

37

## التأويل

سؤال المرجعية ومقتضيات السياق

## الرابطة المحمدية للعلماء

سلسلة ندوات علمية (6)

### التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق

المحرر المنفذ: خالد رابح / الإخراج الفني: إبراهيم كوزا

الطبع: دار ابن حزم للطباعة والنشر. بيروت / الطبعة الثانية: (1436هـ/2015م)

الإيداع القانوني: 2014 MO 1744 / ردمك: 4-25-619-9954-978

#### تطلب منشوراتنا من:

##### ■ خارج المغرب:

• لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت.

ص.ب 6366/14

هاتف وفاكس: 300227/701974(009611).

• مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

19 شارع عمر لطفي، موازي عباس العقاد - مدينة نصر.

هاتف وفاكس: 274.17.50 / 274.15.78 (00202)

• المملكة العربية السعودية: مكتبة التدمرية، الرياض

ص.ب 26173 الرمز البريدي 11486

هاتف وفاكس: 492.47.06 / 493.71.30 (00966)

• الجزائر: مكتبة عالم المعرفة

حي الصومام، عمارة 17 المجل 07، باب الزوار.

هاتف: 21.244.537 (00213)

##### ■ داخل المغرب:

• وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط.

الهاتف والفاكس: 0537.70.15.85

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فيكتور هيكتور رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء.

الهاتف: 0522.44.86.57 الفاكس: 522.54.20.51 (00212)

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط

البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma

هاتف وفاكس: 537.72.32.76 / 537.20.00.55 (00212)

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر: مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فال ولد عمير، إقامة الموحدين، العمارة 107، الطابق الرابع، الشقة 7، أكدال - الرباط

البريد الإلكتروني: alihyaa@arrabita.ma / الموقع الإلكتروني للمجلة: www.alihyaa.ma

الهاتف: 05.37.67.40.47 ( +212 ) / الفاكس: 05.37.67.03.51 ( +212 )

يحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو اختصار أو إعادة تنضيد الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على  
أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيا.

كل الحقوق  
محفوظة

Tous droits réservés

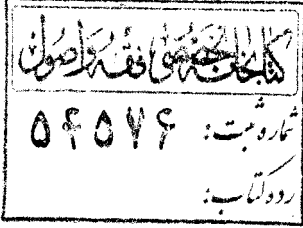


سلسلة ندوات علمية (06)

المملكة المغربية



الرابطة المغربية للعلماء



# التأويل

## سؤال المرجعية ومقتضيات السياق

تقديم: د. أحمد عبادي

تحرير وتنسيق

د. عبد السلام طويل د. محمد المنتار

أعمال الندوة العلمية الدولية

التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء

يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق 26-27 يونيو 2013م

الرباط/ المملكة المغربية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم ■ ■ ■

سبق للرابطة المحمدية للعلماء أن نظمت ندوة دولية حول موضوع: "العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟" وهي الندوة التي صدرت أعمالها في طبعتين. وقد حصل الاتفاق بين سائر المشاركين فيها على أن علومنا الإسلامية، رغم الجهود التي بذلت، تعيش أزمة جرى حصر أسبابها في جملة من العوائق، تم بسطها في المدخل التقديمي للندوة/الكتاب.

غير أن أكثر ما يهمننا من هذه العوائق، هو ما يتصل بأزمة البارديغما؛ أي الأنساق والأطر المرجعية والمفاهيمية المحددة للتجديد المنهجي، سعياً لـ"إدراك النواظم المنهجية الكلية بين العلوم الإسلامية التي توحيدها في أصل انبثاقها الأول..". (ص 7).

كما إنه من الوظيفي، استحضار الوعي بأن هذه العوائق حين استحكمت، صيرت العلوم الإسلامية كما استقرت بعد، في كثير من مناحيها وأبوابها، تتسد مناهجها دون الاجتهاد والإبداع، مما يستدعي مراجعات في ضوء إدراك هذه العوائق واستحضارها، بغرض تخليص علومنا من آثارها السلبية، وإزاحة الشوائب العالقة بها، وجعلها قادرة وحاضرة في موكب التدافع الكوني الراهن، تسهم فيه ولو بمقدار، في ظل ظروف وتحولات القاهرة لا ترحم المتخلف عنها.

وسعياً لتجاوز هذه الأزمة، انبثق من رحم الندوة المذكورة، مقترح باعتبار التأويل، من المداخل الأساسية لاستئناف حركة الأمة في الاجتهاد والتجديد.. خاصة في مرحلة تاريخية شهد فيها العالم، متغيرات وتحولات جذرية عميقة، فيما يتصل بنظريات المعرفة، وتطور العلوم، والتقنيات، والمناهج..

الأمر الذي بات يفرض تحدياً مزدوجاً على علماء الأمة وباحثيها؛ وهو التحدي الذي يتمثل من جهة أولى، في بذل قصارى الجهد لردم الهوة العميقة التي باتت تفصلنا عن تراثنا العلمي،

في مجال التعامل مع النص المؤسس، تفسيراً، وقراءة، وتدبراً، وتأسيماً، وتأويلاً.. ودرءاً لما يبدو من تعارض بين العقل والنقل، أو بين الحكمة والشريعة، خاصة مع جهاذة التأويل، وفي مقدمتهم كل من الأئمة المحاسبي، والغزالي، وابن العربي، وابن رشد، وابن تيمية.. الذين جهدوا لبلورة قانون للتأويل..

كما يتمثل هذا التحدي من جهة ثانية، في وجوب استيعاب الكسب الإنساني المعاصر، في مجال المنهجيات التأويلية، وما يقتضيه ذلك من بذل الجهد النظري المطلوب، لتفكيكه وفهم أسسه ومقاصده، والإفادة منه بما ينسجم ومقومات التصور الإسلامي المعرفية، وخصوصية القرآن الكريم، من حيث مصدريته الإلهية العلوية، ومرجعيته الحاكمة، وروحه الناظمة.. وبما لا يتعارض مع مقاصد الإسلام الكلية ومنظومة قيمه القرآنية..

كل ذلك في مراعاة تامة لمقتضيات السياق التاريخي والحضاري، المحدد للعلاقة بين نظرية المعرفة، ومسألة المنهج في صلتهما بالمرجعية..

لا يمكن في سياقنا الراهن الحديث عن التأويل، دون الحديث عن رهانات التأويل؛ ذلك أننا لسنا بصدد تأويل بصيغة المفرد وإنما بصدد تأويلات، وهو ما جعل تأويلياً غربياً، من حجم "بول ريكور"، يتحدث، بحق، عن "صراع التأويلات". الأمر الذي يبرز أهمية التشديد على الضوابط اللازم مراعاتها لتبينة هذه المنهجيات بما يجعلها منسجمة مع طبيعة نظامنا المعرفي الإسلامي.. أكثر من ذلك، فبالإضافة إلى كون الإنسان الذي يقوم بالتأويل يكون حاضراً في مختلف مراحل، بكل أبعاده النفسية والاجتماعية والفكرية، مما ينسب التأويل، فإن مسألة التأويل تقع في قلب التحولات العلمية والتاريخية التي يعرفها العالم المعاصر، والعالم الإسلامي في موقع القلب منه.

وفي هذا الإطار يمكن التمييز في سياقنا الحضاري الإسلامي المعاصر، بين أربعة أضرب من التأويل؛ "التأويل النصي" الذي من ثوابته الإناطة بظاهر النص، وتمثله الحركات السلفية، و"التأويل التوفيقي" وتمثله مختلف أطراف الحركات الإسلامية، و"التأويل العرفاني" وتمثله الحركات الصوفية، و"التأويل الخروجي" وتمثله السلفية الجهادية؛ بحيث إن كل تأويل يعبر عن منظور مخصوص لطبيعة الاجتماع السياسي، كما أن كل ضرب من هذه الأضرب من التأويل

يعبر عن إستراتيجية للفعل والتأثير في التاريخ. وهو ما يؤكد أن الانشغال والتفكير في موضوع التأويل ليس من باب الترف الفكري، وإنما هو من باب "ما تحته عمل"، ذلك أن أدواره الوظيفية بالغة الجلاء والأهمية..

كان في مقدمة ما عني به الفكر الإسلامي في بيئاته المتعددة، عند أهل التفسير، وأهل الأصول، والفقهاء، والمحدثين، واللغويين، والصوفية، والفلاسفة والمتكلمين.. على اختلافها وتشعبها، تأسيس البيان؛ المؤدّي إلى فهم الخطاب الشرعي، ووضع ضوابط الفهم للنص (قرآناً وسنة)، وبيان كيفية الفهم عنه، واستنباط معانيه ومقاصده، وضبط طريقة تأويله.

وفي المجال التداولي الغربي كان التأويل في الأصل مقتصرًا على تفسير الكتب المقدسة، لكن مجاله اتسع خلال القرن التاسع عشر ليشمل قضية التفسير النصي برمته، من خلال بروز "تيار هيرومينوطيقا التحليل الذاتي" مع "شلايرماخر" و"فيلهلم ديلتاي" سلفا "هايدغر" الأكثر شهرة في هذا المجال.. وهو ما مهد لظهور "نظرية التأويل" التي اهتمت في بادئ الأمر بكيفية تفسير النصوص، ثم أخذت بالتطور بوصفها فرعاً رئيساً في دراسات الكتاب المقدس.

فظهر الحديث عن "التأويل الهذيانى"، وعن "التأويل الفيولوجي"، و"الجماعة المؤولة" (interpretive community)، و"التخمين التأويلي" (conjecture interpretative)، وغيرها من المركبات المفاهيمية.

وهو ما يؤكد أن نشأة التأويل في الفضاء اليهودي-المسيحي، تمت في تربة النصوص الدينية؛ ففي الثقافة اليهودية نجد تراثاً تأويلياً حاضراً عند معالجة نصوص من التلمود والمدراشيم، من قبيل ما نجده عند فيلون السكندري؛ الذي دَوّن قواعد تتبع عند التأويل المجازي، والتمييز بين المعنى الروحي والمعنى الحرفي، وعند موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي المتوفى سنة (602هـ) خصوصاً في كتابه (دلالة الحائرين)؛ وفيه تأويل لكثير من المجازات والاستعارات التي وردت باللغة العبرية، أخذ فيه ابن ميمون من الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. وابن باقودة في كتابه "نحو القلوب" والذي نحى فيه منحى عرفانياً ظاهراً.

وعلى هذا الغرار تفتّحت آفاق تأويلية دارت الأناجيل في فلّكها، لاسيما عند آباء الكنيسة الذين قدّموا تأويلاً رمزياً في ضوء مذاهب الإسكندرانيين من الآخذين بالأفلاطونية المحدثة.

فعند ديونسيوس الأريوفاغي تم مزج اللاهوت المسيحي بالفلسفة الهلينية، كما تم وضع الأناجيل في سياق التأويلات الرمزية.

وفي المجال الإسلامي عني المشتغلون بعلوم القرآن بإيراد معان متعددة لمصطلح التأويل، في مقابل التفسير، كما فطن القدماء لما نطلق عليه اليوم "المبحث السيمانطقي" الذي يعنى بمعرفة دلالات الألفاظ، لشدة تعلقه بالتأويل، حيث عملوا على جمع المادة اللغوية من القرآن الكريم، وبينوا مصارفها ودلالاتها وحقول معانيها؛ مما أثار جدلا واسعا بين تيارين رئيسين، تمثلا في الأشاعرة والمعتزلة من حيث مناهج الاتفاق في مسائل، ومناهج الاختلاف في أخرى، ولم يلبث تيار التأويل أن اشتد اندفاعه لدى الشيعة ولدى الصوفية بأشكال متباينة.

وقد صاغ القدماء فهمهم للنشاط التأويلي، بعد وضعه في مجال حيوي يضم اللغة، والدلالة، والقرينة، والسياق، فضلا عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلفة، مما يسميه المنطقة العرب "التصورات والتصديقات"، بل إن التأويل امتد عند القدماء ليشمل الأحلام، وقد اتسع التأويل فلم يقف عند حدود النصوص وإنما تجاوزها إلى تأويل الظواهر الثقافية الكبرى، على نحو ما نجد في رسائل الجاحظ، وكتابات أبي حيان التوحيدي، وكذا تأويلات ابن خلدون لحركة التاريخ والعمران.

ولا يخفى أن أفسى ما يتعرض له أي "نص" أن يُقرأ بـ"منهجية" غريبة عن معهود خطابه، في لغة أخرى، عند قوم آخرين؛ فتكون قراءة مهذرة لسياقه ومقاصده، مُغَيِّبة للعديد من خصوصياته.

وقد ازدهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية الجديدة، التي عملت على تطبيق بعض مبادئ اللسانيات ومنهجيات التأويل على النصّ القرآني؛ وهي القراءات التي لم تخل من مزلق نظرية ومنهجية، أثارت العديد من الانتقادات والاعتراضات، في حقل المشتغلين بالعلوم الإسلامية، حيث برز الحديث عن "حدود التأويل" les limites de l'interprétation في مقابل دعاوى الانفتاح اللامقبول، وعن "المعنى الذاتي وانحراف التأويل" Individual meaning، وعن محاولة إيجاد إجراءات تعصم المؤول Interpretant والعملية التأويلية من الإفراط والتعسف، وتسهم في تمييز



التأويلات المناسبة من غير المناسبة أو الخاطئة *mésinterprétations*، واشتد البحث عن التأويل المعتدل *l'interprétation modérée*، سعياً لإرساء قواعد "القراءة المنهجية للنصوص" *lecture méthodique des textes*.

الأمر الذي استدعى استحضار جملة من المقتضيات، والضوابط، أما المقتضيات فيمكن إجمالها فيما يلي:

- **المقتضى المفاهيمي**؛ يقتضي التدقيق التحليلي؛ أي القدرة على تفكيك الكليات إلى عناصرها، والتمحيص في الجزئيات؛ إذ ثمة علاقات ووشائج لا يمكن اكتشافها، إلا بالنظر إلى المعنى الكلي، من خلال أنماط التجاور والتقابل، ومن خلال متابعة إيقاعات الخطاب في حركاته.

- **المقتضى المرجعي النسقي**؛ المتمثل في بناء الأطر المرجعية والأنساق القياسية..

- **المقتضى التنزيلي**؛ من خلال استثمار طاقات النص (جدلية العلاقة بين المنطوق والمفهوم)، وهو ما حققت فيه أمة الختم كسبا إبداعيا فريدا؛ ظهر جليا في توضيح كليات التنزيل، بشروطها ومناطاتها، تخريجا وتحقيقا وتنقيحا، ومقاصدها ومآلاتها، والموازنات بين المصالح والمفاسد التي قد تنتج عن هذا التنزيل، كما تم تفصيل القول في وسائل ترتيب الأولويات، وميزوا بين الأولى في كل نازلة، وتتبعوا الاحتمالات والوجوه والأشباه والنظائر، فنتج من ذلك كله فقه تنزيلي ضاف ووضي.

- **المقتضى التكاملي**؛ يتغى تحقيق الانسجام بين الواقع والنص، والتجسير بين التطبيقي والنظري، أثناء عبور الأحكام والحكم، وتنزيلها على الواقع؛ ذلك أن التعدد في أوجه فهم النص، قد يكون راجعا إلى لغته، ألفاظا وعلاقات؛ وقد يكون راجعا، لا إلى النص ذاته، بل إلى "الجهد التأويلي".

- **المقتضى الرؤيوي الشمولي**؛ الذي ينطلق من الرؤية الكلية، النابعة من الرؤية القرآنية الكونية الحضارية، وقيمها، ومفاهيمها، ومبادئها، وثوابتها، مع التسلح بالعقلية الشمولية الناقدة والمبدعة.

- **المقتضى التقويمي**؛ بحيث إذا أردنا أن يكون التأويل ناجحا وجب أن نبلور معايير نظرية وإجرائية للتقييم.

ولتحقيق هذه المقتضيات في كل ممارسة تأويلية، لابد من الالتزام بجملته من الضوابط، في مقدمتها:

- **الضابط المنهجي**؛ الذي يعد بمثابة خريطة طريق لاستبانة الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول وتتيحه الإمكانيات.

- **الضابط اللغوي**؛ ومفاده الانضباط لقوانين اللسان العربي، ومعهود العرب في خطابها، ومسالكها في تقرير معانيها، وأن يفهم كتابها وفق مدلوله العربي، الذي يتبادر إلى الذهن، من دون لي ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزي، أو إقحام لمعنى؛ لأن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع" (الموافقات، 324/4).

- **الضابط المقاصدي**؛ من خلال ضبط العلاقة بين منهج الاستنباط ومسألة القصد، وضبط التفاعل بين متطلبات "المواضع" اللغوية، ومقتضيات "القرائن" المحيطة بها، والنظر في "مساقات" الكلام، ومقتضياته.

- **الضابط المالي الاستشرافي**؛ عبر ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص؛ وقد قننت كتب الأصول، والتفسير آليات القراءة التفسيرية والتأويلية، ومعاييرها من خلال الضوابط الكفيلة بالارتباط بـ"النص" وبمآلات تنويله، واستثمار معناه..

- **الضابط التمثلي**؛ وهو في حقيقته تلك النظرة الكلية التي من شأنها أن تؤطر كل المقتضيات، والتي تزكو ثمراتها بمقدار ما تحققه من استيعاب لأبعاد النظرة الكلية المستمدة من طبيعة النص المؤسس، عبر مراعاة القرائن، ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص، و"أسباب النزول" في الآيات، و"أسباب الورد" في الأحاديث، التي تشكل شواهد تعين على فهم النص، وآليات للوقوف على مراد المتكلم، دون أن تؤول هذه الآليات إلى أسباب تاريخية، لتتلصص من أحكام ينبغي أن تكون ثابتة دائمة.

المقتضيات والضوابط، شرطان متلازمان لصحة أي ممارسة تأويلية؛ تجعل النص المؤسس في منأى عن أن يكون مجالاً للتزويد والإقحام، أو العبث واللغو، وتمكّن من الفهم الصحيح لمقاصده.. نعتبرها معالم في استئناف القول، واستعادة السؤال حول التأويل.. وهو ما يؤهلنا

لتجاوز ما علق من اختلالات في تاريخ الفكر، وبناء منهجيات جديدة تؤسس لعلاقة جديدة بالنص القرآني، وتسعف في تلقّ جديد لهاديته..

وهو ما يفتح أمامنا دروبا تنظيرية، لصياغة أكثر وضوحا للممارسة التأويلية المشبّعة بخصائص؛ المقصدية، والوظيفية، والواقعية، والتفاعلية، والاعتبارية، تكون في منأى عن تأويليات القطيعة، وعن التأويلية الوجودية، وتأويلية التقليد..

أسأل الله العلي القدير، أن يبارك في هذه الأعمال، وأن ينفع بها، وأن يجعلها ذخرا لكل من جهدوا، وكدوا لإنجاحها، وأن يكتبها في سجل حسنات راعي العلم والعلماء، مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس، أدام الله حفظه، والحمد لله رب العالمين.

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء



## طرائق التفسير ومزائق التأويل

شعر د. عبد الهادي حميتو

عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء

تَأوَلتَ قرآنا على غير معناه  
وفسرت آياتٍ على غير وجهها  
فيا ليتك استمسكتَ فيها بمنهج  
فقدماً كُفيتَ الهمُّ فيه بمن مضى  
هُدُوا منه للتأويلِ حقاً وألهموا  
ولم يُمعنوا في الغوصِ فيما طريقه  
وكانوا هم الأعلينَ في العلم والنهي  
وفيهم إمامُ العلم والفضل والحجاء  
ومن لفَّ ذاك اللفَّ ممن تصدروا  
وقد نهجوا للناس في ذاك مهيعاً  
به عصمةً للمهتدين بهديه  
كما رتَّبوا للورد منه مناها  
فمن يبتغِ التفسيرَ يقفُ سبيلهم  
وبعد فللتفسيرِ في رُتب العلاء  
فأجوده ما جاء فيه تلاوة  
وما جاء في التفسير عن سيد الورى

وقوَّلتَه ما لم يقُل ربُّنا الله  
وحملتَها بالرأى ما الشرعُ يأباه  
من الأخذ بالمأثور لا تتعداه  
بما دونوا في الكتب لا تتحاشاه  
معانيه واستنيطوا سرَّ نجواه  
روايته عمَّن بنقلِ تَقصَّاه  
وفي القول بالمأثور رَعياً لجدواه  
هو الطبريُّ الحَبيرُ حالاه مولاه  
وقاموا بتفسيرِ وفقهٍ لمقراه  
لتأويله ما ضلَّ من يتوخَّاه  
عن الزينغ عن إحصاءه لِعَمَّاه  
إذا أمَّها الظمأنُ فاضت رواياه  
على مَسلك فيه بلوغُ مَغَيَّاه  
معالمُ لم يُخلل بها من تَعَنَّاه  
من الآي مَعنياً به عين معناه  
بنصِّ، وصح النقلُ عمَّن تَلَقَّاه

فما كان عن أصحابه سُرج الهدى  
 وهم عرفوا أسبابه حين خوطبوا  
 وفيما رآه التابعون مواردُ  
 لقد صَحِبوا الصحبَ الكرامَ وأدركوا  
 وأتباع جيل التابعين تتابعوا  
 فـفي الفقه في أحكامه قد تـفـنـنـوا  
 وقد نَقَضُوا نَفْضاً جَلِيّاً بيانه  
 وبالمقتضى قد فسروا وتأولوا  
 فباحث بمكنون اللآلئ آيّه  
 فتوجّزه طوراً كقصة يونسِ  
 تَبَيَّنَ فيها صاحبُ الحوتِ مَنْ عُنِي  
 وذو الكِفْلِ لم يُذكَرْ لنا كُنْهُ أمرِه  
 (وَكُلُّ مَنْ الْأَخْيَارِ) كافٍ بحقه  
 وما يك عن مثل ابن عباسِ نقله  
 ولا يَسْلُمُ النَّبْعُ الصَّفِيُّ مِنَ الْقَدَى  
 فقد طلعت تلك العهودُ بمعشر  
 خُذِ الحِذْرَ واستعصمِ بمنهاجِ مَنْ مَضَى  
 فـفي عصرهم قد خالفَ النهجَ معشراً  
 وخاضوا بمحضِ الرأي فيه بمهمّه

فهم شَهِدوا تنزيله إذ يُلقَاه  
 به، ودَرُوا أحوالَه وحكاياه  
 غَزَارُ مَنْ رام الهدى وتحرّاه  
 من السمع منهم ما استفاض بسُقياه  
 على إثرهم مستمسكين بوثقاه  
 بما استنبطوا من لفظه وثناياه  
 وغاصوا على السر الخفي ومجرّاه  
 مدارك من فقه الخطاب وفُحواه  
 وفاحت بما دَلَّت عليه خباياه  
 بنونٍ وفي اليقطينِ بسَطُّ لَبْلَواه  
 به وأمورٌ أُجْمِلت عند أولاه  
 فلا أحدٌ يدريه والذُكْرُ أخفاه  
 ولو تحته عِلْمٌ لـزاد فسماه  
 إذا صَحَّ عنه فاعتمد منه أصفاه  
 وإن عَذَبَتْ منه لدى الورد أمواه  
 أعاجِمَ عن روح البيان ومنحاه  
 على السُننِ المرسومِ مما وصفناه  
 بغير الذي قد أخبر النصُّ قد فاهوا  
 بلا غاية، والرُكْبُ يَطْلُبُ أقصاه

يُحَكِّمُ بِالتَّأْوِيلِ مَا بَاتَ يَرَاهُ  
فَكَمَ قَائِلٍ فِي الدِّينِ مَا رَاحَ يَهْوَاهُ  
وَخَامُوا عَنِ التَّنْزِيلِ جَحْدًا لَفَحْوَاهُ  
يُشَاكِلُهُ مَنْ جَنَسَهُ قَدْ عَرَفْنَاهُ  
بِهَا غَيْرَ مَا يُرَوَى وَلِلْفِكْرِ مَرَاهُ  
وَبَانَتْ بِتَوْجِيهِهِ الْكَلَامَ نَوَايَاهُ  
وَأُبْرِمَ حُكْمَ الرَّأْيِ، وَالْعَصْرُ حَابَاهُ  
لِكُلِّ امْرئٍ مِنْهُمْ عَلَى الدِّينِ دَعْوَاهُ  
وَبَثَّ بِهَا الْعَلَّافَ جَيْشَ سَرَايَاهُ  
تَحِنُّنٌ إِلَى هَذَا الصَّنِيعِ وَتَرْضَاهُ  
فَرُدُّوا كَلَامَ اللَّهِ نَفْسًا لِرُؤْيَاهُ  
عَنِ الْمَلِكِ، لَا عَرْشٌ عَلَى الْمَاءِ سَوَاهُ  
مَفْصَلَةٌ تَنْزِيلُهُ، وَهِيَ أَسْمَاهُ  
وَيَجْرِي عَلَى الْمَخْلُوقِ مِنْ قَبْلِ مَحْيَاهُ  
لِأَفْعَالِهِمْ، كُلُّ أَقَامَ قَضَايَاهُ  
مَنَاحِي فِي التَّأْوِيلِ تُعَلِّي دَعَاوَاهُ  
فِيوَقِفَ شَأْنَ الْعَقْلِ عِنْدَ قُصَارَاهُ  
مِنَ النِّقْصِ فِي الْمَخْلُوقِ فِي كُلِّ مَسْعَاهُ  
فَأَقْصَى مَقَامِ الْعَقْلِ أَنْ يَتَقَمَّاهُ

وَيَضْرِبُ فِي طَوْلِ الْكَلَامِ وَعَرَضَهُ  
هَذَا زَلَّتِ الْأَقْدَامُ مِنْ سَنَنِ الْهُدَى  
إِذَا قِيلَ هَذَا الْوَحْيُ قَدْ قَالَ أَجْفَلُوا  
وَقَالُوا كَلَامًا شَأْنُهُ شَأْنُ كُلِّ مَا  
وَفِيهِ مَجَالَاتُ قَضَى الْعَقْلُ وَالْحِجَابُ  
فَلَا بَدَّ مِنْ تَأْوِيلِ مَا خَالَفَ الْحِجَابُ  
هَنَالِكَ طَفَّ الْكَيْلُ وَاعْتَاصَتِ الرُّؤْيُ  
فَعَمَّتْ بِهِ الْبَلْوَى بِتَأْوِيلِ عُصْبَةٍ  
أَجَالَ بِهَا النَّظْمُ جُنْدَ نِظَامِهِ  
وَفِي كُلِّ جَيْلٍ بَعْدَ ذَلِكَ بَقِيَّةُ  
أَثَارُوا خُصُومَاتٍ وَخَاضُوا مَعَامِعًا  
وَقَالُوا: اسْتَوَاءُ الْعَرْشِ مُحَضُّ كِنَايَةٍ  
وَرَدُوا صِفَاتٍ لِإِلَهِ أَتَى بِهَا  
وَقَدْ أَنْكَرُوا سَبْقَ الْقَضَاءِ بِمَا جَرَى  
وَفِي الْوَعْدِ قَالُوا وَالْوَعِيدِ وَخَلَقَهُمْ  
نَقِيضًا لِمَا فِي مُحْكَمِ الْآيِ وَانْتَحَى  
فِيهَا لَيْتَ قَوْمًا يَعْرِفُونَ حُدُودَهُمْ  
وَيُعَلِّمُ أَنَّ الْعَقْلَ فِيهِ سِمَاتُنَا  
وَلَيْسَ بِنِدِّ الشَّرْعِ أَوْ بَدَلًا لَهُ

على النص بالتأويل يَلُون مَعْنَاهُ  
بتشريعه عما دَهَتْهُمُ بِلَايَاهُ  
من الذكر ممن في التشابُه قد تاهوا  
فقالوا به ما غَيْرَه أَنْزَلَ اللهُ  
به اِخْتَصَّ فِي عِلْيَائِهِ، وَهُوَ أَوْحَاهُ  
بِقَوْلِ سِوَى إِيْمَانِهِمْ بِمُؤَدَّاهُ  
إِذَا مَا تَلَاهُ وَاسْتَعَانَ بِمَوْلَاهُ  
فَدَرَ لَهُ مِنْ فَهْمِهِ فَيُضُّ نِعْمَاهُ  
وَأُسْنَدَ عَنْ أَهْلِ اللِّسَانِ مُرَوَّاهُ  
بِهَا يَصِلُ الرَّاقِي إِلَى أَوْجِ مَرْقَاهُ  
وَتُدْرِكُ مِنْ كُتُبِ اللِّغَاتِ جَلَايَاهُ  
مُحَسَّبَةٌ يَقْتَضِيهَا مَنْ تَصَبَّاهُ  
بِسَهْمٍ، وَفِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ مَغْنَاهُ  
فَفِيهِ عَلَى الْمَعْنَى دَلِيلٌ وَإِنْبَاهُ  
وَيُعْرَفُ مِنْ كُتُبِ الرِّوَايَةِ مَنْحَاهُ  
وَفَاقَا وَتَوَجَّيْهَا لِمَا الْفَلْظُ أَبْدَاهُ  
عَلَى وَفَقِ مَا شَدُّوا وَشَادُوا حَكَايَاهُ  
فَذَاكَ صَنِيْعٌ فِي الْأَصُولِ صَفَايَاهُ  
وَمَا قِيلَ مَخْصُوصٌ بِنَصِّ تَلَفَاهُ

وهم قلبوا الميزان جهلا وأجلبوا  
وقد كَرَّمَ اللهُ الْعُقُولَ وَصَانَهَا  
وفيهم أتى التحذير ثالث سورة  
يريدون تأويلَ الكتابِ على الهوى  
وما يعلم التأويلَ فيه سوى الذي  
فليس يزيدُ الراسخون بعلمه  
فمن عَزَّه ما أدركوه أصابه  
وسار على الهدى الذي استمسكوا به  
ففي كُتُبِ التفسير بُثَّتْ علومُهُم  
وفي النحو في كُتُبِ الأعرابِ صفوةٌ  
وفيه غريب اللفظ يُدْرَى قَبِيلُهُ  
ومنه لدى أهل المعاني معارضٌ  
ومنه مجازٌ في الفصاحة ضاربٌ  
وَنَحَظُّ سِياقَ النَّصِّ يُفْضِي بِسَرِّهِ  
وبالعلم بالأسباب يُجَلَى خَفِيُّهُ  
وفي كُتُبِ الْأَحْكَامِ يُعْنَى بِفَقْهِهِ  
بِهَا عُنِيَ الْأَعْلَامُ فِي كُلِّ مَذْهَبِ  
وما قيل في إحكامه أو بنسخه  
وما قيل فيه: مُجْمَلٌ أَوْ مَقْيَّدٌ



بقولٍ وفعلٍ أو بوصفٍ تحلّاه  
 أتى خبراً عن بعض ما قصه الله  
 وما يك من فقه فتلك مطاياها  
 فتغرق في بحر تطم بلاياها  
 جواب، وكم من مرة قد سمعناه  
 وفي عصرنا هذا الوفاء افتقدناه؟  
 حلولا، وكم من مفضل قد بلوناه  
 تجد، أم الفهم الأصيل منغناه  
 وإيماننا جزم بها قد عقدناه  
 من الله تنزيل عزيز وعيناه  
 تقرر في تنزيله وحفظناه  
 قصور وضيق عن جديد تحداه  
 حكيم خبير قصها إنه الله  
 دليل على تبيانها، قد تلوناه  
 وما فاته شيء من الحكم أغراه  
 بما استنبطوا من علمه وتناياه  
 وقالوا: جديد ما لنا فيه أشباه  
 وما أشبه المنصوص حكماً وحاكاه  
 بفقه مآلات الفعال ومنحاه

