

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجليلي لياس سيدي بلعباس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية و آدابها



رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه موسومة بـ:

الفكر الدلالي عند القاضي البيضاوي

"قراءة في مدوناته"

إشراف الأستاذة الدكتورة:

طبي أمينة

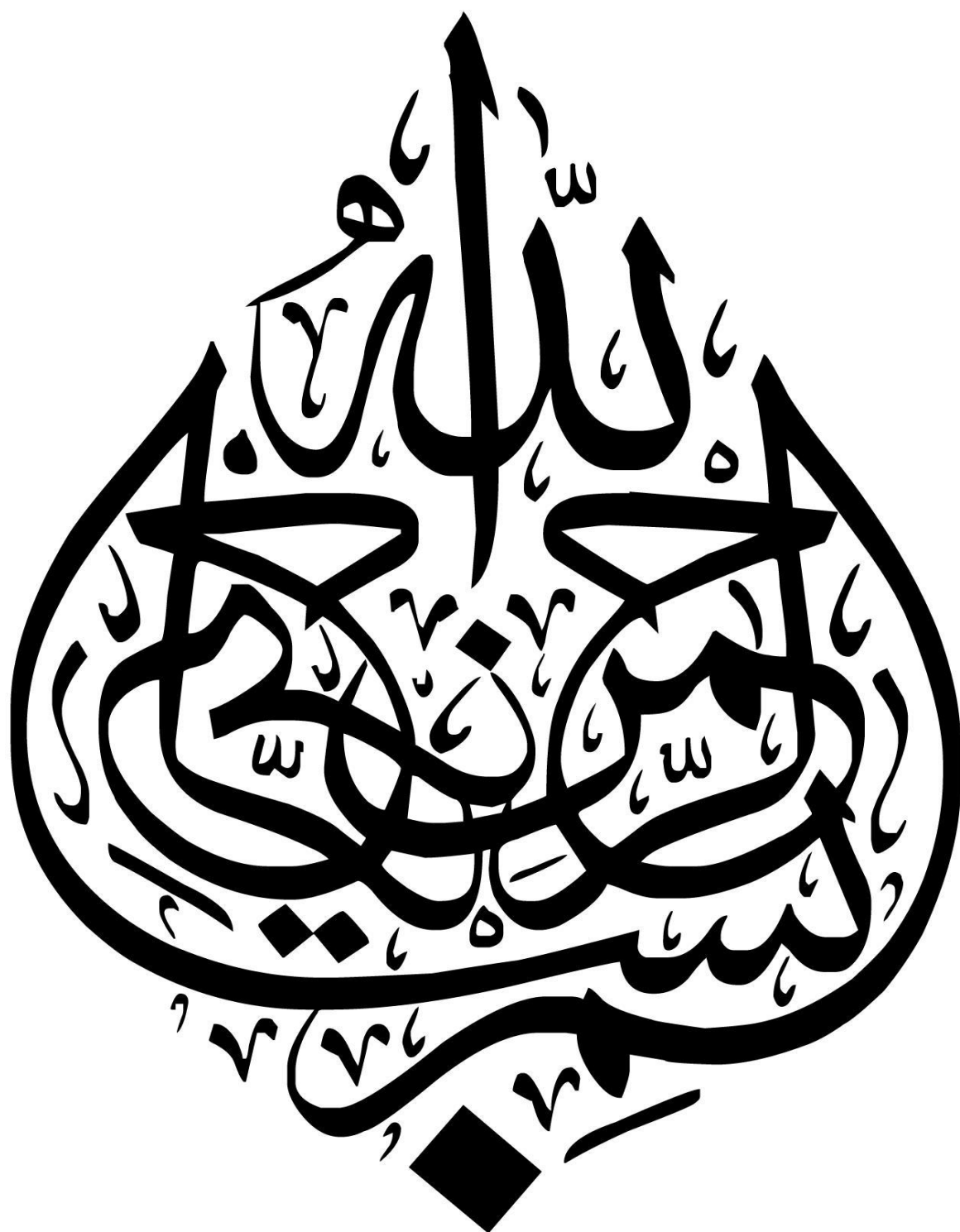
إعداد الطالب:

رحال هشام

أعضاء لجنة المناقشة

- أ.د/ منقور عبد الجليل (المركز الجامعي عين تموشنت).....رئيسا
أ.د/ طبي أمينة (جامعة الجليلي لياس سيدي بلعباس).....مشرفا ومقررا
أ.د/ مكّي درّار (جامعة أحمد بن بلة وهران1).....مناقشا
أ.د/ رفاص سميرة (جامعة الجليلي لياس سيدي بلعباس).....مناقشا
أ.د/ سعاد بسناسي (جامعة أحمد بن بلة وهران1).....مناقشا
د/ تيرس هشام (جامعة الجليلي لياس سيدي بلعباس).....مناقشا

السنة الجامعية 2015-2016 م



مقدمة

المتأمل لأشكال الثقافة العربية الإسلامية يلاحظ أن العلوم الإسلامية جميعها لغوية وشرعية على ما بينها من تفاوت واختلاف في تناول والأداء، وفي عرض الظواهر وتحليلها، وفي استعمال الأدوات والمصطلحات وضبطها وتحديدتها، جعلت النص القرآني محطّ اهتمامها ومُنطلقاً لدراستها، فما من علم إلاّ وكان القرآن الكريم مُنطلقه من أجل فهم نصوصه والتعبير عن حقائقه.

وإذ غدا القرآن الكريم قطب الرّحى في مختلف العلوم والدراسات، كان لابدّ لهذه العلوم أن تتداخل وتتواصل فيما بينها، مما انعكس أثره على مختلف فروع الثقافة العربية الإسلامية بالثراء والخصوبة، و العلوم اللغوية التي كانت مقدّمة ضرورية للمفسّر واللّغوي والنحوي والمُحدّث، والتي تأثّرت بالمقابل بمناهج الفقه والأصول، وغنيّ عن القول إنّ علمائنا القدامى كانوا موسوعي الثقافة والفكر، ولعل وحدة الثقافة العربية الإسلامية في تنوعها قد خلقت في علمائنا هذه الميزة، مما عكس هذا على كتاباتهم ودراساتهم، فامتازت بخاصية الوحدة في التنوع.

ولعل الإحاطة بجهود هؤلاء يضعنا في صورة أشمل للفكر العربي الإسلامي، وهي محاولة في التعرّف إلى جوانب من القوة والغنى والتنوّع في التراث العربي الإسلامي، ومن ثمّ فإن هذه الدراسة تبغي إلى تقديم نموذج أقل ما يقال عنه أنّه محصّلة للفكر المنطقي و النحوي والتفسييري والبلاغي في التراث العربي الإسلامي، فهي نظرة إلى جانب من الجوانب اللغوية في الفكر اللّساني العربي القديم متجسّداً في مدونات "القاضي البيضاوي".

ونظراً لأنّ البيضاوي له مدونات مختلفة يأتي في مقدمتها تفسيره "أنوار الترتيل وأسرار التأويل" الذي مارس فيه المكتسبات المعرفية وعلى اختلافها: اللغوية، والأصولية، والكلامية، والبلاغية. ممّا أتاح لي الولوج إلى فكر رجل استوعب أفكار عصره المعرفية وأشرب مختلف العقائد، والجهود اللغوية والدلالية في التراث العربي،

من هذا كله انبثقت رؤى لغوية ودلالية للرجل جاءت مُترامية الأطراف في مدوناته، إلا أن الفضول المعرفي شحني برغبة الاطلاع والبحث عنها وتوضيحها والوقوف عليها عن قرب كي أستشف تلك النظرة الثاقبة لشخصية لها صيتها العلمي. وكان اختياري له هو محاولة الوقوف عند جانب معين من فكره الخصب ألا وهو "جانب الدلالة"، الذي نجعل منه مجالاً للدراسة والتفكير والملاحظة، مما يضعنا أمام عدة تساؤلات منها:

- ✓ هل التقى الأشاعرة مع المعتزلة في جانب المعنى والدلالة؟
- ✓ ما هي الأسس اللغوية والفكرية التي ارتكز عليها البيضاوي في تعامله مع الدلالة؟
- ✓ ما هي الإجراءات التي خوّلت له بناء فكر لغوي يخدم اتجاهه الفكري والديني؟
- ✓ ما هي أهم الظواهر اللغوية التي عاجلها في مدوناته؟ وكيف كانت رؤيته لها؟

أما عن الأسباب التي دفعتني إلى خوض غمار هذا النوع من البحث هي:

1- أن الجهود الفكرية اللغوية لأسلافنا المفكرين في التراث العربي ذات ثراء معرفي يستحق الاهتمام.

- 2- أن للبيضاوي جهودا دلالية تضمّنتها مدوناته على تعددها .
- 3- أن مدوناته من تفسيره "أنوار التترييل وأسرار التأويل"، ومدوّنته الأصولية "منهاج الوصول في علم الأصول" احتوتاً رؤيته الدلالية كغيره من أعلام التراث العربي.

و لما كانت البيئة التفسيرية الأصولية أغنى البيئات التراثية بالجهود الدلالية، حفّزني هذا لاتخاذ "علم الدلالة، و"علم أصول الفقه، و"التفسير" فلکاً يدور فيه موضوع الرسالة الموسوم بـ "الفكر الدلالي عند القاضي البيضاوي - قراءة في مدوناته -". ولإجابة عن التساؤلات السابقة جعلت هذا البحث يسير على نظام مدخل وثلاثة فصول وخاتمة وفهرس.

خصّصتُ المدخل الموسوم بـ "التصور الدلالي في الفكر اللغوي العربي" للحديث عن البحث في اللغة، في جانبها الدلالي خاصة، والذي كان موجودا عند الأصوليين والنحاة باعتبارهم أخذوا على عاتقهم حماية لغة النص القرآني من أن يلحقها اللحن باعتماد الضوابط الإعرابية، والبلاغيين حيث الجمال اللفظي هو الفيصل لديهم، والفلاسفة والمناطق القدماء وعلماء الدين، فإنه يجب أن نبّه على أن البحث في اللغة بشكل عام وفي الدلالة على وجه الخصوص قد تبلور منهاجا قائما بذاته في القرون المتأخرة، ذلك أن البحث في اللغة في العصور المتقدمة قد غلب عليها الطابع العقدي أكثر، بينما تخلص نوعاً ما في القرون المتأخرة من هذه السمة، وأصبح يبحث في الخلفيات المعرفية الاستمولوجية أكثر من أي شيء آخر حيث انتهينا بطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى حيث دار صراع فكري وعقائدي إذ كلُّ يؤسس لرؤاه ويدافع عنها ويعطيها الصبغة العلمية المناسبة.

الفصل الأول جاء موسوماً بـ "المرجعية الفكرية لدى البيضاوي" إذ الحديث عن الخلاف العقائدي وجذور المذهب، فالتص القرآني مجّد النظر والاستدلال العقلي على الذات الإلهية التي هي محل الفكر العقائدي عند المسلمين، ذلك لأنّ ورود القرآن الكريم مُحكما ومُتشابها جاء لحكمة منه تعالى وهي أنّ يظلّ العقل الإنساني باحثا في رحاب القرآن فهو حمال أوجه ومتعدد الفهوم لحظة تدبره.

الكلام عن المذهب الأشعري أصوله ومنهجه حيث تُجمع المصادر التاريخية على اختلاف توجهاتها العقائدية على أنّ الأشعري الذي أخذ فقه الشافعي وكلامه وجعل منهما مذهباً كاملاً إلى تأسيس مذهب يُحوّل له الجمع بين العقل والنقل، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادةً إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام. ثمّ التطور الفكري للمذهب الأشعري، حيث كُتب النّجاح للمذهب الأشعري منذ ظهوره، وهذا باعتبار عوامل ساهمت في هذا النجاح، وربما أهم

العوامل هو أن هذا المذهب جاء مُلبّيًا لحاجة العصر والناس إلى مذهبٍ يتوسّط الغلو في العقل والغلو في السّطحية والظّاهر، إضافة إلى هذا التّجّاح والانتشار للمذهب هو ما توافر له من صفوة العلماء في ذلك الوقت كالقاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ)، والإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، لنصل إلى القاضي البيضاوي (ت680هـ).

الفصل الثاني جاء موسومًا بـ "بالمستويات اللغوية وعلاقتها بالمعنى عند

البيضاوي" حيث افتتحته بالحديث عن البناء الدّلالي عند البيضاوي ذلك أن اللغة في الفكر الأصولي تتسم بعناية تجعلها محط الاهتمام باعتبارها وسيلة وغاية في الوقت، هذه اللغة التي يتّخذها الأصوليون موضوعا في مؤلفاتهم هي التي تقوم على ربط مضامين الفكر الإنساني بالصّوت المنطوق الناتج عن الفكر، الكلمة واللفظ هُما أداة الدّلالة، واللّسان هو الأداة الموصلة للصّوت، كلّ هذا يؤدّي إلى أن المصطلح في التراث الذي عنى به علماء اللّغة لارتباطه بأصل القرآن لأنه المنطلق عندهم. ودلالة اللفظ المفرد يعتبره بعض الأصوليين أن الكلمة المفردة وحدة مُعدّة لنقل المعنى لما لها من دلالة واستقلال، ممّا أدّى للحديث عن التّقسيم الثّلاثي للكلم العربي. دلالة الاسم و الفعل علامته التي يتّخذها الأصوليون موضوعا في مؤلفاتهم فهمًا لوظيفة النّحو في بحوثهم النحوية، فلا يتعلق غرض الأصوليين وهم في سبيل استنباط الأحكام الشرعية من نصوص عربية فصيحة كالقرآن والسنة إلا بدلالة هذه النصوص على الأحكام، ودلالاتها متوقّفة على فهمهم طرق العرب في تأليف الكلام.

قضية علاقة الاسم والمسمّى، والحكم عليهما بأنّهما شيء واحد أو شيئان متغايران، قضية خلافية بين المذاهب الإسلامية، وقد ارتبطت هذه القضية بمسألة الكلام وتعريفه، وارتبطت بثنائية اللفظ والمعنى، كما أنّها متعلّقة بمسألة هامة من مسائل الإيمان وهي أسماء الله وصفاته. ودلالة الفعل الذي يستقلّ بالمفهومية إن دلّ

بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، فدلالته بهيئته هي دلالة بنية (اللفظ) المورفولوجية على الزمن، أمّا دلالة الحرف وعلاماته حيث تكمن أهمية الحرف في عقد الترابط بين عناصر الجملة العربية، لأنها مكوّنة من صيغ تركيبية مختلفة تؤدّي معانٍ متعدّدة، لكن لا يمكنها تأدية معنى مفيد ما لم يحدث هذا الترابط. والمستوى الصوّتي الإيحائي ذلك أنّ الصوت في الفكر اللغوي العربي حظي باهتمام الدارس العربي مع بداية اهتماماته بالعلوم وعلى رأسها الدينية، والأمر في هذا راجع إلى طبيعة المعجزة الخالدة "القرآن الكريم"، الذي كان تحدّيه صارخاً لقومٍ كان لسان حالهم يتّسم بالفصاحة والبلاغة والشعر، حيث صلة الصوت باللفظ وصلته بالمعنى ممّا وقف بنا على جدلية المسموع والمعقول في الفكر اللغوي عند البيضاوي.

العلامة اللّغوية عند البيضاوي، أثّرت عن تصوّر البيضاوي لحدوث المعنى، حيث فصلّ البيضاوي في أمر الألفاظ أنّها موضوعة بإزاء الصور الذهنية، وبأنّها وُضعت للدلالة على المعاني الذهنية إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الأعيان الخارجية، فاللفظ هو خادّم التصور الذهني، لأنّه يدلّ عليه قبل الدلالة على ما في العالم الخارجي.

ظهر عند البيضاوي تعدّد اللفظ وتوحّد الدلالة ذلك أن العربية تتّسم عن باقي اللّغات بالتعدّد في الألفاظ والمعاني، وهو حين نصف العربية بسعة التعبير، وكثرة المفردات، وتنوّع الدلالات، الإنكار والإثبات فكرة مسّت الترادف حيث أنّ القاعدة في فقه اللّغات أنّ الكلمة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يتاح لها من الاستعمالات لأن كثرة الاستعمال لا بدّ أن تخلق كلمات جديدة تلبي بها مطالب الحياة لأنّها متعدّدة، ما يقتضي الكثرة في الألفاظ والمعاني. والبيضاوي في شأن التّرادف يرى أنّه ينبغي أن يحمل كلام من منعه على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل. تعدّد الدلالة وتوحّد اللفظ فإنّه اقتضت اللغة أن يختصّ كل لفظ

بمعنى، إلا أن ظروف الحياة بتعقدها وتشابكها فرضت أن يكون لفظ يشترك فيه عدة معانٍ أخرى، حيث طرحت قضية النزاع في المشترك إذ يرى في إثباته أنهم أوجبوه لوجهين الأول أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزّع لزم الاشتراك، مما يستوجب دور السياق والقرينة في تعيين دلالة المشترك، وذلك عندما يقع المخاطب أحياناً في غموض بسبب عدم تعيين المتكلم المقصود من كلامه بسبب المشترك، لذلك وجب على السامع ترجيح أحد معاني المشترك بالقرينة اللفظية أو الحالية التي ترجح المعنى المراد، والمراد بالقرينة اللفظية: ما صاحب اللفظ، والمراد بالقرينة الحالية: ما كانت عليه العرب حين ورود النص من شأن معين.

الفصل الثالث جاء موسوماً بـ "بلاغة تأويل الخطاب القرآني لدى

البيضاوي"، حيث لحقيقة اللغة بين التوقيف والاصطلاح إذ إن حقيقة الاهتمام بلغة النص الديني القرآن الكريم، أثارت كثيراً من القضايا التي تتعلق باللغة وبداياتها الأولى في هذا الوجود، لأنه كان مبتدأ كثير من النظريات اللغوية والبلاغية التي ارتبطت بتفسير القرآن الكريم، مما أثر في طبيعة الدرس اللغوي على نحو عام، وأعطاه طابعه الخاص الذي يرجع في جذوره الأولى إلى البحث في أصول اللغة، وهو ما طرح مذهب التوقيف ذلك أن مسألة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم جوهرية ذهلت المسلمين، الحديث عن بلاغة المجاز وعلاقته بالمعنى التي هي أثر من آثار علاقة اللفظ بالمعنى، فإن الألفاظ قوالب للمعاني يعبر بها الناس عما في أذهانهم من معان وأفكار، إلى قيمة كل منهما البلاغية، إذ أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح والتعريض أوقع من التصريح، والاستعارة مزينة وفضلاً و المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة.

قادني هذا إلى الحديث عن تأويل الخطاب القرآني عند البيضاوي حيث حضرت مصطلحات الفهم و التأويل والتفسير، إذ اجتمعت في البيضاوي: الأصولي وتحليلاته، والمفسر وتأويلاته، ذلك أن لغة القرآن الكريم أخذت بألباب من سمعوها،

وَأَلْفُوا أَلْفَاظَهُ وَهَذَا مَا دَفَعَهُمْ لِسِرِّ أَغْوَارِهِ فَهَمًّا لِّلْمَعْنَى وَبَلُوغًا لِّمَقَاصِدِهِ. مِمَّا قَادَنِي إِلَى التَّأْوِيلِ لَدَى الْبِيضَاوِيِّ، حَيْثُ يَأْخُذُ مَفْهُومًا مُتَغَيِّرًا وَمُتَلَوِّنًا، وَهُوَ يَتَنَوَّعُ حَسَبَ السِّيَاقَاتِ مِمَّا تَطَلَّبُ مِنِّي التَّعَرُّفَ عَلَى الْمِصْطَلَحِ عَنْ كُتُبِ فِي فِكْرِ الرَّجُلِ. آيَاتِ التَّأْوِيلِ اللَّغَوِيِّ عِنْدَ الْبِيضَاوِيِّ مُتَعَدِّدَةٌ مِنْهَا آلِيَةُ الْإِشْتِقَاقِ بِاعْتِبَارِ الْإِطَارِ الْإِشْتِقَاقِيِّ وَدَوْرِهِ فِي الْوُصُولِ إِلَى دَلَالَةِ الصِّيغِ مِنْ خِلَالِ حَرَكَتِهَا دَاخِلِ السِّيَاقِ.

حُضُورُ الْبَعْدِ النَّحْوِيِّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْكَلِمَةَ تَتَحَدَّدُ مِنْ خِلَالِ إِعْرَابِهَا، ذَلِكَ أَنَّ الْمَعْنَى يَتَغَيَّرُ وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْإِعْرَابِ وَهُوَ مَا أَدْرَكَهُ الْبِيضَاوِيُّ، إِضَافَةً دَوْرِ الْبَلَاغَةِ حَيْثُ احْتَفَى بِهَا لِأَنَّ بَلَاغَةَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ جَاءَتْ مُعْجَزَةً، ذَلِكَ أَنَّ الْفَلْظَ وَالْمَعْنَى مِنْ مُسْتَلْزَمَاتِ الْمَحْدَدِ الْبَلَاغِيِّ فِي تَحْقِيقِ الْعَمَلِيَّةِ التَّأْوِيلِيَّةِ، ثُمَّ صِلَةُ الْبَعْدِ النَّحْوِيِّ بِالْبَلَاغَةِ حَيْثُ جَمَعَ الْبِيضَاوِيُّ بَيْنَ التَّخْرِيجِ النَّحْوِيِّ وَالْبَلَاغِيِّ فِي اسْتِدْرَارِ الْمَعْنَى وَإِيقَاضِ الْفَهْمِ الْكَامِنِ فِي الْبَنِيَّةِ الْعَمِيقَةِ لِلتَّرَاكِيْبِ الْقُرْآنِيَّةِ، مَا يَصِلُ بِنَا إِلَى حُضُورِ الْقُرْءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي تَحَقِّقُ نَطْقَ الْأَلْفَاظِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ مَا جَعَلَهَا آلِيَةً لِّتَمْرِيرِ التَّخْرِيجَاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ الَّتِي يَرَاهَا الْأَنْسَبُ. وَمُعْطِيَّاتُ حَوْلِ السُّورَةِ عِنْدَ الْبِيضَاوِيِّ حَيْثُ تُعْطِيهِ فُسْحَةٌ لِّاسْتِغْلَالِهَا فِي تَحْدِيدِ الْمَعْنَى الْمُتَوَخَّيِّ مِنْ تَحْلِيلَاتِهِ، أَمَّا الْمَوَازِيَاتُ النَّصِّيَّةُ الَّتِي هِيَ إِشَارَاتٌ وَإِضَاءَاتٌ تَسْنِدُهُ أَثْنَاءَ الْحَرْجِ التَّأْوِيلِيِّ. وَأَخِيرًا نَمَازِجُ تَأْوِيلِيَّةٍ مِنْ تَفْسِيرِ الْبِيضَاوِيِّ عَلَى تَعَدُّدِهَا.

أُورِدَتْ بَعْدَ ذَلِكَ **الْخَاتِمَةُ** وَقَدْ ضَمَّنَتْهَا خِلَاصَةُ الْبَحْثِ وَالنَتَائِجُ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا .

هَذَا وَقَدْ اقْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْمَوْضُوعِ أَنَّ أَتَّبَعَ الْمَنْهَجَ الْوَصْفِيَّ التَّحْلِيلِيَّ إِذْ لَا يَخْفَى أَتْنِي لَكِي أَصِفُ بِدَقَّةٍ فَعَلِي أَنْ أَحْلُلَ بَعْمَقٍ لِّتَضَّحَ صُورَةُ الْوَصْفِ مِنْ خِلَالِ رِصْدِ أَدَقِّ مَلَامَحِهَا. وَكَانَ زَادِي فِي ذَلِكَ مِنَ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ ذَاتِ التَّرَاكُمِ الْمَعْرِفِيِّ، وَعَلَى رَأْسِهَا مَدَوِّنَاتُهُ:

من تفسيره " أنوار التترييل وأسرار التأويل"، وكتابه في أصول الفقه " منهاج الوصول إلى علم الأصول"، أما المراجع المساعدة كتاب طارق نعمان "اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي"، وكتاب حامد ناصر الظالم " أصول الفكر اللغوي العربي في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج"، وكتاب صلاح الدين زرال " الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، وكان اعتمادي عليها بدرجات متفاوتة بحسب المقام ومتطلبات السياق المعرفي.

الناظر في هذا النوع من المدونات مطالب بالاحتراز والحذر المعرفيان مفادها المرجعية الفكرية، إذ تستوجب قراءة عميقة ودقيقة وإدراكا لطبيعة السياق الذي ترد فيه. من هنا تأتي صعوبة البحث الدلالي من حيث تشعب موضوعه وعدم القدرة على ضمه ضمن حدود مميزة في المؤلفات ، غير أن ما يتصف به موضوعه من انعدام القدرة على تحديد طبيعته، هو في الحقيقة السبب في منح جوانب عديدة من الدراسات اللغوية حيوية وتوسعا وتطورا، إذا ما ارتبط البحث فيها بدراسة الفكر اللغوي إذ بفضلها ترتبط اللغة .

ومن خلال الأهمية التي يتمتع بها علم الدلالة كان اختياري لأحد موضوعاته خاصة تلك التي تتعامل مع القرآن الكريم وأقصد التفسير و أصول الفقه ، إذ لا يخفى ما لهذا العلم من صلة بالبحث اللغوي عموما والدلالي خاصة حيث أن مباحث الألفاظ التي حفلت بها مصنفات المفسرين الأصوليين إنما تصب في غاية واحدة هي دراسة اللغة (اللفظ، والمعنى)، فالبحث في اللغة غايته البحث عن المعنى وليس البحث من أجل اللغة كما هي مهمة اللغويين، ولذلك فهي أوثق اتصالا بالبحث الدلالي ، وقد وجدت أنها جاءت على مستوى عالٍ من الدقة والشمول ومتميزة في بعض مواضعها عما سبقها من دراسات للفكر اللغوي الدلالي، وتميز أسلوبها بالاستقراء

والتحليل ثم الاستدلال وصولاً للمعنى الذي يترتب على ضوئه الحكم الشرعي وهذه الميزات هي ما يقتضيه البحث الدلالي عامة . وعلى الرغم من هذه الصلة الوثيقة بين البحث الدلالي ومباحث الألفاظ عند المفسرين الأصوليين فقد وجدنا أن هذا الجزء من كنوز تراثنا اللغوي لم يحفل بالدراسة والاطلاع بالقدر الذي حفلت به جهود اللغويين.

وجدت أن القاضي البيضاوي من المفسرين و الأصوليين الذين تمتاز بحوثهم بالدقة اللغوية، إذ حوت مؤلفاته يأتي في مقدمتها تفسيره (أنوار الترتيل وأسرار التأويل) و مدوّنته الأصولية (منهاج الوصول إلى علم الأصول) على كثير من موضوعات علم الدلالة، وأهمّ ما وجدت فيه أنّه يغطّي فرعين من فروع البحث الدلالي هما: الاهتمام ببيان معاني المفردة، و الصيغ حين ترد متجرّدة عن القرائن، والاهتمام ببيان معاني الجمل والعبارات داخل السياقات التركيبية لتلك الجمل والعبارات، فضلاً عن دراسته للحقيقة والمجاز التي تشكّل إدراكه لمظاهر التطوّر الدلالي الذي يصيب مفردات اللغة على مرّ الزمن .

وأثناء فترة البحث لم أصادف دراسات لجهوده اللغوية والدلالية من قبل الباحثين، فشرعت بالاطلاع على الكتب التي اختصّت بدراسة الفكر اللغوي والجهود الدلالية لأسلافنا القدامى في التراث العربي واللغوي، حيث اتّضح لي أن الدراسة الدلالية بشكل عام جاءت مستوفية حقّها في البيئة العلمية للمفسرين الأصوليين بحكم أنهم تنبّهوا لأشياء من كلام العرب لم ينتبه لها لا النحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب يتّسع وإدراكه بالكلية يصعب.

وفي الأخير أتقدم بجزيل الشكر لكل من أعانني على إنجاز هذا البحث وعلى رأسهم الأستاذة المشرفة: الأستاذة الدكتورة "طبي أمينة"، التي منحتني علماً كانت النصيحة دليله، فإنّها لم تدّخر أي جهد في سبيل إخراج هذا البحث في هذه الصورة ،

وإلى كل من أحمل في ذاكرتي نصيحته منذ أن أمسكت أناملي القلم وأنا أخطّ أول حروف مجتمعة في كلمة، و إلى كل من قدّم لي المساعدة من قريب أو بعيد، كما لا أنسى اللجنة الموقرة التي تكبدت عناء قراءة هذا البحث، وأعدهم أن آخذ ملاحظاتهم ونصائحهم بعين الاعتبار في مستقبلي العلمي إن شاء الله.

شكرا لكم

رحال هشام

غليزان في 14 فيفري 2016.

مدخل

التّصور الدّلالي في الفكر اللغوي العربي

يعتمد العربي في تواصله على مكوّن اللغة في تبليغ الآخر مكنونه، وهذا المستمع يحقق معه الأمر نفسه من أجل إعادة تشغيل العملية التواصلية التي تحقق في الغالب الأعم مغزى الحياة وهو التعايش بين بني البشر. لهذا نجد أن اللغة ظاهرة إنسانية عامة تشيع في المجتمعات البشرية، متكونة من أصوات منتظمة في كلمات منتظمة في جمل دالة على معاني مختلفة. وعلى ضوء هذا فإنّ "اللغة نظام تخضع له، وقواعد مُقرّرة فليست فوضى، وليست تتألف من أشياء لا رابط بينها، فلها نظام معيّن في توزيع أصواتها، ونماذج محدّدة في بناء كلماتها وجملها، ولولا هذا النظام لما تحقق لها هدف"¹ فهذا النظام الشامل من الصوتي والبنائي خوّل لها تحقيق هذه الغاية، غاية تنشُد المعنى المتوخّى من المزج بين كلّ هذه الأنظمة.

هذا ما يحيلنا على تصور مفاده أنّ البحث اللغوي والدلالي خاصة، وُجد عند علماء الدين وكذا الأصوليين والنحاة والبلاغيين من العرب وغير العرب، ذلك أنّ البحث في اللغة بشكل عام وفي الدلالة بوجه خاص قد تبلور منهجا قائما بذاته في القرون المتأخرة من البحث؛ ذلك "أنّ البحث في اللغة في العصور المتقدمة قد غلب عليها الطابع العقدي أكثر، بينما تَخَلّص نوعا ما البحث اللغوي في القرون المتأخرة من هذه السمة، وأصبح يبحث في الخلفيات المعرفية الاستمولوجية أكثر من أي شيء آخر"² فالنص القرآني بما يحتله في النفس والعقل العربيّتين، منذ أن نزل من عالم الملكوت الأعلى إلى عالم النفس المُكلّفة، جعلنا نُقرّ أنّ حضارة العرب «حضارة نص»، وهذا باعتباره "العامل الأساسي الذي وجّه الفكر ورسم آفاقه بسببه نشأت جملة العلوم التي تدور في فلكه... وكذلك العلوم التي تبدو في الظاهر بعيدة عنه مثل علم

1- إبراهيم أنيس، اللغة بين القومية والعالمية، دارالمعارف، مصر، د ط، د ت، ص11.

2- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، عام 2008، ص7.

اللغة والنحو وخاصة البلاغة¹ فالقرآن أعطى الحضارة المصدقية العلمية والمعرفية باعتباره الأسس فيها، هذا مما دفع العرب إلى الاهتمام والحرص على لغتهم والاعتزاز بها إلى دراستها دراسة جادة "تضمن صيانة القرآن الكريم من التحريف وتجنُّبه الأخطاء على كل المستويات اللغوية، فنظروا في مفردات اللغة ومعاني هذه المفردات، وفي صيغها وتراكيبها"² لهذا اعتنى السلف بالعربية وأقبلوا على خدمتها، وذلك إيقانا منهم أن دراستها والتأليف فيها ضربٌ من ضروب العبادة يتقربون به إلى الله في كل الأحوال، ذلك أن النطق بالكلام أول رد فعل بعد التفكير فيما يبصر الإنسان ويسمع، وبعد "التفكير يأتي الكلام ليترجم أحاسيسه في شواهد تعبيرية ثابتة تدل على هذا الفكر كلما نطق بها"³ لأنها تحقق لهم قضية التفكير والتفكير المنوطان بحياة العربي، تفكر جعله يقلب الأمور على جميع أوجهها، ويحقق ذلك التفاعل المزدوج بين البيئة واللغة، بما فيها لغته المرتبطة بكتابه المقدس القرآن الكريم، بهذا جاء الفكر والتفكير حيًا يقظًا دقيقًا كانت اللغة كذلك. هذا ما شَعَب ميادين ومستويات البحث في اللغة، وساعد على خلق أنساق لغوية على اختلافها.

الفكر:

أشار القرآن الكريم إلى الفكر والتفكير في مواضع عدة يدعو فيها إلى إعمال العقل والتفكير والتدبر فيما حولنا، للاستدلال علي وجود الخالق وعلى وحدانيته، وكأنما الفكر فريضة إسلامية، وهي إحدى مهام الإنسان أينما وُجد وفي أيّ زمان كان، وهي إحدى خصائصه المميزة له عن باقي المخلوقات وجاء بذلك في عدة آيات

1- محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط1، 2001، ص07.

2- كمال محمد بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، ط9، عام 1986، ص16.

3- عبد الرحمن أحمد البوريني، اللغة العربية أصل اللغات كلها، دار الحسن، عمان، ط1، 1998، ص29.

نستأنس بآيتين منها في قوله تعالى : « كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ »¹ في الدلائل والأحكام، وفي قوله أيضا : « وَتَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »² بين يدي الآية يقدم البيضاوي قراءة مفادها أن التفكير : "استدلالاً واعتباراً، وهو أفضل العبادات كما قال عليه الصلاة والسلام «لا عبادة كالفكر»، لأنه المخصوص بالقلب والمقصود من الخلق"³ أي أن الخالق رسم للخلق معالم ودلائل كلها تنير للمستدل وحدانية الخالق، لأن محلّ القلب، وهو الغرض من الإيجاد.

في المقاييس في اللغة لابن فارس جاء تعريفها في قوله: "فكر: الفاء والكاف والراء تردّد القلب في الشيء، يقال: تفكّر إذا ردّد قلبه معتبراً، ورجل فكّير: كثير الفكر"⁴ وحتى في لسان العرب لابن منظور بقوله : "فكر: الفكر والفكر: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر، قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه: أفكاراً، والفكرة، كالفكر وقد فكر الشيء وأفكر فيه وتفكّر بمعنى، ورجل فكّير: مثال فسّيق، وفكّير: كثير الفكر"⁵ فمن خلال التعريفين نستنتج أنها اجتمعت على: إعمال النظر في الشيء، التأمل، تردّد القلب في الشيء، إعمال الخاطر، إعمال العقل، وعند التأمل نجد هذه المعاني متقاربة، بل تكاد تكون متطابقة،

1- سورة البقرة، آية 219.

2- سورة آل عمران، آية 191.

3- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح محمود عبد القادر الأرناؤوط، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص200.

4- ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تح شهاب الدين أبو عمرو، دارالفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، ص793.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج5، دارصادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ص65.

وذلك لأن إعمال النظر هو التأمل، وكلاهما ناتج عن توجه القلب أو العقل للشيء الذي أعمل فيه النظر أو تأمل فيه، فالنتيجة تقريباً واحدة.

هذا عن التعريف اللغوي، أمّا اصطلاحاً فجاء في تعريفات الجرجاني قوله: "الفكر: ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول"¹ ثم نورد تعريفاً للكفوي في كليّاته بقوله: "الفكر حركة النفس نحو المبادئ، والرجوع عنها إلى المطالب"² من التعريفين نصل إلى قراءة مفادها أن عملية التفكير وكيفية القيام بالتفكير عن طريق ترتيب ما هو معلوم إلى أن يصل الفكر بفكره من خلال هذا المعلوم إلى ماهو مجهول لديه.

من خلال كل هذا نصل إلى القول إنه يمكن أن يسمّى نتاج الفكر «فكراً» تسمية باسم ما يصدر عنه، كما يسمّى ما يصدر عن الرأي رأياً، وما يصدر عن العقل عقلاً "فإذا لُقّب الفكر بلقب الاستدلال، لأنّه بفضلّه يستدلّ فاعله على مطلوبه ويهتدي إليه... ويُلقّب الفكر أيضاً بلقب النظر لما فيه من الانتظار والتطلّع لحصول غاية من الغايات يقصدها المفكر بفكره"³ وعلى هذا جرى "مصطلح الفكر الإسلامي إذ يُراد به نتاج الفكر، لا عملية التفكير نفسها"⁴ فالنتاج الفكري هو مُحصّلة التفكير، والفكر الإسلامي واسع سعة الجهود المبذولة فيه، والميراث الذي خلفه علماءنا على مرّ العصور. لذلك فالفكر الدلالي يعني العمق والحفر الشديد في الأصول

1- الجرجاني، التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص150.

2- أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1998، ص697.

3- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، د ط، 2010، ص08.

4- أحمد حسن فرحات، الفكر الإسلامي مفهومه معالمة، دار عمار، ط1، 2003، ص9.

المعرفية، ذلك ما نصبوا إليه عند القاضي البيضاوي بُعْيَة تقصّي جهوده اللغوية في هذا المضمار الشاق والممتع علميًا، حيث الحقل الدلالي الواسع والشامل لكل المستويات اللغوية .

الدلالة:

للكلمة في المعجم العربي أصلٌ أصيل ومعنى سليم به تُعرف دلالتها، لهذا "يُعدّ المعجم في واحدة من زوايا النظر إليه المرجع الذي يحتوي على ألفاظ اللغة، أو ما يستطيع تدوينه منها ويصف أحوالها الدلالية، والتراث العربي يعطينا هذه الخصيصة، فبمقدورنا استجلاء الألفاظ وما يدور حولها من دلالات"¹ لأنه أوّل من لمّها وأحاطها بشيء من القدسية داخل صفحاته، أما القرآن الكريم فيُعتبر الذروة فيما وصلت إليه الألفاظ العربية لفظاً ومعنى.

تنطوي لفظة «دلالة» على معانٍ عدّة؛ قال ابن فارس في مادة «دلّ» من باب الدال وما بعدها في المضاعف والمطابق: "الدال واللام أصلان، أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطرابٌ في الشيء، فالأوّل قولهم: دلّْتُ فلاناً على الطريق، والدليل: الأمانة في الشيء، وهو بين الدلالة والدلالة"² من كلامه يُهمّنا الأصل الأوّل الذي منه اشتق لفظ الدلالة (بكسر الدال)، ومنه الدليل: أي ما يُستدل به، ومنه قولهم: بين الدلالة أي واضحها. نستأنس بتعريف ابن منظور الذي يقول: "والدليل ما يُستدلّ به، والدليل: الدالُّ، وقد دلّه على الطريق يدُلُّه دلالة ودلالة... والدليل

1- فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر سوريا، ط2، 1996، ص40.

2- ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص349.

والدليلي: الذي يذُكُّ¹ فالهداية والاستهداء على الطريق تكاد تجتمع عليه كلمة دل بكل صيغها.

وهذا الراغب الأصفهاني يرى أن "الدلالة ما يُتوصَّل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالةً أو لم يكن بقصدٍ كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيُّ، قال تعالى: « مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ »²»³ فالألفاظ تدل على المعاني، ثم الإشارات والرموز كلها تؤدي إلى تحقيق هدف بقصد أو بدون قصد. ثم يشير إلى أن: "أصل الدلالة مصدرٌ كالكتابة والأمانة...، ثم يُسمَّى الدالُّ والدليلُ دلالةً كتسمية الشيء بمصدره"⁴ ويندرج في هذا التحديد لمعنى لفظ «دلالة» قوله تعالى: « ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا » وقوله عز وجل: « هَلْ آدَلْكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ »⁵، وقوله سبحانه: « يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ آدَلْكُمْ عَلَى تَجَلَرٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ »⁶ إن التأمل والمدقق لما بُسِط من تعاريف يمكنه استخلاص قراءات عديدة منها: كل مدار حول لفظ الدلالة في المعاجم العربية لم يخرج عن معنى الإبانة والإرشاد والتسديد بالأمانة أو بأي علامة أخرى لفظية أو غير

1- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص249.

2- سورة سبأ، آية 14.

3- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح محمد سيد كيلاني، دارالمعرفة، بيروت، لبنان، دط، د ت، ص171.

4- نفسه، الصفحة نفسها.

5- سورة القصص، آية 12.

6- سورة الصف، آية 10.

لفظية، ثم إن كل ما يُستفاد من معان الدلالة لا يختلف سواء جاءت على الفتح أم على الكسر، لأن هناك من يرى هناك فرقاً بين الفتح والكسر من حيث المعنى.

يرتكز الإنسان الناطق الطريق الموصل لتعريف الآخر على ما يجول بداخله، ومن جهة أخرى معرفة مكنوناته باستعمال شفرات وقنوات مفهومة بينهما، هذا ما جعل دراسة اللغة تقوم على "مستويات عدة تتداخل فيما بينها، المستوى الصوتي والصرفي، والنحوي، والدلالي، ولعل المستوى الدلالي من أهم هذه المستويات وأصعبها، لأن الطبيعة الحقيقية للغة يمكن فهمها فقط من خلال فهم المعنى"¹ فهذه المستويات على اختلافها من صوتي والصرفي ونحوي ودلالي كلها تتشُد المعنى وتعتبره الهدف من اللغة، لكن الدلالي تعتبره الركيزة باعتباره ركن التواصل.

وهناك من استقصى ستة أنواع للدلالة هي "الدلالة الوضعية، والدلالة الصرفية، والدلالة الصوتية، والدلالة المعجمية الاجتماعية، والدلالة النحوية، والدلالة العقلية (بفروعها)، وحصرها إبراهيم أنيس في أربعة فقط هي: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية أو الاجتماعية، ووافقه الداية في العدد ولكن خالفه في المحدود حيث قال بالدلالة السياقية عوض الدلالة الصوتية"² فهذا التقسيم للدلالة هو من حث الاستعمال، فالصوتية باعتبار دلالة الصوت الذي تدخل فيه عوامل كالتنغيم، أمّا المعجمية فهي المعنى الأولي للفظ بعيداً عن السياق، بينما الصرفية فتتعلق بالجانب الاشتقاقي للكلمة، أمّا النحوية تتعلق بتسويق اللفظة وتأثرها بالحركات الإعرابية، وكلّها كما سبق تنطلق تأدية للمعنى وخدمة له.

1- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى، ص55.

2- محمد باخير الحاج عبد الله، عوامل التغير الدلالي في اللغة العربية بين القديم والحديث، مجلة التجديد، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، المجلد 15، العدد 29، 2011، ص176.

المنقّب في عمق هذا التراث على شساعته وترامي أطرافه المعرفية يجد أنّ "الأبحاث الدلالية في الفكر العربي التراثي، لا يُمكن حصرها في حقل معيّن من الإنتاج الفكري، بل هي تتوزع لتشمل مساحة شاسعة من العلوم، لأنها مدينة للتحوّل بين المنطق وعلوم المناظرة وأصول الفقه والتفسير والنقد الأدبي والبيان"¹ وهذا راجع إلى موسوعية علماء التراث، والثراء والتراكم المعرفي الكامن في مؤلفاتهم على اختلاف مشاربها وحلقاتها العلمية، ذلك ما يحيلنا تأصيلاً للظاهرة وتأطيراً للفهم إلى أن هذه "المدرسة المتفوقة الإدراك لم تتأصل فجأة، ولم تتبلور معطياتها الجمالية بغتة، وإنّما عرّكها الزمن في تطوّره من خلال الأخذ والردّ وتقلّب أيدي فطاحل من العلماء النّاقدين، فأنت محتمرة الأبعاد... وبين طيات تلك الكتب"² إلّا أنّ التنقيب لاكتشاف هذه الشذرات ليس أمراً هيّناً، لأنّ طبيعة البحث العلمي فيها تتطلّب عناءً، تلك هي طبيعة التراث.

من خلال هذا الطرح والرؤية يتبين أنّ "البحث الدلالي يتقصّى العلاقات الدلالية بين الرموز اللغوية ومدلولاتها وما يترتب عليها من نتائج في سلامة الأداء للغرض المقصود، وفي وضوح الرسالة الموجهة من المتكلّم إلى المتلقّي"³ وهذا لأنّ البحث الدلالي ينشُد العلامات اللغوية وغير اللغوية التي تُؤدّي غرضاً في الواقع اللغوي بين المتكلّم والمتلقّي. إلّا أنّ العلامات اللغوية تبقى تحظى باهتمام خاصّ، لأنّه "رغم اهتمام علم الدلالة بدراسة الرموز وأنظمتها حتى ما كان منها خارج نطاق اللغة، فإنّه

1- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001، ص17.

2- محمد حسين علي الصغير، تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في علوم القرآن، دار المؤرخ العربي، لبنان، د ط، د ت، ص24.

3- فايز الداية، علم الدلالة العربي، ص31.

يركّز على اللغة من بين أنظمة الرموز باعتبارها ذات أهمية خاصة بالنسبة للإنسان¹ وربما أمكننا تبني وبجذر معرفي ملتزمين مبدأ الموازنة طرح إبراهيم أنيس "أن دراسة الدلالة هي قمة التحليل اللغوي وهدفه النهائي، إذ الغاية من اللغة هي الاتصال والتفاهم، ودون دراسة المعنى يُصبح التحليل اللغوي لغوًا لا طائل من ورائه"² فالتحليل اللغوي على اختلاف مستوياته تبقى للدلالة الحضور القوي والمباشر، لأنّه بغياب المعنى تُصبح العملية الاتصالية جوفاء وخالية من الجوهر، فالمعنى هو الغاية والقصد.

حتى أن هناك من أطلق عليه "قمة الدراسات اللغوية، ورأى أنه يشغل المتكلمين جميعاً على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية، لأن الحياة الاجتماعية تلجئ كل متكلم إلى النظر في معنى هذه الكلمة أو تلك وهذا التركيب أو ذاك، وهكذا أدلى كل متكلم تقريباً بدلوه في هذه المشكلة الخطيرة"³ معنى هذا أن كل المستويات تصبّ في موضوع دراسة المعنى وهو الدلالة. بهذا تصبح الدلالة في عمقها الفكري متأرجحة بين الحدث والإجراء، ذلك أن "الدلالة إذا عُدّت حدثاً فإنها تدخل في باب مصطلح (الدلالة)، وإذا عُدّت إجراء فهي تنضوي تحت باب العلمية (علم الدلالة)، وهكذا فإنه من الصعب بمكان القول إن علماء العربية صنعوا هذا المصطلح، لأن تناولهم للدلالة كان مفهوماً حداثياً، وهذا راجع إلى طبيعة الحضارة عند العرب حيث كانت حضارة نصّ لا حضارة معرفة التي نشأ من خلالها علم الدلالة مفهوماً إجرائياً"⁴ كل هذا وذاك لربما يثير في القارئ المتخصص مسألة طالما شغلت الباحثين في الفكر اللغوي

1- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، مصر، ط5، 1995، ص12.

2- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو أمريكية، دط، 2003، ص39.

3- محمود السعران، علم اللغة "مقدمة للقارئ العربي"، دار النهضة العربية، بيروت، دط، دس، ص261.

4- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص59.

العربي مفادها أنّ أصالة البحث الدلالي العربي من وجهة التّأصيل والتّأسيس، والإسهامات العلمية لأسلافنا المفكرين.

ومن هذا الطّرح نستطيع الجزم "أنّ العرب خاضوا غمار هذه الموضوعات: موضوعات علم الدلالة ودرسوها في مصنّفاتهم ووضعوها لها رسائلهم المستقلة، فقد بَكّروا بالوقوف على ظواهر اللغة الدلالية، فالتفّوا إلى دلالة ألفاظ المشترك... كما توسّعوا بدراسة أبنية الألفاظ وعلاقتها بمعانيها"¹ وهذا انطلاقاً من فهم النص المحوري وخدمةً له، باعتباره الجامع لكثير من الظواهر الدلالية، والتي جاءت متناثرة في المؤلّفات التراثية من ترادف ومشارك لفظي، أو حتى البناء اللفظي والتركيب.

الموضوعية العلمية في هذا النوع من الحقول المعرفية التراثية الواسعة ، تُلزمنا مبدأ الإنصاف في الدراسة بأن "الإسهامات اللغوية لأسلافنا المفكرين في التراث العربي، لم ينل البحث فيها ما يستحقّه من عناية واهتمام، فما زالت مجالات كثيرة في التراث العربي اللغوي بكرا تحتاج إلى نظرة لغوية علمية واعية، وإن وجدت هناك أبحاث لغوية ذات قيمة إلا أنّها محمولة على الرّصيد المعرفي للتراث العربي"² إذاً فالبحث الدلالي العربي بإجراءاته العلمية، أنتج من داخله قضايا دلالية متعددة تعدد الفهم داخل هذا الإطار المعرفي، يأتي في مقدّمها عنصر الدلالة (اللفظ/المعنى).

قضية اللفظ والمعنى:

للفظ في اللغة العربية دلالةٌ معيّنة، ذلك أنّ اللّغة ذات الأصالة العريقة والبيان الرائع تؤدّي دورها الرائد في تلبية احتياجات العرب والخاصّة منهم بألفاظها الدالة

1- محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1980، ص473.

2- منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص09.

على المعاني المتنوعة تنوع خُصوبة هذه اللغة. لذلك نجد أن هذه الثنائية الخطيرة اللفظ/المعنى قد شغلت باعاً واسعاً في الدراسات اللغوية على اختلافها من لغويين، وبلاغيين، ونقاد، حتى وجدت "ثنائية اللفظ والمعنى مكاناً في بحوث الأصوليين، والفلسفة، لأن المعنى يمثل نقطة التقابل بين أنواع ثلاثة من (علم المعنى) التي هي: علم المعنى اللغوي، وعلم المعنى الفلسفي، وعلم المعنى العام، ويهيئ هذا التقابل فرصة التعاون بين هذه الأنواع الثلاثة على خير وجه"¹ خدمةً للبحث اللغوي، فهم قد أفاضوا كثيراً في قضيتهما، حتى أنهم جعلوا المعاني مقدّمة في الاعتبار على الألفاظ "لأنّ الألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلةٌ يُستدلّ بها على الغرض المقصود من الكلام، فإن المعنى هو المقصود واللفظ وسيلته، ولما كان المعنى هو الغاية والمرام، واللفظ لا يعدوا أن يكون خادماً له، كانت العناية به أعظم وقدرة عندهم أفخم، لأن المخدم - بلا شك - أشرف من الخادم"² فاللفظ خادِم المعنى الذي يؤدي إلى قصد القاصد، لذلك عدّت المزية للفظ، لأن المخدم أعلى مرتبة من الخادِم.

يلتقي الباحث القارئ المنقّب للتراث العربي على شساعته الفكرية واللغوية على قضايا مُتعدّد تعدد حلقاته العلمية المختلفة اختلاف طبقات العلماء، وذلك مردّه إلى المنطلق الحقيقي لهذه الفهم الذي؛ هو القرآن الكريم إذ اعتبر قطب الرّحى في الدّراسات اللغوية التراثية، كل هذا أنتج لنا كمّاً هائلاً من المؤلّفات التي اتّسمت بالتّراكم المعرفي الذي فرض نوعاً من التعقيد حيناً والوضوح حيناً آخر في تناول هذه اللغة بكل ظواهرها، ورغم ما "حظيت به اللغة في التراث العربي الإسلامي من مكانة

1- تحسين عبد الرضا، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث، دار دجلة، الأردن، ط1، 2011، ص116.

2- ياسر عتيق محمد علي، الدلالة السياقية ونظائرها عند الأصوليين وأهميتها في فهم مقصود الخطاب، جامعة عدن، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد 35، يوليو - ديسمبر، 2012، ص281.

وما شكّله استقصاء البحث فيها من غنى، إذ يكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى ثراء المعارف التي عرفتتها هذه الحضارة التي أسسها الاعتكاف على قراءة الظاهرة اللغوية قراءاتٍ كان محورها القرآن الكريم، وقد تتّلت اللغة في هذا التراث منزلة المعرف للكائن العاقل¹ فالثراء المعرفي للتراث العربي يفرض تسخير الجهود خدمةً له وإحاطةً بالظاهرة اللغوية التي قامت على محورية القرآن الكريم.

وتأصيلاً لما سبق فإن الحديث عن اللفظ والمعنى - بعدّها المحور الأساسي الذي دارت حوله الدراسات - يتطلّب منّا بداهةً العودة إلى الإرهاصات الأولى لظهور هذه القضية، حتى وإن لم تذكر في الأبحاث بشكل جلي وإذا كان الأمر كذلك " فإن لتأثير البيئة العقائدية والفكرية أثرها في تكوين الفكر العربي القديم - خصوصاً حول هذه القضية - وهذا ما يجعلنا نُحيل على مرجعية أخرى، هي المرجعية البيئية التي خلقت صراعاً كبيراً بين فئات عديدة، فتحول الصراع إلى القرطاس والقلم بدل السيف والقوة، وظهر ذلك بالأخص في مباحث الأصوليين، وكذلك الأشاعرة والمعتزلة² لذلك سنحاول أن لا نخرج عن نطاق التراث محدّدين مجالاً زمنياً ليس بالهين للوقوف بالاستقصاء على قضية اللفظ والمعنى عند جهود معرفية متعددة كان لها تأثير واضح على القاضي البيضاوي الذي خلّف لنا رصيذاً معرفياً لا يُستهان به البتّة.

المتأمل في التراث العربي إلى نهاية القرن السابع الهجري (7هـ)، يجد أنّ فكرة اللفظ والمعنى قد تمثّلت أساساً في أبحاث النحاة والبلاغيين والنقاد أحسن تمثيل، دون أن ننسى المفسرين الذين إضافةً ومساهمةً في هذا المبحث. فالمتأمل في: "التراث البلاغي والنقدي يلحظ أن هذه الثنائية - ثنائية اللفظ والمعنى - قد شغلت حيّزاً كبيراً داخل

1- الأخصر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي والنقدي عن العرب، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001، ص16.

2- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص82.

هذا التراث¹ وذلك لأنّ بيئتهما العلمية هي الدرس الدلالي الذي أساسه ومنطلقه هو اللفظ والمعنى، اللذين يكونان صورتين للكلمة لا انفصال للواحدة منهما عن الأخرى، ويعدّ تحليلهما منطلقاً لمعالجة المشكلات الدلالية الأخرى² باعتبار أن العلاقة الدلالية تنطلق من ثنائية اللفظ والمعنى تأسيساً لظواهر دلالية بكل حيثياتها، هذا بحكم أن البحث الدلالي "يتقصى العلاقات الدلالية بين الرموز اللغوية ومدلولاتها، وما يترتب عليها من نتائج في سلامة الأداء للغرض المقصود"³ فالدراسة الدلالية تحاول الإحاطة بالعلامات اللغوية وغير اللغوية ولا تستثني أيّاً منهما، لأنهما تتوخيان الأداء السليم تحقيقاً للمعنى المقصود من الحدث الكلامي.

ولعلنا إذا أخذنا بالآليات العاملة في قراءة التراث العربي يحيلنا إلى أنه "في منظور النقد البلاغي واللغوي يحتل البحث الدلالي ذروة التأصيل الفني، حيث تتبلور الدلالة بلاغياً ولغوياً ونقدياً جملة واحدة، وذلك عند التفاصيل الدقيقة التي تجعل الدال علامة يرمز إليها بالأشكال، والمدلول أمانة يؤكد عليها بالمعاني، والعلامة القائمة بينهما نتيجة محورية تتمخض عن التقائهما"⁴ البحث الدلالي يحتلّ من العلوم اللغوية المحور، لأن العلامة تأتي لغوية تؤكدها المعاني، وتأتي غير لغوية عن طريق الإشارات لها بالأشكال. وقد تمخّض عن هذا صراع حول قضية اللفظ والمعنى وأي منهما له الريادة على صاحبه، لذا قام صراع علمي بينهم في تحديد مصطلح كل منهما في إعطاء النص اللغوي قيمته الفنية، التي يحصل له من خلالها المزية والسبق. ولقضية الإعجاز القرآني

1- طارق النعمان، اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1994، ص13.

2- فايز الداية، علم الدلالة العربي، ص30.

3- نفسه، ص31.

4- محمد حسين علي الصغير، تطور البحث الدلالي، ص06.

وارتباط الفكر والبلاغي النقدي بما احتواه فكان التراع محتدما في أي منهما يكمن الإعجاز، في اللفظ وتأليفه، أو في المعنى ودلالته، أو بهما معا، أم بالعلاقة المتولدة بينهما؟ كلّ هذا أنتج أربعة توجّهات احتدم الجدل فيها بين: فئة تفضّل اللفظ، وأخرى ترى الجمع بين اللفظ والمعنى، وثالثة ترى بوحدة اللفظ والمعنى، والرابعة ترى بالعلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى.

وانطلاقا من هذا يرى الباحثون أن علماء العربية القدامى كانوا بين رجلين: أحدهما ينتصر للفظ والآخر للمعنى ولا يوجد وسط بينهما "فتيّار أهل السنة رأوا المزية في المعنى بسبب اعتقادهم بأن الكلام عبارة عن معنى قائم في النفس، وقولهم بأن كلام الله قديم وهو عبارة عن معنى قائم في ذات الله، وتيّار المعتزلة والشيعة رأوا المزية في اللفظ بسبب اعتقادهم بأن الكلام هو تلك الألفاظ والأصوات، وقولهم بأن كلام الله مخلوق وهو عبارة عن أصوات القرآن الكريم وألفاظه"¹ تقديم المعنى على اللفظ هو رأي الأشاعرة القائلون بالكلام النفسي انتصارا لمعتقدهم، أما تفضيل اللفظ على المعنى فهو قول المعتزلة القائلة بخلق القرآن، كلّ هذا أنتج نتاجا فكريا عقائديا. كما أدى الجدل بين المعتزلة والأشعرية إلى تناول الصلة والعلاقة بين الألفاظ والمعاني، حيث اشتدّ الصّراع بين أهل اللفظ وأهل المعنى وامتدّ الصّراع أو النشاط في مجال البحث إلى القرن الرابع الهجري (4هـ). في خضمّ هذا يُمكن للمتكلّم أن يقع في مُفترق تحديد المنطلق الذي جاء في اتّجاهين: "الاتجاه الأول الانطلاق من اللفظ نحو المعنى... ويسمى طريقة الفصل... أعني طريقة المجاز... والاتجاه الثاني الانطلاق من المعنى نحو اللفظ وتسمى طريقة الوصل... أعني طريقة التعبير الصريح والتركيب اللفظي المعتمد

1- علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي من أول القرن الخامس إلى نهاية القرن السابع، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص33، 34.

على القوانين النحوية¹ فالمزيرة للفظ على حساب المعنى كانت مع المعتزلة، أما تقديم المعنى على اللفظ فكانت مع الأشاعرة، مما يؤكد على أن طرفي الصراع كانا على وعي بالمنطلقات اللغوية للتأسيس لمعتقداتها وانتصاراً لفكرها. ما يمكننا استنتاجه أنه "لا غرو في أن قضية اللفظ والمعنى هو صنو البيئة، أو قل إن هذه القضية تمثل حضارة الأمة العربية في ذلك الوقت أحسن تمثيل، فكل ما نشأ وما حدث من أقوال وآراء حول هذه القضية إنما مرده الإعجاز القرآني، وهذا لا جدال فيه ولكن المنهج الذي عولجت به قد اختلف باختلاف التوجهات"² فحضارة العرب لغوية فكرية بامتياز أساسها الإعجاز القرآني، ثم التوجهات العقائدية والفكرية وبتعدد البيئات والمشارب العلمية الحاوية لها.

تعتبر مسألة الحقيقة والمجاز المتفرعة عن قضية اللفظ والمعنى حاضرة بقوة في التراث اللغوي العربي، ذلك أن المجاز وجه من وجوه البيان الهامة في لغة العرب، وله صلة وثيقة بمباحث علم الكلام خاصة ما تعلق بمسألة الذات والصفات الإلهية. فهذه الثنائية هي "أثر من آثار علاقة اللفظ بالمعنى، فإن الألفاظ قوالب للمعاني يعبر بها الناس عما في أذهانهم من معان وأفكار، فالمعاني معبر عنها والألفاظ معبر بها، ومن لوازم النظام اللغوي والإنساني أن يكون لكل معنى من المعاني لفظ دال عليه، ويتوضع الناس عليه ويعتبرونه في خطابهم"³ فقطبي العلامة اللغوية أنتجا أنساق معرفية لها اتصال وثيق

1- محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص163.

2- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص68.

3- إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص137.

بهما، فهذه الثنائية فرضت على الحقيقة والمجاز أن يتبين المعنى كطرف أساسي مُنطلقه اللفظ، ذلك أن المفردة أو الكلمة في اللغة ذات قرار مكين فيها.

تحتل الكلمة دوراً في تشكيل البنية اللغوية، ذلك أن دلالات الألفاظ ذات ظواهر مختلفة متأرجحة بين (الترادف، والمشارك اللفظي)، حتى أن "البحث في المعنى لن يتم إلا بحضور البحث الصوتي أولاً، ثم الصيغ الصرفية، فالدخول في التركيب. وهذا ما أكدّه علماء العربية حين خصّصوا مباحث مستقلة للصوت، أو حتى أولئك الذين رسموا حدوداً للفصاحة انطلاقاً من المبحث الصوتي"¹ فللدلالة الصوتية السبق في العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، وهذا الأمر كان العلماء على دراية به حين رصدوا كتبهم بالحديث عنه في حدود الفصاحة. وكل هذا يفسّر لنا اعتبار علماء العربية "اللغة بأنّها رموز صوتية، واعتبروا الكلمة أصغر وحدة صوتية فيها ذات معنى، وهذا التعريف له أهميته، إذ ما كل منطوق لغة، وما كل مفهوم كلام، أي أن الأصوات لا تكفي وحدها لتشكيل الكلمة وإعطائها دلالاتها، ولا الدلالة وحدها تكفي لتقوم بهذا الدور"² ذلك أن الذي يعطي للكلمة دلالتها هو الإجماع والاصطلاح بين المتكلمين واتفاقهم على إعطائها معنى معيناً، هذا المعنى يشار إليه بصيغة صوتية معينة ذات قوانين محددة تحدّد قيمته الدلالية. إذاً مسألة الكلمة (اللفظ والمعنى) مرتبطة بالصوت، ولهذا أدرك علماء العربية القدامى الأمر بخاصة ذوو التوجه المعجمي، حيث أنتجت جهودهم عند مدرستين: أولها مدرسة معاجم الألفاظ "الذي يشرح معاني الألفاظ، ويبيّن أصلها، وما اشتقت منه، معتمداً في ذلك صاحبها على نظام معين في ترتيب المواد اللغوية، أمّا الثاني فهو مدرسة معاجم المعاني، وهذه يرجع إليها من يعرف المعنى،

1- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص72.

2- منذر عياشي، قضايا لسانية وحضارية، دار طلاس، دمشق، ط1، 1991، ص60.

ويرغب في معرفة اللفظ الموضوع له¹ القصد منها هو حراسة القرآن من أن يقتحمه خطأ في النطق أو الفهم، وحراسة العربية من أن يقتحم حرماً دخیلاً لا ترضى عنه العربية، وصيانة هذه الثروة من الضياع على وجه الخصوص المعاجم الصوتية ذات التوجه الإفرادي المعجمي.

كرؤية معجمية دلالية في أبحاث الكلمة عند علماء العربية القدامى يصل بنا المطاف إلى "اعتبار المعاجم التاريخية نافذة معرفية تطل منها على علوم فقه اللغة على إشكالية الدلالة في حركتها المتعاقبة على محور الزمن، وبين الفينة والأخرى تتنامى نواة الإحساس بالمعنى في ابستيميته الناطقة باسم العقل اللغوي الخالص"² على مستوى الفكر اللغوي العربي إذ بالمعنى يطفو على سطح الوعي اللغوي خادماً لا مخدمًا، حيث تأخذ الحفريات المعرفية للتأكيد على أن المعنى قد كان النواة الثابتة خلف كل الاستقرارات التاريخية.

البحث لم يتوقف هنا عند علماء العربية القدامى فقد امتد البحث إلى الكشف عن جوانب أخرى "من البحث اللغوي الدلالي كالعلاقة بين الدال والمدلول التي كان القدماء يعبرون عنها بالمناسبة بين اللفظ ومدلوله وعلاقة الألفاظ بالصّور الذهنية"³ فيكون الصّراع اللغوي أنتج تياران كلٌّ له تابعيه وقائلين به، فتبار ينتصر للعلاقة الاعتبارية الغير مُعلّلة، وتيار آخر ينتصر للعلاقة الطبيعية القائمة على الصورة الصوتية، وكلاهما محصّلة تموضع فكري. نقول والحال هذه أن "المواقف المتعددة التي تعالج فيها

1 - محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياه، دار ابن خزيمة، الرياض، السعودية، ط1، 2005، ص308، 309.

2- عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، دار الكتب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص38.

3- أحمد محمد قدور، مقدمة لدراسة التطور الدلالي في العربية الفصحى في العصر الحديث، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، جانفي، فيفيري، مارس، 1986، ص33.

الكلمة هو ماجرّ علماء العربية القدامى إلى التخصص في كل مجال على حدة، وكل ينظر إليها من زاوية معينة، ولذلك فإن المتتبع للمسار المعرفي اللغوي سيجد أن كل بحث يتمخض عنه آخر في إطار معرفة معينة¹ من لغويين، وأصوليين، وبلاغيين، وكل فئة تنطوي على تأسيس مفاده الموسوعية والتواصل المعرفي بين الحقول المعرفية التراثية اللغوية.

يُحيلنا هذا على تصوّر مفاده بأنّه للمعنى في حياة الإنسان من الأهمية ما لا يدركه الناس عادة إلا إذا تسلّحوا بمعرفة خاصة، وتركّز هذه الأهمية على "الطرق التي يسلكها الإنسان لاستقبال المعنى، وعلى السّبل التي ينتهجها في إدراك عناصر المعنى، ثم على الأدوات التي يتوسّل بها في تأويل مقاصد المعنى، وتركّز أخيراً على المسالك التي يتوخاها لتقديم ثمرة استفادته من المعنى"² وهو ما يؤكّد لنا أن المعنى له من القدسية المعرفية التي أساسها الطرق المنتهجة في عملية الإدراك، يضاف لها الأدوات والإجراءات العاملة في الوصول إلى المقصد باعتماد إعادة القراءة، بذلك فإنّ بسط الكلام عن ثنائية اللفظ والمعنى باعتبارهما المحور الأساس الذي التفتّ حوله الدراسات، ممّا يقودنا إلى تتبّع سيرورت التاريخ بُغية معرفة الإرهاصات الأولى لظهور هذه القضية، ما نستنتجه أنّ لتأثير البيئة العقدية والفكرية أثر قويّ في تكوين الفكر العربي القديم حيث "المرجعية البيئية التي خلقت صراعاً كبيراً بين فئات عديدة، فتحول الصراع إلى القرطاس والقلم بدل السيف والقوّة، وظهر ذلك بالأخصّ في مباحث الأصوليين وكذلك الأشاعرة والمعتزلة"³ وهذا باعتبارها بيئات عقائدية معرفية ذات مكنون لا يُستهان به البتّة، يأتي في طبيعتها بيئة علم أصول الفقه.

1- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص79.

2- عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، ص12.

3- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص82.

الأصوليون:

يعدّ اهتمام الأصوليون بالبحث الدلالي سمة تميّز بحثهم اللغوي عن غيرهم، إذ توصّلوا إلى نتائج ذات قيمة علمية عالية تلتقي مع ما توصّل إليه اللغويون المحدثون، وكانت نتائجهم تلك تفوق في بعض الأحيان ما توصّل إليه اللغويون والنحاة في بحوثهم. لذا فإن بيئة الأصوليين من الأصالة المعرفية ما يجعلها قبة العلماء الراغبين في خوض غمار فهم النص المعجز، ذلك أن علم أصول الفقه كان له سبق البحث عن اللغة فهماً وإفهاماً. يقول الشافعي: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها"¹ والقرآن الكريم جاء جامعاً لما تعارفت عليه العرب من لغة في أيامها وأسواقها، الذي به تواصلت، وبه خاصمت وخوصمت على مرّ القرون الفكرية، وعلى مستوى بيئات معرفية وعقائدية.

يكون ذلك واضحاً في كلام الشاطبي الأصولي في معرض حديثه عن قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام حيث يقول: "إن هذه الشريعة المباركة عربية... فمن أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة"² وهي أصلٌ أصيل فيه، لأن لسان العرب به نزل القرآن، ولن يدرك كنهه من لم يتقن سبلها. يسنده الجويني أبو المعالي حين يقول أن "معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني، ولذلك لن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر ما لم يكن

1- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص50.

2- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج1، تح محمد مِرابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص384.

ربّانا في النحو واللغة¹ فعلم أصول الفقه يتّخذ من اللفظ والمعنى المنطلق في الاستنباط والاستدلال على الأحكام الفقهية التي بها تنتظم علاقة المكلف بالباري تعالى. وفي بيئة الأصوليين ما يبرّر ذلك، لأنّ حقل أصول الفقه من تلك العطاءات المميزة للتراث، ويبرز بشكل واضح مدى "أهميّة القراءة الشاملة للتراث الديني مرتبطاً بالتراث العام على اختلاف أصنافه ودراساته، بل إنّ الخطاب اللغوي يتبدى أكثر في هذا الحقل"² بحكم الانطلاقة في هذا الحقل المعرفي التي تتوخّى المعنى المنطلقة من الخطاب اللغوي ككلّ، لأنّه مُتعلّق بالاستنباط الفقهي لأحكام المكلف التي بها ارتباط وجوده. وهذا يبني على ما "حرص علماء الأصول من توضيح دقيق لمعاني الألفاظ خوفاً من الخطأ في فهم الكتاب والسنة، ومن يتعقب كتب الأصول يجد الضوابط والقواعد الدقيقة تقيد الألفاظ ليكون تأويلها مستنداً إلى أصول علمية"³ فقضية الدلالة وما يدور في فلكها في البيئة الأصولية وما أثير حولها من أفكار أمر ينماز به الفكر الأصولي، حتى عدّه كثير من الدارسين مكان العبقرية فيه، لذلك "اتّجهوا أثناء دراستهم للألفاظ إلى وضع القواعد والضوابط التي يجب اعتبارها في فهم خطاب الشارع للوصول إلى معاني ألفاظه ودلالاتها، وإدراك مقاصدها وأحكامها"⁴ فهم قد أحاطوا عملية الفهم بسياج متين تحقيقاً لمقصد الشارع الحكيم المضمون بين ثنايا اللفظ والمعنى.

1- الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ج2، تح عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ، ص169.

2- منقور عبد الجليل، النص بين الدلالة والتأويل، منشورات مكتبة الإرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، ط1، 2004، ص06.

3- غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط2، عام 2000، ص205.

4- ياسر عتيق محمد علي، الدلالة السياقية ونظائرها عند الأصوليين وأهميتها في فهم مقصود الخطاب، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا، العدد 35، ديسمبر 2012، ص282.

لذا يُصبح لِزاماً علينا القول إنّ لجوء الأصوليين إلى "النص" مباشرة واعتمادهم المطلق عليه، يعدّ من أوّل سمات تفكيرهم أو قل: الأداة الطّبعة لتحقيق منجزاتهم، فسعيهم الحثيث للمعنى من خلال الصّيغة التركيبية جعل من "دلالة الصيغة التركيبية على المعنى عند الأصوليين متعلّقة بقصد (intention) المتكلّم المثالي، إذ يجب عليه أن يقصد بالصّيغة التركيبية معناها الذي تدلّ عليه"¹ فالقصدية تحتلّ من الصيغة التركيبية الوسط ذلك أنّها تشمل المعنى المنشود من خلال الاستدلال والاستنباط، وهذا تحقيقاً لغاية مفادها تنوير المكلف قطعاً لحجّة الغموض أمامه. فأسلافنا المفكّرون لم يؤلّفوا ولم يكتبوا للمتعة العقلية ولا إثبات مهارة القراءة والفهم وإنّما "كانوا يسعون جاهدين إلى ربط مقاصد البشر بمقاصد خالقهم الذي راسلهم يريد سعادتهم وخيرهم"² فالقصد الكامل يربطهم بالخالق المُريد لهم خيري الدنيا والآخرة عن طريق تطبيق أوامره واجتناب نواهيه، لذلك من الطبيعي أن يكون اهتمام الدّوائر الإسلامية التي اشتغلت بالنص القرآني مُنصباً "بمحاولة إدراك مقاصد صاحب الرسالة، فمارستها إما تطبيقاً وتفصيلاً كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الفقهية، أو تنظيراً وتأصيلاً كما هو الشأن عند الأصوليين الذين كان لهم فضل إظهار المقاصد ولفت الانتباه إليها بشكل مستقل"³ بهذا يكون أصول الفقه منهجاً للتعامل مع النص الشرعي الذي طرحته قضية فهم القرآن وكذا تأويله في جميع العلوم الإسلامية، ما طرح قضية إيجاد علم يؤسّس لعملية الفهم والتأويل معاً، وهو أمر عمل على بلورته الأصوليون داخل مناهج تجريدية تهتم أساساً بتحديد طرق ووسائل إدراك المعنى واستخراجه من النص القرآني.

1 - موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، دار الأوائل، سوريا، ط1، 2002، ص205.

2- يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي "الاستراتيجية والإجراء"، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، عام 2007، ص149.

3- نفسه، الصفحة نفسها.

استطاع الأصوليون بهذا أن يلاحظوا أن للسياق دوره الفاعل في طريقة إنشاء العبارة وتوجيه المعنى كما أنّهم "لاحظوا أنّ ثمة ارتباطاً بين بنية القول صوتاً وصيغة وتركيباً وبين دلالة القول، كما لاحظوا أنّ للسياق دوره الفاعل في طريقة إنشاء العبارة وتوجيه المعنى"¹ فالجهود اللغوية الأصولية ذات ميزت جعلت من سمة العبقرية بمكان، بهذا يعدّ البحث في طبيعة الدلالة وقضايا المعنى "من أهمّ الجوانب التي يقوم عليها علم الأصول، فقد أسّس هذا العلم على منطق اللغة وهديتها، فكانت هي الطريق الموصلة إلى استنباط الحكم من الكتاب والسنة"² اللذان هما صنوا الفكر اللغوي العربي الذي أسّس لنفسه قاعدة معرفية يحتلّ فيها النصّ المقدّس المنطلق.

في خضمّ هذا التجاذب المعرفي الحافل بالتمييز اللغوي نصل إلى رأي مفاده "أنّ الأصوليين فرّقوا بين قولنا: دلالة اللفظ وبين قولنا: الدلالة باللفظ، فاشتراط في الدلالة باللفظ القصد أي قصد المتكلم، بمعنى أنّ دلالاته إنّما هي ما قصده وأراده من ذلك اللفظ من تكلم به لا ما تعلّقه منه أنت مجرداً"³ فالدلالة باللفظ تستلزم تحقّقها إجراء وحدثاً باعتماد القصد الذي يضمّنه المتكلم في ثنايا الخطاب. وتأسيساً على ما سبق فإنّ لعلماء الأصول "دور كبير في عنايتهم بتلك البحوث خاصّة ما تعلّق منها بالدلالة التي يُعوّل عليها كثيراً في التوصل إلى المقصد من وراء اللفظ"⁴ فاختلف فهم

1- مندرعياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1996، ص07.

2- علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص07.

3- مولود السّري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية والوضعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص72.

4- السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د ط، 1996، ص10.

الدلالة بقدر اختلاف اتجاهاتهم العلمية التي يدورون في فلكها، ومرد ذلك إلى المفاهيم المختلفة الناتجة عن اختلاف مصادر أفكارهم، لكن هذا لا يؤدي إلى التناقض الحاد.

ما يتأكد وتجدد الإشارة إليه "أن الخطاب القرآني على الخصوص خطاب يشتغل على بنية اللغة الدالة، وعلى شكلها التركيبي - إذ أن اللفظ - حين يدخل في تراصف مع ألفاظ أخرى - يغير من حقله الدلالي ويتغير معه - بالتالي النواة المركزية في السياق اللغوي، التي تشدّ إليها جملة الألفاظ المترابطة معها، وتقف منها موقف اللفظ الغطاء الذي يضمّ تحته جملة ألفاظ يشكل بها حقلاً دلالياً¹ لا يستهان به البتة، ولعلّ الباعث لدى الأصوليين في الاهتمام بالدلالة هو اللغة، لأنهم جعلوها في مقدمات كتبهم كأداة إجرائية لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية والحديث النبوي الشريف، ولن يتأتّى ذلك إلا بضبط الدلالة وما ينجرّ عنها.

فدراسة المعنى عند الأصولي تكتسي أهمية بالغة، فهو يشكل ركناً من أركان استنباطه ويُعوّل عليه في البحث عن الأدلة، فهو يعتمد عليه "في كثير من أصوله على مجمل القضايا اللفظية في النص وأنواع الدلالات الأخرى... وللأصوليين نظرة خاصة في ماهية الكلام تختلف عن نظرة النحاة في تعريف الكلمة وتأليفها"² وغني عن القول إن علماءنا القدامى كانوا موسوعيي الثقافة والفكر، ومرد ذلك وحدة الثقافة العربية الإسلامية في تنوعها قد خلقت في علماءنا هذه الميزة، ومن هنا نؤول إلى الرأي القائل إن: "منهج الأصوليين مختلف عن منهج النحاة الذي يتوقف عند تفسير بنية الجملة، فمنهج الأصوليين يتعدّها إلى تفسير القول أو القصد"³ فالدرس النحوي جعل من

1- منقور عبد الجليل، النص بين الدلالة والتأويل، ص 09.

2- علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، عام 1986، ص 117.

3- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص 85.

الدّرس الأصولي مُرتكزاً ينطلق منه في رُبوع البحث الدلالي، ذلك أن النّحاة أخذوا من علم أصول الفقه المصطلحات وبعض الأبواب وحتى التّقسيمات فبينهما الالتقاء والاختلاف في الفهم.

في خضمّ هذا التجاذب المعرفي نصل إلى أن "نظرة الأصوليين للنصّ فاقت نظرة النحويين وغيرهم من حيث العمق والاستثمار، فكان تعاملهم مع مستويات النصّ ضرباً من الحفريات التي تفصل بين السطحي منه (القشور)، والعميق فالأعمق (اللّب)"¹ وهو ما جعل التّحويين يقتفون أثر الأصوليين في التعامل مع قضايا لغوية من قبيل العلة والمعلول، والقياس، الشّرط، بالإضافة إلى احتكامهم إلى اللغة والشّعر والأصول المعجمية لبعض المفردات التي هي من قبيل قضايا الدّلالة، وكل هذا خدمة لقضايا التشريع إبرازاً لحجّيتها وتأكيداً لأهميتها في التّأصيل.

على ضوء ما مرّ معنا يتبين أن "علم أصول الفقه من العلوم التي أنشأها العقل المسلم على غير مثال مقلد لأي أمة سبقته في المضمار، شأنه في ذلك شأن مصطلح الحديث وعلومه، ويعدّ كل واحد منهما منهجاً بالمعنى الدقيق"² الذي يجعل من ضبط الفهم والاستدلال على المعنى أمر متقرّر في أذهان تلك العقول، وهو أمر يأخذنا للتأكيد على أن الأصوليين "دقّقوا النظر في أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللّغويون، فإن كلام العرب يتّسع والنّظر فيه يتّشعب، فكتب اللّغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظّاهرة دون المعاني الدّقيقة التي تحتاج إلى استقراء زائد على استقراء اللّغوي"³ فالتمتعّل مع الدّلالة بمختلف أنماطها حفزّ الذّهنية على الإبداع العلمي، فنتج

1- بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، آليات القراءة وسلطة التناص، دار رؤية، تونس، ط1، 2014، ص12.

2- السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص09.

3- على جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ص11.

عن ذلك نتائج كان لها كبير الأثر على اللغويين فيما بعد، وحتى المناطقة كان لهم يد بحكم تحديد دلالة الألفاظ.

المناطقة:

تعدّ آراء المنطقيين في مضمار الألفاظ ودلالاتها محاولة "عقد علاقة واضحة بين الألفاظ والمعقولات، فالآراء التي من شأنها أن تُصحّح بالمعقولات ينبغي أن تستعمل في الدلالة عليها ألفاظ لا تتفاوت بمقدارها الدال على تلك المعقولات، وهذه علاقة ترابطية تمثل لنا مقدار القيم العقلية في فهم الظاهرة اللغوية عند المنطقيين المسلمين"¹ الذين أسسوا بُنيانهم العلمي على أساس مجرد تجريد علم المنطق، حيث بحثوا في جوهر الدلالة لأنّ تحديداتهم لأبوابه كانت فيه اللغة السّمة الغالبة فيه. كما أنّهم عقدوا مقارنة بين اللفظ والمعنى والشّيء، وعدّوا الذهن (أو العقل) قاسما مشتركا بينهما، وجعلوا "للشّيء وجودا في الأعيان أي وجودا في الخارج، ينعكس إلى الدّاخل بدلالة اللفظ على المعنى الذي في النفس، وبهذا الترتيب الذي بينوه يقترب المنطقيون من نهج التحليل الدلالي في اللغويات الحديثة ولا سيما تحليل المثلث الدلالي"² وهو أمرٌ تناوله الغزالي في تقسيمه للألفاظ حيث يشرح على نحو تفصيلي مُرتّب، العلاقة بين الصّور المحفوظة في الذاكرة للمدلولات المادّية والمجرّدة، والألفاظ والكتابة التي هي أدوات دالة.

مما يزيد الأمر توضيحا أنّه لم يختلف "تقسيم المنطقيين لأنواع الدلالة عن تقسيم الأصوليين والفقهاء اختلافا جوهريا، ولكنهم اختلفوا في بعض المفاهيم الدلالية وتعدّد وجهات النّظر إلى المعنى من حيث هو معنى، فيما إذا كان كلمة واحدة مفردة، أو

1- علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص113.

2- نفسه، الصفحة نفسها.

معنى قضية، أو نتيجة منطقية تؤخذ من مقدمات¹ المفاهيم الدلالية كانت محطّ تباين بين المنطقي والأصولي رغم أنّ غالبيتهم مزجوا بينهما أو ألفوا فيهما كما فعل الغزالي وحتى البيضاوي كان معه نفس الأمر، استنبطوها واستدلّوا بها على المعنى. وارتبط بهذه الرؤية تناول الدلالة اللفظية عند المنطقيين باعتبار عناصر أربعة هي: الكتابة، واللفظ، والصورة الذهنية، والأمر الخارجي، إلا أنّ المعولّ عليه عندهم في الدلالة اللفظية هو العلاقة "بين اللفظ والتصور، وذلك لأنّ دور الكتابة إنّما هو لإفادة الغائبين خاصة، للقصد إلى إبقائها وإعلام الغائبين بها لتعلم الفائدة، وتتم العائدة وضعوا أشكال الكتابة دالة على الألفاظ، فصار للشيء وجودات أربع: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، وجود في العبارة، ووجود في الكتابة"² بذلك فالأعيان والأذهان واللفظ والخط أمور أربعة اجتمعت لتكون الدليل اللفظي في بحوثهم اللغوية، وهذا الضبط بُغية إحاطة الاستدلال المنطقي بسياج يقيه الزلل أثناء الممارسة اللغوية.

وقراءة لرؤيتهم الدلالية انطلاقاً من الأعيان "فإن علاقته باللفظ لا تتمّ إلا بواسطة الصورة الذهنية، ولذلك قرّروا أن الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس، وما في النفوس مثال لما في الأعيان، وعلى هذا تكون الدلالة اللفظية أساساً أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم، ارتسم في النفس معنى فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلّما أوردته الحسّ على النفس التفتت إلى معناه"³ فالموجودات الخارجية ترسم صورها في الذهن، فالصورة السمعية. فبين اللفظ والمعنى الذي دلّته في النفس، وما هو فيها هو مثال الموجود في الأعيان الخارجية. فالتنظير الدلالي عند المناطق لا تخرج عن إطار "علاقة الألفاظ بالمعاني ضمن القوانين المنطقية... التي تنتظم

1- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل، الأردن، ط1، 2007، ص256.

2- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص258.

3- نفسه، الصفحة نفسها.

وتتناول الألفاظ ومدلولاتها وتتبع سنن الخطاب والتعبير لتقنيته وتقعيده¹ وكلّ هذا تأصيلاً للفهم وخدمة للتنظير الدلالي الذي سيبدو واضحاً في جهود النحاة.

النّحاة:

المحافظة على النص القرآني من أن يتطرق إلى لغته لحن أو فساد هي الباعث الحقيقي لجهود النحاة العرب، وتوجّههم هذا لغاية سامية هي "الرغبة القوية في معرفة أسرار التركيب القرآني، وهي بعد ذلك الرغبة الإنسانية في تعرّف أهمّ المظاهر الإنسانية بإطلاق: اللغة وتمييز التراكيب بعضها من البعض الآخر، ومعرفة خصائصها واكتناه أسرارها"² فالنص القرآني بتكوينه اللغوي من مفردات وتراكيب حرّك في النّحاة رغبة سبر أغواره تحقيقاً لغاية الفهم، والتعامل مع اللغة من مُنطلق سليم بسلامة الهدف والغاية، وذلك مردّه نابع من "الخوف على القرآن حيناً من عوادي الفتنة، وحيناً من مخاطر اللحن هو الدافع للسلف الصالح من المسلمين إلى اتخاذ خطوات مخلصّة تقيّة، سعوا بها إلى المحافظة على النصّ القرآني من أهواء التحريف وأخطاء اللحن"³ فالقرآن يحتلّ من لغة العرب المسلمين منزلة القلب من الجسد، فالحفاظ عليه من اللحن بسبب اتّساع رقعة البلاد العربية بمرور الأيام، التي نجم عنها اتّساع لغوي ليس سهلاً التّحكم في نواميسه.

1- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص34.

2- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط1، عام 2000، ص26.

3- تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، د ط، 2000، ص24.

فكرة اللحن هنا لا تنحصر في العلامة الإعرابية كما شاع في التراث العربي، وإنما الذي سموه لحنًا كان يصدق على أخطاء صوتية، كما كان "يصدق على الخطأ الصرفي الذي يتمثل في تحريف بنية الصيغة أو في الإلحاق أو الزيادة، وعلى الخطأ النحوي الذي كان يتعدى مجال العلامة الإعرابية أحيانًا إلى مجالات الرتبة والمطابقة وغيرها، وعلى الخطأ المعجمي الذي يبدو في اختيار كلمة أجنبية دون كلمة عربية لها المعنى نفسه، ويصدق على جميع هذه الأنواع من الخطأ أنها أخطاء في المبنى أولاً وأخيراً ولو أدّت في النهاية إلى خطأ في المعنى لم يكن نتيجة خطأ في القصد"¹ فاللحن يمسّ الجوانب الثلاثة من اللغة، الصوتي المتعلق بالنطق، والصرفي الخاص بالصيغة المورفولوجية، بينما النحوي المتعلق بالتراكيب.

كلّ هذا توضيحاً للاختلاف بين الشكل والبنية فما "جمعوا شواهدهم إلا من البادية موطن الفصاحة الأصيل، ولم تكن معاييرهم التي نادوا بها إلا صورة معبرة عن طبيعة العربية الفصحى في بنائها الصوتي ودلالاتها الموحية، وفي جميع مظاهرها البسيطة والمركبة"² فالجمع كان تقعيدياً للغة لحمايتها من الضياع بشيوع اللحن، فالشروط التي على أساسها ضبطوا عملية الجمع كانت من رحم اللغة نفسها من الصوت، والدلالة والإيحاء. بذلك يكون "موضوع الدرس النحوي هو الكلمة مؤلفة من غيرها، أو هو الجملة، وتدرس الجملة فيه من حيث نوعها، ومن حيث ما يطرأ لأركانها من تقديم وتأخير، أو ذكر وحذف، أو إضمار وإظهار،... كل هذا مما يرتبط بموضوع الدرس النحوي، أعني الجملة ارتباطاً وثيقاً لا يصح إغفاله أو إهماله"³ فالكلمة مفردة،

1- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، المغرب، د ط، 1994، ص12.

2- صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط16، 2004، ص126.

3- مهدي المخزومي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص28.

والجملة المركبة كلها كانت غاية الدرس النحوي، وهذا لضبط عملية فهم المعنى المتعلق به ككل.

الجملة العربية يمسّها الاختلاف بسبب حركة أجزائها ذلك لأنّها "تختلف بحسب إعراب أجزائها، فإذا أخطأ المخطئ في ذلك فات القصد واختلف المعنى.. فإذا لم تُضبط أجزاء الجملة ضبطاً إعرابياً صحيحاً اختل المعنى، وإذا كان مثل هذا يقع في القرآن فإن معنى الآية يتغير ويتغير القصد والحكم وفي ذلك إفساد للشرع والدين"¹ فاختلال القصد باختلال تركيب أجزائها، وكله يؤدي إلى اختلال المعنى المقصود من جرائها، ومادام المنطلق هو النص القرآني فإن ذلك يؤدي إلى فساد الحكم المستنبط.

نصل إلى أن أقدم صورة للتعبير عن فكرة اللفظ والمعنى في التراث البلاغي النحوي كانت لدى الجرجاني الذي قدّم بين يديه فهماً للعملية النحوية من منطلق بلاغي ما سّماه «النّظم» حيث نلقاه يقول: "أتصوّر أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجانبه أو قبله، وأن تقول هذه اللفظة إنما صلحت هاهنا لكونها على صفة كذا؟ أم لا يعقل إلا أن تقول: صلحت هاهنا لأن معناها كذا، ولدلالاتها على كذا... واعلم أن ما ترى أنه لا بدّ منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظام الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواضعها"² فالمعنى هو المبتدأ في النظام النحوي عنده كل، ذلك أن النّظم هو أن تضع الكلمات في سياقها التركيبي على ما تتطلبه المعاني، مما يعطينا قراءةً أنّه يُعطي المعاني الأسبقية وهذا "بالنظر إلى أن اللغة تذوب فيها ثنائية اللفظ والمعنى، وهذا ما كرّسه في نظرية النّظم

1- محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، ص59.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمد محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، ص52.

التي أقامها على النحو (العلم بالتركيب) وعلم المعاني (العلم بالدلالة)¹ فالجمع بين التركيب والمعنى أعطى الفهم النحوي سمة الالتحام بين العقلي والتركيب.

بهذا يكون النحاة قد أدركوا "أن هناك التماساً بين ما يسمى التراكيب وما نسميه باسم المعاني أو الخواطر، فالمعقولات العامة لم تكن عائقاً يعوق النحاة دون الإحساس الواضح أو المبهم بالصلة المتبادلة بين ما كان يسمى أحياناً باسم المعنى وما يسمى باسم اللفظ، وظلّ إحساس النحاة بالاختلاف في إدراك المعاني حافزاً يحفزهم إلى التمييز بين التراكيب أو التنويع القائم في بنية اللغة"² فالنحاة أدركوا تلك السمة الخفية بين المعاني والتراكيب، وأن امتزاجها يعطي اللغة التنوع والثراء اللذان يسموان بالقارئ في عالم المعنى، وهو أمرٌ كان للبلاغيين حديث فيه.

البلاغيين:

بيئة البلاغة خصبة خصوبة هذا الفكر الذي جعل لنفسه خدمة النص القرآني، باختلاف مكوناته المفرداتية والتركيبية نظماً وبناءً، وهو أمر ذكره عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز حين نراه يتحدث عن النظم والبناء والترتيب والتعليق وكلها أمور تتصل بالتراكيب أكثر مما تتصل بالمعاني المفردة على اختلافها وضمن حقوقها اللغوية. فمجال علم البيان هو النظر في العلاقة بين الكلمة وبين مدلولها، ولقد كان البيانون دائماً على ذكر من الطبيعة العرفية لوضع الكلمة، ومن تخصيص كل كلمة بمعنى تدل عليه بحسب الوضع فلا تكون أوسع منه ولا أضيق في الدلالة. والمتتبع "لمسارات البلاغيين يجدها تختلف فيما بينهم، لطبيعة البحث البلاغي أصلاً، ذلك أن هذا البحث إنما يوجه رؤيته للجانب الجمالي للفظ، وبالتالي فإن المنحى الذي سلكه

1 - منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، ص156.

2- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، ص152.

البلاغيون يكاد يغلب عليه الطابع العقدي¹ وهذا بحكم التكوين التراثي البلاغي ذي المنطلقات العقائدية ضمن فرق تصارعت بالقلم، من أجل تمرير مفاهيم ذات صلة وثيقة بعلاقة اللفظ بالمعنى، أو المجاز، أو التأويل.

اللافت للانتباه ونحن نتقصّى هذا التراكم المعرفي في التراث البلاغي، هو "تلك الأدوات التي قدمها البلاغيون لتقديم قضية اللفظ والمعنى في أحسن صورة معرفية، وخاصة المعتزلة استعانت بالأسلوب الحجاجي"² فالفكر البلاغي العربي جاء قائماً على احتدام الصراع بين اللفظ والمعنى بخاصة عند الفرق الإسلامية التي رأت فيه أقوى آلية دفاعية للحجاج والردّ على مُخالفيها ذلك أنه يحوي بين دفتيه تنوّع معرفي لغوي يمنح المتكلّم أدوات ومفاهيم خصبة الفكر والتأمّل داخل هذا الحقل. ما جعلهم "يشبهون اللفظ والمعنى بشقّي المقرّض، لا يقطع أحدهما بدون صاحبه"³ وهذا مردّه إلى الاهتمام البالغ بدلالة الخطاب من أجل استنطاق مضمّراته تحديداً للفهم، فالقدماء من علمائنا "مع اعترافهم بأن اللفظ والمعنى متلازمان، بحثوا في كلّ منهما على حدة، وحدّدوا أوصافاً للمعنى، وبيّنوا العيوب التي تلحق كلّاً منهما على حدى أيضاً، وجعلوا لكلّ منهما مجالاً خاصّاً في ميدان النّقد والبلاغة"⁴ ذلك أنّ الخطاب البلاغي بآلياته التي يعمل بموجبها ومكوّناته التي يخضع لها، جعل من الكشف عنهما استنطاقاً وكشف وإبانة عن مكانن الفهم.

1- صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص121.

2- نفسه، ص122.

3- علي محمد حسن العمّاري، قضية اللفظ والمعنى وأثرهما في تدوين البلاغة حتى عصر السكاكي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1999، ص25.

4- نفسه، ص26.

يأتي طرح حازم القرطاجني كأحد أعلام البلاغة الذي قدّم رؤية حول اللفظ والمعنى في منهاجه حين قدّم الحديث في الإبانة عن ماهية المعاني وأنحاء وجودها ومواقعها، والتعريف بضروب هيئاتها ووجهات التصرف فيها، وما تعتبر به أحوالها في جميع ذلك من حيث تكون ملائمة للنفوس أو منافرة لها، يقول: "لما كانت المعاني تتحصّل في الأذهان عن الأمور الموجودة في الأعيان وكانت تلك المعاني إنّما تتحصّل في الذهن بأعلام من العبارة"¹ المعاني هي الموجودة في الأذهان وهي تقصد ماهو موجود في عالم الأعيان، تدلّ عليها الألفاظ والعبارات.

يقدم حازم القرطاجني رؤية علمية واسعة عن الفكرة يرى فيها أن "من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيئته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها، ومن جهة مواقعها من النفوس من حيث هيئاتها ودلالاتها على ما خارج الذهن، ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها، ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس"² فدلالة اللفظ على المدلول متعلّق بالصورة الذهنية في نفس المتحدث والمتلقّي، ثم من حيث هي منعكسة بهيئتها الدالة على الأعيان الخارجية، إذاً فهذا "التوزيع الظاهري للموضوعات لفظاً ومعنى وأسلوباً، والمفهوم الخفي للدلالة في وجود المعنى في اللفظ، وفي الصورة الذهنية القائمة على الوجود العيني، يكشف عن فهم لعلاقة اللفظ والمعنى ذي مستويات متشابكة، لا يمتنع فيها مبدئياً التمييز بينهما وإن تحدّدت أوجه الاتصال

1- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدر العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008، ص10.

2- نفسه، ص17.

والتلاحم بينهما في علاقات دقيقة¹ فالبحث في ذات اللفظ وهيئته وموقعه من النفوس يقوم على المعنى، هذا المعنى الذي يتناول ضمن ما يتناول في مستوى صورته المتفرعة من أوجه التناسب بين أنماطه، فالموجود في الأذهان هو صورة معكوسة للمعنى، بينما الموجود في الأعيان هو عاكس للألفاظ في عالم الموجودات.

من هذا التجاذب المعرفي بين الفروع المعرفية اللغوية جاء فكر القاضي البيضاوي آخذاً من كل طرف ما يُحقّق له إثبات قلمه التي سالت في فروع علوم اللغة المختلفة، إذ جاءت مؤلفاته مُفعمة بمغريات اللذة المعرفية، جامعة لمكونات الخطاب الأشعري وآلياته معاً في المعرفة والنظر من خلال واقع الممارسة اللغوية داخل فكره، حيث قدّمت بعداً أساسياً في الإرث العربي الإسلامي المشترك بين فرقته وداخل نسق فكري واحد، بذلك نقدّم ترجمة للقاضي البيضاوي.

القاضي البيضاوي:

هو عبد بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن علي، وكان يُكنّى بالبيضاوي، الشيرازي، الفارسي، الشافعي، القاضي المفي، العالم بالفقه وأصول الفقه، والتفسير وأصول الدين، والحديث والمنطق، والعربية والنحو، والتاريخ والهيئة. ولد بالبيضاء، وتولّى القضاء بشيراز، وارتحل إلى تبريز لنشر العلوم والمعارف، مات سنة 685هـ، ودفن بتبريز². والبيضاوي: نسبة إلى البيضاء من بلاد فارس، وهي مدينة كبيرة من أعمال شيراز، وأكبر مدينة بإصطخر، وينتسب إليها جماعة من العلماء، وهذه النسبة للبيضاء أشهر النسب وبها يعرف. (البيضاء اسم مكان عربي متواتر، يطلق

1- الأخصر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص228.

2- محمد الزّحيلي، القاضي البيضاوي المفسّر الأصولي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1988، ص31.

على أماكن متعدّدة ومتفرّقة في أرجاء العالم الإسلامي، وأهمّها بلدة البيضاء الفارسية القائمة في ولاية فارس، شمالي شیراز، وغربي إصطخر، وكان اسنّها الأصلي نَسًا¹

والشیرازي: "نسبة إلى شیراز وهي بلدة عظيمة مشهورة في وسط بلاد فارس، ونسب البيضاوي إليها لأن البيضاء تابعة لها، ولأنه تولّى قضاء شیراز مدة. والفارسي: نسبة إلى بلاد فارس التي ولد فيها، ونشأ في ربوعها، وتربّى في احضانها وتعلّم لغتها، وألّف بعض كتبه بالفارسية، ويعتبر البيضاوي من أعلام الأدب الفارسي. والشافعي: نسبة إلى مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه الإسلامي، وينسب البيضاوي إليه لأنه تفقّه على هذا المذهب، وتولّى القضاء للحكم بأحكامه، وصنّف بعض الكتب في الفقه الشافعي"².

ذكر البيضاوي نسبه في مقدّمة كتابه "الغاية القصوى في دراية الفتوى" حين قال: "فاعلم أنّي قد أخذت الفقه عن والدي مولى الموالى الصدر العالي ولي الله الوالي، قدوة الخلف وبقية السلف، إمام الملة والدين أبو القاسم عمر قدّس الله روحه وهو عن والده قاضي القضاة السعيد فخر الدين محمد بن الإمام القاضي صدر الدّين بن أبي الحسن على البيضاوي قدّس الله أرواحهم عن الإمام العلامة مجير الدين..."³ ثم ذكر سنده إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ومّا نقرأه من ترجمته أن البيضاوي كان القاضي ابن القاضي ابن العالم كما ذكر.

1- محمّد الزّحيلي، القاضي البيضاوي المفسّر الأصولي، ص33.

2- نفسه، ص33.

3- البيضاوي، الغاية القصوى في دراية الفتوى، تح علي محي الدّين علي القره داغي، ج1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص148.

مؤلفاته:

- 1- أنوار التزئيل وأسرار التأويل، ويسمى تفسير البيضاوي، وقد اشتهر به البيضاوي أثناء حياته. وتفسيره هذا عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من كتاب (الكشاف) للزّحشري ما يتعلّق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن (التفسير الكبير) للفخر الرازي ما يتعلّق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب الأصفهاني ما يتعلّق بالإشتقاق، وغوامض الحقائق، ولطائف الإشارات.
- 2- شرح مصابيح السنّة للبعوي، سّماه تحفة الأبرار.
- 3- الغاية القصوى في دراية الفتوى في فروع فقه الشافعي.
- 4- منهاج الوصول إلى علم الأصول، وهو المختصر المشهور في أصول الفقه.
- 5- شرح المطالع في المنطق، وهو مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق للقاضي سراج الدين الأرموي.
- 6- لبّ الألباب ف علم الأعراب، اختصر فيه الكافية لابن الحاجب.
- 7- طوابع الأنوار في أصول الدين.
- 8- مصباح الأرواح، اختصر فيه طوابع الأنوار في أصول الدين.
- 9- منتهى المنى في شرح أسماء الله الحسنى.

أما عن تاريخ وفاته فقد اختلفت كتب السير والتراجم في ذلك، فإنه "توفي رحمه الله بتبريز سنة 685هـ على ما قاله الحافظ ابن كثير، وقيل سنة 691هـ على ما قاله الإمام الإسني وتاج الدين السبكي في طبقاته الصغرى، وقيل سنة 719هـ"¹

هذا الجمع المختلف لمؤلفات القاضي البيضاوي إنّما يدلّ على خصب فكره، وسعة حقله المعرفي واحتفائه بالفكر الأشعري واشتغاله بالنظر والمعرفة، ما يجعلنا نقرّ أنّنا

1 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص36.

أمام فعل معرفي كبير ونشاط فكري إبداعي من المستوى العالي، وهذا ما يحرك فينا رغبة قراءة ما كتبه الرجل على نحو يمكننا من محاولة استيفاء واستخلاص فكره.

المفصل الأول

المرجعية الفكرية لدى البيضاوي

تقديم

تعدّد فهم النص القرآني واختلاف الرؤى حوله، أنجب صراعات عقائدية بين الرجال حول الضابط الأصحّ لهذا الفهم، فالسّابقون الأولون فهموه على فطرتهم وسجّيتهم، لأن الوقائع رأوها وعاشوها، من جاء بعدهم لم يجد بين يديه إلا نصّ ثابت بين دفتيه معاني مُختلف فيها، مما جرّ تأويلات فاسدة كانت من أهم العوامل الأساسية في افتراق الأمّة إلى فرق متعددة كلّ ترى في نفسها على صواب، وهذا كلّ نابع من التعصب للرأي؛ يقول الملطي: "فمن طلب علم ما أشكل عليه من ذلك عند أهل العلم به من ثقات العلماء وجد مطلبه، ولعمري إنّ أهل الأهواء في مثل ذلك اختلفوا وضلّوا، وهذه جملة جاءت بها الرواية"¹ من ذلك الزمن المضطرب اضطراب الفكر والفهم، وعلى اختلاف السّبل التي تُسلك في قراءة مكونات النصّ وفهمه.

يعتبر الأشاعرة أحد أقطاب تلك الصراعات على مر التاريخ الإسلامي، بحكم تمثيلها "للثقافة العربية الإسلامية في مرحلة من مراحل عطائها الخصب وإقبالها على الثقافات الخارجية عنها والمحيط بها وتصوير لها، بالمقابل في سعيها نحو الانغلاق على الذات وقراءة تلك الثقافات بمنظارها الخاص وصهر لها في أتون المعركة الضارية التي كانت تخوضها ضدّ الخصم الباطني القوي، وذلك كلّ في عصر هو عصر تشكّل ثقافي وتكوّن معرفي مثلما هو عصر صراع سياسي وانفجار أيديولوجي"². بما فرضته من نسق فكري جاء مغايراً لنظيرتها المعتزلة، إذ يرى التاريخ أنّها قامت مناقضة لأختها داحضة لأقاويلها بكل معاول الرد، لذلك وجدنا أنفسنا أمام آثار تشهد على وجود

1- الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح محمد زينهم محمد عزب، مكتبة القاهرة، ط1، 1991، ص43.

2- سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2010، ص17.

تفاعل معرفي أو تصادم وتصارع في أحيانٍ كثيرة بين سجلان فكريان وفضاءان حضاريان عريقان، بذلك سنتحدث عن هذه الفرقة بحكم أن منهج الأشعرية مع اللغة العربية في تقرير العقائد يختلف عن منهج المعتزلة، ذلك أن الأشاعرة يخالفون المعتزلة في تخريجهم للغة ، ذلك ما سنكتشفه من خلال التعرّض للأصول الفكرية والعقائدية للمذهب .

الخلاف العقائدي وجذور المذهب

لا يختلف اثنان أن النصّ القرآني مجّد النظر والاستدلال العقلي على الذات الإلهية التي هي محلّ الفكر العقائدي عند المسلمين، فلا جرم أن ينطق القرآن قائلاً: « إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ »¹ الذين لا يستخدمون عقولهم في مظاهرها والتي فطرهم عليها الخالق عزّ وجلّ، فليس لنا أن نتجاهل احتواء القرآن الكريم على ضروب متنوعة في السعي نحو الاستدلال والبحث باتّباع قواعد الفكر الملزمة، ومن "التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل فيه وعلى التدبّر في بناء العوالم، وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون وعن الحياة"² التي يحياها في جوّ النظر والفهم لكل ما يحيط به، وفي نصوص القرآن الكريم الأصل في ذلك، إذ اعتبرت "من العوامل التي أثارت في عقول بعض المسلمين حب البحث في العقائد، ذلك لأن ورود القرآن الكريم محكما ومتشابهاً جاء لحكمة منه تعالى وهي أن يظلّ العقل الإنساني باحثاً في رحاب القرآن

1- سورة الأنفال، آية 22.

2- محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، د ط، 2001، ص 45.

فهو حمّال أوجه¹ ومتعدّد الفُهوم لحظة تدبّره، لذلك كان أهل السنة البداية الأولى لهذا الفهم والقراءة.

تفاديا للخلط ما بين المفاهيم توجب علينا والحال هذه تحديد الرؤى الحاصلة في هذا الحقل المعرفي الخصب، فمفهوم أهل السنّة والجماعة تدخل في حيّزه كل الفرق الإسلامية دون استثناء، أما المفهوم العلمي ففيه عام وخاص "فالمعنى العام يقال مقابلا للشيعة، ولذلك يدخل فيه المعتزلة كما يدخل فيه الأشاعرة على حد سواء، أما المعنى الخاص وهو المراد² فتدخل فيه الأشاعرة دون غيرها من الفرق.

ويحضر في مقابل أهل السنة والجماعة مصطلح «الصفّاتية» التي اعتبرت كنية لهم خاصة في كتب أعلام الأشاعرة، حيث أنّ جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والحياة، والسمع والبصر، والكلام، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل (صفات ذات: كالعلم والقدرة والحياة وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها من الجهل والعجز والموت، وإما صفات فعل كالخلق والرزق والكرم والجود وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها)، "بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية: مثل اليمين، والوجه، ولا يؤوّلون ذلك إلا أنّهم يقولون: هذه الصفّات قد وردت في الشرع فنسمّيها صفات خبرية؛ ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف: صفّاتية، والمعتزلة: معطّلة"³ الذين عطّلوا صفات الباري باعتماد آلية التأويل للوصول إلى مبتغاهم المعنوي القائم على تعطيل الدال خدمة للمدلول.

1- محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 49.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، د س، ص 15.

3- الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، ط1، 2006، ص 91.

ويضيف البغدادي أنهم: "الذين تبرّءوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والتجارية، وسائر أهل الأهواء الضالة"¹ التي شبّهت وأولت فظلت وأظلت، لهذا يتوجب علينا أن نتّبع آراء أهل السنة والجماعة من بداية النشأة لمعرفة تطور آرائهم.

يرى الشهرستاني أن بدعة هذه الأمة بدأت منذ زمن النبي، حيث "أن شبّهاتها نشأت كلها من شبّهات زمن النبي، إذ لم يرضوا بحُكمه في ما كان يأمر وينهي، وشرعوا في ما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عمّا منعوا من الخوض فيه، والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل في ما لا يجوز الجدل فيه"² ثم تبعها بذكر عشر خلافات منذ مرضه، وفي موته، وفي الإمامة، ومانعي الزكاة، والشورى إلى غيرها من الخلافات. بينما يرى ابن تيمية أن بدء الفتنة في الإسلام في خلافة عثمان بن عفان الخليفة الثالث، فيذكر أنه لما قتل عثمان "وقعت الفتنة ومَرَقَت المارقة، والمارقة لفظ يطلق على الخوارج"³ وهم الذين خرجوا على الإمام علي رضي الله عنه ممن كان معه في حرب صفين، وفي أواخر عصر التابعين - من أوائل المائة الثانية - حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات، وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم*، ثم نادى بهذا

1- البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دط، د س، ص 272.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 21.

3- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 19.

*- أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله، قال المدائني: كان زنديقاً، وقال له وهب: إني لأظنك من الهالكين، لو لم يُخبرنا الله أن له يداً، وأن له عيناً ما قلنا ذلكن ثم لم يلبث الجعد ان صُلبَ. (يُنظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج 5، ص 433).

المذهب الجهم بن صفوان*، بذلك يكون "منشأ الخلاف في العقيدة هو الآيات المتشابهة فدعا بذلك إلى الخصام و التناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام"¹ فالقرآن يحوي آيات متشابهة، منها ما يدعو إلى التثريه المطلق، ومنها ما يفهم منه التحسيم، ومنها ما يدل على الجبر، وأخرى تدل على الاختيار، كل هذا فتح باب التناظر والاستدلال بالنقل وإعمال العقل، فظهرت الفرق كل حسب توجهه في الفهم.

وبدأت بذور الخلاف الأولى بالتفتق بدءاً بأمور "العقيدة لأن الجهم بن صفوان كان قد فتح باب التأويل العقلي على مصراعيه، فأراد مالك أن يغلقه، ولم يكن أمامه إلا أن يدعو إلى المحافظة على ظاهر النص"² التي كانت سائدة في القرن الأول والثاني مع جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، إلا أن شرّ الفتنة كان قد سرى في الأمة سريان النار في الهشيم، مما دفع ببعض العلماء إلى الاجتهاد ومحاولة التوفيق بين النقل والعقل درءاً للصراعات التي أثقلت كاهل الأمة، وهو ما كان مع الإمام أبو الحسن الأشعري، أمّا هذا الأمر فسيعود مع متأخري الأشاعرة الذين أوغلوا فيه بسبب غلبة الفلسفة وطغيان الفكر الاعتزالي الذي لم يندثر كلياً، وإنما ظهر مع أعلام كالبيضاوي في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل».

*- أبو محرز الراسي، مولاها، السمرقندي الكاتب المتكلم، أس الضلالة ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان يُنكر الصفات ويتره الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول إن الله في الأمكنة كلّها، قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم، لإنكاره أن الله كلم موسى. (يُنظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج6، ص27).

1- ابن خلدون، المقدمة، تح عبد الله محمد الدرويش، ج2، دار البلخي، سوريا، ط1، 2004، ص215.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص25.

المذهب الأشعري أصوله ومنهجه

تجمع المصادر التاريخية على اختلاف توجهاتها العقائدية على أن "الأشعري الذي أخذ فقه الشافعي وكلامه وجعل منهما مذهباً كاملاً، وكان فقه الشافعي من أهم أسباب التحول عن الاعتزال عند الأشعري"¹ إلى تأسيس مذهب يُحوّل له الجمع بين العقل والنقل، ومحاولة التوفيق بينهما في فهم النص القرآني، والردّ على أهل الزيغ والضلال؛ حيث "يذكر ابن تيمية أن ابن كُلاب* هو شيخ الأشعري، وأنّ الأشعري لما مال عن الاعتزال أخذ بطريقة ابن كلاب، فيقول: وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه كالخارث المحاسبي* وأبي العباس القلانسي، لذلك نعتبر ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي هم سلف الأشعري والأشاعرة"² فهؤلاء هم شيوخ الأشعري بالمباشرة كابن كُلاب، أو عن طريق أئمتهم كالخارث المحاسبي أو أبو العباس القلانسي، ففيهم نشأت البذور الأولى للفكر الأشعري، الذي تطوّر فيما بعد ليصبح مذهب السّواد الأعظم.

1- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص32.

*- ابن كُلاب رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطّان البصري صاحب التصانيف في الردّ على المعتزلة، وكان يُلقّب كُلاباً لأنه كان يجرّ الخصم إلى نفسه ببيانته وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبو الحسن الأشعري، وكان يردّ على الجهمية، وصنّف في التوحيد، وإثبات الصفات، وأنّ علوّ الباري على خلقه معلومٌ بالفطرة والعقل على وفق النصّ، ولابن كُلاب كتاب "الصفات" وكتاب "خلق الأفعال" وكتاب "الردّ على المعتزلة" (يُنظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج11، ص176).

*- المحاسبي الزاهد العارف شيخ الصوفية، أبو عبد الله الخارث بن أسد البغدادي المحاسبي، صاحب

التصانيف الزهدية. فالالخطيب: له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والردّ على المعتزلة والرافضة.

فالجُنيد: خلّف أبوه مالا كثيراً فتركه وقال: لا يتوارث أهل ملّتين، وكان أبو يقول بخلق القرآن. مات سنة

ثلاث وأربعين ومئتين (243هـ) (يُنظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج12، ص112).

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص40.

الصراع الفكري العقائدي كان بسبب الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، فكان ذلك مدخلاً إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل، فنشأ بذلك علم الكلام الذي جمع بين العقل والنقل. يذهب الشهرستاني في حديثه عن المُشَبَّهة "أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغّل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا¹ فالإيغال في استخدام العقل ومنحه السلطة المطلقة مُخالفةً لسلف الأمة، وخدمةً للتيار السياسي الغالب مرةً بالقول في القدر، ومرةً بخلق القرآن كلّها مهّدت لميلاد تيار يجمع بين المتخالفين.

لكن قادهم تفكيرهم إلى الإيمان بها كما جاءت، فقالوا: "نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثّل في الوهم فإنه خالقه ومقدّره، وكانوا يحترزون عن التشبيه² فالإيمان بالآيات وتمثيلها كما جاءت من دون تحريفٍ ولا تأويل ولا تعطيل هو الرأي الذي ساد آنذاك. ولكي نتعرف على حدة الصراع العقائدي الفكري، نعرض لفرقتي القدرية والجهمية، وبحكم أنهما سيمهّدان للمعتزلة في تكوينها، وتناولي لهما لكي تتضح معالم التفكير والاستدلال في هذا الجو المفعم بالصراع العلمي على أوجه.

1- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 103.

2- نفسه، الصفحة نفسها.

القدريّة:

يقصد أصحاب التاريخ في مؤلفاتهم بها أوائل من قال وتحجج بالقدر، ومن رحمها خرجت المعتزلة. حيث يذكر الإسفراييني أن "بدعة القدريّة حدثت في أواخر عهد الصحابة، وقد اشتهر أن أوّل من أحدث القول بالقدر معبد بن خالد الجهني*، اختلفوا في اسم أبيه، رأى من يتعلل في المعصية بالقدر فأراد أن يرد عليه وأخطأ الطريق وقال لا قدر والأمر أنف¹ وهو أمر أخذت به الدولة الأموية كغطاء للتجبر والطغيان.

ويذكر النشار ماساد في هذا العصر من الجبر حتى لكاد ينهار حين سلبت منه حرّيته، إذ أعلن عن "فكرة الجبر المطلق وإنها هي التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، فعلوا هذا إرضاء للخليفة المعتصب، وأمر الخليفة عمّاله في مختلف بقاع العالم الإسلامي بنشر الفكرة وأخذ الناس بها، فليؤمن بها الكبير قسراً، ويرضعها الصّغير ويحبوا بها وعليها"² فظنوا أن رقاب الناس أصبحت بأيديهم، ففرضوا عليهم فعمّ واهياً لآيات قرآنية فسروها بمواهم وأرادوا من جميع الأمة الإيمان بها وأخذها مأخذ الجدّ، فرأوا 'بالجبر الإلهي، وأنه قدر على الناس أزلاً' حتى أنهم في استغلالهم لمال المسلمين قرونه بالقدر، مدّعين أن القدر من سلطهم على أعناق المسلمين وعلى بيت مالهم.

*- ابن عويمر وقيل ابن عبد الله ابن عكيم الجُهنيّ نزيل البصرة، وأول من تكلم في زمن الصحابة، وكان من علماء الوقت على بدعته، قال محمد بن شُعيب: سمعت الأوزاعي يقول: أوّل من نطق بالقدر سوسن بالعراق، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصّر، فأخذ عنه معبد، وأخذ غيلان القدريّ عن معبد، مات قبل التسعين، وقال سعيد بن عُفَيْر: في سنة ثمانين صلب عبد الملك معبداً الجهني بدمشق. (يُنظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج4، 187).

- 1- الإسفراييني، التبصير في الدين، تح كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، ط1، 1983، ص28.
- 2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9، د س، ص306.

كما أن المجتمع الإسلامي في هذا العصر بالأخص البصرة التي كانت تدين للأمويين، شاع فيها الفساد إذ تحللوا من التكاليف الإلهية "وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص"¹ وشاعت فكرة الإجبار وأصبح كل من يقول بخلافها فمآله إلى الزوال. إلا أن الأمر لم يدم على هذه الحال، وإنما حدث القول بخلاف ذلك وهو القول بالإرادة الحرة قال به معبد بن خالد الجهني، حيث "أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبدا الجهني هو أول من تكلم في القدر من المسلمين، وكان يعلن أنه لا قدر والأمر أنف"² ومن يقرأ ويتتبع التاريخ الإسلامي يرى أن أفكاره انتشرت كالنار في الهشيم، ودان بها خلق كثير، حيث لم يسلم من تأثير تلك الأفكار "إلا شذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح، ممن عصمهم الله عن الزيغ والطغيان"³ الذين رفضوا الحديث في القدر، وتفسير الآيات على رأي ملوك بني أمية، من كل هذا "يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهني، أنه ينكر على ملوك بني أمية مظالمهم باسم العدل الإلهي، فإذا يكون أول من أعلن نظرية العدل المعتزلية في العالم الإسلامي، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية"⁴ التي ستحدث ثورة فكرية في العقيدة، وتحدث جلبة وصراعا.

انتشر فكر القدرية بين السواد الأعظم من العلماء وعامة الناس، حيث ذكر القاسمي "أثر القدرية البالغ في الحديث لدرجة أن البخاري ومسلم في صحيحيهما لم يريا مانعا من الرواية عمن رموا بالقدر، ونقل في ذلك قول السيوطي وأحمد بن حنبل وابن تيمية أن في القدرية خلقا كثيرا من العلماء والعباد، كتب عنهم وأخرج البخاري

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص314.

2- نفسه، ج1، ص318.

3- نفسه، الصفحة نفسها.

4- نفسه، ج1، ص319.

ومسلم لجماعة منهم، ولو تركنا الرواية على القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة¹ وهذا بسبب انتشار مذهب معبد في أرجاء العالم الإسلامي وسمى أتباعه قدرية، حتى أن مذهبهم دام بين "دهماء الرواة من أهل البصرة قرونا"² جعلت من الفكرة تتغلغل وتتعمق وتأخذ لنفسها سيرورة تاريخية.

أخذ غيلان الدمشقي عن معبد الجهني، حيث كانت له صلة مع الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ومناقشات، حيث كانا "يتلاحيا بالآيات القرآنية، يورد هذا آيات الجبر، وذلك آيات الحرية، وانقطع غيلان عن في الجدال، وأنه وعد الخليفة ألا يتكلم في هذا الأمر أبدا، ووفى بوعده، فلما مات عمر سال منه السيل"³ بالقول بالحرية في الأفعال، والحرية في الفهم المتنصل من دعائم التفسير. ويذكره البغدادي ضمن المرجئة يقول أن "غيلان القدري يجمع بين القدر والإرجاء، ويزعم أن الإيمان هو المعرفة الثابتة الثانية بالله تعالى، وهو الإقرار باللسان.. لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه"⁴ ففكرة الإيمان يزيد وينقص كانت وليدة القرون الأولى، لكنّها زادت وتبلورت مع مرور الزمن.

ضمن هذه الظروف كانت الغيلانية "فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك - نظريا - يتّضح في تبنيها لفكرة الاختيار الإلهي، وإنكار للجبر الإلهي، كانت الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأي النظري إنكار الظلم الاجتماعي الذي فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين"⁵ أساسه قدر علينا ولا محيص، التي سلطتهم

1- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص99.

2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص320.

3- نفسه، ج1، ص322.

4- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص181.

5- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص327.

على رقاب المسلمين. تلك هي أولى فهم القدرية المبشرون الأوائل بمذهب الحرية الإنسانية، ولكن المجبرة الأوائل أو الجهمية خالفوهم باعتماد التأويل العقلي ذوو منحى مُخالف لسابقيهم.

الجهمية:

أتباع الجهم بن صفوان* الذي قال "بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتُفنيان، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط... وقال لا فعل ولا عمل لأحدٍ غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال زالت الشمس... ومجدوث كلام الله كما قالته القدرية، ولم يسم الله تعالى متكلماً به"¹ ربما يكون في بعض أقوالها ما يوافق المعتزلة فيما بعد خاصة كلام الله الذي احتدم حوله الصراع الفكري بينها وبين الأشاعرة متمثلة في القاضي البيضاوي.

يرى النشار أن "أول مسلم خاض المعترك العنيف، ونادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجعد بن درهم"² هذا التأويل كان القضية الفعلية والمحورية الذي دار في حلقاته الفكر الاعتزالي، والذي اتسم به تعامل البيضاوي مع الخطاب القرآني أثناء تأويله له باعتماد آليات مختلفة ومتعددة لكن منطلقها أساس معرفي يروم التوغل للكشف عن المعنى. بينما يرى ابن تيمية "أن الجعد بن درهم أنكر قدم الكلام، ولذلك كان مشهوراً أن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم"³ وتذكر كتب التاريخ

*- جهم بن صفوان أبو محرز، تلميذ الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة 124هـ، على الزندقة والإلحاد، والجعد أول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل صفات الله.

1- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص186.

2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص329.

3- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص99.

الإسلامي المتعددة أن الجعد "أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، وأن هذا القول قد أوغر صدور الأمويين عليه فطلبوه، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها، فلقبه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه"¹ بهذا فالجعد أول من نادى بتعطيل صفات الباري تعالى، وبنظرية خلق القرآن وهو ما أثر به على الجهم بن صفوان، والظاهر أن نشأة التأويل العقلي في الإسلام كانت على يدي الجعد، حيث يرى ابن النديم "أنه كان يتردد على وهب بن منبه وأنه كلما راح يغتسل ويقول: أجمع للعقل، وكان يسأل وهبا عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوما: ويلك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك، وأن له عينا ما قلنا ذلك وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك"² هي إذاً إرهابات تقديم العقل على النقل، أو فلسفة العقل الديني كما نراها بدأت مع الجعد في تغليب حكم العقل في مسألة الأسماء والصفات، فالجعد كما نرى "أول من نادى بالتعطيل، والتعطيل اصطلاح وضعه السلف وصما للمعتزلة وسالفهم، ومعناه إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات، فالجعد إذن من نفات الصفات بل أول من نادى بها، وقد أداه نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن"³ التي ستصبح ثورة في الفكر الإسلامي التي ستتطور مع الجهم بن صفوان إلى أن تصل إلى المعتزلة أين سيتم بلورتها ومحاولة ترسيخها ولو بالقوة كما حدث في أيام المأمون الخليفة العباسي.

ما تجمع وتتفق عليه مصادر التاريخ أن الجهم بن صفوان "أخذ عن الجعد بن درهم، ويبدو أنهما تقابلا في الكوفة وأن جهما قضى بها فقرة من الزمن، يقول بن كثير: سكن الجعد الكوفة فلقبه فيها الجهم بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه، وهناك

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص330.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص100.

3- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص331.

عرف الجهم منهج الجعد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث، وقد راعه الحشو الهائل الذي أدخل في الحديث، كما راعه عدم اهتمام المحدثين بالدراية، واقتصارهم فقط على الرواية¹ ولهذا نجد أسباب جوهرية دعت به إلى ذلك وهي أن الجهم لم يكن له نفاذ في علم الحديث والأثر، فلم يكن له عناية برواية الحديث ولا تحمّله، وكان وأصحابه يلقبون أهل الحديث بالحشوية، ومن هنا نفهم لماذا لجأ الجهم إلى منهج الجعد في التأويل العقلي فقد راعه الحشو الهائل الذي دخل في الحديث واهتمام المحدثين بالرواية² وفي حديث الملقبي عن الجهمية ذكر أنهم من المعطلة ويقولون: "إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء"³ وهذا استباحة لحق الله وتعطيل صارخ للذات الإلهية وصفاتها، حتى وصل به الأمر إلى إنكار استواء الذات العلية على العرش، وأنكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل، وأنكر النظر إلى وجهه الكريم، والسمع والبصر وحتى الكلام، وهو أمر ستأخذه القدرية المتأخرين الذين سيسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد أو المعتزلة كما يحلو لكتب التاريخ أن تطلق عليهم.

وذكر الشهرستاني أن السلف كلهم من أشد الرادين عليه "ونسبته إلى التعطيل المحض، وهو أيضا موافق للمعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع"⁴ وهو أمر سيتطور مع مرور الأيام ليصبح عقيدة يدافع عنها بعض الرجال بالسيف والقلم. أما عن الأسباب والعلل التي دفعت الجهم إلى نشر آرائه وطرق باب التأويل هو مقاتل بن سليمان، حيث أن الجهم ذهب إلى

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص334.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص101.

3- الملقبي، التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء، ص73.

4- الشهرستاني، الملل والنحل، ص87.

بلخ، وقابل فيها المفسر المشهور مقاتل بن سليمان، وكانت شهرته قد عمّت البلاد الإسلامية، ولكنّ مقاتلاً كان مشبهها، بحيث يقول الإمام أبو حنيفة النعمان "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنّّه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه، إن هذا معطلّ وذاك مشبه، وإنّ لهما رأيين خبيثين"¹ بين التّعطيل والتّجسيم، فالجهم غالى في التّزيه حتى عطّل صفات الباري، أما مقاتل فقد شبّه حتى درجة التّجسيم والتّشبيه بالخلق.

إذاً تكون الحركة العقلية في تعاملها مع النصوص يكون الجعد والجهم قد رسّخ أقدامها في العالم الإسلامي، وهذا كرد فعل على الحملات الشّعواء التي تعرض لها الإسلام وبالأخص النص الديني من الداخل والخارج "فانبرى لوضع هذا المنهج، وهو المنهج الذي اعتنقه المعتزلة فيما بعد، وحاربوا به أعداء الإسلام"² لكنّه خلق لهم أعداء من ملّتهم، فنشأ صراع فكري أسال الكثير من الدماء. ومن جهة أخرى اتّضح بصورة أجّل التأثير العميق للجهم بن صفوان المتأثر بالجعد "أول من وضع فكرة التأويل العقلي للنصوص الدينية، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفي"³ ما أسفر عن قطبين في التعامل مع النصوص: قطب الدراية الحامل لواءه 'المعتزلة'، وقطب الرواية الحامل لواءه 'الأشاعرة'، وبينهما سيحتمد الصراع الفكري العلمي.

لذا لا يزال علينا في سبيل الإحاطة بصرح البناء المعرفي عند القاضي البيضاوي الكشف عن منطقته ومكوّناته أن ننظر في بُعد آخر من أبعاد البناء الفكري عند كل من المعتزلة وتليها الأشاعرة كتوجّه دافع عنه الرّجل وجسّدته في مدوّناته بشيء من

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص334.

2- نفسه، ج1، ص336.

3- نفسه، ج1، ص371.

الاقتراب حيناً والابتعاد حيناً آخر بين "شرعية المعرفة العقلية ومشروعية المعقول من خلال التذكير بحدود مجال المعقول ، ثم التسليم للمنقول بقدراته واختصاصاته"¹ حيث ستتلور هذه الرؤية عنده بخاصة في تفسيره، بين التسليم المطلق لظواهر الآيات، والتأويل الصّارخ لغالبيتها وكلُّ له أسبابه.

