الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1

كلية اللغة و الأدب العربي و الفنون قسم اللغة والأدب العربي

عنوان الرسالة:

المباحث اللسانية عند الأشاعرة

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة

إعداد الطالب
رزوق نواري

إشراف الأستاذ الدكتور:
السعيد هادف

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة	الجامعة
أ.د/ لخضر بلخير	رئيسا	جامعة باتنة 1
أ.د/ السعيد هادف	مشرفا و مقررا	جامعة باتنة 1
أ.د/ بشير إبرير	مناقشا	جامعة عنابة
د/ زغدودة ذيابي	مناقشا	جامعة باتنة 1
د/ صورية جغبوب	مناقشا	جامعة خنشلة
د/ الطاهر بومزبر	مناقشا	جامعة جيجل

السنة الجامعية 2016-2017

الإهداء

إلى الذين تسميا بأميهما فتساميا..

كلمة الله عيسى بن مريم

مدلول أهل الأرض في السماء...

وبقيت الله في الأرض المهدي بن فاطمة

مدلول أهل السماء في الأرض ...

تبركا..

وولاء قديما

حديثا

راسخا

يتجدد

الدوال شاهدة والمداليل مشهودة

وكل مدلول يشهد أنه الدال

وكل دال يشهد أنه المدلول

.....

لن تنتهي لعبة الدلالة حتى تحترق العقول

المقدمة

مقدمة :

البحث في التراث لا يخلو من المتعة لمن تجمل بالصبر وارتفق الإخلاص طريقا إلى ذروته الصامدة لمكروه الجفاء من الموالي ومقذور الحيف الذي مابرحت تكيله الأعداء ، ولعمري كم كانت الطريق إليه سالكة لولا أيام حالكة رأيت الحمي فيها قد انطوى والدعي وقد هوى لا يزال بهما اختلاف الليل والنهار حتى ادَكر الحمي ونادى : أحبوه حبا جما،وانحصر الدعي فقال :كلوه أكلا لما :وبين حبه وأكله ينهض مشروعان يتصارعان بلا هوادة ودونهما شاهد من التاريخ يدعو الكل إلى التمهل :

إن المعارف الإنسانية متشابهة في الجوهر حتما وإن اختلفت أعراضها لأنها نتاج العقل الذي هو قسمة مشتركة بين الناس تتعدد أحوالها وتختلف ألوانها والآلة واحدة ،وما دامت كذلك فإن التواطؤ الفكري وتوارد الخطرات وتقارب الرؤى وانسجام النظريات بين عديد الأقوام المنتشرين على مسافات من الزمن والمكان متباعدة أمر ثابت الوجود قد برهن عليه التاريخ مرارا ولا يسعنا إلا أن ننتبه إلى هذه الحقيقة الجلية للخروج من كآبة التجاذب والمناكفات الفكرية على مدلولات حضارية لا تعرف الاستقرار ولكن تميزت دوما بصفة الترحال والانتقال لكأن شاهد التاريخ يقول : هيهات لمدلول الحضارة أن يكون ملكية خاصة.

إن نواتج العقل البشري كلها نوازع نحو الارتقاء حتى إذا أصابتها نكسة محتومة هي من صلب جدليتها التاريخية همدت لبعض الوقت كي تكون لواقح لربيع حضارة تزهر في غصن آخر . والارتقاء البشري كما هو مفهوم من شاهد الحضارة نفسه عبارة عن محاولة مصرة على تطويع الواقع وتطويره لتخليص الظرف الإنساني من أشكال العنت المترتبة عن الحاجة الوجودية في الأكل والملبس والمسكن وما يتطلبه من التجاور والتعاون لصلاح المعاش .

إن التفكير الإنساني واحد في الخوف والجوع في اللذة والألم في اليأس والأمل في الحيرة واليقين وإن اختلفت الطرائق والأسباب والنتائج ،فارتباط الإنسان بالوجود بصورة دائمة أوجد نوعا من التكافؤ

المبدئي في إتاحة فرص التفكير بين الناس ،ولاشك أن وحدة الآلة الفاحصة ووحدة الموضوع سيؤديان في نهاية المطاف إلى نتائج تتشابه إلى الحد الأقصى .

تأتي "المباحث اللسانية عند الأشاعرة " في صلب هذه الدعوة كي تثبت مرة أخرى أن الحديث عن نظرية تراثية في اللغة تتجاوز حدود القواعد المعيارية لفكرة النحو والصرف هو مشروع متمكن بل أصبح الممكن معه هو ضرورة الاشتغال على معطيات هذه النظرية لتطوير حقل المعرفة في الراهن الذي يعاني من ويلات التجاذب الأعمى بسبب السبات الحضاري الذي طال أمده على المسلمين في تسلط الوميض الباهر من الثقافات الأخرى حيث أذهلهم عن درك القيمة الحقيقية للمنجز النظري الذي تركه الأولون في كل صنوف المعرفة .

إن " المباحث اللسانية عند الأشاعرة" دراسة لغوية – تأصيلية بالمعنى العام – للتأكيد على القيمة العالية لمدلول المعرفة التراثية بما لها من خصوصية محفوظة . ليس شغلا للدراسة أن تثبث التفوق لمدلول على آخر في سياق التجاذب الحضاري والتنافس الثقافي في قضية تسلط عليها العقل البشري منذ وجد ملتبسا بها ،فكانت الأحكام والنتائج دوما متقاربة متجانسة ،وسعيا منها لدرك ذلك المطلب تحرص الدراسة على إظهار التشابه والتقارب مع الرفض المطلق لتلك المحاولات الساذجة التي تقاضي الدرس اللساني إلى اللسانيات التراثية أو تحاكم التراث إلى شروط اللسانيات الحديثة قصد إثبات التفوق في جهة ما أو للمقارنة من أجل المقارنة الأمر الذي أسس لمشروعية السؤال عن الجدوى من ذلك .

ولذلك تسعى الدراسة بعيدا عن مظاهر الوعث الفكري والربكة المنهجية السابقة إلى المشاركة في المجهود المضطلع بمسؤولية ابتعاث هذه النظرية من خلال التأكيد على الخصوصية الحضارية لها والتي تمثلت بالأساس في حقيقة "الإيمان" التي ظلت مركزا لتناتج كل المدلولات التي أعطت الصورة الكاملة لتلك النظرية الخالدة .

وقد اعتمدت الدراسة على لغة المؤلفين الأشاعرة أنفسهم في محاولة منها للحفاظ على الوضع اللغوي الذي كان شاهدا على ميلاد تلك النظرية إيمانا منها جازما بأن هذا التراكم المعرفي المهول لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال تعلم المواضعات اللغوية وأساليب التعبير الاصطلاحي التي درج عليها أولئك المصنفون كيلا يغدو العمل رقاعا مأروضا ،فقيرا إلى الإحكام والانسجام ،وقد كنت في هذه السبيل إذا دعتني الحاجة إلى وضع اصطلاحات محددة في عملية التفسير والتبويب أشتقها من لغة النظرية نفسها مستهدفا ما تكون به الدراسة حلقة استمرار واصلة لا مذقة اجترار غائلة .

وقد تُحديت إلى جملة من الموانع والعوارض كان أهمها صعوبة جمع المادة المترامية على مساحات شاسعة من أسفار عظيمة في مختلف الفنون كالتفسير والحديث واللغة والأدب والفلسفة والمنطق وكذا أصول الدين وأصول الفقه وقد كانا عمود الوسط في مادة البحث اقتضيا عناء طويلا وكبدا لم أجد له عزاء هو خير من صبر جميل ووفاء غير مشروط لموضوع كان في بعض الوقت مسألة حياة أو موت .فكان حفاوتي بكتاب الله تعالى مذ كنت صغيرا مقوما ورافدا ودليلا إلى كل خير أصبت في هذه الدراسة وغيرها .

أما بقية العوائق فهي لواحق بالأولى قد هاجت إلا أنها هانت كما يهون الجوع والعطش على من جرد النية لأجر الصوم ،فزالت بعدما ذالت وما ذاك إلا شأن الله في الصابرين .

وفي إبطال العوارض السابقة استعنت بجل ما أنتجه العقل الأشعري والإسلامي من مادة علمية سهل الحصول عليها فكنت أتردد بين أمهات الكتب وشروحها وكذا الدراسات المتأخرة التي أقيمت لهذا الغرض فتراوحت مصادر الدراسة كما ذكرت سابقا بين اللغة والتفسير والفلسفة وأصول الفقه وغيرها مثل :

مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ،الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري

مقالات الأشعريين لابن فورك ،تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر ،المحصول في علم الأصول للرازي ،مفاتيح الغيب للرازي ،الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ،المستصفى

في علم الأصول لأبي حامد الغزالي ،تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي ،مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي

المزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها لعبد الرحمن السيوطي ،الاقتراح في أصول النحو لعبد الرحمن السيوطي ،الخصائص لابن جني ،البيان والتبيين للجاحظ ،تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ،روح المعاني للآلوسي ،دلائل الإعجاز في علم المعاني لعبد القاهر الجرجاني .

ثم توزعت المادة المحصلة عن المصادر المذكورة على ثلاثة فصول كان الأول منها تمهيديا استكمل الغاية في الإحاطة بالأسباب الجدلية التي أوجدت المدرسة الأشعرية في سياق التدافع الثقافي بمجرى الحضارة الإسلامية ،وتحديد دور اللغة ومكانتها في التصور المعرفي للنسق الأشعري .

أما الفصل الثاني فقد كان مصادقة على رهان نظرية اللغة فى التراث العربي في اتباطها بالنسق الأشعري الذي تمكن من جعل اللغة أصلا قائما بذاته في موضوع المعرفة متجاوزا بذلك الطرح الفقهي الذي عهد إلى اللغة أن تكون عنصرا مصححا في المعرفة الأصولية فحسب .

فيما اختص الفصل الثالث والأخير بالتعريف بنظرية المعنى عند الأشاعرة في نظرتهم إلى النظام الدلالي الذي يقوم عليه اللسان العربي من خلال مسعى يتوجه إلى استنباط القوانين المعيارية وضبط القواعد الاستدلالية على عنصر المعنى في اللغة العربية لاستكمال أدوات الفهم وشروط المعرفة المؤهلة للتعاطي مع مضامين القرآن الكريم .

والدراسة في مبناها الفكري العام عبارة عن جهد إضافي يتلاقى مع الرؤية الثقافية العامة التي ما فتئت توجه معرفيا نحو التراث تحقيقا وإحياء ،وهذا يعني أنني لم أكن سباقا في هذا المضمار ولكن متسابقا فيه مع الغير ،ربما احتفظت لنفسي أنني لم أكن فيه مسبوقا إلى الكشف عن موضوع اللغة عند الأشاعرة كنسق متكامل لا كأفراد أوعينات مما كنت مفيدا فيه من تجارب سابقة كالجهود

اللغوية عند ابن حجر العسقلاني والفكر اللساني عند الطاهر ابن عاشور والتصور اللغوي عند الفخر الرازي والتفكير اللساني في الحضارة العربية وغيرها من الدراسات الإحيائية والنقدية .

هذا وقد سمحت لنفسي في مبسوط كلمات الدراسة أن أختلف مع الكثير من هذه الدراسات في مسلك التعاطي مع التراث بوصفه علامة ثقافية متميزة لها خصوصيتها التي تفرض على الدارس المعرفة والمنهج معا ،فلم أتورع قط عن نفي المداخل الحداثية المحلية منها والمستوردة كآليات لفهم التراث ونقده وعيا بخطورة العجز المتأصل فيها بسبب سقوطها في المعنى الظاهر لتفسير الكون مما يرسخ فشلها في استيعاب حقيقة مدلول الظواهر الكونية في المعرفة التراثية .

فيما آثرت أن أبقى متحررا إلى الحد الأقصى من قيد المنهج في طبعته الأكاديمية المستوردة فكنت وفيا لنوع من السلوك المنهجي يتسم بالتكامل وذلك على نمط المعرفة التراثية في طابعها الموسوعي ،واحترام طبيعة الموضوعات المدروسة تحت كل باب بما يفرض على الباحث الإفادة من رؤية منهجية متكاملة هي ما قامت عليه المعرفة التراثية بالأساس .وقد كانت الإجراءت الوصفية حاضرة بقوة في منهج التحليل الذي خضعت له المادة المدروسة في شقها المتلعق باستنباط المادة العلمية في أصولها من أمهات الفكر الأشعري وإعادة بنائها معرفيا على الوضع الذي يكون به البناء متماهيا مع أصل الإنتاج في طبعته الجدلية المبنية على المعنيين العقلي واللغوي ، خاليا من الزيادات والتبريرات والتوجيهات التي قد تفرضها ثقافة المرحلة على الباحث من حيث لا يشعر حيث كان الإجراء الوصفي المتبع أشبه بعملية تحليل فيلولوجي في النظرية المعرفية عند الأشاعرة التي تضمنت نظريتهم عن اللغة عموما واللسان العربي خصوصا ،وما أفرزته من نتائج متشابهة مع الأنساق الأخرى وكذا ما توصلت إليه أحدث النطريات اللسانية في الساحة المعاصرة إلا أن الدراسة لا تسعى إلى وضع المادة المستخرجة في سياق المقارنة والتفاضل .

وتأدية لواجب التقدير والولاء الذي في ذمة التلميذ نحو معلمه لا يفوتني في العدل ولا في الفضل أن أعطف من طول القامة حدا تبرأ به الذمة وتطيب به نفس الأستاذ المشرف / الأستاذ

الدكتور السعيد هادف ،عرفانا بالذي قد مضى وإيمانا بالذي هو آت وإقرارا من غير إكراه ولا ارتشاء أن هذا المنجز شيء من كرم الله الذي أودعه فيك .فاهنأ بالذي كنت دوما وأنت أهل له أستاذا لي بالتدرج وما بعد التدرج وما حييت أدرج .

والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة العلمية فردا فردا على ما احتملوا من عناء القدوم وصبر القراءة وقبول الدعوة ورفض الدعة . وإلى كل من كان له يد سابغة على هذا العمل ظاهرة أو باطنة علمها الله وجهلتها ، جزيتم عني خير الجزاء .

الفصل الأول:

النسق الأشعري جدلية النشأة والتطور

1- تمهيد:

الواجب والجائز والمستحيل وغيرها مفاهيم رافقت مسيرة البحث العقلي في الحضارة الإسلامية منذ نشأته الأولى كردة فعل طبيعية متوقعة ومنظورة في كل تجربة دينية جماعية تتوافر لها الشروط التالية:

أ- غياب النبّي (صلى الله عليه وآله وسلم) بانقضاء عمره ما يعْني فُقدان مَرْجع الإرشاد والتفسير الأوحد الذي يحسم مادة الخلاف فيما يتنازعه الناس من أقضية، بوصفه صاحب الشريعة العالم بأسرار التنزيل وحقائق التأويل علما بظاهر من الكتاب لا يختلف مع باطنه ، وتأويلا لحقائقه متماهيا مع علم الله الذي لا يعارضه ولا ينافيه إن في خبر أو في أمْر فقد منحه ملكة نفسانية بها تلقى الوحي فعلّمه ما لم يكن يعلم[1] وأيّده بروح القدس فما يسْبقُهُ في قول ولا يتأخرّ في فعل وعصمه[2] من آفة النّسيان وزلة التقول.[3]

ب- تلقي الناس الكتاب في شكل علامة فاتنة ومغرية تكمنُ فتنتها في كونها علامة لغوية تستمد ألفاظها من واقع استخدام الناس لها، أما إغراؤها فلكونها حمالة أوجه[4]، تتعدد

1- إشارة إلى مدلول الآية 112 من سورة النساء قال تعالى :«وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما» الآية 112 من سورة النساء .

2- قال تعالى:«سنقرئك فلا تنسى» الآية06 سورة الأعلى.

3- قال تعالى:«ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين» الآيات 46/45/44 من سورة الحاقة.

4- ينظر الشوكاني محمد بن علي ،إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ،باب المحكم والمشابه في القرآن الكريم ج01 ص 117، وما بعدها تح: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر الرياض المملكة العربية السعودية، ط2000/01، وكذا سائر كتب أصول الفقه وعلوم القرآن الكريم أطلقه علي بن أبي طالب في حادثة تكليفه عبد الله بن عباس بمفاوضة الخوارج وأوصاه أن يجادلهم بالسنة لأن القرآن منفتح على معاني عديدة، وأصل العبارة في الطبقات الكبرى لابن سعد أخرجه بن سعد في ترجمة ع الله بن عباس تحت رقم 1367 من طريقين الأولى عن عكرمة قال: سمعت بن عباس يحدّث ع الله بن صفوان عن الخوارج الذين أنكروا الحكومة واعتزلوا علي بن أبي طالب قال: فاعتزل منهم إثنا عشر ألفا فدعاني علي فقال: اذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسّنة ولا تحاجهم بالقرآن "فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسّنة، والثانية عن عمران بن مناح قال: فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم في بيوتنا

فيها الدّلالات فلا تنتج احتمالات لا تبت في أمر ولا تقطع في حجة ﴿إن نظن إلاّ ظنّا وما نحن بمستيقنين﴾.الآية 31 سورة الجاثية .

وربما دعت الحاجة والحال هذه إلى الاستعانة بما هو خارج عن الكتاب في مبناه اللّغوي بغرض فهمه فهما صحيحا غير محرف في معانيه.

ج- دخول الكتاب في مجال الاستخدام السياسي وله صورتان الأولى في تأويل آياته بما يتوافق مع الأهواء السياسية للأفراد والجماعات والنظم الحاكمة، والثانية تفسيره وتعليمه وفق الشروط الثقافية للأمم التي أصبحت مشمولة بحكمه بفعل المد الحضاري للدولة العربية الإسلامية أي ما يعرف حصرا بظاهرة تمازج الثقافات في العصر الأموي العباسي.

إن منظومة الشروط السابقة بما فيها من تعالق منبن أساسا على غيبة النبي (ص) المفارقة الكبرى في الحياة الإسلامية أسست لمشروعية الاختلاف حول النص من الناحية التاريخية فهما وتطبيقا، ولئن وصف هذا الاختلاف من الناحية النظرية بالرحمة[5] في مقولة الاجتهاد فكثيرا ما كان من وراء العذاب المزهر في مقولة الخلافة.[6]

لقد ظلت حركة الاختلاف في الحياة الثقافية الإسلامية متدرجة في منحى تصاعدي من منطق (القول ،الرأي) إلى منطق (المذهب ،الجماعة) انتهاء بمنطق (الطائفة ،الحكم السياسي) وهي أصدق المراحل تعبيرا عن حركة الاختلاف في بعدها الجدلي. لقد فكرّ قوم بأهمية تاريخ النبي (ص) في فهم الكتاب فقرّروا الأخذ بأقوال النبي وأفعاله لتفسير الكتاب تفسيرا دقيقا فكان هذا السلوك هو المسؤول عن ذلك التكتل الفكري الذي عرفه التاريخ تحت

نزل، فقال علي: صدقت ولكن القرآن ذو وجوه تقول ويقولون ولكنّ حاجّهم بالسّنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصا.. محمد بن سعد بن منيح الزّهري الطبقات الكبير ج6، رقم 1367 ص339، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر العربية، د.ت.ط. "

5- إشارة إلى معنى الحديث المشهور على الألسنة وقد يحتج به الفقهاء في كتاباتهم وهو: «اختلاف أمتي رحمة ومع شهرته المستفيضة فإن جهابذة الحديث يضعفونه.

6- ينظر بهذا الشأن هشام ،جعيط الفتنة / جدلية الدين والسياسة في الإسلام . ومراجعة قول النبي (ص) لأصحابه في حجة الوداع: لا ترجعوا بعدي كفّارًا يضرب بعضكم رقّاب بعضٍ، كما في صحيح مسلم كتاب الإيمان حديث رقم 65ج 01 ص 52 دار المغني ط1 /1998 .

مسمى السّنة والحشوية[7] مدحا في الأولى وذماّ في الثانية ،في حين لم يجد آخرون المسلك آمنا إلى هذه "السنة" على أهميتها في تفسير الكتاب إلاّ بافتراض وجوب شخص ،إمام عالم بالتنزيل والتأويل ترعاه الجهة الأزلية التي أنزلت الكتاب وأحصت علمه فيه هو وارث النبي ووصيه ابن عمه علي بن أبي طالب، وهذه الرؤية هي التي أنتجت ذلك التيار الفكري الذي عرف في التاريخ الإسلامي بمدرسة أهل البيت أو الروافض[8] مدحا في الأولى وذما في الثانية، وأما النمط الأوسط فقد وجدوا العصمة من خطأ الفهم والتفسير في مجموعة من القواعد الفكرية العقلية جعلوها حاكما في تأويل آيات الكتاب وقبول الخبر فأخرجوا للناس علم الدّراية في مقابل الروّاية، فكان هذا النمط أوّل من أرسى دعائم البحث العقلي في الحياة الثقافية الإسلامية سيذكره التاريخ بأوصاف كثيرة منها العدلية أو المعطلة،[9] مدحا في الأولى وذّما في الثانية، وأمّا مشهور هذه الأوصاف فهو لقب المعتزلة حصرا. ومن هذه التيارات الفكرية الثلاثة تشكلت الأنساق الفكرية الكبرى في الحياة الثقافية الإسلامية والتي تولد منها جميع الأنساق الفكرية الصغرى التي بنَتْ على أصولها وطورت في فروعها ولا نرى بأساً في إعادة هيكلتها مفاهيميا على النحو التالي:

أ- **النسق الإخباري:** ويضُمُّ عموم المدرسة السّنية التي تولي أهمية كبرى للحديث حتى أعطت "للسنة" استقلالية في التشريع كما في أدبياتهم الفقهية[10].

7- ينظر سعد رستم ،موسوعة الفرق والمذاهب الإسلامية ص105. الأوائل للنشر دمشق سورية ط3 /2005 وكذا عبد المنعم الحفني موسوعة الفرق والجماعات ص370 دار الرشاد القاهرة مصر العربية ط01 /1993.

8- ينظر عبد القاهر البغدادي ،الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ص41 .تح محمد عثمان الخشن مكتبة ابن سينا القاهرة مصر العربية د ت ط، وكذا أبو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ج1 ص 87 تح: محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية مصر العربية ط1 /1950.

9- ينظر الفخر الرّازي ،اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص02.

وكذا سعد رستم ،موسوعة الفرق والمذاهب الإسلامية ص94.

10- قال الجويني :ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وتخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص السنة بالكتاب وتخصيص السنة بالسنة وتخصيص النطق بالقياس ونعني بالنطق قول الله سبحانه وتعالى وقول الرسول صلى الله عليه (وآله) وسلم . راجع متن الورقات في أصول الفقه ص 12 دار الصميعي للنشر والتوزيع ط 1. 1996 . وانظر الشوكاني في إرشاد

ب- النسق الاستمراري: ويضُمُّ عموم المدرسة الشيعية التي تعتقد باستمرار العهد الإلهي بعد وفاة النبيّ في شخوص معينة ومحددة سلفا من أهل بيت النبيّ منصوص عليها ضمن عقيدة الإمامة والعصْمة[11].

ج- النسق الإختباري : وهمْ عموم المعتزلة التي آمنت بالتجربة العقلية في الفهم والتفسير فأعطت للعقل حاكمية مطلقة على الموضوع بما أنّه مناط التكليف في الشرع الإلهي فكان كل شيء يُخْتبرُ عقليا لا يشذ عن حكم العقل شيءٌ حتى ذات المعبود نفسه. وتجاوزا لحكم الإسراف في الممارسة العقلية لدى هذه المدرسة العقلية وكذلك الإسراف في الجمود على ظاهر النص وجمع الأخبار في الأخرى ظهر تيار أريدُ له أن يتجاوز محْنة الجميع بزعامة المفكر المعتزلى بالأصالة الأشعري بالمآل أبي الحسن الأشعري، حاول أن يجمع بين الطريقتين في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين فأسّس اتجاها التقاطيا تركيبيا عرف فيما بعد بالمذهب الأشعري نسبة إليه[12] فكانت له أصوله الفكرية ومبادئه النظرية ونظامه الجدلي المستقل وبات نسقا مهما من الأنساق الجزئية المهمّة في التاريخ الإسلامي فما هو النسق الأشعري؟.

2-في مفهوم النسق الأشعري:

2- 1 تعريف النسق؟

الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج1 ص87 تح أبي حفص سامي بن العربي الأثري دار الفضيلة ط 01 /200. أو راجع كتاب حجية السنة لعبد الغني عبد الخالق والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظّاهري، وقد خالف بَعْضَهُمْ هذا الرأي كالشاطبي حيث اعتبر السّنة فرعا مظنونا وجعل القطع للقرآن الكريم وهي فرع عنه والقطع بها يكون في الإجمال لا في التفصيل، راجع كلامه في الموافقات ج4 ص294 دار ابن عفّان د ت ط.

11- ينظر محمد آل ياسين ،المهدي المنتظر ص11 وما بعدها. المكتب العالمي للطباعة والنشر بيروت لبنان د ت ط وابن مطهر الحلي في «منهاج الكرامة في إثبات الإمامة» وعلي حمود في «علم الإمام» وغيرها من مؤلفات الطائفة الإمامية في العقيدة.

12- ينظر حمود غرابة ،أبو الحسن الأشعري .الفصل الثاني- وكذا جلال محمد عبد الحميد موسى نشأة الأشعرية وتطورها.

2-2 لغة:

جاء في لسان العرب مادة (نسق):«النسق من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد عامٍ في الأشياء، نسقا وتنسيقا.. والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق لأن الشيء إذا عطفت عليه شيئا بعده جرى مجرى واحدا... وثغر نسق إذا كانت الأسنان مستوية.. والنسق التنظيم .. والنسق في الكلام ما جاء على نظام واحد.»[13]

أما في مقاييس اللغة فجاء في مادة "نسق" ،"النسق" أصل صحيح يدل على تتابع في الشيء، وكلامٌ نسقٌ جاء على نظامٍ واحدٍ قد عُطِفَ بعضه على بعض، وأصله قولهم ثغرٌ نسق إذا كانت الأسنان متناسقة متساوية[14].

وتأكيدا لما جاء في المعجمين السابقين ورد في المعجم الوسيط باب النون مادة "نسق": «نسق الشيء نظمه، يقال نسق الدّرر ونسق الكتب... واستنسقت الأشياء انتظم بعضها إلى بعض .. والنسق ما كان على نظامٍ واحدٍ»[15].

ومن التعريفات السابقة يمكننا تحديد القدر المشترك بينها في مدلول النسق وهو صفة النظام والانتظام الذي يمكّن رصده في كل الأشياء، أماّ ذكرهم للنسق في الأسنان المستوية في المنبت والظهور فتعطي دلالة قوية على فكرة التشابه والتماثل بين العناصر والأجزاء المكونة للكل المتّصف بالنسقية والانتظام، أما ما تحيل عليه المذكورات السابقة – منطقيا– في التعريف اللّغوي فهو افتراض قانون لتلك البنية النسقية هو الذي يضمن لها الترتيب المنتظم في تلك الصورة.

13– ابن منظور لسان العرب باب النون ج06 ص4412 دار المعارف القاهرة مصر العربية تح: نخبة من الأساتذة ط1 د ت.

14– ابن فارس أب الحسين أحمد بن فارس بن زكريا مقاييس اللغة كتاب النون ج05 ص420 تح: ع السلام هارون دار الفكر للطباعة والنشر
د ت ط.

15– مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط باب النون ص 918 /919 مكتبة الشروق الدولية ج م ع . ط04 / 2004.

2-3 اصطلاحا:

ينبغي التذكير مسبقا بأن مقولة النّسق هي «مفهوم فلسفي الأصل»[16] إلا أنه اكتسح كل أنواع العلوم ومجالات المعرفة النظرية والتطبيقية، كوصف جوهري للحالة العلائقية لمكونات البنية في أي نظام، وبهذا نجد صفة النّظام والارتباط خاصيةً حاضرة في كل عملية تعريف اصطلاحية للنسق في أي مجال من المجالات. جاء في المعجم الفلسفي «النّسق في الطبيعة والكيمياء جملة من العناصر يعتمد بعضها على بعض بحيث تكون كلا منظما فمنه النسق الشمسي ويعرف بالمجموعة الشمسية والنسق العصبي ويعرف بالجهاز العصبي ... أما في الفلسفة والعلوم النظرية فجملة أفكار متآزرة ومترابطة ببعضها البعض مثل نسق أرسطو ونسق ديكارت ويسميان مذهبا... والنسقي نسبة إلى النسق ومنه الذهن النسقي وهو الذهن المرتب المنطقي»[17]. أما جميل صليبا في المعجم فيقول:«هو مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا منطقيا حتى صارت ذات وحدة عضوية متّسقة ومتناسقة»[18]، وفي الموسوعة الفلسفية العربية نجد «النسق في الفلسفة مجموعة من النظريات مترابطة متشابكة تؤلف كلا عضويا يعبّر بعض أجزاءه عن البعض الآخر»[19].

ويضيف سليمان أحمد الظاهر على هذه التعريفات جزئية أخرى تتعلق بالمنهج والغاية فيقول: «النسق الفلسفي بناء فكري مركب من وحدات معرفية (فروض قضايا تصورات، مفاهيم نظريات) يشكل إطارا تصوّريا مترابطا منطقيا في إطار منهج يهدف إلى الإحاطة بالوجود بأسره»[20].

16- سليمان أحمد الظاهر ،مفهوم النسق في الفلسفة . مجلة دمشق ع 3 +4 / 2014 ص373.

17- مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي ص201/200 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة ج م ع 1983 .

18- جميل صليبا ،المعجم الفلسفي. ج01 ص361 دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1979.

19- الموسوعة الفلسفية العربية مفهوم الإنماء العربي ج01 ص812 / 813 .1986.

20- سليمان أحمد الظاهر مفهوم النسق في الفلسفة مجلة جامعة دمشق ع 3+4 /2014 ص373.

تؤكد التعريفات السابقة إضافة إلى انسجامها مع التعريف اللّغوي على الصّبغة الفلسفية لمصطلح "نسق" وتتفق على عدة أمور هي:

أ- كونه مجموعة من الأفكار.

ب- اتصافها بالترابط والانسجام.

ج- ظهورها – بنائيا- في صورة كل منظّم يفسّر بعضه بعضا ما يعني أنه ممنهج غير عبثي يحكمة هدف واحد في المنطلق هو تفسير الوجود، وله «أربع خصائص أساسية هي "الكلية" الترابط والانسجام، الأصالة والإبداع وخصوصية الجهاز المفاهيمي»[21]. فالكلية معناها شموله لكل العناصر أمّا الانسجام فيعني انتظام عناصره الفكرية ضمن قانون محدد أما وجه الأصالة والإبداع في النسق فيرجع إلى الصّبغة الفلسفية التي تعكس طريقة تفكير الفيلسوف المتميزة عن غيرها وتحدد بوضوح خصوصية الجهاز المفاهيمي للنسق الفلسفي باعتباره « يعبّر عن تطلّع الفيلسوف نحو أفق فلسفي يعكس تجربته الفلسفية المعيّنة ويسهم إلى حدّ كبير في الإفصاح عن هوية الفيلسوف»[22].

وبالعودة إلى التعريفات الاصطلاحية السّالفة يمكن رصد قيمة إضافية في تعريف النسق من خلال اعتباره مرادفا للمذهب في التعريف الذي قدّمه المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية وهو يحيل على اختيار معين في سلوك الترجمة العربية في تعاملها مع مصطلح "نسق" في مرحلة متقدمة من حركة كتابها وهم يحاولون نقل المضمون الفلسفي الغربي إلى العربية حيث «مالوا إلى استخدام مصطلح مذهب على سبيل الترادف مع مصطلح نسق»[23] ما يسمح باستنتاج أمرين أحدهما :أن المترجمين اختاروا الترجمة عن اللاتيني Doctrina دون

21- المرجع السابق ص397.

22- مختار بولخمايز ،البنية الاصطلاحية للنص الفلسفي . مجلة الوحدة ع 98 الرباط المملكة المغربية ص55.

23- سليمان أحمد الظاهر ، مفهوم النسق في الفلسفة . مجلة جامعة دمشق ع 3 .4. 2014.ص369.

الأصل اليوناني Systema[24] أمّا الثاني فاعتمادهم لفظ "المذهب" ترجمة للأصل اليوناني ثقةً منهم بوجود مدْلوله ضمن مقولة "المذهب والمذاهب" في التراث الفكري العربي. وبناءً عليه نتساءل الآن: هل يمكن أن تكون المذاهب في التراث الفكري العربي معادلا موضوعيا للنسق في بعده الفلسفي.

من الغباوة الجواب "بنعم" ومن التعسف الجواب "بلا" ذلك أننا نجد الكثير من الكتاب والمترجمين، يستخدمون مصطلح المذهب والنسق استخداما ترادفيا مألوفا دون أدنى ارتباك وفي الجهة الثانية نجد بعض الباحثين يصرّ على تسجيل فارق يميز النسق من المذهب، وللجواب على هذا التساؤل المشروع لابدّ من إعادة صياغة السؤال على النحو التالي: هل الخصائص المعتبرة في تعريف النسق يمكن وجودها في المذهب التراثي كي يلحق بالنسق الفلسفي حكما أو لا ؟.

وهنا ينبغي أن نفرق بين المذهب الفقهي بوصفه حالة استنباط بسيطة من مادة أولية هي النصوص الشرعية وبين الفقه الأكبر المذهب الكلامي الذي هو طريقة متميزة في التفكير الفلسفي في مسائل الاعتقاد والتوحيد والبنوة والوجود ،يلعب فيها العنصر الفلسفي الدّور الأهم في لعبة البحث العقلي التي تسعى إلى إقامة الحجة الدّامغة على الخصم والتمايز عنه وإسكاته.ولا مجال للشك في أن علماء الكلام قد " تكلموا في الميتافيزيقا والمسائل الميتافيزيقية ... وقد دعاهم إلى ذلك حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم ... وسنرى في نطاق علم الكلام المذاهب الفلسفية الكبرى، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون، واكتشاف القوانين الوُجودية، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود والحركة ""والعلة" يخالف اليونان سبقوا به مفكري أوروبا المحدثين وفلاسفتها»[25].

24-المرجع السابق ص373/371/370 .

25- علي سامي النشار ،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .ج01 ص54 . دار المعارف القاهرة ج م ع ط 09 .

لقد قدم المسلمون المتكلمون نظريات وتصورات وأفكارا عن الوجود بصفة عامة مبنية على المنطق والاستدلال والحرص على عدم التناقض وكذا التأكيد على الأصالة والإبداع والتميز عن الفلسفات الوافدة.

إن كلَّ ما يطلب للنسق الفلسفي من انتظام لعناصره الفكرية وشمولية وأصالة موجودة في ذلك النوع من التفكير الذي عرفه المتكلمون الأوائل وعليه فلا شبهة في استخدام مصطلح نسق لتوصيف تلك المذاهب الفلسفية الكلامية إلا إذا اعتبرنا جانبا واحدا نسجل فيه فارقا بين الطريقتين يمنع من هذا الإطلاق رصده الباحث سليمان أحمد الظاهر في مقال عن مفهوم النسق في الفلسفة قائلا: «إن مفهوم النسق الفلسفي أكثر التصاقا بالمعرفة الفلسفية القائمة على التفكير الحر في حين مفهوم المذهب أكثر التصاقا بالمعرفة الوثوقية[26].

وفي البناء على هذه المقولة يستنتج الباحث أن النسق الفلسفي يخضع للنقد والتأويل والقراءات المتعددة والمتتالية في حين "يتسم المذهب بثبات أصوله وقواعده لذلك يمنع تجاوزه أو نقده لأنه عقيدة وثوقية صحيحة دوما"[27].

وهو أمر يترتب عليه إمكانية إعادة بناء مفاهيم النسق الفلسفي في مراحل أخرى ضمن قابلية التأويل، الشيء الذي لا يوفره الجهاز المفاهيمي للمذهب بوصفه أحادي الدّلالة، وفي سياق التفريق بينهما يتحمس الباحث دائما لإثبات فكرة التعارض بينهما ،وبناءً على ما سبق يقول: «نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول بتعارض"العقل النسقي" كعقل بنائي منطقي برهاني وبين "العقل المذهبي" كعقل وثوقي لا يرى الأشياء إلا بقدر ما تتوافق مع أحكامه المسبقة [28].

وهكذا نسجل نوعا من القطيعة بين "النسق والمذهب" في أدبيات الكاتب لا تسمح باستخدام مصطلح "نسق" كعلامة دالة على المذهب بصورته الكلامية لخلوه من المعنى المطلق

26- سليمان أحمد الظاهر ،مفهوم النسق في الفلسفة . مجلة جامع دمشق ع 3+4 / 2014 ص370.

27- المرجع نفسه ص373/372.

28- المرجع نفسه ص373.

للفلسفة، إلا أنه يترك المبرّر لمشروعية الاستخدام مرة أخرى وهو يُقرُّ بصعوبة تعريف النسق الفلسفي تعريفا دقيقا فيقول: «ليس للنسق الفلسفي تعريف جامع مانع لأنه ليس ثمة ماهية مشتركة بين الأنساق الفلسفية القائمة أساسا على الاختلاف»[29]. وهو الحد الذي نتكلم فيه عن النسق كمفهوم مفتوح على كل تجربة فلسفية معبّر عنها بطريقة منطقية استدلالية بصرف النظر عن أي اعتبار آخر يمكن ردّه إلى مبدأ الاختلاف والخصوصية كعنصر مُكوّن لخصائص النسق .هذا من جهة ومن جهة أخرى نحن إذ نوافق على ما تقرّر عند الكاتب سليمان أحمد ففي الإجمال لا في التفصيل، ذلك أن المذهب الكلامي لا ينتج في كل الأحوال معرفة وثوقية خاصة إذا درسنا المسألة خارج الإطار السنكروني للمذهب حيث يكشف مبدأ التعاقب في تطور المعرفة الكلامية للمذهب أنه لا يقدم في كل الأحوال معرفة وثوقية وإن كان مسخرا لها ابتداءً فباستثناء المذاهب ذات الطّابع التيو قراطي والسكولائي من الحشوية وبعض الرّوافض يمكن مراجعة بعض التجارب الخاصة بنماذج وثوقية انتهت إلى التردد والحيرة واللاّوثوق ضمن مفاهيم المذهب الواحد سواءٌ أسجلت عملية نقل أدبها إلى الجهة الأخرى كنقلة أبي الحسن الأشعري من الاعتزال إلى التمشعر وأبي حامد الغزالي من التمشعر إلى التصوف أم رضيت بالتردد مذهبا وبالحيرة جوابا في ماهية كل تأمل عقلي كما نقلوا عن حيرة الشهرستاني والفخر الرازي وغيرهم[30]. ونحن إذ نستخدم مصطلح النسق

29- سليمان أحمد الظاهر ،مفهوم النسق في الفلسفة .مجلة جامعة دمشق ع 3+4 /2014 ص373.

30- راجع أبي حامد الغزالي المنقذ من الضلال، وكذلك الأخبار التي رووها عن تردد الرازي وشكه، وما كان ينتابه منها في شكل حالات صوفية، وقد نسب إليه الكثير من الأدب عبر فيه بصدق عن حاله آخر المطاف كقوله:

نهاية إقدام العقول عـــــــقال وأكثر سعي العالمين ضلال.

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.

وقد جمعها محقق كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي الأستاذ علي سامي النشار في نفس الكتاب على الصفحة (22) مكتبة النهضة العربية ج م ع 1983.

أما الشهرستاني فعبّر بنفس طريقة الرّازي عن الحالة نفسها قائلا:

لقد طفت تلك المعاهد كلّها وسيّرت طرفي بين تلك المعالم.

فلم أر إلاّ واضعاً كفّ حائرٍ على ذقن أو قارعاً سن نادم .

لتوصيف المذهب الكلامي للأشاعرة إنما نريد من هذا الإطلاق تحقيق واحدة من هذه المعاني على الأقل:

أ-إطلاقه على سبيل الترادف كما فعل المترجمون توسعا أو تجوزاً.

ب- مواكبة المنظومة الفكرية الرّاهنة حيث دخل مفهوم النسق كما البنية في كل المعارف والنشاطات .

ج- صلاحية اللّفظ لهذا الغرض لاحتمال توافر الخصائص الفلسفية للنسق الفلسفي في المذهب الكلامي خاصة في الإطار الذي ينظر إليه كمفهوم جامع لمختلف الماهيات المتباينة ضمن مقولة الأنساق والأنساق الفلسفية.

3 - النسق الأشعري المفهوم والمصاديق.

3-1 النسق الأشعري أتباع أبي الحسن الأشعري.

بالعودة إلى ما سبقت الإشارة إليه آنفا نلاحظ جيدا أن الحياة الثقافية الإسلامية قد ترسخ فيها مبدأ الاختلاف على جميع القضايا الفقهية والعقائدية والسياسية وبرزت مظاهر هذا الاختلاف في أشكال أكثر تعقيدا عندما أخذت طابعا جماعيا متجاوزة حدود الرأي الفردي إلى تنظيم الاجتهاد النظري ضمن الجماعة التي يكون لها القائد الروحي المؤسس ووارث المذهب عنه والمريدون من التلاميذ والأنصار الذين يقدّمون دعما اجتماعيا وسياسيا، حيث تعتبر كل حالة اجتهادية ضمن إطار الجماعة هي دعوة بحدّ ذاتها، وغالبا ما كانت مسئولة عن حالات من الكراهية تؤدي إلى العنف والعنف المضاد

راجع مقدمة كتابة نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ،ج1، ص03 تح الفرد جيوم .

مردّه إلى التعصّب وقلة التسامح الذي يرتفع مؤشره إلى أعلى مستوى له كلّما طرحت مسألة الإمامة / الخلافة[31] على وجه التحديد.

إن ما تدعو إليه كلّ جماعة في الواقع ما هو إلاّ إدعاء نظري قد يصدّقه الواقع أو يكذّبه، وذلك فيما تعْتدُّ به كل جماعة من انتحالها الطريقة الصحيحة والسبيل القويم الذي يمثل الاستمرار الحقيقي للإرشاد الرّسولي المحقّق لمبدأ الإتباع العاصم من ريب الابتداع، حتى باتت كل جماعة تدّعي النجاة لنفسها وترى ما دون ذلك لغيرها.[32] وهي مرحلة من تطور فكر الجماعة تعبّر فيه عن حالة من الصنمية المجافية لحقيقة الدين ومطالب العنوان الشمولي الذي ينتظمها جميعاً وهو الإسلام.

إن صنمية «كل حزب بما لديهم فرحون» (الآية 54 سورة المؤمنون). هي سكرة من خمرية الغلوّ الذي عبّهُ الأوّلون وتابعهم على نفس الرّشفة المسلمون إذ لم يكونوا بدعاً من البشر وإنما هم كغيرهم توافرت لهم نفس الشروط الدينية والثقافية التي توافرت لغيرهم فأعادوا إنتاج المشاهد نفسها بكل أمانة ودون تحريف[33]. ولم تسلم جماعة من مأزق الغلوّ

31- جاء عند أبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ما نصه: « وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم اختلافهم في الإمامة..» ص39 تح محمّد محي الدين ع الحميد مكتبة النهضة العربية القاهرة ج م ع ط1 / 1950. وقال الشهرستاني في الملل والنّحل: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سلّ على الإمامة في كل زمان» راجع ج1 ص13 دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط2 /1992 وللمزيد ينظر المقريزي النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم وطه حسين الفتنة الكبرى.

32- السبب في ذلك أنهم يتنازعون حديثا يروى عن النبي(ص) أخبر فيه أن الأمة ستختلف من بعده كما اختلف اليهود والنصارى من قبل شعبا وطوائف وكلّها على ضلال إلاّ واحدة فكانت كل جماعة ترى أنها مصداق لتلك الواحدة والحديث أخرجه أبو داود في السّنن من طريق صفوان أن الرّسول (ص) قال: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملّة وإن هذه الملّة ستفترق على ثلاث وسبعين اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة » السّنن رقم 4597، دار السلام للنشر والتوزيع د ت ط.

33- ينظر المقريزي ،النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم. باب اتفاق الخلافة الإسلامية مع الملّة الموسوية ص95. وقد أخبر النبي (ص) عن ذلك في أحاديث متقاربة في الألفاظ، أخرج الترمذي في الجامع تحت رقم2641 من حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله (ص) قال: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنّعل حتى إن

حتى المعتزلة الذين لا يشتبه أحد في نسبتهم إلى رموز البحث العقلي وريادة المدرسة العقلانية في فكر الحضارة الإسلامية بما لهم في السبق إلى إعلاء شأن العقل والتعريف بدوره المهم في مجال الفهم والإفهام لبلوغ العبادة الصحيحة والتوحيد الخالص، ومع ذلك فقد وقعوا في مأزق الغلوّ ومهما حاولنا أن نبعد هذه التهمة ستظل محنة خلق القرآن في التاريخ شاهدا على شطط الجماعة في لحظة من لحظات عمرها.

إلى هذا الوقت كان عموم الأمة الغارق في العذابات السياسية بما لها من تداعيات على لقمة عيشه وأمنه قد سئم من تجارب الغلوّ والهلكة "من وقعة يوم الدّار" إلى "وقعة الجمل" وصفين والنهران وما نتج عن ذلك من غلوّ في المقولات الخوارجية[34] والسبئية[35] والقدرية[36] والكلابية[37] والمجسمة[38]، لتتوج مسيرة الغلوّ بمحنة خلق القرآن بتوقيع من

كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة»دار السّلام للنشر م ع س د ت ط.

34- لقد كان عثمان رجلا من المسلمين بلا شك وكان في سياسته ما يبرّر لحركة احتجاج معيّنة لكن حادثة قتله على قاعدة دينية أخرجته من الملّة وألحقته بالكفر كان غلوّا فاحشا فضلا عن عدم إكرام جثته بالدفن من طرف الثوار الذين كان لهم الحق في أصل الاحتجاج، أما في وقعة الجمل فلم يكن هناك أي داع لحمل السلاح طالما القوم يرفعون شعار الإصلاح في الأمة ,حيث كان الخروج في جيش مسلح لتحقيق الإصلاح غلوّا في المسألة . وإذا كان لمعاوية شبهة من الحق في المطالبة بدم عثمان على قاعدة "الولاية" في الحكم الشرعي فإن تحميله المسؤولية للدولة – الجديدة واختياره لموقع المواجهة معها وتجييش الناس ضدها كان بلا ريب غلوّا فاحشا، كانت معركة صفين أصدق تجسيدا له، أما غلوّ الخوارج في مسألة تكفير المسلمين وقياسهم على المشركين فظاهر ومعروف للقاصي والداني. للمزيد انظر طه حسين الفتنة الكبرى .

35- وهم فرق شيعية غالية تقول بألوهية علي بن أبي طالب، أنظر عبد المنعم الحفني موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص241 دار الرشاد القاهرة ج م ع ط1 1993.

36- وهم فرق عديدة يجمعها بعض الأصول في المقالات منها قولهم: «إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة» انظر عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ص104 تح محمد عثمان الحسن مكتبة ابن سينا .

37- أصحاب عبد الله بن محمد بن كلاب وكان من متكلمي البصرة قال صاحب الموسوعة: اختلف أصحاب محمد بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أولا بقدم على مقالتين فمنهم من قال أن الله قديم لا بقدم ومنهم من زعم أن الله قديم بقدم» عبد المنعم حفني موسوعة الفرق والجماعات والمذاب الإسلامية ص231/230.

38- وتسمى كذلك بالمشبهة وتضم عموم من أجروا صفات المخلوقين في الخالق فوصفوه بها على درجات متفاوتة وهو المبدأ الذي يجمعهم في الغلوّ بهذه المسألة، أنظر جلال محمد عبد الحميد نشأة الأشعرية وتطورها فصل النزاع بين أهل الحديث وبين الجهمية القدرية الأوائل ص85 وما بعدها.

المعتزلة أصحاب النظر وفقهاء الكلام في وقت كان فيه الصراع على أشده بينهم وبين الأخباريين أصحاب الحديث والفقهاء حتى أصبح من الضروري في "وجود هذين التيارين ظهور شخصية تحترم النّص والعقل أو بعبارة أخرى تزاوج بين النّص والعقل فتفهم النّص في ضوء العقل وتتابع النّص في سياج من الشرع، فظهر في العراق أبو الحسن الأشعري وفي مصر الطّحاوي وفي سمرقند ظهر الماتريدي"[39]. لم يكن ظهور شخصية أبي الحسن الأشعري على الأحداث عنصرا مفاجئا في البداية لكن الذين تلقفوا مقولاته من بعده وآمنوا بها قد أحاطوه بهالة من الأوصاف المجلّة والمعظمة ما يدفع القارئ لأول مرة إلى اعتقاد عنصر المفاجئة في ظهور شخصية أبي الحسن على مسرح الأحداث الثقافية في بصرة العراق ،وأكثر من يقصد بهذه المسألة من أتباعه ابن عساكر خاصة في كتابه «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري».

ظهر هذا الرجل في العراق كشخصية علمية في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع في محاولة لجمع كلمة الأمّة جمعًا يؤلف بين معطيات مذهبين مختلفين إلى حدّ بعيد هما: مذهب العقليين من أهل النّظر والاستدلال ومذهب النّصيين من الفقهاء والمحدثين والمفسرين بقصد تجاوز مظاهر الغلوّ عند كل طرف وإرضاء الجميع في خطة إصلاحية يجمع فيها ما تفرق من ذات البين بعد محنة المعتزلة في خلق القرآن مركزها اعتبار أهل الشهادتين والقبلة كلهم مسلمين يجمعهم لفظ الإسلام.

تجمع المصادر التاريخية دون أدنى ارتباك أن الرجل تلميذ بالمدرسة الاعتزالية[40] لمدة معتبرة في أول عمره ذكروا أنها أربعون سنة يتلقى فيها العلم على أساطين المعتزلة حيث كانت رئاسة المعتزلة قد آلت إلى أبي علي الجبّائي في وقته، ولا يخفى على الحاذق ما تنطوي عليه هذه الخبرية من مبالغة في طول المدّة التي قضاها أبو الحسن مع المعتزلة

39- حموده غرابة ،أبو الحسن الأشعري .ص59 مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ج م ع 1973.

40- انظر ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري . وتاج الدين السّبكي ، طبقات الشافعية وابن خلّكان ، وفيات الأعيان.

وقد نفاها بعض الباحثين جملة[41]، كما اختلفت المصادر في تعيين مولده بدقة وهذا مختصر ترجمته: قال ابن عساكر: «الأشعري هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة سنة (260هـ)»[42]، وقال السّبكي في الطبقات «والصحيح أن وفاة الشيخ بين العشرين والثلاثين بعد الثلاثمئة والأقرب أنها سنة أربع وعشرين وهو ما صححه ابن عساكر وذكره ابن فورك ويقال سنة نيّفٍ وثلاثين»[43].

وقد اتفقت هذه المصادر على نسبة الرجل إلى أبي موسى الأشعري الصحابي المعروف في قصة التحكيم التاريخية بين علي ومعاوية هذا وتؤكد كل الترجمات على أنه بدأ حياته العلمية معتزليا، قال السّبكي في الطّبقات: «وكان أولاّ قد أخذ عن أبي علي الجبّائي وتبعه في الاعتزال يقال أقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة إماما».[44]

ثم إن أبا الحسن اعتزل المدرسة الأصلية وشقّ طريقًا وسطًا بين المعتزلة والحنابلة لاءم فيه بين العقل والنقل في صورة من الاعتدال معروفة ومحفوظة إلى يومنا هذا وتابعه على مقالته الجديدة خلفٌ من الناس ثم أخذ مذهبه في الانتشار والتوسع حتى كانت له الريادة واحتكار صفة (السّنة والجماعة) وكان كل من يرى برأيه يسمى أشعريا كعادتهم في تسمية التيارات الفكرية والجماعات الثقافية بأسماء مؤسسيها وهو أول مصاديق مفهوم النسق الأشعري.

41- انظر جلال محمد عبد الحميد ، نشأة الأشعرية وتطورها ص169.

42- ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري . ص40 تعليق محمد زاهد الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث ط1/ 2010.

43- تاج الدين السّبكي طبقات الشافعية الكبرى ج3 ص352 تح محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحاو دار إحياء الكتب العربية د ت ط.

44- المصدر نفسه ص347.

3-2 النسق الأشعري / الوجه الآخر للمعتزلة.

قال أحمد أمين في حديثه عن الأشاعرة: "عرف هذا الاسم منذ أن جاء أبو الحسن الأشعري البصري، فالأشعري هذا ربيب المعتزلة ،فقد تربى عليهم وأخذ الكلام منهم[45]" الأمر الذي أهله للردّ عليهم إذ لم يكن يومها في الناس من يقوى على مجابهتهم بالطريقة التي يديرون بها حواراتهم غيره، وقد ساعده على ذلك أمران، الأول تصوره الجيد للدرس الكلامي عند المعتزلة حدّا وموضوعا ،والثاني حضور البديهة وقوة الحجة مع الصلاح والتقوى، حيث مكن له العامل الأول من مناظرة المعتزلة بالطريقة الجدلية التي آمنوا بها ونصروها ودعوا إليها، بينما مكن العامل الثاني من قضية الاستقطاب والانتشار.

لم يختلف الأشعري مع المعتزلة في جوهر المسألة كما يزعم ذلك كثير من الناس فأصل الاختلاف بين الطرفين محدود يمكن ردّه إلى عنصر بسيط يتمثل في كيفية ترتيب النّص والعقل، وأمّا بقية مظاهر الاختلاف الأخرى فعبارة عن تأويلات متباينة لمفاهيم وتصورات مستقرة تمثل المشترك الأكثر حضورا في المعرفة الكلامية.

إذا كان أبو حسن قد باين الطريقة الاعتزالية على خلفية تقديم النّص على العقل فهذا لا يعني أن النّص عند المعتزلة لم يكن محترما أو معمولا به كما يدعي الخصوم، بل جلّ ما في الأمر أنهم أعطوا الحاكمية للعقل على النّص، وهذا الطرح نفسه تجده عند الأشاعرة في الممارسة والتطبيق وإن هم صرّحوا بنقيضه على المستوى النظري، ما أدى ببعض الباحثين إلى القول: "إننا إذا أنصفنا قلنا: إن مذهبه (الأشعري) هو مذهب المعتزلة معدّلا في بعض مسائله ولكنه استطاع أن يحوّل كثيرا من الناس عن الاعتزال إلى مذهبه الجديد"[46].

45- أحمد أمين ظُهْرُ الإسلام ج04 ص767 مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة ج م ع 2012.

46- المرجع نفسه ص767.

قال حمود غرابة: "إذ قال الأشعري إن النّص هو الأصل ومهمّة العقل تأييد ما يفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التي يدل عليها فقد رجع إلى مذهب الحشوية بل إلى ما هو أشدّ من ذلك"[47]، وهذا متوقع جدا في خطّة الجمع التي قال بها الأشعري في المزاوجة بين النّص والعقل والتي جعلت منه غرضا يرمي من الجهتين جميعا، فهذا ابن تيمية لم يرض هو الآخر كما الذهبي وغيره من النّصيين على أبي الحسن الأشعري فتراه ينسبه إلى السفسطة مرة وإلى بقايا الاعتزال مرة أخرى[48].

إن مقولة التمايز بين الأشاعرة والمعتزلة تتلاشى شيئا فشيئا خاصة بعد مصير المذهب الأشعري إلى إتباع أبي الحسن "الذين كانوا أقرب إلى مذهب المعتزلة وطريقتهم في البحث أي أن مكانة العقل ستعود وتحتل الصدارة على النّص"[49] مرة أخرى فتتسع دائرة العقل والتأويل وتضيق على الاستخدام دائرة النّص ويظهر التداخل جليا بين منهجهم ومنهج المعتزلة ولعلّ أصدق صورة لهذا التداخل يجسّدها الباقلاني الذي أصبحت العقيدة عنده بجميع مسائلها موضوعا عقليا خالصا يجري فيه الجدل على طريقة "مقارعة الدليل بالدليل على الصّورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النّصوص والتي لا تتقيد إلاّ بالمنطق وتمحيص أصول الآراء من الناحية العقلية"[50]. ولم يبق للأشاعرة ما يمتازون به عن المعتزلة سوى التباغض في إطار عقيدة الولاء والبراء التي كانت الدّافع إلى التلاسن المقذع في بعض الأحيان، والتي خَفَتَ صوتها مرة أخرى مع المتأخرين أمثال أبي حامد

47- حموده غرابة ،أبو الحسن الأشعري ص135.

48- ينظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج2 ص14/13/12 تح محمد رشاد سالم إدارة الثقافة والنشر ط02 / 1991.

49- جلال محمد عبد الحميد موسى نشأة الأشعرية وتطورها ص202.

50- المرجع نفسه ص321.

الغزالي الذي لم ير تكفير كل من آمن بالنبوة ولا شك أن المعتزلة داخلون تحت هذا الحكم[51].

ومع هذا التحوّل الواضح في سلوك المعرفة الأشعرية لم يجد كثير من المتحمسين لها ما يدفعون به حقيقة الاتفاق الكبير في المنهج بينهما إلاّ أشياء واهية يتمسكون بها تعصبًا، ومن هذا القبيل قول جلال محمد عن الأشعري في سياق النفي لما قد تقرّر من تشابه في المنهج: "إن منهجه غاية في الدقة لأنه يتطلب شدة الحذر والإلمام التام بأمور الدين"[52] ولا نريد بهذا الصدد أن نناقش الكاتب في معنى الدقة والحذر فيما يطرحان من إشكالات على المنهج، ولكن في الشق الثاني من العبارة وهو"الإلمام التام بأمور الدين" إذ لا نفهم على وجه التحديد ما الذي يقصده هل هي الموضوعات "جملة وتفصيلا أو التهيؤ التّام للنظر فيها، فإن قصد الأولى فذلك مطلب معجز لم يقل به حتى الأشعري نفسه بل المعلوم من ظاهر المذاهب كلها أن العلم التام بالشريعة لا يحصل إلاّ للنبي (ص) وإن كان يقصد التهيؤ من القوة النظرية فهذا يدخل فيه الأشعري والمعتزلي والرافضي والعلماني وغيرهم حيث أن الذي يجمعهم في هذا الحدّ هو القدرة النظرية على فهم مسائل التكليف الشرعية وتجسيدها في السلوك بصرف النظر عن الاختلاف الحاصل من التفاوت العقلي.

وفي تقديري المتواضع للمسألة أن النسق الأشعري لم يوجد كحالة مناقضة للمعتزلة إلاّ في الظاهر، أمّا في الجوهر فهي عبارة عن مراجعة ضرورية داخل حركة البحث العقلي في الثقافة الإسلامية، فنحن إذا محونا عناوين الجماعات وأسماء التيارات ونفذنا إلى عمق التجربة الفكرية خالصة مستقرئين مسيرة التطور الفكري داخل حتمية الاختلاف التي فرضتها غيبة النبي (ص) أدركنا جيدا أن النسق الأشعري ما هو إلاّ نقطة تحوّل

51- راجع أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد.

52- جلال محمد عبد الحميد موسى نشأة الأشعرية وتطورها ص199.

استمرارية في حياة البحث العقلي بعد أن بلغ حدّا من النضج احتاج معه إلى تعريف العقل والنّص ورسم الحدود لكل واحد منهما حتى لا يطغى أحدهما على الآخر،ولمّا كان الأمر غاية في الصعوبة فقد صدق البحث رجالا صدقوه من الأشاعرة في هذه المسألة حين انتهى بهم إلى تردّد الغزالي وحيرة الرّازي وذهول الشهرستاني[53].

3-3 النسق الأشعري/ أهل السنة والجماعة.

السنة بما تدل عليه من معنى الاستقامة والإتباع للهدي النبوي وموافقة الطريقة الصحيحة له ومجانبة ما سوى ذلك ممّا يدخل تحت مسمّى البدعة والضلال فقد كانت مطمعًا لكل طائفة وهدفا مرجوّا في كل تجربة فكرية مهمتها حمل الناس على منهج يوصلهم إلى اعتقاد صحيح وعبادة موافقة، ولما كان الإجماع نتيجة منطقية لحالة التّسنّن فقد تم استخدام اللّفظين استخداما متلازما، مقابلا لمفهوم البدعة والفرقة الذي تتبرأ منه كل طائفة وتصف به غيرها، حتى انتهى الأمر إلى أن تتخذ كل طائفة من مبانيها الفكرية مرجعًا في قبول نسبة الآخرين من عدمها، حيث تعتقد كل طائفة اعتقادا جازما أنها تمثل على وجه الحق والتحقيق السنة التي هي استمرار للعلم النبوي الذي تركه الرّسول (ص) في سلف الأمة الذي حافظ عليه ونقله إلينا بأمانة، ولهذا يجتهد أصحاب المِلَلِ في تأكيد وثاقة الارتباط مع سلف الأمة مصدر الوثوق لدفع شبهة الزيادة والابتداع على ما قرّروه في المباني الفكرية المطابقة، قال السّبكي في الطبقات: "اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم ينشئ مذهبا وإنّما هو مقرّر لمذهب السّلف مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله سلم)"[54]، فليس لأحد الحق بعد هذا التقرير أن يسأل أبا الحسن من أين لك هذا؟، وأبلغُ من هذا وذلك شططًا أن نتساءل ما إذا كان الأشاعرة من أهل السّنة والجماعة فيكون السؤال إغرابا في البداهة، قال صاحب التقريظ لكتاب" أهل السّنة

53- تمّ التعرض لهذه النقطة في مبحث النسق من هذا الفصل ص 11 وما بعدها فراجع.

54- السّبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3 ص365.

