

مقاربة الحقيقة الدينية في الإسلام بين أهل الظاهر وأهل الباطن

شارفي عبد القادر

ماجستير فلسفة

جامعة حسينية بن بوعلي بالشلف

الثابت 027424838

الجوال 0776247306

Ch_abdlk02@yahoo.fr

ملخص

هناك قراءتين متداولتين للحقيقة الدينية بكل أبعادها في الإسلام، وتستند كل منهما إلى النص باعتباره المصدر والأساس لهذه الحقيقة. غير أن وحدة المصدر لم تلغ الاختلاف، والسبب في ذلك يرجع أساساً في نظري إلى الحامل لهذا النص ألا وهو اللغة، وبذلك يصبح سبب الاختلاف هو اللغة في ذاتها، انطلاقاً من إشكاليات لغوية أساسية. كأصل اللغة، والحقيقة والمجاز، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، إلى غير ذلك.

من هذا المنطلق برزت قراءتين عامتين لهذا النص، الأولى تنحصر في ظاهر النص، والأخرى تتعداه إلى معاني باطنية. وقد أخذت هذه الدراسة الموجزة على عاتقها البحث في منطلقات كلا القراءتين ومبررات كل منهما، لتنتهي إلى أن القراءة الظاهرية تنطوي على بعد باطني يبرز على مستوى التأويل، مما يجعل القراءة الباطنية للحقيقة الدينية تكتسب مشروعيتها من خلال عدم وجود دلالة ظاهرة مطابقة للفظ الذي دلّ عليها. وهو ما انتهت إليه هذه الدراسة في شكل تساؤل حول صحة دعاوى قراءة أهل الظاهر.

مدخل :

قي سياق الثقافة السنية الرسمية . فالقرآن ظاهر لا باطن فيه ، تلك هي المسلمة التي على أساسها تم رفض القراءات الباطنية ، ومنها القراءة الصوفية للقرآن . فهل فعلا القرآن ظاهر لا باطن فيه ، أم أن وراء ظاهره باطن بإمكان العارفين من أهل الحق الوقوف عليه ؟ تلك هي الإشكالية التي سيتناولها هذا البحث بالمعالجة .

القرآن الكريم بين الظاهر والباطن .

— موقف أهل الظاهر :

إن مصطلح أهل الظاهر أطلق في نظر مؤرخي الفرق والمذاهب الإسلامية على أولئك الذين وقفوا عند ظاهر النصوص في مسائل العقيدة رافضين لكل تأويل ، وعلى أولئك الذين تسموا بالظاهرية في مجال الفقه الرافضين للقياس والاستحسان وغيرهما مكتفين بظاهر النص (القرآن والسنة الصحيحة) كأصلين للتشريع .

ونجد عند الشهرستاني تحديدا لهذا الاتجاه ميرزا موقفه في مسائل العقيدة ، فيقول : « احمد بن حنبل ، وداود بن علي الأصفهاني ، وجماعة من أئمة السلف جروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن انس ، ومقاتل بن سليمان وسلوكوا طريق السلامة ، فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل ، بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات ، وإن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه مقدره ، وكانوا يجتززون عن التشبيه . أما حجتهم في ذلك كما يوردها الشهرستاني :

إحدهما : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ) [سورة: آل عمران - الآية: 7] . فنحن نحترز من الزيف.

والثاني: أن التأويل أمر مضمون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري تعالى بالظن غير جائز فرمما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقنا في الزيف ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم كل من عند ربنا آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكنا علمه إلى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه»^d.

وإذا كان ذلك كذلك في مسائل العقيدة ، فإن الأمر في مجال الفقه ينطوي في ذاته على رفض المجاز على الأقل في القرآن ، وهو موقف داود بن علي الأصفهاني (ت 297 هـ) الذي يرجع إليه نشوء المذهب الظاهري في مجال الفقه « مع العلم أن المجاز من الأساليب العربية في التأويل . وبذلك يمكننا أن نستنتج بان الموقف الظاهري هو الموقف الرافض للتأويل .

لكن إذا ما نظرنا إلى هذا المصطلح (أهل الظاهر) من وجهة رفض القراءة الباطنية للحقيقة الدينية ، فإننا سنجد الرافضين لها لا يقتصر على مفهوم أهل الظاهر كما تحدد

لقد مثل القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين مركز استقطاب لمختلف معارفهم وعلومهم ، ذلك أن الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير للقرآن غير أن هذا التفسير كان محل اختلاف وتنازع بين مختلف التيارات والاتجاهات التي جعلت من النص الديني سندا يبرر مواقفها، الأمر الذي أدى إلى أن « كل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس ، وإلى اتخاذ هذا النص سندا على موافقته للإسلام ، ومطابقته لما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام»^a.