كانت هذه إطلالة على ما دار في التراث الفكري العقائدي العربي الإسلامي من خلافات حول الجبر و الاختيار، إذ انتقل الصراع في بعض الأحيان من اللسان والقلم إلى اليد والسيف سفكت فيه دماء كثيرة، لم يكن لها من مبرر سوى الاختلاف في فهم معاني الآيات المتشابهات تحت مسمى 'التأويل'، فالقدرية "تقول بحرية الفرد وإرادة مستقلة عن إرادة الله ومن ثم تقع على الفرد مسؤولية الثواب والعقاب، والجهمية تقول بالجبر وتنفي قدرة العبد على الفعل وتنسب الفعل إلى الرب"² إلا أنه ستأتي فرقة تنادي بالوسطية في كل هذا بين العقل والنقل، وتقول بنظرية الكسب "وهي خلق الفعل من الرب واكتسابه من العبد، بمعنى أن للعبد قدرة غير مؤثرة من جهة الخلق، ولكنها مؤثرة من جهة اكتساب الفعل"³ في معناها أن الباري عز وجل هو الموجد للفعل أمّا العبد فقط اكتسبه، فالخلق من الله والاكْتساب والتأثر من العبد، وستتطور مع مرور الزمن مع أعلام حملوا لواء الفرقة وأفكارها.

تقودنا سيرورة التاريخ من الصراع بين القدرية الأوائل والجهمية وأهل الحديث، إلى الدّخول في بيئة طالما اعتبرت نفسها هي الأحق في حمل لواء العقل في تعامله مع الخطاب الديني بخاصة النص القرآني، ألا وهي 'المعتزلة'، حيث "غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لُقّب المعتزلة في كثير من الكتب بالجهمية، هذا

1- سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري مساهمة في دراة العقل العربي الاسلامي، ص65.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص115.

3- نفسه، الصفحة نفسها.

على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين، فالجهمية جبرية مطلقة، والمعتزلة قدرية، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلي واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة، وهذا ما فعله جهم، بل آمنت المعتزلة بنفي الصفات وبخلق القرآن، وكان الجعد أول من آمن بهذا¹ ما مهّد الطريق وأرسى قواعد العقل الخالص في مقابل النقل، بهذا يكون المقتولون الأربعة: الجعد بن درهم، ومعبد الجهني، وجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي لهم صلة وثيقة بالتراث الفكرى الاعتزالى "فالمذكورون تبّنوا تلك الأفكار بدرجات مختلفة من الوعي والمساهمة"² في إرساء وتكوين الهرم العلمى والترتيب المعرفى سيكون له الفضل فى بلورة الأسس المعرفية للفرقة.

المعتزلة:

تجمع كل المصادر التاريخية على أن مشكلة القدر كانت أقدم مشكلة انطلقت منها العناصر الأولى، التى بدأت السير فى الطريق الذى أدّى إلى تكوين فرقة المعتزلة، التى حمل لواءها أعلام على اختلاف طبقاتهم فى فهم وتأصيل عقائدها.

كان السلف الأول يستقون عقيدتهم من القرآن الكريم، يعرفون ما يليق بذاته تعالى وما تستحقّه من وصف، ولذا لم يكن بينهم جدل فى شأن من شؤون العقيدة "ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى واختلط المسلمون بغيرهم من الأمم وأصحاب الديانات القديمة، وفيهم من يتكلم فى القدر ومن يثبته ومن ينفيه، ابتدأت المناقشة فيه تأخذ شكلاً لا يتفق مع أمر"³ العقيدة الثابتة بالنص، لكن مع مرور الزمن استجدّت أحداث فى حاضرة الإسلام استدعت الاجتهاد وإعمال العقل، إلا

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام، ج1، ص359.

2- سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامى الحر، مكتبة التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص27.

3- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، دار الفكر العربى، القاهرة، دط، دس، ص95.

أنها أثارت خلافات وآراء أدت إلى الفرقة والتناحر حول بعض الفروع، لكنها مع مرور الزمن أصبحت أصولاً ترتكز عليها كل فرقة وترى فيها الأصل الذي يجب أن يُتبع، وكل من يخالف فهو ضال مبتدع.

تعتبر المعتزلة إحدى هذه الفرق التي أفرزها ذاك الصراع العقائدي المتجذر منذ المائة الهجرية الأولى، إضافة إلى الخلافات مع الملل والنحل، فهم "كوكبة من أهل الفكر والنظر، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقي في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقته تعايش العرب والموالي دون تفاخر أو تنافر أو عصبية، وكان الفكر العقلاني هو السُّلم الذي ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى الأشراف"¹ فالجامع لأعلام الفرقة هو النظر والمعرفة والرقي الفكري، لذلك سنحاول استنطاق هذا الخطاب الكلامي عسانا نقع على المضمّر واللامفكر فيه.

تجتمع الآراء على أن المعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي "فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة أثرت موضوعاته، وكان لهم دوراً رئيسياً في تطويره وصياغة مشكلاته ومعالجتها معالجة جادة هي أقرب إلى روح التفلسف"² موضوعات علم الكلام أُسست في أحضان الفكر الاعتزالي، صياغة وإثراءً لإشكالاته جعلها تدور في فلك الفلسفة، وهو أمر ليس بالمستبعد بحكم الروح الفلسفية كانت تتمتع بها المعتزلة في تطورها الذي ساد مع أعلامها، فالكلام منهم بدأ ونشأ، ولهم الكتب المصنفة والأئمة المشهورون، في الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع (الزنادقة)، ومن رحمها استخرج الأشاعرة التي ستحمل لواء الدفاع عن العقيدة مزوجة بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وهذا من خلال القراءة الواعية للخطاب الأشعري.

1- سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، ص 10.

2- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 219.

المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل، والتّمييز والنّظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام "والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه يتولّون وبه يتعادون وإنما اختلفوا في الفروع"¹ موضوع علم الفقه من الفروع وهذا لأنّ منهم الحنابلة والشافعية، أمّا الأصول التي هي موضوع علم الكلام الذي لا جدال فيه بينهم هو المتزلة بين المتزلتين، ومرتكب الكبيرة، فمن رحمها انبثقت روح الاعتزال وتطورت مع مرور الزمن، لكن تعدّدت الآراء واختلفت حول النشأة الأولى لروح الاعتزال، بين من ربطها بالخلافات السياسية أو اشتقاقها من العزلة.

أولاً: الرأي الذي يربط بين نشأة المعتزلة والأحداث السياسية التي وقعت في صدر الإسلام، حيث يرى الملطي أنهم "سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية (40هـ)، وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة"² فالاعتزال والعبادة والنّفور من الصراعات السياسية ودوائر الحرب جعل منهم مُعتزلة بالمعنى الواقعي المتعلّق بالوقائق، إلّا أنّه "من الواضح أن كلمة معتزلة استخدمت في هذا العصر المبكّر لتعبر عن اتّجاه لبعض الناس الذين اعتزلوا أطراف القتال، مُعبّرين عن موقف سياسي يتسم بالحياد، وكفّوا عن المشاركة في شؤون المجتمع، وما يجري فيه من أحداث"³ فالسياسة والعقيدة اختلفتا بحكم تعدّد النّظر والاستدلال.

ثانياً: خلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة.

1- الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص30.

2- نفسه، الصفحة نفسها.

3- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص224.

يجمع المؤرخون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضر مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكب الكبيرة، وذلك حين خرج واصل بن عطاء "وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري المسجد البصرة، فقال الناس يومئذ: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة"¹ نسبة إلى الفعل، إلا الملاحظ أن قضية الفاسق والإيمان والكفر والمنزلة بين المنزلتين تطوّرت بتطور المجتمع الإسلامي، وحملت بين طياتها أبعادا سياسية بحثة، إلا أنها فيحقيققتها مسألة شرعية، فهي "تدور حول مقادير الثواب والعقاب، وهذا فيما يقول القاضي عبد الجبار لا يعلم عقلاً، وإنما يُعلم شرعاً، فالخلاف حولها خلاف فقهي بحث، غير أنها لارتباطها بالسياسة دعمت بالدليل العقلي بجانب الدليل النقلي فاكسبت طابعا عقليا"² ولربما جاءت الحادثة كمفصل وردّ على مبدأ الخوارج الذي يرى فيه الكفر، والمرجئة التي تراه مؤمنا، والحسن البصري في أنه منافق.

وعلى مر التاريخ اختلف الرواة في نسبة التسمية والحادثة، لأنه وُجد من نسبها إلى عمرو بن عبيد "إذ يقول السمعاني: المعتزلة نسبة إلى الاعتزال أي الاجتناب، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم، لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه فسمّوا المعتزلة، وإلى مثل

1- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص108.

2- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص232.

هذا الرأي يذهب المقرئزي¹ صاحب المواعظ والاعتبار، وهناك رواية أخرى ذكرها القاضي عبد الجبار المعتزلي لسان حال المعتزلة بقوله: "وإنما وقع هذا الاسم على عمرو بن عبيد وأصحابه بعد الحسن، لما اعتزلوا حلقة الحسن، من حيث غلب عليها قتادة، وكان قتادة يشير إلى من يطلبهم فيقول: هؤلاء معتزلة"² بالمعنى الفعلي، أما بالنسبة للجانب التاريخي لظهور الاعتزال، فإن الكثرة من المؤرخين يكادون يتفقون على أن حركة الاعتزال نشأت بمفهومها العلمي الدقيق اعتباراً من بداية القرن الثاني الهجري (ق2هـ)، وهو قرن التكوين والتأسيس وإرساء القواعد الخمس.

اختلفت وتعددت أسماء هذه الفرقة منذ ظهورها، إذ لم تنحصر الأسماء في اسم المعتزلة وإنما هناك أخرى نبذوهم بها خصومهم، حيث ذكر الشهرستاني أنهم يسمون "أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به منقفاً عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة»"³ والغالب أنهم كانوا يرفضون لقب القدرية لإدراكهم ووعيمهم بحديث النبي وما فيه من استنكار وتغليظ على قائل القدر حتى مساواتهم بالمجوس عبدت النار، أما أنهم العدلية "يعنون بالعدل نفي القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه شر، ويعنون بالتوحيد نفي

1- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص106.

2- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، دط، د س، ص166.

3- الشهرستاني، الملل والنحل، ص49.

الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل¹ وقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا يعلم وقدرة وحياة، وذلك تعطيل لصفات الباري ومنه سموا 'معطلة'.

ولقبوا بالجهمية باعتبار أن الجهمية الأوائل قالوا بنفي الرؤية والصفات والقول بخلق القرآن ثم التأويل العقلي الذي ظهر مع الجهم، حيث يرى القاسمي: "إن تلقيهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم الجهمية في تلك المسائل، مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها"² تكون هذه الصفات التي أطلقها عليهم الخصوم اعتبارا للاختلافات معهم فالصفات التي يثبتون لله الصفات الخيرية يصفون المعتزلة بأنهم معطلة، والقائلون بالجبر يسمون المعتزلة باسم القدريّة، والمرجئة الذين يرجئون الحكم على فاعل الكبيرة إلى يوم القيامة، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، يلقبون المعتزلة بالوعيدية لأنهم يقولون إن الله صادق في وعيده فلا يتخلف عذابه كما أنه صادق في وعده فلا يتخلف ثوابه عن ما وعد به.

كانت ذي إطلالة تاريخية تأسيسية لبداية فرقة المعتزلة منذ البذور الأولى لنشأتها، إلا أن الأمر معها لا يتوقف عند هذا الحد وإنما هناك أصول عامة شكّلت القاعدة الفلسفية وهي متفق عليها بين أعلامها سميت 'بالأصول الخمسة'، يقول عنها عبد الجبار الهمداني مؤرخ المعتزلة: "واعلم أن الأصول هي التي يجمع عليها المعتزلة وتتفق عليها، مما لا يختار عليه ولا ريب فيه، وإن كان الاختلاف الواقع بينهم في فروع ذلك وشبه وردت عليه"³ هذه الأصول ذكرها الخياط المعتزلي وأن كل من لا يقول بها لا يُعد معتزليا في قوله: "ولسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في القول بالتوحيد ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا

1- زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، ط1، 1974، ص5.

2- القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص60.

3- القاضي عيد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص346.

في التوحيد والعدل، وهم يخالفون في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، والمترلة بين المترلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹ هي ذي إذا الأصول العامة التي سار عليها الفكر الاعتزالي، فهذا التوجه العقائدي القائم في أساسه على جدلية العقل والفلسفة والنقل ترك آثارا واضحة، وأثار جدلا عميقا في حاضرة الخلافة والعقيدة.

لكن في حقيقة الأمر أن المعتزلة "وضعت منهاجا للتعامل مع العقيدة وقدمت فهما خاصا لأصول العقيدة الإسلامية، فقد ركزت في النهاية على أصول خمسة أوضحت من خلالها فهمها المتميز لأصول الدين"² هذا الفهم يكون مخالفا للفرق الأخرى المبينة لها في الأصول والفروع، أمّا الأصول الخمسة فهي أساس عام لفكرهم وبمثابة النظرية التي بنوا عليها تفسيرهم وأكدوا عليها بصرامة، ولعل لتحديد العدد بالخمسة حكمة وتأصيل ذكرها القاضي عبد الجبار في جوابه لمن سألته: "ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟ فيقول: إنه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة، والمعطلة، والدّهريّة، والمشبّهة قد دخل في التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المترلة بين المترلتين؟ وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"³ وهي الأصول الخمسة الجامعة

1- الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تح نيرج، أوراق شرقية، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص134.

2- القاضي عبد الجبار الهمداني، الأصول الخمسة، تح فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط1، 1998، ص18.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، د ط، د س، ص124.

لمذهب الاعتزال، وكلّ من يحيد عنها أو يرى بغيرها فهو مخالف، وربما كفر أو فسق أو كان مخطئاً ولا يعدّ معتزلياً، ووجب الردّ عليه وتفحيمه بالحجة. فالتوحيد أصل يقوم عليه الدين والخلاف من حيث تمرير الأسماء والصفات، والعدل لا خلاف فيه فقط قضية القبح والحسن اللذان ترى بهما المعتزلة أنهما عقليان، بينما الوعد والوعيد فالله وعد الطائعين الجنة أم المخالفين فالنار، بينما المتزلة بين المتزلتين فهي متعلّقة بصاحب الكبيرة هل هو فاسق أم كافر أم عاصي، ويأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كختم لأصولها، إذ تجمع كتب التاريخ أن واصل بن عطاء كان لا يخشى لومة لائم في الله بدخوله على خلفاء بني العباس والنصيحة لهم. وفيما يلي نذكرها بالتفصيل.

التوحيد:

لم يتوان المعتزلة في الردّ على أهل الضلال المنكرة للذات الإلهية، أو أهل الشرك الذين يثبتون مع الله آلهة أخرى كالجوسية عبدت النار والقائلين بالإثنية والذهرية والصابئة. أمّا التعريف اللغوي فإن التوحيد من "وَحَدَ: الواو والحاء والdal أصل واحد يدل على الانفراد، ومن ذلك الوَحْدَةُ، والواحد: المنفرد"¹ في ملكه وذاته، أمّا في اصطلاح المتكلمين "فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصفات: نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقّه والإقرار به، ولا بدّ من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحداً"² فالعلم بوجود الذات الإلهية الواحدة الخالقة، وله صفات تليق به يجب وصفه بها على العلم اليقين، والإقرار واجب وأكيد وإلا نقص الموحد في توحيده.

1- ابن فارس، المقاييس في اللغة، ص1084.

2- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العالم للملايين، بيروت، ط1، 1996، ص58.

تقرر لدى عبد الجبار في أصوله الخمسة أن "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به، ولا بد من هذين الشرطين: العلم والإقرار، لأنه لمَّ علم ولمَّ يقره، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً"¹ توحيداً خالصاً يُنجيه ومن الوعد والوعيد، انطلاقاً من قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»² نفياً للشبيه له تعالى وتقدس، وإثباتاً للسمع والبصر.

المعتزلة في التوحيد أنكرت التعامل مع النصوص القرآنية بالفهم الظاهر السطحي، بغية تخطي الفهم الإنساني البسيط إلى فهم أعمق يتناسق وجوهر العقل، الذي وهو للاستنارة وطلب الغوص أكثر لفهم مرامي كلام الذات الإلهية، ولهذا "رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة، ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التثريه الذي آمن به السلف، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التثريه نقطة انطلاق إلى التأويل"³ خدمة لأصولهم المعرفية الخمسة، بقراءة القرآن قراءة تنشد الفهم عن الله وتتوخى استخلاص أصول الأدلة تحقيقاً للتثريه المطلق القائم على التأويل. يرى البيضاوي في تفسيره لقوله تعالى: «بَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْفِلُونَ بِهَا»⁴ بقوله: "ما يجب أن يعقل من التوحيد بما حصل لهم من الاستبصار والاستدلال"⁵ فالمخلوق يتبع العلامات المؤدية إلى توحيد الخالق استدلالاً واعتباراً، ذلك أن المشاهدة والحس من مصادر المعرفة عند الأشاعرة.

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص128.

2- سورة الشورى، آية 11.

3- محمد علي أبو رتاب، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د ط، د س، ص244.

4 - سورة الحج، آية 46.

5- البيضاوي، أنوار التثريل وأسرار التأويل، ج2، ص689.

على هذا الأصل أسّس المعتزلة لقضايا أخرى رأوا أنها تمسّ التّوحيد، حيث "بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة، كما بنوا عليه أن الصفات ليست شيئاً غير الذات وإلا تعدّد القدماء في نظرهم، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى، لمنع تعدّد القدماء، ولنفي كثيرين منهم صفة الكلام عن الله تعالى"¹ وكله تأسيس معرفي للوصول إلى فكرة مفادها التّثريه المطلق للذات المطلقة، وذلك بالإنطلاق من الدّال للوصول إلى المدلول، لكنهم أفسدوا الدّال بآلية التّعطيل.

ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تصف الذات الإلهية، بذلك وضع المعتزلة قاعدة للتعامل مع الصفات، إذ تضمّن محتوى فكرتهم عن نفي الصفات، حيث يرى فخر الدّين الرّازي أن "المعتزلة كلهم متّفقون على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة، وعلى أن القرآن مخلوق محدث، وأن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العباد"² فالنّفي عندهم ليس من أجل النّفي وإثبات نفي لتحقيق التّثريه المطلق، ما يؤول إلى أن القرآن مخلوق وهذا كذلك تحقيقاً للتّثريه، وأفعال العباد صادرة عنهم فهم أحرار في اكتسابها خلقاً وفعلاً. ففي نظرهم "أن الله واحد من وجه، وهذا يعني أن صفاته ليست زائدة على ذاته، حيّ بالذات قادر بالذات، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً، فمن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين"³ أي أن المعتزلة توصّلوا بعد النّظر في صفاته أنّ ذات الله وصفاته شيء واحد. في شرح القاضي عبد الجبار لهذه الأصول رأى أن "من خالف في التّوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب

1- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، ص121.

2- فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1938، ص38.

3- أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2000، ص36.

إثباته، وأثبت ما يجب نفيه، فإنه يكون كافراً¹ بالنظر إلى أصولهم ومن خالفها كما قال الخياط.

استمر النَّظر في الصفات عند أعلام المعتزلة بشكل تعجز عن فهمه العقول، حيث استبدل بعض المعتزلة لفظ الصفات كمعمر بن عباد السلمي، واستعمل بدلها كلمة المعاني وسمي هو وأتباعه 'أصحاب المعاني'، حيث يرى الشهرستاني بأنه: "هو وأصحابه من أعظم القدريّة فِرْيَةً في تدقيق القول بنفي الصفات...أنّه كان ينكر القول: بأنّ الله تعالى قديم، لأن قديم...يشعر بالتّقدم الزماني، ووجود البارئ تعالى ليس بزماني"² والمقصود من كلامه أنه يكون قد "أحلّ لفظ 'المعاني' محلّ 'الصفات' التي لا تعني عنده إلا مجرد أمور اعتبارية، فذات الله واحدة، وما الصفات إلا معان ثانوية. وبين المعاني والصفات ظهر مصطلح 'الأحوال' عند الجبائيين بأحوالها إذ يريان أن "الصفات هي أحوال الذات الإلهية، أو قل هي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعاني الكلية، وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات، أو تكون هي عين الذات، وإن شئت قلت أيضاً: إن الأحوال عنده أشبه شيء بالاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية للذات الإلهية"³ فهو اختلاف في النظر والرؤية والفهم المعرفي، ومحاولة التّغيير والتميز فقط.

تفرّع عن قضية الصفات بين النّفي والإثبات قضية أخرى عُرفت بمحنة خلق القرآن المتعلقة بكلام الله التي هي جزءاً من مسألة نفي الصفات إذ "اتّفق المعتزلة على أن كلام الله مخلوق، وذلك لنفي وجود أي قديم سوى الذات الإلهية...ولأنّ القول بقديم كلام الله يجعله من صفاته، والمعتزلة تردّ جميع الصفات للذات، وقالوا: إنّ القرآن

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص124.

2- نفسه، ص68.

3- أبو الوفا الغيمي التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر، القاهرة، دط، دس، ص120.

يتقدّم بعضه على بعض فلا يجوز أن يكون قديماً، إنّ القديم ما لا يتقدّمه غيره¹ فالواقع أنّ الأصولي مضطّرّ إلى التزام ما قرّره في اللغة من مذهب بقدر ما كان ملتزماً ما تقرّر له في مذهبه الكلامي من عقيدة، وهو أمرٌ عملت المعتزلة على بلورته في قضاياها المختلفة.

وانتهت المعتزلة إلى أن الله تعالى تكلم ولكن لا بكلام قديم، بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وأنّ هذا "الكلام المحدث ليس قائماً به تعالى بل خارجاً عن ذاته العلية، يحدثه في محلّ فيسمع من المحل، ولذا فقد اشترطوا في المحلّ أن يكون جماداً حتى لا يكون هو المتكلّم به دون الله² فهم يتعقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به، و"لهذا اضطر المعتزلة في الآية: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»³ إلى أن يلجأوا إلى التّأويل فقالوا إنّ الله خلق كلاماً في شجرة، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام⁴ فيكونون قد سخّروا اللغة عنوةً، وقالوا بخلق القرآن، وهذا ما تُسهّم به اللغة، بل ما تقوم به من فعل حاسم داخل الخطاب المعتزلي في كلّ لحظات الجدل والخصومة المعرفية.

فخر الدّين الرّازي جامع أفكار المتقدّمين والمتأخّرين يرى أن المعتزلة: "لا يثبتون لله كلاماً بحرف أو بصوت، وإنّما يثبتون له القدرة على الكلام في أي وقت، كما يثبتون له الإرادة في أي وقت، ويمنعون عنه الحرف والصّوت لئلا يثبتوا لله جسماً

1- أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ص35.

2- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص241.

3- سورة النساء، آية 164.

4- زهدي جار الله، المعتزلة، ص78.

متكلمًا من مكان ما¹ تحقيقًا للتزويه المطلق الذي ينشدونه في أصولهم المعرفية، وعلى هذا يقولون: إن الله دائم القدرة على الكلام، وهو ينشئه في حينه إنشاء.

والقرآن عند المعتزلة مخلوق ومحدث "لأن الله القادر على كل شيء، قد قدر على خلق محمد صلى الله عليه وسلم من قبل أن ينزل القرآن عليه، ولأن في القرآن آيات تدل على أنه وجد بعد وجود حوادث حصلت من قبله...وعلماء بني إسرائيل يقولون في التوراة كما يقول المعتزلة في القرآن من حيث القدم والحدوث سواء بسواء"² استعملت المعتزلة كل أنواع الحجج لإثبات حدوث كلام الله من المنقول الذي يحوي أدلة التوقيف والسمع، والمعقول المعتمد على القياس العقلي الذي يقوم على مقدمات تلزم عنها نتائج منها التأويل العقلي لآيات القرآن لتفنيد مقالاتها ودفع أقوال الخصوم عن نفسها، وكان سلاحهم في ذلك اللغة، إذ لم يتوقفوا عند ظاهر اللغة "وإنما تجاوزوه إلى توضيح المقاصد المعنوية وراء الألفاظ وإلى إظهار مدلولها في الصفات الإلهية، لذا حرصوا على الطريقة اللغوية باعتبارها أعلى مبادئ التفسير...وزاوجوا في ذلك بين المنهج اللغوي والتدبر العقلي للآيات"³ تقديسهم للغة جعلهم يبحثون ما وراء اللفظ توضيحًا لمقاصده، ذلك أنهم انطلقوا من الدال وصولًا إلى المدلول، لهذا جاءت جهودهم جامعة بين التوجه اللغوي والتأمل العقلي في تأويلهم للنص القرآني.

العدل:

1- فخر الدين الرازي، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تح أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص10.

2- نفسه، ص11.

3- السعيد شنوكة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، 2005، ص237.

التوحيد والعدل عند المعتزلة متعلق بتزويه الذات الإلهية، فلغة: "العين والدال واللام أصلاً صحيحان... والعدل نقيض الجور، تقول: عدل في رعيته"¹ وهو عند ابن منظور: "لمصدر عدل يعدل عدلاً وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو من أسماء الله العدل، لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم"² يمكننا أن نصل إلى أن هناك صلة وثيقة بين التوحيد والعدل عند المعتزلة إذ نزهوا الذات الإلهية "في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر"³ فالتوحيد إفراده بالوجود، والعدل تزويه عن الظلم، منطلقين من قوله تعالى: « وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ »⁴ فالظلم ليس من متعلقات الذات الإلهية، وإنما هو من صفات المخلوق الذي يعتريه النقص.

يرى البيضاوي الأشعري في تفسيره لقوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ »⁵ أي: "بالتوسط في الأمور اعتقاداً كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك، والقول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر، وعملاً كالتعبّد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب"⁶ فالتوسط هو سمة الأشعرية في فكرها وبالأخصّ التوحيد الذي جأب الغلو في العقل والغلو في السطحية، ثم الكسب بين الجبر والقدر، بينما التعبّد جاء بحضور القدرة الإلهية.

1- ابن فارس، المقاييس في اللغة، ص745.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص340.

3- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام المعتزلة، ص141.

4- سورة غافر، آية 31.

5- سورة النحل، آية 90.

6- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص558.

هذا في التعقيد اللغوي، أما في اصطلاح المعتزلة "فإنه إذا قيل إنه تعالى 'عدل' فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، لا يفعل القبيح، ولا يُخلُّ بما هو واجب عليه"¹ وهكذا ذهب الشهرستاني إلى أنه على مذهب أهل الاعتزال "ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"² فالصواب ما يقتضيه العقل والحكمة عندهم؛ بينما نجد لعبد الجبار رأياً يذهب فيه مذهب العقل "أنه سبحانه متره عن كل قبيح، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله، وإن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً، ولأجل تشددهم في العدل قال بعضهم: فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح"³ فكل أفعاله حسنة فالخير منه والشر من العباد أنفسهم.

من خلال هذا كله يتبين أن "المعتزلة كما حكموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي، فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى"⁴ وواضح أن موقفهم من مسألة العدل يركز على تزيههم لله عن النقائص ومُشابهة المخلوقين، فهو لا يفعل إلا الأصلاح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه، وجميع ما يفعله الله بغيره عدل، والمتتبع لمسألة العدل عند المعتزلة يدرك أنهم ساروا في فكرتهم حيث توصلوا إلى ثلاث مسائل ذات أهمية "أولاً: أن الله يسير بالخلق إلى غاية، وأن الله يريد خير ما يكون لخلقه، ثانياً: أن الله لا يريد الشر ولا يأمر به، ثالثاً: أن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، وأن إرادة الإنسان حرة والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير معاقباً على الشر"⁵ من تمام الحكمة الإلهية أن تكون أفعال الذات المطلقة ذات غاية حكيمة،

1- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 60.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 47.

3- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 348.

4- محمد علي أبو رتاب، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 246.

5- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 7، د س، ص 45.

تعفو عن المسيء ويجازي المطيع. ويذهب الشهرستاني أنه "قد قام بالدليل على أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تقوم أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خير فخير، وإن وقع شر فشر، بل لابد وأن ينحو غرضا ويقصد صلاحا، ويريد خيرا"¹ فمحصلة القول: إن الله خلق لغاية، وسوى لإنعام، فالعالم لا يسير ولا يتخبط خبط عشواء.

تفرعت عن مشكلة العدل الإلهي مشكلة أخرى تتعلق بخلق الأفعال أو ما سبناه سابقا مشكلة الجبر والاختيار "فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التي منحه إياها العناية الإلهية كما يشاء ويوجهها بحسب ما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله"² فحرية الفرد نابعة من نفسه، يفعل ما يشاء ولا دخل للإرادة الإلهية، وفي هذا التمسك من قبلهم له ما يبرره وهو أن "لا ينسب الشر الخلقى الناتج عن علاقة الإنسان كالظلم إلى الله، واتفقوا على أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوبا وعقابا في الدار الآخرة"³ وهي ما عرفت بنظرية الحرية في التراث العربي الفكري العقائدي.

لهذا دافع المعتزلة بكل ما أوتوا من حجج وأدلة عن حرية الإرادة الإنسانية دفاعا مستميتا لأن نفي الحرية في نظرهم يعني نفي قدرة المكلف على الفعل والتترك معا، وهذا يعني نفي التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسؤولية وما يترتب عليها من ثواب وعقاب، وهو أمر لا تقبله العقول الإنسانية السليمة الذوق العقائدي والفطري "فهم قد اتفقوا جميعا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، وأن من قال إن الله

1- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص400.

2- زهدي جار الله، المعتزلة، ص95.

3- أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ص38.

سبحانه خالقها ومُحدثها فقد عظم خطؤه، وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان، فلا يصح أن تتعلّق بالخالق، لأنّه يستحيل أن يكون فعل واحد مقدوراً لقادرين وصادراً عن فاعلين¹ أوّلوها من آيات الفعل للمكلف، التي أخضعوها للعقل الصريح، بالتأويل الراجح أو المرجوح.

الوعد والوعيد:

إذا نظرنا إلى هذا الأصل عند المعتزلة نجدهم قالوا فيهِانّ الله تعالى صادق في وعده ووعيده يوم القيامة لا مبدّل لكلماته فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة، فإذا "خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحقّ الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلّد في النار وكان عذابه فيها أخفّ من عذاب الكفار"² وهي قراءة تأويلية للاعتقاد والاستشهاد قوامها الاستدلال اللغوي منطلقين من قوله تعالى: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»³ وموضع الشاهد من الآية هو قوله تعالى: (فقد وقع أجره على الله)، حيث فسّروا هذا الوقوع بمعنى الوجوب، أي فقد وجب ثوابه على الله استحقاقاً، لأن العمل في رأيهم من موجبات الثواب.

1- محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2009، ص51.

2- زهدي جار الله، المعتزلة، ص51.

3- سورة النساء، آية 100.

القاضي البيضاوي في تفسيره «أنوار التزويل وأسرار التأويل» لقوله تعالى «يَغْفِر لِمَنْ يَشَاءُ»¹ يقول: «أي مادون الشرك صغيراً أو كبيراً، لمن يشاء تفضلاً عليه وإحساناً، والمعتزلة علّقوه على معنى إن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء، وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب، وفيه تقييد بلا دليل إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه ونقض لمذهبهم فإن التعليق الأمر بالمشيئة بنا في وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها، فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار»² الشرك من الكبائر إلا أن عقيدة الأشاعرة لا تنفي المغفرة عن الباري تعالى، والأمر اشترك فيه الخوارج والمعتزلة في نفي المغفرة والخلود في النار، لكن الآية تكذبهم.

يرى القاضي عبد الجبار في الوعد والوعيد أنه "كلّ خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً...ألا ترى أنّه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق، وأمّا الوعيد فهو كل خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك"³ فالنفع متعلّق بالوعد والضرر متعلّق بالوعيد، ويكون المعتزلة من خلال هذا قصدوا إلى ما يوجبه ويتركه الوعد والوعيد من "الأثر النفسي الذي يحدثه مبدأ الوعد والوعيد، فإذا علم المذنب أي مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه، بل عفى عنه لم يترجر عن الذنب بل كان ذلك تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه، وكان إغراء للغير عليه"⁴

1- سورة المائدة، آية 40.

2- البيضاوي، أنوار التزويل وأسرار التأويل، ج1، ص222.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص135.

4- أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ص40.

فالنفس المذنبة تخشى عاقبة العصيان إذا علمت عاقبتها، أمّا إذا تأكّد عندها العفو وإلغاء العقاب تمادت في غيّها.

يرى القاضي عبد الجبار بتكفير من يرى بخلاف الوعد بالعفو والوعيد بالعقاب حين رأى أنّ "من خالف في الوعد والوعيد وقال: إنّّه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعدّ العاصين بالعقاب فإنّه يكون كافراً"¹ من هنا يمكن إجمال وتلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر أنه استحقاق وعوض، أما "الاستحقاق عندهم فالإنسان يستحقّ على طاعته ثواباً وعلى معصيته عقاباً، والعقاب ضروري فإنه يمنع عن ارتكاب القبائح، ولأنّ في العفو تسوية بين المطيع والعاصي، والعفو غير جائز إلاّ إذ اقترن بالتوبة الصادقة"² بذلك تكون المعتزلة نفت عن الخالق العفو حتى لمن عصاه وأوجبت عليه العقاب بدل العفو، وعلى من ترى فيه الطاعة لو في ضمنها عصيان، وكلّ ناتج على تقديم العقل وإيغاله في مثل هذه القضايا التي هي من قبل التسليم كما جاء بها القرآن.

المترلة بين المترلتين:

يعتبر هذا الأصل نقطة انطلاق الفكر الاعتزالي، حيث يعتبره غالبية المؤرّخين "نقطة البدء في تكوين المعتزلة، وقد سمي المعتزلة بالمنازلية: أصحاب المترلة بين المترلتين"³ حيث عرفه القاضي عبد الجبار بقوله: "والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة؛

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص125.

2- محمد أمحمد محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص257.

3- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص438.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين على ما يجيء من بعده¹ إنه كلام في الأسماء والأحكام، في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، حكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث "وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمتزلة بين المتزلتين، فإن صاحب الكبيرة له متزلة تتجاوزها هاتان المتزلتان فليست متزلته متزلة الكافر ولا متزلة المؤمن بل له متزلة بينهما"² يكون بهذا عبد الجبار قد فصل في المسألة جيدا، فمرتكب الكبيرة جعلته المعتزلة إن صحّ التمثيل كأصحاب الأعراف لا إلى الجنة هم سائرون ولا إلى النار، فكذلك قاست المعتزلة الأمر، إذ جعلته بين الفسق والكفر لا إلى هذا ولا إلى ذاك وإنما هو في الوسط.

ينطلقون في التأصيل لهذا من قوله تعالى: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَهِمْ نَعِيمٌ ﴿٦٦﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَهِمْ جَحِيمٌ ﴿٦٧﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿٦٨﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ»³ بهذا المبدأ تكون المعتزلة قد جعلت "فكرة المتزلة بين المتزلتين خطّة للاعتدال في الأمور، والوسط بين المتطرفين"⁴ حيث قال الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة، بينما قالت المرجئة بأنه مازال على الإيمان، لكن الحسن البصري وصفه بكونه منافقا. والجوهر في القضية أن الخلاف حول تعريف الإيمان "بينما تذهب المرجئة إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، يرى المعتزلة أن الإيمان ليس مجرد التصديق بالقلب أو النطق باللسان فقط، وإنما لابد وأن

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص137.

2- نفسه، ص697.

3- سورة الإنفطار، آية 13-15.

4- أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، ص44.

تصدقها الجوارح بالعمل، فالإيمان اعتقاد وعمل¹ نستخلص من هذا أن أسس وأركان الإيمان كما تصورتها المعتزلة هي الاعتقاد والقول والعمل، ومرتكب الكبيرة فقد ركنا من أركان الإيمان هذه وهو ركن العمل، فلا يكون مؤمنا خالصاً.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل تشترك فيه الملة بما فيها من فرق، لكن آلية تنفيذه هي المختلف فيها، حيث ترى الخوارج باليد واللسان يرى غيرها بأضعف الإيمان. ويبدو أن هذا الأصل كان له ميزة خاصة عندهم، إذ "جعلوه أصلاً عظيماً من أصول الدين، وقالوا عنه إنه أصل شريف وعدّوه أشرف من جميع أبواب البر والعبادة"² فالأمة المحمدية خير الأمم التي أخرجت للناس إذ من أخصّ خصائصها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا استناداً وانطلاقاً من قوله تعالى: « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ »³ لكن اختلف في طريقة تأديته على مر التاريخ، فمنهم من رأى أن الوجوب فيه "يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يلجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو السيف.. ورأى غيرهم أن سلّ السيوف واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك، فمن اعتقد الحق في جانب وجب عليه نصرته، فإن أدى اللين واللسان إلى تحقيق هذا الغرض كفى وإلا فالسيف"⁴ ولعل

1- محمد وأحمد محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص259.

2- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997، ص54.

3- سورة آل عمران، آية 110.

4- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص64.

الأمر الأخير سارت عليه المعتزلة التي ترى بالقلب وإلا باللسان وإلا اليد والسيف إن لم تكلف اليد، ثم إنهم يميلون إلى القوة في الحالات الحرجة.

يقول عبد الجبار: "واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإيقاع المعروف، وبالنهى عن المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا"¹ وعليه فكتب التاريخ في هذا الأصل تجمع على أعلام وشيوخ المعتزلة كانوا يطبقونه قولاً وعملاً، حيث كانت لهم مساجلات مع الخلفاء العباسيين لا يحشون فيها لومة لائم، فهذا أبو جعفر المنصور يطلب من عمرو بن عبيد الإعانة بالأصحاب بعد أن نصحه في مجلسه فقال له عمرو: «أظهر الحق يتبعك أهله، ومُرْ عُمَّالِكَ بالعدل والإنصاف»² وفي نص آخر يقول له فيه: "إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك، فأحذر لك ليلة تمخض بيوم لا ليلة بعد"³ لكنهم يُعاب عليهم إفراطهم في القوة في محلها وفي غير محلها خاصة في محنة خلق القرآن.

تلك هي الأصول الخمسة للمعتزلة تكون مذهباً متناسقاً مترابطاً يتصل كل واحد منها بالآخرى: التوحيد كان أساسها، وأقيم العدل على التوحيد، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد، ليأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفرّعت من تلك الأصول مسائل وجزئيات "والمعتزلة وإن لم ينكروا الوحي والنقل، إلا أن انحيازهم للعقل بدافع من الصراع بينهم وبين الفلاسفة، ولفجاجة حجج النصوصيين قد دفعهم إلى الحد الذي جعلوا فيه النقل مجرد تابع للعقل، هذا إذا كانت لديه جدارة التابع

1- القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص144.

2- سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، ص135

3- نفسه، ص283.

وصلاحياته، حتى لقد قال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بالشرعية العقلية¹ النصّ القرآني نصّ مقدّس، هذا ما دفع بالعقول إلى تدبّره انطلاقاً منه باعتباره الوحي الإلهي، لكن حضر العقل الذي مجّده القرآن الكريم، إلا أنّ المعتزلة جعلت من آلية العقل مُقدّمة في التعامل مع النصّ القرآني فهماً وتدبّراً، واستنباطاً، واستدلالاً وتأويلاً، هذا ما أوقعها في مطبات ومهالك لغوية حيث جعلت من المدلول هو السيّد ومقدّمًا على الدال، ومن هذه الظروف المتعلّقة بالنصّ وفهمه عند المعتزلة تقودنا سيرورة التاريخ إلى فرقة جعلت من الوسطية عنواناً لها بين الرواية والدراية بين النّقل الصّحيح والعقل الصريح ألا وهي الأشاعرة.

أصول الفكر الأشعري

استمرّ البحث في العقيدة وفي دقائق علم الكلام في رحاب الرّقعة الإسلامية، لكن هذه المرّة باختلاف وصراع فكري حاد حدّة مناخ أهله، إذ ظهر بين ظهري غلبة التّفكير العقلي الذي كان المعتزلة متربّعين على عرشه، وأسياده رجل سيّده دعوته التي وجد فيها العامة قبل الخاصّة هدوء بال وراحة مما كانوا يجدونه مع المعتزلة من دعوة صاحبها السيف خاصة في محنة خلق القرآن، وعقلٍ وصل إلى درجة نفي النّقل إن لم نقل إلغائه.

طول الجدل والحجّاج بالأدلة العقلية أدّى بالمعتزلة إلى حالة من العدوى المزمنة وإلى نوع من الشّطط والإفراط والإغراق في استخدام تلك الفرضيات والبراهين العقلية، واتّجه بهم إلى الرّكون المطلق إلى العقل فقط ورفض أو على الأقل استبعاد النّقل من نصوص القرآن والسنة في مسائل العقيدة، وإلى تطرّف وتعبّسٍ ممقوت

1- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 167.

وتقديس للعقل وإعجاب بالنفس واستعلاء على الغير فغالوا كثيرا في مسائل العقيدة والآيات المتشابهة.

أدى بهم هذا إلى انحرافات خطيرة كان من أبرزها رفض الأدلة النّقلية من نصوص المصادر الإسلامية في مسائل العقيدة بل ومخالفتها في كثير من الأحيان من النّقيض إلى النّقيض، وإلى الاستقواء بالحكام الذين ذهبوا مذهبهم كالمأمون العباسي وبعض من خَلَفه في الدّولة العباسية لفرض معتقداتهم كما حصل في قضية خلق القرآن وغيرها من أصولهم الخمسة، بسوط السّلطان وقهر القوة؛ بهذا يكون ظهور المذهب الأشعري مخالفا للمذهب الاعتزالي في كليّاته وجزئياته بحثا وجدلا، حيث أجمعت كتب التاريخ أن الرّجل كان واسع الأفق دقيق النّظر وبعيده.

أبو الحسن الأشعري:

مؤسس المنهج الوسطي هو "علي بن اسماعيل بن أبي بشر الأشعري بالبصرة سنة 620هـ، وهي السّنة التي مات فيها الكندي فيلسوف العرب، وينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹ وقد ورد في صحيح البخاري أن الرسول أثنى على قوم أبي الأشعري بقوله: "إنّ الأشعريين إذا أرمّلوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسّوية، فهم مني وأن منهم"² واختلفت كتب التراجم في تاريخ ولادته "فقيل ولد سنة 260هـ وقد انتصر لهذا القول ابن عساكر حتى قال: لا أعلم لقائل هذا القول في تاريخ مولده مخالفا، في حين ذكر ابن خلكان بأن هناك قولاً بأنّ

1- حمودة غرابة، الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، د ط، 1973، ص60.

2- عبد القادر محمد الحسين، إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، المشرق للكتاب، دمشق، ط1، 2010،

ولادته سنة 270هـ، وأمّا المقرئ فقد ذكر بأن ولادته سنة 266هـ، ولعل الأقرب في تاريخ ولادته هو ما ذكره ابن عساكر، بل وعليه أغلب المصادر القديمة¹ ولقد نشأ الأشعري وشبّ في بيئة معتزلية الفكر بالمعنى الخاص، وليس فقط بالمعنى العام، "فوالدته قد تزوّجت من إمام المعتزلة في عصره وشيخ من شيوخها أبو علي الجبائي (235-303هـ)، فنشأ الأشعري تلميذاً للجبائي يأخذ عنه علم الكلام -أصول الدين - ، وفي فقه الشافعي تتلمذ على أبي إسحاق المروزي² فيكون الرجل أشرب الاعتزال منذ نشأته الأولى في بيته، وعلى يد علم من أعلام الفكر الاعتزالي.

ذكرت كتب السير والتراجم والدراسات أقوالاً كثيرة في "سبب تحوله عن مذهب الاعتزال ليس المقام لذكرها"³ إلا أننا نرى أنه أحسن بما يحيط بالعقيدة الإسلامية من أخطار جرّاء "غلو المعتزلة في آرائهم وتزييدهم في تغليب العقل على النقل، فأزعم أن يرجع عن معتقدهم وأن يهبّ للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويردّ غائلة المنحرفين المبتدعين"⁴ فالغلو العقلي والخطّ من قيمة النقل أثار حفيظة العامة، التي كان منها طالب العلم، والفقيه، والأصولي... إلخ، مما أتاح المجال لبروز عقلٍ وتيارٍ يجمع بينهما، وهو ما ظهر مع الأشعري، غير أنّه اصطدم بالتيار السلفي الحنبلي الذي غالى في السطحية والجمود والمحافظة غلواً شديداً، أدّى به إلى مقاومة كل الحركات العقلية من معتزلة وفلاسفة، فاضطهد المعتزلة كما اضطهد الفلاسفة، ولم "يقتصر الأمر على هذا بل تطرّف الحنابلة في أقوالهم تطرّفًا أدّى بهم إلى القول بالتشبيه والتجسيم، وأصبح لهم نفوذ عظيم في بغداد في أخريات ق3هـ - يهدّد

1- صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، الإمام الأشعري حياته وأطواره العقديّة، دار الفضيلة، السعودية، د ط، د س، ص 16.

2- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 163.

3- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 493، و ص 497.

4- محمد علي أبو رتاب، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 290.

الأمن والاستقرار"¹ وهو ما اصطلح عليه بالمُجسِّمة التي رأت بالظاهر في قراءة النص القرآني، وأنَّ التأويل لا يمكن تمريره في فهم الآيات، وعطّلت المجاز، ونادت بالفهم الأحادي للمعنى.

في هذا المناخ العام الذي عَجَّ بالتيارات الفكرية المتضاربة جاء الأشعري ليأخذ منها الإيجابيات ويطرح السلبيات، بهذا كانت آراؤه "وسطا بين المغالين، بين النفي والإثبات، والمتجاذبين لأطراف النزاع من المعتزلة والحشوية والجبرية"² بين التّفريط كما هو حال الحشوية في فهم النص، والإفراط كما هو حال المعتزلة مع فهم النص بالعقل الصّارخ. إنَّ هذه الوسطية التي نادى بها الأشعري على حساب تلك المذاهب الشّائعة آنذاك لم تكن لتنكرها كلّها، وإنّما خالفها معها منحصر في رفضه الانغلاق والانحصار على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها، منحصر في رفضه الإبصار بعين واحدة أي "رفضه الانحياز المغالي وغلو الانحياز، ولذلك كموقف ثالث وجديد إنّما يتمثّل تمييزها وتمثّل جدّتها في أنّها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه كنسق غير متنافر ولا مُلَفّق من السّمات والقسمات والمكوّنات الموجودة في القطبين النقيضين كليهما"³ فالأشعري لم يرفض فكر المخالفين وإنّما الرجل كان مُنصِفاً، حيث جمع منها ما يمكن جمعه جمعاً وتفريقاً .

بقدر من التّظن والتّمعن نجد أنّ الأشعري "انتفض على الاعتزال والمعتزلة، وبمنهج الفقهاء في أصول الفقه كما صاغه الشافعي، وبمنهج المتكلمين من أهل السنة وخاصّة ابن كلاب، وبسلفية أحمد بن حنبل، بكل هذه المنطلقات ومنها، انطلق

1- محمد أمحمد محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص269.

2- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، ص156.

3- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، دارالشروق، القاهرة، ط 2، 2009، ص78.

الأشعري صانعا تحوّلته الفكري التاريخي ومبلورا منهجه الوسطي الجديد¹ الذي جَمَعَ كل المتفرّقات الفكرية المتعلّقة كلّها بفهم النص القرآني، فالمعتزلة نادت بالعقل الصّريح، والأصوليون حاصروا المعنى وسيّجوا الاجتهاد لتحسين النصّ الشرعي من التأويلات، والحنابلة قلّصوا من محدودية فهم النص، من كل هذا جاء جماع مذهب الأشعري.

وعن سبب تحوّل الأشعري من الاعتزال تذكر كتب السّير والتراجم أنّ الأشعري كان رجلا ألعيا ذا نظر ثاقب، رأى أنّ الفقهاء والمحدثين قصرُوا همّتهم على التفقه في الدّين بدلائله وحججه من التّفسير والحديث والإجماع والقياس، ورأى المتكلمون قصرُوا همّتهم على الدّفاع عن الدّين ضدّ غوائل أعدائه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النصّ جانبا، وكان العداء بين الفريقين شديدا فسأَلَ الأشعري نفسه "ما الذي يمنع أن يكون المرء فقيها متكّما ويجمع بين الأمرين وهو ليس جمعا بين متناقضين، وكما رأى المعتزلة تجعل العقل رائدا والحنابلة والحشوية تجعل النصّ رائدا، فسأَلَ نفسه وهل هناك ما يمنع من الجمع بين الاثنين² وذلك في التعامل مع النصّ بين النّقل الصحيح، والعقل الصّريح اللذان لا يتعارضان، فالفقه في الدّين أساسه النصّ، والدّفاع عنه بالجدل والمنطق والعقل لكن بالنّص الصريح.

وتجمع كتب السّير والتراجم أنّ الأشعري نشأ معتزليا فاطّلع على "آراء الفقهاء والمحدثين، فتردّد على حلقة أبي إسحاق المروزي ودرس ورجّح بين الآراء فغلب رأي أهل السلف، ولكنه رأى أن الاقتصار على قضايا الفقهاء يجعل الدّين قضايا جامدة

1- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص168.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص186.

والاقتصار على آراء المعتزلة الكلامية يجعل الدين قضايا عقلية وبراهين منطقية¹ ولما كان الدين يخاطب العامة والخاصة وميزته الوسطية، جاء أبو الحسن الأشعري بمنهجه الوسطي الذي يجمع بين الفقه والحديث وبين علم الكلام؛ ذلك أنه خالف الأقدمين الذين حاربوا علم الكلام، فخالفهم أن درس الكلام على أيدي المعتزلة وأفاد منهم الكثير، فلما تحوّل لأجل الهدف الأكبر وهو الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها ورسم طريق يرضي العامة والخاصة ويجمع الكلمة ولا يفرّقها، بذلك يكون جمع بين المخالفين في مذهب واحد، وموحّداً لهم على أسس معرفية جاءت جامعة ومانعة لمن سبقوها. ويكون الرأي العام آنذاك قد بارك هذا التحول لأنّه ضجّ من صراعات المذاهب والفرق الكلامية، وكان هذا التحول أيضاً إيذاناً ببدء قرن جديد هو ق4هـ — "قرن التّوسط والاعتدال، وليس أدلّ على ذلك من ظهور مذهبين جديدين بالإضافة إلى المذهب الأشعري حاول التّوسط والاعتدال، وهما الطّحاوية في مصر، والماتريدية في سمرقند وما وراء النهر"² فهو تأثير في المحيط العلمي للفرق، أن أنتج جماعات تحمل أفكاره.

هذا هو الجو والمناخ العام الذي ظهر فيه المذهب الأشعري الذي كوّن وهياً وصنع بيئة علمية لنفسه، حمل لواءها فيما بعد فطاحل العلماء الذين سيتطور المنهج على أيديهم، أما عن منهجه فالالتزام بحرفية النصّ وتحريم استعمال العقل في تأييد ماورد به من حقائق، لايقول به إلا منكر أو جاهل، ومع هذا فالجري وراء العقل غير مَحْظُوط بسياج من الشرع وبخاصّة في الآراء التي تتّصل بالعقيدة أمر خاطئ وأكثر خطراً، فمن الأفضل لمن يعمل على اكتشافه أن يتّخذ في ذلك "منهجاً وسطاً يزاوج

1- نفسه، ص187.

2- محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص270.

بين العقل والنّص، حتى نتجنّب الأخطاء التي تنتج عن الاعتماد على أحدهما¹ فيكون الأشعري قد خالف كما قلنا سالفاً المناهج السائدة آنذاك، لكنّه وضع لمنهجه أُسساً أصبحت فيما بعد قواعد منهج الأشاعرة، وكلّها تدور حول "محاولة إدراك النّص في ضوء العقل أو السّير وراء العقل في حدود من الشرع، لأنّ العقل إذا ترك وشأنه اتّبع هواه ولكنّه بالشرع يتبع هداه، وفرّق بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزّلل والعتار"² فالرواية أو النّقل الصحيح مثبوعة بالدّراية أو العقل الصريح، فهي بمثابة الميزان الذي يقيه الشّطط والزّلل، فبين الإفراط والتفريط كان تواجهه.

طُرحت قضية أيّ الأمرين بين العقل والنّقل سيكون هو الفاصل إذا تعارضاً؟. لو تتبّعنا مذهب وعقيدة الأشعري لرأيناه يقدّم النّص على العقل، وأنّ العقل يجب أن يتّبع النّص ولا يخرج عليه، وإن كان لكل منهما مجال فمثلاً "إثبات الوجه واليدين والعرش والاستواء أمور سمعية يدل عليها النّص ولا سبيل إلى البرهنة عليها عقلياً، وقد آمن الأشعري بأنّ للعقليات مجالها وللسمّعيات مجالها ولا يجب أن تختلط إحداها بالأخرى"³ وإلاّ انفلتت الأمور من يد المتبحّر فيه، بهذا يكون الأشعري أو الأشاعرة قد وضعت لنفسها أصولاً وقواعد تسيّر عليها في تعاملها مع النّص القرآني، ولكلّ من يروم فهم هذا النّص كي يتجنّب المهالك على اختلاف مللها ونحلها.

عقائد الأشاعرة

ينطلق الأشعري في تأسيسه المعرفي لمذهبه العقائدي من مسلّمة الذات الإلهية، فهي الأصل وكل ما يأتي بعدها فروع لها، هذا بالاعتماد على البرهان والاستدلال

1- حمودة غرابية، الأشعري، ص135.

2- حمودة غرابية، الأشعري، ص85.

3- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية، ص198.

النقلي والعقلي، فالتأصيل الفكري للفرقة يتطلب منها المراعاة والموازنة بين الثنائيتين دونما تغليب إحدهما على الأخرى إلا في حالات استثنائية.

وجود الله:

يتساءل الأشعري عن الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره ليصل إلى أن الدليل على ذلك "أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نقطة ثم علقه ثم لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة"¹ يستدل الأشعري بالمراحل العمرية وتطور الإنسان فيها، ثم تحول القطن والطين من حال إلى حال يتطلب فاعلاً، وهذا ما يدل على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً ينقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه ومُسنداً إلى قوله تعالى: « أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٦٦﴾ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ؕ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ »² إذا فالآلية التي يمكن الاستئناس والاعتماد عليها هي ملكة العقل أو "ما يمكن أن نسميها بداهة الفطرة الإنسانية السليمة، تلك التي تدرك بالطبع ضرورة وجود صانع إذا رأت المصنوع وتحدد مكانة هذا الصانع من خلال مكانة المصنوع"³ فالإنسان فُطر على التفكير والتدبر في الخلق إدراكاً للخالق والصانع له ولهذا الوجود، إذا هناك اتفاق "على أن العالم كل شيء غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع"⁴ وهذا ما ينم عن

1- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح حمودة غرابه، مطبعة مصر، القاهرة، د ط، 1955، ص18.

2- سورة الواقعة، آية 62.

3- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص176.

4- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص283.

عمق فكري للرجل، تكون الأيام التي قضاها معتزليا مع علم الكلام، قد خلق فيه روح الفهم السليم في تعامله مع واقع معرفي فرضته البيئة التي يعيشها.

يرى الأشعري من ناحية الصفات أن الخالق لا يشبه المخلوقات في قوله: "لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون الحدث لم يزل قديما"¹ فهو ينفي المشابهة بين الخالق والمخلوق نفياً للحدوث والجهة، لأنه "لما كان الحادث يستحيل أن يكون قديما، والقديم يستحيل أن يكون حادثا، وكان العالم حادثا والباري هو الحدث له، كان الباري قديما لأنه لو كان مُحدثا لاحتاج إلى مُحدث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، فوجب أن يكون الباري قديما لم يزل"² حيث يستدلّ على قدم العالم بقديم الذات الإلهية، نافياً عنها الحدوث المتعلق بالمخلوق، وهو نظر يجمع الردّ بالعقل على الفرق المخالفة، والنقل فيما بعد على الفرق من نفس الملة.

يستدلّ الأشعري على أحديه الخالق بتساؤل مفاده: "لم قلت إن صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام، ولا بدّ أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما"³ وهذا بضرب مثال الإحياء والإماتة واختلافهما حولها، لأن أحدهما إذا أراد أي يحيي إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مرادهما، وهذا ما يسمى بدليل التمانع*، ويجعل من القدرة على

1- الأشعري، اللمع، ص20.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص217.

3- الأشعري، اللمع، ص20.

*- في فعلين مختلفين، التحريك في أحدهما والتسكين من الآخر غير متصور.

الاختراع هي أخصّ وصف للإله فلا يشاركه فيها غيره "ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين"¹ بالمختصر هو الخلق والإيجاد في عرف المتكلمين، ذلك أنّ الفطرة الإنسانية السليمة تتقرر في العقل بوحدانية هذا الخالق "لأن النظام والاتساق والإحكام في الكون إيجاداً وتدبيراً، يقطع بوحدانية الخلق المدبر"² قطعاً لكل ريب أو تشكيكاً لكل حق، وردّاً على الملحدّين والملل الأخرى.

ينفي الأشعري الجسمية عن الذات الإلهية بتساؤل مفاده: "لم أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد ما أنكرتم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، أو أن يكون أراد تسميته جسماً وإن لم يكن طويلاً عرضاً مجتمعاً عميقاً"³ هذا التصوّر الذي يبلغ فيه التوحيد أعلى مراتب التّزّيه والتّجريد حدّاً لا تستطيع كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنهه، والحديث عن الذات الإلهية وماهيتها وهويتها، فلم يبق "سوى نفي الشّبّه والمماثلة والتّشبيه سبيلاً أما الإنسان للاقتراب من التصوّر الأدق لهذا الوحدانية، وما لها من تّزّيه عن مشابهة المحدثات، كل المحدثات، وما عداها فجميعه محدثات"⁴ فكل ما خلا الله فهو مُحدث تلحقه الحوادث والآفات، ويجوز عليه كل صفات الجماد وكله تّزّيه للذات الإلهية عن ما سواها.

نصل إلى قضية مفادها أنّ ارتباط الأدلة عند الأشاعرة على وجود الله ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الغائية عندهم، حيث تعكس جانباً مهماً من تصوّرهم لعلاقة الله بالعالم، حيث "سلك الأشاعرة عدّة طرق للتّدليل على وجود الله، وكل هذه الطرق

1- الأشعري، اللمع، ص 86.

2- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 177.

3- الأشعري، اللمع، ص 23.

4- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 29.

تعتمد في أساسها على استخدام فكري الحدوث والإمكان¹ الكون خُلق وأُحدث لغاية وإمكان معرفة الخالق وعبادته حقّ عبادة. هكذا يخلص الأشاعرة في تدليلهم على وجود الله من خلال تصوّرهم لعلاقة الله بالعالم وفعاليته فيه، ذلك التّصور الذي يقوم على تأكيد مطلق المشيئة لله، و"القصد الإلهي الموجد لكل ما في العالم من حوادث ومتغيّرات دون أي ضرورة أو مرجع سوى الإرادة الإلهية، ومن ثم يظل هذا هو البعد الأهم لتفسيرهم الغائي، كما تكشف الأمر من خلال بحث أدلتهم على وجود الله² فالغاية من الخلق والوجود إثبات القدرة والمشيئة الإلهية، وكلّها تحقيقاً لعبوديته المطلقة.

إذاً لتصور الأشعري لصفات الباري نجده يرى أن الصّنائع لا تحدث "إلاّ من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها ممّن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلمّا استحال ذلك دلّت الصّنائع على أن الله حي قادر³ أما عن صفات السّمع والبصر والعلم والقدرة فإنّ الحي إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلمّا كان الله تعالى حياً لا تجوز عليه الآفات من الصّمم والعمى وغير ذلك، إذ كانت الآفات تدلّ على حدوث من جازت عليه صحّ أنّه سميع بصير، ثمّ إنّ لم يزل عالماً قادراً سميعاً بصيراً والدليل على ذلك "أنّ الحي إذا لم يكن عالماً كان موصوفاً بضد العلم من الجهل والشك، وإذا استحال ذلك صنع الصّنائع الحكمية، فلما صنعها دلت على أنه عالم صحّ وثبت أنه لم يزل عالماً، وكذلك لو كان لم يزل حياً غير قادر

1- نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د ط، 1992، ص41.

2- نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، ص47.

3- الأشعري، اللمع، ص25.

لوجب أن يوصف بالعجز، ولو كان لم يزل حيا غير سميع ولا بصير لكان موصوفا بالصّم وبالعَمى، ومحال ذلك لأنه من صفات الحدث¹ بهذا أثبت الأشعري بالدليل على أن لله تعالى صفات، إذ لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً.

وهذا ذكاء وفطنة من الأشعري "فهو ينفي أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدّد القديم، لأن الذات قديمة والقديم واحد، وينفي كذلك أن تكون الصفات مستقلة بذاتها فتكون ذواتا منفصلة تجري عليها أحكام الذات من القدم والأزلية والوجودية وهذا لا يجوز"² في حقه، لأن الصفات هي لذاته، وهي وصفٌ حقيقي له، ولا يجوز تعطيل ذلك، وإلا وسّمناه بالنقص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذا يُنافي الفهم السليم للعقيدة الصحيحة. أما المعتزلة فتتني أي مشابهة بين - الذات القديمة - كما يزعمون والمخلوقات الحادثة، لأن الصفات عند المعتزلة ليست قائمة بذاتها بل هي الذات أو هي وجوه واعتبارات للذات، أما الذات واحدة لا كثرة فيها، وهو ما ينقلنا إلى إثبات الرؤية.

رؤية الله:

اختلف الأشاعرة مع نظرائهم من المعتزلة حول إيجاب الرؤية، إذ أنكرها المعتزلة بدعوى تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقين مستخدمين التّأويل العقلي في ذلك التّزيه المطلق عن مشابهة المخلوقين، بينما نظراؤهم الأشاعرة أوجبوا الرؤية سمعا

1- الأشعري، اللمع، ص26. بتصرف.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص222.

واستدلّوا بالآيات التي أوّلها مخالفوهم مثل قوله تعالى: «لا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرُ»¹ التي لا تنفي الرؤية وإنما تنفي الإدراك والإحاطة بالذات الإلهية.

إضافة إلى قوله تعالى: «قَالَ لَنْ تَرْضَيْنِي»² يوم خاطب موسى في طور سيناء، التي تعني نفي الرؤية الدنيوية، على أنّ هذه الرؤية رؤية بلا كيف، وهي إذا كانت واجبة سمعاً فهي جائزة عقلاً، ودليلهم هنا هو "أنّه موجود فيصح أن يُرى، ولما كان الله موجوداً فيجوز رؤيته"³ يدعمون فهمهم هذا بالنقل كالحديث النبوي، بالإضافة إلى العقل الصريح في مواجهة المعارضين والنافين لفكرة الرؤية؛ وينتقل الحديث بنا إلى فكرة الكسب أو أفعال العباد.

أفعال العباد:

يختلف الأشاعرة في هذا عن المعتزلة، إذ ترى المعتزلة أنّها من خلق الإنسان لكي يستحق عليها الثواب والعقاب، إلا أن الأشاعرة يرون أنّها كلّها مخلوقة لله، سواء أكانت خيراً أم شراً وهي مكسوبة للعباد، والكسب هو تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل، أمّا الفعل فهو من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورنا مطلقاً هي نفسها مخلوقة لله، والله أجرى سنته بأن خلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده وقصد إليه.

مرتكب الكبيرة:

هو الأصل الذي انطلق منه المعتزلة والذي أثار جدلاً بينهم وبين مخالفهم، إلا أنّ الأشاعرة ترى أن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا عن غير توبة يكون حكمه

1- سورة الأنعام، آية 103.

2- سورة الأعراف، آية 143.

3- الأشعري، اللمع، ص22.

إلى الله إِمَّا أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَيَرْحَمَهُ، وَإِمَّا أَنْ يَشْفَعَ فِيهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومرتكب الكبيرة إِمَّا أَنْ يَعَذِّبَهُ بِمَقْدَارِ جُرْمِهِ ثُمَّ يَدْخُلَهُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَخْلُدَ فِي النَّارِ مَعَ الْكُفَّارِ، وَذَلِكَ مَقْيَاسًا لِلدَّلِيلِ سَمْعِي مَرْوِي عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الحسن والقبح الشرعيان:

ترى الأشاعرة أن الواجبات تثبت كلها بالشرع، والعقل لا يوجب شيئاً ولا قدرة له في التحسن والتقبيح، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمْعِ تجب، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع، وعقاب العاصي يجب بالسَّمْعِ دون العقل "ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل لا الصلاح والأصلح ولا اللطف وهي أمور قالت بها المعتزلة"¹ المخالفون الذين رأوا أنَّ العقل قادر وحده على التمييز بينهما دونما حاجة إلى النقل الصحيح. في حضور هذا التأسيس المعرفي القائم على اللغة في أسمى معانيها، المنطلق من المدلول (المعنى) وصولاً إلى الدال (اللفظ) أي الوصل لا الفصل بينهما، على عكس ما حدث مع المعتزلة في الفصل حيث الانطلاق من الدال (اللفظ) وصولاً إلى المدلول (المعنى) لكن بمحاولة تطويع اللغة خدمةً له. وفي هذا الجو المُفعم بالحركة المعرفية تقودنا لذة اكتشاف أكثر عن هذا المذهب في تطوره المعرفي.