الأشاعرة" محمد حسن هيتو: "إن أغرب سؤال وُجِّهَ إليّ في حياتي العلمية هو هل يعتبر الأشاعرة من أهل السّنة"[55]. وفي تحليل وجهة نظر الكاتب يعني أن جملة "أهل السّنة والجماعة" وصف كلّما أطلق تناول الأشاعرة من باب أولى تاريخيا وعمليا، غير أن الذين يخاصمون الأشاعرة ظاهرًا وباطنًا في أَحَقِّية هذا العنوان لا يسلّمون لهم أبدًا بهذه الشرعية ولا حتى بكونهم داخلين تحت هذا الوصف وإنما هم كغيرهم من الفرق التي اتبعت السُّبل فتفرقت بهم عن سبيل الحق وأشدهم في ذلك النّصيون والأثريون، ولعلّ أكثر ما يعتمد عليه خصومهم في هذه الجهة مسألة الصفات وتأويلها، حتى قال مقرظ كتاب "الأشاعرة في ميزان أهل السنة " :وحقيقة الأمر أن الأشاعرة خالفوا أهل السّنة وخاصة المتأخرون منهم مخالفة جذرية في مسألة الصّفات"[56]، وبهذه الطريقة تحجب الثقة عن مجموعة الأشعري في مصداق السّنة ومشروعية التسمّي بها عند طائفة أخرى غالبا ما لُقّب أصحابها بالأثريين والنّصيين أو السّلفيين، وقد مثلهم في عصرنا هذا تمثيلا جريئًا الذين لُقبوا بالوهابيين[57]، حيث ظل التنافس بينهما على أشدّه من أيام النّهضة إلى يومنا هذا، نقدا وردّا، استقطابا وتجييشًا ،والغريب في الأمر أن الأشاعرة يُدْخلونهم في طوق السّنية لتبقى الخصومة معهم بعد ذلك مجرّد تحقيق نظري يردّ فيه الأشاعرة عن أنفسهم تهمة الابتداع في تأويل الصّفات، وفي المقابل يُصرّ الوهابيون على إخراجهم من مجال السّنية وإلحاقهم بالفرق الأخرى بحسب ترتيبهم في القرب والبعد من أهل السنة والجماعة الحقيقيين، و"من هنا فإن الأشاعرة لا يمكن أن يكونوا من أهل السّنة في باب

55 تقريظ محمد حسن هيتو ،كتاب أهل السّنة الأشاعرة وشهادة علماء الأمة وأدلتهم. أحمد السّتان وفوزي العنجري ص05 دار الضياء للنشر والتوزيع د ت ط.

56- تقريظ سُعُود بن عبد العزيز الخلف ،كتاب الأشاعرة في ميزان أهل السنة لفيصل بن قزّاز الجاسم. ص20. الدرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة الكويت ط01/ 2007.

57- هكذا يسمّيهم خصومهم نسبة إلى مؤسس حركتهم الإصلاحية في شبه الجزيرة العربية محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر ويعرف عنهم ارتياحهم الكبير إلى لقب السلفية، ودعوتهم مُتأثرة فكريا بتيار الحنابلة عموما وابن تيمية والذهبي على وجه الخصوص. للمزيد راجع سعد رُستم موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص424.

الصّفات.. فهم أقرب الفرق إلى السّنة.."[58] وبهذا الحكم السّلفي المخفّف على الأشاعرة ينسحب أصحاب الأشعري من دائرة السنية للمرابطة على التخوم وخطوط التماس الأولى فربّما يحتاج إليهم كلّما دعت الظروف إلى مجابهة الأكثر تمرّدًا منهم ممّن ينفي صفة السّنية على الجميع ،قال الكاتب محمد التيجاني " إن الاصطلاح الذي اتفق عليه مناوؤو الشيعة وخصومهم وتسموا بأهل السّنة والجماعة ما هي في الواقع إلاّ سنة مزعومة سمّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان والنّبي محمد (ص) منها برئ"[59].

إن مرجع الحكم لدى هذه الجماعات واحد هو التعلق بأحاديث نبوية كالذي سبق في تبيين افتراق الأمة حيث ذكر أن الحق مع واحدة يستمرّ فيها عمل النبيّ (ص) على أصله الموافق للشرع ولما كانت المقدمات إلى هذه السّنة عبارة عن اجتهادات كانت كل طائفة ترى في غيرها صورة مزورة عن مطلوب السّنة الحقيقي تشكل خطرا عليها يهدّدها في كل لحظة، قال السّماوي " لتعلموا أن الفرقة المستهدفة والتي تسمّى بالشيعة الإمامية هي الفرقة الناجية وأنهم أي الشيعة هم أهل السّنة الحقيقيون وأقصد بالسّنة الحقيقية السّنة المحمدية التي صدع بها النبيّ(ص) بوحي من ربّ العالمين.."[60].

وهكذا تكتمل حلقة الصّراع حول مصداق السّنّية وتستمر في جلبة الدّفع والجذب، النفي والسّلب، لا يسلم لجماعة ولا تسلّم بها طائفة لأخرى خالصًا، فكأنما هو الجزء الذي لا يتجزأ وقد كان في الأصل ملكًا مشاعًا بين أهل القبلة الواحدة.

ومهما تكاثر خصوم الأشاعرة في هذه المسألة على القاعدة الاعتقادية فإن القاعدة النظرية التي نستقرئ فيها واقع التاريخ تسلّم للأشاعرة بهذا الوصف دون منازع، وذلك من حيث كثرة الأتباع والعلماء والمفكرين المنتمين إلى هذه المدرسة ومدى تأثيرها في أتباع

58- تقريظ سعود بن عبد العزيز الخلف ،كتاب الأشاعرة في ميزان أهل السّنة لفيصل بن قزاز الجاسم. ص22.

59- محمد التيجاني ،السّماوي الشيعة هم أهل السّنة. ص11 مؤسسة الفجر لندن د ت ط.

60- المرجع نفسه ص10.

المذاهب الفقهية الكبرى وكذا تبنّي المعرفة الأشعرية في المؤسسات الرسمية للدول الإسلامية قديما وحديثا فضلا عن ذلك التميّز الذي سجلته هذه المدرسة في أساليب الدّعوة وتأثيرها الأخلاقي القائم على مبدأ حسن الظّن والتسامح.

3-4 النسق الأشعري/ فلسفة الوسطية والاعتدال.

لم ينشئ أبو الحسن الأشعري مذهبا جديدا كما تقرّر عند السّبكي سابقًا[61] ولا دعا إلى مقالة جديدة ولكنه انتصر لمذهب الحق الذي كان رائجًا أيّام الصحابة والتابعين الأوائل وانتقل في صور سلوكية توارثتها الأجيال في نصوص وروايات محفوظة عند أئمة الرواية وعلماء الأثر، أمّا الجديد عند أبي الحسن الأشعري فهو تقريره لمذهب الحق كمنهج خاصّ جمع فيه بين المنقول والمعقول وفق خطة فكرية التمس فيها مواقف الوسط في كل القضايا الفكرية التي كانت مطروحة في الساحة الثقافية الإسلامية يومها، فاستحسن في البداية الخوض في علم الكلام[62] الذي كان تعاطيه متبوعا بشبهة عند الفقهاء وأئمة الحديث، إلاّ أنّه لم يجعله أصلا في تقرير الأحكام الشرعية وإنّما جعل الأولوية للنّص خلافا للمعتزلة، ليبقى مجال العقل عنده محصورا في نطاق البحث اللّغوي لتأييد النّص ودعمه، وبهذا يكون الأشعري قد شقّ طريقًا وسطًا بين أهل الرّواية وأهل الدّراية من أنصار المعتزلة الذين أسرفوا في الحكم العقلي على حقائق الشرع حتى غَدَتْ الشريعة موضوعا بُرْهَانِيًا مجردًا قد أخلي من مضمونه الوجداني البسيط النابع من أصل الفطرة . وأنصار الرّواية الذين غلوا في النّص بالتزام الظاهر منه والتقاصر عن فهم المراد من النّص ممّا لا يدلّ عليه الظاهر إلاّ بتأويل مُعَيَّن فأقصروا مرتين الأولى في الفهم والثانية في الإفهام نظرا لما استجد في حياة المسلمين من أفكار وفنون ومعارف جديدة كالفلسفة

61- سبقت الإشارة إلى هذا في المبحث السابق من هذا البحث ص26.

62- إشارة إلى مصنف لأبي الحسن الأشعري ،عنوانه رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام.

والمنطق ممّا أوجب تطويرا في المنهج لتفسير الشريعة بفهم متوازن والرّد على المخالف بمقالة من روح العصر.

وفي مستوى فهم النّص اجتهد الأشعري في النأي بنفسه عن رذيلتين هما الجمود على ظاهر النّص والإغراب في تأويله، وبذلك يكون الأشعري قد التمس مسلكا وسطا بين المشبهة[63] الذين انتهوا بسبب إفراطهم بالتزام ظاهر النّص إلى إجراء صفات المخلوقين على الخالق في مسائل الاعتقاد المتعلقة بالصّفات وبين المؤولة[64] الذين انتهى بهم الإسراف في تأويل النّص إلى مقولات النفي وتعطيل الصفات جملة، فاثبت ما أوجب النّص إثباته من صفات سمعية خبرية وأول ما يُجِبُ تأويله بمقتضى دلالة السيّاق اللّغوي على حقيقة معناه مراعاة لمبدأ التنزيه في كل الأحوال.

هذا ويتصف النسق الأشعري عموما بالوسطية في الاعتقاد تجاه المخالف فلا يكفّر أحدا من أبناء القبلة بل يرى أنّ الإسلام ينتظم الجميع[65] ولا يجري حكم الكفر في الظاهر إلاّ على من أنكر معلوما من الدين بالضرورة، ولذا تراهم يتأولون لقول الشخص وسلوكه ما استطاعوا هروبا من إطلاق حكم التعيين بالكفر أو الشرك خلافا للخوارج والوهابية في عصرنا.

وقد سار النسق الأشعري على هذه الطريقة ملتزما بمبادئه الوسطية في كل القضايا العملية والاعتقادية وما يتفرع عنها في صغير أو كبير، وبهذا المزاج المتزن والفهم

63- ويسمّى أصحاب هذا الاتجاه كذلك بالمجسمة وقد تم الإشارة إلى هذا الموضوع في المباحث السابقة ص-11- من هذا البحث.

64- ينتظم هذا المفهوم جملة من التيارات التي بنت أفكارها على عنصر التأويل فحملت نصوص الشرع دلالات صوفية وباطنية غريبة عن منطوق النّص والاستخدام اللّغوي، على اختلاف بينها في حدّة التأويل وتفسير مدرسة الاعتزال من الاتجاهات التأويلية الأولى في الفكر الإسلامي.

65- راجع: أبو الحسن الأشعري ،مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ج1 ص34 تح محمد محي الدين ع الحميد ط1 / 1950 مكتبة النهضة العربية القاهرة ج م ع، وعبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق و تبيان الفرقة الناجية منهم، ص312 تح محمد عثمان الحسن مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتقدير القاهرة ج م ع د ت ط.

المعتدل أسس الأشعري لطرح ثقافي للمسألة الإسلامية اتّسم بالوسطية والاعتدال كانت ربّما سببا وجيه في انتشار المذهب وتقبّله كحالة رسمية في الدّول الإسلامية قديما وحديثا.

4- النسق الأشعري جدل النشأة والتطور.

لا شيء يحدث خارج المشيئة .. يستوي في ذلك حدث الخير وحدث الشّر، والمشيئة هي إذن الله تعالى في حصول الشيء اقتدارا أو ترك معارضته ابتلاءً واختبارًا «لِتجْزى كُلَ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» (الآية 14 سورة طه). وثمّة اعتقاد سيء لدى فريقين هما على طرفي نقيض أنصار المذهب الأشعري وخصومهم في حقيقة ظهور المذهب الأشعري وانتشاره على المساحة العظمى من الأرض الإسلامية، حيث يعتقد أنصاره منذ النشأة أنّ ظهور شخصية أبي الحسن الأشعري كانت علامة فارقة بالمعنى الإلهي الذي هيّأ لهذا الحدث العظيم كل أسباب التوفيق لإصلاح الوضع الاعتقادي والسياسي للأمة بعد اندراس كثير من معالم الدّين وانتحال السّبل المتفرقة عن سواء السّبيل، وقد ارتبط ظهور أبي الحسن الأشعري بكمٍّ مُعتبر من الرّؤى والبشارات والمناماتِ[66] رفعت شخصية أبي الحسن الأشعري إلى مرتبة عالم فوق العادة، لما كان يتميّز به من القوة النظرية والصلاح العملي، وبما أوجدوا له من نسب أبوي يربطه بأحد كبار صحابة النبي (ص) أبي موسى الأشعري، ومن ثمّ نسبته بالأبعد إلى قبيلة أشعر اليمنية حيث رَوَوْا ثناءً لرسول الله (ص) عليهم بأنّهم ينصرون الدّين ويحيونه إذا أماته الناس[67]، وهكذا ترسّخ الاعتقاد مع النجاح

66- ينظر ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. وهو أضخم مصدر عن أبي الحسن الأشعري، قال جلال محمد عبد الحميد موسى بهذا الصّدد نقلا عن حمود غرابة: (وكتاب ابن عساكر هذا أوسع المصادر لدينا عن الأشعري إلاّ أنه مليء بالبشارات والرؤى والأشعار ممّا يجعله بعيدا الصّلة بالمنهج العلمي) راجع نشأة الأشعرية وتطوّرها ص 167.وراجع في الأصل عند حموده غرابة أبو الحسن الأشعري ص 8 .

67- روى ابن عساكر في مآثر الأشعريين أنه لما نزلت الآية «فَسَوفَ يَأْتِي اللَهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيحِبُّونَهُ» الآية 56 سورة المائدة .وكان أبو موسى الأشعري حاضرا أومأ النبيّ (ص) إليه وقال: «قَومكَ يا أبا موسى أهلُ اليَمَنِ». راجع ابن عساكر تبيين كذب المفتري ص102.

الذي حققه المذهب على خصومه بأنّ الله تعالى أحيا هذا الدّين ونصره بهذا الرّجل ثم بأتباعه الذين نشروا مذهبه الصّحيح، إلاّ أنّ خصومهم من الحنابلة والوهابيين قديما وحديثا لا يرون في ظهور المذهب الأشعري إلاّ حالة إضافية من حالات التمزق الدّيني والانحراف به عن جادة الصّواب بعد أن أفرغ الدين من محتواه العملي، وتحول إلى موضوع جدلي خاضع للاختبار العقلي يحكم عليه العقل بالهوى بعد أن كان في الأصل مرشدا للعقل من الضّلال، فليس في ظهور المذهب الأشعري على هذه الصّورة إلاّ امتداد لمذاهب الضلالة والانحراف لا يستحق عليها أنصار الأشعري أن يتلقّبوا بأهل السّنة وقد بنوا على أصول المعتزلة وابن كلاّب البصري[68]، أمّا نسب الأشعري فأمرٌ لا يرفعه ولا ندفعه وإنّما العبرة بالعمل الموافق والاعتقاد الصحيح ،وقد منّ الله تعالى على أبي الحسن بالهداية آخر المطاف فالتحق بجمهور المحدثين واعتقد أقوال أحمد بن حنبل و به صرّح آخر حياته، إلاّ إنّ أنصاره لا يُسلّمون بهذه الحكاية للخصوم أبدًا.

لا يكاد الدارس بموضوعية يخرج بفائدة معرفية أو عملية من هذه الحالة الجدلية في مسألة ظهور المذهب الأشعري بصورتها الحالية بين الأنصار والخصوم لما يحركها من دوافع دينية تتكالب في طريق إدعاء المعرفة الصحيحة والمطابقة للسنة النبوية ومتى حصل هذا الاعتقاد لجهة ما بأنها وافقت الدّين الصّحيح كان عليها، أن تخرج الأخرى تماما لذلك وتصديقا له.

إنّ التأسيس لجدل موضوعي في المسألة يُحَتّمُ علينا استبعاد أن يكون ظهور أبي الحسن الأشعري أو غيره من العلماء والمفكرين ضرورة دينية، فالضّرورة الدينية بمعناها الحقيقي لها علاقة بظهور شخص النبي المرسل حصرًا، فمتى تجاوزنا الضّرورة الدينية إلى الضّرورة التاريخية كانت فرصتنا في إقامة جدل واضح وبسيط يُعنى بقضية النشأة والانتشار أقرب وأكبر.

68- ينظر فيصل بن قزاز الجاسم ،الأشاعرة في ميزان أهل السّنة .ص487 /489.

4-1 النسق الأشعري حدث عارض أم ضرورة تاريخية:

ليس في التاريخ حدث مفاجئ ولا عنصر مفارق، وأن اعتقاد المصادفة في أحداث التاريخ وهم مرجعة خللٌ في منظومة الوعي به لا إلى التّاريخ بوصفه وعاء مقدرًا لجملة الحوادث المتفاعلة بأسباب توجدها وأخرى تعدمها، فلا يقوم حدثٌ إلاّ على أنقاض حدث يتقدّمه ولا ينتهي إلاّ على أعتاب آخر يفسّر انقطاعه ونهايته، وإنّ ثمّة مناسبة للقول تأكيدا لما جاء في بداية البحث[69] أنّ حدث موت النبي (ص) كان مُفجّرًا لحالة الاختلاف الكامنة في النّفوس والتي انتظرت وقتا كي تجد لحظة الاشتغال المناسبة لتُعبّر بنوع من الحرية السّياسية عن مشروع الاختلاف بشكل تدريجي يتعثر في مدافع العنف ومقارع السّيف بسبب الأحكام القيمية الصّارمة للدّين، ثم إنّ القرآن الكريم سرعان ما أصبح في تلك الأحداث غنيمة كبرى لهذا الاختلاف لما فيه من المطاوعة التأويلية لمبناه اللّغوي الذي أعطى مشروعية واضحة لحدث الاختلاف الناشئ لأسباب سياسية مرة، ودينية مردّها إلى التنازع في معانيه مرة أخرى، وبهذه الطّريقة بات القرآن الكريم ملْكًا مُشاعًا تُستثمرُ فيه الطاقة التأويلية إلى أقصى حدودها ولو على حساب الدّم والرقاب المحرمة طالما هو عبارة لغوية عربية حمّالة أوجه من التفسير والدلالة.

إنّ هذا الجهد التفسيري لنص القرآن الكريم مهما كان نوعه فهو عمل عقلي بقطع النّظر عن تعريف العقل من الناحية النّظرية فإذا كان العقل في الفقهيات الإسلامية المشتركة هو الموجب للتكليف الشرعي[70] فمن الضروري بمكان أن يُصار إليه في التفسير والتأويل اجتهادًا بعد فقدان صاحب الوحي الذي يحسم الخلاف بين الناس حكمة بالغة وهدى مُتّبعًا،

69- راجع هذا البحث في التمهيد من هذا الفصل ص01.

70- إشارة إلى الحكم الفقهي المستمد من الحديث الذي رواه الترمذي وغيره من حديث علي بن أبي طالب أن رسول الله (ص) قال «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصّبي حتى يشِبّ وعن المعتوه حتى يعقل» راجع الترمذي الجامع الصحيح تحت رقم 1423 ص336 مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرّياض م ع س ط 01. والمعتوه في الحديث معناه المجنون الذي غُلبَ على عقله بأيّ نوع من أنواع الغلبة، يُرْفع عنه التكليف ما دام مغلوبا حتى يعود إليه عقله.

فلا حرج في الانتقال من المحل الأشرف إلى المحل الشريف للضرورة، بل لابدّ من ذلك فالعقل وإن لم يكن فيه عصمة ففيه القسمة التي لا حيف فيها لبني البشر وفيه الحجة لله عليهم «أفلا تعقلون» . هناك إذن فلسفتان متفاوتتان في تلّقي القرآن الكريم تعتمد الأولى على الاستماع والتسليم لبيان النبي الكريم في حياته بينما تعتمد الثانية وهي التي بعد وفاته على الفهم والإقناع ومن هذا الأخير انبثق الجدل بكل أنواعه كضرورة تاريخية واكب التطور الحاصل في الحياة السياسية والثقافية خاصة بعد الفتوح واختلاط العرب بالأمم الأخرى ممّن كان لهم حضارات راقية، ولقد كان الجدل العقلي أوّل ما ظهر ردّة فعل على حالة الجمود الثقافي والتقليد الأعمى لدى جيل بأكمله في الأمة الإسلامية ضحت به الآلة السياسية التي احتكرت تفسير النص الدّيني والتوجيه السياسي بموجب ذلك التفسير الأحادي الدّلالة، يقول المولى تبارك وتعالى«وإنْ منْ أمّة إلاّ خلا فيها نذير» الآية 24 سورة فاطر وتخبرنا وقائع التاريخ أنه ما من أمّة خلا فيها النذير إلاّ واختلف النّاس بعد رحيله حتى ينتهوا إلى الجدل والمراء والشك والتّحزب «سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا» (الآية 77 سورة الإسراء) ولم تتبدل السّنن عند المسلمين عما كانت عليه عند غيرهم باعا بعيد رحيل نبيهم (ص) بل ساروا على خطّ الضرورة متقنين حتى فشا فيهم الخلاف واستمرؤوا الجدل الذي كان في بني إسرائيل من قبلهم تحقيقا لنبوة الرّسول الكريم صلى الله عليه آله[71].

إنّ أحد أسباب الاختلاف وأهمّها على الإطلاق يرجع إلى اختلاف النّاس في الفهم والطرق المؤدية إليه كثابتة وظيفية في التركيبة البشرية في جانبها الإدراكي[72] ما يفسر جمود البعض

71- إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «كائن فيكم مثل الذي كان في بني إسرائيل..» راجع هذا المعنى في مبحث النسق الأشعري من هذا الفصل19.

قال الشهرستاني عن اليهود: « ومسائلهم تدور على جواز النّسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر..أمّا التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا، والنزول عند طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقًا وغير ذلك، وأمّا القول بالقدر فهم كالمعتزلة فينا والقراؤون كالمجبرة والمشبهة» الملل والنحل ج2 ص232 233.

72- انظر سعد رستم ،الفرق والمذاهب الإسلامية ص 74.

على ظاهر النّص ولجوء آخرين إلى التأويل والبرهنة العقلية وغيرها من طرق الفهم والتبيّن، وأمّا تشعب المدارس وتعددها فهو حالة من التطّور يفرضها الوعي الثقافي في كل مرحلة يصل فيها العقل إلى أقصى درجات التحقق من المقدمات التي انطلق منها ولذلك تقرّر فيما سبق من عناصر البحث الأولى[73] أنّ ظهور النّسق الأشعري في مقابل حركة الاعتزال لم يكن ردّة فعل بالمعنى التاريخي إلاّ في الإدعاء الظّاهر وإنما هو بمثابة تحول استراتيجي في نفس المدرسة وامتداد لحركتها العقلية بعد نقطة نظام سجل فيها البحث العقلي لدى المجموعة الإسلامية انعطافة بسيطة لتلبية الحاجة الملحة على إعادة تعريف العقل ومحاولة تشكيله بصورة تمنع من تطرّف العقل المؤدّي إلى إلغاء الشرع ومن فرط النّص المؤدي إلى تعطيل العقل الذي هو آلة الفهم وضابط الفقه ولولاه ما صحّ في الشرع تكليف.

إنّ حدث الاعتزال والتمشعر لهما حالة تنافسية في سياق الجدل القائم بين مقولة النّص والعقل، حاول فيها كل طرف أنْ يضبط حدود العقل ويُبين مساحة النص لكن دون جدوى، ذلك أنّ عملية التحديد في كلا الأمرين متوقفة على العقل نفسه ما يفسر الانفتاح الكبير لدى متأخري المعتزلة على النص مقارنة بالمتقدمين منهم حيث كان للعقل الريادة والحاكمية المطلقة، وكذا الانفتاح الأكبر لمتأخري الأشاعرة على العقل مقارنة بما بدأه متقدموهم في احترام النص وتأييده[74].

هناك بعض الأسباب السّياسية الوجيهة التي أسهمت في ظهور شخص أبي الحسن الأشعري على رأسها فتنة خلق القرآن للمعتزلة وما انجرّ عنها من محنة كان لها تداعيات خطيرة على كيان الأمة، الأمر الذي استدعى موقفا صارمًا من السلطة الحاكمة بتنفيذ قرارها القاضي

73- راجع : مبحث النسق الأشعري المفهوم والمصاديق من هذا الفصل ص 18 وما بعدها.

74- المرجع نفسه ص 19.

بترك النّظر والجدل والعودة إلى التسليم والتقليد وإظهار السّنة[75]. وفي عمق هذا الحدث إشارة خفيّة تلقاها أبو الحسن الأشعري بذكاء فكان ظهوره فرصة منتهزة لإنقاذ البحث العقلي والتمكين له بطريقة تركيبية فيها من المعنى السّياسي ما لا يخفى على عاقل، والظاهر أنّ الرّجل كان مدفوعا إلى هذا الأمر بدوافع سيكولوجية معروفة في آل الأشعري فكأنه أعاد بناء الموقف السّياسي المعروف لجدّه الصحابي أبي موسى الأشعري في زمن الفتنة[76]، على أنّ الدّعوة الأشعرية إلى إعادة تعريف العقل بإعادة الاعتبار إلى السّنة (النص) في هذه الظّروف قد لاقت استحسانا ورواجا حتى خرجت من بغداد لتكتسح بعد ذلك أمصارا واسعة من رقعة الدّولة الإسلامية حتى لقب أبو الحسن بشيخ السّنة بينما عرف مذهبه بمذهب الجمهور مذهب أهل السّنة والجماعة وحقّق من النجاح الثقافي والسياسي ما لم يحققه مذهب آخر من مذاهب الفكر الإسلامي، فما السّر في هذا النجاح؟؟.

4-2 النسق الأشعري قوة ذاتية أم حظّ سياسي.

لا مراء في ظاهرة الانتشار الواسع الذي تحقّق للمذهب الأشعري على الصعيدين المكاني والزّماني متجاوزا بهذا الحدّ من الانتشار كل ما عداه من المذاهب والأنساق والتيارات الفكرية الاجتهادية التي عرفتها الساحة الثقافية الإسلامية قديما وحديثا، وقد مكنّ له هذا الانتشار

75- قال حموده غرابة: « وأمر الخليفة المتوكل الذي جاء بعد الواثق سنة232هـ، الناس بترك النظر والمباحثة والجدال وأن ينبذوا ما كانوا عليه أيّام المعتصم والواثق وأن يعودوا إلى التسّليم والتقليد، كما أمر رجال الحديث بالتحديث وإظهار السّنة، ومعنى ذلك أنّ المعتزلة يجب أن يختفوا وقد كان». أبو الحسن الأشعري ص57.

76- جاء في التاريخ أنّ أبا موسى الأشعري يوم كان عاملا على الكوفة ثبط الناس عن الخروج مع الإمام علي لقتال أصحاب الجمل بدعوى الفتنة التي يجب معها للمسلم أن يكون محايدا لا له ولا عليه، وقد وافقه على ذلك جمع من الناس فاعتزلوا الحروب واهتموا بالقراءة والصّلاة، وقد كان موقف علي بن أبي طالب صريحا فيه إذ قام بعزله من مهامه على خلفية موقفه هذا. راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي باب "ومن كتاب له (علي) إلى أبي موسى وهو عامله على الكوفة. تح محمد أبو الفضل إبراهيم دار الجيل بيروت لبنان ط2 / 1996 ج17 ص246. وكذا اليعقوبي في تاريخه ج2 ص89 / 90 تح عبد الأمير مهنّا ،الأعلمى للمطبوعات بيروت ط1 /2010 والمسعودي في مروج الذّهب ج2 ص280 تح كمال حسن مرعي المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان ط01 / 2005.

من احتكار لقب مذهب أهل السنّة والجماعة فلم يُنازعه أحد في هذا اللّقب إلاّ على استحياء أو تعنّتٍ منذ أن بسط سلطانه وتلقته الأمة بالقبول.

إن قوة العارضة وسرعة البديهة وما أضيف لهما من الاستقامة والصّلاح والتقوى لأبي الحسن الأشعري، وكذا ما عرف عنه من التفوّق الجدلي بعُلّوِ المناظرة وحسن المحاضرة، وتقدّمه في هذا الشأن على الأقران والخصوم، كانت أسبابا وجيهة اتخذ منها المستشرقون مرتكزا لفهم شخصية الأشعري وتفسير حقيقة نشأة المذهب الأشعري وتطوره وانتشاره، إلاّ أنّ تركيزهم على الجانب السيكولوجي لشخصية أبي الحسن الأشعري كان كفيلا بإعطاء صورة عن حياته دون معرفة التيار الفكري الذي نشأ من تحت قدميه ثمّ ملأ الدنيا شرقا وغربا[77]، فلا يمكن الاطمئنان إلى نتائج التحليل السّابق لتفسير ظاهرة الانتشار المكاني والزّماني للنسق الأشعري لكونها جزئية وغير شمولية تُعنَي فقط بحياة المؤسس دون النسق بأكمله.

فلعلّ من الأسباب القوية التي ساعدت على الانتشار قيام الدّعوة الأشعرية بمدينة بغداد عاصمة الخلافة، مركز الإشعاع[78] الثقافي وملتقى الأفكار بما توفره من فرص في اللّقاءات العلمية ونقل الأفكار منها إلى الأمصار المجاورة، ولقد نشأت أكثر المذاهب الإسلامية والتيارات في نفس الظرف والشروط السياسية والحضارية ولم تتمكن من تحقيق النجاح الذي حققه المذهب الأشعري، ما يجعل الاطمئنان إلى نتائج التحليل السّابق محفوفا بمخاطر الغلط الفاحش في تقدير حقيقة الانتشار والتمدد.

يحلو لكثير من الباحثين أن يتخذوا من البعد السياسي نقطة ارتكاز جوهرية لبناء جدل الانتشار، فيجعل من العامل السياسي الدّور الحاسم في نشر المذهب الأشعري، ونقصد

77–ينظر حموده غرابة ،أبو الحسن الأشعري. ص 131 إلى 135.

78– ينظر مصطفى المعزاوي ،دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه من منتصف القرن الخامس الهجري إلى بداية القرن الثامن. رسالة ماجستير في التاريخ جامعة الجزائر، 2007 / 2008.

بالعامل السّياسي جميع أشكال الدّعم الذي يقدّمه الساسة أصحاب الدول والأمراء في سبيل احتضان دعوة أو نصرة طريقة وإحاطتها بالرعاية والتمكين لها ، فذكروا أن المذهب الأشعري "خلال القرن الخامس الهجري حظي بتأييد دول بكاملها واحتضنته سلاطين وانتصر له وزراء"[79] والرّعية على دين الملوك مصانعة ومشاكلة أوفياء لما تصنعه سياسة الملك وتبدعه من طرائق العيش والتفكير، وقد كان للمذهب الأشعري في هذه المرحلة التاريخية حظوة سياسية لدى الأمراء ترسخت مع وزير "الدّولة نظام الملك" الذي كان هواه أشعريا فبني لهم المدارس التي عُرفت باسم المدارس النظامية وأسبغ عليهم نعم الدّولة ظاهرة وباطنة وأجرى لهم الأعطيات والجوائز حتى أغرى كثيرا من الناس باعتناق المذهب الأشعري[80].

إنّ الدّعم السياسي المباشر وغير المباشر بشقيه المادي والمعنوي له دور فعّال في القضية بل يكاد يكون المفسّر الوحيد لانتشار الإيديولوجيات واستمرارها وغالبا ما يلعب دورا حاسما في خنقها وقتلها[81]، ويبدو ذلك جليّا للمتأمّل في الوضع الثقافي للمذهبين الأشعري والوهابي في كل من مصر والمملكة العربية السّعودية، فلما كان المذهب الأشعري عقيدة للدولة في مصر ترعاه الدّولة سياسيا عن طريق مؤسسة الأزهر الثقافية لم يتمكن الخصوم من دحضه على الرّغم من المحاولات المتكرّرة، وكذلك المذهب الوهابي ذو المرجعية الحنبلية لم يكن

79- المرجع السابق ص35.

80- قال ابن الجوزي في تاريخه يحكي عن بعض فقهاء الحنابلة: «ثم جاءت دولة النظام فعظّم الأشاعرة... ورأيت كثيرا من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا وتوثقوا بمذهب الأشعري والشافعي طمعا في العزّ والجرايات" راجع ابن الجوزي المنتظم ج16 ص303 / 304. تح :محمد عبد القادر عطّا ومصطفى عبد القادر عطّا دار الكتب العلمية ط1. 1892.

81- إشارة إلى القمع السّياسي الذي تعرضت له كثير من الحركات الفكرية والسّياسية في التاريخ الإسلامي، ولعلّ من أكثر الأمثلة صدقًا على ذلك الاضطهاد السّياسي والقتل المباشر الذي مورس في التاريخ على الحركات العلوية بشكل متكرّر عبّر عنه أبو الفرج الأصفهاني بطريقته الخاصة في كتابه مقاتل الطالبيين»، هذا النوع من الاضطهاد والقتل المباشر يتولد عنه إمّا تطرف موجب للعنف المضاد وإمّا جنوح إلى السّرية والتّخفي في ممارسة العقائد في جوّ من الانكسار النّفسي والحزن المتّصل وهو ما أغرى بابن تيمية أن يتخذ منه دليلا على ضلال الشيعة القدرية بأنهم أذل طوائف الملة وأكثرهم استضعافا في النّاس، راجع كتابه منهاج السّنة ونقض المنطق.

ليحقّق هذا الانتشار لولا الدّعم السياسي[82] له والإنفاق المادي الذي يقدمه ملوك الخليج عن طريق المؤسسات الثقافية والمالية.

إنّ الدّعوة السّياسية لتبرير ظاهرة انتشار المذاهب تبدو قوية بذاتها ولكنها ليست حاسمة هي الأخرى إذ تمثل الجانب المادي للموضوع بينما يبقى الجانب المعنوي ممثلا في تماسك الفكرة في حدّ ذاتها ومدى صمودها بفعل القوة الذاتية التي تعطيها من القدرة على المقاومة والاستمرار والتمكين ما يجعل من الأسباب الأخرى كالعامل السياسي ظرفا مساعدا يضاف إلى أسباب القوة والتمكين التي تتمتع بها الفكرة، فإذا كان ظهور الفكرة محصورا بالأسباب الخارجية للدعم السياسي لم تعد كونها حظًّا سياسيا لأنها استمدت قوة النهوض منه واعتمدت عليه وزواله مؤذن بزوالها كما حدث للفكر الحنبلي طيلة القرون الماضية.

لئن كانت دول قد نصرت المذهب الأشعري فإن دولا أخرى قد شردت معتنقيه وضيقت عليهم[83] لكنه كان يعود إلى الواجهة وبسرعة وهذه علامة فارقة بينه وبين خصومه لم يأت

82- حيث توارى هذا المذهب عن صدارة المشهد الثقافي منذ أن تراجع عنه الدّعم المباشر من الجهة السّياسية والسلط الحاكمة من أيام المتوكل والقادر بالله العبّاسيين حتى قيام النّظام السّياسي الحديث بشبه الجزيرة العربية ممثلا في مملكة آل سعود التي قامت على دعوة دينية متصلة في أصولها الفكرية بالمذهب الحنبلي كما يبدو في صورته المتأخرة عند ابن الفرّاء وابن تيمية، قال بروكلمان: «حتى إذا كان العصر الحديث بُعث مذهب ابن حنبل على يد الحركة الوهابية في شبه جزيرة العرب، فكان في ذلك حافز قوي دفع بالإسلام الذي تحجّر مع الأيام إلى تطوّر أبعدْ». أنظره في تاريخ الشعوب الإسلامية ص206 ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي دار العلم للملايين ط05 1968 بيروت لبنان.

83- ذكر ابن الجوزي وغيره من أصحاب المدونات التاريخية أن الخليفة العباسي القادر بالله الذي نكل بالمعتزلة والرّافضة قد أصدر بيانا رسميا عرف بالاعتقاد القادري يوافق معتقد أهل الحديث قطع به الطريق أمام أفكار الأشعري تضيقا ومحاربة، ويقول ابن تيمية تحقيقا لما سبق «اهتمّ كثير من الملوك والعلماء بأمر الإسلام وجهاد أعدائه حتى صاروا يلعنون الرّافضة والجهمية وغيرها على المنابر، حتى لعنوا كل طائفة رأوا فيها بدعة فلعنوا الكلاّبية والأشعرية كما فعل في مملكة الأمير محمود بن سبستكين وفي دولة السلاجقة والخليفة القادر» ويضيف بشأن الاضطهاد الذي تعرض له الأشاعرة قائلا:«اشتدّ الحال على الأشاعرة في عهد الخليفة العباسي القادر بالله حتى لعنت على المنابر وقرنت بالشيعة والجهمية ولولا تسترّها بالحنبلية لما حافظت على نفسها ولا راجت بين الناس » راجع نقض المنطق ص13 / 14. وللتزيّد في هذا الموضوع يرجى مراجعة رسالة العالم الأشعري أبي القاسم القُشري في رسالته التي تحدث فيها عن الآلام التي لحقت بالأشاعرة جرّاء التحريض السياسي والتي عنوانها «شكاية أهل السّنة لما أصابهم من المحنة» وقد أوردها الحافظ ابن عساكر في التبيين وانظرها عند ابن الجوزي في المنتظم ج15 ص340 / 341.

على ذكرها الدارسون، فكأن الواقع التاريخي يقول إن التمكين للدعوة الحنبلية يحتاج إلى دعوة سياسية قوية تمكن له ،بينما الفكر الأشعري لا يحتاج لأكثر من فسحة وهذا راجع لا محالة إلى قوة الفكرة وتماسكها واعتدال الطرح وما فيه من المرونة التي تمكنه من التكيف مع الظروف. ولما كان النسق الأشعري بهذه الكيفية كان امتداده الواسع على النطاق المكاني والزّماني مظهرا من مظاهر العدل الطبيعي لأنّ "عمر الحادث من قوة مزاجه"[84].

بعيدا عن الأحكام الأخلاقية تبدو قوة النسق الأشعري في المنطلق المنهجي الذي يعتمد على فكرة التركيب والجمع بين أكثر المتناقضات قلقا للخروج بجدل وسط يسعى في كل الظروف إلى تحقيق الهدوء الشامل وهو برنامج بدأه النسق الأشعري من محاولة الجمع بين النّص والعقل في المظهر المعرفي ،والغاية من ذلك هي الجمع بين العقلانيين والأخباريين في المظهر السياسي والاجتماعي، وبهذه الطريقة ترسخ المذهب الأشعري كرؤية سياسية ثقافية تسعى إلى الاصطلاح ونبذ التّصادم، وبهذه الأخلاق الوسطية [85] المتعالية تمكنّ المذهب من التمدّد والانتشار مع العامل السياسي الدّاعم له لا محالة.

84- ينظر ابن خلدون ،المقدّمة . ص250 مراجعة خليل شحادة وسهيل زكّار دار الفكر للطباعة والنشر بيروت لبنان 2001 د ط.

85- ينبغي التذكير بأن من العوامل المهمّة التي أسهمت بشكل فعال في انتشار المذهب الأشعري وتقبّل الناس له عامل الأخلاق إذ يعرف عن حامليه الأخلاق السّمحة من الصفح والإعذار والصّبر على المخالف وحسن الظّن والورع من تكفير أهل القبلة واللّين في الدّعوة ما يفسر اعتناق كل المدارس الصوفية للمذهب الأشعري في العقائد، بينما الأخلاق في الطّرف المقابل تعمل بطريقة عكسية ،من السّهل أن ترى سوء الظّن وحدّة الطّبع والشراسة وضيق الأفق والصدر وتهمة أهل القبلة في الدّين وحبّ المصادمة ما حدا بالمحدّث السّلفي ناصر الدين الألباني إلى أن يذكر من حوله بهذه الحقيقة المرّة قائلا: «وإنّنا معشر السّلفيين قد أصبنا في أخلاقنا وعلينا أن نعيد هيكلة أخلاقنا بما يتناسب مع عقيدتنا السّلفية، و لا أشك أنّنا قد أصبنا بما أصيب به (الإخوان المسلمين) وغيرهم» مقتطف من ملخص لمجلس نشر مضمونه المسمى عصام هادي على الشبكة العنكبوتية على موقع الألوكة بتاريخ2011/10/12 /www.majles-alukah.net/T90584

5- النسق الأشعري الجهاز المفاهيمي وموضوعات التفكير:

أدرك الأشعري في وقت مبكر أهمية البحث العقلي في الحياة الثقافية التي انفتح عليها المجتمع الإسلامي وضرورة توظيفه في فهم وتفسير المعاني المتعلقة بذات الله والكون والإنسان والنبوة والشريعة في الوقت الذي أحس فيه بحجم الخطر الوجودي الذي يتهدد كيان البحث العقلي بسبب الشطط الذي أدخلته المعتزلة في مقالاتها على امتداد الوقت وصولا إلى المقالة التي جلبت مضارا سياسية وأحدثت انكسارا خطيرا في أدبيات الحركة الاعتزالية، أدى بها إلى الاضمحلال والأفول، وهي المقالة المتعلقة بمسألة خلق القرآن وامتحان الناس بها .

وقد كان للرجل استعداد فكري منذ البداية رافض لما كان عليه كثير ممن تسموا بحملة العلم وقد جمدوا على ظاهر النّص فاعتقدوا أشياء في النصوص لم تكن على مرادها ولا ممّا تحتمله من المعاني الحقيقية. وفي كل الأحوال كان البحث في المعنى يتعرض لإساءات بالغة من طرف العقلانيين والأخباريين على حدّ سواء، فرأى الأشعري أن يخرج بطريقة جديدة تبتعد عن مظاهر الشطط المرصودة في كل جهة وتعيد التوازن إلى الثنائية المضطربة ثنائية "النّص والعقل" ومحاولة رسم حدود واضحة لكل من طرفيها تنظيما لمسيرة البحث في المعنى الشرعي والكوني تقيه من الجمود وتحميه من التّطرف، وتخلّص المشروع الفكري من حتمية الدّمار الذي تقود إليه حركة كل من المعتزلة والمشبهة:

وبداية اختار الأشعري في خطة سياسية تحمل كثيرا من معاني الاصطلاح والتّسامح أن يتخذ بين الجميع طريقًا وسطًا فنأى بنفسه عن المحاورات المطبوعة بصبغة شخصية إلى مناقشة المعنى في ذاته ولذاته بعيدا عن ارتباطه بأي شخص، وبهذا يكون الأشعري قد خلّص البحث من النظرة الجزئية وانتقل به إلى مجال الكليات[86] بغية الوصول إلى نتائج علمية موضوعية تخدم المشروع الثقافي الذي يراد له أن يكون بديلا عن حتمية الضياع الذي تقود إليها مسيرة البحث آنذاك.لقد كان رهان الأشعري على منطقة الوسط كبيرا، فسعى

86- ينظر حمود غرابة أبو الحسن الأحسن ص38 /39.

إلى أن يتموضع فيها بجدارة بعد أن أرسى قواعد جدل قوي يجتذب الأطراف كلّها إلى مركزه، فرسم خطّة عملية ابتدأ فيها بنبذ تكفير أهل القبلة "لأن الجميع في رأيه يشيرون إلى معبود واحد[87] وداخلون تحت عنوانه الكبير وهو الإسلام" وهذه روح عالية وتسامح فكري قبل أن يوجد هذا الزّمان الذي نؤرّخ له"[88] ،كانت دائما تقف وراء حقيقة انتشار المذهب على نطاق واسعٍ، وتَبَنِّيهِ كحالة ثقافية رسمية في الدّول الإسلامية.

أمّا القرآن الكريم والسّنة النبوية الشريفة فلهما أهمية كبيرة في حياة المسلمين الثقافية، فهما قاعدة الانطلاق ومصدر الحكم القاضي على الفعل والقول في الصحة والبطلان والثواب والعقاب، ومصدر العقائد التي يشكّلها الإنسان المُسْلم عن الله والكون والنبوّة والحياة الآخرة وكل ما هو غيبي لا تدركه أدوات الفلسفة الحسّية، فلا شبهة إذن في كون الكتاب والسّنة أصلين مقدمين في النظام الفكري الأشعري عن باقي المصادر الأخرى التي يستقي منها الفكر الأشعري أصوله ويبني عليها أفكاره ونظرياته، ولا يكاد الأشعري يختلف مع السّواد الأعظم من مفكري الإسلام قديما وحديثا، فالمسلون كما تقدم سابقا هم كغيرهم من الأمم التي أصبح لديها كتاب سماوي لم يختلفوا عنه ولكن اختلفوا فيه[89] وأصل الاختلاف فيما بينهم يرجع إلى طريقة الفهم، وقد رأى الأشعري أن يجدد العهد بطريقة في الفهم تحفظ النص من الضياع والعقل من الزّيف فبدأ بترتيب العقل مع النّص فقدم النّص وجعله هو الأصل وأخر

87- قال أبو الحسن الأشعري: «وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه... ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيمانا» الإبانة عن أصول الدّيانة ص26. تح فوقية حسين محمود دار الأنصار ط01 / 1977 القاهرة ج م ع.

88- حموده غرابة ،أبو الحسن الأشعري. ص68.

89- انظر هذا البحث في النسق الأشعري جدل النشأة والتطور. ص31 وما بعدها، وفي هذا الشأن جملة من آيات قرآنية دلّت على هذا المعنى بنوع من التحذير للمسلمين يفهم من السّياق في بعض الأحيان ويكون بالتصريح أحيانا أخرى. قال تعالى: «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم». الآية 105 سورة آل عمران . وقال تعالى: «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة» الآية 04 سورة البيّنة.
وقال تعالى: « وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم. فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه» الآية 213 سورة البقرة .

العقل في ترتيبه مع النّص وجعله خادما تابعا، ومؤيّدا للنّص بقدر ما يُتاح له من فهم في منطوق اللّغة التي قيل بها ذلك النّص[90] أمّا التعارض الناشئ بينهما من حين لآخر، فاللجوء فيه إلى التأويل ضرورة لدفع شبهة التناقض وإلاّ فالتسّليم أولى مع التنزيه ،ويرتبط هذا الفصل تحديدا بالصّفات الخبرية في حق الله جلّ وعلا في مباحث العقيدة، على أنّ الأشعري حريص على عدم تجاوز الحدّ في التأويل الضروري لتفادي مطاعن المعتزلة وغيرهم من الطوائف المسرفة في التأويل العقلي، فهو مقتصد فيه لا يستخدمه إلاّ في حالات الضرورة القصوى، ومع ذلك فقد لعب عنصر التأويل دورا بارزا في تكوين الملمح المفاهيمي للنسق الأشعري، وهو في الحدّ المبسّط أن تصرف المعنى عن ظاهر النّص لموجب من الموجبات اللّغوية أو الشرعية أو العرفية، وعليه فالمتتبع بدقّة لحقيقة التأويل عند الأشاعرة يجده تأويلا لغويا بالأصالة يعتمده الباحث ضمن الآليات المساعدة وليس مطلبا مقصودا لذاته كما هو الحال عند المعتزلة والفرق الباطنية.

لقد حدّد الأشعري وصولا إلى هذه النقطة المعالم الكبرى والأصول الأولى التي يقوم عليها التفكير الأشعري في مسائل الشريعة والكون ابتداءً من الأصلين الكبيرين الذين هما القرآن الكريم والسّنة النبوية المطهّرة ثمّ الفهم الحاصل فيهما من اللّغة تفسيرا وتأويلاً، وهي حالة من الفهم المبدئي في الشريعة الإسلامية يسعى الأشعري من خلاله أن يثبت الأصالة لنموذجه الفكري بإثبات موافقته للسلف وتقرير طريقتهم ،وهي حالة من الفهم يمكن أن يصطلح عليها بالعقل الفطري.

على أن هذه الأصول المذكورة تعتبر ضرورية للمحافظة على خصوصية المشروع الإسلامي الفطري، أمّا الأصل المتبقي في نظام التفكير الأشعري فهو علم الكلام وقد كان أبو الحسن الأشعري نفسه تعلّمه من المعتزلة وتفوق فيه حتى أصبح من جهابذتهم ثم أسس طريقته

90- انظر حمود غرابة ،أبو الحسن الأشعري. ص67 وكذا جلال موسى الأشعرية وتطورها ص189/188 وكذا 199/198.

الخاصة، وعلم الكلام نوع من الجدل الفلسفي يستعان فيه بمبادئ الفلسفة في تقرير كثير من موضوعات الدّين وفي مقدمتها العقيدة وكل المسائل المتعلقة بالإلهيات، ولم يكن أبو الحسن نفسه يتورّع عن تعاطي هذا النوع من العلم وتعليمه بل كان يستحسنه حكما، ويرى بأنه ضرورة فرضت نفسها للقيام بالرّد على أهل الأهواء والعقائد الباطنة ممّن يلبسون على الناس دينهم بهذا النوع من الصناعة الفكرية فكتب رسالته المشهورة "استحسان الخوض في علم الكلام"[91] بعد أن رأى كثيرا من المخالفين له ينكرون عليه الجمع بين انتصاره لمذاهب السّلف وتقريره لمذاهب المخالفين لهم من المعتزلة وغيرهم بمزاولته لهذا النوع من العلم الحادث في تاريخ الإسلام، لكن تقريرات أبي الحسن في إثبات ضرورة علم الكلام تركزت حول مسألة كونه ضرورة حضارية للدفاع عن العقيدة الإسلامية والوقوف في وجه خصومها مع الاستعانة بسلاحهم حتى يكون الرّد أقوى وأنسب[92]. وقد نجح الأشعري في هذا المسعى إلى أبعد حدّ ممكن وشهد التاريخ بذلك، ويمكن الاصطلاح على هذا النوع من التعاطي العقلي في الفكر الأشعري بالعقل الصّناعي الذي أوجدته الضرورة السّياسية في المجتمع الإسلامي في مقابل العقل الفطري الذي لا محيص عنه لأحد، ذلك أنّ حصوله ضروري وتحصيله يكون بهدف الفهم المورث للعلم الموجب للعمل في الشريعة. أمّا المستوى الثاني من الفهم الجدلي فتحصيله يكون بغرض المدافعة عن الدّين ضدّ خصومه فكأنما هو واجب من الواجبات الكفائية يضطلع به العلماء ممّن وجد الاستعداد وكمال الآلة المؤدية لتحصيله.

وهكذا دخل البحث الفلسفي إلى النسق الأشعري وأصبحت الفلسفة من أهم الرّوافد الفكرية له، ويجب التذكير أنّ الدرس الفلسفي عند المسلمين عموما لم يسْتعن به إلاّ بعد تخليصه من العناصر الكفرية التي اشتمل عليها في مصدره داخل الثقافات اليونانية والفارسية كي تنسجم

91- تمت الإشارة إلى هذا في موضع سابق من هذا البحث ص 29 , وهو كتاب مطبوع تحت عنوان "استحسان الخوض في علم الكلام" منسوب لأبي الحسن الأشعري مراجعة وتقديم محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي دار المشاريع للطباعة والنشر بيروت لبنان 1995.

92- راجع تقريراته في هذا الموضوع في كتابه المسمى "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام"

مع العقل المسلم المؤمن، ولقائل بعد ذلك أن يقول إنّ المنطق الأرسطي قد تعرض لحملة تشويه وتحريف على يد المسلمين[93].

فهذه أصول أربعة أمدّت الطّرح الأشعري بقاعدة المفاهيم الكبرى التي ستتشكل بقية المفاهيم الجزئية الأخرى على مطالبها وشروطها وهي الكتاب والسّنة، اللّغة والفلسفة حيث نجد تحت كل أصل من هذه الأصول مفاهيم جزئية تابعة له، كالمفاهيم الفقهية المخرّجة على أصل الكتاب والسّنة كالفقه والصفة الحكمية والصحة والبطلان وغيرها[94] والمفاهيم المخرجة على أصل السّنة كالخبر والرّواية والتحديث والتواتر[95] وما تخرج على أصل اللّغة كالنحو والصرف والإعراب والتأويل وما تخرج على أصل الفلسفة كالواجب والجائز والمستحيل والجوهر والعرض والحركة والسكون والطفرة والذّرة وغيرها[96].

تلك إذن أصول النظرية المعرفية عند الأشاعرة وقد حقّق لها مبدأ التأويل اللّغوي والجدل الفلسفي وخيار الابتعاد عن مسلك التكفير مرونة في الطرح جعلت من المنظومة الفكرية في النسق الأشعري تحافظ على حالة من الانفتاح الفكري مستدامة على كثير من الرّوافد كالاستعانة بمذاهب العرفان والتصوف والاستفادة من روح العصر وما يستجدّ فيه من علوم ومعارف تضاف إلى أصوله المحققة لتأسيس المشروع الفكري للإسلام بكل ما يمكن توظيفه في سبيل استقراره واستمراره[97]. وقد رأينا في هذا العصر كيف كان الأشاعرة سبّاقين إلى مناولة علوم العصر وتوظيفها في فهم الدّين وتفسير نصوصه ومن ذلك قضية الإعجاز

93- راجع :أبا حامد، تهافت الفلاسفة أو نقض المنطق لابن تيمية .

94- الصفة الحكمية ويراد بها الحكم المتعلق بالشيء فقه ، وينقسم إلى فرضٍ وواجب وحلال وحرام ومستحب ومكروه.

95- وهي جملة من المفاهيم لها معانيها الاصطلاحية المعروفة في علم الحديث ويسمّى علم الرّواية، وقد اعتنى به كثير من العلماء كالسيوطي وألف فيه كتابا مبسّطا أسماه "تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي".

96- وهي مواضيع معروفة في المنطق وعلوم الفلسفة وقد ذكر أبو الحسن الأشعري مبتدئا بها رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام ردّا على من أنكر عليه ذلك، ومجموع هذه المفاهيم وغيرها بمعانيها الاصطلاحية يشكل ما يعرف بعلم الكلام عند المسلمين .

97- راجع : بهذا الشأن عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة.

العلمي في القرآن والسّنة والتي ظلّت موضوع خلاف بينهم وبين خصومهم التقلديين من الحنابلة الجُدد.

وبهذه الرّوح الثقافية المتجددة تمكن الطرح الأشعري من اقتحام كثير من الموضوعات التي أثيرت في كل مرحلة تاريخية ولم يتقاصر عن اللّحاق بركب الزمن أو يتخاذل عن خصومه دفاعا عن الدين كحقيقة ثابتة أو دفاعا عن المذهب كمشروع ثقافي قادر على ركوب الحدث وفي كل لحظة تستدعي الوقوف في وجه المخالفين أو المشككين.

إن الأصول السابقة الذكر ما وجدت إلاّ لتنسجم في النهاية لخدمة الغاية الكبرى وهي الحفاظ على الدّين من خلال ترسيخ ثقافة في فهمه وطريقة في عرضه وهذا لا يعني أن موضوعات التفكير في المدرسة الأشعرية مقتصرة فقط على موضوع الدّين ولكن بالنظر إليه كغاية قصوى قسمت الموضوعات إلى علوم غائية ذات طبيعة دينية محضة تشكل الهدف الذي تصبُّ فيه جميع أنواع المعارف الأخرى، وعلوم آلية أي أداتية يستعان بها على تحقيق الغاية الكبرى في المحافظة على الدّين وهي علومٌ لغوية وفلسفية وحسابية وغيرها، ولكل من هذه المعارف قَدْرٌ وَدَوْرٌ محفوظٌ بحسب الأهمية والضرورة من الدّين في التصور الأشعري. ولقد لعبت اللّغة وعلومها في هذا الإطار دورًا هامًا في تكوين نظام المعرفة في النّسق الأشعري لا يقل أهميّة عن دور الفلسفة بل كان دَوْر المعرفة اللّغوية يتفوّق في كثير من الأحيان على المعرفة الفلسفية وهذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي من هذا البحث بعد التعريج على أركان المعرفة الأشعرية ممن حملوا أصول أبي الحسن الأشعري وطوّروا المذهب الأشعري فاستمرّ بهم.

6- النسّق الأشعري / أقطاب المذهب وصنّاع المعرفة.

ليس المراد من هذا الباب القيام بسردٍ مفصل لكل الشخصيات المعرفية التي ذكرت في كتب التاريخ والطبقات بانتمائها إلى المذهب الأشعري عقيدة وسلوكا، وإنّما نقصد من وراء ذلك أن

نعرّج على القامات العلمية البارزة التي يمكن الاصطلاح عليها بصنّاع المعرفة داخل المذهب، وهم مجموع العلماء الذين ظهر على أيديهم أحدُ أمْرين:

إما تجديد المذهب وإحياؤه بحفظ أصوله ومبادئه وعرضها بعد مرحلة ما من الرّكود، وإما تجديد المعارف داخل المذهب نفسه وذلك بترسيخ حالة من الإبداع سجل فيها أصحابها إضافة فكرية ودعما علميا للمذهب يؤكّد أمرين أساسيين هما:

أصالة المذهب في المحافظة على الخطّ السلفي الموروث في الدّين والقدرة على التجديد والتطوير في مناهج الطرح والمحاورة ووسائل الإقناع، ومع إرادة الاختصار في هذا الباب إلاّ أنّ البحث يكشف بوضوح عن اتساع مجال الذّكر لكل أولئك العلماء والمفكرين الذين شكلّوا كتلة ثقافية معتبرة. متوزعين على كثير من فروع المعرفة التي نبغوا فيها. على أنّ أكثر فروع المعرفة تمييزا لهؤلاء كانت هي الفلسفة المتعلقة بعلم الكلام علم الدّراية، وعلوم الحديث علم الرّواية، ثم العلوم اللّغوية، فقد نبغ الجويني والغزالي في علمي الأصول والدّراية وأكثروا التأليف فيهما بينما نبغ الخطيب البغدادي وابن حجر العسقلاني في علوم الحديث والرّواية، إلاّ أن عبد القاهر الجرجاني وأبا حيان الأندلسي نبغا في العلوم اللّغوية وشكلت مركز اهتمامهما.

وهناك فريق جمع بين الصناعتين كالفخر الرّازي وابن الحاجب والتفتازاني والقرافي فتنوعت تصانيفهم بين علوم الفلسفة وأصول الفقه وعلوم اللّغة بكل فروعها. وفيما يلي محاولة لرصد هذه الشخصيات الهامة بتقديم ترجمة مختصرة وأسماء التصانيف والتواليف المشهورة والبداية مع المؤسس.

1-6 أبو الحسن الأشعري[98]: سبقت الترجمة له في هذا البحث ومن تواليفه : استحسان الخوض في علم الكلام.مقالات الإسلاميين.الإبانة عن أصول الدّيانة.اللُّمعَ.تفسير القرآن

98- انظر هذا البحث . ص 21 من هذا الفصل وما بعدها.

والردّ على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان.ثم صار المذهب بعده بعهدة رجال الطبقة الأولى والثانية حتى نبغ منهم الباقلاني وهو:

6-2 الباقلاني: محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي[99] المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري، من أهل البصرة برع في علم الأصول والمنطق، وشهد المذهب على يده تطورا كبيرا[100]، كان مولده بالبصرة سنة 338هـ، ثم رحل إلى بغداد واستقر بها حتى وافته المنية من عام 402هـ ومن تواليفه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل.التقريب والإرشاد.الإنصاف.إعجاز القرآن.الانتصار.

6-3 عبد القاهر الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن الجرجاني، من أكابر النحويين والمبرزين في علوم اللّغة بأنواعها من نحو وصرف وبلاغة كان فقيه على مذهب الشافعي متكلما على مذهب الأشعري[101]، لم تذكر المصادر التاريخية لمولده تاريخا إلا أنه كان بجُرْجَان من أصل فارسي، كذلك لم تحدد المصادر تاريخ وفاته بدقّة فقيل سنة 471هـ وقيل بل 474هـ، ومن تواليفه: أسرار البلاغة في علم البيان .دلائل الإعجاز في علم المعاني.المقتصد في شرح الإيضاح.العمد في التصريف.المفتاح في الصّرف.العوامل المئة. رسالة في إعجاز القرآن .وقد غلب عليه التفكير اللّغوي فكان متقدّما فيه مقصودا لأجله بل ابتعد بالدرس اللّغوي بشقّه البلاغي لدرجة التجديد فيه فقد أرسى قواعد في فهم الاستعارة والكناية في كتابه "أسرار البلاغة"، واضطلع برؤية جديدة لفهم أسرار البلاغة والإعجاز عمادها تجديد النظرة إلى قواعد التركيب وقوانين النحو من خلال فكرة النظم التي ضمّنها كتابه المشهور دلائل الإعجاز في علم المعاني.

99- انظر ترجمة كاملة عند ابن عساكر ،تبيين كذب المفتري. ص218. دار الفكر دمشق سوريا 1978.

100- انظر جلال موسى ،نشأة الأشعرية وتطورها . ص321 وما بعدها.

101- انظر تاج الدّين السّبكي، طبقات الشافعية الكبرى .ج05 ص149 وانظر ترجمته عند أحمد بن محمد الأدرنوي في طبقات المفسرين ص133 تح سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة م ع س ط1997/01.

6-4 الجويني: هو عبد الله يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي[102] الملقب بإمام الحرمين، (ولد في جُوَينَ) من نواحي نيسابور سنة 419هـ ورحل إلى بغداد ومنها إلى المدينة ثمّ عاد إلى نيسابور، فبني له الوزير نظام الملك المدرسة النّظامية، فأقام يدرس بها وكان يحضر مجلسه أكابر العلماء توفيّ سنة 478هـ ومن تواليفه: الإرشاد.البرهان في أصول الفقه.الشامل في أصول الدّين.العقيدة النّظامية.لمع الأدلة.متن الورقات .وقد غلب على فكره الفقه وأصوله والمعارف الفلسفية المتعلقة بالعقائد وعلم الكلام وتدور كل مؤلفاته عليها.

6-5 أبو حامد الغزالي: هو أبو حامد محمد الغزالي الطُوسي النيسابوري[103] من أكابر علماء الإسلام في القرن الخامس كان فقيهً على مذهب الشافعي متكلما على الطريقة الأشعرية فيلسوفا ذا نزعة صوفية، كان مولده بطوس عام 405هـ انتقل إلى نيسابور وتلقى العلم على الإمام الجويني فأخذ عنه معظم العلوم حتّى صار من المبرزين في الفلسفة وأصول الدين ولقب بحجّة الإسلام لما كان يتمتع به من قوة وغزارة جعلته معدودا في الأركان المؤسسة للنّسق الأشعري مع الباقلاني والجويني وافته المنية عام 505هـ ومن تواليفه: الأربعين في علوم الدّين .المستصفى من أصول الفقه .المنقذ من الضلال.الوسيط في المذهب.بغية المريد في رسائل التوحيد.قانون التأويل.المنخول في أصول الفقه.تهافت الفلاسفة.إحياء علوم الدّين،وقد غلب على تفكيره طابع الفلسفة في البداية ثمّ العرفان والتصوف آخر المطاف وبه ختم حياته.

