مجلة دراسات إسلامية رقم ISSN 1112-8011
المجلد : 15 العدد : 02 السنة : 2020 ص 49 – 72

قراءة الدلالة القرآنية واستثمارها في الفكر الحداثي العربي
– نظرة في المنطلق والاتجاه –

Reading the Qur'anic significance and investing it in the modern Arab thought
–Look at the starting position and the direction–

محمد عزيزو *

جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف ، الجزائر، azizdz4474@yahoo.com

تاريخ الارسال : 2020/08/08	تاريخ القبول : 2020/11/06	تاريخ النشر : 2020/12/22

ملخص:

يتناول هذا البحث علاقة الموقف الحداثي بالدّلالة القرآنية. وعليه، فإنّ ماهو مستهدف فيه هو النّظر في أفكار المؤيّدين لهذا الموقف وطريقتهم في التّعامل مع هذه الدّلالة من جهة، والنّظر في اشكالية هذا الموقف ومأزقه من جهة أخرى. إنّ الدّلالة القرآنية في الواقع دلالة قائمة، وقد تمّ التّعامل معها قديما بالتّفسير والتّأويل، بناء على ماكانت تفرضه آنذاك طبيعته اللّغوية، لكن ذلك في الغالب قد كان في إطار شروط وضوابط قرائية محدّدة. غير أنّه مع الحداثيين قد اختلف الأمر، فهناك النّزوع إلى التّجديد، وهناك النّزوع إلى القراءة الحرّة، وهناك المنجز المعرفي المعاصر المنتصر له. ولأنّ هذا يفتح المجال لإشكالية مايمكن أن تسمح به الدلالة القرآنية أو لاتسمح به، واشكالية مشروعية هذه الممارسة ومآلاتها، فإنّنا وبعد مسار من النّظر في هذا الموقف، قد رأينا أنّ هذا الموقف دونه صعوبات، فهو يجعل الدلالة القرآنية دلالة لصالح إرادة المتلقّي وحاجاته، وقد رأينا أنّ الأولى أن تكون قراءة هذه الدّلالة قراءة مقيّدة، من غير الجمود على القديم طبعا.

الكلمات مفتاحية: القرآن، اللّغة، الدّلالة، التأويل، الحداثيون.

Abstract:

This research deals with the relationship of the modernist stance with the Qur'anic significance, and on this basis, what is intended in it is to consider the ideas of the supporters of

* المؤلف المرسل

this stance and their way of dealing with this indication on the one hand, and to consider the problematic and stalemate of this stance on the other hand. The ancients dealt with the Qur'anic significance with discipline and warned against deviating from this, but modernists have tended to what their modern knowledge introduces, and this is why their results came in favor of free interpretative reading, and we see that this transcends the Quranic meaning

Keywords : The Quran ; The language ; The indication; The Interpretation; the modernist.

مقدمة:

يمثّل القرآن كما لايخفى المركز الذّي تدور حوله حياة المسلمين الرّوحيّة والدّينيّة، فهو من خلال مايعلنه رسالة من أجل حياة ايمانية منظّمة، وهو رسالة من أجل هذه الحياة بلغة هي اللّغة العربية. وفي هذا الشّأن، لطالما كانت هذه اللّغة محطّ اهتمام الدّارسين؛ مسلمين، وغير مسلمين. فقد عكف عليها أهل العلم بأصنافهم المختلفة؛ مفسّرين، وفقهاء، ولغويين، وغيرهم، كلٌّ من وجهته. فكان من ذلك، بالأخص، ذلك التّراث التّفسيري والفقهي الكبير؛ التّراث الّذي شكّل مرجعية وفضاء التفكير الإسلامي لأجيال متلاحقة، وإلى الآن. وإذا أخذنا بعين الإعتبار أنّ الزّمن هو زمن سابق ولاحق، ومن خلال ذلك هو زمن موصول بالواقع المتجدّد؛ حيث تظهر فيه الأسباب الدّافعة إلى التّغيير والتّجديد، من حين إلى آخر. فإنّه يجدر بنا أن نذكر، أنّ هذا التّجديد الّذي فرض نفسه على نطاق واسع، وعلى كافّة المستويات، وفي مختلف المجالات، قد كان من أجلى مظاهره الموقف من القديم؛ إما الموقف بمعارضته أو الموقف بالرّغبة في مراجعته. ولعلّ أوضح مثال على ذلك، في نطاق الإهتمام العربي، مثال التّراث الدّيني، وبالأخصّ، مثال النّصّ الدّيني كما يجسّده القرآن بمحوريّته البارزة. إنّ ممّا لاشكّ فيه أنّ مسألة التّجديد تطرح نفسها على أصعدة مختلفة، ولكن من الواضح أنّها في الإطار الدّيني أكثر ماتطرح نفسها، تطرح نفسها في إطار الفهم؛ الإطار المتعلّق باللغة، والمعنى، والتّأويل. وذلك في الحقيقة أمر طبيعي، فالنّص الدّيني وهو هنا القرآن رسالة، ورسالة في إطار لغة، والرّسالة كما لها مرسلها لها مُتلقّيها. أي والحال هذه، لها علاقة بالقراءة والقارئ. وغنيّ عن القول، أنّه مادامت وضعية القرآن هي وضعية قراءة/ قارئ، ومن ثمّ وضعية العلاقة بالقارئ المتجدّد، فهذا يعني أن توجد المناهج والأفكار. وإذا أخذنا بعين الإعتبار، أنّه قد وجدت في هذا السّياق توجّهات حداثية تسير في هذا الإتّجاه، وتحاول قراءة اللّغة القرآنية بمعان ومقاصد غير تراثية، فإنّ السؤال الّذي يطرح نفسه عندئذ، هو كيف جاءت صورة هذه القراءة؟ ومالمبتغى منها ؟ وهل من الجائز، والحال هذه، اعتبار هذه القراءة قراءة بديلة فعلا؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، نفترض أنّ أهمية القراءة أهمّية منوطة في نجاعتها بتلاؤمها وانضباطها مع أصل ومضمون وجود المقروء، أي الرسالة/ النص هنا، أي أن لاتكون في هذه الحالة قراءة نفعية في اتجاه واحد، هو اتجاه من يمارسها في إطار متطلّباته التّاريخية الآنية المتغيّرة. وأنّ موقع فكر الحداثيين عندئذ بالقبول أو الرّد، هو موقع مرهون في أهمّيته بحدود هذا الإنضباط. وعليه، فإنّنا إذا كنّا هنا نخصّ الموقف

الحداثي بالإضاءة، فذلك لإنّنا نستهدف وضع هذا الموقف في إطار هذا الإنضباط أو عدمه. وفضلا عن ذلك تلمّس حدوده بالمقارنة مع الموقف القديم الذي يتمّ القفز عليه؛ لصالح افكار جديدة غير مستقرّة تماما، فالمسألة والحال هذه، مسألة القرآن المقدّس وليست أيّ مسألة. وحتّى يكون من الممكن تحقيق ذلك، فقد اخترنا أن نسير في إطار منهجية تحليلية نقدية. وهذا من منطلق أنّ هذه المنهجية، في رأينا، منهجية كفيلة بمقاربة الموقف الحداثي في مختلف تجلّياته، وفي الكشف عن مواطن الضعف الكامنة والمحتملة فيه. والحقّ القول، أنّ النّظر في موضوع الموقف الحداثي من الدّلالة القرآنية هو موضوع مطروق، ولكنّه كما بدا لنا، ليس موضوعا مطروقا في ذاته، أي من حيث هو في موضع التّركيز المستقلّ، ولعلّ هنا وجه التّميّز في ماعكفنا عليه.

1 ـ النظرة إلى اللّغة:

يشترك الحداثيون في القول أنّ القرآن لغة، ويشتركون في هذا القول، من باب أنّه قد أصبح، كما قال أدونيس ذاتا متكلّمة[1]. وهذا الكلام الّذي يعني أنّه في تجلّيه قد أصبح حقيقة لغوية مسموعة ومقروءة، على نحو ماهي عليه الحقيقة اللّغوية الإنسانية، قد رتّبوا عليه ماترتّب عن الموقف من هذه الحقيقة علميا وفكريّا، فقد ذهبوا إلى القول أنّه نسق من العلامات؛ نسق جامع للدّلالة الإبلاغيّة والدّلالة الإستدلاليّة، أو كما قال أبو زيد قد أصبح، من خلال اللّغة العربية، لغة دينيّة لها نظامها السّيميوطيقي الخاص[2]. أي النّظام الّذي يُنتج دلالته من خلال الواقع الثّقافي. كما رتّبوا عليه القول أنّه لغة يداخلها المجاز، أو كما قال أركون أنّه لغة تنحو منحا شاعريّا يحرّكه المجاز[3]. ولم يكن هذا الكلام في الواقع لذاته، بل من أجل أهداف، وفي إطار سياق. في إطار أهداف، فمن أجل كما قال أبو زيد الإنتقال من الفهم التّاريخي المرحلي، ومايتعلّق به من فهم أسطوري، إلى الفهم العقلاني المتطوّر[4]. ومن أجل، كما قال أركون أيضا وبوضوح، الإنتقال إلى تعطيل بعض الأحكام، أو توجيهها توجيها مختلفا غير ظاهر[5]. وفي إطار سياق، هو سياق تجاوز الموقف التّفسيري والفقهي؛ الموقف الّذي جمّد في رأي أركون الدّيناميّة الرّوحية للقرآن لصالح البحث التّشريعي والقانوني[6]. وهم على أيّة حال، إذ يسعون إلى هذا، يتّكئون على رؤية أنّ هذه اللّغة لغة بيانية تتيح، كما يقول على حرب، الفسحة الدّلالية، أو تتيح، كما قال أيضا، فسحة الإختلاف بين الدّال والمدلول[7]. كما يتّكئون على أنّ هذه اللّغة، لغة قرينة بالمجاز. والمجاز، كما قال أركون، هو المعنى القابل للتّأويل[8]، أو هو كما قال أبو زيد الوجه الآخر للتّأويل[9].

ولئن كان قد اتّضح من هذا، أنّ الشّغل الشاغل للحداثيين هو التّعويل على الثّراء الدّلالي للّغة القرآنية، وعلى ذلك تردّدت عندهم الكلمات الّتي رأيناها؛ كلمات الإختلاف، والمجاز، والتّأويل. فإنّه يمكن أن نلاحظ أنّ التّعويل على ذلك الثّراء، بالمعنى المراد، يمكن أن يجعل لغة القرآن، وفي رأي الحداثيين أنفسهم، كما قال تزيني، لغة تقول كلّ شيئ ولا تقول شيئا[10]. وهذا من شأنه، لاشكّ، أن يجعل من الصّعوبة بمكان الرجوع إلى معنى إلهي موجّه، يفرض نفسه على المتلقّي. والحقّ القول، أنّ الأصل في الخطاب أن يحقّق الإجابة العمليّة لا أن يكون مجرّد مثيرات، يذهب من خلالها المتلقّي في هذا الإتّجاه أو ذاك.