التطور الفكري للمذهب الأشعري

انتشر مذهب الأشعري بين السَّواد الأعظم من الناس، ذلك أنَّ الأشاعرة توسَّطوا بين الفريقين وجعلوا الثقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم تابعاً لا

1- الشهرستاني، الملل والنحل، ص101.

متبوعاً، إذ يقول في هذا الغزالي: "فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر ويُنكر مناهج البحث والنظر لا يستتبّ له الرّشاد، لأنّ برهان العقل هو الذي يُعرف به صدق الشّارع، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشّرع لا يهتدي إلى الصّواب، ومثل العقل البصر السّليم عن الآفات والأذواء، فالمُعْرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمُعْرض لنور الشّمس مغمضاً للأجفان"¹ فحاصل كلام الغزالي أن المُقلّد المُنكر ما للعقل من مزايا مدموم، لأنّ العقل يُصدّق الشّارع ولا يخالفه، أما الاعتماد على العقل وحده وإنكار ما للنقل من مزية كالمُعْرض لنور الشمس مُدّعياً أنه لا يراه رافضاً للحق المكنون بين النقل والعقل بين الرواية والدّراية .

كُتب النّجاح للمذهب الأشعري منذ ظهوره، وهذا باعتبار عوامل مهّدت لهذا النّجاح، وربّما أهمّ العوامل هو أنّ هذا المذهب جاء مُلبّياً لحاجة العصر والنّاس إلى مذهب يتوسّط الغلو في العقل والغلو في السّطحية والظّاهر. إضافة إلى هذا النّجاح والانتشار للمذهب هو ماتوافر له من صفوة العلماء في ذلك الوقت: كالقاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ)، والإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، لنصل إلى القاضي البيضاوي (ت680هـ). وتناولنا لهذه الفئة من أعلام الأشاعرة بحكم تطور البحث النظري والتّأسيسي عندهم، فالمذهب فكرياً يكون قد قطع شوطاً كبيراً عندهم في تناول القضايا على اختلافها من إثبات وجود الله، وصفاته، وقضية الاسم والمسمى، والرؤية، والكسب..الخ.

إلا أنّ أتباعه كانوا أقرب إلى مذهب المعتزلة وطريقتهم في البحث، أي أنّ مكانة العقل ستعود وتحتل الصدارة على النّص، ويبدو أنّ السّبب في ذلك فتنة الحنابلة الذين بالغوا في إجراء النصوص على ظاهرها فأصبحوا هم والمشبهة والمجسّمة سواء،

1- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص03.

وأصبحوا يمثلون خطراً كبيراً على العقيدة بعد أن تضائل نفوذ المعتزلة وقوي نفوذ أهل السنة، فوجد متأخروا الأشاعرة أنفسهم مضطرين إلى التوسع في استخدام العقل والتأويل فانكمش سلطان النص.

وجود الله وحدوث العالم:

يرى الباقلاني أنه على المكلف أن ينطلق من أوائل الأمور في النظر وهي حقيقة التوحيد ومعرفة الله عز وجل، وصفاته التي يختلف بها عن خلقه، وعلى الخلق اتباع النظر والاستدلال عليه 'بآثار ربوبيته'، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة¹ وإذا ثبتت الذات المطلقة للنّاظر علم يقينا أنه الأول قبل جميع المحدثات والباقي بعدها، وهونفس الدليل الذي وُجد عند الأشعري في التدليل على الباري سبحانه وتعالى.

ينطلق الباقلاني من أدلته العقلية المنطقية للتدليل على وجود مُحدث لهذه المحدثات التي لا تخرج عن الجواهر والأعراض التي هي حوادث، وأن "يعلم أن الموجودات كلّها على قسمين منها: قديم لم يزل وهو الله تعالى وصفات ذاته التي لم يزل موصوفاً بها ولا يزال...والقسم الثاني: محدث لوجوده أول، ومعنى المحدث ما لم يكن ثم كان"² وهو تدليل علمي منطقي قائم على الاستدلال البرهاني بأدلة مستنبطة من أقوال الخصم. ليصل بعدها إلى أنه "للعالم مُحدثاً أحدثه والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر"³ نفس الاستدلال

1- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة

الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 2000، ص21.

2- نفسه، ص16.

3- نفسه، ص18.

البرهاني العقلي يعتمد على لدحض الشُّبه القائمة. فالاستدلال بالدليل الوجودي يجعل منه الباقلائي برهانا واستشهادا في الوقت نفسه، فالمحدث هو الموجد قبل الإيجاد، ودليل وجوده احتياج الكتابة لكاتب، والبناء لبناء فمُنطقياً للعالم مُحدث فهو ليس من العدم.

يستخدم الباقلائي دليل التّمانع في إثبات أنه لصانع العالم واحد بقوله: "وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر"¹ ويخلص إلى أن اختلاف الإحياء والإماتة بينهما دليل الأحدية، ولعلها نفس أدلة الأشعري التي تحدث بها في اللمع.

يرى الجويني أن المنهج الصّحيح في أمور العقيدة هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما، وذلك في إثباته لوجود الله أنّه: "إذا أحاط العاقل بحدوث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتعيّن عليه بعد ذلك النّظر في ثلاثة أمور يحتوي أحدها على ذكر ما يجب لله تعالى من الصّفات، والثاني يشتمل على ما يستحيل عليه، والثالث ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه"² فالاستدلال العقلي على حدوث العالم وأنّ له صانعاً، يتطلّب العلم بصفاته تعالى، وأحكامه المتعلقة به.

وحول وجود الله والقدم يرى بعض الأئمّة "أنّ القديم هو الذي لا أول لوجوده، وقال شيخنا رحمه الله: كل موجود استمرّ وجوده وتقدم زمنًا طويلاً، فإنّه يسمّى قديماً في إطلاق اللسان... والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث،

1- الباقلائي، التمهيد، تح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، د ط، 1957، ص25.

2- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، 1950، ص29.

وكذلك القول في محدثه، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها¹ والقدم صفة ثابتة بالذات الإلهية عند الأشاعرة، لها اتصال وثيق بفكرة توقيفية اللغة، وفهم النص القرآني بدون مغالات في العقل، وجعل الرواية هي المنطلق. وفي حديثه عن وحدانية الله يرى أن: "الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم...والربّ سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدّس عن قبول التبعض والإنقسام، وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير"² وهي قدسية مطلقة دّل عليها الجويني بالعقل الصريح.

ينطلق استدلال البيضاوي على وجود الذات الإلهية عبر اجتماع العقل والنقل، أما النقل فمن قوله تعالى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»³ يُقدّم تفسيراً لها مفاده: "أنّ دلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلاً...وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله، وحثّ على البحث والنظر فيه"⁴ فالخلق والإيجاد هي من صفات الخالق، ثم يُبيّن البيضاوي ويُدلل على شرف علم الكلام وأنه الفيصل في مثل هذه الأمور، ردّاً واستدلالاً ونظراً. حيث يستعين البيضاوي بتسقيم المتكلمين حين: "قسّموه إلى ما لا أوّل لوجوده وهو القديم، وإلى ما له أوّل وهو المحدث"⁵ فالقديم لا أوّل له في الوجود فهو واجب الوجود، أما المحدث فله أوّل وهو القديم الموجد له. ثم إنّه "ثبت بهذا أن كل أزلي لا يتّصف بالحوادث،

1- نفسه، ص32.

2- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص52.

3- سورة البقرة، آية164.

4- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص103.

5- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تح عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، ط1،

1991، ص76.

وينعكس النقيض إلى أن كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون أزلياً¹ فالأزليّة هي صفة الخالق الذي لا يوصف بالحوادث التي هي سمة الخلق.

كل هذا مروراً بالإدراك الذي مصدره العقل، والعقل عند البيضاوي "في الأصل الحبس، سمي به الإدراك الإنساني لأنه يجسه عما يقبح، ويعقله على ما يحسن، ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك"² فالعقل يجس المرء عن كل ما يضرّه ويسبب علاقته بخالقه، وكل هذا مروراً بالفكر والنظر، إذ "لا طريق إلى معرفته سوى الوحي"³ الذي مصدره إلهي مطلق، فهو يُنظّم سبل الوجود باحتواءه على لغة تتسم بالحيوية.

صفاته:

أثبت الباقلاني للعالم مُحدثاً بالأدلة العقلية والنقلية حينما ينتقل إلى صفاته ليقول: "ومن صفات هذا الصّانع تعالى أنه: موجود قديم، واحد، أحد، حيّ، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، باقي، ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير"⁴، وهي صفات سبع يثبتها الباقلاني من الحي، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام كموجب لها وحاصل منها، وسرى أن غالبية الأشاعرة متفقون عليها ومُخالفون للمعتزلة التي أوّلت هذه الصفات بدعوى التّزيه المُطلق للباري حيث أفسدت الدّالّ خدمة للمدلول.

1- نفسه، ص172.

2- البيضاوي، أنوار التّزير وأسرار التأويل، ج1، ص64.

3- البيضاوي، أنوار التّزير وأسرار التأويل، ج1، ص100.

4- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص18.

الذات الإلهية واتّصافها بالصفات كان منذ الأزل، ولا يزال وسيظل مُتّصفاً بها ذلك "أن صفات ذاته هي التي لم تنزل، ولا يزال موصوفاً بها، وأن صفات أفعاله هي التي سبقها وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها"¹ ونراه في التمهيد يفرّق بين صفات الذات التي حدّدها في الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء، وصفات الأفعال كالخلق والرزق والعدل وغيرها بأن "صفات ذاته هي التي لم ينزل ولا يزال موصوفاً بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء... وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان... وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها"² وكلها وُجدتُ قبلها منذ الأزل.

صفة الكلام فهو يثبتها على الحقيقة لا على المجاز بأن "كلام الله تعالى صفة لذاته لم ينزل ولا يزال موصوفاً به وأنه قائم به ومختصّ بذاته، ولا يصحّ وجوده بغيره، وإن كان محفوظاً بالقلوب ومُتلّواً بالألسن ومكتوباً في المصاحف ومقروءاً في المحاريب على الحقيقة لا على المجاز"³ فالباري مُتكلّم وسيظلّ متكلّماً وكلامه قائم بذاته، فما هو في المصاحف كلامه على الحقيقة وهو المتلّو والمفوظ في الصدور. أما عن أسمائه تعالى فيرى أنها "لا تثبت قياساً، وهو معنى قول الشيخ رضي الله عنه: مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفته، وتسميته، وإنما يعلم ذلك بفضل من جهته، يعني: إما بنصّ أو كتاب أو سنة"⁴ وكلامه واضح إذ يقرر أن أسماء الباري سمعية لا قياسية، والدليل أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد بينها، فلا مدخل للعقل فيها، ولعلّ مناظرة الأشعري للجبائي حولها خير دليل.

1- الباقلاني، التمهيد، ص188.

2- الباقلاني، التمهيد، ص262.

3- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص26.

4- نفسه، ص39.

يتحدّث الجويني في صفات الباري تعالى فيرى أنّ من: "صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث، فالربّ تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها"¹ فالمخالفة للمخلوق هي أوجب صفاته تعالى، لأنّ الحوادث توجب النقص وهي من متعلّقات المخلوق. ثم يستدلّ بالعقل البرهاني على العلم والقدرة والحياة وكلّها متعلّقة بالصّانع؛ وهذا في قوله: "إذا اتّضح كون الباري سبحانه عالماً قادراً، فباضطراب تعلم كونه حياً، ولو نظر العاقل بدءاً في الفعل واعتقد أن له صانعاً، فيضطرّ منه إلى العلم بكون صانعاً حياً"² فالنّظر هو الموجب لهذا الفهم باستنباط عقلي برهاني؛ ومن بين أخصّ صفات الباري تعالى الإرادة التي يرى فيها الجويني أنّ "صانع العالم يريد على الحقيقة"³ ردّاً على المعتزلة التي قالت بكونه مريداً لها أنّه خالقها ومنشئها، ثم إنّ الباري سميع بصير والدليل على أن الباري تعالى بصير "على الحقيقة أنّ الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحيّ يجوز أن يتّصف بكونه سميعاً بصيراً"⁴ فالسمع والبصر، والحياة، والإرادة، والعلم والقدرة هي من أخصّ صفاته تعالى عند الجويني إثباتاً وتأكيداً لمسار من سبقوه من الأعلام.

في حديث للبيضاوي عن مسألة الصفات يرى أنّ "صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في العيان: كتعلّق العلم والقدرة، والإرادة وهي متغيّرة ومبتدّلة، وإلى أمور حقيقية: كنفس العلم والقدرة والإرادة وهي قديمة لا تتغيّر ولا تبدّل خلافاً للكرامية"⁵ وحقيقة هذه الإضافات هي من كلام المعتزلة التي رأت أنّها

1- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص34.

2- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص63.

3- نفسه، الصفحة نفسها.

4- نفسه، ص73.

5- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص171.

زائدة على الباري وغير متعلقة به، أما تعلقها بالباري فمن باب القدم فلا تغير لها ولا تبدل فهي ثابتة.

إثباته لصفتي السمع والبصر يرى أن الحجج السمعية دلت على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير، وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها، فيجب الإقرار بها "ولأنه تعالى عالم فيكون عالماً بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها، وهو المعنى بكونه سميعاً بصيراً، واستدل بأن الحي لو لم يتصف بها كان ناقصاً، وهو إقناعي لأنه متوقف على أن كل حي يصح أن يتصف بهما، وأن عدم اتصاف الحي بهما نقص، وللمخالف أن يمنعهما"¹ فمن أخص صفات الحي العالم السمع والبصر، أما القدرة فيربطها بالإرادة ذلك أن "القدرة صفة تؤثر وفق الإرادة، وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهية نفرة تعقب اعتقاد الضرر، وقيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة، فالقوة الحيوانية قدرة وفاقاً... والقوة مبدأ الفعل مطلقاً، وقد يقال قوة لإمكان الشيء مجازاً"² فالقدرة متعلقة بالإرادة، فالميل إلى الفعل مع الاعتقاد هو من فهم البيضاوي، أو باعتبار آخر الإمكان متعلق بالقوة وهو فهم بياني مجازي.

يستدل البيضاوي على صفات الذات وصفات الفعل بقوله "إن أسماء الله تعالى وصفاته، إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي تكون انفعالات، فرحمة الله على العباد، إما إرادة الإنعام عليهم، ودفع الضر عنهم، فيكون الاسمان من صفات الذات، أو نفس الإنعام والدفع، فيعودان إلى صفات الأفعال"³ فالرحمة والإنعام

1- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص188.

2- نفسه، ص125.

3- البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج2، تح نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 2012، ص25.

من الأفعال التي هي من الرحيم والمنعم فهما من الصفات، فالتفرقة هنا بين الصفات والأفعال لا غير.

صفة الكلام يُثبتها البيضاوي بالاستدلال العقلي وأنه قائم بالنفس كالذي قاله الأشعري والباقلاني أنه "المعنى القائم بالنفس، المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والإرادة... فعن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول"¹ فالقدم من صفات الباري تعالى، والكلام من أخص صفاته، فهو المتعلق بالنفس الظاهر في العبارات والألفاظ الواردة في النص القرآني، فالعقول قاصرة عن بلوغ فهم كماله وصفاته.

الكسب:

الكسب نظرية اشتهر بها الأشعري، إلا أن تلاميذته وتابعيه بعده ساروا عليها، فهذا الباقلاني يرى في الكسب "أن الإنسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده، وبين ما يُضطرّ إليه مما لا قدرة له عليه من الزمان والمرض والحركة"² فالفرق الحاصل بين أفعال مختلفة كالقيام والقعود والكلام باختيار ونية مقصودة، أما الأفعال الاضطرارية فتحصل بقدرة قادر، فقدورته تلك مُحَدثة مخلوقة والدليل عليه كونه قادراً على الحركة مرة وغير قادر عليها أخرى. ليصل بعدها إلى استنتاج أن "الحوادث كلّها مخلوقة لله تعالى، نفعها وضرّها، إيمانها وكفرها، طاعتها، ومعصيتها، والدليل على ذلك قوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»³ وقال تعالى: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»¹ فأخبر تعالى أنه خالق

1- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص 189.

2- الباقلاني، التمهيد، ص 286.

3- سورة الصفات، آية 96.

لسيرنا وهي الحركات والسكنات² فكلّ ما هو مُتعلّق بالعبد في حياته من خلق الله، حتى الحركة والسكون، وهذا من النصّ القرآني ثابت.

ثم يذكر قضية أطل فيها المعتزلة وهي الاستطاعة مقترنة بالفعل أم قبله أم بعده، لكن الباقلاني يراها "في حال اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك... فوجب أنّ الاستطاعة مع الفعل للفعل"³ فثبوت الإستطاعة مع الفعل أي حال قيامه بالحركة أو حتى السكون أو القيام و القعود، فالعبد يجد من نفسه حال القيام والقعود مدفوعاً بقوة مُعينة. أما عن اكتساب العبد للقدرة على الفعل فيراها الباقلاني أنّها مُحدثة بقوله: "بل بقدرة تحدث له، والدليل على ذلك كونه قادراً على الحركة مرّة، وغير قادر عليها أخرى، وعلى ما هو مثلها ومن جنسها مرّة أخرى"⁴ فالفعل من العبد أمّا القدرة من الله، وهي مخلوقة وحادثة زمن الفعل.

البيضاوي يرى أنّ "المخترع لمقدورات العبد هو الله عز وجل بواسطة قدرته"⁵ وليس للعبد أي قدرة وهو الكسب، ثم نراه يصرّح أنّ "الخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق رؤية، والفرق بينه وبين القدرة، أنّ نسبة القدرة إلى الضدين على السواد، ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولهذا زعم أنّ القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الإرادة، فمحبة الله تعالى لعباد إرادة كرامتهم، محبة العباد له إرادة طاعته، والرّضا تركّ الإعتراض، والعزمُ جزمُ الإرادة بعد التردّد"⁶

1- سورة يونس، آية 22.

2- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص41.

3- الباقلاني، التمهيد، ص287.

4- الباقلاني، التمهيد، ص286.

5- البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، تح خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص310.

6- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص125.

يتحدّث البيضاوي عن الكسب يستحضر أقوال أعلام الأشاعرة بأن أفعال العباد كلّها واقعة لله تعالى مخلوقة له، وكونها طاعة ومعصية بقدره العبد، أو أنّها واقعة بقدره خلقها الله تعالى في العبد، أو المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد.

أمّا الأدلة السمعية فيستعرض أدلة الخصوم ويُعارضها بنحو قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»¹ وقوله: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»² وقوله: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»³ وبعد مناقشته الأدلة يصل إلى ما أجمعت عليه الأشاعرة وقالوا "الأفعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العبد، على معنى أن العبد إذا صمّم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه"⁵ فكل ما يقوم به العبد من مختلف الأعمال والأفعال وحتى الحركة أو السكون هي من خلق الله تعالى، فيقع منه العزم ومن الباري خلق القدرة على الفعل. وفي تفسيره لقوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»⁶ يقول: "فيُوفِّقُ مَنْ يَشَاءُ فَضْلاً، وَيُحْذِلُ مَنْ يَشَاءُ عَدْلاً... وأنّ الحوادث بيد الله سبحانه وتعالى تابعة لمشيئته خيراً كان أو شراً إيماناً أو كفرًا"⁷ كل ما يحدث في الكون الرحب هو تدبير الله، حتى العبادة هي من مشيئة وتوفيق الباري تفضلاً منه ومنّة.

رؤية الله في الآخرة:

-
- 1- سورة الرعد، آية 16.
 - 2- سورة الصافات، آية 96.
 - 3- سورة الأنعام، آية 39.
 - 4- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص 199.
 - 5- نفسه، ص 200.
 - 6- سورة البقرة، آية 253.
 - 7- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1، ص 138.

تتفق الأشاعرة على حقيقة مفادها رؤية الله في الآخرة، مُستندةً على أدلة سمعية ونقلية من الحديث القرآن الكريم والنبوي الشريف، فهذا الباقلاني يرى بجواز رؤية الله في الآخرة وذلك بتقديمه لأدلة عقلية ونقلية تُسند رؤيته، وذلك بقوله بأنها "جائزة من جهة العقل، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع"¹ وذلك بأنها أعلى الأشياء وأجلّها، بها يُختم الله للمؤمنين نعيم الجنة.

من جهة العقل فذلك "أنّه تعالى موجود، والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤية المعدوم، وأيضاً فإنه تعالى يرى جميع المرئيات... وكل راءٍ يجوز أن يُرى"² فدليل الوجود لا يُمكن إنكاره، فكل الفرق تتفق على وجود الصانع المحدث للعالم.

أما عن الأدلة النقلية فيقدم قوله تعالى: «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٦٠﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»³ نَاطِرَةٌ³ وقوله تعالى: «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ»⁴ وقوله: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْخَبِرُونَ»⁵ والحجب للكفار عن رؤيته عذاب، فدلّ على أن المؤمنين غير محجوبين، ولا يُعذبون بعذاب الحجاب"⁶ فهو يرى أنها بإجماع الصحابة والعلماء، إلا فرق الاختلاف بين الفرق هو في تمريرها على آلية التأويل والاستنباط العقلي والتفسير بالرأي.

1- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص170.

2- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص175.

3- سورة القيامة، آية 22.

4- سورة يونس، آية 26.

5- سورة المطففين، آية 15.

6- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص174.

يُتَبَّعُ الجويني الرؤية بالعقل والنص بقوله: "قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أنَّ الرؤية ستكون في الجنان، وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقاً، والدليل عليه نصُّ الكتاب وهو قوله تعالى: «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٦٦﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»¹ فالعقل عنده يوجز النظر، أمَّا النَّقْلُ فصريح بنصِّ الآية، فقط الاختلاف مع المعتزلة هو في مسألة آليات القراءة المستعملة، فالمعتزلة اعتمدت التزويه المطلق الذي فرض عليها التأويل والتعطيل، بخلاف الأشاعرة التي أثبتت ولم تُعْطَل.

مسألة الرؤية وردت في الفكر البيضاوي أثناء التحليل اللغوي لمعاني الآيات انطلاقاً من المفردة القرآنية باعتماد الحفر المعنوي عنها وتتبعها، فيرى في أنَّه تعالى "يصح أن يرى في الآخرة، بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي، خلافاً للمعتزلة من غير ارتسام أو اتصال شعاع به، وحصول مواجهةٍ خلافاً للمشبهة والكرامية"² فالانكشاف للعباد في الآخرة صرَّح به نص الحديث الثابت، أما المعتزلة فاشتطت الارتسام والاتصال لشعاع الباري مع أعين الرائيين له.

ويستدل القاضي على ذلك بأدلة عقلية ونقلية "أما الأول: فيدل عليه وجوه سمعية الأول: أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية فلو استحال لكان سؤاله جهلاً وعبثاً. الثاني: أنَّه تعالى علقها باستقرار الجبل، وهو من حيث هو ممكن، فكذا المعلق به. الثالث: قوله تعالى: «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٦٦﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ». الرابع: قوله تعالى: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُونُونَ»³ أما الثاني: فلتقدَّسه عن الجهة والمكان،

1- سورة القيامة، آية 22.

2- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص191.

3- سورة المطففين، آية 15.

واستدلّ بأن الجسم مرئي، لأننا نرى الطويل والعريض والعميق¹ فالمنع على موسى عليه السلام هو نفي لرؤية الدنيوية، أما الأخروية فهي تكرّم على عباده المؤمنين في الجنة بصيغة الكمال.

وكغيره من الأشاعرة يستخدم البيضاوي دليل الغائب والشاهد في إن الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة، والشيء "جائز الرؤية ومقابلاً للرائي كالجسم المحاذي له، أو في حكمه كالأعراض القائمة به، والصورة المحسوسة في المرأة، ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها.... وأجيب بأن الغائب ليس كالشاهد، لفعل رؤيته يتوقف على شرط لم يحصل الآن، أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط² فالمرئي في الشاهد تدركه الحواس السليمة، ومادام كذلك فهو جائز الرؤية، ويستعين البيضاوي بدليل التواجد كالأعراض المنظور لها من خلال المرأة لا يمنع من رؤيتها أي مانع رغم بعدها عن المماسّة، فبين الغائب والشاهد الحواس والمحاذة. وفي قراءة قدّمها البيضاوي لحديث نبوي مفاده «رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة» بقوله: "صورة الشيء ما يُميّز به الشيء عن غيره، سواء كان عين ذاته أو جزءه المميّز، وكما يُطلق ذلك في الجسم يُطلق في المعاني، فيقال المسألة كذا وصورة الحال كذا، فصورته تعالى - والله أعلم - : ذاته المخصوصة المنزّهة عن مماثلة ما عداه من الأشياء"³ وكلّها استدلالات لإثبات الرؤية من قبل البيضاوي نقلاً وعقلاً .

1- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص192.

2- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص194.

3- البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص261.

كلام الله:

جرى خلافٌ كبير بين أهل ملة الإسلام على اختلاف فرقها حول الكلام الإلهي وحقيقته، فهذا الباقلاني الأشعري يتكلم في صفة الذات الإلهية التي اتّصفت بالكلام على حقيقته في: "أنّ الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنّة والجماعة، وأنّ كلامه قديم وليس بمخلوق، ولا مجعول، ولا مُحدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات"¹ فهو صفة قديمة عنده كقِدم صفة العلم والقدرة والإرادة، ويؤكد بنفي الخِلقة عنه ولا الإحداث. ويقدم القاضي الباقلاني أدلة يفرق بها بين "القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو، والكتابة والمكتوب، ووصف القرآن القائم بالله سبحانه بالمكتوب والمحفوظ والمتلو هو من قبيل وصف المدلول بوصف الدال"² فالقرآن كلام الله وهو المقروء من الكتب والمحفوظ، فالمدلول هي المعاني، والدال هي الألفاظ.

يثبت الجويني أنّ الله متكلم بكلام على الحقيقة بقوله: "الباري سبحانه وتعالى متكلم، أمر، ناه، مخبر، واعد، متواعد... فاعلموا وقُيتم البدع أنّ من مذهب أهل الحق: أنّ الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح لوجوده"³ فصفة الكلام أزلية متعلّقة بالباري القديم، حيث لا بداية لوجوده المطلق، فكلامه يتضمّن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وحقيقة هذا الكلام عنده هو "القول القائم بالنفس، وإن رُمنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدلّ عليه العبارات وما يصطلح عليه

1- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص68.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص352.

3- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص99.

من الإشارات¹ وأنكرت المعتزلة هذا الكلام النفسي وسمّته بالخواطر التي تدور في حلقة حديث النفس الداخلي.

ويضيف أن كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين، "والشاهد لذلك من كتاب الله قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ»² فالمعنى به كونه مفهوماً معلوماً، هو أصوات مدركة ومسموعة، والشاهد لذلك من القضايا الشرعية إجماع الأمة على أن الربّ تعالى خصّص موسى وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة³ فكلام الذات القدسية مع النبي موسى بالواد المقدّس، وإسماعه لكلامه للإنس والملائكة، هي أصوات مسموعة ومدركة بحاسة السمع المثبتة للسمع.

يُثبت البيضاوي في الغاية القصوى في حديثه عن خطاب الباري قوله: "ولا شكّ أن خطاب الله تعالى، - وهو الكلام القائم بذاته - أشرف من سائر الأمور المبينة عن ذاته"⁴ فصفات الباري مُبَيِّنَةٌ لذاته كما ساقها الأعلام من قبله مُخالفين المعتزلة في قولها أن الصفات هي عين ذاته، أمّا صفة الكلام فهي قائمة بذاته وليست مُبَيِّنَةٌ كغيرها من الصفات، وهي الأشرف على غيرها. أمّا ألفاظ القرآن الكريم فهي المكتوبة في اللوح المحفوظ ذلك أن "ألفاظ القرآن ماهو مكتوب في اللوح المحفوظ،

1- نفسه، ص104.

2- سورة التوبة، آية 06.

3- الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص134.

4- البيضاوي، الغاية القصوى في دراية الفتوى، تح علي محي الدين علي القهداغي، دار البشائر، بيروت،

لبنان، ط1، 2008، ج1، ص218.

وليس لجبريل ولا الرسول - صلوات الله عليهما- تصرّف فيها أصلاً¹ وهو الكلام النفسي الذي أثبتته سالفوه وأثبتته والقائم بذات الباري.

ما نستنتجه ممّا مرّ معنا أنّ منهج البيضاوي قائم على الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية ككل، واستعمالها كوحدة لا تتجزأ وكناء يكمل بعض لبناتها البعض، مازجاً بين العقل والنقل، ومسّخراً أغلب العلوم في خدمة توجّهه الفكري والعقائدي. ولما كانت ثقافة الإمام البيضاوي واسعة ومتشعبة وجامعة بين مختلف العلوم: النقلية والعقلية والأصولية واللغوية، جاء أسلوبه ممزوجاً وملفوفاً بالتركيز، وبعض الحفاء إلا على ذي بصيرة ثاقبة.

فانطلاقاً من هذه الفكرة الشمولية جاء أسلوب البيضاوي موجزاً قوياً يتّسم بالدقة في التعبير، والإيجاز في الألفاظ، فأصبح لأسلوب البيضاوي من مجموع هذه الخصائص ميزة واضحة خاصة، وهو ما سنتبينه ضمن المستويات اللغوية على اختلافها وما تحمله من حمولة دلالية دلالية تؤدّيها.

1- البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص10.

الفصل الثاني

المستويات اللغوية وعلاقتها بالمعنى عند البيضاوي

تقديم

تتسم اللغة في الفكر الأصولي بعناية تجعلها محط الاهتمام باعتبارها وسيلة وغاية في الوقت نفسه، هذه اللغة التي يتخذها الأصوليون موضوعاً في مؤلفاتهم هي التي تقوم على ربط مضامين الفكر الإنساني بالصوت المنطوق الناتج عن الفكر، ثم تأصل هذه اللغة مشافهة وكتابة، وهي في حد ذاتها أداة الإنسان لإنجاز وتحقيق التواصل في المجتمع الواحد، فالإنسان بطبعه اجتماعي لا ينفصل عن الجماعة.

البناء الدلالي عند البيضاوي

في تأسيس البيضاوي لخطابه الدلالي ينطلق من الكلمة باعتبارها أساساً من أسس الخطاب اللغوي العربي، حيث يرى أن الكلمة عنده هي "اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع، وقد يُطلق على مركبات لها وحدة اجتماعية - كما يُقال: كلمة الحويدرة لقصيدته- متسقة"¹ فمن منظوره الكلمة لفظ وهو ما يتلفظ به وما ينطلق من داخل الصدر إلى خارجه حاملاً للدلالة سواء في صيغته الإفرادية أم التركيبية. والملاحظ أنه شبيه بتعريف الزمخشري في كتابه المفصل، ذلك أنهما يشتركان في الصوت وقصد المعنى وهما جوهر الكلمة؛ إذاً فالكلمة كما فهمها البيضاوي "تتوافر فيها شروط ثلاثة: الصوت وقصد المعنى أو الوضع، ثم الاستقلال بدلالة محدّدة"² ذلك أن البحث في المعنى ككل ينطلق من الجانب الصوتي، ثم الصيغة الصرفية الإفرادية، ثم التركيب ككل.

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج 1، ص 63.

2 - حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د ط، 1998، ص 21.

الإطار الاشتقاقي لألفاظ اللغة ذو أصول تراثية حيث "ظهر مع بعض اللغويين القدامى كابن جنّي في الخصائص وابن دريد في كتابه الاشتقاق وابن فارس في مقاييس اللغة، وذلك عندما ربطوا بين الألفاظ ومدلولاتها ربطاً وثيقاً، وحاولوا إرجاع كثير من الألفاظ المشتركة في حروفها إلى معنى أصلي عام منه اشتقت تلك الكلمات، ذلك أنّهم انطلقوا من فكرة الخليل في العين وهي فكرة تقلّبات الأصول"¹ بُغية الوصول إلى معنى جامع بينها، تقوم عليه الصّيغ في حركيتها داخل السياقات التركيبية.

يشتقّ البيضاوي من الكلمة "الكلم" بمعنى الجرح، لأنها مُؤثّرة في النفس كما يؤثّر الجرح في البدن، وإنما سُمّي عيسى كلمة الله لأن خلقه من غير ماء² فالتأثير بالجرح قائم من الكلم، ومعلوم أنّ من سمع كلمة واحدة فإنّه يفهم معناها، فهاهنا قد حصل التأثير المنشود في النفس، ومنه استفيد المعنى الاصطلاحي وهو التأثير في النفس من الجرح. ونستحضر دليلاً آخر من تفسيره يبدو أنّه نفس الاستدلال اللغوي يقول فيه "وأصل الكلمة: الكلم، وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السّمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة"³ يبقى التأثير كرابط معنوي بين الجرح والكلمة، إلا أنّه تدخلت فيه حاستا السّمع باعتبارها أداة لا غنى عنها، ثم البصر المدركة لحركتي الشفتين. والظاهر أنّ البيضاوي يركز على مقياس الاشتقاق وذلك لأنّه على وعي بأنّه "أداة تطويرية دائمة للعربية، وهي تقتضي منّا أن نحسن فهم حركتها في العربية الفصحى أولاً، ومن ثمّ نتّمكن من استعمالها وإنها تعطينا طبقات متعدّدة من

1 - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 66- 76 بتصرّف.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبعوي، ج 1، ص 63.

3 - البيضاوي، أنوار التّزليل وأسرار التّأويل، ج 1، ص 60.

الدلالات، إلا أنّها غير منفصلة ولا تحجب الواحدة منها الأخرى عن المنبع الأوّل¹ فهو ميزة تطوّرية للغة العربية، لأنّه يمنح مستعملها التعدّد المعنوي مما يُسهّل عليهم العملية التواصلية، ذلك أنّها تبقى مُتاحة أمامه دون أن تزول أو تندثر.

فهذه الطريقة "في تخليق الكلمات وتولّدها بعضها من بعض، تجعل من اللغة جسمًا حيًّا تتوالد أجزاؤه ويتّصل بعضها ببعض بأواصر قويّة واضحة، تغني عن عدد ضخم من الكلمات المفكّكة المنعزلة، لو لم يكن الاشتقاق على هذه الصّورة يربط بينها"² فالتّوليد اللغوي لألفاظ اللغة يجعلها تتّسم بالحيوية، ممّا يخلق فيها روح التّواصل بين الألفاظ ويزرع عنها روح الانعزال والشّroud. بهذا فالاشتقاق هو الذي "يرى أنّ اللغة الأولى قائمة على تصوير العالم الذي تدركه الحواس، وأنّنا لكي نعرف المعاني الحقيقية للألفاظ لابدّ أن نرجع إلى الأصول التي اشتقت منها"³ اللغة تصوّر كل ما هو موجود في عالم الأعيان، باعتماد الحواس باعتبارها طريق موصل للعلم.

يعطي البيضاوي قراءةً للخطاب المتضمّن فكرة أو أفكار باعتبارها تقدّم تخريج دلالي همّه المعنى بقوله "والكلمة الطّائفة من الكلام المنتظم بعضها مع بعض"⁴ وهو مجموع الكلمات التي تشكّل خطابًا منطوقًا ومفهومًا يؤدّي قصدًا معيّنًا. والظاهر أن البيضاوي قد سار حدوّ الزّمخشري (ت538هـ) في تعريفه للكلمة في كتابه 'المفصّل'

1- فايز الدّاية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، ص238.

2 - حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ص69.

3 - محي الدّين محسّب، علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجًا، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص20.

4 - البيضاوي، أنوار التّرتيل وأسرار التّأويل، ج2، ص709.

مفاده أن: "الكلمة اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع"¹ حيث الكلمة واللفظ عنده سواء، وهو الأمر نفسه عند البيضاوي. وهذا الشريف الجرجاني (ت816هـ) لم يتعد عن تعريف البيضاوي في قوله: "الكلمة: هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد"² فيكون الواحد من المعنى هو قصد اللفظ عنده؛ إذا فالمرجعية الفكرية للبيضاوي مؤطرة بأساس معرفي لا يُستهان به البتة، إضافة إلى مُحَصِّلَة ممارسته اللغوية داخل مدوناته والتي أمدته بفهم واسع.

أداة الدلالة هي اللفظ والكلمة وهو ما تحدّث عنه البيضاوي وقبلة الزّمخشري، حيث يرى إبراهيم أنيس أن "أداة الدلالة هي اللفظ أو الكلمة، وتكاد تجمع المعاجم العربية على أن الألفاظ مترادفات الكلمات في الاستعمال الشائع المؤلف، فلا فرق بين أن يُقال أحصينا ألفاظ اللغة أو كلمات اللغة، ومع هذا فالنحاة في كتبهم يحاولون التفرقة بين كلّ من اللفظ والكلمة والقول"³ وهو حديث استفاض فيه النحاة ليس المجال لذكره، والكلمة هي "في الحقيقة أهمّ الوحدات اللغوية لأنها تشكّل أهمّ مستوى للوحدات الدلالية"⁴ ذلك أن اللغة تتكوّن من وحدات مختلفة منها: الصوتية، والمعجمية، والنحوية.. الخ، أمّا في الدرس الحديث فهي تعني "أنّها أداة تعبير وتوصيل، لذا هي تقدّم على عنصرين أساسيين لتتمكّن من أداء وظيفتها هما: الألفاظ، والأفكار (المعاني)، وبين هذين العنصرين ارتباط وثيق أي إذا عرف اللفظ أمكن فهم معناه"⁵

1 - ابن يعيش، شرح المفصّل للزّمخشري، ج1، تح إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص19.

2 - الشريف الجرجاني، التعريفات، تح مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، المغرب، ط1، 2006، ص165.

3 - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص38.

4 - حاتم صالح الضامن، علم اللغة، مطبعة الموصل، بغداد، د ط، 1989، ص57.

5 - تحسين عبد الرضا الوزان، الصوت والمعنى، ص216.

مهمّة إيصال الفكر وما فيه تختصّ بها الألفاظ، وهذا باعتبار الرّابط الوثيق بين الألفاظ والفكر فلا يُعرف ما فيه إلا باللفظ، والحقيقة أنّ قضية دلالة الكلمة وهي تشكّل إحدى الركائز الأساسية التي قام عليها الفكر الدلالي عند العرب، بل الفكر الإنساني ككل.

التلفّظ السليم للكلام هو ما يُعطي المتكلّم ملكة إبلاغ قصده، ذلك "أنّ اللغة المنطوقة أصوات تكوّن نظاماً ويحدثها جهاز النطق الإنساني"¹ وهو ما أشار إليه البيضاوي حين قدّم بين يدي القارئ قراءةً بين النطق والمنطق من خلال تفسيره لقوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا النَّاسُ غَلِيْمًا مَّنِيطٍ الطَّيْرِ»² حيث نراه يقول: "والنطق والمنطق في المتعارف عليه كل لفظ يعبر به عمّا في الضمير مفرداً كان أو مركّباً وقد يطلق لكل ما يصوّت به على التشبيه"³ فكلّ ملفوظ يعبر عن مكنون الضمير هو نطق أو المنطق واللغة، سواء كان ذلك الملفوظ كلمة مفردة، أو تركيب، أو كل ما يُصدر صوتاً .

اللسان أحد أدوات وأعضاء النطق، إذ له تأثير كبير في إصدار الصوت، حيث ارتبط به مصطلح اللغة في التراث العربي، "فالعرب الخُلصُ لو يكونوا يستعملون كلمة لغة في كلامهم، وإنّما كانوا كغيرهم من الأمم السامية، بل كأكثر أمم الدّنيا يستعملون كلمة لسان للدلالة على اللغة"⁴ فالإتساع الدلالي للمصطلح ساهم في تخصيصه للدلالة على اللغة، حتى أصبح الأمر متداولاً من قبيل إطلاق السبب على المُسبّب. وهو ما وجدناه في المفكّرة البيضاوي من خلال تفسيره لقوله تعالى: «

1 - محمود السّعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص131.

2 - سورة النمل، آية 16.

3 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، ص765.

4 - أحمد عبد الباسط حامد، من قضايا أصول النحو عند علماء أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، الكويت، ط1، 2014، ص92.

وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ¹ فتخرجها الدّلالي: "لغاتكم بأن علم كلّ صنف لغته أو أهمه وضعها وأقدره عليها، أو أجناس نطفكم وأشكاله فإنّك لا تكاد تسمع منطقيين متساويين في الكيفية"² فالاختلاف المقصود في الآية الكريمة من اللسان هو اللغة الممنوحة من الباري عزّ وجلّ، بالهبة والتّوقيف، أو بالإقدار والاصطلاح عليها، والأجناس هي الأمم المختلفة شكلاً ولوناً باختلاف التّزاوج، وهو تدليل من البيضاوي على أنّ الاختلاف اللغوي وارد حيث لا يمكن التساوي بشكل نهائي بين منطقيين ولغتين، فكلّ منطق ولغة له دلالاته التي ينشّدها.

للبيضاوي رؤية لغوية حول مصطلح الدّلالة تعاملاً مع إمكانيات اللفظ إذ يرى أنّ "الهداية: الإرشاد إلى الشيء والدّلالة عليه، ثم اتّسع فيه، فاستعمل بمعنى الإدناء من الشيء والإيصال إليه"³ أن تدلّ على الشيء على أنّك تُرشد إليه، حتى اختصّت به، أما التقربّ والإدناء من أجل الإيصال فهو اتّسع في معناها. والملاحظ من خلال تفسيره أنّ المصطلح 'الدّلالة' وجود قويّ داخل تفسيره باختلاف صيغته ك: بالدلالة، والبدال، بدلالة، لدلالاته حيث يظهر أنّ البيضاوي أدرك أهميتها ومغزاها، وأيقن أنّ الفهم يحتاج إلى مفاتيح، ويحتاج إلى مدارك وروح المجتهد، ذلك أنّ عالم اللفظ واسع ومركّب يجب أن يحيط المرء بما يستطيع من جوانبه، قبل أن يدخل على النصّ المرجوّ فهمه وقراءته، وذلك من خلال هذه الأمثلة المتعدّدة من تفسيره.

حيث يقول: "أو مراعاة للفواصل للدّلالة على أنّكم"⁴ وقوله: "والدلالة على اشتداد القسوتين"¹ وقوله: "تفخيماً لشأنها وتهويلاً أو اكتفاء بدلالة اللعن عليه"² وقوله:

1 - سورة الروم، آية 22.

2 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التّأويل، ج2، ص809.

3 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج2، ص109.

4 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التّأويل، ج1، ص79.

"واعلم أن دلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة"³ وقوله: "بل بإضمار صوموا لدلالة الصيام عليه"⁴ وقوله: "والضمير في معهم للكفرة المدلول عليهم بقوله"⁵ من خلال هذا الجمع لمصطلح الدلالة، للدلالة، بدلالة، دلالة، لدلالة، المدلول يتبين أن الدلالة عند البيضاوي كحدث في ثانيا لغته، وتحليله للتركيب اللغوي للآيات للوصول إلى المعنى.

دلالة اللفظ المفرد عند البيضاوي

تتسم اللغة في الفكر الأصولي بعناية تجعلها محط الاهتمام باعتبارها وسيلة وغاية في الوقت نفسه، هذه اللغة التي يتخذها الأصوليون موضوعا في مؤلفاتهم هي التي تقوم على ربط مضامين الفكر الإنساني بالصوت المنطوق الناتج عن الفكر، ثم تأصل هذه اللغة في الكلام مشافهة وكتابة، واللغة في حد ذاتها أداة الإنسان لإنجاز وتحقيق التواصل في المجتمع الواحد، فالإنسان بطبعه اجتماعي لا ينفك عن الجماعة. واللغة عندهم هي المركز والذي تنطلق منه كل أنواع التراكيب الدلالية، وعليه "يعتبر بعض الأصوليين الكلمة المفردة وحدة مُعدّة لنقل المعنى لما لها من دلالة واستقلال"⁶ فالاستقلال الدلالي للفظ المفرد لا يمنعه من تأدية المعنى وحمله له، وهو التوجه ذاته نجده عند ستيفن أولمان في قوله: "ومن المقرر أن أصغر وحدة ذات معنى، ويمكن

1 - نفسه، ج1، ص75.

2 - نفسه، ج1، ص102.

3 - نفسه، ج1، ص103.

4 - البيضاوي، أنوار التزئيل وأسرار التأويل، ج1، ص110.

5 - نفسه، ج1، ص247.

6 - موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص243.

إفرادها والنظر إليها من هذه الناحية إنما هي الكلمة¹ الخطاب اللغوي مركّب من وحدات حاملة للمعنى، كلّ وحدة هي الكلمة في حالة إفراديتها.

يرى ابن خلدون أنّ اللغة العربية من أحسن الملكات اللسانية لما تتمتع به تعدّد معنوي ولغوي على مستوى المفردات والتراكيب، بقوله: "ولما كانت العربية من أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى، وليس يُوجد ذلك إلا في لغة العرب"² وهي لغة النصّ المقدّس لديهم، الذي منه مُنطلق الدّراسات على اختلافها منبعًا وتوحّدًا هدفًا.

وموضوع هذا العلم الذي فرضته المخاطبات "الكلم العربية من حيث ما يعرض لها من الإعراب والبناء"³ هذا الكلم الذي جاء تقسيمه ثلاثيًا، كلّه يتوخّى جانب الشّكل والدّلالة على مستوى التّركيب. إلّا أنّ البحث والاهتمام الأصولي بكذا موضوعات "ليس بحثًا عن الإعراب الذي هو اختلاف أواخر الكلم، وإنّما هو بحث عن دلالة الجملة العربية"⁴ التي تعطي للمعنى قيمته وقداسته في الاستنباط وتنوير الفهم في النصّ القرآني. وهذا الأمر تمّ عند متقدّمي التّحويين أم عند متأخّريهم فقد اعتبروا "موضوعه اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التّركيبية وتأديتها لمعانيها الأصلية، وأنّ الغرض

1 - ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، د ط، د س، ص 22.

2 - ابن خلدون، المقدمة، ص 470.

3 - الصّبّان، حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تح طه عبد الرؤوف سعد، ج 1، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د س، ص 49.

4 - مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة، إيران، قم، ط 2، 1405 هـ، ص 26.

منه الاحتراز عن الخطأ في التأليف والاقتدار على فهمه والإفهام"¹ فهم لوظيفة النحو ربما يكون هو الأنسب، باعتبار وظيفة النحو المنوطة به تتجاوز الحركات الإعرابية وأواخر الكلم إلى تأدية المعنى وإيصاله في قالب سليم.

الأمر نفسه وُجد عند لأصوليين في فهمهم لوظيفة النحو في بحوثهم النحوية أثناء التعامل مع القوالب اللغوية وهذا استنباطاً للأحكام "فلا يتعلّق غرض الأصوليين، وهم في سبيل استنباط الأحكام الشرعية من نصوص عربية فصيحة كالقرآن والسنة، إلاّ بدلالة هذه النصوص على الأحكام، ودلالاتها متوقّفة على فهمهم طرق العرب في تأليف الكلام، وما يستخدمونه في هذا التأليف من أدوات تدلّ على معان تطرأ على الكلام"² فسيُعهم الحثيث لاستخراج معاني الحكم الفقهي بتعدّده، جعلهم يتخذون اللغة مطيّةً، وهذه اللّغة ذات تعدّد دلالي لا يتسنّى إلا بفهم لغة العرب، فيتحقّق بها الفهم والاستدلال واستنباط المعنى.

ونحن في فكر علم من أعلام التراث العربي المتّسم بالتراكم المعرفي ، أصبح لزاماً علينا تتبّع قلم الرجل لمعرفة آرائه ومواقفه المعرفية، وكيف استطاع أن يُبلور لنفسه فهماً ويقارب ما بين الآراء. ولما كانت بيئة الأصولي/المفسر هي استنباط المعنى للمكلّف كان لزاماً عليه أن يعي أهمية اللغة بأقسامها المعهودة، وهو ما ألفينا البيضاوي يصرح به في حديثه عن النص القرآني بقوله: "والاستدلال به يتوقّف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها"³ فالمعرفة باللغة يتوقّف على فهم أساليب العرب في

1 - نفسه، ص 27.

2 - مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، ص 29.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تح شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت ، ط 1 ،

2008، ص 77.

كلامها، والتي جاء جماعُ كلامها ثلاثياً في أقسامه، وهو ما اتفق عليه العلماء من بلاغة، ونحو وصرف... إلخ.

ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب "احتاج المستدلّ به إلى معرفتها، والاستدلال به أيضاً متوقّف على معرفة أقسامه من جملة أقسام اللغة، وهو ينقسم إلى خبر وإنشاء، ولا حظّ للأصولي في الخبر، وإنّما كلامه في الإنشاء"¹ وجدير بالذكر أن اللغة والنحو عند الأصولي لا ينفكان عن بعضهما. هذا ما يدل على أنّ الرجل يعي جيّداً قيمة النحو، مما يقودنا إلى رؤية لغوية في معالجة البيضاوي للقضايا الأصولية التي لطالما كان لعلم الأصول تناولها باعتبارها مدخلاً للوصول إلى نتائج معينة ومحدّدة. السّؤال الذي يطرح نفسه: هل جاء التقسيم الثلاثي للكلم في ثنايا كتب القاضي البيضاوي؟ ثم كيف كان تناوله لهذه الأقسام الثلاثة؟ حيث سيّضح أنّه لم يختلف تقسيمه عنها، وإنّما مرادنا هو تلك المناقشات التي قدّمها حولها.

يتجلى بوضوح للنّاظر والمتفحّص في كتب الأصوليين، أنّ غرضهم من تناول الكتاب والسّنة في مؤلفاتهم، وهذا باعتبارهما نصّان يضمّان أحكام شرعية ذات المقاصد والمعاني المتضمنة في أدلّة الفقه، ولعلّ الطريق المؤدي إلى ذلك هو الإمام باللغة فهما ونطقاً صحيحاً.

المستوى الصوتي الإيحائي

حظي الصوت في الفكر اللغوي العربي باهتمام الدّارس العربي مع بداية اهتماماته بالعلوم وعلى رأسها الدينية، والأمر في هذا راجع إلى طبيعة المعجزة الخالدة «القرآن الكريم»، الذي كان تحدّيه صارخاً لقوم كان لسان حالهم يتّسم بالفصاحة

1 - عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ج1، تح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1981، ص189.

والبلاغة والشعر، ابتدأت تلك المعجزة الخالدة بكلمة «اقرأ»، لذا فالقراءة "في مفهومها العام أصواتٌ معبرة عن دلالاتٍ مُخزّنة لدى المتكلّم، منتقلة منه إلى السّامع على أساس معرفي متّفق عليه بينهما، ومن ثمّ فاللغة في أصلها وأساسها أصواتٌ تؤدّي وظيفتها المنوطة بها التي هي التّعبير، والتّبليغ، والتّواصل بين الناطقين"¹ فالقارئ يلفظُ أصوات حاملة لمعاني كانت كامنة في ذهن متكلّم اللغة، فهي مُتحرّكة في عالم الأعيان ومُحقّقة للتّفاعل المعرفي العلمي والاجتماعي.

نأتي للتعرف على الصّوت في الحقل المعرفي اللغوي، حيث جاء في كتاب العين للخليل "صوت فلان بفلان تصويّتا أي دعاه وصات يُصوّت صوتًا فهو صائتٌ. بمعنى صائح"² فالتصويت بمفهوم الخليل هو النداء بكلام مفهوم يفهم منه المُنادى غاية المُنادي، بينما نجد في لسان العرب قول لابن منظور يرى فيه أنّ "الصّوت الجرس، وقد صات ويصوّت و يصات صوتًا فهو صائت، فمعناه صائح، والصّوت صوت الإنسان وغيره، وكل ضرب من الغناء صوت، والجمع أصوات"³ فالصّياح المُتضمّن لمعنى النداء، والجرس النَّابع من التصويت.

ابن فارس يرى في باب الصاد والواو وما يثلهما أنّ "الصاد والواو والتاء أصل صحيح وهو الصوت، وهو جنس لكل ما قر في أذن السامع"⁴ كقراءة لمجمل الأقوال نجد أنّها اجتمعت على الجرس والصياح وحاسّة الأذن، بالإضافة إلى صدوره من

1- مكّي درّار، المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، دار أم الكتاب، مستغانم، الجزائر، ط3، 2014، ص7.

2 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج7، تح مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، د ط، د س، ص146.

3 - ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص57.

4 - ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص580.

الإنسان، وكلّها مُجتمعة تُحقّق معنى ودلالة يتوخّاها الفرد المُصوّت، كما يُمكننا تعريف الصوت من عدة جوانب "فإذا نظرنا إليه نظرة المتلقّي قلنا هو ظاهرة سمعية أو مُدرك سمعي، ونعني بالظاهرة أنه شيء مُتغيّر متبدّل، أو قلنا هو مدرك سمعي أي أن الجانب الذي يهتم به هو حاسة السّمع في مقابل غيره من الظواهر التي تدركها حواس أخرى"¹ فبين الإدراك وحاسة السمع يتأرجح الصوت. وبالمقابل إذا نظرنا إليه "نظرة علمية قلنا فيه هو اهتزازات وذبذبات وتوجّجات متحرّكة منتقلة تخترق السوائل والغازات والجمادات، فالصوت تدركه الأذن في الهواء وتحت الماء ومن وراء الجدران، ويبقى الصوت مدركاً سمعياً في جميع الحالات"² نخلص إذاً أنّه لكي يكون لدينا صوت فهناك الإدراك وحاسة السمع (الأذن) والمجال الذي يحدث فيه الصوت. ومن هنا يتّضح جليّاً أنّ الصوت من بين مكوّنات النظام اللغوي العربي وله "المكانة المتفرّدة المميزة، لأن أول ما يصل إلى آذاننا من اللغة هو الصوت، وأوّل ما يلتفت انتباهنا حين اتصالنا بأجنبي نطقه به"³ وذلك من خلال حاسة السمع التي تلتقط الصوت المرسل من المتكلم إلى السامع.

انكشف لنا من خلال البحث في وظائفية الصّوت صلة الصّوت باللفظ وصلته بالمعنى مما وقف بنا على جدلية المسموع والمعقول في الفكر اللغوي عند البيضاوي، لذلك سنجري مسحاً معرفياً للظاهرة الصّوتية عند الرجل علّنا نستشفّ ما يُشيع فهمنا ونحن نبحث في مدوناته.

1 - مكّي درّار وسعاد بسناسي ، المقررات الصوتية في البرامج الوزارية للجامعة الجزائرية، دار أم الكتاب، مستغانم، الجزائر، ط3، 2013، ص12.

2 - مكّي درّار و سعاد بسناسي ، المقررات الصوتية في البرامج الوزارية للجامعة الجزائرية، ص13.

3 - تحسين عبد الرضا الوزّان، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب، ص65.

يرى البيضاوي أنّ "الحروف كصفات تُعَرِّضُ الأصوات فيتميّز بعضها عن بعض في الثقل والحدّة، وهي تنقسم إلى مصوّت وهي حروف المد واللين، وإلى مصمّت وهو ما عداها"¹ فالسبب في حدوث الحرف هو ما يُعَرِّض للصوت فتتميز من مدّ ولين إلى غيرها من الحروف. ويضيف البيضاوي: "المشهور أنّ السبب الأكثرى للصوت تموجُ الهواءِ بقرعٍ أو قلعٍ عفيف"² ويضيف في موضع آخر "السّمع وسبب إدراكه وصول الهواء المتموّج إلى الصّماخ، وهو قوة مستودعة في مقعره"³ والظاهر أنّ البيضاوي متأثرٌ بابن سينا (373هـ-427هـ) في كتابه "أسباب حدوث الحروف" في حديثه عن كيفية حدوث الصّوت، لكنه اختصر كلامه؛ حيث نجد لمثل هذا الكلام عند ابن سينا حين يقول: "الصّوت سببه القريب تموجُ الهواء دُفْعَةً بسرعة وبقوّة من أيّ سبب كان. والذي يُشترط فيه من أمر القرع عساه ألا يكون سبباً كلياً للصوت، بل كأنه سبب أكثرى، ثم إن كان سبباً كلياً فهو سبب بعيد، ليس السبب الملاصق لوجود الصوت. والدليل على أنّ القرع ليس سبباً كلياً للصوت أنّ الصوت قد يحدث أيضاً مقابل القرع وهو القلع"⁴ فالتموج الذي يُحدثه القرع والقلع في جزيئات الهواء هو سبب حدوث الصوت.

وحول انتقال الصوت داخل حاسة السّمع يضيف الشيخ ابن سينا أنّ ذلك "الموج يتأتّى إلى الهواء الراكد في الصّماخ، فيموجّه فتحسّ به العصبة المفروشة في سطحه، فإذا نال العلة القريبة - كما أظن - هي التّموج؛ وللتّموج علتان: قرعٌ وقلعٌ، وإن

1 - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص119.

2 - نفسه، ص120.

3 - نفسه، ص156.

4 - ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، تح محمد حسن الطيّان ويحي مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، د ط، د ت، ص57.

ذهب ذاهب إلى أن القلع يُحدث قرعاً في الهواء ورآه هو السبب للصوت، فليس ضعف هذا القول مما يحتاج إلى أن يتكلف الإبانة¹ وكقراءة أولية لمجمل كلام ابن سينا يتضح أنه "قد أمعن النظر في حدوث الصوت ولا سيما أنه انطلق فيه من منطلق تشريحي"² بتناوله الجانب الفيزيائي والفيزيولوجي للصوت وحدثه وانتقاله في الهواء إلى أذن السامع.

بذلك نجد أن الأصوات اللغوية عنده جاءت "مستوفية التقديم والتحليل بالوصف والتشريح، مما يُعدّ مفخرةً للغة العربية في الدراسات الصوتية في ذلك الزمان"³ فقد جاء ابن سينا ملماً بحيثيات الدرس الصوتي عند العرب، ما ينم عن عمق فكري وحفر معرفي بُغية الإحاطة به، وهو ما كان لهم حيث عُدت تلك الدراسات مفخرة باعتبار أنها أمدّت الدرس الحديث بمادة دسمة للبحث.

يرى البيضاوي عن وصول الصوت إلى أذن السامع: "أن الإحساس به يتوقف على وصول الهواء إلى الصّماخ، لأنه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، ولأنّه لو وضع طرف أنبوبة على صماخ إنسان وتكلم فيه لم يسمع غيره، وأنه محسوس به في الخارج، ولا لما علمت جهته، والصدى يحصل من انصراف هواء متموّج عن جبلٍ أو جسمٍ أملس"⁴ وقد تعرّض لهذا إخوان الصفا في حديثهم عن الصوت في قولهم: "وكل هذه الأصوات إنّما هو قرعٌ يحدث في الهواء عن تصادم الأجرام، وذلك أن الهواء بشدّة لطافته وخفّة جوهره وصفاء طبعه وسرعة حركة أجزائه، يتخلّل الجسام كلّها فإذا صدم جسمٌ جسماً آخر، انسلّ ذلك الهواء

1 - ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، ص58.

2 - تحسين عبد الرضا الوزان، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب، ص67.

3 - مكّي درّار، المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، ص54.

4 - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص120.

وتدافع إلى جميع الجهات، وحدث منه شُكْلٌ كما ذكرنا أولاً، فيصل بمسامع الحيوان¹ بهذا يكون ما ذهب إليه إخوان الصفا في حديثهم عن الصّوت يتفق مع تحليل ابن سينا عن انطلاق الهواء من الداخل إلى الخارج بسرعة وقوة، وحينها يصدم هذا الهواء الخارج بعائق أو علة يحدث القرع الذي يشبه تماماً تصادم الأجرام، "وهي نظرة إلى الأثر الحسي الذي يدركه السامع حين تصادم جسمين، أو أن ينفصل جسم عن جسم آخر وهو أطلق عليه ابن سينا (القلع)، وهذا كله يوضح أمراً متعلّقاً بإحداث الصوت لا بطبيعته"² بهذا يكون إخوان الصفا قد تابعوا ابن سينا الذي اتّجه في تفسيره للصّوت "اتجاهين: أحدهما: قوله بمقالة (الفيزيقيين) في دراستهم للصّوت، والآخر: اتجاه علماء الطبيعة (علماء التّشريح)، ويدرسه على أساس أنه ظاهرة من ظواهر الطبيعة"³ وكل هذا جاء مستوفياً للظاهرة الصوتية عند علمائنا القدامى الذي كانوا على وعي بالجانب الفيزيقي والجانب التّشريحي الذي لهم فيه باع طويل.

في تعريف البيضاوي للسمع يقول: "السمع: إدراك المسموعات حال حدوثها"⁴ إذ وجدنا هذا الصّنيع عند إخوان الصفا في فصل إدراك القوّة السامعة حين قالوا: "أمّا إدراك القوّة السامعة لمحسوساتها التي هي الأصوات، فاعلم أنّ الأصوات نوعان: حيوانية وغير حيوانية"⁵ من منطقية التي هي أصوات سائر الحيوانات الغير الناطقة، والناطق التي هي أصوات البشر، أما الغير حيوانية فهي نوعان: طبيعية كالحجر والحديد وآلية كصوت الطبل والبوق.

1 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا، ج4، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص123.

2- تحسين عبد الرضا الوزان، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب، ص67.

3- نفسه، ص68.

4 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج2، ص39.

5 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا، ج2، ص407. و ج4، ص123.

وإشارة للدراسة الصوتية عند البيضاوي وجدناه ذكر العديد من المصطلحات الصوتية التي ذكرها قبله علماء اللغة كالخليل ابن أحمد الفراهيدي، وابن جنّي وابن سينا اللذين كان تأثره بهما مباشراً. وبالمثل في قراءة لحديث "وفيه: يقرؤون القرآن لا يتجاوز تراقيهم أي: لا تتجاوز قراءتهم عن ألسنتهم إلى قلوبهم فلا تؤثر فيهم، أو لا تتصاعد من مخرج الحرف وحيّز الصوت إلى محلّ القبول والإثابة"¹. ويقول: "ويقرأ عليه قراءة المعلم على المتعلم تعلّماً له، ليعلمه تجويد اللفظ، والتلفّظ بكلّ حرف من مخرجه، والترتيل في القراءة، والإدراج والوقف في موضعها، إلى غير ذلك"² وهي مُصطلحات وقف عليها الخليل في كتابه "العين" حين يقول: "في العربية تسعة وعشرون حرفاً: منها خمسة وعشرون حرفاً صحاحاً لها أحياء ومدارج... لقرب مخرجها من العين"³ وكقراءة لكلام الخليل والبيضاوي الذي سار في طريقه يمكننا القول أنّ "للصّوت اللغوي الإنساني عدة مراحل يمرّ بها قبل أن تدركه الأذن، حصرها الخليل في أربعة، نتذكرها وهي: المبدأ، ولكلّ موجود بداية، ثم الحيز الذي يوضع فيه لينشأ فيه، وكل كائن مادّي يحتلّ حيزاً من المكان، ثم مدّة التكوين والتدرّج والاكتمال، وأخيراً المفارقة والمغادرة من المخرج المعدّ للخروج"⁴ كنهاية بداية تكوين الحروف والأصوات.

وضمن المستوى الصوتي تحتلّ الدلالة الصوتية مكانة مرموقة في الفكر اللغوي العربي عامّة وعند البيضاوي بخاصّة، وهذا إدراكاً منه "الأهميّة قضايا الصّوت والمعنى

1- البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص511.

2- نفسه، ج3، ص569.

3- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص41.

4- مكّي درّار، المحمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، ص54.

وما تفرزه من قيم دلالية تعين على فهم النص القرآني الكريم، وبيان أوجه إعجازه اللغوي من جهة، وتؤكد ما للغة العربية من وسائل كثيرة في تحديد القيم التعبيرية للأصوات وهي منتظمة داخل البنيات أو التراكيب¹ في سياق مفيد لمعنى مُتوخى. ذلك أن "الأصوات أشكال وأوعية لمحتويات، ومراعاة علاقة الشكل بالمحتوى واجب، من حيث المادة والشكل والمقدار، وأشكال المباني اللغوية أصوات منطوقة مرسلة حاملة لطاقات في شكل كمّيات"² صوتية متشعبة بحمولات دلالية يرسلها المرسل إلى المستقبل.

