منهج التأويل وعلم الدلالة

د. حسن جابر*

بدأ علم اللغة، بكل تعبيراته الدلالية والتأويلية، يطرح نفسه كعلم لا يمكن الاستغناء عنه، في أي قسم من أقسام العلوم الإنسانية؛ وذلك لحضور اللغة كمشترك في مختلف تلك الأقسام، ولكن الحضور القوي للغة، يبرز بوضوح أشد في النصوص الفكرية، والأسطورية، والدينية، والأدبية المشبعة بالرموز، فضلاً عن النصوص اللغوية، التي تنتمي إلى فضاءات ثقافية وإجتماعية موغلة في التاريخ، وهذه كلها تستدعي جهوداً كبيرة، وتقنيات عالية، ومناهج دقيقة، يفترض العمل على بلورتها قبل المباشرة بورشة الكشف عن الدلالات. وقد طُورت أخيراً نظريات عدة في النقد، يمكن استثمارها في هذا الإطار، وخاصةً في هذا المنهج، حيث أولى **رولان بارت**، وقد يكون على حق، النظام الذي ينتج المعنى، أهمية تفوق الناتج، فمسؤولية الناقد، برأيه، تختص بطريقة الدلالة لا بالدلالة، فهو يريد أن نفهم كيف تعني النصوص قبل البحث في «ماذا تعني»(١).

وقد قدم علماء الألسنية، والدلالة، والتأويل، الكثير من المساهمات في هذا الحقل، ونقصد حقل «الكيف». وقد أولى الدكتور **محمد مفتاح**، المجال التداولي للغة عناية خاصة، فاستبعد إمكان مقاربة المعاني من دون الوقوف على النسق الاجتماعي والبنية العامة، وعدَّد القواعد التي افترضها واجبة المراعاة في هذا الإطار، وهي عديدة كقاعدة مراعاة أوضاع المؤوَّل والمؤوِّل له. وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات، وقاعدة اتساق النص؛ أي بما يخدم غرض رفع التعارض بين النصوص، والأخذ في الحسبان حالة تعالقها(٢).

وقد اختلفت أنظار ومستويات القراءة للنص اللغوي، تبعاً للقيمة الفنية والبلاغية للنص، ومحط أنظار القارئ، قد ينصب على الجانب الجمالي، فيما يتجه نظر بعضهم إلى

فعل الدلالة، وربما تستحوذ طريقة الإيصال الجمالية على القيمة الدلالية[٣]، مع العلم أنّ كل طرف يغذي الآخر، ويعطيه من ذاته والدراسات المعاصرة أفردت لكل جانب أبحاثاً وقواعد، ينبغي التعرف عليها، لصعوبة الانفكاك بينها.

وفي ميدان بحثنا، ثمة صعوبات تعترض الباحث، تفترض بذل جهود كبيرة لتذليلها، فضلاً عن تواري المعاني خلف تطور وتغير استعمالات الألفاظ؛ لأن الزمن الاجتماعي يطبع، عادةً اللغة بطابعه، وكثيراً ما تغادر الألفاظ معانيها التي كانت متداولة في عصر سابق، أو زمن اجتماعي منصرم إلى زمن اجتماعي آخر، وهذا يزيد من مشكلة العثور على المعاني المقصودة في عصر انبثاق النص. وهنا قد لا تزوِّدنا المعاجم بمضامين دقيقة، وإنما بمجال تداولها في مرحلة محدودة، وقد تنبّه الفقهاء والأصوليين في مباحث الألفاظ من علم الأصول، إلى هذه المعضلة، واجتهدوا في متابعة حركة الدلالة تاريخياً، لكنهم في مسعاهم، انشدوا للعناصر الدلالية، التي تطفو على سطح الخطابات، فاهتموا بالعناصر الدلالية بدلاً من الممارسة الخطابية[٤] التي يفترض بها أن تكون ملحوظة في أبحاثهم اللغوية.

التمييز بين عناصر الدلالة وممارسات الخطاب هو إحدى الصعوبات، إلى جانب معوق آخر ينتصب أمام الباحثين، لا يقل صعوبةً وتعقيداً عن الأول، وهو الحضور الكثيف للمجاز والمتشابه. وفي هذا الإطار، يؤدي الأول دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني، فهو الذي يتيح تغييراً، أو تحويراً للوقائع الوجودية الأكثر يومية، وتصعيدها وتساميها من أجل ترميز مناخ الوعي الديني[٥]، فرمزية الخطاب الديني ومجازيته، هما اللذان يميزان الخطاب القرآني عن غيره، ويوفران له عنصر الحياة، ويفتحان أمامه آفاق التأويل. والمجازية في الكتاب، كما أنها تشكل عنصر غنىً، فقد قامت بدور سلبي، في التجربة الإسلامية التاريخية؛ لأنها أتاحت للممارسات والصراعات السياسية، أن توجه معانيها وتوظفها في إطار دعم وتقوية واستمرارية السلطة السياسية. لقد حدّت الدولة، بتعبيراتها المختلفة وعلى طول التجربة، من عمق اللغة وخصوصيتها الرمزية، وحولتها إلى «**أرثوذكسية**» جافة وقوالب جامدة، بل أكثر من ذلك، لقد حجبت الممارسات السياسية للدول الأصل الحقيقي والتاريخي للأمور، وحملت الناس على الاعتقاد بمرور الزمن، أن «الأرثوذكسية» هي الدين الصحيح، وما عداها ضلال في ضلال[٦].

والمعوق الثالث، هو وجود المتشابه الذي حوله بعضهم إلى منطقة محظورة، فيما جهد هذا البعض لتقديم تأويلات تتوافق مع الأهواء والميول والمصالح، وقد التفت العلامة **الطباطبائي** إلى هذا الأمر، وصاغ منهجاً عمل على تطبيقه في «**ميزانه**» لتفسير القرآن

الكريم، وذلك عندما اعتبر المحكم القرآني، هو المعيار في فهم المتشابه، وأن البحث العلمي الجدي، في رأيه يبدأ من محاولة تأسيس المعنى على المحكم، ومن ثم عرض المتشابه عليه، فينقلب المجمل إلى مبين، وذلك من خلال منهجه في تفسير القرآن الكريم القائم على تفسير بعضه ببعضه الآخر(٧).

إذاً، ثمة حقول مختلفة تتفتح أمام الباحثين في ميدان اللغة القرآنية، وبالتالي في ميدان الاجتهاد، وهي:

١ ـ حقل البحث التاريخي ـ الإجتماعي لتطور استعمالات الألفاظ.