2 ـ الانفتاح الدّلالي:

قراءة القرآن عند الحداثيين، كما رأينا، قراءة تؤدّي إلى قراءة متعدّدة؛ تؤدّي إلى قراءة تجاوزيّة غير حرفيّة، تؤدّي إلى قراءة في إطار الإنفتاح الدّلالي. وإذا تتبّعنا هذا الموقف في مساره، وهو للإشارة مسار له علاقة نظرية بموقفهم من المعنى والطّريقة الّتي ينتج بها، سواء في إطار الرّؤية النّصّيّة أو الخطابيّة. فإنّنا نجده يتجسّد في الإعتقاد بعدّة أمور منها؛ اتّسام القرآن بالطّابع الإحتمالي، والإتّسام بالإندراج في الدّائرة التّأويليّة. وعندما يقال في هذا الشّأن أنّ ثمّة احتماليّة في القرآن، فهذا كما يرون من طبيعة الإختلاف الذّاتي الّذي يقوم عليه، والّذي يظهر لغويّا، بحسب رأي أبي زيد، في حالة التّباين بين الوضوح والغموض. ويظهر خطابيّا كذلك في رأيه من اختلاف خطاباته وسياقها على طول المدّة الّتي تمّ فيها نزوله. والحقّ أنّ الغموض والوضوح المشار إليه، ليس إلاّ اختلافا في المستوى الدّلالي بين مايمكن الوصول إليه بسهولة، ومايمكن الوصول إليه بصعوبة، أو بإمعان نظر، وما يؤسّس إلى ذلك أمورا كثيرة؛ لغويّة، وبلاغيّة، وأسلوبيّة، وتركيبيّة، وسياقيّة. وعلى أيّة حال، فإنّ الحداثيّين يدركون ذلك تماما؛ ولذلك هم يلحّون على الدّراسة الشّاملة لهذه العناصر ومايتعلّق بها، كما يؤكّد ذلك أركون مثلا، عندما يدعو إلى العناية بمستوى المفردات والصّياغة الأدبيّة العامّة للّغة القرآنيّة[11].

ومن الجدير بالذّكر، أنّ ثمّة مبدأ منهجيّا يعتمد عليه الحداثيّون، وهو مبدأ التّفرقة بين زمن التّنزيل وزمن التّأويل، ومكمن الدّلالة في هذا، أهّم من خلاله يتوجّهون إلى التّركيز على الطّابع الحيّ للخطاب القرآني، أي قبل أن يتلبّس تاريخيّا بالتّأويلات النّاشئة. من هنا، فإنّ الجانب الإحتمالي المقصود، هو ذلك المتعلّق بوضعيّة اللّغة في سياقها التّاريخي، أو من حيث هي تمثّل خطابا له شروطه التّاريخيّة. ولذا، يتردّد القول عندهم أنّ الحمولة الدّلاليّة للقرآن لم تستنفد بعد، وأنّ ماقدّم بإزائها ليس إلاّ مجرّد مقاربات تاريخيّة، لايمكنها بأيّ حال من الأحوال أن تقبض على المعنى النّهائيّ[12]. وهذا الكلام، إذ يذكر، يجد سنده داخليّا في وجود مايسمّيه أبو زيد الدّوال الإشاريّة والدّلاليّة. وهذه الدّوال تتعلّق بمفردات اللّغة القرآنيّة وأسلوب انتظامها، وبنية أدائها التّركيبي والدّلالي على مستوى الآيات المختلفة. وفي هذا الصّدد، فإنّ المعالجة الألسنيّة قد كشفت عند أركون، في نموذج سورة الفاتحة، عن وجود امكانات متضمّنة، في مفرداتها وبناها النّحويّة، يمكن أن تسقط عليها مختلف التّحديدات والمعاني[13]. كما أنّ المعالجة السّيمائيّة، كما هي موظّفة مثلا في سورة الإخلاص، قد كشفت عنده، أنّ شبكة فضاء التّواصل والتّوصيل، ومايرتبط بها من بنى، كالبنية الحواريّة والسّجاليّة، تستطيع من خلال معناها الأصلي إنتاج معاني ثانويّة متجدّدة، سواء على المستوى الشّعائري أو التّفسيري[14]. هذا، بالإضافة إلى أنّ امتياز تلك الدّوال بالطّابع الرّمزي وعلاقتها بالمجاز قد جعل معناها مكثّفا ومنتجا في تحوّلاته[15]. وهي في كلّ هذا، ليست منفصلة عن سياقها الدّاخلي؛ إذ هناك كما يؤكّد الجابري دلالة كلّية، تأتي من كونه يفسّر بعضه بعضا[16]. فحتّى مع كونه يجمع آيات مختلفة إلاّ أنّ دلالته تتكامل خاصّة مع وجود المقاصد[17]. ولأنّه يجمع هذه الآيات، فثمّة كما يقول أبو زيد، دلالة تنتج من سياق القول، الّذي تظهره الفروق بين سياق القصّ، وسياق الأمر والنّهي، وسياق التّرغيب والتّرهيب، وغير ذلك[18]. قد يعني هذا دلالة جزئيّة، لكنّها الدّلالة الّتي لاتنفكّ عن الدّلالة الكلّية، فثمّة آليتان في هذا الشّأن هما آليتا العام

والخاص، وكمايرى أبو زيد، فإنّ الأولى هي الّتي تمثّل حيويّة الدّلالة وقابليتها المستمرّة للتّجدّد بالقراءة، في حين أنّ الثّانية مرحليّة تشير إلى الواقع الثّقافي التّاريخي، لكنّها تقبل التّحوّل إلى الكلّي العام بطريق التّأويل المجازي، باستثناء البعض منها الّتي يسقطها التّطوّر التّاريخي والثّقافي وتنزل منزلة الشّاهد التّاريخي، وعلى ذلك النّحو، فهما تُقيمان الأساس للتّغيّر وفق علاقة المعنى والمغزى[19].

ومن الضّروري القول أنّ مايساهم في تحقّق هذه العلاقة، في جانب، هو وجود المسكوت عنه. وفي نظر أبو زيد، فإنّ هذه الآلية متضمّنة في القرآن خاصّة بالنّسبة للأحكام التّشريعيّة، فهو في رأيه، من منطلق التّدرّج، لايفرض على الواقع مايصادمه كلّيّا بقدر مايحرّكه جزئيّا، فيحصل أن تكون الدّلالة مضمرة، لكن يمكن لحركة النّص الكلّية أن تضيئ عليها[20]. وبقدر ماتوجد هذه الدّلالة وتساهم في ذلك الرّبط، تساهم فيه أيضا ما يسمّى الدّلالة الشّرعيّة الّتي يرى أبو زيد أنّها إذا كانت قد أنتجت في حينها دلالة متقدّمة، فتقدّمها هو طريق إلى المعنى الإجتهادي[21].

والواقع أنّ الحداثيّين في كلامهم عن الدّلالة يركّزون على حركة المحتوى في مقابل ثبات النّصّ، كما عبّر عن ذلك شحرور[22]، أي على ماهو تاريخي، بناء على تغيّر المدلول ونسبيّته وتاريخيّته؛ ولذا تبدو عندهم مسألة السّياق ذات أهمّية كبرى، خاصّة سياق القارئ. ويجب القول، أنّ مفهومهم للقارئ هو مفهومهم لقارئ متضمّن، أو كما قال أبو زيد هو مستحضر في القرآن استحضارا مباشرا[23]. وعليه، فإنّ الدّلالة القرآنيّة في نظرهم في تفاعل موضوعي مع حركة القارئ وفعله التّأويلي، وهذا متحقّق من جهة أنّ القرآن في حقيقته رسالة تتطلّب القراءة؛ لأنّه كما يقول الشّرفي هو خطاب مباشر يتوجّه إلى النّاس بصفتهم الشّخصيّة [24]، وهو متحقّق من جهة أنّ هذه الرّسالة ممتدّة في الزّمان وتتطلّب تجاوبا من المتلقّي. وأن يتجاوب معها المتلقّي، يعني كما يقول شحرور، أن ينطلق من أرضيته المعرفيّة الّتي تتعامل مع المطلق في إطار النّسبي[25].

ولئن كان الحداثيّون يتّفقون أكثر على احتمالية القرآن ودور القارئ في هذه الإحتماليّة إلاّ انّهم، في رأينا، لم يقدّموا رؤية متوازنة في اكتشاف الدّلالة القرآنيّة وآلية اشتغالها، والسّبب في ذلك يرجع، من جهة إلى المقدّمات المنهجيّة الّتي اعتمدوها، فهي منهجيات مُسقطة، سواء من منطلق القول بتاريخيّة الدّلالة أو القول بالمجاز أو القول بنفي التّرادف، وكلّها في الأصل محلّ نظر، ويرجع من جهة أخرى إلى تغليب فعل النّقد على فعل التّأصيل؛ إذ إنّ تحقّق هذا الفعل، يكون داخليّا من خلال مراعاة الخصوصيّة القرآنيّة القائمة على التّعالي، ومايستتبعها من وجود معاني واضحة ومقاصد دالّة. مايدعون إلى هذا القول، أنّ نظرات الحداثيّين تنتهي إلى نفي المعنى الثّابت أو بالأحرى، فهي تؤسّس للمعنى المتغيّر على حساب المعنى الجوهري، فأن يقال أنّ ثمّة احتمالية على مستوى الألفاظ والآيات، وربط ذلك بدور المجاز، كما يقول اركون أو الشّرفي، هذا يعني التّحوّل إلى فضاء دلالي واسع تغيب فيه المبادئ الملزمة وتتكرّس فيه المعاني الظّنيّة، فهل الهدف من الخطاب إيصال المعنى إلى المتلقّي أم الهدف منه مجرّد اثارة عاطفته وخياله؟ ثمّ أنّ القول بالمجاز، وهو أمر خلافي، ليس إلاّ انتصارا لرأي، وزيادة في تعميق الخلاف به. والحقّ أنّ الإحتماليّة المطروحة تواجه صعوبات موضوعيّة؛ لأنّه إذا كان وجود القرآن من أجل الهداية، فهذا يعني أن يفهم متلقّيه معانيه، أمّا إذا كان للّفظ أوالآيات احتمالات

كثيرة، فهذا يعني حلول الخلط محل الفهم؛ إذ ليس معقولا أن يكون المعنى المخاطَب به مشوّشا، أو لنقل في اتّجاهات مختلفة، والمتلقّي ينظر إلى ذلك الخطاب على أنّه هداية له. إن الإحتمال ليس تعدّدا فقط، بل هو أيضا تباين وتناقض، وإذا كان الأمر على هذا النّحو تغيب الحكمة من الخطاب الإلهي، وهو الّذي يدعو إلى الحقّ والحقيقة في مقابل الباطل. وإذا كان الهدف هو الخروج من ضيق المعنى الأحادي وجموده، وهو هدف مشروع، فإنّ الخروج من ذلك بالتّموضع في إطار التّاريخيّة يعني التّجاوز والإسقاط؛ تجاوز للمعاني غير المرغوب فيها لصالح المعاني المرغوبة، خاصّة وأنّ ذلك مقترن بدور القارئ وغياب هويّة النّص.

