الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران السانيا

كلية الآداب، اللغات والفنون **قسم اللغة العربية وآدابها**

إشكاليـــة المبهـــم والمبيـــن في الخطاب القرآني

– مقاربـــة دلاليـــة – في ضوء نظرية البحث الدلالي

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه في الأدب العربي

إعداد : **إشراف:**

أ.د. الشيخ بوقربة **نور الدين زرادي**

لجنة المناقشة:

أ.د. زعراط امحمـــد	**رئيســـا**	**(جامعة وهران)**
أ.د. بورديم عبد الحفيظ	**عضوا مناقشا**	**(جامعة تلمسان)**
أ.د. محمد طـــــول	**عضوا مناقشا**	**(جامعة تلمسان)**
د. زغوان محمـــــد	**عضوا مناقشا**	**(جامعة سعيدة)**
أ.د. الشيخ بوقربـــــة	**مشرفا ومقررا**	**(جامعة وهران)**
أ.د أحمد مسعـــــود	**مشرفا مساعدا وعضوا مناقشا**	**(جامعة وهران)**

السنة الجامعية: 2010– 2011


بسم الله الرحمن الرحيم

دعـــــــاء

"رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين"

شكـــر وتقديـــر

ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك على ما أنعمت علي من نعم لا تحصى، منها توفيقك إياي لإنجاز هذا العمل على درب البحث العلمي.

وأقدم خالص الشكر وجزيل الثناء إلى الأستاذ المشرف الدكتور الشيخ بوقربة تثمينا لما بذله معي من جهد، وما تفضل به عليّ من عناية أثناء إعداد هذا البحث حتى أشرف على نهايته.

كما أتوجه بالشكر والامتنان إلى الأستاذ المشرف المساعد الدكتور أحمد مسعود على ما قدمه من توجيه سديد وتحفيز متواصل لإنجاز هذا البحث.

والشكر موصول كذلك إلى كل الزملاء الأساتذة الذين أمدوني بالنصح والإرشاد، و لم يألوا جهدا في تحفيزي على إتمام البحث وإنهائه.

وإلى كل من مد يد المساعدة لي بطريق أو بآخر.

والحمد والشكر أولا وأخيرا، دائما وأبدا لله الذي أمدني بعنايته وتوفيقه، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الإهـــــداء

أهدي ثمرة هذا الجهد

إلى الوالدين الكريمين "أسعدهما الله".

وإلى زوجتي أم حسام على صبرها وتحملها لتقصيري طيلة زمن هذا البحث.

وإلى أبنائي: سناء، حسام، سارة، نسرين.

المقدمة

مقدمة

لقد أحدث القرآن الكريم تحولا كبيرا في حياة الناس بصفة عامة والإنسان العربي بصفة خاصة سواء على مستوى البنية العقلية، أو على مستوى البنية اللغوية والوعي معا، وعي الذات، ووعي الآخر (الكون). كما أحدث تحولا على مستوى التلقي، فقد تعود الإنسان العربي أن ينصت إلى الخطب والشعر، فإذا به يصغي إلى نوع آخر من الخطاب يختلف تمام الاختلاف عما كان يتلقاه من نثر وشعر. هذا الخطاب هو القرآن الكريم الذي أحدث لديه ما يشبه الصدمة على مستوى التلقي، وأحدث ما يشبه الانفجار الثوري على مستوى اللغة –على حد تعبير مالك بن نبي– حيث الإعجازُ البياني يعد وجها من وجوه الإعجاز القرآني.

وانطلاقا من هنا كان القرآن ولا يزال موضع عناية الدارسين واهتمامهم على اختلاف منازعهم، وتعدد اختصاصاتهم، تُدارس كل فئة أو طائفة القرآن لتستخرج منه ما يتفق والعلوم التي تبحث فيها. مسترشدين في ذلك بالآية الكريمة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل:89].

ولقد ترتب على هذا الاهتمام دراسات كثيرة أنجزت حول الخطاب القرآني أسفرت عن إنتاج غزير متنوع، أغنى المكتبة الإنسانية بصفة عامة والإسلامية بصفة خاصة، بتراث ضخم من الموسوعات والكتب المختلفة، كما ونوعا.

لكن مع كثر هذه الدراسات وشموليتها وتنوعها تبقى حاجة الإنسان المسلم في العصر الراهن ماسة للتواصل مع هذا الكتاب الكريم، وتبقى متعاقبة ما تعاقبت الأجيال على الإقبال عليه، وذلك لما ينفرد به من عطاءات لا تنتهي، وعجائب لا تنقضي، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق.

ومن باب الاستمرارية وتواصل البحث في عطاءات الكتاب المنزل، جاء عنوان هذه الأطروحة: "**إشكالية المبهم والمبين في الخطاب القرآني**" التي تمثل مقاربة دلالية، لموضوع من الموضوعات التي تمس الخطاب القرآني، وتسعى إلى خدمته،

وهي قراءة تحرص على أن تكون موصولة بالتراث، المتمحور حول القرآن، مسْنَدة بروافده؛ لا مفصولة عنه متنكرة له، تخبط على ضلالة وعمى.

لكن الإشكال الذي يواجه المتلقي في هذا المقام، ينبثق عن الكيفية التي يمكن أن يتدارس بها الخطاب القرآني. ولأجل ذلك تطرح مثل هذه التساؤلات:

- ما الطريقة التي يجدر بنا أن نتعامل بها مع القرآن الكريم؟
- ما إمكانية قراءته قراءة تأويلية أو تفسيرته تُسْتَنْبط بمقتضاها مدلولاته، ويكشف عن المراد منه ؟
- وهل لهذه القراءات المعاصرة حدود تلتزمها، وضوابط أو قواعد تتقيد بها؟ أم أن العصر الراهن يقتضي بحكم ثورة المناهج التي عرفها أن تكون القراءات منفتحة مطلقة، لا تعترف بالحدود والضوابط؟ ولا بالقيم والقواعد؟
- ما هي التقنيات والوسائل الإجرائية التي تسخر في مثل هذه القراءات؟
- وهل اعتبار القرآن –خطابا لغويا– بحكم أنه نزل بلسان عربي مبين يسمح بأن تطبق عليه كل ما أنتجته العلوم الإنسانية من مناهج جعلت النص هدفا لها.؟ وذلك مسايرة لمستجدات العصر؟

لا شك أن تمييز النص القرآني بطابع المرونة اللغوية؛ وشمولية الدلالة؛ وقابلية بنيته اللغوية لأن تحتمل وجوها من الدلالات؛ تتقارب فيما بينها أو تتباعد، تتسع دائرتها أو تضيق. هذه الاحتمالية في الدلالات سوغت على ما يبدو الاختلاف في مسالك تأويله وانفتاحه لقراءات متعددة، واعية بالمعنى التاريخي، تنتج ضروبا من الفهم يوافق مرامي النص ومقاصدة، أو غير آبهة بذلك تماما.

ولا ريب أن رحابة الفضاء الفكري والثقافي، والتعدد المذهبي الذي عرفته البيئة الإسلامية كان له تأثيره على مجال القراءات التفسيرية والتأويلية للقرآن الكريم، حيث لم تخل هذه القراءات من تسلط فكري، وعقدي، أو تحكم سياسي، وطائفي، متجل في الصراع المذهبي أو الطائفي الذي عرفته، الأمر الذي أسفر عن إشكالية تأويل النص القرآني وتفسيره، بين مسلك يرى التقيد بظاهر النص، والانضباط بحدوده، والاعتصام

بأسواره، والاكتفاء في بيانه بما أثر عن السلف الصالح. ومسلك متحرر، منفلت مغال في التأويل؛ مقدما العقل على النقل؛ أو جاعلا الميل السياسي؛ والمذهبي؛ أو الطائفي موجها لدلالات الخطاب القرآني.

فما هي ضرورات المسلك الأول؟ وهل كان يستهدف بتمسكه بظاهر النص حجب مجال النظر، وإلطاف التأمل؛ أمام العقل المجتهد، وغلق باب الاجتهاد؟ وهل هذا التمسك بظاهر النص يتعارض مع الإمكانات التعبيرية للنص، وبالتالي يعطل طاقاته الأسلوبية والجمالية؟، أليس التمسك بحرفية النص هو إهدار لهذه الطاقة ومكوناتها الدلالية؟

لكن في المقابل، هل هناك حرية مطلقة منفلتة؛ يتميز أصحابها بالإسراف في التسيب، والانفلات الدلالي، في مقاربة النص القرآني؛ دون مراعاة لمرامي النص، ومقاصد الشارع منه؟ ودون مراعاة وتقدير لما أثر في بيانه عن الرسول الكريم، وصحابته الميامين؟ وأي شيء يسوغ لمثل هذه القراءات الجري وراء الانفتاح الدلالي، لتفتري على الله الكذب، وتقول النص مالم يقله، ولا يحتمله، وإنما هو تأويل لخدمة أهداف تتعارض ومقاصد الشرع وكلياته.

وعليه ألا يكــون التمسك حينئذ بظاهر النص، والتزام التفسير المأثور والتأويل –في حدود ما تسمح به المقاصد الشرعبة، ويسوغه اللسان العربي– إجراء احترازيا لسد الطريق أمام عبثية التأويلات التي تحرف الكلام عن مواضعه، وتصرف اللفظ عن مقاصده، ومراميه.

لا شك أن الانحراف بتأويل القرآن على غير ما ينبغي أن يكون تأويله وتحريف الكلم عن مواضعه، وقعت فيه طوائف شتى منذ القديم. كالخوارج والمعتزلة، والباطنية، والروافض، والمشبهة والبهائية، وغلاة الشيعة والمتصوفة، وغيرهم. وقد تسبب مثل هذا التأويل في الإساءة إلى دين الأمة، وإلى انفراط عقدها، حيث أسيئ تأويل النصوص واستنطاقها لخدمة أهداف هذه الطوائف وتوجهاتها، دون مراعاة لمقاصد النص ومراميه.

ولا شك أيضا أن الناظر المتأمل في مسار القراءات المعاصرة لنصوص القرآن الكريم يجدها تجاوزت بكثير حدود تلك التأويلات المتعسفة التي حرفت الكلم عن مواضعه، لدى الطوائف السالفة الذكر. بل تجاوزت حتى حدود اللياقة العلمية، حيث أعلنت صراحة القطيعة مع التفسير المأثور، أو ما يسمى بالمعنى التاريخي، وعزلت النص، لتقول فيه ما تشاء على ضوء التصورات التي أنتجتها المناهج الغربية الحديثة. من بنيوية وأسلوبية، وسيميائية، وهيرمنيوطيقية (تأويلية) (قامت أساسا للدراسات اللاهوتية الغربية) ونظريات التلقي وغيرها من المناهج الحداثية.

ومن المعلوم أن هذه المناهج في مقارباتها للنصوص تقوم على اعتبار فعالية الجهد الذاتي للقارئ في تحصيل الحقيقة، وتخليصها من المدلول الذي تفرضه شروط إسكان المعنى في الخطاب المتصل بالكتابة.

ومن ثم فهي تنادي باستقلالية النص، وتغييب المبدع أو موته، ومعنى ذلك أنه لا مرجعية تعتمد لاستنطاق النص، فإن المعنى مسكونا في ذهن المتلقي لا في النص، وهذا يحتم تعدد القراءات أو التأويلات فالقراءة تصير قراءات وتتحول إلى سلسلة نواسخ ومنسوخات. بل إن نظريات التلقي الجديدة لا تقف عند هذا الحد، بل تذهب إلى لا نهائية المعنى، واستحالة المعرفة اليفينية[1]. الأمر الذي يفضي إلى صراع التأويلات، ولا تناهي القراءات، وبالتالي إلى عبثية المعنى، حيث يفقد النص قيمة وجوده ومصداقيته.

ولعل هذا ما توده القراءات المعاصرة للنص القرآني حينما تحاول فرض المناهج الغربية ومفاهيمها؛ وأدواتها الإجرائية في تحليله وتأويله: وإن هذا الانفتاح والإنفلات الدلالي في هذه القراءات المنبهرة بمناهج الغرب لينعكس في الفوضى العارمة التي خيمت على ممارساتها التأويلية للخطاب القرآني، إذ استحال معها إلى مدونة تمارس عليها كل أشكال الاستنطاق القسرى، والاستكراه الدلالي.

1- ينظر في هذا الشأن مقال لمحمد عزيز عدمان، بعنوان تأويل الخطاب القرآني عالج فيه معضلة التأويل قديما وحديثا، نشره بمجلة المسلم المعاصر، ع122، سنة 2006، ص10-18.

إن هذه القراءات المعاصرة، لا يجد أصحابها حرجا في أنفسهم وهم ينزلون الخطاب القرآني الأقدس منزلة النصوص البشرية، كي يتسنى لهم إخطاعه للنقد والمراجعة، وفهمه من منظر تاريخي. وحصره في ظروف زمانية مكانية محدودة وملابسات اجتماعية واقتصادية بائدة، أو بتعبير آخر اعتباره منتجا ثقافيا شأنه شأن النصوص البشرية التي أفرزتها ثقافات وأوضاع اجتماعية محدودة.

وليس من الصعوبة أن يكشف القارئ هذا الأمر في الممارسات التأويلية على النص القرآني، لدى كل من محمد سعيد العشماوي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وغيرهم ممن هم على شاكلتهم[1].

وخلاصة الأمر هنا، أن ما ينتظم هذه القراءات جميعا هو معاداتها للتراث، وإرساء قواعد القطيعة معه ومع مناهجه التأويلية، وبخاصة التفسير المأثر المنقول عن المعصوم (صلى الله عليه وسلم) وفهوم السلف الصالح، وذلك تمهيدا لنزع القداسة عن القرآن الكريم، وتجريده من خصوصيته الربانية ومصدره الإلهي، وهو ما يشكل إثارة واستفزازا صارخا للعقل المسلم ووجدانه.

ولا ينبغي أن يفهم هذا على أنه نبذ للمعاصرة وقدح فيها، وفي نتائجها، بل لا بد من قبول ما كان منها بنّاء، والشدّ عليه، وإنما ينبذ ما كان منها معاديا لتراث الأمة ومقدساتها موجها إليه معاول الهدم، لا البناء، ولا بأس كذلك من الاستفادة من الجوانب الإجرائية الإيجابية للمناهج الحديثة.

إن ما لا يقبل –ونعاني منه اليوم– أن يتجه بعضنا إلى التعامل مع قيم الكتاب المنزل بعيدا عن التراث وأصوله المنهجية، وميراثه المعرفي، وقواعده الضابطة، وهنا تجدر الإشارة إلى أن أية محاولة للفهم والبناء المنهجي المعرفي، في ضوء الكتاب الكريم، دون استصحاب للتراث المتعلق به تبقى محاولة عقيمة، قد تضيع الوقت سدى.

1– أشير على سبيل المثال إلى ما قاله نصر حامد أبو زيد حين ذكر في كتابه "مفهوم النص"، أن النص يعني النص القرآني: منتج ثقافي قبل أن يصير هو المهيمن والمسيطر، ص24. بل صرح في كتابه "النص السلطة الحقيقية" بقوله: "فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المجمل الأول، إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة الأولى التي نطق به محمد فيها باللغة العربية"، ص97.

ولا أعني بهذا أن يصبح التراث المثال المسبق الذي لا يمكن التحرر منه، وغاية البحث المحاكاة والتقليد ليس إلا، وإنما أعني أن استصحاب هذه الفهوم يمنح الباحث قدرات أكبر ويجعل قدمه راسخة في التعامل مع النص القرآني الكريم.

ومادام البحث في هذه الأطروحة يتمركز حول المكون الدلالي لموضوع مهم يتصل بالخطاب القرآني –وهو بحث لغوي في المقام الأول ولا شك– فإنه يتوجب التنويه بأن اللغة وحدها ليست هي المصدر المستقل للمعرفة وتفسير الوحي وتأويله، أي ليست هي التي تحكم وتحدد مراد النص ومقاصده، وإنما هي مجرد أداة تنضاف إلى بقية المصادر الأخرى، وخاصة إذا علمنا أن الإعجاز القرآني هو الذي امتد باللغة وفجر طاقاتها الدلالية، وليست هي التي حكمت مدلوله، وإن كانت أساس فهمه. حيث نزل بلسان عربي مبين، لذلك ينبغي النظر إلى لغة القرآن من جوانب عدة.

ينبغي النظر إليها حسب زمن الخطاب المنزل، وحال المخاطب، وقصد المتكلم وهو الشارع هنا، وبدون مراعاة هذه الشروط الأساسية يفقد الخطاب اللغوي قيمته في الاحتجاج وتتعدد القراءات للنص الواحد تعددا لا متناهيا، وتصير الألفاظ قابلة لأي معنى ولو كان مصادما لمراد المتكلم، وعليه فإن المضمون الشرعي –من خلال سياقه الدلالي، ومن خلال اللغة المتداولة في عصره– هو الذي يحكم اللغة، وليست معاني اللغة هي الجاثمة على قصد الشارع. ولذلك نجد مدلولات اللفظ تضبط في التفسير والأصول من خلال الإحاطة بورود اللفظ في المواقع المتعددة، وسياقاتها المقالية، وخاصة إذا كان هناك نوع من الالتباس في الدلالة.

كما يتوجب أن ننوه إلى أهمية استخدام العقل للتدبر والتأمل في آيات القرآن الكريم بغية فهمه وإدراك مقاصده. وحسبنا أن نعلم أن العلوم اللغوية والإسلامية التي نشأت في مناخ النص الديني إنما جاءت ثمرة لإعمال العقل وعطاءاته ولكن منشأ المشكلة أحيانا يكون في قدرة العقل على إدراك مقاصد النص، وفي تحديد شروط إعماله في النص. بمعنى كيف يتعامل منهج المعرفة الذي مناطه وأداته العقل، مع

مصدر المعرفة الذي هو الوحي. وهو مصدر متعال، ومجرد عن حدود الزمان، والمكان وما يتبعهما من ظروف، ومتضمنا للمقاصد الكلية والأهداف العامة للحياة.

ومهما أضاف العقل –بحكم معارفه المتراكمة– من اكتشاف آفاق وأبعاد إضافية للنص، فإنه يبقى في النهاية إعمالُ العقل في النص اجتهادا قابلا للفحص والاختبار لأنه اجتهاد محكوم بمعطيات العصر ومعارفه، ومع ذلك تبقى ثمة ثمرة ونتيجة وامتداد للفهم الأول لا يصح إلغاؤه.

وبناء عليه يمكن القول: "إن علماء الأصول، والتفسير قد أبدعوا مناهج دقيقة منطقية لإعمال العقل في النص –أي ضوابط فهم النص المنزل والاجتهاد فيه– هذه المناهج وإن كانت قد تمخضت بوصفها وسائل وأدوات إجرائية تختص بالبحث في دلالات ألفاظ القرآن ونظمه، قصد الوصول إلى الحكم الفقهي العلمي، واقتصرت تطبيقاتها غالبا على النص التشريعي، والتكليفي، فإنه يمكن اعتمادها مناهج تأويل وتفسير عام يشمل جميع آيات القرآن كله.

فمن الممكن تعميم استخدام أدوات أو آليات المنهج الأصولي وضوابطه في ماوراء آيات الأحكام، والانطلاق منها في استقصاء أبعاد النص القرآني وآفاقه المعرفية التي يمكن أن يحتملها النص بعباراته أو إشارته أو اقتضائه أو ما إلى هنالك.

وهذا لا يعني عدم الاستفادة من المناهج الأخرى فيما وصلت إليه من آليات القراءة والفهم في مجال العلوم الإنسانية مادام الوحي هو الذي يحدد الغاية، ويوجه النشاط، ويضبط النشاط العقلي، ليجعله أقدر على الاستفادة منها، وتسخيرها، بدل الوقوع في أسرها، وأسر تقنياتها، لأن هذه المناهج ليست محايدة، وإنما هي ثمرة لثقافة وحضارة تصنعها وتصنع بها. وقد لا تتفق مع الوحي في أهدافها ومنطلقاتها ورسالتها، والأخذ المطلق عنها بدون احتراز أو عاصم من الوحي قد يفضي إلى مزالق خطيرة. ولذلك يعتمد هذا البحث على ما قدمته مناهج علم الأصول، وعلم التفسير من قواعد، وآليات لتفسير القرآن واستنباط معانيه وأحكامه.

ومن هنا كانت المصطلحات المستخدمة في هذا البحث مستمدة أساسا من هذه العلوم، بل الإشكالية أصلا مطروحة في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فالمبهم، والمبين مبحثان أساسيان في هذا العلم.

وإذا كان البعض قد يستغرب استخدام مثل هذه المفاهيم في وصف الخطاب القرآني، فإنني قد أوضحت المقصود منها في ثنايا هذا البحث، وأن المراد هو فهم المتلقي، فما يكون مبهما أو مشكلا، أو غريبا، على أحد هو بالنسبة للآخر غير ذلك، وهذا فضلا على أن هذه المصطلحات متداولة بكثرة لدى علماء الأصول، والتفسير، والحديث، دون حرج أو غضاضة، لأن المقصد من استخدامها واضح لا إشكال فيه.

وبما أن الدراسة تتعلق بموضوع يقارب الخطاب والنص، فقد فضلت أن أتعرض لهذين المبحثين في التراث العربي، والطرح النظري الغربي المعاصر على حد سواء.

ومن أجل تحقيق ما يصبو إليه هذا البحث فقد اعتمد المنهج الوصفي التحليلي الاستدلالي، الذي ينطلق من النص إلى العناصر المكونه له، أو من الملموس العيني، والمعطى العقلي إلى العناصر المكونة له، قصد الوصول إلى الغرض المتوخى من الدراسة.

ومما سبق تتبين أهمية البحث في هذه الإشكالية: "المبهم والمبين في الخطاب القرآني"، وذلك لاحتماليته وتعدد أوجه الدلالة فيه، فهو بوصفه خطابا لغويا، هو خطاب ملتبس، ومنشأ ذلك أنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل فهو حمال أوجه كما قال علي (رضي الله عنه).

وموطن الإشكال هنا – في المقام الأول– هو في تحديد المراد من اللفظ الذي هو مقصد الشارع. وهذا الخفاء في المراد، والالتباس أو الإبهام في الدلالة بالنسبة إلى المتلقي، قد يحمله على توهم الاختلاف والتناقض أو التعارض بين آيات الكتاب الحكيم، ومن هذا المنطلق، جاءت فكرة الدراسة لتسهم ما أمكن في إيضاح هذا الإشكال أو إثارته للبحث والمدارسة على الأقل.

هذا وقد اقتضت منهجية البحث أن ينتظم على النحو الآتي:

– مقدمة تتضمن طرح الإشكالية.

– ومدخل تأسيسي تناولت فيه إشكالية الخطاب والنص، والعلاقة بينهما في التراث العربي والطرح النظري الحديث، إضافة إلى مفهوم هذين المصطلحين في الدراسات الأصولية.

– أما الفصل الأول فخصصته لإشكالية التلقي في التراث العربي والنقد النظري الحديث، مبينا التحول الذي أحدثه الخطاب القرآني في عملية التلقي عند العرب.

– وقد تمحور الحديث في الفصل الثاني حول معالجة إشكالية تلقي الخطاب القرآني من حيث التفسير والتأويل والمصادر البيانية في ذلك.

– وخصصت الفصل الثالث لمعالجة إشكالية المبهم، من حيث مفهومه ومنشئيته، والأسباب التي أدت إلى جعله كذلك بالنسبة للمتلقي، وكذا كيفية معالجته وإزالة الإبهام عنه.

– وأما الفصل الرابع فقد تم التعرض فيه للمبيَّن من حيث مفهومه كذلك، والعناصر المشكله له، وما ينتظم هذه العناصر من علاقات دلالية، خصوصا عند التعارض بين مدلولاتها.

– وخلصت من ذلك كله إلى خاتمة حوصلت فيها النتائج العامة التي استطاع البحث أن يقف عليها.

هذا وقد كان اعتمادي في هذا البحث على الدراسات التي أنجزت حول الخطاب القرآني الكريم القديمة منها، والحديثة وبخاصة كتب التفسير وكتب أصول الفقه، إضافة إلى ما جد من دراسات حديثة في الحقل اللغوي، كما يظهر ذلك من قائمة المصادر والمراجع.

ولم تكن رحلتي مع البحث بالأمر الهين خاصة وأن التعامل كان مع أقدس كتاب أنزله الله لهداية البشرية جمعاء فكان التعامل على حذر وتوجس وما التوقيف إلا من عند الله.

هذا وفي الختام لا أستطيع إلا أن أزجي الشكر موفورا للأستاذ المشرف الدكتور الشيخ بوقرة الذي تفضل برعايته للبحث من بدايته إلى نهايته، وأمده بكل إرشاداته وتوجيهاته وعونه حتى صار إلى ما انتهى إليه. فله مني أفضل التقدير، وأوفر الشكر وله من المولى جزيل الثواب وعظيم الأجر. والفضل والمنة لله علي أولا وأخيرا، وما توفيقي إلا بالله.

مـــدخـــــل

إشكالية الخطـــاب والنص

أولا: إشكالية الخطاب

1- توطئة

لقد غدا استعمال مصطلح "الخطاب" يشكل امتدادا واسع الانتشار في مختلف حقول المعرفة الإنسانية والدراسات التحليلية، حتى لا تكاد تخلو دراسة في العلوم الإنسانية بمختلف أنواعها من استعمال مصطلح الخطاب، وبخاصة في الحقل الأدبي والعلوم اللسانية وتحليل الخطاب، وكذا الحقل السياسي والإعلامي، وهو مصطلح متداول منذ القديم في التراث اللساني العربي بصفة عامة، وفي مجال الدراسات القرآنية (كعلم التفسير والحديث والفقه، والأصول، وعلم الكلام) بصفة خاصة .

وعليه فإن تحديد تعريف جامع مانع، أو دقيق – بالنظر إلى سعة استعماله– ينضبط به هذا المصطلح وتتحدد ماهيته تحديدا دقيقا يبدو أمرا على شيء من الصعوبة، وبخاصة في الفكر النقدي الحديث. وذلك نظرا لتعدد المفاهيم التي ألحقت به، سواء أكان ذلك ناتجا عن تعدد الموضوعات التي يطرحها "الخطاب" ذاته، أم كان ناتجا عن اختلاف تصورات الباحثين المهتمين عنه. وإن كانت في النهاية تفضي إلى نوع من التكاملية، فإنها تبقى متمايزا بعضها عن بعض.

ويبقى السؤال دائما عن ماهية الخطاب، هل هو الملفوظ الشفوي أم الكتابي أم هما معا ؟ وهل الخطاب هو النص ؟ أم هما شيئان مختلفان ؟ وإذا كانا مختلفين فما العلاقة بينهما ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي تطرح نفسها في هذا السياق.

وبناء عليه سأبدأ البحث – في هذا المقام – في تأصيل مصطلح الخطاب وتوضيح دلالته في التراث اللساني العربي القديم أولا، ثم أعرج على ذلك في الفكر النقدي الحديث.

2- تأصيل مصطلح الخطاب في اللسان العربي :

إن خير ما نتوسل به – في الوصول – إلى تحديد مفهوم الخطاب، وتأصيل ماهيته في اللسان العربي القديم هو "النص القرآني" في المقام الأول لأنه نص "نزل بلسان عربي مبين" وذلك لما ورد فيه من استعمالات متنوعة الدلالة والاشتقاق لمادة

(خ، ط، ب). وكذلك ما أوردته المعاجم اللغوية من استعمالات متنوعة عبر امتداد زمني يشير إلى مدى تطور مادة(خ، ط، ب) وتقلباتها في الاستعمال اللساني العربي دلالة واشتقاقا .

لقد ورد لفظ "الخطاب" في القرآن الكريم في مواضع عدة وبصيغ متنوعة، حيث ذكر اثنتي عشرة مرة في إحدى عشرة سورة.[1] جاء أحيانا بصيغة الفعل، كما ورد في قوله تعالي ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾.[2] وأحيانا ،أخرى بصيغة المصدر، وفي قوله تعالى ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[3]، وقوله ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾[4].

إن لفظ الخطاب في هذه الآيات وغيرها جاءت دلالته في عمومها ضمن دائرة التكليم أو المحاورة، أو المواجهة الكلامية بين طرفين. ولكن بمدلولاتها ذات أهداف ومقاصد متنوعة تنوع السياق الذي ورد فيه لفظ "الخطاب " في النص القرآني.

يقول الطاهر بن عاشور، عند تفسيره قوله تعالى "الرحمان لا يملكون منه خطابا" والخطاب: الكلام الموجه لحاضر لدى المتكلم، أو كالحاضر المتضمن إخبارا أو طلبا أو إنشاء مدح أو ذم .[5] فالخطاب لا يخلو من مقاصد وأهداف ينشأ لتحقيقها لدى المتلقي والسياق، أو المقام هو الذي يكشف عن هذه المقاصد والأهداف.

ففي سورة البقرة مثلا جاء دالا على التعبير عن الرغبة في إنشاء العلاقة الزوجية ولكن بطلب الزواج عن طريق الكناية والتعريض لا من طريق التصريح، لأنه جاء في سياق الحديث عن عدة المتوفى عنها زوجها " وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ

1- ينظر المقدسي، علمي زاده فضل الله الحسني. فتح الرحمان لطالب آيات القرآن الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس 1981، (د، ط) ص 131 .

2- سورة الفرقان /63

3- سورة ص /20

4- سورة النبأ /37

5- الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ط1 1984، ج 30، ص 50. وهذه الإشارة للخطاب على غاية من الأهمية حيث جاءت مبينة لماهية الخطاب وأطرافه، ووظيفته ومقاصده، وهو الأمر ذاته الذي توليه المناهج الحديثة عنايتها .

خِطْبَةِ النِّسَاء "[1]. وفي قوله ﴿ وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[2]. جاء في سياق النهي عن طلب تخفيف المؤاخذة عن القوم الذين ظلموا، والكف عن سؤال إمهالهم عن الهلاك الذي لحق بهم [3]. وورد لفظ "الخطب"[4] مستعملا في غير موضع للدلالة عن الشأن الهام من حالة أو حادثة أو غير ذلك، في سياق الحديث عن غرائب الأحوال وعظائم الأمور، إلى غير ذلك من الاستعمالات القرآنية لمادة (خ، ط، ب) التي سنشير إلى بعضها لاحقا .

أما مادة "خطب" في المعاجم اللغوية فقد جاء في مقاييس اللغة لابن فارس أن "الخاء والطاء، والباء" أصلان، أحدهما: الكلام بين اثنين يقال: خاطبه يخاطبه خطابا، وَالخِطْبَةُ مِنْ ذلِكَ، وفي النكاح الطلب أن يزوج، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء﴾[5]. والخطبة الكلام المخطوب به، ويقال: "اختطب القوم فلانا إذا دعوه إلى تزويج صاحبتهم .... وأما الأصل الآخر فاختلاف لونين.... "[6] .

فابن فارس يشير بقوله :" أصلان" إلى أن "الخطاب" من الألفاظ المشتركة التي لها أكثر من دلالة ،ويتوقف ضبطها على السياق الذي ترد فيه. قال الراغب الأصفهاني (ت425 هـــ): "الخَطبُ والمخاطبة والتخاطب: المراجعة في الكلام ومنه الخُطبة (بالضم) والخِطبة (بالكسر) لكن الخُطبة تختص بالموعظة، والخِطبة بطلب المرأة وأصل الخِطبة الحالة التي يكون عليها الإنسان إذا خطب نحو الجِلسة، والقِعدة ويقال من الخُطبة خاطبٌ وخطيب، والخِطبة خَاطِبٌ لا غير، والفعل منها "خطب"[7] .

1- سورة البقرة /235.
2- سورة هود /37
3- ينظر القرطبي .محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671 هـــ) الجامع لأحكام القرآن .دار الكتاب العربي بيروت لبنان – ط 2 (د،ت) ج 9 – ص 30 .
4- ورد لفظ "الخطب " في سورة يوسف الآية (51) " ما خَطبكن " ، وسورة الحجر (57) والداريات (31)"فُما خطبكم ..." وسورة طه (95) " ما خَطبك يا سامري " وسورة القصص (23) " ما خَطبُكما "
5- سورة البقرة الآية (235) .
6- ابن فارس (ت 395 هـــ) مقاييس اللغة (تح) عبد السلام هارون .طبعة اتحاد الكتاب العرب 2002 ج2 – مادة (خطب) ص 198 .
7- الراغب الأصفهاني (ت 425 هـــ) مفردات ألفاظ القرآن الكريم (تح)عدنان داودي دار القلم – دمشق سوريا – بيروت لبنان ط2 –1997 –ص 286 (مادة الخطب).

فالملاحظ هنا أن كلا من ابن فارس، والأصفهاني حاول تأصيل مصطلح "الخطاب" وبيان مادة اشتقاقه، والبنيات الصرفية الناتجة عن ذلك، وكذا الدلالات المتولدة عن كل بنية في مجال استعمالها. كما هو الشأن في لسان العرب وغيره من المعاجم الأخرى.

فالخطاب إذا هو أحد مصدري الفعل، خاطب يخاطب مخاطبة وخطابا، وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم[1]. وقد جاء في لسان العرب: "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وهما يتخاطبان"[2]. والمخاطبة مفاعله من الخطاب والمشاورة. فهي إذا من البنيات الصرفية الدالة على المشاركة أو المحاورة بين طرفين أو أكثر في عملية التكليم أو المخاطبة.

ثم ذكر صاحب اللسان أن "الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخُطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر[3]. ومعنى ذلك أن إطلاق الخطبة على الكلام الذي يواجه به المتكلم جمهور المتلقين – وهي اسم– ينزلها منزلة المصدر وهو "الخطاب".

والخطبة أيضا من المشترك اللفظي فهي تطلق عند العرب، على ما يقوله الخطيب على المنبر، وعلى الكلام المرسل (المنثور) المسجع ونحوه .كما تطلق على اختلاف الألوان، كلون "كدرة مشرب حمرة في صفرة أو غبرة ترهقها خضرة"[4] قال الفراء:"الخطباء الآثان التي لها خط أسود على متنها، والحمار الذكر أخطب،

1– ينظر الشيخ محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول، عالم الكتب .بيروت 1982 (د،ط)، ج،1 ص 48.

2– ينظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711 هـ) لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان ط1994/3، ج 1 مادة خَطَبَ ص 361 .15. المرجع نفسه . ص 361 .

3– المرجع نفسه، ص361.

4– ينظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت817 هـ). القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة (تح) مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، طبعة منقحة ومفهرسة ط2003/7 ص81 .وكذا لسان العرب ج1 ص361 .

والأخطب طائر: ولعله يختلف عليه لونان"[1] وقال الزمخشري : وتقول له أنت الأخطب البين الخطبة فتخيل إليه أنه ذو البيان في خطبته وأنت تثبت له الحمارية"[2].

وتطلق أيضا على "الطلب" كطلب الأمر،أو الصيد والتمكن منه قال الزمخشري : ومن المجاز "فلان يخطب عمل كذا يطلبه.وقد أخطبك الصيد فارمه:أي أكثبك وأمكنك، وأخطبك الأمر، وهو أمر مخطِبٌ، ومعناه أطلبك، من طلبتُ إليه الحاجة فأطلبني "[3].

وأما الخِطبة (بالكسر) فتدل على التماس النكاح كما سلف .قال الزمخشري :وكان يقوم الرجل في النادي في الجاهلية فيقول :" خِطب"(بكسر الخاء)، فمن أراد نكاحه قال: "نِكح"[4].

ومن المعاني التي أوردتها المعاجم اللغوية لمادة (خ .ط .ب)، الفقه والفصل في الحكم، وكذا الأمر والشأن العظيم .قال ابن منظور:" قال بعض المفسرين في قوله تعالى:"وفصل الخطاب "[5]. قال: هو أن يحكم بالبينة أو اليمين، وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وضده... وقيل الفقه في القضاء"[6].

وفي الموضوع ذاته،جاء في "عمدة الحفاظ" أن "فصل الخطاب هوما ينفصل به الأمر بين المتخاطبين في الخصام ونحوه، لأن كلا من الخصمين يخاطب خصمه بما ينفعه. وأصل ذلك من الخَطبِ، وهو الأمر العظيم الذي يحتاج فيه إلى التخاطب. ثم عُبربه عن الأمر والشأن، فيقال: ما خطبك[7].أي ما الأمر العظيم ذو الشأن الجليل أو اليسير الذي استوجب المخاطبة والمنازعة للفصل فيه.

1- ابن فارس م.س- ص 198 .
2- الزمخشري: محمد بن عمر (ت530هـ)، أساس البلاغة، مراجعة إبراهيم قلاتي دار الهدى. عين ميلة الجزائر (د.ط)(د.ت) ص 172 .
3- المرجع نفسه ص 172 .
4- الزمخشري .اساس البلاغة – ص 112 .
5- ابن منظور – لسان العرب ج1 ص 361 .
6- المرجع نفسه ص 361 .
7- ينظر الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدايم الحلبي المعروف بـ(السمين) (ت 756هـ-1355م)، عمدة الحفاظ، في تفسير أشرف الألفاظ (تح وتع) محمد تونجي عالم الكتب بيروت ط1 1993 .ج1 مادة (خ.ط.ب) ص 590 .

جاء في مختار الصحاح "الخطبُ" سببُ الأمر تقول ما خطبك.قلت قال الأزهري أي ما أمرك، وتقول هذا خطبٌ جليل وخطبٌ يسير وجمعه (خطوب). [1]قال أبو حيان الأندلسي :" لكن لفظة الخطب تقتضي انتهاراً لأن الخطب مستعمل في المكاره فكأنه قال: ما نحسك وما شُؤمك وما هذا الخَطب الذي جاء من قبلك"[2]. والخطب الأمر الذي يقع، وسمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة[3].الكلامية حيث تجري المحاورة والمحاججة بين المتخاطبين .فتتحقق عملية التواصل المباشر، أو غير المباشر.

ذلك أن المتأمل فيما سلف من هذه الاستعمالات الكلامية المتنوعة لمادة "خطب" يجد أنها تتموضع بمختلف "مدلولاتها" حول أشكال العملية الاتصالية بين أفراد المجتمع الإنساني أين يحرص كل طرف من أطرافها على بلوغ الغاية، وتحقيق الهدف الذي من أجله شرع التخاطب .

"فالخطاب " باعتباره حدثا كلاميا "تواصليا" ينتظم كل عناصر العملية الاتصالية "من باث. ورسالة. وقناة ناقلة. ومتلق فاهم؛ وسنن لغوي أو شفرة مستخدمة بين "الطرفين" وفق تصورات الدرس اللساني الحديث لهذه العملية.

فالتركيز في هذه المقولات التعريفية للخطاب، كان مهتما بفعالية العملية الاتصالية ونجاعتها أو نجاحها .وبمدى تفاعل طرفي الخطاب فيها. وهو التفاعل أو التجاوب الذي يتحقق ضمن إطار المعرفة المشتركة السابقة على إنتاج الخطاب ذاته، والتي هي نتيجة من نتائج العلاقات الاجتماعية[4].وذلك باعتبار اللغة(أو الكلام) نشاطا اجتماعيا فهي "بنت الاجتماع "[5]. كما يقول الرافعي .

1- الرازي .أبو بكر بن عبد القادر (ت 666 هـ) مختار الصحاح .اخراج دار المعاجم مكتبة لبنان ناشرون 1995 ص 76 .

2- أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف (ت 754 هـ).البحر المحيط .تصحيح صدقي محمد جميل .دار الفكر بيروت لبنان 2005 – (د.ط).ج7 .ص375.

3- ابن فارس م.س.ص. ص 198 .

4- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب .دار الكتاب الجديدة المتحدة. بيروت لبنان. ط1 -2004 – ص 88 .

5- مصطفى صادق الرافعي .تاريخ آداب العرب .دار الكتاب العربي لبنان ط 6، 2001، ج1 ص 57.

إنِ هذه العلاقات الاجتماعية هي التي تؤثر في كلٍ من المرسِل والمرْسَل إليه، حسب درجة كل منهما في السلم الاجتماعي، حيث ينتج الخطاب –أي خطاب– ضمن سياق اجتماعي معين .

والمهم هنا أن الخطاب بهذه المفاهيم ينسجم وما جنحت إليه بعض المعاجم اللغوية الحديثة في تعريفها للخطاب، على "إيصال المعنى إلى السامع عن طريق الكلام"[1]. بصفة مباشرة"التكليم" أو غير مباشرة "كالكتابة". والأهم من ذلك:أن الخطاب فعل لساني، يعبر به المتكلم عن مقصوده[2]. من الأفكار والانفعالات، والرغبات التي يحاول إيصالها إلى غيره من أبناء مجتمعه، بواسطة سنن لغوي متعارف عليه.

3– شمولية المفهوم وعمق التصور :

إذا ما حاولنا أن نتوسع في استقصاء تعاطي أسلافنا مع مفهوم "الخطاب" فإننا واجدون تصورهم للخطاب – حين نستجمع بعض مقولاتهم – يتطابق– إن لم نقل يتجاوز في بعض نواحيه – مع مفاهيم الطرح النظري الحديث، فقد اتسم تصورهم بشمولية المفهوم، وعمق الوَعي وسعة المعرفة بكنه الخطاب، سواء من حيث مكوناته، وطرق إنتاجه أو من حيث تلقيه ، وآثاره ونتائجه والظروف المحيطة به.

وبذلك تجاوز المفهوم السطحي البسيط للخطاب .على انه حدث لساني أوفعل كلامي يستعمله الناس في مخاطبتهم، إلى كونه نسيجا لغويا – فنيا أو غير فني – تحكمه شبكة من العلاقات ذات العناصر المتداخل بعضها مع بعض . وتأكيدا لهذه الرؤية من الإدراك الواعي الشامل لمفهوم "الخطاب" يتم الاستشهاد ببعض ما ورد عن أسلافنا في هذا الشأن.

1– الخولي محمد علي – معجم علم اللغة النظري – مكتبة لبنان بيروت ط 1 – 1982 ص 103 .

2– ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد (ت 808 هـ) المقدمة دار ومكتبة الهلال.بيروت لبنان 1991 (د.ط) تحقيق حجر عاصي . ص 393 (الفصل 36 علوم اللسان)

أ- إدراك الرازي لمفهوم الخطاب

لقد تعرض الرازي لمفهوم الخطاب عند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[1]. فقد "اعتبر "فصل الخطاب" من الصفات التي تميز بها النبي داوود "ع" جاعلا إياها من علامات القدرة على الإدراك والشعور التي امتاز بها الإنسان على سائر الكائنات الأخرى، من جماد ونبات وحيوانات . معتبرا الترتيب في الآية بين إيتاء الحكمة، وفصل الخطاب غاية في الجلالة والإعجاز. ومعقبا على من اعتبر "فصل الخطاب" على أنه معرفة الأمور التي بها يفصل بين الخصوم "وهو طلب البينة واليمين بأنه بعيد."[2] أي عن الإحاطة بكنه الخطاب وفقه مدلولاته .

فالإنسان وحده من بين تلك المخلوقات له القدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب، ثم إن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير.

فمنهم من يتعذر عليه إيراد الكلام المرتب المنتظم بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول، ومنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أكمل ،وكل من كانت تلك القدرة في حقه اقل كانت تلك الآثار أضعف.

"لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام؛ وهذا معنى عام يتناول جميع الأقسام..."[3].

إن مقاربة الفخر الرازي لمفهوم الخطاب. تقارب أو تكاد المفاهيم الألسنية الحديثة وتنم عن إدراك واعٍ لهذا المفهوم. فقد أعطى للخطاب تصورا شاملا، سواء

1- سورة ص الآية 20 .

2- الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 604 هـ). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. ط 3 (د-ت) - ج 26 ص 187 .188 .

3- المرجع نفسه .والصفحة نفسها.

من حيث نشأته وتشكله في ذهن المتكلم، (المنجز له)، أو من حيث بناؤه اللغوي وتداوله في سياق اجتماعي معين ، وبالإمكان توضيح هذا التصور من خلال الأبعاد التالية :

1- البعد النفسي الإدراكي (أو الشعوري) للكلام .

فالقدرة الخطابية (التعبيرية) خصيصة إنسانية .فهو"الذي يحصل له إدراك وشعور، ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له"[1]، وقدرته على تعريف غيره الأحوال المعلومة عنده تكون بالنطق والخطاب فبذلك يعبر عما في ضميره مما يخطر بباله، ويحضر خياله[2].

وهنا يطرح الرازي علاقة اللغة بالوعي (أوالفكر) الإنساني، ويضع يده على اللغة في بعدها النفسي الاجتماعي، فهو يشير ولو من طرف خفي إلى سبق الوعي بوجود الأشياء في الأعيان، وذلك أن عملية الارتسام الصوري في الذهن للمدرك العيني تصاحب حتما لحظة الشعور به، ويتأكد ذلك خاصة حين ينعكس الذهن على نفسه مستخلصا المجردات، وتستحيل المراجع (الأشياء العينية) حينئذ صوراً ذهنية[3] .

فالتعبير إذا رهن بحصول الصورة الذهنية المدركة التي لها مراجع في الخارج فإذا لم تنطبع في الذهن ولم يشعر به الإنسان لم يعبر عنها باللسان. فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازنة[4]. هي الشيء المعلوم الذي له وجود خارجي. والصورة الذهنية المدركة عنه. التي بها يتحقق العلم والمعرفة عن الشيء. واللفظ أو الرمز المعبر عن ذلك، تعبيرا مباشرا بالنطق أو بواسطة الرموز الكتابية حيث يغيب المرجع المادي، وتبقى العلامة اللغوية أي الدال و مدلوله.

1- الرازي . م، س – ص 187

2- المرجع نفسه ص 137

3- ينظر الأخضر جمعي اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق 2001 (د. ط) ص 161 .

4- المرجع نفسه، ص16.

ومع الإقرار بخاصية العلاقة الاعتباطية. بين الدال والمدلول في الحدث اللغوي فإن تلازم الدول لمدلولاتها المتولد من اطراد الاستعمال،هو الذي يهيئ الذهن لممارسة عملية التفكير التي لا تتحقق إلا بتفاعل الدوال والمدلولات[1].

فالأفكار لا يمكن أن يصبح لها كيان ذاتي ما لم تتجسد رموزا لغوية. للتعبير بها عنها.ولا يحدث ذلك إلا بعد إدراكها وتصورها في الذهن أو الشعور والإدراك على حد تعبير الرازي*.

ونخلص مما سبق إلى أن العلاقة بين اللغة والفكرة علاقة متلازمة فاللغة تمهد الطريق للفكر وتسهل عملية التفكير المستمر، بينما يعود الفكر على اللغة هو الآخر بالتأثير المقابل الذي يجعل اللغة تنمو وتتطور متأثرة بالفكر الذي تحمله.هكذا تصبح العلاقة بين الدال ومدلولاته – بالاستعمال المطرد– علاقة تلازمية، لاينفك فيها أحدهما عن الآخر إذ لايمكن لعملية التفكير اللغوي أن تستمر إلا بتفاعلها.

2– البعد التبليغي التواصلي

ممثلا في القدرة على التعبير والتمييز بين الأشياء وهو في مفهومه نقل معلومة أو توجيه رسالة من طرف (مرسل) إلى طرف آخر (متلق) وهو ما عبر عنه الرازي بقوله:"...وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب"[2]. وهي مرحلة من راحل تشكل الخطاب وانجازه إذ أن نقل الأحوال المعلومة إلى الغير من

1– المرجع نفسه، ص17.

* والحقيقة أن إشكالية العلاقة بين الثلاثي: الفكرة والرمز، والمرجع إشكالية معقدة، وإدراكها ليس بالأمر البسيط. لذلك وقع النزاع بشأنها حتى بين الألسنيِّين في العصر الحديث، فالعالم اللغوي السويسري "دوسوسير" يرى أن العلامة حقيقة مادية محسوسة، أي هي شيء محسوس يستدعي شيئا آخر بوصفه بديلا له، فهي تثير في العقل صورة ذهنية، بيد أن هذه الصورة الذهنية، هي صورة لشيء موجود في الواقع الخارجي ومن هنا تطرح إشكالية علاقة العالمة بالمرجع. فالعلامة وفق تصوره: كيان نفسي ذو وجهين: مفهوم، وصورة سمعية أي "دال ومدلول" والعلاقة بينهما علاقة اعتباطية غير معللة أي أنها داخل النطاق النفسي. وهو بهذا يقصي الواقع الخارجي الذي تشير إليه العلامة (أي المرجع)، وقد تبعه في هذا "ستيفن أولمان –وأمبرطو إيكو LU.ECO" بينما خالفه واعترض عليه كلا من "اجدن، وريتشادز– Agden et Richards" في كتابهما (معنى المعنى) حيث أشارا إلى أهمية التحليل الذي يتناول العلاقة بين الكلمات والأفكار من جهة، والأشياء المشار إليها من جهة أخرى وقد اختصرا فكرتهما في المثلث التالي:
الدال (الرمز)–(Signifiant) المدلول–(Signifie) المرجع (Referent). ينظر أحمد حساني مباحث في اللسانيات ديوان المطبوعات الجامعية، ص44–45.

2– ينظر الفخر الرازي، م.س، ص187.

حيز الأفكار أو التصورات الذهنية لا يتم إلا بالأداء اللغوي الفعلي أي الانتقال بالخطاب من مرحلة التصور الذهني إلى مرحلة التعبير الفعلي في عالم الواقع .

أو بمعنى آخر "وصف الواقع الناشئ في النفس الباطنة المتسرب إليها عن طريق العالم الخارجي المتولج في النفس"[1]. بواسطة أداة فنية هي التعبير بوصفة أداة التبليغ. فبواسطته يتم نقل هذا الواقع "من العالم اللفظي الخلفي إلى عالم النص ذي الرسالة التبليغية "[2]. ولا يشترط في عملية النقل هذه أن تكون تلفظا مباشرا، بل قد تكون خطابا مكتوبا يتلقاه المتلقي قراءة أو مقروءا .

وعليه فإن نقل المعارف أو "الأحوال المعلومة " إلى الغير – حسب نص الرازي – لا يمكنه أن "يتبلور إلا من خلال عملية قولية تسمى عملية التلفظ بالخطاب ،فالتلفظ هو النشاط الرئيس الذي يمنح اللغة طابعها التداولي بوصفه نقطة التحول بالممارسة الفعلية لها.مما يبلور عناصر السياق في الخطاب من مرسل ، ومرسل إليه"[3] ورسالة (محتوى أو معارف) وسنن لغوي يتحقق به الوجود الفعلي للخطاب لأنه باللغة، وفي اللغة ينجز الخطاب أو التلفظ حقيقة .

وبذلك ينقل المرسل اللغة من المستوى الصوري (الذهني) إلى المستوى التداولي العملي، ويغدو الخطاب عندها مؤشرا على كفاءة المرسل اللغوية وقدرته على التكيف مع محيطه الاجتماعي لأن الخطاب باعتباره إنجازا لغويا "مقولا أو مكتوبا" هو بناء من الأفكار في المقام الأول، وبالتالي فهو يعبر عن فكرة صاحبه ويعكس قدرته على البناء[4]. والتعبير عنه فعليا .تعبيرا ينتظم الوظائف اللغوية بكل مستوياتها. وهنا نجد الرازي في نصه يجعل هذه الأهلية في ثلاث مستويات مراعيا في ذلك الفروق الفردية بين الناس وبالتالي اختلاف مراتبهم في الإفصاح عما في الضمير .

1- مرتاض عبـــد المالك، النـــص الأدبي من أين وإلى أين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983 ص 15.

2- المرجع نفسه ص 16.

3- ينظر الشهري عبد الهادي بن ظافر، م.س، ص27.

4- المرجع نفسه، ص46

أ- المرتبة الأولى:

وفيها يتشخص المستوى العادي البسيط الذي لا يمتلك فيه المرسل – إطلاقا- أهلية التنظيم والترتيب لا فكرا ولا أداء لغويا، بل يرسل الكلام على عواهنه، كيفما تأتي له دون أدنى معرفة، ولا تحكم بمعايير اللغة وقوانينها. وهو ما عبر عنه بقوله: "فمنهم من يتعذر عليه إيراد الكلام المرتب المنتظم ،بل مختلط الكلام مضطرب القول"[1].

وبطبيعة الحال فان هذا الاختلاط والاضطراب غالبا ما يفضي الى خلل في عملية التواصلية برمتها .

ب- المرتبة الثانية :

وسط بين المرتبتين .يمتلك فيها المرسل بعضا من أهلية التبليغ، فيحسن في بعض وجوه الخطاب وأحواله، ويتعذر عليه ذلك من بعض الوجوه.وهو ما عبر عنه بقوله : "ومنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه "[2] ومعنى ذلك أن خطابه لا يتوافر في كل نواحيه على شروط السلامة والاستقامة، ولكنه إذا استقام فيه جانب ساء فيه جانب أو جوانب أخرى.

والمرتب من الكلام ما كان واضحا قريب المأتى، سهلا جزلا لا تشوبه شائبة من الاضطراب، و لم يخالف فيه وجه الاستعمال[3] اللغوي المتواضع عليه، لأن المعاني والأفكار لا تبين، ولا تظهر إلا بحسن الترتيب، واستقامة التوظيف اللغوي مبنى ومعنى. غير أن النظم والترتيب لا يعني بحال ضم الألفاظ بعضها إلى بعض كيفما جاء واتفق.يقول الجرجاني: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس ،فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه من بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء

1- الفخر الرازي – م س – ص 188 .

2- المرجع نفسه ص 188

3- ينظر العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله – 395هـ- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر تحقيق على البجاوي ومحمد أبي الفضل ابراهيم مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة 1971 – ص 155.

كيف جاء واتفق "[1]. إذ لا جدوى من رصف المفردات في جمل بلا فائدة تنال، ولا ثمرة تجنى لأن الغرض الأصلي " أن يضم بعضها إلى بعض ليحصل منها فوائد مركبة"[2] من إيصال المدلول (المعنى) المنظم المرتب إلى المتلقي (السامع أو القارئ) ليتحقق الغرض المتوخى من الاتصال.

ونظرا لأهمية العلاقة بين تنظيم الألفاظ والمعاني وترتيبها في العملية الاتصالية يؤكد الجرجاني على أنه "لا سبيل للمرتب لها (أي المعاني) والجامع لشملها، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا، فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ "[3]. لذلك فلا قيمة لأي خطاب تنافرت فيه البنى اللفظية ولم تأتلف ائتلافا حسنا تدل به على المعاني والأفكار وتكشف عن المقاصد والأغراض.

وبما أن ذلك لا يتوفر إلا باستقامة البينية وسلامتها شكلا ومضمونا كان لأسلافنا إزاء الاضطراب في الخطاب مواقف واضحة، تنم عن وعي وإدراك كبيرين بأهمية السلامة اللغوية في تحقيق تواصل أفضل وأمثل، من هنا نجد "سيبويه" (ت 180 هـ) يوزع الكلام على خمس مراتب وفقا لمبدأ السلامة اللغوية وأثرها في عملية التبليغ أو الاتصال فيقول :"فمنه مستقيم حسن [أي الكلام]، ومحال ،ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب .فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس وسآتيك غدًا. وأما المحال، فأن تنقض اوّل كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غدًا وسآتيك أمس. وأما المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح، فان تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا.

1- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان) .دلائل الإعجاز تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة بيروت لبنان، ط 1981/2 ص 41

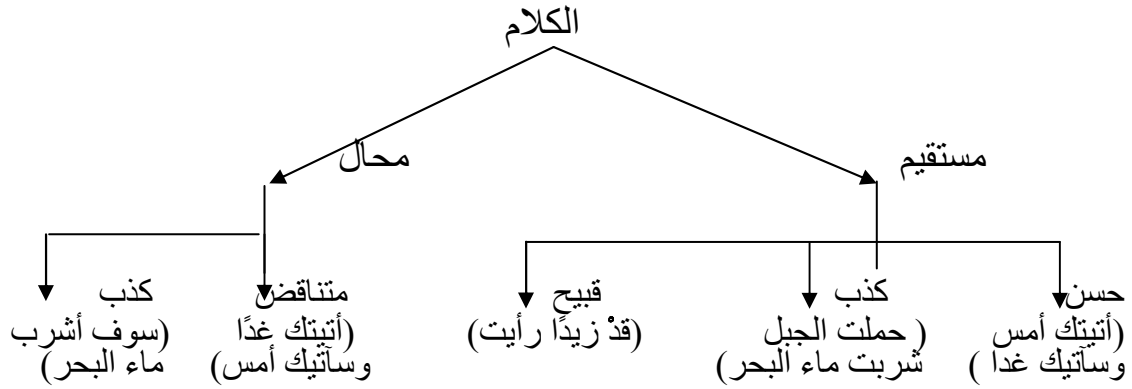
2- الفخر الرازي نهاية الإيجاز .تحقيق بكري شيخ أمين .دار العلم للملايين بيروت 1985 ص 148.

3- الجرجاني دلائل الإعجاز ص 50-51 .

وأما المحال الكذب فأن تقول :"سوف أشرب ماء البحر أمس"[1]. فالكلام المستقيم في هذا النص ثلاثة أنواع :

مستقيم حسن ←— مستقيم كذب ←— مستقيم فبيح .

والمحال نوعان : محال متناقض – ومحال كذب.



لم يسلم من الاضطراب النحوي أو الدلالي إلا نوع واحد هو (المستقيم الحسن) أما بقية الأنواع فقد أصابها الخلل والاضطراب في التركيب أو في الدّلالة ،أوفيهما معًا.لأنها خالفت معايير المقبولية من حيث صحة التركيب[2]. أو من حيث صحة المعنى بعدم مطابقته للحقيقة والواقع.

ومما روى في هذا الصدد من مساوئ النظم والترتيب المفضي إلى التعمية والإبهام، قول الفرزدق بمدح إبراهيم بن إسماعيل خال هشام بن عبد الملك* :

وَمَا مِثْلُه في النَّاسِ الا مُمَلَّكاً أبُو أُمَةٍ حيٌّ أبُوهُ يُقَارِبُهُ[3]

1- سيبويه (أبو بشير عمرو بن عثمان (ت 180 هـ).الكتاب (تح) عبد السلام هارون دار الجيل بيروت لبنان. ج1 –(د.ت)(د.ط)ص 25 .

2- ينظر الأزهر الزناد .نسيج النص .المركز الثقافي العربي .بيروت ط1 /1993 ص 20 .

* فهد البيت قد أفسد معناه وإعرابه الإخلال في التركيب اللفظي، وسوء التقديم والتأخير الذي يتطلب جهدا كبيرا في التأمل والتدبير لفهمه، لان مقصوده وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملكا، أبو أمه أبوه- يعني هشاما-؛ أن أبا أمه هو أبو الممدوح، لكن الإخلال في التركيب اللفظي أبعد المعنى المقصود، فالإبهام هنا جاء من جهة التركيب اللفظي. ينظر ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص105.

3- ديوان الفروق، ص108، أخذ عن ابن سنان، م.س، ص105.

فالمضطرب في الخطاب إذا هو كل نوع مختل من حيث المعنى أو فاسد من حيث التركيب. لأن الخطاب إمّا أن يكون رفيعا محكما، أو حسنا مليحا، أو لا يوجد في معناه خلل ولا في لفظه دخل، وإما أن يكون مختلا معيبا، أو فاسدا مضطربا. سواء ابتلي بذلك من ناحية اللحن والخطأ في الإعراب والبناء، أو من ناحية الغموض والإبهام[1]. فاستغلق معناه وأشكلت دلالته ولم يتبين له مقصد ولا غاية، لأن العلاقة بين النص (الخطاب) والمتلقي تتولد من حسن النظم وجودة التأليف، فاستقامة الخطاب وسلامته من الخلل والاضطراب كفيل بشد المتلقي إليه، ومساعدته على التفاعل معه وذلك غاية ما يصبو إليه المرسل لدى المرسل إليه.

ج- المرتبة الثالثة : (الكفاءة التواصلية)

وهي المرتبة التي يمتلك فيها المتكلم (المرسل) القدرة الكاملة على نقل ما يخطر بباله من الأفكار والانفعالات أو المعارف إلى المتلقي، كما يمتلك المهارة في توظيف اللغة، وضبط العلاقات بين دوالها ومدلولاتها ضبطا محكما بل يمتلك فوق ذلك السهولة أو السرعة التي تتيح له استدعاء عدد أكبر من الألفاظ والتعابير، والأفكار والتخيلات[2].أنَّى يشاء. وهذا ما عبر عنه الرازي بقوله:" ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات ،وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة (أي عنه)..في حقه أكمل.." [3].

وليست المقدرة على ضبط المعنى والتعبير عنه إلاّ دليلا على بلوغ مرحلة التحكم في نواصي القول، وتوظيفه عند الحاجة توظيفا سليم العبارة، مستقيم الدّلالة، وفق مقتضى الحال. وذلك لا يتأتى للمرسل إلا باستيلائه على مقاليد اللغة وسيطرته على أبنيتها التي تشكل الجمل والعبارات[4]التي هي رحم المعاني ومستقرها.

1- ينظر الجرجاني (علي بن عبد العزيز) (ت 392 هـ /1001 م).الوساطة بين المتنبي وخصومه (تح) علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم .مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط4، 1386هـ 1966م، ص 412-413 .

2- ينظر محمد عبد المطلب. البلاغة والأسلوبية .الهيئة المصرية العامة للكتاب .1984 .ص 165 .

3- الرازي التفسير الكبير ج26 – ص 187 .

4- ينظر محمد عبد المطلب.م س – ص 163 .

وهذا التحكم في نواصي اللغة هو ما يمكن أن نسميه بـــ: "الكفاءة أو المقدرة التواصلية"*. وهي كفاءة تتألف لدى مستعمل اللغة الطبيعية من خمس ملكات على الأقــل –حسب فان ديك Teun Vandijk – يستطيع بها مستعمل اللغة أن ينتج ويؤول، إنتاجاً وتأويلاً صحيحين، عبارات لغوية ذات بنيات متنوعة جداً،ومعقدة جداً، في عدد كبير من المواقف التواصلية المختلفة[1].

وهذا إن دل، فإنما يدل –في هذا المقام– على الملكة اللغوية وهي فعل لساني يعبر به المتكلم (المرسل) عن مقصوده[2] تعني كمال المقدرة اللغوية على ممارسة الفعل الكلامي وفق مقتضى الحال .فهي حِدق لغوي، ومهارة لسانية، ومعرفة بقرائن الأحوال. واستعداد نفسي وذهني. لدى المتكلم (المرسل) وهي مواصفات تمكن صاحبها من إنشاء الخطاب أو إنجازه أنَّى شاء. وهي بالضبط ما عناه الرازي باكتمال ملكة المقدرة اللغوية التي تصدر عنها أكمل الآثار.

وعليه فإني لا أخال إشارة الرازي إلى كمال المقدرة على التعبير وبلوغ أقصى الغايات فيه سوى الوصول إلى مستوى الخلق والابتكار عن طريق تشقيق المعارف اللغوية المكتسبة، وتوليد معارف أخرى منها بواسطة. القياس والابتكار الخاص بالمبدع.

3– البعد التداولي (السياقي)

ويتجلى في كيفية إنشاء الخطاب أو إنتاجه، وفي الظروف والملابسات التي يجرى فيها، والمسماة عند علماء البلاغة القدماء بـــ (مقتضى الحال، أو المقام). إذ الكلام يخضع بصفة عامة إلى الحال التي يعيشها المتكلم / المستمع[3]. كما يخضع إلى قواعد السلامة اللغوية من حسن التركيب واستقامته، وحسن التأليف وترتيبه وتنسيقه.

---

* "الكفاءة أو المقدرة اللغوية "عند تشومسكي تعني أكثر مما تعنيه كلمة لغة عند ذي سو سير لأنها تفترض وجود نشاط إبداعي لدى الذات المتكلمة ،يتعارض مع الطابع السلبي غير المتعمد .."الذي كان دي سوسير ينسبه إلى اللغة .."محمد عبد المطلب م.س ص 151 .

1– ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، م.س، ص 57. وباقي الملكات هي، م.المنطقية، و.م. المعرفية، م.الإدراكية، م.الإجتماعية. ينظر لها في المرجع السابق.

2– ينظر ابن خلدون .المقدمة–ص339.

3– ينظر: طاهر سليمان حموده، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع الإسكندرية (د.ط)، (د.ت) ص214.

إن صورة المقال لتختلف من مقام لآخر، إذ لكل مقام أسلوبه الخاص به، وله تراكيبه المختارة له، القائمة على ارتباط النحو والمعاني في شكل جمل. والمقام هو ذلك الموقف الذي يتطلب نوعا من الألفاظ التي تجاورت بطريقة معينة كي تؤدي المراد، كما أنه يتضمن أيضا العلاقات، والأحداث والظروف الاجتماعية التي تغلف الموقف وقت أداء المقال، ولذا يعد بناء على ذلك مركزا من مراكز الدلالة الوصفية[1].

فمقامات الكلام إذا مختلفة متباينة متفاوتة، وسواء أكان ذلك متعلقا بسياق المقال، من حيث التقديم والتأخير، والإطلاق والبيان، والتأكيد والإنكار، والإيجاز والإطناب وما إلى ذلك. أو بسياق الحال زمانا ومكانا، واعتبارا حيث يتم مراعاة الظروف والملابسات المكتنفة للخطاب. إذ لكل كلمة مع صاحبتها حال خاصة ومقام معتبر[2]، كما قال أسلافنا، وبدون مراعاة عناصر السياق المختلفة –"سياق المقال، وسياق الحال"– لا يمكن للخطاب أن يؤدي دوره كاملا، ولا أن يحقق هدفه أو مقصده.

إن أخذ عناصر السياق المختلفة هذه بعين الاعتبار عند إنتاج الخطاب وإبلاغه، هو ما أشار إليه الرازي بقوله: "... بحيث لا يختلط شيئ بشيئ، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام...". [3] وهو إجراء لا يتأتى للمرسل إلا بامتلاك القدرة على التحكم في سياقات المقال "اللغوية" وتنزيلها على مختلف المقامات. وحسب مقتضيات الأحوال المتباينة.

وهذا يعني أن للمستوى الاجتماعي دورا هاما في تحديد المعنى، ولذلك يضيف (فيرث (Firth) إلى المستوى اللغوي (الصوتي، الصرفي، النحوي) عنصرا جديدا هو سياق الحال: ويراه مفيدا في تحليل الحدث اللغوي ومنعكسا على المستويات السابقة[4].

1– ينظر: عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية، والتراث البلاغي العربي، مكتبة الإشعاع، بيروت، ط1، 1995، ص18.

2– ينظر: الخطيب الفزويني، الإيضاح في علوم البلاغة. تعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط5، 1980، ص80.

3– الرازي، مفاتيح الغيب، ص188.

4– ينظر: محمد علي عبد الكريم الرديني، فصول في علم اللغة العام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص255.

ذلك أن وظيفة اللغة لا تنحصر في كونها وسيلة من وسائل توصيل الأفكار والانفعالات أو التعبير عنها أو نقلها، فتلك وظيفة واحدة من وظائفها. وإنما هنالك وظائف أخرى كثيرة منها الوظيفة الاجتماعية، لأن اللغة نوع من السلوك الاجتماعي.

ولا أحب أن أغادر الرازي دون أن أشير إلى قضية أسلوبية على غاية من الأهمية، تستشف من طرح الرازي – كما هي عند غيره من علماء البلاغة القدماء– ألا وهي قضية أو مبدأ الاختيار والانتقاء الأسلوبي المناسب. وبهذا يكون نص الرازي، قد تضمن بل أشار إلى مقاربة أسلوبية للخطاب، من خلال نصه على التمييز بين الأشياء، والفصل بين مقام ومقام، لأن الأسلوب إجراء انتقائي من النظام الإشاري اللغوي، يعرض ظاهرة التحقيق اللغوي(البنية السطحية) أي الإنتاج الحقيقي للنص، كما يعرض ظاهرة الأداء. ومن ثم فهو يفترض :

أ– نموذج المتكلم (السلوك اللغوي للمتكلم وإنتاج النص).

ب– نموذج المستمع (السلوك الغوي للمتلقي، استقبال النص).

ج–نظرية المقام[1]. أو مراعاة مقتضى الحال.

وبناء على ذلك تتحقق استجابة المرسل لضرورات السياق المختلفة عند إنتاجه للخطاب. وذلك من خلال التنبه إلى ما يستلزمه. فيغدو معنى الملفوظ هو القيمة التي يكتسبها تركيب الخطاب، في سياق التلفظ، لأن المعنى بوصفه قيمة لا تتحكم فيه اللغة بقدر ما يتحكم فيه مستعملوها[2]. وعليه فراعاه وجود المتلقي ومعرفة أحواله حال إنجاز الخطاب أمر على غاية من الأهمية، لأن بناء الخطاب وتداوله بشكل إيجابي متوقف إلى حد كبير على معرفة المتلقي واعتبار أحواله، إذ هو المقصود بالخطاب، والمستهدف بإرادة التأثير فيه. وهذا يدل دلالة أكيدة على ضرورة المعرفة بالعالم، أو بالسياق الخارجي وأهمية ذلك في إنتاج الخطاب وتأويله، وفهمه وإفهامه.

1– ينظر: فيلي ساندرس (Willy Sawders)، نحو نظرية أسلوبية لسانية. (ترجمة) خالد محمود جمعة دار الفكر، دمشق ط1–/2003، ص198/197.

2– ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري (م.س)، ص23/22.

ب- تصور الزمخشري لمفهوم الخطاب

يتضح لنا عند وقوفنا على تفسير الزمخشري للآية نفسها التي تعرض لها الفخر الرازي: ﴿وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[1] أنه كان أبسط تناولا وأكثر وضوحا في تحديده لمفهوم الخطاب، حيث ذكر أنه "البين من الكلام الذي يتبينه من يخاطب به، ولا يلتبس عليه، ومن فصل الخطاب ألا يخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل، فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلو قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾[2] إلا موصولاً بما يعده، ولا ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ وأنتُم﴾ حتى يصله بقوله ﴿لا تَعْلَمُونَ﴾[3] ونحو ذلك. وكذلك مظان العطف وتركه، والإضمار والإظهار، والحذف والتكرار"[4]. وغير ذلك من الروابط الشكلية التي تشكل نسيج الخطاب.

ويضيف الزمخشري إلى ذلك بقية المعاني التي سلف ذكرها من تعريف الخطاب من كونه الحد الفاصل بين الحق والباطل والخطأ والصواب، والكلام في القضايا والحكومات والمشورات، "ويجوز أن يراد بالخطاب القصد الذي ليس فيه اختصار مخل ولا إشباع ممل"[5].

ومن الملاحظ في هذا المقام أن تصور الزمخشري لمفهوم الخطاب، كان تصورا واعيا مدركا لأهم شروط إنتاج الخطاب وتلقيه، لذلك فهو إضافة إلى اهتمامه بدلالة الخطاب، أولى عناية خاصة بالعناصر الأسلوبية التي تحقق الترابط والانسجام بين مكونات الخطاب اللغوية ممثلة في الروابط الشكلية كالوصل والفصل، والعطف، والتكرار اللفظي، والروابط الدلالية: كالإبدال والإضمار، والحذف والتكرار المعنوي والترادف وغير ذلك) [6]. من العناصر التي تحكم الوصل بين أجزاء الخطاب، وتنسج

1- سورة – ص- الآية 20.
2- سورة –الماعون- الآية 4.
3- سورة – البقرة- جزء من الآية 216.
4- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت (د.ط / د.ت). ج3 – ص365.
5- المرجع نفسه، ص365.
6- ينظر: صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2000/1، ج1، ص120.

العلاقات بين عناصره فتحقق الترابط الشكلي والانسجام المعنوي والتماسك الدلالي. الأمر الذي يجعل من نسيج الخطاب وحدة منسقة متماسكة.

وعليه فإن نظرة الرمخشري تتسم بالشمولية والمعرفة العميقة بالخطاب ومكوناته وظروف إنتاجه وتلقيه – فالخطاب لا يكون خطابا تأسيسا على العناصر اللسانية الأساسية، وحسب، بل لا بد من مراعاة كل العوامل التي تحقق داخله الانسجام المعنوي. حتى يتماسك دلاليا. وتحقق هذه الشروط هو ما يمكن أن نصطلح عليه بالاتساق، وهو التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة للخطاب.

واهتمام الزمخشري، بتحقق هذه العوامل، أو الشروط في الخطاب، يبين لنا أن الخطاب لا يكون متسقا ومنسجما إلا إذا افتقرت عناصره بعضها إلى بعض عند تلقيه وتأويله. حيث يقف المتلقي عند التأويل على العلاقات الاتساقية القائمة بين مكونات هذا الخطاب، بما في ذلك البعد التداولي، أو ما يسمى بمعرفة العالم لتي ينجز ويتلقى في إطارها الخطاب[1]. وهي معرفة كثيرا ما تسهم في الكشف عن أنساق الخطاب، وتكون عاملا حاسما في فهمه وتأويله، ومن هنا فإن طرح الزمخشري يحتاج منا إلى وقفة طويلة. ولكننا نكتفي بما سلف لنعرج على عالم موسوعي آخر متأخر نوع ما، إنه الإمام الكفوى (ت 1094هـ/1683م) من خلال معجمه "الكليات".

ج- تصور الكفوى للخطاب

لقد كان الكفوى (ت 1094هـ-1683م) في تحديده لمفهوم الخطاب أكثر دقة وتميزا عمن سبقة. فهو يقوم بتعريف الخطاب قاصدا لملمة أطراف قضيته، والإحاطة بكل جوانبه، حيث عمد إلى تفكيك مصطلحات التعريف وتحليل مدلولاتها، محاولا في ذلك تأصيل إشكالية الخطاب. فقد ميز بين مستويات الخطاب مقسما إياه إلى خطاب ذهني متصور، وخطاب فعلي منجز يعتمد فيه على قوانين التواضع اللغوي. ثم فرق

1- إيكر خديجة -لسانيات الخطاب القرآني- مظهر الاتساق والانسجام، رسالة دكتوراة، جامعة شعيب الدكالي، المغرب، السنة الجامعية 2006-2007، ص134/133.

بين النص والخطاب، واضعا العملية التواصلية في بعدها التداولي، لينتهي في ذلك إلى الفصل والتمييز بين التواصل اللغوي باعتباره خطابا، والتوصل الإشاري باعتباره وسيلة إفهام، وليس خطابا.

يعرف الكفوى الخطاب بقوله: "خاطبه، وهذا الخطاب له لا خاطب معه، والخطاب معه إلا باعتبار تضمين معنى المكالمة. وهو الكلام الذي يقصد به الإفهام ولفظ المخَاطَب لم يوضع لمخاطب يتوجه إليه الخطاب بلفظ المخاطب، بخلاف أنت بل هو، وكذا لفظ المتكلم موضوعان لمفهومهما لا لذتهما في الأحكام"[1].

ثم يضيف الكفوي محددا مفهوم الخطاب – باعتباره تواصلا لغويا– بشكل أكثر دقة وتفصيلا فيقول : الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه، احترز "باللفظ" عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة أو"بالمتواضع عليه" عن الألفاظ المهملة، و"بالمقصود به الإفهام" عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا. وبقوله: "لمن هو متهيئ لفهمه" عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم.

والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع، وعلى مدلولها القائم بالنفس، فالخطاب إما الكلام اللفظي، أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام، وقد جرى الخلاف في كلام الله هل يسمى بالأزل خطابا قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود أولا؟. فمن قال: هو الكلام الذي يقصد به الإفهام سمى الكلام في الأزل خطابا، لأنه يقصد به الإفهام في الجملة. ومن قال: هو الكلام الذي يقصد به إفهام من هو أهل للفهم على ما هو الأصل لا يسميه في الأزل خطابا. والأكثر ممن أثبت لله تعالى الكلام النفسي من أهل السنة على أنه كان في الأزل أمر ونهي وخبر... ومن يريد أن يأمر وينهي أو يخبر أو يستخبر أو ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معناها، ثم

1– الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094هـ1683م)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص419.

يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة، وذلك المعنى هو الكلام النفسي، وما يعبر به هو الكلام الحسي، ومغايرتهما بينة، إذ المعبّر به قد يختلف دون المعنى"[1].

إن الملاحظ في طرح الكفوي لمفهوم الخطاب أنه ميز بين الخطاب والنص، فالخطاب عنده هو الكلام الشفوي الذي يتم بين منتج ومتلق يجمع بينهما زمان ومكان واحد. وبذلك يخرج من دوامة الجمع بينهما كما هو الشأن في أغلب النظريات المعاصرة، كما أنه في تأصيله للخطاب، يضع يده على قضية مهمة جدا تتمثل في اعتبار الخطاب الفعل الكلامي بين مرسل ومتلق وهذا الفعل يتميز بكونه فعلا إراديا محكوما بالقوانين اللغوية المتواضع عليها الأمر الذي يحقق القصد الكلامي، لأن منتج الخطاب يضمنه المعنى الذي يريد إبلاغه إلى المتلقي فيختار له من اللفظ ما يقتضيه المقام ويحقق الغاية من التواصل.

فالخطاب بهذا المعنى يتجاوز –عند الكفوي– المستوى اللغوي ممثلا في البنيات الصوتية التركيبية والدلالية، إلى الآفاق الأسلوبية التداولية، تحقيقا لعملية التواصل الناجح، بل يتجاوز ذلك إلى إيضاح الكيفية التي يتم بها إنتاج الخطاب، فإنه لا يمكن إنجازه إلا بعد تصوره، ومن ثم فهو نوعان: خطاب متصور أطلق عليه الكلام النفسي، وخطاب منجز أطلق عليه الكلام الحسي.

وعليه فإن إنتاج الخطاب يمر حتما بمرحلة الإعداد والتفكير والتخطيط، فالانتقال إلى الإنتاج الفعلي، وذلك بتنزيل المتصور الذهني إلى الواقع الحسي[2] المتمثل في الإنجاز اللفظي الفعلي. وهنا نلاحظ أن الكفوي قد أخرج من حد الخطاب كل علامة تواصلية غير لفظية، فالحركات والإشارات، وكذا المهمل من الألفاظ، وكل ما لا يقصد به إفهام المستمع من الكلام. وبذلك يختص مصطلح الخطاب باللفظ المتواضع عليه الذي يقصد به إفهام المستمع المتهيئ لذلك لا غير.

1– المرجع نفسه، ص419.

2– ينظر إيكر خديجة، م.س، ص138–139.

وقد أشار في معرض تعريفه للخطاب إلى قضية عقدية خلافية، متعلقة بكلام الله الأزلي، مؤكدا على الخاصية اللفظية (الشفاهية) للخطاب لتتسع دلالة المصطلح فتشمل الكلام البشري بوصفه ممارسة تواصلية. وقد ميزها عن الخاصية النفسية (المعنى النفسي) ليجعل المصطلح مستوعبا الكلام الإلهي، بوصفه رسالة إيحائية – (أي الوحي والرسالة)– متعالية عن الزمان والمكان، مما يجعلها تتسم بالشمولية والأزلية. وزيادة في توضيح المسألة يقول: "إن ما خاطب به مع نفسه أو مع غيره فهو كلام، وإلا فهو علم ونسبة علمه تعالى إلى جميع الأزمنة على السوية، فيكون جميع الأزمنة من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تعالى كالحاضر في زمانه. فيخاطب بالكلام النفسي مع مخاطب نفسي، وإلا يجب فيه حضور المخاطب الحسي، كما في الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره، مثلا إذا أرسلت زيدا إلى عمرو، تكتب في مكتوبك إليه: إني أرسلت إليك زيدا، مع أنه حينما تكتبه لم يتحقق الإرسال، فتلاحظ حال المخاطب. وكما تقدر في نفسك مخاطبته وتقول له: تفعل الآن كذا وستفعل كذا، وكان قبل ذلك كذا، ولا شك أن هذا المضي، والحضور، والاستقبال، إنما هو بالنسبة إلى زمان الوجود المقدر من هذا المخاطب لا بالنسبة إلى زمان المتكلم، ومن أراد أن يفهم حقيقة هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان لينتظر نسبته إلى الأزمنة يجد هذا المعنى معاينة، وهذا سر هذا الموضع"[1].

وبهذا النص يتضح لنا أن الكفوي قد حقق سبقا علميا هاما حيث وضع يده على خصيصة مهمة من خواص الخطاب القرآني ممثلة في كونه خطابا آزليا مطلقا – أي متعاليا عن الزمان والمكان– كما استطاع أن يدرك إشكالية تعدد المعنى فيزيل ذلك الإشكال بطريقة علمية موضوعية تتمثل في ربط عملية إنتاج الخطاب وتأويله بالمقام، أو بالسياق الذي أنجز فيه[2].

1– الكفوي، المرجع السابق، ص419.

2– ينظر: إيكر خديجة، م.س، ص139.

ثم يخلص الكفوي من الحديث عن الكلام النفسي إلى الحديث عن أنواع الخطاب الاصطلاحي الشرعي بصفة عامة، وأنواع الخطاب القرآني وخصائصه الأسلوبية المتنوعة بصفة خاصة[1].

إن هذا الطرح المستنير لمفهوم الخطاب الذي جادت به قرائح أسلافنا ليمثل سبقا علميا يضاهي ما جاءت به المناهج المعاصرة كما أنه ليمكننا من التأصيل العلمي للخطاب، تأصيلا نابعا من ثقافتنا العربية الإسلامية، وليس مستعارا كله من ثقافة غيرنا مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الاستفادة مما يقدمه غيرنا من مناهج ألسنية حديثة تساعدنا على فهم ودراسة تراثنا دراسة علمية واعية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتطمح إلى الإبداع والإضافة، وتنأى بنا عن الذوبان في تلك المناهج والاتجاهات وتبنّي كل ما جاءت به وإن كان لا ينسجم وخصائص اللسان العربي وثقافته، الأمر الذي يفضي إلى إلباس التراث العربي الإسلامي لباسا ليس مخيطا لذاته، ولا يليق به.

4- مفهوم الخطاب في الطرح النظري الحديث :

لقد أخذ مصطلح الخطاب في الطرح النظري الغربي مفاهيم متعددة مترادفة أحيانا، ومتباينة أحيانا أخرى، لذلك نجد له تذبذبا في تحديد ماهيته، وفي ترادفه بين الكلام، والقول، والتلفظ أو الملفوظ. كما نجد له التباسا شديدا مع النص باعتباره بنية لسانية متكونة من وحدات متتالية، كتابية كانت أم شفوية، فهو من هذه الوجهة متوافق مع النص.

ونظرا لكون هذه المفاهيم ظلت تلازم المصطلح في المعنى وترادفه في الاستعمال فإن توظيفه في البحوث النقدية المعاصرة عرف ارتباكا كبيرا. ومن جملة ذلك ما نراه عند (يمسليف Hjelmslev) حيث يعوضه بالنص ويضعه بدله. كما جعله (جيلام غيوم G.Guillaume) مرادفا للسان (Langue) الذي يمثل النظام التواصلي داخل إطار اجتماعي معين.

1- ينظر الكفوي، م.س، ص120-121.

ولعل هذا الارتباك في تحديد مفهوم جامع مانع لمصطلح الخطاب راجع للتطور السريع للخلفيات النظرية المتلاحقة, والإجراءات المنهجية المتراكمة تبعا لذلك. فقد نشأ التحليل –نصا وخطابا– في حضن لسانيات الجملة، التي لم يراع فيها إلا صحة التركيب، واتساق المعنى، دون النظر إلى انسجامه مع سياقه[1]. وحيث كانت الجملة هي الوحدة الكبرى في التحليل اللساني يجب الوقوف عند حدها. وحين تم تجاوزها وقع الاضطراب في مفهوم الوحدة التي تتجاوز الجملة، هل هي النص أم الخطاب؟ أم الملفوظ؟.

وعليه فلكي يتم أخذ تصور ما عن هذا المصطلح، ومراحل تطوره يتطلب الأمر منا البحث عن جذوره، في مظانه حيث نشأ وتطور.

أ– نشأة المصطلح :

ترجع نشأة مصطلح الخطاب من حيث التداول إلى القرن السابع عشر الميلادي حيث تم توظيفه في الثقافة الغربية، التي عرفت خلال تلك الفترة ازدهارا فكريا ولغويا معتبرا. أما من حيث الوضع اللغوي فإن لفظ خطاب (discours) مأخوذ عن اللاتينية (discursus) ومعناها "الركض هنا وهناك" فليس أصلا مباشرا لما هو مصطلح عليه بالخطاب، إلا أن الجذر اللغوي اللاتيني أصبح يحمل معنى الخطاب أو ما اشتق منه من معاني منذ القرن السابع عشر، فقد دل المصطلح على معنى طريق صدفي، ثم المحادثة والتواصل، كما دل على تشكيل صيغة معنوية سواءا أكانت شفهية أم مكتوبة عن فكرة ما.

وتحول اللوغوس الإغريقي (logos) ومثيله اللاتيني (aratio) للدلالة على معنى "الخطاب البليغ" الذي يشتمل على أجزاء كالفعل والاسم والتوابع والوصف والسرد والاستهلال والعرض[2].

1– ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص34.
2– ينظر عبد القادر شرشار، خصائص الخطاب في رواية الصراع العربي الصهيوني، دكتوراه دولة من جامعة وهران، سنة 2001، ص30–31.

ولذلك جاء في معجم لاروس أن كلمة (discours) تدل في معناها العام على ظاهرة فعلية أو قولية أو كتابية لتحديد إيديولوجيا معينة، أو لتحديد حالة عقلية في ظرف مهم بالنسبة لمجال معين[1].

إن مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية تطور تطورا سريعا موازيا للتطور الفكري الذي شهدته هذه الثقافة، ففي القرن 17 م الذي كان يعد قرن الشفافية اللغوية، والتفكير المجرد والفصاحة والبيان[2]، كان مفهوم الخطاب يتسع ليتجاوز الدلالة على كونه طريقة للتعبير عن الفكر ويصبح فضاء للتواصل بين متكلم، أو كاتب ومستمع أو قارئ، بغية تحقيق أهداف أوغايات معينة.

ب- الخطاب في المنظور اللساني والنقدي الحديث والمعاصر:

يشير الباحثون الغربيون المهتمون بالخطاب وتحليله من منظور لساني نقدي الى ريادة ز.هاريس 1952 (Zell ig. Harris) في هذا المضمار من خلال بحثه المعنون بـــ "تحليل الخطب" حيث يعدونه أول من استعمل مصطلح الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة والمعاصرة، إذ وسع التحليل اللساني إلى ما هو أكبر من الجملة[3] مستخدما المنهج ولإجراء ذاته الذي تحلل به الجملة في المنهج التوزيعي، كان ذلك من حيث الإجراء التحليلي، أما دخول الخطاب بوصفه مصطلحا في الحقل اللساني الحديث فيرجع إلى ثنائية اللغة /اللسان /langue/ والكلام- parole/ اذ فرق F.de Saussure –بين اللغة والكلام معتبرا اللغة النظام التواصلي الذي يمتلكه كل فرد متكلم مستمع مثالي ينتمي إلى مجتمع لغوى معين فهي نتاج اجتماعي لملكة اللغة، ومجموعة من المواضعات المتعارف عليها ضرورة يتبناها الكيان الاجتماعي ويستخدمها ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة[4] عبر الانجاز الفردي الفعلي للكلام

---

1 –Le petit Larousse, Librairie Larousse (1990), p329.

2- ينظر خديجة إيكر- م.س – ص 144 .

3- ينظر سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء ط1 /1997 ص17 .

4- فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادي وآخرين. الدار العربية للكتاب 1985 ص29

في الواقع التخاطبي الإنساني.

أما الكلام –parole – فهو عمل، أو إنتاج فردى يقوم على الإرادة والذكاء ويصدر عن وعي وحرية واختيار. وتتجلى حرية الفرد في استخدامه أنساقا للتعبير عن فكره الشخصي. ومن ثم فالكلام الذي هو وظيفة المتكلم يولد خارج النظام "اللغة" وضد المؤسسة، لأنه السلوك اللفظي اليومي المتميز بالحيوية والحركية والانتقال من مخاطب إلى مخاطب حيث يصير خطابا " discours"[1].

انطلاقا من هذا المفهوم لـــ "الكلام" "parole" تولد مصطلح الخطاب "discours" باعتباره مرسلة ينتجها متكلم، ويلقي بها إلى المستمع فيستقبلها ويفكك شفرتها ثم يعيد إنتاجها وحتى إرسالها ليأخذ الخطاب ذروته. فالخطاب إذا مصطلح مرادف للكلام عند اللساني "Desaussure". "وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنيوية".[2] أين أخذ المصطلح يتبلور في الممارسات اللسانية ويتوغل في تحليل النصوص بشكل مطرد.

لقد انطلق اللساني الفرنسي "قيوم gustave guillaume" من الثنائية السوسيرية ذاتها " اللغة" و"الكلام" التي تكون اللسان مفضلا استعمال كلمة "discours" عوض كلمة "كلام"–parole – ليؤكد على ما يكتسبه الإنجاز اللغوي من أوجه ربما لا يحويها لفظ "كلام" مباشرة مثل الوجه الكتابي والحركات الجسدية والسياق[3]، وإلى ما هنالك.

فكان مصطلح الخطاب هو اللفظ المفضل المرادف للكلام، والذي يراه "قيوم" مستوعبا لكافة أشكال التعبير الفردي المرتهن بالممارسة التخاطبية في الواقع الاجتماعي بغض النظر عن حجم ونوعية هذا التعبير.

وعليه نجد مصطلح "الخطاب" قد عرف ارتباكا، بشأن تعريفه وتحديد ماهيته، نظرا لحداثته في الاستعمال اللساني والنقدي، ودخوله حقولا معرفية عديدة، ومن ثم اقترحت كثير من التعريفات المتباينة حسب تباين مناهج الدراسات اللغوية وتنوعها،

1– ينظر: رابح بحوش "الأسلوبية وتحليل الخطاب" منشورات جامعة باجي مختار –عنابة الجزائر "د.م/ت" ص 71 .

2– سعيد يقطين – تحليل الخطاب – الروائي – ص 22.

3– عبد الهادي بن ظافر، الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 37 .

وبالإمكان رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية قاربت هذا المصطلح، وحاولت تحديد ماهيته وهي:

1- الاتجاه الشكلي: يوصّف أصحابه الخطاب بكونه الوحدة الأكبر من الجملة فتتجه عينا يتهم إلى عناصر انسجامه وتركيبه وترابطه ومعرفة علاقات وحداته بعضها ببعض، وذلك على مستوى بنيته المنجزة. ويأتي في مقدمة هذا الاتجاه: اللساني الأمريكي "زيليغ هاريس Z.Harris" الذي يعرف الخطاب بأنه ملفوظ طويل أو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال إنساني محض[1].

لكن "هاريس" اعتمد الإجراء ذاته الذي تدرس به الجملة في المنهج التوزيعي فجعل الخطاب مواز الجملة في تركيبة، فهو بنية متكونة من متتاليات من العناصر ذات علاقة فيما بينها "مركبات اسمية وفعلية تحكمها علاقات معينة" فهو ينطلق من تصوره التوزيعي للجملة "ركن إسمي (مركب) + ركن فعلي (مركب)" ليعمم تطبيقه على الخطاب، وقد ساعده على ذلك اختيار النصوص القصيرة ذات الطبيعة الإشهارية التي تكثر فيها التوازيات بشكل ملموس، للتحليل التوزيعي، وكان الهدف هو الكشف عن بنية الخطاب، وكيف تنتظم متتالياتها وتترابط فيما بينها.

وبهذه الطريقة من التحليل تجاوز "هاريس" مستوى الجملة- كما هو الحال عند "دي سوسير" ومن حدا حذوه -لكي يعانق الخطاب، فعد بذلك – في نظر البعض- مؤسس لسانيات النص أو الخطاب؛ حيث تم تجاوز مستوى الجملة في التحليل إلى مستوى أعم وأشمل، هو نحو النص أو نحو الخطاب [2].

غير أن هذه الطريقة التي تقوم على مفهوم التعادل، "أي التطابق تركيبا ودلاليا" بين الوحدات، بل تختزل التحليل في التوازي والتجاور وتعود بالجملة إلى بنياتها الأولية (مركب إسمي+ مركب فعي، -وبالتالي تجعل كل خطاب قابل لأن يرجع إلى

1- ينظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص 17، ويرجع هذا الاتجاه أيضا، عند عبد الهادي بن ظافر الشهري، م.س، ص37، وعند محمد خطايبي، لسانيات النص، ص27 وما بعدها.

2- ينظر: سعيد يقطين، نفسه، ص18.

هذه البنية الأساس- هي طريقة يصبح تحليل الخطاب معها بلا أهمية؛ لأنه بدل العمل على إبراز البنية الخاصة لجمل الخطاب في تسلسلها، تقف عند حد تقديمه بوصفه متتالية من مركبات اسمية وفعلية ذات علاقة معينة، وهو تحليل شكلي يعطي الأولوية لسطح البنية وحجمها، ويبرز جوانبها الشكلية، دون ما اهتمام بالمكونات الدلالية للخطاب، ومن ثم يختزل الخطاب إلى موضوع للسانيات ويحدده باعتباره تقاطعا بسيطا؛ وخطيا للجمل يبقيه في مجال لساني محض[1].

ومن يتلخص منهج هاريس في المعالجة العلمية للغة عن طريق النصوص؛ التي تبنى أولا وأخيرا على السياقات، أي على معطيات صوتية تتحدد بموقعها من خلال أقسام الخطاب، وليس بوظيفتها التركيبية العامة، والمبدأ الأساس المعتمد في هذا هو أن لكل وحدة لغوية توزيعا اقترانيا خاصا بها، والتوزيع في نظره هو مجموع السياقات التي تظهر فيها الوحدة، وبه تتميز الوحدات المختلفة بعضها من بعض[2].

وعلى هذا النحو أخذ البحث في مفهوم الخطاب، وتحليله -في هذا الاتجاه- يتمركز حول مكوناته اللغوية الشكلية، وبنيته السطحية، وذلك بسبب اعتبار الخطاب بنية منغلقة من المتتاليات الجملية، أو العناصر المتسلسلة بنائيا.

2- الاتجاه الوظيفي: يعرف الخطاب -وظيفيا- على أنه استعمال للغة في المجال التواصلي، وذلك باعتبار المجال الوظيفي مجال يتحقق فيه الوجود الواقعي للغة بوصفها كلاما منجزا، حيث يتم الانتقال من لسانيات الشفرة إلى لسانيات الرسالة[3]. إذ الخطاب رسالة موجهة إلى الغير بغية إفهامه قصدا معينا.

ومن هذا المنطلق يحدد "بنفنيست Benvenist" الخطاب باعتباره "الملفوظ، منظورا إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل" والمقصود بذلك الفعل

1- المرجع نفسه، ص18-20.

2- ينظر: نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، ص20.

3- ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل (تر) سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص38.

الحيوي لإنتاج ملفوظ ما، بواسطة متكلم معين في مقام معين[1]. والذي يهمنا في هذا التعريف هو كون الخطاب مجالا أو مساحة للتواصل باعتباره ملفوظا، بغض النظر عن حجمه، وهل هو جملة، أو أقل أو أكثر.

ولذلك نجد التركيز –عند هذا الاتجاه– على البعد الوظيفي للغة الخطاب، إذ أن تحليل الخطاب –بالضرورة– تحليل للغة في حال الاستعمال، ولا يمكن أن ينحصر في الوصف المجرد للأشكال اللغوية بعيدا عن الأغراض، أو الوظائف التي وضعت هذه الأشكال لتحقيقها بين الناس، ذلك أن لغة الخطاب تؤدي وظيفتين أساسيتين عبر عنها (ج.ب، بروان) "بثنائية": (العاملية/ التفاعلية). فالوظيفة الأولى تتمثل في التعبير عن المضامين، والثانية تتمثل في التعبير عن العلاقات الاجتماعية والمواقف الشخصية[2] التي يتضمنها الخطاب باعتباره رسالة لغوية تستوعب جميع أطراف العملية التواصلية.

ومن هنا يؤكد "ريكور" على أن الخطاب يحيل دوما إلى موضوع معين، وإلى عالم يصفه ويتمثله ويعبر عنه، وفيه تتحقق الوظيفة الرمزية للغة، فاللغة مجرد شرط التواصل الذي تنتجه الشارات والقواعد، أما الخطاب فإنه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات، أي مساحة للتواصل، فلا يشكل عالما مغلقا، بل يتوجه إلى الآخر، وينعت ذاتا هي المخَاطَبُ[3].

وبناء على هذه الوظيفة التواصلية للخطاب نجد الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة تركز على دور المتلقي في تأسيس الخطاب، اعتبارا لفهمه وتأويلة، فبرزت التأويلية التي تعطي الأولوية للقارئ على حساب المؤلف، بل وتنادي بموت المؤلف أو الكاتب، لأنه مجرد مستخدم للغة ورثها كغيره من الناس.

1– ينظر: سعيد يقطين، م.س، ص20.

2– ينظر: ((ج.ب.براون) و(ج.بول) تحليل الخطاب، (تر) محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، طبع جامعة الملك سعود، الرياض، 1997، ص1.

3– ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص76.

3- الاتجاه الشكلي الوظيفي: الذي يمثل نقطة التقاطع بين الاتجاهين السابقين، لأنه يجمع بين شكلية الخطاب (بنيته) ووظيفته، ومن ثم يعرف الخطاب بوصفه ملفوظا، وقد يتخذ من الجملة أساسا له، ولكن ليس بمفهومها التجريدي أي تلك السلسة من الكلمات غفلا عن اعتبار السياق[1]، وإنما بمفهومها التلفظي في السياق أي في حال استخدامها في خطاب ما، في مقام معين.

مما يعني النظر إلى الجملة بوصفها وحدة أساسية في الخطاب في حال التواصل بها، ومن خلالها، أي وقد صارت عناصرها في الصيرورة والجدل، أو في حال التشكل والتشكيل -الإنتاج والتلقي- وبتعبير أوضح النظر إلى ألفاظ الجملة في حال تموضعها في إطار بنية ما من حيث هي حاضرة، ومستلبة في الوقت ذاته بحضور آخر يستلبها شرط حضورها الفردي أو الافرادي، أو من حيث هي فاعلة ومستلبة بفعل غيرها، أي بفعل البنية أو النسق (النظام) الذي ينتظمها ويتحكم فيها على هذا النحو أو ذاك. فهي إذا منضوية في إطار بنية صغري ذات علاقة ما ببنية كبرى[2] مشخصة في الخطاب المنجز، في سياق تلفظي معين.

هذه النظرة إلى الخطاب تقوم على أساس الربط بين ثلاثة عناصر هي: -البنية اللغوية- والحدث- و-المقام- أي الربط بين الفاعل اللغوي بوصفه المتلفظ، وفعله التلفظي، وبين الفاعل اللغوي ومقام التلفظ، أي بين اللغة المستخدمة وسياقها الاجتماعي التاريخي[3]، فلا فصل بين هذه العناصر إلا من حيث الدراسة والتحليل.

إن هذه الرؤية تعدل عن مفهوم الخطاب وفقا للمنهج الشكلي، أي بوصفه ما يزيد عن الجملة وحسب، كما تعدل به عن كونه تراكمات من الوحدات اللغوية الصغرى التي لا سياق لها، إلى كونه مجموعة من وحدات ذات سياقات تلفظية خاصة

1- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، م.س، ص38.

2- ينظر عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله، دار مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص19.

3- المرجع نفسه، ص17.

بها[1]. والعدول عن استخدام مصطلح الجملة باعتبارها وحدة أساسية للخطاب، إلى استخدام مصطلح الملفوظ، والتلفظ* يعد تجاوزا للحدود الشكلية للخطاب، بغية استيعاب عناصره الوظيفية الأخرى.

ومن هذا المنطلق يعرف "بنفنيست" الخطاب باعتباره "الملحوظ منظورا إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، ويعني بذلك الفعل الحيوي لإنتاج الخطاب بواسطة متكلم معين في مقام معين، وهذا الفعل هو عملية التلفظ. ولذلك يرى أيضا أن الخطاب هو "كل تلفظ يفترض متكلما، ومستمعا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما"[2].

وبهذا التعريف يجعل الخطاب ذا مفهوم عام شامل متعدد، يتسع ليستوعب كافة أشكال الفعل التلفظي أو التخاطبي، التي تسعى إلى تحقيق غاية ما**.

وأيا ما كان الأمر، فإن الجنوح إلى مثل هذه المصطلحات العامة لتحديد ماهية الخطاب يهدف إلى وضع مفاهيم تستوعب أي إنجاز لغوي خاص "فردي" من جهة، وتتجاوز قيود الجملة المجردة من جهة أخرى، إلى بديل آخر هو ما سمي بلسانيات /أو نحو الخطاب أو النص.

وهكذا يتضح لنا أن الخطاب بحكم شمولية مفهومه يمثل إشكالية معقدة من حيث التحديد، ومن حيث التحليل معا، ولذلك يبدو أن استخدام مصطلح "الملفوظ" و"التلفظ" عوض الجملة، من لدن بعض اللسانيين الغربيين، هو محاولة تجاوز هذه الإشكالية،

1-عبد الهادي بن ظاهر الشفري، م.س، ص38.

* يميز بعض المنظرين بين الجملة والملفوظ، فالجملة وحدة لسانية ذات طبيعية نظرية مجردة، فهي ليست ملفوظا لأنها تنتمي إلى اللغة الواصفة (النموذج اللساني المصطنع للجملة النحوية (المعيارية) في غياب أي ارتباط لها بالسياق التخاطبي، أما الملفوظ فيعني الجملة، أو الجمل في حال استخدامها في سياق معين، أي لها الوجود العيني المباشر (الملموس) في حياة المتكلمين، ينظر: عبد الواسع الحميري، م.س، ص22-25-26، وسعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص18-19.

2-ينظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص19.

** وهناك تصورات ومقاربات أخر لإشكالية الخطاب، لا يسمح المجال بالمرور على بعضها على الأقل، ومنها تصور "ميشال فوكو" للخطاب على أنه شيء من الأشياء وأداة للصراع، وتصور "فرانسوا راستي" (Fançois Rastir) الذي يعرض عدة احتمالات للخطاب منها أنه يختزله إلى موضوع اللسانيات ويحدده كتقاطع بسيط وخطي للجمل، وقريماص "Greimas" الذي يتصوره عبارة عن تشاكلات من البنيات النصية المختلفة. ينظر: سعيد يقطين، م.س، ص20-21، ومحمد مفتاح، تحليل الخطاب اشعري، ص11-20.

فكان اللجوء إلى مصطلح ذي صبغة عامة هو المرادف المفضل للفعل الكلامي المنجز الآني ضمن سياق معين. كما يبدو أن الجنوح إلى ذلك هو ضرب من التعميم المقصود لمفهوم الخطاب كي يستوعب كل ممارسة لغوية آنية تنتج رسالة ما، في سياق تواصلي، بغض النظر عن شكل أو نوع هذه الرسالة "الخطاب" وحجمها ومحتواها.

والنتيجة هي أن ما تميز به الخطاب من شمولية في التصور، وتنوع في الموضوعات قد أفضى إلى إنتاج كم لا يستهان به من المفاهيم اللسانية، وغير اللسانية تدخل الخطاب حقولا معرفية عديدة تخرجه عن الفضاء اللساني والنقدي إلى فضاءات فكرية مختلفة، كاعتباره نظاما فكريا يتضمن منظومة من المفاهيم، والمقولات النظرية حول جانب معين من الواقع الاجتماعي* بغية تملكه معرفيا، ومن ثم فهم منطقة الداخلي[1].

أثر التباين على الدارسين العرب المعاصرين:

إن هذه المفاهيم المتباينة حول الخطاب قد انتقلت إلى الدارسين العرب، المعاصرين بكل تشعباتها، واختلاف ووجهات نظر أصحابها، فلقد اختلفواهم كذلك في تحديد مفهوم الخطاب، كشأن اختلافهم في أي مصطلح آخر ينقلون مفاهيمه عن ثقافة الآخر متأثرين به.

فالخطاب عند جابر عصفور: هو الطريقة [يعني الأسلوب] التي تشكل بها الجمل نظاما متتابعا تسهم به في نسق كلي متغير، ومتحد الخواص، أو على نحو يمكن معه أن تتآلف في خطاب بعينه لتشكل نصا مفردا، وتتآلف النصوص لتشكل خطابا أوسع ينطوي على أكثر من نص مفرد[2].

---

* وفي هذا الإطار تدخل تنظيرات: "ميشال فوكو" الذي حفر للخطاب سياقا دلاليا متميزا حيث يرى أنه شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية وغيرها تبرز فيها الكيفية التي ينتج بها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر، ولذلك ربطه بالسلطة، وجعله شيئا من بين الأشياء موضوع صراع، بواسطته تمارس السلطة قمعها [ينظر دليل الناقد الأدبي لسعيد البازغي، م.س، ص89].

1-ينظر: فرحان البدري، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1/2003.

2-ينظر: محمد ناصر الخوالدة، مفهوم الخطاب، مقال على شبكة الأنترنات، شروق.

وهو عند **سعيد يقطين** ليس سوى الطريقة التي تقدم بها المادة الحكائية في الرواية، وقد تكون المادة واحدة، لكن ما يتغير هو الخطاب عند كتابتها، تبعا الاختلاف وجهات ومواقف كتابها، وإن كانت القصة واحدة[1].

أما عند المسدي: فهو الكلام، أو المقال، بل عده "كيانا أفرزته علاقات معينة بموجبها التأمت أجزاؤه، وقد تولد عن ذلك تيار يعرف الملفوظ الأدبي بكونه جهازا خاصا من القيم مستقلا بذاته[2]. حسب المسدى دائما.

وأما الخطاب عند عبد الملك مرتاض: فليس إلا مكونا من مكونات النص وجزء من أجزائه، بل هو تصنيف داخلي للنص وتفصيل من مجمل وفرع من أصل كبير هو النص، فالنص إطلاق عام والخطاب إطلاق خاص، فهو أدنى إلى جنسية الأدب، وخصوصيته داخل الجنس، يتمحض لتعيين مواصفات تحدد شكل الكتابة في خصوصيتها التصنيفية ضمن نظرية الأجناس[3].

والخطاب عند عابد الجابري: ذو مفهوم اجتماعي فلسفي إيديولوجي، وقد نظر إليه من وجهتي الإنتاج والتلقي، والنوع والجنس، فهو باعتباره مقولة الكاتب، أو أقاويله: بناء فكري يعبر عن وجهة نظر صاحبه تعبيرا استدلاليا، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر "فن" أو "شعر" يحمل وجهة نظر. وإما باعتباره مقروء القارئ أو مقول القول فهو ذلك البناء الفكري وقد صار موضوعا لعملية إعادة البناء، يمارس عليه القارئ ما مارسه صاحب الخطاب عند بنائه، فيعيد إنتاج وجهات النظر التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمنا[4]، وهنا يأتي اختلاف القراءات، وتعدد مستويات بين نص وآخر، وقارئ وآخر.

1- المرجع نفسه
2- نفسه.
3- نفسه.
4- نفسه.

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نستنتج ما يلي:

1- أن الخطاب من حيث هو لغة يمارسها المتكلم، يمثل وحدة لغوية أكبر من الجملة تنتظم طبقا لنسق مخصوص من التأليف.

2- أو هو نظام من الملفوظات، والتأكيد على المظهر اللفظي راجع إلى اشتغال اللسانيين على الكلام بوصفه تجليا لفظيا خاصا بالفرد، وأكثر المظاهر الإشارية تعبيرا عن اللغة بوصفها قاعدة معيارة عامة، وهذا يفترض الاهتمام بعناصر الاتصال، ويوسع مفهوم الخطاب، ويجعله محل عناية اللسانيات، والاتصال، والسيميولوجيا، والتلقي، وذلك لتعدد المستويات التي ينطوي عليها.

3- إن الخطاب من حيث مصدره فردي، وهدفه الإفهام والتأثير.

4- أما من حيث التلقي فلا بد للمتلقي من تمثل دلالة الرسالة حتى تكتمل دائرة الاتصال، ويتحقق الهدف من إنتاج الخطاب.

من هنا يصبح الخطاب بوصفه رسالة مشفرة تتضمن عددا وافرا من المظاهر التعبيرية، الإشارية-اللفظية وغيرها- التي تكون محل بحث عميق متعدد المستويات، ولهذا الغرض تشكلت "نظرية الخطاب "في المبحث النقدي الأدبي. على أسس وفرضيات تندرج ضمن إطار الشعرية (Poetics) التي تهدف إلى استنباط النظم الداخلية للخطاب الأدبي وأصبح الخطاب تبعا لذلك وثيقة تحليلية خصبة، موضوعا لنظرية تحليل الخطاب، وبذلك تداخل مع النص وأصبح يمثل إشكالية الاحتواء والانفصال الأمر الذي يفرض علينا مناقشة "إشكالية النص" من جديد، لبيان العلاقة بينهما.

ثانيا: إشكالية النص:

لقد أخذ مفهوم النص –من حيث هو مصطلح– حظا وافرا من الاهتمام به من حيث تعريفه وتمديد مجاله الإجرائي، وذلك باعتباره مفهوما مركزيا في الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة، التي فضلت أن تتجاوز في تحليلها التعامل مع الجملة إلى ما هو أوسع. وقع ذلك تحت مسميات عديدة، كلسانيات النص، ونحو النص، وعلم النص، وغيرها، غير أن تحديد ماهية المصطلح غدت إشكالية تواجه الباحث، لماله من التباس بالخطاب، ولما يوجد بينهما من علاقة انتماء، واحتواء وتداخل.

وعليه فهل يمكننا أن نحتكم في ذلك إلى المعيار الشكلي الذي يأخذ في حسبانه الامتداد الخطي (الكتابي) للنص؟ أم نتجاوز الإطار الشكلي –وإن لم نهمله– إلى المعيار الموضوعاتي "المضمون" باعتبار النص متمثلا في مضمون يمكن أن يتحقق في أشكال مختلفة؟ أم يلزمنا النص –باعتباره وحدة كبرى، وكلا متماسكا– التوفيق بين المعيارين؟ كما هي الحال في بعض الاتجاهات النصية.

لقد اتجه التحديد إلى التركيز على عامل خارجي (نصي)، أو عامل داخلي (نصي أيضا)، أو على الميل إلى التوفيق بينهما[1]، ولكن داخل كل اتجاه، نجد فروعا وتشعبات لا يقر لها قرار. فهل مرد ذلك إلى اختلاف تصورات الباحثين أم إلى طبيعة النص ذاته. الذي وصفه بعضهم: بالميوعة، والزئبقية، وعدم استقراره على آلية واحدة ثابتة، تضبط آلياته وإستراتيجيته[2]، وهو الأمر الذي يدل على صعوبة إيجاد تعريف جامع مانع له. ويؤكد ذلك اختلاف الباحثين في شأنه داخل الاتجاه الواحد، إذ نجد لكل وجهة هو موليها.

ولذلك يعترف الباحثون –هنا– بأنه لا توجد مصاعب تواجه علما مثلما هي عليه الحال بالنسبة لعلم النص، حتى صار الأمر أمام شدة الاختلاف بين الباحثين يبدو

1– ينظر بحيري سعيد حسن، علم اللغة النص، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1983، ص59.

2– ينظر عبد الوهاب ميراوي، شعرية التناص في القصيدة العربية المعاصرة، دكتوراه دولة، جامعة السانية، وهران 2006، ص12.

كأنه منصرف إلى طائفة من المفاهيم لا إلى مفهوم واحد وحسب[1]. وهذا إن دل فإنما يدل على أن المصطلح لم يجد له استقرارا مفهوميا في الطرح النظري المعاصر بعد، والسبب في ذلك سعة انتشاره وتداوله في حقول معرفية عديدة، فصار بحكم ذلك، ذا قابلية لأكثر من مفهوم، الأمر الذي يحتم على الدارس العودة إلى أصوله بحثا عن كنه دلالته. وعليه فما حقيقة هذا المصطلح؟ وما مدلوله الأصلي؟ وكيف تم التعاطي معه وتداوله في الثقافتين العربية والغربية؟ تساؤلات تفرض على الباحث العودة إلى مظانه الأصلية، وتتبع عملية اشتغاله في المتن اللغوي، وكيف تفرع عن مدلوله الأصلي ليصل إلى ما هو عليه الآن من الاستعمال الفني، الاصطلاحي.

I- النص في الثقافة العربية:

تدور مادة (ن.ص،ص) التي يرجع إليها لفظ "النص" في المعاجم اللغوية العربية حول عدة معان ترجع حسب (ابن فارس) إلى أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء[2]. وخلاصة ما ورد بشأن المادة في كل من "اللسان" والقاموس "المحيط" أنها تعني في أصل وصفها اللغوي: الرفع والظهور والبروز، وبلوغ أقصى الشيء ومنتهاه، والغاية من كل أمر. فكل ما أظهر، ورفع فقد نصّ، ومنه نصّ العروس، رفعها فوق المنصة لتظهر، وتبان، ومنه رفعُ الحديث وإسناده إلى صاحبه أو إلى الرئيس الأكبر، وكذا التوقيف والتعيين على شيء ما، ومنه الثبات في الأرض للنهوض، وكذا التحريك والسير الشديد السريع، والتصويت، وغليان القدر، ومنه جمع المتاع وضم بعضه فوق بعض، ومنه البلوغ والعقل، والقدرة على الحِقاق أو الخصام والمناقشة، وكذا الاستقصاء في البحث والمسألة عن الشيء حتى استخراج ما عند الغير[3].

1- ينظر عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ص22، وصلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، ع164، 1995، ص24.

2- ينظر ابن فارس المقاييس، مادة (نص) ج5، ص356.

3- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (نص)، ج7، ص97-98، والفيروز أبادي، القاموس، ص632.

وانطلاقا من هذه المادة المعجمية يمكن القول: إن أبرز ما يستفاد منها من المعاني ما يلي:

1-الرفع المادي والمجرد الذي يراد به الظهور البالغ، والانكشاف والوضوح التامين.

2- التحريك والإجهاد وذلك لبلوغ الغاية، واستخراج أقصى ما في الإمكان من الطاقة الكامنة في الجسد، ومنه إجهاد الناقة واستخراج طاقتها وقوتها على السير.

3- الاستقصاء في السؤال والاستعلام، ولكن على سبيل الإلحاف والفضول لاستخراج كل ما لدى الشخص من معلومات وأخبار حول المسألة المسؤول عنها[1].

4- الجمع والتركيب: ولذلك رأى بعض الدارسين المعاصرين –استنتاجا من هذه المادة المعجمية– أن ذلك كان سببا في اعتبار الكلام المتراكب "نصا" لأن التركيب يتضمن معنى الترتيب، فإذا اختل ترتيبه اختل المعنى المستنبط منه، كما أن المركب ثابت على شكل وهيئة، فإذا غير شيء من تلك الهيئة بالتقديم، والتأخير، وغيرهما تغير المعنى – بالضرورة– أو المقصود من التركيب الأول، لذا لا يجوز أن يسمى "نصا" ما افتقر إلى الترتيب، أو إلى التركيب، أو إليهما معا[2] لأن ذلك من أهم مميزات النص وخصائصه العامة، وبخاصة المكتوب منه.

5- الإسناد والتوقيف والإثبات: أي إسناد الكلام "أو الحديث" إلى قائله ونسبته إليه، وتوقيفه عليه، وإثباته له، وتعيينه به، كما سلف في النص المعجمي. لأن الإسناد رفع الشيء إلى صاحبه، ونقله بدقة، وفيه معنى الإثبات والثبات، وتقييده بالرئيس الأكبر يعني علو مصدر النص: "قوة سياسية/ اجتماعية/ دينية"، مما يجعله أكثر قبولا –كما هو– وإظهاره بحرفيته دون تغيير. كنصوص الشرائع مثلا والقوانين، وغيرها[3].

1- ينظر عبد المالك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص219.
2- ينظر: عمر أبو خرمة، نحو النص، عالم الكتب، اربد الأردن، ط1، 2004، ص26-30.
3- المرجع نفسه، ص27-30.

6- الدلالة الظاهرة: والمراد ما ظهر معناه من ألفاظ الخطاب، وكان جليا واضحا لا يحتاج إلى تأويل. "ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام"[1]. ويقصدون بذلك المعنى الثابت بألفاظ النص مما لا يقبل تعددا ولا يحتمل تأويلا غير ما ظهر من اللفظ.

ويبدو أن علماءنا قد استثمروا دلالة هذه المادة اللغوية (أعني الظهور والوضوح) واستخدموها بهذا المعنى في مجال الثقافة الإسلامية بعامة، والثقافة الأصولية الفقهية بخاصة، إذ أطلقوا مصطلح النص على الكتاب (القرآن الكريم)، وعلى السنة النبوية فيقولون مثلا: لا اجتهاد مع النص، يعنون بذلك أنه إذا وجدت نصوص القرآن، أو نصوص السنة بطل القول بالرأي[2].

كما أطلقوا النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب أو السنة، من جهة واعتبروه قسما من أقسام دلالة اللفظ على المعنى من جهة ثانية. وهكذا نقل مفهوم النص من الحقيقة اللغوية إلى حقيقة عرفية اصطلاحية[3] وظل يتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية، بل في أعظم علم أنتجته العقلية العربية الإسلامية هو علم أصول الفقه، حيث نجد تطبيقات نصية مبتكرة تجاوزت إطار التحليل على مستوى الجملة، إلى ما هو أوسع وأكبر، لأن الفقهاء أهل مهنة اصطلحوا على تسمية مفهوم بكلمة لفظ، ثم شاع اللفظ على أنه الحامل لهذا المفهوم[4] لذلك نجدهم يستعملون كلمة نص بمدلولات مختلفة تعكس مستويات دلالية متباينة حاولوا من خلالها الكشف عن مراد الشارع من النص، مثل عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص واقتضاء النص، وغيرها من المفاهيم الأخرى.

1- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص98.
2- ينظر: نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1984، ص52.
3- ينظر: الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي) (ت816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص237.
4- ينظر: عمر أبو خرمة، م.س، هـ4، ص27.

ومن هنا نجد بعض القدماء يطلق "النص" –بناء على سعة مدلوله– على ما تجسد كتابة كما فعل مكي بن أبي طالب القيسى (ت 437هـ) في كتابه الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه[1].

الأمر الذي يدل على أن "النص" في تراثنا العربي الإسلامي لم يكن معناه قاصرا على الظهور والاكتشاف وحسب –كما هو شائع لدى بعض الباحثين– وإنما يدل هذا اللفظ على جملة أمور "أحدها الوضوح والانكشاف"، ويحمل دلالات أخر ليست أقل حضورا من الأولى، بل كانت حاضرة في ذهن الإنسان العربي، لما وضع هذا اللفظ إزاء مفهومه الإصطلاحي[2]. أي أنه الشكل اللغوي الدال منطوقا –كان– أو مقروءا (مكتوبا)"

وسواء أكان هذا الشكل اللغوي ظاهر الدلالة أم كان خفي الدلالة ومما يؤكد استعماله بهذا الإطلاق ما نجده في بعض الممارسات النقدية القديمة، إضافة إلى التوظيف الاصطلاحي الفقهي الأصولي، مثل ما نجد عند البلاغي الأديب "أبو محمد القاسم السجلماسي) (ت: بعد:704هـ) في كتابه "المنزع البديع". حيث جعل "النص" قضية لغوية ذات مفهوم واسع يشمل الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، فقد ذكر في معرض حديثه عن الاتساع:

"أن اللفظ إما أن يتحد مدلوله، وإما أن يتعدد، فإن اتحد مدلوله فهو النص، وفي قسمه يدخل نوع البيان المتقدم*. وليس لقائل أن يقول: "قد قررتم في نوع البيان أن يكون صريحا وغيره من كناية أو تضمين وغير ذلك من المجازات، وهو يناقض النصوصية".

1– ينظر مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحيق أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة السعودية، ط1، 1986، ص6.

2– ينظر عمر أبو حزمة، م.س، ص29.

* يشير إلى ما تقدم من قوله: "البيان اسم مشترك من قبل أنه مقول "بعموم وخصوص. إذا كان مقولا بعموم على (كل) شيء وقع فيه بيان على الإطلاق، فهو جنس وكلي تحته أربعة أنواع وهي: الكلام، والإشارة، والحال، والعلامة. (ينظر: المنزع البديع، ص414).

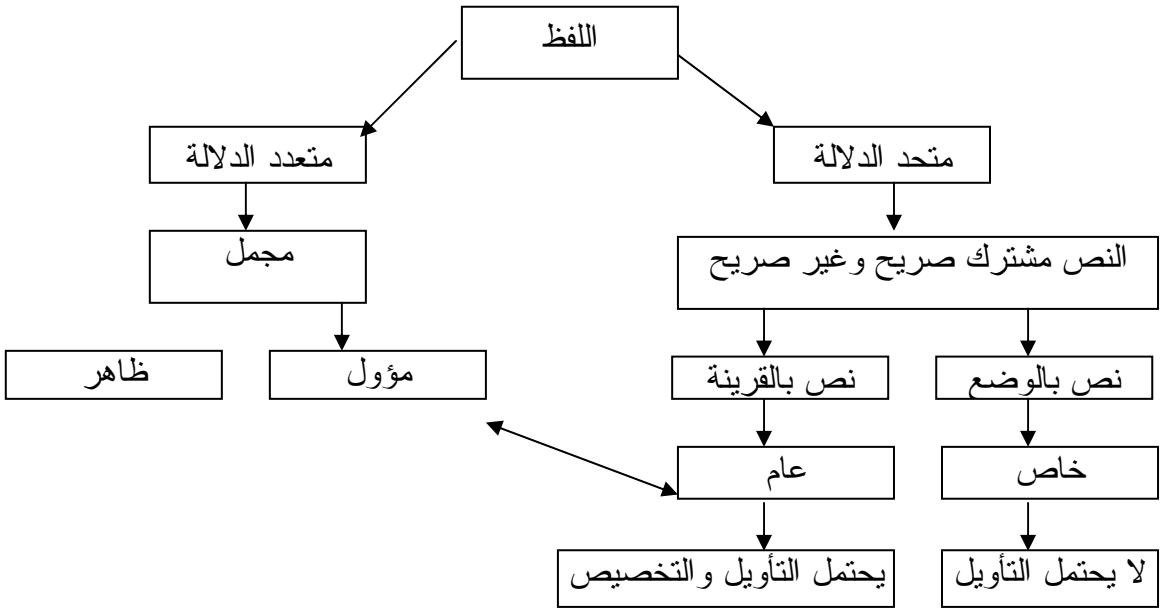
فإنا نقول: النص ضربان: نص بالوضع ونص بالقرينة، فلا تناقض على هذا التنزيل بين المجازية والنصوصية، وإن كان قد يتوهم ذلك.." [1] يتضح من خلال هذه المقولة، أن السجلماسي قد جعل "النص" أحد مشمولات اللفظ، باعتبار هذا الأخير، الإطار الأعم، تم قسم النص إلى عام "نص بالقرينة"، وخاص "نص بالوضع" فالنص العام ذو طبيعة دلالية غير منضبطة ولا محددة سلفا بل هي دلالة محتملة، تتوقف معرفتها وتحديدها على السياق الذي يكتنف النص، فهي رهينة القرائين الحالية والمقالية المصاحبة للمقول. وبالتالي فهو محتمل التأويل متعدد الدلالات، وذلك بحكم أنه يدخل فيه أنواع البيان التي أشار إليها سابقا.

أما النص الخاص فهو ذو طبيعة دلالية منضبطة، ومحددة، بحكم التواضع عليها بين مستعملي اللغة. فمعنى النص محدَّدُ سلفا أو ما قبلي الدلالية، فقد تمحضت فيه النصية بحكم وضوح المعنى والاتفاق عليه، ولذلك عمد إلى توليد مصطلح جديد للتعبير عن ذلك هو "النصوصية" التي يمكن مقابلتها بالمفهوم الغربي: (Textualisation)[2] مقررا أنه لا يوجد تناقض بين المجازية والنصوصية، لأنه لا تناقض بين العام والخاص، إلا من حيث اتحاد المعنى وتعدده، ولذلك رد على من زعم أن الأخص غير داخل في الأعم إذا ذكر بعده بقوله: "إنه قد يمكن أن يقال عن النوع الثاني وهو التعميم، إن الأخص فيه غير داخل في الأعم منه، لأن الأخص مدلول عليه بطريق "النصوصية"، فإدخاله بعد الأعم نقض غرض بإدخاله في دلالة الظهورية بعد النصوصية.. وتعمد مثله محال لأنا لا نسلمه، بل نقول: إن إفادة مزيد المزية بتخصيصه بالذكر أولا وأخيرا سواء وبمثابة واحدة"[3]. ويمكن توضيح مقولة السجلماسي من خلال الخطاطة التالية :

1- ينظر: أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع، تح.علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1980، ص430.

2- ينظر: حسين خمري، نظرية النص، الدار العربية للعلوم ناشرو ط بيروت، ط1، 2007، ص141.

3- السجلماسي، المرجع السابق، ص329. وقد استشهد على إيراد الأخص بعد الأعم بقوله تعالى ذلك من كان عدوا لله وملائكته ورسله، وجبريل وميكائيل..، [بقرة 98] فخصهما عليهما السلام [أي جبريل وميكائيل] بالذكر، وإن كانا داخلين في جملة الملائكة المتقدم ذكرهم، ص328.



فهناك –إذا– تقاطع بين النص بالقرينة، والمجمل حسبما يفهم من مقولات السجلماسي، وعلى ما يبدو فإن هذا الطرح النقدي البلاغي يتقاطع أيضا مع مفهوم الأصوليين للنص، إذ ليس صحيحا أن النص عندهم ما دل على معنى واحد لا يحتمل التأويل، بل هو عند أكثرهم نصان، أو ضربان كما يقول الغزالي: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه[1]، أي هو قابل للاحتمال وارد عليه، وبالتالي فهو عام يحتمل التخصيص والتأويل.

ويؤكد ذلك ما ذكره ابن حزم من تعريف عام للنص بأنه "اللفظ الوارد في القرآن، أو في السنة، المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد سمي كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا"[2].

1– ينظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 (د.ت)، ج1، ص335.

2– ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1983، ج1/ ص42.

وبناء على ما تقدم فإن "النص" يطلق على كل لفظ يظهر به المعنى، فهو الشكل الصوتي المسموع من الكلام، أو الشكل المرئي (المكتوب) [1]، أو الشكل اللغوي الظاهر على تركيب مخصوص بنمط ترتيبي ثابت، بحيث يستقصي جميع مرادات ناصه، وفقا لما ورد من المعاني المعجمية لمادة (ن، ص، ص). وبالتالي فهو ليس مقصورا على دلالة الظهور، والانكشاف في تراثنا العربي الإسلامي، كما قرر ذلك بعض الدارسين العرب المحدثين، بل قد عرض العرب للنص بمفاهيم لا تختلف كثيرا عن المفهوم الذي تبنته الثقافة الغربية الحديثة، إلا في وجود المصطلح[2] (Texte) (النسيج) –بمعناه النقدي الحديث. حيث غاب هذا المعنى عن "النص" في تراثنا اللغوي العربي. لكنه ورد (أي النسج) مستقلا بذاته دالا في معاجمنا العربية وفي الدراسات النقدية على الممارسة النصية كتابة وتأليفا وإبداعا. كما سيأتي عند مناقشة النص في أصل الوضع اللغوي اللاتيني.

II- النص في الثقافة الغربية:

1- الأصل اللغوي:

النص "texte" في الثقافة الغربية مأخوذ أو مشتق من الأصل اللاتيني "tex'tus" الذي يعني النسيج "tissus"، "tex'ture" كما يطلق على الكتاب المقدس، أو كتاب القداس، وعلى ترابط حكاية أو نص، أو هو "أي النص" منظومة من العناصر اللغوية ذات العلاقة، والتي تشكل مادة شفوية أو مكتوبة[3].

لذلك نجد في المعجم اللساني للعلوم واللغات الإشارة إلى أنه يمكن تعريف النص بأنه مجموعة من العناصر اللسانية "أو اللغوية" المطروحة للدراسة، فالنص – إذا– يمثل نموذجا لحالة لسانية (أو لغوية)، يمكن أن تكون مكتوبة أو شفوية (Syn

1- ينظر: الأزهر الزناد، نسيج النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص12.
2- ينظر: عمر أبو خرمة، م.س، ص39.
3- Dubois, Jean et autres, dictionnaire de linguistique, et des sciences du langage, ed Larousse, Paris, 1999, p482.

Corpus)[1]. مما يعني أنه يمكن أن يكون خطابا شفويا مباشرا بين متكلم ومستمع... أو إنتاجا ماديا مكتوبا يتطلب كاتبا وقارئا له.

فالنص –إذا– يدل في أصله اللغوي على النسيج "tissu" الذي يحيل عن الجمع والتركيب والتشكيل، وحياكة الثوب من خيوط، مما يعني التماسك والترابط والتلاحم بين تلك الخيوط المنسوجة التي شكلت نسيجا ماديا محكوم النسج، وكذلك النص يتشكل نسيجا من الكلمات أو العناصر اللغوية المنظومة المتآلفة، بفعل ضم بعضها إلى بعض في ترابط محكم التعالق تصنعه الكتابة، التي تجمع عناصر النص المختلفة في نسق موحد شبيه بما يصنعه الناسج حين يركب خيوط نسجه بعضها فوق بعض في نسق بديع[2] وكذلك يفعل الكاتب أو المبدع حين يحبك أجزاء نصه أو حكايته في شكل ما.

إن مقارنة المفهوم "tissu" "tex'ture" مع ما جاء في المعاجم اللغوية العربية، يفضي إلى أن النص لا يدل في هذه الأخيرة على النسيج صراحة، وإنما على معان أخرى، منها الجمع والتركيب والترتيب، "ولو ما أن النص مصطلح أدبي متداول اليوم بين العرب لما كان له في أصل الوضع اللغوي أي دلالة اشتقاقية قاطعة متلائمة مع الوظيفة الأدبية التي ينهض بها"[3]. على حد تعبير عبد الملك مرتاض، غير أنه يذكر في بعض كتاباته أنه من الممكن الاهتداء إلى ذلك المعنى الأدبي عبر التأويل والتخريج لما ورد في المتن المعجمي، بأن الناص حين يكتب أو يتكلم، فإنما ينص أي يظهر شيئا من الكلام –"ينسج ملفوظات أو منطوقات" – لم يكن من قبل ظاهرا فكأنه يستخرج من نفسه وخياله وقريحته، أقصى ما فيهن بالإعنات الفكري والإجهاد التخيّلي[4]. ولكن فوق ذلك كله، فإن المعنى الذي يحيل عليه لفظ "texten" وهو النسيج الذي يعني جمع الأشياء وتركيبها وترتيبها، وحبكها وفق نسق معين متضمن في اللفظ العربي، كما سلفت الإشارة إليه.

---

1 - Le grand Robert de la lange française, p272.

2– ينظر: الأزهر الزناد، م.س، ص12.

3– ينظر: عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، 2007، ص45.

4– ينظر: عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص220.

ولذلك يرى بعض الباحثين العرب المعاصرين أن معاني "النص" تتقاطع وتتلاقى في الثقافتين العربية، والغربية، ومن تم كانت محاولة استخلاص مواصفات النص بمعناه النقدي الحداثي مما ورد في التراث المعجمي العربي عن طريق التأويل والمقارنة، فالنسيج –حسب أحمد الحذيري وغيره– بمعناه الواسع يعني "الإنشاء والتنسيق في ضم الشتات، والتنضيد"[1] ويوحي بالجملة والقصد، وبالاستواء والاكتمال. ويحيل "النص في المتن العربي كذلك على الاستواء والاكتمال، وعلى معنى النسج أيضا على الرغم من أن صاحب اللسان لم يشير إلى ذلك في مادة (ن، ص، ص) [2].

وفي ها الصدد يرى (منذر عياشي) أن غياب النص تعريفا وحضوره ممارسة نقدية أمر متبع في التراث العربي، بل ويجيزه استخدام مفهوم السلب (la négation) للتعريف بقضية ما، فالممارسة تعريف بالشيء وبرهان على وجوده واستمراره، بل وانفتاحه على قراءات وكتابات لا تنتهي[3].

غير أن هذه القراءة لمفهوم النص في المتن العربي قد يكون فيها تمحلا في التأويل وتوليدا فسريا في التفسير قد لا تحتمله المادة المعجمية، ومع ذلك تبقى وجهه نظر قابلة للتداول، ولربما لو أتت في وقتها لشكلت تطورا هاما لمدلول النص في الثقافة العربية. وأيا كان الأمر فإن مادة "ن، س، ج" في المعجم العربي جاءت دالة على ما دل عيه الأصل اللاتيني، واستعملت بمعنى الإبداع الأدبي، والتأليف، والكتابة، وكثيرا ما أطلق أسلافنا مصطلح النسج* تعبيرا عن صناعتي النثر والنظم قاصدين به مسمى "النص" بالتعبير النقدي الحديث.

1– أحمد الحذيري، من النص إلى الجنس الأبي مج الفكر العربي المعاصر، ع100، 1988، ص41، أخذا من عبد القادر شرشال، م.س، ص37.

2– ينظر: عبد القادر شرشال نفسه، ص37.

3– منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1990، ص207.

* يراجع ذلك –على سبيل المثال، في لسان العرب، وفي مقدمة ابن خلدون، وفي عيار الشعر، لابن طباطبا، وفي كتاب الحيوان للجاحظ، وفي الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وفي غير ذلك.

خلاصة القضية أن مادة (ن، ص، ص) في أصل الوضع اللغوي العربي لم تأت دالة على المعنى الذي دل عليه اللفظ (texte) (text) في اللغات الأوروبية، وهو "النسيج" وبما أن مادة "ن، س، ج" تدل في أصل وضعها اللغوي على جمع أو ضم الشيء إلى الشيء.. بما في ذلك جمع الحروف والكلمات، وضم بعضها إلى بعض. حتى يأتلف النص، فإن ذلك يعني تشكيل النص أو تجسيده في نسيج معين، وهو ما يعني تحقق الوجود المادي للنص. وبالتالي إبرازه وإظهاره في شكل محسوس، تدركه الحاسة البصرية (إن كان مكتوبا)، والحاسة السمعية (إن كان أصواتا، أو مقروءا).

وعليه فهو ظاهر في شكل أو هيئة ما، لمتلقيه، وهذه هي الميزة الأولى للنص (أي الظهور، والبروز) في أصل الوضع اللغوي العربي، وهي الميزة التي تجسدها الكتابة بالنسبة للذين يشترطون الكتابة لتحقق النص –على الأقل– في المفهوم الحداثي.

فالفارق إذا هو دلالة النص صراحة على معنى النسيج في المفهوم الغربي، وغياب هذه الدالة –صراحة– في المفهوم اللغوي العربي. وإن كانت تحتمله مجازا وعليه فهي قضية اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

2– النص في الطرح النظري الغربي:

سلفت الإشارة في مستهل هذا المبحث إلى صعوبة الظفر بتعريف جامع مانع للنص، وذلك لما ورد في المعاجم الموسوعية من وجهات نظر مختلفة متباينة حول هذا المفهوم، ولذلك أعرج هنا على بعض الآراء لأخذ تصور ما، عن هذا المصطلح.

I– النص عند يمسليف "Hjelmslev":

يستعمل هذا العالم اللغوي "Hjelmslev" "النص" بمعنى واسع جدا أو أكثر شمولية، فيطلقه على أي ملفوظ منجز، طويلا كان أو قصيرا، قديما أو حديثا، مكتوبا كان أو منطوقا، فمثلا: كلمة "قف" عنده "نص" كما أن رواية بكاملها مثل رواية: "الوردة" نص، فكل مادة لغوية مدروسة تشكل نصا مهما كانت اللغة المستعملة فيه،

وهو يحتاج للتحليل، ويؤول إلى تقسيمات أخرى، بغية الوصول إلى مجموعة من الاحتمالات المتفرعة منه[1].

II- النص عند تودوروف وديكرو:

يقدم "Todorov" و"Ducrot" في المعجم الموسوعي لعلوم اللغة "النص" على أنه تمظهر لفظي حيث يعتبرانه عبارة عن سلسلة ملفوظات لسانية تركب وترتب لتكون مجموعا هو "النص"، يكون متصفا بخصائص صوتية، ونحوية، وتركيبية (أسلوبية) وبكونه كذلك، فهو دال على وحدات نصية تتميز بوجود علاقات تربط فيما بينها[2] بروابط لغوية مختلفة.

فالنص وفقا لهذين التعريفين، يشمل أي نشاط لغوي قابل للوصف، والتحليل، بغض النضر عن حجمه، جملة واحدة -كان- أو كتابا بكامله، ولكنه متميز عن مفهوم الجملة أو القضية، وحتى الفقرة، لأنه يقوم على أساس استقلاليته، وانغلاقيته، فهو يؤلف نظاما خاصا به لا يجوز تسويته مع النظام الذي يتم على أساسه تركيب الحمل، ولكن أن نضعه في علاقة معه هي علاقة اقتران وتشابه[3].

فالتمييز -حسب تودروف- تم بين جين المقومات ذاتها: الصوتية، والتركيبية، والدلالية. ولكن ليس من نفس المستوى، أي لا يكون لها نفس القيمة في تحليل النص، ومن تم يحدد مظاهر التحليل على النحو التالي:

أ- **المظهر اللفظي:** وهو مؤلف من العناصر الصوتية والقاعدية التي تؤلف جمل النص.

ب-المظهر التركيبي: الذي يتركز التحليل فيه على العلاقات بين الوحدات النصية-أي الجمل ومجموعات الجمل-

1- Dubois. Jean et autres, dictionnaire de linguistique, et des sciences du langage, Op.cit, p482.
2- T.Todorov, et O.Ducrot, Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, édition du Seuil, Paris, 1979, p375.
3- ينظر عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية، بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2000، ص15.

ج-المظهر الدلالي: وهو نتاج معقد للمضمون الدلالي توحي به العناصر والوحدات مجتمعة[1].

ويبدو أن أهم ما في هذا التحديد "للنص" أنه يسمح بتجاوز حدود الجملة التي كانت تعد أكبر وحدة لغوية قابلة للوصف والتحليل في منظور لسانيات الجملة، إذيري بلومفيلد "Bloomefield" أن الجملة هي الصورة اللسانية الأكبر بموجب أي تركيب[2]. مما يعني أنها وحدة لغوية مستقلة في بنائها مكتفية بذاتها، غير أن الجمل في النص، ليست كذلك عند علماء النص، وإنما هي جزء في بنيته الكلية. ومن ثم عرفوا النص بأنه ما تجاوز الجملة، أو هو متتالية جميلة خطية.

III- فبرينكر (P.Brinker):

يرى أن النص تتابع متماسك من علامات لغوية، أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أية وحدة لغوية أخرى "أشمل"[3] منها، بحيث لا يمكنه أن يكون جزءًا من كل أي محتوى في غيره من الوحدات اللغوية، باعتباره الأكبر. ويتوافق مع هذا التصور للنص كل من "هارفج" (R.Harweg) وبول ريكور (P.Ricoeur)، وهاليداي، ورقيه حسن وغيرهم. ممن يرون أن النص متتالية خطيبة من الجمل تحكمها علاقات ترابط وتماسك.

وبناء عليه فالنص في النقد الغربي المعاصر حدد من خلال مجموعة من التمظهرات، كالتمظهر الفيزيائي، والكتابي الخطي، والفكري الإنتاجي، وبجملة من الخصائص، كالتماسك، والانسجام، والاتساق وغير ذلك من الميزات، والمحددات التي نتعرف على بعضها فيما سيأتي.

هذا وينهج بعض المنظرين النصيين نهجا شموليا في تعريفهم للنص، اعتمادا على مضمونه أو مكوناته الدلالية، فيربطونه بالإنتاج الفكري بعامة والإنتاج الأدبي

1- المرجع نفسه، ص16.

2- Lyons Jhon : linguistique générale, traduction.F. Dubois, Charles Larousse, Paris 1970, p133.

3- سعيد حسن بحيري،علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1997، ص103-109.

بخاصة، ويأتي في مقدمة هذا الاتجاه كل من"جوليا كريستيفا" (Julia Kristeva)، ورولان بارت (Roland Barthes) وغيرهما ممن تأثروا بهما في منح النص فضاءات معرفية، وأبعاد فكرية واجتماعية متعددة.

IV- النص عند كريستيفا (Kristeve):

تعد تحديدات كريستيفا للنص رائدة طموحة في مجال علم النص، حيث جعلت منه فضاء منفتحا. لذلك حظيت أفكارها باهتمام خاص، لأنها لم تكتف بالنظر إلى السطح اللغوي (النص) بل أبرزت ما فيه من شبكات متعالقة فهي ترى أن النص أكثر من مجرد خطاب أو قول، وإنما هو موضوع للعديد من الممارسات السيميولوجية التي يعتد بها، على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية، مكونة بفضل اللغة لكنها غير قابلة للانحصار في مقولاتها[1]. إذ النص عندها "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان (langue) بواسطة الربط بين الكلام (parole) التواصلي بهدف الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه والمتزامنة معه. وبالتالي فهو عملية إنتاجية.

وعليه فإن تحديد النص باعتباره كذلك (أي عملية إنتاجية)، يعني أن علاقته باللسان الذي يتموقع فيه هي علاقة إعادة توزيع (هدم وبناء) ولذلك فهو قابل للتناول أو المعالجة بمقولات منطقية، أكثر من المعالجة بمقولات لسانية خالصة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعد النص محصلة تبادل أو تراسل نصوص، أي تناصا ففي فضائه تتقاطع أو تتنابذ ملفوظات عديدة مأخوذة من نصوص أخرى[2].

فالنص إذا ووفقا لهذا التوصيف، يقوم ببنائه الذاتي المتمظهر عبر اللسان، أي انطلاقا من المكون اللغوي باعتباره نظاما من العلامات، والعلاقات، حيث يتخذ من اللسان وسيلة وأداة لإعادة بناء مقولاته، مشكلا بذلك نظامه اللغوي الخاص أو نحويته الخاصة به التي تمنحه تلك الصفة، وبالتالي فهو إنتاجية شخصية، أي إنجاز فردي

1- صلاح فضل، بلاغة الخطاب، وعلم النص، مكتبة لبنان ناشرون الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط1، 1996، ص.ص 294-295.

2- جوليا كريستيفا، علم النص (ترجمة) فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط12، 1997، ص21.

يعيد التركيبة اللغوية والمنظومة السيميائية ويوزعها توزيعا جديدا وفق حاجاته التعبيرية ورؤيته الجمالية، وعن طريق هذه العملية الازدواجية : توزيع/إعادة بناء، يقوم النص بعملية احتواء وامتصاص بعض العناصر النصية الأخرى (الخارجية عنه)، وينسق بينها، وقد تنتمي هذه العناصر إلى ثقافات متباينة وأجناس أدبية مختلفة بمعنى أنه يعيد إنتاج تلك النصوص جزئيا، بإضافة بعض الخصائص التجديدية لها حتى يضمن خصوصيته، ويفلت من الذوبان في كيلتها[1]، وأيا ما كانت النصوص الممتصة سابقة على النص المنتج أو متزامنة معه فإنه يقوم بتحقيق التحيين لها، وجعلها راهنا عبر هذا التولد الجديد.

إن هذا التداخل النصي هو ما تطلق عليه (كريستيفا) "الإيديولجيم، وتعني به الوظيفة التناصية التي يمكن قراءتها وهي تتمظهر ماديا على مختلف مستويات بنية كل نص، فتمتد عبر صيرورتها، مانحة إياه كل ما يشكل سياقه التاريخي والاجتماعي. واعتبار النص إيديولوجيميا هو الذي يحدد عمل السيميولوجيا –في دراستها للنص كتناص– التي تنظر إلى النص من حيث خصوصيته الإنتاجية، لا بوصفه منتوجا بل بوصفه دليلا منفتحا متعدد الدلالات، على عكس المقاربات التقليدية التي تراه عملا مغلقا محدد الدلالة.

وتلجأ كريستيفا إلى البحث عن تعدد الدلالات عبر ما تسميه "التدليل" (Signifiance) وهو يختلف عن الدلالة لأنه عملية تنفلت من خلالها "ذات" النص من منطق "الأنا" إلى منطق آخر يتم فيه تجاوز المعنى وتحطيمه، على اعتبار النص نمطا إنتاجيا دالا يحتل مكانة هامة في التاريخ[2].

والتحليل الدلالي السيميائي (semanalyse) الذي تتبناه (كريستيفا) ينطلق من اللسانيات لكون النص ينتج بواسطة اللغة، ثم يتجاوزها –بسبب أنه ليس مظهرا لسانيا أي دلالته المُبَنْيَنَة لا تقدم في إطار متن لساني منظورا إليه (بنية مسطحة)– إلى

1– ينظر: حسين خمري، نظرية النص، ص256.
2– سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص20.

(التوليد): توليد النسيج اللساني الذي يصبح النص الظاهر (phenol-texte) فيه والمسجل عن طريق الطباعة غير قابل للقراءة إلا بالصعود عموديا عبر التكوين (genese) تكوين مقولاته اللسانية من جهة، وتكوين توبولوجيا الفعل الدال من جهة ثانية، وتسمي الباحثة عملية التوليد –(النسيج اللساني والأنا الذي يتموقع فيه)– هذه بالنص المكون (geno-texte) عن طريق مضاعفة النص إلى ظاهر، ومكون، أي سطح وعمق، بحيث يغدو النص موضوعا ديناميا يبحث فيه التحليل الدلالي مستفيدا من السيميوطيقا، والتحليل النفسي، والعلوم الرياضية، والمنطقية واللسانية[1]. مما يعني أن النص ليس إلا حقلا مشتركا لهذه المفاهيم وغيرها، وشبكة من المعطيات أو المعارف المتداخلة التي تسهم بتفاعلاتها مع نسيجه اللغوي في بنيته وتحقيق إنتاجيته.

وبناء على ما تقدم فإن "كريستيفا" قد بنت تصورها للنص على مفاهيم أساسية مثل "الإنتاجية" والتمدلل" و"التناص" أو "التصحيف".

إما الإنتاجية فتعني بها أن النص يتخذ من اللسان "اللغة" عملا له، فاتحا بذلك مسافة بين لغة الاتصال، وبين الممارسات الدلالية، إذ يعتمل النص اللغة (أي يفكك لغة الاتصال، أو التعبير) ليعيد بناء لغة أخرى بحيث تثمر نصا أخر.

وأما "التمدلل" أو التمعن (la signifiance) –الذي ليس هو الدلالة– فالمقصود به محاورة المعنى، وتشقيقه ليتفرع عبر تشعبات تكاد لا تنتهي، فهو اللانهائي العمليات في حقل معين من اللغة، حيث يتموضع الفاعل (الكاتب، القارئ) داخل النص ليتابع المعنى، فتأخذه الكلمة في علم استكشاف المغاور (la spéléologie) ومن هنا يأتي تقمص التمدلل للمتعة، ويصبح النص شهوانيا –(لدى بارت)– بواسطة متصور التمدلل[2].

1– المرجع نفسه، ص21.

2– ينظر: عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص.ص 238–239. وشفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، ص570.

وأما التناص (lintertextualite) فيبدو أنها قد استلهمته مما أسماه "دوسوسير" التصحيفات (Anagrammes)* كما أشارت هي إلى ذلك، وكما استفادت أيضا من أعمال الشكلانيين الروس؛ وبخاصة ميخائيل باختين الذي أطلق عليه اسم "الحوارية" ويعني بها "كل علاقة تحكم ملفوظا بملفوظات أخرى[1].

لقد جاء هذا التصور لماهية النص بالمفاهيم التي روجت لها "كريستيفا" متجليا في كتابات "رولان بارت" (R.Barthes) بشكل أكثر وضوحا، فهو وإن كان يستفيض في حديثه عن النص، ويمحصه من مختلف الجهات تمحيصا مجهريا فإنه كثيرا ما يتكئ على هذه المفاهيم التي روجت لها كريستيفا من قبل.