سنقتصر في هذه المداخلة على الدائرة السنية دون الدائرة الشيعية ذلك انه في ظننا أن هذه الدائرة تنتمي في جلها إلى تيار الباطن عكس ما هو واقع في الدائرة السنية التي حاول تيار الباطن أن يشق طريقه وبصعوبة كبيرة لاختراقها وتوطيد أقدامه فيها ، وقد كان الاتجاه الصوفي الممثل الأبرز لهذا التيار في هذه الدائرة .

الخطاب الصوفي ووجه المعارضة :

لقد كانت التجربة الصوفية في بدايه أمرها ذات طابع خاص يعبر عن حالة وجدانية انفعالية يتميز بها هذا الصوفي أو ذاك ، إلا أنها سرعان ما عبرت عن نفسها في صياغات نظرية منتقلة من الطابع الذاتي إلى مستوى العلم أين تتحول التجربة إلى نظرية ، مؤسسة لخطاب مستوف لشروطه التعبيرية والابلاغية والاقناعية لمضامينه التي يجمعها ، ذلك ما نلمسه بوضوح في كتابات محي الدين بن عربي الصوفي البارز .

إن مضمون الخطاب الصوفي كما صاغه بن عربي ليس في محصلته إلا قراءة للخطاب الإلهي ممثلا أساسا في القرآن الكريم ، حيث تمثل جماع الفهم للمعاني والمقاصد التي يتضمنها هذا الخطاب ، وما ذلك إلا لكون التجربة الصوفية الإسلامية في أساسها مشروطة في وجودها بالقرآن الكريم ، إذ لا وجود لها إلا بقدر ما يساعدها القرآن على الوجود . كما أنها تقدم نفسها كقراءة مشروعة حصلت على درجة الفهم لما هو عليه الخطاب الإلهي في ذاته ، وفي ذلك يقول ابن عربي : « اعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فاني أعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه»^b.

غير أن هذه القراءة التي تضمنها الخطاب الصوفي قد قوبلت بالرفض والاستنكار إلى درجة اتهام أصحابها والتشكيك في عقيدتهم ، يقول السيوطي في الإتيقان : « وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير . قال ابن الصلاح في فتاويه : وجدت عند الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر ، انه قال : صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير فان كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر » . كما نقل السيوطي عن النسفي في عقائده « النصوص على ظاهرها والعدول إلى معان يدهيها أهل الباطن الحاد»^c . القراءة الصوفية هي ضرب من التفسير ، إلا انه تفسير يفتقر للمشروعية

فدعاه فقال : يا أعرابي أتبرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال : يا أمير المؤمنين (وأعاد قصته مع مقرئه) فقال عمر : ليس هكذا يا أعرابي ؛ قال : فكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : إن الله بريء من المؤمنين ورسوله » (...) فأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ألا يقرئ الناس إلا عالم باللغة ، وأمر أبا الأسود فوضع النحو .^٥

فإذا كان النحو يقوم معاني القرآن ، فإن هذه المعاني لا تنضبط فقط بحركات الإعراب ، وإلا اخذ اللفظ على ظاهره ، الأمر الذي جعل بعض المفسرين يرفضون الوقوف على ظاهر العربية معتبرين ذلك ضرباً من ضروب التفسير بالرأي المنهي عنه ، وهو ما يوضحه الغزالي بقوله : « أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيه من الاختصار والتقديم والتأخير... فمن الإيجاز بالحذف والإضمار كقوله تعالى: (وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا) [سورة: الإسراء - الآية: 59] معناه آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها ، فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ، ولم يدبر أنهم بماذا ظلموا غيرهم أو أنفسهم.

وقوله تعالى: (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ) [سورة: البقرة - الآية: 93] أي حب العجل ، فحذف الحب »^٦.