من البيّن أنّ القرآن إذا كان ينتج دلالته من خلال المعهود العربي، فإنّ ذلك يكون من خلال الوقوف على هذا المعهود، أو الأخذ بالسّياق في هذه الحالة، لكن القرآن هو أكبر من سياقه، ليس بالمعنى المفارق، لكن بالمعنى الخصوصي. فهو ككلام إلهي يتبع الخصوصيّة الإلهيّة، ومن هذه الجهة، فالنّظرة إليه يُفترض أن تكون نظرة إلى شيئ متفرّد له أفقه الخاص وطريقته في الدّلالة وانتاجها، حتّى وإن كان متجسّدا في لغة بشرية. فالعبرة هنا في الأثر وليس في الإنعكاس، أقصد أنّ القرآن، وإن كان يخاطب بلغة بشريّة، فهو يخاطب بوجه وراءه وجه. ولما كان هذا مستبعدا لصالح التّاريخ وسياقه الثّقافي، أي لصالح التّعامل مع القرآن كظاهرة تاريخيّة وواقع ثقافي، فإنّ الموقف الحداثيّ عندما يريد من جهة الوقوف على المعنى التّاريخي، ويريد من جهة أخرى تجاوزه، فإنّه بقدر ماينجح في تحريك الدّلالة بفعل القارئ بقدر مايفشل في ضبطها. والسّبب في ذلك، أنّ النّظرة إلى آليات إنتاج الدّلالة من مجاز وسياق وتشابه قائمة على مقدّمات تفرض التّغيير وليس الثّبات. فعندما يقول أبو زيد ليس ثمّة عناصر جوهريّة ثابتة في النّص، أو يقول أركون أن المعنى الكلّي لايمكن الوصول إليه، أوعندما يقول الشّرفي لاوجود للدّلالة القطعيّة، أوعندما يفصل شحرور بين الرّسالة والنّبوّة، ويجعل أحكام الأولى حدوديّة لاحدّية، تتبع تغيّر الظّروف في إطار الحنفيّة أو الفطرة، ويجعل الثّانيّة تتبع تطوّر المحتوى المعرفي[26]، فإنّ النّتيجة من هذا ستكون دلالة موسّعة، لكنّها الدّلالة الموسّعة من خارجها وليس من داخلها بفعل القارئ؛ إذ كما يعترف أبو زيد المعنى ثابت وتاريخي. إن المهمّ في هذا الموقف هو اسقاط المفاهيم على القرآن، والدّلالة تتحرّك تبعا لهذه المفاهيم، فالدّلالة القرآنية إذا كانت منتجة، فلأنّها تحصيل حاصل لهذه المفاهيم. وهكذا، فإنّ النّتيجة المتحصّل عليها ستنتهي إلى حيث المراد. وغنيّ عن القول هنا، أنّ مثل هذا إن دلّ على شيئ، فإنّما يدلّ، كما يقول طه عبد الرّحمن، أنّ هذه القراءات قد عرّضت نفسها لآفات منهجيّة[27]؛ لأنّ السّؤال الّذي يثور عندئذ لايخصّ النّتيجة في حدّ ذاتها، بل يخصّ الآليات الّتي أدّت إليها، فهل من المناسب أن نبحث عن إنتاج دلالي بآليات تعامل القرآن مفصولا عن مصدره، ونزولا عند اهتمامات مرحلية للقارئ؟ إنّ الواقع مهما كانت مكانته وأهمّيته لايبرّر، في رأينا، تغليب المعاني المتغيّرة أو التّشكيك في غياب المعاني الثّابتة. إذ من الممكن المجادلة أنّ الواقع ليس مثالا دائما للإعتماد، وهو الّذي يحتوي على عناصر مختلفة من الضعف والإنحطاط. إن الواقع بقدر ماهو مهمّ لايجب أن يكون بديلا عن حقائق الخطاب ومصدره واقتضائه للطّاعة والإلتزام، وهذه نقطة يظهر أنّ الحداثيين يغفلون عنها، فالطاعة تكون في الأصل في إطار الثّبات.

3. استثمار الدلالة القرآنية

لما كان ارتباط الفهم بالدّلالة يتضمّن علاقة القارئ باللّغة، وكان هذا ممّا يؤدّي إلى رؤية معيّنة في طريقة اشتغال اللّغة، وكان هذا قد جسّده الحداثيون في موقف من اللّغة القرآنية يرى أنّها لغة مفتوحة الدّلالة. من المهمّ أن نشرع الآن في الإضاءة على مسلك هؤلاء، في معالجة أهمّ المسائل الّتي تعلّقت بها الدّلالة في الفكر التّراثي القديم؛ لنتبيّن الوجهة الّتي تأخذها عندهم. و من هنا، سننطلق في النّظر في هذه المسألة من التّمييز بين أمرين عُرفا في الفكر الأصولي هما الدّلالة القطعية والدّلالة الظّنّية، على اعتبار أنّ هذا التّمييز قد دلّ على حدود الإنغلاق والانفتاح الدّلالي للقرآن في علاقته بالتّغيّر الزّمني، وأنّ هذا التّمييز يقع من جهة أخرى في موقع التّساؤل بالنّسبة إلى مايتنبّاه الحداثيّون من توجّه متشبث بالواقع وتحولاته.

1.3 قراءة الدّلالة القطعيّة:

عندما ننظر في مفهوم هذه الدّلالة، نجدها تدلّ على المعنى المتعيّن الّذي لايقبل احتمالا أوتأويلا[28]. وإذا قارنا هذا بالموقف الحداثيّ، القائل بانتفاء وجود عناصر جوهرية ثابتة للنّصوص[29]. وعدم وجود دلالة جاهزة ونهائيّة لها[30]. وأنّ المعنى الحقيقي الموضوعي فيها لايمكن الوصول إليه أو التّطابق معه[31]. وأنّ المعنى الأحادي خادع وتمثيل لأمبريالية النّصّ[32]. وأنّ القراءة هي فقط الّتي تعطيه المعنى[33] أو غير هذا من الكلام، الّذي يثبت التّغيّر ونسبيّة المعنى، ويحيل إلى القارئ. فإنّنا لاشك سنقف في منظور مقارن على موقف مناقض إزاء هذا النّوع من الدّلالة. وبالفعل فاهتمام الحداثيّين بالدّلالة هو اهتمام بالدّلالة المفتوحة دون هذا النّوع من الدّلالة، الّتي تؤكّد موضوعيّة المعنى وأحاديته وقابليته للقبض المباشر. ويمكننا تلمّس حقيقة هذا الموقف بوضوح ممّا يقوله عبد المجيد الشرفي، فعنده أنّ الدّلالة القطعيّة لاغية، من باب أنّ(النّصوص تكتسب دلالتها من الثّقافة، وليست لها البتّة دلالة محضة وقطعية لاصلة لها بالتاريخ البشري)[34]. وإذا كان يجب تفصيل هذا القول، فإنّنا نجده يستند إلى مبرّرات، ففضلا عن الغطاء الثّقافي والتّاريخي العام، الّذي يسير في إطار الحركيّة النّسبيّة، نجده يستند أساسا إلى الموقف المعرفي اللّساني الّذي يؤكّد، كما يقول، أنّ أيّ نصّ مهما بدا واضحا وصريحا، فهو يخضع في الفهم لمواضعات اللّغة ودور القارئ[35].

وعندما تُذكر اللّغة ويُذكر القارئ في إطار الثّقافة، فهذا يعني التّأويل وطابعه المتعدّد. ومادام التّأويل يعكس نظرة تاريخية، فإنّ الحديث في هذه المسألة هو حديث في الموقف من الفقه والفكر الأصولي خاصّة. من الملاحظ أنّ نظرة الحداثيّين إلى هذا الفكر هي نظرة انتقادية، تراه عملا تاريخيّا بشريّا سواء في ماتقرّر فيه من أصول أو من طرق في النّظر[36]. ولهذا كان النّظر في هذه المسألة (الدّلالة القطعيّة) هو نظر في مسألة من رواسب الفكر الأصولي على حدّ قول الشّرفي[37]. وبما أنّ هذا الكلام يحيل إلى أمر مهم، كان قد انبنى عليه ذلك الفكر وهو علاقة اللّفظ بالمعنى، ونتجت عنه مسألة القطع هذه، نشير أنّ معالجة الحداثيّين لها تظهر في تناول مفهوم النّصّ، وما في محلّه ماسُمّي قديما بلا اجتهاد في مورد النّصّ. إنّ الموقف الحداثي هنا يبدو في اتّجاه مخالف لهذا، من جهة السّعي إلى تجاوز القطعيات لصالح الظّنّيات، ولعلّ هذا واضح كثيرا من قول أبي زيد أنّ النّص القرآني ثابت في منطوقه متغيّر في مدلوله[38]. وإذا كان يفهم من هذا اعتقادا بحقيقة لفظيّة ثابتة، فإنّ القول بتغيّر الدّلالة أمر لاينكر، وهو يتعدّى ممّا يظنّ

الفرعيات إلى الأصول، من قبيل العقائد الإيمانية، كما هو ظاهر في قوله كذلك أنّ العقائد مرتهنة بمستوى الوعي وبتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر[39]. وليس هذا الرّأي رأي أبي زيد وحده، وإنّما هو رأي أركون أيضا، الّذي يؤكّد نزوعه إلى تخطّي الثّوابت بالدّعوة إلى تفكيك الأصول، من خلال القول أنّ معطيات الإعتقاد الإيمانية تخضع بالضّرورة لإستراتجيات التّأويل[40].

وهكذا، إذا كان مجال الدّلالة القطعية يتعلّق بعدم الإجتهاد في مورد النص، نرى أنّ هذه المسألة عند الحداثيين تصبح متخطّاة وموصوفة، كما يقول أبو زيد بالزّيف[41]. والحقّ، أنّ مايُشجّع أبا زيد أوغيره على هذا الموقف، هي مسائل تتعلّق بمفهوم النّص، نحو المعنى من النّصّ نفسه، ومايسمّى ندرة النّصوص، وعلاقة النّص بالمصلحة. لقد كانت مسألة الدّلالة شغل القدماء؛ حيث ميّزوا فيها تقسيمات كالتّقسيم إلى الواضح والغامض، وتقسيم هذا تقسيما وتقسيم ذاك تقسيما. ومن بين ماكان في الأوّل القول بالنّصّ، وقد ارتبط معناه بالوضوح، ولكن هذا الوضوح قد كان محلاّ لتعريفات، ظهر منها الرّفع إلى أعلى درجة الوضوح، وبهذه الدّرجة كان انحصار مجال النّص في ماهو قطعي لايحتمل. وأبوزيد، حين يعرّف النّص بأنّه (التّركيب اللّغوي الّذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما)[42]. ينتهي إلى النّتيجة الّتي انتهى إليها ذلك الرّأي، وهي القول بندرة النّصوص. ومن هذه الزّاوية يعطي أبو زيد لنفسه المبرّر لنقض مبدأ لا اجتهاد في مورد النّص من جهات؛ جهة المحدوديّة الدّلالية لمفهوم النّص، وجهة المغايرة بين هذا المفهوم القديم وما استقرّ دلاليّا، كمفهوم للنّصّ حديثا، وجهة الإختلاف فيه[43]. وعلى هذا، يمكن القول أنّ أبا زيد يجد نفسه مطمئنّا إلى مساحة الظّنّ والعقل ومتطلّبات الواقع، خاصّة وأنّه في هذا الجانب، تظهر مسألة المصلحة، وهي مسألة مهمّة عند الحداثيّين. والمصلحة، في الواقع، ليست غريبة عن ميدان الفقه وأصوله، بل هي ثابتة مُحتجٌّ بها، ولعلّ مايضيئ على هذا الأمر هو ماسُمّي بالمصالح المرسلة. غير أنّ اتجاه النّظر المختلف عند الحداثيّين المركّز على محورية الواقع؛ إذ يتناول المصلحة، يتناولها كضرورة في مقابل النّصّ، بالإتكاء خاصّة على روحه. فمن باب اتساع الفضاء المعنوي للنّص، الّذي يبرز من ضيق مفهوم النّصّ المشار إليه، تُستحضر مسألة التّخيص، وهي إذ تستحصر، تستحضر كعامل إثبات؛ من جهة الإشارة إلى التّباين غير المستقرّ بين العام والخاص، أي الإختلاف في تحديدهما[44]، ومن جهة الإشارة إلى علاقة التّخصيص بالتّأويل، على أساس أنّ تخصيص العام هو إخراج ظاهر اللّفظ من معناه إلى معنى آخر يحتمله[45].