V- النص عند بارث "R.Barthes":

حاول رولان بارث "Roland Barthes" التعرض لتحديد ماهية النص من جوانب شيئ، ومنها التحديد الذي اقتبسه من "كريستيفا" الذي سلفت الإشارة إليه. وهو يعترف في كتابه "درس السيميولوجيا" بصعوبة تحديد ماهية النص، بل ينفي إمكانية ذلك، إلا من حيث المفهوم المجازي**.

ومن تعريفاته للنص أنه "السطح الظاهراتي للنتاج الأدبي أي أنه الكلمات المنظومة التأليف المتناقسة النظم التي تفترض شكلا ثابتا، ووحيدا وهو بخصوصية هذه ليس في نهاية الأمر إلا "جسدا" أو شيئا "" مدركا بالحاسة البصرية[2].

---

* لقد صرحت "كريستيفا" في كتابها علم النص: أن النص الشعري مجال لتقاطع عدة شفرات مختلفة: "اثنتين على الأقل". تجد نفسها في علاقة متبادلة، وأن مشكل تقاطع وتفسخ عدة خطابات دخيلة في اللغة الشعرية قد تم تسجيله من طرف (سوسير) في التصحيفات (Anagrammes). وأنها من خلال هذا المصطلح "التصحيف" paragramme استطاعت بناء خصيصة جوهرية لاشتغال اللغة الشعرية حددتها باسم التصحيفية paragrammatisme أي امتصاص نصوص (معاني) متعددة داخل الرسالة الشعرية م.س، ص78.

1- ينظر: كريستيفا جوليا، علم النص، ص78، وحسين حمزي، نظرية النص، ص253.

** يعترف "بارث" في كتابه "درس في السيميولوجيا" بصعوبة تحديد ماهية النص، حينما يصرح بأن مفهوم النص مازال يبحث عن ذاته... فلا أعتقد أن بإمكاننا حاليا تحديد كلمة "نص" إذ أننا سرعان ما نجد أنفسنا عرضة للنقد الفلسفي للتعريف، وكل ما في إمكاننا أن نعمل على التعريف المجازي لمفهوم النص. "درس في السميميولوجيا (تر) عبد السلام بنعبد العال، دار: توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب، ط2، ص1986، ص48.

2- ينظر: شفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، منشورات جامعة السابع من أبريل -ليبيا-، ط1، 1425هـ، ص569.

وقد تنبه "بارث" إلى أن العلماء العرب قد استخدموا تعبيرا باهرا ورائعا هو الجسم الحقيقي، عندما تحدثوا عن النص[1]. في إشارة منه إلى ما تعلق بتشكلاته الدلالية من ظهوريته في أشكال وأجناس مختلفة.

إن المتتبع لما طرحه "بارث" من تحديدات للنص يقف على مجموعة من القضايا المتعلقة بماهيته وحدوده منها:

أولا: النص ليس إلا تشكلا ماديا باعتباره السطح الظاهراتي للنتاج الأدبي يبدو في شكل نسيج متآلف من الكلمات المتواصلة. وقد صرح في كتابه "لذة النص" " le plaisir du texte" أن المقصود بالنص: النسيج، ولكونه كذلك فقد اعتبر على الدوام بمثابة منتوج أو ستار مهيئ يتوارى خلفه بشكل خفي نسبيا المعنى "الحقيقة"، وبتفعيل المفهوم التوليدي الذي يرى أن النص يهيأ وينجز من خلال تحبيكات متواصلة، شبيهة بنسيج العنكبوت، وصنيعها فيه. وعليه يمكننا تعريف نظرية "النص" بأنها " une hypologie علم النسيج" على اعتبار أن كلمة "hypnos" تعني النسيج وبيت العنكبوت[2].

لقد حاول "بارث" التأسيس لمفهوم النص من خلال ربطه بالمعنى الأصلي الذي اشتق منه وهو النسيج (textus)، إنه ربط بين المعنى الأصولي، ومعنى مشاركة النص في الأثر الأدبي باعتباره نسيج اللغة في تقاطعها وتداخلها وتوزيعها أيضا[3] عبر عملية تمظهر النص إنتاجا أدبيا متموقعا في اللسان.

ثانيا: النص ما تجلى كتابة، لأنه لا يكتسب مساحة ظاهراتية إلا عبر التمظهر الكتابي فهو من حيث إنه نسيج مرتبط بالكتابة، ويشاطر التأليف المنجز به هالته الروحية، وذلك لأنه بصفته رسما بالحروف فهو إيحاء بالكلام، وأيضا بتشابك النسيج[4]. بل إن النص –حسبه– هو الذي يوجد الضمان للشيء المكتوب، جامعا

1- Barthes. Roland, le plaisir du texte, Editions, du Seuil, Paris, 1973, p29.

2 – Barthes Roland, Op.cit, P100-101.

3– ينظر: منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص131، وعبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص255.

4– ينظر: عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، م.س، ص17.

وظائف صيانته في الاستقرار، والاستمرار ومقاومة ضعف الذاكرة من جهة، وشرعية الحرف الذي يتعذر الاعتراض عليه من جهة ثانية. إن ربط النص هكذا بالكتابة يجعل منه موضوعا مؤسساتيا مرتبطا تاريخيا بعالم بأكمله من النظم: في القانون، والدين، والأدب والتعليم[1]... وهلم جرا. فالكتابة إذا أمر مؤسس لوجود النص –حسب بارث– كما هو عامل من عوامل الضمان للشيء المكتوب، وكأنما هنالك تبادل مهام بين الكتابة والنص، وعليه فهل كل ما هو مكتوب يسمى نصا ويكتسب مشروعيته؟

إن الكتابة –وكما يرى "بارث"– ليست مجرد ربط بين العبارات، بل هي أسلوب تعبيري –(إنتاجية نصوص)– غير مقيد بجنس، ولا بنوع أدبي معين[2] ولكنه جامع بين الأجناس والأنواع في نسج واحد، بمعنى أنه يزيل الحدود والفوارق بين الأنواع، ويلغي التقسيم التقليدي للأجناس الأدبية لكونها تتقاطع كلها في هذا الأسلوب التعبيري*.

ثالثا: افتراض النص شكلا ثابتا ووحيدا، افتراض يفضي بالضرورة إلى أن للنص معنى مُسَيَّجًا بالحروف ومنضبطا بالكتابة، فهو أحادي التفسير والتأويل، لأنه بوصفه مكتوبا يشبه العلامة (الدليل) [Signifian] من حيث التركيب، ومن ثم يتمفصل إلى "دال" (Signifian) ومدلولا (Signifié)، غير أن هذا الدليل –وفقا للمفهوم الكلاسيكي– وحدة منغلقة على ذاتها، وهذا الانغلاق يوقف المعنى، أو يضبطه ويمنعه أن يكون متعددا، وكذلك الحال في النص، يختم العمل الأدبي ويوثقه إلى حروفه**، يظهر هذا في كون النص موضوع عمليتين هما: التحقيق أو الاسترجاع

1– ينظر: سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص22.

2– ينظر: "بارث" درس السيميولوجيا، ص48.

* يشير "بارث" في الكتاب ذاته إلى أنه بمجرد أن نخوض في ممارسة الكتابة، فإننا سرعان ما نكون خارج الأدب بالمعنى البرجوازي للكلمة، وهذا ما أدعوه "نصا" وأعني ممارسة تهدف إلى خلخلة الأجناس الأدبية، ص49.

** يشير "مرتاض" عند هذه القضية إلى أن هذا التصور ينسخه "بارث" نفسه بما يقرره في مسألة التمدلل، حيث النص يكون متعدد القراءة منفتحا على التأويل وأن الثبات على دلالة واحدة، هو من محض اجتهاد فقهاء اللغة.. كما يشير إلى أن عامة المنظرين الأوروبيين المعاصرين يذهبون إلى انغلاقية النص الأدبي لأن انفتاحه ربما يحمل مغالطات مذهلة، والحاصل أن هذه مسألة بالغة التعقيد. ينظر الكتابة من موقع العدم، ص235.

(la restitution)، والتأويل (l'interprétation). والعمليتان معا ترتبطان بتصور محدد للنص، والفيلولوجيا (philologi) تسعى إلى تحقيق النص وتدقيقه، للحصول على الدال الموحد، والتأويل يحاول حصر معنى المدلول بضبط المعنى الأحادي. وهذا تصور تقليدي مؤسستي شائع للنص، مرتبط بنزعات ما وراء الطبيعة أي بوهم الحقيقة كما يرى "بارث"[1].

لكن مع ظهور المناهج الحديثة تغيرت النظرة إلى العلامة، وبالتالي إلى "النص" بتجاوز ما ورائية المعنى، وانتهاء أزمة العلامة، حيث أصبح للسانيات دور في مقاربة النصوص، مستعيرة بعض أدواتها الإجرائية من المنطق. وخاصة مع "روسل " و"كارناب –Carnap" وغيرهما، حيث عودت اللسانيات الباحثين على إحلال معيار الصحة محل معيار الحقيقة، وتخليص القول من حكم المضمون، وعلى اكتشاف الثراء، وإن صح التعبير التحولات الحشوية اللامتناهية للمقال، عبر التطبيق التقعيدي للاستنباط.

ثم ذلك بفضل حلقة براغ (le cercle de prague) (1920م) وأعمال جاكبسون (Jakobson)، بالإضافة إلى ما قدمه "دوسوسير" (F.D.saussure) في علم العلامة، وتحليل الخطاب الأدبي، وغيرهم من المنظرين في هذا الحقل، غير أن هذه المناهج لا تخلو هي الأخرى من هيمنة الجانب الوضعي التقعيدي على الدراسة النصية[2]، وبالتالي تحديد النص وتفسيره من خلال بعض المباحث والمناهج الدخيلة عليه، أي تفسيره، تفسيرا نفسيا أو اجتماعيا، أو بنيويا، أو جعله منفتحا مائع الدلالة من غير نهاية.

رابعا: النص والعمل الأدبي: من المفاهيم التي يطرحها "بارث بشأن النص: التمييز بين النص، والأثر، أو العمل الأدبي، على غرار ما فعلت "كريستيفا" فالعمل الأدبي عنده شيء مادي يملأ جبزا فيزيائيا "رفوف المكتبات مثلا" يمكن حمله بالأيد،

1- ينظر: سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص22، وشفيق البقاعي، م.س، ص570-571.
2- ينظر: شفيق يوسف البقاعي، م.س، ص.ص 571-572.

أما النص فهو حقل منهجي غير قابل للإمساك باليد، ولكن تمسكه اللغة، وهو موضوع التحليل الدلالي الذي لا يقيم تمييزا بين الأنواع الأدبية، وذلك لأن "نظرية النص" عنده تنظر إلى العمل الأدبي بوصفه دليلا منتهيا، بينما تنظر إلى النص بوصفه إنتاجا دائما، وتلفظا مستمرا، تتصارع فيه الذات (الأنا) –ذات الكاتب وكذا ذات القارئ، لهذا السبب تدخل نظرية النص القارئ في اعتبارها[1]، وتصارع الذات (الأنا) (انفعاله) داخل النص، هو الذي يعطي النص دينامية مستمرة، ويجعله ذا تمدلل لا متناهي –كما يرى أصحاب هذا المصطلح– وذلك بفضل ممارسة عملية التفكك أو التهدم والبناء (إعادة التوزيع) التي تمنح النص نتاجيته، وبالتالي حركية لا متناهية.

إن هذه المفاهيم هي مجمل ما قدمه "بارث" عن النص، وهناك مفاهيم أخرى لا يتسع المقام لمتابعتها، مثل التمدلل، الإنتاجية، التناص، وانفتاح النص" وغيرها. وقد تمت الإشارة إلى هذه المفاهيم مع "جوليا كريستيفا" وغيرها. ولذلك فإعادتها من قبيل التكرار خاصة وأن "بارث" قد تشعبت تعريفاته حول النص من مختلف جوانبه.

معايير نصية النص عند "دي بوجراند" :

يرى "روبرت آلان دي بوجرائد" أن النص حدث تواصلي، ويقترح سبعة من المعايير النصية (textuality) التي يجب توفرها لتحقيق نصية النص، بل يعدها أساسا مشروعا لإيجاد النصوص واستعمالها، وإذا تخلف واحد منها، زال هذا الوصف عنه[2]، وهي على النحو التالي:

1–السبك (cohesion) أو الربط النحوي، وهو يترتب على إجراءات تبدو بها العناصر السطحية (surface) على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق، بحيث يتحقق لها الترابط الرصفي، وبحيث يمكن استعادة هذا الترابط. ووسائل النضام أو

1– سعيد يقطين، انفتاح النص والروائي، ص23.

2– ينظر: روبرت آلان دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء (تر) تمام حسان عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998، ص103. وينظر كذلك صبحي إبراهيم الفقي علم اللغة النصي، دار قباء لطباعة والنشر القاهرة، ط1، 2000، ص33.

السبك كثيرة منها التكرار والألفاظ الكنائية (proforms)، ولإحالة المشتركة والحذف والروابط وغير ذلك.

2-الالتحام (cohérence) أو التماسك الدلالي، ويتطلب من الإجراءات ما تتنشط به عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي، واسترجاعه وتشتمل وسائل الالتحام على:

أ- العناصر المنطقية كالسببية والعموم والخصوص.

ب- معلومات عن تنظيم الأحداث والأعمال والموضوعات والمواقف

ج- السعي إلى التماسك فيما يتصل بالتجربة الإنسانية.

ويتدعم الالتحام بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعمل.

3-القصد (intentionality) وهو الهدف من إنشاء النص، ويتضمن موقف منشئ النص من كون صورة ما من صور اللغة قصد بها أن تكون نصا يتمتع بالسبك والالتحام، وأن مثل هذا النص وسيلة من وسائل متابعة خطة معينة للوصول إلى غاية بعينها.

4- القبول، أو المقبولية (acceptability) ويتعلق بموقف المستقبل (أو المتلقي) من النص من حيث قبوله أو رفضه، أي تتوفر فيه شروط المقبولية من حيث هو ذو سبك والتحام، أم لا فتؤدي المواقف إلى الارتباك.

5-رعاية الموقف أو المقامية (situationality) وتتعلق بمناسبة النص للموقف، أو الظروف المحيطة به، أي العوامل التي تجعل النص مرتبطا بموقف سائد يمكن استرجاعه، ويأتي النص في صورة عمل يمكن له أن يراقب الموقف وأن يغيره.

6- التناص (intertextuality)، وهو يتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به، وقعت في حدود تجربة سابقة، سواء بواسطة أم بغير واسطة، فالجواب في المحادثة أو أي ملخص يذكّر بنص ما بعد قراءته مباشرة، يمثلان تكامل

النصوص بلا واسطة، وتقوم الوساطة، عندما تتجه الأجوبة، أو النقد إلى النصوص في أزمنة قديمة.

7- الإعلامية (informativity): وتتعلق بأفق انتظار المتلقي وتوقعه للمعلومات الواردة في النص، وهي عامل مؤثر بالنسبة لعدم الجزم في الحكم على الوقائع النصية، أو الوقائع في عالم نصي. فالإعلامية تكون عالية الدرجة عند كثرة البدائل، وعند الاختيار الفعلي لبديل من خارج الاحتمال، ومع ذلك نجد لكل نص إعلامية صغرى على الأقل تقوم وقائعها في مقابل عدم الوقائع[1].

ويقر "بوجرائد أن هذه المعايير ليست جديدة، ولكن علاجها كان ضروريا لبيان ماله صلة وثيقة منها بالنص وماله صلة بما هو خارج النص- حيث لاحظ أن المعايير الثلاثة، السبك والالتحام والإعلامية لها علاقة وثيقة بالنص ومضمونه، وثلاثة أخرى هي: رعاية الموقف، والقصد، والقبول، لها علاقة بخارج النص، بالمتكلم (المرسل) والمخاطب (المتلقي)، والموقف بكامله، أما التناص فهو مشترك بين النص، والخارج (الموقف)[2].

وانطلاقا من أن النص ذو وظيفة تتركز بالدرجة الأولى على الاتصال الاجتماعي فإن صياغة حد للنص ينبغي أن يكون مشتملا على:

- الطابع اللغوي للنص "منطوقا أو مكتوبا"
- الطابع التتابعي لمكوناته، والعلاقة بينهما
- حجم النص
- علاقة النص بالخارج "الموقف".

1- ينظر: روبرت آلان دي بوجراند، م.س، ص103-105.

2- ينظر ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1424، ص260.

وبناء عليه يمكن وضع تصور شامل للنص بأنه "منجز لغوي ذو علاقات ترابطية فيما بين مكوناته المتتابعة، وذو غَرضٍ إبلاغي، وبينه، وبين الموقف علاقة حضور متبادل تأثر وتأثير"[1].

وبهذا التحديد يمكن الخروج –على الأقل– من نفق بعض الإشكالات التي تتعلق بمفهوم "النص" أو تحديد ماهيته ودراسته وتحليله، كإشكالية ربطه بالتمظهر الفيزيائي، وبالتالي تحديده باعتباره كمية أو حجما معينا، أو جعله مجرد تتابع شكلي من الكلمات، أو الجمل، أو الفقرات، بلا وظيفة، ولا غاية أو هدف، ودون اعتبار لمنتجه، ولا لمتلقية، ولا لسياقات إنتاجيته المقالية، والمقامية التي لها علاقة بالواقع والتاريخ وسائر الأحوال المختلفة (نفسية واجتماعية وثقافية) المحيطة بإنتاجه وتلقيه ذلك أن اعتبار النص منجزا لغويا تحكمه تلك العلاقات المتعددة يجعله يتجاوز الإشكالات السابقة، أو بتعبير آخر يتجاوز المواصفات أو التحديدات الشكلية إلى أبعاد ومواصفات وظيفية إبلاغية تواصلية ذات مضمون فاعل ومؤثر، يحقق الغاية والمقصد من وجوده. وبمواصفاته هذه يمنح المتلقي دورا في إنتاجيته، عبر عملية بناء المعنى وإنتاجه، وذلك عن طريق ممارسة الفهم والمحاورة النصية، والتأويلية للمنجز اللغوي، وهو الأمر الذي يجعل النص –حقيقة– في علاقة حضور متبادل.

كان هذا مجمل ما يتعلق بالطرح النظري الغربي حول النص، أما بالنسبة للدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، فلا نكاد نعثر على شيء ذي بال سوى إيثار هذا الرأي أو ذاك؛ أو التأثر بهذا الاتجاه أو ذاك، مما ورد لدى الآخر، ومحاولة الانتصار لرأي أو لآخر.

1– المرجع نفسه، ص261.

النص في الدراسات العربية المعاصرة:

لا نكاد نجد فرقا في الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة التي تعرض "لنص" عما ورد في الدراسات الغربية، اللهم إلا التأثر بهذا الاتجاه أو ذاك، كما هو الحال في كل علم، أو فن أو ثقافة منقولة عن الأخر (الأجنبي) حيث نجد الباحث العربي يدعم رأيا أو يسنده، بالتأكيد على ما ذكره هذا الباحث الغربي أو ذاك، ومع ذلك سأشير – بالضرورة– إلى بعض الباحثين العرب في هذا المجال.

أولا: النص عند عبد الملك مرتاض:

تناول الدكتور مرتاض في كتابه "نظرية النص الأدبي" النص تحت عنوان "النص اشتقاقا ومفهوما" فتعرض للجهود المبذولة خلال المنتصف الأخير من القرن العشرين عند الدارسين الغربيين، وبخاصة الفرنسيين منهم، ليعوج بعد ذلك على من تأثروا بهم من الدارسين العرب، قبل أن يتناول النص من حيث اشتقاقه في الثقافتين العربية، والغربية، وكذلك مفهومه وإنتاجيه.

فالنص من حيث اشتقاقه: في اللاتينية يرجع إلى معنى النسيج (tex'tus). غير أنه لا يدل على ذلك صراحة في المتن المعجمي العربي، وإنما يحاول الدكتور استثمار المادة المعجمية العربية لاستنباط مفهوم يقترب من المفهوم المعاصر في الثقافة اللاتينية والغربية بصفة عامة. فإذا كان النص في العربية يعني الرفع والإظهار والاستخراج، فإن الناص او الكاتب حين يكتب أو يتكلم فإنما ينص أي يظهر شيئا من الكلام (ينسج ملفوظات) لم يكن من قبل ظاهرا. وهذا من باب ربط الحداثيات بالتراثيات[1].

ليقرر بعد ذلك أن النص "لولا أنه مصطلح أدبي متداول اليوم بين العرب لما كان له في أصل الوضع اللغوي العربي أي دلالة اشتقاقية قاطعة متلائمة مع الوظيفة الأدبية التي ينهض بها في حضن الإبداع الأدبي[2].

1– عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص220.

2– عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص45.

أما النص من حيث تشكله وإنتاجيته أدبيا فهو مكون من مواد تشبه أدوات النساج –يقصد بذلك مواد الكتابة وإنتاج النص– إذ أنه تشكيل وتركيب من الحروف والكلمات يشبه تماما تشكيل وتركيب خيوط النسجاة، ونسجها وتشبيك بعضها فوق بعض. إنه نسيج أنيق من الألفاظ الصامتة التي تحمل المعاني (الناطقة) في ذاتها، فهو كتابة سحرية أو كأنها السحر، إنه نسيج الألفاظ بجمالية الانزياح، وأناقة النسج وعبقرية التصوير.

وأما من حيث دلالته، فهو عبارة عن شبكه من المعطيات اللسانية، والبنيوية والإيديولوجية، تتضافر فيما بينها لتكون خطابا فإذا استوى مارس تأثيرا عجيبا، من أجل إنتاج نصوص أخرى، فالنص قائم على التجدّدية بحكم مقروئيته، وقائم على التعددية (الدلالية) بحكم خصوصية عطائيته، أي ذو قابلية للعطاء المتجدد، ولعل هذا ما تطلق عليه "كريستيفا" (إنتاجية النص) حيث أنه يتخذ من اللغة مجالا للنشاط فتراه يتردد إلى ما لانهاية[1].

ومن حيث مقروئيته، فهو كما سلف قائم على التجددية بحكم مقروئيته وتبعا لكل حالة يتعرض لها في مجهر القراءة، وبالتالي قائم على التعددية بتعدد القراءة، فالنص الأدبي عالم جوهري يحمل كل خصائص الجوهر، ولا يختلف من زمن لزمن ولا من مكان لآخر، ولا من شخص لآخر، وإنما الذي يختلف هو الدراسة التي تقام حوله، ثم الأشخاص الذي يتناولونه، فالنص مهما تعددت حوله الدراسات يبقى هو، هو، ولكن الذي يختلف، ويتعدد هو آراء الدارسين له[2].

والنص من حيث حجمه فغير محدد بشكل معين فقد يكون قصيدة كاملة أو قصة، أو رواية، كما قد يكون مجرد مثل شعبي، أو حكمة، أو عبارة (جملة) مبتذلة

1– عبد الملك مرتاض، أيل ليلالي، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة محمد العيد، ديوان المطبوعات الجامعية (د.ت) ص55–57. أخذا عن عبد القادر شرشال، م.س، ص46–47. لكني لم أعثر على المقتبس في المرجع المذكور.

2– عبد الملك مرتاض، النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص53.

مكتوبة في مكان ما مثل: "ممنوع التدخين" لأنها رسالة موجهة إلى متلق بثت بغرض تلقيها، والاستجابة لها[1].

والنص من حيث علاقته بالخطاب فإنه عند الدكتور مرتاض أشمل وأعم من الخطاب، لأنه الفضاء الأرحب، فالخطاب عنده أخطبة أي متعدد لأنه تفصيل داخلي، أي داخل الجنس الأدبي في حين أن النص أشمل شمولا وأوسع مجالا. النص إطلاق عام مجمل، والخطاب إطلاق خاص، وفرع من أصل كبير، وتصنيف من مجل أو لنوع الكتابة وتخصيص فني داخلي في تجنيسها، فالخطاب أدني إلى جنسية الأدب وخصوصيته[2].

ثانيا: النص عند محمد مفتاح:

يتعرض محمد مفتاح –كغيره من الدارسين العرب– إلى مفهوم النص في الثقافة الغربية، مبتدئا بإشكالات التفرقة والتمييز بين "النص" و"الخطاب" و"القول" و"التلفظ" في المعاجم المتخصصة في هذه الثقافة، حيث يقع الترادف بين هذه المصطلحات في الاستعمال أحيانا، ويقع التقابل بينها أحيانا أخرى.

وأساس –أو سبب– هذا التذبذب بين الترادف، والتباين –حسبه– عائد إلى إستراتيجية البحث في هذا المجال، ومعتمدا على مقولات اللغتين الفرنسية والإنجليزية، اللتين تحتويان على كلمتي "النص" و"الخطاب" معا.

ثم يعرج بعد ذلك على ما ورد في المتن اللغوي العربي– وضعا واستعمالا– مشيرا إلى أن اللغة العربية ذاتها تحتوي على المفردتين معا. وأن معاني "النص" فيها هي: الإظهار والتراكم، والتعيين ومنتهي الشيء، وهذه المعاني إذا ما نقلناها إلى لغة معاصرة فإنها تعني أن "النص" له بداية ونهاية، وأنه عبارة عن جمل متراكمة تظهر ما خفي، وتعينه.

1– عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص56.
2– المرجع نفسه، ص12.

ثم يتعرض لدلالة "النص" عند علماء الأصول منبها إلى أنه مثل الخطاب غير أن الخطاب أعم وأشمل من النص (دون أن يقدم أي تدليل على ذلك). وبناء على ما تقدم يقترح التعريف التالي "للنص" و"الخطاب".

"النص" عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة متسقة، و"الخطاب" عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة متسقة، منسجمة ويعني بالتنضيد ما يضمن العلاقة بين أجزاء النص والخطاب مثل أدوات العطف وغيرها من الروابط، وبالتنسيق ما يحتوي أنواع العلائق بين الكلمات المعجمية، وبالانسجام، ما يكون من علاقة بين عالم النص، وعالم الواقع (أي السياق التداولي) للخطاب، أو النص[1]. ويبدو أنه لا فرق عنده بين الخطاب والنص إلا في خاصية واحدة هي الانسجام، وهي خاصية تتعلق بتداولية الخطاب في عالم الواقع، ومن ثم فهو يميل إلى أن الخطاب أمن النص وأعم.

ثالثا: النص عند سعيد يقطين:

يتناول سعيد يقطين هو الآخر "النص" من منظور الباحثين الغربيين فيتعرض إلى آراء كل من "ج.كريستيفا" ورولان بارث، وميشال أريفي، وبيير زيما، وبول ريكور، وغيرهم، ليحاول بناء على أرائهم المتعددة تقديم تعريف للنص، مستلهما فيه آراء "كريستيفا" وزيما، وهاليداي فيقول: "إن النص بنية دلالية، تنتجها ذات فردية أو جماعية، ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة[2]. ومكونات هذا التعريف هي:

* **العنصر البنيوي** الذي يتضمن ثلاث بنيات أساسية هي:

أ-بنية دلالية تستوعب دالا ومدلولا، ومن خلالها يتضمن بنية صرفية وأخرى نحوية وهذه المكونات الثلاثة: البنية الدلالية، والصرفية والنحوية" يمكن تغييرها ووضعها في تعالقها بباقي البنيات الأخرى.

1- ينظر، محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص34و35.

2- سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص32.

ب- بنية نصية: هي جماع بنيات داخلية صرفية/ نحوية/ يتم إنتاج النص ضمنها، وهي بنية كبرى تتعدد فيها النصوص وتتقاطع، وعلاقة النص بها علاقة جدلية تقوم على أساس التفاعل الذي يأخذ طابع الهدم والبناء.

ج- بنية ثقافية واجتماعية، ينتج النص في إطارها، وهي متزامنة مع النص زمنيا، وتحدده بالمعنى الجدلي للكلمة، والتزامن هنا لا يمكن تحديده بالسنوات، ولكن بثوابت العناصر المادية لهذه البنية.

* **العنصر الإنتاجي:** وهو ناجم عن علاقات الفعل، والتفاعل بين هذه البنيات لأنها ليست معزولة عن بعضها البعض، فهي تنتج ذاتها في إطار علاقتها مع الموضع الذي توجد فيه، ومن خلال تظافر العنصرين، البنيوي، والإنتاجي، تجدنا أمام انفتاح النص، وديناميته، وتفاعله مع نصوص أخر، ومع بنيات ثقافية واجتماعية غير التي أنتج فيها. والإنتاج هنا يقوم به الكاتب كما يقوم به القارئ، وهذا ما أشار إليه التعريف "النص بنية دلالية تنتجها ذات".

"وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة" يتحدد النص بزمن تاريخي وبسياق اجتماعي، ثقافي محددين، فالنص ينتج في إطار هذه البنيات، ويتفاعل معها ولكنه في الآن ذاته "يتعالى" عليها من خلال إمساكه "بزمنيتها" الجوهرية المتعالية. وهذا التفاعل مع البنيات الثقافية هو الذي يعطي القراءة المفتوحة على الزمن إمكانية توليد الدلالات وإنتاجها، على الرغم من تبدل هذه البنيات زمانيا ومكانيا.

وبناء على هذا التحليل نصل إلى أن تجليات التعريف يمكن اختزالها في مكونات ثلاثة هي:

- البناء النصي: النص بنية دلالية تنتجها ذات.
- التفاعل النصي: ضمن بنية نصية منتجة.
- البنيات السوسيونصية: في إطار بنيات ثقافية، اجتماعية، محددة.

وهكذا تبدو مكونات النص هنا امتدادا لمكونات الخطاب في كتابه "تحليل الخطاب الروائي" وهي الزمن، والصيغة اللغوية، والرؤية المأخوذة أصلا من تودوروف في كتابه شعرية النثر[1].

وانطلاقا من هذه الإشارة إلى هذا الامتداد والتداخل بين مكونات الخطاب والنص لدى سعيد يقطين يمكننا أن نتساءل عن ماهية العلاقة بين الخطاب والنص. هل هي علاقة انتماء أم احتواء؟ أم علاقة تباين واختلاف، أو هل هما جنسان مختلفان؟ أم هما تسميتان أو مصطلحان لمسمى واحد؟ هذا ما سيحاول المبحث الآتي الإجابة عنه.

العلاقة بين النص والخطاب :

بناء على ما تقدم يمكن القول إن بين مصطلحي "الخطاب" و"النص" تداخل كبير في الدرس النقدي الحديث، إلى حد الاندماج الذي يصعب معه التمييز بينهما حيث وظف كل منهما بدل الآخر، وخاصة في مجال السرديات كما هو الحال في دراسات "جرار جينت G.Genette" و"تودوروف T.Todorov" و"فاينريش H.Weinruch"، وغيرهم[2].

ونظرا لهذا، التداخل الكبير بين المصطلحين من حيث المفهوم فإن الكثير من النقاد لا يأبهون باستعمال أحدهما بدل الآخر، فـــ"كريستيفا J.Kristéva" مثلا تعرف النص بالخطاب في سياق تمييزها بين النص والأثر الأدبي "فالنص الأدبي –عندها– خطاب يخترق –حاليا– وجه العلم والإيديولوجيا، والسياسة، ويتنطع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها. ومن حيث هو خطاب متعدد، ومتعدد اللسان أحيانا، ومتعدد الأصوات غالبا (من خلال تعدد أنماط الملفوظات التي يقوم بمفصلتها)، يقوم النص باستحضار (présentifie) كتابة (graphique) ذلك البلور الذي هو محمل الدلالة، المأخوذة في

1– سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص.ص 33–35.

2– ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008.

نقطة معينة من لا تناهيها، أي كنقطة من التاريخ الحاضر حيث يلح هذا البعد اللامتناهي.

بهذا الشكل يتميز النص جذريا عبر قراءته تلك عن مفهوم الأثر الأدبي... ومن ثم تنطرح مشكلة إثبات حق الوجود لخطاب يكون على إنتاج معرفة خاصة بالاشتغال النصي، وإعطاء الانطلاقة للمحاولات الأولى لبناء هذا الخطاب" ويبدو لنا اليوم أن السيميائيات تمنح أرضية مفتوحة لبلورة الخطاب[1].

وهكذا يتجلى بكل وضوح أن "كريستيفا لا تميز بين مصطلح النص والخطاب في الاستعمال، وقد تكرر عندها هذا التناوب في استعمال المصطلحين كثيرا في كتابها "علم النص" كما نحد "بارث" يؤكد على أن النص يظل في كل الأحوال متلاحما مع الخطاب، وليس النص إلا خطابا، ولا يستطيع أن يتواجد إلا عبره[2]، لذلك يلاحظ "قريماس" (A.J.greimas) أن كلمة نص تأتي غالبا مرادفة لكلمة خطاب في اللغات التي لا تمتلك مقابلا لكلمة "خطاب" كالفرنسية والإنجليزية، ولذلك لا تفترق السيميائيات النصية في الأصل مع سيميائيات الخطاب، لأن المصطلحين يوظفان دون تمييز، للإشارة إلى المحور التتابعي في السيميائيات غير اللسانية[3] أي وسائل التواصل غير الكلامية كالرسوم والصور المتحركة والسينمائية.

كما يستعمل "هاريس" (Z.S.Harris) –رائد نحو النص– في بحثه "تحليل الخطاب" ودون تمييز: "النص" (le texte) و"الخطاب" (le discours) ثارة، والقول المتتابع (en once suivi) تارة أخرى[4]. فيرادف في الاستعمال بين الخطاب، والنص، والقول للدلالة على شيء واحد، والأمثلة بهذا الشأن كثيرة.

ونجد في المقابل هناك من يميز بين المصطلحين، فالخطاب: تلفظ "صوتي" مباشر يتم بين مخاطِب ومخاطَب في سياق تواصلي معين لتحقيق غاية ما، أما النص

1- جوليا كريستيفا، علم النص، ص.ص 13-14.

2- نور الدين السيد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، ص31.

3- ينظر: حسين خمري، م.س، ص60. وعبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص55.

4- ينظر: مفتاح بن عروس، الاتساق، والانسجام في القرآن، رسالة دكتوراه بجامعة الجزائر لسنة 2008/2007، ص3.

فهو نتاج كتابة ينتجه كاتب لقارئ ضمني، وعليه نجد "بول ريكور" وغيره من الباحثين يميزون بين المفهومين من عدة وجوه* نذكر منها ما يأتي:

1- إن الخطاب منجز لغوي "ملفوظ، أو منطوق" أي تواصل شفوي آني مباشر يستلزم حضور كافة أطراف الحدث الكلامي، من مرسل، ومستقبل، ورسالة ذات مضمون أو هدف إبلاغي، وسنن لغوي مشترك وقناة نقل مباشر، وسياق تواصلي معين، وهو سابق على الفعل الكتابي وبالتالي فهو محضن النص وممهد لوجوده، في حين أن النص له وجوده المادي الذي تجسده الكتابة.

فقد صرح "بول ريكور" في كتابه من النص إلى العمل "du texte a l'action" بأن "النص هو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[1] فالنص بناء على هذا مختص بالكتابة ووجوده مرتبط بوجودها، وبعدمها ينعدم، ويبقى خطابا، ومن تم فهي أمر مؤسس لكيانه، ومقوم لذاته[2]. ولذلك حين يقرر في إجابته عن تساؤله عن ماهية النص "أن الشيء المثبت كتابة هو النص" إنما ينطلق من أن الخطاب هو حدث اللغة، وأن دلالة هذا الحدث في التعبير تتجسد -تكتسب الوجود المادي البصري- عبر التثبيت أو التدوين الذي يمنعه من الزوال ويحفظه ذاكرة مؤرشفة[3]. وبذلك يتميز النص عن الخطاب بوصفه كيانا وجوديا مستقلا بذاته منفصلا عن سياق إنتاجه.

وبنوع من القياس على مقوله: اللغة والكلام لدى "سوسير" يحاول أن يثبت أن الكتابة بالنسبة للغة تقابل الكلام، مما يعني أن هناك عملية استبدالية، أي أن الكتابة تقوم مقام الأداء الصوتي للفرد المتكلم (كلاما مباشرا) ومن ثم يؤكد أن الكتابة تالية للكلام وهي لا تضيف شيئا لظاهرة الكلام سوى التثبيت الذي يضمن دمومته. فالكتابة تبعا لذلك إن هي إلا كلام مثبت (مسجل) كان بالإمكان قوله، فلم ينطق به وحلت الكتابة محله، ويترتب على هذا غياب أطراف العملية التواصلية المباشرة. ويتم

---

* ينظر: تفصيل هذه الوجوه عند -منذر عياشي- مقالات في الأسلوبية، ص130 وما بعدها. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص12 وما بعدها.

1 Paul Ricor, du texte à l'action, éditions du seuil, Paris 1986, p137.

2- ينظر: المرجع نفسه.

3- ينظر: محمد شوقي الزين، تأملات وتفكيكات، ص75.

استبدال "المخاطِب" و"المخاطَب" بـــ: "المؤلف" و"القارئ" أو "الكتابة" و"القراءة" ومن ثم يحدث تحول عميق حين تستبدل علاقة المشافهة وجها لوجه بعلاقة قراءة الكتابة، الناشئة عن التسطير المباشر للخطاب، وبالتالي يتم نسف الموقف الحواري بالكامل[1] لأن طبيعة العلاقة بين الكتابة والقراءة مختلفة تماما عن طبيعة العلاقة بين المتكلم والمستمع في الخطاب الشفوي.

2- إذا كان الخطاب يقيم علاقات حوار مباشرة بين طرفي الخطاب أي حضور طرفي العملية التواصلية، فإن النص لا يمكنه ذلك، لأن الكتابة تمارس سلطة الحجب على الكاتب والقارئ معا، ولأن النص كائن فلوت ينجو من قارئه عند كتابته، كما ينجو من كاتبه عند قراءته.

3- خاصيتا الاستمرارية والانقطاع، فإذا كان النص يتمتع بالوجود المستمر بفضل الكتابة التي تسمح له بالتمدلل، أو التمعني، من خلال عملية التحليل والترجمة، فإن الخطاب ينتهي أو ينقطع بانتهاء مهمته الاتصالية .

4- المرجعية، فإذا كان الخطاب يتمتع بمرجعية معنية، لأنه يتم ضمن سياقه الزماني والمكاني، والاجتماعي، والثقافي، وبالتالي يحمل معه بعده التداولي، ويأخذ معناه التام بالنسبة لهذا الوسط الظرفي الذي نشأ فيه، فإن النص يفتقد إلى كل ذلك، يفتقد هذه المرجعية الخارجية، ويكتفي بمرجعيته الذاتية، وهو حرفي إقامة علاقات مع نصوص أخرى بدل علاقته مع الأشياء والواقع.

وبناء على ما تقدم فإن الخطاب يتميز بكونه تواصلا شفويا مباشرا وذو بعد اجتماعي نفسي، تاريخي، يحمل ما تؤديه اللغة عن المعتقدات والأفكار. أما النص فيتميز بكونه شيئا مجسدا يشغل حيزا فيزيائيا، فهو كتابة متجلية خطيا على الورق، وبالتالي فهو مقسم إلى كلمات وجمل وفقرات، وفصول وصفحات تمسك باليد وترى بالبصر.

1- ينظر: منذر عياشي مقالات في الأسلوبية، ص134. وبول ريكور، نظرية التأويل، ص60.

غير أن هذا التمييز يراه بعض الباحثين شكلي، وغير مستساغ لدى الكثير منهم إذ يعتقدون أن الفرق مجرد تواضع اصطلاحي وحسب، وأن العلاقة بين الخطاب والنص هي بمثابة علاقة الجزء بالكل الذي ينتمي إليه، إذ الخطاب يمثل النظام التواصلي الكلي المنفتح، في حين يمثل النص نظام التواصل الجزئي المنغلق، وهذا يقتضي أن يكون الخطاب هو النسق الكلي الذي تنسج خلاله النصوص. وعليه فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، فالخطاب هو النظام الكلي العام المنفتح، والنص جزء خاص من هذا النظام العام، على الرغم مما بدا عليه النص من تشعبات كثيرة في الطرح النظري الذي رأيناه مع المنظرين والباحثين في هذا الحقل.

ومجمل القول أن الخطاب في المفهوم الشائع هو اللغة الحية المحققة للتواصل بين متكلم ومستمع يستوعبها زمان ومكان واحد، في حين أن النص خطاب مكتوب يستلزم كاتبا، وقارئا لا تربطهما أية علاقة تواصلية. حيث تغيب العلاقة الإحالية أو المرجعية، إذ يكتسب الخطاب بالكتابة وجودا مستقلا عن الإطار الشفوي، أو المحاورة المباشرة.

هذا ما يميز الخطاب عن النص في المفهوم العام، وقد أخذ بعض أسلافنا بهذا التمييز –كما أسلفنا لدى الكفوي– وإن كان هذا التمييز بهذا التصور لا ينطبق تماما على النص القرآني، فالقرآن الكريم خطاب الله إلى عباده، وبما أنه منطوق متعبد بتلاوته فإنه خطاب تمثله القراءات القرآنية، وهو في الوقت ذاته نص موثق مكتوب منذ اللحظات الأولى لنزوله. ولذلك نجد أبا عمرو الداني (ت444هـ) يشير إلى هذين المستوريين حيث خص كل واحد منها بخصائص: "فالشكل سمة الكتابة، والإعراب سمة لكلام اللسان (أي الخطاب)، ولولا الشكل لم تعرف معاني الكتاب، كما أنه لولا الإعراب لم تعرف معاني الكلام، والشكل لما أشكل، وليس على كل حرف يقع الشكل*. إنما يقع على الذي إذا لم يشكل التبس"[1].

---

* يريد بالشكل ضبط الحروق بالحركات الإعرابية وبخاصة في أواخر الكلمات.

1– الداني (أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت 444هـ)، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن دار الفكر، دمشق، ط2، 1986، ص23.

فالشكل إذا في النص يقابل الإعراب في الخطاب ويؤدي الوظيفة ذاتها، أي يقوم بوظيفة دلالية ضرورية لنجاح العملية التواصلية عبر اللغة.

فالقرآن الكريم إذا خطاب ملفوظ، ونص مكتوب تتحقق فيه مكونات العملية التواصلية الناجحة، لكنه بلا شك على خلاف معهود النص البشري، لأنه كلام من ليس كمثله شيء، وبالتالي كلامه ليس كمثله كلام، فكلام الله متصف بصفته هو أي متعال عن الزمان والمكان ومؤثرات الأحوال، فالقرآن باعتباره منجزا ربانيا فإنه كمقال سابق للمقام فقبل أن ينزل على الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان موجودا في اللوح المحفوظ في الأزل.

كما يمتاز بكونه خطابا/نصا إلهيا مطلقا غير قابل للمحاكاة وغير مألوف عادة فهو –وإن وافق سنن العرب في كلامها– خرق المعهود وعدل عن المألوف.

ومن تم فهو نموذج لغوي متفرد لا يجوز التعامل معه على أنه شكل لغوي تتحكم في إنتاجه القوانين الخارجية عنه. كما يزعم بعض الدارسين، أمثال نصر حامد أبو زيد، وطيب تزيني، وحسين مروة، ومحمد أركون وغيرهم[1]. ممن تعاملوا، مع النص القرآني بما لا يليق بقدسيته.

فعلى سبيل المثال يقول نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص: "بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال. وهي مرحلة صار بعدها منتجا للثقافة، بمعنى أنه صار أي بعد الاكتمال المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، إن الفارق بين المرحلتين هو الفارق بين استمداده من الثقافة، وتعبيره عنها، وبين امتداده للثقافة وتعبيره لها[2].

إن خطورة مثل هذا الكلام لا تكمن –فقط– في اعتبار القرآن الكريم نصا لغويا يعامل معاملة النصوص الوضعية، ويخضع في تحليله ودراسته لما تخضع له. وبالتالي

1– ينظر: فريدة زمرد، أزمة النص، في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مطبعة آنفو برانت، فاس، المغرب، د.ط، 2005، ص48.

2– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008، ص24.

ينفتح في قراءته وتأويلاته كما تتفتح، دون قيود أو شروط، ولكن الخطورة تكمن في محاولة إلغاء المصدرية الإلهية عن القرآن، أي القول ببشرية النص القرآني ضمنا، أو صراحة، وذلك من خلال اعتباره منتجا من الواقع الثقافي أو مستمدا من الثقافة السائدة، وبالتالي فهو امتداد لها، ومعبر عنها، وإن كان صار مهيمنا ومسيطرا على الواقع الثقافي فيما بعد، فإنما تأتي له ذلك بعد اكتماله منتوجا ثقافيا مؤثرا. شأنه شأن سائر النصوص البشرية المتولدة عن واقع ثقافي معين.

وكلام أبو زيد في غاية الصراحة والوضح بهذا الشأن، فهو لا يحتاج إلى تخريج أو تأويل بل أو تضليل، كما يحاول المدافعين عنه –وهدفه هو إلغاء المصدر الإلهي عن القرآن، وتجريده من قدسيته، وقدميته الأزلية، حتى يسهل التشكيك فيه، والعبث بحقائقه. وذلك عبر المغالطات الكثيرة التي حاول أن يصبغها بالصبغة الموضوعية العلمية. حين راح يجعل من الأحداث التاريخية والوقائع الاجتماعية عوامل مؤثرة، وأسبابا مباشرة في تشكيل النص القرآني، ومن ثم فهو وليد هذه التفاعلات الثقافية والاجتماعية، ليس إلا.

وعليه فلا قدسية له، ولا قدم، ولا أزلية، أي لا وجود له في اللوح المحفوظ قبل أن يتنزل على الرسول الأمين، لأن من شأن هذه الخصوصيات أن تعيق الفهم العلمي في نظره. ما دام القرآن – حسب رأيه– مجرد منتج ثقافي تشكل في الواقع، والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين سنة، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عيها، فإن الإيمان بوجود ميثافيزيقي سابق للنص [يقصد وجود النص القرآني في عالم الغيب في الأزل في اللوح المحفوظ، كما نص القرآن ذاته على ذلك] يعود لكي يطمس هذه الحقيقة، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص[1].

لقد نسي "أبو زيد" وأمثاله أن النص القرآني وإن جاء بلسان بشري، وجار في مقوله على السنن العربي في أجلى تمظهراته البيانية فإنه لا يمكن جعله يتماهى في مرجعية ذهنية، أو إبداعية بشرية محددة، بل لا مناص لنا من اعتباره كيانا متفردا

1– المرجع نفسه، ص24.

مستقلا بذاته. إنه وحي إلهي خارج عن التحيز الذاتي، أو النفسي البشري، فالمصدرية المحال عليها هي "الله" جل جلاله، ومن ثمة، فإنه لا مجال لسبر كنهه من حيث هو بنية لغوية أدبية، بمسبرة الإبداعية الإنسية... وإن كانت مكوناته اللغوية، تتقاطع من حيث مظاهر التشكل والتمظهر، مع تلك الآلية التعبيرية التي صدرت عنها أدبيات العرب في عصر ما قبل الإسلام. ذلك أن محاولة إسقاط معطيات المناهج الحداثية الغربية على النص القرآني تظل مجرد إسقاط ذاتي، وتحميلا للموضوعي بتهيؤات الشخصي. لأن مصدرية القرآن مصدرية لا أنسية... ومن ثم فهو يتميز بخصوصياته المتفردة التي لا تشي عن قيم نفسية، شخصية.

إن النص القرآني بحكم طابعه الإلهي يتأبى إلى حد كبير عن أن يضاء بعدة إجرائية وضعية، فهو "منزول" تنتظمه هيئة خطابية امتازت بتساوق استثنائي بين النظمية والأدائية، فالبناء التبليغي مصكوك بمقومات خطابية تواصلية، تسرد، وتحاور، وتستفهم، وتعارض، وتتجاوز وتدقق، وتصغي... وبذلك امتلك مواصفات الطّرفيّة الحية التي تجعل منه مرجعية حدية تتفاعل معها العقول والعواطف مفاعلة تظل تتجدد بتجدد أسباب الاستيعاب[1].

فالبحث ينبغي أن يكون –إذا– في إشكالية مقاربة النص القرآني وكيفية دراسته وتلقيه، وليس عن ماهيته، وتشكله بغية التشكيك في ألوهية مصدره، فلقد أعيا ذلك المعارضين قديما، وجفت محابرهم وكسروا أقلامهم، ولم يخرجوا بطائل من ذلك. لأنه نص معجز متحدي به، "إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلام العرب وأساليب خطابهم أي أنه خارج عن العادة والمألوف. وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جمعيه"[2]، وبفضل هذه الخصوصية والتميز أوجد فضاء جديدا من التعامل بين النص والمتلقي، لأنه وإن جاء بلسان العرب، فهو ليس امتدادا

1– ينظر: سلميان عشراتي، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.طن 1998، ص3–5.

2– ينظر: الباقلاني (القاضي أبو بكر (ت403)، إعجاز القرآن، تح أبو بكر عبد الرزاق، مكتبة مصر، العجالة، د.ط، د.ت، ص32.

لثقافتهم ومعارفهم وإنما استعمل لغتهم استعمالا خاصا، أثبت في الذاكرة السامعة والقارئة نظاما خاصا متميزا في توظيف اللغة أو استعمالها، وطريقة جديدة في الإصغاء والتلقي. وقد خضع لسحرية هذا الاستعمال المعارضون والمحاربون له واعترفوا صاغرين بأنه كلام ليس كمثله كلام بشر.

الفصل الأول

إشكالية تلقي النص الأدبي

تمهيد :

مثلت قضية تلقي الأثر الأدبي، ولازالت وستظل الشغل الشاغل للدارسين والنقاد على اختلاف مشاربهم وتباين اتجاهاتهم، وتبعا لذلك ظلت النظريات والمناهج ممثلة في أشخاصها تتجاذب النص أو الخطاب إليها وتتنازعه فيما بينها، وكل منها يدعي حق المشروعية في التعامل معه كما يدعي امتلاك المفاهيم النظرية والأدوات الإجرائية التي تمكنه من الولوج إلى ما خفي من مدلولاته، أو إلى ما تعمّد المؤلف إخفاءه، وبالتالي الكشف عن مقاصده وأهدافه.

في حين يبقى النص بطبيعته ذلك الكائن الزئبقي الهارب المتفلت، ومن هنا تبقى هذه النظريات والمناهج تتربص بالنص علّها تظفر ببعض ما خفي من أسراره.

ولذلك حاول النقاد والدارسون على مر العصور التعامل مع النص من زوايا مختلفة متباينة، بعضها راح يبحث عن مدلولات النص في سياقاته الخارجية، كأسباب الإنشاء ودواعيه، وحياة المؤلف وظروفه، وبعضها قصر اهتمامه على الأثر الأدبي "النص" في ذاته ولذاته، فأقصى كل ما يتصل به من سياقات خارجية ونادى بقتل المؤلف وسجن النص، وتغييب التاريخ، وبعضها أدعى أنه أتى بما لم يعهد الأوائل مركزا على القارئ وتفاعله مع النص وإن لم يُهمل كلية الأبعاد الأخرى. ذلك ما ادعته نظرية التلقي في مقاربتها للنصوص الأدبية، فهل تحقق لها الإجهاز على المعنى ومحاصرته فعلا أم أنها جعلته مائعا رائجا، مترجرجا، لا يعرف له قرار ولا يستقر على حال، وإنما لكل قارئ معناه الفردي الخاص به في النص الواحد ذاته ؟ وهل هي اتجاه واحد أم اتجاهات متعددة متباينة مختلفة، ذلك ما سيحاول البحث الوقوف على بعض حقائقه.

أولا: النشأة والمصطلح

أ- النشأة

تكاد الدراسات النقدية المعاصرة تجمع على أن ظهور "جمالية التلقي" كان – وبشكل جلي- في ألمانيا الغربية، جاء في سياق التطورات التي عرفتها ألمانيا في مختلف مناحي الحياة؛ بعد الحرب العالمية الثانية، وقد ظهرت نتيجة جهود جماعية على المستويين المؤسساتي "التشييدي" والنقدي مع نهاية الستينات من القرن المنصرم، وهي تشمل تبادلا بناء للأفكار بين أنصارها الذي كانوا ينتمون إلى مدرسة كونستانس الألمانية في غالبيتهم، وذلك خلافا لنقد استجابة القارئ الذي تجلى في جهود أمريكية فردية غير متظافرة.

ومما يدل على المجهود الجماعي نشر المدرسة أعمالها في مجلدات خاصة ومنها أعمال المؤتمر العام التاسع تحت عنوان "التواصل الأدبي والتلقي" سنة 1979.

أما أبرز منظريها فمنهم "هانس روبرت ياوس" (Hans Robert Yausse) "وفولفغانغ إيزر" (Wolfgang Iser)[1].

يرى "روبرت هولب" (Robert Holub) أن مقالة "التغيير في أنموذج الدراسات الأدبية لـــ "ياوس" التي نشرت عام 1969. كانت من الأعمال المؤسسة لظهور نظرية التلقي، إذ تم التقديم فيها ضمنيا لها، من خلال نقده لمفاهيم وإجراءات المناهج السابقة، حيث قسمها إلى مراحل أطلق على كل واحدة منها مصطلح "النموذج" ثلاثة نماذج سابقة، ورابع ناشئ، ورشحت نظرية التلقي لكي تمثله وهي على التوالي:

1- النموذج الكلاسيكي ذو النزعة الإنسانية. 2- "المقاربة التاريخانية الوضعية للأدب". 3- النموذج الشكلاني الجمالي المرتبط بمناهج الحداثة المتنوعة.

1- ينظر: روبرت-س- هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية، تر: خالد التوزاني، الجيلالي، الكدية، منشورات علامات مطبعة المتقي، المحمدية، المغرب، ط1، 1999م، ص10-11.

وفي ظل الازمة المنهجية التي آلت إليها مناهج الدراسة الأدبية التي باتت مستهلكة بعد الحرب العالمية الثانية، أصحبت الحاجة ملحة إلى نموذج حدد له ياوس ثلاثة مقتضيات منهجية هي[1]:

- الوساطة بين التحليل الشكلي الجمالي والتاريخي والتحليل المتعلق بالتلقي.
- الربط بين المناهج البنائية والمناهج التأويلية.
- سبر أعمال جمالية التأثير (التي لم تعد ترتبط بالوصف وحده) وبلاغة جديدة تستطيع تفسير الأدب فعلا.

ربما كانت هذه الخطوات ضمن الخطة الإصلاحية التي قدمها قسم الأدب في جامعة (كونستانس) لحل الأزمة المنهجية في الدراسات الأدبية واللغوية، وهي أزمة كانت حصيلة سلسلة من العناصر المترابطة التي نفذت إلى كل مجالات الحياة تقريبا، إلا أن تجلياتها كانت أكثر وضوحا في مجال الدراسات الأدبية واللغوية، فكانت الانتفاضة ضدها، والدعوة إلى إعادة البناء المؤسساتي والمنهجي للدراسات الأدبية، ومن ثم كان الرجوع إلى نظرية "التلقي" باعتبارها الحل الممكن لأزمة المنهجية الأدبية. وادعت حينها إعادة صياغة الأعراف القديمة، وتعديل المقبول منها، مع إعادة التفكير في الأعمال الكلاسيكية "الماضية" في تاريخ الأدب الألماني[2].

كان هذا هو التوجه العام لنظرية التلقي في بداية نشأتها، ثورة إصلاحية على ما هو مكرس، وطرح لجهاز مفاهيم، وعمل إجرائي بديل عن المناهج السابقة والمتزامنة، وتحول في الاهتمام العام من المؤلف والعمل الأدبي إلى القارئ (المتلقى) والنص وذلك بعد ما ظلت مقاربة العمل الأدبي ردحا من الزمن محكومة بأمر خارجي (حياة المؤلف، أو عصره، أو ظروف النص وملابساته)، أو متقوقعة داخل النص ذاته ولا تبارحه بحال.

1- ينظر: المرجع نفسه، ص6-8.
2- نفسه، ص12-13.

ب- مصطلح التلقي

أما من حيث المصطلح فبالإمكان القول: إن "التلقي" مصطلح نقدي حفل به النقد المعاصر، وبخاصة النقد الألماني، الذي جعله مفتاحا لكثير من اهتماماته النظرية المتعلقة بكيفية استيعاب وتقبل الإنتاج الفكري بعامة، والأدبي بخاصة.

ولقد تركت آثار هذا المنهج بصماتها على بعض التخصصات المتاحمة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس المعرفي واللساني، وتاريخ الفن[1] وغيرها من الحقول المعرفية الأخرى. وعند البحث عن البعد التداولي للمصطلح فإننا نجد المعاجم الفرنسية "وكذا العربية" لم تتعرض للمصطلح من الجانب النظري الحديث، ولم تخرج عن حدود الاستقبال والاحتفاء والترحيب، ولا وجود فيها لجمالية التلقي أو نظرية التلقي، وأما المعاجم الأنجلو أمريكية فإن المصطلح المتداول عندها هو "استجابة القارئ" " Readr Responser" الذي له تاريخه في الثقافة النقدية عندهم، ولكن مصطلح "التلقي" لم يتداول عندهم إلا بعد ما ترجمت أعمال المدرسة الألمانية، فاهتمت الأكاديمية الأمريكية بهذه النظرية اهتماما يبين أهميتها.

أما المعاجم الألمانية الحديثة فتعطي للمصطلح "وكلمة" "التلقي" دلالتها اللغوية العامة، السابقة "الاستقبال والاحتفال..." ثم تضيف مواصفات أخرى لكلمة التلقي من حيث أصلها اللاتيني والمعاني التي تشير إليها، لتتحدث بعد عن "جمالية التلقي" و"تاريخ التلقي"، مما يعني تداولهما في الحقل المعرفي الألماني العام، ويؤشر على أن المصطلح قد اكتسب مفهوما نظريا جديدا في نسق الفكر الألماني المعاصر، وقبل أن يأخذ المأخذ نفسه في أنساق المعرفة الإنسانية الأخرى[2].

غير أن هناك إشكالا اصطلاحيا يخص هذه النظرية أخذ يطرح في النقد المعاصر المهتم بهذا المجال، يتمثل في عدم استقرار المصطلح وتوحده، حيث برزت

1- ينظر: روبرت هولب "نظرية التلقي"، تر: عز الدين إسماعيل، طبع النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، 1994، ص31.

2- ينظر: أحمد بوحسن، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، سلسلة ندوات ومناظرات، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، رقم 24-1970، ص.ص 14-15.

مصطلحات أخرى ترادف "التلقي" وتشاركه في المفاهيم والإجراءات وربما اختلفت عنه بعض الشيء، ولعل من أهمها "القراءة- الاستقبال- الاستجابة- الفاعلية- التأثير – التقبل..إلخ". ولا أحد يشك في أن تعدد المصطلحات وتفرعها من شأنه أن يطرح إشكالا ما في تعدد الدلالات وتفرعها تبعا لذلك، وبالتالي يفضي إلى صعوبة توحيدها حول مفهوم واحد.

إن هذا التعدد في المصطلحات قد يرجع إلى امتداد النظرية إلى حقول معرفية مختلفة من جهة وإلى التداخل بين المعطيات الفلسفية والأدب من جهة ثانية. إذ انفسح المجال أمام القراءات التأثيرية المتعددة للنص. فتضاربت مع مفهوم القراءة آراء النقاد في تسمية الوجوه المتعددة لتلقي "النص"[1]، فكان منها تلك المصطلحات –"كالاستقبال، التقبل، الاستجابة...إلخ"- التي وضعت لإثارة بحث العلاقة بين الخطاب "النص" والمتلقي، وكذا المؤلف المبدع "المرسل" أيضا.

وقد أثار "روبرت هولب" (Robert Holub) "هذا الإشكال حينما أشار إلى عديد الأشكال المركبة والمفردة" من المصطلحات لهذه النظرية التي غزت جميع مناطق الاهتمام الأدبي[2].

ويضيف أنه على الرغم من كثرة الأبحاث النظرية والتطبيقية المنجزة حول "نظرية التلقي" فإنها لم تسفر عن أي نوع من الإجماع المفاهيمي بل ظل النزاع قائما بشأن ما تستهدفه الدراسات المتعلقة بالتلقي. وربما كمنت الصعوبة في تحديد معنى المصطلح تحديدا دقيقا لأسباب لغوية ومنهجية، وما يمثل إحدى المعضلات الأكثر إلحاحا في رأيه هو الاختلاف بين "التلقي" وبين "الفاعلية" "الاستجابة، التأثير" وعليه يقترح –تبعا لـــ:"ياوس"- التمييز بين المصطلحين، فيجعل كلمة "التلقي" (Reseption)

1- ينظر: محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص.ص 39/9.

2- ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، تر: خالد التوزاني، ص2-3.

متعلقة بالقارئ "المرسل إليه" في حين يفترض كلمة "التأثير" (Wirkung) تنتمي إلى مظاهر نصية[1].

وهذا الطرح لم يسلم من المعارضة لصعوبة تحققه، فأخذ على "ياوس" هذا التمييز وذلك لافتقاره إلى تفسير يفيد في كيفية عمل العنصرين أثناء عملية القراءة ونتيجتها، باعتبار أن التأثير لا يتحقق إلا بقدرة القارئ على إدراك وفهم الإرسالية الموجهة نحوه. وفي هذا الصدد يشير "هولب" إلى أن مصطلح "التلقي" مرتبط بمشروعي "ياوس وإيزر"، في حين يختص مصطلح نقد تجاوب القارئ "الاستجابة" بمشروع "فولفغانغ" إضافة إلى أنساق نقدية أخرى كالنقد التعاملي "والشعرية البنيوية"[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "فولفغانغ ايزر" رائد النظرية التأثيرية (جمالية التجاوب) والاتصال، كان يعطي الأولوية لمصطلح القراءة عن قصد خاصة في كتابيه:"القارئ الضمني" و"فعل القراءة" لأن الأدب حسبه يكتب قبل كل شيء لكي يقرأ[3].

وعليه يتبين لنا من خلال هذا العرض الاصطلاحي الموجز أن نقاد نظرية التلقي "أو جمالية التلقي" تحيط بهم خلافات نظرية منهجية واصطلاحية كثيرة، جعلتهم لا يتفقون على مفاهيم محددة. كما أن هذه الاصطلاحات "القراءة–التلقي... الاستقبال...إلخ" على ما بينها من تداخل اتخذت أبعادا مختلفة متباينة نسبيا، إلا أنها تتفق على رفض التمسك –أبدا– بالمعنى المروث للنص الأدبي، وتركز اهتمامها على فعالية المتلقي، وعلى مدى قدرته ونوعيته واستجابته.

وإذا كان هذا دأب هذه النظرية على اختلاف مدارسها، فما هي المرجعية المعرفية التي انطلقت منها، أو انبنت عليها؟ وما هي الخلفية أو الخلفيات الفكرية أو الفلسفية التي استمدت منها مفاهيمها؟

1– ينظر: روبرت هولب، المرجع نفسه، ص2. وترجمة عز الدين إسماعيل، ص32.

2– ينظر السعدية عزيزي، التلقي في النقد العربي، دار القرويين، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 35

3– نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة، المجلد 5، ع1، 1984، ص105.

ثانيا: الأصول المعرفية لجمالية التلقي:

تدخل نظرية التلقي في نطاق ما سمي بمرحلة ما بعد الحداثة، لذا هناك من يضعها موضع الجدة الكاملة معتبرا إياها –وهي في مرحلتها الجديدة– محض ابتكار الغرب ومضمار نشاطه الفكري الذي لا يستقر بطبعه على منهج أو نظرية حتى يغادرها إلى ما يجد بعدها، ولا على منهج أو رأي إلا وجد له معادلا وضدا، وهذا التغيير المستمر في "النموذج" هو إحدى السمات الكبرى للثقافة الغربية، ولذلك شهدت نظرية الأدب انتقالات وتحولات سريعة في العصر الحديث من الشكلانية الروسية إلى مدرسة براغ إلى البنيوية، إلى تيارات ما بعد البنيوية...إلخ*. مما يدل على أن التقنيات الفنية والمبادئ والإجراءات النظرية لا تتوقف عند مرحلة بعينها[1]. ولا أدل على ذلك إلا ما شهده القرن المنصرم من ثراء في المناهج ورغبة ملحة في فهم الظواهر ومحاولة الوصول إلى كنه الأشياء ولا سيما في العلوم الإنسانية التي جعلت من النص الأدبي هدفا لها ومجالا لتفنيد مضامينها وأفكارها، من الفليلوجيا إلى اللسانيات، ومن الأنتولوجيا إلى الأنتروبولوجيا ومن علم الاجتماع إلى علم النفس ومن الهيرمينوطيقا إلى الهيرمينوطيقا الجديدة ومن السيميائيات إلى السيميائيات التداولية... وما إلى ذلك.

وعليه يمكن القول أن نظرية القراءة ما هي إلا وليدة تراكمات معرفية سابقة، من نظريات، ومناهج متعددة متنوعة أكسبتها حيوية وخصوبة وانتشارا وقدرة على إثبات ذاتها في مجال الدراسات النقدية وغيرها.

وإذا كانت المناهج الشكلانية –البنيوية على الخصوص– أتت كرد فعل على المناهج السياقية التي حكمت الظروف الخارجية في معنى النص. فأعادت الاعتبار للنص بفكه عن كل الارتباطات الخارجية، لكنها وقعت في أخطاء قاتلة، حين سجنت النص، وقتلت المؤلف، وأهملت حركة التاريخ، وادعت أن المعنى كامن كليا في النص

---

* وقبلها تميزت نظرية الأدب بتغير النموذج في فترات سريعة متلاحقة، فالشعر الرمزي على سبيل المثال في نهاية القرن 19 تعقبه الحركات الطليعية الكثيرة المختلفة، ثم تأتي الحركة السريالية فحركة الالتزام، فالواقعية في الرواية، فتيار الوعي، فالرواية الجديدة، إلخ.. ينظر، حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ، مركز الحضارة العربية القاهرة، ط2، 2003، ص17.

1– ينظر: حامد أبو أمحمد، المرجع نفسه، ص17.

وملفوظه. فنتج عن ذلك اتجاهات ما بعد الحداثة كالتفكيكية، والسيميولوجيا – والتأويلية– وجمالية التلقي لتصحح تلك الأخطاء، وتعيد للقارئ "الغائب الأكبر" مكانته[1]. وذلك باعتباره العنصر الفعال الذي ينبغي أن يشتغل اشتغالا واعيا، إيجابيا، في مقاربة النص الأدبي (تحليله– وتأويله، وإدراكه، وإعادة بنائه وإنتاجه)، واستطاعت نظرية التلقي من خلال تفعيل دور المتلقي أن تعيد ربط العلاقة بين المتلقي –النص– المؤلف، وتصهر الجميع في بوثقة مفهوم القراءة الحديثة.

إن نظرية التلقي على اختلاف مدارسها تأسس وجودها على ما تم إنجازه في معترك المناهج والمدارس السابقة، كما بدت مرتبطة بنظريات فلسفية كان لها الدور البارز في إنشاء وبلورة مفاهيمها. ويذهب بعض الباحثين بعيدا عندما يمد جذور نظرية التلقي إلى فن الشعر "لأرسطو"، انطلاقا من "فكرة التطهير" المقصود بها "المتلقي أصلا" وإلى التراث البلاغي بأكمله[2]، لأنه يهتم في الأصل بالبعد الجمالي للنص.

ومن الواضح تاريخيا أن الاهتمام بقضية التلقي، والعلاقة بين النص والقارئ ليست وليدة هذه النظرية الحديثة وذلك إذا ما أخذنا بالتلازم الحاصل بين الكتابة والقراءة، إذ الكتابة ليست أمرا تلقائيا، وإنما هي تفكير وتنظيم وصياغة لقارئ مفترض، فالكاتب لا يستطيع أن يكتب بمعزل عن متلقيه، لأن الكتابة تفترض عملية القراءة، ولذلك نجد في كل الآداب الإنسانية إشارات دالة على تلك العلاقة القائمة بين المؤلف (الشاعر مثلا) والإلقاء والإنشاد، مما يفيد نوعا من العلاقة بين النص، والمتلقي، وفي تدبيج النص الشعري العربي وتنقيحه خلال حول كامل مثلا ما يفيد الاهتمام بهذه العلاقة، وفي الاهتمام بالذوق العام ولمن تكتب؟ كذلك.

1– ينظر: بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص21.

2– روبرت هولب، المرجع السابق، ص18.

ومن هنا يرى بعض الباحثين الفرنسيين أن اهتمام الدراسة الأدبية الفرنسية بالقارئ كان قبل مدرسة "كونستانس الألمانية" من خلال كتابات "بول فاليري"، و"جان بول سارتر" كما نجد هذا الرأي في أدبيات النقد الأنجلوأمريكي حينما يتحدثون عن نقد استجابة القارئ الذي ظهرت آثاره منذ الثلاثينات، وكذلك مدرسة جنيف التي اهتمت بعملية الإدراك الفني والتقائها في كثير من أطروحاتها ببعض ما طورته المدرسة الألمانية[1].

إلا أن مدرسة كونستانس وإن استمدت أصولها من منابع فكرية مختلفة فإن هناك كما يرى "روبرت هولب" خمسة مؤثرات حديثة كان لها شهود قوي في تشكيل النظرية خاصة فيما يتعلق بمدرسة كونستانس هي[2] :

- الشكلانية الروسية.
- البنيوية الديناميكية ممثلة في مدرسة "براغ"*.
- سوسيولوجيا الأدب.
- هيرمينوطيقا (علم التأويل) لهانس جورج غادامير.
- ظواهرية رومان انكاردن

وتجدر الإشارة إلى أن المؤثرين الأخيرين كانت لهما علاقة مباشرة وقوية بمدرسة "كونستانس" وذلك باد على روادها فيما قدموه من مفاهيم وأفكار إجرائية لممارسة الفعل القرائي.

أ- تأثيرات "غادامير" (HAALS Georg Gadamer)

أفاد أصحاب نظرية التلقي "مدرسة كونستانس" من "غادامير" مباشرة في نظرته إلى عملية التأويل وإعمال الفكر وإعادة الاعتبار إلى التاريخ في فهم المعنى، وإعادة

1- أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص18.

2- ينظر: "روبرت" المرجع السابق، ص26.

* البنيوية الديناميكية، مصطلح أطلقه الكاتب الألماني هانس غانتر (Hans Günther) في كتاب له صادر عام 1971، ويعني به البنيوية التي تتضمن في بحثها إضافة إلى العمل الفردي المغلق نظام القواعد الخاصة بالقارئ، وهو يتعارض مع بنيوية النماذج. ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع السابق، ص59.

إنتاجه وبنائه، وتتخلص هذه النظرة في إخضاع التاريخ للفهم وجعله مرتبطا بتجربة الذات، لأن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص ولأن وجوده قد وسم فعلا بما مضى، وقد كان الفيلسوف "دلتاى" وهو أحد مصادر فلسفة "غادامير" يرى أن الفهم يعني النظر في عمل العقل البشري، "يعني الوعي التاريخي" القائم على إسقاط حياتنا الباطنية على ما يحدق بنا من موضوعات، أو بتعبير آخر إعادة اكتشاف "الأنا" في "الأنت" كي نشعر بانعكاس التجربة فينا[1].

ولكي يوضح لنا هذا الوعي بالموقف التفسيري للتاريخ يلجأ "غادامير" إلى طرح مفهوم إجرائي هو "مفهوم الأفق التاريخي" حيث لا يكون ثمة تحقق خارج زمانية الكائن التي تسمح بإدماج الأفق الحاضر بالأفق الماضي، فتعطي للحاضر بعدا يتجاوز المباشرة الآنية، ويصلها بالماضي، وتمنح الماضي قيمة حضورية راهنة تجعلها قابلة للفهم[2]. مما يعني تفسير ما هو آني انطلاقا من فهم الخبرات المتكسبة من الماضي، والوعي بتجاربه الإنسانية.

إن هذا الإسقاط للأفق التاريخي ما هو إلا مرحلة ضرورية في عملية الفهم، ثم يعقبه مباشرة وعي تاريخي حقيقي، يؤدي إلى امتزاج الأفقين "الماضي بالحاضر" ليصبح في النهاية كيانا واحدا متحدا في الذات الواعية[3]، أي يصبح وعيا بالنفس ذاتها.

إن ما يقترحه "غادامير" هو فاعلية النشاط التاريخي باعتباره بعدا أساسيا في تاريخية فهم الذات وتوجيه مستويات الوجود، أي تطوير وتوظيف التصورات والأحكام المسبقة –بعد ما استبعدها عصر الأنوار– في إدراك الحقيقة وعندئذ تصبح العلاقة بالتراث علاقة تطبيق قضايا ومسائل تراثية على اللحظة الراهنة، وفق عقل نقدي ووعي تاريخي. والأمر هنا يتعلق بانصهار آفاق الحقيقة المكتشفة في النص "أو

1– ينظر: بشرة موسى صالح، المرجع السابق، ص39.
2– المرجع نفسه، ص39.
3– ينظر: صلاح فضل، في النقد الأدبي، نشر اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2007، ص83.

التراث" مع الحقيقة المنتجة في الحاضر[1]. مما يعني استلهام الماضي "المعنى التراثي" واستثماره في الراهن بغية إيجاد حلول وأجوبة للمشكلات الحاضرة.

من هنا نجد "ياوس" فقيه مدرسة كونستانس مهتما بالعلاقة بين الأدب والتاريخ وقد أزعجه ماساد في فترة الستينات وما قبلها من إهمال شديد لطبيعة الأدب التاريخية كما عمل على تطوير مفهوم "الأفق" الذي استلهمه من "غادامير" إلى "أفق التوقعات، أو الانتظار" وهو مجموعة من المقاييس (أو المعايير) التي يستخدمها القراء في الحكم على النصوص الأدبية في أي عصر من العصور[2]، وسيأتي مزيد توضيح لهذا المفهوم في حينه.

ب- تأثيرات ظاهرية رومان انكاردن (Phenomenology)

ترتبط جمالية التلقي بالفلسفة الظاهراتية (Phenomenology) "الذاتية" ارتباطا وثيقا -كما سلف- حيث تحولت أغلب مفاهيم هذه الفلسفة إلى أسس ومفاهيم إجرائية لنظرية (أو جمالية) التلقي، وبذلك صار المنظور الذاتي هو المنطلق في التحديد الموضوعي، ولا سبيل إلى إدراك الموضوع خارج الذات، كما لا وجود للظاهرة خارج الذات المدركة لها[3]، بمعنى أن كل إدراك لا بد أن يمر بتجربة الجسد باعتباره المساحة الطوبولوجيا والأنطولوجيا التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعيشة، أو الممارسات والسلوكات[4]. فإدراك المعنى إذن ما هو إلا نتيجة تفاعل الشعور الذاتي مع عالم المحسوسات، وليس لي هنا إلا أن أقصر الإشارة إلى بعض مفاهيم "رومان انكاردن" التي تأثرت بها جماعة "كونستانس" تأثيرا مباشرا مثل مفهوم "اللاتحقق" أو "اللاتحديد" ومفهوم "التعيين أو التجسيم"، فضلا عن اهتمامه بالعلاقة بين النص والقارئ.

1- ينظر: محمد شوقي الزين، تأملات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002، ص59.

2- ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع السابق، ص.ص 32-78.

3- ينظر: بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص34.

4- ينظر: محمد شوقي الزين، م.س، ص55.

1- بالنسبة للمفهوم الأول "عدم التحقق، أو التحديد" أو "بنية المبهم" نجد "أنكاردن" يحلل المعرفة على أساس مفهوم العمل الفني الأدبي لأنه يمثل عنده كيانا قصديا خالصا، أو تابعا لغيره، "غير مستقل" بمعنى أنه يعتمد على حدث الوعي الذي يتميز به عن الأشياء الواقعية، وعن الأشياء المثالية على حد سواء، وتبرز في هذا الصدد نظريته عن القواعد، أو الأطوار الأربعة، التي يتكون منها العمل الأدبي، وتؤثر كل واحدة منها على الأخرى وهي:

1-1- القاعدة الأولى: تحتوي المادة الخادم للأدب، أي الأصوات اللفظية، أو الجذور المادية للعمل، وهي لا تحمل المعاني وحسب وإنما نعثر فيها على الطاقة التي تحدث التأثيرات الجمالية كالإيقاع والقافية.

1-2- القاعدة الثانية: قاعدة الوحدات الدالة وتشمل جميع الوحدات الدلالية (الحاملة للمعنى) كلمات، جمل، وحدات تتكون من عدة جمل.

1-3- قاعدة الأشياء المعروضة "أو الممثلة".

1-4- الرابعة خاصة بالجوانب المجملة التي تظهر هذه الأشياء عن طريقها.

هذه القواعد الأربع يشكل مفهومها هيكلا "بنية مجملة" ينبغي أن تستكمل بواسطة القارئ، فالأشياء المعروضة -مثلا- في العمل الأدبي -[القاعدة 3، 4]- تنطوي على مواضع، أو نقاط، أو مواقع تتسم بالإبهام "اللاتحديد"، هذه المواضع تكون بمثابة فراغات تحتاج إلى تعبئة، أي الأشياء المعروضة غير محددة بشكل تام. ومثال ذلك يقول "هولب" "ضرب الطفل الكرة" يواجه المثال المعروض فراغات عديدة "مثل: ما هو سن الطفل؟. أذكر هو أم أنثى؟ أبيض أو أسمر؟ أو أحمر الشعر أو أشقره؟...إلخ هذه ملامح كلها غير موجودة في الجملة، وهي تمثل فراغات "نقاط إبهام" ومن ثم فكل عمل أدبي بل كل شيء معروض ينطوي على عدد من المواضيع غير المتعينة[1].

1- ينظر:روبرت هولب، نظرية التلقي، تر: عز الدين إسماعيل، ص84، 90. وخالد التوراني، ص28/27.

2- أما المفهوم الثاني "التحقق العياني" (Concretization)، فيعني به النشاط الذي يقوم به القراء باستبعادهم، أو ملئهم للعناصر المبهمة، أو الفراغات أو الجوانب المجملة، فأهم نشاط يقوم به القراء هو إزالة اللاتحديد "الإبهام" أو ملء الفراغات، كي يصبح العمل قابلا للفهم، وبهذه التحققات تكون الفرصة للقراء لتشغيل مخيلاتهم، وهنا يمكن للخبرات الشخصية والأمزجة وغيرها أن تؤثر على كل تحقق.

3- المفهوم الثالث: "التجسيد" (Concretion) وهو ينطوي على نوع من التعالي شأنه شأن العمل الأدبي نفسه، ذلك أن التحقق العياني، يمكن النظر إليه على أنه الإضافات التي يلحقها القارئ بالعمل الأدبي، سواء باستبعاد العناصر المبهمة أو بملء الفراغات، وهنا يفرق "انكاردن" بشكل صارم بين البنية الثابتة للعمل الأدبي، وبين ما يقوم به القارئ في تحقيقه لهذه البنية، وعليه فالصور التجسيدية لعمل ما تختلف من قارئ إلى آخر، بل من قراءة لأخرى[1].

هذه المفاهيم التي تعالج العلاقة بين النص والقارئ نجدها تأخذ طريقها إلى التوسع لدى رواد مدرسة كونستانس الألمانية، بشكل ملحوظ، كما سنرى.

- ثالثا: مدرسة كونستانس

تعد مدرسة "كوستانس الألمانية" رائدة نظرية التلقي، بل هي المرجع الأساسي في ذلك، وإليها يرجع الفضل الأول في تجديد النظر في القراءة، فبعدما كانت الممارسات النقدية تهتم بعلاقة النص بمؤلفه، غيرت المقاربة الألمانية الممارسة نحو: علاقة النص بقارئه بل أدخلته في عملية الإبداع فأصبحت معالجة الأدب تقوم على اعتباره عملية جدلية بين الإنتاج والتلقي، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال النظر إليه من منظرو القارئ المستهلك[2].

1- ينظر:روبرت هولب، نظرية التلقي، المرجع نفسه والصفحة كذلك.
2- المرجع نفسه، ص55.

إن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه على الرغم من هذا التحول نحو "قطب القارئ" فإن الاتجاهات داخل مدرسة "كونستانس" كانت متباينة، ولذلك انقسمت إلى فرعين هما "نظرية" "أو جمالية " التلقي "لـــ"ياوس" وجمالية التجاوب "أو نظرية القارئ الضمني" لأيزر (ISER).

أ- فرضيات ياوس:

لقد ضاع ياوس مجموعة من المقترحات في نهاية الستينات في محاضرة افتتاحية لجامعية "كونستانس" 1967 عدت الحجر الأساسي لنظرية التلقي ضمنها كيفية "فهم الأدب وتفسيره والوقوف عند إشكالياته"[1] مركزا على نقد الوضعية المزرية التي وصل إليها الأدب وتاريخه، وعلى الحلول الممكنة لها.

وقد أدى به انشغاله بالعلاقة بين الأدب والتاريخ إلى الاهتمام بقضايا التلقي، وكان هدفه إعادة التاريخ إلى مركز الدراسات الأدبية، من أجل ذلك كان يرى أنه ينبغي أن نعالج الأدب باعتباره عملية جدلية بين الإنتاج والتلقي، وتبعا لذلك فالأثر الفني بعامة والأثر الأدبي بخاصة لا يمكن أن يعيش إلا من خلال جمهوره، الأمر الذي جعله ينظر إلى التاريخ الأدبي بوصفه تاريخ القراء المتتابعين للأثر أكثر منه تاريخ للأثر ذاته[2]. ومن هنا كانت الإشكالية تكمن في كيفية التمييز بين تلقي الأعمال زمن ظهروها، وتلقيها في الوقت الراهن، وقد ترتب عن ذلك وضع مفاهيم إجرائية من أهمها "أفق الانتظار".

- مفهوم أفق الانتظار (أو التوقعات) :

يبدو أن أفق الانتظار عند "ياوس" كمفهوم إجرائي ما هو إلا تمثيل للفضاء الذي تتم من خلاله عملية بناء المعنى ورسم الخطوات المركزية للتحليل ودور القارئ في إنتاج المعنى عن طريق التأويل الأدبي الذي هو محور اللذة ورواقها عند جمالية

1- ينظر: بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص44.

2- ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د.ط، 2007، ص4-5.

التلقي. ولقد وجد ياوس في افتراضات "غادامير" الأساسية في العملية التأويلية سندا لمنهجيته، والتأويل عند هذا الأخير خاضع لثلاثة أمور متلازمة هي: الفهم- التفسير – والتطبيق[1].

كما استعار "ياوس" من أستاذه "غادامير" هذا الأفق وطوره، فهو في الحقيقة مفهوم كان مرتبطا بالشؤون الثقافية الألمانية شأنه شأن كثير من المفاهيم الإجرائية التي أعادت نظرية التلقي بناءها في مجال الأدب وتاريخه وتلقيه، وكانت قد استعملت في المجال التاريخي أو النفسي، أو الفلسفي (خاصة الظاهراتية) أو في الدراسات الأدبية[2]، فالأفق كان قد استعمله "غادامير" للإحالة على مدى الرؤية التي تشمل كل شيء يمكن رؤيته من زاوية نظر خاصة، كما نجده عند كل من "هوسرل" و"هيدغو" وغيرهما. وقد عرفه مؤرج الفن "أه كومبريخ" في كتابه "الفن والوهم" بأنه جهاز ذهني يسجل الانحراف والتحويرات أو التعديلات، وذلك بنوع من الحساسية المفرطة[3].

وعليه فإن "الأفق"، و"أفق الانتظار" يردان في مجال واسع من السياقات تمتد من النظرية الظاهرية إلى تاريخ الفن الألماني، ويرى "هولب" أن المشكلة في استخدام "ياوس" لهذا المصطلح أنه عرفه تعريفا غامضا، ولم يحدد بالضبط ما يقصده به، وأنه يضعه ضمن جملة من الألفاظ والعبارات المركبة مثل "أفق التجربة" "أفق البنية"...إلخ. وقد ظلت العلاقة بين هذه الاستعمالات المختلفة تعاني من الإبهام ما يعانيه "الأفق" ذاته.

ويبدو أن ياوس يعتمد على بديهة القارئ في فهم مصطلحه هذا – على الأقل- كما يبدو أن "الأفق" يحيل على نسق تذوقي، أو على نسق من الإحالات، أو مجموعة ذهنية يقدمها شخص افتراضي في أي نص كان[4].

1- بوحسن بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص45.
2- ينظر: أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص27/26.
3- ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ص56.
4- المرجع نفسه، ص57.

وبعيدا عن الممارسات التنظيرية للمصطلح، فإن أفق الانتظار في ارتباطه بنزعة استعادة التاريخ الأدبي عند ياوس، يقوم على ثلاثة عوامل رئيية تتمثل في :

- معرفة السوابق، أي التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور المتلقي حول الجنس الأدبي الذي يندرج تحته النص.
- "شكل" وموضوعاتية الأعمال السابقة التي يفترض معرفتها، حتى يمكن الحكم عليها.
- التعارض بين اللغة الشعرية، واللغة العملية، أي التعارض بين العالم التخييلي والواقع اليومي[1].

ويفهم مما سبق أن أفق التوقعات لدى القارئ، ينبني على المعارف المكتسبة سلفا المتعلقة بتاريخ النص في جنسه الأدبي، ولونه الذي ينتمي إليه، وعلى التجربة الذاتية للممارسة القرائية، فهو إذا الخلفية التي تمكن من معرفة موضوع ما مما سبقه من نصوص أخرى مشابهة له، وهذه الخلفية هي تاريخ الأدب بعينه، ويضاف إلى هذا المصطلح مفهوم تكميلي يسميه "ياوس"، "المسافة الجمالية".

2- المسافة الجمالية أو "تغيير الأفق":

يحدث هذا التغير في الأفق بناء على تعارض يحصل للقارئ عند تلقيه للنص بواسطة ما يحمله من موسوعة ثقافية "المعرفية التاريخية المسبقة التي تشكل أفق انتظاره"، فلا يستجيب له النص ويصاب بخيبة الانتظار، نظرا لما يمتلكه النص من قدرة على انتهاك تلك الموسوعة التي يمتلكها القارئ عبر انزياحات وانحرافات غير مألوفة، أي مفارقة لأفق الانتظار فيضطر المتلقي إلى تغيير أفق انتظاره ببناء أفق جديد بوعي جديد وهو ما يسميه "ياوس" بالمسافة الجمالية أي المسافة ين أفق الانتظار، الموجود سلفا والعمل الأدبي الجديد[2].

1- أحمد بوحسن، م.س، ص29.

2- ينظر يحيى رمضان، المرجع السابق، ص6.

ب- فرضيات أو "نموذج" فولفغانغ إيزر :

يعد "إيزر" ثاني اثنين في مدرسة كونستانس الألمانية كان لهما الفضل في لفت الأنظار إلى نظرية التلقي وتأصيلها وتوضيح مبادئها الأساسية، من أهم كتبه في هذا الصدد "فعل القراءة"*1970 الذي يشتمل على معظم المبادئ الخاصة بنظرية التلقي. وقد اعتمد "ايزر" على مصادر ثقافية متنوعة غذت فرضياته ومنحتها روحا إنسانية شمولية من أهمها "الهرمينوطيقا التفسيرية" أو علم التأويل –الفلسفة الظاهراتية وتحققها في مجال الأدب على يد "غادامير" و"انكاردن" فضلا عن اللسانيات والأنثروبولوجيا، وعلم النفس[1]، وغير ذلك من مرجعيات معرفية متنوعة، مثل أعمال "لانج" (Lang) وهيدغر وهوسرل وغيرهم.

ولقد خطا "أيزر" خطوات أكثر إيغالا في إشراك الذات المتلقية في بناء المعنى بوساطة فعل الإدراك، وإن هذا الإسناد إلى الذات في تقرير المعنى والكشف عنه هو ما اصطلح عليه "هوسرل" "بالقصدية. فالقراءة لديه نشاط ذاتي نتاجه المعنى الذي يرشحه الفهم والإدراك وإن المعنى الخفي، والمحمول النهائي للنص قد كفا عن الحضور طبقا لجمالية التلقي لديه[2] وهو العامل الذي يُبقى على فعالية القراءة للنص مستمرة.

نقطة الانطلاق:

إن نقطة الانطلاق أو المعبر الذي مر من خلاله إلى الاهتمام بالمتلقي هو انشغاله بتفسير سؤال أساسي: "كيف وفي أي ظرف يكون للنص معنى يقدمه للقارئ"، وهو يسعى من خلال هذا الاهتمام إلى توضيح كيف ينتج المعنى، بل أيضا إلى توضيح تأثيرات الأدب على القارئ. الأدب باعتباره إنجازا فرديا، ولذلك فقد كان

---

* لأيزر هناك أعمال أخرى في الموضوع ذاته منها "بنية الجاذبية في النص" 1970 و"القارئ الضمني" 1972، ومجموعة مقالات في فن القصر النثري وغيرها.

1- ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع السابق، ص.ص 100/99.

2- ينظر: "بشرى موسى صالح"، المرجع السابق، ص48.

معنيا بالدرجة الأولى بالنص الفردي وعلاقة القراءة به، فهو يريد أن يرى المعنى كنتيجة تفاعل بين النص والقارئ[1]، وليس المعنى الكامن في النص.

إن هذا المبدأ مهم في نظرية التلقي لأنه يميزها عن غيرها من النظريات السابقة خاصة البنائية من جهة، ويقرب ما بينها وبين ما بعد البنيوية من جهة ثانية وخاصة التفكيكية التي منحت للقارئ دورا أساسيا في تناول النص.

بهذا يكون "أيزر" قد جعل القارئ مشاركا في تكوين المعنى، وليس باحثا عنه ضمن شفرات النص، ومن هنا يأتي المعنى عنده متضمنا على خصيصتين أساسيتين هما نسبيته، باعتبار أن العمل –حسبه– مجموعة من المعاني المعدة من جانب القراء، وثانيا أنه يأتي نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ –كما سلف– وهو ما عبر عنه بمصطلح الفعل المتبادل "Interaccion"، وبذلك يكون المعنى أثرا يمكن ممارسته "يجرب" ويمس موضوعا يمكن تحديده. وهكذا ينتقل من النص بوصفه موضوعا إلى فعل القراءة بوصفه نشاطا عمليا[2].

لقد انشغل "ايزر" بأثر النص على القارئ الخاص، على خلاف زميله "ياوس" الذي اهتم بالبعد التاريخي للتلقي أي اهتم "ياوس" بالعالم الكبير للتلقي كما يقول "هولب" في حين تناول "أيرز" العالم الصغير للتجاوب[3] ومن تم كان أوضح في بلورة منهج حقيقي لتحليل النص.

لقد رسم "أيزر" لفرضياته الأساسية لجمالية التلقي ثلاثة مرتكزات تقوم عليها هي[4]:

1- النص: باعتباره موجودا بالقوة للسماح بإنتاج المعنى واستغلاله... وهنا يفترض في النص وجود بنيات داخلية تسمح بتحديده تتمثل في المكونات اللغوية

1- ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص7.
2- ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع السابق، ص101-102.
3- ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، تر: خالد النواري، ص27.
4- ينظر: أحمد بوحسن، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، ص.ص 35-36.

السيمائية–التركيبية، كما يتوفر على إمكانيات عدم التحديد، التي تسمح بصيرورة القراءة.

2– صيرورة القراءة: أي أنها فعل متحرك، أو نشاط مكثف يختلف باختلاف القراء في لملمة المعنى من النص، والقارئ هنا مشاء لا يتوقف. وهو ما يسمى كذلك بالقراءة الجوالة.

3– الشروط التي تسمح بقيام التفاعل بين النص والقارئ، ويكون لها دور التحكم في هذه العملية، وهي تتوقف على وضعية القارئ وقدراته التي تسمح له بإنجاز القراءة.

وبهذا تتبني نظرية المعنى "والأثر الجمالي" على ثلاثة عناصر أساسية هي: – النص، ←–القارئ ← –والتفاعل فيما بينهما.

وهنا نصل إلى أهم المفاهيم التي حاول من خلالها إبراز هذا التفاعل وهو "مفهوم القارئ الضمني".

– القارئ الضمني:

القارئ الضمني ليس له وجود حقيقي، ولا هو تجريد للقارئ الحقيقي ولكنه بنية القارئ المسجلة في النص، لذلك فهو يجسد مجموع التوجهات الداخلية أو شبكة البنيات التي تستدعي تجاوبا يلزم القارئ فهم النص، أو بتعبير آخر "يجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره"[1] أي أنه يمثل عملية تكوين النص للمعنى المحتمل، وتحقيق هذا المعنى من خلال عملية القراءة وهو ما يفترض وجود بعدين مهمين الأول بنية النص، والثاني إنتاج المعنى من خلال القراءة ولهذا يقول "أيزر" "إن جذور القارئ الضمني بنية نصية تتطلع إلى حضور متلق ما دون أن تحدده بالضرورة"[2].

1– ينظر: يحيى رمضان، المرجع السابق، ص8.
2– ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع السابق، ص117.

وباختصار إنه نمط متعال يسمح بتفسير الكيفية التي ينتج بها النص الفني أثرا، ويمتلك معنى، إنه يشير إلى دور القارئ المفروض داخل النص[1].

وخلاصة القول أن ما جاءت به نظرية التلقي فيما يتعلق بالتوجه نحو "قطب القارئ" وتفاعله مع النص، بعد أن غيّب تماما في المناهج الحداثية كالشكلانية والبنيوية، لا يعد أمرا جديدًا كل الجدة بل العناية بالقارئ نجد لها إشارات في كل الآداب الإنسانية ولا أدل على ذلك من محاولات التأثير التي كانت تهدف إليها المأساة في الأدب اليوناني والمتمثلة في فكرة التطهير، كما نجد اهتماما بالغا بالقارئ في تراثنا العربي الإسلامي، واهتمام كتابنا بمراعاة مقتضى الحال واختلاف طبقات المتلقين، تلميحا وتصريحا يعد شرطا لأحداث التأثيرات التي يثيرها العمل[2] باعتباره محلا للتفاعل المنتج بين النص والقارئ.

ومما سبق يتضح أن التآلف الافتراضي الذي يمنح العمل الأدبي "ضرورته" ليس في الحقيقة إلا وجها من وجوه المفهوم الافتراضي السابق: "التحقق العياني" للنص، والذي ينقلنا عبره "آيرز" إلى مفهوم افتراضي آخر هو "الفجوات" أو "اللاتحديد" عند "انكاردن".

بنية الفراغ

يرتبط هذا المفهوم بمفهوم "التسلسل القصدي للجمل"* الذي ينتج عنه "اللاتحديد" عند انكاردن، كما يرتبط بمفهوم "التخييل" عند "لورنس سْتِرن L.Sterne" ومؤداه أن هذا التسلسل الجملي تحاصره مجموعة من الفجوات غير المتوقعة، وهي المناطق غير المعبر عنها في الخطاب، والتي يناط بالقارئ مهمة تعبئتها بما يؤدي إلى إنتاج المعنى، مستعينا في ذلك بمخيلته، التي تكتسب دورا كبيرا في ملء الفراغات، نتيجة

1- يحيى رمضان، المرجع السابق، ص8.

2- ينظر: حامد أبو أحمد، م.س، ص111.

* التسلسل القصدي للحمل: مصطلح مفاده أن الجمل تترابط فيما بينها بطرق مختلفة بحيث تكون كل جملة تمثل مقدمة للتي تليها، وتشكل نوعا من التعيين لما سوف يأتي، أو لما تمت قراءته، وهذه العملية تمثل استكمالا للواقع (بالقوة) غير المعبر عنه في النص، ينظر المرجع نفسه، ص116.

للتفاعل الحاصل بين القارئ والنص،.. وهكذا ترسم الفراغات والمناطق الخيالية المسار لقراءة النص بواسطة تنظيم مشاركة القارئ في بنية الأوضاع المتحولة الخاصة بها، وهي في الوقت نفسه تحفز القارئ لاستكمال البنية وإنتاج الموضوع[1] وبذلك يصبح إنتاج المعنى ممارسة عملية مترتبة عن مشاركة القارئ في التحقق العياني للنص.

القارئ الضمني:

يعد القارئ الضمني مبدأ هاما من مبادئ نظرية التلقي، دارت حوله مناقشات واسعة، وهو ليس له وجود حقيقي، ولا هو تجريد للقارئ الحقيقي[2]، وإنما هو فرضية تتعلق بعملية تكوين النص للمعنى المحتمل، ويتحقق ذلك عبر افتراض مجموعة من الآليات التي تدعو القارئ إلى العمل من أجل استكمال المعنى ثم إنتاجه[3]، مما يعني أنه مفهوم لا يتضح إلا ضمن المفاهيم التي سلف ذكرها "كالتفاعل، وصيرورة القراءة، واللاتحديد، وحدوث الفراغات، والتسلسل القصدي"، وغيرها من المفاهيم التي أدمجت القارئ في النص وجعلته يؤدي دورا في إنتاج المعنى.

إن القارئ الضمني –حسب أيرز– هو تشييد "أي بناء نصي" لا يمكن أن يشخص بأي وجه مع أي قارئ واقعي "حقيقي" وهو –كما فهمه أحمد بوحسن– ذو مظهرين: مظهر نصِّي، ومظهر تجريبي. وفي الوقت الذي يحاول فيه (Iser) أن يفصل ويميز يقوم في الوقت ذاته بالربط والجمع بينها، حينما يشير إلى أن دور القارئ كبينة نصية يتطابق مع دوره كفعل مبنين. ولا يستطيع القارئ بناء النص إلا عن طريق الصيرورة المعتمدة على القراءة المقطعية التي يؤدي فيها المقطع إلى الآخر (أي التسلسل القصدي للجمل). وهنا تظهر النظرة الجشتالية القائمة على الصورة الذهنية[4]، المتشكلة لدى القارئ.

1– ينظر: حامد أبو أحمد، المرجع نفسه، ص115–116.

2 - Wol Fgang, Iser, l’acte de lecture, théorie de l’effet esthétique, tr : par evelyne Sznyeer, ed : Pierre Mardaga, 1985, Bruxelles, p70.

3– ينظر: حامد أبو أحمد، م.س، ص117.

4– ينظر: أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص37.

ذلك أن البنية النصية تحدث متتالية من الصور الذهنية تقود إلى النص وهو يترجم نفسه داخل وعي القارئ، والمضمون الحقيقي لهذه الصور الذهنية يكون مصبوغا بمخزون التجربة الذاتية لدى القارئ[1].

ومعنى ذلك أن النصوص الأدبية تأخذ حقيقتها من كونها تقرأ، وهذا بدوره يعني أنها ينبغي أن تحتوي مسبقا على بعض شروط التحيين التي تسمح للمعنى أن يتجمع في الذهن المتجاوب للمتلقي، وعليه فمفهوم [ق.ض] هو بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة، إن هذا المفهوم يصنع بنية النص مسبقة للدور الذي ينبغي أن يتبناه كل قارئ على حدة.

وهكذا يجسد مفهوم [ق.ض] مجموع التوجهات الداخلية، أو شبكة من البنيات التي تستدعي تجاوبا يلزم القارئ فهم النص. وبتعبير أجر يجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره، وهي استعدادات ليست موسومة من طرف واقع خارجي ولكن من طرف النص ذاته، وعليه فمفهوم "ق.ض" له جذور متأصلة في بنية النص، إنه تركيب غير مطابق بتاتا مع أي قارئ حقيقي[2].

فهو إذا قارئ تفترضه بنية النص، وليس له وجود في الواقع، ولا يرتبط بأي شكل مع الواقع المحدد، وإنما يختلق ساعة قراءة العمل الفني، ويمنح من القدرة، والطاقة الخيالية ما يمكنه من تحديد الفراغات، وملئها استجابة لما تحدثه الإثارة الجمالية.

لقد وصف "آبرز" قارئه "الضمني" بأنه نمط متسام (أو متعال) –وهو بوصفه كذلك– يجعل من الممكن تفسير الكيفية التي تنتج بها النصوص الفنية تأثيرات، وبالتالي امتلاكها للمعنى. إنه يحدد دور القارئ المفروض في النص، الذي يمكن تعريفه من خلال البنية النصية[3].

1– ينظر: فولفغانغ أبرز (Wolfgang.iser) فعل القراءة (تر) حميد الحمداني والحلالي الكدية، مطبعة الأفق، فاس، المغرب (د.ط)، (د.ت)، ص35.

2– ينظر: فولفغانغ أيرز، المرجع نفسه، ص30.

3 - Wol Fgang, Iser, l’acte de lecture, théorie de l’effet esthétique, p75.

إن كل ما أضفي على هذا المصطلح من تحديدات وأوصاف لا يجعله واضحا تمام الوضوح، بل يبقى هناك كثير من الضبابية والغموض يلفانه، ولذلك لقي مناقشات واعتراضات كثيرة، إذ يرى "روبرت هولب" أن السبب وراء تعريف هذا المصطلح بهذه الطريقة الغريبة هو إيجاد طريقة لتفسير حضور القارئ، بدون اللجوء إلى تناول القراء الحقيقيين، أو التجريبيين، وكذلك مختلف القراء المجردين الذين حددت هوياتهم مسبقا مثل القارئ الأعلى "لريفاتير"...وغيره، إنه يهدف إلى نمط متسام أي ما يمكن تسميته بالقارئ "الظاهراتي"[1].

ومن جملة ما اعترض به هو أن اعتبار وجود القارئ وجودا نصيا صرفا، أي "بنية مسجلة في النص فإنه يكون مرادفا لبنية التشويق في العمل الأدبي، وهنا تصبح تسمية القارئ من باب اللغو. إن لم تكن مضللة[2].

وعلى الرغم من محاولة تفادي هذا المأزق بجعل هذا المفهوم ضمن ثنائية وظيفية هي البنية النصية، والفعل المتسق "أو المبنيين" أي (القطب الجمالي والقصب الفني)، فإنه لا يخلو من نتائج ضبابية، لأن تحديده لهذا المصطلح بهذا الشكل الذي يسمح له بالانتقال من وإلى النص والقارئ دون توضيح تركيب، ومساهمة أي من الطرفين في هذه الشركة[3].

ونخلص مما تقدم إلى أن النص الأدبي لا يتحقق وجوده، ويخرج إلى الحياة إلا بتجسيده في الفعل القرائي، المدرك الذي يمارسه قارئ مفترض، وليس القارئ الواقعي الذي يكتفي بردود الأفعال، بل هو قارئ منتج للمعنى، مدرك لآليات التشكيل الفني، منغمس في النص، ومشارك في عملية البناء الفني من أولها إلى آخرها، وبذلك يكون "إيزر" قد أحل مهفوم (ق.ض) بوصفه فعل القراءة المغروس في بنية النص، محل المفهوم التقليدي للنص، وحول الأنظار من الرسالة إلى المتلقي الذي لطالما أهمل شأنه.

1- ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ص79.
2- ينظر: حامد أبو أحمد، م.س، ص119.
3- روبرت هولب، م.س، ص79.

إن اعتبار وجود القارئ –بهذا الشكل– بنية مسجلة في النص أو مغروسا في بنيته، يعني أن القراءة منكتبة في النص ذاته، وتشكل جزءًا أساسيا من مكوناته، مما يعني أن النص يقترح قراءة معينة ومحددة عن طريق استراتيجياته البلاغية[1]، وأن فعل القراءة الفاعلة، هو الذي يفتح حوارا منتجا مع النص عبر ما يطرحه النص من إمكانات التحاور، أو ما يسميه "روبرت ياوس"، جدلية السؤال والجواب، حيث يلقي النص في حال قراءته أسئلة تتطلب من القارئ إجابة، انطلاقا من معرفة معينة سابقة[2]، وبذلك يتحقق التحيين التام للنص.

ومما لا شك فيه أن إجابة القارئ إجابة تستكمل بنية النص، وتنتج المعنى، لا بد أن تكون متنوعة تنوع القراء، مختلفة اختلاف ثقافاتهم ومناهجهم القرائية، ومن أجل ذلك تباينت وجهات نظر المنظرين في تحديد ماهية القارئ وربما تعارضت وكذلك تعددت عندهم أوصافه، فنجد "القارئ النموذج"، "المؤهل" و"المثالي" و"المبعد" وما إلى ذلك، وعليه فإن الأمر يقتضي –والحال هذه– الإشارة إلى بعض المنظورات القرائية لتجلية أمر القراءة والتلقي أكثر.

رابعا: القارئ النموذج [المنظور السيميائي للتلقي]

يمثل هذا المنظور المقاربة السيميائية التأويلية "لأمبرطو إيكو" "" التي تقوم على القراءة المتعاونة ضمن جدلية الإخلاص والحرية[3]. الإخلاص للنص، وحرية القارئ.

فالقارئ النموذج يوصف هنا –ضمن هذا المنظور– بأنه يمتلك القدرة على التعاون في عملية التجسيد النصي بالطريقة المتوقعة من النص، وأنه يتحرك تفسيريا بقدر تحرك النص تأويليا[4].

1– ينظر: حسين خمري، نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي، مج العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ع12، السنة 1999، ص180.

2– المرجع نفسه، ص177.

3– يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص8.

4– ينظر: حامد أبو أحمد، م.س، ص122.

إنها قراءة تؤمن حرية مساءلة القارئ ألانهائية للنص، ولكنها في الوقت نفسه تلح على الإخلاص للنص بمراعاة إستراتيجيته النصية[1]. التي تحدد كيفية تحققه واقعا، وإبرازه في شكل تواصل أدبي.

في هذه الإستراتيجية –الخاصة بالقارئ النموذج– لا نجد كبير اختلاف بين مقاربة "إيزر" "القارئ الضمني" وهذه المقاربة، لأنه إذا كان الملحوظ النصي هو الأساس الذي يؤدي إلى إنتاج المعنى من خلال الفعل المتبادل عند "إيزر"، فإنه أيضا هو الأساس الذي تنطلق منه عملية التفسير عند "إمبرطو إيكو"[2]، وهنا يؤكد هذا الأخير على ضرورة مساءلة القارئ للأثر الأدبي، وليس لغرائزه الشخصية الخاصة.

فالمقصود إذا هو البحث عن منظور متوازن بين حق النص من جهة وحق القارئ من جهة ثانية، دون العناية بالمؤلف لصعوبة تحديد قصديته، أما الإمكانية التي تستطيع تحقيق التوازن فهي قصدية النص التي تتوسط قصدية المؤلف، والشخص المؤول، الذي يكتفي أحيانا بإدخال النص إلى رحى تستجيب لغاياته، ومن هنا كانت هذه المقاربة تهدف إلى ضبط حرية القارئ وجعلها منظمة، وليست حرية مطلقة بلا قيود، حرية تحترم الترسانة اللغوية للنص ومعطياته الفلولوجية، وانسجامه الداخلي الذي يعطيه هويته ويكفل إمكانية التعاون مع القارئ من أجل بناء المعنى[3]. عبر ممارسة التأويل، واستكمال مالم يقله النص بملفوظه، وإنما يستنتج من العلاقات الضمنية التي ينشئها نسيجه.

إن النص يتميز عن غيره من ألوان التعبير بتعقيده الشديد وعلة هذا التعقيد تكمن في كونه نسيج ما لا يقال، يعني ما ليس ظاهرا في السطح على صعيد التعبير، على أن ما لا يقال هذا، هو ما ينبغي أن يفعل على مستوى تفعيل المضمون، وبذلك يكتسب نص ما، حركات تعاضدية فاعلة وواعية من جانب القارئ. إذ النص إن هو إلا نسيج فضاءات بيضاء (فراغات) يتحتم ملؤها، ومن يبثه يتكهن بأنها "فرجات" سوق

1– يحيى رمضان، المرجع السابق، ص9.
2– ينظر: حامد أبو أحمد، م.س، ص123.
3– يحيى رمضان، المرجع السابق، ص9.

تملأ، فيتركها بيضاء، وهي سوف تحيا (أو تتغذى) من قيمة المعنى الزائدة التي يقوم المتلقي بإدخالها إلى النص[1].

وعليه فإن التلقي في هذه المقاربة يعتمد على المبادرة التأويلية للقارئ النموذج والتأويل هنا ليس مجرد لعبة لغوية في نطاق الرمز أو العلامة، أو تكهنا لإدراك المقاصد الخفية للمؤلف، وإنما هو بحث في ثنايا النص عن حركة داخلية تنظم وتنسق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في الاندفاع خارج ذاته لإبداع مادة النص، وهذه الحركة المزدوجة –"الدينامية الداخلية، والقصدية الخارجية"– "تؤسس ما يسميه ريكور نشاط النص، أو العمل الفعلي للنص، ومن هنا يصبح التأويل ليس أن نفهم النص أفضل مما أراد له صاحبه، وإنما متابعة هذا النشاط الداخلي والخارجي للنص، عبر علاماته المنتظمة في عالمه،وقدرته على تشكيل فضاء يجد فيه القارئ أشكال تنقيبه عن المعنى وأنماط سيره للدلالة أو العلامة[2].

وهكذا يصبح القارئ النموذج ليس سوى إستراتيجية نصية لبناء المعنى المنشود عبر التعاون النصي أي الربط بين فهم العلامات وفهم الذات بغية الوصول إلى المعنى الكامن وتجسيده تجسيدا كاملا من خلال عملية تحقيق ما لا يقال، وتجسيمه قرائيا ومن ثم التعيين التام للمضمون المتواري في النص.

خامسا: القارئ النموذجي (Archi lecteur) المقاربة الأسلوبية عند "ميشال ريفاتير" (Michale Riffaterre).

يمثل هذا المنظور المقاربة الأسلوبية للتلقي عند ميشال ريفاتير والتي تنهج نهجا قرائيا خاصا "أسلوبي تعبيري" سماه نهج القارئ النموذجي "أو المثالي" وفيه يعمد إلى الاستجابة الذاتية اتي تبدأ من القارئ وتنتهي بالنص، إذ الشعر عنده مسألة استجابة من القارئ، والكلمة الشعرية هي الباعث لهذه الاستجابة، ولكن ذلك لا يتم إلا بعد أن

1– ينظر، "امبرطو إيكو" القارئ في الحكاية (تر) أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1/1996، ص62/63.

2– ينظر: محمد شوقي الزين، م.س، ص.ص 71–72.

يتناولها القارئ، ويدعها تلج إلى نفسه، لتتلاقى مع سياقه الذهني، وهو بهذا المفهوم يقترب من فكرة "ريتشاردز" عن المخزون الانعكاسي، كاستجابة للقارئ على ما في النص، ومعنى ذلك أن البنية لكي تكون خصيصة أسلوبية لا بد أن تكون انعكاسا للحس الحدسي الذي نشأ عند القارئ بوصفه نتيجة لاستقباله لها.

إن هذا المبدأ يؤسس للقراءة على أنها أصل ينطلق منه للتحليل[1] الأسلوبي الذي تتحدد معالمه وخصائصه الشكلية بفضل فعل القراءة ومن هنا فإن النص الأدبي لا تبرز قيمته الفنية، وتتجلى خصائصه الشكلية أو الجمالية إلا من خلال تفاعل القارئ معه، وعبر ردود أفعاله إزاء منبهاته الأسلوبية.

ولذلك نجد بعض النقاد يسمون أسلوبية ريفاتير "بأسلوبية التعبير" أي تلك المتخصصة بجوانب التأثير في المتلقي[2]، إذ يذهب "ريفاتير" إلى جعل القارئ عنصرا في التحليل الأسلوبي، وذل لكونه هو الذي يتلقى تأثيرات النص، ومن ثم ينبغي تحليل الأسلوب من زاويته، وهذا يعني أن القارئ كامن في النص، حيث يرتبط بالتطابقات أو التقابلات التي تنتج في النص من خلال الدلالات المرموز لها.

ولذلك يقرر –ريفاتير– من جهة أخرى أن تأثيرات الأسلوب تنصهر في القارئ، ولا يمكن أن يغفلها القارئ، ويقول عن دوره: "إن امتداد التأثيرات الأسلوبية مثل الإحساس بالشعر في وقت محدد يعتمد كلية على القارئ ويخصص له وظيفة حاسمة حينما يقرر أن هذه التأثيرات لا تصبح موجودة في الواقع إلا حينما يعيها القارئ[3]. وعليه فإن سبيل التمييز بين ما هو مفيد أسلوبيا، وما هو عبارة عادية هي طريقة إدراك القارئ له، والتقاطه إياه، فبين الظاهرة الأسلوبية وإدراكها تلازم وتواشج عميق حتى إن إدراك الملمح والتقاطه يمكن أن يكون دليلا على موضعه في النص. وبهذا تتضح علاقة الأسلوبية –عامة–بالتلقي، –وأسلوبية ريفاتير بخاصة–

1– عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي السعودي، (جدة)، ط2، 1991، ص76–77.

2– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص87.

3– بيرنارد سبلنر (Bernard Spllner)، علم اللغة والدراسات الأدبية (تر) محمود جاد الرب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1987، ص92/93.

حيث أولى هذا الأخير عناية فائقة بالقراءة والقارئ، وبالنص مكتوبا كان أم شفيها. وقد عرف عنه أنه صاحب رصيد كبير من الآراء حول القراءة، حين طالب المتلقي بفك شفرة النص، وحين دعا المؤلف إلى تشفير نصه. ومن آرائه عدم "التوقع" لأنه يسطح القراءة ويطيح بهيبتها، وقسم القراء على طبقات وأصناف، مثل القارئ الجمع (أو الراوي) والقارئ الفائق[1] وغيرهما، وهكذا تبدو العلاقات التي قيمها –ريفاتير– متشابكة بين النص والقارئ من جهة، والقارئ "مفلك السنن" والمؤلف "المسنن" من جهة ثانية.

المتلقي والأسلوب:

إن افتراض –ريفاتير– وجود قارئ مشارك في إنشاء الأسلوب، واعتباره وجود الظاهرة الأسلوبية مرتبطا بوعي المتلقي، جعله يعتمد في توجيهه لعملية القراءة والتحليل، على الملامح الشكلية للنص، ومن ثم يحدد الأسلوب، بأنه "كل شكل دائم "أو مكتوب" فردي ذي مقصدية أدبية"[2] والمقصود بالشكل الدائم ليس الوحدة الفيزيائية للنص، وإنما الخصائص الشكلية التي تميز كل عمل أدبي، بحيث يكون حل رموزه، وتقسيمه أمرا مضبوطا، ثابتا، وقابلا لأن يتعرف عليه[3].

بمعنى أن ثبات النص أو ديمومته واستمراره ليس هو التثبيت بالخط في حفظ وحدته العادية، وإنما استمرار ما فيه من ملامح شكلية في قدرتها على توجيه القراءة ومراقبتها في كل الأحوال، مهما تباينت طرق القراءة في إنجاز النص وفك مغلقه. وهذا ما يتضح من عبارة المقاصد الأدبية، التي لا تعني بالضرورة تلك الحمولة الدلالية [ما أراد المؤلف قوله] بل كل مقصدية نجد في النص بعض ما يبررها على مستوى وحداته البنائية، إنها تلك الحمولة الجمالية[4]. التي يفترض في النص الأدبي

1– ينظر: حمادي صمود، الوجه والقفافي تلازم التراث والحداثة، الدار التونسية للنشر (د.ط)، 1988، ص.ص، 129–143.

2– ينظر: ميشال ريفاتير (Michael Riffaterre)، معايير تحليل الأسلوب، (تر) حميد الحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 1993، ص5.

3– ينظر: ميشال ريفاتير، المرجع نفسه، ص19.

4– ينظر: حمادي صمود، م.س، ص139. وميشال ريفاتير، م.س، ص5.

لأن يكون أثرا فنيا، وليس مجرد نظم لغوي أو متوالية لفظية (Séquence verbale) تمنح للنص الوجود العادي.

إن وسم "ريفاتير" للأسلوب بالسمة الشكلية –في محاولة منه الافتراق عن مجمل المنهج اللساني– أوصله إلى نتيجة مفادها أن التحليل اللساني يختلف عن التحليل الأسلوبي، لأن الأول قد يصل إلى نتائج لا يريدها المتلقي ولا تدور في خلده، بينما الثاني يركز على الشكل بغية جلب انتباه القارئ.

فمراعاة استجابة المتلقي هي هدف التحليل الأسلوبي. لذلك نجد "ريفاتير" يفيد من المناهج الشكلية، واللسانية ليصل إلى مبتغاه في اعتبار النص الأدبي ضربا من التواصل والتأكيد على عملية التخاطب[1]. غير أن التواصل الأدبي يفترق عن التواصل العادي في كونه يقوم على عنصرين فقط لهما تمثيل مادي فيه، هما: الرسالة "النص" والقارئ. أما العناصر الأخرى التي يقوم عليها الاتصال العادي كالواقع (السياق) و"المرسل" فأشياء بديلة عن النص[2]. لكن فرادة النص الأدبي تكمن كذلك في أدبيته، أي فيما يركب فيه من خصائص شكلية تفعل في المتلقي فعلا يقرره المؤلف سلفا ويحمله عليه[3]، عبر ما يصطنعه في النص من مثيرات أسلوبية يكون القارئ هو الذي يحققها أو يجليها بسبب ردود أفعاله.

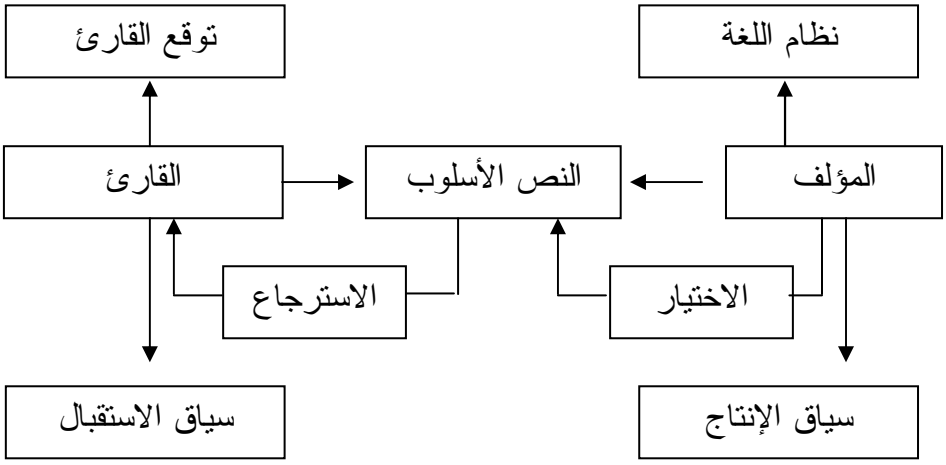
ومن هنا يرى "ريفاتير" أن الظاهرة الأدبية ليست هي النص فقط، ولكنها القارئ أيضا، بالإضافة إلى مجموع ردود أفعاله إزاء النص[4]. إن القارئ هو الذي يجلي الأسلوب بفعل الأثر الذي يتركه فيه. فالأسلوب يستأثر بانتباه القارئ واهتمامه عبر ما يفضيه في سلسة الكلام. والقارئ يستجيب بدروره للأسلوب فيضيف إليه من نفسه عن طريق رد الفعل الذي يحدثه فيه[5]. وهذه الخصيصة هي أهم ميزات النص الأدبي (أي أدبيته)، وسر فرادته. كما أن ردود الفعل هذه ما هي إلا نتيجة تفاعل

1- ينظر: محمد المبارك، م.س، ص90.
2- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص159.
3- ينظر: حمادي صمود، م.س، ص135.
4- منذر عياشي، م.س، ص159.
5- المرجع نفسه، ص158.

القارئ مع النص، واستجابته للمثيرات التي يضمنها الكاتب نصه، عبر اختياراته الأسلوبية، الهادفة إلى إثارة المتلقي، وهذا أمر يقتضي النظر في العلاقة بين المسنن، والمفكك لعملية التشفير النصي.

العلاقة بين المسنن والمتلقي :

تنتج العلاقة بين المسنن (l'encodeur) والمتلقي (مفكك السنن) (décodeur) من اعتبـــار هذا الأخير عنصرا مشاركا في الإنشاء الأسلوبي وتحليله حيث يفهـــم الأسلوب –وفقا لذلك– على أنه نتيجة لاختيار المؤلف من النظام اللغوي، واسترجاع من طرف متلقي النص، لأن التأثيرات الأسلوبية تنتج من تبادل اللعب المتناظر بين نتيجة اختيار المؤلف المتضمنة في النص، ورد فعل المتلقي. وبهذا لا يغدو الأسلوب خصيصة ثابتة في النص، وإنما يصبح كيفية ممكنة ينبغي أن تسترجع في عملية الاستقبال ويتضح في النص نتائج الاختبار الذي تم، ومقدمات رد الفعل الذي يحدده توقع القارئ[1] كما يتجلى في الشكل التالي:



إن استجابة المتلقي ورد فعله متوقفان على ما يقوم به المبدع من اختيارات أسلوبية حين يركب أدواته اللغوية تركيبا معينا، وبطريقة تؤدي إلى تصوير الفكرة المنشودة، وإثارة الانفعال المقصود، وذلك بإخراجهما في صورة لفظية أو أسلوب معين يعكس فكرة الباث وشخصيته[2].

1– يرند شبلنر (Bernard Spllner)، م.س، ص.ص 108–109.

2– ينظر: طول محمد: البنية السردية في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1991، ص119.

ذلك أن الأسلوب هو حصيلة تفاعل العلائق الدلالية في سياقات تراكيبها، والمبدع هو الذي ينشئ هذه العلائق التركيبية المكونة لبنية النص الأدبي، وهو الذي يؤلف بينها ويشيع النظام بين مفاصلها[1] طبقا لاختياراته الأسلوبية التي أعدها لما تصوره في ذهنه من معاني ودلالات.

إن المتلقي يقوم برد فعل إزاء ما يرمز له في النص (أي الرموز اللغوية) وهي الرموز الأسلوبية حيث يسترجعها –تحت ظروف معينة في عملية الاستقبال– بكيفية أو أخرى، وهنا تؤدي العوامل العملية دورا بارزا في سياق الاستقبال، كما يحدث ذلك أثناء إنتاج النص، فاسترجاع الأسلوب يتحدد عبر توقع القارئ. ويرتبط بمعارفه وخبراته الفنية السابقة. وبإحاطته بالمقاييس الجمالية[2]. التي بمقتضاها يتم التذوق ويتحقق التفاعل، بين النص والمتلقي.

وبناء عليه فإن الخطاب الأدبي لا يوجد إلا بفعل التواصل "التلقي" وهذا الأخير لا يتحقق إلا بفعل الكاتب الذي يضمن نصه بنية شكلية، كما يضمنه مقاصد أدبية، أما المتلقي فيمثل النصف الآخر الذي تستدعيه بنية الشكل ويقع في حبائل المقاصد الأدبية التي يضعها الكاتب. وكلا الأمرين [الشكل والمقاصد] يؤديان إلى صنع الإيهام، أو صناعة اللذة الجمالية، اعتمادا على المزايا التي يحملها النص.

إن بنية الإيهام هذه هي التي تشد المتلقي إلى دائرة النص فلا يخرج عنها ولذلك يرى –ريفاتير– أن هدف تحليل الأسلوب هو الإيهام الذي ينشئه النص في ذهن القارئ[3]. وذلك لكون هذا الأخير هو الهدف المختار بوعي من قبل المؤلف.

إن التركيز على أهمية انتباه القارئ إلى عناصر السلسلة التعبيرية في النص، يشعر بالضرورة بأهمية أبعادها الدلالية، وبتميزها، كما يؤكد من جديد على حضور المقصدية الأدبية، وهو الأمر الذي يعطى لأسلوبية ريفاتير بعدها السيمائي غير

1– ينظر: طول محمد، المرجع نفسه، ص121.
2– يرند شبلنر، المرجع نفسه، ص11.
3– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص90.

المصرح به، ويؤكد على علاقتها غير المباشرة بجمالية التلقي، بسبب اهتمامها بالقارئ، وجعله شرطا ضروريا لتحديد الإجراءات الأسلوبية في كل إرسالية أدبية[1].

وإن تأكيد ريفاتير على المقصدية الأدبية للمؤلف وربطها بالبنية التشكلية في كل إرسالية أدبية إنما هو تأكيد على أهمية العلاقة بين "المسنن" المرسل) وبين المتلقي (مفكك السنن)، فالمؤلف –كما سلف– يعمد إلى شحن النص بعنصر الإيهام الذي هو لـــيس خيالا خالصا، ولا وهما مجانيا، وإنما هو مشروط ببينات النص، وبمثيولوجية، أو إيديولوجية الجيل والطبقة الاجتماعية للقارئ[2]. وذلك كله مرهون بما يصطنعه المؤلف من خصائص شكلية يكون لها تأثيرها في المتلقي الذي يمثل الطرف الثاني المستهـــدف من لدن الكاتـــب بوعي. وهذا القارئ المتوقع هو ذاته القارئ النموذجي أو المثالي الذي يقترحه ميشال ريفاتير، فما متصور هذا القارئ؟.

مفهوم القارئ النموذجي (l'architecteur) :

القارئ النموذجي قارئ افتراضي شبيه بفرضية أفق الانتظار عند "ياوس" والقارئ الضمني عند "إيرز" وهو قارئ يبدو محايدا نوعا ما لأنه يدعى كذلك بالقارئ المتوسط (lecteur moyen) الذي هو مجموع القراءات، وليس متوسطا بمعنى (une moyenne) (أي متوسط الفهم أو القراءة)، وإنما يقصد به أنه يبقى على بعد متساو: من عدم كفايات الفك السطحي للرموز ومن مبالغات القراءات المتعالية التي تقوّل النص ما لا يوجد فيه، أو أكثر مما يفرضه على القارئ، وذلك بأن يحمل النص بمحتوى ثقافي ما دونما طرح السؤال عن مدى ملاءة هذه الأشياء مع واقع النص أم لا. إنه باختصار أداة لإظهار منبهات نص ما لا أقل ولا أكثر، فهو كالقارئ العادي يفكك رموز النص، متقدما في نفس اتجاه المتوالية من بداية النص إلى منتهاه[3].

إن الفكرة الأساسية التي تترتب عن استخدام [ق.ن] هي أن النص رغم طابعه القار من الناحية الشكلية والفيزيائية هو نص متحرك، وغير قار من الناحية الأسلوبية،

1– ميشال ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ص6.
2– المرجع نفسه، ص45.
3– المرجع نفسه، ص41.

لأن كل ما فيه مثير لانتباه القارئ المعاصر، وهذا يعني أن أسلوب النص متغير ومتحرك على الدوام[1] الأمر الذي يمنحه الاستمرارية والتجدد، ولا يتحقق ذلك للنص إلا بوجود القارئ المقبول الذي يتلقى تأثيرات النص.

ومن هنا نجد "ريفاتير" يربط وجود الأسلوب بوعي المتلقي، فليست تأثيرات الأسلوب ناتجة عن خصائصه الشكلية وإنما تنشأ من خلال وعي القارئ بها عند عملية التلقي[2]. وعليه يقرر أن أفضل مقاربة للأسلوب إنما تكون عن طريق القارئ النموذجي لأنه هو الهدف الذي ثم اختياره بوعي من قبل المؤلف.

ويذهب إلى أن الإجراء الأسلوبي مؤلف بظريفة لا يستطيع معها القارئ أن يقرأه من غير أن تقوده تلك الطريقة المتبعة في الأسلوب إلى الأمر الجوهري. وهو لا يقدر أن يتجاهل هذا[3]، مما يعني أن هناك علاقة ما بين الإجراء الأسلوبي وبين عملية إدراكه من لدن القارئ، أي أن هناك منبهات أسلوبية، ومن شأنها إثارة رد فعل القارئ، وبالتالي إصدار أحكام قيمية تأتي بسبب منبه (Stimulus) موجود في النص.

ولذلك تعمل الأسلوبية على اكتشاف المنبهات دون الاهتمام بمحتوى ردود الفعل وأحكامه القيمية التي يتضمنها. وإلغاء محتوى ردود الفعل مسألة جوهرية لأنه يحمي من التصنيفات المتصورة سلفا، "كتصنيفات البلاغة" التي تأتي وفقا لمعايير مقررة سلفا.

وبغية الوصول إلى تحقيق فرضية "القارئ النموذجي" انطلاقا من تلك المنبهات، يقترح "ريفاتير" استخدام مبلّغين (des informateurs) يزودوننا بردود أفعال تجاه النص، بحيث يكلف كل قارئ موهوب بملكه اللغة المدروسة، بقراءة نص، ثم يجمع المحلل ردود أفعاله. وعندئذ يصنف المبلغ أجزاء النص المسببة لردود الأفعال تارة بأنها جميلة وأخرى بأنها غير جمالية، أو أنها جيدة أو سيئة، مؤثرة أو تافهة، هذه

1- ميشال ريفاتير، المرجع نفسه، ص35.
2- بيرنارد سبلنر، م.س، ص93.
3- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص158.

التمييزات يستخدمها المحلل بوصفها مجرد علامات على عناصر البنية المميزة[1] أو على الأشياء التي كانت سببا في إثارتها وذلك بهدف الحصول على ثوابت أسلوبية تضمن للنص ديمومته واستمرارية.

انطلاقا من هذه الطريقة (طريقة الرواة) في الاستنباط الأسلوبي يصل "ريفاتير" إلى أن إطالة الأثر الأسلوبي زمنا والإحساس بالشعر في أي لحظة من اللحظات، إنما هو أمر يتعلق بالقارئ كلية.

ويرى أن هذا التداخل بين الطريقة الأسلوبية والإحساس بها، إنما هو من صلب القضية، ولذا يقترح أن نتبنى هذا الإحساس لتعيين الوقائع الأسلوبية في الخطاب الأدبي[2].

يعلق المسدي على هذا الرأي بقوله: "إن هذا التقدير يفضي إلى اعتبار أن البحث الموضوعي يقتضي ألا ينطلق المحلل الأسلوبي من النص مباشرة، وإنما ينطلق من الأحكام التي يبديها القارئ حوله. ولذلك نادى باعتماد قارئ مخبر يكون بمثابة مصدر للاستقرار الأسلوبي. يجمع المحلل ما يطلقه من أحكام معتبرا إياها ضربا من الاستجابات نتجت عن منبهات كامنة في صلب النص[3].

وعليه فمهموم القارئ النموذجي هو مجموع تلك القراءات، وقد جاء اعتماده بديلا عن القراءة الفردية التي يقوم بها باحث انطباعي من أجل حصر المؤشرات الأسلوبية في النص، إنه معيار موضوعي يمنع كل قراءة ذاتية، ويقتضي عزل تلك المنبهات الأسلوبية التي يلتقي عندها انتباه [ن، N] من القراء والنقاد، ومع أن المؤشر الأسلوبي ليس معطى نصيا بالكامل، فإنه يكون حافزا لتوليد أوهام القراء المتعاقبين حوله[4].

1- ميشال ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ص.ص 36-37.
2- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص158.
3- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ص.ص 83-84.
4- ميشال ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ص8.

إن الاعتماد هنا على القارئ بَيّن في تحديد الأسلوب باعتباره قوة ضاغطة متسلطة على حساسية القارئ وقابليته المدركة، وسبر مردودها اعتمادا على ما تحققه بضغطها وتسلطها من "فاعلية" و"نجاعة" ولذلك يلح كثير من الأسلوبين على مبدأ طاقة الشحن في الخطاب ونجاحها، بغية التأثير على القارئ المتقبل، وبهذا التقدير يكون الأسلوب توترا ذبذبيا بين لذة التقبل وخيبة الانتظار لدى القارئ[1].

ومن هنا فـــإن استخدام [ق، ن] ليس إلا مرحلة استكشافية أولى من التحليل وهو بالطبـــع لا يلغـــي التأويل وحكم القيمة على المستوى الهرميونوطيقي، إنه يضمـــن –ببساطة– أن هذا التحليل سيجرى على مجموع الوقائع المميزة، وليس على نص مصفى بواسطة ذاتية القارئ، أو مختزل إلى ما ينسجم في النص مع ذوقه أو فلسفته، أو مع ما يعتقد أنه ذوق المؤلف وفلسفته ومقاصده. وما دام أن الوقائع الأسلوبية المميزة موجودة من بداية لنص إلى نهايته، فلن يحتفظ منها في التحليل إلا بالنقط التي يتلقي عندها انتباه [ن، N] من القراء والنقاد المحللين[2]، باعتبارها مؤشرات تمد المحلل بمفاتيح لفك شفرات النص. وبهذا الاعتبار يكون النص مدين في وجوده للقارئ ولا يتحقق ظهوره إلا بالقراءة التي تمنحه طابع الديمومة والاستمرارية والتجدد.

هذا وقبل أن أطوي ملف القراءة والتلقي في النقد المعاصر أشير إلى أن هناك منظورا معاصرا آخر يسلط نقدا لاذعا لتلك المنظورات السابقة ويرى أنها لم تعمل إلا على تغييب القارئ الحقيقي، إنه منظور القارئ الحقيقي.

سادسا: منظور القارئ الحقيقي

يعد هذا المنظور نقدا للمنظورات القرائية السابقة، وقد أسسه "ميشال بيكار" (Michel Picard) في إطار نقده للمنظورات القرائية التي يجمعها النموذج التواصلي

1– المسدى عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، ص 84–85.
2– ميشال ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ص43/42.

الذي تحول فيه القارئ –حسبه– إلى مجرد مفكك لرسالة مشفرة من قبل بشكل من الأشكال، مما يؤدي إلى إخفاءِ ليس النص وحسب، وإنما الذات القارئة بالأساس، التي يتجاوز نشاطها –في حقيقة الأمر– الدور المسند لها من قبل النموذج التواصلي[1].

إن هذا النموذج (التواصلي) وبكافة أنواع القراء الذين أنتجهم (قارئ ضمني، قارئ نموذجي، مثالي، تاريخي...) يلغى القارئ الحقيقي بوصفه شخصا حقيقيا "من لحم ودم" ويضعه بشكل واضح أو ضمني خارج مجال الاهتمام، ولذلك انشغلت مقاربات "ميشال بيكار" –ضمن هذا النموذج– ببيان أن القارئ بهذا الاعتبار، هو قارئ مجرد وافتراضي، قارئ يشبه الشبح لأنه عبارة عن جسد بلا روح، أهو بالأحرى حاسوب بيولوجي مبرمج نسبيا.

وبسبب هذه الوضعية التي آل إليها القارئ في النقد المعاصر يرى أنه من المنطقي الدعوة إلى التخلي عن هذه القراءات الافتراضية، من أجل دراسة القراءة الملموسة، قراءة يكون موضوع دراستها القارئ الحقيقي، وليس واحدا من القراء النظريين المتعددين المقترحين من قبل النماذج الكبرى للتحليل. قارئ يتلقى النص بذكائه، ورغباته، ومحدداته السوسيوتاريخية، وبلا وعيه أيضا[2]. قارئ يتعامل مع النص تعاملا واقعيا حيا متسلحا بقدراته العقلية والنفسية، وبمكتسباته ومعارفه العلمية، وبمهاراته وخبراته الفنية والجمالية.

وأخيرا أودّ أن أشير في نهاية هذا المبحث إلى أن الاختلاف الذي قد يميز المقاربات لا يمكنه حجب القواسم المشتركة التي تجمعها، ومن أهمها:

1- إعادة الاعتبار للقارئ

2- الاهتمام بالتفاعل الذي يحدث بين النص والقارئ

3- الاحتفال بمنجزات اللسانيات وفلسفة اللغة.

4—العلاقة الوطيدة بعالم الأفكار وبالفلسفة

1- يحيى رمضان، م.س، ص12

2- المرجع نفسه، ص12-13.

5- أثر الماضي الخفي أو المعلن في تلك المقاربات كلها[1].

إن هذه المقاربات تكاد تجمع أمرها على أن القارئ لم ينل حظه من العناية الكافية في المناهج التقليدية، بل والشكلية أيضا، التي تعاورت الأدب، فانحصر همها في قصد المؤلف أو المعنى المعاصر، النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص، أو في الطريقة التي تشكل بها النص، في حين غيب العامل الأكثر أهمية من بين تلك العوامل، وهو دون شك القارئ نفسه، أي مخاطب النص. وإنه لمن البديهي -حسب منظور القراءة- أن يخطر ببال النقد أن النص ليس في وسعية أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قرئ[2]. وأن أي نظرية تهتم بالنصوص الأدبية لا يمكنها أن تتقدم إلى الأمام ما لم تدخل القارئ ضمن ممارسة القراءة.

وليس ذلك وحسب ولكن جعله يرتقى إلى مستوى الإطار المرجعي الجديد كلما وقعت إمكانية النص السيميائية والتداولية تحت الفحص الدقيق. وذلك لكونه العنصر القادر على إعطاء النص وجوده، وبدونه لا حقيقة للنص ولا تحقق له.

وهذا بالطبع لا ينفي الأهمية الحيوية للنص بقدر ما ينقل احتفاء القراءة من النص المقروء إلى نص القارئ، أي إلى ذلك اللقاء بينهما، أو بالأحرى إلى عملية التفاعل الناتج عن اللقاء بينهما، لأننا إذا أهملنا العلاقة بينهما سنكون قد أهملنا العمل الفعلي كذلك، لأن من مسلمات النظرية المعاصرة في القراءة أن ينظر إلى المعنى بوصفه نتيجة اللقاء بين نصين: النص المقروء، ونص القارئ ولأن الشيء الأساسي في كل قراءة هو بين بنيته، ومتلقيه[3].

إن هذا التحول في الاهتمام من النص إلى القارئ، ما كان ليحدث بالشكل الذي حدث به لولا الخلفية النظرية والمنهجية التي أمدته بها اللسانيات المعاصرة، ذلك أن هذا الاهتمام الذي يحدث بين النص المقروء، ونص القارئ كان من بين أهم أسبابه التي هيأت له: التطورات التي شهدتها اللسانيات، وفلسفة اللغة، والمقاربات التداولية،

1- يحيى رمضان، المرجع نفسه، ص13.
2- فولفغانم إيزر، فعل القراءة، ص11.
3- فولفغانم إيزر، المرجع نفسه، ص29/12. وكذا يحيى رمضان، م.س، ص14.

فانطلاقا من "س.مورس" الذي أضاف إلى الفرعين التقليديين للسانيات: التركيب (علاقات العلامات فيما بينها) والدلالة (علاقة العلامة على ما تدل عليه)، فرعا ثالثا هو التداول (علاقات العلامات مع مستعمليها) ومرورًا بمساهمات (ج.ل.أوستين) حول أفعال اللغة التي كانت حاسمة في إظهار دور المخاطب/القارئ في فعل التأويل. ومن ثم أهمية التفاعل بين القارئ والنص في عملية القراءة، وانتهاء بأعمال "بيرس" حول "السيميوز" وعلاقة ذلك بالقول بصيرورة الدلالة، ومن ثم ضرورة الفهم، ولا نهائية التأويل.

تتجلى من خلال ذلك المساحة الواسعة لتأثير اللسانيات على منظري القراءة، الذين ينكشف ذلك، في أعمالهم بيسر وسهولة، ولا سيما "إيزر" الذي لا يخفي استفادته من نظرية أفعال اللغة التي طرحها أوستين. وكذلك "إمبرطو إيكو"، الذي لا يني يحيل إلى أعمال "أوستين، وبيرس". ولقد أدى توسع التداولية إلى جر الآداب إلى الاهتمام بقضايا التلقي، والعناية بالمستقبل انطلاقا من الأهمية التي أعطاها هذا الاتجاه اللساني للتفاعل ضمن الخطاب، بوصفه مطلبا ضروريا وشرطا لا غنى عنه لنجاح الفعل اللغوي، لأنه من غير الممكن فهم الملفوظ بالإحالة فقط على مرسله[1]. بل لا بد من مراعاة جميع أطراف التخاطب في عملية الفهم والتأويل.

ولا يفتوني هنا أن أشير إلى أن أعمال اللسانيات البنائية، خصوصا كما طبقها "ياكوبسن، ويورى تينيانوف" على الأدب[2] لم تكن غائبة عن هذا التأثير، ولا سيما في أعمال "ياوس" الذي يعترف لها بما قامت به من تحديها للدارسة الأدبية من خلال، إدماجها للمقولات اللسانية داخل تحليل الأعمال الأدبية. كما أشير إلى أن "أمبرطو إيكو" أراد في محاولة أركيولوجية إبراز علاقة مقولات بعض منظري القراءة المعاصرين بالتراث اللاتيني، والإغريقي، واليهودي، ليصل إلى نتيجة غريبة جدا هي: أنه عكس ما يعتقد، فإن الفكر الذي نطلق عليه ما بعد الحداثة، والذي يتبناه أصحاب

1- بحى رمضان، م.س، ص15.
2- روبرت هولب، نظرية التلقي، ص62.

النظريات المعاصرة للتأويلي النصي، يبدو في مجملة وكأنه فكر ينتمي إلى الماضي السحيق.

ومن الأمثلة على ذلك –حين نرد المقولات إلى أصولها– ما عبر عنه "فاليري" بأن لا وجود لمعنى حقيقي للنص، والتي جعلها بعض منظري القراءة المعاصرين شعارا لهم هي فكرة هرمسية. وكذا فكرة أن الكاتب لا يعرف ما يقول وأن اللغة هي التي تتحدث عنه، حيث تحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب فكرة ذات علاقة وطيدة بالعنوصية. وهكذا تبدو كل مقاربة جديدة تحمل وبشكل استدعائي مجموعة من الدراسات التي تكشف عن جذورها في الماضي السحيق الأمر الذي يفسد عليها ادعاء الأصالة[1]. وقد سلفت الإشارة إلى ما كان لتلك المنظورات القرائية من ترابطات بنظريات فكرية وفلسفية مختلفة تأسست رؤيتها للقراءة والتلقي على خلفياتها.

المبحث الثاني: التلقي في التراث العربي:

لقد دار الحديث في المبحث الأول من هذا الفصل حول الاهتمام البالغ الذي أولته نظرية التلقي في النقد الحديث والمعاصر للقارئ والقراءة، والعلاقة بينهما، بعد أن كان الغائب الأكبر في العملية الإبداعية هو المتلقي إذ وجه الاهتمام كله فيما مضى إما إلى المؤلف، أو إلى ما هو خارج النص، وإمّا إلى النص وحده لا غيره لكن نظرية التلقي أعادت المتلقي إلى مركز الصدارة، واحتفلت به أبلغ ما يكون الاحتفال، جاعلة منه عنصرا مشاركا في العملية الإبداعية لا مستهلكا وحسب.

وإذا كان هذا أمر يتعلق بالتلقي في العصر الراهن، فما نصيب هذه القضية في التراث النقدي العربي؟.

وما هو دور المتلقي في هذا التراث؟ وما قيمة حضوره؟ أعني هل له من تأثير في صياغة وتشكيل النص الأدبي؟ وإذا كان كذلك ففيم يتجلى هذا التأثير؟

1– يحيى رمضان، م.س، ص.ص 16–18، 19.

أشير بداية في هذا المقام إلى أن مسألة التلقي بصفة عامة والعلاقة بين النص والقارئ بصفة خاصة لم تكن غائبة بالكامل في النقد العربي القديم، فالمتلقي ظل حاضرا في الممارسة الإبداعية والنقدية العربية، وإن كان بعض النقاد المعاصرين يرى أن الاهتمام بالمتلقي كان مجرد إشارات تبرق هنا وهناك تسجل استجابة المتلقين "سامعين وقراء" آنذاك، ولم تتعد الانطباعات العفوية.. دون تعليل، أو تحليل[1] أي أنها لم تأخذ طابع التنظير الممنهج الذي بإمكانه أن يؤسس لنظرية في القراءة قائمة بذاتها على النحو الذي صارت عليه في العصر الراهن.

لكن –مع ذلك– يجد الناظر في المدونة النقدية في تراثينا العربي هنالك الكثير من النصوص التي تعرب عن حضور المتلقي في العملية الإبداعية، يتجلى ذلك في الاهتمام بالإلقاء أو الإنشاد، وفي تدبيج النص الشعري وتنقيحه، وتقويمه مدة حول كامل، الأمر الذي يدل على الاهتمام بعملية التلقي، واستحصار المتلقى من جهة، وعلى نوع من العلاقة بين النص والمستمع، أو القارئ من جهة أخرى[2]، منذ المراحل الأولى للنقد العربي القديم على نحو ما سيظهر لاحقا.

مؤشرات الاهتمام بالتلقي في التراث النقدي العربي :

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن النقد العربي قد تنبه إلى إشكالية التلقي منذ مراحله الأولى، يتجلى ذلك عبر المصطلحات المستخدمة للدلالة على أهمية القضية في الظاهرة الأدبية قديما، كالتبليغ، والإبلاغ والتبيين والبيان، والسماع والإلقاء، أو الإنشاد، وغير ذلك، يقول الجاحظ: "لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[3].

1– محمد عزام، التلقي والتأويل، دار المشاريع، دمشق، سورية، ط1، ص2007.
2– ينظر: أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص18.
3– الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص60.

فالجاحظ بهذا يجعل قضية التلقي في الصدارة –بل الغاية والمنتهي– مؤكدا على أهميتها عبر تركيزه على مسألة الإفهام، بغض النظر عن الوسيلة التعبيرية التي تفضي إلى ذلك. إن الاهتمام بمسألة "الفهم والإفهام" هو في الحقيقة اهتمام بالمتلقي، وبكيفية إبلاغه والتأثير فيه، ولذلك توجه النقد العربي القديم إلى معالجة كيفية إبداع النصوص، وكيفية قراءتها، وإلى مراعاة أحوال المخاطبين، وكيفية استمالتهم.

إن هذا التوجه نحو جمالية التلقي يقع ضمن نظام البيان العربي الذي يتأسس بنيانه على الأركان الثلاثة مجتمعة للعملية الإبداعية: المبدع ← النص ← المتلقى. ولعل خير شاهد على حضور المتلقي بشكل قوي ما كان يستخدمه الناقد العربي من صيغ الخطاب المباشر، مثل "كاف الخطاب" و"فعل الأمر". وكذا شيوع استخدام "النفس" كما هو الحال عند الفرابي، وابن سينا، والجرجاني وحازم، والسجلماسي، وغيرهم[1]، وذلك بحكم افتراضهم حضور المتلقي الدائم زمانا ومكانا.

لكن المصطلح الذي كتب له الذيوع، والانتشار عند الجميع هو "السامع" وإلى جانبه يقف القارئ. وذلك راجع إلى طبيعة التلقي العربي القديم، حيث ساد التلقي الشفاهي أو السماعي. وهو الأمر الذي جعل النقد العربي يتأسس محوريا على مبدأ السماع، وعلى مستوى الصلة بين الشعر وسامعة ولم يكن الشاعر في هذا المنظور ينشئ الشعر لنفسه بل لغيره ولمن يسمعه لكي يتأثر به.

من هنا كانت تُقاس شاعرية الشاعر بقدرته على الابتكار الذي يؤثر في نفس السامع، وهذا ما جعل الشاعر مسكونا بهاجس أساسي هو أن يكون ما يقوله مطابقا لما في نفس السامع، ذلك أن فهم السامع لما يقوله هو الذي يحدد مستوى بيانه الشعري[2]. مما يعني أن النص الشعري العربي القديم قد وضع استجابة لدواعي التلقي التي كانت حاضره في وعي الشاعر أثناء وقبل العملية الإبداعية.

1– ينظر: محمد المبارك، المرجع السابق، ص33.

2– أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب بيروت، ط1، 1985، ص22.

إنه بناء على خصائص الشفوية الشعرية* تأسس في العصور اللاحقة للنقد العربي في معظمه وتأسست النظرة الشعرية نفسها، وتولدت عن ذلك معايير وقواعد نقدية لا تزال مهيمنة لا على الكتابة الشعرية وحسب وإنما على المقاربة النقدية المتصلة بالشعر وقضاياه[1].