6-6 فخر الدّين الرّازي: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرّازي، الملقب بفخر الدّين الرّازي فقيه متكلم، نحوي فيلسوف[104]، إليه انتهت رئاسة المذهب

102- انظر تاج الدّين السّبكي ،طبقات الشافعية الكبرى .ج05 / 165 وكذا ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص278 وراجع :محمد الزّحيلي، الإمام الجويني من سلسلة أعلام المسلمين.

103- انظر ابن عساكر، تبيين كذب المفتري .ص291 وما بعدها.

104- انظر أحمد بن محمد الأدرنوي ،طبقات المفسرين. ص214/213.

الأشعري في عصره، أخذ علومه الأولى على يد أبيه ثمّ تبحّر في العلم لولوعه به حتى ملأ اسمُه الدّنيا، لم يقتصر نشاطه المعرفي على مجال محدد بل شمل كل المعارف دون استثناء فقد كان طبيبا بارعا، كان مولده بالرّي سنة 543هـ قضى عمره في التأليف والتدريس حتى وافته المنية عام 606هـ. ترك مادة علمية غزيرة اتسمت بالجدة والعمق ومن تواليفه:

تفسير القرآن العظيم المعروف بمفاتح الغيب.نهايةالإيجاز في دراية الإعجاز.نهايةالعقول في دراية الأصول.الأربعين في أصول الدّين.الإشارة في علم الكلام.الكاشف المحصول في علم الأصول.المعالم في أصول الفقه.محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.مختار الصّحاح.أساس التقديس.اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.من أسرار التنزيل.عجائب القرآن.شرح أسماء الله الحسنى.عصمة الأنبياء.

6-7 الآمدي: سيف الدّين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم بن محمد الآمدي التغلبي، فقيه أصولي مُتكلم على مذهب الشافعي. ولد بآمد، منطقة بديار بكر ومنها تلقى [105]علومه الأولى ثمّ نزل بغداد وسمع بها من أهل العلم، وهناك برع في علم الكلام، ثمّ انتقل إلى مصر فدرّس بها واشتهر أمرهُ، وُلد سنة 551هـ وتوفي عام 631هـ، وقد تحايل عليه بعضُ خصومه في مصر حسدا، فرموه بفسادِ العقيدة وانتحال مذاهب الفلاسفة ومن تواليفه: منتهى السول في علم الأصول.الإحكام في أصول الأحكام.أبكار الأفكار في أصول الدّين.غاية الأمل في علم الجدل.المُبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين.رموز الكنوز في الحكمة .دقائق الحقائق في الحكمة.

105- انظر خير الدّين الزّركلي ،الأعلام .ج04 ص332 دار العلم للملايين ط2002/15 بيروت لبنان، وانظر صلاح الدين خليل بن أبيك الصّفدي، الوافي بالوفيات. ج21 ص225 / 226 تح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى دار إحياء التراث العربي ط01 / 2000 بيروت لبنان.

6-8 ابن الحاجب: هو أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكرين يونس الدُّوَيْني الإسناني الفقيه على مذهب [106] مالك، متكلم على مذهب الأشعري، ولد سنة 570هـ في "إسنا" بصعيد مصر، وكان أبوه جنديا كرديا حاجبا للأمير عز الدين موسى الصّلاحي ابن خال السلطان صلاح الدّين الأيّوبي، توفي سنة 646هـ، جمع بين الفكر الأصولي والفكر اللّغوي فكانت له إضافات مهمّة في علم النحو واللّغة والأدب ومن تواليفه: منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل.شرح الوافية على نظم الكافية.المقصد الجليل في علم الخليل.

6-9 أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أثير الدّين أبو حيان الغرناطي الأندلسي النّفزي، ولد [107] في غرناطة سنة 654هـ درس الفقه وعلوم الحديث فتنقل بين عواصم إسلامية كثيرة من حواضر الشرق والغرب كالقاهرة وغرناطة وبجاية وتونس، أجاز له كثير من أهل العلم منهم الشيخ ابن دقيق العيد الذي تلقى عليه علوم الحديث والحافظ الدمياطي وغيرهم . وكانت وفاته سنة745هـ وقد غلب على كتبه العناوين اللّغوية فكان يُلقّبُ بالنحوي ومن تواليفه: البحر المحيط وهو تفسير لغوي للقرآن الكريم.ارتشاف الضرب من لسان العرب.إتحاف الأريب بما وقع في القرآن من الغريب.النافع في قراءات نافع.الأثير في قراءة بن كثير.تقريب النائي إلى قراءة الكسائي.نور الغبش في لسان الحبش.الإدراك في لسان الأتراك.

6-10 الخطيب القزويني: هو محمد بن عبد الرّحمان بن عمر جلال الدين القزويني، ولد بقزوين من عام 666هـ [108]، كان يُعْرَفُ بخطيب دمشق، شافعي المذهب جمع بين علم

106- انظر جلال الدين السّيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة. ج02 ص134 / 135 تح محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر ط02 / 1979.

107- انظر شهاب الدّين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي أحمد العسقلاني، الدّرر الكامنة بأعيان المئة الثامنة. ج04 ص202 وما بعدها، دار إحياء التراث العربي د ت ط .

108- انظر الشوكاني، البدر الطالع .ج02 ص 183 / 184 دار الكتاب الإسلامي للنشر القاهرة مصر العربية د ت ط.

وانظر في الشبكة العنكبوتية على موقع: www.wikipedia.org

الأصول وعلم الجدل، واشتهر بكتبه التي ألفها في البلاغة فأصبحت مراجع لكثير من الشروح والحواشي بعدها توفي سنة 739هـ ومن تواليفه: الإيضاح في علوم البلاغة.التلخيص في علوم البلاغة.

6-11 الإيجي: أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي الشيرازي[109] تلميذ ناصر الدّين البيضاوي وُلِدَ سنة680هـ كان عالما بالأصول، فقيهً متكلما على مذهب الشافعي، حتى أصبح قاضيا للقضاة ببلاد الشرق التي تشمل الموصل وسنجار وديار بكر والرّها جمع بين علم الأصول وعلم اللّغة، توفي سنة 756هـ ومن تواليفه: المواقف في علم الكلام.شرح منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل.الفوائد الغياثية في علوم البلاغة.

6-12 التفتازاني: هو الإمام سعد الدّين مسعود بن عُمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد التفتازاني ولد بتفتازان [110] وكانت نسبته إليها وهي قرية بأعمال خراسان سنة 722هـ من أسرة معروفة بالعلم كان متكلما أصوليا نحويا له مشاركة مهمّة في علوم اللّغة من نحو وصرف وبلاغة وامتد جهده العلمي إلى تفسير القرآن الكريم فضلا عمّا كتبه في الفقه وأصول العقائد وعلم الكلام، وقد اخْتُلف في نسبته إلى المذهب الحنفي أو الشافعي، فقيل هو حنفي المذهب لأنه ألف فيه كثيرا وقيل بل كان شافعي المذهب متكلما على الطريقة الأشعرية، ولذلك ذكره أغلب المحققين وأصحاب التواريخ في فقهاء الشافعية كابن حجر في الدّرر والسّيوطي في البغية وهو الرّاجح، كانت وفاته سنة 792هـ، وله من التواليف: شرح المقاصد.المطوّل.شرح مختصر التصريف.مختصر المعاني.

109- انظر خير الدين الزّركلي، الأعلام. ج03 ص295. وانظر في الشبكة العنكبوتية على موقع:www.wikpedia.org

110- انظر العسقلاني، الدّرر الكامنة .ج4 ص350.

6-13 الشريف الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني[111] فيلسوف فقيه من أكبار علماء العربية ولد سنة740، اهتم بجمع العلم وتحصيله، فقرأ الفلسفة وعلم الفلك، وكان ميّالا إلى بحوث اللّغة متقدّما فيها، اشتهر كتابه "التعريفات" وقد وضعه لتسهيل الطّريق لطلبة العلم وهو عبارة عن معجم متخصص بشرح معاني المصطلحات الفنية تبعا لمعانيها في مجال استخداماتها المختلفة توفيّ سنة816هـ وله من التواليف:

رسالة في تقسيم العلوم.شرح كتاب الجغميني في علم الهيئة.التعريفات.تحقيق الكليات.المصباح في شرح المفتاح.شرح المواقف.مقدمة في الصرف.شرح قصيدة "بانت سعاد".

6-14 السّيوطي: عبد الرّحمن بن الكمال أبو بكر بن محمد[112] سابق الدّين المشهور باسم جلال الدين السّيوطي ولد سنة 849هـ من أب له مكانته الاجتماعية والعلمية المرموقة بين بني عصره، إلاّ أنه لم يعش طويلا فمات عنه وهو ابن ست سنين فقط، فحفظ القرآن وحفظ مبادئ العلوم الأولى ثم تبحّر في علوم النقل حتى نبغ في كثير منها وقد عدّ في قائمة المجددين وذكر ذلك هو في أرْجوزته التي ألفها لهذا الغرض، كان يلقب بالحافظ لإتقانه علم الحديث وتجديده الأملاء فيه ولم يقتصر بحثه على الحديث بل كان لعلم العربية والأدب واللّغة نصيب وافر منه، فسجّل مشاركة واسعة في علم النّحو وأصوله والأدب وفقه اللّغة والتاريخ توفي سنة 911هـ ومن تواليفه: الإتقان في علوم القرآن.الأشباه والنظائر في النحو.إحياء الميت بفضائل أهل البيت.البهجة المرضية في شرح الألفية.المزهر في علوم اللّغة العربية وأنواعها.تاريخ الخلفاء.تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي .حسن المحاضرة

111- انظر رشيد أعرضي ،تعليقه على كتاب الحاشية على المطوّل للشريف الجرجاني. ص08 / 09 دار الكتب العلمية ط01 بيروت لبنان 2007. وانظر السّيوطي بغية الوعاة ج02 ص196 / 197.

112- انظر السّيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. ج01 ص 335 وما بعدها، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ط01، 1967م بيروت لبنان وانظر على الشبكة العنكبوتية على موقع ww.wikipedia.org

في تاريخ مصر والقاهرة .تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي.طبقات الحفاظ .طبقات المفسرين .عقود الجمان في علم المعاني والبيان .همع الهوامع في شرح جمع الجوامع .الفارق بين المُصنّف والسارق.

6-15 الآلوسي: هو محمود شهاب الدين أبو الثناء بن عبد الله بن محمود بن درويش بن عاشور الآلوسي[113]، علوي النسب ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، نُسِبَ إلى "آلوس" وهي جزيرة في وسط نهر الفرات في محافظة الأنبار بالعراق، مُفَسّر ومُحدّث وفقيه، غلب عليه الطابع الصّوفي ولكل ذلك أثر واضح في كتاباته خاصة في كتابه الكبير "روح المعاني" الذي وضع فيه تفسيرا للقرآن العظيم، ولد سنة 1217هـ وتوفي سنة 1270هـ وقد صنّف في مختلف المجالات حتى ألّف في أدب الرّحلة كم صنّف في النحو والصّرف واللّغة والمنطق، وقد كان يعقدُ مجالس للعلم يحضرها كبار الناس من فقهاء ومتعلمين وخطّاطين وغيرهم ومن تواليفه: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني .دقائق التفسير.حاشية قطر الندى.شرح سلّم المنطق .نشوة الشمول في السّفر إلى إسلامبول .غرائب الإغتراب.الطراز المذهّب في شرح قصيدة الباز الأشهب.

6-16 الطّاهر بن عاشور: وهو محمد الطاهر بن محمد الطّاهر[114] بن عاشور، يعود أصل أسرته إلى محمد بن عاشور الذي وُلِدَ بمدينة "سلا" بالمغرب الأقصى بعد خروج جدّه من الأندلس فارّا من القهر والتّنصير، ولد بالمرسى في ضواحي العاصمة "تونس" من عام 1296هـ الموافق لـ 1879، حفظ القرآن الكريم في صغره ومجموعة من المتون العلمية كما تلقى المبادئ الأولى في قواعد اللّغة العربية على شرح سيد خالد الأزهري، التحق بالزيتونة عام 1310هـ الموافق لـ: 1893، وشرع ينهل من معينه في عطش وحبّ للعلم والمعرفة فدرس النحو والبلاغة والمنطق واللّغة وعلم الكلام والفقه وأصول الفقه فصقلت بذلك موهبته

113- انظر إبراهيم الدّروبي، البغداديون أخبارهم ومجالسهم. ص26 وما بعدها مطبعة الرابطة بغداد العراق 1958.

114- انظر بلقاسم الغالي، الطّاهر بن عاشور حياته وآثاره. ص35 وما بعدها دار ابن حزم ط01 / 1996 بيروت لبنان.

وبرع في علوم شتى، وتقلّد مناصب شتّى، ساهم بقوة في الفكر الإصلاحي الذي نادي به الشيخ محمد عبده فألف في نظرية الحكم في الإسلام والإصلاح الاجتماعي والتربوي كما كانت له إسهامات في النقد والبلاغة والأدب، ترك قدرا من التأليف في مختلف المجالات لا يستهان به جدّة وجودة، توفي سنة 1394هـ الموافق لـ: 1973م من القرن الماضي بعد حياة حافلة بالجد والنشاط والإفادة والتآليف القيّمة والتي منها: تفسير التحرير والتنوير .مقاصد الشريعة الإسلامية ردّ على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرّزاق.آمال على دلائل الإعجاز. تعاليق على المطوّل وحاشية السّيالكوتي .أصول الإنشاء والخطابة .موجز البلاغة .شرح ديوان بشار.الواضح في مشكلات المتنبّي لا بن جني.سرقات المتنبّي.[115]

115- المرجع السابق ص70.

7- النّسق الأشعري ومركزية اللّغة.

قيمة الظاهرة اللّغوية عند الأشاعرة ليست محصورة في كون اللّغة مقدمة لفهم الشّرع باعتباره مجموعة من المدلولات المعبّر عنها وبقدر محدّد من الدوّال اللفظية المنْتمية حصرا إلى ما اصطلح عليه حضاريا باللّسان العربي، ومن ثمّ فإن التجرّؤ على مخالفة الطّريق المؤدي إلى الغاية المرجوة من فهم الكتاب هو مجازفة به من خلال تضييع مدلوله الذي لا تتأتى معرفته إلاّ بمعرفة كلام العرب الذي أنزل به.

وفي هذا الحدّ يتنزل موضوع اللّغة على مستوى من الجدل المعرفي عند الأشاعرة تتحدد فيه قيمة اللّغة في موضوعة أصول الفقه بوصفها قيمة محورية ثابتة في أصل الاستدلال على ما يطلبه المجتهد من الدّليل على المعنى الشرعي المستنبط من أصوله في الدّوال اللّفظية العربية، قال الرّازي "لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الأمور وما لا يتم الواجب المطلق إلاّ به وكان مقدورًا للمكلّف فهو واجب"[116]. ومفهوم الواجب في هذا الموضوع من كلام الرّازي عبارة عن صفة حكمية تتعلق بالمجتهد (المكلّف) حال تصديه للنظر في معاني الشريعة وما ينبغي أن يتوفر له من كمال الآلة الفكرية وصحة عملها من معرفة "الرواة والجرح والتعديل والصحيح والسّقيم وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللّغة والنحو الذي لابد منه في الاجتهاد"[117].

وهكذا تنضبط صفة (المجتهد المفتي) المتصدي لبحث مدلول الشرع بمقدمة ضرورية في شروط المعرفة المؤدية لذلك، هي العلم باللّغة كلام العرب الذي "يجري مجرى الأصل في الاستدلال بالنصوص الشرعية"[118]. على أن العلم المطلوب في هذا النوع من المعرفة

116- الفخر الرّازي ،المحصول. ج01 ص203 تح طه جابر فياض العلواني مؤسسة الرّسالة د ت ط.

117- سيف الدّين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي ،منتهى السول في علم الأصول. ص246 منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط01، 2003.

118- الفخر الرّازي ،المحصول. ج1 ص112.

المُصَحّحة ليس بالضرورة أن يكون شاملا "فلا يشترط حفظه عن ظهر قلب، بل المعتبر التمكن من استخراجها من كتب الأئمة[119]،ولأجل هذا المعنى الحكمي، الذي حدّد قيمة اللّغة في البحث الشرعي في شقه المتعلق بأصول الفقه فلا مطمع لباحث أن يخلو بمصنف في هذه المادة على امتداد تاريخ حركة التأليف الأصولي من أيام الشافعي[120] إلى يومنا هذا قد أغفل ذكر الدّور الذي تلعبه المعرفة اللّغوية في تصحيح المداخل النظرية إلى ممارسة الاجتهاد الشرعي، وهذا حدّ من التصور اللّغوي عند الأشاعرة يجمعهم بباقي التيارات الفكرية الإسلامية على اختلاف مقالاتهم وتوجهاتهم في هذا المستوى من الوعي النظري بالدّور الإجرائي الذي تلعبه اللّغة في الطرح الثقافي المؤسس لنظرية المعرفة لدى الجماعة الإسلامية ،وعي فرضته العلاقة القوية بين اللّغة العربية والنّص القرآني والنبوي المنقولين بها ما يفرض اتخاذها وسيلة على الأقل معينة على فهم النص نظريا وعمليا[121]، لكن الأشاعرة ليسوا صورة مستنسخة عن الآخر وإن تراءى بعض من الآخر في بعض ملامحهم أو حدث العكس، ذلك أن الفكر اللّغوي لدى الأشاعرة لم يبق جامدا على حد اعتبار اللّغة وسيلة لغاية أخرى أو فعلا واجبا لغيره ممّا يجب لذاته.

إن الفكر الأشعري سرعان ما تواجه مع حقائق مذهلة في قضايا لها علاقة بموضوع اللّغة والفكر جعلته ينظر إلى اللّغة كحقيقة فلسفية مهيمنة تتجاوز النظرة التقليدية إلى اللّغة بوصفها أداة لفهم النص أو سلاحا بيد الفلسفة يعيدها مرة أخرى إلى مفهوم الأداتية[122] والسّر في ذلك يرجع إلى أنّ النّسق الأشعري وعلى ما يدّعيه من تمثيل للاتجاه السّلفي قد

119- الآمدي ،تحصيل المأمول . ص348 / 349 منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط01، 2003.

120- انظر محمد بن إدريس الشافعي، الأم .ج1 ص16 / 17 تح رفعت فوزي عبد المطلب دار الوفاء ط01 / 2001 المنصورة ج م ع.

121- انظر أحمد عبد الغفّار ،التصور اللّغوي عند علماء الأصول. ص39 دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ج م ع 1996.

122- راجع :عبد الوهاب المسيري المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود.

باين بقية الاتجاهات السلفية في مسألة العقل ودوره في فهم الشريعة واستحسان الخوض في علم الكلام انطلاقا من النقطة التي بدأ فيها مشروعه الفكري والسياسي بمحاولة التوفيق بين العقل والنقل وإعطاء الأولوية للنقل حيث كان الفشل متوقعا لهذه المحاولة التلفيقية كغيرها من المحاولات التي سبقتها والتي جاءت بعدها "لأن بين المنقول والمعقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبّوا إلى مفرط في تجريد النظر إلى المنقول وإلى مفرط في تجريد النظر إلى المعقول وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق[123].وكل من طمع في الجمع والتلفيق بين العقل والنص انتهى إلى الفشل الحتمي المتولد عن صعوبة الموقف الذي يعنى بتحديد أيّهما يكون أصلا للآخر[124]. فكانوا ثلاثة أصناف على ما رتّبه الغزالي في قانون التأويل، صنف قال بأصلية العقل وتبعية النص له، وقسم رأى الأصلية للنص وأن العقل تابع له، ونظرة ثالثة جعلت كلاّ من النص والعقل أصلا قائما بذاته ولا شك أن القسم الثاني والثالث إنّما يصدق على الأشاعرة أنفسهم في النشأة والتطور، ولئن كان الغزالي ينتصر للصنف الثالث الذي يجعل من النص والعقل أصلا قائما بذاته فإنه يعترف بصعوبة الأمر مرة أخرى ويُقرّ بخطورة كل محاولة تلفيقيه قائلا:" وهؤلاء هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منهجا قويما إلاّ أنهم ارتقوا مرتقى صعبا وطلبوا مطلبا عظيما وسلكوا سبيلا شاقّا، فلقد تشوّقوا إلى مطمع ما أعصاه وانتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري أن ذلك سَهْل بسيرٌ في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر"[125] لا في الاستعلام عن الدّلالة الشرعية وحدها ولكن في كل ما يتصل بموضوع الإدراك والمعرفة.

إن الجدل الذي أقامت عليه الأشاعرة ردحا من الزمن تُمكّنُ فيه لنفسها وتناكف خصومها من المعتزلة وغيرهم في قضايا العقل والنص ما هو إلاّ تولد لجدلية اللّغة والفكر في مبناها الفلسفي عند المسلمين بطريقة كانت من خلالها حاضرة في الممارسة وغائبة في التصور

123- أبو حامد الغزالي ،قانون التأويل. ص15.

124- انظر هذا البحث ص 23 وما بعدها.

125- أبو حامد الغزالي ،قانون التأويل. ص20.

لاعتبارات تتعلق بالخصوصية الحضارية التي تغذي البحث النظري بالمفاهيم المنتجة داخل السياق التاريخي والثقافي لكل أمة، وهو ما يفسّر حضور هذه الجدلية بمدلولها عند المسلمين بمعطيات مختلفة في الأسباب والمبنى ،فليس في مقولة النص والعقل إلاّ ترديد لمقولة اللّغة والفكر ذات الطرح الفلسفي كان لها صداها المنبعث من أسوار بغداد مع صيحات علم الكلام الذي تناغم مع البحث الفلسفي في جوهره فارتقت معه اللّغة من الوجود الأداتي إلى محلّ الوجود الذاتي، وأصبح علم الكلام "نقطة تقاطع الثقافة الإسلامية عقيدة وشريعة ومنطقا، وفي مفترقه ازدهرت مناهج الجدل وأدب المناظرات"[126]، حتى علم بالاستقراء والتحليل أن منطلقه وغايته كانا تساؤلا عن قضايا عقائدية محورها الظّاهرة اللّغوية"[127]،لم يكن البحث ليدركه في لحظة الانطلاق لكنّه سرعان ما أصبح على وعي حقيقي به مع اتساع التجربة العقلية وبلوغها حدّا من النّموّ تعدّدت معه وجهات النظر في الموضوع الواحد وتقلّصت مسافات الاختلاف في كثير من القضايا خاصة الكلية منها، كان حظّ اللّغة منها وافر ولعبت دورا مركزيا، له خصوصيته في الطرح الفلسفي الذي تختلف عنه لدى اللّغويين والنحاة في كثير من أوجه التعاطي، فلم تعد اللّغة في علم الكلام عرضا ذرائعيا يُبْتغى منه الوسيلة لغيره كما استقرّ في علم الأصول وإنّما جوهر مستقل بذاته لا يرضى بأقل من كونه أصلا في موضوع المعرفة على ما انتهت إليه الأشاعرة في القول الجديد وصرح به الغزالي من قبل في قانون التأويل.

إن إثارة موضوعات بعينها في علم الكلام، كعلاقة الدال بالمدلول بما لها من نتائج كان كفيلا باستعادة اللّغة لمركزيتها في الطرح الأشعري ذي التوجه العقلي أساسا الرافض لأي اتصال طبيعي بينهما أو سبب جوهري يقوم عليه الدّليل من العقل، ولا سبيل إلى استجواب التاريخ استقصاءً لبعده عنّا ،وقد أثبتت هذه المحاولة فشلها في إقامة الدّليل على أصل

126- عبد السلام المسّدي ،التفكير اللّساني في الحضارة العربية . ص96 الدار العربية للكتاب د ت ط.

127- المرجع نفسه 36 ص.

اللّغات في تلك المساجلات الفلسفية التي أخذت من الكلّ حتى كلّوا ولم تُنْتِجْ سوى ظنونا لا حجة فيها قاطعة ،أحسن ما قيل في نتائجها أن الكل جائز أو محض فضول[128] لكن إتصاف الإنسان بالنطق والكلام رهن بشهادة الحس لا يحتاج في إثبات حقيقتها إلى عقل ولا نقل، فإن ما يميّز الإنسان في الفصل عن باقي الحيوان اتصافه بالنطق والخطاب[129]، وهكذا تبدو اللّغة جوهرية كذلك في موضوع الإنسان بوصفه حقا في التعبير الشرعي. ولما كان المدلول الشرعي الأسمى الذي تنتهي إليه كل الدّلالات هو "الله" الخالق بوصفه الحق المطلق في التعبير الشرعي فقد اتصف كذلك بالكلام وقد علم كلامه يقينا بالنبوؤات، وهكذا وجد البحث العقائدي في علم الكلام أنّ مدار الجدل على الحقين "الله والإنسان وكلاهما متكلّم، فالكلام إذن قضية مركزية في عقائد علم الكلام عرفت اللّغة من خلاله طرحا جديدا يصح أن يُطلق عليه فلسفة اللّغة في التفكير العربي الذي أفرز نظرية شمولية في اللّغة كانت نتائجها باهرة بالنّظر إلى حجمها ونوعيتها والزّمن الذي استغرقته الأمر الذي دفع بالبعض إلى النظر إليها بعين الإجلال وإثبات الأفضلية لمسيرة الفكر العربي في الظاهرة اللّغوية "حين أفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي للّغة فحسب بل قادهم النظر إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللّسانية ممّا لم تهتد إليه البشرية إلاّ مؤخرّا بفضل ازدهار علوم اللّسان منذ مطلع القرن العشرين"[130]، وهذا ما نحاول أن نكتشف منه طرفا للقارئ فيما يلي من الأجزاء المتبقية من أصل هذا البحث.

128- انظر الغزالي ،المستصفى من علم الأصول. ج03 ص07 وما بعدها تح حمزة بن زهير حافظ د ت ط.

129- انظر الفخر الرّازي ،مفاتح الغيب والتفسير الكبير.ج26 ص187 / 188 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط01 1981 بيروت لبنان.

130- عبد السلام المسدّي التفكير اللّساني في الحضارة العربية ص26.

08- خاتمة الفَصْل.

ما تقدم سابقا هو مبحث تمهيدي بين يدي الموضوع، يُعْتبرُ قاعدة ضرورية في هرم البحث، لم أشأ أن نجعله تاريخيا محضا، بل كنت حريصا كل الحرص على أن أبتعد به قدر الإمكان عن تفاصيل الحدث التاريخي الذي يستدعيه تحليل بعض المواقف التاريخية في صلب الأبواب المندرجة تحته، وذلك وعيًا منّا منذ لحظة التّصور الأولى للموضوع وطبيعته الجدلية، التي ستفقد معناها في توالي السّرد التاريخي المفصّل بأحداث تكوين التيار الأشعري في تاريخ الإسلام والمسلمين بداية ونهايةً.

ولو حدث ذلك لخرج السّرد التاريخي بالموضوع عن جوهره وحرفه عن مجال تخصصه، ولوقف القارئ على حالة من المغايرة بين أجزاء الموضوع وعدم الاتساق في المعنى بين فصوله لكأن الموضوع قد أصبح موضوعين لتعدد معناه داخل مبناه وانقسامه على مبحث التاريخ وعلم اللّغة وفرقُ ما بين الاثنين معلوم لا يخفى على دارس، لعمري لقد أطرقتُ من قارئ له بعد ذلك يقول: ما لهذا المُصْدِرِ لا تصفو موارِدهُ...!؟. تلك إذن محاذيرُ في البحث توخيناها ونحن نرسم خارطة الطريق فلم نجد مُسْتعصمًا من الوقوع في زلاتها إلاّ في الأخذ بما يلي:

- الابتعاد عن غرض التطويل والتصدي للتأصيل في الظاهرة الأشعرية حتى يكون الموضوع جدلاً مُنْسَجِمًا مع روح البحث التي مصداقها الفصول اللاحقة بما لها من علاقة بفلسفة اللّغة، وبهذا المبدأ نضمن انتقالا سلسًا بين أبواب الفصل وتولدا طبيعيا لفصول البحث بعضها من بعض بسبب ما يضفيه هذا العنصر الإجرائي على البحث من تطابق وتمازج في مضامين فصوله المتلاحقة.

- مقاربة الظاهرة الأشعرية بوصفها حدثا تاريخيا له مُوجباته وذلك من خلال رؤية متعالية على الحدث موازية له تسير في الاتجاهين قبْلاً وبعْدًا، لتحديد الأسباب الجدلية للظاهرة الأشعرية.

– اللجوء إلى الهوامش دائمًا للسرد التاريخي كلما اقتضى الأمر واستبقاء المتن أبدًا للحالة الجدلية المعنية فقط بالإحالة على التاريخ.

وقد كانت هذه الرؤية مسُئولة عن جملة نتائج توصلنا إليها فيما سبق نوردها فيما يلي:

– في التمهيد ذكرنا الأسباب الموضوعية التي أسَّسَتْ لمشروعية الاختلاف بين المسلمين ووجدنا أنها راجعة في الأصل إلى ثلاثة عوامل هي:

– وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

– القرآن الكريم بوصفه رسالة لغوية مفتوحة على أكثر من معنى .

– استغلال الرسالة اللّغوية في القرآن للأغراض السياسية تبريرا وتجيشا، وضياع المعنى الديني القطعي في أمور العمل والاعتقاد. وفيما يليه أطلقنا مصطلح "النسق" على الظاهرة الأشعرية وتلمّسْنا لمسلكنا هذا مُبرّرات موضوعية قادتنا إلى بحث مستقل في مفهوم النّسق خلصنا فيه إلى النتيجة التالية.

– جواز إطلاق مصطلح النّسق على المذهب الأشعري وذلك لوجوه:

– مسايرة لاختيار كلمة "نسق" ترجمة لمقابلها في الأصل اليوناني Systema.

– مواكبة المنظومة الفكرية الرّاهنة التي تعتمد مفهوم النّسق في كل المعارف والنشاطات.

– جواز إطلاق مصطلح نسق على المذهب لتوافر الخصائص الفلسفية المطلوبة في النّسق الفلسفي داخل المذهب الكلامي.

وفي الحديث عن النّسق الأشعري بعد ذلك تتبعنا مصاديق هذا المفهوم فوجدناها تندرج في أربعة هي:

- يطلق النّسق الأشعري ويراد به أتباع أبي الحسن الأشعري ولهذا المصداق معنى سياسي.
- ويطلق ويراد به الامتداد الطبيعي لمدرسة الاعتزال ولهذا المصداق معنى تأصيلي.

- ويطلق ويراد به أهل السّنة والجماعة وله معنى اعتقادي.
- ويطلق ويراد به فلسفة التوسط والاعتدال ولهذا المصداق معنى واقعي.
- وأمّا في مبحث النشأة والتّطور – صلب الموضوع – فقد قرّرنا أمرين:
- أنّ الظاهرة الأشعرية ليست حدثا عارضا ولا طارئا ولكن حدث تاريخي متوقع وضروري الوقوع في وجود جملة من الأسباب المنتجة وأن ما عدا ذلك ممّا ذكر من الأسباب المتعالية عن منطق التاريخ فيجب رفضها.

وأمّا في جدل الانتشار والتطّور فقد خلصنا إلى النقاط التالية:

- انتشار المذهب الأشعري لم يكن حظّا سياسيا منذ البداية ولكن قوة ذاتية في أصل مبناه الفكري مكّنت له أكثر في عالم السياسة لاحقا.

وفيما تلاه من البحث المتعلق بمنظومة المفاهيم الأشعرية اختصرناه في الأصول الكبرى وهي الكتاب والسّنة اللّغة والفلسفة وأشرنا إلى أن المفاهيم الجزئية جميعا إنما ترجع إلى هذه الأصول وما هي إلاّ أثر لذلك النمط المتميّز من التفكير عند الأشاعرة الذي لم يقتصر على البحث في المدلول الشرعي داخل الأنساق النصية فقط بل تعدّاه إلى مناقشته ضمن أنساق عقلية صرفة، فأسّسوا منظومة فكرية شاملة في كل أنواع المعرفة.

وفي ذكرنا لصناع المعرفة الأشعرية وأقطابها أوردنا ملاحظات جاء فيها:

- أنّ المذكورين في هذه القائمة إنّما على سبيل المثال لا الحصر والتّقصّي فذلك متعذر لوجوه عدة، فبدأنا القائمة بأبي الحسن الأشعري المؤسس مرورا بالآمدي وابن الحاجب وانتهاءً بالطّاهر ابن عاشور التونسي متوزعين على ثلاثة أقسام، مؤسس كأبي الحسن وإحيائي كالسّيوطي ومجدّد مُبْدِع كالرّازي والباقلاني ومنهم من تجرّد للأصول كأبي الحسن ومن تجرّد للفلسفة والنظر كأبي حامد الغزالي، ومن تجرّد للّغة كعبد القاهر الجرجاني ومن جمع بينهما كالفخر الرّازي والسعد التفتازاني.

- وفي آخر مباحث الفصل الأول تحدثنا عن مركزية اللّغة عند الأشاعرة وخلصنا إلى ما يلي:
- أنّ اللّغة مظهر من مظاهر التفكير الحيّ عند كل الفرق الإسلامية بما في ذلك الأشاعرة وهي تأخذ حكم الواجب لغيره عند الجميع في مقدمات علم الأصول.
- مع تعمّق الدّرس الفلسفي عند الأشاعرة واعتبارهم كلاّ من العقل والنّص أصلا بذاته استحال التفكير الأشعري برمّته إلى بحث في جدلية "اللّغة والفكر" وارتقت معه اللّغة من كونها مقدمة غير منفصلة في علم الأصول إلى كونها ظاهرة مستقلة بذاتها في علم الكلام والمطارحات الفلسفية.

﴿ وقل ربي زدني علما ﴾

1 – اللغة والإنسان:

1-1 بين الجدل والكلام تمهيد لمقولة الحيوان النّاطق.

الإنسان كائن جدلي حقيقة صدع بها القرآن الكريم فلم يترك فيها شبهة لمتخاذل ولا دعة لمتكاسل ولا حجة لمنكر مصادر على حقائق الأشياء وطبائعها، قال تعالى:«وكان الإنسان أكثر شيء جدلا» (الآية 53 سورة الكهف)، إن جملة التمييز في الآية بمعناها النحوي قد حدّدت الصفة الأكثر حضورا ومن ثم تفسيرا لحقيقة الإنسان في أبعادها الوجودية وهي تعود إلى صفة أساسية هي كونه متكلّما ومَعَ اتصافه بالكلام سيكون له من القدرة على تسمية الأشياء المحسوسة والمشعور بها وإظهار المعاني الجدلية ما لا يحصل لغيره من المخلوقات في عالمه قاطبة، والجدل ليس هو الكلام يالمعنى المطابق ولكنه حالة في الكلام لها قاسم مشترك بين بني الإنسان كما تحدده الآية السابقة في كلمة "الإنسان" بما أضْفَتْهُ "أل" التعريف من معنى العهدية والاستغراق ،ثم إن شروطا نفسية واجتماعية ثقافية هي التي تصْنع الفرق في الحالة الجدلية بين إنسان وآخر وأمة وأخرى، ولهذا المعنى وشبهه ارتبط مفهوم الجدل عند المسلمين بمفهوم الكلام في الممارسة النظرية حتى قيدوه بصفة العلم فقالوا "علم الكلام" تمييزا له بهذه الصفة عن غيره من أنواع الكلام الأخرى، ولم يكنْ هذا النشاط الفكري في صورته الفلسفية الأخيرة إلاّ تطورّا مَوْضوعيا لمقولة القياس التي توسع في مدلولها "الأحناف" سابقا والتي كانت بدورها ترديدا لمقولة الرأي المأثورة عن جمع من كبار المسلمين.[1]

وعلى اختلاف أنواع الجدل وتعدد مراتبه فإنه يندرج تحت ظاهرة الكلام لا ينفكّ عنها إلاّ في التّصور النظري لكليهما، وتحليل ظاهر المسألة يفضي إلى المعادلة التالية كل جدل كلام وليس كل كلام جدلا بالضرورة، فإذا كان الجدل صفة حقيقية قائمة بذاتها في جوهر الإنسان

[1] انظر ابن قيّم الجوزية محمد بن أبي بكر الزّرعي ،إعلام الموقعين عن رب العالمين. ج1، ص50 وما بعدها، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، بيروت، لبنان.

فإن الكلام هو الذي يجلّيها إلى مرتبة وجود أكثر وضوحاً وتفاعلا ولكن أكثر تعقيدا في مظهر التشابك بينهما المفضي بحد ذاته إلى سجال فلسفي فاشل ليس جملة "اللّغة أداة الفكر" إلا واحدةً من تصديقاته المعتلة التي اشتهر في طولها مقولة "أنا أفكّر فأنا موجود".

لكي تتبخر بعد ذلك في عرض مقولة "أنا أتكلم فأنا موجود"[2]، والتي تعتبر مشروعا جاهزًا للموت في عمق مدلول قوله تعالى:«اليوم نختم على أفواههم وتكلّمُنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون».(الآية 64 سورة يس).

قضايا شائكة تعرض الفكر الإسلامي في التراث العربي لأكثرها فيما سمي بعلم الكلام الذي يبحث أساسا في حقيقة الله والإنسان بحثا قاد إلى نتائج في فحص الظاهرة اللّغوية[3] مختلفة عن نتائج تلك البُحوث العادية التي وجدت عند اللّغويين أو عند غيرهم من المشتغلين بالبحث الشرعي الذي ينظر إلى اللّغة كوسيلة ذات موضوع محدّد بخلاف المشتغلين بعلم الكلام الذين كانت رؤيتهم إلى اللّغة أعمق حين "اتخذوا من اللّغة في ذاتها أساسا للجدل والاحتجاج"[4]،وفيما يلي من أبواب البحث سنحاول أن نعرض لأهم هذه القضايا اللّغوية التي تمّ مناقشتها ضمن الإطار النظري لعلم الكلام عند واحدة من أكبر مدارسه الأشاعرة ،وأوّل قضية نستلها من هذا العرض هي العنصر اللّغوي في حقيقة الإنسان.

[2] إشارة إلى مفهوم الكلام في الدرس اللساني الحديث بوصفه المستوى الذي تتحقق فيه اللغة بالفعل راجع بهذا الشأن Ferdinand de Saussure Cours de linguistique générale ; linguistique de la langue et linguistique de la parole p 25 : Edition talantikit bejaia algerie 2002 .

[3] انظر عبد السلام المسّدي، التفكير اللّساني في الحضارة العربية. ص25.

[4] محمد رياض العشيري ،التّصور اللّغوي عند الاسماعيلية. ص127، منشأة المعارف الإسكندرية، ج.م.ع، 1985.

1-2 اللّغة وارتقاء الإنسان.

جاء على لسان الأوائل ما الإنسان لولا اللّسان إلاّ بهيمةُ مهملة أو صورة ممثلة[5] .إن الإنسان لجهة الوجود يعلمُ وجوده اضطرارًا، ومعه يدرك الإنسان يقينا أنه عنصر متشارك مع كثير من الموجودات الأخرى في هذا الكون ولقد كان تفكير الإنسان في نفسه محاولة فلسفية لوضع جواب مُرْض في مقولة الماهية الإنسانية وحقيقة الإنسان التي تهدف إلى إيجاد حدّ إنْ لم يكن جامعا فلا مناص من ضبط ما يكون به مانعًا من مشاركة الآخرين له، ويكون العنصر الحاسم في الدّلالة على الحقيقة الإنسانية.

ولقد أدرك البحث الفلسفي من البداية أن بحث هذه القضية جدلي بخلاف علمه بوجوده فهو يقيني، ولذلك لم تصمْد تلك المقولات التي انطلقت من الصفات الخارجية للإنسان بوصفه جسما متميّزا، بعْدَ التحقق من وجود كثير من التشابه معَ بعض الموجودات التي شاركته في أصل الحيوانية، فكان من الضروري توسيع مجال النّظر الفلسفي في الظاهرة الإنسانية لالتقاط الصفة الأكثر تمييزا له والتي بها ينفصل عن مشاركة الآخرين له من المجتمع الحيواني، فكانت صفة النطق من أوائل الصفات التي انتبه لها البحث الفلسفي في حدّ الإنسان ذلك أنّ "الإنسان من وجهة نظر بيولوجية هو أرقى مرحلة في تطورّ الحيوانات على الأرض وهو يختلف عن الحيوانات بتطور عقله وكلامه المنطوق... والعلوم الحديثة أثبتت أنّ الفرق بينهما لا يعدو أن يكون فرقا في الدّرجة فالإنسان كما عرفه أرسطو حيوان

---

(5) ينسب هذا الكلام لعلي بن أبي طالب .انظر الفخر الرازي في مفاتح الغيب .ج26 ص 187 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط 1 / 1981 بيروت لبنان .

ونقل الحارث المحاسبي في كتاب العقل وفهم القرآن ،عن خالد بن صفوان قوله :لولا التبيان لكان المرء بهيمة مهملة أو صورة ممثلة . انتهى كلامه ،وذكر المحقق في الهامش أن خالد بن صفوان هذا هو أحد خطباء العرب وبلغائهم المعروفين ،له أخبار مع هشام بن عيد الملك وأبي العباس السفاح .راجع المصدر المذكور ص 208 تح حسين القوتلي دار الفكر للطباعة والنشر ط 1 / 1971 لبنان .

ناطق، والنطق هو ما يميزه عن باقي الحيوانات"[6]، ومع الانتباه لعنصر النطق المميّز للإنسان عن باقي الحيوانات الأخرى استقر تعريف الإنسان على أنّه ذلك الحيوان الناطق وهي العبارة الأكثر تردّدا عند الفلاسفة في حديثهم عن حقيقة الإنسان وقد اتسع مجال استخدامها لنفس الموضوع ،فكان الباحثون في المجالات الأخرى كاللّغة والأدب[7] يبنون على أصول هذه المقولة في تعريف الحقيقة الإنسانية وهذا يرْجع أساساً إلى أنّ الدّرس الفلسفي هو الذي يحدّد الكليات دائما، وبصرف النّظر عن الجدل الفلسفي في مسألة النطق هل هي عرضية أو لا فإن استخدام كلمة الناطق في الحدّ المميّز للإنسان هو انفتاح على عنصر اللّغة في الظاهر وأهميتها في ضبط الماهية الإنسانية.

إن أول معاني النطق تبادرا إلى الذّهن وأكثرها تداولا هو المنصرف إلى الأثر المتولد في الأسماع عن فعل اللّسان، فلا يقال إنّ ههنا نُطقاً إلاّ إذا انقدف من اللسان ما به يحدث الصوت المنطوق، قال الشهرستاني "وأمّا الفلاسفة فالنطق عندهم يطلقُ على نطق اللّسان، وهو حروف منظمة بأصوات" مقطعة في مخارج مخصوصة"[8] إن الأصوات المنبعثة من اللّسان ذات التقطيع المنتظم بصفات ومخارج محدّدة في التعريف الفلسفي تؤشر بوضوح على تصويت عالي النظام ،له مقصديه تامّة بعيدة عن كل معاني المصادفة والعبث فمجموعها (الأصوات) يشكل حروفا منظومة نظْما يعبّر عن المعنى النفسي بحكم الاصطلاح والمواضعة"[9]، وباستكمال العنصرين الأخيرين في تعريف النطق عند الفلاسفة يتّضح أن المعنى المُراد من صفة النطق في حدّ الإنسان هو اللّغة بما للإنسان فيها من التفوق على غيره من الحيوانات في نظامها وقوانينها التي تمكنّه من نقل المعنى الداخلي إلى

---

[6] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص63، دار الجنوب للنشر تونس، د، ت، ط، وانظر الشريف الجرجاني التعريفات ص35 تح محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ج م ع د ت ط.

[7] انظر عبد السلام المسّدي، التفكير اللّساني في الحضارة العربية. ص46.

[8] الشهرستاني ،نهاية الإقدام في علم الكلام. ص 319/318، تح الفرد جيوم، د ت ط.

[9] المرجع نفسه ،ص 319.

الخارج ذلك أن "الذي يحصُلُ له إدراك وشعور ويحصُل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له هو الإنسان بالنطق والخطاب"[10] ،ويتوسع الرّازي في صفة النطق المميّزة للإنسان عن الحيوان الأعجم حتى يراها مصداقا للتكريم الإلهي فيقول "اعلم أن النطق فضيلة عظيمة وتدل عليه وجوه (منها) قوله تعالى: «خلق الإنسان علمه البيان» (الآية 02 سورة الرحمن) .ولم يقلْ وعلّمه البيان لأنه لو عطفه عليه لكان مغايرًا له، أما إذا ترك الحرف العاطف صار قوله علمه البيان كالتفسير لقوله:«خلق الإنسان» كأنه إنّما يكون خالقا للإنسان إذا علمه البيان وذلك راجع إلى القول المشهور من أن ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق.[11]

وهذا التحليل اللغوي من الرازي في مضمون الآية انطلاقا من الوظيفة الدلاّلية لعطف البيان يفيد أن حدث الخلق غير مُراد لذاته بل كان المقصود منه "الإنطاق"، فلا يتصور حدث الخلق إلاّ به، بل هما شيء واحد في الماهية ولولا صفة الإنطاق لم يكن حدث الخلق شيئا ذا بال ،"ففي مناظرة آدم مع الملائكة ما ظهرت الفضيلة إلاّ بالنطق حيث قال:«يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السّموات والأرض» (الآية 32 سورة البقرة) .[12]

على أن لجمهور الأشاعرة تصرفا في مقولة النطق المميّز للإنسان عن غيره يوافقون به الفلاسفة من وجه ويختلفون معهم من وجه آخر في مدلولها، إذ يرى الأشاعرة أن ما يميّز الإنسان عن الحيوان هو كونه متكلماً، والكلام صفة ذاتية يتناولها النطق بالحقيقة ويتناول غيرها بالمجاز، فكلام الإنسان المميّز له عن الحيوان هو حديثه الذاتي الذي يجعله بنيه وبين نفسه، وذلك هو النطق الحقيقي دون غيره سواء سمي تفكيرا أو تدبيرا أو حديث نفس،

[10] الفخر الرازي ،مفاتح الغيب والتفسير الكبير. ج26 ص187، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/1981، لبنان، بيروت.

[11] المرجع نفسه، ج22، ص46.

[12] الفخر الرازي مفاتح الغيب، ج22، ص46، وانظر ج29، ص86 في معنى البيان في المرجع نفسه.

والأشاعرة على ما يفهم من هذا التصرف يفضلون النطق الحقيقي لكونه متصلا مستمرا دالا على الوجود لأن النطق اللساني يكون معدومًا كما الحال في الخرس أما "التدبير النفساني فلا يُعْدمه كل ذي عقل ونفس من الإنسان سواءٌ عدم النطق اللّساني أو لم يعدم"[13] وحتى معَ تمام الآلة الناطقة من اللّسان فإن الجملة الصوتية عند الأشاعرة منتهية في النطق اللّساني حيث أن لها بداية ونهاية معلومة لكن هيهات أن تنتهي الجملة النفسانية الموصوفة بالاتصال والديمومة "ومن العجب أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يجد نفسه قطٌّ خاليا عن حديث النفس حتى في النوم.. ولربّما يطاوعُه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدّث وينطقُ"[14] وبذلك يصبح النطق عند الأشاعرة مفهومًا يصدق على النطق اللّساني برسمه اللّفظي عند الفلاسفة على أنّ تلك الألفاظ اللّسانية المستعملة ليست في الحقيقة إلا علومًا (علامات) على النطق الحقيقي الذي هو الكلام النفسي "قال الإمام أبو الحسن الأشعري في الكلام :"هو المعنى القائم بالنفس حقيقة أمّا تسمية العبارات كلامًا فقد اختلف جواب الأشعري فيها، فرأيه الظاهر أنها سميت كلاما فهو على المجاز بمثابة تسميتها علومًا من حيث أنها تدل عليها وتشعر بها".[15] أمّا ما يصدق عليه النطق في الحقيقة عند الأشاعرة فهو الكلام النفساني قولا واحدًا ومهما يكنْ من خلاف بين جمهور الأشاعرة والفلاسفة في حقيقة النطق فالجامع في كليهما هو اختصاص الإنسان بالكلام سواءُ كان ذلك الكلام مشروعًا داخليا تُرجمَ في رموز علامية ذات طبيعة صوتية تدل على المعنى القائم بالنفس، أو كان متوجها إلى تلك الرموز الصوتية ابتداءا، وأصل الموضوع في التفكير الأشعري أنهم جعلوا الإنسان كائنًا مفكرًا، وهو ما يميّزه عن الحيوان بينما انتبه المتأخرون منهم إلى دور اللّغة في تجلية الفكرة ونقلها إلى الآخر وفي ذلك ضرورة نفسية واجتماعية لا تنكر لأن الكلام النفسي لابّد أن يتحوّل من حالة الوّجود بالقوة

[13] الشهرستاني ،نهاية الإقدام في علم الكلام. ص 325.

[14] المرجع نفسه، ص322.

[15] حسن خلف الجبوري ،الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية. مجلة جامعة أم القرى ، ع06، ص57، 1412هـ

إلى حالة الوجود بالفعل وإذا بقي مفتقرًا إلى ما يَدُلُّ عليه كان في حكم المعدوم، وتجاوزًا لتلك التعقيدات الجدلية التي تميز بين نطق عقلي ونفسي وخيالي[16] نفهم من الموقف الأشعري أن له مصادرة في بحث اللّغة ينطلق فيها من أسبقية الفكر على اللغة ، واللّغة هي التجسيد المادي للفكر، وفي تقدرينا أن هذه المصادرة لها علاقة بالبحث الأنطولوجي لدى الأشاعرة أصل التفكير عندهم أكثر من علاقتها بالبحث اللّغوي، ولهذا نجد المتأخرين منهم كالرازي له نظرة إلى حقيقة النطق تختلف في الظاهر على الأقل عن نظرة سابقيه لأنه أكثر إدراكًا لمسألة الارتباط الوظيفي بينهما ما يجعلهما شيئا واحدا من وجهة نظر وظيفيه، وليس إصراره على فكرة الكلام النفسي إلاّ لكونها مقدمة لبحث حقيقة الكلام حين يكون الخالق هو الموصوف بها على الحقيقة ،حتى لا يقال هناك ما يقال هنا في كلام الإنسان وما يلحق به من جارحه وصوت وقرع ممّا هو من شروط الظرف الإنساني حصرًا، ولقد أثرت هذه الفكرة التي تمسّك بها الأشاعرة على مسار البحث اللّغوي عندهم فبدا ذلك واضحًا في تعريفهم للكلام عندما جعلوه مرادفًا للغة والنطق والقول خاصة عند المتقدمين منهم.

1-3 اللغة ومقولة الكلام النفسي :

شكلت مقولة الكلام النّفسي عند الأشاعرة منطلقًا لتعريف اللّغة الإنسانية ميّزوا فيه بين اللّغة على الحقيقة واللّغة على المجاز، فرأوا بأن مدلول اللّغة يتوجه أولاّ إلى الكلام النّفسي لأنه الأصل بوصفه المعنى المشعور به على الحقيقة، فلا شبهة أن يسمّى نُطقا أو لغة أو كلاما لأنّ غاية الموضوع أن يميّز الأشاعرة بين مستويَيْن من الكلام/ اللّغة هما مستوى الأفكار وهو الإدراك الذاتي لجملة المعاني القائمة بالنفس الذي لا يخلوُ عنه ذهن و لا يخلو منه وجدان على الإطلاق وهو الكلام الحقيقي وأصل كلّ نوع من أنواع الكلام الرّمزية، ومستوى (العبارة) التّعبير وهي مرحلة لاحقة تؤدى فيها المعاني المدركة في عبارات لفظية خاضعة للمواضعة والاصطلاح، قال الرازي "الكلام هو القول القائم بالنفس وإن رُمنا تفصيلا

[16] انظر الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. ص15.

(قلنا) هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات"،[17] فالمعنى النفسي عندهم يُسمَّى كلامًا قولاً أو نطقًا لا فرق، هي جملة من المترادفات يطلقها الأشاعرة في معرض الحديث عن صفة الكلام فكلّما عرفوا الكلام فقد أرادوا اللّغة شريطة التفريق بين المعنيين الذّين يُطلق عَلَيْهما الكلام بما أنه "لفظُ مشترك بين القول النفسي وبين الأصوات المنظومة الدّالة عليه"[18] وقاعدة الاشتراك عندهم تقضي بإطلاق مدلول الكلام "الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد"[19] من باب الدلالة الحقيقية، وإطلاقه على "ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها"[20] من باب المجاز، وقد خالف الأشاعرة في هنا الباب خصومهم الفلاسفة والمعتزلة الذين يرون أنه لا حقيقة للكلام إلاّ تلك الألفاظ المسموعة الدّالة بمواضعة ولا عبرة بحديث النفس ما لم يعبّر عنه صاحبه بهذه الألفاظ.[21]

يْصدرُ الأشاعرة في تعريفهم للّغة من المعنى الأولى وهو عبارة عن صدى للموجودات داخل النفس الإنسانية وهي المرتبة الثانية من مراتب وجود الأشياء[22] التي ينعقد فيها الحوار الدّاخلي للذات مع مختلف المعاني المدركة، بينما موقف الفلاسفة لا يجزم بوجود كلام/ لغة حتّى تحدث المشاركة من الذات الأخرى التي تطّلع على المعنى القائم بالذات الأولى عن طريق الرسالة الصوتية، فنلاحظ أن البعد التواصلي للّغة هو حافز التعريف عند الفلاسفة بينما حافز التعريف عند الأشاعرة هو البعد النفسي الذهني وكلاهما ضروري في موضوع

[17] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ص104، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، 1950، ج م ح.

[18] الفخر الرازي الكاشف، عن أصول الدّلائل وفصول العلل. ص21.

[19] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة. ص105.

[20] الفخر الرازي ،الكاشف. ص21.

[21] انظر عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام. ص 125 وما بعدها، ط1993/02، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان

[22] راجع بهذا الشأن :عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود.

اللّغة يتفاعلان باستمرار ولا خلاف بين الفريقين على هذا المعنى وإنما انحصر الخلاف بينهم حول المدلول الحقيقي للكلام، ويَبْدُو أن الأشاعرة قد انتبهوا إلى التقصير الذي كان عندهم في تعريف الكلام حين أهملوا المظهر الرمزي له بسبب التمسك الجافي بمقولة الكلام النفسي التي لها معاني عقلية انطولوجية أكثر من دلالتها في موضع الكلام/ اللّغة ذاته، فبعد أن جعلوا لفظ الكلام مشتركًا بين الحقيقة والمجاز، أدرك متأخروهم أن المعنى النّفسي والرسالة الصوتية الدّالة عليه مشروع واحد بالوجود والغاية فقالوا "الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميّزة المتواضع عليها"،[23] لم يردْ في هذا التعريف ذكر الكلام النفسي ولا ما يُحيل عليه بل اعتبر الرازي أن الكلام على الحقيقة هو حروف بمعنى أصوات لغوية لها مخارج معتادة وآلة مألوفة هي جهاز النطق الذي يختصر اللّسان كل معانيه، وهذا ما يجعل تلك الأصوات متميزة عن باقي الأصوات الأخرى بالحرفية والانتظام ويندفع تعريف الرازي قُدمًا باتجاه تأكيد البعد التواصلي للغة باستخدام كلمة "مسموعة" التي تستدعي وجُود سامع بالضرورة يقف على معاني تلك الأصوات المنتظمة بحكم المواضعة والاتفاق الجماعي الذي يجعلُ التواصل ممكنا وسلسا بين طرفي الرسالة اللغوية في طابعها الصّوتي، ولم يستخدم الأشاعرة في تعريف اللّغة إلاّ مصطلح الكلام والنطق والقول مع أنهم عرفوا اللّغة في الواقع أما مصطلح اللّغة فلم يوجد إلاّ عند المتأخرين منهم كالرازي والسّعد التفتازاني وابن خلدون .هؤلاء المتأخرون نسبيا قد استقر عندهم مفهوم اللّغة بمدلوله الذي كان ابن جنّي قد أشاعه في كتابه "الخصائص"[24] ،ففي كتاب التعريفات يختار الشريف الجرجاني للّغة تعريفا

[23] الفخر الرازي، المحصول. ج1/ص177 ،وقال الجويني في البرهان وهو يعرف اللغة والكلام : اللغة من لغي يلغي إذا لهج بالكلام وقيل لغي يلغا والكلام هو المفيد والمفيد جملة معقودة من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل . راجع البرهان في أصول الفقه ج 1 ص 178/177 . يقترب الأشاعرة من موضوع اللغة على طريقة أهل اللغة في مباحث أصول الفقه أكثر من غيرها كما يتبين من تعريف الجويني .

[24] قال ابن جني في حدّ اللّغة: "أما حدّها فإنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم هذا حدّها"، راجع الخصائص، ج1، ص33 تح محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، د ت ط.

ينقله عن ابن جنّي حرفيا فقال:"اللّغة هي ما يعبّر به كل قوم عن أغراضهم"[25] وفي هذا التعريف نلمس الأثر الاعتزالي في الأشاعرة من خلال العودة إلى البُعْد الاجتماعي للّغة، وحضور مصطلح اللّغة في مكان الكلام النفسي وتترسخ معالم هذا التعريف أكثر عند ابن خلدون في حديثه عن اللّغة حين تناولها بالتعريف في معرض حديثه عن علوم اللّسان في مقدمة التاريخ قائلا "اعلم أن اللّغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام فلابد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللّسان"[26] وهنا يؤكد الأشاعرة مرة أخرى على البعد الاجتماعي للّغة فيجعله ابن خلدون الميزة الأكثر جلاء وذلك بقوله: "في المتعارف" وكذلك في عبارة "القصد بإفادة الكلام" وترى أن هذا التعريف يقوم على العناصر التالية:

أن اللّغة مادة صوتية تصدرُ عن اللّسان اختصارًا لأنه العُضو الأكثر تفاعُلاً في جهاز النطق بالأصوات اللّغوية على أن هذه الأصوات لا تصدر إلاّ في وجود متكلم يرغبُ في إيصال معنى إلى غيره، والذي يتميز به هذا التعريف هو اعتبار اللّغة ملكة من الملكات أي ليست حالا عارضة ولكنها صفة راسخة من خواص الذات المتكلمة في بعدها الفردي والجماعي، فما لم تُصبحْ اللّغة عادة مستولية على المتكلم كباقي العادات الراسخة في الإنسان بالطبع أو الاكتساب فلا يمكن اعتبارها لغة، وممّا تقدم يمكن صياغة تعريف للغة عند الأشاعرة على الشكل التالي: اللّغة هي الملكة اللّسانية المستولية على الفرد يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم في سلسلة من الأصوات المقطعة والحروف الدّالة المحدودة والإشارات المصطلح عليها بالاتفاق والمواضعة.

[25] الشريف الجرجاني، التعريفات . ص161.

[26] ابن خلدون ،المقدمة. ص753 تح سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، بيروت، لبنان.

1-4 الكلام إدراكا وتواصلا.

فيما تقدّم من تعريف الباقلاني للكلام على أنّه المنطق الدّاخلي الذي يترجم في شكل صوتي أو نظام إشاري خاضع للاتفاق والمواضعة* محاولة تفضيلية في مفهوم الكلام الغرض منها التوسعة على المفهوم بلحاظ شرط الإفادة بمضمون ذلك المنطق الداخلي عند نشوء الرّغبة في التواصل مع الغير. فعند الباقلاني وغيره من الأشاعرة أنّ الكلام الدّاخلي عبارة عن تلك المعاني التي هي متصورات ذهنية بالأساس لا يعيها إلا صاحبها وعيا اضطراريا في الأغلب ولا يمكن للغير أن يقف عليها إلا أن يقوم الدليل عليها بتوسط من اللّفظ الذي هو حروف مقطعة منظومة لها إفادة بتلك المعاني المستورة بحكم الاتفاق والمواضعة، فالأوّل كلام بالحقيقة والثاني كلام بالمجاز اللّفظ أحد مصاديقه.

إن الكلام عند الأشاعرة بوصفه ممارسة جماعية لا يقتصر فقط على اللّفظ بل يدخل تحت هذا الحدّ كل ما من شأنه أن يدل على المعنى القائم بالنفس كالإشارات وجميع الرّموز الطبيعية لا فرق لأن الذي يعطيها شرعية الإفادة بتلك المعاني المضمرة في الذات الناطقة هو الاتفاق الجماعي ،إذ "يدلّ على الكلام القائم النص الخطوط المصطلح عليها بين أهل كل خطّ فتقوم في الدّلالة مقام النطق باللسان"[27] وليس الخط إلّا مرتبة أخرى من مراتب وجود المعنى كان فيها أول الأمر شيئا خفيّا في نفس المتكلّم "ثمّ تعتور عليه الدّلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات"[28] التي يعتبر اللّفظ من أهمها على الإطلاق إلاّ أن هذه الأمارات لا تنحصر بهما وإنّما تتعدى كما سلف إلى كل ما يتخذه الناس بالمواضعة للدّلالة على تلك المعاني من جميع أصناف الإشارات والرّموز كما بيّن ذلك بقوله تعالى في قصة زكرياء عليه السلام "قال آيتك ألّا تكلّم الناس ثلاثة أيّام إلّا رمزا" (الآية 41 سورة آل عمران)

* ينظر هذا البحث في العنصر السابق ص 71.

[27] الباقلاني ،الإنصاف . ص 102.

[28] الجويني ،الإرشاد. ص 107.

قال الباقلاني: "اعلموا أنّ الكلام معنى قائم بالنفس يعبّر عنه بهذه الأصوات المقطّعة والحروف المنظومة وربّما دل عليه بالإشارة والرّموز والعقد والخطّ"[29] . إن ما قرّره الباقلاني أخيرا في مفهوم الكلام فهو مساو تماما لمفهوم البيان "كما تقرّر عند المعتزلة على لسان الجاحظ في البيان والتبيين من أنّ "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتّى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان ذلك الدّليل لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام فأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذالك هو البيان في ذلك الموضع"[30]. وقد ردّ الجاحظ أنواع الأدلة إلى خمسة أشياء هي اللّفظ ثمّ الإشارة ثم العقد ثمّ الخطّ ثم الحال التي تسمّى نصبة"[31].