إن السماع والنقل الذي يشترطه الغزالي في التفسير ، فيه إشارة إلى ربط التفسير بالمأثور ، وهو ما مثل اتجاهها معينا في التفسير كان الطبري من أهم ثنائيه ، « فكتاب الطبري الكبير في تفسير القرآن هو جماع التفسير المأثور ومنتهى ذروته »^٧ ، وهذا الاتجاه يرى بان معاني القرآن من المسائل الوقفية التي لا يجوز الخوض فيها ، إلا ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، الأمر الذي يجعل من الخبر أو الأثر المرجع في التفسير ، إلى درجة أن الصحابة لم يكونوا يتجرؤون على تفسير بعض الآيات من عند أنفسهم . فقد « سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن تفسير حرف من القرآن فقال : أي سماء تظلني وأي ارض تقلني ، وأين اذهب ، وكيف اصنع ، إذا قلت في حرف من كتاب الله بغير ما أراد تبارك وتعالى »^٨ . كما أن السماع والنقل يمكنه أن يدل على المعرفة بالأساليب البلاغية للسان العربي ، وما يُعصّد ذلك أن الصحابة لم يقفوا بالتفسير عند حدود الخبر والأثر ، فما صح عن ابن عباس ، والملقب بترجمان القرآن ، انه قال : « إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر ، فإن الشعر ديوان العرب » ، وسئل عن قوله تعالى : (وَيُنَبِّئُكَ فَطَهْرٌ) [سورة: المدثر - الآية: 4] قال : « لا تلبس ثيابك على غدر ، وتمثل بقول غيلان الثقفي :

فاني بحمد الله لا ثوب غادر

لبست ولا عن سوء أتقنع

كما سأل رجل عكرمة ، وهو من الصحابة ، عن الزنيم قال : هو ولد الزنى ، وتمثل بيت من الشعر :

زنيم ليس يعرف أبوه

بغى الأم ذو حسب لئيم^٩

سلفا ، بل يتعداه لأولئك الذين قالوا بالتأويل من الفرق الكلامية كالمعتزلة والاشاعرة وغيرهم ، وكل المذاهب الفقهية بمختلف مدارسها في الدائرة السننية ، ومن جهة أخرى فإن القائلين بالباطن لا يحصرن اتهامهم لخصومهم على أهل الظاهر بالمعنى المحدد سلفا أيضا ، بل يمتد ليشمل غيرهم من القائلين بالتأويل ، وبعبارة أدق كل رافض لرؤيتهم ومنهجهم .

وبناء على ذلك فإن مفهوم أو مصطلح أهل الظاهر يتجاوز حدود ذلك التصنيف الذي وضعه مؤرخو الفرق والمذاهب ، بل الأصح فيه انه يصدق على أولئك الذين يصدرن في رؤيتهم للحقيقة الدينية في أبعادها العقائدية والعملية والأخلاقية عن نظرة بيانية يؤسسها منطق اللغة العربية سواء من حيث النظم والإعراب أو من حيث تنوع الأساليب التعبيرية . إن جوهر الاختلاف بين النظرة الظاهرية البيانية ، والنظرة الباطنية التي يصدر عنها المتصوفة قائم في مستوى اللغة . فالمعاني والدلالات التي يستنبطها المتصوفة من القرآن الكريم تتجاوز السياقات اللغوية التي صيغ فيها الخطاب ، كما أن جوهر اتهام أهل الظاهر للصوفية قائم في عدم احترامهم لتلك السياقات اللغوية .

منطلقات أهل الظاهر .

ينطلق أهل الظاهر من المقدمة التالية ، وهي أن القرآن الكريم قد بين أحكامه الاعتقادية والعملية والخلقية ، وهي المرادة لله تعالى من خطابه ، مستنديين في ذلك إلى الآيات التالية :

قوله تعالى : (وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَيْنَا هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) [سورة: النحل - الآية: 89] وقوله تعالى : (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) [سورة: آل عمران - الآية: 138] . بيان لما اشتمل عليه من مختلف الأحكام ، ووسيلة البيان هي اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم. (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة: يوسف - الآية: 2] ، وقوله تعالى : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) [سورة: الشعراء - الآية: 195]

بناء على ذلك يصح اللسان العربي بما هو عليه عند ذلك العربي الوسيلة التي بها يدرك المخاطب وهو المكلف معاني ومقاصد الخطاب الإلهي ، واستنباط مختلف أحكامه ، والجهل به يترتب عنه بالضرورة إخلال بالمعنى ، وبالتالي عدم إدراكه على الوجه الصحيح . من ذلك إعراب الكلمات ، قال بن عطية : « إعراب القرآن أصل في الشريعة ، لان بذلك تقوم معانيه التي هي الشرع » ، ومن أسباب ذلك ما أورده القرطبي في تفسيره « عن أبي مليكة قال : قدم أعرابي في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال : من يقرئني مما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ؟ قال : فاقراه رجل « براءة » ؛ فقال : « إن الله بريء من المشركين ورسوله » بالجر ، فقال الأعرابي : أو قد بريء الله من رسوله ؟ فإن يكن الله بريء من رسوله فانا أبرأ منه ؛ فبلغ عمر مقالة الأعرابي

وبذلك اعتبر ابن عباس أول المفسرين وبالتالي رائد الدراسات اللغوية في النصوص العربية ، ويمكن القول بأنه المؤسس لما يسمى بالتفسير اللغوي والبلاغي .