من هنا نقول عن الدلالة الصوتية أنها "المستفادة من الأصوات اللغوية الصادرة من جهاز النطق وما يتركب من هذه الأصوات من ألفاظ، ثم ما يمكن لهذه الألفاظ من معاني مكتسبة أو طبيعية"³ دلالة الصوت متعلقة بخروجه من مخارج الحروف مُفككة ثم تُركب حاملة لمعنى تؤدّيه في عالم اللغة أو عالم الأعيان. وبهذا تكون الدلالة الصوتية هي "المستفادة من تحيّر وانتقاء الأصوات المعبرة ذات الجرس الصوتي الخاص - ومن الأداء الصوتي المُعبر - ومن الفصل بين جنبات التركيب على نحو يضع حدوداً بين المعاني"⁴ باعتبار اختلاف التركيب يؤدّي لاختلاف المعنى، فاللغة تتسم بحاملية المعنى القائم في الفكر.

1 - هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص49.

2 - مكّي درّار، ملامح الدلالة الصوتية في المستويات اللسانية، دار أم الكتاب، مستغانم، الجزائر، طبعة خاصة، 2012، ص32.

3 - صالح سليم عبد القادر الفاخري، الدلالة الصوتية في اللغة العربية، د ط، د س، ص49.

4 - أحمد عبد التواب الفيومي، علم الدلالة اللغوية دراسة تطبيقية على القرآن الكريم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2010، ص191.

وأثناء البحث في المدونات البيضاوية وقع نظرنا على نصٍّ يؤكد فيه الرجل على الربط الوثيق بين الصَّوت والمعنى وهو المتعلّق بقراءة وترتيل القرآن الكريم بصوت حسن يؤدي المعنى القائم به حيث يقول: "المراد تزيينه بالترتيل والجهر به وتحسين الصَّوت، فإنه إذا سُمع من صَيِّتٍ حَسَنٍ الصَّوت، يقرؤه بصوتٍ طَيِّبٍ ولحن حزين، يكون أوقع في القلب، وأشدَّ تأثيراً في النَّفس، وأرقَّ لسامعيه، فلذلك أمر به وسمَّاه تزييناً، لأنه تزيين اللفظ والمعنى"¹ فالقارئ للقرآن المُتَّبِع لأحكام القراءة يؤدي الأصوات كما ضبطها القراء باتِّفاق من جهر وهمس ورفع وخفض، كلّها تعطي القيمة الدلالية والمعنوية لكل صوت، ذلك أن تزيين اللفظ يؤدي إلى استحسان تقبل المعنى.

المدونات البيضاوية على اختلافها جاءت مستوفية لبعض ملامح الدرس الصَّوتي العربي، وهذا من خلال ما عثرنا عليه من تنوعات معجمية تحقّق فكرة زيادة المبنى زيادة في المعنى عند البيضاوي، حيث يقول: "دَوِيُّ الصوت حفيفه"² و"الاستهلال والإهلال: رفع الصوت، والصَّراخ: هو الصَّوت"³ و"القرع: الصوت"⁴ و"الصعقة: الصوت الهائل الذي يموت الإنسان من هوله"⁵ وقوله "ونفسه تتقعقع أي: تضطرب وتُصوّت، من القعقعة وهو صوتٌ معه حركةٌ ومنه قعقعة السلاح"⁶ و"الجرجرة: صوتٌ تردّد البعير في حلقه"⁷ و"اللَّغَط: الصوت الشديد الذي لا يُفْهَم"⁸ الرّمرمة:

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص543.

2 - نفسه، ج1، ص49.

3 - نفسه، ج1، ص82.

4 - نفسه، ج1، ص111.

5 - نفسه، ج1، ص386.

6 - نفسه، ج1، ص442.

7 - نفسه، ج3، ص525.

8 - نفسه، ج3، ص544.

صوتٌ لا يفهم منه شيء، وهي في الأصل صوت الرعد"¹ ونحن أمام هذا الفعل المعرفي والنشاط الفكري يُمكننا أن نستشفّ من توالي المجموعة هذه الأقوال "أن أجراس الحروف والوقع الصوتي للفظ، يُضفي عليه دلالة خاصة ويَطْبَعُه بطابع معيّن، وتفخيم اللفظ من تفخيم معناه"² ثم الأثر الفعّال للنغمة الصوتية في إبراز واستظهار الدلالة واستنباطها والوقوف عليها.

وجدنا في التراث اللغوي العربي لابن جنّي حديثاً مستفيضاً عن هذه الدلالة لكن بتسمية أخرى هي 'الدلالة اللفظية' حيث قدّم تعليلاً بديعاً يُفسّر العلاقة الطبيعية بين الصوت ودلالته ذلك أن "التأليف الصوري للفظ يرسم القيمة الدلالية للمعنى الذي يُقابله، وإن كان صعباً تطبيقه على كلّ عناصر النظام اللغوي"³ وذلك في فصل عنوانه 'إمسّاس الألفاظ أشباه المعاني' حيث يقول: "اعلم أنّ هذا موضعٌ شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقّفه الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحّته"⁴ بصحّته"⁴ فبين المبنى والمعنى اتّصال وثيق؛ ذلك أنّ أيّ زيادة أو نقصان في المبنى يؤثّر بشكل مباشر على المعنى. ويضيف في سياقٍ مُتّصل: "وذلك أنّك تجد المصادر الرباعية المُضَعّفة تأتي للتكرير، نحو الزّعزعة والقلقلة، والصلصلة، والقعقة"⁵ التّضعيف في العربية له قيمة حيث يختصّ بالزيادة في المبنى التي لها أثر مباشر على المعنى القائم في الصيغة الإفرادية.

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص379.

2 - أحمد عبد التواب الفيومي، علم الدلالة اللغوية دراسة تطبيقية على القرآن الكريم، ص191.

3 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص130.

4 - ابن جنّي، الخصائص، ج2، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، د ط، د س، ص152.

5 - نفسه، ج2، ص152.

المُراد من هذا هو عقد مُقاربة بين البيضاوي وابن جنّي للتأكيد على التأثير الواضح للبيضاوي الأشعري وابن جنّي المعتزلي، وذلك باستنطاق تلك النصوص للوقوف على منطق ذلك الخطاب اللغوي في فكر البيضاوي. وعرضنا للظاهرة الصوتية عنده وهو إشارة إلى تنبّه الرجل لدورها في التغيّر الدلالي في مواضع كثيرة من تفسيره. وتقودنا سيرورة البحث إلى اللفظ وتقسيماته داخل الفكر اللغوي عند البيضاوي.

تقسيمات اللفظ المفرد

الكلام العربي أو بالأحرى العربي في كلامه لم يخرج عن التقسيم الثلاثي: اسم، وفعل، وحرف، فهو يستعمل الفعل حيناً، والاسم حيناً آخر، والحرف كذلك، لذا "يكاد جميع النحاة القدماء - بصريين وكوفيين- على أن الكلم في العربية ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف، جاء على لسان: سيويه، والكسائي، والفراء، والمبرد، والزجاج، والزجاجي، والفارسي، والرماني، وابن فارس، والبطلوسي، والزّخشي، وابن الأنباري، وابن الصّائغ، والسيوطي وغيرهم"¹ وهي فهم وعقول على اختلاف تكوينها المعرفي لكن اتّفاقها على التقسيم الثلاثي المذكور آنفاً، حيث جاء التقسيم الثلاثي في كتبهم تحت عناوين مختلفة كـ: الكلمة وأقسامها، وأقسام الكلمة، والكلام وما يتألف منه.

فهذا ابن الأنباري على سبيل المثال لا الحصر يُرافع عن التقسيم الثلاثي في قوله: "فإن قيل فلم قلت إن أقسام الكلام ثلاثة لا رابع لها؟ قيل: لأننا وجدنا هذه الأقسام الثلاثة يعبر بها عن جميع ما يخطر بالبال ويتوهم في الخيال، ولو كان هاهنا قسم رابع

1 - فاضل مصطفى الساقى، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، د ط، 1977،

لبقي في النفس شيء لا يكمن التعبير عنه، ألا ترى أنه لو سقط أحد هذه الأقسام الثلاثة لبقي شيء في النفس لا يمكن التعبير عنه فلما عبّر بهذه الأقسام عن جميع الأشياء دلّ على أنه ليس إلا هذه الأقسام الثلاثة¹ فالتقسيم الثلاثي يُعبّر به كل ما هو في الوجود وحتى ما هو في الأذهان ولا يُمكن التعبير عنه بلفظ، فلا يبقى إلا ورود التقسيم الثلاثي. كما يؤكّد التقسيم ذاته عبد القاهر الجرجاني بقوله: "معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم، وفعل، وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلّق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل، وتعلّق حرف بهما"² فالمنطلق عنده النظم الذي يتعلّق بعمق الفهم النحوي للكلام، فالاسم للاسم، والاسم للفعل، والحرف للرّبط بينهما في مختلف التراكيب.

نتوجّه إلى القاضي البيضاوي الذي يرى في تقسيم الألفاظ وهذا باعتبار دلالة الألفاظ بقوله: "والمفرد: إمّا أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف، أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم"³ وهو تقسيم ثلاثي لما سار عليه النحويون، فلم يشذّ الرجل ولم يُنكر على سابقه الفكرة، فقد "بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركّب، بأقسام المفرد لتقدّمه بالطبع، وتقسيم المفرد يقع من وجوه : منها: ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم، والفعل، والحرف، ووجه انحصاره في هذه الثلاثة، أن اللفظ المفرد إمّا ألا يستقل بالمفهومية فهو الحرف، أو يستقل، فإما أن يدل بهيئته أي بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة، الماضي والحال والاستقبال فهو الفعل، أو لا يدل فهو الاسم، سواء لم يدل على زمان أصلاً كالسماء والأرض

1 - الأنباري أبو البركات، أسرار العربية، تح فخر صالح قدراه، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995، ص28.

2 - الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط6، 1960، ص12.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص80.

وزيد، أو دلّ لكن لا بهيئته يل بذاته كالصباح والغسق وأمس والآن والمستقبل¹ وكلّها استدلالات للتأكيد على المفاهيم. فكانت أقسام الكلم عنده ثلاثة، وهذا على أساس منهجي منضبط كما ترى يقوم على وصف المادة اللغوية، وتصنيفها دون اعتماد على المعنى الدلالي في الأغلب، فالتسمية هي وظيفة الاسم الصرفية وهو لا يدلّ على زمن البتّة، أمّا الوظيفة الصرفية للأفعال هي الدلالة على الحدث والزمن معاً، أمّا الدور الوظيفي للحرف فيتلخّص في إفادته لمعنى التعليق والربط بين الأجزاء المختلفة من الجملة.

والمتتبع للتقسيم الثلاثي هذا يجد في استدلالهم العقلي على هذه القسمة الحاصرة تنظر إلى الكلمة المفردة من وجهتين مختلفتين: أولاً من وجهة تأليفية لفظية أي من حيث الإسناد، "فما كان صالحاً لأن يقع في الجملة مسنداً ومسنداً إليه فهو الاسم مثل (زيد) و (قائم)، وما لا يصلح إلا أن يكون مسنداً فقط فهو: الفعل مثل (قام)، وما لا يصلح للوقوع مسنداً ولا مسنداً إليه فهو الحرف مثل (من) و(عن) وغيرهما"² أمّا الوجهة النحوية الثانية فهي وجهة نظر معنوية أي أنّ القسمة الثلاثية تنبني على أساس التمايز في (دلالة) أقسام الكلمة على المعاني التي وضعت لها، بغضّ النظر عن صلاحيتها للتأليف.

وعلى هذا الأساس يجري ما ذكره ابن الحاجب (246هـ) في كافيته من أنّ الكلمة "أما أن تدل على معنى في نفسها، أو لا الثاني: الحرف، والأول: إمّا أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أولاً، الثاني: الاسم، والأول الفعل"³ وعلى هذا التقسيم سار البيضاوي أي أنه قسّم تقسيماً معنوياً. وهو نفس التقسيم الذي سار عليه قبله الإمام

1 - السبكي، الإيجاز في شرح المنهاج، ج1، ص208.

2 - مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، ص60.

3 - مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، ص60.

'فخر الدين الرازي' حين قال: "إمّا أن يكون معناه مستقلاً بالمعلومية أو لا ، والثاني هو الحرف، والأوّل: إمّا أن يكون اللفظ الدال عليه دالاً على الزّمان المعين لمعناه وهو الفعل، أو لا يدلّ وهو الاسم"¹ فالدلالة على المعنى الخاص به هي سمة الاسم ، بينما الدلالة على الزمن هي خاصية الفعل.

الظاهر أنّ غالبية التّحويين أسّسوا تقسيمهم على هذه النّظرة، ثم إنّ الملاحظ أنّ هذا التّقسيم على مراعاة اعتباري الشّكل والوظيفة أو المبنى والمعنى، على أننا نرى للاعتبار أو المعيار الدلالي ضرورة ملحّة، والأسس المنهجية التي صدرت عنها في تحديدهم لكلا المصطلحين. يقول البيضاوي في اللفظ: "فانظر فإن اللفظ - أي لفظ - كان من الألفاظ المستعملة عبارة عن الحروف المقطّعة الموضوعة للدلالة على شيء ما من الأشياء"² فاللفظ المتداول هو مجموع الحروف للتّدليل على أحد الأشياء الموجودة في عالم الأعيان، فيكون الاسم هو المتناول أولاً من هذه القسمة، فيا تُرى ما هي رؤية البيضاوي له؟.

الاسم:

المجال المعرفي للقاضي البيضاوي لا ينفكّ عن النّحو العربي في أصوله المعرفية، بالإضافة إلى فكره اللغوي المليء بالآراء على اختلاف عقائدها، كل هذا ترعرع فيه الرجل، إضافةً إلى أن لقضية التّسمية "مكانة مهمة ضمن محاولات الفكر اللغوي القديم تقرير وظائف اللغة، بل إنّها قد اعتبرت الوظيفة الأولى، على أساس أن وضع

1 - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح طه جابر العلواني، مطبعة مؤسسة الرسالة، د ط، د س، ج1، ص225.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص94.

الأسماء هو أول طريق معرفة المسميات¹ وهي قضية طالما اتسعت فيها الآراء وتشعبت، ومن خلالها نتبّع فكر ورأي الرجل فيها.

ضمن التقسيم الثلاثي الذي تحدّثنا عنه آنفاً، نبدأ بالاسم الذي للرجل فيه نظرة علمية تدل عن ثاقب نظر إذ يقول في قوله تعالى: «رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ»²: "بعلامتهم التي أعلمهم الله بها كبياض الوجه وسواده، فعل من سام إبله إذا أرسلها في المرعى معلّمة، أو من وسم على القلب كالجاء من الوجه"³ فالسمة هي العلامة، فالاسم هو علامة يُعرف بها صاحب التسمية تميّزه عن باقي الموجودات. وفي اشتقاق الاسم من السمة والسمو يقول: "أما لفظ الاسم فإنه إما يكون مشتقاً من السمو كما ذهب إليه البصريون، وإما أن يكون مشتقاً من السمة كما ذهب إليه الكوفيون، فإن كان مشتقاً من السمو كان كل لفظ يدل على معنى من المعاني اسماً، لأنه من حيث إنه يدل كان متقدماً على المدلول ليكون معنى السمو حاصلاً، وإن كان مشتقاً من السمة كان سمة لذلك وعلامة له، وعلامة الشيء ما يعلم به ذلك"⁴ وكلّها آراء رغم تضاربها العلمي، إلا أنّها تخدم المنحى الأصولي النحوي، وهذا كله من أجل تحقيق غاية تقدّم الاسم على الفعل والحرف.

يتساءل البيضاوي عن حدّ الاسم بقوله: "حتى إذا قيل ما الاسم؟ فيقال: اللفظ الموضوع للدلالة على الشيء، وربما يضاف إلى ذلك ما يميّزه عن غيره من الفعل والحرف بالاصطلاح"⁵ فاللفظ الدال على الأعيان الخارجية هو الاسم، لكن البيضاوي

1 - محي الدين المحسّب، علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجاً، ص91.

2 - سورة الأعراف، آية 46.

3 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص341.

4 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص104.

5 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص94.

يضيف ميزة أخرى له وهي الاصطلاح والتداول بين الجماعة في تواصلهم، مما يقودنا بداهةً إلى فكرة نشأة اللغة التي للاصطلاح فيها نصيب في فكر الرجل؛ حتى أنه يؤكد ذلك بأن "العقلاء اتفقوا على أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ يدل على معنى من غير أن يدل على زمانه المعين"¹ الذي هو مختصّ بالفعل باعتباره يتسم بالحدث والزمن، والعقلاء هم الجماعة المستعملة للغة بالاتفاق.

ومن الاشتقاق يكون الاسم، ودلالته على الشيء ذهنياً كغيره من الألفاظ صفاتاً وأفعالاً، ذلك حين يرى البيضاوي أن "الاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن مع الألفاظ والصفات والأفعال، واستعماله عرفاً في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه أو مخبراً أو رابطة بينهما، واصطلاحاً في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والمراد في الآية إما الأول أو الثاني وهو يستلزم الأول، لأن العلم بألفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني"² والاشتقاق المقصود هنا بين الكوفيين الذين قالوا باشتقاقه من السمة وهو "ما يكون علامة للشيء بأن يكون لفظاً موضوعاً بإزائه أو صفة أو حالاً من أحواله كمنفعته ومضرته وحلاته وبياضه وسائر كفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيّلة والمتوهمة، أو فعلاً من أفعاله مثل: قرأته وكتابته وخياطته ونحو ذلك. فإن جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشيء وذاته فهو من قبيل الأسماء بمعنى ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن. وكلمة 'من' قوله: 'من الألفاظ والأفعال' بيان ما في قوله: ما يكون علامة³ فالاسم يكون علامة للمقصود وهو

1 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص96.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص55.

3 - حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، تح محمد عبد القادر شاهين، ج1، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص507.

المسمّى أو صفة مُنتزعة منه، أو حال من أحواله كالنفع والضرر والحلاوة وسائر الألوان، وحتى المحسوس والمعقول والمتخيل والمتوهم والفعل، وكلّها للتدليل على الاسم وعلامات عليه، فالاسم دال وتلك الأحوال أو الصفات مدلولات.

بينما البصريين لقولهم باشتقاقه من السموّ أو العلوّ أي أنّه يعلو بصاحبه فهو "ما يكون دليلاً على الشيء بحيث يرفعه إلى الذّهن كالألفاظ والصفّات والأفعال، فإنّ كل واحد منها دليل على ذات الشيء وماهيته فيكون اسماً له سامياً مرتفعاً عليه فقوله: 'ما يكون علامة' إيماء إلى اشتقاقه من السّمة وهي العلامة وقوله 'دليلاً يرفعه' إيماء إلى اشتقاقه من السمو وهو الارتفاع والعلو¹ فالرّفعة والسمو هي خاصيّة الاسم عندهم، فالرّفع هنا من الإعلاء قدرًا، ومن القيام به إلى الذهن، وكأنّ الاسم يحمل مقصود المسمّى إلى الفهم.

والواضح أنّ الأساس المعرفي الذي اعتمد عليه البيضاوي في تعريفه للاسم هو الأساس الدّلالي نفسه الذي اعتمد عليه ابن السراج بأن: "الاسم ما دلّ على معنى مفرد... فإذا كانت اللفظة تدلّ على زمان فقط فهي اسم، وإذا دلّت على معنى وزمان محصّل فهي فعل"² وهو ما ذكره سيبويه حين يقول: "إن سأل سائل عن حدّ الاسم فإنّ الجواب في ذلك أن يُقال: كل شيء دلّ لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصّل من مضى أو غيره فهو اسم، فهذا الحدّ الذي لا يخرج منه اسم البتّة ولا يدخل فيه غير اسم البتّة"³ حيث تحصيل الزمان أمر لا مناص منه في حدّ الفعل عند سيبويه والسيّرافي.

1 - حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج1، ص507.

2 - ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، ج 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص36-37.

3 - السيّرافي، شرح كتاب سيبويه، تح رمضان عبد التواب محمود فهمي حجازي محمد هاشم عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، د س، ج1، ص53.

والزّخشي في المفصّل و شارحه ابن يعيش في قوله: "قال صاحب الكتاب: الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، دلالة مجرّدة عن الاقتران وقوله في نفسه احترز به عن الحرف، إذ الحرف يدلّ على معنى في غيره. وقوله دلالة مجرّدة عن الاقتران احترز به عن الفعل، لأن الفعل يدلّ على معنى مقترن بزمان"¹ والأمر نفسه اتّفقا عليه. والظاهر أنّ البيضاوي من التعاريف التي مال إليها ذات أصول بصرية، إذ أغلب مؤلفيها بصريو الميول أو من المدافعين عن مدرسة البصرة.

أثار البيضاوي منطلق معرفي حينما رأى "أن الاسم كلمة، والكلمة لها وجود في اللفظ لا غير"² ورؤيته هذه قامت على أسس تركيبية لا دلالية، بالإضافة إلى الرّبط بين الوظيفة التركيبية ونوع الكلمة. وهذا للوصول إلى تحقيق علمي مفاده أن "كلّ لفظ يدلّ على معنى فإنه يجب أن يكون اسماً"³ باعتبار دلالة الاسم على معنى وعلى المسمّى، وهي قضية لها علاقة وطيدة بالاسم والمسمى، التي ارتبطت "بمسألة الكلام وتعريفه، وارتبطت بثنائية اللفظ والمعنى، كما أنّها متعلّقة بمسألة هامة من مسائل الإيمان وهي أسماء الله وصفاته"⁴ وهي قضية علمية كانت مثار نقاش بين المعتزلة والأشاعرة. نستشف منها قوله: "وقد قيل في وصف الأسماء بهذه الصفة: أنّها دالة على معان حسنة وهي صفات الله تعالى، وقيل أيضاً: بأن المراد من الأسماء هنا الأوصاف الحسنة نحو الوصف بالوحدة والعزّ والجلال والعدل والإحسان"⁵ وكلّها

1 - ابن يعيش، شرح المفصّل للزّخشي، تح إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج1، ص81-82.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص101.

3 - نفسه، ص104.

4 - إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، ص71.

5 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص121.

أسماء لأوصاف الذات الإلهية التي جعل البيضاوي من شروط الإحصاء فيها "أن الاسم لابد أن يفيد المدح والثناء على الله بنفسه فيكون مطلقاً"¹ والإطلاق هنا بالمفهوم الأصولي الخالص، لا اللغوي الاصطلاحي. ويختص لفظ الاسم بالكمال المتعلق بالمسمى عند البيضاوي حين يصرح بقوله: "وقد عرفت أن اللفظ يطلق على المسمى وعلى ما هو كماله والمقصود منه"² فإطلاق الاسم على المسمى على المقصود منه والمشار إليه.

ويُعزي البيضاوي الوضع للاسم من الواضع، ذلك أنه لما "كان الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، فلا بد من أن يكون له واضع وهو المسمى، وموضوع له وهو المسمى، ووضع وهو التسمية، فهذا يجري مجرى العلم والمعلم والتعليم"³ وهي تقترب من فكرة المواضعة التي أثارها المعتزلة في إطارهم الفكري وهي ثلاثية متكونة من الواضع والموضوع والوضع، كالعلم والمعلم والمتعلم، وهذا بُغية الأخذ بيد القارئ إلى برّ الأمان والفهم المعرفيان، وعُدّ ذلك نوعاً من التطور في استخدام البيضاوي للمصطلح أو اتساعاً فيه، إذ المعروف أن البيضاوي يصرف أكبر همّه إلى إجراءات التحليل دون أن يعنى بإيضاح الأساس المنهجي الذي يصدر عنه.

الاسم والمسمى:

تحتلّ هذه القضية في الفكر اللغوي والعقائدي قيمة جعلتها مثار جدل بين الفرق وعلى رأسها الأشاعرة، بحكم تمثيلها للثقافة العربية الإسلامية في مرحلة من مراحل عطائها الخصب، ذلك أن "قضية علاقة الاسم والمسمى، والحكم عليهما

1 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى ، ص294.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص380.

3 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى ، ص94.

بأنهما شيء واحد أو شيئين متغايران، قضية خلافية بين المذاهب الإسلامية، وقد ارتبطت هذه القضية بمسألة الكلام وتعريفه، وارتبطت بشنائية اللفظ والمعنى، كما أنها متعلقة بمسألة هامة من مسائل الإيمان وهي أسماء الله وصفاته¹ التي ارتبطت أشد الارتباط بأصول الدين، لكن كانت اللغة هي المحكم لبلوغ المراد من البيان، والتفاد إلى المقصد من الخطاب. وقد لاحظ العلماء من اللغة والبلاغة "أن المتكلم - وهو يتصرف في دلالة المفردة -: لابد أن يصدر عن أصل لهذه الدلالة يخرج عليه، ويأتي بالمعاني الجديدة استناداً إليه، فتحدثوا عن أصل اللغة ومشكلة العلاقة بين الاسم والمسمى"² وربطوها بالعقيدة.

الاسم غير المسمى:

قدّم البيضاوي أربعة أدلة على أن الاسم غير المسمى، ثم ختم بقوله: "وأما أن الاسم غير التسمية فذلك ظاهر يعرف بالتأمل فيما مراد التسمية عبارة عن وضع اللفظ بإزاء الشيء ليكون معرّفاً لذلك الشيء، ووضع الاسم غير الاسم وغير المسمى بذلك الاسم أيضاً"³ وذلك واضح، لأنّه إن كان الاسم هو المسمى وجب من نسميه كريم مثلاً أن يتسم بالكرم، وربما كان بخيلاً لأنه لا يمكن أن نلزمه بالكرم الذي هو متعلق بالطّبع. والفكرة فنّدها البيضاوي حين يقول: "وإما أن الاسم أشرف من الصّفة، فنقول: إنّه أشرف بوجوه من الدلائل أحدها: أن الصفات من الأسماء المشتقة، ولا شبهة في أن الأسماء الموضوعية أصل للأسماء المشتقة، فإنها إذا لم تكن مضافة إليها لزم الحدوث أو التسلسل. والثاني أن الذوات أشرف من الصفات، إذ الصّفة لا تكون

1- إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، ص71.

2- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص70.

3- البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص103.

إلا ممكنة لافتقارها إلى الذات، والذات من حيث هي الذات قد تكون ممكنة وقد لا تكون، ولما كانت الذوات أشرف كانت الأسماء الدالة عليها كذلك. الثالث: أن الأسماء متقدمة على الصفات، والتقدم في الوجود مما يوجب الأفضلية، فإنه مما ينافي الافتقار إلى الغير، وذلك من جملة ما يخص الوجوب المستلزم لكون الشيء أشرف وأعلى¹ فهو يستعمل ثنائية اللفظ والمعنى، وهذا باعتبار تعريف الصفة عند النحاة كابن يعيش حين يقول أن "الصفة تدل على ذات وصفة نحو أسود"² التي تدل على لون الذات موصوفة بالسواد.

ومنه فإن الغاية المنشودة في العملية التخاطبية بين الجماعة هي أن الأسماء ما وُضعت إلا للدلالة على المُسمَّيات وذلك واضح في قول البيضاوي "إذ المعقول من وضع الاسم أن يشار بذلك الاسم إلى ذلك المسمى"³ فالإشارة موجودة ومقصودة بين الاسم والمُسمى المعني عن طريق المواضعة. وكتوضيح لما قاله وأكد أنه الاسم غير المُسمى يُعطي البيضاوي قراءةً لآية قرآنية احتوت على مفردة الاسم وهي قوله تعالى: «وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ»⁴ إذ يرى أن فيه "دليل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة"⁵ فالذات المخصوصة هي مريم والمعنى "جعلت هذا اللفظ اسماً فالذات الموضوع لها مسمى ولفظ مريم اسم لها وجعله اسماً لها تسمية"⁶ وداخل السورة نفسها يُضيف تصوّراً آخر مفاده أن "الاسم علامة المسمى والمميز له ممن سواه"⁷ أي أن الاسم علم

1- البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص105.

2- ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص26.

3- البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص107.

4- سورة آل عمران، آية 36.

5- البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج1، ص162.

6- حاشية محي الدين شيخ زاده على أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج3، ص52.

7- البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج1، ص165.

المُسَمَّى والمعرّف له والمميّز له فهو إشارة تعيّن وتخصّصه عن باقي الأشخاص، والتّصوّر نفسه قال به فخر الدين الرازي في تفسيره 'مفاتيح الغيب' في تفسيره للآية في الجزء 8 الصفحة 29، وأيضاً حين قال: "فإن كان المراد من الاسم هو هذا اللفظ، بالمسمى تلك الذات، فالعقل لا يمكنه أن يقول الاسم هو المسمى"¹ مما يقودنا إلى تأكيد الاختلاف المعرفي مع المعتزلة التي ترى أن الاسم هو المسمى. بهذا فالاسم هو تركيب مجموع هذه الحروف المكونة لفظاً والمسمى هو ذات، فلو تلفّظنا بلفظ "جميل" فتركيب الحروف ليس بالضرورة أن تكون تلك الذات متّصفة بالجمال، فممكّن أن تكون إطلاق التّسمية على سبيل الذم، ونضرب مثلاً "أنا إذا تلفّظنا بالنار والثلج، فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عقل"² ولا يجزم به لاستحالة تحقّقه في عالم الأعيان والموجودات.

المناسبة بين الاسم والمسمى أمرٌ شائك نوعاً ما، ذلك أن "الأسماء لا تدلّ على مدلولاتها بذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى، ولذلك يجوز تغيير الأسماء، وهذا التغيّر يجعل الحقيقة غير لازمة، فقد يتغيّر الاسم ويتحول وفق معايير اجتماعية أو دينية أو غير ذلك، وحين يستقرّ الاسم على المسمى تبرز هذه الدواعي ثانية فتغيّره"³ فالدّلالة بين الاسم والمسمى بصفة ثابتة وغير متغيّرة أمر لا يُمكن تحقّقه، والسبب أن الاسم غير المُسمّى وغير التّسمية. من هذا المنطلق يجب إعادة النّظر "في دلالة الاسم المستعار على معان متعدّدة، والأخذ بالدّلالة التي تثبت عند الناس، ويتدخل في ذلك

1 - فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج1، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص137.

2 - فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج1، ص138.

3 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بيم الحقيقة والحجاز، ص425.

العرف الاجتماعي اللغوي، فيعين المعنى المقصود¹ فتعدّد المعاني للاسم يفتح باب الغموض والشبهة في أي منها هو المقصود، هنا يجب أن نستعين بالعرف اللغوي الاجتماعي للجماعة في تحديد المقصود منها. فمثلاً الحسن والقبح لا يكونان اسمان دلالة قاطعة إلا إذا كانت الصفة كذلك وهو ما عناه البيضاوي حين رأى أن الاسم "لا يكون حسناً إلا إذا كان المسمّى كذلك، وذلك لا يكون حسناً إلا بحسب الصفة"² التي هي تابعة للاسم. وبهذا نصل إلى القول: إن "الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى، والمسمى هو المعنى الذي وُضع الاسم بإزائه، والتسمية هي وضع الاسم للمعنى، أو ذكر الشيء باسمه"³ وللأمر علاقة بقضية الكلام الإلهي، والتأويل ضمن دائرة الفكر اللغوي الذي يتوخى المعنى.

فكرة الاسم والمسمى اتّصلت بأسماء الأصنام التي هي تسميات اعتبارية، حيث يقدم البيضاوي في قوله تعالى: «وَجِئَ اسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ»⁴ قراءة مفادها: "أنّ الأصنام تسمى آلهة من غير دليل على تحقق المسمى"⁵ فتحقق الاسم في ذات الصنم كانت العرب ترى به في عقيدتها، والغالب أنّ الاسم والمسمى حضر في تعامل العرب مع ذوات الأصنام، وكذلك نراها تسمّى أولادها تسميات للتخويف ك: أسامة تشبيهاً بالأسد، وهي من سنن العرب "إذ تسمي أبناءها بحجر، وكنب، ونمر، وذئب، وأسد، وما أشبهها، وكان بعضهم إذا وُلِدَ له ولدٌ سمّاه بما يراه ويسمعه مما يتفائل به،

1 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بيم الحقيقة والجاز ، ص428.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص162.

3 - نفسه، ص71.

4 - سورة الأعراف، آية 71.

5 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص346.

فإن رأى حجراً أو سمعه تأوّل فيه الشدّة والصّلاية والصّبر والبقاء¹ فالعلة في التّسمية هي التّفاؤل سواء كان الاسم خيراً أم شراً فاللفظ بالوضع، والمعنى هو المقصود، والتّسمية هي القرن بينهما للتّدليل على الاسم.

العرب ما عبدت التّسميات في حدّ ذاتها، وإنّما عبدوا الأشكال بمضامينها إذ أنه "من المعلوم أنّ عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ، وإنّما عبدوا المُسمّى بالتّسميات... وقال حجة الإسلام: الاسم: هو اللفظ الدّال على المعنى بالوضع لغة، والمُسمّى: هو المعنى الموضوع له، والتّسمية وضع اللفظ له، أو إطلاقه"² فالعرب يوم عبادتها لتلك الأصنام رأت أنها تقرّبها زلفى، فأطلقت عليها تسميات مختلفة منها: اللات والعزى وهبل، فالعزى تعني العزّة فذلك هو مقصودها أي تزيدهم عزّة ورفعةً، وهكذا بقية الأسماء، وهو ما تواضعوا عليه على مرّ الأيام. ويدعمها تفسيره لقوله تعالى: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ بِأَدْعَاةٍ بِهَا»³ بقوله: "لأنّها دالة على معان هي أحسن المعاني، والمراد بها الألفاظ وقيل الصفات، فادعوه بها فسموه بتلك الأسماء، وذروا الذين يُلحدون في أسمائهم واتركوا تسمية الزائغين فيها الذين يسمونه بما لا توقيف فيه، إذ ربما يوهم معنى فاسداً كقولهم يا أبا المكارم يا أبيض الوجه، أو لا تبالوا بإنكارهم ما سمي به نفسه... على الأصنام واشتقاق أسمائها منها كالكالات من الله، والعزى من العزيز ولا نوافقهم عليه أو أعرضوا عنهم"⁴ فالدلالات الحسنة هي سمة أسماء الذات الإلهية ذات التّوقيف الإلهي، وهو إنكار للكفار على تسميتهم الأصنام اشتقاقاً من أسماء الباري

1- الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تح محمد صالح موسى حسين، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط2، 2013، ص429.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج2، ص22.

3 - سورة الأعراف، آية 180.

4 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص369.

تعالى، ودعوة للمسلمين بإحسان دعاء الله عز وجل. وفي قوله تعالى: «أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»¹ معناها: "والدعاء في الآية بمعنى التسمية"² والجانب اللغوي هو المتحكم في ذوق البيضاوي، فالدعاء يقرأه على أنه تسمية، فدعوة فلان لا تبعد على أنها تسمية، وللرجل سبر أغوار اللغة.

يرى البيضاوي أن ما يؤول إليه الشيء ويصير، المتعلق بالتسمية قطعاً، أي بين اللفظ الموضوع للمعنى المقصود علاقة المأل والمرجع، وهي قراءة تتسم بالعمق في التحليل، ذلك أن "المتعارف المنقول في تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه تسمية ما يكون المأل إليه قطعاً، كما في قوله تعالى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»³ أو غالباً كما في قوله تعالى: «إِنِّي أَرْبِئْنِي أَغْصِرُ حَمْرًا»⁴ وهي متعلقة بألفاظ لغوية ذات مدلولات قطعية المأل، أي سميت باسم ما ستصير إليه. وهناك من قال به ومقصودهم "أن كلمة محمد أو كلمة البصرة تحتفظ بمدلولها وصورتها الذهنية سواء كانت جزءاً من هذه الجملة أو لم تكن، أي أنها كلما خطرت في الذهن خطر معناها ومسمّاها الذي وُضعت له، فهي إذن حاكية عن هذا المسمى حكاية المرأة عن الصورة المرتسمة فيها، من أجل ذلك يطلق الأصوليون على المعاني الاسمية مصطلح المعاني الإخطارية"⁶ التي تخطر على الذهن حالة تلفظه.

1 - سورة الإسراء، آية 110.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص588.

3 - سورة الزمر، آية 30.

4 - سورة يوسف، آية 36.

5 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبخاري، ج2، ص345.

6 - حماسة عبد اللطيف، البحث النحوي عند الأصوليين، ص65.

ترى المعتزلة أن أسماء الباري تعالى قياسية باعتبار القياس اللغوي، حيث ترى أنه إذا أُطلق وتحقق معناه في حق الذات المطلقة ولم يشتمل على فساد وعظمها فهو جائز، حيث نجد نصاً للبيضاوي يقول فيه: "إذا تقرر في العقل أن معنى اللفظ ثابت في حق الله تعالى فقط، صح إطلاق ذلك اللفظ عليه سواء ورد التوقيف به أو لم يرد"¹ إلا أنه يُجيز ما أثبتته العقل سواء جاء به التوقيف أم لا وهو أمرٌ قالت به المعتزلة، وهو ما أفحم به الأشعري الجبائي يوم دار النقاش بينهما حول تسمية الباري بالحكيم والعاقل فانتهى بينهما أن المأخذ في أسماء الله عند الأشعري هو التوقيف الإلهي وليس القياس اللغوي كما هو عند المعتزلة، وهو الأمر نفسه ما قال به البيضاوي.

بينما نراه يُخالف برأي آخر في أن أسماء الله توقيفية كما هو مذهب الأشعري رحمه الله ومن تابعه ودليله أنه "لا يصح إطلاقه إلا إذا ورد التوقيف، فلا يقال: يا مكار يا خداع ألبتة، وإن كان مذكوراً ما يدل عليه في القرآن"² كمثل ورودها في آيات قرآنية كثيرة كقوله تعالى: "وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ"³ فرغم ورود الماكر مقترناً بالذات القدسية إلا أنه لم يرد في القرآن ما يدل على أن من أسمائه الماكر، ولم يذكره لا نبي ولا رسول. فنلاحظ أن البيضاوي مرةً يُجيز ما أجازته العقل ومرةً يُنكر ويرفض، ما نستدل أنه بين تذبذب، ومرد ذلك تأثير الروح الاعتزالية في قلمه بسبب تفكير الرجل بعقلين، عقلٌ أشعري يُفكر به، وعقلٌ معتزلي يرد به على الخصوم من أهل النحل الملحدة. بهذا تكون اللغة في الفكر اللغوي الأصولي ليست هي المقصود "فاللغة لم تكن مطلوبة لذاتها، وهي الأصوات المركبة، فالغاية منها دلالاتها

1 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص114.

2 - نفسه، ص116.

3 - سورة آل عمران، آية 53.

على المسمّيات ليتم التواصل بين الناس الذين وضعوا اللغة، وأخذوا بها أداة للتفاهم¹ فاللغة أداة طيّعة تخدم الفكر، فهي دالة على مسميات تسهّل عملية الاتصال والتواصل الفعّال. ومن خلال هذا السرد للدلائل والقراءة لها نصل إلى أن مفهوم المسمّى "يتّسع ليشمل أمرين هما 'الذات'؛ أي الحقيقة الموضوعية القائمة في العالم الخارجي، و'المجرّدات الذهنية'؛ أي التصورات الذهنية القائمة في ذهن مستعمل ألفاظ اللغة"² وكل هذا داخل ثنائية اللغة والعالم التي تدور في فلكها قضية الاسم والمسمّى.

الخلاف العقائدي بين المعتزلة ونظيرتها الأشاعرة مرده كما سلف قضايا جوهرية متعلّقة بالفكر ككل، والملاحظ أنّ المعتزلة "يربطون الأسماء بنظريتهم في الإشارة التي كانت من أدلّتهم الأساسية في إثبات الموضوعة البشرية على اللغة، على أساس أن الموضوعة تقتضي إشارة حسّية إلى المسمّى، والإشارة الحسّية تقتضي وجود جارحة، وحيث إنّ الله سبحانه لا جارحة له فلا بدّ أن تبطل صحّة الموضوعة على اللغة منه"³ فذلك دافع المعتزلة إلى تبني فكرة الموضوعة والاصطلاح التي فتحوها بها باب التأويل على مصراعية، إضافة إلى فكرة الحرية الإنسانية المتعلّقة بالإنسان والكون والحياة. فالحديث عن الاسم والتسمية اتّصال وثيق بالأسماء والأعلام ذات الفروع المختلفة، مما يؤول بنا إلى الحديث عنها عند البيضاوي في تقسيم الأعلام.

1 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بيم الحقيقة والجواز، ص 69.

2 - محي الدين محسب، علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجاً، ص 97.

3 - نفسه، ص 98.

تقسيم الأعلام عند البيضاوي

فرض الحاجات المختلفة للإنسان وضع العلام للأشخاص أكثر من وضعها للذوات لأنه "لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع العلام للأشخاص الإنسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات"¹ فالإفادة للأعلام أوكد للأشخاص مما هي لسائر الموجودات وهذا بحكم أن اللغة ظاهرة اجتماعية، لذا يرى البيضاوي أن الأعلام "قائمة مقام الإشارات، فكان العلم فرعاً واسم الإشارة أصلاً، والأصل أشرف من الفرع، فيكون قولنا: يا أنت، ويا هو، أشرف الأسماء بالكلية"² فالإشارة أعمّ وذلك لدلالاتها على كل الموجودات، بينما الأعلام دالة فقط على الذوات المخصوصة بها، لذا كانت أخصّ من الإشارة.

للبيضاوي رؤية في تقسيمه للأعلام بحسب الاعتبار الدلالية أو الاعتبار الشكلية، أمّا الأولى وهي الاعتبار الدلالية فهي قائمة على أساس تصوّره لمعنى الاسم. ويجعل البيضاوي أسماء الذات الإلهية بين الاشتقاق، والعلم، والإضمار ويضيف "أن الأسماء إما أن تكون من الأسماء المشتقة، وإما أن تكون من الأعلام، وإما أن تكون من المضمورات، أما المشتقة: فإن نفس التصور فيها لا يمنع عن الشراكة، فلا يمكن إذن أن تكون دالة على ذاته المخصوصة من حيث هي هي"³ الدالة على التصور نفسه.

انطلاقاً من تعامله مع صفات الباري، منها نستنتج ونقيس بها يقول: "منها ما يصح إطلاقه مفرداً لا مضافاً كقولنا: الشيء والموجود والأزلي والقديم، ومنها ما

1 - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج1، ص48.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص155.

3 - نفسه، ص155.

يصح مفردا ومضافا كقولنا: الملك والمولى والإله والرب، ومنها ما يصح مفردا ولا يصح مضافا إلى البعض من الأشياء كقولنا: يا خالق ويا مقدر ويا مصور... منها ما يصح مضافا ولا يصح مفردا كقولنا: يا منشئ الرفات ويا مقليل العثرات..¹ فبين المفرد والمضاف تتأرجح رؤيته، والفارق بينها رؤيته العقائدية التي حولته ذلك، ثم الاسم والصفة فلأسماء كما أسلف التقدم، وللصفة التابع لها.

في مسألة شيوع العلم الناجم عن انتقاله من أصله الحقيقي إلى المجازي بدلالة التداول فيقول "الحوراي": القصّار بلغة النبط، وكان أصحاب عيسى قصّارين، فغلب عليهم الاسم، وصار كالعلم لهم، ثم استعير لكل من ينصر نبيا ويتبع هديه حقّ اتّباعه² فانتقال اللفظ من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة العرفية وذلك بكثرة دورانه حتى صارت العرفية هي الغالبة، فانتقل من الحقيقة إلى المجاز وصار المجاز هو الغالب، فنُسيت الأولى وثبتت الثانية، وكأنه إشارة إلى كلام لابن جنّي يوم قال في خصائصه أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وهو ناتج عن تداول اللفظ بصيغته المجازية مما أكسبه سمة الدلالة الحقيقية.

في شرح البيضاوي على متن حديث مضمونه: "سُمُّوا بِأَسْمِي، وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي، فَإِنِّي إِنَّمَا جُعِلْتُ قَاسِمًا بَيْنَكُمْ" يقول: الكُنْي تارةً على قصد التعظيم والتوصيف كأبي المعالي وأبي الفضائل، وللنسبة إلى الأولاد كأبي سلمة وأبي شريح، وإلى ما يلبسه كأبي هريرة فإنه - عليه الصلاة والسلام - رآه ومعه هرّة فكناه بذلك، وللعلمية الصرفة كأبي عمرو وأبي بكر، ولما كان رسول الله يُكنّى أبا القاسم، لأنه يقسم بين الناس من قبل الله تعالى ما يُحيي إليه ويتزلّ عليه، ويتزلّم منازلهم التي

1 - نفسه، ص 115.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج 1، ص 131.

يستحقونها في الشرف والفضل وقسم الغنائم، ولم يكن أحدٌ منهم يشاركه في هذا المعنى = منع أن يُكنّى به غيره بهذا المعنى، أما لو كنّى به أحدٌ للنسبة إلى ابن له اسمه قاسم، أو للعلمية المجردة = جاز، ويدلُّك عليه التعليل المذكور للنهي. وقيل: النهيُ مخصوصٌ بحال حياته؛ لئلا يلبسَ خطابُهُ بخطاب غيره... وقيل: مخصوص بما إذا سُمّي باسمه¹ فالكنية ما صُدِّرَ بأب أو أم أو ابن أو بنت، أو ما يُلابسه أي ما يُشاع به، والعلمية الصرفة، بهذه الإطلالة المعرفية نكون قد استقصينا ما قاله البيضاوي عن الاسم والمسمّى، لننتقل إلى الفعل ودلالته.

دلالة الفعل

خصّ البيضاوي الفعل كغيره من الأقسام الأخرى باهتمام معرفي، وهذا لكونه "يعدّ القطب الرئيسي في العملية الإبلاغية، إذ أنه النواة الدافعة للحركة المتجددة المتوخات من الأحداث المحققة في الواقع اللغوي"² فالحركة الإبلاغية تحتاج إلى أساس ترتكز وتركّن إليه ويكون ذو دافع أثناء الحركة الكلامية داخل التراكيب وأساس لها هو الفعل. وفي تقسيمه الثلاثي يقدّم البيضاوي قراءة عن الفعل: "والمفرد... أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم"³ الفعل يختصّ بالاستقلال بالمعنى والزمن الجامع للأزمنة الثلاثة، والملاحظ أن التقسيم الثلاثي للأزمنة على أساس كلامي هو "مشابهة الأفعال للأزمنة الفلكية، وهذه المشابهة تتمثل في أمرين: الأوّل: أن الزّمان من مقوّمات الفعل؛ يوجد عند وجوده، وينعدم عند عدمه. الثاني: أن في كلّ منهما معنى الحركة والتجدّد؛ فالزّمان حركة الأفلاك، والفعل حركة

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص222.

2 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص131.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص80.

الأشخاص والأشياء"¹ فالتقسيم نابع من علم الكلام الذي للبيضاوي فيه باعٌ واسع حتى أنه يعدّه من العلوم الشريفة، فالزّمن من أساسيات الفعل به يتحقّق في عالم الوجود اللغوي، بالإضافة إلى الحدث المُتمثّل في الحركية والتجدّد، فالزّمان يدور بدوران الكون داخله، أما الفعل فيأخذ حركيته من الأشخاص والأشياء في تحرّكها. فدلالته بهيئته "هي دلالة بنية (اللفظ) المورفولوجية على الزمن، وهي تلي الدلالة اللفظية (دلالته على المعنى)، لأنّ اللفظ يحمل صورة الحدث الدلالي المستغرق لحيز زمني"² حيث يستغرق قيمته الزمانية.

الجديد في تعريفات الأصوليين والبيضاوي أنهم أضافوا قيداً جديداً لدلالة الفعل على الأزمنة الثلاثة، لم يذكره النحويون وهو قيد (الهيئة) فقالوا: ما دلّ بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة التي حدّدها في مصنفاتهم من المستقبل، والحاضر، والماضي، وهيئته هي مادّته وصيغته ودلالته على معنى. ويعطي البيضاوي الفعل ومادته النصيب الأوفر، ذلك أنه برؤيته الأصولية يعطيه قيمة افتراضية "لأنّ الزّمان من الأمور الاعتبارية"³ التي تتسم بالافتراض وعدم الثبات لأنّه ليس له وجود خارجي محسوس، بخاصة إذا تعلّق الأمر بالحديث عن أفعال الله. ويرى البيضاوي أنّ "الأفعال مترددة ما وُضعت للدلالة على المعاني، بخلاف العبارات"⁴ لأنّ الفعل يتكوّن من ثلاثة أقطاب مُتجسّدت في دلالته اللفظية على الحدث، ثم الصناعية في دلالته على الزمن، بينما

1 - مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2012، ص411.

2 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص132.

3 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص316.

4 - البيضاوي، الغاية القصوى في دراية الفتوى، ج1، ص572.

المعنوية ذلك أن الفعل يحدّد سمات فاعله الذاتية والانتقائية¹ والفعل لا يُسند إليه، إذ لا يمكن أن تُسند الأفعال إلى غيرها، وهو ما أكّده بقوله: "والفعل لا يُسند إليه، لأن المراد منه هو المعنى دون اللفظ"² فالمفهوم من الفعل هو ما دلّ عليه بهيئته على الحدث والزمن، بينما المعنى هو السمات الفاعلية من جنس وعدد.

فقولنا: زيدٌ قائم حكمنا على زيد بالقيام ومن ثم يكون زيد هو المسند إليه وتكون كلمة قائم المسند .

تتجلّى دلالة الفعل في العربية في دلالته على المعنى، بالإضافة إلى اقترانه بخاصية الزمان، حيث يرى ابن عقيل أن "الفعل هو كلمة دلّت على معنى في نفسها وإن اقترنت بزمان فهي الفعل"³ ذلك أن الحدث والزمن من دلالات الفعل لأنّ "ما دلّ على حدث وزمان ماضٍ أو مستقبل نحو: قام، وقعد، يقعد وما أشبه ذلك"⁴ فبانطلاقة من تعاريف النحاة للفعل التي أوردوها يتبين أنهم وضعوا شرطين للفعل حتى يتّسم بالفعلية وهما: الحدث، والزمن، إذا "غاية الشرط الأول إخراج الكلمات التي لا تدل على معنى في نفسها عندهم وهي في تصورهم الحروف، وهدف الشرط الثاني إخراج الكلمات التي تدل على معنى في نفسها ولكنها غير مقترنة بزمان عند النحاة وهي في نظرهم الأسماء"⁵ في حين يبقى الفعل هو ما دل على حدث مقترن بزمن.

1 - منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ص132، بتصرف.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص226.

3 - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج1، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1980، ص15.

4 - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص52.

5 - علي أبو المكارم، الجملة الفعلية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط1، 2007، ص41.

الحرف وأبعاده الدلالية

تكمن أهمية الحرف في عقد الترابط بين عناصر الجملة العربية، لأنها مكونة من صيغ مختلفة تؤدي معان متعددة، لكن لا يمكنها تأدية معنى مفيد ما لم يحدث هذا الترابط، بذلك نصّ النحاة على أنّ الحرف "ما دلّ على معنى في غيره نحو: منْ و إلى، وثم وما أشبه ذلك، وشرحه كـ 'من' تدخل في الكلام للتبويض، فهي تدلّ على تبويض غيرها لا على تبويضها نفسها"¹ فالحرف ليس له دلالة في نفسه سوى دلالاته داخل التركيب عن طريق الترابطية. ومفاد الكلام أنّ الحرف ليس له معنى معجمي ذاتي كامن في تركيبته، ولكنه يكتسب معناه من السياق الذي يوضع فيه، أي أن له داخل السياق دلالة وظيفية، وهي دلالة مرهونة بوجوده في سياق بعينه.

اعتنى الأصوليون باللغة كثيراً "ومنها حروف المعاني، فما من مصنفٍ فيه إلا وفيه ذكر لتلك الحروف، ذلك أنّ أكثر الكلام العربي يتوقف على معرفة معناها، لأنّ هذه الحروف هي الرابطة بين الأسماء والمعاني"² فحروف المعاني على سبيل المثال لا تفيد دلالة معجمية، ولكنها ذات قيمة وظيفية في الجملة، إذ هي تستخدم استخداماً وظيفياً فدلالة الحرف يدلّ عليها السياق الذي يرد فيه، فهو مقرونٌ بوظيفة هي تأدية معنى.

من هذا المنطلق فإنّ النّظر اللّغوي لعناصر الجملة العربية يحيلنا على هناك تزاوج وتفاعل بين الوظيفة النحوية والدلالة المعجمية للمفردة ويشكل التفاعل بينهما الدلالة العامة للنص، ذلك أنّ "الجملة هي الغاية الأولى لكل نظام نحوي، إذ يعمل على كشف تركيبها، ويحاول أن يربط بين الصورة الصوتية المنطوقة لها والمعنى المراد منها من خلال

1 - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 54.

2 - إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، ص 257.

النظام العقلي الذي يحكمها"¹ فاللفظ المفرد حين يوضع داخل التركيب يعطيه وظيفة نحوية مما يحقق التمازج بينهما، إضافةً إلى الدلالة العامة للجملة التي هي غاية النظام النحوي.

العلامة اللغوية عند البيضاوي

للغة أهمية بالغة متمثلة في وظيفتها الأساسية وهي التعبير عن الأحاسيس وإيصال الأفكار من المتكلم إلى المخاطب، وهذا ما جعلها أهم وسيلة للتفاهم بين البشر، وأداة لا غنى عنها للتواصل والتعامل بها في حياتهم، وذلك لأنّ "الحاجة إلى التعاون والتعارف"² تستدعي اللغة في ذلك، ثم إنّ أهم وظائف اللغة نقل فكرة ما من شخص لآخر، وقد توجد طرق مختلفة لتوصيل الفكرة كـ بعض الحركات والإشارات والإيماءات، وغيرها من الوسائل المعروفة، إلا أنّ اللغة تبقى الوسيلة الأكثر استعمالاً في إبلاغ الأفكار من المتحدث إلى السامع مع سهولة ويسر وبسرعة فائقة، فهي أقدر الوسائل على التبليغ والتوصيل.

يرى البيضاوي أنّ اللفظ متمثلاً في اللغة هو الأقدر على توصيل المعاني، ذلك أنّ "اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه وأيسر، لأنّ الحروف كـيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بإزاء المعاني الذهنية لدورانها معها، ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور"³ ذلك أنّ الخالق صيّر محتاجاً إلى أمور لا يستقل بدونها، بل يفتقر إلى المعاونة عليها، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمّرات

1 - حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000، ص19.

2- البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص77.

3- نفسه، ص77.

النَّفوس إما باللفظ أو بالإشارة أو بالمثال. أما كون اللفظ أيسرها وأسهلها في المعاملات "فلأنَّها تعمّ كل شيء معلوم موجود ومعدوم، إلى غير ذلك لإمكان وضع اللفظ بإزاء ما أريد من تلك المعاني، بخلاف الإشارة فإنها مخصوصة بالموجودات المحسوسة، وبخلاف المثال وهو أن نجعل لما في الضمير شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يسر بل يتعذر أن يجعل شيء مثال يطابقه"¹ بهذا فاللغة في الفكر اللغوي عند البيضاوي هي خاصية إنسانية تخوله القدرة على التصوير والتّخيل والتّحليل والتّركيب، إلا أنه لا غنى له عنها "فهي الوسيلة لإبراز الفكر من حيز الكتمان إلى حيز التّصريح، وهي أيضاً عماد التّفكير الصّامت والتّأمل، ولولاها لما استطاع الإنسان أن يسبر غور الحقائق حينما يسلّط عليها أضواء فكره"² بالاستنباط الدلالي، والاستدلال اللغوي للوصول إلى المعنى.

تصوّر البيضاوي حدوث المعنى

فصل البيضاوي في أمر الألفاظ أنّها موضوعة بإزاء الصور الذهنية، وبأنّها وُضعت للدلالة على المعاني الذهنية في قوله: "إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الأعيان الخارجية"³ فاللفظ هو خادم التصور الذهني، لأنه يدل عليه قبل الدلالة على ما في العالم الخارجي. ويعطي تصوّراً قائم على ترتيب الألفاظ في الوجود يرى فيه "أنّ للأشياء وجوداً في الخارج وفي الذهن وفي اللفظ وفي الكتابة، فالأول هو الوجود الحقيقي، والثاني هو العلمي، والثالث هو اللفظي، والرابع هو الكتابي، وإنه يدل على اللفظي، واللفظي على الذهني، والذهني على الخارجي، فإذا الكتابة واللفظ

1 - عبد الكافي السبكي، الإبهام في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ج1، ص192.

2 - حاتم صالح الضامن، علم اللغة، مطبعة التعليم، الموصل، العراق، د ط، 1989، ص134.

3 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص171.

والعلم والمعلوم أمور أربعة متباينة لكنها متطابقة متوازية، كيف لا تكون متباينة وقد لحق لكل واحد منها ما لا يلحق لغيره، فإن الإنسان مثلاً من حيث أنه موجود في اللسان يلحقه إنه عربي وعجمي، وإنه يختلف باختلاف الأمم على خلاف ذلك¹ فالتلفظ يعطي المعنى الوجود انطلاقاً من الأعيان مروراً بالأذهان، ثم التلفظ، وينتهي بالكتابة، ثم يقرر أن المبلغ في ذلك هو اللسان، لأنّ "اللسان وهو آلة للعبارة عمّا في الضمير"² فاللسان في فكر البيضاوي عناء باللغة، ذلك بأن علم الله كلّ صنف لغته أو ألهمه وضعها وأقدره عليها. وهذا التقسيم درج عليه المتكلمين في تقسيم الوجود إلى ثلاثة أقسام "وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، وهناك صلة وثيقة بين هذه الموجودات الثلاثة، فاللسان تعبير عمّا في الأذهان، والصور التي في الأذهان هي بدورها انعكاس لعالم الأعيان"³ فللمعنى أقطاب ثلاثة فالموجود في الذهن المنعكس من عالم الأعيان والموجودات الخارجية يُعبّر عنه اللسان، وبذلك يتحقّق تصوّر المعنى.

فكرة الوجود الذهني عميقة متغلغلة في التراث العربي حيث أشار إليها عضد الدين الإيجي في مواقفه حيث ذكر مثبتيه وهم الحكماء احتجوا بأمور "أنا نتصور مالا وجود له في الخارج كالمتنع واجتماع النقيضين والعدم... أجاب عنه الرازي بمنع أنا نتصور مالا وجود له، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا قائم بنفسه"⁴ فالتصور

1 - نفسه ، ص94.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى ، ص123.

3 - مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2012، ص59.

4 - عضد الدين الإيجي، المواقف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص52.

الذهني مفتوح وغير مُقيّد، حتى يمكننا تصور أمور غير موجودة في عالم الأعيان كلنها غير مرئية.

أما عن حقيقة ارتسام الأعيان الخارجية أو الموجودات في الذهن احتج نافيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين: "أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا، لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً. وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل، وأجاب عنه الحكماء: بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية عينية، والحار ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء، وأما مفهوماتها الكلية فلا... وبالجملة فالصور الذهنية مخالفة للخارجية في اللوازم، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي"¹ حصول تصور الأشياء ليس متعلقاً بحصولها بحجمها وإنما حاصلها هو صورة وماهية عينية وليست هوية، ذلك أن الذهني مخالف للخارجي في لوازمه.

ويتضح أن البيضاوي يكون قد سلك طريقة المتأخرين المبينة لطريقة المتقدمين، وعبارة السلوك يُقصد بها الانتماء الفكري للطريقة، إذ وجدنا هذا الترتيب عند أبي حامد الغزالي في ترتيبه يقول: "اعلم أن المراتب فيما نقصد أربعة واللفظ في المرتبة الثالثة: فإنّ للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"² الموجودات في الأعيان أو عالم الموجودات ينتقل إلى الأذهان (أفكار)، ليأتي التلفظ بالموجود في الذهن المنعكس من عالم الأعيان، والكتابة كتنقييد للفظ للإفادة.

1 - عضد الدين الإيجي، المواقف، ص53.

2 - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د ط، 1961، ص75.

ويضرب البيضاوي مثلاً تطبيقاً من أسماء الذات الإلهية بقوله : "...فإذن يطلق لفظ الحق على الموجود في الأعيان وعلى الموجود في الأذهان وعلى الموجود في اللسان"¹ فتصوّر الحق قائم من الموجود في عالم الوجود في إثبات صفته ، وهذا من الأذهان التي يرد بها اللسان. بهذا "فالكتابة دال فقط باعتبارها واسطة تمثيل للملفوظ، فهي إشارة لإشارة كما قال جاك دريدا اللفظ دال باعتبار ومدلول باعتبار آخر، المعنى الذي في النفس (الصورة الذهنية) مدلول فقط وليست دال، الموجود في العيان (الأمر الخارجية) مدلول فقط وليست دال، وعلى هذا الاعتبار وبحسب ركني العملية الدلالية (الدال، المدلول): الكتابة، الألفاظ: الدال. الصورة الذهنية، الأمور الخارجية: مدلول"² فالدال والمدلول يقعان بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية، لكي تتحقق التركيبة المعنوية.

وأثناء التنقيب في التراث العربي على شسعته وجدنا البيضاوي يلتقي مع حازم القرطاجني (ت684هـ) حين يقول : " قد بين أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان، ولها صور موجودة في الأذهان، ولها من جهة على ما يدلّ على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام، ولها وجود من جهة ما يدلّ على تلك الألفاظ من الخطّ يقيم صور الألفاظ وصور ما دلّت عليه في الأفهام والأذهان"³ فالوجود في العالم الخارجي ينعكس وجوده في الذهن لكن باختلاف، لأنه لا يمكنه تحقّقه بلوازمه، فللشيء وجودٌ في عالم الأعيان، ثم في الذهن، ثم اللفظ، ثم الكتابة، فالوجود الأول متعلّق بالوجود الحقيقي، أمّا الثاني فهو التجريدي الذهني، أما الثالث فهو متعلّق

1 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص281.

2 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص34.

3 - حازم القرطاجيني، منهاج البلغاء ومعراج الأدباء، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب،

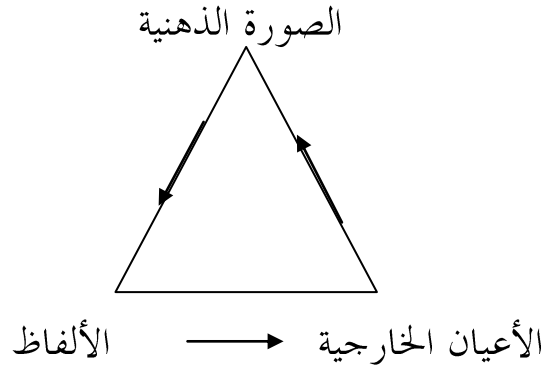
تونس، ط3، 2008، ص25.

بالملفوظ أو ما يسمى بالصورة السمعية (image acoustique)، أما الرابع فهو متحقق في عالم الكتابة والخط أو الرسم، وكل هذا لتحقيق المعنى.

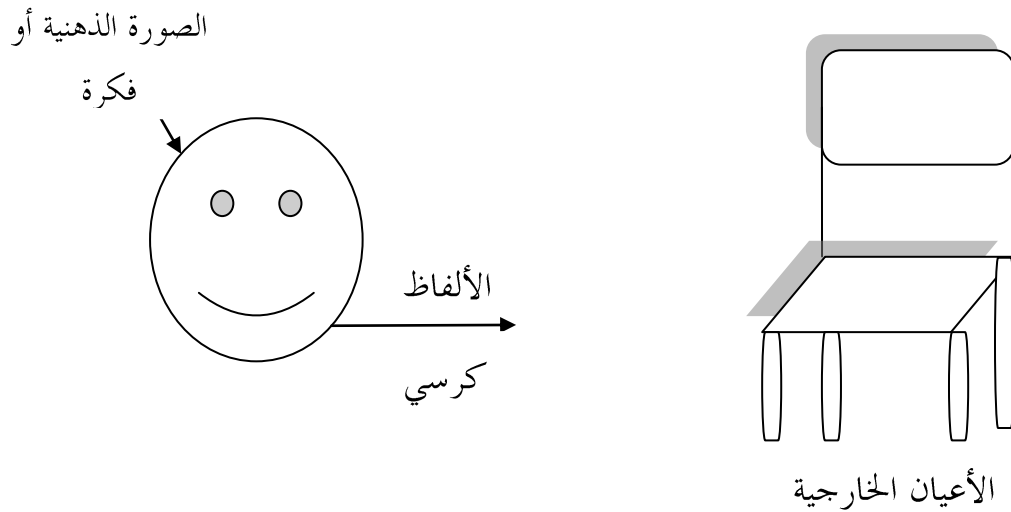
يتركّب المعنى عند البيضاوي انطلاقاً من سماع اللفظ ووعيه وفهمه عن طريق اللغة، ثم بالقلب يعي ذلك، وكأنّه يجعل للقلب الوعي في حصول المعنى، وهذا من خلال ضربه لمثال تطبيقي يقول فيه: "إلا أن يسمع الألفاظ الدالة عليها ويفهم بحسب اللغة تفسيرها، ويعتقد بالقلب حصول تلك المعاني لله عز وجل، فإنه في هذه الدرجة إذ هو نازل عنها، فإن سماع اللفظ لا يستدعي إلا سلامة حاسة السمع، وهذه الرتبة مما يشارك فيها البهائم، والفهم بحسب اللغة لا يستدعي إلا معرفة العربية، فإنه مما يشارك فيه البدوي الجلف والأطفال، فحصول تلك المعاني لا يستدعي إلا تصوّر تلك المعاني والتّصديق بها، وأنه مما يشارك فيه العامي بل الصبي، وإنه إذا ألقى إليه شيء من هذه المعاني تلقاها واعتقدها"¹ فهم اللفظ متعلّق باللغة، حيث المعاني من الألفاظ المتعلّقة بحاسة السمع، إلا أنّ التّصديق بالمعنى يختلف فيه العامي والصبي، إلا أنّ الفصل من طريق التلقّي والاعتقاد.