في هذا المستوى من التواطؤ الفكري بين الأشاعرة والمعتزلة الذي يقوم على وحدة المفهوم واختلاف المصطلح يؤكد الأشاعرة مرة أخرى وهم يستحضرون مقولة الحديث النفسي" على انقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز يطلق الأوّل على المعنى الذاتي سواء كان ذلك المعنى النفسي (الداخلي) إحساسا طبيعيا أو شعورا من الذّات بحالة ما أو إدراكا لنسبة وجودية مفضية إلى حكم أو اعتقاد ناشئ عن احتدام صدى الموجودات داخل الكيان النّفسي وانصهارها في شكل إدراكي هو أولى صور الوعي لدى الإنسان والمنطلق الحقيقي لتعقل الوجود حينما ينساب هذا الوجود بمعطياته المتفاعلة داخل الكيان النفسي للفرد محدثا حالة معنوية تتأهّب للخروج من غيهب النفس النّاطقة كلّما دعت الحاجة إلى ذلك، إن هذه الحالة من الوعي والإدراك الذاتي للأشياء في النّفس الناطقة هي ما يسميه الأشاعرة كلاما على الحقيقة فيما يبقى المعنى المجازي للكلام عندهم متعلقا بأداة التواصل الّتي يتفق عليها المتخاطبون، ومتوقفا عليها باعتبارها المشهد الذي يتجلّى فيه الكلام في صورة رمزية تمثّل

---

[29] الباقلاني ،الإنصاف .ج1 ص 216.

[30] الجاحظ ،البيان والتبيين. ج1 ص 75. تح عبد السلام هارون ط07 1998 مكتبة الخانجي القاهرة ج م ع.

[31] المصدر نفسه.

الحالة العارضة للكلام سواء سميناها رموزا أو علامات أو دوالّا أو غير ذلك فبالنسبة إليهم فإن كل ما يقوم مقام الدّليل على أصل المعنى الموجود في النفس فهو شيء من عوارض الكلام أو مستوى من المستويات التي يتجلّى فيها الكلام في صورته المادّية مسموعة كانت أو مرئية مع توافر شرط المواضعة والاتفاق بين أهل النّطق الواحد. فكأنّي بالأشاعرة يحدّدون للكلام حالتين من الوجود وجود بالقوة ويطلقون عليه مفهوم الكلام الحقيقي وهو حديث النّفس" ووجود بالفعل ويطلقون عليه مفهوم الكلام "المجازي" وهو المستوى الذي تقترن فيه المعاني النفسية بالمبادئ العرفية من لفظ مصوت به منطوق بطريقة منتظمة أو رموز وعلامات طبيعية مسموعة –كذلك– أو مرئية وعليه سنحاول أن نضع اصطلاحين جديدين على هذا المعنى الفنّي الذي تقدم للأشاعرة في حقيقة الكلام القائم على ثنائية الحقيقة والمجاز، وبتذكر المعيار الذي استند إليه الأشاعرة في هذه القسمة وهو البعد العملي لموضوع الكلام فمن السّهل إعادة صياغة المستويين المذكورين عند الأشاعرة بالترتيب على الشكل الاصطلاحي التالي: "الكلام بوصفه إدراكا" والكلام بوصفه تواصلا" حيث تميّز الأول بالصيغة الذاتية (الفردية) بينما مرجع الثاني إلى الحالة التشاركية الجماعية في تحديد ما هية الكلام بمعنى أن يتشارك الفرد مع غيره في الإفادة بتلك المعاني النفسية إنتاجا وتلقيا إرسالا واستقبالا.

ولا محاجة في هذا الفصل من تحديد ماهية الكلام عند الأشاعرة وغيرهم في هذا المستوى فقد اتفق الأشاعرة مع غيرهم من المعتزلة والفلاسفة وكل المدارس الفكرية في تحديد ماهية الكلام بالمعطيات السابقة وانفردوا بمقولة "الكلام النفسي" الذي أسميناه فيما تقدم "إدراكا" بالمصطلح الفلسفي، فيما تميز به الطرح الأشعري في مفهوم الكلام ولم يجارهم عليه أحد من الخصوم ولا سلّم لهم به أحد من المعتزلة والفلاسفة إذ لم يقرّوهم على حقيقة كلام لا صوت فيه مسموعا ولا محاورة بين ذوات بقصد الإبلاغ والتعريف، ولقد بيّنا فيما تقدم من

مسائل هذا البحث[32] كيف أدرك متأخروا الأشاعرة صعوبة الفصل بين مستوى الإدراك ومستوى التواصل فعمدوا إلى الجمع بينهما من أجل صياغة تعريف للكلام باتوا به أقرب من قول المعتزلة وغيرهم من الفلاسفة إلا أن إصرارهم على الاحتفاظ بمقولة الكلام النفسي في كل مرة ليس وليد الصدفة ولا يعبر عن حالة فراغ منهجي عند هؤلاء ولكن كما بيّنا سابقا وبطريقة ابستمولوجية تبحث في خلفيات المعرفة المسؤولة عن هذا النوع من الالتزام الفكري ولو بصورة مقتضبة [33]،فإن هذا الإصرار مرده إلى المعنى الأنطولوجي المؤطر للمعرفة الأشعرية ،ذلك أن نوعا من التراهن في مقولة "الكلام النفسي" باعتباره صفة لها تعلّق بأكثر من موصوف يتجلى في ثنائية "الخالق والمخلوق"، هي الدّافع إلى وضع تلك المقولة التي عدّت كمقدمة ضرورية أو مسلمة في بحث صفة الكلام على الوجه الذي يليق وصف الخالق بها وجوبا ،فمقولة الكلام النفسي سهّلت للأشاعرة إثبات صفة الكلام للخالق مع التنزيه الواجب له عن مخرجات هذا التصور من المقاطع الصوتية المنبعثة من آلتها في الزمان والمكان التي هي من مصاديق الظرف الإنساني حصرا، وبذلك يتضح أن مقولة الكلام النفسي" عند الأشاعرة كانت مقدمة جدلية بالأساس حدث الإيمان بها مسبقا في محل التفكير في صفة كلام الله تعالى، فكانت ممّا يُطلب لا لذاته في هذا الموضع ولكن لغيره كما ترى ولكي يبدو الجدل شاملا منسجما ومرتّبا ترتيبا ضروريا.

إنّ الخوف من الوقوع فيما وقع فيه المشبهة والمجسمة هو محرّك البحث في هذا الموضوع عند الأشاعرة وهو معنى عقائدي صرف تسلّط على قضية هي في جوهرها لغوية فكثر فيها الاحتجاج والتدليل ومع انتفاء الحاجة لذلك واستمر إلى حدّ من الإجهاد الفكري دفع ببعض

---

[32] ينظر: هذا البحث ،الفصل الثاني منه عنوان اللغة ومقولة الكلام النفسي ص 71.

[33] المرجع نفسه ص 72,71.

الأشاعرة في نهاية المطاف إلى التسليم بأصل الموضوع اللغوي وأنّ الحجة فيه إنما هي لأهل اللّغة على ما نصّ عليه الرازي في أكثر من موضع[34].

ولعمري إنّ الأشاعرة بقدر ما أشفقوا على أنفسهم من الوقوع في اعتلالات منهجية مؤذنة بفساد البرهان على المعنى العقدي بقدر ما أسرفوا عليها من الغفلة عمّا يكون به إدراك المعاني النفسية في مستوى "الكلام النفسي" وما الذي تحاور به الذّات نفسها، فإنّ العقل – رهان الأشعرية– نفسه لا يمكنه تصور معنى لحديث النفس من غير حضور الاسم والمسمى، وهنا عدنا إلى جدلية اللّغة والفكر واستحالة الفصل الذي إذا وُجد يلزم عنه إثبات نوع من الإدراك البريء بالنسبة إلى متصوّر اللغة ولو جوّزنا ذلك جدلا لما صح أن يسمّى ذلك الوعي كلاما وإنّما هو علم خالص، ومع ثبوت صفة العلم مكان صفة الكلام والتزام الأشاعرة مبدأ التنزيه في وصف الباري تعالى فقد صاروا حتما إلى قول المعتزلة في نفي الصفات لحساب صفة حقيقية هي العلم وأعتقد جازما أن الأشاعرة لو صدرو في تحديد ماهية الكلام عن نظرة لغوية في الموضوع لما وسعهم أن يخالفو غيرهم بهذا النوع من المخالفة.

إنّ مركزية المعنى الأنطولوجي في البحث الأشعري كانت المفسّر الأساسي لنشوء ظاهرة الانحراف بمدلول اللّفظ وتفريغه من محتواه الأصلي في منشأ الخطاب به وتحميلة معاني جدلية مخصصة تارة ومعمّمة أخرى كما وجدنا في هذا الموضع تحديدا حيث أفرغوا لفظ الكلام من مدلوله الطبيعي وجعلوه مشتركا بين معاني لغوية وأخرى فلسفية كالإدراك والشعور والقول والوعي والعلم، ولا يخفى ما في ذلك من التكلف الفارغ الذي منبعه تسلّط القوانين الجدلية في بحث الإلهيات على قضية تمثل مشتركا معرفيا بين الفلسفة واللّغة.

[34] ينظر الفخر الرازي ،المحصول. ج1 ص 179 وكذا المطالب العالية، ج3، ص 199 وما بعدها.

1-5 الأبعاد النفعية للصوت اللّغوي (الدليل الصوتي).

المستوى الذي يتجلّى فيه الكلام عند الأشاعرة في مشهد تواصلي يحدث فيه تشارك الذّوات الناطقة في أفق الإفادة بمضمون الطاقة الدّلالية الكامنة في داخل المتكلم ما هو إلاّ مستوى مجازي ،لأن الأصل عندهم إنّما للإدراك لا للتواصل كما تبيّن سابقا، وعليه سيكون مبرّرا عند الأشاعرة أن تؤدى تلك الطاقة الدلالية بأيّ شيء يحيل المخاطب على حقيقة تلك الدّلالة في الظّاهر شريطة أن يندرج في مسمّى "الدليل" ويكون ثمرة للاتفاق الاجتماعي.

ليست العبارة اللغوية في مبناها الصوتي قدرا محتوما على المتكلم ابتداء لأن "كل متكلّم من الخلق يحتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة عنه أو ما يقوم مقامها من عقد وخطّ وإشارة ورمز"[35]. وبلحاظ واقع التخاطب الذي يستخدم فيه المتكلم قدرا كبيرا من أنواع الأدلة التي تساهم في رفع الحجب عن المعنى القائم بالنفس من الإشارة باليد وبغير اليد والرّموز والخطوط التي نسميها الكتابة اللّغوية نجد واقع التواصل بهذا التكييف مصدّقا للأشاعرة في نفي احتكار المجازية في الكلام للدليل اللّغوي في شكله الصّوتي ،وجملة ما هناك أنّ مستخدم اللّغة قد صار إلى الدّليل الصّوتي رعاية منه للأصلح دون الصّالح، ومفهوم "الأصلحية" يعني أن الدّليل الصّوتي في التواصل أولى من غيره في التعبير عمّا في النفس قال الرّازي:" وكان يمكنهم أن يضعوا غير الكلام معرّفا لما في الضّمير إلاّ أنّهم وجدوا جعل الأصوات المتقطعة طريقة إلى ذلك أولى من غيرها"[36]. فالإشارة بما فيها من العون للّفظ على التعبير والإبانة فهي لا تغني عنه ولا يمكن أن تعوضه في كل المواقف فيما يمكن للفظ الاستغناء الكامل عن الإشارة دون أن يختلّ التواصل بين طرفي الخطاب، ففي الوقت الذي يطرح فيه انعدام الرؤية تحديّا أمام الإشارة بسبب انعدام الضوء بمظهريه الطبيعي والاصطناعي بما أنه الوسط الضروري لنشاط دليل الإشارة، نجد الدّليل الصّوتي في حلّ

---

[35] الباقلاني ،التقريب والإرشاد .الصغير ج 1 ص 336 تح ع الحميد بن علي أبو زيد مؤسسة الرسالة ط1 1933.

[36] الفخر الرازي ،المحصول. ج1 ص 193.

مطلق من هذه الموانع المعطلة لدليل الإشارة، وإذا تجاوزنا شرط الرؤية في عمل الإشارة فإن ما يسمّى بالمعاني المجرّدة أو المعاني المعقولة وكل ما لاحظ له في التجسيم فإنّ دليل الإشارة لا يرقى إلى الإبانة عنه بأيّة حال من الأحوال ذلك أنّ الإشارة لا تعمل خارج دائرة المبصرات وعند أرباب الكلام أنّ المعدوم من المعاني العقلية ليس ممّا يمكن تناوله بالإشارة قال الرّازي "وأمّا المعدومات فتعذر الإشارة إليها ظاهر"[37]، وعطفا على ما سبق فإن دليل الإشارة محدود القدرة في البيان عن معان لها علاقة بالجهات الزمانية أمّا الدليل الصوتي فلا ذريعة للشرائط المذكورة إليه بل هو متحرر منها بشكل يمكن معه الإبانة عن المضمون الدّلالي القائم بالنص في اللّيل كما في النهار، وعن الزمان كما عن المكان وفي المجرّد من المعاني، كما في المحسوس منها لا فرق، والسبب في هذه الكفاءة العالية التي يتمتع بها الدّليل الصّوتي لاشك راجع إلى طبيعته القادرة على التكيّف مع خصائص الوسائط التي يشتغل ضمنها ،هذا من وجه عام سيأتي بيانه ،أمّا من وجه آخر فإن الدّليل الصّوتي لا يشترط أكثر من سلامة آلة السّمع لدى المخاطب ولا شك أن صورة المسموع في الذهن أكثر اتساعا منها في العين ولهذا صار المتكلم إلى الدّليل الصّوتي من باب أولى على ما بيّنه الفخر الرازي كما تقدم، إلا أنه لا يكتمل بها تفسير أولوية الدليل الصّوتي في مجازية الكلام عند الأشاعرة دون لفت الانتباه إلى السبب الموجب للأمر السّابق وهو خفة وسلاسة الدّليل الصّوتي في مقابل دليل الإشارة فعلى اعتبار كونهما عضويين من حيث أنهما حركة إرادية تؤدي ببعض أجزاء الذات إلاّ أن الأعضاء الداخلة في تأدية الدليل الصوتي تكون أصغر في الكتلة وأخف في الحركة، إذ لا مقارنة في الصفة بين حركة اللّسان وحركة الرأس أو الرجل ومن ثمّ فإن الدّليل الصوتي ليس مكلفا في الجهد الفيزيائي للذات المعبّرة إذ ما قورن بما يتكلّفه المتكلم حين التعبير عن المعنى بالإشارة وغيرها، فضلا عمّا يحققه الدّليل الصّوتي من الكمّ المنجز من الطاقة الدّلالية في ظرف مشابه حين المحاولة بأي دليل آخر.

---

[37] المرجع السابق، ص 194.

إنّ أولوية الدليل الصّوتي عند الأشاعرة في مجازية الكلام تأتي من كونه الأكثر نفعية في جملة الأدلة الصّالحة لتأدية المعنى القائم بالنفس ففي الوقت الذي يستعين فيه نظام الإشارة بأدوات مساعدة من خارج الذّات كأي آلة أخرى لا يحتاج نظام المقطع الصّوتي إلى وسائط أخرى من خارج الذات زائدة على ما يحتاج إليه في جهاز النطق تحديدا وهنا مناسبة جيّدة للتحلّل من عقد المقارنة بين نظام الصوت والإشارة إلى المقارنة بين الدّليل الصوتي وأي دليل رمزي ذي طبيعة جسمية يوقف عليه من خلال الحسّ البصري كالرّموز الطبيعية والنّصبات، فمن الواضح أن الرهان على مثل هذه الأنظمة كبدائل موضوعية للدليل الصّوتي لا يحقق ما تمّ تحقيقه من خلال تطوير نظام التواصل الصوتي نظرا لفظاعة الكلفة الاقتصادية وإهدار الوقت الذي يسعى فيه الإنسان دوما إلى تحقيق القدر الأكبر من المكاسب (المنافع) في الظرف الأقيس من الوقت على اعتبار أنه كائن مؤقت، فلو اتفق الناس على أن يضعوا بإزاء كل معنى حجرا أو خشبة بأشكال وألوان مختلفة للمخالفة بين المعاني فبإمكاننا أن نتصور قساوة هذه المغامرة الفاشلة في نهاية المطاف بعد أن يتحوّل الإنسان عمره إلى خشاب أو نحات على الصخر وقد لا تكفيه جبال الدّنيا على ما ضمّت داخلها من صخور كيّ يعبّر عن معشار ما قد عبّر عنه الإنسان بالدليل الصوتي في ساعة من نهار، إن مقوم الدليل الصوتي هو السبب الرئيسي في تقدّمه على سائر أنواع الرّمز الأخرى ذلك أنه يقوم بتسخير مادة أولية هي النّفس الخارج من رئة الكائن البشري والتي تقوم بدور حيوي لاستمرار وجود الإنسان بوصفه كائنا حيّا، فالهواء الخارج من الرئة المشبع برطوبة الجسم ذو وظيفة بيولوجية محضة إلاّ أن إمكانية صرفه إلى دواعي أخرى للانتفاع به على الوجه الأمثل هو مشروع ممكن من خلال تطويع آلات معينة موجودة في مجراه الطبيعي بالخلقة لإنتاج مقاطع صوتية في عملية الاعتراض المتكررة لهذه المادة البخارية لاستعمالها في الإحالة على المعاني النفسية بعد حصول الاتفاق والمواضعة، قال الرازي: "إن إدخال الصوت في الوجود أسهل من غيره لأن الصّوت إنّما يتولد في كيفية مخصوصة

في إخراج النفس وذلك أمر ضروري فصرف ذلك الأمر إلى وجه ينتفع به انتفاعا كليّا أولى من تكلّف طريق آخر قد يشقّ على الإنسان الإتيان به"[38].

إن كلام الرازي إذ يؤشر على سهولة استخدام الصوت كدليل على المعنى إنّما يؤكد على البعد الاقتصادي لنظام التقطيع الصّوتي وتفوقه على سائر الأنظمة الأخرى في مخبر صناعة الأدلة و تطويرها، ذلك أن الدليل الصوتي رفيق مخلص في جدلية الزمان والمكان فليس هناك مكان هو أليق به دون آخر ولا زمان هو أحظى بوجوده دون زمان آخر كما هو الأمر بالنسبة لبقية الرّموز الطبيعية التي قد توجد في مكان دون آخر وفي ساعة دون أخرى، وعلى فرض وجودها في ذاتها فليس من السّهل استخدامها في أماكن خاصة من مجموع الأماكن التي أقيمت لغايات أخرى كغرف البيوت وأفنيتها والطّرق المفضية منها إلى الخارج مع رسوخ الحاجة فيها إلى التواصل دوما. لا يتوقف مسار التحدي في أصلحية الدليل الصوتي عند هذا الحدّ لدى الأشاعرة للاعتبارات المذكورة وإنّما للموضوع تحديّان جوهريان كما بين الرازي أوّلهما الإيجاد وثانيهما الإعدام بعد الإيجاد مباشرة، وذلك أن المتكلم المبين يتعين عليه أن يستظهر الدليل بصورته المادية كلما دعت الحاجة التعبيرية لإحداث التواصل وأن يخفيه وذلك بإعدام الصورة المادية له والتي تشغل حيزا من فراغ في مكان ما كلما انقضت تلك الحاجة للتعبير وهو التحدي الأصعب الذي يواجه المتكلّم بما له من تداعيات اقتصادية واجتماعية، الأمر الذي تمّ تجاوزه في طرفي التحدي وبسرعة أغرب مما تتصوّر على مستوى الدليل الصوتي في حدث الكلام قال الرازي: "إن الصوت كما يدخل في الوجود ينقضي فيكون موجودا حال الحاجة إليه ومعدوما حال الاستغناء عنه"[39] بمعنى أنّ طريقة الإنتاج والإتلاف في الدّليل الصّوتي تكون بنفس القدرة من السهولة واليسر في الأمرين جميعا، ولا يتوقف الرازي بالدليل الصّوتي عند هذا الحدّ من القصد والانتفاع بل

[38] الفخر الرازي ،المحصول ج 1 ، ص193.

[39] المرجع نفسه ص 194.

يرفع من شأن الرّهان عليه إلى أبعد حدّ ممكن من خلال ملامسة الرازي لأعلى نقطة في هرم نفعية الدليل الصوتي في مقابل الأنظمة الأخرى ،ففي أكثر أجناس الدّليل يسجل الرازي ملاحظته الفذة وهو يراقب سهولة إعدام الدّليل الصّوتي بعد الإيجاد فيرى من تمام المنفعة ومصلحة المتكلم أن يفني كل العلامات الدّالة على المعاني المتبادلة في موضوع الخطاب فور الانتهاء من لحظة التواصل وبالطريقة التي تمنع منعا باتا كلّ طرف ليس في اتفاق المخاطبة من الإطلاع على تفاصيل ذلك الحدث لما يترتب على ذلك من مضار مهددة لأصل المنفعة في حدث التواصل قال الرازي "وأمّا سائر الأمور فإنها قد تبقى وقد يقف عليها من لا يراد وقوفه عليها"[40].

إن رفع هذا النوع من الحرج الاجتماعي لا يتأتّى في الحقيقة إلاّ مع استخدام الدّليل الصوتي دون غيره من الأدلة للأمر الذي بيّنه الرّازي لأن الدليل الصوتي يتحول بطريقة سريعة إلى شكل آخر غير مسموع بعد تلاشي الموجة الصّوتية المحكومة بمدى من الاتساع والانتشار الذي يؤول إلى ضيق وانحسار ينتهي إلى ما يعرف بفناء الموجة عند سكون جسيمات الهواء التي اهتزت لها بادئ الأمر.

فالعلامات البصرية على رأي الرازي مؤذنة كلها بفساد سرّية اتفاق التواصل حتى الكتابة نفسها رأينا كيف تؤدي التسريبات وإهمال الوثائق إلى التهديد المباشر لأمن الأفراد والجماعات بسبب اطلاع الآخرين على ما فيها من دلالات حساسة، وبهذا التقدير يعالج الرازي فكرة ذكاء الدّليل الصّوتي في مجازية الكلام بطريقة نوعية، تختلف تماما عمّا اشتهر حديثا عند اللّسانيين* حيث ناقش اللسانيون هذه الفكرة من منظور النظام وأعطوها بعدا تقنيا

---

[40] الفخر الرازي المحصول ج 1 ص 194.

* للاستزادة في موضوع الأبعاد الاقتصادية للعلامة اللّسانية في الطروحات اللسانية الحديثة ينظر André martinet (Economie de la langue) Edition Mehdi ; 5 edition I أما موضوع أهمية العلامة اللّسانية في مقابل النسق العلامي الأكبر فينظر Elements de linguistique générale ص 181 ومابعدها مبحث مبادئ اللسانيات العامة

بينما بيّن الرازي خطورة الدليل الصوتي من خلال مقولة الجنس نفسها وأعطاها البعد الاجتماعي وهي القيمة المضافة على أصل المنفعة الاقتصادية والتي يمكن الاصطلاح عليه "بالأمن التواصلي".

وهكذا يتحقق لنا كل هذا الخير العظيم من جلب للمسار ودفع للمضار في وقت قياسي ومؤنة زهيدة وبالقدر اليسير من الآلات الموجودة في مجرى النفس التي تعمل لإنتاج المقاطع الصّوتية على الاستثمار في عوادم جهاز التّنفس بهذه الطريقة السلسة المحكمة والتي تبرهن قطعا على أنه لا تفاوت في صنع الله تعالى فسبحان من خلق فسوّى قدّر فهدى.

De saussure محاضرات في اللسانيات العامة (cours de linguistique générale) . مبحث (La sémiologie) ص 22 وما بعدها .

1-6 مقومات الدّليل اللّغوي عند الأشاعرة.

شكّلت مقولة الكلام النفسي عند الأشاعرة مرجعا لضبط كثير من المفاهيم المتخرّجة على هذا الأصل في بحث مسألة حقيقة الكلام باعتباره صفة وجودية لها تعلّق بموصوفين مختلفين مطلقا في الحقيقة والماهية داخل ثنائية (الله/الإنسان) (الخالق/ المخلوق)، ولاشك أن مركزية المعنى الأنطولوجي في بحث قضية الكلام بما لها من نصيب في المعرفة الفلسفية واللّغوية على حدّ سواء قد فرض نوعا من الالتزام والتوجيه المسبق عند الأشاعرة لنتائج بحث هذه القضية فانتجوا نوعا من الالتزام غير الضّروري بدا جليّا في عدم تبني مفهوم واحد لحقيقة الكلام، وما كثرة الاصطلاح ودعم الحدود في مراجعات دورية في هذه المسألة إلاّ دليل واضح على اضطراب الرؤية في الظّاهر على الأقل بسبب عدم الرّغبة في تجاوز تكلف القواعد الموضوعة سابقا لأنهم أوفى للبحث اللّاهوتي منهم للبحث اللّغوي كما تقرّر في موضع سابق من هذا البحث*، حيث تقررّ لدى جمهور الأشاعرة أن صرف مفهوم الكلام إلى ما يتعدى حديث النّفس (الحوار الداخلي) لا يمكن أن يسلم من الارتباك في جملة البحث عن حقائق الأشياء من منظور عقلي خالص إلاّ بافتراض شكلين أساسيين للوجود الكلامي الأول عبارة عن إدراك صامت من الذات لموضوعها مجرّدا من كل وسائل الإعلان التي تسمح لذوات أخر بتحقيق مشاركة ما هو المعنى الحقيق للكلام، أمّا الثاني فهو تلبية لحاجة التواصل يسمح بتجلّى الحقيقة الأولى للكلام في شكل مرئي أو مسموع في الأغلب من خلال إيجاد جملة من الأحداث والرّموز يُتّفق على أنها علامات على تلك المعاني في الصّورة الأولى لحقيقة الكلام وهذا المستوى من التجلّى للكلام في هذه الصّورة العلامية لا يصحّ إطلاق مدلول الكلام عليه إلاّ من باب المجاز فقط على اعتبار أن حقائق العلامات المتخذة لا صلة لها بموضوع الكلام خارج شرط المواضعة، فليست العلامات المتفق عليها إلاّ دوالّا موصلة إلى حقائق أخرى مغايرة لها تماما في الجوهر والعرض بشهادة الحسّ أوّلا،

* ينظر هذا البحث، ص71 وما بعدها.

ثمّ أطلقوا عليها جملة من المصطلحات كالعلوم (العلامات) والأمارات والرّموز والأدلة وغيرها من الأسماء التي تحدّد مسمّى واحدا كما يبدو في ظاهر بحثهم.

إن مقوّم الدّليل اللّغوي عند الأشاعرة لا مطمح إلى تحديده في التفكير الأشعري خارج إطار الاستنباط والتحليل إذ لا وجود لحديث مباشر عن هذه القضية لدى الأشاعرة بمعنى أنّه لا وجود لأبواب بمباحث مستقلة يوقف على نصوص من خلالها للإحالة على مقولة أشعرية معروفة سلفا في بحث ماهية الدّليل اللّغوي كما عني بها أعمدة الدّرس اللّساني في مباحثهم*، إلاّ أنّه ومن حظّ الباحث في هذه المسألة التي لا تنكشف إلاّ بالتحليل والاستنباط أنّها سطحية في الفكر الأشعري وكذلك فعل الأشاعرة بكل قضية ليس في عمق عقلي وعليه فإنّ إدراكها غير محوج إلى إجراء قراءات معمقة في المقولات الأشعرية ولكنه مستفاد من ظاهر فكرتهم المصرّة على الفصل بين الكلام على الحقيقة والكلام على المجاز إذ ليس في هذا الإصرار الذي تميّز به نسق الأشاعرة أقل من الدّعوة الصّريحة للفصل بين الدّال والمدلول انطلاقا من بحث الماهية الذي يبرهن قطعا على حصول الاختلاف الكلّي بينهما، وفيه نفهم عن الأشاعرة أن الدّليل اللّغوي يدخل في الحدّ العام للدّليل ولا إفراد له في التعريف يذكر خارج الحدّ العام لحقيقة الدليل في الدرس الكلامي الذي قيل فيه "هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"[41] وبتحقيق هذه المسألة يفهم وبشكل واضح أنّ

* ويعرف عندهم بالعلامة اللّسانية ويعد من المفاهيم المركزية في الدرس اللّساني الحديث، ظهر على يد مؤسس علم اللسانيات الحديث العالم السويسري فرديناند دوسوسير من خلال محاضراته التي جمعها طلبته بعد وفاته في كتابه السابق ، وهي في عرفهم جماع الدال والمدلول أي الصورة السمعية والصورة الذّهنية على اعتبار كونهما وجهين لعملة واحدة لا يتحقق مفهوم العلامة اللسانية إلا بهما معا ،لمزيد الإطلاع ينظر فرديناند دي سوسير محاضرا ت في اللسانيات العامة (cours de linguistique générale)nature de signe linguistiqe p 85 وما بعدها وكذا إيميل بنفانست (problèmes de de linguistique générale)ج1 ص 52 ومابعدها. (Cérès Edition ,Tunisie) .

[41] ينظر أصل هذا التعريف عند ابن الحاجب في منتهى السّول ج1 ص 252. 253 وهو شرح مختصر ابن الحاجب المعروف برفع الحاجب عن مختصر بن الحاجب لمؤلفة تاج الدين السّبكي تح علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود .قال الرازي: الدّليل في وضع اللّسان بمعنى الدّال وفي عرف النّظار معناه الدّلالة..(و) الدلالة هي ما يتوصل

الأشاعرة قد أسقطوا في تحديد مقوّم الدليل اللغوي عنصر الدّلالة والمواضعة وقالوا ضمنا بوجود شكل فارغ هو عبارة عن مادة صوتية مؤلفة بطريقة مخصوصة لا قيمة لها في نفسها بالنسبة لما وضعت له لكونها رمزا مفارقا له في الماهية، فليس شرطا في قوام الدّليل اللّغوي استحضار المدلول ولا مرجع الدّلالة ذلك أن الدّليل اللّغوي غير مقتض بإطلاقه لأي منهما اقتضاء عقليا على ما قد يسبّبه وهم التلازم المستمر من هيمنة المواضعة على الحسّ، فإذا جاز القول عن المدلول بأنّه جوهر خالص فإنّ الدّال عرض منبئ بغير علّة عقلية ولكن بمواضعة يجوز أن يصار إلى غيرها في أي تعاقد آخر في الزمان والمكان.

وعلى هذا فإنّ الدّليل اللغوي عند الأشاعرة لا تحقق له إلاّ في ذلك الشكل المادي الفارغ كما تقرر لتوّ، ومن حذق منطق الأشعرية في مقدمة الكلام النفسي وما تفرع عنه في حدّ الكلام فهم جيّدا أن ما تمّ التوصل إليه في هذا الموضع من البحث هو النتيجة اللّزومية لتلك المقدمة بقطع النّظر عمّا يمكن أن يتوجه إليه من ملاحظات من وجهة نظر لغوية.

واعلم أن الذي يؤكد هذا التّصور المستفاد من تحليل المباني المتعلقة بمقولة الكلام لدى الأشاعرة هو مبحث الاسم والمسمّى والتّسمية، وانتصار الأشاعرة في القول المتأخر لهم لفكرة الفصل بين المفاهيم الثلاثة واعتبارها أغيارا متباينة وأجناسا متباعدة بحكم الماهية، فالطبيعة الصوتية للاسم بما أنّه لفظ دال متصوّرة في ماهية تختلف تماما عن ماهية المسمّى بما أنّها جسم أو صورة ذهنية لا تحيل على شيء محدّد في الأبعاد الفيزيائية وذلك عندما يكون مرجع الدّلالة معنى مجرّدا لا تحقق له في الخارج المادي.

فالفرق بين الاسم والمسمّى على هذا النحو يكون من ضرورات العقل لا تحتاج إلى بحث برهاني قال الرّازي في اللّوامع: "إن كان الاسم عبارة عن اللّفظ الدّال على الشيء بالوضع وكان المسمّى عبارة عن نفس ذلك الشيء فالعلم الضروري حاصل بأنّ الاسم غير

بالنّظر الصحيح فيه إلى علم ما لم يعلم في مستقرّ العادة اضطرارا أو يقال هي ما يؤدي النّظر الصحيح فيه إلى العلم بزائد عليه ، راجع الكاشف ص 19.

المسمّى"[42] وبهذا الطّرح المتجدّد في مبحث التسمية عند الأشاعرة يتضح أنّ الدليل اللّغوي ليس معتبرا في قوامه حضور الدّال والمدلول معا كوجهين لعملة واحدة، وإنما له تحقق فقط في ذلك التتابع الصّوتي على أنه أمارة معلومة نسبتها بالماهية إلى مسمّاها كنسبة الماء إلى القدح(*).

---

[42] الفخر الرازي ،لوامع البيّنات شرح أسماء الله الحسنى والصّفات. ص 03 تح السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي ط01 المطبعة الشرقية ج م ع، 1323 هـ.

* للغزالي نص جلّي بهذا الشأن في كتاب المقصد الأسنى ضمن مبحث الاسم والمسمى جاء فيه "أنّ المراد بالاسم المعنى الذي في الرتبة الثالثة وهو الذي في اللّسان دون الذي في الأعيان والأذهان" ، وكان الغزالي قد حدّد مراتب وجود الأشياء في ثلاثة أنواع هي "الوجود العيني للشيء كما هو في الخارج والوجود الذهني وهي مرتبة يقوم فيها مثال الشيء في الذّهن كما تنعكس الأشياء في المرآة المجلوّة، ومرتبة الوجود اللّغوي وهي المرتبة التعبيرية (الرمزية) عن أمثال أعيان الأشياء بدوال لفظة مركبة من أصوات مقطعة، أي مرتبة "الوجود اللّفظي الدّلالي" على حدّ تعبيره في المقصد، أنظر المقصد الأسنى ص 30/29/28.

وقال في المستصفى :الشيء له في الوجود له أربع مراتب الأولى حقيقته في نفسه الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم الثالثة تأليف مثاله بصوت وحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة ،فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه وهذه الأربعة متوازية إلا أن الأوليين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم والأخيرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان بالأعصار والأمم لأنهما موضوعان بالاختيار ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة .انتهى كلامه من المستصفى من أصول الفقه ج 1 ص 66/65 .فراجع

ومنه عند الجويني :أن العبارة لا تقتضي بنفسها وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها .راجع البرهان في أصول الفقه ج1 ص203 .

وأما عبد القاهر الجرجاني فقد صرح قائلا:إن الألفاظ أدلة على المعاني وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه فأما أن يصير الشيء بالدليل على صفة لم يكن عليها فلا يقوم في عقل ولا يتصور في وهم .ومما إذا تفكر فيه العاقل أطال التعجب من أمر الناس ومن شدة غفلتهم قول العلماء حيث ذكروا الأخذ بالسرقة ،إن من أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به وهو كلام مشهور متداول .. ثم لا ترى أحدا من هؤلاء الذين لهجوا بجعل الفضيلة في اللفظ يفكر في ذلك فيقول: من أين يتصور أن يكون ههنا معنى عار من لفظ يدل عليه .انتهى كلامه من دلائل الإعجاز ص 305 فراجع.

1-7 الدال والمدلول اختلاف الماهية واستحالة تبرير العلاقة:

تقدّم في العنصر قبل هذا العنوان تحليلا في موضوع مكونات الدليل اللّغوي (العلامة اللّسانية) في الطّرح الأشعري أنّ المقصود من إطلاق لفظ الدّليل العلامة في مبحث اللّغة عندهم هو تلك المقاطع الصوتية التي تتركب منها اللّفظة منفصلة عن مدلولها في مسمّى الشيء الذي يعرف بتلك اللّفظة في اصطلاح التخاطب، ذلك أنّ الطرح الأشعري بما له من عمق فلسفي برهاني فهو منشغل "بالبحث في الأشياء من منطلق الماهية دوما، وفي مستوى الدال والمدلول/ الاسم والمسمّى تظهر الماهية مختلفة وبشكل يجعل الوعي بها ضروريا لدى كل عاقل إذ لا مناسبة بين مجموعة من الأصوات لها مخارج في مجرى النفس الطبيعي وبين مجموعة من ذوات متموضعة في أبعاد فيزيائية مرهونة لطاقة الحس وأخرى غيابية مرهونة لقوة الاستدلال الذّهني في مستوى التجريد داخل منظومة المعنى الذي يصنعه الاتفاق الجماعي وهو يختار نوعا محددا من الأشياء التي يجعلها علامات وأمارات على ما يحصل في النفوس والفهوم من المعاني[43]، وإنّما وقع الاختيار على الصّوت المقطع ليكون دليلا على ما ذكر لأسباب تتعلق بحجم المنفعة وسهولة الاستخدام، على أنّ المراوحة بين أنواع الدّليل تضعنا دوما أمام المعطى الفلسفي السالف وهو استحالة تبرير العلاقة بين الدال وما يدل عليه في اللّغة من وجهة نظر عقلية، ذلك أنّ عملية الانتقال من الدليل الصوتي (اللّفظ) إلى المدلول (المعنى) ليست ممّا يبينه العقل أو يحصّله استدلالا فالذي "يقال في اللّفظ أنه عرض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنه مركب من حروف متعاقبة وأنه عربي وعبراني ويقال في المعنى أنه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباق فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى[44]، وعلى خطى الرازي وفي نفس الاتجاه المنشغل بتحديد الماهية يؤكد الآمدي استحالة تفسير العلاقة بين اللّفظ والمعنى بطريقة

---

[43] قال أبو حامد الغزالي: الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء، المقصد الأنسى في شرح أسماء الله الحسنى. ص 29.

[44] فخر الدين الرّزي، لوامع البينات شرح أسماء اللّه الحسنى والصفات. ص 05

عقلية قائلا: "إنّ هذه العبارات والتقديرات غير حقيقية أي ليست أمورا عقلية بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأمم ولهذا لو وقع هذا التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات ورمزات لكان ذلك جائزا[45].

ومفهوم هذا الكلام أن التشبيك الحاصل بين الدال والمدلول ليس من العلاقات العقلية بطرفيها الضروري والحصولي (المكتسب) مع أنه لا يمكن دفع هذه العلاقة في واقع الأمر كحقيقة ثابتة في الواقع بطريقة أخرى غير كونها مبرّرة عقلية، وأمام هذا الوضع المتناقض في الظاهر يصدر العقل حكمه في موضوع العلاقة القائمة بين الدال والمدلول على أنها نوع من التعسف في حمل الأشياء على بعضها بعيدا عن تدبير العقل وسلطته.

إنّ الحكم القاضي بإخراج علاقة الدال بالمدلول في اللغة البشرية من دائرة العلاقات العقلية لا يعني بالضرورة أن العلاقة بينهما طبيعية حيث تقع الدّلالة من اللّفظ على مسمّاه استنادا إلى خواصّ ذاتية في اللّفظ المتّخذ لذلك الغرض. ولقد حاول كثير من الناس أن يبرّر هذه العلاقة وفق المبدأ المذكور فكانت المعارضة في الجزء الأكبر من الألفاظ اللّغوية أقوى من تلك الألفاظ المشعرة بوجود نوع من العلاقة الطبيعية بين المعنى المدلول عليه والوضع المتميز لبنية الصّوت في الكلمة الدّالة وأكثر المشتغلين على هذا النحو كانوا من المعتزلة كابن جنّي في الخصائص وعباد الصّيمري(*)، أمّا الرّازي فقد عارض هذا الجهد التبريري

---

[45] سيف الدين الآمدي ،غاية المرام. ص 101/100.

(*) معتزلي من أعلام الكلام الأوائل مقالته مشهورة في الدلالة الطبيعية للألفاظ قلما أغفلت ذكره كتب الأصول وفقه اللغة في مبحث أصل اللغات. قال ابن النديم هو (أبو سهل عباد بن سلمان بن علي يعد في البصريين، معتزليا من أهل البصرة من أصحاب هشام بن عمروا يخالف المعتزلة في أشياء ويختص بأشياء اخترعها لنفسه وكان أبو علي الجبائي بصفه بالحذق في الكلام ثم يقول لولا جنونه وحكي عن عباد وقد كلم سوفسطائيا فقال له السوفسطائي :أليس قد يأتي العطشان السراب وهو يظنه ماء ،فيجده غير ماء فما أنكرت أن ذلك سبيل كل الاعتقادات ،فقال له عباد: فينبغي لهذا الرجل الذي صار إلى السراب فيظنه ماء فيجده سرابا أن يكون إذا جاء إلى دجلة أن يظنه سرابا وفي وجوده نفسه يعلم دجلة والماء الذي فيها ما يعلمه من السراب ما دله على الحقائق إذ قد فرق بين الماء والسراب لحسه فانقطع الرجل . ولعباد من الكتب كتاب الإنكار ان يخلق الناس أفعالهم ،كتاب تثبيت دلالة الأعراض ،كتاب إثبات الجزء الذي لا يتجزأ).راجع الفهرست لابن النديم ص 215 ترجمة رضا تجدد د ت ط.

بشكل صريح حين تقرّر له أن "دلالة الألفاظ على مسمياتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا لأنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة والذاتيات لا تكون كذلك"[46].

إنّ التعلق بالتفسير الطبيعي للعلاقة بين اللّفظ والمعنى محاولة واهمة لا ترسو إلا على صدمة في المنهج والمعرفة معا، ويكفي لإبطالها أنّ القسم الأكبر من لائحة الألفاظ الدالة على المعاني في اللّغة لا يوجد فيها ما يثبت أو يشبه حكاية الصوت وذلك خلافا لطائفة محدودة من الألفاظ تحاكي صوتا طبيعيا كالصلصلة والجلجلة والخرير والصّرير، أمّا تلك المساعي التي حاول فيها أًصحابها بنوع من التّمحل أن يبرّروا العلاقة بين الدال والمدلول في اللّغة ليشمل كل الألفاظ اللّغوية فقد كانت تعسفا من الدرجة الثانية[47].

ليس المتكلم هو من يحدد طبيعة العلاقة بين الدّال والمدلول في اللّغة ولا المخاطب منفردا لكن الجمع بين الاثنين في مشهد التواصل هو الذي يرسّخ هذه العلاقة فيعطيها صبغتها الاجتماعية لأنّ المتكلم لا يتحدث إلاّ بما يفهمه المخاطب، والمخاطب لا يحصل له العلم بشيء ممّا يلقيه عليه المتكلم إلاّ بمواطأة سابقة يتقدم فيها العلم من المخاطب أنّ تلك الألفاظ المصوت بها قد اتفق على كونها دوالا على معاني محدودة، "والعلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللّفظ وذلك المعنى"[48].

هذه النسبة المخصوصة بين الدوال اللفظية ومسمّياتها هي حكمة اجتماعية تعاقدية وهي الاعتبار الأكثر وجاهة لتبرير علاقة الدال بالمدلول في اللغة الإنسانية ،فليس الغرض الأصلي من وضع الألفاظ المفردة إفادتها مسمياتها وذلك لأن إفادتها لها موقوفة على العلم

---

[46] الفخر الرّازي ،مفتاح الطيب. ج1 ص 30.

[47] ينظر هذه القضية عند ابن جني في كتابة الخصائص من خلال الأبواب التالية :أصل اللغة ،باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني وإمساس الألفاظ أشباه المعاني .

[48] الفخر الرّازي، مفاتح الطيب. ج1 ص 31.

بكونها موضوعة لها"[49] وإلاّ فإن التواصل بين أفراد الجماعة الناطقة سيكون مستحيلا خارج دائرة المواضعة والاصطلاح بل إن اللّغة الإنسانية برمتها ستصبح ضوضاء مثلها مثل بقية الأصوات المزعجة أو الصادرة من أنفس العجماوات إذا نحن أردنا أن نحصل تصورا عن اللّغة الإنسانية دون الاستناد إلى دور المواضعة من الجماعة اللّغوية في الحديث اللّساني. الأمر الذي دفع بالرازي إلى نفي الوجود عن اللّغة خارج مبدأ المواضعة، في جملة حصرية قصر فيها وجود اللّغة فقط على المواضعة قال الرّازي: "لا معنى للكلام اللّساني إلا الاصطلاح من النّاس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرّفات لما في الضمائر"[50] ولو قصد الناس أن يستبدلوا هذه الألفاظ المصوتة بأجناس دوال غيرها لاحتاجوا معها إلى الاتفاق لأنّ ما يحدث به الفهم والإفهام لما هو مخبوء في الضمائر لا سبيل إلى تعريفه إلاّ بالاتفاق والاصطلاح على الشيء الذي يدل عليه، قال الرّازي: "ولو قدرنا أنّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا وإذا كان كذلك لم يكن الكلام حقيقة (عقلية) مثل الفهم والقدرة والإرادة بل أمرا وضعيا اصطلاحيا[51] إنّ اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة البشرية لا يعني النفي المطلق لإمكانية تفسيرها على جميع الاعتبارات إنّما المقصود من ذلك[52] إنّ تبريرها على مقتضى العقل مستحيل إذ ليس من شرط العقل أن يكون الدال في لغة التفاهم ذا طبيعة صوتية بل يجوز فيه أن يكون شيئا آخر كالرّموز والعلامات الطبيعية طالما بقيت الإحالة من الدّال على المدلول اتفاقية اصطلاحية من تواضع النّاس وتواطئهم.

---

[49] الفخر الرّازي ،نهاية الإيجار في دراية الإعجاز. ص 73 تح نصر الله حاجي تع أو على دار صادر ط الأولى بيروت لبنان 2004.

[50] الفخر الرّازي ،مفاتح الطيب. ج1 ص 34.

[51] الفخر الرّازي ،مفاتح الطيب. ج1 ص 34.

[52] ينظر الفخر الرّازي ،مفاتح الطيب. 21 ص 176.

فلو كانت هذه العلاقة مبرّرة عقلا لكانت الدّوال في الخطاب البشري واحدة في كل المجتمعات البشرية تبعا في ذلك لوحدة المداليل ،لكن الواقع يصرّح بعكس هذه المعادلة ما يثبت وبشكل قطعي أنّ هذه العلاقة لها مبررات اجتماعية بحتة، واختلافها يندرج تحت عنوان المواضعة، الأمر الذي يسمح بتعدد اللّغات في المجتمع البشري الواحد دون تعدد المدلولات[53]، والأمر نفسه يمكن حصوله حتى في مستوى اللّغة الواحدة بحيث نجد كل لفظ دال على مسمّاه ليس هو في تلك الدّلالة بأولى من صوت آخر وهو ما يؤكد اصطلاحية العلاقة بين اللّفظ والمعنى عند الأشاعرة من جهة التصرف العقلي فيها على أي حال، قال الجرجاني في الدلائل :"نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا النّاظم بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب" لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"[54] من الناحية العقلية إذا تحقق شرط المواضعة وعلمه المخاطب.

[53] .قال الغزالي في المقصد ص 31: مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم إذ بيّنا أنّ الاسم لفظ دال والمسمّى مدلول وقد يكون غير لفظ، ولأن الإسم عجمي وتركي وعربي، أي موضوع العجم وترك والعرب، والمسمى لا يكون كذلك.

[54] عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز في علم المعاني. ص 51/50 تح محمد عبده دار المعرفة ط1998/2 بيروت لبنان.

1-8 الدليل اللفظي متعلق بالأمثال الذهنية.

مرّ معنا أن الدليل اللفظي عند الأشاعرة هو عبارة عن ذلك التقطيع الصّوتي المنبعث من آلته عند الإنسان بصورة إرادية بقصد إنتاج جملة من الوحدات الدّالة بمواضعة جماعية على جملة من المدلولات والمعاني القائمة بالذّات المدركة لها، ويسمّى هذا الدليل من اللّفظ عندهم بالأمارة والعلامة في مبحث الدّليل ،أمّا في مبحث اللّغة فيطلقون عليه مصطلح الاسم في مقابل المدلول "المسمّى" الّذي يحيل عليه الاسم بمادته الصّوتية ذلك هو المسمّى الذي يعتبره الغزالي علّة وجود الدّال لا العكس، وعلة الوجود هذه لا نعني بها ترتيبا عقليا ما وإنّما هي حاجة نفسية اجتماعية للتعبير والإخبار عن متصورات الأشياء الحاصلة في الذات شعورا وتخيّلا إذ "لو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللّسان"[55] . فلإن كان الاسم مقتضيا للمسمّى من الناحية العملية في بعدها العرفي فإن المسمى هو علة كون الاسم من الناحية المعرفية كما هو مستفاد من كلام الغزالي، إنها علة تفسّرها فقط الحاجة الاجتماعية للتواصل لدى أفراد المجموعة اللّغوية التي تقصد من وراء "وضع الاسم أن يشار بذلك الاسم إلى ذلك المسمّى عند التخاطب"[56] المنطوي على علم مسبق بوجود نسبة بين اللّفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذّات المخصوصة التي هي المسمى، وتلك النسبة معناها أنّ النّاس قد اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص"[57]، لأجل ذلك قال الغزالي وهو يؤكد على ضرورة الفهم الجيّد لحقيقة الدّلالة المنسوبة للاسم على مسمّاه وهو يعرّف الاسم قائلا: "إذا قيل لنا ما حدّ الاسم قلنا إنه اللفظ الموضوع للدلالة"[58] فدلالته على مسمّاه هي ثمرة مواضعة وتعاقد اجتماعي وقد اجتهد الغزالي وغيره من الأشاعرة في هذا السياق وهم يعالجون معاني مفردات الحقل الاشتقافي لكلمة "اسم" حتى هدي إلى

---

[55] الغزالي ،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. ص29.

[56] الرازي ،لوامع البيّنات شرح الأسماء والصفات. ص 12.

[57] الرازي ،مفتاح الغيب. ج1 ص 109.

[58] الغزالي ،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. ص 30.

إيجاد مرادف إيضاحي لمفهوم المواضعة هو "التسمية" من غير أن يجعلوا من هذا المصطلح بديلا موضوعيا عنه، قال الغزالي في المقصد "فإذا عرفت أنّ الاسم إنّما نعني به اللّفظ الموضوع للدّلالة فاعلم أنّ كل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له يقال للموضوع مسمى (بفتح الميم الأخيرة) وهو المدلول عليه من حيث إنّه يدل عليه ويقال للواحد المسمّى (بكسر الميم الأخيرة) ويقال للوضع "التسمية"[59]، غير أنه (الغزالي) لا يريد أن يغفل حقيقة إضافية على مفهوم التسمية (المواضعة) بهذا الصدد، حيث أن الاسم عنده له دلالة وله مدلول هو المسمّى ووضعه فعل مختار هو التسمية[60] ،إنّ المواضعة عند الغزالي وعلى تحقق كونها فعلا اختياريا إلاّ أنه مقدورٌ للجماعة لا للفرد الذي يتوجب عليه أن يأخذ اللّغة اكتسابا من الجماعة عن طريق التعلّم دون غيره من الطرق*.

هذا التمرين الصّرفي بوجهه الاشتقاقي أنتج للمتكلمين وللأشاعرة على وجه الخصوص المفاهيم الثلاثة التي أدرجت تحت المبحث المشهور بالاسم والمسمّى والتسمية" وفيه حاول الأشاعرة كما غيرهم أن يحدّدوا المناسبة العلائقية بين هذه المفاهيم من خلال تقديم جواب في الموضوع مستندا إلى مفهوم الهوية والغيرية " لمعرفة ما إذا كانت هذه الأسماء شيئا واحدا أو أجناسا مختلفة كلّ لفظ منها يؤشر على شيء له حقيقة مخالفة بالماهية لتلك التي يؤشر عليها نظيره وحسبنا من ذلك النزاع الذي دار بينهم وانشعب بهم الانطباع السّيء لدى الغزالي من ذلك الخلاف "الطويل الذيل القليل النيل" على حدّ تعبيره في المقصد[61] وهو يؤكد أنّ هذا الخلاف لا يمكن تحصيله فهما "إلا بمعرفة معنى الغيرية والهوية(62) فيقترح

---

[59] الغزالي ،المقصد الأسنى. ص 30.

[60] المرجع نفسه ص 32.

* : أي أن اللّغة إنّما تحصل بالاكتساب عن طريق تعلم المواضعة المعروفة لكل جماعة لغوية ودون ذلك التّعلم لا يمكن أن تحصل اللّغة في ذهن الفرد من خلال الاستدلال والنظر العقلي وهذا القول معروف به أعلام الأشاعرة كالغزالي والرازي وابن خلدون، انظر الغزالي في المنخول ج ص72/71 وكذا الرازي في المحصول ج1 ص 103.

[61] الغزالي ،المقصد الأسنى. ص 33.

[62] المرجع نفسه ص 30.

الغزالي لأجل ذلك النموذج العملي لمراتب وجود الأشياء* ليخلص الغزالي إلى نتيجة مؤداها أن الاسم والمسمى والتّسمية حقائق مختلفة ليس بينها ترادف أو تطابق كما قد يتوهم البعض، ذلك أنّ الأشياء المتحيزة في الخارج عندما تتصل أجناسها بشعاع البصر فإنه يعطيها أول مرتبة وجود زائدة على أصل وجودها المفارق للذات سمّها الغزالي وغيرهم مرتبة الوجود في الأعيان وعندما يحصل الوعي بذلك الشيء كنتيجة حتمية لذلك الاتصال تنطبع في الذهن صورة عنه هي مثاله المطابق له في الخارج وهذه هي المرتبة الثانية التي يسميها الغزالي مرتبة الوجود في الأذهان وهي مجموعة من التصورات أو العلوم البسيطة غير التصديقات المركبة، ومع الحاجة إلى الإخبار عن تلك التصورات ونقلها خارج الذهن المشحون بها تتولد الحاجة إلى التعبير بواسطة الألفاظ الموضوعة للأمثال الذهنية المحصلة عن الوقائع العينية الموجودة في الخارج وهذه المرتبة التي يسمونها بمرتبة الوجود اللّساني للأشياء، وهي مرحلة ذات طابع اتفاقي بين المتخاطبين الذين يخترعون نوعا معيّنا من الأشياء لتكون دوالا على تلك الأمثلة الذهنية ولمّا كانت الطريقة الصوتية اللّفظية أسهل وأنفع رأيتهم صاروا إليها محقّقين بذلك الغاية القصوى من سدّ الحاجة إلى التعبير.

إنّ حالة الوجود التي عليها الأشياء في الخارج لها تكييف فزيائي خالص وهي تأخذ حكما جديدا مع اتصالها بالعين الباصرة حين تترك أثرها المادي الذي يحوله الحس البصري في الإنسان إلى حالة عصبية ترتقي مع وجود الوعي به إلى الحالة الذهنية التي يكون فيها الشيء مجرّد صورة انطبعت في الذهن بعد اتصال العين بالنموذج الحقيقي لذلك الشيء في الخارج عند اكتمال حلقة العمليات العصبية حتى يستقر في الأخير صورة ذهنية (معلومة)

* قال الغزالي في المقصد: "القول دليل" على ما هو في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له، ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم تنطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم يشعر بها إنسان لم يعبّر عنها باللسان .وقال عن مراتب الوجود في المستصفى: الشيء له في الوجود أربع مراتب الأولى حقيقته في نفسه والثانية يكون مثال له في الذهن وهو الذي يعبّر عنه بالعلم، والثالثة تأليف مثاله بصوت وحروف تدل عليه، وهو العبارة الدّالة على المثال الذي في النّفس والرّابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللّفظ وهو الكتابة .انتهى كلامه من المستصفى، ج1 ص 66/65. فراجع .

هي المعنى أو المدلول الذي يؤشر عليه اللّفظ في المرتبة اللّسانية ليكون عليه دليلا، فالمدلول هنا عبارة عن صورة فقط كتلك المنعكسة للشيء في المرآة هي أشبه بظلّ الشيء لا هي الشيء نفسه وبه يتضح أن حقيقة الوجود الذهني تختلف عن حقيقة الوجود العيني في الحالين الفيزيائية والعقلية، وكذلك تختلف حقيقة كلّ من الوجودين السابقين عن حقيقة وجود الأشياء في الدوال اللفظية (الأسماء) في اللّغة، فقولنا: بقرة" في التقطيع الصوتي العربي المعروف عبارة عن سلسلة من الأصوات ذات وجود مادي تختلف بالماهية عن حقيقة هذا الشيء (المسمّى) بأبعاده الفيزيائية في الخارج كما تختلف عن الصّورة المنطبعة عنه في الذّهن، وبهذا يظهر جليّا أنّ الاسم والمسمّى وموضوعهما في الخارج أغيار مختلفة غير متجانسة، فلو كان المدلول هو نفس ذات الشيء لكانت البقرة في دماغ المتكلم بلحمها وعظمها وهذا محال تصوره أو حدوثه ولو كان الدّال هو نفس المدلول لكان إدخال الدّوال في الوجود واختراع المواضعة تكلّفا زائدا وعبثا عاندا. واستنادا لنموذج مراتب الوجود خلص الغزالي إلى أن الاسم والمسمّى والتسمية ألفاظ متباينة المفهوم مختلفة المقصود وإنما يصح على الواحد منها أن يقال هو غير الثاني لا أنه أهو"[63]، وقد أكدّ الرازي دقة هذه الرؤية لدى الغزالي سلفه[64] وبنى عليها مسألة في غاية الأهمية تتعلق بحقيقة المدلول في اتصاله بالدّال الذي يستدعيه من خلال الإحالة عليه باللّفظ المستعمل، فإذا كان المدلول عبارة عن الصورة الذهنية وليس هو الوجود العيني في الخارج فالدوال اللّفظية عند إطلاقها لا تتناول إلاّ الوجود الذهني أي أن للدوال تعلّقا بالصورة الذهنية المحفوظة للشيء في مرايا الذّهن فقط لأن المعنى الذي يقال له مدلول هو اسم للصورة الذّهنية لا الموجودات الخارجية، والمعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذاك بالذات هو الأمور الذّهنية

[63] المرجع السابق ص33.

[64] انظر الفخر الرازي ،لواح البنيات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات. ص.

وبالعرض الأشياء الخارجية فإذا قيل إن القائل أراد بهذا اللّفظ هذا المعنى فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللّفظ تعريف ذلك الأمر المقصود"[65].

إنّ الدّوال اللّفظية عند الرّازي علوم على الصّور الذهنية، تستدعيها عند الإطلاق قصدا أمّا أصولها في الوجود الخارجي فإن الألفاظ لا تستدعيها عند الإطلاق إلا عرضا ذلك أنّ الألفاظ في أصل الوضع إنما وضعت للدلالة على المعاني الذّهنية لا الموجودات الخارجية قال الرّازي "والدّليل عليه إنّ إذا رأينا جسما من بعيد وظنّناه صخرة سميناه بهذا الاسم فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكنّنا ظنّناه طيرا سميناه به فإذا ازداد القرب وعرفنا أنّه إنسان سميناه به، فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصّور الذّهنية يدل على أن اللّفظ لا دلالة له إلاّ عليها"[66]، وهذا في المعاني المفردة أي في اللّفظ المفرد الذي يحيل عند إطلاقه على معنى مفرد أمّا في المعاني المركبة فإن الدليل يتعاضد مع الأوّل ليخرج الرّازي بقناعة راسخة من سلامة الحكم الذي أجراه على المسألة السّابقة ،ذلك أنّ النسبة بين الألفاظ المركّبة هي عبارة عن تصديقات وأحكام لا من حيث وجودها الخارجي قال الرازي "وأمّا في المركبات فلأنك إذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيْد وأخبرت عنه"[67] إخبارا منفصلا عن حقيقة حدوثه في الخارج على أية حال وإنما هو خبر له علاقة مباشرة بالحكم الذهني باعتباره معنى تصديقيا، وفي هذا الأخير دليل آخر يقوّي به الرازي ما ذهب إليه من أن الألفاظ اللّغوية لها دلالة على المعاني الذهنية لا الموجودات الخارجية فيما يعرف في بعض الاتجاهات اللّسانية الحديثة بمرجع الدّلالة.

---

[65] الفخر ،الرازي مفاتيح الغيب. ج1 ص 32.

[66] الفخر الرازي ،المحصول. ج1 ص 201/200.

[67] المرجع نفسه، ص 201.

إن قضية الدال والمدلول كما عرض لها الأشاعرة في هذا المبحث واتفاقهم فيها على أن المغايرة بين أجناسها أمر ضروري[68] يعدّ بحد ذاته إخصابا للفكرة من الأساس ،ذلك أن الطرح الأوّل في تقديره للمسألة كان قد جعل من المدلول في العلامة اللغوية أمرا ذهنيا صرفا وبقي أمر الدّال معزولا في ذلك المبحث عن الملابسات النفسية والذهنية إلاّ من التوفيق الذي حظي به الغزالي مرة أخرى وهو يطبق نظرية مراتب وجود الأشياء على الألفاظ نفسها، ليكشف أنّ الألفاظ من حيث هي موجودات فهي تسري عليها قوانين هذه النظرية لأن الألفاظ عبارة عن أصوات أوجدت للغرض المعروف، وكونها أصواتا يعني أنّ لها جرسا تردد صداه في الحاسة التي تنقل أثره السّمعي إلى مركز اللّغة في الدّماغ لتنطبع في الذّهن صورة عنه قال الغزالي: "إن الألفاظ بعد وضعها أيضا صارت موجودات في الأعيان وارتسمت صورها في الأذهان فاستحقت أيضا أن يدل عليها بحركات اللّسان"[69] وبهذا الفحص المتأني من الغزالي لموضوع الدّال يكون قد أوجد مرتبة وجود للدّال جديدة على حدّ تعبيره مختلفة عن الطبيعة الفيزيائية لوجوده الأول هي مرتبة الوجود النفسي ما يعزز الثقة عند القارئ بالقول في قضية الدال والمدلول في الطرح الأشعري أنها ذات أبعاد نفسية وذهنية.

[68] انظر سعد الدين التفتازاني في تصديق المنطق والكلام. ص 96 ط1 مطبعة دار السعادة 1912 ج م ع.

[69] الغزالي ،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. ص 30.