اللغة العربية من حيث إعرابها ، وأساليبها في التعبير هي المقياس الذي يحتكم إليه في الوقوف على معاني الخطاب الإلهي ، بل إنها بذلك سلطة مرجعية لا يمكن الخروج عن حدودها ، إلى درجة أن أصبح التفسير جاعلا من الخبر والأثر يحتل المرتبة الثانية بعد المرتبة التي تحتلها المعرفة باللغة العربية؛ ذلك ما نلاحظه عند اللوسي في تحيده لغرض التفسير في انه « البحث عن كيفية النطق باللفظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح ما أبهم في القرآن ونحو ذلك » ، ولتحقيق هذا الغرض يشترط اللوسي على المفسر معرفته بأمور : « الأول: علم اللغة لان به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع ، ولا يكفي البسير إذ قد يكون اللفظ مشتركا وهو يعلم احد المعنيين والمراد الآخر فمن لم يكن عالما بلغات العرب لا يحل له التفسير ... الثاني : معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو ... الثالث : علم المعاني والبيان ويعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى ، وبالتالي خواصها من حيث اختلافها، وبالتالي وجوه تحسين الكلام وهو الركن الاقوم »¹.

مشكلة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم

إن المبدأ الذي اعتمده أهل الظاهر كمنطلق للتفسير، والمتمثل في اللغة أساسا ، قد اصطدم بقضية أساسية يقوم عليها النص، وهي مسألة المحكم والمتشابه، مما جعل هذا الموقف يتلمس الحلول لهذه المسألة في سعة اللغة العربية .

ما هو معروف أن القرآن الكريم ليس كله بمحكم ، كما انه ليس كله بمتشابه . حيث جاء في قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [سورة: آل عمران - الآية: 7] ، ومن شأن المتشابه أن يؤدي إلى الوقوع في التعارض سواء على مستوى الأحكام العملية أو الأحكام العقائدية. فإذا كان الأمر بالنسبة للأحكام العقائدية يكفي الإيمان كما قال رجال السلف — كما نص على ذلك الشهرستاني — دون السؤال عن « كيف » و « لماذا » لكون ذلك ليس من شرائط الإيمان وأركانه ، فانه بالنسبة للأحكام العملية لازم وضروري . ذلك انه بالنسبة لهذه الأحكام ، والتي هي الأحكام الشرعية التي يقول بها هذا الفقيه بالنسبة لهذه المسألة أو تلك إنما تستنبط عن أدلتها اليقينية ، وعلى رأس هذه الأدلة النص القرآني ، ولما كان القرآن ليس كله محكما، مع العلم بان القرآن لم يعين ما هو المحكم وما هو المتشابه، كما لم يرد عن الرسول صلى الله عليه وسلم تعيين في ذلك، كان من اللازم على علماء أصول الفقه تمييز المحكم من المتشابه في ألفاظ النص وعباراته ، ورد المتشابه إلى المحكم لتفادي الوقوع في التعارض بين الأحكام الشرعية.

تلك المهمة هي بعض من كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول ، والتي تعتبر في نظر الغزالي عمدة أصول الفقه² ، وما انتهى إليه البحث الأصولي هو أن ميز بين ألفاظ النص من حيث دلالتها على المعنى سواء على مستوى الحقيقة أو المجاز ، فكان النص والظاهر والمؤول والمشترك والمجمل ... ومرد ذلك كله إلى المحكم والمتشابه ، ذلك ما يراه البيضاوي في المنهاج « المشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه » وهو ما يشرحه السبكي بقوله : « سمي المحكم لإحكام عبارته وإتقانه ، فالحكم جنس لنوعين النص والظاهر، ومقابلهما المجمل والمؤول ، فإنهما اشتركا في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح، والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا ، والقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه ، فالمتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول ، وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [سورة: آل عمران - الآية: 7]³ فإذا ما وقفنا مع مفهوم النص الذي يدخل تحت جنس المحكم ، نجده يفيد ما يفيد المحكم من حيث الدلالة القطعية على معناه ، فهو « ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ، و لفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي اعني في إثبات المسمى ونفي مالا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص⁴ » أما ما كان محتملا في دلالته فانه قابل للتأويل الذي هو « عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به في اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز⁵ » . ولما كانت الحقيقة بالنسبة للألفاظ هي ما استعملت فيه بالوضع ، وكان المجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه ، أمكننا أن نستنتج بان معيار التمييز بين المحكم والمتشابه في الألفاظ هو اللغة الوضعية . ذلك ما يفسر حرص الشافعي — الواضع لعلم أصول الفقه — تمسكه باللسان العربي وجعله بمثابة القانون في معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية ، إذ يقول : « لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب احد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقتها ، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها⁶ » . وهو ما سار عليه بالفعل علماء أصول الفقه ، يقول السكاكي في الإبهاج : « ولما كان الكتاب منزلا على لغة العرب احتاج المستدل به إلى معرفتها والاستدلال به أيضا متوقف على معرفة أقسامه من جملة أقسام اللغة⁷ » .

