تداعيات المعنى الدلالي وانفتاحه عند المعتزلة

سيد احمد محمد عبد الله- بجامعة تلمسان

إنّ المتأمل اليوم إلى الحركة الفكرية والنقدية، ليجد استحواذ واستقطاب نظريات التأويل على الشطر الأكبر منها، والتعامل مع هذا النتاج الفكري المتراكب والمتراكم يقتضي الإحاطة برموز هذا الفنّ، بمختلف آلياته ووسائله، لفهم النصوص ومحاولة مقاربتها وتحديد بعض مقاصدها،خاصة منها النّص القرآني، الذي وإن كان سهل التناول ميسر الذّكر، واضح البيان من جهة، فهو من أخرى شديد الغور بعيد المنال في معانيه، لانّ طبيعته خصبة، وثرية المضامين متنوعة الأسرار، حمّال أوجه، متعدد الأبعاد، فلا عجب إن كان النّص القرآني بهذا الوصف، أن يتقدّم إليه العلماء خدمة له، وأحيانا خدمة لمذاهبهم وتدليلا به على صحتها، ذلك انّ طريق العلم بالنّص القرآني، هو التدبّر وتقليب الفكر فيه، فهو كما وصفه الرسول عليه الصلاة والسّلام:" لا يشبع منه العلماء، ولا يملّه الأتقياء ولا يخلق على كثرة الردّ ولا تنقضي عجائبه".

من أجل ذلك اتخذت المعتزلة العقل أساسا للمعرفة، بشكل خالفت فيه سنن من كان من السلف، فجعلوا منه الأداة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول لمعرفة مختلف الظواهر، فأصّلوا به نظرياتهم ودافعوا عن مذهبهم به كل من خالفهم في عصرهم.

1- **نظرية المعرفة عند المعتزلة:**تنبني نظرية المعرفة عند المعتزلة على ركائز نذكر منها:

أ- **تمجيـــد العقـل:**

إنّ " **تمجيد المعتزلة لشأن العقل واعتبار المعرفة أساس التمايز بين البشر بدلا من عوامل العرق والنّسب والوراثة**"[1] الشيء الذي ميّز مرحلتهم من عصبية وقومية وافتخار بالأنساب والحضارات.

هذه الميزة عند المعتزلة تدفع بالضرورة إلى تأكيد أصل من أصولهم وهو الحرية والاختيار في ظلّ مبدأ العدل، يقول أبو زيد:**" القول بقدرة الإنسان على الفعل والاختيار ومسؤوليته عن هذا الفعل يتضمّن بالضرورة اعترافا بوجود قوّة مميّزة لدى الإنسان تدفعه لاختيار الممكنات المختلفة، ومن ثمّ تتحدّد مسؤوليته عن الاختيار"**[2].

فأوّل طرق المعرفة عند المعتزلة العقل، ثمّ تليها السمعية، والمشتركة التي تجمع بين النقل والعقل، لأنهم يرون أنّه لا معرفة بلا عمل، ولا عمل بلا معرفة، يقول الجاحظ:**"وكما أنّ المعرفة لابد**

---

[1] :المرجع نفسه، ص:46.

[2] : الحيوان، الجاحظ، ج: 01، ص:269.

لها من عمل، ولابد للعمل من أن يكون قولا أو فعلا..."[1]، ويشرح ذلك في موضع آخر فيقول:" **فإنّ الله لو يورد في كتابه ذكر الاعتبار والحثّ على التفكير والترغيب في النظر وفي التثبت والتعرف، إلاّ وهو يريد أن تكونوا علماء من تلك الجهة، حكماء من هذه التعبئة، ولولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما إنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى، ولا تمييز بين المضار والمنافع، والرديء من الجيّد بالعيون المجعولة لذلك، لما جعل الله عزّوجلّ العيون مدركة..."**[2].

من هنا ربط المعتزلة المعرفة بقضية الإيمان باعتبار أنّه"**معرفة الله وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، كما حكي عن جهم**"[3]، كما ربطوها بقضية القدرة، بوصفها "**فعلا إنسانيا، وأنّ القدرة التي يمنحها الله للإنسان تتعلق بهذه المعرفة**"[4].

ويميّز الجاحظ الإنسان عن غيره من الخلائق بأنّ له القدرة والاختيار، ما يؤكّد وجود العق وضرورته، يقول الجاحظ: " **إنّ الفرق بين الإنسان والبهيمة ... والذي صيّر الإنسان إلى استحقاق قوله عزّوجلّ: ﴿ وسخّر لكم ما في السّماوات وما في الأرض جميعا منه﴾ ليس هو الصورة، وأنّه خلق من نطفة وأنّ اباه خلق من تراب، ولأنه يمشي على رجليه، ويتناول حوائجه بيديه، لأنّ هذه الخصال كلها موجودة في البله والمجانين، والأطفال والمنقوصين، والفرق إنّما هو الاستطاعة والتمكين، وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة**"[5].

فالمعتزلة قلبوا مسار التلقي والاستدلال، فجعلوا المتلقي ملقيا، والملقى متلقيا ينظر فيه، فأصبح العقل يفرض طروحاته على النّص، بدل من أن يأخذ من النص المعارف.

يقول القاضي عبد الجبار:"... **فاعلم أنّ الدلالة أربعة، حجة العقل، والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلاّ بحجية العقل**"[6].

ويردّ ابن تيمية عليهم مبينا طريقهم في التلقي والدلالة، فيقول:" **فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أنّ عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه**"[7].

---

[1] : المصدر نفسه، ج:01، ص: 278.