من هنا نجده مصطلح التلقي أشد دلالة على الحالة السماعية للشعر أكثر من المصطلحات الأخرى كمصطلح القارئ والسامع، وذلك لكونه مصطلحا شاملا تنطوي تحته أنماط التلقي الشفاهية أو السماعية فضلا عن القرائية[2]، لذلك كان المصطلح الأنسب استعمالا للتعبير عن الحالتين معا. لأن موقع المتلقي قد تغير بعد بزوغ فجر الإسلام، فلم يعد سامعا بل سامعا وقارئا، وهو تحول مهم نقل مستوى الفهم والتلقي الأدبي إلى عصر جديد.

لقد عزز النص القرآني مكانة السمع إلى جانب سلطة القراءة، لأنه ليس بالكلام العادي، فهو يقتضي أول ما يقتضي، السمع والإصغاء، اللذان هما المدخل لعالم الفهم والتأثير[3]. ولقد أحدث سماعه هزة عنيفة في قلوب سامعيه حتى أولئك الذين لم يؤمنوا به، فأجبرهم على الإقرار بتأثيره عليهم ومن أبرز الأمثلة على ذلك: جواب الوليد بن المغيرة الذي انتدبته قريش لسماع النص القرآني والحكم عليه، فسمع ثم وافاهم بأثر هذا السماع[4] قائلا بعد ما نفى عنه أي شبه له بالشعر أو السحر أو الكهانة: "والله ما يشبه الذي يقول شيئا منه، والله إن لقوله الذي يقول لحلاوة، وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر[5]. كما نجد الأثر ذاته عند عتبة بن ربيعة الذي سمع

---

* إن الشفاهية هنا لا تعني –بحال– نفي الكتابة ضرورة أو هي تقضيها، فقد يكتب النص الشعري ويدون، لكنه يلقى، فهي إذا مفهوم يبكي على التلقي ويستمد شرعيته منه. والنص الشفوي يقتضي وجود متلق شفوي حاضر أيضا، فشعر المعلقات مثلا شفوي أي يتشد لمتلق، لكنه كان يكتب ويعلق على الكعبة. ينظر: محمد المبارك، م.س، ص109.

1- أدونيس، المرجع السابق، ص13.

2- بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص59.

3- محمد المبارك، م.س، ص109.

4- محمد عزام، م.س، ص121.

5- ابن كثير، السيرة النبوية، 498/1.

القرآن أيضا فقال: "إني سمعت قولا ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا هو بالسحر ولا بالكهانة"[1] إنها شهادة من ألد أعداء الإسلام تنفي عن القرآن، مزاعم قومهم من الشعر والسحر والكهانة.

إحداث أفق جديد:

لقد كان "الأفق السابق" السائد عند العرب هو الشعر والسحر، والكهانة، وذلك مبلغهم من العلم، فجاء القرآن الكريم ينقض هذه الأمور، فيكسر أفق انتظارها، أو يحدث "خيبة انتظار لها" ويجعل محلها أفق انتظار جديد[2]، وقيم سماعية جديدة، تنصت للنص الفائق فيملك عقلها ويسد فراغاته حتى لا يترك ثغرة للشرود.

لقد سئل "إبراهيم الخواص" (ت291هـ) ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن، ولا يجد ذلك في سماع القرآن، فقال لأن سماع القرآن صدمة لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه، لشدة غلبته، وسماع القول ترويح فيتحرك فيه[3].

وعليه يمكن القول: إن القرآن الكريم فاجأ وعي المتلقي العربي، وأحدث في نفسه صدمة عنيفة زلزلت كيانه، وذلك لما له من عظمة وجلال وسحر بيان، نظم فريد في ذاته، وسرعة نفاذ إلى أعماق القلوب، دهش العرب عند سماعه، وتحيروا، وأطالوا النظر إلى ما فيه من حسن رائع وجمال بارع، وقوة أخاذه، وبلاغة نفاذة، وسحر ساحر، وإعجاز قاهر، وقالوا هذا، الذي يطالعنا به محمد أهو كهانة كاهن، أم شعر شاعر، أم سحر ساحر... وما كان الذي راعهم وأعجزهم إلا كلام رب العالمين، صاغه قلائد نادرة، تنقطع دونه القوى، وتتخاذل لديه بلاغة الفحول[4]، ولذلك يقول المؤرخون: "إن كثيرا من الشعراء غاض ماؤه وانتكس لواؤه وحار بيانه وتعثر لسانه، وذهل لبه، وخانه قلبه، وأجبلت قريحته... فأقصر عن الشعر لأنه رأي في بيانه عيا،

1- ابن هشام، السيرة النبوية 293/1.

2- محمد عزام، م.س، ص122.

3- القشري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) (ت465هـ)، الرسالة القشيرية، وعلى الهامش شرح شيخ الإسلام: زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، ص 155.

4- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1980، ص54.

وفي نطفه خرسا، وفي فصاحته فهاهة، وفي أدبه قحة، لأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لا يتطاول إلى بيانه بيان، ولا يستطيع أن ينطق بمثله لسان"[1].

ولقد كان العربي الموغل في عناده، الممعن في عتوه وفساده، يسمعه فيدخل على قلبه بلا إذن، ويتمكن من نفسه دون جهد، ويملك أسماعه جمال وقعه وحسن جرسه، وما كان الذي حدث مع عمر بعد سماعه لسورة من القرآن، إلا صورة من صور التأثير القرآني الذي كان يغزو كل قلب، ويثير الإعجاب من كل نفس، ولقد سمع بعض الأعراب قارئا يقرأ "فاصدع بما تؤمر" فسجد، وقال سجدت لفصاحته"[2].

والأمثلة كثيرة على تأثير النص القرآن على النفوس، ولذلك رهبت قريش وأرهبت من تأثير سماعه، وقالت محرضة على التشويش عليه: ﴿وقالَ الذِين كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذُا القُرآن والغَوْا فِيهِ لعَلَّكُم تغلبون﴾[3].

وإذا كان من شأن النص إغراء القارئ بقراءته والاستجابة لسحره، فإن النص القرآني كان أشد إثارة، وأكثر إغراء بالقراءة، وألذ وأمتع في السماع، وأقوى تأثيرا في القلوب، وهذا التوجه فيه نحو المتلقي هو وجه من وجوه إعجازه. وقد حفلت كتب الإعجاز بالحديث عن هذا الوجه من الإعجاز شارحة كيفية تلقي السامع للقرآن، وكيفية تأثيره فيه يقول الحطابي: "قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب، وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منتورا إذ قرع السمع خلص إلى القلب من اللذة والحلاوة في الحال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر منه النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، قد عراها من

1- المرجع نفسه، ص43.
2- المرجع نفسه، ص55.
3- سورة فصلت الآية 26.

الوجيب القلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتتزعج له القلوب، يحول بين النفس، وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها[1].

إن هذا المقتبس ليكشف عن مدى التأثير الذي أحدثه النص القرآني في وعي المتلقي، حيث فجر طاقات جديدة في الذات المتلقية، ووأجد فضاء جديدا من التعامل بين النص والمتلقي، إذ أثبت في الذاكرة السامعة القارئة نظاما جديدا في استعمال اللغة، وطريقة جديدة في الإصغاء، حين يكون القرآن مرتلا، وحين مقروءا، وعلى ضوء قراءة النص المعجز قامت الدراسات النقدية، واتخذ النقد العربي لنفسه أسسا ومعايير، يتم على ضوئها قراءة النصوص وتحليلها.

ولقد تم تلقي النص الشعري ومحاكمته في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الإعجازية من قيم النص القرآني، وإبعادها اللغوية والبلاغية، وما تميز به من رصانة وسبك محكم[2]، وقد صار لهذا النوع من القراءة من القوة والأثر ما يجعلها مهيمنة على واقع التلقي، لتصبح –من بعد حين– معيارا للجودة في مجال الإبداع الفني.

إن هذا التحول الذي أحدثه النص القرآني في أفق التلقي جعل بعض النقاد العرب البارزين يقول: أحدث النص القرآني تحولا جذريا شاملا، به وفيه تأسست النقلة من الشفوية إلى الكتابة، ومن ثقافة البديهة والارتجال إلى ثقافة الرؤية والتأمل، ومن النظرة التي لا تلامس الوجود إلا في ظاهره الوثني إلى النظرة التي تلامسه في عمقه الميثافيزيائي، وفي شموله نشأة ومصيرا ومعادا[3]، وقد كان في جميع الحالات أساس الحركة الثقافية والإبداعية في المجتمع العربي الإسلامي، وينبوعها ومدارها، وهو الذي أدى إلى فتح أفاق للشعر غير معروفة ولا حد لها، وإلى تأسيس النقد بمعناه الحق[4]، في ظل الأفق الذي فتحه النص القرآني للممارسة النصية.

1– الخطابي أبو سليمان حمد بن محمدات (ت 388هـ) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلق الله، دار المعارف، مصر، د.ط، ص64.

2– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص14.

3– أدونيس، الشعرية العربية، ص35–36.

4– أدونيس، الشعرية العربية، ص42.

بل إن جذور الحداثة الشعرية (والكتابية) العربية كامنة في النص القرآني من حيث إن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل القدم الشعري، وأن الدراسات القرآنية وضعت أسسا نقدية جديدة لدراسة النص، بل ابتكرت علما للجمال جديدا إذ أن الكتابة القرآنية ولدت تذوقا جديدا للغة، وممارسة كتابية جديدة وكيف أن القرآن أصبح منبعا للأدب كما يقول ابن الأثير"[1].

إن التلقي بهذا المعنى يتجاوز حدود القراءة بوصفها عملا بصريا، أو حركة صوتية سطحية، إلى كونها عملية فهم وإدراك، وممارسة تفسيرية أو تأويلية على النصوص، انطلاقا من قواعد اللغة، وتداولية الخطاب، وقصدية النص، وهنا تكمن إشكالية القراءة وكيف تمارس؟

والذي يهمنا في هذا المقام هو حضور المتلقي في التراث النقدي العربي كما تحدث عنه النقاد في كتبهم، بذاته وقدراته ومجازات فهمه، وتذوقه وجوانب انفعاله، وأشاروا إليه بأسماء وأفعال مختلفة، كالسامع والجمهور، والناس والنفس، والمتخيل والمتوهم[2] وبالتذوق، والذوق واللذة وغير ذلك من التعابير التي دلت على حضور المتلقي في تراثنا النقدي العربي.

حضور المتلقي في العملية الإبداعية :

لقد ظل النقد العربي القديم يقلب النظر في العلاقة المتحكمة في كل من النص والقارئ أو السامع محاولا إبراز أهمية المتلقي وتأثيره في العملية الإبداعية، وإنتاج النص، سواء أكان قارئا أم سامعا، أم مستهلكا منفصلا عن النص، وبالتالي يسعى إلى الإمساك بفعالياته المختلفة في المبدع من جانب –وإذ ذاك يحسب له هذا الأخير ألف

1- المرجع نفسه، ص51..

2- حمادي الزنكري، المتلقي عند النقاد القدامى، مج العربية للثقافة، ع28، آذار 1995، المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس، ص243.

حساب- وفي النص الإبداعي من جانب آخر[1]، وذلك بالمشاركة الفعلية الفاعلة في إنتاج المعنى عبر القراءة والتأويل وبالتالي إنتاج نص، أو توليد نص جديد.

إن من يبحث في تلك العلاقة بين النص والقارئ في المدونة النقدية العربية ويرصد حركاتها التطورية يجد بما لا يدع مجالا للشك، أن المتلقي، ظل دائم الحضور في جميع حلقات سلسلة هذه المدونة، وأنه كان من بين عناصر البنية النقدية إن لم يكن أهمها، مشكلا بذلك ظاهرة من ظواهر النقد التي تدعو إلى الفحص والاستنتاج، بمعنى أنه ظل عنصرا قارا وثابتا في كل القضايا النقدية التي أثارها النقد العربي القديم، كاللفظ والمعنى، والطبع والصنعة، والصدق والكذب، ووحدة القصيدة وهيكلتها، والصراع بين القديم والمحدث[2] وغيرها من القضايا الشائكة التي ظل النقد العربي يرددها حينا من الدهر.

إن حضور هذا المتلقي هو الذي كان يدفع بالشاعر إلى تجويد شعره وتثقيفه منذ (مدرسة الصنعة) الجاهلية عند زهير وأضرابه، إلى (مدرسة البديع) عند أبي تمام وأشياعه في العصر العباسي، ولم تكن مدرسة الطبع بعيدة عن التشذيب والتهذيب الذي يضع في اعتباره السامع أو المتلقي، وهذا الاعتبار هو ما عبر عنه النقاد والبلاغيون على الخصوص بمقتضى الحال، أو مراعاة المقام.

موقع المتلقي في مقولة مقتضى الحال

لقد جسدت مقولة "مقتضى لحال" مدى اهتمام المنظرين في البلاغة والنقد العربيين بالمتلقي، أو المخاطب، حيث أولوه عناية خاصة في مباحثهم البلاغية والنقدية، فتحدثوا عن ضرورة مراعاة أحوال المتلقين في الخطاب المبدع، وألزموا المبدع بتلوين أسلوبه بحسب طبيعة المتلقي النفسية، والاجتماعية وغيرها. إذ المخاطبون ليسوا على حالة واحدة، ولا في مرتبة واحدة، وبالتالي فمقتضى حال كل

1- جمادي الزنكري، م.س، ص243.
2- بشرى موسى صالح، م.س، ص62-64.

منهم يلزم ألا يخاطبوا بطريقة واحدة. بل يحتم على المبدع تغيير طرقه في التعبير[1]. واختيار المسلك الأسلوبي المناسب الذي يستطيع من خلاله التعبير عن قصده. وتحقيق أهدافه، وفقا لما يقتضيه سياق التواصل الأدبي في هذه المقامات والأحوال.

وعليه فمراعاة طبيعة المتلقى حاضرة حضورا بينا في العملية الإبداعية وذلك لكون المبدع يروم نقل تجربته الشعورية إلى المتلقي، أو نقله هو إلى نفس التجربة التي دفعته إلى هذا الإبداع. ومن ثم يلجأ إلى اختيار إستراتيجية التوصيل المناسبة بغية التأثير فيه وقيادته إلى ذلك. ومن هنا كان اختيار الأسلوب المناسب لطبيعة المتلقي هو القوة الضاغطة التي يسلطها المتكلم على المخاطب ليسلبه حرية التصرف إزاء تجربته تلك. وذلك بفضل ما يتوافر عليه لأسلوب من المزاوجة بين الجانب الإقناعي والجانب الإمتاعي، إضافة إلى عملية الإثارة التي بها يوقد المبدع المشاعر المختزنة لدى المتلقي أو يجمدها، تمهيدا لإحلال انفعالات جديدة محلها[2].

لقد تناول البلاغيون العرب القدامى "المتلقي" من خلال بحوثهم حول مقتضى الحال أو "المقام"، وإن كان تناولهم له من جانب إدراكي واحد، هو جانب الإقناع، على خلاف الأسلوبية الحديثة التي تناولته من جانبي الإقناع والإمتاع[3]. وتماشيا مع هذه الفكرة (مقتضى الحال) التي تأسست عليها مقولات النقد القديم، جاء الاهتمام بالمتلقي خاصا يكاد يغطي على جانب المبدع، وربما كان العامل الديني أحد العوامل التي دفعت البلاغيين والنقاد إلى هذا الاتجاه باعتبار أن البلاغة مراعاة "مقتضى الحال" والحال –عندهم– هي حال المخاطب لا المتكلم، لأنه ليس من المتصور عقلا ودينا أن يتناول هؤلاء المنظرون القرآن باعتبار مصدره، ولهذا اتجهت مباحثهم إلى ناحية المتلقي ومحاولة ربط الأسلوب بظروفه الاجتماعية أو الثقافية، أو الدينية[4]. بل ولأن

1– ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص169–170.
2– ينظر: المرجع نفسه، ص170.
3– نفسه، ص172.
4– محمد عبد المطلب، المرجع نفسه، ص175.

البلاغة نشأت أصلا في ظل الدراسات الإعجازية، ولخدمة النص القرآني ذاته فكان هدفها التوجه نحو متلقي هذا النص بطبيعة الحال.

إن ما ينبغي ملاحظته في هذا المقام هو أن هذه الفكرة لها ارتباط في الأصل بالخطابة، باعتبارها فنا موجها للتلقي السماعي، ولا بد أن تراعى فيه المطابقة بين الكلام وأحوال السامعين. ومن الأدلة على ذلك ما أورده الجاحظ في البيان والتبيين عن بشر بن المعتمر: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها، وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني و..أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[1].

وقد كان ابن وهب الكاتب أوضح وهو يفصل كيف يصوغ الخطيب كلامه ليكون أوقع في قلوب السامعين فيقول: "أن يكون الخطيب أو المترسل عارفا بمواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز، فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يعطي لكل قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فقد قيل: "لكل مقام مقال"[2].

يتضح من قول ابن وهب أن الخطابة هي موئل هذه القاعدة البلاغية حيث يجب ان يكون الخطيب قادرا على إدراك حال الجماعة وما تقتضيه، والأسلوب الذي يلائمه، غير أن النقد العربي وسع دائرة استعمال هذه القاعدة التي هي متسعة أصلا منذ الحاجظ، لتعم فنون القول وتصبح مفهوما لصيقا بالشعر[3]. لا ينفك النقاد عن استعماله خصوصا فيما يتعلق بغرض المديح كما هو الحال عند قدامه بن جعفر القائل: "وقد

1- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص100.

2- ابن وهب الكاتب (إبراهيم بن سليمان) (ت 285هـ)، البرهان في وجوه البيان (تح) أحمد مطلوب، وخذيجة الحديثي (بغداد 1967، ص194).

3- محمد المبارك، المرجع السابق، ص264.

ينبغي أن يعلم أن مدائح الرجال في هذا الباب تنقسم أقساما بحسب الممدوحين من أصناف الناس في الارتفاع والاتضاع، وضروب الصناعات والتبدي والتحضر، وأنه يحتاج إلى الوقوف على المعنى بمدح كل قسم من هذه الأقسام"[1] وبهذا يكون "قدامة" قد وسع مفهوم هذه القاعدة لتدخل في صميم النص الشعري ولتكون مؤثرة في توجيه الخطاب الشعري وصياغته، وذلك لكونه أكثر رسوخا في البيئة العربية وأكثر تناولا في معظم العصور الأدبية، فلا غرابة –إذا– أن تبسط هذه القاعدة سلطانها على النص الشعري لاسيما "المديح" منه[2] وما يتصل به من المضامين سلبا أو إيجابا.

ومن هنا جرى في عرف نقاد البيان العربي أنه لا يجوز للشاعر أني يمدح غير الخليفة، بمعاني المدح اللائقة بمقام الخليفة إلا إذا كان نائبا عنه أو قائما مقامه، والمعنى غير مختص به، فإن فعل فإنه يكون قد خالف العرف وخرق القاعدة، وعرض شعره للنقد والانتقاص.

ذلك أن النقاد كثيرا ما عالجوا النصوص الشعرية على ضوء هذه القاعدة ومن أمثلتها ما قاله البحتري في مدح المعتز بالله[3].

لا العَدْلُ يَرْدَعُهُ ولا الـــ تَعْنِيفُ عن كَرَم يصده

قال المرزوقي: "وهذا عندي من أهجى ما مدح به خليفة وأقبحه. ومن ذا يعنف الخليفة أو يصده؟ إن هذا بالهجو أولى منه بالمدح"[4].

فالبحتري لم يحسن مخاطبة الخليفة بما يليق بمقامه كخليفة بل خاطبه بما يناسب العامة. إذ ليس بإمكان أحد أن يعنف الخليفة على كرمه أو يصده عنه. ولذلك لم يوفق البحتري في جعل الكلام مناسبا لمقتضى الحال.

1– قدامة بن جعفر (ت326هـ) نقد الشعر. (تح) كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى، بغداد، 1963 (د.ط)، ص88.

2– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص260.

3– الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر) (ت 370هـ) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. (تح) السيد أحمد صقر. دار المعارف بمصر، ط2–1392هـ1972م، م1، ج2، ص376.

4– الآمدي، المصدر نفسه، ص376.

الملاحظة الثانية هي أن "مقتضى الحال" لا يعني بحال المطابقة التامة بين اللفظ والمعنى في النص الشعري، وبالتالي التطابق بين المبدع والمتلقي، فهذا من شأن الخطابة التي تهدف إلى إقناع المتلقي، أما النص الشعري فإن غايته التأثير في المتلقي تأثيرا جماليا، لذلك يلجأ الشاعر إلى التلميح والإيجاز، واختزال اللفظ، وتكثيف المعني، والتلوين الأسلوبي، مما يفرض على المتلقي التأمل والتمعن في النص، لاستنباط المعاني، وملء الفجوات التي يصطنعها الشاعر في بنيته الشعرية. وهنا تتجلى فاعلية التلقي، في الإضافة والمشاركة في إخراج النص، مشاركة تدل على أن هناك تفاعلا قائما على قدر من الفهم المشترك بين المبدع والمتلقي.

لكن أساس هذا الفهم هو الاختلاف وعدم التطابق بينهما، اختلاف يضطر المتلقي معه إلى استخدام طاقاته الذاتية في تحليل النص وتأويله وربما وصل بذلك إلى نتائج لم يتوقعها المبدع ولم تدر في خلده، وسبب الاختلاف هذا هو لجوء المبدع إلى مقاومة سهولة التلقي عن طريق اختياره للأسلوب الذي يحدث به تحولا في عملية التلقي[1]. بغية استثارة المتلقي وجس ردود أفعاله من خلال تلك الحيل الأسلوبية.

لقد أشار الجاحظ –واضع أساس المطابقة بين الكلام والسامع– إلى عدم المطابقة التامة في قوله: "... إلا أني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني. وقد يحتاج إلى السخيف في بعض المواضع، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الألفاظ، والشريف الكريم من المعاني"[2].

يتضح من إشارة الجاحظ هذه أن المطابقة أو "المشاكلة" على حد تعبيره ليست دائما هي المعيار، والمقياس الأصلح لقياس الأفضل من المعاني، والتمييز بين الجيد منها من عدمه. وإنما قد يكون المعتبر في هذا هو درجة التأثير، والإمتاع التي يحدثها النص في المتلقي وذا هو مقتضى الحال المعتبر في هذا المقام.

1- ينظر: محمد المبارك، م.س، ص265-267.
2- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص104.

وما من شك في أن ما يمتع في النص الشعري هو جمالية الخفاء التي تخرج اللغة عن إطارها العرفي (العادي) الذي قتلت جماليته بالتداول اليومي، إلى حيز الانزياح الدلالي، الذي يتجلى فيه ابتكار المعاني وجدتها. ومن هنا نفهم استنكار الجاحظ واعتراضه على أبي عمرو الشيباني حينما أعجب بهذين البيتين[1]:

لا تحسبنّ الموت مَوْتُ البــلِى فإنما الموت سؤال الرّجال

كلاهمـــــا موت ولكـــــن ذا أفضع من ذاك لذل السؤال

قال الجاحظ: "أنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبدا"[2].

إن الجاحظ، وهو الناقد البصير، يحكم على هذين البيتين –باعتباره قارئا متذوقا للشعر– بعدم الشعرية، لا لكونهما عليلي البناء، ولا لأنهما لا يتوافران على شروط البلاغة والفصاحة. وإنما لكونهما يفتقران إلى روح الشعر، ولا يجرى في عروقهما ماؤه، وينعدم فيهما تصوير الشعر وخياله. وبالتالي فهما لا يحركان في المتلقي مشاعره ولا يثيران ردود أفعاله. وتلك غاية الشعر، التي تجعل المتلقي مستجيبا، ومن ثم مشاركا في صناعة المعنى وإخراج النص.

ومن هذا المنطلق، –أي مشاركة المتلقي– تناول النقاد والبلاغيون في التراث العربي قضية تأثير المرسل إليه "المتلقي" على المرسل "المبدع" عند إنتاج خطابه، فجعلوا بناء الخطاب وتداوله مرهونا إلى حد كبير بمعرفة حاله، أو افتراض ذلك الحال، والافتراض المسبق ركن ركين في النظام البلاغي العربي، إذ العناية في المقاوم الأول موجهة إلى المتلقي، حتى في ما يعرف بالمحسنات البديعية، بوصفها تحقق هدف المبدع من الخطاب، وذلك بالتأثير فيه، وهذا أمر يدل على أن المتلقي حاضر بقوة في ذهن المبدع عند إنتاج خطابه. وهذا الشخوص أو الاستحضار للمتلقي هو ما يسهم في حيوية الخطاب، وفي قدرة المبدع التنوعية، واختياره من الأساليب ما يحقق التأثير من جهة، ويسهم في تحديد آليات تنظيم خطابه من جهة ثانية[3].

1– الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص111.

2– الجاحظ، م.س، ج1، ص87. أخذا عن محمد المبارك، م.س، ص268.

3– ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص47–48.

إن تأثير المتلقي ليبدو واضحا في الأعراف، والتقاليد التي أرسى دعائمها التراث النقدي العربي لتشكيل النص الشعري مبنى ومعنى، نظما ودلالة، إذ كان القارئ الضمني، أو المفترض باسطا سلطته على بنية النص الشعري بداية ونهاية، ووسطا. لذلك وجه النقاد عناية الشعراء إلى مراعاة حسن المطلع، والتخلص، وحسن الخاتمة وتناسب ذلك مع أغراض القصيدة من جهة، ومع نفسية المتلقى من جهة أخرى بغية استمالته والتأثير فيه.

أثر المتلقي في توجيه بنية النص الأدبي:

انطلاقا من قاعدة "مقتضى الحال" السالفة الذكر، يمكن القول: إن القارئ المفترض أو الضمني ظل يمثل حجر الزاوية في العمل الأدبي، نقدا وإبداعا، لأنه يمثل الغاية من عملية الإبداع، وعنه يصدر الحكم على هذا العمل سلبا وإيجابا، ومن ثم منحت له سلطة تفوق سلطة المبدع ذاته، بل جعلوا نجاح هذا الأخير أو فشله، وبالتالي استمراره أو توقفه، منوطين بردود أفعاله، رهينين باستحسانه أو استهجانه، فهو الذي يحدد قيمة الإبداع بموقفه منه، فردود أفعال المتلقي العالم هي التي تحدد مصير النص قبولا أو رفضا، وتتجاوزه إلى الحكم بما يجب على المبدع أن يذعن له[1].

لقد وضع النقاد القدماء معايير لنصية القول الشعري مثلا فألحوا على ضرورة وجود عناصر نصية في القصيدة الشعرية، كما حرصوا على تفصيل الحديث في هذه العناصر حتى يتم التواصل الجيد بين القائل والمقول له، حسب أغراض القول، ومن بين هذه العناصر: "الاستهلال (أو الابتداء)، والتخلص، (أو الاستطراد)، والخروج (أو الانتهاء) [2]. ورأوا أن هذه العناصر ضرورية لتكامل بناء القصيدة، وضمان وحدتها.

1- ينظر: عبد العزيز الحلوي. الشعر العربي القديم، وقضايا التلقي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، المغرب، ط1، 2009، ص71.

2- محمد ينيس، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاته.1- التقليدية. مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، ط1، 1989، ص181.

وينضاف إلى ذلك خصائص أخرى، كضرورة توافر عنصر التخييل، والخصائص العروضية، لأن الشعر يقوم على المحكاة والتخييل، ثم يأتي دور الوزن والقافية، لأن الشعر محكوم بهما في لسان العرب[1]. والمستهدف من مراعاة هذه الأمور هو المتلقي –بطبيعة الحال– لأن وظيفة الشعر تتمثل في الأثر الذي يتركه في المتلقي، والتخييل هو ذلك الأثر الذي يتركه العمل الشعري في نفس السامع أو المتلقي، إضافة إلى الخصائص الإيقاعية. وهذا إن دل فإنما يدل على الاهتمام بعملية التلقي[2]. في العمل النقدي العربي القديم.

وعليه فإن منشئ النص لم يكن يمتلك الحرية في كتابة نصه، وإنما كان مقيدا بأعراف وسنن، يشكل الخروج أو التغاضي عنها مساسا بنظام الكتابة وأعرافها، هذه السنن هي خبرات قراءات تجمعت على مدى العصور وأصبحت دلائل وأمارات تسكن مخيلة المبدع دون إهمالها[3]. ولعل ابن قتيبة كان أول ناقد ضبط هذه السنن أو القواعد لكيفية بناء القصيدة وألزم الشعراء أن يسلكوا معالمها إذ ما أرادوا أن يصلوا إلى أعلى مراتب الجودة وتحظى قصائدهم بالرضا والقبول.

لقد حدد "ابن قتيبة" ما يتوجب على الشاعر البدء به من مقدمة طلالية اعتبرها نهجا لازما لمن رام صناعة الشعر، وسماها مقصد القصيد، (من بكاء الديار، وذكر الأحبة وتذكر الأيام الخوالي، ووصل ذلك بالنسيب والوصف) ليخلص إلى الغرض الأصلي، وقد علل ذكره للنسيب "ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه"[4].

فهـــو –إذا– وسيلة لإثارة دواعي الاستجابة لدى المتلقي. لأن النفوس حسب رأيه –(ومن تابعه عليه)– تميل إلى التشبيب أو الغزل وتهواه، فإذا استوثق من

1– ينظر: بوقربة الشيخ، مفهوم الشعر في التراث النقدي المغاربي، رسالة دكتوراه الدولة، جامعة وهران 1999–2000، ص142.

2– ينظر: بوقربة الشيخ، المرجع نفسه، ص135.

3– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص20.

4– ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) (ت 276هـــ). الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1969، ص20.

الإصغاء إليه.. عقب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره، وشكا النصب، والسهر، وسري الليل.. فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء، وذمامة التأميل... بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح..." [1].

ثم ينتهي "ابن قتيبه" إلى أن هذا المنهج على هذا الترتيب هو معيار الجودة، من عدمها فيقول: "فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب وعدل بين هذه الأقسام فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر، ولم يطل فيمل السامعين، ولم يقطع، وبالنفوس ظمأ إلى المزيد"[2].

فالملاحظ أن "ابن قتيبة" قد سن سننا، وأرسى منهاجا لبناء النص الشعري، حدد فيه ما يتوجب على صانع الشعر أن يستهل به قصائده من ممهدات يخلص بها إلى الغرض الأصلي، الذي يستهدف به التأثير على المتلقي، فالتركيز واضح في هذه المقتبسات على مراعاة دواعي الاستجابة لدى المتلقي، والحرص على تحقيق أفق انتظاره.

ومن هنا نجد في تراثنا النقدي، الاهتمام البالغ ببعض عناصر البناء النصي، التي لها تأثير في المتلقي، ويمكن أن نسميها بعناصر الإثارة، واستفزاز المتلقي لمتابعة تلقي النص إلى منتهاه، ولذلك سأشير إليها مبينا أهمتها.... ووظيفتها – باعتبارها عناصر تكوينية ضرورية– في بنية النص الشعري، عليها يتوقف إنجازه وتلقيه.

أ– عنصر الاستهلال:

يعد الاستهلال أول عنصر في بناء النص –عامة– وتلقيه، به تفتتح القصيدة بناءها. فهو يمثل –كما يقول بنيس: "طقس الشروع في بنية القصيدة" وقد أعطاه العرب القدماء وظيفة إقامة الاتصال (pratique) التي قال بها مالينوفسكي Malinovski وتبناها ياكبسون معرفا إياها بأن "هناك رسائل تؤدي أساسا ربط التواصل أو إطالته أو قطعه"[3].

1– ابن قتيبة، المرجع نفسه، ص21.
2– المرجع نفسه، ص21.
3– محمد بنيس، م.س، ص130.

فالمطلع –إذا– له وظيفة بنائيه في النص المبدع وله وظيفة دلالية "تواصلية"، ولذلك اهتم النقاد بالمطالع اهتماما خاصا ناظرين إليها في علاقتها بالمتلقي، وأنها إنما وضعت لإحداث التأثير فيه واستمالته. واشترطوا فيها البراعة والحسن، والملاءمة للأغراض والمقاصد، وجعلوها مفتاح القول، والدالة على ما بعدها. يقول أبو هلال العسكري: "أحسنوا معاشر الكتاب الابتداءات، فإنهن دلائل البيان"[1].

ويؤكد ابن رشيق على ما سلف يقوله "فإن الشعر قفل أوله مفتاحه وينبغي للشاعر أن يحوّد ابتداء شعره، فإنه أول ما يقرع السمع وبه يستدل على ما عنده من أول وهلة"[2].

بهذه القراءة التوصيفية للمقطع يكشف نقادنا عن أهميته ودوره في عملية التلقي، والتواصل الأدبي إذ يجعلون تلقي ما بعده متوقفا على حسنه وبراعته وشدة استمالته للمتلقي، ولذلك دعوا إلى صياغة توقظ نفسية السامع وتثير إعجابه، ونبذ كل لفظ أو صياغة تضعف تأثيره، وتزهد المتلقين في متابعة ما بعده، يقول ابن رشيق، "وليجتنب: "ألا" و"خليلي" و"قد" فلا يستكثر منها في ابتدائه، فإنها من علامات الضعف والتكلان، إلا للقدماء الذين جروا على عرف وعملوا على شاكلة، وليجعله حلوا، سهلا وفخما جزلا"[3].

وإذا كان ابن رشيق (ت 456هـ) قد لجأ إلى استخدام الأسلوب الإلزامي في إملائه على الشاعر ما ينبغي فعله، وما يجب تجنبه خضوعا لسلطة المتلقي الحقيقي، أو الضمني من جهة، والتزاما بالأعراف الجمالية التي شرعتها تقاليد البناء الشعري سلفا من جهة ثانية. فإن ابن طباطبا العلوي (ت 322هـ) –وهو الشاعر المفلق، والناقد المنهجي المحافظ– كان قد سلك من ذي قبل مسلك أسلوب التفضيل، لتأكيد حضور المتلقي من جهة، وتأكيد الخضوع السلطان تلك الأعراف من جهة أخرى.

1– العسكري (أبو هلال الحسن (ت 395هـ). كتاب الصناعتين (تح) على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار حياء الكتب الغربية، القاهرة، ط1، 1952، ص431.

2– ابن رشيق (أبو علي الحسن القيرواني (ت 456هـ) العمدة في محاسن اشعر وآدابه ونقده (تح) محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981/ ج1، ص218.

3– المرجع نفسه، ص218.

حيث يقول: "ومن أحسن المعاني والحكايات في الشعر وأشدها استفزازا لمن يستمعها: الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلى أي معنى يساق القول فيه قبل استتمامه، وقبل توسط العبارة عنه، والتعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه"[1].

وبالأسلوب ذاته يحذر مما لا يليق الابتداء به في أعراف النظم الشعري العام فيقول: "وينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره ومفتتح أقواله مما يتطير به أو يستجفى من الكلام والمخاطبات كذكر البكاء... ونعي الشباب، وذم الزمان"[2] وغير ذلك مما لا يليق بالمدائح أو التهاني، ويستعمل في الرثاء لأنه له أنسب وهو به أليق.

إنه لمن اللائق –بل والضروري– أن أعوج على ما أورده "حازم" بشأن هذا العنصر إذ يبدوا أنه شرح وظيفته أفضل من سابقيه، إذ يرى أن "تحسين الاستهلالات هو أحسن شيء في هذه الصناعة لأنها تمثل الطليعة الدالة على ما بعدها المتنزلة من القصيدة منزلة الوجه والغرة، تزيد النفس بحسنها ابتهاجا ونشاطا لتلقي ما بعدها.. وربما غطت بحسنها على كثير من التخون الواقع بعدها... إذا لم يتناصر الحسن فيما وليها"[3].

إن هذه القراءات التوصيفية للاستهلال كلها تقدمه بوصفه حلية وظيفتها ربط التواصل بما يرضي رغبة السامع –القارئ– فلا تلتفت بجد إلى أن الاستهلال عنصر بنائي للنص بكامله، ووظيفته نصيه أساسا، لأنه القالب الذي تصبح أبيات القصيدة مجبرة على الخضوع لقوانينه، وبذلك يتحول إلى عقد بين الشاعر والسامع –القارئ أيضا– بعد أن يقدم الاستهلال، لمتلقيه القوانين، الأولى للعبة الكتابة، أو القول، فيما هو يجذبه بقوة إلى مجاله الحيوي[4]. ليشبع رغبة المتلقي ويحقق أفق انتظاره.

1– ابن طباطبا (محمد بن أحمد العلوي (ت 322هـ)، عيار الشعر (تح) عبد العزيز بن ناصر المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005 (د.ط)، ص24.
2– المرجع نفسه، ص204.
3– حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص309.
4– محمد بنيس، م.س، ص131.

وطبقا للمواصفات والمعايير التي سنتها الأعراف الشعرية لصناعة الاستهلالات والتزم بها الناقد العربي القديم، وطالب الشعراء بمراعاة طبيعة المتلقي فيها، ولو كانت تتعارض وظروفه الخاصة، ودوافعه النفسية للكلام، استهجن التراث النقدي العربي كثيرا من الاستهلات (والمطالع) التي خالفت سنن النظم العربي القديم ولم تحقق التناسب مع الغرض الأصلي، ولا الانسجام ومقتضى حال المتلقي، فكسرت أفق الانتظار المتوارث، وأثمرت تجاوبا سلبيا ورفضا مطلقا من لدن المتلقي.

ومثال ذلك قول "ذي الرمة" منشدا لعبد الملك بن مروان:

ما بَالُ عينكَ منها الماء ينسكب كأنه من كل مفرية سَرَبُ

وكانت عين عبد الملك دائمة الدمع فظن أنه يعرض به فقال:

وما سؤالك عن هذا ومقته[1] لأنه قابل متلقيه بخطاب

لا خفاء من قبحه، وإثارته لمشاعر الكراهية عنده.

وبهذا المقدار من الإشارة أكتفي لأعرج على بقية العناصر الأخرى التي جسدت حضور المتلقي بشكل قوي في العملية الإبداعية، ومنها:

ب- عنصر التخلص:

إن هذا العنصر لا تقل سلطته أهمية عن العنصر السابق في تشكيل بنية النص، بعامة والنص الشعري بخاصة، إذ به يتحقق تواصل بناء النص مطردا متماسكا، ومتضاما فهو يجسد حلقه الربط الضروري تركيبا ودلاليا، التي بدونها يتهلهل البناء النصي ويفقد جاذبيته في التواصل، والتوصيل، فهو -إذا- يؤدي وظيفة بنائية ودلالية، تضمن وحدة النص وترابطه مبنى ومعنى.

ولهذا السبب أولى النقاد قديما وحديثا هذا العنصر عناية بالغة، نظرا لما يترتب عنه من تحقيق لوحدة النص، خصوصا في القصيدة المركبة، المتعددة الأغراض أو المضامين، كالقصيدة الجاهلية، جاء ذلك -منهم- حرصا على درء التنافر بين أجزاء

1- ينظر: ابن رشيق، العمدة، ج1، ص148.

النص وعناصره حتى ينتج في النهاية أثرا فنيا واحدا من جهة، ويحدث تأثيره المنشود في نفسية المتلقي، ويثير ردود أفعاله تجاه النص من جهة ثانية.

ولم يفرق نقادنا في هذه القضية بين النص الشعري، والنثري. فأوجبوا على القائل في كليهما أن يصل بين أجزاء كلامه –مبنى ومعنى– وصلا لطيفا رفيقا، يتم الانتقال فيه من معنى إلى معنى آخر انتقالا يشعر بالتحام أجزاء الكلام وتماسكها، بحيث لا يحس المتلقي بوجود حواجز فاصلة بينها[1]. أي دون انقطاع للمعنى اللاحق عن السابق حتى لا يكون ملفقا مرقوعا.

ولعل ألطف إشارة هنا ما ذكره الحموي في خزانة الأدب و"هو أن يستطرد الشاعر المتمكن من معنى إلى معنى آخر... بتخلص سهل يختلسه اختلاسا رشيقا دقيق المعنى، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول، إلا وقد وقع عليه* لشدة الممازجة والالتئام والانسجام بينهما حتى كأنهما أفرغا في قالب واحد"[2].

ويؤكد ابن الأثير الشيء ذاته، والجديد الذي يضيفه، أنه يجعل حسن التخلص بالانتقال من معنى إلى آخر مبنيا على العليه والتسبيب، ويفضل المحدثين في هذا على من سبقهم، فيقول: "وجعل الأول سببا إليه فيكون بعضه آخذا برقاب بعض، من غير أن يقطع كلامه ويستأنف كلاما آخر... أما الاقتضاب فإنه ضد التخلص... يقطع.. ويستأنف.. وهذا مذهب العرب ومن يليهم من المخضرمين، وأما المحدثون فإنهم تصرفوا في التخلص، وأبدعوا وأظهروا كل غريبة فيه[3].

يتضح مما تقدم حرص نقادنا العرب على مراعاة الإحساس اللغوي لدى المتلقي –حقيقيا كان أو ضمنيا– وتلمس دواعي استجابته عبر توظيف العناصر البنائية التي

1– ينظر: يوسف حسين بكار، بناء القصيدة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1979، د.ط، ص291.

* في الهامش رقم (4) وقع في الثاني ص 399.

2– الحموي (علي أبو عبد الله المعروف بابن حجة الحموي (ت837هـ))، خزانة الأدب، دراسة وتحقيق د.كوكب دياب، دار صادر بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ–2005م، ج2، ص399.

3– ابن الأثير (ضياء الدين نصر الله بن الأثير)، (ت637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (تح) محمد محي الدين عبد الحميد، الباي الحلبي، القاهرة، د.ت، ج3، ص221.

تجعله يظل مشدودا إلى النص منذ استهلاله إلى منتهاه، لذلك اعتنوا بخاتمة النص من حيث توافقها مع المتلقي عنايتهم باستهلاله. كما يستجلى ذلك فيما يأتي.

ج- عنصر المقطع "الخاتمة":

جاء في "اللسان" أن "مقطع كل شيء، ومنقطعه: آخره، ومنتهاه، حيث ينقطع، كمقاطع الرمل والأودية...أي مآخرها. وشراب لذيذ المقطع: أي الآخر والخاتمة... ومنقطع كل شيء ينتهي إليه طرفه"[1].

فالمقطع -إذا- مفهوم إجرائي يدخل بنية النص الأدبي شعرا كان أو نثرا. ويقصد به نهاية الوحدة النصية، وقد راعى النقاد في هذه النهاية أن تتضمن معنى تاما يؤذن السامع بأنه الغاية والمقصد والنهاية[2]، التي بها يغلق باب النص وينتهي القول فيه، "فسبيله أن يكون قفلا كما كان المطلع مفتاحا"[3].

ويبدو من استقراء مصطلح "المقطع" في التراث النقدي العربي -كما يرى محمد بنيس: أنه يتقدم في مفهومه القديم باعتباره مشتركا بين الشعر والنثر، فهو دال يفعل في الممارستين النصيتين معا. والمشترك هنا هو مكان الحدود بين وحدات الخطاب، ويسمح لنا الاشتقاق اللغوي بالتعامل معه بوصفه مصدرا ميميا... يوسع الدلالة، وبمنحنا إمكانية استعماله مفهوما يختص بالممارسة النصية الرومانسية العربية، كما يستوعب الممارسة المقطعية العربية القديمة شعرا ونثرا[4].

ويتوسع "بنيس" في دلالة المصطلح بناء على استقراء التراث النقدي والمعجمي، فالمقطع هو أواخر الفصول، ومواطن الوقف الكلامي، حسب ابن رشيق. وهو إبانة أجزاء الجرم فصلا، والجرم "الجسد الواحد". والنص جسد تبين بعض أجزائه عند المقطع والانقطاع. فالمقطع وحدة دالة من بين وحدات الخطاب. وهو في الوقت نفسه

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة قطع، ج8، ص278.
2- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص176.
3- ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج1، ص240.
4- ينظر: محمد بنيس، المشعر العربي الحديث -2- الرومانسية العربية، دار توبقال، الدار البيضاء، العرب، ط1، 1990، ص71.

دال من دواله تتآلف فيه مجموعة من الأبيات، وتنفصل به عن غيرها داخل الخطاب[1].

والذي يعنينا مما تقدم أن "المقطع" وحدة نصية دالة (بيت شعري مثلا) يؤتى بها لفطم توازنات التلقي لدى المستمع/القارئ، بما يتوافق وطبيعة هذا المتلقي. ولذلك يحرص النقاد على أن تتألف بأحسن وأجود مما ورد قبلها. يقول "حازم": "فأما ما يجب في المقاطع ...فأن يتحرى أن يكون ما وقع فيها من الكلام كأحسن ما أندرج في حشو القصيدة، وأن يتحرز فيها من قطع الكلام على لفظ كريه أو معنى منفر للنفس عمّا قصدت إمالتها إليه، أو مميل لها إلى ما قصدت تنفيرها عنه... وإنما يجب الاعتناء بهذا الموضع لأنه منقطع الكلام وخاتمته فالإساءة فيه معفية على كثير من تأثير الإحسان المتقدم عليه في النفس. ولا شيء أقبح من كدر بعض صفو، وترميد بعد إنضاج"[2].

ويحرص "حازم" –إضافة إلى صفاء وقع الأثر الإيجابي– على تحقيق التناسب بين الغرض الأصلي والخاتمة. كعنصر الإبهاج، والتسلية أو التعزية، فيقول: "فأما الاختتام فينبغي أن يكون بمعان سارة فيما قصد به التهاني والمديح، وبمعان مؤسية فيما قصد به التعازي والرثاء، وكذلك يكون الاختتام في كل غرض بما يناسبه. وينبغي أن يكون اللفظ فيه مستعذبا، والتأليف جزلا متناسبا، فإن النفس عند منقطع الكلام تكون متفرغة لتفقد ما وقع فيه غير مشتغلة باستئناف شيء آخر"[3].

ومن هنا يحرص التوجيه النقدي على إنهاء النص بمثل، أو حكمة، أو تشبيه جيد، وما شاكل ذلك مما يوحي للسامع بإنهاء الكلام حتى تتحقق براءة المقطع، كما في قول المتنبي[4].

قَدْ شَرّفَ الله أرْضًا أنتَ سَاكِنُهَا وشَرّفَ النّاسَ إذ سَوّاكَ إنسَانَا

1– محمد بنيس، المرجع نفسه، ص71.

2–أبو حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص285.

3– المرجع نفسه، ص306.

4– ينظر: البيت في شرح ديوان المتنبي للبرقوقي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002، ج2، ص1229. قاله: في مدح أبي سهل سعيد بن عبد الله... بن الحسن الأنطاكي.

فهذه الخاتمة ومثيلاتها إذا قرعت سمع السامع عرف بها ألاّ مطمع وراءها ولا غاية بعدها، وهي الغاية المقصودة والبغية المطلوبة، وبها يعلم إنتهاء الكلام[1].

فالغاية –إذا– هي إيصال الرسالة الأدبية –بما تحمله من أبعاد دلالية مختلفة– إلى القارئ بغية التأثير فيه. إنها الرؤية النقدية التراثية إلى المقطع. "خاتمة النص" – في علاقته بالمتلقي، فهي لا تختلف عن النظرة إلى "المطلع وإلى التخلص" من حيث العلاقة ذاتها، إنها رؤية تحرص على أن تؤدي هذه العناصر مجتمعه، متضامنة وظائفها في بنينة وتكوين النص الأدبي. أي وظيفتها الشكلانية (الجمالية التصويرية)، ووظيفتها الدلالية التواصلية، (إيصال المعنى إلى المتلقي واستقبال ردود أفعاله)، ووظيفتها الانفعالية النفسية (التأثيرية والتأثرية) (أي إثارة إعجاب المتلقي واستمالته) بمعنى إحداث اللذة والمتعة الفنية عنده. فكما أن المبدع يتأثر – في وعيه الفني الإبداعي– أثناء عملية الإبداع، بحضور المتلقي الضمني، فإنه كذلك يهدف إلى إحداث تأثيره هو الآخر في المتلقي، فيسخر جميع الوسائل الإجرائية الفنية لتحقيق ذات الهدف.

إن هذه القراءة الواصفة لكيفية إنتاج الخطاب وبنائه تكتسب أهميتها في هذا امقام، من جهة اهتمامها، بالقارئ السامع، حيث نلفي التوجيه النقدي يقوم على افتراض الحضور القوي الدائم لما يسمى بالقارئ الضمني –في عرف نظرية التلقي– في جميع مراحل عملية الإبداع الأدبي، وتشكلاته اللفظية والدلالية، والجمالية التذوقية. يتم هذا التوجيه مراعاة لإحساس القارئ وتوخيا للتأثير فيه، وجس ردود أفعاله.

وبناء عليه يمكن القول:

– إن المبدع – كما أسلفت– في تراثنا النقدي، لم يكن يمتلك الحرية المطلقة في تشكيل نصه، وإنما ظل مقيدا، بسنن، وقواعد، وأعراف النظم الشعري الموروثة عن السلف، وقد انتظمها النقد بوصفها خبرات قرائية تجمعت، وتوسعت معالمها على مدى العصور، لتصبح معايير ومقاييس للإبداع الفني عامة. وأكره المبدع على الالتزام بها.

1– ينظر: محمد عبد المطلب، م.س، ص176.

وكانت النقطة الأهم فيها هي مراعاة أحوال ما يسمى بـــ "القارئ الضمني"، لأن هذه المعايير ما وضعت إلا استجابة لدواعي هذا المتلقي "السامع/ القارئ"، ومن ثم كان الشاعر والكاتب كلاهما محكوما بوجهة نظر القارئ، أو المتقبل. بل التقعيد البلاغي النقدي ذاته كان محكوما بهذه العلاقة –علاقة القارئ بالنص ومبدعه– فقد عرّف "العسكري" البلاغة بأنها "كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه، كتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة، ومعرض حسن"[1].

إن مثل هذه النصوص النقدية البلاغية تدل على أن الفكر النقدي العربي تنبه منذ وقت مبكر إلى ضرورة إشراك المتلقي في عملية الإبداع. وكان النص هو بؤرة التلاقي. ودائرة التجاذب بين المبدع والمتلقي، إذ أدى افتراض حضور قارئ أو مستمع "ضمني" بالمبدع إلى الإجادة والتسهّل، والاستطراف والاستعذاب، والتفنن والاستغراب. فأسهم المتلقي بذلك في تشكيل النص وولادته، وكان على المبدع – بالضرورة– أن يتجاوب مع دواعي التقبل لدى القارئ، كي يحقق الغاية التي يصبو إليها من إبداعه.

إن هذا التموقع الذي يحظى به القارئ في العمل الإبداعي من وجهة نظر تراثنا النقدي، هو الذي دفع بعض الدارسين المعاصرين إلى القول بأن "أكثر القدامى من الشعراء لم يكونوا يخلصون لأنفسهم كل الخلوص، ويحسون إحساسا عميقا بوحدتهم، بل كانت أذهانهم في حالات النظم تزدحم بأشباح المستمعين، والمصفقين، أو الرواة، والنقلة، أو النحويين واللغويين، وأهل الفقه والمنطق، وقد كان النقاد بدورهم يباركون تلك المحفلية التي تسلب الشاعر حقه في أن يكون إنسانا متوحدا"[2].

غير أن هذا الاعتبار الذي يجعل نفسية المبدع موزعة بين أقطاب شتى، لا يطعن في شرعية وجود النص، ولا يقلل من أهمية جهد المبدع، وإنما يؤكد طبيعة العلاقة بين المكون الثلاثي لعملية الإبداع: المبدع← النص← المتلقي. لأنه من

1– أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص16.
2– يوسف حسين بكار، م.س، ص315.

المنطقي ألا يخلو ذهن مبدع من اعتبار المتلقي، إذ لا يعتقد أن أحدا كائنا ما كان يكتب لنفسه، ولكن يكتب لقرائه، وإلا لما أتعب الأدباء أنفسهم في تحسين النصوص وتجويدها وتنقيحها، حتى تنزل من نفس المتلقي منزلة الرضى، وتحقق له اللذة والإمتاع الفني، فالمبدع كيفما كان إبداعه يبتغي إشباع الرغبة الفنية لديه أولا، ثم التأثير في المتلقي ثانيا.

إن ما ينبغي ملاحظته كذلك هو أن البنية النصية التي تحاور معها النقد القديم، واستقطبت اهتمام النقاد هي قصيدة المديح، وما يرتبط بها، أو يتضاد معها من أغراض، ولعل تقسيم قدامة بن جعفر (ت 326) للأغراض الشعرية –جاعلا المديح هو الغرض الأساس– أفصح العلامات على صحة هذا الافتراض. فضلا عما قدمه ابن قتيبة (ت 276هـ) وهو يتحدث عن بنية القصيدة العربية، جاعلا قصيد المديح مثاله[1] المحتذى في وضع معايير بناء النص الشعري. وذلك لكون "المديح" غرضا واسعا يمكن إدراج النسيب، والرثاء فيه باعتبارهما نوعا من المديح غير الصريح.

ومن هنا تعامل النقد العربي –بناء على هذه الأعراف النظمية المورثة– مع غرض المديح عن طريق المتقبل الضمني، الذي جعل واسطة بين الكاتب/الشاعر، والمتقبل الحقيقي، وهو الممدوح[2]. يقول "العسكري" في تصوير هذه العلاقة: "من عيوب المديح، عدول المادح عن الفضائل التي تختص بالنفس، من العقل، والعفة، والعدل، والشجاعة، إلى ما يليق بأوصاف الجسم من الحسن والبهاء والزينة. كقول ابن قيس الرقيات في عبد الملك:

يأتلق التّاجُ فَوْقَ مفرَقِهِ على جَبِينٍ كأنّهُ الذَّهَبُ

فغضب عبد الملك، وقال: قد قلت في مصعب:

إنما مُصْعَبُ شِهَابُ من الله تجلّت عن وَجْهِهِ الظّلمَاءُ

1– بشرى موس، صالح، م.س، ص60–61.
2– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص201.

فأعطيته المديح بكشف الغمم وجلاء الظلم، وأعطيتني من المدح ما لا فخر فيه، وهو اعتدال التاج فوق جبيني الذي هو كالذهب في النضارة"[1].

يتضح من هذا المقتبس أن المتقبل الضمني كان ذا سطوة أقوى وأشد في شعر المديح عن غيره، ذلك أن رفض الممدوح لما تلقاه كان منطلقه السنن والقوانين التي جرت عليها الأعراف الاجتماعية في شعر المديح، والتي يمثلها القارئ الضمني. وأن اعتراضه على المبدع –كذلك– جاء لكونه لم يحترم سلم القيم الاجتماعية، ولا تلك القوانين التي تواطأ المجتمع عليها، فلم يراع في خطابه حال المتلقي ومقامه، وخالف بذلك قاعدة "المطابقة، والمقام".

إن هذا الاعتراض من المتلقي الحقيقي لم ينشئ عرفا جديدا، لأن العرف –في حقيقة الأمر– موجود أصلا في هذا المتلقي الضمني الذي أوضح "أبو هلال" طبيعة تأثيره بجلاء في المقتبس السالف الذكر[2]. وعليه فإن المتلقي الضمني –في تراثنا النقدي– ظل باسطا سلطانه على المبدع –خاصة فيما يتصل بغرض المديح، يمارس عليه بواسطة تلك السلطة نوعا من الإكراه، كي يلزمه بأن يقول شيئا قد لا يريد قوله، فإن حاول الشاعر أن يتخلص، ويتحرر من سلطته، فإنه –غالبا– ما يواجه بالاعتراض كل إبداعه بل يعاب عليه منهجه، ويغمز شعره، ويستهجن مديحه، بحجة أنه لم يراع في "قصيده" قاعدة "مطابقة الكلام المقتضى الحال، التي يتموقع داخلها القارئ الضمني في تراثنا النقدي والبلاغي.

طبقات القراء وأنماط القراءة.

إن من يتابع إشكالية التلقي في التراث النقدي العربي يلاحظ أن الحديث عن مواصفات النصوص وطبقاتها غالبا ما يورد مقرونا بالحديث عن مواصفات المتلقين وطبقاتهم، وقد سلفت الإشارة إلى ذلك عند الجاحظ حينما ربط بين أقدار المعاني وأقدار المتلقين، جاعلا لكل طبقة من المتلقين ما يناسبها من الخطاب. وكثيرا ما نجد

1– أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص104.
2– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص202.

مثل هذا الربط بين مستويات الخطاب ومراتبه ومستويات القراء ومراتبهم يتكرر في كتابه "البيان والتبيين" فهو يقول: "وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات فمن الكلام: الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسميح، والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا"[1].

إن هذه المساحة العامة للكلام الواقع بين قطبي السخيف السوقي، –الصادر عن الطبقة العامة دون شك– والمليح الحسن– الذي هو محصلة الصنعة والاعتناء، يصنعه أهل القول البليغ –تتحدد بخواص في الكلام ذاته[2]. حيث يتوزع على مستويين على الأقل. فهناك المستوى العادي البسيط، الخالي من أي تصوير فني بليغ، يدخل ضمنه: الحوشي، والسوقي، السخيف، ويتناسب وطبقه العامة، أو الجمهور من الناس. وهناك المستوى الأدبي الفني الذي ينزاح فيه الاستعمال اللغوي عن لغة الخطاب العادي، الساذج البسيط، إلى توظيف غير معتاد للغة، أي إلى مستوى التصوير الفني الاستعماري الذي يحتاج فهمه إلى إنعام النظر والتأمل فيه، وذلك لما بلغه من إحكام النسج، وإتقان الصنعة، وحيلة التأليف التي تتطلب تخير اللفظ، وكريم الديباجة، ودقيق المعاني وغاية التهذيب والتنقيح، وحذف فضول الكلام[3]. وما إلى ذلك مما يتناسب ومنزلة المتلقين من أهل الثقافة والفكر والأدب، ممن تمرسوا على مدارسة فنون الكلام، وسبروا أغوارها، واستقصوا معانيها، وخبروا مكوناتها.

إن هذا الربط الذي بدا في تراثنا النقدي بين مستويات الخطاب من جهة، ومستويات المتلقين من جهة ثانية يدل على أن رؤية الناقد القديم لم تكن قاصرة على ردود فعل المتلقي المثالي "العالم والناقد مثلا" بل تجاوزته إلى من هو أقل شأنا "المتلقي العادي أو العامي مثلا"، حيث يأخذ التلقي طبيعة جماعية تراعى فيها المقامات، ويتشكل الخطاب حسب تلك المقامات أيضا. وقد عبر بشار عن واقع التلقي هذا بكل وضوح عندما قيل له: إنك إذا شئت أن تثير العجاجة أثرتها في شعرك تم تقول:

1– الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص104.
2– ينظر: الأخضري جمعي، اللفظ والمعنى، ص40.
3– الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص71.

رَبَابَة ربة البيـــــت تصب الخل في الزيت

لها عشر دجاجـــات وديك حسن الصوت

قال: إنما أخاطب كلا بما يفهم[1].

ومهما كانت طبيعة النصوص، فإن طبيعة القراء ستكون متباينة، لأن القول بوجود مستوى واحد من التلقي مخالف لطبيعة الأشياء التي تقتضي التمايز والاختلاف، كما أن الخصوصيات الفردية، لابد أن تجعل التفاوت أمرا حتميا، مما يعني تعدد مستويات القراءة أو التلقي.

وبناء عليه فإن طبيعة المتلقي "المتعدد المستويات" كانت حاضرة بقوة في العملية الإبداعية، وأن المبدع –تبعا لذلك– يلجأ إلى تلوين أسلوب خطابه بحسب من يوجه إليهم الخطاب. ووفقا لهذا المقتضى تتحدد طبيعة النصوص من حيث طبقاتها، وعلى ضوء هذه الطبقات يتحدد أنواع القراء أيضا، فيكون منهم "العامي" أو العادي، و"الخاصي" أو المثالي، وبهذا تتجاوز عملية التلقي المتعة الجمالية إلى المشاركة الوجدانية التي تقوم على نوع من الحوار الضمني بين النص والقارئ. ولمزيد من التدقيق أشير بإيجاز إلى بعض الأنماط من القراء.

أ– القارئ العادي:

مارس القارئ العادي حضوره في تراثنا النقدي تحت ظل مجموعة من المصطلحات منها، الجمهور، والسوقي، والعامة، والدهماء من الناس. ويعنون بذلك من هو أقل منزلة في عقله وإدراكه وعلمه من منزلة الخاصة يقول الجاحظ نقلا عن بشر بن المعتمر: "وإذا سمعتموني أذكر العوام فإني لست أعني الفلاحين، والحشوة، والصناع والباعة... وأما العوام من أهل ملتنا* فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا على أن الخاصة تتفاضل في طبقاتها أيضا"[2].

1– المرزباني (أبو عبد الله محمد بن عمران (ت384هـ)، الموشح (تح) علي محمد البيجاوي، دار الفكر القاهرة، ط2، 1965، ص313.

* يعني العرب من دون سائر الأجناس الأخرى، ينظر البيان، ج1، ص99.

2– الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص99–100.

إن العامة من الناس، في المفهوم النقدي العربي القديم، يمثلون القراء العاديين الذين يميلون إلى الشعر القليلة حروفه، الحفيفة أوزانه، اللائحة معانيه من مثاني الألفاظ[1]. يقول الجاحظ: "والعامة ربما استخفت أقل اللغتين أو أضعفها، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة استعمالا، وتدع ما هو أظهر، وأكثر"[2] أي استعمالا.

فالقارئ العادي –إذا– يقف من الخطاب عند ظاهر مدلوله، ويكتفي بالمعنى المكشوف منه، الذي يحقق له قدرا من المتعة الآنية المكشوفة. حيث تكون الاستجابة المباشرة للخطاب، أي في المستوى الذي يتحقق فيه تجانس الصور الإدراكية لدى كل من الباث والمتلقي، في سياق واقعي، تنتهي فيه الرسالة بمجرد إدراكهما، ولا يبقى لها أثر فني.

ومن الأمثلة على هذا النوع من القراء الذين يكتفون بالمتعة السطحية من الخطاب، ولا يكترثون للحكم النقدي، ما ذكره ابن سلام الجمجي (ت231هـ) بأن أحدهم "قال لخلف الأحمر: "إذا سمعت أنا الشعر استحسنته، فما أبالي ما قلت أنت فيه وأصحابك فقال له: إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته، فقال لك الصراف إنه رديء فهل ينفعك استحسانك له[3].

ومن الأمثلة كذلك ما ذكره صاحب الأغاني من أن حمادا الرواية، أستنشده الوليد بن يزيد، فأنشد قصيدة لعمر بن أبي ربيعة: طال ليلي وتعناني الطرب فما أسعده فيها إلا قوله:

إن كفّي لك رهنٌ بالرّضا فأقبلي يا هند قالت: قد وجب،

فقال الوليد: ويحك يا حماد! أطلب لي مثل هذه أرسلها إلى "سلمى" يعني زوجه وكان طلقها ليتزوج أختها ثم تتبعتها نفسه"[4].

1– ينظر: أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى، ج2، ص674.

2– الجاحظ، م.س، ص21.

3– الجمجي (محمد بن سلام)، طبقات فحول الشعراء، تح محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1974، ص7.

4– أبو الفرج الأصبهاني (علي بن الحسين) (ت 356هـ)، الأغاني (تح) لجنة من الأدباء، دار الثقافة، بيروت، ط8، 1990، ج1، ص138.

فالمتلقي هنا اكتفى بمحض المتعة السطحية، إذ انحصر رد فعله في التسرية الساذجة عن النفس، وبالتالي يصر التلذذ الجمالي عندها إلى لذة عابرة لا قرار لها، فالمتلقي غير واع بالتجربة الجمالية ورد فعله هنا كان تعبيرا عن اللذة العارضة التي يحققها القارئ العادي من تلقي هذا النص أو ذاك، وهي لا تتجاوز حدود التلذذ الحسي (Jouissance sensuelle) بحكم ما يوجد من تطابق بين أفقي النص، والمتقبل، ومن ثم يكون التفاعل مع ذلك النص قائما على التلذذ الذاتي أكثر مما هو قائم على التلذذ الفني الموصول بجمالية التلقي[1]، أو بالقراءة العالمة التي يكون فيها المتلقي مشاركا فعليا في إنتاج النص وتحقيق المعنى المحتمل من خلال ملء الفجوات التي يحدثها نسيج النص.

وقد أشار القاضي الجرجاني –عند حديثه عن طبقات النصوص، وأنواع القراء– إلى هذه الطبقة من المتلقين الذين تكون لهم متعة سطحية عابرة، وفهم عام مشترك بحكم العادة والتداول الجماعي فيقول "فأما المختل المعيب، والفاسد المضطرب، فله وجهان: أحدهما ظاهر يشترك في معرفته؛ ويقل التفاضل في علمه؛ وهو ما كان اختلاله، وفساده من باب اللحن والخطأ من ناحية الإعراب واللغة... فإن العامي قد يميز بذوقه الأعاريض والأضرب"[2]. وما شابه ذلك مما شاع واشتهر بين العامة.

إن هذه الطبقة من القراءة لا تستطيع –في الحقيقة– أن تميز تمييزا حقيقيا بين الجيد وغيره، لأنها غير قادرة على التحليل والتركيب، وإنما تدرك ما هو من قبيل الفهم العام المشترك، ومن ثم تعتقد أن إحساسها باللذة كاف للحكم الإيجابي على النص. منطلقة في ذلك من المتعة العفوية الناشئة لحظة التقبل، وهي متعة حققها التفاعل مع النص ظاهريا، وهو موقف يتنزل ضمن مواقف قراء الأدب (les lecteurs de

---

1– ينظر: أحمد الودرني، م.س، ج2، ص649.

2– القاضي الجرجاني (علي بن عبد العزيز) (ت392هـ)، الوساطة بين المتنبي وخصومه (تح) محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الجلبي وشركائه، ط4، 1386هـ–1966م، ص413.

littérature) الذين يمارسون فعل القراءة أكثر من ممارستهم للقراءة في حد ذاتها، فلا يكترثون لقضية الجودة، أو الصحة والسلامة، قدر اكتراثهم لأثر الشعر فيهم ومدى استجابتهم له[1]. وهي الاستجابة التي طالما حرص نقادنا القدامى عليها، كما ينجلي ذلك من خلال تركيزهم على استمالة السامعين دون ما تحديد دقيق لتوعية هؤلاء المتلقين في الغالب الأعم.

ب- القارئ الضمني:

سبق الحديث عن القارئ الضمني -في نظرية التلقي- في المبحث الأول من هذا الفصل* على أنه فرضية تتعلق بعملية إنتاج النص وتشكله مبنى ومعنى، ويتجلى ذلك عبر افتراض مجموعة من الآليات التي تمكن القارئ من تحقيق أفق انتظاره، مما يعني أنه بنية نصية لا يمكن أن يتشخص مع أي قارئ واقعي، فهو مجموع التوجهات الداخلية، أو شبكة البنيات التي تستدعي تجاوبا بين القارئ والنص.

أو بتعبير آخر: هو مفهوم يمثل الاشتراطات، أو الأسس والقواعد التي تتحكم في عملية الإبداع الأدبي، وكذا المعايير أو السنن اللسانية والنفسية والاجتماعية، والجمالية التي تدخل في إنتاج العمل الأدبي وتلقيه، وبموجبها يتحقق فعل الخطاب المنجز من لدن المتلقي الحقيقي. إنه المظهر النوعي للنص الذي لا يلتمس إلا في عملية التلقي، أو هو تحقق في الواقع لإنتاج سابق، بما يتطابق وأفق الانتظار الذي تشكله الأعراف الموروثة.

إن تصور القارئ الضمني وفقا لهذا المفهوم الذي يجعل للمتلقي دور المشارك في صناعة النص وإنتاج المعنى، كان دائم الحضور في بنية النص الأدبي، في معماريته، وفي تشكله اللفظي والدلالي، في انسجامه ووحدته، في تجويده وتثقيفه. وكان دائم الحضور في وعي الناقد الذي اتخذه وسيلة لتناول العمل الأدبي، تحليلا

1- ينظر: أحمد الودرني، م.س، ج2، ص624.

* ينظر القارئ الضمني من هذا الفصل، ص94 وما بعدها.

وتركيبا، تقييما وتقويما، بناء على ما ترسخ من معايير وقوانين، ومعاني في المدونتين الشعرية والنقدية معا، مما له صلة بأصول المخاطبات.

فالقارئ الضمني طبقا لهذا التصور، يمثل مرجعية الإبداع اللغوية والدلالية (أو اللفظ والمعنى) والفنية الجمالية، وكذا المرجعية السلوكية الاجتماعية والدينية. ومن هنا جاء العمل الأدبي محكوما، في تراثنا النقدي بهذا القارئ الذي عبرت عنه مجموعة من المصطلحات النقدية بما تحمله من أعراف فنية، منها: أساليب العرب، أو سننهم أو مذاهبهم، وطرقهم ومنها قواعد النظم، أو سنن النظم، وما يماثلها، أو قواعد الشعر وصناعته أو الصناعتين، ومنها مباني القصائد، وكذا عمود الشعر، وما إلى ذلك من المفاهيم النقدية التي باتت تمثل –بمدلولاتها– الخبرة الجمالية التي تأسست بموجبها معايير التلقي في التراث النقدي العربي.

وفي هذا السياق تقول "بشرى موسى صالح" نقلا عن شكري المبخوت: "نستطيع القول إن عمود الشعر هو المصطلح القديم للقارئ الضمني حيث يتفق المفهومان في كونهما يمثلان الأعراف، أو الاستنتاجات الفنية التي تتخذ سمة القوانين العامة للأجناس والأشكال الأدبية، ولعل أخطر نتيجة علمية أدى إليها مفهوم التقبل الضمني داخل التراث النقدي كامنة "في مفهوم عمود الشعر"[1]، الذي تجلت معا لجمه كنظرية شعرية مع الآمدي، والقاضي الجرجاني، واكتملت ناضجة مع المرزوقي، وعباراته الشعرية التي ضنها كتابة شرح ديوان الحماسة.

فعمود الشعر يمثل مجموع الخبرات القرائية التي تجمعت وترسّخت مفاهيمها عبر عصور سابقة، لتستقر في شكل عبارات أو معايير استنبطها النقاد من المدونة الشعرية التي اعتبروها النموذج الأمثل المقيس عليه. فكان من شأن هذه المعايير أن تحكم على شعرية الشاعر طبقا لالتزامه بعمود الشعر أو خروجه عليه. إنه تأصيل للإبداع الشعري يقوم على تمجيد القديم، والتنكر لكل توليد وابتكار، وذلك خشية إحداث خلل في نظام القصيدة العربية، فهو نظام متجانس من الأفكار قد استقر، وترسخ في

1– بشرى موسى صالح، م.س، ص72/71.

العقول[1]، وصار سننا يجرى عليه الشعراء المطبوعون. أي صار عرفا لازما وقانونا مطردا لا يجوز الخروج عليه.

وقد حدد المرزوقي وظيفته بقوله: "ليتميز تليد الصنعة من الطريف وقديم نظام القريض من الحديث... ويعلم فرق ما بين المصنوع والمطبوع"[2].

وما يلفت النظر في قول المرزوقي، كلمة "النظام" بما تحمله من صرامة، وتقييد، وتحدد لمنهج الإبداع الشعري. مما يعني أنه نفي للتفرد، وتمجيد للمذهب، ورفض لكل فتح جديد، لأنه سيكون تشويشا واختلالا، ودعوة إلى الاحتذاء والإتباع للطريقة المعروفة. كما حددتها عبارات "المرزوقي" إذ المعنى واللفظ يلتئمان استجابة لنزعة فطرية تتجاوز الفرد، لتحقيق التجانس والاستئناس بالمألوف، تلك النزعة التي يطبع عليها الفرد، فيقصد الشاعر المطبوع إلى تقريب التشبيه خوفا من الغموض والالتباس[3].

فعمود الشعر –إذا– هو الميزان الذي يوزن به شعر الشعراء في النقد القديم ليتميز المطبوع منه من المتكلف. وإذا كان النص الشعري اختيار الشاعر فقياسه على "العمود" هو اختيار المتلقي. وقد تقابل أبو تمام والبحتري في طرفي الميزان، وكان حاكم الطرفين هو المتلقي.

ولقد أخذ المرزوقي –في ضبط هذا الميزان– بنظرية النقد القديم بقسميها: الجمالي، والأخلاقي، وكلا القسمين يخص المتلقي، وأثر الشعر في تحسين نزوعه الأخلاقي، ورفع ذائقته الفنية والصعود به نحو مراتب السمو والرفعة[4] الفكرية والنفسية والخلقية، أي إحداث تأثير إيجابي في نفس المتلقي، باعتباره المستهدف من العملية الإبداعية.

1– جودت فخر الدين، شكل القصيدة العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1984، ص59.

2– المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ) مقدمة شرح ديوان الحماسة (تح) أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط1، 1951، ج1، ص9.

3– جودت فخر الدين، م.س، ص60.

4– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص204.

يتجلى "القارئ الضمني" لدى المرزوقي في التصور العلمي الذي قدمه لعملية القراءة، من خلال عرضه لعناصر عمود الشعر، وعبر حديثه عن الصبع والصنعة، حيث شخص ملامح الظاهر الشعرية في سبعة أبواب كلها تتصل بتشكيل بنية النص الشعري "مبنى ودلالة وأسلوبا" مستلهما إياها من سنن العرب الأقدمون، حيث يقول: إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف... والمقاربة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها.. ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما"[1].

وللوثوق من توافر هذه العناصر في البنية الشعرية، وضع المرزوقي العيارات التي يجب أن يفتن بها النص الشعري ويمحص، لإثبات صحته وسلامته وبالتالي شعريته فيقول: "فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح الثاقب فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والإصطفاء مستأنسا قرائته، خرج وافيا وإلا انتقض بمقدار شوبه ووحشته، وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال، فما سلم مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم، وهذا في مفرداته وجملته مراعى، لأن اللفظة تستكرم بانفرادها، فإذا ضامها ما لا يوافقها عادت الجملة هجينا، وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز فما وجداه صادقا في العلوق ممازجا في اللصوق يتعسر الخروج عنه والتبرؤ منه، فذاك سيماء الإصابة فيه[2].

إن معالم القارئ الضمني لتبدو واضحة من خلال هذا الطرح النقدي الذي قدمه المرزوقي ممثلا في نظرية عمود الشعر، بما تحمله من تحديد صارم للمقاييس الجمالية للصوغ الشعري المقبول، وهو الصوغ الذي لا يحيد عن السنن الشعري المألوف عند العرب القدامى والتزام معايير العمود في الصوع الأدبي يعد استجابة لاشتراطات

1- المرزوقي، مقدمة شرح ديوان الحماسة، ص9.
2- المرجع نفسه، ص9.

القارئ الضمني الكامن وراء تلك العيارات أو المقاييس التي قامت عليها نظرية العمود. والتي يمكن الاصطلاح عليها بنظرية القراءة.

لقد حاول المرزوقي –ومن قبله الآمدي، والقاضي الجرجاني– أن يحدد من خلال تلك المعايير مواصفات النص الشعري الجيد أو الممتاز، الجاري في إنتاجه مجرى الشعر القديم. ومواصفات القارئ الفائق أو المقتدر الذي يمتلك مؤهلات القراءة الصحيحة التي تمكنه من تفتيق النص وكشف ميزاته وخصائصه، ومن هنا فقد جمع المرزوقي بين فعالية الإنتاج الأدبي، وفعالية التلقي، الأمر الذي يدل على تلازم العلاقة في العمل الأدبي بين فعلي الإنتاج والتلقي.

والملاحظ في هذين الحركتين المتلازمتين، أن المرزوقي جعل الذكاء وحسن التميز من عيار الوصف، وهو من صفات الشاعر، والأمر هنا متعلق بقدرة الشاعر على اختيار الأسلوب الأنسب، المعروف، والأكثر تعبيرا عما في النفس وجعل العقل الصحيح من عيار المعنى، وهو من صفات القارئ، ويعني بذلك الروية والتأمل، والمعاينة والفحص، واستخدام طاقة العقل في الوصول إلى الحكم الصحيح. فالعقل الصحيح يرتبط بالقراءة خصوصا، أكثر من أنواع التلقي الأخرى كالمشافهة والسماع[1]، وبها يتحقق الفهم الثاقب لأنه نتيجة لتأمل العقل الصحيح والذوق السليم.

إن ما ينبغي أن يلاحظ –كذلك– أن ما طرحه المرزوقي "في نظرية عمود الشعر" –إنتاجا وتلقيا– لم يكن سباقا إليه، وإنما كان متعارفا عليه عند النقاد من قبله، حيث تمت الموازنات بين الشعراء على ضوئه، كما فعل الآمدي من قبل الذي كان شديد التمسك بعمود الشعر، فوازن بين شعر أبي تمام، وشعر البحتري على ضوء مقاييسه، فحكم على أبي تمام بالخطأ، والخروج على العمود لأنه كان "شديد التكلف، صاحب صنعة، ويستكره الألفاظ والمعاني، وشعره لا يشبه أشعار الأوئل ولا على طريقتهم، لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة"[2].

1– ينظر: محمد المبارك، م.س، ص184–185.
2– الآمدي، الموازنة، ج1، ص4–5.

ويرى الآمدي أن أبا تمام قد أوغل كثيرا في الغرابة والتوليد والابتكار "حتى صار كثير مما أتى به من المعاني لا يعرف ولا يعلم غرضه فيها إلا مع الكد والفكر وطول التأمل، ومنه ما لا يعرف معناه إلا بالظن والحدس"[1]. وذلك خلافا لما اشتهر به صاحبه "البحتري" من الطبع والسهولة والوضوح والسير على سنن الأقدميين في الصوغ الشعري، لأنه "مطبوع، وعلى مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر المعروف، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ، ووحشي الكلام"[2].

ومن خلال منهجية الأصوات المتحاورة (صوت أبي تمام وصوت البحتري)، من خلال صاحبيهما بقصد إجرائي يجد القارئ الضمني طريقه إلى نقد الآمدي فيما طرحه من ولاء لعمود الشعر أو سنة الأوائل في الصوغ الشعري[3].

والحقيقة أن الاختلاف بينهما ليس في عمود الشعر، وإنما في التقيد ببعض سنن العمود ومحاكمتهما بمقتضاها. لأن الآمدي يقر –في موطن آخر– على لسان صاحب أبي تمام بجودة المعاني عنده، وأنه إنما أعرض عن شعره من لم يفهمه، لدقة معانيه، وقصور فهمه عنه، بينما فهمه النقاذ والعلماء في الشعر، وإذا عرف هؤلاء فضيلته فلا يضره من طعن في شعره بعدهم[4]، لأن غير النقاد والعلماء، لا يعتد برأيهم. وهذا إقرار ضمني من الآمدي بتعدد القراء من جهة، وبإعطاء الأهمية والاعتبار للقارئ المختص الذي بإمكانه تفكيك النص وتمحيصه بغية الوصول إلى ما خفي من معانيه.

وقد سار الجرجاني على خطى الآمدي في الولاء لعمود الشعر، غير أنه تعامل بذكاء وحذق في وساطته للمتنبي، فهو وإن كان يرى الخروج على العمود خطأ، وأن التكلف والصنعة البديعية هي الفارق الوحيد بين العمود وما هو خارج عنه. إلا أنه التمس العذر للمتنبي فيما خرج فيه عن سنن الأقدميين، بل رأى أن ذلك من باب الخطأ الذي لم يسلم منه شاعر بمن فيهم القدماء، ولولا اكتسابهم الحجة بالقدامة، واعتقد

1– الآمدي، المرجع نفسه، م1، ج2، ص139.
2– المرجع نفسه، ج1، ص4.
3– ينظر: بشرى موسى صالح، م.س، ص69.
4– الآمدي، المصدر السابق، ج1، ص19 (في النص الأصلي فهمه العلماء وأهل النفاذ وفي الهامش (4) النقاد.

الناس فيهم القدوة لوجدت الكثير من أشعارهم معيبا مسترذلا[1]. بل يتجاوز هذا الحد من التبرير إلى تلمس أثر الحضارة في شعر المتنبي وأمثاله، ممن خرجوا عن عمود الشعر، وأن الحال أصبح يقتضي الاستجابة لدواعي الحاضر الراهن، ولمقتضيات سنن التطور والتغيير في الحياة، ومن ثم بات من الضروري أن تنتسخ سنن وتحل محلها سنن أخرى وأن تنبذ الألفاظ والمعاني التي لم تعد تتناسب وذائقة المتلقي الراهن. وليختار الشاعر السهل اللين، أو يولد ويبتكر ما يتوافق وطبيعة المتلقي الحاضر، ولذلك يقول انتقلت العادة وتغير الرسم وانتسخت هذه النبتة، واحتذوا بشعرهم هذا المثال، وترققوا ما أمكن فكسوا معانيهم ألطف ما سنح من الألفاظ، فصارت إذا قيست بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين، فيظن ضعفا، فإذا أفرد عاد ذلك اللين صفاء ورونقا، وصارما تخيلته ضعفا رشاقة ولطفا[2].

وهكذا تجلت من خلال وساطة الجرجاني معالم القارئ الضمني، واشتراطاته المتحققة في الصوغ الشعري المحدث، إذ بدا شعر المتتنبي – (ومثله شعر أبي تمام)– ذو طبيعة خاصة حكمت له بالتفرد من جهة، وبالانضواء تحت خيمة العمود من جهة أخرى، فشعره شعر العمود في نواميسه الحية التي تستجيب لأعراف القارئ الضمني، فضلا عما شيدته شعريته من عمود محدث تجلت فيه مظاهر العدول عن المعهود والمألوف. وما استوجبه ذلك من أفق انتظار خاص[3]. ومن هنا تلحظ أن ثمة تحولا في طبيعة التصور النقدي يومئ إلى إحكام النظر في النصوص لا من حيث إنتاجها فقط، وإنما من زاوية التلقي أيضا، لضبط العلاقة بين النص ومتلقيه ضبطا محكما. إذ بذا الأمر خاضعا لأعراف جديدة في التلقي تحكمها السلطة المعرفية للناقد التي تمكنه من الكشف عن المعنى المغلف في الشعر المحدث.

1- القاضي عبد العزيز الجرجاني، المصدر السابق، ص4.
2- المرجع نفسه، ص18-19.
3- ينظر: بشرى موسى صالح، م.س، ص73.

وبالتالي فقد أصبح النص المحدث يتطلب قراءة من نوع خاص، لا يستجيب لمتطلباتها سنن الأقدمين[1]. وبات من الضروري أن يتصدى لها قارئ خاص أو متخصص أيضا يمتلك مؤهلات التعامل مع هذا النص ويستطيع ممارسة التمحيص وصناعة التأويل للوصول إلى المعنى الكامن وراء ظلال الألفاظ والتعابير، لأن المعاني طبقات بعضها فوق بعض. وهذا القارئ يمكن أن يصطلح عليها بالقارئ المثالي أو النموذجي.

كما بدت ملامحه عند الآمدي، وعبد العزيز الجرجاني، والمرزوقي. وتجلت بوضوح عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، وكذل عند حازم القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء. ولما كان المقام لا يتسع لعرض إمكانات هذا القارئ في تراثنا النقدي فسأشير إشارة مقتضية إليه.

ج- القارئ المثالي (أو النموذجي) عند الجرجاني.

إن مفهوم القارئ المثالي في تراثنا النقدي، يتمظهر -حسب ما أشرنا إلى ذلك مع المرزوقي والآمدي وغيرهما- في التحرك نحو النص، بالاعتماد على التأمل الدقيق القائم على الإحساس، والعاطفة، والتذوق من جهة، وعلى العقل وإنعام الفكر في التأمل والتمحيص من جهة أخرى.حتى يتسنى له الوصول إلى البناء الباطني للنص، وبه يتم التلاحم والتكامل بين فعل الإبداع وفعل التلقي.

إن مفهوم القارئ "المثالي" أو "النموذجي" يتصل أيضا اتصالا وثيقا عند الجرجاني بنظرية النظم، التي يتجاوز فيها النظرة الجزئية إلى اللفظ والمعنى إلى وحدة النظم التي يتلاحم فيها اللفظ والمعنى، حيث يقول: "لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك"[2]. فلا فصل -إذا- بينهما، ولا مزية لأحدهما على الآخر، وإنما المزية والفضل ترجعان إلى النظم.

1- بشرى موسى صالح، المرجع نفسه، ص70.
2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص206.

وعليه فإن تشكيل العمل الأدبي ينبغي أن يتم على نحو يتيح لإمكانات القارئ المثالي أن تتعامل معه تعاملا إيجابيا، ولا يتحقق ذلك إلا بحسن النظم والتأليف "فإذا كان النظم سويا والتأليف مستقيما كان وصول المعنى إلى قلبك تلو اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع، وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك وصل إلى التعقيد الذي يستهلك المعنى"[1].

وبهذا يربط الجرجاني بين عمليتي الفهم والإفهام، أو كفاءة التبليغ وكفاءة التلقي، إذ يجعل إدراك العمل الأدبي يتوقف على أمرين:

الأول: يتعلق بالمستوى الذي يتشكل وفقه الخطاب حيث يشترط فيه أن يكون قابلا للفهم والإدراك، فلا ينغلق فيه الكلام بسبب الغموض والإخفاء، فيصير إدراك معناه مستحيلا، وهذا لا يعني أن يكون التأليف سهلا مبتذلا كما لا يجوز أن يذهب بعيدا في الغموض والاستغراب كي لا يضيع المعنى.

– والثاني: يتعلق بالمتلقي المثالي الذي يتمتع بالذوق الجمالي العالي والمعرفة الواسعة التي تمكنه من تفكيك بنية النص والوصول إلى ما خفي من معناه، بإنعام النظر والتأمل فيه.

وإلى هذا يشير بقوله: "واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقفا من السامع، ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلا، وحتى يختلف عليه الحال عند تأمل الكلام فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وحتى إذا عجبته عجب، وإذا نبهته لموضع المزية تنبه، فأما من كانت الحالات ...عنده... على السواء... فما أقل ما يجدى الكلام معه"[2].

هكذا تبدو العلاقة شرطية تلازمية بين النص الفائق والمتلقي الفائق "العالم" الذي يشترط فيه كي يصل إلى المعنى العميق "أو معنى المعنى" في النص، أن يستعمل عقله

1– عبد القاهر الجرجاني، المرجع نفسه، ص210.
2– نفسه، ص225.

وتفكيره، وأن يوظف معارفه، لأن المعنى في الغالب الأكثر لا يتجلى لك إلا "بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكر وتحريك الخاطر له، والهمة في طلبه، وما كان منه ألطف، كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد"[1].

من خلال هذا المقتبس يتضح أن المعنى البعيد لا يتأتى من النص إلا للقارئ المتخصص، الذي يملك مؤهلات النظر، أو الاجتهاد في تأويل النص، لاستنباط مادق وخفي من معانيه، ولذلك كان المتلقي عند الجرجاني من نوع خاص "هو المثالي، أو النموذجي" وليس القارئ المخبر أو السطحي الذي تنعدم لديه القدرة على التأويل وتشقيق صدف النص وصولا إلى المعنى الأبعد فيه. حيث لا تتحقق متعته إلا بعد الظفر به والحصول عليه، وتلك هي مزية الاجتهاد وثمنه المستحق.

يقول الجرجاني "ومن المؤكد في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، والاشتياق، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمزية أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف. وكانت به أضن وأشغف وكذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ كما قال:

وَهْنٌ ينْبُذْنَ من قولٍ يُصبْنَ به مَواقِعَ المَاءِ من ذي الغُلّة الصّادي

وأشباه ذلك مما ينال بعد مكابدة الحاجة إليه وتقدم المطالبة من النفس به"[2].

إن المتلقي الذي يتوفر على هذه المواصفات، هو القارئ المتخصص (le lecteur compétent) الذي يندرج ضمن قراء ما وراء الأدب (les lecteurs de métalittéraire) أي النقاد العلماء في الشعر الذين يمارسون القراءة الناقدة (la lecture critique) أي يتعاملون مع النص من زاوية النقد والتحري وليس المتعة والتأثر فقط، مما يعني القدرة على التعامل مع النص من خلال المعرفة بخصائصه التركيبية والدلالية، أكثر من الإحساس به وتلذذه[3]. وذلك بفضل ما يمتلكونه من دراية واسعة

1- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تعليق رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـ-2002، ص121.

2- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص121.

3- ينظر: أحمد الودرني، م.س، ج2، ص.ص 624-632.

بأسرار الصناعة الأدبية، إضافة إلى الدربة أو الخبرة الجمالية والعقل المتأمل. لأن دخول الإبداع في دائرة اللطف يجعله عصيبا على الفهم العادي محوجا إلى قدر من اللطف من المتلقي، والمقصود باللطف هنا النشاط الفكري الموازي لحركة الإبداع القادر على سبر أغوارها قصد فهمها وتذوقها.

فالقضية مدارها العقل إنتاجا وتقبلا، فاتجاه الجد قوامه العقل بما يعنيه من التزام بنظام القيم، الاجتماعي والأخلاقي والديني، والإبداعي، مما له صلة بشروط إنتاج النص وتقبله[1].

ومن هنا كان المتلقي عند الجرجاني مؤثرا في الإبداع ومتأثرا به، وليس متلقيا سلبيا يستجيب للنصوص دون إدراك واع لمقاصدها. ولذلك فإن ما طرحه عبد القاهر الجرجاني يعد سبقا في نظرية القراءة والتلقي عند العرب، وتقدما في تصور ما يمكن أن يكون عليه التفاعل بين النص والقارئ.

إن إيراد لفظ الاجتهاد، وما شاكله من مفاهيم مثل: الجدّ، والمعرفة والنظر، والتأمل والطلب، والمطالبة، والتذوق،... تشير كلها إلى التأسيس لخطة، أو منهج في القراءة يبتغي قراءة واعية متفحصة، وقارئا متميزا بما يمتلكه من مؤهلات تمكنه من تفليك بنى الخطاب واستنطاقها واستنباط ما فيها من معاني جليلة، وعبر كامنة.

كما تشير إلى انفساح المجال أمام الحركة القرائية لتمارس بحرية اجتهادها، وإعمالها للعقل في مجال التأويلات الممكنة للنصوص، الأمر الذي ينتج عنه تعدد القراءات "التأويلات" مادام القارئ مجتهدا. غير أن الاجتهاد ليس مطلقا، كيفما تأتي، وإنما صادر عن مرجعية معرفية ولغوية خاصة.

ومن هنا يثبت الجرجاني فضل القراءة المضنية في إضافة المزية للنص، وكأنه يقصر فهمه على من توفرت فيه أهلية الاجتهاد والتأويل يقول: "فإنك تعلم أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب، لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف

1- أحمد الودرني، المرجع نفسه، ص633.

عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه. فما كل احد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنا من أبواب الملوك فتحت له"[1].

بهذا التصوير الرائع، يضرب الجرجاني المثل للمعاني البعيدة، المغلفة في مثل الصدفة، فهي عزيزة ممتنعة لا تطل عليك أبدا حتى تشق عنها الصدف، وتهتك الحجاب، ولا بد لهذا العمل من أدواته الإجرائية التي تمكن من شق صدف البنية النصية. وإزالة أستار، الاستعارات والكنايات والانزياحات، وما إلى ذلك للوصول إلى المعاني المتوارية بعيدا خلفها، إضافة حسن استخدام هذه الأدوات، بالروية، واللطافة، وحسن الاستئذان.

وكأن المعاني معشوقة لطيفة الممانعة يقتضي الحال مراودتها بلطف لأن ما "لا يحوجك إلى الفكر، ولا يحرك من حرصك على طلبه بمنع جانبه، وببعض الإدلال عليك، وإعطائك الوصل بعد الصد، والقرب بعد البعد، لكان "باقلّي حار"[2]*.

إن نص الجرجاني، وإن كان يترك فضاء التلقي حرا مفتوحا، فإنه يفهم منه – يقينا– أنه لا يصل إلى كنه المعاني الأمن توفرت فيه أهلية الاجتهاد والتأويل، كي يتسنى له فك شفرات النص وتحليله. وبالتالي فالنص يتضمن دعوة إلى المتلقي للتسلح بالمؤهلات التي تمكنه من بلوغ المراد. كما يتضمن دعوة إلى المبدع كي تكون معانيه (مسيجة) أو "مشفرة" حسب المصطلح الأسلوبي، لا معاني سطحية مبتذلة، لأن ذلك هو جوهر الخطاب، وعلى إدراكه تتوقف الاستفادة من النص والتفاعل معه، وأن ما يحكم هذا التفاعل وينظم العلاقة بين الخطاب والمتلقي هو اللغة باعتبارها العامل المشترك الذي يوصل إلى تأليف النص، وإنتاج المعنى الأدبي من خلال عملية التلقي[3].

1- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص123.

2- المرجع نفسه، ص125.

* "الباقلّي" بتشديد اللام، الفول، ويعني نداء بائع الفول السخن، أي لكان المعنى الذي لا يحوجك إلى ذلك، ونداء بائع الفول، متساويين لا تفاضل بينهما، ولسقط التفاضل حينئذ بين، مجتهد عالم، وقارئ عامي في الفهم والتصوير والتبيين، وكان كل من روى شعرا عالما. م.نفسه، ص125.

3- ينظر: محمد المبارك، المرجع السابق، ص374-38.

إن عملية التلقي عند الجرجاني، تنطلق من النص، وإليه تعود، أعني تنطلق من معطيات النص، وسنن تأليفه "النحوية والبلاغية، والتداولية" لتحليله واستنطاقه، وليس من معايير سابقة، ومعاني جاهزة، كما فعل الذين سبقوه، ولذلك فإن فاعلية التلقي – عنده– تتجلى في إمكانات المتلقي، وقدرته على التعامل مع النص "من حيث هو بنية مسيجة" والكشف عما ينتظمه من خصائص تعبيرية وأبعاد دلالية، وقيم جمالية، أي الكشف عن أدبية النص من خلال الوقوف على الآليات المتحكمة في إبداعه، وكيفية نظمه وتأليفه، وبالتالي إنتاج معانيه، وتركيب دلالاته من خلال عملية التلقي القائمة على الاجتهاد والتأويل.

الفـــصل الثاني

تلقـــــي الخطـــاب القرآني

1- إشكالية المقاربة:

لقد سلفت الإشارة إلى أن النص القرآني أحدث تحولا كبيرا، ومهما في بنية الحياة العربية، سواء على مستوى البنية العقلية، أو على مستوى اللغة والوعي معا؛ وعي الذات ووعي الآخر (الكون)، كما أحدث تحولا هاما على مستوى التلقي، فقد كان المتلقي يصغي إلى الشعر أو إلى الخطب فقط، يتذوقهما وينفعل معها، فإذا به يصبح يصغي، إلى نص آخر مباين ومخالف لجميع فنون القول التي تعود العرب سماعها، إنه النص القرآني الذي قال في حقه من أنزله على نبيه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى..﴾[1] أي لكان هذا القرآن لا غير. ومن ثم فقد أحدث صدمة على مستوى التلقي. إذ أحدث في اللغة ما يشبه الانفجار الثوري المباغت، كما كانت الظاهرة القرآنية مباغتة، إذ لم يحدث للغة العربية تطور تدريجي، بل مرت طفرة من المرحلة اللهجية الجاهلية إلى لغة منظمة فنيا لكي تنقل فكرة الثقافة الجديدة والحضارة الوليدة[2].

لقد رفع القرآن من شأن اللغة العربية وعلا بها علوا كبيرا، فكانت أحد وجوه الإعجاز فيه، ولذلك انصرف الدارسون إلى سبر إعجازه، وتفسير آياته، وتحليل مفرداته، وجملة وفواصله، ودراسة أسلوبه... وبرزت لأول مرة في تاريخ الفكر العربي مشكلة ثقافية كبرى يمكن أن نسميها مشكلة التلقي[3]. والإشكال يكمن في طريقة التعامل مع النص القرآني؟ في كيفية قراءته وتأويله؟ وما هي حدود هذه القراءة؟ وما هي آلياتها أو أدواتها الإجرائية، وإذا اعتبرنا النص القرآني نصا لغويا هل يمكن أن نطبق عليه كل ما يطبق على النصوص اللغوية البشرية من المناهج والمفاهيم؟ أو بتعبير أخر كيف نقرأ النص القرآني في ظل هذا الزخم الكبير من المناهج والمفاهيم والاتجاهات؟

1- سورة الرعد، الآية 31.

2- ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية (تر) عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981، د.ط، ص184.

3- ينظر: محمد المبارك، مرجع سابق، ص132.

إن الإشكالية تكمن في المفارقة المرتبطة بهوية النص القرآني ذاته، فهو من جهة نص ناطق بلغة بشرية، وجار في مقوله على السنن العربي، في أجلى تمظهراته البيانية، ومن جهة أخرى لا يمكنه –باعتبار ألوهية مصدره– أن يتماهى في مرجعية ذهنية، أو إبداعية، بشرية محددة، ومن هنا يتصدع –حسب تعبير الدكتور عشراتي سليمان– الحبل الموصل إلى إمكانية اكتناه طبيعة هذا النص الإبداعية، ومؤسسات جماليتها، وأصولها، ومصادرها... إنه كيان متفرد، هو –بلا شك– وحي إلهي خارج عن التحيز الذاتي، أو النفسي البشري، فالمصدرية المحال عليها هي "الله" ومن ثمة فلا مجال لسبركنه القول القرآني، من حيث هو أدبية، بمسبر الإبداعية الإنسية"[1].

لقد ظل النص القرآني بحكم مصدريته الإلهية، يمثل سلطة فنية من حيث تساميه الأدبي المباين للمألوف من الأجناس الأدبية العربية، وسلطة روحية أيضا، بتصديه تقريرا وجدلا لخرجاتهم الاعتقادية، والمعرفية الشركية، واحتوائه المجال الفكري الذي تصدر عنه ذهنية الكفر، وهذا باعتماده معطى الإيمان، بالتوحيد، وبالغيب، واقعا فكريا مائلا للحس، مما زجا للوجدان مؤسسا ليقينية الاستمرار والبقاء، التي تحققها مسلمة البعث الأخروي كما رسخها القرآن.

لهذا فقد تنزل النص القرآني من المتلقي منزلة حضورية فاعلة، لأنه خصه بعناية بعيدة عن روح الاستكراه، ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّن السَّمَاء آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾[2] وإنما واجه روح المتلقي وعقله وضميره وخاطبه من نقطة قريبة من مداركه. وذلك بتوظيف المقول الفكري والشعوري الذي لا يمكن للعقل أن يغمز في جوهريته[3]، أي بتوظيف مختلف أساليب الحجاج والإقناع، الأمر الذي يجعل المتلقي يقبل على عقيدة القرآن التوحيدية وينصاع لتعاليمه انصياعا كاملا.

1– ينظر: سليمان عشراتي، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص3.

2– سورة الشعراء، الآية 4.

3– ينظر: سليمان عشراتي، نفسه، ص5–6.

لقد مثل النص القرآني –بحق القوة التي غيرت الإنسان تغيرا كاملا، بل غيرت العالم كله، وحولت مجرى التاريخ حتى كأنما خلقت الوجود خلفا جديدا، لذلك كان القرآن –وما يزال– محل عناية واهتمام منذ أول نزوله، من الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحابته الكرام، ومن سلف هذه الأمة وخلفها إلى يوم الناس هذا.

2– العناية بتلقي النص القرآني

لقد ظل النص القرآني –على مر العصور– محل عناية واهتمام الدارسين على اختلاف مشاربهم وتعدد تخصصاتهم العلمية، يدرسون الكتاب المنزل دراسة دقيقة متأنية. وقد ذهب كل منهم يعالج النص القرآني معالجة يستخرج معها منه ما يتفق والعلوم التي يبحث فيها. وتوغل المشتغلون بعلوم القرآن توغلا شديدا في استخراج الكثير من العلوم المختلفة منه، مسترشدين في ذلك بالآية الكريمة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

وذلك بما يمتلكه –هذا التبيان– من القيم الضابطة، والمبادئ الأساسية، لمسيرة الحياة، وبما شرع من السنن النفسية والآفاقية، التي تحكم الحياة والأحياء، وتؤصل لقوانين الاجتماع والعمران.

ولعل قضية الإعجاز المتعدد الجوانب خير دليل على أنه من الممكن أن تتوزع النص القرآني أنواع شتى من العلوم. لذا نجد هناك من درس الإعجاز من وجهة النظر الطبيعية، ومن رأى الإعجاز في جمالية النص، أو في موسيقاه، أو في علميته الكونية والطبيعية[2] وما إلى ذلك مما يتناسب مع الباحث في تخصصه العلمي.

لقد شكل النص القرآني دائرة جذب، ومقياسا للحكم، وأداة للتشبث والانطلاق. فقد نشبت معارك لغوية، ونقدية، وفلسفية منطقية حوله، إما باعتباره الملهم لتدعيم فكرة، ورفض أخرى، وإما بتدعيمه والدفاع عنه، اعتمادا على الفلسفة والمنطق أو اللغة.

1– سورة النحل، الآية 89.

2– ينظر: السعدية عزيزي، مرجع سابق، ص239.

وإذا كان التحدي الذي واجه المسلمين في فترة معينة هو الذي وجه العلماء في تحديد طرق التأليف والتصنيف، وجمع كل ما يمت بعلاقة للنص القرآني أي ما أطلق عليه "علوم القرآن" فإن التحدي الذي يواجه الأمة حاليا أكبر وأخبث وأعسر، لأنه متعدد الجبهات والاتجاهات، فلم يعد الأمر يتعلق بحماية التراث من الضياع وحسب، بل يتعلق بنهج سبل أخرى أنفع وأجدى للحفاظ على ما هو جذري في هويتنا أمام الدعوات التدميرية التي تسعى جادة، وبكل السبل إلى تخريب كل القيم النبيلة والأساسية عندنا، ويدخل في هذا: الغارة الشعواء التي تشن على تراثنا لا بغرض إصلاحه وإزالة الغبش الذي ألم به، ولكن بغرض التشكيك في مصداقيته وتعريضه للهدم والتخريب.

إن هذه التطورات هي التي تنحو بنا إلى التعامل مع النص القرآني انطلاقا من كونه كتاب العربية المقدس وأثرها الفتي الخالد، وهي الكفيلة كذلك بتحقيق وعي علمي نتخطى به حمى الصراعات الأيديولوجية، لأن النص الديني أكثر توجيها للواقع وأشد تأثيرا في السلوك من سائر النصوص الأخرى، نظرا لإيمان الناس به موجها للسلوك، ومصدرا للقيم ومعيارا للعلم وميزانا للعمل[1] ولذلك فإن إعادة ربط الدراسات القرآنية بالمجال الأوسع للدراسات العلمية، والفنية الأدبية والنقدية وكذا إعادة ربط العلاقة بين التوجيه القرآني والوعي الحديث، بات من الضرورة بمكان بعدما تم تغييب ذلك أو تحييده عن صناعة المشهد الحضاري الحديث والمعاصر.

إن الناظر في تاريخ الفكر الإسلامي الذي أنتجته الدراسات القرآنية المتمحورة حول النص القرآني، والمنطلقة منه أصلا، يجد أنها على كثرتها وتنوعها، واختلاف توجهاتها لا تكاد تحصر ولا تعد، لأن عطاء القرآن عطاء متجدد مستمر لا ينتهي وعجائبه لا تنقضي، وهو لا يخلق على كثرة الرد.

ومن هنا فإن الدراسات اللغوية وحدها كانت متنوعة المقاصد مختلفة الاتجاهات وربما لم يختلف المسلمون في لغة نص، اختلافهم في فهم النص القرآني وتأويله،

1- ينظر: المرجع نفسه، ص238.

فاجتمعت لهم بذلك ثروة عظيمة من الدراسات، أغنت المكتبة العربية الإسلامية بتراث ضخم من الكتب والموسوعات، وتجربة عربية إسلامية كبيرة، تجلى فيها تعامل عميق دقيق، متنوع المشارع، متفرق الاختصاصات، تدل عليه المصنفات في أصول الفقه مثلا، وتشهد عليه المصنفات في التفسير على اختلاف مذاهبه ومناهجه[1]. وجميعها اتجهت إلى فهم النص القرآني وإيضاح معانيه، واستنباط أحكامه، والكشف عن أسراره وحكمه.

وإذا كانت هذه الحال في التعامل مع القرآن الكريم، فإنه يرتب على هذه العلاقة الاستثنائية بين النص القرآني، ومتلقيه، أو مفسره، ومؤوله، أن يكون للمصطلحات المعبرة عن هذا التناول من الدلالة ما يوحي بسلطان النص على متلقيه، وليس حتما أن يتغير المصطلح بتغير هذه العلاقة، أو العصر، أو اللغة، أو نوع المقاربة، فإن دارسي القرآن استعملوا على مدى العصور في مقارباتهم المختلفة المصطلحات ذاتها التي استعملها الأقدمون من المفسرين، ولعل أبرزها: مصطلح "قراءة" و"فهم" و"تفسير" و"تأويل". وهذه المصطلحات نفسها لا تزال مستعملة إلى اليوم في الكلام على علاقة القارئ بالنص. ولعلها تكتسب عند المعاصرين في ضبط مفهومها وتحديد مقاصدها، وتلمس مناهجها، من الإضافة ما يحسن الوقوف عنده. والمهم هنا أن ندرك الفرق بين التعامل مع النص القرآني، والتعامل مع نص بشري من جهة، والفرق بين شرح القدامى وشرح المعاصرين من جهة أخرى. عسى أن يساعدنا ذلك على الاهتداء إلى خصائص التفاسير من ناحية، وإلى المنهج الذي يحسن إتباعه في تحليلها ومعالجتها من ناحية ثانية[2].

وإذا كانت المصطلحات السالف ذكرها ظلت فارضة حضورها في حقل الدراسات النصية بصفة عامة، والدراسات القرآنية بصفة خاصة، فإنه لا بد من الوقوف عندها لتحديد ماهيتها، واستجلاء الفوارق الموجودة بينها، ولو بشكل موجز.

1- ينظر الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 1998، ص7.
2- المرجع نفسه، ص24.

3- أهم المصطلحات المستعملة في تلقي النص القرآني :

سأقف عند المصطلحات المشار إليها سلفا، لأنها مستخدمة بشكل كثيف في الدراسات القرآنية، سواء في الدراسات القديمة، أو الحديثة، وحتى في غير الدراسات الدينية، تستعمل هذه المفاهيم، وبخاصة القراءة، والتفسير والتأويل.

أ- مصطلح القراءة:

لقد كان القرآن الكريم هو منطلق العرب إلى المعرفة والعلم، وسبيلهم إلى القراءة، التي كانت أول كلمة نزل بها الوحي، على الرسول الأكرم (صلى الله عليه وسلم) فأول ما تلقاه عن طريق جبريل (ع) ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ والأمر بالقراءة يقتضي مقروءا، سواء كان مكتوبا، أو محفوظا. وهو ما لم ينص عليه في الآية فكان مجملا، ولكن مجيئ سورة "القدر" بعد "العلق" يعد بمثابة البيان لما يقرأ، أي إقرأ ما يوحي إليك من ربك. قال الشنقطي: "والمراد به القرآن بالإجماع"[1].

لكن تكرار الأمر بالقراءة وارتباطه بالخلق والعلم والقلم، له دلالته التأكيدية على فعل القراءة المطلق، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) سأل جبري: ما أقرأ، وماذا أقرأ؟. وفي نهاية الأمر بالقراءة قال له: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2] ثم انتهى وانصرف عني، وكأنما كتب في قلبي كتابا[3] يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم).

إن الأساس الذي نقف عليه عند النظر في هذه الآيات هو ارتباط القراءة بالكتابة من جهة "ما أنا بقارئ"، حيث كان الرسول أميا لا يكتب ولا يقرأ، غير أن الأمر لا يقف عند هذه الحدود عند ما يتعلق "بالكتابة في القلب" الذي يضم إشارة واضحة لسعة العلم، والمعرفة، بل كل ما سيشكل من قيم وأسس المجتمع الإسلامي دينيا، واجتماعيا،

1- ينظر: محمد الأمين الشنقطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج9، ص193.

2- سورة العلق، الآيات 1إلى 5.

3- ينظر: السيد قطب في ظلال القرآن، ج6/ ص3936.

واقتصاديا، وسياسيا[1]، وما سوى ذلك مما ينطوي عليه قوله: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾*.

من الواضح –إذا– أن ابتداء الوحي –المحمدي– بالقراءة، يعد فاتحة حضارية بنائية تهدف إلى تغيير الحياة، لأن كلمة "إقرأ" هنا تتواصل مضاعفاتها وإرهاصاتها لتخلق مجالات رحبة من إمكاناتها الفعلية، وتكرارها مداخل أساسية لعوالم الوجود المتعانقة بين الخلق والوعي[2]. ولذلك جاء ذكر القراءة مقرونا بالخلق، وخلق الإنسان من علق، والقلم، والعلم وعلاقته بالقلم، ومصدر العلم، وهو الله تعالى، وطبيعة الإنسان، وأنه لا يعلم حتى يعلمه الله تعالى.

إن القراءة المأمور بها قراءة باسم الله تعالى، ثم بميعته تسير حتى توصل إلى علم يمكن أن يدون بالأقلام، فتنقل إلى السطور، وتشاع بين البشر، ولكي تكون القراءة بهذه المثابة، فلا بد أن تفهم على أنها تعبير يتسع ليشمل المسطور في السطور والمنثور في الوجود، ولا بد أن تكون قراءة تعود على الإنسان بفكرة كلية عن الكون، والحياة، والإنسان، وعلاقة كل منها بالآخر، ودور الإنسان في هذا الوجود. كما تتسع لمعرفة الأشياء وفحصها واختبارها، وملاحظتها[3]. بهذا المفهوم الشمولي الواسع ينبغي أن ينظر إلى كلمة "إقرأ" كما يوحي بذلك السياق النصي الذي ورد فيه.

1– ينظر: السعدية عزيزي، م.س، ص28.

* ينبه السيد قطب إلى أهمية ذكر القلم هنا بقوله: تبرز حقيقة تعليم الرب للإنسان بالقلم لأن القلم كان وما يزال أوسع وأعمق أدوات التعلم أثرا في حياة الإنسان، ولم تكن هذه الحقيقة إذ ذاك بهذا الوضوح الذي نلمسه الآن في حياة البشرية ولكن الله كان يعلم قيمة القلم، فيشير إليه هذه الإشارة في أول الرسالة [الظلال ج6، ص3939]. والعلم كما يقول ابن كثير "تارة يكون في الأذهان، وتارة يكون في اللسان، وتارة يكون في الكتابة بالبنان، فهو ذهني، ولفظي ورسمي، والرسمي يستلزمهما من غير عكس [أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن، ط6، 1984، ج7، ص326].

2– ينظر: غالب حسين، نظرية العلم في القرآن، ومدخل جديد للتفسير، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص2212.

3– ينظر: طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص170.

وهذا يعني أن القراءة في هذه الآيات لا ينبغي أن يقصر مدلولها على الجانب الصوتي الفيزيائي، لأنها –بلا شك– تتجاوزه إلى ممارسة الفهم والتأمل والتدبر في آيات الكتاب المسطور، وصفحات الكون المنظور المنشورة.

أن أخطر فهم لكلمة "إقرأ" هو حصرها في الترديد والتلاوة فقط، لأن هذه المستويات من التعامل مع النص بدائية ولا تتناسب مع مهمة تكليف إقرأ ذاتها، ولعل التحاقها السريع بالعلم، والقلم، وعلى نحو تصاعدي كميا وكيفيا يؤكد القراءة ذات المنحى الداخلي الذي يفجر في النفس صراعاتها وفي العقل معادلات التفكير الثرة، إذ الملاحظ في تراكيب هذه الآيات تكرار القراءة مرتين بصيغة الأمر، الدال على الفرضية والوجوب، وإتباعه بتكرار لفظ "العلم" ثلاث مرات، مطلقا دون تقييده بوصف أو قيد يحدد مجاله، وتموضع القلم وسط هذه الحركة الناشطة يكشف عن مشروع قراءة القراءة، فالقراءة هنا هي المعادل الموضوعي لمقولة (وعي الوعي)، إن القراءة الأولى وعي، وقراء هذه القراءة (وعي الوعي) [1].

إن مادة (ق، ر، أ) وردت في معاجمنا العربية دالة على الجمع والضم والتأليف، والتلفظ (تلاوة المقروء)، كما دلت أيضا على الفهم والفقه، والبيان والتبيين. جاء في اللسان: وقوله (تعالى) ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[2] قال ابن عباس (ض) فإذا بيناه لك بالقراءة فاعمل بما بيناه لك[3]. وفي معجم مفردات ألفاظ القرآن: وتقرأت: تفهّمت، وقارأته: دارسته[4].

فالقراءة –إذا– وردت بمعنى التبيّن، والفهم، والفقه، والمدارسة، وكلها ألفاظ تدل على معرفة الأشياء، وتعقلها، كلها تتعلق بفعل القارئ اتجاه المقروء، ومحاولة اكتشافـــه، والكشـــف عنه[5]، والتبيّن الذي هو أحد معاني القراءة، يعني تأمل الأمر

1– ينظر: غالب حسين، م.س، ص223.
2– سورة القيامة، الآية 18/17.
3– ابن منظور، لسان العرب، مادة قرأ، ج1/ ص128.
4– الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط2، 1997، ص669.
5– ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص50.

وتوسمه، ومأخذ التوسم من الوسم أي معرفة سمة الأمر وعلامته[1].

إن القراءة بناء على ما تقدم تعد نشاطا معرفيا تمارس من خلاله عملية الفهم والتبيّن على المقروء، أو هو ممارسة نصية شاملة تستوعب الفهم والفقه والبيان والتبيّن. والتبيّن تأمل، والتأمل نظر وتوسم، والتوسم معرفة تعتمد العلامات والسمات. إنها ممارسة لا تقف عند حدود الإدراك السطحي البسيط، بل تتجاوزه إلى إتقان الشيء (الممارس عليه الفهم)، والثقة به على الوجه الذي هو به، فهي تتجاوز الفهم القائم على مجرد الظن والتخمين إلى فهم يقوم على النظر والتأمل، بالتماس السمات والعلامات[2] التي يستعان بها، ويهتدى إلى اكتشاف الحقائق، والكشف عنها.

إن ممارسة القراءة بهذا المعنى أمر ألحت عليه نصوص الكتاب الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3]، وعقل الكلام متضمن لفهمه، ومن المعلوم أن كل كلام المقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك[4]. ومن هنا نجد الإنكار شديدا على عدم استعمال العقل، وإنعام النظر والتدبر في نصوص الوحي المنزل، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[5].

إن التدبر والنظر والتأمل في الكتاب أمر فرضته نصوص الكتاب الكريم والسنة المطهـــرة، ولذلك لم يقف علماؤنا عند المستوى الأول لمفهوم القراءة أي التلفظ والتلاوة –كما أسلفنا– بل أخذوا بمفهوم القراءة الشمولي، ورأوا الاقتصار على المستوى السطحي الأول انصرافا عن الأمر الإلهي ومخالفة له.

1– ابن منظور، لسان العرب، مادة وسم، ج2، ص633.
2– ينظر: يحيى رمضان، م.س، ص51.
3– سورة يوسف، الآية 2.
4– ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن تيمية) ( ) مقدمة في أصول التفسير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص9–10.
5– سورة النساء، الآية 82.

وإذا كانت العادة البشرية تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم، كالطب والحساب، ولا يستشرحونه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟[1].

لقد فهمت القراءة في عصر النبوة، وعصر الصحابة، إلى نهاية الخلافة الراشدة بهذا المعنى فتمكن المسلمون من "النموذج المعرفي" القائم عليها، وبدأت تتولد لديهم المعارف المتنوعة التي واجهوا بها مختلف شؤون الحياة وشجونها، لقد عرفوا كيف يتعاملون مع "النموذج المعرفي" و"الإطار المرجعي" الذي يمكنهم من توليد كل ما يحتاجون إليه من معارف باجتهاد شرعي وإبداع معرفي، لأن النصوص متناهية، والوقائع لا تتناهى مادامت الحياة قائمة[2]. ولذلك فإن واجب القراءة يحتم عليهم استعمال العقل والاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة، بغية تفسيرها والكشف عن معانيها، واستنباط ما يحتاجونه في شؤون حياتهم منها.

ب- مصطلح "الفهم":

تقدم –في مبحث القراءة– أن من معانيها الفهم والفقه، إذ الغاية منها أن يفهم القارئ ما يقرأ. والفهم يعني حصول المعرفة والعلم لدى القارئ، جاء في اللسان الفهم: معرفتك الشيء بالقلب، وفهمه فهما: علمه، وفهمت الشيء عقلته وعرفته[3]. والفهم: تصور الشيء من لفظ المخاطب، كذلك[4]. أي حصول صورته في العقل حقيقة أو مفهوما، وحكما. فالفهم –إذا– نشاط ذهني صادر من مقبل على نص باحث عن معناه أو معانيه، وذلك يعني أن النص، ذو معنى، وأن منشئه ملتزم –في غالب الأحيان– عند تأليفه بقواعد النظم المشتركة، ومسؤول أمام القارئ –الذي من أجله أنشئ النص– على التبليغ والإفهام. وأن من قال بصعوبة ضبط المعنى –أحيانا– لم يقل بخلو لنص

1- ابن تيمية، المرجع السابق، ص10.
2- طه حابر العلواني، م.س، ص170.
3- ابن منظور، لسان العرب، مادة (فهم)، ج12، ص459.
4- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص697.

منه[1]. ولذلك فإن الغاية الإبلاغية أو التواصلية للنص لا تتحقق إلا بفهم معناه، أو المراد منه.

ومن هنا نجد العديد من المصنفات تكاد ترادف بين الفهم والتفسير، وتقابل حينئذ بين الفهم والتأويل، ومعنى ذلك أن الفهم عند العديد من النقاد ليس إلا إدراك المستوى الأول اللغوي الظاهر، المتبادر إلى الذهن من النص، وعلى القارئ أن يتجاوز هذا المستوى من الفهم –على أهميته– إلى المستوى الذي يتخطي فيه القارئ ظاهر النص إلى باطنه[2]. أي يصل إلى ما خفي من دلالاته عن طريق التأويل، القائم على بعد النظر وعمق التأمل ودقة الفهم. وهذا ما تمت الإشارة إليه في المفهوم الشمولي للقراءة. إن ممارسة الفهم –بهذا المعنى– على النص القرآني، يمكن المتلقي من إدراك الكثير من أبعاده الدلالية، وكذا الوصول إلى مقاصده ومراميه الخفية، والوقوف على مميزته لما سواه من الكلام البشري، وبالتالي الكشف عن وجوه الإعجاز فيه.

ج– مصطلح "التفسير"

جاءت مادة "ف،س،ر" في المعجم العربي دالة على الكشف والإبانة والإيضاح وفي اللسان: الفَسْرُ: البيان، فَسَّرَ الشيء يفسِره، بالكسر، ويفسُره بالضم، فَسْرًا، وفسّره: أبانه والفسْرُ كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل[3]. قال الزركشي (ت794هـ) "التفسير في أصله في اللغة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء (فيكشفون به المرض) فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك يكشف المفسر عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه"* [4].

1– ينظر: الهادي الجطلاوي، م.س، ص25.

2– المرجع نفسه، ص26.

3– لسان العرب، مادة "فسر"، ج5، ص55.

* وقد ذكر في اللسان ما يشبهه، فقال: التفسرة البول الذي يستدل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل... وكل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه، فهو تفسرته. ج5، ص55، مادة فسر.

4– ينظر: الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، د.ت، ج2، ص147.

وخلاصة القول أن معاني هذه المادة المعجمية كلها تدول حول الكشف، والتعرية والإبانة، والإيضاح، والإظهار، حسيا كان ذلك أو معنويا.

أما التفسير على المستوى الاصطلاحي فقد وردت بشأنه تعاريف كثيرة، بعضها يقصره على معاني ألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها إفرادا وتراكيبا، وبعضها يتوسع فيجعله مشتملا على علوم القرآن كلها. إلا أن هذه التعاريف وإن اختلفت في عباراتها فإنها تتفق في هدفها، ودلالتها على المراد، ولذلك سأقتصر على بعضها، تفاديا للإطالة، وتكرار أمر معلوم.

لقد عرفه الزركشي في البرهان بأنه "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو والصرف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"[1]. وذكر في موضع آخر أنه "في الاصطلاح: علم نزول الآية، وسورتها، وأقاصيصها.. ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها، ومنسوخها وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها، ومفسرها، وإحلالها، وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها، وأمثالها[2].

وقد لخص أبو حيان الأندلسي (ت 745) تعريفه للتفسير بقوله: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك"[3]. ثم شرح هذا التعريف فبين أنه يشمل علم القراءات، وعلم اللغة الذي يحتاج إليه المفسر من تصريف، وإعراب وبيان، وبديع، وما تحمل عليه المعاني من حقيقة ومجاز لأن التركيب قد يقتضي ظاهره شيئا وبصده عن الحمل عليه صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز[4].

1- الزركشي، البرهان، ج1، ص13.
2- المرجع نفسه، ج2، ص148.
3- أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف) (ت 745هـ)، البحر المحيط، تنقيح وتصحيح صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، طبعة 2005، ج1، ص26.
4- المرجع نفسه، ص26.

إن هذه التعاريف الاصطلاحية تعبر في مجملها –إضافة إلى محاولة تحديد الماهية– عن القواعد، والآليات، والوسائل، والعلوم التي يتوصل بها إلى فهم النص القرآني الكريم، وإظهار معناه، وبيان مراد الله عز وجل في كتابه.

هذا ولم يخرج المحدثون عما قرره الأقدمون في هذا الشأن حيث يقول الزرقاني: أن التفسير "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[1]. ويذكر ابن عاشور أن "التفسير في الاصطلاح، هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع.

وموضوعه: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه، وبهذه الحيثية خالف علم القراءات لأن تمايز العلوم –كما يقولون– بتمايز الموضوعات وحيثياتها[2] وعده علما –حسبه– لكونه لا يخلو من قواعد كلية في أثنائه، كتقرير قواعد النسخ "ما ننسخ من آية" وقواعد التأويل عند تقرير "وما يعلم تأويله" وقواعد المحكم عند تقرير "منه آيات محكمات" فسمى مجموع ذلك وما معه علما. كما أنه من جهة أخرى يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته، وإن كان غلب على المفسرين الاشتغال بمعاني القرآن، وانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع. والفيصل في هذا أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثرت مناظراتهم، وحصلت لهم ملكة يدركون بها أساليب القرآن ودقائق نظمه، فكان بذلك مفيدا علوما كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد فمن أجل ذلك سمي علما[3].

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أن التفسير يلتقي مع الفهم، كما يلتقي مع التأويل، ذلك أن التفسير نمط من أنماط عملية الفهم، ومعنى ذلك أن التفسير يترتب على الفهم، وهو إنجاز له، وممارسة، وهما مثلا زمان تلازما دعا بعض المفكرين إلى اعتبارهما

1– الزرقاوي (محمد عبد العظيم) مناهل العرفان، دار الفكر بيروت، د.ت، د.ط، ج2، ص4.
2– ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1، ص11–12.
3– المرجع نفسه، ص13.

مترادفين[1]. كما أن التفسير والتأويل كليهما يهدف إلى الكشف والإبانة عن المعنى الكامن وراء اللفظ. لأن اللفظ قد يكون ظاهر الدلالة قريب المعنى، وقد يكون خفي المعنى، بعيد الدلالة لا يتوصل إليه، إلا بالمعالجة والتأويل، والترجيح، وقد سبق أن التفسير يبحث في مدلولات الألفاظ، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب.

وعليه فهل التفسير والتأويل وجهان لعملة واحدة؛ بحيث يصدق معنى أحدهما على الآخر؟ أم هما متمايزان مفترقان؟ وإذا كانا كذلك فما العلاقة بينهما؟

د- مصطلح "التأويل" :

تترد في كتب التفسير والدراسات القرآنية كلمة "التأويل" إلى جانب كلمة "التفسير" فهي تأتي إما مرادفة للتفسير أو مقابلة له، وهذا أمر يحتم الرجوع إلى الأصل اللغوي للكلمة، ومقارنتها مع الأخرى. فالتأويل كما جاء في اللسان مأخوذ من الأوْل -بالسكون- وهو الرجوع يقال آل الشيئ: يؤول أوْلا ومآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء ارتددت. وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير... وأول الكلام، وتآوله: دبَّره وقدَّره، وأوَّله وتأوله: فسره. وقوله عز وجل: "ولما يأتهم تأويله" أي لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه، وقيل: معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة... قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ... ويقال: ألْتُ الشيء أؤُوله إذا جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه"[2].

إن تتبع ماورد في هذه المادة المعجمية يفضي بنا إلى أن مادة (أول) تجمع في طياتها عدة مدلولات، كالرجوع، أو الرد، والتصيير، والتدبير، والقدرة، والتفسير،

1- ينظر: الهادي الجضلاوي، م.س، ص26.
2- ينظر: لسان العرب، مادة "أول"، ج11، ص32-33.

كما تدل على الجمع، والسياسة والإصلاح. وهذه المعاني في مجموعها تشير إلى أن "التأويل" مفهوم متعدد المعاني واسع المجال، بحيث يسمح للفكر الإنساني بالتحرك في مجاله، بغية رد اللفظ إلى المعنى الذي يحتمله، بالسياسة والإصلاح، وحسن المعالجة. إذ "التأويل" يعالج المشكلات التي تقع في معاني الألفاظ ودلالاتها، فيعمد المؤول إلى إزالة كل احتمال لسوء الفهم، بالرجوع إلى معين اللغة، وانتقاء الدوال ذات المعاني الواضحة التي تعصم من ذلك[1]. وهذا أمر لا يتأتى إلا بالعلم الكافي باللغة وأسرارها، (حقيقة ومجازا)، وبدقة الفهم، وحسن التدبير، وبالقدرة على سبر أغوار المعنى في النص.

د.1- دلالة لفظ التأويل في القرآن الكريم:

إن مادة التأويل "من المفاهيم الأساسية الحاضرة بقوة في النص القرآني الكريم، وقد تكرر حضورها 17 مرة" في حين ذكر التفسير مرة واحدة[2]، وقد أفضى ذلك إلى تعدد معانيها، فقد دل "التأويل" في سياقاته المختلفة على: الأجل، والعاقبة، والجزاء على العمل، وعلى الرؤيا، وغير ذلك من المعاني.

ذكر ابن الجوزي أن استعمالات لفظ التأويل في القرآن وردت على خمسة أوجه:

أحدها: العاقبة، ومنه قوله تعالى في سورة الأعراف، الآية 53 ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ يعني عاقبته وما وعد الله به (يوم القيامة من الجزاء)، وفي سورة يونس، الآية 39 ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾.

والثاني: اللون ومنه قوله تعالى في سورة يوسف الآية 37: ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ يعني ألوان الطعان من قبل أن يأتيكما.

والثالث: المنتهى ومنه قوله تعالى في سورة آل عمران الآية 7: ﴿ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ﴾ يعني ابتغاء انتهاء ملك محمد (صلى الله عليه وسلم) وأمته، وذلك حين

1- ينظر: حسين حامد صالح، التأويل الغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص16.

2- ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث القاهرة، ط2، 1988، ص124.

زعم اليهود، حين نزول فواتح السور (يعني: الم.حم، و..) أنها من حساب الجمل، وأن ملك أمته على قدر حساب ما أنزل عليه من الحروف، ثم ينقضي ويرجع الملك إلى اليهود، فقال الله: (وما يعلم تأويله إلا الله) يعني وما يعلم تأويل كم يملك محمد وأمته إلا الله، أي لا يعلم إلا الله بأنهم يملكون إلى يوم القيامة ولا يرجع الملك إلى اليهود.

والرابع: تعبير الرؤيا، ومنه قوله تعالى في سورة يوسف الآية 6: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ وفيها ﴿أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ﴾ الآية45. وفيها ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ الآية 101.

الخامس: التحقيق، ومنه قوله تعالى في يوسف أيضا الآية 100: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾[1].

لم تخرج أقوال المفسرين وغيرهم، فيما يتعلق بالمستوى اللغوي للفظ التأويل عن هذه الوجوه الخمسة، وإن اختلفوا في التعبير عنها، أما على المستوى الاصطلاحي فيمكن إجماله فيما يلي :

د.2- التأويل في الاصطلاح:

يذكر ابن تيمية: أن لفظ "التأويل" فيه اشتراك بين ما عناه القرآن، وبين ما كان يطلقه بعض السلف، وبين اصطلاح بعض المتأخرين، وبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن[2] فلم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره، وبين "التأويل" الذي انفرد الله بعلمه –في قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" –وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى- هو "التأويل" المذكور في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك فإن لفظ التأويل يراد به ثلاثة معان[3].

1- ينظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن..) تح محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص217-219.

2- ينظر: ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحكيم- الحراني) (ت 728هـ)، دقائق التفسير الجامع "لتفسير ابن تيمية، جمع وتقديم محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1984، ج1، ص129.

3- ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء، ودار ابن حزم، مصر، ط2، 2001، المجلد 3، الجزء5، ص25-26.

الأول: يراد بـــ"التأويل"، التفسير، أي تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التفسير والتأويل على هذا مترادفين، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين، وغيرهم، وهو الذي يعلمه الراسخون في العلم، كما نقل عن ابن عباس ومُجَاهِدْ، وابن جرير الطبري في تفسيره إذ يقول: "القول في تأويل قوله تعالى: كذا وكذا.." أي تفسيره وبيانه.

الثاني: المراد بالتأويل: حقيقة أمره التي يؤول إليها الكلام، أي مطابقته للمراد من الكلام خبرا كان أو طلبا أو غيرهما، فإن كان الكلام طلبا، كان تأويله نفس المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به[1]، و"الفرق بين المعنيين أن الأول يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني، واللفظي، والرسمي. وأما الثاني فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج* سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإذا قيل طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها".

وهذا ما يتيح التمييز بين الإحاطة بعلم القرآن، وبين إثبات تأويله، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2] الذي يبين أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله، وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إثبات تأويله، وإنما معرفة معاني الكلام على التمام، أما إتيان التأويل فهو نفس وقوع المُخْبَرِ

1- ابن تيمية، دقائق التفسير، ج1، ص131.

* فتأويل الطلب مثلا: هو الفعل ذاته المأمور به كما روى عن عائشة (رضي الله عنها) قالت كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يكثر أن يقول، في ركوعه وسجود: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلي. يتأول القرآن (أي يمتثله ويعمل به) وتعني به قوله تعالى "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ" [سورة النصر، الآية2] [ينظر أضواء البيان، للأمين الشنقطي، ج1، ص209]. وأما تأويل الخبر فهو عين المخبر به إذا وقع، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة -من الأكل والشرب والنكاح، وقيام الساعة وغير ذلك- هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن. [ينظر: ابن تميمة مجموعة الفتاوي، م3، ج5، ص26] كقوله تعالى: يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا" (يوسف: 10) وقوله: "هَلْ يَنْظُرُونَ تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ" (الأعراف: 53) أي مجيئ ما أخبر به من الوعيد والبعث وأشراط الساعة، وما يكون في الآخرة، عندئذ يقول: " قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ" أي مما أخبربه [مناع القطان مباحث في علوم القرآن، ص325]، هذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله.

2- سورة يونس، الآية 39.

به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هي تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله[1].

المعنى الثالث: وهو التأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: "صرف الفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهرة تأويلا على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلا يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله، ولا يعلمه المتأولون"[2].

إن التأويل عند المتأخرين الذي هو تحول من الحقيقة اللغوية إلى المعنى المجازي: ليس على إطلاقه هكذا، وإنما هو مقيد بوجود دليل يسنده وقرينه تسوغه، كمراعاة السياق المقامي والمقالي للآية المراد تأويل معناها وفي هذا الصدد يقول الزركشي في التأويل: "هو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها، وما بعدها تحتمله، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[3].

فالنص له دلالة ظاهرة مفهومة من اللفظ مباشرة، وهذا هو معنى النص أو تفسيره، وقد يحتمل دلالة، أو دلالات خفية تستنبط بأعمال الفكر، وتمحيص القرائن، فإذا عدل عن المعنى الظاهر، إلى المعنى، أو المعاني الخفية، سمي هذا التحول تأويلا، فالتأويل توجيه للمعنى باتجاه معين[4] لكنه توجيه مقيد بالدليل مرتبط بالسياق الذي ورد فيه النص، وليس قابلا لأن يرسل فيه القول على عواهنه.

4- العلاقة بين التفسير والتأويل:

إذا ما بحثنا في العلاقة بين التفسير والتأويل وجدنا أن العلماء قد اختلفوا في تحديد وجه الاتصال والانفصال بينهما. حتى صار أمر الاختلاف في ذلك كأنه معضلة استعصى حلها. ولهذا بالغ ابن حبيب النيسابوري حين قال: "قد نبغ في زماننا مفسرون

1- ابن تيمية، دقائق التفسير، ج1، ص131.
2- ابن تيمية، مجموع الفتاوي، م3، ج5، ص 25.
3- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص148.
4- ينظر: حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص18.

لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه"[1]. وليس بعيدا أن يكون منشأ هذا الخلاف هو استعمال القرآن لكلمة "التأويل" من جهة، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها من جهة أخرى، وكذا شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب من جهة ثالثة[2]. وهو الأمر الذي وسع من الخلاف كما تدل عليه كثرة الأقوال، التي أشير إلى بعضها بشكل موجز.

أ- التفسير والتأويل بمعنى واحد، أي هما مترادفان، وإليه ذهب أبو اعبيدة، وأبو العباس المبرد وطائفة من العلماء[3].

ب- التفسير أعم من التأويل وإليه ذهب الراغب الأصفهاني (ت 425هـ) يقول: "التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا. والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الفقهية والتفسير يستعمل فيها، وفي غيرها (أي في كلام الخالق، وفي كلام المخلوق)...

ج- والتفسير أكثره يستعمل في معاني مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل...

د- فالتفسير: إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة، والسائبة، والوصيلة. أو في تبيين المراد وشرحه، كقوله تعالى "وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ" [البقرة 43]. وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" [التوبة 37]. وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاما، ومرة خاصا، مثل الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود البارى خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة[4].

1- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج2، ص221.

2- ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت، الجزء2، ص20-21.

3- السيوطي، الإتقان، ج2، ص221.

4- ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص222. وكذا الذهبي التفسير والمفسرون، ج2، ص21

هـ- "التفسير" هو القطع بالمراد، أي على أن المران من اللفظ هذا، والشهادة على أن الله عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهى عنه. و"التأويل": (غير المقطوع به) وهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله[1].

و- إن "التفسير بيان وضع اللفظ حقيقة أو مجازا، كتفسير الصراط بالطريق والصّيبِ بالمَطَر، و"التأويل": تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف المراد، والكاشف دليل"[2] وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي.

ز- اختصاص التفسير بالرواية؛ والتأويل بالدراية، لأن التفسير معناه الكشف، والبيان عن مراد الله تعالى، لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أو عن أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، ورجعوا إلى رسول الله فيما أشكل عليهم من معاني القرآن. أما التأويل فهو عملية فهم للنصوص، يعتمد فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل[3]. كما سلف.

ويستفاد مما تقدم أن التفسير هو تعليل للظواهر وكشف للألفاظ بالاعتماد على رواية الآثار المنقولة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة الكرام، التي يطمأن إلى صحتها، وتحقق دلالة لفظ القرآن على المعنى، فإن لم يكن ذلك؛ فبالاعتماد على ما دلت عليه اللغة وأيدته موافقات الشرع الحنيف، أما التأويل فيكون فيما تردد فيه اللفظ بين عدة معان محتملة، فيؤخذ بأقواها حجة، وأبرمها دليلا، فيوجه اللفظ إلى هذا المعنى على أساس الفهم، واللغة، وأعمال الفكر. وعلى هذا يكون التفسير أدل على المعنى الحقيقي من التأويل، لأنه لا يميل إلى الاحتمال المرجح، في حين يسيغ التأويل ذلك، عن طريق الاستنباط بما توافر من الأدلة. وبالتالي قد يدل المعنى المرجح على

1- السيوطي، نفسه، ج2، ص221.
2- السيوطي، نفسه، ج2، ص221.
3- السيوطي، نفسه، ج2، ص222. الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص23.

المراد من النص، وقد لا يدل، ولكنه محتمل[1] مادام إجراء اللفظ على ظاهرة غير ممكن، ومادام الدليل المرجح يسنده.

إن التفسير والتأويل عمليتان تنطلقان من اللفظ كلتاهما، لأنه سبيل الوصول إلى المعنى، مادام أن الألفاظ موضوعة للمعاني، إذ الغرض من الوضع اللغوي إفادة المعنى[2]. ولذلك فإن المصطلحين يشتركان في الإقبال على النص بحثا عن مدلوله ومقاصده، ولكنهما يختلفان في المنهج المعتمد – حيث يعتمد التفسير على النقل أو الرواية، بينما يعتمد التأويل على الدراية– والغاية المطلوبة، فغاية التفسير بيان مراد النص، وبالتالي فهو يمثل المستوى الأول من مستويات القراءة حيث الدلالة واحدة بسيطة سريعة التبادر إلى الذهب، ولا تحتمل تعددا. بينما غاية التأويل البحث عن المعنى المحتمل، بصرف اللفظ عن ظاهره، فهو غير قانع بالمستوى الأول، وإنما يبحث عن دلالة ثانية قد ترمز إليها الألفاظ، أو توحي بها، وتحيل على العالم الخارج عن النص[3]. فهو إدا عدول عن الدلالة الحقيقية الظاهرة إلى الدلالة المجازية التي تتطلب توجيها معينا للنص، وإعمالا للفكر.

وبناء على ذلك تصبح العلاقة بين التفسير والتأويل علاقة ثنائية تقابلية ينتج عنها: أن اتصاف أحدهما بصفة يعني ضمنيا اتصاف الآخر بخلافها، ولذلك تناول الأصوليون بحث الدلالات على هذا النحو من الثنائيات المتقابلة[4] التي يمكن إجمالها فيما يلي: [تفسير– تأويل/ لفظ، معنى/ ظاهر– خفي، باطن/ واضح –غامض/ صريح– كناية/ نص–مشكل/ مفسر–مجمل/ محكم–متشابه/ حقيقة–مجاز/ حقيقة–دليل/ واحد– متعدد/ رواية– دراية/ نقل–عقل/ سماع– اتباع–استنباط].

1– ينظر: محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 2000، ص23.

2– ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ضبط وتصحيح، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، المجلد 1، ص36.

3– ينظر: الهادي الجطلاوي، م.س، ص33–34.

4– المرجع نفسه، ص36.

ويستخلص مما تقدم أن التفسير أسلم من التأويل، لأن المفسر يعول على السلف في فهم النص، فهو لا ينظر في القرآن بقدر ما ينظر في ما حوله من معرفة أسباب النزول، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، مما يؤخذ قراءة أو سماعا (رواية)، فإن كان من اجتهاد أو تأويل فإن المفسر يقبل على النص يفسره تفسيرا لغويا مكتفيا بالقريب الواضح، مجتنبا مواضع الغموض، ومواضع تعدد الدلالة وغيرها.

وإذا كانت اللغة هنا هي الوسيلة والغاية أو هي مجال الاتفاق والاختلاف، فإن ما يظهر أن مشاغل الشراح واحدة مهما اختلف الزمان، واختلفت نوعية النصوص وجنسها، قديمة أو حديثة، دينية، أو أدبية، فإن تحليلها يبقى –منذ القدم– خاضا لثنائية التفسير والتأويل، عبر اللغة وكأن البحث لا يتطور رغم تطور العلوم، والعلوم اللسانية، وهذا دليل على إشكالية قراءة النص وتحليله.

وإذا كانت الغاية في قراءة النص الديني هي البحث عن الحقيقة –غالبا– لتحقيق سعـــادة الدارين، وهـــي حقيقة واحدة ربانية حاضرة أولا وقبل كل شيء فـــي القرآن –وربما أن القرآن لا تقدم فيه الحقيقة عارية يسهل جنيها، بل يقدمها في ثوب فني، يريد التبليغ ويريد الإعجاز– فإن المسلمين انقسموا في البحث عن الحقيقة بين مؤول ومفسر[1]. وربما تحكمت الأهواء، والمؤثرات الخارجية في توجيه دلالة النص القرآني. فتعمق الاختلاف، واتسع الفتق على الراتق، وأصبح الاختلاف خلافا، ونقمة بدل أن يكون نعمة، وإذا كانت المناهج مختلفة والغاية من القراءة متباينة، فهل من سبيل إلى جعل القراءة تنهج نهج البناء التكاملي الذي يستوعب كافة المستويات الدلالية للنص؟ حتى تضيق الهوة، ويرتق الفتق؟

1– ينظر: الهادي الجطلاوي، م.س، ص36–37.

5- تكامل المعرفتين:

إن العلاقة بين المعرفة التفسيرية -باعتبارها الصورة العلمية- والمعرفة التأويلية -باعتبارها الحقيقة الخارجية- رغم واقعيتها لا تتضح إلا بقدر ما يفهمه الوحي بالأخبار، أو ضرب الأمثال؛ أو صياغة الأحكام، أو بغير ذلك من قواعد البيان والتبيين، وهنا تبرز إشكالية التأويل في المعرفة الإسلامية حيث المعرفة التأويلية تفسير، والمعرفة التفسيرية تأويل إذا ما تم الانضباط بالمناهج القويمة المميزة للمعرفة التأويلية المحمودة عن المذمومة ولا يتأتى ذلك إلا بمراعاة تكاملية المنطق الشرعي، واللغوي، والعقلي، وتفاعليتهم في كشف ما انغلق من المعنى بالرواية والدراية. هذه التفاعلية ترفض تعدد المعنى الذي يؤدي إلى فقدان مقصد الوحدة والاجتماع على كلمة سواء، أي إلى التنازع وتفرق الكلمة، وغالبا ما يكون وراء ذلك دوافع خارجية مذهبية، وسياسية، وغيرها، وهو ما حصل فعلا بين المسلمين في تاريخهم الطويل، وقد كان غياب الرؤية التفاعلية بين الأنواع المنطقية الثلاثة السابقة من العوامل المعرفية قبل العوامل السياسية التي أدت إلى وجود تأويلات كلامية، وصوفية، وباطنية وفلسفية اعتبرت مذمومة لمناقضتها مقاصد الشرع في تقرير سنة الاختلاف بما ينمي مقصد الوحدة[1].

إن الخلل في تدبير الاختلاف بين المعرفتين السابقتين قد يرجع إلى الخطأ في كشف ما انغلق بالرواية، أو إلى الخطأ فيما تم اعتماده بالدراية أو الاستدلال الذي هو مجال إعمال التأويل، لأن مصدر المعرفتين التفسيرية والتأويلية إما نقل مصدق وإما استدلال محقق، والمنقول إما عن المعصوم (صلى الله عليه وسلم) وإما عن غيره، والأول: منه ما يمكن معرفة الصحيح من الضعيف منه؛ ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه، (أي لا يمكن القطع بصحته أو ضعفه). وأما الثاني (المنقول عن غير المعصوم)

1- ينظر: عبد الرحمن العضراوي، النسق التأويلي والمقاصدي في نظرية الاستنطاق، ضمن كتاب مناهج الاستمداد من الوحي، أعمال الندوة العلمية، للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، مارس 2008، طبع دار أبي رقراق، الرباط، المغرب، ط1، 2008، ص387.

(صلى الله عليه وسلم) فليس هناك من طريق للجزم بالصدق منه، ومادام العلم بصدقه وصحته معدوم فلا عبرة بالاختلاف فيه.

فهذا النقل إما أن يكون صدقا مطابقا للخبر، وإما أن يكون كذبا تعمد صاحبه الكذب فيه، ومكمن الخطر هنا هو الجهل بقواعد التمييز بين الصحيح والضعيف، والصدق والكذب، وربما يفضي الأمر –بالنسبة لمن كان على هذا الحال– إلى رد الصحيح، والتشبث بالضعيف، وإذا عارضه الصحيح المقطوع به، تكلف له من التأويلات الباردة ما يسوغه. ولذلك نجد من التفاسير من كان صاحبه كحاطب ليل ينقل كل شيء: صحيحا كان أو ضعيفا، أو مكذوبا[1]. وهذا لا شك في أنه يعمق الهوة بين المعرفتين، وبوسع الفتق.

أمـــا فيما يتعلق بالمعرفة الاستدلالية التي هي مجال التأويل فإن الخطأ وقع فيها –حسب ابن تيمية– من جهتين:

إحداهما: قوم اعتقدوا معاني –في أذهانهم– ثم أرادوا كمل ألفاظ القرآن وآياته عليها.

والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به (أي من غير مراعاة للسياق ولا للمقاصد الشرعية).

فالأولون: راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به، وسياق الكلام –(ومقاصده)– ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة، كما يغلط في ذلك الذين من قبلهم، كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

1– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص20–25.

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه، ولم يرد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول*، وقد يكون حقا فيكون خطؤهم فيه في الدليل لا في المدلول** [1].

وفي هذا الكلام تفنيد للمقولات التي تريد أن تجعل النص القرآني نصا مفتوحا لكل القراءات، دون قيد أو شرطا، بدعوى أن المعنى لا يوجد في النص، وإنما موجود في ذهن القارئ، وبالتالي فليس هناك معنى مطلوبا يجب أن يكون مطابقا لمراد صاحب الكلام. أو محتملا مرجحا على الأقل. وإذا كان هذا التوجه جائزا في شرح النصوص الأدبية فإنه محظور في تفسير النص القرآني، أو تأويله لأن الغاية هي "التوصل إلى فهم معاني النص القرآني واستنباط حكمه ليفاز به إلى السعادة الدنيوية والأخروية"[2].

لقد صار مصطلح التأويل يبعث عند سماعه على النفور لدى فئات من الناس، وأصبـــح التعامل معه مشوبا بالحذر، نظرا لما أحاكه البعض من التأويلات الفاسدة أو الباطلة –قديما، وحديثا– حيث استغل للادعاء والافتراء والتقول على الله بغير علم، ولا هدى ولا كتاب منير. الأمر الذي أضحى معه التأويل لا يذكر –في تاريخ المسلمين– إلا بالمضمون القدحي، في غياب المضمون الإيجابي الذي يكشف تكليف العقل المسلم بالتدبر، والتثوير والاجتهاد.

---

* مثل ابن تيمية للذين أخطؤوا في الدليل والمدلول بفرق الخوارج، والروافض، والجهمية، والمعتزلة، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم من الذين عمدوا إلى تأويل القرآن على آرائهم تارة يستدلون بآيات على مذاهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم، فيحرفون الكلم عن مواضعه، فهؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، مثل تأويل الرافضة قوله تعالى "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) هي عائشة "ومرج البحرين" بعلي وفاطمة.

** وأما الذي يخطئون في الدليل لا في المدلول، فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء، وغيرهم، يفسرون القرآن بمعان صحيحة لكن القرآن لا يدل عليها. ابن تيمية، المرجع نفسه، ص34–39.

1– المرجع نفسه، ص33.

2– الهادي الجطلاوي، م.س، ص33.

مع أن التأويل –عند المفسرين، والأصوليين– استنباط عقلي مصحوب بأدلة وبراهين –كما سلف– فليس هو علم، بما هو معلوم سلفا، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان لأنه استنباط من المعلوم وانبجاس في صميم الأصل، يسمح بتجدد الدلالة، إنه علم قائم على قياس شمولي يعتمد الاستقراء والبرهان والاستدلال في الشريعة، والكون لصناعة فكر وسطي جامع بين الإيمانية والعقلانية، يطلب به علم أو غلبة ظن[1]، مدعم بدليل يسنده فيرجحه أو قرينة تسوغه، وإلا كان تأويلا فاسدا أو مجرد عبث لا غير.