الإشكالية ذاتها {إشكالية المحكم والمتشابه} نجدها عند علماء الكلام ، بل لعلها كانت المسألة الرئيسية التي دارت حولها مسائل هذا العلم ، إن لم تكن السبب في نشوئه كما يرى ابن خلدون ، إذ « انه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى

علاقة اللفظ بالمعنى

علاقة اللفظ بالمعنى ، إنما تتردد إلى إشكالية أصل اللغة ، فقد نقل السيوطي في كتابه « الزهر » عن الفخر الرازي حصره لمختلف المواقف من هذه الإشكالية في الأوجه التالية: « الألفاظ إما تدل على المعاني بذواتها ، أو وضع الله إياها ، أو بوضع الناس ، أو يكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس . والأول مذهب عباد بن سليمان والثاني مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وابن فورك ، والثالث مذهب أبي هاشم ، وأما الرابع فإما يكون الابتداء من الناس والتتمة من الله ، وهو مذهب قوم ، أو الابتداء من الله والتتمة من الناس وهو مذهب ابن اسحق الاسفرائيني »^٩.

إن الرأي الأول « أن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها » يبرره صاحبه عباد بن سليمان بقوله : « لولا الدلالة الذاتية لكان وضع لفظ من الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجح ، وهو محال »^{١٠} . إن موقفا كهذا من شأنه أن يقوّض تلك الجهود التي بذها علماء الكلام في إظهار الوحدة والانسجام في الخطاب القرآني ، فإذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية ، أصبحت كل ألفاظ القرآن الكريم محكمة ، وحمل معنى الآيات المحكمات والآيات المتشابهات بمعنى آخر يختلف تماما عما تصوره المتكلمون بخصوص ذلك . ويمكن اعتبار موقف متأخري الصفتية — كما يذكر الشهرستاني — يعبر بوجه ما عن هذا الموقف ، إذ أنهم قالوا بالنسبة للصفات « لا بد من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقوعا في التشبيه الصرف »^{١١} ، تنتفي الحاجة إلى التأويل وبالتالي ينتفي القول بالمجاز .

إن هذا الرأي لم يلق قبولا لدى جمهور البيانين عامة ، بل اعتبر فاسدا كما يرى السيوطي: « إن اللفظ لو دل بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية ، واللازم باطل والمزوم كذلك » . وبغض النظر عن قيمة هذا الدليل ، فإن رفضه لم يكن في حقيقته سوى إنقاذاً للقول بالتأويل وبالتالي إنقاذاً لموقف علماء الكلام من إشكالية الحكم والمتشابه . وإذا لم تكن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ، فلم يبقى سوى أنها علاقة اصطلاحية تواضعية . غير أن المواضعة هي في الألفاظ وليست المعاني ، فالمعاني لها وجود سابق في الذهن ، وتم الاصطلاح والتواضع على الألفاظ التي هي علامات دالة عليها ، ذلك ما يراه عبد القاهر الجرجاني حين يقول : « ليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني ؟ وهل هي إلا حُدْم لها ، ومصرفة على حكمها ؟ أو ليست هي سمات لها ، وأوضاعا قد وضعت لتدل عليه ؟ فكيف يتصور أن تسبق المعاني وان تتقدمها في تصور النفس ؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء وقبل أن كانت »^{١٢} . فالمواضعة لا تكون إلا على معلوم ، وهو ما قضى به العقل ، أو شهد له الحس ، وبالتالي فإن الحكم هو ما طابق ذلك المعلوم بالوضع ، وتصيح الدلالة « عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع »^{١٣}.

النقل فحدث بذلك علم الكلام «^٩ ، الأمر الذي أدى إلى فتح باب التأويل في مجال العقائد . ومنه فهل كان التأويل كما مارسه المعتزلة بالخصوص ، يخرج عن حدود ما يسمح به منطق اللغة العربية ؟ .