وما جاء عن خير الأنام بيانه  
 وجاء جواباً عن سؤال، وربما  
 فذاك هو التأويل أو ذاك بابه  
 فلا تعدون عنه إلي غير مذهب  
 ولكن سؤال ههنا عز أهله  
 لماذا وفي الشرع الحكيم بمن مضى  
 مشاكلنا فيه عوالق لم تجد  
 أم من ضيق نص عن وقائع لم تزل  
 وعظمة شرع الله تنفي قصوره  
 ومن أين يأتيه القصور ووحيه  
 وما حادث في الكون إلا وحكمه  
 فما فيه تفريط لشيء وما به  
 لقد "أحكمت آياته ثم فصلت"  
 وفي شأنه في سورة النحل قد أتى  
 فقد جاءنا بالفصل في كل طارئ  
 ومن قبلنا أبدى الأئمة حدقهم  
 وما وقفوا في حادث ثم أحجموا  
 فقاوسا على المنصوص ما فيه وضمفه  
 وهم أصلوا فقه المقاصد، واعتنوا

وقد وجدوا فيه الدلالات خفلاً  
فما نزلوه نزلوه بحقه  
وما أخرجوه أخرجوه لعله  
وكانوا من التقوى بحالِ حِصَانَةٍ  
فما صادموا نصّاً، ولا وضعوا له  
فمن ظنّ تأويل النصوص بحملها  
ولكن إدراك الدلالات بالحجا  
ودل عليه اللفظ في أصل وضعه  
ولأمر معيار فلا تك مخسراً  
وتلبسَه ما ليس من زيّ أهله  
ولا تجفّ عن روح البيان فإنه  
به عرف الإعجاز واتضح الهدى  
وفي الوحي أفاضت في سياقها  
وكلّ كلام الناس حاجته إلى  
كيفية كلام الله ثم كلام من  
وقال الإمام الشاطبيّ مقالة  
لو اعتُبر اللفظ المجرد وحده  
ولكن سياق اللفظ يحكي حديثه  
وما شدّ عن جاري السياق تطوّحت

قوابل للإجراء كل بمجرّاه  
مقيساً على أصل الدليل ومبناه  
ووصف به قد شدّ عن حكم قرياه  
وما عصم العبد المنيب كتقواه  
قياساً يصدّ الناس عن فهم مجلاه  
على غير ما نصّت فقد خاب مسعاه  
بديع إذا وجه البيان تقاضاه  
لدى أهله عرفاً، وصح مؤداه  
فتعدّو باللفظ المؤول فصحاه  
فبیس الدعيّ الوغد من تتبناه  
هو السمة الحسنی، وماء محيّاه  
ودوت به آياته ووصاياها  
فلا تنح فيها للذي السرد يابها  
سياق يُراعى كي تضيء مرآياها  
له الله بالتبليغ للوحي أصفاه  
بها احتجّ في فهم الدليل ومغزاه  
بكل كلام لم تبين قط فحواه  
ويكشف عن معنى الكلام ومسراه  
به سبّل الدعوى وزادت لغيراه

غريب، وبعضُ تيمّته سباياه  
 وقالوا: مرادُ اللفظِ سُكْرُ بدنياه  
 وقالوا: لكي يغشى طهوراً مُصَلَّاه  
 يقولون: داءُ النفسِ بالذُّلِّ مَشْفَاه  
 سواه من الأكوان، لا يُبْقِ إلاه  
 على مثله نَهْجاً وهاموا بسُعداه  
 تنزَّلَ في لفظِ الكتابِ ومعناه  
 وقالوا: المرادُ البطنُ لا ما تردّاه  
 مجاهلٌ من نسجِ الخيالِ وعُدّواه  
 ولا مثلهُنَّ العُربُ كانتَ تَقْرَاه  
 بغيرِ الذي في عُرفهم قد عهدناه  
 فدَعَوَى، وما كُلُّ تَسَلَّمَ دَعِواه  
 على الشرعِ في أمرِ دَهْتِنَا فتاواه  
 خطابٌ به في آلِ عمرانٍ مثواه  
 عن الأكلِ أضعافاً تُضاعِفُ بلواه  
 تضاعَفَ أضعافاً، كما اللفظُ أداه  
 بما خصَّ بالنهي الذي النصُّ أملاه  
 على الضَّعْفِ أضعافاً، فلا نصَّ ينهاه  
 صريحٌ مقولِ اللفظِ لا نَتَخَطَّاه

وقد بُليَ التفسرُ منه بمنهج  
 كـ "أنتم سكارى" أوَلُوا السُّكْرَ شَهْوَةً  
 و"تغتسلوا" قد أولوا الغُسْلَ توبَةً  
 و"من ذا الذي يشمَعُ" يزيلون عينه  
 و"نعليك فاخلع" قيل: يخلع كلُّ ما  
 وهذا من التأويلِ عُسْفٌ تتابعوا  
 وما هكذا فَهْمُ الذين عليهمُ  
 وهم زعموا للفظِ ظهراً وباطناً  
 فساروا مع التأويلِ حتى تَقَحَّمُوا  
 وتلك معانٍ لا السياقُ يفيدها  
 وقِسْ مثلها، إذ لا اعتبارَ بشرعنا  
 وما يُدَعَى في لفظه من إشارةٍ  
 وقومٌ أبوا تركَ الظواهرِ فاعتدوا  
 فأفتوا بتحليلِ الربا وتلوا بما ال  
 بـ "لا تاكلوا الربا" استهْلَ وقد نهى  
 وقد زعموا أن المحرّمُ منه ما  
 ليُعطوا مدلولِ الخطابِ خصوصه  
 ويخرَجُ بالمفهومِ ما ليس وصفه  
 وهم مَوْهوا مكرراً، وقالوا: دليلاً

عن السلف الماضين مما روينا  
 ولا عرفوا أسبابه حين أوحاه  
 بتضعيفه فقه القواعد ألغاه  
 كذاك فسيق الوصف رغباً لأعلاه  
 فجاء على ما عمّت القوم عدواه  
 تساوى كثير القدر منه وأدناه  
 فأنى لباعي الشبه تحقيق دعواه؟  
 تبدلت من رأس الدليل ذنابه  
 على النص لا تخفى ونقض لميناه  
 بظاهره في لفظه ومهجّاه  
 مسلمة من أهله حين ماتاه  
 فليس لذي رأي به ما تمنّاه  
 عليه جرى الحكم الذي شرع الله  
 على عبده في قومه إذ تلقاه  
 وقامت علينا، كلنا فيه أشباه  
 بمدلوله اللفظي باقٍ على ما هو  
 لسان رسولٍ في العروبة منماه  
 على الوحي مدلولاً عليه بلغواه  
 ومن لفظه المقروء يبدُر مرماه

وأغوا من المأثور كل مقالة  
 فلا هم بتدريج النزول قد احتفوا  
 ولا أدركوا من لفظه أن وصفه  
 رعى أنه في غالب الأمر شأنه  
 نهى عن كثيرٍ شاع فيهم مضاعفاً  
 وما حطّر الشرع الحنيف بنصه  
 وما جاء فيه العفو فهو ضرورة  
 فيا قاضيا بالرأي في شرع ربّه  
 تأولك اللفظ الصريح جناية  
 فما قد أتى نصاً وبيان دلالة  
 وجاءت نصوص الوحي شاهدة له  
 على اللغة الفصحى التي خوطبوا بها  
 هي الشاهد الأزكى على السنن الذي  
 بها أنزل التنزيل من عند ربنا  
 وقامت عليهم حجة ببيانه  
 فما في لسان القوم يوم نزوله  
 وقد نوه الذكر الحكيم بكونه  
 فدل على أن المراد اشماله  
 وتأويله تنزيله في كثيره

من الأدب المأثور والشعرُ أسماء  
عُنُوا، وبه الإعجازُ لاحت مزياء  
لمعنى، فخلُفَ في اسمها لا مُسمَاه  
تعدَّد تأويلُ لما في طواياه  
وبابُ من الإعجازِ عمَّتْ حُدَيَاه  
وماذا عسى المحزونُ تجديه شكواه  
وعَهْدُ سُبَاتٍ أنهكتها رزاياه  
يموج كأن لم تَبُقَ للناسِ أفواه  
وكلُّ تَوَلَّى في الهوى ما تولاه  
فنوقظه أم قادمٍ نترجأه؟  
وقد زَفَنَتْ في كل جوقِ رعاياه  
ومن حقُّ كلِّ يَحْتَدِي ما تراءه  
على الضَّعْفِ أو يَخْطِئُ فَعَضُو خطاياه  
وكلُّ له في النصِّ فهمٌ برؤياه  
على زَعْمِهِم، فالفكرُ حُرٌّ بمبداه  
بما لَقُّوا من مَنطقٍ قد بلوناه  
ولكن تَخَلَّفْنَا فصرنا ضحاياه  
مواقعٍ واحْتَلَّوا مجالاً تركناه  
تَجَادَبَه الوضع الذي كان يحياه

لذلك يحتجون فيه بما رووا  
معانٍ على جاري الخطاب الذي به  
وفيه قراءاتٌ يؤولُ كثيرها  
وفي بعضها تأويلٌ بعضٍ، وربما  
وما هي إلا في الأداء تنوعُ  
أقول وفي نفسي على الحال حُرقةُ  
وقد حَزَّ في نفسي تمهقرُ أمتي  
وطال عليها الصُّمْتُ والدهر حولها  
وللعلماء السَّبْقُ كان ولم يَعُدْ  
لمن تُقرَع الأجراسُ أهو لراقده  
ومن يضبطُ الإيقاعَ والجوقُ صاحبُ  
وقالوا لنا رأيي نراه ومذهبُ  
فإن يكُ ذا رأيٍ صوابٍ فأجره  
وكلُّ له حقُّ اجتهادٍ بدينه  
ولا أحدٌ حاز الحقيقةَ كلَّها  
كذلك قالوا واطمأنَّ لفيضهم  
وفتحُ مجالِ الاجتهادِ فضيلةُ  
وقمْنَا وسار الآخرون وشيّدوا  
وجاؤوا بفكرٍ صيغٍ في ظلِّ مَنطقٍ

ولذنا بصمتٍ لم نطقُ وقف مجراه  
 لها وعجزنا، والزممُ فقدناه  
 بأطنابه، والنص وافٍ على ما هو  
 مديدٌ ولم نفتأ نضمُّ جرحاه  
 ولا واحدٌ منها أخيراً فرضناه  
 وسُحنونٌ قد همنا به وحفظناه  
 وأشهبٌ، كلٌّ عن إمامٍ تبعناه  
 ولا قوله، إذ فقهُنا قد تحاماه  
 نقول بما في شرحه وفتاواه  
 وما نصٌّ في فقه الخلاف ومبناه  
 وما ارتاد من فقه الدليل وأحياه  
 وما نقل الباجي وصحَّح مأتاه  
 وتأويل ما عن مالكٍ في موطاه  
 لأن فلانا عن فلان تلقاه  
 قرونا وصار الفقه فلكُ مَعَمَاه  
 قنوعاً بما من فقهُنا قد طويناه  
 ولما يَجْزُ إعرابنا "شبابُ قرناه"  
 على حالها، والدهر يُملِي قضاياه  
 وشرح حواشي الشرح حتى سئماناه

فما زال حتى اجتاح ما في طريقه  
 وثارَتْ بنا شتى المعاضل فانبروا  
 وقلنا: قُصورُ النص والجهل ضارب  
 ولكنما الإشكالُ فينا، وعمره  
 وكم قد عددنا في الأصول أصولنا  
 وكنا التزمنا دهرنا فقه مالك  
 وخضنا خلافاً ضافياً لابن قاسمٍ  
 فما مرةً صرنا إلى نقل أشهبٍ  
 وظل ابنُ رشدٍ (الجدُّ) صاحبُ أمرنا  
 ونُعرض عن فقه الحفيد ونهجه  
 ويات ابن عبد البر خارج فقهُنا  
 وما ساق في استنكاره من مذاهبٍ  
 ومن عجبٍ تأييد ما لابن قاسمٍ  
 فنتركُ أصلاً ثم نقضي بضرعه  
 وجاء خليل بالتأويل فاعتلى  
 وأبنا إلى ميارةٍ وابنِ عاشرٍ  
 وجدَّت وما زالت تجدُ مسائلُ  
 وياتت زمانا دارُ لقمانٍ فقهُنا  
 عكفنا على شرح المتون حياتنا

مضامينه شرحاً ونثراً لمبناه  
 دليلاً، ولا من سنة نتعاطاه  
 ولكننا من فقهِنا قد نبذناه  
 فلا الشرع أعملنا، ولا ما شرحناه  
 سِماكِ، وصار الفقه صفراً ليمناه  
 وخلف ابن رشد وابن لبّ بفتواه  
 وهل جورب في حكمه حين نُكساه  
 وقال فريق كل ما العضو غطاءه  
 يُراوح في طرد القياس ومنفاه  
 ولما نزل في الخلف لا نتعداه  
 لها أثراً بعد الذي قد درسناه  
 وتقسيمها، والخلف فيها ومنشاه  
 كما هو عن ثاني القرون ورثناه  
 نذير بشر ليس تحمّد عقباه  
 ولما نزل في فقهِنا نتلقاه  
 وفي كل أبواب العقود بحثناه  
 فضي كل باب ذكره وقضاياه  
 وقنّ ومن تدبيره موت مولاہ  
 وننقذ من أعمارنا ما أضعناه

وعُدنا لنظم لخص الشرح نستقي  
 ولسنا على حكم نجىء بأية  
 ويتلى كتاب الله فينا تعبداً  
 وظل دليل الشرع عنا بمعزل  
 توارى جمال النص خلف حواجز  
 شروح وأقوال وسرد مذاهب  
 شغلنا بمسح الخف نحصي شروطه  
 فقال فريق شرطه الجلد وحده  
 وظل فريق ممسكاً متوقفاً  
 وقد نسي الناس الخفاف ولبسها  
 وطار "حنين" بالطية لم نجد  
 ومن زمن فقه النواقض لم نجز  
 وفي القبض والإرسال ما زال خلفنا  
 وتسليمنا في الفرض ثنتين فعله  
 ومنذ عهد ألغي الرق وانتهى  
 ونبحث في شرط الإمامة حكمه  
 وقد شغلت أحكامه ربع فقهِنا  
 ونهدر فيه الوقت بين مكاتب  
 ولما نفق حتى ندبر فقهِنا

ولكنه فيما إلى اليوم نَقْرَاهُ  
 بأحسن مما من تُراث هجرناه  
 وفيه حديث النفس عما تمناه  
 كما هي والإنسان يسعى بدياه  
 بُنَاة العُلا كيف البلوغ لَعَلِيَاهُ  
 والأخفش نستوحي القريضَ وذكراه  
 وشعر ابن وَثَانَ وشاعر حمراه  
 ومن "نوح طيب" المَقْرِي خُزَامَاهُ  
 زمانا وإنسانا يعي ما جمعناه  
 لها أدبٌ يروى، ولا الشعر تُحداه  
 وخيم في "الجولان" رهطُ نتانياهو  
 وسيقُ عكاظُ للمزادِ فبِعَنَاهُ  
 بحور تفاعيل الخليلِ وشطراه  
 تَصَرَّفَ في علم الخليل بطُغُوَاهُ  
 على نَهْج ما في الغرب مسَّته عدواه  
 بديلاً فكلُّ أدركته مناياه  
 رؤ القيس مُلكاً لم تساعفه دنياه  
 هُزَلا ولم يعقر لهن مطاياها

وما العيبُ في فقهه يُخاطب عصره  
 وفي الشعر والآداب لم يكُ حالنا  
 ففي الشعر من بَرَح الأسي مُتَرَوِّحُ  
 وفيه سِجْلٌ للحياة ونَبْضُهَا  
 وفيه خلالُ سَنَها الشعرُ عَلِمَتْ  
 غدونا إلى دار الخليل بن أحمد  
 ونَسألُ عن "أضحى التناهي" و"هل دري"  
 ومن منتقى "العقد الفريد" سُمُوْطَه  
 ومن بعد إحضار القصائد لم نجدُ  
 كأن قد نزلنا من كواكب لم يكن  
 بنوعا مَرٍ عن "دارميَّة" قد جَلَوْا  
 وقد هلكت عَسَانُ والشامُ دُمُرَتْ  
 وألغى ميزان العروض وصودرت  
 وكم وقف العقاد في وجه شاعر  
 ورام جديدا ينتحيه بشعره  
 فلا ذاك أبقينا ولا ما نَخَالُه  
 قفا نَبِك من ذكرى حبيب<sup>(1)</sup> كما بكى ام  
 وماتت عَذاراه بدارة جُلْجُلِ

1. المراد به الشاعر العباسي أبو تمام حبيب بن أوس الطائي.



ولم يغن عنه قيصرُ حين أمَّه  
فلا ملكُهُ ولى عليه بنجدةٍ  
كذلك كان الشعرُ فينا مُملِّكا  
وفي النحو والإعراب حدثت بحالنا  
كأن ابن آجرومَ ما حظَّ رَحَلَهُ  
وكم سيبويه قد قتلنا بِغَمِّهِ  
وفَرَّخَ زُنْبورُ الكسائي عَالِمًا  
ظنَّناه مثل النحلِ بالشَّهدِ مُتَحَفًّا  
فيا ليت شعري كيف نَبَعْتُ فَقَهَنَا  
وكدنا من التاريخ نُنْسَخُ جُمْلَةً  
وكم قد تلونا قوله: (فيه ذِكْرُكُمْ)  
دَهْتْنَا بُنْيَاتَ الطَّرِيقِ فلم نَصِلْ  
وصرنا ذيولا بعد عَزْوَ صَوْلَةٍ  
نظرنا حوَالينا مَلِيًّا فلم نجد  
تعالوا بنا نسلِك سبيلا ومنهجا  
تعالوا إلى القرآن ندرسُ بيانه  
تعالوا إلى الآداب ننشر فنونها  
لعل مَعَادًا للمسار مُصَحِّحا

ولكنه في حُلَّةِ السُّمِّ أَرَدَاهُ  
حياه بها فضلا ولا العُمر أبقاه  
زمانا وفي أقطارنا اليوم مَنعاه  
حديثا طويلا ليس يبلغ أقصاه  
لدينا ولا كنا زمانا رعاياه  
أبى «النَّصْب» والأعرابُ بالباب تَلَحَّاهُ<sup>(2)</sup>  
حكى النحلُ في نَسْجِ له وخلاياه  
إذا هُوَ هي في لَسْعِهِ وَزِيَانَاهُ  
وهذا تراثُ الضاد حيا دفنَاهُ  
وعن لغة القرآن مما انتقينا  
ولكننا سرعان ما قد نسيناه  
إلى غاية أو مطمح قد رَسَمْنَاهُ  
فجاجنا عهدُ جديد دخلناه  
سوى عودةٍ للأمر تأسو بَقَاياه  
يعالج فينا الداء من حيث مَنشَاهُ  
وَنَبْسُطُ من إعجازه ما طويناه  
ونبعث من أسفارها ما هجرناه  
بإنجازنا تبدو على الأفق بُشْرَاهُ

2. النصب: المكر والاحتيال وحركة الإعراب، وتلحاه: تلومه. والإشارة إلى المسألة الزنبورية بين سيبويه والكسائي رحمهما الله.

وما زال هذا الزرع تزكو خضاراه  
 تُناقس أخراه على الخير أولاه  
 وألف سلام تملأ الأفق رِيَاه  
 وندعو بموفور الهناء لعلياه  
 وشافعه المولى الرشيد مُثْنَاه  
 تجود كما طابت وجادت سجاياه  
 على أحمد المختار خير براياه  
 تنامت أياديه وعمت عطاياه  
 وحيّاكم من عنده ربنا الله

فما زالت الأحوال يُرجى صلاحها  
 وأُمتنا كالغيث عم نواله  
 لرابطة العلياء ألف تحية  
 ونهدي أمير المؤمنين ولاءنا  
 وللحسن الغصن النضير سليله  
 ولا بَرِحَت أيامه وسُعوده  
 وصلّى إلهي ثم سلم سرمدنا  
 وآله والأصحاب والتابعين ما  
 ومِسْكُ الختام الحمد لله وحده



## المحاضرة الافتتاحية



## الغُربةُ عن القرآن انسدادات التأصيليات والبنىويات والشعائريات

د. رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية/الجامعة اللبنانية

### مقدمة

اعتبر الباحث الفرنسي المعروف Claude Gilliot<sup>(1)</sup> أن أقساماً معتبرةً من المشروعات الاستشرافية أو الغربية في قراءة أصول القرآن أو تكونه صيبت في الزمن المعاصر في اتجاهين اثنين لا ثالث لهما: القراءة التي تعتبر أن القرآن بشكلٍ جزئياً أو جوهرياً هو من وضع مجموعة أو أنه تأليف جماعي، أو أنه من صنَّع "الجماعة". والقراءة الأخرى لأصول القرآن تفترض أنه مستمدٌّ أو متولَّدٌ عن أصلٍ أو أصولٍ سابقةٍ من طريق الترجمة، أو الافتباس والتركيب، أو التحويل. و Gilliot يعتبر نفسه وعشرات من زملائه وسابقه من أتباع فكرة "التأليف الجماعي" التي يرسم خطها التاريخي فيما بين Bergsträsser و A. Jeffrey و Bretzl في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، والزمن الحاضر. وهو يُسمِّي هذه القراءة لتاريخ النصّ القرآني قراءةً مقارنةً en aval؛ بينما لا يذكر من أتباع القراءة الأخرى (التي يسمِّيها تأصيلية en amont) غير Günther Lüling و Christoph Luxenberg<sup>(2)</sup>. ويتابع Gilliot أن الهدف الذي تريد مدرسته في التفكير والتدبير بلوغه هو الوصول إلى Historico-Critical text أو نص نقدي

1. Claude Gilliot: Une Reconstruction Critique Du Coran ou comment en finir avec les Merveilles de la Lampe d'Aladdin; in: Results of Contemporary Research on the Qu'an, The Question of a Historico- Critical text of the Qur'an. Ed. by Manfred S. Kropp. Orient- Institut Beirut. 2007. Pp. 32-137.

وللكاتب دراساتٌ أخرى كثيرة عن القرآن باعتباره ثمرة عملٍ جماعي، في حين يذكر Bothmer بين القائلين بأن القرآن من صنَّع "الجماعة" الإسلامية الأولى.

2. Luxenberg, Die Syro-aramäische Lesart des Koran, G.Lüling: Über den Ur-Qur'an.

تاريخي مُقارن للمصحف العثماني الذي يعتبره الصياغة الأخيرة والقانونية للقرآن. والسبيل الأكثر دقةً لبلوغ ذلك رغم صعوباته هو المدونة القرآنية Corpus Coranicum !

تملك القراءتان التأصيلية والمقارنة مشتركات وافتراقات. فالمشترك بينهما الاتفاق على أن القرآن الذي بين أيدينا هو النص الذي جرى المصير إليه وقوننته بعد مدة على وجود نصوص أو روايات أو سرديات متعددة. وهؤلاء، وإن لدوافع مختلفة، لا يرون إمكان ظهور نص ديني في أهمية القرآن، في مطالع القرن السابع الميلادي، باعتباره متفرداً بالإنشاء والصدور من جانب فردٍ واحد. إذ كل الديانات الأخرى تملك نصوصها الدينية روايات وسرديات متعددة وأحياناً متناقضة، وحتى القوننة اللاحقة لتلك السرديات ما أنهت تعددية النصوص كما في حالة العهد الجديد، وبعض أسفار العهد القديم. ولذا فالمطلوب (وهذا أمرٌ مشتركٌ أيضاً) اكتشاف الرواية أو السردية، أو السرديات الأصلية أو الأولى قبل ما صار يُعرف بالمصحف العثماني.

والمشترك أخيراً بين القراءتين نفي الرواية الإسلامية الكلاسيكية لظهور القرآن أو نزوله منجماً عبر ثلاثة وعشرين عاماً، وتسجيل الرسول صلوات الله وسلامه عليه للنص المنزل بالتدريج، وتلقيه لأصحابه من أجل الحفظ أو الجمع، ثم جمع أبي بكر لأجزاء القرآن المكتوبة في بيت حفصة زوج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلى أن جُمع النص في المصحف، أي بين الدفتين في زمن عثمان بن عفان حوالي العام الثلاثين للهجرة<sup>(1)</sup>. ولذا فهم عندما يتحدثون، وليس منذ الآن بل منذ أيام نولدكه Nöldeke عن الجمع العثماني يقصدون النص القانوني الذي يتداوله المسلمون، والذي ربما يكون الاتفاق عليه قد جرى بعد عثمان بما يزيد على القرن من الزمان!

ويبدو الاختلاف وليس الخلاف بين المذهبين المقارن والتأصيلي في عدة مسائل مهمة. فالتأصيليون المتكاثرون بخلاف المقارنين النقيدين، بالغوا القدم. فمنذ الربع الأول من القرن التاسع عشر، ومع تبلور ما صار يُعرف بالقراءة التاريخية. النقدية للعهدين القديم والجديد، بدأ الانشغال بأصول الإسلام والقرآن، أو بأصول الإسلام استناداً للقرآن<sup>(2)</sup>.

1. هناك قراءة جديدة للسردية الإسلامية الكلاسيكية بشأن جمع القرآن:

Les Traditions sur la constitution du mushaf de Üthman, Viviane Comerro, Beyrouth 2012.

2. D.H. Hartwig, W. Homolka, M. Marx, A. Neuwirth: Im Vollen Licht der Geschichte– Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung; 2008, pp. 33–67.

## أولا

بالطبع كانت هناك انشغالات كبرى وذات طابع نهضوي بالفيلولوجيا والتاريخ والاجتماع في الحضارة العربية والإسلامية؛ لكن بقي أكثر من نصف البحوث والدراسات، وعلى مدى حوالي القرن منشغلاً كما سبق القول بقراءات تأصيلية في أصول الإسلام والقرآن. فذهب كثيرون إلى القول بالأصل اليهودي للقرآن والإسلام، كما ذهب كثيرون إلى الأصل المسيحي للقرآن والإسلام. واعتدل فريق ثالث، وهذه نكتة سوداء ساخرة، فقال بإعادة الإسلام والقرآن إلى مزيج من اليهودية والمسيحية<sup>(1)</sup>! فالسريانيات والآراميات الطاغية في أعمال العشرات من الدارسين الشبان والكهول في العقود الأخيرة هي فرع على هذا التيار التأصيلي أو الإلغائي العريق في الرؤى الغربية المعقلنة للإسلام. وقد نبه الأستاذ Böwering في مقالة له قبل سنوات، إلى مقالة صادرة عام 1918 تعتبر الإسلام تطوراً عن المسيحية. اليهودية التي ظلت معروفة في بلاد الشام والجزيرة حتى القرن الخامس الميلادي<sup>(2)</sup>!

إن المراد هنا ليس الخوض في هذه النزعة أو تلك من نزعات الإلغاء للإسلام والقرآن بدوافع تبشيرية أو علمانية/عقلانية. فقد خيضت نضالات علمية وغير علمية ومن جانب باحثين مسلمين وغير مسلمين، في مواجهة تلك الإلغائيات، والبروفسورة نوبفرت، الباحثة الكبيرة في الدراسات القرآنية، وصفت في كتابها الصادر مؤخراً، الاستعلاء المتجدد لذلك النوع من المقاربات للقرآن منذ النصف الثاني من السبعينات بأنه انكسارٌ خطيرٌ لا يخدم العلوم القرآنية والإسلامية مهما كان الهدف الذي يدعي أنه يسعى لتحقيقه<sup>(3)</sup>. تصوّروا أن Lüling عدل العنوان الفرعي في الترجمة الإنجليزية لكتابه على النحو التالي: A Challenge to Islam for Reformation؛ أي تحدي الإسلام من أجل "الإصلاح"! وفي التقديم الذي كتبه صديقي الأستاذ جورج تامر في ترجمته لكتاب نولدكه: تاريخ القرآن، عام 2004م، قال إنّه إنما نقل كتاب نولدكه التاريخي ذلك، من أجل الإسهام في إصلاح الإسلام!

1. Der Koran als Text der Spätantike Verlag der Weltreligionen, Angelika Neuwirth, Berlin 2010, p. 77-86, 96-104.
2. Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, A. Schlatter, In: Evangelische Missionsmagazin, Bd. 62. 1918, 251-268.
3. Der Koran als Text, Neuwirth, Op. Cit, 91-96.

لقد قلتُ في بداية هذه الفقرة إنني لا أقصدُ الردَّ على النزعات السريانية في قراءة القرآن، بل ما أقصدهُ هو: كيف تُسهَم أو يمكن أن تُسهَم هذه الطرائف والغرائب في فهم القرآن أو أصول الإسلام؟! تأتي إلى هذا النصّ الديني الذي ظهر في القرن السابع الميلادي، فتقول إنه ليس نصاً في الحقيقة، بل هو "إنجيل العبرانيين" للطائفة الأبيونية بمكة، وقد تُرجم أو حُوِّل زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو بعده، أو أنه ترجمةٌ من عدة مصادر أيام النبي وبعده. كيف يبقى القرآن نصاً قابلاً للفهم، وبالتالي ممكن الدلالة على أصول الإسلام وسط هذه الاشتراطات والخزونات؟! فحتى في حدود محاولات برغشتراسر وجفري، أي الحديث عن عشرات ألوف المفردات والتراكيب غير العربية في القرآن، لا يبقى هذا النصّ الذي يُسمي نفسه كتاباً قابلاً للفهم. والأمر نفسه يصحُّ على النقدية الجذرية الأخرى من جانب وانسبورو وكوك وكرون. فبحسب هذا التصور على التنوع في التفاصيل بين الأطراف، هناك نصوصٌ أو قِطَعٌ متشردمةٌ هي مواريتُ العهد الأول للنبي وأصحابه، وهي تدلُّ على الأصول اليهودية أو المسيحية للقرآن ودعوة النبي أو الأنبياء الذين ظهوروا دفعةً واحدةً في القرن السابع الميلادي في الجزيرة وجوارها! أما النصُّ الذي بين أيدينا فقد أنتجته الأرثوذكسية الإسلامية مغيّرةً من طبيعة الدين، وواضعةً له في خدمة الإمبراطورية. أمّا كيف أمكن إخفاء الطبيعة اليهودية أو النصرانية وسط تلك البيئات المتشردمة Sectarian Milieu<sup>(1)</sup> بحسب تعبير وانسبورو، والوصول إلى نصِّ قانونيٍّ مُجمَعٍ عليه، فهذا ما لا يريد هؤلاء التفكير فيه أو تقديره. إنما الأهمُّ من ذلك، وكما سبق القول، كيف يمكن فهم القرآن، ودعوة الإسلام، والتاريخ الإسلامي الأول، بعد هذا الترسيم السوريالي والافتراضي لأصول القرآن وأصول الإسلام<sup>(2)</sup>؟

## ثانياً

لقد شكلت القراءة أو القراءات الغربية التأصيلية للقرآن في العقود الأربعة الأخيرة إذن انسدادات تحول دون الفهم أو الإفهام. وهي لن تنتهي بالطبع ما دامت غير مفيدة وغير معقولة أحياناً، ما دامت توظيفاتها حاضرةً ومستمرة. بيد أن الذي أراه أن القراءة الأخرى التي ازدهرت وما تزال، وقد يكون لها مستقبل، هي القراءة المقارنة. والقراءة المقارنة تزعم أنها لا تنطلق من

1. Sectarian Milieu, Wansbrough, Oxford 1978.

2. قارن برضوان السيد، نظرة في بعض جوانب الدراسات القرآنية الحديثة في الغرب؛ في: المناهج الحديثة في الدرس القرآني، تحرير: سامر رشواني، بيروت: دار مدارك، 2011م، (ص51-69).