1-9 الوجود العقلي والوجود اللّغوي:

وهما وجودان منفصلان بالماهية عن الوجود الحقيقي للأشياء كمعطى موضوعي تتفاعل معه الذات اختيارا أو اضطرارا تصوّرا أو تصديقا، والوجود الموضوعي بحدّ ذاته علامة كبرى صامتة على مدلول اعتباري غير عباري ،وقبل لحظة الاتصال بين الذّات ومفردات هذا الموضوع يبقى هذا الوجود بريئا في استقلاله بمعناه الحقيقي عن كل المحدثات الإضافية المرتبطة بمنجزات النّفس الناطقة التي هي جوهر الإنسان المميّز له عن باقي الموجودات، هذا الجوهر على حدّ قول المناطقة والمتكلمين فيه القدرة على التمثيل والقدرة على التخييل، والأشياء في وجودها الطبيعي لا معنى لها إلاّ في متمثل الذات التي تهجم عليها أعيان الأشياء التي لا حصر لها بماهيات مختلفة تسعى النّفس النّاطقة إلى إدراك خواص ماهيات الأشياء في سياق الجنس والنوع والفصل فتنشأ من هذه النّقطة بداية التشكل في تاريخ المعنى معنى الأشياء الذي لا يعرف قرارا ولا استقرارا برغم كونه ثابتا في نفسه مستقرا على ما كان عليه لحظة الحدوث في الوجود، حتّى تأتي القوة التمثيلية في النفس الناطقة فتندفع فيها صور الأشياء على مبناها في الوجود فينشأ لها في الذهن مثال مطابق لها في الواقع سمّاه المتكلمون تصوّرا، ثمّ إن صور الأشياء تتزاحم في مرآة الذّهن فتحدث منها نسب وعلاقات تنشأ منها في الذهن أحكام مركبة تشكل بمجموعها القوة المنطقية التي تسعى إلى تمثيل الأشياء تمثيلا صحيحا في التركيب والتبسيط مطابقا للشيء في الواقع يكون فيه الوجود الحقيقي الأوّل مدلولا لهذه الحالة التمثيلية أي مدلول الصورة الذهنية[70] فيما التصورات والأحكام دوال غير عينية على تلك الأشياء، فليست هي الأشياء ذاتها وإن قصد بها المطابقة[71] في بادئ الأمر وإنّما معانيها المتمثلة تصوّرا أو تصديقا في النفس الناطقة .إنّ عناصر الوجود الموضوعي تمنح للوعي الذّاتي فرصة متكافئة للكشف عن

[70] التفتازاني، شرح المقاصد. ج1 ص 344.

[71] الغزالي ،المستصفى. ج1 ص66.

حقائقها بقدر الاستعداد الموجود من الذات لذلك الأمر، ولما كانت الأقدار من الوعي الذّاتي متفاوتة كان الحاصل من المعاني الوجودية لهذه الذّوات حظوظا غير متكافئة أوفرها حظّا في سياق الاستعداد النظري هو الفيلسوف أو "المتكلّم الذي ينظر في أعمّ الأشياء وهو الوجود"[72]، وخلاصة ما هنا أنّ الذهن عبارة عن محلّ تنطبع فيه عناصر الوجود انطباعا صوريا لا يختلف باختلاف الأعصار والأمم[73]، ولذلك كان الوجود الذّهني للأشياء وجودا حقيقيا في الطّرح الكلامي عند الأشاعرة وغيرهم ،فثبوت مثال الشيء في الذّهن هو المعبّر عنه بالعلم[74] عندهم وليس المعلوم بهذا التقدير إلاّ جملة المعاني المتعلقة بالموضوع والتي حصّلتها القوة الناطقة في التّصور والتّصديق، تلك إذن مهمة عقلية آلتها الذّهن الذي يبنى للأشياء الخارجية مثالا بالمحاكاة الصورية في الدّاخل مطابقا لها لتعطيها مشروعية وجود مغاير بالماهية لأصل وجودها الأوّل يمكن تسميته بالوجود العقلي، على أنّ العلاقة بين العناصر الذّهنية كدوال ونظائرها في الوجود الخارجي كمدلولات مبنية على قوة الارتباط العقلي بين الدال والمدلول في هذه الناحية، لأن الصّور الحاصلة في الذهن عن تلك الأشياء واحدة في الضمير لا تختلف بل هي نفسها في ذهن الذي يسكن مشارق الأرض كما في ذهن الذي يسكن في مغاربها، ما يجعل الفصل بين الدّال والمدلول في هذا الركن تعسفا محضا مع ظهور المناسبة المنطقية بينهما في مقصد المحاكاة بالمطابقة الشكلية في الأعم وكذا حصول العلم بها على وجه الضّرورة.

إنّ الدّوال الصّورية هي نتاج للقدرة التمثيلية في النّفس النّاطقة المنصوبة لهذا الغرض حيث تعمل هذه القدرة على إعادة صياغة الوجود بصورة فائقة الدّقة في جميع المراحل ذلك أنّ القوة الذهنية المشحونة بهذا الكمّ الهائل من صور الموجودات بما أنها مختزن لعناصر الوجود فهي عبارة عن مختصر وثوقي لحقائق الأشياء في الخارج في جميع أبعادها العددية

[72] المصدر السابق ج1 ص 12.

[73] الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 66.

[74] المصدر نفسه ج1 ص 66/65.

والحجمية والزّمكانية. فلو أن الأشياء لها حضور عيني في القوّة التّمثيلية لتعذر أن يدخل فيها أصغر الأشياء حجما لصغر حجم الدّماغ وضيق المحل المادي لحدوث هذه العملية، أمّا وأن الأشياء تحضر بطريقة صورية فإن القدرة على تمثل أكبر الأجسام في القوة التمثيلية متوفرة لاختصار الموجود في مبناه العددي والحجمي بتلك الدقة والسّرعة التي تختزل الحجم والكم وتلغي مسافات الأمكنة ومقاطع الأزمنة، كما توجد بينها الرّوابط الحقيقية والمجازية في عمليتي التمثيل والتخييل، فلو كانت القوة التمثيلية مطموسة في النفس الناطقة وكانت الأشياء مع ذلك الوضع صورة ضوئية في العين دون الذّهن لتوقف تعريف الأشياء (المسميات) حصرا على الإشارة الحسّية إليها في الحضور والانتقال إلى مكان تواجدها للإشارة إليها في حال الغياب ،وما تمّ التواصل بهذا الشكل فقد أنتفى التّصور ومع نفي التّصور ينتفي التصديق وكل العلوم التصديقية وتتوقف المعارف عن الحصول فينزل الإنسان عن محل النّطق العرفاني إلى محلّ الخرس الحيواني .إنّ القدرة على التمثيل لحقائق الأشياء في الخارج تجزيئا وتركيبا هي القوة الناطقة التي تميز بها الإنسان في الحدّ المنطقي عن كل موجود مشارك له في أصل الحيوانية، إلاّ أن هذه القدرة الناطقة لا تكتمل حقيقتها إلاّ من خلال عنصر التّسمية* (البيان) لأنّ المدركات من الأعيان الخارجية صور لمعاني بريئة حتّى توضع لها رموز مخترعة تكون دوالاّ عليها لكون المدلول الذهني حقيقة مضمرة لا يوقف عليها بالحس الظاهر كما هي أعيان الموجودات، هذه الرّموز المخترعة هي تلبية لحاجة التواصل والتعرف على معاني الأشياء عند الغير لسدّ الحاجة الفردية والاجتماعية إذ "كان الإنسان مدنيا بالطبع...وهذا موقوف على أن يعرف كل أحد صاحبه ما في ضميره"[(75)]. وعلى نفس النّمط من السرعة وقلة الجهد في تمثيل الأشياء صوريا اختار

* قال الغزالي في المعيار: إن الأوّل نظر في اللّفظ من حيث يدل على المعاني وهذا نظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه وإن كان يدل عليه باللفظ إذ لا يمكن تعريف هذه المعاني إلاّ بذكر الألفاظ. معيار العلم ص 89.

(75) السعد التفتازاني: المطول على التلخيص ص 132. تح عبد الحميد يوسف هنداوي دار الكتب العلمية ط3/2013 بيروت لبنان.

الإنسان التقطيع الصوتي لتمثيل الصّور الذهنية لفظا "والحكمة فيه قلة المؤونة"[76] وسرعة الإنجاز كما قد سلف*. وبتحقيق هذا الاختراع للناطقين على وجه المواضعة والاصطلاح تتحول الموجودات الخارجية من الصّورة الذهنية إلى وجود محسوس مرة أخرى في جرس الصوت المسموع الذي يعطيه الاتفاق الاجتماعي قيمته الوظيفية كعلامة دالة لها ارتباط وثيق بمدلولها في الذّهن حتى يظنّه البليد ارتباطا عقليا[77] كارتباط الصورة الذهنية بمرجعها في الخارج وليس كذلك.

إن العلاقة بين الدّوال اللّفظية ومدلولاتها الصورية في الذّهن اعتباطية في حكم العقل وإدراكها منوط فقط بتعلّم المواضعة لا غير، والعلم بتلك المواضعات الخاصة هو علم في نهاية المطاف بالوجود الاسمي للأشياء وهو وجود متعدد الأشكال والأوجه بعد أن كان واحدا في الذهن تقع فيه الشراكة للجميع دون اعتبار في الجهة واللّون، فما كان دالاّ في الوجود العقلي أصبح مدلولا عليه باللّفظ في الوجود الاسمي ذي الطابع المتعدد المعبّر عنه بالألسنة المختلفة باختلاف الأعصار والجهات والمجتمعات قال التفتازاني: "ولمّا كان عند سماع اللّفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصّورة والصورة مدلول اللفظ[78] على أنّ حصول الدّوال في الوجودين العقلي والاسمي مختلف حيث الدّوال الذهنية (الصور) كعلوم ضرورية بينما تحصل الدّوال في الوجود الاسمي بطريق واحد فقط هو التعلم الذي يمكن الناطق من المشاركة مع الغير لجلب المصالح ودفع المضار وقديما قيل" من تعلم لغة قوم أمن شرهم".

إن اختراع اللّغة مرتبط أكثر بالحاجة الاجتماعية للتواصل وتحقيق المنفعة التي لا تحصل إلاّ بمحاورة الآخرين بالألفاظ الدّالة على المعاني المقصودة. وعند الأشاعرة أن الأصل لهذه

---

[76] التفتازاني ،شرح المقاصد. ج1 ص 344.

* ينظر هذا البحث، مبحث الأبعاد النفعية للدليل الصوتي من الفصل الثاني ص80 وما بعدها..

[77] انظر أبي حامد الغزالي ،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. ص105.

[78] التفتازاني ،شرح المقاصد. ج1 ص 344.

المعاني المضمرة ،واللّفظ تابع لها في مجاز الوجود، وإدراك الوجود خارج متصور التسمية متعذر إلاّ أن تتقدّم الواسطة من اللّفظ بين العقل والوجود فيكون إدراك الوجود أمرا ميسورا للعقل والطريق نحو انتاج المعارف سالكة من خلال إضفاء الأحكام والأوصاف على الأشياء بصورة لا تستقر على وجه ولكن تستمر باستمرار الوعي التاريخي للإنسان .

إنّ المعاني منفصلة في النشأة والصيرورة عن الألفاظ وإن بدا للناس أن يجمعوا بينها في ثنائية تافهة، يرى الأشاعرة أن المعنى علة وجود اللّفظ* وبه صحّ القول أن الوجود العقلي حاكم على الوجود الاسمي والأخير تابع له مردود لحكمه، فإنّ مظاهر الفوضى في ترتيب الأسماء داخل الوجود اللّغوي بخلاف ترتيبها في الوجود العقلي إنما يدرك بالفرز الجيد لأحكام المواضعات في البنية الظاهرة وردها لحقيقتها في أصل الوجود العقلي لها ذلك أنّ إضاعة البوصلة الدّلالية غالبا ما ينشأ من الاعتقاد التافه بأن الألفاظ هي أصل المعاني بسبب المواضعة المتسلطة . قال الغزالي "فاعلم أنّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرّر المعاني أولا في عقله ثمّ اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[79]. إن الوجود اللّغوي عند الغزالي في العرض لا قيمة له في ذاته ويجب أن يفهم على أنّه ذو بعد وظيفي في تعقل هذا الوجود يلعب فيه اللّفظ دور الوسيط بين العقل والوجود.

إن حاكمية الوجود العقلي على الوجود القولي تعني أن للمعنى حرّية تتجاوز قيود اللّفظ وليس اللّفظ إلا محاولة عابثة لتثبيت المسمّى والإحاطة به على ما يتوهم الناس، إذ لو كان في متناول اللّفظ أن يفعل ذلك لمنع اللّغات من التغير والزّوال ولما سمح بنشوء لغات أخرى بمواضعات جديدة مكانها وهذا هو الوجه المعقول عدلا من منطق الأشياء وطبعائها لمن تأمل، غير أنه يوجد للأشاعرة في هذا الباب فضول من قول وافقوا فيها كثيرا من المتكلمين

* ينظر هذا المعنى في مبحث الدليل اللفظي والأمثال الذهنية ص 94 من هذا البحث.

[79] الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 65.

كالمعتزلة مؤداها أنّ الأسماء متى علمت امتنع تبديلها ولم يكن ذلك جائزا للناس "بالاتفاق كتسمية "الفرس" دار والدار فرسا"[80]، وليس هذا الموقف من المتكلمين بلا فائدة ولا فيه شيء من التناقض بعد إقرار المواضعة في وظيفة اللّغة ولكنه الحكمة المتوقعة من العقل المؤمن الذي بحثوا به حقائق الأشياء في علاقتها بنبوات ناطقة بألسنة معروفة كانت تلك النبوات هي مرجع الحكم في التنازع، فتبديل الأسماء بعد استقرارها على مدلولات حكمية ثابتة مؤذن بفساد الشرع، فأصبح تغيير المواضعات ممتنعا بمقصود الشرع لا في حكم العقل أو شهادة الحس بتطور اللّغات وانقراضها، هذا وحكمة العقل في منع التبديل معضدة للشرع للمحافظة على سلامة التواصل واستدامة التنمية بالمنافع فإذا كان لابدّ من انقلاب في صورة اللّغة فليترك ذلك لضرورة التاريخ في وعي الجماعة وليس بتجديده في الضمير الجمعي ليكون دعوة تحريضية قاصدة إلى هدم الاستقرار والتطور الحاصل في المجتمعات الإنسانية وضرب مظاهر الانسجام والتآلف.

[80] الغزالي ،المنخول. ص71. ونقل القرافي في نفائس الأصول عن المازري قوله : فائدة الخلاف في هذه المسألة (أصل اللغات) تظهر في جواز قلب اللغة ،فأما مايتعلق بالأحكام الشرعية التي مستندها الألفاظ فمتى غيرت اختلطت الأحكام وفسد النظام ،فهذا الاختلاف في تحريم قلبه لأجل ما يؤدي إليه لا لأجل نفسه وما لا تعلق له بالشرع ،فقال بعضهم :إن قلنا إن اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثور فرسا والفرس دارا والقائلون بالاصطلاح لا يمنعون ذلك ،وعلى القول بتجويز الأمرين فجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ومنعه أبو عثمان الصابوني لاحتمال التوقيف وأن الله تعالى أوجب على السامعين ألا ينطقوا إلا بالموضوع الرباني ،وهو بعيد . انتهى كلامه من نفائس الأصول في شرح المحصول ج 1 ص465 تح عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض مكتبة نزار مصطفى الباز ط1 / 1995 .

2- اللغة والمجتمع:

2-1 المعنى الاجتماعي للّغة.

2-2 أصل اللّغات وترجيح المواضعة.

لقي هذا المبحث عناية خاصة في الطّرح الأشعري المتخصّص بالمباحث اللّغوية على طريقة المتكلمين في التحقيق والتّدقيق في ماهيات الأشياء وأصولها وغالبا ما تمّ نقاشه في مقدّمات الأصول حصرا وإلاّ ففي أبواب متفرقة في العقائد والتفسير[81] وغيرها وقلّما تخصص البحث في هذه المسألة بكتب مستقلة في مباحث اللّغة على النمط المذكور كما وجدناه عند السّيوطي في المزهر*.

وعلى حدّ وصفهم فإنّ المبحث المذكور يعدّ محاولة يائسة من تحقيق اليقين في كيفية تولّد اللّغات إجمالا كحقيقة لها تجل ظاهر لا يحتاج إلى برهان على وجودها الثابت بالحس إنّما كثر التخمين في مبدأ تكوينها ونشأتها أي في الواضع لا في الوضع على حدّ تعبيرهم[82].

وثمة ثلاث نظريات مشهورة أقيمت على ثلاثة احتمالات عقلية في مبحث اللّغة محصورة فيها، وتفصيلها على الشكل التالي:

إن هذه اللّغات المعبّر بها إمّا أن يكون واضعها الله تعالى وإمّا أن يكون هو الإنسان أو يقع بعضها من الله وبعضها من الإنسان[83] على أن المفهوم من كلمة الإنسان في هذا السياق هو إنسان الجماعة أي الناس فمتى كانت اللّغة من الله تعليما منه للناس بأي طريق سمّوا

---

[81] انظر الرازي في المحصول. باب الكلام في اللّغات ج01 ص 175 وما بعدها، وكذا عند أبي حامد الغزالي في المنخول باب القول في اللّغات هل هي اصطلاحية أم توقيفية ص70، والرازي في مفاتح الغيب ج1 ص 30 وما بعدها.

(*) عقد السّيوطي فصلا مستقلاّ بهذا المبحث مبحث أصل اللّغات ونقل فيها السرد الجدلي بطوله واستقصائه في كتابه المتخصص بموضوع اللّغة العربية المشهور بعنوان المزهر في علوم اللّغة العربية وأنواعها فراجع.

[82] أنظر الرازي في المحصول. باب البحث عن الواضع ج01 ص 181.

[83] المصدر نفسه ص 181.

ذلك توقيفا من الله للناس على تلك الأسماء وجعلوا هذه النتيجة تفسيرا لقوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها" الآية (30 سورة البقرة) ،وهذه هي النظرية التوقيفية إجمالا.

أمّا إذا كانت اللّغة الإنسانية سلوكا اجتماعيا من اختيار النّاس واتفاقهم فيما بينهم فهذا هو المرتكز الأساسي لنظرية المواضعة والاصطلاح والتي مؤداها أنّ الناس لمّا شعروا بالحاجة إلى التعبير عن ضرورات المعاش وسدّ الحاجات الضرورية التي يستقيم بها معاشهم ويستمرّ بها وجودهم اتفقوا على أن يضعوا جملة من رموز صوتية بإزاء جملة بقدرها من المعاني المشعور بها لاستدامة المنافع النفسية والاجتماعية ،وفي حدّة الصّراع وتعارض الأدلة وتكافئها بين النظريتين المتناقضتين يتولد في الغالب موقف تركيبي ثالث من هذه الأقضية الجدلية يكون نتيجة لما يرد على الموقفين المتناقضين من إشكال مانع لرجحان أحد الأطراف في تعارض الأدلة واختلاف المصاديق للمفهوم الواحد[84]، الأمر الذي أنتج نظرية وسطية تقول بجواز الكلّ أي أنّ اللّغة يجوز أن يقع شيء منها بالتوقيف وشيء آخر بالمواضعة والاصطلاح، إذ لو كانت اللّغة كلها من الله توقيفا للناس لما اختلفت الألسنة ولكان العلم بها ضروريا وكذلك العلم بالله تعالى يكون ضروريا تبعا لذلك وهو محال لما فيه من المخالفة لحكمة الابتلاء والتخيير، كما أنّ التعليم الإلهي من معانيه كذلك الإلهام والإقدار والإشارة فلا مبرّرة للجمود على ظاهر الآية في التفسير السابق لقوله تعالى في تعليم آدم الأسماء، وفي هذا القدر اختصار لأهم ما يرد على نظرية التوقيف من إشكالات نظرية، أمّا في كون اللّغة اصطلاحية فإن القدر الذّي يقع به الاصطلاح بين الناس يحتاج لا محالة إلى شيء من الاصطلاح السابق عليه لحصول التفاهم على مراد التواضع، وهذا بحدّ ذاته يفضي في البرهان إلى إثبات حوادث لا نهاية لها وهو محال مع جواز أن يكون

[84] قال الرّازي: لما ضعفت هذه الدّلائل جوّزنا أن تكون اللّغات كلّها توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا" راجع مفاتيح الغيب ج01 ص 31.

ذلك القدر المحتاج إليه كشرط لحصول المواضعة توقيفا[85]، وهذا ما يجعل التفكير في منجز نظري ثالث يجمع بين معطيات الفرض المتعلق بتوقيفية اللّغة وفرض اصطلاحيتها مطلبا حيويا يقتضيه العقل لعدم قيام المانع فيه من جواز الأمرين معا، ولاستحالة الوقوف على أولية اللّغة في التجربة الحسّية والعقلية ما جعل أبا حامد يرى أنّ بحث هذه المسألة محض فضول ولا سبيل إلى تحقيق الحقّ من فرض فيها بعينه على أن المستعصم الوحيد للباحث فيها هو التعويل على حكم العقل بجواز وقوع الكلّ[86].

ولقد كان فرض التوقيف في اللّغة قناعة راسخة في الطّرح الأشعري إلى حدّ يستشف منه القارئ حقيقة عقائدية غير منفصلة عن المعنى الأنطلوجي العام الذي يؤطر المعرفة الأشعرية وذلك مع متقدميهم من الذين أرسوا القواعد النظرية للمذهب الأشعري كأبي الحسن وابن فورك، حتى عدّ فرض التوقيف في مبحث أصل اللّغات مذهبا لهؤلاء كما صرّح بذلك الفخر الرازي في المحصول[87].

أما المتأخرون منهم كأبي حامد والرازي وغيرهم فلم ينكروا نظرية المواضعة وأجازوها إلى حدّ الانتصار لها وتبنيها إلاّ في الحدّ الذي يكون فيه الإقرار بجواز التوقيف حفاظا على التماسك الفكري داخل المذهب ونزولا عند حكم العقل، ولعل الموقف السابق للغزالي يكشف عن معنى جديد في معالجة القضايا يسعى إلى تقديم الدليل العملي النفعي على الدليل

---

[85] انظر الرازي في المحصول. ج01 ص 181 وما بعدها.

[86] قال الغزالي في المنخول: "قال قائلون اللّغات كلّها اصطلاحية، إذا التوقيف يثبت بقول الرّسول عليه السّلام ولا يفهم قوله دون ثبوت اللّغة وقال آخرون هي توقيفية إذ لا اصطلاح يفرض بعد دعاء البعض البعض بالاصطلاح ولابدّ من عبارة يفهم منها قصد الاصطلاح، وقال آخرون ما يفهم منه قصد التواضع توقيفي دون ما عداه، ونحن نجوز كونها توقيفية بأن يثبت الرّب تعالى مراسم وخطوطا يفهم الناظر فيها العبارات ثمّ يتعلّم البعض من البعض وكيف لا يجوز في العقل كل واحد منها، ونحن نرى الصّبي يتكلم لكلمة أبويه ويفهم ذلك من قرائن أحوالهما في صغره؟ فإذا الكلّ جائز، أمّا وقوع أحد الجائزين فلا يستدرك بالعقل ولا دليل في السّمع عليه وقوله تعالى "وعلّم آدم الأسماء كلها" ظاهر في كونه توقيفا وليس بقاطع إذ يحتمل كونها مصطلحا عليها من خلق خلقه اللّه تعالى قبل آدم. المنخول من تعليقات الأصول ص 71/70.

[87] انظر الرّازي في المحصول. ج1 ص 181.

الغنوصي، حين صرّح بأنه لا طائل تحت هذه المسألة وتركها أولى بما أنها محض فضول لا برهان فيها على اعتقاد مشهور ولا سعي بها لعمل مأجور[88]. ولقد انعقد الإجماع في الطرح الأشعري على أن دلالة الألفاظ على مسمياتها غير ذاتية ولا عقلية بل بمواضعة من الناس واتفاق ولذلك خرج العلم باللّغات من مجال العقليات وانحصر بالتعلم دون سواه، الحقيقة أن هذه النتيجة تفصح بحد ذاتها عن مدى الاعتقاد الأشعري في طبعته الأخيرة بنظرية المواضعة إجمالا*، والتي كانت بأصل الفكرة عنوانا على المعتزلة في هذا المبحث، حيث كانت فكرة المواضعة ثمرة تأمل عقلي في الموضوع من البداية بينما كانت فكرة التوقيف انقيادا للنص وانحصارا به في كل الاتجاهات السلفية أو نتيجة لتفاعل العقل بالنص في أصل المعرفة الأشعرية.

إنّ هذه النظريات الثلاثة محكومة بخلفيات معرفية شكلت مبادئ التفكير عند كل مدرسة أو مرحلة في تاريخ مدرسة بعينها، فلقد كانت نظرية التوقيف مشدودة ابستمولوجيا للبعد السلفي الذي يقدّم النص على العقل ولذلك عرف بها مؤسسو المذهب الأشعري كما تقدم بينما كانت نظرية المواضعة تطبيقا لحاكمية العقل عند المعتزلة، أمّا المزج بين التوقيف والمواضعة فكان مصداقا تطبيقيا للدعوة إلى المزج بين النص والعقل في الطرح الأشعري أمّا ترجيح الأشاعرة لفكرة المواضعة[89] وانتصارهم لها بطريق غير مباشرة فهي انعكاس صريح لطغيان

---

[88] قال الغزالي: أمّا الواقع في هذه الأقسام الثلاثة فلا مطمع في معرفته يقينا إلاّ ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع –ولا مجال لبرهان العقل في هذا– ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلاّ رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبّد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذا فضول لا أصل له. راجع كلامه في المستصفى ج 03 ص07.

* راجع هذا البحث باب الدّليل اللّفظي والأمثال الذهنية ص95 ومابعدها.

[89] ذكر الغزالي ما يفيد صراحة ترجيح نظرية المواضعة على غيرها من الاحتمالات النظرية في معرض التعليق على التفسير المشهور لقوله تعالى: "وعلّم آدم الأسماء كلها": أنه ربما علمه ثمّ نسيه أو لم يعلّم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللّغات المعهودة الآن والغالب أنّ أكثرها حادثة بعده". راجع كلامه في المستصفى ج03 ص 11.

النزعة العقلية عند المتأخرين منهم في مرحلة ما بعد الباقلاني كما تقرّر في الفصل الأوّل من هذا البحث*.

2-3 من ترجيح المواضعة إلى المدلول الاجتماعي للّغة.

قال الحكماء قديما: إن الإنسان مدني بالطبع والمعنى الأساسي لهذه العبارة أنّ الإنسان كائن اجتماعي كغيره ومع غيره من بني جنسه إذ لا قدرة له بمفرده على تحصيل جميع حاجاته، فهو محتاج في تعيشه إلى التّمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللّباس والمسكن وغيرها"[90] من الأمور التي لابد له منها، وابنعدامها يكون وجوده منقطعا وإمكانية استمراره صعبة. فكان لابدّ للواحد منّا أن يوسّع من علاقاته بغيره حتّى يضمن ذلك النوع من التعاون المنشود الذي يحصل له المصالح التي بها قوامه من قوت وغذاء[91] ومسكن وأمان من مخاطر الجوع والخوف.

وبالجملة فإن الإنسان محتاج لأجل بقاءه لحالة من النّظام يتعاقد فيها مع أكبر قدر ممكن من الغير على نظام اجتماعي يتحرى فيه القواعد التّي ترتّب له المصلحة المرجوّة في تحقيق القدر الأكبر من المنافع والمكاسب على قدر ما يسعى في ترتيب علاقاته الاجتماعية.

وعلى كون تلك الحوائج التي يسعى الإنسان إلى ضمانها في الالتزام الاجتماعي معاني نفسية مدركة له على وجه الخصوص بادئ الأمر فهو محتاج في الذّريعة لها إلى البيان عنها إخبارا للغير وتعريفا لهم عما يدور في خلده ويريده منهم، لأنه لمّا خلق بحيث لا يمكنه أن يستقلّ بإصلاح جميع ما يحتاج إليه فلابد من جمع عظيم يعين بعضهم بعضا حتّى يتمّ لكل واحد منهم ما يحتاج له فاحتاج كل واحد منهم إلى أن يعرّف صاحبه ما في نفسه من

* انظر هذا البحث الفصل الأوّل مبحث النسق الأشعري الوجه الآخر للمعتزلة ص .

[90] انظر التفتازاني ،المطول على التلخيص. ص 132.

[91] انظر ابن خلدون ،المقدمة. ص 55.

الحاجات"[92] تعريفا يستعان فيه بأحد وسائل التعريف والبيان التي لابدّ فيها من مواضعة واتفاق مسبق يستخدم فيه المتكلم في تعريف غيرة كلام نفسه لفظا أو رمزا أو فعلا"[93] كما نقل عن أحد ملوك الصين قديما لما أصابه الصّمم فأمر وزيره أن يبلغ الرّعية عنه بأن من كانت له عند الملك ظلامة فليلبس الثوب الأحمر ويأتي إلى قصر الملك، حتّى إذا رآه الملك علم حاجته وقضاها له من دلالة الثوب الأحمر على الظّلامة في الاتفاق السّابق بين الملك الأصمّ والرعية[94].

ولئن دلّ هذا السلوك الاجتماعي على إمكانية التّواضع على أشياء كثيرة لتكون وسيلة في نظام التواصل فقد دلّ من جهة أخرى على عدم نجاعته لما فيه من التّكلف والمشقة ذلك أنّ النّظام الحيوي للمجتمع الّذي يشهد فيه الناس منافع غير محدودة لهم يفترض نظاما في التّواصل على قدر ذلك التصور في أصل الارتباط والتشارك في المجتمع الواحد، فاختيار الناس لهذا الغرض "البيان" وهو المنطق الصحيح المعرب عمّا في الضّمير إنعاما من الله تعالى عليهم[95] بيانا آلته اللّسان الموصوف بفعل التلفظ الذي هو عبارة عن تقطيع صوتي في مجرى النفس الطّبيعي يحصل به التفاهم بين الناس على إحداث علاقة إرتباط بين الصوت الملفوظ والمعنى المراد تعريفه، ذلك الاتفاق يكون جزء حيويا من النظام الاجتماعي العام ويهيمن على كل الأنظمة الاجتماعية بكونه وسيلة إليها ذلك أن هذه المنافع والمصالح المندرجة في النظم الاجتماعية لا تفهم إلا من خلال درك ذلك النظام المتميز من المواضعات اللّغوية الخاصة بذلك المجتمع في طريقة عيشه وتمدّنه، وهذا المنطق نجده يتكرر في كل مجتمع إنساني منظم، ليعطي نوعا من التراهن بين ضرورة التعايش والتجاور وضرورة التواصل استتباعا لذلك، وهو الدليل الواضح على قوة الارتباط بين اللّغة والحياة

---

[92] انظر الرازي ،المحصول. ج1، ص 193.

[93] انظر الغزالي ،المستصفى. ج 2 ص 07.

[94] انظر الغزالي في رسائل التوحيد. ص 08.

[95] التفتازاني المطول على التلخيص. ص 132.

الاجتماعية التي تلعب فيها اللغة دورا إيجابيا في اختصار الوقت والمسافة لضمان حياة اجتماعية سلسلة، بقدر الاستجابة والدّخول في نظام تلك اللّغة المعبّر بها عن تلك الحاجات ولا يحصل ذلك للأفراد إلاّ من خلال اكتساب تلك اللّغة عينها، لأنّ في اكتسابها تأشيرة الدّخول في ذلك المجتمع وشرعية وجود بين أفراده كما أن اكتسابها يمنح فرصا عالية للانتساب إليه وقد نقل في هذا المعنى كلام للنبي صلى الله عليه وآله وسلّم قد صوب فيه الرأي للناس عن حقيقة ما به يكون الانتساب الحقيقي للعرب قائلا: "ليست العربية بأبي أحد من رجالكم ولا أمّ وإنّما العربية اللّسان فمن تكلّم العربية فهو عربي"[96].

إنّ اللّغة كأداة للتواصل بين الناس تفرض في الذّهن مدلولها الاجتماعي كظاهرة اجتماعية لا تنحصر أبعادها بالجوانب النفسية والعقلية في الإدراك والنطق ولكن لها مع كل ذلك تجلّيا اجتماعيا هو وليد الحاجة إلى التواصل بغرض تنمية المعنى الاجتماعي للإنسان والحفاظ عليه، وبقدر رسوخ ذلك المعنى يكون المظهر الاجتماعي للّغة راسخا في حياة الأفراد يمارس عليهم قهره المعروف على رضى منهم وتنافس في تحصيل القدر الأكبر منه، ذلك أنّ المؤسسات الاجتماعية الجادة تتولد منها المنفعة للأفراد بقدر ما في الأفراد من الالتزام نحوها وقوة الارتباط بها.

ومن المظاهر الشاهدة على عرفية اللّغة واجتماعية المواضعات فيها اختلاف الألسنة قديما وحديثا وذلك باختلاف الأعصار والأمم[97]، حيث نجد اللّسان العربي يختلف في وضعه عن الفارسي وعن التركي كما يختلف السّرياني في وضعه عن العبراني وكذا الفرنسي عن الصيني ليكون كل لسان شاهدا على تجربة اجتماعية فريدة من نوعها لجمع محدّد من

---

[96] أنظر علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي ،الهندي، البرهانفوري المتقي الهندي، كنز العمال. تح: بكري حياني ، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981، بيروت، لبنان. رواه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مرسلا، تحت رقم 33936 بلفظ " يا أيها الناس إن الرب واحد وإن الأب واحد وأن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي".

[97] انظر الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 66.

الناس يسمّى في الأغلب أمّة منحصرة بمكان وزمان محددين، وفي اشتقاق الدّليل من هذه المظاهر على اجتماعية اللّغة ينظر إلى هذه الحقيقة في المعنى الأنطولوجي على أنها مسلك توحيدي في تجلّي القدرة الإلهية مصدّاقا لقوله تعالى: "ومن آيته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم " (الآية 21 سورة الروم).

اللّغة أداة الفكرة عند الفلاسفة هي أداة التواصل داخل المجتمع الإنساني لا غنى له عنها ولا تحقق للمعنى الاجتماعي للفرد دون الإلتزام بعرفيتها والإذعان لقانونها وسلطته ،فبعدمه يكون الفرد حالة شاذة معطّلة في جملة المنافع ،نكرة في عالم العلاقات الاجتماعية.

وبما أن اللّغة الإنسانية عبارة عن مجموعة من الأنظمة الدّلالية التي قوامها المادة الصّوتية المنتجة في جهاز النطق فقد اختار الإنسان نظام المقطع الصوتي ليكون دالاّ على مقاصده المعنوية ويمكن من تحقيق الحدّ الأقصى من التعبير عن الحاجات بأسهل الطّرق (الوسائل) وأقلّها كلفة ،ولا يتحقق هذا إلاّ باستخدام الصوت المقطع* في عملية التواصل الشفهي والمسموع ما لم ينشأ المانع من تحقيق ذلك الغرض بسبب انحصار قوة الصوت اللّغوي بمجال تغطية محدد بمساحة لا تأثير له فيما وراءها، ولذلك السّبب المتعلق بصعوبة التواصل في تباعد المسافات الزّمانية والمكانية لجأ الإنسان للكتابة لتجاوز عقبات التواصل المسموع بإحداث الخطوط العرفية الدّالة على الألفاظ المصوّت بها في التواصل الأول[98]، وبما أن تلك الخطوط وضعت لتحل محلّ الألفاظ عند امتناع التواصل اللّفظي للعوائق المذكورة، فهي عرفية كذلك بحسب المواضعات الاجتماعية كما الحال في اللغة حيث تختلفان باختلاف الأعصار والأمم لأنهما موضوعان بالاختيار"[99]، وباستكمال مشروع الكتابة في التواصل تتقلّص المسافات المكانية والزّمانية في المراسلات والمكاتبات

* انظر هذا البحث الأبعاد النفعية للدليل الصوتي ص 80 وما بعدها.

[98] انظر الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 66/65 وكذا السعد التفتازاتي في شرح المقاصد ج1 ص 344.

[99] انظر ،الغزالي المستصفى. ج1 ص 66.

والإشهارات العامة وكذلك التدوين وحفظ العهود والمواثيق التي يترتب عليها كثير من المنافع والمصالح الفردية والجماعية، وكذا حفظ المعارف وانتقال العلوم من خلال انتعاش حركة التّدوين وتطوير وسائل الكتابة التي كلّما كانت مزدهرة في مجتمع ما دلّت على مدى التقدم والرقي فيه بخلاف المجتمعات المنكفئة على أطر ضيقة في التواصل.

إن فعل الكتابة كشكل تواصلي داخل المجتمع الإنساني تجاوز به الإنسان مشكلة المحدودية في قدرة الصوت اللّغوي قد أسهم وبشكل منقطع النّظير في ترسيخ ثقافة تواصلية بين الجهات المتباعدة في المكان والأجيال المتباعدة في الزّمان من خلال المراسلات وتدوين المعارف والأخبار التي يتم تناقلها من الأجيال المتقدمة إلى المتأخرة بما يضمن استمرار مسيرة التّطور والرّقي الحضاري في المجتمعات الإنسانية، ذلك أن الأجيال المتباعدة في الزّمن تتواصل من خلال الرواية أو الكتابة أو بهما معا، وميلها إلى الكتابة أوضح من الرّواية لما في التواصل المكتوب من الوثوق والمصداقية التي ربّما كانت مسؤولة عن تحولات هامة في مسار التاريخ الإنساني، وما كتابة الوحي السّماوي إلا دليل واضح على أهمية التواصل المكتوب الذي يراد له أن يربط بين الأجيال المتباعدة ويبعد عنها شبح القطيعة المضلّلة، فقد كتب الله تعالى اسم النبي الأمي في التوراة والإنجيل وذكر بذلك في القرآن الكريم تجديدا للعهد في قلوب المؤمنين وفضحا للمستحفظين على التوراة من رجال الدين اليهود الذين كتموه ولم يبيّنوه كما عهد إليهم، قال تعالى: "الذين يتبعون الرسول النبيء الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل" (الآية 157 من سورة الأعراف).

هذا ويكاد القرآن الكريم يكون اليوم الشاهد الوحيد في صورته المكتوبة على ذلك العهد الإيماني بين الله والنّاس بشهادة الرّسل من اللحظة التي غاب فيها النّبي الأكرم عن الوجود ممتدحا لله كل مصدق بالقرآن الكريم والنبوة من خلال أثر الكتابة الّذي يعتبر المسلك الوحيد في التواصل مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،وفي هذا الشكل التواصلي يتحقق المصداق الأوفى للإيمان الممدوح بنص قوله تعالى: "ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى

للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون، أولئك على هدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون" الآية 04 سورة البقرة[100].

2-4 اللّغات بين الكسب والتوريث.

اللّغة الإنسانية ملك مشاع بين أفراد المجتمع يأخذ منه الفرد بقدر الاستعداد الفطري المتوجه لاكتسابها والحاجة إليها في ظل المواقف التي يتعرض لها في حياته، والمجتمع هو مصدر الإشباع الأول في عملية الرّضاع اللّغوي والضامن الأساسي لها بلا شحّ ولا إعسار وذلك أن الفرد ينشأ نشأته الأولى في المجتمع فيتلقى اللّغة اكتسابا يكتسبه من المحيط عن طريق السّماع المستمر (المتواصل) حتّى ترسخ أوضاعها وقواعدها وأحوال المتخاطبين بها في وجدانه فتصير عادة* له كما وجدها عندهم قد ترسخت فيه من أثر التقليد والاتباع

(100) قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور في فضل الكتابة عند تفسير قوله تعالى (ألم) من سورة البقرة بعد أن أحصى الأقوال فيها : وإلى هنا خلص إلى أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة أو كونها أسماء للسور الواقعة فيها أو كونها أقساما أقسم بها لشرف قدر الكتابة وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية .انتهى كلامه من تفسير التحرير والتنوير فراجع ج 1 ص 207/206 الدار التونسية للنشر تونس 1984.

وفي تفسير حقيقة الإيمان بالغيب ذكر الآلوسي في روح المعاني في وجوه تفسير قوله تعالى (يومنون بالغيب) بناء على ما روى الدارمي في السنن عن "ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن الحرث بن قيس قال له :عند الله نحتسب ما سبقتمونا إليه من رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له ابن مسعود : عند الله نحتسب إيمانكم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تروه ،إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن رآه ،والذي لا إله إلا هو ما من أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ,(ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب) إلى قوله (المفلحون) ... وباليت ابن مسعود سكن لوعة الحرث بما ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرفوعا (نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني).انتهى كلامه من تفسير روح المعاني فراجع ج 1 ص 115 اعتنى بتصحيحه السيد محمود شكري الآلوسي البغدادي ،دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان دت ط.

* سماها ابن خلدون "الملكة اللّسانية" وهي القدرة الخطابية الناشئة بالطبع لا بالتكلف والصناعة، قال ابن خلدون: اعلم أن اللّغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللّسان للعبارة عن المعاني...والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أوّلا وتعود منه للذات صفة غير راسخة ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته اللّغة العربية موجودة فيهم سمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصّبي استعمال المفردات في معانيها فيلقّنها أوّلا ثمّ يسمع التراكيب فيلقّنها كذلك ثمّ لا يزال سماعهم لذلك يتجدّد في

المتصلين في الوقت، فإذا شبّ على ذلك انتمى لتلك اللّغة وأصبح مورثا لها بالتعليم بعد أن كان وارثا لها بالتعلم، وهكذا شأن اللّغات في التوريث عبر الأجيال حيث تنتقل من جيل إلى جيل عبر مسار زمني يلعب فيه عنصر التاريخ عمله المعروف بالأشياء في جدل النشوء والتّطوّر، حيث تعرض للّغة الجماعة عبر مسار التوريث أسباب اجتماعية وسياسية تؤثر عليها سلبا وإيجابا فتغيّر من شكلها الخارجي أحيانا أو تبدّل في نظامها الدّلالي أحيانا أخرى، وعلى صعيد آخر قد تعرض للغة الجماعة أسباب سياسية تحدّ من انتشارها أو تكون عاملا ظاهرا في توسيع نطاق انتشارها على حدود جغرافية أكبر ممّا كانت لها في مرحلة سابقة، وفي تاريخ لغة العرب شاهد على كل هذه الظواهر حيث كانت اللّغة المضرية التي نزل بها القرآن الكريم سليلة اللّغة الحميرية اليمنية القديمة[101] وكل اللهجات المحيطة بها المنتشرة بشبه الجزيرة العربية هي مدينة بالانتماء لتلك اللّغة، إلاّ أن عامل التوريث عبر التاريخ جعل من اللّغة المضرية لسانا قائما بذاته، يختلف في أكثر مستوياته عن اللّسان الحميري حتى نقلوا في ذلك لأبي عمرو بن العلاء قوله: "ليس لسانهم بلساننا ولا عربيتهم عربيتنا"[102]، والأمر نفسه ينطبق على تلك اللهجات العربية المنتشرة في شمال الجزيرة إذا ما قورن باللّسان الأول، على أن هذا التطور في اللّسان الحميري لم يحدث في ظرف وجيز من الوقت ولكنه وليد حقب تاريخية طويلة فرضت سلسلة من التحولات في نظامه الخارجي والداخلي غير المشعور بها في بادئ الأمر حتى انتهى إلى الصورة التي عليها لغة عرب الشمال حيث كانت ثمرة لذلك الطبخ التاريخي، ومن النتائج التي ترتبت عليه انحصار

كل لحظة ومن كلّ متكلم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. راجع ابن خلدون مقدمة كتاب العبر ص 765/764.

[101] قال ابن خلدون: ولقد كان اللّسان المضري مع اللّسان الحميري بهذه المثابة وتغيّر عند مضر كثير من موضوعات اللّسان الحميري ،وتصاريف كلماته ،تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافا لمن يحمله القصور على أنها لغة واحدة ويلتمس إجراء اللّغة الحميرية على مقاييس اللّغة المضرية وقوانينها كما يزعم بعضهم...ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر، إلا أنّ العناية بلسان مضر من أجل الشريعة. راجع كلامه في المقدمة ص 768/767.

[102] انظر محمد بن سلام الجمحي ،طبقات فحول الشعراء. ص29 دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2001.

اللسان الحميري في نقطة ضيّقة من جنوب الجزيرة في اليمن لمزاحمة اللّهجات المحلية له وانهيار حضارة الجنوبيين الأمر الذي هيّأ لانقراض لسان حمير إلا بقايا من عبارات تحفظ ذكراه ،وقد روى أصحاب الحديث عن النبي شيئا منها في صوم المسافر حيث تكلّم بوضع اللّسان الحميري قائلا: "ليس من أمبّر أمِصيام في أمْسفر"* كما هو شأن الحميريين بأل التعريف المعهودة في لغة عرب الشمال.

إنّ اللغة العربية – لغة مضر– التي نزل بها القرآن الكريم لم تعد محصورة بتواجدها شمال الجزيرة بل هيّأ لها الإسلام أسبابا سياسية مع انتشاره خارج حدود الجزيرة ليكون لها حضور مشهود على مساحات واسعة من الأرض خارج حدودها الأولى، واستطاعت بحكم الرّيادة الحضارية وشرعية الدّين أن تصبح اللّغة البديلة عن اللّغة الأم لكثير من الأمم التي دخلت الإسلام، كما حدث مع كثير من الأمم الأفريقية حيث بقي ذلك السّبب اللّغوي هو المحفز الأساسي في انتساب تلك الشعوب إلى الأمة العربية ليومنا هذا.

ولا جرم أن لهجة قريش التي مثّلت اللّغة المضّرية[103] قبل الإسلام قد كتب لها القرآن الكريم أن تبقى رائدة مرة أخرى، حيث كان القرآن قد نزل أكثر ما نزل على نمطها وأسلوبها في الإبانة عن المقاصد ولولا قداسة البيت المحرّم ومركزيته في جزيرة العرب، وإتمام الله نعمته على خليله إبراهيم ببعثة محمد عليه السّلام لكان اللّسان المضري في حكم مصير اللّسان الحميري في التغير والزّوال، ولو قدّر لقبيلة من قبائل العرب غير قريش أن تغلب على أمرّ

* أخرجه البيهقي في السن الكبرى. راجع ج 4 ص 407 تح محمد ع القادر عط دار الكتب العلمية بيروت لبنان دت ط.

[103] انظر عدنان محمّد زرزور علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه ص 25 المكتب الإسلامي الطبعة الأولى 1981 دمشق ج ع س وراجع مختار الغوث، لغة قريش وكذا محمّد الصادق الخازمي أثر الثقافة في بناء القصيدة الجاهلية ص 114 وما بعدها، المجموعة العربية للتدريب والنشر الطبعة الأولى 2008، القاهرة ج م ع، وانظر السّيوطي في المزهر باب معرفة خصائص اللّغة ج01 ص 321 وما بعدها.

العرب بسبب من أسباب الغلبة لطغت لهجتها على باقي لغات العرب ولكانت لهجة اليمامة وتميم هي اللّغة الرّسمية للعرب فيما لو تمّ لمسيلمة وسجاح مشروعها السّياسي[104].

2-5 الدّوافع القومية والدينية للحفاظ على اللّغة:

في اختلاف اللّغات دليل على التّمايز بين شعوب الأرض في اختصاص كل منها بتجربة تاريخية تثبت عنده وعيا يبني عليه عقائد وفلسفات في الحياة تختصرها المواضعات اللّغوية في التعبير عنها ومحاولة نقلها إلى الأجيال توريثا إلى الآخرين دعوة وتوسّعا، وفي التوريث مغبة وفي النقل خطر يتربصان بلغة الجماعة وعلى الجماعة أن تفكّر بجدّية في سبل ممكنة للحفاظ على لغتها واتقاء الأخطار السالبة لها في جملة همّها التاريخي مع الوجود.

فمغبّة التّوريث قائمة باهتلاك دوال اللّغة دون المدلولات ما بقيت تلك اللّغة منكفئة على نفسها سالمة من شوائب الاختلاط وليس في هذا الخيار إلا تأجيل التغير الكلي فقط دون تجاوز التحدي بصورة مطلقة ،ذلك أنّ الحدّ اللّازم من الوقت لحدوث الانقلاب الكلّي في الدّوال الشكلية للّغة هو قدر محتوم تنتهي إليه كل لغة جماعية دخلت مجال الاستعمال يوما، ولئن كان اهتلاك المدلول بطيئا في عملية الانتقال والتّوريث فإنّ العادات الجديدة المكتسبة للأجيال الخالفة كفيلة برفع وتيرة اهتلاك المدلولات المتأتّية من خارج الوقت، إذ كان لكل امرئ من دهره ما تعوّد ولكل أمة في وقتها ما كسبت واكتسبت من الحمل الدلالي والوضع العلامي الدال عليه.

---

[104] مسيلمة وسجاح رجل من اليمامة وامرأة من تميم ادّعيا النبوة بعد وفاة النبي الأكرم (ص) وتبعهما أقوام من العرب في مقدمتهم أقوامهما، وقد ناصبا العداء للدولة الإسلامية الناشئة في المدينة فانشغل المسلمون بقتالهم فيما عرف بحروب الرّدة على أيام أبي بكر، راجع أخبار هذه الحوادث مفصلة في كتب التاريخ وانظر ابن خلدون في تاريخه كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر خبر مسيلمة واليمامة ج2 ص 501 وما بعدها. وكذا ابن جرير الطبري تاريخ الرسل والملوك، خبر تميم وأمر سجاح بنت الحارث بن سويد ج3 ص 267 وما بعدها وخبر مسيلمة الكذاب وقومه من أهل اليمامة ص 281 وما بعدها.

أمّا في تجربة الانفتاح السّياسي على الغير فإنّ نسبة التحريف في دوال اللّغة ومدلولاتها سترتفع أضعافا مضاعفة وبسرعة أكبر لأنّ لغة الجماعة ستكون متداخلة مع لغات أخرى في مستوى من التواصل بينهما عالي الضغط، وفي تداخل اللّغات للأسباب السّياسة أو الاقتصادية تحدث الظواهر اللّغوية المعروفة على قدر حدة التداخل وقوة التدافع حتى تنتهي بها في النهاية إلى حدّ الفناء والتلاشي، فيتخلّق وضع لغوي جديد للجماعتين يمثل حالة من الذّهول عن صراع التمايز الذي غالبا ما يكون محتدما بين اللّغتين بادي الأمر.

إن هذا الصراع الذي تحركه الرّغبة في انتصار اللّغة الأمّ منشؤه العلاقة الاعتقادية ببعديها النفسي والسّياسي بين الفرد ولغته التي تمثل أقوى علامة في مدلول الهوية كما يعتبر مشروع المحافظة على الهوية من أصدق المشاريع التي يبذل لها الإنسان كثيرا من الأشياء الهامة في حياته فردا أو متصلا بجماعته.

وفي هذا الإطار تسعى الجماعة اللّغوية دوما لإعداد البرامج التي تحاصر بها خطر التطوّر اللّغوي السّريع الذي يهدّد هويتها من الداخل والخارج من خلال تهديد اللّغة نفسها عبر مساري التوريث الطبيعي والانفتاح السّياسي.

ولم يكن المجتمع العربي في هذا الموضوع حالة مستثناة من سنة ماضية وصيرورة قاضية، ذلك أن اللّسان المضري الذي كان متقوقعا داخل الجزيرة العربية كان معزولا عن العناصر الأجنبية إلّا ما كان في أطراف الجزيرة من الاختلاط بالأحباش والهنود في اليمن والفرس في العراق والرّوم في الشام حيث كان تأثير هذا الاختلاط محدودا –وسنرى أنّ العرب حين فكروا في مشروع للحفاظ على اللّغة العربية قد حيّدوا هذه المناطق التي حدث فيها التداخل وكثيرا من القبائل التي كانت لها مخالطات للأجانب ولو قليلة من عملية جمع اللّغة المعيارية.

وبتجدد الدّعوة إلى الله في جزيرة العرب بمجيء الإسلام ونهضة العرب الدّينية لنشر رسالته "فارقوا الحجاز لطلب الملك الذي في أيدي الأمم والدّول وخالطوا العجم"[105] والرّوم والبربر وغيرها من الأمم التركية، حيث كان لهذا الاختلاط نتائج سيئة على اللّسان العربي في طبعته المضرية التي نزل بها القرآن الكريم فبدأت تلك السليقة تنزاح عن مواضعها، قال ابن خلدون "فتغيّرت تلك الملكة بما ألقى إليها السّمع من المخالفات التي للمستعربين...وفسدت لما ألقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السّمع"[106] من العجم والمستعربة معا في ذلك المشهد التّاريخي الذي صهر أكبر عدد من مكونات المنطقة الشرقية من الأرض في بوتقة ثقافية لا يزال شاهدها الحضاري متّصلا بأيامنا هذه.

وأول ما تناقص من اللسان العربي واهتلك منه كان في مستوى الشكل وهو الأمر المتوقع في نتائج المخالطة والتداخل القوي بين الثقافات المختلفة، فيما بقي الجانب الدّلالي منه وافرا لعهود متأخرة، ونشأت مع هذا الوضع ألسنة أخرى مشابهة له من وجه ومخالفة له من وجه آخر هي أشبه ما تكون بلهجات متصلة بلغتها الرّسمية[107] لا يزال مثالها قائما حتى يومنا فيما يعرف سياسيا بجامعة الدول العربية.

ذلك الخلل الشكلي الذي أجمع الأولون على تسمية "لحنا" هو عبارة عن تغيّر في العلامات الشكلية التي تدل على معاني تركيبية يستفيدها الذهن من تحليل علاقات التجاور في نظام الجملة العربية أجمع الأولون على تسميته إعرابا وعلى أهميته البالغة في تجريد ذهن السامع للمعنى الصّحيح في مقاصد الكلام العربي "والحادثة المشهورة في وضع النحو العربي

---

[105] ابن خلدون ،المقدمة. ص 754.

[106] المرجع نفسه، ص 754.

[107] المرجع نفسه ،ص 475.

المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي تدل–صحّت أو لم تصح– على خطورة الدّور الذي يلعبه النحو في تأمين التّبالغ وتصوّر ما يترتّب على الخلل النحوي من خلل دلالي"[108].

ولم تقتصر ظاهرة اللّحن على لغة التخاطب اليومي والحديث النفعي ولكن امتدت لتهدّد مقاصد الكتاب المقدس بالتحريف حتى أصبح الناس يلحنون فيه بكلام يعارضه في الحكم والمعنى، وهو منشئ قلة الصّبر لدي الجماعة العربية في تلك اللّحظة على مصير ذلك اللّسان المرتبط بأساس الدين المتمثل في القرآن الكريم قال ابن خلدون "وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسا ويطول التعهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه"[109].

لقد كانت هذه الخطوة هي بداية تصور للبرنامج الشامل الّذي تحفظ به الجماعة العربية نموذجها اللغوي ودينها النموذجي ومشروعها الرّسالي الخالد –فكان ما يسمّى إجماعا بعلم النحو هو العنوان النظري لذلك المجهود الفكري الذي شرع يؤسّس لنظريته في اللّغة انطلاقا من الحافز الديني والقومي الراسخ في الاعتقاد بأفضلية اللسان العربي على سواه من الألسن البشرية، حيث توجه النظر العربي إلى إصلاح ما اهتلك من الدّوال الإعرابية أول الأمر فأخذوا بجمع اللّغة المعيارية من القبائل المحصنة التي كانت بعيدة عن الحدود المتاخمة للأعاجم والأروام والأحباش" ممن بقي لسانه على الطبع ملكة لم تتأثّر بعوادي المخالطة والاحتكاك، ثمّ استخرجوا من تلك الأمثلة والشواهد المجموعة تلك القوانين الوصفية المنظمة

---

[108] الهادي جطلاوي ،قضايا اللّغة في كتب التفسير المنهج التأويل، الإعجاز. ص 298 دار محمد علي الحامي الطبعة الأولى 1998 الجمهورية التونسية، قال الجطلاوي في نفس الموضوع: فقول بنت أبي الأسود "ما أشدّ الحرّ" يخرج من الدّلالة على التعجب بنصب الدّال إلى الدّلالة على الاستفهام برفع الدّال "انتهى من كلام المؤلف على الصفحة نفسها.

[109] ابن خلدون ،المقدمة. ص 754، قال في المقدمة: وأوّل من كتب فيها أبو الأسود الدّؤلي من بني كنانة ويقال بإشارة من علي رضي الله عنه لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة ثمّ كتب الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي. انتهى كلامه من المقدمة على الصفحة نفسها.

لعناصر الكلام العربي في المعنى والمبنى كما شرح ابن خلدون آنفا رجاء أن يحفظ هذا اللّسان من التحريف والزّوال.

وبرغم جدّية المشروع وقوة النتائج التي توصل إليها في المنظور الفكري والثقافي إلاّ أن اللسان المضري استمرّ هابطا ولم يبق له أثر خاصة في جهة الإعراب فنشأ في البدل عنه ما عرف باللّسان الحضري في العواصم العربية والإسلامية[110] ولم تحقق تلك الجهود المبذولة شيئا على الصعيد الاجتماعي حيث كانت ترجو أن تجدد للسان المضري الحياة في الاستعمال على نطاق واسع سعة المجتمع الإسلامي العربي، وكل ما حققته تلك الجهود الجبارة هو حفظه كحالة تاريخية متميّزة ذات طابع كلاسيكي لا يزال مركزه محفوظا بالقرآن الكريم إلى أن يشاء الله تعالى.إن الرغبة في الحفاظ على اللّغة أمر غريزي نابع من غريزة اللّغة نفسها إلاّ ما يقوم له من الدّوافع فيختلف من جماعة لأخرى وتبقى الدّوافع القومية والدّينية هي المحرّك الأكثر تجدّدا في هذا الموضوع.

[110] انظر ابن خلدون ،المقدمة. ص 475. يقول: ثمّ فسد اللسان العربي بمخالطتها (الأمم) في بعض أحكامه وتغيّر أواخره وإن كان بقي في الدلالات على أصله وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الإسلام. انتهى كلامه من المقدمة على الصفحة نفسها.

3- خاتمة الفصل.

لقد كان هذا الفصل محاولة لجمع ما أمكن من الأشتات المعرفية التي تقوم عليها نظرية اللّغة عند الأشاعرة في علاقتها بالإنسان والمجتمع، حيث جاءت عناصره متشعبة الموارد موزعة المصادر، منها ما هو مثبت في علم الكلام وأصول الفقه وهو الأكثر ومنها ما في التفسير والفلسفة وعلوم القرآن والتاريخ وغيرها، وقد سعيت إلى تحليل المواد المنقولة من تلك المصادر بعد عملية الجمع محافظا على الوضع الاصطلاحي المستخدم عندهم لأجل الحفاظ على خصوصية الطّرح الفكري في نظرية المعرفة التراثية، فيما لا أدّعي أنّني قد أحطت بكل أشتاتها بل أحسب أنّني جمعت ما به تقوم كل أركانها فيسهل على الباحث النظر في آفاقها.

وقد انقسم الفصل على محورين تخصّص الأول بالبحث في علاقة اللّغة بالإنسان بينما الثاني في علاقة اللّغة بالمجتمع، وعلى صعيد النتائج التي تمّ التوصل إليها من تحليل العناصر السّابقة يمكن إيجاز القول فيما يلي:

في المحور الأول قدّمنا لمقولة الحيوان النّاطق بمفهومين رئيسيين في الطرح الأشعري هما الجدل والكلام على أنهما صفتان حقيقيتان في الإنسان تتحقق فيهما مقولة النطق التي بها يحدّ الإنسان في بحث الحقيقة حدّا جامعا مانعا يميّزه عن باقي المتشاركين معه في الصفة الحيوانية، ولذلك عدّت اللّغة عنصرا شاهدًا على ترقي الإنسان وتفضله باللّغة والبيان ولولاهما لكان الإنسان بهيمة مهملة.

في مبحث اللّغة والكلام وجدنا الطرح الأشعري حريصا على إثبات الكلام النفسي وذلك الذي يسمّونه النطق وهو الكلام الحقيقي، بينما الأصوات المقطّعة الدّالة هي كلام على المجاز لأنها رموز تدلّ عليه وليست هي هو، وقد كانت هذه المقدمة رحما لجملة المقولات الأخرى ذات الصلة بموضوع اللّغة، وتأكّد لنا أنّ المعنى الانطولوجي في الطّرح الأشعري

هو المسؤول عن ذلك الالتزام القويّ لتلك المقولة التي خالفوا بها جمهور الفلاسفة والمتكلمين على حدّ سواء.

وفي المبحث الرابع كانت لنا وقفة إضافية مع مجموعة من الملاحظات المعرفية في مفهوم الكلام بسط فيها القول استقراء وتأصيلا، وتبيّن أنّ الأشاعرة في تمسّكهم بحاكمية الكلام النفسي على الكلام اللّساني قد وافقوا الفلاسفة في مقولة "اللغة أداة الفكر" من حيث أرادوا مخالفتهم في حد الكلام وبالتحليل المتعمق في الخلفيات الأنطولوجية الموجهة نحو تلك النتائج اتضح أنّ للكلام عند الأشاعرة مستويين حقيقي ومجازي، والحقيقي بعد تحليل موقفهم فلسفيا وجدنا أنه "إدراك" من الناحية المعرفية، أمّا المجازي المتحقق من خلال الألفاظ فوجدنا أنه "التواصل" الذي تفرضه حالة الاجتماع.

وفي مبحث الأبعاد النفعية للدّليل الصّوتي تقرّر فيه جملة أمور هي: أنّ اختيار الإنسان للتقطيع الصّوتي كي يكون حاملا للرسالة الدّلالية كان موفّقا لأن الصّوت اقتصادي في الكلفة والوقت والمسافة، سهل في الإنتاج سهل للإتلاف بما يحقق معه السّرية في التواصل فتضفي على الموقف طابع الأمان، يحدث هذا في سياق مقارنة الدليل الصوتي بجملة الأدلة الممكنة.

وفي مبحث مكوّنات الدليل الصوتي تقرّر بالتحليل أن الدّليل اللغوي عند الأشاعرة لم يبحث مفهومه بشكل مستقل عن تحرير حدّ الدّليل في المعارف الأصولية بشكل عام ولذلك قالوا ضمنا أن الدليل اللّغوي هو شكل فارغ لا قيمة ذاتية له خارج المواضعة فلم يشترطوا ارتباطه بالمدلول في تحديد مقوماته.

وفي مبحث العلاقة بين الدال والمدلول تأكّد للأشاعرة قولا واحدا، إن هذه العلاقة يستحيل تبريرها عقليا نظرا لاختلاف الدال والمدلول في الماهية ولا تفسير لها إلاّ بكونها ثمرة لتعاقد اجتماعي سمّوها المواضعة والاصطلاح.