[2] : الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - ، د/ نصر حامد أبو زيد، ص:47.

[3] : المرجع نفسه، ص:48.

[4] : تاريخ الاسلام السياسي، حسن ابراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، ط:07، القاهرة، 1964، ص:278.

[5] :شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة،ط: 03، 1996م.

[6] : درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية،ج:01، ص:04.

[7] : ينظر: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط:01، 1986، ص:44.

ب- التأويل العقلي أساس الفكر الاعتزالي:

جعل المعتزلة التأويل العقلي أساسا كبيرا في منهجهم،فهو الأداة إلي من خلالها يتم درء التعارض الظاهر بين العقل وآلياته والنص ومعانيه، فمتى وجدوا هذا التعارض بادروا إلى التأويل للتوفيق بينهما.[1]

ويبسط القول ابن تيمية في هذا بقوله:**" قول القائل إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل والنقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات،فإمّا أن يجمع بينهما وهو محال، لأنّه جمع بين النقيضين، وغمّا أن يردا جميعا، وغمّا أن يقدم السمع وهو محال، لأنّ العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديم العقل ثمّ النقل إمّا أن يتأوّل، وإمّا أن يفوض، وأمّا إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما"**[2].

وعلى هذا الأساس كان بناء الفكر الاعتزالي، فما قارب العقل وآلفه كان مذهبهم وما خالفه أغفلوه، وقد أوصلهم اعتقادهم هذا إلى التزمّت وفاتهم كما يقول أحمد أمين:**"أنّ العقول متفاوتة وأنماطها مختلفة، وانّ القول بسلطان العقل يقتضي أن يعذر من ضاق عقله ويسمح له أن يسير في حياته حسب عقله الضيق ما لم يضر بمصلحة العامة"**[3].

ج- أولوية الدليل العقلي على الدليل اللفظي:

منح المعتزلة الدليل العقلي الأولوية على الدليل النقلي، لأنّه لا يقبل الشك والتأويل، في حين أنّ النقلي عرضة للنظر وباب مفتوح للاحتمال، لذا وجب تقديم الدليل العقلي على النقلي، ويؤكد ذلك القاضي عبد الجبّار بقوله:**"بل ما يقتضيه الدليل العقلي أوكد، لأنه يخرج عن باب الاحتمال"**[4].

2- تحديد القصد والمقصدية عند المعتزلة:

شكلت قضية اللفظ والمعنى حيزا، اشتد الجدل حوله، حتى انقسموا إلى فرق، بحسب انتماءاتهم الفكرية والمذهبية، فمنهم من قال بالعلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، ومنهم من فصل بينهما باعتبار العلاقة علاقة اعتباطية.

---

[1] : درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية،ج:01، ص:04.

[2] : ضحى الإسلام، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط:08، ج:03، ص:192.

[3] : المغني في أبواب التوحيد والعدل – إعجاز القرآن- القاضي عبد الجبار، ص:93.

[4] : الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - ، د/ نصر حامد أبو زيد، ص:83.

إنّ اكتساب هذه القضية الأهمية، راجع إلى اتصالها بقضية الإعجاز القرآني، هل هو في لفظه أم في معناه أم فيهما معا، أم في العلاقة الناتجة عن اقترانهما؟ وكذا تحديد دور كل منهما في السيادة والأولوية.

ولما كان موضوع اللغة وثيق الصلة بالعقيدة، فمن الطبيعي أن لا يخرج الرأي فيها عما جاء القول به في العقيدة، فالمعتزلة الذين نفوا الصفات وجعلوا الكلام من صفات الأفعال، وقالوا إن القرآن حادث. فإن مفهوم الكلام لا يمكن أن يكون قديما، وأن هذا الكلام لا يكون إلا بالمواضعة والاصطلاح، حتى تحسن به الإفادة.

إلى جانب اشتراط المعتزلة شرط المواضعة - الذي بدونه لا يصح حدوث الكلام ووقوع الدلالة- أضافوا شرطا ثانيا وهو **القصد** كما يسميه "القاضي" **والمعنى** باصطلاح "الجاحظ"، وذلك في سياق جدالهم مع الأشاعرة وعلى رأس الباقلاني الذي اعترف بشرط المواضعة دون القصد الذي لم يقف عليه.

يقول أبو زيد: **"إنّ الباقلاني لم يشترط في حديثه عن الدلالة الشرعية والدلالة اللغوية سوى شرط المواضعة والمواطأة، ولم يتعرض لشرط القصد من بعيد أو قريب"**[1].

ونلمس مفهوم القصد عند المعتزلة في سياق حديثهم عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، (بين الإسم والمسمى)، بحكم الفصل بينهما **"فلو كان الكلام معنى في النفس لم يصح أن يقال في العبارة: إنها تدل عليه لأنه لا شية بينهما وبينه ولا تعلّق"**[2].

يقول أبو زيد: **"وقد كانت التفرقة بين المعاني النفسية والكلام هي المقدمة الطبيعية لتفرقة المعتزلة بين الإسم والمسمى، باعتبار الإسم إشارة إلى المسمى، غير أن هذا الخلاف يرتد –بدوره- إلى قضية الخلاف حول صفات الله عز وجل"**[3].

ويكشف الجاحظ، في سياق رده على متأولي قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[4]، **"لا يجوز أن يعلمه (أي يعلم الله آدم) الإسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه، والإسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح، اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح، ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة**

---

[1] : المغني في أبواب التوحيد والعدل – خلق القرآن- القاضي عبد الجبار، ص:19.