إن ما يراه الجابري ، هو أن المعتزلة قد رفعوا راية التأويل البياني ، أما الخلاف بينهم وبين غيرهم ، خاصة الاشاعرة « لا يرجع إلى التأويل ذاته بل إلى التمييز بين المحكم والمتشابه من الآيات ، فكثيرا ما يعتبر المعتزلة آية معينة من المحكمات فيعتمدونها كـ « أصل » يتأولون على ضوءه وانطلاقا منه الآيات الأخرى المخالفة معتبرينها من المتشابه ، بينما يفعل الاشاعرة العكس ، فأما التأويل في الحدود التي يسمح بها النظام المعرفي البياني فقد اعتمده جميعا ، كل وفق أصوله المذهبية » ويخلص الجابري من وراء ذلك إلى أن « التأويل في الحقل المعرفي البياني لم يكن في أي وقت من الأوقات ، ولا لدى أية فرقة من فرق البيانين يتجاوز اللغة العربية كمحدد أساسي من محددات النظام المعرفي الذي يصدر عن »^{١٤}.

إن ما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن المحكم والمتشابه لم يعد يتعلق باللفظ فقط ، كما هو عليه الأمر في علم أصول الفقه ، من حيث كونه مشتركا أو مشكلا لا يتبين إلا بقراءة سمعية من الأدلة الشرعية التي ترجح هذا المعنى أو ذاك ، كلفظ (قُرُوء) الوارد في قوله تعالى: (وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْزُقْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) [سورة: البقرة - الآية: 228] فإنه مشترك بين الطهر والحيض ، وقد أشكل المراد به هنا هل تنقضي العدة بالطهار أو بالحضات ؟ « . وإنما أصبح يتعلق بأصول المذهب ، فقد تكون الآية محكمة في ألفاظها إلا أنها متشابهة ، لكونها لا تتوافق وأصل المذهب . فمثلا الآيات المتعلقة بالتنزيه والتشبيه ، كقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) [سورة: الأنعام - الآية: 103] ، وقوله تعالى: قال تعالى: (وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ) [سورة: القيامة - الآية: 22] فلما كان المعتزلة يقولون بالتنزيه وينفون التشبيه ، فإن الآية الأولى هي من المحكم ، بينما الثانية هي من المتشابه ، رغم أن كليهما من حيث منطوق الألفاظ محكم ، ومن هنا كان من الضروري تأويل المتشابه لرده إلى الحكم .

لكن لماذا لم يقف المتكلمون عند منطوق ألفاظ النص ، خاصة مع الدلالة اللغوية للمحكم؟ إن ذلك من شأنه أن يجعل العقيدة غير منسجمة ومثيرة للالتباس والغموض وربما إلى التشبيه الذي قد يكون مدخلا إلى الشرك ، وهو ما يتنافى وعقيدة التوحيد التي أقرها الإسلام ، إن ما يحققه التأويل بالأساس هو « إظهار الوحدة والانسجام في الخطاب القرآني » .

إن هذا الغرض الذي يؤديه التأويل ، يجعل منطوق النص تابعا لما قضى به العقل ، أي ما استقل بإدراكه سلفا ، فإذا كان العقل قد قضى بان الله منزه وعادل ، فإن ألفاظ النص وعباراته تحمل على هذا المعنى ، وما خالفها فيؤول بما يتفق وذلك المعنى . إلا انه موقف يجب أن يبرر على مستوى اللغة ذاتها ، أي على مستوى علاقة اللفظ بالمعنى .

غير أن ما يستطيع اللسان تقديمه هو أدلة لفظية تفتقر إلى اليقين حتى وان تعضدت بقرائن مساعدة لها ، إذ كيف يترجح أن يكون المعنى الذي دل عليه اللفظ في الوضع مطابقا للمعنى والمقصد الذي أرادته الخطاب الإلهي ؟ .

إن ما يلاحظه الفخر الرازي ، بصدد الحكم والمتشابه في القرآن ، يحمل بعضا من الإجابة عن هذا السؤال ، فهو يرى انه « إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض ، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال أن أحدهما قاطع في دلالاته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال كل واحد منهما وان كان راجحا إلا أن احدهما يكون أرجح وحينئذ يحصل الرجحان ، إلا أنا نقول: أما الأول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة، لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار وعدم المعارض النقلية والعقلي ، وكل ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا »^{aa} .