٢ ـ حقل البحث في منهجية قراءة النصوص المجازية، وكيفية ملاحقة المعاني المذخورة في طيات اللفظ المجمل الدلالة.

٣ ـ حقل البحث في البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم، بما يسمح بإعادة توصيل المتشابه في شبكة المعنى التي حاكها المحكم في القرآن الكريم.

وسنتناول بشيء من التفصيل بعض السمات المنهجية للحقول الثلاث، وذلك كإسهام أولي نأمل مراكمته وإغناءه في بحوث مستقلة مستقبلاً، إن شاء الله تعالى.

١ ـ حقل تطور استعمالات اللغة:

أشرنا سابقاً إلى أن المجال التداولي للغة القرآنية ينتمي إلى عصر الوحي؛ ذلك أن الخطاب القرآني يقصد إفهام المخاطبين المباشرين بالدرجة الأولى، وهذا من مقتضيات الحكمة؛ لأنّ اللغة في الدعوة الجديدة كانت الوسيلة الوحيدة لنقل الوحي ومرادات المعنى، ولا يعقل أن تخاطب العقول بلغة غير مفهومة، وإلاّ لانتفى أصل الغرض، وهو إفهام الناس وتوصيل المعنى.

لكن اللغة القرآنية، التي ألفها المسلمون الأوائل، وجاءت متوافقة مع معهودات لغتهم، خاضعة في ألفاظها واستعمالاتها، لسنن التطور، طالما هي متداولة في التاريخ وخاضعة للتوظيف من قبل السلطات، وأصحاب الأهواء، وهذا يعني إمكانية تعرض ألفاظها للتحول إلى معانٍ جديدة، قد تُراكِم على المرادات الحقيقية المقصودة في زمن التنزيل، ما يستدعي بذل الجهود لمتابعة حركة تطور استعمالات اللفظ تاريخياً.

لقد استوقف هذا الاحتمال الفقهاء والباحثين، في علمي اللغة وأصول الفقه، ودفعهم إلى وضع قواعد دقيقة، لاختبار اللفظ والمعنى، فيما يعرف ببحث الحقيقة والمجاز، وقد رسم هؤلاء سلسلة علامات تصالحوا على اعتبارها علامات للحقيقة وأخرى للمجاز،

وتحاشوا ما أمكن العودة إلى المعاجم والقواميس المختصة باللغة، خشية وقوعها في طريق تطور اللغة، ما يفسد محاولات الوصول إلى المعاني الحقيقية، وقد بقي احتمال اختلاط الحقيقي بالمستعمل من الاحتمالات الحاضرة دائماً في العقل الأصولي، وحاولوا دائماً وضع الضوابط الإضافية لتلافي الخلط بين المعنى المستعمل في مرحلة تاريخية، وبين المعاني الحقيقية التي قصدها واضع اللغة ابتداءاً.

والمتتبع لفصول كتب أصول الفقه، سيعثر على أبواب واسعة اعتنت بصورة خاصة بهذا المبحث، ومع غض النظر عن مدى دقة تلك القواعد، وإمكانيات كشفها عن المعاني المرادة، فإنها تؤشر إلى قوة حضور هذا الهم لدى الفقيه وعنايته به[٨].

غير أن هناك ثغرة أساسية، وقع فيها جلّ من تناول هذا البحث من الأصوليين، تكمن في الاهتمام غير المسوغ، بمسألة البحث عن المعاني الحقيقية، مع أن المطلوب هو معرفة استعمالات اللفظ في زمن التنزيل، من دون الالتفات إلى ما إذا كانت هذه الاستعمالات تطابق المعاني الحقيقية أم لا. ثمة ثغرة أخرى تظهر في الدراسات اللغوية التي استند إليها الأصوليون، وهي هنا ذات طبيعة منهجية، وتتمثل في غياب المنهج التاريخي ـ الاجتماعي عن ميدان العمل، مع أنه وحده الكفيل بمواكبة وتحديد مسار استعمالات اللفظ، في المراحل التاريخية المتعاقبة، وصولاً إلى معرفة أوجُه الاستعمال في العصر الأول، وهو المطلوب. وإن كانت هناك محاولات محدودة، سعى من خلالها أصحابها إلى تمييز لغة المتشرعة؛ أي الذين جاءوا بعد عصر النص عن لغة المشرّع، لكن هذه المحاولات غير كافية، ولا تخدم الغرض المحدد مع أنها تعكس تصوراً لا يخلو من الفجوات، يفصل فيه بين عناصر البنية المجتمعية، في الوقت الذي يتشارك جميع الناس في تداول اللغة الواحدة واستعمالاتها، دون فصل أو انفصال، حتى المشرّع نفسه، لا يستطيع تجاوز حدود اللغة المفهومة في بيئته، وإلاّ تحول التخاطب إلى نوع «**المونولوج**»؛ أي الحديث مع الذات.

في هذا السياق، لا نوافق الدكتور **محمد أركون** على حكمه المتسرع بحق المفكرين السابقين، وكل من اشتغل في الإطار البحثي، بأنهم انخرطوا في «**التخمينات والمضاربات**»[٩]، دون الدراسة الوضعية والإيجابية للغة؛ لأن المتتبع لأبحاثهم وكتابتهم، وخصوصاً في حقلي علم الأصول والعلوم المساعدة، لا يستطيع إنكار الجهود المبذولة في هذا الإطار.

وتكمن الثغرة الأساسية في واقعهم الحالي، في أنهم لم يطوروا من أبحاثهم ويراكموا عليها، وإنما وقعوا، أيضاً، ضحية التقليد. مع أنّ الثورة في علوم اللغة والتأويل والألسنية،

قد تسهم إلى حدود بعيدة في إغناء «**مبحث الألفاظ**» [التسمية المنهجية للبحث عن الدلالات في علم الأصول] وبالتالي قد ترفد الفقهاء بتصورات، ومنهجيات، وتقنيات بحثٍ وتنقيبٍ عن المعنى، هي أغنى بكثير، مما كان سائداً في العصور السابقة. وهذه الملاحظة تنقلنا إلى دائرة معالجة الحقل الثاني.

٢ ـ حقل البحث في منهجية القراءة والتأويل:

طوّر المفكرون المعاصرون، وعلماء اللغة تحديداً، من طرائق قراءتهم للنصوص اللغوية، ففتحوا ميادين جديدة للبحث، كانت سابقاً مجرد تفاصيل، وتحوَّل النص وقراءته، إلى علم قائم بذاته، وسرى تأثيره في مختلف الحقول المعرفية، وبات الإلمام به أو معرفته، شرطاً ضرورياً لكل باحث، فاندرج في ذلك مع الشروط الموضوعية لكل علم.