[2] : الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - ، د/ نصر حامد أبو زيد، ص:83.

[3] : سورة البقرة، الأية:30.

[4] : المغني في أبواب التوحيد والعدل – إعجاز القرآن- القاضي عبد الجبار، ص:394-395.

له، وشيئا لا حس فيه، وشيئا لا منفعة عنده، ولا يكون اللفظ إسما إلا وهو مضمن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلا وله معنى"[1].

فالجاحظ يجعل العلاقة بين الإسم والمسمى متمثلة في المعنى وهذا المعنى يجعله غير محدود ولا نهائي، فهناك معاني ولا أسماء لها ولا إسم إلا وله معنى.

يشترك الجاحظ مع القاضي عبد الجبار في الرأي ذاته، إلا أنه يضع مكان "المعنى" لفظ "القصد" يقول القاضي متسائلا: "**فإذا قالوا: هلا حددتم الكلام بأنه ما أفاد مراد المتكلم، أو ما تُفهِم منه مقاصد المتكلم؟**"[2]، فيجيب "**لأن ما ذكرته يوجب كون الإشارة التي يفهم بها مراد المشير كلاما، وكذلك سائر ما يتواضع عليه من حركات وغيرها، وكذلك القول في الكتابة، ويوجب أن كلام المبرسم الهاذي ليس بكلام، لأنه لا يفهم مراده، ولا يصح أن يحد الكلام بأنه حركات مخصوصة لأن جنسه مخالف لجنس الحركات، فكيف يجوز أن يحد بذلك!**"[3].

فضربه لمثال المبرسم الهاذي يدل دلالة ضمنية على مراده المتمثل، أن الكلام لا تتم إفادته إلا إذا كان تبييت القصد.وهي نفس الفكرة التي طرحها الجاحظ من أن الإسم لا يكون اسمًا إلا وهو مضمن بمعنى.

ويُمثل نصر حامد أبو زيد القول في هذا الإطار بقوله: "**يمكن فهم اشتراطهم معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه، فالمتكلم بالدلالة الشرعية هو الله عز وجل، وكما اشترط المعتزلة سبق المواضبة على كلام الله، اشترطوا معرفة قصد الله....وهكذا ينتهي المعتزلة في قضية الدلالة اللغوية إلى اعتبارها تابعة للدلالة العقلية ومترتبة عليها**"[4].

فالملفت للنظر أن شرط القصدية، يعتبر شرطا أساسيا في فهم واقع النص القرآني، هذه الحركية النابعة من الفهم العقلاني لحركية الوجود المطلق[5].

إن ارتباط الدلالة اللغوية بشرطي التواضع والقصد، ضرورة لافتراضهم العقدي، لكن كيف يتم الكشف عن هذا القصد، وما طرق وآليات المعتزلة في الوصول إلى المعرفة أو الحقيقة المرجاة من كلام المتكلم .

---

[1] : المغني في أبواب التوحيد والعدل – خلق القرآن- القاضي عبد الجبار، ص:11.

[2] : المصدر نفسه، ص:11.

[3] : الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - ، د/ نصر حامد أبو زيد، ص:87.

[4] : ينظر: مقال: القصدية بين الفكر الأمريكي والفكر الاعتزالي بين بيرس وعبد الجبار، لمختار لزعر.

[5] :استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:121.

لما كان التواضع والقصد مورثا للعلم والمعرفة، التي تحصل بطرق الكشف المختلفة، والمتنوعة، ليحصل من خلالها العمل، اعتمد المعتزلة على التعضيد كآلية من الآليات الإجرائية الاستدلالية، باعتباره موجها للمعرفة والتأويل في الآن ذاته.

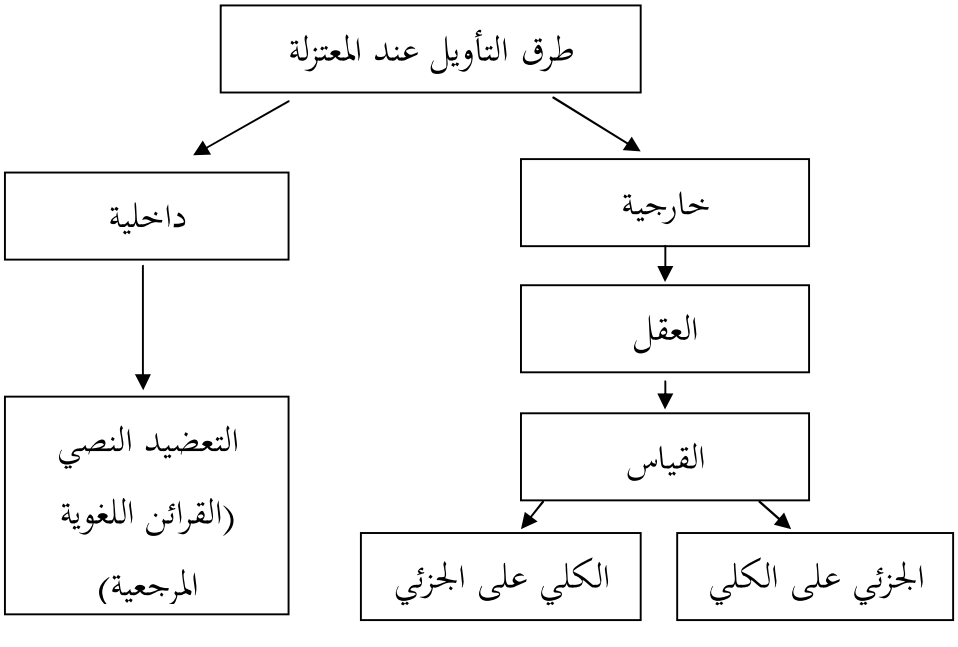
فإثبات صحة التأويل وتوجيهه، مرتبط بقوة الدليل وطرق الاستدلال، التي يجب أن تحقق رضا في نفس المؤول والمؤولِ له.

