفة والمتباينة ؛ ليتم من خلاله كشف التلاحق الفكري بين الجهات التي يراد للمقارنة بين نتائجها في الفهم ؛ ليقارب بينها في منهج جديد يتلاءم مع روح العصر الذي يعيش فيه هذا الباحث .

٢. مذهب الإمامية والأشاعرة بينهما نقاط التقاء متعددة في عملية فهم الخطاب القرآني يمكن أن تكون بؤرة موحدة لفهم مشترك تُبنى عليه هيكلية جديدة ومعاصرة لتوحد الفهم أو تقاربه، ويؤسس لنظرية قرآنية منسجمة مع ثقافة المجتمع في العصر الراهن، وهذا هو الذي ربما يخرج الأمة إلى بر الأمان العلمي .

٣. لا يفسد الاختلاف في توجيه بعض الألفاظ والتركيبات القرآنية عقيدة الإنسان المسلم؛ لأن الجميع يسعى بجد واجتهاد للوصول إلى الدلالة الحقيقية المقصودة من المبدع، ولا سيما في تجلياته في خطابه، ومن يبذل جهداً تحقيقياً في معرفة الخطاب وفهمه؛ للوصول إلى هذا الفهم لا يعاقب عليه الإنسان، فليس من البحث الموضوعي أن يكفر الفاهم للفظه بعينها فاهماً آخر، لأنه فهم منها دلالة أخرى ؛ لأنه يظل في إطار قابليته وثقافته في الفهم التي هي لا ريب مختلفة ومتباينة.

٤. قراءة (فهم الخطاب) المقابل وتأويلات المذهب المخالف، تفتح آفاق المتلقي المعاصر لرؤية جديدة تنسجم مع متطلبات التطور اللساني الحديث؛ ليعتد القارئ المسلم بنصه القرآني الذي ينتمي إليه بوصفه كتاباً لغوياً خالداً ومعجزاً، بوساطة لغة استطاعت أن تستوعب جميع مساحات الزمن القرآني .

٥. في تراث الفهم للخطاب القرآني جهود عظيمة، ومناهج فيها من القابلية التطورية والمنسجمة مع كل زمان توجد فيه جماعة تريد أن تخرج برؤية تجعلها منسجمة مع ثقافتها العصرية . وإن القراءات القديمة تولدت عن جهد تحقيقي، وتراكمات معرفية أدت إلى نتائج دلالية معينة، يمكن أن نجمع منها المتقابلات في صورة تقريبية في ضوء ما يعرف بركائز الأسلوبية.

٦. تعددت مصادر الفهم عند الطرفين بين اللغة والنحو والرواية والعقل، وكان للوضع السياسي أثر بارز في توجيه الفهم الذي لا بد أن ينسجم مع رؤية السلطة السياسية. وهو ما ترك أثراً، غالباً ما كان سلبياً، أبعد النص عن دلالاته المقصودة، ولكن عندما تبتعد القراءة عن الهوى العصبي تكون منتجة ومربحة .



٧. معرفة المبدع كانت من المحاور الرئيسية في توجيه فهم الخطاب القرآني عند المذهبين ، وكلها اجتمعت حول بؤرة التوحيد فالمبدع واحد ومعرفة الوجدانية وفهمها كانت فيها تماهيات نحو التوحد المعرفي . ومن ذلك انبثقت مباحث التطابق بين الاسم والمسمى فهل كان الاسم عين المسمى أم غيره ، وهذا ما فرض على الفكر الإسلامي الدخول في جدلية الفكر مع اللغة .

٨. تحقق الرؤية الإلهية أو عدمها، كانت سبباً في تصنيف بعض الآيات في خانة المحكم والأخرى في خانة المتشابه، من وجهة نظر الأشاعرة، والعكس كان من وجهة نظر الإمامية، وهذا الاختلاف أعطى نتائج دلالية معينة ،اجتمعت في تحقق الرؤية في الآخرة لكن آلياتها كانت مختلفة، وأثر ذلك في البحث اللغوي والنحوي .

٩. طبيعة النص القرآني التركيبية، وطاقاته الدلالية، وفرادة لغته؛ حتمت وجود متلق مباشر يتمتع بمواصفات خاصة وفريدة ، فلا بد أن يكون متلقي الوحي معصوماً بالعصمة المطلقة؛ لأن جميع أفعاله القولية والتداولية هي جزء من التبليغ و خاضعة للوحي، فلا عصمة جزئية .

١٠. الأمية التي ذكرت في القرآن لا دليل على أنها أمية أبجدية ،بل الأرجح أن تكون أمية بمعنى ما يقابل أهل الكتاب ،فالنبي الأمي هو الذي لم يكن من أهل الكتاب ،وبعض الإشارات القرآنية تثبت أن النبي كان يقرأ ويكتب .

١١. المتلقي الآخر (غير المباشر) أيضاً من الذين يمتلكون مواصفات تجعله في مقام المسؤولية التبليغية ، ولم يتوحد الإمامية والأشاعرة في تشخيص هوية المتلقي الأمثل بعد النبي ،فاختلفت مساحة التلقي طويلاً وعرضاً بين المذهبين، وخلافهم كان نتيجة لاختلاف فهم الآيات المتعلقة بتعريف أولي الأمر، والراسخين في العلم .

١٢. تميّز النص القرآني بصفات عامة يمكن أن تنطبق على جميع مساحته الوجدانية، من هذه الصفات لم تذكر صراحة في داخل النص ،بل أوجدها الجدل الكلامي ،كالقدم والحدوث وما تفرّع عنهما من ثنائيات اللفظ والمعنى .

١٣. قداسة النص القرآني نقطة التقاء واضحة بين المذهبين فلا خلاف بينهما في القداسة نفسها ولكن آليات الفهم بينهما اختلفت لإثبات تلك القداسة ،فمنهم من قال بذاتيتها ،ومنهم من قال بأنها عارضة على النص .



١٤. أما الإعجاز القرآني فعلى الرغم من اتفاق المذهبيين على وجوده، فإن الاختلاف بينهما يتراوح بين تغليب أحد وجوه الإعجاز على غيره فاتسعت مساحة الإعجاز بين الذاتية المتمثلة في النظم والتركيب الصوتي والإيقاعي، وبين العرضية التي تخص المبدع أو المتلقي كالصرفه والأمية .

١٥. والبؤرة التي يمكن الاتحاد فيها هي القول بالإعجاز التكاملي ،الذي ينظر إلى حيثيات النص القرآني فلا يجوز أن يقصر على جانب دون آخر .

١٦. التسليم بوجود ظاهر للنص القرآني وباطن، كان واضحاً بين المذهبيين. ولكن مستويات الباطن لم تكن موضع اتفاق بل امتدت بين الإفراط والتفريط ،واختلاط علوم الفهم القرآني بعلوم الفلسفة والتصوف الأشعري والعرفان الشيعي، بلور فكرة وجود الباطن في النص، وهذا الباطن له مستويات دلالية مترتبة بحسب طاقة المتلقي على استنباطها من أصدافها ،فالمتلقي له أثر كبير في معرفة بواطن النص ،وعدم الاكتفاء بسطحه الظاهر .

١٧. واستطاع البحث رصد الخبرات التاريخية في فهم الخطاب وحاول إيجاد منهج للفهم يتمكن من التعامل مع المفارقات الجدلية بين الفهم القادم من بعيد ،والفهم الحاضر الذي حتم علينا الانتماء إليه ؛لأننا نمثل جزءاً تاريخياً منه . وبهذا يمكن ان يؤسس لنظرية فهم قرآني مقارنة، تستطيع أن تضع نفسها في موضع المدخل المنهجي لمشروع ضخم .أساسه التراث القرائي الذي بذل قصارى جهده للبحث عن الدلالة القرآنية الحقيقية .

هذا. وهناك نتائج أخرى مهمة يمكن اكتشافها في صفحات البحث وفصوله الثلاثة . نسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل مما يفيد منه الباحثون في علم اللغة والفهم القرآني.