مقولة مسبقه، كما أنها لا تفرض نتائج معينة. وهذا غير صحيح في الواقع. لكنني سأحتكم في شأنها إلى ما احتكمت فيه بشأن القراءة التأصيلية وهو: مدى الإعانة على فهم أفضل أو آخر للقرآن. وإذا كانت القراءة التأصيلية قد أفادت كثيراً من بحوث وتطورات دراسات العهدين القديم والجديد؛ فإن القراءة المقارنة، تقيد أكثر بكثير أيضاً من معطيات ونتائج دراسات النص واللسانيات الحديثة والمعاصرة. إنما الطريف أنها تقول في الحقيقة، رغم اعتبارها القرآن نصاً ذا بنية؛ إنه ليس نصاً منذ البداية وإنما هو نتاج تأليف جماعي أو تأليف "الجماعة"، وأن عمليات التأليف أو التوليف هذه استغرقت وقتاً ظهرت خلاله نصوص أو أجزاء من نصوص، جرت في النهاية ترتيبات جمعها وقوتتها في نص واحد. وعمليات التركيب هذه اقتضت إهمالاً أو رمي أو تناسي أو استبعاد الكثير من المفردات والتعابير وال فقرات ووضعها في مراتب أدنى. والمطلوب الآن، وفي كل آن، أي منذ أيام "جفري" و"برغشتراسر" تتبّع هذه المهملات والمستبعدات وما نُحِّي منها إلى مراتب أدنى مثل القراءات المختلفة، أو التفاسير، وكلها باعتبارها وثائق أو شبه وثائق ينبغي جمعها جمعاً مستقصياً من المصادر الإسلامية وغير الإسلامية، ووضعها في مقابل نصّ الجمع العثماني فيما يشبه ما فعله في الكتاب ذي المخطوطات المتعددة، لكي نصل إلى نشرة محققة له<sup>(1)</sup>! الطموحون من أهل هذا المذهب (وهذا كان رأي برتزل وجفري) ما يزالون يأملون أن يكشفوا، إذا صحّ التعبير، عن النسخ الأخرى الضائعة مما قبل المصحف العثماني. والمتواضعون منهم أو من يعتبرون أنفسهم علميين أكثر، يأملون أن يحققوا من وراء ذلك عدة تغيرات ذات نتائج شاسعة:

1. فهم أفضل للنص القرآني المتداول بما في ذلك كشف الخروقات والمنسوخات، وأسرار غرائب التركيب الصرفية والنحوية والسياقية والاجتزاء. وإنما قبل ذلك وبعده طرائق عمل أو أعمال المحرّرين، على اختلاف البيئات والأفكار.

2. فهم أفضل لعلائق الشفوي بالكتابي، باعتبار أنّ القرآن بحسب اسمه هو نصّ مقروء أو متلو أو أنه للإلقاء والسّماع. وحتى عندما كُتب ما انتهت الأهمية الفائقة لتلاوته بصوت عالٍ استناداً إلى الحفظ غيباً أو حتى إلى نص مكتوب. فالشفوي عندما يتحول إلى نص مكتوب

1. قارن بمقالة Claude Gilliot السالفة الذكر في الحاشية رقم: 1، ص 35-44.

يخضع لآليات أخرى للتعامل والاستنطاق حتى في العبادات. وبهذا المعنى فإن كثيراً مما أُثبت في النصّ العثماني أو حُذف بطريقة ما ربما تكون له علاقة بهذا التخالف والتفاوت أو التناسق بين الشفوي والكتابي.

3. فهم أفضل للبيئات التي ظهر فيها القرآن من حيث الثقافة الدينية والثقافة العامة الشفوية والمكتوبة، والفرق الدينية الموجودة. وبشكل عام: علائق القرآن بمحيطه العربي القريب، والمحيط الأوسع، وعلى مديات متطاولة تصل إلى قرنين من الزمان إلى الوراء، وتتناول الأفكار والأحداث.

4. فهم أفضل لعلائق القرآن أو لغته باللغة العربية في القرنين السادس والسابع. والمعنى الحقيقي للسان قريش، والألسنة واللهجات الأخرى. وعلاقات النصّ القرآني اللغوية واللسانية بالشعر العربي وعلاقة الشعر به. وما معنى اختيار هذه الصيغة للدعوة القرآنية، والتي فتنت العرب الأوائل بعد ترددٍ طفيف. ثم الفهم الحقيقي لعلائق اللغة القرآنية بالعلوم اللغوية واللسانية العربية.

5. معرفة أفضل بشخصية النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، وطرائق فهمه لمحيطه ولدعوته ولثقافته ولعلاقاته بأصحابه وبالجماعة الأولى التي أنشأها وراقب وأشرف على عمليات تحولها إلى مجتمع. وكما في كل نقطة من هذه النقاط؛ فإن هؤلاء لا يعتبرون نصّ المصحف العثماني كافياً للكشف الجلي عن شخصية النبي، بسبب عمليات التحرير المتلاحقة، والمراجعات المعدلة التي دخلت عليه، وتركت في الوقت نفسه أثاراً ملموسة في الأدبيات الإسلامية الشاسعة، وأهمها كتب التفسير وكتب القراءات. أما سرديات السيرة النبوية فإن هؤلاء يعتبرونها متأخرة التأليف، وتمثل رؤية الجماعة لنبيها أكثر مما تمثل شخصية النبي نفسه في بيئاته الأولى قبل البعثة وبعدها.

6. وأخيراً الطموح إلى فهم أفضل لطبائع الجماعة الإسلامية الأولى فيما بين زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقيام الدولة الأموية. فهناك الصورة التقليدية في المصادر التاريخية. وهناك الصورة أو الصور التخريبية التي ظهرت في أعمال كتّاب التاريخ الآخر في العقود الماضية. ولا بد من تأمل أشمل بالتحليل والتركيب، وبذل الجهد في الوصول إلى وثائق غير معروفة من قبل، ومباشرة أو غير مباشرة.

إنّ الذي ينبغي تقريره هنا أنّ هذه الطموحات الاستقصائية لا غبار عليها، بل ويمكن أن تكون مفيدة إذا حققت بعض هذه الطموحات. إنما المشكلة فيها بالنسبة لدراسات القرآن أمران: قيامها على مقولاتٍ مضمرة؛ أهمها افتراض وجود زمنٍ أو مراحل تمت فيها عمليات تحرير ومراجعة أو مراجعات أو وصلت النص أو وصلت فيها النصوص إلى النص القانوني أو المقدس. وهذا قد يعني أنّ المصحف الذي بين أيدينا هو النص الثالث، أو الرابع، أو الخامس أو بقايا ونثائر مؤلفة من نصوصٍ سابقة! والأمر الثاني الحديث كلّ الوقت عن النصّ وبنيته، رغم أنّ المقولة الأولى تضرب مسألة البنية، وتجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن نصٍ أيّاً يكن نوعه. ونحن نعلم أنّ النصّ الشفويّ بالذات (مثل الشعر) لا يسمح بقيام بنية، بل يسمح بقيام نمط. وما أتحدث عنه أمرٌ شديد التعقيد لا تسمح هذه العجالة بقراءة أو مناقشة تفاصيله.

لقد تحدثت دائماً في هذه المطالعة ليس من منطلق أنّ المتحدث مسلّم أو مؤمنٌ بقدسية وتنزيل النصّ القرآني؛ بل من منطلق إمكان الإفادة من هذه المقاربة أو تلك في عمليات الفهم والإفهام. والنبوية مذهبٌ شكلاني في مقاربة النصوص، لكنه أيضاً مذهب فكري وفلسفي يحيل على آليات وأوليات تعتبر الشكل المرجع النهائي فتصبح "المعرفة" غير ممكنة إلا بالتحايل. وعلى مستوى الفكر فإنّ النبوية كانت شراً علينا في الثقافة العربية، وقد استخدمها مفكرون الكبار في العقود الماضية لفرض قطيعة وهمية مع موروثنا الحضاري والثقافي نصوصاً وغير نصوص<sup>(1)</sup>.

لا يصحّ بالطبع ولا يستقيم الإعراض عن هذا الدرس أو ذاك بسبب التخوف من العواقب، أو لأنّ فلاناً أو علاناً ممن يمارسون هذا المنهج خبيثٌ أو سيء الطوية أو يملك أهدافاً مضمرة. إنما من جهة ثانية، وكما سبق القول، لدينا تجربةٌ سلبية نحن الدارسين العرب في المرحلة الماضية، مع نهج التأسيس، وقراءة البنى وتفكيكها. لقد أعجزنا الأمران عن محاولة المضي في كتابة تاريخ ثقافيّ طوال أكثر من أربعة عقود. فلا بأس بالمضي مع المدونة أو الكوربوس كورانيكوم"، لكنها من وجهة نظري ليست المقاربة الواعدة كما تبدو من الوصف العام إن لم تقترن بثلاثة أمور لازمة الاعتبار:

1. قارن بدراسة لي عن مفكري "القطيعة" مع التراث، بعنوان: الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته؛ في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 2010م، ص 135-167.

1. الخروج تماماً من التأصيليات شكلاً وموضوعاً، والخروج في الوقت نفسه من لوازم النبوييات، أو يظل الصراع قائماً بداخل المنهج بين الأصول القريبة والبعيدة التي تلغي البنية، والبنية التي تتصارع مع الأصول من جهة، ولا تسمح إلا بنوع معين من المعرفة ينبغي أن يبقى شكلياً بحتاً. فالإحالة دائماً على أصل أو أصول مفترضة نصية أو من نتائج حقبة تلغي البنية. والإصرار في الوقت نفسه على أن القرآن نص قائم ذو بنية لا ينفي الأصل المفترض وحسب؛ بل إنه يشوِّش أيضاً على إمكانيات القراءة الداخلية للنص ولو ظلت شكلية. إن هذا الواقع، أو هذا التوتر ناجم عن اصطناع إشكالية ثم محاولة حلها. ونحن نعرف أن هذه الأدبيات التأصيلية والنبوية والتفكيكية هي بطبيعتها وسياقاتها أدبيات جدالية، إن صلحت للهدم أو الوصول إلى حالة "تكافؤ الأدلة" فهي لا تصلح لإثبات أو اجتراف جديد على أساس الموجود وليس المفترض.

2. البقاء على مسافة فعلية وليس اعتبارية وحسب من نصوص العهدين القديم والجديد، ومن اعتبار ما حصل في الدراسات حولهما مقياساً لما ينبغي أن يكون قد حصل في الإسلام الأول. وذلك للاختلاف الشاسع في ظهور النص الديني، وفي مواقعه في قلب كل دين، وفي التجربة التاريخية والدينية القديمة والمعاصرة. لقد استخدمت العلوم البيبلية ودراسات نقد النص في تطبيقها على القرآن من أجل إلغاء الدين الإسلامي والقرآن. وهي تُستخدم اليوم من أجل إثبات التشابه، والإفادة بالتالي من نتائج تلك الدراسات في قراءة التجربة الإسلامية الأولى. وهذا هدف مشروع وبخاصة أن القرآن يعتبر نفسه استمراراً للديانات الكتابية. إنما ليس من الضروري، ولا من الصحيح أن يسري على القرآن ما سرى على العهدين في الظهور وفي التطور وصولاً إلى القوننة.

فهناك فروق هائلة في فهم الوحي وعلاقته بالتنزيل، وفي علائق القرآن بالكتاب، وعلائق النبي بالقرآن وبالكتاب معاً. وهناك فروق بارزة في التجربة التاريخية. وهناك بالإضافة لذلك عقبتان بحثيتان تحولان دون الخروج من إسهام البيبلية: قرن كامل من الدراسات والبحوث التي تتخذ صبغة علمية، وبعضها يتعلق بنقد النص، وفلسفة الدين، والوظائف الشعائرية والرمزية للنص المقدس. والانصراف الهائل في العقود الأخيرة لاجتراح إشكاليات وقطائع تاريخية ومعرفية لها صلة قوية بسوء علائق المسلمين بالعالم المعاصر. إن هذه الانطباعات السلبية المتكاثرة، دفعت دراسة صلبة العزيمة وشاسعة المعرفة مثل أنجليكا نويشرت للقول إنه مع الأسف

ما عاد يمكن تجاهل محاولة "وانسيورو" وأمثاله رغم خَطَلها الظاهر<sup>(1)</sup>. على كل حال، إن لم يكن الخروج من مقياسية العهدين ودراساتهما ممكناً، فلا بُدَّ أنه ممكنٌ علمياً اتِّخَاذُ مسافةٍ ضروريةٍ دعا إليها قبل قُرابة القرن K.H. Becker عندما قال بإنشاء "علم الإسلام".

3. إعادة النظر في المنهج نفسه، أي المنهج البنوي والشكلاني المقارن ذي الاهتمامات الفيلولوجية واللسانية. هذا المنهج عاد للاعتصام بالهرمونوتيك، إنما بالمعنى الضيق الذي يبلغ حدوده القصوى في "الكوربوس كورانيكوم". وهذا تذييرٌ لا حدودَ له إن لم نخرج من التفسير إلى التأويل. ولستُ أملكُ بالطبع، كما لا يملك غيري بدائلَ جاهزةً أو مؤكدة. بيد أنَّ إطلاعاتي واستشرافي لا يبعثان على التفاؤل بإمكان الخروج من الضبابية والمأزقية بالمنهج الشكلاني الفيلولوجي واللساني، بصيغته الجديدة.

إنَّ الجهد المبذول في المدونة أو الكوربوس كبيرٌ وهائل. لكنَّ فوائده ضئيلةٌ ربما باستثناء الإسهام في المعجم التاريخي للغة العربية!

### ثالثاً

علّمتنا التجربة التاريخية العربية - الإسلامية، أن مراحل التجديد الكبرى في الدين والثقافة الدينية، كانت تقترن بظهور تفاسير جديدة للقرآن الكريم، ومدخل أو مقدمات لقراءة القرآن تجمع إلى القديم محاولاتٍ للتفكير والقراءة بطرائق جديدة. وهذا الأمر حاوله الشيخ محمد عبده المفتي المصري المشهور، والذي اعتنق أفكاراً إصلاحية. لقد سيطرت على عبده فكرة السُنن والانتظام. فقد أراد إقامة انتظام أو إظهار انتظام للعالم المتغير على قواعد وأصول قررها القرآن. بينما أراد الشيخ طنطاوي جوهرى في العصر ذاته إظهار الأمر نفسه لكن بالتأكيد ليس على سُنن الاجتماع الإنساني؛ بل على أن الثورة العلمية الحديثة ونظرياتها يمكن أن يعترف بها القرآن لأنَّ بذورها كامنة فيه.

أمَّا جمال الدين القاسمي فقد طمح في تفسيره إلى إظهار تلاؤم الإصلاحية السلفية مع نصَّ القرآن وروحه. ورمى الشيخ الطاهر بن عاشور أخيراً في "التحرير والتنوير" إلى إظهار

1. Der Koran als Text, Neuwirth, Op. Cit, p.100-103.

القرآن باعتباره نصاً ثورياً يطلق طاقات الإنسان الإبداعية من قيود التقليد. وهذه التفسيرات الخمسة مثلت حقبة امتدت لحوالي القرن من الزمان، وعُرفت بالحقبة الإصلاحية. وإذا كان الفقه الإسلامي قد شهد فترة نهضوية قرآنية أيضاً من حيث الانطلاق للتجديد استناداً إلى المقاصد الكبرى للقرآن والشريعة؛ فإنّ القصور والمدرسية داخلاً علوم القرآن أو مداخلةً وعلم أصول الفقه. بيد أنّ هذه النزعة التواصلية التي ظهرت في تفسير القرآن، ظهرت أيضاً في الدراسات الأدبية، وهي التي وقعت في أساس فكرة الشيخ أمين الخولي لقراءة القرآن قراءة أدبية أو باعتباره نصاً أدبياً في الخطاب والدعوة وأساليب البيان والتأثير.

بيد أنّ التفسير البياني الذي حاولته الدكتورة عائشة عبد الرحمن، زوجة الشيخ الخولي وحاوله تلامذة آخرون له، ما لبث أن توقّف، على وقع صعود الإحيائية الإسلامية التي صار تفسير سيد قطب: "في ظلال القرآن" سرفهاً الأول.

فالقرآن بحسب قطب ما أتى لتنوير العالم أو إرشاده إلى سبيل تحقيق مقتضيات إنسانية الإنسان؛ بل أتى لإيضاح نهج الله في حكم العالم لأنّ الله سبحانه له الخلق والأمر: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 46). وقد ظلّت هناك محاولات حثيثة للتقدم في تتبع القراءات ولغويات القرآن، وعلائق القرآن بالنبي. وعمل آخرون كثيرون على الإفادة من اللسانيات في فهم القراءات، وازدهرت في تونس والمغرب ومصر المقاربات من هذا القبيل. بيد أنّ الروح الشعائريّ التقديسيّ كبح كلّ محاولة تُشعر بتفكيرٍ جديدٍ في فهم القرآن ذاته، فضلاً عن التفكير في تاريخيته أو تزمين أحكامه. إنّ الطريف أنّ عائشة عبد الرحمن وهي من رواد القراءة الأدبية أو البيانية للقرآن كانت هي التي أطلقت أو أواخر الستينات الصرخة أنّ الدين في خطر، وأنّ القرآن في خطر.

وفي الوقت ذاته الذي كان فيه الصقيع الشعائري يسدّ المنافذ تحت شعار العصمة المحيطة بكل شيء؛ كان البنيويون اليساريون العرب، وأهل التفاوتات والقطائع يفرضون من جانبهم قطيعة معرفية وتاريخية مع كلّ الموروث الديني والثقافي ومن ضمنه القرآن. وكانت هناك الصرخة المضادة لصرخة عائشة عبد الرحمن: أنّ الموروث الثقافي وبخاصة المقدس منه هو

خطر على العرب في حاضرهم ومستقبلهم! وإذا كنا قد شهدنا على مدى العقود الثلاثة الماضية أحداثاً عُنف ثقافيٍّ ومادي، وعنفٌ مُضادٌّ باسم الدين؛ فذلك لأنَّ الشعائريات القاطعة سادت لدى سائر الأطراف، وحتى الكتابة في أدبيات القرآن وتاريخيته كانت جزءاً من تلك الجدليات، التي ما كانت غير تعبيرٍ عن الصراع على السلطة في المجتمع والثقافة والدولة.

لقد حفلت السنوات الأخيرة في المخاطبات مع الرابطة المحمدية للعلماء، بالحديث عن هذا النقيض الظاهر: حميمية العلائق بين الجماعة والقرآن، والغربة عن القرآن على مستوى النُخب الدارسة التي تنغمس في أحد التوجهين السائدين: البنيوي القاطع وغير الساعي للفهم وإعادة القراءة وفتح الآفاق، والشعائري المغلق المنهمك في الدوران في الحلقة المفرغة والمفرعة.

أين أنسُ القرآن، وأين سكينته، وكيف تحطمت تقاليد القراءة والتفسير بدون بدائل، هل هي غربة القرآن كما يقول خصومه، أم هي الغربة عنه؟!

عندما بدأت مع الصديق أحمد عبّادي والصديق عبد الله ولد أباه، التفكير في مشروع التأويل مؤتمراً ومجلة، كنا معجبين بكتاب Northrop Frye، The Great Code وبأعمال بول ريكور وبخاصة الزمان والسرد، وأطروحة التقليد Tradition لدى Gadamer، ومداخل "إيزوتسو" المفاهيمية لتعقل عالم القرآن، واستبصارات الشاهد البوشيخي في هذا المجال. فالمطلوب الخروج من الثوران التخريبي والتعطيلي باسم القراءة العلمية للقرآن. ومن الانسدادات الشعائرية باسم صون القرآن وحمايته.

يأتي هذا المؤتمر الفريد من نوعه إذن تأسيساً لمشروع كبير. وسنستمع إلى عروضٍ عن مشروعنا للتأويل، كما عن مشروعاتٍ أخرى تتصل بالقرآن، وبالنصّ الديني بشكلٍ عام. ويحتاج الأمر إلى زمنٍ وعملٍ طويلين، ومنا نحن العرب والمسلمين بالذات، لأنَّ القرآن يخاطبنا أفراداً وجماعات، كما يخاطب بني الإنسان بشكلٍ عام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 106)، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: 43). نحتاج نحن وشباب دارسينا لتعلمٍ كثيرٍ وكبيرٍ في ثلاثة اتجاهات: اتجاه تجربة أمتنا التاريخية في قراءة القرآن، واتجاه تجارب الأمم والديانات الأخرى في قراءة نصوصها، واتجاه الإبستمولوجيين والتأويليين ومفكري مذاهب "رؤية العالم"، وأهل نقد النصّ، وأهل القراءات الجديدة للنصوص الدينية من منطلقاتٍ أدبية وأخرى تتعلق بفلسفة الدين.

نحن مصرُّون على أنّ القرآن ليس في غربة؛ بل إنّ كثيراً من دارسينا ومثقفينا هم الذين يصرون على مفارقتة خلال العقود الماضية. ويكون علينا أن نخرج من الغُربتين وعليهما: الغربة عن القرآن، التي يجترحها أهل الجموحين الثقافى والشعائري، والغربة الغربية التي تحدث عنها شهاب الدين السهروردي. والخروج من الغربتين هاتين، هو العود الحقيقي للذات وللعالم. والعود إلى أنس القرآن وسكينته، أو لم يقل بول ريكور إنّ الذات تتأمل نفسها في المرآة التي يصبها أمامها الكتاب المقدس؟<sup>(1)</sup> ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ فِئْلَةً تَرْضِيهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: 143).

1. Essays on Biblical Interpretation, Paul Ricoeur, Philadelphia 1980, pp. 117-131.

وانظر الآن بول ريكور: الحب والعدالة، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن الطالب، مراجعة وتقديم: جورج زيناتي، بيروت - دار الكتاب الجديد، 2013م، ص 62-63.





**المحور الأول**  
**الإطار النظري والمفاهيمي**



## التأويل في القرآن المجيد... رؤية معرفية

د. ناجي بن الحاج الطاهر

باحث في الدراسات القرآنية

شيكاغو. الولايات المتحدة الأمريكية

### مقدمة

لا شك أن القرآن عربي، ولكنه كذلك بلسان عربي مبين؛ أي أن القرآن لم ينزل في فراغ خاصة إذا فهمنا النزول كما يستعمله القرآن ذاته، أي يدخل مرحلة من مراحل تحرك الاجتماع البشري ككل نحو غايته حيث يمثل القرآن الكريم فرقان مرحلته هذه.

ومن ثم فهو كذلك ينزل لأناس يتكلمون لغة سوف تستعمل كأداة لإشراكهم في أمره. ولكن القرآن يمارس في نفس الوقت منهج التصديق والهيمنة على اللغة ذاتها. هو يمارس الهيمنة عندما يستعمل المشترك والمتعارف ولكن يعيد صياغته، أو بتعبير القرآن، يقوم بإنزاله داخل رؤيته هو للعالم ودور الإنسان فيه. فمثلاً رب اسم لغة مستعمل قبل نزول القرآن الكريم. ولكن أن يكون الرب هو رب العالمين، والذي خلق وعلم بالقلم وعلم الإنسان ما لم يعلم، وإليه السجود والاقتراب وهو الذي يطعم من جوع ويؤمن من خوف، إلخ، فهذا أمر يدخل عندي في باب التصديق والهيمنة.

ولكن عندما نقول يدخل في باب التصديق والهيمنة فإننا كذلك نقول أنه يحدث تحولاً في اللغة ذاتها التي تشكل الأسماء - المصطلحات وروحها، وهو حال أي لغة حيث الإنسان يتعلم الأسماء لينبأ كما يقول القرآن نفسه. فهنا العربية التي يتكلم بها القرآن هي عربية مبينة كما يؤكد على ذلك القرآن المبين.

أي أن القرآن الكريم يجعل حتى للمستعمل من اللغة، وما ها دارج الاستعمال فيها، له معانيه الجديدة المرتبط برؤية القرآن الجديدة للوجود كله، ولدور الإنسان فيه عند مرحلة الختم، والتي هي مرحلة القرآن كما يؤكد على ذلك القرآن نفسه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: 1).  
 وتعبير آخر، فإن اللغة هنا تخضع لرؤية القرآن، وذلك عبر إعادة صياغة مصطلحاتها وربطها بمفاهيم لم تكن لها، ومن ثم فنحن هنا أمام ما يمكن تسميته بعربية القرآن وليس عربية قريش.  
 وأنى لقريش أن تعطي كل هذا الزخم من المفاهيم معناه الجديد أصلاً؟

وبما أن اللغة في المستوى الاجتماعي تتطلب المعنى حيث هي أداة المجتمع في التخاطب والتواصل، فإن القرآن كذلك اعتبر من السفاهة أن ينزل في قرطاس وجملة واحدة كما كان يؤكد المشركون. هي سفاهة حقيقة كما يرى القرآن العالم وهو كذلك أحق في دعواه من طلب الشرك الذي يشكل طلبه جهلاً بدور القرآن أي محيط يمكن أن يستوعبه.

ومن ثم لم يكن هناك بد من عمل النبي الخاتم بتحمل ذلك الحمل الثقيل؛ ألا وهو إخراج الأمة/ المرأة حيث يتجلى القرآن الكريم فيها، وحيث تأخذ مصطلحاته المصححة والمستحدثة معانيها. فالرسول هو الأسوة الشاهد ولكن الأمة هي كذلك أمة شهداء على الناس. أي كما نزل القرآن على محمد كان لزاماً على محمد أن يبين للناس ما نزل لهم. ليس أن يبين هنا بمعنى إنشاء مدراس للغة القريشية ومعرفة قواعد الصرف والنحو التي تقوم عليها فهذا كما هو معلوم، من عمل العباسيين حيث نشأت القواعد تحت رؤية دوران العربية والخلافة حول قريش. كما تم التوقف عند مفردة "اقرأ" وتم اعتبارها أول ما نزل من القرآن. خضوعاً لفكرة المفردة واتخاذها منهجاً للتفسير، وليس لفكرة الآية كما قدمها القرآن وعممها على الكون داخل منهج جديد تتم فيه المعرفة عبر وحدات للمعنى أو الفعل تسمى كل واحدة منها آية.

كما طلب القرآن الكريم من الرسول الذي نزل إليه القرآن أن يبين للناس ما نزل إليهم وذلك بتجسيد تلك المفاهيم القرآنية الجديدة والأخرى التي أعيد صياغتها، فيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.  
 كما جاء القرآن الكريم بمفاهيم كبرى عميقة لم تكن المنظومة القائمة لتصورها حتى. فمثلاً لم يعد التكذيب بالدين أن لا تصلي أو أن لا تضي القداسة على كل ما يحيط بك، أو لا تقرب القرابين للآلهة وتطعم السادة، إلخ. ولكن التكذيب هو من يدع اليتيم ولا يحض على طعام

المسكين، والصلاة ليس بالضرورة منتجة للنجاة على رغم كثرتها ككثرة الآلهة وتعددتها العاكس لمجتمع الشرك الداعم لتشتت القبلة، وجعل أهلها شيعة، حتى تتم السيطرة عليهم وإخضاعهم دوما لعالم التكاثر ومنعهم من الكوثر.

واعتمادا على رؤيته الجديدة استطاع القرآن أن يقول: ﴿بَوَيْلَ لِلْمُصَلِّينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنِ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرْآؤُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (الماعون: 4-6). إذا لم تكن الصلاة الجدية زمن الختم، ناتجة عن غياب للصلاة قبلها. وإنما لأن تلك الصلاة الممارسة صارت مكاء وتصدية عندما هيمن عليها القرآن الكريم ونظر إليها داخل مفاهيمه الجديدة، وما يدعوله.

ثم إن هذا التصديق الذي استعمله القرآن، كما تقدم، وهو يتعامل مع المتعارف من اللغة استعمله كذلك عندما قص علينا الكثير من القصص حيث تحول على مصدرها الأساس وأضاف إليها عبارة "أحسن". فهي أحسن القصص ﴿بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ (يوسف: 3)؛ أي أنها ليست كذلك عندما لا تستقى من الوحي وذلك لما اعتراه من تحريف في مستوى الزمان والمكان، وإخراج الكثير منها عن مواضعه؛ أي أن القرآن وهو يستحضر الوصول للأقوام الأخرى غير الناطقة بالعربية يتناول ما هو متعارف من قصص ليسوقه في ثوب جديد يخضع لرؤيته للعالم زمن الختم. فالقرآن، هنا، هو مصدر القصة المباشر وليس العكس، ولكن ليس ذلك فحسب، بل هو المصدر المتعالي على غيرها من المصادر بقدرته على التصديق ووعي تلك القدرة.

لا يهتم القرآن هنا بما يعتبر صحيحا حسب الجهات الرسمية، وكما يستنكر عليه اليوم الكثير من المستشرقين ومن أتبع خطاهم. القرآن الحكيم يأخذ القصص الأكثر شيوعا حيث هي المسلك للناس، وهي مستوى آخر للغة والرؤية التي يرى من خلالها المجتمع العالم ومن حوله ويهدي بها طريقه. وإلى جانب القصة يستعمل القرآن الكثير من المصطلحات المتداولة عند الثقافات المحيطة حيث يصل من خلالها إلى ربط العلاقة مع محيطه الجديد الذي يعمل النبي على إخراجها من جديد وقد تجسد فيه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 1).

لم يكتب القرآن المبين بالتصديق حيث يتواصل مع السابق ويصححه، بل دفع الأمر إلى مستوى أعلى بكثير من ذلك وأهم، وهو ما عبر عنه بـ "ومهمنا عليه". حيث تتجلى معالم المرحلة القرآنية مع وعي الهيمنة. ومن ثم شكل القرآن مصنعا للغة حيث تتنوع مصطلحاته الجديدة وتمكن العالم وما فيه من تنوع ليظهر في شكل آخر، تحكمه علاقات مغايرة لما سبقه ويأخذ كل ما فيه مواضع جديدة تختلف مع ما سبقها وقد تتباين معه أحيانا.

وطبعاً، ما دامت اللغة تجسد رؤية مجتمع ما للعالم والعلاقات المتحكمة في كل ما يحوي، لم يكن من الممكن للقرآن أن يتجلى بدون إخراج أمة محمد للوجود؛ أقصد هنا تحديداً مجتمع المدينة. ذلك المجتمع الذي يبدو فيه الرسول شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً. وأمته يعبر عنها بـ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110).