يقول هيثم سرحان: "**وتكمن أهمية الاستدلال في القدرة....على إضفاء الانسجام والشرعية على الوجه الدلالي الذي تتمخض عنه الممارسة التأويلية**"[1].

أ- الاستدلال وطرق استنباط الدلالة عند المعتزلة:

اتخذت المعتزلة منهجا في استنباط الدلالة، وتحديد المقصدية، بإعمال أدوات، تعتمد أساسا على العقل وآلياته، أو باستثمار أدوات لغوية، كتعضيد الدلالة من داخل سياق الخطاب، بالكشف عن القرائن اللفظية المرجحة للدلالة.

ويمكن تقديم طرق الاستدلال في المنهج الاعتزالي لاستنتاج المستويات الدلالية والوصول إلى المقاصد على النحو الآتي:



خطاطة تمثل طرق الاستدلال عند المعتزلة

[1] : ينظر: المرجع نفسه، ص:116.

فطرق التأويل الخارجية، تعتمد على العقل وآلياته، كالقياس و النظائر، وتأويل النص المتضمن قيما إشكالية وغامضة، يكون بمعرفة الوجوه التي تحمل فى الخطاب، وذلك بميز الدلالات التي يقوم عليها النص، بمعنى آخر أنه ينبغي إخراج القيم الغامضة، التي يطرحها ظاهر النص[1].

ويتعلق الاستدلال عند المعتزلة بالقياس، **"لأنه فحص ونظر، ويسمى الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه"**[2]، ما يعني أن القياس كآلية من آليات استنباط الدلالة ليس نصيا بل هو خارج النص.

يقول أبو الحسين البصري على أن الاستدلال هو **"ترتيب علوم ليتوصل به إلى علم آخر، فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدل عليه"**[3].

ويقسم القياس إلى قسمين، قياس الجزء على الكل بإثبات الجزء وتعميم الحكم على الكل، والثاني قياس الكل على الجزء، لإثبات صحة الكلي، والجزء للكل تابع.

ويشرح ذلك هيثم سرحان بقوله: **"ومن ثم فإن الاستدلال جهاز يقوم بامتحان الدلالات (أو الأدلة) التي يتأسس عليها خطاب التأويل، فكل دلالة تحتل موقعا في تماسك البناء وتفعيل شبكة العلاقات والروابط بين الأنظمة اللسانية، إذ يجب على المستدل مراعاة البناء الدلالي الكلي....إن الوحدة الجزئية ذات غاية توضيحية تمثيلية....وإنما يأتي وجه دلالتها من تحالفها مع غيرها من العناصر اللسانية"**[4].

وأما الطرق الداخلية، فإنها تعمل على ايجاد المعنى، بتحديده من خلال العناصر النصية المنسجمة دلاليا، وهو أن يكون المعنى الذي آل إليه اللفظ محتملا له منسجما مع النص.

يقول ايكو: **"كل تأويل يعطي الجزئية نصية ما، يجب أن يثبته جزء آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا التأويل لا قيمة له، وبهذا المعنى، فإن الانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ"**[5]

فالتخمينات التي يصدرها المؤول على النص – الذي ينبغي أن يؤخذ في وحدته العضوية- لا تُقبل إلا إذا تلاءمت مع انسجام النص وعدم التعارض بين أجزاءه، فالنص كل منسجم يسير بعضه إلى بعض.

---

[1] : المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج:02، ص:692.

[2] : المصدر نفسه، ج:02، ص:552.

[3] : استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:123-124.

[4] : التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، لامبرتو ايكو، ت: سعيد بنكراد، ص:79.

[5] : متشابه القرآن، القسم الثاني، القاضي عبد الجبّار، ص: 581.

إن دخول الكلمة في علاقات سياقية، يكسبها معاني غير التي كانت عليها قبل دخولها، يقول القاضي عبد الجبار: "**ولا يمتنع في الكلام أن يتغير ظاهره بما يتصل به من مقدمة ومؤخرة**"[1].

يقول الشاطبي في السياق ذاته: "**فذلك الوجه إن صح واتفق عليه، فذاك، وإن لم يصح، فهو نقض الغرض، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح، بشيء لا يصح فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل**"[2].

ونقض الغرض هو نقض المقصد، فالمؤول عليه أن لا يتعارض مع قصدية النص وخصوصا إذا كان دلالته قطعية.

يقول المصطفى تاج الدين: "**وعلى كل حال فسواء أكانت المقصدية متعلقة بالنص، أما كانت مجردة عن اقتضائه، فإنها تبقى مؤشرا من مؤشرات المعنى وفضاء دلاليا يسمح للنص بإفراز دلالته الخاصة به، ويحد من سلطة المؤول في إملاء تصوراته عليه، وجدير بالإشارة هنا أن المقصدية عامة....تدور بين النص والعقل**"[3].

فالحوار بين النص والعقل الإنساني لا العقل الإيديولوجي، فالقارئ عليه أن يساءل النص لا أن يساءل نزواته الذاتية كما يقول إيكو.