وعلى العموم، فإنّ التّوجّه الحداثي وهو يقول بهذا، يضع العقل معيارا حاكما، ويرتّب على ذلك كلّ النّتائج، سواء على صعيد اللّغة أو الفهم. وإنّ قول حسن حنفي الآتي ليختصر الموقف، فهو يقول:(ويصطدم الدليل النقلي بمشاكل اللغة والتفسير والفهم، فالنّص ليس حجّة عقليّة بديهية بل هو خاضع لقواعد التفسير ولأصول الفهم ولشروط الادراك. النص بذاته ليس حجّة بل هو مقروء ومفهوم ومفسر ومحول إلى فكرة في زمان محدد او مكان معين)[46]. وهذه الرّؤية، الّتي تثير مسألة الدّليل النّقلي هي محسومة ،في الواقع، بالقول بظنّيته، من جهة الإعتقاد بظنّية الدّلائل اللّفظية، وهذا أمر يجدر بنا أن نوضّحه بهذه العبارة (والدلالة اللفظية لاتفيد اليقين)[47]. وطبعا، فإنّ عدم اليقين، الّذي ينسحب على الدّليل النّقلي قائم، كما قيل، من اعتماده على اللّغة[48]. وإذا كانت العبرة بما يستتبع هذا الموقف، نشير أنّ المعالجة الحداثيّة لمسألة الدّلالة، وهي

تظهر معتمدة على العقل والمصلحة والواقع؛ العقل بحسبانه ماهية متغيّرة تقف ضدّ الثّابت والمطلق[49]. والمصلحة بحسبانها أساس كلّ مصادر الشّرع المتّفق عليها أو المختلف عليها[50]. والواقع بحسبانه أساس النّقل والعقل معا ومرجع صدقهما وتحقّقهما[51]. حين تتناول الآيات الموصوفة بالقطعيّة لاتتردّد في تجريدها من خصوصيّتها تلك لصالح الدّلالة المتغيّرة، ويمكن التّأكّد من ذلك من نوع المبرّرات المستند إليها، فهي جميعا تخضع لتلك القناعات وتُسايرها. ولو ضربنا لذلك مثالا بآية (والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما) [52]، الّتي يدلّ ظاهرها على إجراء عقابي محسوس، لوجدنا أنّ معناها هذا يصبح متلاشيا، بإدخال جملة اعتبارات تعدّ من سمات الموقف الحداثي العام نحو: التّاريخية، والتّأويل. إذ يتمّ في ضوء ذلك القول بوضوح أنّ صفة القطعية في الآية هي من صنع تأويلات الفقهاء، ونتيجة لمتطلّبات المرحلة التّاريخية. فبحسب، رأي عبد المجيد الشّرفي، هناك تباين في الموقف الأصولي والفقهي، من جهة الإعتراف بالإجمال في الآية، في كلمتي اليد والقطع والإختلاف في أوجه التّطبيق النّاتج عن ذلك[53]. وبحسب رأي المفكر والقانوني التونسي محمد الشّرفي، فإنّ اختصاص تلك الآية بالتّطبيق المادّي كان خيارا فقهيّا من أجل الرّدع، أملته الظّروف المكانية والزّمانيّة للجزيرة العربيّة، ولايدلّ ضرورة على غاية القرآن[54]. ومادام فعل التّأويل، هو أكثر مايعاب عليه الفقهاء، نذكر أنّ لشحرور رأيا مستحدثا، بالمقارنة مع ما أوردناه، محتواه التّمييز في الدّلالة بين مايمكن الوقوف عنده ويمكن الوقوف عليه، ومن هذا الجانب تكون، كما يقول، آيات الحدود الموصوفة بالقطع من مايسمّيه أساس التّشريع وليس عين التّشريع، فلاتكون على ذلك ممّا ينأى عن النّظر المتجدّد[55].

وعندما يبدي الحداثيّون مثل هذه المواقف، فلاشكّ أنّ المآل هو إضعاف الدّلالة القطعيّة بل ونقضها. ولايجد القارئ إزاء هذا عناء في الإستنتاج، فهم يُعلنون عن نتائجهم بوضوح، سواء بخصوص ماصيغ من قواعد في شأنها، أو بخصوص الموقف من النّصّ عموما، فعندما يضع الفكر التّقليدي فرقا بين مايمكن الإجتهاد فيه ومالايمكن الإجتهاد فيه، ويعبّر عن هذا الأخير بعبارة لااجتهاد في مورد النّص، فإنّ الحداثيّين انطلاقا من مقدّماتهم يضعون هذا المبدأ، والمبدأ الآخر المرتبط به، مبدأ لا اجتهاد في المعلوم من الدين بالضّرورة، في موضع الشّكّ والتّجاوز في الآن نفسه. والحجّة هي حجّة التّأويل؛ ولذا تجد الحداثيّين ينصرفون عن هذا التّأويل إلى التّأكيد على ماوراءه، بالقول انّ تلك المقولات هي نتيجة فعل اجتهادي معيّن[56]. أو القول أنّها مهزوزة بما يحيط بها من اختلاف[57]. أو أنّها تستعمل كخداع إيديولوجي يأتي على حقيقة مفهوم النّص القديم[58].

ولما كان هذا يكشف عن موقف حداثي لايؤمن بحدود أمام النّظر؛ حيث يغدو، في هذه الحالة، النّصّ نصّا مفتوحا لكلّ اجتهاد، حتّى ولو كان اجتهادا في واقعة نصّ، كما يقول حنفي[59]. فإنّنا ههنا، دون شكّ، نكون بإزاء سؤال مكانة سلطة النّصّ. مايلاحظ، في هذا الشّأن، أنّ الميل الحداثيّ لايتّجه إلى الإقرار بسلطة ثابتة للنّص، و إنّما يتّجه إلى القول أنّ تلك السّلطة هي من افرازات الواقع التّاريخي، فكما يرى أبو زيد أنّ النّصوص في ذاتها لاتملك أيّ سلطة، وسلطتها في حالة وجودها هي فقط من فعل القراءة المهيمنة[60]. وإذا كان هذا يعني تمييزا إجرائيا، فإنّه، في المقابل، يعني ضرورة التّحرّر من سلطة تلك النّصوص المهيمنة. والقول بهذا، في الحقيقة، هو القول بالعقل، وهذه الدّعوة، بما أنّها تستحضر جدل العقل والنّقل، يمكن الوقوف على

ملامحها من خلال أهدافها، ونقصد بذلك، أنّ الطّرح الحداثي يريد التّعامل مع الدّلالة القرآنيّة تعاملا مباشرا حرّا غير مقيّد برأي أو ظاهر. والعبرة هنا، هي العبرة بالمقاصد، أو في عبارة أخرى، أنّ سلطة النّص الظّاهرة مستبعدة لصالح فهم القارئ، وهذا واضح من قول الشّرفي أنّ القرآن يمكنه أن يبقى سلطة مرجعيّة، ولكن في مستوى المقاصد وليس في مستوى الأحكام التّفصيليّة[61]. فالمسألة، عندئذ، هي مسألة قواعد وأصول يراد منها أن تكون في إطار معيّن ولاتكون في إطار معيّن آخر، بدعوى التّاريخيّة والحداثة؛ ولهذا تتمّ معاملة منظومة الدلالة القديمة بتشكيك كبير، كما يعبّر عن ذلك الجابري بالقول، أنّ المطلوب اليوم هو تجديد يعيد تأصيل الأصول[62].

وعندما يكون مضمون الفكر الحداثي هذا الإتّجاه؛ إتجاه إعادة تأصيا الأصول، ومن خلال ذلك، إعادة النّظر في مفهوم النّصّ، والدّلالة القطعيّة، والإحتفاء بالعقل، والواقع، والمصلحة، والمقاصد، ورمي الفكر التّراثي الأصولي والفقهي بالتّاريخيّة، من مداخل التّشكيك والنقض. فقد يبدو أنّه لم يجانب الصّواب، والحقّ أنّه يمكن أن يؤاخذ، في كلّ مايذهب إليه، منهجا ومضمونا، ليس من باب أنّنا ننتصر للقديم على حساب الجديد، ولكن؛ لأنّ ثمّة بالفعل عيوبا تجعل هذا الموقف غير مُنصف، ومنساقا إلى هدفه على حساب القيمة والموضوعية. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى مفهوم النّصّ وعلاقته بالدّلالة القطعيّة. إنّ حجّة الموقف الحداثي هي تعلّق مفهوم النّصّ بالنّدرة والتّأويل، لكن، إذا ألقينا نظرة في التراث القديم، سنجد أنّ هذا رأيا أقلّ شأنا، وتمّ الرّد عليه بعدّة أقوال، ترجّح في مجملها اتّساع مفهوم النّص إلى القطع، إمّا بالقول بالقرائن، والإستقراء، أو القول باللّفظ الصّريح، أو القول بالقطع النسبي، أو ماسمّي بعدم جواز تأخير الظّواهر. وهذا؛ لأنّهم كانوا على دراية بالمآلات السلبية النّاجمة عن انحسار القطع لصالح امتداد الظّنّ، وما في ذلك من النّتائج الممكنة للتّأويلات غير الوفيّة وغير المنضبطة. وإنّ هذا ليكشف حقيقةً عن نوع العلاقة الّتي يقيمها الأصوليون والفقهاء مع القرآن، بالمقارنة مع الحداثيّين، وهي علاقة القرب والتّقديس. أقصد مراعاة أنّه كلام إلهي يتطلّب الوفاء. فالقطع، عندئذ، كان أمرا مهمّا، بل وفي غاية الأهمّية، إذا علمنا أنّ استعمال كلمة النّصّ، عند الشّافعي والمتقدّمين، كان استعمالا لايقتصر فقط على الألفاظ غير المحتملة قطعية المعنى، بل كان يتجاوزها أيضا إلى الألفاظ الظّاهرة أو القويّة الظّهور[63]. ثمّ أنّه من باب المغالطة النّظر إلى الألفاظ بنسبيّة دلالية مفتوحة، فذلك طريق إلى التّمييع. لقد كان الأقدمون منتبهين إلى خطورة هذا الأمر، حينما أكّدوا أنّ كلّ تأويل يرفع النّصّ أو شيئا منه فهو باطل[64]. واعتبروا المرور إلى ذلك مرورا إلى التّعطيل[65]. ويكفي دليلا على أهمّية كلامهم، وخطورة اهمال القطع نقدهم الشّديد للمؤوّلة الباطنيّة، كما يستفاد من رأي الشّاطبي[66].

وإذا كان يُستشفّ من هذا دورا عقليّا، فإنّه يحسن بنا ذكر أنّ العقل، مع أهمّيته في النّظر، لايمكنه أن يكون متحكّما في كلّ شيئ، أو متجاوزا لكلّ شيئ، فثمّة دائما حدود، وهذا قد وعاه القدماء، ومنهم الشّاطبي نفسه، الّذي يحتفي به الحداثيّون، عندما يقول مؤكّدا ما يجب أن يكون، (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعا، ويتأخّر العقل فيكون تابعا)[67]. أمّا إذا كان علينا أخذ الأمر بمقياس التّوجّه المعرفي المعاصر، فلا يعني ذلك، بتاتا، أنّ كلّ منجز معرفي معاصر يدعّم ما يفكّر به الحداثيّون، أو يريدونه، فتنوّع الأراء، في هذا المنجز،

المعرفي يطفح بالإختلاف، ولايشذّ ذلك بالمرّة عن المصداقيّة، ولنا المثال، في ذلك، نظرية المعنى عند بول غرايس، إذ يتبيّن، في هذه النّظريّة، أنّه يفرّق بين المنطوق والمفهوم؛ الأوّل يتعلّق بجانب المعنى المعجمي والقواعدي للعبارة في علاقته بالخارج، والثّاني يتعلّق بغير ذلك ويكون مضمرا[68]. أي مايمكن أن يدلّ عليه المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي. وإذا كان هذا الفرق يثبت تباينا بين معنى يمكن أن يعرف مقاليّا، ومعنى يمكن أن يعرف مقاميّا، فإنّ مثله أصوليا نجده حاصلا في مفهوم المنطوق، الّذي يقسّم إلى قسمين مالايحتمل التّأويل وهو النّصّ، وما يحتمله وهو الظّاهر. وهذا الأوّل يقسّم إلى صريح وغير صريح؛ الأوّل هو مادلّ عليه اللّفظ بالمطابقة أو التضمين، والثّاني هو مادلّ عليه بالإلتزام[69].