الباحث



ملحق التعريف بالأعلام



١- ابن العربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ = ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) محمد بن علي بن محمد ابن العربي ، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي ، المعروف بمحيي الدين بن عربي ، الملقب بالشيخ الأكبر : فيلسوف ، من أئمة المتكلمين في كل علم ، اشعري العقيدة. ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلى إشبيلية . وقام برحلة ، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز . وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه ، فعمل بعضهم على إراقة دمه ، كما أريق دم الحلاج وأشباهه . وحبس ، له نحو أربعمئة كتاب ورسالة ، من تصانيفه الكثيرة : الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية ، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والاخبار ، ديوان شعر ، مواقع النجوم ومطالع أهلة الاسرار والعلوم ، وجامع الاحكام في معرفة الحلال والحرام . ظ: الأعلام ٦: ٢٨١ ، وظ : معجم المؤلفين ١١: ٤٠

٢- ابن حنبل (- ٢٣١هـ) أحمد بن محمد ، ويكنى أبا عبد الله وهو ثقة ثبت صدوق كثير الحديث وقد كان امتحن وضرب بالسياط على أن يقول القرآن مخلوق فأبى أن يقول، وقد كان حبس قبل ذلك فثبت على قوله ولم يجبهه إلى شيء ثم دعي إلى الخليفة المتوكل على الله ثم أعطي مالا فأبى أن يقبل ذلك المال ، ظ: الطبقات الكبرى ٧: ٣٥٤

٣- ابن عاشور (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م) محمد الطاهر بن عاشور : رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس . مولده ووفاته ودراسته بها . له مصنفات مطبوعة ، من أشهرها (مقاصد الشريعة الإسلامية) و (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و (التحرير والتنوير) في تفسير القرآن ويظهر من تفسيره انه أشعري المذهب في العقيدة. وذلك حين يذكر رأي الاشاعرة يعبر عنه بـ - أصحابنا. ظ: الأعلام للزركلي ٦: ١٧٤ وظ: التحرير والتنوير ٣: ٢١١ و ٦: ٢٣ وغيرها

٤- ابن فورك (- ٤٠٦ هـ = ١٠١٥ م) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني... وقال القاضي ابن خلكان فيه : أبو بكر الأصولي ، الأديب النحوي الواعظ ، درس بالعراق مدة ، ثم توجه إلى الري ، كان أشعرياً ، رأساً في فن الكلام ، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الأشعري . بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة . منها (مشكل الحديث وغريبه) و (النظامي) في أصول الدين و (غريب القرآن) . ظ : الإلام ٦ : ٨٣ وأعلام النبلاء ١٧ : ٢١٦

٥- أبو الليث السمرقندي (- ٣٧٣ هـ = ٩٨٣ م) نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي ، أبو الليث ، الملقب بإمام الهدى : علامة ، من أئمة الحنفية ، من الزهاد المتصوفين . له تصانيف نفيسة ، منها " تفسير القرآن " أجزاء متفرقة منه ، يرى رأي الاشاعرة في العقيدة . ظ: الأعلام ٨: ٢٧

٦- الإسفرائيني (- ٤٨٨هـ) الخازن الشافعي يعقوب بن سليمان بن داود أبو يوسف الخازن العراق والشام وسكن بغداد وتفقّه على القاضي أبي الطيب الطبري وهو فقيه فاضل حسن المعرفة بالأصول على مذهب الأشعري وله معرفة بالأدب وكان يكتب خطاً جيداً وصنف كتاب المستظهر في الإمامة وشرائط الخلافة وبعض السير العادلة وأورد



فيه أشياء من الفقه والأصول وسير الخلفاء وكتاب محاسن الآداب في بدائع الأخبار وروائع الأشعار. ظ: الوافي بالوفيات ٢٨: ٩٧

٧- الأشعري أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦ م) علي بن إسماعيل بن إسحاق ، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري . مؤسس مذهب الأشاعرة . كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد في البصرة . وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفي ببغداد . قيل : بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها " إمامة الصديق " و " الرد على المجسمة " و " مقالات الإسلاميين " ، و " الإبانة عن أصول الديانة ، و " رسالة في الإيمان - " و " مقالات الملحدين " و " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . ظ: الأعلام: ٤: ٢٦٣

٨- الإيجي ، عضد الدين ، (- ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م) ، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ، عالم بالأصول والمعاني والعربية . من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء ، وأنجب تلاميذ عظاما . وجرت له محنة مع صاحب كرمان ، فحبسه بالقلعة ، فمات مسحونا . من تصانيفه (المواقف) في علم الكلام ، و (جواهر الكلام) مختصر المواقف ، و (المدخل في علم المعاني والبيان والبدع . ظ: الأعلام: ٣: ٢٩٥

٩- الباقلاني (القاضي) (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ = ٩٥٠ - ١٠١٣ م) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، أبو بكر : قاض ، من كبار علماء الكلام . متكلم على مذهب الأشعري انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، سمع بها الحديث ، ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم ، وتوفي ببغداد لسبع بقين من ذي القعدة . من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة ، إعجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، وهداية المسترشدين في الكلام . ظ: الطبقات الكبرى ٦: ١٧٦ وظ: معجم المؤلفين ١٠: ١١٠

١٠- التفتازاني " سعد الدين " (٧٢٢ - ٧٩٣ هـ) مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الشافعي الخراساني نسبة إلى تفتازان بلدة بخراسان ولد فيها . اشتهرت تصانيفه في الأرض . وأتت بالطول والعرض . وقد اختلفوا في وصفه فجعله بعضهم حنفيا وغيرهم شافعي . وقد انتهت إليه رئاسة الحنفية بزمانه . قال زين الدين بن نجم المصري : مات بسمرقند ونقل إلى سرخس (ملخصا عن الفوائد البهية) قال في الدرر الكامنة : شرح على العقائد النسفية لأبي حفص عمر النسفي - (توحيد وعقائد) شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين . ظ: معجم المطبوعات العربية ١: ٦٣٥-٦٣٧

١١- الجبائي (- ٣٠٣ هـ) ، محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي البصري شيخ المعتزلة كان رأسا في الفلسفة والكلام أخذ عن يعقوب الشحام البصري وله مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير ، أخذ عنه ابنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم أعرض الأشعري عن طريق الاعتزال وتاب منه . ظ: طبقات المفسرين: ٨٨

١٢- الجرجاني ، عبد القاهر (- ٤٧١ هـ) بن عبد الرحمن بن محمد الأشعري ، الشافعي (أبو بكر) نحوي ، بياني ، متكلم ، فقيه ، مفسر . توفي بجرجان من تصانيفه الكثيرة : شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي في نحو من ثلاثين مجلدا وسماه المغني ، ثم لخصه في مجلد وسماه المقتصد ، إعجاز القرآن ، العوامل المائة ، تفسير الفاتحة ، العمدة في التصريف ، ودلائل الإعجاز ، و أسرار البلاغة ، وله شعر . . ظ: معجم المؤلفين ٥: ٣١٠



- ١٣- الجويني، (ضياء الدين ، أبو المعالي) (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) (١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد النيسابوري ، الشافعي ، الأشعري ، المعروف بامام الحرمين فقيه ، أصولي ، متكلم ، مفسر ، أديب . ولد في المحرم ، وجاور بمكة ، ودفن بنيسابور . من تصانيفه : الكثيرة : نهاية المطلب في دارية المذهب ، الشامل في أصول الدين ، البرهان في أصول الفقه ، تفسير القرآن ، مدارك العقول لم يتمه ، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . ظ: معجم المؤلفين ٦ : ١٨٥
- ١٤- الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) ، الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهر المعروف بالعلامة الحلبي ، والعلامة على الإطلاق (وهو غني عن التعريف ، برع في المعقول والمنقول ، وتقدم على العلماء الفحول ، وهو في عصر الصبا ، وأخذ العلوم العقلية عن نصير الدين الطوسي، وقد كتب في العقيدة الباب الحادي عشر وشرح كتاب تجريد الاعتقاد لأستاذه نصير الدين الطوسي. وقد كتب عليه شروح وتعليق مذكورة . ظ: أعيان الشيعة ٥ : ٣٩٦
- ١٥- الخوئي، السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي (١٣١٧ - ١٤١١ هـ) مرجع ديني كبير ، زعيم الحوزة العلمية في النجف الأشرف ، وشخصية علمية فذة مبدعة في الأصول والفقه والتفسير وغيرهما من العلوم الإسلامية . ولد في مدينة خوي التابعة لمحافظة أذربيجان الغربية . رافق والده إلى مدينة النجف سنة (١٣٣٠ هـ) وانضم إلى الحلقات الدراسية في مراحلها المعروفة . حضر أبحاث الخارج لشيخ الشريعة الإصفهاني ، الشيخ محمد حسين النائيني ، الشيخ ضياء الدين العراقي ، الشيخ محمد حسين الإصفهاني وغيرهم . نال الاجتهاد بدرجة رفيعة . انتهت إليه المرجعية الدينية في النجف بعد وفاة السيد محسن الحكيم سنة (١٣٨٩ هـ) وقد في أنحاء عديدة من العالم . ظ: موسوعة مؤلفي الامامية ٢ : ٤٥٨
- ١٦- الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ = ١٣٤٤ - ١٣٩٢ م) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي ، أحد العلماء الأتبات الذين نجموا بمصر في القرن الثامن ؛ وجهبذ من جهابذة أهل النظر وأرباب الاجتهاد ؛ وهو أيضا علم من أعلام الفقه والحديث والتفسير وأصول الدين ، أشهر كتبه (البرهان في علوم القرآن) من الكتب العتيدة التي جمدت عصارة أقوال المتقدمين ، وصفوة آراء العلماء المحققين ؛ حول القرآن الكريم ؛ فأشبع الفصول ، وجمع أشتات المسائل؛ و ضم أقوال المفسرين والمحدثين ، إلى مباحث الفقهاء والأصوليين ؛ إلى قضايا المتكلمين وأصحاب الجدل ؛ إلى مسائل العربية وآراء أرباب الفصاحة والبيان ؛ فجاء كما شاء الله كتابا فريدا في فنه دافع فيه عن عقائد الاشاعرة. ظ: البرهان المقدمة ١ : ٣ - ١٠ وظ: الأعلام ٦ : ٦٠
- ١٧- سيد قطب (١٣٢٤ - ١٣٨٧ هـ = ١٩٠٦ - ١٩٦٧ م) سيد قطب بن إبراهيم : مفكر إسلامي مصري ، تخرج بكلية دار العلوم (بالقاهرة) (١٩٣٤ م) وعمل في جريدة الأهرام . وكتب في مجلتي (الرسالة) و (الثقافة) وعين مدرسا للعربية ، فموظفًا في ديوان وزارة المعارف . وانضم إلى الإخوان المسلمين ، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم (١٩٥٣ - ٥٤) وسجن معهم ، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه ، إلى أن صدر الأمر بإعدامه ، فأعدم . وكتبه كثيرة مطبوعة متداولة ، منها (النقد الأدبي