وعلم التأويل، هذا يهتم أساسياً، بمتابعة طبقات المعنى، من خلال استنطاق النص، ومحاولة استنفاد طاقات المعنى الكامنة فيه، فلا يسلّم برهانات جازمة على مراد واحد، أو راجح، وإنما يستمر في عملية التقصي، ليكشف عن كل الأبعاد الممكنة فيه. والقرآن باعتباره لغة الوحي، فهو لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس، أو زماناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع حركة الواقع. والنص القرآني الذي افترضناه خطاباً للحقيقة الإنسانية لا ينيُ يُخرِج مكنوناته للإنسان في كل عصر، فينهل منه الإنسان، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء.

صحيح أن مناهج التأويل والتفكيك، قد تناولت بالبحث النصَّ البشري للكشف عن المحجوب والمستتر فيه، وهي إنما تهتم بغير المحكيّ أكثر من اهتمامها بالمحكي والمنطوق، إلاّ أنها ممكنة الاستثمار في الحقل المعرفي القرآني لاستكناه المعاني المستترة، وربما المحجوبة من قبل السلطان الذي يجهد لتأويل ما يسوغ سلطته.

وكأن محاولات الحجب للمعاني المسكوت عنها لدى سلطات المعرفة، أو السلطة السياسية، تشاكل تلك التي يمارسها النص البشري، عندما يُعبر عن جزء من الحقيقة، أو يخفيها تماماً تحت ركام المجازات، والكنايات، والعبارات المشككة. وهذا الأمر يجعل النص القرآني ميداناً للكشف والانكشاف، كالخطاب البشري، وإن اختلفا في طبيعتهما؛ ذلك أن الأول مموّه بثقل الدلالات الظرفية والتوظيفات الضيقة، والثاني يمتاز، بطبيعته بالتواري والاستتار لحجب حقيقة ما يفكر به ويريده.

فالنص البشري محكوم بانفعالات السلطة، والقوى الحائلة، من دون التعبير عن

المكنون بلغة مباشرة، فتلجئه هذه إلى المواراة خلف اللغة الموهمة، فجسد النص البشري الذي يخضعه القارئ للتشريح، ويتولى عملية الكشف عن المستور واللامفكر فيه، هو ليس كذلك، بالنسبة إلى النص القرآني؛ إذ ثمة أبعاد عديدة لا يمكن تصورها فيه لاختلاف طبيعة صاحب النص، ولهذا لا يمكننا توظيف المنهج «النيتشوي» في قراءة النص القرآني، بمعنى الكشف عن السلطات، والقوى التي تكمن خلف الظاهر، والتي تمارس لعبة الحجب والتخفي.

نعم، قد يقال بأن سلطة القوى، قد تظهر في التأويلات التي شاع استخدامها للنص الديني، في دوائر السلطان، أو تلك التي أوحى بإشاعتها، فتكون الحقيقة في وجوه المعنى الأخرى. ما يهمنا في المقام هو إطلاق العقل الإجتماعي والدينامي، وتحريره من أوهام قداسة المعاني السائدة، وفتح آفاق علمية ومنهجية أمامه [العقل] ليتمكن من سبر غور الأبعاد الأخرى للفظ، غير تلك التي يغلفها العرف بنوع من القداسة.

إذاً، ليس هناك مانع يعيق البوح بالمراد في النص الديني، سوى ما يتهدد السائد والمألوف. لكن هوامش الحرية في العالم، اليوم تسمح إلى حدود كبيرة، بكسر احتكارات المعنى المتوارثة، وبالتالي تقديم تأويلات جديدة يحتملها النص الديني، وهذه التأويلات، قد تساهم إلى حدود بعيدة، في بلورة الغايات الكبرى للدين، وتُقصي من ميدان التداول معاني كانت لا تزال مانعة من فهم حقيقة الدين.

لكن الثابت في علاقة النص الديني، بالنص البشري، أن كلاهما يمكن أن يخضعا لمنهج واحد، هو منهج التأويل القائم على تفكيك المعنى، وفتح مديات واسعة أمام إمكان المعنى، وكلاهما أيضاً، يمكن أن ينفعلا في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق ووعي القارئ. فمن الثابت، لدى جميع من اشتغل في علم النص، أن ثمة علاقة بين القارئ والنص لا يستطيع أحدٌ إنكارها، حيث الإقرار بأنه لا وجود للمعنى، إلا في الوعي البشري، الذي هو نسيج من الأهواء، والتقاليد، والانفعالات، والمؤثرات، واللون الثقافي، والحضاري، ويستوي في ذلك قارئ النص الديني وقارئ النص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني، وهما معاً يضفيان من ألوان فكرهما لوناً خاصاً ومذاقاً مفارقاً. فالنص، وباعتراف الجميع، ليس مجرد جوهر صوتي «فونولوجي» وسمانتي معنوي، يشرع الإنسان في تفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة[١٠].

لا شيء في القراءة التأويلية يحتم عثور القارئ على المعنى أو أطرافه. والتجربة دلت على أن البعض كان يتأوَّل ،ويستحضر معانٍ بعيدة كل البعد عن المقصود، هذا إذا لم يُغرق عالمُه الخاصُ الصاخبُ النّصَّ بمعانٍ وإيحاءات لا تمت بصلة إلى المعنى المراد أو ما يقاربه،

وقد خرجت مدارس، معاصرة، تتمتع بقسط كبير من الواقعية تتبنى مقولة «**إن القراءة تخلق النص**»، ونُسِج على منوال هذه المقولة الكثير، من المؤلفات والكتب، منها موت الكاتب، وموت المؤلف؛ لأن النص عندما يستقل في وجوده، لا يبقى ملكاً لأحد، وإنما يصبح مساحة غير مسوّرة، بإمكان كل أحد أن يستبيحها، ويحرثها، وينمي فيها زرعه.

وقد نشأت في ألمانيا مدرسة[١١] كاملة في النقد الأدبي، مهمتها دراسة كيفية تلقي النص، من قبل القراء، الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمعات. ولا شك في أن النص الديني، من كتاب أو سنة يمكن أن يخضع بدوره لقراءات متنوعة ومختلفة[١٢]، ولا ضير في ذلك ما دام تنوع القراءات يقرب المسافات بين المعاني المختلف فيها، ويسهم في النهاية في بلورة فهم مشترك، وخصوصاً أنَّ الحقيقة القرآنية وبالتالي الدينية هي واحدة.