ومن هذا يظهر، أنّ مايسمى المنطوق، في مفهوم الأصوليين ومفهوم غرايس، لايخلو من معنى ثابت يمثله المنطوق الصّريح، فالمعنى القطعي لايكون ظاهرا دائما، وهو بقدر مالايكون كذلك، لايكون منعدما تماما. فأن يقال هكذا أنّ الدّلالة القطعيّة نسبيّة، ومن غير حدود لهذه النّسبيّة، إنّما هو في الواقع مجاراة لأراء تأويليّة منحازة للقارئ وتاريخه، لاتلزم إلاّ أصحابها، ومأأحسن صنيع القدماء، وهم يتحفّظون في القول بعدم إطلاق الدّلالة عندما قالوا، إذا ورد النّصّ بشيئ معيّن واحتمل معنى يختصّ بذلك الشّيئ، لم يجز إلغاء النّصّ واطراح خصوص المعين فيه[70]. فذلك التّحفّظ، يجب أن يفهم على أنّه حرص على حقيقة المقصود لاتضييقا عليه، ولعلّ في القول، بالنّسبة إلى علاقة الحقيقة بالمجاز مثلا، أنّ الأصل هو الحمل على الحقيقة أو الأقرب إلى الحقيقة، خير دليل على ذلك.

2.3 قراءة الدّلالة الظنية:

لقد رأينا أنّ الأصل في الدّلالة القطعيّة أن تكون مستثناة من النّظر الإجتهادي، وأنّ ذلك حاصل من الدّور المعتبر للنّصّ، وبما أنّ مجال الدّلالة القطعية يضيق من ضيق مجال النّصّ، فإنّ هذا يعني أن يكون المجال مفتوحا للدّلالة الأخرى وهي الدّلالة الظّنّيّة. وإنّ ممّا يجعل هذه الدّلالة مقابلا مغايرا لتلك الدّلالة، وبصفة المرونة، تعلّقها الموقوف على الظّنّ المفيد للإحتمال. لهذا كان الشّأن في مفهومها أن تكون محلاّ للإجتهاد دون سواها. وممّا يمكن أن يحصى، تقريرا لهذا الإجتهاد، القول أنّ هذا الإجتهاد يقع في النّصّ الظنّي الورود والدّلالة، أو في أحدهما الظنّي الثّبوت أو الظنّي الدّلالة. ويستفاد من هذا أنّ الظّنّيّة، إذا كانت متعلّقة بالثّبوت، تكون بابا للإجتهاد الخارجي في الرّواية ومتعلّقاتها، أمّا إذا كانت متعلّقة بالدّلالة، فتكون بابا للإجتهاد الدّاخلي، من جهة البحث في معرفة المعنى المراد من النّصّ، وقوّة دلالته على المعنى. بالنّظر إلى تعدّد حالات النّص وأثرها المعنوي، كحال وجود العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التّقييد، وغير ذلك[71].

إنّ مجال الإجتهاد المنحصر في الظّنّيّة بصورها المختلفة؛ ظنّيّة الثّبوت، ظنّيّة الدّلالة، أو هما معا، قد جعلت من هذا المجال مجالا واسعا بالمقارنة مع الدّلالة القطعيّة. وقد يبدو أنّ هذه المساحة تضيق ونحن نتكلّم عن القرآن، مع القول أنّ ظنّيّة الثّبوت لاتنطبق عليه، لكن يجب أن نعلم أنّ دائرة الإجتهاد لاتتّسع للقرآن وحده، بل بالإضافة إليه هناك السنّة. هذا فضلا عن دائرة أخرى يمتدّ إليها الإجتهاد هي دائرة مالانصّ فيه[72]. ومهما يكن، فإنّ مايعنينا بيانه هنا أنّ هذه الظّنّيّة، ومن واقع تعلّقها بالنّظر الإجتهادي، قد

استقطبت اهتمام الحداثيّين، غير أنّ المثير في الموقف الحداثي ليس ما يُبديه من رغبة في النّظر من مدخل الظّنّيّة، ولكن ما يحرّك نظرته باتّجاه هذه الظّنّيّة، ومايستهدفه من وراء ذلك. أو بعبارة أخرى، أنّ الأمر يتعلّق بطبيعة النّظرة إلى هذه الدّلالة وتصوّر مجالها. ولعلّ ذلك واضح جدّا ممّا رأيناه من موقف بالنّسبة إلى الدّلالة القطعيّة، الّتي كان الرأي العامّ فيها الإتّجاه إلى الزّحزحة والتّجاوز. وعموما، فإنّ الموقف الحداثي إذ يقف موقفا مؤيّدا للتّغيير وداعما له، انطلاقا من العقل والواقع والمصلحة، يفتح المجال لتفسيرات مختلفة تخصّ قضايا الدّلالة الظّنّيّة، ومن أجل عرض هذا الموقف بتفصيل أكبر، نشير أنّ موقفهم ذاك، أي (الحداثيين) يفهم من موقفهم من الدّلالة اللّفظيّة، فمن كون هذه الدّلالة تقوم على اللّغة، واللّغة في نظرهم تتأسّس على المواضعة، وكانت هذه عندهم مظهرا للظّنّيّة، فقد رأوا أنّ ماشأنه اللّغة لايخرج عن مايلحق باللّغة. وعلى هذا، نجد القول عند حسن حنفي أنّ الدلائل النّقلية كلها لاتفيد اليقين، نظرا لاعتمادها على اللغات[73]. وإذا كانت لاتفيد اليقين، فهي لاتفيده بذاتها، لكنّها يمكن أن تبلغه عند توفّر الوسائل المؤدّيّة إليه، وهي وسائل خارجيّة عنه تتحدّد، كما يذكر حنفي ايضا بـ القرائن؛ قرائن الحسّ والمشاهدة، فضلا عن دور العقل. ومن أهمّيّة هذا التّلازم، كان الأصل بالنّسبة إلى الدّليل النّقلي أن يكون في حكم الظّنّ حتّى يتأيّد بهما، وهو مايتّضح من قوله كذلك (الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت واجمعت على شيئ أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل... ولاتتحول إلى يقين إلاّ بقرائن من الحس والمشاهدة)[74]. وبما أنّ هذا الأمر يشير إلى أنّ الدليل النّقلي لايعتمد على الإجماع بقدر مايعتمد على العقل والواقع، فإنّ للمرء أن يتساءل عن الغرض من هذا التّأكيد، إنّ الجواب عن هذا تختصره عبارة رئيسة عند الحداثيّيين وهي تحرير العقل من سلطة النّصوص[75].

وإذا كان هذا يفهم منه وضع العقل في مواجهة النّقل/ النّص؛ ليكون حكما عليه، فإنّ المنزع الحداثيّ، إذ يؤكّد أولويّة العقل، يؤكّدها كدعوة لفهم النّصّ لاإلغاء النّصّ[76]. وهذا؛ لأنّه معنيّ بأمور مهمّة منها؛ تحييد الوصاية الفكريّة للقدماء على النّص، أو مايسمّى سلطة الموروث [77]، ومنها الدّفع باتّجاه العقلانيّة[78]، ومنها الإقتراب من الواقع والإهتمام به، أو الإنطلاق منه[79]. ولعلّ مايختصر ويوضّح أكثر دائرة الإشتغال هذه، القول بأنّ الهدف هو (وضع مضمون معاصر للنّص)[80]. وبما أنّ تحقيق هذا الهدف يعني تغيير النّظرة إلى اللّغة والدّلالة وطريقة الفهم، يمكننا أن نذكر أنّ التّوجّه إلى ذلك، وهو مبنيّ على النّظرة النّسبيّة والتّاريخيّة والتّأوليّة، قد جاء توجّها مناهضا للتّعامل القطعي مع ألفاظ اللّغة القرآنيّة، وفي هذه الحالة، فإنّ تحقيق مضمون معاصر، حسب حنفي مثلا، يعني أن تكون اللّغة عقليّة مؤدّيّة للتّواصل ولها مايقابلها في الواقع[81]، وأن تكون مفهومة حسب منطق التّطوّر المؤثّر فيها، الّذي ينقلها من الحقيقة إلى المجاز، كما يرى أبو زيد[82]. وطبعا، فإنّه عندما يتّم الإتّكاء على هذه النّظرة، تظهر عندهم عدّة أفكار معبّرة عن اتّجاه مفهوم الدّلالة اللّفظيّة، واتّجاه الدّلالة الظّنّيّة بشكل عام، يمكن أن نشير إليها في الآتي:

أ . استبعاد المعنى الأحادي: من خلال القول أنّ (القرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني) [83]، وهذا له علاقة في الموقف الحداثي بأمرين؛ تميّزُ اللّغة القرآنيّة بالثّراء الدّلالي، الّذي يُسبّبه المجاز مثلا، ووجود حيثيات الزمان والمكان، القائمة على تدرّج النّزول والنسخ. والنّظر من خلال هذا المنظور، يثبت لديهم، فضلا عن

حقيقة أنّ الدّلالة نسبيّة، حقيقة أن المعنى فيه لايمكن الوفاء له[84]. أو الإنطلاق من حضور جاهز له[85]. وبالنّسبة إليهم، هذا يردّ دعوى وجود أصل ثابت يمكن العودة إليه، هو بمثابة إلزام[86]. إنّ مايمكن أن يكون أصلا، هو فقط مجرّد تأويل، أو عمل تاريخي. والتّأكيد على هذا، هو في الواقع تأكيد على نبذ التّقديس والإحتكار[87].

ب . اعتماد الفعل القرائي الحرّ: من خلال القول: (ان قارئ النّص هو الذّي يحسن رؤية ما لايرى بصرف المعنى أو استنطاق الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات)[88]. وهذا يمكن فهمه، في ضوء فكرة أنّ القرآن خطاب علائقي بالمتلقّي، وهي الفكرة الّتي تستلزم عند الحداثيّين النّظر إليه على أنّه في إطار مجموعة من المتغيّرات، يقرأ كلُّ عصر فيه نفسه[89]، أي القراءة الّتي (تتمرأى فيه كلّ الذّوات) [90]، ويزول من خلالها الفرق بين قراءة أو أخرى كما يجسّده المنظور التّمييزي التقليدي[91].

ج . ادراج المعنى في تاريخيّة الفهم: من خلال القول أنّ (كلّ نص تأسيسي قد حظي بتوسّعات تاريخيّة معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل)[92]. ولهذا القول سنده في قاعدة احتكام النّص إلى جدليّة الثابت والمتغيّر، الّتي تُعبّر عنها بالنّسبة إلى القرآن حالة التّأنسن، الّتي فرضت انخراطه في التّاريخ[93]؛ لذا كان من استتباعاتها عند الحداثيّين عدم الرّكون إلى الحرفيّة[94]، أو الجمود على إنجاز تاريخي سابق.