- ، أصوله ومناهجه) و (التصوير الفني في القرآن) و (مشاهد القيامة في القرآن) و (في ظلال القرآن) و (معالم في الطريق) ، ويبدو من تفسير أنه يتبنى آراء الاشاعرة في العقيدة . ظ :الأعلام: ٣: ١٤٨
- ١٨- السيوطي(جلال الدين ، أبو الفضل) (٨٤٩ - ٩١١ هـ = ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيرى ، المصري ، الشافعي عالم مشارك في أنواع من العلوم ولد في رجب ، ونشأ بالقاهرة بيتياً ، وقرأ على جماعة من العلماء: إمام حافظ مؤرخ أديب . له نحو ٦٠٠ مصنف ، منها : الدر المنثور في التفسير المأثور ، المزهر في اللغة ، الجامع الصغير في الحديث ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، واتمام الدراية لقرء النقاية في عدة علوم وكلاهما له.. وطلبه السلطان مرارا فلم يحضر إليه ، وأرسل إليه هدايا فردها . ظ :الاعلام ٣: ٣٠٣ . معجم المؤلفين ٥: ١٢٨
- ١٩- الشاطبي (- ٧٩٠ هـ) = (- ١٣٨٨ م) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ، الغرناطي ، المالكي الشهير بالشاطبي ، (أبو إسحاق) محدث ، فقيه أصولي ، لغوي ، مفسر على المذهب الأشعري . مات في شعبان من مؤلفاته : عنوان التعريف بإسرار التكليف في الأصول شرح على الخلاصة في النحو في أسفار أربعة كبار ، الموافقات في الأصول الأحكام ، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق ، والاعتصام . ظ: معجم المؤلفين ١: ١١٩
- ٢٠- الشهرستاني(أبو الفتح) محمد (٤٦٧ - ٥٤٨ هـ) = (١٠٧٥ - ١١٥٣ م) محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، الشافعي. فقيه ، حكيم ، متكلم على مذهب الأشعري . ولد بشهرستان بين نيسابور وخوارزم ، وأخذ علم النظر والأصول عن أبي القاسم الأنصاري وأبي نصر القشيري ، ورحل إلى بغداد وأقام بها ووعظ ، وسمع الحديث بنيسابور وكتب عنه السمعاني ، وتوفي بشهرستان آخر شعبان من تصانيفه : الملل والنحل ، تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام ، نهاية الاقدام ، المناهج والبيان ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، والمضارعة . ظ: سير النبلاء ١٢ : ٢١٠ ، وظ: معجم المؤلفين ١٠: ١٨٧
- ٢١- الشيرازي ، صدر الدين (- ١٠٥٠هـ) : محمد بن إبراهيم صدر الدين المعروف بـ " ملا صدرا " كان حكيماً فلسفياً أمامياً صوفياً بحتاً ، توفي بالبصرة وهو متوجه إلى الحج ، وله كتب منها الأسفار الأربعة والعرشية وتفسير القرآن (مفتاح الغيب) وغيرهما . ظ: طرائف المقال ١: ٨٠
- ٢٢- الطباطبائي (١٣٢١ هـ - ١٤١٢ هـ = ١٩٨٢ م) العلامة السيد محمد حسين ا في بيت علم وفضل ، في بيت له تاريخ طويل في خدمة شريعة الإسلام ومنهج الرسول وأهل بيته . ، فتابع دراسته الأولية هناك ، ثم رحل إلى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤ هجري ، ومكث هناك ، مدة لا تقل عن عشر سنوات ، اكتسب خلالها مختلف العلوم الإسلامية ، فدرس الفقه والأصول ، والفلسفة والرياضيات والأخلاق ، ثم رجع إلى موطنه سنة ١٣٥٤ هجري . ذاعت شهرته في إيران ، بعد أن هاجر من مسقط رأسه إلي مدينة قم ، إثر الحوادث السياسية للحرب العالمية الثانية ، فأقام فيها سنة ١٣٦٥ هجري ، وشرع بتدريس التفسير والحكمة والمعارف الإسلامية ، ولم يتوان في البحث مع المخالفين ، فأرشد العديد منهم إلى طريق الحق والصواب . إكتبه تفسير الميزان في (٢٠) جزءا باللغة العربية ، وترجم إلى الفارسية والإنجليزية . مبادئ الفلسفة وطريقة المثالية ، مع شرح وهوامش للعلامة



الفيلسوف الشهيد مرتضى المطهري . شرح الأسفار لصدر الدين الشيرازي ، في ستة مجلدات القرآن في الإسلام
 . الشيعة في الإسلام.. ظ: أعيان الشيعة ١ : ٢٠٠ وظ: مقدمة الشيعة في الإسلام: ٩-١٢

٢٣- الطوسي ، نصير الدين (٥٩٧- ٦٧٢هـ) ، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الفيلسوف صاحب علم
 الرياضي والمعروف بالخاجة نصير الدين الطوسي الحكيم الفيلسوف أستاذ الحكماء والمتكلمين . كان رأساً في علم
 الأوائل لاسيما في الأرصاد والمجسطي فإنه فاق الكبار قرأ على المعين سالم بن بدران المعتزلي الرافضي وغيره
 وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاء وكان يطيعه فيما يشير به عليه والأموال في تصريفه وابتنى
 بمراغة قبة ورصدا عظيما ، وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة وجعل له الأوقاف وكان حسن الصورة سمحا
 كريما جوادا حلّما حسن العشرة غزير الفضل . ظ: لوافي بالوفيات ٢ : ٢٥٢ وظ: أعيان الشيعة ٩ : ٤١٤

٢٤- الطوسي أبو جعفر (-٤٦٠هـ) شيخ الطائفة، وصاحب التصانيف ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي .
 قدم بغداد . ثم أخذ الكلام وأصول القوم عن الشيخ المفيد رأس الامامية ، و لزمه وبرع ، وعمل التفسير، وأملى
 أحاديث ونوادر في مجلدين ، عامتها عن شيخه المفيد ، سماه حاجي خليفة فقيه الشيعة الشافعي ، معتمدا على ما
 ذكره الذهبي. قال السبكي وقد أحرقت كتبه عدة نوب بمحضر من الناس. أشهر كتبه التفسيرية التبيان في تفسير
 القرآن. ظ : كشف الظنون ١ : ٤٥٢ ، وظ: سير أعلام النبلاء ١٨ : ٣٣٥

٢٥- العسكري ، أبو هلال (-٣٩٥هـ)، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران اللخوي
 الأديب تلميذ أبي أحمد العسكري له تفسير في خمس مجلدات وله كتاب الأوائل وكتاب الصناعتين في النظم والنثر
 وكتاب الأمثال وشرح الحماسة وغير ذلك وله ديوان شعر وكان عالما عفيفا يتبزز وفي احترازا من الطمع
 والدنائة كل والتبذل وكان الغالب عليه الأدب والشعر . ظ: طبقات المفسرين : ٣٣

٢٦- الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، أبو
 حامد ، حجة الاسلام : فيلسوف ، متصوف ، له نحو مئتي مصنف . مولده ووفاته في الطابران (قسبة طوس ،
 بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر ، وعاد إلى بلده . نسبته إلى صناعة
 الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف . من كتبه (تهافت
 الفلاسفة) و (الاقتصاد في الاعتقاد) (المنقذ من الضلال) و (بداية الهداية) و (جواهر القرآن) و (إحياء
 علوم الدين) و (فضائح الباطنية) قسم منه ، ويعرف بالمستظهر ، وبفضائح المعتزلة . ظ: الأعلام ٧ : ٢٢

٢٧- الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠ م) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي
 البكري ، أبو عبد الله ، فخر الدين الرازي : الامام المفسر . أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل .
 وهو قرشي النسب . أصله من طبرستان ، ومولده في الري وإليها نسبته ، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل
 إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان ، وتوفي في هراة . قال ابن خلكان فيه فريد عصره ونسيج وحدة شهرته
 تغني عن استقصاء فضائله وتصانيفه في علم الكلام والمعقولات سائرة ، وله التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)
 والمحصول في أصول الفقه ، وشرح الأسماء الحسنى وشرح المفصل للزمخشري ، وشرح وجيز الغزالي شرح
 سقط الزند لأبي العلاء المعري وله إعجاز القرآن ومناقب الشافعي وغير ذلك فكان أصوليا من كبار الأصوليين ،