في الإطار التطبيقي، تبرز ظاهرة القصص القرآني، كمساحة للمعنى، بقيت رهينة التصور الفني، والتحليل الأدبي «**الكلاسيكي**»، ولم تُستثمَر في إطار الدراسة الاجتماعية النفسية للكائن البشري لقد نقب المفسرون، في معظمهم في حدود معرفتنا بالمنجز المنشور من أعمالهم، عن المعاني الظاهرة في الخطاب، فاستخرجوا العناصر الفنية للقصة، ومعاني لغة الجسد وتعبيراتها، والغيرة والخداع، لكن هؤلاء مع عظمة ما أبرزوه من معانٍ، لم يُلحِقوا القصة في الإطار التشريعي، لا، بل كان مجرد الحديث عن إمكان انخراط القصص القرآني، في نسيج التشريع، نوعاً من التمحل وإقحاماً لمسائل تُعدّ في عرف التشريع خارجة عن الدائرة، وفي غير إطارها وميدانها، إلاّ أن الدراسة البنيوية للسورة، قد تقود، وفق المنهج التأويلي وعلمي الدلالة واللغة، إلى مضامين تشريعية عميقة، لكن في إطار التصور العام للقرآن الكريم، الذي سنعتبره ميداناً جديداً للبحث في ما سنطلق عليه عنوان مقاصد الدين، والذي نفترضه الإطار النظري العام الذي سيحوطه ميدان التشريع والإستنباط.

فالقرآن الكريم عمِلَ، ومن خلال سورة يوسف، على تفكيك خطاب امرأة ملك مصر وتعريته من مختلف أشكال الخداع، فتَظاهُرُ زوجة ملك مصر بالحقد على النبي يوسف(ع) وإدعاؤها افتراءاً، بأنه هو الذي «**راودها عن نفسها**»، والدسيسة عليه عند الملك، كذلك كان لوناً من المخاتلة والخداع، لكنها كانت تحجب الرغبة فيه ومقاربته، وهو الجانب المسكوت عنه، لقد حشد القرآن الكريم، وجهي الموقف في نص واحد؛ وذلك لغرض تربوي توخاه، كان يؤشر إلى بنية الخطاب البشري، الذي لا يطابق بالضرورة، بين الدوافع الحقيقية والمصرّح به، وكأنه يحث على سبر غور غير المصرح به، وهو الأساس الذي يضج بالحقيقة.

ويلفت القرآن الكريم في السياق عينه إلى لون من السلطة، تمارس حكمها على الإنسان وتسوقه بسطوتها وقهريتها، والخوف من البوح بها، إلى تزييف الكلام وتمويه الحقائق، وكأن كتاب الله تعالى يقود الإنسان إلى منهج في التعامل مع السلوك البشري، يختلف عمقاً ومعنى عمّا هو سائد.

بالطبع، لم تكن امرأة ملك مصر، مضطرة لممارسة لعبة التخفي والاختباء وراء الكلام الاتهامي والدفاعي، لو لم تكن محكومة لقوانين اجتماعية تمنعها من النطق بالحقيقة، وهذه المرأة والقوانين السائدة، هما نموذج للممارسة البشرية، ما يستدعي قارئ النص، والمحلل للخطاب، أو السلوك لأن يكشف دائماً عن الانزياح بين التصور والما يحدث، وأن ينحو بل ينحاز إلى الما يحدث، ليكون هادماً للمعاني المباشرة المتبادرة من دلالات النص المطابقية، أو الالتزامية، أو التضمنية، ومنقباً بل وباحثاً عن دائرة الخطر.

فالتأويل، في النهاية، هو اشتغال مع الدال ولماذا كان، وليس بالمدلول، فهو لا يكتفي بفهم المعنى المباشر، وإنما يتطلع إلى «**فهم الفهم**»[١٣].

وأرقى ما أبدعه العقل المنهجي في إطار التأويل، هو الحكم على وجود الأشياء وعدم وجودها من خلال كونها دالة أو غير دالة، فكل ما لا يدل هو في حكم اللاموجود[١٤]، بدءاً من الوجودات المرمزة وانتهاءاً، بتلك التي فيها من الوضوح، ما لا يحتاج إلى هتك أسرار فإشارة السير، تدل على معنى إذا كانت في مكانها الطبيعي، أمّا إذا لم تكن في مكانها، فإنها لا تدل على المعنى، وبالتالي هي كالمنتفية، وجودها المادي كعدم وجودها، وكذا الخطوط والرسومات، فهي تماماً كالكلام، تكون ذات معنى عندما تدل، وهي بحكم المعدومة إذا كانت مجردة عن الدلالة، وقديماً قال الأصوليون الدلالة فرع الإرادة؛ أي أن وجود الدلالة الاعتباري يتحقق عندما يقصد المستعمل معناها، لكنها تفقد وجودها الاعتباري إذا تجردت عن الدلالة.

في القرآن الكريم، أفرد النص نفسه مساحة كبيرة للتأويل، لكن حتى لا ينقلب الكتاب العزيز إلى «شيفرة» مطبقة عصية على الفك والتحليل، ترك مساحة أخرى للنصوص التي تدل بذاتها على المعاني، إمّا القطعية والواضحة وإما المحتملة، لتكون هذه النصوص في كلتا صيغتيها مرجعاً ـ في المعنى ـ للآيات المتشابهات: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم..**﴾[١٥].

بهذه الآية، نختم البحث في الحقل الثاني، لنشرع في تفصيل الحقل الثالث، الذي سبق ولفتنا إلى بعض خصوصياته المنهجية.

٣ ـ حقل البحث عن البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم

الاشتغال في علم الدلالات والرموز، من المهمات الشائكة والعسيرة، فهو يستلزم في الوقت الواحد، الكشف والاكتشاف للترابطات المعنوية ـ من المعنى ـ في الإطارين التاريخي والتزامني، وإنّ القراءات التراثية المتراكمة قد زادت من رأسمال المعنى والدلالات، ما قد يضطر الباحث إلى اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية، التي أنتجتها تلك القراءات بمعنى أن الاشتغال بحاجة إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق، حتى يصل الباحث إلى مرحلة اكتشاف «**آليات اللغة القرآنية**» وطرائق اشتغالها[١٦].