ومما تقدم يتضح أنه بالإمكان الجمع بين المعرفتين "التفسيرية والتأويلية" طالما أن هناك شروطا وضوابط تحكم مجال كل منهما. ولعل هذا ما أراد الإمام الزركشي توضيحه بقوله: "والحق أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل كسبب النزول والنسخ، وتعيين المبهم وتبيين المجمل، ومنه ما لا يتوقف على النقل، ويكفي في معرفته التفقه على الوجه المعتبر، وكأن السبب في اصطلاح بعضهم على التفرقة بين التفسير والتأويل هو التمييز بين المنقول، والمستنبط، ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط تجويزا له وازديادا"[2].

فالجمع بين القراءتين –إذا– أولى من التفريق بينهما باعتبار أن كلا منهما تمثل مستوى من مستويات التلقي، وهذا بالنسبة للتأويل الجائز المحمود الجاري على موافقة كلام العرب، وموافقة الكتاب والسنة، ومراعاة سائر شروط التأويل والاستنباط، وأما التأويل الباطل المنموم الجاري على غير قوانين اللغة العربية، المخالف للأدلة الشرعية، فهو ساقط أصلا لأنه خارج عن محيط التفسير بمعناه الصحيح، فهو تقول على الله بغير برهان فيرجع إلى الكذب على الله تعالى[3]، وفي مثله جاء التحذير، والتنبيه من خطورة مزالق القول بالرأي في القرآن، حيث يقول عمر (رضي الله

1– ينظر: عبد الرحمن العضراوي، المرجع السابق، ص400.
2– الزركشي، البرهان، ج2، ص171–172.
3– ينظر: الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) (ت 4790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ضبط وترقيم أ.محمد عبد الله دراز، الجزء 3، ص421–422.

عنه): "إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه" وقوله كذلك: "ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بين فسقه، ولكني أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوله على غير تأويله[1]. أي تأويلا لا تستسيغه قوانين العربية، ولا يوافق الأدلة الشرعية.

ومن الأمثلة على ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾[2] بالقلب ﴿والجَارِ الجُنُبِ﴾ بالنفس الطبيعي، و﴿والصَّاحِبِ بالجَنْبِ﴾ بالعقل المقتدي بعمل الشرع ﴿وابن السبيل﴾ بالجوارح المطيعة لله عز وجل. وهذا مخالف لمفهوم كلام العرب ولا تعرفه العرب سوء من آمن منهم، ومن كفر، ولم ينقل عن السلف الصالح تفسير للقرآن يماثله، أو يقاربه. فهو –إذا– دعوى مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه[3]. إذ لا مسوغ لمثل هذا التفسير من نقل صحيح، أو عقل صريح، أو لسان عربي مبين.

ومن هنا يمكن القول أنه لا تعارض ولا تناقض بين التفسير والتأويل المحمود لأن التعارض يعني التنافي والتقابل، وذلك بأن يدل أحدهما على إثبات أمر والآخر على نفيه، فلا يمكن اجتماعها بحال. وأما إذا وجدت المغايرة بينهما بدون منافاة (في المعنى) وأمكن الجمع فلا يسمى ذل تعارضا كتفسيرهم لقوله تعالى﴿الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ﴾ فمنهم من فسره "بالقرآن"، ومنهم من فسره "بالإسلام"، ومنهم من فسره "بطريق العبودية"، و"بطاعة الله ورسوله" فهذه المعاني وإن تغايرت، واختلفت لفظا فهي في المعنى غير متنافية ولا متناقضة، لأن طريق القرآن هو طريق الإسلام، والعبودية لله تعالى وهو سبيل طاعة الله ورسوله (صلى الله عيه وسلم)، فجميع هذه المعاني هي "الصراط المستقيم" لأن المقصد منها واحد.

وإذا افترضنا وقوع التعارض بين التفسير النقلي والتفسير العقلي (التأويل) فإنه يكون في واحد من ثلاثة:

1– المصدر نفسه، ص422.
2– سورة النساء، الآية 36.
3– المصدر نفسه، ص401.

الأول: أن يكون كل من التفسير والتأويل قطعيا، وهي حالة افتراضية لأنه لا يعقل أن يكون هناك تعارض بين قطعي وقطعي آخر، ومن المحال أن يتناقض الشرع مع العقل.

الثاني: أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا وفي هذه الحالة يقدم القطعي على الظني لأنه أقوى ولا احتمال فيه، وذلك عندما يتعذر الجميع بينهما ولم يمكن التوفيق، فإن أمكن فلا إشكال وإلا قدّم القطعي أخذا بالأرجح وعملا بالأقوى.

الثالث: أن يكون أحدهما ظنيا والآخر ظنيا كذلك، فإن أمكن الجمع بينهما وجب حمل النظم الكريم عليهما، وإن تعذر الجمع قدم التفسير النقلي (المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة الكرام) إذا ثبتت صحة نقله[1]، لأن إتباع النبي (صلى الله عليه وسلم) واجب، وكذلك الصحابة الكرام أولى من غيرهم بالإتباع، لأنهم أعلم الناس بكتاب الله بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

وهكذا يتضح لنا أن لا تعارض ولا تناقض بين المعرفة التفسيرية والمعرفية التأويلية المحمودة، وكأنهما تمثلان مرحلتين متكاملتين في تلقي النص القرآني، مرحلة سابقة هي التفسير، ومرحلة لاحقة هي التأويل، أما التفسير فكأن مهمته مقتصرة على تبيين الوظيفة الإفهامية للكلام، وهي وظيفة أساسية في فهم الخطاب، أو أنها تمثل المستوى الأول من مستويات التحليل النصي، والمكتفي بظاهر الدلالة، أما التأويل فيمثل المستوى الثاني، وكأنه يتجاوز ظاهر النص إلى باطنه، وما يحتمله من دلالات، ويصل فيه من عالم النص إلى عالم القارئ، الذي يختلف فهمه باختلاف مذاهب القراءة وخلفياتها وروافدها.

مع ضرورة الأخذ –في هذه الحال– بعين الاعتبار أن النص الذي يتعامل معه القارئ نص خاص، ويتمتع بمزية خاصة، وذلك لماله من قداسة ونفوذ على الإنسان في عقيدته، وسلوكه، ومستقبله، في العاجلة والآجلة[2]. فالمتعامل مع النص القرآني

1– ينظر: الذهبي (محمد حسين)، م.س، ص271–272.

2– ينظر: الهادي الجطلاوي، المرجع السابق، ص26–27.

ليس كالمتعامل مع أي نص آخر بشري عادي، مشوب بكل النقائص. بل إنه يتعامل مع كلام تالله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكم حميد، يتعامل مع تعاليم ربانية جاءت لهداية البشرية أولا وقبل كل شيء، مع تشريع إلهي جاء لينظم حياة الناس ويحقق عبوديتهم لبارئهم في كل زمان ومكان. كالباحث هنا –في النص القرآني– باحث عن الحقيقة التي تحصل بها سعادة الدارين، إنه باحث عن مراد الله تعالى في كتابة، ولو كان ما يتوصل إليه ليس يقينا، بل ظنيا، حينما يكون النص محتمل الدلالة... وبالتالي يترتب على هذه المعرفة المتوصل إليها، لزوم كمال الطاعة والامتثال باعتبارها مراد الله في كتابه.

وعليه، فلا قيمة لمعرفة –عند السلف– لا تعبد الناس لربهم ولا تجعلهم ممتثلين لأمره ونهيه، محققين لمراد الله من تشريعه الذي أنزله في كتابه. سواء أكان ذلك عن طريق المعرفة التفسيرية (النقلية) أو عن طريق المعرفة الاستنباطية التأويلية، فإن الهدف واحد في كلتا الحالتين.

فهما –إذا– منهجان، أو طريقتان، في قراءة النص القرآني وتلقية قراءة تفسيرية، وقراءة تأويلية، وهما وإن كانتا تمثلان رؤيتين مختلفتين في معالجة النص، إلا أنهما متكاملتان، لا يمكن للمتلقي في العصر الراهن أن يستغني بإحداهما عن الأخرى، ولذلك يجدر بنا أن نقف على مفاهيم هذين المسلكين وننظر إلى آلياتهما وأدوات استمدادهما من النص القرآني الكريم.

القراءة التفسيرية:

وهي قراءة تنشغل بالكشف عن معاني النص القرآني من غير أن تهتم كثيرا (وغالبا) بالإفصاح عن الآليات أو الأدوات والمساطر التي تستخدمها لذلك[1]. وكأن مهمتها –كما أسلفت– مقتصرة على تبيين الوظيفة الإفهامية للكلام، التي تكتفي بإدراك

1– ينظر: يحيى رمضان، م.س، ص

المستوى الدلالي الأول، أي المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن من النص[1]، وهي وظيفة أساسية من فهم الخطاب، لا مناص عنها.

إن هذه القراءة تزامنت ونزول الوحي، إذ مارس النبي (صلى الله عليه وسلم) مهمة البيان لكتاب الله تعالى منذ نزوله عليه، حيث كان مأمورا بالدعوة والتبليغ، وتبيين مراد الله في كتابه العزيز، ولذلك قام بتفسير كتاب الله يبين مجمله ويوضح المبهم فيه مع تخصيص لعامه، وإطلاق لمقيده، فضلا عن إجابته لمن سأله من الصحابة، الذين يلجأون إليه ليوضح لهم ما أشكل عليهم من آياته[2].

فمهمة الرسول التبليغية كانت تقتضي منه أن يبين للناس ما أنزل إليه من ربه وأمر بتبليغه، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3] وقوله: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾[4].

يذكر الألوسي في تفسير هذه الآية نقلا عن مجاهد، أن المراد بهذا التبيين: تفسير المجمل، وشرح ما أشكل، إذ هما المحتاجان للتبيين، أما النص، والظاهر، فلا يحتاجان إليه. وقيل إيقافهم –على حسب استعداداتهم المتفاوتة– على ما خفي عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تكاد تحصى، ولا يختص ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية... ومعنى هذا أن التبيين أعم من التصريح بالمقصود، ومن الإشارة إلى ما يدل عليها، ويدخل فيه القياس، وإشارة النص، ودلالة النص، وما يستنبط منه من العقائد، والحقائق والأسرار[5].

وعليه فتفسير القرآن وبيانه كان أمرا مألوفا مارسه الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتلقاه عنه الصحابة، ثم أخذه عنهم التابعون واعتمدوه أساسا في بيان وإيضاح

1– ينظر: الهادي الجطلاوي، م.س، ص26.

2– ينظر: خضير جعفر، تفسير القرآن بالقرآن عند الطباطبي، دار القرآن الكريم، قم –إيران– ط1، 1411، ص46.

3– سورة النحل، الآية 44.

4– سورة النحل، الآية 64.

5– الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي) (ت 1269هـ–1878م) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 944، ج7، ص389.

النص القرآني[1]. لتتعدد الاتجاهات وتأخذ أبعادا مختلفة فيما بعد عصر الصحابة والتابعين.

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدا، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة إلى منْ بعدهم، وكلما كان العصر أشرف، كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر...

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال[2].

وهكذا بدأت مدرسة التفسير في صدر الإسلام تترسم خطى النبي (صلى الله عليه وسلم) وتحفظ ما نقل عنه وترويه، وقد تتزيد فيه بحذر في شرح لفظ غريب أو بيان حكمة وموعظة فيه.

ومن هذه المدرسة النبوية تخرج الصحابة وكانوا أعلم الناس بما جاء في القرآن لملازمتهم –للنبي (صلى الله عليه وسلم)– وأخذهم عنه، ولأن لهجته هي لهجتهم، فلم يكن يصعب عليهم فهم القرآن بوجه عام، غير أنهم لم يتصدوا لتفسيره وبيانه برأيهم تحرجا من ذلك، أو لعدم حاجتهم إليه في ذلك الوقت[3]. بل كانوا يرون التفسير بالرأي –في غالبيتهم– تقول بغير علم، أو بمجرد الظن، الأمر الذي جعلهم يحجمون عن الخوض فيما أشكل من آيات القرآن في كثير من الأحيان، كما تشير إلى ذلك كتب الحديث والتفسير.

يذكر ابن كثير –وغيره– أن أبا بكر الصديق (رضي الله عنه)– سئل عن قوله تعالى: "وفاكهة وأبا"، فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله ما لا أعلم، ثم ذكر رواية أنس عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه قرأ "عبس وتولى" فلما أتى "وفاكهة وأبا" قال قد عرفنا الفاكهة فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال:

1– ينظر: خضير جعفر، م.س، ص10.

2– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص10.

3– ينظر: محمد زعلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، دار المعارف بمصر، ط3، د.ت، ص

إن هذا لهو الكلف يا عمر[1]. ثم ذكر قول الليث عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن، وكان ابن المسيب إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: "إنا لا نقول في القرآن شيئا"[2] بمعنى أنه لا يتجرأ على القول في تفسير القرآن برأيه إلا من أثر بلغه أو رواية يحفظها. ولذلك أخرج الإمام الطبري في تفسيره عن الإمام أحمد قوله: لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع[3].

إن ما ورد من مثل هذه الآثار ليدل دلالة قاطعة على تحرج السلف الصالح من طرح آرائهم في تفسير النص القرآني، تأدبا أو خوفا من عدم موافقة رأيهم لمراد الله في كتابه، وهذا لا يعني أنهم أحجموا تماما عن التفسير، بل بينوا ما كان معلوما لديهم، وتركوا ما أشكل عليهم، أو ما كان من المتشابه، فلم يخوضوا فيه غير أن هذا التحرج قد خف في عهد التابعين ومن أتى بعدهم.

والمراد هنا بيان أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان أول مفسر، ومبين لكتاب اله تعالى، حيثما اقتضت الحاجة بيان ذلك لأصحابه، أو لمن سأله منهم، عما أشكل على فهمه؟ ولكن ما المقدار الذي بينه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ وهل فسر القرآن كله وبينه باعتباره مأمورا بالتبليغ؟ والتبليغ أو الدعوة يقتضي أن يبين للناس ما أنزل إليهم؟ وهل كان من الضروري أن يفسر ويوضح كل ما جاء في القرآن الكريم؟

إن ما هو مؤكد أنه لم يكن من الضروري أن يبين الرسول (صلى الله عليه وسلم) كل القرآن الكريم، لأن الصحابة لم يكونوا يرجعون إليه إلا فيما أشكل عليهم، ولأنهم كذلك عربا خلصا يفهمون القرآن بمقتضى فطرتهم اللغوية من جهة، وشهودهم الحوادث والوقائع، وتنزلات الوحي بشأنها من جهة ثانية. وفي هذا يقول ابن خلدون:

1- ابن الكثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير) (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، ط6، 1404هـ1984م، ج7، ص216-217.

2- ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص12.

3- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت 310هـ-923م)، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج1، ص29.

"إن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملا جملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع... وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه، فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتضى الحال منها منقولا عنه كما علم من قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ﴾ إنها نعي النبي (صلى الله عليه وسلم)... ونقل ذلك عن الصحابة[1].

لقد اختلف أهل العلم في تقدير مدى إحاطة البيان النبوي بالنص القرآني فمنهم من ذهب إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد بين لأصحابه معاني القرآن كله كما بين لهم ألفاظه بدليل قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]. والبيان يتناول هذا، وهذا، أي الألفاظ والمعاني وذلك لكونه (صلى الله عليه وسلم) مأمورا بالتبليغ والبيان، فإن لم يستوف ذلك كان مقصرا فيما أمر به[3].

ومنهم من ذهب إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يفسر القرآن جملة وتفصيلا، بل بين القليل من معاني القرآن. وقد حاول كل فريق أن يدعم رأيه بأدلة نقلية وعقلية لترجيح مذهبه، وقد تصدى الذهبي لمناقشة أدلة الفريقين، لينقضها من بعد قوة أنكاثا واصفا الطرفين بالمغالاة ومقدما ما يراه توسطا في القضية، وهو أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بين الكثير من معاني القرآن لأصحابه، كما تشهد بذلك كتب الصحاح، ولم يبين كل معاني القرآني، لأن من القرآن ما استأثر الله بعلمه، ومنه ما يعلمه العلماء، ومنه ما تعلمه العرب من لغاتها، ومنه ما لا يعذر أحد بجهالته*، لأنه

1- ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس، ص279.

2- سورة النحل، الآية 44.

3- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص9.

* هذا التقسيم هو عين ما ذكره ابن عباس: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء خاصة، وتفسير لا يعلمه إلا الله، فالذي تعرفه العرب راجع إلى اللغة والإعراب، وسبيل المفسر الوقوف على ما ورد في لسان العرب، وما لا يعذر أحد فيه يجهله هو ما تبادر إلى الأفهام من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام، ودلائل التوحيد، وما هو خاص بالعلماء ما يرجع إلى الاجتهاد، وهو الذي يطلق عليه غالبا "التأويل" وما لا يعلمه إلا الله بالمغيبات مثل قيام الساعة والروح وما إلى ذلك. ينظر الزركشي، البرهان، ج2، ص164-165.

لا يخفى على أحد، ولم يفسر لهم ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة... وإنما فسر لهم... بعض المغيبات التي أمر ببيانها لهم، وفسر لهم أيضا كثيرا مما يندرج تحت القسم الثالث وهو ما يعلمه العلماء ويرجع إلى اجتهادهم كبيان المجمل، وتخصيص، العام وتوضيح المشكل وما إلى ذلك من كل ما خفي معناه والتبس المراد به. ومما يدل على أنه (صلى الله عليه وسلم) لم يفسر كل معاني القرآن أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وقع بينهم الاختلاف في تأويل بعض الآيات، ولو كان عندهم فيه نص عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما وقع هذا الاختلاف، أو لارتفع بعد الوقوف على النص[1].

فإذا اتضح –من خلال ما تقدم– أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يبين كل معنى من معاني القرآن، ولم يتسن له ذلك لأنه أمر متعذر، وغير واقعي –كما سلف– وإنما بين ما دعت إليه الحاجة، مما أجمل، وأشكل، أو سئل عنه، وترك ما لم يكن الصحابة في حاجة إلى تبيانه، لأنه كان لديهم من الأمارات، والدلائل، والشواهد، وكذا من القدرة، وملكة الفهم ما يكفي لفهم الكثير من نصوص القرآن، ولذلك وقع الاختلاف بينهم، لتفاوتهم في مستوى فهمها وتبيانها –إذا كان الأمر كذلك– فما هي المصادر التي يلجأ إليها المتلقي في الاستمداد من النص القرآني؟.

1– ينظر: محمد حسين الذهبي، م.س، ص55–56.

6- مصادر التلقي من النص القرآني:

انتهى بنا مبحث المصطلحات المستخدمة في تلقي النص، إلى أن مصطلحي التفسير والتأويل، قد يكونان مترادفين يستعمل أحدهما مكان الآخر، كما قد يختلفان في منظور بعض الباحثين، من بعض النواحي على الأقل. إلا أنه ومهما اختلفت وجهات النظر حول هذه المصطلحات، وما ينطوي تحتها من ألوان القراءة والآليات التي تتطلبها، فإن تحليل النص القرآني، لا يمكن أن يمارس القول فيه رجما بالغيب، أو أن يرسل فيه الكلام إرسالا، دون قيود ولا شروط، بل لا بد من مرجعية علمية تؤطر عملية الاستمداد، والتلقي منه وتجعله عملا مشروعا يحضى بالجواز والمقبولية.

ذلك أن استمداد أي علم يتوقف على معلومات سابق وجودها على وجوده، لتكون عونا للمتلقي على إتقان ما يتلقاه من العلم. وسمي بالاستمداد هنا تشبيها لطلب تلك المعلومات بطلب المدد، والمدد العون، والغوث، وهو ما يتوقف عليه قيامه به من مصادر العلم[1]. وأهم المصادر في هذا المقام ثلاثة هي المصدر النقلي، والمصدر اللغوي، والمصدر العقلي، وقد أشار كثير من العلماء إلى هذه المصادر، بعبارات مختلفة.

فقد ذكر الزركشي في الإتقان أن للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ (مصادر) كثيرة أمهاتها أربعة هي:

1- النقل عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو الطراز المعلم، لكن يجب الحذر من الضعيف منه. والموضوع، فإنه كثير.

2- الأخذ بقول الصحابي فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم).

3- الأخذ بمطلق اللغة، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين.

4- التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع، وهذا هو الذي دعا به النبي (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس حيث قال: "اللهم فقهه

1- ينظر: الطاهر ابن عاشور، م.س، ج1، ص18.

في الدين وعلمه التأويل" وعناه علي بقوله: "ألا فهما يؤتاه الرجل في القرآن"[1].

وهذا الذي ذكر الزركشي هو ما اختاره كثير من الباحثين في التفسير ومناهجه، وقد استوعب فيه المصادر الثلاثة المشار إليها، ولذلك سأتناول المأخذ الأول، والثاني تحت مبحث المصدر النقلي، والثالث تحت المصدر اللغوي أما الرابع فيبحث في المصدر العقلي.

أولا: المصدر النقلي:

وهو الذي يكون الاستمداد فيه من النص القرآني معتمدا على أثر نقلي (مأثور) لا دخل للاجتهاد أو الاستنباط العقلي فيه، كبيان القرآن بالقرآن ذاته، أو بيان القرآن بالسنة النبوية الصحيحة، أو بكلام الصحابة الثابت الصحيح، الوارد بيانا لمراد الله تعالى في كتابه الكريم[2].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن قول التابعين مختلف فيه بين العلماء فمنهم من رجح الأخذ به في النصوص التي لا مجال للاجتهاد فيها[3]، ومنهم من رأى أن أقوال التابعين في الفروع، ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير أي أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وقال ابن تيمية: "وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، و لا على من بعدهم. ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة"[4] وبذلك ينحصر المصدر النقلي في القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة الكرام، مع الاستئناس بأقوال التابعين.

1- ينظر: الزركشي، البرهان، ج2، ص150-160.
2- بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت، ط4، 1400هـ-1980م، ص104.
3- ينظر: محمد، حمد زغلول، التفسير بالرأي، مكتبة الفرابي، دمشق، ط1، 1999، ص105.
4- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص46.

1- بيان القرآن بالقرآن:

وذلك بجمع الآيات المتكررة في الموضوع الواحد، ومقابلة بعضها ببعض لاستخراج المعنى المراد، لأن القرآن يوجز في موضع ماجاء مسهبا في موضع آخر، ويبين كذلك ما جاء مجملا أو يطلق ما جاء مقيدا، أو يخصص ما جاء عاما، في موضع آخر، وهكذا يفسر القرآن بعضه بعضا، ولذلك "أجمع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب. إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام جل وعلا من الله جل جلاله"[1]. قال ابن تيمية: "فإن قال قائل فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما أختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[2].

إن بيان القرآن بالقرآن منهج نهجه الرسول الأعظم في بيان وإيضاح النص القرآني، وكتب السنة مليئة بالشواهد الدالة على ذلك، ومثاله ما ورد في الصحيح عن عبد الله بن مسعود، وغيره أنه قال لما نزل قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[3] قال أصحاب النبي (صلى الله عيه وسلم): "أينا لم يظلم نفسه؟ فأنزل الله ﴿إن أشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان:12]، وفي الرواية الأخرى؟ شق ذلك على أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): إنه ليس بذاك، ألا تسمعون إلى قول لقمان لابنه: "إن الشرك لظلم عظيم"[4] فقد بين النبي لأصحابه أن المراد بالظلم هنا ليس هو المفهوم العام الظاهر المتبادر إلى الذهن، وإنما هو الشرك بالله، مستدلا على

1- الشنقطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م، ج1، ص6.

2- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص39.

3- سورة الأنعام، الآية 82.

4- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مراجعة محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـ1986م، ج1، ص109. والحديث رواه البخاري في كتاب الإيمان تحت رقم 32 وفي كتاب التفسير تحت رقم 4629- و 4776، وله أطراف أخرى.

ذلك بآية "سورة لقمان". والظاهر أن آية "لقمان" كانت معلومة عندهم بدليل قوله لهم: ألم تسمعوا إلى ما قاله لقمان لابنه..

ووجـــه الدلالـــة هنا أن الصحابة فهموا من قوله: "بظلم" عموم أنواع المعاصي –التي هي دون الشرك بالله تعالى– وإنما حملوه على العموم لأن قوله "بظلم" نكرة في سياق النفي، لكن عمومها هنا مستفاد بحسب الظاهر، –كما فهمه الصحابة– ولم ينكر عليهم النبي (صلى الله عليه وسلم) ذلك، وإنما بين لهم أن ظاهرها غير مراد، بل هو من العام الذي أريد به الخاص، فالمراد بالظلم هنا أعلى أنواع الظلم، وأعظمه، وهو الشرك بالله تعالى، فدل بذلك على أن الظلم مراتب متفاوتة، وأن المعاصي غير الشرك بالله تعالى، ولا ينسب صاحبها إلى الكفر المخرج عن الملة[1] وبالتالي لا يدخل فيمن سلب عنهم الأمن، والهداية كما يدل على ذلك سياق الآية.

فالظلم –إذا– من الألفاظ المشتركة، ذات الدلالات المتعددة، وقد تكرر في مواضع متعددة في القرآن الكريم، وبيان النبي (صلى الله عليه وسلم) لمثل هذه الألفاظ بالإشارة إلى معناه في آية أخرى، فيه تنبيه إلى ضرورة النظر إلى الكلمة في مواضعها الأخرى إن كانت متعددة الحضور، لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، فيحمل معنى آية على معنى آية أخرى. من جهة، ومن جهة أخرى لا ينبغي للناظر في كتاب الله، أن يقصر نظره على معنى الكلمة بمفردها مجردة عن سياق، العام والخاص –في السورة ككل– تم فيما قبل الآية وما بعدها. فالسياق العام في سورة الأنعام يتمحور كله حول قضية التوحيد، ونبذ الشرك، وإبطال حجج المشركين، وبيان أنها أوهن من بيت العنكبوت. وما قبل الآية كذلك كانت محاجة إبراهيم عليه السلام لقومه، وبيان شركهم وكفرهم وضلالهم، وزيف معتقداتهم، وبالتالي فهم على ضلال، وليس لهم أمن ولا سلام، لأنهم ظلموا أنفسهم، وربهم بالاشتراك به، وإنما الهداية والأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم يظلم أي بشرك. يقول تعالى على للسان إبراهيم ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ

1– ينظر: المرجع نفسه، ص109–110.

بالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[1].

لقد دل سياق الآية على أن الظلم هنا مراد به الشرك والكفر، كما أن الإيمان نقيض الشرك والكفر، وقد بين النبي (صلى الله عليه وسلم) المراد بالإحالة على آية أخرى في موضع آخر كان سياق الحديث فيه النهي عن الشرك. وفي هذا الصدد يقول الإمام الشافعي: "كل ما حكم به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فهو مما فهمه من القرآن الكريم[2].

وعليه يتوجب علينا في هذا المقام إيراد بعض الأمثلة على بيان القرآن الكريم منها:

1- تفصيل ما ورد موجزا من القصص، كقصة إبليس، حيث جاءت موجزة في موضع، ومسهبة مفصلة في موضع آخر، وكذلك قصة الطاغية فرعون مع النبي (موسى) (عليه السلام) [3].

2- بيان ما ورد مجملا بسبب الاشتراك اللفظي في اسم؛ وفعل؛ أو حرف مثل قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[4] فإن العتيق يطلق بالاشتراك على القديم، وعلى المعتق من الجبابرة، وعلى الكريم، وكلها قيل به في الآية، وتصريح القرآن بأنه أقدم البيوت التي وضعت للناس بقوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾[5] يدل على المعنى الأول (القديم)، وكذلك قوله:﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[6] فإن الفعل "عسعس" مشترك بين إقبال الليل وإدباره، وقد جاءت آية أخرى تؤيد أن معناه "أدبر" وهي قوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾[7].

1- سورة الأنعام الآية (81-82).
2- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص39.
3- ينظر: بكري شيخ أمين، المرجع السابق، ص104.
4- سورة الحج، الآية 29.
5- سورة آل عمران، الآية 96.
6- سورة التكرير، الآية 17-18.
7- سورة المدثر، الآية، 33-34.

فكون "عسعس" بمعنى أدبر يطابق ما ورد في آية المدثر، والأمثلة من هذا النوع كثرة في آي القرآن الكريم، وسيأتي مزيد تفصيل لذلك.

3- بيان أن المراد غير الظاهر، حيث يكون الظاهر المتبادر من الآية بحسب الوضع اللغوي غير مراد بدليل قرآني آخر، وأن المراد غيره ومثاله قوله تعالى: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾[1] فإن الظاهر المتبادر منه أن الطلاق كله محصور في المرتين، ولكنه تعالى بين أن المراد بالمحصور في المرتين هو خصوص الطلاق الذي يملك الرجل بعده الرجعة[2]. بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[3].

أي فإن طلقها بعد المرتين طلقة ثالثة -وهي التسريح بإحسان- فلا يملك مراجعتها بعد ذلك إلا إذا تزوجت زواجا صحيحا مقصودا، حصل به ما يراد بالزواج[4]، فبان بهذا أن المتبادر من ظاهر اللفظ في الآية الأولى ليس هو المراد.

4- بيان ما ورد عاما أو مبهم الدلالة، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[5] فالشعائر عامة، أو غامضة الدلالة، فسرتها الآية الأخرى الواردة بعدها وهي قوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ...﴾[الحج:36] حيث بينت أن المراد بالشعائر هنا تعظيم الهدي، والأضاحي في أيام النحر في الحج، أي تسمينها والتقرب بها إلى الله تعالى. فهذه بعض الأمثلة لبيان القرآن بالقرآن، وسيأتي مزيد تفصيل لها في موضعه إن شاء الله تعالى.

2- بيان القرآن بالسنة:

فمن الطبيعي أن يكون الرسول هو المبين للقرآن لأن الله أرسله من أجل ذلك، بل أمره أن يبلغ الناس ويبين لهم ما أنزل إليهم من ربهم، وجعله المصدر المحال عليه بعبد الله

1- سورة البقرة، الآية 229.
2- الشنقطي محمد الأمين، أضواء البيان، ج1، ص8-12.
3- البقرة، الآية 230.
4- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط8، د.ت، ج2، ص391.
5- سورة الحج، الآية 32.

في فض النزاع فقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

فالأمر صريح برد الأمر إلى الرسول (صلى الله عيه وسلم) وذلك طبعا في حال حياته وحضرته، أما في حال غيابه أو وفاته، فإن الرجوع والرد إليه إنما يكون إلى سنته (صلى الله عليه وسلم)، فقد روى أبو داود عن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "ألا وإني قد أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشيك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ... الحديث" [2].

فقد أوضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه أوتي الكتاب وحيا يتلى، وأوتي من البيان مثله، أي أدن له أن يبين ما في الكتاب (القرآن) فيعم، ويخص، ويزيد عليه (إيضاحا له)، ويشرع ما في الكتاب فيكون في وجوب العمل به، ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن. كما تضمن الحديث تحذيرا –لأولئك المترفين على أرائكم– من مخالفة السنن التي سنها مما ليس له ذكر في القرآن، كما هو مذهب الخوارج، والروافض، فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن وتركوا السنن التي قد ضمنت بيان الكتاب فتحيروا، وضلوا[3].

فأفعال الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأقواله وتقريراته، تعد بيانا لما جاء في القرآن من الأوامر والنواهي، والأحكام والتشريعات، ومقادير الحدود والفرائض، مما لم يرد مفصلا في كتاب الله، وتطبيقا عمليا للكثير من ذلك، ومثاله، الصلاة، والحج فقد قال (صلى الله عليه وسلم) "صلواتها رأيتموني أصلي"[4] وقال في الحج "خذوا عني

1– سورة النساء، الآية 59.
2– القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) (ت 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ج1، ص37–38.
3– المرجع نفسه، ص38.
4– المرجع نفسه، ص38.

مناسككم"[1]. فكيفية الحج، وكيفية الصلاة وعدد ركعاتها لم ترد مفصلة مُبيّنة في القرآن الكريم، وإنما في أقوال النبي (صلى الله عليه وسلم) وأفعاله.

فالعلاقة بين الرسول (صلى الله عليه وسلم) والقرآن كانت قوية إلى درجة لم تبق معها حدود الوحي واضحة إنشاء وتنزيلا وتبليغا فالرسول متقبل للوحي ومبلغ له وسائل عنه ومسؤول، في حركة دائمة صاعدة نازلة بين عالم الله، وعالم البشر[2]. ولهذا روى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال "كان الوحي ينزل على رسول الله (صلى الله عيه وسلم)، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك"[3].

فمكانة الرسول (صلى االله عليه وسلم) –إذا– ليست لغيره، فهو المكلف بالتبليغ، وهو المفسر الأول، وهو الأعلم بأسباب النزول، ومقاصد الآيات، ولذلك فإن بيانه لا تعقيب عليه، ولا شك فيه مادام النقل صحيحا، ولا ريب في حكمته. وعليه لم يكن هناك داع للاختلاف؛ ولا للجدل في معاني القرآن في عصره (صلى الله عليه وسلم) فإن حصل ذلك، وهو حسب ما روى قليل، فإن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يحذر منه بشدة وصرامة، حرصا على الألفة بين المسلمين[4]. كما جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو أنه قال: "هجرت إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوما قال: فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية فخرج علينا... يعرف في وجهه الغضب فقال: "إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب"[5].

يعني اختلافهم في تأويله شيعا وطوائف. ولعل الأمر بلغ مرحلة التنازع وليس مجرد اختلاف تفاوت في الفهم لأنه أمر طبيعي. ولعل أيضا مثل هذا التحذير هو الذي جعل الصحابة يتحرجون من القول برأيهم في تفسير كتاب الله جل وعلا –كما أسلفنا–

1– نفسه، ص39.
2– الهادي الجطلاوي، م.س، ص41.
3– القرطبي، المرجع السابق، ص39.
4– الهادي الجطلاوي، مرجع سابق، ص41.
5– الإمام مسلم (أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري) (ت 261هـ)، صحيح مسلم، منشورات، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت)، ج8، ص58.

فيلجأون غالبا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) ليبين لهم، حال حياته، كما يلجأون إلى البحث عن سنته بعد وفاته. أما كيفية البيان النبوي فيكمن حصرها في ثلاثة أنواع.

النوع الأول: أن يسأل الصحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن المعنى المراد من الآية، فيبينه لهم، ومثاله ما رواه الإمام الترميذي عن أبي الدرداء أنه سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن معنى "البشرى" في قوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ [يونس:64] فقال: "ما سألني أحد عنها غيرك منذ أنزلت، هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له"[1].

ومنه أيضا ما أخرجه البخاري في الصحيح بسنده عن عدى بن حاتم، أنه حين نزل قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة:188] قال: "قلت يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الأسود، أهما الخيطان؟ قال (صلى الله عليه وسلم): [مداعبا]: "إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين –ثم قال– لا بل هو سواد الليل وبياض النهار"[2].

النوع الثاني: أن يبادر النبي (صلى الله عليه وسلم) صحابته ببيان المراد من الآية، ومثاله: ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) (في بيان انحراف بني إسرائيل وعصيانهم لأوامر الله قال: "قِيل لبَنِي إسرائيل:﴿ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾[البقرة:58]، فبدلوا* فدخلوا الباب يزحفون على أستاههم وقالوا حطة حبة في شعرة"[3].

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص358.

2- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجحفي) (ت256هـ)، صحيح البخاري، كتاب التفسير، رقم الحديث 4510، مطبعة الحلبي، ج3، ص103.

* هذه إشارة إلى قوله تعالى بعدها " فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ" (سورة البقرة الآية 59) أي بدلوا أمر الله لهم بدخول الأرض المقدسة مجاهدين بالإحجام عنه وتثبيط الناس كما يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به. فعوض أن يقولوا "حطة" أي حط عنا ذنوبنا قالوا حبّة في شعرة أو في شعيرة أي استهزؤوا بالكلام الذي أعلنه موسى (ع) في الترغيب في فتح الأرض المقدسة، وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فتح الأرض كمحاولة ربط حبه بشعرة أي في التعذر، أو هو كأكل حبة مع شعرة تخنق آكلها" ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص513-517.

3- الحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، ج3 باب وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية. رقم الحديث 4479/4641.

ومثله بيان النبي (صلى الله عليه وسلم) لمعنى القوة في الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾ [الأنفال:60]، حيث روى مسلم عن عقبة بن عامر أنه قال: "سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول على المنبر: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" ألا وإن القوة الرمي"[1]. وكذلك بيانه (صلى الله عليه وسلم) لمعنى قوله تعالى " يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا" [الزلزلة 4]. فقد روى الترمذي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قرأ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذه الآية: قال: أتدرون ما أخبارها؟ –قالوا: الله ورسوله أعلم– قال: "فإن أخبارها أن تشهد على كل عبد أو أمة بما عمل على ظهرها، تقول عمل يوم كذا، كذا وكذا –قال: فهذه أخبارها"[2]. ومن هذا النوع ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة –أيضا– قال "رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان، ولا اللقمَة واللقمتان، إنما المسكين الذي يتعفف. اقرؤوا إن شئتم –يعني قوله تعالى "وَلاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلحَافًا"[3] أي لا يلحفون في السؤال، بمعنى يلحون إلحاحا، فهو نفي للسؤال بالإلحاف فقد تأول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الآية "يَحْسِبُهم الجَاهِل أغْنِيَاءَ مِنَ التَعَفّفِ تَعْرِفُهم بِسِيمَاهم لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلحَافا"[4]. فبين أن الفقير المسكين هو الذي يمنعه تعففه من الإلحاح في السؤال، أو من المسألة أصلا، ولكنه مع ذلك يعرف بما هو عليه من سيمات، أو علامات الاحتياج.

والأمثلة من هذا النوع كثيرة، حيث كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يبتدر الصحابة في كثير من الأحيان بسؤالهم عن معنى أية ثم يبينه لهم، وأحيانا أخرى يوضح المعنى مباشرة، ومن يبحث في مصنفات السنة يجد أنها تفرد أبوابا خاصة للتفسير المأثور عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك باعتباره مبلغا، ومبينا للوحي الذي أمر الله بتبليغه.

1– الإمام مسلم، الجامع الصحيح، باب فضل الرامي، ج2، ص161.
2– القرطبي، مرجع سابق، ج20، ص148.
3– الإمام البخاري، الجامع الصحيح، ج3، كتاب التفسير، باب لا يسألون الناس إلحافا، رقم الحديث 4539.
4– سورة البقرة، الآية 173.

النوع الثالث: وهو محاولة تفسير المعنى المراد في الآية من خلال الأحاديث النبوية التي يمكن أن تبين المراد. أو من خلال السيرة النبوية "أفعال الرسول (صلى الله عليه وسلم) يلجأ إليها المفسر، لبيان معنى الآية، وهذا النوع يدخل ضمن دائرة الاجتهاد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا﴾[1] فقد روى الطبري عند ابن عباس (رضي الله عنه) أنه قال: ما رأيت شيئا أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم): "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر وزنا اللسان النطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه"[2]. فقد حاول ابن عباس أن يوضح معنى "اللمم" في الآية انطلاقا من بعض الآثار النبوية منها الحديث السالف الذكر.

وعليه فهناك فرق –في الحقيقة– بين التفسير النبوي، أي الصادر عن النبي (صلى الله عيه وسلم) وبين تفسير المفسر الآية بحمل دلالتها على ما ورد في السنة اجتهادا منه، كما هي الحال هاهنا.

فما هي وجوه البيان النبوي –إذا– للنص القرآني الكريم؟.

أوجه البيان النبوي للنص القرآني:

لقد أوضح الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة" أوجه البيان النبوي بالنسبة للقرآن الكريم، حيث قال فيما نصه: "فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي (صلى الله عليه وسلم) من ثلاثة وجوه.

أحدها: ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب.

والآخر: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد... وهذان الوجهان لم يختلوا فيهما والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب"[3].

1– سورة النجم، الآية 32.

2– ابن عطية (القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب) الأندلسي (ت 546هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تح) السيد عبد العال السيد إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، د.ت، ج14، ص112.

3– الإمام الشافعي "محمد بن إدريس" (ت 204هـ) الرسالة (تح) أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 2005م، ص168–169.

ويقرب من هذا التقسيم ما ذكره ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين من أقسام البيان النبوي، فرده إلى بيان نفس الوحي لظهوره على لسانه (صلى الله عليه وسلم) بعد أن كان خفيا، أو إلى بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك، والثالث بيانه بالفعل، والرابع بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن، فنزل القرآن ببيانها"[1].

وعليه تكون أوجه البيان عند الشافعي ثلاثة حسب النص السابق وأربعة حسب تقسيم ابن القيم الجوزية، ولذلك يتردد علماء الأصول في حصرها بين أربعة إلى خمسة أوجه، وهي على النحو التالي:

الوجه الأول: بيان التأكيد وهو حسب الشافعي "بيان النبي مثل ما نص الكتاب" يعني القرآن. وبيان نفس الوحي حسب تعبير ابن القيم. وصورته أن تجي السنة مقررة ومؤكدة لحكم جاء به النص القرآني. وهذا النوع له أمثلة كثيرة في السنة النبوية أذكر منها قوله (صلى الله عليه وسلم) "لا يحل مال امرئ مسلم إلى بطيب نفس"[2] فإنه جاء مقررا ومؤكدا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[3] وقوله (صلى الله علية وسلم) "اتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيرا"[4] فإنه موافق لقوله تعالى ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[5]. ويدخل في هذا ما ورد في السنة من تأكيد للأحكام التي جاء بها القرآن، من أوامر ونواهي وتشريعات، كالصلاة، والزكاة... وكالنهي عن الشرك وشهادة الزور، وقتل النفس، وما إلى ذلك، حيث نجد هذا النوع من الأحاديث لا يضيف بيانا ولا تفصيلا لما جاء في القرآن، وكثير من أحاديث الترغيب والترهيب والمواعظ والقصص تدخل في هذا القسم[6].

1- ينظر: ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت، د.ط)، ج2، ص237.

2- الشوكاني، نيل الأوطار، ج5، ص316. أخذا عن وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، الجزء الأول، ص461.

3- سورة النساء، الآية 29.

4- الإمام النووي، شرح صحيح مسلم، ج10، ص58. أخذا عن الزحيلي، م.س، ص461.

5- سورة النساء، الآية 19.

6- يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنة، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1998، ص69.

الوجه الثاني: بيان المجمل في القرآن، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام وتقييد المطلق، ونحو ذلك.

أ- **فمن الأول:** (بيانه –صلى الله عليه وسلم- ما جاء مجملا في القرآن الكريم) مثل الأحاديث التي بينت مواقيت الصلاة، في كل يوم، وكيفية أدائها، وعدد ركعاتها، وكذا مقادير الزكاة، وأوقات إخراجها، وأنواعها، ومناسك الحج، والعمرة، وغير ذلك من أحكام المعاملات كصحيح البيع من فاسده، وأنواع الربويات، وغيرها.

فإن هذه الأمور –وغيرها- مما ورد في القرآن مجملا واحتاج إلى تفصيل وبيان، بالسنة القولية، أو الفعلية، أو بهما معا، فقد صلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقال: ﴿صَلّوا كَمَا رَأيْتُمُونِي أصَلّي﴾، وحج وقال: ﴿خُذُوا عَنّي مَنَاسِكَكُم﴾[1] وكذلك فعل في تحديد وقت الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وتقديرا أنصبة الزكاة، وأنواعها، وكيفية جمعها، وتوزيعها.

وقد روى ابن المبارك عن عمران بن حصين أنه قال لرجل "إنك أحمق، أتجد الظهر في كتاب الله أربعا لا يجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدد عليه الصلاة والزكاة، ونحو ذلك، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله تعالى مفسرا؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسر هذا"[2].

يقول الطبرسي: (... حكم جميع ما ورد في القرآن مجملا، فإن بيانه يكون موكولا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[3]. فلذلك أمرهم بالصلاة والزكاة على طريق الإجمال، وأحالهم في التفصيل على بيانه"[4] (صلى الله عليه وسلم).

1- ينظر: الذهبي، المرجع السابق، ص57. القرضاوي، م.س، ص70.
2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص39.
3- سورة الحشر، الآية 7.
4- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 197، ج1، ص97.

ب- ومن الثاني: أي بيان وتوضيح المشكل في القرآن الكريم كالنص على ما يخرج عند الحصاد، مع قوله تعالى: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1] ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق[2]. وقد أوضح أبو بكر بن العربي وجه الإشكال في الآية فقال: ﴿قَدْ زَعمَ قوْم﴾ أن هذا اللفظ مجمل، ولم يخلصوا القول فيه، وحقيقة الكلام عليه أن قوله: ﴿آتوا﴾ مفسر، وقوله: ﴿حقه﴾ مفسر في المؤتى، مجمل في المقدار، وإنما يقع النظر في رفع الإشكال الذي أنشأه احتمال هذه لأقوال*، وقد بينا فيما سبق وجه أنه ليس في لمال حق سوى الزكاة... وثبت أن المراد بذلك هنا الصدقة المفروضة.

وقد أفادت هذه الآية وجوب الزكاة فيما سمى الله سبحانه وأفادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الأرض التي أجملها في قوله: ﴿وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْض﴾[3] وفسرها هاهنا، فكانت آية البقرة عامة في المخرج كله مجملة في القدر؛ وهذه الآية تعني "وآتوا حقه" خاصة من مخرجات الأرض مجملة في القدر، فبينه رسول لله (صلى لله عليه وسلم) الذي أمر بأن يبَيّنَ للناس ما نزل إليهم، فقال: فيما سقت السماء العشر، وما سقي بنضح أو دالية نصف العشر"[4]؛ فكان هذا بيانا لمقدار لحق المجمل في هذه الآية. وقال -أيضا- (صلى لله عليه وسلم): "ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة"[5].. فكان هذا بيانا للمقدار الذي يؤخذ منه الحق، والذي يسمى في ألسنة العلماء نصابا[6]. فلو لا بيان السنة -إذا- للمقدار الذي يجب إيتاؤه من ذلك الحق

1- سورة الأنعام، الآية 141.

2- الشوكاني (محمد بن علي) (ت 1250)، إرشاد الفحول، تح حمد عَزّو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 2003، ج2، ص23.

* الأقوال المشار إليها هنا هي الاختلاف في تفسير "حقه' على ثلاثة أقوال هي الزكاة المفروضة، الصدقة غير المفروضة، يوم الحصاد وعند الصرام، والثالث أنها منسوخة بالزكاة.

3- سورة البقرة، الآية 267.

4- ينظر: الحديث في صحيح البخاري تحت رقم1483، الجزء الأول، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من الماء، ورواه أبو داود والترميذي، وكذا مسلم في الزكاة.

5- البحاري، نفسه تحت 1484.

6- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله) (ت 543هـ). أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة بيروت، (د.ط، د.ت)، ج2، ص758.

لبقي الإشكال قائما في تحديده. لكن الحديث أزاله ببيانه للمقدار الواجب فيما أخرجه الله من الأرض للناس من زروع وثمار.

ومما يدخل في هذا النوع أيضا بيان النبي (صلى الله عليه وسلم) للخيط الأبيض من الخيط الأسود –الذي أسلفنا الإشارة إليه– في قوله تعالى "حتى يتبين لكم لخيط الأبيض من لخيط الأسود من الفجر" حيث أشكل فهمه على بعض الصحابة، فسألوا عنه فأجابهم النبي بأنه بياض النهار وسواد الليل.

ج– ومن الثالث: تخصيصه –صلى الله عليه وسلم– ما ورد عاما في القرآن الكريم ببعض أفراد العام كتخصيصه عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾[1] فقد أجمع العلماء على تخصيص هذه الآية بقوله (صلى الله عليه وسلم) "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها"[2]. فما تقدم من الآية حدد المحرمات من النساء في الزواج بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ ...﴾ [سورة:النساء23] وقال عقبها ﴿أُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾ ولم تذكر عمة المرأة، ولا خالتها، مع الأخذ بعين الاعتبار لفظ "ما" في الآية الذي يدل على العموم، فيدخل كل ما عدا من ذكرن في الآية في قوله ﴿مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾. لكن جاءت السنة فخصصت هذا العموم بإدخال عمة المرأة أو خالتها في المحرمات.

ومثاله أيضا تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[3]. فالآية شرعت حكما عاما ينص على ورثة الأبناء للآباء بصورة عامة في كل الظروف والأحول. لكن السنة النبوية جاءت لتنص على أنه "لا يرث القاتل شيئا"[4]، وكذا "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"[5].

1– سورة النساء، الآية 34.

2– الحديث أخرجه أحمد وأصحاب الكتب السنة من روية أبي ذر (رضي الله عنه) (نيل الأوطار، ج6، ص156). أخذا عن أديب صالح، تفسير النصوص، ج2، ص119.

3– سورة النساء، الآية 11.

4– الحديث رواه بو داود عن عمرو، بن شعيب عن أبيه عن جده (نيل الأوطار، 116/8). أخذا عن وهبة الزحيلي، م.س، ج1، ص463.

5– البخاري، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، تحت رقم 6764/ وكذا مسلم في الفرائض، رقم 1614.

فهناك –إذا– الكثير من النصوص القرآنية العامة التي خصصتها السنة الصحيحة، وقد وقع الاتفاق على تخصيص الكتاب بما تواتر من السنة النبوية ولكن حصل الاختلاف في تخصيصه بخبر الواحد، فالذي عليه الجمهور أن خبر الواحد يخصص عام الكتاب كما يخصصه المتواتر[1]. وذلك إذا ثبتت صحة خبر الآحاد، وتحققت الثقة في راويه بطبيعة الحال، ومن المعلوم أن هذه مسألة ذات تنازع، وتفريعات كثيرة ليس هذا مجال الخوض فيها.

د– ومن الرابع: تقييده المطلق في النص القرآني، كتقييد الوصية في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[2].

فالوصية جاءت مطلقة دون تحديد بمقدار معين، وجاءت السنة فقيدتها بالثلث، فقد روى البخاري عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: "قلت يا رسول الله أوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟ قال: "فالثلث والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم..." الحديث[3].

لقد علق ابن العربي على آية لوصية بقوله: "قد كان ذلك موكولا إلى اجتهاد الميت ونظر الموصي، تم تولى الله تعالى تقدير ذلك على لسان رسول (صلى الله عليه وسلم) ثم ذكر الحديث المتقدم، فقال: فصار ذلك مقدارا شرعيا مبينا حكمه، بقوله عليه السلام: "إن الله أعطاكم ثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في أعمالكم"[4].

فالسنة –إذا– قيدت ما ورد مطلقا بشأن الوصية سواء في الآية السابقة، أو في الآية الأخرى، آية الميراث من سورة النساء ﴿مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[5].

1– إحسان أمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص382.
2– سورة البقرة، الآية 180.
3– أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، الجزء الأول، باب الوصية بالثلث.
4– ابن العربي، المرجع السابق، ج1، ص72.
5– سورة النساء، الآية 12.

ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1] فلفظ "اليد" لفظ محتمل بين الرسغ، والذراع، لذلك جاءت السنة لتبين الحد المطلوب في القطع وهو قطع اليد اليمنى من الرسغ[2].

وهكذا تأتي لسنة النبوية لتبين ما هو مجمل في القرآن، وتوضح ما هو مشكل، وتقيَّد ما هو مطلق، وتخصص ما هو عام، تحقيقا لأمر الله تعالى في كتابه إلى نبيه أن يبين للناس ما أنزل إليهم من ربهم.

الوجه الثالث: بيان النسخ، كأن يبين الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن آية (كذا) نسخت (بكذا)، أو أن حكم (كذا) نسخ (بكذا). كبيانه (صلى الله عليه وسلم) نسخ الوصية للوارث الواردة في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾[3]. فقد روى أصحاب السنن أن النبي (صلى الله عليه وسلم) خطب عام حجة الوداع فقال: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، ولا وصية لوارث" وفي رواية "إن الله قسم لكل إنسان قسمه من الميراث فلا تجوز لوارث وصية"[4].

فالحديث فيه بيان لنسخ الآية، حيث بين النبي (صلى الله عليه وسلم) أن الله قد قسم الميراث بين مستحقيه، فأعطى لكل إنسان قسمته، ومنح كل ذي حق حقه، فلا يجوز أن يوصى بعد ذلك لوارث من هؤلاء.

1- سورة المائدة، الآية 38.

2- ينظر: محمد مصطفى شلبي، صول الفقه الإسلامي، ص127-128.

3- سورة البقرة، الآية 180.

4- ينظر: نص الحديث في سنن ابن ماجة عن أبي أمامة تحت رقم 2713/2712 في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الجزء الثاني، طبع دار إحياء التراث العربي، ص905. وكذا سنن النسائي عن خارجة، باب إبطال الوصية، ج3، ص247 وكذا بقية أصحاب السنن في كتاب الوصايا.

ومن هنا نص الجمهور على نسخ الآية بالحديث خلافا للشافعي الذي يرى أن السنة تبين نسخ القرآن بالقرآن فقط*. مستدلا على ذلك بقوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1] في حين ير جمهور العلماء والمتكلمين والكثير من أصحابه أن الآية ليس فيها ما يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة، كما هو مبين في الهامش.

ومن الأمثلة التي ذكرها العلماء كذلك بيان نسخ عقوبة الحبس في حق من ارتكبن فحشة الزنا بعقوبة الجلد أو الرجم في قوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً...﴾ [2](أي يشرع لهن حكما خاصا بهن).

قال أبو السعود : وقد بينت السنة أن الله أنجر وعده، وجعل لهن سبيلا وذلك فيما روه أحمد ومسلم وأصحاب السنن عن عبادة بن الصامت قال: إن النبي (صلى الله

---

* فقد ذهب الشافعي في عامة كتبه إلى أنه لا يحوز نسخ القرآن بالسنة بحال واستدل على ذلك بقوله تعالى: " مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" (البقرة، الآية 106).. فإن الفاعل في لفظ "نأت" يرجع إلى الله تعالى، فالناسخ هو كلام الله تعالى، وأن الناسخ يكون خيرا من المنسوخ، والسنة ليست كذلك، وليست مثل كلام الله. لكن السنة تكون دليلا على نسخ الحكم [الرسالة، ص186-206-212]، وعليه فآية الوصية منسوخة بآية المواريث، غير أن معرفة النسخ كان بالسنة.

وقد خالفه الجمهور في ذلك، ومنهم أكثر أصحابه، فقرروا أن لسنة قد تأتي ناسخة للقرآن، ومثلوا لذلك بالحديث المتقدم "لا وصية لوارث" ونفوا أن تكون منسوخة بآية المواريث إذ لا تنافي بينهما. قال الشوكاني، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري إذ قال لا يجوز أن يقال "إنها نسخت بآية الموارث لأنه يمكن الجمع بينهما، -أي لا تعارض بينهما-. قال السمعاني وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين، ثم قال الشوكاني، وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من المنع. حتى قال عبد الجبار (أحد أصحابه) هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه.. ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخير الواحد فضلا عن المتواتر. أما تعليلات الشافعي فقد أجيب عنها بأن السنة شرع من عند الله كما أن الكتاب من عند الله لقوله تعالى " وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" [النجم، الآية 4]، وقوله: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا" [الحشر، الآية 7]. وأمر سبحانه بإتباع نبيه في غير موضع من القرآن. "وقد سلف، قوله "أوتيت القرآن ومثله معه" فدل ذلك على أن ما ثبت عنه حكمه حكم القرآن. وليس في العقل ولا في الشرع ما يمنع نسخ حكم في القرآن بالسنة. والآية المحتج بها ليس فيها إلا أن ما يجعله منسوخا من القرآن سيبدله بما هو خير منه. أو بمثله للمكلفين. وما أتانا على لسان رسوله " إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" وكما قال تعالى: " قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ [يونس، الآية 15]. كما أجيب عنه، بأن النسخ نوع من البيان لأنه بيان انتهاء الحكم الشرعي بحكم شرعي متراخ عنه وبما أن السنة مبينة للكتاب فلا مانع من كونها ناسخة له. (ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص68-70. الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص363، ج2، ص972).

1- سورة البقرة، الآية 106.

2- سورة النساء، الآية 15.

عليه وسلم) كان إذا أنزل عليه الوحي كُربَ له وتربّد وجهه، وإذا سُرِّي عنه قال "خذوا عني خذوا عني (ثلاث مرات) قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب، والبكر بالبكر. الثيب جلد مائة والرجم، والبكر جلد مائة ونفي سنة"[1] وفي الرواية الأخرى فلما نزلت (الآية) وارتفع الوحي قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): خذوا حذركم قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة"[2]. فقد بين النبي (صلى الله عليه وسلم) المراد بالسبيل الذي جعل لمن ارتكب فاحشة الزنا، وهو عقوبة الجلد بالنسبة للبكر، وعقوبة الرجم بالحجارة بالنسبة للمحصن، رجلا كان أو إمرأة.

وعليه فالحكم المذكور في هذه الآية والتي تليها منسوخ بعضه بالكتاب (وهو حد الزنا في سورة النور)* ، وبعضه بالسنة النبوية، حيث دلت السنة أن جلد المائة ثابت على البكرين الحرين ومنسوخ عن الثيبَيْن، وأن الرجم ثابت على الثيبين الحرين. فلما رجم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ماعزا ولم يجلده، وأمر أنيسا أن يعد وعلى إمرأة الأسلمي فإن اعترفت رجمها، دل ذلك على نسخ الجلد عن الزانيين الحرين الثيبين وثبوت الرجم عليهما[3]. كما دل قوله وفعله (صلى الله عليه وسلم) على نسخ الحبس والأذى الواردين في سورة النساء، الآية 15 و 16 ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ فكانت عقوبة الحبس في البيوت حتى الوفاة أو يجعل الله لهن سبيلا بالنسبة للنساء وعقوبة الأذى بالنسبة للرجال. فجاءت السنة النبوية ببيان نسخ الحكم في هاتين الآيتين، وتوضيح العقوبة البدلية في حق كل من البكر والثيّب، كما تقدم، وبهذا وغيره كثير استدل العلماء على جواز نسخ حكم القرآن

1- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، ج2، ص154.

2- المرجع نفسه. والحديث أخرجه في كتاب الحدود كل من مسلم والترميذي وابن ماجة، والنسائي، وأبو داود، وأحمد في المسند، والدرامي، وغيرهم. ينظر: الشنقطي، أضواء البيان، ج1، هامش 3، ص246.

* قال الإمام الشافعي في الرسالة أن آية سورة النور "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" نسخ الله بها الحبس والأذى المذكورين في آية سورة النساء، ص199.

3- القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ج3، ص51.

بالسنة الصحيحة، باعتبار السنة وحي من الله، وأن لرسول مكلف ببيان القرآن الكريم للناس وأنه (صلى الله عليه وسلم) أوتي القرآن ومثله معه، كما قال (صلى الله عليه وسلم).

الوجه الرابع: بيان أحكام جديدة زائدة على ما جاء في القرآن الكريم، كتحريم الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها؛ والمرأة وخالتها، وكذا التحريم بسبب الرضاع مما يحرم من النسب بقوله (صلى الله عليه وسلم) "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"[1]، بينما اقتصر النص القرآني على تحريم الجمع بين الأختين في النسب، وتحريم الأمهات والأخوات فقط من الرضاع، كما بينت السنة رجم الزاني المحصن، وتحريم لبس الذهب والحرير على الرجال، وتحريم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وبيان زكاة الفطر، وميراث الجدة، والقضاء بالشاهد واليمين، وغير هذا كثير مما يوجد في كتب الفروع[2]. غير أن وجه هذه الزيادة، ومقدار استقلالية السنة بإنشاء أحكام جديدة لم ينص عليها القرآن محل نزاع بين العلماء، بين الزيادة المستقلة، ونفيها، أوجز عرضه فيما يلي:

1-رأي الفريق الأول وأدلته: استقلال السنة بتشريع أحكام لم ينص عليها القرآن.

هذا الرأي يذهب إليه كثير من العلماء وعنه يقول الشوكاني: "اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه (صلى الله عليه وسلم) أنه قال "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه" يعني من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحريم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وغير ذلك[3].

1- أخرجه البخاري، في صحيحيه، ج3 في كتاب النكاح، باب "وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم" بألفاظ متعددة، ينظر صحيح البخاري بحاشية السندي، المجلد الثاني، (ج3) دار الكتاب المصري، واللبناني، د.ط، د.ت، ص243.

2- ينظر: محمد الخضري بك، أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط1، 1987، ص242-243. وكذا الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص58.

3- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص96.

وقد استند هؤلاء العلماء القائلون بتشريع السنة لأحكام لم ينص عليها القرآن لا إجمالا ولا تفصيلا إلى قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1] وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ﴾[2] وغير ذلك من الآيات التي دعت إلى طاعة الرسول والاستجابة لأمره ونهيه، والتحذير من مخالفة نهجه ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

إضافة إلى ما ورد من أحاديث دلت على ذم ترك العمل بالسنة، وادعاء الاقتصار على القرآن الكريم، ومن ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم): "يوشك رجل منكم متكئا على أريكته يحدَّث (بفتح الدال) بحديث عني فيقول: "بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ألا وإن ما حرم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مثل الذي حرم الله"[4].

قال الشاطبي وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب، ثم قال "إن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثيرة، لم ينص عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمتها، أو خالتها، وتحريم الحمر الأهلية.. والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر"[5]، ومعنى هذا أن هناك أحكاما تشريعية تفصيلية جاءت بها السنة النبوية ولم ينص عليها القرآن الكريم لا إجمالا ولا تفصيلا. فهي إذا زائدة على ما في الكتاب، كما توضح ذلك الأمثلة التي سلفت الإشارة إليها، ومثلها أيضا بيان القطع من الكوع بالنسبة للسارق، والنصاب التي تقطع فيه، وشروط القطع، وهو ما لم ينص عليه القرآن، وهناك الكثير من مثل هذه الأحكام التي شرعتها السنة النبوية، لكن هل هذه الزيادة تشريع مستقل عن النص القرآني، أتت به السنة؟ أم أنها زيادة بيان وشرح لما له أصل في الكتاب؟ كما يرى الفريق الثاني؟

1- سورة الحشر، الآية 7.
2- سورة آل عمران، الآية 31.
3- سورة النور، الآية 63.
4- ينظر: الحديث في سنن أبي داود والترميذي، بألفاظ مختلفة، الموافقات للشاطبي، ج4، ص15.
5- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج4، ص16.

2- رأي الفريق الثاني وأدلته: السنة راجعة إلى أصل النص القرآني

لقد ذهب إلى هذا الرأي علماء كبار، رأوا أن السنة وإن بدا أنها جاءت بأحكام زائدة مستقلة عن الكتاب، فإنها في الأصل راجعة إليه، وداخلة تحت الأصول العامة التي قررها، فقد ذكر الشافي في الرسالة أنه (صلى الله عليه وسلم) "لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب"[1].

فالشافعي لا يرى استقلال السنة بالحكم وإنما هي بيان لما له أصل في الكتاب وقد فصل القول في هذه القضية الإمام الشاطبي وجعله على غاية من الوضوح، ومن جملة ما ذكر أنه "إذا كان الحكم في القرآن إجماليا، وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه، فقوله "أقيموا الصلاة" أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه عليه الصلاة والسلام، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبيَّن، وإن كان معنى البيان هو معنى المبيَّن، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب[2].

أي كأنها مستقلة بأحكام عن الكتاب كما يشير إلى ذلك ظاهر الأحاديث السالفة الذكر خصوصا قوله "أوتيت القرآن ومثله معه" وقوله "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"، فهذه المماثلة تشير -حسب الظاهر- إلى انفراد السنة بتشريع أحكام زائدة عن القرآن، غير أن السنة في بيانها حسب ما يرى الشاطبي راجعة إلى أصل القرآن. ويضرب لذلك أمثلة كثيرة -ستأتي الإشارة إلى بعضها- منها مثلا إلحاق المحرمات، والمباحات من المطعومات بالأصل القرآني في قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾[3].

وقد أيد هذا الرأي من المعاصرين الشيخ محمد أبو زهرة، حيث أشار إلى أن اللعان -مثلا- بينه القرآن بيانا كاملا في سورة النور، أما السنة فقد قررت الفصل بين

1- الإمام الشافعي، الرسالة، ص169.
2- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص20 إلى 37.
3- سورة الأعراف، جزء من الآية 157.

الزوجين المتلاعنين، وكان للتفريق حكمته، وهو أن الثقة التي هي أساس الحياة الزوجية قد فقدت بينها[1]. مع أن هذا الحكم "التفريق" لم ينص عليه الكتاب.. بمعنى أن ما يترتب على الملاعنة لم يُبَيّنه القرآن الكريم، لكن أصله متضمن في النص القرآني، فكانت السنة كاشفة عنه، وكأن النص القرآني اكتفى بذكر أصل القضية، وترك تفصيلاتها للبيان النبوي، لأنه وحي هو الآخر.

ثم يذكر أبو زهرة الأمثلة التي أشرت إليها سابقا (كتحريم الحمر الأهلية وسباع البهائم.. وما إلى ذلك). مؤكدا أن هذه الأمثلة ترجع إلى أصل من الكتاب[2]، ويسوق الآية المتقدمة ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ...﴾ على أنها أصل في التحريم والإباحة.

وقد دعم هذا الرأي –كذلك– الشيخ محمد الخضري في كتابه "أصول الفقه" ملخصا ما أورده الشاطبي في الموافقات، بهذا الشأن.

اعتراض مفترض: يفترض الشاطبي، وتبعا له، الخضري، اعتراضات على هذا الرأي، ويحاول مناقشتها والرد عليها، يقول: "فإن قيل: إن هذا مخالف لما عليه المحققون –يعني القائلون باستقلال السنة– فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب، فتخصص عامه، وتقيد مطلقة، وتخرجه عن ظاهره، وأجيب: بأنه ليس معنى ذلك أنها تقدم في الاعتبار عليه، ويطرح الكتاب، بل معناه أنها تبين المراد به، فبيان السنة هو مراد الكتاب، فكأنها بمنزلة التفسير والشرح للكتاب، دل على ذلك قوله تعالى: "التبين للناس ما نزل إليهم" فإذا بينت مثلا مكان قطع يد السارق، فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن السنة هي التي أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بين أحد المفسرين للناس حكما، وهكذا سائر ما بينته السنة، فهي راجعة في معناها إلى الكتاب، تفصل مجمله، وتبين مشكلة، وتبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له. فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرآن قد دل عليه دلالة إجمالية أو تفصيلية لأن الله قد جعل القرآن تبيانا لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، ومثله قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ

1– أبو زهرة (محمد) أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص113.
2– المرجع نفسه، ص114.
3– سورة النحل، الآية 89.

مِن شَيْءٍ﴾[1] وقوله:﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[2]. فيلزم من ذلك كله أن السنة حاصلة فيه في الجملة، فهي بيان فيه، وراجعة إليه[3].

ثم يضيف الشاطبي، فإن قيل هذا غير صحيح من أوجه:

الأول: "أن الله تعالى قال "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما"[4].

وقد نزلت في قضاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) للزبير بالسقي قبل أنصاري..* وذلك ليس في كتاب الله تعالى.. وقال تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر"[5].

والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب، وإلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته، وكذا سائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله، فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه في سنته، مما ليس في القرآن، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله.. فلا بد أن يكون زائدا عليه.

الثاني: الأحاديث الدالة على ذمّ ترك السنة وإتباع الكتاب لو كان ما في السنة موجود في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال.

الثالـــث: أن الاستقـــراء دل على أن في السنة أشياء كثيرة لم ينص عليها القرآن –سلفت الإشارة إليها– أي نصت على أحكام زائدة على الكتاب.

1– سورة الأنعام، الآية 38.

2– سورة المائدة، الآية 3.

3– ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج3، ص12–13. وملخصه عند الحضري، م.س، ص242.

4– سورة النساء، الآية 85. [وفي هذه الآية أقسم الله بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول في جميع الأمور ثم ينقاد لما حكم به، ويسلم كلية، من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة.

* روى البخاري في كتاب التفسير رقم (4585) عن الزهري عن عروة قال: خاصم الزبير رجلا من الأنصار في شريج من الحرة، فقال النبي (ص): اسق يأزبير ثم أرسل الماء إلى جارك، فقال الأنصاري: يا رسول الله إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجهه (ص)، ثم قال: اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجذر، ثم أرسل الماء إلى جارك، واستوعى رسول الله (ص) للزبير حقه في صريح الحكم، حين أحفظه الأنصاري وكان أشار عليهما بأمر لهما فيه سعة، قال الزبير فما هذه الآيات إلا نزلت في ذلك [صحيح البخاري بحاشية السندي، ج3، ص120، وفتح الباري، ج8، ص103].

5– سورة النساء، الآية 59.

الرابع: أن الاقتصار على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطرحوا أحكام السنة فأدّاهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله. أو على غير تأويله، فضلوا وأضلوا[1].

دفع الاعتراضات:

إن الإجابة والرد على هذه الاعتراضات يلخصها الإمام الشاطبي فيما يلي:

أولا: بما أن السنة بيان الكتاب، فلا بد أن تكون بيانا لأحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف بذلك فقد أطاع الله في مراده، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على خلاف البيان، فقد عصى الله ورسوله كذلك. فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب بل قد يجتمعان في المعنى...أما كون ما حكم به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) زائدا عليه، فهذا مسلم به، لكن هذا الزائد هل هو زياد الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيان ليس في المشروح، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل نزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل الوجه الثاني، لأن السنة تبين ما ورد مجملا في الكتاب "كالصلاة، والزكاة وما إلى ذلك" وعدم الأخذ بهذا البيان هو ترك لها. كما هو ترك للكتاب، لأن معنى البيان هو معنى المبين، ولكنهما في الحكم يختلفان*.

لذا اعتبرت السنة اعتبار المفرد (المستقل) عن الكتاب.

ثانيا: وقوع الخروج عن السنة في أولئك "أي المدعين الاكتفاء بالكتاب" إنما حصل لمكان إعمالهم الرأي، وإطراحهم السنن، لا من جهة أخرى، (أي ليس بناء على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء فإنه صحيح في ذاته، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة، ليؤولوا القرآن حسب أهوائهم. وذلك أن السنة

1- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص13 إلى 18، وأنظر الحضري، م.س، ص243.

* سبق توضيح هذا الوجه في الصفحة الثانية ما قبل هذه، عند القول بأن السنة راجعة إلى الكتاب.

توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة وهذا الصنيع –في حقيقته– هو بيان مراد الله من تلك الصيغ، فإذا تركت السنة، واتبع ظاهر تلك الصيغ بمجرد الهوى، صار صاحب هذا النظر ضالا في نظره، جاهلا بالكتاب خابطا في عمياء لا يهتدي إلى الصواب[1].

ثالثا: إدخال السنة في الكتاب بناء على أدلة عامة جدا، حيث نجد من الأصوليين من أدخل السنة في الكتاب، وردها إلى أصوله بناء على أدلة عامة وهي الأدلة ذاتها التي استند إليها القائلون باستقلالية السنة، من مثل قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[2] يروى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأ رجلا محرما عليه ثيابه فنهاه، فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه الآية ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ..﴾* فهذه الأدلة عامة ولا تصلح إلا أن تكون دليلا على صحة العمل بالسنة والأتباع.

رابعا: إدخال السنة في الكتاب، بالنظر إلى أنها تشرح، وتبين ما أجمل ذكره من الأحكام، وذلك إما بحسب كيفيات العمل أو أسبابه، أو شروطه أو موانعه، أو لواحقه، وما أشبه ذلك، كبيان كيفية الصلاة، والحج، وأنصبة الزكاة ومقادرها، وغير ذلك مما لم ينص عليه تفصيلا في الكتاب، ولذلك روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله الظهر أربعا لا يجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدد إليه الصلاة، والزكاة، ونحو هذا، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسرا؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وأن السنة تفسير ذلك، وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشّخِير: لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال: والله ما نريد بالقرآن بدلا، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن[3]، وهو يعني بذلك رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأنه ليس هناك من هو أعلم بالقرآن من

1– الشاطبي، الموافقات، ج4، ص20–21، وكذا الحضري، م.س، ص244.

2– سورة الحشر، الآية 7.

* كما روى أن طاوسا كان يصلي ركعتين بعد العصر، فنهاه ابن عباس، فقال إنما نهي عنهما أن تتخذا سنة، فقال ابن عباس قد نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن صلاة بعد العصر، فلا أدري أتعذب عليها أم تؤجر، لأن الله قال "وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم"، سورة الآية . الشاطبي، نفسه، ص25.

3– الشاطبي، نفسه، ص24–25. الحضري، نفسه، ص244–245.

الذي أنزل عليه القرآن، وعلمه ربه ما لم يكن يعلم على الإطلاق، ولذلك كانت سنته (صلى الله عليه وسلم) بيانا قوليا، وعمليا لما ورد مجملا، أو مشكلا أو مبهما في القرآن الكريم.

خامسا: إلحاق السنة بالكتاب بالنظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال، فالنص القرآني أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا أو تحقيقا لها، وبالتعريف بمفاسدها دفعا لها، وهذه المصالح لا تعدو المقاصد الشرعية الكلية، ومكملاتها، كالضروريات، والحاجيات، والتحسينيات ومُكَمِّلاتها.

هذه الأصول الموجودة في الكتاب لا تخرج عنها السنة ولا تزيد على تقريرها، إلا تفريعا، وبيانا وتفصيلا[1]، وعليه فالسنة ترجع إلى أصل الكتاب لتبينه وتوضحه.

سادسا: إدخال السنة في الكتاب بالنظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين، ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع.

أ- في مجال الاجتهاد:

وذلك أنه يقع في القرآن النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة، وتبقى الواسطة على اجتهاد لمجاذبة الطرفين إياها، فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلى أنظار المجتهدين، وربما بعد على الناظر، أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة فيأتي من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فيه البيان، وأنه لا حق بأحد الطرفين أو آخذ من كليهما بوجه احتياطي، أو غيره ويتضح ذلك بالأمثلة التالية:

1- أن الله تعالى "أحل الطيبات، وحرم الخبائث" وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما، فبين (صلى الله عليه وسلم) في ذلك ما اتضح به الأمر، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وعن أكل لحوم الحمر

1- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص27.

الأهلية وقال إنها رجس، فهذا وما شاكله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث، كما ألحق (صلى الله عليه وسلم) الضب، والحبارى، وأشباهها بأصل الطيبات*.

2- أن الله أحل من المشروبات ما ليس بمسكر، كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل، وإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكر، مثل نبيذ الدباء، والمزفت، وغير ذلك، فنهى عنها إلحاقا بالمسكرات تحقيقا، سدا للذريعة. فمثل هذا دائر في المعنى بين الأصلين، فكان بيان السنة إلحاقا له بأحد الأصلين.

3- أن الله أباح صيد الجارح المعلم ما أمسك عليك**، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلما فصيده حرام لأنه لا يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين صيد ما كان معلما إذا أكل من صيده، فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك، وأكله منه يقتضي أنه اصطاده لنفسه، لا لك، فتعارض الأصلان فجاءت السنة ببيان ذلك، حيث قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "إذا أرسلت كلبك وسميت فكل -قلت فإن أكل- قال: "فلا تأكل فإنه لم يمسكه عليك إنما أمسك على نفسه" قلت أرسل كلبي فأجد معه كلبا آخر، فقال: "لا تأكل فإنما سميت على كلبك ولم تسم على آخر"[1] والمراد به هنا الكلب المعلم، فإنه إذ قتل الصيد فإن السنة بيتت أنه حلال ما لم يأكل الكلب منه، فإن أكل فقد صار حراما، فجميع ذلك راجع للأصلين أو الطرفين الواضحين.

4- نهى النص القرآني المُحْرِمَ بالحج أن يقتل الصيد مطلقا وجعل الجزاء على من قتله عمدا، في حين أبيح مطلقا لغير المحرم، فبقى من قتله خطأ وهو محرم

---

* ورد النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وكذا كل ذي ناب من السباع في البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الأنسية، وباب أكل كل ذي ناب من السباع، وكذلك إباحة الأرنب والضب في نفس الكتاب، ينظر صحيح البخاري، ج3، بحاشية السندي، ص313-314.

** دل على ذلك قوله تعالى: "قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكبلين، تعلمونهن مما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن عليكم، واذكروا اسم الله عليه"، سورة المائدة، الآية 4.

1- البخاري، صحيح البخاري بحاشية السندي رقم (5486)، ج3، ص306. وأخرج مالك في الموطأ عن عبد بن عمر أنه كان يقول في الكلب المعلم: كل ما أمسك عليك إن قتل، وإن لم يقتل". الموطأ، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط3، 1983، ص401.

فجاءت السنة مسوية بينه وبين العمد*، قال الزهري: إنه وجب الجزاء في العمد بالقرآن، وفي الخطأ والنسيان بالسنة[1]. لأن قوله: ﴿متعمدا" خرج على الغالب فألحق به النادر، كسائر أصول الشريعة[2].

5- أن الله تعالى قال: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾[3] فبقيت البنتان مسكوتا عنهما –ما حكمهما؟- فجاءت السنة فألحقتهما بما فوق البنتين.

فهذه الأمثلة جاءت مبيّنة لما أجمل في الكتاب أو لماله أصل فيه، فإن ما سلف كان واضحا في إرجاع ما بينته السنة إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما[4]، وإن ظهر أن ما أتت به السنة هو زيادة تشريع على ما في الكتاب، وهناك أمثلة كثيرة في هذا الموضوع، تركت تجنبا للإطالة.

ب- في مجال القياس:

قد يقع في النص القرآني أصول تشير إلى ما كان من نحوها، أن حكمه حكمها، فيجتزي بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتمادا على بيان السنة فيه، وهذا بناء على أن المقيس عليه –وإن كان خاصا- في حكم العام معنى، فإذا كان كذلك وجدنا في الكتاب أصلا، وجاءت السنة بما في معناه أو ما يحلق به أو يدانيه.. وله أمثلة منها:

1- أن الله حرم الربا، وربا الجاهلية، وهو فسخ الدين في الدين: يقول الطالب إما أن تقضي وإما أن تربي، دل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾[5]. فالمنع إنما كان من أجل كونه زيادة على غير

---

* قوله: " لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ"، [سورة المائدة: 26]. وقوله: "وإذا حللتم فاصطادوا"، سورة المائدة، الآية 2. وتعليل إلحاق الخطأ والنسيان بالعمد فُصِّل في المسائل الفقهية، ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص668.

1- ابن العربي، نفسه، ص668. الشاطبي، الموافقات، ج4، ص32-35.

2- ابن العربي، نفسه، صض668.

3- سورة النساء، الآية 11.

4- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص39.

5- سورة البقرة، الآية 279.

عوض*، لذلك ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى فقال (صلى الله عليه وسلم) "الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مِثلا بمثيل سواء بسواء، يدا بيد، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"[1] ثم زاد على ذلك بيع النَّساء لأنه يقتضي الزيادة في أحد العوضين، ويدخل في هذا المعنى السلف يجر نفعا، فمثل هذا البيان جارٍ مجرى الأصل والفرع في القياس، لأنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها.

2- حرم النص القرآني الجمع بين الأم وابتها، وبين الأختين وقال" وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ"[2] فنهت السنة عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنى الذي من أجله كان المنع موجود بالنسبة إليهما، لذا ورد أنه قال: "فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم" والتعليل يشعر بوجه القياس[3]. وهناك أمثلة كثيرة تراجع في مضانها، حيث لا يسمح المقام هنا بالتعرض لها. وحاصل الأمر كله أن القرآن قد قرر أصولا، وأتى بكليات مجملة، فأتت السنة بفروع وتفصيلات، وجزئيات، تشرح وتبين عمليا وقوليا ذلك كله، فكانت بذلك راجعة إليه.

الوجه الخامس: تصحيح الخطأ وإكمال القصور في فهم الصحابة:

ومن أمثلة ذلك ما رواه الطبري بسنده أن عائشة (رضي الله عنها) قرأت قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4]، فقالت: واسو أتاه إن الرجال والنساء يحشرون جميعا ينظر يعضهم إلى سَوْأةِ بعض فقال (صلى الله عليه وسلم): لا

---

* روى مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم أنه قال كان الربا في الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الأجل قال أتقضي أم تربي فإن قضى أخذ وإلا زاده في حقه وأخر عنه في الأجل [كتاب البيوع، ص561].

1- الحديث ورد في الموطأ، ص531، كتاب البيوع، الحديث 36، وفي البخاري، ج2، ص20 وما بعدها بألفاظ وروايات مختلفة، وفي سنن أبي داود، قريبان من هذه الرواية.

2- سورة النساء، الآية 24.

3- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص39 إلى 43.

4- سورة الأنعام، الآية 94.

يضرك كان عليك ثياب أم لا: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ لا ينظر الرجال إلى النساء، ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض [1]، أي هم مذهولون مشغولون بأهوال القيامة، لا يستطيعون النظر إلى بعضهم بعضا. وكذلك قصر فهم بعض الصحابة للآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[2]، فهموا منها عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبين رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خطأ هذا الفهم، وصوبه، موضحا المراد من الآية الكريمة، فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده عن أبي عامر الأشعري أن رجلا منهم قُتل بأوطاس، فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم): "يا أبا عامر ألا غيرت؟ فتلا هذه الآية، فغضب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقال أين ذهبتم؟ إنما هي ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ –من الكفار– إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[3].

فقد أنكر النبي (صلى الله عليه وسلم) على أبي عامر خطأ فهمه للآية، وتأويله الباطل لها، ثم بين له المراد من الآية الذي هو بطبيعة الحال ليس كما فهموه.

فقد روى أصحاب السنن عن أبي أمامة الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني، قال قلت: كيف تصنع في هذه الآية قال آي أية قلت: "يا أيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم.." قال: "بل ائتمروا بالمعروف، وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحا مطاعا، وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك خويصة نفسك.."[4].

ومما يؤكد احتمال الفهم الخطأ في مثل هذه الآيات ما نقله ابن كثير رواية عن أصحاب السنن أيضا من أن أبا بكر قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية "فذكر الآية"، وأنكم تضعونها على غير موضعها، وإني سمعت

1– الطبري، تفسير الطبري (سورة الأنعام)، تح محمود محمد شاكر، ج1، ص544 وكذا بن عطية المحرر الوجيز، ج15، ص328.

2– سورة المائدة، الآية 105.

3– الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت هـ) المسند، طبع مؤسسة قرطبة، مصر، ج4، ص129.

4– ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد) (ت275هـ)، سنن ابن ماجة (تح) محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، الجزء الثاني، كتاب الفتن رقم الحديث، 4014، ص1331.

رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "إن الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيرونه يوشك الله أن يعمهم بعقابه"[1].

ولولا أن أبا بكر سمع أو علم أن الناس في زمانه يفسرون الآية على غير وجهها وينزلونها على غير المراد منها ما قال لهم إنكم تضعونها على غير موضعها. فكان ذلك سببا كافيا يدفعه إلى تصحيح مفهوم الناس للآية الكريم، قياما بواجب الأمر بالمعروف من جهة، والتزاما بما يتوجب على الإمام ونوابه، وعلى العلماء من عدم السكوت على الخطأ وإقراره خصوصا إذا تعلق الأمر بالوحيين، القرآن والسنة.

والأمثلة من هذا النوع كثيرة ذكر ابن القيم نماذج منها في كتابه إعلام الموقعين ونقلها الشيخ محمد رضا في تفسير المنار[2]. وهي مبثوثة في كتب التفسير بمختلف أنواعها، وكتب السنة النبوية، وبخاصة فيما أفردته هذه الكتب لتفسير النبي (صلى الله عليه وسلم) وصحابته الكرام.

خصوصية البيان النبوي :

انطلاقا من النماذج التي مضى التعرض لها بصدد ذكر وجوه البيان النبوي ومراتبه يمكن القول بأن هذا البيان انصب على مجالين اثنين أحدهما يقتصر على العناية باللفظة القرآنية، وثانيهما يهتم بالمقاصد والأحكام العملية والاعتقادية على السواء.

أ- أما العناية باللفظ: فتتمثل في الاهتمام بالمفردة القرآنية من حيث بيان المراد منها، أو مدلولها اللغوي، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالتفسير المعجمي، وهو الذي يرمي إلى توضيح مدلول الكلمة التي كان وضعها يحتاج إلى بيان المراد منها في النص القرآني وتظهر الحاجة إلى ذلك أكثر بالنسبة للكلمة التي تكررت في أكثر من موضع، أو كانت من المشترك اللفظي، الأمر الذي يجعلها محل إبهام والتباس، لذا نجد في

1- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل) (ت774هـ)، مختصر ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القلم، بيروت، ط5، 1986، م1، ص557.

2- ينظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص329. ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، ص172.

أحيان كثيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) يحيل على ما يرادف معناها في آية أخرى – كما مر معنا في النماذج التي تقدمت– وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يوضح معنى الفظة إما بناء على سؤال يتقدم به أصحابه، أو يبتدرهم هو بذلك –كما أسلفنا– ومن أمثلة ذلك تفسيره (صلى الله عليه وسلم) "القوة" بالرمي في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[1] و"الظلم" بالشرك في قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾[2] و"الحسنى" بالجنة و"الزيادة" بالنظر إلى الله يوم القيامة في قوله ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[3] و"الحساب اليسر" بالعرض يوم القيامة في قوله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[4] و"العابدين" بالجاحدين في قوله: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾[5] و"المسرفين" بالمشركين في قوله: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾[6] و"مثل الأولين" بعقوبة الأولين في قوله: ﴿فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُم بَطْشًا وَمَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ﴾[7] و"فاعتلوه" بـــ(ادفعوه) في قوله: ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ﴾[8] و"رهوا" بيابسا في قوله: ﴿وَاتْرُكْ الْبَحْرَ رَهْوًا﴾[9].

هذا وغيره كثير، من النماذج التي أوردتها كتب الحديث والتفسير فلتراجع هنالك. ومن المعلوم أن لهذا التفسير المعجمي، أو المفرداتي أهمية بالغة حيث عليه يتوقف الفهم الأولي عن طريق إزالة الإبهام أو اللبس الذي يكتنف اللفظ في النص القرآني، وبخاصة إذا كان محتمل الدلالة، لأن للقرآن الكريم استعمالاته الخاصة للمفردة اللغوية، فكثيرا ما يعطيها معنى جديدا لم تعهده العرب في استعمالاتها، ولذلك كثيرا ما كان

1– سورة الأنفال، الآية 60.
2– سورة الأنعام، الآية 82.
3– سورة يونسن الآية 26.
4– سورة الانشقاق، الآية 8.
5– سورة الزخرف، الآية 81.
6– سورة الزخرف، الآية 5.
7– سورة الزخرف، الآية 8.
8– سورة الدخان، الآية 47.
9– سورة الدخان، الآية 24.

البيان النبوي يحيل على آية أخرى من موضع آخر، تدليلا على مراد الآية التي وقع في أحد ألفاظها إشكال أو إبهام.

من هنا نجد الراغب الأصفهاني يؤكد على أهمية هذا العلم "علم مفردات القرآن" فيقول: "إن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن، العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللّبن في كونه من أوائل المعاون في بناء ما يريد أن يَبْنِيَهُ، وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم.. وما عداها... كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطاييب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة"[1].

وبهذا تتجلى أهمية النظر في مفردات النص القرآني بغية تجلية معانيها وإدراك المراد منها ولذلك اهتم علماء الأصول بتخصيص مباحث كثيرة تهتم بالبحث في دلالة المفردة في الخطابين القرآني، والنبوي، لما يترتب على ذلك من تقرير الأحكام، وبيانها.

ب- أما العناية بالمقاصد والأحكام، فتتجلى في البيان النبوي الذي توجه إلى تجليه الأحكام الفقهية، أو الاعتقادية في النصوص القرآنية، أو بيان المقاصد الشرعية منها، وقد تقدم في النماذج السالفة في هذا المبحث أن السنة النبوية أتت تفسيرا لأصول القرآن وقواعده، وشرحا لكلياته ومقاصده، فكانت بيانا لمجمله وتوضيحا لمبهمة، وفكا لمشكله، سواء أكان هذا البيان متعلقا بالأحكام الفقهية التعبدية، أو بالأحكام المعاملاتية كالربا، والغش، والرشوة، والظلم وما إلى ذلك، وقد تم توضيح هذا الأمر بأمثلة كثيرة في وجه البيان النبوي.

1- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص54-55.

ولذلك فإن الظاهر أن التفسير في هذا المنحى كان بالأساس تفسيرا للمقاصد الشرعية يتوجه إلى مراد الله في كتابه، دون البحث عن المعنى المفرداتي، لذلك يكاد الرسول (صلى الله عليه وسلم) يضرب الصفح عن معجم القرآن وتركيبه ليكون تفسيره تفسيرا فقهيا عمليا فيصبح السلوك اليومي في عالم الواقع، من خلال الوقائع هو الشارح للقرآن، والمتواضع به إلى حيز الفعل حيث الحلال والحرام[1]، والخير والشر، والحرب والسلم، والمنفعة والمفسدة، والبر والتقوى، والإثم والعدوان، وما إلى ذلك مما تم بيانه قوليا، وعمليا من المقاصد الشرعية.

وبناء على ما سبق يتضح لنا مدى ارتباط البيان النبوي بالنص القرآني ومقاصد السنة الصحيحة بمقاصد الخطاب القرآني الكريم، وإن استقل كل واحد منهما بتكوينه الشكلي الخاص به، وبما شاء الله أن يبين لنا من معالم الثبات والحركة والتجدد في كل منهما، إن التناسق والتراسل في الأحكام والمقاصد بين الخطاب القرآني الكريم، والنص النبوي الشريف ليؤكد لنا، أن البيان النبوي أتى خادما لأصول ومقاصد الخطاب القرآني مبينا مجملها ومفرعا أحكامها.

إن السنة "لتضع لنا المعالم القرآنية في أسلوب عملي جامع ييسر لناس على اختلاف حظوظهم من العلم أن يدركوا التطبيق العملي للبيان"[2] النبوي لما ورد في النص القرآني الكريم، وذلك هو معنى التعليم النبوي للكتاب الذي بعث الله من أجله رسوله محمد (صلى الله عليه وسلم) ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[3].

3- تلقي الصحابة للنص القرآني والأخذ عنهم:

لقد سبقت الإشارة إلى أن الصحابة الكرام كانوا إذا أبهم عليهم معنى من معاني القرآني أو أشكل عليهم فهمه يلجأون إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) يستفسرون عنه ويستوضحونه من النبي (صلى الله عليه وسلم) غير أنه من المؤكد أن الرسول (صلى

1- ينظر: الهادي الحطلاوي، م.س، ص43.
2- ينظر: محمد العفيفي، في تفسير الرسول، ص53.
3- سورة الجمعة، الآية 2.

الله عليه وسلم) لم يبين لأصحابه كل معاني القرآن، إذ لم يكن من الضروري أن يبين لهم كل لفظ من القرآن، كما أنهم لم يكونوا يرجعون إليه إلا فيما أشكل عليهم لأن من القرآن ما لم يكن يحتاج إلى بيان بالنسبة إليهم، إذ يرجع فهمه إلى معرفة كلام العرب، وهم أهل هذا الكلام، وقد نزل القرآن بلغتهم وجرى على أساليب بيانهم ومما يدل على ذلك ويؤكده اختلاف الصحابة في تأويل بعض الآيات، ولو كانوا تلقوا كل معاني القرآن من الرسول لما اختلفوا فيه، ولرجعوا في ذلك إلى ما بلغهم عنه (صلى الله عليه وسلم).

ونظرا لقلة المأثور عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) من التفسير، فقد رأي بعض المفسرين المعاصرين، أن شأن النبي (صلى الله عليه وسلم) في هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنما هو هداية المعلم الخبير، ذهن المتلقي (المتعلم) وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، فالتعليم تسهيل للطريق، وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطريق، وخلق للمقصد، والنبي (صلى الله عليه وسلم) إنما يعلم الناس، ويبين لهم ما يدل عليه القرآن بنفسه، وبينه الله سبحانه بكلامه، ومن ثم فإن أهمية الروايات الواردة في التفسير تتركز في إرساء نهج صحيح وتهيئة ذوق سليم للغور في القرآن، واستنباط معانيه، فهي من باب النموذج والمثال لتعليم أسلوب التفسير وبيان منهجه، لا من باب حصر التفسير بها والاقتصار عليها[1].

وما يدل على ذلك أن الكثير من البيان النبوي كان بيانا للقرآن بالقرآن والاستدلال منه بآية على أخرى، أو معنى على معنى آخر، مما يمكن أن يناله المراجع للقرآن ويستفيد منه.

كما أن بعض المروى: هو من باب التأويل والتطبيق بذكر المثال والمصاديق وليس من قبيل تفسير اللفظ وبيان المعنى، وإنما من باب ذكر الموارد التي تنطبق عليها الآية زمان السؤال أو حين البيان[2].

1- الطباطبائي (محمد حسين) الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997، ج3، ص97. أخذا عن إحسان أمين، م.س، ص384.
2- إحسان أمين، المرجع السابق، ص384.

كما أن الصحابة أنفسهم –فمن بعدهم– لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وقد سأل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم في تفسيرها عن النبي (صلى الله عليه وسلم) [1].

ولم يكن الصحابة ومنهم عبد الله بن عباس أن يدعوا أن كل ما يقولونه فهما من القرآن هو مما قاله الرسول (صلى الله عليه وسلم) وقد قال القرطبي "إن الصحابة قد قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي (صلى الله عليه وسلم) [2]. ومعنى ذلك أن الصحابة لم تتوقف دراستهم، وفقههم للخطاب القرآني عند الحد الذي تلقوه من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بل تجاوز ذلك إلى أعمال عقلهم وفكرهم في القرآن الكريم، وإنعام نظرهم في آياته وبذل جهدهم واجتهادهم في فهم أسراره، والغوص وراء دوره وجواهره، والسعي إلى بلوغ مقاصده، واستخراج حكمه وأحكامه، بالمداومة على قراءته، وتدبر آياته، فمن الطبيعي حينئذ أن يختلفوا في فهمه وتفسيره اختلافا يكشف عن مقدار ما أخذ كل واحد منهم من كتاب ربهم، وسنة نبيهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هي أسباب اختلافهم؟ وما طبيعة هذا الاختلاف وما هي مبررات ودواعي الأخذ عنهم؟ وبعبارة أوجز ما أهمية تفسيرهم بالنسبة لمن أتى بعدهم؟

أ– أهمية تفسير الصحابة ودواعي الأخذ عنهم:

تتجلى أهمية تفسير الصحابة، وبيانهم لما جاء في القرآن الكريم في كونهم عاصروا أحداث الرسالة المحمدية، وشاهدوا نزول الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعرفوا أسباب نزول الآيات، وتلقوا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) الكثير من معاني الكتاب وأحكامه، لذلك يتفق أهل العلم على أن تفسير الصحابة من التفسير المأثور، وهو في قوته يأتي في المرتبة الثالثة بعد المصدرين السابقين "القرآن

1– الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص32.
2– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص33.

والسنة" وذلك –بناء على ما سلف– كانوا أعلم الناس بما جاء في القرآن لملازمتهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والأخذ عنه من جهة، ولكونهم عربا خلصا نشأوا في جزيرة العرب، والعربية التي نزل بها القرآن، هي لغتهم يعرفون معاني ألفاظها وأسرار بيانها من جهة أخرى، ولعل هذا داع كاف من دواعي الأخذ عنهم، بل وتقديمهم على من عداهم.

وهذا ما يؤكده ابن خلدون في مقدمته في الفصل الخاص بعلوم القرآن حيث يقول: "اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه.. وكان ينزل جملا جملا، وآيات آيات... بحسب الوقائع.. منها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا، وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ، يعرفه أصحابه، فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتضى منها منقولا عنه.. ونقل ذلك عن الصحابة.. وتداول ذلك التابعون من بعدهم.. ولم يزل متناقلا بين السلف حتى صارت المعارف علوما ودونت الكتب فكتب الكثير من ذلك"[1].

ويتابع ابن خلدون حديثه عن التطور التاريخي لعلم التفسير، ليصل إلى نتيجة مفادها أن هذا العلم الذي كان معتمدا بالأساس على الآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين، سينتهي به المطاف بعد التدوين –مكتوبا مدونا– إلى الطبري، والواقدي والثعالبي، وأمثالهم من المفسرين، ثم تصير علوم اللسان صناعة من الكلام في موضوعات اللغة، وأحكام الإعراب، والبلاغة، وتوضع الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، ولكن تنوسي ذلك، وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب، وصار التفسير على صنفين، تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف"[2]، وهو

1– ابن خلدون، المقدمة، ص279.
2– ابن خلدون، نفسه، ص279.

الذي تحدثنا عنه ومازلنا بصدده، وتفسير آخر "عقلي" يعتمد على علوم اللسان بالأساس كما سيأتي بيانه.

ومن خلال ما تقدم يبرز الدور الذي أداه الصحابة في هذا المجال كما تبرز أهمية التفسير المأثور عنهم، وذلك لكونهم –كما أكد ابن خلدون– كانوا أكثر الناس فهما للقرآن الكريم وأقدرهم على تجلية معانيه وتبليغها بأوجز عبارة وأوضح بيان لمن أتى بعدهم لما توافر لديهم من مؤهلات لذلك ومنها.

- نزول القرآن بلغتهم وهم أعرف الناس بمدلولاتها وأساليبها.
- شهود نزول الوحي ومعرفة أسبابه، وناسخه ومنسوخه.
- تلقيهم عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بيانه وتفسير الكثير منه.
- سلامة فطرتهم، وملازمتهم النبي (صلى الله عليه وسلم) حرصا على استجماع القرآن –حفظا وعلما– وعملا.

لهذه الأسباب وغيرها أكد العلماء على ضرورة التلقي عنهم، وفي هذا الصدد يشير الزركشي إلى أن التفسير قسمان: أحدهما وَرَدَ به النقل والآخر لم يرد، والأول ثلاثة أنواع، وارد عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو عن الصحابة أو عن رؤس التابعين، فالنوع الأول يبحث فيه عن صحة السند، والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسره من حيث اللغة، فهم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم، وإن فسره بما شاهده من الأسباب والقرائن، فلا شك فيه[1]. ومن الآثار التي تؤيد ماذهب إليه هؤلاء العلماء الأعلام من التأكيد على التلقي عن الصحابة رضوان الله عليهم ما رواه أصحاب السنن أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن (قاضيا: بما تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال فإن لم تَجِدْ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم نجد؟ قال أجتهد رأي ولا آلو قال فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في صدره وقال: الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله"[2].

1– الزركشي، البرهان، ج2، ص172.
2– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص40.

وهذا الحديث وإن كان عاما في الاجتهاد واستعمال العقل والرأي في استنباط الأحكام، والمقاصد، إلا أنه يشير أيضا إلى أن الصحابة أولى بذلك للأسباب التي سلف ذكرها، ولذلك يقول ابن تيمية، و"حينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، و(كعبد الله بن مسعود، وابن عباس وغيرهم).. قال عبد الله بن مسعود والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت وأين نزلت"[1].

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن أكثر الصحابة تفسيرا هو حبر الأمة وبحرها عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) وقد جمع عنه تفسير كامل، ولم يتفق مثل ذلك لغيره من الصدر الأول، فمتى صح الإسناد إليه كان تفسيره من أصح التفاسير، وذلك لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) دعا له بالفقه في الدين وتعلم التأويل، واتفق الصحابة على تعظيمه في العلم عموما، وفي التفسير خصوصا، وسموه البحر، والحبر، وشاع ذلك فيهم من غير نكير"[2].

ب- طبيعة الاختلاف وأسبابه:

مما سبق يتضح أن الصحابة لم يكونوا جميعا على حد سواء في فهم الخطاب القرآني، وإدراك مقاصده واستنباط أحكامه، وإنما كانوا ذوي مراتب متفاوتة، ومستويات متباينة في ذلك، فقد تباينت أقدارهم في فهم بعض معاني النص القرآني، وكان منهم المكثر، والمقل، لذا حصل الاختلاف فيما بينهم، وهو اختلاف كما يراه كثير من العلماء اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. وإلى هذا الرأي ذهب كل من ابن تيمية، والزركشي في البرهان وتبعهما السيوطي في ذلك، ولذلك -حسب رأيهم- كان

1- المرجع نفسه، ص40.
2- القاسمي، محاسن التأويل، ج1، ص26-27.

النزاع في التفسير بين الصحابة قليل على خلاف من أتى بعدهم، وكان أكثره في الأحكام لا في التفسير، وهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، ومن تم فهو صنفان:

الأول: الاختلاف في التعبير عن المسمى الواحد، فيعبر كل واحد عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبة، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر، مع اتحاد المسمى، مثل تفسيرهم لـــ:"الصراط المستقيم" بالقرآن –والإسلام–والدين– وطريق العبودية، وبالسنة والجماعة، فكلهم وصف ذاتا واحدة بصفة من صفاتها غير الصفة التي أتى بها الآخر، فكان ذلك تنوعا.

الثاني: التعبير عن الإسم العام ببعض أنواعه، فكل واحد يذكر بعض الأنواع التي تدخل تحت هذا العام، على سبيل التمثيل والتنبيه على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، ومثاله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾[1]

فقد فسر "الظالم": بالمقصر أو المضيع للواجبات والمنتهك للحرمات

وفسر "المقتصد" بفاعل الواجبات وتارك المحرمات

وفسر "السابق": بالمتقرب بالحسنات مع الواجبات.

كما فسر: السابق بالذي يصلي في أول الوقت، والمقتصد الذي يصلي في أثنائه والظالم لنفسه بالذي يؤخر العصر إلى الاصفرار، وكذا السابق بالذي يؤدي الصدقة مع الزكاة، والمقتصد الذي يؤدي الزكاة فقط، والظالم: مانع الزكاة، وقد يكون التنازع بسبب احتمالية اللفظ، إما لكونه مشتركا في اللغة كلفظ "قسورة" الذي يراد به الرامي ويراد به الأسد، ولفظ "عسعس" الذي يراد به إقبال الليل، وإدباره، وإما لكونه متواطئا في الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين، كالضمائر في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾[2] وكلفظ ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾[3] وأشباه ذلك، فمثل ذلك يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف.. فهذا النوع إذا صح فيه القولان كان

1– سورة فاطر، الآية 32.
2– سورة النجم، الآية 8.
3– سورة الفجر، الآية 1–3.

من الصنف الثاني[1]. وهنالك أسباب أخرى كثيرة ذكرها أهل العلم* أدت إلى الاختلاف في التفسير لا يتسع المقام لعرضها، غير أن الاختلاف لم يكن قاصرا على التنوع فقط بل أحيانا كثيرة يكون اختلاف تصاد، وهذا إن دل فإنما يدل على استعمال الصحابة الرأي والاجتهاد في فهم النص القرآني، فيظهر لأحدهم من المعنى غير المعنى الذي يظهر للآخر.

ومن الأمثلة على ذلك ما روى أن عمر (رضي الله عنه) استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فبلغه أنه شرب فسكر، فقال له عمر إني جالدك، قال: "والله لو شربت ما كان لك أن تجلدني قال عمر: ولم؟ "قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ..﴾[2] فأنا من الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت بدرا، وأحدا، والخَدْقَ، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس، إن هذه الآيات أنزلت عذرا للماضين وحجة على الباقين، لأن الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾[3]. قال عمر صدقت[4].

1- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص11-17. ويذكر ابن تيمية أسباب أخرى للاختلاف في التفسير منها ما يرجع إلى النفل عن أهل الكتاب، فاختلافهم فيه ليس فيه حجة لبعضهم على البعض. وكذا تفسير القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به -بمعنى أنهم أهملوا سياق الكلام- ومن هؤلاء أهل الطوائف والملل والنحل تأولوا القرآن على رأيهم"، نفسه، ص19-33.

* هناك أسباب ذاتية تتعلق بشخصية المفسر من أهمها: التفاوت في العلم والفهم -وعدم الضبط والنسيان- والوهم والخطأ في فهم الرواية -والخطأ في التأويل والاستنباط ومنها ما يرجع إلى أسباب موضوعية: أوجزها ابن جزي فهي التسهيل في: اختلاف القراءات -واختلاف وجوه الإعراب- واختلاف اللغويين في معنى الكلمة -والاشتراك اللفظي- واحتمال العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، واحتمال الحقيقة والمجاز" وغيرها. ينظر: إحسان الآمين، منهج النقد في التفسير، ص45-54. ومحمد بن أحمد بن جزي الكلي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1ن ص9.

2- سورة المائدة، الآية 93.

3- سورة المائدة، الآية 90.

4- ينظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص243. أخذا عن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص61.

وكذلك اختلافهم في تفسير: "إذا جاء نصر الله والفتح" فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم، أما ابن عباس فقال: ليس كذلك وإنما هو أجل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أعلمه الله قال: "إذا جاء نصر الله والفتح" فذلك علامة أجلك، "فسبح بحمد ربك واستغفره".. فقال عمر لا أعلم إلا ما تقول منها[1].

فهذا المثالان –وغيرهما كثير– يدلان على اختلاف الصحابة في فهم وتفسير ما يرجع إلى الدلالات والأحكام المستنبطة عن طريق الرأي والاجتهاد أو التفسير بالمقتضى، فقد يفهم أحدهم حكما، ويفهم الآخر حكما آخر غيره، وقد يكون اللفظ واضحا، لكن المراد منه خفي، كما حدث في قصة "قدامة بن مظعون مع ابن عباس" فإن قدامة قد خفي عنه المراد لا لغموض أو إبهام في ألفاظ الآية، و إنما لقصور فهمه عن المراد منها، والأمر لم يتعلق بالفهم اللغوي، وإنما بالمعنى المقصود، وإذا كان الأمر كما سلف، فما موقف العماء من تفسير الصحابة؟ وما هي ميزاته؟

ج– مميزات تفسيرهم رضي الله عنهم:

1– تفسير كان مطبوعا بطابع النقل والرواية، حتى فيما يقولونه بالرأي والدراية، ولذلك اعتبر تفسير علمائهم، كابن عباس، وعلي، وابن مسعود من مصادر التفسير، بالمأثور، يقول الزركشي، "وكل ما ورد عن الصحابة فحسن مقدم"[2] يعني على ما ورد عن غيرهم ممن أتى بعدهم.

2– كثيرا ما كانوا يكتفون بالمعنى الإجمالي، وتوضيح المعنى اللغوي الذي فهموه بأخصر لفظا، وذلك بعد التدبر، ودقة النظر في الكتاب الكريم.

3– قلة اختلافهم في معاني القرآن الكريم، واختلافهم إنما كان في الأحكام كما سلف القول.

1– ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج8، ص606. ورقم الحديث في البخاري، 4970.
2– الزركشي، البرهان، ج2، ص157.

4- لم يتنازعوا في مسألة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، مما اختص الله به نفسه. ولم يقل أحد منهم بوجوب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، حسب ما أشار إلى ذلك ابن القيم، والمقريزي في الخطط والآثار[1].

كانت هذه بعض ملامح ومميزات التفسير المأثور عن الصحابة رضوان الله عليهم أما موقف العلماء منه فسألخصه فيما يلي :

موقف العلماء من تفسير الصحابة:

يرى بعض العلماء أن تفسير الصحابي بمنزلة الخبر المرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) إلا أن هذا الرأي حمله المحققون على من كان يرجع إلى أسباب النزول، وما ليس للصحابي فيه رأي، أي أنه من باب الرواية لا الرأي[2]. وما يكون للرأي فيه مجال فهو موقوف على الصحابي، مادام لم يستند إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو القسم الذي اختلف فيه الصحابة الكرام.

أما المرفوع فهو "ما أخبره به الصحابي عن قول الرسول أو فعله"[3] يقول صبحي الصالح "بيد أن إطلاق بعضهم أن تفسير الصحابة له حكم المرفوع إطلاق غير جيد، لأن الصحابة اجتهدوا في تفسير القرآن، واختلفوا في بعض المسائل، والفروع، كما رأينا بعضهم يروي الإسرائيليات عن أهل الكتاب"[4].

وعليه فلا يمكن الاطمئنان إلى كل ما نسب إلى الصحابة، وقد دخلت الإسرائيليات والقصص المنقولة عن أهل الكتاب تفاسيرهم، وإنما يقدم على غيره ما ثبتت صحة نسبته إليهم، على أنه لا يعني وجوب العمل به، وإنما يعني أننا نبيح لأنفسنا العمل بما تبت حقيقة عنهم لأنه لا مجال للرأي والاجتهاد فيه، لأن الصحابي في مثل ذلك لا يقول ولا يقر إلا ما تحققه بنفسه عن النبي (صلى الله عليه وسلم)

1- ينظر: الشحات السيد زغلول، م.س، ص59.
2- ينظر: الزركشي، م.س، ج2، ص157. والسيوطي، الإتقان، ج2، ص229.
3- ابن الصلاح (أبو عمر عثمان) علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 2000، ص45.
4- صبحي الصالح، علوم الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، 2002، د.ط، ص209.

كقول ابن مسعود "من أتى عرافا أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه وسلم) فهو موقوف عليه لكن يحوز العمل به، لأنه لا اجتهاد هنا فيه. وإنما يقع التحفظ فيما توقف فيه النقل على أهل الكتاب فقيه الغث والسمين كما يقول ابن خلدون* ودخله الكثير من الوضع[1].

وعليه فإن ما توصل إليه الصحابي من التفسير عن طريق الرأي والاجتهاد، فليس بملزم لغيره، وقد رأى بعض الباحثين أن اختلاف الأقوال في حجية آراء الصحابة وعدم الاتفاق عليها يترتب عليه عدم حجية أقوالهم في التفسير[2]، بل ترددوا في قبول قول الصحابي إذا قال: "قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كذا" لأنه يحتمل أن يكون سمعه من النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما يحتمل أن يكون سمعه من غيره[3].

إذا كان هذا فيما رفعه الصحابي فكيف بالذي لم يرفعه، ولم يدع أنه سمعه من الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولذلك فصل الأصوليون والفقهاء بين ما يصدر عن الصحابة والتابعين من مأثورات، وبين ما هو صادر عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، فالجمهور على أن رأي الصحابي ليس بحجة[4]. ولكنه مقدم على غيره –كما سلفت الإشارة إلى ذلك–.

يقول الشاطبي: "أما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما يبنوه، فلا إشكال في صحته، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبين لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا

---

* يذكر ابن خلدون أن الكثير من اللقصص والأخبار التي امتلأت كتب التفسير بها منقولة عن أهل الكتاب، وخاصة من أسلموا منهم، مثل كعب الأخبار ووهب بن منية، وكانت مما تتشوف النفس إلى معرفته كبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وليس مما له تعلق بالأحكام الشرعية التي يحتاجون لها، فأصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك...] [المقدمة، ص272].

1– صبحي الصالح، م.س، ص208.

2– ينظر: إحسان الأمين، م.س، ص388.

3– ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد1، ج2، ص324.

4– إحسان الآمين، م.س، ص388.

فَاطَّهَّرُوا﴾[1] وإن لم يجمعوا عليه، فهل يكون بيانهم حجة أم لا، هذا فيه نظر وتفصيل، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم يتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان، صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب النزول، ويدركون مالا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العموميات، فالعمل عليه صواب، هذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية"[2].

ولا شك أنه حيث يقع الاجتهاد واستخدام الرأي يكون الخلاف، ولذلك يؤكد الزركشي على ما قاله الشاطبي، مضيفا أنه عند تعذر الجمع بين ما تعارض من أقوالهم قدم "ابن عباس" لأن النبي (صلى الله عليه وسلم) بشره –بذلك– حيث دعا له فقال: "اللهم علمه التأويل".. فإن تعذر الجمع جاز للمقلد أن يأخذ بأيها شاء"[3]، أي يختار من بين أقوالهم ما ترجح لديه. وقد ثبت عن الفقهاء اجتهادهم في ذلك، لأن فهمهم الشريعة أتم وأحرى بالتقديم. فإذا جاء في القرآن أو السنة من بيناهم ما هو موضوع موضع التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه، انحتم الحكم بأعمال ذلك البيان، لما ذكر ولما جاء في السنة من أتباعهم والجريان على سننهم، كما في قوله (صلى الله عليه وسلم) "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرائدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ"[4].

1- سورة المائدة، الآية 6.
2- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص238.
3- الزركشي، البرهان، ج2، ص326.
4- الحديث أخرجه أصحاب السنن، عن العرباض بن سارية، بدايته: [وعظنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم] رقم الحديث في سنن ابن ماجة 42-43، ج1، ص15-16.

أما إذا علم أن الموضع موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى دينك الأمرين، فهم ومن سواهم شرع سواء؛ أي موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف بين العلماء أيضا"[1].

ويفهم مما تقدم أن رأي الصحابة واجتهادهم يدور بين أربعة مراتب وهي:

- ما أجمعوا عليه من بيان، فهو حجة لا تجوز مخالفته.
- ما اختلفوا فيه، وأمكن الجمع بينه، فهو كذلك حجة.
- ما اختلفوا فيه وتعذر الجمع بينه، فيرجع إلى الاجتهاد في ترجيح بعضه على بعض، أي تقليد أحد الصحابة، وذلك فيما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجه إلاّ لَهُمْ، فهو حجة كذلك.
- ما أخلفوا فيه، وهو موضع اجتهاد مطلق لهم، ولغيرهم فرأيهم ليس بحجة، وهو موضع خلاف بين العلماء، والجمهور على أن رأيهم مقدم، وبخاصة الخلفاء الراشدون وفي مقدمتهم الإمام علي كرم الله وجهه، وكذا ابن عباس، وغيره من الصحابة الأعلام. وذلك للأدلة السالف ذكرها.

التلقي عن التابعين :

هو طريق رابع سلكه الأثريون عندما لم يجدوا في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة شيئا، فرجعوا في ذلك إلى أقوال التابعين[2]، وابن تيمية يشدد عل هذه المسألة، وخاصة بالنسبة لرؤس التابعين أمثال: مجاهد وسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رياح، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وقتادة، والضحاك بن مُزاحم وغيرهم، ويرجع سبب اعتماد المفسرين على أقوالهم واعتبارها من قبيل التفسير بالمأثور، لأنهم تلقوا التفسير عن الصحابة، ولازموهم ملازمة شديدة. فأخذوا عنهم علمهم، وأن ما وقع من تباين بين أقوالهم إنما هو تباين في الألفاظ ليس

1- الشاطبي، م.س، ص340-341.

2- حسين خضير، تفسير القرآن عند الطباطبائي، ص54.

إلا[1]. ويبدو أن يعطي لقول التابعي قيمة الأثر إنما هو من باب التكريم والإجلال[2]. وإلا فإن أقوالهم في الفروع –التي ترجع إلى الاستنباط– ليست حجة، وكذلك ليست حجة في التفسير، ولكنهم إذا أجمعوا على أمر فلا يرتاب من كونه حجة، فإن اختلفوا فهم وغيرهم سواء[3].

يقول الزركشي: "أما ما ورد عن التابعين إذا لم يرفعوه إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) أو إلى الصحابة، فحيث جاز التقليد فيما سبق فكذا هنا وإلا وجب الاجتهاد"[4]. وذلك في المسائل التي لا يمكن الاجتهاد فيها، أما ما عداها، فالأمر بالنسبة للمجتهدين سواء.

والملاحظ من خلال ما تقدم أن الخلاف في مسائل الرأي والاجتهاد كان منذ عهد الصحابة غير أن دائرته اتسعت في عهد التابعين ومن أتى بعدهم. وكان من الطبيعي أن يحدث ذلك نظرا لما عرفته الساحة العلمية من تشعب الآراء وتنوعها، وتفرع العلوم وكثرتها، وتزاحم الأفكار واصطدامها، وتغير الأزمان والأجيال واختلافها، ليمتد الخلاف ويتجاوز الفروع إلى الأصول، والقراءات القرآنية، الأمر الذي حتم وضع شروط وضوابط للتصدي لكتاب الله شرحا وتفسيرا، ولأحكامه استدلالا واستنباطا كي لا يمتطي فنهوة التأويل والتفسير من لا قبل له به، وكي لا يقول النصوص ما لا تحتمله متقول، أو يلصق بها كل صاحب هوى بدعته وضلالته، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾[5].

1– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص44.
2– حسين حضير، م.س، ص54.
3– ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص44.
4– الزركشي، البرهان، ج2، ص172.
5– سورة القصص، جزء من الآية 50.

ثانيا: المصدر اللغوي (لسان العرب) وآلياته

1- مشروعية المأخذ اللغوي وأهميته:

لقد اختار الباري جل جلاله اللسان العربي -باختيار النبي العربي- لتكون ألفاظه وعاء للرسالة الخاتمة، والوسيلة الأولى في الكشف والبيان عن معاني القرآن، وبذا كان التفسير اللغوي أول مراحل التفسير، ومحاولات فهم معاني الوحي الكريم، وقد تبين مما سبق أن المأخذ الأول في فهم القرآن هو القرآن ذاته، ثم السنة النبوية الشريفة التي فصلت المجمل وأوضحت المشكل، ورفعت الكثير من اللبس والإبهام.

فمن أعياه الفهم بعد ذلك، فإن الطريق الآخر الموصل إلى ما قد يخفى معناه من ألفاظ القرآن وآياته هي اللغة العربية التي نزل بها الكتاب الكريم، وإلى هذا السبيل نبه ابن عباس عند ما جعل معرفة اللغة أول أوجه التفسير الأربعة فقال: "التفسير أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها"[1] وهذا الذي يرجع إلى لسانهم ومن هنا اعتبر الزركشي اللغة مأخذا أو مصدرا من مصادر الاستمداد من الوحي الكريم.

إن مشروعية المأخذ اللغوي ليست مقررة بسبب كونها تجسد آلية الوصف الخارجي وحسب وإنما هي مكتسبة من الخطاب القرآني ذاته أيضا حيث جرت سنة الله في الذين خلوا من قبل أن لا يرسل رسولا لتبليغ رسالته، إلا بلسان القوم الذين أرسل فيهم فقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2].

ولذلك كان اختيار اللسان العربي يتناسب والنبي المرسل، والقوم الذين أرسل فيهم، كي لا يكون لهم على الله حجة، وإلا لقالوا ما حكاه القرآن عنكم ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾[3].

ومن هنا يجيب الشافعي عما افترضه من اعتراض مخالفيه بقوله: "فإن قال قائل ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ أجيب فالحجة في

1- الزركشي، البرهان، ج2، ص164.
2- سورة إبراهيم، الآية 4.
3- سورة فصلت، الآية 42.

كتاب الله، وقد بين الله ذلك في غير آية من كتابه"[1] ثم ذكر مجموعة من الآيات التي تقرر عربية الخطاب القرآني، وتنفي عنه وجود اللسان الأعجمي فيه*. منها قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2] وقوله أيضا: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[3].

فانطلاقا من هذه الآيات يمكن القول بأن المأخذ اللغوي في التفسير يأخذ مشروعيته من النص القرآني ذاته، وإليه يعود أمر تثبيته باعتباره مسلمة، لا يمكن لأي قارئ مؤول أو مفسر للكتاب أن يستغني عنها، بل الإحاطة بهذا المأخذ معرفة، والاستعانة به آلة حتمية لا محيص عنها.

وبذلك تتجلى أهمية الأخذ به واعتماده ومعرفة آلياته لفهم الخطاب المنزل، لأن الله "خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها"[4] كما يقول الشافعي، ويؤكده الشاطبي أنه "نزل بلسان العرب وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها.." [5]، وعليه، فالتواصل بين الخطاب القرآني ومتلقيه يتوقف على العلم بهذا اللسان، إذ لا يمكن معرفة، دلالاته إلا عبر المأخذ اللغوي العربي، وهذا يترتب عليه حتمية الإحاطة علما بهذا اللسان ومعرفة قواعده، وآلياته التي يعمل بها، فهل ذلك يعد ضرورة لا بديل عنها؟

1- الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة (تح) أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.ط، ص130.

* وهذه بعض النصوص القرآنية الواردة في هذا المقام وهي قوله: " وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا" [الرعد، 38] وقوله: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا.." [الشورى، 7]. وقوله: " حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" [الزخرف/1-3] هذا في إثبات عربية القرآن، وفي نفي الأعجمية عنه نجد قوله تعالى: "... لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ" [النحل، 103]، وقوله: " وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ " [فصلت، 44].

2- سورة الشعراء، الآية 192-195.

3- سورة الرمز، الآية 28.

4- الشافعي، الرسالة، ص51.

5- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص65.

2- حتمية المعرفة اللغوية:

بناء على ما تقدم قرر علماء الأصول أن المعرفة الواسعة باللغة -إن لم نقل بلوغ درجة الاجتهاد في اللغة- تعد شرطا بل من أهم شروط الاجتهاد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة نص على ذلك الشاطبي بقوله: "وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو بلا بد مضطر إليه؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه... والأقرب في العلوم أن يكون هكذا علم العربة، لا أعني بذلك النحو وحده، ولا الصرف وحده...بل المراد جملة علم اللسان، ألفاظ، أو معاني كيف تصورت... لأن الشريعة عربية.. فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سببان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز[1]. بل هناك من العلماء من أوجب معرفة لسان العرب على كل مسلم، مجتهدا كان أو غير مجتهد. فالشافعي يقول: "يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه"[2] وقال الماوردي: "ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد، وغيره"[3].

وإنما قالت العلماء بهذا وشددوا عليه، لما تقرر لديهم من عربية لسان القرآن، وأنه لا يمكن طلب فهمه إلا من هذا الطريق لذلك ألزموا من أراد النظر في الكتاب أن يكون عالما متمكنا من لسان العرب، يقول الآمدي: "وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة.. على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في

1- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص114.
2- الشوكاني، إرشاد النحول، ج2، ص209.
3- المرجع نفسه.

غير علم العربية"[1] ويتوقف على العلم به ومعرفته، العلم بالكتاب المنزل، وفهم مضامينه، والقدرة على الاستنباط منه.

يقول الإمام الشوكاني: "أعلم أنه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها، كان العلم بها من أهم الواجبات"[2].

وعليه فعلى قدر علم المرء بالعربية وتمكنه منها، يكون علمه بالقرآن وتمكنه من فهمه، ولعل الشاطبي كان أوضح تمثيلا لذلك بقوله: "فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط.. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذيم فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا"[3].

على هذا النحو من الاستدلال المنطقي حاول الشاطبي وغيره من العلماء الربط التلازمي بين المعرفة اللغوية، وفهم النص القرآني، بحيث يصبح العلم الكافي باللغة العربية شرطا لازما يتوقف تحقق العلم بالكتاب والسنة على تحققه.

فالإحاطة بعلوم اللسان –إذا– قضية حتمية بالنسبة لمن يروم النظر في الخطاب القرآني، والاستدلال به، والاستنباط منه وذلك باعتبارها أداة للقراءة ووسيلة لممارسة الفهم، أو باعتبارهما مسلمة تأويلية، بها يفهم الخطاب القرآني، ووفق شرائطها يقرأ، واعتمادا على خصائصها يتم الكشف عن معانيه، ودلالاته، وأبعاده لأن المسألة في النهاية هي الوصول إلى الحكم الشرعي الذي هو غاية الأصولي[4]، من قراءته وتلقيه للنص القرآني الكريم.

1– الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص9.
2– الشوكاني، المرجع السابق، ص47.
3– الشاطبي، الموافقات، ج4، ص115.
4– ينظر: يحيى رمضان، المرجع السابق، ص100.

إن الوصول إلى هذه الغاية يستلزم –من المتلقي– معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة شأن العرب الذين نزل القرآن بين ظهرانهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم منهم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافهوا العرب، وتمرسوا على أيديهم، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان العربي ودونها[1]، فاكتسبوا بذلك ملكة القراءة، وقواعد النظر والاستدلال، وآليات التأويل والاستنباط.

ومما سبق يفهم أنه لا مجال للخوض في الكتاب المنزل تحليلا، وتأويلا إلا لمن كانت معرفته باللسان العربي متجذرة، وعلى التصرف فيه وبه مقتدرا، أما من كانت بضاعته فيه مزجاة، فلا يجوز ذلك في حقه، ولا ينبغي له، إذ لا مشروعية هنا لأي قول لا تؤطره المرجعية المعرفية للسان العربي، ولا هو يحظى بالقبول، بل هو مردود على صاحبه، وإثمه عائد عليه، فما هي –إذا– آليات هذا اللسان؟ وما هي عناصره التي تجب الإحاطة بها لفهم الكتاب المنزل؟

3– آليات المأخذ اللغوي وعناصره:

لم يكن اكتساب علوم اللسان العربي في نظر علماء الأصول، وعلماء التفسير غاية في حد ذاته، بل نظروا إليه باعتباره من علوم الآلة، أو العلوم الوسائل التي يحتاج إليها في الكشف عن دلالات النصوص واستكناه خبيئها. والمقصود بعلوم اللسان هنا، قواعده، أو عناصره المكونة له، والتي يمكن أن نصطلح عليها بآليات اللسان ووسائله الإجرائية التي يتم استخدامها والاستعانة بها، في الكشف عن دلالات النصوص، والاستنباط منها، باعتبار أن هذه العلوم أو القواعد وسائل لذلك، وهي فروع كثيرة، وقد لخصها ابن خلدون في أربعة أركان هي اللغة، والنحو، والبيان، والأدب، بل جعلها ثلاثة في فصل علوم القرآن هي "اللغة، والإعراب، والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب" ونص على أن "معرفتها ضرورية على أهل

1– ينظر: الطاهر ابن عاشور، م.س، ج1، ص18.

الشريعة إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة، بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة"[1].

إن ما ذكره ابن خلدون هنا، يؤكد ما سلف قوله من أن علوم اللسان العربي أصبحت في مقدمة علوم التفسير، وأهم شرائط المفسرين، بعد أن بعد الناس عن الفطرة اللغوية السليمة، واغتربوا عن اللسان العربي، ولذلك سأشير إلى أهم عناصر هذا اللسان بشيء من الإيجاز.

1- آلية اللغة: وبها تعرف المفردات، أو الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، فهي تشمل المستوى المعجمي، أي الألفاظ والكلمات المفردة، والمستوى الدلالي، والمستوى التداولي المتمثل في الصيغ والتراكيب وكيفيات تداولها في المجتمع العربي، كما صوره لنا الإمام الشافعي: "... فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته [أي اللسان] أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ماخوطب به فيه، وعاما يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره"[2].

إن سبيل الوصول إلى هذه المستويات كلها يحكمه قانون واحد، هو ما تواضعت عليه العرب من الأصوات والقواعد في نظم الكلام، وما تواطؤوا عليه من الاستعمال، وقد حدد الأصوليون طرق معرفة ذلك بالنقل المتواتر، أو أخبار الآحاد، أو استنباط العقل من النقل، واختلفوا في القياس بين مانع له ومميز.

يقول الفخر الرازي في المحصول: الطريق إلى معرفة اللغة، إما النقل المحض كأكثر اللغة، أو استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف يدخله

1- ابن خلدون، المقدمة، ينظر الفصل الخاص بعلوم القرآن، ص278، وفصل علوم اللسان، ص339.
2- الشافعي، الرسالة، ص51-52.

الاستثناء، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ، فحينئذ يستدل بهذين النقلين على أن صيغ الجمع للعموم، وأما العقل الصرف فلا مجال له في ذلك، والنقل المحض إما تواتر، أو آحاد... وأكثر ألفاظ القرآن من الأول أي المتواتر"[1].

لقد كان اهتمام العلماء بنقل اللغة نقلا سليما صحيحا، يضاهي اهتمامهم بنقل الحديث، وروايته، فقد حرص المفسرون، والفقهاء وغيرهم على السماع من أهل اللغة خصوصا العرب الذين لم يختلطوا مع غيرهم،وبقيت اللغة سليمة فصيحة عندهم، وكان علماء اللغة وطلابها يرحلون إلى البادية –وهي مصدر اللغة– يطلبون جفاة الأعراب، ويأخذون عن القبائل التي بعدت عن أطراف الجزيرة، وبقيت في سُرّة البادية*، فأخذوا عن قيس، وتميم، وأسد، وهؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اعتمد في الغريب، وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم، ممن جاوروا الأمم الأخرى خشية فساد ألسنتهم[2] بسبب مخالطتهم للأعاجم الذين عافسوهم وتداخلوا معهم.

ومما يؤكد حرص العلماء وبخاصة علماء الأصول، والتفسير على سلامة المتن اللغوي وصحته، اشتراطهم في نقلها ما اشترطوه في رواية الحديث من قواعد وضوابط، وقد نقل السيوطي في المزهر بعض هذه الشروط، كعدالة الراوي، والسمع الحسن، والنقل عمن قوله حجة في أصل اللغة كالعرب العاربة أما النقل عمن فسد لسانهم أو المولدين فلا[3]. ذكر "الرافعي" أنهم أوجبوا الإسناد في نقل اللغة لوجوبه في الحديث لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، وكانت اللغة قائمة بالشعر والخبر، وهما يرويان عن الرجال والصبيان والعبيد.. من العرب.. فاشترطوا في ناقليها العدالة

1– فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج1، ص203، أخذا عن السيوطي، المزهر في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص47.

* وأوائل الذين عرفوا بالرحلة إلى البادية طلبا للغة: يونس بن حبيب الضبي (ت 183هـ) وخلف الأحمر (ت180هـ)، والخليل بن أحمد (ت 175هـ) وأبو زيد الأنصاري (ت215هـ) والأصمعي (ت 215هـ) وأبو عبيدة، وغيرهم. وبهذه الطريقة جمعت اللغة ودونت الدواوين وكانت رواية الشعر صناعة مشهورة منذ عهود الجاهلية الأولى [ينظر: الرافعي، تاريخ آداب العرب، الجزء الأول، ص331].

2– الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1، ص330.

3– السيوطي، المزهر، ج1، ص48.

بحسب ما يناسب اللغة.. ورفضوا المجهول الذي لم يعرف ناقله، كما رفضوا الاحتجاج بشعر لا يعرف قائله؛ خوفا من أن يكون مولدا فتدخل به الصنعة على اللغة[1].

مما سبق يتضح مدى الاهتمام البالغ باللغة من قبل العلماء، وإنزالها منزلة الحديث النبوي من حيث الاعتناء بها، جمعا وتدوينا، تحملاوآداء، رواية ودراية، حفظا وصيانة، نقدا وتحليلا وتفسيرا، وكل ذلك حرصا على سلامتها من التحريف والتزوير، لما لها من علاقة وثيقة بفهم القرآن والسنة وتفسيرهما، وكشف ما أبهم، أو أشكل فيهما بالرجوع إلى متن هذه اللغة، شعرا كان أم نثرا.

ومن خلال هذا الحرص يتجلى وعي السلف بأهمية المتن اللغو العربي الأصيل، فقد بدأ نشاطهم العلمي الأول بجمع ألفاظ اللغة عامة، وألفاظ القرآن والحديث خاصة، فكانت أول حركة علمية قام بها المسلمون وحظيت بالتأليف قبل غيرها هي ما يعر ف يجمع الغريب الذي أنتج جملة من المؤلفات التي شكلت البداية الأولى لتأليف المعاجم اللغوية عند العرب، وكان الصحابة يقومون بدور المعجم حيث كان الناس يرجعون إليهم ليسألوهم عما خفي من ألفاظ القرآن، وبناء على هذا العمل ظهرت كتب الغريب، ثم دونت مع عصر التدوين، فاشتهر منها كتاب غريب القرآن لأبي عبيدة، وغريب القرآن لان قتيبة، وغيرهما ممن ألف في هذا المجال، كتبا شكلت اللبنة الأولى في بناء المعاجم العربية، ولذلك يذكر بعض الباحثين أن طليعة المعجم العربي جاءت مع الإسلام وأول من حمل رايتها عبد الله بن عباس فيما نسب إليه من غريب القرآن*، إذ

1- الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1، ص314.

* الغرابة هنا مصطلح أطلقه القدماء على الألفاظ التي خفي معناها، وليس المراد بغرابتها -كما يقول الرافعي- أنها منكرة، أو نافرة، أو شادة، فإن القرآن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها، وسائر الناس، وجمله ما عدوه من ذلك في القرآن قليل. وروي تفسيره بالسند الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما ومنشأ ذلك لغات متفرقة أو مستعملة على وجه من وجوه الوضع يخرجها مخرج الغريب، كالظلم والكفر والإيمان.. أو يكون سياق الألفاظ قد دل على معنى معين بالقرينة غير الذي يفهم منه، وكان الصحابة يسمون هذا الغريب (إعراب القرآن)، وقد روي عن أبي هريرة (اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه).. الرافعي، إعجاز القرآن، ص71-72.

كان بعمله ذلك يؤدي ما تؤديه المعاجم للسائلين، فتفسير غريب القرآن، وشكله كان أولى الحركات العلمية التي رآها العرب[1].

ونظرا لاتساع اللغة العربية وعدم القدرة على استيعابها كان الصحابة والمفسرون يستعينون بأبناء اللغة من الأعراب للكشف عما خفي عنهم من معاني القرآن، فهذا عبد الله بن عباس على سعة معرفته بمعاني القرآن، وباللغة العربية كانت تخفي عليه بعض معاني ألفاظ القرآن فكان يستعين بالشعر المتداول لفهم ذلك، وكان يقول: "إن سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب" وهو القائل: "ما كنت أدري ما قوله تعالى: " رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ..." [2] حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أفاتحك، يعني أقاضيك"[3]، ونقل عنه أيضا أنه قال: "كنت لا أدري "ما فاطر السماوات والأرض" حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها، واخترعتها[4]. وهناك أمثلة كثيرة مروية في كتب التفسير، والغريب ليس هذا مقام عرضها.

إن انغلاق بعض معاني الألفاظ حتى على مثل ابن عباس (رضي الله عنها) واعتباره من الغريب، فمنه ما يرجع إلى اتساع لغة العرب التي لا يحيط بها إلا نبي يوحى إليه"*. فيلجأ الشارح عند تعذر الفهم، إلى البحث عن دلالة اللفظ الغريب في لغة القبائل ولهجاتها، باعتبار أن القرآن نزل بأفصح لهجات العرب.

إلا أن الغريب لم يكن دائما من قبيل الغائب عن الاستعمال فإن من غريب القرآن أيضا ألفاظا معروفة مستعملة، ولكن القرآن استعملها في تركيب أو سياق لا عهد للعرب بهمـــا فيكون ذلك مدخلا إلى تعدد المعاني المسندة إلى تلك الألفاظ[5]. فهي –

1– د.خموش كلثومة، العناية بألفاظ القرآن الكريم، ودورها التأسيسي للحركة العلمية الإسلامية، ضمن كتاب مناهج الاستمداد من الوحي (مرجع سابق)، ص98.

2– سورة الأعراف، الآية 89.

3– الزركشي، البرهان، ج1، ص293.

4– القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، ج14، ص319.

* قول نسبه السيوطي إلى بعض الفقهاء أخذا عن ابن فارس، قال ابن فارس: وهذا كلام حري أن يكون صحيحا، وما بلغنا أن أحدا ممن مضى إدعى حفظ اللغة كلها [السيوطي، المزهر، ج1، ص52].

5– ينظر: الهادي الجطلاوي، المرجع السابق، ص255.

إذا- تكتسب وضعا جديدا -بسبب التوظيف الجديد لها، فيما عرف "بالألفاظ الإسلامية- أو بالدلالات الشرعية.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التنبّه للتطور الدلالي الذي أحدثه الخطاب القرآني في اللغة العربية بسبب هذا الاستعمال الجديد لها في معاني لم تكن معروفة من ذي قبل بهذا الشكل، وستأتي الإشارة إلى بعضها في حينه.

2- آلية التصريف والنحو: لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف التصريف أو الإعراب فلا بد من اعتبارهما، فالتصريف به تعرف الأبنية والصيغ المختلفة، المعاني المتشعبة عن معنى واحد، فالعلم به أهم من معرفة النحو في تعرف اللغة، لأن التصريف نظر في ذات الكلمة، والنحو نظر في عواضها، وهو من العلوم التي يحتاج إليها المفسر، قال ابن فارس: "من فاته علمه فاته المعظم، لأنا نقول "وجد" كلمة مبهمة، فإذا صرفناها اتضحت (بمصادرها) فقلنا في المال "وُجْدا"، وفي الضالة "وُجْدَانًا" وفي الغضب "مَوْجِدة" وفي الحزن "وَجْدا" فقال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾[1] وقال: ﴿ وَأَقسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[2] فانظر كيف تحول المعنى بالتصريف من الجور إلى العدل[3].

أمّا الإعراب "أو النحو" فبه ينكشف المعنى ويقع التمييز بين مختلف الدلالات، والوقوف على أغراض المتكلمين من كلامهم،ولولا ضبط الحركات الإعرابية لوقع الغموض في الكثير من المعاني التي كشف النحو غطاءها، فبقوانين النحو تعرف

1- سورة الجن، الآية 4.

2- سورة الحجرات، الآية 9.

3- الزركشي، البرهان، ج1، ص297، وهناك أمثلة كثيرة ذكرها الزركشي ومنها ما قاله الزمخشري في تفسير قوله تعالى: "سَوّل لهم" (سورة القتال، الآية 25)، سَهّلَ لهم ركوب المعاصي من السوْل وهو الاسترخاء و قد اشتقه من السؤل من لا علم له بالتصريف، والاشتقاق جميعا. [الزمشري، الكشاف، ج3، ص537].

أصول مقاصد الكلام ووظائفه، ويقع التمييز بين الفاعل والمفعول، والمبتدأ والخبر، حيث تتغير الدلالة بتغير حركات الإعراب[1].

وعليه فالنحو ليس مجرد تمرين ذهني يُراد فيه النحو لذاته، وإنما هو نظام في اللغة مضطلع بقسط من المسؤولية المناطة بعهدته، يشارك كل العلامات اللغوية وغيرها في أداء المعنى، وسلامة التواصل بين البشر، وفي التراث أمثلة كثيرة تؤكد علاقة النحو بالمعنى، وعلاقة الفهم بالإعراب، بل إن الجهل به يؤدي إلى الإخلال بالتفاهم[2] لذلك كانت أهميته أكثر من اللغة ذاتها.

ويصبح لزومه أشد ضرورة حينما يتعلق الأمر بتفسير القرآن والاستمداد منه، فقد ارتبطت نشأته منذ اللحظة الأولى بالقرآن الكريم، قراءة وتفسيرا، حيث تجمع المراجع النحوية على أن وضعه كان سببه الخوف من تسرب اللحن إلى قراءة القرآن "وقد يترتب على ذلك تشويش للمعنى وانغلاق للدلالة وانحراف عن المقاصد"[3].

ولذلك لما سئل الحسن عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق، ويقيم بها قراءته، فقال: فتعلمها، فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها"[4] ومن هنا اعتبره العلماء آلة ضرورية من آلات المفسر، لأنه به تضبط الدلالات، وتميز المقاصد بعضها من بعض.

ولعل أول ما يلفت الانتباه في قضية النحو القرآني، تعدد القراءات، إذ كثيرا ما يتمثل الاختلاف بين القراء في مواضع الوقف، أو علامات الإعراب ومواقعه، مما يولد للمعنى احتمالات متنوعة، وقد يفضي ذلك إلى الاختلاف في الأحكام الشرعية، كما في آيـــة الوضوء ﴿... فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[5] فالنصـــب في أرجلكم دلّ على غسل الأرجل، أما الجَرُّ فيدل

1- ابن خلدون، المقدمة، ص229. وكذا الزركشي، البرهان، ج1، ص302.
2- ينظر الهادي الجطلاوي، المرجع السابق، ص298.
3- المرجع نفسه، ص299.
4- السيوطي، الإتقان، ج2، ص231.
5- سورة المائدة، الآية 6.

على مسحها، وقرأ الحسن" وأرْجُلُكم" بالرفع بمعنى: وأرجلُكم مغسولة أو ممسوحة[1]*. وهناك أمثلة كثيرة تبين أهمية النحو في بيان المعنى أو تقرير الحكم الشرعي ولذلك نبّه ابن بعيش إلى الفرق الدلالي الناجم عن تغير حركة الإعراب مثل اليمين في قولك: "والله لا آكل من طعام زيد، فإنه يحنث بأكل اليسر منه، وقولك: "والله لا أكل طعام زيد" فإنه لا يحنث إلا بأكل الجميع[2]. وهذا يدل على أن اللفظ الواحد يتشكل في هيئات نحوية متنوعة شكلا وإعرابا وتعريفا وتنكيرا*، وإفرادا وتثنية وجمعا، ويحتل من الخطاب مواضع مختلفة ويرتبط بغيره من الألفاظ بتجاور متجدد، وعلاقات لا حصر لها، وهو في كل هيئة من تلك الهيئات حامل لدلالة مخصوصة تتغير بتغير تلك الأحوال والمقامات[3]. ولعل هذا هو السبب الرئيس الذي جعل العلماء يضعون للنحو القرآني ضوابط توجهه وتحكم علاقته بالدلالة في النص القرآني، فما هي هداه الضوابط؟

ضوابط العلاقة بين النحور، والدلالة القرآنية:

لقد نبه الزركشي إلى هذه الضوابط بقوله: "على الناظر في كتاب الله الكاشف عن أسراره النظر في هيئة الكلمة، وصيغتها، ومحلها ككونها مبتدأ، أو خبرا، أو فاعلة أو مفعولة.. إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير، أو غير ذلك، ويجيب عليه مراعاة أمور منها:

1- الهادي الجطلاوي، م.س، ص304.

* أورد الزركشي نقلا عن الزمخرشي أن الجر هنا ليس على المجاورة، وإنما على الاستغناء بأحد الفعلين ولهذا قال: "وبهذا يتبين غلط جماعة من الفقهاء والمعربين حين جعلوا من العطف على الجوار ضرورة فلا يحمل عليه الفصيح، لأنه إنما يصار إليه إذا أمن اللبس، والآية محتملة، ولأنه إنما يجيئ مع عدم حرف العطف، وهو هاهنا موجود، وأيضا فنحن في غنية عن ذلك كما قال سيبويه: إن العرب يقرب عندها المسح من الغسل لأنهما أساس الماء، فلما تقاربا في المعنى حصل العطف، ومهما أمكن المشاركة في المعنى حسن العطف، وإلا امتنع، فظهر أنه ليس على المجاورة، بل على الاستغناء بأحد الفعلين عن الآخر، وهذا بخلاف صرف مالا ينصرف من قوله تعالى "سلاسلا وأغلالا" فإنما أجيز في الكلام لأنه رُدّ إلى الأصل، والعطف على الجوار خروج عن الأصل فافترقا [الزركشي، م.س، ج1، ص304].

2- ابن يعيش، شرح المفصل، دار صادر، بيروت، د.ط، ج1، ص11-12.

* مثال التعريف والتنكير القول للمرأة: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو إن دخلت دارا فانت طالق (المفصل نفسه).

3- الهادي الجطلاوي، م.س، ص298.

أ- أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفردا كان أو مركبا قبل الإعراب، فإنه فرع المعنى، ومن أمثلة ذلك "تقاه" في قوله: "إلا أن نتقوا منهم تفاة"[1] في نصبها ثلاثة أوجه مبينة على تفسيرها (أي معناها): -مصدر (مفعول مطلق) بمعنى الاتقاء، أن تتقوا اتقاء، -أو بمعنى مفعول، أي أمر يجيب اتقاؤه، فهي نصب على المفعول به، -أو هي جمع كرامٍ ورماة فهي نصب على الحال.

ب- تجنب الأعاريب المحمولة على اللغات الشاذة فإن القرآن نزل بالأفصح من لغة قريش، فلا يعمل فيه إلا على ما هو فاش دائر على السنة فُصَحَاءِ العرب.

ج-تجنب لفظ الزائد في كتاب الله تعالى، أو التكرار لأن الزائد لا حاجة إليه، وهذا باطل في حقة القرآن، لأنه عَبَث، فتعين أن إلينا به حاجة.

د- تجنب الأعاريب التي هي خلاف الظاهر والمنافية لنظم الكلام، كاعتبار الزمخشري "للفُقَرَاء" بدلا من "وَلِذِي القُرْبَى"[2] وهذا فصل كبير*.

ه- تجنب التقادير البعيدة، والمجازات المعقدة، فلا يجوز فيه جميع ما يحوزه النحاة في شعر امرئ القيس وغيره، مثلا نقول في مثل "اغفرلنا" فعل دعاء أو سؤال تأدبا عوض أن نقول : فعل أمر.

و-مراعاة ما تقتضيه الصناعة في التقدير، ولا يؤخذ بالظاهر، ففي نحو قوله تعالى: ﴿لَا مَرْحَبًا بِهِمْ﴾[3] يتبادر إلى الذهن أن "مرحبا" نصب أنه اسم لا، وهو فاسد لأن شرط عملها في الاسم ألا يكون معمولا لغيرها، وإنما نصب بفعل مضمر يجب إضماره، أما "لا" فدعاء و"بهم" بيان للمدعو عليهم، ونظيره قوله تعالى ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ﴾[4] يتبادر إلى الذهن أن الظرف "فيكم" خبر أن مقدم، وهو فاسد لأن المراد ليس الأخبار بأن رسول الله (صلى الله عليه

1- سورة آل عمران، الآية 27.

2- سورة الحشر، الآية 7-8.

* وإنما جعله بدلا لان أبا حنيفة يقول: إن ذوي قرابته (صلى الله عليه وسلم) لا يستحقون الفيئ بقرابتهم بل لكونهم فقراء خلافا للشافعي. [الزركشي، م.س، ج1، ص306].

3- سورة ص، الآية 59.

4- سورة الحجرات، الآية 7.

وسلم) فيهم وإنما الغرض أنه لو أطاعكم في كثير من الأمر لعنتم، و"فيكم" حال، والمعنى "واعلموا أن رسول الله فلى حال كونه فيكم لو أطاعكم لكان كذا.

ز-تأويل الإعراب لصحة المعنى : قد يتعارض الإعراب مع المعنى بحيث يوجد في الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، فالمتمسك به هو صحة المعنى، فيؤول الإعراب لصحة المعنى وليس العكس، ومثاله قوله: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾[1] فالظرف "يوم" يقتضى أن يتعلق المعنى بالمصدر "رجع" أي أنه على رجعه في ذلك اليوم لقادر، لكن الإعراب يمنع منه لعدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي، فيجعل العامل فيه فعلا مقدرا دل عليه المصدر[2]، وهناك الكثير من الأمثلة من هذا النوع، لا يسمح المقام باستعراض المزيد منها.

3- آلية البلاغة (المعاني والبيان والبديع): تعد هذه الآلية من أهم ما يحتاجه المفسر للتلقي والاستمداد من الخطاب القرآني الكريم، لأنه بآلية علم المعاني يعرف خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبآلية علم البيان يعرف خواصها من جهة اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائفها، وبآلية البديع يعرف وجوه تحسين الكلام، هذه الآليات الثلاثة من علوم البلاغة هي من أعظم الأركان اللغوية (أو اللسانية) للمفسر لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، من الحقيقة والمجاز، وتأليف النظم،وأن يؤاخي بين الموارد، ويعتمد ما سبق له الكلام حتى لا يتنافر، ولا يدرك هذا كله إلا بهذه الآلية البلاغية[3].

ومن هنا كان لعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير، أو الاستمداد من الوحي لأنهما وسيلتان لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العلمان يسميان قديما

1- سورة الطارق، الآية 8و9.
2- الزركشي، البرهان، ج1، ص304-309.
3- الزركشي نفسه، ص311، وكذا الاتقان للسيوطي، ج2، ص231.

"علم دلائل الإعجاز"[1] لما يشتملان عليه من براهين ساطعة على الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم.