وفقيها من الفقهاء ، ومتكلما من فحول المتكلمين ، ومفسرا من أئمة المفسرين ، وفيلسوبا ولغويا ونحويا وشاعرا وخطيبا ومربيا . ولذلك لقبه أصحابه الشافعية والأشاعرة " بالإمام " في سائر كتبهم الأصولية والفقهية والكلامية ، فإذا أطلق لقب " الإمام " في هذه الكتب فالمراد به الإمام فخر الدين الرازي) . ظ: الأعلام ٦ : ٣١٣

٢٨- القرطبي(- ٦٧١هـ) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (بإسكان الراء وبالحاء المهملة) ، الأنصاري الخزرجي الأندلسي المفسر ، كأم من عباد الله الصالحين ، والعلماء العارفين ، الورعين الزاهدين في الدنيا ، المشغولين بما يعينهم من أمور الآخرة . أوقاته معمورة ما بين توجه وعبادة وتصنيف مقدمة التفسير ١ : ٦

٢٩- القمي ، (- ٣٨١ هـ) . محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه ، شيخ الحفظة ورئيس المحدثين ، المعروف بالصدوق ، له نحو من ثلاثمائة مصنف ، وهو أستاذ الشيخ المفيد رضوان الله عليهما ، ورد بغداد سنة ٣٥٥ هـ ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن من أكابر علماء الإمامية ، وأدقهم نظرا ، متكلم فقيه محدث أديب ، روى عنه الشيخ المفيد وغيره ، وقد حكى عنه القول بالقياس . ظ: الكنى والألقاب ٢ : ٢٦ "

٣٠- المرتضى (علم الهدى) (٣٥٥ هـ - ٤٣٦ هـ) ، الشريف علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب أبو القاسم نقيب العلويين أخو الشريف الرضى ، كان فاضلا ماهرا أديبا متكلماً له مصنفات جمة على مذهب الامامية الاثني عشرية قال الخطيب كتبت عنه وكان رأسا في الاعتزال كثير الاطلاع والجدل . لكن اعتاد جماعة ان ينسبوا جملة من محققى علماء الإمامية إلى الاعتزال بموافقتهم للمعتزلة في بعض المسائل كمسألة الرؤية والحسن والقبح ونحوهما وهذا خطأ وغلط من قائله ، فالمعتزلة أقرب إلى من يسمون أهل السنة منهم إلى الشيعة لموافقتهم أيامهم في أمر الخلافة وفي اخذ فروع الدين من الأئمة الأربعة . ظ: الوافي بالوفيات ٢٠ : ٢٣١ وظ: أعيان الشيعة ١ : ٤١

٣١- المفيد ، (الشيخ) (٣٣٨ - ٤١٣ هـ) . أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي العكبري ، إليه انتهت رئاسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار .. وقرأ على أبي جعفر ابن قولويه وعلى أبي القاسم علي بن محمد الرقاء وعلي أبي الجيش البلخي ولقبه بالشيخ المفيد صاحب الزمان صلوات الله عليه وقد ذكرت سبب ذلك في مناقب آل أبي طالب ، وقرأ عليه الشريف الرضي مع أخيه المرتضى وقد انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته ، وكان مقدما في العلم وصناعة الكلام والفقه ، وله ما يقرب من مائتي مصنف ، وله من الكتب قريب مائتي مصنف كبار وصغار منها : رسالة المقنعة ، الأركان في الفقه رسالته في الفقه إلى ولده ولم يتمها ، الايضاح في الإمامة ، الافساخ ، النقض على ابن عباد في الإمام . ظ: معالم العلماء ١٤٨ : ١ ، وظ : مستدرك أعيان الشيعة ٢ : ٢٦٨



مصادر البحث و مراجعه

مصادر البحث ومراجعته

*القران الكريم

١. الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري ابو الحسن ،تحقيق : د. فوقية حسين محمود : دار الانتصار - القاهرة ، الطبعة الأولى -١٣٩٧هـ
٢. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة ، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الخامسة - ٢٠٠٣ م
٣. الإتقان في علوم القران ، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق سعيد المندوب ، دار الفكر لبنان ، الطبعة الأولى ١٤١٦ - ١٩٩٦م.
٤. أثر النحاة في البحث البلاغي،د. عبد القادر حسبن ، الطبعة الثانية ،دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع ،قطر ١٩٨٦م
٥. أجود التقارير ، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي(ت ١٤١١) منشورات مصطفى- قم ، الطبعة الثانية -١٣٦٨ ش.
٦. الاحتجاج ، تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الخرسان ،مطابع النعمان، النجف الأشرف ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م
٧. الإحكام في أصول الأحكام ، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي مؤسسة النور ،الطبعة الثانية. بيروت ١٤٠٢ هـ
٨. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، دار المعرفة - بيروت د. ت
٩. أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة عرض ودراسة، د . أسعد القاسم مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
١٠. أساسيات المنهج والخطاب في درس القران وتفسيره ، محمد مصطفى ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، بيروت - ٢٠٠٩
١١. أسباب النزول ، تأليف أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ) ،مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م
١٢. الأسلوبية والأسلوب ، د. عبد السلام المسدي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، الطبعة الخامسة ، بيروت - ٢٠٠٦ م.
١٣. اشتقاق أسماء الله، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ،تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الحسين المبارك ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، البصرة - العراق ،الطبعة الأولى ،١٤٣٠ - ٢٠٠٩ م

١٤. إشكالات النص دراسة لسانية نصية، جمعان بن عبد الكريم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط/ الأولى ٢٠٠٩م.
١٥. إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ط/ ٧ - ٢٠٠٥م.
١٦. أصالة النبوة ، غالب حسن ، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ - ٢٠٠١ م .
١٧. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها ، آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني ، دفتر نشر الهادي ، قم ، الطبعة : الخامسة ، صفر المظفر ١٤١٣ هـ . ق - ١٣٧١ هـ.
١٨. الأصفى في تفسير القرآن ، المولى محمد حسين الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١ هـ) التحقيق : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (محمد حسين درايي - ومحمد رضا نعمتي) ، مكتب الإعلام الإسلامي الطبعة : الأولى / ١٤٢٠ ق ، ١٣٧٨ ش .
١٩. الأصول العامة للفقهاء المقارن ، العلامة محمد تقي الحكيم ، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية - ١٩٧٩م.
٢٠. أصول الفقه ، الشيخ محمد رضا المظفر ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة د.ت .
٢١. الأصول من الكافي ، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله المتوفى سنة ٣٢٨ / ٣٢٩ هـ ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري دار الكتب الإسلامية - طهران - الطبعة الثالثة - ١٣٨٨ هـ .
٢٢. أضواء على عقائد الشيعة الإمامية ، الشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة الإمام الصادق (ع) . قم ، الطبعة الأولى - ١٤٢١ هـ.
٢٣. إعجاز القرآن ، د. السيد رضا مؤدب ، تعريب قاسم البيضاني ، دار المصطفى العالمية ، قم ، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.
٢٤. إعجاز القرآن ، للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الطبعة دار المعارف بمصر - القاهرة ج . م . ع . الثالثة د.ت.
٢٥. الإعجاز النحوي في القرآن ، د. فتحي عبد الفتاح الدجني ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، الطبعة الأولى - ١٩٨٤م.
٢٦. الإعجاز بين النظرية والتطبيق ، محاضرات السيد كمال الحيدري ، بقلم محمود نعمة الجياشي / مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٢٧. أعلام الموقعين ، ابن القيم الجوزية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦م.

٢٨. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة: أيار (مايو) ١٩٨٠م
٢٩. أعيان الشيعة، الامام السيد محسن الأمين، حققه وأخرجه حسن الأمين. دار التعارف للمطبوعات - بيروت، د.ت.
٣٠. إكمال الدين وإتمام النعمة ، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ،قم المشرفة، إيران - محرم الحرام ١٤٠٥هـ.
٣١. إلف سؤال وإشكال، علي الكوراني العاملي، دار الهدى لطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣٢. الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، العلامة الحلي ،جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر ، مكتبة الألفين ، الكويت - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٣. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ،محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي ،الدار الإسلامية ، إيران - قم د.ط. ت.
٣٤. أمالي السيد المرتضى ،الشریف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين (ت ٤٣٦ هـ) ، صححه وضبط ألفاظه وعلق حواشيه حضرة الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي ،منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم - إيران ١٤٠٣ هـ ق .
٣٥. أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل ، د. ثائر عبد الزهرة لازم البصير ،دار الينابيع ، سوريا ، دمشق ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٩ م.
٣٦. الأمالي لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع دار الثقافة الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ .
٣٧. الأمالي للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي ، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة ، قم الطبعة :الأولى ١٤١٧ هـ .ق.
٣٨. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، تأليف الفقيه المفسر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى : ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.
٣٩. إتصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، لأبي البركات بن الاتباري (ت ٥٧٧هـ) تحقيق: جودة مبروك محمد مبروك ، مكتبة الخانجي القاهرة ، الطبعة الاولى : ٢٠٠٢م.