هذا التقديم، لا يعني الموافقة الضمنية على مقولة بعض البنويين كـ «**بارت**» الذي ينظر إلى النص بإعتباره بنية محايثة مكتفية بذاتها، وترفض الإحالة إلى أي مرجع أو سياق خارجي[١٧]، وإنما نقول بترابط المعاني شرط الاستنارة بمناخات استخدامها في عصر التنزيل، إلا أن الاتكاء على الدلالات السيمائية في ذلك العصر، لا يُضَعِّف من الموقف المنهجي، الذي يقول بضرورة إخضاع الآيات والنصوص القرآنية، لعلاقات السياق والتكامل؛ إذ لا يستطيع أحد القفز عن حقيقة كون مجموع النصوص، مندرجة في إطار سياق موحد ومحدد، وهنا يمكن توظيف ما خلص إليه **بيار غيرو** من أنّ المعنى، كما يصلنا في الخطاب، هو خاضع لعلاقات الكلمة مع غيرها من الكلمات المتواجدة ضمن السياق ذاته[١٨].

وهذا التصور لترابطات المعاني، قد يلجئنا إلى استخدام منهجيات البنيويين في متابعة دلالات السور القرآنية، من داخل البنية المعرفية الشاملة للكتاب، فكما افترض **لاكان** وجود بنية لا شعورية في الانسان، و **شتراوس** بنية للعقل، و**دي سوسير** بنية للغة، كذلك يمكن افتراض بنية مترابطة داخل القرآن الكريم، وقد خاض العلامة **الطباطبائي**، في تجربة التفسير الموضوعي على أساس وحدة البنية المعنوية للكتاب، دون أن ينشد صياغة رؤية متكاملة، أو ملاحقة للمقاصد الكلية، وإنْ باحت أبحاثُه ببعض عنها لكن في صورة عرضية، غير أن تجربته في التفسير التي ارتكزت إلى فرضية البنية المعنوية الواحدة، قادته إلى تقويم التجربة إيجاباً، والقول: إنه «**لم يقع في المعارف التي ألقاها [القرآن] ، والأصول التي أعطاها، اختلاف بتناقض بعضها مع بعض، وتنافي شيء منها مع آخر، فالآية تفسر الآية، والبعض يبين البعض، والجملة تصدق الجملة**»[١٩]. وينقل في هذا الخصوص موقفاً للإمام علي(ع) يكشف فيه عن وحدة البنية، أنه [القرآن] «**ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض**»[٢٠].

وربما كان إسهام السيد **الطباطبائي**، حافزاً للشهيد **الصدر**، لكي يتقدم بتصور نظري عن وحدة البنية، بما أطلق عليه «**التفسير الموضوعي**»[٢١]، غير أن إسهام السيد **الطباطبائي** بقي محدوداً، ولم يُحدِث تحولاً في منهج التفكير، ولم ينعكس على المنهج الاستنباطي، كما أن خطوة السيد **الصدر**، بقيت معزولة عن منظومته الأصولية [كتابه دروس في علم الأصول] ، فهي لم تؤد إلى تغييرات في المنهج الاجتهادي، وكذلك في الاستنباطات الفقهية التي بقيت مجارية للمنهج التقليدي الذي أنس بالأحكام الجزئية، ولم يخرج كتاب «**اقتصادنا**» عن المنحى العام لكتابات الشهيد الصدر، فكان مجرد استخلاصات وتجريدات لمتبعثرات الأحكام الجزئية في الاقتصاد.

أما المنهج الذي نقترحه في إطار الحقل البنيوي، فهو الذي يتوخى ملاحقة المقاصد الكلية للدين، من داخل المنظومة المعرفية للقرآن الكريم، اعتقاداً منا، أن المحاولات التي بذلت لتفسير الدين في إطار الموضوعات المبعثرة وغير المؤتلفة في بناء معرفي شامل، كانت غير مجدية؛ لأنها كانت تفاقم من وجود الأصر والأغلال التي يصرح القرآن الكريم، بوضوح أنه جاء لرفعها: ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال**﴾[٢٢]، وسيأتي مزيد بيان وتوضيح للمراد من ملامح المنهج المقترح لدى البحث عن التأسيس لعلم كلام جديد.

علم الكلام الجديد والإجتهاد:

سنعالج هنا مسألة علم الكلام الجديد، والعلاقة المتصورة مع العملية الاستنباطية المتوخاة، في خطوة تهدف إلى التصريح بحضور هذا العلم، بعد أن كان محجوباً، يعمل في الخفاء، بقوة وفعالية غير خافية، ففي مألوف المنطق الاجتهادي السائد، ثمة حرص لدى المشتغلين في حقل الاجتهاد، على نفي العلاقة بين القواعد الفقهية والأصولية، التي يُرجَع إليها في عملية الاستنباط وبين علم الكلام، ومرد هذا الحرص يعود إلى اعتقاد المختصين في علم الاجتهاد، بأن علم الأصول تحديداً يقوم على قواعد منطقية علمية عامة، ولا يمت بصلة إلى العلوم السجالية التي يغلب عليها الطابع الدفاعي، كعلم الكلام، لكن بالقدر الذي أتى نفي المجتهدين قاطعاً، بقدر ما كان حضور علم الكلام قوياً ومؤثراً، وهذا يعني استحالة تحرر الاجتهاد من هيمنة الكلام، الذي يشكل في النهاية الصياغة النظرية للاتجاهات المذهبية، داخل المنظومة الفكرية الاسلامية، والقطع في لغة التقديم منشؤه إصرار المجتهدين، في معظم الأحيان، على وضع حدود فاصلة بين أحكامهم وأحكام الفقهاء المنتمين لاتجاهات مذهبية مغايرة، وهذا يعني عملياً، تبني الإطار الكلامي سقفاً أخيراً، لا يجوز تخطيه في عملية الاستنباط، بمعنى رد الاختلاف الحاصل في الفتوى إلى الاتجاه لا إلى الفرد، الأمر الذي يسلب عن الفرد إمكان الإبداع المفتوح، ويبقيه أسير

الثوابت المذهبية، فيضحي الاجتهاد الذي هو في طبيعته ملكة فردية خاصة، مجرد عملية دوران في حريم التصورات النظرية الكلامية للمذهب، فيقع المجتهد ضحية الثوابت الجماعية ـ الساكنة ـ بدلاً من بقائه في دائرة المعطى العلمي، وليس أدل على ماسبق تقريره من تكرار عبارات «أفتى الأحناف»، أو «الشافعية»، أو «الزيدية»، أو «الإمامية»، ما يعني خضوع المجتهد بصورة قهرية، لمعايير علم الكلام، ولذلك يبطل كون الاجتهاد اشتغالاً على النص وأبعاده، في فضاءات المعنى المفتوحة على كل ما يحتمله اللفظ، أو تحتمله البنية المعرفية القرآنية، من تصورات مكتملة ومتسقة.