تظهر من خلال هذا الطّرح المعرفي الأصولي عند البيضاوي، تلك العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، أو بالأحرى بين الألفاظ والأحكام الذهنية والموجودات الخارجية، تتضح من الاستعانة بالمثلث الدلالي كما يلي:

1 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص 130.



- الألفاظ: وهي ما يتلفظ به الإنسان مهماً كان أو مستعملاً¹.
- الموجودات الخارجية: كل ما في الوجود ويمكن وصفه أو تسميته.
- الصورة الذهنية: ما يحضر في الذهن لحظة ورود الأعيان، وهي "أقرب إلى الخيال الذي هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها"² فصورة الشيء هي ما يرد حال ورود لفظه، فهو قوة خيالية تحضر في الذهن.



تصور البيضاوي للمعنى

1 - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص171.

2 - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص90.

هناك إذاً أمور ثلاثة يجب التمييز بينها وهي اللفظ، والشيء، والصورة الذهنية: "فكلمة 'تفاح' لفظة تتكون من عدة أصوات يعرف دارس الأصوات كيف تصدر من الفم، وصفات كل صوت منها، وما تحدثه من اهتزازات وذبذبات حين النطق بها، والشيء بالنسبة لكلمة تفاح هو تلك الفاكهة اللذيذة المعروفة، أما الصورة الذهنية فهي ما يتصوره كل منا حين يسمع تلك الكلمة، والربط الحقيقي لا يكون إلا بين الشيء وصورته الذهنية، أي اللفظ شيء أجني عنهما اتخذ دليلاً عليهما أو رمزاً لهما، ولكنه اكتسب مع الزمن صفة سمّت به فوق اعتباره مجرد رمز من الرموز"¹ وهذا المثال يفسّر حدوث المعنى عند للبيضاوي، وكيف أنّ الإنسان في تلفظه دلالة على ما في ذهنه ذات الوجود العلمي، عندما يرى الأعيان الخارجية ذات الوجود الحقيقي، وصولاً إلى اللفظ الذي يُقَيّد بالكتابة، وبدوره يدل على الذهن، والذهن على الخارج والأعيان، فأركانها أربعة قائمة مقام الاستدلال من العلم المجرد، والمعلوم المادي، وصولاً للتلفظ والكتابة للتقييد، فهي مختلفة اختلاف المنطلق، لكنّها متطابقة متوازية توازن الإنسان الناطق.

ما ذهب إليه الأصوليون يقضي أنّ "الدال موضوع للصورة الذهنية، سواء كان لها وجود ذهني وخارجي مثل إنسان وطائر وحجر وغير ذلك، أو كان لها وجود ذهني فقط مثل : الرحمة، والعدالة، والحب وغير ذلك"² فبين الذهني الموجود مادياً، والمجرد تحدث العلامة اللغوية عند القاضي البيضاوي. وبذلك يكون البيضاوي من القائلين بالصورة الذهنية "الذين قالوا بالماهيات الخارجية (أي اللفظ موضوع للمعنى الخارجي)، وذلك لأنهم جعلوا للصورة الذهنية وجوداً في الذهن والخارج، فالموجود

1 - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص102.

2 - موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص70.

في الذهن تفسّر به المدلولات المعنوية والموجود في الخارج تفسّر به المدلولات المادية¹ فهي بين الذهني والمادي تتمحور، وهو أمر قرّره القاضي بقوله: "الدليل ما يُلزم من العلم به العلم بوجود المدلول"² أي بحضور الدال يستلزم حضور المدلول عليه، وهي عملية ذهنية خاصة ومجردة، تأخذنا إلى فكرة مفادها أنّ الرّجل يعي جيّدًا ما يقتضيه التّواصل والعملية التّواصلية ككلّ، انطلاقًا من الجوّ الفكري السائد آنذاك وهو للعقل الحظوة في التعامل مع اللغة ككل والنّص الديني بالأخص.

فكرة الصّورة الذهنية لم يتوقّف صيتها في التراث العربي مع البيضاوي، وإنما وجدنا من قال بها وهو ما وجدناه في الفكر اللغوي الغربي الحديث مع الفيلسوف 'جون لوك' (John Luke)، والذي عُرف بإحدى النظريات الدلالية الحديثة وهي 'النظرية التصويرية'، ويكون أطلق عليها اسم النظرية العقلية (mentaliste théorie)، والتي يرى فيها "بأن استعمال الكلمات يجب أن يكون الإشارة الحساسة إلى الأفكار، والأفكار التي تمثّلها تعدّ مغزاها المباشر الخاص"³ بينما آخرون باسم النظرية الفكرية "لأن الكلمة تشير إلى فكرة في الذّهن، وأنّ هذه الفكرة هي معنى الكلمة"⁴ ويكون المرتكز القاعدي التصوري لهؤلاء هو أن الأفكار مرتبطة بحالة من الإدراك التصوري عند عموم الأفراد.

فهناك مثلث دلالي متكوّن من المتكلم والمعنى والفكرة، وكلّها يخدم بعضها بعضًا، إلا أنّ المحرّك فيها هو المعنى، لأنّه هو المحرك للعملية الفكرية ككل، إلا لفكرة التناسب الطبيعي صدى في العصر الحديث، فهذا هامبولت Humbolt "يصرّح بوجود

1 - علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص124.

2 - البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ص60.

3 - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص57.

4 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص85.

التناسب الطبيعي بين الألفاظ ومعانيها، ولكن قد يشوبه غموض في الإدراك¹ فهو يريد التأكيد على أنه بين تكوين اللفظ ومعناه تلك المناسبة الخفية الداعية على نطق هذا اللفظ للدلالة على هذا المعنى. ولل فكرة صدى في التراث العربي أثارها عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الذي ذهب إلى أنه بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع، حيث كان "بعض من يرى برأيه يقول أنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها فسل ما مسمى إدغاغ وهو بالفارسية الحجر فقال: أجد فيه يسا شديدا وأراه الحجر"² فمدلول قول الصيمري إن الباعث في وضع هذا اللفظ لهذا المعنى هو تلك المناسبة الخفية بينهما، والتي لا يدركها إلا مستعمل اللغة فيضع اللفظ لما هو مسموع لديه، فعنده أن المناسبة الطبيعية موجبة لدلالة اللفظ على معناه، وهي التي تحمل الواضع على الوضع لعله. والمناسبة الطبيعية بين الألفاظ والمعاني بلغ صداها أهل المعاجم وحتى النحويين، وهو موضع شريف أشار إليه الخليل حين قال: "كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدًا فقالوا صرّ، وفي صوت البازي تقطيعًا فقالوا صرّصر"³ فالجندب لما كان يُحدث صوتًا ممدودًا ليس فيه تقطيع وهو صر بمدّ الرّاء جاء اللفظ محاكيًا لذلك الصوت وهو صر، أما (البازي) فالصوت الذي يُحدثه متقطّع أي (صر، صر، صر...) وهو الترجيع، فوضع له الواضع لفظًا يُحاكي صوته وهو (صرصر، صرصرة).

وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على وزن الفَعْلَان: "إنها تأتي للاضطراب والحركة نحو: النَّقْزَان والغَلَيَان والغَثَيَان فقابلوا بتوالي حركات الأمثال بتوالي حركات

1 - Language its Nature Development and Origine by otto jespersen published 1922 by g.allen and unwinn in London. p 397.

2 - السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح محمد أحمد جاد المولى و محمد أبو الفضل وعلي محمد

البجاوي، ج1، دار التراث، القاهرة، ط3، د س، ص64.

3 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج1، ص56.

الأفعال¹ فتوالي حروف الصيغة عندهم يعطي اللفظ القيمة الدلالية أو المعنوية التي يستحقها، وفي حديث السيوطي عن الفكرة يذكر حتى أنهم "كادوا يُطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني"² فشيوعها بين أوساط اللغويين والنحويين كاد يلغي فكرة المرونة عن اللغة ويجعلها جامدة متعلقة بالصوت.

ابن جني (ت392هـ) ربّما اكتملت الفكرة معه حيث نجد لها إشارة واضحة في باب (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) ومعناها أن التقارب الحاصل بين الحروف يؤدي إلى تقارب معانيها "سجلّ فيه أنّ مخارج حروف اللفظ التي تقترب من مخارج حروف لفظ آخر، هما متقاربان دلاليًا لتقاربهما فنولوجيًا، وتلك خاصية من خصائص اللغة"³ حيث مثّل لذلك بالأزّ والهزّ الواردان في قوله تعالى: «تَوَزَّهْمُ أَزَّأً»⁴ يقول ابن جني: "أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تَهَزَّهْمُ هَزٌّ والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنّهم خصوا هذا المعنى بالهمزة لأنّها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ، لأنك قد تَهَزَّ مالا بال له، كالجدع وساق الشجرة ونحو ذلك"⁵ فالبناء الفنولوجي للفظة في أولية استعمالها يُحمّلها قيمة معنوية ودلالية، لكن الإضافة الحرفية أو التضعيفية يُعطيها قيمة إضافية في عالم اللغة.

وفي باب (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) حيث وضع اللفظ على صورة صوتية مناسبة لمعناه، وذلك "أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير، نحو الزّعزعة،

1 - سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام محمد هارون، ج4، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1982، ص24.

2 - السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص41.

3 - منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص129.

4 - سورة مريم، آية 83.

5 - ابن جني، الخصائص، ج2، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، د ط، د س، ص146.

والقلقلة، والصَّلَصَلَّة، والقَعْقَعَة...¹ فالزيادة في المبنى أعطت اللفظ قيمة دلالية زائدة، مع المناسبة بين اللفظ ومعناه في القيمة الصوتية.

جمهور أهل اللغة متفقون على أنه "لا يشترط في وضع اللفظ للمعنى مناسبة له، فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما"² فلو جعلت علاقة اللفظ بالمعنى كلها قائمة على المناسبة الطبيعية لا تسمت اللغة بالجمود بعد أن كانت حيوية، لكن الاعتبارية تقوم حول "العلاقة بين الصورة الصوتية (الدال) والمعنى (المدلول) أي علاقة طبيعية أو ضرورية"³ مما يقودنا بداهة إلى أن القول بالاعتبارية أو "الكيفية (arbitraire) بين اللفظ ودلالته يعطي للغة المرونة اللازمة خلال التغير الذي يطرأ على البنية اللغوية من جراء الأحداث الناجمة عن الاستعمال اللغوي وعن تطور بعض المدلولات، ما كان التغير ليحصل لو لم تكن الإشارة بالحقيقة كيفية أي اعتبارية"⁴ فالعلاقة الغير مُعلّلة بين اللفظ والمعنى تعطي متكلم اللغة المرونة والسهولة في ربط الألفاظ بمعانيها، وتمنح اللغة نظاماً واسع سعة الفهم العربي.

والفكرة في الحقل المعرفي الأصولي ارتبطت بقضية الوضع يوم تحدّثوا عن الواضع، وربطوها بقضية نشأة اللغة وما دار في فلكها، وكلّ هذا إبطالاً لفكرة المناسبة الطبيعية وإلغاء لها، وكل تدليل على ما بين اللغة والفكر والعالم الخارجي من تواصل واتصال، ومن علاقة الألفاظ بمعانيها نصل إلى تعدّد الألفاظ أو المعاني أو الدلالات.

1 - ابن جني، الخصائص، ج2، ص153.

2 - السيوطي، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح محمد إبراهيم الحفناوي، ج1، مكتبة الإيمان، مصر، د ط، 2000، ص241.

3 - Georges mounin, dictionnaire de la linguistique,quadrige/puf,4 édition,2006,p 37.

4 - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص131.

تعدد اللفظ وتوحد الدلالة عند البيضاوي

تتسم العربية عن باقي اللغات بالتعدد في الألفاظ والمعاني، ذلك "حين نصف العربية بسعة التعبير، وكثرة المفردات، وتنوع الدلالات... فهذا مما أتيح للغة القرآن من الظروف والعوامل ما وسع من طرائق استعمالها، وأساليب اشتقاقها، وتنوع لهجاتها، فانطوت من هذا كله على محصول لغوي لا نظير له"¹ اللغة العربية وفرت لمستعملها سعة الاستعمال، وهو ما ميّزها عن باقي اللغات. ومن أهم ما تمتاز به العربية أنّها أوسع أحوالها السامية ثروة في أصول الكلمات والمفردات، فهي "تشتمل على جميع الأصول التي تشتمل عليها أحوالها السامية أو على معظمها، وتزيد عليها أصول كثيرة احتفظت بها من اللسان السامي الأول ولا يوجد لها نظير في أية أخت من أحوالها، هذا إلى أنه قد تجمع فيها من المفردات في مختلف أنواع الكلمة اسمها وفعلها وحرفها، ومن المترادفات والصفات والأفعال ما لم يجتمع مثله للغة سامية أخرى بل ما يندر وجود مثله في لغة من لغات العالم"² ميزت اللغة العربية هو التعدد في أنواع كلمها من الأسماء والأفعال والحروف، إضافة إلى تعدد ألفاظها لمعنى واحد.

ذكر ابن فارس في كتابه الصحاح: "باب الأسماء كيف تقع على المسميات؟ يسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرجل وفرس، وتسمى الأشياء الكثرة بالاسم الواحد، نحو: عين الماء، وعين المال، وعين السحاب، ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: السيف، والمهند، والحسام"³ وكلها قضايا

1 - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص292.

2 - علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، نخضة مصر للطباعة، مصر، ط3، 2004، ص131.

3 - ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص59.

طرحها اللغويون في مصنفاتهم المختلفة تحت باب الترادف والمشارك اللفظي، والتي أثارت نقاشاً حاداً خاصة ما تعلّق باستعمالها داخل المستويات والأنساق اللغوية، وكإجراءات تطبيقية همّها اقتحام عالم النصوص للوصول إلى المعنى.

يرى فيه البيضاوي أنه "هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد، باعتبار واحد، كالإنسان والبشر، والتأكيد يقوّي الأول، والتابع لا يفيد"¹ فمن خلال تعريف البيضاوي فإنّ: "توالي الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله، وقوله: توالي الألفاظ جنس يشمل المترادف وغيره...وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبرّ والقمح، والأفعال كجلس وقعد، والحروف مثل 'في والباء' في بعض المواضع"² فالترادف من التوالي في الألفاظ، بالإضافة إلى كونه مفرداً، ويبدو أنّ البيضاوي يعالج عن قرب فكرة المعنى بالترادف وليس اللفظ من جهة المترادف، وهي قضية جوهرية أنّ الترادف متعلّق بالمعنى، بينما المترادف متعلّق باللفظ، ثم عمّم بالألفاظ ليشمل الأسماء، والأفعال، والحروف، وهي كلّها يمسها المترادف، أي التقسيم الثلاثي كلّ، إلا أن تسلسل الفكر اللغوي الدلالي لدى القاضي قاده إلى معالجة القضية بين الإنكار والإثبات.

1 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 85.

2 - السبكي، الإيجاز في شرح المنهاج، ج 1، ص 227.

الترادف بين الإنكار والإثبات

القاعدة في فقه اللغات بوجه عام "أنّ الكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يتاح لها من الاستعمالات: لأن كثرة الاستعمال لابدّ أن تخلق كلمات جديدة تلبي بها مطالب الحياة"¹ لأنها متعدّدة، ما يقتضي الكثرة في الألفاظ والمعاني.

حادثة مهمّة في التراث العربي رواها أبو علي الفارسي في قوله: "كنت بمجلس سيف الدولة بجلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة ومنهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً وهو السيف، قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات"² نلاحظ شيئاً مهماً فعدا عن أن أوصاف المسمى تصبح أسماء مترادفات، فمن هذا المنطلق المعرفي الدلالي فإن رفض فكرة التّرادف وإنكارها والبحث عن الفروق الدقيقة بين الكلمات التي يظنّ فيها اتحاد المعنى، والقول بالاختلاف بين اسم الذات واسم الصفة أو صفة الصفة، ذهب إليه بعض العلماء في ق 3هـ، فكان عالم كبير كثعلب "وهو من علماء الكوفة البارزين، ويروى عنه إنكاره للمترادف وأقدم من حكى هذا الإنكار هو ابن السّراج وابن فارس. قال ابن السّراج حكى لي عن أحمد أنه كان يقول لا يجوز أن يختلف اللفظ والمعنى واحد"³ وهذا تلميذه ابن فارس يرى أن

1 - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص 293.

2 - السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح محمّد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجّاوي، دار التراث، القاهرة، ط 3، د ط، ج 1، ص 405.

3 - ابن أحمد بن علي، الترادف في العربية في ضوء القراءات القرآنية، مجلة مطارحات في اللغة والأدب، العدد 4، ديسمبر 2015، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، ص 99.

"ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات"¹ بهذا يكون العلماء حرصوا على إظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ المستعملة، فعقدوا فصولاً لأشياء تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها.

اعتدل البيضاوي في رأيه بشأن الترادف فمنعه في لغة واحدة ممكن الوقوع أمّا في لغتين فلا يمكن بقوله: "المترادفان إما من واضعين والتبسا، أو واحد لتكثير الوسائل في مجال البديع"² الوضع اللغوي متعلّق بالاصطلاح الذي لا ينكره البيضاوي في قضية نشأة اللغة، لذا أمكن الترادف من متكلمين التبس عليها اللفظ في قصد معنى معيّن. وممكن لواضع واحد عمل على تكثير اللفظ للتوسعة على نفسه وعلى متكلم اللغة العربية والتي من خصائصها التوسعة على متكلميها. لذا ينبغي: "أن يحمل كلام من منعه على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل"³ فالمانعون بوقوعه في لغة واحدة، أما في لغتين فلا يمكنه إنكاره لاختلاف الجغرافية اللغوية التي تقضي بتعدّد الألفاظ والمعاني. ويقرب هذا من قول ابن جني في الخصائص حين يثبت أنه: "كلّما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن يكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد من هنا وهناك"⁴ وهو إشارة منه إلى تعدّد اللفظ للمعنى، مما يؤكّد خصوبة اللغة منذ تداولها.

تنبّه الأصوليون إلى أشياء من كلام العرب، لم يتنبّه لها لا النحاة ولا اللغويون، كنتيجة لهذا العمق التحليلي، والفهم المتوازن، والإلمام بالظاهرة اللغوية الدلالية قالوا بوقوع الترادف ذلك: "أن يكون من واضعين، وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين

1 - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص 296.

2 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 85.

3 - السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج 1، ص 405.

4 - ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 387.

أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحدهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضّعان، ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضّع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية. والثاني: أن يكون من واضع واحد وهو الأقل وله فوائد¹ فالاصطلاح اللغوي يزيد من شهرة وانتشار المترادفات اللغوية، بين أفراد البيئة اللغوية "على أن الاختلاف بين لغتين يراد منه الاختلاف بين لهجتين كلتاهما فرع للغة واحدة، وتفرعهما عن أصل واحد هو الذي يسوّغ ضمّ ما عند هذه إلى تلك، فيصحّ لنا - على هذا الأساس - التغيي بمآثر لغتنا التي تشتمل على محصول لغوي لا مثيل له بين لغات العالم"² وذاك سرُّ من أسرار العربية على مرّ التاريخ اللغوي. وهو ما عمل عليه البيضاوي في تأكيده بجواز التّرادف بقوله: "وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم"³ فمن استقرأ اللغة العربية وجدها مشحونة به، وله فوائد تعرف يدركها متتبّع خواص الكلام العربي.

ما نستنتجه في خضمّ هذا أن الترادف عند البيضاوي ناشئ عن اصطلاح وتواضع شخصين أو قبيلتين، حيث يمكن أن يضع أحدهما لفظ لمعنى ويحيى الآخر ليضع لفظاً لنفس المعنى، والقول بالاصطلاح هو ركيزة فئة من الأصوليين القائلين بوجود الترادف في اللغة وهو قولهم أيضاً عن نشأة اللغة. ولهذا استخدمه كأداة إجرائية لاقتحام عالم النصّ القرآني، وإيماناً منه أنه للتّرادف أفضلية في اللغة بحيث تمكن مستعمليها من التوسيع على أنفسهم في الوصول إلى المعاني. هاهو ذا يقول في تفسيره لقوله تعالى: «بَاسْتَجَابَ لَكُمْ وَأَنِّي مُبْدِيكُمْ»⁴ بقوله: "على إرادة القول أو إجراء

1 - السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص406.

2 - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص301.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص85.

4 - سورة الأنفال، آية 9.

استجاب مجرى قال لأن الاستجابة من القول¹ يجعل الاستجابة في معنى القول، أي أنها مرادفة له، وهذا من تتبعه للمفردة القائم على الحفر عليها واستخراج معاني يمكن أن تؤدّيها توسعة في الفهم والتدبر، ذلك أن "تغيير وتطوير المستوى المعجمي مثل المستويات الأخرى، حيث يكون للخبرة والمعرفة باللغة الأم دور في التطوير"² المستويات اللغوية الأربعة.

و في تفسيره لقوله تعالى: « إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ³ » يقدم تخريجا مفاده: "يرتكبون ما يكرهانه من الكفر والمعاصي، أو يؤذون رسول الله بكسر رباعيته وقولهم شاعر مجنون ونحو ذلك وذكر الله للتعظيم له، ومن جوز إطلاق اللفظ على معنيين فسره بالمعنيين"⁴ الأذية بالقول والفعل في حقه مع تعظيم الله له، لذلك جوز من يطلق اللفظ على المعنيين.

تعدد الدلالة وتوحد اللفظ عند البيضاوي

اقتضت اللغة أن يختص كل لفظ بمعنى، إلا ان ظروف الحياة يتعقدها وتشابكها فرضت أن يكون لفظ يشترك فيه عدة معان أخرى. ولهذا فنظر الأصولي يتوجه إلى الألفاظ بصورها ونسقتها على أنها طريق التوصيل للفكر الإنساني، ودليل صحته أو خطئه، ومنه كان الحرص شديداً على استقراء الدلالة من خلال الألفاظ تحديداً لها

1 - البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج1، ص377.

2 - Bert Peeters, le transculturel: sémantique, pragmatique, axiologie, la linguistique, revue la société internationale de linguistique fonctionnelle, volume 39, 2003-1, presses universitaires de France, paris, p 121.

3 - سورة الأحزاب، آية 57.

4 - البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج2، ص841.

ومحاولة الربط بين اللفظ ومسمّاه¹ بهذا يدور حديثنا عن المشترك اللفظي ومدى ارتباطه بالتراث العربي وما أثير حوله، لهذا أدرك العلماء والدارسون أهميته "لما له من أثر في التخاطب والتشريع على حدّ سواء، فخصّوا مسائل الاشتراك بمزيد من العناية والتّمحيص في مجال اللغة وأصول الفقه والمنطق وعلوم القرآن"² العربي في مخاطبه له مزايا يتمتّع بها منحته إياها اللغة العربية، لذا جاء المشترك اللفظي مترامي الأطراف على البيئات العلمية التي تجعل من اللغة المدخل في الاستنباط والاستدلال.

يكون ابن فارس قد أشار إليه بقوله: "وتسمّي الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو: عين الماء، وعين المال، وعين السحاب"³ أما عن تعريفه له فقد ورد في مقاييسه قوله: "الشين والراء والكاف أصلان : أحدهما يدل على مقارنة وخلاف انفراد والآخر يدل على امتداد واستقامة، فالأول: الشّركة وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ويقال شاركت فلاناً في الشيء إذا صرت شريكه"⁴ في القول أو العمل، بذلك نجد أن الأصوليون قد أولوا اهتماماً بالغاً بالمشارك اللفظي، هذا لأنه من قبل دلالة الألفاظ لأن "استنباط الأحكام الفقهية في علم الأصول قائم أساساً على تحديد معاني الألفاظ في مصادر التشريع الإسلامي، فنظروا في مسائل الاشتراك المختلفة وأدلو برأيهم فيها"⁵ باعتبار الاستنباط والاستدلال على الأحكام الشرعية، إلا أن القضية أثارت جدلاً ونقاشاً حوله بين مؤيّد ومعارض.

1 - السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص99.

2 - محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص23.

3 - ابن فارس، الصّاحي، ص65.

4 - ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص557.

5 - محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، ص55.

النزاع في المشترك

يقول البيضاوي في إثباته أن القوم أوجبوه لوجهين: "الأول أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزّع لزم الاشتراك... وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة... والمختار: إمكانه لجواز أن يقع من واضعين، أو واحد لغرض الإبهام، حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة. ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه، ووقع في القرآن العظيم مثل: «ثَلَاثَةٌ فَرَوْهُمْ»¹ «وَالْيَلِ إِذَا عَسَّسَ»^{2 3} يعني أن الواضع أو المتكلم هو الذي يخفي المعنى الحقيقي أو يؤول إلى الغموض في كلامه إن أراد التعمية على السامع، أما عن أراد إخفاء المعنى الحقيقي فاستعماله المشترك يتحقق له ذلك دون اللجوء إلى الكذب. وهذا وإن كان حراماً شرعاً إلا أنه من أغراض الناس، وقد يباح أحياناً أو يجب الكذب والتّمويه لسبب شرعي يقتضي ذلك من تخليص أحد من القتل أو حفظ مال معصوم، ثم الواضع إنما يضع للغرض إما أنه مباح أو غير مباح، فهذا لا يلتزمه الواضع بل هذه أحكام تنشأ عن الشرائع لا عن الواضع.

إلا أن البيضاوي قدم مرة ثانية قول الذين يعتقدون أن المشترك خلاف الأصل بقوله: "أنه خلاف الأصل، وإلا لم يفهم ما لم يستفسرن ولا امتنع الاستدلال بالنصوص ولأنه أقل بالاستقراء، ويتضمن مفسدة السامع، لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استكنف، أو فهم غير مراده، وحكى لغيره فيؤدي إلى جهل عظيم، والالفاظ لأنه قد يحوجه إلى العبث، أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً، أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً"⁴ لو عمّ المشترك لامتنع الاستدلال والاستقراء بالنصوص لأن

1 - سورة البقرة، آية 228.

2 - سورة التكوين، آية 17.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 87.

4 - نفسه، الصفحة نفسها.

وقوع المشترك يؤدي إلى التعمية على السامع ما يؤدي إلى نفوره وعدم سعيه الحثيث للمعنى، إلا أنه بحضور السياق يمكن تجاوز كل هذا الغموض والتعمية وتثبيت وقوع المشترك.

دور السياق والقرينة في تعيين دلالة المشترك

يقع المخاطب أحياناً في غموض بسبب عدم تعيين المتكلم المقصود من كلامه بسبب المشترك، لذلك "وجب على السامع ترجيح أحد معاني المشترك بالقرينة اللفظية أو الحالية التي ترجح المعنى المراد، والمراد بالقرينة اللفظية: ما صاحب اللفظ، والمراد بالقرينة الحالية: ما كانت عليه العرب حين ورود النص من شأن معين"¹ فما يُصاحب المعنى أثناء تسييقه هو من قبل القرينة اللفظية، أما الحالية فهي اللحظة التي كان عليها العربي أثناء تكلمه وحين ورود عبارة أو النص.

لذلك يؤدي السياق الدور الحاسم في تحديد دلالة الكلمة تحديداً دقيقاً، ويُزيل أي تعمية أو التباس قد يحدثها وجود المعاني المتكاثرة التي تتوارد على اللفظة المشتركة وهي في معزل عن السياق الذي يمكن أن يستعمل فيه، وبفضل اعتمادنا على السياق في تعيين دلالة دون غيرها بما يحمل اللفظ المشترك من دلالات متعددة أمكن أن تعيش كثير من كلمات المشترك اللفظي جنباً إلى جنب قرون متعددة في اللغة الواحدة، دون أن يسبب ذلك غموضاً أو سوء فهم أو صعوبة من نوع ما.

يحتفي القاضي البيضاوي بالقرينة ويدرك ما لها من قيمة وإضافة داخل السياقات في قوله: "المشترك إن تجرد عن القرينة فمحمل، وإن قرّن به ما يوجب اعتبار واحد تعين، أو أكثر فكذا عند من يجوز الأعمال في معنيين، وعند المانع محمل، أو إلغاء

1 - وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص191.

البعض فينحصر المراد في الباقي، أو الكل فيحمل على المجاز، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله، وإن تساويا، أو ترجّح أحدهما، وأصل الآخر فمحمل¹ والمحمل في اصطلاح الأصوليين هو "ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعيّن في نفسه واللفظ لا يُعيّن² فهو لفظ يحمل المعنى الدال عليه في طيّاته لكنه لا يدل عليه مباشرة وإنما يحتاج إلى إمعان النظر، والسبب في وروده في القرآن أن الله يريد منا أن نفهم ونعمل الذهن وأن نقيس الشّبيه بالشّبيه والتّظير بالتّظير، أما في التعامل بين الناس فهو حسب غرض المتكلم.

لذا وجب تسييق الألفاظ كي تأخذ حقّها للإفادة داخل السياق التركيبي، ذلك أنّ الألفاظ المجردة عن التّركيب لا تؤدي مهمة التّواصل والتّفاهم، لذا لا بدّ أن تركّب، وهو الأمر الذي يقوم به المتكلم، باعتباره مستعمل اللغة وصانع تراكيبيها، "فيستعمل الألفاظ في بعض الأحيان وفق الدلالات المتواضع عليها في الأصل، وقد يستعملها بدلالات جديدة تخرجها عن معانيها الأصلية إلى معان أخرى، ذلك أن المتكلم يحتاج وهو يعبر عن المعاني إلى ألفاظ عديدة، لأن المعاني المعبر عنها متجدّدة أبداً متغيرة بتغيّر الأحوال والظروف والمقامات التي يوجد فيها المتكلم"³ لحظة التخاطب وداخل محيط سياقي معين.

وينبغي التنبيه أن المحدثين ذكروا عامل السياق الذي له دور كبير فيما يطلق عليه المشترك، لأن "المعنى السياقي على خلاف المعنى المعجمي واحد لأن السياق لا يسمح بتعدّد معاني الكلمة إلا ما كان من باب الألفاظ أو الكتابة والمجاز، وهو يبرز عامل

1 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 90.

2 - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، د ط، د س، ج 3، ص 153.

3 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص 69.

القرينة الذي يعود بالكلمة ويضعها في حيز دلالي واحد بعد تأمل السامع في القرينة وربطها بالمعنيين أو المعاني وترجيحه لمعنى واحد¹ فالسامع لابد وأن يعتمد على ما في فكره من أفكار وربطها بالقرينة للوصول إلى المعنى المقصود من الكلام، وإلا وقع في العُبن. يقول صبحي الصالح: "والسياق هو الذي يعين أحد المعاني المشتركة للفظ الواحد، وهذا السياق لا يقوم على كلمة تنفرد وحدها في الذهن، وإنما يقوم على تركيب يوجد الارتباط بين أجزاء الجملة، فيخلع على اللفظ المعنى المناسب"² فالسياق والارتباط بين الصيغ التركيبية المختلفة ذات الدلالة يزيل عن اللفظ المشترك اللبس والغموض.

في تفسيره لقوله تعالى: «وَلَكِنَّ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيحَهُمْ»³ يقول: "أيها المشركون لإخلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم، ويجوز أن يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لإسناده إلى ما يتصور منه اللفظ وإلى ما لا يتصور منه، وعليهما عند من جوز إطلاق اللفظ على معنييه"⁴ التسبيح في معنى الذكر، لذلك جوز البيضاوي حمله على المشترك حتى لو لم يتصور منه اللفظ عند من أجاز ذلك.

البناء الدلالي القائم على اللفظ والدلالة، ثم الإطار الاشتقاقي عن طريق تخليق الكلمات وتولدها التي تجعل اللغة جسماً حياً، حيث المستوى الصوتي الإيحائي باعتبار الصوت وحاملتيه للمعنى. وبهذا جاءت تقسيمات البيضاوي للفظ المفرد على الاستدلال العقلي القائم على لغة العرب في أصولها، حيث أن طريقة معرفة المسميات أول وظيفة للغة، والفعل القائم على المعنى والزمان والحدث، إلا أن للحرف عقد

1 - علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص168.

2 - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص308.

3 - سورة الإسراء، آية 44.

4 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص575.

الترابط بين عناصر الجملة، حيث التزاوج بين الوظيفة النحوية والدلالة المعجمية للمفرد ما يعطينا الدلالة العامة للنص، أما العلامة اللغوية فتنتقل من أن اللفظ أفيد للإشارة، ذلك أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، وأنها وضعت للدلالة على المعاني الذهنية. أما عن تعدد اللفظ والمعنى فإنها جاءت في شكل إجراءات تطبيقية الغرض منها تمرير تخريجات يراها الأنسب للولوج إلى المعنى الباطني، مما يقودنا بداهة إلى البحث عن المعنى الباطني العميق من وراء الألفاظ في حركيتها داخل السياق، بعد المرور على المعنى الظاهر الذي ينم عن أنه هناك معاني أخرى يمكن إدراكها عن التمكن من اللغة.

الفصل الثالث

بلاغة الخطاب القرآني عند البيضاوي

تقديم

الحضارة العربية هي حضارة نصّ، ذلك أنّ مدار الثقافة العربية الإسلامية هو النصّ بالأساس، ونعني أنّ مدار الاهتمام فيها إنما هو "النصّ القرآني، ومدار نشأة العلوم وتأصيلها إنّما هو هذا النصّ التأسيسي ببعده العقدي والمعجز بفنون اللغة وضروب الدلالة فيها"¹ وهذا بحكم المعرفة الكامنة بين دفتيه من عقيدة ولغة ونحو وصرف، وكلّها تُنشُدُ المعنى؛ وإن أمكننا اختزال الحضارة في بعد واحد صحّ أن نقول أنّ "الحضارة المصرية القديمة هي حضارة 'ما بعد الموت'، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة 'العقل'، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النصّ"² فاختلاف أُسس الحضارات باختلاف اهتمامها، فمن حضارة ما بعد الموت التي تُقدّس العالم الآخر، إلى تقديس العقل واعتباره المُحرّك لعجلة الحياة، إلى النصّ باعتباره المُقدّس في الفكر العربي الذي أسّسه القرآن الكريم.

أخذت لغة القرآن الكريم بألباب من سمعوه، وألفوا ألفاظه وذلك "منذ أن تصافحت العيون برؤيا الكتاب الكريم، وعلت الأصوات بتلاوته، وشنفت الأسماع بكلماته وحلو بيانه، ووقف علماء المسلمين يفسرون ما غمض من ألفاظه ومعانيه، ويضعون في ذلك التواليف"³ المختلفة لسبر أغواره فهماً للمعنى وبلوغاً لمقاصده. والخطاب الأشعري عن طريق تتبّع نسقه ورصده أثناء عملية التكوّن والتشكّل، حيث اتّضحت فيه قراءتان "يقوم بهما العقل الأشعري للقرآن قراءتان متكاملتان: قراءة

1 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص 09.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008، ص 09.

3 - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص 67.

القرآن باعتباره خطاباً في العقيدة، وقراءة القرآن بحسبانه كتاباً في الشريعة¹ وقد حضرتنا ممتزجتين في الخطاب البيضاوي.

حقيقة الاهتمام بلغة النص الديني القرآن الكريم، أثارت كثيراً من القضايا التي تتعلق باللغة وبداياتها الأولى في هذا الوجود "لأنه كان مبتدأ كثير من النظريات اللغوية والبلاغية التي ارتبطت بتفسير القرآن الكريم، مما أثر في طبيعة الدرس اللغوي على نحو عام، وأعطاه طابعه الخاص الذي يرجع في جذوره الأولى إلى البحث في أصول اللغة"² بغية تحديد المنهج القويم لدراساتها والتعمق فيها تحقيقاً لغاية الفهم واستنباطاً لأنواع الدلالات الكامنة في بنيتها. وهو ما يأخذنا إلى القول أن الأشاعرة استندوا على قواعد رأوا فيها السند من "تطويع اللغة للعقائد، والقول بالتأويل، واستخدام الأساليب البلاغية لنفي الصفات، كالمجاز، والاستعارة، والكناية، والتورية، والمبالغة، والتمثيل وغيرها"³ وكل هذا كتجاوز للغة نحو توظيف المجاز واستحداث العبارة البليغة المؤثرة.

لذلك فإن الرجوع إلى ما يتقرر عند أهل اللغة يكون فيه حسم الاختلاف ودفع التنازع القائم من التناظر والحوارات الكثيرة حولها، ذلك أن "اللغة العربية هي قطب الرّحى في النظر في القرآن والتدبر في أحكامه، وأنت لو تأملت المسيرة الأشعرية في الاحتجاج لإعجاز القرآن، لوجدت أن تلك المسيرة تكون دوماً من القرآن إلى اللغة: فالقول القرآني يُفهم باللغة العربية ويؤخذ في ضوء دلالاته فأخص ما يميز القرآن

1 - سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، ص20.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات إتحاد كتاب العرب، د ط، 1996، ص45.

3 - محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية، ط1، 1427هـ، ص86.

عند المتكلم الأشعري هو عربيته¹ فعربية القرآن هي الحجّة والدليل على إعجازه من جانب أوّل وهي كنهه ومعناه من جهة ثانية. والأشاعرة إذ نحوا هذا المنحى فهي تستعيد التقليد الفكري العربي الإسلامي برمته، ذلك أنّ أول قوانين الخطاب الأشعري والمميزة له "هو قانون تقديم المنقول على المعقول فإن معنى النّقل يجب أن يفهم منه اللغة واللسان أولاً، فالخطاب الأشعري هو خطاب تقديس اللغة العربية والإشادة بها، فهو يجد معناه ودلالته في معنى اللغة العربية ومبناها ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها... الأشعرية انفردت في ذلك التعظيم بجعل التوقيف من علامات المذهب المميزة وجعلت من اللغة لا جزءاً من النقل فحسب بل إنها سعت إلى العقل وعالمه لتحدّه باللغة وتحكمه باللسان"² بين المنقول والمعقول تتأرجح الرؤية الفكرية العقائدية للأشاعرة، فهذا الطّرح ينطلق من مُسلّمة اللغة التي يراها الحصن الذي يُحاط به العقل عبر آلة اللسان.

حقيقة اللغة بين التوقيف والاصطلاح

تقودنا القراءة الواعية للخطاب البيضاوي والبحث الجادّ عن مكونات الخطاب الأشعري ومكوّناته، وذلك بالبحث عن البعد الخفي أو المحتجب واستنطاقاً يروم إكراه هذا الخطاب على البوح بالخلفيات الكامنة في ثنايا هذا الخطاب. إلى الحديث عن قضية نشأة اللغة في التراث العربي التي أخذت حيزاً شاسعاً لدى مفكره من أصوليين ومفسرين ولغويين ومتكلمين، حتى أصبحت مقدمات كتبهم لا تخلوا من الحديث عن نشأتها وما دار في فلكه من كلام. والمتمعن في كل ذلك يجد أنّ القضية برمتها دار فيها شقان وتياران: تيار يرى بالتوقيف الإلهي، وآخر بالمواضعة

1 - سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، ص294.

2 - نفسه، الصفحة نفسها.

والاصطلاح، وللوقوف على الأمر نستجلي هذا في المدونات البيضاوية على رأسها تفسيره «أنوار التزويل وأسرا التأويل» و «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

قدّم البيضاوي كلامه بالحديث عن سبب الوضع وأنه صنو الحاجة الماسّة إلى التعارف والتعاون، بذلك كان وضع اللغة، إلا أنه لم "يثبت تعيين الواضع"¹ وهو قول المعتزلة متمثلاً في عباد الصيّمري الذي ذهب إلى أنه بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع "وكان بعض من يرى رأيه يقول: أنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها فسل ما مسمّى إدغاغ وهو بالفارسية الحجر فقال: أجد فيه ييساً شديداً وأراه الحجر"² بسبب الوضع والاصطلاح اللغوي. وجمهور أهل اللغة متفقون على أنه لا يشترط في وضع اللفظ للمعنى مناسبة له، فإن الموضوع للضدّين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما فلو جعلت علاقة اللفظ بالمعنى كلها قائمة على المناسبة الطبيعية لاّ تسمت اللغة بالجمود بعد أن كانت حيوية؛ الفكرة في الحقل المعرفي الأصولي ارتبطت بقضية الوضع يوم تحدّثوا عن الواضع، وربطوها بقضية نشأة اللغة وما دار في فلكها، وكل تدليل على ما بين اللغة والفكر والعالم الخارجي من تواصل واتّصال.

● التوقيف الإلهي:

سار القاضي البيضاوي في غالبية أدلته على طريق القول بالتوقيف الإلهي، وهو مسار القائلين "بالنظرية المحافظة من أهل السنة... والقائلون به يُدعون بأصحاب النصّ النّقلي"، وقد استخدموا رديفاً له مصطلح 'الوحي'، وفي كليهما تتوافر الرؤية

1 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص78.

2 - جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص64.

الدَّلالية¹ فالتَّوقيف الإلهي قُرْن بقضية النُّقل المُقابلة للعقل وهي ثنائية دار الجدل فيها، حيث الأشاعرة وسلفهم المعتزلة أدخلوا النص في رحي تستجيب لغايتهم المعلنة والخفية المطلوب تنويرها بالاستدلال، أما الرؤية التوقيفية "من حيث المستوى الدلالي: مما يتوقف فيه على ما جاء عن طريق النبوة والوحي"² فالخطاب القرآني في ثناياه دلائل على الثبات للغة.

ونصرة لمعتقده الأشعري، تأييداً لشيوخه، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري حيث اقتفى البيضاوي آثارهم حيث نراه يقول في تفسيره لقوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»³ بقوله: "إمّا بخلق علم ضروري بها فيه، أو إلقاء في روعه، ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل... والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة، مستعدّاً لأدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات، والمتخيلات والموهومات، وأهمه معرفة الأشياء وخواصها وأسماءها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلائها"⁴ فيخلق الباري علماً في ذهنية آدم تجعله يُدرك كل الموجودات من حوله، إلا أنه لا يتعد عن اصطلاح سابق حتى يتسلسل الأمر، أو أن "الله علّق كل مسمّى اسماً مخصوصاً به، فلا مجال للتأويل إلا إذا توفّر البرهان الذي يهدي إليه المقصود"⁵ فخلق التسمية لكل الأعيان المحيطة بآدم عليه السلام ينفي مجال التأويل.

1 - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص25.

2 - نفسه، الصفحة نفسها .

3 - سورة البقرة، آية 31.

4 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص55- 56.

5 - بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص85.

في تفسيره لقوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقُ الْبَشَرِ مِنْ طِينٍ»¹ يقول: "لغاتكم بأن علم كل صنف لغته أو ألهمه وضعها واقدره عليها، أو أجناس نطفكم وأشكاله فإنك لا تكاد تسمع منطقتين متساويتين في الكيفية"² فالاختلاف اللغوي عن طريق الإلهام أو الوضع ثم الإقدار، وما يدل عليه الاختلاف في المنطق والسمع. ومن خلال هذا التعاضد المتعدد لأدلة البيضاوي نستنتج كقراءة أولية أن المسألة تتأرجح عنده بين التوقيف والاصطلاح، بين إطلاقية اللغة في بعدها الوجودي، وثباتها في الاستعمال البشري كما نزلت.

يعقد البيضاوي بالقول الصريح في المسألة برمتها بقوله: "وأن اللغات توقيفية، فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم، وتعليمها ظاهر في إلقائها على المتعلم مبينا له معانيها، وذلك يستدعي سابقة وضع، والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى"³ فالأسماء التي تدل على معنى خاص أو عام، عن طريق تعليمها للمتعلّم، ممّا يستدعي الوضع السابق تفاديا للبس، والوضع غير محدّد الزمان والمكان والأشخاص، فيبقى التوقيف بالوضع الإلهي، وذلك بالاستقراء الأصولي وفيه تحليل فلسفي للفكرة من البيضاوي.

أمّا تفسيره لقوله تعالى: « أَتَجِدِ لَوْ أَنَّ فِي الْأَسْمَاءِ سَمِيَّتُمْوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مِمَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ »⁴ يرى "أنّ الاسم هو المسمى وأن اللغات توقيفية، إذ لو لم يكن

1 - سورة الروم، آية 22.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2 ، ص809.

3 - نفسه، ج1، ص57.

4 - سورة الأعراف، آية 71.

كذلك لم يتوجه الدم والإبطال بأنها مخترعة لم يترل الله بها سلطاناً وضعفها ظاهر"¹ فتوقيفية اللغة وإلهيتها وقُدسيّتها جعلت من الاسم هو المسمى ومتعلّقاً به، والصّريح في هذا الدم في التّسمية، وإبطال الاختراع من العبد. ويضيف البيضاوي: "ولهذا نقول إن قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» يقتضي أنه تعالى علمه جميع اللغات"² وهي التي يتكلم بها آدم وبنوه من بعده، وهو تدليل على التعدّد اللغوي الذي وسمه اللغويون العرب باللهجات. وفي معرض حديثه عن الواضع يقول: "والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و«مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» و«وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ»"³ والوضع المعقود هنا من البيضاوي متعلق باللغة ككل، وهو كما سبق خاص بالذات الإلهية، وهذا باعتبار أن الواضع مجهول زماناً ومكاناً.

يعقد البيضاوي قولاً يعترض فيه على الاصطلاح، حيث أنه "لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل، ولجاز التّغيير فيرتفع الأمان عن الشرع"⁴ فالظاهر من هذه النصوص أنها توزعت على ثلاثة محاور تركيبية فالألفاظ "علم، الأسماء، عرضهم، ورد الفعل الأول بصيغة الزمن الماضي دلالة سياقية أولى... ثم جاءت الدلالة السياقية الثانية الأسماء، ثم تلتها الدلالة السياقية الثالثة بصيغة الزمن الماضي عرض مع حملها ضمير هم الذي يعبر به في العربية عن جماعة العقلاء"⁵ فالمرتكز الدلالي لهؤلاء هو صيغة الفعل الماضي علم، والذي أوّلوه بما يخدم أبعاد

1 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التأويل، ج1، ص346.

2 - البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص104.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص78.

4 - نفسه، الصفحة نفسها.

5 - عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص46.

مُعتقدهم الفكري، وهو عندهم يحمل صفة الدلالة التلقينية الكامنة في طيات الفعل علّم الذي يترتب عليه العلم غالباً، باعتبار أنّ أهل التوقيف يجعلون من قوة الفعل ودلالته السياقية أحد الركائز التي يستندون إليها في التدليل على قوة الحجة لديهم. إلا أنّ التساؤل الذي يطرح نفسه هو: هذه الدلالة التلقينية عند البيضاوي هل تحمل سمة الشمول أو الكلية؟ أم أنها تحمل سمة الجزئية أو البعضية؟ وهو أمر نستشفه من تعامله المباشر مع فحوى الآية، حيث الظاهر أن الفعل عنده يحمل سمة الشمولية أي أن الله علمه كل شيء.

في هذه النظرية أن الألفاظ الموضوعية بإزائها المعاني من الله سبحانه وتعالى، "بمعنى أنّ المعنى الموضوع الأساس للفظ لم يأت من طريق المواضع والاصطلاح، ولكن هو من طريق الإله"¹ إما بخلق علم ضروري بها فيه، أو إلقاء في روعه، ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل، والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالباً، ولذلك يُقال علّمته فلم يتعلم.

من خلال البحث عن كنه الدلالة عند البيضاوي يتبين لنا حدوث تصادم فكري بين الأبنية الفكرية وهذا بسبب اختلاف آرائه في كثير من القضايا، ما يعني أنّه حيال تردد أو حرج معرفي لغوي، إلا أنّ هذا التردد ليس نتيجة لنقص في تعامله مع التراكيب القرآنية وإنما هو من قبل التطور الفكري الحاصل معه، إضافة إلى تأثير ابن جني صاحب التوقيف رديف المواضع فيه، وهذا واضح وجلي في تأكيده على الإلهام والوضع والإقدار عليها. وفي الوضع والواضع يقول البيضاوي: "اعلم أنّ التقدّم والتأخّر قد يكون ذاتياً وقد يكون وضعياً، أما الذاتي فذلك على قسمين: أحدهما: تقدم العلة على المعلول. الثاني تقدم الشرط على المشروط. وأما الوضعي: فإنه على

1- تحسين عبد الرضا الوزان، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب، ص48.

ثلاثة أقسام: أحدها: التقدم بالزمان، ثانيها: بالمكان، الثالث: بالشرف، والأقسام كلها كثيرة النظائر تعرف بالتأمل¹ اللغة في سيرورتها الوجودية بين المحور الذاتي الذي تجعل اللغة منه فرض منطق الاستعمال التداولي، وبين المحور الوضعي فيأتي عبر زمكانية الوجود اللغوي الوضعي، ثم الشرف حيث الألفاظ بين متقدم ومتأخر، بين شريف ووضيع، وقليل وكثير، فإن الألفاظ على أقدار المعاني كما قال الجاحظ. لكن اللفظ "لا يفيد ما لم يستعمل، وفائدة الوضع إنما هي إعادة المعاني المركبة، وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب، فانتفت فائدته"² فالمهمل لا وجود له، والفائدة قاعدة في الوضع داخل الصيغ التركيبية.

أما عن الأسماء التي علّمها الله آدم فقد وقع الخلاف حولها، حيث "اختلفوا في أي الأسماء علم الله آدم؟ فقل: جميع المخلوقات حقيرها وجليلها، وقيل أسماء الأجناس، وقيل علّمه الأسماء بكل لغة تكلمت بها ذريته... وقال أكثر العلماء: علّمه منافع كل شيء وما يصلح"³ فالأسماء التي ألهمها آدم بين تسميات للمخلوقات الموجودة، أو أجناس مختلفة له ولذريته على مرّ الأزمنة.

الاصطلاح كما أسلفنا قدّمته المعتزلة تأسيساً وانتصاراً لفكرة المواضعة، فقد "أجمع المعتزلة على أنّ اللغة قائمة على قوانين المواضعة، مما يعني أنّ النظام اللغوي مرّراتٍ جماعية ذات وظائف نفعية، ومن ثمّ فإنّ التّأويل هو الاستجابة لقوانين المواضعة، لأنّ الكلام دال على نحو متعدّد وهو لا يكفّ عن الإحالة على السياقات

1- البيضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، ص311.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص428.

3 - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح عمر سليمان الأشقر، ج2، دار الصفوة، مصر، ط2، 1992،

ص18.

اللسانية التي قررتها الجماعة¹ لأنها اعتمدت على هذه الشائبة خدمة للتأويل الذي عوّلت عليه، إذ الموضع والاصطلاح تعنيان الحرية اللغوية التي تُقي مُتعامل اللغة التقييد في تدويره للمعنى. وبذلك تكون الموضع "هي القانون الذي يحكم اللغة لأنها تنمّ على حالة الاختلاف التي تُهيم على إدراك الإنسان للوجود، وتدلّ على شقاء الوعي الإنساني وحجم القلق الذي ينتاب نظامه اللغوي"² فالتّواضع ينتج عنه الاختلاف والقلق داخل تواصله اللغوي، مما يُؤدّي إلى نوع من الحرية اللغوية.

لما ربطت المعتزلة الكلام بالعقيدة، تكون بذلك جعلت "الكلام فعلاً مرتبطاً بإرادة المتكلم المستقلة، فلما كان المتكلم فاعلاً للكلام صار من الضروري النظر إلى الكلام بوصفه نظاماً مكتنّزاً بالدلالات وحاملاً للمعاني"³ فالأفعال الإنسانية اختيارية كما هو الأصل العقائدي عند المعتزلة، فقد بات القيام بفعل الكلام اختياراً محضاً مقترناً بالإرادة، بهذا "فأصل اللغة عند أهل العدل والتوحيد اصطلاح وموافقة، في حين أنه عند أهل الحق توقيف وتسليم"⁴ لكن الرأي لا يمكن تعميمه على كل من ينضوي تحت سقف الفرق، وإنما يبقى الاجتهاد والإدلاء بالرأي له وجود واعتبار. إلى هنا نصل إلى أن "الباحث في نشأة اللغة كمن يمشي في أرض زلقة، فهو لا يأمن الوصول، وفي مخيلته صوت متأخري الأصوليين كابن الأنباري والتاج السبكي، وهم يقولون: ذكرها في الأصول فضول"⁵ الكلام في نشأة اللغة كثر حيث لم يتوصل إلى نتيجة

1 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2012، ص18.

2 - نفسه، ص21.

3 - نفسه، ص71.

4 - سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، ص104.

5 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص45.

نهائية، لأن الأطراف المتجادلة تبقى متمسكة برأيها وتدافع عنه باعتباره يخدم تصوّراتها العقائدية والفكرية.

نصل إلى قراءة من كل هذا مفادها أن القول بالتوقيف الإلهي يفرض على المتعامل مع النصّ القرآني ظاهر النصّ وهو المعنى الأول الدالّ عليه، وهو معنى تقود إليه القرائن اللغوية والسياقية ويُفصح عنه مقصود الشارع، بينما القول بالاصطلاح والمواضعة تتطلب التّعويل على المرجعية اللغوية الذي تشكّل حليفاً قوياً، حيث يفرض على المتعامل مع الباطن الذي يقود إلى التأويل مباشرة. وهو ما حدث مع القاضي البيضاوي فحيناً نجده يتأول نصوص القرآن الكريم حين تحضر الروح الاعتزالية في قلمه التي ترى بالاصطلاح، وحينما يتعامل بسطحية يحضر التوقيف والروح الأشعرية. فاللغة سلطة معرفية ومكانها من العقل هي مكان النّقل منه، والنّقل مُقدّم ومُتبوع والتّابع والمتأخّر هو العقل عند الأشعرية، إلا أن ذلك يبقى بنسب متفاوتة حسب السياق المعرفي واللغوي.

القول بالتوقيف قاد البيضاوي إلى إثبات المجاز "شريطة أن يكون الله هو ناقل الكلمة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر وهو ما يؤكّد أن أغلب اللغة عنده توقيف مسانداً إلى قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» ففكرة التوقيف والاصطلاح المجاز لا تنفصلان عن قضية اللفظ والمعنى، وكلّ هذا قائم على حذر البيضاوي المفسّر من انفلات المعنى واللّثّن تلبّست هذه المسألة بمشاكل عقديّة إلا أنّها عبّرت عن رؤية وجودية للغة، إذ إنّها شرط الوجود وبها يتشكّل المعنى في المسمّيات¹ وهو ما وعاه المفسّرون في تفسيرهم للآية السابقة، فوعيه بأهمية العلاقة بين اللفظ والمعنى وباتّساع

1 - بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص 93.

اللسان العربي معجماً ودلالة، هو الذي حمّله على طلب البيان متمثلاً في المجاز وتأمين سبله من خلال المباحث اللغوية الدقيقة.

بلاغة المجاز وعلاقته بالمعنى

ما تمتاز به لغة العرب الاتساع في معانيها، ما يدل على سعة معانيها ورحابة لغتها، ذلك أن "التوسّع في العبارة هو وجهٌ من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز، دون أن تتوفر ضرورة علاقة مشابهة بين المنقول والمنقول إليه، ويمكن للمتأمل في الأمثلة المنوطة بالنظر الوقوف عند مستويين من المجاز ضمن قضية التوسّع: مجاز العموم ومجاز الحذف أو النقصان"¹ فالعدول عن الحقيقة إلى المجاز له دواعيه وأسبابه تتضح من خلال التعامل مع النص القرآني الذي يعتبر من البيان بأقسامه ما عجزت عنه أفهام العرب. لذا فإن ثنائية الحقيقة والمجاز "هي أثر من آثار علاقة اللفظ بالمعنى، فإن الألفاظ قوالب للمعاني يعبر بها الناس عما في أذهانهم من معان وأفكار، فالمعاني مُعبّر عنها والألفاظ مُعبّر بها، ومن لوازم النظام اللغوي الإنساني أن يكون لكل معنى من المعاني لفظ دال عليه، ويتواضع الناس عليه ويعتبرونه في خطاباتهم"² فاللفظ له علاقة بالمعنى تظهر في تعدّد المعنى باعتباره أساس وركن لا حياد عنه في اللغة ككل.

1 - أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ، ج1، دار

الغرب الإسلامي، ط1، 2004، ص255.

2 - إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، ص137.

المجاز:

فطر الله العرب على طريقة في الكلام "وأهمّ سماقتها الاتّساع وتبديل الدلالة ومن ذلك نقل الكلام عن ظاهره إلى دلالة أخرى، على أن يرتبط ذلك كله بالسياق الذي يحدّد المقصود من الكلام"¹ لذلك تحتل التراكيب اللغوية بأنواعها من البيان مبلغاً عظيماً، إذ القدرة على صوغ وفهم الأساليب موقوفة عليه، فهو ميزان صحيح وسر من أسرار العربية بداية من الكلمة، ولهذا فإنّ "دلالة الكلمة على المعنى موقوفة على الوضع، وأن الوضع تعيين الكلمة بإزاء معنى بنفسها، وعندك علم دلالة معنى على معنى غير ممتنعة عرفت صحة أن تستعمل الكلمة مطلوباً بها نفسها تارة معناها الذي هي موضوعة له، ومطلوباً بها أخرى: معنى معناها بمعونة قرينه، ومبنى كون الكلمة حقيقة ومجازاً ذا"² فالكلمة والمعنى والوضع ثلاث ركائز ذات دلالة قوية واضحة المعالم خاصة ما تعلق بالمجاز. فهو "لدى الأصوليين ما قرّ في أذهانهم من حدود العلم الذي يشتغلون به، ولا ريب أنّ معرفة هذه الحدود تُدني الدّارس من نظرتهم إلى ما يتّصل بالنّص، وهو موضوع بحثهم، ومعاييرهم التي ارتضوها إلا قواعد تنظم دراسته، وتقيّد لاستنباط الأحكام منه"³ فعلم الأصوليين هو اللغة في وجودها، حيث جعلوها المنطلق لاستنباط الأحكام الفقهية والدلالة الشرعية، في مقابل المتكلّمين الذين نراهم ينشدون الدلالة المطلقة.

تعامل الأصوليون مع دلالة الألفاظ وتقاسيمها المختلفة؛ حيث "كانت قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز لديهم متصلة بأمرين، أحدهما: الاستعمال، والثاني: السياق،

1- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص53.

2 - السكاكي، مفتاح العلوم، تح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص358.

3 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص422.

وكلاهما توجه خاص من المتكلم للدلالة باللفظ¹ والإفادة باعتبار المعنى متأسلاً، إذ أرجع الأصوليون مسألة الحقيقة والمجاز إلى قضية الوضع والتي كانت مدار خلاف بينهم، "فتوقفوا عن قضية الوضع والاستعمال، وهي الحالة التي لا يكون فيها للفظ دلالة خاصة، وقد أسَمُوا هذه الحالة الوضع الأول، وفيها يخلو اللفظ من وضعي الحقيقة والمجاز"² فاللفظ لا يحمل دلالة بذاته، ولكن المتكلم هو الذي يُحمّله هذه الدلالة، فيوجهه إلى الدلالة الحقيقية على المسميات وهو أصل الوضع، أو يحمله على دلالة أخرى وهو المجاز.

على ضوء هذا فالمجاز فنّ أصيل في لغة العرب مُلَازِمٌ لكلامهم لما فيه من دقة في التعبير وإخراج المعاني المحسوسة إلى المعاني المجردة، "فهو خير وسيلة للتّسع في اللغة والتحرّر من الضيق اللفظي والانطلاق في مجالات الخيال بما يصفه من علاقات لغوية مبتكرة توازن بين الألفاظ والمعاني في الشّكل والمضمون وتلاءم بين عمليتي الإبداع والتجديد في دلالة اللفظ الواحد للخروج باللغة إلى ميدان أوسع وأرحب"³ فالتوسعة لفتح المجال أمام المعنى للولوج إلى الخيال وهذا ما يكسبه دلالات إضافية.

ارتبط المجاز بقضية متعلّقة بفهم النص المقدّس «القرآن الكريم»، ذلك أن قراءة القرآن تَنشُدُ الفهم عن الله وتتوخّى استخلاص أصول الأدلة وكتّياتها، مما قادها إلى فعل معرفي اتّسم بالتأويل، حيث ارتبطت قضية المجاز "بمسألة التّأويل ارتباطاً وثيقاً، إذ يعدّ الفهم المجازي أهم آليات التّأويل، وأكد أدواته، لأنّ المعنى المجازي هو بحث في دلالة الألفاظ والتراكيب، توصلًا ونفاذًا إلى معانيها المستكنّة، ولذا عني العلماء

1 - سَمِير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص424.

2 - نفسه، الصفحة نفسها.

3 - مليكة حَفان، إعجاز القرآن بين مبادئ اللغة وأصول العقيدة، مجلة علوم إنسانية، جامعة فاس، المغرب،

العدد 34، صيف 2007.

المسلمون بما يضيفه المجاز إلى الدلالة اللغوية وينقله منها وإليها¹ هذا الفهم المجازي الذي يَنشُدُ المعنى من خلال الدلالة اللغوية المنعقدة من ثنائية اللفظ والمعنى، يجعل منه التأويل آلية لا بدّ منها تحقيقاً للمعنى وإثباتاً له. لذلك قام البيضاوي بتخريج الألفاظ العربية على معتقده الأشعري؟. مرة فوض ومرة أوّل، يكون تجاوز الدلالة القطعية للفظ الأحادي المعنى إلى دلالة أخرى ظنيّة على حدّ تعبير علماء الأصول يُسرّع فيها باب التأويل والاجتهاد مما سنتبيّنه.

لهذا فلورود المجاز في لغة العرب وفي فكر علماء التراث القدامى اتّصال بقضية الظاهر والمؤوّل التي طُرحت بين دَفّات الفكر الأصولي، وبالأخصّ التفسير حين استعملها المفسّرون خدمةً لأغراضهم العقائدية ذلك أن "المجاز حمّال وجوه وتأويلات، وهو مظهر من مظاهر الاتساع والاشتباه في اللسان العربي"² لأنّه يَمُنح مُعامل اللغة خيارات يُدخل فيها جُهدَه وفهمه للمعاني وهذا خدمةً لتوجّهه العقائدي كما هو الشّأن مع البيضاوي الأشعري الذي يرى أنه "وارد في القرآن والحديث شريطة القرينة"³ وهذا إثباتاً له لأن هناك من نفاه في اللغة وأثبتته في القرآن، تحقيقاً لغاية متعلّقة بتأويل الآيات والصفات؛ وشرط القرينة سواء كانت حالية أو مقامية، ويرى أنه يُعدل إليه "بلاغة لفظ المجاز، أو لعظمة أو زيادة بيان كالأسد"⁴ اللفظ المُختار بدل الحقيقة ربما يكون ذو بلاغة وتأثيراً في السّامع أحسن لو استعمل لفظ الحقيقة، أو لبيان عظمة المُجر له أو زيادة البيان.

1- إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، ص140.

2 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص47.

3 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص95.

4 - نفسه، ص97.

هذا وقد تضاربت الآراء في وقوعه في اللغة ونصوص الوحي قرآنا وسنة، "واختلافهم هذا لم يكن ترفاً فكرياً ولا خلافاً شكلياً، بل كان الخلاف في تلك المسألة ناشئاً من موقف المذاهب الإسلامية من بعض نصوص الكتاب والسنة، التي يُوهم ظاهرها المشابهة بين الله سبحانه وبين خلقه"¹ وهو أمر تعلق بالعقيدة، لذلك دارت فيه صراعات فكرية، فوقع النزاع الفكري، فأصبحت كل فرقة تنشُد المفاهيم الأولية التي تُنتج لها فعالية التأسيس والتنظيم ضمن حقل دلالي مُقفَل وتامّ التكوين، حيث يلتزم به ولا يخرج عن ذلك الحقل ومجاله.