إذا كان ما تقدمه اللغة ليس في نهايته إلا محصلة لما هو ظني واحتمالي ، إلا انه ليس في الإمكان الانفكاك عنها ، ومرد ذلك إلى أن الوجود لا يتبين ويظهر إلا من خلال اللغة ، ألا ترى بأن أول شيء علمه الله لأدم هو الأسماء . (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) [سورة: البقرة - الآية: 31] ، فأصبح الوجود مكتنفا داخل اللغة ، « فالوجود الإنساني — كما يرى الأب ريتشاردسون Richardson مفترض لأجل فهم الموجودات وتسميتها ، ولكن كيف يتأتى له أن يفهم الموجودات ما لم يكن بالمثل قادرا على الكلام واللغة ؟ فإذا لم يكن هذا الموجود البشري قادرا على الكلام ، فان كل الموجودات بوصفها موجودات ستبقى شيئا منغلقا أمامه »^{ab} . باللغة يظهر الوجود من خلال التسمية ، فهي موطنه بحسب تعبير هيدجر Heidegger ، وعندما يتواصل بفضلها فيما بينهم ، فهم يستحضرونه من خلالها ، وذلك ما عبر عنه حازم القرطاجني بقوله : « كل شيء له وجود خارج الذهن فانه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أدرك منه ، فإذا عبر عن تلك الصور الذهنية الحاصلة عن الإدراك ، أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في افهام السامعين وأذهانهم فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ ، فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ لمن لم يتهيأ له سماعها من المتلفظ بها ، صارت رسوم الخط تقويم في الافهام هيئات الألفاظ ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني ، فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليه »^{ac} .

ذلك هو شان اللغة بالنسبة للوجود ، ولما كانت الألسن مختلفة ، فان ذلك سيؤثر لا محالة في كيفية إدراكنا للوجود ، يقول آدم شاف Adam Schaff « ابتداء من هردر وظلهم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بان منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها ، بل أيضا نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم ، وفي كيفية مفصلتهم له ، وبالتالي في طريقة تفكيرهم ، إننا نفكر كما نتكلم ...

إن ما يمكن استخلاصه من ذلك ، انه لما كان وضع الألفاظ كعلامات على المعاني ، فان المستدل يجب أن ينطلق من المعنى إلى اللفظ ، لكن لما كان منطلق النظر هو النص ، أي أن العقائد تستمد من القرآن : فان المستدل ينطلق من اللفظ إلى المعنى ، ومع علمه بالوضع فان اللفظ المحكم هو ما أفاد معنى حقيقيا معلوما للعقل أو الحس . أما ما كان خلاف ذلك فهو من المتشابه ، وهنا يلجأ المستدل إلى سعة اللغة العربية ، وليس ذلك إلا المجاز . وقد كان ذلك — في نظر علماء الكلام — مسلك القرآن في التعبير عن المراد ، والذي مثل في ذات الوقت وجها من أوجه إعجازه . يقول القاضي عبد الجبار : « إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام ، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة ، وانه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة ، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وادخل في الإعجاز »^x .

لم تكن المواضع ، التي أكدت على استقلالية المعنى عن اللفظ لتحرر المستدل من سلطان اللفظ ، أي اللغة المتواضع عليها بل لم تكن سوى مبررا عند المتكلمين للتجوز في الألفاظ والعبارات ، وبالتالي إعطاء إمكانية التأويل . لكنه تأويل كما رأى الجابري محدد بالإطار الذي تسمح به اللغة العربية ، تلك اللغة كما عرفت عند ذلك العربي الذي لم تحتلظ لغته بما هو أعجمي ، ولم تعرف اللحن . وكان الشعر ديوان العرب الذي نصح ابن عباس سائله في غريب القرآن بالرجوع إليه . ولا أدل على ذلك منع القياس في اللغة الذي يقوم على اشتراك الأشياء في التسمية بناء على صفة جامعة بينهما ، من ذلك ما أشار إليه الغزالي بقوله : « سوا الخمر من العنب حمرا لأنها تخمر العقل فيسمى النبيذ حمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ... وسمي السارق سارقا لأنه اخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النبات فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى والسارقة والسارق . وهذا غير مرضي عندنا لان العرب عرفتنا بتوقيفها إن وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم »^y . وبذلك فإن منع القياس ليس إلا تأكيدا لسلطة اللسان العربي (اللغة العربية كمرجع أساسي ووحيد ووفق ما تم التواضع عليه) وبذلك اعتبر القياس انه « يؤدي إلى إفساد اللغة التي نزل به القرآن »^z .

خلاصة واستنتاجات

بناء على ما تقدم ، يمكننا أن نطرح السؤال الآتي ، وهو : هل بإمكان دلالة الألفاظ كما هي عليه في الوضع أن تحيط بالمعاني والمقاصد التي تضمنها الخطاب الإلهي ؟ .