وقد تكرس الأمر في واقع النتاج الاجتهادي، كأمر واقع، وغدا التجاوز لمضمون فتوى مجتهدٍ معين تجاوزاً لاجتهاد المذهب، فتشرنقت كل جماعة داخل منظومتها الفقهية، وباتت عاجزة عن الصدع بالتغيير، أو مجرد مراجعة المنتج من فقه وأصول. فإذا ما جرى زحزحة رأي فقهي، أو قاعدة أصولية بما يُخرِج المرء عن ثوابته ينتفي أصل الالتزام بالاتجاه المذهبي ـ الكلامي؛ لأن التلونات الظاهرة في مشهد التعددية المذهبية، قائمة على التمايزات النظرية، ففي حال التحرر من الخصوصيات، لا يبقى مسوّغ لاستمرار التنوعات المذهبية.

إذا، يعود الاختلاف الفقهي، والجمود العام، في عمليات الاجتهاد غالباً، إلى التباينات الكلامية، وإلى نظرة كل فريق أو اتجاه، إلى الخصوصية المذهبية، على أنها مقدسة، وغير قابلة للمراجعة والتأمل وبالتالي النقد. فما دام الاجتهاد محكوماً لخلفية كلامية أكيدة، فنتاجه لا يمكن أن يتحرر، أو لا يمكن توقع تغايره خارج إطار البحث الكلامي. لكن السؤال المطروح، وبإلحاح، يدور حول جدوائية التجديد، وتالياً، حول الحاجة إلى بناء منظومات كلامية جديدة، تشكل إطاراً نظرياً لعمليات الاجتهاد والاستنباط.

في الواقع، شكّل النتاج الكلامي الإسلامي، في تراكمه التاريخي، مؤشراً دائماً إلى المناخات السياسية والاجتماعية والفكرية؛ إذ كان يعبِّر من خلال النظر والخطاب السجالي، عن طبيعة الاهتمامات والمشكلات، التي كانت تشغل السلطات السياسية والقوى الحية والفاعلة في المجتمعات الاسلامية، على امتداد القرون الأولى. وهذا الأمر ليس بدعاً من القول، وإنما ثمة اتفاق بين جُلِّ من تناول تلك المرحلة، على أن علم الكلام لم يكن مفصولاً، عن التمذهبات السياسية والفكرية التي كانت تسود المجتمع الاسلامي حينذاك، **ماذا يعني هذا؟**

ما يعنيه هو أن الكلام الاسلامي ـ اللاهوت ـ ينتمي «استيمياً» وسياسياً، لمرحلة محددة، ولهموم وقضايا مشخصة، وبالتالي، فهو ينضح بألوان الحياة الفكرية

والاجتماعية، في مرحلة انبثاقه، الأمر الذي يفقد هذا العلم، دائماً، عنصر التأبيد والإطلاقية، بدءاً بالأفكار وانتهاءاً باللغة العلمية المستخدمة، فضلاً عن المنطق الذي كان ينظم العقل الوسيطي ـ الإسلامي، وهذا الأمر يفترض النظر إلى الكلام على أنه نتاج تاريخي، وفهم بشري منفعل بالظرفيات، وتالياً الكف عن تبني هذا النتاج، وكأنه نص مقطوع الدلالة والصدور، أو أنه المراد الفعلي من القرآن الكريم، مع العلم أن الدوائر العلمية في الجامعات والحوزات، لا تزال تحاكم المادة الكلامية الموروثة، على أنها هي الحقيقة فتدرسها من منطلق اعتقادي جزمي ثابت، بدلاً من إدراجها في قسم تاريخ العلوم، **ولا يخفى حجم الفارق بين الاعتبارين**. ما يعنينا هنا، هو أن علم الكلام الواصل إلينا من القرون الغابرة، كان يعكس واقعاً محدداً، يختلف عن الواقع الذي نعيش فيه، وهذا يستلزم إعادة النظر في الموضوعات المبحوثة، والقضايا المثارة، واللغة المتداولة فيه، فضلاً عن المنطق؛ أي يفترض التجديد في مختلف الأصعدة.

فجُلُّ موضوعات الفرق الإسلامية كالأشاعرة والمعتزلة، ليست قائمة الآن، وقضايا سجالاتها وغايات جدلها، ارتفعت بنسبة من النسب، تبعاً لتغيّر الأمور والأحوال، فاستعادتُها ومحاولةُ نفخ الروح في جسدها الفاني، ما هو إلاّ تمرد على الاجتماع الإنساني، ومعاندة ليس منها طائل.

وقد يكون المنطق المستخدم فيها، والتدقيقات الحادة في المصطلحات، والمتابعات التفصيلية لمسائل نظرية مجردة، هي من المثبطات في عملية النهوض العام، فالعالم اليوم يتمتع بحيوية فكرية وعملية استثنائية، وهو لا ينفك يطرح أسئلة حية ومثيرة تستدعي جهوداً غير عادية لاستنطاق النص الديني، وإعطاء إجابات تتفق وطبيعة الهموم والتحديات، وهي بالتأكيد غير الإجابات التي تكفَّل بها علم الكلام القديم، وهذا لا يعد انتقاصاً من النتاج السابق، وإنما مجرد وضع ذلك النتاج على أرضيته التاريخية، وتسليم في الوقت عينه بناموس الاجتماع الإنساني في التقدم.

أما الهالة التي يعطيها السكونيون من أتباع الكلام النظري، أو الأساس النظري للمذاهب، فيعود إلى توهم اعتبار الكلام، أو علمه مقدساً، مع العلم أن الاجتهاد في هذا الحقل لا يختلف في انتمائه للإبداع البشري عن الفقهي، وعليه، فإذا أمكن النظر مجدداً في علم الكلام، فالنتيجة المنطقية المقدرة، هي توقع تحولات في الفقه والأصول.

والتجديد المنشود في علم الكلام، لا يتوقف لدى إعادة بناء المنظومة العقدية، على منطق محدد، أي مرسوم سلفاً، وإنما هو في كليته يخضع للاجتهاد، وقد يطاول ـ الاجتهاد ـ الموضوع والمسائل المبحوث عنها، والثابت الوحيد في عملية إعادة نظم التصوّر، هو

النص القرآني، والنبوي الشريف.