٤٠. الإتيان فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، تأليف الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م.
٤١. الإتيان فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، مصر ، ١٩٦٣م.
٤٢. الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية ، ابو المواهب الشعراني ، مطبوع على هامش الطبقات الكبرى ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨ م.
٤٣. أوائل المقالات تأليف الإمام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله ، العكبري ، البغدادي (٣٣٦ - ٤١٣ هـ دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع بيروت . لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٤٤. الآيات النسخة والمنسوخة ، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق علي جهاد الحسائي ، بيروت - لبنان د.ت.
٤٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي ، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م .
٤٦. البحث الدلالي عند ابن سينا ، دراسة أسلوبية في ضوء اللسانيات ، الدكتور مشكور كاظم العوادي ، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م .
٤٧. البحث الدلالي في تفسير القرآن ، الدكتور مشكور كاظم العوادي ، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٤٨. بحوث في الملل والنحل ، جعفر السبحاني ، دار الإسلامية - ١٩٩١ م.
٤٩. البداية والنهاية ، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي ، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري ، دار إحياء التراث العربي طبعة جديدة محققة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٥٠. البرهان في علوم القرآن ، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاءه ، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
٥١. بلاغة الخطاب وعلم النص ، تأليف د. صلاح فضل ، عالم المعرفة ، ١٩٧٨
٥٢. البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م
٥٣. البيان القرآني ، د. محمد رجب البيومي ، دار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ، القاهرة - ٢٠٠١ م.

٥٤. البيان في تفسير القرآن، للإمام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان الطبعة الرابعة: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م.
٥٥. البيان والتبيين، أبي عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: المحامي فوزي عطوي، دار صعب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م.
٥٦. تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤ م.
٥٧. تاج اللغة وصحاح العربية تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٥٨. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تأليف الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ دراسة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٥٩. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - ١٩٨٦ م.
٦٠. التأويل والحقيقة، علي حرب، دار التنوير، بيروت - ١٩٨٥ م.
٦١. التأويل والهرمنوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت - ٢٠١١ م.
٦٢. التأويل وقراءة النص في دراسات الإعجاز القرآني، دراسة في الهرمينوطيقا الادبية الإسلامية، الدكتور سرحان جفات، دار الينابيع، السويد الطبعة الأولى - ٢٠١٠ م.
٦٣. التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، محمد بازي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر العاصمة - الجزائر، الطبعة الاولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م.
٦٤. التبيين في تفسير القرآن تأليف، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.
٦٥. التجلي الأعظم في الصلاة على آل النبي الأكرم، تأليف سيد فاخر الموسوي، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٦٦. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، تأليف سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م.
٦٧. التحقيق في كلمات القرآن، تأليف المحقق المفسر العلامة المصطفوي، مركز نشر العلامة المصطفوي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ ش.
٦٨. التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار المعارف، القاهرة. ج. ع. م - ١٩٦٣ م.

٦٩. تطور علم الكلام الامامي، دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، علي المدن، مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٧٠. التعريفات ، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٧١. التعليقات ،ابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.
٧٢. تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم، لقاضي القضاة الإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان د.ت.
٧٣. تفسير البحر المحيط أبي حيان الأنديسي (ت ٧٤٥)، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض، و د. زكريا عبد المجيد النوقي و د. أحمد النجولي الجمل ، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت الطبعة الأولى ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٧٤. تفسير الثعلبي ، الثعلبي (ت ٤٢٧) تحقيق :الإمام أبي محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي ،بيروت - لبنان إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .
٧٥. تفسير السمرقندي، ابو الليث السمرقندي (ت ٣٨٣) تحقيق د. محمود مطرحي، بيروت دار الفكر د.ت.
٧٦. تفسير السمعاني ، السمعاني (ت ٤٨٩) ، تحقيق : ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم ، دار الوطن ، السعودية - الرياض الطبعة : الأولى : ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
٧٧. تفسير الصافي تأليف فيلسوف الفقهاء ، وفقه الفلاسفة ، أستاذ عصره ووحيد دهره ، المولى محسن الملقب بـ " الفيض الكاشاني " المتوفى سنة ١٠٩١ هـ صححه وقدم له وعلق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي منشورات مكتبة الصدر، طهران . الطبعة الثانية- ١٤١٦ هـ.
٧٨. تفسير القرآن العظيم الإمام الحافظ عماد الدين ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ هـ قدم له الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي أستاذ التفسير بالمعهد العالي للدراسات الاسلامية ،دار المعرفة بيروت - لبنان - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٧٩. تفسير القرآن الكريم، للعلامة المحقق الجليل السيد عبد الله شبر المتوفى عام ١٢٤٢ هـ ،راجعه الدكتور حامد حفني داود، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .
٨٠. تفسير القرآن بالقرآن ،دراسة دلالية ، الدكتور أحمد رسن ، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع ، لندن، الطبعة الأولى- ٢٠١٠م.
٨١. تفسير القمي ،لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي رحمه الله (من أعلام القرنين ٣ - ٤ هـ) ،صححه وعلق عليه وقدم له حجة الإسلام العلامة السيد طيب الموسوي ،مطبعة النجف ١٣٨٧ هـ
٨٢. التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، الطبعة الثالثة ، د.ت.

٨٣. تفسير من وحي القرآن ، سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله ، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م .
٨٤. التفسير والمفسرون ، للدكتور محمد حسين الذهبي ، وزير الأوقاف السابق ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م .
٨٥. التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) ، د. حمادي صمود ، منشورات الجامعة التونسية - ١٩٨١ م .
٨٦. تلخيص الشافي ، أبو جعفر محمد الحسن الطوسي ، تعليق السيد حسي بحر العلوم ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ، ط ٢ - ١٩٦٣ م .
٨٧. التلقي والتأويل ، د. محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، المغرب الدار البيضاء ، الطبعة الثانية - ٢٠٠١ م
٨٨. التلقي والسياقات الثقافية ، د. عبدالله ابراهيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٠ م .
٨٩. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م .
٩٠. تنزيه الأنبياء والأئمة للشريف المرتضى علم الهدى ، تحقيق فارس حسون كريم ، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم ، الطبعة الثانية - ١٤٣٠ هـ . ق .
٩١. التوحيد بحوث في مراتبه ومعانيه ، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري ، جواد علي كسار ، دار فراق للطباعة والنشر ، ط/٤ ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .
٩٢. التوحيد للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ صححه وعلق عليه المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة ، د. ت .
٩٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) قدم له الشيخ خليل الميس ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م .
٩٤. الجامع الصحيح للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ، دار الفكر ، بيروت - لبنان د. ت .
٩٥. الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

٩٦. جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، د.صالح ملا عزيز، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
٩٧. جمالية التلقي في القرآن الكريم، أدبية الإيقاع الإعجازي نموذجاً ، شارف مزارى ، منشورات إتحاد
الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠٩ م.
٩٨. الجني الداني في حروف المعاني ، صنعه الحسن بن قاسم المرادي ، الدكتور فخر الدين قباوة،
والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
٩٩. جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي تحقيق : د.محمد رشيد رضا القباني ، دار إحياء
العلوم - بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م.
١٠٠. حضارة العرب ، غوستاف لبيون، ترجمة عادل زعير ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الرابعة .
١٣٨٤ هـ
١٠١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، تأليف السيد الشريف الرضي ، المتوفى ٤٠٦ ، شرحه العلامة
الأستاذ محمد الرضا آل كاشف الغطاء ، دققته دار المهاجر للطباعة . والنشر . والتوزيع . د.ت.
١٠٢. حقيقة علم آل محمد (عليهم السلام) وجهاته ، تأليف العلامة السيد علي عاشور، د.ت.
١٠٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، لمؤلفه الحكيم صدر الدين محمد الشيرازي مجدد
الفلسفة الإسلامية ، المتوفى سنة ١٠٥٠ ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة
الثالثة - ١٩٨١ م .
١٠٤. حلية الأبرار السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧)، تحقيق: الشيخ غلام رضا مولانا البروجردى ،
مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران، الطبعة الأولى-١٤١١هـ.
١٠٥. حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر ، د. زهير بيطار ، دار الهادي للطباعة
والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
١٠٦. الخصال ، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
المتوفى ٣٨١ هـ ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري منشورات جماعة المدرسين في الحوزة
العلمية ، قم المقدسة ، ذي القعدة الحرام - ١٤٠٣ هـ.
١٠٧. الخصائص ، أبو الفتح بن جني ، حققه محمد علي النجار ، عالم الكتب ، بيروت ، د.ت.
١٠٨. الخطاب الأصولي مقدمة تأسيسية لاستكشاف البنية ، عبد الرحمن علي مشنتل / الناشر مكتبة
الآداب - القاهرة الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
١٠٩. الخطاب القرآني ، د. سليمان عشرائي ، ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٩٨ م.
١١٠. الخطاب وخصائص اللغة العربية ، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط ، احمد المتوكل، الدار العربية
للعلوم ناشرون، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م .