يمكن أن نقول من خلال ما تقدم، أن القرآن نزل بلغة قريش قول لا معنى له وكذلك أن الشعر الجاهلي هو المفسر للقرآن وإليه المآل قول يذكر بسفاهة طلب الشرك أن ينزل القرآن في قرطاس وجملة واحدة. وأنى للشعر الجاهلي ولعربية قريش أن تستوعب رؤية تقدم نفسها بـ: ﴿لَوْ كَانَ أَلْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ أَلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْقَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف: 104). وفي الحقيقة، فإن فكرة عربية قريش وتفوق هذه الأخيرة على غيرها من الأمم هي أساساً سياسية لاحقة لا تهتم بوعي القرآن بقدر اهتمامها من تمكن صانعيها من السلطان وسبغه بسبغة دينية تزيد في إمكانية دوامه.

ثم كيف يمكن للجاهلية هذه أن تكون تلك المرحلة التي سبقت الإسلام، والإسلام في رؤية القرآن له، لم ينتف يوماً من الوجود وهو الدين عند الله، حيث أن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الرسل والأنبياء والصالحين كلهم مسلمون. وكيف يكونون مسلمين في لغة قريش وهي لا تعرف ماذا يعني الإسلام أصلاً ولا تعترف بأول المسلمين؟ وماذا يعني أن يكون محمداً أول المسلمين وآدم مسلماً؟ من اللازم لكل راغب في فهم كل ذلك وغيره من المفاهيم الخاضعة لرؤية القرآن الكريم أن يعمل جاهداً على استيعاب رؤية القرآن للعالم حيث تأخذ كل تلك المصطلحات، الأسماء، والمفاهيم مواقعها وعلاقاتها وتستمد معانيها.

ونحن هنا إذا ربطنا اللغة بحاجة الإنسان للفهم والمعنى وإيصال ذلك عبر قدرته من تعلم الأسماء كلها، وبناء الرؤية التي تعكس من خلال اللغة ذاتها رؤية مجتمع ما للعالم وطبيعة العمران الذي ولد فيه. يمكننا أن نرى من خلال ما تقدم، إن القرآن الحكيم كان كذلك يمارس بناء اللغة عبر الأسماء والمصطلحات التي يولد أو يعيد صياغة مفاهيمها أنه يعمل على بناء الرؤية للأمة الجديدة التي يعمل الله على إخراجها للعالم. كما يمكن أن نتخذ منهج تتبع المصطلحات وربطها ببعضها وأن نتمكن من رؤية العالم ودور الإنسان فيه من خلال القرآن؟ أي علينا دوماً أن نعمل على إعادة اكتشاف القرآن، وبناء الرؤية والاقتراب منها باستمرار؛ حيث تتولد اللغة بشكل مستمر، وإنزال ذلك على لحظتنا التي نعيش، اعتماداً على قراءة متواصلة للقرآن تساعد من إمكانية فهم معانيه والعلاقات التي تحكم مصطلحاته بالاستعانة بما هو متوفر من وسائل متاحة لجيل ما بمرحلة تاريخية ما وإحاطة ذلك الجيل بالتحديات التي تواجهه، ومستوى استيعابه للكون وتحديد موقع الاجتماع البشري ككل من نقطة تحركه الجديدة إلى الله.

وإذا استوعبنا ذلك كله جعلنا أقدر على استخراج ما نحتاج من لغة تتجسد فيها مفاهيم الوحي الخاتم، وتتجلى وتنعكس في كيفية خروجنا للناس. تلك اللغة التي يكون القرآن ورؤيته للعالم هو ما يجعل منها كلمة من كلمات الله اللامتناهية، ذلك المطلق المصاحب دوماً بضرورة العمل الدؤوب الحكيم القادر على رفع الإصر والأغلال، والتي هي أمر مرتبط، حتماً، بأي عمل بشري في مستواه الفردي أو مستواه الاجتماعي، حيث يعاني الاجتماع البشري لأي أمة أزمة كبرى تشل حركته وتعصف بوجهته وتفقد القدرة على مواصلة رحلة سيره المشترك نحو الأعلى، كلما نفذت كلمته التي استخرجها من الاستجابة لتحدياته، حيث يصير مملوكاً أبكم أينما توليه لا يأتي بخير.

تسعى هذه الدراسة لإجراء لقاء مع القرآن الكريم حول بعض من بيانه لما يريد إيصاله زمن الختم. وارتباطاً بموضوع الندوة فإن هذه الدراسة تحاول أن تربط ذلك الهدف بمعرفة مصطلح التأويل ذاته من خلال ما ورد في القرآن الكريم، ومن ثم تتبع قرآن التأويل للوقوف عن المعاني التي أريد إيصالها؛ أي أن الدراسة تعتمد القرآن كمرجع للوقوف على معنى التأويل ومن ثم تفسير بعض إشكالات الآيات التي وردت به المصطلح. كما تتعرض الدراسة مستعملة نفس

المنهج للوقوف على مستويات أخرى من البيان في القرآن الكريم من أجل معرفة أدق لما حدث، ودور القرآن المبين فيه.

### وعي القرآن الحكيم لذاته

القرآن العظيم يعي ذاته، ومن ثم يعرف بنفسه عبر صفاته التي اتبعتها له، فهو عربي، مبين، بلسان عربي مبين، كما هو بين بسورة الشعراء، الآية 195، ومن ثم لم يكن شعرا، ولا يمكن للشعراء أن يمنحوا الشعر السابق للقرآن والقادر على تفسيره. حيث لا يهتم ولا يعي الشعر والشعراء في أغلب الأحيان بالوجهة. ولا يستطيع الشعراء حل ما اتصل بتحديات عالم الوجهة والمعنى عند الإنسان، ومن ثم ذكر القرآن في نفس السورة التي ذكر فيها أن القرآن بلسان عربي مبين، أن الشعراء في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، والتي هي قمة العجز عن المعنى وإيصاله للناس والكون المحيط به من حوله.

يقدم القرآن نفسه على أنه هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان، يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذي يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا، شفاء ورحمة للمؤمنين، لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، صرف فيه للناس من كل مثل، فرق ليقرأ على الناس على مكث ونزل تنزيلا، رتل ترتيلا، يقص على بني إسرائيل أكثر الذي كانوا فيه يختلفون، فرض على محمد، ضرب فيه من كل مثل، قرآن حكيم، مبين، ذي الذكر، عربي غير ذي عوج، قرآن مجيد، يذكر به من يخاف وعيد، يسر للذكر، كريم، أو أنزل على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، قرآنا عجبا، قابلا للترتيل، تعهد الله بجمعه وقرآنه، وجعل عليه بيانه عند اتباع قرآنه.

وإذا كان القرآن كذلك، فليس من العلم في شيء أن يقع اللقاء معه دون احترام خاصياته التي يعيها. فمثلا، أنت عندما تصلك السيرة الذاتية لمن تريد أن تبحث معه أمكانية تشغيله فإنك تجري اللقاء معه على ضوء ما وصلك منه بسيرته الذاتية التي أرسل لك، ومن ثم لا تظلمه حقه وتقيم معه حوارا على ضوء ذلك لمعرفة محسنا الضن فيه حتى يأتي ما يخالف ذلك. فكيف يمكن ملاقات القرآن دون وعي صفاته، ودون احترام ذلك. وإذا كان القرآن هو مرجع المعنى والهداية زمن الختم، الذي يقابل الكون كمرجع للفعل لا يخيفه إرجاع البصر



فيه، بل هو يدعو القرآن إلى إرجاع البصر وتكرار إرجاعه متأكداً أن البصر سوف ينقلب خاسئاً وهو حسير.

فإن القرآن يقدم كذلك على أنه من عند الله، مع وعي أن كل ما هو من عند غير الله مهدد خلقته بأن يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه. وذلك جلي في كل ما اتصل من معارف الإنسان، مثلاً، وقراءته التي يصل إليها سواء أكان ذلك فيما يرتبط بعالم المعنى أو ما يرتبط بعالم الفعل. حيث لا يستطيع الإنسان أن يتحرك إلا عبر دفعات معرفية يأتيها الباطل كلما أوغلت في الزمن، وسبحت بعيداً داخل عالم الغيب. وذلك يتم في الاتجاهين سواء وقع التحرك فيما يخص الماضي أو وقع التحرك فيما يخص المستقبل المتداخلان دوماً مع الحاضر. يشبه ذلك ما يراه السائق وهو ينظر في المرآة الخلفية التي يستعملها لتعديل مساره، حيث يرى حاضراً فيها ما تجاوزه أي فيما صار ماضياً، وهو يرى أمامه حاضراً المستقبل الذي يسعى للوصول إليه.

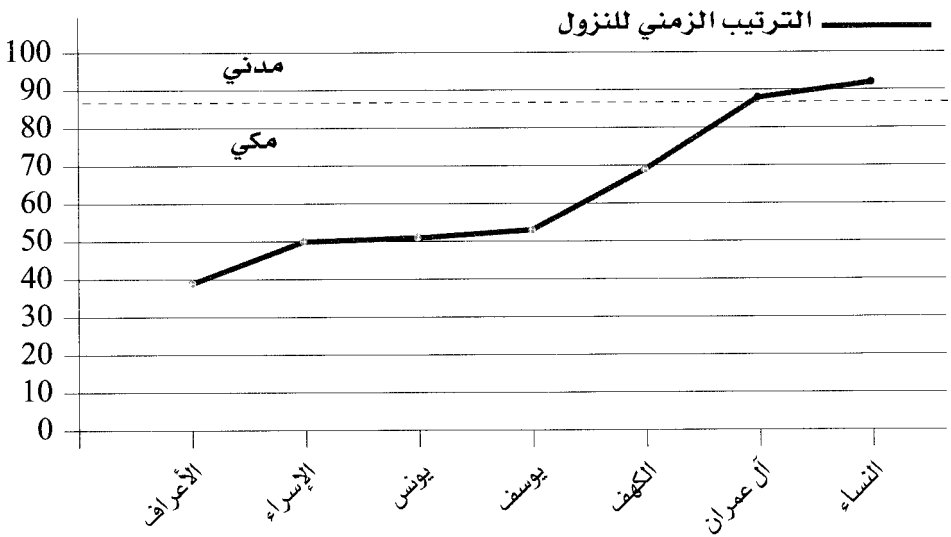
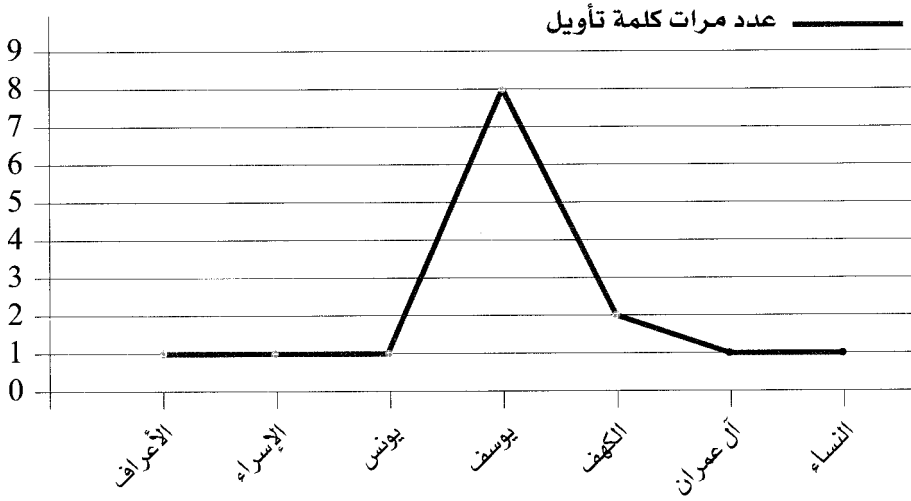
واعتماداً على ما تقدم، فإننا نتواصل مع القرآن عبر سيرته الذاتية التي قدم، ونبعث هنا في الوصول إلى معاني البعض من مصطلحاته عبر استجلاء صفة الإبانة التي عنده. ورأينا خير تطبيق لذلك أن نبدأ بمحور الندوة حول التأويل فنقف على معنى المصطلح كما ورد في القرآن، ومتابعة تركيب تلك المعاني الواردة بأي الذكر الحكيم، للوقوف على معاني متقدمة في التجريد استعصت على المفسرين.

## التأويل

لفهم مصطلح التأويل وتتبع حركته المانحة لعنايه وكيف تم إنزاله في مجال القرآن المبين لإيصال معانٍ جد عميقة مرتبطة برؤية القرآن الكونية المنزلة لمرحلة الختم، قمنا بتتبع ظهور المصطلح في القرآن الكريم زمنياً عبر اعتماد ما عندنا من ترتيب زمني للنزول. وكما يبين الجدول التالي والخط البياني المترتب عنه، فإن كلمة تأويل وردت في أعلى نسبة لها بسورة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، يليها سورة الكهف، لتتساوى فيما بعد في بقية السور التي وردت بها:

السورة	عدد مرات تأويل	الترتيب الزمني للنزول
الأعراف	1	39
الإسراء	1	50
يونس	1	51
يوسف	8	53
الكهف	2	69
آل عمران	1	89
النساء	1	92

مكي  مدني 



يمكن أن يحصل عندنا مفهوم أولي لمعنى التأويل هنا بمجرد النظر في الخط البياني لورود المصطلح بالقرآن الكريم. فسورة يوسف تدور حول رؤيا ليوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ وتفسيراتها التي تتكشف زمنيا فيما بعد. ومن ناحية أخرى فإن يوسف هو حفيد إبراهيم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ. ويروي القرآن كذلك رؤيا لإبراهيم من قبل بسورة الصافات: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي يَبْنَئِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا بَتِ إِفْعَلْ مَا تَأْمُرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الصافات: 102). والتي فهمها كل من إبراهيم وابنه على أنها حقيقة يجب تنفيذها كما هي.

والمؤكد أن طبائع العمران السائد لا تستنكر مثل ذلك العمل. حيث يقدم الإنسان كقربان للآلهة وهي عادة كانت منتشرة عالميا، ونجدها حتى عند حضارات أخرى لم تتواصل مع منطقة الشرق الأوسط كحضارة الأنكا حيث تم العثور أخيرا بالبيرو على ما يقرب من ثلاثة وعشرين شخصا قدموا قرابين منذ 600 سنة.

ومن خلال القصة القرآنية التي تحكي كيف رفض إبراهيم عبادة الشمس، والقمر، والكواكب، يعطينا القرآن كذلك فكرة حول المعتقدات المنتشرة زمن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ. غير أن إبراهيم تمكن عقليا من رفض تلك الآلهة، وعبر عن وعي ضرورة أن يكون للإنسان مرجع للهدى يمكنه من التحرك نحو الله باستمرار، ونظرا لاحتياج الإنسان للهدى بكل لحظات حياته، توجب أن يكون الإله الحق غير أفل أصلا.

غير أن الحدث الثاني لم يحدث في عالم اليقظة، ولم يخضع بعد إلى فكرة إن الإله الغير أفل أصلا، لا يحتاج إلى قرابين إنسانية ليتقرب منه، بل هو إله يفدي الإنسان ويلتزم بإرسال مرجع الهداية إليه. أي أننا أمام حالة تعكس أكثر حالة الانتماء لطبائع عمران تلك المرحلة، والتي تبدو متجذرة إلى درجة يصعب التخلص منها. أي أنها هي المهيمنة على الإنسان وليس العكس، كحالة النوم التي تتم فيها الرؤيا.

كما يذكرنا حلها بما تم مع نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ من أجل النجاة، حيث السفينة هي سفينة فعلية ملموسة يصنعها نوح ﴿إِصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ (المؤمنون: 27)، تعكس المرحلة التي تمر بها البشرية وابتعادها على مرحلة "ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك اللهم" والتي تتحول فيها السفينة إلى فكرة مجردة تشمل اللحظات البشرية كلها كما تعكسه سورة الشورى:

﴿وَمِنَ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ إِنَّ يَشَأُ يُسْكِنَ الرِّيحَ فَيَظَلَّلَنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٠﴾ أَوْ يُوبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ (الشورى: 30-31). وكذلك: ﴿سَبِّحْ إِسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴿٣﴾ (الأعلى: 1-3). مع موسى أنت لا تحتاج إلى سفينة للنجاة ﴿إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ (الشعراء: 63). مع محمد لا حاجة للعصي ذاتها ولا للسفينة. أنت السفينة ﴿سَبِّحْ إِسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾.

وجه التشابه بين قصة نوح وقصة إبراهيم هنا هو التجسيد العيني للنجاة، في حالة نوح السفينة، وفي حالة إبراهيم وابنه ونجاته عبر فديه بالذبح العظيم. ومن ثم لم يلتفت القرآن الحكيم أصلاً إلى من هو الذبيح هنا، ولم يكذب أن يكون إسحاق كان ذبيحاً كذلك ووقع معه نفس ما وقع لإسماعيل. ذلك أن الأمر يرتبط بمرحلة كان يقدم فيها الإنسان قرباناً للآلهة.

وكما رفض إبراهيم هيمنة الكواكب والشمس والقمر والكواكب على الإنسان في يقظته، فإن يوسف عليه السلام قد أول ذلك فعليا في منامه، أي قد أخذها إلى مستوى أعلى وهو جعلها ساجدة للإنسان حتى في حالة منامه. أي أن هناك تحولان رئيسيان وبقا؛ الأول مع إبراهيم عليه السلام وهو التعرف عن الإله الحق الذي يفدي الإنسان كتحول كبير جدا في فهم علاقة الإنسان بالإله المتعالي. والتحول الثاني هو تمكن إخضاع الجيل الثاني والثالث: يعقوب، يوسف، عليهما السلام من التحكم في الرؤيا ذاتها وإخضاعها إلى التأويل، ومن ثم يمكن أن نرى أن التأويل هنا يعني التحرك من مستوى من الفهم إلى مستوى من الفهم أعمق وأعلى يجعل الأمور أكثر تناسقا والصورة أكثر وضوحا وتكاملا مع الرؤيا في عالم اليقظة.

ويمكن أن نقول أن التأويل وقع زمن يعقوب ويوسف في مستويين: المستوى الأول؛ تحريك عدم الخضوع للشمس والقمر والكواكب ورفض عبادتها، ليعم عالم النوم كما عم عالم اليقظة وأن يكون العالمين لله الحق رب العالمين. والمستوى الثاني؛ هو تأويل الرؤيا نفسها لتتحرر من عالم الكواكب ذاتها والتمكن من خلالها من مستقبل أحسن تأويلا..

وعودة إلى الخط البياني لتكرار مصطلح "تأويل" يمكن أن نرى العلاقة القائمة بين التأويل وبين تجلي الصورة الحقيقية لما استحال رؤيته من ظاهر السطح. ومن ناحية أخرى مصاحبة

العلم والحكمة لكل ذلك وربطه بالله دوماً: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ  
مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمَتِّعُكَ عَلَيْهِمْ وَعَلَىٰ آلِهِمْ يَعْفُوبُ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ  
أَبَوَيْكَ مِن قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: 6). وكذلك ما  
ورد على لسان يوسف عندما كبر الآية 37 من السورة نفسها: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ  
تُزْرَقْنِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي  
تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾.

هام جدا ملاحظة أن يرتبط التأويل بالله هنا، وأن يرتبط غيابها بمن لا يؤمن بالله ويكفر  
بالآخرة؛ أي أن الذي يحدث هنا لم يكن ليحدث لولا التأويل والذي يعني أخذ الشيء من مستوى  
إلى مستوى أعلى يسمح بتجلي أعلى للحقيقة وموقع أكثر اقترابا منه، وتحرر الإنسان من سطحية  
التعامل مع ما يصل إليه، وإخضاع كل ذلك إلى وضع قبلة الحركة: الله. النقطة الهامة الأخرى  
وهي ضرورة فهم فكرة الحركة بالقرآن الحكيم، وخضوع المصطلحات نفسها له، والتي ترتبط  
برؤية القرآن الكونية زمن الختم، والذي يشكل القرآن نفسه مرجع الهداية فيه..

أي أن النبوة في التصور القرآني هي في مقدمة حركة الاجتماع البشري إلى الله، وهي في  
أعلى مستوى التحرر، ومن ثم شكل الأنبياء الأسوة والإمام الذي يدعى للاقتداء بهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛  
أي أن النبي يتجسد فيه تأويل، حقيقة ما يمكن أن يؤول له، الإنسان المتحرك نحو الأعلى.

يمكن أن نرى نفس الفكرة في الحوار الدائر بين عبد الله المؤتى من لدن الله علما وبين  
موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وهو حوار على خط التماس بين بحري عالم الغيب وعالم الشهادة. حيث أن كلا  
من موسى وعبد الله هذا، يتحرك داخل عالم خاص به ويشكل تفاوت البحرين فراق بينهما. لم  
يستطع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يفهم الذي يحدث في ثلاث حالات متتالية بدت له مستعصية وفاقدة  
للمعنى جعلت صبره ينفذ. غير أن تأويلها، عبر وضعها في عالم موسى أين اتخذ القرار بشأنها  
جعلها قابلة للفهم عند موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن ثم يمكن كذلك أن نرى الحركة من عالم إلى آخر  
في معنى التأويل أين يبدو ما كان مستحيل الفهم واضحا جليا. وهو معنى قريب من هل ينظرون  
إلا تأويله، يوم يأتي تأويله... ذلك أن عالم الآخرة نفسه تأويل لما صعب فهمه والوقوف على حقيقة  
أمره في عالم الدنيا<sup>(1)</sup>.

1. ﴿قَالَ هَذَا إِبْرَاهِيمُ ابْنِي وَبَيْنَكَ سَاءَ نَبِيٌّ كَ تَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: 77).

﴿سَاءَ نَبِيُّكَ يَا وَيْلَ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا...﴾ ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ..﴾.

يرتبط التأويل بالعلم، علم الله، ويمكن من أخذ حديث مستعصي الفهم نحو نهايته الحقيقية: (أي منتهاه)، كما أن نبأ مشتق كذلك من نفس جذر كلمة نبي، والنبوة في القرآن الكريم موقع جد متعال يكون الإنسان فيه قد عرف نفسه عبر تزكي مستمر يجعل منه أسوة يهتدى بها لمواجهة تحديات الوجود. أي أن التأويل لا يقدر عليه كذلك غير من قام بتأويل نفسه نحو موقع أكثر اقترابا من الله عبر تجلي القيم العليا الحسنى في حياته؛ كالعلم والحكمة والرحمة والمغفرة والعدل وغيرها من القيم العليا الحسنى التي تعود في مجملها إلى الله منبعها جميعا. يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ يجسد ذلك الإنسان النوعي- النبي.

القصة تروي كيف تعرض يوسف إلى اعتداءات متكررة منذ صغره، حيث وضع في الحب، وابتاع بثمان بخص بمصر، واتهم في شرفه، وسجن ظلما. ولما عرف أن هناك مصيبة كبرى قد تلم بالبلد الذي هو فيه، لم ير أنها الفرصة التي يجب عليه أن لا يتركها تمر حتى ينتقم، وإنما كان علمه للتأويل مرتبطا بمسؤولية أن يرتبط ذلك العلم دوما بالقيم الحسنى العليا، ومن ثم رأى نفسه أكثر الناس مسؤولية على إخراج مصر مما يمكن أن يلحق بها من كوارث. وهو موقف يعكس موقع التسامي الذي يتصرف منه، حيث ارتباط الفعل بالوجهة التي تزكي الحياة وتجعلها أكثر ابتهاجا وتدفعها نحو اقتراب أكبر من الله، سبحانه وتعالى، حيث تتجلى قيم العدل، والرحمة، والمغفرة، والعلم، والحكمة في موقف يوسف هذا عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>(1)</sup>.

﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: 81).

1. ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنْبَغِعَنَا أَوْ نَسْتَكْتُمُهَا. وَلَدَأَ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ. وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: 21).

﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَّنَ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِيتُنِي أُعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرِيتُنِي أُحْمَلُ بِوَقْرِ رَأْسِي خُبْرًا تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (يوسف: 36).

﴿قَالَ لَا يَا تَيْبُكُمَا طَعَامٌ تَرْزُقَانِيهِ إِلَّا نَبَأُتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ. قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (يوسف: 37).

﴿قَالُوا أَضَعَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلِيمِينَ﴾ (يوسف: 44).

يمكن فهم تأويل هنا بمعنى منتهى الشيء ونهايته، وهو هنا متحقق مستقبلا، يحتاج عدم انتظار وقوعه لمنع عواقبه كما هو بين بسورة الأعراف: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شِقَاعَاءَ فَيَشْبَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأعراف: 52)، وهو معنى يتردد كذلك في سورة يونس، آية 39: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ بِمَا نَظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾..

كما أن استعمال المصطلح بسورة الإسراء يوحى هو الآخر بمعنى قريب مما تقدم، ويذكر بعلاقة التأويل بالحركة: ﴿وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: 35)؛ حيث يمكن أن يفهم من هذا الاستعمال لمصطلح تأويل أن مثل ذلك العمل المتمثل في إيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم من شأنه أن يجعل صاحبه أفضل نوعيا حيث يحسن مآله، كما يفهم منه كذلك أن العمل نفسه، هنا الكيل، يرتفع نوعيا هو الآخر ويرتبط بالقيم الحسنى العليا التي يمثل الله منبعها جميعا، ويكون بذلك مساعدا على تركية النفس ورفعها؛ أي أن التأويل هنا يعكس تحركا نحو الأعلى أساسه ارتباط العمل بالقيم الحسنى العليا.

يعود هذا الشكل من الاستعمال للمصطلح في سورة النساء؛ أي آخر سورة محتوية على مصطلح التأويل. ولكن هذه المرة بشكل أكثر تجريدا، حيث يمس التأويل هنا كل نواحي الحياة ويؤكد ضرورة التزام المرجع حتى في أصعب الحالات التزاما بذلك التنازع. الله، هنا، كقابلة هادية لأي فعل، والرسول كأسوة اأكملت لمثل ذلك، وهو ما يجعل مثل ذلك العمل الملتزم المؤمن بالله متحركا بشكل مستمر نحو الآخرة والتي هي الحيوان، الحياة المكتملة.

﴿وَقَالَ الَّذِينَ نَجَّاهُمْ مِنْهَا وَادَّكَرَ بَعْدَ آيَاتِنَا أَنْبَيْتُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسَلُونَا﴾ (يوسف: 45).  
 ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ تَرَجَّ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: 100).  
 ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَقَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: 101).

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 58)، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21).

### تأويل الكتاب

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرَ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا ءَأُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7).

شكلت الآية السابعة من سورة آل عمران إشكالا كبيرا على المفسرين حيث صعب عليهم فهم ما هو المحكم وما هو المتشابه هنا، وماذا يعني اتباع تأويله، ولا يعلم تأويله إلا الله، وما هو موقع الراسخون في العلم هنا. ذلك أن المنهج المتبع كان يبحث عن الوصول إلى فهم الآية معتمدا على قواعد لغوية لا ترتقي إلى فهم مصطلحات القرآن ولا تعي رؤيته.

والآية هنا نزلت بمرحلة المدينة حيث يتم استعمال الرؤيا نفسها لإخراج الأمة أين تتجلى الرسالة. فهي آية يصعب فهمها واكتشاف أبعادها خارج الرؤيا القرآنية للوجود، ودور الإنسان والوحي فيه. وللبحث عن معنى الآية الكريمة وفهمها وحل الإشكال العالق بها يمكن العودة إلى المعنى الذي وصلنا إليه لمصطلح تأويل والذي يحتوي، كما تقدم، على فكرة التحرك من مستوى إلى مستوى أعلى منه، والذي يعني كذلك منتهى الشيء والوقوف على حقيقته.

فكرة الحركة فكرية قرآنية يخضع لها كل شيء، حتى الجبال الرواسي، يتعامل معها القرآن الكريم على أنها تمرُّ مرَّ السحاب، وأن عدم رؤيتها متحركة هو خطأ في الحساب ليس إلا كما تؤكد سورة النمل، الآية 90: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ لِذِي الْإِنْتْفَاسِ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾.

كما أن تلك الحركة ترتبط بغائية الخلق، وليست عابثة. وفكرة الخلق هي فكرة جد عميقة، حيث تربط بشكل دائم بين الحركة والوجهة والقبلة؛ لأن لكل خلق قبلة يتحرك نحوها ويتحقق



معها ويؤتي ثماره عندها، و القبلة هي التي تهدي الحركة بشكل دائم وتمنحها الاتجاه الذي تحتاج مع المعنى. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 116)، يلاحظ بسهولة هنا فكرة الحركة نحو الله كقبلة للوجود كله، وارتباط ذلك بالخلق. هذه فكرة محكمة داخل القرآن يصعب فهم رؤيته دونها.

النبوة هي كذلك متحركة نحو غاية تحقق خلق الإنسان نفسه، حيث يمكن أن ينظر لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مثلا كتحرك زمني للإنسان في مستوى الرسول - النبي؛ أي كوحدة متحققة زمنيا في محمد. وهو ما تعكسه سورة الإسراء تماما. وعودة إلى الآية الكريمة السابعة بسورة آل عمران، يمكن أن نرى نفس الفكرة في الآيات التي سبقتها:

﴿أَلَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿١﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٢﴾ مِّن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿٣﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَايَتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ. وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو بِنْتِقَامٍ ﴿٤﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

يمكن رؤية كيف أن الآية الأولى هنا ﴿أَلَمْ﴾ تجعل من امتلاك الحقيقة أمرا مستحيلا داخل عالم الشهادة - التكليف الذي نحن بداخله، وهي كذلك تحمل ضمنا فكرة الحركة المستمرة للاقتراب من الحق، والحق هو الله.

الآية الثانية تذكر بأن الله، هنا، هو المهيمن المالك لمقاييد أمرة، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وهو استعمال يقع للمرة الثانية بعد أن ورد بآية الكرسي بسورة البقرة: التي تعكس المستوى الذي صار إليه الإنسان وقدرته على استيعاب المطلق في أعلى تجلياته، حيث يعرف هنا الحي القيوم بشكل جلي قد يساعدنا لفهم ما نريد الوصول إليه عند تناولنا للآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَسْ دَا الَّذِي يَشْبَعُ عِنْدَهُ. إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: 254).

يمكن العودة للتحرير والتنوير لابن عاشور، والكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي للوقوف على معاني هامة لمعنى الحي القيوم. حيث الحي هو الباقي الذي لا سبيل لفنائه، الذي قامت به الحياة، وهي صفة بها الإدراك والتصرف. والقيوم هو كما ورد بالكشاف للزمخشري الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه. وذكر الرازي في "مفاتيح الغيب" كلاما جميلا حول الحياة في تفسيره للحي القيوم حيث لاحظ أن الحياة تعني كمال الشيء في جنسه "وكمال حال الأشجار أن لا تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال الأرض أن تكون معمورة، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته، وإذا كان كذلك فقد زال الإشكال لأن المفهوم من الحي هو الكامل، ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الإطلاق، فقوله الحي يفيد كونه كاملا على الإطلاق، والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم، لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والإضافية، ثم عند هذا إن خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الإشكال؛ لأن كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته، وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره، وإن جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي مع زيادة".