أما حصر مادة الاجتهاد الكلامي بالنص الديني، فلاعتقادنا بأن هذا العلم، يحصر موضوعه في دراسة إمكانات المعنى في النص القرآني والنبوي، بهدف الكشف عن العناصر المشتركة التي تأتلف، في وحدة تصورية، أوبناء رؤيوي منسق ومتكامل. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن موضوع علم الكلام، هو البحث عن المقاصد والغايات والمرامي الكلية للدين، من خلال المادة الأساسية التي يقدمها القرآن الكريم والروايات والأحاديث، فهو بحث في الدين من داخله، للكشف عن منطقه ومراداته لابحث في الدين من الخارج، وهنا تكمن إحدى مفارقات علم الكلام. فما نقصده من علم الكلام، هنا، ليس مجموعة التسويغات والبراهين، التي يستند إليها الكلامي لتأكيد مقولاته في أصول الدين، أو غيرها من المسائل المنفصلة الواحدة عن الأخرى، وإنما نقصد الفهم الشمولي للدين، الذي يتوخى تقصي كل النصوص الدينية، في سبيل تشكل الرؤية المتكاملة والمنطقية عنه، لكن من داخل مادته وعلى أساس نصه. هذا المعنى لعلم الكلام، يرفعه إلى مستوى تحديد الإطار العام للدين بدلاً من التناول الجزئي لمسائله التي لا يؤمَنُ معها من تاريخية التعبير وظرفيات الحلول، فمجرد استهداف المقاصد في البحث الكلامي يساهم إلى حدود بعيدة، في تجاوز الظرفي، والتاريخي الخاص إلى الإنساني العام.

ولا يخفى حجم الفارق الذي يُقدَّر ظهوره في الصياغات الأصولية والاستنباطات الفقهية، فثمة فرق كبير بين النظر إلى مسائل الربا، مثلاً، كشكل من أشكال التبادل المحظور، مع غض النظر عن الآثار الأخلاقية والتنموية والاقتصادية، وبين التبادل المالي وربطه بقيمتي العدل والظلم، فإذا تجاوزنا شكل التبادل، إلى الآثار والمآلات الاخلاقية والاقتصادية، فسوف تتبدل المنظومات الفقهية المختصة بأحكام الربا بصورة كبيرة[٢٣]، وتترك آثاراً اجتماعية واقتصادية وسياسية حاسمة.

وكذلك مسألة المياه، التي تحتل حيزاً كبيراً من الفقه في كتاب الطهارة، فإنها متروكة على رسلها، مع العلم أنها تدخل اليوم في معظم المشكلات الحياتية والإستراتيجية للمجتمعات المعاصرة، والسبب في ذلك يعود، إلى أنها لم تشكل معضلة حياتية وسياسية لمسلمي القرون الغابرة، فتركها علم الكلام، ولم يتطرق الفقه إلى أبعادها وخلفياتها، مع العلم أنها قد تندرج في إطار التصور القرآني عن الطاقة وضوابط حفظها وتثميرها. وكذا مسائل الإعتراف بالآخر، والحريات، وحقوق الإنسان، وتداول السلطة وغيرها، فإن هذه كلها لم تلحظ في السجال النظري السابق؛ لأنها لم تكن تشغل العقل الكلامي، وبقيت غائبة عن الفقه للسبب عينه.

فمرة يباشر المجتهد إطلاق أحكامه، وفق منطوقات بعض النصوص، ويُدخلها في منظومته الفقهية، دون أن يستكمل رؤيته الشاملة عن الإنسان والرحمة الإلهية لهذا المخلوق، وفهم الدين لمعنى الحياة ووظيفتها الابتلائية ـ الاختبارية التي تفترض إطلاق الحريات ليتحقق المقتضى العلمي، وأخرى يشرع الفقيه في صوغ رؤيته عن الحياة استناداً إلى النص الديني مفصولاً عن سياقاته، ولا يخفى حجم الاختلاف بين المنهجين؛ إذ ستظهر الفروق واسعة وكبيرة بينهما، مع العلم أن كلا النتيجتين سيرجعها صاحباها إلى الدين ويعتبرانها شرعية.

بناء على ما تقدم، نقترح، وفق التصور السابق، تدرجاً منهجياً في الاجتهاد، يبدأ بفلسفة الدين، فعلم الكلام، يليه الأصول، فالفقه، وأن يعاد النظر في معايير قبول الروايات الشرعية، بحيث يلحظ الفقيه بصورة أساسية عناصر الاتساق والتكامل بين البنيتين المعرفية والاشتراعية، بدلاً من قبول الروايات، أو رفضها على أساس صحة السند فحسب، أو الدلالة لكن بصورة مستقلة عن عموم النظرة والتصور.

ومجرد اعتماد علم الكلام مدخلاً منطقياً للاجتهاد، سينتج قراءات متنوعة ورؤى ومذاهب مختلفة، تحل محل السائد من التراث، ما يعيد فرز الانتماءات بصورة جديدة، لكن استناداً إلى معايير معاصرة، يختارها المتدين بملء إرادته، بعد أن تحول إلى ما كان في طبيعته، مورداً للاختيار إلى مجرد تقليد عصبوي، خال من روح البحث والتحقيق.

إذاً، في إطار التصور المنهجي الجديد الذي نقترحه لتطوير علم الاجتهاد، ندعو إلى إعادة ترتيب أولويات التخصص في هذا الحقل، بحث يتقدم علم الكلام، بالمفهوم الجديد، على صناعة الاستنباط وآليات إنتاج الموقف الشرعي، أو الفهم البشري للشرع، فيضحي «**الكلام**» هو الحاكم والموجه للمنظومات الفقهية المتكاملة بصورة واضحة مصرّح عنها، بعد أن كان يقبع، هذا التوجه، في منطقة اللاشعور، ويتم التسليم بمبتنياته «**ميكانيكياً**» دون بذل الجهد في مراجعته وتطويره، وهو ما يفسر به التجديديون سبب الجمود في النظرة، وتكرار الفتاوى والمواقف في مختلف المسائل.

ولعل جمود النظرة إلى علم الكلام، واعتبار مقولاته المتوارثة ثابتة دائماً، وغير قابلة للنقد، هما اللذان قلّلا من أهمية دراسته، وتحوُّله إلى ما يشبه اللازمة، يرددها المنتمون للمذاهب، فتراجع إلى مستوى العلوم الثانوية في المعاهد الدينية، وفي أحيان كثيرة يتم تجاهله واستبعاده نهائياً من المناهج؛ وإن اتفق ودخل، فباعتباره علماً ناجزاً ونهائياً مهمته تحديد المرتكزات النظرية للمذهب الذي ينتمي إليه طلبة المؤسسة العلمية.