وفي مبحث علاقة الدليل اللّفظي بالأمثال الذّهنية تقرّر لدى الأشاعرة –قولا واحد أن الدليل اللّفظي الذي هو الاسم مرتبط في الدّلالة بالصورة الذهنية التي يحصّلها الذهن عن الأشياء الموجودة في الخارج وأنّ ما يطلق عليه المعنى هو الصورة الذهنية التي يحيل عليها اللّفظ عند الإطلاق قصدا، وأمّا الوجود العيني في الخارج أي مرجع الدّلالة فلا يتناوله اللّفظ عند إطلاقه إلاّ عرضا.

أما المبحث الأخير من المحور الأول والذي وضع لتحديد العلاقة بين الوجود العقلي والوجود اللّغوي فكان توسعة نظرية على المبحث الذي قبله، عرضنا فيها إلى تحليل نظرية مراتب الأشياء عند الأشاعرة ومن خلالها تقرر أن للأشياء وجودا في ذاتها ووجودا في الذّهن مطابقا لها في الشكل الصوري وهو عبارة عن علم ضروري بتلك الأشياء تلعب فيه القوة التمثيلية في الذهن دورها المهمّ في اختصار عناصر الوجود الممكن، ومصير هذا الوجود إلى قوتين في محلّ الذّهن هما قوة التمثيل وقوة التخييل، تحدث المطابقة في الأولى لأن الوجود فيها حقيقي، ويحدث المجاز في الثانية لأن الوجود فيها تلفيق من جملة أمور مختلفة في الماهية لا شاهد عليها بالمطابقة في الوجود العيني ،وفي هذا السّياق لفت الأشاعرة النظر إلى جواز قلب المواضعات في حكم العقل ومنعوا ذلك بمقصود الشرع حفاظا على الاستقرار واستدامة المنافع. ثم انتهى المطاف إلى المحور الثاني من الفصل والمتعلق بعلاقة اللّغة بالمجتمع جاء فيه من النتائج ما يلي:

في مبحث أصل اللّغات تجاوز الأشاعرة المتأخرون الموقف المدرسي في توفيقية اللّغات وأقرّوا نظرية المواضعة ورجحت عندهم على غيرها خاصة عند أبي حامد الغزالي والفخر الرازي ومنها انتقل البحث إلى محاولة إثبات المعنى الاجتماعي للّغة في نظرية التواصل الاجتماعي عند الأشاعرة التي اتخذت من مقولة مدنية الإنسان مركزا لها في الظرف الإنساني، وأنها ضرورية لصلاح المعاش وإدامة الحياة باستدامة التواصل النافع الذي لا يتحقق إلا باللّغة الإنسانية في بعديه السمعي والبصري الملفوظ والمكتوب، فكانت الكتابة

ومظاهر التعدد اللّغوي واختلاف الألسنة ونشوء اللهجات وموت اللّغة وميلاد المواضعات الجديدة وتعليمها وتوريثها مقولات نامية في رحم المعنى الاجتماعي للّغة.

أمّا في المبحث الأخير في هذا المحور فتمّ العرض فيه للدّوافع القومية والدينية التي حملت العرب على التفكير في مشروع يحافظ على اللّغة المضرية من الزوال وتقرر أن اللغة هي أصدق تمثيل في مدلول الهوية، والرّغبة في الحفاظ عليها غريزة منها، أمّا الدوافع الدّينية والقومية للحفاظ عليها فهي قاعدة نظرية تؤطّر أكثر المحاولات التي قامت في هذا الصّدد سواء عند العرب أو غيرهم، ويعتبر ابن خلدون رائدا في هذا النوع من الفكر فقد لاحظ القارئ كيف أن أكثر معطيات المحور الثاني من هذا الفصل تدور حول المفاهيم التي قدمها الرجل في نقاش هذا الموضوع من خلال مقدمة كتابه في التاريخ.

الفصل الثالث:

في نظرية المعنى

1- في مفهوم الدلالة اللغوية:

1.1 تمهيد:

نظرية المعنى هي الجُهد الفكري المتعلّق ببحث الأسباب و توْصِيف الكيفيات و الأوضاع المنْتِجة لفعل الدّلالة في النّظام اللغوي الخاصّ بجماعة معينةّ، و هي عند الأشاعرة بهذا الاختصاص شاهد التّحليل المتعلّق بأنظمة اللّسان العربي الدّلالية، و ضابط مسعى التأويل لمقاصده الخِطَابية المفهومة من كلام أهله و تكلّمُ الرّب به، وذلك من خلال النّص المقدس الذّي أنزله على نبيّه العربي بلسانٍ عربي مُبين، كان ذلك الكتاب هو مُفجِّر البحث في نظرية المعنى عند العرب إذ كانَ قراءته و فهمُه وَاجِبًا، فهو الغاية من النظرية إذ كانت نتائج البحث في الموضوع اللّغوي متوجهّة لخدمته، وهو الشاهد الموثوق في تحرير قواعدها إذ كان المعيار الأرقى في جملة الأمثلة اللغوية الموصوفة من الكلام العربي، وهو المُهيمن عليها فُضولًا و اتساعا تقِصُر دونه أدَوَاتُها، و تَضْعُفُ عنه آلتها.

و لقد ركزَتْ نظرية المعنى عند الأشاعرة بين منشطَيْن أساسيين هُمَا، المنشِط الأصولي الخاص بأصول الفقه كمادة علمية ثرّة تبحث في أصول الأدلّة الفقهية التّي يسْتمدّ أكثرها من الكلام العربي الذي لا يُفْهَمُ حكمٌ و لا عظَةٌ في القرآن الكريم إلا بفَهْمِه، ولذلك كانت اللّغة مدْخَلًا ضَرُوريًا ومقدّمةً قارّة في علم أصول الفقه لا تكتمل الآلة النّظرية عند من تجرّد للنّظر

في أصول الفِقه إلّا بتحصيلها، كما رأيْنَا في الفصل الأوّل من البحث حيث تلخصّ وجود اللّغة في الأصول بحكم الواجب لغيره فيما لا يَتِمُّ الواجب المطلق إلا به[1].

و هذا المسلك أضحى سنّةً محفوظة عند علماء الأصول يلتزمونه لاحقًا عن سابقٍ، حيث لا يخلُو مُصَنّفٌ في هذا الفنّ من الكلام على اللّغات و دلالات الألفاظ وعلاقة المعاني فيها بالأحوال والمقاصد المتعلقة بمقامات المتخاطبين وأنواع الدّلالات وأنماطها، ولو تخلّصَتْ المصنّفات الأصولية من تلك المباحث العقلية والمنطقية لما وَسعها إلّا أن تكون بحثا خالصا في الدّلالة اللّغوية، حتّى يَسْتَقِلَّ علماءُ الأصول في النهاية بتصور لغوي خاصّ بهم، يتقاطع في كثير من تفاصيله مَع ما يقدّمه علماءُ اللّغة في هذا الإطار فيصنع لنفسه نموذجًا يتميز بنوع من الدّقة و الصّرامة في المعطى النظري لمفهوم الدّلالة في تجليها اللّغوي حينما يكون الدّافع إليه هو ضبْط مَسَاعي الاستنباط المتعلّقة بأحكام تكليفية يترتب عليها ثوابٌ أو عقاب، بعيدة عن كل مظاهر المُتْعة النّصية، المنشغلَةُ بجماليات الخطاب في التنظير لفعل الدّلالة اللّغوية.

هذا الوجه الصّارم اختصّ به علم الأصول و مباحث الإعجاز، ودون ذلك المؤلفات الأشعرية في مجال اللّغويات المحضة والتّي بَدَا تأثير المعنى العقائدي في كتابات أصحابها واضِحًا سواءٌ أكان ذلك في النّحو أم البلاغة كالخطيب القزويني وعبد القاهر الجرجاني و غيرهما حيث كانت لهما مشاركة فعّالة في مجال المعنى اللّغوي تصوّرًا و تطبيقا، يُوقف

[1] انظر هذا البحث الفصل الأول مبحث النسق الأشعري ومركزية اللّغة ص54 .

على أثرهما من خلال كتُب الإعجاز و البلاغة و النّحو و هي تجمع بين معطييْنِ منهجيَيْنِ في التنظير للدّلالة اللّغوية هما منهج المعنى العقلي و منهج المعنى اللّغوي، حيثُ أنّهم لم يكونوا عِيَالًا بشكل مطلق على أساطين المعرفة العقلية ممّن سبقهم من الفلاسفة و المتكلميّن و لا كانوا كذلك في المشاركات التّي كانت لهم في مجال اللّغة بل كانوا دائمًا يسْعَون إلى أن يُقدّموا تصورًا مستقلًّا بمبادئه الفكرية كان مركزه المعنى العقدي المسئول عن نشوء كل الدّلالات في الطرح الأشعري.

و بهذا المزج المحكم بين المعطى اللّغوي والعقلي ،تمكن الأشاعرة من وضع نموذج تصوري عن اللغة شكّل مرجِعًا هامًّا في موضوع الدّلالة لدى الباحثين و كان واحدًا من أكبر السّياقات المنهجية في الدّرس الدّلالي داخل مكوّنات المعرفة التراثية التي عنى بها الباحثون على اختلاف توجهاتهم[2]

و نظرية المعنى في هذا الفصل هي محاولة في مضمون المُنْجَز النظري عن حقيقة الدلالة اللغوية عند الأشاعرة، يتضافر معَ كل الجهود العلمية و الفكرية التي سعت و تسْعى إلى نَفْي غشاوة التاريخ و نفض غبار المسافة توضيحًّا و تقريبًا لرؤية الأشاعرة في قضايَا الدّلالة

[2] في هذا الموضع إشارة و تنويه بالجهود التي يبذلها أساتذة و باحثون أكاديميون و مؤلفون في مجال قراءة التراث و إعادة بنائه بطرق مختلفة، و من الدراسات المقدمة في هذا المجال على سبيل المثال: التفكير اللّساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسّدي ،نظرية المعنى في التراث العربي لمحمد مصايف ،التفكير البلاغي في التراث العربي لحمادي صمود،المنوال النحوي العربي قراءة لسانية جديدة لعز الدين المجدوب ،التصور اللغوي عند علماء الأصول أحمد عبد الغفّار،منهج الدرس الدّلالي عند الإمام الشاطبي عبد الحميد العلمي ،البحث الدّلالي عند المعتزلة علي حاتم الحسن.

اللغوية التي شكلت مِحور مادة أصول الفقه فَضلًا عن مباحث اللّغة و الإعجاز التي تناولت كل أشكال الدّلالة اللغوية بدءًا بالدلالة المفردة و انتهاءًا بأنواع دلالات التركيب و ما تضمّن كل قسم منها من مقولات محرّرة هناك.

و قبل الخوض في أقْسَام الدّلالات يتعين في البدء التوقف مليا عند مفهوم الدلالة عند الأشاعرة و محاولة استيعاب المقولات الجدلية المحرّرة عندهم في هذه المَسْألَة.

2.1- مفهوم الدّلالة رهنٌ يقيْد الحَالية:

كان المعنى اللّغوي عند الأشاعرة قبلةً محفوظة في التأسيس لمفهوم الدلالة وافقوا فيه جمهور أهل المعرفة من المتكلمين و الأصوليين حيث سجلّوا الإجماع على أنّ الدلالة في وضع اللّغة تعني الإرشاد و الهداية[3]و احتفظوا لأنفسهم بمسلك مُتَميّز في محاولة الإحاطة بكل المعاني الممكنة لهذا اللّفظ في وضعه الإصطلاحي موافقة منهم لجُمهور المتكلميّن في اعتماد المعاني المختلفة للمَبْنى الإشتقاقي لِلَفْظِ الدّلالة، حيث تَرَاهُمْ كلّما ذكِر لفظ الدلالة لغرض التعريف ذُكرتْ معه ألفاظٌ أخرى هي عائدة إليه بأصل الإشتقاق كالدال و المدلول و الدّليل و الإستدلال ،و أكثر ما يَتَبدّى هذا السلوك في المباحث المتعلقة بالكلام و أصول الفِقْهْ فقالو في الدّليل هُوَ المرشدُ إلى المطلوب[4]أيْ ما يُعتَمَدُ في درك حاجةٍ مّا لعلاقة بينهما مخصُوصة ،أمّا في التعّريف المصطلحي له فهو" الذي يلزم من العلم به العلمُ بشيء

[3]انظر عضد الدين الإيجي في شرح مختصر ابن الحاجب. ص11 تح : فادي نصيف وطارق يحي دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2000 بيروت لبنان.

[4]الجويني ،متن الورقات. ص08 دار الصّميعي للنشر و التوزيع الطبعة الأولى 1996 المملكة العربية السّعودية.

آخر"[5]. و قالوا في الدّال نفس الذي قالوه في الدّليل فكأنّهما مترادفان[6]محمولان على الدّلالة نفسها قال الباقلاني" إن الدّليل و الدّلالة و المستدّل به أمْرٌ واحد و هو البيان و الحجة و السلطان، و البُرهَانُ كلّ هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها"[7] ولما قالوا في الاستدلال هو طلبُ الدّليل فقد ذكر الدّليل ص سواء كان الدّليل نصّا أو إجتماعًا أو قياسًا[8].

وقدْ تقدّم في مباحث الأصول أنه(الدليل) ما يُتَوَصَّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[9] فلم يتحيّز عن هذه الأشياء الثلاثة إلّا المدلول الذّي هو حاصل النّظر في الدّليل بما يثبتُ نِسبة علائقية بين الدال و المدلول يثبت الاستدلال صدقيتها في عملية البرهان على تعلق المدلول به، و قد نقل ابن فورك عن شيخه في معنى الدال و المدلول و الدّلالة أن الأشعري كان يقولُ" إن الدلالة هي العلامة التي بها يدل الدال على المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مُقْتَضِ لِحُكْم مقتضى"[10] . الجديد في تعريف أبي الحسن هو ذكره للعلامة و التّي فسّرها في آخر التعريف بأنها غير منحصرة في جنْسْ محددٌ بل يجُوز أنْ تكون إشارة أو أثرا أو غير ذلك ممّا يلزمُ من العلم به العلم بشيء آخر.

إن كل هذه التعريفات الاصطلاحية إنْ هي إلّا تفسيرات وشروح وليست حدودا جامعة مانعة ولهذا ذكر الدال والدليل على محمل الترادف في هذه الشروح مع أن الفرق بينها موجود و قد

---

[5]الشريف الجرجاني ،التعريفات. ص91.

[6]انظر الباقلاني ،التقريب و الإرشاد. ص207.

[7]المرجع نفسه ص 207.

[8]الآمدي ،الإحكام في أصول الأحكام. ج 4 ص145.

[9]تقدم هذا التعريف في مبحث مكونات الدليل الصوتي راجع هذا البحث ص8 و ما بعدها.

[10]ابن فورك ،مقالات الأشعريين. ص302.

حاولوا الوقوف عليه من خلال إعادة بناء المفهوم الاصطلاحي للدلالة في بعديها العقلي و اللّغوي ،فالتعريفات السابقة مندرجة في المفهوم الكلي للدلالة و لذلك قالوا في أول ملمح للفصل بينها وبين الدّال أنها" كون الشيء بحالة يَلْزمُ من العلم به العلم بشيء آخر و الأوّل هو الدّال و الثاني هو المدلول"[11] فأصبح الدال طرفا في موضوع الدلالة مشتركا مع المدلول بعَلاقة مخصوصة، ولم يَعُدْ مُرَادفًا للدلالة، وبمراجعة تعريفهم للدّال فيما مضى يجدَ أنّ ما اختاره السّيد الجرجاني في التعريف السابق للدلالة يختلف عنه بزيادة عبارة" كون الشيء بحالة" و الحالة الكونية تعني تخصيص الكون الذي عليه الشيء بمخصّصات هي قيود على وجوده المطلق لا تَتِمّ صحة التصّور إلّا باستحضارها في ذاتيات الحدّ و لوازمه، بينما كان تعريف الدال والدليل قبل هذا متحرِّرًا من هذا القيْد إذ ليس كل شيء يُعْلَمُ يلزم عن العلم به العلم بشيء آخر بالضرورة ما لم يكن مُخْتصا بحالة وجود معيّنة تسمح بانتقال الذهن منه إلى شيء آخر مدلولًا له علما أو استدلالًا ،من ذلك ما يُسمّى عندهم بالدّليل العقلي المختصّ بحالة من الوجود تسْمح له أنْ يَدُلّ على مدلوله دلالة بالذات لازمة، لا يسْتقيم في العقل أن توصف باتفاق أو مزاح يسْتحيل فيه انقطاع تعلّق المدلول بالدال فيها ولو للحظة[12]و تقريره أنه لم يُوجَد ذلك الدّال إذ وُجد إلّا لغرض الدّلالة على مَدْلُوله.

---

[11]) الشريف الجرجاني ،التعريفات. ص91.

[12]انظر الجويني في الإرشاد. ص08.

يضيف الجويني بهذا الشأن قائلا:" فأمّا العقلي من الأدلة فما دلّ بصفة لَازمة، و لا يتقرّر في العقل تقدير وجوده غيْر دالٍّ على مدلوله" . وفي ضرورة إحكام العلاقة بين الدال و المدْلول بحيث تكون مُطّردة في النظام الدّلالي يضيف الباقلاني قائلا " ويجبُ إطرادّ الدّليل و جَرَيَانه كيف تصرّفت حاله في قَضِيّتهِ عقلًا أو تواطؤًا، لأنه إن لَمْ يَجْرِ فسَدَ و انتقض، و

وكلام الباقلاني مشعر بانقسام الدّلالة تبعًا لانقسام الدليل فقد ساق الكلام على الدّليل العقلي بما له من ميزة مذكورة في الحدّ تمهيدًا لمجموع الأدلة(الدوال) المنصوبة على مدلولاتها باختصاص في المواضعة والتواطؤ كدلالات" الألفاظ و الرّموز و الإشارات و الكتابة و العقود و أمثال ذلك ممّا يَدلّ بَعْدَ مواضعة أهله على دلالته، و لولا مواضعتهم لما دل، و لا يتمّ التواضع على شيء دون أنْ يكون ممّا يُدْرك و يكون على إلى العلم به طريق نحو الألفاظ و الإشارات و غيرها[13]وبيان الفرق بينهما أنّ العقلي ينقل الذهن إلى مدلوله نقلًا لزوميا بينما دليل المواضعة ينقله اصطلاحًا أي بعد العلم بالمواضعة نفسها.

والدّلالة اللّفظية هي فرع عن الدّلالة الاصطلاحية تتولد دلائلها في المقاطع الصوتية الحادثة بآلات في مجرى التنفس الموضوعة لمعانيها في التعبير عن الحاجات و المقاصد " حين دعت الحاجة إلى نصْب دلائل يتوصّلُ بها كلّ واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه[14].

لوصحّ وجوده أو وجود مثله غير دالّ مع ثبوت العقل و التواضع عليه لفسدت قضيّة نصْبه وانتقض طريق المواضعة على دلالته . انتهى كلامه فراجع التقريب والإرشاد الصّغير ،ص206/205.

[13]الباقلّاني ،التقريب و الإرشاد الصّغير. ص 205 .

[14]الآمدي ،الإحكامُ في أصول الأحكام. ج01 ص30/29. و في أسباب تَعَيُّنّ اللّفظ للتعبير عن هذه الحاجات يضيف الآمدي تكلمة في نفس الموضع قائلا: و أحقّ ما يكون من ذلك ما كان من الأفعال الإختيارية و أحق ما يكون من ذلك ما كان منها لا يفتقر إلى الآلات و الأدوات ولا فيه ضَرر الإزدحَام و لا بقاء له مع الاستغناء عنه، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقّة و لا نصب، و ذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التّي خُصّ بها الإنسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به" انتهى كلامه من الإحكام فراجع.

و المقاطع الصوتية إذا دخلت حيّز المواضعة فقد أصبحتْ أدلة كاملة منصوبة على معانيها بالاتفاق يُصَدِّقها الاستعمال أمّا تلك التي لا يشملها قانون المواضعة فهي مقاطع مهلة لا ترقَى لمرتبة الدّليل و لا يُبحثُ في دلالة اللّفظ إلا ما كان منها دليلًا كاملًا متداولًا يعرفه الناس في الاستعمال و قبل الخوض في أنواع الدّلالات اللّفظية يحْسُن الوقوف على مفهومها عند المتكلمين و الأصوليين من الأشاعرة.

1-3 مفهوم الدّلالة اللفظية رهنُ بقيد الحيثية:

الدّلالة اللّفظية هي نقطة تقاطع لأكثر من ثلاثة اتجاهات معرفية هي الفلسفة واللّغة والأصول لأنّ البحث في الوجود عبارة عن علاقة الوجود بالعقل والتي لا يمكن إدراكها إلاّ بتوسط اللّفظ أما البحث في اللّغة فلا يقوم إلاّ عليها ولا ينتهي إلا إليها، وأمّا البحث في المدلول الشرعي فمرهون كذلك بتعقل الدّلالة اللّفظية في الشقين الأصولي والفقهي، ولذلك ترى مبحث الدلالة اللفظية محفوظ الرتبة بالتقدم على أغلب المباحث المتعلقة بالأنشطة الثلاث بل يمثل قاعدة انطلاق ضرورية لضبط ما تبقى من المفاهيم والتصّورات على مستوى هذه المعارف المتقدمة، فقد رأينا كيف تصّدر مبحث الدّلالة اللّفظية كتب المنطق والفلسفة والأصول لارتباط كل المباحث (المذكورة) المعروفة هناك بهذه القضية الجوهرية في بحث الوجود ومتعلقاته وقد عرف هذا المبحث خلافا مشهورا بينهم على مستوى الحدّ والتعريف اتسعت له مساحة الردود والنقود في مباحث المنطق والأصول ،على أن ذلك الخلاف لم يكن جوهريا إلى حدّ التعارض ولكن تفصيليا في طبيعة العلاقة بين الدّال

والمدلول من جهة وبشكل يجعلنا نراعي قوة الارتباط في الدلالة بأحد الطرفين كلمّا أردنا تحرير الحدّ الخاص بالدلالة اللفظية. إن هناك إجماعا على أن الدلالة هي نسبة مخصوصة ناشئة عن علاقة الدال والمدلول[15]، واختلف في تخصص هذه النسبة بصورة أوفر بأحد طرفي العلامة اللفظية إذ قالوا "الدلالة اللفظية هي كون اللّفظ، بحيث متى أطلق فهم منه معناه".[16] إن فهم التعريف المذكور متوقف على فهم مدلول الحيثية فيه، لأنها القدر المشترك بينهم في ضبط مفهوم الدلاّلة اللّفظية فعبارة "كون اللّفظ بحيث" تعتبر مقدمة ثابتة في الحدّ المطلوب للدّلالة اللفظية عند الجميع، ثم يأتي الكلام الذي بعدها مفسرا لمعنى "الكون الحيثي" المتعلق باللّفظ الذي هو رأس التعريف ،وبتفحصه يمكن الوقوف على مجموعة من الحقائق التي لها تعلق باللفظ هي عبارة عن لوازم معتبرة في التعريف كانت منشأ الخلاف ومثار الاضطراب دوما في تحرير الحدود ، وقد جمعها التعريف السابق في أربعة لوازم ظاهرة هي وجود اللّفظ ثم إطلاقه أو تخيله، ثم فهم المعنى منه واللازم الثاني مفض بحد ذاته إلى لازم آخر هو عدم شرط الإرادة من المتكلم أو السامع على حد سواء، لأنّ العقل في فهمه للخارج لا ينفك عن تعقل المسمى فاشتراط الإرادة تقرير لمقرر في بداهة الأمر إذ كان المعنى يدور حول الدّلالة الوضعية دون غيرها[17].

---

[15] عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي. ص167 منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة المغربية، 2001.

[16] الشريف الجرجاني، التعريفات. ص92.

[17] الشريف الجرجاني، الحاشية على المطول. ص328/327، قال الجرجاني في نفس الموضع اعلم أن من فسر الدّلالة بكون اللّفظ بحيث متى أطلق فهم منه المعنى اشترط في الالتزام اللّزوم الذهني بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ومن فسرها بكون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى لم يشترط ذلك اللّزوم وهذا هو المناسب لقواعد العربية

إن مثار الاختلاف في تعيين اللّوازم وجهة تعلقها معا ،إذ قالوا إنّ الفهم لا ينعقد دون العلم بالمواضعة بالنسبة لمن تخيّل اللّفظ أو أطلق له، فلابّد من لازم المواضعة والعلم به قال التفتازاني :"الدلالة اللفظية الوضعية أنها فهم المعنى من اللّفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع[18]، الاتفاقي الذي للنسبة الموجودة بين الدال والمدلول[19]، وقد استدرك التفتازي على قيد المواضعة والعلم به شيئا وجيه عندما قال:"والعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لأن الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى والعلم بالنسبة متوقف على فهم المنتسبين"[20]، وقد ناسب هذا الاستدراك منه لازم التخيل في قيد الحيثية السابق كما ترى لكنه لا ينحل به الخلاف الذي لا يريد أن ينحصر بجملة اللوازم والقيود المذكورة إذ بقي عالقا لفظ الفهم على كونه صفة لم يتحدد تعلقها بطريق أقوى بأحد طرفي الدلالة اللفظ أو المعنى ،والحقيقة أن فهم السامع صفة قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك "فهم السامع المعنى من اللّفظ" فهناك ثلاثة أشياء، هي الفهم وتعلق المعنى وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ، فالأول صفة للسامع والأخيران صفتان للفهم،[21] فهل يتعلق

والأول أنسب لقواعد المعقول، انتهى كلامه من الحاشية وقال صاحب المطول: إن كون الدّلالة وضعية لا يقتضي أن تكون تابعة للإرادة بل للوضع فإنا قاطعون إذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء أراد اللفظ أولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا فالقول بكون الدلالة متوقفة على الإرادة باطل لاسيما في التضمن والالتزام، التفتازاني المطول، ص510/509.

[18] التفتازاني، المطول على المفتاح. ص508/507.

[19] قال التفتازاني: والوضع تعيين الشيء ليدل على شيء من غير قرينة والمقصود هنا الدلالة اللفظية الوضعية، وعرفها بفهم المعنى من اللفظ بالنسبة لمن هو عالم بوضعه أي فهما يتوقف على العلم بالوضع وبه تخرج الدلالة الطبيعية والعقلية،انتهى كلامه من شرح الشمسية في المنطق، ص119.

[20] التفتازاني المطول، ص511.

[21] الشريف الجرجاني، الحاشية على المطول. ص321، 322.

الفهم باللفظ على وجه مباشر هذا ما لا تؤيده عبارتهم السابقة (نفهم المعنى من اللفظ)والتي لا يتعدى فيها الفهم إلى اللفظ إلا من خلال المعنى نفسه، ولهذا فتعلقه بالمعنى مباشر، أما باللفظ فغير مباشر إلا أن كونه صفة قائمة بالسامع حقيقة لا مراء فيها وهي شرط في تحقق الدلالة اللفظية ظاهر على المراد من قولهم "الدلالة اللفظية هي كون اللفظ بحيث إذ أطلق فهم منه المعنى"[22]، حيث حدد هذا التعريف مجموعة من اللوازم والشروط لفعل الدلالة هي وجود اللفظ ووجود المتكلم به القاصد بالدلالة ويدل على هذا اللازم الإطلاق اللفظي المشروط بكلمة "إذا" الشرطية، التي حددت وضعا في لازم الدلالة هو وجود اللافظ وتحقق إرادة الدلالة منه، وكذا السامع وإرادة الفهم منه، إلا أن ابتداء التعريف للدلالة اللفظية بشيء هو صفة للسامع لا اللفظ يبدوا تعسفا خاصة على الوضع العقلي الذي يبحث في ماهيات الأشياء، ذلك أن الفهم صفة للسامع والدلالة صفة للفظ فيتنافيان في الصدق قطعا فلا يصح تعريف أحدهما بالأخر أصلا. [23]

وفي هذا الحد بيان انحصار الدّلالة في تعريفها بأثر المتكلم أو أثر السّامع والأول مختار المناطقة والثاني ناسب المشتغلين بأصول الفقه و مباحث علم البيان[24] كما تقدم ،ونقل "العلمي" في منهج البحث الدلالي عند الإمام الشاطبي كلاما مفاده أن علماء الأصول قد

---

[22] قال الشريف الجرجاني، وقد أجاب عنه بعض المحققين بأن الدلالة إضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لإضافة أخرى هي الوضع، ثم إن هذه الإضافة العارضة لأجل الوضع أعني: الدلالة إذ قيست إلى اللفظ كانت مبدأ وصف له، وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعالم بالوضع وإذا قيست إلى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له هو كونه بحيث ينفهم منه المعنى وكلا الوصفين لازم لذلك الإضافة فكما جاز تعريفها أيضا باللازم الذي هو وصف اللفظ أعني كونه بحيث يفهم منه المعنى جاز أيضا باللازم الذي هو وصف المعنى أعني انفهامه منه، انتهى من الحاشية، ص320.

[23] الشريف الجرجاني ،الحاشية على المطول. ص320.

[24] ينظر الشريف الجرجاني ،الحاشية على المطول. ص328/327.

ارتضوا هذا التعريف للدلالة على "أنها الأثر الحاصل لدى السامع عند الفهم" [25] ونقل معه كلامًا للمصّنف في مرآة الأصول يفيد على التحقيق ما سلف ذكره بما يشعُر بأن الخلاف أصبح منتهيا بينهم في هذه القضية وليس كذلك ،و الظاهر أنهم لا يزالون منقسمين مرة أخرى قال القرافي بعد ذكر الخلاف بينهم" و الذي أختاره أن دلالة اللّفظ إفهام السامع،فيَسْلَمُ من المجاز و من كونه صفة الشيء في غيره"[26] . فالحاصل هو انحسام الخِلَاف بينهم و بين المناطقة في اشتراط اللزوم الذهني من عدمه، لا انحسام الخلاف الذي تجدّد بَيْنَهم في ارتباط الدّلالة اللّفطية بالفهم أو بالإفهام، و أنّي يكن الأمر فقد اتفقوا جميعهم على اعتبار قيد الحيثية، و الذي أساسه وجود اللّفظ و هو أساس التعريف في الدّلالة اللفظية دون غيرها، ذلك أنّ الدّلالة هي نسْبة قائمة بيْن مجموع اللّفظِ و المعنى[27] يُقال فيها للّفظ " الدّال" و المعنى" المدلول" فلا يصّح مُفتَتَحُها إلّا بمال يكون صفة لِلَّفظِ عل الحقيقة و هي الدّلالة[28] و أمّا افتتاحها بما هو أثَر دون مؤثر فلا يسْتقيم إلّا بتجاور إعتبار الترتيب في المركبّ الوصفي لعبارة" الدّلالة اللّفظية" و إن جاز ذلك تحقيقا فلا ينبغي إغفال شرْط الترتيب في

---

[25] عبد الحميد العلمي ،منهج الدّرس الدّلالي عند الإمام الشاطبي. ص165 ،و الكلام الذي نقله هناك عن المصنف هو قوله: إن معنى الدلالة عند علماء الأصول و البيان فهم المعنى من اللّفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العلم بالوضع لا فهمه منه متى أطلق" .

[26] القرافي، شرح وتنقيح الأصول في اختصار المحصول في الأصول. ص26، اعتنى به مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة منقحة ومصححة، بيروت، لبنان، 2004.

[27] الشريف الجرجاني ،الحاشية على المطوّل. ص321.

28قال الشريف الجرجاني :إن دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة لا تشتبه ،فالمقصود من قولهم "فهم المعنى" إلى آخره هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ،فاستقام الكلام واتضح المرام وتبين أن قول "اللفظ منفهم منه المعنى " ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه ،فإن انفهام المعنى صفة سواء قيد لكونه من اللفظ أو لا ،نعم انفهام المعنى حقيقة على قياس الشيء بحال متعلقه فإن "قيام الأب" ليس صفة لزيد بل يدل على ما هو صفة له وهو كونه بحيث يكون "أبوه قائما" انتهى كلامه من الحاشية على المطول ص 222 فراجع

اللّوازم المعتبرة للحد، و بِفَهْمِ قيد الحيثية المسبوق بوجود اللّفظ يمكنُنا إعادة بناء تعريف للدّلالة اللفظية من خلال عزل اللّوازم من كلّ التعريفات السالفة على أنها درجات و مراحل في تحقّق فعل الدّلالة ،فالدلالة المرتبطة بالألفاظ تفرض وجود الصوت المقطع أوّلاً ، و هو اللّفظ و أن يكون ذلك اللفظ مندرجا في قائمة الدّوال اللفظية الموضوعة، أي تحقّق شرط المواضعة في وجود السّامع العالم بتلك المواضعة بما يعْني حدوث الارتباط آليًا بَيْنَ مَسْمُوع اللّفظ و فهم المعلوم منه في الذهن لدى السّامع، يحدث هذا في تَعَيُّن الإرادة من الاثنين(المتكلم و السامع) على إرادة الإفهام من الأولْ و الفهم من الثاني، نزولًا منهما على المراد من قانون الوضع.

هذه مراحل في تصور فعل الدّلالة مستفادة من تحليل معطيات الجَدَل الطويل الذي قال به الأشاعرة و جميع المتكلمين و المناطقة ، إذ لا يَسْتَقِيم مفهوم الحيثية إلا بهذه اللوازم المذكورة و لا يكونُ تصور حقيقي لمفهوم الدّلالة اللفظية إلّا بذكر ما يلزم لها في اللّفظ أوّلًا، و لا جناح في الاجتهاد المتواصل على تحصيل أكبر قدر ممكن من اللوازم و المتعلقات التي لها مدخل في تحديد مفهوم الدّلالة اللّفظية، وقد يكون من الجيد إعادة ترتيب اللّوازم المسْتنبطة سابقا بحسب ترتبّها في الوضع الطبيعي لها كمراحل مندرجة في بناء فعل الدّلالة، و هي على الشكل التالي:

1- وجود الصّوت المقطّع (الدّال)

2- وجود اللّافظ (المتكلم).

3- تحقق شرط المواضعة.

4- وجود سامع اللّفظ.

5- تحقق شرط العلم بالمواضعة ساعة التلّفظِ.

6- وجود معنى اللّفظِ (المدلول) المثال الذهني لدى السّامع.

7- تحّقق إرادة المتكلم و إرادة السّامع في الإفهام و الفهم على مقتضى إرادة الوضع.

2- أنواع الدلالات اللفظية:

2-1 الدّلالة الإفرادية ومفهوم المطابقة:

اتفقت الرؤية الأشعرية في بحث دلالات الألفاظ مع غيرها من الأنساقِ الكلامية التي شغلت الإطار المعرفي للثقافة الإسلامية في التراثِ العربي فكانت المزاوجة بين المعطى الكلامي و المُعْطى الأصولي في بحث دلالة الألفاظ هي السّمة الأبرز في حصول ذلك التوافق الذّي جَعَلَ من مبحث الدّلالة اللّفظي منطلقا لتثبيت ما تبقى من المباحثْ المندرجَة تحت الموضوع، وبقدرِ ما حصل بينهم من توافق في هذه المسألة لجهة ترتيبها في المباحث بقَدْرِ ما ترسخ من الاختلاف حول مفاهيمها المنضبطة باصطلاحات متعددة أبرزها الكلمة /اللفظة كان الاصطلاح الأوّل اختيار المتكلمين بينما الثاني هو اختيار الأصوليين الذّي وافقوا به علماء اللّغة في الوضع والقَصْدِ على أنّ اللفظة هي الصّوت المقطّع الذي تتركبّ منه الدلائل الكلاميّة، فكانت كل وحدة تقطيعية دالة بذاتها على المعنى الذي وضعت له تسمّى لفظة تشكّل الوحدة الصُغرى في مجموع الدّلالة يكون لها معنى ثابت بالوضع يسمّى " معنى مفردا" و متحوّل داخل الجملة يُسَمّى " معنى تركيبيا" و من أوجُهِ التوافق البارزة تواطؤهم المستمر على ابتداء البحث في دلالات الألفاظ بالدّلالة المفردة و لا شك أن المعنى المفرد هو الجزء الذي لم يَدْخل في علاقات مجاورة داخل تراكيب جُملية، وهذا لا يُتصّور إلّا باستحضار مفهوم المعجم الذّي يعنى بمعاني الألفاظ المفردة داخل السّياق الوضعي لها، لكنّ هذا التصوّر لَيْسَ مطلبًا في مبحث الدّلالة اللفظية في طريقة المتكلمين وعلماء الأصول

فذلك من اختصاص أهل اللّغة بالمعنى التّراثي لَها و إنما الهدف من تحرير هذه المباحث هو محاولة الوقوف على طرق الدّلالة في الألفاظ على مسمّياتها ومعرفة القواعد الكيفية التّي تنضبِطُ بها مَسالك الدّلالة اللفظية في تعلّق الدّال بالمدلول و لذلك يمكن إختصارّ مبحث الدّلالة اللفظية عندهم في هذا الموضع في أنّه: كيف تدل الألفاظ على معانيها في اللّغة؟.

في المبدأ تقررّ أنّ الدلالة اللّفظية هي دلالة وضعية لا يحصُل العلم بها إلاّ من خلال العلم بالوضع نفسه، و كون الدلالة وضعية يَعْني أنّ اللَّفظ وُضِعَ ليدل متى أطْلِق على ذلك المسمّى بطريقٍ الإتفاق و الاصطلاح الذي إستمرّ عليه الناس في لغة التخاطب فيما بينهم، و تُعْتَبَرُ دلالة الألفاظ على مسمياتها بهذه الطريق أولى القواعد الخاصة بكيفية دلالة اللفظ على مسّماه، والنتيجة التي أوصلت إليها هي تميّز الدّلالة اللّفظية بصفة الوضعية عن أنواع الدّلالات الأخرى التي يرتبطُ فيها الدال بالمدلول بصفة عقلية أو طبيعية ،فدلالة اللفظ على مسّماه هي من نوع الدلالات التي يُقال لها الدّلالة الوضعية.

و تجاوزًا للفظة التي هي عبارة عن تقطيع صوتي و كذا العلاقة الوضعية التي تربطها بمعناها الذي وضعت له، يَفْرِض إدراكُ المسّمى في البعد الوجودي لَهُ مقولات إضافية على أصل قاعدة الوضْع الأولى، ذلك أنّ صفة التركيب الموجودة في اللّفظ باعتباره مقاطع صوتية مركبّة يوجد مثلها في المسمّى فإحالةُ الاسم على مسّماه المركب من أجزاء ظاهرة تثير مرّة أخرى كيفية دلالة الاسم على مسّماه، فدلالة كل اسم على مسّماه هي دلالة وضعية تتسمّ بالتطابق بين الإسم و المسمّى و لذلك أسْمَوْها دلالة المطابقة ، و حقيقتها أنّ اللفظ

فيها يدل على تمام مسّماة كما أراد الواضع، قال التفتازاني" إنّ فهم المعنى المطابق وجَبَ قطعًا عند العلم بالوضع، و ممتنعُ قطعًا عند عدم العلم بالوضع"[29] لَتوقّف الدلالة مطلقا على شرط المواضعة، و تبعًا لشرط العلم بها يحصل فهم المعنى المطابق من إطلاق الأسماء حتّى إذا تخلّف الفهم أو تَرَدّى كان السببُ في ذلك" سرعة تذكر الوضع و بُطْئِهِ، و لهذا تختلفُ باختلاف الأشخاص و الأوقات" [30] كمّا عبّر التفتازاني، و الحاصل في هذا التحليل أنّ كل لفظٍ في النهاية هو يَدُلْ على مسّماه دلالةٍ مطابقة و هذا الاصطلاح انبثق عن اعْتبار الدّلالة صفةً للفْظِ كما تبين في العنصر السابق [31] و أمّا ما تبقّى منْ أنواع دلالات المفرد فسيكون لاعتبارات أخرى.

الإدراك مسألة ذهنية و الذّهن محل لحدوث التصوّرات عن حقائق الأشياء المركبّة و البسيطة. ولمّا كانت أغلبُ الحقائق مركبات فقدْ أدركها العقل على ماهي عليه في الواقع من التداخل و التركيب بين أجزائها و في الدلالة عليها بالألفاظ لا شك أن اللفظة الواحدة في اللّغة إنّما تدل على مسّماها إجمالاً، و ليْسَ في اللفظ ما يدلُّ على جزء من الأجزاء المركبّة للمسّمى و لا مَا يَلْزمُ عن ذكر ذلك المسمّى فينتقل إليْهِ الذهن لزُومًا.

إن لفظة" الكلب" حددّت مسمّى ذلك الحيوان الأليف طِبقًا دون أن يكون في قصْدِ الواضِع أن تدل هذه اللّفظة على الشعر و الظفر و الناب و الذيل ممّا هو جزء من المسمّى على التفصيل، لكنّنا نفهم هذه التفاصيل و أبعد مما ذكر منها لمجرد سماع اللّفظ الذي يحفز

---

[29]التفتازاني ،المطول على المفتاح. ص512.

[30] المرجع نفسه ص512.

[31]راجع هذا البحث ص 136.

المعنى في الذّهن، فمسمّى " الكلب" يشتمِلُ على كل هذه التفاصيل و الأجزاء المضمّنة فيه، فهل يقال إن اللفظ قد دلّ عليها عند الإطلاق؟.

اختلف الأشاعرة بعْدَ إقرار دلالة التضّمن هل هي لفظية أم لا .فقال بعضهم هي مفهومة من اللفظ كما المطابقة و الأكثر على أنّها دلالة عقلية، و قد نصر هذا الرأي الرازي في المحصول قائلاً:" اللّفظ إمّا أن تُعَتبر دلالته إلى تمام مسمّاه أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمّى من حيث هو كذلك أو بالنسبة إلى ما يكون خارجًا عن المسّمى من حيث هو كذلك ، فالأوّل هو المطابقة و الثاني التضّمن و الثالث الالتزام، و الدّلالة الوضعية هي دلالة المطابقة و الباقيتان فعقليتان"[32] ينتقل إليهما الذّهن بعدَ إدراك المسمّى، ذلك أن أجزاء المسمّى قد يُدل عليها واحدًا واحدًا بألفاظٍ أخرى وضعت بادئ الأمْرِ لتدل عليها كالذيل و الناب في المسمّى الذي لا يحْصل إلا مؤلّفًا من تلك الأجزاء و العناصر ،و المسّمى إذا كان مُشتمِلاً على تلك الأجزاء الداخلة في تركيبه وكان فهمها مُلتبسًا بدلالة اللّفظ سُميَت تلك الدلالة بدلالة التّضمّن لأن المدلول فيها جزء مُضَمّن في المسمّى إلا أنها عقلية و ليْستْ بلفْظية.

أمّا مدلول" السّلسِلة" في مسمى الكلب فينتقل إليه الذّهن التزاماً بعد إدراك المسمى كذلك لأنها من لوازم الكلب الدالة عليه المتعلقة به إلاّ أنها خارجة عن مسّماه في التركيب لازمة له في التصّور وكدلالة السقف على الحائطِ و الإنسان على الحيوان الناطق، وكل ما من شأنه أن يَحْصُل مدلوله في حضور المسمّى المتعلق به، و لمّا كان ذلك المسمّى مدلولاً للفظِ

[32]الرازي ،المحصول. ج1، ص219

فقد التبس على البعض أنْ يكون مدلول التضّمن و الالتزام من دلالات اللّفظ و ليس كذلك و تحقيق المسألة أنّ المطابقة هي ثمرة العلم بالمواضعة و لذلك كانت لفظية من حيث كانت الدلالة صفة للفظ كما تبين، أمّا دلالة التّضمن و الالتزام فهُمَا تابعتان للمسمّى لا للاسم و لهذا كان لهما تعلق بمعنى اللفظِ لا باللفظِ نفسه أي أنّهما مُتّصِلَتَانِ دوْمًا بمعلوم المسمىّ في الصّورة الذهنية، واللفظ إنما يحفز تلك الصورة التي تجر معها لوازمها الذاتية والعرضية ولذلك كانت الدلالة على هذه اللوازم ثمرة لإدراك الماهية و تحليل حقيقة المسمّى و كلاهما من اختصاص دلالة العقل، أمّا مَبْدَؤها فارتباطها بالمعنى (المدلول) لا باللفظ كما في دلالة المُطابقة، ومن ثم فهي راجعة إلى كونها صفة في المعنى الذي يفهمه السامع من إدراك اللّفظ بحيث إذا أطلقه المتكلم فهُمِت منه تلك الأشياء لما بينها من الترابط و التلازم الذّهني.

إن الدّلالات السابقة وإن اختلفت طرقها إلا أنها مشمولة لمفهوم واحدٍ هو الدّلالة المفردة، هذا المفهوم الذي يتّسِعُ ليشمل واحدة من أهمّ الدّلالات المفردة و هي الدلالة الصيغية التي تدور حولها كل المباحث الصّرفية و معناها أن اللّفظ يدل على بعض المعاني الزائدة عن المعنى اللّفظي المطابق دلالةً مستفادة من تحليل صيغته الصرفية كدلالة لفظة" خرج" على الزّمن الماضي ،و كما دلّ" الجلوس" على اسم الحدث من كونه مصدرًا له، وكذا العالم والمعلوم على الفاعل و المفعول و المشرط و المذْرَاة على آلة العمل ،وكذلك الحال مع بقية الأمثلة الأخرى في علم التصريف حيث تدل الصيغة الصرفية للكلمة و المحكومة بوزنٍ محدّد على نوع محدّد من المعاني مُنضبط بقاعدة صرفية هي قاعدة الدّلالة التصرفية(الصيغية) في

بناء الفعل أو الفاعل ،المبالغة و اسم المكان و غيرها .و لمّا كانت هذه الدّلالة مستفادة أصلًا من تحليل البنية الصرفية حصرًا فقد سميت عند أهل اللغة بالدّلالة الصناعية [33] و قد جمعها في هذا الموضع مع الدلالات السابقة كونها دلالة مفردة من مختصّات الكلمة المفردة خارج معطيات التركيب، وبهذا التوصيف تكون الدّلالة المفردة قد انحصرتْ بأربع دلالات هي المطابقة و التّضمّن و الالتزام ثمّ الصّيغة الصرفية.

2.2.الدلالة المفردة باعتبار الموضوع:

اللفظ المفرد يدل على معنى مفرد من غير أن يكون أحد أجزائه دالا على أجزاء مسماه ، ودلالتة على تمام مسماة مرهونة بقيد الوضع الذي قيل عنه عند الأصوليين وغيرهم أنه اتخاذ اللفظ دليلا على المعنى [34] بصرف النظر عن طبيعة الواضع لأن البحث متوجه إلى درك حقيقة الموضوع بعد العلم بالوضع الذي يعطي للفظ شرعية الدخول في مجال الاستعمال على نطاق واسع ، قد يحافظ فيه اللفظ على موضوعه إلى أقصى مدة ممكنة من الوقت و قد يتغير نسبيا أو كليا بحسب الحاجة إلى ذلك ، ومادام اللفظ يدل على معناه الذي وضع له ابتداء في أصل التخاطب في أول الوضع اللغوي فإن دلالته على معناه بهذا الإعتبار تسمى عند الأشاعرة و غيرهم " حقيقة لغوية " ، و الحقيقة اللغوية معناها استمرار العلاقة بين اللفظ و معناه الموضوع على مقتضى الوضع الأول في اللغة الجاري مجرى

---

[33] انظر ابن جني في الخصائص، ج3 ص69. و كذا رزوق نُواري المعاني الوظيفية لمباني التصريف و التركيب في معلقة طرفة ابن العبد" لخولة أطلال" . مذكرة ماجستير بجامعة الحاج لخضر باتنة ص32 .

[34] قال السيوطي فالوضع تقدم أنه جعل اللفظ دليلا على المعنى . انتهى كلامه فراجع الكوكب الساطع على جمع الجوامع ج 01 ، ص 283. تح محمد إبراهيم الحفناوي مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع . المنصورة ج م ع .2000 .
قال القرافي في التنقيح: فالوضع يقال بالإشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعني كتسمية الولد زيدا و هذا هو الوضع اللغوي . انتهى فراجع تنقيح الفصول ص 24.

التخاطب [35] كاستمرار فهم المعلوم من إطلاق لفظ " البقرة " في اللسان العربي على نحو ما وضع له في الاستعمال الأول . وكل لفظ استمر مقترنا بمعناه على المحمول من الوضع الأصلي له فدلالته على معناه هي حقيقة لغوية ، والحقيقة اللغوية هي النوع الأول من أنواع الدلالة الإفرادية باعتبار الموضوع ، وفهمها مشروط بلحاظ عنصر الوضع. أما إذا خرج اللفظ في دلالته على معناه عن أصل ما وضع له في التخاطب فصار إلى معنى جديد بالكلية أو بقي من معناه الأول نسبة ما بعد أن صار دالا على معنى مغاير في الاستعمال الجديد فإن ذلك يعني أن اللفظ قد خرج عن مدلول الخطاب اللغوي إلى كنف خطاب جديد يتسم بالخصوصية .

إن هذا التطور الدلالي الملحوظ في مسيرة اللفظ تفسره الحاجة الإجتماعية إلى تعميق تجربة اللغة في الحياة الجماعية لتكون أكثر فاعلية في تلبية حاجات التواصل و نقل المعارف و استيعاب ما يستنجد من قضايا و أحداث ، و في هذا السياق كان ظهور الإسلام في الحياة العربية مصداقا جليا لفكرة المستجد الذي تختبر لأجله ألفاظ اللغة في قدرتها الإمدادية لاستيعاب المضمون الدلالي له ، فرأينا ألفاظا كثيرة أصبح لها وضع جديد مع مجيء الإسلام للحياة اللغوية عند العرب ،بالنظر إلى معانيها التي وضعت لها أول الأمر كالصلاة و الصوم و الحج و الإيمان سمي ذلك بالنقل عن الوضع الأول من الشارع كما نص على ذلك الفقهاء و عموم المعتزلة و الأشاعرة في الأصول [36] و غيرهم في تسمية هذا السلوك بالنقل و تسمية المعنى المنقول إليه اللفظ " بالحقيقة الشرعية" حين دل اللفظ المنقول عن الوضع الأول على مدلول شرعي مجازا [37]، و من هذا القبيل " ما استحدثه أهل العلوم و

---

[35]–انظر شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي، ص 505 و ما بعدها و كذا الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني باب القول في الحقيقة و المجاز ص 250 و ما بعدها. دار إحياء العلوم بيروت لبنان.

[36]– نقل السيوطي في المزهر عن إبن برهان في الأصول: اختلف العلماء في الأسامي هل نقلت من اللغة إلى الشرع فذهب الفقهاء و المعتزلة إلى أن من الأسامي ما نقل كالصوم و الصلاة و الزكاة و الحج ... انتهى كلامه نقلا عن السيوطي في المزهر في علوم اللغة العربية و أنواعها ج1 ص 299/298.

[37]– انظر السعد التفتازاني في المطول. باب الحقيقة و المجاز ص267 و ما بعدها. وراجع كلامه أيضا في حواشي مختصر المنتهى الأصولي ص 506 و ما بعدها.

الصناعات من الأسامي كأهل العروض والنحو والفقه وتسميتهم النقض والمنع والكسر والقلب وغير ذلك والرفع والنصب والخفض والمديد و الطويل"[38] ، وقد جمع ذلك كله تحت مسمى "مجاز النقل" سواء كانت الحقيقة المنقول إليها اللفظ القديم شرعية أو اصطلاحية عرفية يتعارفها أهل الفن والصناعة فيما بينهم. قال القرافي في التنقيح " إن المنقولات حقائق عرفية و شرعية ولكنها مجازات لغوية ، فالدابة منقولة عن مطلق ما دب إلى الحمار بخصوصه بمصر و إلى الفرس بخصوصه بالعراق . فلا يفهم غير هذين إلا بقرينة صارفة عنهما ، وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين أو النحاة في الفعل و الفاعل [39] ، مما لا يعرف معناه بالتقدير الثاني المنقول إليه إلا أصحاب الصناعة نفسها حيث يشكلون بمجموعهم المتواطئ لغة خاصة بفئة اجتماعية محددة سماها القرافي بالفرقة . عندما نتحرى واقع ما يسمونه بمجاز النقل على مستوى المنقولات في الحقيقة الشرعية نجد أن كثيرا من الألفاظ قد كيفت حسب الحاجة الجديدة لها ، و القصد من ذلك تثبيت الأحكام المتعلقة بجملة من المعاني الشرعية التي نصبها الشارع لتكون دليلا على صحة الامتثال للنظام الاجتماعي الجديد ، و في هذا المعنى ينقل السيوطي في المزهر عن التاج السبكي من الأشاعرة قوله " الألفاظ المستعملة من الشارع وقع منها الموضوع بإزاء الماهيات الجعلية

---

[38]– تاج الدين السيكي ،نقلا عن جلال الدين السيوطي من المزهر. ج1 ص 299.

[39]– القرافي، تنقيح الفصول. ص 25/24.قال الشاطبي في الموافقات :أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ "الحقيقة اللغوية" إذا أرادوا أصل الوضع ولفظ "الحقيقة العرفية" إذا أرادوا الوضع الاستعمالي ،والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين أصالة قياسية وأصالة استعمالية ،فللاستعمال هنا أصالة اخرى غير ما للفظ في أصل الوضع ..(و) الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ،وللشريعة بهذا النظر مقصدان :أحدهما المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ..والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة ،وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري كما نقول في الصلاة :إن أصلها الدعاء لغة ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص وهي فيه حقيقة لا مجاز .انتهى كلامه من الموافقات ج 4 ص 26/25 فراجع .

ويضيف الرازي بخصوص ناقل اللفظ قائلا: ثم الناقل إن كان هو الشارع سمي اللفظ شرعيا أو أهل العرف فيسمى لفظا عرفيا ،والعرف إما أن يكون لفظا عاما كلفظ الدابة أو خاصا كالاصطلاحات التي لكل طائفة من أهل العلم ..(واللفظ) إن لم تكن دلالته على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ إلى الوضع الأول حقيقة وبالنسبة إلى الثاني مجازا .انتهى كلامه من المحصول ج 1 ص 129 فراجع .

كالصلاة ، و المصدر في أنت طلاق ، و إسم الفاعل في أنت طالق ، و أنا ضامن ، و اسم المفعول في الطلاق و العتق و الوكالة ، و الصفة المشبهة في أنت حر ، والفعل الماضي في الإنشاءات وذلك في العقود كلها والطلاق والمضارع في لفظ أشهد في الشهادة و في اللعان ، و الأمر في الإيجاب و الاستحباب في العقود نحو بعني و اشتر مني" [40] إذ وقع المجاز بالنقل في جميع أنواع الكلم تقريبا إذا استثنينا مبنى الحرف لأنه لا معنى له في نفسه. إلا أن الرازي أنكر خلافا للسبكي وجود النقل في الأفعال كما حدث في الأسماء ، ويرى أن الأسماء حدث فيها النقل بالأصالة أما الأفعال فبالتبعية و الالتزام ، قال الرازي و أتباعه : وقع النقل من الشارع في الأسماء ، دون الأفعال و الحروف فلم يوجد النقل فيهما بطريق الأصالة بالاستقراء ، بل بطريق التبعية ، فإن الصلاة تستلزم صلى"41 وعلى هذا النحو برر أبو اسحاق الشيرازي وغيره فيما نقل السيوطي أنه ليس من الضروري أن يكون النقل في جميع الألفاظ و لكن الحاجة هي المتحكم في هذه الجهة.[42]

إن استقراء ما تم إيراده من طرف الأشاعرة في مسألة أنواع الحقيقة اللفظية في هذا الموضوع يفيذ في التحليل أن الدلالة اللفظية المفردة تنقسم باعتبار الوضع إلى حقيقة و مجاز ، فالحقيقة هي موضوع اللفظ الذي جعل له في ابتداء الوضع اللغوي ، والمجاز هو المعنى الناتج عن نقل اللفظ من وضعه الأول لأسباب شرعية أو فنية " وهذه الدلالة اللفظية تنقسم باعتبار كونها حقيقة إلى حقيقة لغوية و حقيقة شرعية و حقيقة عرفية ، و تختصر عبارة المجاز النقلي " الصنفين الأخيرين لأصناف الحقيقة في الدلالة اللفظية المفردة عند المتكلمين الأشاعرة و الأصوليين و علماء البيان.

[40]– تاج الدين السبكي ،نقلا عن جلال الدين السيوطي من المزهر. ج1 ص300.

[41]– الفخر الرازي ،نقلا عن جلال الدين السيوطي من المزهر علوم العربية و أنواعها. ج1 ص299.

[42]– انظر جلال الدين السيوطي ،المزهر في علوم العربية و أنواها. ج1 ص299.

2-3 الأفراد الدلالية و مفهوم الإستقلالية:

تدل الألفاظ على مسمياتها بالمطابقة المقتضية للتضمن و الالتزام على اعتبارهما صفتين لهما تعلق بالمسمى الذي وضع اللفظ بإزائه ينتقل إليهما الذهن عند حصول المفهوم من اللفظ المطلق . و اللفظ الواحد في اللغة عبارة عن مجموعة من التقطيعات الصوتية التي تدل بمواضعة لاغير على مسميات كثيرة من ماهيات مختلفة بعضها له وجود في الخارج المادي وبعضها مجرد لا تحقق له خارج الوجود الذهني والنفسي . و الأصل في ألفاظ اللغة أنها وضعت للدلالة على معانيها بالطريقة المذكورة من دون استثناء يطال بعضها ، إلا أن واقع الاستعمال يظهر أن هناك فئة من الألفاظ اللغوية لا تدل معانيها إلا باجتماعها إلى نظائرها من الألفاظ و الكلم الأخرى ويقع هذا الاستثناء حصرا على فئة من الألفاظ تسمى في أقسام الكلام " بالحروف أو الأدوات" وكذلك كثير من الألفاظ (الكلمات) كالضمائر المتصلة و علامات التثنية و المجموع و أل التعريف و غيرها ، ودون ذلك نجد الأسماء و الأفعال تدل على مسمياتها دلالة استقلالية في مبحث الدلالة المفردة.

إن الحرف لا يدل على شيء خارج المعنى الجملي في التركيب ، لذلك قالوا عنه: الحرف ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل و هو ما دل على معنى في غيره لانحصار وظيفته في التعليق[43]بين أطراف المعاني في الجمل المركبة ، أما ألف التثنية و واو الجماعة و أل التعريف وغيرها مما لا يستقل بالدلالة على مسماه بل يفتقر بالأصالة إلى الاندماج في غيره لتحصل له تلك الدلالة فواضح أن هذه الألفاظ تدل على معانيها دلالة تبعية غير مستقلة و الفرق بينها وبين الأحرف أن للحروف معنى في المعجم أما الألفاظ فلا معنى لها في المعجم ابتداء ، الأمر الذي دفع النحاة إلى التفريق بين اللفظة و الكلمة على اعتبار أن الكلمة لها

[43]- قال تمام حسان : الأداة مبنى تقسيمي يؤدي معنى التعليق و العلاقة التي تعبر عنها الأداة إنما تكون بالضرورة بين الأجزاء المختلفة من الجملة ، راجع كلامه في مبحث الأداة من كتابه اللغة العربية معناها و مبناها. ص123 دار الثقافة الدار البيضاء المغرب 1994.

استقلالية في الدلالة على معانيها دون اللفظة بوصفها مفهوما عاما.[44] أما الأصوليون فقد نظروا إلى شرط الاستقلالية باعتبار مفهوم المسمى أي الأثر المترتب عن سماع اللفظ ساعة التخاطب والقدر الذي يفهمه السامع من إطلاق اللفظ من جهة المتكلم . فاستقلال اللفظ بالمفهومية كما عند الرازي قد شكل مدخلا مهما عند الأصوليين والأشاعرة إلى تحديد أفراد الدلالة أقسام الكلام وافقوا فيها النحاة و اللغويين على أنها ثلاثة قد انحصرت بالاسم و الفعل و الحرف . قال الرازي: " إن مسمى اللفظ إما أن لا يستقل بالمفهومية وهو الحرف أو يستقل وحينئذ إما أن لا يدل على زمان معين وهو الإسم أو يدل وهو الفعل "[45] ، وكلامه عن الاسم فيه إجمال يحتاج إلى تبيين ،ذلك أن المقصود من كون الاسم لا يدل على الزمان أي دلالة صناعية مستفادة من تحليل البنية الصرفية وقد أسموها "دلالة الهيئة" ، وليس أنه لا يدل على الزمان مطلقا فإن من الأسماء ما جعل دليلا على الزمن دلالة ذاتية كالصباح و المساء و العشي و غيرها.46 ولذلك قال أبو حيان في تعريف الاسم " أنه لفظ يفهم منه وحده المعنى غير متعرض ببنيتة للدلالة على الزمان و الفعل كالاسم إلا في عدم التعرض"[47] بالصيغة للدلالة على الزمان و التي هي من خواص الفعل ، إذ أن مفهوم الفعل في الأحكام اللغوية مرهون بحصول مدلول الزمن كجزء منه مستفاد من تحليل البنية التصريفية له ، قال الشريف الجرجاني: " الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، و هو ينقسم إلى اسم عين و هو الدال على معنى يقوم بذاته« كزيد و عمرو» و إلى اسم معنى و هو ما لا يقوم بذاته سواء كان معناه وجوديا كالعلم أو عدميا كالجهل"[48]

---

[44]– انظر ابن مالك في شرح التسهيل. باب شرح الكلمة والكلام و ما يتعلق به ج1 ص3 . د ح عبد الرحمن السيد و محمد بدوي المختون هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان د ت ط.

[45]– الفخر الرازي ،المعالم في أصول الفقه. ص35.

[46]– قال الرازي: الإسم هو الذي يدل على معنى و لا يدل على زمانه المعين و هو أقسام ثلاثة ، فإن المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان و اليوم و الغد . انتهى كلامه من المحصول في أصول الفقه ج1 ص226.

[47]– أبو حيان الأندلسي ،تقريب المقرب . ص41 تح عبد الرحمن عفيف دار المسيرة ط1 ، 1982.

[48]– الشريف الجرجاني ،التعريفات. ص23.