ولذلك ينزل الزمخشري علمي البيان والمعاني من التفسير منزلة كبيرة، فيرى أن علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه، لكل ذي علم، فالقيه القدير والمتكلم البارع وحافظ القصص والأخبار والواعظ الخطير، والنحوي الكبير، واللغوي المفلق، "لا يتصدى منهم أحد لسلوك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنفير عنها أزمنة"[2]، وقال بشأن ذلك أيضا في تفسير قوله تعالى: "وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ"[3]، إن العلوم كلها مفترقة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها المؤربة، ولا يفك قيودها المكربة هو، وكم من آية من آيات التنزيل، وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول ليس من أهل هذا العلم في غير، ولا نفير، ولا يعرف قبيلا منه من دبير"[4]، يريد بذلك علم البيان الذي به تتجلى بعض غوامض الدلالات.

ولما كان علم البلاغة على هذا القدر من الأهمية شدد العلماء على التمكن منه لمن أراد النظر في كتاب الله والاستمداد منه، حتى توعد "السكاكي" بالهلاك من تصدي للتفسير وهو مفتقر إلى هذا العلم، فقال "فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل"[5] يعني علمي المعاني والبيان، والويل هنا يراد به التنفير لما قد يترتب على الجهل بهما من خطأ في التفسير والقول على الله بغير علم.

ولذلك نجده يؤكد على أهميتهما بالنسبة للتفسير، وعلى ضرورة الإحاطة بهما بالنسبة للمفسر، فيقول: "لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء لمراد الله من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أعون على تعاطي تأويل

1- الظاهر ابن عاشور، م.س، ج1، ص19.
2- الزمخشري، الكشاف، ج1، المقدمة، ص15-16.
3- سورة الزمر، الآية 67.
4- الزمخشري، نفسه، ج3، ص409.
5- ابن عاشور، التحير والتنوير، ج1، ص19.

متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه"[1] واقتفاء لهذه الخطى اعتبر الزركشي آلية علوم البلاغة (أو هذه الصناعة) هي عمدة التفسير المطلع على عجائب كلام الله"[2] ومعنى ذلك أنه ليس بإمكان الفاقد لهاتين الآليتين أن يتوصل إلى معرفة عجائب كلام الله وإدراك إعجازه اللغوي والبلاغي ناهيك عن الكشف عنه وبيانه. وبمثل هذه الاستشهادات برزت لنا أهمية الآلة البلاغية وأثرها في الاستمداد من الخطاب القرآني الكريم وتلقيه تلقيا سليما محكما.

4- الآلية الأسلوبية: والمقصود بهذه الآلية هو معرفة استعمال العرب المعهود المتبع من أساليبهم في خطبهم وإشعارهم وأمثالهم وعوائدهم، ومحادثاتهم وتراكيب بلغائهم، ليحصل بذلك لممارسة المولد ذوق يقوم عنده مقام السليقة والسجية عند العربي القح "والذوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ"[3] وهذا لا يتأتيى –بطبيعة الحال- إلا بإنعام النظر في عيون المنظوم والمنثور العربي وممارسته، والإدمان على قراءته، وتتبع أساليبه، وهو أمر لا غنى للمفسر عنه، لأن القرآن نزل على لسان العرب في معهود استعمالها له.

ولقد سبقت الإشارة إلى ما أورده الإمام الشافعي بشأن معهود العرب في لسانها حيث قال: "وإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرفت من معانيها: اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا عن آخره.

- وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه.

- وعاما يراد به الخاص.

1- ابن عاشور، المرجع نفسه، ص20.
2- الزركشي، البرهان، ج1، ص312.
3- ابن عاشور، م.س، ص21.

–وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكتاب، أو وسطه، أو آخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها فيه عن أوله، وتكلّم بالشيئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"[1].

هكذا أوجر لنا الإمام الشافعي خصائص اللسان العربي، وما يتميز به من مظاهر أسلوبية إيجازا مركزا يحتاج في تحليله إلى صفحات كثيرة على الرغم من وضوحه، ولقد أورد الإمام الشاطبي النص ذاته تقريبا في كتابه الاعتصام، وأورده في الموافقات على نحو قريب من هذا وفيه "فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو أوسطه أو آخره... فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيها وأساليبه على هذا الترتيب"[2].

وعليه فلا يمكن الاستمداد من الوحي الكريم والتلقي منه دون المعرفة العميقة لهذه الخصائص الأسلوبية للسان العربي، لأنه بهذا –إضافة إلى قواعد علم العربية والبلاغة– يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن[3]. ويشتد التأكيد على هذه المعرفة في حق كل من يحاول استنطاق النص القرآني، واستنباط الدلالات والأحكام منه، كما هو الشأن عند أهل الأصول، وأهل التفسير بالرأي.

1– الإمام الشافعي، الرسالة، ص 135–136.
2– الشاطبي، الموافقات، ج2، ص65–66.
3– ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص21.

ثالثا: المصدر العقلي (القراءة الاستنطاقية للنص القرآني)

وهذا هو القسم الرابع عند الزركشي الذي سلفت الإشارة إليه، وأطلق عليه: (التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة الشرع)، وهو الذي دعا به النبي (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس حيث قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[1]. وهو الذي عناه علي بقوله عندما سئل: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلاّ كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة"[2] إشارة إلى ما ورد من بيان في السنة، والشاهد فيه هو الفهم الذي يؤتاه المسلم، ولذلك قال الزركشي: "ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية فأخذ كل برأيه على منتهى نظره"[3].

فمنشأ الخلاف –إذا– هو ممارسة الفهم –بالرأي– للنص القرآني، ومحاولة استنطاقه باستخدام العقل، ومداومة النظر في لغته، وتقليب الرأي فيها بحثا عن معانيه ومقاصده النظرية، والعملية بالتفكر والتدبر في سوره وآياته، وهذا النوع من القراءة الاستنطاقية هو ما أطلق عليه – في اصطلح العلماء والمفسرين– التفسير بالدراية أو بالرأي وهو المبنى على أساس النظر المجرد، والاستدلال العقلي، أو الاستنباطي الذي هو منطلق الاجتهاد وإبداء الرأي في نطاق التزام المستنبط بالشروط والآداب التي يجب التحلي بها[4]. على كل مجتهد أو مفسر، لأن غايته طلب الحقيقة التي هي مراد الشارع من كلامه، وهو هنا يعول على العقل أساسا من خلال توظيف هذه الملكة في استكشاف المعنى، أو الوصول إلى الحكم، أو الحقيقة؛ مادام لم يبح بها النص القرآني ولا السنة على نحو صريح.

لقد تبين مما سلف أن تلقي الخطاب القرآني عبر الاستنطاق العقلي، أو الاجتهاد والرأي، أخذ يشق طريقه في الواقع رويدا على يد الصحابة، لتتسع دائرته في عهد التابعين ومن تلاهم، غير أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ودخول أجناس غير عربية

1– الزركشي، البرهان، ج2، ص161.
2– الشاطبي، الموافقات، ج3، ص372.
3– الزركشي، م.س، ص361.
4– محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص107.

في الإسلام بما يحملونه من خلفيات فكرية، وفلسفية وعقائدية، أحدث تأثيرا في العقلية الإسلامية، خصوصا بعد ظهور الفرق والطوائف الدينية والمذهبية، التي شرعت تؤول النص القرآني وفقا لأهوائها، ومذاهبها، الأمر الذي أدى إلى تشدّد بعض العلماء في مسألة التفسير بالدراية وعرف الواقع اتجاهين، اتجاه يذم التفسير بالرأي ويمنعه، واتجاه يجيزه ولا يمانع فيه.

أولا- الاتجاه المعارض وأدلته:

يصنف أصحاب هذا الاتجاه ضمن المنهج السلفي الرافض لتلقي معاني الخطاب القرآني عن طريق أعمال الرأي أو التأويل لأنه يعد تقديما للعقل على النقل، ومن ثم فهو مدعاة إلى الاختلاف، ومخالفة الحقيقة التي هي قصد الشارع في خطابه، وعليه فلا بد أن ينتهي استنطاق الخطاب القرآني إلى ما ورد من مأثور النقل، أي إما إلى ما بينه القرآن ذاته، أو إلى ما بينه الرسول (صلى الله عليه وسلم) باعتباره المبلغ عن الله، والمرسل من أجل بيان الكتاب، وإما إلى ما ورد عن الصحابة باعتبارهم شاهدوا نزول الوحي، وعرفوا أسبابه، وأخذوا عن رسول الله ما خفي معناه عنهم، إضافة إلى أنه بلسانهم قد نزل، أو عن التابعين باعتبارهم قد أخذوا علمهم عن الصحابة (رضي الله عنهم).

وقد اعتمد هؤلاء في إسناد موقفهم على بعض نصوص القرآن، والسنة أذكر منها قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[2].

فبناء على مثل هذه النصوص القرآنية اعتبروا كل إعْمَالٍ للرأي المجرد في القرآن مذموم لأنه إتباع للهوى وقول على الله بغير علم، وبالتالي فهو محرم لأن القائل برأيه ليس على يقين بأنه أصاب الحقيقة (مراد الله من كلامه)، فلا يمكنه أن يجزم بما

1- سورة الإسراء، الآية 36.
2- سورة الأعراف، الآية 33.

يقول، بل إن يتبع إلا الظن، وعليه فهو قول بغير علم، ومن ثم فهو محرم كالفواحش التي حرمها الله في صدر الآية، وأشرك معها بالعطف القول على الله بغير علم[1]. ومعنى ذلك أنهم أدخلوا التأويل وما ينتج عنه من آثار في دائرة الفحش، وبالتالي دخوله في الحرمة مع الفواحش باعتباره أنه قول قائل برأيه، بما لم يؤمر به.

كما اعتمدوا أيضا على بعض الآثار المروية عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أو عن الصحابة الكرام، ومنها ما رواه الترميذي (وأصحاب السنن) أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"[2]. وكذا ما أخرجه أبو عبيدة في الفضائل عن إبراهيم التيمي أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[3]، فقال: "أي سماء تظلني واي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم"[4] وقيل إن عمر قرأ الآية على المنبر، فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر، فما عليك أن لا تدريه"[5] وسأل رجل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾[6] فقال ابن عباس فما يوم كان مقداره خمسين ألف سنة؟ فقال الرجل إنما سألتك لتحدثني، فقال ابن عباس: "هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما" نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم"[7].

فهذه الآثار تتضمن التحذير من القول في القرآن بمجرد الرأي لما يكتنفه من مخاطر ومزالق لا يقتصر ضررها على صاحبها بل يتعداه إلى غيره. كما تدل على تحفظ الصحابة من القول في كتاب الله بالرأي، وسيطرة روح التحرج عليهم تأدّبًا مع

1- الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص257.
2- ينظر السيوطي، الاتقان، ج2، ص229. وقد ذكر ابن تيمية في مقدمة أصول التفسير أن الحديث مروى عن ابن عباس، وقال الترميذي فيه حديث حسن، أما حديث "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" فقال فيه الترمذي غريب، وتكلم أهل الحديث في بعض رواته [المقدمة، ص46].
3- سورة عبس، الآية 31.
4- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص47.
5- المرجع نفسه، ص47.
6- سورة المعارج، الآية 4.
7- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص422.

كتاب الله، وخوفا من الوقوع في مخالفة ما قصده القرآن، وهناك أمثلة كثيرة من الشواهد الدالة على ذلك، يمكن طلبها في مظانها.

ثانيا- الاتجاه المجيز وأدلته:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن ذم استعمال الرأي أو العقل في استنطاق الخطاب القرآني، ليس على إطلاقه، فهو مقيد بمن ليس أهلا لذلك، أو من انحرف عن شروط التأويل وآدابه، وإلا فإن الرأي والاجتهاد في تأويل القرآن الكريم مشروع في حق من كان ملما بعلوم القرآن، والبيان النبوي وواسع الإطلاع على لغة العرب وأساليبها في البيان، ومعهودها في الاستعمال، واستدل هذا الفريق أيضا بأدلة كثير من المنقول والمعقول، منها:

1- ما ورد في القرآن الكريم من نصوص تدعو إلى التدبر والتفكر واستخدام العقل في فهم النص القرآني واستنطاق معانيه كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1] وقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] وقوله كذلك: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[3].

فهذه الآيات صريحة الدلالة في الدعوة إلى استعمال العقل وإجالة النظر في الكتاب الكريم فكرا وتدبرا، وفهما وتفسيرا واستنباطا، والتعليل واضح في أنه إنما أنزل ليتدبره أولوا الألباب والعقول، وعقل الكلام متضمن لفهمه، ومعرفة أحكامه. قال القرطبي: "تدبرت الشيء فكرت في عاقبته، وكأن الإنسان ينظر إلى ما تصير إليه عاقبه أمره، وقد دلت الآية على وجوب التدبر في القرآن ليعرف معناه، فكان في هذا رَدٌّ على فساد قول من قال: لا يؤخذ من التفسير إلا ما ثبت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب. وفيه -أيضا- دليل على الأمر

1- سورة ص، الآية 29.
2- سورة الزخرف، الآية 3.
3- سورة النساء، الآية 82.

بالنظر والاستدلال، وإبطال التقليد، وفيه كذلك دليل على إثبات القياس[1]. وعلى استعماليه في المطابقة بين ما أخبره النص القرآني وبين الواقع، وفي الممايزة بينه وبين كلام العرب. إذ لو كان من عند غير الله –كما يزعمون– لكان فيه اختلاف كثير كأن يكون بعضه غير مطابق للواقع[2]. الذي أخبر عنه الخطاب القرآني الكريم.

إن ما تضمنته هذه الآيات من استخدام العقل في فهم القرآن وتدبر آيات، واستنطاق دلالاته، جاء التأكيد عليه في مواضع كثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[3] ففي هذه الآية دلالة صريحة على أن هناك في القرآن من الدلالات والأحكام ما يستنبطه أولوا العلم باجتهادهم ويصلون إليه بأعمال عقولهم، فهل يعقل بعد هذا أن يكون تأويل مالم يستأثر الله بعلمه محظورا على العلماء مع أنه طريق العلم، وسبيل المعرفة، والعظة، لو كان الأمر كذلك لكنا ملزمين بالاتعاظ، والاعتبار بما لا نفهم[4]، وهذا غير معقول، ولكان الأمر بالتدبر والتفكر، والاستنباط في القرآن بلا معنى أو فائدة، ومحال أن يكون الأمر كذلك.

2– ما ورد في السنة النبوية –مما يدل دلالة صريحة على استخدام الرأي في فهم القرآن كدعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[5] فلو كان التأويل مقصورا على السماع والنقل لما كان هناك فائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء فدل ذلك على أن المراد بالتأويل أمرُ آخر غير النقل والسماع، وهو الاجتهاد[6] بتوظيف الملكة العقلية في استنطاق المعنى القرآني، واستنباط الأحكام منه.

1– القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، ج5، ص290.
2– القاسمي، محاسن التأويل، ج3، ص240.
3– سورة النساء، الآية 83.
4– الذهبي، المرجع السابق، ص252.
5– البخاري، صحيح البخاري كتاب العلم، ج1، رقم الحديث 143.
6– الذهبي، م.س، ص282–283.

3- ما ورد عن الصحابة من تفسير للقرآن بالرأي ومن ذلك ما روي أن أبا بكر سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن، فقال أقول فيها برأي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان: الكلالة ما خلا الولد والوالد"[1] ومعنى هذا أن التفسير بالرأي كان ملازما للعملية التفسيرية منذ عهد الصحابة، ويؤيد هذا ما رواه البخاري وغيره عن أبي جحيفة قال قلت لعلي هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: "لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن"[2].

ومعنى ذلك أن التفسير بالرأي المحمود المقيد بضوابط التفسير وقواعده أمر مشروع وقد مارسه الصحابة فعلا، وما وصلنا عنهم ليس كله نقلا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بل مما فهموه من جهتهم باستعمال رأيهم لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يفسر القرآن كله كما أسفلنا. أمّا تحرج الصحابة أحيانا من إعمال الرأي فكان من باب التوقي والتحرز من الوقوع في الرأي المذموم.

4- الدليل العقلي: من المعقول أنه لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان هناك اجتهاد جائز أصلا، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى تعطيل الكثير من الأحكام، وهو أمر غير جائز، بل هو باطل بيّن البطلان، لأن الاجتهاد مأمور به لاستنباط الأحكام الفقهية وبابه لا يزال مفتوحا وصاحبه مأجور مرتين إن أصاب، ومأجور مرة إن أخطأ[3]. ومعلوم أن الخطأ يكمن في استخدام الرأي في الاجتهاد، ومن هنا اختلف الصحابة، ولم ينكر بعضهم على بعض فيما اختلفوا فيه، إلا فيما كان خطأ بيّنا.

حقيقة الخلاف: إن الخلاف بين الاتجاه المعارض للتأويل، والاتجاه المجيز له من أهل السنة، هو خلاف شكلي أو لفظي في حقيقة أمره، لأن الفريق المجيز لم يجعل الخوض في التفسير بالرأي مطية سهلة، يمتطيها كل من يستهويه الأمر لأن يقول على

1- الطبري، تفسير الطبري، تح محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، ج8، ص54/53.
2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص29.
3- الذهبي، م.س، ص282.

الله بغير علم، وإنما قيدوه بضوابط وشروط؛ وقوانين وضعوها لذلك؛ وألزموا من يريد التفسير أن يكون من أهل العلم والنظر.

ولذلك قسموا التفسير بالرأي إلى محمود ومذموم، وجعلوا الحد الفاصل بينهما هو الالتزام بضوابط التفسير وقواعده، فمن خرج عنها كان رأيا مذموما لأنه مجاف للصواب بعيد عن الحقيقة[1]، وصاحبه متقول على الله بغير علم. فما هي حقيقة التأويل المذموم؟

التأويل المذموم: هو التأويل بمجرد الرأي الذي لا يجري على قوانين اللغة العربية؛ ولا هو موافق للأدلة الشرعية، ولا مستوف لشرائط النظر في كتاب الله، وهذا هو مورد النهي ومحط الذم من غير إشكال لأنه تقول على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى وفيه جاء هذا التحذير الشديد المروي عن ابن مسعود (رضي الله عنه): "ستجدون أقواما يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدع، وإياكم والتنطع، وعليكم بالعتيق"[2].

وقد تقدم قول عمر (رضي الله عنه) (إنما أخاف عليكم رجلين، رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل بنافس الملك على أخيه)، وقوله "... ولكني أخاف على هذه الأمة رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله"[3].

إن هذه النصوص المأثورة تدل في مجملها على أن الرأي المذموم هو الرأي الذي لا يراعي في تأويله للقرآن قوانين اللغة، ولا أدلة الشريعة جاعلا هواه رائده، ومذهبه قائده، يتأول النص القرآني ليخدم به فكرته أو مذهبه؛ أو يؤيد هواه، وهذا هو الذي يحمل عليه كلام المانعين للتأويل.

وقد قال ابن تيمية بعد أن ساق الآثار المستدل بها على المنع: أنها محمولة على تحرّجهم من الكلام في التفسير بما لا علم لهم به. فأمّا من تكلم بما يعلم من ذلك لغة، وشرعا فلا حرج عليه، ولهذا رويت عنهم أقوال في التفسير، ولا منافاة في ذلك، لأنهم

1- محمد زغلول، التفسير بالرأي، ص112-114.
2- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص421.
3- المرجع نفسه.

تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحدٍ فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه[1]. لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾[2] فقد نصت الآية على وجوب البيان وعدم الكتمان في حق العلماء، وإلا تعطلت أحكام الشريعة بسبب عدم البيان.

أسباب التحذير من التأويل وذمه: لقد حصر الطاهر ابن عاشور أسباب التحذير من التأويل بالرأي وجعله مذموما في خمسه وجوه هي على التوالي:

1- أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر، دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وما لا بد منه من معرفة علوم القرآن، فهذا وإن أصاب فقد أخطأ لا محالة في تصوره بلا علم، لأنه لم يكن مضمون الصواب.

2- ألاّ يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية وموارد التفسير مقتصرا على بعض الأدلة دون بعض، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط، كمن يفسر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾[3] بأنها ذات بصر، لم تكن عمياء، فهذا من الرأي المذموم لفساده.

3- أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة؛ فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد؛ ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه؛ كتفسير المعتزلة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4] بمعنى أنها تنظر نعمة ربها على أن "إلى" واحد الآلاء؛ مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر، وعن المأثور والمقصود من الآية*.

1- ابن تيمية، م.س، ص50. وكذا الذهبي، م.س، ص254.
2- سورة آل عمران، الآية 187.
3- سورة الإسراء، الآية 59.
4- سورة القيامة، الآية 23.
* ذكر ابن عاشور مجموعة من الأمثلة لغلاة الباطنية وغيرهم، كتفسيرهم " هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاس" [آل عمران، 138] بأنه بيان بن سمعان كبير مذهبهم، وتفسيرهم "وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاء سَاقِطًا" [الطور/44] أن الكسِفَ إمَامَهم نازل من السماء [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص31].

4- أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ، ثم يزعم أن ذلك هو المراد، دون غيره، لما في ذلك من التضييق على المتأولين أي بمعنى القطع بالمراد.

5- أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة في التدبُّر والتأويل، ونبذ التسرع إلى ذلك، وهذا مقام تفاوت العلماء فيه، واشتد الغلو في الورع ببعضهم حتى كان لا يذكر تفسير شيء غير عازيه إلى غيره[1]. وهذا الغلو في الورع لا شك في أنه يفوت الكثير من المصالح والمنافع العامة، ويعطل الكثير من الأحكام أيضا، ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك أي اجتهاد وهذا مخالف لما عليه واقع الحال.

التأويل الجائز المحمود: هو التأويل الجاري على موافقة كلام العرب ومناحيهم في القول مع موافقة الكتاب والسنة ومراعاة سائر شروط التفسير، وهذا القسم جائز لا شك فيه[2]، وأدلته كثيرة، لا يتسع المقام لبسطها، ولذلك سأركز على ما ذكره الشاطبي، لأنه أوجز فأوعَى ووَقى. يقول الشاطبي إن هذا الضرب من التفسير لا يمكن إهماله –من لدى عالم- لأمور:

أولاها: أن الكتاب لا بد من القول فيه ببيان معنى؛ واستنباط حكم؛ وتفسير لفظ؛ وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم، فإمّا أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها، أو أكثرها، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق.

الثاني: أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول (صلى الله عليه وسلم) مبينا ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر، ولا قول، والمعلوم أنه عليه السلام لم يفعل ذلك فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيرا لأرباب الاجتهاد باجتهادهم فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقف.

الثالث: أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ومن جهتهم، وبلغنا تفسير معناه، والتوقف ينافي هذا، فإطلاق القول بالتوقف والمنع من الرأي لا يصح.

1- الطاهر ابن عاشور، التحرير والنوير، ج1، ص30-31.
2- ينظر: الذهبي، م.س، ص254.

الرابع: أن هذا الفرض لا يمكن لأن النظر في القرآن من جهتين، من جهة الأمور الشرعية، فقد يسلم القول بالتوقف فيه وترك الرأي والنظر جدلا. ومن جهة المآخذ العربية، وهذا لا يمكن فيه التوقف، وإلاّ لَزِمَ ذلك في السلف الأولين، وهو باطل فاللازم عنه مثله (أي باطل) وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه[1]، أي أن الأمر أوضح من أن يزاد توضيحه.

ثم أشار الشاطبي إلى أن تحرج بعض الصحابة أحيانا من القول بالرأي في القرآن، إنما كان من باب التوقي والتحرز من الوقوع في الرأي المذموم والقول فيه من غير تثبت[2]. وقد رأينا أبا بكر وعمر وابن عباس يقولون بالرأي فيما علموه وتثبتوا منه، ويمتنعون عن ذلك فيما لم يتيقنوا منه.

وعليه فمن لم يستثوق من نفسه العلم بكتاب الله والقدرة على تأويله فلا شك في أنه لا يجوز له الخوض في ذلك بل يحرم عليه، ومن هنا وضع العلماء شروطا، وضوابط للتأويل، تمييزا بذلك للمؤهل لاستخدام الرأي والاجتهاد من غير المؤهل. فما هي هذه الشروط، والضوابط التي يستلزم توفرها في المؤل؟

ج- الشروط والضرائب المنهجية لاستنطاق دلالات الخطاب القرآني:

حينما يحاول متلقي الخطاب القرآني الكريم البحث والنظر في آياته وسوره، يجد نفسه أمام كلام إلهي معجز، يأبى التحيز الذاتي، ويتعالى عن الزمان، والمكان، وكتاب مقدس فريد، جاء لوحدة الأمة، وجمع كلمتها، وتوحيد صفوفها، إنه أمام أمانة خطيرة لا يقوى على حملها إلا المخلصون ممن شرح الله صدورهم للإسلام وتفتحت قلوبهم للقرآن، فتجردت عقولهم من الأفكار الذاتية والأوهام العالقة، وصرفوا نظرهم العقلي إلى بلوغ العمق الموضوعي للخطاب القرآني، الذي لا يقاربه إلا الباحث الموضوعي.

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص421.
2- المرجع نفسه، ج3، ص423.

والباحث الموضوعي لا يكون كذلك إلا إذا تجرد عن النوازع الذاتية، والأهواء النفسية، وتخلى عن مؤثرات البيئة وشوائب العاطفة، ثم تحلى بالنزاهة من مخلفات التعقيد، والجنوح والهوى، ليتم له السير برتابة واتزان عظيمين يصارعان النزق وإلحاح النفس الأمارة بالسوء، فإذا تحقق هذا التوجه الخالص، تحققت الآداب الموضوعية للتقي من الخطاب القرآني وتأويله، وبرزت الحقائق العلمية مجردة عن الهوى والتعصب، وبعيدة عن الاتجاه الأناني الفردي، وبذلك يكون أداء الأمانة والنهوض بثقلها، وحينئذ يفتح الله على عبد مغالق الأمور وينزل عليه شآبيب المعرفة، ويحيطه بما لم يحط به غيره خبرا[1].

ولكي يتحقق هذا المقصد الأسمى من المعرفة القرآنية، وضع العلماء شروطا منهجية، وضوابط علمية، بتوفرها تتحقق للمتلقي أهلية النظر والاستنباط من الكتاب الكريم، وهي شروط ذاتية تتعلق بشخصية الباحث وأخلاقياته، وشروط موضوعية علمية تتعلق بالجانب المعرفي المحض الذي يتمتع به الباحث.

أولا: الشروط الذاتية:

وتتضمن مجموعة من الصفات والملكات التي تحفظ النفس من الزيع، وتصونها عن الانحراف، وتهيئها للتدبر والتأمل في حقائق القرآن وأسراره، وهي شروط كثيرة أجملها فيما يلي:

1- صحة الاعتقاد والاستقامة على الدين: ذكر السيوطي في الاتقان عن الطبري قوله: "اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصا عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا، فكيف على الدين؟ ثم لا يؤتمن في الدين على الإخبار عن عالم، فكيف يؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى؟ ولأنه لا يؤمن إن كان متهما بالإلحاد أن يبغي الفتنة ويغر الناس بليّه وخداعه، كدأب الباطنية، وغلاة الرافضة، وإن كان متهما بهوى لم يؤمن أن يحمِّله هواه كل ما يوافق بدعته كدأب

1- محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة للتفسير، ص36-37.

القدرية، فإن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير، ومقصوده منه صد الناس عن إتباع السلف، ولزوم طريق الهدى[1].

ومعنى ذلك أن فاسد الاعتقاد والدين لا يؤمن من بوائقه، وشروره وهذا أمر طبيعي، لأن من لا يؤمن بالله، أو ساءت عقيدته ودينه كيف يؤخذ بقوله في أحكام الله، وتأويل كتابه، فهو لا يؤول أو يفسر إلا وهو متأثر بنحلته أو مذهبه، أو ملته، ولا يكون ما يأتي به سوى مجرد تضليل وتحريف؛ وإثارة للشبهات، كحال المستشرقين، وذوي العاهات النفسية والفكرية المتأثرين بهم، أو بغيهم، أو أهل الأهواء والضلالات ممن يمزجون السم بالعسل، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون، فالقرآن كتاب دين والدين لا يؤخذ من أعدائه وخصومه، بل من منابعه وأصوله.

2- الإخلاص والتفويض: إذا كان الاعتقاد خالصا من كل شائبة جاء إخلاص النية لله مكملا للنفس الإنسانية من كل نقيصة لا سيما إذا اقترن الإخلاص بالتوكل على الله والتفويض إليه بتخليص النفس من الآفات والدواعي، فيتسم العمل بصحة الخاطر والفطرة، ونقاء القلب والسريرة، لأن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء[2] من عباده قال تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[3] وهذا يتطلب من المتلقي أن يكون عارفا بأبواب السر من الإخلاص والتوكل والتفويض لله، وأن يكون عالما بما يصلح الأعمال وما يفسدها، وبآفات الدنيا ومعايب النفس وسبل التوقي من فسادها. مستعينا بالله طالبا منه الرشد والسداد[4]، متبرئا من إعجابه بنفسه واعتداده بعلمه. وبرجاحة عقله، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[5].

3- الزهد والورع: ومعناه ألا يرغب إلا فيما عند الله، ولا يخاف إلاّ الله تعالى أي لا تستميله الأطماع الدنيوية، وأهواؤها، لأنه من الراغبين فيما عند الله، وكل إنسان محوط بما هو طالب، وينحو نحو ما هو راغب، فالراغب في أمور الدنيا فإن همته

1- السيوطي، الاتفاق، ج2، ص225.
2- ينظر محمد حسين علي الصغير، م.س، ص63.
3- سورة البقرة، الآية 282.
4- محمد حمد زغلول، م.س، ص176.
5- سورة الطلاق، الآية 3.

إليها تنصرف، ومن كان هذه شانه، فلا يستبعد أن يؤول كتاب الله حسب هوى نفسه، فيَضِل ويُضِل[1]. غيره عن سواء السبيل، قال السيوطي: "وإنما يخلص له القصد إذا زهد في الدنيا، لأنه إذا رغب فيها لم يؤمن أن يتوسل به إلى غرض يصده عن صواب قصْده ويفسد عليه صحة عمله"[2].

فالمفسر شخص ندب نفسه لخدمة كتاب الله، وإظهار دينه، والقيام بأعباء الاستخلاف في الأرض، ولذلك يفترض فيه تجنب السير مع الهوى الذاتي أو الاجتماعي، وتوخي الحذر من الأغراض الشخصية، والمؤثرات البيئية والمذهبية، والسياسية والاجتماعية، وبعبارة أوجز يتحرى أقصى درجات النزاهة العلمية الممكنة، وقد رأينا كيف كان الصحابة وبعض التابعين يتورعون عن القول بالرأي حذرا من مجانية الصواب.

كما رأينا أصحاب الأهواء كثيرا ما يتدخل مزاجهم الشخصي، وميولهم المذهبية والسياسية، وغيرها في توجيه دلالة الخطاب حسب أهوائهم، وقد أورد السيوطي مجموعة من التفاسير الغريبة لبعض الآيات أذكر منها* على سبيل المثال: قوله تعالى: "حَمَ، عِسِقَ": إن الحاء حرب علي ومعاوية، والميم ولاية المروانية، والعين ولاية العباسية...إلخ[3].

والحقيقة أن بعض هذه التفاسير المنحرفة لا تثير الاستغراب وحسب، وإنما تدل على حماقة أصحابها، وتثير الاشمئزاز والسخرية منهم.

4- التفكر والتدبر: وهذه خصيصة أخرى يتميز بها المتلقي لكتاب الله، المستنطق لمعانيه، الباحث عن مقاصده ومراميه، فالتفكر والتدبر من أبرز سماته، يقول الزركشي: "أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر..."[4]. وقد قال

1- ينظر: محمد حمد زغلول، م.نفسه، ص176.
2- السيوطي، الاتفاق، ج2، ص225.
* تقدم ذكر نماذج من ذلك في مبحث التأويل الفاسد.
3- السيوطي، م.س، ص238.
4- الزركشي، البرهان، ج2، ص180.

تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1] والتدبر النظر والتأمل في آيات الكتاب الكريم لفهمها واستخراج ما فيها من معاني، وعلوم بطريق الاستدلال، قال الزمشري: تدّبر الآيات: التفكر فيها والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة، لأن من اقتنع بظاهر المتلو لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل، من له لقحة دَرُورُ لا يجلبها ومهرة نثور لا يستولدها[2].

ومعنى هذا أن من لا يتدبر القرآن، ويقلب النظر في آياته، لا يستفيد منه شيئا حتى ولو كان يحفظه، وكأن بينه وبينه حجابا مستورا قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[3]. وقال: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[4]. ففي الآيتين استفهام إنكاري –في حق من لم يتدبر القرآن– جاء مستعملا في التخطئة على طريقة المجاز المرسل، والمقصود به إنكار عليهم عدم تدبرهم للوحي الكريم، ولو أنهم تدبروا قول القرآن لعلموا أنه الحق بدلالة إعجازه وبصحة أغراضه[5]. ولكمنهم أعرضوا فكانت قلوبهم في أكنة مما دعا إليه وأتى به الأسرار والعجائب.

إن في القرآن الكريم نصوصا كثيرة تخاطب أولي الألباب داعية إياهم إلى التفكر والتدبر في آيات الكتاب المسطور، وكتاب الكون المنظور، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [6].

1- سورة ص، الآية 29.

2- الزمخشري، الكشاف، ج3، ص372-373. وذكر الزمخشري عن الحسن قوله: قد قرأ هذا القرآن عبيد وصبيان لا علم لهم بتأويله حفظوا حروفه وضيّعوا حدوده، حتى إن أحدهم ليقول: والله لقد قرأت القرآن فما أسقطت منه حرفا، وقد والله أسقطه كله، ما يُرى للقرآن عليه أثر في خلق ولا عمل.. اللهم اجعلنا من العلماء المتدبرين..." المرجع نفسهن ص373.

3- سورة آل محمد، الآية 24.

4- سورة المؤمنون، الآية 68.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص87.

6- سورة آل عمران، الآية 190-191.

وقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كثير القراءة لهذه الآيات، وقد قال فيهن "ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها"[1] وأدني ما يتعلق به المتعلق من التفكر فيهن، وما ينجيه من الويل؟ أن يقرأهن وهو يعقلهن[2]، أي يستعمل عقله فيهن متيقظا منتبها غير ساه ولا متغافل عما يردده بلسانه.

ذلك أن التدبر والتفكر في آيات الله عبادة، إن لم يكن خير عبادة كما وردت الآثار بذلك، ويدل على ذلك مجيئ التفكير في الآية مقرونا بذكر الله على أي حال، وقد حاول السيد قطب أن يعبر عن حقيقة هذا الاقتران فقال: "الحقيقة الأولى: أن التفكير في خلق الله والتدبر في كتاب الكون المفتوح وتتبع يد الله المبدعة، وهي تحرك هذا الكون وتقلب صفحات هذا الكتاب.. هو عبادة لله من صميم العبادة وذكر لله من صميم الذكر. والحقيقة الثانية: أن آيات الله في الكون لا تتجلى على حقيقتها الموجبة إلا للقلوب الذاكرة العابدة[3].

إن توجه القرآن نحو المتلقي بهذه الكيفية المثيرة للعقل، المحركة للوجدان التي تجمع بين الروعة والمهابة، أو الجلال والجمال تعد إحدى سماته البارزة التي تدفع العقل إلى التأمل والتفكر، وتحفزه على البحث والتقصي، فيما تطرحه آياته من قضايا وتساؤلات تترك الإجابة عنها كامنة فيها، ليتوصل إليها العقل عن طريق التدبر والتفكر.

5- علم الموهبة: وهو ليس من العلوم المكتسبة، وإنما علم يورثه الله لمن عمل بما علم وإليه أشار الحق سبحانه بقوله: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ﴾[4] وأشار نبيه

1- ينظر: ابن كثير، ج2، ص180. ونص الحديث: أن السيد عائشة (رضي الله عنها) سئلت عن أعجب ما رأته من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فبكت وقالت: كل أمره كان عجبا أتاني في ليلتي حتى مس جلده جلد، ثم قال: "ذريني أتعبد لربي...فقام إلى قرية من ماء.. فتوضأ.. ثم قام يصلي فبكى حتى بل لحيته، ثم سجد فبكى حتى بل الأرض، ثم اضطجع على جنبه فبكى حتى إذا أتى بلال يؤذنه بالصلاة، قال ما يبكيك يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال ويحك يا بلال، وما يمنعني أن أبكيي وقد أنزل الله علي في هذه الليلة "إن في خلق السموات والأرض.."الآيات. ثم قال: ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها".

2- ابن كثير، م.ن، ص181.

3- سيد قطب، الظلال، ج1، ص545.

4- سورة البقرة، الآية 282.

بقوله: "من عمل بما علم أورثه الله علم مالا يعلم"[1] فالطريق إلى تحصيل هذا العلم ركوب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد والورع. حتى يحصل للطالب فيض إلهي ونور يقذفه الله في قلبه قال تعالى: ﴿يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

والحكمة: الإصابة في القول والعمل، والسداد في الرأي، والنطق بما يوافق الحق قال القاسمي: "أنها تعني استكمال النفس بالعلوم النظرية وملكة الأفعال الفاضلة بقدر الطاقة البشرية"[3] فبالعلم المؤدي إلى العمل الصالح تنفجر ينابيع الحكمة من القلب الذكي نوارا، والقريحة الجيدة قولا سديدا قال تعالى: "وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا"[4]* ولذلك إذا اهتم العبد بمسألة أراد حلها وجب عليه أن يرجع بها إلى الشق الروحي يستلهمه، وكأن الآية الكريمة ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[5]، تذكرنا بهذا الرجوع. فالله هو المتصرف في جميع الأشياء، فيصرف القلوب كيف يشاء، يغير مقاصدها أو يلهمها رشدها. والإشراقات الربانية تكون بقدر سخونة الاتصال مع الله، قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[6].

فهذا العلم ينال بسلوك الطريق الصحيح إلى الله، والمجاهدة فيه، ولا يناله من كان في قلله بدعة أو إصرار على ذنب، أو كان فيه كبر، أو هوَى أو حب الدنيا، أو غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقق. فهذه كلها حجب وموانع بعضها أشد من

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص364.
2- سورة البقرة، الآية269.
3- القاسمي، محاسن التأويل، ج7، ص612.
4- سورة الكهف، الآية 68.

* قال الغزالي: وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدُني وهي مواهب الله. وهو سريان نور الإلهام، الذي يكون بعد التسونية، [ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها] والتسوية تصحيح النفس والرجوع إلى فطرتها، ويكون على ثلاثة أوجه: تحصيل العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها –الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة– التفكر الذي يأتي بعد التحصيل. [القاسمي، م.س، ص67]، وإلى هذا يشير الحديث القدسي [... وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصره به] رواه البخاري، ج8، ص105. باب التواضع [ينظر كتاب الأحاديث القدسية من إنجاز وزارة الأوقاف بإشراف د.محمد الأحمدي، مصر القاهرة، ط6، 1986، ج1، ص81].

5- سورة الأنفال، الآية 24.
6- سورة العنكبوت، الآية 69.

بعض[1] وإلى هذا أشار قوله تعالى ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾[2]. طهّر الله قلوبنا من كل زيع وانحراف.

كانت هذه أهم الشروط الذاتية الواجب توافرها فيمن يريد الأخذ من كتاب الله استنطاقا لمدلولاته، وتأويلا لمعانيه، أما الشروط الموضوعية، فهي شروط علمية فنية منهجية أخصها بما يأتي:

ثانيا : الشروط المنهجية الموضوعية:

تتعلق بمؤهلات الباحث العلمية وآلياته الفنية المنهجية، وأدواته الإجرائية. والغاية منها عصمته من الخطأ والزلل. لأنه يتعامل مع كلام الله تحليلا وتقريرا، وليس مع أي كلام آخر. فهو بالتالي يقرر ما يصلح لناس وما لا يصلح، أعني بيان مراد الله من كلامه، فلا يأمن على نفسه من مكر الزلل في الطريق، ولذلك كان لا بد من شروط وآليات تهدي للتي هي أقوم، وتحفظ قدر الإمكان من الخطأ. وسأطلق عليها الشروط الآلية باعتبارها شروطا علمية وآليات (وسائل) في الوقت ذاته.

-**العلم باللغة العربية:** يأتي هذا الشرط المعرفي في مقدمة الشروط التي أجمع أهل العلم على توافرها في المفسر، والمجتهد، وهو شرط ضروري لفهم القرآن فهما أصيلا، وليس للاحتراز من اللحن والخطأ فيه فقط، وبذلك تكون اللغة هدفا أساسيا وتعليميا في وقت واحد لفهم النصوص القرآنية[3]. وأهم آلية من آليات التفسير والتأويل، فهي التي تبيّن المعنى، وتوقف على أغراض الكلام ومقاصده، والخطاب القرآني يوفر أسمى مجال لتطبيقات الدرس اللغوي*، ولذلك لا يكفي معرفة القليل منه

1- الزركشي، البرهان، ج2، ص180.

2- سورة الأعراف، الآية 146.

3- عبده الراجحي، دروس في كتب النحو، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص10.

* ومن الأمثلة على ذلك مباحث علوم القرآن، فالناظر إليها يجد أن جلها متعلق بمعرفة اللغة وأسرارها. كمعرفة المناسبات بين الآيات، والوجوه والنظائر، والفواصل، ولغات العرب في القرآن، وغريب القرآن، واختلاف الألفاظ، ووجوه الإعراب، والتصريف، والاشتقاق، وتوجيه القراءات، والإعجاز اللغوي، ووجوه المخاطبات، وأساليب القرآن وفنونه البلاغية، ورسمه وكتابته، وأقسام كلامه. وما إلى ذلك، كما أن علم القراءات مباحثه تختص بعلم اللغة، من حيث الخصائص الصوتية، أو دراسة الاختلافات اللفظية والدلالية للمفردات، ناهيك عن علم الأصول الذي تنبني مباحثه في الاستدلال والاستنباط على اللغة.

بل لا بد من الإحاطة بمختلف علومه، وقد تمت الإشارة إلى بعضها في مبحث المصدر اللغوي المتقدم.

- **العلم بالأصليين:** علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، فأما الأول فيعرف به ما يجب في حق الله تعالى، وما يجوز وما لا يجوز، وبه يستطيع الباحث أن ينظر في الآيات المتعلقة بالنبوات، والبعث وما إلى ذلك ولولاه لوقع المفسر في المحظورات*، وأما الثاني فيعرف به كيف تستنبط الأحكام والدلالات من النصوص القرآنية.

وبه تعرف أساليب القرآن وطرق استخدامه للدلالات، من عموم وخصوص وأمر ونهي، وإطلاق وتقييد وغير ذلك من أنواع المخاطبات، وكل ذلك مما يدخل في التفسير، ولذلك يعده رواده القائمين عليه من أهم المعارف المؤهلة النظر في الخطاب القرآني الكريم. ومن المفسرين من اعتبره أهم عون على فهم القرن وتفسيره، يقول ابن جزي: "وأما أصول الفقه فإنه من أدوات تفسير القرآن، على أن كثيرا من المفسرين لم يشتغلوا به وإنه لنعم العون على فهم المعاني وترجيح الأقوال وما أحوج المفسر إلى معرفة النص، والظاهر، والمجمل، والمبين والعام، والخاص، والمطلق والمقيد، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب"[1]. وما إلى ذلك من الآليات التي وضعها علم الأصول لفهم الخطاب وتأويله، تأويلا سليما صحيحا، تتحكم فيه ضوابط العلم وقواعده.

وإذا كان قد انحصر دوره مؤخرا في استنطاق آيات الأحكام، فإنه وضع في الأصل لفهم معاني القرآني كله حسبما ذكر الشافعي في مقدمة الرسالة: أنه وضعه لفهم "كل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة"[2]، فهو آلية من آليات فهم القرآن الكريم ينبغي تعميها والأخذ بها في استنطاق الخطاب القرآني كله.

---

* يرى ابن عاشور أن هذا الأصل لا أثر له في التفسير، لأن التفسير موجود، قبل علم الكلام أو التوحيد، وما تقرر في القرآن من ذلك كان معروفا عند سلف الأمة، ولذلك لا يحتاج إليه إلا من باب التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض المعاني. [التحرير والتنوير، ج1، ص26].

1- ينظر: حميد الوافي، نظرية التعبد والتعليل في مناهج الاستثمار، ضمن كتاب الاستمداد من الوجي، ص234.

2- الإمام الشافعي، الرسالة، ص 109.

- **العلم بأصول التفسير:** ومنها أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات والقصص، ومناهج التفسير، وغير ذلك.

أما أسباب النزول فتتجلى أهميتها في كشف الغموض عن بعض الآيات التي لا يمكن فهمها إلا بمعرفة سبب نزولها، وهذا طبعا خاص بما نزل من القرآن مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة وهو قليل في القرآن، وهنا الكثير نزل ابتداء غير مرتبط بسبب، ومع ذلك فإن معرفة السبب لازمة كما قال الشاطبي لأمرين، الأول: أنها رافعة لكل مشكل في هذا النمط [يعني معرفة مقاصد الكلام، ومقتضيات الأحوال]، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه.

الأمر الثاني، وهو أن الجهل بأسباب النزول موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع[1]، فالغفلة عنها أو إهمالها يؤدي بلا شك إلى الخروج عن مقصود الآية ومراد الخطاب، وهو الذي وقعت فيه كثير من الفرق الضالة.

فقد روى أبو عبيدة عن إبراهيم التيمي أن عمر خلا ذات يوم فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة، فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤونه القرآن لا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا افتتلوا[2].

وقد تجلى هذا عندما ظهرت الخواج، فقد سئل نافع عن رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين، قال الشاطبي: فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي أنزل فيه القرآن[3].

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347.
2- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص348.
3- المرجع نفسه.

فالجهل بأسباب النزول كثيرا ما يوقع في الإشكال في الفهم، فقد أشكل على مروان بن الحكم قوله تعالى ﴿لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]. وقال لابن عباس:"لئن كان كل امرئ فرح بما أتى، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون فقال له مالكم ولهذه الآية؟ نزلت في اليهود سألهم النبي (صلى الله عليه وسلم) عن شيء فتكتموه وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك إليه[2].

والأمثلة من هذا النوع كثير لا يتسع المجال لأكثر مما ذكر، ولذلك قال الشاطبي، –بعد أن ساق أمثلة كثيرة لما وقع من خروج عن مقصود الآيات، بسبب الجهل بأسباب النزول–: "هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل بحيث لو فُقِد ذكر السبب لم يعرف من المنزّل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات[3]. ولذلك لم يقع الخلاف كثيرا بين أصحاب رسول الله لمعرفتهم مواقع نزول القرآن وأسبابه فلم يكن لديهم إشكالات كثيرة في فهم معانيه، كما حدث للذين جاؤوا من بعدهم.

وأما الناسخ والمنسوخ، فهو آلية أخرى تعد معرفتها بالنسبة للمفسر، والمجتهد كليهما على قدر من الأهمية بمكان، لأنه نوع من البيان، باعتباره بيان انتهاء أمر حكم شرعي متقدم، بحكم شرعي متراخ عنه[4]. والإلمام به يكشف النقاب عن سير التشريع الإسلامي ويظهر حكمة الله في تربيته للخلق وسياسته للبشر، وابتلائه للناس، وتتجلى أهميته في أمور منها:

1– أنه يدخل في تحديد المراد من الآيات، ولذا قال الأئمة: لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ من المنسوخ.

1– سورة آل عمران، ص188.
2– الشاطبي، م.س، ص348، والزركشي، البرهان، ج1، ص27.
3– الشاطبي، م.ن، ص350.
4– الغزالي، المستصفى، ج1، ص180.

2- له أهمية في مجال العرض على القرآن "بيان القرآن للقرآن" فمع ثبوت النسخ في بعض الآيات ينتفي الرجوع إليها في تفسير الآيات الأخرى.

3- له أهمية في استنباط الأحكام الشرعية، إذ به يعرف الحكم الثابت الباقي عن الزائل المتروك[1]. خصوصا إذا وجدت أدلة متعارضة لا يندفع التعارض بينها إلا بمعرفة سابقها من لاحقها، وناسخها من منسوخها. ولذلك أولى السلف هذا الجانب أهمية بالغة، إذ فسر ابن عباس هذه الآية من سورة البقرة "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" بمعرفة ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره[2]. وذكر السيوطي أن عليا قال لقاض: أتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا: قال: هلكت وأهلكت[3]. وإنما قال له ذلك لأنه قد يقرر حكما بناء على نص منسوخ (زال العمل به) فيكافئ أو يعاقب بحكم باطل من أساسه.

وطلبا للاختصار* أشير فقط إلى أن النسخ -عند القائلين به- لم يقع إلا في آيات محدودة، وهي قليلة بالنسبة إلى مجموع القرآن، وتختص بالأحكام الفرعية (الحزئية) العملية من أوامر ونوه، ولا يكون أبدا في القواعد الكلية، ولا في أصول العقائد وأمهات الفضائل والأخبار[4]. لأن هذه أمور ثابتة لا تغير فيها، أما الأحكام الجزئية، فقد روعي في تشريعها مصلحة العباد التي اقتضت التدرج بهم فيها، رحمة لهم وتربية على الانقياد لها مطمئنين راغبين غير مستكرهين.

1- الزركشي، البرهان، ج2، ص44. والسيوطي، الإتقان، ج2، ص27.
2- الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص125.
3- السيوطي، م.ن، ص27.
* ذكر ولي الله الدهلوى، أن هذا الموضوع من المواضع الصعبة في فن التفسير، والاختلاف فيه كثير، ووجه الصعوبة فيه اختلاف اصطلاح المتقديمن، والمتأخرين، وما علم من استقراء كلام الصحابة والتابعين أنهم كانوا يستعملون النسخ بإزاء المعنى اللغوي الذي هو إزالة شيء بشيء، لا بإزاء مصطلح الأصوليين، فمعنى النسخ عندهم -(المتقدمين)- إزالة بعض الأوضاع من الآية بآية أخرى، إما بانتهاء مدة العمل، أو بصرف الكلام عن المعنى المتبادر إلى غير المتبادر، أو بيان كون قيد من القيود اتفاقيا، أو تخصيص عام (أو تقيد مطلق) أو بيان الفارق بين المنصوص، وما قيس عليه ظاهرا، أو إزالة عادة جاهلية، أو الشريعة السابقة: فاتسع باب النسخ عندهم وكثير جولان العقل هنالك، فبلغ عدد الآيات المنسوخة خمسمائة، أما في اصطلاح المتأخرين فعدد قليل جدا ربما لا يعدو العشرين، حسب السيوطي، وخمسا حسب الدهلوي. [القاسمي، محاسن التأويل، ج1، ص40].
4- ينظر: بكري شيخ آمين.. التعبير الفني في القرآن، ص60.

العلم بالسنة وعلوم الحديث: وذلك نظرا لما سبق بيانه من أن السنة جاءت مبيّنة للقرآن الكريم، فهي من مصادر التفسير، لأنها فسرت مجمله، ووضحت مبهمه، وقيدت مطلقة، وخصصت عامة؛ فوجب العلم بها في حق المفسر. والعلم بها يشمل العلم بمعاني مفرداتها وتراكيبها ودلالات الكلام على المعاني؛ وما تتضمنه من أحكام كلية وجزئية، ومقاصد عامة، وخاصة.

كما يشمل علم أصول الحديث رواية ودراية، لتمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود، فإن مالا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه، بمعنى أنه لا بد من معرفة طرق الحديث لمعرفة المتواتر، والمشهور، والآحاد، والضعيف، ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح، كما يشمل العلم به معرفة الناسخ والمنسوخ حتى لا يفسر القرآن بحديث ثبت نسخه وبطل العمل به، كالأحاديث التي رويت في جواز نكاح المتعة، فقد ثبت نسخها بأحاديث أخرى[1].

- **العلم بالمقاصد:** من الشروط المهمة التي نبه عليها أهل العلم: العلم بمقاصد الشريعة، التي لأجلها أنزل الله الكتاب، وبعث الرسول، وفصل الأحكام فالشريعة إنما جاءت برعاية مصالح البشر، جميعها، ورعايتها رعاية قائمة على العدل والتوازن بلا طغيان ولا إخسار، وهذه الرعاية تشمل المصالح في رتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات والتحسينات"* وما يكلمها ويتبعها من درء المفاسد والمضار بكل مراتبها[2]. وقد عرف هذا باستقراء الشريعة، كما قال الشاطبي[3].

فقد قال تعالى مبينا المقصد الأسمى من الرسالة "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". وقال في تعليل الأحكام: ﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ

1- ينظر: القرضاوي (يوسف)، الاجتهاد، دار القلم، الكويت، ط1، 1985، ص26.

* المصالح الضرورية تكون مراعاتها من جانبين: من حيث الوجود بما يقيم أركانها، ومن حيث العدم بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. فأصول العبادات والإيمان راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود.. والعادات كتناول الطعام.. وراجعة إلى حفظ النفس، والعقل من جانب الوجود أيضا. والمعاملات: راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود كذلك، وإلى حفظ النسل والعقل لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع، وتفتقر هذه الضروريات إلى مكملاتها من الحاجيات والتحسينات. [ينظر: إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير، ج352].

2- القرضاوي، م.ن، ص43.

3- الشاطبي، الموافقات، م.ن، ج2، ص6.

لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾[1] وقال: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾[2]. وقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3].

فهذه الآيات دلّت على بعض المقاصد العامة، كإرادة الشارع وقصد، سبحانه على التيسير ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين في الآية الأولى، وفي الآية الثانية جملة من المقاصد، كحفظ الدين، وحفظ النسل، والعرض والنسب، وفي الآية الثالثة تحقيق لمقصد إقامة العدل، وحفظ النفوس ودرء المفاسد والشرور، بإقامة الحدود.

وهكذا يتبين لنا أن الله أنزل كتابه وبعث رسوله، وشرع أحكامه لجلب المنفعة لعباده ودفع الأذى والضرر عنهم، وحياتهم لا تستقيم إلا بتحقيق المنافع ودرء المفاسد وبذلك جاءت الشرائع السماوية.

أثر نظرية المقاصد في استنطاق دلالات الخطاب القرآني:

يتجلى هذا الأثر في أن دلالات الألفاظ على المعاني قد تحمل عدة وجوه، فيحتاج ترجيح أحدها إلى مرجح، ومن ذلك: الوقوف على مقصد الشارع. وكذلك الحال في تعارض النصوص، فإن من عوامل التعارض الوقوف على مقصد الشارع وليس هذا وحسب، بل إن البحث عن مراد الله في الآيات من خلال نظرية المقاصد يعين ويقرب من تعيين المراد، وهو المطلوب في التفسير، ذلك أن "غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم[4].

1- سورة الأنبياء، الآية 107.
2- سورة العنكبوت، الآية 45.
3- سورة البقرة، الآية 179.
4- ابن عاشور، مرجع سابق، ج1، ص39.

وهناك أمثلة كثيرة أذكر منها قوله تعالى "وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث"[1] الآية مجملة وفيما احتمالات كثيرة، وظاهر معناها أنها رخصة في حكم الحنث في اليمين، واليمين في شرعنا كفارته معلومه بنص صريح، فلا إشكال.

لكن هل يصلح القياس عليه في كل ضرب معين بعدد إذا كان في المضروب عذر يقتضي الترخيص؟ أليس جعله قياسا في كل ضرب هو تحيل بوجه شرعي للتخلص من تكليف شرعي؟!. ومع مراعاة أن مالكا قال هذه خاصة بأيوب أفتى الله بها نبيا. أما القياس عليها في كل ضرب معين بعدد وفي باب الحدود والتعزيزات، فهو تطوح في القياس، لاختلاف الجنس بين الأصل، والفرع، ولاختلاف مقصد الشريعة من الكفارات، ومقصدها من الحدود والتعزيزات، ولترتب المفسدة على إهمال الحدود والتعزيرات دون الكفارات، ولا شك في أن مثل هذا التسامح في الحدود.. يفضي إلى إهمالها ومصيرها عبثا[2]. وهذا دليل على عدم كفاية ما يستلوحه الناظر من ظواهر النصوص بل لا بد من الالتفات إلى مقاصد الشرع في فلهم الخطاب، وإلا فقد بجافي الصّواب ويؤدي به الحال إلى فهم سقيم، وحكم عبثي كما رأينا.

ولا شك أن ما يبعد مثل هذا العبث، ويَدرَءُ ما يترتب على ذلك من مفاسد، خطيرة، هو مراعاة مقاصد الشارع من كلامه، ومن خلال ما تقدم تظهر أهمية المقاصد في التأويل والتفسير، وأنه لا يمكن للمفسر أن يستغني عنها، فإنه إذا طلب المعنى فلم يحده لا في القرآن ولا في السنة ولا في أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فاجتهد في التفسير برأيه بناء علي ما يفهمه من لغة العرب فإنه يتحتم عليه ألا يخرج في ذلك عن إطار مقاصد الشريعة التي قررها القرآن ذاته.

1- سورة ص، الآية 44. -الضغث هنا- حزمة من الأعواد (النباتية)، و خلاصة القصة أن زوج أيوب حاولت أن تستعين ببعض الناس على مواساته، فلما علم بذلك -فسد عليه صبره- وأقسم ليضربنها عدد من الضرب، ثم ندم وكان محبا لها، وكانت لائذة به في مرضه، فلما سُرِّيَ عنه أشفق عليها من ذلك، ولم يكن في دينهم كفارة يمين، فأوحى الله إليه أن يضربها بحزمة فيها عدد من الأعواد، بعدد الضّربات رفقا بزوجته، وحفظا ليمينه. [ابن عاشور، م.س، ج23، ص273].

2- ابن عاشور، م.ن، ج23، ص273-274.

الضوابط المنهجية لتلقي النص القرآني:

لتحقيق سلامة التلقي من النص القرآني الكريم، وصحة الاستنباط منه، وتجنب الخطأ، ومزالق الهوى والانحراف، كان لا بد من ضوابط منهجية تؤطر القراءة الاستنطاقية للقرآن الكريم، وقواعد علمية تضمن موضوعية ونزاهة هذه العملية، ولذلك اجتهد المفسرون وعلماء الأصول في وضع هذه الضوابط والقواعد التي تحكم عملية التفسير أو التأويل والاجتهاد، حتى لا تكون تلك القراءة وسيلة للهدم والإفساد، يستخدمها كل صاحب هوى أو بدعة، أو غرض مشبوه، وعلى ضوئها تتمايز القراءة الموضوعية النزيهة، من القراءة المغرضة المنحرفة، أما الضوابط المنهجية فأوجزها فيما يأتي:

1-مراعاة أولوية النقل على العقل: وذلك بأن يطلب المعنى أولا من القرآن ذاته، فإن لم يجده طلبه من السنة، فإن أعياه الطلب رجع إلى قول الصحابة ثم التابعين، فإن لم يظفر بشيء من تلك المراجع الأولى للتفسير، فما عليه إلا أن يعمل عقله في الكشف عن دلالات الخطاب القرآن الكريم.

2- مراعاة الأخذ بالآليات والأدوات المساعدة على فهم النص القرآني واستنطاقه، التي سبق بيانها، كاللغة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم القراءات، وعلم المحكم والمتشابه، والوجوه، والنظائر، وغير ذلك من الآليات التي لا يستغني عنها الناظر في الخطاب القرآني الكريم.

3- مراعاة مطابقة التفسير للمفسر: ومعنى ذلك أن يتحر المفسر الدقة فيحتاط فيما يقول، فلا يخل بالمعنى فيغمضه وينقص من إيضاحه أو بتزيد فيه فيحمل اللفظ مالا يليق به، أو يزيغ عن المعنى المراد ويعدل عن طريقه حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه، لامع الوضع الحقيقي، ولامع المعنى المجازي المحتمل[1]. وحاصله أن يكون المعنى المستنبط يتفق ومرامي النص ومقتضاه، ولا يتعارض معها، وهنا لا بد من الإشارة إلى ضابط رابع هو:

1- الزركشي، م.س، ج2، ص176.

4- مراعاة عدم المخالفة لمقصد من مقاصد الشريعة لان الغرض من التفسير خدمة مقاصد الشريعة والسعي إلى تحقيقها، وإلا كان جهدا ضائعا وعملا باطلا، وقد تم بيان أهميتها بالنسبة للتفسير فيما تقدم، وأضيف فقط إلى ما أشرت له أن التفسير يجب ألا يخرج عن مقاصد الشريعة عندما يكون اجتهادا، ولذلك قال الشاطبي ...فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن ينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"[1]. فالاختلاف أو الإشكال يتأتى من جهة الجهل بالعربية، أو الجهل بالمقاصد أو بهما معا.

ولذلك يتوجب على المتلقي للقرآن أن يكون على درجة عالية من التأدب مع كلام الله فلا يخوض في بيان مراده وهو جاهل بلعوم اللسان، وأصول الشريعة، وأن يلا يخوض فيما استأثر الله بعلمه من أمور الغيب، والمتشابه، وإن توصل إلى معنى ألاّ يقطع أن ما فهمه هو مراد الله من كلامه من غير دليل على ذلك، حتى لا يدخل في قول الله ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2].

5- التزام القصد وعدم الزيادة في القرآن: إن مما يترتب على العلم بمقاصد اللغة العربية، ومقاصد القرآن الكريم تجنبُ ادعاء التكرار، أو الزيادة في كتاب الله عز وجل، فليس هناك تكرار بالمعنى الحقيقي، وإنما هناك تنويع في الغرض والمقاصد وقد ذكر السيوطي: أن "ممّا يدفع توهم التكرار في عطف المترادفين نحو: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ [المدثر:28].. ﴿صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة:157]، وأشباه ذلك أن يعتقد أن مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفراد أحدهما فأن التركيب يحدث معنى زائدا، وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى، فكذلك كثرة الألفاظ"[3]. وقد أوضح البلاغيون أن اختلاف العبارات بالزيادة والنقصان يكون وفقا لمقتضى الحال، ولذلك رفض أهل العلم القول بزيادة حرف لا معنى له في كتاب الله، لأن ذلك غير

1- الشاطبي، المرجع السابق، ج3، ص31.
2- سورة الأعراف، الآية 31.
3- الذهبي، المرجع السابق، ج2/ ص266..

جائز في حق الله تعالى، كاعتقاد زيادة الكاف في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] فكل حرف في القرآن جاء لأداء وظيفة وتقرير معنى، وإذا لم يظهر القصد للقارئ فإن الإشكال راجع إليه لا إلى النص، وعليه أن يلتزم القصد في القول، ولا ينساق وراء استطرادات النحويين، وينزلق إلى مزالقهم، قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[2].

6- الحمل على الأصل ما لم يرد على غيره دليل: نظرا لما يتمتع به اللسان العربي من توسع في المعاني وتنوع في الدلالات، بين حقيقة ومجاز وظاهر، وخفي، فإنه قد يكون للكلام معنى طاهر ومعنى باطن خفي ينتزع منه ويفهم. وقد يكون هذا الأخير هو المراد من الكلام والمقصود منه، فلا بد من الانتقال من الظاهر إلى الباطن ليتوصل بذلك إلى المراد.

وفي كل ما سبق فإن المبدأ الأساسي هو الحمل على الأصل، وهو المعنى الظاهر المتبادر، مالم يأت الدليل بخلاف ذلك للانتقال إلى المعنى الثانوي من الكلام[3]. ولقد أكد العلماء على مراعاة هذا الأصل في الاستنباط من القرآن والسنة من ذلك: ما ذكره الطبري في مواضع كثيرة وبصيغ متنوعة: "الكلام على عمومه وظاهره حتى تأتي حجة بخصوصه يجب التسليم لها"، "غير جائز ترك ظاهر التنزيل إلى باطن بغير برهان"، "غير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته"[4].

والمراد بالظاهر لدى الطبري هو ما تعرفه العرب من كلامها أي المتبادر عندها، والباطن ما يأتي بالاستنباط من الظاهر على طريق العرب في بيانها[5] والاستعمال هو المرجع في المعاني والتفاسير إذ أن لأهل كل لغة سننا وأعرافا جروا عليها، وإليها يرجع في فهم المتداول من كلماتها وتعابيرها. وكلما كثر الاستعمال في

1- سورة الشورى، الآية 11.
2- سورة هود، الآية 1.
3- ينظر إحسان الأمين، م.س، ص139.
4- الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص63-162 وج1، ص339.
5- حاشية محمد محمود شاكري، تفسير الطبري، ج2، ص15.

معنى ترجح على غيره، وتوجيه المعنى إلى الظاهر المستعمل خير من توجيهه إلى الخفي القليل في الاستعمال[1].

لكن قد لا يستقيم المعنى الظاهر، مع المقاصد، من جهة أو مع سياق الآية من جهة أخرى أو يخالف الروايات المأثورة أو غير ذلك مما يدفع إلى صرف اللفظ عن ظاهر معناه، مثال ذلك قوله: ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾[2]. الواقف عند الظاهر يظن المراد: الإبصار (نظر العين) ولا يدري بماذا ظلموا، أظلموا أنفسهم أم غيرهم ؟ لكن المراد وآتينا ثمود الناقة معجزة واضحة، وبينة لائحة تدلهم على صدق صالح [ع]، فظلموا بعقرها أنفسهم[3].

وبناء على هذا نجد الزركشي يدعو إلى بسط الموازنة بين الظاهر والباطن، وهو ما كان الشاطبي قد تحدث عنه إسهاب في الموافقات. ولذلك أشير إليه في السطور الآتية.

7- بسط الموازنة في الفهم بين الظاهر والباطن: ومعناه مراعاة المقصود من سياق الكلام، واعتبار المقاصد في الفهم، فالظاهر ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ، ويدخل تحته كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها، أما الباطن فما افتقر إلى نظر وتأمل وهو المقصود الذي أنزل القرآن لأجله، ويدخل تحته كل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار بالربوبية[4]. قال الشاطبي، ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفا، ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾[5]، قال أبو الدحداح الدحداح إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا، وقال اليهود: ﴿إِنَّ اللّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء﴾[6] ففهم أبو الدحراح هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفهم اليهود لم يزد على

1- ينظر إحسان الأمين، م.س، ص140.
2- سورة الإسراء، الآية 59.
3- الزرقاني، م.س، ج2، ص41.
4- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص388.
5- سورة البقرة، الآية 245.
6- سورة آل عمران، الآية181.

مجرد القول العربي الظاهر، تمّ حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عفانا الله من ذلك"[1].

وعليه يكون فهم الحقيقة وإدراك المراد وإصابة الحق والصواب بقدر ما يفهم الطالب من باطن القرآن، ويكون الزيغ والانحراف بقدر ما فاته من ذلك، وإلى هذه الحقيقة يشير الزركشي، مؤكدا في البداية أن الطريق إلى هذا المعنى الباطن هو فهم الظاهر أولا. ولا سبيل إلى ذلك غيره "ومن إدعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب...". لكنه ينبه إلى أن الإحاطة بظاهر التفسير ليست كافية لفهم حقائق المعاني، إذ "الحقائق لا يفهمها إلا من ألقى السمع وهو شهيد، فالعبارات للعموم، وهي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء وهي الاستسلام" ولكل وصفٍ ظاهر وباطن، وحد ومَطّلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ إحكام الحلال والحرام، والمَطّلع –أي الإشراق– من الوعد والوعيد؛ فمن فهم هذه الملاحظة بان بسط الموازنة، وظهر له حال المعاينة"[2].

قال ابن مسعود: "من أراد علم الأولين والآخرين فليثوّر القرآن"[3]، والتثويرُ معناه التنقيب والبحث والتفكير في معاني القرآن، بغية الوصول إلى ما خفي منها. وفهم ظاهر التفسير ليس إلا بابا نفتحه للوصول إلى حقائقه الخفية ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى ﴾[4].

فظاهر تفسيره واضح، وحقيقة معناه غامضة؛ فإنه إثبات للرمي، ونفي له، وهما متضادان في الظاهر، ما لم يفهم أنه رَمَى من وجه، ولم يرم من وجه، ومن الوجه الذي لم يرم، ما رماه الله عز وجل[5].

1- الشاطبي، م.س، ص388.
2- الزركشي، م.س، ج2، ص153-154.
3- الزركشي، م.س، ج2، ص155.
4- سورة الأنفال، الآية 17.
5- الزركشي، م.س، ج2، ص156.

هكذا يوازن علماؤنا بين فهم المعنى الظاهر من اللفظ، والمعنى الخفي الكامن وراء العبارة، فلا يقفون عند منطوق العبارة التي قد يكون معناها الظاهر مخالفا للمقصود والمراد. وإنما يغوصون في أعماق النظم، فهما وتذوقا، واستلهاما، متأملين الغرض الذي سيق لأجله الكلام، مستعينين بكل القرائن السياقية، حتى تنفتح لهم أسرار القرآن، وتطمئن قلوبهم إليها، ولذلك فإن هذه القراءة الاستبناطية التي تعتمد على الرأي، هي في حاجة إلى ضابط آخر يسددها، وهو ما أطلق عليه السياق، أو المقام، أو المقضى، فما هي حقيقته يا ترى؟.

8- مراعاة دلالة السياق: ولا أريد هنا أن أخوض في هذا المبحث ولكن أشير فقط إلى أهميته بالنسبة للمفسر، إذ لا ريب في أن هذه الكلمة عرفت تطورات كثيرة قبل أن يصل معناها إلى ما هي عليه اليوم، فسياق الكلام في معاجمنا: "تتبعه وأسلوبه الذي يجري عليه[1]، وعرفه الأصوليون بأنه: ما سبق اللفظ أو لحقه من قرائن لفظية، أو هو الغرض الذي من أجله ورد الخطاب"[2] وبالتالي: فهو كل ما يكشف اللفظ الذي يراد فهمه من دول أخرى سواء أكانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي يراد فهمه كلاما واحدا مترابطا، أو حالية كالظروف التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع"[3].

وهذا التعريف يجمع بين السياق المقالي والمقامي، بغية الكشف عن الغرض المقصود الذي ورد من أجله الخطاب أو سيق له الكلام.

إن نظرية السياق ليس أمرا جديدا في الثقافة الإسلامية، فقد اهتم اللغويون العرب، والمفسرون، والأصوليون وغيرهم من العلماء بموضوع السياق منذ القديم، ذلك أنهم أدركوا أن دلالة الكلام تعرف من جهتين.

الأولى: المعنى اللغوي المتبادر من الكلام، أي فهم ظاهر الكلام بمقتضى اللغة.

1- المعجم الوسيط، م.س، ج2، ص156.
2- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص45.
3- محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1978، ص130.

الثانية: قصد المتكلم، وما يعرف بإرادة الاستعمال. (التداولية في المفهوم المعاصر).

فاللفظ قد يكون له معان متعددة متكافئة في علاقتها به، كالمشترك، ولمعرفة معناه المراد لا بد من دراسة السياق الذي جاء به الكلام ليتميز من خلاله المعنى المقصود دون سائر المعاني الأخرى ولذا يعد السياق من أهم القرائن التي يفهم من خلالها الكلام، والتي توجه المعنى نحو قصد المتكلم وإرادته في الاستعمال[1]. وبذلك تظهر أهميته بالنسبة لتفسير كتاب الله جل وعلا.

أهمية السياق في التفسير: تتجلى أهمية السياق بالنسبة للتفسير في الحاجة إلى الوظائف التي يؤديها لبيان مقصود الكلام من سوقه، وأهمها: رفع الغموض والإبهام عن الألفاظ التي يكتنفها هذا الإشكال، فالبحث الدلالي للآيات ومعرفة المراد بها يتوقف بشكل كبير على دراسة ظواهر الآيات وسياقاتها، ولذلك كان مستند المفسرين في قبول كثير من الآراء أوردها هو الرجوع إلى السياق، فالذي يوجه الآيات إلى معانيها ودلالاتها المقصودة بحسب الاستعمال هو معرفة السياق، ومن ثم فهو يعين على تحديد المراد خصوصا عند الإشكال. سواء أكان الإبهام في المعنى وتردده بين الحقيقة والمجاز، أو لاحتمال اللفظ لأكثر من معنى، أو لعمومه وإجماله[2]. ولذلك أكد الزركشي على أهمية السياق في "تبيين المجمل، والقطع بعدم الاحتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، وأنظر إلى قوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[3]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير[4]. ولو أهمل الساق وحمل الكلام على حقيقة ظاهره لفهم العكس، وهو غلط بطبيعة الحال، ولهذا كان إهمال السياق أحد الأسباب الرئيسة في الغلط والخطأ في التفسير. والله المستعان.

1- ينظر إحسان الأمين، م.س، ص331.
2- المرجع نفسه، ص332.
3- سورة الدخان، الآية 49.
4- الزركشي، م.س، ج2، ص201.

ومن هنا أولى المفسرون عنايتهم بالقرائن التي تكتنف الخطاب بنوعيها المعنوية والحالية، وجعلوها مهمة جدا، كأهمية اللغة وعلومها: لأن السياق يفضي إلى معرفة غرض المتكلم، ويدل على وجود الحذف في الآية ومعرفة المحذوف، كما يفسر معاني الأدوات وحروف المعاني من خلال ارتباطها بالسياق المقالي، والمقامي معا.

ولذلك وعى المفسرون مسألة ارتباط الآي، وبحثوا وجه المناسبة، والعلاقات القائمة بين الآيات والسور واجتهدوا في إبراز اتساق النص القرآني، وانسجامه[1] حتى صوروا القرآن كأنه سبيكة واحدة، أو سلسلة متماسكة الحلقات، آياته يأخذ بعضها بحجز بعض.

ولعل علماء الأصول كانوا أشد اهتماما بالسياق نظرا لأهميته في الدلالة على المراد من الخطاب، حيث أشار الشافعي إلى تآلف السياق اللغوي في صنع الدلالاة فقال في النص الذي سبقت الإشارة إليه: "وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ بالشيء يبين آخر لفظها فيه عن أوله"[2].

وهذا الترابط السياقي هو الذي نبه إليه ابن حزم عندما قال: "والحديث والقرآن كله لفظة واحدة فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر.." [3].

هذا فيما يتعلق بالسياق المقالي، أما المقامي فهناك أمثلة كثيرة ساقها أهل الأصول للتأكيد على أهميته، لا يتسع المقام للخوض فيها، فقد أشار الغزالي إلى أن معرفة اللغة كاف إذا كان الكلام "نصا" أي ظاهرا لا يحتمل التأويل، أما إن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف منه المراد إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، وجب التعرف إلى تلك القرينة وهي إما لفظ مكشوف أو إحالة على دليل العقل، وإما علامات هادية[4].

وخلاصة الأمر أن الأصوليين اهتموا كثيرا بهدف الخطاب ومقصده –من خلال السياق المحيط به– فإذا عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب إتباع مراده،

1– ينظر: خلود العموش، م.س، ص129.
2– الشافعي، الرسالة، ص135.
3– ابن حزم، الأحكام، ص167.
4– ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، 219/1.

والألفاظ لم تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر عمل بمقتضاه، سواء أكان ذلك بإشارة؛ أو أمارة؛ أو دلالة عقلية؛ أو قرينة حالية؛ أو عادة مطردة؛ لا يخل بها.

وهذه إشارة من ابن القيم إلى طرق الاستدلال وقواعده المتصلة بالسياق المقامي* (الحال) وعليه فإن الأصوليين لم يقصروا عملهم على تفسير النصوص حسب ما يقتضيه ظاهرها، وإنما نظروا إلى النص من جهة منطوقة أو مفهومة الموافق له والمخالف (أي المسكوت عنه) أو معقوله، ومن جهة دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، (التضمن والالتزام)، ومن جهة ظهوره ووضوحه، وإبهامه أو غموضـــه. ووضعوا لذلك قواعد يضبطون بها مستوياته الدلالية، ومراتبها، فلم يفقوا –بذلك– في استثمارهم للخطاب عندما تدل عليه الألفاظ صراحة أو نطقا وإنما تدرجوا في مسالك الدلالات واستنفدوا جميع المعاني الأساسية، والثانوية التي تحتملها الألفاظ والتراكيب، فما هي القواعد الإجرائية التي اعتمدوها في تحديد المستويات الدلالية للخطاب؟

قواعد استنطاق دلالات الخطاب القرآني:

تقدم الكلام بأن الأصوليين اهتموا كثيرا باستثمار نصوص الخطاب القرآني واستخراج أقصى ما فيه من الدلالات، وذلك توظيفا للقاعدة القائلة عندهم: بأن "النصوص والأفعال... متناهية، والوقائع (الأحداث) غير متناهية ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى"[1] وإذا كان الأمر كذلك فما هي الوسائل التي تجعل النص يغطي كل الوقائع؟

---

* يقدم العزالي أمثلة للاستفادة من السياق بنوعيه في تحديد المعنى ومنها الآية (9) من سورة الجمعة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ". فهي إنما نزلت وسيقت لبيان الجمعة وليس لبيان أحكام البيع، فالتعرض للبيع يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرف إلى ما ليس مقصودا به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقا بالمقصود وليس يتعلق به الأمر إلا من حيث كونه مانعا للسعي الواجب للجمعة، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، حين يأتي وقت الجمعة والناس منغمسون في المعاملات، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعا من السعي الواجب.. ومن ثم يتعدى النهي إلى كل ما يشغل عن السعي.. لفهم العلة). [الغزالي، شفاء الغليل، ص51].

1– ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص3.

لاشك أن الحل عن طريق استثمار الخطاب بوضع قواعد تتعلق بمدارسة ألفاظه ودلالتها، أو بمدارسة معانيه وعلله الجزئية التي يرتبط بها الحكم الشرعي (الدلالات) للعبور بواسطتها مما يتناوله الخطاب إلى مالم يتناوله الخطاب، أو بمدارسة مقاصده وغاياته[1]. ومراميه قريبة كانت أو بعيدة (أعني خفية أو ظاهرة).

خاصة وأن الأصوليين (وحتى المفسرين) يرون أنه لا يمكن الاتكاء على الدلالة الأصلية (المعجمية) التي وضع اللفظ لأجلها فقد لا تكون هي الأساس الوحيد "للظهور" إذا تطور الاستعمال العرفي (التداولي) حتى صارت الدلالة العرفية معنى آخر يتبادر إلى الفهم من اللفظ، وربما أضحت الحقيقة الأصلية مهجورة، ويصبح حينئذ رد الكلام إليها من باب التأويل[2]. كحقيقة "الدابة" مثلا، فإنها في الحقيقة اللغوية الأصلية مختلفة عن الحقيقة العرفية.

ومن هنا تنبه الأصوليون إلى أن النص الظاهر (الواضح) ليس دائما شفافا يستوى فيه ظاهره وباطنه (خفيه) بحيث يعلم المراد منه من غير حاجة إلى نظر واستدلال، وإنما هو يحمل وجهين أحدهما ظاهر والآخر مضمر، أحدهما سطحي مجسد لفظيا، والآخر تحتي (عميق) يسري تحت التجسيد الظاهر، ويعتمد عليه في انبثاقه، ولا يتم العبور إليه إلا من خلاله، فالفعل الكلامي مثلا ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[3]. هو في ظاهره فعل أمر يشير إلى إباحة الفعل، أما الخفي غير ذلك[4]، فالمعنى المقصود من الخطاب هو الوعيد والتهديد، كما دل عليه سياق الكلام.

انطلاقا من هذا البعد المزدوج للغة، وغير القابل للفصل الذي يجعلها أداة تواصل تمتاز بنوع من التعدد في مستويات الإبلاغ والتعبير كانت مباحث مقتضيات الألفاظ من أهم مباحث علم الأصول المعتمدة أساسا على اللغة، والتي تمحورت ضمن قطبين أو دائرتين هما دائرة واضح الدلالة، ودائرة مبهم الدلالة، وقد اندرج ضمن كل

1- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص208.
2- ينظر: الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، المكتبة المكية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999، ص28.
3- سورة فصلت، الآية 40.
4- ينظر يحيى رمضان، م.س، ص293.

دائرة منظومة من المفاهيم أو المصطلحات أطلق عليها قواعد التفسير أو التأويل[1]. وهي على النحو التالي:

أ- قواعد الاستنطاق في واضح الدلالة: "النص، الظاهر، المحكم، المفسر".

ب- قواعد الاستنطاق في مبهم الدلالة: الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه".

لقد كانت بداية تقنين هذه القواعد منذ أن وضع الشافعي كتابه الرسالة وضمنه قواعد النظر إلى المعنى في الوحي المنزل انطلاقا من مقاصد العرب في كلامها، حيث يقول: "إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف.. اتساع لسانها..." [2].

ثم ذكر الشافعي أربعة أنماط من قواعد الاستعمال العربي للخطاب هي[3]:

1- العام الظاهر الذي يراد به العام الظاهر.

2- العام الظاهر الذي يدخله الخاص.

3- العام الظاهر الذي يراد به الخاص.

4- الظاهر الذي يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره.

إن المتتبع لوضع قواعد الاستنطاق الدلالي للنص القرآني يجد أنها قد بدأت استقراء أوليا بسيطا، قسمت فيه الدلالات إلى منطوق، وهو ما يفهم من الألفاظ في محل النطق، فسموه منطوقا وإلى ما لا يفهم في محل النطق فسموه مفهوما، هذا كان التفاتا منهم إلى أن المتكلم لا يعني فقط ما يتلفظ به، ولكن مالا يتلفظ به أيضا لأنه اختار أن يتلفظ واستبعد ما لم يتلفظ به، فهذا تكليم لقصد المتكلم عن طريق لفظه.

ثم بدأت عملية التوليد التي تخضع للحصر العقلي والمنطقي من جهة والحكم الاستقرائي من جهة أخرى، كان ذلك محاولة لتوصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلى حقيقة وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز وهذه الألقاب الأربعة تتدرج تحت التقسيم السالف الذكر. فالمنطوق ثلاثة أقسام:

1- ينظر يحيى رمضان، نفسه، ص294. ومحمد حمد زغلول، م.س، ص191.

2- الشافعي، الرسالة، ص135. تقدمت الإشارة إلى النص كاملا.

3- المرجع نفسه.

- نص وهو ما دل على المعنى مطابقة.
- الظاهر وهو ما دل على المعنى تضمنا.
- أو التزاما، وهو اقتضاء إذا قُصد المحذوف، وكان ضرورة لصدق الكلام، أو صحته، أو إشارة إذا لم يقصد، أو إيماءً إذا كان مقصودا ولم يكن فيه حذف.

ويقابل المنطوق؛ المفهوم، ويشتمل مفهوم الموافقة، وهو تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب، ومفهوم المخالفة، وهو دليل الخطاب، وهو عكس المنطوق. فالمنطوق والمفهوم إذا- يدخلان ضمن دائرة الواضح، أو الظهور، ويقابلهما (المبهم) أو المجمل، وهو ما استوت فيه الاحتمالات فلم يظهر له معنى، وبالتالي فهو مستبعد من المنطوق لأن السامع لا يفهم المراد منه[1]. والمقصود أنه لا يدخل في صريح المعنى وإلا فإن حده يدخل تحت مضمون العبارة، وفي مجملها.

أطلق على هذا المنهج في وضع قواعد الدلالات طريقة الجمهور (يعني المتكلمين والشافعية)، أما المنهج الثاني فهو طريقة الأحناف وقد استفادوا من التراكم المعرفي الموجود فطوروا قواعد استنطاق الدلالات من النص على النحو الذي تقدم.

بدأ النظر العقلي عندهم بتقسيم القضايا وتصنيفها قصد إجراءيتها من جهة واستنباط الأحكام من النص بدقة من جهة ثانية ونتج عن توليد مفاهيم (مصطلحات) جديدة تطبق على النص، وتحكم قراءته. فكانت تلك المفاهيم تتوزع على محورين:
محور الوضوح ويتكون من أربعة قواعد هي: الظاهر/النص/المفسر/المحكم.

ومحور الإبهام (أو الغموض) ويتكون من أربعة قواعد هي: الخفي/المشكل/ المجمل/ المتشابه. فهذه منظومة من القواعد، تشكل نظاما متدرجا من المفاهيم لتحليل النصوص القرآنية وفهمها وهي تتضمن نوعين من العلاقات.

العلاقات العمودية: أي التدرج من الوضوح إلى الخفاء

العلاقات الأفقية التي تمثل تقابلات ثنائية بين المفاهيم:

1- الشيخ عبد الله بن بية، م.س، ص64-65.

فالظاهر – يقابله – الخفي

النص – يقابله – المشكل

المفسر – يقابله – المجمل

المحكم – يقابله – المتشابه

وإذا حصل تعارض بين عنصرين من الثنائيات، فإن هناك مجموعة من العلاقات التراتبية التي تحكمها عند هذا التعارض[1] أي ما الذي يرجح ويقدم منها على الآخر.

وقد تولد عن مصطلح "النص" ما يقابل المنطوق عند الجمهور وهي:

– عبارة النص (دلالته على المعنى الذي يقصده المتكلم)

– وإشارة النص (ما لم يقصده)

– اقتضاء النص ودلالة النص، وهي دلالة الوفاق.

– وعن الظهور "تتولد دلالات أخرى هي: العام، والخاص، والمطلق، والمقيد ودلالة الأمر، ودلالة النهي"[2].

كانت هذه أهم قواعد استنطاق دلالات النص/الخطاب، عند الأصوليين، ويبدو أن الخلاف بينهم خلاف لفظي منهجي أو اصطلاحي ليس إلا، وعليه انطلاقا من هذه القواعد، وبناء عليها تتم مدارسة إشكالية المبين والمبهم في الخطاب القرآني، فيما يأتي من المباحث إن شاء الله.

1– ينظر: حسين خمري، م.س، ص145–156.

2– ينظر: الشيخ عبد الله بن بية، م.س، ص65–66.

الفصل الثالث

إشكالية المبهـــــم في الخطاب القرآني

1- تمهيد

ما من شك في أن مقولة: الكلام على الكلام صعب، صحيحة إلى حد ما ذلك أن مقاربة إشكالية فهم الخطاب وتحليله، تمثل قمة هذه الصعوبة، إذ فيه -كثيرا ما- تتبارى الأفهام، ويشتد الخلاف، بل الخصام، وقلما يحصل التواؤم والانسجام، بله الاتفاق.

والصعوبة تكمن في أن لغة النقد، ولغة الوصف، والتحليل، ليست لغة معايرة للغة الموضوع، ولا هي من طبيعة مختلفة عنه، وإنما هي جزء من لغته، وبعض منها، ومن ثم فقد غدا بإمكانها أن تستعمل بوصفها مؤوِّلا (Inter Prétant) لجزء من هذه اللغة ذاتها.[1] وهذه البديهية المنهجية الكونية -التي وعاها كل من تعامل مع الخطاب اللغوي عبر الأزمان-، كانت هي الخلفية التي حكمت عمل الأصوليين، والمفسرين في قراءتهم، واستنطاقهم لدلالات خطاب؛ الوحي الإلهي، بغية الوقوف على مقاصده وأحكامه، وميزت تبعا لذلك مفاهيم تحليلهم وأدوات تأويلهم.

وإذا كان جهد المتلقي -خاصة الأصولي- موجها لإدراك غاية الخطاب وقائدته، وكان الذي يشغل باله ماذا يريد المتكلم أن يقول؟ ما مقصوده من الخطاب؟ -والمتكلم عند الأصوليين هو الشارع، صاحب الخطاب- وكان الوصول إلى هذه الغاية يتطلب أن لا يتوقف ذهن المتلقي في البحث عن المراد على كلمات الخطاب فقط بل على الخطاب في جملته[2]. وما يحُفه من قرائن لفظية واعتبارية، ذلك أن استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف فقط على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها، وإنما على إدراك النسب المخصوصة التي دلت عليها الألفاظ لتلك المعاني، وعليه فإذا تلقى المتلقي تلك الألفاظ المركبة، وارتسمت معانيها المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن؛ حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة[3].

1- يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص297.
2- إدريس جمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص117.
3- الرازي (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين) (ت 606هـ)، المحصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ج1، ص68.

إذا كان الأمر كذلك: فلا غرابة في أن يكون الاعتبار المهيمن على تقسيم الخطاب بالنسبة للسامع (المتلقي) وهو هنا (عالم الأصول) هو معيار البيان، والإبهام (أي الوضوح والخفاء).

ومن هنا قسم الأصوليون –وفقا لهذا الاعتبار المهيمن على السامع المتلقي)– الخطاب إلى قسمين:

أ– قسم واضح الدلالة (المبيَّن، بالفتح) في معناه، الذي لا يحتاج المتلقي (السامع/القارئ) في فهم المراد منه إلى كبير عناء، ولا يتوقف في ذلك على قرائن خارجية عنه.

ب– وقسم "مبهم" غامض به خفاء في الدلالة على معناه، ويحتاج المجتهد –فضلا عن المتلقي العادي– في فهم المراد منه إلى الاستعانة بأمور خارجة عن دلالة اللفظ[1]، مثل نص أخر مبين له، أو السياق بنوعية؛ أو المقاصد؛ أو غير ذلك من أنواع البيان.

ومن المعلوم أن النص –العادي– أعني غير الوحي كثيرا ما يبدو واضحا لا غموض فيه، ولكن حين تطبيقه على بعض الحالات والوقائع يصبح عرضه للخلاف، ومن تم يبدو مبهما، بحاجة إلى تفسير، كما يحدث لكثير من النصوص القانونية والسياسية، وغيرها، فتقدير الوضوح والإبهام يرجع إلى المتلقي في كثير من الأحيان، كما أن الألفاظ والتراكيب، ليست سافرة الوجه تكشف عن دلالتها تماما، وإنما تحمل في طياتها وخلف أسوار حروفها إيحاءات وظلالا للمعاني يتحسسها كل عارف ذواق للغة متعامل مع الخطاب اللغوي.

ولقد أدرك الأصوليـــون هذا التواري للمعاني خلف أصواتها، ولذلك كان هدفهم –لاسيما فيما يتصل بالأحكام– أن تكون الألفاظ واضحة قاطعة، للدلالة على الاحكام، ومن هنا كان مبدؤهم الأساسي هو الحمل على الأصل (وهو المعنى الظاهر المتبادر) مالم يأت دليل صارف إلى المعنى الخفي، أو المؤول. لأن الأمر متعلق بحياة الناس

1– إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص118.

في معاشهم ومعادهم، ولكنهم نبهوا من جهة أخرى على أن المعنى تابع لقصد المتكلم "وهو الشارع" وقصده يتضح بالقرائن (أي السياق).

وإدراك المعنى على النحو الذي يقصده المتكلم يسمى عندهم بالدلالة الحقيقية التي يجب على الفقيه (والمفسر) أن يسعى لتحصيلها[1] لكن النص قد تتأبى دلالته على التحصيل، حتى عند الاستعانة بالقرائن الملاصقة أو الخارجية، فقد يزداد اللفظ غموضا وتشتبك المعاني وتلتك على حياض المباني، فلا يخرج المتلقي (أو المفسر) بعد عناء إلا بالظن أو الشك الذي نشأ عن تساوي الاحتمالات في الدلالة.

وأمام هذا الوضع اللغوي للنص، المتأرجح بين الجلاء والبيان (الظهور والوضوح)، والغموض والالتباس (الإبهام) توقف أهل الأصول، للبحث والتقصي، وكان مجهودهم منصبا على وصف هذه الظاهرة وتصنيفها وتنويعها، وَوَضْع لقب (أو مصطلح) لكل صنف ونوع. وهنا لا يتفقون أيضا، لأن علاقة اللفظ بالمعنى في كثير من الأحيان مشكّكَة، وبنياتها قد تكون باتهة دقيقة، فاختلفوا –لذلك– في الألقاب (أو المصطلحات) التوصيفية[2]، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث قواعد استنطاق الدلالات.

إن إشكالية الإبهام، والبيان (أو الوضوح والغموض) التي تواجه دارسي المعنى دفعت الأصوليين إلى انتهاج التقسيم الذي تقدم ليُبَيِّنُوا من خلاله درجات الوضوح، والخفاء في الألفاظ من خلال استعمالها في النصوص. فمن النص كان والانطلاق وإليه كانت العودة. فقد جسد عندهم المبدأ والمنتهي. ليس فقط من أجل استنباط الدلالات والأحكام، وإنما لاستخلاص وبناء الأدوات التحليلية والمفاهيم الإجرائية التي عليها يقوم هذا الاستنباط[3].

فقد ذكر الأسْنَوي أن اصطلاح الأصوليين في مراتب النصوص ومستوياتها بين الغموض، والبيان، وبين الخفاء والظهور، إنما هو مستنبط من النص القرآني ذاته،

1– ينظر: طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين. الدار الجامعية للطباعة والنشر، الأسكندرية، مصر د.ت، د.ط، ص128.

2– ينظر: الشيخ عبد الله بن بية: آمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص80.

3– ينظر يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص297–298.

ومن طبيعة مفرداته نفسها[1]، إنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[2] فهذا التصنيف القائم على الثنائية الضدية –لدى الأصوليين– كان مستوحى من النص القرآني نفسه، ولهذا أفضل الإشارة إلى هذا التصنيف الدلالي لدى كل من المتكلمين والأحناف والكيفية التي مُورست بها قراءتهم لكل نوع منها.

2– تصنيف المستويات الدلالية من حيث الإبهام والبيان:

أرى أنه من الضروري التعرض لتصنيف الأصوليين للظاهرة الدلالية قبل البدء في مدارسة إشكالية الإبهام والبيان، لأقدم بذلك أولا أرضية التصور المنهجي للإشكالية وسبل مقاربتها لدى الاتجاهين المعروفين: المتكلمين من جهة والأحناف من جهة أخرى.

أ– **المتكلمون:** سلـــك المتكلمـــون في تقسيمهم المسلك الثنائي، فقسموا الخطاب –بحسب ما يفهمه المتلقي (السامع/القارئ) أي من حيث الوضوح والخفاء (الإبهام)– إلى مستويات أربعة هي: النص/ والظاهر/ والمؤول/ والمجمل أو المبهم، ذلك "أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله، إما ألاَّ يتطرق إليه احتمال، فيسمى نصا، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهما، أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيمسى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهرا، وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولا"[3] فهي مستويات أربعة:

– نص: وهو قطعي الدلالة ولا يحتمل التأويل

– وظاهر: ظني الدلالة أو يحتمل التأويل ويجمعهما مصطلح: المحكم

– ومجمل (مبهم) ما تعارضت فيه الاحتمالات ولم يترجح أحدها على غيره.

– والمؤول وهو المتشابه عند غير الغزالي وهو أهم من المجمل وأبعد في التأويل.

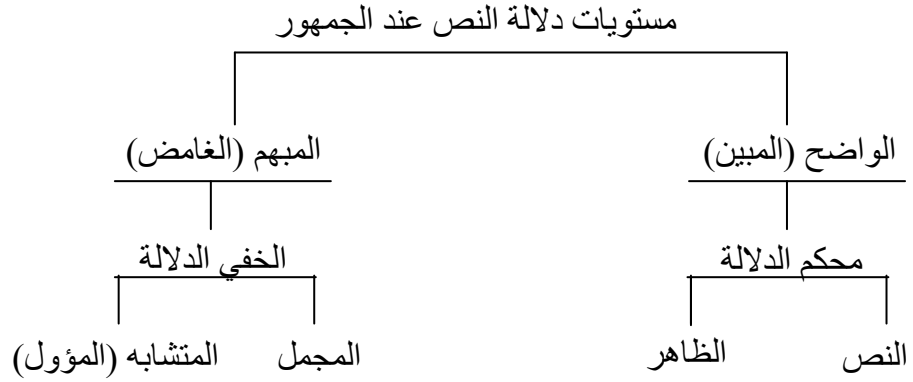
1– ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص298.

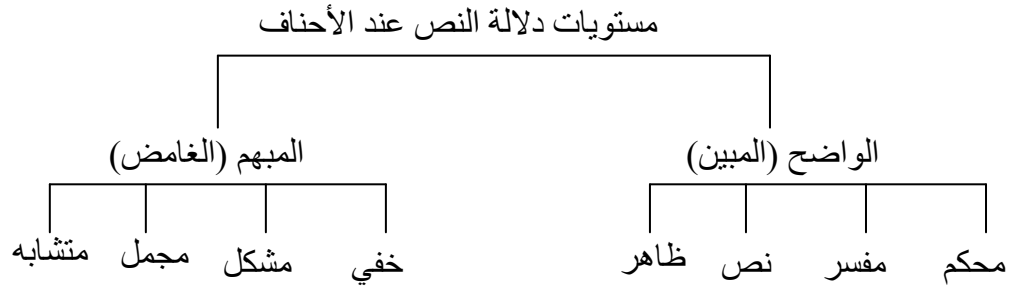
2– سورة آل عمران، الآية 7.

3– الإمام الغزالي، المستصفى، ج1، ص336.

ب- الأحناف: ينفرد الأحناف عن الجمهور بتصنيف مختلف لمستويات الخطاب، فقد قسموا المبين (الواضح) إلى أربعة مستويات بحسب درجة الوضوح وهي: المحكم-المفسر، النص، الظاهر، وبحسب درجة الخفاء إلى "خفي، ومشكل ومجمل ومتشابه".

والذي يحكم درجات الخفاء والوضوح عندهم هو تبادر معنى الخطاب إلى ذهن المتلقي (السامع) من عدمه، وكلما بعد المعنى كان أشد خفاء[1] وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث القادمة بإذن الله، وهذا مخطط لبيان التصنيف المتقدم عند الفريقين.





إن خلاصة ما يخرج به الناظر في هذه التصنيفات، أن عمل الأحناف كان أوسع مجالا من حيث التفريعات، وبالتالي هو أسهل وأدق في التعريف بكل نوع، بحيث يسلم من التداخل في حدود التعريفات، وإن كان من حيث التطبيق شيء آخر، أما تصنيفات الجمهور فقيها قدرا كبيرا من التداخل في التعريفات بحيث لا تتمايز في حدودها بالقدر

1- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص119.

الكافي، فالنص والظاهر بينها تداخل ويجتمعان في المحكم، وبين المجمل والمتشابه لا تتضح الحدود.

كما يلاحظ أيضا أن ما يميز تصنيف الجمهور لمستويات الخطاب بوجهيه الواضح (المبين)، والخفي (المبهم) هو أنه لا يخرج عن ثنائية الاحتمال وعدم الاحتمال، هذه الثنائية التي تحكمت في سير التصنيف وطبعت معياره، وحددت من ثم عدد مستوياته، هي التي ميزته عن التصنيف الآخر، والاهتمام بهذه الثنائية لم يكن وليد العصور المتأخرة، وإنما هو صنيع العصور الأولى لتشكل هذا العلم[1]، حيث أشار الباقلاني في كتاب التقريب والإرشاد: إلى سداد هذا المسلك باعتبار أن ما تؤديه الرسل إلى أممهم يكون على ضربين لا ثالث لهما، أما الضرب الأول منهما فهو "غير محتمل، ولا مشتبه المعنى، وأما الثاني فهو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة"[2].

فالمجمل هنا مرادف للمبهم، وهو ما يقابل المحكم (المبين، وبالتالي فهو متعارض الاحتمالات، محتاج للتأويل والترجيح، فالحد الفاصل بين الثنائية الضدية هو احتمال التأويل في النص، وعدم احتماله.

وبهذا أكون قد أوجزت أهم العناصر التي تتشكل منها المستويات الدلالية للخطاب بالنسبة للمتلقي (السامع/القارئ) على وجب الإجمال وسأشرع في بسط الحديث عن أهم ما يتشكل منه كل من المبهم والمبين في الخطاب القرآني الكريم.

3- ماهية المبهم:

أولا: ضبط دلالة المصطلح اللغوية:

يطلق لفظ المبهم ويراد به كل ما استغلق من الأمور، وصعب إدراكه وتمييزه، قال صاحب مفردات ألفاظ القرأن: "قيل لكل ما يصعب على الحاسة إدراكه إن كان حسبا، وعلى الفهم عن كان معقولا: مبهم" وأضاف "والبهيمة ما لا نطق له، وذلك لما

1- ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص299.

2- الباقلاني، التقريب والإرشاد (تح) عبد الرحمن أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1993، ص431.

في صوته من الإبهام.. وليل بهيم: مظلم.. وفرس بهم إذا كان على لون واحد لا تكاد تميزه العين غاية التمييز"[1].

وقال الكفوي: "الإبهام: أبهم الأمر اشتبه، وأبهم الباب أغلقه، وهو في اليد والقدم الأكبر من الأصابع، والأسماء المبهمة عند النحويين: أسماء الإشارات.. والبهيم الأســود الخالــص الذي لم يشبه غيره (أي لم يختلط بلون آخر) و"يحشر الناس بُهما" –بالضم– ليس بهم شيء مما كان في الدنيا[2]، أي من عيب أو زينة.

أما في اللسان فقد جاء فيه: استبهم عليه، اسعجم فلم يقدر على الكلام، والبهمة مستبهمة عن الكلام، أي منغلق ذلك عنها، وطريق مبهم إذا كان خفيا لا يستبين، والأمر استعلق عليهم ولم يدروا كيف يأتون له. كما في حديث علي (رضي الله عليه) كان إذا نزل به إحدى المبهمات كشفها، يريد مسألة معضلة، مشكلة شاقة سميت مبهمة لأنها أبهمت على البيان، فلم يجعل عليها دليل، ومنه قيل لما لا ينطق بهيمة، فالبهم جمع بُهمة –بالضم– وهي مشكلات الأمور، وكلام مُبهم لا يعرف له وجه يؤتى منه، مأخوذ من قولهم حائط مبهم إذا لم يكن فيه باب... يقال أمر مبهم إذا كان ملتبسا لا يعرف معناه ولا بابه"[3].

إن ما يستفاد من هذه المادة المعجمية هو أن لفظ المبهم له استعمالات عدة، لكنها متقاربة في المعنى، فقد تمحورت كلها حول مفهوم مركزي هو: استغلاف الأمور وصعوبة إدراكها وفهمها، أو بتعبير آخر: عدم الوضوح والبيان، وذلك بسبب كون الشيء: مشكلا أو ملتبسا، أو خفيا أو مستعجما (غير مبين)، وحتى إطلاقه على المظلم والسواد الخالص يحمل فكرة عدم الوضوح، والكلام إذا كان متصفا بواحدة من هذه لا يعرف له وجه يؤتى منه، ولا يتضح معناه.

1– الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص149.
2– أبو البقاء الكفوي، الكليات، مادة (بهم)، ص33–247.
3– ابن منظور، لسان العرب، ج12، مادة (بهم)، ص57.

ثانيا: الدلالة الاصطلاحية

لا يختلف مفهوم "المبهم" في الاصطلاح الأصولي عن المفهوم اللغوي فقد بنى الأصوليون مفاهيمهم على مقاصد اللسان العربي، ولذلك تم توصيف المبهم بأنه اللفظ الذي لا يتضح معناه بصيغته نفسها، أو الذي خفيت دلالته على الحكم، خفاء لذاته، أو لعارض خارجي، فتوقف فهم المراد منه، وتطبيقه على الوقائع على أمر خارجي غيره، وقد يزول هذا الخفاء بالاجتهاد فيفهم المراد منه، وقد يتعذر زواله، إلا ببيان من الشارع[1] نفسه أي بنص أخر من الكتب أو السنة.

ويطلق الجمهور "المتكلمون" على المبهم مصطلح "المجمل" قال: إمام الحرمين (الجويني) (ت: 478هأ) "والمجمل –في إصلاح الأصوليين– هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه[2]. ولعله سمي مجملا لجمعه جملة من الاحتمالات، فقد قال الآمدي في معنى المجمل: "وهو في اللغة مأخوذ من الجمع، ومنه يقال "أجمل الحساب" إذا جمعه ورفع تفاصيله، "أي غير مفصل" وقيل هو المحصل، ومنه يقال: "جملت الشيء إذا حصلته"[3] ثم أضاف أنه في الاصطلاح: "هــو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء، وهو فاسد فإنه ليس بمانع ولا جامع"*[4] وبعد أن يورد مجموعة من التعريفات وينقدها يقدم ما يراه تعريفا جامعا مانعا.

يقول الآمدي: "والحق في ذلك أن يقال: المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"[5].

1- ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص.

2- الجويني (إمام الحرمين) عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه (تح عبد العظيم محمود الدين)، دار الوفاء، ط1، 1992، ج1، ص281.

3- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص9.

* لقد نقد الآمدي هذا التعريف من وجوه منها: أنه ليس بمانع لأنه يدخل فيه اللفظ المهمل، كما يدخل المستحيل لأنه لا يفهم منهما شيء عند إطلاقهما وليسا بمجملين لان الإجمال من صفات الألفاظ الدالة، وهما ليسا كذلك، وليس بجامع، لأن المجمل متردد بين محامل قد يفهم منه شيء، فهو مجمل من وجه ومبين من وجه، فهو يفهم منه شيء. كما أن التعريف مجمل فهو تعريف مجمل بمجمل، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع [ج1، ص9].

4- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص9.

5- المرجع نفسه، ص10.

ومادام لامزية لأحد المعاني فيه على غيره فهو متساوي الاحتمالات وبالتالي المراد فيه غير معروف بصيغته نفسها، ويحتاج إلى مبين له، وهو بهذا مرادف للمبهم، كما بيّن ذلك الجويني فيما سبق.

فخلاصة الأمر فيه أنه النص (أو اللفظ) الذي لا تتضح دلالته من نفس صيغته على المعنى المراد، ويفتقر إلى غيره لبيانه، فهو بلا شك دال على معنى مراد، لكن دلالته غير واضحة بسبب تساوي احتمال المعاني من غير ترجح لإحداها على غيره، ومن ثم فهو يحتاج إلى مبين له كما سيأتي.

وعليه فهو بهذا المفهوم يستوعب كافة مستويات الخطاب الرباعية عند الأحناف: الخفي/ والمشكل/ والمجمل/والمتشابه.

أو الثنائية عند المتكلمين المجمل/ والمتشابه (باعتبارهما يندرجان تحت المبهم).

إن هذا الترتيب للمستويات الدلالية في الخطاب المبهم يأخذ منحى تصاعديا. يبدأ من الأقل خفاء إلى الأكثر فالأكثر، وصولا إلى الأشد إبهاما، وهو المتشابه. كما يمثل نظرة كلية شاملة لمكونات الخطاب، واعية لماهية الدلالة، تكشف عن مدى حرص الأصوليين على البحث الدقيق في إشكالية الدلالة. وذلك لما لمشكلة المعنى من أثر في فهم النص القرآني، وعلى الرغم من المنهج التجريدي الذي تميزوا به في وضع قواعد التداول للمعنى، كانوا أكثر –من غيرهم– دقة وموضوعية، وشمولا، إذ ربطوا الدلالة بالاستعمال اللغوي (أي البعد التداولي) بصورة عامة، وهذا ما سيتجلى في دراسة هذه المستويات وفي العلاقات التي تنتظمها سلبا وإيجابا.

ثالثا: مقاربة المستويات الدلالية للمبهم

المستوى الأول: الخفي الدلالي على المراد:

الخفي في اللغة مأخوذ من الخفاء، وهو يعني الستر والكتمان، وهو من الأضداد، تقول: خفيت الشيء: كتمته، وخفيته أيضا أظهرته، قال أبوعلي القال: خفيت: أظهرت لا غير، وأما أخفيت فيكون للأمرين، وفي ﴿إنّ السَّاعَة ءاتِيَة أكَادُ أخْفِيهَا﴾[1] أي

1– سورة طه، الآية 15.

أسترها وأواريها، قال الأخفش وقرئت "أكاد أخفيها" أي أظهرها لأنك تقول خفيت السر: أظهرته. لكن الغالب في الاستعمال هو الستر والكتمان ومن التنزيل: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾[1].

ومن معنى الستر وعدم الظهور أخذ الأصوليون مفهومهم. فالخفي في الاصطلاح عند الأحناف اسم يطلق على "كل ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب"[2].أو هو لاما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه، فبعد عن الفهم بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب"[3].

فصيغة اللفظ في هذا النوع دالة على المراد (المعنى) دلالة ظاهرة، لكن هنالك عارض خارجي يمنع انطباقه على بعض أفراده لوجود نوع من الغموض والخفاء فيهم تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل، فيعد المعنى بالنسبة لهؤلاء الأفراد خفيا[4]، فصيغة الكلام –إذا– ظاهرة المراد من حيث الوضع اللغوي، لكن عدم انطباقه على بعض أفراده تماما أحدث فيه نوعا من الخفاء ومن أمثلته قوله تعالى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا"[5].

فالخفاء هنا لا يمس نظم الآية، إذ النص ظاهر الدلالة في حق كل سارق، لم يعرف باسم آخر، وإنما تعلق الإشكال ببعض أفراد، ما تشير إليه الآية فكان الخفاء في حق الطَرَّارُ والنباش، فما هو منشأ الإبهام بالنسبة إليهما؟ أو ما هو الخفي هنا؟

– منشأ الإبهام في الخفي:

إن منشأ الإبهام أو الغموض في الخفي هو أن يكون للفرد المراد إعطاؤه الحكم اسم خاص به غير المنصوص عليه، أو أنه ينقص صفة، أو يزيد صفة عن سائر الأفراد، فهذه التسمية الخاصة، أو الزيادة، أو النقص تحيطه بالاشتباه فيصبح اللفظ

1– سورة البقرة، الآية 284.
2– علاء الدين (عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري) (ت 730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974، (د.ط)، 1/51–52.
3– أصول السرخسي، أخذا عن محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 1/230.
4– المرجع نفسه.
5– سورة المائدة، الآية 38.

الظاهر في الدلالة على معناه خفيا بالنسبة إلى هذا الفرد، المطلوب معرفة حكمه لأن هذا الفرد لا يدرك من اللفظ ذاته، أنه مما يتناوله ذلك اللفظ، بل لا بد للوصول إلى إدراكه من أمر خارجي[1]، بمعنى أن دلالة اللفظ عامة فيما ينطبق عليه اللفظ حقيقة، وتبقى بعض الأفراد التي قد تدخل تحت معناه باعتبارها معنى من معانيه التي يشملها بلفظه العام وقد لا تدخل باعتبارها أجنبية عن مدلوله العام خاصة وأنها اتخذت اسما أو وصفا خاصا بها، لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني"[2].

إن إزالة الغموض أو الإبهام الذي نشأ بسبب اختلاف الاسم أو زيادة وصف إنما يحصل بالطلب كما سبق في التعريف أي بالنظر والاجتهاد عن طريق "الموازنة بين المعنى الذي تدل عليه ألفاظ النص، والمعنى الذي يكون في الموضوع الذي اشتبه شمول النص عليه، فإن اتحدت المعاني أو تقاربت حكم بموجب النص، وإن تباعدت لا يطبق النص". وقد ضرب الفقهاء لهذا النوع أمثلة أذكر منها ما يلي:

المثال الأول قوله تعالى﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[سورة المائدة:38] [3].

فلفظ "السارق/السارقة" (الذي هو أخذ المال المحترم المتقوم المملوك للغير خفية من حرز مثله، ظاهر الدلالة على معناه فكل من انطبق عليه هذا الاسم ولم يعرف بسواه فلفظ السارق ظاهر فيه.

هل ينطبق أيضا على الطرّار "أوالنشال" الذي يأخذ أموال الناس من جيوبهم ومحافظهم، في يقظتهم، بسرعة وخفة، وكذلك على النباش الذي ينبش القبور ليأخذ أكفان الموتى؟ أو أن لفظ السارق لا ينطبق عليهما؟ إن الطلب والتأمل والنظر يقتضي التوقف للبحث خلف صور الألفاظ والأسماء، والغوص في المعاني عن طريق المقارنة والموازنة بين هذه الأفعال ونتائجها، قبل تعميم الأحكام عليها، لأن لفظ السارق خفي في حق كل من "الطرّار" (النشال)، و"النباش" لاختصاص كل منهما باسم آخر. وهو سبب سرقته الذي يعرف به، فلإزالة هذا الإبهام أو الخفاء لا بد من النظر والتأمل،

1- محمد أديب، تفسير النصوص، 230/1.

2- ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص128.

3- أبو زهرة (الشيخ محمد) أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص124-125.

لمعرفة ما إذا كان في الاسم الخاص زيادة على معنى السرقة فيحكم على الخافي بالحد أو فيه نقص عن معناه فيعاقب بالتعزيز لعدم استيفاء الشروط التي توجب القطع على السارق؟[1]

نتيجة الطلب في هذا المثال: لقد أفضى الاجتهاد والتأمل في هذه القضية إلى اتفاق العلماء على أن النشال سارق وزيادة، فإذا كان السارق العادي يسارق الأعين النائمة، أو الغائبة، فإن (الطرار) يسارق الأعين المستيقظة المُوْصِدَةِ لِلْحِفْظِ لغفلة، فوصف السرقة فيه أتم وأكمل لأنه يسرف مع حضور المالك إضافة إلى حذق ومهارة في فعله، وفضل في جنايته، ومزية على السارق، ممن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه، "وبسبب هذه الزيادة في المعنى كان له الاختصاص في الطر[2]. أي أخذ مال الغير وهو حاضر يقظان قاصد حفظه، لذا سمي طرارا*، فكان الحد في حقه أولى.

أما بالنسبة للنباش، فقد ذهب أبو حنيفة وصاحبه محمد إلى أنه ليس بسارق، وبالتالي لا يطبق عليه الحد الوارد في الآية "والسَّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعوا أيْدِهُمَا" مادام حد السرقة لا يقام إلا بالخصومة، والخصومة تقتضي مالكا، ولا ملكية لميت فلا يمكن إقامة الحد، ولا أن يعد الفعل سرقة، وإن كان في ذاته إثما، وفوق ذلك فإن الكفن لا يعد في حرز حتى يعد آخذه سارقا[3]، ويكفي في حقه التعزيز؛ لأن وصف السرقة ناقص في حقه أي لا يكتمل.

وذهب جمهور الصحابة والتابعين، ومنهم المذاهب الثلاثة، وأبو يوسف من الحنفية إلى أنه يدخل في عموم لفظ "الشّارق" لتحقق معنى السرقة فيه، فالمال باق على حكم ملك الميت، وله مطالب من العباد، وهم أولياؤه ولكلٍ حرز يليق بمثله، والقبر

1- ينظر: أبو زهرة: أصول الفقه، ص125. وكذا محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 232/1.

2- ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983، ج1، ص158-159.

* الطّرار هو الذي يشق كُمَّ الرجل ويسل ما فيه، من الطّرِ وهو القطع والشق: [لسان العرب، مادة: طرر، ج4، ص499

3- أبو زهرة، م.س، ص125.

حرز الميت وبيته فهو يليق بالكفن[1]، ومن ثم كان معنى السرقة متوفرا فيه، ولفظ السارق مستغرقا له فيجب إقامة الحد عليه*.

إن الخفاء في هذا المثال كان ناشئا عن اختصاص كل من "الطرار، والنباش" باسم خاص به، مختلف عن الفظ العام "السارق" في نص الآية، ومن المعلوم أن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا. لذلك اشتبه الأمر في أنه يدخل كل منهما تحت لفظ السارق، فيستحقان القطع. مثل السارق أم لا؟ وبالنظر والتأمل عرف من خلال الموازنة بين جناية السارق ومن جهة، والطرار والنباش من جهة أخرى، أن أركان الجناية التي هي الملكية، والاحتراز، و التخفي، متوفرة. في كل فعل من هذه الأفعال بل هي في الطرار أقوى لزيادة فعله على فعل السارق، فثبت وجوب القطع في حقها بطريق الأولى، كثبوت حرمة الضرب في حق الأب بحرمة التأفف وعليه فالخفاء هنا لم يكن ناشئا من صيغة الخطاب ذاته وإنما من عارض خارجي لذلك عُدّ هذا المستوى أو مرتب الخفاء في سلم المبهم.

المثال الثاني: قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[2] فهذا النص ظاهر الوضوح في عقوبة الزاني والزانية، لكنه خفي في حق من يعمل عمل قوم لوط (ع) ولهذا اختلف العلماء في عقوبته. فمنهم من ذهب إلى القول بالقتل، كمالك وأحمد وقول للشافعي وهو مروي عن بعض الصحابة، ومنهم من ذهب إلى جعله كحد الزنا، سواء بسواء في الفاعل والمفعول، وهو مذهب (الشافعية)، ومروي عن بعض التابعين كالنخعي، وسعيد بن المسيب، ومنهم من قالوا بالتعزيز، وهم الأحناف[3]. ومنشأ الخلاف هو عدم انطباق لفظ الزنا على اللواطة من حيث

1- ينظر: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2000، ص282.

* وإقامة الحد على النباش مذنب جمهور الصحابة، وروي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: سارق أمواتنا كسارق أحيائنا.[فواتح الرحموت: 20/2]

2- سورة النور، الآية 2.

3- محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، مكتبة الغزالي، دمشق، سورية، ط2، 1977، ج2، ص43-44.

الاستغراق اللفظي، فهل يستغرقة من حيث المعنى فيكون من مشمولاته معنى، أو يزيد أو ينقص عليه؟

هذا هو منشأ الإبهام، لذلك ذهب أصحاب القول بالقتل إلى أن اللواط أفحش من الزنا، وبسببه دمر الله قرية قوم لوط عليهم، وجعل عاليها سافلها وأما إلحاقه بالزنى ومساواته به فتم بالنظر والقياس؛ فهو في حقيقته قضاء للشهوة بنفس الوصف، وهو الإيلاج، سواء في القبل أو الدبر لأن كليهما سمي فرجا لما فيه من الانفراج، ويلحق بالزنى من جهة القياس، بأن قضاء الشهوة كما يكون في القبل يكون في الدبر، فالعلة الجامعة بينهما هي الاشتهاء فيهما، وهو قبيح فيناسبه الزجر، والحد يصلح زاجرا له.

أما الذين قالوا بالتعزيز فنظروا إليه من جهة اختلاف الاسم، وقالوا ما من شك في أنه جريمة عظيمة شنيعة لكنه ليس كالزنا، فلا يكون حده حد الزنا، فالزنا اسم لوطء الرجل المرأة، واللواط، اسم لوطء الرجل الرجل، وقد فرق القرآن بينهما في الذكر فقال: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[1]، وقال: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾ [2] فنسبهم إلى الجهل والعدوان، ولم ينسبهم إلى الزنا.

وقال أيضا العرف يعارض اندماجهما في التسمية، كما أن الصحابة اختلفوا في حكم اللواط، وهم أعلم باللغة وموارد اللسان، ولو كان زنى لأغناهم نص الكتاب. وقالوا أيضا: إن قياسه ليس بسديد لأن الزنى يدعو إليه الطبع بخلاف اللواط فإنه تأباه الطباع حتى الحيوانات تعافه[3].

ولربما كانت هذه الزيادة في الفحش التي تنزل بالإنسان إلى أحط درك من الحيوان هي التي دعت إلى إقامة حد القتل على اللواط، لأنه فساد لا يقضى عليه إلا بذلك.

بناء على ما سبق يتضح أن الخفاء (أو الإبهام) لم يكن في أصل اللفظ، بل كان من ناحية تطبيقه على الحوادث، أو تنزيله على الوقائع، وإن ذلك النوع من الخفاء هو

1- سورة النمل، الآية 55.
2- سورة الشعراء، الآية 165-166.
3- علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، 2/44-45. وأبو زهرة، أصول الفقه، ص127.

الذي جعل الفقهاء يختلفون، وكذلك القضاء في عصرنا لأنه كثير في القوانين، لذلك اختلفت التفسيرات، ولكن ما هي طريق إزالته؟ وكيف يستفاد الحكم منه؟.

طريق الوصول إلى الحكم في الخفي:

إن طريق الوصول إلى النتيجة أو الحكم، وإزالة الإبهام هو الطلب، أي الدراسة والبحث والتقصي، لتعميم دلالة اللفظ على ما يمكن أن ينطبق عليه من أنواع أفراده، وذلك بتحري المقاصد العامة والخاصة التي وضعت لها الأحكام، فإنها توسع دلالة اللفظ أو تضيقها في التطبيق، كما يجب أن تلاحظ المصالح العامة في التضييق والتوسعة مادام اللفظ يتسع لذلك[1]، لكن هل يتسع للدلالة على ذلك بعبارته، أم بدلالته؟

لقد اختلف الأصوليون في تعميم النتيجة على ما سوى النوع المذكور في اللفظ، فمنهم من رأى أن ذلك يتم عن طريق دلالة النص، أي تعدية حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وذهب آخرون إلى أن ذلك يتم بعبارة النص، أي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر من الكلام الذي سيق له أصالة أو تبعا.

وبعبارة أوضح هل لفظ "السارق" في المثال يتناول الطرار (النشال) والنباش؟ وكذلك في لفظ "الزنى" في حق اللواط، فالأحناف يرون أنه تنطبق عليهم دلالة النص، لا عبارته، وذهب غيرهم إلى أن اللفظ يتناولهم وهم أولى بالحكم قبل غيرهم[2].

إن سبب الخلاف هو الخفاء الذي عرض لنوع من أفراد اللفظ فلا يزال إلاّ بالبحث والتقصّي في دلالات اللفظ. والخلاصة أن صيغة اللفظ واضحة في حد ذاتها لكن انطباقها بصفة عامة على كل أفراد النوع تعترضه بعض العوارض الخارجية، مما يجعل تعميمه يتسم بالغموض في حق بعض الأفراد*.

1- أبو زهرة، م.ن، ص128.

2- محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 1/233-248.

* لذلك قرر العلماء: أن حكم الخفي وجوب البحث والنظر، ليعلم ما إذا كان الغموض ناشئا عن زيادة في المعنى، أو نقص فيه، فلا يعمل به فيما خفيت دلالته عليه إلا بعد البحث والتأمل.

ومادام هذا الخفاء لم يمس النص، وإنما وقع بسبب عار ض خارجي، فإن الخفي بذلك يعد أقل أنواع المبهم غموضا، وبالتالي فهو يقابل الظاهر الذي هو أقل مراتب الواضح وضوحا، فكلاهما يتسم بالقلة في دائرته.

المستوى الثاني: دائرة المشكل:

المشكل لغة يعني الاشتباه والالتباس أو الاختلاط، مأخوذ من أشكل الأمر إذا التبس واختلط[1] فلم يميز من غيره إلا بدليل، ومنه قولهم: أشكل علي كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله، كقولهم أحرم أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء[2].

أما في الاصطلاح فتعاريفه تكاد تكون متطابقة لدى الأصوليين ومنه قول السرحني: المشكل "اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد (منه) إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال"[3]. يعني الأشباه والأمثال.

فالمشكل –إذا– عند الأصوليين هو الذي لا يدل بصيغته على المراد منه لدخوله في أشكاله بحيث لا يدرك المراد منه إلا بقرينة خارجية تبينه، وهذه القرينة في متناول البحث[4]، أي تدرك بالنظر والعقل من غير توقف على نَقْل، فالإبهام في المشكل نصي، أي من ذات النص، بسبب تعدد المعنى والتباسه، لا من عارض خارجي، فما منشأ الإبهام إذا في النص؟

منشأ الإبهام في المشكل:

إن منشأ الإبهام في المشكل آت من صيغة النص ذاتها، وذلك بأن تكون الصيغة محتملة لعدة معان، إما لأن اللفظ في أصل وضعه اللغوي يحتمل معاني متعددة حقيقة كالمشترك، فإن موضوع لأكثر من معنى واحد. وإما لاشتهار المعنى المجازي، إلى جانب المعنى الحقيقي، فنشأ عن ذلك غموض في المعنى وصار محتاجا إلى البحث

1– الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص1019، وكذا ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص352، (مادة) شكل.

2– عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص52.

3– السرخسي (أبو بكر محمد بن احمد)، أصول السرخسي (تح) أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ج1، ص168.

4– عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص171.

والاجتهاد، وطلب الدليل لتمييز المعنى المراد من النص، مادام أنه ليس في صيغته ما يدل على معين، أو على المراد.

وقد يكون الخفاء بسبب استعارة بديعة لا يطلع عليها إلا بدقة، كما قد ينشأ الإشكال في مقابلة النصوص بعضها ببعض أي يكون كل نص على حدته ظاهر الدلالة على معناه ولا إشكال في دلالته لكن الإشكال في التوفيق والجمع بين النصوص، التي يتعارض فيها ما يفهم من نص، مع ما يفهم من النص الآخر[1]، فيحتاج الأمر حينئذ إلى الاجتهاد في كيفية الجمع أو الترجيح بناء على قرائن ودلائل خارجية عن النص.

العلاقة الدلالية ين الخفي والمشكل:

تتجلى العلاقة بينهما في أن كل منهما ينتمي إلى محور الإبهام وكلاهما ينال بالطلب، أو بالنظر والبحث والاجتهاد، لكن مع ذلك هناك فوارق تميز بينهما أجملها فيما يلي:

أ- الغموض في المشكل آت من الصيغة النصية ذاتها بخلاف الخفي فإنه واضح الدلالة في صيغته لكن هناك عارض خارجي جعله خافيا من جهة التطبيق والشمول في حق بعض أفراد النوع، لأن له اسما وصفة خاصة به ترتب عنها شبهة في دلالة اللفظ عليه أم لا؟.

ب- الغموض في المشكل يزول بالنظر في الصيغة ذاتها، وملاحظة السياق وغير ذلك من القرائن -أي ممارسة التأويل عليها- لكن الخفي يكون البحث في العارض الذي نشأ عنه الخفاء أهو زيادة في المعنى أم نقصان، أي أينطبق عليه معنى اللفظ بالتمام والكمال أم بالنقصان.

ج- المشكل أشد غموضا من الخفي، لذا كانت رتبته تقابل "النص" الذي هو أعلى من مرتبة الظاهر.

1- ينظر: عبد الوهاب خلاف، م.ن، ص127. وكذا محمد أديب صالح، تفسير النصوص،255/1.

وبناء على هذا التفاوت كان الاجتهاد في المشكل أوسع دائرة في بيان المطلوب المراد من الخفي، فالمجتهد في الخفي يبحث في الغارض الخارجي الذي نشأ عنه الخفاء –كما سلف– أما في المشكل: فلا بد من التأمل في صيغة اللفظ، وفي أشْكَالِهِ التي دخل فيها، فكانت سبب الغموض؛ فلا يكفي فيه مجرد الطلب، كما في الخفي، بل لا بد من التأمل والتدبر بعد الطلب، فهو نظير رجل اغترب عن وطنه، فاختلط بأمثاله، فإنه يطلب أولا أين هو؟ ثم يتأمل ليتميز عن أمثاله، وهذا الفرق بينهما هو الذي جعل المشكل يكاد يلتحق بالمجمل[1]، بل هو داخل فيه فعلا عند المتكلمين.

قراءة لنماذج نصية بها إشكال:

لا شك أن البحث والتقصي والتأمل بعد الطلب في النصوص ليس إلا عملية تأويل يقوم بها القارئ، من أجل تحديد المعنى المراد من النص، مستخدما آلية العقل، في ملاحظة القرائن المقالية والمقامية التي توجه الدلالة نحو المعنى المراد من النص، كما سيتجلى لنا الأمر عبر هذه الأمثلة.

<u>المثال الأول</u>: قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾[2].

إن الناظر في قوله: "أَنَّى شِئْتُمْ" يجد أنها لفظ مشترك يدل على معنين أو أكثر، فهو يكون بمعنى "أين" كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾[3]. وبمعنى كيف، كما في قوله تعالى ﴿أَنَّىَ يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[4]. ومن هذا التعدد في الدلالة جاء اشتباه معناه على المتلقي الذي يحار أول الأمر في أي معنى جاءت أنّى في الآية الكريمة. ومن هنا نشأ الإبهام، حيث تداخلت المعاني في أشكالها، وتعدد الأقوال فيها. واختلفت

1- الشاشي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1982، ص81-82. وكذا أبو زهرة، أصول الفقه، ص128. ومحمد أديب صالح، تفسير النصوص، 255/1-256.

2- سورة البقرة، الآية 223.

3- سورة آل عمران، الآية 37.

4- سورة البقرة، الآية 259.

الاجتهادات فهناك من تأول "أنى بمعنى أين" وحيث" وهناك من تأولها بمعنى: "متى/وكيف"[1]، وهذه تأويلات ترددت في كتب التفسير*.

إن هذا التعدد في المعاني والاشتباه الذي ترتب عنه يحتاج –بعد طلب معاني الصيغة– إلى التأمل والنظر في السياق الذي وردت فيه الآية، وفي القرائن المحيطة بها، الممكن اعتمادها للوصول إلى المعنى المراد. وعليه:

فتفسير "أنى" بمعنى "أين"، وحيث" يعني جواز إتيان المرأة في أي موضع فيتناول الموضع المكروه أيضا، وهذا لا يتماشى وسياق المعنى لأن الآية جاءت تفسيرًا لما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ﴾[2]. ففي قوله "من حيث أمركم الله" تحديد لمكان الإتيان وهو القبل قال القرطبي و"من" بمعنى في، أي في حيث أمركم، وهو القبل. ونظيره قوله تعالى:﴿رُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [فاطر:40] أي في الأرض وقيل: المعنى؛ من الوجه الذي آذن لكم فيه أي من غير صوم، أو إحرام أو اعتكاف، ومن قبل الطهر، لا من قبل الحيض[3]، والوجه الذي أذن الله فيه هو الوجه المعلوم.

وبناء عليه ينتفي أن تكون "أنى" بمعنى متى أيضا لأنها تعني أن يكون الوطء في أي زمان، فتهتك الوجه الذي أذن فيه وتتعارض مع ما ورد في الآية "فاعْتَزِلُوا النِّسَاء فِي المَحِيضِ"، قال القرطبي: أي زمن الحيض، إن حصلت المحيض على المصدر، أو في محل الحيض إن حملت على الإسم، والمقصود ترك المجامعة"[4] أي في هذا الزمن: ولعل اللفظ هنا وضع بحيث يستوعب الزمان والمكان، وبهذه الشمولية في لفظ

1– يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص406. وكذا محمد زغلول، التفسير بالرأي، ص244.

* قال ابن عطية: في قوله "أنى شئتتم" معناه: عند جمهور العلماء من الصحابة والتابعين والأئمة أي وجهة شئتم مقبلة ومدبرة، وعلى جنب و"أنى" إنما تجيئ سؤالا أو إخبارا عن أمر له جهات، فهي أعم في اللغة من "كيف" ومن "أين" ومن "متى" وهذا هو الاستعمال العربي. [المحرر الوجيز، ج2، ص256].

2– سورة البقرة، الآية 222.

3– القرطبي، الجامع لأحكام القرائن، ج3، ص90–91.

4– المرجع نفسه، ص86–87.

"المحيض" يتأكد ما قرره العلماء، والأصوليون من انتفاء المكانية عن الاداة "أنى" فينتفي أن يكون الوطء في أي مكان لأن مكان الحيض معلوم، وهو المكان المأذون فيه، في الزمن المؤدون فيه أيضا.

وعليه، كان التأمل والاجتهاد بالنظر في سياق الآية، وما يحفها من قرائن مفضي إلى النتيجة التالية وهي:

أنه لا بد من حمل "أنّى شِئْتُم" على كيف شئتم، أي على الكيفية "فيكون المعنى فأتوهن بأي كيفية شئتم: من العقود، والقيام، والاضطجاع، وغير ذلك"[1] بقرينة الحرث المذكورة في السياق، لأن المكان المكروه "الدبر" ليس موضعا للحرث ابتغاء النسل، الذي هو ثمرة الحرث، وبهذا التقرير لمعنى الآية المأخوذ من السياق والقرائن الحافة بها، يزول الإشكال ويخرج المدلول من أشكاله الذي دخل فيه.

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى أنه إذا كان الحيض أذى –وهو أذى عارض– أوجب الاعتزال حيث وجد، وحرم قرب المكان في زمانه، فإن الأذى (الذي هو الغائط) الموجود في الموضع المكروه أخبث، وبالتالي اجتنابه من باب أولى "لأن المراد بالأذى (في كليهما) النجاسة التي تنفر منها الطبائع السليمة (كالدم والغائط) ولا شك أن كليهما مما تستقدره الطبائع السليمة"[2].

وهكذا يتوصل الباحث المستنطق لمدلولات الآية –بعد الطلب، وتحديد المعاني– بالنظر والاجتهاد إلى إزالة الإشكال أو الإبهام عن النص، معتمدا في ذلك على السياق بنوعيه المقالي (السوابق واللواحق) والمقامي (أسباب النزول وغيرها) وبالتالي ترجيح المعنى المراد من النص القرآني، لأن الإشكال في هذا المثال كان نتيجة احتمال اللفظ لمعان عدة.

1– عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، بهامس المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص21.

2– المرجع نفسه، ص21–22.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].

هذا النص يقرر أن للمرأة المطلقة، قبل المسيس (أي الدخول بها) لها نصف الصداق المفروض، بموجب العقد. كما قرر أن لها الحق في إسقاطه بعد وجوبه، لان "يَعْفُونَ" معناه يتركن ويصفحن، ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [2].

"وفي الذي بيده عقدة النكاح" يكمن الإشكال فيحتمل أن يكون "الزوج" ويحتمل أن يكون "الولي" ولذا كان لا بد من التأمل والاجتهاد، للخروج من الإشكال، قال ابن عربي: وهي معضلة اختلف العلماء فيها.

فذهب بعض الصحابة والتابعين وبعض الأئمة إلى أنه "الزوج" منهم علي وشريح وسعيد بن المسيب وجبير بن مطعم ومجاهد، والثوري، وأختار أبو حنيفة والشافعي في أصح قوليه. وذهب آخرون إلى أنه "الولي" قاله: ابن عباس، والحسن، وعكرمة وطاوس، وعطاء، وأبو الزناد، وابن شهاب.. وغيرهم[3] وبه قال مالك أيضا.

الحجج القرآنية للفريق الأول:

من الحجج المؤيدة للفريق الأول: "أن حق العفو؛ من هبة، وإسقاط، إنما هو لمن يملك، والولي لا يلمك، وإذا كان الله قد أمر بعدم نسيان الفضل "ولا تنسوا الفضل بينكم" فأي فضل في أن يتصرف الإنسان بمال غيره، ولا شك أن ذلك ليس أقرب للتقوى، وأن الأقرب للتقوى أن يعفو في حدود ملكه، فيتنازل حيث أمر الله بالتنازل، وذلك كله ينطبق على الزوج، و لا ينطبق على الوالي، والإجماع منعقد على أن الولي لا يملك أن يهب شيئا من مال موليته، والمهر مالها، وكذلك أجمعوا على أن الوالي لو

1- سورة البقرة، الآية 237.

2- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن (تح) علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط، ج1، ص218.

3- المرجع نفسه، ص219.

أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق، لم يجز فكذلك بعده[1]، واحتجوا كذلك بما رواه الدار قطني أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: ولي عقد النكاح الزوج[2].

يقول الشافعي: "وبَيّنُ عندي في الآية أن الذي بيده عقدة النكاح الزوج، وذلك أنه إنما يعفو من له ما يعفوه فلما ذكر الله عز وجل عفوها عما ملكت من نصف المهر، أشبه أن يكون ذكر عفوه لماله من جنس نصف المهر"[3] أي بذله جميع الصداق لها لأن ذلك أقرب للتقوى وأخلص من اللائمة.

وأسهب الجصاص من الأحناف في الاستدلال لتدعيم هذا المذهب فرأى أن اللفظ عندما يكون محتملا "يجب حمله على موافقة الأصول، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لأنه مالها"[4].

ويرى كذلك أن "مقتضى اللفظ يوجب أن يكون الزوج أولى بظاهر اللفظ من الولي وذلك لأن قوله تعالى: "أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح" يقتضي أن تكون العقدة موجودة، وهي في يد من هي في يده، فأما عقدة غير موجودة فغير جائز إطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد، فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده، وكانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال، فوجب أن يكون حملة على الزوج أولى منه على الولي"[5].

وقد قوّى هذا الاحتمال عند الجصاص السياق الذي وردت فيه والقرائن الحافة به فقد جاء عقبها قوله "ولا تَنْسَوْا الفَضْلَ بَيْنَكُمْ" وليس لأحد في هبة مال الآخر فضل، وإنما الفضل لمن يملك وهو الزوج أو الزوجة فندب كل منهما إلى ذلك، بقوله: "وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَقْوَى".

1- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 266/1.
2- المرجع نفسه
3- المرجع نفسه، ص267.
4- الجصاص (أبو بكر بن علي الرازي) (ت370هـ): أحكام القرآن (تح) محمد الصالح قمحاوي، دار المصحف، القاهرة، ط2، (د.ت)، ج2، ص152.
5- الجصاص، المرجع نفسه.

"ولا خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك، وعفوه، وتكميل المهر لها جائز منه. فوجب أن يكون مرادا بها، وإن كان الزوج مرادا انتفى أن يكون الولي مرادا بها، لأن السلف تأولوه على أحد معنيين إمّا الزوج وإمّا الولي، وإذا قد دللنا على أن الزوج مراد، وجب أن تمتنع إرادة الولي"[1].

وهكذا حاول الجصاص استنطاق كل القرائن اللفظية الموجودة في السياق المقالي لتدعيم كفة المعنى الذي اختاره الأحناف ومن وأفقهم، أي أن يكون المراد بالذي "بيده عقدة النكاح" هو الزوج لا غير.

ويبدو أن ابن رشد من المالكية يميل إلى هذا الرأي، فهو بعد أن يبين أن لفظ "يعفو" تقال في كلام العرب مرة بمعنى يسقط، ومرة بمعنى يهب، وعليه فمن جعله الزوج جعل "يعفو" بمعنى يهب (أي الصداق كاملا) ومن جعله الولي، جعل "يعفوا بمعنى يسقط". ويشبه أن يكون هذان الاحتمالان على السواء، لكن من جعله "الزوج" فلم يوجب حكما زائدا في الآية، أي شرعا زائدا، لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، ومن جعله الولي إمّا الأب وإمّا غيره، فقد زاد شرعا، فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين له أن الآية أظهر في الولي منها في الزوج، وذلك شيء يعسر"[2].

وظاهر مذهب الإمام أحمد يميل إلى هذا الرأي، وقد أكد عليه ابن قدامة المقدسي في كتابه المغني ثم ساق ما ذكره الشافعي وغيره من أن الولي لا يملك هبة أو إسقاط مهر المرأة. ورد على اعتراض من اعتبر القول: بأنه الزوج لا يتطابق والعدول في صيغة الخطاب، من خطاب الحاضر إلى خطاب الغائب، ردّ بأن هذا العدول غير ممتنع كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُم فِي الفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بريح طَيِّبَةٍ﴾[3]. والعدو المشار إليه في قوله "أَوْ يَعْفُو" ولم يقل: "أو تَعْفُو" ولو كان المراد: المُطْلَق

1- الجصاص، المرجع نفسه.

2- ابن رشد (محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) (ت 595هـ) بداية المجتهد، دار المعرفة، بيروت، ط9، 1988، ج2، ص25.

3- سورة يونس، الآية 22. ابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد) (ت 620هـ)، المغني شرح على مختصر الخرقي دار المنار، القاهرة، ج6، ص730.

"الزوج" لقال "أو تَعْفُو" بصيغة الخطاب لأن ما قبله كذلك: "وإنْ طَلَّقْتُمُوهُنّ" فهو صيغة خطاب، فظاهر اللفظ "أو يعفو" لا يدل على أن المراد الزوج وإنما الولي.

الحجج القرائية للفريق الثاني:

قال ابن العربي احتج من قال "الولي بوجوه كثيرة منها:

أ- قالوا: الذي بيده عقدة النكاح "الولي" لان الزوج قد طلق، فليس بيده عقدة، ومنه قوله تعالى ﴿وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[1] وهذا يستمر مع الشافعي دون أبي حنيفة الذي لا يرى عقد النكاح للولي.

ب- أنه لو أراد الأزواج لقال: "إلاّ أنْ تَعْفُوا أوْ تَعْفُونَ" فلما عدل عن مخاطبة الحاضر المبدوء به في أو الكلام إلى لفظ الغائب دل على أن المراد به غيره.

ج- أنه تعالى قال: ﴿إلاّ أنْ يَعْفُونَ﴾: يعني يسقطن، وقوله تعالى: "أوْ يَعْفُوا الذي بيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ" لا يتصور الإسقاط فيه إلا من الولي، فيكون معنى اللفظ الثاني هو معنى اللفظ الأول بعينه، وذلك أنظم للكلام.

د- إن العفو في الآية: يرجع إلى النصف الواجب بالطلاق الذي تسقطه المرأة المطلقة، أما النصف الذي لم يجب فلم يجر له ذكر[2]. وبعد أن عرض الحجج التي ساقها المالكية ومن وافقهم ذكر ما حققه من بحث في الآية فقال: والذي تحقق عندي بعد البحث والسّبْر أن الأظهر هو الولي لثلاثة أوجه:

أحدهما: -أن الله قال في أول الآية ﴿وإنْ طلّقْتُمُوهُنَّ..﴾ إلى أن قال ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُم﴾ فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب- ثم قال: ﴿إلاّ أنْ يَعْفُونَ﴾ فَذَكّرَ النِسْوَانَ.. ﴿أو يَعْفُو الذِي بيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ فهذا ثالث فلا يرد إلى الزوج المتقدم إلا لو لم يكن لغيره وجوده، وقد وجد، وهو الولي فلا يجوز بعد هذا إسقاط التقدير بجعل الثلاث اثنين من غير ضرورة.

1- سورة البقرة، الآية 235.

2- ابن العربي، أحكام القرآن، 1/ 220-221.

الثاني: أن الله قال: ﴿أوْ يَعْفُوا الذِي بيَدِهِ عُقْدَةِ النِّكَاحِ﴾ والإشكال في أن الزوج بيده عقدة النكاح لنفسه، والولي عقد النكاح لوليته، على القول بأن الذي يباشر العقد هو الولي، فهذه المسألة هي أصول العفو مع أبي حنيفة.. فقد ثبت بهذا أن الولي بيده عقد النكاح، فهو المراد! لأن الزوجين يتراضيان فلا ينعقد لهما أمرُ إلا بالولي بخلاف سائر العقود، فإن المتعاقدين يستقلان بعقدهما.

الثالث: إن ما قلناه أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام، لأن الله تعالى قال: ﴿إلاّ أنْ يَعْفُونَ﴾ ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة أو المحجورة لا عفو لها، فبيّن الله تعالى القسمين وقال: ﴿إلاّ أنْ يَعْفُونَ﴾، إن كن لذلك أهلا أويعفو الذي بيده عقد النكاح، لأن الأمر فيه إليه[1].

ويبدو الإشكال في هذه الآية معضلة كما قال ابن العربي، ومن العصب ترجيح معنى فيها على الآخر لتساويهما في الاحتمال، وفي القرائن السياقية ويبقى أن أهم ما أشار إليه ابن العربي هو أن أصل الخلاف يرجع إلى أن أبا حنيفة لا يرى عقدة النكاح للولي، فللمرأة أن تزوج نفسها في مذهبه بينما يرى المالكة وغيرهم أن الزواج بلا ولي باطل.

وقد رجح محمد أديب صالح –من المعاصرين– ما ذهب إليه أبو حنيفة ومن وافقه، ورأى أن الجنوح إليه أسلم من جهة أن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع بينما الجنوح إلى القول الثاني زيادة في الشرع تحتاج إلى دليل، مع ملاحظة أن الخطاب في الآية هو للأزواج، فإذا لم يعتبر أن الزوج هو المراد، كان في ذلك تفكيك للنظم القرآني[2].

وهذا الاحتمال هو ما رجحه ابن رشد –كما سلف– ومع ذلك يبقى الاحتمال قائما لمزيد من البحث والنقصي، بالنظر في المصالح والمقاصد التي يحققها ما يجب ترجيحه حتى لا يكون ترجيحا لمعنى بلا فائدة مثمرة.

1– ابن العربي، المصدر نفسه، 221/1.
2– محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 272/1.

المستوى الثالث: إشكالية المجمل:

سبق بيان أن المجمل يرادف المبهم، يقول الكفَوِي: أجمل الأمر: أبهم، ومنه المجمل، وهو ما لا يتوقف على المراد منه إلا ببيان من المتكلم والإجمال إيراد الكلام على وجه يحتمل أمورا متعددة، والتفصيل تعيين تلك المجملات[1].

فالمجمل لغة –إذا– يطلق ويراد به الجمع والتحصل ومنه "أجملت الشيء إجمالا جمعته من غير تفصيل"[2].

ويطلق ويراد به الإبهام والإشكال: قال المازري: "والإجمال يقع على وجهين: بمعنى الضم والجمع وبمعنى الإبهام والإشكال، فأما بمعنى الضم والجمع فكقولك: أجملت الحساب إذا جمعت آحاده، فالعموم على هذا المعنى مجمل لكونه شمل الآحاد، والمقصود في هذا الباب المعنى الآخر، وهو الإجمال الذي بمعنى الإشكال والإبهام، ومنه قوله: ليل بهيم، وكمِّي مبهم، بمعنى: متبرقع مختف على أن يعرف ببرقعة وسلاحه"[3] وقال الشوكاني بعد أن ذكر معنى الإبهام والجمع، وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله"[4].

أما في الاصطلاح: فمن هذه المعاني اللغوية استمد الأصوليون تعاريفهم للمجمل، وهي كثيرة جدا، بعضها يكاد يتطابق، وبعضها الأخر، بينه تباين نوعا ما، ومن بين هذه التعريفات أذكر ما يلي:

الأول ما ذكره البَزْدَوِي من الحنفية، وهو أي المجمل "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب ثم التأمل[5].

1– الكفوي، الكليات، ص42.

2– الفيومي (أحمد بن محمد) (ت 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية القاهرة 1982، د.ط، 110/1.

3– المازري (أبو عبد الله محمد بن علي) (ت 536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (تح) عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001، ص308.

4– الشوكاني، إرشاد الفحول، 12/2.

5– عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 54/1.

والثاني للسرخسي –الحنفي كذلك–: "المجمل لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجْمِلْ، وبيان من جهته يعرف به المراد"[1].

والثالث لشهاب الدين الغرفي –مالكي– "والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا إما بسبب الوضع، وهو المشترك أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا"[2].

الرابع ما أورده المارزي من المالكية: "المجمل من الألفاظ ما لا يعلم المراد منه على حال، وإلى هذا المعنى أشار الحادون له، فقالوا: هو ما لا يعقل معناه من جهة لفظه، ويفتقر إلى أن يبين بغيره إلى غير ذلك، من حدودهم المشار بها إلى هذا المعنى"[3]. وهذا ما ذكره الشيرازي في اللمع.

الخامس ما ذكره الآمدي، بعد أن نقض بعض التعريفات، قال: "والحق أن يقال بأن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"[4].

والذي يبدو من هذه التعريفات، أنها تصب في خندق واحد إذ تقرر كلها أن إشكالية الإبهام في النص المجمل متعلقة بذاته فالخفاء فيه راجع إلى صيغته اللفظية التي أجملت في طيات حروفها عدة معان متساوية لا يدرك المراد منها، أو المقصود إلا ببيان خارجي عنها من المجمل (المتكلم) صاحب الخطاب ذاته، إذ ليس ثمة قرائن لفظية أو مقامية تبين المراد، ويبقى البيان من المبيِّن (المتكلم) ذاته.

وبمعنى أخر أن المجمل دال على المراد، لكن دلالته على المقصود منه لا تتضح من نفسه، ولا تدرك من لفظه، ولا بالطلب، والتأمل، كما في الخفي، والمشترك، وإنما ببيان آخر من المتكلم (المجمِل) وبالتالي ينتفي الإطلاق الذي ذكرته بعض التعريفات من أنه لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، بل يفهم منه معاني ولكن المقصود غير معين،

1– السرخسي، أصول السرخسي، 168/1.
2– شهاب الدين القرافي (ت 682هـ)، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، د.ط، 2004، ص216.
3– المازري، إيضاح المحصول، ص308.
4– الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 10/3.