في المقابل، يتطلع التجديديون إلى إخضاع علم الكلام نفسه للمراجعة، وإعادة الاعتبار

له كعلم يشكل مفتاح الاجتهاد، شرط تحويله إلى ميدان جديد، يمارس فيه الباحثون وطلاب الدراسات العليا، مهاراتهم العلمية والإبداعية، لاكتشاف أبعاد جديدة في النص الديني، تقرّب من المراد الحقيقي الذي لا يجرؤ أحدٌ على ادعاء كشفه ومطابقته؛ فالنص الديني، ينطوي على فضاءات واسعة للمعنى، وليس إطاراً محدداً تسهل الإحاطة به، وهذا أمْر بديهي طالما أنّ النص يخاطب النوع البشري أو الطبيعة البشرية، ولا يميز بين مجتمع وآخر، ولا بين جيل وجيل، فهو خطاب الفطرة في أصالتها، لا خطاب مزاج ظرفي منصرم، وهذا ما يضفي على النص حيوية غير محددة، في انكشافه على طيّات المعنى المخبوءة في التركيب البلاغي المعجز للقرآن الكريم.

والحضور الباهت لموضوع الإنسان في الكلام القديم، دليل صارخ على قصور المباحث التقليدية ومحدوديتها، فهي أقرب إلى التجريد منها إلى المعالجات الواقعية الحية. فقد تراجع حضور الإنسان في البحث الكلامي النظري، من مستوى كونه مستهدفاً أساسياً ومحورياً في الدعوة الدينية والرسالات، إلى مجرد موضوع عرضي يأنس به الكلاميون في حواشي البحث عن الآخرة والثواب والعقاب، مع العلم أن الجزاء في الآخرة ليس سوى نتيجة لتثمير الدنيا، التي هي مزرعة ومختبر للإرادات والأفعال والإيثارات والاستقامة وخلافها، بينما في المقابل توسعوا في أصول الدين، في صيغتها النظرية البحتة، وكأن الكدح الدنيوي وشبكات العلاقة ومنظومات المصالح، وأنواع السلطة وانفعالات أصحابها، وابتلاءات الناس بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية، ليست من اهتمامات الدين، مع العلم، أنها الأكثر حضوراً في النص الديني؛ إذ ليس من اللغو تكرار الحديث عن التجربة الفرعونية، والممارسة الاستعلائية للسلطة للسياسية، في القرآن الكريم، أو الاستعادة الدائمة لتجربة قارون، والانفعال المضخم لسطوة أصحاب الرساميل، واللفت إلى صور اختبارات السلطة الجنسية، ومفاعيلها في النفس البشرية، فضلاً عن سلطة التقليد، والعصبيات القبلية والمعرفية، إلى غيرها من السلطات التي يضيء القرآن الكريم زواياها، إما بالحكاية عنها، وإما بالإلفات إلى آثارها في التجربة البشرية. وإذا كان ثمة حضور لإنسان في الخطاب أو الوعي الدينيين، فهو لا يعدو كونه للإنسان الخاص أي انسان ذلك الزمن، الذي إنفعل بمناخات الإنقسام المذهبي، أو الصراعات السياسية، فجاء حضور ـ الإنسان ـ مثقلاً بالعصبيات الظرفية، غير أن هذا الفهم لم تقف مفاعيله عند حدود التصورات النظرية التي يتكفل علم الكلام، عادة، في تسويغها، وحشد الأدلة للدفاع عنها، وإنما دخل في النسيج الفقهي للمجتهدين.

لقد انتظمت جملة معايير وأحكام في الكلام المتداول، كانت حاسمة في وضع الحدود

والفواصل مع الآخر، وهي لا تزال تمارس حضوراً قوياً في لا وعي المتدينين، فضلاً عن وعيهم، فتعيق أي شكل من أشكال الحوار يمكن أن يباشره هؤلاء مع الآخر.

في هذا الإطار يحضرني ميدانان للبحث يفترض بالكلام أن يسوح في حدائقهما ويتنشق عبيرهما:

١ ـ **ميدان حقوق الله**، وقد استفاض علم الكلام المتوارث في التنزه داخل حقوله المعرفية، وهو ما سمح للتشريع أن يستفيض في إصدار أحكامه بخصوصه، دون أن يغلق الكلاميون والفقهاء الباب خلفهم منعاً للنظر، والتدبر من جديد.

٢ ـ **ميدان حقوق الإنسان**، وقد ضل الكلاميون عن هدى مداخله ومساربه، فلم يدلفوا إليه، بل لم يعيروه الاهتمام، وكأنه حقل غفل هلامي غير مرئي. فخرجت نتاجات هؤلاء وهي خلو من إثاراته، ولذلك لم يكن هذا الميدان مجالاً للتحدي أو مثاراً للنقاش والمعالجة، فتوارى حق الإنسان تماماً، وجاء النتاج الكلامي والفقهي مبتوراً، بل أعرجاً يمشي بقدم واحدة، فكان دائماً مشوهاً وغير متوازن.

الهوامش:

(*) أستاذ جامعي.

(١)رولان بارت، بقلم جون ستروك، مجلة عالم المعرفة، ص ٨٣.

(٢) مفتاح، محمد، **التلقي والتأويل مقاربة نسقية**، ص ١٣٢.

(٣) فاخوري، عادل، **المنطق الرياضي**، ص ١٠٤.

(٤) فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ٤٧.

(٥) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٧٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٧) الطباطبائي، محمد حسين؛ **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص ٤١.

(٨) راجع، أصول المظفر، للعلامة محمد رضا المظفر، ج ١، **باب مباحث الألفاظ. والكفاية**، للعلامة الشيخ محمد كاظم الخرساني، الباب عينه، و**الرسائل**، للعلامة المجدد الشيخ الأنصاري، الباب نفسه.

(٩) أركون، (م.س.)، ص ١٠٢.

(١٠) أركون، (م.س.)، ص ٢٣١.

(١١) «مدرسة كونستانس».

(١٢) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص ٢٦.

(١٣) صفدي، **نقد العقل الغربي**، ص ٢٣٧.

(١٤) الداوي، عبد العزيز، **موت الإنسان**، ص ١٣٥.

(١٥) آل عمران، الآية ٧.

(١٦) أبو زيد، **مجلة الناقد**، ص ٢٩.

(١٧) تامر، فاضل، **كتابات معاصرة**، ص ١١.

(١٨) غيرو، بيار، **علم الدلالة**، تعريف انطوان أبو زيد، ص ٢٩.

(١٩) الطباطبائي، الميزان، (م.س.)، ص ٦٦.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) الصدر، محمد باقر، **المدرسة القرآنية**، ط ١، بيروت دار التعارف.

(٢٢) الأعراف، الآية ١٥٧.

(٢٣) راجع، الحوار الذي أجرته مجلة المنطلق مع العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، العدد ١١٧، ربيع ١٩٩٧.