ما يهمنا، هنا، أن الحي هو المانح للحياة والتي هي كذلك متحركة إليه وتكون أعلى كلما اقتربت منه سبحانه، فالحي هو قبلة الحياة وبوجوده تكون هي متحركة ومن ثم كانت الحياة الدنيا متحركة هي الأخرى نحو الحياة الآخرة والتي هي الحيوان. والقيوم تعكس تولى أخذ أمر ما إلى المستوى الذي يليه، فهم قائم مطلقا بغيره مقوما له، فهو أخذ الإنسان من مرحلة التراب خلقا من بعد خلق حتى يتم إنشاءه خلقا آخر. وهو من يأخذ الحياة الدنيا كلها في اتجاه الآخرة. يمكن أن نفهم الآية التي تلي ذلك بسهولة، حيث أن الله هو الذي نزل الكتاب الذي تحرك من التوراة إلى الإنجيل إلى القرآن؛ أي أن الوحي هنا هو الآخر متحرك ويكون أكثر قدرة على استيعاب حركة الاجتماع البشري وتلبية ما يحتاجه لجعل حياته ممكنة وأخذها إلى الأعلى. يضمن كل ذلك ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾.

ومرة أخرى كما سبق أن ذكرنا النبي زمنيا، فهنا نرى الكتاب زمنيا، وكيف يتحرك الوحي نفسه نحو الاكتمال كما تحركت النبوة نحو تحقق الإنسان الكامل في محمد الأسوة لمرحلة الختم

كلها. ولغة الهدى نفسها متحركة، معانقة للمستوى الذي تصل إليه البشرية في رحلة الكدح إلى الله سبحانه، ولا يمكن للكفر المختص في تغطية الحقيقة ومنع خروجها، أن يمنع حدوث ذلك؛ لأن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وأمر الحركة هذا هو أمر كوني عام، ويمكن رؤيته كما تذكر الآية الكريمة التي تسبق الآية التي نحاول الوصول إلى فهمها. فالله يصورنا في الأرحام كذلك، خلقاً من بعد خلق، حتى يصل بنا إلى مرحلة اكتمالنا كإنسان: ﴿... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْفاً - آخَرَ فَبَتَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَلِيفِينَ﴾ (المؤمنون: 14).

يمكن أن نرى أن الآية السابعة من سورة آل عمران تسفه مقولة ما أنزل الله من شيء من ناحية، ومن ناحية أخرى تبطل حجية أن الوحي غير متحرك نحو اكتماله المعلن عنه في القرآن ذاته حيث لا يعيه سواه. وتأويل الكتاب هنا يمس الكتاب المجرى الممثل في الوحي كمرجع للهداية يمد به الله البشرية منذ هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وزوجه إلى الأرض: ﴿فُلْنَا إِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 37). وهو ما تظن إليه إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو يرفض الأقول: ﴿بَلَمَّا رَأَى الْفَمَرَ بَارِعاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (الأنعام: 78). ومن ثم لا يعلم إلا الله تأويل الوحي حتى يستجيب لتحديات المرحلة التي تمر بها البشرية وهي تكدح إلى الله.

فالتأويل، هنا، هو تأويل للكتاب الذي تحرك مع محمد نحو القرآن ليكون مرجعاً للهدى يستجيب لتحديات مرحلة الختم. وتحرك الوحي هو كتحرك النبوة ذاتها، حيث يكون الرسول مؤمناً بمن سبقه من الرسل والأنبياء، وفي نفس الوقت يكون بشري ترضع الإصر والأغلال عن إنسان مرحلته. وهو ما ورد في سورة آل عمران، الآية 49، على لسان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما قال: ﴿وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾. وهو كذلك ما أخبر عنه القرآن عندما قدم محمداً في سورة الأعراف: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ

وَالْأَعْلَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ قَالَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ ءَ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ  
الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ وَلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿ (الأعراف: 157).

أي أن إيمان الرسول بمن سبق من الرسل لا يعنى إعادة التجربة، أو اعتماد نفس مستوى القراءة لمواجهة تحديات مرحلة جديدة لم تعد الرسالة السابقة الغير مكتملة قادرة أن تستجيب لتحدياتها. والإيمان هنا يشبه حالة التصديق التي يمارسها الكتاب المؤول للمرحلة الجديدة على الكتاب الذي سبقه بالمرحلة التي سبقته. وأحل لكم بعض الذي حرم عليكم، ووضع الإصر عن الناس والأغلال التي كانت عليهم، يشبه في مستوى الكتاب المؤول الهيمنة على من سبقه.

ومن ثم وصف القرآن العظيم كذلك بذلك الوصف داخل مرحلته مقارنة مع الكتب التي سبقته: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَآءِ آتِيكُمْ بِأَسْتَبْفُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿ (المائدة: 50).

وهنا كذلك يخضع مفهوم الأمة هو الآخر للحركة، فالأمة متحركة هي الأخرى، حيث يحافظ على المصطلح في نفس الوقت الذي يتم فيه التأكد أن الأمة المخرجة الجديدة ليس كغيرها من الأمم. وهو أمر جلي في القرآن حيث يتم التذكير بحركة الأمة زمنيا مرتين بالمدينة، عاصمة الأمة المخرجة، بسورة البقرة عاصمة الإنزال والمتقين، بالآية 133 والآية 140: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾.

القرآن الكريم، إذن، هو مأل الوحي زمن الختم، وتحركه إلى مستوى المرحلة مع تصديق لما بين يديه وهيمنة عليه في نفس الوقت. والله هو المتكفل بذلك، وهو الأعلم بمرحلة القرآن، كما أنه الأعلم بالمراحل التي سبقته والوحي التي احتاجته لهداية إنسانها. ومن ثم أكد الله بلسان العظمة في القرآن الكريم أن القرآن نزل إلى مرحلته مع تقدير لها منه سبحانه: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾. وهو إنزال يرتبط بعلم الله وحده، وليس للرسول دخل فيه: ﴿ تَخُصُّ نَفْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْفَصْصِ بِمَا أُوحِيَ نَا إِلَيْكَ هَذَا الْفُرْءَانَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ

لَمِنَ الْعَظِيمِينَ ﴿ (يوسف: 3). وكما تؤكد سورة الشورى، بالآية 49 على نفس الفكرة: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكِتَابَ وَلَا الْإِيْمَانَ وَلَا كَيْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِيهِ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. وكذلك سورة القصص، الآية 85: ﴿إِنَّ أَلذِيْعَ بَرَضَ عَلَيْكَ الْفُرْعَانَ لَرَأَدُّكَ إِلَى مَعَادٍ فُل رَّبِّي أَعْلَمُ مَن جَاءَ بِالْهُدَى وَمَن هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

فالله سبحانه هو الذي يعلم أين يضع رسالته، ومتى ينزلها بحياة الاجتماع البشري المتحرك نحو غاية خلق هو الآخر. ولا أحد يختار ذلك غير الله، ولا أحد يعلمه سواه.

وهذا النوع من التأويل هو الذي صعب على الشرك والمادية والكفر قبوله جهلا ووجودا وسجنا لما هو موجود في نفس الوقت. ومن ثم عمد المكذبون دائما إلى نسيان المحكم المهيمن من الكتاب الجديد للمرحلة الجديدة، وركزوا على المتشابه من الكتاب الذي يظهر التواصل والتصديق لمن أراد أن يرى ذلك، حيث أن المتشابه نفسه لا يعاد بشكله القديم، بل يخضع هو الآخر لرؤية كتاب المرحلة الجديدة المتقدمة على التي سبقتها.

فمثلا عندما يروي الكتاب المقدس أن هارون هو الذي صنع العجل، يرفض القرآن الكريم ذلك؛ لأن النبي في رؤية القرآن الكونية هو موقع متجاوز لمثل تلك الأفعال المشينة. وعندما يذكر القرآن أن الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن، يؤكد على ما مسه من لغوب، حيث ينزه الله من الصفة البشرية التي يقدمها من خلاله الكتاب المقدس. وعندما يأتي الله والملائكة لإبراهيم لمجادلته حول قوم لوط، يعيد القرآن الكريم القصة ولا يحافظ على غير زيارة الملائكة لإبراهيم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وعندما يروي الكتاب المقدس ضيافة الملائكة وأكلهم، يرفض القرآن ذلك: ﴿قَلَمَّا رءِآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْفِ إِنَّآ أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُّوطٍ﴾ (هود: 69) وهكذا. وهو موضوع جدير بالدراسة ولكن لا يتسع له هذا المقال.

وابتغاء التأويل هنا من طرف الذين في قلوبهم زيغ يعكس عملهم الدؤوب على منع الناس رؤية المحكم من الكتاب حيث تمت الهيمنة على ما سبقه من الكتب. فهم باعتمادهم المتشابه يرجون أن يصلوا من خلاله إلى مبتغاهم من أن الذي جاء به الرسول لا يعدو أن يكون غير افتراء على الله من عنده. ومن ثم يرد القرآن على أنه تفصيل الكتاب لا ريب فيه، فهو مزيل أي

رب متصل بعالم الوجهة - المعنى المتصل بمرحلته: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: 37). وهو حالة من التكذيب تعكس سجن صاحبها وعدم مقدرته على رؤية الله الهادي المانح الوحيد لمرجع الهداية فرقان المرحلة. وهو ما يبدو جليا في الآية 15 من سورة يونس عَلَيْهِ السَّلَام، حيث يعجز الجاحدون للرسالة رؤية استقلال الوحي عن محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهي حالة متكررة إلى يوم الناس هذا عندما يتحدث المحدثون عن محمد العبقري المولد للقرآن: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آيَاتِ بَفُورٍ أَوْ يُرْسِلَ إِلَيْنَا أَوْ يَدُلُّهُ فَلِمَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْفَافٍ إِنْ تَابَعُوا إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَإِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

والمحدثون الجدد من المستشرقين ومن تبعهم من الداخل غارقون إلى حد النخاع في المتشابه عاملين دوما على الوصول من خلاله إلى أن الله لم ينزل على بشر من شيء مكررين لنفس السفاهة التي ردها الشرك من قبل. بمكة بإيحاء كما يبدو من الآية من قوى تستمد وجودها من فكرة الكتاب الذي عندها: ﴿وَمَا فَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مَوْسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: 92).

كما يتضح جليا أن الراسخون في العلم لا يعلمون تأويل الكتاب، والذي لا يعلم تأويله إلا الله. والرسول نفسه يخاطب كذلك: ﴿نَحْنُ نَفُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِ الْعَاهِلِينَ﴾.

وهو رسوخ في العلم حقيقي يعي حاجة الإنسان إلى مرجع الهداية وحاجته الماسة أن يكون ذلك المرجع مستقل عن الإنسان كذلك. وهو يعكس نفس الأمر عندما يتعلق الأمر بالكون كمرجع للفعل، حيث هو كذلك مرجع مستقل عن الإنسان شاهد على إمكانية فعله من عدمه، كما يشهد الفرقان على إمكانية وجهة الفعل الهداية إلى الحق من عدمها؛ أي أن الإنسان الذي يعيش دوما تحديا إمكانية الفعل وإمكانية الهداية - الوجهة - المعنى، وتحدي أن تكون الهداية معانقة للفعل من أجل التحرك نحو الأعلى، يحتاج إلى مرجع مستقل يكون فرقان الفعل، ومرجع مستقل يكون

فرقان المعنى. ومن ثم شكل الوحي والكون دوما شاهدان مستقلان عن الإنسان مفتوحان دوما لجعل إمكانية تحقق الإنسان ممكنا.

## قرأ. قرآن

الآية مصطلح قرآني متقدم جدا، ولده القرآن الكريم وقام بتعميمه كمنهج جديد للمعرفة المتصلة بشاهدي الوجود ومرجعي الختم: الكون فيما يخص الفعل، والقرآن فيما يخص المعنى. والإنسان يتعامل مع كلا المرجعين كشاهدين لتمكينه من فرقان فعله أو وجهته، وتكاملهما استنادا للحظة التاريخية التي يعيش كما يحدده موقعه زمانا ومكانا فوق خارطة الوجود الكبرى؛ أي يسبح اسم ربه الأعلى وهو كادح إلى ربه كدحا فملاقية. وبما أننا نتحدث عن القرآن هنا، فإن وحدة المعنى في هذه الحالة هي الآية؛ أي أن ﴿أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ هو أول وحدة للمعنى نزلت داخل مرحلة الختم. ومن ثم فإن كلمة "اقرأ" لوحدها بمعناها المتعارف اليوم لن تساعدنا على معرفة الذي حصل، ولا ما هو مطلوب داخل حالة الطوارئ الكبرى التي شهدتها الكون، وملاّت من أجله السماء حرسا شديدا وشهبا.

ولو كان الأمر مرتبطا بتعلم القراءة بمعناها الذي أوله ابن إسحاق، لكان أول ما فعل الرسول هو مدارس لمحو الأمية، لمعناها المتعارف اليوم، بمكة وتمكين المجتمع الجديد من قراءة الكتب. طبعا هنا لا يعني التقليل من قيمة أن يكون الإنسان قادرا على قراءة الكتب، وإنما لا يستقيم ذلك التفسير مع ما تبحث الآية الموحاة من الإيحاء به لإنسان الختم عبر الزمن المتحرك نحو الآخرة..

القرآن يعي تماما الإشكال القائم بمرحلة الختم. الإنسان يحتاج الهداية لمواصلة سيره نحو الله. والرسول هو المكلف بإدخال مرجع المعنى - الرسالة - لمرحلته. وتعدد الرسل متكامل مع فكرة القرآن الكريم في أن لكل أمة أجل وأن لكل أجل كتاب. وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون. فالقرآن الحكيم يعي ذلك تماما، ويعي أن عيسى رسول الله، وموسى رسول الله، وأن الرسل أرسلت تترأ. كما أن القرآن الكريم يعي أن المرحلة الجديدة هي مرحلة الختم؛ أي أن محمدا هو آخر رسول يرسل برسالة.

كما يعي القرآن الكريم أن التجارب السابقة للأمم التي خلت هي تجارب ترتبط بها ويجب أن تفهم داخل موقعا الزمان والمكان فوق خارطة الوجود الكبرى؛ أي أن الرسالة نفسها بتشكلها

الخاضع لما أنزل من قبل الختم، هي منتهية زمنياً، لها أجل يحدد ذهاب نورها، ويجعلها غير قادرة على تلبية التحديات الجديدة التي تمر بها البشرية المتحركة نحو غاية خلقها. والرسول هم هنا غير الأنبياء حيث الرسالة المرتبطة بمرحلة ما ترتبط بأول ظهور الرسول، وتمتد داخل مرحلة تتجاوز حضوره، وتوفر لإنسان تلك المرحلة الممتدة بين رسالة ورسالة أخرى ما يحتاج من هداية ومعنى لرحلته، ويقوم الأنبياء داخل نفس المرحلة بتوسعة لمنظومة المعنى - الدين - لمواجهة التحديات التي يواجهونها، وذلك اعتماداً على نفس الرسالة الأولى والتي قد تخضع لبعض التوسعة كذلك كما كان لداوود زبوراً..

الإشكال القائم، هنا، والذي يجب على وحي الختم أن يستجيب له، هو الارتباط العضوي الدائم بين الإنسان وبين الحاجة للهداية - المعنى، وبين الختم الذي يعني عدم مجيء رسول آخر بعد محمد مع بقاء الزمن مفتوحاً إلى يوم القيامة..

ومن ثم حرص القرآن الكريم أن يفصل بين محمد والقرآن بكل مناسبة كانت تبحث أن تربط بينهما، حيث يتوقف الوحي عن النزول في مناسبات يكون فيها الرسول في أشد الحاجة إلى الجواب عن سؤال جاء سألوه يتحدثون نبوته. وأحياناً أخرى يكون الرسول كأشد ما يكون حاجة للوحي وهو يواجه مسأله لشرف أهله.

غير أن الوحي يرى في تلك مناسبة جيدة لتأكيد فكرة أن محمد غير القرآن، فيتأخر حتى يتم له أن يحقق ذلك الهدف ثم ينزل من بعد يجيب عن أسئلة السائلين، ويبرأ شرف أهل نبيه. وهو يعلن أن عيسى كلمة من الله، والقرآن هو بحر الكلمات التي لا نهاية لها. كل ذلك لإيصال فكرة أن تأويل الكتاب زمن الختم، هو غير تأويله بالمرحل التي سبقت؛ أي أننا أمام مرحلة يكون فيها الكتاب قادراً دوماً أن يمد الإنسان بما يحتاجه من كلمة تشكل هداية للحظته التي يعيش.

بعد سورة العلق، جاءت سورة الأعلى لتتحدث من جديد عن آية قراءة. ﴿سَنَفَرِّقُكَ فَلَآ تَنسَى ۝۱﴾ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْهَى ﴿ (الأعلى: 6-7) نحن هنا أمام مرحلة الختم، حيث المنهج المطالب بالالتزام به هو: ﴿سَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝۱﴾ الَّذِي خَلَقَ بَسْمَوِي ۝۲ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝۳ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝۴ فَجَعَلَهُ غُثَاءً ۝۵.. أَحْوَى ﴿ تركز الآيات الكريمة على خاصيات المرحلة: سبح، اسم، رب، الأعلى، خلق، سوى، قدر، هدى.. تلك هي أسس المرحلة الجديدة، إنسان يمارس السباحة داخل عالم الغيب ساعياً



دوما على التربية واللم والجمع لذاته ولاجتماعه الذي يمارس معه السير المشترك نحو الأعلى. يساعده وعي الغيب والخلق على إدخال ما يحتاج من حلول لا تتوفر داخل عالم الشهادة التي يعيش، يعتمد دوما الالتزام بالميزان والتسوية والتقدير العالي لهداية فعله نحو الله قبلة الوجود كله غاية الحركة. إنسان تطلب منه سورة الأعلى أن يعي دوما أن المرعى، أي مرعى يتحول مع الزمن إلى غُثَاءٍ أحوى. ومن ثم عليه أن يفكر في المرعى الذي يحتاج وهو يعيش داخل مرعى لا يزال حيا ولكنه يخفي عثائته. تلك هي إذا معدات الرحلة داخل مرحلة الختم.

وتلك هي حقيقة الوجود كذلك فيما يخص مرجع المعنى. الوجهة المتحرك هو كذلك نحو غايته. هو يمارس نفس المنهج حيث يتجاوز تماما ما صار غُثَاءٍ لا علاقة له بالمرحلة الجديدة تماما لتباعدتها الزمني عنها، كما أنه يتواصل مع المراحل القريبة عبر منهج التصديق والهيمنة. فالآيات هي كذلك متحركة مرتبطة بمراحلها التي أرسلت لها لتهدي إنسان مرحلة ما كما يقتضيه موقعه زمانا ومكانا على خارطة الوجود الكبرى، وكذلك قدمها القرآن الكريم تلك الحركة للآيات، والتي استعصى فهمها على المفسرين وجعلهم يسقطون في أخطاء فادحة تهدد وعي الختم. حيث احتج القرآن الكريم بأول ما نزل من المدينة أن الله هو القدير على أن ينسي، أو ينسخ ما لم يعد صالحا من الآيات المرتبطة بوحي المراحل التي سبقت. فهو يعلم ما ينزل، ومتى ينزل ويعلم أين يضع رسالته: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 105). وهي فكرة تذكرنا بما تعرضنا له فيما يخص الآية السابعة من سورة آل عمران فيما يخص علم تأويل الكتاب.

سورة الأعلى توحى إذا بمرحلة جديدة، تتشكل فيها قراءة الوحي بشكل آخر، ويتخذ الله وعدا على نفسه بتمكين الرسول من القراءة التي يحتاج ليكون منارا يهتدي به السالكون طريق الله المتحركون دوما نحو الأعلى في رحلة ﴿سَبِّحْ بِسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ﴿١﴾ سَنُفَرِّقُكَ بِرَأْيِنَا ﴿٢﴾ وَإِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْبَىٰ ﴿٣﴾ وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٤﴾﴾ (الأعلى: 1-8). هي بشرى، إذن، أن هذا الوحي الجديد متكامل مع مرحلته، وحي ميسر للذكرى، يبسر لليسرى. كما تؤكد السورة كذلك أن هذا هو منهج الوعي المتبع زمنيا، إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى. إذن، نحن أمام مرحلة جديدة وعلينا أن نعتمد كتابها الخاص بها إن أردنا لأنفسنا الفلاح في مواجهة تحديات الوجود، وتوجيه أعمالنا نحو

الأعلى وتجاوز خطر الغثائية، بالعمل دوماً على استخراج ما نحتاج من كلمة للمرحلة التي نعيش معتمدين بحر الكلمات اللامتناهي..

كيف عبر القرآن الكريم عن ذلك؟ بعد سورة العلق أين ربط القرآن الكريم بين الوجهة واللّه والخلق، والقلم، جاءت سورة القيامة لتولد مصطلحاً جديداً لم تستطع العربية الناشئة زمن العباسيين تحت تأثير فكرة عربية قريش والمعولة عما أسمته بالشعر الجاهلي، أن تفهم ذلك المصطلح؛ أي القرآن، ومن ثم لا زال العرب بقواعد العربية تلك وغياب وعي رؤية القرآن الكونية زمن الختم لا يستطيعون فهم معنى القرآن ومن ثم لا يستطيعون نقله للآخرين. تأتي سورة القيامة لتخلق ذلك المصطلح الجديد الذي سوف نقوم بحول اللّه وعونه بشرحه معتمدين على ما تقدم من شرح لرؤية القرآن للكتاب زمن الختم.

إنا علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه. هنا ولد القرآن مصطلحاً جديداً لا توفره اللغة المتاحة كما ذكرنا أن تفهمه. واعتماداً على ما ذكرنا، فإن التحدي القادم هو أن يكون هناك وحي ضامن مد الإنسان بما يحتاج من وجهة لأفعاله المتحركة دوماً نحو مستوى أكثر تعقيداً من الذي سبقه. وذلك دون أن يكون هناك رسول يجدد الرسالة. يمكن عند فهم الذي سبق أن نفهم أن مصطلح القرآن المولد لأول مرة مع سور القيامة، لا يعني القراءة، حيث لا يمكن لمرحلة ممتدة إلى يوم القيامة أن تعتمد قراءة واحدة لمواجهة تحديات الوجهة المعقدة جداً؛ أي لا يمكن اعتماد كلمة واحدة إلى ما لا نهاية، ومن ثم بشر القرآن أن: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَهَدِ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْقُذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 104). وفي موضع آخر بسورة لقمان، الآية 26 أكد القرآن على نفس المعنى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْئَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَهِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

إذن، نحن أمام تدشين مرحلة جديدة من مراحل الوحي، يكون فيها الوحي المكتمل قادراً دوماً على أن يمد الإنسان بما يحتاج من أجوبة على أسئلة الوجهة التي تعترضه؛ أي أن مصطلح القرآن المولد هنا يعني بالضبط ذلك المعنى؛ أي هو مصطلح جديد يعني مطلق القراءة. ويمكن رؤية ذلك بسهولة في ما شابهه من المصطلحات القرآنية، كسبحان التي تعني مطلق الحساب إلى يوم القيامة بسورة الأنعام، الآية 97: ﴿بَالِقُ إِلَّا صَبَاحٌ وَجَعِلُ أَلِيلٌ سَكَنًا وَالشَّمْسُ

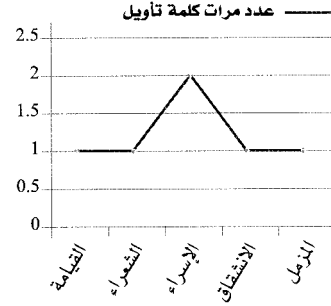
وَالْقَمَرَ حُسْبِنَاً ذَلِكَ تَفْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وكذلك الأمر بالنسبة لمصطلح غفران كطلب لمطلق المغفرة، كما ورد في سورة البقرة، الآية 284: ﴿أَمْسَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ أَمْسَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَقِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾.

وكذلك فيما ورد بمعنى مطلق اللاجود في الآية 93 من سورة الأنبياء: ﴿بِمَنْ يَّعْمَلُ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾. ونفس الأمر يتجلى كذلك مع توليد مصطلح مطلق التنزيه، والتسبيح المستمر المقرب دوماً من الله، الراض للتوقف: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيَلْمَا وَفَعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَّبِعُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً سُبْحَانَكَ فَبِنَا عَذَابِ الْبَارِ﴾ (ءال عمران: 191).

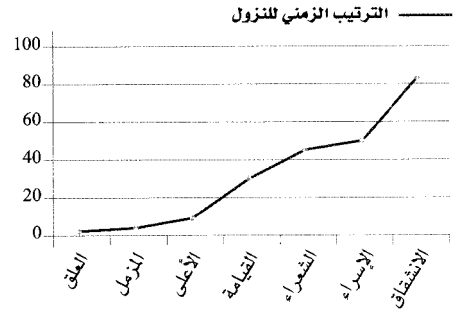
أي أننا أمام توليد لمطلقات ترتبط بمرحلة مطلق القراءة. ويمكن كذلك أن نفهم كيف ولد القرآن الكريم مصطلح الرحمان، أو على الأقل أشبعه بمعاني مطلق الرحمة؛ تلك الرحمة التي وسعت كل شيء، والذي يعوض زمن الختم علاقة الرحم المرتبطة بالقرابة ويوسعها لتشمل العالمين وتوحدهم تحت رايتها وتمكن العالمين من و"اسجد واقرب"؛ أي مطلق المقدرة على الاقتراب الدائم من الله، ومن ثم صعب على المشركين الفاقدين لرؤية القرآن الكونية زمن الختم ومصطلحاته التي يولد أن يفهموا ذلك عند قولهم وما الرحمان كما ورد بسورة الفرقان، والذي يعني كذلك مرجع الوجهة القادر على مطلق التفريق بين الحق والباطل، الآية 60: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً﴾.

القرآن، إذا كمصطلح جديد يعكس من خلاله المرحلة التي دخلها الوحي، وهي مرحلة الختم، حيث يكون هناك مرجع مكتمل للهداية يمكن باستمرار من استخراج الدين الذي تحتاجه أي مرحلة من مراحل البشرية وهي تتحرك نحو عالم الآخرة . القيامة. ومن ثم فإن المرحلة الجديدة هي مراحل متعددة تتميز بقرآن يمد كل مراحلها بما تحتاجه من كلمات. فان كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كلمة يغطي مرحلة من مراحل حركة النبوة نحو الاكتمال في المستوى الفردي المتجسد في محمد المتحول إلى أسوة حسنة تشكل المعلم الدائم لحركة الإنسان نحو الكمال، سدرة المنتهى، قاب قوسين أو أدنى.

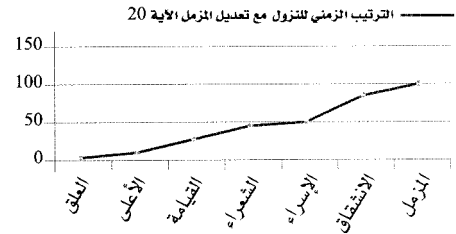
السورة	عدد مرات كلمة قرأ المتعلقة بالقرآن	قرأ . اقرأ كتابك
العلق	0	2
الأعلى	1	
القيامة	1	
الشعراء	1	
الإسراء	2	1
الانشقاق	1	
المزمل	1	



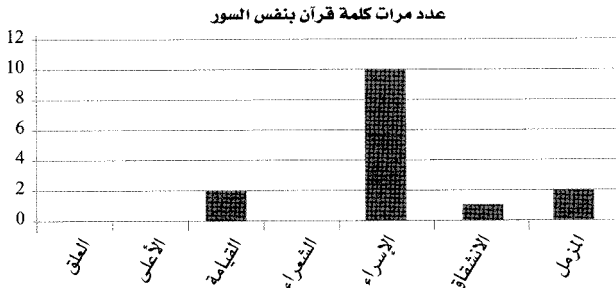
السورة	الترتيب الزمني للنزول	عدد مرات كلمة قرأ
العلق	1	2
المزمل	3	1
الأعلى	8	1
القيامة	31	1
الشعراء	47	1
الإسراء	50	3
الانشقاق	83	1



السورة	الترتيب الزمني للنزول	عدد مرات كلمة قرأ
العلق	1	2
الأعلى	8	1
القيامة	31	1
الشعراء	47	1
الإسراء	50	3
الانشقاق	83	1
المزمل	100	1



### خط بياني لورود كلمة قرأ بالقرآن العظيم

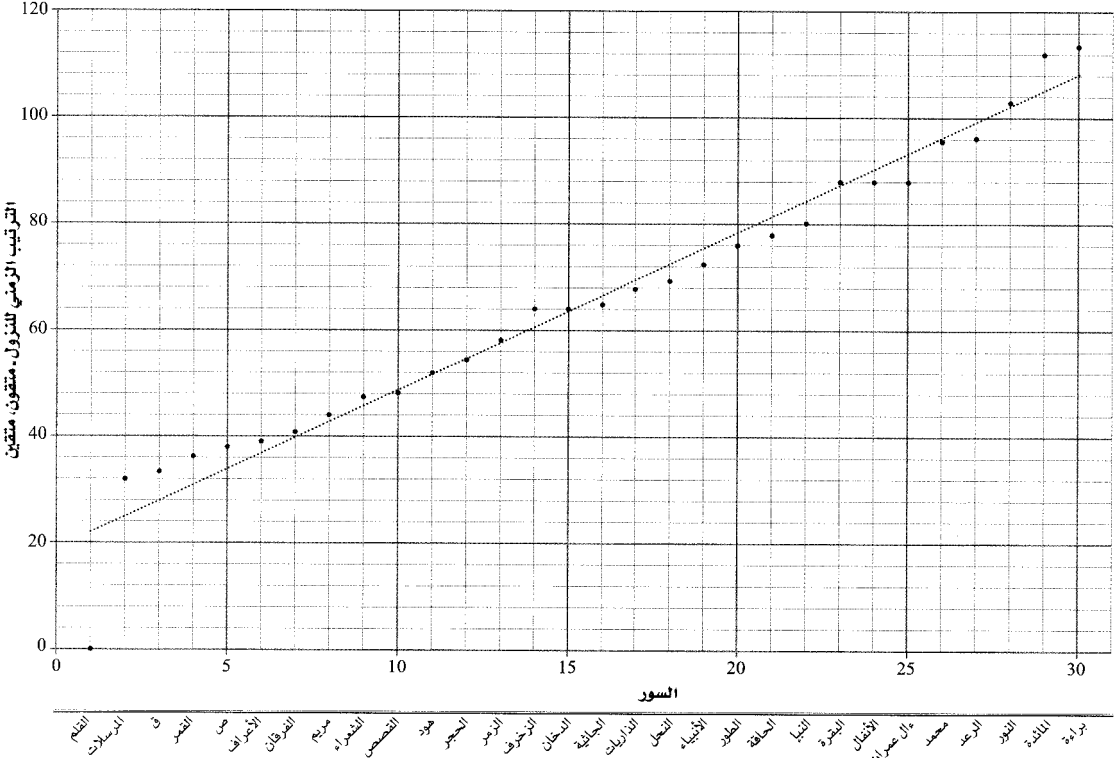


### خط بياني ونسبة ورود كلمة قرأ بنفس السور

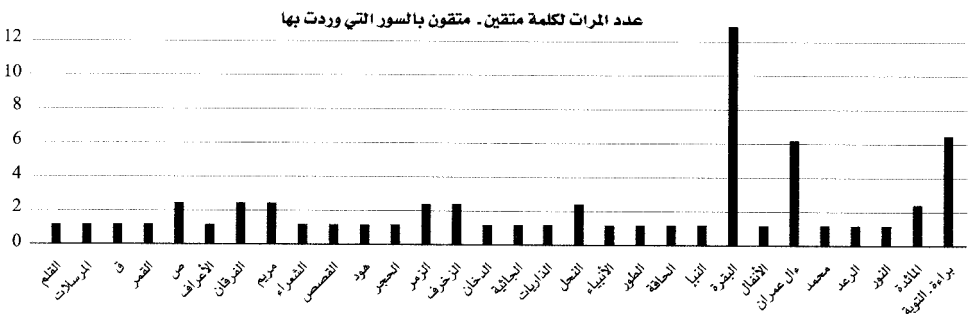
سورة الإسراء هي سورة تشكل احتفالاً بتسلم مشعل الختم، وتحقق الإنسان الفرد عبر خط النبوة الممتد من آدم إلى محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

## المتقون - الطبقات النوعية داخل المجتمع الرسالة

نعتمد نفس الطريقة هنا لتتبع مصطلح المتقون وكيف ظهر، حتى نتمكن، بعون الله، من فهم الذي حدث قرانياً، وكيف تم إيصال المصطلح الجديد للمحيط الناشئ فيه:



الخط البياني لورود كلمة متقون - متقين حسب الترتيب الزمني للرسول. كما يظهر اختلال الرواية بالنسبة لسورة القلم في ما يخص ترتيبها الزمني



رسم بياني لكثافة ورود كلمة متقون - متقين بالرسول حسب الترتيب الزمني لها. حيث تبدو البقرة عاصمة للمتقين.