وبالتالي يكون الاستفسار من المُجْمِلْ (المتكلم)، ثم يأتي الطلب والتأمل في المفسَّر أو المبيَّن إن كان يحتاج لذلك، فالطريق لإزالة الإبهام عن المجمل –إذا– هو بيان المجمل (المتكلم أو المبيّن) ولا سبيل إلى إدراكه بالطلب والتأمل سواء أكان الخفاء فيه بسبب انتقال اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى مخصوص أراده الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية فيه، أم كان لغربة اللفظ في نفسه. وبهذه التعريفات يبدو أن المجمل عند "المتكلمين" يشتمل الخفي، والمشكل عند الأحناف، فما حقيقة العلاقة بين المجمل والمشكل؟

العلاقة بين المجمل والمشكل:

يتبين لنا من التعريفات السابقة أن الخفي، والمشكل، والمجمل يجمعهم جميعا الإبهام والغموض في الدلالة على المراد، غير أن الخفي واضح الدلالة في لفظه لكن طرأ عليه الخفاء من خارج اللفظ، والمشكل، والمجل كلاهما ثبت الغموض فيه من الصيغة اللفظية نفسها وما يميز بينهما أن المشكل يزال إشكاله بالقرائن المقالية والمقامية على خلاف المجمل، وعليه يكون:

أ– المجمل أشد إبهاما وغموضا، ويقع في أعلى درجات الخفاء بالنسبة للخفي والمشكل.

ب– المجمل، لا يمكن إدراك المراد منه، وبيانه لا يقع إلا من المُجْمِل نفسه –أي المتكلم– وربما بقي بعد البيان –ثمة موضع طلب وتأمل– أما المشكل فينكشف المراد منه بالبحث والتأمل في القرائن التي تحفه.

ج– أن الغموض والإبهام في المجمل والمشكل ذاتي، بينما في الخفي عارض له من خارج اللفظ، وبالتالي فهو أقل منهما درجة في الإبهام.

فالمجمل –إذا– أشد الثلاثة خفاء وغموضا لأسباب ترجع إلى النص ذاته، وقد ذكر الآمدي عددا من هذه الأسباب أشير إلى بعضها هنا، ومنها:

- الاشتراك اللفظي، في المفرد بين شيئين مختلفين، كالعين للذهب وللشمس، وبين ضدين كالقرء للطهر وللحيض، وفي اللفظ المركب كقوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾[1] فإن هذا متردد بين الزوج والولي كما سلف.
- الوقف والابتداء كما في قوله: ﴿مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2] قالوا وفي قوله "والراسخون" متردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا.
- المجازية المتعددة،ن فقد يكون الإبهام بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على حقيقته.
- تخصيص العموم بصور مجهولة، كما لو قال: "اقتلوا المشركين" ثم قال بعد ذلك! (بعضهم غير مراد لي من لفظي) فإن قوله "اقتلوا المشركين" بعد ذلك يكون مجملا غير معلوم. أو بصفة مجهولة كقوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ﴾[3] فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل بما هو الإحصان، يوجب الإجمال فيما أحل. أو باستثناء مجهول كقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[4] فإنه مهما كان المستثنى مجملا فالمستثنى منه كذلك، وكذلك الكلام في تقييد المطلق.
-إخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عن القائلين بذلك قبل بيانه لنا، كقوله ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[5]، وقوله ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[6]، فإنه يكون مجملا لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه منه بعينه من الأفعال المخصوصة لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب[7].

1- سورة البقرة، الآية 237.
2- سورة آل عمران، الآية 7.
3- سورة النساء، الآية 24.
4- سورة المائدة، الآية1.
5- سورة البقرة، الآية 43.
6- سورة آل عمران، الآية 97.
7- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/11-12.

- إذا فالإجمال يقع بسبب عدم تعيين المراد من الصيغة النصية، أو يكون معينا ولكنه يقع مترددا بين أمرين اثنين كما رأينا في لفظ القرء، فهو معين في الطهر أو الحيض بمعنى أنه متردد بينهما، وعليه فما هي أنواع الإجمال التي حددها الأصوليون؟

أنواع المجمل:

يقول علاء الدين البخاري: "المجمل أنواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير، ونوع مفهوم معناه لغة، ولكنه ليس بمراد كالربا، والصلاة، والزكاة، ونوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد، والمراد منه واحد، ولكن لم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه"[1].

وسأبدأ بالنوع الأول الذي ذكره صاحب كشف الأسرار وهو:

النوع الأول: الذي لا يفهم معناه قبل التفسير: وذلك لغرابة في اللفظ وفي المعنى الذي استعمل فيه كقوله تعالى: ﴿نَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[2]، فلفظ هلوع: صيغة مبالغة دالة على التكثير، والمعنى أنه لا يصبر على خير ولا شر حتى يفعل فيهما ما لا ينبغي، قال ابن كَيْسان: "خلق الله الإنسان يحب ما يسره ويرضيه، ويهرب مما يكرهه ويسخط، ثم تعبده الله بإنفاق ما يحب، والصبر على ما يكره"[3]. وتضمين لفظ "الهلوع" هذه المعاني أي الجزع والحرص، وقلة الصبر لا يمكن معرفته، لأنه لفظ غريب، إلا ببيان من الشارع نفسه، ولهذا بين الله المراد منه مباشرة فقال: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾[4].

هكذا بين الله ما أراد "بالهلوع" أفضل بيان، فقد سئل أحمد بن يحيى وهو (ثعلب) ما الهلع؟ قال: فسره الله، ولا يكون تفسيرُ أبْيَنَ من تفسيره، وهو الذي إذا ناله

1- علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 55/1.
2- سورة المعارج، الآية 19.
3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 290/18.
4- سورة المعارج، الآية 20-21.

شر أظهر شدة الفزع، وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس[1]. قال الزمخشري والهلع: سرعة الجزع عند مسّ المكروه، وسرعة المنع عند مس الخير، من قولهم ناقة هلواع (وهلواعة) سريعة السير*. والخير: المنال والغنى، والشر: الفقر (والمرض)، أو الصحة والمرض. إذا صح الغني منع المعروف وشح بماله، وإذا مرض جزع، وأخذ يوصي[2].

قال ابن عاشور: والهلع لفظ غامض من غوامض اللغة، قد تساءل العلماء عنه، ثم ذكر أن تفسير "ثعلب" له أقنع كثيرا من اللغويين عن زيادة الضبط لمعنى الهلع، وهي كلمة لا تخلو عن تسامح، وقلة تحديد للمعنى، لأنه إذا كان قوله: "إذَا مَسَّهُ الشَرُ جَزُوعًا وإذَا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعًا". تَفْسِيرَا المدلول الجزوع، تعين أن يكون مدلول لكلمة معنى مركبا من مَعْنَيَيْ الجملتين، لتكون الجملتان تفسيرا له، وظاهر أن المعنيين ليس بينهما بلازم، وكثيرا من أئمة اللغة فسر الهلع بالجزع، أو بشدة الجزع أو بأفحش الجزع، والجزع أثر من أثار الهلع وليس عينه[3].

ثم أضاف: "والذي استخلصته من تتبع استعمالات كلمة الهلع أن الهلع قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يحزنها أو ما يسرها، أو عند توقع ذلك، والإشفاق منه. وأما الجزع فمن آثار الهلع، وقد فسر بعض أهل اللغة الهلع بالشره، وبالضجر، وبالشح، وبالجوع، وبعضهم بالجبن عند اللقاء، وما ذكرناه في ضبطه يجمع هذه المعاني ويريك أنها آثار لصفة الهلع، ومعنى خُلُق "هلوعا" أن الهلع طبيعة كامنة فيه مع خلقه تظهر عند ابتداء شعوره بالنافع، والمُضَارِّ"[4].

1- الزمخشري، الكشاف، ج4، ص158.

* قال القرطبي، والعرب تقول ناقة هلواعة، وهلواع، إذا كانت سريعة السير، ثم أورد البيت: [صَكَاء ذِعْلِبَةٍ إذا استدبرتها ∴ جزع إذا استقبلتها هلواع]، تفسير القرطبي، ج290/18.

2- الزمخشري، الكشاف، 158/4.

3- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص168.

4- ابن عاشور، نفسه، 168/9.

وهذا لا يعني أنها تبقى راسخة فيه، لا تتهذب النفس منها، بل يطرد هذه الصفة ومثيلاتها، الإيمان والتقوى، والتخلت بمكارم الأخلاق، وإلا لما استثنى الله المصلين بعد ذلك منها فقال ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴾[1].

وأيًّا كان الأمر فإن الإجمال هنا كان نتيجة غرابة اللفظ في استعماله بحيث لا يمكن فهم المراد منه لو لم يعبقه بيان من المجمل نفسه مباشرة، ونظيره قوله تعالى: ﴿الحَاقَّةُ مَا الحَاقَّةُ﴾ و﴿القَارِعَةُ مَا القَارِعَةُ﴾ فكلاهما لا يتضح المراد منه الإيما ورد بعده من بيان.

النوع الثاني: هو ما يكون إجماله بسبب تعدد معانيه، المتساوية وتزاحمها في تواردها على المتلقي من اللفظ بالتساوي، دون إمكانية الترجيح بينهما، وذلك لانتفاء القرينة التي تعتمد في ترجيح أحد هذه المعاني، كالمشترك الذي يتعذر ترجيح أحد معانيه، وقد مثلوا له "بالعين" الموضوعة للباصرة، والجارية، وغيرهما، فالمشترك لفظ موضوع لحقيقتين مختلفين أو أكثر، وضعا من حيث هما مختلفتان، وظاهر في أن المتكلم أراد هذا المعنى أو ذاك، ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين[2]، ومثال ذلك لفظ "الموالي" كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ﴾[3].

قال القرطبي في قوله تعالى "مَوَالي": أعْلم أن المولى لفظ مشترك يطلق على وجوه، فيسمى المعتِق (بالكسر) مولى والمعتَق (بالفتح) مولى ويقال المولى للأسفل، والأعلى أيضا، ويسمى الناصر: المولى ومنه قوله تعالى ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾[4] ويسمى ابن العم مولى والجارمولي، فأمّا قوله تعالى: "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ " يريد عصبة، لقوله عليه السلام: "ما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر" ومن العصبات المولى الأعلى لا الأسفل، على قول أكثر العلماء، لأن المفهوم في حق المعتق

1- سورة المعارج، الآية 22-23.
2- ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 290/1.
3- سورة النساء، الآية 33.
4- سورة محمد، الآية11.

(بالكسر) أنه المنعم على المُعْتَق، كالموجد له، فاستحق ميراثه لهذا المعنى، وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد: أن المولى الأسفل يرث من الأعلى، واحتج بما روي أن رجلا أعتق عبدا له، فمات المعتِق (بالكسر) ولم يترك إلا المعتَق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتَق، قال الطحاوي ولا معارض لهذا الحديث فوجب القول به؛ لأنه إذا أمكن إثبات الميراث للمعتِق على تقدير أنه كالمُوجِدِ له، فهو شبيه بالأب، و المولى الأسفل شبيه بالابن، وذلك يقتضي التسوية بينهما في الميراث، والأصل أن الاتصال يعم..." [1].

وقد ذكر ابن عاشور أن نظم الآية له تقادير عديدة، –بعد أن بين مفهوم المَوَالي، وهو جمع مَوْلًى، وهو محل الوَلْي، أي القرب، وهو محلّ مجازي وقرب مجازي، والولاء اسم المصدر لِلْوَلْي المجازي– ومن هذه التقادير أن تكون الآية مشيرة إلى إرجاع الأموال إلى العصبة عند الجمهور، وإلى ذوي الأرحام عند بعض الفقهاء، وذلك إذا انعدم الورثة الذين في آية المواريث، وهو حكم مجمل بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "الْحِقُوا الفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِي فَلأَوْلَى رجل ذكر"[2].

ونتيجة لهذا الإجمال الذي سببه الاشتراك اللفظي (تعدد المعاني في "المَوَالي" قال الفقهاء، لو أوصى الهالك بثلث ماله لمواليه، وكان له "موال" أعتقوه "أعلى" وموال أعْتَقَهم "أسفل" ولم يبين قبل أن يموت الذين أرادهم بهذه الوصية، كانت الوصية باطلة عند الأحناف. وذلك لبقاء الموصى له مجهولا بناء على تعذر العمل بعموم اللفظ وعدم ترجيح صنف على آخر[3].

وأمثلة المشترك كثيرة، سأذكر المزيد منها في مبحث التشابه، باعتبار أن المجمل والمتشابه متداخلان، وهناك من يجعلهما مبحثا واحدا.

1– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 160/5.
2– ابن عاشور، التحرير والتنوير، 34/5.
3– محمد أديب صابح، تفسير النصوص، 290/1.

وخلاصة القول أن الإبهام في هذا النوع كان نتيجة تعدد المعاني المتساوية الورُود على ذهن المتلقي بحيث لا يستطيع معرفة المراد منها إلا ببيان من المُجْمِلْ نفسه، إذ لا توجد قرينة ترجح أحدها على غيره.

النوع الثالث: ما أبهم المراد منه بسبب نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر إلى معنى خاص غير معلوم، في أصل الوضعي اللغوي، ولكن أراده الشارع من جديد وهذا أغزر أنواع المجمل وجودا[1]. وذلك كالأسماء الشرعية، أو ما يطلق عليه: المصطلحات القرآنية الجديدة في اللغة، وهي الأسماء التي أعطاها القرآن معنى جديدا غير الذي كانت تتداول به، كالصلاة، والزكاة، والربا، وسواها فإن معانيها اللغوية المعهودة عند أهلها غيرُ مرادة، ومن ثم فإن معناها الجديد لا يدرك إلا ببيان من الشارع (المجمل).

فالصلاة مثلا: كانت تعني الدعاء، وجاء الإسلام فأطلقها على عبادة مخصوصة، وإن كانت الصلة لم تنقطع بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي الجديد، وسميت الصلاة بهذا الاسم لاشتمالها على الدعاء، ثم إن هذا النص فيه إجمال، لم يوضح القرآن كيفيته، فجاءت السنة فبينته[2] وكذلك الأمر في الزكاة والحج والصيام وغير ذلك.

1-محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 279/1.
2- المرجع نفسه، 280/1.

المستوى الرابع: دائرة المتشابه

يعد المتشابه من المباحث الأساسية في الدراسات القرآنية، لذلك نال حظا كبيرا من العناية والاهتمام، لأن معرفته من الأهمية بمكان بالنسبة لتفسير القرآن وتأويله، وفهم معانيه واستنباط أحكامه. إذ أنه يشكل الثنائية الدلالية مع المحكم في القرآن الكريم. وعلى ضوء معرفتهما، وضبط ماهيتهما تتحدد المعرفة بالقرآن العظيم وتتحدد مع هذه المعرفة الإجابة عن التساؤلات المشروعة في هذا المقام، والمتعلقة بماهية المتشابه وإمكانية العلم به من عدمه؟ ثم هل في القرآن شيء لا تعلم الأمة تأويله؟ أو أن هناك آيات لا يعلم تأويلها إلا الله؟، أو يعلمها الراسخون في العلم دون سواهم؟ ثم كيف يمكن تحديد المحكم من الآيات –التي يجب الرجوع إليها عند التشابه لرفعه– دون المتشابه منها؟ هذه التساؤلات وغيرها هي ما سيحاول هذا البحث الإجابة عنه.

أولا– المتشابه في المفهوم اللغوي:

المتشابه في اللغة اسم فاعل مأخوذ من مادة "ش،ب،هـ" وهو في أصله اللغوي دال على المثل والنظير، وعلى المشكل من الأمور. جاء في اللسان، الشِّبْهَ (بكسر الشين وفتحها): المثل والجمع أشباه، وأشبه الشيء بالشيء: ماثله. والمشتبهات من الأمور: المشكلات. والشّبْهة: الالتباس، وشبّه عليه: خَلَط عليه، الأمر حتى اشتبه بغيره[1].

قال الراغب الأصفهاني –في مادة (ش، ب، هـ): حقيقتها في المماثلة من جهة الكيفية، كالموت، والطعم، وكالعدالة، والظلم... والشبهة هي: ألا يتميز أحد الشيئين من الآخر، لما بينهما من التشابه عينا كان أو معنى. والمتشابه من القرآن: ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره أما من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى[2].

وانطلاقا من هذه الدلالة المعجمية يتضح أن مفهوم المتشابه يدور حول المماثلة والمشاكلة، والمشاركة بين الأشياء حسية كانت أو معنوية بحيث تصبح مشكلة ملتبسة، أو مبهمة لا تتضح حقيقتها ولا يتميز بعضها من بعض.

1– ينظر: ابن منظور، لسان العرب "مادة شبه" 503/13.
2– ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن مادة "شبه"، ص443.

يقول المازري: المتشابه يكون في اللغة بمعنى المتماثل.. ويكون أيضا بمعنى الملتبس، المشكل، وربما كان هذا المعنى الثاني مأخوذا من الأول، لأن المشكل فيه ضرب من التشابه والتماثل، ألا ترى أن من رأى شخصا فقدره رجلا يعرفه، فإذا به آخر غيره يقول: اشتبه علي، ومعناه: ماثل من كنت اعتقد. وهكذا.. معنى قول الفقيه: اشتبه علي حكم هذه المسألة، بمعنى أن جوابين تقابلا في نفسه، ولم يترجح أحدهما على الآخر، فصارا كالمثلين من ناحية استوائهما عنده[1].

وهكذا يتولد عن التشابه إشكالية الفصل والتمييز بين الأشياء المتماثلة (المتشابهة) فلا يتأتى ذلك إلا بعد إنعام رؤية في الأشياء المحسوسة، وإمعان روية وفكر فيها إن كانت غير محسوسة. وعليه يمكن القول: بأن المتشابه هو الذي يلفه شيء من الخفاء يجعل العقول تعجز عن إدراكه في سرعة، أو تذهب في فهم مدلوله مذاهب شتى[2]. وهذا الخفاء أو عدم الاتضاح، ناشئ عن المماثلة، أو المشاكلة والالتباس الذي يؤدي –لا محالة– إلى الغموض والإبهام في المعنى بالنسبة إلى المتلقي الذي يبحث عن مراد المتكلم، وقصدية الخطاب، ولا يتسنى له ذلك إلا برفع الالتباس عن اللفظ المشكل.

ثانيا– المفهوم الإصطلاحي للمتشابه:

بناء على ما ورد في المدلول اللغوي يتحدد المفهوم الاصطلاحي للمتشابه إذ لا نجده يختلف كثيرا عن المدلول اللغوي بل يؤسس علماء الأصول، والتفسير مفهومهم للمتشابه على هدي دلالته اللغوية.

فالمتشابه عندهم هو اللفظ غير الواضح أي الذي خفي معناه فأبهم وأشكل بسبب احتماليته، وتردده بين معنين أو أكثر وبالتالي فهو يتطلب قرينة لترجيح أحد هذه المعاني المحتملة[3]. ومن ثم اعتبروه جنسا لنوعين من الكلام هما المجمل والمؤول أو هو المجمل نفسه –عند الجمهور– المتكلمين، أو أنه ما كان أعلى أنواع المبهم

1– المازري (أبو عبد الله محمد بن علي)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص313.
2– ينظر: حسين نصار، المتشابه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2003، ص6.
3– ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 312/1.

غموضا، واحتاج بيانه إلى قرينة تقوم على ذلك، كما هو الأمر عند المتقدمين من الأحناف.

وعليه، فالمتشابه بهذا المفهوم يمكن إتباعه طلبا للتأويل لأنه مما يدرك معناه، وبالتالي فهو وارد في النصوص الشرعية التكليفية، غير أن المتأخرين من الأحناف، وبعض المتكلمين[1]، وأصحاب الاتجاه السلفي خالفوا في هذا، ورأوا أن المتشابه هو الذي بلغ النهاية في الغموض والإبهام، نهاية انقطع معها رجاء معرفة المراد منه في الدنيا تماما، وأنه مما استأثر الله بعلمه، أو أنه لا يمكن معرفته إلا للراسخين في العلم عند بعضهم، وذلك لكون الخطاب في المتشابه لا تدل صيغته بنفسها على المراد منه. وليس ثمة قرائن لفظية أو حالية تبينه، كما لا توجد نصوص أخرى تفسره من كتاب، أو سنة تفسيرا قاطعا، أو ظنيا[2]. وما دام أنه لا يدرك بالطلب والتأمل لأنه لا توجد قرائنه تبينه، ولا ببيان من الشارع، فهو مما انقطع رجاء معرفته واستأثر الله بعلمه، وفي هذه الحال لا يسع العقل البشري إلا التسليم والتفويض لله رب العالمين، والإقرار بالعجز والقصور[3].

وهو بهذا المعنى لا وجود له في النصوص الشرعية التكليفية، بمعنى أن آيات الأحكام كلها محكمة وليس فيها شيء من المتشابه. وإنما يوجد في نصوص أخرى[4]. مثل آيات الصفات، والحروف المقطعة في أوائل السور وغيرها.

وبهذا يكون المتشابه به –حسب منطق الأحناف في ترتيب المستويات الدلالية من الأقل خفاء إلى ما هو أبلغ أو أشد خفاء– فوق المجمل الذي يحتمل البيان. بمعنى أنه يتموقع في أعلى درجات الإبهام والغموض، كما يتموقع المحكم في أعلى درجات

1- ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص 1/311-332. وكذا يحيى رمضان القراءة في الخطاب الأصولي، ص438.

2- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي 1/169. ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص134، وعبد الوهاب خلاف، علم الأصول الفقه، ص175.

3- أبو زهرة، المرجع نفسه، ص134.

4- عبد الوهاب خلاف، المرجع نفسه، ص175.

الوضوح والبيان، ولذلك عمد الكثير من العلماء إلى تعريف المتشابه عن طريق مقارنته بالمحكم ومن بين تلك الآراء الكثيرة ما يلي:

1.المحكم: هو الناسخ، والمتشابه: هو المنسوخ، وهذا الرأي منسوب إلى ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، والسُّدِّي، وغيرهم.والمتشابه بهذا الاعتبار يكون معلوما للراسخين في العلم. لأن المنسوخ معلوم عندهم باتفاق المسلمين[1]. ولذلك يرى ابن تيمية: أن الله جعل المحكم مقابل المتشابه تارة ومقابل المنسوخ أخرى، والمنسوخ في اصطلاح السلف العام: كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح، كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه لأنه يحمل معنيين. ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه، وإحكامه رفع ما ينوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد. وكذلك ما رفع حكمه، فإن في ذلك جميعه نسخا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن* ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ فإذا عرف الناسخ عرف المحكم، وعلى هذا فيصح أن يقال: المحكم/ والمنسوخ، كما يقال: المحكم/ والمتشابه[2].

ثم أضاف: وهذه الآيات المتشابهات مما أنزله الرحمن لا مما ألفاه الشيطان ونسخه الله، فصار المحكم تارة يقابل بالمتشابه، وتارة بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان.. والسلف كانوا يسمون كل رفع نسخا سواء كان رفع حكم، أو رفع دلالة ظاهرة. وإلقاء الشيطان قد يكون في نفس لفظ المبَلِّغ وقد يكون في سمع المبَلَّغ، وقد يكون في فهمه، ومعلوم أن من سمع النص الذي رفع حكمه (نسخ) أو دلالة له، فإنه يلقي الشيطان في التلاوة إتباع ذلك المنسوخ فيحكم الله آياته بالناسخ الذي به يحصل رفع الحكم وبيان المراد، وعلى هذا التقدير فيصح أن يقال المتشابه المنسوخ بهذا الاعتبار[3].

1- ينظر: المازني، إيضاح المحصول، ص314. وكذا: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 191/3.

* هذه إشارة إلى الآية التالية "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألفى الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان، ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم، ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض"، الحج 52-54.

2- ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، المجلد 146/7.

3- المصدر نفسه، ص146-147.

يفهم من كلام ابن تيمية أن المحكم يأتي في مقابل المنسوخ بمعناه اللغوي، وبمعناه الاصطلاحي الشرعي، فالأول أشار إليه بما ورد في الآية الكريمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾* [1].

والنسخ هنا بمعناه اللغوي العام، وهو الإبطال والإزالة، وذلك بإحكام آيات الله وإتقانها ومنع تأثير الشيطان عنها، حين يبلغها النبي، فيظهر أنها وحي منزل منه بحق، ولا يؤثر فيه محاولة الشيطان صَدّ الناس بإلقائه المذكور[2]، من وساوس وأوهام، أو أباطل في أسماع المبلّغين أو فهمومهم.

والثاني رفع حكم شرعي جزئيا أو كليا، متقدم بحكم شرعي آخر متراخ عنه في الزمن، وفيه يدخل بعض المتشابه، وهو ما خفيت دلالته واحتاج إلى بيان المراد منه، كتخصيص العام، وتقييد المطلق، وترجيح أحد معاني اللفظ المحتمل، وهو ما أسماه المتشابه المنسوخ، لأنه التخصيص أو التقييد، أو الترجيح، هو نسخ جزئي لغير المراد من اللفظ.

2. المحكم: الواضح الظاهر الدلالة الذي عرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه: الخفي الذي لا يدرك معناه عقلا ولا نقلا وهو ما استأثر الله بعلمه، ولم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل، كقيام الساعة ومعرفة متى هي، والحروف المقطعة التي في أوائل السورة وخروج الدجال، وما إلى ذلك من أمور الغيب التي لا

---

* "تمنى: ذكر العلماء لها معنين، أحدهما: أنها بمعنى قرأ وتلا، ومنه ما رواه البخاري عن ابن عباس، قال: "إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته": إذا حدث ألقى الشيطان في حديثه، فيبطل الله ما يلقى الشيطان" و"أمنيته": قراءته، ومنه: "لا يعلمون الكتاب إلا أماني": أي يقرؤونه ولا يكتبون، قال الفراء: التمني التلاوة، [ينظر: العسقلاني، الفتح الباري، 65/8].

وثانيهما: أنه من التمني المعروف، وهو تمنيه إسلام أمته، فتمنى بمعنى: أحب إيمان أمته وعلق أمله بذلك.

فيكون إلقاء الشيطان في أمنيته على هذا الوجه، انه يلقى وساوسه، وشبهه ليصد بها عما تمناه النبي، فصار الإلقاء كأنه واقع فيها بالصد عن تمامها والحيلولة دون ذلك، أما على المعنى الأول فإنه يلقى في قراءته ما ليس منها ليظن الكفار أنه منها. والله يبطل ويزيل ما يلقى الشيطان في قراءة النبي من الشكوك والوساوس المانعة من تصديق آياته وقبولها، كإلقائه عليهم أنها، سحر، أو شعر، أو أساطير الأولين، والدليل على ذلك أن الله بين أن ذلك امتحانا للخلق إذ قال بعد ذلك: "ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض" [الحج 53]. ينظر: الشنقطي، أضواء البيان 493/5].

1- سورة الحج، الآية 52.

2- الشنقطي، أصول البيان 493/5.

يعلمها إلا الله، كما هو اعتقاد أهل السنة، غير أن الحروف المقطعة تكلم في معناها كثير من المفسرين كما ذكر صاحب المنار، فإن كانت معروفة المعنى، فقد عرف معنى المتشابه وإن لم يعرف معناها كانت من المتشابه، وكان ما سواها معلوما[1].

3.المحكم: هو ما لا يحتمل إلا وجها واحدا من التأويل، أو ما كان مستقلا بنفسه ولم يحتاج إلى بيان خارجي عنه، أي أنه كان واضح المعنى لا يتطرق إليه أي إشكال. أما المتشابه ما احتمل وجوها من المعاني، أو ما لم يستقل بنفسه، واحتاج إلى بيان من خارجه ليبين مراده، أو هو الذي لا يحيط العلماء بمعناه المطلوب من حيث اللغة إلا بوجود قرينة (حالية أو مقالية) تعين المراد منه.

وعلى هذا الأساس يدخل في المحكم ما كان نصا، وما كان ظاهرا، وينتظم المتشابه ما كان مشتركا من الألفاظ الموهمة للتشبيه في حقه سبحانه[2]. وما كان مجملا، من الألفاظ والتراكيب باعتبار أن المجمل مرادف للمتشابه عند الجمهور "المتكلمين" وعند عامة المفسرين.

وقد أورد السيوطي عن الطيبي قوله: "المراد بالمحكم ما اتضح معناه، والمتشابه به بخلافة، لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أو لا، والثاني النص. والأول إما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا. والأول هو الظاهر، والثاني إما أن يكون مساويه أولا، والأول هو المجمل، والثاني: المؤول، فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه.

ويؤيد هذا التقسيم أنه تعالى أوقع المحكم مقابلا للمتشابه، فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله، ويعضد ذلك أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لأنه تعالى فرق بين ما جمع في معنى الكتاب، بأن قال:﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[3]. وأراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء فقال أولا:﴿فَأَمَّا الَّذِينَ في

1- ينظر: المازني، إيضاح المحصول، ص314. والسيوطي، الإتقان، 3/2، ومحمد رشيد رضا، المنار، 192/3-193. والزرقاني، مناهل العرفان، 196/2.
2- ينظر: المازني، نفسه، والسيوطي، نفسه، 3/2. والزرقاني، نفسه، 196/2.
3- سورة آل عمران، الآية 7.

قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[1]. وكان يمكن أن يقال: "وأما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم"، لكنه وضع موضع ذلك: "والراسخون في العلم" لإتيان لفظ الرسوخ، لأنه لا يحصل إلا بعد التثبت العام والاجتهاد البليغ... وفيه إشارة إلى أن علم بعض المتشابه مختص بالله تعالى[2].

وبحكم هذا التحديد يصبح المحكم مرادفا للمبَيَّن (الواضح) الدلالة، بأقسامه الأربعة: المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر. والمتشابه مرادفا للمجمل ويتناول أقسام الخفاء المشار إليها سلفا. وهذا التوجه نحو تحديد المتشابه هو ما عليه أغلب علماء الأصول والتفسير.

4.المحكم: ما كانت دلالته راجحة؛ وهو المؤول، والمشكل، ويعزى هذا الرأي إلى "الرازي" واختاره كثير من المحققين[3].

وملخص ما ذكره الرازي، وكذا أبو حيان: أن اللفظ (الدال) الموضوع لمعنى قد يكون غير محتمل لما سواه، وقد يكون محتملا معنى آخر غيره. فغير المحتمل هو النص، لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا.

أما المحتمل لأكثر من معنى فلا يخلو أن يكون احتماله لأحد المعاني راجحا على ما عداه، أو غير راجح بأن تكون المعاني فيه متساوية الاحتمال. وحينئذ: فبالنسبة إلى الراجح يسمى ظاهرا، وإلى المرجوح يسمى مؤولا، أما بالنسبة إلى المعاني المتساوية الاحتمال من غير رجحان فهي المشترك بالنسبة إليها جميعا، والمجمل بالنسبة إلى كل واحد منها على التعيين. فالقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والقدر المشترك بين المجمل، والمؤول هو المتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين[4] معا.

1- سورة آل عمرانه، الآية 7.
2- ينظر: الإمام السيوطي، الإتقان، 1/5-6.
3- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان 2/197.
4- ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير 7/168-169 وأبو حيان، البحر المحيط، 3/21-22.

وعلى ضوء هذا التقسيم يمكن القول: إن المحكم يتناول: النص/ والظاهر، لاشتراكهما في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من احتمال الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، والمتشابه يتناول المجمل والمؤول، والمشكل، لاشتراكها في أن دلالة كل منها غير راجحة[1]. وعليه فالمتشابه بهذا المفهوم يستغرق كافة أقسام المبهم الذي تقدمت الإشارة إليه.

5.المحكم: مالم تتكرر ألفاظه، والمتشابه ما تكررت[2] ألفاظه –ذكره أبو حيان– وعلق الزرقاني عليه: بأنه أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى الاصطلاح الذي عليه الجمهور، وفيه إهمال لما اعتبر من أمر الخفاء والظهور[3].

وفي هذا الصدد: ذكر أبو حيان، وصاحب المنار أيضا عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال: "المحكم ما ذكر الله في كتابه من قصص الأنبياء ففصله وبينه "بلفظ واحد"، والمتشابه ما اختلفت ألفاظه في قصصهم عند التكرير، كما قال في موضع من قصة نوح: ﴿احْمِلْ فِيهَا﴾ [4] وفي موضع آخر: ﴿ فَاسْلُكْ فِيهَا﴾[5]. وقال في عصا موسى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾[6]، وفي موضع آخر: ﴿ إِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[7]. وهذا القول يحصر المتشابه في اختلاف اللفظ مع اتفاق المعنى، كما يشتبه على حافظ القرآن هذا اللفظ بذاك اللفظ، وقد صنف بعضهم في هذا: المتشابه لأن القصة الواحدة يتشابه معناها في الوضعين، فاشتبه على القارئ أحد اللفظين بالآخر، وهذا المفهوم للمتشابه، لا ينفي معرفة معناه وتأويله بلا ريب، ولا يقال في هذه الحال: إن الراسخين يختصون بعلم تأويله[8]. لأنه ليس مما يخفي تأويله، وفهم معناه على كل طالب علم.

1- ينظر: الرازي، المصدر نفسه، 169/7.
2- ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، 22/3.
3- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 199/2.
4- سورة هود، الآية 40.
5- سورة المؤمنون، الآية 27.
6- سورة طه، الآية 20.
7- سورة الأعراف الآية 107. و سورة الشعراء الآية 32.
8- ينظر: أبو حيان، المصدر السابق 22/3. والسيد رشيد رضا، تفسير المنار 193/3.

6. المحكم: من الآيات ما أحكم الله فيها حلاله وحرامه، والمتشابه منها ما أشبه بعضه بعضا في المعاني وإن اختلفت ألفاظه[1]، وقد نقل القرطبي عن ابن عباس أيضا: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وفرائضه، وما يؤمن به، ويعمل به، والمشتبهات المنسوخات، ومقدمة، ومؤخره وأمثاله، وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به [2]. وقد أضاف إليه صاحب المنار –نقلا عن مجاهد– بعد أن ذكر المحكمات: وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضا، وهو مثل قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾[3]. وقوله: ﴿ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[4].. وكان مجاهد يعني بالمتشابه ما فيه إبهام، أو عموم، أو إطلاق، أو كل ما لم يكن حكما عمليا"[5]. لأن الأحكام العملية لها تعلق بأفعال المكلفين ولا بد أن تكون محكمة واضحة، مبينة، حتى يتسنى تنفيذها في واقع الحياة.

7. ميز البوطي بين المفاهيم الثلاثة: المحكم، المتشابه، المبهم فقال: "اعلم أن عامة جمل القرآن وألفاظه لا تخرج عن أن تكون من فيل المحكم، أو المتشابه، أو المبهم.

– فأما المحكم: فهو ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره.

– وأما المبهم: فهو ما قد يعرف ظاهره، ولكن العقل يتوقف في تصوره وتفصيله، وإدراك حقيقته.

– وأما المتشابه فهو ما احتمل وجهين أو وجوها من المعنى دون وجود ما يعين واحد منها تعينا ظاهرا، أو قاطعا[6].

والملاحظ على تعريف الدكتور البوطي أنه ميز بين المبهم، والمتشابه، في حين أنه تقدم لنا أن المبهم جنس لكل ما خفي معناه بسبب عارض خارجي، أو ذاتي من

1– السيد رشيد رضا، تفسير المنار، 164/3.
2– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 10/4.
3– سورة البقرة، الآية 26.
4– سورة الأنعام، الآية 125.
5– ينظر: السيد رشيد رضا، تفسير المنار، 164/3.
6– ينظر: البوطي محمد سعيد رمضان، من روائع القرآن، ص105. أخذا عن حسين نصار، المتشابه، ص62.

الصيغة اللفظية نفسها، وبالتالي فالمتشابه حسب التقسيم الأصولي للدلالات داخل ضمن دائرة المبهم.

8. إطلاق المتشابه على كل ما خفيت دلالته من الصيغ اللفظية فالمتشابه حسب عبد العزيز بن راشد، هو كما دلت عليه اللغة التي يفسر بها القرآن، التماثل والتساوي، والمضاهاة، و هو لا يكون إلا بين شيئين فأكثر، في معنى، أو صفة أو جهة يتصف بها كل منهما، ويدخل فيه المجملات، والمبهمات والمطلقات، وبعض العموم من القرآن والسنة، ولا يمكن فهم المراد منه إلا ببيان من الله ورسوله، ومن هنا عد تفسير المتشابه بالغيبيات: كعلم الساعة، وعذاب الآخرة، ونعيم الجنة، أو خروج الدجال، أو صفات الله تعالى: من قبيل الخطأ لأن المكلفين غير مطالبين بإتباع ذلك، وإنما حذرهم القرآن منه، ورغبهم فيه[1].

ويبدو أن هذا الرأي الأخير يشكل خلاصة ما تقدم من الآراء، مرجحا كفّة ما ذهب إليه أكثر المفسرين والأصوليين من اعتبار "المتشابه" دائرة تتسع لتشمل كل تعبير اتسَمَ لدى المتلقي بنوع من الخفاء أو الغموض. ولذلك استخدمت مصطلحات أخرى للتعبير عنه، منها "مشكل القرآن"، وقد تم ذلك بسبب هذا الإطلاق العام للمتشابه على كل ما خفي معناه أو أشكل، بغض النظر عن درجة الخفاء وسببه.

ولذلك أتناول فيما يلي العلاقة بين مصطلحي "المشكل، والمتشابه" لأكشف عما بينهما من تطابق دلالي، وتداخل في الاستعمال الاصطلاحي.

المشكل والمتشابه:

استخدم كثير من العلماء مصطلح "مشكل القرآن.. للتعبير عن "المتشابه" وذلك لما بين المصطلحين ممن علاقة ترادف، أو تطابق من حيث المدلول اللغوي. –كما أوردته المعاجم اللغوية– إذ يجد المنقب فيها عن مادتي: "ش، ب، هـ" و"ش، ك، ل" تطابقا في المدلول، وتفسير كل منهما بالآخر.

1– ينظر:عبد العزيز بن راشد: بيان متشابه القرآن، ص17. أخذا عن حسين نصار، المرجع نفسه، ص63.

فقد أورد ابن فارس في أصل الكلمة "ش، ك، ل" أن معظم بابه: المماثلة، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال: مشتبه[1].

وهو الأمر ذاته الذي نجده في "لسان العرب" و"القاموس المحيط"، وغيرهما، حيث فسر كل منهما بالآخر –"أي المتشابه بالمشكل" و"المشكل بالمتشابه"– ودل كل منهما في موضعه على معنى: المماثلة، والاشتباه، والإشكال، والالتباس، والاختلاط[2]. وغير ذلك من المعاني المتطابقة، وهذا التطابق هو ما حدا بكثير من العلماء إلى أن يطلقوا مصطلح "المشكل على المتشابه" كما فعل "ابن قتيبة"، و"المكي بن أبي طالب القيسي" و"العز بن عبد السلام"*. وغيرهم.

لقد اشتهر مصطلح "المشكل" وكثر استعماله في المؤلفات المختصة بهذا العلم. ولعل ذلك راجع إلى تفادي استخدام "المتشابه" من جهة، لما يطرحه من حساسية واختلاف، ولاتساع مفهوم الإشكال، وتطابقه دلاليا مع المتشابه، حيث يعم كل ما فيه غموض وإلهام، من جهة أخرى.

إذ أن المشكل في اصطلاح السلف –كما تدل على ذلك على الآثار– يطلق على كل ما فيه غموض، وخفاء، في لفظه، أو معناه، أو موضوعه[3].وكان الإشكال عندهم يعني المتشابه، يقول: ابن تيمية: "ولهذا كان السلف –رضي الله عنهم– يسمون ما أشكل على بعض الناس حتى فهم منه غير المراد متشابها"[4].

ويؤكده ما ورد على السنة كثير من العلماء والمفسرين بهذا الشأن، فقد ذكر ابن قتيبة في "مشكله": "أن "أصل (التشابه) أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان

1– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (مادة) "شكل"، 204/3.

2– ينظر: الفيروز آيادي، القاموس المحيط، مادة (ش، ب، هـ)، ص1019 و(ش،ك،ل) ص1248 وابن منظور، لسان العرب: 352/11 و503/13.

* أشهر هذه المؤلفات: "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة (ت 276هـ)، و"مشكل إعراب القرآن" و"تفسير المشكل من غريب القرآن" كلاهما: للمكي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ). وفوائد مشكل القرآن للعز بن عبد السلام (ت660هـ)، وقد أطلق الزركشي عليه دموهم الاختلاف" في البرهان، ج2، ص45. والسيوطي، مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتناقض"، الاتفاق، ج2، ص35.

3– ينظر: محمد بن زيلعي هندي: القرائن وأثرها في التفسير، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط1، 2010، ص125.

4– عن المرجع نفسه، ص125.

مختلفان، قال الله عز وجل في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً﴾[1]. أي متفق المناظر، مختلف الطعوم، وقال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[2]. أي يشبه بعضها بعضها في الكفر والقسوة، ومنه يقال: اشتبه عليَّ الأمر إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما، وشبهت عليَّ: إذا لبست الحق بالباطل. ومنه قبل لأصحاب المخارق أصحاب الشبه، لأنهم يشبهون الباطل بالحق.

ثم يقال لكل ما غَمُضَ ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى أنه يقال للحروف المقطعة في أوائل السور: متشابه، و ليس الشك فيها، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، والتباسها بها. ومثل "المتشابه" (المشكل) وسمى "مشكلا": لأنه (أشْكَلَ)، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم قد يقال لما غمض –وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة–: مشكل"[3].

فالقدر المشترك بين "المتشابه" و"المشكل" هو التماثل الحسي، والالتباس في المعنى، ثم الانتقال الدلالي في كل منهما ليشمل كل ما هو غامض ودقيق، أو ملتبس.

وبذلك تجاوزت كلمة: "التشابه" وضعها اللغوي الأصلي إلى مواصفات أخر، كان من أهمها مصطلح: "المشكل" الذي صار مطابقا لها في المفهوم اللغوي، كما أشرنا. وإله هذه الحقيقة يشير الرازي عند تفسيره للآية السابعة من آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[4].

حيث يقول: "لما كان من شان "المتشابهين" عجز الإنسان عن التمييز بينهما، سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه "بالمتشابه" إطلاقا لاسم السبب على المسبب، ونظيره: "المشكل" سمي بذلك لأنه أشْكَلَ، أي دخل في شكل غيره فأشبهه، وشابهه، ثم يقال: لكل ما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا. ويحتمل أن يقال: إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته، أو عدمه، وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في

1– سورة البقرة، الآية 25.
2– سورة البقرة، الآية 118.
3– ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ص68.
4– سورة آل عمران، الآية 7.

العقل؛ والذهن؛ ومشابها له؛ وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه"[1].

فالمشكل إذا نظير المتشابه في أصل الوضع اللغوي في المماثلة والمشابهة والمشاكلة (أي في معنى الالتباس) ثم توسعت دلالة كل منهما لتعم كل ما غمض وإن لم يكن فيه هذا المعنى، وإنما لما به من تعدد وجوه المعنى، وتساوي هذه الوجوه في الاحتمال، بحيث لا يمكن ترجيح أحدها عن غيره.

ومن هنا نجد الفقهاء الأصوليون يعرفون المتشابه بأنه "المشكل الذي التبس معناه، واحتمل وجوها عدة من المعاني، يقول أبو الوليد الباجي: "المتشابه هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل"[2]. ويقول الشاطبي أيضا: "المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبين مغزاه، كان من المتشابه الحقيقي –كالمجمل من الألفاظ وما يظهر من التشبيه– أو من المتشابه الإضافي، وهو ما يحتاج في بيان معناه الحقيقي إلى دليل خارجي، وإن كان في نفسه ظاهر المعنى لبادي الرأي، كاستشهاد الخوارج على إبطال التحكيم بقوله: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ ﴾[3]. فإن ظاهر الآية صحيح على الجملة وأما على التفصيل فمحتاج إلى البيان"[4].

والمفهوم ذاته يؤكده الزركشي في البرهان فيقول: "ويقال: للغامض متشابه لأن جهة الشبه فيه كما تقول لحروف النهجي. والمتشابه مثل "المشكل" لأنه أشكل، أي

1- ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، 168/7.

2- ينظر: الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول (تح) عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1407هـ/1986. 176/1.

3- سورة الأنعام، الآية 57.

4- ينظر: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، 264/2.

وقد أورد الشاطبي في هذا المقام رد ابن عباس على الخوارج –حين زعموا.. إن الحكم إلاالله"، وأن عليا حكم الرجال –بأن الله أمر بتحكيم ذوي عدل "أي من الرجال" في جزاء قتل الصيد البري للمحرم، وفي حال مخافة الشقاق بين الزوجين، فأي الأمور أجدر؟ حقن دماء المسلمين وإصلاح ذات بينهم؟ أم دم أرنب ثمنه ربع دهم؟ أو بضع امرأة؟! ثم بين لهم أن الحكم لله تارة يكون بغير تحكيم، لأنه إذا أمرنا بالتحكيم فالحكم به حكم الله. [المصدر نفسه 219/2–265]. قال الرازي في قوله: "إن الحكم إلا لله"؛ هذا مطلق يتناول الكل، وقد جاء هاهنا في سياق الرد على الكفار لاستعجالهم حلول وعيد الله، وعذابه بهم. إذ الحكم في ذلك وفي غيره من التصرف في شؤون الأمم، لله وحده، وله في ذلك سنن حكيمه، ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله، وأجال مسماة تقع فيها، فلا يتقدم، و لا يتأخر شيء عن أجله. وكل شيء عنده بمقدار. [ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير 7/13. ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، ص454].

دخل في شكل غيره، وشاكله، واختلفوا فيه فقيل: هو الذي يشبه بعضه بعضا، وقيل: هو المنسوخ، الغير المعمول به"[1]. وقيل غير ذلك من الوجوه الأخرى، كالإجمال وتعدد المعاني المحتملة للنص الواحد.

ويضيف الزركشي موضحا: "إن المعاني إذا دقت تداخلت وتشابهت على من لا علم له بها كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت، أي على من لم يمعن النظر في البحث عن منبعث كل فن منها، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾[2]. وهو على اشتباهه غير متشابه، وكذلك سياق معاني القرآن العزيز قد تتقارب المعاني ويتقدم الخطاب بعضه على بعض، ويتأخر بعضه عن بعض لحكمة الله في ترتيب الخطاب، والوجود، فتشتبك المعاني وتشكل إلا على أولي الألباب، فيقال هذا الفن متشابه بعضه ببعض"[3].

فالملاحظ -إذا- أنه لا فرق بين المشكل والمتشابه لدى هؤلاء العلماء -وغيرهم- بل نجدهم يوسعون دائرة المتشابه لتتعدى "المشكل" بالمفهوم الأصولي إلى غيره مما خفيت دلالته؛ ودقت معانيه؛ فتداخلت، وغمضت والتبست؛ على من كانت بضاعته في العلم مزجاة، فاشتبهت عليه المعاني بعضها ببعض. فظن الظنون بكتاب الله جل وعلا، وبسنة رسوله الكريم، بسبب ما يتوهمه فيهما من تناقض، أو تعارض واختلاف.

ومن هنا نجد العلماء يتصدون لتمحيص هذه المسائل في مبحث آخر، هو ما أطلقوا عليه: "موهم الاختلاف" أو "موهم التعارض، والتناقض". وقد جاءت هذه المعالجات في سياق الرد على الشبهات والمطاعن التي أثيرت حول القرآن الكريم، والسنة النبوية من قبل بعض الملحدين، أو الذين في قلوبهم زيع فيتتبعون ما تشابه ابتغاء الفتنة؛ والضلالة فكان بحث هذه المتشابهات تفنيدا لمطاعنهم وإبطالا لحججهم،

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القلآن 69/2.
2- سورة الأنعام، الآية 141.
3- ينظر: الزركشي، المصدر نفسه، 70/2.

وبيان ما يرجع منها إلى قصور فهمهم، أو إلى قلة علمهم باللغة العربية، وأساليب العرب في استعمالها للسانها. وفي هذا السياق يندرج كتاب "تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة". "وفوائد مشكل القرآن" للعز بن عبد السلام"، و"تفسير آيات اشكلت" لشيخ الإسلام ابن تيمية"*. و"دفع إيهام الاضطراب" للشنقيطي". وغير ذلك من الكتب والمباحث التي اهتمت بالرد على مثل هذه المطاعن والشبهات، التي تلتوي بها السنة أهل الزيغ والفتنة والضلال، كما أخبر عنهم القرآن الكريم ذاته.

علاقة المتشابه بالمجمل:

إن المتأمل فيما سلف من الحديث بخصوص المجمل، والمتشابه يجد أنهما لا يكادان يختلفان اختلافا جوهريا عند الكثير من العلماء بمن فيهم العلماء المتقدمون من الأحناف –خلاف المتأخرين منهم– الذين يرون أن المتشابه هو ما كان أشد غموضا وإبهاما، وتعددت فيه الوجوه الدلالية المحتملة التي تساوت في درجة الاحتمال، فاحتاجت إلى بيان للمراد، من غير ذات النص المحتمل، أو إلى قرائن لفظية، أو حالية ترجح المعنى المراد.

ومن هنا فالمتشابه، والمجمل –وانطلاقا مما سبق– يشتركان في وصف أساسي هو شدة الغموض والإبهام الذاتيين في كل منهما، ولذلك رأى الكثير من العلماء، وبخاصة جمهور المتكلمين: أنهما سواء، باعتبار أن كليهما غير واضح الدلالة على المراد، بل اعتبروا المتشابه هو المجمل نفسه، لأنهم نظروا إليه من حيث مدلوله اللغوي. فلما كان متعدد الوجوه الدلالية محتملا لمعان متساوية، كان هو والمُجْمَلِ على حد سواء. وإلى اعتبار أن المتشابه هو المجمل؛ ذهب الإمام الجريني "في البرهان" وكذا أبو إسحاق الشيرازي، في كتابه "اللمع"[(1)].

---

* وهو موجود ضمن مجموعة الفتاوي، المجلد 14/13 في الطبعة الأولى، والمجلد السابع (7) في الطبعة الجديدة، الصادرة عن دار ابن حزم ودار الوفاء سنة 2001 وهو مطبوع كذلك مستقلا باسم "التفسير الكبير، أو التفسير آيات أشكلت في كل من مكتبة الرشاد بالرياض، ودار الكتب العلمية، بيروت.

1– ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 1/332–333. وإمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه 1/284.

أما الآمدي فذهب إلى أن المتشابه أعم من المجمل إذ أن المجمل نوع من أنواعه، ويدل على ذلك أن المتشابه هو ما تعارض فيه الاحتمال وذلك :

أ-إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوَءٍ﴾[1] لاحتمال القرْءِ زَمَنَ الحيض والطهر على السوية. وقوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[2] لتردده بين الزوج والولي* وقوله: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء﴾[3] لتردد معنى الملامسة بين اللمس باليد والوطء.

ب-أولا عَلَى جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[4]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾[5]. ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا ﴾[6]. ونحو ذلك من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب[7].

وهكذا يتضح لنا مما تقدم أن الآمدي يرى المجمل نوعا من أنواع المتشابه، وبالتالي فكل مجمل هو متشابه، ولا عكس، ومن ثم يتفق الآمدي مع الشيرازي، والجويني على أن القدر المشترك بين المجمل والمتشابه، هو: إشكال المعنى والتباسه على المتلقي. فمبعث الالتباس في المتشابه هو ما يرى من الاحتمال الذي بالنص من حيث تعدد المعاني. وهذا ما نراه أيضا في المجمل.

وبذلك يتحقق انطباق المجمل على المتشابه، ويكون "المتشابه" وفقا لهذا الاعتبار هو ما لم تتضح دلالته. وإن كان للمتشابه موارد أخرى في نظر الآمدي، باعتباره أنه قد يكون أعم من المجمل، كما سلف بيان ذلك لدى الآمدي. وللقاضي "البيضاوي عبد الله بن عمر" "ت 685هـ" في المتشابه مسلك آخر خالف فيه الشافعية أو الجمهور

1- سورة البقرة، الآية 288.
2- سورة البقرة، الآية 237
* تقدم بسط الحديث عن هذه الآية في مبحث المجمل وبيان القرائن التي ترجح المراد من النص.
3- سورة المائدة، الآية 6.
4- سورة الرحمن، الآية 28.
5- سورة الحجر، الآية 29.
6- سورة يس، الآية 71.
7- ينظر: محمد أديب صالح، المرجع السابق: 1/333-334.

حيث جعل المتشابه مشتركا بين المجمل والمؤول. أما القدر المشترك عنده فهو عدم الرجحان أي أن المتشابه هو ما ليس براجح، وليس ما لا يتضح معناه كما هو رأي الكثير من الجمهور، وقد سكل الشيعة الإمامية مسلك البيضاوي في نظرتهم للمتشابه، بينما لم يخرجوا عن مسك الجمهور في نظرتهم إلى المبهم في جوانبه الأخرى[1].

والذي نخلص إليه من كل ما تقدم أنه لا فرق عند كثير من العلماء بين "المشكل" و"المتشابه" من حيث الدلالة على المراد، فكلاهما يحتريه الغموض بسبب أشباه مدلول النص والتباسه، أو احتماله لأكثر من وجه دلالي مع تساوي تلك الدلالات في الاحتمال، والأمر ذاته يكاد ينطبق على المجمل والمتشابه. فالعلاقة بين المتشابه والمجمل، إما علاقة اتحاد وتطابق كما هو رأي الكثرين من الجمهور –غير الأحناف– وإما علاقة انتماء واحتواء وذلك باعتبار أن أحدهما جنسا عاما، والآخر أحد أفراده. وإطلاقه عليه إنما هو من قبيل إطلاق الجزء على الكل.

ذلك أن المتشابه عند المتقدمين من الأحناف يمثل المستوى الرابع من مستويات الدلالة في الخطاب المبهم. وهو أعلى درجاته إبهاما، وأشدها خفاء. وهو عند الجمهور –غير الأحناف– إما مساو للمجمل والعلاقة بينهما علاقة اتحاد وتطابق، و إما أن المتشابه أعم كما هو الحال عند الآمدي، وغيره.

ونظرا لشمولية المتشابه وعمومه، ومن ثم تمييزه عند هؤلاء جميعا بالاحتمال وقبوله التأويل، فإن مساحته تغطي كل مستويات الخطاب الخفي. (الأربع عند الأحناف)، كما أشار إلى ذلك صاحب "فواتح الرحموت" إذ ذكر أن .. المحكم هو المتضح المعنى نصا كان أو ظاهرا.. والمتشابه غيره، فيتناول أقسام الخفاء. والمبين والمجمل يرادفهما"[2]. ويعني بذلك أن المحكم مرادف للمبيّن وبالتالي فهو يتناول أقسام الواضح الدلالة كلها، والمتشابه مرادف للمجمل وهو بذلك يتناول أقسام الخفي كلها.

1– ينظر: محمد أديب صالح، المرجع السابق: 1/335–336.

2– الأنصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، يشرم مسلم الثبوت، بهامش (المستصفى للغزالي)، دار الكتب العالمية، بيروت، ط2، 1322هـ /22/2.

وسواء أكان "المجمل" يساوي "المتشابه" ويطابقه، أم كان نوعا من جنسه، فهو يشمل بدوره –في الحالين معا– مستويات الخطاب الخفي بكل تفصيها، أو يكاد، فمصطلح "المجمل" –إذا– أعم عند الجمهور بصفة عامة منه عند الأحناف، مما يعني أن كل مجمل عندهم، هو مجمل عند الجمهور، ولا عكس[1].

وبناء عليه سيتم تناول إشكالية المتشابه من وجهة النظر هذه، أي باعتباره يغطي مساحة واسعة تضم مستويات الخطاب الخفي كلها، ولا يبحث عن أصل التشابه وأنواعه، ومنشئه في الخطاب، والأسباب المؤدية إليه، وذلك بالنظر إلى عملية التلقي للخطاب –بطبيعة الحال– لا إلى الخطاب ذاته، لأن الإشكال موجود في واقع التلقي، ولأسباب متعلقة بالمتلقي ذاته، كما سيتجلى بعضها عند معالجة الحكمة من وجود المتشابه في دلالة بعض النصوص، لأن النصوص قد تكون واضحة في ظاهرها، لكن المراد منها يكون خفيا، وهنا يكمن الإشكال بالنسبة للمتلقي، وقبل الخوض في هذه المسائل لا بد من الإشارة إلى وجود المتشابه في القرآن الكريم وإمكانية العلم به.

وجود المتشابه في القرآن:

إن وجود المتشابه في القرآن الكريم قضية مسلم بها، ولا ريب، ولكن ما يثير الإشكال في هذه القضية هو وجود نصوص، قد يتوهم البعض أن بينها تناقضا واختلافا، وذلك أنه ورد في القرآن الكريم:

1– ما يدل على أنه كله محكم كما في قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[2].

2– ما يدل على أنه كله متشابه في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ ﴾[3].

1– ينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص439.
2– سورة هود، الآية 1.
3– سورة الزمر، الآية 23.

3- ما يدل على أن بعضه محكم، وبعضه متشابه، كما في قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِيَ أنزلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.﴾ [1].

إن الناظر في هذه النصوص الثلاثة يدرك -من خلال السياق الذي وردت فيه- أنه لا تعارض، ولا تناقض بينها، لأن معنى إحكامه كله أنه منظم رضين، متقن متين، لا يتطرق إليه خلل لفظي ولا معنوي، كأنه بناء مشيد محكم يتحدى الزمن ولا ينتابه تصدع ولا وهن.

أما معنى كونه كله متشابها أنه يشبه بعضه بعضا في إحكامه، وحسنه، وبلوغه حد الإعجاز في ألفاظه ومعانيه، حتى إنك لا تستطيع أن تفاضل بين كلماته وآياته في هذا الحسن والإحكام والإعجاز كأنه حلقة مفرغة لا يدري أين طرفاها[2].

وهذه خلاصة ما ذكره أهل التفسير في هذين الموطنين لإزالة ما قد يتوهمه المتوهمون من تعارض واختلاف بين الآيات*. قال الرازي: "والمزد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا، فصيح الألفاظ، صحيح المعاني، وكل قول، وكل كلام، يوجد في القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى، ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول في البناء الوثيق، والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله، محكم، فهذا معنى وَصْفُ جميعه بأنه محكم.. والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن، ويصدِّق بعضه بعضا، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا ﴾[3] أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة"[4].

1- سورة آل عمران، الآية 7.

2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 194/2.

* ينظر ذلك في تفسير الطبري، ج15 /و23. والقرطبي، ج4. والمنار، ج3، والقاسمي: في محاسن التأويل، ج6. والضلال للسيد قطب، ج4/ وج5. وغيرهم، قال الإمام البغوي: "حيث جعل الكل محكما أراد أن الكل حق ليس فيه عبث ولا خزل، وحيث جعل الكل متشابها، أراد أن بعضه يشبه بعضا في الحق والصدق والحسن" [معالم التنزيل، دار المعرفة، لبنان، 1987، ج1، ص278].

3- سورة النساء، الآية 82.

4- الفخر الرازي، التفسير الكبير، 167/7.

وأما معنى كون بعضه محكم، وبعضه متشابه، فإن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله تعالى منه، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم، فالأول هو المحكم، والثاني هو المتشابه وحتى وإن اختلف العلماء في تحديد ماهية كل منهما، فإنهم اتفقوا جميعا على أنه لا تنافي بين كون القرآن كله محكما، أي متقنا، وبين كونه كله متشابها، أي يشبه بعضه بعضا في الإتقان والإحكام، وبين كونه منقسما إلى ما اتضحت دلالته على مراد الله، وما خفيت دلالته، بل أن انقسامه هذا الانقسام محقق لما فيه كله من إحكام، وتشابه بالمعنى السابق[1]. وقد تتضح الحكمة من ذلك، فيما سيأتي من التفصيل والتوضيح لإشكالية العلم بالمتشابه.

إشكالية العلم بالمتشابه:

لقد أثارت معرفة متشابه القرآن وإمكان العلم به، وتأويله جدا واسعا بين العلماء، فاختلفوا بشأن هذه المسألة اختلافا بيّنا، وكانت لهم فيها طرائق قددا، وقد حاول كل فريق أن يسند موقفه ويؤيده، ويردُّ في الوقت ذاته على مخالفيه بآية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[2].

فقد اختلفوا في تفسير هذه الآية في أكثر من مسألة، اختلفوا في المراد بالمحكم والمتشابه، وفي معنى التأويل وحقيقته، وفي الوقف، هل يكون على لفظ الجلالة "إلا الله" –أم على لفظ "والراسخون في العلم"– وبناء عليه اختلفوا في طبيعة الواو ومدلولها، هل هي للعطف أم للاستئناف؟

ومن هنا كانت الآية نصا أساسا في معالجة إشكالية العلم بالمتشابه وهل هو من قبيل الممكن بالنسبة للراسخين في العلم؟ أم هو من قبيل المستحيل على غير الله جل جلاله؟ أم هو أنواع بين هذا وذاك؟

1– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 195/2.
2– سورة آل عمران، الآية 7.

لقد حددت الآية إطار كل من المحكم والمتشابه، فجعلتهما قسمين متمايزين، وبذلك تكون الآيات المحكمات مقابلة ومضادة للمتشابهات مما يعني أن بينهما تغايرا وتمايزا من حيث الوضوح والإبهام.

ثم بينت أن الآيات المحكمات هن الإطار الأصلي ﴿هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ﴾ أي أصل الكتاب*، ومعظمه الذي يرجع عند الحاجة إليه، فدل ذلك على أن المتشابه من حيث دلالته المستقلة يختلف عن المحكم، إذ كان "المحكم" "آية" وعلامة بينة بنفسه على المراد منه وليس كذلك المتشابه[1]. ثم أعقب ذلك بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ﴾[2].

أي تأويله الذي لا قبل لأمثالهم به، فعلمنا أن المتشابهات هن الآيات التي لم يتضح المقصود من معانيها[3]. ولذلك جاء التعبير عنها بلفظة "أخر" بدل "آيات" كما في المحكمات، لأنها ليست مستقلة بنفسها في الدلالة على المراد بها.

أما بشأن الاختلاف في مسألة العلم بالمتشابه من عدمه فيمكن رده إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه ينفي إمكان علم البشر بالمتشابه مطلقا. والثاني يقول: بأن العلم به ممكن، والثالث يقف موقفا وسط بين الفريقين.

1- الاتجاه الأول نفي العلم بالمتشابه عن غير الله تعالى:

فأصحاب هذا الاتجاه يرون، أن "متشابه القرآن" مما استأثر إليه بعلمه دون خلقه، وأنه مما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل. وذلك لاستحالة فهمه وتأويله على البشر، ودليل ذلك نص الآية السالف ذكرها كما سيأتي.

---

* قال الطبري: يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين، والفرائض والحدود وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا به من الفرائض في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهن "أم الكتاب" لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه. وكذلك تفعل العرب، تسمى الجامع: معظم الشيء، أمّا له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر: أمهم، والمدبر معظم أم القرى والبلدة: أمها. [جامع البيان. 173/6].

1- ينظر: الخولي إبراهيم، متشابه القرآن، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2004، ص26.

2- سورة آل عمران، الآية 7.

3- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 155/3.

ومن المعلوم أن هذا الفريق يضيق دائرة المتشابه ويجد منها إذ يحصرها في الغيبيات، والسمعيات التي استأثر الله بعلمها* [1]. وعليه يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهراها، ومن ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها، فما هي الأدلة التي استند إليها أصحاب هذا الاتجاه يا ترى؟

- أدلة هذا الاتجاه:

أحتج أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه بنص آلة آل عمران، وبمجموعة الآثار المنقولة عن الصحابة (رضي الله عنهم)، وملخصها فيما يلي:

أ- لزوم الوقف على لفظ الجلالة "إلا الله" أي أن الوقف هنا لازم تام والكلام منقطع، وما بعده مستأنف، فتكون الواو في قوله: "والراسخون في العلم" للاستئناف. و"الراسخون". مبتدأ خبره: "يقولون آمنا"، وعليه فالمتشابه لا يعلمه إلا الله وحده، وعلى هذا جمهور السلف. وممن قال به: ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وهو مذهب الكسائي، والأخفش، والفراء، وأبي عبيدة وغيرهم. قال أبو نهيك الأسدي: إنكم تصلون هذه الآية، وإنها مقطوعة، وما انتهى علم الراسخين إلا إلى قولهم: "آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا". وقال مثل هذا عمر بن عبد العزيز، وحكى الطبري نحوه عن يونس عن أشهب عن مالك بن أنس[2].

ب- ذمّ متتبعي المتشابه طلبا للفتنة والتأويل: ولو كان طلبه جائزا لما ذم الله طالبه وهو المعنى الظاهر من قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ﴾[3] إذ الظاهر يقتضي أن تكون جملة "والراسخون" مستأنفة لتكون معادلا لجملة فأما الذين في قلوبهن زيغ". والتقدير: "وأما الراسخون". وأجيب عن هذا بان المعادل لا يلزم أن يكون مذكورا بل قد يحذف لدلالة الكلام عليه[4].

---

* من النصوص التي يحتج بها قوله تعالى: قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ " [النمل، 65].

1- ينظر: الخولي، المرجع السابق، ص35.

2- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 16/3.

3- سورة آل عمران، الآية 7.

4- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 165/3.

ج- مدح الراسخين في العلم: لتفويضهم العلم بالمتشابه إلى الله عز وجل وإيمانهم به. بقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1]. فظاهر الآية التسليم المحض لله تعالى ومن عرف الشيء وفهمه لا يعبر عنه بما يدل على التسليم المحض وتلك هي قائدة قولهم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[2]. أي أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وهو "المحكم" وبما لم يعرفوا، وهو "المتشابه" ولو استوى علمهما عندهم لانعدمت فائدة قولهم.

ذكر ابن قدامة في روضة الناظر: أن في الآية قرائن تدل على اختصاص الله بعلم المتشابه، وأن الوقف الصحيح على لفظ الجلالة "إلا الله" لفظا ومعنى، أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: "ويقولون" بالواو، وأما المعنى فلأنه ذمٌّ مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوما، لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما. ولأن قولهم: "أمنا به" يدل على تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما وقد اتبعوه بقولهم: "كل من عند ربنا" الذي يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وأنه صدر من عنده مثل المحكَّم، ولأن لفظة "أما" لتفصيل الجمل، وذكرها في اللذين في قلوبهم زيغ مع وصفهم بإتباع المتشابه ابتغاء تأويله، يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة، وهم "الراسخون في العلم" ولو كانوا يعلمون ذلك لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل[3]. وهذا يعني أنهم ماداموا مخالفين للقسم الأول، فهم لا يعلمون المتشابه.

د- دلالة الاستقراء: احتج أصحاب هذا الاتجاه أيضا على أن الواو استئنافية لا عاطفة بأن استقراء الآيات القرآنية يدل على أنه تعالى إذا نفى شيئا عن الخلق وأثبته لنفسه أنه لا يكون في ذلك الإثبات شريك له كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ"[4]. وقوله: ﴿ لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ﴾[5]. وقوله:

1- سورة آل عمران، الآية 7.
2- ينظر: ابن عاشور، المرجع نفسه، والشنقيطي، أضواء البيان، 210/1.
3- ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، 211/1.
4- سورة النمل، الآية 65.
5- سورة الأعراف، الآية 187.

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾[1]. فالمطابق لذلك أن يكون قوله: وما يعلم تأويله إلا الله معناه أنه لا يعلمه إلا هو وحده[2]. دون سواه من الخلق

كما احتجوا ببعض الآثار المروية عن السلف أهمها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: تلا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذه الآية "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه... -إلى قوله- أولوا الألباب" قالت قال رسول الله: "فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم"[3].

ويدعم هذا الاتجاه بعض القراءات، فقد أخرج الحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ الله، ويقول الراسخون في العلم آمنا به". وحكى الفراء أن في قراءة أبي بن كعب أيضا: "ويقول الراسخون"، وقال الأعمش: في قراءة ابن مسعود: "... وإن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به"[4].

وقد ذكر الطبري أن عبد الله بن سلام صرح بأن علم الراسخين، أن قالوا: "أمنا به"[5]. وهو مروي عن عائشة أيضا أنها قالت: "كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه، ولم يعلموا تأويله"[6]. إضافة إلى تقسم عبد الله بن عباس القرآن أربعة أقسام، قسم لا يعذر أحد بجهالته وهو الحلال والحرام، وقسم تعرفه العرب بلسانها، وقسم تفسره العلماء، وقسم متشابه لا يعلمه إلا الله. ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب[7].

وكذلك ما أخرجه الدارمي عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال صَبيغ بن عِسْل قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فبلغ ذلك عمر فأحضره، وسأله ثم ضربه بعرجون نخل فشجعه، ثم تابع ضربه أياما حتى سال دمه على وجهه، فقال حسبك يا

1- سورة القصص، الآية 88.
2- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 17/3. والشنقيطي، المرجع السابق 211/1.
3- ابن حجر العسقلاني: الفتح الباري، 57/8.
4- ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 4/2.
5- ينظر: ابن حرير الطبري، جامع البيان، 208/6.
6- ينظر: الطبري، نفسه. والسيوطي، الإتقان، 5/2.
7- ينظر: السيوطي، الإتقان، 5/2..

أمير المؤمنين، قد والله ذهب ما كنت أجد في رأسي، وفي رواية قال: "إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا". ثم أذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعر يأمره ألا يجالسه أحد من المسلمين. قال القرطبي، ثم إن الله قد ألهمه التوبة وقذفها في قلبه، فتاب وحسنت توبته[1]. وأخرج الدارمي أيضا عن عمر قوله: "سيأتيكم ناس يجادلونكم في مشتبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله عز وجل"[2].

هذا وقد حشد السيوطي كثيرا من الآثار المنقولة عن السلف التي تدعم هذا الاتجاه، وقال: على هذا الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ومن بعدهم من أهل السنة[3]. والذي يظهر أن السلف كانوا يتحرجون من الخوض في مثل هذه القضايا، ويقفون عند الظاهر منها، مادامت الحاجة لا تدعوهم لذلك، ولا يتوقف لهم عمل ديني أو دنيوي عليها، بل كانوا يسدون هذا الباب خشية الاختلاف، والفتنة، خصوصا إذا ولج منه المغرضون من أهل المكائد والفتن. ذلك ما يفسر كثرة الآثار المنفرة عن الخوض في إشكالية المتشابه.

2- الاتجاه الثاني عدم نفي العلم بالمتشابه عن الراسخين في العلم:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن علم متشابه القرآن ممكن لغير الله تعالى، وهو في مقدور العلماء الراسخين في العلم، وهم بحكم رسوخهم في العلم أهل لمعرفته، وإمكان تأويله. ذلك أن الآية ذاتها تجيز هذا الافتراض، كما تجيز الافتراض الأول إذ لا يوجد في صيغة نصها ما ينفي هذه الإمكانية، أو يمنع من الخوض في علم المتشابه ومعرفته. وبالتالي فإن القرآن وفقا لذلك قابل كله للفهم، وإن تفاوتت أقدار العلماء، وتباينت مستوياتهم، وحظوظهم في هذا الفهم بحسب تفاوت العقول، والأدوات التي يتوسل بها لفهمه وتأويله[4]. وقد احتج أصحاب هذا الاتجاه بنص الآية ذاتها التي احتج احتج بها الفريق الأول فقالوا:

1- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 17/3. والسيوطي، الإتقان، 5/2.
2- السيوطي، نفسه.
3- ينظر: السيوطي، الإتقان، 4/2.
4- ينظر: الخولي إبراهيم، متشابه القرآن، ص35.

أ- إن الوقف على لفظ الجلالة ليس تاما ولا ملزما، والكلام ليس منقطعا، وبالتالي الواو ليست للاستئناف، كما يرى الاتجاه الأول، وإنما الواو للعطف، و"الراسخون" معطوف على لفظ الجلالة، والوقوف التام يكون على لفظ "العلم". وأن في هذا العطف تشريفا عظيما، كما في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلآئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ ﴾[1].

والعطف كما هو معلوم يفيد الاشتراك، ويترتب على ما سبق كله أن "الراسخين" في العلم داخلون في علم المتشابه في كتاب الله وأنهم مع علمهم به يقولون: "آمنا به كل من عند ربنا". وبذلك جمعوا بين المعرفة، والإقرار، والتسليم لله تعالى. وقد قال بهذا القول: ابن عباس، أيضا، ومجاهد، والربيع بن سليمان، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وغيرهم من السلف الصالح. وبه قال الشافعية[2]، ومآل إليه القرطبي، وابن عطية، وأبو حيان، وغيرهم. وعلى هذا فليس في القرآن آية استأثر الله بعلمها.

ب- مما يدعم القول بالعطف أن إعراب "والراسخون في العلم" يحتمل الوجهين معا، ولذلك قال بهما ابن عباس، لأن المعنى فيهما متقارب.

فالوجه الأول القول بالاستئناف، واعتبار "الراسخين" مبتدأ، وقد تقدم، والوجه الثاني القول بالعطف، ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله: "إلا الله". وحينئذ يكون في إعراب: "يقولون" وجهان: أحدهما أنه خبر مبتدأ محذوف، وثانيهما أنه في موضع نصب على الحال من الراسخين.

قال ابن قتيبة (ت 276هـ) فإن قال قائل: كيف يجوز في اللغة أن يعلمه الراسخون في العلم، والله يقول: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾[3]. وأنت إذا أشركت الراسخين في العلم انقطعوا عن "يقولون" [أي ينقطع الكلام بالوقف على العلم]. وليست ههنا واو نسق توجب للراسخين فعلين. وهذا مذهب كثير من النحويين في هذه الآية، ومن جهته غلط قوم من المتأولين؟

1- سورة آل عمران، الآية18.

2- ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 3/24-25. والطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 3/164.

3- سورة آل عمران، الآية7.

قلنا له: إن "يقولون" ههنا في معنى الحال، كأنه قال: الراسخون في العلم قائلين: آمنا به. ومثله في الكلام لا يأتيك إلا عبد الله، وزيد يقول: أنا مسرور بزيارتك، يريد: لا يأتيك إلا عبد الله وزيد قائلا: أنا مسرور بزيارتك[1].

ومما يدعم هذا الاحتمال أن نظير هذه الآية في احتمال الوجهين معا: الاستئناف والعطف موجود في المتن الشعري العربي وقد استشهدوا لذلك بقول: ابن مفزع الحميري يرثى رجلا من قصيدة أولها*:

أصْرَمْتَ حَبْلَكَ مِنْ أمَامَهْ ∴ مِنْ بَعْدِ أيَّامٍ برَامَـــــهْ

والرّيـــحُ تَبْكِي شَجْوَهَـــا ∴ والبَرْقُ يَلْمَعُ فِي غَمَامَهْ

فكلمة "البرق" في البيت الثاني تحتمل المعنيين، الاستئناف والعطف. فيجوز أن يكون "البرق" مبتدأ والخبر: جملة "يلمع"، على التأويل الأول "أي الاستئناف"، فيكون مقطوعا مما قبله. ويجوز أن يكون "البرق" معطوفا على الريح، و"يلمع" في موضع نصب على الحال، على التأويل الثاني، فيكون المراد: والبرق لامعا في غمامة تبكي شجوه أيضا. وحينئذ لو لم يكن "البرق" يشرك الريك في البكاء، لم يكن لذكر البرق، ولمعه معنى[2]. ووفقا لهذا التأويل يصح العطف** في الآية، ويترتب عليه علم الراسخين بالمتشابه.

1- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص67.

* البيتان في ديوان ابن مفزع، ص208. والبيت الثاني في لسان العرب مادة (درك) 420/10.

2- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 14/4. وابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص67.

** غير أن القول بالعطف اعترض عليه بإشكالات منها: أن جملة "يقولون" حال من المعطوف "والراسخون" دون المعطوف عليه (لفظ الجلالة)، والمعروف إتيانها عليهما معا كقوله: "وَسَخَرَ لَكُمُ الشَّمْسَ والقَمَرَ دَائِبِينَ" [إبراهيم 33]. وهذا الإشكال ساقط لجواز إتيان الحال من المعطوف فقط دون المعطوف عليه، ومن أمثلته: قوله: "وجَاءَ رَبُّكَ والمَلَك صفاصفا" [الفجر22]. فقوله صفا حال من المعطوف وهو الملك دون المعطوف عليه وهو لفظ: ربك. وقوله: "وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا " [الحشر 10]. فجملة يقولون حال من واو الفاعل في جاءوا، وهو معطوف على قوله: "للفقراء المهاجرين" [الحشر 8]. وقوله: "والذين تبوءو الدار والإيمان" [الحشر 9] فهو حال من المعطوف دو المعطوف عليه. كما بينه ابن كثير وغيره. وخطأ القرطبي، وكذا الشوكاني (الخطابي) الذي ادعى أن عامة أهل اللغة ينكرون العطف ويستبعدونه لأن العرب لا تضمر الفعل، والمفعول معا، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال. ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكبا بمعنى أقبل عبد الله راكبا، وإنما يجوز ذلك مع الفعل كقوله: عبد الله يتكلم، يصلح بين الناس، فكان "يصلح" حالا له. كقول الشاعر: "قال أنشدنا أبو العباس ثعلب): أرسلت فيها قطما لكالكا ∴ يَقْصُرُ يَمشي ويطول باكيًا.
أي يقصر ماشيا، وهذا الإشكال ساقط أيضا لأن الفعل العامل في الحال المذكور غير مضمر لأنه مذكور في قوله يعلم. ولكن الحال جاء من المعطوف، وهو (الراسخون) دون المعطوف عليه وهو "الله" نظير قوله "وجاء ربك والملك صفاصفا". أي وجاءت الملائكة صفاصفا. ينظر: القرطبي، الجامع 14/4. والشوكاني، فتح القدير 361/1. وابن كثير، التفسير، 10/2. والشنقيطي، أضواء البيان 213/1.

ج- مدحهم بالرسوخ في العلم: احتج أصحاب هذا الاتجاه أيضا بأن الله مدح "الراسخين في العلم" فكيف يمدحهم بهذه الصفة وهم جهال. قال القرطبي: قال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمر: وهو الصحيح "أي العطف" فإن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء يكون رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع؟ ! وما الرسوخ* إلا المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ. وذلك كله بقريحة معدة، فالمعنى وما يعلم تأويله على الاستيفاء إلا الله، والقوم الذين يعلمون منه ما يمكن أن يعلم يقولون في جميعه: آمنا به وهذا القدر هو الذي تعاطاه ابن عباس (رضي الله عنهما) ولا يتأول عليه أنه علم وقت الساعة، وأمر الروح وماشاكله[1].

فتلك إذا مزية لهم في فهم المتشابه لأن المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام. فالوصف دليل بَيّنَ على أن الحكم الذي منح لهذا الفريق من العلماء هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه. فيكون -على هذا- "الراسخون" معطوفا على اسم الجلالة "الله" فيدخلون في علم تأويله، ولو كان مستأنفا لكان حاصل هذا الخبر مما يستوي في علمه سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم. فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة[2]. لهم على غيرهم في هذا الوصف الذي اختصوا به.

قال القاضي عبد الجبار في رده على القول: بأن رسوخهم في العلم هو السبب الذي جعلهم ينتهون حيث انتهى علمهم ويقولون -فيما لم يقفوا على حقيقته من كلام الله: "آمنا به".. بخلاف الذين في قلوبهم زيغ: - قال-: لكن الآية تدل على أن العلماء برسوخهم في العلم يجمعون بين الإقرار والمعرفة لأنه تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل

---

* المراد بالرسوخ في العلم: الثبات والتمكن والحفظ والوعي، فالراسخون في العلم هم الذين تمكنوا من علم الكتاب ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى بحيث لا تروج عليهم الشبه. لأن الرسوخ في كلام العرب: الثبات والتمكن في المكان. وقد استعير للعقل والعلم، بحيث لا تضلله الشبه، ولا تتطرقه الأخطاء غالبا. فالراسخون في العلم الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل ويعلمونه. [ينظر: الطبري، جامع البيان 202/6. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 164/3.

1- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 18/4. وابن عطية، المحرر، 27/3.

2- ينظر: ابن عاشور، التحرير، 165/3.

مدحهم إلا بضم الإيمان إلى المعرفة بتأويله، يبين ذلك أنهم لو كانوا لا يعرفونه، لكان حالهم –وهم الراسخون في العلم– كحال غيرهم فلا يكون لهم مزية عليهم[1].

وقد ذكر الزمخشري، أن قوله: "يقولون آمنا" كلام مستأنف موضح لحال الراسخين. بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون: "أمنا به" أي بالمتشابه. كل من "المحكم، والمتشابه" "من عند ربنا" الذي لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه[2]. مما يعني أنهم يعلمون تأويله قائلين "كل من عند ربنا". وعليه يحتمل أ يكون المراد من "القول": الكناية عن الاعتقاد لأن شأن المعتقد أن يقول معتقده، أي يعلمون تأويله، ولا يهجس في نفوسهم شك من جهة وقوع المتشابه حتى يقولوا لماذا لم يجئ الكلام واضحا، ويتطرقهم من ذلك الريبة في كونه من عند الله، فلذلك يقولون: "كل من عند ربنا".

ويحتمل أن يكون المراد يقولون لغيرهم: أي من لم يبلغ مرتبة الرسوخ من عامة المسلمين الذين لا قبل لهم بإدراك تأويله ليعلموهم الوقوف عند حدود الإيمان، وعدم التطلع إلى ما ليس في الإمكان، وهذا يقرب مما قاله أهل الأصول: إن المجتهد لا يلزمه بيان مدركه للعامي إذا سأله عن مأخذ الحكم إذا كان المدرك خفيا، وبهذا يحصل الجواب عن الاحتجاج بهذه الجملة لترجيح الوقف على اسم الجلالة[3]. ليبقى وضع الآية يحتمل الأمرين معا لان كل ما قيل مجرد اجتهاد وحسب.

د– أنزل الكتاب ليعلم وينتفع به: احتج أصحاب هذا الاتجاه في تعليلهم لترجيح العطف، بأن الله لم يكلف الخلق بما لا يعلمون، ومادام أنه تعالى لم ينزل شيئا من القرآن إلا لينتفع به عباده ويدل به على معنى أراده، فلا بد أن يعلمه عباده. فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله، للزَمْنَا للطَّاعن مقال، وتعلق علينا بعِلَّة.."[4] إذ كيف يصف الله كتابه بأنه، بيان للناس وهدى، ثم لا يكون لهم إلى علمه وتأويله سبيل ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[5].

1– ينظر: حسن نصار، المتشابه، ص80.
2– ينظر: الزمخشري، الكشاف، 413/1.
3– ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 168/3.
4– ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص60.
5– سورة آل عمران، الآية 138.

ذكر القاضي عبد الجبار أنه لا يجوز أن يخاطب الله بكلام، إلا وهو يريد به أمرا ما، يستوي في ذلك المتشابه والمحكم، وإلا لم يكن للخطاب بلغة العرب معنى، وعدم الفرق بينها وبين سائر اللغات[1]. ومن المعلوم أن الله كلف رسوله أن يبين لهم الذي يختلفون فيه من الكتاب ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2]. وكيف يبين لهم ما تشابه عليهم واختلفوا فيه إذا لم يكن يعلمه؟! ولا يسوع لأحد أن يقول: إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لم يكن يعلم المتشابه. فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته، والمفسرون من أمته، وقد علّم عليا التفسير، ودعا "لابن عباس" فقال: "اللّهُمَ علمه التأويل وفقهه في الدين"، وكان ابن عباس يقول: "أنا من الراسخين في العلم" ويقول عند قراءة قوله تعالى في أصحاب الكهف: ﴿مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾[3]. أنا من أولئك القليل[4].

روى الطبري وغيره عن مجاهد قوله: إن ابن عباس كان يقول: "أنا من الراسخين في العلم" و"أنا ممن يعلم تأويله"، وقال مجاهد: "يعلمون تأويله –ويقولون– آمنا به"[5].

وذكر ابن تيمية عن مجاهد قوله: "عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقف عند كل آية وأسأله عنها"[6] مما يعني أنه كان يسأله عن تفسير كل آية من القرآن الكريم، فيجيبه ابن عباس عنها، ولا يمتنع عن تفسيرها.

قال ابن تيمية "ومجاهد إمام في التفسير، قال الثوري إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك"[7] أي حسبتك بتفسيره تفسيرا صحيحا موثوقا به لأنه آخذه عن عبد الله الله بن عباس رضي الله عنهما.

1– ينظر: نصار، المتشابه، ص81.
2– سورة النحل، الآية 64.
3– سورة الكهف، الآية 22..
4– ينظر: الزركشي، البرهان، 73/2. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص6–7.
5– ينظر: الزركشي، المرجع نفسه. السيوطي، الإتقان، 4/2.
6– ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 152/7 (284/139).
7– المصدر نفسه.

والقول بالعطف. وبعلم الراسخين بالمتشابه، حكاه السيوطي أيضا عن الضحاك، والنووي في شرح مسلم، قال النووي: "إنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته[1]. قال ابن قتيبة: "ولذلك لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن، فقالوا هو متشابه لا يعلمه إلا الله بل أمروه على التفسير حتى الحروف المقطعة في أوائل السور"[2]. فقد تعرض لها كل المفسرين على اختلاف مشاربهم بقليل أو كثير من التحليل والتوجيه وأولوها تأويلات كثيرة بعضها يتماشى وما تحتمله لغة العرب، وبعضها تفسيرات باطنية –كما أشار إلى ذلك الشاطبي في الموافقات*– لا تتطابق ومعقول اللغة العربية.

هـ الاسقراء: من الحجج التي استند إليها أصحاب هذا الاتجاه أيضا استقراء بعض ما في القرآن من الآيات التي تشير إلى أن القرآن –كما وصفه الذي أنزله– كله جاء بيانا للناس. كقوله تعالى واصفا الكتاب: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴾[3]. وقوله: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[4]. وقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ ﴾[5].

فهذه الآيات –وغيرها كثير– تشير بكل وضوح إلى أن القرآن جاء بيانا واضحا، وتبيانا لكل شيء مما يحتاجه الناس في معاشهم ومعادهم، وقد تكفل الله ببيانه بذاته في كتابه أو ببيان رسوله –صلى الله عليه وسلم– فقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾[6]. ﴾[6]. وجعله قرآنا ميسرا للذكر، والفهم والعقل، والتدبر، فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ

1– ينظر: السيوطي، الإتقان، 4/2.
2– ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص67.
* أشار الشاطبي إلى بعض التفاسير المشكلة لمثل هذه الحروف، وهي من قبيل التفسير الباطني، ينظر الموافقات 396/3.
3– سورة العنكبوت، الآية 49.
4– سورة النحل، الآية 89.
5– سورة يونس، الآية 15.
6– سورة القيامة، الآية 19.

لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ؟﴾[1]. وكلف رسوله –صلى الله عليه وسلم– ببيانه للناس فقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[2].

قال الشاطبي: "وعلى أي وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه. ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ.﴾ [3]. فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر، والتفهم[4]. المحكم والمتشابه في ذلك سواء. وليس الأمر خاصا بواحد منهما دون الآخر.

علق ابن تيمية على الآية السابقة: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ.﴾ فقال: "إن هذا بعم الآيات المحكمات والمتشابهات. وما لا يعقل له معنى لا يتدبر، وقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾[5]. ولم يستثني شيئا منه نهى عن تدبره، والله ورسوله، ورسوله، إنما ذم الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، أما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمر الله، وطلب فهمه ومعرفة معناه، فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه[6].

وعليه فالذم إنما كان لمن تتبع المتشابه وحده دون رده إلى المحكم وطلب تأويله ابتغاء الفتنة والضلالة، والخروج عن الحق، لا غير. وهذا شأن الزنادقة وأهل النحل الباطلة. هذا وهنالك حجج كثيرة لا يسمح المقام بتتبعها وعرضها ومناقشتها وما أوردته قد يعطي صورة واضحة عن تصور هذه الإشكالية المعقدة، إلى حد ما، بالنسبة للاتجاه الأول والثاني.

وإذا كان هذان الاتجاهان يقفان من بعضهما على طرفي نقيض كما يبدو ظاهريا، فإن هناك اتجاها وسطا بين الاتجاهين أود الإشارة إليه بشيء من الإيجاز.

1- سورة القمر، الآية 17.
2- سورة النحل، الآية 44.
3- سورة ص، الآية 29.
4- ينظر: الشاطبي، الموافقات، 347/3.
5- سورة النساء، الآية 82 وسورة محمد، الآية 24.
6- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي 17/7 (276/13).

3- الاتجاه التوفيقي: يمثل هذا الاتجاه موقفا وسطا، من خلال محاولة التوفيق وتقريب المسافة بين الاتجاهين السابقين، فهو لا يضيق من دائرة المتشابه فيحصره فقط في الغيبيات، والحروف المقطعة في أوائل السور، ولا يميل إلى القول بمعرفة كل المتشابه وتأويله وإنما يعمد إلى تقسيم المتشابه إلى مستويين -كما هو الحال عند "الخطابي (حمد بن محمد)"- أو ثلاثة مستويات- كما هو الحال- عند الراغب الأصفهاني. فيكون من المتشابه مما استأثر الله بعلمه ولا سبيل لأحد إلى معرفة حقيقته، كمسألة الروح، و علم وقت الساعة، وما إلى ذلك. ومنه ما هو ممكن المعرفة، والعلم به، وتأويله.

وقد مال إلى هذا الرأي كثير من العلماء، كـــ:"ابن جرير الطبري"(ت 311هـــ) و"الخطابي"(حمد بن محمد) (ت388هـــ) و"الراغب الأصفهاني"(ت502هـــ) و"القاضي عبد الجبار بن أحمد"(ت415هـــ)، و"ابن عطية عبد الحق الأندلسي"(ت546هـــ) و"ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم" (ت 728هـــ) وغيرهم. ممن سنقف على بعض آرائهم.

- **الطبري:** يبدو أن الطبري في تفسيره يميل إلى الموقف الوسط، وإن كان أورد الرأي القائل بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، حيث يورد في تفسيره أيضا: "أن جميع ما انزل الله من آي القرآن على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإنما أنزله عليه بيانا له ولأمته وهدى للعالمين. وغير جائز أن يكون فيه مالا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل. فإذا كان ذلك كذلك، فكل ما فيه بخلقه إليه الحاجة، وإن كان في بعضه ما أبهم عن بعض معانيه الغنى. وإن اضطرته الحاجة إليه في معان كثيرة. وذلك كقوله تعالى:﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ﴾ [1].

فأعلم النبي أمته تلك الآية هي طلوع الشمس من مغربها. فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منه بوقت نفع التوبة بصفته بغير تحديده بعدد السنين والشهور والأيام. فقد بين الله ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه على لسان رسوله (صلى

1- سورة الأنعام، الآية 158.

الله عليه وسلم) مفسرا. والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول الآية (القرآنية) ووقت حدوث تلك الآية (الكونية)، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه، في دين ولا دنيا. وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم. ذلك وما أشبهه هو المعني الذي طلب اليهود معرفته في مدة محمد (صلى الله عليه وسلم) من قبل قوله: "الم" "المص"[1]. وما إلى ذلك من المتشابهات. يتجلى الموقف الوسطي للإمام الطبري فيما يلي:

– أن القرآن كله بمحكمه ومتشابهة جاء بيانا للأمة، وليس فيه ماهم في غنى عنه.

– وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع عنهم فهمه وتأويله، لأنه يستحيل عليهم أن يهتدوا به دون أن يفهموه ويعلموا أحكامه وأوامره، ومواعظه.

– ما أشكل عليهم من المعاني، في بعض الآيات بين النبي (صلى الله عليه وسلم) ماهم في حاجة إليه من تلك المعاني التي يعقلونها وينتفعون بها.

أمّا ما لا يحتاجونه من تلك المعاني مما لا تعلق له بأعمالهم، ولا يدخل في تكاليفهم كوقت حدوث الآيات الكونية الدالة على القيامة. فذلك هو المقدار الذي استأثر الله بعلمه. وبهذا يكون المتشابه عنده نوعان.

نوع يمكن للعلماء أن يعلموا تأويله، –كما سلف– ونوع ليس في إمكانهم أن يدركوه لأنه مما استأثر الله بعلمه، ولم يطلع أحدا من خلقه عليه. إلا بقدر ما يكون لهم من منفعة أو مصلحة فيه، كما بين النبي (صلى الله عليه وسلم) معنى "بَعْضَ آيات رَبِّكَ" في الآية السابقة بأنها: طلوع الشمس من مغربها. لأن هذا أمر متعلق بانسداد باب التوبة عندئذ.

–**الراغب الأصفهاني**:أما الراغب الأصفهاني فقد قسم المتشابه إلى ثلاثة أضرب:

أ– ضرب لا سبيل إلى معرفته والوقوف عليه، ويبقى خاصا بعلم الله تعالى مثل: وقت الساعة، وخروج دابة الأرض، وكيفية الدابة، ونحو ذلك. مما استأثر الله بعلمه من أمور الغيب.

1– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 6/180–181.

ب–وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغربية، والأحكام الغلقة، (الغامضة).

ج– وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم. وهو الضرب المشار إليه بدعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس. "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" وبذلك يكون الوقف على لفظ الجلالة "إلا الله" ووصله (أي عدم الوقف) بقوله "والراسخون في العلم" جائزين وأن لكل واحد منهما وجها[1]. كما سبق تفصيله.

– **ابن عطية الأندلسي:** وأما القاضي أبو محمد بن عطية: فقد صرح بأن القضية مجرد خلاف لفظي حيث أعلن أن "هذه المسألة إذا تؤملت قرب الخلاف فيها من الاتفاق، وذلك أن الله قسم الكتاب قسمين: محكما، ومتشابها فالمحكم هو المتضح المعنى لكل من يفهم كلام العرب، لا يحتاج فيه إلى نظر، ولا يتعلق به شيئ يُلْبَس، ويستوي في علمه الراسخ وغيره". أما المتشابه فينقسم إلى:

أ– مالا يعلم البتة تأويله "إلا الله" كأمر "الروح" وآماد المغيبات التي أخبر الله بوقوعها، وغير ذلك.

ب–ما يحمل على وجوه في اللغة، ومناح في كلام العرب، فيتناول، بالتأويل ويعلم تأويله المستقيم (الذي تقبله اللغة)، ويزول ما فيه مما عسى أن يتعلق به من تأويلٍ غير مستقيم، كقوله في عيسى بن مريم ﴿ورُوحٌ مِنْهُ﴾[2]. إلى غير ذلك.

ولا يسمى أحد راسخا في العلم، إلا إذا علم من هذا النوع كثيرا بحسب ما قدره له وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم، فليس براسخ[3].

وانطلاقا من هذا القدر المتفاوت في علم المتشابه لدى الراسخين في العلم، يفرق ابن عطية بين علم الله المطلق الشامل، وعلم الراسخين إزاءه. فقوله تعالى "وما يعلم تأويله" عائد على جميع المتشابه وقوله: "إلا الله" مقتض ببديهة العقل أنه تعالى بعمله جميعا بنوعيه السابقين على الكمال والاستيفاء.

1– ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص444.
2– سورة النساء، الآية 171.
3– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز. 3/25–26.

أما الراسخون في العلم، وجريا على القول بالعطف، فإنهم يدخلون في علم تأويل المتشابه لكن لا على الكمال، فعلمهم إذا مقتصر على النوع الثاني من المتشابه الذي يحمل وجوها عدة من المعاني المحتملة. وبديهة العقل تقضي بهذا. والكلام حينئذ مستقيم على فصاحة العرب، كما تقول: ما قام لنصرتي إلا فلان، وفلان. وأحدهما قد نصرك فعلا بأن حارب معك، والآخر أعانك بالكلام فقط.

فالراسخون في العلم –إذا– يعلم كل منهم بقدر ما يصلح له، وإذا حصل لهم في الذي لا يعلم، ولا يتصور عليه، تمييزه من غيره فذلك قدر من العلم بتأويله[1]، وربما حصل ذلك بفيض إلا هي مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾[2].

ويضيف ابن عطية أنه حتى في حالة جعل "والراسخون في العلم" مبتدأ مقطوعا مما قبله، جريا على القول بالاستئناف، فتسميتهم بهذا الاسم "راسخين" ووسمهم بسمة الرسوخ في العلم يقتضي أنهم يعلمون أكثر من "المحكم" الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب. وعليه ففي أي شيء يكون رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع؟! وما الرسوخ سوى المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواقع المواعظ، إضافة إلى أن إعراب الراسخين يحتمل الوجهين معا كما أسلفنا، ولذلك قال ابن عباس بهما معا.

وتخريجه أنه لا يعلم تأويل المتشابه على جهة الكمال والاستيفاء إلا الله، والقوم الذين يعلمون منه ما يمكن أن يعلم لدى العلماء من البشر وهو القدر الذي تعاطى معه ابن عباس ولا يتناول عليه أنه علم وقت الساعة، وأمر الروح وماشاكله. ولذلك فإن من قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون تأويله، فإنما أراد هذا النوع أي النوع الأول الذي اختص الله بعلمه، لأنهم خافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال والاستيفاء[3]. وهذا أمر غير ممكن في حق البشر.

1– ينظر: ابن عطية، المرجع نفسه، ص3/26–27.
2– سورة البقرة، الآية 282.
3– ينظر: ابن عطية، المحرر، 3/27.

وهكذا يصل بنا ابن عطية عن طريق التحليل المنطقي لنص الآية إلى أن العلم بتأويل المتشابه بالنسبة للراسخين في العلم أمر ممكن، لكن أقدارهم متفاوتة فيه، وعلمهم فيه أمر نسبي أي يعلمون مقدارا نسبيا منه، ولا يستوفونه على سبيل الإحاطة به، فذلك أمرهم دونه وهذا الرأي ذاته نجد ابن تيمية يجمح إليه في تقريره لهذه المسألة. وعليه، فإنه بغض النظر عن القول، بالقطع والاستئناف، أو بالعطف والوصل في قوله: "والرَّاسِخُونَ فِي العِلْم" فإنه يمكن –بالنظر إلى القرائن السياقية الأخرى– القول بأن هناك مقدارا من العلم بالمتشابه، وتأويله هو في مقدور الراسخين في العلم، وبذلك يتميزون عن غيرهم.

–**ابن تيمية**، لقد سلفت الإشارة إلى أن الإمام ابن تيمية يقول بإمكان علم المتشابه، وأن الله لم ينف عنهم علمه وتفسيره، وإنما نفى علم تأويله على وجه الحقيقة والكمال، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع، وقد عرف الآيات المتشابهات بأنها التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين، ونقل عن الإمام أحمد قوله: المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا[1]. يعني فيه اختلاف في المعنى وإن اتفق في اللفظ.

وقد ذكر ابن تيميـــة في موضـــع آخـــر أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند –فلان– ما لا يتشابه عند غيره، ثم إن تلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة. وهذا كقوله (صلى الله عليه وسلم) "الحلال بَيِّنْ والحرام بَيِّنْ، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس"[2].

وقد لخص الدكتور حسين نصار ما أورده ابن تيمية في كتاب "الإكليل"[3] وهو موجود في مجموعة الفتاوى المجلد السابع من الطبعة الجديدة.

1– ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي المجلد 147/7 (276/13).
2– المصدر نفسه، المجلد 97/7 (14/13)، والحديث رواه البخاري في الإيمان.
3– ينظر: نصار، المتشابه، ص87.

لقد نبه ابن تيمية إلى أن مسألة الاشتباه قضية يتفاوت الناس فيها وفقا لمراتبهم في العلم، لأن الاشتباه يقع على من لم يرسخ في علم الدلائل الدالة، فإن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه[1].

قال: وقد صنف الإمام أحمد كتابا "في الرد على الزنادقة والجهمية"، فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله وفسر تلك الآيات كلها وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، وعامتها معروفة وقد تكلم العلماء في تفسيرها. قال الحسن البصري: "ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت، وماذا عني بها[2].

ومن قال من السلف: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضا، ومراده بالتأويل: ما استأثر الله بعلمه مثل وقت الساعة ومجيئ أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه.

وقد كان من أسباب نزول الآية احتجاج النصارى بما تشابه عليهم، من "إنا" و"نحن" على أن الآلهة ثلاثة لأن هذا ضمير جمع، وهذا يعرف أن المراد به: الواحد المعظم الذي له أعوان من جنسه أو من غير جنسه ويراد به: الواحد المعظم نفسه الذي يقوم مقام من معه غيره لتنوع أسمائه التي كل اسم منها يقوم مقام مسمى فصار هذا متشابها لأن اللفظ واحد والمعنى متنوع. والعلماء الراسخون يعلمون تأويله، ويفرقون بين ما قيل فيه "إياي"، وما قيل فيه "إنا" ونحو ذلك[3].

ومن هنا نفى ابن تيمية أن يكون الله قد أنزل في كتابه كلاما لا معنى له، وأنه لا يجوز عقلا أن يكون الرسول وجميع أمته لا يعلمون معناه وآية ذلك أنه لم يمتنع أحد من الصحابة والتابعين، وغيرهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه. ولا قال أحد أيضا: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد

1- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي المجلد 169/8 (291/16).
2- المصدر نفسه المجلد 89/7 (13-145).
3- نفسه، ص89-148 (13-277).

ينفون بعض ذلك على بعض الناس، وهذا لا ريب فيه[1]. فقد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء، وقد يشكل على هذا ما يعرفه ذلك. وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب[2].

وقد ذكر ابن تيمية وجوها من المتشابه التي قد يشكل معناها: منها الأسماء المشتركة في اللفظ، وبعض المتواطئ أيضا، المسمى بالوجوه والنظائر عند أهل التفسير، فالوجوه في الأسماء المشتركة، والنظائر في الأسماء المتواطئة، /كما يدخل في المتشابه –في اصطلاح السلف– العام– كل ظاهر ترك ظاهرة لمعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا من المتشابه لأنه يحتمل معنين/ ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه[3]. وغير ذلك مما أشار إليه أهل العلم في هذا الصدد. وقد أشرت سابقا إلى بعض ما أورده ابن تيمية في مسألة العلم بالمتشابه، وأنبه فقط إلى أن ابن تيمية أفاض في مناقشة إشكالية المتشابه وتوسع في مناقشتها من جميع جهاتها.

جوهر الإشكالية: إن جوهر الإشكالية –كما حدده ابن تيمية– يتمثل في مفهوم التفسير والتأويل، حيث يتداخل المفهومان عند السلف في حين يختلف مفهوم التأويل عند الخلف عن المفهوم التقليدي السلفي، لذلك نجده يقيم رأيه على الفرق بين التفسير والتأويل.

فقد تتبع كلمه التأويل في القرآن الكريم، فتبين له أنها لم ترد إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا، أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل. وإذا فالتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو ما تؤول إليه تلك الآيات في الواقع، لكيفية صفات الله، وكيفية عالم الغيب، وكيفية عذاب النار ونعيم أهل الجنة، كما قال: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[4]؛ فليس نار الآخرة كنار الدنيا، ولا ما

1– ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي 152/7.
2– ينظر: المصدر نفسه. وينظر: حسين نصار، المتشابه، ص88.
3– ينظر: ابن تيمية، المصدر نفسه، ص146–148.
4– سورة السجدة، الآية 17.

في الجنة هو من جنس المعهود لنا في الدنيا، وإنما هو شيء آخر يليق بالعالم الآخر ويناسبه[1]. فالتأويل بهذا المعنى، أي هو معرفة عين الحقيقة التي أخبر عنها أو نفس الفعل المأمور به، فهذا أمر لا يعمله على وجه الحقيقة إلا الله وهو المراد بقوله: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ" أما فهم المتشابه وتفسيره فيس بداخل في هذا النفي، فلم ينف الله علمهم بمعناه وتفسيره، بل أمر بتدبر وتفهم جميع آيات كتابه المحكم منها والمتشابه، كما تقدم. وقد علق ابن تيمية على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾[2].

فقال: "تفصيله بيانه وتمييزه بحيث لا يشتبه، أما قوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾: فَهُو انتظار مجيئ ما أخبر القرآن بوقوعه فعلا من القيامة وأشراطها، كالدابة، وطلوع الشمس من مغربها، وما إلى ذلك من أمور الجنة والنار، فحينئذ يقولون: "قد جاءت رسل ربنا بالحق...".

فهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وقدره وصفته وحقيقته إلا الله، وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا[3]. كما علق على قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾[4]. قائلا: أي: كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه، ولما يأتهم تأويله، ففرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبين أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر، وبين المخبر به. فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله[5].

1- ينظر: حسين نصار، المتشابه، ص88. ومجموعة الفتاوي 149/7.
2- سورة الأعراف، الآية 52-53.
3- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي 149/7-150 (280/13).
4- سورة يونس، الآية 39.
5- ابن تيمية، المصدر نفسه.

ولتوضيح الفرق أكثر، ضرب ابن تيمية المثل لتصور المعنى في الذهن ووجوده حقيقة في الواقع الخارجي فقال: "ونكتة ذلك أن الخبر لمعناه صورة علمية وجودها في نفس العالم (كذهن الإنسان مثلا). ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة.

فالتأويل هو الحقيقة الخارجة، وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية (المجردة). وهذا هو الذي بيناه..أن الله أنزل القرآن ليعلم ويفهم، ويفقه، ويتدبر، ويتفكر فيه محكمه ومتشابهه (على السواء) وإن لم يعلم تأويله"[1]. وقد تقدم قول الحسن البصري أن الله ما أنزل آية إلا وهو يجب أن يعلم في ماذا أنزلت وماذا عني بها من غير تمييز بين محكمه ومتشابهه، فكلاهما مطلوب أن يفهم معناه ويعلم. إن حاصل ما يفهم من كلام ابن تيمة يمكن إجماله فيما يلي[2]:

أ- اتفاق الأئمة على أنهم يعلمون معنى المتشابه، وأنه لا بد من بيانه وتفسيره من غير تحريف له عن مواضعه أو الحاد في أسماء الله وآياته.

ب- إجماع السلف على تفسير جميع القرآن إلا ما قد يشكل على بعضهم، لا لأن أحدا من الناس لا يعمله، لكن لأنه هو لم يعلمه، وآية ذلك عرض مجاهد المصحف والتفسير على ابن عباس آية آية.

ج- لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، بل الثابت عنهم أن المتشابه يعلمه الراسخون، وما ذكروه من قراءة ابن مسعود، وأبي بن كعب ليس له إسناد يعرف حتى يحتج به.

د- تناقض اللغويين الذين يقولون إن الراسخين لا يعلمون معنى المتشابه ثم يتكلمون في تفسير كل شيء في القرآن.

1- ابن تيمية، مجموعة الفتاوي 7/151-152.

2- ينظر: المصدر نفسه 7/147-152. وكتاب الإكليل لابن تيمية، ص33/8 أخذا عن حسين نصار، المتشابه، ص89.

هـ لم ينكر أئمة أهل السنة علم الراسخين بالمتشابه، وإنما أنكروا التأويلات الباطلة التي أتى بها أهل البدع والمذاهب، ثم جاء بعدهم قوم انتسبوا إلى السنة بغير خبرة تامة بها وبما يخالفها فظنوا أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله.

و- الخطأ في فهم معنى التأويل في الآية، والظن بأن معناه هو معناه في اصطلاح المتأخرين، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح.

- **محمد عبده:** هذا الاتجاه الوسطي نجده أيضا عند كثير من المفسرين المعاصرين كمحمد عبده، وغيره، فقد جعل مصطلح المتشابه يطلق على معنيين:

- الأول هو ما استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة.

- والثاني هو ما خالف ظاهر لفظه المراد منه.

وورود المتشابه بالمعنى الأول في القرآن ضروري لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة، فيجب الإيمان بما جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم) من ذلك على أنه من الغيب، كما نؤمن بالملائكة والجن، ونقول: إنه لا يعلم من تأويل ذلك (أي حقيقة ما تؤول إليه هذه الألفاظ) إلا الله، والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواء، وإنما يعرف الراسخون ما يقع تحت حكم الحس والعقل فيقفون عند حدهم، ولا يتطاولون إلى معرفة حقيقية ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب، لأنه لا مجال لحسهم، ولا لعقلهم فيه.. وإنما خص الراسخون بما ذكر لأنه هم الذين يفرقون بين المرتبتين، ما يجول فيه علمهم، وما لا يجول فيه.

وأما التفسير الثاني للمتشابه وهو كونه ليس قاصرا على أحوال الآخرة بل يتناول غيرها من صفات الله التي لا يجوز في العقل أخذها على ظاهره، وصفات الأنبياء التي هي من هذا القبيل، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[1]. فإن هذا مما يمنع الدليل العقلي، والسمعي من حمله على ظاهره وهذا هو الذي يأتي الخلاف في علم الراسخين بتأويله، فالقائلون بإثباته يردون ما تشابه ظاهره من صفات الله وأنبيائه إلى أم الكتاب (أي المحكم) فيأخذون منه ما يمكنهم من فهم

1- سورة النساء، الآية 171.

المتشابه، فهذا خاص بالراسخين، وليس لغيرهم التهجم عليه، وهو أيضا خاص بما لا يتعلق بعالم الغيب[1].

وقال أيضا: "ومن المتشابه ما يحتمل معاني متعددة، وينطبق على حالات مختلفة، لو أخذ منها أي معنى وحمل على أية حال لصح ويوجد هذا النوع في كلام جميع الأنبياء[2]. وهو على حد قوله تعالى ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[3]. فظاهر هذه الآية احتمال ضلال أو هدى أحد الفريقين، حيث أخرج الكلام مخرج الشك والاحتمال، مع أن كل من المهتدي والضال معلومان، وإنما هو أسلوب لاستدراج الخصم وتسليمه للطرف الآخر، وعليه فإن المعنى لا يحمل على الظاهر أبدا.

كانت هذه أهم الآراء للاتجاه التوفيقي ثم استعراضها بشيء من الإيجاز بقدر ما يسمح به المقام، وعليه فما هي النتيجة التي يمكن الانتهاء إليها من كل هذه المناقشات حول قضية المتشابه؟

خلاصة المناقشة:

يظهر من خلال ما تقدم أن المتشابه –على ما يبدو– يمثل إشكالية يصعب الجزم بالوصول إلى القول الفصل فيها، وآية ذلك، الاختلاف العريض الذي نشب حول هذه الإشكالية منذ فجر الإسلام إلى يوم الناس هذا على الرغم من أن أساس الموضوع، ومنطلقه في هذه القضية هو "آية آل عمران" –كما سلف– التي أشارت بكل وضوح إلى القسمة الثنائية لآيات القرآن الكريم، فصنفتها إلى آيات محكمات ﴿هُنَّ أُمُّ الكِتَابَ﴾ أي أصل الكتاب ومعظمه، ﴿وأُخَرُ مُتَشابِهَات﴾ تردُّ إلى أم الكتاب.

وانطلاقا من إثارة الآية لهذه الإشكالية في القرآن الكريم بدأ الحديث بسيطا مقتصرا على الإجابة عن التساؤل الذي أوحى به نص الآية، وهو هل يمكن للراسخين في العلم معرفة، المتشابه وعلم تأويله، أو لا يمكنهم ذلك؟

1- ينظر: رشيد رضا، المنار، 3/167-168.
2- ينظر: المرجع نفسه، 3/1680.
3- سورة سبأ، الآية 24.

وكان الجمهور من الصحابة والتابعين وغيرهم ممن سلف أمْيَلَ إلى عدم الخوض في ذلك، والاكتفاء بظاهر النص، والتسليم فيما تشابه إلى الله وتفويض العلم بحقائق الأمور إليه، والواجب على الإنسان مهما كانت منزلته العلمية أن يؤمن أنه منزل من عنده وتفويض العلم إليه به.

والظاهر أن هذا الموقف كان سدا مانعا لذريعة الخوض في هذه القضية على أهل الزيغ والضلال الذين يتبعون المتشابه وحده دون المحكم، ويؤولونه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله على غير وجهه الصحيح الذي يقبله، ويتطابق مع ما جاء به المحكم من الآيات، إذ لا تناقض ولا تعارض بين محكم القرآن ومتشابهه.

لكن كان هناك رأي مخالف أصر على القول بعلم المتشابه من لدن الراسخين في العلم، وأنه لا يوجد في الآية ما يمنع ذلك بل الآية تحتمل التأويلين معا، بنصها وكذلك الآثار المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة الكرام ليس فيها هي الأخرى ما يمنع ذلك. ولكن الاختلاف تطور إلى خلاف فكري، ومنازعة علمية تشعبت فيها الآراء وكثرت الاستدلات على نحو ما أسلفنا.

ويبدو أن الاتجاه الأقرب إلى الصواب هو الاتجاه التوفيقي (الوسيطي) لأنه لا يميل إلى الرأي المانع مطلقا، بكل جموده فيمسك عن البحث في المتشابه، لتدبره وفهم معناه، خشية الزلل، وفتح باب الفتنة. فيغلق على العقل باب التفكير والتدبر منذ البداية، فَيَضَعُ بذلك كثيرا من آيات القرآن في غياهب الجهل وحبائل الشبهات، والمفروض التفكير والتدبر ومحاول الوصول، ثم التسليم بأمر المراد إلى الله وحده. كما لا يميل إلى الرأي الثاني بكل أطرافه فيتخبط في تأويل ما لا يمكن تأويله، من أمور الغيب، والحروف المقطعة، ومتشابه الصفات، ويعتقد أنه أتى بالمعنى المراد، وعلم المتشابه، يقول موسى شاهين لاشين: "ولو تتبعنا موضوع النزاع وحققنا المتشابه الذي يعجز العقل عن الوصول لمعناه المراد، لحصرناه في دائرة محدودة"[1] جدا، وهذا الرأي هو

1- ينظر: حسين نصار، المتشابه، ص95.

الذي أكد عليه الشاطبي من قبل في كتابه الموافقات قائلا: فقوله تعالى: "وأخر متشابهات" إنما يراد بها القليل[1]. بالنسبة إلى المحاكم بطبيعة الحال.

إن ما استند إليه أصحاب الاتجاه الذي ينفي العلم بالمتشابه مطلقا ليس فيه ما يمنع ذلك، فالآية كما سلف تحتمل الوجهين، أما الأحاديث والآثار المروية عن السلف فليس فيها هي الأخرى ما يدل على المنع، حتى الرواية التي أخرجها الطبري وفيها التصريح باختصاص الله بعلم التأويل، وقد أشرنا إلى ما ذكره ابن تيمية من أن التأويل أعم من العلم بالمتشابه، فالتشابه –كما سبق– يكون في فهم معنى الآية لاحتماله أكثر من وجه عند قارئه وهو يرتفع عند الرجوع إلى المحكم من الآيات، أما التأويل بمعنى ما تؤول إليه حقائق الأشياء من كيفياتها وأزمانها فهذا يختص بالله سبحانه وتعالى. بينما تؤكد الروايات الأخرى على الإيمان بالمتشابه مما لم يصل الإنسان إلى علمه من الكتاب، وتحذر ممّن يتبعون المتشابه وحده ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، على غير وجه حق، وفي هذا الإطار يندرج ما رواه الشيخان: "فإذا رأيت الذين يتبعون المتشابه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم"[2].

فالتحذير هنا واضح من متبعي المتشابه طلبا للفتنة لا للحق والعلم، وليس في الرواية ما ينص على نفي إمكانية العلم بالمتشابه، ولذلك لم يتوقف العلماء في السلف والخلف عند تفسير المحكم وحده بل خاضوا في المتشابه بحثا عن مدلوله ومعناه، وإذا كان الأمر كذلك فما هو جوهر الاختلاف بين العلماء يا ترى؟

إن جوهر الاختلاف يرجع في حقيقة الأمر إلى ضبط وتحديد مفاهيم تتعلق بهذه الإشكالية منها:

- حد النظر إلى المتشابه (البعد الكمي)
- المراد بلفظ التأويل في آية آل عمران
- حقيقة ذم متبعي المتشابه

1- الشاطبي، الموافقات، 87/3.
2- ينظر: ابن حجر، الفتح الباري، 57/8.

أ- حد النظر إلى المتشابه: أعني به البعد الكمي للمتشابه، فإن أمر وقوعه في القرآن الكريم لا غبار عليه لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل؟ أم كثير؟ أم مختلف فيه لأنه لا يوجد نص في تعيين هذا المقدار.

فالذين وسعوا من مجاله نظروا إليه من جهة المدلول اللغوي فأدخلوا فيه كل ما يلتبس معناه، ويدخله الإشكال، وهنا يختلف المحكم والمتشابه بالنسبة للأفراد بحسب دائرة علم كل منهم، فقد تكون الآية من المتشابه عند عالم وليست كذلك عند غيره، وقد تكون محكمة، ولكن بالنسبة لمن يلتبس عليه معناها تكون من المتشابه[1]. أما الذين ضيقوا مجاله فنظروا إليه من جهة الاشتباه المعنوي فحصروه في دائرة ضيقة هي حقائق ما تؤول إليه معاني الصفات الإلهية والأمور الغيبية، والمتشابه بهذا المعنى قليل بالنسبة إلى المحكم، ويتم فهمه وعلم معناه برده إلى المحكم.

وقد صرح بهذا الإمام الشاطبي في الموافقات، فقال: "والثابت من ذلك القلة لا الكثرة لأمور:

أحدها: النص الصريح في آية آل عمران ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[2]، فقوله "هن أم الكتاب" يدل على أنه المعظم والجمهور، لأن أم الشيء معظمه وعامته، وكذلك أصله، فأم الكتاب إذا: أصله ومعظمه الذي يرجع إليه عند الحاجة. فإذا كان كذلك فقوله "وآخر متشابهات" إنما يراد بها القليل.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس والإشكال كثيرا وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3]. وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال وحيرة، لا بيان وهدى، فدل ذلك على أنه ليس بالكثير، وهو كذلك ليس متعلقا بأفعال المكلفين.

1- ينظر: الكرماني (محمود بن حمزة) (ت 500هـ): البرهان في متشابه القرآن (تح) أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار صادر، بيروت، ط1/1996م. (مقدمة المحقق)، ص47.

2- سورة آل عمران، الآية 7.

3- سورة آل عمران، الآية 138.

الثالث: الاستقراء فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد[1]. وهذا عائد إلى أقدار العلماء كما سلف ومدى سعة علم كل واحد منهم. وبذلك يتميز الراسخون في العلم عن غيرهم.

لكن الشاطبي لا يغفل مسألة التوسع في مفهوم المتشابه فيحاول الإجابة عنها فيقول: "فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير جدا على الوجه الذي فسر به آنفا، فإنه دخل فيه من المنسوخ، والمجمل والعام والمطلق والمؤول كثير، وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: لا عام إلا مخصص إلا قوله تعالى: ﴿وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[2]. أي فإنه غير مخصص[3]. ومعنى ذلك أن الالتباس أو الاشتباه الناتج عن العموم أو الإطلاق أو غيرهما يزال بالتخصيص أو التقييد أو التأويل. وغير ذلك من أنواع البيان، وهذا ما ينطبق عليه رد المتشابهات إلى المحكمات، لإزالة الاشتباه عنها.

وبسبب هذا النوع من الاشتباه –حسب الشاطبي– تكون المسائل المتفق عليها بالنسبة إلى ما اختف فيه، قليلة، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، والمختلف فيه غير واضح لأن مثار الاختلاف إنما هو المتشابه يقع في مناطه. وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه*، ثم في صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة: "أفعل" أو"لا تفعل" فاختلف في: ماذا تقتضيه؟* على أقوال مختلفة. فكل ما ينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه، مختلف فيه أيضا إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع، وما أعز ذلك؟ ذلك أن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها (ومقدمة نظرية) تتعلق

1- ينظر: الشاطبي، الموافقات 87/86/3.

2- سورة البقرة، الآية 282.

3- الشاطبي، الموافقات 87/3.

* أي هل هو اقتضاء فعل غير كف، على جهة الاستعلاء؟ أم هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ أم الصيغة: فهل له صيغة تخصه أم لا.

* هل الوجوب أم الندب أم الأمر المشترك؟ أم التكرار أم لا، وما إلى ذلك.

بتحقيف المناط، ومن المعلوم أن مسائل النظر العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

والجواب أن هذا كله لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور –وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها– فلا تشابه فيها بحسب الواقع إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص، فتم تخصيصه، وبُيّن المراد به. فأي تشابه فيه، وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع الأخرى –من مطلق ومجمل وغيرهما– وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه.

ومعنى ذلك أن الالتباس أو التشابه يزال بضم النصوص وحمل بعضها على بعض، أو بغير ذلك من أمور البيان. ولذلك إذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها، وليس بمتشابه في نفسه شرعا، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم* فضلوا عن الصراط المستقيم[1] لإتباعهم المتشابه وحده دون المحكم الذي هو الأصل والمرجع في فك الالتباس.

ومؤدى هذا الكلام أن التشابه ليس نوعا واحدا وإنما هو أنواع، مثل ما سلف ذكره. وهو ما أشار إليه الشاطبي فعلا حين قسم المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين أحدهما حقيقي، والآخر إضافي، ثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

(فالأول) أي الحقيقي: (هو المراد بالآية حسبه) وهو ما لا سبيل إلى معرفته ولا نصب لنا دليل على المراد منه، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق بالتكليف الشرعي سوى مجرد الإيمان به، ولا شك في أنه قليل لا كثير.

---

* أشار الشاطبي إلى بعض أهل الزيغ الذين يتبعون المتشابه فيؤولونه على غير تأويله أمثال المعتزلة والجبرية والخوارج، ومثّل لذلك بعدة نصوص منها أنهم يتبعون مثلا "والله خلقكم وما تعملون" [الصافات 96]، ويتركون بيانه وهو قوله تعالى: "جزاء بما كانوا يكسبون" [التوبة/82] وما أشبه ذلك. الموافقات 91/3.

1– ينظر: الشاطبي، الموافقات 88/3–90.

(الثاني) الإضافي: وهو الذي زال الاشتباه عنه بسبب بيانه بغيره كما هو حال المجمل، والعام وغيرهما. فالتشابه حينئذ لا ينسب إلى الأدلة (النصوص)، وإنما ينسب إلى الناظرين فيها. بسبب التقصير في الاجتهاد أو الجهل بمواقع الأدلة، أو الزيغ عن طريق البيان إتباعا للهوى، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه بسبب زيغهم.

والثالث: فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة وإنما هو عائد على مناط الأدلة، فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه؛ لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضا واضح لا تشابه فيه، وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل[1].

هذا وقد خلـــص الشاطبي إلى أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها –كالعام الخاص– قليل، وأن ما عد منه غير معدود منه، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة، ومن ثم فإن مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها –وهو نادر–؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك السلف الصالح عن الخوض في معانيها. فلم يتكلموا فيها بغير التسلم والتفويض كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك واليد والوجه، وأشباه ذلك، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها.

أما ما سوى ذلك من مسائل الخلاف، فليس من أجل تشابه أدلتها، وإنما من جهة نظر المجتهد في مخارجها ومناطاتها. ومعلوم أن أنظار العلماء تختلف باختلاف قرائهم، ورسوخهم في الشريعة، فلكل مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر، وبهذا خرج المنصوص من الأدلة عن أن يكون متشابها (حقيقيا) وإنما قصاره أن يصير إلى التشابه الإضافي من النوع الثاني أو الثالث.

1- ينظر: الشاطبي، الموافقات 3/92-93.

وينبني على هذا أن التشابه الحقيقي في الشريعة قليل، وإن اعترفوا بكثرة الخلاف. ذلك أن خلاف الفرق الضالة الخارجة عن السنة غير معتبر في هذا، لأنها حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت. وهكذا الأمر في حق من جرى مجراها في الخروج عن الجادة. كما أنه (أي التشابه) لا يقع في القواعد الكلية، وإنما في الفروع الجزئية. والفرع مبني على أصله يفسد بفساده، ويصح بصحته، ويتضح بوضوحه ويخفي بخفائه. ولذلك يرد المتشابه إلى الحكم باعتباره أصل الكتاب (أمّ الكتاب). وما دام الأمر كذلك فإن الآيات الموهمة للتشابه وكذلك الأحاديث هي فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، وكذلك تشابه فواتح السور هو واقع في بعض فروع من علوم القرآن، والأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع إلى المناط، ومثاله الذكية المختلطة بالميتة -كما سلف- فباعتبار هذا لم يوجد التشابه (بمعناه الحقيقي) في قاعدة كلية، ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ على أنه التشابه الإضافي[1]. والأمر بهذا المعنى يصبح التشابه فيه غير متعلق بالنصوص والأدلة، وإنما هو متعلق بالمتلقي الناظر فيها. وعندئذ تكون مسألة التشابه مسألة نسبية تتفاوت كما، ونوعا من شخص لآخر فما يتشابه على هذا ما هو محكم أو مبين عند هذا، والعكس صحيح.

أما التشابه الحقيقي، وإن كان موجودا في نصوص الشريعة، فهو موجود فيما لا يتعلق بالتكليف، إلا الإيمان على المعنى المراد منه، لا على ما المعنى الذي يفهمه المتلقي منه، لأن الأمور الغيبية لا يعلم حقيقتها إلا الله، ومادام الأمر كذلك فهو قليل بالنسبة إلى التشابه الإضافي، بل بالنسبة إلى المحكم، لأن التشابه الإضافي يزول بالبيان بنصوص أخرى من الكتاب والسنة، أو بالإجماع.

ب- مفهوم التأويل في آية آل عمران:

لقد تقدم أن نص الآية يحتمل الافتراض بان في القرآن ما لا يعرف معناه ويحتمل أيضا الافتراض المناقض وهو علم الراسخين بالمتشابه، لكن هل مفهوم

1- ينظر: الشاطبي، الموافقات 3/93-97.

التأويل في الآية يعني فهم معنى المتشابه، ومدلوله في القرآن أم يعني هو ما تؤول إليه حقائق الأمور؟ وبالتالي هل هو متطابق مع مفهوم التفسير ومرادف له في المدلول أم هما مختلفان لفظا ومعنى؟

إن الجواب عن هذا التساؤل سلفت الإشارة إليه –في حقيقة الأمر– عند الحديث عن تحديد مصطلحات تلقي الخطاب القرآني، وأفضل –فقط– أن أضيف شيئا من التوضيح هنا، إلى ما سلف هناك. فللتأويل كما قال: ابن تيمية عند السلف مفهومان:

الأول مرادف للتفسير: فهو تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فهو متقارب والتفسير، أو مرادف له. وهو الذي عناه مجاهد: "أن العلماء يعلمون تأويله"، وكذا الطبري في تفسيره وغيرهما من العلماء.

والثاني: هو نفس المراد بالكلام، أي الحقيقة التي أخبر عنها، فإن كان طلبا "إنشَاءً فيه الأمر" فتأويله هو نفس الفعل المأمور به، كما قال بعض السلف: إن السنة هي تأويل الأمر، –يعني البيان العملي*– وإن كان خبرا فتأويله هو نفس الشيء المخبر به. إذا وقع، وليس هو فهم معناه، وبين الأول والثاني بون. فإذا كان الأول من باب العلم، والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، فإن الثاني فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج –أي نفس ما تؤول إليه في الواقع– سواء كانت ماضية، أو مستقلة، فإذا قبل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها[1].

وقد حاول ابن تيمية إسناد رأيه هذا بتتبع لفظة التأويل في القرآن الكريم، ليقرر أنها لم ترد في القرآن إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقا لخبر، أو رؤيا، أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل. ويجب تفسير آية آل عمران بذلك، ولا يجوز أن يحمل التأويل فيها على المعنى الذي اصطلح عليه قدماء المفسرين، وهو جعله بمعنى التفسير[2]. أي التأويل بالمعنى الأول.

---

* استشهد ابن تيمينة –هنا– بقول عائشة (رضي الله عنها) قالت: كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفرلي" يتأول القرآن. [أخرجه البخاري رقم 784 ومسلم رقم 484] تعني به قولة تعالى: "فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا" [النصر:3]. [مجموعة الفتاوي، 151/7]

1– ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي. 151/7–154 (283/13).

2– ينظر: رشيد رضا، المنار، 174/3.

وقد قدمت لابن تيمية مثالين من القرآن الكريم، في مبحث "جوهر الإشكالية" ضربهما لتوضيح الفرق بين المعنى الأول والثاني. وكان المثال الأول من سورة الأعراف الآية (52–53) "ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم" إلى قوله: "يوم يأتي تأويله يقول الذين نشوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق"*. فمجيئ تأويله هو وقوعه بالفعل حقيقة، وعيانا، ولكن لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله. فقد جعل التأويل الجائي: الكتاب المفصل، وعليه فإن جميع آيات الكتاب التي فيها أخبار عن الغيب، الذي أمرنا أن نؤمن به. لا يعلم حقيقة ذلك الغيب، وقتا، وقدرا، ونوعا إلا الله.

أما المثال الثاني الذي استند إليه فهو قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾[1]. فبين أن هناك فرقا بين الإحاطة بعلم الكتاب التي هي معرفة معاني الكلام على التمام، وإتيان تأويله الذي هو نفس وقوع المخبر به –كما هو– فالأول ممكن إدراكه بالطلب والثاني غير ممكن إدراكه، لأنه لم يَحْنِ تأويله بعد. بمعنى: هناك فرق بين معرفة الخبر، وبين المخبر به ذاته، فمعرفة الأول معرفة تفسير، والثاني معرفة تأويل، وهو بمنزلة قوله: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾[2].

فعلم وقت الساعة المعين، وحقيقتها عند الله وحده، وهذا لا ينافي معرفتنا لصفاتها وأحوالها مما ورد الخبر به، وكذا تفسير النصوص المبينة لأحوالها، لأن القرآن إنما أنزل ليعلم ويفهم، ويفقه، ويتدبر، محكمه ومتشابهه في ذلك سواء، وقد قال

---

* يقولون ذلك يوم القيامة بعد أن يروا حقيقة ما وعدوا به من وعيد. ونظيره قوله تعالى في حق أهل الجنة: "فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُم مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" [السجدة:17] وفي البخاري: "أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر". قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء، فإن الله قد أخبر أن في الجنة: خمرا ولبنا وماء وحريرا وذهبا. وغير ذلك. ونحن نعلم قطعا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه. بل بينهما تباين عظيم مع التشابه كما في قوله: "وأتوا به متشابها" [البقرة/25]، أي يشبه ما في الدنيا وليس مثله. وأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى ذلك لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه. وتلك الحقائق على ما هي عليه. هي تأويل ما أخبر الله به [ابن تيمية، مجموعة التفاوي، 149/7].

1– سورة يونس، الآية 39.

2– سورة الأحزاب، الآية 63.

الله في حق المشركين ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾[1]، فلو كان أهل الإيمان على قلوبهم أكنة أن يفقهوا بعضه لشاركوهم في ذلك، فقوله: "أن يفقهوه"، يعود إلى القرآن كله، فعلم أن الله يُحِبّ أن يفقه، وما أنزله إلا لذلك. وما أستثنى من ذلك متشابها ولا غيره.

وعليه فإن فهم القرآن وتفسيره ليس هو المراد من النفي في قوله: "وما يعلم تأويله إلا الله"، فإن الله نفى علمهم بتأويله، ولم ينف علمهم بتفسيره وفقهه، وفهم معناه. ولذلك لم يمتنع أحد من الصحابة وغيرهم عن تفسير آية من القرآن ولا قال أحد إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها إلا الله.

وهذا هو مراد مجاهد من قوله: إن ابن عباس من الراسخين في العلم وهو يعلم تأويله، وأنه قد عرض المصحف على ابن عباس يسأله عن تأويله كل آية منه، وإنما كان ما يلقاه عن ابن عباس تفسيرا لكنه ظن أن هذا هو التأويل المنفي عن غير الله، وذلك بسبب الاشتراك في لفظ التأويل[2]. الذي يشمل المعنيين معا، أي التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول إليه أمره والتأويل بمعنى التفسير والفهم والبيان، وكذا التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهرة أي من المعنى الراجح إلى المعنى المروج، كما سيأتي.

فجوهر الإشكال في القضية وفقا لما يراه بن تيمية هو الخلط وعدم التمييز بين المفهومين عند من قالوا بعلم تأويل المتشابه، ولذلك نجده بيني موقفه على التفرقة والتمييز بين المصطلحين. ويحصر المراد بالتأويل –خاصة في آية آل عمران– على أنه حقيقة الشيء وما يؤول إليه أمره في الواقع، يقصد بذلك الحقيقة العينية كما هي. وما عدا ذلك فكله فهم وفقه وتفسير سواء كان معنى ظاهرا، أو معنى محتملا، وهذا ممكن في القرآن كله محكمه ومتشابهه دون تمييز.

1– سورة الإسراء، الآية 46.

2– ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، 7/147–152 (13/276–285).

التأويل في عرف المتأخرين: يذكر ابن تيمية أن التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة، والمتكلمة، والمحدثة والمتصوفة ونحوهم هو: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوج لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم هذا النص مؤول، أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل. والتأويل يحتاج إلى دليل والمتأول عليه وظيفتان.

- بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه
- وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن الظاهر

وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، فأبطله بعضهم أو ذمه، أو نفى تأويل الصفات، وأوجبه بعضهم، وأجازه آخرون عند الضرورة[1].

وابن تيمية لا يعترض على هذا التأويل الذي هو نوع من التفسير وفهم المعنى، وإنما يعترض على ما ذهبت إليه بعض الفرق كالحشوة، والمعتزلة من التأويلات الباطلة والتي هي تحريف للكلم عن مواضعة. ومثار الفتنة -كما قال-: أن هؤلاء أخطأوا في دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه، وأن الأولين لعلمهم بالقرآن، والسنن وكلام السلف، ولسان العرب: علموا يقينا أن التأويل الذي يدعونه ليس هو معنى القرآن، فإنهم حرفوا الكلم عن مواضعه، وصاروا مراتب، ما بين قرامطة وباطنية، وصابئةٍ، وفلاسفة، وجهمية، ومعتزلة، يتأولون الأخبار عن الله، واليوم الآخر، وآيات القدر، والصفات.

وبناء عليه يرى ابن تيمية أن المفسرين غلطوا في تفسير التأويل في الآية حين جعلوه بالمعنى الاصطلاحي (للمتأخرين) وإن تفسير كلمات القرآن بالموصفات الاصطلاحية قد يكون منشأ غلط يصعب حصره[2]. وبالفعل، فإن هذا الغلط -قد طال- حسبه -طائفة من السلف، وأهل السنة وأهل الكلام وغيرهم- ممن أشار إليهم سلفا، حين رأوا أن النصوص دلت على معرفة معاني القرآن، وأنه لا يعقل أن يخاطب الله

1- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، 154/7 (289/13).
2- ينظر: رشيد رضا، المنار، 172/3.

عباده بكلام يقرؤونه وهم لا يَفْقَهُونه. فَهُمْ وإن أصابوا فيما استدلوا به من سمع وعقل، إلا أنهم أخطؤوا في معنى التأويل الذي نفاه الله، وفي التأويل الذي أثبتوه. وذلك بسبب أن لفظ "التأويل" فيه اشتراك، فهو يطلق على الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. أي عين المقصود به، وعلى معنى التفسير والفهم، وعلى المعنى الاصطلاحي عند المتأخرين الذي هو صَرْف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن به.

والتأويل بهذا المعنى الأخير تسلقه المبتدعة ليصلوا منه إلى تحريف الكلم عن مواضعه[1].

ومن هنا نجد ابن تيمية يقرر الفرق بين التفسير والتأويل، ويستفيض في الحديث عن ذلك محاولا إثبات هذه الحقيقة بأدلة وحجج نقلية وعقلية مؤكدا أنه ليس للتأويل إلا مفهوما واحدا –لغة، وعقلا ونقلا– هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام في الواقع –ماضيا– أو مستقبلا– أي هي عين المقصود ذاته. وهو الذي لا يعلمه إلا الله، أما ما عدا ذلك فهو تفسير، وإن اصطلح عليه بعض السلف والخلف بالتأويل، والتأويل الذي هو التفسير، ممكن العلم به بل هو مطلوب، لأنه عليه يتوقف فهم القرآن الكريم، والقرآن كله في هذا سواء محكمه ومتشابهه.

تعقيب على رأي ابن تيمية:

إن ابن تيمية وإن كان لا ينازعه العلماء فيما ذهب إليه من معاني التأويل من حيث الأصل والاشتقاق، والمعنى المعجمي، ولا ينازعونه كذلك فيما يتعلق بمحدودية طاقة العقل البشري وعجزه عن إدراك أمور واردة في القرآن على الحقيقة المرادة، مما هو من أمور الغيب التي لا يعلم حقيقتها إلا الله وكذا حقيقة الذات الإلهية المقدسة، ومالها من حقائق الصفات، فهي مما يوقف فيه ولا يتؤول، إذ لا مجال للعقل البشري في إدراكه على حقيقته، ولا تؤهله وسائله الإنسانية لذلك.

كما لا ينازعونه في ذم كل تأويل فاسد، فيه تحريف للكلم عن مواضعه. مما لا تستسيغه لغة القرآن، ولا يقبله الشرع الحنيف، ولا تقره العقول السليمة.

1– ينظر: مجموعة الفتاوي 7/152–153 (13/285).

ولكنهم ينازعونه في إنكاره أن يكون من معاني التأويل: التفسير، والمعنى (والفهم) سواء أكان هذا المعنى مما يحوصل إليه بعد الصرف عن المعنى الظاهر، أم كان عبارة عن تفسير "باطن اللفظ لأنه مأخوذ من الأول" كما يقول الثعلبي*، فما حجده ابن تيمية من معاني التأويل أقر به اللغويون أمثال أبي عبيدة، وثعلب والأزهري، وغيرهم. واستخدمه المفسرون أمثال الطبري، والبغوي، والأصفهاني، وابن عطية، وغيرهم، لكنه تعسف في قصره على معنى واحد[1].

ويفند الدكتور زرزور ماذهب إليه ابن تيمية من أن مفهوم التأويل بمعناه الاصطلاحي: "صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز" حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة "المفضلة" بأن الاهتداء إلى المجاز ظهر خلالها، وأن ابن قتيبة المتوفي سنة (276هـ) قد أفاض القول في المجاز في كتابه "تأويل مشكل القرآن" مؤكدا وجود المجاز في القرآن حتى رمى الطاعنين على القرآن بالمجاز بالجهالة وسوء النظر وقلة الفهم[2].

ويبدو أن هم ابن تيمية كان منصبا على سد الباب أمام التأويلات الباطلة التي انتهجتها بعض الفرق فيما يتعلق بآيات الصفات، يقول زرزور: أنه أراد أن يقيم الدليل على صحة ما ذهب إليه في المتشابه وآيات الصفات، وعلى ما زعم من أن مدهب السلف فيها اعتقاد ظواهرها من غير تأويل، فلما وجد في مذهب المتكلمين في التأويل ما يزحزحه عن هذه الظواهر فزع إلى تفسير التأويل –أينما ورد– بأنه نفس المراد بالكلام، طلبا كان أو خيرا، وإلى إنكار ما يوصل به إلى التأويل من مجاز الكلام. وفي هذا ما فيه من تساهل في النقل عن اللغة وأئمتها المتقدمين[3].

وفي هذا الصدد يؤكد عبد العزيز بن راشد في كتابه "متشابه القرآن" على أن التأويل ليس سوى التفسير والإيضاح والبيان، والإظهار، بدليل أن الله ذكر التأويل في

---

* يقول الثعلبي: التفسير: بيان وضع اللفظ: إما حقيقة أو مجازا، والتأويل: تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الاول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل. [نصار: المتشابه، ص101–102].

1– نصار، المتشابه به، ص104.

2– المرجع نفسه، ص104–105.

3– نفسه.

أربعة عشر موضعا أو أكثر كلها معناها ما ذكرنا إلا ما ورد في سورة الإسراء*، فإنه بمعنى العاقبة والنتيجة، لا كما يقول بعض الناس: إن التأويل هو القول المرجوح[1].

وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه ابن تيمية تماما، ولعله يشير إليه بعبارته الأخيرة، وإلى من أتبعه ممن اعتبر التأويل في عرف المتأخرين كذلك. ثم قصر التأويل على معنى واحد هو ما تكون عليه الحقيقة لا غير.

ومادام التأويل "لفظ" صالـــح لان يكون للتفسيـــر، والبيان، وغيرهما فإنه يكون –كما يقول صاحب المنار– صالحا للمحكم، كما يكون للمتشابه، لأن لكل منهما تأويل، كما دل القرآن والسنة وأقوال الصحابة على ذلك، وهم يعلمون معنى المحكم، كما يعلمون معنى المتشابه، وما في القرآن آية إلا وقد تكلم فيها الصحابة والتابعون لهم، في معناها. وبينوا ذلك المعنى. وقد يختلفون في آيات الأمر والنهي (أي آيات الأحكام المتعلقة بالأفعال التكليفية) كما يختلفون في آيات الخبر. ومعنى ذلك أن الراسخين في العلم، يعلمون تفسير المتشابه، الذي يكون في آيات الأمر والنهي، كما يكون في آيات الخبر[2].

وإذا كانت آيات الأحكام التي يعلم تأويلها هي نحو: خمسمائة آية، وسائر القرآن خبر عن: الله وأسمائه وصفاته، وعن اليوم الآخر، والجنة والنار، وعن القصص، وعن الوعد والوعيد، فإن كان هذا هو المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله فمعظم القرآن لا يعرف معناه أحد، لا الرسول ولا غيره، ومعلوم أن هذه مكابرة ظاهرة، ومعلوم أيضا أن العلم بتأويل الرؤيا أصعب من العلم بتأويل الكلام الذي يخبر به، لأن دلالة الرؤيا على تأويلها دلالة خفية غامضة لا يهتدي إليها جمهور الناس، بخلاف دلالة لفظ الكلام على معناه، فإذا كان الله قد علم عباده تأويل الأحاديث التي

---

* الآية المشار إليها قوله تعالى: "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً" [الإسراء/35].

1– ينظر: عبد العزيز راشد، متشابه القرآن، ص5. أخذا عن حسين نصار: المتشابه، ص103.

2– ينظر: السيد راشد، المنار، 179/3.

يرونها في المنام[1]. فلأن يعلمهم تأويل الكلام العربي المبني الذي ينزله على أنبيائه بطريق الأولى والأحرى[2].

ويستفاد مما تقدم أن التأويل ممارسة فرائية لمحتملات النصوص من الدلالات، وهو إجراء مفهومي أيضا يجري على المحكم من الخطاب القرآني، كما يجري على المتشابه، وبالتالي فهو لا يختلف كثيرا عن مفهوم التفسير إن لم يكن هذا الأخير من مشمولاته، لأن كليهما يسعى من ورائه إلى استجلاء المعنى، وإظهاره وبيانه. وأعتقد أن التأويل بهذا المعنى كان هو السائد عند السلف الصالح، ومن أتى بعدهم –بغض النظر عن التأويلات الباطلة التي حرفت الكلم عن مواضعه– وهو المعنى الذي يصدق عليه دعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[3]، فقد دعا له بعلم التأويل مطلقا. وليس لأحد أن يدعي أن لفظ التأويل هنا دال على المعنى الظاهر من التفسير، ولا يدخل في نطاقه كل ما خفي من الدلالات وكذلك ما أصطلح عليه فيما بعد "بالمجاز". وإلا لم يكن هناك أي فرق بين لفظتي "الفقه" و"التأويل" الواردتين في الدعاء.وقد دعا له النبي بحصول الأمرين معا.

وقد تقدم أن ابن عباس كان يقول: "إنه من الراسخين في العلم، وأنه يعلم تأويله، وتكلم في جميع معاني الآيات القرآنية، سواء كانت من قبيل الأمر والنهي، أو من قبيل الخبر. (الأسماء والصفات والوعد، والوعيد والقصص..إلخ) وقد نسب إليه مصطلح غريب القرآن، كما أشرنا إلى ذلك سلفا.

وكذلك أبي بن كعب عرف عنه أنه كان يفسر ما تشابه من القرآن كما فسر قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾[4]. وفسر قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5] وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ

1– جاء في سورة يوسف على لسان يعقوب: "وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث" [الآية6] وعلى لسان يوسف: "ربِّ قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث" [الآية 101].

2– ينظر: السد رشيد رضا، المنار، 182/3.

3– ينظر: القاسمي، محاسن التأويل 323/2 (هامش1). والحديث أخرجه البخاري (143– ومسلم 2477)، وقد ذكر صاحب الفتح الباري، أنه مروي من عدة طرق وبعدة ألفاظ، ج1/ 204–294.

4– سورة مريم، الآية 17.

5– سورة النور، الآية 35.

بربِّكُمْ قالُوا بَلى﴾[1]. ونقل ذلك معروف عنه بالأسناد أثبت من نقل القراءة، المشار إليها سلفا، والتي ليس لها إسناد يعرف كي يحتج بها. وقد كان يسأل عن المتشابه من معنى القرآن فيجيب عنه[2].

ومن المعلوم أن هذه الآيات المشار إليها هنا أنها مشكلة أي من المتشابه الذي يلتبس، ويحتمل لفظه معاني، وبالتالي فهي كلها تحتاج إلى التأويل، ولا تحمل على ظواهرها، لأن الظاهر منها غير مراد أبدا بل تأويلها واجب، ولذلك قال القرطبي في آية سورة الأعراف: هذه الآية مشكلة، وقد تكلم العلماء في تأويلها وإحكامها، وقال في آية سورة النور: اختلف العلماء في تأويلها، لأن النور في كلام العرب الأضواء المدركة بالبصر، ويستعمل مجازا فيما صح من المعاني، ولاح. فيقال كلام له نور، ومنه الكتاب المنزل، ويجوز أن يقال لله نور من جهة المدح لأنه أوجد الأشياء ونورها منه، والله ليس من الأضواء المدركة، جل وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، والأخذ على الظاهر أوقع طرائف في التجسيم[3].

والذي أراه أن ابن تيمية لا ينازع في هذا، ولكنه لا يعد مثل هذا التأويل (العدول عن الظاهر) تأويلا، وإنما يعده تفسيرا، إذ التأويل عنده له معنى واحد، هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام في الواقع لا غير. ولعل الذين تعصبوا له إنما أساؤوا فهمه، فَنَفَوْا كل تأويل لمتشابه القرآن حتى مجرد تفسيره وفهم معانيه، بحجة أنه لا يعلم تأويله إلا الله، وهو ما لم يقله ابن تيمية نفسه.

وقد ناقش عند المنعم النمر المسألة وانتهى فيها إلى أن التأويل –أي بمعنى التفسير– تحدث فيه الجميع: السلف والخلف، وبينوا معانيه حسب ما فهموا. فمبدأ التفسير للمتشابه أمر مسلم به من الجميع، لكن لكل طريقته فيه، يقول بما يؤديه إليه عقله ودينه، وينكر على من يراه قد اشتط في تفسيره مثل أي تفسير للمحكم لا يقبله،

1– سورة الأعراف، الآية 172.
2– ينظر السيد رشيد رضا، المنار، 186/3.
3– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 215/7 و256/12–257.
– ينظر: عبد المنعم النمر، علوم القرآن، ص179. أخذا عن حسين نصار، المتشابه، ص94.