ب- محل التأويل عند المعتزلة:

إذا كانت اللغة آلية من آليات استنباط الدلالة وتحديد المقصدية، فلا محالة أن تكون مرة أخرى محلا للتأويل. يقول نصر حامد أبو زيد: "**وإذا كانت اللغة نوعا من الاستدلال المؤدي إلى المعرفة، فمن الطبيعي والحالة هذه أن يكون لها –كأنواع الأدلة عموما- ما هو واضح، ومنها ما هو غامض**"[4].

وباعتبار النص القرآني خطابا تركيبيا لغويا، يحتمل هو الآخر الوضوح والغموض، هذا الأخير الذي يحتاج إلى إمعان النظر وتقرينه لترجيحه.

في هذا يقول أبو زيد ثانية: "**وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، وسيكون المتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل**"[5].

---

[1] : الموافقات، للشاطبي، ج:03، ص:330.

[2] :مقال: النص ومشكل التأويل، مصطفى تاج الدين، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 14، 1998، ص:11.

[3] : العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - ، د/ نصر حامد أبو زيد، ص:182.

[4] : المرجع نفسه، ص:183.

[5] : استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:115.

والمعتزلة كغيرهم، "**قسموا الخطاب إلى محكم واضح البيان ومتشابه مشكل يحتاج للإمعان، وفي ضوء رهانهم على إستراتيجية المحكم والمتشابه، قرروا أن المحكم هو الذي مكمل دلالة واحدة، وأما المتشابه فهو المتضمن قيما دلالية متعددة يصعب تقرير إحداها على الأخرى**" [1].

يشير هيثم سرحان إلى سابقة عربية، حين بلوروا موقفا من الغموض إذ اختاروا الوضوح والسهولة، ويؤكد ذلك بما قرره أبو هلال العسكري: "وأجود **الكلام ما يكون جزلا سهلا، لا ينغلق معناه، ولا يستبهم مغزاه، ولا يكون مكدودا مستكرها، ولا متوعرا متقعرا، ويكون بريئا من الغثاثة، عاريا من الرثاثة**"[2].

وينوه مرة أخرى بإشارة العرب إلى الخطاب المبهم أو الغامض قائلا: "**وقد سجل لسانيو العربية، أيضا، موقفا معرفيا بينا من المستويات التي يتيحها الغموض، كالتعمية، والتوهم، والإبهام، والاستشكال، والحذف**"[3].

فالمحكم من الخطاب "**في عموم مفهومه، هو خطاب معنى لا يقبل التأويل أو احتمال أكثر من حكم واحد، لأنه متعلق بقضية لا تقبل التبديل أو التغيير**"[4].

فالخطاب المحكم مكتسب لوضوح الدلالة وبيانها، غير محتاج إلى ترجيح ولا إعمال فكر وإمعان نظر، فلا غرابة في لفظه ولا سياقه، لا حذف فيه ولا إبهام، فهو مسهب مفصل.

يقول منقور عبد الجليل عن الخطاب المحكم واعتنائه: "**بصياغة ألفاظه على النحو الذي يقدم من خلاله المعنى إلى المتلقي غير النموذجي، ذلك أن النص القرآني يحافظ على القدر الذي يتوصل من خلاله القارئ إلى الفهم ومعرفة الدلالة**"[5].

أما المتشابه فهو "**خطاب اللغة، ذلك أن التركيب النسقي هو الذي ينقل الخطاب من خطاب ظاهر الدلالة إلى خطاب مؤول الدلالة....إلا أن الخطاب المتشابه يعتمد أساسا القراءة اللغوية العميقة لفحوى السياق التركيبي مستثمرا في سبيل ذلك كل أدوات اللغة في التفكيك والتعليل، مقرنا القراءة اللغوية الإجرائية بقراءة ذهنية منطقية أساسها التأويل**"[6].

3- تداعيات المعنى الدلالي عند المعتزلة:

---

[1] :المرجع نفسه:ص :114.

[2] : المرجع نفسه، ص:114.

[3] : النص بين الدلالة والتأويل – قراءة في خطاب التراث الأصولي- د/ منقور عبد الجليل، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص:45.

[4] : المرجع نفسه، ص:47.

[5] : المرجع نفسه، ص:50.

[6] : متشابه القرآن، القاضي عبد الجبّار، ص: 09.

تتفاوت اللغة في درجة احتمالها للمعاني وتعدّدها، فمنها من وضعت فوضع لها احتمال واحد، لا تقوى على غيره، ومنها ما يتعدّد معناها وفقا لسياقتها وطرق استعمالاتها ، فتحمل على غير ظاهرها أي: معناها الأساسي المعجمي، فتتولّد لها احتمالات، يبقى ترجيحها وقبولها منوطا بقوة الدليل أو القرينة الصارفة.

يقول القاضي عبد الجبار: "**وبعد، فإن اللغة، وإن وقعت محتملة فإنها تتفاوت، ففيها ما بني للاحتمال ووضع له، وفيها ما ظاهره يدل على أمر واحد وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل**"[1].

وأما ما يقبل الاحتمال فمنه احتمال مستبعد لمخالفته طريق اللغة، وفيه ما يكون متقبلا بقبول حسن، وهو ما يذكره القاضي عبد الجبار في قوله : "**ففيه ما يكون صرفه لما يصرف إليه في طريقة اللغة مستبعدا، وفيه ما يكون سهلا معروفا**"[2].

فالمتكلم أحيانا يكون مناقضا في كلامه، فيحيل إلى غير مقصده، فيفهم المتلقي نقيض ما قصده المتكلم، فتتداعى الدلالات وتحيل على بعضها البعض، يقول القاضي عبد الجبار: "**ولذلك قلنا إن المتكلم قد يكون مناقضا في كلامه ومحيلا، ولو كان الأمر على ما قاله السائل لم يصح إثبات مناقضته في الكلام ولا إحالة فيه**"[3].