للبلّاعين رؤية تنمّ عن ثاقب نظر حول الصدق والكذب في المجاز إذ فرقوا بينهما، وذلك بأن المتجوّز مُتأوّل في كلامه على أساس العلاقة الواصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، "ومقيم القرينة التي تعين مراده من التعبير دون تمويه أو خداع، وذلك يطبع مجازه بطابع الصدق الفني والجمال الأسلوبي، وأما الكذب فليس فيه علاقة ولا قرينة هادية وإنّما هو أسلوب يقوم على فوضى المعاني وعبث الألفاظ ولا مكان له في دائرة البيان الساحر"² فالجهاز قرين التّأويل باعتبار ثنائية اللفظ والمعنى، إلا أنّ القرينة تبقى المحدّدة لمراد المتكلم إبعاداً للإيهام وطبع الصدق الفني معه لأن الكذب يوقع في فوضى المعاني. ونخلص إلى قول ابن الأثير الذي يورد قولين فيه حيث "ذهب قوم إلى أن الكلام كله حقيقة لا مجاز، وذهب آخرون إلى أنه كله مجاز لا حقيقة فيه وكلا المذهبين فاسد عندي"³ فعنده مبدأ التوسّط وتجنب المغالاة في الميل إلى

1 - إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، ص140.

2 - صلاح الدين محمد أحمد، التصوير المجازي والكنائي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1، 1988، ص26.

3 - ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي و بدوي طبانة، ج1، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، د س، ص85.

أحد الجانبين على حساب الآخر، فليس كل الكلام حقيقة، وليس الكلام كله مجاز، فهما في كلام العرب حسب المقام .

إنّ القواعد الدقيقة التي وضعها علماء أصول الفقه لاستنباط الأحكام كانت "مدار عملهم فيما بحثوه من قضايا اللغة والدلالة، ولم يكونوا يلتفتون إلّا إلى الدّقة في استنباط هذه الأحكام، ولذلك لم يعبثوا كثيراً بدراسة الاستعارة ومواضعها وأنواعها، وإنما كان وكدهم معرفة الدلالة للوصول إلى المعنى"¹ فعلى محوري اللغة والدّلالة كان مدار الاستنباط الذي توخّاه الأصوليون دون أن يُلقوا بالاً لبعض قضايا البيان كالاستعارة لأنّ مُبتغاهم الحقيقي هو المعنى المنشود الكامن في الصيغ التركيبية، ذلك أنّ النصّ الشرعي والقرآني منه على وجه الخصوص، يتأسّس على اللغة، ويستثمر لأداء الدلالة واحتواء الوقائع، كل طاقات هذه اللغة في جميع مستوياتها النّسقية والسياقية والمفرداتية والتركيبية"² وهذا بلوغاً للمرام و تحقيقاً للفهم المنوط بالمكلف.

لذلك جاءت مقاييسهم للمجاز مضبوطة فيها "الكثير من القواعد، والقليل من التحليل اللغوي للنص، وقد نقلوا بقواعدهم هذه دراسة اللغة بصورة عامة، ودراسة المجاز بوجه خاصّ إلى المعايير والقواعد، وأرسوا دعائم النظر إلى المعيار قبل النظر إلى النص، وإن كانت المعايير مستنبطة من النصوص، إلا أنّ القواعد أضحت مجردة عن النص، وصارت تقدّم على النظر فيه، ولم يبق هناك استقراء جديد للنصوص"³ لأنّ القواعد المضبوطة صارت تتحكم في هذا الاستدلال والاستقراء، والحقيقة أنّ هذا يصحّ في مجال الدراسات الأصولية، لكنّه لا يتفق والدراسات اللغوية، لأنّ هذه

1 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص431 .

2 - منقور عبد الجليل، النص بين الدلالة والتأويل قراءة في خطاب التراث الأصولي، مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، ط1، 2004، ص6.

3 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص431.

الدراسات تبتغي من الدارس ألا يحكم القاعدة في النص قدر ما يجعل النص حيا يؤدي لدراسة ما فيه من معايير وقواعد "ولهذا أصبح اللفظ الذي يحتمل التعدد في المعنى سلاحًا ذا حدين، ومنها احتمال الحقيقة والمجاز في النص الواحد؛ ويصبح المتلقي يكابد ما يمكن تسميته بأزمة دلالة اللفظ على المعنى وخاصة من حيث ترجيحه على هذا المعنى أو ذاك ومطابقته لمقصدية صاحب النص"¹ التعدد في المعنى ميزة اتّسمت بها العربية، إلا أنّها أضحت مؤثّر على الفهم باعتبار ثنائية الفهم بين الحقيقة والمجاز، ممّا جعل المتلقي يُصارع علّه يظفر بواحد من الفهوم للوصول إلى المعنى.

تكون برزت لدى الأصوليين فكرة هي "الازمنية" الحقيقة، و"زمنية" المجاز، بمعنى أن الحقيقة ثابتة، أما المجاز فمتغير، ودليل القائلين بهذا أن الحقيقة يقاس عليها والمجاز لا يقاس عليه² وهي متعلّقة بقضية التأويل في البيئة الأصولية، ذلك أن هذه الآلية أصبحت تسلّط على النصوص الشرعية قصد استخراج المعنى المراد، إلا أن الفرق بالأخص المعتزلة والأشاعرة جعلته في خدمة أغراضها العقائدية.

كلمة المجاز التي جاءت في تفسير البيضاوي أوسع دلالة وأرحب أفقا، فهي عنده الطريق التي سلكها القرآن في التعبير عن المراد، لا على المستوى أسلوب فحسب، بل على مستوى المفردات أيضا؛ فالرجل استخدم كلمة المجاز التي كانت مفتاح أبي عبيدة إلى فهم أساليب القرآن بالمفهوم نفسه الذي قصده أبو عبيدة، يبقى أن البيضاوي قدّم في تفسيره تأويلا من خلال تحليل واضح ودقيق لما عرض له من مجازات القرآن الكريم في عبارة وصيغة وأسلوب ممتع ينبئ عن حسّ أدبي عال وذوق فني رفيع، حيث استطاع البيضاوي بهذا المنهج في شرح مجازات القرآن أن ينفذ إلى المراد منها.

1 - أحمد عرابي، جدلية الفعل القرآني عند علماء التراث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010، ص25.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص425.

المظاهر البلاغية التي حوّاها النصّ القرآني على كثرتها، وهو أمر تنبّه له القدامى إذ أجمعوا على أن كل المظاهر البليغة وأرقاها إنّما تنحصر في الاستعارة التي هي من قبل المجاز، والدافع لهم على توظيفها وبيان مواضعها واستعمالاتها هو كثرة ورودها في النصّ القرآني، فهما "يُعتبران وسيلتين لخلق معانٍ جديدة من وجهة نظر توليد المعنى، ومن ناحية التحليل"¹ الألفاظ أوعيةٌ للمعاني التي تخرج للوجود اللغوي بأشكال وأصناف مختلفة أهمها المجاز والاستعارة المتعلّقان بالبيان. يقول ابن رشيق "الاستعارة كثيرة في كتب الله عزّ وجلّ كلام نبيه، من ذلك قوله تعالى: «إِذَا أَلْفُؤْا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيْفًا»² فالشهيّق والغيط استعارتان"³ ولعل هذا الاستئناس بالمجاز يرجع لأهمية إدراكهم له في العملية الإبداعية.

ويّتّضح معنا أنّ جنوح البيضاوي إلى المجاز في تأويله وتعويله عليه، بحكم المجاز يُحقّق من المعنى لديه في تأويله مالا تُحقّقه الحقيقة حيث يقول البيضاوي "يعدل إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالحنْفَقِيق، أو الحقارة معناه كقضاء الحاجة، أو لبلاغة لفظ المجاز، أو لعظمة في معناه كالمجلس، أو زيادة بيان كالأسد"⁴ ذلك أنّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز لدواعي إذ قد يثقل لفظ الحقيقة على اللسان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتنافر تركيب أو ثقل وزن اللفظ كما في لفظ الحنْفَقِيق الذي استدل به البيضاوي الذي يدل على الداهية عند العرب. حيث التعبير "بالمجاز قد يكون أدخل في التّعظيم وأبلغ في المعنى كالمجلس العالي والجناب الشريف، وما أشبه هذه الألفاظ فإنها

1 - صابر حباشة، تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، دار الحامد، عمان، الأردن، ط1، 2011، ص68.

2 - سورة الملك، آية 07.

3 - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الجيل، ط5، 1981، ص275.

4 - البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص97.

أبلغ من قولك فلان"¹ أما كونه زيادة بيان حال المذكور مثل: رأيت أسداً فإنها أبلغ في الدلالة على الشجاعة من رأيت إنساناً في الشجاعة كالأسد؛ نصل بها إلى أنّ البيضاوي طوّع المعنى بآلية المجاز خدمة لمعتقده الأشعري والمعرفي، ذلك أنّ المفسرين استندوا إلى بلاغة النصّ القرآني وطوّعوها للمعنى المراد تأويله.

في استدلال البيضاوي على المعنى نلاحظ أنه انطلق من البيان وارتكز عليه في فهم الدلالة وتأويلها وتحويلها حسب موجهاته وغاياته الفكرية والعقائدية، وذلك من خلال "بنية اللغة وقدرتها على تنويع المعاني وتوسيع احتمالات الخطاب وممكناته"² جاعلاً من المجاز مرجعية يستمدّ منها كينونته المعرفية واستمراريته الدلالية التأويلية. ذلك أنّ "مواجهة الخصم فكرياً لا تتمّ إلاّ عبر اكتساب جهاز لغوي يكون فيه دور الحقيقة والمجاز هو المعوّل عليه في تنويع المعاني والدلالات حسب موجهات الخطاب"³ حضور المرجعية اللغوية له أثر كبير في الصراع الفكري، ممّا يخدم طرفي المعنى الحقيقة والمجاز لكن المجاز بصفة مباشرة لأنه يَمْنَح المتكلم السعة في اختيار المعاني الملائمة. والمتتبع لمسار التأويل عند القاضي البيضاوي يرى أنّ المجاز هو المعوّل عليه في تأويله حيث يُعطيه قصب السبق في تأملاته اللغوية من منظور المتكّن في طرحه البياني.

1 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، ص319.

2 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص317.

3 - نفسه، ص321.

تأويل الخطاب القرآني عند البيضاوي

يكون البيضاوي قد اعتمد في تأسيس مُنطلقاته الأشعرية على مجموعة ثوابت ينبغي على أية ممارسة تأويلية أن تستند إليها، أو بقراءة أخرى تكون هذه الدّعائم التّأويلية والثّوابت العقائدية قد أسهمت في تعيين المعنى، بالإضافة إلى أنه لهذه الثّوابت والمسلمات دور في المنهج التأويلي لدى البيضاوي؛ لذلك سنروم إدراك القدرة التّأويلية التي تتمتع بها الخطاب الأشعري لدى البيضاوي، ومعرفة الأسرار الكامنة وراء تصوّره للحقيقة الدلالية.

على ضوء هذا نسعى لاكتشاف بلاغة تأويلية تتحقق لدى قارئ خاص مزود باستراتيجيات قرائية مختلفة، وبذخيرة من النّصوص تحوله اكتشاف مختلف العلاقات الدّلالية بين ما يقرأ وبين واقع النّصوص المتعدّدة والتي تتلاقى مع النّص المقروء في العديد من النقاط؛ حيث تمّ هذا العمل داخل تفسير البيضاوي من خلال مدوّنته المتمثلة في « أنوار التّزويل وأسرار التّأويل ».

القرآن الكريم هو النّصّ الموحى على خاتم الأنبياء، حيث جاء معجزاً لكل من أراد النّظم على مثاله. ويقدم في هذا الصّدّد البيضاوي مفهوماً للوحي على أنّه "القرآنُ البالغُ غاية الإعجاز في النّظم والمعنى، وهو أكثرُ فائدةً وأعمُّ منفعةً من سائر المعجزات، فإنّه يشتملُ على الدّعوة والحجة، ويستمرُّ على مرّ الدهور والأعصار، ينتفع به الحاضرون عند الوحي المشاهدون له، والغائبون عنه والموجودون بعده إلى يوم القيامة على السواء"¹ ينطلق الإعجاز عنده من ثنائية اللفظ/والمعنى لجماعها على الحجّة في الدّعوة، فهو كتابٌ محفوظ "في القلوب، لا يضمحلّ بغسل القراطيس، أو كتاباً مستمراً متداولاً بين الناس مادامت السماوات والأرض، لا يُنسخ ولا يُنسى

1- البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص457.

بالكلية... كتاباً واضح آياته، بيناً معجزاته، لا يُبطله جورٌ جائرٌ، ولا تدحضه شبهٌ مُناظرٌ¹ القلب محلّ الحفظ للقرآن، ثم التداول بين متعامليه، ممّا ينفي عنه النسيان الأبدي، لوضوح آياته لمن أراد فهم كنهها.

يحمل التفسير المنوط بنا البحث في ثناياه عن رؤية البيضاوي التأويلية في كتابه «أنوار التزليل وأسرار التأويل»، فالمنهجية المعرفية الواجب اتّباعها في هذا الحقل المعرفي الشاقّ تتطلّب منّي تقديم قراءة بين يدي العنوان، لأن العنوان يحمل بين ثناياه هدف وغاية المُفسّر، فهو ليس عبث لغوي، وإنّما هو شدّ وربط لفظي معنوي سليم.

الاختلاف بين بني البشر سنّة كونية، جعلت اختلاف أقدارهم من اختلاف فهمهم المعاني والألفاظ، من ذلك يرى البيضاوي "أنّ الناس متفاوتة الإقدام في فهم المعاني واستنباط الحقائق المحتجبة واستكشاف الأسرار المرموزة، فمن قصر فهمه عن إدراك حقائق الآيات ودقائق الأحاديث ينبغي أن لا يُنكرَ على من رُزق فهمها، وألهم تحقيقها، ولا يُنازع فيها، كما لا يُنازع صاحب الضلالة في ضالّته إذا وجدها، وأنّ من سمع كلاماً ولم يفهم معناه، أو لم يبلغ كنهه فعليه أن لا يُضيّعَه، ويحمّله على من هو أفقه منه، فلعله يفهم منه ما لا يفهمه، ويستنبط ما لا يتأتّى له أن يستنبط"² وهي قراءة يُمكن إسقاطها على العنوان لأنها بَت من صاحب التفسير، فلا أصدق من حديثه هذا.

يقدم البيضاوي بصفته أحد أعلام التفسير رؤيته ونصائحه للذي يُريد خوض غمار علم التفسير بقوله: "المُفسّر للقرآن برأيه: من شرع في التفسير من غير أن يكون له وقوفٌ على لغة العرب ووجوه استعمالها، من الحقيقة والمجاز، والمُجمل والمفصّل

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج3، ص316.

2 - نفسه، ج1، ص154.

والعام والخاص، وعلمٌ بأسباب نزول الآيات والناسخ والمنسوخ منها، وتعرُّفٌ لأقوال الأئمة وتأويلاتهم، وهو - وإن اتَّفَقَ له أن يوافق ما قاله المراد بالآية والمعنى بها - فهو مُخطئٌ من حيث إنَّه ضلَّ السَّيْلَ، وقال ما قاله من غير سندٍ ودليلٍ¹ فاللغة بشقيها الحقيقة والمجاز، والكلام المُجمل وتفصيله إلى عام وخاص، تَنُضِّفُ إليه أسباب التزول ثم النَّاسِخَ والمنسوخ، وكلام الأئمة، ثم الفهم السليم كلَّ هذا لخوض غمار تفسير وتأويل النَّصِّ القرآني، إذ نعتبرها شروطاً قدَّما البيضاوي لمن يريد الخوض في بحر التأويل. ويُعزِّي على أنَّه من "حقِّ النَّاظِرِ في القرآن أن يجتهد في التَّوفيق بين الآيات والجمع بين المختلفات ما أمكنه، فإن القرآن يُصدِّقُ بعضه بعضاً، فإن أشكلَ عليه شيء من ذلك، ولم يتيسَّر له التَّوفيق فليعتقِد أنَّه من سوء فهمه، وليكلِّه إلى عَالِمِهِ، وهو الله ورسوله عليه السلام"² فالاجتهاد للتَّوفيق بين المتشابهات، أما إذا تعذَّر ذلك فاليُسْنَدُ الأمر إلى من هو أعلم منه في القراءة والفهم.

الذين يَرُومون قراءة وتفسير القرآن، أو الذين لا يَغُوصون في معانيه يُقدِّم الرجل بكلام يرى فيه بقوله: "قيل إلَّا ما يقرؤون قراءةً عاريةً عن معرفة المعنى وتدبره"³ الخوص في السياق التركيبي للآيات من خلال التدبُّر والتمعُّن من أجل إدراك المعنى الذي لا تُقدِّمه القراءة السطحية أو كما يراها الرجل القراءة العارية، وهذا حاصل التَّفَاوُت في الفهم، وهو أمرٌ خُلص إليه البيضاوي حيث أيقن من خلال تعاملاته المختلفة مع النَّصِّ الديني قرآنًا وسنة أن التَّفَاوُت وقع "من قِبَلِ الفهم، واستعداد الاستنباط، فَمَنْ رُزِقَ فَهْمًا وإدراكًا ووفقًا للتأمُّل في آياته، والتدبُّر في معانيه، فتح عليه أبواب العلوم... لكن التَّفَاوُت واقعٌ غير منكَّرٍ ولا مدافعٍ، فبيِّن أنه جاء من قِبَلِ الفهم،

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص159.

2 - نفسه، ج1، ص159.

3 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص76.

والقدرة على الاستنباط واستخراج المعاني وإدراك اللطائف والرموز¹ فاستحضار الاستعداد قبل الفهم ولحظة الفهم يُحقق غاية الاستنباط، وكلّها تأتي إن بالهبة أو بالدرية من خلال التأمل والتدبر في الآيات، ما يفتح أبواب العلوم على كل من يروم المعنى والوقوف على فتح الرموز واللطائف.

المتتبع للتفسير اللغوي عند البيضاوي يجد أنه اتسم باتباع المفردة والحفر عن أصولها، ذلك أن "البحث عن دلالة المفردة، أو دلالة الجملة لا يتهيأ للإنسان إلا إذا عاد إلى هذه الأصول وعرفها، وفهم دلالات المفردات بالقياس إليها، فكانت قاعدة الأصل أساسية لمعرفة دلالات الألفاظ أو دلالات التراكيب"² أصول الكلمات تحمل في طياتها معانيها المتنقلة معها عبر زمنية اللغة، ذلك أنه أثناء البحث عن معاني هذه المفردات لابد من عكس هذه السيورة الزمنية لهذه المفردات للوقوف على المقصد الأولي الحقيقي. على سبيل المثال لا الحصر نستحضر بعض التحليلات اللغوية لبعض الألفاظ كلفظ "القدرة: هو التمكن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل قدرة الإنسان، هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى: عبارة عن نفي العجز عنه، والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري تعالى، واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته، أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته"³ ينطلق البيضاوي من أصول اللفظة حيث الإيجاد هو مبدأ التمكن، والقدير صفة الباري تعالى، ويستدل عليها بالاشتقاق، ذلك أن الكلمة قد تحمل "أكثر من معنى فيجد

1 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج2، ص466.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص70.

3 - البيضاوي، أنوار التزليل وأسرار التأويل، ج1، ص39.

العلماء السّير ويجهدون الفكر ليختاروا المعنى الذي هو يليق بالآية الكريمة، فإن القرآن هو أشرف الألفاظ وأصحّ المعاني¹ لأن إيقاع الفعل من ذي قدرة حيث المشيئة.

يخصّ التطوّر الدّلالي للفظه عبر سيرورة زمنية اللغة عبر تعاقب الأجيال، وربّما داخل جغرافية اللغة التي تسمح للفظ بالدوران عبر الألسن، وهو ما يتّضح في لفظ 'دون' إذ يقول: "دون أدنى مكان من الشيء ومنه تدوين الكتب، لأنّه إدناء البعض من البعض، ودونك هذا أي: خذه من أدنى مكان منك، ثم استعير للرّتب فقل: زيد دون عمرو أي: في الشّرف، ومنه الشيء الدون، ثم اتّسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حدّ إلى حدّ وتخطّي أمر إلى آخر² للفظ علاقة بالحيز المكاني، فالتقريب بين الحروف متعلّق بفعل الكتابة، والاقتراب هو الدنو من الشيء، ثم تطوّر اللفظ واتّسع استعماله إلى المجاوزة والانتقال من حيز إلى آخر.

الاشتقاق كما سلف ذكره عند البيضاوي يتعلّق بأصول الكلمات، فأصوله تراثية مع كوكبة الخليل، وابن جني، وابن فارس، حيث جعلوا للكلمات أصول تشتقّ منها وربطوها بمدلولاتها، وهو أمر جعل اللغة تتسم بالحياة على مرّ الزمان، من هذا لفظ 'الوزير' إذ يُقدّم رؤية مفادها أنّ "اشتقاق الوزير إما من الوزير لأنّه يحمل الثقل عن أميره، أو من الوزر وهو الملجأ لأنّ الأمير يعتصم برأيه ويلتجئ إليه في أموره، ومنه الموازنة وقيل أصله أوزير من الأزّر بمعنى القوة، فعيل بمعنى مفاعل كالعشير والجليس قلبت همزته واوًا كقلبها في موازر³ فعل الاشتقاق قائم من حمل أعباء الأمر الخاص بوزير الملك، والملجأ هو المكان الذي يُتحصّن فيه طلبًا للنّجاة من أمرٍ جلل،

1 - فضل حسن عباس، أثر اللغة في تذوق معاني القرآن الكريم وفهمه، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلاميّة، العدد 1، 2005، ص5.

2 - البيضاوي، أنوار التّزليل وأسرار التّأويل، ج1، ص44.

3 - نفسه، ج2، ص642.

والقوة التي يُأزر بها كل من يُمدّد يد العون، وكلّها تشترك في حصول القوة في الأمر كلّهُ.

امتزاج المفردة والتركيب عند البيضاوي إنّما بتضافر أمرين هما "دراسة دلالة المفردات التي تؤلف التركيب، فتتحصّل بها جملة ينطق بها المتكلم، ودراسة دلالات المفردات على أنّها ألفاظ تحمل معاني لها أصولها، ولها طرائق نقلها، فنهتدي إلى معرفة ذلك بدراسة وجهي الدلالة في المفردات والتركيب"¹ تحصيل المعنى يتمّ بتضافر جهدي المفردات دال السياق التركيبي، حيث الألفاظ تحمل بين طيّاتها دلالة تؤدّيها بطرق معيّنة، إلا أنّ الوصول إليها يتمّ بالوقوف على ثنائية اللفظ والمعنى. وذلك "أنّ تعيين الدلالات أمرٌ ينجم عن فحص مختلف الاحتمالات التي ينطوي عليها الموطن اللساني، وهذا يعني ضرورة الوقوف على الأصول التي تقف خلف كل احتمال، إن التّأويل بطريقة أو بأخرى هو مواجهة معرفية مع القيم التي تستبعدها الدلالة"² تعيين الدلالة لن يتمّ إلاّ بفحص وتتبع مختلف الاحتمالات المعنوية الخاصّة باللفظ، وهذا باتّباع أصول اللفظة لقراءة كل احتمال معنوي لها، وهو ما جعل البيضاوي يقف على الألفاظ داخل تفسيره من تحليلها، إلى تتبّع تطوّرها، واشتقاقها، وهذا خدمة للتّأويل باعتباره ينشُد المعنى الخفي، مما يتطلّب مواجهة مباشرة مع الألفاظ والتراكيب.

تُتيح قراءة النصّ القرآني إمكانيات متعدّدة للمجتهد، وهي طروحات "تفرزها موجّهات القارئ الذاتية فحسب، وإنّما هي أصل في اللغة بما تمنحه من توسّع في المعنى واشتباه في الدلالات والتباس في المقاصد"³ على تنوعها وتعدّدها تعدد فهم القارئ، ولعل "من أوكد هذه القضايا وأكثرها تداولاً هي قضية قراءة النصّ القرآني وشروطها

1 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والحجاز، ص71.

2 - هيثم سرحان، استراتيجية التّأويل الدلالي عند المعتزلة، ص22.

3 - بشينة الجلاصي، النص والتّأويل في الخطاب الأصولي، ص10.

وآليات تدبر المعنى فيها، واقتناص المقصد الأسنى الناظم لدلالاتها، والممثل لروحها وبعدها الإنساني والكوني¹ فهم النص القرآني يعتبر قضية محورية بما تفرضه من شروط وآليات عاملة في الحقل، وهذا تحقيقاً للمعنى باعتباره المقصد المطلوب.

بذلك يكون البيضاوي على وعى بدور اللغة في التحكم بالمعنى وتوجيهه على نحو معين، كما وعى بصعوبة محاصرة المعنى المنفلت من قبضة المفسر/المؤول، وهذا لإدراكه "طبيعة النص ذاته باعتباره نصاً مقدساً ومتعالياً لا يحضر منشئه إلا في الخطاب، ولكن هذا الخطاب يصرح في مواضع ويلمح في أخرى ويوح في سياقات ويصمت في سياقات أخرى"² وهي مزية من الخالق عز وجل للذات الإنسانية لتحقيق التدبر والفهم، حيث يُحقّق النص القرآني لحظة الاتصال باعتباره متعالي الفهم من خلال التلميح والتّصريح. مما يُحيلنا على أنّ "التشابك الذي يُقيمه التّأويل بين الدلالات القبلية ودلالات النص سرعان ما ينحلّ لتحسم النتيجة لصالح الدلالات القبلية أو الأصول العقائدية"³ لذلك سنتبين أنّه اجتمعت في البيضاوي ثنائيتان: الأصولي وتحليلاته، والمفسر وتأويلاته، ذلك بكون البيضاوي فهم المعنى فهماً ظاهراً اعتماداً على ما يُوح به التركيب من تعاقب مفرداته.

1 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص 09.

2 - نفسه، ص 10.

3 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص 23.

التأويل عند البيضاوي

أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكّر، واعلم أنّه لا يحصل للنّاظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى أو حب دنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق أو معتمدا على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر، أو يكون راجعا إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع بعضها أكّد من بعض¹ النّاظر في القرآن بين التدبّر والتفكّر عليه أن يدرك أن حقيقة فهم النصّ القرآني عليه أن يدرك السرّ الكامن فيه، وذلك بالتجرّد من كل ما يُعكّر صفو الاتّصال بين الفهم والمتلقي أو يحجبه؛ ذلك أن لغة النصّ القرآني وألفاظه "مُتعبّدٌ بها، لا يجوز تغييرها وتعويضها بما يُفيد عين فائدتها، بخلاف السنن فإن أكثر الأمة على جواز نقلها بالمعنى"² فالنصّ القرآني في ألفاظه معانيه، في سياقات تركيبية لا يجوز تغييرها وتبديلها لأنه يُغيّر من فائدتها.

تجاوز البيضاوي ظاهر الآية إلى باطنها لاستخلاص المعنى المراد، حيث تمثّل دور عالم الأصول في وضع طريقة استنباط يُتاح بها بيان المعنى الذي أراده الله وبَيّنه، فقدرة البيضاوي على استغلال حيوية اللغة حتى يصنع أسلوباً ينفرد به عن سواه؛ ذلك أن النصّ حسب البيضاوي "يتضمّن دلالات إشكالية دالّة في مستواها الظاهر، على تناقض وغموض، ومن ثمّ فإن دور التأويل تسوية هذا التناقض وكشفه لسانيا، وفي الوقت نفسه فإنّ التأويل مُطالبٌ بإبراز عالم النصّ ومكوّناته المختلفة"³ فالمعنى الظاهر

1 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص180 - 181.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، ج1، ص09.

3 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص22.

أحياناً يكتفه بعض الغموض، لذلك يحضر التأويل لتمرير وتسويغ وإبراز عالم النصّ المتكوّن من تعدّد المعاني.

التعدّد الذي نُعني لا يعود إلى البلاغ اللغوي بقدر ما يعود إلى الجهد التأويلي للمتأمل في النصّ القرآني، فالنصّ يُفهم على أكثر من نحو، ويُقدّم أكثر من معنى، لذا فإنّ معانيه تتعدّد لأنّ اللغة تحمل في ذاتها ضرورة ذلك التعدّد، وهذا من مُنطلق "خطّة القراءة التي توخّاها المتأمل والأدوات التي سخرها هي الكامنة وراء إنتاج قراءة تتعدّد في صلبها المعاني، ومن ثمّ مسالك الفهم"¹ فمجهود البيضاوي التأويلي بدا واضحاً في سيره لأغوار الآيات القرآنية، إيقاناً منه أنّ النصّ متعدّد المعاني، لكن ذلك لا يتمّ بأدوات تُنتج قراءة تتعدّد بداخلها المعاني.

فهم القرآن بين التفسير و التأويل

اختلف العلماء قديماً وحديثاً في تحديد المعنى الاصطلاحي واللغوي لمُصطلحي التفسير والتأويل، وكان لهذا الخلاف في المفهومين أثره في اختلاف الجهود التفسيرية لمُحاولة فهم القرآن الكريم، لذا نرى أنّه من الواجب تحديد الفرق بينهما من أجل تحديد مجالات استخدام كل منهما، وهذا تجنّباً للتداخل المفهومي بين كِلِي المصطلحين.

تتطلّب دراسة قضية التأويل وحدوده في التراث العربي الإسلامي أن لا نستغني عن توضيح ماهية التفسير والمراد به، وعلاقته بالتأويل أولاً، وإلى رفع الإشكال المتوهم بشأنها؛ وهذا بُغية الأخذ بيد القارئ المتخصّص إلى برّ الأمان المعرفي المتوخى سالفاً في مثل هذا النوع من الطرح؛ ذلك أنّ "الغاية من القراءة هي أولاً وقبل كل شيء فهم

1 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص261.

النصّ، وأنّ مهمّة فهم النصّ تتوجّه بالدرجة الأولى إلى معناه، فكان الفهم نشاطاً ذهنياً صادراً من القارئ مُقبلاً على النصّ باحثاً عن معناه أو معانيه¹ يبتغي القارئ تحقيق الفهم المنشود من النصّ، باعتبار العملية الذهنية التي تتطلبها مثل هذه القول. وهي الحقيقة التي تتم بها السعادة في الدارين، وبما أنّ "القرآن لا يقدم الحقيقة عارية بحيث يسهل جنّؤها بل يُقدّمها في ثوب فني يريد التبليغ ويريد الإعجاز، فإن المسلمين انقسموا في البحث عن الحقيقة بين 'مفسّر' و 'مؤوّل'² بين قارئ لظاهر الآية، وبين غائص في باطنها طالباً لمعاني لا تظهر يسيرةً، إلا بآليات وضوابط لا يعرف قدرها إلا المتعامل بها.

الفهم والتفسير والتأويل

تتجلى عملية الفهم عبر مستويات ثلاثة، لذلك سنتبينها عند البيضاوي في تأويلاته للنصّ القرآني.

الفهم:

جاء في لسان العرب قول ابن منظور في الفهم: "الفهم: معرفتك الشيء بالقلب، فهمه فهمًا وفهامًا: علّمه. الأخيرة عن سيبويه. وفهمت الشيء: عقلته وعرفته، وفهمت فلانًا وأفهمته، وتفهم الكلام: فهمه شيئًا بعد شيء"³ تعلق القلب بالفهم لأنه بالعلم تحصل ملكة التحصيل.

1 - الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط1، 1998 ، ص25.

2 - نفسه، ص37.

3 - ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص459.

وورد اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: «فَبَقَّيْنَاهَا سُلَيْمَنَ وَكَوْلًا - آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»¹ فالفهم لا يكون إلا في القضايا الشائكة التي تتطلب حضوراً ذهنياً، لأن مناهج الفهم متعلّقة بالعقل الذي به تُحلّ القضايا العويصة والمسائل المعقّدة. وهنا يبرز لفظ آخر وهو التدبّر المعتمد على الفهم والمعرفة، فبين التدبّر والفهم تحضر تلك العلاقة الخفية التي يصعب إدراكها، بحكم أن التدبّر أعمّ والفهم خاص "لأنّ التدبّر يكون في كل المعاني الكائنة في كتاب الله، والفهم يختصّ بالقضايا الشائكة والمسائل المخبّئة الدّفينّة، ولذا كان العقل والعلم والمعرفة اللاتي هي مناهج الفهم من الأساسيات التي يجب أن تتوافر في المتدبّر، وأيضاً فالفهم يكون نتيجة للتدبّر، وهل نتدبّر شيئاً إلاّ بعد فهمه ومعرفته والوقوف على حقيقته اللغوية والمراد منه"² يحتاج المتدبّر إلى استعداد ذهني لطلب المعاني الخفية، ذلك أن التدبّر مطلوبٌ من كافّة الناس على اختلاف مشاربهم. ومن هذا نخلص إلى تلك العلاقة الخفية بين المصطلحات "فمن يتأمل القرآن قراءةً وسماعاً وكتابةً يكون متدبّراً، ومن يقف على متشابه القرآن يكون متأوِّلاً، ومن يكشف عن المعاني المرادة من الألفاظ يكون مفسّراً، ومن يتعرّف على حقائق الأخبار ويميّز بينها يكون مستنبطاً، ومن يأتي بكلام واضح يكون مُبيّناً، ومن يدرك الصواب في القضايا الشائكة يكون فاهماً"³ النصّ القرآني فيه من التعدّد في المعاني ما يفرض على المُقبل على فهمه وتدبّره التسلّح بآليات عاملة في الحقل الشّاقّ والشّيق في الآن نفسه، وهذا إدراكاً لمعانيه تفسيراً واستنباطاً وتبييناً، وإن رغب في حلّ الشائكة منه فهو راغب في الفهم؛ الذي يُعتبر "المستوى العادي للفهم: le niveau ordinaire de

1 - سورة الأنبياء، آية 79.

2 - عبد الله عبد الغني سرحان، التدبّر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التفسير، والتأويل، والبيان، والاستنباط، والفهم، أوراق عمل الملتقى العلمي الأول لتدبّر القرآن الكريم، المملكة العربية السعودية، 2009، ص 266.

3 - عبد الله عبد الغني سرحان، التدبّر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التفسير، والتأويل، والبيان، والاستنباط، والفهم، ص 266.

compréhension ويمثله خطاب التفسير في نشأته، إذ كان التعامل مع اللفظ والمعنى تعاملًا عفويًا انعقد فيه اهتمام السائل والمسؤول على المعنى المباشر le sens immédiat الذي يتبادر إلى الذهن دون اكتراث للفظ¹ قرب فترة الوحي وبساطة القضايا والقرب من منبع الوحي جعل فهم النص القرآني يتسم بالسهولة والبساطة والبعد عن التعقيد؛ وكلها تتعلق بالجانب السطحي للنص وفهم أولي لظاهر الألفاظ، أما التأويل فيتعلق بالباطن، لذلك فهو في النهاية قراءة وفهم، ولكن تتجاوزها إلى الاستنباط.

مفهوم التفسير

جاء في لسان العرب لابن منظور: "الْفَسْرُ : البيان. فَسَّرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ، بالكسر، وَيَفْسِرُهُ بالضم، فَسَّرًا وَفَسَّرَهُ: أَبَانَهُ. الْفَسْرُ كَشْفُ الْمُغْطَى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المُشْكِلِ"² ووردت اللفظة في المعجم الوسيط بمعنى: "فسر الشيء فسراً وضحه... وفسر آيات القرآن شرحها، ووضح ما تنطوي عليه من معان وأسرار وأحكام، والتفسير: الشرح والبيان"³ والإزاحة والكشف والتوضيح والبيان هي معان لغوية ودلالية اشترك فيها التعريفان.

اجتماع حروف اللفظ حين تركيبها هو ما قال به ابن فارس، فحين "تركب ثلاثة الحروف (الفاء والسين والراء) كيفما أردنا وجدناها تعني الوضوح والبيان، فقولنا إلى جانب مادة (فسر) فُرس فِراسة (بكسر الفاء) عمق في النظر والتثبت

1 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص300.

2 - ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55.

3 - محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون و منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص22.

والتأمل للشيء والتبصّر به، لذا يقال: إنه لفارس بهذا الأمر¹ نظرًا وتثبتًا وتأملاً وتحقيقًا للوضوح من خلال التبصّر فيه. وتحضر الفراسة كمعين دلالي مُتعلق بالحدس أو التوقع، فقولنا "تفرّس الشيء فمعناه توسّمه، وفراسة المؤمن: ملكة تجعل صاحبها ينظر بنور الله، لذا يقال: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله"، وهو ما يدعوه المعاصرون بالحاسة السادسة أو الحدس الصادق به يستشعر الأمر الخفي"² يتبين معنا هنا من كل هذا أن معناه الإظهار والكشف والإبانة والتّوضيح.

تعدّدت آراء العلماء في المعنى الاصطلاحي للتفسير، فقد رآه بعضهم علماً "ليس من العلوم التي يتكلّف لها حدّ، لأنهم رأوه ليس قوانين و ملكات ناتجة عن مزاولة القواعد مثل غيره من العلوم التي كان لها شَبَهٌ بالعلوم العقلية، لهذا اكتفي في إيضاحه بأنه بيان كلام الله أو هو العلم الذي يُبينُ ألفاظ القرآن الكريم ومفاهيمه"³ والفهم بالسّجّية كان مع الرّغيل الأول من الصّحابة باعتبارهم رأوا الوقائع والأحداث المُتعلّقة بأسباب النّزول، أما البيان لألفاظه ومفاهيمه ارتبط بالقواعد التي تعارف عليها المفسّرون، تبياناً للمعاني السطحية والعميقة.

فهم كتاب الله والتعرّف على مضامينه لاستنباط ما يحويه من حكم وأحكام مختلفة هو مضمون تعريف الزركشي بقوله: "علم يُعرف به فهم كتاب الله المتزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمِهِ"⁴ وكلّها جاء النصّ القرآني حاوياً لها بين الآيات. بينما يرى السيوطي أن: "التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص160.

2 - السعيد شنّوقة، التّأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د ط، 2005، ص25.

3 - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، ط7، 2000، ص15.

4 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص13.

والكشف، ويقال: هو مقلوب السَّفر، تقول: أسفر الصبح: إذا أضاء¹ إذا فقد اجتماعاً على البيان والكشف اللذان هما من اخصّ خصائص التفسير. وردت لفظة التفسير في القرآن الكريم مرة واحدة بمعنى الدليل والحجة والبيان وهذا في قوله تعالى «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»² يتبادر إلى ذهننا من خلال هذه القراءة المتأنية لفحوى الآية أن معنى "الكلمة في هذا الاستعمال لا يختلف كثيراً عن معناها ودلالاتها اللغوية التي تصل بعد الاختزال إلى الكشف عن شيء غامض وإظهار الحقيقة بواسطة الحجة والدليل"³ باستنطاق النص باستخدام آليات مختلفة، زيادة على ذلك نلاحظ أن النظر في مقاصد الكلام البشري من شعر ونثر يُسمى شرحاً، مثل شرح المصنّفات اللغوية أو الشعرية، فإن النظر في القرآن يسمى 'تفسيراً'؛ وهذا هو 'المستوى اللغوي للفهم: le niveau linguistique de compréhension' ويدلّ هذا المستوى على أن الفهم العادي لم يعد كافياً في ظل اختلاط العرب بالأجناس الأخرى، فانتشر اللحن وفسدت الألسنة، لذلك كان لابدّ من تأمين الطريق إلى المعنى القرآني عن طريق العناية باللفظ⁴ فخطر اللحن المتفشّي من اختلاط العرب بالأمم الدّاخلية في رقعة الإسلام فرض على المفسّرين عناية خاصّة لحماية المعنى بالاهتمام باللفظ الموصل له، وهو ما عمل البيضاوي عليه في تفسيره من خلال وقوفه على اللفظ تحليلاً وشرحاً وإزالة للغموض والإبهام، على سبيل المثال لا الحصر لفظ الخلق حين يقول: "الخلق إيجاد الشيء على تقدير واستواء، وأصله التقدير يقال: خلق النعل إذا قدرها وسواها

1 - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج4، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د س، ص155.

2 - سورة الفرقان، آية 33.

3 - محمد بن جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات، دمشق، ط1،

2008، ص201.

4 - الودرني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص300.

بالمقياس¹ فالإيجاد بنظام مضبوط مُقدّر ومستوٍ هو المقصد من الخلق كلّه. ولفظ "الرّكز الصوت الخفي، وأصل التّركيب هو الخفاء ومنه ركز الرمح إذا غيب طرفه في الأرض، والركاز المال المدفون"² فتحليل البيضاوي للرّكز باعتباره الصّوت الخفي من مُنطلق تذوّقه اللغوي وتعمّقه فيه، وهو تدليل على العناية البالغة له باللفظ لإدراكه أنّه الأداة الموصلة إلى المعنى.

مفهوم التأويل

جاء في معجم المقياس في اللغة لابن فارس قوله: "أول: الهمزة والواو واللام أصلاً: ابتداء الأمر وانتهائه... وآل يؤول أي رجع. قال يعقوب: يقال: أوّل الحكم إلى أهله أي أرجعه وردّه إليهم. قال الخليل: آل اللب يؤول أولاً و أوولاً: خثُر... والإيالة السياسة، لأن مرجع الرعية إلى راعيها، قال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها"³ بداية الأمر وانتهائه من حيث الرّجوع إليه، إضافة ردّ الحكم إلى من هم أهل له رعايةً وتنظيم أمورهم.

أما اصطلاحاً فقد تعدّدت التعاريف والرؤى واختلفت، فقد جاء في تعريفات الراغب الأصفهاني قوله: "أكثر ما يُستعمل التّفسير في الألفاظ، والتّأويل في المعاني كتأويل الرّؤيا، والتّأويل يُستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتّفسير يُستعمل فيها وفي

1 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التّأويل، ج1، ص41.

2 - نفسه، ج2، ص637.

3 - أحمد ابن فارس، المقياس في اللغة، ص97.

غيرها، والتفسير يُستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل يُستعمل في الجمل¹ يتميز التأويل عن التفسير وفق هذا التعريف في كون الأول يروم الجمل التي هي الكل، في مقابل الجزء المختصّ باللفظ المنعقد تحت راية التفسير.

من هنا نصل إلى قراءة مفادها أنّ "التمثل هو الفهم، واصطناع المفتاح هو التأويل، تستلزم العملية التأويلية مُعاشرة واستئناسا ثم استنباطا ثم مُقايضة تتعاون فيها قوتان ذهنيّتان: الذوق والعقل"² فمفتاح الفهم العميق هو آلة التأويل، إلا أنّه يستلزم حضور قوتين لا غنى لطالب المعنى عنها تأتي قوة الذوق كطرف في المعادلة التأويلية، تستند إليها آلية العقل. في خضمّ هذا يتجلّى بوضوح أنّ التفسير يهتم بالكشف عن الألفاظ المُبهمّة، مُستنداً على النقل والسّماع من اللغة والشرّح، أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية أي الاجتهاد و الاستنباط المعتمد على الرأى، وهو يأخذ "صورة التّرجيح بين احتمالات اللفظ من المعاني بالدليل، مما يتوصل إليه بمعرفة الألفاظ ومدلولاتها في العربية، واستعمالاتها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية في التجوز"³ اللفظ الواحد ذو احتمالات متعدّدة حيث يتوجّب ترجيح إحداها لكن بدليل من رحم اللغة، انطلاقاً من تعدّد الأساليب التي يعرفها العربي بالفطرة وبضابط السياق.

وهو ما عمل البيضاوي على بلورته في تأويله عنده تناوله للآيات التي تتطلب قراءة عميقة، وتغلغل إلى باطن اللغة لاستخراج مضامين لا تظهر من الوهلة الأولى،

1 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح محمد سير كيلاني، دار المعارف، بيروت، لبنان، د ط، ص402.

2 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص23.

3 - الذواودي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة في منهج التأويل الأصولي)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص42.

لكن لن يتحقق ذلك إلا إذا كان المؤول رُبَّانًا في اللغة. وفي تأويله لكرسي الرحمن يقدم البيضاوي قراءة يرى فيها "ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد، وقيل كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه، مأخوذ من كرسي العالم والملك، وقيل جسم بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيًا محيطًا بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما السموات السبع والأرضون السبع من الكرسي، إلا كحلقة من فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة، ولعله الفلك المشهور بفلك البروج، وهو في الأصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، وكأنه منسوب إلى الكرسي وهو الملبد»¹ يروم الرجل تقديم قراءة يرى فيها معنى الكرسي هو علمه وملكه أو جسم موجود بين يدي العرش، أو هو فلك البروج الذي تسبح فيه، وكل هذا من خلال طلب الخفي من الآية الذي لا يظهر للعيان، حيث قدّم البيضاوي احتمالات كثيرة محاولاً التّرجيح بين إحداها بالدليل، لكن هذا تمّ له بمعرفته الفائقة للغة العربية واستعمالاتها بحسب السياق.

نخلص من كل هذا إلى نتيجة مفادها أنّ التّفسير يهتم بالجوانب السطحية الخارجية الخاصة ببنية النص، بينما يختصّ التّأويل بالجوانب العميقة المرتبطة بالاجتهاد وصرف مدلول الآية إلى ما تحتمله من معاني باعتماد دليل، "فهو محاولة لفهم لا يكثر ولا يقف عند حدود تعيين الأشياء في دلالاتها المنطوية على ذاتها"² بل هو تغلغل وانخراط للوصول إلى قيم دلالية ممكنة؛ إلا أنّ التّفسير يبقى مرحلة سابقة للتّأويل لا يمكن للمؤول تجاوزها وإلا كان عمله عبثاً.

1 - البيضاوي، أنوار التّزليل وأسرار التّأويل، ج1، ص140.

2 - عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التّأويل التّأسيسي والمصطلح والدلالة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، العدد 2، المجلد 5، 2005، ص4.

ويظهر أنّ أهل التفسير الذين انبروا له لم يتمكّنوا من الابتعاد في تناولهم للنص القرآني عن البيان اللغوي له، ومما يختصّ به من الجانب السطحي دون إيغال في العمق المتعلّق بالفهم، وهذا من خلال "قصد سبر أغوار البنية وما تمتاز به من أبعاد معرفية تماشى وما يقتضيه السياق الحالي الذي يعيشه المفسّر، الأمر الذي جعل من التفسير يُنعت في الغالب الأعم على أنه مرحلة أولية للجانب التأويلي حتى يستطيع المؤول أن يغوص في أعماق النص"¹ لا يُمكن للمؤول أن يتجاوز مرحلة التفسير أو يُنكرها، بسبب أن التزام الترتيب لابدّ لتحقيق المعنى المقصود من هذه العملية الذهنية المُعقّدة.

على ضوء هذا يتحدّد التأويل على أنّه فعل فردي ذاتي يخترق عالم اللغة، ومُتغلغلاً في النصّ لا متلاك فهم مُتحدّد له وللذات المؤولة نفسها، ذلك أن المعنى هو ضالة المفسّر والمؤول كليهما؛ إذا استجلاء المعنى هو المقصود من التفسير والتأويل، إلا أنّ طريق المعنى هو اللفظ حيث تطفو إلى السطح أثناء هذه العلية الذهنية المُعقّدة العلاقة المعروفة بين اللفظ والمعنى، ويتّضح أنّ التفسير والتأويل "عمليتان تنطلقان كلتاهما من اللفظ بمعناه الواسع أي من النصّ من لغته، مادامت اللغة في تعريف أصحابها هي كل لفظ وُضع لمعنى، وهي عبارة عن الألفاظ الموضوعية للمعاني"² لكن هذه العلاقة سرعان ما تختفي، لأن المطلوب هنا هو المعنى عن طريق الحفر بعمق داخل اللفظ اللغوي.

جاء المستوى التأويلي للفهم le niveau herméneutique de compréhension ضروريا في ظل واقع المسلمين الجديد ، لتأمين الوصول إلى معاني القرآن من خلال قراءته، حيث طُرحت ضرورة أخرى إلى تقويم الفهم للاهتمام إلى معاني القرآن البعيدة

1 - مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدراية (مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي)، ديوان المطبوعات

الجامعية، وهران، د ط، 2007، ص223.

2 - الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص34.

وأحكامه غير الظاهرة، إذ "تحوّل الفهم من مجرد حدث إلى فلسفة *une philosophie de la compréhension* فاستحال تبعا لذلك اللفظ والمعنى من وضع الزوج إلى وضع القضية ذات البعد التأويلي الشائك الموصول بقضية القراءة وآليات الفهم، ومن أبرزها الآلية اللغوية التي يوظفها الأصولي في بناء نظريته في الفهم"¹ حيث أنّ طبيعة الفهم اتّصلت بالبعد التأويلي المتعلّق بآليات الفهم المنبثقة عن القراءة المتعدّدة تعدّد الفهم لهذا النصّ. ويمكن أن نذهب في النهاية إلى أن القراءة تعني أساساً بالجانب البياني في النصّ، بينما يعني "التأويل بمستوى أعمق، وهو الجانب الاستدلالي البرهاني، ولا يمكن أن يكون الاستدلال ناجعاً إلاّ متى التمس الدليل من النصّ ذاته ومن النصوص الحافة التي تُساكنه وتتغلغل في ثنايا الدلالة فيه"² إذا لن يتأتّى هذا للمؤول إلا إذا اتبع آليات عديدة منها عامة وخاصة ولغوية وغير لغوية، وهذا للوصول إلى معنى تطمئن إليه النفس ويرسخ في القلب.

معنى لفظ تأويل في تفسير البيضاوي

يظهر أنّ الجمع بين مفهومي التفسير والتأويل في فكر البيضاوي وداخل عالم النصّ القرآني ككل "ليس بالأمر الهين، ذلك أنّ كل واحد من الطرفين له حواليته التي يسبح فيها بإجراءاته النظرية والتطبيقية، دون أن يتجاوز حدود تلك الحوالية"³ من هذا المنطلق فإنّ إلقاء النظر في وقوع كل منهما في واقع القرآن الكريم يهدي بالعقل المتخصّص بأنّ التفسير لم يرد إلا مرة واحدة فقط، وذلك في سورة الفرقان في قوله

1 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص300.

2 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص14.

3 - مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدّراية، ص222.

تعالى: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»¹ في حين وردت لفظة التّأويل في القرآن الكريم سبعة عشر مرة²، بهذا للدّخول في الفكر التفسيري والتأويلي لدى البيضاوي يتوجب علينا أن نتعرّف على المصطلح عن كثب كي يتسنى لنا ضبط المفاهيم في هذا الحقل المعرفي المعروف بالثّراء اللغوي.

ومن تفسير سورة يوسف يجتمع لنا حقل معرفي تأويلي لمصطلح التّأويل حيث جاء في قوله تعالى: «مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»³ حيث يقدّم البيضاوي في تفسيره بقوله: "أو من تأويل غوامض كتب الله تعالى وسنن الأنبياء وكلمات الحكماء"⁴ الغامض من كتب الخالق المترلة على أنبيائه لهداية أقوامهم، قدّم له الأنبياء تأويلاً مُستقيماً ومفهوماً وحتى سننهم وكلام الحكماء كذلك. وفي قوله تعالى: «وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ»⁵ يقدّم قراءة بقوله: "ولم يقفوا بعد على تأويله ولم تبلغ أذهانهم معانيه"⁶ لم تصل بعد أفهامهم إلى إدراك مضامينه العميقة والباطنية التي تحملها لغته، ذلك أنّ التّنازع بين القارئ والنّص هو "محور عملية التّأويل وعمادها، فإن توازنت توازن التّأويل، وإن رجحت كفة النّص أعجز القارئ وانقاد له"⁷ فالمؤوّل يسعى إلى تبين المعنى الباطني الكامن في النّص، فإذا استعمل الآليات الضرورية انكشف له المعنى، وإن عجز انفلت منه المعنى.

1 - سورة الفرقان، آية 33.

2 - يوسف (8مرات، آل عمران (مرتين)، الأعراف (مرتين)، الكهف (مرتين)، النساء (مرة)، يونس (مرة)، الإسراء (مرة).

3 - سورة يوسف، آية 6.

4 - البيضاوي، أنوار التّزئيل وأسرار التّأويل، ج1، ص478.

5 - سورة يونس، آية 39.

6 - البيضاوي، أنوار التّزئيل وأسرار التّأويل، ج1، ص437.

7 - حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النّص، مجلة جامعة القادسية في الآداب والعلوم الإنسانية، العددان 1 و2، المجلد 7، 2008، ص7.

من خلال هذا الرصد المعرفي والحشد الدلالي للفظ التأويل في تفسير البيضاوي، يتبين معنا أن التأويل فعل معرفي لا يقدر عليه إلا من امتلك بلاغة خاصة في الفهم والإفهام، فهو "حركة رصد المرجع، والمصير لا إلى مرجع خارج اللفظ بل إلى مرجع هو أثر داخلي في المعنى العام للفظ"¹ فهذا الرجوع المتعلق بالمعنى يكون إلى الداخل المتعلق بباطن اللغة وبنيتها العميقة، ذلك أن اللفظ لحظة تحرّكه مكوّناً معنّى طالما كان للفظ ذلك. وهذا متجسّد وواضح من خلال تعامله مع المصطلح داخل النص القرآني، موظفاً كل الحقول المعرفية وآليات التأويل اللغوي للوصول إلى غاية، مفادها أن العملية التأويلية التخريجية التي تعطي عمقا وفضاء معرفيا مفاده أن النص القرآني معطاء إذا وجد ذاتاً تتلقاه انطلاقاً من معانيه التي لا يصل إليها إلا الخاصة وخاصة الخاصة، وهم العاملون والراسخون في العلم.

نريد هنا أن نستحضر نصّاً تأويلياً نراه الأنسب لتحليل هذا الفعل، وهذا انطلاقاً من تلك الذوات التراثية التي راحت تحرك هذا الجانب الصعب من الفهم القرآني، ما أنتج لنا "قراءات تأويلية منتظمة في أدواتها، تبعا لانتظام العمليات الذهنية وشبكات قرائية متينة مبنية على منطق تساند الآليات وتعاون المستويات البنائية بنظيرتها الخارجية"² وهو أمر تحقق في الخطاب التفسيري عند البيضاوي من خلال تفسير آية طالما احتدم حولها الصراع المعرفي في الخطابات التفسيرية التراثية. قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»³ يحوي النص القرآني بين دفتيه المحكم الثابت المعنى والمتشابه الذي يشتهه ويتشابهه بحكم تعدّد معانيه، ذلك أن الناس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات

1 - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص154.

2 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص146.

3 - سورة آل عمران، آية 7.

بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم، حيث يتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له، اعتماداً على الاستعداد الذهني.

لعل ما نستنير به هنا هو أن البيضاوي وسع من دائرة التفسير بموازات مع ما غمض عن الأفهام، وهذا حينما وظف الآليات اللازمة في عمله، من أجل تأكيد على النص القرآني منه الظاهر والباطن بقوله: "فإن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حد مطلعاً"¹ وهذا لأن الظاهر هو المعنى المتبادر إلى الذهن مع احتمال دلالة على معنى آخر، وهذا يعني أن المعنى الظاهر لا يكون قطعياً ونهائياً عنده، حيث تركز الآية في تفسيرها عند البيضاوي على أسس يراها الأنسب لاقتحام عالمها، أولها هو استحضر المعنى اللغوي للمصطلحات المبهمة والتي تشكل عائقاً أمامه للوصول إلى الفهم المرغوب تأكيده.

التفريق بين المحكم والمتشابه فهما قطب الرحى عنده في تفسير هذه الآية، لأن "القول بالنص المحكم فقط لم يكن ليحتل وحده مساحة الفكر الديني العربي القديم، بل إن النص القرآني في وضوح آياته قد أبان عن وجود المحكم والمتشابه من التراكيب اللغوية الحاملة للأحكام والدلالات"² المراد استنباطها بالاستدلال اللغوي، ذلك أن النص القرآني يحوي بداخله آيات محكمات فهمها من ظاهرها، وآيات متشابهات تتطلب حوالية لغوية وتدوُّقاً وحضوراً ذهنياً، وكلها عن طريق التلاقح المعرفي بينهما وبين بني أخرى. وكل ذلك باعتبار أن القرآن الكريم هو "النص المركزي في الفكر العربي والإسلامي، لا لأنه يمثل المقدس فحسب وإنما لأنه متلبس بسلطة لغوية ودلالية وحجاجية تمثل إعجازه وتجعله مرجعية رمزية لكل النصوص التي تدور في فلكه

1 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص43.

2 - منقور عبد الدليل، النص والتأويل، ص85.

وتحاول فهمه وتأويله¹ لذلك وسما الحضارة العربية الإسلامية أنّها حضارة نصّ، بحكم منطلق المعارف إنّما هو النص، بما يحويه من ضروب اللغة وإعجازيته.

المحكم: فهو ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهها واحدا، ويرى البيضاوي أنّه نصّ نُظمت آياته "نظما مُحكما لا يعتريه إخلال من جهة اللفظ والمعنى، أو مُنعت من الفساد والتّسخ فإن المراد آيات السور وليس فيها منسوخ، أو أحكمت بالحجج والدلائل أو جعلت حكمية منقول من حُكم بالضم إذ صار حكما لأنها مشتملة على أمهات الحكم النظرية والعملية"² فالإحكام من جهة اللفظ والمعنى، والبُعد عن الفساد المعنوي واللغوي، وثبات الدلائل على حكمه. وعلى ضوء هذا الفهم فإنّ "المحكم لا يقبل الإبطال والتّبديل، لأن الحكم المستفاد منه حكم أساسي من قواعد الدين كعبادة الله وحده، والإيمان بكتبه ورسله"³ إذا الإحكام فيها من جهة حسن المزاجية بين الألفاظ والمعاني، تدعمها حجج على اختلافها.

المتشابه: متشابهات محتملات لا يتضح مقصودها -لاحتمال أو مخالفة ظاهر- إلا بالفحص والنّظر ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها بإتباع القرائح في استخراج معانيها، والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات. فالمتشابه في عرف الأصوليين المفسرين "هو ما لا ينبئ ظاهره عن مراده"⁴ ولعل البيضاوي في موكب من قال فيهم الراغب الأصفهاني يوم وضع تقسيمات للمتشابه حين قال: "ضرب متردّد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الرّاسخين في العلم ويخفى على من

1 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص24.

2 - البيضاوي، أنوار التّريل وأسرار التأويل، ج1، ص451.

3 - منقور عبد الدليل، النص والتأويل، ص85.

4 - الذواودي بن بخوش قوميددي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي، ص98.

دوهم¹ أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه، وهو مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، للاهتمام إلى تأويله.

نسنحضر دليلاً من شرحه لحديث جاء تفسير هذه الآية فيه من قبل الذات النبوية عليه الصلاة والسلام بقوله: « فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سَمَّى الله فاحذروهم » حيث قدّم البيضاوي قراءة بقوله: « المتشابه: المشتبه، وهو الذي أُريد به غير ظاهره، واتّباعه: التعلّق بظاهره، أو تأويله عن غير ثبتٍ ودليلٍ قاطعٍ وردّ إلى مُحكم، وهو ما ظهر منه ما أُريد به، وإنما سَمّاها: أمّ الكتاب، لأنها بينةٌ في نفسها، مبيّنةٌ لما عداها من المُتشابهات فهو كالأصل له² المُشتبه وهو فهم المعنى الغير مُراد والتعلّق بمعنى بعيد باعتماد شبه دليل، وهذا محاولة لليّ عنق اللغة عنوة.

ربما في القضية ككل شحذ لذهن المتمرّس للعملية التفسيرية التأويلية ككل، وهذا بحكم أنّ الغوص في قضية المحكم والمتشابه يؤدي المتبصر إلى إدراك حقيقة أنّ المتشابه إنّما هو محكم، وبالتالي ترجع هذه القضية الثنائية إلى "قضية أحادية وهو سرّ يتماشى بين ما هو كائن وموجود في الخطاب القرآني وبين عالم الفطرة الإنسانية"³ وهو ما كان الرجوع والعود مع لفظ التأويل، من الجانب السطحي للغة مع التفسير إلى العميق الباطني لها. وفي تفسيره لقوله تعالى: « وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ »⁴ يقول: " من تأويل متشابه فارجعوا إلى المحكم من كتاب الله⁵ فالمرتكز في فهم المتشابه في تفسير البيضاوي هو المحكم مع اعتماد آليات عاملة في هذا الحقل المعرفي يسند بعضها بعضاً.

1 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص255-256.

2 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص129.

3 - مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدّراية، ص138.

4- سورة الشورى، آية 10.

5 - البيضاوي، أنوار التّزّيل وأسرار التأويل، ج2، ص944.

اتّضح لنا الطريق الصعب والشاق بين المحكم والمتشابه في فكر البيضاوي التأويلي، وعدم توقّفه عند الاستثناء للراسخين في العلم وأنهم من خلال ما أوتوه من حسن النظر يمكنهم إدراك حقيقته، لذلك سنستعرض بعض هذه التطبيقات من خلال تفسيره لنذكر مدى عمق عملية الفهم عند الرجل وكيف أنه وظّف كل ما أُتيح له من آليات وإجراءات مختلفة.

آليات التأويل اللغوي عند البيضاوي

مما لا شك فيه أن المؤوّل للنص القرآني قد جعل سلفاً في ذهنه أن الولوج إلى عالم النص تأطيراً للفهم وبلوغاً للدلالة، لن يتأتّى له إلا إذا ارتكز على آليات ومدارك علمية ومعرفية تقوم بدور استكشاف النص ومقاربة معناه. وهذا لأنّ حركة الذهن عند المؤوّل في نشاط دائم بحثاً عن مرتكز دلالي تستند إليه في فهمها، إلا أنّ هذه الآليات جاءت مختلفة ومتفاوتة، لكن منها المشترك الذي لا يُستغنى عنه في علم التفسير. ولكن ما يهمّنا نحن هو 'القاضي البيضاوي' وما مدى تساند هذه الآليات عنده؟. لذلك سنجري مسحاً للظاهرة النصية عند هذا المفسر/المؤوّل، وهذا من أجل التعرف على مدى احتفائه بهذه الآليات العاملة في قراءة النص القرآني عنده؛ حيث يُعتبر تفسير «أنوار التزويل وأسرار التأويل» للقاضي البيضاوي المدونة الأساسية التي يتضح فيها منهجه في التفسير والتأويل.

السياق شرط أساسي لبيان دلالة النص، لذلك حرص المفسر في تحديده للمعنى على الاستئناس بالقرائن المقالية "الأمر الذي يتطلّب ضرورة التسلّح بقوانين الخطاب، والتمرس بفنون الحجاج والردّ، والتدرّب على تطويع المعنى وصناعة اللفظ والتصرّف في السياق"¹ إذ كان حضوره قويا في تفسير البيضاوي الذي كان على وعي تام بأهمية

1 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص 59.

اللغة في توجيه المعنى، وبأهمية السياق في توجيه الدلالة حيث تأتي في مقدمتها المدخل اللغوي؛ لأنه من المعروف أن الوقوف على النصّ بجميع مستوياته الصّوتية والصّرفية والتركيبية والمعجمية "لا يعطينا إلّا المعنى المقالي (lexical meaning) وهو معنى فارغ وقد يكون غامضاً مع وجود حالات كثيرة من الاحتمالات المتداخلة، ومن هنا تنشأ ضرورة اصطحاب السياق للوصول إلى معنى محدّد واضح"¹ تتأكّد أهمية حضور السياق باعتباره المؤدّي إلى المعنى، لأنّ المعنى يُحمل في اللفظ الذي يرد داخل السياق الذي يوفر له المحيط الذي يؤدّي فيه دوره وهو إيصال المعنى؛ لذلك تأتي اللغة باعتبارها حاملة المعنى كمدخل أوّلٍ للفعل التأويلي.

اللغة حتمية معرفية يتطلبها الفعل التأويلي بشكل عام، وهي آلية قرائية في غاية من الأهمية في تشكيل الفهم والوصول إلى المعنى، لأنها "تبقى في المنظومة الأصولية إحدى أهم الأدوات في استنباط الأحكام وتحديد الدلالات، ولعل الذي يُعطي للغة هذه الميزة هو أنها اتّخذت وسيلة لا غاية"² اللغة في الحقل التأويلي ذات أهمية قصوى، ذلك أنّها وسيلة لإدراك المعنى وتحديد الدلالة في استنباط الأحكام المتعلّقة بالمُكلّف في علاقته بالباري تعالى؛ وهذا "لأنّ بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع. قال مجاهد: لا يحلُّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب"³ المعرفة بالشقّ المعجمي لألفاظ اللغة أمرٌ لطالما اعتُبر هو المؤدّي إلى فهم كتاب الله ومعرفة لغات العرب التي سميت بالأحرف السبعة.

والدّراية بشؤون اللغة تمثّل مدخلاً إلى النصّ لإدراك الدلالة، فكثيراً ما يحرصُ البيضاوي على بيان الكثير من الألفاظ من خلال شرحها شرحاً معجمياً، فيرجع إلى

1 - موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص 247.