د . احلال الإمكان مكان الحقيقة: من خلال القول أنّ (النصّ لايقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة) [95]، وهذا في ضوء الإعتقاد أنّ (النّص لايدلّ مباشرة عن المدلول)[96]. وأنّه ليس فيه معان محدّدة، حتّى يكون من الممكن القول بامكان القبض عليها أو التّطابق معها[97]. بسبب تصوّر أنّ طبيعة لغة الوحي تأبى التّفكيك، حتّى وإن تمّ ذلك بالإستعانة عليها بمختلف علوم اللّغة؛ لأنّه، كما يقول أركون، من الصّعوبة بمكان الإنطلاق من وحدة الفكر واللّغة[98].

هـ . التّخصيص بالسّبب على العموم: من خلال القول أن النص (مشدود إلى التاريخ بأسباب النزول ونازع إلى المطلق بالتركيب والمقصد) [99]، ومُستند هذا الموقف التّاريخ في تغيّره وتطوّره، سواء إلى مامضى أو ماهو حاضر، ومن منظورات ذلك الإعتقاد أنّ اللّغة، وإن كان لها القدرة على التّجريد، تظلّ نظاما ثقافيّا خاصّا[100]، وأنّ واقع القرآن التّاريخي هو واقع خطاب نسبي يفترض واقعيّة آياته[101].

و. الإنتقال من ظاهر اللّفظ إلى باطنه أو روحه: من خلال القول أن الاستنباط يجب ان لا يكون بطريق التمسّك الحرفي بل بطريق البحث عن الرّوح والمغزى ومراعاة المقصد[102].

وعندما يميّز الحداثيّون القرآن بهذه الخصوصيّة المفتوحة دلاليّا، فإنّه يجب أن نأخذ بعين الإعتبار أنّهم يتعاطون معه في علاقة مباشرة، لها معانيها بالنّسبة إلى وضعية قراءته في الماضي أو الحاضر. وهذا يعني أنّهم يفرّقون في النّظر إليه بين مقاربة وأخرى؛ المقاربة الّتي تفرض قيودا تأويليّة عليه، والمقاربة الّتي تنظر إليه في حيويّته. وهذا يمكن الإشارة إليه من جهات تستلزمها المواقف المشار إليها أعلاه وهي:

. انّ الدّلالة القرآنيّة قد تمّ تقييدها بقيود الفهم المرحلي التّاريخي، كحال ماصنع الشّافعي خاصّة[103].

. انّ منظومة الفكر التّأصيلي، الّتي وُجدت قراءةً لدلالته، لاتُوائمه بالضّرورة[104].

. انّ الدّلالة القرآنيّة هي ضدّ كلّ تأصيل ثابت يصطبغ بصبغة النّهائيّة والقداسة[105].

وبطبيعة الحال، فإنّه من السّهل إدراك مآل هذه المواقف، إنّها تتّجه بوضوح إلى طريق العقل والإجتهاد، أو القراءة بشكل عام؛ الطّريق الّذي يجعل دلالة القرآن على تماس مع متطلّبات الواقع، دون توسّطات مفروضة أنتجتها، ويُنتجها التّأويل. وإذا كان هذا يدلّ على تعلّق حداثي بالفضاء الدّلالي الحرّ، الّذي تُعبّر عنه الدّلالة الظّنّيّة، فللسّائل أن يسأل عن صلابة هذا الموقف، ومصداقيّة تبعاته. يمكن أن نلاحظ هنا أنّ ذلك الموقف يحيل إلى أمرين؛ النّظر إلى الدّلالة الظّنّية على أنّها مفتوحة على التّغيّر، والنّظر إليها على أنّها لاتؤكّد الإلزام. يمكن القول بالنّسبة إلى الأمر الأوّل، أنّه يؤدّي إلى إهدار سلطة القرآن الدّينيّة، وافقاره من معناه التّقديسي. ويمكن القول أنّه بالنّسبة إلى الأمر الثّاني يؤدّي إلى إضعاف العلاقة بالقرآن، وتحويلها فقط إلى مجرّد علاقة تعاطف، يمليها الحسّ الإيماني.

والحقّ، أن مايذهب إليه الحداثيّون في شأن الظّنّيّة مسبوق، سواء بالإشارة إليها أو الرّدّ عليها. وأعني هنا قول الرّازي بها، عندما ذكر أنّ الأدلّة النّقليّة مبنيّة على مقدّمات ظنّيّة، والمبنيّ على الظّنّ لايستفاد منه إلاّ الظّنّ؛ لما رأى من وجود نقل اللّغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الإشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتّخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي[106]. فقد انتهى إلى نفس ما انتهى إليه الحداثيّون، من تقديم العقل والإقرار بسلطته. ويجب أن نقول أنّ الأمر عند الرّازي، أو عند الحداثيّين لايخرج عن إثارة مسألتي سلطة النّصّ والتّأويل. وطبعا، فإنّ تقدير هذا المنحى هو تقدير لنتائجه، الّتي نرى أنّها الأقرب إلى الإنفلات منها إلى الإنضباط، فعندما يقال أنّ المعنى ليس ثابتا ولايمكن القبض عليه، أو الوفاء له؛ لأنّ النّصّ لايقول الحقيقة، فللمرء أن يتساءل عن معنى التّواصل في هذه الحالة، وهو مفتوح على احتمالات حقيقة غائبة.

من المعروف أنّ التّواصل عندما يحصل يتمّ في إطار لغة يظهر من خلالها القصد، وفي الحالة القرآنيّة كان السّبيل إلى ذلك هو اللّغة العربيّة، فأن يكون هناك تواصل بلغة دون لغة أخرى، يعني أن يكون هناك قصد واضح قابل للتّبليغ والفهم. ولذا، نجد القدماء وهم يردّون الظّنّيّة، كما فعل ابن القيّم، عندما يتحجّج في ردّها يقول:(أنّ دلالة اللّفظ مبناها على عادة المتكلّم الّتي يقصدها بألفاظه وكذا على مراده بلغته التي عادته أن يتكلّم بها، فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف ان عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده، علم أنه مراده قطعا وإلا لم يعلم مراد متكلم أبدا وهو محال)[107].

إنّ حالة أن يأتي القصد على خلاف ظاهر اللّفظ، حالة أدنى إلى الإشتباه والمغالطة منها إلى السّويّة، فهل إذا كان يمكن نسبتها إلى أحد ما يمكن نسبتها إلى اللّه؟! إنّ من تمام تنزيه كلام اللّه، كما يقول ابن القيّم أيضا، أن لايتصوّر ذلك مسوبا اليه[108]، وإذا كان ممّا يعزّز هذا التّنزيه صفة البيان الّتي اختصّ بها القرآن، فإنّ البيان لفظ ومعنى، فلايكون في الأوّل وحده ولايكون في الثّاني وحده، بل يكون بهما معا. وأجد في قول ابن القيّم أنّ المعنى في الكلام هو المقصود، وأمّا اللّفظ فوسيلة إليه[109]، قولا فصلا بالنّسبة إلى مأموريّة

كمأموريّة الرّسول في الإبلاغ؛ إنّ المسألة هنا هي مسألة حجّة، ومن تمام الحجّة ان يظهر المعنى لا أن يختفي، فأن يكون الكلام الإلهي بيانا في لفظه، يعني أن يكون بيانا في معناه؛ إذ ليس معقولا أن يمثّل الرّسول دور المبلّغ والمعنى ضائع وإلاّ كان الأمر عبثا، وهو الّذي امتدّت دعوته سنينا من أجل تغيير وضع إلى وضع.

وبما أنّنا قد أتينا على ذكر البيان، فإنّه من نافل القول أنّ دلالته هي دلالة على الكشف والظّهور، فحتّى في الحالة الّتي يأخذ فيها المعنى تلوينات مختلفة لاتعدم بالضّرورة الأصل في الوضوح؛ لأنّ ثمّة دائما مايضبط الدّلالة، ولعلّ في مثال القرائن دليلا على ذلك؛ ولذا نجد ابن القيّم يقول: (إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد تارة والمقرون تارة ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام)[110].

وتأسيسا على هذا، فإنّ مراعاة حدود الدّلالة هو مايجب أن يكون، وهو ما يبدو قد وعاه ابن القيّم وأمثاله كالشّافعي، الّذي نجده مع اعطائه معنى موسّعا للبيان في قوله أنّه:(اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)[111]. ينبّه إلى انضباطه، عندما يشير إلى تفاوت الوضوح في بعض الآيات. (وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معا، لأنّ أقلّ البيان عندها كاف من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل مايُفهمه به كاف عنده)[112]. وهذا يعني، أنّه من خلال أقلّ البيان، يأخذ بعين الإعتبار وجود فهم في مستوى معيّن حاصل عند المتلقّين، الّذين يشتركون عادة في الفهم من خلال معهود لسانهم. أما ما يزيد عن ذلك، فيكون من اختلاف المدارك وأثر السّياق، ومايكون زائدا ينبغي أن يفهم كحالة أخرى؛ لأنّ واقع اللّغة التّواصلي هو مجموع حالات متداخلة تشمل الشّكل والقصد وغيرهما.

وعلى هذا، هناك تأكيد في الدّراسات اللّغويّة عموما على جانبي الدّلالة الظّاهر وغير الظّاهر، فالقدماء كالجرجاني، وهو يفرّق بين المعنى ومعنى المعنى، قد نظر إلى الأوّل على أنّه مايمكن الوصول إليه بغير واسطة، ونظر إلى الثّاني على أنّه مايتأتّى من تعقّل ينتهي من معنى إلى آخر[113]. وللشّاطبي كلام واضح في تقسيم الدّلالة على هذا النّحو إلى قسمين؛ قسم أصلين، وقسم تبعي[114]. وهو عين مانجد تأكيده أيضا في الدّرس اللّغوي الحديث، الّذي يُسمّي ذلك الإنقسام الدّلالي الدّلالة المركزيّة والدّلالة الهامشيّة؛ حيث تعني الأولى المعنى الأساسي المعتمد في نقل الأفكار وتحقيق التّفاهم، والمقترن أكثر بالأداء المعجمي للمفردات. وتعني الثّانية المعنى الثّانوي أو الضّمني، المقترن بالمتلقّي، والحاصل من تغيّر الثّقافة والزّمن والخبرة. لكن وبالرّغم ممّا يعنيه منطق الدّلالة هذا من اتّساع، يبقى أنّ اتّجاه الدّلالة محدّد بالمعنى الأساسيّ[115].

والحقيقة، أنّ هذا إذا كان يعني شيئا، فهو يعني بالدّرجة الأولى مراعاة كلّ المعنى وليس تبرير معنى على حساب معنى آخر، فالإعتراف للّغة بأبعادها الإجتماعيّة والإنسانيّة والبلاغيّة لايُغني عن حقيقة القصد، والقصد، كما تشير إليه الأراء القديمة، يتعلّق بالإفهام والتّفاهم. وعندما نعلم هذا، يجب أن نعلم أنّ هناك اتّجاها إلى الإخبار وليس فقط إلى مجرّد التّواصل المحض؛ إذ إنّ الذّات، كما يقول طه عبد الرحمن، وإن كانت ذاتا ناقلة إلاّ أنّها ترقى إلى مستوى التّبليغ، وفي

التّبليغ إظهار واضمار[116]. وطبعا، فإنّ نجاح التّبليغ ممّا يكون بمعيار دون معيار، وليس ذلك إلاّ بالصّدق. فكما يؤكد طه عبد الرحمن أيضا، هناك جانبان متكاملان في المسألة هما؛ جانبا التّبليغ، والتّهذيب. يؤدّي إليهما المبدأ التّداولي مبدأ التّعاون، فيكون من ضرورة الصّدق عندئذ، الصّدق في الخبر، والصّق في العمل، ومطابقة القول للفعل[117]؛ إذ إنّ من حقيقة القصد، كما يقول سيريل، أن يتجاوز القصد قصد الإتّصال إلى قصد المعنى، وفي هذه الحالة، يعني أن تتحقّق شروط الإشباع والصّدق الموصولة بالحقيقة، سواء بالموافقة أو المخالفة[118].