إن هذا التناقض والغموض في الدلالة على المعنى في الكلام "**لا يعني انغلاقه واستحالته، دلاليا، فالكلام يمنح القارئ أو المخاطب قوانين يستدل بها على فائدة الكلام ودلالته، كأن يتضمن الكلام إحالة على مواقع دلالية غائبة تستوجب في حضورها إتمام بناء الدلالة وإعلاء صرح المعنى والتواصل، أو أن ينطوي الكلام على استدعاء معنى متشابه وتركيب مماثل**"[4].

فيلجأ المؤول إلى الغائب ليحل به عقد وما استشكل عليه من حاضر الكلام المنغلق، ليصل إلى الدلالة الحقيقية، يقول ابن جني: "**واعلم أن العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأملته عرفت منه قوة عنايتها بهذا الشأن، وأنه منها على أقوى بال**"[5]. فالتأويل يقوم على استحضار الغائب وإعادة تشكيله، ما يولد مفهوما جديدا وألفاظا جديدة أيضا.

---

[1] : المصدر نفسه، ص:09.

[2] : المصدر نفسه، ص:09

[3] : استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:76.

[4] :الخصائص، ابن جني، ج:01، ص:111.

[5] : مجلة علامات الإلكترونية، موقع سعيد بنكراد.

هذا الجديد من المعاني غير القارة في النص والموجودة في حدوده لا يمكن الكشف عنها، إلا إذا تمكنا من فك الشفرات التي تحكم معنى النص الأولي وأشكال تحققه (العلامات اللسانية)، وحينها يكون تحديد بؤر وأشكال التأويل المرتبط بظاهرة النص.

يقول سعيد بنكراد: **"فالمعنى لا يمكن أن يوجد وتصاغ حدوده بشكل مرئي، إلا في حدود انبثاقه عن عمليات تخص بناء النص وأشكال تلقيه وتداوله، ومن ناقلة القول، إن عمليات التنصيص (بناء النص) متنوعة تنوع الممارسة الإنسانية وغناها، وعلى هذا الأساس، فإن الكشف عن الترابط الموجود بين هذه المادة المضومنية غير المرئية، وبين أشكال التحقق هو السبيل إلى تحديد بؤرة التدليل وأشكال التأويل المرتبطة به"**[1].

فالمعنى موجود في النص سابق للإحتمالات اللاحقة، لان المعنى الأول يكون محايبا للحظة تحقق الفعل الكلامي، وما تحقق المعاني اللاحقة أو الثانية سوى تحقق للتحقق الأول، فكل **"إنتاج للمعنى مرتبط بمادة مضمونية سابقة في الوجود على التحقق من جهة ومرتبط من جهة ثانية بسيرورة معينة للتعرف والإدراك. إن العمليتين معا تشكلان سيرورة التدليل، وفي غياب هذه السيرورة (السيميوزيس) يستحيل الحديث عن بناء نصي، ولن تكون هذه السيرورة سوى الطريقة التي يتم بها تنظيم الوحدات المقتطعة من النسق الدلالي الشامل وفق استراتيجية محددة للآثار المعنوية المراد إنتاجها"**[2].

غير انّ المعنى لا يمكن أن يتجلى قبل حدوث وسائطه المحسوسة فقد **"يتعلق الأمر بالنصوص المكتوبة أو الشفهية، كما قد يتعلق الأمر بما ينتجه الإنسان من وقائع عبر جسده وطقوسه، كما قد يكون ذلك باديا من خلال الأشياء التي يودعها الإنسان قيما دلالية تسجل امتداده في ما يوجد خارجه"**[3].

إن المعنى الأول يحيل عليه اللفظ أو الواقعة اللغوية، وأما تلك المعاني الواردة والإحتمالات المستنبطة لا يحيل عليها اللفظ أساسا، وإنما تضيفها الممارسة الإنسانية وسياقات العلاقات الإنسانية، فتكون هذه الأخيرة خزانا خلفيا، يستدعي الإنسان بعض ما فيه حال تحقق الواقعة اللغوية من حقلها الدلالي.

هذا الخزان يحمل العديد من القيم والحالات والأحداث التي يخرجها اللسان إلى الواقع، فهو المؤول والكاشف الأول عنها.

---

[1] : المرجع نفسه.

[2] :المرجع نفسه.

[3] : المرجع نفسه.

يقول سعيد بنكراد: "**إن المعنى ليس محايثا للشيء، وليس منبثقا من مادته، إنه وليد ما تضيفه الممارسة الإنسانية إلى ما يشكل المظهر الطبيعي للواقعة.**

وبعبارة أخرى، فإن الشيء لا يدل من خلال كيانه الخاص، كما لا يحيل على أي شيء آخر سوى ذاته....وهذا يعني القول بأن التعرُف على الواقعة شيء وأن التدليل شيء آخر"[1].

فهناك الواقعة لغوية أو غير لغوية، تدل دلالة (معنى الواقعة الأولي) وهذه الدلالة تحيل إلى امتدادات الواقعة من خارج الواقعة، وهذا ما عبر عنه بيرس بالسيرورة الدلالية.

وهذا التعدد الدلالي سمة من سمات الأسلوب القرآني ووجه من وجوه إعجازه، إذ لم يغفل عنها السلف فهي المراد بقولهم "القرآن حَمَالٌ ذو وجوه".