تعكس سورة البقرة بكل جلاء وعي التحديات التي تواجه المجتمع الجديد، حيث وصف القرآن تحديان رئيسيان: تكفل الكفر الذي يعمل لكفر بذرة الأمة الجديدة من الخروج، وتكفل النفاق الذي يعمل من الداخل تحت الأرض لمنع الأمة الجديدة من رؤية النور. ومن ثم نرى كيف ولد القرآن الكريم مصطلح المنافقون بالمدينة وليس بمكة؛ لأن ذلك التكتل لم يكن موجودا بمعناه القرآني بمكة.

القرآن قدم في أول آية بأول سورة بالمدينة على أنه هدى للمتقين: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ أَلْكَتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1). ﴿أَلَمْ﴾ (والتي تقرأ: أليف، لام، ميم) تعكس فكرة القرآن في استحالة امتلاك الحقيقة، حيث لا أحد يستطيع تفسير ذلك تفسيراً نهائياً. ومن ناحية أخرى يعكس مصطلح المتقين أن هذه الطبقة النوعية المخرجة هي التي سوف يعول عليها لمواجهة جبهتي الكفر والنفاق المهتمة بمنع خروج الأمة الجديدة إلى الحياة.

يمكن أن نرى من الخط البياني لظهور مصطلح "المتقون"، أن المصطلح لم يظهر إلا في السنوات الأخيرة من القرآن المكي ليتواصل استعماله بالمدينة. كما يمكن رؤية أن هناك خروجاً واحداً على هاته القاعدة، حيث يظهر مصطلح المتقين بالسورة المرتبة الثانية نزولاً. وحسب الفكرة التي أقدمها هنا، والتي لا تعتمد اللغة لفهم القرآن، بل تنظر إلى أن القرآن هو منشئ للغة عبر توليده لمصطلحات لم تكن موجودة وربطها برؤيته الكونية، وإخضاع ما تبني مما هو موجود إلى رؤيته المهيمنة على اللغة. وكما تقدم فالقرآن ليس عربياً وحسب، بل مبین، بلسان عربي مبین، كما يصف نفسه بكل وضوح. وهو حكيم كذلك ويعي ذاتياً ذلك.

يمكن، إذن، عبر تتبع مصطلحات القرآن المبین، أن نتعرف بشكل دقيق على نوعية الإنسان الجديد الذي تم إخراجها، والذي لا تستطيع الروايات المتاحة رؤيته؛ لأن الراوي هو بالأساس سجين زمانه، حيث لا معرفة عنده بتغير الأحوال والتنوع الشاسع الذي يخضع له الإنسان. والحقيقة أن المدينة المخرجة تعج بطبقات نوعية لإنسان جديد كما تشير إلى ذلك الآية 35 من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَلْتَاتِ وَالْفَلْتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَاشِعِينَ وَالْحَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّيِّمِينَ وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَلِظِينَ

فِرُّوْجَهُمْ وَالْحَمِيْظَاتِ وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَالذَّاكِرَاتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّعْمِرَةً  
وَاجْرًا عَظِيْمًا. وبتعبير آخر إذا كان أفلاطون أو الفارابي يحلم بالمدينة الفاضلة، فإن  
محمدًا هنا يصنعها.

ومن ثم يصعب جدا الحديث عن المدينة المخرجة ونوعية إنسانها الجديد، دون العودة  
للقرآن ولما هو متاح من علوم اليوم للوقوف على فهم أقرب للصحة لمعرفة الذي حدث، وكيف  
تناول أولئك التحديات التي اعترضت سبيلهم وكيف نجحوا في الاستجابة لها.

### الخلاصة

بيننا خلال هذه الدراسة كيف يمكن اعتماد القرآن للوقوف على حقائق جديدة لا يستطيع  
منهج الرواية، ومناهج التفسير السابقة الوصول إليه. كما استطعنا بعون الله أن نتمكن من حل  
إشكاليات عالقة لقرون عبر الوصول إلى فهم أعمق وثيق العرى متين البنيان في ما يخص تأويل  
الكتاب، أو المجتمع المدني الراكب طبقا عن طبق في بناء نوعي لم تعرف البشرية له مثيلا، كما  
استطعنا أن نقف عن كيف استطاع القرآن استعمال اللغة المتحركة من أجل نقل التحديات التي  
يمر بها المجتمع المخرج للناس، ومن ثم تمكينه من مواجهتها، والله أعلم.





## النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل

د. عبد الرحمن العضاوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية . بني ملال

### مقدمة

يندرج تحديد مفهوم النص الشرعي وتلقيه من لدن الإنسان ضمن رؤية تصورية كلية جامعة لقوانين إدراك علاقة الوحي الإلهي بالوجود الإنساني وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، وتقوم هذه الرؤية على اتساق الروابط العلمية وتماسكها بين وحدانية الله تعالى والإنسان والعالم، فلا تستبان وحدة العالم واكتلاف مكوناته وكذلك وحدة الوجود الإنساني وانسجامه مع العالم إلا في سياق المعرفة التوحيدية التي تشكل الإطار المرجعي لسنن الاتصال والتخاطب التي ينتظم بها وجود الموجودات، بحيث تعتبر كل السنن التي يزخر بها الكون الفسيح منسجمة مع سنن التخاطب في بيان رسالة غائية دافعة للعبثية والسدية عن انسجام السنن الكونية وتوازنها بما يحقق مقتضيات أحوال التخاطب الناطقة والصامتة في إيجاد المصالح المترتبة عن ترابطية الركائز الثلاثة المكونة لأقوى رسالة تواصلية تخاطبية وهي:

- الأولى؛ كون الله تعالى ملقيا لقول ثقيل.

- الثانية؛ كون الإنسان متلقيا للقول الإلهي.

- الثالثة؛ كون العالم مجالا واسعا من المسخرات لتنزيل القول الإلهي وتكييفه.

ومحور هذا العمل التواصلي التخاطبي هو وحي الله تعالى، فخطاب الله تعالى لغة وحيه التعليمية والتذكيرية، وخطاب الإنسان لغة تلقي الوحي من الله تعالى، وخطاب الكون قائم على لغة التسخير ومجال الاستخلاف.

فالخطاب نص محكوم بنظام لغوي حامل لرسالة محددة الوظائف والغايات، وهذا النظام هو بمثابة قانون مميز للنص اللغوي الشرعي عن النص اللغوي البشري عن النص اللغوي (الدلالي) الصامت للمسخرات الطبيعية، وجدلية هذه النصوص هي أساس فهم متحرك ومستمر لعلم معاني الوحي والكون يبرز في أوجه علمية متعددة تكشف بوضوح عن إشكالات علاقة النص الشرعي بالمتلقي في التاريخ الإنساني.

ومن الوظائف التي يتميز بها النص القرآني وتنشئ حركية لدى المتلقي في فهم علاقته بالكون وبالواقع الإنساني ثم الاسترشاد بها في صياغة تاريخه وبناء حضارته، وظيفتان:

**الأولى؛** الوظيفة العطائية لكلماته التي لا تنفذ قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَحٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرٍ مَا نَبِذْتُ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: 26).

**الثانية؛** الوظيفة التأثيرية ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَشِعًا مُتَسَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ لِنَاسٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: 21).

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾ (الزمر: 22).

فالعطائية والتأثيرية مفهومان ينفيان عن النص القرآني كونه نصا لغويا منغلقا وكونه منتجا تاريخيا اجتماعيا انقضت قوانين تفاعله مع الواقع الإنساني في الصيرورة التاريخية. وبين العطائية والتأثيرية تتأسس نظرية التأويل الجامعة بين النص القرآني والمتلقي باعتبارين:

**الأول؛** أن بناء مفهوم النص الشرعي للتأويل بناء معرفة وآلية لإنتاج المعرفة تكشف تاريخية التأويل وتفتح العقل لتأسيس الفاعلية النقدية للخطابات التأويلية في الماضي والحاضر، فاعلية نقد للمعرفة التاريخية التراثية ونقد للمعرفة الغربية المهيمنة في الزمن الحديث والمعاصر. وهما المعرفتان اللتان تؤسسان الاتجاهات التأويلية المتدافعة والمتصارعة في المجال الإسلامي

المعاصر، مما يكشف أن الإشكالية الحضارية في هذا المجال إشكالية تأويلية للنص الشرعي والتاريخ وللذات وللآخر.

**الثاني؛** المتلقي وهو الجامع بين النص الشرعي والتاريخ، فهو قارئ للنص وفاعل في التاريخ، وعلى القراءة والفاعلية تتأسس إشكالية البحث التأويلي بأبعادها المتعلقة بالتوحيد والتزكية والاستخلاف والمتعلقة أيضا بالسياسة والفلسفة والتاريخ والجمال.

فالمتلقي يتأثر بالنص القرآني ليتدبر وينتج التأويل الذي يؤثر به في الواقع التاريخي وعلاقته بالنص القرآني. ومن هنا يختلف مفهوم المتلقي في هذا السياق عن مفهوم المتلقي في نظريات التلقي والاستقبال المتعلقة بالنصوص الإنسانية. فالفوارق كثيرة من حيث الرؤية المعرفية ومن حيث المنهج الاستدلالي.

فنظرية التأويل المؤسسة على العطائية والتأثيرية بالاعتبارين السابقين هي نظرية نسقية كاشفة لمبادئ وتصورات ومفاهيم وقواعد ومقاصد كلية جامعة بين البيان والبرهان والعرفان بين العبادة والشريعة والسلوك بين الظاهر والباطن بين الرواية والدراية بين الوسائل والمقاصد. ونسقيتها تفيد التفاعل بين كل المكونات التي يزرعها النص القرآني باعتباره نصا متكاملا بنائيا وموضوعيا في مفرداته ودلالاتها وتراكيبها وسياقاتها ومقاصدها، فلا تجزيء بين المفردة داخل الآية ولا الآية داخل السورة ولا الموضوعات داخل السور ولا السور في هندسة المعاني القرآنية المؤسسة لعالم النص القرآني.

والمنتج لتاريخ بناء مفهوم التأويل في التراث الإسلامي قد يرى أنه توزعت ثلاث أنواع من الحكم؛ حكمة أهل البيان وحكمة أهل العرفان وحكمة أهل البرهان فرضتها ضرورات تاريخية أنتجتها سنن التغيير الاجتماعي من مجتمع الخلافة إلى مجتمع الملك، ومن مجتمع الرواية للعلم إلى مجتمع تدوينه وتصنيفه وتقعيد مناهجه. وأثمر هذا بروز ثنائيات في تأويل النص الشرعي وفقه واقع التنزيل من نحو؛ الرأي والحديث، والعقل والنقل، والظاهر والباطن، والتفسير والتأويل... ثنائيات أحدثت آثارا بالغة في بناء العلم الإسلامي وترقيه من حيث المنهج العلمي والتحديد المضموني والتنوع المدرسي.

إن مبتغى هذه الدراسة مقارنة مفهوم النص الشرعي باعتباره من جهة أولى، مركبا معرفيا جامعا لقوانين اشتغال النظم القرآني في مستوياته اللغوية الصوتية والدلالية والتركيبية والتداولية والحضارية، ومن جهة ثانية، مستلزما تكاملا تدبريا بين منطق أصول الشرع ومنطق نظام اللغة ومنطق التدبر العقلي ومنطق سنن الكون.

ومن مقتضيات هذا المركب المعرفي ومستلزماته الفهمية توسيع دلالة مفهوم التأويل بإخراجها من الارتباط باحتمالية اللفظ في الوضوح والخفاء لمعنيين فأكثر، إلى الارتباط بمعرفة كلية الوحي واللغة والتاريخ والكون، إخراجا يصير به التأويل فلسفة عملية للعقل في فهم الوجود الإنساني والاستخلاف الإنساني من مرجعية الرؤية القرآنية من حيثيتين:

1. من حيث فهم النص الشرعي وفهم واقع تنزيله الموضوعي في السياقات التاريخية والتطورات المعرفية.

2. من حيث السؤال عن إشكالية التدبر القرآني في ذاته وما يقتضيه من بحث معرفي في مناهج فهم النص الشرعي وعلاقته بالفعل الحضاري في الواقع الإنساني.

وفي سياق بيان كون التأويل فلسفة عملية متحركة ومتجددة قادرة على فقه معاني الوحي ومقاصده، وعلى فقه سنن التنزيل في الواقع الإنساني المحكوم بصيرورة التغيرات والتحويلات، سيخذ مدخلا نموذجيا لذلك بيان مفهومي النص والتأويل عند الأصوليين ومساعدتهما المعرفية على تحديد المراد من مفهوم النص الشرعي وبنائه لمفهوم التأويل الحضاري.

### المحور الأول: مفهوم النص عند الأصوليين ومفهوم النص الشرعي

يمكن بيان مفهوم النص في الفكر الأصولي من خلال مدرستي المتكلمين والفقهاء:

#### أ. مفهوم النص عند المتكلمين

تتداول الأصوليون المتكلمون مفهوم النص في سياق بيانهم لمفهوم المحكم باعتباره القدر المشترك بين النص والظاهر في الرجحان، فالمحكم لفظ واضح إما نص وإما ظاهر. قال القرافي: "والنص فيه ثلاث اصطلاحات، قيل ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كأسماء الأعداد.

وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ المجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق. وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء<sup>(1)</sup>.

ويزيد هذا إيضاحاً بقوله: "النص أصله في اللغة وصول الشيء إلى غايته ومنه قوله في الحديث: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيرُ الْعُنُقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ"<sup>(2)</sup>؛ أي رفع السير إلى غايته، ومنه منصة العروس لأنها ترفع إلى غايتها اللائقة بالعروس، ومنه نصت الظبية جيداً إذا رفعت. فمن لاحظ هذا المعنى سمي به القسم الأول فإن دلالاته أقوى الدلالات، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث، ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط. **والقسم الأول** هو أولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة إلى غايتها وهو الذي يجعل قبالة الظاهر. فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الأول. **وأما الثالث** فهو غالب الألفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء، يقولون: نص مالك على كذا أو لنا في المسألة النص والمعنى، ويقولون نصوص الشريعة متضافرة. **وأما القسم الثاني** فهو كتوله تعالى: ﴿بِأَفْتُلُوا الْمَشْرِكِينَ﴾ فإنه يقتضي قتل اثنين جزماً فهو نص في ذلك مع احتمال لقتل جميع المشركين<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا فالنص يدور على عدم تطرق الاحتمال إليه أصلاً أو مخصوصاً كان؛ لأنه يفيد معنى مقطوعاً به مع "انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية"<sup>(4)</sup>، والتي تبين أن ليس من شرطه أن يحتمل التأويل من جميع الوجوه، ولما كانت الدلالة الواضحة "أعم من الظنية والقطعية"<sup>(5)</sup>؛ لأنها لا تحتاج إلى إضافة خارجية في البيان، اعتبر النص قسماً من الظاهر باعتباره ما دلالاته واضحة، ولذا صحت تسمية الشافعي "الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر"<sup>(6)</sup>؛ لأن هذه التسمية زيادة على ما تقدم منطبقة مع التعريف اللغوي، ويشتمل النص على ثلاثة شروط هي<sup>(7)</sup>:

1. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص36.
2. جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: السير إذا دفع من عرفة، حديث رقم: (1666)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب: الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلاتي المغرب والعشاء جميعاً بالمزدلفة في هذه الليلة، حديث رقم: 1286.
3. شرح تنقيح الفصول، م، س، ص37.
4. البرهان في أصول الفقه، 415/1.
5. حاشية التفتازاني على العضد، 168/2.
6. البرهان في أصول الفقه، م، س، 415/1.
7. المعتمد، 319/1.

1. أن يكون كلاما لأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصا.

2. ألا يتناول إلا ما هو نص فيه أي ما يظهر منه.

3. أن تكون إفادته لما يفيد ظاهرا غير مجمل.

ومما ساقه التلمساني المالكي في مفتاح الوصول مثلا للنص على الحكم قوله: "ما احتج به أصحابنا على أن الإمام مخير في الأسرى بين المن والفداء، بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد: 4). وهذا نص في التخيير، فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا وإن كان نصا في التخيير، إلا أنه مغي بغاية مجهولة وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: 4)، ووضع الحرب أوزارها مجهول، فإنه يحتمل أن يكون المراد منه حتى لا يبقى شرك أي إلى يوم القيامة، ويحتمل إلى أن يريد حتى يفترق القتال، ويحتمل غير ذلك، وبالجملة فيحتمل أن الغاية قد وجدت فيرتفع التخيير، ويحتمل أنها لم توجد بعد، فيبقى حكمه مستمرا وإذا كان كذلك فالآية مجملة.

والجواب عند أصحابنا، أن أئمة التفسير قد رووا عن ابن عباس حتى ينزل عيسى بن مريم، وحتى لا يبقى على الأرض مشرك<sup>(1)</sup>.

والفرق بين النص والظاهر أن الظاهر في الاصطلاح "ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا"<sup>(2)</sup>، فهو من جهة مستقل عن غيره في إفادة ما هو ظاهر فيه، ومن جهة له وجه في التأويل ولذا كان ظني الدلالة، وظنية دلالته لا تعني أنه متضح الدلالة، بل إنه ما دل دلالة واضحة باعتبار ما تقدم في أن الدلالة الواضحة أعم من الدلالة الظنية والقطعية.

وعلى هذا فمن الظواهر "مطلق صيغة الأمر، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة (... ) ومنها صيغة النهي المطلقة، فهي ظاهرة في التحريم، مؤولة إذا حملت على التنزيه. ومنها النفي الشرعي المطلق في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ"<sup>(3)</sup>، فهي ظاهرة في نفي الجواز مؤولة في نفي الكمال. ومنها حمل الصيغ المطلقة الموضوععة في اللغة للعموم على وجه العموم ظاهر مؤول حملة على وجه الخصوص، ومنها تلقي المفهوم من التخصيص<sup>(4)</sup>.

1. مفتاح الوصول، ص 43.

2. الإحكام، 3/58.

3. الإحكام، 3/58.

4. البرهان في أصول الفقه، 1/418.

وقد حصر التلمساني المالكي في مفتاح الوصول اتضاح الدلالة من جهة الوضع والاستعمال، ومن حيث إن الظاهر متضح الدلالة في أسباب ثمانية:

1. الحقيقة وهي مقابلة للمجاز.
2. الانفراد في الوضع وفي مقابله الاشتراك.
3. التباين وفي مقابله الترادف.
4. الاستقلال وفي مقابله الإضمار.
5. التأسيس وفي مقابله التأكيد.
6. الترتيب وفي مقابله التقديم والتأخير.
7. العموم وفي مقابله الخصوص.
8. الإطلاق وفي مقابله التقييد<sup>(1)</sup>.

ويجب العمل بمعنى الظاهر كيفما كانت صيغته حقيقة أو انفراداً أو تبايناً أو استقلالاً أو تأسيساً أو ترتيباً أو عموماً أو مطلقاً حتى يرد صارف للمعنى المفهوم من تلك الصيغة.

## 2. النص عند مدرسة الفقهاء

تناول أصوليو هذه المدرسة بيان النص ضمن ترتيبهم للدلالة الواضحة من حيث إن اللفظ "إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً سمي محكماً<sup>(2)</sup>". وعلى أساس أن اللفظ يزداد وضوحاً بسوق الكلام له عرفوا النص بكونه "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة<sup>(3)</sup>" لكن وضوحه قبل معرفة القرينة الحافة به كانت لفظية أو سياقية أو حالية يحصل باعتباره "ما سيق له مع احتمال التخصيص والتأويل<sup>(4)</sup>"، بمعنى أن

1. مفتاح الوصول، ص 59-73.

2. تنقيح الأصول لصدر الشريعة، 1/124.

3. أصول السرخسي، 1/165.

4. تيسير التحرير، 1/137.

وضوح معناه نابع من صيغته ذاتها أصالة من السياق ومحمّل للتأويل بوجه من الوجوه، ولذا فالنص يتميز بأمرين:

أ. دلالته على معنى واضح مقصود أصالة من السياق مع احتمال التأويل.

ب. زيادة وضوحه بما يحتف به من القرائن المقصودة من المتكلم قصدا ظاهرا بجعله الصيغة دائرة في اكتمال المراد منها وظهور مقاصدها الباطنة مع هذه القرائن المتصلة بها نطقا سباقا أو سباقا.

**ومثاله:** "في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 274) فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة لأن السياق كان لأجله؛ لأنها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (البقرة: 274). وقوله: ﴿بَانَ كِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: 3) ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيعه المرء من النساء، نص في بيان العدد لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ (النساء: 3)، وقوله تعالى: ﴿بَطَلِفُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: 1)، نص في الأمر بمراعاة وقت السنة عند إرادة الإيقاع؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر في الأمر بأن لا يزيد على تطليقة واحدة فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب الامتثال ظاهرا<sup>(1)</sup>.

والظاهر عند مدرسة الفقهاء "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد"<sup>(2)</sup>، فهو يتبادر فهم معناه بمجرد دلالاته الوضعية دون إجهاد للفكر ومن غير حاجة إلى قرينة، ويقبل التأويل باحتماله غير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا "إن لم يسبق له"<sup>(3)</sup>، وذلك حين يدل السياق على أن معناه المفهوم بمجرد سماع اللفظ ليس هو المقصود الأصلي من استعماله في هذا السياق بل مقصوده تابع ومرتببط بالقصد الأصلي.

1. أصول السرخسي، 1/166.

2. المصدر نفسه، 1/164.

3. تيسير التحرير، 1/137.



ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فكما تقدم ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا، لأنه متبادر فهمه من لفظي أحل وحرم من غير تأمل وإجهاد للفكر، لكنه مقصود تبعا وليس مقصودا أصالة من سياق الآية؛ لأنها أصالة لنفي المساواة بين البيع والربا.

وقوله تعالى: ﴿مَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِيهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: 7)، فوجوب عموم طاعة الرسول، عليه الصلاة والسلام، ظاهر لأنه هو المتبادر فهمه من السياق تبعا؛ لأن المقصود من الدلالة الأصلية هو أخذ الفيه كما قسمه بينهم رسول الله.

ويتناول المفهوم الذي يمكن استخلاصه للنص عند الأصوليين أمرين:

**الأول؛** كونه لفظا قطعي الدلالة؛ أي ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه. وهو بعكس اللفظ ظني الدلالة الذي يدل على معنى محتمل للتأويل والصرف عن هذا المعنى إلى معنى غيره بدليل.

**الثاني؛** كونه دليلا يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة كيف ما كانت دلالاته على المعنى وكيفية دلالاته، وهو كل ما يجب المصير إليه في معرفة الأحكام الشرعية سواء أكان مفسرا أو محكما أو نصا أو ظاهرا أو حقيقة أو مجازا أو خاصا أو عاما...

وإذا كان هذا المفهوم للنص عند الأصوليين قائما على قواعد إدراكهم العلمي لمختلف أوجه البناء اللغوي للخطاب الشرعي والضوابط التي تتحكم في فهمه وتأويله بقصد الوصول إلى الأحكام الشرعية ومقاصدها، فإن مفهوم النص الشرعي المرتبط بالتلقي الإنساني الشامل لمراده بقصد التفاعل والتعامل معه لا يقبل ذلك الحصر الأصولي على اعتبار أن النص الشرعي ليس فقط قضية وضوح وخفاء في الصيغة اللغوية وإنما بكونه عالما من المعاني المعرفية الدالة على هداية ورحمة وذكر ونور وحكمة... والتي قد تتبين دلالاتها بلفظ مفرد في سياق محدد أو بتركيب جملة في نسيج آية أو مجموع آيات أو سورة أو سور أو حديث أو مجمع أحاديث نبوية صحيحة أو مجمع الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، فالنص الشرعي بهذه الشمولية يتميز بالخصائص الآتية:

. أنه محفوظ ومنتسم بفاعلية مستمرة في الواقع الإنساني..

. أنه نظم متناسب لمجموعة من القواعد الشرعية واللغوية المشكلة لنظام دلالي يتم من خلاله إنتاج المعنى من لدن المتلقي بحسب ما طلب منه وما تقتضيه أفعاله في التاريخ..

. أنه مظهر دلالي للعمل العقلي الاجتهادي التدبري الإنساني.

فالنص الشرعي لغة شرعية تتجاوز اللغة العربية الطبيعية البشرية في توصيل رسالة ذات مقاصد إلهية مع اعتماد سنن تلك اللغة في البيان والبرهان. وهذا الاعتماد يفسره خطاب الله تعالى خلقه بما يفهمونه، فكان أن أرسل كل رسول بلسان قومه وأنزل كتبه على لغتهم لتكشف اتصال النص الشرعي بالواقع الإنساني. إن انفصال النص الشرعي عن اللغة الطبيعية من جهة منهجية تحليلية يثبت نصية النص الشرعي وهو كون القول الإلهي قولاً ثقيلاً ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: 4) وهو بهذا الثقل الشرعي منفصل عن قول البشر باعتباره قولاً خفيفاً ومتصل به من حيث كونه الذريعة المبينة للناس ما نزل إليهم وما يتنزل من وقائع في تاريخهم.

فاتصال النص الشرعي باللغة الطبيعية للقول الخفيف البشري من جهة منهجية تحليلية أيضاً جعل علم اللغة مدخلاً أساساً في التلقي العالي والبيان الدقيق الصحيح لمعاني النص الشرعي واستنباط معارفه وأحكامه وحكمه، ومعلوم أن بيانه "يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه ويرجع في تفسيره إليه من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها وسياقه وظاهره وباطنه وفي ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدق عن الفهم<sup>(1)</sup>".

إن الاتصال والانفصال ميزة خاصة للغة النص الشرعي تتحدد من خلال كيفيات نزول الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام أو كيفيات الاتصال وهي<sup>(2)</sup>:

أ. الرؤيا الصادقة.

ب. صلصلة الجرس.

1. الزركشي، علوم القرآن، 15/1.

2. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 128/1.

ج. النفث في الروع.

د. إرسال الملك، وهذا الإرسال من نوعين؛ الأول؛ حين يرسل على صورة رجل، والثاني؛ حين يرسل على الصورة التي خلقه الله عليها.  
هـ. الخطاب من وراء حجاب.

وإذا كانت هذه الكيفيات تثير إشكالا تواصليا من حيث إن النبي، عليه الصلاة والسلام، والملك ليس من مرتبة وجودية واحدة مما يدفع للتساؤل عن الطريقة اللغوية التي تلقى بها النبي عليه الصلاة والسلام الوحي، فإن تلك الكيفيات، مهما يكن من أمر، تبين كون تلقي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمرا معجزا مثبتا لنزول الوحي ومؤيدا لحقيقته، لا قبل للبشر به وخارجا عن قوانين الاتصال بينهم ومنطقها العقلي وأنهم مقصودون بذلك الأمر الإعجازي من حيث حاجتهم الضرورية إليه؛ إذ لا تستقيم حياتهم إلا به والاستجابة له وتدبره والعمل به.

وهذا الأمر الإعجازي لا يشكل سلطة قاهرة للعقل الإنساني في النظر والفهم للوحي، بل يوجهه نحو الغوص في محدودية المنطق العقلي في تعامله مع النص الشرعي. فالوحي ليس معطى أنتجته ثقافة اللغة العربية وواقعها الاجتماعي في لحظة تنزل الوحي، وإنما فعل شرعي في التاريخ اتخذ مسلك اللغة العربية للتغيير الشمولي والدائم للواقع الإنساني في أي زمن تاريخي، ولذلك لا يمكن إطلاقا نزع التعالي والقداسة عنه بناء على كونه لغة بشرية تحمل حروفا وكلمات ومدلولات بشرية. فنقطة التقاطع بين النص الشرعي والتاريخ الإنساني هي اللغة، فالبشر لا وجود له حضاري فكري ومادي دون اللغة، وإذا كانت اللغة كذلك، فلأنها قوانين وسنن لا يتحقق كل من النص الشرعي و الفعل التاريخي بدونها، ولا استمرار لهما إلا بها.

والبرهنة على نصية النص الشرعي تقوم على كونه كلمة الله تعالى ورسالته وخطابه قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ ﴿٤٨﴾ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٩﴾ (الشورى: 48-49)، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا نَزَّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ

﴿مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِهِ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾  
 (المائدة: 69)، وقال تعالى: ﴿هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهٌ  
 وَاحِدٌ. وَلِيَذَّكَّرَ الَّذِينَ أُؤْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (إبراهيم: 54)، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي  
 مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ. وَلَنْ أجدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِداً ﴿٢٢﴾ إِلَّا بَلَّغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَتِهِ وَمَنْ  
 يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (الجن: 22-23). ومن  
 هنا تظهر كيفية اتصال الرسول، عليه الصلاة والسلام، بالناس ضمن الاتصال اللساني الذي  
 يتم عبر استعمال نفس القواعد اللغوية المتداولة وأركانها هي:

أ. الرسول، عليه الصلاة والسلام، وهو المبلغ للبلاغ والمبين لمقاصده.

ب. البلاغ وهو مضمون الرسالة ونفس الخطاب الشرعي.

ج. المتلقون وهم الناس المخاطبون والذين لا يتأوبون مع الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه  
 ليس مقصوداً به الكلام الطبيعي بين الناس وإنما كلام الله تعالى الثقيل المعجز.

د. المرجع وهو السياق البنائي للبلاغ المبين من لدن الرسول، عليه الصلاة والسلام، والمدرک  
 من لدن المتلقين.

هـ. الرابط وهو القانون اللغوي والشرعي الذي يصل الرسول بالمرسل إليهم ويتمثل هذا  
 القانون في أساليب اللغة العربية وقاموسها المتحكم فيها وفي أحكام الشرع ومقاصده ومعارفه.