وإذا كان منطق التّواصل لاينفكّ عن ضرورات لغويّة وقيّميّة، فإنّ من المهمّ أن نعلم أنّ الخطاب/ النّصّ هو هذا المجموع من المعنى الثّابت والمعنى المتغيّر، أو المعنى الصّريح والمعنى الضّمني. ومادام الأمر موقوفا على الموضوعيّة، يمكننا الإستنتاج بسهولة معنى ذلك بالنّسبة إلى انضباط الدّلالة أو عدم انضباطها. إنّ الدّلالة تكون منضبطة عندما تكون مشدودة إلى شيئ ما يكون أساسيّا محوريّا، على قدر من الثّبات، وهو مانجد قد أدركه القدماء بالتفاتهم إلى المرجعيّة في الرّدّ، من خلال التّمييز بين الدّلالة الحقيقيّة والدّلالة الإضافيّة، وإسناد الأولى إلى قصد المتكلّم واسناد الثّانيّة إلى المتلقّين[119]، كما رأى ابن القيّم، أو بالرّدّ إلى مواضعة اللغة كما في قول الغزالي:(تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة ثم إن كان "نصا" لايحتمل كفى فيه معرفة باللغة[120]. والإحتكام إلى المرجعيّة، لايمكن أن يكون بأي حال من الأحوال شأنا للسّابقين، والأراء الحديثة تؤكّد على مقاصد النّص وجانب التّصريح فيه كما رأينا. ومادام الكلام لايخلو من معنى ثابت، ولايخلو من معنى محتمل، فإنّ حاصل القول أن نؤكّد أنّ تشديد القدماء على ضرورة ترجيح الظّاهر على الباطن، ومطابقة المفسّر، ومراعاة حقيقة الغرض الّذي سيق له الكلام[121]، هي كلّها أمور قد فرضها الحرص على مصداقيّة النّظر في كلام مقدّس.

وإنّه لمن الواضح، أنّ وجود الظنّ إلى جانب القطع ممّا يؤدّي إلى إتّجاه موضوعي للمعنى، نرى أنّ من تجلّياته عند القدماء صياغة النّص على هذا النّحو من القول: (ليس من شرط النّصّ ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصا من ذلك الوجه، وإن كان عاما أو ظاهرا أو مجملا من وجه آخر)[122]. باعتبار، أنّ أقوال الإختلاف الناشئة عن هذا، مجرّد اختلاف ظاهري يبدّده تلاقيها على العبارة كالمعنى الواحد، كما يقول الشّاطبي[123]، ولايعني هذا اثباتا لتلاعب لفظي.

وعليه، نقول أنّ ثمّة حرصا على الوحدة المعنويّة في اهتمامات الأقدمين، من خلال مراعاة القصد الإلهي وكلّيّة القرآن، وهذا واضح تماما من كلام الشّاطبي، وهو يشير إلى الغلط في تجاهل المقاصد، وعدم إيفاء النّصّ حقّه من وحدة النّظر بضمّ أطرافه من العامّ، والخاصّ، والمطلق، والمقيّد، والمفسّر، والمبيّن، إلى بعضها[124]. وإذ نؤكّد هذا، من قول الشّاطبي؛ فلأنّ هناك توجّس من انفلات الدّلالة؛ فالدّلالة الظّنّيّة إذا سارت دون حدود، تحدث خللا في الفهم الحقيقي للدّين، فإذا كان يُعاب على الفهم الحرفي، فبالأحرى أن يُعاب على الفهم غير الحرفي. أمّا كون الدّلالة الظّنّيّة غير ملزمة لإنّها دائرة مفتوحة للإجتهاد وتعجّ بالخلاف، فهذا اعتقاد خاطئ. ولاشكّ أنّ السّير في هذا الإتّجاه مآله تدمير الكثير من المباني الدّينيّة، ويبدو أنّ الأمر هنا، هو من نتيجة الفهم السّلبي للظّنّ الخالي من اليقين. في حين أنّ مفهومه

الأصولي هو مفهوم ترجيحي لأحد الإحتمالين على الآخرمن غير القطع كما يقول الآمدي[125]، وهذا يعني أنّ الأمر فيه موقوف على قوّة الدّليل، واختلاف القوّة لايستوجب بالضّرورة الرّدّ، إذا علمنا أن الأحكام تتفاوت في الدرجة بين حلال أو حرام أو مكروه. ومع أنّ القدماء قد اختلفوا في أمر وجوبه إلى فريق مؤيّد وفريق معارض إلاّ أنّ الملاحظ أنّ الظّنّ المردود هو ذلك، الّذي لم يتأسّس على العلم. أمّا ماكان قائما عليه فثمّة إقرار به[126]؛ لأنّ مدار المسألة هو الإنضباط من عدمه، وعندما نقول الإنضباط، فإنّنا نعني النّظر في إطار القصد الإلهي، فإذا كانت الآية محتملة كالآية الّتي تتحدّث عن القرء مثلا، فهذا يعني أنّ ثمّة قصد إلهي قد يكون هذا أو ذاك، لكنّه يكون المعنى الراجح بالدّليل الأقوى، ومن ثمّ يجري العمل به، التزاما من المجتهد أو المقلّد.

ومن هنا، نرى أنّه من المغالطة تصوّر أنّ المعنى يجب أن يكون ظاهرا ظهورا قطعيّا حتّى يكون مُلزما، أو تصوّر أنّ الظّنّيات متغيّرات للأخذ والرّدّ كيفما اتّفق. وأحسب أنّ قولهم بردّ الظنّ إلى القطع[127]، وتعويلهم على الظّاهر، ومن دون الخروج عنه إلى الخاص إلاّ بدليل[128]، مثالا على هذا. ولايجب التّقليل من شأن هذا الأمر، بأي حال من الأحوال، فهم قد تعاملوا مع المعنى الموجود واعتمدوا الدّليل، ومن طبيعة الدّليل إذا ثبت أن يكون مُلزما. وعليه ، يمكن القول، أنّ الإعتقاد بالظّنّيّة ليس مبرّرًا للخروج عن النّص وتجاوز مقاصده، أو النّظر إلى معانيه على أنّها تقول ولاتقول شيئا، فهذا الرّازي، مثلا، مع اعتقاده بها، لم يرى أنّها مطلقة أو قصد منها التّعطيل، بل كان يرى امكانيّة أن تبلغ اليقين إذا وجدت القرائن المفيدة لذلك، كقرائن الحس والمشاهدة أو القرائن المنقولة بالتّواتر[129]. فشتّان إذًا بين موقفه والموقف الحداثي الذي يبدو أنّه يقدّم الهدف على نوع الوسيلة.

خاتمة:

لقد أظهر الحداثيون كما رأينا ميلا شديدا إلى التّجديد في التّعامل مع الدّلالة القرآنية، وقد كانت لهم من ذلك نتائجهم، فلقد أكّدوا في هذه النّتائج أنّ الدّلالة القرآنية دلالة ثرية؛ دلالة قابلة للإحتمال والتأويل. وأنّ الفهم المتعلّق بها هو فهم نسبي متغيّر، وأنّ القرآن تبعا لذلك هو كتاب دعوة وهداية وليس كتاب تشريعات قانونية فقهية جاهزة. والحقّ القول أنّ موقفهم من الدّلالة القرآنية قد أتى موقفا مخالفا لما رآه القدماء، وهذا واضح من أنّهم قد ميّزوا فضاءَهم عن فضائِهم. ولكن، يجب القول أنّ أراؤهم بالكاد يمكن قبولها على ماهي عليه، ففكرتهم الأساسية القائلة أنّ الدّلالة القرآنية دلالة ثرية، وبثرائها هي دلالة احتمالية مفتوحة على أفق القارئ، هي فكرة، وإن كان لها شئ من الصّحّة في جانب، هي فكرة لاتتمتّع بالقوّة الكافية؛ إذ يمكن الإعتراض عليها بفكرة ضياع المعنى، وبفكرة لانهائية التّأويل. كما يمكن الاعتراض عليها بفكرة المناسبة والإنطباق، أي مناسبة وانطباق ماهو بشري على ماهو إلهي وغير ذلك. والمهمّ في الأمر، أنّ تلك الفكرة ومايتّصل بها، تعطي الإنطباع أنّ الحداثيين ليسو مكترثين كثيرا لنتائج موقفهم. من المهمّ القول، أنّ ثمّة كلّيات ومقاصد دينية قرآنية تتقدّم عن الفهم والتّفسير، كما مارسه القدماء؛ حيث كان من ذلك اندراج التّشريع للواقع في الدّلالة القرآنية. ولكن هؤلاء القدماء لم يغب عنهم ثراء الدّلالة القرآنية، إذ إنّ ثراء هذه الدّلالة قد تعاملوا معه في إطار القيد الإيماني النّاظم؛ قيد العمل بالأوامر والنّواهي الإلهية. وهذا، مايبدو أنّ

الحداثيين قد أهملوه لصالح روح دينيّة عامة. وفي رأينا، أنّ النّظرة الى الدّلالة القرآنية يجب أن تكون في الإطار الواسع للإيمان؛ الإطار الّذي يجتمع فيه الإعتقاد بالعمل، أي على امتداد مايقتضيه العمل في كافة المجالات الحياتية، فليس الإيمان دون العمل ولا العمل دون الإيمان، فكلاهما يتداخلان ويتكاملان على كافّة المستويات.

المصادر والمراجع:

. القران الكريم

أ . مصادر حداثية:

1 . أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 1990.

2 ـــــ، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

3. ـــــ، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.

4 ـــــ، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995.

5. ـــــ، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط2، 2005.

6. ـــــ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005.

7 ـ أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب يروت (د.ط) (د.ت).

8 . أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1992.

9 ـــــ ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1993.

10ـــــ ، أين هو الفكر الإسلامي؟ دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.

11 ـــــ ، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2، 1996.

12 ـــــ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ترهاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1999.

13 ـ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 ، 2005.

14 ـــــ ، الإسلام الأخلاق والسياسة تر هاشم صالح، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2007.

15 ـــــ ، قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت (د.ط) (د.ت).

16 . باروت جمال و الريسوني احمد، الإجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق،، ط1، 2000.

17 ـ الجابري محمد عابد، الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.

18 ـــــ ،فهم القرآن الحكيم، ج3، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، 2009.

19 ـــــ، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

20 ـ حنفي حسن، من العقيدة الى الثورة، ج1، دار التنوير، بيروت، ط1، 1988.

21 ـــــ،من النص إلى الواقع، ج2، مركز الكتاب، القاهرة، ط1، 2005.

22 ـــــ،التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1992.

23 . حرب علي، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ط2، 2007.

24 ـــــ، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993

25 ـــــ، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط4، 2004.

26 . شحرور محمد الكتاب والقرآن، شركة المطبوعات، بيروت، ط9، 2009.