فينكره على قائله، وبذلك أصبح لدينا طريقان لتفسير المتشابه: –طريق اتبعه السلف وأهل السنة، –وطريق آخر اتبعه بعض المتكلمين من العلماء المخلصين، وإن كان السلفيون لم يرضوا عنه وهاجموه هجوما عنيفا. وعندما جاء بعض المتأخرين من العلماء المنتسبين لمذهب السلف، ظنوا خطأ أن إنكار السلفيين لطريقة الآخرين في التفسير إنكار لمبدأ التفسير نفسه، وأن الواجب ألا نخوض في معنى هذه الآيات، وأن نفوض تفسيرها لله. وهذا ما لم يقل به ابن تيمية، وإنما قال بضرورة تفسير كل آية في القرآن وفهم معناها، كما ثبت عن السلف الصالح، لأنه لم ير التأويل فهم المعنى، ولكنه رآه غير ذلك، كما تقدم.

وعليه فالخلاف بين السلفيين والمتكلمين من أهل السنة والفقهاء والأصوليين لا يعدوا أن يكون خلافا لفظيا اصطلاحيا أكثر من كونه خلافا حول جوهر القضية، إذ الكل مجمع على ذم التأويلات الفاسدة التي جمح إليها أصحاب الأهواء والضلالات، ولعل الأمر الذي اقتضى من أصحاب الاتجاه المانع للتأويل أن يتشددوا في سد هذا الباب، هو ظهور التأويلات الباطلة التي حَمَّل أصحابها الخطاب الإلهي، ما لم يحتمله من آرائهم الفاسدة وقد تمت الإشارة إلى بعضها في مبحث مصطلح التأويل.

ج– حقيقة ذم متتبعي المتشابه:

من الأمور التي شغلت بال الدارسين لإشكالية تأويل المتشابه: الذم الوارد في آية سورة آل عمران، ما هو المقصود به؟ أهو كل تتبع للمتشابه أم تتبع خاص؟

لقد ميز العلماء بين نوعين من هذا التتبع:

– تتبع يتوخى أصحابه الوصول إلى الحق، وكشف الشبهات، ورد المطاعن عن الكتاب الكريم، وهم الراسخون في العلم، والإيمان الذين لا يبتغون فيما يطلبونه من علم المحكم والمتشابه سورى وجه الله وابتغاء مرضاته، ولذلك فهم يجمعون بين علمي المحكم والمتشابه، وهذا الجمع من شأنه أن يسد أبواب الفتن، ويقضي على الشبه المضلة، التي هي غاية أهل الزيغ.

وتتبع يتوخى أصحابه إثارة الفتن والشبهات، والوصول إلى التأويل الفاسد الذي يغذيها، وهؤلاء هم أهل الزيغ الذين يتحرون المتشابه وحده لتحقيق مآرب أهوائهم الزائغة.

سمة أهل الزيغ:

إن ما يلفت النظر فيما نصت عليه آية "آل عمران": أنها قرنت بين رسوخ الراسخين في العلم، وبين إيمانهم الذي لا تزلزله شبهة ولا يصرفه جهل أو عناد ولا تشويه شائبة زيغ، وآية هذا الرسوخ هو تقديم الإيمان على التأويل، والتضرع إلى الله عز وجل طلبا للفتح في فهم الكتاب العزيز، فهم يقولون فيما علموه أو لم يعلموه: "آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا "[1]. ويتلجؤون إلى خالقهم أن يقيهم زيغ القلوب بعد الهداية، وأن يهبهم من لدنه رحمة، تفضلا منه وإحسانا ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾[2].

كما قرنت الآية بين زيغ القلوب، وتتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فجعلت سمة الزيغ تتبع المتشابه وحده، وجعلت هذا التتبع بهذا الشكل خصيصة لهم ينفردون بها، ويتميزون عن سواهم.

والزيغ: يطلق على الجور والميل عن القصد، أو الميل والانحراف عن المقصود، يقال زاغ يزيغ: إذا جاز ومال وانحرف، بل الزيغ أخص من الميل لأنه ميل عن الصواب والمقصود[3]. وفسر بالشك والميل عن الهدى والحق وعن الاستقامة أيضا[4].

أما الإتباع هنا: فهو مجاز عن الملازمة والمعاودة أي يعكفون على الخوض في المتشابه يحصونه، فشبهت تلك الملازمة بملازمة التابع متبوعه، وأما علة الإتباع فهي -كما أوضحت الآية- طلب الفتنة، وطلب التأويل حسب الأهواء. وليس طلب تأويله

1- سورة آل عمران، الآية 7.

2- سورة آل عمران، الآية 8.

3- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 161/3. وكذا الزجاج (أبو إسحاق) (ت311هـ) معاني القرآن (ش، تح) عبد الجليل عبده شلبي، طبع دار الحديث، القاهرة، 2004، ص319.

4- ينظر الطبري، جامع البيان، 184/6. وابن عطية، المحرر 23/3. والأصفهاني، المفردات، ص387. ومنه قوله تعالى: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" [الصف/5]، أي لما فارقوا الاستقامة عاملهم بذلك.

في ذاته بمذمة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[1]، وإنما محل الذم أنهم يطلبون تأويلا ليسوا أهلا له فيؤولونه بما يوافق أهواءهم، وهذا ديدن الملاحدة وأهل الأهواء الذين يتعمدون حمل الناس على متابعتهم تكثيرا لسودهم[2].

فالذين في قلوبهم زيغ –إذا– يقصدون المتشابه بغية إضلال الناس وتشكيكهم في الدين، بزعمهم تناقضه، أو بغية تأييد مذهب رأوه، وتمسكوا به، فخرجوا بذلك عن نهج الإسلام وصراطه المستقيم.

وقد ذكرت الآية لهؤلاء الزائغين ابتغائين:

الابتغاء الأول: بغي الفتنة والحرص عليها وإثارتها بين المسلمين، لأن الفتنة ضروب، والضر ب الذي ابتغاه هؤلاء، هو فساد ذات البين في الدين، والحروب بين المسلمين، والفتنة في اللغة: الاستهتار بالشيء والغلو فيه، إلى حد البغي[3]. وقد بغى أهل الزيغ فسعوا إلى إيقاع الفتنة بطلب المتشابه وتحرّوْه وحده.

والابتغاء الثاني: هو بغي التأويل الذي لا يقصد به وجه الحق، بل يقصد به تطويع نصوص القرآن الكريم، لما يوافق أهواءهم، ويحقق مرادهم فيما هم عليه من الزيغ والانحراف. ومن ثم فهم يخضعون تأويل النصوص المتشابهة لما يخدم أهدافهم من الفتنة والإضلال، فيحرقون الكلم عن مواضعه، ويجعلون الكتاب الكريم تابعا لهم عوض أن يكون إماما لهم ينقادون إليه ويسلموا تسليما. هذا وقد أفاض العلماء في بيان المراد من هذه الآية، ومن ذلك ما ذكره الطبري في تفسيره، فقد نقل عن محمد بن جعفر بن الزبير: أنهم أولوا المتشابه من آي القرآن على ما في قلوبهم من الزيغ، وركبوه من الضلالة. وأنهم كذلك اتبعوا ما تحرف منه وتصرف (أي احتمل) ليصدقوا به ما ابتدعوا وأحدثوا، ليكون لهم حجة على ما قالوا وشبهة[4].

1– سورة آل عمران، الآية 7.
2– ينظر ابن عاشور، التحرير، 162/3.
3– ينظر: الزجاج (أبو إسحاق)، معاني القرآن، ص319.
4– ينظر: الطبري، جامع البيان، 185/6–199.

وقال أيضا: فأما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وحيف عنه فيتتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات باحتماله المعاني المختلفة إرادة اللبس على نفسه، وعلى غيره احتجاجا على باطله الذي مال إليه قلبه، دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه.

وذكر الرازي أن الله لما بين الزائغين، بين أن لهم في إتباع المتشابه غرضين، فالأول هو قوله تعالى: "ابتغاء الفتنة" والثاني "وابتغاء تأويله".

(فأما الأول): فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلوفية، وتجاوز القدر في الطلب، وقد ذكر المفسرون في تفسيرها وجوها[1].

(أولهما): قال الأصم: إنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي إلى التقاتل، والهرج والمرج، فذاك هو الفتنة.

(وثانيها): أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة.

(وثالها): أن الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه.

"وأما الغرض الثاني لهم" وهو التأويل الذي هو التفسير، فإن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس عليه في كتاب الله دليل ولا بيان، مثل طلبهم متى تقوم الساعة؟ وكم تكون مقادير الثواب والعقاب؟[2].

ونقل القرطبي عن شيخه أبو العباس: متبعوا المتشابه لا يخلوا أن يتبعوه ويجمعوه، طلبا للتشكيك في القرآن، وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن؛ أو طلبا لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية، حتى اعتقدوا أن البارئ جسم مجسّم، وصورة مصورة، ذات وجه وعين ويد وجنب... تعالى الله عن ذلك!؛ أو يتبعوه على

1- الطبري، المصدر نفسه، 187/6.

2- ينظر: الرازي، التفسير الكبي، 175/7-176.

جهة إبداء تأويلاتها، وإيضاح معانيها، أو كما فعل صبيغ بن عسل حين أكثر على عمر فيه السؤال. فهذه أربعة أقسام:

– الأول: لا شك في كفرهم، وأن حكم الله فيهم بالقتل من غير استتابة

– الثاني: [الصحيح]: القول بتكفيرهم، إذ لا فرق بينهم وبين عباد الأصنام والصور، ويستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا كما يفعل بمن ارتدّ.

– الثالث: اختلفوا في جواز ذلك بناء على الخلاف في جواز تأويلها. وقد عرف أن مذهب السلف ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون: أمرّوها كما جاءت، وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها على ما يصح حمله في اللسان عليها من غير قطع بتعيين مجمل منها.

– الرابع: الحكم فيه الأدب البليغ كما فعله عمر يصيغ، وقال أبو بكر الأنباري: وقد كان الأئمة من السلف يعاقبون من يسأل عن تفسير الحروف المشكلات في القرآن، لأن السائل إن كان يبغي بسؤاله تخليد البدعة، وإثارة الفتنة فهو حقيق بالنّكير وأعظم التعزيز[1].

ويرى محمد عبده كما جاء في المنار أن أتباعه ابتغاء الفتنة أنهم يتبعونه بالإنكار والتنفير استعانة بما في أنفس الناس من إنكار ما لم يصل إليه علمهم ولا ينال حسهم كالإحياء بعد الموت، وشؤون تلك الحياة الأخرى، وكذلك أن يتبع أهل الزيغ من المشركين، والمجسمة مثل قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ فيأخذونه على ظاهره من غير نظر إلى الأصل المحكم ليفتنوا به الناس بدعوتهم إلى أهوائهم، ويجتلبونهم بشبهتهم فيقولون: إنَّ الله رُوحُ، وَالمَسِيحَ رُوح منه فهو من جنسه لا يتبعّض، فهو: هو، فالتأويل هنا بمعنى الإرْجَاع أي يَرجعون إلى أهوائهم وما هم عليه من زيغ، لا إلى أصل المحكم الذي يبنى عليه الاعتقاد. وأما ابتغاء تأويله فهو يطبقونه على أحوال الناس في الدنيا، فيحولون خبر الإحياء بعد الموت، وأخبار الحساب والجنة والنار عن معانيها، ويصرفونها إلى معان من أحوال الناس في الدنيا، ليخرجوا الناس عن الدين

1– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4/13–14.

بالمرة والقرآن مملوء بالرد عليهم[1]. كقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

يتضح من خلال ما تقدم من الأقوال، أن ذم مبتغي المتشابه في الآية الكريمة متجه، إلى أولئك الذين يتحرون بالبحث ما تشابه من الآيات وحده، دون المحكم منها، يتبعون ما بدا لهم من التباس واشتباه فيها بغية إثارة الفتنة في صدور الناس، وذلك بتحريف الكلم عن مواضعه، وتحويله إلى مقاصدهم المفروضة، فينزلون معاني هذه الآيات على مقاصدهم السيئة، وذلك الاحتمال لفظها لما يصرفونه إليه، وبذلك فهم ينتهزون فرصة احتمال اللفظ لما يرومونه من مدلولات تخدم أغراضهم، وتستجيب لنزعات أهوائهم، فيحملونه عليها دون مراعاة للمحكم من الآيات، ولا للمبيِّن للمراد من تلك الآيات المشكلة لأن المحكم، والمبيِّن من الآيات يكون حجة عليهم لا لهم ودامغا لما ادعوه من تأويلات فاسدة، احتجوا لها بالمتشابه إبهاما لغيرهم، بأنّ لما قالوه، حجة في كتاب عز وجل، وكتاب الله منه براء. فالعبرة –إذا– في هذا المقام بالمقاصد والنيات، والغايات لا بالألفاظ، والعبارات، لذلك وصفهم الله بما ناسب سوء قصدهم، وخبث طوبتهم، ذمًّا لهم على سوء صنيعهم.

العبرة في الآية بعموم اللفظ:

يذكر علماء التفسير، أن هذه الآية جاءت في سياق الرد على النصار – وخصوصا وفد نجران– الذين ادعوا إلهية عيسى (ع) معتمدين في ذلك على مجموعة من الشبه أثاروها*. ومن جملة ما ادعوا في محاورتهم النبي (صلى الله علية وسلم) أن القرآن قد نطق بأن عيسى روح الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه. وأنه يحي

1– ينظر: السيد رشيد رضا، المنار، 166/3.

2– سورة يس، الآية 79.

* ذكر ابن إسحاق منها أنهم يقولون هو الله، لأنه كان يحي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طائرا، ويقولون هو ولد الله، لأنه لم يكن لم أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله. ويقولون هو ثالث ثلاثة لقول الله: فعلنا وأمرنا، وخلقنا وقضينا، ولو كان واحدا لما قال إلا: فعلت، وقضيت، وأمرت، وخلقت؛ ولكنه هو، وعيسى ومريم، وفي أمرهم نزل القرآن، يعني: صدر سورة آل عمران إلى قوله: فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" فهم ما قدروا الله حق قدره إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق الإنسان من غير أب، وغير ذلك مما لا يليق بتنزيه الله، وهذا كله بسبب زيغ قلوبهم عن الصراط المستقيم [ينظر الشاطبي، الموافقات، 92/3].

الموتى، وغير ذلك مما تعلقوا به من اشتباه وسوء تأويل. وتركوا الاحتجاج بقولة: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ ﴾[1]. وقوله:﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾[2] وغير ذلك من الآيات المصرحة بأنه خلق من مخلوقات الله وعبد ورسول من رسله"[3].

وأورد الرازي، عن النبي، أنهم اليهود طلبوا معرفة مدة بقاء ملك محمد (صلى الله عليه وسلم) وأمته من قبل الحروف المقطعة في أوائل السور، مثل "الم" و"المص" ونحو ذلك من المتشابهات التي أخبر الله جل ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله لأنه تعالى قال في آخر الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله﴾ وقيل أيضا هم الكفار الذين ينكرون البعث، والقيامة[4]، وما إلى ذلك مما لا يعلم حقيقته إلا الله.

غير أن الذم لا يقتصر على هؤلاء، وإنما يطال كل ذي زيغ قلبي، وعاهه نفسية وثلوث عقلي، وسقامه فكرية ممن يتحرون ما تشابه من القرآن ويسعون في تأويله وفقا لأهوائهم العفنة وعقولهم المريضة، الذين لا يتبعون المتشابه ليفهمون معناه في ضوء بيانه من المحكم، وإنما يتبعونه وحده دون المحكم بغية إثارة الفتنة، وإضلال المسلمين، وشغلهم عن أمور دينهم ودنياهم، بل وحملهم على متابعتهم في زيغهم وضلالهم، وانحرافهم علن صراط الله المستقيم.

ولهذا المقصد ذمهم الله في كتابه، قال: ابن عاشور: "ولا شك أن كل اشتغال بالمتشابه إذا كان مفضيا إلى هذا المقصد يناله شيء من هذا الذم"[5]. وقال الرازي: "قال المحققون: إن هذا يعم جميع المبطلين، وكل من احتج لباطله بالمتشابه. (أي دون المحكم) –لأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ، ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه، ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة، وما أوعد الكفار من النقمة، ويقولون، [أي على سبيل السخرية والاستهزاء]: "ائتنا بعذاب الله، ومتى تأتينا

1- سورة الزخرف، الآية 59.
2- سورة آل عمران، الآية 59.
3- ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/2. والرازي، التفسير الكبير 173/7.
4- ينظر: الطبري، جامع البيان، 181/6. والرازي، التفسير الكبير، 173/7.
5- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 161/3.

الساعة، لوما تأتينا بالملائكة"، قال: ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله: "الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى" أي بأن جعلوا الله حيزا معلوما، وشبهوه بالمخلوق المحدث من مخلوقاته. ومعلوم أن حمل الآية على الظاهر ممتنع، ومن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد[1] من مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[2].

ومعلوم –أيضا– أن الذم إنما وقع على تتبع المتشابه وحده، خدمة للأهواء الضالة وإثارة للفتنة في القلوب، وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن الكريم فلا يطلبون إلا المتشابه لإفساد القلوب وفتنتها، إذ غرضهم من طلب تأويله ليس لأجل العلم والاهتداء، أو ابتغاء الحق، وإنما لأجل الفتنة، وكذلك فعل صبيغ بن عسل، فضربه عمر، لأن قصده بالسؤال عن المتشابه كان لابتغاء الفتنة*، وهذا كمن يورد أسئلة إشكالات على كلام الغير، ويقول ماذا أريد بكذا وغرضه التشكيك والطعن فيه، وليس غرضه معرفة الحق[3]. قال ابن قتيبة: "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا "ما تشابه به منه ابتغاء الفتنة..." بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة، واللحن وفساد النظم، والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغرّ، واعترضت بالشبه في القلوب وقدحت بالشكوك في الصدور[4].

1– ينظر رشيد رضا، المنار، 172/3.

2– سورة الكهف، الآية 29. والبيان المحكم لهذه الآية الذي يتركونه قوله: "وَمَا تَشَاءُونَ إلا أنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العالمِين" [التكوير:29].

* فقد بلغ عمر (رضي الله عنه) أنه كان يسأل عن مشكل القرآن فقال: اللهم أمكني منه فأتاه فجعل يسأله عن "الذاريات ذروا.." فعاقبه عمر لسوء قصده، وكذلك فعل ابن الكواء مع علي فكره منه ذلك لما رآه من قصده لكنه أجابه وقال له: ويلك سل تفقها ولا تسأل تعنتا، لأن هذه الألفاظ فيها اشتباه لما تحتمله من معان عدة [ينظر القرطبي الجامع، 28/18. والقاسمي، محاسن التأويل، 321/2].

3– ينظر السيد رشيد رضا، المنار177/3.

4– ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص23.

فالزائغ الذي في قلبه مرض: كل من تتبع المتشابه دون المحكم طلبا للفتنة، وحمله في التأويل على غير ما يقتضيه التأويل الحق، سواء كان المبتغي فردا أو طائفة، وقد ذكر العلماء نماذج ممن ينطبق عليهم القدح بالذم: كالمنافقين والزنادقة، والمشركين والخوارج..

- ومثال تأويل المشركين: قصة العاص بن وائل إذ جاءه خباب بن الأرث - من المسلمين- يتقاضاه أجرا، فقال العاصي* -متهكما به-: "وإني لمبعوث بعد الموت- أي حسب اعتقادكم- فسوف أقضيك إذا رجعت إلى مال وولد". فالعاصي توهم، أو أراد الإيهام، أن البعث بعد الموت رجوع إلى الدنيا، أو أراد أن يوهم دهماء المشركين ذلك، ليكون أدعى إلى تكذيب الخبر بالبعث، بمشاهدة عدم رجوع أحد من الأموات، ولذلك كانوا يقولون: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

ومثال تأويل الزنادقة: ما حكاه محمد بن علي بن روام الطائي عن القرامطة قال: كنت بمكة حين كان "الجنابي" -زعيم القرامطة بمكة- وهم يقتلون الحجاج ويقولون : "اليس قد قال لكم لمحمد المكي. [بغى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)]: فمن دخله كان آمنا" فأي آمن هنا؟ - قال: فقلت له: هنا خرج (يعني الكلام، في صورة الخبر، والمراد به الأمر، أي ومن دخله فآمنوه، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾[2] أي ينتظرن صيغة خبرية لكن المراد به الأمر.

في هذا السياق نقل ابن عاشور عن ابن العربي "في العواصم من القواصم" قوله: "من الكائدين للإسلام الباطنية، والظاهرية" ثم قال: "قلت: أما الباطنية فقد جعلوا معظم القرآن متشابها وتأولوه بحسب أهوائهم، وأما الظاهريون فقد أكثروا في المتشابه، واعتقدوا سبب التشابه واقعا، فالأولون دخلوا في قوله: ﴿وابتغاء تأويله﴾

---

* العاص (أو العاصي) بن وائل بن هشام السهمي من قريش (ت نحو 3 ق.هـ) أحد الحكام الذين ماتوا كفارا وثنيين وهو والد الصحابي عمرو بن العاص [معجم الأعلام لبساط عبد الوهاب الجابي، ص375].

1- سورة الدخان، الآية 35-36.

2- سورة البقرة، الآية 228. ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 162/3.

والأخيرون خرجوا من قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ أو ما يعلم تأويله إلا الله، فخالفوا الخلف والسلف. ثم أضاف نقلا عن ابن العربي "وأصل الظاهريين الخوارج الذين قالوا: "لا حكم إلا الله" يعني أنهم أخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ ولم يتأولوه بما هو المراد من الحكم"[1].

والخوارج اعترضوا بهذا الآية على قبول علي رضي الله عنه: التحكيم، فخرجوا عليه بسبب ذلك، لأنهم أخذوا بظاهر اللفظ فقط وجردوه من سياقه ولم ينظروا إلى النصوص الأخرى التي تميز بين المراد بالحكم هنا، وبين الحكم، الذي هو التقاضي، فالمراد بالحكم في هذه الآية "الحكم في الاختصاص بالعبادة" لأن الآية واردة في سياق النهي عن عبادة الأوثان، والإشراك بالله بدليل ما قبلها وما بعدها، قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[2].

بمعنى أن الله لم يحكم بعبادة ما تشركون به، وإنما أمر وحكم بعبادته واحده لأنه الواحد القهار المتصرف في ملكه كيف يشاء، خلقا وإيجادا وتديرا. ومن هنا قال قتادة في قوله: فأما الذين في قلوبهم زيغ" إن لم يكونوا الحرورية وأنواع الخوارج فلا أدري من هم؟![3] بمعنى أنهم المعنيون بذلك لأنهم أخذوا بظواهر النصوص، وأخذوا منها ما يوافق أهواءهم. فأول طائفة أولت النصوص "ابتغاء للفتنة" وإتباعا للأهواء هم الخوارج* ويلتحق بهم في الزيغ والضلالة وإتباع الهوى كل طائفة سلكت مسلكهم مثل

1- ينظر المرجع نفسه، 164/3.

2- سورة يوسف، الآية 40.

3- ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 13/4.

* يذكر ابن كثير: أن أول بدعة وقعت في الإسلام فتنة الخوارج وكان مبدؤهم بسبب الدنيا حين قسم النبي (صلى الله عليه وسلم) غنائم حنين فكأنهم في عقولهم الفاسدة أنه لم يعدل في القسمة، فقال قائلهم ذو الخويصرة –بقر الله خاصرته– أعدل فإنك لم تعدل؛ فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل– فمن يعدل؟ أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمونني.."... فأراده عمر (رضي الله عنه) فقال له: دعه فإنه يخرج من ضئضي هذا (أي من جنسه) قوم يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وقراءته مع قراءتهم، يمرقون من الدين كما يسرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم.. ثم كان طهورهم أيام علي.. حتى تشعبت منهم شعوب وقبائل وآراء وأهواء، ومقالات ونحل كثيرة [تفسير ابن كثير 8/2] مازال تأثيرها في بعض الفئات موجودا أي الآن بشكل آو بآخر.

القدرية الذين هم مجوس هذه الأمة، والمعتزلة الذين يقدمون العقل على النقل، ويحتكمون إليه، والجهمية من المشبهة، والمجسمة، وغيرهم من أصحاب البدع التي أخبر عنها الصادق المصدوق.

ويلتحق بهم كذلك كل فرد أو فئة تحمل النصوص القرآنية على غير محملها في العصر الراهن، وتحاول أن تؤلها طبقا لأهوائها، وما تتبناه من فلسفات أو إيديولوجيات، أو توجهات فكرية، وسياسية، تبتغي من وراء ذلك ضرب الإسلام في صميمه من خلال التشكيك في كتابه المقدس. أو تصديع بنيانه بواسطة الفكر المنحرف، الذي تعمل على إحيائه وبثه في الناس.

فالذين شابهوا تلك الفرق كل قوم يجعلون البحث في المتشابه ديدنهم، ويفضون بذلك إلى خلافات وتعصبات وكل من يتأول المتشابه على هواه بغير دليل –على تأويله– مستند إلى دليل واستعمال عربي، فقد فهم من قوله "فيتبعون" أنهم يهتمون بذلك ويستهترون به، وهذا ملاك التفرقة بين حال من يتبع المتشابه للإيقاع في الشك والإلحاد، وبين حال من يفسر المتشابه ويؤله، إذا دعاه داع إلى ذلك[1].

فالزيغ –إذا– ميل عن الحق وإتباع للهوى، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]. لذلك يحاول الزائغ المتتبع للمتشابه أن يجادل فيه –دائما– ويقيم النزاع حوله وسبب ذلك أن المتتبع لما تشابه من الدليل لا يزال في ريب وشك من أمره، إذ المتشابه لا يعطي بيانا شافيا، ولا يقف منه متتبعه على حقيقته، فاتباع الهوى يلجئه إلى التمسك به، والنظر فيه، ولا يتخلص له فهو على شك أبدا.

بخلاف الراسخ في العلم، والمتتبع المتشابه ابتغاء الحق، فإن جداله فيه إن افتقر إليه؛ فهو في مواقع الإشكال العارض طلبا لإزالته، فسرعان ما يزول إذا بُيّن له موضع النظر، لكن الزائغ لا يدعه هواه أن يطرح المتشابه[3] مهما بُيّن له، فلا يزال

1– ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 162/3.
2– سورة القصص، الآية50.
3– ينظر: الشاطبي، الاعتصام 267/2.

ينتقل من متشابه إلى آخر، كما هو حال نصارى نجران الذين قيل نزلت الآية بشأنهم، وحال الخوارج فيما بعد، الذين كلما أفحموا في مسألة انتقلوا إلى أخرى اتباعا للهوى.

وعليه فالذي لا يقصد الفتنة، في طلب المتشابه ولا الجري وراء إشباع الهوى، بل المعرفة والفهم في ضوء المحكم، ليس داخلا في الذم السابق، ولذلك يعامله الحق سبحانه كلا على نيته وقصده.

ذكر صاحب المنار عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) "أنه يقرأ القرآن رجلان: – رجل له فيه هوى ونية يفليه فلي الرأس يلتمس أن يجد فيه ما يخرج به على الناس، أولئك شرار أمتهم أولئك يعمى الله عليهم سُبل الهدى. –ورجل يقرأه ليس له فيه هَوىً ولانية يفليه فلي الرأس، فما تبين له منه عمل به وما تشابه عليه وكله إلى الله*، ليتفقهن أولئك فقهًا، ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التي أشكلت عليه أو يفقهه إياها من قيل نفسه[1].

فسبيل الفقه، والفهم والمعرفة ميسرا أمام من طهر قلبه وسلمت سريرته وخلص قصده إلى الحق، وفوض أمر ما أشكل عليه إلى الله، فإن الله يؤتيه من لدنه علما، ويهب له من لدنه رحمة. ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾[2].

أما الزائغ الذي في قلبه مرض، ولا يبتغي من وراء بحته إلا الفتنة، وطلب التأويل للتعمية والتمْويه والتشكيك، ليصد الناس عن سبيل الله؛ فإن طريق معرفة المتشابه أمامه مغلق، ولا يزيده تتبعه إلا حيرة واضطرابا لأن الله يعمي عليه سبيل الهدى بسبب سوء قصده، فيكون حاله "كالذّي اسْتَهْوَتْهُ الشيَاطِين فِي الأرْضِ حَيْران" لا يهتدى إلى حال استقرار واطمئنان، بل يظل قلبه زائغا عن الحق مفتونا بالباطل عاكفا على الضلال، لا يقتلع عنه بحال.

---

* وهذا ما أشار إليه الحديث النبوي الشريف الذي رواه ابن مردوية عن عمر بن شعيب عن أبيه عن حده قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه به فآمنوا به" [ينظر الاتقان للسيوطي، ج2، ص5].

1– ينظر: رشيد رضا، المنار178/3.

2– سورة البقرة، الآية 282.

ذلك هو الفرق بين من يطلب المتشابه ويتحراه ابتغاء الفتنة والضلال، وابتغاء تأويله يحمله على غير وجه حق، وبين من يطلبه إذا افتقر إليه ابتغاء العلم والمعرفة، والاهتداء إلى الحق. وقد تقدم أن السلف الصالح من الصحابة وغيرهم كانوا يسألون عما أشكل علهم مثل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ ﴾[1] فقالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ فبين لهم النبي (صلى الله عليه وسلم) أن المراد بالظلم هنا هو الشرك، وليس الظلم العام المعهود عندهم. وكذلك كان الأمر في كل ما احتاج إلى بيان وإيضاح. وعليه فالتأويل قد يكون ضروريا أحيانا لإزالة الإشكال الذي يعترض الفهم خصوصا عند –غير أهل العلم– أو ما يتوهمه أهل الأهواء من تعارض وتناقض في كتاب الله، وهو ليس كذلك، حتى يتبين لهم أنه الحق.

التأويل ضرورة:

إن التأويل قد يكون ضروريا في الآيات التي يستحيل حملها على ظاهر معناها، يقول الرازي "وأما المحقق المنصف فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة:

– "أحدها" ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم.

– وثانيها: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره.

– وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على ثبوته وانتفائه، فيكون من حقه التوقف فيه[2].

إن كلام الرازي غير واضح فيما يتعلق بمسألة تأويل المتشابه غير النص بالنسبة للنوع الثاني على امتناع حمل اللفظ على ظاهره فيما قام الدليل القاطع على امتناعه. فهل يمكن لهذا النوع أن يؤول مادام يستحيل حمله على الظاهر؟ يبدو هذا الأمر فيه خلاف أيضا، خاصة فيما يتعلق بمتشابه الصفات، والتي يحزم الرازي في التفسير بوجوب ترك الخوض في تأويله حسب ما يفهم من كلامه.

1– سورة الأنعام، الآية 82.

2– ينظر: الرازي، التفسير الكبر، 175/7.

وفي هذا الصدد يعزو الدكتور محمد زرزور إلى كل من الغزالي (أبي حامد) والرازي: إقرار جميع فرق الإسلام بضرورة التأويل -خاصة في آيات وأخبار الصفات- لعدم جواز حملها على الظاهر، ويستند زرزور في القول بهذه الضرورة إلى مجموعة من الأدلة والأقوال منها:

- امتناع جمل بعض النصوص على ظاهرها
- الظواهر الكثيرة التي تبدوا متعارضة، وتحتاج إلى إزالة ذلك بالتأويل
- أقوال بعض العلماء كالغزالي وابن رشد.

لكنه يفرق بين نوعين من التأويل في هذا المقام: نوع يجري على سنن العربية ويقوم على النظر العقلي، ونوع آخر يتحكم فيه الهوى والنزوع إلى العرفانية الباطنية[1].

يلخص السيد عبد العظيم الزرقاني المقدار المتفق عليه من التأويل الضروري الذي يتمثل في أمور ثلاثة:

الأول: صرف الألفاظ عن ظواهرها المستحيلة، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا. كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة، وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكمه؟

الثاني: أنه إذا توقف الدفاع عن الإسلام على التأويل لهذه المتشابهات وجب تأويلها بما يدفع شبهات المشتبهين ويرد طعن الطاعنين.

الثالث: إن المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهما قريبا، وجب القول به إجماعا وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[2] فإن الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة قطعا، وليس لها إلا تأويل واحد هو الكينونة معهم بالإحاطة علما وسمعا وبصرا وقدرة وإرادة[3].

1- ينظر: زرزور، متشابه القرآن، ص161-168، أخذا عن حسين نصار، المتشابه، ص105-106.
2- سورة الحديد، الآية 4.
3- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 206/2.

ويذكر الزرقاني أن العلماء اختلفوا فيما وراء هذا المقدار من التأويل الضروري على ثلاثة مذاهب: – مذهب السلف، يسمى مذهب المفوضة، يقوم على تفويض معنى المتشابه إلى الله بعد تنزيهه عن ظواهره المستحيلة. –والثاني مذهب الخلف ويقوم على تأويل صفات الله بصرف اللفظ عن ظواهره المستحيلة إلى ما تحتمله اللغة العربية. –والثالث مذهب المتوسطين، ويقوم على قبول التأويل إذا كان قريبا من المعنى المراد، وإن كان بعيدا وجب التوقف عنه، مع الإيمان بمعناه على الوجه الذي أريد به التنزيه، ومثال ما يمكن تأويله مما كان معناه مفهوما من تخاطب العرب قوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَى على مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾[1]. فيحمل على حق الله وما يجب له[2]. وليس على ظاهر اللفظ الذي يعني الجهة، تنزيها لله تعالى عن ذلك.

فهذه المذاهب تتفق جميعها على عدم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ مادام الأخذ بالظاهر يفضي إلى التشبيه أو التجسيم الذي هو محال على الله تعالى إذ ليس كمثله شيء، ولكن الاختلاف في تحديد المعنى المراد، والمسألة في هذا الاختلاف عقدية أكثر منها خلاف في تحديد المعنى*. فالجميع يحرصون على تنزيه الله تعالى عما لا يليق به من الأوصاف، والأفعال، ومن هنا كان التأويل ضرورة دفع إليها الرد على شبهات المبطلين، وتحريف الغالين وتأويل الجاهلين.

1– سورة الزمر، الآية 56.

2– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 2/207–208.

* فالمفوضة وإن كانوا يقرون استحالة حمل اللفظ على المعنى الظاهر تنزيها لله تعالى إلا أنهم يتوقفون عن التأويل تحديدا للمراد من اللفظ وحجتهم في ذلك –عقليا– أن تعيين المعنى المراد من المتشابه يتم من خلال اختيار معنى من المعاني المحتملة للفظ، وهذا مبني على الظن مع العلم أن المطلوب في الاعتقادات العلم، واليقين، لا الظن والاحتمال، فالمسألة –إذا– لا تقبل الاجتهاد الذي يقوم على الظن، لأن الظن لا يغني من الحق شيئا، فوجب التوقف وهذا إضافة إلى الأدلة الواردة في النهي أو الذم بالنسبة لتأويل المتشابه –كما تقدم–. ومنهج التوقف واضح في إجابة الإمام مالك لمن سأله عن قوله: "الرحمن على العرش استوى" فبين له أن المعنى اللغوي معلوم لكن الكيف غير معروف، ويجب التوقف عن البحث عنه. لكن مذهب الخلف، وحرصا على تنزيه الله تعالى عمد إلى التأويل طبقا لما تسوغه اللغة العربية واستعمالاتها، ولما يليق بالله عقلا وشرعا، مادام أن ترك اللفظ على ظاهره يوجب الحيرة. فكان النظر يقضي بالتأويل خاصة وأن هناك من الطوائف المشبة والمجسمة التي ترى أنه لا مدخل للتأويل وتجري الألفاظ على ظاهرها. فالمشبة مثلا يرون معبودهم على صورة ذات أعضاء روحانية أو جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول، والاستقرار، والتمكن، والملامسة. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا [ينظر في هذا الزركشي، البرهان، 2/179 والزرقاني، المناهل، ج2، ص207–208].

نماذج تمثيل أو تطبيق:

من أبرز النماذج التطبيقية التي يمكن التمثيل بها هنا ما ياتي:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[1]. فهذه الآية محل اتفاق على أنها من المتشابه. والتشابه ليس ناشئا عن اللفظ وإنما عن المعنى المراد، والسلف والخلف مجمعون أيضا على أن ظاهر الاستواء على العرش، وهو الجلوس عليه مع التمكن والتحيز مستحيل لأن الأدلة القاطعة تنزه الله عن أن يشبه خلقه، أو يحتاج إلى شيء منه سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره، فاتفقوا على أن الظاهر غير مراد قطعا لأن الله نفى عن نفسه المماثلة وأثبت الغنى لنفسه عن كل شيء فقال ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[2]، وقال: ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[3]. فلو أراد الظاهر لكان متناقضا[4]. فوجب صرف اللفظ عن الظاهر، وإنه غير مراد قطعا. لكن الاختلاف واقع بشأن تعيين معنى الاستواء، فقد نقل عن بعض السلف التوقف والإمساك، كأم سلمة (رضي الله عنها) أنها قالت: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به من الإيمان والجحود به كفر". ونقل هذا المعنى عن الإمام مالك، وعن شيخه ربيعة بن عبد الرحمن مع زيادة "ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين وعلينا التصديق"[5].

ونقل مثل هذا التوقف عن كثير من السلف الصالح، لأن تعيين المراد يقوم على الظن، والله تعالى هو الأعلم بما يليق به، وبما نسبه إلى نفسه، فوجب التوقف والتفويض إلى الله*. لكن الخلف رأوا أن يؤلوا مادام ميدان اللغة يتسع لذلك لكنهم افترقوا فرقتين، فالأشاعرة يؤولون من غير تعيين، ويقولون إن المراد إثبات أنه تعالى

1- سورة طه، الآية 5.
2- سورة الشورى، الآية 11.
3- سورة لقمان، الآية 26.
4- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص208.
5- ينظر: السيوطي، الإتقان، 8/2.

* نقل السيوطي عن اللالكائي عن محمد بن الحسن: أن الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب اتفقوا على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا شبيه. [الاتفاق، 8/2] لكن المفسرين لم يلتزموا بذلك وخاضوا عملا في تأويلها، قال الزركشي وممن نقل عنه التأويل: علي وبن مسعود وابن عباس وغيرهم [البرهان 79/2].

متصف بصفة لا نعلمها على التعيين تسمى صفة الاستواء، وأما طائفة المتأخرين فيفسرون الاستواء بالاستيلاء والقهر، من غير معاناة ولا تكلف لان اللغة تتسع لهذا المعنى[1]. ومعنى ذلك أن التأويل، كما قال السيوطي يجري على ما يليق بجلاله تعالى، وهو ما ذهب إليه بعض أهل السنة ونقل سبعة أوجه في هذا المعنى* ناقشها كلها وردها لأنها لا تليق بجلال الله تعالى[2]. وليس فيها التنزيه الكامل لله تعالى عن المتشابه والمماثلة. لأن هذه المعاني الظاهرة تقتضي كيفية حسية تستحيل على الله جملة وتفصيلا، ولذلك لم ينف السلف العلم بدلالة الاستواء، وإنما نفوا العلم بكيفية الاستواء أي أن تعيين مراد الشار مجهول لنا. ولا نملك دليلا تحدد بمقتضاه مراد الشارع من اللفظ.

ولذلك يرى الرازي أن ما أشعر به ظاهر الآية غير مراد على الإطلاق لأنه يستحيل على الله الحلول في المكان. إلا أن في هذه اللفظة مجازات كثيرة، وصرف اللفظ إلى بعضها دون غيره لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية. والقول بالظن في ذات الله وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين[3].

غير أن الزركشي يميل إلى التأويل القريب ويرى أنه مرضي عند العلماء ومنه ما قاله الفراء، والأشعري وجماعة من أهل المعاني أن "استوى" بمعنى أقبل على خلق

1- الزرقاني، مناهل العرفان، 208/2.

* الأول: استوى بمعنى استقر، عزاه لابن عباس، وعقب عليه بأنه يحتاج إلى تأويل لأنه يشعر بالتجسيم، والثاني: بمعنى استولى: ورد عليه بأن الله مستول على الكونين الجنة والنار فأي فائدة في تخصيص العرش وأنه يكون بعد قهروغلبة والله منزه عن ذلك. قال ابن الأعرابي لا يقال: استولى على الشيء إلا إذا كان له مضاد فإذا غلب أحدهما قيل استوى. الثالث: بمعنى "صعد" وعزاه لأبي عبيد، ورد بأنه تعالى منزه عن الصعود. الرابع: بمعنى (علا) أي أن "على" في الآية ليست حرفا بل هي فعل، ورد عليه بأنها لو كانت كذلك لكتبت بالألف "علا" فهي حرف باتفاق، كما أنه يلزم من اعتبارها كذلك "رفع" العرش ولم يرفعه أحد من القراء. الخامس: أن الكلام تم عند قوله "على العرش" ثم استأنف جملة أخرى: استوى، وهذا يزيل الآية عن نظمها ومرادها.السادس: بمعنى: أقبل: على خلق العرش وعمد إلى خلقه: قال: قلت يبعد تعديته بعلى ولو كان كما ذكروه لتعدى بإلى، كما في قوله: "ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ " [فصلت11]. السابع: بمعنى اعتدل أي قائما بالعدل كقوله: "قائما بالقسط" [آل عمران18] والعدل هو استواؤه ويرجع معناه إلى أنه أعطى بعزته كل شيء خلقه موزونا بحكمته البالغة وهذا يستلزم قطع استوى، عن "على العرش" لأنه بمعنى اعتدل لا يتعدى بعلى. [الاتقان في علوم القرآن 8/2-9]، فهذه الوجوه كلها لا تسلم من مقال لأنها إما تفضي إلى التجسيم وتنافي التنزيه، وإما فيها تكلف وتمحل، وتبتير للنظم القرآني الحكيم.

2- ينظر: السيوطي، الإتقان، 8/2.

3- ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، 406/2.

العرش وعمد إلى خلقه فسماه استواء كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ﴾[1]. أي قصد وعمد إلى خلق السماء فهكذا ها هنا. قال: وهذا القول مرضي عند العلماء ليس فيه تعطيل ولا تشبيه، قال الأشعري: "على" هنا بمعنى (في) كما قال تعالى: ﴿عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ﴾[2]. ومعناه أحدث الله في العرش فعلا سماه استواء، كما فعل فعلا سما فضلا ونعمة قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً ﴾[3]. فسمى التحبيب والتكريه فضلا ونعمة.. فكذلك أحدث في العرش فعلا سماه استواء. وهذا قول مرضي عند العلماء لسلامته من التشبيه والتعطيل[4].

وهكذا قد يكون اللجوء إلى التأويل القريب الذي لا يفضي إلى تشبيه وتعطيل، أو تحريف مدخلا لتقريب المعاني، وإزالة الشبهات، ورد المطاعن كتاب الله تعالى مادام أن الأدلة قائمة على استحالة حمل اللفظ على ظاهر معناه، ويوجد في اللسان العربي ما يسوغ تلك المعاني القريبة من المراد.

المثال الثاني: النفس: في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ ﴾[5] وقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾[6]. فقد أوِّلت: "نفسه" في الآية الأولى بمعنى: إياه، وبمعنى: عقوبته، قال ابن عطية: "نفسه" نائية عن إياه وهذه مخاطبة على معهود ما يفهمه البشر والنفس في مثل هذا راجع إلى الذات، وفي الكلام حذف مضاف، لأن التحذير إنما هو من عقابٍ وتنكيلٍ، ونحوه، فقال ابن عباس، والحسن: وَيُحَذّرُكُم الله مِن عِقَابه[7].

أما في الآية الثانية فَفُسِّرَ "النفس" بالغيب لأنه مستتر كالنفس قال ابن اللبان: أولها العلماء بتأويلات: منها أن النفس عبر بها عن الذات، قال: وهذا وإن كان سائغا

1- سورة فصلت، الآية 11.
2- سورة البقرة، الآية 102
3- سورة الحجرات، الآية 7-8.
4- ينظر: الزركشي، البرهان، ج2، ص82.
5- سورة آل عمران، الآية 28.
6- سورة المائدة، الآية 116.
7- ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 77/3.

في اللغة، ولكن تعدى الفعل إليها بفي المفيدة للظرفية محال عليه تعالى، وقد أولها بعضهم بالغيب، أي لا أعلم ما في غيبك وسرك، قال: وهذا حسن لقوله في آخر الآية: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ﴾[1]. وقال ابن عطية: معناه: لا أعلم ما عندك من المعلومات وما أحطت به وذكر النفس هنا مقابلة لفظية في اللسان العربي –(أي خَرُوجَ على سبيل المشاكلة)–، يقتضيها الإيجاز، وهذا ينظر من طرف خفي إلى قوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾[2]. وقوله: ﴿اللّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ ﴾[3]. فتسمية العقوبة العقوبة باسم الذنب إنما قاد إليه طلب المقابلة اللفظية إذ هي من فصيح الكلام وبارع العبارة[4].

المثال الثالث:الوجه: فقد أوّل بالذات من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[5] وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾[6] وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴾[7]، قال ابن ابن عطية: الوجه عبارة عن الذات لأن الجارحة منفية في حق الله تعالى وهذا كما تقول: "هذا وجه القول، والأمر، أي حقيقته وذاته[8].

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ولتُصنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[طه:39] وقوله: ﴿يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:10] وقوله: ﴿والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَاتُ بِيمِينِهِ﴾ [الزمر:67] وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:22]، وقوله: ﴿وَعِنْدَ مَفَاتِحُ الغَيْبِ﴾ [الأنعام:59]. فالسلف يفوضون في معانيها تفويضا مطلقا بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة والأشاعرة يؤولونها بصفات سمعية زائدة على الصفات التي نعلمها ولكنهم يفوضون الأمر في تعيين هذه الصفات إلى الله، فهم مؤلون من وجه مفوضون من وجه، والمتأخرون يفسرون الوجه بالذات، ولفظ ولتصنع على عيني" بتربية موسى ملحوظا بعنايته وجميل

1- ينظر: الزركشي، البرهان، 83/2. والسيوطي، الإتقان، 2-9.
2- سورة آل عمران، الآية 54.
3- سورة البقرة، الآية 15.
4- ابن عطية، المحرر، 77/3.
5- سورة الرحمن، الآية 55.
6- سورة الإنسان، الآية9.
7- سورة الليل، الآية20.
8- ابن عطية، المحرر، 197/14.

رعايته، ولفظ اليد بالقدرة، ولفظ اليمين بالقوة، والفوقية بالعلو المعنوي دون الحسي، والمجيئ في قوله "وجاء ربك" بمجيئ أمره، والعندية بالإحاطة والتمكن[1].

إن السلف والخلف يتفقون جميعا في متشابه الصفات، على ضرورة صرف اللفظ عن ظاهره الذي يمتنع حمله عليه، لكنهم يختلفون في تعيين المراد منه، وقد نبه الزرقاني إلى مخاطر المغالات في هذا المذهب، أو ذاك، حيث أسرف بعض الناس في هذا العصر فخاضوا في تأويل الصفات بغير حق، وأتوا في حديثهم عنها وتعليقهم عليها بها لم يأذن به الله ولهم فيها كلمات غامضة تحتمل التشبيه والتنزيه وتحتمل تشكيك، والكفر والإيمان، ومن المؤسف أن يواجه العامة بهذا.

ومن المؤسف أيضا أن ينسب فريق آخر كل ما يقولونه إلى السلف الصالح، ويخيلون للناس أنهم سلفيون، ويصلون في تحجرهم وجمودهم إلى القول: بأن الله يشار إليه بالإشارة الحسية وله من الجهات الست جهة الفوق، ويقولون إنه استوى على عرشه بذاته استواء حقيقيا، بمعنى أنه استقر فوقه استقرارا حقيقيا، غير أنهم يعودون فينفون ذلك فيقولون ليس كاستقرارنا، وليس على ما نعرف، وهكذا يتناولون أمثال هذه الآيات، وليس لهم مستند إلا التشبث بالظواهر، وقد تقدم أن حمل الصفات المتشابهات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها ليس رأيا لأحد من المسلمين، وإنما هو رأي بعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة.

أما نحن فقد توافرت عندنا الأدلة القطعية على أنه تعالى: ليس جسْما، ولا متحيزا ولا متجزئا، ولا متركبا، ولا محتاجا لأحد، ولا إلى مكان ولا إلى زمان، ولا نحو ذلك[2]﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11] وهكذا يجد هؤلاء أنفسهم في تناقضات كثيرة بسبب تشبتهم بظواهر النصوص وحملها على حقيقتها، دون تأويلها بما يليق بجلاله تعالى.

1- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 209/2.
2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 209/2.

فماذا يقولون مثلا في قوله تعالى: ﴿أأمِنْتُم مَنَ فِي السَّمَاء﴾ [الملك:16] مع قوله: ﴿وَهُوَ الله فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأرض﴾ [الأنعام:3]، هل هو في السّموات حقيقة أم في الأرض حقيقة، أم فيهما معا حقيقة؟ وإذا كان في الأرض حقيقة فكيف يكون له جهة فوق، وإذا كان فيهما معا، فلما ذا يقال له جهة فوق، ولا يقال له جهة تحت، مع العلم أن الجهات أمور نسبية فما هو فوق بالنسبة إلينا هو تحت بالنسبة إلى غيرنا[1]. ولذلك أوّل السلف هذه الآيات، قال الزركشي: اختار البيهقي، معناه: أنه المعبود في السموات والأرض مثل قوله تعالى: "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله"[2]. وهذا أصح الأقوال[3].

ومثل هذا التأويل كان في الغالب درءا لما يذهب إليه أهل التجسيم أو التشبيه، أو النفي والتعطيل، فقد ادعت الجهمية أن المراد بهذه الآية ظاهرها، وأنه تعالى في كل مكان، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. وقد تبين مما سبق أنه لا يمكن حمل مثل هذه الآيات على ظاهرها.

والنتيجة هي: أن صرف المتشابه عن ظاهره الموهم للتشبيه أو التجسيم، أو التناقض، كان أمرا حتميا لا تحلة فيه ولا ترخص. وهذا الصرف عن الظاهر هو في حد ذاته تأويل[4]. حتى وإن لم يعين له معنى يخلف هذا الظاهر، وهذا القدر من التأويل متفق عليه بين السلف والخلف من أهل السنة.

وقد ذكر ابن تيمية: أن السلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها و بيانها. ولو كان معاني هذه الآيات منفيا أو مسكوتا عنه لم يكن ربانيو الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلاما فيه.. فإني لا أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة، –لا أحمد بن حنبل ولا غيره– أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى

1– ينظر: المرجع نفسه، ص212.
2– سورة الزخرف، الآية 84.
3– ينظر: الزركشي، البرهان، 83/2.
4– ينظر: الخولي، متشابه القرآن، ص83.

أن يعلم معناه، وجعلوا أسما الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، وإنما نهوا عن تأويلات أهل التجسيم والتعطيل أو التحريف وأبطلوها. وكانوا إذا سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه بل يثبتون المعنى، وينفون الكيفية –كقول مالك وأم سلمة في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾.

ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾[1]. لو قيل كيف يسمع وكيف يرى؟ لقلنا: اسمع والرؤيا معلوم، والكيف مجهول ولو قيل "كيف كلم موسى تكليما"؟ لقلنا التكليم معلوم والكيف غير معلوم[2].

إن الوقوف عند هذا الحد مع التسليم بأن مراد الله منه لا نعلمه حقيقة، كما هو، هو ما ينبغي أن يفهم من معنى التفويض وعدم التأويل، وليس التشبث بالظاهر الذي يفضي إلى التشبه والتجسيم، والمكانية والحلول، والجمود عليه، وهذا باطل، وكفر لأنه الله منزه عن ذلك.

إن كلا من منهج السلف "التفويض"، ومنهج الخلف "التأويل" يستند إلى ماورد في آية آل عمران، لكن السلف يؤلون "المتشابه" مرة واحدة، بيد أن الخلف يؤلونه مرتين، والقدر المشترك بينهما: أن الجميع متفقون على وجوب صرف اللفظ "المتشابه" عن ظاهره، وهذا تأويل حقيقي، لا ينبغي أن نتوقف فيه لأنه يرد المتشابه إلى المحكم وينظر إليه من خلاله. وما ورد عن أم سلمة، والإمام مالك، وغيرهما قدر من التأويل، ويتوقف السلف عند هذا الحد، ليخوض الخلف في الأمر بحثا عن المراد[3]. وذلك بطرح الاحتمالات الدلالية للفظ، بعد صرفه عن ظاهره، دون الجزم بشيء منها على أنها مراد الله، وذلك غاية ما يمكن أن يصله الاجتهاد، وربما كان هذا الأمر ضروريا لرد المطاعن عن كتاب الله وإزالة الإشكالات الموهمة للتناقض، كما فعل ابن قتيبة، والزركشي وغيرهما.

1- سورة طه، الآية 46.
2- ابن تيمية مجموعة الفتاوي، 7/157-167.
3- الخولي، متشابه القرآن، ص83.

منشأ التشابه وأسبابه:

لاحظنا فيما تقدم أن دائرة المتشابه قد تضيق لتقتصر على متشابه الصفات، وحقائق الغيب المتعلقة بالآخرة مما لا يمكن أن يعلمه إلا الله على حقيقته. وقد تبين لنا اتفاق السلف والخلق على قدر من التأويل، الذي هو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر الذي لا يليق بجلال الله تعالى، وذلك لاستحالة إجراء تلك الصفات أو حملها على المعنى اللغوي الظاهر للفظ، لما يفضي إليه من تشبيه وتجسيم أو تعطيل، وهو كفر ظاهر. في حين اختلفوا فيما وراء ذلك، وهو تعيين المعنى المراد مما تحتمله اللغة من الدلالات المرجوحة. وكان الذي اتفق الجميع على إنكاره وبطلانه، هو التأويل الذي يحرف الكلم عن مواضعه، سواء الذي يفضي إلى التجسم والتشبيه، أو الذي يغالي في التأويل البعيد، ليسلب عن الله كل صفاته، ويجعل من المتشابه محكما، ومن المحكم متشابها، كما فعل المعتزلة بفعل تقديسهم للعقل، وتقديمه على النقل.

وقد تتسع دائرة المتشابه لتشتمل كل ما خفيت دلالته، فقد يطلق على كل ما غمض ودقّ، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، سواء أكان هذا الغموض نتيجة اتفاق اللفظ ودخوله في شكل غيره واختلافه في المعنى أم نتيجة تعدد المعاني كما هو الحال في المجاز[1]. وقد أشار ابن تيمية إلى أن الألفاظ المشتركة من المتشابه وكذا المتواطئة (الوجوه والنظائر)، وكل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه، لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد[2].

وأيا كان الأمر فإن التساؤل الذي يطرح الآن هو ما هي أسباب التشابه وماهو منشؤه؟ وكيف يتم رفعه وإزالته؟ خصوصا فيما يتعلق بغير آيات الصفات من الآيات، التي قد يستشعر منها غير العالم التناقض والاختلاف؟

1- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص68.
2- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، 7/146-148.

أولا: أسباب التشابه:

إن من هذه الأسباب ما يرجع إلى طبيعة الخطاب القرآني، ومنها ما يرجع إلى طبيعة اللغة التي نزل بها، ومنها ما يرجع إلى المتلقي ذاته.

أ- ما يعود إلى طبيعة الخطاب القرآني، فإن سبب وقوع التشابه فيه هو كونه دعوة وموعظة وتعليما، وتشريعا باقيا، ومعجزة خالدة، وخوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع فجاء على أسلوب مناسب لجميع هذه الأمور بحسب حال المخاطبين.. ولم يأت على أساليب الكتب المؤلفة للعلم، أو القوانين الموضوعية للتشريع، فأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة أي غير منفصلة عنها، ولا مجموعة في موضع واحد، ليخف تلقيه على السامعين.. ثم إن العلوم التي تعرض لها هي من العلوم العليا: علوم فيما بعد الطبيعة وعلوم مراتب النقوس، والنظام العمراني، وعلوم الحقوق، وغيرها، وفي ضيق اللغة الموضعة عن الإبقاء بغايات المرادات في هاته العلوم، وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها، ما أوجب تشابها في مدلولات الآيات الدالة عليها، وإعجاز القرآن منه إعجاز نظمي، ومنه إعجاز علمي، وربما كان عدم إدراكه لأقوام داع لجعله من المتشابه فإذا جاء من علمه بعدهم عده محكما على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين:

أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين.

وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة وعلماء الأمة بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة حتى يكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية[1]. ولو جاء بخلاف ذلك لخملت قوائحهم عن البحث، وتقاعسوا عن إفراغ الجهد والاجتهاد في ذلك.

ب- أما ما يعود إلى طبيعة اللغة: فإن القرآن كما قال ابن قتيبة: نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها (في الكلام) في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد

1- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 3/157-158.

والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليها إلا اللقن، وإظهار بعضها وضرب الأمثال لما خفي"[1]. وفي هذا الصدد يذكر "ابن عاشور" عشرة أسباب أخرى:

1- معان قصد إيداعها في القرآن وقصد إجمالها: إما العدم قابلية البشر لفهمها ولو في الجملة، إذا قلنا بوجود المجمل الذي استأثر الله بعلمه، وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها، فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم قابلية بعضهم في عصر أو جهة لذلك ومن هذا أحوال القيامة ونحو ذلك.

2- معان قصد إشعار المتلقين بها، وتعيين إجمالها مع إمكان حملها على معان معلومة كحروف أوائل السور، ومتشابه الصفات.

3- معان عالية ضاقت عن إيفاء كنهها اللغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهله فعبر عنها بأقصى ما يقربها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله: نحو: الرحمن الرؤوف المتكبر، نور السموات والأرض.

4- معان قصرت عنها الأفهام في بعض العصور وأودعت القرآن لتكون معجزة علمية في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي ومن أمثلتها: قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ ﴾[3]، وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾[4].

فهذه الآيات مما يدق فهمه ويحتاج إلى معرفة علمية كبيرة كالعلوم الطبيعية والرياضية والتاريخية وغيرها، فهي مما يقصر عن فهمه أغلب الناس.

1- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص58.

2- سورة يس، الآية 38. فهذه الآية مثيلاتها دلت على معان عظيمة كشفتها العلوم الحديثة: فالجري يستعمل حقيقة للسير السريع لذوات الأرجل، وأطلق مجازا لتنقل الجسم من مكان إلى مكان تنقلا سريعا، فالشمس تدور حول نفسها وكان المظنون أنها ثابتة في موضعها، لكن عرف أخيرا أنها ليست مستقرة في مكانها إنما هي تجري فعلا في اتجاه واحد في الفضاء الكوني الهائل بسرعة 12 ميلا في الثانية، والمستقر الذي ستنتهي إليه لا يعلمه إلا الله سبحانه [الظلا، 2968/5].

3- سورة الحجر، الآية 22.

4- سورة الزمر، الآية 5.

5- مجازات وكنايات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، فتوقف فريق في تأويلها، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[1]. وقوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[2]. (وقد تقدم أن هذه الآيات من المتشابهات، ولا يجوز الأخذ بظاهرها، ولابد من صرفها عن ظواهرها تنزيها لله تعالى عن الشبيه والنظير، والمكاينة والزمانية".

6- ألفاظ من لغات العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم، وتدخل فيما سمي بغريب الألفاظ، ومثالها: قوله تعالى ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا وفاكهة وألا" وقوله "أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ ﴾[3]. ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾[4].

7- مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه صار حقيقة عرفية، كالتيمم والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال: كالربا" قال عمر: نزلت آية الربا في آخر ما أنزل فتوفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولم يبينها.

8- أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابها، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[5]، ومثل المشاكلة في قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾[6] فيعلم السامع أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة.

9- آيات جاءت على عادات العرب ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم من لم يفهموها، فظنوها من المتشابه مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن

1- سورة الذاريات، الآية 47.
2- سورة الطور الآية 48.
3- سورة النحل، الآية 47. وقد ورد أن العين تطلق على الحفظ والعناية قال النابغة: عُهْدَتُكَ تَرْعَانِي بعين بصيرة. وتطلق اليد على القدرة والقوة قال تعالى: "وأذكُرْ عَبدنا داؤد ذا الأيد" [ص:17]، والتخوف على التنقص [ابن عاشور، التحرير، هامس 2-3]، ج3، ص159.
4- سورة التوبة، الآية 114.
5- سورة الشورى، الآية 11.
6- سورة النساء، الآية 142.

يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾[1] ففي الموطأ "أن ابن الزبير قال لخالته عائشة (رضي الله عنها): لا أرى بأسا على أحد ألا يطوف بالصفا والمروة –وذكر الآية– فقالت له ليس كما قلت وإنما كانوا في الجاهلية يسعون لصنمين، فتحرج المسلمون من ذلك، فنزلت الآية بنفي الحرج. فلا يفهم من ظاهر اللفظ الإباحة في السعي وعدمه.

10– أفهام ضعيفة عدت كثيرا من المتشابه، وما هو منه وذلك أفهام الباطنية وأفهام المشبهة كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[2]. فالمراد من الآية: أن تبلغ أحوال الناس منتهى الشدة، والروع قال ابن عباس: يكشف عن ساق: عن كَرْبٍ وشدة وهي أشد ساعة في يوم القيامة*.

فأساليب التشابه عند ابن عاشور راجعة إلى عدم التواطئ بين المعاني واللغة: إما لضيقها عن المعاني، أو لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في هذه المعاني، وإما لتتناسي بعض اللغة ومن هنا يقرر أن الإحكام والتشابه صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعاني[3]، وهذا مخالف لما ذهب إليه الراغب الأصفهاني وغيره كما سيأتي في منشأ التشابه.

هذا وقد ذكر السيوطي أسبابا أخرى تتعلق بمبهمات القرآن منها:

1– الاستغناء ببيانه في موضع آخر كقوله: ﴿صراط الذين نعمت عليهم﴾ فإنه مبين بقوله: ﴿مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء ﴾[4].

1– سورة البقرة، الآية 158.

2– سورة القلم، الآية 12.

* ذكر القرطبي جملة أقوال، منها: أن تكشف القيامة، أو الشدة عن ساقها، كقولهم شمرت الحرب عن ساقها، وقال مجاهد شدة الأمر وجده، وقيل ساق جنهم، وقيل ساق العرش، وروى أبو موسى عن النبي قال: يكشف عن نور عظيم يخرون له سجدا" [القرطبي، التفسير، 18–248] قال القاسمي: ما أثر عن ابن عباس هو المعنى الظاهر المناسب للتهويل المطرد في توصيف ذلك اليوم في أمثال هذه الآية، وعليه اقتصر الزمخشري وعبارته: الكشف عن الساق، والإبداء عن الخدام: مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب، وأصله في الروع والهزيمة، وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب، وإبداء خدامهن عند ذلك. وقال أبو سعيد الضرير: وساق الشيء أصله..أي تظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها، فالساق بمعنى أصل الأمر وحقيقته، استعادة من ساق الشحر، وفي الكشف تجوزك آخر. قال ابن حزم الظاهري وما ورد عن النبي من أن الله عز وجل يكشف عن ساقه فيخرون سجدا، فهو كما قال الله في القرآن [الآية]. وإنما هو إخبار عن شدة الأمور وهو الموقف كما تقول العرب شمرت الحرب عن ساقها [القاسمي، محاسن التأويل، 9/210–211].

3– ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، /157–160، وج 98/29.

4– سورة النساء، الآية 69.

2- ومنها: التنبيه على العموم وأنه غير خاص بخلاف ما لوعين نحو: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا ﴾[1].

3- ومنها تعظيمه بالوصف الكامل دون الاسم، نحو: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ﴾[2].

أو تحقيره بالوصف الناقص نحو ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾[3] وغير ذلك من الأسباب التي ذكرها والتي من شأنها أن تفضي إلى إبهام في مدلولات الخطاب القرآني[4].

أما ابن قتيبة فقد ذكر عدة أبواب رأى أنها السبب في إشكال المتشابه، منها ما يرجع إلى الاختلاف في وجوه القراءات وما يترتب عليها من اختلاف في بناء الكلمة أو إعرابها أو معناها، وقد ذكر منها سبعة أوجه يهمنا منها*:

1- الوجه الخامس: وهو أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو قوله تعالى: "وَطَلْعٍ منضود" في موضع ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴾[5].

2- الوجه السادس: أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله: ﴿وَجَاءتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ﴾[6]. جاء موضعها "وَجَاءتْ سَكْرَةُ الحق بالْمَوْتِ".

1- سورة النساء، الآية 100. (الآية نزلت في بعض الصحابة ممن خرجوا مهاجرين إلى الحبشة، فمات في الطريق لكنها بعمومها دلت على كا مجاهر لفرض ديني من علم أو جهاد أو زهد...إلخ) [البحر المحيط، 45/4].

2- سورة النور، الآية 22.

3- سورة الكوثر، الآية 3.

4- ينظر السيوطي، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، تح مصطفى البغاد، دار الهدى عين ميلة، الجزائر، ص9-10.

* الوجه الأول: الاختلاف في إعراب الكلمة ومعناها: كقوله "هَؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ " [هود:78] قرئت "أطهر بالفتح والضم" ومثلها الكفورُ في قوله "وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الكَفُورَ" [سبأ:17]. الثاني: الاختلاف في إعراب الكلمة وبنائها في قوله: "فقالوا ربنا بَاعِدْ بين أسفارنا" [سبأ:19] قرئت بفتح العين وكسرها، مما يترتب عنه اختلاف المعنى. الثالث: الاختلاف في حروف الكلمة مثل [كيف تنشرها] "كَيْفَ نُنشِزُهَا" [البقرة:259]. الرابع: اختلاف الكلمة كلها في قوله: "إن كانت اللا صحية" بدلها: "الازَقِيَة" [يس:29].

5- سورة الواقعة، الآية 29.

6- سورة ق، الآية 19.

3- الوجه السابع: أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ موضع "وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ "[1].

وعلل هذا الاختلاف بأنه لطف من الله وتيسير كتيسيره عليهم في الدين حين أجاز لهم على لسان رسوله أن يأخذوا باختلاف العلماء من صحابته في فرائضهم وأحكامهم،وسائر أمور دينهم، ورد على تساؤل مفترض وهو أنه إذا جاز هذا الاختلاف في الألفاظ فهل يجوز إذا اختلفت المعاني؟

إن الاختلاف نوعان: اختلاف تغاير، واختلاف تضاد، فالأول جائز والثاني لا يجوز، وهو بحمد الله غير موجود على الإطلاق في كتاب الله تعالى.

ومنها ما يرجع إلى إشكالات دلالية كثيرة، ومن جهتها غلط المتأولون، وذكر منها: المجاز، والاستعارة والحذف والاختصار، والتكرار، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، وغير ذلك من الإشكالات التي عالجها في كتابه "تأويل مشكل القرآن" وذكر في هذا المقام أبوابا، وأمثلة كثيرة منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ ﴾[2]. وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[3].

قال: فأما ما تخلوه من التناقض بين الآيتين فجوابه: "أن يوم القيامة يكون كما قال الله: "مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ "[4] ففي مثل هذا اليوم يسألون، وفيه لا يسألون، لأنهم حين يعرضون يوقفون على الذنوب ويحاسبون فإذا انتهت المسألة وجبت الحجة، وانقطع الكلام، فآخذ إلى الجنة وآخذ إلى النار[5].

ويبدو أن هذه الأسباب والتقسيمات كلها ترجع إلى ما ذكره الراغب الأصفهاني من تقسيم لأنواع التشابه، ومنشائه فجعله ثلاثة أضرب منها ما يتعلق باللفظ فقط، ومنها ما يتعلق بالمعنى، ومنها ما يتعلق بهما معا[6]. لكن قبل تفصيل الحديث في هذه

1- سورة يس، الآية 35.
2- سورة الرحمن، الآية 39.
3- سورة الحجر، الآية 92-93.
4- سورة المعارج، الآية 4.
5- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص31-46.
6- ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، 79/7.

الأضرب أنهي القول عن السبب الثالث من أسباب التشابه وهو ما يعود إلى طبيعة المتلقي.

ج-الإشكال أو الإبهام خصيصة في المتلقي: فإن التشابه أو الخفاء لا يعود إلى أصل نصوص القرآن الكريم، وإنما هو في الحقيقة والواقع، متعلق بمدى قدرة المتلقي على فهم واستيعاب مدلولات النصوص، وفقه المراد منها، ولذلك رأينا أن "ابن تيمية" يعد التشابه أمرا نسبيا، يرجع إلى المتلقي فقد يتشابه عند هذا الشخص ما لا يتشابه عند غيره[1]. فقد تكون الآية محكمة ولكن هي بالنسبة لمن يلتبس عليه معناها متشابه. وعليه فالالتباس راجع إلى طالب المعنى لا إلى النص، أو الخطاب، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾[2]. لكن الناس متفاوتون في إدراك معانيه ومعرفة علومه، وفقه أسرار بيانه، قال ابن قتيبة "ولو كان القرآن كُلّه ظاهرا مكشوفا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة.. وكل باب من أبواب العلم: من الفقه والحساب (وغيره)، فمنه ما يجل ومنه ما يدق ليرتقي المتعلم فيه رتبة بعد رتبة حتى يبلغ منتهاه. ولتكون للعالم فضيلة النظر، وحسن الاستخراج.. ولو كان كل فن من العلوم شيئا واحدا لم يكن عالم ولا متعلم، ولا خفي ولا جلي.. وعلى هذا المثال كان كلام رسول الله، وكلام صحابته والتابعين، وأشعار الشعراء وكلام الخطباء"[3]. أي فيه الجلي، والدقيق البعيد الذي لا يدرك كنهه ولا يبلغ غوره إلا الراسخ في العلم، المكينُ في البيان.

ومن هنا يذهب ابن قتيبة في تحليله اللغوي لمتشابه القرآن إلى إتهام الطاعنين فيه بالتناقض، بالجهل الفاضح بمذاهب العرب في كلامها واقتنانها في استعمالاتها له، فتراه يصف أفهامهم بالكليلة، وأبصارهم بالعليلة، ونظرهم بأنه مدخول، وتأويلهم بأنه

1- ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص443.
2- سورة فصلت، الآية 3.
3- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص58.

تحريف للكلم، والعدول به عن سبيله. وذلك أن طرق القول ومآخذ المعاني عند العرب فنون كثيرة، فيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير والحذف، والإخفاء، والإظهار، والتعريض.. ومخاطبة الواحد خطاب الجميع، وعكسه والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وعكسه، وغير ذلك أشياء كثيرة، وبكل هذه المذاهب نزل القرآن[1]. فأنى يحاط بهذه الأساليب غير الراسخين في علم اللسان العربي، وعليه فلا قيمة لمطاعنهم وفاسد تأويلاتهم.

ومعنى ذلك أن العجز والقصور في المتلقي الذي هو ليس أهلا لتلقي الخطاب القرآني ولذلك يرى الشاطبي: أنه لا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة (النصوص) وإنما ينسب إلى الناظرين (المجتهدين) فيها إما بسبب قصور فيهم أو تقصير في الاجتهاد، أو زيغ عن طريق البيان اتباعا للهوى، وإما بسبب جهلهم بمواقع الأدلة لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل[2]. وهذه بالنسبة للمتلقي عوارض أو عوائق في طريق فقه المدلولات وإدراك المرادات، وإلا فأي فائدة في مخاطبة الخلق بما لا يفهموه؟

إن القصد من هذا الخطاب -كما يرى صاحب المنار- هو تفيهم من هو أهله وهم الأولياء والراسخون في العلم. وقد فهموا، وليس شرطا فيمن خاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان. والعوام بالنسبة للعارفين كالصبيان بالنسبة إلى البالغين، ولكن على القاصرين أن يسألوا وعلى العارفين أن يجبوا بأن هذا ليس من شأنكم، ولستم من أهله، فخوضوا في حديث غيره، فقد قيل للجاهلين ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[3] فإن كانوا يطيقون فهمه فَهَّمُوهم وإلا قالوا لهم: "﴿مَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[4] ﴿لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [5].

إن مثل هذا القصور الإنساني؛ في إدراك كنه بعض نصوص الكتاب والسنة؛ أمر يتفق عليه كثير من أهل العلم، وقد تقدم -فيما ذكره ابن عاشور- أن هذا نوع من

1- ينظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص22-23.
2- ينظر: الشاطبي، الموافقات، 3/92-94.
3- سورة النحل، الآية 43. سورة الأنبياء، الآية 7.
4- سورة الإسراء، الآية 85.
5- سورة المائدة، الآية101. ينظر: السيد رشيد رضا، المنار 3/213.

الإعجاز النظمي أو العلمي، سواء أكان إعجازا عاما أو خاصا بفئة في عصر من العصور كالإعجاز العلمي، أو عائدا إلى قصور إفهام وأساليب خفيت، على أقوام يجعلوها من المتشابه.

ويبقى فوق ذلك زيادة علم الله تعالى على علم خلقه، فقد أحاط جل وعلا بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا، ووصف علم البشر جميعا بأنه قليل، ووصف النبي (صلى الله عليه وسلم)، علم كتابه بأنه لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثيرة الرد. ولذلك في فجر كل يوم يكشف العلم عن عجائب جديدة من عجائبه لم تكن مكشوفة من قبل.

ثانيا: منشأ التشابه:

لعله من الطبيعي أن يكون هناك تساؤلا عن منشأ التشابه هل يعود إلى الألفاظ وحدها دون المعاني كما أشار إلى ذلك، ابن عاشور؟ "أم إلى المعاني فقط؟ أم إليهما معا؟

لقد اتجه الراغب الأصفهاني إلى تقسيم ثلاثي متدرج يستوعب كافة مناحي الخفاء، جعل بموجبه المتشابه عاما على كل ما أشكل تفسيره، وحدده على ضوء ذلك في مناحي ثلاثة هي: تشابه في اللفظ*، وتشابه في المعنى، وتشابه فيهما معا.

الأول ما ارتبط باللفظ: وقسمه بدوره على ضربين مفرد، ومركب.

1-الألفاظ المفردة: وقد فسر نشوءه عنها بالغرابة "والاشتراك" وهذا يترتب عنه أن يكون كل ما أطلق عليه هذا الوصف داخلا في التشابه، وهو أمر نسبي – بطبيعة الحال– متعلق بالمتلقي أساسا، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾[1]. فالأبُّ بتشديد الباب هو ما تأكله البهائم من العشب بدليل قوله بعده: "متاعا لكم ولأنعامكم، فمتاع الناس الفاكهة ومتاع البهائم العشب. قال الكلبي: هو كل نبات سوى الفاكهة، وقيل الفاكهة رطب الثمار والأب يابسها، وقد توقف أبو بكر، وقيل

* ويدخل في هذا النوع: المماثلة في اللفظ كما سبق في التعريف وكذلك ما يسمى بالتكرار اللفظي، أو المعنوي مثل "إياك نعبد/ وإياك نستعين".

1- سورة عبس، الآية 31-32.

عمر عن تفسيرها كما تقدم[1]. والغرابة هنا ناتجة عن ندرة الاستعمال واقتصاره على بعض القبائل. وقوله: ﴿فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ﴾[2] أي يسرعون وقيل يمشون بجمعهم على مهل آمنين أن يصيب أحد آلهتهم بسوء، وقيل يتسللون تسللا بين المشي والعدو، ومنه زفيف النعامة، وقال الضحاك: يسعون وقال أبو إسحاق: الزفيف أول عدو النعامة"[3] وهكذا تردد معناه بين الإسراع، والعدو والسعي والمشي، والاختيال، بسبب ندرة استعماله.

وقوله ﴿لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ﴾[4] أي لا ينقصكم ولا يظلمكم من أعمالكم من لات وآلات بمعنى نقص وأصله: رَدُّ اللِيتَ أي: صفحة العنق، وهي لغة غطفان، وأسد وأهل الحجاز، وقدر تركز الاختلاف على أصل الفعل هل هو من المهموز "ألت" أم "الأجوف لات"[5]. وهناك أمثلة كثيرة ذكرها السيوطي في الإتقان: النوع السادس والثلاثون*. تشبه عملية إحصاء لما ورد في القرآن من غريب الألفاظ[6]، ولعل كتاب "مفردات ألفاظ القرآن" يمثل نموذجا لمثل تلك الدراسات الدلالية لما سمي بغريب القرآن.

إن الكشف عن دلالات مثل هذه الألفاظ يقيم الدليل على أنها موجودة في الاستعمال العربي، وأن القرآن نازل به حسب الاصطلاح العربي وإن لم يكن مشهورا، إلا أن الغرابة أو الغموض فيها ليست قصرا على غياب اللفظ عن

1- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 220/19.
2- سورة الصفات، الآية 94.
3- ينظر: القرطبي، الجامع، 95/15.
4- سورة الحجرات، الآية 14.
5- ينظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص749، والزمخشري، الكاف 570/3، والقرطبي، الجامع، 348/16.

* ومن جملة الألفاظ الكثيرة التي ذكرها السيوطي: "سَرِيًّا، وحَنَانًا، وأوّاه والرقيم، وقلوبنا غُلْفُ، فاطِرْ، لأعْنَتْكُمْ، كَلالَهَ، سنة، أخدانا، التخوف، عَسْعَسَ، المقوين، زنيم، [الإتقان...إلخ. وقد تقدمت الإشارة إلى بعضها عند الحديث عن إشكالية تلقي الخطاب القرآني، ويعود الفضل في النهوض بتفسيره هذا النوع إلى عبد الله بن عباس، الذي ينسب إليه القول بغريب القرآن قبل أي أحد، قال السيوطي وأول من يرجع إليه في هذا ابن عباس، وأصحابه الذين أخذوا عنه [السيوطي، الإتقان، 149/1]. وهو نوع من الدراسة الدلالية لبعض كلمات القرآن من خلال الاستخدام السياقي لها، أو كما قال الزركشي: تصيد المعنى من السياق، وهو ما يطلق عليه علماء اللغة المعاصرون: التجديد السياقي للدلالة (contextual determinatin) [خليل حلمي خليل، العربية والغموض، ص57]

6- ينظر: السيوطي، الإتقان، 149/1.

الاستعمال، فقط وإنما هي نتيجة أيضا لاستخدام القرآن لها بدلالات أو سياقات لا عهد للعرب بها، فكان ذلك مدخلا إلى تعدد المعاني المسندة إلى تلك الألفاظ، لتعدد الاجتهاد في تفسيرها بما يرفع عنها الغرابة، ويضع المعنى الجزئي في نصابه من المعنى القرآني الكلي، وهذا يعني أن الإشكال أو الغرابة عائد إلى معارف الناس حول اللغة واستعمالاتها، ولذلك نجد المفسر يلقي تبعة العجز عن الفهم على نفسه لا على النص ذاته، ويجتهد في البحث عن المسالك التي تؤدي إلى المعنى الإيجابي في النص[1].

هذا فيما يتعلق بالغرابة، أما ما يتعلق بالاشتراك، فإن الالتباس فيه راجع إلى اشتراك عدة معان في اللفظ الواحد، وهذا إما أن يستعمل مع قرينة أو بدونها فإن وجدت القرينة تعين المراد، وإن غابت كان غيابها قرينة على أنه يراد به كل من معنييه، أو أن التعمية مقصودة باستعماله، وليس في القرآن شيء من ذلك البتة[2]*. ومن هنا نجد الفقهاء والأصوليين يبذلون قصارى جهودهم في الكشف عن القرائن الحالية، والمقالية التي تحدد المعنى المراد، أو تقرب منه على الأقل بل وترجحه.

في حين أننا نجد المفسريون يعرضون الدلالات التي يؤديها اللفظ، دون التعرض لها بالنقد أو التعليق أو الترجيح وكأنهم بذلك يجوزون تلك المعاني المختلفة جميعا، ويتركون أمرها لاجتهاد القارئ[3]. وبالتالي يبقى مجال تأويلها مفتوحا ومن أمثلة هذا النوع ما يأتي:

أ-لفظ اليمين: من قوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾[4] فهو محتمل لمعاني هي: هي:

- باليمين: اليد اليمنى خص الضرب بها لأنها أقوى الجارحتين، والضرب بها أشد.

1- ينظر حلمي خليل، المرجع نفسه. والهادي الجطلاوي، قضايا اللغة، ص155.

2- ينظر إبراهيم الخولي، متشابه القرآن، ص57.

* ظاهرة الاشتراك ليست خاصة باللغة العربية بل هي في سائر اللغات، وتعد ظاهرة إيجابية لأنها ضرب من الاقتصاد اللغوي، تفي فيه المادة المعجمية القليلة بالمعاني والمقاصد الغزيرة على أن تقوم القرائن في التركيب بإزالة اللبس عن المعنى المراد. [الجطلاوي، م.س، ص258].

3- ينظر: الجطلاوي، قضايا اللغة، ص258.

4- سورة الصافات، الآية 93.

–باليمين تعني القَسَم أي بسبب اليمين التي حلفها حين قال "وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم "[1].

– باليمين يعني ضربا بالقوة. واليمين القوة، نسبة إلى أقوى الجارحتين.

– باليمين يعني بالعدل، واليمين هنا العدل ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾[2] أي بالعدل، فالعدل لليمين والجور للشمال.

– باليمين: يعني الطاعة، ولذلك قال: ﴿إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ [3] أي من قبل الطاعة[4].

ب– لفظ العرم: في قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾ [5].

قيل: العرم في لغة اليمن جمع عُرْمَة وهو ما بني أو سنم ليمسك الماء ويقال لذلك بلغة الحجاز: المسنّاة، كأنها الجسور والسداد. وقيل: اسم وادي ذلك الماء بعينه، وقيل اسم الجرذ، وقيل صفة للمطر الشديد، وقيل: هي الحجارة المركومة، أو الكدس من الطعام[6] أو القمح أو غير ذلك.

ج– لفظ: استفتحوا في قوله ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾[7].

– قيل فيه استفتحوا: استنصروا الله على أعدائهم:﴿إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءكُمُ الْفَتْحُ ﴾[8].

﴾[8].

– وقيل: استحكموا الله وسألوه القضاء بينهم: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾[9].

– وقيل: استمطروا والفتح المطر في سني القحط[10].

إن المعنى المركزي في هذه الأمثلة يدور في الأول حول القوة وأسبابها والعدل والطاعة، وفي الثاني حول الحجم العظيم المتراكم، أو الهاجم من الأشياء، وفي الثالث:

1– سورة الأنبياء، الآية 57.
2– سورة الحاقة، الآية 44–45.
3– سورة الصافات، الآية 28.
4– ينظر: القرطبي، الجامع، 94/15.
5– سورة سبأ، الآية 16.
6– ينظر: ابن عطية، المحرر، 167/12. والزمخشري، الكشاف، 285/3.
7– سورة إبراهيم، الآية 15.
8– سورة الأنفال، الآية 19.
9– سورة الأعراف، الآية 89.
10– ينظر: الزمخشري، الكشاف، 371/2.

تدل صيغة "استفعل" على طلب الفتح من الله، وكان فتح الله فعلا الذي هو نصرته، أو عدله أو غيثه[1]، فهناك نوع من روابط القرابة بين هذه المعاني المتعددة التي تشترك في اللفظ الواحد، ويوجد في القرآن الكثير من هذا النوع من الألفاظ، وقد ذكر ابن قتيبة حوالي 44 نوعا.

2- الكلام المركب: وقد فسر نشوء التشابه فيه بأحد أسباب ثلاثة هي:

أ- اختصار الكلام بحذف شيء منه مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾[2]. التقدير، وإن خفتم ألا تقسطوا في نكاح اليتامى لو تزوجتموهن، فانكحوا ما طاب لكم من غيرهن، لما أمروا بأن يؤتوا اليتامى أموالهم ونهوا عن أكل أموال اليتامى[3]. ومعناه إنكم إذا تحرجتم من زواج اليتامى مخافة أن تظلموهن فأمامكم عبرهن"[4]. وقبل غير ذلك من المعاني التي يحتملها الاختصار هنا.

وقد ذكر ابن قتيبة أمثلة كثيرة منها[5]:

- حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامة ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[6]، فِيهَا﴾[6]، أي أهلها وقوله: ﴿ إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ﴾[7]. أي ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات.

-إيقاع الفعل على شيئين وهو لأحدهما وتضمر للآخر فعله ومنه: قوله: ﴿فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ﴾[8] أي وادعوا شركاءكم.

1- ينظر: الجطلاوي، قضايا اللغة، ص260.
2- سورة النساء، الآية 3.
3- ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 503/3.
4- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 200/2.
5- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص133-141.
6- سورة يوسف، الآية 82.
7- سورة الإسراء، الآية 75.
8- سورة يونس، الآية 71.

– أن يأتي الكلام مبنيا على أن له جوابا، فيحذف اختصارا لعلم المخاطب به كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا﴾[1] أراد: لكان هذا القرآن، فحذف.

وقد يؤدي الاختصار والإضمار إلى إشكال الكلام وإغماضه كقوله: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[2]. والمعنى: أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، ذهبت نفسك حسرة عليه؟! فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

وكقوله سبحانه: ﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[3] لم يقع الاستثناء من المرسلين؛ وإنما وقع من معنى مضمر في الكلام، كأنه قال: لا يخاف لدي المرسلون، بل غيرهم الخائف؛ إلا من ظلم ثم تاب فإن لا يخاف.

وهذا قول الفراء، وهو يبعد: لأن العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر؛ وليس في ظاهر هذا الكلام –على هذا التأويل– دليل على باطنه.

قال أبو محمد: والذي عندي فيه، والله أعلم، أن موسى عليه السلام، لما خاف الثعبان وولى ولم يعقب، قال الله عز وجل: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾[4] وعلم أن موسى مستشعر خيفة أخرى من ذنبه في الرجل الذي وكزه فقضى عليه، فقال: ﴿ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ﴾[5] أي توبة وندما؛ فإنه يخاف وإني غفور رحيم.

1– سورة الرعد، الآية 31.
2– سورة فاطر، الآية8
3– سورة النمل، الآية 10–11.
4– سورة النمل، الآية10.
5– سورة النمل، الآية 11.

وبعض النحويين يحمل (إلا من ظلم) بمعنى: ولا من ظلم، كقوله: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ﴾[1].على مذهب من تأول هذا في (إلا): كقوله في سورة الأنفال، بعد وصف المؤمنين: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ ﴾[2]، ولم يشبه قصة المؤمنين بإخراج الله إياه، ولكن الكلام مردود إلى معنى في أول السورة ومحمول عليه، وذلك: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رأى يوم بدر قلة المسلمين وكراهة كثير منهم للقتال، فنقل كل امرئ منهم ما أصاب، وجعل لكل من قتل قتيلا كذا، ولمن أتى بأسير كذا؛ فكره ذلك قوم فتنازعوا واختلفوا وحاجوا النبي (صلى الله عليه وسلم)، وجادلوه، فأنزل الله سبحانه: "يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول": يجعلها لمن يشاء ﴿فأتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾، أي فرقوها بينكم على السواء "وأطيعوا الله ورسوله" فما بعد ﴿ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[3] ووصف المؤمنين ثم قال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾[4] يريد: أن كراهتهم لما فعلته في الغنائم ككراهتهم للخروج معك، كأنه قال: هذا من كراهيتهم كما أخرجك وإياهم ربك وهم كارهون[5].

ب- بسط الكلام بزياد ة فيه أو إطناب مثل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[6] شَيْءٌ﴾[6] فإن حرف الكاف لو حذف وقيل "لَيْسَ مِثْلَ شَيء" كان أظهر للسامع من هذا هذا التركيب الذي ينحل إلى : "ليس+ مثل+ مثله+ شيء" وفيه من الدقة ما يعلوا على كثير من الأفهام[7]. ولذلك تجد أكثر أهل العلم يلجأون إلى القول بزيادة "الكاف" فرارا من المحال العقلي الذي يفضي إليه بقاؤها على معناها الأصلي من التشبيه، إذْ رأوا أنها حينئذ تكون نافية الشبيه عن مثل الله، فتكون تسليما بثبوت المثل له سبحانه، أو

1- سورة البقرة، الآية150.
2- سورة الأنفال، الآية 5.
3- سورة الأنفال، الآية 1.
4- سورة الأنفال، الآية 5.
5- ينظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص139-140.
6- سورة الشورى، الآية 11.
7- ينظر: الرزقاني، مناهل العرفان، 200/2.

على الأقل محتملة لثبوته وانتفائه، لأن النفي قد يوجه إلى المقيد وقيده جميعا تقول: "ليس محمد أخا لعلي" هذا يحتمل أن يكون أخا لغيره، أو لا يكون له أي أخ[1].

يقول عبد الله دراز: "ولو رجعت إلى نفسك قليلا لرأيت هذا الحرف في موقعه محتفظا بقوة دلالته، قائما بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامة المعنى أو لتهدم ركن من أركانه، ونحن نبين لك هذا من طريقين أحدهما أدق مسلكا من الآخر:

الطريق الأول: وهو أدنى الطريقين إلى فهم الجمهور، أنه لو قيل "ليس مثله شيء" لكان ذلك نفيا للمثل المكافئ، وهو المثل التام المماثلة فحسب؛ إذ أن هذا المعنى هو الذي يساق إليه الفهم من لفظ المثل عند إطلاقه، وإذًا لدبَّ إلى النفس دبيب الوساوس والأوهام: أن لعل هنالك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية ولكنها تليها، وأن عسى أن تكون هذه المنزلة للملائكة والأنبياء، أو للكواكب وقوى الطبيعة، أو للجن والأوثان والكهان. فيكون لهم بالإله الحق شبه ما في قدرته أو علمه، وشرك ما في خلقه أو أمره.. فكان وضع هذا الحرف في الكلام إقصاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة وما يدنو منها، كأنه قيل: ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلا لله، فضلا عن أن يكون مَثَلاً له على الحقيقة. وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى، على حد قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا﴾[2] نهيا عن يسير الأذى صريحا، وعما فوق اليسير بطريقة الأحرى.

الطريق الثاني: وهو أدقهما مسلكا، أن المقصود الأولي من هذه الجملة وهو نفي الشبيه وإن كان يكفي لأدائه أن يقال: "ليس كالله شيء" أو "ليس مثله شيء" لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة، بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجته وطريق برهانه العقلي.

1- ينظر: محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص132.
2- سورة الإسراء، الآية 33.

ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفيى عن امرئ نقيصة في خلقه فقلت "فلان لا يكذب ولا يبخل" أخرجت كلامك عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها. فإذا زدت فيه كلمة فقلت: "مثل فلان لا يكذب ولا يبخل" لم تكن بذلك مشيرا إلى شخص آخر يماثله مبرأ من تلك النقائص، بل كان هذا تبرئة له هو ببرهان كلي، وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمه الكريمة لا يكون كذلك؛ لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم.

على هذا المنهج البليغ وضعت الآية الحكيمة قائلة: "مثله تعالى لا يكون له مثيل"، تعني أن من كانت له تلك الصفات الحسي وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه، فلا جرم جيئ فيها بلفظين كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة؛ ليقوم أحدهما ركنا في الدعوى، والآخر دعامة لها وبرهانا، فالتشبيه المدلول عليه "بالكاف" لما تصوب إليه النفي تأدى به أصل التوحيد المطلوب؛ ولفظ "المثل" المصرح به في مقام لفظ الجلالة أو ضميره نبه على برهان ذلك المطلوب[1].

وعلى ضوء هذا التحليل الذي انتهجه الدكتور عبد الله دراز، يمكن دراسة النماذج التي ساقها العلماء لما اعتبروه بسطا بالزيادة*.

ج- ماكان راجعا لنظم الكلام من حيث التقديم والتأخير، أو الترتيب، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا قَيِّمًا﴾[2].

فإن الالتباس فيه جاءه من جهة نظم الكلام من حيث الترتيب بين لفظ "قيما" وجملة "ولم يجعل له عوجا" فاحتمل اللفظ "قيما" وجهين:

1- ينظر: عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص133-134.

* مثل زيادة "عن" في قوله: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره" [النور:الآية 63] ومثل زيادة "من" في يقوله: "ما أريد منهم من رزق" [الذاريات:57] أي ما أريد منهم رزقا. وزيادة "ما" في قوله: "قال عما قليل ليصبحن نادمين" [المؤمنون:40] والأمثلة كثيرة [ينظر ابن قيبة تأويل مشكل القرآن 157-160].

2- سورة الكهف، الآية 1-2.

أحدهما: النصب على الحال من "الكتاب" فهو بمعنى التقديم، مؤخر في اللفظ، أي أنزل الكتاب قيما أبي مستقيما، واعترض بين الحال وذي الحال قوله: [ولم يجعل له عوجا] أي لم يجعل فيه اختلافا والتباسا بحيث يناقض يعضه بعضا.

ثانيهما: منصوب بإضمار فعل مقدر، وتقديره ولكن جعله قيما لأنه إذا نفى عنه العوج، فقد أثبت له الاستقامة، فيكون مفعولا ثانيا لهذا العفل المقدر[1].

وقيل: هو حال من الضمير في قوله: "ولم يجعل له عوجا" فتكون حالا مؤكدة واختار الزمخشري أن يكون "قيما" مفعولا لفعل مقدر لأن الجملة التي قبلها معطوفة على الصلة، وقيما من تمام الصلة، وإذا كان حالا يكون فيه فصل بين الصلة وتمامها فكان الأحسن جعله معمولا لمقدر، وهناك من رأى: جعلهما حالان متواليان من شيئ واحد، بتقدير: أنزل الكتاب غير معوج[2]، قال: "المنتجب" وهو جائز لأن كليهما داخل في الصلة، ولك أن تجعل كلا منهما حالا وهو الجيد لأنه يغنيك عن التقديم والتأخير والإضمار[3].

قال العسكري: "في الآية تقديم وتأخير، كأنه قال: "... أنزل القرآن "قيما" لا عوج فيه، ومن عادة البلغاء أن يقدموا الأهم[4]، وهناك تخريجات وأقوال كثيرة في هذا المقام، ذكرها العلماء ترجع في معظمها إلى التقديرات الإعرابية أو النحوية. ونظير هذا المثال، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾[5]، قيل: التقدير: "لقد همت به –"لولا أن رأى برهان ربه وهم بها قال الزركشي وهذا أحسن لكن في تأويله قلق، ولا يحتاج إلى هذا التأويل إلا على قول من قال: إن الصغائر يجوز وقوعها منهم[6]. وقوله: ﴿فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ ﴾[1].

1- ينظر: المنتجب الهمداني (حسين بن أبي العز) (ت 643هـ)، الفريد في إعراب القرآن المجيد، (تح) فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1/1991، ج3، ص309. وينظر أيضا أبو حيان، البحر المحيط، 135/7.

2- الزمخشري، الكشاف، 482/2. الزركشي، البرهان، 276/3.

3- المنتجب، الفريد، 309/3.

4- أبو حيان، البحر المحيط، 136/7.

5- سورة يوسف، الآية24.

6- ينظر: الزركشي، البرهان، 280/3.

التقدير: مخلف رسلَهُ وعده، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد، كما يقع بالرسل، فتقول: أخلفتُ الوعد، وأخلفت الرسلَ[2].

وفي هذا السياق أمثلة كثيرة* ذكرها ابن قتيبة، في تأويل مشكل القرآن، والزركشي في البرهان، وغيرهما، ولكن اكتفى بهذا القدر منها، وهذه التأويلات التي ذكرها العلماء من تقدير الترتيب النظمي، إنما المراد منها تقريب الفهم، وإلا فإنه لا أصح من نظم القرآن على الإطلاق، وإنما القصور في فهم المتلقي وإدراكه، فهو يضطر من أجل ذلك لمثل هذه التأويلات.

ثانيا: المتشابه من جهة المعنى: جعله ضربا واحدا وقد اكتفى فيه بذكر أنه: أوصاف الله تعالى، وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الأوصاف لا تتصور لنا، إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة مالم نحسه، أو لم يكن من جنس ما نحسه[3]. ويأتي في مقدمة هذا النوع: متشابه الصفات، وقد تقدمت أمثلة في تأويلها.

ثالثا: التشابه من جهة اللفظ والمعنى معا: وفيه خمسة أضرب هي:

1-متشابه من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو؛ قوله: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[4]. فلفظ الآية هنا يفيد العموم، غير أنها مخصصة بالآية الرابعة(4) من سورة محمد "فأما منا بعد وإما فداء"، فهي خاصة -إذًا- بالمحارب، وليس للأسير فيها ذكر، ولا حكم، وإذا أخذ الكافر خرج عن درجات هذه الآية وانتقل إلى حكم الآية الأخرى[5]. وكذلك غير المحارب الذي لا يعترض سبيل الدعوة، فلا مسوغ لقتله.

1- سورة إبراهيم، الآية 47.

2- ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص122.

* منها قوله: "ومن يبتغ غير الإسلام دنيا" [آل عمران:85] أي: دينا غير الإسلام. وقوله: "ثم دنا فتدلى" [النجم:8]، أي: تدلى فدنا، لأنه تدلى للدنو ودنا بالتدلي. وقوله: "بل الإنسان على نفسه بصيرة" [القيامة:14] أي بل على الإنسان من نفسه بصيرة، يريد شهادة جوارحه عليه لأنها منه فأقامه مقامها [ابن قتيبة، نفسه].

3- ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص444.

4- سورة التوبة، الآية 5.

5- ينظر ابن عطية، المحرر، 416/6.

2- متشابه من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو قوله: " فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى.." [1]. فالأمر هنا متعلق على حالة الخوف من الجور في اليتامى فالظاهر أنه للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام، مع إبطال ما لا يرضاه الدين كالزيادة على الأربع، وكنكاح المقت، والمحرمات من الرضاعة، والمعنى أنّ الله وسّع عليكم، فلكم في نكاح غير أولئك اليتامى مندوحة عن نكاحهن، مع الإضرار بهن في الصدق[2]، فالأمر إذا للإباحة والإرشاد لا لإثبات مشروعية النكاح ووجوبه.

3- متشابه من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ كقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾[3]. فقد قيل إن هذه الآية لما نزلت قالوا: "يا رسول الله من يقوى لهذا" فنزلت قوله: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[4].. فنسخ حكم الآية الأولى بها وهذا بناء على أن الأمر في الآيتين للوجوب وعلى اختلاف المراد من التقويين، لكن يرى بعض المحققين أن هذا بيان لمقدار حق التقوى المستطاع، لا نسخ لأنه لا تعارض بينهما، وإنما شاع عند المتقدمين إطلاق النسخ على ما يشمل البيان[5]، وحتى على ما يشمل التخصيص أيضا.

4- متشابه من جهة المكان والأمور التي نزلت فيه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾[6] فإن من لا يعرف عادة العرب في الجاهلية، لا لا يستطيع أن يفهم هذا النص الكريم على وجهه. ورد أن ناسا من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا ولا دارا ولا فسطاطا من باب. فإن كان من أهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته، يدخل ويخرج منه وإن كان من أهل الوبر خرج من

1- سورة النساء، الآية 3.
2- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 224/4.
3- سورة آل عمران، الآية 102.
4- سورة التغابن، الآية 16. وكذلك نسخت بقوله: "لا يُكَلّفُ الله نَفْسًا إلاّ وُسْعَهَا" [البقرة:286].
5- ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/4.
6- سورة البقرة، الآية 189.

خلف الخباء، فنزل قول الله: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[1].

فهذا الخفاء الذي في هذه الآية، يرجع إلى اللفظ بسبب اختصاره؛ ولو بسط لقيل: وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها إذا كنتم محرمين بحج أو عمرة، ويرجع الخفاء إلى المعنى أيضا، لأن هذا النص على فرض بسطه كما رأيت، لا بد معه من معرفة عادة العرب في الجاهلية وإلا لتعذر فهمه[2].

5- متشابه من جهة الشروط التي يصح بها الفعل، أو يفسد، كشروط الصلاة، وشروط الزواج[3]، وغيرهما من شروط الأحكام التي تحتاج إلى تفصيل طويل ليس هذا محله.

وهناك أصناف أخرى عدت من المتشابه قد تعود إلى جهة مما سبق ذكره أوردها بعض العلماء منها ما أطلق عليه:

أ- ما يوهم التعارض، أو التناقض والاختلاف: وقد تحدث عن هذا كل من ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن، والزركشي في البرهان، وقيل فيه ما يوهم لأن التعارض والاختلاف بين آيات القرآن الكريم غير حقيقي، بل غير موجود أصلا، لأن كلام الله جل جلاله منزه عن الاختلاف، كما أخبر القرآن بذلك ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[4]. ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافا، وليس كذلك فاحتيج لإزالته، وقد ذكر الغزالي أبو حامد أن الاختلاف لفظ مشترك بين معان، وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن لأن كلام الله منزه عن ذلك[5]، ومن أمثلته ما يوهم التعارض:

1- سورة البقرة، الآية 189.
2- ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص201.
3- ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص443-444.
4- سورة النساء، الآية 82.
5- ينظر: الزركزشي، البرهان، ج2، ص45-46.

قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[1] معارض لقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[2] وقوله ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[3] وهذا لا يجوز لقيام الدليل العقلي على أنه لا خالق غير الله تعالى فيتعين تأويل ما عارضه، فيؤول "وتخلقون" بمعنى "تكذبون" لأن الإفك نوع من الكذب، و"تخلق من الطين" بمعنى تصور.

ومن ذلك قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[4] مع قوله: ﴿أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ ﴾[5] فلا معارضة لأن المراد بهذا ما لا يعلمه أنه غير كائن، ويعلمونه وقوع ما ليس بواقع لا على أن من المعلومات ما هو غير عالم به[6]. لان الله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك. وقد تقدمت أمثلة لما ذكره ابن قتيبة في هذا المقام، وأجاب عنها، مع العلم أن لهذا التوهم أسباب، أوجزها الزركشي فيما يأتي:

الأول: وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى كقوله تعالى في خلق آدم: إنه: ﴿مِّن تُرَابٍ﴾[7]، ومرة ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[8]، ومرة ﴿مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾[9]، ومرة من ﴿صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[10]، وهذه الألفاظ مختلفة ومعانيها في أحوال مختلفة، لأن الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر وهو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال.

الثاني: اختلاف الموضوع، كقوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[11]، وقوله: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴾[1] مع قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ

1- سورة الزمر، الآية 62.
2- سورة العنكبوت، الآية 17.
3- سورة المائدة، الآية 110.
4- سورة المجادلة، الآية 7.
5- سورة يونس، الآية 18.
6- ينظر: الزركشي، البرهان، 2-51.
7- سورة آل عمران، الآية 159.
8- سورة الحجر، الآية 26، 28، 33.
9- سورة الصفات، الآية11.
10- سورة الرحمن، الآية 14.
11- سورة الصافات، الآية 24.

ذَنبِهِ إنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾[2]. قال الحليمي: فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد وتصديق الرسل، والثانية على ما يستلزم الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه. وحمله غيره على اختلاف الأماكن، لأن في القيامة مواقف كثيرة، فَموضِعُ يسأل ويناقش، وموضع آخر يُرْحُم ويُلْطَف به، وموضع آخر يعنف ويوبخ –وهم الكفار– وموضع آخر لا يعنف –وهم المؤمنون– وكقوله: ﴿وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا﴾[3] مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[4]، والجواب أن المراد: لا تكسب شرا ولا إثما، بدليل سبب النزول* أو ضمن معنى "تجنى" وهذه الآية اقتصر فيها على الشر والأخرى ذكر فيها الأمران؛ ولهذا لما ذكر القسمين ذكر ما يميز أحدهما عن الآخر، وهاهنا لما كان المراد ذكر أحدهما اقتصر عليه بـــ"فعل" ولم يأت بـــ"افتعل".

الثالث: اختلافهما في جهتي الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ﴾[5] أضيف القتل إليهم على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم باعتبار التأثير؛ ولهذا قال الجمهور: إن الأفعال مخلوقة لله تعالى مكتسبة للآدميين، فنفى الفعل بإحدى الجهتين لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى. وكذا قوله: "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى "[6]، أي ما رميت خلقا إذ رميت كسبا، وقيل: إن الرمى يشتمل على القبض والإرسال؛ وهما بكسب الرامي، وعلى التبليغ والإصابة، وهما بفعل الله عز وجل، قال ابن جرير الطبري: وهي الدليل على أن الله خالق لأفعال العباد؛ فإن الله تعالى أضافه إلى نبيه ثم نفاه عنه، وذلك فعل واحد لأنه من الله تعالى التوصيل إليهم، ومن نبيه

1– سورة الأعراف، الآية 6.
2– سورة الرحمن، الآية 39.
3– سورة الأنعام، الآية 164.
4– سورة البقرة، الآية 286.
* ذكر في سبب نزول هذه الآية أن الكفار قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: ارجع يا محمد إلى ديننا واعبد آلهتنا، وأترك ما أنت عليه، ونحن نتكفل لك بكل تباعة تتوقعها في دنياك وآخرتك، فنزلت الآية. [أنظر تفسير القرطبي، 156/7].
5– سورة الأنفال، الآية 17.
6– سورة الأنفال، الآية 17.

بالحذف والإرسال، وإذا ثبت هذا لزم مثله في سائر أفعال العباد المكتسبة، فمن الله تعالى الإنشاء والإيجاد ومن الخلق الاكتساب بالقوى.

الرابع: اختلافهما في الحقيقة والمجاز، كقوله: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى﴾[1]، ﴿ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾[2]، وهو يرجع لقول المناطقة: الاختلاف بالإضافة أي وترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازا، وماهم بسكارى بالإضافة إلى الخمر حقيقة. وقوله: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ ﴾[3] فإنه لا يلزم من نفى النظر نفى الإبصار لجواز قولهم: "نظرت إليه فلم أبصره".

الخامس: وقوعه بوجهين واعتبارين، وهو الجامع للمفترقات، كقوله: ﴿بَصَرُكَ الْيَوْمَ﴾[4]، وقال: ﴿خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾[5]، قال قطرب: ﴿فَبَصَرُكَ﴾[6]، أي علمك ومعرفتك بها قوية، من قولهم: "بصر بكذا وكذا" أي علم، وليس المراد رؤية العين، قال الفارسي: ويدل على ذلك قوله: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ﴾[7] وصف البصر بالحدة. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ ﴾[8] مع قوله: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[9] فقد يظن أن أن الوجل خلاف الطمأنينة، وجوابه أن الطمأنينة إنما تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى فتوجل القلوب لذلك، وقد جمع بينهما في قوله: ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ

1- سورة الحج، الآية 2.
2- سورة إبراهيم، الآية 17.
3- سورة الأعراف، الآية 198.
4- سورة ق، الآية 22.
5- سورة الشورى، الآية 45.
6- سورة ق، الآية22.
7- سورة ق، الآية 22.
8- سورة الرعد، الآية 28.
9- سورة الأنفال، الآية 2.

إلى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[1]، فإن هؤلاء قد سكنت نفوسهم إلى معتقدهم ووثقوا به، فانتفى عنهم الشك.

وكقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء ﴾[2]، وفي آية أخرى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾[3]، ولا تنافى بينهما؛ فالأول[4] دال على على أن الأرض وما فيها خلقت[5] قبل السماء، وذلك صحيح، ثم دحيت الأرض بعد خلق السماء، وبذلك تتفق معاني الآيات في سورة البقرة والنازعات وسورة فصلت الآية 9 التي تحدثت عن خلق السماوات والأرض وما فيهن[6].

كانت هذه أهم الأسباب التي يبدو أنها أدت إلى استشكال المتلقي لفقه مدلولاتها التي لا تفهم إلا بالاستقراء التام للنصوص بما يحقق وحدتها وتكاملها، وما ترمي إليه من مقاصد، وغايات، فما هي المصادر أو الآليات التي يعتمدها المتلقي في رفع التشابهات وإزالة الإشكالات؟

مصادر رفع التشابه: قد سبق القول إن التشابه أمر نسبي، فقد يكون ما هو متشابه عند البعض محكم عند الآخر، وكل بمقدار ما أوتي من علم ومعرفة، ومع هذا يمكن رفع التشابه الحاصل عند البعض، بالرجوع إلى المصادر التالية، وهي:

أ- **القرآن الكريم:** وذلك بالرجوع إلى المحكمات من الآيات، التي تشوبها -عند قارئها- شبهة، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، فهي لا تحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، فهي مما أجمع على تأويلها. فإذا ما اشتبه الأمر وتردد بين معنى وآخر، يرجع إلى هذه الآيات المحكمات التي تساعد على توجيه المعنى وتبيينه وتحديده،

1- سورة الزمر، الآية 23.
2- سورة البقرة، الآية 29.
3- سورة النازعات، الآية 30.
4- كذا ط، وفي ت: "الأول دل"، وفي م: "فالأول دلت".
5- في ط: "خلق".
6- ينظر: الزركشي، الإتقان، 2/54-62.

فتصير الآية عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة. فمتى يجب رد المتشابهات إلى المحكمات من الآيات لإزالة الإشكال عنها؟ [1].

الحالات التي يجب رد المتشابهات فيها إلى المحكمات ذكرها الزركشي فيما يلي:

1- يجب رد المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[2].

2- ورد المتشابهات من الأفعال إلى قوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾[3].

3- ورد الآيات الموهمة نسبة الأفعال لغير الله تعالى من الشيطان والنفس، إلى محكم قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[4] *.

4- وما كان من ذلك عن تنزل الخطاب، أو ضرب مثال، أو عبارة عن مكان، أو زمان أو معية، أو ما يوهم التشبيه، فمحكم ذلك قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[5]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى ﴾[6] ، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾[7].

5- ومنه ضرب في تفصيل ذكر النبوة ووصف إلقاء الوحي، فمحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[8] وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾[9].

6- ومنه: شيء يتقارب فيه بين اللمّتين، لمّة الملك ولمّة الشيطان لعنه الله، ومحكم ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...﴾ [1]، ولهذا قال عقبة: "يعظكم لعلكم تذكرون" أي عندما يلقي العدو الذي لا يأمر بالخبر، بل بالشر والإلباس.

1- ينظر: إحسان الأمين، منهج النقد، ص303.
2- سورة الشورى، الآية 11.
3- سورة الأنعام، الآية 149.
4- سورة الأنعام، الآية 125.

* وفي هذه المسألة اختلاف، فيذهب الأشاعرة إلى أن العباد ليسوا خالقين لأعمالهم ولكنهم كاسبون لها محتملون لنتائجها، أما المعتزلة فيرون أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وإن كان الله تعالى أعطاء القدرة عليها فهو خالها مجازا لأنه خلق أسبابها ووسائلها، ويكاد يكون النزاع في المسألة لفظيا وشكليا. [الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص48]. وروي في المقام عن جعفر الصادق قوله: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين"، والمراد بذلك أن أفعال الإنسان الإرادية تصدر عنه باختياره من غير جبر وإكراه، فإن شاء فعل، وإن لم يرد لم يفعل، وفي الوقت نفسه يباشرها بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه [إحسان الأمين، منهج النقد، ص304].

5- سورة الشورى، الآية 11.
6- سورة النحل، الآية60.
7- سورة الإخلاص، الآية1.
8- سورة الحجر، الآية 9.
9- سورة النجم، الآية 3.

7- ومنه الآيات التي اختلف المفسرون فيها على أقوال كثرة تحتملها الآية، ولا يقطع على واحد من الأقوال، وأن مراد الله منها غير معلوم لنا مفصلا بحيث يقطع به.

8- ومنه ضرب في الحلال والحرام، ومن ثم اختلف الأئمة في كثير من الأحكام بحسب فهمهم لدلالة القرآن[2].

ومن الآيات المحكمة التي يمكن الرجوع إليها في آيات الأحكام، قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[3]، وقوله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[5].

ب- النبي (صلى الله عليه وسلم): فإن النبي (صلى الله عليه وسلم) هو حامل الرسالة والمعلم الأول ها، إذ يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[6]، وبالتالي يمكن دفع كثير من أوجه التشابه بالرجوع إلى أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وذلك بإرجاع الأحاديث التي يمكن أن يكون فيها نوع من التشابه إلى الأحاديث المحكمة الواضحة الثابتة عنه.

وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب: "وأردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" فالرد إلى الله: الأخذ بمخكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنته الجامعة غير المفترقة"[7]. -وقد تقدم بيان السنة للقرآن في مبحث تلقي الخطاب القرآني-.

1- سورة النمل، الآية 90.
2- الزركشي، البرهان، ج2، ص71.
3- سورة الحج، الآية 78.
4- سورة البقرة، الآية 286
5- سورة البقرة، الآية 185.
6- سورة النحل، الآية 44.
7- ينظر: إحسان الأمين، منهج النقد، ص305.

ج- اللغة: فإن كثيرا من أوجه التشابه حاصل من جهة اللفظ، سواء كان ما يرجع منه إلى الألفاظ المفردة، إما من جهة الغرابة نحو "الأبّ" أو الاشتراك كاليد واليمين، أو منه ما يرجع إلى جملة الكلام المركب، الحاصل من اختصاره، أو بسطه، أو نظمه[1]. وبالتالي فإن التحليل اللغوي يرفع وجوه التشابه تلك، إضافة إلى أن بعض التشابه لم يكن ابتداء موجودا عند أهل اللغة المخاطبين بالقرآن، لأنهم كانوا يتعاملون بها، ويعرفون الحقيقة والمجاز منها، ولا تتداخل عندهم المعاني أو تشتبه عليهم التصورات. فإن العربي البسيط كان يعرف أن اليد تطلق على العضو المعروف كما تطلق على القوة، ويميز من مورد الاستعمال المعنى المراد منها. والعرب كما تقول: قامت الحرب على ساق، فإنها تفهم قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[2] أن معناه عن شدة وأمر عظيم، وبذا قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة، كما أخره الحاكم في المستدرك[3].

نقل السيوطي عن ابن دقيق العبد رأيه في التأويل وهو يعطي معيارا لقبول التأويل أو رده، إذ يقول ابن دقيق في ضوء اللسان العربي فيقول:

"إذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم ينكر. أو بعيدا توقفنا عنه، وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه، وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقيف، كما في قوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾[4] فنحمله على حق الله وما يجيب له"[5]. وليس على الجهة المكانية كما قد بنوهم.

د- ثوابت العقيدة[6]: لا شك في أن الإسلام كسائر الأديان جاء بعقائد ثابتة بنيت عليها دعائم دينه وارتكزت إليها رسالته، واشتق منها مبادئه، ومفاهيمه عن

1- الراغب، المفردات، مادة شبه، ص443.
2- سورة القلم، الآية 42.
3- السيوطي، الإتقان، ج2، ص10. وإحسان الأمين، م.س، ص307.
4- سورة الزمر، الآية 56.
5- السيوطي، الإتقان، ج2، ص8.
6- ينظر: إحسان الأمين، منهج النقد، ص308-311..

الكون والحياة، ومن المسلم به أن دراسة أي نص يتعلق بعلم أو فكرة يجب أن يكون في إطار مسلمات ذلك العلم، ومن خلال مصطلحات تلك الفكرة وتجلياتها، ولا يمكن –على سبيل المثال– دراسة مصطلحات الطب بلغة الشعر وقواعده، أو دراسة مصطلحات المسيحية بتصورات إسلامية، وإنما لا بد من دراسة ألفاظ ومصطلحات كل حوزة ضمن الأسس التي نشأت عليها والمبادئ التي تتعلق بها.

وبالتالي فإن من الطبيعي أن ندرس ونفسر الآيات المتشابهة –وكذلك الروايات– ضمن ثوابت العقيدة الإسلامية، ونوجهها ونؤولها بالاتجاه الذي لا يصطدم مع هذه الثوابت وتلك العقائد التي قام عليها الإسلام، وجاء القرآن بها مذكرا، والرسول بها مبشرا ومنذرا. وكذلك فإن تلك الثوابت تكون معايير أساسية، نرفض بها ما يتعارض معها من روايات وآراء إذا كانت غير قابلة للتأويل بحال، ولا يمكن أن تنسجم معها بأي شكل من الأشكال. فالتأويل يعيد للآية أو الرواية المعنى المراد منها، والذي يتفق مع لغة العرب، والتي يقع في استعمالها المجاز كثيرا لتحمل المعاني الفائقة التي لا تستوعبها ألفاظ الحقيقة الحسية غالبا. ومن القواعد التي ثبتها العلماء في هذا الباب أن "كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسر بلازمها"[1]. وفي ذلك يقول الفخر الرازي: "جميع الأعراض النفسانية –أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء– لها أوائل ولها غايات، مقاله: الغضب فإن أوله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غرضه الذي هو إرادة الإضرار. وكذلك الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا انكسار النفس"[2].

هـ–القرائن السياقية: فإن السياق، وما يحمله من قرائن حالية ومقالية أثر كبيرا في توجيه دلالة النصوص، والكشف عن المراد منها، سواء في ذلك أكان للفظ

1– السيوطي، الإتقان، ج2، ص11.
2– السيوطي، المصدر نفسه، ص11.

معان متعددة محتملة متكافئة في علاقتها باللفظ، كالمشترك، وغيره أو كان النص يبدو متعارضا مع غيره، فإن الجمع بين النصوص مع اللجوء إلى القرائن السياقية كفيل بإزالة الإشكال، وفك الغموض أو الإبهام عن النصوص، وتوضيح المعنى المراد من الخطـــاب، وسأكتفـــي بتقديم مثال لهذا مادام المقام لا يتسع لا يراد أكثر من هذا.. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾[1]. في هذا المثال: توهم بعض الصحابة والتابعين جواز ترك الطواف بسبب احتمال ظاهر اللفظ لذلك عند من ليس له علم بمقام الآية وفحواها.

قال ابن العربي (ت 543هـــ): "اعلموا وفقكم الله تعالى أن قول القائل: لا جناح عليك أن تفعل، إباحة للفعل، وقوله: "فلا جناح عليك ألا تفعل) إباحة لترك الفعل؛ فلما سمع عروة (رضي الله عنه) قول الله سبحانه: "فلا جناح عليه أن يطوف بهما" قال: هذا دليل على أن ترك الطواف جائز، ثم رأى الشريعة مطبقة على أن الطواف لا رخصة في تركه، فطلب الجميع بين هذين المتعارضين، فقالت له عائشة (رضي الله عنها): (ليس قوله تعالى: "فلا جناح عليه أن يطوّف بهما" دليلا على ترك الطواف، إنما يكون دليلا على تركه لو كان: (فلا جناح عليه ألا يطوف)).

فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف، ولا فيه دليل عليه، وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان يتحرج منه في الجاهلية، أو لمن كان يطوف به في الجاهلية قصدا للأصنام التي كانت فيه؛ فأعلمهم الله تعالى أن الطواف ليس بمحظور إذا لم يقصد الطائف قصدا باطلا. فأدت الآية إباحة الطواف بينهما، وسل سخيمة الحرج التي كانت في صدور المسلمين منها قبل الإسلام وبعده) [2].

وهو هنا يشير إلى ما أخرجه البخاري ومسلم عن عروة قال: "سألت عائشة (رضي الله عنها) فقلت لها أرأيت قول الله تعالى: "إن الصفا والمروة من شعائر الله

1- سورة البقرة، الآية 158.
2- أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص47.

فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما" فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة. قالت بئس ما قلت يا ابن أختي إن هذه لو كانت على ما تأولتها لكان فلا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المُشلَّل، فكان من أهل يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلوا سألوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن ذلك قالوا يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: "إن الصفا والمروة من شعائر الله". قالت عائشة (رضي الله عنها) وقد سنَّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما) [1].

وقد جاءت القرائن المقالية دالة على إزالة هذا الإشكال ومبينة للمراد، وهو ما أكدته عائشة (رضي الله عنها). ومن تلك القرائن:

الأولى: قوله تعالى في أول الآية: "إن الصفا والمروة من شعائر الله" فإن كونهما من شعائر الله مما لا يناسبه تخفيف أمرهما برفع الجناح عمن لم يطف بينهما، بل المناسب لذلك تعظيم أمرهما وعدم التهاون بهما؛ لأن شعائر الله أعلام دينه التي جعلها الله إعلاما لطاعته[2]، فالواجب الاهتمام بها.

والثانية: قوله: "فلا جناح عليه أن يطوف بهما"، فإنه لو أراد جواز ترك الطواف بهما لقال: "فلا جناح عليه ألا يطوف بهما" كما قالت عائشة لعروة وقد تقرر في الأصول أن اللفظ الوارد جوابا لسؤال لا مفهوم مخالفة له، لأن المقصود به مطابقة الجواب للسؤال لا إخراج المفهوم عن حكم المنطوق[3].

1- أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة وجعل من شعائر الله، برقم (1643)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج والعمرة، باب: بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، برقم (1277). [ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص46-47].

2- ينظر: البغوي (الحسين بن مسعود (ت 510هـ)، معالم التنزيل، تح خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 132/1. أحكام القرآن لابن العربي، 48/1.

3- الشنقيطي، أضواء البيان، 428/4-429.

ومما سبق يتبين لنا أن إهمال دلالة السياق،أو الجهل به يفضي لا محالة إلى مزالق خطيرة في فهم النص، وإدراك المراد منه، مثلما شاهدنا في المثال المتقدم الذي فهم فيه عروة بن الزبير أن ترك ركن السعي بين الصفا والمروة لا حرج فيه.

وعليه فإن "دلالة السياق –(هي)– التي يرشد إلى تبيين: المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نيره، وغالط في مناظراته، وأنظر إلى قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾[1] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير"[2]، وليس كما قد يتبادر إلى فهم المتلقي من ظاهر اللفظ،، والمانع من إرادة ظاهرة هو سياق المقال حيق ما قبلها هو قوله: ﴿ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم﴾[3]، فتبين أن الظاهر غير مراد وإنما جاء التعبير على سبيل التهكم والهزء لمن كان يعتز ويتكرم على قومه، ومن المشركين.

ومن هنا تظهر أهمية معرفة القرائن السياقية وأثرها في توجيه المتلقي نحو المراد المقصود للشارع من خطابه، والتماس الدلالات من السياق، سواء أكان سياق مقال –(أي ما تعلق بنظم الكلام وتركيبه، وعلاقة الكلمة فيه بسوابقها ولواحقها)– وما ينتظمه من قرائن وإفادات وأدوات وأنساق، أو كان سياق حال –(أي الظروف التي ورد فيها الكلام وكانت ذات دلالة في الموضوع)– وهو الغرض الذي سبق الكلام مناسبة له.

وقد رأينا في المثال الأول الذي سلف أن المعنى اللغوي الظاهر من الكلام بمقتضى اللغة كان غير مراد ولا مقصود من الشارع، وإنما كان المراد رفع الحرج عن الطائف حال طوافه في واقع مكاني أحرجه –(وجود الأصنام في المكان)– وقد تم بيان المراد اعتمادا على قرائن السياق المقالية، والحالية. ولم يكن ممكنا استجلاء المراد، في المثالين معا دون العلم بأساليب العرب في استعمالاتها للغة ومنها معرفة

1– سورة الدخان، ص49.
2– ينظر: الزركشي، البرهان، 201/2.
3– سورة الدخان، ص48.

القرائن، لأن الشبه قد تدخل من جهة الجهل بهذه الأساليب، أو من جهة الجهل بإدراك المقاصد والمرامي التي سيق لها الكلام، وهذا متوقف على الإحاطة بمقاصد الشارع من جهة ومعرفة فهوم الصحابة الذين شاهدوا أسباب نزول الوحي وعرفوا مقاصده من جهة أخرى.

وبهذه الخلاصة حول أثر القرائن السياقية في رفع التشابه، وإيضاح المعنى المراد في النص، ينتهي هذا الفصل، وأشير فقط إلى أنني قد حاولت قدر الإمكان معالجة أقسام مبهم الدلالة، موضحا المقصود منه، تصنيفا وتفريعا لمستوياته، وكذا أمثلة تطبيقية وتحليلا لها. متجنبا كثرة التشعبات في هذه المستويات، وإن كان مبحث التشا استغرق مساحة أكبر نظرا لطبيعة البحث فيه، دون أن أستوفي جميع جوانبه. لان الهدف منه ذا البحث ليس هو التحقيق في تفريعات المسائل، بقدر ما هو يقصد الوقوف على هذه الدلالات ومعرفتها بما يفتح الطريق أمام التعامل مع كتاب الله، لتدبير آياته ومعرفة مقاصده، ومعانيه، وأحكامه. وإتماما لهذا الطريق أنتقل إلى معالجة الجزء المتبقي من إشكالية البحث، ألا وهو "المبيّن" الذي يشكل أحد شقي الثنائية في هذه الدراسة.

الفصل الرابع

المبيّن في الخطاب القرآني الكريم

المبين في الخطاب القرآني:

1- مفهوم المبين:

المبيَّن -بفتح الياء- إسم مفعول مأخوذ من البيان وهو في اللغة المُظْهَرُ من (بان) إذ ظهر يقال: بيّن فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه[1]. والبيان في الأصل مصدر (بان الشيء) بمعنى تبيّن وظهر، أو اسم من (بيّن) كالسلام والكلام، من (كلّم) و(سلّم) ثم نقله العرف إلى ما يتَبين به من الدلالة وغيرها، ونقله الاصطلاح إلى الفصاحة وإلى ملكةٍ أو أصول يعرف بها إيراد المعنى الواحد في صور مختلفة[2].

وقيل هو مشتق من البَيْن، وهو الفراق لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله[3] وبالجملة فهو إما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور أو مصدر بيّن، وقد يكون لازما كقولهم في المثل "قد بين الصبح لذي عينين "أي بان وقد يكون متعديا الإظهار قال تعالى ﴿ ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[4] أي إظهار معانيه وشرائعه على ما وقعه في بعض الكتب[5].

وأما في الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ويطلق ويراد به الدليل على المراد كما يطلق على فعل المبيّن.

وقال أبو بكر الصيرافي من أصحاب الشافعي، هو "إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلّي"[6] وقد اعترض على هذا التعريف بكونه غير جامع، لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقيه، إجمال وإشكال بيان بالاتفاق، ولا يدخل في حد هذا التعريف، وشرط الحد أن يكون جامعا مانعا وكذلك بيان التقرير والتغيير والتبديل لا يدخل فيه أيضا. وكذلك لفظ الحيز مجاز والتجوز في الحد لا

1- الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول (ت) أحمد عزو عنايه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ج2، ص13.
2- الكوفي، الكليات، ص230.
3- الشوكاني، إرشاد الفحول،ج2، ص13.
4- سورة القيامة، الآية 19.
5- التهانوي محمد علي بن علي بن محمد (ت 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون (تح) أحمد حسن مسبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، مج1، ص207.
6- الشوكاني، إرشاد الفحول، 13/2.

يجوز. والظهور هو التجلي، فيكون فيه تكرار[1] وقد ضعف "المازري" هذا الرد لأنه مجاز يفهم القصد به من غير افتقار إلى مراجعة القائل، واستفساره عن مراده[2]، وقد أطلق هذا المصطلح أيضا على العلم الحاصل من الدليل أي العلم الذي يتبين به المعلوم كما أطلق "على الدليل الموصل بصحيح النظر إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه، وعبارة بعضهم هو الأدلة التي بها تتبين الأحكام"[3].

وقد ذكر المازري: أن النكتة التي تدور عليها هذه الآراء أن اللفظة مأخوذة من الانفصال والانقطاع، وبانت اليد عن الجسد قطعت.. وبان الهلال ظهر، وفارق الخفاء وبانت المسألة بهذا المعنى أيضا، والشخص إذا استتر فإن البصر لا يدركه فإذا رفع الستر ووقع البصر الصحيح ظهر له، وفارق الستر والخفاء، وهذه المفارقة للخفاء يصح إسنادها إلى وقع البصر عليه، وإلى نفس الإدراك له، وارتفاع الستر الحائل بين البصر وبينه. وكذلك المعاني المستورة عن العقل، إذا رفعت الفكرة فيها هذا الستر حتى أدركها العقل وحصل العلم بها فإنه قد يصح إسناد مفارقتها للخفاء وحصولها معلومة إلى نفس الفكرة الرافعة لما أخفاها عن العقل. كما يصح أن تصرف إلى نفس إدراك العقل لها[4].

وعليه فمرد الخلاف في هذا إلى النظر في أصل البيان هل هو الدليل الذي يحصل به العلم، أو العلم ذاته، أو هو التبين فيرجع إلى الطريق الذي يحصل به العلم. أما المبيّن بالفتح عند الأصوليين، فهو نقيض المجمل، وهو اللفظ المتضح الدلالة، وكما انقسم المجمل إلى مفرد ومركب فكذلك المبين قد يكون مفردا أو مركبا، وقد يكون فيما سبق له إجمال وهو ظاهر[5] الدلالة، أو ما نص على معنى معين من غير إبهام نظرا

1- ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مج1، ص207.
2- ينظر: المازري أبو عبد الله محمد بن علي (ت536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تح (عمار طلبي) دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001، ص134.
3- التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، 207/1.
4- ينظر: المازري، إيضاح المحصول، ص136.
5- ينظر: التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص211.

لنصيّته في معناه أو ظهوره فيها أو بيانه بعد الإجمال[1]. فبأي شيء يقع البيان؟ وما هي الصيغ أو الإشكال التي يتم إنجازه بواسطتها؟

2- صيغ البيان (أو طرقه):

إن بيان المبين قد يكون بالقول، كما يكون بالفعل أو الإشارة والرمز إذا الكل دليل ومبيّن ولكن كثر استعماله في الدلالة بالقول وإلا فكل ما هو مفيد من كلام الشارع وفعله، وسكوته وتنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان. لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن[2] و"كل ما كان دليلا في نفسه صلح أن يكون بيانا لغيره"[3]. ومن ثم فإن الكلام يكون بيانا في نفسه كما يكون لغيره.

أولا- القول: وسواء أكان هذا البيان بنص قرآني آخر، أو بنص نبوي لنص قرآني ومثاله قوله تعالى: ﴿ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾[4] مُبَيّن لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[5]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "فيما سقت السماء والعيون العشر وما سقي بالنضح نصف العشرة"[6] بيان لقوله تعالى: ﴿ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[7] وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ألا إن القوة الرمي﴾[8] بيان بيان لقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾[9]. ومن أمثلته أمثلته قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ﴾ [10] فإنه متردد بين نفي الرؤية أصلا، وبين نفي الإحاطة والحصر دون أصل الرؤية. وبيانه قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى

1- ينظر: إدريس حمادي، المنهج الأصولي، ص102.
2- ينظر: التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، 208/1.
3- الإمام الطوفي، نجم الدين سلميان بن عبد القوى (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله تركي، مؤسسة الرسالة، ط1990/1، بيروت، لبنان، 681/2..
4- سورة البقرة، الآية 69.
5- سورة البقرة، الآية 67.
6- صحيح البخاري، 155/2.
7- سورة الأنعام، الآية 141.
8- رواه مسلم عن عقبة بن نافع، ينظر أبو حيان الأندلوسي (754هـ) البحر المحيط، ج5، دار الفكر، بيروت، 2005، ص343.
9- سورة الأنفال، الآية 60.
10- سورة الأنعام، الآية 103.

رَبِّهَا نَاظِرة﴾ [1] فإنه دل على جواز الرؤية، وبه فسرت الآية الأولى، وكذلك بين هذا هذا قوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ المُحْجُوبُون﴾[2] فإنه لما حجب الكفار عن رؤيته خزيا لهم دل على إثباتها للأبرار، وارتفع به الإبهام في قوله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَار﴾.

ثانيا- المبين الفعلي: وهو ما قام به عليه الصلاة والسلام من أفعال بين بها تفاصيل مدلول الأوامر التي كلف بها المسلمين في نصوص القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[3] وقوله سبحانه: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾[4] فإنه (صلى الله عليه وسلم) قد بين مراد الآية بأفعاله وأكده بقوله "صلوا كما رأيتموني أصلي"، وقوله: "خذعني مناسككم" بالنسبة للحج[5]..لأن الكيفية لم ترد مفصلة مبينة بالقول لا في الصلاة ولا في الحج وإنما بأفعاله عليه السلام.

ثالثا- البيان بالكتابة: ويظهر فيما كتبه النبي (صلى الله عليه وسلم) من كتب بين فيها مقدار الزكوات والديات وأرسلت مع عماله إلى حيث أرسلهم. ومثال كتابته في بيان مقدار الصدقات ما رواه ابن ماجة في سننه عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: اقرأني سالم كتابا كتبه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الصدقات قبل أن يتوفاه الله فوجد فيه: "في خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان...إلخ، الحديث"[6] فبين فيه مقدار زكاة الإبل ومقدار زكاة الغنم.

ومثال بيان الديات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَة مُؤْمِنَة وِدْيَة مُسْلِمَة إِلى أَهْلِهِ﴾[7]. ما رواه مالك في الموطأ أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لعمرو بن حزم في العقول: أن في النفس مائة من

1- سورة القيامة، الآية 22.
2- سورة المطففين، الآية 15.
3- سورة الأنعام، الآية72.
4- سورة البقرة، الآية 196.
5- ينظر: إبراهيم الحفناوي، أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، ط1، 1992، ص80. [وقد تقدمت الإشارة إلى هذين الحديثين].
6- ابن ماجة، السنن، 1/573-577، رقم الحديث 1798-1805.
7- سورة النساء، الآية 92.

الإبل، وفي الأنف إذ أوعي جدعا مائة من الإبل...إلخ الحديث"[1]، فهذا بيان بالكتابة لما أجمل في القرآن، ولعله كان لمن لم يكن قريبا من النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى يبين له بالقول.

وكذلك تجد بيانه بالإشارة بأصابعه إلى عدة الشهر عندما قال: "الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه العشر وقبض إبهامه في الثالثة"[2]، والفعل والإشارة والكتابة في هذه الأحوال تقوم مقام البيان القولي فيما ورد فيه إجمال أو إبهام من نصوص الخطاب القرآني.

3- أوجه البيان:

البيان حسب استقراء علماء الأصول لنصوص الخطاب القرآني خمسة أوجه هي بيان تقرير، وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة[3] وذلك اعتبارا للوظيفة التي يؤديها كل نوع من هذه الأنواع.

1- بيان التقرير:

فهو توكيد الكلام المعلوم المعنى بما يرفع احتمال المجاز أو التخصيص كما في قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[4] قرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص. وكقوله تعالى أيضا: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[5] وحرف " في" هاهنا بمعنى على. فالدابة لا تكون إلا على الأرض لأنها مفسرة بما يدب على الأرض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لأنها نقلت أولا إلى ذوات أربع قوائم ثم نقلت ثانيا (عرفا) فيما

1- الإمام مالك، الموطأ، كتاب العقول، ص737.
2- إدريس حمادي، ينظر المنهج الأصولي، ص103-104. والحديث ينظر صحيح مسلم رقم 1479، والترميذي، رقم 3315.
3- ينظر: الشريف الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني، التعريفات، تحقيق محمد باسل باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
4- سورة الججر، الآية 30.
5- سورة الأنعام، الآية38.

يركب عليه ثم نقلت ثالثة في الفرس خاصة، فلقطع هذا الاحتمال جاء قوله تعالى " في الأرض" ليفيد شمول جميع أجناسها وأنواعها وأفرادها وكذلك جملة "يَطِيرُ بِجنَاحَيْه" فان حقيقة الطير لا تكون إلا بجناح لكن يحتمل غيره مجازا كقوله: المرء يطير بهمته، ويقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه، فجاء ذكر الجناح هنا ليقطع احتمال التجوز وليفيد العموم[1]. وهكذا نجد مجيئ "كلهم أجمعون" مقررا للعموم مانعا من احتمال الخصوص، ومجيئ لفظ "الأرض" ليقطع احتمال التخصيص أيضا. وكذلك "بجناحية" ليقطع احتمال تعميمه على غير الطائر.

2- بيان التفسير:

وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك أو المشكل أو المجمل أو الخفي كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[2] فالصلاة والزكاة كلاهما مجمل فلحقهما البيان بالنسبة للكيفية في الصلاة والمقدار في الزكاة[3].

3- بيان التغير (أي التخصيص للنص العام الظاهر):

وهو تغيير موجب الكلام من معنى الظاهر إلى غيره نحو التعليق والاستثناء والتخصيص[4] وحقيقته أن الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب أن يتوقف أول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاهما واحد لئلا يلزم التناقض[5] وهذا النوع من البيان يكون بالمستقل، أي بالكلام المبتدأ المفيد بنفسه الذي لا تتوقف إفادته على تعلقه بصدر الكلام، كما يكون بغير المستقل وهو الذي لا يكون مفيدا بنفسه وإنما تتوقف إفادة على تعلقه بصدر الكلام.

1- ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص52. وكذا التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص209. وكذا الكوفي، الكليات، ص230.
2- سورة البقرة، الآية43.
3- ينظر: الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، ص52.
4- الجرجاني، المصدر نفسه، ص52.
5- ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، المكتب الإسلامي، ط4، 1993، مج1، ص35.

أ- **المستقل:** مثاله، قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ الله البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] فإن لفظ البيع عام يشمل جميع المبادلات المالية الربوية وغيرها، وقد خص منه الربا بكلام مستقل وهو قوله: "وحرم الربا" قال القرطبي[2]: "هذا من عموم القرآن والألف واللام (في البيع) للجنس لا للعهد، إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه، كما قال تعالى: "والعصر إن الإنسان لفي حسر". ثم استثنى منه ﴿إلاّ الذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَالِحَات...﴾ [3]، وإذا ثبت أن البيع عام، فهو مخصص بما ذكرناه من الربا وغير ذلك مما نهى عنه، ومنع العقد عليه كالخمر والميتة".

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدُ مِنَ المُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأجِرْه حَتّى يَسْمَعَ كَلاَمَ الله ثمَّ أَبْلِغْهُ مَأمَنَهُ﴾[4] فهذا القول الكريم جاء بعد قوله: ﴿فَإذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرَ الحُرُمُ فَاقْتُلوا المُشْرِكينَ حَيْث وَجَدْتُمُوهُم﴾[5]، ولفظ المشكرين عام يشمل كل مشرك، مستأمنا مستأمنا كان أو غير مستأمن، وقد خص الله المستأمن منه بكلام مستقل هو قوله:"وإن أحد من المشركين استجارك فأجره".

ب- غير المستقل: وقد ذكر الجمهور له أربعة أنواع وزاد غيرهم نوعا خامسا، وهناك من أوصلها إلى أكثر من ذلك، ومنها:

1- الاستثناء: ومثاله قوله تعالى ﴿وَالذّينَ لاَ يَدَعُون مَع الله إلَاهَا آخرَ وَلاَ يَقْتُلونَ النَّفْسَ التِّي حَرَّم الله إلاّ بالحَقّ ولا يَزْنُونَ، وَمَن يَفْعَلُ ذلك يَلْقَ أثامًا، يُضَاعَفُ لَهُ العَذَابَ يَوْمَ القِيَامَة ويُخْلد فِيه مَهانًا، إلا مَنْ تَابَ وآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فأولئِكَ يُبَدِّل الله سَيّآتِهُم حَسَنَات﴾[6] فالاستثناء هنا غير المعنى الحقيقي الظاهر الذي أوجبه صدر الكلام وهو ثبوت هذه الجزاءات للمستثنى قبل الاستثناء، وصرفه عن ظاهره

1- سورة البقرة، الآية275.
2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 356/4.
3- سورة العصر، الآية1-2-3.
4- سورة التوبة، الآية 6.
5- سورة التوبة، الآية 5.
6- سورة الفرقان، الآية 68-70.

إلى عدم ثبوت الحكم له فكان بيان تغيير، لأن الحكم الذي كان في معرض الثبوت للمستثنى قبل هذا الاستثناء قد غير إلى عدمه.

2- الشرط: ومثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فَصالا عَن تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وإن أَرَدْتُم أن تَسْتَرْضِعُوا أولادَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكِمْ إذا سَلَّمْتُم مَا آتَيْتُم بالمَعْرُوفْ﴾[1] فنفي الجناح هنا عام، لأن كلمة "جناح" نكرة واقعة في سياق النفي، وهي تعم، غير أن الشرط قد غير هذا العموم، وحوله من عموم مطلق إلى عموم مقيد، والشرط هنا هو تسليم ما آتوهن بالمعروف.

3- الصفة: كقوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾[2] فكلمة "فتيات" عامة تشمل المؤمنات والكافرات لكن بعد وصفها بالمؤمنات، صار الحكم وهو حل الزواج خاصا بالفتيات المؤمنات دون الكافرات.

4- الغاية: كما في قوله تعالى: "قَاتِلُوا الذّين لا يُؤمِنُونَ بالله وَلاَ باليَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يَحْرِمُونَ ما حرَّم الله وَرَسُولِهِ، ولاَ يُدِينُونَ دِينَ الحَّق، مَنْ الذينَ أوُتُوا الكِتَابَ حَتّى يَعْطُوا الجِزْيَة عَنْ يدٍ وهُم صَاغِرون"[3] فالغاية هنا هي [حتى يُعْطُوا] ولولاها لكان المطلوب قتال من لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر مطلقا سواء أعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون، أم لم يعطوها أصلا.

5- بدل البعض من الكل: ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[4] فكلمة "الناس" عامة تشمل جميع الناس المستطيعين،[5] وغيرهم، غير أن البدل وهو "من استطاع" خص لفظ الناس وجعله قاصرا على المستطيع، دون سواه من المخاطبين بالآية ممن فقدوا شرط الاستطاعة.

1- سورة البقرة، الآية233.
2- سورة النساء، الآية 25.
3- سورة التوبة، الآية 29.
4- سورة آل عمران، الآية97.
5- ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، أثر الإجمال والبيان، ص69-71.

هذا والتغيير ليس محصورا في هذه الأشياء وإنما قد يكون في غيرها كالعطف مثلا الذي أشرت له بالمثال الأول في البيان بالمستقل "وحرّم الربا".

4- بيان التبديل (وهو النسخ):

والنسخ، بالنسبة إلى الله تعالى بيان لمدة الحكم الأول، لا رفع وتبديل، لا رفع وتبديل، وبالنسبة إلينا، تبديل كالقتل فإنه بيان محض لأجل في حقه تعالى لأن المقتول ميت من أجله، وفي حقنا تبديل للحياة بالموت لأن ظاهره الحياة لولا مباشرة قتله[1] و"قد سمي النسخ بيان تبديل لأن وجه كل من البيان والتبديل قد ثبت فيه، فهو بيان لانتهاء مدة الحكم الأول عند الله وتبديل لكونه رفعا وإبطالا بالنسبة إلينا"[2] نحن المخاطبين بالحكم. وقد عرف في الاصطلاح الأصولي بأنه: "بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه"[3] أو "هو رفع الحكم الشرعي بالدليل الشعري المتراخ عنه"[4]. فالنسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عنده إلا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء، إلا أنه في حق المخاطبين تبديل وبيان محض ابتلاء واختبارا.

5- بيان الضرورة:

وهو بيان بسبب الضرورة والإضافة فيه نوع من إضافة الشيء إلى سببه. فهو بيان بغير ما وضع للبيان لضرورة ما، إذا الموضوع له النطق، وهذا البيان بالسكوت الذي هو ضده[5] فهو إذا نوع من التوضيح بما لم يوضع لذلك (أي للبيان)، لأن

1- ينظر: الكوفي، م.س، ص230.
2- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، مج1، ص38.
3- ينظر: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص548.
4- ينظر: التلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد) (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، المكتبة العصرية، بيروت، ط200/1، ص101.
5- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 208/1-209. مج1، ص208-209.

الموضوع للبيان في الأصل النطق، وهو ما لم يقع ومن هنا اعتبر العلماء أن البيان وقع بسبب الضرورة بما لم يوضع له البيان[1] ومن ثم جعلوه أربعة أنواع[2].

- النوع الأول ما يكون في حكم المنطوق به:

وذلك بأن يدل النطق على حكم المسكوت عنه وليس بمجرد السكوت لكونه لازما لملزوم مذكور، فكان بمنزلة المنطوق وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾[3] فقوله ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ يوجب الشركة مطلقا. ثم خص الأم بالثلث فكان بيان أن للأب ما بقي، وهو الثلثين وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الأب بل بصدر الكلام الموجب للشركة. فصار كالمنصوص عليه عند ذكر الأم. كأنه قال فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي ولو بين نصيب الأم من غ ير إثبات الشركة في صدر الكلام[4] لا يعرف نصيب الأب بالسكوت في وجهه.

- النوع الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان:

وهو ما يثبت بدلالة حال المتكلم. والمراد به الساكت الذي وظيفته البيان، كسكوت صاحب الشرع –صلى الله عليه وسلم– عن تغيير أمر يعاينه، فيكون ذلك إقرارا منه على جواز الفعل، لأن من شأنه ألا يسكت على منكر محظور، فهذا السكوت أقيم مقام الإباحة، وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الإنكار وكون الفاعل مسلما.

- النوع الثالث:

ما يثبت ضرورة رفع الضرر مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة لدفع الضرر عن المشتري، فإن سكوته

1- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، م.س، مج1، ص39.
2- ينظر: تفصيل هذه الأنواع في المراجع التالية: تفسير النصوص، ص41/39. وكشاف اصطلاحات الفنون، ص209-210. والكليات للكفوي، ص230-231.
3- سورة النساء، الآية11.
4- ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، م.س، ج1، ص40.

حينئذ يحمل على أنه إذن له في التصرف والتجارة، لأن الظاهر من حاله نهيه إذا لم يرض بتصرفه دفعا للضرر.

- **النوع الرابع:** ما يثبت بدلالة الكلام ومثاله عند الأحناف: " له علي مائة وثلاثة دراهم، أو ثلاثة أثواب، أو أفراس "فالمعطوف بيان للمعطوف عليه فيكون حينئذ اللفظ الوارد بعد المائة تفسيرا وبيانا له. وتأسيسا على ما سبق يتضح أن وجوه البيان تتعدد بحسب الوظائف الدلالية، حيث وصف كل وجه بالوظيفة البيانية التي استندت إليه. فبيان التقرير يأتي تأكيدا على قطع احتمالية الخصوص أو احتمالية المجاز في العبارة. فيكون المراد حينئذ من الكلام حقيقته.

ويقوم بيان التغيير على القيود، أو المغيرات اللفظية التي تدخل على بنية الخطاب كالاستثناء، والشرط، والحصر، وغيرها، فتحدث تغييرا في الدلالة، ويتغير المدلول تبعا لهذه المغيرات.

ويأتي بيان التفسير توضيحا لما هو خفي الدلالة، لسبب من أسباب الغموض في الخطاب، كالاشتراك اللفظي أو الإجمال، أو الإشكال، وأما بيان الضرورة الذي قسم بدوره إلى عدة أنواع. فإنه كما يفهم من لفظه هو الذي يقع فيه البيان بغير ما وضع له اللفظ لضرورة بمعنى أنه لا يتم بالمنطوق، وإنما بالسكوت عنه وانطلاقا من المنطوق أحيانا فيكون بمنزلته.

4- مراتب البيان (أو مستوياته الدلالية):

اختلف علماء الأصول في تحديد مراتب البيان فقد ذكر الغزالي (ت505هـ) في "المنخول" وكذا "الشوكاني" (ت125هـ) في الإرشاد خمسة مراتب وإنما يقع الخلاف في ترتيبها، في حين ذكر غيرهما غير ذلك، فقد ذكر "المازري" (ت536هـ) ثلاثة مذاهب في كتابة إيضاح المحصول[1].

1- المازري، م.س، ص137. والشوكاني، م.س، ص24/23. والغزالي أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول (تج محمد حسن هيتو)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط1998/3-125.

المذهب الأول: أنها ثلاثة:

1- النص- 2- الظاهرة -3- المحتمل على التساوي.

المذهب الثاني: أنها خمسة على ما ذكره الشافعي:

- أولها: النص الجلي الذي يدركه الجميع ولا يتطرق إليه تأويل.

- وثانيها: النص الذي يختص بإدراكه العلماء كالواو والباء وإلى، في آية الطهارة فأن هذه الحروف تقتضي معاني معلومة عند أهل اللسان.