ولو استقرأنا القرآن الكريم وتفاسيره، لوجدنا فيها الكثير من الآيات ما تنطوي على مثل هذا التعدد الدلالي، ولعل من مثيرات هذا التعدد ظاهرة "التقديم والتأخير"، وللتمثيل على ذلك نسوق المثال الآتي:

يقول الله تعالى: ﴿**والله يرزق من يشاء بغير حساب**﴾ [2] فالمركب الوصفي "بغير حساب" جاء ذكره بعد ذكر الرزاق والمرزوق والرزق، فصح تعلقه بها جميعا وأشتاتا، وإذا ما اعتبرنا –فضلا عن ذلك- إشترك مصدر "الحساب" ودلالته المزدوجة على الإحصاء والحسبان توقعنا التكوثر الدلالي المذهل في الآية!!

1- إذا اعتبرنا مركب "بغير حساب" صفة للرزق، فهو كناية عن الكثرة والسعة، فيكون المعنى: أن الله عز وجل يعطي ما لا يدخل تحت الحساب وما لا يستغرقه العد، ويكون المعنى مقتضيا "لإسمه الكريم".

2- إذا اعتبرنا مركب "بغير حساب" صفة للرزاق وهنا احتمالات متعددة:

أ- بغير حساب أي بغير نظر في ما أعطي وفي ما بقي من الخزائن، فالله لا يخشى الفقر ولا يخاف عقباه، وما عند الله لا ينفذ، ويكون مطابقا لإسمه (الغني).

ب- بغير حساب، أي لا يوجد من يحاسب الله على فعله، ويقتضي اسمه (العزيز).

ج- بغير حساب، أي لا يحاسب الله المرزوقين عند عطائه في الدنيا، فالله يرزق المؤمن والكافر على حد سواء، ويكون المعنى مقتضيا اسمه (الحليم).

4- إذا اعتبرنا مركب "بغير حساب" صفة للمرزوقين، فهو بمعنى الحسبان والاحتساب، كما في قوله تعالى: ﴿من حيث لا يحتسب﴾ فالرزق يصل إلى العبد بطرق خفية ولا يتوقعها.

---

[1] :سورة البقرة، الآية:212.

[2] : المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج:02، ص:517.

فهذه المعاني كانت خفية استدعاها العقل من حظيرة الغائب إلى الحاضر، فقاسها فتشابهت مع كل الاوضاع (اللغوية، والشرعية، والعرفية، والعقلية)، فمثلا قوله جلّ وعزّ: ﴿**يا أيها الناس اعبدوا ربكم**﴾، مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد في بابه من أن يقول "يا أيها العقلاء اتقوا ربكم"، فالدّال "النّاس" ومدلوله الذي يعني "البشر"، خصص فأصبح يعني مجموعة من البشر وهم "العقلاء" وهكذا ما يشبه سلسلة وسيرورة دلالية لا تنقطع، تستدعي بعضها بعضا.

وهو ما عبر عنه "بيرس" بالسيرورة الدلالية "التي بواسطتها يتم اكتشاف أنماط وجود جديدة للذات أمام النص. فيشبه أن يكون انزلاقا دلاليا تاويليا من علاقة إلى أخرى، يمكن تقديمه في الخطاطة الآتية:

محتوى "الناس"	تعبير "البشر"	
	محتوى (البشر)	تعبير (العقلاء)
		محتوى (العقلاء) / تعبير (المتقين)

خطاطة تمثل السيرورة الدلالية وانفتاحها

فتعدد التداعيات الدلالية، أمر غير منكر **"لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكر عليهم، ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم لأنهم لم ينصُوا على إبطاله....لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد التأويلين، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئا ما، إما هذا وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك مخير فيه، فإذا فهمت الأمة احدهما فقد خرجت عما كُلفته، لأنهم كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه"**[1].

التأويل عند المعتزلة **"يقترن بتعدد الوجوه والدلالات التي يتم استنباطها من النص....معتمدا على الرصيد الدلالي الذي يتحقق عبر النظر، فإن أسرار النص لا يمكن بلوغها في مرحلة**

[1] : استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:80.

واحدة....وسبب الاستنجاد بالمستويات الدلالية الغائبة واستحضار نصوص أخرى، قانون اللغة الذي يتيح القياس والإلحاق"[1].

إن ظاهرة الحضور والغياب الدلالي، ذات صلة وثيقة بالتأويل وكشف الدلالة، ولتوضيح ذلك، لابد من مناقشتها من ثلاثة جوانب:

أ- الحضور الدلالي هو مفهوم منطوق اللفظ.

ب- الغياب الدلالي هو مستور اللفظ.

ج- بالتأويل يكشف المستور ويتضح المقصود.

أ- **الحضور الدلالي هو مفهوم منطوق اللفظ:**

إن المتلقي لما يستقبل رسالة يتبادر إلى ذهنه معاني ما تقلى، فيبلغه قصد صاحب الكلام مباشرة من خلال منطوق اللفظ. يقول الجاحظ: "**ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه**"[2]، "**فتحضر الدلالة ويحدث الفهم الذي هو "تصوُر المعنى من لفظ المخاطب**"[3].

ويقول أبو الحسين البصري: "**إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من إشارات**"[4].

ب- **الغياب الدلالي هو مستور اللفظ:**

قد يكون في الخطاب من القرائن والأدلة ما تصرف المخاطب عن الفهم المباشر لِلَفْظِ المخاطب، فيشق بالعقل والتأويل طريقا نحو جوف الألفاظ ليكشف ما حجب عنه، أو قد عجز المخاطب أن يرمز إليه بالعلامات والدوال.