١١١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لإمام أهل التحقيق ورئيس ذوي التدقيق عمدة الأئمة المتقدمين والمتأخرين وخاتمة الحفاظ المحدثين الإمام الكبير والعلم الشهير جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي رحمه الله تعالى ، دار الفكر، بيروت - لبنان د.ت.
١١٢. دراسات في الخطاب، نور الهدى باديس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
١١٣. دلائل الإعجاز ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ، تحقيق : د. محمد التنجي ، دار الكتاب العربي - بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ م .
١١٤. دينامية النص ، تنظير وانجاز ، د. محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثالثة - ٢٠٠٦م.
١١٥. الذخيرة في علم الكلام ، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ، تحقيق أحمد الحسني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم، ١٤١١ هـ.
١١٦. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، تحقيق د. أبو القاسم كرجي ، طهران ، ١٣٤٨ هـ ش.
١١٧. الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام ، دار المعارف - مصر د.ت.
١١٨. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت - ١٩٥٧م
١١٩. رسائل الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٢٠. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم - قم، مطبعة سيد الشهداء ١٤٠٥هـ.
١٢١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي ، بعناية السيد محمود شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي ، لبنان د.ت .
١٢٢. رؤية لسانية في الإعجاز القرآني ، د. حمزة فاضل يوسف ، رند للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، الطبعة الأولى - ٢٠١٠م
١٢٣. السنة ، عبد الله بن أحمد بن حنبل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى - ١٩٨٥م.
١٢٤. سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ - ٥٢٧٩) حققه وصححه عبد الرحمان محمد عثمان ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٢٥. سنن النسائي: الشيخ الامام العالم الرباني الرحلة الحافظ الحجة الصمداني أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي رحمه الله تعالى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية - سنة ١٩٣٠ ميلادية
١٢٦. سير أعلام النبلاء ، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، المتوفى ٧٤٨ هـ - ١٣٧٤ م ، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة بيروت ، الطبعة التاسعة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
١٢٧. الشافعي في الإمامة، الشريف المرتضى (قدس سره) مؤسسة الصادق - طهران ، الطبعة الثانية: ١٤١٠ هـ . ق.
١٢٨. شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد البادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) ، ت. عبد الكريم عثمان ، مصر ، ط/١ - ١٩٦٥ م.
١٢٩. شرح المقاصد في علم الكلام ، التفتازاني (ت ٧٩١) ، باكستان - دار المعارف النعمانية، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
١٣٠. شرح المواقف ، علي بن محمد - السيد الشريف - الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، مطبعة السعادة - مصر د.ت.
١٣١. الشيعة في الإسلام، تأليف العلامة الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي ترجمة : جعفر بهاء الدين، د.ت
١٣٢. صاحبني في فقه اللغة ، أحمد بن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف ، لبنان، ط/١ / ١٩٩٣ م
١٣٣. صحيح البخاري ، الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
١٣٤. الصرفة والإنباء بالغيب د. حسين نصار ، مكتبة مصر ، شارع كامل صدقي ، الفجالة د.ت.
١٣٥. طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي د. ط .
١٣٦. طبقات المفسرين ، تصنيف الامام الحافظ الشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ٨٤٩ هـ - ٩١١ هـ راجع النسخة وضبط اعلامها لجنة من العلماء ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، د.ت
١٣٧. طرائف المقال في معرفة طبقات الرواة ، العلامة السيد علي أصغر الجابلي تحقيق : السيد مهدي الرجائي مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى: ١٤١٠ هـ ق .
١٣٨. الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، د. صلاح الدين زرار منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م .

١٣٩. الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة الرابعة - ١٩٨٧م، الإعادة السادسة - ٢٠٠٦م.
١٤٠. ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن، د. أحمد قاسم الزمر، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء الجمهورية اليمنية، ط/١ ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.
١٤١. العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته والنظرية ومسالكه العلمية، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.
١٤٢. عصمة الأنبياء: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) مطبعة الشهيد - قم ١٤٠٦ هـ.
١٤٣. عقائد الإمامية، المرحوم المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر إيران - قم، د.ت.
١٤٤. العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان - ١٩٩٠م.
١٤٥. العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، سماحة العلامة المحقق الأستاذ جعفر السبحاني بقلم: جعفر الهادي، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
١٤٦. العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد تسيهر، ترجمة يوسف موسى وآخرين، دار الكتاب المصري، القاهرة - ١٩٤٩م.
١٤٧. علل الشرايع، تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعاتها في النجف ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦م.
١٤٨. علم الأسلوب، صلاح فضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية - ١٩٨٥م.
١٤٩. علم التفسير، محمد حسين الذهبي، دار المعارف، القاهرة - ١٩٧٧م.
١٥٠. علم الدلالة: جون لاينز، ترجمة: مجيد الماشطة، وحليم حسن، وكاظم حسين، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٠م.
١٥١. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة السادسة - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.
١٥٢. علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، محمد النويري، دار محمد علي الحامي، صفاقس ط/١ - ٢٠٠١م.
١٥٣. علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، أ.د سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.
١٥٤. علوم القرآن، آية الله السيد محمد باقر الحكيم الناشر، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة / ربيع الثاني ١٤١٧ هـ. ق - قم.

١٥٥. الفتوحات المكية ، محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨) ، دار صادر، بيروت - لبنان .د.ت .
١٥٦. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧م.
١٥٧. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ،ابن رشد أبو الوليد، تحقيق : محمد عمارة، دار المعارف ،مصر- ١٩٧٢م.
١٥٨. الفصل في الملل والأهواء والنحل ،علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، مكتبة الخانجي - القاهرة ، د.ت.
١٥٩. الفصول المهمة في أصول الأئمة ، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا (عليه السلام) الطبعة الأولى - ١٤١٨ هـ . ق .
١٦٠. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان ،،صفحات للدراسة والنشر، سورية دمشق، ط: الأولى : ٢٠٠٨م
١٦١. فقه اللغة في الكتب العربية : عبدة الراجحي ، دار النهضة العربية ، بيروت، د.ت.
١٦٢. فلاسفة الإسلام، ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية الإسكندرية ، ١٩٧٥م.
١٦٣. الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي ، و.مونتغمري وات ،ترجمة كاظم سعد الدين، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي ،بغداد- ٢٠١٠م.
١٦٤. فهم القرآن ، دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية في فهم وتفسير القرآن ، جواد علي كسار ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى - بيروت ٢٠٠٨ م .
١٦٥. في ظلال القرآن ، سيد قطب ،دار الشروق ، القاهرة، الطبعة الرابعة والعشرين ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
١٦٦. في علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في صول الدين ، تأليف دكتور احمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،الطبعة الخامسة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م
١٦٧. في فلسفة النقد ، زكي نجيب محمود ، دار الشروق ، الطبعة الأولى - ١٩٧٩م
١٦٨. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
١٦٩. القبض والبسط في الشريعة ، عبد الكريم سروش ، ترجمة د. دلال عباس ، دار الجديد ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٢ م
١٧٠. قراءات معاصرة في النص القرآني ، مجموعة من المؤلفين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،الطبعة الأولى ، بيروت- ٢٠٠٨م

١٧١. قراءة النص ، دراسة في الموروث النقدي ، الأستاذ الدكتور أحمد يوسف علي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م
١٧٢. القرآن في الإسلام ، الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب السيد أحمد الحسيني د.ت
١٧٣. القرآن وعلم القراءة، جاك بيرك، ترجمة د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١/ ١٩٩٦م
١٧٤. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة ، محمد فاكّر الميبيدي ،مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، الجمهورية الإسلامية في إيران ، طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
١٧٥. كتاب الإمتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدي ، تحقيق أحمد الزين وأحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، المكتبة العصرية ، بيروت صيدا ، ١٩٥٣م
١٧٦. كتاب التفسير ، لمؤلفه المحدث الجليل أبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعيشي ، تصحيح وتحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلمية الإسلامية طهران سوق الشيرازي، د.ت
١٧٧. كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ - ١٧٥ هـ . تحقيق الدكتور مهدي المخزومي الدكتور إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثانية - إيران : ١٤٠٩هـ
١٧٨. كتاب الفهرست ، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني ، طهران ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م.
١٧٩. كتاب الكافي في الأصول والروضة ، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني ، مع شرح الكافي الجامع للمولى محمد صالح المازندراني المتوفى ١٠٨١ هـ ، مع تعليقات الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط و تصحيح: السيد علي عاشور ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت _ لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
١٨٠. كتاب سيبويه ، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي بمصر ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م
١٨١. الكتاب والقرآن ، قراءة معاصرة ،الدكتور محمد شحرور ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت - لبنان، الطبعة التاسعة - ٢٠٠٩م
١٨٢. كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون مع مقدمه للعلامة الحجة إيه الله العظمي السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، دار احياء التراث العربي،بيروت - لبنان،د.ت
١٨٣. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تأليف : العلامة الحلي قدس سره ، تحقيق وتعليق : الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الآملي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم الطبعة : السابعة المنقحة ١٤١٧هـ.