#### فالنص الشرعي متوجه للناس بلغتهم على أساس:

- جدلية النص والمتلقي بناء على قراءته التدرجية باعتبارها فهماً لاكتشاف معناه الذي هو  
 نتيجة للالتقاء بين المعاني القائمة في نفوس الناس المتصورة في أذهانهم وبين المعاني الشرعية  
 المتضمنة في الأساليب العربية.

- إن النص الشرعي يتلقاه الناس لا للتلذذ بسماعه بحكم إعجازه الجمالي في النظم، ولا  
 للنظر فيه بذاته من حيث هو نص لغوي محض، بل إضافة لذلك هو هداية للتي هي أقوم حتى  
 يصير متلقوه على قدر الاستطاعة قرآناً يمشي على الأرض، وذلك لأن الله تعالى علواً كبيراً عن  
 أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب به أو أرسل إليه.

فالنص الشرعي هو القول الإلهي المنزل بيانا محكما على النبي الكريم المثبت بالرسم العثماني الموافق للغة العربية ولو بوجه والمنقول بالتواتر، فهو قول ثقيل وخطاب مبين وبلاغ عالمي بلغة شرعية تتقاطع مع اللغة العربية الطبيعية. وهذا المفهوم للنص الشرعي خاص به لا يصلح إلا له، بحيث لا يمكن مماثلته بمفاهيم أخرى للنص البشري سواء تم استيفؤها من الدرس اللغوي وتطوراته النظرية وارتباطها بتطورات العلوم الإنسانية أم من مجالات معرفية أخرى فلسفية كانت أو سياسية أو غيرها.

فمفهوم النص البشري أو العمل الأدبي ينطلق من كونه لا يوجد بمعزل عن لغة الفن أو بمعزل عن الأنساق غير اللغوية، كما يؤكد ذلك "يوري لوتمان" بغض النظر عن الاتجاه الفلسفي والنقدي الذي ينتمي إليه، ووجود العمل الأدبي في إطار هذه السياقات المختلفة للغات الاتصال الاجتماعي المتنوعة يفرض منح معناه ضمن هذه الأطر والسياقات، وأي محاولة من القارئ لحل شفرته الخاصة وفق أي نظام ذاتي أو تعسفي تؤدي بالقطع إلى تشويه معناه، فليس للعمل الفني أي معنى على الإطلاق لمن يحاول أن يتعامل معه بمعزل كامل عن كل علاقاته غير النصية، ذلك لأن المجموع الكلي للشفرة الفنية المقررة تاريخيا والتي تهب النص معناه يتصل بمنطقة العلاقات غير النصية هذه، وهي علاقات حقيقية بالفعل<sup>(1)</sup>.

يستعمل "لوتمان" مصطلح غير النصية في مقابل مصطلح ضمن النصية ليشير بالأول إلى كل العلاقات الخارجة عن النص أو الواقعة فيما وراء عالم النص الداخلي الخاص الذي هو مجال المصطلح الثاني، كما يصف هذه العلاقات غير النصية بأنها العلاقات بين مجموعة العناصر التي ينطوي عليها النص ومجموعة العناصر التي اختير منها أي عنصر محدد فيه فكل عنصر في النص قد اختير من مجموعة من العناصر الخارجية التي ينتمي هذا العنصر إلى بعض تقسيماتها ولهذا العنصر دور ومكان محدد في خريطة العلاقات داخل النص نفسه. لكن له في الوقت نفسه دور ومكان على خريطة العلاقات بينه وبين غيره من العناصر على محوري العلاقات السياقية والترادفية المعروفين<sup>(2)</sup>. فالنص عند "لوتمان" تعبير يتخلق خلال استعمال الإشارات، ومن هذه الناحية فهو معارض للبنى غير النصية، وهذا يعني بالنسبة للأدب، أولا

1. صبري حافظ، التناسق وإشارات العمل الأدبي، مجلة: عيون المقالات، عدد 3، 1986م، ص 87.

2. المرجع نفسه، ص 87.

وأخيرا، أن النص يعبر عنه من خلال اللغة الطبيعية، والتعبير على عكس اللاتعبير يجبرنا على اعتبار النص تجسيدا لنظام أو نسق<sup>(1)</sup>.

ويحدد "بول ريكور" النص بأنه كل خطاب تبثته الكتابة، ثم يشرحه بأنه "كل كتابة تضاف إلى شيء ما من كلام سابق. وفي الواقع إذا كنا نعني بالكلام مع فردينان دو سوسير تحقق اللغة في حدث خطاب ما، إنتاج خطاب فريد من طرف متكلم مفرد، فإن كل نص إذن هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام، وتعتبر الكتابة علاوة على ذلك بصفتها مؤسسة تالية للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبيت كل تلفظاته التي لاحت شفويا، بشكل خطي موجز، ويبدو أن الاهتمام الحصري تقريبا المعطى للكتابات الصوتية تأكيداً على أن الكتابة لا تضيف شيئاً لظاهرة الكلام إن لم يكن التثبيت الذي يسمح بصيانتته..

من هنا اليقين التام بأن الكتابة كلام مثبت، بأن التسجيل سواء كان تخطيطاً أو تدويناً هو تسجيل للكلام تسجيل يضمن للكلام ديمومته بواسطة خاصية النقش الدائمة<sup>(2)</sup>، التثبيت بالكتابة يحل محل الكلام؛ أي حيثما كان بإمكان الكلام أن يولد، "لكن عندما يأخذ النص مكان الكلام يحدث شيء ما مهم في تبادل الكلام، يكون كل من المتكلمين حاضرا بالنسبة للآخر، وكذلك يكون الوضع المحيط والوسط الظرفي للخطاب كذلك. ولا يكون الخطاب دالا تماما إلا مقارنة بهذا الوسط الظرفي للخطاب والإحالة على الواقع<sup>(3)</sup>".

فالنص البشري "عمل إنساني خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة، النص قول صامت نطق ساكت حروف مرئية، مدونة حرفية، ورق ومداد. والقراءة هي التي تحيله إلى معنى وتجعله قولاً معلناً ونطقاً مسموعاً وتوجيهات عملية ومعارك سياسية واجتماعية. يخضع تدوين النص إذن لعدة عوامل كلها ذاتية مثل رؤية الواقع، وقراءتها على نحو معين وتوجيهها في اتجاه معين، النص عمل أيديولوجي صرف، وقد كان تدوين النصوص الدينية في العصر المسيحي الأول جزءاً من الصراعات المذهبية حول أقوال المسيح وأفعاله، ثم ظهر التدوين لتقنين هذه

1. المرجع نفسه، ص90.

2. من النص إلى الفعل "أبحاث التأويل"، ص95.

3. المرجع نفسه، ص97.

الأقوال والأفعال ضد التعدد والتضارب، كل فرقة تدون عقائدها لتعطي لنفسها شرعية تاريخية وصيغة قانونية ضد المذاهب الأخرى... (1).

والقصد من ذكر مفارقة مفهوم النص الشرعي لمفهوم النص البشري الإشارة الكافية للاختلاف المرجعي العقدي والعلمي والمنهجي في تصورات مناهج التلقي ومقاصدها في المفهومين، مع ضرورة مراعاة القواعد العلمية والمنهجية المشتركة التي يمكن أن تستمد من كليهما لتقوية فاعلية التدبر في تلقي النص الشرعي من جهة، ولتسديد الإبداع وتلقيه في النص البشري بما يخدم الإنسان في وجوده الاستخلافي وجمالية عالمه من جهة ثانية.

### المحور الثاني: التأويل عند الأصوليين

ارتبط مفهوم التأويل عند الأصوليين بدراستهم للدلالات اللغوية الواضحة والخفية والمنطوقة والمفهومة في النص الشرعي، وباستثمارهم لمقاصده على أساس قواعد علمية مستمدة من منطق اللغة والتشريع والاجتهاد العقلي. وقد عرف هذا الاستمداد تطورا معرفيا من حيث تحديد المناهج الأصولية وقواعدها العلمية بعد الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ، وذلك تجاوبا مع التفاعلات الحضارية والتحولت التاريخية السياسية والعلمية التي أنتجت اتجاهات تأويلية كثيرة شكلت آراء واتجاهات ومدارس من النظر العقلي في النص الشرعي.

وإذا كان الشافعي لم يعط تعريفا محددًا للتأويل، فإنه قد أشار في عدة مواضع أنه مرتبط بلغة النص الشرعي، وذلك من خلال إدراكه أن أسباب الاختلاف في فهم النص وتأويله تنحصر في وجوه الفهم اللغوي أو الإبلاغي لأن "لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه (2)"، ومن تلك المواضع قوله في سياق كلامه عن العلم أنه "علمان: علم عامة لا يسع بالغا - غير مغلوب على عقله - جهله (...). مثل الصلوات الخمس، وأن الله على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوه وزكاة في أحوالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقه والخمر (...). وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز

1. حسن حنفي، قراءة النص، الهيرمينوطيقا والتأويل، 1993م، ص 17.

2. الرسالة، ص 42.

فيه التنازع<sup>(1)</sup>، فهو يقرر أن المعلوم من الدين بالضرورة والواضح من الأحكام لا ينبغي التنازع والاختلاف فيه كما لا ينبغي صرفه عن معناه الظاهر منه.

وفي معرض بيان النوع الثاني من العلم أنه: "ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً<sup>(2)</sup>"، فما لا نص فيه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً على ما فيه نص، وذلك على اعتبار أن التأويل سبيل للكشف عن المعاني، لا يلجأ إليه إلا حين تدعو الضرورة إلى ذلك.

وفي معرض كلامه أيضاً عن حجية خبر الواحد قال: "فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت خبراً واحداً كثيراً ويجعل به ويحرم، ويرد مثله إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه أو يكون ما سمع ومن سمع منه أو ثق عنده ممن حدثه خلافه، أو يكون من حدثه ليس بحافظ، أو يكون متهماً عنده أو يهتم من فوقه ممن حدثه أو يكون الحديث محتملاً معنيين فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر<sup>(3)</sup>".

من خلال ما تقدم يقدم الشافعي منهجاً للتعامل مع الألفاظ المحتملة للتأويل في استنباط الأحكام الشرعية، فيعتمد المؤول إلى البحث في أن "يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع مما خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب<sup>(4)</sup>".

فإزالة الاحتمال بالتأويل لا تتم إلا في إطار معرفة واسعة لا تتاح إلا لمن تمرس بمنطق النص الشرعي؛ أي التمكن من فقه معاني النص القرآني الكريم والسنة النبوية، والإحاطة بملاسات

1. المرجع نفسه، ص 357-358.

2. المرجع نفسه، ص 359.

3. الرسالة، ص 510.

4. المرجع نفسه.



الحياة التشريعية وأسباب النزول، إضافة إلى التمكن من منطوق اللغة ومعرفة قواعد نظامها وأسرارها. فالمتعامل مع المحتمل في النص الشرعي لا يواجه أمرا سهلا وإنما عملا شاقا يتطلب عدة علمية وشروطا مؤهلة للاجتهد فيه.

وبهذا يتضح أن الشافعي، وإن لم يعرف التأويل تعريفا محددًا، فإنه قد كشف عن إشكالية التأويل وارتباطها بمنطق النص الشرعي وبمنطق اللغة وبالمؤول الذي يتدبر النص الشرعي ويتفكر فيه. فكان هذا الكشف لبنة من اللبنة التي أسهمت في بناء قاعدة التأويل عند الأصوليين، وتمييزها عن اتجاه التأويل في مجال علم الكلام والعقائد والفلسفة والتصوف والأدب...

ومن التعاريف الاصطلاحية، التي يلحظ فيها تطور التعريف، قول الجويني إمام الحرمين، إن التأويل "رد الظاهر على ما إليه مآله في دعوى المؤول"<sup>(1)</sup> وهو يظهر أنه مستمد من الدلالة اللغوية بمعنى الإرجاع والتصيير، كما أنه مستمد من الدلالة الاستعمالية في النص القرآني الكريم (حقيقة ما يؤول إليه الكلام). وإذا كان هذا التعريف رصد فقط عملية التأويل بكونها قيام المؤول برد الظاهر المحتمل على حقيقته التي يؤول إليها، فإن التعريف الذي يقدمه الغزالي مشيرًا فيه إلى أهمية اشتراط الدليل واشتراط الرجحان في المعنى المؤول إليه على المعنى الظاهر، إذ يقول: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"<sup>(2)</sup>.

وقد انتقد هذا التعريف من ثلاث جهات<sup>(3)</sup>:

أ. أنه جعل التأويل هو نفس الاحتمال، وليس كذلك بل هو نقل وصرف وحمل، و الاحتمال سببه، إذ الاحتمال ضرورة تستدعي التأويل.

ب. أنه ربط التأويل بإفادته أغلبية الظن فقط، مما يخرج التأويل المفيد للقطع.

ج. أن هذا تعريف للتأويل الصحيح باشتراطه الدليل، وكان عليه أن ينبه على هذا، أو بحذف اشتراط الدليل ليكون التعريف شاملا لكل تأويل ولو فاسد.

1. البرهان في أصول الفقه، 511/1.

2. المستصفى، 387/1.

3. هذه الانتقادات ساقها الأمدي في "الإحكام" 74/3، والعضد في شرحه لـ "مختصر المنتهى" 168/2.

وقد ردت هذه الانتقادات بالآتي<sup>(1)</sup>:

أ. أن التأويل مراد به المؤول إليه إلى المعنى الذي صرف إليه النص.

ب. أن الاحتمال هو المحتمل "ومثل هذا شائع في عبارة القوم"<sup>(2)</sup>.

ج. أن إفادته أغلبية الظن يتماشى وتقرير الأصوليين أن "التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به"<sup>(3)</sup>.

وفي محاولة لتجاوز تلك الانتقادات، عرفه الأمدي في الأحكام بأنه "من حيث هو تأويل مع قطع النظر على الصحة والبطلان حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له. وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"<sup>(4)</sup> فتضمن إذا تعريف التأويل على الإطلاق ثم تمييز الصحيح منه باشتراط الدليل دون تقييد ليعم القطعي والظني.

وفي سياق إطلاق الدليل والتركيز عليه قيل في تعريفه إنه "صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، ومعنى ذلك أن يكون الكلام يحتمل معنيين فزائداً إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ إنما لوضع أو استعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض يحتمله"<sup>(5)</sup>. وهكذا لا يجوز صرف الظاهر عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بورود الدليل المانح إجازة الصرف، وهذا ما يقرره ابن السبكي توفي سنة 771هـ في قوله "التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً ففاسداً، أولاً لشيء فلعلم لا تأويل"<sup>(6)</sup> فأبان أنه حمل على المعنى المرجوح. وينقسم حسب الدليل إلى ثلاثة أنواع، ما كان لدليل وما كان بما يظن دليلاً وما كان لا لدليل أصلاً، لكن لما كان النوع الثاني شاملاً للنوع الثالث أمكن القول: إن ذلك "الحمل لدليل أو شبهه"<sup>(7)</sup>.

1. حاشية التفزازاني على شرح العضد، 168/2.

2. المرجع نفسه، 168/2.

3. المرجع نفسه، 168/2.

4. المرجع نفسه، ص 359.

5. أبو الوليد الباجي، الحدود، ص 49.

6. حاشية العطار على شرح المحلى لجمع الجوامع، 88/2.

7. المرجع نفسه، 47/2.

وإذا كانت التعاريف المتقدمة جارية على مذهب المتكلمين الأصوليين في تقسيمهم للدلالات اللغوية، فإن الأصوليين الحنفية كذلك عرفوا التأويل تعريفا ردد في كثير من مصنفاتهم، تعرضوا له عند تقسيمهم للفظ باعتبار وضعه إلى خاص وعام مشترك ومؤول ملحقينه بالمشترك، فعرفوه بأنه "تبيين بعض ما يحتمل عليه المشترك بغالب الرأي والاجتهاد<sup>(1)</sup>"، أو أنه "ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي<sup>(2)</sup>"، وقد انتقد هذا التعريف بالآتي:

أ. التأويل لا يكون من المشترك فقط؛ إذ في هذا تضيق لمجال التأويل، فالمجمل والخفي والمشكك والمشترك إذا زال خفاؤها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا، ولهذا تم تبديل "من المشترك" بـ "ما فيه خفاء" ليصير تعريفه هو "ما ترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه<sup>(3)</sup>"، وإن كان هذا شأنه أن يخرج النصوص الواضحة كالظاهر والنص مع أن التأويل يدخلها، فلذا اقترح القول بأنه "ما ترجح أحد محتملاته<sup>(4)</sup>".

ب. ترجمه قد لا يكون بغالب الرأي، لأنه يخرج ما ترجح بنحو القياس وخبر الواحد وهما دليلان معتبران من أدلة التأويل، فالأولى أن يقال "ما ترجح بدليل ظني<sup>(5)</sup>"، فيدخل بذلك غالب الرأي والقياس وخبر الواحد، ورد هذا الانتقاد بأن المراد<sup>(6)</sup>:

- تعريف المؤول من المشترك، لأنه من أقسام النظم صيغة ولغة.

- المراد بغالب الرأي الظن الغالب، سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة.

واختلف في إضافة المؤول إلى تقسيم اللفظ باعتبار الوضع، حيث ذهب فخر الإسلام، إلى أنه قسم منفرد بدليل أن "الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة<sup>(7)</sup>"; أي أن دلالة المؤول بعد التأويل دلالة لفظية. فالمؤول "يكون دالا بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز. ودالا يخرج عن

1. التحرير مع شرحه التيسير، 1/ 185.

2. المرجع نفسه، 1/ 185.

3. كشف الأسرار، 1/ 44.

4. ابن مالك، حاشية الرهاوي على المنار، ص 349.

5. ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، 1/ 148.

6. التلويح على التوضيح، 1/ 33.

7. أصول البزدوي، 1/ 44.

الدلالة باللفظ إلى الدلالة من غير اللفظ. لأن دلالة المجاز لفظية بلا خلاف، والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة<sup>(1)</sup>."

وذهب صدر الشريعة إلى أنه ليس قسما منفردا بدليل أنه "ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد<sup>(2)</sup>"، بمعنى أن المؤول "ولو من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني في الاستعمال<sup>(3)</sup>"؛ أي أنه بعد التأويل لم ينشأ عن الوضع، بل هو ناشئ عن إزالة حاصل ازدحام احتمالات ناشئة من الاشتراك بدليل ظني قياسي أو خبر، كما أن المؤول من غير المشترك، لا ينسب بعد التأويل لصيغة اللفظ، بل إلى دليل التأويل<sup>(4)</sup>"، وقد حاول التفتازاني التوفيق بين هذين المذهبين مبينا أن المشترك لغة "موضوع لعان متعددة يحتمل كل منها على سبيل البديل، فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج من أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا، بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي، فإنه يكون تفسيراً لا تأويلاً بقياس أو خبر واحد، فإنه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة، وكذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني<sup>(5)</sup>"، فعلى هذا الاشتراك هنا أعم من الاشتراك اللغوي؛ إذ هو اشتراك في كل معنيين. فالمؤول من المشترك إن حمل على أحد مدلوليه فهو باعتبار الوضع، وإن حمل على ما لا يدل عليه لغة لكن بدليل مرجح، فإنه لا يراعى فيه الوضع إذ أن ما يحصل بالتأمل والدليل لا وجه لجعله من الاعتبارات المتعلقة بالوضع.

وإذا كانت تعاريف المتكلمين والحنفية تبين أن التأويل ظاهرة لغوية متسعة باتساعها ومرتبطة بإبلاغها ومراعية لمنطقها ومتبعة لمنطق الشرع ومقاصده جملة وتفصيلا. فإن التأويل أعم من أن يقصر على المشترك كما تقدم، أو أن يقصر على "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أولا حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف

1. حاشية الرهاوي على المنار، م، س، ص 349.

2. التوضيح على التلويح، 33/1.

3. التحرير مع شرحه التيسير، 185/1.

4. كشف الأسرار، 45/1.

5. التلويح على التوضيح، 33/1.

أصناف الكلام المجازي<sup>(1)</sup>؛ لأن هذا القصر يجعل المجاز هو الأداة الرئيسة لعملية التأويل مع أنه يلاحظ:

أ. أن مفهوم المجاز لا يتساوي مع مفهوم التشابه الخاص، الذي هو أساس التأويل ويمثل المجاز سببا من أسبابه وداع من دواعي التأويل فيه.

ب. أن التأويل كما قال الغزالي يشبه أن يكون "صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"<sup>(2)</sup>، وذلك من حيث الصرف والدليل الذي يسوغ به، لكن ليس من حيث مفهوما الحقيقة والمجاز اصطلاحا؛ إذ هما ظاهرتان مقررتان في النص، لكن التأويل عمل واجتهاد ينصب على النص، وقد يكون المؤول إليه نقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، ومن المشترك إلى المنفرد، ومن العام على الخاص، ومن المطلق إلى المقيد... إذ لكل دلالة من هذه الدلالات خاصية تنفرد بها تدخل في إطار ما يحكم طبيعة اللغة ومنطقها.

ولكي ينتقد ابن تيمية هذه التعاريف المتقدمة، رأى أن لفظ التأويل "فيه اشتراك بين ما عناه في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف وبين إصلاح طوائف من المتأخرين فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل، اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن"<sup>(3)</sup>، فميز بين ما عناه التأويل في النص القرآني الكريم، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ومنهم الأصوليون، وبين اصطلاح طوائف من السلف وحصره في معنيين:

"أحدهما؛ تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء تقريبا أو مترادفا، وهذا، والله أعلم، هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله. ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

**والمعنى الثاني** في لفظ السلف، وهو الثالث في مسمى التأويل مطلقا هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله "بون"، الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود

1. ابن رشد، فصل المقال، ص35.

2. المستصفي، م، س، 1/387.

3. ابن تيمية، دقائق التفسير، 1/129.

التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي. وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها<sup>(1)</sup>. الأمر الذي يتيح تفريقا آخر بين الإحاطة بعلم النص القرآني الكريم وإتيان تأويله انطلاقا من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: 39)، الذي يبين "أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إثبات 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 تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله<sup>(2)</sup>". فالتأويل إذا "الحقيقة الخارجية وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية<sup>(3)</sup>".

فهناك فرق بين المعنى والتأويل، المعنى هو معرفة الصورة العلمية، أما التأويل فهو "الحقائق الثانية في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار، إلا أن يكون المستمع قد تصورهما، أو قد صور نظيرها بغير الكلام وأخبار لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك<sup>(4)</sup>".

وهذا يقتضي أن النص القرآني الكريم منزل من عند العزيز الحكيم ليفهم ويتدبر ويتفكر فيه محكمه ومتشابهه، وإن لم يعلم تأويله بالمعنى المتقدم، والذي على أساسه ميز ابن تيمية بين رأيين بخصوص تأويل النص القرآني الكريم "قوم يقولون إنه لا يعلمه إلا الله، وقوم يقولون إن الراسخين في العلم يعلمونه، وكلتا الطائفتين مخطئة، فإن هذا التأويل في كثير من المواضع، أو أكثرها وعامتها، من باب تحريف الكلام عن مواضعه<sup>(5)</sup>؛ أي أن خطأهم نابع من ظنهم أن تلك التعاريف المتقدمة هي معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ

1. المرجع نفسه، 1/131.

2. دقائق التفسير، م، س، 1/127.

3. المرجع نفسه، 1/128.

4. دقائق التفسير، 1/131.

5. نقض المنطق، ص58.

وَإِتِّعَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمِنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ (آل عمران 7).

والواقع أن هذه الآية محتملة من حيث "هل الراسخون معطوف على لفظ الجلالة بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه. أو أنهم مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم<sup>(1)</sup>". والتردد حاصل فيها في الوقف بين أن يكون على لفظ الجلالة أو على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمِنَّا﴾. فإذا كانت الواو للاستئناف، فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وحده، والوقف تام على لفظ الجلالة. وإذا كانت عاطفة فالمتشابه يعلم تأويله الراسخون في العلم أيضا ولا وقف على لفظ الجلالة.

على أن القول، بأن الواو استئنافية هو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وابن مسعود وأبي بن كعب وعمر بن عبد العزيز وجمهور العلماء، واستدلوا بأدلة متنوعة منها:

إن الله تعبدهم بما لا يعلمون وهو المتشابه كما تعبدهم من دينه بما لا يعلمون، وأن قولهم ﴿ءَأَمِنَّا بِهِ﴾ يدل على التمويض والتسليم.

ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوما لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما، ثم إن وجود الذين في قلوبهم زيغ ويتبعون المتشابه يبتغون تأويله يقتضي وجود قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون في العلم القائلون ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

دلالة الاستقراء في النص القرآني الكريم، أنه تعالى إذا نفي عن الخلق شيئا وأثبتته لنفسه، أنه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا فُلِ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفِّيهِآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَبِيبٌ عَنْهَا فُلِ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 187)، وقوله تعالى: ﴿فُلِ لَا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل: 67)،

1. ابن جرير الطبري، جامع البيان، 201/6.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: 88).

ولو كان الواو للعطف لم يكن لقوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فائدة ولو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون آمنا.

أما القول بأن الواو عاطفة، فهو ثابت عن ابن عباس أيضا ومجاهد بن جبر وجماعة من العلماء<sup>(1)</sup>، واستدلوا بأدلة منها:

إن الله سبحانه مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم وهم جهال بذلك، فتسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب. إن الله تعالى لم يكلف الخلق بما لا يعلمون، لأنه لم ينزل شيئا في القرآن الكريم إلا لينتفع به عباده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله للزمنا وكلفنا فوق الطاقة.

قولهم آمنا، في معنى الحال؛ أي قائلين آمنا.

ومن هذا الذي قيل في احتمال هذه الآية يلاحظ الآتي:

أ. إذا كان من الصحابة، رضوان الله عليهم، من قال: إن الله تعالى يعلم تأويله وحده، ومن قال: إن الراسخين في العلم يعلمونه أيضا تبعا للتردد في الوقف، فإنه يدل على أن هذين التوجيهين ليسا جديدين ابتدعهما الأصوليون أو غيرهم.

ب. التأويل في الآية، أعم من الدلالة الاصطلاحية عند الأصوليين أو عند غيرهم.

ج. ارتباط الفتنة بالتأويل، حين تنقلص الرؤية المعرفية القرآنية التوحيدية ويغيب معيار الشرع وتنحسر القواعد العلمية، فالتأويل الفاسد مزرعة للفتنة والتأويل الصحيح مزرعة للاجتهاد العقلي الذي يقتضيه التكليف الشرعي ومقاصده الاستخلافية والحضارية. وبهذا يكون التأويل باعتباره تدبرا في الوحي والكون اجتهادا لا فتنة؛ لأن الاجتهاد المنضبط بقواعده ومن أهله تنزيل للرسوخ العلمي والفتنة نقضه لأنها قائمة على الهوى والرأي المرسل.

1. أضواء البيان، (1/270).



د. قد يكون دافع التخطيء من ابن تيمية لاصطلاح الأصوليين خصوصا من الجانب المعرفي، راجعا إلى ما أرخته التأويلات العقدية والإشارية والباطنية من سدول جعلت مصطلح التأويل لا يذكر إلا ويتقدمه المضمون القدحي قبل المضمون الإيجابي الذي يكشف التأويل عملا منهجيا وقاعدة بيانية للتدبر والتفكر والتأمل في الوحي والكون.

إن ما يستخلص من التعاريف السابقة أن الأصوليين قد حددوا مجال التأويل وأصوله وشروطه وأنواعه واتجاهاته، وأبرزوا علاقاته بالاجتهاد البياني والاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد المقاصدي، وإن ركزوا في تحديدهم ذلك وإبرازهم هذا على الوجهة اللغوية وارتباطها بإفادة الحكم الشرعي ومقصده، فإنهم قد أسسوا منهجا تأويليا شكل قاعدة اجتهادية في الوحي بالبيان في القطعيات الواضحة وبالترجيح في الظنيات المحتملة بالاستناد إلى الأدلة العلمية القوية المستمدة من الشرع واللغة والعقل. وبهذا وضعوا قانونا للتأويل منضبطا في التعامل مع الوحي القرآني والحديث النبوي لا يقف عند حدود ما يوحي به منطوق اللغة في الظاهر من معنى بل يتجاوزه إلى ما يفيد الدليل العلمي من معنى آخر يصبح راجعا معمولا به.

والتأويل الأصولي بأبعاده المعرفية المتعددة اللغوية والمقاصدية يتجاوز عمليا في منهج فهم النص الشرعي مشكل ثنائية التأويل والتفسير عند علماء التفسير الذين فرقوا بينهما من حيث إن التفسير متعلق بتفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالسنة وأقوال الصحابة والتابعين، ومرتبطة بكشف معاني ألفاظ القرآن ومفرداته وبالرواية والاتباع والسماع، وأن التأويل متعلق بالاستعمال في كشف ما انطلق من المعاني وترجيحها وبكونه دراية واستنباطا واستدلالات<sup>(1)</sup> وذلك أن التأويل الأصولي يفيد ضرورة الجمع بينهما وأنه لا مطمع للوصول إلى تأويل صحيح إلا بتفسير صحيح، ولا مطمع للوصول إلى تفسير صحيح إلا بتأويل صحيح فيكون كل تأويل تفسير وكل تفسير تأويل ما تم اعتماد القواعد العلمية المميزة للمعنى المناسب للنص الشرعي ومقاصده عن المعنى المحذور المخالف للشرع. فجماع التأويل والتفسير اتباع الميزان الشرعي والعقلي في بيان معاني الوحي ومقاصده واستنتاج آياته واستنباط الأحكام والحكم والمصالح منها. فالبيان والكشف والاستنتاج آليات منهجية تؤلف بين مفهومي التأويل والتفسير باعتبار أن كليهما متعلق ببيان

1. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/149.

المعاني الواضحة والخفية الظاهرة والباطنة، وأن كليهما عمل عقلي متجه نحو النص الشرعي منوط بتدبره وتبليغ واضحاته وكشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به.

وانطلاقاً من وحدتهما الموضوعية المتمثلة في لغة النص الشرعي ومقاصده الوجودية والمعرفية والقيمية، يمكن استنتاج أن التفرقة بينهما ثم تفضيل التفسير على التأويل بناء على أساس أن لكل واحد منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، تفرقة وتفضيلاً يصعب تسويغهما علمياً ومعرفياً بأدلة مستقلة عن تأثير واقع العلم وواقع الأمة تحت حكم الأمويين والعباسيين في جعل التأويل الكلامي والفلسفي والصوفي ينحو نحو تفرقات لوحظ عليها مخالفتها لمنهج السلف في قضايا عقدية وتعبدية مخالفة أثمرت نفورا من المنهج التأويلي ومضادة له اتجهت نحو تقديم المنهج التفسيري للابتعاد عن أخطاء تأويلية منها ما ذكره ابن تيمية أنه راجع إلى ما يعلم بالاستدلال من جهتين:

"أحدهما؛ قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. والثاني؛ قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب بكلامه من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. والآخرين راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. 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 في ذلك الآخرون وإن كان في نظر الأولين إلى المعنى أسبق.