اللغة قد تخون صاحبها، فيذهب وراء الألفاظ، فيكتفي ببعضها ويحذف الأخرى طلبا لإيجاز، فيشير إلى المعنى أحيانا بضد لفظه، ما يدفع بالمتلقي إلى تقفي آثار الإشارات ليُجلي من خلالها ما غاب من الدلالات عن المتكلم، حين تكلمه.

---

[1] : البيان والتبيين، الجاحظ، ت: عبد السلام هارون،الخانجي، القاهرة، 1960، ط:02، ج:02،ص:281.

[2] : التعريفات، الشريف علي بن محمد أبو الحسن الجرجاني، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938م، ط:01، ص:148.

[3] : المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج:01، ص:218.

[4] : شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص:304.

ما يعني أننا قد نختلف مع قصد المتكلم جريا وراء إشاراته تأولا لقصده، إذ لابد من أن تكون هناك أدلة وقرائن هي من أصل الخطاب تصون من الخطأ. يقول القاضي عبد الجبار: **"أن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام"**[1].

كما يجب معرفة حال المخاطب، يقول القاضي ثانية: **"اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله"**[2].

ج- بالتأويل يكشف المستور ويتضح المقصود:

بات من المتحقق عند المعتزلة اصطلاح اللغة وتواضعها وبأنها تحمل صبغة تداولية، ما يفرض إعادة قراءتها وتداولها من جديد بحركة تأويلية كاشفة عن القصد المبيت في ظلالها، والذي يراد احضاره لمعرفته وإبراز قيمه وحكمه وأحكامه.

هذا يعني **"أن اللغة فعل إنساني يمنحها الإنسان تفاعلا ومعنى ودلالة"**[3].يقول هيثم سرحان: **"إن القصد عند المعتزلة، محور دلالي مرتكز على المواضعة، ومن ثم فإن القصد لا يحصل إلا إذا كان محتكما إلى مواضعة ما....بيد أن القصد يقود إلى جملة مقررات بمعنى أنه متعدد ومتشاكل لارتباطه بعدة عناصر، كالاعتقاد والإرادة وهذه العناصر هي التي تحقق الانزياح عن العلاقة الأصلية المفترضة"**[4].

التأويل يتتبع المعنى في النص ويلاحقه، ليصل إلى المعرفة والحقيقة والمقصود، فجوهر مراد التأويل معرفة الحقيقة من الباطن بعد تتبع الظاهر من خلال وسائط المعنى وقرائنه.

"إن معرفة القصد وتحديد المراد هو جوهر التأويل، أما التأويل فهو إدراك الملابسات والعلاقات المحيطة بالقصد وعلى ذلك فإن المعتزلة يرون ضرورة التسلُح بالأدلة التي تعزز القصد"[5].

وإذا كان تأويل النص وملفوظه تحديد للقصد والدلالة الحقيقية فإن هذا يعني خروجا عن التواضع الأول، ونقضا له، ما يعني ظهور مواضعة جديدة تدل على المعنى المقصود، وهكذا تصبح

---

[1] :متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ص:04.

[2] : استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص:96.

[3] : المرجع نفسه، ص:95.

[4] : المرجع نفسه، ص:98.

[5] : المرجع نفسه، ص:99.

الدلالة متناسلة بالتواضعات من خلال التموضعات التي يفرضها العقل المُؤوِل، فالدال له مدلول، والمدلول دالٌ ثاني له مدلوله الثاني ما يعني أننا أمام سلسلة لا نهائية للتموضعات والإحتمالات.

يقول هيثم سرحان: "**وإذا كان القصد هو ما يحدد الدلالة الحقيقية، فلأنه قد ينقض المواضعة ويبدلها، ويصبح النقض مواضعة جديدة تنبني على المواضعة الأولى الأصلية، إن القصد كبنية متناسلة يتيح تجديدا في خلايا اللسان، بيد أن هذا التجديد ليس منفصلا عن المواضعة، لأن المواضعة هي البنية الكبرى والمنجية لمجمل المقاصد، ومن ثم فإن القصد لا يمكن أن ينفذ من غلاف المواضعة**"[1].

فالنّص القرآني من وجهة نظر المعتزلة، منفتح دلاليا، على اساس أنّ المعنى هو ذلك الانتقال من مستوى المعنى إلى آخر،وما المعنى سوى تلك الامكانات التي يتيحها النّص بالانتقال من سنن لآخر، وهذا المنظور التوليدي يجعل من العلامات الدّالة دوالا لمدلولات، يحيل بعضها على بعض، باستحضار المعاني الغائبة، لحلّ ما استشكل من حاضر الكلام المنغلق، وتحقق ذلك يكون بإعادة تشكيل النّصين (الحاضر والغائب)، وما يتولّد عنهما من معاني متجدّدة، فيغدو النّص جذابا للمعاني، يحيل أولها على ثانيها والثاني على ثالث آخر.

إنّ تأويل المعتزلة يقترن بتعدد الوجوه وانفتاح الدلالات التي يتمّ استنباطها من النّص، بالاعتماد على عدّة آليات تأويلية عقلية وأخرى لغوية، تكشف عن الترابط الموجود بين المعاني المضمونية غير المرئية، واشكال التحقق، وهو السبيل الوحيد إلى تشكيل سيرورة التدليل عند المعتزلة، وفي غياب هذه السيرورة(السيميوزيس) يستحيل الحديث عن بناء نصي في الموروث الاعتزالي.

1 الفراهيدي الخليل بن أحمدت(170هـ)-كتاب العين –ج4-تح:عبد الحميد هنداوي-دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-ط1(1424هـ،2003م)-ص:349،350