١٨٤. كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر ، تأليف أبي القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز القمي الرازي من علماء القرن الرابع ، حققه العلم الحجة السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى الخوئي ، انتشارات بيدار مطبعة الخيام - قم ، ١٤٠١ هـ
١٨٥. كفاية الأصول ، تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدس سره) ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث د.ت
١٨٦. كلام الله الجانب الشفاهي في الظاهرة القرآنية ، د. محمد كريم الكواز ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٢ م
١٨٧. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ) ، ضبطه وفسر غريبه و صححه الشيخ بكري حياني و الشيخ صفوة السقا ، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م
١٨٨. اللباب في تفسير الكتاب ، العلامة السيد كمال الحيدري ، دار فراق للطباعة والنشر ، قم - إيران ، ط/١ ، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م
١٨٩. لسان العرب ، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ، نشر أدب الحوزة قم - إيران ١٤٠٥ هـ ١٣٦٣ ق
١٩٠. لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، د. عبد الفتاح أحمد يوسف ، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة - الجزائر ، الطبعة الأولى ، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م
١٩١. لسانيات النص ، مدخل إلى انسجام الخطاب ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثانية - ٢٠٠٦ م
١٩٢. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم - ناشرون بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
١٩٣. اللفظ والمعنى بين الايدولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم ، طارق النعمان ، سينا للنشر - القاهرة الطبعة الأولى - ١٩٩٤ م
١٩٤. اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب ، الدكتور الأخضر جمعي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠١ م
١٩٥. لكنى والألقاب الكنى والألقاب، تأليف المحقق الشهير والمؤرخ الكبير الشيخ عباس القمي، د.ط،ت
١٩٦. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، أبو الحسن الأشعري ، مطبعة مصر - القاهرة ط/١٩٥٥ م
١٩٧. مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح ، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية، د.ت
١٩٨. مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية ، الدكتور مهدي اسعد عرار ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى - ٢٠٠٨ م

١٩٩. المبسوط في فقه الإمامية ، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى ٤٦٠ هجري صححه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي ، عنيت بنشره - المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ١٣٥١ هـ - ش
٢٠٠. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٦ م
٢٠١. مجمع البحرين، تأليف العالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي، (ت ١٠٨٥ هـ) تحقيق: السيد أحمد الحسيني ، مكتب النشر للثقافة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨ هـ
٢٠٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري ، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين ، منشورات مؤسسة الأعلمي ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ، بيروت - لبنان
٢٠٣. مجموع فتاوى ابن تيمية ، دار عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٩٧ م
٢٠٤. مجموعة في فنون الكلام المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات ، الشريف المرتضى ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة دار المعارف ، بغداد - ١٩٥٥ م
٢٠٥. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقارير الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة ، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ .
٢٠٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦) تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، لبنان - دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
٢٠٧. المحصول في علم أصول الفقه ، للإمام الأصولي النظار المسفر، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) / (١١٤٩ - ١٢٠٩) م، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٢٠٨. محنة التراث الآخر ، النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، إدريس هاني ، الغدير للدراسات والنشر بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٢٠٩. مختصر المعاني ، أسعد الدين التفتازاني ، منشورات مؤسسة آل البيت (ع) ، دار الفكر ، قم ، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ . ق.
٢١٠. مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
٢١١. مدخل إلى القرآن الكريم ، الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى - بيروت ٢٠٠٦ م.
٢١٢. المدخل إلى دراسة علم الكلام ، الدكتور حسن محمود الشافعي ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

٢١٣. مدخل إلى علم النص ، مشكلات بناء النص، تأليف زيتسلاف و لورزيناك ، ترجمة أ.د سعيد بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر ط: ١ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٢١٤. مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ م .
٢١٥. مذاهب التفسير الإسلامي ، العالم المستشرق إجنس جولد تسهر ، ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي بمصر - القاهرة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥ م
٢١٦. مستدركات أعيان الشيعة ، حسن الأمين ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت لبنان ، الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م
٢١٧. المستصفى في علم الأصول ، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ طبعه وصححه محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان د.ت.
٢١٨. مستويات السرد الإعجازي في القرآن الكريم ، شارف مزارى ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠١م.
٢١٩. مسند احمد ، الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) ، دار صادر ، بيروت - لبنان ، د.ت.
٢٢٠. المصطلح النقدي في كتب الإعجاز القرآني حتى نهاية القرن السابع الهجري ، الدكتور محمد محمود مصطفى الحمداني ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٩م
٢٢١. المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب ، دراسة معجمية ، الدكتور نعمان بو قره ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، عمان ، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٩م.
٢٢٢. معالم العلماء ، ابن شهر آشوب (٥٥٨٨) ، قم ، د.ت
٢٢٣. معاني الأخبار ، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ) عني بتصحيحه علي أكبر الغفاري ، انتشارات إسلامي - قم ١٣٦١ هجري شمسي
٢٢٤. معاني القرآن الكريم ، للإمام أبي جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٨ هـ ، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٢٢٥. معجزة الترقيم في القرآن الكريم ، عبد الرزاق نوفل ، دار الكتاب العربي ، بيروت - ١٩٨١م
٢٢٦. معجم ألفاظ الفقه الجعفري ، الدكتور أحمد فتح الله ، طبع بمطابع المدوخل - الدمام - الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٢٢٧. معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المشرفة الطبعة ، الأولى شوال المكرم ١٤١٢هـ.
٢٢٨. المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ، د.ت

٢٢٩. معجم المطبوعات العربية والمعرية ،جمعه ورتبه يوسف اليان سركيس ،منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم،د.ت.
٢٣٠. معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية ، عمر رضا كحالة ، دار إحياء التراث العربى ،بيروت،د.ت.
٢٣١. معجم مقاييس اللغة ، لأبى الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (- ٣٩٥هـ) ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامى ، جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ.
٢٣٢. المعنى القرآنى بين التفسير والتأويل ، دراسة تحليلية معرفية فى النص القرآنى ، عباس أمير ، مؤسسة الانتشار العربى ،بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٨م.
٢٣٣. المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة فى العربية: د. محمد محمد يونس على ، دار المدار الإسلامى، بنغازى، ليبيا ، ط ٢ ، ٢٠٠٧م.
٢٣٤. مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب تأليف الإمام أبى محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف أبى أحمد بن عبد الله بن هشام، الأنصارى ، المصرى المتوفى فى سنة ٧٦١ من الهجرة ،حققه وفصله وضبط غرائبه محمد محيى الدين عبد الحميد ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى قم ، إيران ١٤٠٤هـ
٢٣٥. المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، مصر - ١٩٦٥م.
٢٣٦. مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى د.ط و د.ت .
٢٣٧. المفردات فى غريب القرآن ، تأليف أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢ هـ ، دفتر نشر الكتاب ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ م.
٢٣٨. مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن د. نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة السابعة - ٢٠٠٨ م.
٢٣٩. مقاربات فى فهم الدين، د حبيب فياض ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، بيروت - ٢٠٠٨ م.
٢٤٠. مقارنة الأديان(الإسلام)، تأليف الدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة: ١٩٧٣م.
٢٤١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف الإمام أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري(ت٣٣٠هـ) ، تحقيق وشرح الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت ، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٢٤٢. مقالات فى الأسلوبية ،د. منذر عياشى ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠م

٢٤٣. مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني، الأستاذ الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد ، الضياء للطباعة والتصميم ، النجف الاشرف ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م.
٢٤٤. الملل والنحل ، تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨) ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، د.ت .
٢٤٥. مناقب آل أبي طالب :تأليف مشير الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن شهر آشوب ابن أبي نصر بن أبي حبيشي السروي المازندراني (ت ٥٨٨ هـ) قام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على عدة نسخ خطية لجنة من أساتذة النجف ،طبع في المطبعة الحيدرية في النجف ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
٢٤٦. مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ،تأليف الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي ، بيت الحكمة ، العراق - بغداد ، الطبعة الأولى - ٢٠٠٨ م.
٢٤٧. منة المنان في الدفاع عن القرآن ، آية الله العظمى الشهيد السيد محمد الصدر، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت -لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٢٤٨. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي ، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت، د.ت.
٢٤٩. المنحول من تعليقات الأصول ، لحجة الاستلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ((ت ٥٠٥ هـ) ،حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م .
٢٥٠. المنهج الاستنطاقي في علم الكلام الجديد ، أحمد قاسم آل بزرون و حسين علي جليح، فراديس للنشر والتوزيع ، مملكة البحرين ، الطبعة الأولى / ٢٠٠٨ م.
٢٥١. منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، الدكتور علي زوين، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
٢٥٢. منهج الجواب في آليات تحليل الخطاب ، الأستاذ الدكتور عمار ساسي، عالم الكتب الحديث ، أربد - الأردن ، الطبعة الأولى : ٢٠١١ م.
٢٥٣. الموافقات ، لأبي إسحاق الشاطبي ، تحقيق الشيخ عبد الله دراز ، المكتبة التجارية القاهرة د.ت
٢٥٤. المواقف ، عضد الدين الإيجي (٧٥٦) تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل المطبعة : لبنان - بيروت - الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م.
٢٥٥. مواهب الرحمن في تفسير القرآن ، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري ، دار التفسير ، الطبعة الثانية ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م
٢٥٦. موسوعة مؤلفي الإمامية، المؤلف مجمع الفكر الإسلامي - قم : مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤٢٠ ق = ٥١٣٧٨ ش.