أما الفعل فهو المعروف عند المناطقة باصطلاح الكلمة و هو ما دل على معنى و زمان ذلك المعنى49 ومعناه الذي يدل عليه عبارة عن الحدث ، و الحدوث معنى يدل عليه الفعل دلالة لفظية وهي متواترة في كل الأفعال حيث يضطلع كل فعل بأن يفيد ثلاث دلالات ، الأولى لفظية وهي الدالة على الحدث و الثانية صيغية (دلالة الهيئة) وهي الدالة على زمن الحدوث ماض كان أو حاضرا ، و لزومية وهي الدالة على الفاعل إقتضاء ذهنيا.كما لو قلنا " خرج" فإنه دل على حدث الخروج بلفظه وعلى زمن المضي بصيغته وعلى الفاعل بشيء خارج عن اللفظ و البنية هو اللزوم الذهني.

ونلاحظ أن قسمة الفعل تابعة دائما لاعتبار الهيئة التصريفية له في القسمة الأكثر شيوعا بين الدارسين وهي الماضي و المضارع و الأمر حيث تميز الأوليان باختلاف جهات الزمن ، أما الثالث فتميز عنهما بانتفاء معنى الزمنية عنه ،وعلماء الأصول الأشاعرة يعتمدون القسمة الثلاثية المعروفة عند النحاة وبنفس الاعتبارات و إن توسعوا في حقائقها على الطريقة الجدلية كما سنحاول تبيينه فيما بقي من بحث انقسام الدلالة الإفرادية باعتبار الوضع و الموضوع و العناصر.

2-4 المعنى العقلي في الألفاظ اللغوية.

المفهوم من اللفظ عبارة عن المعنى المتصور عن الشيء الذي قد يكون له وجود خارجي محسوس أو لا يكون كذلك ، والمعنى الذي يدل عليه اللفظ دلالة مطابقة عادة ما يكون شاملا لكثير من الأفراد الداخلة معه في مفهومه لوجود نسبة ما تسمح بذلك ولا تمنع. وكذلك جميع الألفاظ اللغوية فإنها باعتبار " خصوص المعنى و شموله تنقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة ونسميه معينا كقولك " زيد" وهذه الشجرة وهذه الفرس وهذا السواد ، و إلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد و نسميه " مطلقا "[50] ، أي ذلك المفهوم الحاصل من دلالة ذلك اللفظ كقولنا " الإنسان" و "الشجرة" و "الخبز" وجميع الألفاظ التي تدل على معان

[49] – الغزالي ،مقاصد الفلاسفة. ص16تح محمود بيجو ط1 ، 2000 مطبعة الصباح دمشق الجمهورية العربية السورية.

[50]– الغزالي ،المستصفى. ج01 ص93.

شمولية عامة . قال الرازي في تقسيم دلالة المفرد: " ثم إن المفرد يمكن تقسيمه من ثلاثة أوجه ، الأول أن المفرد إما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي أولا يمنع وهو الكلي"[51].

إن اللفظ الكلي في اصطلاح المتكلمين و علماء الأصول يعني ما وضع من الألفاظ للدلالة على مفاهيم عامة تكون شائعة في الجنس أو النوع ولا تخص واحدا بعينه كقولنا " الزهرة" فهذا اللفظ عام في الأزهار تدخل في مسماه كل زهرة على اختلاف الألوان و الأشكال و الروائح لا فرق ، وكذا السماء و الأرض و الرجل و غيرها.

والظاهر أن أكثر ألفاظ اللغة بحسب الاستقراء إنما هو من هذا القبيل حتى ترد عليه المخصصات التي تمنع وقوع الشراكة في مفهومه ، أما الجزئي فهو اللفظ المتخصص بالدلالة على مسمى معين ثابت يمنع مفهوم اللفظ منه و قوع الاشتراك في معناه[52] ، من أفراد خارج المتعين لمفهوم ذلك اللفظ كقولنا " الزهرة" و" الرجل" و الخطاب المتداول بهما حيث يكون مفهوم كل لفظ معهودا في ذهن السامع الذي سبق إليه المتكلم بالإخبار . ويتعين ذلك المسمى بواسطة إشارة كقولنا " هذا الرجل " فحينئذ يمنع مفهومه مشاركة من خارج مسمى ذلك الرجل المعين بمحدد الإشارة إليه . والألفاظ الدالة على الأماكن والأعلام الشخصية كـ " أحد" و " زيد" فكلها ألفاظ لا يتصور وقوع الشراكة فيها من أفراد خارج مفهومها من اللفظ المقتصر على زيد و أحد المعينين بالإختصاص.

---

[51]– الرازي ،المعالم في أصول الفقه. ص 35/34.

[52]– قال الغزالي: والأول حده اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه فلو قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه . وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك " السواد و الحركة و الفرس و الإنسان ". انتهى كلامه من المستصفى ج1 ص94 فراجع.

قال الرازي إن الاسم ان كان اسما للجزئي فإن كان مضمرا فهو المضمرات و إن كان مظهرا فهو العلم . و إن كان اسما للكلي فهو إما أن يكون اسما لنفس الماهية كلفظ السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة . أو لموصوفية أمر ما بصفة وهو " الإسم المشتق" كلفظ الضارب فإن مفهومه أنه شيء ما مجهول (بحسب دلالة هذا اللفظ ، لكن علم منه أنه موصوف بصفة الضرب). انتهى كلامه من المحصول في أصول الفقه ج1 ص226/225 فراجع .

وفي اصطلاحات الأشاعرة سعة فيما نحاول فقد أسماه الرازي وأغلب المتكلمين وعلماء الأصول بالكلي والجزئي و أطلق الغزالي المعين والمطلق وكذا الخاص والعام وكلها اصطلاحات مترادفة على ما تقدم من بيان انقسام دلالة المفرد باعتبار المفهوم من اللفظ إلى قسمين هما الكلي والجزئي.

إن الألفاظ الجزئية هي أسماء عينية أما الكلية فهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة[53]. وعلامة الجزئي أن يكون مسماه علما على شخص أو مكان استقر العلم بوجوده منفردا حتى يمنع مفهومه وقوع الاشتراك أو بالاستعانة بأحد المحددات و القرائن الإشارية و غيرها. أما الكلي فهو الذي يكون مفهومه نكرة تشيع في الجنس و لا تخص واحدا فيسمح مفهومها بوقوع الاشتراك فيه كقولنا " الإنسان" ،و" الاسم المفرد في لغة العرب إذ أدخل عليه الألف و اللام فهو للعموم"54 كقولنا " الرجل" حيث يدخل في مفهومه كل الرجال إلا ما أطلق في معرض الحوالة على معلوم سابق كالرجل فهو اسم جنس ،فإنك قد تطلق و تريد به رجلا عرفه المخاطب من قبل فتقول أقبل الرجل فتكون الألف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل فإذا لم تكن هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال[55] استغراقا من غير استثناء و لا تأجيل.

2-5 المعنى اللغوي في دلالة المطابقة:

الأصل في الألفاظ أن تدل على مسمياتها بالوضع الذي يتعين فيه الاسم المختلف للمعنى المختلف ، فإذا كانت المعاني قيما مختلفة فعلى الألفاظ أن تكون دوالا على تلك القيم الخلافية بلا غلط أو اشتباه ، لكن واقع الاستعمال اللغوي لا يحفظ لنا هذه الأصالة في هذه المنظمة الرمزية (اللغة) على طول الاستعمال واتساع المجال ، فقد حفظ من اللغة في بعض مظاهرها الدلالية المرتبطة بالمطابقة دوما الخروج عن السنن بقدر حاول العلماء أن

[53]- الغزالي ،معيار العلم. ص 73.

[54] - الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 94.

[55]- الغزالي ،معيار العلم. ص 73.

يحصوه جمعا و تفسيرا وضبطا فظهرت في نتائج بحثهم القسمة الرباعية للأسماء بالنظر إلى مسمياتها ، قال الغزالي " إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل .. وهي المترادفة و المتباينة و المتواطئة و المشتركة ... أما المتباينة فنعني بها الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة والأسد والمفتاح والسماء والأرض وسائر الأسامي وهي الأكثر" [56] حيث دلت هذه الأسماء على مسميات مختلفة بألفاظ كانت تبعا لها في العدد متكثرة على قدر الكثرة في تلك المعاني ، والمحفوظ من واقع الاستخدام اللغوي هو شيوع هذا المسلك الدلالي في الأسماء بالنظر إلى كيفية الوقوع على مسمياتها ،وهو مظهر متفق مع الأصل الذي يجب أن يكون عليه النظام الدلالي في اللغة الإنسانية بما أن القصد من الوضع هو الإبانة التي تسعى إلى الإظهار ونفي الاشتباه ، ثم إنه يدخل على هذا الأصل بسبب الاستعمال اللغوي عوامل – عني بها أصحاب اللغة أكثر من غيرهم [57] تؤثر على نمط العمل في هذا النظام فتعكس طريق الدلالة في الألفاظ فتنشأ عن ذلك ظاهرة الترادف في الألفاظ اللغوية.

و الأسماء المترادفة " نعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر و العقار والليث والأسد و السهم و النشاب ، وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق "[58] فذلك هو الترادف في هذا الموضع وهو غير منحصر بدلالة اللفظين على المسمى الواحد ، فقد تتعدد الألفاظ إلى ما فوق الاثنين كمترادفات الأسد . فالمشروط في قاعدة الترادف كما هو مفهوم من الشرح و التمثيل الذي يعقده علماء الأصول هو اتحاد المعنى من غير انحصار اللفظ المتوارد عليه بعدد معين ،

---

[56]– الغزالي ،المستصفى. ج1 ص 96/95.

[57]– وذلك من خلال بحث أسبابها وحقائقها ونتائجها في اللغة ، انظر السيوطي في المزهر باب المترادف ج1 ص402 وباب معرفة المشترك ص 369 وكذلك معرفة الأضداد ص 387.و من الكتب التي ألفت في الموضوع أنظر الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى الحسن بن عيسى الرماني تح فتح الله صالح علي المصري وكذا كتاب الأضداد لأبي حاتم السجستاني.

[58]– الغزالي ،المستصفي. ج1 ص96/95. قال الرازي: أما إذا تكثرت الألفاظ واتحد المعنى فهو الألفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات كثيرة . انتهى كلامه من المحصول في أصول الفقه ج1 ص228.فراجع.

وثمة احتراز في هذه القضية لدى علماء الأصول و علماء اللغة على حد سواء من بعض المترادفات التي لا يكون الترادف فيها حقيقيا بالمعنى المفسر في اللغة و الأصول حيث تبدو كثير من المترادفات عبارة عن صفات تتفاوت فيما بينها في تشكيل حقيقة المسمى كالصارم و البتار و المهند و غيرها لمسمى السيف فيما اصطلح عليه علماء اللغة بالترادف غير الحقيقي في مقابل الترادف الحقيقي المفسر ، وعلماء الأصول يرون الترادف الحقيقي من خلال الترادف بالذوات لا بالصفات وإلا فإن كثيرا من المتتاليات الترادفية قد عدها الأصوليون في قائمة الأسماء ، المتباينة قال الرازي " أما إذا تكثرت الألفاظ و المعاني فهي المتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها أو كان بعضها صفة للبعض كالسيف و الصارم أو صفة للصفة كالناطق و الفصيح "[59] وعادة ما ينبه علماء الأصول على هذه المسألة لكونها مظنة غلط يقع فيه كثير ممن يتصدى للبحث في المعنى اللغوي و الشرعي حين اشتباه الدلالة للأسباب المذكورة .أما المتواطئة فهي أول أنواع دلالة المطابقة في اللفظ المفرد من حيث كانت هذه الأسماء كل واحد منها هو موضوع بإزاء مفهوم كلي لا يمنع الشركة كما تقدم في بحث العنصر السابق (*) و هو الذي يسميه النحاة و اللغويون في مباحثهم في النحو و الصرف باسم " الجنس" ، قال الغزالي " و أما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد و لكنها متفقة بالمعنى و الذي وضع الاسم له عليها كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد و عمرو وبكر وخالد و اسم الجسم ينطلق على السماء و الأرض و الإنسان لاشتراك هذه الأشياء في معنى الجسمية التي وضع اسم الجنس بإزائها" [60] ، ليحدد مفهوما مشاعا بين جملة من أفراد الجنس التي يجمعها معنى يوجب لها الشركة على ما بينها من اختلاف في الذات و الصفات ، وكل اسم من الأسماء التي تقع على مسمى بمفهوم جامع غير متخصص فهو لفظ كلي الدلالة قد ذكرت قسمته في فرعي الدلالة باعتبار المفهوم

59- الرازي، المحصول. ج1 ص 228.

(*) انظر هذا البحث ص 150 .

[60]- الغزالي ،المستصفى .ج1 ص96.

الكلي و الجزئي[61] وهما معنيان عقليان ضروريان مدلول عليها بالألفاظ مخصوصة في نظام اللغة.

و أما الأسماء المشتركة فعنوانها أن تتكثر المعاني ولا يكون لها في الألفاظ مثلها ، فالمشترك كما حده أهل الأصول هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة [62] ، وهو المشهور في المبسوطات اللغوية باصطلاح المشترك اللفظي [63] كظاهرة معروفة في النظام الدلالي للغات الإنسانية يكون فيها اللفظ الواحد دليلا على مسميات متعددة ، ما يجعل قاعدة الترادف السابقة منقلبة في الوحدة و التعدد المشروطين في الألفاظ والمعاني رأسا ، كما دل لفظ الرأس على العضو وعلى القائد وقمة الجبل وكذا مقدم كل شيء ، قال الغزالي " أما المشتركة فهي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر و للموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة و للذهب و للشمس و كاسم المشتري لقابل عقد البيع و الكوكب المعروف" [64] .

وكذلك لا ينحصر تعدد المعنى في المشترك بمعنيين شرطا قياسا و لكن المشروط في تميز المشترك هو وجود المعنيين كحد أدنى ينتقض مفهوم المشترك بنقضه دون الزيادة عليه كما في الأمثلة السابقة ، كما لا يشترط في تعدد المعنى في الأسماء المشتركة التضاد و لكن المطلوب هو الاختلاف في الحد والحقيقة كما عبر الغزالي لتو ، على أن تكون تلك المسميات أشياء متغايرة أو صفات متباينة ، و إذا وجد بينها التضاد بمعناه التام عده علماء الأصول ضمن الأسماء المشتركة لأن الاسم المشترك عندهم "قد يدل على المتضادين كالجلل للحقير و الخطير و الناهل للعطشان و الريان و الجون للسواد والبياض والقرء للطهر

---

[61]- المصدر السابق ص96.

[62]- السيوطي ،المزهر في علوم العربية. ج1 ص 369.

[63]- انظر السيوطي في المزهر. ج1 ص369 و ما بعدها.

64- الغزالي، المستصفى. ج1 ص97.

و الحيض"[65] في الوقت الذي يسجل علماء اللغة هذه الثنائيات الضدية كقسمة خامسة تحت عبارة الأضداد في النظام الدلالي للغة.[66]

و بالجملة فإن هذه الأقسام المذكورة ترجع إلى اعتبار اللفظ و المعنى من حيث الكثرة و التعدد و عدمها ، فإذا انعدمت الكثرة في اللفظ و المعنى معا و كانا أقدارا ثابتة و أقساطا متساوية كانت الدلالة من قسم المتباينة ، وإذا كثرت الألفاظ و تعددت على المعنى الواحد كانت الدلالة من قسم المترادفة. أما إذا انعكست بالتعدد في المعاني والإتحاد في الاسم فإن الدلالة من قسم المشترك.

أما المتواطئة فقسم باعتبار آخر لأن الاسم فيها كلي لا يمنع وقوع الشركة بالمفهوم لا بالوضع كما في الأخر ،ولهذا كان اللفظ فيها واحدا والمعنى واحدا أما الشركة فيه فهي تعدد أفراد المعنى نفسه وهي من دواعي المفهوم و تدبير العقل لا من أسباب اللفظ و قهر الوضع ولهذا تكثر فيها الأغاليط حين تلتبس بالمشتركة بسبب الذهول عن حقيقة الوضع في الدلالات السابقة كما نبه أرباب الأصول.

ثم إن الأقسام الأربعة تكون لها انقسامات أخرى في دلالتها على المعنى و ذلك بالنظر إلى عنصر الشراكة من عدمه ويكون لها اصطلاح آخر في علم الأصول تبعا لذلك الوضع الجديد ، فالأقسام التي تمنع وقوع الشركة هي الثلاثة الأولى المتباينة و المترادفة و المتواطئة و الشراكة المقصودة هي شراكة المعاني لا الألفاظ حتى يدفع الوهم الذي قد يتسرب إلى فهم الموضوع.

فإذا كانت مانعة للشراكة فإن ذلك يعني أن دلالتها على معانيها واضحة جلية لا غموض فيها وعلى هذا التقدير سماها الأصوليون في اصطلاحاتهم " نصوصا" أو دلالة " الظاهر" من الألفاظ و هي دلالة قطعية.[67]

---

[65]– الغزالي، المستصفى. ج1 ص97.

[66]– انظر جلال الدين السيوطي في المزهر في علوم العربية و أنواعها. ج1 باب معرفة الأضداد ص387 و ما بعدها . وراجع كتاب الأضداد لأبي حاتم السجستاني.

أما القسم الرابع منها فهو المشترك وسمي كذلك لأن معناه قائم على الشراكة من خلال تعدد المعنى على اللفظ الواحد ، وكلما وقعت الشراكة في اللفظ كلما كانت الدلالة أقل وضوحا ويكون للفظ ترتيب خاص مع المعاني المحتملة ، قال الرازي " إذا كان اللفظ موضوعا للمعنيين جميعا . فإما أن يكون إرادة ذلك اللفظ لهما على السوية أو لا تكون على السوية ، فإن كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة إليهما مشتركا و بالنسبة إلى كل واحد منهما مجملا لأن كون اللفظ موضوعا لهذا وحده و لذلك وحده معلوم فكان مشتركا من هذا الوجه ، و أما إذا كان المراد منه هذا أو ذاك غير معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه"[68].

و الإجمال صفة للفظ المتردد في المشترك تطلق عند التساوي الذي يمنع حدوث الرجحان في طرف معنوي بعينه ، فإذا تقوى اللفظ في دلالته على معنى في المشترك دون آخر سمي اللفظ بالنسبة للراجح منهما " ظاهرا" و برجحانه يكون اللفظ ظاهر الدلالة قد شارك بهذه الصفة الأصناف الثلاثة الأول في مفهوم الظهور و الرجحان ، إلا أن رجحان دلالة النص مانعة للنقيض أما رجحان دلالة الظاهر في المشتركة فلا تمنعه . وهذا القدر المشترك الذي أصبح بينهما في النسبة سيعطي لهما وضعا تصنيفيا جديدا عند علماء الأصول في تفريع الدلالة حيث يصبح كل من ظاهر النص و ظاهر المشترك الراجحين مفردين تحت مبحث مبحث " المحكم" [69] و الجامع في كل هو الرجحان و الظهور.

67- قال الرازي : الأقسام الثلاثة الأول (يعني المتباين و المترادف و المتواطئ) مشتركة في عدم الاشتراك فهي نصوص . راجح كلامه من المحصول في أصول الفقه ج1 ص230.

68- المصدر نفسه ج1 ص230 . قال الشريف الجرجاني: المجمل هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم فترجع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل كالصلاة و الزكاة فإن الصلاة في اللغة: الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بالفعل ، فنطلب المعنى الذي جعلت لأجله الصلاة ، أهو التواضع أو الخشوع ثم نتأول .. راجع التعريفات ص171/170.

69 – قال الشريف الجرجاني : المحكم ما أحكم المراد به عن التبديل و التغيير أي التخصيص و التأويل . راجع التعريفات ص172.

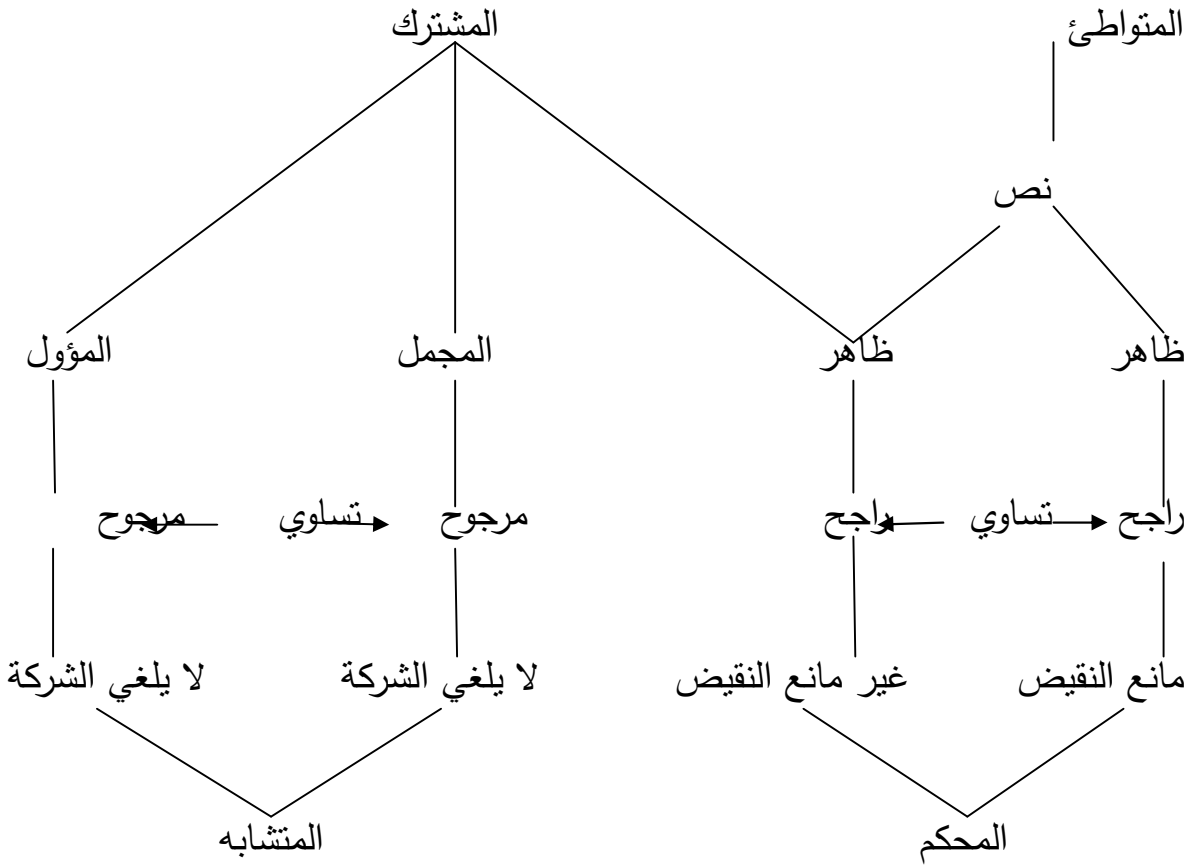
إن المجمل صفة في اللفظ المشترك بين معينين و الذي دل بالتساوي عليهما جميعا . أي أنه صفة للفظ لحقته من تساوي المعنيين في انطباق اللفظ عليهما . فإذا ترجح أحد المعنيين في هذه الحال بأسباب لا تعود إلى شرائط اللفظ والمعنى و لكن بعلل يراها المجتهد رأيا منه يحمله على ترجيح اللفظ لأحد المعنيين ،فإن اللفظ في هذا هو "المرجوح" بالنسبة" لما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي"[70]. تأويلا من المجتهد أطلق عليه علماء الأصول مصطلح " المؤول" . والمجمل والمؤول يشتركان في عدم الرجحان فدلالتهما على المعنى غير باتة و لا قاطعة بل عائمة مشتبهة لذلك أصبحا نوعين تحت مبحث " المتشابه" ، لتختزل أنواع الدلالات المذكورة في المحكم و المتشابه و تنضوي تحتهما حسب المخطط التوضيحي التالي:

70- الشريف ،الجرجاني التعريفات. ص164 ، قال في المعجم " المؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ، لأنك متى تأملت موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي فقد أولته إليه " انتهى كلامه من التعريفات على الصفحة المذكورة . فراجع.

المترادف

المتباين

المتواطئ



ملاحظة : هذا المخطط هو ترجمة و تمثيل لما ورد في المتن تم استنباطه من كلام الرازي في المحصول في أصول الفقه من الجزء الأول ، في المبحث الخاص بأقسام اللفظ . وباختصار الدلالة اللفظية تحت عنوان " المحكم و المتشابه" تكون الحلقة الخاصة بدلالة المفرد قد اكتملت على الوضع الذي تقرر عند علماء الأصول الذين أحاطوها بعناية خاصة ، حفظوا بها التميز في مبحث دلالة الألفاظ في الشق اللغوي له ، ومنه إلى دلالة اللفظ المركب.

2-6 الدلالة التركيبية:

التركيب صفة في الأجزاء المجتمعة على نمط معين اقتضاه الكل القائم بذاته على منطق انسجامها و تآلفها ما يعني أن التركيب عبارة عن علاقات تنظيمية بين جملة أجزاء منتهية وهذا في المعنى العام له ، أما في نظرية المعنى عند الأشاعرة فهو عبارة عن اللفظ المركب للإفادة. والإفادة هنا تعني المعنى الخبري الناتج عن تركيب المفردات لا من مدلول المفرد [71]، لأن المعنى المفرد الذي يفاد باللفظ المفرد ينشأ عنه " التصور" و التصورات هي المعاني الأولية المفردة التي لا يتطرق إليها تصديق ولا تكذيب ، أما المعنى التركيبي الناتج عن علاقات الإسناد فهو عبارة عن دلالة زائدة على دلالة اللفظ المفرد، المراد منها إدراك النسبة الناشئة بين الألفاظ في التركيب و التي تسمى تصديقا [72] في العلوم المنطقية.

أما في الأصول عند الأشاعرة فاللفظ المركب المفيد هو ما تحقق فيه شرط الإسناد المعتبر عند النحاة ، حيث يسمى عندهم ذلك المركب اللفظي بما أفاد من المعاني " كلاما" يحسن السكوت على معناه[73] ، كما في قولنا " العلم نور" ، فالتركيب اللغوي هو غاية الألفاظ لا

---

[71]– قال القزويني : من المعلوم لكل عاقل أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب إما نفس الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعلم أنه قائم ، ويسمى هذا فائدة الخبر ، وإما أن يكون المخبر عالما بالحكم كقولك لمن زيد عنده و لا يعلم أنك تعلم ذلك: زيد عندك ويسمى هذا لازم الفائدة .انتهى كلامه من الإيضاح في علوم البلاغة ص22 فراجع.

[72]– قال الغزالي: إن العلوم و إن انشعبت أقسامها فهي محصورة في قسمين التصور و التصديق ، أما التصور فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم و التحقيق كإدراك المعنى المراد بلفظ الجسم و الشجر و الملك و الجن و الروح و أمثاله . أما التصديق فكعلمك بأن العالم حادث و الطاعة يثاب عليها و المعصية يعاقب عليها ، وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران فإن من لم يفهم العالم وحده و الحادث وحده لم يتصور منه التصديق بأنه حادث. انتهى كلامه من مقاصد الفلاسفة ص12. وقال في المستصفى: اعلم أن إدراك الأمور على ضربين إدراك الذوات المفردة .. الثاني إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي و الإثبات..والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التصديق و التكذيب إذ لا يتطرق التصديق إلا إلى الخبر ، و أقل ما يتركب منه خبر مفردان ، وصف و موصوف ، فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو إثبات صدق أو كذب..وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصورا و معرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقا فقالوا العلم إما تصور وإما تصديق . انتهى كلامه من المستصفى ج1 ص32/31 فراجع .

[73]– قال الغزالي: و الصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد و غير مفيد ،والمفيد كقولك: زيد قائم وزيد خرج راكبا ، وغير المفيد كقولك: زيد لا وعمرو في ،فإن هذا لا يحصل منه معنى و إن كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة ،وقد اختلف في تسمية هذا كلاما فمنهم من قال هو كمقلوب رجل زيد مثل قولك " لجر ديز" فإن هذا لا يسمى كلاما و منهم من سماه كلاما ، لأن آحاده وضعت للإفادة واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في النحو، وهذا لا يكون

بالأصالة و مبرر وجودها من أنها اخترعت كي تفاد معانيها التركيبية[74] ، التي هي منشأ الخبر و الخطاب في جملة ما تفيده التراكيب اللغوية القائمة على علاقة الإسناد و لواحقها.
وللأشاعرة نظرتان متكاملتان في دلالة اللفظ المركب تتسم الأولى منها بالدقة والصرامة من منطلق الاحتراز في عملية الاستنباط مخافة التألي على الله تعالى من خلال تحميل الخطاب الشرعي ما ليس من الحمل الدلالي له ، فينتهي مدلوله إلى التحريف الذي سيؤدي إلى التطرف أو التحلل وكلاهما غير مراد للشارع الحكيم. وهذه الرؤية الصارمة في مسلك الأخذ بدلالة اللفظ المركب كانت مادة أصول الفقه مظهرا لها . أما الثانية فقد كانت عبارة عن توسعة واجتهادا متصلا في المسالك الفرعية للرؤية الأولى في جملة مشاركات الأشاعرة في علوم البلاغة و منشط البيان و المعاني الذي كان مدخلا ضروريا إلى مفهوم الإعجاز و موضوعاته ، حيث اهتمت الأولى بالكشف عن طرق الدلالة على الحكم الشرعي و قواعد الاستنباط بينما عنيت الثانية بدراسة الأثر الجمالي المتولد عن الوضع المتميز لنظام التراكيب اللغوية المستخدمة ، فكان المجال الأوفر للأولى هو الإسناد النمطي فيما كانت الثانية أحظى بالإسناد الفني ، وفيما يلي محاولة لاستكمال ما تبقى من عناصر نظرية المعنى عند الأشاعرة من خلال النشاطين الأصولي والبياني.

7.2 الكلام المفيد خبر و إنشاء .

الكلام المعروف بمعناه عند النحاة هو مدخل الأشاعرة لبحث الدلالة التركيبية من خلال تحليل الجمل المكونة من عناصرها التي تفيد إسنادا يفهم حقيقة يحسن السكوت عليها كما نص على ذلك جمهور النحاة. فبحث دلالة اللفظ المركب عند الأشاعرة متوجه أساسا للنظر

مفيدا حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو " زيد أخوك" و " الله ربك" أو اسم أسند إليه فعل نحو قولك " ضرب زيد " و " قام عمرو". انتهى كلامه من المستصفى ج1 ص23/22 فراجع.

74 – قال الرازي: ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها، والدليل عليه أن إفادة الألفاظ المفردة بمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات المتوقفة على العلم بتلك المسميات ... بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة بمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات ، بواسطة تلك الألفاظ المفردة. انتهى كلامه من المحصول ج1 ص199/198 فراجع .

فيما تفيده عناصر الجملة في علاقاتها التجاورية على اختلاف مبانيها الاسمية والفعلية وما يتفرع عن كل واحدة من الأنواع وما يتصل بها من الأحكام.

و العرف عند علماء الأصول أن يبدأوا مقولاتهم في دلالة المركب بتحديد أقسام الكلام الثلاثة التي استقر العلم بها عند النحاة وهي الاسم والفعل والحرف [75]، و التي يتشكل منها الكلام المفيد بالاعتماد على نظام معين في التأليف بينها ، وهم في ذلك و كثير من المسائل اللغوية عيال على علماء اللغة كما صرح بذلك الرازي و غيره [76] . وبناء عليه فإن كل ما يقرره الأشاعرة في هذا الموضوع ليس إلا نقلا أمينا عن أهل الاختصاص المذكور.

ثم إنهم نظروا في عموم الكلام باعتبار الإفادة فوجدوه إما أنه يتناول الأحداث الواقعة أو ممكنة الوقوع تعيد الآلة اللغوية بناءها في شكل حكائي ،أو يدور الكلام بين المتخاطبين على أمور ليس لها نسبة في الخارج فيراد إنجازها في الاستفهام و الإلزام و الالتماس و غيرها من المعاني التي يراد منها تغيير وضعية معينة ضمن تفاهمات و تعاقدات اجتماعية بصيغ لغوية محددة سلفا في الاستعمال اللغوي لتلك الجماعة.

وقد اتفقوا على تسمية النوع الأول من الكلام " خبرا" و هو كل كلام يتضمن إخبارا أو إنباء بأشياء وقعت أو ممكنة الوقوع فاستحق أن يتطرق إليه التصديق و التكذيب كمعيار أساسي

---

[75]– تقدم هذا في مبحث الأفراد الدلالية من هذا البحث ص 152 ، فراجع .وقال الجويني في البرهان: والكلم جمع كلمة كالنبق والنبقة واللبن واللبنة وهي تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد ،والكلم الذي ينتظم الكلام منه اسم وفعل وحرف .فالاسم كقولك رجل ودابة وكل ما دل على معنى سمي به ،ثم الأسماء تنقسم إلى متمكن وإلى غير متمكن ،فأما غير المتمكن فهو الذي يحتاج الناظر إلى فكر في إلحاقه بقبيل الأسماء كقولك أين ،وكيف ،ومن ،وما في معناها وهي كلها مبنيات لا يدخلها الإعراب لمشابهتها الحروف ،والمتمكن ما لا يستراب في كونه اسما ،وهو ينقسم إلى ما يسمى الأمكن وهو ما ينصرف ويجر ،ومعنى الانصراف قبول الجر والتنوين وما لا ينصرف يسمى متمكنا ولا يجر ولا ينون .والأفعال صيغ دالة على أحداث مشعرة بالأزمان ،والأحداث هي المصادر وهي أسماء ولكنها لصيغ الأفعال كالتبر للصور المصوغة . ثم الأفعال مبنية خلا المضارع .. والحروف صلات بين الأسماء والأفعال وهي كلها مبنية . انتهى كلامه من البرهان ج1 ص179/178 فراجع.

[76]– قال الرازي في سياق تعريف الكلام : و النحاة ... قالوا إن لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة و نقلوا أيضا فيه نصا عن سيبويه ، وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم . انتهى كلامه من المحصول ج1 ص 179 ، فراجع.

في تحديد نوعه ، بينما يتعذر ضبط ما تبقى من الكلام في النوع الثاني تحت مصطلح واحد عند علماء الأصول ، فمنهم من يطلق على ما تبقى باعتبار قبوله لقسمة أخرى إلى استخبار و أمر و تنبيه. قال الرازي في تعريف اللفظ المركب للإفادة " القول المفهم إما أن يفيد طلب شيء إفادة أولية أو لا يفيده. فإن كان الأول فإما أن يفيد طلب ذكر ماهية الشيء و هو الاستفهام ، أو طلب التحصيل و هو إن كان على وجه الاستعلاء فهو الأمر و إن كان على وجه الخضوع فهو السؤال ، و إن كان على وجه التساوي فهو الالتماس[77]" كلما كان المتخاطبان متساويين في الرفعة و الدنو.

وواضح من هذا النص أن الرازي إنما قام بتقسيم القسم الثاني الذي هو دون الخبر إلى استفهام أولا لأن ما يترتب على تحقيق طلب الاستفهام هو المقول في جواب ما هو الباحث عن حقيقة الشيء ثم حدد الأمر الحقيقي و أنواعه تحت مسمى طلب التحصيل ، أما ما يتعلق بالقسم الأول وهو الخبر، فيضيف الرازي قائلا " أما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء إفادة أولية فإما أن يحتمل التصديق و التكذيب و هو الخبر أو لا يكون كذلك و هو مثل التمني و الترجي و القسم و النداء و يسمى هذا القسم بالتنبيه تمييزا له عن غيره"[78].

فهنا نوعان في كل قسم خبر و تنبيه و استفهام و طلب.

أما علماء البيان فقسموا الكلام المفيد إلى قسمين كبيرين هما الخبر و الإنشاء[79] فعلامة الخبر ثابتة هي احتماله التصديق و التكذيب و تندرج تحته أنواعه المعروفة و هي الخبر الابتدائي و هو كل جملة خبر احتملت فائدة إخبارية لمن كان خالي الذهن منها وفي هذا النوع لا يحتاج المتكلم إلى تقرير فائدته في ذهن المتكلم باللجوء إلى أدوات التوكيد لعدم الحاجة إلى ذلك، ثم الطلبي و هو كل جملة خبر احتملت فائدة إخبارية لمن كان مترددا شاكا في مضمونها فيتقوى المتكلم على تلك الحال عند السامع بأدوات تقرر المعنى في ذهنه

---

[77]– انظر الرازي ،المحصول. ج1 ص132/131.

[78]– المصدر نفسه ج1 ص 132/131.

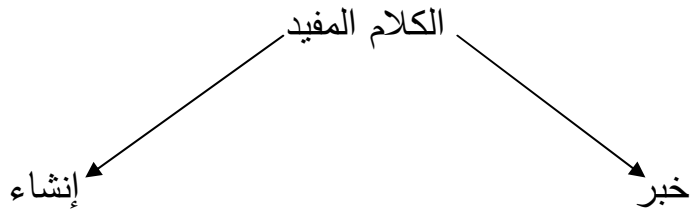
[79]– انظر التفتازاني، شرح تلخيص المفتاح. ص 171.

و تؤكده، على قدر درجة التردد. ثم الخبر الإنكاري و هو كل جملة خبر احتملت فائدة إخبارية لمن غلب عليه الشك و الإنكار في مضمونها فيلجأ المتكلم إلى حشد أكبر قدر ممكن من أدوات التقرير و التوكيد لتقرير تلك المادة الخبرية في ذهن المتكلم[80].

أما الإنشاء فقسمة دون الخبر، مضمونها الدلالي لا علاقة له بأحداث منجزة أو وقائع مقررة يتطرق إليها الصدق و الكذب و إنما موضوع الإنشاء هو الإفصاح الذي يسعى لبناء واقع جديد ، وينقسم عند البيانيين إلى طلبي وغير طلبي ،يتعلق الطلبي بالأمر و الاستفهام[81] ، بينما يتعلق الإنشاء غير الطلبي بما اسماه الرازي سابقا " بالتنبيه" وعد له من الأنواع القسم و النداء و الترجي و غيرها و التي تعرف بالاستقراء لا بالحصر على ما رآه في المحصول[82].

و بالجملة ينقسم الكلام المقصود في نظرية المعنى عند الأصوليين باعتبار الموضوع إلى " أمر و نهي و خبر و استخبار..و إلى تمن و عرض و قسم"[83] ، ويلحقون به قسمة أخرى هي باعتبار الاستعمال ينقسم الكلام بموجبها كالذي رأينا في دلالة المفرد إلى حقيقة ومجاز سيأتي بيانه لاحقا.وهذا رسم بياني باختصار ما ورد في هذا العنصر:

أ- مخطط قسمة الكلام المفيد:



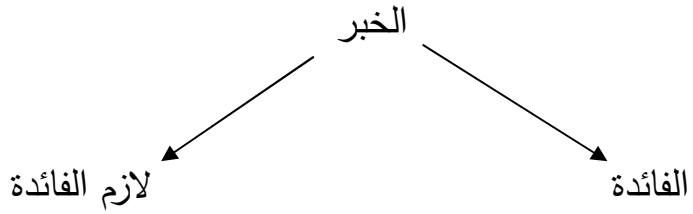
[80]- المصدر السابق باب أحوال الإسناد الخبري ص179 وما بعدها.

[81]- انظر التفتازاني، المطول باب الإنشاء. ص406 و ما بعدها.

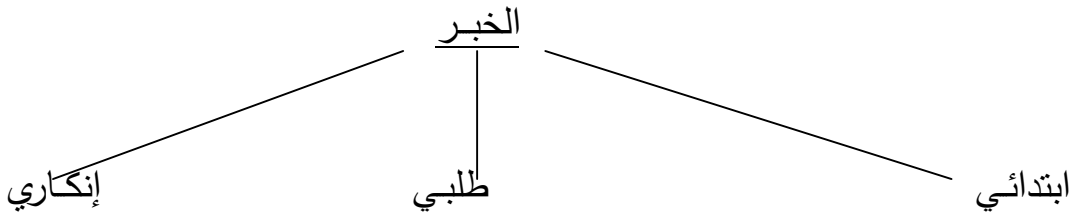
[82]- انظر الفخر الرازي ،المحصول. ج1 ص132.

[83]- الجويني ،الورقات في أصول الفقه. ص09.

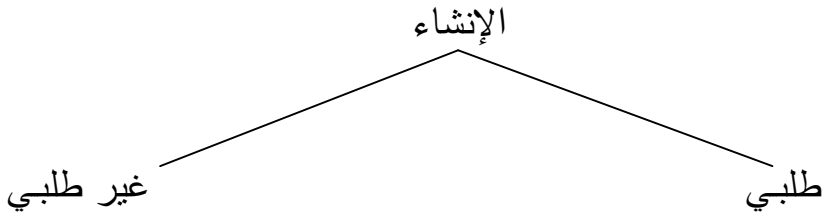
ب – **مخطط قسمة الخبر باعتبار الموضوع:**



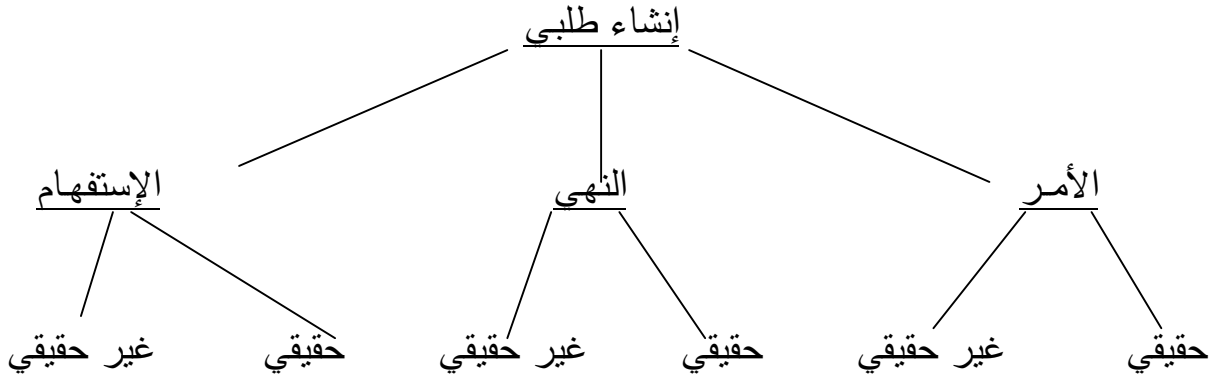
ج– مخطط قسمة الخبر باعتبار المتلقي:



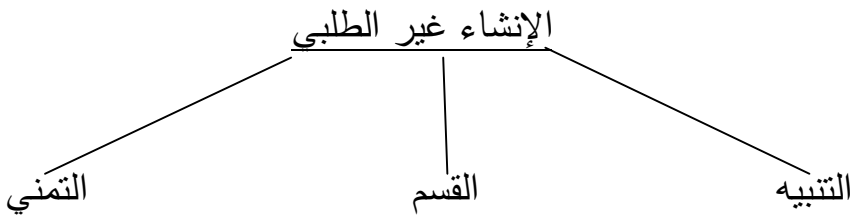
د– مخطط قسمة الإنشاء باعتبار الطلب:



هـ– مخطط قسمة الطلب باعتبار الموضوع:



و- مخطط قسمة غير الطلبي باعتبار الموضوع:



3-2-3 الكلام المفيد حقيقة ومجاز:

في مبحث دلالة المفرد تقدم الكلام على موضوعة الحقيقة و المجاز في الألفاظ المفردة وتقرر أن الألفاظ اللغوية وضعت لتفيد معانيها بقصد المطابقة و الحقيقة ، و أن كل لفظ بقي محافظا على أصل المواضعة في عملية التخاطب ، فالدلالة فيه على المعنى حقيقية[84] و في المقابل فإن كل لفظ خرج عن أصل الوضع في ارتباطه بالمعنى من خلال الاستعمال الجديد فدلالته على معناه في هذه الحال هي دلالة مجازية [85] . وما يقال في نظرية المعنى عند الأشاعرة عن الحقيقة و المجاز في المفرد هو نفسه المقول في الحقيقة و المجاز في الألفاظ المركبة باعتبار الوضع الأول للألفاظ و التحول عنه ، إلا أن عنصر التركيب يعطي للمجاز اللغوي بعدا آخر يفهم من تحليل العلاقات التركيبية التي تغدو بقيد المجاز نوعية في نفسها ، حيث أن الألفاظ المحولة عن أصل التخاطب إلى الوضع المجازي ليست على سبيل استدامتها في المعنى الجديد لها و لكنها تحول لعلاقة المشابهة في الغالب ، الأمر

---

[84]- – قال الجرجاني في الحقيقة: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب . أنظر التعريفات ص79 ، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع.

قال القزويني في الإيضاح: و الحقيقة لغوية و شرعية وعرفية لأن واضعها إن كان واضع اللغة فلغوية ، وإن كان الشارع فشرعية و إلا فعرفية ، و العرفية إن تعين صاحبها نسبت إليه كقولنا كلامية و نحوية و إلا بقيت مطلقة. انتهى كلامه من الإيضاح في علوم البلاغة ص252 فراجع.

[85]- أنظر مبحث الدلالة المفردة من هذا البحث ص 143.

الذي يبرر للأشاعرة و غيرهم مناقشة موضوع الحقيقة و المجاز في التركيب ضمن مباحث البيان غالبا.

إن المجاز في المفرد مجرد نقل اللفظ عن أصل ما وضع له في اللغة إلى معنى جديد يصح أن يسمى وضعا جديدا و هذا ما يفسر تقسيمهم للحقيقة إلى ثلاثة أقسام لغوية و شرعية و عرفية كلما تجاوزوا فكرة المجاز في المفرد من خلال نقل اللفظ إلى المعنى الجديد [86] . ذلك أن المجاز يقوم على علاقة تجمع بين معاني اللفظ في الوضعين ، فإذا أمكن تحديد هذه العلاقة في بعض الألفاظ المنقولة كالألفاظ الشرعية و العرفية فلا يمكن تقديرها في الأكثر من الألفاظ التي ثبت نقلها ، الأمر الذي يجعل من مفهوم المجاز ذا ارتباط بالتركيب أكثر من المفرد في الفقرة و الوضوح.

إن النقل في مجاز التركيب ليس وضعا جديدا للفظ المنقول [87] ولا يصح ذلك ولو تقديرا ، ولكنه تموضع جديد للفظ ضمن علاقات دلالية غير نمطية تسمح للفظ بأن يتوزع أفقيا مع ألفاظ لم يكن في الأصل على علاقة بها ، وهذه الفرصة المتاحة للفظ مرهونة ببقاء التركيب وصموده ، حتى إذا فكك التركيب إلى عناصره الأولية عادت الألفاظ إلى أصل دلالتها في المعجم ، على عكس المجاز المفرد الذي يتميز باستقرار دلالة اللفظ على المعنى الجديد له حتى داخل المعجم ويكون ذلك من شرط إطلاق مفهوم المجاز عليه ، وهو ما يجب ملاحظته في الفرق بين المجاز المفرد و المجاز المركب قال الجرجاني عبد القاهر: "إذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع و البت في غير ما وضع له، ذلك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدا . فالتجوز في أن

---

[86]– قال الرازي: الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل في الحقيقة اللغوية و العرفية و الشرعية . انتهى كلامه من المحصول ج1 ص286 فراجع.

[87]– قال الرازي : المجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه و بين الأول و هذا القيد الأخير لابد منه ، فإنه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا جديدا . راجع كلامه هذا في المحصول ج1 ص286.

أدعيت للرجل أنه في معنى الأسد ، و أنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشه، و في أن الخوف لا يخامره و الذعر لا يعرض له ، وهذا إن أنت حصلت تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ ، و إنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه و منقولا عما وضع له إن لو كنت تجد عاقلا يقول هو أسد و هو لا يضمر في نفسه تشبيه له بالأسد ولا يريد إلا ما يريده إذ قال هو شجاع و ذلك مما لا يشك في بطلانه[88] ، فإذا كان النقل في المفرد يتحقق بتحويل اللفظ عن معتاد الخطاب به فالمجاز في التركيب يحدث من خلال نقل المعنى فقط وبشكل مؤقت و هو ما يسمح بتسميتة تموضعا للفظ في لعبة الدلالة لا وضعا جديدا له ، هذا التموضع لا يمكن فهمه خارج علاقات المشابهة في التشبيه و الإستعارة أو علاقات الملابسة في غيرها من أركان البيان كالكناية و المجاز المرسل.

إذا كان المجاز في الكلام هو عبارة عن استدعاء المشابهة و الملابسة كجوهر يحكم بنية العلاقات اللفظية في مسارها الخطي ، فإن الحقيقة في الكلام إذن ليست إلا نفيا لهذه العلاقات المذكورة و استبقاء لمنطق الدلالة الأول الذي يحكم الوضع العلائقي للألفاظ المركبة و ببساطة يقال: كلما كانت الجملة اللغوية تحتوي على تراكيب عادية كقولنا " أشرقت الشمس" كانت الدلالة فيها حقيقية و كلما كانت الجملة تحتوي على تراكيب فنية " كقولنا " أشرق الأمل" كانت الدلالة فيها مجازية من حيث كان الإشراق صفة ثابتة في مستقر العادة الحسية و اللغوية للشمس لا للأمل ، و إنما استحدثت العلاقة بينهما لغرض المشابهة ، وهي ظرفية مرهونة بأهداف الرسالة التأثيرية في اللغة الفنية بمعنى أن العلاقة بين الشمس و الإشراق هي علاقة أصلية غير زائلة عن محلها أما علاقة الإشراق بالأمل فدخيلة عرضية ومصيرها إلى الانفصال و التلاشي دائما ، و لأجل ذلك كانت الحقيقة في الكلام المركب واحدة وصفتها ثابتة هي احتواء الجملة على علاقات نمطية في تجاور ألفاظها بخلاف انقسامها في المفرد إلى لغوية و شرعية وعرفية ، أما المجاز في الكلام

88- عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز في علم المعاني. ص238/237.

فينقسم باعتبار الوضع إلى لغوي وعقلي[89] يدخل تحت اللغوي التشابيه و الكنايات والمجازات المرسلة و بالتحقيق كل ما يفرض صورة في الذهن لها متسع في الخيال ،و العقلي مجاز يحدث في المعنى المفهوم من علاقة الإسناد الظاهرة و التي تحيل على معنى ثان بالضرورة يستدل عليه عقلا لاستحالة أن يصح المعنى الظاهر من اللفظ في العقل كقولنا: بنى الرئيس المدينة الجديدة" ، فظاهر الجملة حكم أثبت بناء المدينة للرئيس ، وشاهد المدينة واقع يحكم باستحالة نسبة البناء إليه على سبيل التخصيص أي خارج كونه آمرا و متعاونا بشكل من أشكال التعاون مع العمال على اختلاف صنائعهم في إنشاء المدن و إنما نسب إليه البناء على اعتبار المقام الإجتماعي أو السبب المباشر من أمره في بناء المدينة.

وينقسم المجاز اللغوي باعتبار الموضوع إلى مجاز للمشابهة ومجاز لغير المشابهة و يدخل تحت مجاز المشابهة في المقام الأول " التشبيه"[90] ، و مبناه على المبالغة في ادعاء ما للمشبه به للمشبه مدحا أو ذما كقولنا " محمد أسد. ثم الاستعارة التي أصلها تشبيه " و مبناها على المبالغة القصوى في نفي الادعاء[91] ظاهرا و التسوية بين المشبه و المشبه به في علاقة المشابهة المبنية على إضمار أحد الطرفين في معنى الاستعارة و الإحالة عليه

---

[89]– انظر عبد القادر الجرجاني ،أسرار البلاغة في علم البيان. باب الفرق بين المجاز اللغوي و المجاز العقلي ص276.

[90]– أنظر المرجع السابق مبحث أقسام التشبيه ص 74 و ما بعدها.

91– قال الرازي إذا قلنا على وجه الاستعارة رأيت أسدا فالتعظيم الحاصل من هذه الاستعارة ليس لأن سميناه باسم الأسد، ألا ترى أن لو جعلنا الأسد علما له لم يحصل التعظيم البتة ، بل التعظيم إنما حصل لأن قدرنا في ذلك الشخص صيرورته في نفسه أسدا لبلوغه في الشجاعة التي هي خاصية الأسد الغاية القصوى . راجع كلامه في المحصول ج1 ص287.

وقال عبد القاهر في الأسرار : أعلم أن الإستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع . ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم ، فيكون هناك كالعارية ...وهي ضرب من التشبيه و نمط من التمثيل ، و التشبيه ونمط من التمثيل ، و التشبيه قياس و القياس يجري فيما تعيه القلوب و تدركه العقول و تستفتى فيه الأفهام و الأذهان ، انتهى كلامه من اسرار البلاغة في علم المعاني ص31/24 فراجع.

بالقرائن الدالة من اللفظ و غيره كقولنا " تحالفت مع أسد ،و نحن نريد بالأسد الرجل المتين القوي الشجاع أو كقولنا : أشرق الأمل.

أما الكنايات والمجازات المرسلة فهي و إن كانت شريكة للتشبيه و الاستعارة في الانتماء إلى المجاز اللغوي ببعده التصويري إلا أن العلاقة بينهما ليست للمشابهة و إنما للملابسة إذ الكناية[92] وصف متعدد الدلالة على موصوفه وذلك عن طريق الالتزام العقلي و العرفي ، حيث أن المعنى المراد من الوصف الكنائي لا يظهر إلا بالنفاذ إلى المعاني البعيدة التي يدل عليها المعنى المستفادة من ظهر اللفظ في أول التحليل ، و لذلك قالوا: إن للكناية معنى قريبا و آخر بعيدا كقولهم في ذم قوم : إنهم قليلو الرماد فإن معنى الذم لا يفهم من المعنى الأول و لكنه يفهم مما يلزم من المعنى الأول الظاهر و هو قلة النار و الحطب و الطبخ و من ثم فهو إما ناتج عن فقر أو بخل.

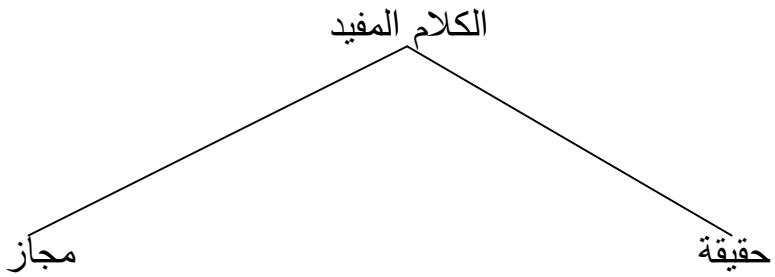
أما المجاز المرسل فلفظ مطلق يفهم من ظاهره ما يكتمل و يصح به معناه على مقتضى العقل و العرف كقوله تعالى :" و اسأل القرية التي كنا فيها " (الآية 82 سورة يوسف) ، فلما كانت القرية محلا لتواجد من يصح في العقل و العرف سؤاله عبر بها نيابة لعلاقة الملابسة[93] المانعة لإرادة المعنى الظاهر على عكس الكناية التي يجوز التوقف فيها على المعنى الأول دون أن يكون ذلك خرقا للعقل و العرف فيما لو تم الوقوف عند المعنى الأول

92- قال الخطيب القزويني: الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ كقولك فلان طويل النجاد أي طويل القامة وفلانة نؤوم الضحى أي مرفهة مخدومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات ، وذلك وقت الضحى وقت تسعى نساء العرب في أمر المعاش.. فلا تنام من نسائهم إلا من تكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك و لا يمتنع أن يراد مع ذلك طول النجاد و النوم في الضحى من غير تأويل . أنظر الإيضاح في علوم البلاغة ص301.

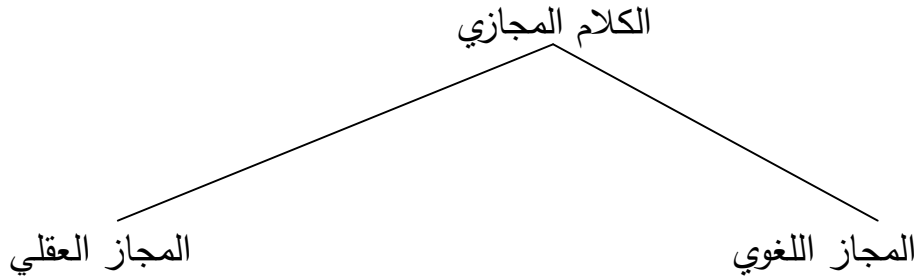
93-قال القزويني في الإيضاح: فالفرق بينهما (الكناية) ..... المجاز من هذا الوجه من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمة . فإن المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام أسد أن تريد معنى الأسد من غير تأول لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة كما عرفت و ملزوم معاندة الشيء مما يذل ذلك الشيء . انتهى كلامه من الإيضاح في علوم البلاغة ص301 فراجع.

للفظ المجاز المرسل و هذا بيان تمثيلي للحقيقة و المجاز في الدلالة التركيبية يختصر ما تقدم ذكره.

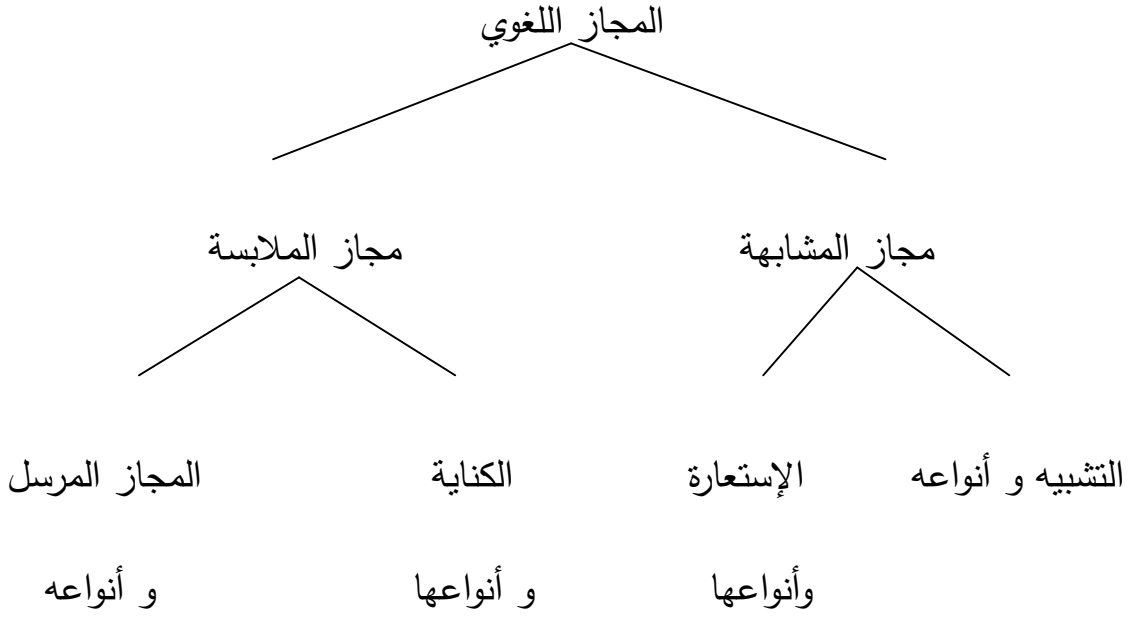
أ- مخطط قسمة الكلام باعتبار الحقيقة و المجاز:



ب- مخطط قسمة المجاز باعتبار الوضع:



- مخطط قسمة المجاز اللغوي باعتبار الموضوع.



3-2-4 جدل التفاضل في الحقيقة و المجاز و مقولة الخلل:

الكلام للإبانة و الألفاظ آلته ، أما الحقيقة و المجاز فطريقة في التعبير و مذهب في نقل المعاني و تحصيل التبالغ على قدر المواقف و اختلاف المقامات للمتخاطبين . ويتعرف على الحقيقة و المجاز اللغويين من خلال تحليل الأوضاع المتميزة لتوزع الألفاظ داخل علاقات التركيب في الجمل . وباختصار الموقف فإن دليل الحقيقة من التركيب احتواء الجملة على الإسناد النمطي الذي تكون اللغة فيه ذات أبعاد تواصلية محضة . بينما الإسناد الفني الذي يقوم على تحطيم الروابط العادية و العلاقات المألوفة هو دليل المجاز غالبا ، وقد سمي المجاز كذلك بعد أن تجوز به عن الحقيقة وهذا كاف وحده في الحكم على اللغة بأصالة الحقيقة فيها و تبعية المجاز[94] ، إذ كان المجاز لا يعرف إلا بأسبقية الحقيقة في تصور معاني الألفاظ الدالة في التركيب ، وليس من شرط إدراك المعنى الحقيقي تصور معنى مجازي له ، قال الغزالي في المستصفى: "و أعلم أن كل مجاز فله حقيقة و ليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز"[95].

وقد قامت محاولات في تاريخ البحث اللغوي عند العرب بمعرفة نسب كل من الحقيقة والمجاز في اللغة و أيهما أطغى على الآخر في الاستعمال حتى ذهب بعضهم خلافا لمستقر المفهوم عن أصالة الحقيقة إلى أن أكثر تصاريف اللغة مجاز[96] . وربما كان لهذه الحيثية ونظائرها في موضوع الحقيقة والمجاز مدخل في جدل المفاضلة بين خيار الإبانة بالحقيقة و خيار التعبير المجازي ، وأول معنى للتفاضل يقضي بضرورة تقديم الحقيقة على المجاز بما أنها أصل و هو فرع لها يصار إليه لعارض[97] فقط ، و كذلك لما كان مبنى

---

[94]- انظر ،الرازي المحصول. ج1 ص 356.

[95]- الغزالي ،المستصفى. ج3 ص34.

[96]- انظر ابن جني الخصائص. باب فرق بين الحقيقة و المجاز . ج2 ص 442 و ما بعدها.

[97]- الغزالي ،المستصفى. ج3 ص 56.

الحقيقة على الوضوح و الدقة في تحديد المعنى و سهولة التداول و ما ينجر عن ذلك من المكاسب الفردية و الإجتماعية كان التعبير الحقيقي أولى من استخدام المجاز الذي تتفاوت الأفهام في تحديد دلالته و تختلف في التعرف على مقاصده اختلافا شديدا.