2 - منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص 22.

3 - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج 4، ص 173.

أصل العبارة لغويًا، مما يعني أنه "على أتم الوعي بنظام الاتّساع في المعنى وبنظام الاختزال والاختزان القائم على وحدة المعنى في عدة ألفاظ"¹ تفسير البيضاوي مُشبع بها، لذا أخذنا بعضها على سبيل المثال لا الحصر مثل لفظ الرّيب يقول: "والرّيب في الأصل مصدر رابني الشيء إذا حصل فيه الرّيبة، وهي قلق النّفس واضطرابها، سمي به الشك لأنه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة، وفي الحديث "دع ما يريبك إلى ما يريك" فإن الشك ريبة والصدق طمأنينة، ومنه ريب الزمان لنوائبه"² فالقراءة اللغوية الخالصة من مضامينها كانت هي الأساس الذي قدّم من خلاله البيضاوي معنى الرّيب الذي يستخلص في القلق والشكّ الذي هو ضدّ الطمأنينة، لأنه بالمقابلة بين الألفاظ تتضح معانيها. لهذا فإنّ العودة إلى المادّة اللغوية في تأسيس شبكة المعنى يعتبر عتبة للفهم منطلقها النّص، إذ يظهر هذا من خلال شرح معاني الكلمات.

الدّراية بجيشتات اللغة وآليات الخطاب يظهر جليًّا لدى البيضاوي، إذ لظاهرة الاتّساع حضورًا قويًّا في تحليل البيضاوي ذلك "أنّ الاتّساع احتمال اللفظ لأكثر من معنى... ومن ثمّ يتّسع المعنى الرئيسي لمعانٍ فروع في إطار ما يُصطلح عليه حديثًا بـ *sous-sens* حيث أن العلاقة بين المعنى الرئيسي والمعنى الفرعي قائمة على التكامل"³ فالتعدّد هو من سمات المعنى، وهذا كلّه يجعل من التّأويل اللغوي نظاما ذا طابع لساني معقد، لأنه سيكون مطالبًا في كل خطوة إجرائية أن يُرهن وأن يستدلّ على قراره التّأويلي، وكلّ هذا يتمّ وفق آليات منها:

1 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص 331.

2 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التّأويل، ج1، ص 22.

3 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص 230.

● آلية الاشتقاق

ترد كثير من الألفاظ عند البيضاوي بطريقة اشتقاقية، بذلك يكون الرجل عوّل على ظاهرة الاشتقاق في تفسيره خدمة للتأويل واتخاذ له قرينة مقالية يُحدّد بها الدلالة، لأنّه لكي نعرف المعاني الحقيقة للألفاظ لابد أن نرجعها إلى الأصول التي اشتقت منها، حيث نجدّه اعتنق هذا الأساس في مباحثه الدلالية حيث نجد عنده فكرة المكوّنات الصّوتية وهيئات المباني الصّرفية تكشف عن مدلول اللفظ. جاء في تفسيره قوله: "والحياء انقباض النّفس عن القبيح مخافة الذم، وهو الوسط بين الوقاحة: التي هي الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها، والخجل: الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً، واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها"¹ تنقبض النّفس عن كل ما هو قبيح من السلوكيات، وتحجل النّفس بانحصارها عن القبائح، وكلّها مشتقات من الحياة. وبهذا فإنّ "البحث في الأصل الاشتقاقي للفظه يساعد المؤول على استحضار مادة لغوية غنية، فيختار منها ما يلاءم المساق الكلامي الذي وضعت فيه"² لأنّ المشتقّ يفتح أمامه خيارات متعدّدة تحمل في طيّاتها معاني تخوّل له تمرير التّخريج الذي يراه مناسباً حسب السياق التّأويلي.

أهمية علاقة الخطاب بالتّركيب في تأويل الدلالة واستنباط الحكم إضافة مميّزة، "باعتماد عملية التّفكيك للنسق اللغوي للخطاب، والوقوف على وحداته في مستواها التّركيبي"³ وقد تجلّت هذه القراءة في إدراك معاني، ذات صلة وثيقة بالمعنى الأصل لا تحيد عنه، مثل تحليله للفظ الويل في قوله: "فويلٌ أي تحسّر وهلك: ومن قال إنه واد أو

1 - البيضاوي، أنوار التّزويل وأسرار التّأويل، ج1، ص49.

2 - محمد بازي، التاويلية العربية، ص168.

3 - منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص71.

جبل في جهنم فمعناه: أن فيها موضعاً يتبوأ فيه من جعل له الويل، ولعله سماه بذلك مجازاً، وهو في الأصل مصدر لا فعل وأنما ساغ الابتداء به نكرة لأنه دعاء¹ التحسّر والهلكة التي هي من خصائص ويل جهنم - والعياذ بالله-، والمجازية فيه بحكم التعوذ منه.

من خلال ما تقدّم يظهر الاختلاف في فهم الكلمة الواحدة ضمن الآية الواحدة ليس ذلك براجع كما ألمعنا إلى الألفاظ والمعاني في ذاتها، بل إلى خطة كل مؤوّل في التعامل معها. فالزّوج لفظ/معنى بدا حملاً ذا وجوه؛ حيث يعمل المؤوّل على انتقاء المعنى اللغوي الذي يخدم الغاية التأويلية، "فمن تعدّد المؤولين وتباين خططهم في الفهم يأتي تعدّد المعاني"² وهو نابع من قدرة البيضاوي المؤوّل وحسن تعامله مع ثنائية اللفظ والمعنى، انتقاءً للمعنى اللغوي الذي يخدم غايته التأويلية.

● البعد التّحوي في التّأويل عند البيضاوي:

ضرورة النّحو لا غنى عنها للمفسّر المؤوّل، بحكم الغرض من الإعراب هو الإبانة عن الكلمة لأن "مهمة الكلمة في النصّ تتحدّد من خلال إعرابها، كأن يُصبح الفاعل مفعولاً أو المفعول فاعلاً، أو غير ذلك من الوظائف المحتملة التي يمكن أن تؤديها الكلمة في التركيب"³ وظيفة اللفظة داخل السّياق تتحدّد من خلال منحها إعراباً، وهذا كي يتحدّد معناها من المفعولية أو الفاعلية وغير ذلك.

1 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص76.

2 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص271.

3 - حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005،

ص172.

ويتجلى هذا ويظهر بحكم "أنّ المعنى يتغيّر ويختلف باختلاف الإعراب، فلا بد من اعتباره"¹ لذا وجدنا البيضاوي اعتمد كثيرا على آلية النحو في تبريره لفهمه المختلفة من أجل الوصول إلى المعنى المستهدف من خلال تعامله مع النص القرآني. ويقول في تفسير للبسملة قوله: "والباء متعلق بمحذوف تقديره: بسم الله أقرأ لأن الذي يتلوه مقروء"² يترأى لنا أنّ الاختلاف في إعراب الكلمة يؤدي إلى الاختلاف في تأويلها وصولا إلى بناء الدلالة، وهذا على اختلاف المفسر المؤول وآلياته المستعملة داخل النص، ذلك أنّ النحو في حدّ ذاته ليس ما يهمنا وإنما "التأكيد على هذه المسارات النصية التي يعتمدها الفعل التأويلي، فالمعنى لا يتشكل إلا من خلال ما تقدمه مواد النص وأبنيته"³ النحو لا يعمل بمفرده عند المفسر المؤول وصولا إلى الدلالة المنشودة من الفعل التأويلي.

نصل إلى قراءة مفادها أنّ البيضاوي يتبع ضربين من التأويل "التأويل النحوي أي اللغوي بالمعنى العام، والتأويل الفني أو النفسي الموصول بالفكر، فالتأويل النحوي يقيم الصلة باللسان، أما التأويل الفني أو النفسي فيقيم الصلة بالفكر"⁴ فالتأويل القائم على نظام الإعراب وتحديد مكانة اللفظة من الفاعلية والمفعولية المتصلة باللسان، والفني الموصول بالفكر، وهذا تحديداً للمعنى القائم في الألفاظ.

1 - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص143.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص11.

3 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص170.

4 - الوديني، قضية اللفظ والمعنى، ج1، ص289.

• دور البلاغة في تأويل البيضاوي

وعى البيضاوي بضرورة حَذِّق اللسان العربي حَسَبَ معهود العرب وأغراضهم، بذلك وعى دور البلاغة التي يمثل النص القرآني في إعجازه "نهاية اللغة واكتمال المعاني، فلم يكن من الممكن القفز على لغة النص القرآني التي تشغل حيزاً من مستقبل الإنسان وبداية خلقه والمعنى الذي يصبغه بشكل نهائي"¹ إعجازية لغة القرآن جاءت من حيث إطلاقية معانيها واكتمال ألفاظها، حيث تشكّل بُعداً وجودياً بوجود البشرية. لذلك جاءت بلاغته مُعْجزة حيث وجوه البلاغة تكمن في أسرار الوضع اللغوي التي ترجع ملامحها إلى الإبانة عن "حياة المعنى بتركيب حيٍّ من الألفاظ يطابق سنن الحياة في دقة التّأليف وإحكام الوضع وجمال التّصوير وشدة الملائمة، حتى يكون أصغر شيء فيه كأكبر شيء فيه"² تحيا المعاني في النص القرآني بحياة الألفاظ فيه، لأنّ سنن الحياة محكمة وملائمة، ممّا يعكس الوجود الكوني المتعلّق بالوجود الإنساني المرتبط بالقرآن.

جاء في أنوار التّزئيل تحليل البيضاوي لقوله تعالى : «لَوْجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافاً كَثِيراً»³ قوله: "من تناقض المعنى وتفاوت النّظم، وكان بعضه فصيحاً وبعضه ركيكاً، وبعضه يصعب معارضته وبعضه يسهل"⁴ فحضور المعنى منتظماً، مرتكزاً على فصاحة اللفظ، والغيبات، وتوافق العقل مع معانيه أمور جعلته مُعْجزاً. وفي قوله تعالى: « وَلَمَّا

1 - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص101.

2 - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، د س، ص156.

3 - سورة النساء، آية 82.

4 - البيضاوي، أنوار التّزئيل وأسرار التأويل، ج1، ص230.

يَا تِهِمْ تَاوِيلُهُ¹ بقوله: "والمعنى أن القرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى"² واللفظ والمعنى كما هو معروف من مستلزمات المحدد البلاغي، إذ أخذه البلاغيون على محمل الجد في التركيب اللغوي فيه تتحقق العملية التواصلية بين المرسل والمستقبل، لهذا ظهر أن تأويل البنيات البلاغية كان حاضراً بقوة في الخطاب التأويلي عند البيضاوي، لما لها من قوة الحضور داخل فكره التفسيري؛ نُرجعُ هذا إلى أن البيضاوي المفسر وعى جيداً بدور "البلاغة في مواجهة الخصم وتبكيته، وهذا الوعي مأته شمول البلاغة على خاصيتين أساسيتين هما: المجاز والاتساع"³ وهو ما وعاه البيضاوي حين أدرك ما للمجاز من مزايا، حيث ارتبطت قضية المجاز عنده بمسألة التأويل ارتباطاً وثيقاً، إذ يعدّ الفهم المجازي أهم آليات التأويل، لأنّ المعنى المجازي هو بحث في دلالة الألفاظ والتراكيب.

صلة البعد النحوي بالبلاغة في تأويل البيضاوي

حضرت التخریجات النحوية عند القاضي البيضاوي أثناء ممارسته عمله البلاغي مع بعض الآيات التي فيها ملمس بلاغي، وهذا بُغية منه إلى تأكيد رؤيته البلاغية وتقديمها في أحسن قراءة يراها هو مناسبة، لأنّ عمل المفسر يتطلّب منه حضور بديته في كل التراكيب القرآنية ذات العمق في الدلالة على المعاني وهذه خاصية يتمتع بها النص القرآني. في تفسيره لقوله تعالى: «ذَلِكَ بِذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ»⁴ يقول: "ذلكم الخطاب فيه مع الكفرة على طريقة الالتفات ومحله الرفع أي: الأمر ذلكم

1 - سورة يونس، آية 39.

2 - البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج1، ص437.

3 - بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص322.

4 - سورة الأنفال، آية 14.

أو ذلكم واقع أو نصب بفعل دل عليه¹ لأن الكافرين ذكروا بلفظ الغيبة في قوله بأنهم شاقوا الله، والالتفات من الأساليب العريقة عند العرب وفي اللغة العربية و"تلك على عادة افتنائهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد² فميزة الالتفات هي النقل من صيغة أسلوبية إلى أخرى، وهذا تنبيهاً للسامع وتنشيطاً لذهنيته وحضوره لتلقي المعنى. فالبيضاوي يجمع في تحليله للآية بين التخريج النحوي والبلاغي في استدرار المعنى وإيقاظ الفهم الكامن في البنية العميقة للتراكيب داخل المستوى الأفقي، إذ نبّه إلى الالتفات على أنه وجه بلاغي ثم بعد ذلك طعمه بالمستوى النحوي الدلالي، وهذا ديدنه في الغالب الأعم في تعامله مع الآيات القرآنية.

● القراءات القرآنية وأبعادها الدلالية:

نزل القرآن بأفصح ما تسموا إليه لغة العرب في خصائصها، و مما هو "السبب في جزالتها ودقة أوضاعها وإحكام نظمها واجتماعها من ذلك على تأليف صوتي يكاد يكون موسيقياً محضاً، في التركيب والتناسب بين أجراس الحروف والملائمة بين طبيعة المعنى وطبيعة الصوت الذي يؤديه"³ فحضور القراءات عند المؤول أمر من الضرورة بمكان "لأن به يعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقرارات يترجّح بعض الوجوه

1 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص379.

2 - أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج1، مطبعة الجمع العلمي العراقي، د ط، 1983، ص295.

3 - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص46.

المحتملة على بعض¹ تحقق القراءات على اختلافها أحسن نُطق لألفاظ النصّ القرآني، ما جعلها آلية لتمير التخریجات التأويلية التي يراها المؤول الأنسب لإيضاح المعنى.

هذه الوجوه تأتي متفاوتة بين المفسرين على تفاوت أفهامهم، أما البيضاوي فقد درس هذه القراءات وأوردها في تفسيره ووجهها من العربية، فكان يذكر القراءات السبعة المتفق عليها. في تفسيره لقوله تعالى: «فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ»² يقول: "برفع الجزاء، والمثل قراءة الكوفيين ويعقوب بمعنى فعليه أي فواجبه جزاء يماثل ما قتل من النعم"³ ولعل الذي يوجب الاختلاف بين المفسرين في فهم الآيات القرآنية سببه اختلاف وجوه القراءات التي تعرض لها بعض العلماء بالتفصيل*.

يتّضح بهذا لنا "أنّ القراءات من حيث هي حالات تأخذها الكلمات شكلاً وإعراباً ونطقاً، جزء من البنيات النصّية التي لها دور بارز في توجيه الدلالة وبناء المعنى"⁴ إذاً هي ذي الآليات العاملة في قراءة النصّ الديني التي تجعل من المؤول على دراية بالحمولة الرمزية للغة، التي تخوّله في الأخير تخریجات دلالية يأنس بها ويركن إليها، حيث من خلالها نتلمّس إدراك البيضاوي دور اللغة في حلقة التأويل تحقيقاً لفهم والقصد، إذ ظهر جلياً عنده أمران: أولاً احتفاءه بالمادّة اللغوية وبقضايا النحو والبلاغة، وثانياً اتّخاذه اللغة سلطة في تأويل نجاعة الخطاب خاصة في شقّها البياني المتعلّق بالمجاز.

1 - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج4، ص175.

2 - سورة المائدة، آية 95.

3 - القاضي البيضاوي، أنوار التزئيل وأسرار التأويل، ج1، ص285.

* - تعرض لها ابن قتيبة في مؤلفه "تأويل مشكل القرآن"، ص33-34.

4 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص173.

آليات التأويل السياقية هي كل اشتغال بالفهم يعتمد على شكل معرفي أو نص من خارج البنية النصية موضوع الفهم، وهو يلعب دور الموازي الدلالي الخارجي، يخدم المعنى ويسنده في لحظات تكوّنه وبعدها بأي شكل من الأشكال. ومن هذه الآليات غير اللغوية يحضرنا أسباب التزول، والأخبار والإسرائيليات، واتجاهه المذهبي، وتوجهه الأصولي والفقهوي والكلامي، وحتى النصوص الموازية (القرآن، الحديث، الشواهد الشعرية، والأمثال والأقوال)، كل هذا يحضر للمؤول أثناء تعامله مع النص.

● معطيات حول السورة:

تحضر لدى المفسر في بداية تحصيله للمعاني عدد آيات السورة والمكي والمدني منها، ولعل "من فوائد معرفة ذلك: العلم بالتأخر فيكون ناسخ أو مخصّصاً"¹ فالنص القرآني فيه من النصوص التي ينسخ بعضها بعضاً في الحكم، مما يفرض على المؤول معرفة ذلك كي يعتمد عليها في تحريجاته التأويلية، إضافة إلى أنها تساهم في "فهم الآيات على وجه مقصود يُعتقد أنه الأصح والأسلم لاستغلالها بعد ذلك في استنباط الأحكام المختلفة"² هذه المعطيات تعطي المؤول فُسحة لاستغلالها في تحديد المعنى المُتوخى من تحليلاته، وحتى أسباب التزول تحضر لما من الأهمية البالغة لدى المفسر المؤول، وهي من أهم "العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه"³

1 - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج1، ص37.

2 - محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة، ص91.

3 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،

ط7، 2008، ص97.

لذلك فإن كثيرا من النصوص إذا أردنا التغلغل فيها فعلينا أن نعرف السبب الذي قيلت فيه، والظرف الذي أبدعت فيه، لذلك كان "سياق الحال من القرائن المهمة التي اعتمدها المؤولون في استنباط معاني الآيات القرآنية ومعرفة مقاصد الخطاب الإلهي"¹ تحتل ظروف الحال المتعلقة بالنص المعول الأول للمؤول أثناء استنباط مقاصد الخطاب القرآني ذو خاصية مطلقة في الفهم والذي يعرفه الراسخون في العلم.

حضرت معطيات السورة لدى البيضاوي في تفسيره في محطات كثيرة نورد منها على سبيل المثال لا الحصر قوله في مطلع تفسيره لسورة التحريم: "مدنية وآياتها اثنتا عشرة آية"² وقد أوردت كتب القراءات تعاريف مختلفة للمكي والمدني وفوائد معرفتها للمفسر المؤول، ولعل الفاصل بينها أن "كل شيء نزل من القرآن فيه ذكر الأمم والقرون فإنما نزل بمكة، وما كان من الفرائض والسّنن فإنما نزل بالمدينة"³ قصص الأمم على اختلافها جاءت واضحة المعالم في السور المكية، أما ما فرضه الله على المكلف فنجد غالبيته جاء نزوله بالمدينة.

وفي أسباب النزول نورد ما قاله في تفسير قوله تعالى: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ»⁴ "أي فقل لهم إني قريب، وهو تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم؛ روي أن أعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أقریب ربنا فننادیه فترلت أجیب دعوة الداعي إذا دعان تقرير للقرب"⁵ يستحل أن يكون قربهم قربا مكانيا، لذلك دُلّ

1 - حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص129.

2 - القاضي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، ص1077.

3 - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج1، ص62.

4 - سورة البقرة، آية 186.

5 - القاضي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص112.

عليه بالتشبيه المتعلق بقرب مكانه منهم بالعلم بأحوالهم والاستماع إلى مناجاتهم. يتبين من كل ما مر معنا أنّ "دور المعطيات السياقية في هذا المستوى من القراءة هو وضع المتلقي في أجواء النص وتزويده بإضاءات وإشارات تتحول لديه إلى معرفة خلفية يفهم على ضوءها النص موضوع التفسير"¹ وهذا بحكم إحاطتها بواقع التزول أيام الصلة بين السماء والأرض.

الموازيات النصية

تحضر لدى المفسر المؤول الموازيات على اختلافها منها نصوص قرآنية ونصوص الحديث الشريف وحتى أقوال الصحابة، ويكمن دورها في أنها للمفسر المؤول "إضاءات وإشارات قوية تسند المؤول وتدعمه وتشد عضده في لحظات الحيرة والخرج التأويلي"² للحصول على تخرج دلالي سليم ينشد به ضالته وهو المعنى الذي يضمّه النص القرآني.

أما عن الموازيات القرآنية فهي متعددة في تفسير البيضاوي على سبيل المثال في تفسيره لقوله تعالى: «وَلَا يَلْتَمِثُ مِنْكُمْ أَحَدٌ»³ بقوله: "وهذا إنّما يصح على تأويل الالتفات بالتخلف فإنه إن فسر بالنظر إلى الوراء في الذهاب ناقض ذلك قراءة ابن كثير وأبي عمرو بالرفع على البدل من أحد، ولا يجوز حمل القراءتين على الروايتين"⁴ استأنس البيضاوي ببعض الآيات القرآنية تدعيما لرؤيته المعنوية وتشبيها للدلالات

1 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص 175.

2 - المرجع نفسه، ص 175.

3 - سورة هود، آية 81.

4 - القاضي البيضاوي، أنوار التزويل وأسرار التأويل، ج1، ص 467.

المختلفة، وهذا لأن المفسر يعمل على الكشف عن الطّرق المؤدية للمعاني، والارتكاز على النظائر والأشبهاء للبناء عليها وبلوغ مقاصد النص .

إضافة إلى هذا فقد دَعَم البيضاوي تفسيره بأحاديث نبوية تعضّده في قراءاته المختلفة أثناء حوارهِ مع النص، حيث يتولّد من حضورها تكثيف الدليل وإقامة الحجة، فتؤدّي "دور التّصير والمُؤيّد ويتحقّق وجودها التأثير في المتقبّل وتوهين حجج المخالف"¹ وهذا مثل ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: "وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً²" يقول: "روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يُخطب للجمعة فمرت عليه عير تحمل الطعام، فخرج الناس إليهم إلا اثني عشر رجلاً فترلت"³ إن لحضور الشاهد من الحديث النبوي دور الدليل باعتباره موازيا سياقيا خارجيا عن البنية المؤوّلة يعمل على تأكيد معنى من المعاني المطلوب استحضارها.

لهذا فالشاهد القرآني والحديث النبوي هو من الاحتياطات المنهجية والمعرفية التي يتطلبها عمل المفسر المؤول، وهذا باعتبار الخطاب القرآني "خطاب لغة، فإنه يُمَحَوَّرُ قضاياها وأحكامه في أنساق تعبيرية خاصّة، ويقيم حوارية مستديمة مع واقع القراءة بفضل تلك الأنساق، وكأن الخطاب القرآني بهذا المتطور قد قرأ الواقع الإنساني من بدايته إلى نهايته"⁴ تحقيقاً لكيّنونته اللامتناهية، وحثاً للعقل السليم على التدبّر؛ لذا فالاستئناس بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وانتقاء مواضع البلاغة فيها من خلال آلية المجاز، ثم توظيفها في سياقات معينة من الخطاب التّفسيري عند

1- بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص66.

2 - سورة الجمعة، آية 11.

3 - القاضي البيضاوي، أنوار التّزليل وأسرار التأويل، ج2، ص1069.

4 - منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص65.

البيضاوي ينم في النهاية عن أبعاد تتجاوز المعرفة بالنص الشرعي والأخذ بأسبابه إلى كيفية تحويل الدلالة فيه ومنحها سلطة المعنى المراد تبليغه.

نماذج تأويلية من مدونة البيضاوي

فهم النصّ وسبر معانيه، هي مباحث ترتبط بوعي القدامى بأنّ الفهم مُرتبط بالتأويل والاجتهاد، وبأنّ مدار كل ذلك إنّما هو اللغة، فهي "المنطلق في تفكيك معاني الملفوظ والتوصّل إلى المدلول، وهي الوسيلة التي يُحتاج بها المُجتهد على فهمه ويحمل المُكلف على الاقتناع به، وهي المنتهى لأن تشكّل المعنى لا يكون إلا عبر اللغة"¹ فهو نقطة الغوص في أعماق النصّ باعتماد حركية الذهن باستفراغ الجهد التأويلي فيه، بُغية إقناع المتلقي بالمعاني المتوصّل إليه من خلال تفكيك عناصر النصّ، لهذا سنستحضر بعض النماذج التأويلية من تفسير البيضاوي.

قال تعالى: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ»²

يقول في تفسيرها: "أي فقل لهم إني قريب، وهو تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم، روي أن أعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أقریب ربنا فنناجیه أم بعيد فننادیه؟ فترلت «أجيب دعوة الدّاع إذا دعان» تقرب للقرب ووعد للداعي بالإجابة"³ لعل التأويل الذي سارت عليه ذات الرجل وهي تتعامل مع واقع الآية، هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح معتمدا على دليل منفصل، تمثل في مدونة حديث نبوي، حيث أتى بالتأويل مقرباً للمعنى باعتماد حسّ المعرفي اللغوي صارفا اللفظ عن

1 - بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، ص337.

2 - سورة البقرة، آية 186.

3 - البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج1، ص112.

ظاهره، ثم طعمه بالحديث كآلية يراها مفيدة في هذا النوع من الفهم. بالإضافة إلى الآلية البيانية المتمثلة في الاستعارة ذات البعد المجازي التي تتكرر كثيراً في تأويلات البيضاوي، فإنه "لما تعذر القرب المكاني في حقه تعالى علمنا أن القرب هاهنا الحال المستعمل في الحال الشبيهة بحال من قرب مكانه إلى مكان القوم من العلم بأحوالهم وأفعالهم والاستماع لأقوالهم فيكون لفظ استعارة تبعية تمثيلية"¹ يأتي هذا النوع من التأويل ضمن دائرة التأويل القريب من النص الذي "هو ما احتمله اللفظ احتمالاً قوياً، فأمكن معرفته بقليل من التأمل واعتماداً على أدنى دليل"² وهذا ما ينبئ أن انفتاح القراءة التأويلية على نصوص موازية دلالية، يتبقى اجتهادات قرائية لا يمكن الاستغناء أو التّعالى عليها، وإلاّ وقع المؤول المفسر في الخطأ.

قال تعالى: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْفِيلَةِ»³

يقول: "ودلالة على أن تخريب العالم أهون شيء عليه على طريقة التمثيل والتّخيل، من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازاً كقولهم: شابت لمة الليل، والقبضة المرة من القبض أطلقت بمعنى القبضة وهي المقدار المقبوض بالكف تسمية بالمصدر أو بتقدير ذات قبضة، وقرئ بالنصب على الظرف تشبيهاً للمؤقت بالمبهم، وتأكيد الأرض بالجميع لأن المراد بها الأرضون السبع أو جميع أبعاضها البادية والغائرة"⁴ نلاحظ أن البيضاوي المفسر المؤول يستحضر في مدونته التفسيرية طرائق يرى لها حق السبق في مثل هذه المواقف، من البحث عن المعنى عبر قنوات تحليل بنية النص اللغوية، وهذا

1 - محي الدين شيخ زاده، حاشية على تفسير القاضي البيضاوي، تح محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ج456.

2 - الذواودي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي، ص206.

3 - سورة الزمر، آية67.

4 - البيضاوي، أنوار التّزليل وأسرار التأويل، ج2، ص919.

باعتبار أن المعاني تتحصّل عبر القناة اللفظية ، التي تُوصل معنى محدّدا عن طريق حركة الكلام المُتلفظ به لحظة إنتاج المعنى.

بالإضافة إلى عنصر آخر يحضر زمن الحرج التأويلي متمثلاً في الجانب البياني، إذ تعتبر "البنيات البلاغية، الإستعارية، والمجازية، والتشبيهية من أكثر المستويات النصية استدعاءً للتأويل"¹ وهو الأمر الذي استثمره البيضاوي على قناعة منه أنه يمكنه من خلالها تبرير فهمه وتخريجاته؛ ومُعتمداً كذلك على الاشتقاق باعتبار أن المادة الاشتقاقية تقدم في المستوى التأويلي الدلالات الجزئية المتولدة من الجذر اللغوي داخل القناة التأويلية، وصولاً إلى الغاية المنشودة وهي تحقيق الفهم. هذا إلى جانب "القراءات من حيث هي حالات تأخذها الكلمات شكلاً، وإعراباً، ونطقاً، جزءاً من البنيات النصية التي لها دور بارز في توجيه الدلالة وبناء المعنى"² وكل ذلك بُغية حماية الفهم من الانحراف عن مقاصده، لأن هذه الطرق التعبيرية المختلفة من بلاغة ونحو لها دور في تأدية المعنى وإبلاغه، لأن مهمة المؤول هي اكتشاف قنوات تأدية تلك المعاني .

قال تعالى: « وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَبَأً صَبَأً »³

يقول البيضاوي في تفسيرها: "أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان من آثار هيئته وسياسته"⁴ يروم البيضاوي من خلال القراءة التأويلية لمضمون الآية باعتبار أنه "لما تعذرت الحقيقة حمل الكلام على التمثيل بأن مثل حاله تعالى في ظهور آيات قدرته وآثار قهره وسلطانه بحال السلطان إذا حضر بنفسه،

1- محمد بازي، التأويلية العربية، ص125.

2 - المرجع نفسه، ص173.

3 - سورة الفجر، آية 22.

4 - البيضاوي، أنوار الترتيل وأسرار التأويل، ج2، ص1153.

فإنه حينئذ يظهر من آثار هيئته وسياسته ما لم يظهر بحضور وسائر وزرائه وسائر خواصه، فاستعمل في الحال الأول ما استعمل في الثانية¹ الحمل على المجاز القائم في التشبيه ركن إليه البيضاوي لتمرير تخريجه الدلالي التأويلي، إذ أتى بمقابل تشبيهي لإثبات القدرة والسلطان بدل المجيء الحقيقي الذي يتطلب الانتقال من مكان إلى آخر، هذه التعددية متعلّقة بإرغامات نصية "لأنّ التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجد هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريا"² وهو ما عمل عليه البيضاوي في تأويلاته باعتماد الحفر المعرفي عن اللفظ الداخل في السياق، من أجل تمرير قراءة يراها مناسبة.

نَعُضِدُ هذا التّخريج التأويلي البيضاوي بما وجدناه في شرحه على تحفة الأبرار في الحديث النبوي الشريف قوله في حديث الذات النبوية: "يترل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة" "لما ثبت بالقواطع العقلية والنقلية أنه تبارك وتعالى مُنَزَّه عن الجسمية والتحيُّز والحُلُول، امتنع عليه التزولُ على معنى الانتقال من موضع أعلى إلى ما هو أخفض منه، بل المعنى به عما ذكره أهلُ الحقّ: دنوُّ رحمته، ومزيد لطفه على العباد، وإجابة دعوتهم، وقَبُولُ معذرتهم، كما هو دَيْدَنُ الملوك الكرماء الرُّحماء إذا نزلوا بقرب قوم محتاجين ملهوفين فقراء مستضعفين"³ فهذه التّخریجات تنمّ عن عميق تضلّع باللغة، والتشبع بقراءات مختلفة، حيث التّثريه المطلق هو ما قالت به المعتزلة التي أوّلت تحقيقاً للتّثريه المطلق فأفسدت الدّالّ خدمةً للمدلول إذ لَوَت عنق اللغة خدمةً لتعطيلاتها المختلفة لصفات الباري تعالى، وهو ما وجدنا البيضاوي يسير في مساره رغم أنه

1 - محي الدين شيخ زاده، حاشية على تفسير البيضاوي، ج8، ص597.

2 - محمد بوعزة، استراتيجيات التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،

2011، ص57.

3 - البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، ج1، ص364.

أشعري العقيدة، إلا أن زمن طغيان الفلسفة والردود على المخالفين وتأثره بتفسيرات المعتزلة على رأسها تفسير الزمخشري الكشاف هو من أوجد فيه هذه الرؤية.

قوله تعالى: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَمِ»¹

يُخْرِجُهَا مَخْرَجًا مُّمتزجةً فيه لمستى النحوية واللغوية والبلاغية من أجل تمرير المعنى الذي يتوخّاه، وهي آلياته التي عوّل في كلّ تأويلاته حيث يقول: "هل ينظرون استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده إلا أن يأتيهم الله أي يأتيهم أمره أو بأسه كقوله تعالى "أو يأتي أمر ربك" "فجاءها بأسنا" أو يأتيهم الله ببأسه فحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى "إن الله عزيز حكيم"² والحذف آلية بلاغية متعارف عليها في البيئة البلاغية "سماء أبو عبيدة" مجاز المختصر، وسماء الجاحظ "الإيجاز المحذوف"، وسماء "الكلام المحذوف"؛ وهو ما يكون بحذف كلمة أو جملة أو أكثر مع قرينة تعين المحذوف، أو هو كما قال ابن الأثير: "أما الإيجاز بالحذف فإنه عجيب الأمر أشبه بالسحر، وذاك أنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجديك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون مبينا إذا لم تبين"³ تبين طبيعة الحذف في تحريك ذهنية المؤول في استنتاج واستخراج المعاني الغائبة، لذلك يستعمل آلية التقدير وإعمال حسّ اللغوي، في "التأويل اللغوي يأخذ بالذات إلى عالم النص لتطل عليه من داخله لا من خارجه، فتتحقق حينها عملية إنسجامية اتساقية"⁴ وهو عمل البيضاوي عليه، لذلك طعم البيضاوي رؤيته البلاغية في الآية السالفة الذكر

1 - سورة البقرة، آية 210.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج1، ص120.

3 - ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ص268.

4 - مختار لزعر، التأويلية من الدراية إلى الرواية، ص301.

لتبرير تخرجه التأويلي لكلمة "يأتيهم" التي لم يستسغها فكره الذي يرى بوجوب تأويل الآيات المتعلقة بالأسماء والصفات وعدم تحميلها على قراءتها السطحية بآليات عملت في حقول تأويلية سالفه.

قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»¹

يُخرجها تأويلها على نحو مجازي لأن التأويل يرتكز على المجاز... ولأن المجاز ارتحال من دلالة إلى أخرى² الموالي: "أي هو ممسك يقتر بالرزق وغلّ اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا قصد فيه إلى إثبات يد وغل وبسط ولذلك يستعمل حيث لا يتصور... ونظيره من المجازات المركبة: شابت لمة الليل"³ يحضر المجاز كمُسوّغ لغوي غايته تقديم تعدّد دلالي عن طريق اتّسامه بالاتّساع المعنوي، مما منح البيضاوي هذا السهولة في تخرجه، عن طريق الاستعارة، ومعناها "أنّ اليهود أخرجوا هذا القول مخرج الإستبخال لله تعالى فكذبهم قوله تعالى "بل يدها مبسوطتان"، وليس المراد بذكر اليدين هاهنا الاثنتين اللتين هما أكثر من الواحدة، إنما يريد به الجارحتين وإنما النعمة في نفي القوة على ذلك الأمر⁴ سار البيضاوي في تأويله هذا مسار مُخالفٍ للمعتزلة التي أولت للتزويه المطلق، إذ وصل الأمر بها إلى تعطيل صفات الباري تعالى وهو ما عمل على إثباته الأشعري ومن أتى بعده ما سُمّيوا بالمتقدّمين من الأشاعرة، أما المتأخرين منهم فقد انحرفوا عن ما سار عليه سلفهم والسبب يعود إلى اختلاط العلوم العقلية متمثلة في

1 - سورة المائدة، آية 64.

2 - علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص39.

3 - البيضاوي، أنوار التزويل وأسرار التأويل، ج1، ص277.

4 - الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجاز القرآن، تح محمد عبد الغني حسن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2012، ص133.

الفلسفة فأوغلوا فيها إضافة إلى ردودهم على الملل المنحرفة ما استدعى التسلح بها ما أدى بهم إلى عدم تمكنهم من التخلص منها في تفسيراتهم.

قوله تعالى: «بَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ بِأَقَامَةٍ»¹

هذا من مجازات العرب التي هي من قبيل الاستعارة، حيث التشبيه فيه يذكر وجه الشبه ويحذف أحد من لوازمه، وهو ما ورد في الآية باعتبار القرآن جاء على منوال العرب في كلامها. يقول: "يداني أن يسقط فاستعيرت الإرادة للمشاركة كما استعير لها الهم والعزم"² الإرادة من خواص الإنسان وهي متعلقة بنظرية الكسب التي قال بها الأشعري وتلاميذته من بعده، ذلك أنه يقع من العبد العزم ومن الله خلق القدرة على الفعل، أما هنا فقد استعيرت هذه الخاصية من الإنسان ونسبت إلى الجدار "لأن الإرادة على حقيقتها لا تصح على الجماد، والمعنى: يكاد أن ينقض أي: يقارب أن ينقض"³ لذا أدخلها البيضاوي ضمن تأويلاته باعتماد المجاز الذي يحتلّ عنده في تفسيره قصب السبق في تعاملاته اللغوية، ذلك أن القارئ لهذا التفسير يلحظ أن الرجل يتكرر عنده المجاز بقوة، حيث البلاغة كما مرّ من أخصّ آلياته التأويلية، مما يؤكّد وعي الرجل بأنّ التأويل محاولة لفهم المعنى الباطن الكامن في النصّ، وهو معنى لا يمكن الوصول إليه إلّا متى اتّسع أفق المؤوّل اللغوي والثقافي.

نستنتج في ضوء هذا أن البيضاوي يركز على التنوّع المعنوي داخل المجال اللغوي للآيات القرآنية وإخضاعه لمرجعية اللغة لذاتها، متجاوزاً التفسير الذي تقدمه اللغة ذاتها إلى رؤية وجه آخر يراه الأنسب لتخريجه؛ فقد رأينا معه أن اللفظ الواحد

1 - سورة الكهف، آية 77.

2 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، ص614.

3 - الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجاز القرآن، ص216.

يمكن أن يُقرأ أكثر من قراءة، بالإضافة إلى ظاهرة تعدّد المعاني: *les sens multiples*. وذلك ما عرض له من مسالك التوسّع عن طريق هذا الضرب من المجاز أو ذاك. بالإضافة إلى بروز عاملين في تأويل النصّ عنده أوّلهما سياسي حضاري لما لها من دور في تكوين شخصية الإنسان وفكره وعلمه وثقافته، بسبب شيوع الحشوية وسيطرتها على الساحة المعرفية، إلا "أنّ أصحاب التفسير العقلي، الذين اصطدموا بالحشوية، وضاقوا ذرعا بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط، بل يعارض العقل.

بهذا انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديما إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الأشاعرة؛ أما الثاني فهو "مذهبي معرفي ينطلق من التأسيسات الأشعرية للفكر الديني الذين توسّطوا بين الاثنين، يوفّقون بين المعقول والمنقول، ويتخذون طرقا وسطا بين الفريقين المتضادين، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطا"¹ التوفيق بين الرواية والدراية لتقديم فهم للنص من خلال آليات عاملة في هذا المجال المعرفي المستند على اللغة. إذا من خلال هذا يمكن القول إنّ الرجل يُعدّ بحق أحد أقطاب "التأويلية العربية القديمة التي اجتهدت لترسيخ قواعد بلاغة تأويلية، يحصل فيها التلاؤم والانسجام الشامل بين الفهم والنص ومقاصده وقيوده المنظومة"² يكون البيضاوي قد بلور لنفسه ضمن نطاق التأويلية العربية مجالا معرفيا اعتمد فيه النظر إلى النص على أنه شبكة من العلاقات الدلالية تحتاج إلى فكّ شفرات معانيها باعتماد آليات مختلفة من لغوية ونحوية واشتقاقية وموازيات نصية وقراءات قرآنية. بهذا يعتبر التأويل إجراء معرفي همه الوحيد إقحام عالم النصوص، ذلك أن "التأويل تفاعل معرفي بين بنية ذهنية وبنية نصية وبنية سياقية مؤطرة لهما، وبنية من النصوص الغائبة والعلوم المرجعية، ولذلك فإنه يحتوي

1 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (بتصرّف)، ج1، ص329.

2 - محمد بازي، التأويلية العربية، ص340.

التفسير باعتباره نظراً في الظواهر، إنه اصطناع لمفتاح الفهم، بلاغة لها أدواتها وحدودها لا إفراط ولا تفريط¹ التفاعل المعرفي ضمن نطاق التأويل ينشُد المعنى الكامن في باطن الألفاظ، وهذا باعتبار القرآن الكريم حَمَل أوجه، والوصول إلى معنى من خلال تعدّد المعاني باعتماد بنيات نصّية وسياقية، فهو يصطنع الفهم من خلال بلاغة لها آلياتها.

خاتمة



نأتي في الأخير إلى تجميع النتائج المتفرقة بين ثنايا فصول هذا البحث. حيث جاءت هذه الدراسة لتجيب عن مجموعة من الأسئلة تعتبر إشكالية البحث، والتي تتصل كلها بمحاولة التعرف على فكر شخصية كان لها صيتها في التراث العربي في التفسير و علم الأصول والمنطق والبلاغة، لكن الدراسة استهدفت من كل هذا جانب من جوانب اللغة والمتمثل في الدلالة، منطلقة من فكرة تراثية مهمة ترى أن الأصوليين توصلوا إلى أشياء لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون.

ومن ثم فقد كانت هذه الدراسة تتوخى الأطر الدلالية التي دارت في فلكها هذه الشخصية المتمثلة في «القاضي البيضاوي»، وللتعرف على ذلك كان لابد من اللجوء إلى أفكاره الموثقة في مؤلفاته وفي مختلف العلوم، إذ تجدر الإشارة إلى أن تناول البيضاوي للدلالة لم يكن في باب مستقل وإنما جاءت رؤاه المختلفة على شكل إجراءات تطبيقية متناثرة هنا وهناك، فما كان علينا إلا البحث عنها والتنقيب عليها للوصول إلى نظرة عن الدلالة عنده، ومن خلال ذلك توصلنا إلى النتائج التالية:

منهج البيضاوي قائم على الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية، فهي في فكره وحدة لا تتجزأ وكناء يكمل بعض لبناتها البعض، مازجاً بين العقل والنقل، ومسخرًا أغلب العلوم في خدمة توجهه الفكري والعقائدي. ولما كانت ثقافة الإمام البيضاوي متشعبة تضم مختلف العلوم: النّقلية والعقلية والأصولية واللغوية، وجاء أسلوبه ممزوجاً وملفوفاً بالتركيز يحتاج إلى تمعن في الدراسة.

فانطلاقاً من هذه الفكرة جاء أسلوب البيضاوي موجزاً قوياً يتسم بالدقة في التعبير، والإيجاز في الألفاظ، فأصبح لأسلوبه من مجموع هذه الخصائص ميزة واضحة خاصة. والرؤية الدلالية في التراث العربي لم يكن لها نطاق محدد وخاص به، وإنما جاء مبعثراً هنا وهناك في شكل إجراءات تطبيقية تتحدد من خلالها الرؤية الخاصة.

لتفسير "أنوار التزئيل وأسرار التأويل" أهمية بالغة وشهرة علمية متميزة في تاريخ التفسير الإسلامي؛ حيث اعتمد البيضاوي على نظريته الخاصة في الوصول إلى رؤية دلالية جاءت واضحة المعالم في شكل إجراءات تطبيقية في مؤلفاته خاصة في تفسيره «أنوار التزئيل وأسرار التأويل»، حيث كشف البحث عن أهم السمات التكوينية لمفهوم الدلالة لدى علماء العربية من لغويين ونحاة وأصوليين وبلاغيين .

سعى هذا البحث إلى محاولة تأصيل المفاهيم الفكرية والأبعاد الدلالية لدى البيضاوي، والعودة بها إلى جذورها الأولى التي كانت مزيجاً من الثقافات الإسلامية الأصولية والمنطقية والكلامية .

كانت الكلمة أساس الخطاب اللغوي عند البيضاوي، ويتضح ذلك من إدراكه للاشتقاق باعتباره أداة تطويرية للغة لأنه يمنح المستعمل والباحث التعدد المعنوي. حيث كانت المرجعية الفكرية للبيضاوي مؤطرة بأسس معرفية لا يُستهان بها البتة، باعتبارها مُحَصَّلة ممارسته اللغوية داخل مدوناته.

الاختلاف اللغوي هبة إلهية إما بالتوفيق أو بالاقتدار على الاصطلاح، حيث يؤكد البيضاوي أن التساوي النهائي بين منطقيين ولغتين غير وارد. والدلالة عند البيضاوي جاءت كحدث في ثنايا لغته، وتحليله التركيبي للآيات للوصول إلى المعنى. إدراك البيضاوي لقيمة الصوت والدلالة الصوتية في اللغة العربية، وربطه لها بالنص القرآني أثناء قراءته المتعلقة بالتزئيل الصوتي له المؤثر في المعنى، مع إدراكه لقضية الزيادة في المبنى تزيد في المعنى في بعض الألفاظ التي ذكرها، لما لها من تأثير مباشر في الصيغة الإفرادية.

التقسيم الثلاثي عنده ينبنى على أساس التمايز في دلالة أقسام الكلمة على المعاني التي وضعت لها، إضافة إلى مراعاة اعتباري الشكل والوظيفة أو المبنى والمعنى.

والتطور والانتساع في استخدام المصطلح خاصة ما تعلّق بالاسم الذي تعلّق بفكرة الكلام وتعريفه وبثنائية اللفظ والمعنى ومسائل الإيمان، ذلك أن الأسماء ما وُضعت إلا للدلالة على المسميات.

أجاز البيضاوي ما أجازهُ العقل، ومرة يُنكره، ما جعلنا نستدلّ أنه حيال تذبذب، إلا أن مردّ ذلك تأثير الروح الاعتزالية في قلمه بسبب تفكير الرجل بعقلين عقل أشعري يفكر به، وعقل معتزلي يردّ به على الخصوم من أهل النحل الملحدة.

اتّضح من خلال البحث أنّ مفهوم الدلالة لدى البيضاوي قد اتسع وتداخل مع بعض المفاهيم وارتكز على جملة من القضايا الدلالية، أهمها: اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول، والفصل بين الاسم والمسمى، وتصوّره لحدوث المعنى القائم على الذهني. حيث تعلّق المسمى بالذات القائمة في العالم الخارجي، وللتصورات الذهنية القائمة في ذهن المتكلّم عند البيضاوي.

فكرة نشأة اللغة و ما دار حولها من نقاشات في التراث العربي لم يكن البيضاوي بمعزل عنها، وهو ما تجلّى في نظريته للقضية ككل، لكن رؤيته جاءت بنوع من التردد مما انعكس على باقي المباحث الدلالية عنده، إلا أن هذا لم يمنعه من القول بالاصطلاح و إبداء رأيه من بعض القضايا.

قضية الترادف التي يقوم مفهومها لدى البيضاوي على ركنين أساسيين أولهما: ندرة الترادف التام، والآخر: شيوع الترادف النسبي، والمشارك اللفظي التي أسالت الكثير من الخبر حول وجودها من إنكارها جاءت عند البيضاوي واضحة المعالم خاصة وأنه اتخذها كآلية تخول له تطويع مفردات اللغة كي تنساق مع رؤيته الدلالية، حيث أعطى للسياق والقرائن النحوية الأهمية البالغة في تحديد دلالة الألفاظ المشتركة.

تركيز البيضاوي في تعامله مع اللغة على الذهني بداية من المجاز العقلي والعلاقة الغير معللة بين الدال والمدلول والتي هي بدورها ذهنية ومن كل هذا أن الألفاظ تدل على المعاني الذهنية وليس الموجودات الخارجية.

أدرك البيضاوي الفرق بين المعنى والدلالة خاصة ما تعلق بالتأويل، فالمعنى لديه هو ما يفهم من ظاهر النص بعد تفسير مفرداته لغوياً ، أمّا الدلالة فهي عملية الاستدلال على معانٍ أُخر في النص ، كأن تكون مجازية أو فقهية أو تشريعية. والمستوى التطبيقي للمعنى في النص القرآني واحداً من الأركان الثلاثة التي يقوم عليها علم أصول الفقه، وأن كثيراً من الأحكام الشرعية إذا ما أريد استنباطها بدقة، فأن ذلك يعتمد على عمق التحليل الدلالي لمكونات نصها.

أدرك البيضاوي أثر الاستعمال في تحديد دلالة اللفظ الذي يعتمد على قصد المتكلم الاستعمالي، لذا فالجهاز في مفهوم البيضاوي هو خروج اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر وفق اعتبارات يجب مراعاتها ليوصف بكونه مجازاً، كما أدرك أن وجود المجاز يمثل وظيفة لغوية تعبيرية تمنحنا مستويين من دلالة الكلام مستوى إخباري وآخر فني بما يوفره من سعة ودقة في التعبير فضلاً عن جمالية الدلالة المجازية، وبفضله تمتلك اللغة ديمومتها وحيويتها على مسار التطور الحضاري.

توصّل البيضاوي في إدراكه مفهوم السياق بشقيه اللغوي والحالي، وأهميته في تحديد المعنى وتجسد هذا الإدراك على مستويين نظري وتطبيقي خاصة ما تعلق بالترادف والمشارك اللفظي ، مما يدل على وصوله إلى نتائج جديرة بالاهتمام مهدت للوصول إلى نظرية متكاملة في السياق.

إدراك البيضاوي للسياق اللغوي والحالي ودوره في دراسة المعنى من خلال إدراكه للقرائن اللفظية والحالية ، كما أدرك مصطلح السياق الذي اقترن لديه بـ (سياق النظم)، وما تعلق بالإعجاز القرآني. حيث يعتبر التأويل عند البيضاوي إجراء

معرفي همه الوحيد اقتحام عالم النصوص، ذلك أن التّأويل تفاعل معرفي بين بنية ذهنية وبنية نصية والسياق ، بلاغة لها أدواتها وحدودها. حيث يشترك في فضاء التّأويل عند البيضاوي آليات عاملة في الحقل منها (المعجم، والنحو، والتراكيب البلاغية (المجاز)، خطاب، نص) آليات السياق على سبيل المثال لا الحصر (الموسوعة، النصوص، المذهب العقائدي، التوجه الأصولي الفقهي والكلامي، الأطر الزمكانية).

في النهاية نأمل أن نكون حقّقنا إضافة نوعية إلى صرح الدراسات الدلالية التراثية التي نحن في أمسّ الحاجة إليها، لنطلّ من خلالها على ذاك التراكم المعرفي الذي يستحقّ العناية والاهتمام أكثر إذا أردنا تحقيق ارتقاء نوعي في مجال الدراسات اللغوية والدلالية.



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

الألف

1. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو أمريكية، د ط، 2003.
2. إبراهيم أنيس، اللغة بين القومية والعالمية، دار المعارف، مصر، د ط، د ت.
3. إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
4. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تح محمد مِرابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
5. أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1998.
6. أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
7. أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر، القاهرة، د ط، د ت.
8. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د ط، 1961.
9. أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2004.
10. أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط7، د ت.

11. أحمد حسن فرحات، الفكر الإسلامي مفهومه معالمه، دار عمان، ط1، 2003.
12. أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2000.
13. أحمد عبد الباسط حامد، من قضايا أصول النحو عند علماء أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2014.
14. أحمد عبد التواب الفيومي، علم الدلالة اللغوية دراسة تطبيقية على القرآن الكريم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2010.
15. أحمد عرابي، جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010.
16. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.
17. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، مصر، ط5، 1995.
18. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1983.
19. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي والنقدي عن العرب، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، د ط، 2001.
20. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلاص الوفا، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
21. الإسفراييني، التبصير في الدين، تح كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

22. الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح حمودة غرابه، مطبعة مصر، القاهرة، د ط، 1955.
23. الأنباري أبو البركات، أسرار العربية، تح فخر صالح قدراه، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995.

الباء

24. الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 2000.
25. الباقلاني، التمهيد، تح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، د ط، 1957.
26. بثينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي (آليات القراءة وسلطة التناص)، دار رؤية، تونس، ط1، 2014.
27. البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د ط، د ت.
28. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ج1، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، د ت.
29. ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1996.
30. ابن جنّي، الخصائص، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، د ط، د ت.
31. ابن خلدون، المقدمة، تح عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، سوريا، ط1، 2004.

32. ابن رشيّق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1981.
33. ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، تح محمد حسن الطيّان ويحي مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، د ط، د ت.
34. ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1980.
35. ابن فارس، الصّاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط، 1997.
36. ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تح شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
37. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994.
38. ابن يعيش، شرح المفصّل للزمخشري، تح إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
39. البضاوي، الغاية القصوى في دراية الفتوى، تح علي محي الدين علي القرهداغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
40. البضاوي، أنوار التّزّيل وأسرار التّأويل، تح محمود عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
41. البضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي، تح نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 2012.
42. البضاوي، شرح أسماء الله الحسنى، تح خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

43. البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تح عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
44. البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تح شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2008.

التاء

45. تحسين عبد الرضا، الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث، دار دجلة، الأردن، ط1، 2011.
46. تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، د ط، 2000.
47. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دارالثقافة، المغرب، د ط، 1994.

الشاء

48. الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تح محمد صالح موسى حسين، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط2، 2013.

الجيم

49. الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط6، 1960.
50. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د ت.
51. جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، د ت.

52. الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، 1950.
53. الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تح عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ.

الحاء

54. حاتم صالح الضامن، علم اللغة، مطبعة التعليم، الموصل، العراق، د ط، 1989.
55. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدر العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008.
56. حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
57. حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 1998.
58. حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000.
59. حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، دط، 2010.
60. حمودة غرابة، الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، د ط، 1973.

الحاء

61. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003.
62. الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تح نيرج، أوراق شرقية، بيروت، لبنان، ط2، 1993.

الذال

63. الذواودي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة في منهج التأويل الأصولي)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

الراء

64. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح محمد سيد كيلاي، دارالمعرفة، بيروت، لبنان، دط، د ت.

الزاي

65. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، مصر، ط2، 1992.
66. زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، ط1، 1974.
67. ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، د ط، د ت.

السين

68. سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2010.
69. السعيد شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د ط، 2005.

70. السكاكي، مفتاح العلوم، تح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
71. سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات إتحاد كتاب العرب، د ط، 1996.
72. سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، مكتبة التنوير، بيروت، ط1، 2010.
73. سبيويه، الكتاب، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1982.
74. السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د ط، 1996.
75. السّيرافي، شرح كتاب سبيويه، تح رمضان عبد التواب ومحمود فهمي حجازي محمد هاشم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1986.
76. السيوطي، المظهر في علوم اللغة وأنواعها، تح محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار التراث، القاهرة، ط3، د ط، دت.
77. السيوطي، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان، مصر، د ط، 2000.

الشيخ

78. الشريف الجرجاني، التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
79. الشريف الجرجاني، التعريفات، تح مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، المغرب، ط1، 2006.

80. الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجاز القرآن، تح محمد عبد الغني حسن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2012.
81. الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، ط 1، 2006.
82. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.

الصاد

83. صابر حباشة، تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، دار الحامد، عمان، الأردن، ط1، 2011.
84. صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية، دار الفضيلة، السعودية، د ط، د ت.
85. صالح سليم عبد القادر الفاخري، الدلالة الصوتية في اللغة العربية، د ط، د ت.
86. الصّبّان، حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د س.
87. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط16، 2004.
88. صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، عام 2008.
89. صلاح الدين محمد أحمد، التصوير المجازي والكنائي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1، 1988.

الطاء

90. طارق النعمان، اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1994.

العين

91. عبد الرحمن أحمد البوري، اللغة العربية أصل اللغات كلها، دار الحسن، عمان، ط1، 1998.
92. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العالم للملايين، بيروت، ط1، 1996.
93. عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، دار الكتب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2010 .
94. عبد القادر عبد الجليل، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2010.
95. عبد القادر محمد الحسين، إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، المشرق للكتاب، دمشق، ط1، 2010.
96. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمد محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت.
97. عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1981.
98. عضد الدين الإيجي، المواقف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
99. علي أبو المكارم، الحملة الفعلية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط1، 2007.

100. علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.
101. علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
102. علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، عام 1986.
103. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، د.ت.
104. علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، نهضة مصر للطباعة، مصر، ط3، 2004.
105. علي محمد حسن العمّاري، قضية اللفظ والمعنى وأثرهما في تدوين البلاغة حتى عصر السكاكي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1999.
106. علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي من أول القرن الخامس إلى نهاية القرن السابع، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

الغين

107. غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط2، 2000.
108. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

الفاء

109. فاضل مصطفى الساقى، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، د ط، 1977.

110. فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر سوريا، ط2، 1996.
111. فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1938.
112. فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح طه جابر العلواني، مطبعة مؤسسة الرسالة، د ط، د ت.
113. فخر الدين الرازي، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تح أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ط1، 1992.
114. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

القاف

115. القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
116. القاضي عبد الجبار الهمداني، الأصول الخمسة، تح فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط1، 1998.
117. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، د ط، د ت.
118. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، الدر التونسية للنشر، د ط، د ت.

الكاف

119. كمال محمد بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، ط9، عام 1986.

الميم

120. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، د ت.
121. محمد الزحيلي، القاضي البيضاوي المفسر الأصولي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1988.
122. محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج، الرياض، السعودية، ط1، 1427هـ.
123. محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
124. محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط1، 2001.
125. محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون و منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
126. محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها، دار ابن خزيمة، الرياض، السعودية، ط1، 2005.
127. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، د ت.
128. محمد بن جهمان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات، دمشق، ط1، 2008.

129. محمد بوعزة، استراتيجيات التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
130. محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1980.
131. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000.
132. محمد حسين علي الصغير، تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في علوم القرآن، دار المؤرخ العربي، لبنان، د ط، د ت.
133. محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط1، عام 2000.
134. محمد علي أبو رتاب، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د ط، د ت.
135. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
136. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 2009.
137. محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2009.
138. محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999.
139. محمود السعران، علم اللغة "مقدمة للقارئ العربي"، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت.

140. محي الدين شيخ زاده، حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي،
تح محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
141. محي الدين محسّب، علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجاً،
دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
142. مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدراية مبادئ لتأصيل البحث التأويلي
العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، د ط، 2007.
143. مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو
العربي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2012.
144. مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار
الهجرة، إيران، قم، ط2، 1405 هـ.
145. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب
العربي، بيروت، لبنان، ط3، د ت.
146. مكّي درّار وسعاد بسناسي، المقررات الصوتية في البرامج الوزارية
للجامعة الجزائرية، دار أم الكتاب، مستغانم، الجزائر، ط3، 2013.
147. مكّي درّار، الجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، دار أم الكتاب،
مستغانم، الجزائر، ط3، 2014.
148. مكّي درّار، ملامح الدلالة الصوتية في المستويات اللسانية، دار أم
الكتاب، مستغانم، الجزائر، طبعة خاصة، 2012.
149. الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح محمد زينهم محمد
عزب، مكتبة القاهرة، ط1، 1991.
150. مندرعياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا،
ط1، 1996.

151. منذر عياشي، قضايا لسانية وحضارية، دار طلاس، دمشق، ط1، 1991.
152. منقور عبد الجليل، النص بين الدلالة والتأويل قراءة في خطاب التراث الأصولي، مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، ط1، 2004.
153. منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001.
154. مهدي المخزومي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
155. موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، دار الأوائل، سوريا، ط1، 2002.
156. مولود السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية والوضعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

النون

157. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008.
158. نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د ط، 1992.

الهاء

159. الهادي الخطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط1، 1998.
160. هادي فخر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل، الأردن، ط1، 2007.

161. هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2012.

الواو

162. وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

الياء

163. يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي "الاستراتيجية والإجراء"، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2007.

المقالات

164. أحمد محمد قدور، مقدمة لدراسة التطور الدلالي في العربية الفصحى في العصر الحديث، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، جانفي، فيفيري، مارس، 1986.
165. ابن أحمد بن علي، الترادف في العربية في ضوء القراءات القرآنية، مجلة مطارحات في اللغة والأدب، العدد 4، ديسمبر 2015، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان.
166. حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص، مجلة جامعة القادسية في الآداب والعلوم الإنسانية، العددان 1 و2، المجلد 7، 2008.
167. عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التأويل التأسيس والمصطلح والدلالة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، العدد 2، المجلد 5، 2005.

168. عبد الله عبد الغني سرحان، التدبر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التفسير، والتأويل، والبيان، والاستنباط، والفهم، أوراق عمل الملتقى العلمي الأول لتدبر القرآن الكريم، المملكة العربية السعودية، 2009.
169. فضل حسن عباس، أثر اللغة في تذوق معاني القرآن الكريم وفهمه، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد 1، 2005.
170. مليكة حفان، إعجاز القرآن بين مبادئ اللغة وأصول العقيدة، مجلة علوم إنسانية، جامعة فاس، المغرب، العدد 34، صيف 2007.
171. ياسر عتيق محمد علي، الدلالة السياقية ونظائرها عند الأصوليين وأهميتها في فهم مقصود الخطاب، جامعة عدن، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد 35، يوليو - ديسمبر، 2012.

المراجع الأجنبية

- 178- Language its Nature Development and Origine by otto jespersen published 1922 by g.allen and unwinn in London.
- 179- Georges mounin, dictionnaire de la linguistique, quardrige/puf, 4 édition, 2006.
- 180- Bert Peeters, le transculturel: sémantique, pragmatique, axiologie, la linguistique, revue la société internationale de linguistique fonctionnelle, volume 39, 2003-1, presses universitaires de France, paris.



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة.....	أ - ر
مدخل	1
الفكر	3
الدلالة	6
قضية اللفظ والمعنى	11
الأصوليون	20
المناطقة.....	26
النحاة	28
البلاغيين	31
القاضي البيضاوي	34
الفصل الأول: المرجعية الفكرية لدى البيضاوي	38
الخلاف العقائدي وجذور المذهب.....	40
المذهب الأشعري أصوله ومنهجه.....	44
القدرية.....	46
الجهمية.....	49
المعتزلة.....	54

61.....	التوحيد
67.....	العدل
70.....	الوعد والوعيد
72.....	المنزلة بين المنزلتين
74.....	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
76.....	أصول الفكر الأشعري
77.....	أبو الحسن الأشعري
82.....	عقائد الأشاعرة
82.....	وجود الله
87.....	رؤية الله
88.....	أفعال العباد
88.....	مرتكب الكبيرة
88.....	الحسن والقبح الشرعيان
89.....	التطور الفكري للمذهب الأشعري
90.....	وجود الله وحدوث العالم
94.....	صفاته
98.....	الكسب

100.....	رؤية الله في الآخرة.
103.....	كلام الله.
الفصل الثاني: المستويات اللغوية وعلاقتها بالمعنى عند	
106.....	البيضاوي.
107.....	البناء الدلالي عند البيضاوي
113.....	دلالة اللفظ المفرد عند البيضاوي
116.....	المستوى الصوتي الإيحائي
126	تقسيمات اللفظ المفرد
129	الاسم
134	الاسم والمسمى
135	الاسم غير المسمى
143.....	تقسيم الأعلام عند البيضاوي.
145.....	دلالة الفعل.
148	الحرف وأبعاده الدلالية
149.....	العلامة اللغوية عند البيضاوي.
150.....	تصور البيضاوي حدوث المعنى.
161.....	تعدد اللفظ وتوحد الدلالة عند البيضاوي

163.....	الترادف بين الإنكار والإثبات
166.....	تعدّد الدلالة وتوحد اللفظ عند البيضاوي
168.....	النزاع في المشترك
169.....	دور السياق والقرينة في تعيين دلالة المشترك
173.....	الفصل الثالث: بلاغة تأويل الخطاب القرآني لدى البيضاوي
176.....	حقيقة اللغة بين التوقيف والاصطلاح
177.....	التوقيف الإلهي
185.....	بلاغة المجاز وعلاقته بالمعنى
186.....	المجاز
194.....	تأويل الخطاب القرآني عند البيضاوي
201.....	التأويل عند البيضاوي
202.....	فهم القرآن بين التفسير و التأويل
203.....	الفهم والتفسير والتأويل
212.....	معنى لفظ تأويل في تفسير البيضاوي
218.....	آليات التأويل اللغوي عند البيضاوي
220.....	آلية الاشتقاق
222.....	البعد التّحوي في التّأويل عند البيضاوي

223	دور البلاغة في تأويل البيضاوي
225	صلة البعد النّحوي بالبلاغة في تأويل البيضاوي
226	القراءات القرآنية وأبعادها الدّلالية
228	معطيات حول السورة
230	الموازيات النصية
232	نماذج تأويلية من مدونة البيضاوي

خاتمة

241.....	
----------	--

المصادر	قائمة
---------	-------

247.....	والمراجع
----------	----------

266.....	الفهرس
----------	--------