- ثالثها: نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج من الحصاد. كما في قوله تعالى ﴿ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1] لم يذكر القرآن مقدار هذا الحق.

- رابعها: نصوص السنة المبتدأة، مما ليس في القرآن نص عليها، ودليل كونها من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[2].

- خامسها: بيان الإشارة وهو القياس، المستنبط من الكتاب والسنة، لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص.

- **المذهب الثالث:** أنها ستة:

- أولها البيان بالقول وهو الأكثر.

- ثانيها بالفعل.

- ثالثها بالكتابة، كبيان ديات الأعضاء ومقادير الزكاة فإنه صلى الله عليه وسلم بيّنها بكتبه المشهورة.

- رابعها البيان بالإشارة كإشارته إلى عدد أيام الشهر بأصابع يده.

- خامسها القياس.

- سادسها المفهوم بالموافقة وهو فحوى الخطاب، أو بالمخالفة وهو دليل الخطاب[3].

1- سورة الأنعام، الآية141.

2- سورة الحشر، الآية7.

3- ينظر: المازري، نفسه، ص137. الغزالي، م.س، ص127.

وبناءا على ما سبق فإن مراتب البيان على ثلاث مستويات:

– مستوى يتعلق بنصوص الخطاب القرآني ذاته، وهو بيان القرآن بالقرآن.

– ومستوى آخر يتعلق ببيان نصوص السنة النبوية لما أجمل أو أشكل في نصوص الخطاب القرآني.

– ومستوى ثالثا يتعلق بمجال الاجتهاد أو الاستنباط عن طريق القياس.

ومجال بحثنا في هذا الفصل ينصب اهتمامه على المستوى الأول وفق المباحث التالية التي أشاروا إليها في المذاهب السابقة الذكر، وهي:

النص الجلي، والنص المحتمل، والظاهر، والمفهوم بالموافقة أو المفهوم بالمخالفة.

لكن قبل التصدي لهذه المباحث بالتحليل ينبغي الإشارة إلى أن البحث في مثل الدلالات هو بحث لغوي في حقيقته، لأن النص القرآني نص لغوي جاء بلسان عرب ي مبين، وفهمه متوقف على مراعاة مقتضى الأساليب في اللغة العربية وطرق الدلالة فيها.

لهذا نجد علماء الأصول قد إستفرغوا جهدهم في تتبع هذه الظاهرة اللغوية، وانكبوا على توصيفها وتصنيفها من حيث وضوح دلالة الألفاظ على المعاني وغموضها، لذلك اهتموا باستقراء الأساليب العربية وعباراتها ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء، ومما قرره علماء اللغة العربية قواعد وضوابط يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص فهما صحيحا يطابق ما يفهمه منها العربي الذي وردت هذه النصوص بلغته، كما يتوصل بها إلى إيضاح ما خفي من دلالة تلك النصوص[1].

ذلك أن "علاقة اللفظ بالمعنى في كثير من الأحيان علاقة مشكلة، وشياتها قد تكون باهتة دقيقة"[2]. وذلك بحسب الوضع اللغوي ذاته " لأن العرب نطقت لغتها على أنساق مختلفة، أولا لأن الناطقين نقلوها كذلك"[3].

1– عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص140.

2– عبد الله بن بية، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم بيروت، ط1، 1999، ص80.

3– المرجع نفسه، ص79.

وعليه فإن وضوح الدلالة وغموضها قد يكون لسبب عضوي في اللغة بصفة أساسية[1]. ومن ثم لجأ علماء الأصول في مسالك بحثهم عن دلالات الخطاب القرآني إلى تقسيمه من حيث دلالته إلى منطوق ومفهوم[2]. إذا لا يمكن حسبهم معرفة معاني الخطاب القرآني إلا عن هذا الطريق... ثم قسموا منطوق القرآن باعتبار وضوح الألفاظ في الدلالة على معانيها، وما تتضمن من أحكام إلى قسمين هما:

واضح الدلالة على معناه. ومبهم الدلالة على معناه[3]. ثم أدرجوا تحت مسلك الواضح، النص، والظاهر والمحكم والمفسر، وتحت المبهم الخفي المشكل والمتشابه والمجمل.

وقد تم الحديث في الفصل المتقدم عن المبهم وما ينطوي تحته من تصنيف للمستويات الدلالية فيه. وسيتم في هذا الفصل الحديث عن تصنيف المستويات الدلالية للمبين، ولكن قبل تفصيل القول فيها أشير إشارة موجزة إلى أن المبين من حيث دلالته على المراد نوعان.

الأول: مبيّن بنفسه وهو ما استقل بإفادة معناه من غير أن ينضم إليه قول أو فعل، فهو مستغني عن البيان، أو يكون كافيا في إفادة معناة بمنطوقه، كقوله تعالى: "والله بكل شيء عليم" [التغاين:11] وهذا مفهوم من نظم اللغة ذاتها.

وقد يرجع الأمر في ذلك إلى العقل كقوله تعالى: "واسأل القرية التي كنا فيها" [يوسف:82]، فإن حقيقة اللفظ من جهة اللغة هو سؤال الجدران، لكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد هو سؤال أهل القرية فالآية فيها إطلاق المحل وإرادة الحال، وهذا أيضا لا يتوقف فهمه على فعل أو قول آخر خارجي عنه.

الثاني: مبين بغيره وهو ما افتقر في إفادة معناه إلى غيره، أي ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه، وهذا الغير هو الدليل الذي حصل به بالإيضاح،

1- عبد الله بن بية، المرجع نفسه، س79.

2- ينظر: محمد حسن زغلول، التفسير بالرأي، مكتبة الفرابي، دمشق، ط1، 1999، ص225. محمد أديب صالح، م.س، ج1، ص594/591.

3- ينظر: محمد حسن زغلول، التفسير بالرأي، قواعده وضوابطه، مكتبة الفرابي، دمشق، ط1، 1999، ص225.

ويسمى مبيّنا (بكسر الياء) [1]، ومن أمثلته ما سبق ذكر في أوجه البيان، وهذا النوع يدخل في باب الإجمال قبل بيانه ولذلك فهو مدرج في فصل المبهم. وبهذا تتضح العلاقة بين المبهم والمبين.

التصنيف المنهجي للمستويات الدلالية في المبين

وخلاصة الأمر فإن التناول سينصب على مناقشة التصنيفات الدلالية للمبين وفقا للمستويات التي حددها علماء الأصول، وبناء على الاستنتاجات والمعايير التي استمدوها مما أطلقوا عليه: "المقامات الخطابية" لأنهم لم يكونوا –غالبا– يستبعدون– القرائن في شرحهم لهذه التصنيفات، وبذلك يتبين الفرق بين تناول يدرس الجمل مجردة معزولة عن السياق، وآخر يدرسها في سياقها.

وينجلي هذا الأمر بطرق كثيرة منها حرص الأصوليين –وخاصة الأحناف– على استخدام مصطلح النص مع كل نوع من أنواع الدلالة، مثل: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص، وميلهم كذلك إلى استخدام مصطلح مراد المتكلم، وتفريقهم بين المنطوق والمفهوم[2] الذي هو مرتكز الجمهور، في تصنيف الدلالات في هذا المبحث.

وفي هذا الصدد يرى علاء الدين البخاري: أن دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده[3] فهناك –إذا– ثلاثة مفاهيم هي: المنطوق –وغير المنطوق– ومقصود الكلام، وانطلاقا من هذه المفاهيم كان التصنيف يتوزع إلى منطوق ومفهوم، ويتوزع الأول بدوره إلى مبحثين أحدهما ما هو قابل لأن نفهم المراد منه من لفظه مباشرة وهو المنطوق الصريح، وثانيهما ما لا يدل على المراد منه من لفظه، صراحة، ولكن يفهم منه بالضرورة وهو المنطوق غير الصريح. ويشمل المستويات الدالية التالية:

1– ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، أثر الإجمال والبيان، ص51–52.

2– ينظر: محمد محمد يونس علمي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ط1، 2006، ص205–206.

3– ينظر: المرجع نفسه، ص213.

أولا: النص:

1- مفهومه:

النص من حيث المفهوم اللغوي تقدم تعريفه في المدخل ويمكن إجماله فيما يلي:

- الرفع بنوعيه الحسي والمجرد "فالنص رفعك الشيء، نصَ الحديث ينصه نصا رفعه، وكل ما أظهر فقد نُصَّ"، ومن ذلك "المنصة".

-الاستقصاء وهو متصل بالمعنى السابق ومنه "نص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي كل ما عنده"[1].

- الإظهار وله صلة بالاستقصاء، فالنص عند الفقهاء "نص القرآن ونص السنة أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام"[2].

وهذه المعاني تعود إلى جامع يجمعها هو "الارتفاع"، أو هو أظْهَرُ مكونات الشيء أو أقصاها، ومن ثم فإن النص في الاصطلاح اللغوي يطلق على كل كائن لغوي يظهر به المعنى، فهو الشكل الصوتي المسموع أو المكتوب من الكلام[3]، الذي تبلغ به المعاني النفسية إلى المتلقي.

أما النص في اصطلاح الأصوليين، فله عدة تعاريف متعاقبة المعنى منها:

النص في اصطلاح المتكلمين وله ثلاثة أوجه:

- الأول: اللفظ الغالب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص، فلا فرق بينهما عند الشافعي، وهو منطبق على اللغة، لأن النص في اللغة بمعنى الظهور[4].

1- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص97-98.

2- ينظر: الأزهر الزناد، نسيج النص، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص11-12، ولقد سبقت الإشارة إلى مفهوم النص في مدخل هذه الدراسة ، الصفحات 35-36-37.

3- المرجع نفسه، ص12.

4- ينظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، المستطفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.ت، ج1، ص384.

– الثاني: وهو المشهور: "ما لا يتطرف إليه احتمال أصلا"[1]، أي ما أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد لدلالته على شخص بعينه، سمى بذلك لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة[2].

– الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرف إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج عن كونه نصا"[3]، كما سيأتي بيانه في الأمثلة التطبيقية.

وعليه فالنص إما أن يطلق على اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال[4] أي ما لا يحمل إلا معنى واحدا، وإما أن يطلق على اللفظ الذي فيه زيادة وضوح على الظاهر فيكون قبول الاحتمال واردا عليه لكن يغلب على الظن فهم المعنى الذي سيق لأجله اللفظ، ولذلك يقول الباجي: "وليس المراد بقولنا "النص" أن يكون مبيّنا لا يحتمل التأويل من جميع وجوهه، فقد يكون النص نصا من وجه، وظاهرا من وجه أو عاما من وجه كقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[5]، وعام في جميع الزوجات ونص في الأشهر والعشر، فهذا النوع إذا ورد وجب المصير إليه والعمل به، إلا أن يرد ما ينسخه أو يعارضه"[6].

وقد أدرج الغزالي المفهوم في النص حيث أن "النص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[7]، وقوله: ﴿وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾[8]، وقوله ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا

1– المصدر نفسه، ص385.

2– ينظر: الزكشتي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت 794هـ): تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق د/ سيد عبد العزيز /د/ عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط2، 1999، ج1، ص329–330.

3– الغزالي، المستصفى، ج1، ص386.

4– ينظر: الغزالي، المنخول، ص242.

5– سورة البقرة، الآية 234.

6– الباجي أبو اليد سليمان بن خلف (ت 474هـ)، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج (تح) عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، ص15–16.

7– سورة الإسراء، الآية 23.

8– سورة النساء، الآية 49.

يَرَهُ﴾[1]، فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل، والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم من نفس الذرة والفتيل والتأفيف"[2].

أما الحنفية فالنص عندهم "ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفسي الصيغة"[3]، لأن صيغة كل من الظاهر والنص متساوية في الظهور والانكشاف وفي قبول النسخ والتأويل وإن كان التأويل في النص أبعد، للقصد المتجه لمعناه بالأصالة وهو ما جعله أكثر وضوحا من الظاهر"[4].

وخلاصة الأمر: أن النص ما اتضح المراد منه عند سماع صيغته دون أن يتوقف ذلك على أمر جارجي عنه أو على تأمل في النص، وقد سيق الكلام أصالة لذلك المراد مع احتماله للتأويل، وقبوله للنسخ في عهد الرسالة، إلا أن التأويل فيه أضعف من احتماله في الظاهر، وذلك ناتج عن سوق الكلام أصالة للدلالة على المراد، كما سبق ذكره. وعلى هذا يجتمع الظاهر والنص في لفظ واحد إذا دل على معنيين بصيغته ولكنه مسوق لإفادة أحدهما دون الآخر فيكون بالنسبة للمعنى المدلول الذي لم يسق له ظاهرا وبالنسبة للمعنى المسوق له نصا[5].

وبذلك ينبني التمييز بين النص والظاهر –عند الأحناف– على القصد بالأصالة في النص، وقصد المراد بالتبعية في الظاهر–[6] لأن الظاهر قد يفيد معنى راجحا مع أن المعنى المرجوح هو المقصود من السياق كما سيأتي بحثه لاحقا. فالفرق –إذا– دقيق يحتاج التمييز فيه بينهما إلى معرفة المقصود بالأصالة الذي سيق الكلام لأجله، فيكون نصا –عند الأحناف– وليس إلى ما يتبادر معناه إلى الذهن، كما يتضح ذلك من الأمثلة التطبيقية.

1– سورة الزلزلة، الآية 7.
2– الغزالي، المستصفى، د1، ص335.
3– الطبرسي، تقويم الأدلة، مخطوطة دار الكتب المصرية، ص201. نقلا عن محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ص148.
4– ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص123.
5– ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص123.
6– ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص123.

2- الأمثلة التطبيقية لدلالة النص :

- **المثال الأول:** قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] فالآية نص في نفي التماثل بين البيع والربا من ناحية الحل والحرمة، لأن الآية سيقت للرد على اليهود في دعواهم التسوية بين البيع والربا فنفت المماثلة بينهما وأظهرت الفرق من حيث الحل والحرمة، فظاهر الآية حل البيع وحرمة الربا لأن ذلك قد علم بمجرد سماع الصيغة من غير حاجة إلى تأمل[2]، لكن الكلام لم يسق لذل لكونه معلوما قبل نزول هذه الآية وإنما سيق لبيان الفرق بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما[3]، فكان نصا في التفرقة بينهما.

لأنه كما يسبق إلى الفهم من الآية، حل البيع وحرمة الربا يسبق إليه كذلك التمايز بينهما من طريق اللزوم لأن وصف عملية البيع بالحل، وعملية الربا بالحرمة يستلزم عقلا التميز والتفرقة بين طبيعة وعناصر كل من المعاملتين، إضافة إلى أن معنى التفرقة بينهما مقصود بالأصالة من السياق أي الذي سيق إليه الكلام ومن أجله نزلت الآية[4]، وبذلك ازداد وضوحا من الظاهر الذي هل "حل البيع وحرمة الربا"، فكان الخطاب نصا في هذا المقصود أصالة، أعنى نفي المماثلة وظاهرا فيما لم يسق الخطاب لأجله وهو المقصود تبعا أعني حل البيع وحرمة الربا.

- **المثال الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ﴾[5]:

فهو "نص" في دلالته على وجوب اعتداد المطلقة بثلاثة قروء لان الكلام سيق لبيان حكم الله تعالى في جميع المطلقات من ذوات الأقراء، وهو وجوب التربص

1- سورة البقرة، الآية 275.
2-ينظر: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، آثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000، ص272.
3- ينظر: وهبة الزحيلي، م.س، ج1، ص319.
4- ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص123.
5- سورة البقرة، الآية 228.

بأنفسهن ثلاثة قروء[1]، أي أن تمكث إحداهن بعد الطلاق هذه المدة، ثم تتزوج إن شاءت"[2]، فالخطاب مسوق لإفادة هذا المعنى وليس له معنى أخر يدل عليه بدون سوق حتى يكون ظاهرا[3].

والتعريف في المطلقات للجنس وهو مفيد للاستغراق، إذ لا يصلح لغيره هنا وهو عام في المطلقات ذوات القروء، وليس العام مخصوص، ولا مراد به الخصوص بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالات الاقتضاء.

فالآية عامة تشمل جميع المطلقات ذوات القروء، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات اللائي لسن من ذوات القروء، وهن النساء اللواتي لم يبلغن سن المحيض والآيسات منه والحوامل.

وهناك من العلماء من رأى نص الآية عاما مخصوصا بمخصصات منفصلة وقال الأحناف: عام أريد به الخصوص بقرينة دلالة الأحكام الثابتة للأصناف الأربعة الخارجة عن هذا الحكم[4]، و"النص" -كما سبق في تعريفه- يحتمل التخصيص إن كان عاما والتأويل إن كان خاصا، ولذلك قيل بالتخصيص هنا.

فخرج من هذا العموم الحوامل، والآيسات من المحيض لكبر أو لصغر، والمطلقات اللواتي لم يدخل بهن بالمخصصات التالية.

المخصص الأول: قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[5]. حَمْلَهُنَّ﴾[5]. فالعدة هي وضع الحمل طالت المدة أو قصرت.

1- القروء: جمع قرء، بفتح الفاف وضمها، وهو لفظ مشترك، للحيض وللطهر قال أبو عبيدة: إنه موضوع للانتقال من الظهر إلى الحيض، أو من الحيض إلى الظهر، فلذلك إذا أطلق على أحدهما كان اطلاقا على أحد طرفيه. الطاهر بن عاشور التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984، ج2، ص390.

2- محمد أوديب صالح، تفسير النصوص ، ج1، ص150.

3- محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه، م.س، ص464.

4- ينظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص389.

5- سورة الطلاق، الآية 4.

الثاني: قوله تعالى ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ﴾[1]، فعدتهن ثلاثة أشهر كذلك وليس القروء لأن ذلك غير موجود عندهن أصلا.

الثالث: قوله تعالى:﴿...ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[2] فالمطلقات قبل الدخول بهن لا عدة عليهن، لأن الغرض من التربص بالعدة غير متوفر عندهن فلا حاجة بهن للاعتداد مادام النكاح لم يستكمل.

– **المثال الثالث:** قوله تعالى:﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً ﴾ [3].

فالخطاب في هذه الآية قد دلت عبارته على ثلاثة أمور.

الأول: إباحة الزواج.

الثاني: قصر عدد الزوجات على أربع كحد أقصى.

الثالث: الاقتصار على واحدة عند خوف الجور وعدم العدل.

هذه المعاني دل عليها النص القرآني بعناية واستفيدت من ألفاظه نفسها بشكل بيّن واضح وصريح، كما أن الشارع قصد إليها جميعا، غير أنها ليست على درجة واحدة من حيث سوق النص لها، ذلك أن النص سيق أصالة لبيان إباحة الزواج إلى أربع نساء عند الاطمئنان إلى العدل وعدم الخوف من ظلم الزوجات، والاكتفاء بواحدة إذا خيف عدم العدل عند التعدد[4].

وعليه فالخطاب "نص" في إباحة التعدد وقصره على أربع، وهو المعنى المقصود أصالة، والذي سيق الكلام لأجله بقرينة سياقية تدل عليه هي قوله تعالى بعد

1– سورة الطلاق، الآية 4.

2– سورة الأحزاب، الآية 49.

3– سورة النساء، الآية 3.

4– ينظر: خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، دار الاتحاد الأخوي للطباعة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1989، ص77.

ذلك "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"، فدل على أن المقصود من الآية هو معنى التعدد المقصور على أربع[1]. فازداد النص بذلك وضوحا على ظاهر الآية.

غير أن أبا زهرة يرى: "أن اللفظ قد سيق –كما تدل عبارته– لإثبات الاحتياط في طلب القسط في معاملة اليتامى من النساء، ولكنه يدل بظاهره على إباحة التعدد، ويدل بظاهره أيضا على أن العدد لا يصح أن يزيد على أربع، ويدل بظاهره ثالثا على أن العدالة شرط في الإباحة من الناحية الدينية لا الناحية القضائية، إذ العدالة أمر لا يمكن إتيانه قبل الزواج وهي من الأمور النفسية للمتزوج"[2]، في حين أن جمهرة علماء الأصول، وكذلك المفسرين يذهبون إلى أن الظاهر إباحة النكاح، وهذا المعنى ليس مقصودا أصالة وإنما تبعا، وليس لأجله سيق الخطاب، وإنما سيق أصالة لقصر العدد إلى أربع عند عدم الخوف من الجور.

يقول الطاهر ابن عاشور: "والآية ليست هي المثبة لمشروعية النكاح، لأن الأمر فيها معلق على حالة الخوف من الجور في اليتامى، فالظاهر أن الأمر فيها للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام مع إبطال ما لا يرضاه الدين كالزيادة على الأربع، وكنكاح المقت*.." [3] وعيره مما أبطله الشرع من النكاح.

ويبدو أن الآية، وإن كان العلماء يستدلون بها على بيان دلالة النص، أنها هي الدلالة المقصودة أصالة، ودلالة الظاهر، المقصودة تبعا، أو ما يسميه الأحناف بدلالة العبارة. فإنها لا تخلو من إجمال أو خفاء. وقد تنبه إلى هذا الخفاء بعض المفسرين فقد

1– ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص319.

2– أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ط 1958، ص120.

* نكاح المقت: هو أن يتزوج الرجل حلائل أبيه، وقد كانوا في الجاهلية يستقبحونه ويستهجنون فاعله ويسمونه المقتي نسبة إلى المقت، وإليه أشارت إليه. "ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء إلا ما قد سلف أنه كان فاحشة ومقتا". [النساء:22].

3– الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص224.

ذكر الشنقطي في الأضواء أنه "لا يخفى ما يسبق إلى الذهن في هذه الآية من عدم ظهور وجه الربط بين هذا الشرط، وهذا الجزاء، وعليه ففي الآية نوع إجمال. [1]

وأشار ابن عاشور إلى هذا الربط "مما خفى وجهه على كثير من علماء سلف الأمة، إذ لا تظهر مناسبة أي ملازمة بين الشرط وجوابه، وأعلم أن في الآية إيجازا بديعا إذ أطلق فيها لفظ اليتامى في الشرط وقوبل بلفظ النساء في الجزاء فعلم السامع أن اليتامى هنا جمع يتيمة، وهي صنف من اليتامى في قوله السابق ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾[2]، وعلم أن بين عدم القسط في يتامى النساء وبين الأمر بنكاح النساء، ارتباطا لا محالة، وإلا لكان الشرط عبثا"[3].

هذا وقد استدل كل من الشنقطي، وابن عاشور لبيان مراد الآية بما رواه البخارى وغيره عن عروة بن الزبير أنه سأله خالته عائشة رضى الله عنها – عن هذه الآية فقالت: "هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في مالها ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهن، ثم إن الناس استفتوا رسول الله بعد هذه الآية فأنزل الله ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء اللَّاتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ [4] فقول الله تعالى: [وترغبون أن تنكحوهن] رغبة أحدكم عن يتيمة حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء، لا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال"[5].

1- الشنقطي محمد الأمي بن محمد المختار الحكني (ت 1393هـ) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج1، ص237.

2- سورة النساء، جزء من الآية 2.

3- الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص222.

4- سورة النساء، الآية 127.

5- الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص222. ونص الحديث في صحيح البخاري، رقم 4574، كتاب التفسير، ينظر الفتح الباري، 87/8. – الشنقطي، أضواء البيان، ج1، ص237.

ولعل هذا الحديث من عائشة –رضي الله عنها– هو الذي حمل أبا زهرة ومن تبعه في ذلك على القول بأن الآية سيقت أصالة الإثبات الاحتياط في طلب القسط في معاملة اليتامى، فهي نص في ذلك متبادر فهمه في التحرج في العدل في اليتامى.

ونقل عن أبي عباس وسعيد بن جبير، وغيرهما، أن العرب "كانت تتحرج في أموال اليتامى ولا تتحرج في العدل بين النساء فكانوا يتزوجون العشر وأكثر، فنزلت هذه الآية في ذلك، –وعلى هذا القول– فمحمل الملازمة ين الشرط والجزاء إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله : ﴿فَإِنْ خِفْتُم أَلاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[1] فيكون نسيج الآية قد حيك على هذا الأسلوب ليدمج في خلاله تحديد النهاية إلى الأربع"[2].

وبناء على هذا ذهب الجمهور إلى اعتبار تحديد العدد إلى أربع نساء هي دلالة النص وهي المقصودة أصالة، والباقي دلالة الظاهر وهي المقصودة تبعا، فيكون حينئذ:

أ– قصر عدد الزوجات على أربع كحد أقصى دلالة النص سيق لها الكلام أي مقصودة أصالة.

ب– إثبات الاحتياط في القسط في معاملة اليتامى دلالة الظاهر غير مسوق لها النص أي مقصودة تبعا.

ج– إباحة الزواج دلالة الظاهر –أيضا– لم يسق لها الكلام: مقصودة تبعا.

د– الاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل –دلالة الظاهر– أيضا.

وتأسيسا على ما سبق فإن السياق التداولي الماثل في أسباب النزول –على ما يظهر– هو الذي جعل الترجيح بين الدلالتين (أ، ب) يتأرجح بين هذا وذلك، نظرا لما يشير إليه سياق الخطاب من جهة، ولما يشير إليه سياق الحال من جهة ثانية، وكلاهما تؤيده الآثار المبينة الواردة في هذا المقام.

1– سورة النساء، الآية 3.

2– الطاهر ابن عاشور، نفسه، ص223.

فالظاهر من نص الآية، المتبادر فهمه منها من غير احتياج إلى شيء خارجي عنه هو قصر عدد الزوجات على أربع كحد أقصى، في قوله: "مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"، غير أن التلازم الشرطي بين "اليتامى" وبين "النكاح"، في قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَ تَقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ..﴾ يجعل الاحتياط في طلب القسط في معاملة اليتيمات، هو المتبادر فهمه من النص.

وكلا الأمرين واضح الدلالة بين المعنى دلت عليه الآية بعبارتها وهو مراد، ومقصود من الشارع، ويبقى المقصود أصالة الذي سيق الكلام لأجله، والمقصود تبعا الذي لم يسق الكلام لأجله، مترددا بينهما نظرا لاختلاف الآثار المبينة الواردة في هذا المقام كما أسلفت.

- **المثال الرابع:** قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [1].

سيق الخطاب في هذه الآية قصد التنديد باليهود لتركهم أحكام التوراة، فهي "نص" في ذلك ولكنها في الوقت ذاته دلت بظاهرها على وجوب القصاص في القرآن الكريم، لأنه اعتبر ما اشتملت عليه حكم الله[2] وختمه بقول:﴿ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بمَا أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[3].

فدلالة الخطاب "النص" في هذه الآية في التنديد باليهود للوضوح الذي يتميز به سياق السورة العام، وقد دلت على ذلك الآثار الواردة بشأنها، كما دل على ذلك أمور منها :

-أن اليهود قد ذكروا قبل هذه الآية في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ﴾[4] فذكرهم صريح والضمائر عائدة عليهم.

1- سورة المائدة، الآية 45.
2- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص120.
3- سورة المائدة، الآية 45.
4- سورة المائدة، الآية 44.

-أن سياق الكلام يدل على ذلك، فالضمير في قوله : ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ عائد لليهود بإجماع.

-وأيضا اليهود هم الذين أنكروا الرجم والقصاص وحرفوا الكلم عن مواضعه بدليل قوله قبل ذلك ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هِادُواْ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [1].

وسياق القرآن ظاهر في أن آخر الآية "فَأُولَئِكَ هو الظالمون" في اليهود لأنه جاء قبلهم "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا"، فالخطاب سيق بشأنهم لوضوح دلالة السياق عليه[2].

وعليه فالدلالة المقصودة أصالة، التي سيق الخطاب لأجلها والمصطلح عليها "بالنص" هي التنديد باليهود، والدلالة المقصودة تبعا والمصطلح عليها بالظاهر، هي وجوب القصاص في القرآن الكريم.

ثانيا: الظاهر :

1- مفهومه:

الظاهر لغة مأخوذة من مادة (ظ-هـ-ر)، والظهور عبارة عن الوضوح والانكشاف، ومنه يقال ظهر الأمر الفلاني إذا اتضح وانكشف[3].

وفي "اللسان" "لابن منظور" ظهر الشيء ظهورا إذا تبين وأظهرت الشيء بينته والظهور بدو الشيء الخفي يقال أظهرني الله على ما سرق مني، أي أطلعني عليه وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾ [4]، أي يطلعوا ويعتزوا، وقوله تعالى

1- سورة المائدة، الآية 41.

2- الشنقيطي، أضواء البيان، ج2، ص81. ويؤيد ما ذهب إليه الشنقطي ما ذكره الطاهر ابن عاشور، بقوله: "وفائدة الإعلام بما شرع الله لبني إسرائيل في القصاص هنا زيادة تسجيل مخالفتهم لأحكام كتابهم، وذلك أن قريظة انهزمت في حرب مع بني النضير فشرطت النظير على قريضه أن دية النضيري على الضعف من دية القرظي، وعلى أن القرظي يقتل بالنضيري وليس العكس، فأظهر الله تحريفهم لكتابهم" التحرير والتنوير، ج6، ص215.

3- ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص48.

4- سورة الكهف، الآية 20.

- قال ابن عشور: "والظهور أصله البروز دون ساتر ويطلق على الظفر بالشيء وعلى الغلبة على الغير وهو المراد هنا"، التحرير، ج15، ص286.

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [1]، أي ما يتصرفون من معاشهم[2]، والظهر من كل شيء خلاف البطن والظاهر خلاف الباطن... قال تعالى ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [3]، قيل ظاهره المخالة وباطنه الزنا، وقيل ألا تقربوا ما حرم الله جهرا ولا سرا"[4].

فالظاهر حسبما ورد في اللسان يطلق ويراد به ما كان واضحا بارزا، وبائنا منكشفا، في أصله من الأمور الحسية والمعنوية، كما يطلق على ما بدا وانكشف وعرف بعد الخفاء...

وفي الإصطلاح : اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي واتضح للمتلقي من أهل اللسان العربي من غير قرينة خارجية تدل عليه، ومن غير تأمل[5]، ومن هنا عرّفه الأحناف بأنه اللفظ الذي ظهر المراد منه واتضح للسامع بمجرد سماع صيغته أي بنفس الصيغة من غير توقف على أمر خارجي أو تأمل، ولم يسق الكلام له، مع احتماله للتأويل وقبوله النسخ في عهد الرسالة[6]، والمقصود بالمراد هنا المراد المختص بالوضع اللغوي الأصلي أو العرفي دون المراد المختص بالمتكلم، لأنه لو علم مراد المتكلم لكان نصا، لأن مراد المتكلم هو ما سيق لأجله الكلام"[7].

وذلك بناء على أن المعنى الذي دل عليه ظاهر الخطاب هو معنى غير مقصود أصاله من سوق الكلام –ولكنه مقصود بالتبعية من نفس الخطاب ولذلك فهو يحتمل التأويل، والنسخ في عهد الرسالة، كما سلف.

1- سورة الروم، الآية 7.

– قال ابن عاشرو أيضا: "إن قصارى تفكيرهم منحصر في ظواهر الحياة الدنيا غير المحتاجة إلى النظر العقلي وهي المحسوسات والمجربات والأمارات، ولا يعلمون بواطن ما في الدنيا أب لا يعلمون دقائقها، وهي العلوم الحقيقية ولكنها حاصلة في الدنيا، وبهذا، الاعتبار كانت الدنيا مرزعة الآخرة، م.س، ج21، ص50.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص527.

3- سورة الأنعام، الآية 120.

4- ابن منظور، نفسه،523/4.

5- ينظر: عبد الله بن بية، أمالي الدلالات، ص103.

6- ينظر:النهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج3، ص173، وكذا محمد أديت صالح، تفسير النصوص، النصوص، ج1، ص143.

7- التهاوني، نفسه، 173/3.

وفي هذا التعريف الذي قد مناه حدود وقيود يخرج بها من الظاهر ما هو ليس بظاهر، فبقيد الظاهر خرج الخفي، والمشكل والمجمل والمتشابه، وبالقيد الأخير –"عدم سوق الكلام له"– خرج النص، وهذا مبنى على ما ذهب إليه المتأخرون من الأحناف، لأنهم شرطوا في الظاهر ألا يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا، فرقا بينه وين النص، وأما المتقدمون منهم فقالوا: المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه، سواء سيق له الكلام أولا، وفي النص كونه مسوقا، سواء احتمل التخصيص والتأويل أم لا، فالظاهر عندهم أعم من النص[1].

فجوهر الفرق عندهم القصد، وعدمه أو سوق الكلام، وعدم سوقه أصالة. وقد مثلوا لذلك بقولهم: "رأيت فلانا حين جاءني القوم"، فإن مجيئ القوم ليس مقصودا من سوق الكلام بالأصالة، ومن ثم يسمى ظاهرا، ولو أن المتكلم قال ابتداءا جاء في القوم لكان مقصودا بالأصالة لا بالتبعية[2].

فالسوق إذا نوعان: سوق مقصود أصالة، وسوق غير مقصود، والسوق المقصود لا يكون إلا في "النص" "والعبارة"، والسوق غير المقصود يكون في الظاهر، وعليه فكل نص ظاهر، وليس كل ظاهر نصا[3]. فالفارق بين النص والظاهر هو خيط خيط دقيق، ولذلك لم يفرق الشافعي بينهما لأن كلا منهما واضح الدلالة بيّن المعنى، والذي يميز بينهما هو القصيدية فالمقصود أصالة "نص" والمقصود تبعا ظاهر، ولذلك كانت الأمثلة المسيقة للاستدلال واحدة.

أما الظاهر عند المتكلمين "وهم الجمهور": فإن الغزالي قد عرفه بقوله: "حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص"[4].

1– ينظر: التهانوي، م.س، ج3، ص173.
2– ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص121.
3– النهانوي، م.س، ج3، ص173.
4– الغزالي أبو حامد، المستصفى، ج1، ص385.

فدلالة الظاهر إذا ظنية راجحة لكنها غير قطعية لكونها احتمالية ولذلك عبر عنها الغزالي "بغلية الظن" الذي فيه زيادة على الظن الأصلي. يقول الأمدي: "والحق في ذلك أن يقال: اللفظ الظاهر؛ ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا. وإنما قلنا: (ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي) احترازا عن دلالته على المعنى الثاني إذا لم يصر عرفيا كلفظ الأسد في الإنسان وغيره. وقولنا (ويحتمل غيره" احترازا "عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وقولنا (احتمالا مرجوحا) احترازا عن الألفاظ المشتركة"[1].

وعلى هذا فالظاهر يطلق على اللفظ الذي تكون دلالته ظنية لاحتماله الحقيقة والمجاز المستفيض، الذي عبر عنه بالوضع العرفي، فالمعنى المتبادر إلى الفهم إما أن يكون بالوضع اللغوي الأصلي كمعنى العام والخاص، وإما أن يكون عرفا كمعنى الدابة والولد، أو شرعا كمعنى الصلاة والصيام.

فالذي يتبادر إلى الذهن عند إطلاق العام هو الاستغراق والشمول، على الرغم من وروده مستعملا في الخصوص بكثرة، والمتبادر من الخاص الحقيقة لا المجاز، ومن لفظ الدابة ما غلب الاستعمال فيه بالعرف، وهو قصره على ذوات الأربع، وقصر الولد على المذكر، مع أنه يشمل، لأنثى، ولفظ الصلاة وضع في الأصل للدعاء، والمتبادر منه العبادة المخصوصة التي يقوم بها المكلف"[2].

فالمعنى الذي يتبادر إلى فهم المتلقي من الخطاب دون وجود مانع من ذلك هو الدلالة الظاهرة من لفظ الخطاب سواء أن كان هذا المتبادر بالوضع اللغوي الأصلي أي بالحقيقية لا بالمجاز، أم كان بالوضع العرفي وسواء أكان العرفي لغوي كلفظ الدابة، أو شرعي كلفظ الصلاة والزكاة، والنفاق وغير ذلك.

1- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 43/3.

2- ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص120.

أنواع الظاهر:

ينقسم الظاهر من حيث دلالته على المراد إلى ثلاثة أنواع ظاهر بالوضع الأصلي وظاهر بالعرف وينقسم بدوره إلى عرف لغوي وعرف شرعي وظاهر بالدلالة.

أ- فالظاهر بالوضع الأصلي:

هو كل لفظ وضع في اللغة بمعنى واستعمل فيه على حسب ما وضع له، كأوامر الشرع ونواهيه، مثل قول تعالى: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾[1] وقوله: ﴿ ...لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[2]، فالأمر ظاهره الوجوب، والنهي ظاهره المنع، فهذا إذا ورد حمل على موضوعه في اللغة ولا يحوز العدول عنه إلا بدليل[3]، لكنه محتمل في غيره من الندب أو مطلق الطلب أو الإباحة، وكذلك الأمر بالنسبة للنهي ظاهر في المنع محتمل في الكراهة[4]، والسياقات الحالية والمقامية مع القرائن اللفظية هي التي تنزل به عن الظاهر إلى المحتمل.

ب- الظاهر بالعرف: على نوعين: ظاهر بعرف اللغة، وظاهر بعرف الشرع. فأمـــا الظاهر يعرف اللغة والاستعمال: فهو قوله تعالى ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ﴾[5]، فأصل الإتيان من الغائط في كلام العرب المجيء من المطمئن من الأرض على أي وجه كان لقضاء الحاجة، أو غيرها، ثم جرى العرف باستعماله عند العرب

1- سورة التوبة، الآية 5.

2- سورة المائدة، الآية 95.

3- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 474هـ) كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج (تح) عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2001، ص16.

4- ينظر: عبد الله بن بية، أسالب الدلالات، ص105، ومما ورد فيه الأمر دالا على غير ظاهره "وقوله تعالى: "وَاقصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ " سورة لقمان، الآية 19، دال على الندب.
- ودال على الإباحة في قوله: "وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُوا " سورة الأعراف، الآية 31.
- ودال على التهديد في قوله : "كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ " سورة المرسلات، الآية 46.
- ودال على الإذلال والمهانه: "ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ "سورة الدخان، الآية 49.
- ودال على التبئيس في قوله: "فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ " سورة الطور، الآية 16.
- ودال على التسخير في قوله: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " سورة يس، الآية 82. ينظر عبد الله بن بية، م.س، ص182.

5- سورة النساء، جزء من الآية 43 والآية (6) من سورة المائدة.

لكل من جاء من ناحية قضاء الحاجة حتى شهر ذلك، وعرف به، واستعمل فيه مع الإطلاق؛ فيجب أن يحمل عليه إلا أن يدل الدليل على أن المراد به غيره، فلفظ الغائط –إذًا– انْزَاحَ من الوضع الأصلي إلى الوضع العرفي حتى صار شائعا في الاستعمال أكثر من الحقيقة.

ج– أما الظاهر يعرف الشرع: فالألفاظ التي هي في أصل اللغة موضوعة لجنس من الأجناس، ثم وردت في الشرع لمعنى مخصوص يكون المعنى الأصلي من مشمولاته مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[1].

فالصلاة في أصل اللغة: الدعاء لكنها في العرف الشرعي عبادة مخصوصة الدعاء من مشمولاتها، وكذلك الزكاة معناها في اللغة النمو والزيادة لكنها في العرف الشرعي عبادة مالية مخصوصة.

وكذلك قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [2]، هو في أصل اللغة عبارة عن كل إمساك، لكنه ورد في العرق الشرعي عبارة عن إمساك مخصوص في وقت مخصوص[3]، ولا يجوز العدول عن هذه المعاني التي وردت في الشرع إلا بقرينة ودليل يصرفها عن ذلك.

د– الظـــاهر بالدلالة: أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى، إلا أن الدليل قد قام على أنه أريد به غير ذلك المعنـــى مثل قولـــه تعالـــى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾[4]، فهذا الخطاب لفظه لفظ الخبر، إلا أن الدليل قد قام عل أن المراد به الأمر، ولو جعلناه خبرا لوقع بخلاف مخبره لأنا نرى من المطلقات من لا تتربص، وخبر الله لا يقع بخلاف مخبره، فثبت أنه أريد به الأمر[5].

هذه هي مجمل التعريفات التي وردت بشأن تحديد الظاهر من الخطاب القرآني، ويبدو أن هناك قاسما مشتركا مكتسبا من الاشتقاق اللغوي، بين مختلف هذه التعاريف:

1– سورة البقرة، الآية 43.
2– سورة البقرة، الآية 183.
3– الباجي أبو الوليد، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص16.
4– سورة البقرة، الآية 228.
5– الباجي، م.س، ص17.

هو تبادر الظاهر إلى الفهم، هذا القدر المشترك بين الاتجاهات الأصولية المختلفة مرده إلى اللغة العربية، وأن الاختلاف مرده إلى أن الأحناف لهم نظرة خاصة منشؤها ضيق الحدود عندهم بين النص والظاهر حتى أنهم لا ينفون عن النص إمكانية الاحتمال، في حين أن النص عند الجمهور له صيغة خاصة تجعله بمنجاة عن الاحتمال وفي مأمن من التأويل، والظاهر هو الذي ينزل عن هذه الدرجة ويحتمل أكثر من معنى، إلا أن الاحتمال راجح في المعنى الظاهر، ومرجوح في المعنى الخفي[1].

وعليه فالخلاف اصطلاحي منشؤه وضع الألقاب وتحديد الأوصاف لكل نوع لأنهم متفقون على أن الظاهر ما دل على معناه بنفس لفظه من غير توقف على أمر جارجي عنه، مع احتماله معنى آخر غيره، لكنه احتمال مرجوح بخلاف الخفي والمشكل والمتشابه.

أمثلة الظاهر: أشرنا في الأمثلة السابقة في النص إلى الظاهر، إذ الخطاب الوارد بشأن أحدهما يدل أيضا على الآخر، بعبارته وأضيف إلى ما سبق من النصوص الأمثلة الآتية :

– **الأول:** قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[2] فإن الآية قد سيقت لبيان مراعاة السنة عند إرادة الطلاق وهي أن يطلقها في حالة طهر لم يمسها فيه كما بينت السنة النبوية، لكن مع ذلك فالآية ظاهرة الدلالة في الأمر بأن لا يزيد المكلف على تطليقه واحدة، فهذه الدلالة من الظاهر[3].

– **الثاني** قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[4]، ظاهر الدلالة أن الإمساك بمعروف يكون للمطلقات بعد بلوغهن أجلهن، مع أنهن إذا بلغن إلى ذلك الحد خرجن من العدة وانتهى وجه المراجعة لأنهن يصبحن بائنات، ولكن المراد الذي سيق له النص هنا: إذا قاربن أجلهن ولم يتجاوزنه أو يصلن

1– ينظر: عبد الله بن بية، أمالي الدلالات، ص105.
2– سورة الطلاق، الآية 1.
3– ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 145/1.
4– سورة الطلاق، الآية 2.

إليه بالفعل، والقاعدة أن ما قارب الشيء يعطى حكمه[1]. ونظير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[2] والمعنى إذا أردت أن تقرأ القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم، ومثله الحديث في قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا أتى أحدكم الخلاء "فليقل: اللهم إني أعوذيك من الخبث والخبائب"[3]، فالمعنى إذا أراد، أو قارب دخوله لأنه لا يحق له أن يقول ذلك عنده أو أثناءه.

– **الثالث:** قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[4] فإن لفظ الباغي يطلق على كل من "الباغي" –و"الظالم"، ولكن إطلاقه على "الظالم" أغلب، وأظهر: إذا فهو إطلاق راجح، وإطلاقه على الباغي يعتبر إطلاقا مرجوحا[5].

– **الرابع:** قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾[6] ، فإن انقطاع الحيض يقال له له ظهر، والغسل يقال له طهر، ولكن دلالة الطهر في الغسل دلالة راجحة ودلالته على انقطاع الحيض دلالة مرجوحة[7].

– **الخامس:** قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [8].

الدلالة الظاهرة من الآية هي تحليل كل طعام وشراب هذا هو الظاهر المتبادر إلى الفهم عند سماع النص، لكن هذا معارض لنصوص أخرى ولذل والآية ما سيقت لذلك، وإنما سيقت لبيان منزلة التقوى، وأن المتقي ليس هو الذي يحرم على نفسه طيبات ما أحل الله، وإنما المتقي من يعمل الصالحات، ويحسن عملها، ولذلك لما سيق شارب الخمر إلى عمر، وسأله لم شربتها، واستدل بهذه الآية، أقام عليه الإمام عمر

1– الشنقيطي، أضواء البيان، ج8، ص225.
2– سورة النحل، الآية 98.
3– أخرجه البخاري في الوضوء، حديث9 ومسلم في الحيض حديث 122، ينظر أضواء البيان، ج8، ص225
4– سورة البقرة، الآية 173.
5– محمد سالم محيسن، م.س، ص264.
6– سورة البقرة، الآية 222.
7– محمد سالم محيسن، م.ن، ص264.
8– سورة المائدة، الآية 93.

حد الشرب، وزاده بضعة أشواط، وقال إنها لسوء التأويل، ثم قال له لو اتقيت الله ما طعمتها[1]. فتبين من ذلك أنها ما سيقت لإباحة كل طعام وشراب ورفع الجناح في ذلك، وإنما كان المقصود منها بيان منزلة التقوى وشروطها.

التعارض بين النص والظاهر :

1- تمهيد :

لقد سقت الإشارة فيما مضى إلى أن أقسام المبيّن ليست على درجة واحدة من الوضوح في الدلالة وإنما هي متفاوتة المراتب، ويظهر هذا التفاوت عند تعارض الأدلة أو النصوص, وهنا لا بد من تقديم الأقوى منها دلالة وحمل الآخر عليه، دفعا لما يبدو من معارض ظاهري بينها.

ومما يتوجب الإشارة إليه هنا أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين نصوص القرآن الكريم وإنما هو تعارض في ظاهر النصوص ومرد ذلك إلى نظر الباحث وفهمه[2].

ولذلك فإن هذا التعارض سرعان ما يندفع لدى الباحث الفاهم المتبصر، الملم بلعوم الشريعة، المتضلع في أسرار اللغة العربية، القادر على الجمع بين النصوص، وتفسيرها مجتمعة" وليس أجزاء. "لأن القرآن يفسر بعضه بعضا. فما أجمل في موضوع فصل في موضع آخر، وسيتضح الأمر من خلال الأمثلة التالية :

2- التعارض بين النص والظاهر :

إذا بدا أن هناك تعارضا بين آيتين من القرآن الكريم إحداهما نص في الدلالة على المعنى، والأخرى ظاهر في الدلالة. فكيف السبيل إلى دفع هذا التعارض؟ هل بالجمع والتوفيق بين المعنيين؟ أو بتقديم أحدهما على الآخر؟

1- أبو زهرة، م.س، ص121.

2- ينظر: محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص237.

وللإجابة على مثل هذه التساؤلات لابد من عرض أمثلة على ذلك وتحليلها وبيان محل التعارض فيها وكيفية اندفاعه عنها:

ومن أمثلة ذلك ما جاء في شأن حل الزواج بالنساء غير المحرمات دون تحديد بعدد ، يتعارض في الظاهر مع ما جاء في تحديد ما يحل منهن بأربع زوجات[1]، حيث جاء في سورة النساء بعد ذكر المحرمات من النساء قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾[2].

وقال في الآية الأخرى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ [3].

فالآية الأولى تدل على حل نكاح النساء غير المحرمات المذكورات قبلاً دون تحديد عدد، وهذه الدلالة من قبيل (الظاهر) فيجوز للرجل بمقتضى عموم هذا الظاهر، أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات.

والآية الثانية (نَصّ) في اقتصار الحل على الأربع فتحرم الزيادة على هذا العدد، وهكذا يبدو التعارض بين ظاهر الآية الأولى وهو حل الزواج بما وراء الأربع، ونص الآية الثانية وهو حرمة تجاوز حدود الأربع.

وفي مثل هذه الحالة تقدم الأقوى، فيرجح النص –أي تحديد الحل بأربع، وتحريم ما وراءهن– على الظاهر، أي لم يحدد عدد الزوجات ومن ثم فهو محمول على ما ورد به النص لأن النص سيق أصالة لإفادة هذا الحكم وهو تحديد عدد الزوجات بأربع[4]، ومن أمثلة ذلك أيضا :

قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [5].

1– ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص179.

2– سورة النساء، الآية 24. والآيات التي وردت قبلها قوله تعالى "وَلاَ تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ أَبَاؤكم مِنَ النِّسَاء.." إلى قوله تعالى "والمحصنات من النساء" 22–23.

3– سورة النساء، الآية 3.

4– ينظر محمد آيت صالح، تفسير النصوص، 180/1.

5– سورة البقرة، الآية 233.

مع قوله في آية أخرى : ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [1].

فالآية الأولى تنص على أن مدة الإرضاع حولين كاملين، وبما أنها سيقت لبيان ذلك فهي نص فيه، والآية الثانية ظاهرة في أن مدة الحمل والإرضاع ثلاثون شهرا، وأنها غير مسوقة لهذا الغرض، وإنما سيقت لبيان منّة الوالدة على الولد بدليل أول الآية: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ فالمدة هنا هي دلالة الظاهر، وليست نصا.

وإذا ما تم تدقيق النظر بين الآيتين فلا يوجد بينهما تعارض لأن حذف مدة الرضاع "حولين كاملين" يبين أقصر مدة للحمل وهي ستة أشهر، ولا بد حينئذ من تقديم النص على الظاهر، وبالتالي ترجيح الآية الأولى[2]، وحمل معنى الثانية عليها، فتكون مدة الرضاعة حولين كاملين كما ورد في الآية الأولى، وبذلك يتم الجمع بين معنى الآيتين ويندفع التعارض الظاهري عنهما.

أما تقديم النص على الظاهر، فلكونه أقوى دلالة وأكثر وضوحا، كما سبق بيانه، ومن أمثلة ذلك أيضا :

قولـــه تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[3].

مع قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [4].

1- سورة الأحقاف، الآية 15.
2- ينظر محمد أديت صالح، م.س، ص181. ومحمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص237.
3- سورة المائدة، الآية 90-91.
4- سورة المائدة، الآية 93.

فالآية الأولى نص في التحريم لأنها سيقت لبيان ذلك أصالة وإيضاح أسبابه. ودلالتها لا تحتمل غير ذلك، ولا تعارض بينها وبين الآية الثانية، لأنها ما سيقت لتحليل كل طعام وشراب بل سيقت لبيان منزلة التقوى، وأن المتقي ليس هو الذي يحرم على نفسه طيبات أحلت له، إنما المتقي من يعمل الصالحات، ويحسن عملها، ولذلك لما سيق شارب الخمر إلى عمر، وسأله لما شربتها واستدل بهذه الآية أقام عليه حد شارب الخمر، وزاده بضعة أسْوَاط، وقال إنها سوء تأويلك، ثم قال له: لو اتقيت الله ما طعمتها[1].

أما رفع الجناح وهو نفي الإثم والعصيان، فإنه لما نزلت آية تحريم الخمر ظن بعض المسلمين أن من شرب الخمر قبل نزول هذه الآية فقد تلبس بالإثم لأن الله وصف الخمر وما ذكر معها بأنها رجس من عمل الشيطان، فكيف يكون حال الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وهي في بطونهم، وأكلوا الميسر، فأنزل الله هذه الآية ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ فالمؤاخذة تكون بعد نزول التحريم[2].

وقال الرازي: زعم بعض الجهال أن الله تعالى جعل الخمر محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء، وصادرة عن ذكر الله وعن الصلاة، لمّا بين في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد، بل حصل معه الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق، ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم، لأنه لو كان كذلك لقال "ما كان جناح على الذين طعموا"، كما ذكر في آية تحويل القِبْلَة ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾، ثم قال الرازي: وهذا القول مردود بإجماع كل الأمة، وأما قولهم: "إذا" للمستقبل، فجوابه أن الحل للمستقبل عند وقت نزول الآية في حق الغائبين"[3]. لأن من شروط التكليف بلوغ الدعوة (أو الحكم) ومن تبلغه الدعوة وإن كان مخاطبا بها فهو غير محاسب قيل ذلك.

1- ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص121.
2- ينظر الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص32.
3- ابن عاشور، المرجع نفسه، ص35.

إذا كانت دلالة النص والظاهر من دلالات المنطوق الصريح عند المتكلمين، وهي ما دل عليه في محل النطق بطريق المطابقة أو التضمن –وهو ما يقابل عبارة النص عند الحنفية، وقد تم توضيح ذلك من خلال الأمثلة التي طرحت في المبحثين المذكورين– فإن هناك دلالة لازمة للمعنى الذي دل عليه اللفظ صراحة بحيث لا يستقيم معناه إلا بها. وهي ما اصطلح على تسميته "بدلالة الالتزام" أو المنطوق غير الصريح.

ب– المنطوق غير الصريح:

إن دلالة المنطوق غير الصريح هي دلالة اللفظ على المعنى بطريق الالتزام أي دلالة على اللازم وكان غير صريح لأن اللفظ لم يوضع له ونظرا لما فيه من الخفاء جعله بعضهم من دلالة المفهوم لا المنطوق[1]. وسمى منطوقا غير صريح لأن معناه داخل فيما دل عليه اللفظ في محل النطق دلالة التزام.

وعدم صراحته جاءته من جهة أن اللفظ لا يدل عليه مباشرة، وإنما يدل عليه من خلال التأمل في اللفظ وإدراك معناه، ومن ثم الانتقال إلى لوازمه[2] وينقسم إلى ثلاثة مستويات.

- المستوى الأول دلالة الاقتضاء
- المستوى الثاني دلالة الإيماء
- المستوى الثالث دلالة الإشارة.

– الأول دلالة الاقتضاء:

عرفها الآمدي بقوله: "وهي ما كان المدلول فيه مضمرا إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به"[3]. فالمضمر هو كلمة غير منطوق بها ويتوقف

1– ينظر: مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص505.
2– ينظر: خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط1/1989، ص82.
3– الآمدي، الإحكام، ج3، ص61.

فهم معنى الآية ومعرفة دلالتها على تقدير تلك الكلمة[1]، ويجعلها الغزالي من ضرورات المنطوق وثبوته عقلا فيقول: بأنها "ما يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث أن المتكلم لا يكون صادقا إلا به، أو من حيث امتناع وجود اللفظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا"[2].

وقد أوضح الشنقيطي هذا المفهوم أكثر بقوله: "دلالة اللفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى –أي لا يستقيم– إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا"[3].

ومعنى ذلك أن هناك دلالات يقتضي المقام تقديرها حتى يستقيم مدلول النص، فدلالة الاقتضاء –إذا– هي دلالة مقصودة من اللفظ بالأصالة وعليها يتوقف صدقه وصحته، وإن كانت غير مذكورة صراحة، ومن أمثلة توضيحه ما يلي :

أ– ما يجب تقديره لصحة الكلام عقلا:

المثـــال الأول: فيما يجـــب تقديره لصحة الكلام عقلا قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [4]

فإن هذه الآية لو أخذت على ظاهرها فإنها تدل على سؤال القرية، والقرية هي الأبنية المحسوسة، والأبنية لا تسأله إلا كسؤال الأطلال، لأنها لا تعطي جوابا، وكذلك العير، فدل ذلك على أن المراد سؤال أهل القرية والمعنى لا يستقيم إلا بتقدير لفظ يسلم الكلام به ويصحّ من الوجهة العقلية، واللفظ المناسب تقديره هنا لذلك هو "أهل القرية" وأصحاب العير[5]. وهو ليس مذكورا ولكنه لازم تقتضيه صحة الكلام وسلامته عقلا.

وقد ذكرها الإمام الشافعي في الرسالة في "باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره"، و"قال هذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها (يعني آيات أخر

1– محمد حمد زغلول، م.س، ص196.
2– الغزالي، المستصفى، ج2، ص186.
3– الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، ج1، ص172، نقلا عن خليفة بابكر الحسن، م.س، ص83.
4– سورة يوسف، الآية 82.
5– ينظر: خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص84، وعبد بن بيه، أهالي الدلالات، ص109.

ذكرها قبلها) لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم"[1] أما الآيات التي قبلها فقد ذكرها تحت عنوان "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه" وهي قوله تعالى: ﴿ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ [2].

فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمَسْألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: "إذ يغدون في السبت" دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلادهم بما كانوا يفسقون[3].

المثال الثاني قوله تعالى: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَه﴾[4].

فإن النادي وهو المكان لا يدعى وإنما يدعى من هم فيه فلا بد من تقدير كلمة "أهل" أي فليدع أهل ناديه[5].

المثال الثالث: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [6].

فلا بد هنا كذلك من تقدير كلمة الوطء ليصحّ عقلا، لأن الأمهات أعيان، والأعيان لا يرد عليها التحريم، وإنما يريد أمرا متعلقا بها وهو الوطء، أي الزواج[7].

ب- ما يجب تقديره لصحة الكلام:

المثال الأول: قوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[8].

والتقدير هنا لصحة الكلام شرعا، هو تحرير رقبة مملوكة لأن مطلق الرقبة غير ممكن إذا لم تكن مملوكة، فلا يمكن شرعا لشخص أن يحررها ما لم يملكها،

1- الإمام الشافعي، الرسالة، أحمد محمد شاكر، طبع مكتبة التراث، القاهرة، ط3، 205، ج1، ص154، فقرة 213.
2- سورة الأعراف، الآية 163.
3- الإمام الشافعي، المصدر نفسه، ص144، الفقرة 209.
4- سورة العلق، الآية 17.
5- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص84.
6- سورة النساء، الآية 23.
7- خليفة بابكر الحسن، م.ن، ص85.
8- سورة النساء، الآية 92.

فاللفظ المقدر هنا "مملوكة" والمقتضى هنا شرعي وليس عقليا"[1]. ولا ضرورة فيه لصدق الكلام.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم...﴾ [2] .

التقدير: حرم عليكم "نكاح" أمهاتكم، لأن نفس الأمهات –أي ذواتهن– لا يتعلق بها التحريم "شرعا" لأن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال –وليس بالذوات– ولا يكلف المكلف بغير الفعل، فدل الكلام بالاقتضاء على محذوف تقديره: نكاح أمهاتكم[3]. أمهاتكم[3].

إن هذه الدلالات كلها غير مذكورة في اللفظ ولكنها لازمة له تقتضيها سلامته وصحته عقلا أو شرعا، فلا بد من تقديرها لفهم المعنى فهما سليما صحيحا.

– الثاني دلالة الإيماء :

وهي دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلا أو شرعا، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ؛ إذ لا ملاءمة بينه وبين ما اقترن به"[4].

ومثاله الأول قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [5].

فالحكم في الآية جاء مرتبا على وصف بحرف الجزاء "الفاء" للدلالة على اقتران الحكم "وهو القطع" بالوصف "وهو السرقة" قال ابن عاشور "ودخلت الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط لأن تقديره والذي سرق والتي سرّقت، والموصول إذا أريد منه التعميم ينزل منزلة الشرط"[6]. "فالفاء" نبهت وأومأت إلى أن العلة في القطع هي "السرقة".

1– عبد الدين بن بية، أمالي الدلالات، ص112.
2– سورة النساء، الآية 23.
3– ينظر: الشنقطي محمد الأمين، نثر الورود على مراقى السعود، 99/1.
4– محمد أديب صالح، تفسير النصوص،601/1.
5– سورة المائدة، الآية 38.
6– الظاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص190.

المثال الثاني: قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾[1].

فالآية إنما سيقت لبيان أحكام صلاة الجمعة لا لبيان حكم البيع، فلو لم يعتقد أن النهي عن البيع الوارد فيها لعلة المنع من السعي للصلاة، لكان غير مرتبط بأحكام الجمعة وهي ما سيقت له الآية، فيترتب على ذلك التزيد في كلام الله تعالى، والاضطراب فيه، وذلك ممتنع[2]، فوصف النداء للصلاة هو علة وسبب الأمر بترك البيع يوم الجمعة. وهذه الدلالة أومأ إليها اللفظ في الآية الكريمة.

المثال الثالث: قولـــه تعالـــى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ.﴾ [3]

فقد دلت الآية دلالة إيماء على أن علة الطهارة هي القيام للصلاة، وحرف الفاء المفيد للتعقيب الملازم للسببية هو الذي أفاد بهذا الإيماء إلى علة الحكم. ولولا ذلك لما كان لهذا الاقتران فائدة، بل لكان غير مقبول ولا مستساغ[4].

وبناء على ما سبق فإن دلالة الإيماء تقوم على العلية أو السببية بين الحكم والوصف، حيث يكون الحكم مقترنا بوصف، ويكون هذا الأخير علة وسببا للحكم، وتكون الدلالة حينئذ دلالة اقتران وصف بحكم.

- الثالث دلالة الإشارة :

يعرف الإمام الغزالي دلالة الإشارة بأنها "ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد الله، وكما أن المتكلم يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى عليه"[5].

1- سورة الجمعة، الآية 9.
2- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص108.
3- سورة المائدة، الآية 6.
4- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، آثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص320.
5- الغزالي، المستصفى، ج2، ص180.

فالذي يفهم من هذا التعريف أن دلالة الإشارة هي دلالة غير مقصودة من اللفظ أصالة، ولا سيق لها، ولكنها معنى لازم للحكم الذي سيق لأجله الكلام وبالتالي فهي مقصودة بالتبع، ولا يتوقف عليها صدق الكلام ولا صحته بخلاف دلالة الاقتضاء والإيماء، ومن أمثلتها ما يلي:

المثـــال الأول: قولـــه تعـــالـــى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ ﴾ [1].

فالخطاب القرآني هنا دل بعبارته على إباحة المباشرة والأكل والشرب في كل جزء من أجزاء الليل وجعله ممتدا إلى طلوع الفجر بقوله "من الفجر"، وجزاز المباشرة على هذه الكيفية هو المقصود من الآية، وهو منطوقها.

وهذا يلزم منه جواز أن يصبح الصائم جنبا، وأن الجنابة لا تفسد الصوم، لأنه لو كان مثل هذا العمل مفسدا للصوم لما أبيحت المباشرة إلى آخر الليل، ولوجب الكف عنها فترة كافية تمكن من الاغتسال قبل طلوع الفجر، لان من جامع آخر الليل لا بد من تأخر غسله إلى النهار، ومع ذلك لم يقع هذا مقصودا من الكلام[2]، أصاله ولكن دل عليه الكلام بالإشارة وكان مقصودا بالتبع للدلالة الأصلية. فهو لازم لاستغراق الليل بالرفث والمباشرة حتى الفجر.

المثال الثاني قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾[3].

1- سورة البقرة، الآية 187.
2- الأمدي، الإحكام، ج3، ص62-63.
3- سورة الحشر، الآية 7-8.

إن هذا النص القرآني دل بعبارته على استحقاق الفقراء من المهاجرين لنصيب من الفيء –وهو ما يأخذه المسلمون من العدو بلا قتال– لأن الآية سيقت لبيان تقسيمه، وبيان من يستحقونه.

ويدل النص أيضا بإشارته على زوال ملكية المهاجرين عن أموالهم التي خلفوها بمكة لأن الله سماهم فقراء، وتسميتهم كذل تعني زوال ملكهم عما خلفوه من أموال، لأنه لا سلطان لهم عليه بعد استيلاء الكفار[1].

المثال الثالث: قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [2].

فإن الخطاب في هذه الآية دل بعبارته على أن نفقه الوالدات المرضعات واجبة على الآباء الذين عبر عنهم الخطاب بـــ"المولود لهم".

وتدل بإشارتها على أن نسب الولد لأبيه دون أمه لأن الخطاب في الآية أضاف الولد إليه بحرف اللام "وعَلَى المَوْلُودِ لَهُ"، الذي يفيد الاختصاص، ومن أنواع الاختصاص: الاختصاص بالنسب حتى لو كان الولد قريشيا والأم أعجمية، يعد الولد قريشيا في باب الكفاءة والإمامة الكبرى وغيرها[3].

المثال الرابع : قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [4].

فهذه الآية دلت بعبارتها على أن الطلاق قبل الدخول بالمرأة، وقبل فرض أو تقدير مهر في عقد الزواج طلاق جائز ومشروع، ودلت بإشارتها على صحة عقد الزواج الذي لم يتعرض فيه للمهر بالتقدير أو لم يذكر أصلا. لأن الطلاق لا يصح إلا

1- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص114. ومحمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص480.

2- سورة البقرة، الآية 233.

3- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص482.، وخليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص115.

4- سورة البقرة، الآية 236.

إذا كان هناك زواج قائم بين الزوجين[1]، وإلا فلا يمكن أن يطلق من لا يملك عصمة زوجية تحت يديه أصلا، وعليه فإن عقد الزواج دون تسمية المهر يكون قائما بدلالة الإشارة من الآية الكريمة.

فدلالة الإشارة إذا تمثل المستوى الثالث من دلالات المنطوق غير الصريح إذ تأتي بعد دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء، وهي غير مقصودة من المتكلم، ولا يتوقف عليها صدق الكلام ولا صحته، ولكنها من لوازم اللفظ، ومأخوذة من إشارته لا من عبارته.

دلالة المفهوم

أولا- التعريف : المفهوم في اللغة اسم مفعول مأخوذ من فهم الشيء بالكسر كفرح أي تعلم، فيقال فهمه أي علمه، ومعنى المفهوم أي المعلوم وهو حصول المعنى في ذهن المتلقي، كما يطلق المفهوم على اللحن وهو الفهم, ولهذا يقول الأصوليون في مفهوم الموافقة: لحن الخطاب[2].

وفي الاصطلاح الأصولي: هو "ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق مشعر به"[3]، أو هو "ما دل عليه لا في محل النطق، وقصده المتكلم وليس في الكلام حذف يحتاج إليه لصدق الكلام أو صحته"[4].

ولهذا التعريف احترازات فـ"ما دل عليه لا في محل النطق" يخرج به المنطوق، و"قصده المتكلم" يخرج به دلالة الإشارة، و"ليس في الكلام حذف يحتاج إليه.." يخرج به دلالة الاقتضاء[5].

1- ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص225.، وخليفة بابكر الحسن، م.س، ص116.
2- الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 718هـ). القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة،ط7، 2003، ص1146. وينظر معه الزركشي بدر الدين بن محمد: تشنيف المسامع، ج1، ص341.
3- الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوبني (ت478هـ) البرهان في اصول الفقه، تح. عبد العظيم الذيب، توزيع دار الأنصار، القاهرة، ج1، ص448.
4- عبد بن بية، أمالي الدلالات، ص123.
5- المرجع نفسه، ص123.

وبتعبير آخر "هو اصطلاح أصولي يختص بالمداليل الالتزامية للجمل التركيبية، سواء كانت إنشائية أو خبرية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم، وإن كان من المدلولات الالتزامية"[1] وهو ينقسم إلى قسمين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، والأول يقابله عند الأحناف دلالة النص.

ثانيا- مفهوم الموافقة:

يقصد بهذا المصطلح: "دلالة اللفظ "على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة يدرك العالم باللغة أنها مناط الحكم دون حاجة إلى اجتهاد، سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور، أو مساويا له، بأن يرد عن الشارع كلام يدل بلفظه على حكم لعلة يعرفها العارف باللغة، ويوجد شيء آخر سكت عنه النص، يشترك مع المنصوص عليه في علته فيكون مدلولا للفظ بواسطة تلك العلة"[2].

يتضح من هذا التعريف أن دلالة مفهوم الموافقة –وهي دلالة المسكوت عنه في الخطاب- قد تكون أولى بالحكم من المذكور في نص الخطاب، وقد تكون مساوية له، ومعرفة ذلك يتوقف على العلم باللغة التي بها تدرك العلة المشتركة بينهما، لأن هذه العلة هي أساس هذا التفاوت، فإذا كانت أوضح في المسكوت عنه كان أولى بالحكم، وإن كانت غير ذلك كان مساويا له.

فهي إذا دلالة لغوية دل اللفظ عليها بواسطة تلك العلة المشتركة بين المنصوص عليه، والمسكوت عنه، ولما كان الحكم في هذه الدلالة مأخوذا من معنى النص لا من لفظه سماها البعض بـــ:

- "دلالة الدلالة" أو معنى المعنى وهو المعنى اللاز للمعنى الأول.
- وسماها البعض "فحوى الخطاب" أي معناه الذي يرمي إليه ويقصد.
- وسماها البعض "لحن الخطاب" أي معناه.

1- محمد رضا مظفر، أصول الفقه، ط2، 1967، دار الشهاب، النجف، ج1، ص448، نقلا عن إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص240.

2- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص495-496.

– وسماها الشافعي "القياس الجلي" لأن العلة فيها تدرك باللغة ولا تحتاج إلى اجتهاد، بخلاف علة القياس فلا تدرك إلا باجتهاد[1].

ثالثا– القيمة الدلالية لمفهوم الموافقة :

يمكن الوقوف على القيمة الشرعية والدلالية لمفهوم الموافقة من خلال تقسيمه حسب مستوياته الدلالية إلى فحوى الخطاب ولحن الخطاب.

المستوى الأول: فحوى الخطاب:

وهو ما يكون فيه دلالة المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، أو هو كل مفهوم موافق لمدلول اللفظ في الحكم مع ظهور ما يقتضي أولويته على المنطوق به في النص[2].

وعرفه الباجي بأنه "ما يفهم من نفس الخطاب مع قصد المتكلم بعرف اللغة"[3]، ففحوى الخطاب إذا هو المعنى الذي يسكت عنه الخطاب لكن قصده يكون من باب الأولى، ودلالته من حيث العلة المشتركة أقوى وأوضح.

والتنبيه على دلالته قد يكون من جهة اللفظ بالأدنى على الأعلى أو العكس، مثل ما هو عليه الحال في قوله تعالى : ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾[4].

حيث دلت الآية بمعناه المتضمن في أداء القنطار المؤتمن عليه على أداء ما هو دونه مما لم يذكر فيها، فدل بالأعلى على الأدنى، الذي هو من باب أولى لوضوح العلة فيه. كما دلت الآية في شقها الثاني بالمعنى اللغوي المتضمن في عدم أداء الدينار المؤتمن عليه, على أن عدم أداء ما هو فوقه من باب أولى فكانت علة المنطوق في

1– مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص496.
2– البوطي رمضان، أصول الفقه، ص81. نقلا عن محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص198.
3– الباجي أبو اليد (ت 474هـ)، إحكام الفصول في علم الأصول، م.س، ص508.
4– سورة آل عمران، الآية 75.

المسكوت عنه أكثر قوة ووضحا[1]. ودل اللفظ فيه بالأدنى على الأعلى، أي بالدينار على ما هو فوقه، ومن أمثلته ما يلي:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾[2].

فالخطاب القرآني هنا دل بعبارته على تحريم أن يقول الولد لوالديه كلمة "أف" التي تحمل معنى التضجر، وعلى تحريم زجرهما بأي كلمة أخرى تدل على ذلك، وهذا التحريم ليس لذات اللفظ، وإنما لما فيه من إيذاء الوالدين وإيلامهما.

يفهم ذلك كله من يعرف اللغة –وهو بصير بأسرارها– حيث كان المقصود هنا هو النهي عن الإيذاء وهو موجود في أمور أخرى كثيرة هي أشد إيلاما مما ذكر، كالضرب والشتم، والحبس، والتشهير بهما، فيتناولها النص حينئذ بمعناه، أي بمفهومه لا بلفظه، فيثبت لها التحريم ثبوتا أوليا لأن العلة فيها أقوى مما في المنصوص عليه[3]، وكانت الدلالة هنا بالأدنى على ما هو أعلى أو أشد لأن كلمة "أف" هي أقل ما يؤذي به الولد أبويه، فكان ما هو أكثر وأشد منها من باب أولى في القصد من الحكم، والعلة فيه أقوى وأوضح مما صرح به اللفظ في محل النطق.

المثال الثاني: قوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [4].

حيث دلت الآية بعبارتها على أن الإنسان مسؤول عن مثقال الذرة ما عمله من خير أو شر، وسينال جزاءه، ويفهم منه أن ما وراء الذرة أو ما هو فوقها سيراه صاحبه، وسيؤتى به حتما وهو من باب أولى لأن العلة فيه أوضح وأقوى، وذكر الذرة هنا ليس إلا تنبيها بفحوى الخطاب لما هو أكبر وتحذيرا من عواقبه.

1– إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص241.
2– سورة الإسراء، الآية 23.
3– مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص496.
4– سورة الزلزلة، الآيتان 7–8.

المثال الثالث: قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ﴾[1].

فقد دل الخطاب بعبارته على حرمة الزواج من العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، ولم يتعرض للجدات، وبنات الأولاد، ولما كانت علة التحريم هي القرابة النسبية القريبة المقتضية للإعزاز والتكريم، وهي موجودة في الجدات وبنات الأولاد، بل هي فيهن أوفر مما في العمات والخالات وبنات الأخ والأخت، فدل النص بواسطة هذه العلة على أن تحريمهن من باب الأولى، لأن تلك العلة لا يتوقف فهمها بالاجتهاد، بل يعرفها كل من يعرف اللغة العربية[2]، ويدرك معانيها الخفية والظاهرة لأن الجدات من الأصل والأصل أولى من الفرع، بهذا الحكم.

المستوى الثاني: لَحْنُ الخطاب :

وهو ما كان المفهوم فيه مساويا في الحكم للمنطوق، حيث يكون المسكوت عنه في الخطاب بمنزلةٍ سواءٍ مع المنطوقة به في العلة دون ظهور أولية بينهما[3] ومن أمثلته ما يلي :

المثال الأول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[4].

فقد دل الخطاب في هذه الآية بمنطوقه على تحريم أكل مال اليتيم وهذا ما ورد فيه النص، ويبقى ثمة تساؤل عن إتلاف مال اليتيم وتضييعه على صاحبه العاجز عن المحافظة عليه والدفاع عنه. فلا يسعنا في هذه الحالة إلا أن نقول إنه حرام أيضا، لأنه يتلاقى مع الأكل المحرم في معنى الإتلاف، وعليه تكون درجة الحكم في المسكوت

1- سورة النساء، الآية 23.
2- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص497.
3- ينظر: حمادي إدريس، المرجع السابق، ص241.
4- سورة النساء، الآية 10.

عنه مساوية لدرجة الحكم في المصرح به، لا أولى منه، كما هو الشأن في فحوى الخطاب، يفهم ذلك العارف باللغة ودلالة ألفاظها وتعابيرها[1].

فالمسكوت عنه جاء موافقا للمصرح به ومساو له في العلة حيث تدل الآية بلحن خطابها على أن إتلاف مال اليتيم أو تبذيره وتضييعه يشترك مع أكله ظلما –في عدم المحافظة عليه، فهو في كل الأحوال ظلم لليتيم واعتداء على حقه.

المثال الثاني: قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾[2].

فقد دل الخطاب بمنطوقه على وجوب ترك البيع عند نداء الجمعة مع وجوب السعي إليها، ذلك ما صرح به النص، ولكنه دل بمفهوم الموافقة المستفاد منه على أن التلبس بأي شاغل من الشواغل الأخرى التي تؤدي إلى التأخر أو التخلف عن حضور الجمعة غير جائز[3]، وبالتالي يجب تركه كذلك.

وعليه فالانشغال بالبيع، أو بغيره من الشواغل الأخرى من المباحات عن حضور الجمعة يكونان متساويان في علة الحكم ويترتب على أحدهما ما يترتب على الآخر.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[4].

دل الخطاب بمنطوقه على تشطير العقوبة على الأمة "أي المرأة المملوكة" إذا ارتكبت الفاحشة. ودل بمفهوم الموافقة كذلك على أن ذلك مستحق على العبد "أي الرجل المملوك"، لأن الوصف الجامع بينهما الذي هو علة الحكم، مشترك وهو "الرق"[5]، وعليه فدلالة لحن الخطاب مساوية لدلالة المصرح به ولا يوجد ظهور أولية بينهما.

1- ينظر: خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين ص130. ومصطفى شلبي، أصول الفقه، ص497.
2- سورة الجمعة، الآية 9.
3- ينظر: محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص199.
4- سورة النساء، الآية 25.
5- عبد بن بية، أمالي الدلالات، ص125.

رابعا- طبيعة دلالة مفهوم الموافقة :

لقد سلف القول بأن دلالة المفهوم تقوم أساسا على الاشتراك مع المنطوق في المعنى سواء أكان هذا المعنى في المسكون عنه من باب الأولى أم كان مساويا للمنطوق به، لكن التنازل حاصل في نوع وطبيعة هذه الدلالة -أعني دلالة المفهوم الموافق- هل هي دلالة لفظية أم هي من باب القياس؟

وقد نية الآمدي إلى هذا التنازع بقوله: "غير أن الخلاف واقع في أن مستند الحكم في محل السكوت، هل هو فحوى الدلالة اللفظية أو الدلالة القياسية"[1]، والذي يفهم من قول الآمدي أن هناك اتجاهين مختلفين بالنسبة لطبيعة دلالة المفهوم أحدهما يرى أنها دلالة لفظية يفهمها الذهن من مجرد اللغة، والآخر يرى أنها قياسية.

الاتجاه الأول :

يرى أصحاب هذا الاتجاه -وهم جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم- ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني في المعتمد، والآمدي في الإحكام، والغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصر المنتهى، وابن السبكي في جمع الجوامع أن دلالة المفهوم الموافق هي دلالة لفظية[2].

بمعنى أنها تحصل بطريقة الفهم في غير محل النطق، وبطريقة لا يكون للقياس فيها مدخل، لأنها تتم بواسطة السياق والقرائن المعنوية بدليل أن الذهن لا يحتاج في فهمها إلى إجراء عملية القياس وتصور رابطة العلة، أي أنها أدنى من دلالة المنطوق درجة وأقوى من القياس[3]. إذ يتم الوصول إليها انطلاقا من دلالة اللفظ على المعنى بالانتقال من شيء أدنى إلى شيء أعلى أو العكس، أو بالتساوي بينهما.

وعليه فإن تحريم الضرب والشتم الذي يفهم مثلا من قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا﴾ [4]، يكون عن طريف القرائن التي تدل على أن المراد التعظيم

1- الآمدي، الإحكام، ج3، ص65.
2- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص152.
3- محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، ص199.
4- سورة الإسراء، الآية 23.

وعدم الإهانة والتحقير، بينما الضرب، أو الشتم يكون مناف لذلك، وبالتالي يكون ممنوعا وحراما.

وهذا المعنى تم الوصول إليه عن طريق المفهوم الموافق للمنطوق الذي صرحت به الآية، وهو منع التأفف[1]. فمن باب أولى يكون الضرب والشتم أشد منعا، وهو معنى يفهم بداهة من منطوق اللغة ولا يحتاج إلى استحضار قياس، ومن تم تكون دلالته دلالة لفظية.

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على مذهبهم هذا بالعرف اللغوي لدى العرب، يقول الآمدي "وقد احتج القائلون بالفحوى بأن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت, ولهذا، فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقا للآخر، قالوا: "هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس، وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم "هذا الفرس سابق لهذا الفرس" وكذلك إذا قالوا "فلان يأسف بشم رائحة مطبخه" فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم "فلان لا يُطعم ولا يسقي"[2].

يتضح من نص الآمدي أن هذا النوع من الاستخدام اللغوي كان معهودا لدى العرب قبل نزول الشرع فهم إذا قصدوا المبالغة في أحد الأمرين سكتوا عن الأمر المبالغ فيه واكتفوا في النطق بما هو أقل مه شأنا فيكون الحكم في المسكوت عنه أبلغ منه في المصرح به. وقصده من باب الأولى "ويدل على ذلك أمران كما يذكر الآمدي:

الأول: أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الأصل.

والثاني: أن الأصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع وجزءا منه إجماعا. وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلا فيه جزءا مما تُخُيِّل فرعا ومثاله: "لا تَعْطِ لفلان حبة" فإنه يدل عل امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة المنصوصة

1- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص153.
2- الآمدي، الإحكام، ج3، ص65.

تكون داخلة فيه. وهي أصل والدينار فرع، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[1]. فإنه يدل على ما زاد على الذرة والذرة تكون داخلة فيه إلى نظائره[2].

ومما يزيد الأمر توكيدا على أن دلالة المفهوم الموافق دلالة لفظية وليست قياسية ما يلي:

أ- أن كل الذين خالفوا في القياس قالوا بمفهوم الموافقة، ماعدا أهل الظاهر، ولو كان قياسا لما قالوا به[3].

ب- أن القياس يحتاج إلى النظر والاجتهاد، ولا يكون ذلك إلا لمجتهد خلاف مفهوم الموافقة فإنه يكفي لإدراكه مجرد معرفة اللغة من غير اشتراط أي شرط خارجي عن ذلك[4].

الاتجاه الثاني :

يتجه أصحابه إلى أن دلالة مفهوم الموافقة هي دلالة قياسية وليست لفظية أي أنها حاصلة بالقياس، ومنهم الإمام الشافعي وأبو الحسن البصري، وأبو إسحاق الشيرازي وغيرهم[5].

واحتج هؤلاء لمذهبهم بأن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين في قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ هو تحريف التأفف، وهو المنصوص عليه أصلا أما الضرب والشتم اللذان أشد منه أذى، فإن اللفظ لم يدل عليهما بنفسه وإنما قياسا على التأفف بعد إدراك المعنى أو العلة التي من أجلها حرم التأفيف، فالتأفيف أصل والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علة والتحريم حكم، ولا معنى للقياس إلا هذا، وهو عندهم قياس جلي نظرا إلى أن الوصف الجامع بين الأصل

1- سورة الزلزلة، الآية 7-8.
2- الآمدي، الإحكام، ج3، ص66.
3- المرجع نفسه، ص66.
4- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص159.
5- المرجع نفسه، ص159.

والفرع ثابت بالتأثير. والأشبه إنما هو المذهب الأول وهو الإسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية[1].

وخلاصة الأمر أن الذي تطمئن إليه النفس هو ما ذهب إليه الجمهور من أن دلالة المفهوم الموافق هي دلالة لفظية وليست قياسية. نظرا للفوارق التي توجد بينها وبين القياس –كما سلف– كما أن دلالته لفظية لأنها من باب إطلاق الأخص على ما هو أعم، حسب ما جرى عليه العرف اللغوي لدى العرب.

مفهوم المخالفة :

1- تعريفه:

هو دلالة اللفظ على ثبوت معنى للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعول عليها في ذلك. أو هو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لانتفاء قيد من القيود المعول عليها في الحكم.

ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، فيكون المسكوت عنه مخالفا في الحكم للمنطوق به نفيا وإثباتا[2].

– ويسمى مفهوم المخالفة لما يرى من المخالفة فيه بين المنطوق به والمسكوت عنه[3].

– ويسمى دليل الخطاب لأنه دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب دال عليه[4].

– وسماه الحنفية بـــ (المخصوص بالذكر) واعتبروا التمسك به من التمسكات الفاسدة وذلك ما عبر عنه البزدوي والسرخسي وغيرهما "أنه من العمل بالنصوص بوجوه فاسدة"[5].

1- الآمدي، الإحكام، ج3، ص65.
2- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص327. محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص609.
3- محمد أديب صالح، نفسه، ص610.
4- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص38.
5- محمد أديب صالح، المرجع السابق، ص310.

- كيفية استثمار الخطاب في الوصول إلى مفهوم المخالفة:

لم يتوقف الأصوليون في استثمارهم للخطاب من زاوية المعاني اللغوية عند ما تتضمنه الكلمات من العلل أو الأوصاف، بل تجاوزه إلى ما يستشعر منها من مدلولات أخرى، لأن الصفات والشروط والغايات تشعر بالتعليل، وما تشعر به يكون داخلا في مفهومها، إذ الصفة ليس المراد منها النعت وحده بل المراد منها الصفة المعنوية، وهي تشمل كل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام، وسواء كان الوصف نعتا أو عطفا، أو حالا، وساء كان ذلك مفردا أو جملة أو جارًّا، أو ظرفا[1].

والفرق بين العلة والصفة، أن الصفة قد تكون متممة للعلة وليست علة، فهي أعم من العلة، وبما أنها كذلك فهي كالعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما. وعليه فمفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل، إذ الصفة والشرط وغيرهما يشعران بالتعليل، ويلزم من عدم العلة عدم المعلول وبالتالي عدم الحكم في صورة المسكوت عنه[2]. وذلك لانعدام مفهوم الصفة التي هي مناط الحكم؛ أو مفهوم الشرط أو الغاية ونحو ذلك.

إن الأصوليين تجاوزوا ما يؤخذ من الخطاب –في زاوية المعنى اللغوي- من المعنى ذاته، إلى الانطلاق من تلك القيود المبثوثة في الخطاب القرآني لكونها تشعر بالعلة وهذه القيود هي الصفة، والشرط والعدد ونحوها، فهي لا بد أن تكون مقصودة من طرف الشارع، لتحقيق غرض معين إذ ورودها في متن الخطاب لا يكون اعتباطا من غير قصد، ولا تحقيق أي غرض، لأن أسلوب اللسان العربي الصحيح يرفض مثل هذا الاتفاق العفوي بين القرآن الكريم والسنة النبوية والعقل الجماعي[3].

فهذه القيود إذن تجعل اللفظ وكأن له دلالتين متضمنتين إحداهما من جهة نطقه والأخرى من جهة ما يشعر به مما لم يذكر فيه. فمصير الأخير ليعطى مسميات العموم. التي تقبل التخصيص. وهذا الإشعار بالدلالة المخالفة يقوم أساسا على تلك القيود، لأن زوالها يؤدي إلى ثبوت نقيض الحكم الذي كان موجودا بوجودها.

1- ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص259.
2- المرجع نفسه، ص260.
3- المرجع نفسه، ص260.

وبناء على ذلك فإن أنواع المفهوم المخالف تنوعت بتنوع هذه القيود التي تقيد بها النصوص أو العبارات، وهي كثيرة أوصلها بعض الأصوليين إلى عشرة قيود.

أنواع مفهوم المخالفة :

أنواع هذا المفهوم كثيرة كما أسلفت أوصلها الآمدي[1] إلى عشرة أصناف منها: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية،ومفهوم العدد ومفهوم الحصر، ومفهوم التخصيص، ومفهوم اللقب وغيرها.

الأول- مفهوم الضفة:

وهو دلالة اللفظ المقيد بصفة من الصفات على ثبوت نقيض الحكم الثابت للموصوف عند انتفاء ذلك الوقف عنه، فهو تعليق للحكم على الذات بأحد الأوصاف وجودا وعدما، لأن الحكم يثبت في المنطوق المقيد بوصف ما جاء به اللفظ، فإذا تخلف ذلك الوصف انتفى مع تخلفه ذلك الحكم[2].

وليس المراد بالصفة هنا خصوص الوظيفة النحوية، بل هي أعم من ذلك، حيث تشمل النعت النحوي، والمضاف، والظرف، وغير ذلك[3]. مما يمكن أن يفيد الوصف.

أما وظيفة هذه الصفة فإنها ترد على اللفظ بغرض تقليل شيوعه ومنع الاشتراك فيه، ولا تظهر لها فائدة أخرى سوى انتفاء الحكم عند انتفائها، كأن تكون للمدح، أو الذم أو التأكيد أو غير ذلك من مقتضيات التقييد الخارجة عن مجرد التخصيص[4]، ومن النصوص التي يمكن التمثيل بها لهذا النوع ما يلي :

النص الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[5].

فالخطاب القرآني هنا دل بمنطوقه دلالة واضحة على أن المسلم إذا لم يمتلك القدرة على الزواج من النساء الحرائر يحل له الزواج من الإيماء المؤمنات. ويدل

1- الآمدي، الإحكام، ج3، ص67.
2- أبو زهرة، أصول الفقه، ص121.
3- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص507.
4- خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص199.
5- سورة النساء، الآية 25.

بمفهوم المخالفة على أنه يحرم عليه الزواج –في حالة عدم القدرة على الزواج بالحرائر– بالإيماء الكافرات، والسبب في ذلك انتفاء الوصف الذي قيدت به الإيماء في المنطوق وهو الإيمان[1]. وبانتفائه ثبت نقيض الحكم الأول المنطوق به، المقيد بوصف الإيمان في الإيماء.

النص الثاني: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[2].

فإن الخطاب هنا دل بمنطوقه على وجوب التبين والتثبت إن جاء الفاسق بالنبإ، ودل بمفهوم المخالفة على أن الذي يأتي بالنبإ إن كان عدلا فلا يجب ذلك التبين[3]. لأن الحكم الذي هو التبين جاء مقيدا بصفة هي "فأسق" فإذا انتفى هذا القيد انتفى الحكم معه وهو "التبين" وثبت نقيضه وهو عدم التبين.

النص الثالث: قوله تعالى: ﴿... وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ ﴾ [4].

فالخطاب هنا دل بمنطوقه على تحريم زوجات الأبناء من الطلب، أي من النسب، ودل بمفهوم المخالفة على عدم تحريم زوجات الأبناء من الرضاع، لأنهم ليسوا من الأصلاب[5]. ولفظ "من أصلابكم" جاء تأكيدا لمعنى الأبناء لدفع احتمال المجاز إذ كانت العرب تسمي المتبنى ابنا، وتجعل له ما للابن حتى أبطل الإسلام ذلك[6].

النص الرابـــع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾[7].

فالنص دل بمنطوقه على أن المكذبين يوم الدين محجوبون عن رؤية المولى جل وعلا لوصفهم بالكفر والضلالة، ودل بمفهوم المخالفة على أن قوما سَيَرَوْنَ ربهم يوم القيامة لأنهم موصوفون بالإيمان، فإن الإمام الشافعي قال: "وفي هذه الآية دليل

1- مصطفى شلبي، المرجع السابق، ص508.
2- سورة الحجرات، الآية 6.
3- محمد أديب صالح، المرجع السابق، ج1، ص611.
4- سورةالنساء، الآية 23.
5- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، المرجع السابق، ص336.
6- الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص300.
7- سورة المطففين، الآية 15.

على أن المؤمنين يرونه عز وجل" وقال مالك: "لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه"[1].

وهكذا يكون الوصف المقيد للمنطوق متضمنا لمعنين أحدهما إثبات الحكم المقيد بهذا الوصف للمنطوق، وثانيهما ثبوت نقيضه أو مخالفه عند انتفاء، الوصف وزواله، فهو كالعلة التي تدور مع المعلول وجودا وعدما.

ثانيا- مفهوم الشرط :

الشرط له مفهومان حسبما ذكره الشوكاني أحدهما عند علماء الكلام والآخر عند النحاة :

أما الشرط في اصطلاح المتكلمين: فهو ما يتوقف عليه المشروط، ولا يكون داخلا في المشروط ولا مؤثرا فيه.

وأما في اصطلاح النحاة فهو: ما دخل عليه أحد الحرفيين: إن، أو إذا، أو ما يقوم مقامهما، مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثاني، وهذا هو الشرط اللغوي، وهو المراد هنا، لا الشرعي، ولا العقلي[2]. ولذلك عرفه أهل الأصول بأنه: دلالة اللفظ الذي علق فيه الحكم بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط[3]. لأن الحكم المعلق بشرط يوجد العدم عند انعدام هذا الشرط. ومن أمثلته ما يلي :

النص الأول: قوله تعالى : ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُن ﴾[4].

فالخطاب هنا دل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقا بائنا -وهي المبتوتة- إن كانت حاملا. ودل بمفهوم المخالفة على عدم وجوب النفقة إن كانت غير

1- محمد على الصابوني، صفوة التفاسير، دار الفكر، بيروت، لبنان 2001، ج1، ص507.
2- الشوكان، إرشاد الفحول، ج2، ص43.
3- محمد أديب صالح، المرجع السابق، ج1، ص613.
4- سورة الطلاق، الآية 6.

حامل، فانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم من المنطوق وهو الحمل أدى إلى انتفاء الحكم[1].

فالمفهوم المخالف هنا مفهوم شرط لأن الحكم في النص جاء مرتبا على أداة الشر "إن" وانتفاء هذا الشرط يترتب عليه انتفاء الحكم، وهو استحفاق النفقة.

النص الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[2]. هذا النص وإن كان تقدم به الاستشهاد على مفهوم الصفة من الوجهة التي يحل بها الزواج من الإماء، عند عدم القدرة على الزواج من الجزائر.

فإنه فيه أيضا مفهوم الشرط حيث إن المسلم يحل له الزواج من الإماء المؤمنات بشرط العجز وعدم القدرة على الزواج بالحرائر. ومفهوم هذا الشرط أنه لو قدر على زواج الجرائر، فلا يصح له بالإماء لأن ذلك مشروط بعدم الاستطاعة، وإذا انتفى الشرط انتفى معه المشروط –وهو الحل– بانتفائه، وثبت نقيضه وهو عدم الحل[3]. وذلك هو المفهوم المخالف الذي تضمنه هذا القيد الشرطي.

النص الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [4].

فالخطاب القرآني هنا دل بمنطوقه على حواز القصر في الصلاة عند انتفاء الشرط وهو "إن خفتم" وقد فهم الصحابة هذا التعليق بالشرط، من نصوص القرآن أثناء نزولها، ولذلك فهم عمر وغيره عدم جواز قصر الصلاة في حالة الأمن بناء على هذا الشرط، وتعليق القصر على الخوف، حيث سأل عمر –رضي الله عنه– ما بالنا نقصر

1– محمد أديب صالح، المرجع السابق، ص614.
2– النساء، الآية 25.
3– خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص219.
4– سورة النساء، الآية 101.

وقد أمِنّا؟ وتلا الآية وأجيب عنه بقول الرسول –صلى الله عليه وسلم– "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"[1].

وهذا الفهم من الصحابة دليل على أن تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وثبوت نفيضه، وهو مفهوم الشرط المخالف.

ثالثا– مفهوم الغاية

وهو دلالة الخطاب المقيد بغاية على انتفاء الحكم المستفاد منه وثبوت نقيضه لما بعد الغاية، فإذا كان في النص (إلى) أو (حَتَّى) وهما اللفظان الدالان على الغاية، فإنه يدل بمفهوم المخالفة على ثبوت حكم مخالف للحكم المنطوق به فيما عدا تلك الغاية[2]. ومن النصوص التي وردت فيها مثل هذه الغاية ما يأتي:

النص الأول: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[3].

فهذا الخطاب القرآني دل بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب في ليالي رمضان إباحة ممتدة إلى طلوع الفجر، ودل بمفهوم المخالفة على نقيض هذا الحكم، وهو منع الأكل والشرب والمباشرة بعد هذه الغاية وهي طلوع الفجر بدلالة لفظ "حتى" الذي يدل على أن ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها[4]. كما دلت الآية بمنطوقها كذلك في الجزء الأخير منها على وجوب امتداد الصوم إلى الليل، وهو وقت ينتظم النهار كله، وهو ما تؤشر عليه الأداة "إلى"، الليل.

ودلت بمفهوم المخالفة على عدم وجوب الصيام في الليل، والمفهوم المخالف هنا هو مفهوم غاية لأن "إلى" تستخدم للغاية، كما تستخدم "حتى".

1– عبد الوهاب عبد السلام طويلة، المرجع السابق، ص360.
2– أبو زهرة، أصول الفقه، ص121.
3– سورة البقرة الآية 187.
4– مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص508.

النص الثاني: قوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1].

الخطاب القرآني هنا دل بمنطوقه على تحريم إتيان الزوجات قبل أن يطهرن "حتى يطهرن"، وذلك بانتهاء زمن الحيض، أو بالاغتسال على خلاف في المسألة.

ودل من طريق المفهوم المخالف على جواز إتيانهن بعد انتهاء زمن الحيض أو بعد الاغتسال[2]، كما دلت الآية في جزئها الأخير بمنطوقها على أنهن إذا تطهرن جاز اتيانهن، ودل إذا بمفهوم لمخالفة على أنهن إذا لم يتطهرن لا يجوز ذلك.

فالمفهوم المخالف هنا هو مفهوم غاية دل عليه لفظ (حتى) ومفهوم شرط دل عليه لفظ "إذا" إذ النهي عن قربان الزوجات ممتد حتى يتحقق النفاء من دم الحيض، أيتحقق الغسل وهو منتف بعد انتهاء الغاية.

النص الثالث: قوله تعالى: [فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَه][3].

حيث أفاد الخطاب بمنطوقه أن المطلقة ثلاثا تحرم على زوجها المطلق، ويستمر هذا التحريم حتى تتزوج برجل آخر.

ودل بمفهومه المخالف على أنها إذا تزوجت برجل آخر، ثم طلقها أو توفى عنها تحل لزوجها الأول الذي طلقها طلاقا بائنا بينونة كبرى[4].

فالمفهوم المخالف هنا هو مفهوم غاية، حيث قيد الحكم نطقا بلفظ "حتى" الدال على الغاية فإذا تحققت الغاية انتفى الحكم الأول وثبت نقيضه.

1- سورة البقرة، الآية 222.
2- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 616/1.
3- سورة البقرة، الآية 230.
4- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص344.

الرابع- مفهوم العدد:

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدا كان أو ناقصا[1].

أو هو دلالة الخطاب الذي قيد فيه الحكم بعدد معين على ثبوت نقيض ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد، فإذا ورد الخطاب مقيدا بعدد مخصوص فهو تعليق للحكم بذلك العدد، ولذلك يدل على انتفاء الحكم وثبوت نفيضه عند عدم تحقيق هذا العدد زيادة أو نقصانا، وبالتالي ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق لانتفاء ذلك القيد[2].

ومن أمثلة هذا القيد ما يلي :

النص الأول: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ [3].

فإن الخطاب دل بمنطوقه على وجوب جلد القاذف للمحصنات بالزنا ثمانين (80) جلدة، ودل بمفهوم المخالفة على أن الزيادة على هذا العدد لا تجوز، وكذلك دل على أن الاقتصار على أقل منه لا يجوز أيضا[4].

النص الثاني: قولـــه تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [5].

دل الخطاب هنا كذلك على تقييد الحكم بمائة جلدة، ودل بالمفهوم المخالف على أن الزيادة أو النقصان لا تجوز.

لأن الحكم مخصوص في الآيتين بعدد معين، منطوق به، فكان المفهوم المخالف لذلك على عدم جواز الزيادة على ذلك العدد أو النقصان منه. فالمفهوم المخالف هنا هو مفهوم عدد لأن التقييد في الحكم جاء مقيدا به.

1- الشوكاني، إرشاد الفحول، الجزء الثاني، ص44.
2- أبو زهرة، أصول الفقه، ص122. ومحمد أديب صالح، تفسير النصوص، ص617.
3- سورة النور، الآية 4.
4- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص510.
5- سورة النور، الآية 2.

النص الثالث: قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُم﴾ [1].

فهم من هذه الآية إن مازاد على السبعين يكون حكمه مخالفا للسبعين، حيث قال رسول الله صلى الله ليه وسلم: "قد خيرني ربي فوالله لأزيدن على السبعين"[2]. ففهم من ذلك أن ما زاد على السبعين بخلاف السبعين[3]. في الحكم وقد تمسك بهذا من رأى مفهوم العدد حجة.

وقد وقع خلاف بشأن دلالة الآية على هذا الحكم، وذلك بسبب الاحتمالات الدلالية التي يمكن استنباطها منها على ضوء ما تقدمه أساليب اللغة العربية واستعمالاتها.

– أولا: بنية الآية هل هي طلبية أو خبرية؟

فصيغة الآية من حيث اللفظ إنشائية (فعل، أمر) لكنها من حيث المعنى خبرية والمراد التسوية بين الاستغفار لهم، وتركه في استحاله المعمرة، وتصويره بصورة الأمر، للمبالغة في بيان استوائهما كأنه (صلى الله عليه وسلم) أمر بامتحان الحال بأن يستغفر تارة، ويترك أخرى ليظهر له جلية الأمر[4]، لكن ثمة اختلاف في مدلول "أو" هنا هي للإياس أم للتخيير؟.

– الأمر الثاني: أن صيغة الآية يفهم منها الإياس بدليل ثلاثة أشياء أحدها أنه قال: "فلن يغفر الله لهم" والثاني أنه قال: "إن تستغفر لهم سبعين مرة"، مبالغة في الكثرة كقول القائل لو سألتني مائة مرة ما أجبتك، والثالث أنه علل ذلك بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾[5]. وهذه العلة موجودة بعد الزيادة على السبعين، وحيث توجد

1– سورة التوبة، الآية 80.
2– الحديث أخره الطبري في التفسير من طريف مجاهد، وهو موجود في الصحاح بألفاظ أخرى، ينظر: العسقلاني، فتح الباري، كتاب التفسير، 186/8–187.
3– ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 730/1.
4– ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، 478/5.
5– سورة التوبة، الآية 80.

العلة يوجد الحكم[1]. ومعنى ذلك أن مازاد على السبعين فهو في حكما، وبالتالي فالزيادة غير معتبرة في الحكم هنا.

– الأمر الثالث: أن "أو" هنا للتخيير أي أن الله خير نبيه في هذا فكأنه قال له: إن شئت فاستغفر لهم، وإن شئت لا تستغفر، ثم اعلمه أنه لا يغفر لهم، وأن استغفره سبعين مرة، قال الثعالبي وهذا هو الصحيح في تأويل الآية لقوله (صلى الله عليه وسلم) لعمر: ﴿إِنَّ اللهَ قَدْ خَيَّرَنِي فَاخْتَرْتُ، وَلَوْ عَلِمْتُ أَنِّي إذا زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يَغْفِرْ لَهُمْ لَزِدْتُ﴾[2]. وإذا ترتب –كما قلنا– التخيير في هذه الآية صح أنه هو الذي نسخ في سورة المنافقين[3] بقوله: ﴿سَوَاءَ عَلَيْهِم أَاسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَم لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفَرْ اللهُ لَهُمْ﴾[4].

الأمر الرابع: المراد المبالغة في حسم مادة الاستغفار لهم جريا على أساليب العرب في ذكرها للمبالغة لا للتحديد، بان يكون مازاد عليها بخلافها فقد شاع استعمال السبعة والسبعين في مطلق التكثير[5]. قال الأنصاري "لأن عادة العرب جرت بضرب المثل في الأحاد بالسبعة، وفي العشرات بالسبعين، استكثارا ولا يريدون الحصر، فإن قلت: لو كان المراد ذلك لما خفي على أفصح العرب وأعلمهم بأساليب الكلام حتى قال لما نزلت الآية: "لأزيد على السبعين لعل الله أن يغفر لهم" قلت: لم يخف ذلك، وإنما أراد بما قال إظهار كمال ر أفته ورحمته بمن بعث إليهم وفيه لطف بأمته وحث لهم على المراحم، وهذا دأب الأنبياء[6]. كما قال إبراهيم (ع) ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورُ

1– ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، 990/2.
2– الحديث أصله في البخاري بلفظ "إنما خيرني الله فقال (...) وسأزيده على السبعين"، رقم 4670. أما اللفظ المذكور فرفه 4671. ينظر: العسقلاني، الفتح الباري، 184/8.
3– ينظر: الثعالبي (سيدي عبد الرحمن بن محمد)، الجواهر الحسان، –(تح) عما الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت، 192/5.
4– سورة المنافقين، الآية 6.
5– ينظر القاسمي، محاسن التأويل، 479/5.
6– الأنصاري (أبو يحيى زكريا)، فتح الرحمان بكشف ما يُلتبس في القرآن (تح) محمد علي الصابوني، المطبعة الوطنية للفنون، الرغاية، الجزائر، ط1998/2، ص237–238.

رَحِيم﴾[1]. وهذا يفهم منه عدم اعتبار مازاد على العدد في الحكم، فالسبعين ومازاد عليها سواء.

لكن ابن العربي يرى أن هذه استنباطات، والنص الصريح (يقصد الحديث) أقوى من الاستنباط، فأما قوله ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ﴾ فهذا في السبعين، وليس ما وراء السبعين كالسبعين. لا من دليل الخطاب، ولا من غيره، أما من دليل الخطاب فإن دليله لا يكون في الأسماء، وإنما يكون في الصفات، وأمن من غيره فظاهر أيضا أن الحكم إذا علق على اسم بقي غيره خاليا عن ذلك الحكم، فيطلب الحكم من دليل آخر. وأما قولهم: إنه علله بالكفر، وذلك موجود بعد السبعين فجوابه أنه إنما كان متعلقا بالسبعين (تعليلا) والزيادة غير معتبره به، وإنما علم عدم المغفرة للكافر بدليل آخر ورد من طرق أخرى[2]. يعني منها آية سورة المنافقين السابقة الذكر. وبهذا يتبين أن العدد قد يكون معتبرا في الحكم الشرعي، وقد لا يكون معتبرا والأمر فيه سعة خلاف بين العلماء.

الخامس- مفهوم اللقب :

وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره فإذا ذكر مختصا بجنس أو نوع فإنه يكون ثابتا في موضع النص منتفيا فيما عداه لأن اللقب يومئ إلى وصف[3].

وهذا النوع من مفهوم المخالف لم يقل به إلا قلة قليلة من القائلين بمفهوم المخالفة. ورفضه الجمهور، لأن أساس اعتبارهم للمفهوم المخالف أن القيد في الكلام لا بد أن تكون له فائدة، وإلا كان ذكره عبثا، فإن لم تظهر له فائدة، جعلت فائدته انتفاء الحكم عند انتفائه، وذكر اللقب في الكلام لا يحتاج إلى هذه الفائدة، لأنه لو سقط من

1- سورة إبراهيم، الآية 36.
2- ابن العربي، أحكام القرآن، 991/2.
3- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص347.

الكلام اختل، فذكره محقق للفائدة، وهي الحكم عليه، فلا حاجة إلى اعتبار مفهوم له[1]. ومن أمثلة قوله تعالى: "مُحَمَّد رَسُول الله"[2]، هذا اللقب لا يفهم منه أنه رسوله هو لا سواه أي لا ينفي الرسالة عن غيره من الرسل عليهم السلام. فليس له مفهوم مخالف.

وقوله صلى الله عليه وسلم "في البرِّ صدقة" لا يؤخذ منه مفهوم المخالفة في غير البر، إذ لا يفهم شرعا ولا عرفا أن ذكر هذه الأسماء احتراز عما عداها[3]. والذي عليه العمل في مفهوم اللقب هو وجوب التمييز بين اللقب التي يوميئ إلى وصف وبين اللقب الحامد.

فأما الذي يومئ إلى وصف فله مفهوم مخالف كقوله (صلى الله عليه وسلم) "التي الواحد ظلم يحل عقوبته"، حيث يدل منطوقه على أن مماطلة القادر على أداس الدين الذين في ذمته ظلم يحل عقوبته، ويدل بمفهومه المخالف "دليل الخطاب" على أن مماطلة العاجز عن قضاء دينه ليس بظلم، فهذا النوع من مفهوم اللقب يعد حجة ويصح الاستدلال به على الأحكام.

وأما النوع الثاني الذي يكون فيه اللقب حامدا فلا مفهوم له كقوله: "محمد رسول الله" الآية السابقة: حيث المخالفة تعني نفي الآية بمفهومها المخالف الرسالة عن غيره (صلى الله عليه وسلم) من الرسل، وهذا غير صحيح. لذلك فإن هذا النوع لا يؤخذ الحكم منه عن طريق المفهوم المخالف ولا يعتبر حجة باتفاق العلماء[4].

تلك هي بعض المفاهيم الإجرائية التي نستخرج بواسطتها دلالات الخطاب، سواء أكانت تلك الدلالات منصوص عليها نطقا أم كانت مسكوت عنها لكنها متضمنة في المنطوق، أو كانت مفهومة إما بطريق الموافقة للمنطوق، أو طريق المخالفة له.

1- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص511.
2- جزء من آية، سورة الفتح، 29.
3- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، المرجع السابق، ص348.
4- ينظر: محمد أقصري: المنطوق والمفهوم، مطبعة آنفو-برانت، فاس، ط2005/1، ص49-50.

الخـــــاتمة

خاتمـــة

بعد هذا التطواف الرحيب الممتد في آفاق الخطاب القرآني الكريم قراءة وتدبرا، وتمعنا، ومحاولة للفهم والعلم والتفسير، ومجالسة طويلة لأجل ذلك مع فطاحل علمي التفسير، والأصول "أصول الفقه"، الذين تمثلوا الخطاب القرآني فقها وعلما، وعملا، وتحليلا وتفسيرا واستنباطا للأحكام والحكم والفوائد، انتهى البحث إلى ما انتهى إليه. وكان من الملاحظ والنتائج التي ارتآها ما يلي:

1- إن التفسير وسيلة ضرورية لفهم كتاب الله وتلقيه تلقيا إيجابيا فاعلا، ومنتجا علما وعملا، غير أن هذه الوسيلة ليست ميسرة إلا لمن توفرت فيه شروط معينة، واكتسب مهارات ومؤهلات علمية تمكنه من ذلك.

2- إن الضوابط والشروط، والقواعد التي وضعها علماء التفسير، وعلماء الأصول وغيرهم، تعد أمور حتمية لا يجوز أن تمارس القراءة التفسير أو التأويلية بدون توافرها في المتلقي الممارس لذلك، لأنه من الضرورة بمكان أن يقوم هذا الأمر على ضوابط غاية في الدقة، وقواعد غاية في الإحكام، كي لا يكون القول في كتاب الله عرضة للهوى وإتباعا للميول والنزعات النفسية والمذهبية، ولأن الأمر متعلق بأقدس كتاب أنزله الله، فلا بد من أسس يسند إليها تفسيره ولابد من قواعد يبنى عليها.

3- إن الشروط والضوابط التي أوجب العلماء توافر منها ما هو راجع إلى الجانب الذاتي، كصدق الإيمان، وصحة المعتقد، وسلامة القصد، وإظهار الافتقار إلى الله واستمداد العون منه، واستلهام الصواب وطلب الفتح، واستشعار هيبة القرآن وجلاله ورهبته لأنه لو أنزل على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، وذلك بالاستحضار الدائم لعظمة الله وخشيته، وأن ما يخوض في قراءته أو تفسيره ليس من كلام البشر، وأن في تفسيره وتأويله غاية الخطر، لأن المفسر، والمفتي مبلغان عن رب العالمين.

– ومنها ما هو راجع إلى الجانب العلمي ويتمثل في الإحاطة بعلوم القرآن كلها إضافة إلى الفقه وأصوله، والحديث وعلومه، وعلوم اللسان وقواعده وما إلى ذلك من العلوم الإنسانية التي لها صلة بالتفسير.

– ومنها ما يرجع إلى الجانب المنهجي ويتمثل في الضوابط والقواعد التي استقر عليها علم التفسير، وعلم أصول الفقه، والتي تتعلق بمسالك الاستمداد من الوحي وكيفية استنطاقه والأخذ منه.

4– من الضوابط التي يجب مراعاتها أن بيان الشارع لمعاني الألفاظ، وتفسيره مقدم على أي بيان آخر ويتمثل ذلك في:

أ– بيان القرآن بالقرآن فإن هناك الكثير من الآيات لا يمكن فهم المراد منها وإزالة الإشكال أو الإبهام عنها إلا بعد ضمها آيات أخرى وجملها عليها، كما هو الحال في حمل المتشابه على المحكم، والعام على الخاص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبين، وبذلك يكون البيان القرآني هو المعيار الأول في التفسير، والحكم، والترجيح. وكان هذا هو المسلك الذي وجه إليه النبي (صلى الله عليه وسلم) صحابته الكرام.

ب– بيان السنة للقرآن، فإذا عرف المعنى من جهة النبي (صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة للاستمداد من أهل التفسير واللغة لأن بيانه مقدم على غيره، وهذا هو مسلك السلف الصالح في التعامل مع تفسير القرآن الكريم، ويلحق بهذا بيان الصحابة رضوان عليهم لأنهم شاهدوا نزول الوحي وعرفوا مواقعه، ومقاصده، فتفسيرهم مقدم على غيرهم.

5– مراعاة مسلك القرآن في استخدامه للغة فإن للغة القرآن استخداما خاصا، ولا بد من سبر استخدامات القرآن للفظة في كل مواقعها فإن ذلك يهدي القارئ المتدبر إلى مدلولاتها، وهل هي تدور حول الحقيقة الشرعية، أو العرقية، أو اللغوية، وهل تحمل على الحقيقة أم على المجاز وهل من قبيل العام الذي أريد به الخاص أو العكس. أمك العام الذي بقي على عمومه؟

فقد استعمل الشارع بعض الألفاظ استعمالا خاصا، فتصرف فيها بالتقييد تارة، وبالتعميم تارة أخرى، وبالتخصيص ثالثة.

6- مراعاة معهود العرب في استعمالها للغة، ومعرفة أساليبها في المخاطبات فإن القرآن نزل على منوال العرب في هذا الاستعمال. وإنما خاطب الله بكتاب العرب بلسانها على تعرفه من معانيها، ومن هنا إذا كان للعرب عرق في لسانهم فلا يصح إهداره في فهم النص القرآني وإذا لم يوجد فلا يصح أن يجري الفهم على مالم يتعارفوا عليه. والمقصود بمعهود العرب هنا هم الذين نزل فيهم الوحي، لا الذين أتوا بعدهم.

7- على ضوء هذه القاعدة يتوجب القول أنه لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث في مختلف العلوم والفنون وإنما تحمل معاني الألفاظ على المتعارف عليه في عصر نزول الوحي، أما ما جاء بعده فلا اعتبار له، وأي خروج على ذلك يعد تحريفا للمعنى لا تفسيرا، لأنه خروج عن هذه اللغة في سياقها التنزيلي الأول، وما جرت عليه من الأعراف في الألفاظ والأساليب.

8- مراعاة السياق بنوعيه المقالي، والحالي، وذلك لما له من أهمية في الكشف عن المعاني المرادة من النص، ومقاصده، ولو أخذت الألفاظ على ظواهرها وتركت على عواهنها، وأهمل النظر إلى سياقها لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمقبول وغير المقبول، وأهمل ضابط الفهم والتلقي، وضاع المعنى المراد مع كثرة التأويلات. وبمراعاة السياق يمكن الاستغناء عن كثير من الافتراضات والاحتمالات التأويلية، وبذلك ينسد الباب أمام عبثية القراءة والانفلات الدلالي.

9- إذا كان تراثنا التفسيري حمل الكثير من المرويات، والآثار، وكان فيها الصحيح، والمعقول، والباطل والدسائس، والمبتدع الرائج، فإن هذا يتطلب منا التنقية والتهذيب، والنقد والتمحيص لتمييز الطيب من الخبيث والصحيح السليم من الفاسد السقيم، وتبصير الناس به. ولكن هذا كله لا ينهض مسوغا أبدا لطرح هذا التراث وراء الظهر، والعزوف عنه، وإعلان القطيعة معه. في حين يقع الجري واللهث وراء

الغث والسمين مما أنتجته محاضن المناهج الغربية التي لا شك في أنها مشحونة بخلفيات أصحابها، وبمؤثرات بيئتهم الثقافية والاجتماعية ومعتقداتهم الدينية، فضلا عن مجافاتها لطبيعة القرآن الكريم ولجلالة قدسيته وربانيته، بل ومجافاتها حتى لطبيعة اللغة التي نزل بها.

إنه لا يخفى أن غرض بعض هذه القراءات الحداثية هو محاولة تجريد القرآن من خصوصيته الربانية، ومصدره الإلهي، بإدعاء تاريخيته من جهة، أو التشكيك في توثيق نصه بافتعال الاختلاف حوله، والمساواة بينه وين النصوص البشرية من جهة أخرى. فضلا عن أن ما تتسم به هذه القراءة للنص القرآني هو الزعم بانفتاحه أمام التأويلات اللامتناهية مما يفضي إلى عبثية الدلالة وضياع المعنى في ظل فوضى التأويلات التي تنزع سلطة المعنى من النص وتجعله رهنا بيد المتلقي. وهذا هو ديدن أصحاب هذه القراءات.

إن الاستفادة من هذه المناهج المعاصرة لا بد أن تكون مشروطة بما يتفق وطبيعة الخطاب القرآني، ومكيفة وفقا لما تقتضيه مقاصده، وما سوى ذلك فلا ينبغي أن يلبس المعنى القرآني شيئا من أسماله.

10- إن تراثنا التفسيري والأصولي المتعلق بتلقي القرآن ومدارسته بتوافر، وبشكل ملحوظ على مناهج علمية دقيقة، وقواعد إجرائية على غاية من الدقة العلمية، والضبط المنهجي، والقدرة الاستيعابية لمدارسة كافة الجوانب الدلالية في النص، وتتميز بكونها تشكل منظومة متكاملة من المفاهيم ترتبط فيما بينها بشبكة من العلاقات، تعمل كلها متظافرة على تأطير عملية القراءة وتلقي النص.

وهي تصلح في مجموعها لأن تؤسس، أو تكون أساسا لنظرية تلق من منظور إسلامي أصيل بصفة عامة، ونظرية تلق للخطاب القرآني بصفة خاصة، راقد هذه النظرية الأساسي هو علم أصول الفقه، إضافة إلى بقية العلوم المتصلة بهذا الخطاب.

بل إنه يمكن القول إن علماء الأصول استطاعوا أن يؤسسوا نظرية في القراءة، بما وضعوه من مفاهيم نظرية، وما سطروه من قواعد إجرائية، وما ضبطوه من

وسائل، ومنهجيات لتأطير عملية القراءة وللفهم وللاستنباط، وما أجروه من تطبيقات على النصوص –عمليا– طبقا لتلك المفاهيم والقواعد، وكان الهدف من كل ذلك هو إنضاج المتلقي النموذج أو المثالي المقتدر على الفهم والفقه والاستنباط من النص، وتنزيله على الوقائع الحادثة فعلا.

هذه أهم الملاحظات والنتائج التي أسطر عنها البحث، وهناك غيرها، ولكن المقام لا يتسع للإتيان على المزيد منها، ولله الحمد والمنة بداية وخاتمة فعليه التوكيل ومنه التوفيق.

المصـــادر والمراجـــع



قائمـــة المصـــادر والمراجع

أ- القرآن الكريم

ب- المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم الحفناوي، أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1992.

2- ابن الأثير (ضياء الدين نصر الله بن الأثير)، (ت637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (تح) محمد محي الدين عبد الحميد، الباي الحلبي، القاهرة، د.ت.

3- أحمد بوحسن، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، سلسلة ندوات ومناظرات، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، رقم 24-1970.

4- أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى، ونظرية الشعر عند العرب، دار العرب الإسلامي، ط1، 2004.

5- إحسان أمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007.

6- الأخضر جمعي اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق 2001 (د. ط).

7- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.

8- إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.

9- أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب بيروت، ط1، 1985.

10- الأزهر الزناد، نسيج النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993.

11- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي) (ت 1269هـ-1878م) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.

12- الآمدي سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.

13- الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر) (ت 370هـ) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. (تح) السيد أحمد صقر. دار المعارف بمصر، ط2-1392هـ1972م.

14- ابن أمير الحاج (أبو الفتح موسى بن محمد التبريزي) (ت733هـ)، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983.

15- الأنصاري أبو يحيى أبو زكريا الأنصاري، فتح الرحمن، بحث القرآن يكشف ما يلتبس، (تح) محمد علي الصابوني، المطبعة الوطنية للفنون، الرغاية، الجزائر ، ط88/2.

16- الأنصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، يشيرم مسلم الثبوت، بهامش (المستصفى للغزالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1322هـ.

17- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت476هـ)، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج (تح) عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2001.

18- البخاري (أبو عبد الله محمد إبراهيم (ت256)، صحيح البخاري بحاشية السندي، دار الكتاب المصري، القاهرة، د.ط، د.ت.

19- البخاري علاء الدين، عبد العزيز أحمد بن محمد (ت720هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974، (د.ط).
20- بسام عبد الوهاب الجابي، معجم الأعلام، دار الجفال والجابي للطباعة، ط1، 1978.
21- بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
22- الباقلاني (القاضي أبو بكر (ت403)، إعجاز القرآن، تح أبو بكر عبد الرزاق، مكتبة مصر، العجالة، د.ط، د.ت.
23- الباقلاني، التقريب والإرشاد (تح) عبد الرحمن أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1993.
24- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم- الحراني) (ت 728هـ)، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء، ودار ابن حزم، مصر، ط2، 2001.
25- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان (د.ت)
26- التهانوي محمد علي بن محمد، (ت 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، تح أحمد حسان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 198.
27- التلمساني (الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد) (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع عن الأصول، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2000.
28- الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت 255هـ) البيان والتبيين، ضبط الحواشي موقف شهاب الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط2، 2003.
29- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عب الرحمان)، دلائل الإعجاز تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة بيروت لبنان، ط 1981/2.
30- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تعليق رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـ-2002.
31- الجرجاني (علي بن عبد العزيز) (ت 392 هـ /1001 م)، الوساطة بين المتنبي وخصومه (تح) علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم .مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط4، 1386هـ 1966م.
32- الجصاص (أبو بكر بن علي الرازي) (ت370هـ): أحكام القرآن (تح) محمد الصالح قمحاوي، دار المصحف، القاهرة، ط2، (د.ت).
33- الجمجي (محمد بن سلام)، طبقات فحول الشعراء، تح محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1974.
34- جودت فخر الدين، شكل القصيدة العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1984.
35- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
36- الجويني (إمام الحرمين) عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه (تح عبد العظيم محمود الدين)، دار الوفاء، ط1، 1992، ج1.
37- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي) (ت852هـ)، فتح الباري، مراجعة محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـ1986م.
38- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1983.

39- حسين حامد صالح، التأويل الغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
40- حسين نصار، المتشابه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2003.
41- حمادي صمود، الوجه والقفافي تلازم التراث والحداثة، الدار التونسية للنشر (د.ط)، 1988.
42- حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2003.
43- الحموي (علي بن عبد اله المعروف بابن حجة الحموي) (ت837هـ)، خزانة الأدب، دراسة وتحقيق د.كوكب دياب، دار صادر بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ-2005م، ج2.
44- أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف الغرناطي) (ت 745هـ)، البحر المحيط، في التفسير، دار الفكر، د.ط، بيروت، طبقة منقحة.
45- الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد (ت 388هـ) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلق الله، دار المعارف، مصر، د.ط.
46- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة. تعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط5، 1980.
47- خضير جعفر، تفسير القرآن بالقرآن عند الطباطبي، دار القرآن الكريم، قم -إيران- ط1، 1411.
48- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد (ت 808 هـ) المقدمة (تحقيق حجر عاصي) دار ومكتبة الهلال. بيروت لبنان 1991 (د.ط).
49- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008.
50- خموش كلثومة، العناية بألفاظ القرآن الكريم، ودورها التأسيسي للحركة العلمية الإسلامية، ضمن كتاب مناهج الاستمداد من الوحي، أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية، المغرب، دار أبي رقرق، الرباط، ط1، 2008.
51- خليفة بابكر، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، دار الاتحاد الأخوي، القاهرة، ط1، 1989.
52- خليل حلمي خليل، العربية والغموض، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، مصر، ط1، 1988.
53- خمري حسين، نظرية النص، الدار العربية للعلوم ناشرو ط بيروت، ط1، 2007.
54- الخولي إبراهيم، متشابه القرآن، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2004.
55- الخولي محمد علي - معجم علم اللغة النظري - مكتبة لبنان بيروت ط 1 - 1982.
56- الداني (أبو عمر وعثمان بن سعيد (ت 444هـ)، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن دار الفكر، دمشق، ط2، 1986.
57- الذهبي محمد حسن، التفسير والمفسرون، ج2، طبع مكتبة وهبة، القاهرة،مصر، د.ط، د.ت.
58- رابح بحوش، الأسلوبية وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار عنابة الجزائر د.ط، د.ت.
59- الرازي (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين) (ت 606هـ)، المحصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988.

60- الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر ت 604 هـ. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. ط 3 (د-ت) - ج 26.
61- الرازي، نهاية الإيجاز، تح بكري شيخ أمين، دار العلم للملاين، بيروت، 1985.
62- الرازي أبو بكر بن عبد القادر (ت 666 هـ) مختار الصحاح، إخراج دار المعاجم مكتبة لبنان ناشرون 1995.
63- ابن رشد (محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) (ت 595هـ) بداية المجتهد، دار المعرفة، بيروت، ط9، 1988.
64- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاقتصاد، تقديم بوعمران الشيخ وجلول البدري، طبعة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
65- ابن رشيق (أبو علي الحسن القيرواني (ت 456هـ) العمدة في محاسن اشعر وآدابه ونقده (تح) محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981.
66- الراغب الأصفهاني (ت 425 هـ) مفردات ألفاظ القرآن الكريم (تح)عدنان داودي دار القلم - دمشق سوريا - بيروت لبنان ط2 -1997 -ص 286 (مادة الخطب).
67- الرافعي مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب .دار الكتاب العربي لبنان ط 6، 2001.
68- الزرقاني (محمد عبد العظيم) مناهل العرفان، دار الفكر بيروت، د.ت، د.ط.
69- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط3، د.ت.
70- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق السيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، القاهرة، ط2، 1999.
71- الزمخشري محمد بن عمر (ت530هـ)، أساس البلاغة، مراجعة إبراهيم قلاتي دار الهدى. عين ميلة الجزائر (د.ط)(د.ت).
72- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت (د.ط / د.ت).
73- أبو زهرة (الشيخ محمد) أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
74- السجلماسي أبو محمد القاسم (ت بعد 704هـ)، المنزع البديع، تح.علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1980.
75- السرخسي (أبو بكر محمد بن احمد)، أصول السرخسي (تح) أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط.
76- السعدية عزيزي، التلقي في النقد، دار القرويين، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
77- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.
78- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1997.
79- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء، ط1، 1997.
80- سلميان عشراتي، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.طن 1998.
81- السمين الحلبي أحمد بن يوسف بن عبد الدايم (ت 756هـ-1355م)، عمدة الحفاظ، في تفسير أشرف الألفاظ (تح وتع) محمد تونجي عالم الكتب بيروت ط1 1993 .ج1 مادة (خ.ط.ب).

82- سيبويه (أبو بشير عمرو بن عثمان (ت 180 هـ).الكتاب (تح) عبد السلام هارون دار الجيل بيروت لبنان. ج1 -(د.ت)(د.ط).
83- السيد قطب في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1985/11.
84- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
85- السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ضبط وتصحيح، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
86- السيوطي، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، تح مصطفى ديب البغا، دار الهدى الجزائر.
87- الشحات السيد زغلول، من مناهج التفسير، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996.
88- الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي) (ت816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
89- الشاشي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1982.
90- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) (ت 4790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ضبط وترقيم أ.محمد عبد الله دراز، الجزء 3.
91- الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة (تح) أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.ط.
92- الشنقطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م، ج1.
93- الشنقطي محمد الأمين، نثر الورود. نثر الورود على مراقي السعود، تح محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر، جدة، ط3، 2003.
94- شهاب الدين القرافي (ت 682هـ)، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، د.ط، 2004.
95- الشوكاني (محمد بن علي) (ت 1250)، إرشاد الفحول، تح حمد عَزّو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 2003، ج2.
96- صبحي صالح إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2000/1، ج1.
97- صبحي صالح، مباحث في علوم الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2006.
98- صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1959.
99- الأصبهاني أبو الفرج (علي بم الحسين) (ت 356هـ)، الأغاني تح لجنة من الأدباء، دار الثقافة، بيروت، ط8، 1990.
100-الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، دار الفكر، بيروت، 2001.
101-الصابوني محمد علي، تفسير آيات الأحكام، مكتبة الغزالي، دمشق، ط2، 1977.
102-صلاح فضل، بلاغة الخطاب، وعلم النص، مكتبة لبنان ناشرون الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط1، 1996.
103-صلاح فضل، في النقد الأدبي، نشر اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2007.
104-ابن الصلاح (أبو عمر عثمان) علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 2000.
105-ابن طباطبا (محمد بن أحمد العلوي (ت 322هـ)، عيار الشعر (تح) عبد العزيز بن ناصر المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005 (د.ط).

106-الطباطبائي (محمد حسين) الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
107-الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت 310هـ-923م)، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج1 وكذا ط1، الفكر، بيروت، 2001.
108-الطبري، تفسير الطبري (سورة الأنعام)، تحقيق محمود محمد شاكر، ومراجعة أحمد محمد شاكر، الناشر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
109-الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 197، ج1.
110- الطلحي ردة الله بن رداه بن ضيف الله، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1424هـ.
111-طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004.
112-طاهر سليمان حموده، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع الإسكندرية (د.ط)، (د.ت).
113-الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ط1 1984، ج 30.
114-طول محمد: البنية السردية في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1991.
115-ابن عطية (القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب) الأندلسي (ت 046هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تح) السيد عبد العال السيد إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، د.ت.
116-عبد الرحمن العضراوي، النسق التأويلي والمقاصدي في نظرية الاستنطاق، ضمن كتاب مناهج لاستمداد من الوحي، أعمال الندوة العلمية، للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، مارس 2008، طبع دار أبي رقرار، الرباط، المغرب، ط1، 2008.
117-عبد العزيز الحلوي. الشعر العربي القديم، وقضايا التلقي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، المغرب، ط1، 2009.
118-عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي السعودي، (جدة)، ط2، 1991.
119-عبد المالك مرتاض، النص الأدبي من أين وإلى أين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983.
120-عبد الملك مرتاض، "أين ليلاي" دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة محمد العيد، ديوان المطبوعات الجامعية (د.ت).
121-عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر.
122-عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، 2007.
123-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب .دار الكتاب الجديدة المتحدة. بيروت لبنان. ط1، 2004.
124-عبيده الراجحي، دروس في كتب النحو، دار النهضة العربية، بيروت، 1975.
125-عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية، والتراث البلاغي العربي، مكتبة الإشعاع، بيروت، ط1، 1995.

126-عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله، دار مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2009.
127-عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2000.
128-عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990.
129-عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية، بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2000.
130-العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله) (395هـ) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر تحقيق على البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة 1971.
131-عمر أبو خرمة، نحو النص، عالم الكتب، اربد الأردن، ط1، 2004.
132-عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، بهامش المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2.
133-عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، المكتبة المكية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999.
134-العفيفي محمد، مقدمة في تفسير الرسول للقرآن، دار السلاسل، الكويت، 1986.
135-العفيفي محمد، القرآن (القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر)، دار السلاسل، الكويت، 1986.
136-ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن (تح) علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط.
137-الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 (د.ت).
138-الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط3، 1998.
139-غالب حسين، نظرية العلم في القرآن، ومدخل جديد للتفسير، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.
140-ابو فارس (أحمد أبو الحسن) (ت 395 هـ) مقاييس اللغة (تح) عبد السلام هارون. طبعة اتحاد الكتاب العرب 2002.
141-فرحان البدري، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2003/1.
142-فريدة زمرد، أزمة النص، في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مطبعة آنفو برانت، فاس، المغرب، د.ط، 2005.
143-الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت817 هـ). القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة (تح) مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد النعيم العرقسوسي، طبعة منقحة ومفهرسة ط2003/7.
144-الفيومي (أحمد بن محمد) (ت 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية القاهرة 1982، د.ط.
145- ابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد) (ت 620هـ)، المغني شرح على مختصر الخرقي دار المنار، القاهرة، ج6.

146-ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) (ت 276هـ). الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1969.
147-ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ضبط وتعليق إبراهيم سيف الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
148-القرضاوي يوسف، المدخل لدراسة السنة، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1998.
149-القرضاوي، الاجتهاد في الإسلام، نشر مكتبة وهبة، القاهرة د.ت، طبع دار القلم، الكويت، ط5، 1998.
150-ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت 751هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت، د.ط).
151-القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، (تح) أحمد بن علي، وحمدي صبح، طبع دار الحديث، القاهرة، 2003، د.ط.
152-القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) (ت 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ج1.
153-القرطاجني (أبو حازم) (ت684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1981.
154-القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) (ت465هـ)، الرسالة القشيرية، وعلى الهامش شرح تبيخ الإسلام: زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط).
155-ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير) (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، ط6، 1404هـ1984م.
156-ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير) (ت774هـ)، مختصر ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القلم، بيروت، ط5، 1986.
157-الكرماني (محمود بن حمزة) (ت 500هـ): البرهان في متشابه القرآن (تح) أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار صادر، بيروت، ط1/1996م. (مقدمة المحقق).
158-الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094هـ1683م)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
159-ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد) (ت275هـ)، سنن إلى ماجة (تح) محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
160-ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711 هـ) لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان ط3/1994.
161-محمد أديب صالح، تفسير النصوص، المكتب الإسلامي، ط1، 1993.
162-محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1978.
163-محمد بنيس، المشعر العربي الحديث-2- الرومانسية العربية، دار توبقال، الدار البيضاء، العرب، ط1، 1990.
164-محمد بنيس، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاته.1- التقليدية. مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، ط1، 1989.
165-محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 2000.
166-محمد الخضري بك، أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط1، 1987، ص242-243.

167-محمد حمد زغلول، التفسير بالرأي، مكتبة الفرابي، دمشق، ط1، 1999.
168-محمد خطايبي، لسانيات النص، مركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1991.
169-محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط8، د.ت، ج2.
170-محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، دار المعارف بمصر، ط3، د.ت.
171-محمد بن زيلغي هندي: القرائن وأثرها في التفسير، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط1، 2010.
172-محمد شوقي الزين، تأملات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002.
173-محمد عبد المطلب. البلاغة والأسلوبية. الهيئة المصرية العامة للكتاب .1984.
174-محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في صدر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1980.
175-محمد عزام، التلقي والتأويل، دار المشاريع، دمشق، سورية، ط1.
176-محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، مكتبة الغزالي، دمشق، سورية، ط2، 1977، ج2.
177-محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث القاهرة، ط2، 1988.
178-محمد مصطفى شلبي، صول الفقه الإسلامي.
179-محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
180-محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1986.
181-المرزباني (أبو عبد الله محمد بن عمران (ت384هـ)، الموشح (تح) علي محمد البيجاوي، دار الفكر القاهرة، ط2، 1965.
182-المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ) مقدمة شرح ديوان الحماسة (تح) أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط1، 1951، ج1.
183-المازري (أبو عبد الله محمد بن علي) (ت 536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (تح) عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001.
184-المسدى عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط3، د.ت
185-المسدي عبد السلام، في آليات النقد الأدبي، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
186-مسلم الإمام أبو الحسن بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، د.ط.
187-المقدسي، علمي زاده فضل الله الحسني. فتح الرحمان لطالب آيات القرآن الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس 1981، (د، ط).
188-مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحيق أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة السعودية، ط1، 1986.
189-المنتجب الهمداني (حسين بن أبي العز) (ت 643هـ)، الفريد في إعراب القرآن المجيد، (تح) فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1/1991، ج3، ص309. وينظر أيضا أبو حيان، البحر المحيط، 135/7.
190-منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1990.
191-مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط33، 1997.

192-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية (تر) عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981، د.ط.
193-مالك بن أنس (الإمام) (ت 179هـ)، كتاب الموطأ، مراجعة وتقديم فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1983.
194-محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ط1، 2006.
195-محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
196-محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول، عالم الكتب .بيروت 1982 (د،ط)، ج،1.
197-نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1984.
198-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2008.
199-نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، دار هومة للنشر، الجزائر، د.ت.
200-ابن وهب الكاتب (إبراهيم بن سليمان) (ت 285هـ)، البرهان في وجوه البيان (تح) أحمد مطلوب، وخذيجة الحديثي بغداد 1967.
201-يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د.ط، 2007.
202-يوسف حسين بكار، بناء القصيدة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1979، د.ط.

ج- المراجع المترجمة باللغة العربية

203- امبراطور إيكو القارئ في الحكاية (تر) أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1/1996.
204- بارث" درس السيميولوجيا، ترجمة محمد بن عبد العال، المغرب.
205- برند سبلنر (Bernard Spllner)، علم اللغة والدراسات الأدبية (تر) محمود جاد الرب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1987.
206- بول ريكور، نظرية التأويل (تر) سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
207- ج.ب.براون وج.بول تحليل الخطاب، (تر) محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، طبع جامعة الملك سعود، الرياض، 1997.
208- جوليا كريستيفا، علم النص (ترجمة) فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط12، 1997.
209- روبرت آلان دي بوجران، النص والخطاب والإجراء (تر) تمام حسان عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998، ص103. وينظر كذلك صبحي إبراهيم الفقي علم اللغة النصي، دار قباء لطباعة والنشر القاهرة، ط1، 2000.
210- روبرت -س- هولب، نظرية التلقي "مقدمة نقدية، تر: خالد التوزاني، الجيلالي، الكدية، منشورات علامات مطبعة المتقي، المحمدية، المغرب، ط1، 1999م.
211- روبرت هولب "نظرية التلقي"، تر: عز الدين إسماعيل، طبع النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، 1994.

212- فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب :صالح القرمادي وآخرين .اتلدار العربية للكتاب 1985.
213- فولفغانغ أبرز (Wolfgang.iser) فعل القراءة (تر) حميد الحمداني والحلالي الكدية، مطبعة الأفق، فاس، المغرب (د.ط)، (د.ت).
214- فيلي ساندرس (Willy Sawders)، نحو نظرية أسلوبية لسانية. (ترجمة) خالد محمود جمعة دار الفكر، دمشق ط1-/2003.
215-ميشال ريفاتير (Michael Riffaterre)، معايير تحليل الأسلوب، (تر) حميد الحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 1993.

و- المراجع باللغة الفرنسية:

216- Barthes. Roland, le plaisir du texte, Editions, du Seuil, Paris, 1973, p29.
217- Dubois, Jean et autres, dictionnaire de linguistique, et des sciences du langage, ed Larousse, Paris, 1999, p482.
218- Le grand Robert de la lange française, p272.
219- Le petit Larousse, Librairie Larousse (1990), p329.
220- Lyons Jhon : linguistique générale, traduction.F. Dubois, Charles Larousse, Paris 1970, p133.
221- Paul Ricor, du texte à l'action, éditions du seuil, Paris 1986, p137.
222- T.Todorov, et O.Ducrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, édition du Seuil, Paris, 1979, p375.
223- Wol Fgang, Iser, l'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique, tr : par evelyne Sznyeer, ed : Pierre Mardaga, 1985, Bruxelles, p70.

د- الرسائل الجامعية

224- إيكر خديجة -لسانيات الخطاب القرآني- مظهر الاتساق والانسجام، رسالة دكتوراة، جامعة شعيب الدكالي، المغرب، السنة الجامعية 2006-2007.
225- بوقربة الشيخ، مفهوم الشعر في التراث النقدي المغاربي، رسالة دكتوراه الدولة، جامعة وهران 1999-2000.
226- عبد القادر شرشار، خصائص الخطاب في رواية الصراع العربي الصهيوني، دكتوراه دولة من جامعة وهران، سنة 2001.
227- عبد الوهاب ميراوي، شعرية التناص في القصيدة العربية المعاصرة، دكتوراه دولة، جامعة السانية، وهران 2006.
228- مفتاح بن عروس، الاتساق، والانسجام في القرآن، رسالة دكتوراه بجامعة الجزائر لسنة 2008/2007.

- هـ المجلات

229- مجلة العلوم الإنسانية، نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي، مقال لحسين خمري، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ع12، السنة 1999.

230- المجلة العربية للثقافة، المتلقي عند النقاد القدامى، مقال لحماد الزنكري، ع28، آذار 1995، المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس.
231- مجلة فصول، القارئ في النص، مقال لنبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، المجلد 5، ع1، 1984.
232-المجلة الالكترونية، الشروق، مقال على شبكة الأنترنات، مفهوم الخطاب، مقال لمحمد ناصر الخوالدة.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الصفحة

مقدمة..... أ

مدخل: حول إشكالية الخطاب والنص

أ- إشكالية الخطاب.....2

1- تأصيل المصطلح في التراث اللساني العربي.....2

- تصور الرازي للخطاب وأبعاده الدلالية..... 9

- تصور الزمخشري..... 20

- تصور الكفوي..... 21

2- مفهوم الخطاب في الطرح النقدي الحديث والمعاصر..... 25

أ- النشأة والمصطلح..... 26

ب- الخطاب في المنظور اللساني والنقدي الحديث والمعاصر..... 27

- الاتجاه الشكلي..... 29

- الاتجاه الوظيفي..... 30

- الاتجاه الشكلي الوظيفي..... 32

3- مفهوم الخطاب لدى بعض النقاد العرب المعاصرين..... 34

ب- إشكالية النص..... 37

1- مفهوم النص في الثقافة العربية..... 38

2- النص في الثقافة الغربية..... 44

3- النص في الطرح النظري الحديث والمعاصر..... 47

4- معايير نصية النص عند دي بوجيراند..... 57

5- النص في الدراسات العربية المعاصرة..... 61

6- العلاقة بين النص والخطاب..... 66

الفصل الأول: إشكالي تلقي النص الأدبي

المبحث الأول: التلقي في المنظور الغربي..... 77

أولا– النشأة والمصطلح..... 77
ثانيا– الأصول المعرفية لنظرية التلقي..... 82
ثالثا– مدرسة كونستانس الألمانية..... 88
أ– فرضيات ياوس..... 89
ب– فرضيات (أو نمذوج) فولفغانع..... 92
رابعا– القارئ النموذج "المنظور السيميائي للتلقي"..... 99
خامسا– القارئ النموذي "المقاربة الأسلوبية"..... 101
سادسا– منظور القارئ الحقيقي..... 110
المبحث الثاني: التلقي في التراث العربي..... 114
1– مؤشرات الاهتمام بالتلقي..... 115
2– القرآن الكريم، وإحداث أفق جديد في التلقي..... 118
3– حضور المتلقي في العملية الإبداعية..... 121
4– أثر المتلقي في توجيه بنية النص الأدبي..... 128
5– طبقات القراء وأنماط القراءة..... 140

الفصل الثاني: تلقي الخطاب القرآني

1– إشكالية المقاربة..... 159
2– العناية بتلقي النص القرآني..... 161
3– أهم المصطلحات المستخدمة في هذا التلقي.....164
أ– القراءة..... 164
ب– الفهم..... 168
ج– التفسير..... 169
د– التأويل..... 172
هـ دلالة التأويل في القرآن الكريم..... 173
و– العلاقة بين التفسير والتأويل..... 176
4– مصادر الاستمداد من الخطاب القرآني..... 193

أ- المصدر النقلي.....194
ب- بيان القرآن بالقرآن..... 195
ج- البيان النبوي للقرآن..... 198
-أوجه البيان النبوي للنص القرآني..... 203
د- تلقي الصحابة للقرآن والأخذ عنهم..... 227
هـ مميزات تفسيرهم للقرآن، وموقف العلماء منه..... 235
5- المصدر اللغوي..... 241
أ- مشروعية المأخذ اللغوي وأهميته..... 241
ب- حتمية المعرفة اللغوية..... 243
ج- آليات هذا المأخذ وعناصره..... 245
6- المصدر العقلي (القراءة الاستنطاقية للنص القرآني) 258
أ- حقيقة الخلاف بين المجيزين والمعارضين..... 263
ب- التأويل المذموم، والمحمود..... 264
ج- الشروط والضوابط المنهجية لاستنطاق دلالات الخطاب القرآني..... 267
أولا- الشروط الذاتية..... 268
ثانيا- الشروط الموضوعية..... 274
ثالثا- الضوابط المنهجية..... 282

الفصل الثالث: إشكالية المبهم في الخطاب القرآني

أ- ماهية المبهم..... 299
ب- مقاربة المستويات الدلالية للمبهم..... 304
المستوى الأول: خفي الدلالة في المراد..... 304
المستوى الثاني: دائرة المشكل..... 311
المستوى الثالث: إشكالية المجمل..... 321
المستوى الرابع: دائرة المتشابه.....330
1- علاقة المتشابه بالمشكل.....339
2- علاقة المتشابه بالمجمل..... 344

3- وجود المتشابه في القرآن..... 347
4- إشكالية العلم بالمتشابه..... 349
5- جوهر الإشكالية..... 368
6- مفهوم التأويل في آية سورة آل عمران..... 379
7- تعقيب على رأي ابن تيمية..... 384
8- حقيقة ذم متتبعي المتشابه..... 389
9- التأويل ضرورة لا غاية..... 401
10- نماذج تطبيقية..... 404
11- منشأ التشابه وأسبابه..... 411
أولا: أسباب التشابه..... 412
ثانيا: منشأ التشابه..... 420
1- التشابه من جهة اللفظ..... 420
2- التشابه من جهة المعنى..... 430
3- التشابه من جهتي اللفظ والمعنى معا..... 431
ج- دفع توهم التعارض فيما ظاهر التعارض..... 432
- أسبابه المختلفة..... 433
د- مصادر رفع التشابه..... 436

الفصل الرابع: المبين في الخطاب القرآني الكريم

1- مفهوم المبين..... 445
2- صيغ البيان أو طرقه..... 447
3- أوجه البيان..... 449
4- مراتب البيان..... 455
5- تصنيف المنهجي للمستويات الدلالية في المبين..... 459
أولا- النص..... 460
ثانيا- الظاهر..... 470

6- المنطوق غير الصريح ومستوياته الدلالية..... 482
7- دلالة المفهوم..... 489
8- مفهوم المخالفة..... 498
1- تعريفه..... 498
2- كيفية استثمار الخطاب في الوصول إلى مفهوم المخالفة.....499
3- أنواع مفهوم المخالفة.....500
الخاتمة..... 512
المصادر والمراجع..... 518
فهرس الموضوعات..... 531

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الملخص

لقد تناول هذا البحث: إشكالية المبهم والمبين في الخطاب القرآني، محاولا الوصول إلى عدة أهداف تتعلق بالبحث الدلالي في هذه الإشكالية، منها: تحديد الأسباب المؤدية إلى وقوع الإبهام، أو الغموض في النص القرآني، ثم تحديد بعض مواطنه ومظاهره وكذا الوسائل التي ينبغي استخدامها لرفعه.

وانطلاقا من كون الخطاب القرآني خطابا لغويا –يعتمد اللغة أساسا لتبليغ مقاصده– حاول البحث تحديد مفهوم الخطاب وعناصره اللغوية، وكذا النص ومدلولاته، وعلاقته بالخطاب. ثم تصدي بالمناقشة لإشكالية التلقي، وتلقي للخطاب القرآني، فمصادر هذا التلقي، وانتقل إلى مناقشة إشكالية الإبهام والبيان، متتبعا أقسام المبهم في الخطاب القرآني، ومستوياته الدلالية، التي منها: الخفي، والمشكل، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، ثم تعرض للعلاقات الدلالية بين هذه المستويات، وأشدها غموضا وإبهاما، والذي هو حال المتشابه.

ثم تناول البحث المبين من حيث مفهومه وأقسامه، ومستوياته الدلالية، التي تتوزع إلى منطوق صريح، وغير صريح، ومفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة فالأول يتشكل من أربعة مستويات دلالية هي: النص، والظاهر، والمفسر والمحكم، والثاني يتكون من دلالة العبارة ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء.

أما المفهوم فهو نوعان مفهوم موافقة، ويعني ما دل عليه اللفظ في محل السكوت ويكون موافقا للمنطوق نفيا أو إثباتا، ومفهوم مخالفة، وهو الذي يأخذ نقيض حكم المنطوق به نفيا أو إثباتا كذلك، ويشمل مفهوم الصفة، والشرط، واللقب، والعدد، والغاية، وبذلك مثل البحث استطلاعا وصفيا تحليليا لإشكالات دلالية تتعلق يتلقى الخطاب القرآني، محاولا تحديد طرق التعامل معها وكيفية إزالة الإبهام عنها.

الكلمات مفتاحية :

القرآن؛ المبهم؛ المبين؛ الخفي؛ الظاهر؛ التأويل؛ السياق؛ الإطلاق؛ المنطوق؛ الإيجاز؛ الغاية؛ الشرط.