27. الشرفي عبد المجيد، لبنات، ج1، دار الجنوب، تونس، ط2، 2011.

28 ـــــ، لبنات ج2، دار الجنوب، تونس، ط1، 2011.

29 ـــــ،تحديث الفكر الاسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط، 2009.

30ـــــ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008 .

31 ـ الشرفي محمد ، الإسلام والحرية، دار الجنوب، تونس، 2009

32. تزيني طيب ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، بيروت، ط1، 1997.

ب . مصادر تراثية:

33 . ابو الوليد الباجي، احكام الفصول تح عبد المجيد تركي، ج1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط2، 1995.

34 . أبو حامد الغزالي المستصفى تح حمزة بن زهير حافظ، ج3، شركة المدينة المنورة، المدينة المنورة (د.ط) (د.ت).

35 . ابو المعالي الجويني، البرهان في اصول الفقه تح عبد العظيم الديب، ج1، منشورات دولة قطر، الدوحة، ط1، 1399.

36 . ابن دقيق العيد ، احكام الأحكام، تح احمد شاكر، ج1، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1987.

37 . ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة تح الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ج1، دار اضواء السلف، الرياض، ط1، 2004.

38 . ابن القيم ، اعلام الموقعين تح ابو عبيدة آل سلمان، ج3، دار ابن الجوزي، جدة، ط1، 2002.

39 . ابن تيمية، مجموع الفتاوى تح عامر الجزار وانور الباز،ج13، دار الوفاء، القاهرة، ط3، سنة2005

40 . الجرجاني عبد القاهر، دلائل الاعجاز تح محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط) (د.ت)

41. السيوطي جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن تح مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008.

42. الرازي فخر الدين المحصول في علم اصول الفقه، تح طه جابر العلواني ،ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط) (د.ت).

43 . الشافعي محمد بن ادريس، الرسالة تح احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة،ط1، 1938.

44 ـــــ،الام تح رفعت فوزي عبد المطلب، ج1، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2001.

45 . الشاطبي ابو اسحاق الاعتصام تح ابو عبيدة مشهور،ج2، مكتبة التوحيد، الرياض، (د.ط) (د.ت)

46 ـــ،الموافقات تح ابو عبيدة مشهور، ج1، ج 3، ج5، دار ابن عفان، الخُبر، ط1، 1997.

47 . الشوكاني محمد بن علي الشوكاني، ارشاد الفحول تح أبوحفص سامي الأشري، ج1، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000.

ج . مراجع مختلفة:

48 . محمد يونس علي محمد، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

49. احمد مختار أحمد ، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998.

50 . عبد الرحمن طه ، اللسان والميزان او التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

51 ـــ، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

52. عمران كمال ، كمال عمران و الباجي القمرتي، جدلية النص والمنهج، ضمن كتاب في قراءة النص الديني، الدار التونسية، تونس، ط2، 1990.

53 . سيريل جون، العقل واللغة والمجتمع ترسعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

54 . خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتب الدعوة الاسلامية، القاهرة، ط8، (د.ت).

د . المقالات:

55 . حنفي حسن، الهيرمينوطيقا وعلوم التأويل، مجلة فضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، ع19، سنة2002.

الهوامش:

[1] أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب بيروت (د.ط) (د.ت)، ص42

[2] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 1995،ص217 ،219

[3] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2،سنة 1996، ص231

[4] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994 ، ص207

[5] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، سنة 1999،ص61

[6] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت (د.ط) (د.ت)، ص119

[7] علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ط2، سنة 2007، ص105

[8] محمد اركون، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل، ص62

[9] نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، الحقيقة، ص183

[10] طيب تزيني، النص القرآني، دار الينابيع، بيروت، ط1، سنة 1997، ص243

[11] محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص211

[12] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط2، سنة 2005، ص263 .

[13] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ترهاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 ، سنة2005، ص141

[14] محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي؟ دار الساقي، بيروت، ط2، سنة1995، ص88

[15] محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة تر هاشم صالح، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، سنة2007، ص184

[16] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، سنة 2009، ص109

[17] المصدر نفسه، ج3، ص379

[18]نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ، ص106

[19]نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص210

[20]المصدر نفسه، ص224

[21]المصد نفسه، ص218

[22]محمد شحرور، الكتاب والقرآن، شركة المطبوعات، بيروت، ط9، سنة 2009، ص60

[23]نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 110، 111

[24]عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، دار الجنوب، تونس، ط1، سنة2011 ، ص56

[25]محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص90

[26]المصدر نفسه ، ص 579 ،580

[27]طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة2006، ص192

[28]عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتب الدعوة الاسلامية، القاهرة، ط8، (د.ت)،ص35

[29]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص118

[30]علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 1993، ص9

[31]نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، سنة2005، ص15. وانظر: الخطاب والتأويل، ص263. و محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ترهاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، سنة 1992، ص145

[32]علي حرب، نقد الحقيقة، ص27

[33]حسن حنفي، الهيرمينوطيقا وعلوم التأويل، مجلة فضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، ع19، سنة2002، ص90

[34]عبد المجيد الشرفي، لبنات ج2، ص101

[35]المصدر نفسه، ص46

[36]محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص7.

[37]عبد المجيد الشرفي، لبنات،ج2، ص101

[38]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص126

[39]نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص134 ،135

[40]محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص176 ،177

[41]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص129

[42]نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ط)، سنة 1990، ص101

[43]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص125

[44]المصدر نفسه، ص125

[45]جمال باروت واحمد الريسوني ،الإجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق،، ط1، 2000، ص137

[46]حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة، ج1، دار التنوير، بيروت، ط1، سنة1988، ص371

[47]المصدر نفسه، ص371

[48]المصدر نفسه، 371

[49]محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، سنة1993،ص 238

[50]حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، مركز الكتاب، القاهرة، ط1، سنة2005، ص488

[51]المصدر نفسه، ص375،373

[52]سورة المائدة ، الآية 38

[53] عبد المجيد الشرفي ، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2 سنة 2009، ص83 ،84

[54]محمد الشرفي، الإسلام والحرية، دار الجنوب، تونس، سنة 2009، ص95

[55]محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص581

[56]طيب تزيني، النص القرآني، ص18

[57]عبد المجيد الشرفي، تجديد الفكر الاسلامي، ص55

[58]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص125

[59]حسن حنفي، من النص إلى الواقع ، ج2، ص457

[60]نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص32

[61]عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، سنة2008، ص60،61

[62]محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 1996، ص167

[63]الإمام الغزالي، المستصفى تح حمزة بن زهير حافظ، ج3، شركة المدينة المنورة، المدينة المنورة (د.ط) (د.ت)، ص87،84 . وانظر: الامام الشافعي، الرسالة تح احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة،ط1، سنة 1938، ص21

[64]المصدر نفسه، ج3، ص97

[65]المصدر نفسه، ص97

[66]لإمام الشّاطبي، الموافقات تح ابو عبيدة مشهور، ج1، دار ابن عفان، الخُبر، ط1، سنة 1997، ص121

[67]المصدر نفسه، ص125

[68]محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1،سنة 2004، ص41، 42

[69]محمد بن علي الشوكاني، ارشاد الفحول تح أبوحفص سامي الأشري، ج1، دار الفضيلة، الرياض، ط1، سنة2000، ص763

[70]ابن دقيق العيد، احكام الأحكام تح احمد شاكر، ج1، عالم الكتب، القاهرة، ط2، سنة 1987، ص79

[71]عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص217

[72]المرجع نفسه، ص217

[73]حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص371

[74]المصدر نفسه، ص372

[75]نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص138

[76]نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، سنة1995، ص146

[77]حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، سنة1992 ص52.

[78]محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، سنة2009، ص52

[79]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص130. وانظر : محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص24

[80]حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص375

[81]حسن حنفي، التراث والتجديد، ص120 ،121

[82]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص133

[83]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترهاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، سنة 1992، ص145

[84]عبد المجيد الشرفي، لبنات ، ج2، ص50 . وانظر: نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، ص95

[85]عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، سنة2008، ص156

[86]عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص184. انظر: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط4، سنة2004، ص18

[87]نصر حامد ابو زيد ، التفكير في زمن التكفير، ص139، وانظر: عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص15

[88]علي حرب، نقد النص، ص18

[89]حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص90

[90]علي حرب، نقد النص، ص87

[91]حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص104

[92]محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ص36

[93]نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص119

[94]عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2 ، ص56

[95]علي حرب، نقد النص، ص14

[96]المصدر نفسه، ص14

[97]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص30

[98]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص24

[99]كمال عمران و الباجي القمرتي، جدلية النص والمنهج، ضمن كتاب في قراءة النص الديني، الدار التونسية، تونس، ط2، سنة 1990، ص90

[100]نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص120

[101]طيب تزيني، النص القرآني، ص214

[102]عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61. وانظر: علي حرب، نقد النص، ص15

[103]محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص105.

[104]عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج2، ص81

[105]علي حرب، نقد الحقيقة ، ص18. وانظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج1، ص116

[106]فخر الدين الرازي، المحصول تح طه جابر العلواني، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط) (د.ت)، ص 407.390

[107]ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة تح الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ج1، دار اضواء السلف، الرياض، ط1، 2004، ص222 ،223

[108]المصدر نفسه، ص223

[109] ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة ، ص218

[110]المصدر نفسه، ، ص234

[111]الامام الشافعي، الرسالة ، ص21

[112]الإمام الشافعي، الام تح رفعت فوزي عبد المطلب، ج1، دار الوفاء، المنصورة، ط1، سنة 2001، ص27

[113]عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز تح محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط) (د.ت)، ص263

[114]الامام الشاطبي ، الموافقات، ج3، ص 139

[115]احمد مختار أحمد، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، سنة1998، ص36،37

[116]طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان او التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة1998، ص216

[117]المرجع نفسه، ص 251.249

[118]جون سيريل، العقل واللغة والمجتمع ترسعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1،سنة 2006، ص210، 211 المرجع نفسه، ص 251.249

[119]. ابن القيم ، اعلام الموقعين تح ابو عبيدة آل سلمان، ج3، دار ابن الجوزي، جدة، ط1، سنة2002، ص116

[120]الإمام الغزالي، المستصفى، ج3، ص30

[121]جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن تح مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، سنة2008، ص778، 779

[122]ابو الوليد الباجي، احكام الفصول تح عبد المجيد تركي، ج1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط2، سنة 1995، ص195

[123]الامام الشاطبي، الموافقات، ج5، ص78.76. وانظر: الاعتصام تح ابو عبيدة مشهور،ج2، مكتبة التوحيد، الرياض، (د.ط) (د.ت)، ص50،51

[124]الامام الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص50، 51

[125]سيف الدين الآمدي، الاحكام في اصول الاحكام تح عبد الرزاق عفيفي،ج1، دار الصميعي، الرياض، ط1، سنة 2003، ص27

[126]ابن تيمية، مجموع الفتاوى تح عامر الجزار وانور الباز،ج13، دار الوفاء، القاهرة، ط3، سنة2005، ص112.

[127]الامام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص184

[128]الامام الجويني، البرهان في اصول الفقه تح عبد العظيم الديب، ج1، منشورات دولة قطر، الدوحة، ط1، سنة 1399ص357 .

[129]فخر الدين الرازي ، المحصول، ج1، ص408