غير أن ذلك كله لا يقدح في شرف المجاز و فضله على الحقيقة إذا علم الغرض من نصب المجاز في اللغة أولا ، حيث أن المجاز لم يوجد في اللغة ليكون بديلا عن الحقيقة ، ولكن عونا لها على تثبيت المعنى في النفوس بطريقة يكون بها أكثر وقعا و تأكدا ، ويكفي للمجاز من الفضل بعد ذلك أن يقال فيه: هو أبلغ من الحقيقة[98] و أرقى في البيان الذي يراد له أن يكون ذا غاية تأثيرية ، قال الجرجاني عبد القاهر" و المجاز من شأنه أن يفخم عليه المعنى و تحدث فيه النباهة " [99] من جراء التعريض دون التصريح و أساليب التصوير التي هي للمبالغة[100] ،و عليه فإن جمهور المجاز نوعي أما جمهور الحقيقة فعام غير انتقائي.

[98]– انظر عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز في علم المعاني. ص63/62 ، كما قال عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز في علم المعاني: المجاز على حدتة كنز من كنوز البلاغة و مادة الشاعر المفلق و الكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والإتساع في طرق البيان ، و أن يجيء بالكلام مطبوعا مصنوعا و أن يضعه بعيد المرام قريبا من الأفهام و لا يغرنك من أمره أنك ترى الرجل يقول: أتى بي الشوق إلى لقائك و سار بي الحنين إلى رؤيتك .. و أشباه ذلك مما تجده لسعتة و شهرته يجري مجرى الحقيقة التي لا يشكل أمرها فليس هو كذلك أبدا بل يدق و يلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المفلق و الكاتب البليغ و حتى يأتي بالبدعة لم تعرفها و النادرة تألق بها ، راجع الدلائل ص198/197.

[99]– المرجع نفسه ص 197.

[100]– قال الجرجاني في الدلائل: اعلم أن سبيلك أولا أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره و المبالغة التي تدعي لها في أنفس المعاني التي يقصد إليها المتكلم بخبره ، ولكن في طريق إثباته لها وتقريره إياها تفسير هذا أن ليس المعنى إذا قلنا إن الكناية أبلغ من التصريح أنك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وآكد وأشد فليست المزية في قولهم : جم الرماد أنه دل على قرى أكثر ، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ و أوجبته إيجابا هو أشد و أدعيته دعوى أنت بها أنطق و بصحبته أوثق ، راجع دلائل الإعجاز ص 63.

يبدو هذا السجال في غير محله نظرا لوقوعه مظنة ابتزاز عقائدي و أصولي أدى بالبعض إلى إنكار المجاز و نفيه عن اللغة مطلقا[101] وكم في ذلك من الحماقة التي لا سبيل إلى درءها إلا بتأكيد خصوصية التناول في هذا الموضوع عند كل طرف ، وبحث الأسباب المتعلقة بذلك و الغايات .

إن الحقيقة و المجاز في اللغة موضوع يشكل مشتركا معرفيا بين علماء البيان من جهة و علماء الأصل من جهة أخرى ، فالقائلون منهم بتقدم الحقيقة على المجاز شرفا وفضلا هم الأصوليون بحيث لا يمكن فهم موقفهم هذا إلا في سياق الكلام على ترتيب الأدلة في وضوح الدلالة و خفائها على المقصود الشرعي إذ كلما كان مسلك الدلالة واضحا ترتب لأهميته قبل الأقل وضوحا منه مما يوهم الإشتراك أو التخصيص أو أي احتمال آخر قد يوجب خللا في فهم المراد من خطاب المتكلم[102] . فلما كان شغل الأصوليين هو وضع قواعد لإستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اللغوية كان مطمعهم عريضا في التعويل على إيجاد نظام استدلالي صارم من خلال الرهان على الدلالات القطعية وتأخير الظنون التي هي مطية التأويل الذي يخل بشرط الصرامة المنشودة في نظرية المعنى عند الأصوليين وليس خلافهم على مقتضى هذه الخلفية جوهريا مع علماء البيان و المعاني الذين كان تناولهم لموضوع الحقيقة و المجاز مختلفا في البعاد و الأسباب ، حيث نظروا إلى المجاز من زاوية القيمة التعبيرية التي يضفيها على الخطاب اللغوي في أبعاده المقتني على أنه مادة البلاغة التي هي قوام العمل الفني في الصناعة الشعرية و النشرية و مدخل مهم في محاولة

[101]– راجع : درء تعارض العقل و النقل لابن تيمية.

[102]– قال الرازي : اعلم أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يبنى على خمسة احتمالات في اللفظ أحدهما احتمال الاشتراك و ثانيهما احتمال النقل بالعرف أو الشرع و ثالثهما احتمال المجاز و رابعهما احتمال الإضمار و خامسها احتمال التخصيص ، راجع كلامه في المحصول ج1 ص 351

فهم الإعجاز [103] بصرف النظر عن حضوره في مورد الدليل الشرعي و ما يستتبع ذلك من إشكالات على وضوح الدلالة و خفائها.

3-2-4 جدل التفاضل في اللفظ والمعنى و مقولة النظم عند عبد القاهر الجرجاني:

ثنائية اللفظ و المعنى مبحث مشترك بين النقد و البلاغة وعلم الكلام تم توريثه عبر العلاقات الفكرية المتشاركة في أصل المشروع الفكري اللغوي عند العرب الذي انبثق عن الرغبة في فهم القرآن الكريم و المحافظة عليه من الضياع و التحريف ، و لعل مباحث الإعجاز في القرآن الكريم كانت هي القادح لشرارة البحث في موضوع اللفظ و المعنى و المسؤولة عن تطورها بالشكل الذي أخذت فيه طابع المفاضلة بينهما في المباحث الخاصة بالنقد و البلاغة[104].

أما في مبحث الإعجاز فقد كان اللفظ و المعنى من المفاهيم الأساسية التي دارت في معانيها محاولة فهم حقيقة التحدي التي صدع بها القرآن الكريم في وجه المناوئين والمشككين . حيث كان النظر في حقيقة التحدي متوجه إلى معرفة ما إذا كان الإعجاز

103- انظر عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز في علم المعاني ص222.

104- قال عبد القاهر الجرجاني في الأسرار : و إن من الكلام ما هو كما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز الذي تختلف عليه الصور و تتعاقب عليه الصناعات وجل المعول في شرفه على ذاته ، و إن كان التصوير قد يزيد قيمته ويرفع في قدره. ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة فلها ما دامت الصورة محفوظة عليها لم تنتقض و أثر الصنعة باقيا معها لم يبطل قيمة تغلو و منزلة تعلو و للرغبة إليها انصباب و للنفوس بها إعجاب حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها و خانت الحادثات أربابها . وفجعتهم فيها بما يسلب حسنها المكتسب بالصنعة و جمالها المستفاد من طريق العرض فلم يبق إلا المادة العارية من التصوير و الطينة الخالية من التشكيل سقطت قيمتها و انحطت رتبتها وعادت الرغبات التي كانت فيها زهدا ، و أوسعتها عيون كانت تطمح إليها إعراضا دونها وصدا . وصارت كمن أحفظ الجد بغير فضل كان يرجح إليه في نفسه وقدمه البخت من غير معنى يقضي بتقدمه ثم أفاق فيه الدهر عن رقدته و تنبه لغلطتة فأعادت إلى دقه أصله ، وقلة فضله ، وهذا غرض لا ينال على وجهه وطلبة لا تدرك كما ينبغي إلا بعد مقدمات تقدم وأصول تمهد و أشياء هي كالأدوات فيه ،حقها أن تجمع و ضروب من القول هي كالمسافات دونه. يجب أن يسار فيها بالفكر و تقطع ، راجع كلامه في أسرار البلاغة في علم المعاني ص28.

متعلقة بالمعنى والمضامين التي غذي بها القرآن الكريم أو إلى ألفاظه المتخيرة في طابعها الدال دلالة نوعية على تلك المضامين المذكورة.

أما في الشق البلاغي للموضوع فقد كان مبحث المفاضلة بين اللفظ و المعنى قائما على جدل الفصاحة و البلاغة على اعتبار كونهما صفة راجعة إلى الكلام[105] ينتجه كل متكلم على سبيل التميز و الشرف الذي يحوز عليه كلام دون غيره. فكان الجدل طويلا في إثبات المزية و الشرف للفظ أو المعنى. وقد برزت هذه الإشكالية عند الأشاعرة مرة أخرى بوجهها العقائدي مع وراثة عبد القاهر الجرجاني لها من خلال كتابية دلائل الإعجاز في علم المعاني و أسرار البلاغة في علم البيان الذين أقامهما لهذا الغرض الذي عني فيه بهدم المقولات المتوارثة عن مفهوم الفصاحة و البلاغة و استقرار تصور الشرف فيهما على اللفظ كما يبدو من خلال رده على الجاحظ و غيره من المعتزلة في هذه المسألة[106]

لقد اجتهد عبد القاهر الجرجاني في أول الأمر في تنظيم الشروط المعتبرة لإصلاح وضع المناقشة الذي استمر على طابع التقليد دون النظر و الاجتهاد ففرق بين مفهوم اللفظ المفرد الذي يقابل الكلمة الدالة و بين مفهوم اللفظ الذي يطلق و يراد به الجنس العام الذي يدخل تحته مجموعة من الألفاظ المختلفة في الشكل و الدلالة لتكون بمجموعها جملة مركبة. فكان الجرجاني يرى أن الفصاحة و البلاغة كصفتين تثبتان المزية و الشرف للكلام ينبغي نقاشهما في مستوى التركيب لا في حدود اللفظ المفرد الذي لا تعلق للفصاحة به إلا تجوزا عند ذكر شروط النظم في اللفظ الذي يقتضي عدم الغرابة و انسجام الحروف لا غير و هو معلل بمبدأ المنفعة في التواصل الذي قد يفقد هذه الخاصية بسبب توظيف الكلمات الوحشية

[105]– انظر الخطيب القزويني ،الإيضاح في علوم البلاغة. باب الكشف عن معنى الفصاحة و البلاغة ص07 وما بعدها.

[106]– انظر ردود عبد القاهر الجرجاني على الجاحظ في دلائل الإعجاز في علم المعاني. ص 55 و ما بعدها.

الغريبة عن الاستعمال[107] وكذا الإضرار بمبدأ الاقتصاد اللغوي الذي يقوم على نفي وتجاوز كل ما يعيق سلاسة التقطيع الصوتي و سهولة المخرج مما يثقل على اللسان تأديته لوجود الخلل في طريقة نظم الحروف ، إلا أن نظم الحروف في اللفظ الواحد يختلف عن نظم الألفاظ في الجملة المركبة ، إذ أن نظم الحروف في اللفظ الواحد لا يتعلق بالمعنى بتاتا وإنما يكون بمراعاة الشروط و الأسباب المذكورة ،بينما الترتيب في الثانية يكون بمراعاة شروط المعنى و عليه فإن الفصاحة و البلاغة صفة للكلام الذي لا تحقق له إلا في اللفظ المركب ، فينبغي العمل إذن على نقل المفاضلة من حيز الألفاظ المفردة إلى حيز المعاني ، قال الجرجاني " هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به حتى يقال إن (رجلا) أدل علم معناه من (فرس) على ما سمي به"[108]. مادام اللفظ الواحد عبارة عن " صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق"[109] ليس بعضها بأولى من بعض في الدلالة على مسمى بعينه لولا اعتبار المواضعة الملزمة لأطراف العملية اللغوية في المخاطبة . فالشرف والمزية

---

[107]– قال الجرجاني: وهل يقع في وهم وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف و النظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية و أن تكون حروف هذه أخف و امتزاجها أحسن و مما يكد اللسان أبعد وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة واضحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني جارتها وفضل مؤانستها لأخواتها" ،راجع الدلائل ص47.

وقال في نظم الحروف و المعاني: الفرق بين قولنا حروف منظومة و كلم منظومة وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط و ليس نظمها بمقتضى عن معنى و لا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد ، و أما نظم الكلم فليس لأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني و ترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس ، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه إلى بعض ، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء و اتفق . راجع كلامه في دلائل الإعجاز ص 51/50.

[108]– عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز. ص74.

109– المصدر نفسه ص 48.

في جعل المفاضلة عائدا إلى المعنى كما تصور الجرجاني لا إلى اللفظ و المقصود بالمعنى هنا هي المعاني المستفادة من تحليل العلاقات التركيبة التي تسمى عنده بالنظم و الترتيب.

النظم إذن هو المحك الحقيقي لبلاء شرف المعنى الذي تدل عليه الألفاظ المرتبة على أثر تولد المعنى في النفس ترتيبا على مقتضى قواعد ترتيب عناصر الجملة اللغوية فيما عرف عنده بقوانين النحو ،قال الجرجاني " ليس النظم إلا توخي معاني النحو و أحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم" [110] المتعالقة في نمطها الأفقي الذي يمنحها دلالة داخل التركيب زائدة على أصل دلالتها في المعجم.

ليس هناك من نمط تركيبي في نظم الألفاظ إلا وهو على نسق المعنى الذي جرى ترتيبه في النفس و لا يكون الخلل في التركيب إلا من جهة وجوده في المعنى أصالة ، ذلك أن الألفاظ خدم للمعاني تابعة لها في الشرف و الابتذال[111] و إنما تحصل المفاضلة للألفاظ المفردة على اعتبار تواليها في النظم وملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها[112] في النظم والترتيب، وهو معنى قولهم هذا لفظ فصيح ،إذ جرت العادة بنسبه الفصاحة إلى اللفظ دون المعنى تجوزا عن الشيء إلى ما يكون دليلا عليه توسعا وتعودا يورث الذهول مع تطاول الأمد[113] عن حقيقة المقصود و هو رجوع الشرف في الفصاحة و البلاغة إلى المعاني دون الألفاظ.

110- عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز. ص 336.

111- قال الجرجاني : إن اللفظ تبع للمعنى في النظم و أن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس ، و أنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتا و أصداء حروف لما وقع في ضمير و لا هجس في خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم . و أن يجعل لها أكنة و منازل و أن يجب بهذه قبل النطق بذلك. راجع كلامه في الدلائل ص54 .

112- انظر عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز في علم المعاني ص 49.

113- قال الجرجاني: لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ و كان لا سبيل إلى المرتب لها و الجامع شملها إلى أن يعلمك ما وضع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ثم اتبعوا ذلك من الوصف و النعت ما أبان الغرض و كشف عن المراد كقولهم لفظ متمكن يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه. راجع كلامه في الدلائل ص 59.

إن المنحى العقائدي في مقولة النظم التي خضع لها مبحث اللفظ و المعنى عند عبد القاهر الجرجاني يتبدى من خلال اعتماد المعنى النفسي الذي يكون سببا لاختلاف الألفاظ الدالة عليه ترديدا لمقولة الكلام النفسي [114] عند الأشاعرة حين عرفوا الكلام الحقيقي بأنه الكلام النفسي ، أي هو الحوار الداخلي المتعلق بحديث النفس الذي لم يجد بعد مخرجا على شبكة الرموز العرفية و جملة العلامات المتخذة للدلالة على تلك المعاني المكتسبة للذات ، فلما نظر الأشاعرة إلى الرموز اللفظية على أنها كلام بالمجاز فقط لا بالحقيقة ، فقد كان متوقعا بعد رسوخ العقائد الأشعرية نفي الشرف و المزية عن اللفظ و اعتبارهما صفة تابعة للمعنى و من خواصه الذاتية لا تنسب لغيره إلا عن طريق المجاز.

و يضيف الجرجاني مؤكدا المزية و الشرف للمعنى قائلا ، فإن قيل إذا كان اللفظ بمعزل عن المزية التي تنازعنا فيها وكانت مقصورة على المعنى فكيف كانت الفصاحة من صفات اللفظ البتة؟ و كيف امتنع أن يوصف بها المعنى فيقال معنى فصيح و كلام فصيح المعنى؟ قيل إنما اختصت الفصاحة باللفظ و كانت من صفته من حيث كانت عبارة عن كون اللفظ على وصف إذا كان عليه دل على المزية التي نحن في حديثها و إذا كانت لكون اللفظ دالا استحال أن يوصف بها المعنى كما يستحيل أن يوصف المعنى بأنه دال مثلا فاعرفه . راجع كلامه في دلائل الإعجاز ص58.

114- قال الجرجاني : إن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق . راجع كلامه في دلائل الإعجاز ص 54/53.

خاتمة الفصل:

لقد كان هذا الفصل محاولة في الأصول العامة لنظرية المعنى في اللغة عند الأشاعرة وذلك من خلال الجهد الفكري المرصود لهم في المنشطين المرتبطين بعلم أصول الفقه وعلوم البلاغة و الإعجاز . وقد جاء مختصرا عن كل ذلك بعيدا عن مظاهر التفصيل التي ميزت نظرية المعنى عندهم بتجليها الأصولي و البياني ، حيث يصلح إطلاق مفهوم النظرية في كل واحدة على حده.

و بهذا كان الفصل المتقدم لانتقاء المبادئ العامة للنظرية من خلال رصد المفاهيم الكلية التي شكلت مشتركا نظريا بين التجلي الأصولي و البياني . على أن باقي التفاصيل لو حققت بالنظر و الدراسة لوجدناها راجعة بالجوهر و المصير إلى هذه المبادئ العامة التي جيء على ذكرها و بيانها في هذا الفصل ، حيث لم يكن تحاشيها عن كسل أو غفلة ولكن من خشية الخروج عن موضوع الدراسة الذي يؤكد على الطابع اللساني لها ، فلو جاء الفصل مغرقا بتفاصيل نظرية المعنى في تجليها الأصولي لكانت محاولة خالصة في أصول الفقه ، و لو تمحض الجهد فيه لتتبع تفاصيل النظرية البلاغية لانحرف الموضوع عن المسار الذي تحدد له من خلال العنوان ، ولذلك كانت المعالجة فيها تسعى دائما إلى المحافظة على طابع العلاقة بينه و بين ما تقدم في الفصول السابقة كي يكون حلقة موصولة بأسباب ظاهرة في المبنى و المعنى مع كل مكونات البحث إجمالا.

وبالجملة عرض الفصل إلى مجموعة من المرتكزات المفاهيمية التي شكلت الإطار المعرفي لنظرية المعنى عند الأشاعرة و التي استمدت من واقع الكلام العربي و من المعاني العقلية المتداخلة مع موضوع اللغة بشكل يجعل الفصل بينهما مستحيلا.

وقد توجه العرض في البداية لبحث مفهوم الدلالة من وجه عام حيث رهن مفهومها بقيد الحالية التي هي كون الشيء على حالة معلومة للاستدلال لأجل أن لا يكون مفهوم الدلالة

فضفاضا في الوقت الذي يسعى فيه علماء الأصول إلى فرض قيد الصرامة على المنجز النظري في قضية الدلالة اللغوية.

أما في مبحث الدلالة اللفظية فقد رهن مفهومها بقيد الحيثية و هو أن اللفظ لا يمكن أن يكون دالا إلا بوضع معلوم ، وقد شكلت هذه المقولة مطية للتوافق سرعان ما نشب خلاف عنها بينهم في تفاصيل هذه الحيثية ، فنهم من ردها إلى إرادة الوضع و منهم من جعلها تابعة لمراد السامع عند حصول الفهم ، وقد كان الأول و جهة لعلماء الكلام بينما كان الثاني محلا لتوافق علماء الأصول و البيان.

أما في مبحث الدلالة المفردة فقد شهد الموضوع انقسام هذه الدلالة إلى جملة من الأنواع على جملة من الاعتبارات كان أولها انقسام دلالة المفرد إلى مطابقة وهي دلالة كل كلمة على تمام مسماها الذي وضعت له ، ودلالة تضمن وهي دلالة كل لفظ على جزء مسماه ، ثم دلالة الالتزام و هي دلالة مفهوم كل لفظ على ما يلزم له من الصفات و اللواحق الخارجة عن الذات ، وهي نوع من اللزوم الذهني يفرضه المفهوم الناتج عن اللفظ لا اللفظ نفسه . و الأولى (المطابقة) هي دلالة لفظية قولا واحدا ، و اختلف في الباقيتين على مذهبين أرجحهما أنها من دلالة العقل على ما نص الرازي و غيره ، وقد اعتنى الفصل في هذا الموضع بإضافة الدلالة الصرفية على اعتبار اندراجها في الدلالة المفردة ، وهي عبارة عن المعنى المستفاد من تحليل البنية الصرفية للكلمة ، كل هذه الحقائق تم نقاشها تحت معطى رئيسي هو انقسام الدلالة المفردة باعتبار الكيفية التي يدل بها اللفظ على معناه.

ثم انقسمت الدلالة في المفرد إلى حقيقة و مجاز ، واشتهرت الحقيقة بألا يخرج اللفظ عن أصل ما وضع له في موضوع التخاطب ، أما المجاز فبصرف ذلك اللفظ عن معتاد ما وضع له بنوع من أنواع الصرف و دواعي التغيير التي تسمى في الغالب " نقلا" في مجاز المفرد كالمعاني الشرعية و العرفية التي تكون للألفاظ بعد نقلها عن أصل معناها اللغوي .

فبهذا الاعتبار انقسمت الدلالة المفردة إلى الدلالة الحقيقة و إلى غيرها من المجاز مما ليس معناه على ما وضع له اللفظ ابتداء . ولما كانت الألفاظ المنقولة عن أصلها اللغوي قد تحدد مدلولا شرعيا فإن إطلاق مفهوم المجاز (عليها) على معناها مخالفة للمراد منه شرعا . فكان لا بد من اعتبار كل الدلالات حقائق تم التفريع لها بحسب موضوعها مرة أخرى فانقسمت الدلالة باعتبار كونها حقيقة إلى حقيقة لغوية و حقيقة شرعية و حقيقة عرفية.

أما في المبحث الخاص بأفراد الدلالة أي أقسام الكلام فقد انحصرت الألفاظ في نظرية المعنى عند الأشاعرة في ثلاثة أنواع هي الاسم و الفعل و الحرف ، و الظاهر أن الأشاعرة على اختلاف توجهاتهم واهتماماتهم في نظرية المعنى قد ارتضوا المسلك المنقول عن النحاة في القسمة الثلاثية للكلم جملة و تفصيلا.

أما في المبحث الخاص بتصرف العقل في مفاهيم الألفاظ اللغوية ، فقد وجد أن ألفاظ اللغة على اختلاف مسمياتها لا تخرج بتصرف العقل في مفاهيمها عن قسمة ثنائية ينتمي اللفظ بموجبها إلى زمرة اللفظ الكلي وهو كل لفظ يعين مفهوما لا يمنع وقوع الشركة فيه كالرجال والشجاعة ، أو الجزئي و هو كل لفظ دل على مفهوم مانع للشركة كأسماء الأعلام التي تدل على مسمى ثابت بعينه.

ثم كان المبحث المتعلق بتصرف اللغة في دلالة المطابقة حيث كشف عن انقسام موضوع الدلالة اللغوية إلى المتباين و المترادف و المتواطئ و إلى المشترك ، وهي عبارة عن قسمة كاشفة عن طبيعة تعلق المعاني بالألفاظ الدالة عليها . فالمترادف من المعاني معناه أن تتعدد الألفاظ على المسمى الواحد ، و المتباين هو نفي التعدد في الجهتين ، و المتواطئ هو تعدد المعاني على اللفظ الواحد و هو عبارة عن المفهوم الكلي الذي لا يمنع الشركة كما تقدم . أما المشترك فهو أن تتعدد المسميات و تختلف بالذوات على الاسم الواحد وقد ترتقي إلى مرتبة التضاد فيما بين حقائقها و لكنها عالقة باسم واحد في تعيين الدلالة عليها كلفظ

العين ، ولا يجد الأصوليون و غيرهم حرجا و لا عناء في تحديد دلالة الصنف الأول من الثلاثة المذكورة لكون دلالتها على معانيها ظاهرة مانعة للشركة ، و لذلك جعلوها في خانة مجتمعة مقابلة للمشترك الذي لا تكون دلالته ظاهرة على معناه إلا باجتهاد و مرجحات وإلا دخل التفسير و التأويل الذي لا يقطع حجة ، و من نتائج هذه القضية أن اختصرت دلالة الأنواع الثلاثة في مفهوم المحكم وردت دلالة المشترك إلى مفهوم المتشابه.

أما في المبحث المتعلق بالدلالة التركيبية فقد لوحظ أن دلالة التركيب هي بحث في موضوع الكلام بمعناه النحوي الذي قيل فيه هو اللفظ المفيد المركب . وهو الاعتبار الذي ارتضاه الأشاعرة في أصول الفقه و علم البيان . على أن الكلام المفيد ينقسم باعتبار الموضوع إلى خبر و إنشاء و علامة الخبر احتماله التصديق و التكذيب من حيث كان موضوعه أحداثا متحققة الوقوع أو قابلة له ، أما الإنشاء فلا علاقة له بما وقع لأنه حالة إفصاحية عن مراد معنوي يتعلق بطلب ما. فلا يتعرض لمعيار الصدق و الكذب و لكن علامته أن توجد الدواعي في الخطاب إلى تغيير الواقع.

ثم انقسم الكلام المفيد مرة أخرى باعتبار طريق الدلالة على المعنى إلى حقيقة و مجاز واتضح أن المعنى الحقيقي في الكلام المركب عبارة عن تجاور الألفاظ بطريقة نمطية ليس فيها كسر للسن المألوف في ارتباط بعضها ببعض أما المجاز في التركيب اللغوي فهو المحمول على غير الظاهر لتوفر قرينة خرق السنن المألوف في قوانين تجاوز الألفاظ داخل التركيب و احتواء الجملة على ما يسمى بالإسناد الفني الذي لا يفهم معناه إلا في إطار التأويل.

أما في مبحث التفاضل في الحقيقة و المجاز فقد اتضح أن الجدل المنقول عنهم ليس بذي جدوى . إذ كان المعنى من تفضيل الحقيقة عن الأصوليين لأسباب تتعلق بترتيب الأدلة الفقهية في قوة الدلالة وضعفها ، فكانت الحقيقة مقدمة هناك على خيار المجاز لوضوح

الدلالة فيها بالنظر إلى المجاز الذي لا يتعين المراد منه إلا بتأويل مظنون ، أما حفاوة علماء المعاني و البيان بالمجاز كطريقة في التعبير فلا ينبغي أن يفهم على أنه نصر له على الحقيقة بل معين لها في توضيح المعنى و تقريره في النفوس ، فالمجاز رافد للحقيقة لا بديل عنها.

أما في المبحث الأخير و المتعلق بجدل التفاضل في اللفظ و المعنى فقد تبين على مقتضى نظرية النظم الجرجانية ، أن ذلك الجدل كان باهتا لأصل المسألة بسبب التقليد الأعمى ، والتي تحتاج إلى مراجعة في مفهوم اللفظ نفسه قبل حصر المفاضلة فيه ، لأن التفاضل فيه لا يستقيم حتى يعلم أن المراد منه هو اللفظ المركب دون المفرد ، فإذا حصل الوفاق على كون المقصود هو اللفظ المركب فذلك يعني أن أصل التفاضل إنما هو في المعنى لا في اللفظ ، و إنما تشرف الألفاظ بشرف المعنى و تتخير لها المواضع في النطق على قدر تخير المعاني في النفس.

وبهذه الهيكلة الجديدة لجدل التفاضل على يد عبد القاهر الجرجاني ينكشف المعنى العقائدي لمقولة الكلام النفسي انكشافا رسخ به العقيدة الأشعرية في علم البيان المتولدة عن بحث مسألة حقيقة الكلام في مجال أصول الدين و المطارحات الكلامية.

الخاتمة

خاتمة :

المباحث اللغوية محاولة لجمع شتات الجهد الفكري الذي عالج الظاهرة اللغوية كمعطى وجودي ثابت متراهن مع الوجود الإنساني باعتبار الانسان كائنا ناطقا حاجته إلى اللغة لا تقل خطورة عن حاجته إلى الطعام وسائر الحوائج الغريزية ،وبهذه المثابة لا تكون اللغة إلا أمرا كليا في اختصاصها بالإنسان وجودا وعدما تتفق قوانينها الكلية رغم تمايز الألسنة البشرية بعضها عن بعض في طرق التعبير وأنظمة الدلالة .

إن كل جهد يتسلط على الظاهرة اللغوية على النحو الذي ذكرنا لاشك سينتج مقولات في حقيقتها ونشأتها وقدرتها ،تتولد عنه " نظرية اللغة" في نهاية المطاف . أما قصر الجهد على الخصائص المميزة للغة مجتمع بعينه فأحرى أن تنتج مقولات وصفية في نظامها البنائي والدلالي ينتهي إلى وضع نظرية في المعنى اللغوي الخاص بذلك اللسان. ولهذا كانت المباحث اللغوية عند الأشاعرة محاولة جادة على المحورين كليهما ، فقد عالجوا في المحور الأول الأبعاد الكلية في الظاهرة اللغوية باعتبارها حقيقة مشاعة بين بني الإنسان قاطبة كان مركز هذا الاهتمام الاستناد إلى مقولة " الحيوان الناطق " بما لها من عمق فلسفي قد مكن للأشاعرة في بحث اللغة أن ينفذوا إلى أهم الخصائص وأدقها المتصلة بحقيقة اللغة البشرية في نشأتها وتطورها واتصالها التاريخي بالإنسان على كونها حقيقة من حقائق الوجود ثابتة في نفسها ،أو على اعتبارها صفة لها علاقة بالإنسان مهيمنة على باقي الصفات الداخلة في الحد المميز له .

في هذا المقام أغري الأشاعرة كما غيرهم من المدارس العقائدية ببحث أصل اللغات وجوزوا حدوث اللغات بجميع الاعتبارات والمتصورات النظرية المذكورة بعد الإقرار بصعوبة الجزم في جهة محددة. أما جميع الحقائق الأخرى المتصلة باللغة الإنسانية بوصفها حقيقة كلية فقد بحثها الأشاعرة بمرادف النطق الذي هو "الكلام" عندهم ، لتكون هذه الحقيقة صفة أزلية للخالق تعالى وصفة

تاريخية للإنسان لها تجل من خلال الصوت المقطع الذي يتخذ منه البشر وحدات مختلفة لتكون دوالا على المعاني النفسية بطريق الاتفاق والمواضعة .

إن فكرة المواضعة في اللغة الإنسانية هي محور التأمل الأشعري في الظاهرة اللغوية على اختلاف المباحث المتصلة بها , وقد هيأ لها الاعتبار المذكور آنفا مجموعا إليه قناعة الأشاعرة بأن الأصوات اللغوية هي مرتبة أخرى من مراتب تجلي الكلام أطلقوا عليها مصطلح الكلام مجازا ، والكلام المجازي هو بداية النظر عندهم في مسمى اللغة الذي لا يصح إطلاقه على الخالق بخلاف الكلام.

والأشاعرة نسق متميز ومكون هام في هرم المعرفة التراثية التي صاغت نموذجها الفكري وتجربتها الحضارية على القاعدة الانطولوجية التي تميز فيها الإنسان بعلاقة جدلية تربطه بالخالق دوما في تصور الوجود . ولقد كان ظهور الأشاعرة مطلبا حضاريا ومكسبا معرفيا سد مسد الرهان على أحد الخطرين المتوقعين من الجمود على النقل أو التطرف بالعقل,فكانت النزعة الأشعرية محاولة لإنقاذ الموقف من التجبير الذي يسم المعرفة الإسلامية بالقصور , وذلك من خلال إعادة تعريف لكل من العقل والنقل وتقديم النقل عليه وتثبيت الحاكمية له ،في حين بدا العقل في الطرح الأشعري آلة غريزية مساعدة في النص مؤيدة له تحترز دوما من مغبة الوقوع في شطط التحكم بالنص إلى مالا يراد منه، ولقد واجه الطرح الأشعري في التطبيق على هذا التعريف حقائق جعلت الأشاعرة يقفون مواقف فكرية متأملة كان من ثمراتها عدم الثبات على تعريف محدد للعقل والنص عمليا على الأقل . فلقد كان النص لغة مكتوبة والعقل علوما متصورة عن حقائق الوجود لا يدركها العقل إلا بتوسط اللفظ. فهل يكون ميسورا للأشاعرة بعد هذا التحدي أن يرسموا حدودا نهائية لكل من العقل والنص؟.

إن هذه الحقيقة دفعتهم إلى اعتبار اللغة أصلا بذاته في موضوع المعرفة المتعلقة بالوجود بنوعيه الممكن والمطلق. ومن ثم عادت المقولات الاعتزالية ترفل في ثوبها الأشعري الجديد من

خلال الدعم المستمر للمعنى العقلي في المدرسة الأشعرية خاصة مرحلة ما بعد الباقلاني، إلا أن المدرسة الأشعرية نجحت في المحافظة على التميز من خلال مقولة "الكلام النفسي" التي تعتبر أقوى شاهد على خصوصيتها . ومن مقولة الكلام النفسي كصفة حقيقية في الإنسان لها مستويات من التجلي انبثق عنها البحث في قضايا اللغة على نطاق واسع عند الأشاعرة ،فمن أصل اللغات وترجيح المواضعة إلى جدل الدال والمدلول اللفظ والمعنى، التقطيع الصوتي وأسرار تكون الصوت اللغوي ،الأبعاد النفعية للدلائل الكلامية في خيارها المقطعي ،الإمكانات المتاحة للإنسان من أجل الاستعاضة عن الدليل الصوتي ثم المسافة بين الوجود العقلي والوجود اللغوي وغيرها من المباحث يكثر عن العد في هذا المقام مما كان فيه إسهام كبير للأشاعرة وافقوا فيه أغلب المدارس العقلية ولم يخالفوهم إلا في النزر القليل منه الذي مرده دوما إلى الخلفية المذهبية. ومع ذلك فقد كان للأشاعرة نتاج واضح فيما يمكن تسميته "نظرية اللغة عند الأشاعرة " قد حاولت جاهدا الكشف عنه وتقديمه للقارئ في عرض الفصل الثاني من البحث الذي تم رصده لاستظهار أهم المقولات الأشعرية التي أسست لنظرية لغوية ناقشت موضوع اللغة كظاهرة كونية لها علاقة بالإنسان من خلال وجودين هما الوجود الذاتي والوجود المرادف حيث يكون الإنسان في المستوى الثاني متصلا ببني جنسه ممن يشكل معه جماعة لغوية يتفق أفرادها على نظام محدد في لغة التواصل يقوم على نوع خاص من التنظيم في مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية قوامها الاتفاق والاصطلاح . وهذا المقام هو بثق البحث في "نظرية المعنى عند الأشاعرة" وقد ركزوا الجهد فيه على اللسان العربي فدرسوا أوضاعه المختلفة وأنظمته المؤتلفة بغية التوصل إلى قواعد معيارية تنضبط بها أوضاعه في الصرف والتركيب والدلالة لفهم النص من جهة والمحافظة على المدلول المقدس له من التحريف والضياع .

لقد أشبع الأشاعرة الكلام في الدلالة اللفظية وتوابعها من المفهوم إلى الأنواع حيث كانت مرجع البحث ومنطلق التصور في الأحكام الفقهية والعقائدية وكذا مسألة الحقيقة والمجاز في اللغة ومعنى المفرد ومعنى التركيب، ومعنى المعنى مما يمكن أن يسمى بالدلالات اللزومية سواء أكانت

تلك الدلالات عقلية أو طبيعية أوعرفية ومن معنى المعنى إلى جدل الظاهر والباطن ومن ثم الحديث عن الدلالات التأويلية حين تتصل هذه الظواهر السطحية بالمعنى المطلق المتحرر من جميع قيود المواضعة التي يقع المعنى رهينا لنطاقها.

تشكلت نظرية المعنى عند الأشاعرة من الجهد اللغوي الخالص والجهد المتعلق بأصول الفقه الذي حاول أن يقدم تصورا في نظرية المعنى اللغوي متسما بالصرامة والدقة في مظهر حرص فيه على النسقية وعدم التناقض . وبهذا المسلك تمكن الأشاعرة من تقديم تصور في جدل اللغة والفكر من خلال نظرية اللغة ونظرية المعنى اتسم بالخصوصية والنوعية، كانت النتائج التي توصل إليها شاهدا على سلامة المنهج وصلابة الطرح ومرونة الموقف التي صنع بها النسق الأشعري الفرادة والتميز.

إن العودة إلى التراث العربي بحثا وتنقيبا عن معطيات النظرية اللغوية الشاملة قد تجاوزت في هذه المرحلة الأسباب المشككة في أصل المحاولة بعد صدور العشرات من الكتب المتخصصة بهذه القضية وكذا مئات البحوث الأكاديمية التي نذرت نفسها لهذا الشأن . فلم يعد الحديث اليوم عن إمكانية فشل البحث في الكشف عن ملامح النظرية وإنما أصبح الكلام متركزا لجهة دعم القناعة المترسخة بشرعية وجود النظرية من خلال استنزال ما تبقي من عناصرها كشفا وتوضيحا ليزداد الذين آمنوا بالتراث إيمانا ويحسر الذين شككوا في هذا المسعى عن وجه يسألون فقط عن الجدوى .

والجدوى هي التحدي الحضاري الذي يجمعنا بهم من حيث شئنا وأبوا لا ينقضي عجابها حتى يهتك حجابها بمزيد من الفهم الموضوعي لنظرية المعرفة التراثية في سياقها التاريخي فهما يستدعي الأسباب المنشئة ويحلل الظروف الشاهدة ويستقصي الموانع وكذا الشروط المسؤولة عن كل نجاح أو إخفاق . وهذا يعني أننا لن نصل إلى الحد المطلوب من إشباع الجواب في سؤال الجدوى إلا بتمثل التراث كحالة وعي نظري على الأقل لأنه أحد المداخل الهامة لحصول الوعي الجيد بالحاضر الذي لا ينبعث المستقبل إلا على قاعدته ، وبقدر الوعي الحاصل به تتحدد نسبته إلينا ونسبتنا إليه

في السلب والإيجاب ، ولا أعتقد أن ثمة نسبة ما بيننا وبين جهة سواه هي أولى بالوضوح وأكمل في القوة من نسبتنا إليه على ما هي عليه من التردد والتذبذب ،فلقد أكدت التجارب أن كل المحاولات التي رصدت في هذه الطريق إنما كانت ترهق صعودا وتعلق عودا وإن كانت من ضرورات المرحلة، والوعي بخطورتها حاصل للجميع إلا أن النجاح الحقيقي لها لا يمكن أن يتحقق إلا بتحديد النسبة إليه أولا لأنها الرهان الأعظم في صلاحية النسب الأخرى لضمان قيام المشروع المعرفي العربي في طبعته الإسلامية المأمولة .

قائمة

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم رواية ورش .

المصادر والمراجع:

2. ابن ابيه (عبد ابن الشيخ المحفوظ)، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1999.

3. ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد) ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطّا ومصطفى عبد القادر عطّا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1، 1992.

4. ابن الفراء (أبو يعلى محمد ابن الحسين ابن أحمد) ، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد أبو عبد الله محمد ابن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت، دط، دت.

5. ابن النديم (أبو الفرج محمد ابن أبي يعقوب إسحاق) ، الفهرست: تحقيق: رضا – تجدد د ت ط .

6. ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم) ، نقض المنطق، تحقيق: سليمان ابن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1،1951.

7. ـــــــــــــــــــ ، منهاج السّنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار السلام، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1986.

8. ـــــــــــــــــــ ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للمدينة الجامعية، المملكة العربية السعودية، ط2 . 1991.

9. ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق، محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، د ط، د ت.

10. ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، د ت .

11. ابن خلدون (عبد الرحمن ابن محمد الحضرمي)، المقدمة، تحقيق: محمد خليل شحاذة وسهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، 2001.

12.. ـــــــــــــــــــ ، ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: خليل شحادة وسهيل زكّار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001 .

13. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) ، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس: دار صادر، بيروت، لبنان، 1978.

14. ابن عاشور (محمد الطاهر) ، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الجمهورية التونسية، 1984.

15. ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الفكر، دمشق ، ط2، 1399 هـ.

16. ـــــــــــــــــــ ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم و تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1 .2010.

17. ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

18. ابن فورك (محمد ابن الحسن) ، مقالات الأشعريين، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

19. ابن قيّم الجوزية(محمد بن أبي بكر الزّرعي)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1، 1991.

20. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن احمد بن أبي القاسم بن حنبقة) ، لسان العرب، تح: جماهة من الباحثين، دار المعارف القاهرة، القاهرة ، مصر، ، ط1، د ت.

21. ابن منيح (الزّهري محمد ابن سعد) ، الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة جمهورية مصر العربية، د ت، د ط .

22. أبو المعالي (أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله ابن يوسف) ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، منشورات كلية الشريعة، جامعة قطر، ط1، 1399 هـ.

23. الأدرنوي (أحمد بن محمد) ، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ،المملكة العربية السعودية ،ط1، 1997.

24. ـــــــــــــــــــ ، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صلاح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1997.

25. الأشعري (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، مصر ، ط1، 1950.

26. ـــــــــــــــــــ ، الإبانة عن أصول الدّيانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1977.

27. ـــــــــــــــــــ ، استحسان الخوض في علم الكلام، مراجعة وتقديم: محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1995 .

28. الأصفهاني (أبو الفرج علي ابن الحسين ابن محمد بن أحمد) ، مقاتل الطالبيين، منشورات الشريف الرضي، قم ،الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، 1416 هـ.

29. آل ياسين (محمد) ، المهدي المنتظر، المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، د ت

30. الآمدي (سيف الدّين أبو الحسن علي بن محمد) ، منتهى السول في علم الأصول، تحيقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ط1، 2003.

31. الآمدي (علي ابن محمد سيف الدين) ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2003.
32. الآمدي علي ابن محمد سيف الدين ، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر ، ط2، 2004.
33. أمين (أحمد) ، ظُهْرُ الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ج م ع، 2012.
34. الأنباري (محمد ابن القاسم) ، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ، بيروت، لبنان ، 1987.
35. الأندلسي (أبو حيان) ، تقريب المقرب، تحقيق: عبد الرحمن عفيف، دار المسيرة، ط1، 1982.
36. الإيجي (عضد الدين) ، في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
37. ـــــــــــــــ ، الفوائد الغياثية من علوم البلاغة، تحقيق: عاشق حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
38. الباقلاني (أبو بكر محمد ابن الطيب) ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان ، ط1، 1987.
39. ـــــــــــــــ ، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1993.
40. ـــــــــــــــ ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر ،ط2، 2000.
41. ـــــــــــــــ ، الانتصار للقرآن الكريم تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ، ط1،2001.
42. ـــــــــــــــ ، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د ط، د ت.
43. البخاري (أبو الطيب صديق ابن حسن القنوجي) ، تحصيل المأمول من علم الأصول، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
44. البغدادي (شهاب الدين السيد محمود الآلوسي) ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
45. البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تحقيق: محمد عثمان الحشن، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة .
46. ـــــــــــــــ ، الفرق بين الفرق و تبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق: محمد عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، ج م ع، د ط، د ت.

47. ـــــــــــــــــــ ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تحقيق محمد عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، د ط ، د ت.

48. البيهقي (أبو بكر محمد ابن الحسين ابن علي) ، في السن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

49. الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ابن موسى) ، جامع الترمذي، مراجعة: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية العربية السعودية، د ط، د ت.

50. التفتازاني (مسعود ابن عمر ابن عبد الله سعد الدين) ، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة دار السعادة، مصر، ط1، 1912.

51. ـــــــــــــــــــ ، شرح مختصر التصريف العزي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث، لقاهرة، مصر، ط8، 1997.

52. ـــــــــــــــــــ ، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، ط2، 1998.

53. ـــــــــــــــــــ ، شرح الشمسية في علم المنطق، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين للدراسات والنشر، عمان، الأردن ، ط1، 2011.

54. ـــــــــــــــــــ ، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، ط2، 2013.

55. ـــــــــــــــــــ ، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

56. الجاحظ (أبو عثمان عمروا ابن بحر) ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط7، 1998.

57. الجاسم (فيصل بن قزّاز) ، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، الدرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، الكويت ، ط2 ، 2007 .

58. الجرجاني (عبد القاهر) ، المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق، كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، العراق، 1982.

59. ـــــــــــــــــــ ، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: محمد الاسكندراني ومحمد مسعود، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت، لبنان ، ط2، 1998.

60. ـــــــــــــــــــ ، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط2، 1998.

61.ـــــــــــــــــ ، العوامل المائة النحوية في أصول العربية، تحقيق: البدراوي زهران، دار المعارف، القاهرة مصر ، ط2،

62.الجمحي (محمد بن سلام) ، طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، 2001.

63.الجويني (أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله ابن يوسف) ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950 .

64.ـــــــــــــــــ ، الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية ، مصر، 1969.

65.ـــــــــــــــــ ، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، لبنان ، ط2، 1987.

66.ـــــــــــــــــ ، متن الورقات، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1996.

67.الجيلي (عبد الكريم بن إبراهيم) ، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة القاهرة، مصر، ط1، 1999 .

68.الحفني (عبد المنعم) ، موسوعة الفرق والجماعات دار الرشاد، القاهرة،ط1، 1993.

69.الحلي (الحسن بن يوسف بن مطهر) ، منهاج الكرامة في إثبات الإمامة (مخطوط) تم تنزيله من الشبكة العنكبوتية من موقع مكتبة المصطفى .

70.الخازمي (محمّد الصادق) ، أثر الثقافة في بناء القصيدة العربية، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة ، ط1، 2008.

71.جطلاوي (الهادي) ، قضايا اللّغة في كتب التفسير المنهج ،التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 1998.

72.جعيط (هشام) ، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط4،2000.

73.جلال الدين(سعيد)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت.

74.جلال(محمد عبد الحميد موسى)، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 .

75.جميل (صليبا).الموسوعة الفلسفية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.

76.حسان(تمام)، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994.

77.الحسن (علي حاتم) ، البحث الدلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 2002.

78.الدّروبي (إبراهيم) ، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، مطبع الرابطة، بغداد، العراق، 1958.

79. الرازي (محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق:علي سامي النشار، مكتبة النهضة العربية، ج م ع ، 1983.
80. ـــــــــــــــ ، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ط1، 1987.
81. ـــــــــــــــ ، مفاتح الغيب والتفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، ط1، 1981.
82. ـــــــــــــــ ، الكاشف عن أصول الدّلائل وفصول العلل، تحقيق: احمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، لبنان ، ط1،1992 .
83. ـــــــــــــــ ، المعالم في أصول الفقه، تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود و علي محمد معوض، دار عالم المعرفة لنشر وتوزيع الكتاب، القاهرة، مصر ، 1997.
84. ـــــــــــــــ ، لوامع البيّنات شرح أسماء الله الحسنى والصّفات، تحقيق: السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، المطبعة الشرقية، جمهورية مصر العربية ، ط1، 1323 هـ.
85. ـــــــــــــــ ، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، مصر ، ط1، 1986.
86. ـــــــــــــــ ، نهاية الإيجار في دراية الإعجاز، تحقيق: نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، لبنان ، ط1، 2004 .
87. ـــــــــــــــ ، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرّسالة، د ب، د ط، د ت.
88. ـــــــــــــــ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د ط، د ت.
89. الزّحيلي (أحمد)، الإمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، دمشق ، ط2، 1992.
90. الزّركلي (خير الدّين) ، الأعلام دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،ط15 ،2002 .
91.
92. السبكي(تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي) ،طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحاو، دار إحياء الكتب العربية، د ط ، د ت.
93. ـــــــــــــــ، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحاو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، د ط ، د ت .
94. السّتان (أحمد) و العنجري(فوزي) ، أهل السّنة الأشاعرة وشهادة علماء الأمة وأدلتهم، دار الضياء للنشر والتوزيع ، د ط، د ت .

95. السجستاني (أبو حاتم) ، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ، مصر، 1991.

96. السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث) ، سنن أبي داود دار السلام للنشر والتوزيع، د ط، د ت.

97. السجلماسي (محمد العمراوي) ، النص الشرعي، بين الحرفية والتأويل في المذهب الأشعري والمدرسة السلفية المعاصرة ، منشورات المجلس العلمي الأعلى ، المغرب، 2013.

98. السّماوي (محمد التيجاني) ، الشيعة هم أهل السّنة، مؤسسة الفجر، لندن، د ط ، د ت.

99. سيبويه (أبو بشر عمرو ابن عثمان ابن قنبر) ، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

100.

101. السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين) ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مكتبة الكوثر، الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط2، 1418 هـ.

102. ـــــــــــــــ ، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان ، ط1، 1967.

103. ـــــــــــــــ ، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، لبنان ، ط2 ، 1979.

104. ـــــــــــــــ ، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع . المنصورة ، مصر، 2000.

105. ـــــــــــــــ ، المزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

106. الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي)، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفّان، د ط، د ت .

107. الشافعي (محمد بن إدريس) ، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، مصر ، ط1، 2001.

108. الشريف الجرجاني (أبو الحسن علي ابن محمد ابن علي) ، شرح المواقف، تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعماني، مطبعة دار السعادة ، مصر، ط1، 1907.

109. ـــــــــــــــ ، الحاشية على المطوّل، شرح و تلخيص مفتاح العلوم في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1، 2007.

110. ـــــــــــــــــ ، التعريفات، تحقيق: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر، د ط ، د ت.

111. الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) ، الملل والنّحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.

112. ـــــــــــــــــ ، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح:الفرد جيوم، دط، د ت.

113. الشوكاني (محمد ابن علي)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تحقيق أبو حفص سامي ابن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية ، ط1، 2000 .

114. ـــــــــــــــــ ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي للنشر، القاهرة ، مصر، د ط ، د ت.

115. الصّفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، ط1، 2000.

116. الطائي(جمال الدين محمد ابن عبد الله ابن عبد الله ابن مالك) ، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد و محمد بدوي المختون، هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان، د ط، د ت.

117. العبادي (علي حمود) ، علم الإمام (بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين) مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة ، د ط، د ت.

118. العبد (عبد الحكيم عبد السلام) ، علم الكلام قضية محورية بين النقد والبلاغة وأصول الفقه والفلسفة، الاسكندرية، مصر، 1991.

119. عبد الغفّار (أحمد) ، التصور اللّغوي عند علماء الأصول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.

120. العسقلاني (شهاب الدّين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي أحمد) ، الدّرر الكامنة بأعيان المئة الثامنة، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د ط ، د ت .

121. العشيري (محمد رياض) ، التّصور اللّغوي عند الاسماعيلية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1985.

122. العلمي (عبد الحميد)، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المغرب، 2001.

123. الغالي(بلقاسم)، الطّاهر بن عاشور حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت، لبنان ، ط1، 1996.

124. الغزالي (محمد ابن محمد ابن محمد أبو حامد الطوسي) ، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، 1961.

125. ـــــــــــــــــ ، قانون التأويل، مراجعة: محمود بيجو، دار الفكر ، ط1، 1993.

126. ـــــــــــــــــ ، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، ط1،2000.

127. ـــــــــــــــــ ، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، ط1، 2003.

128. ـــــــــــــــــ ، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ ، المملكة العربية السعودية ، د ط ، د ت.

129. ـــــــــــــــــ ، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة ونور شريف عبد الرحيم رفعت، منشورات جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، د ط، د ت.

130. ـــــــــــــــــ ، بغية المريد في رسائل التوحيد، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، د ط، د ت.

131. ـــــــــــــــــ ، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمد عثمان الخشن، مكتبة القرآن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، د ط، د ت.

132. ـــــــــــــــــ ، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو . مؤسسة الرسالة د ت د ط .

133.

134. الغوث (مختار) ، لغة قريش، دار المعراج الدولية للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.

135. الفضلي (عبد الهادي) ، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1993.

136. الفيومي (علي إبراهيم) ، المعتزلة (تكوين العقل العربي)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

137. القرافي (شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن أدريس ابن عبد الرحمن) ، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوضن مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، مصر، ط1، 1995.

138. ـــــــــــــــــ ، شرح تنقيح الأصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر العربي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2004.

139. القزويني (الخطيب) ، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان ، ط1،1977.

140. المجدوب (عز الدين) ، المنوال النحوي العربي قراءة لسانية جديدة، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1998.

141. المحاسبي (الحارث ابن أسد) ,العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، ط1، 1971.
142. المسدي (عبد السلام) ، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.
143. ـــــــــــــــــ، التفكير اللّساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، د ط ، د ت.
144. المسعودي (أبو الحسن على بن الحسين بن علي) ، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1،2005.
145. المسيري (عبد الوهاب) ، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، د ط ، د ت.
146. المعتزلي (ابن أبي الحديد) ، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت ، ط2، 1996.
147. المقريزي(أحمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين) ، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، دار الهدف للإعلام، د ط، د ت .
148. النشار (علي سامي) ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9، دت.
149. النيسابوري (أبو الحسين مسلم ابن الحجاج القشيري) ، الجامع الصحيح، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.
150. اليعقوبي (أحمد ابن أبي يعقوب ابن جعفر بن وهب بن واضح)، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنّا الأعلمى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
151. بوكعباش (عبد الحميد) ، التفسير والمعرفة الحديثة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2015.
152. دغيم (سميح) ،موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف الجرجاني مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2001.
153. ـــــــــ، موسوعة مصطلحات الأشعري/عبد الجبار مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2001.
154. دغيم سميح ، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2001.
155. ـــــــــــــــ ،موسوعة مصطلحات الغزالي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2001.
156. رستم (سعد) ، موسوعة الفرق والمذاهب الإسلامية، الأوائل للنشر، دمشق، ط1،2005.
157. زرزور (عدنان محمّد) ، علوم القرآن (مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه) المكتب الإسلامي ، دمشق، ط1، 1981.
158. صمو (حمادي) ، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية ، تونس، 1981.

159. طه (حسين)، الفتنة الكبرى، دار المعارف، القاهرة ، ج م ع ، ط 13. د ت.
160. طويلة (عبد الوهاب عبد السلام) ، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، المملكة العربية السعودية ، ط2.
161. غرابة (حموده) ، أبو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، د ط، 1973 .
162. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
163. ــــــــــــــــ، المعجم الوسيط، باب مكتبة الشروق الدولية، ط04 ، 2000 .
164. منقور (عبد الجليل) ، علم الدلالة عند العرب أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ،2001.
165. ناصف (مصطفى) ، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط، د ت.
166. وافي (علي عبد الواحد) ، اللغة والمجتمع، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط4، 1983 .

المراجع المترجمة:

167. روسو (جان جاك) ، محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محبوب، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، د ت .
168. بروكلمان (كارل) ، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ، ط5، 1968.

المراجع الأجنبية:

169. André Martinet, Eléments de linguistique générale, Edition Mehdi, 5e édition, Tizi Ouzou, Algérie .
170. Christian Baylan Paul Fabre, Initiation à la linguistique Cours et application corrigés, 2e édition, Edition Mehdi, Tizi Ozou, Algérie.
171. Emile Benveniste Problèmes de linguistique générale, Cérès édition, 1995, Tunis.
172. Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale, Edition Talantikit Bejaia, 2002.

الرسائل والأطاريح :

173. أحمد علي قائد المصباحي، جهود ابن حجر اللغوية في كتابه فتح الباري، أطروحة دكتوراه ، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية ، 1996.

174. أمان سليمان صالح، التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير ، جامعة الأردن ،الأردن ، 1995.

175. رزوق نواري المعاني الوظيفية لمباني التصريف والتركيب في معلقة طرفة بن العبد "لخولة أطلال " رسالة ماجستير، جامعة باتنة01 ، الجزائر ،2008.

176. مصطفى المغراوي، دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه من منتصف القرن الخامس الهجري إلى بداية القرن الثامن، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر،الجزائر ، 2007 .

المجلات و الدوريات :

177. مجلة التراث، عدد 107 ، الجزائر .

178. مجلة الوحدة، الرباط، المغرب،ع98، 1995.

179. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المملكة العربية السعودية، مجلد 15 ، عدد 27 ، 1424هـ.

180. مجلة جامعة دمشق، عدد 3، 4، سوريا، 2014.

181. مجلة جامعة دمشق، مجلد 26، عدد1، 2 ، 2010 كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البعث، سوريا.

182. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ، بسكرة ، الجزائر، عدد 07 ، 2010.

183. مجلة كلية الإمام الأعظم، عدد 62، العراق . 2006.

184.

المواقع الالكترونية :

185. www.achaari.ma

186. www.almostapha.com

187. www.ashaeraa.blogspot.com

188. www .majles-alukah .net

189. www.wikipedia.org

الفهرس

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول: النسق الأشعري جدلية النشأة والتطور	07
تمهيد	08
في مفهوم النسق	11
لغة:	12
اصطلاحا:	13
النسق الأشعري المفهوم والمصاديق	18
النسق الأشعري أتباع أبي الحسن الأشعري	18
النسق الأشعري الوجه الآخر للمعتزلة	23
النسق الأشعري أهل السنة والجماعة	26
النسق الأشعري فلسفة الوسطية والاعتدال	29
النسق الأشعري جدل النشأة والتطور	31
النسق الأشعري حدث عارض أم ضرورة تاريخية	33
النسق الأشعري قوة ذاتية أم حظ سياسي	36
النسق الأشعري الجهاز المفاهيمي وموضوعات التفكير	41
النسق الأشعري أقطاب المذهب وصناع المعرفة	46
أبو الحسن الأشعري	47
الباقلاني	48
عبد القاهر الجرجاني	48
الجويني	49
أبو حامد الغزالي	49
فخر الدين الرازي	49
الآمدي	50

ابن الحاجب	51
أبو حيان الأندلسي	51
الخطيب القزويني	51
الإيجي	52
التفتازاني	52
الشريف الجرجاني	53
السيوطي	53
الآلوسي	54
الطاهر بن عاشور	54
النسق الأشعري ومركزية اللغة	56
خاتمة الفصل	61
الفصل الثاني: في نظرية اللغة	65
اللغة والإنسان	66
بين الجدل والكلام تمهيد لمقولة الحيوان الناطق	66
اللغة وارتقاء الإنسان	68
اللغة ومقولة الكلام النفسي	72
الكلام إدراكا وتواصلا	76
الأبعاد النفعية للصوت اللغوي	81
مقومات الدليل اللغوي	87
الدال والمدلول اختلاف الماهية واستحالة تبرير العلاقة	91
الدليل اللفظي متعلق بالأمثال الذهنية	96
الوجود العقلي والوجود اللغوي	102
اللغة والمجتمع	108
المعنى الاجتماعي للغة	108
أصل اللغات وترجيح المواضعة	108

من ترجيح المواضعة إلى المدلول الاجتماعي للغة	112
اللغات بين الكسب والتوريث	117
الدوافع القومية والدينية للحفاظ على اللغة	120
خاتمة الفصل	125
الفصل الثالث: في نظرية المعنى	129
في مفهوم الدلالة	130
تمهيد	130
مفهوم الدلالة رهن بقيد الحالية	133
مفهوم الدلالة اللفظية رهن بقيد الحيثية	137
أنواع الدلالات	144
الدلالة الإفرادية ومفهوم المطابقة	144
الدلالة المفردة باعتبار الموضوع	149
الأفراد الدلالية ومفهوم الإستقلالية	153
المعنى العقلي في الألفاظ اللغوية	155
المعنى اللغوي في دلالة المطابقة	157
الدلالة التركيبية	165
الكلام المفيد خبر وإنشاء	166
الكلام المفيد حقيقة ومجاز	171
جدل التفاضل في الحقيقة والمجاز ومقولة الخلل	178
جدل التفاضل في اللفظ والمعنى ومقولة النظم	181
خاتمة الفصل	186
الخاتمة	192
قائمة المصادر والمراجع	198
فهرس الموضوعات	211

ملخص:

المباحث اللسانية عند الأشاعرة هي دراسة في عمق التراث العربي مهمتها الكشف عن حقيقة اللغة في الدرس الكلامي عند المسلمين بوجه عام والأشاعرة بوجه خاص ،هدفها شرح ركائز التصور اللغوي عند الأشاعرة من خلال علم الكلام وعلم الأصول وعلم اللغة .

تستند الدراسة إلى خطة منهجية تقوم على ثلاثة فصول الأول منها عبارة عن مبحث نظري في بحث الأسباب الجدلية لظهور النسق الأشعري أما الثاني ففي نظرية اللغة وهي عبارة عن مباحث تم استخلاصها من الفكر الأشعري في طبعته الكلامية (الفلسفية) من خلال محورين أساسيين محور اللغة والإنسان ومحور اللغة والمجتمع .أما الفصل الثالث ففي نظرية المعنى وهو عبارة عن مباحث تخصصت بفرز الركائز العامة لنظرية المعنى (الدلالة اللغوية) في اللغة العربية عند الأشاعرة من خلال منشطين أساسيين هما منشط علم الأصول ومنشط علم البيان .

من نتائج الدراسة التأكيد على سلامة الطرح النظري المؤمن بوجود نظرية لغوية شاملة في التراث العربي تتجاوز حدود الدراسة المعيارية للظاهرة اللغوية كما أنه من الضروري فهم هذه النظرية في سياقها التاريخي الذي أعطاها خصوصيتها الثقافية .

Résumé:

Cette étude consacréeà la recherche linguistique menée parlesAscharites, se caractérisecomme étant une étude profonde du patrimoine arabe ;elle a pour but de mettre la lumière surl'essence de la langue dans la pansé arabe en générale et dans la penséeascharite en particulier,afin de pouvoir déceler les idées fondatrices du fait linguistique chez les acharite, à travers la théologie et science du langage.

Cette étude est basée sur un plan méthodique réparti sur trois chapitres :dans le premier, qui est unerecherche à caractère théorique, on a focalisésurles causes dialectiques qui déterminent l'apparition dusystèmeascharite. Dansle deuxième chapitre, quia étéconsacrerà la théorie du langage, l'accent a été mis sur les différentes questions linguistiques évoquées par la philosophie acharite, surtout celles en rapport avec les deux axes de cette pensée ; l'homme et langue, société et langue.Enfin, le troisième chapitre qui penche sur la théorie du sens, tend à déterminer les fondements qui régissent la théorie du sens dans la langue arabe (la sémantique) à travers ces deux principales disciplines ; la théologie et la rhétorique.

Lafinalité de cette étude, entre dans le sens d'affirmer la présence, dans le patrimoine arabe, d'une théorie générale et cohérente du langage, qui n'est guère normative, comme on l'entend toujours. Cette étude tend aussi à mettre cette théorie dans son originel contexte historique, qui permet de pénétrer sa spécificité culturelle.