إن الجواب عن ذلك بالإيجاب يجعل من تلك المعاني والمقاصد محدودة بمحدودية اللغة التي عبرت عنها ، وذلك ما اجتهد البيانيون من أهل الظاهر في محاولة إثباته سواء على مستوى التفسير ، أو على مستوى علم أصول الفقه ، أو على مستوى علم الكلام ، فالمعاني والمقاصد ظاهرة يكفي لمعرفتها المعرفة باللسان العربي ،

الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير «ad. فاكتساب الفرد للغة ليس اكتساباً للقدر على الكلام، فذلك يعود إلى سلامة أجهزة النطق أساساً فهو وظيفة عضوية، بل اكتساب لمخزون معرفي وثقافي، يحدد سلفاً تصورات ومفصلته للعالم من خلال الأسماء والأفعال والتراكيب. إن اللغة العربية لا تشذ عن هذه القاعدة، فهي تحمل خصائص البيئة الطبيعية والاجتماعية التي كان يعيش في وسطها ذلك العربي، فغناها يتوقف على غنى خصائص ذلك الوسط، وفقرها عن فقره.. فعندما يستعين المتدبر للقرآن والمستنيط لأحكامه بهذه اللغة التي اكتسبها سلفاً، والتي لم تكن في الأصل مضبوطة ولا مُقعدة، بل كما كانت تجري على سليقة ذلك الأعرابي — كما يسميه الجابري — فلا شك أن مبلغ الفهم لا يتجاوز إطار تلك اللغة. يقول الجابري: «إن اللغة العربية التي جمعها من الأعراب جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني. المرجعية؟»^{ae}.

إن المواضع في اللغة، وإن كانت مبررة منطقياً، فهي تعكس محدودية التصور الإنساني الذي لا ينفك عن ظروف تشكل لغته، وذلك بالفعل ما هو عليه حال المفسر للقرآن، والمستنيط لأحكامه، الذي جعل من اللسان العربي كما تحدد في أقوال العرب وطرق تعبيرهم السلطة المرجعية في الفهم والاستنباط. وأمام هذه النتيجة هل بقي من مبرر قوي ومقنع أمام رفض قراءات للخطاب الإلهي لا تخضع لسلطة هذه المرجعية؟.

الهوامش:

(Endnotes)

- a. اجنتس جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تر: النجار عبد الحليم، دار الكتب الحديثة، القاهرة / ط 1955 / ص: 3
- b. الشعراي، احمد بن علي. الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر/ ش وتق نواف الجراح/ دار صادر، بيروت/ ط 1 — 2003 / ص 8
- c. جولد تسيهر، مرجع سابق، هامش صفحة 282 — 283
- d. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، دار الكتب العلمية/ بيروت، لبنان/ د. ط / ص: 93
- e. أبو عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1 / دار الكتب العلمية/ بيروت، لبنان/ ط 1996، 5، ص: 20
- f. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1 / دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان / ط 1، 1986 / ص: 343 و 344
- g. اجنتس جولد تسيهر، المرجع السابق / ص: 115
- h. أبو عبد الله محمد القرطبي، المرجع السابق، ج 1 / ص: 27
- i. المرجع نفسه، ج 1 / ص: 20 و 21
- j. الالوسي، مفاتيح الغيب، ج 1 / ص: 5 و 6
- k. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ج 1 / دار الكتب العلمية / بيروت، لبنان / ط 2 / ص: 315
- l. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 / دار الكتب العلمية / بيروت، لبنان / د. ط / ص: 216
- m. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ج 1 / ص: 384
- n. المرجع السابق، ج 1 / ص: 387
- o. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة / تح: احمد شاكر/ البايي الحلبي، القاهرة / ط 1940 / ص: 50
- p. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 / ص: 190
- q. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا — بيروت / ط 1 — 1995 / ص 434
- r. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت، لبنان / ط 5، 1996 / ص: 66.67
- s. انظر، نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل/ المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء، المغرب/ ط 6، 2001 / ص: 69
- t. مصطفى مندور، اللغة بين العقل والمغامرة / منشأة المعارف بالإسكندرية، القاهرة / د. ط / ص: 46
- u. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 / ص: 79
- v. عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز / تح: محمود محمد شكري/ مكتبة الخانجي، القاهرة 1984 / ص: 417
- w. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 / ص: 207
- x. انظر، الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي / ص: 71
- y. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ج 1 / ص: 322 . 323
- z. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي / ص: 57
- aa. الرازي فخر الدين محمد، التفسير الكبير، ج 1 / دار الفكر للجميع 1968 / ص: 396
- ab. انظر، توفيق سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل / المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع / بيروت، لبنان / ط 1، 2002 / ص: 40 . 41
- ac. نقلاً عن حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 80
- ad. انظر، الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت، لبنان / ط 1998، 7 / ص: 77
- ae. المرجع نفسه، ص: 87