٢٥٧. الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة) ، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦هـ) ، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة ، مشهد، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.
٢٥٨. الميزان في تفسير القرآن ، تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة ، د.ت.
٢٥٩. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، للعلامة أبي منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي " ٦٤٨ - ٧٢٦ هـ " شرح الفقيه الفاضل المقداد السيوري " المتوفى سنة ٨٢٦ هـ ، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م .
٢٦٠. النص ، السلطنة ، الحقيقية ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي ، بيروت الطبعة الثانية - ١٩٩٨ م.
٢٦١. النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي ، د. وجيه قانصوة ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى - ٢٠١١ م.
٢٦٢. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د. طيب تيزني، دار الينابيع، دمشق - سوريا، ١٩٩٧ م.
٢٦٣. النص والاجتهاد ، الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي (قدس الله سره) ، تحقيق وتعليق أبو مجتبى، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم ، الطبعة : الأولى - ١٤٠٤ هـ.
٢٦٤. النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي ، عالم سبيط النيلي ، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٢٦٥. نظرات في التصوف والكرامات ، محمد جواد مغنية منشورات ، المكتبة الأهلية - بيروت، د.ت.
٢٦٦. نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها ، دكتور حسن مصطفى سحلول ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ٢٠٠١ م.
٢٦٧. النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون ، فاطمة بركة الطبال ، مجد، بيروت-١٩٩٣ م.
٢٦٨. نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية د. عبد القادر فيدوح ، الأوائل للنشر والتوزيع ، سورية - دمشق الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ م.
٢٦٩. نظرية التصوير الفني عند سيد قطب ، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي ، دار الشهاب ، باتنة ، ١٩٨٨ م.
٢٧٠. نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال ، د حسين خمري ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون - الجزائر ، الطبعة الأولى ، ١٤٣٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٢٧١. النقد والإعجاز ، الدكتور محمد تحريشي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق - ٢٠٠٤ م

٢٧٢. النكت الاعتقادية ورسائل أخرى ، الشيخ المفيد ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٢٧٣. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، تحقيق : د. إبراهيم السامرائي و د. محمد بركات حمدي أبو علي ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان : ١٩٨٥م
٢٧٤. نهاية الحكمة ، العلامة محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، د.ت
٢٧٥. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير(٦٠٦) ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ، محمود محمد الطناجي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ، قم - إيران، الطبعة الرابعة - ١٣٦٤ ش
٢٧٦. نهج البلاغة ، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان د.ت
٢٧٧. الوافي بالوفيات، الصفدي (-٥٧٦٤هـ) ، تحقيق : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت - دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢٧٨. الوحي والقرآن والنبوة ، هشام جعيط ، دار الطليعة ، بيروت - ٢٠٠٧م
٢٧٩. ينابيع المودة لذوي القربى ، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (١٢٢٠ - ١٢٩٤ هـ) تحقيق سيد علي جمال أشرف الحسيني ، دار الأسوة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى - ١٤١٦ هـ . ق

الدوريات

١. الأفهوم القرآني ونظريات تشكيل الخطاب: السيد محمد مصطفى، مجلة الحياة الطيبة ، العدد الثالث عشر، السنة الرابعة، لسنة ٢٠٠٣م
٢. التأويل عند المتكلمين بين سلطة المذهب وشرعية الإمكان ،د. حياة اليعقوبي ، مجلة المنهاج العدد: ٤٨ لسنة ٢٠٠٨
٣. التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي ، د.عبد القادر فيدوح ، مجلة الحياة الطيبة ، العدد ١٥: لسنة ٢٠٠٥م
٤. القارئ في النص ، نبيلة ابراهيم ، مجلة فصول المجلد الخامس العدد: ١
٥. نحو توسيع مفهوم الخطاب،مقاربة سيميائية تواصلية،عبد الهادي بن ظافر الشهري، مجلة فصول العدد: ٧٧، ٢٠١٠ م
٦. نظرية الأسلوب والأسلوبية مدخل في المصطلح وحقول البحث ومناهجه :أحمد درويش ،مجلة فصول ، مجلد الخامس،العدد، ١٩٨٤

الرسائل الجامعية

١. الأسلوبية في دراسات الإعجاز القرآني حتى نهاية القرن السادس الهجري،عواطف كنوش مصطفى ، رسالة دكتوراه مكتوبة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب ، جامعة البصرة ، ١٩٩٥ م
٢. الإيقاع أنماطه ودلالاته في لغة القرآن الكريم ، دراسة أسلوبية دلالية ،عبد الواحد زيارة اسكندر المنصوري ،رسالة ماجستير ، كلية الآداب - جامعة البصرة ، ١٩٩٥م.
٣. الرؤية الأسلوبية في الدراسات القرآنية الحديثة ، ليث داود سلمان ،أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب -جامعة البصرة ، ٢٠٠٦ م .
٤. كتب إعجاز القرآن حتى نهاية القرن السادس الهجري (دراسة نقدية تقويمية)، هناء عبد الرضا رحيم الربيعي رسالة دكتوراه ، مقدمة إلى جامعة البصرة ، كلية التربية سنة ٢٠٠٧م.
٥. مستويات النظم في التركيب القرآني، عبد الواحد زيارة اسكندر المنصوري، أطروحة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة البصرة، ١٩٩٨ م.

ABSTRACT

The current research depends on the comparison between two basic Islamic trends which engaged in realizing the Quranic discourse . These trends are :AL-Emamia trend which relies on AL-Emama as a principle of the religion principles .Moreover, AL-Emam ,for AL-Emamia ,is infallible, and the AL-Eshara which represents the majority of Muslims who are form AL-Sanagroup.

The approach of comparison is considered to be important for advancing the ego and being liberated from the restrictions imposed by the thought than man related to . Despite the differences between these two trends, they meet in certain epistemological concepts . This sharing of concepts can be a starting point to meet at one line to realize the discourse with out eliminating or containg the other.

This indicates the significance of the Quranic discourse between the thought school as it is an important cause for re-realising this discourse with a new spirit and mode and creating a contemporary culture that suits the spirit of the age only getting back to the past or adopting what is calied modern .

The title of the current research is "The Understanding of the Quranic Discourse by AL-Emamia and AL-Eshara : A Comparative Study in the light of Stylistic Basics " . The present study is based on the following :The study begins by a dopting the approach of approximating between the points of difference of the definitions of the understanding terms ,discourse terms ,and the stylistic basics ,and the definitions of AL-Emamia and AL- Eshara. Moreover the study is an attempt to approximate the points of difference in the definition of the understanding and discourse terms and the stylistic basics .In addition ,the study incorporates a concise definition for both AL-Emamia, and AL-Eshara .

Since the Quranic discourse is a self-expression and an expression of its creator ,it is a proper place for the greatness of the adjectives of its creator through vivid texts. The first chapter entitles (The Greatness of

the creator in the Quranic Discourse) .This greatness lies in knowing the adjectives of the creator between the two trends :AL- Emamia and AL- Eshara .

The Quranic discourse lets a flexibility for its receiver in regard to its reading and its understanding .This flexibility indicates that it wants to move the process of understanding which requires time and place. The Quranic discourse imposes itself on the receiver to understand it . And by this it puts itself in the heart of the linguistic Communication .It contains,in addition to its ego and creator, another element which is seen as important element .It is the receiver which play an important role to understand the receiver has been considered as a basic on whom the process of understanding relies .Moreover the identity of the receiver has been considered significant for the comparison starting from the first receiver (the prophet) ,to the receiver in our day . Knowing the receiver is highly important that no researcher can ignore. These ideas have been considered in chapter two (The tevels of the Receiver in the Quranic Discourse) .

The Quranic text is considered to be the base of understanding the discourse. For this reason the word "discourse" has been chosen as it is more general than the "text" .The word "discourse" includes the creator, the receiver ,and the text . The Quranic text bears adjectives that can be applied on all its existentialist and structural are as its oldness, its occurrence, and its accidental holiness ,and marvelnss .Theseadjectives have been considered as binaries between the opposites and perfection. These have been accounted in chapter three under the title of "The Dualities of the Text in the Quranic Discourse" .

The current study arrives at certain conclusions after an analgtic scientific journey in the world of language, semantics, understanding ,and interpretation .The researcher has encountered different difficulties as he has dealt with epistemological issues extending over tenth centuries. Accordingly ,the focus has been on the general lines in

understanding the new trends .The researcher has tried to ignore the individual s views .

The research has come to light as a result of the efforts, in front of theses are the efforts of the supervisor Dr.prof Abdulwahed ziara Eskander. The notes and comments of his has great impact on the process of research.

Sabah

UNDERSTANDING THE QURANIC DISCOURS
BETWEEN AL-EMAMIA AND AL-ESHARA
ACOMPARATIRE STUDY
IN THE LIGHT OF STYLISTIE BASICS

A Dissertation Presented

by the Student Sabah Eidan Hamoud AL-Ebadi

to the Colleg OF Arts- University of Basrah as aPartial Requirements of the
Ph D Philosophy in Arabic

Supervised By

Prof. Dr. Abdulwahed Ziara Eskander

2012

1433