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 به نفيه أو إثباته من المعنى باطلا، فيكون خطأهم في الدليل والمدلول. وهذا كما أنه واقع في تفسير القرآن فإنه واقع أيضا في تفسير الحديث. فالذين أخطأوا في الدليل والمدلول مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذي عليه الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيه وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه.

ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم... ثم إنه بسبب تطرق هؤلاء وضلالهم دخلت الرفضية الإمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك...<sup>(1)</sup> فكانت هذه الأخطاء في الدليل والمدلول حسب تتبع ابن تيمية من أسباب الاختلاف في التفسير وتأويل كلام الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على غير تأويله وبغير ما أريد به. ويفيدنا هذا التتبع في كونه يبرز أسباب رفض فعل التأويل في مقابل قبول فعل التفسير. لكن المنهج التأويلي الذي قدمه الأصوليون باعتباره اجتهادا صادرا من أهل العلم بقواعده وفي محله ينفي رفض فعل التأويل لمجرد حدوث تأويلات خاطئة في مسالك علمية محددة. وبثبته منهاجا معرفيا ضروريا لعملية الفهم والتدبر المنضبطة بمنطق الشرع ومنطق اللغة في تثوير النص الشرعي.

فالتأويل الأصولي مدخل للبحث عن كون التأويل بحثا منهجيا في قضايا معرفية متداخلة ذات أبعاد دلالية ومقاصد عقدية ولغوية وفلسفية وحضارية تتفاعل منهاجها لبيان مقاصد الوحي وكشف معانيه المحكمة وإظهار خفيات ما أودعه منزله سبحانه بالتدبر والتعقل والتذكر والتفكير..

### المحور الثالث: النص الشرعي وقانون التأويل

إن النص الشرعي هندسة معمارية نسقية من الآيات الشرعية والكونية المفتوحة دلالاتها على قراءة الاستجابة والإلتحاق وقراءة الاجتهاد العقلي التدبري. باعتبارهما قاعدتين محددتين لموضوع علم النص الشرعي ومبادئه وغاياته ومناهج تأويله. وشمولية هذا المفهوم للنص الشرعي تبني مفهومًا استخلافيا للتأويل موزونا بمنطق الوحي ومقاصده في الوجود الكوني والإنساني.

لقد جاء استعمال لفظ التأويل في النص القرآني الكريم في سياقات متنوعة ساقها ابن الجوزي في خمسة أوجه:

"أحدها؛ العاقبة، ومنه قوله تعالى في الأعراف: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ (الأعراف: 52)، يعني عاقبة ما وعد الله تعالى وفي يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: 39).

1. مقدمة في أصول التفسير، ص 78-89.

**والثاني؛** اللون، ومنه قوله تعالى في يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقْنِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَاوِيلِهِ﴾ (يوسف: 37)، يعني بألوانه.

**والثالث؛** المنتهين ومنه قوله تعالى في آل عمران: ﴿إِبْتِغَاءَ الْمُنْتَهَى وَابْتِغَاءَ تَاوِيلِهِ﴾ (آل عمران: 7)، يعني ابتغاء منتهى ملك محمد وأمته، وذلك حين زعم اليهود، حين نزل على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فواتح السور، أنها من حساب الجمل وأن ملك أمته على قدر حساب ما أنزل عليه من الحروف.

**والرابع؛** تعبير الرؤيا، ومنه قوله تعالى في يوسف: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 6)، وفيها: ﴿أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَاوِيلِهِ﴾ (يوسف: 45)، وفيها: ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 101).

**والخامس؛** التحقيق ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا تَاوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف: 100<sup>(1)</sup>). ويتبين من خلال هذه الأوجه أن الدلالة الاستعمالية في النص القرآني تفيد ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وذلك إما معنى عملي يقصد به شيء في المستقبل يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا. وإما لتفسير معنى متشابه حصل الخفاء فيه بسبب الاحتمال. وكان البحث عن حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإزالة ما فيه من احتمال في سياقات النص الشرعي مسلكا علميا موصلا لبناء مفهوم التأويل وتأسيس قوانينه وقواعده.

لقد ابتدأ الشافعي تأسيس قانون التأويل في المنهج الأصولي من خلال تدبير ثنائية الرأي والحديث بتفصيل وسطي جامع منطقيًا بين ضرورة اعتبارهما مع تحديد الأدلة الشرعية وطرق استنباط الدلالة منها. وهو في عمله الاجتهادي ذلك كان يقعد للعقل المسلم كيفية التعامل مع النص الشرعي قرآنا وسنة بمعيار علمي يقي المتعامل من الانحراف والزيغ والوقوع في الفتنة.

وقد انطلق في تحديد مشروعه الاجتهادي التأويلي من تحديده مفهوم البيان باعتباره اسما جامعاً لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع فقال "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم الله به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وصوما وحجا، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن..

1. نزعة الأعين النواظر، ص 217.

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبين هو كيف على لسان نبيه مثل عدد الصلة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاة إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل. ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم<sup>(1)</sup>. فعلى أساس التمييز بين المبين القطعي والمبين الظني حدد القواعد اللغوية والشرعية التي يتوصل بها إلى فهم المعاني الشرعية واستنباطها من أدلتها الكلية والتفصيلية.

وقد نضح إشكال التأويل في التراث المعرفي الإسلامي مع أهل الكلام والفلسفة في سياق الاختلاف حول العلاقة بين العقل والنقل وأيهما أساس للأخر بناء على فرضية أن النقل بيان لا يفيد القطع العلمي لظنية أدلته في مباحث العقيدة والفلسفة، بينما العقل أساس البرهان وأدلته قطعية يتوجب الاعتماد عليها للوصول إلى يقينيات في تلك المباحث.

ولذا نجد منهج المعتزلة يقضي باتفاق العقل والنقل وإن اختلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل. ونجد منهج الأشاعرة يقضي بأصلية النقل للعقل، فلا يسرح العقل إلا فيما سرحه النقل. ونجد منهج الفلاسفة يقضي بأسبقية العقل على النقل في معرض اختلافهم حول كون الفلسفة والدين متفقين في المنهج والغاية أو تباين منهجهما واتفاق غايتهم وهي تحقيق السعادة. ونجد أهل التصوف قد انتهجوا الجمع بين علوم العقل وعلوم القلب لتجاوز ما يرونه من تعارض بين الشريعة والحقيقة وبين العلوم العقلية والعلوم الدينية.

ويحكي الغزالي هذا الخلاف التأويلي في قانونه للتأويل فيقول: "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر. وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرد بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرد بتجريد لنظر إلى المعقول وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً، والمنقول تابعاً فلم تشد عنايتهم بالبحث عنه وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً فلم تشد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً، ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما"<sup>(2)</sup>.

1. الرسالة، ص 21.

2. قانون التأويل، ص 15.

### فالغزالي يحدثنا في قانونه هذا عن خمس فرق وهي:

**الأولى؛** وهم الذين جردوا النظر إلى المنقول وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً، وإذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفوا تأويلاً امتنعوا وقالوا إن الله قادر على كل شيء.

**الثانية؛** تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم وجرّدوا النظر إلى المعقول ولم يكثرثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صورته الأنبياء وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه. فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل، فهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، إلى الكذب من أجل المصلحة.

**الثالثة؛** جعلوا المعقول أصلاً فطال بحثهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا روايه إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث وما شق عليهم تأويله جحدوه حذراً من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في التأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

**الرابعة؛** جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة وتطرفوا عن المعقول ولم يغوصوا فيه فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لما لم يكثر خوضهم في المعقول ولم يغوصوا فيه لم يتبين عندهم المحالات العقلية لأن المحالات بعضها يدرك بدقيق النظر وطويله الذي نبني على مقدمات كثيرة متوالية ثم انضاف إليه أمر آخر وهو أن كل ما لم يعم استحالته حكموا بإمكانه ولم يعلموا أن الأقسام ثلاثة قسم علم استحالته بالدليل، وقسم علم إمكانه بالدليل، وقسم لم يعلم استحالته ولا إمكانه.

**الخامسة؛** الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛

أي في العقل عرف صدق الشرع ولولا صدق العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منهجا قويا إلا أنهم ارتقوا مرتقى صعبا وطلبوا مطلبا عظيما وسلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوقوا إلى مطمع ما أعصاه وانتهجوا مسلكا ما أوعره.

وباختيار الغزالي الجمع بين المنقول والمعقول واعتبار كل واحد منهما أصلا مهما، يحدد مفهوم التأويل الصحيح الذي يتوجب العمل به بالبرهان العقلي في معرفة الحق من النص الشرعي بناء على أن المعرفة العقلية الحقة لا تكذب بالشرع.

وفي سياق تأكيد التوافق بين المعقول والمنقول وبيان ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وضع ابن رشد قانونه للتأويل فقال: "إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستتبها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك. وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله<sup>(1)</sup>."

وإذا كان الفقيه المؤول، حسب ابن رشد، يعمل على إخراج الدلالة اللفظية من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بعادة لسان العرب في التجوز فإنه "كم بالبحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي<sup>(2)</sup>". ويحكي ابن رشد إجماعا حول هذه القضية بقوله: "ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها عن غير المؤول<sup>(3)</sup>".

1. فصل المقال، ص35.

2. المرجع نفسه، ص36.

3. المرجع نفسه، ص36.

ورغم انتباه ابن رشد لأهمية المقاصد في يقينية البرهان إلا أنه لم يوظفها في قانونه للتأويل فأبقى على مقولة أن الظاهر الشرعي إذا خالف ما أدى إليه البرهان يؤول، وتوظيفها يعني أن الكليات المقاصدية لها إمكانية جعل المراد البرهاني مؤولا لما يوافق الشرع وتابعا له.

وما أحجم عنه ابن رشد في تحليل المعرفة المقاصدية استلهمه الشاطبي في تأسيسه لبرهانية المقاصد في شكل منهجي علمي يتجاوز ما وقف عنده الدرس الأصولي من التركيز على الدلالات اللغوية إلى استفراغ الوسع في البحث عن الكليات المقاصدية<sup>(1)</sup> والتعقيد لها من حيث إنها قانون مكمل للمنهج الأصولي ومتمم ببناءه بالجمع بن الأصول والمقاصد في صياغة علمية دافعة للتضاد والتعارض بين الآليات المعرفية للبيان والبرهان والعرفان بحيث يقيمهم على قاعدة التكامل المحقق لمقاصد الوحي الإلهي الكلية والضرورية وما يستتبعها من مكملات حاجية وتحسينية في سياق إرادة الإنسان المكرم عدم مخالفة الله تعالى في قصده الرحيم ثم العمل على تنزيهه عبر الاجتهاد العقلي المتجدد المنضبط بشروطه اللغوية والشرعية القائمة على مراعاة الجمع بين الظاهر والباطن بتوسط وتجاوز الإفراط بالاعتماد على الظاهر لوحده أو بالتفريط بالاعتماد على الباطن لوحده.

لقد كانت رؤية الشاطبي المقاصدية التأويلية رؤية إصلاحية محققة لإمكانات نظرية تتجاوز مفهوم النص الذي بنى عليه الأصوليون وغيرهم مفهوم التأويل، إلى مفهوم جامع وكاشف لمقاصد الوحي، ومنها تكاملية البرهان والعرفان والبيان التي تربي العقل على أساس العقيدة والأخلاق وتفتح نظره للبحث في الكليات الجامعة بين الفقه والتصوف والحكمة ثم الخروج من البحث التجزيئي الذي لم يوصل إلى النتائج التعبديّة والعمرانية التي يمكن أن تتجنب بها الأمة الوقوع في مهاوي البدع والضعف.

إن ما قدمه الشاطبي في البحث المقاصدي معالم منهجية تكشف أسس مفهوم للنص الشرعي تكون قاعدة لبناء مفهوم التأويل وإطارا مرجعيا معرفيا لفلسفته. وعليه يمكن استنتاج أن الرؤية المقاصدية يمكن أن تسعف في الخروج من مفهوم النص الشرعي إلى علم النص الشرعي ومن التجزيئية للنص القرآني إلى النسقية القرآنية وبنائها لمفهوم التأويل.



النسقية القرآنية بكونه إككاما لمتواليات في النظم القرآني من جهتين:

**الأولى:** المتواليات النظامية اللغوية الدلالية والتركييبية والصوتية. وتتسم بمميزات المقامية والسياقية والتواصل التفاعلي.

**الثانية:** المتواليات المعرفية الاستخلافية والحضارية وتتسم بمميزات القطعية والكلية والمقصدية المصلحية وتحقيق الرؤية الكونية.

**فالنسقية القرآنية** هي نظام عالم معنى القرآن العظيم المعرفي المتعدد في وحدة والمتنوع في تكامل المتسم بوحدة عناصره وتماسكها وتفاعليتها، وتتجلى هذه النسقية في نموذج البناء التناسبي للمتواليات اللغوية والاستخلافية الذي تبرز مفرداته آخذة بأعناق بعضها البعض بعلائق معقولة المعنى متراسة ومتلائمة في تحقيق المقاصد الشرعية

**فالنص الشرعي بهذه النسقية يتميز بالخصائص الآتية:**

. أنه محفوظ ومتسم بفاعلية مستمرة في الواقع الإنساني..

. أنه نظم تناسبي للقواعد الشرعية واللغوية المشكلة لنظام دلالي مستوعب لحركية التاريخ الإنساني..

. أنه مظهر دلالي للعمل العقلي الاجتهادي التدبري الإنساني..

. أنه يتسم بالإنتاجية الدلالية الجامعة بين التدبر النظري وإلزامية النظر العملي.

ومجموع هذه الخصائص يشكل ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم النصية الشرعية باعتبارها مركبا جامعا لقضايا شرعية ولغوية تؤسس إعمال قواعد التأويل، أو علوم الفهم، أو مناهج التلقي للنص الشرعي، فالنصية الشرعية تكامل معرفي بين منهج المنطق الشرعي ومنهج المنطق اللغوي:

## 1 . منهج المنطق اللغوي

لما كان النص الشرعي مؤسسا للغة الخاصة به المتميزة بالشرعية وتتقاطع مع اللغة الطبيعية باعتبارها قانونا يسمح وجوده للإنسان أن يتواصل به داخل مجموعته اللغوية، ومكونات هذا القانون الأصوات والألفاظ والمعاني والعلاقة بينهما، فقد عرف ابن جني اللغة بأنها "أصوات

يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"<sup>(1)</sup>، كما عرفها ابن حزم من حيث إنها "ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها ولكل أمة لغتهم"<sup>(2)</sup>. ولهذا كان المرجع في معرفة النص الشرعي موقوفاً وجوباً على العلم بما ورد به من لغة العرب ونحوهم وتصريفهم ومعهودهم، فما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب.

يرتبط النص الشرعي من حيث هو لغة مع علوم اللغة بعلاقة تصير فيها هذه العلوم نفسها لغة دراسة نتحدث بها عن النص الشرعي باعتباره لغة أولى، ولكن هذه العلاقة لا تجعل من منطق النص الشرعي واللغوي مطابقاً لمنطق علوم اللغة لأن طبيعة العلاقة بينهما على المجاورة والتشابه والمقايسة والتوازي لا على المطابقة والاحتواء التام.

#### وتهتم علوم اللغة الدارسة للنص الشرعي بكليته مميزة بين مستويات أربع:

أ. **المستوى الصوتي**؛ وقد اهتم به أهل اللغة وأهل العروض والبلاغة وأهل القراءات القرآنية من جانب عنايتهم بالأصول باعتبارها قواعد عامة تميز كل قارئ عن الآخر وتجمع أصوله في النازلة وتوضح اختياراته حول القضايا ذات الاتجاه الواحد ومن جانب عنايتهم بالفرض الذي تعرضوا فيه إلى اختلاف القراءات المفردة التي لا تتضبط تحت أصل عام يتحكم فيها.

ب. **المستوى النحوي**؛ مستوى تركيبى يرجع فيه إلى النظم بحسب توخي معاني النحو والتناسق الدلالي وتلاقي المعاني الذي اقتضاه العقل، باعتبار أن العلاقات بين المفردات المعجمية أساسها قواعد النحو التي تربط بين المعاني النحوية كالفاعلية والمفعولية والابتداء والأخبار وغير ذلك، وهذه المعاني تدرج في علاقات ثنائية يقتضي فيها معنى آخر فتنشأ عن هذه المعاني النحوية معانٍ أو علاقات فرعية سماها عبد القاهر الجرجاني الفروق والوجوه وهي الحذف والتكرار والإظهار والإضمار والفصل والوصل والتقديم والتأخير<sup>(3)</sup>.

ج. **المستوى الدلالي**؛ يرجع فيه إلى النظم من حيث دلالة الألفاظ في تعلق بعضها ببعض وتلاقي معانيها بحسب ما يقتضيه النحو وما يقتضيه المقام، فالألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف بها معانيها في ذاتها ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها

1. الخصائص، 33/1.

2. الإحكام في أصول الأحكام، 46/1.

3. دلائل الإعجاز، ص 48-51.

من فوائد، فليست الدلالة ناتجة عن مجموعة من المفردات أو مجموعة من الأصوات التي يعبر بها كل قوم عن أغراضهم بل هي نظام من العلاقات أو مجموعة من الروابط المعنوية التي تنشأ بين المفردات والأسماء عندما تدخل في تركيب لغوي.

**د. المستوى التداولي؛** يرجع فيه إلى النظم من حيث ارتباطه بسياق معين ومقصد كلامي محدد وذلك بالنظر إلى النظم من حيث إنه رسالة لها علاقة بالمرسل والمرسل إليه. فلا يدرك المعنى إلا بتحليل النص والسياق والمقاصد، إذ لفهم النص لا بد من استدعاء السياق وظروف الحال ومختلف الظروف المقامية التي تصاحب إنجاز الكلام.

وكل هذه المستويات ومترابطاتها النظرية والمنهجية تمكن النظر التأويلي إلى النص الشرعي من الوصول إلى دقائق قوانين انسجامه وملاحظة وجوه ارتباطاته وتلاحم سوره وآياته والكيفية التي تتناسق فيها وتتلاقى وتتفاعل فتشكل نصاً متراسماً في وحدة بنائية وهندسة معمارية إعجازية وإنجازية.

## 2. المنهج المعرفي ومنطق الشرع

إن النص الشرعي أكثر من كونه لغة مستوحاة من الثقافة المتاحة في الوسط الذي نزل به حتى نربطه بثقافة المتكلم العربي العادي وما تفرضه من نزعات وشهوات ومصالح وإنما هو وحي جاء ببصائر عالية وأنوار ساطعة للإنسان ليس فقط في فقه الأحكام الشرعية والتزكية الأخلاقية العظيمة بل إضافة إلى ذلك في فقه التفكير والمعرفة وكشف حقائق الكون والحياة الدنيوية والأخروية. فالمستقرئ للنص القرآني يجد مساحة الأحكام الشرعية أقل بكثير من مساحة كشف معايير العقول في مناهج الفكر وفلسفة الحياة وبناء الإنسان السوي<sup>(1)</sup>.

فالمتابع يلاحظ بيسر كثافة حديثه عن العلم والحكمة والهداية والتعقل والتفكير والتذكر.. وما يتصل بهذه المفاهيم القرآنية الدالة على فلسفة معرفية مقاصدية تحليلية سننية حضارية كلية وعمامة للحياة، ولا يمكن على الإطلاق أن تكون هذه الفلسفة الشرعية التامة من دون منطق شرعي بناء على اعتبار أن المنطق هو المدخل إلى الفلسفة، كما أن الفلسفة هي مدخل لفهم الوجود والعلائق بين الموجودات. وهناك ركائز مبدئية عدة لمعرفة المنطق الشرعي منها معرفة

1. محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص63.

العقل والعلم والجهل والشبهات والشهوات والأهواء والضلالات وكلها بمثابة مناهج لتلقي النص الشرعي ومفاتيح لفهم الواقع الإنساني.

فالمنطق الشرعي له عطائية وتأثيرية ملموسة ومحسوسة من قراءة النص الشرعي آتية من قوته في التمييز بين العلم والهوى بين المحكمات والمتشابهات بين الحكمة والجهل بين العقل واللاعقل.. وفي تمكين المتلقي المتدبر من الاعتبار والاتعاظ والاستدلال والاستقراء والتجريب واختيار المنهج السليم لتدبير المعرفة والحياة على هدى من العلم والاجتهاد.

وهذا المنطق الشرعي له مخارج علمية بيانية وبرهانية وعرفانية متكاملة في استدلالها لتأويل النص الشرعي تأويلاً صحيحاً معتمداً على قوانين داخلية ترجع إلى نصية النص ومؤسساً منهجاً معرفياً لفهم الضرورات المادية والروحية التي تشكل الجزء الأهم من حياة الإنسان، إذ لكل من المادية والروحية منهج واضح لمعرفة مبدأ الكون وغايته ومبدأ الإنسان ومصيره، ذلك أن هذا المنهج المعرفي العلمي الوسطي يمنح الإنسان رؤية تأويلية قديمة وموضوعية لعلاقة الإنسان بالله تعالى وبالكون. وإذا ما غابت هذه الرؤية الوسطية يظل الإنسان متخبطاً في تقييم ذاته وتقييم الوجود من حوله حتى لا يستطيع التمييز بين الإصلاح والإفساد وبين فعل الخيرات وترك الشرور.

وإذا كان النص الشرعي بمنطقه اللغوي والشرعي يؤسس القوانين الداخلية لعلم فهمه أي فهم تأويله وإثبات مقاصده فإن قوانينه الخارجية تقوم "على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك..<sup>(1)</sup>"، ومعنى معرفة مقتضى الحال هو معنى معرفة أسباب النزول باعتبارها من القرائن الدالة على فهم النص بحيث إذا فاتت فات فهمه أو فهم شيء منه، فكانت رافعا لكل مشكل في فهم علاقة النص الشرعي بالواقع في ضوء أخذ النظر التأويلي من عموميته وعالميته وليس فقط من خصوص سبب نزوله الزمني والواقعي.

وعلى أساس جدلية التكامل بين المنطق الشرعي والمنطق اللغوي وما يستمد منهما من منهج معرفي كوني قادر على تفسير الوجود والقيم والمعرفة يمكن دراسة مناهج التلقي للنصوص الأدبية والاجتماعية والكونية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية.

والمقصود بمناهج التلقي للنص الأدبي الطرائق المتبعة في تحليل مشكل مظاهر المقام التواصلية في جدلية النص والقارئ، فمنذ نشأة النص الأدبي باعتباره قولاً وكلاماً "لم يكن الحديث عن غاياته وأشكاله حديثاً واحداً فقد اتخذ اتجاهين مختلفين هما التفسير والنظرية، والهدف في الاتجاه الأول هو الإيضاح أو الشرح أو الترجمة لعمل أدبي معين كالإلياذة أو الكتاب المقدس أو الأناشيد الدينية أما الاتجاه الثاني فيبدو أكثر تعقيداً. ففي الاتجاه الأول يتم التعامل مع نصوص محددة يقررها التاريخ أما في الاتجاه الثاني فيتم التعامل مع مفاهيم أدبية يقوم الاتجاه نفسه بتشكيلها وتكوينها... وبين هذين الاتجاهين المتكاملين تصاغ القوانين والطرائق المتحكمة في قراءة النص باعتبارها فهماً وتفسيراً وباعتبار النص موضوعاً للفهم والتفسير.

وقد قامت صياغة تلك القوانين في الفكر الغربي على عدة نظريات نذكر منها اعتبار النص الأدبي وثيقة بناء على الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر والتي اتخذها "أوكست كونت" منهجاً علمياً "لتجاوز المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية في مجال العلوم الإنسانية، ويتعلق الأمر بالنسبة لهذا الفيلسوف الوضعي باكتشاف القوانين المولدة الكامنة وراء الواقع. إذا كان تاريخ الأدب الوضعي لم يعر النص الأدبي باعتباره عنصراً من مقام تواصلية إلا أهمية قليلة، فإن ما أعاره من ذلك للمتلقي والباحث أقل، إن توجيه الاهتمام إلى المرسل وحده ولوجوده الكلي يعني نفي المتلقي فالذات الشارحة لا تستطيع أن تدخل تاريخيتها ولا حكمها القيمي المرتبط بهذه التاريخية ارتباطاً وثيقاً، يجب، طبعاً، أن يقدم النص - الذي يوصل إلى الكاتب ويكون الوثيقة التي يتعلق الأمر بدراسة شروطها السببية المولدة - في صيغته الأصلية وقد استتبع هذه الضرورة إثبات طبعات النص وما يلحق ذلك من تحليل مفصل لمصادره<sup>(1)</sup>.

ونذكر نظرية التلقي التي ظهرت في ألمانيا مع "آيزر ويوس" والتي تعد من النظريات المعاصرة المستلهمة للأفكار التأويلية الهرمنيوطيقية<sup>(2)</sup> ولخصها فيكمين في الاهتمام بالنص

1. إرود إيش، مناهج الدراسة الأدبية وخلفياتها النظرية، تعريب: محمد العمري، مجلة دراسات سمائية أدبية لسانية، عدد: 2، 1988م، ص 8.

2. الاتجاه الهرمنيوطيقي اتجاه فلسفي وجودي تحليلي نشأ في أحضان اللاهوت المسيحي لتفسير النص الديني المسيحي خصوصاً بعد أن برزت كثيراً من الإشكالات المعرفية المتعلقة بالإنجيل والتي يمكن تلخيصها في إدراك العلاقة بين العهدين القديم والجديد من حيث إنهما متتابعين لغوياً مما جعل تباعداً في استعمال الكلمات بين وضعها الأصلي والاستعمالات الجديدة مما أنتج عدم الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل وذلك بالاعتماد على اعتقاد وجود معنى خفي وراء المعنى الحرفي، يقول بول ريكور: "تلاقي الهرمنيوطيقاً المركزة على النص تطبيقها الأول في استعمال الأصناف البنيوية في التفسير التوراتي ولكن في الآن ذاته الذي يقدم فيه هذا التفسير نفسه

والمتلقي ومشاركة القارئ في إنتاج النص التي تدرج النص الأدبي في مقام تواصلية بحيث يمكن القارئ المؤول حسب التحليل الذي يختاره "أن يربط النص باعتباره دليلاً إما بالمرسل وبمواضعه أو أنساق المعايير وأفق الانتظار عند القراء المعاصرين أو من يأتي بعدهم، فبالنظر إلى أن النص هو نفسه موضوع التحليل فإنه يوجد في سياق التقليد حيال النصوص السابقة أو اللاحقة أو المعاصرة له ويمكن بالتالي استخلاص ملامح مميزة، وبالنظر إلى أن القارئ هو موضوع التحليل فإنه يلزم اشتراك تخصصات علمية في البحث عن الملامح السوسولوجية أو السيكولوجية المتضمنة في عملية القراءة<sup>(1)</sup>."

ويظهر من هذا أن نظرية التلقي تجعل للقارئ وظيفة مركزية في تناول معنى النص على أساس أن إدراك القارئ هو المحدد للدلالة، وأن النص يتناص مع كثير من الروايد النصية وغير النصية، فتكون القراءة موفقة بين معطيات الشكلانية التي تتجاهل التاريخ وبين النظريات الاجتماعية التي تتجاهل النص، ومهمة بإعادة تركيب مستمر للتجربة؛ بمعنى أنها عملية جدلية للاتصال بالنص الذي يعاد فيه تنظيم الأجزاء المكونة للوجود الملموس ومعتمدة أحد المبادئ التي تقوم عليها نظرية التواصل والتي "تعود إلى نيته وبرجسون ومؤداها أن الكلمات لا يمكن أن تطابق الأشياء التي تدل عليها، فاللغة وسيلة ضرورية ذات إمكانيات محدودة في التعبير عن التنوع والتغير الكبيرين الذين تتصف بهما التجارب الإنسانية<sup>(2)</sup>".

على أنه مجرد تطبيق في المجال التوراتي لتحليل صالح في الأصل لكل نص، فإنه يطور سمات تعلن قلب العلاقة بين الهيرومينيوطيقين قلبا يتجلى عندما تنتقل من بنيات النص إلى عالم النص. هنا كذلك سنتوقف عند الرسم الأولي لإطار القضايا الكبيرة في حد ذاتها ورسمه تبعاً لقدرة فلسفة الخطاب. النقطة الأساسية التي أود أن أركز فيها انتباهي هي التالية: إن المجاهرة بالإيمان التي يعبر عنها في الوثائق التوراتية لا تنفصل عن أشكال الخطاب أقصد بنية أسفار موسى الخمسة والأنجيل السردية على سبيل المثال بنية التكهات الوسيطية، المثل، الترتيل، وغيرها، لا يقتضي كل شكل من أشكال الخطاب أسلوب مجاهرة بالإيمان، بل إن مقابلة أشكال الخطاب هذه تتطلب في المجاهرة بالإيمان نفسها توترات ما وتباينات دالة لاهوتية، فالتعارض بين السرد والتنبؤ المهم للغاية بالنسبة لفكر العهد القديم لا يعدو أن يكون ربما سوى واحد من أزواج البنيات التي يساهم تعارضها في توليد صورة المعنى الإجمالية... ثمة إذن ثلاث قضايا علينا أن نفحصها على ضوء أهم شكل من أشكال الخطاب التوراتي الشبه الحاصل بين شكل ما للخطاب وبين طريقة معينة من الإجهار بالإيمان، العلاقة بين زوج مماثل من البنيات كالسرد والتكهن على سبيل المثال والتوتر المناظر في البلاغ اللاهوتي، وأخيراً العلاقة بين تشخيص مجموع المتن الأدبي وما يمكن تسميته تلازماً بفناء التأويل الذي فتحة سائر أشكال الخطاب مجتمعة"، من النص إلى الفعل، ص 83.

1. مناهج الدراسة الأدبية وخلفياتها النظرية، م، س، ص 15.

2. المرجع نفسه، ص 20.

فأن تكون القراءة فهما وإدراكا وتصورا فيعني أنها فعل إنجازي تأويلي وتفسيري يحاول تجلية إمكانيات النص الدلالية، إنها كما يحدد ريكور "اتحاد تأويل النص مع اتحاد تأويل الذات، وسمة الإنجاز هذه الخاصة بالتأويل تكشف في الواقع عن الطابع الحاسم في القراءة بأنها تتم خطاب النص في بعد شبيه ببعده الكلام، ما احتفظ به هنا من مفهوم الكلام، ليس كونه نطق به إنما كونه حدثا حدث الخطاب<sup>(1)</sup>".

وإذا كان منهج اتحاد تأويل الذات والنص يقوم في المرجعية الثقافية الغربية على أبعاد الفلسفة الوضعية والرؤية المادية فقط، أوصل إلى موت المؤلف وموت النص ولانهائية المعنى وانعدام البراءة في القراءة التأويلية وخرافة القصدية، فإن قانون علاقة الذات القارئة بالنص الشرعي في المرجعية الإسلامية القائمة على مراعاة الوحي مصدرا أصليا للمعرفة، يتكون من اعتبارين، الأول أن النص الشرعي قدسي ومكتمل المعنى بحيث كونه مهيمنا ومصداقا مفتوحا أمام العقل الإنساني للنظر التأويلي البياني والاستنباطي، الثاني أن الذات القارئة مندمجة في مقتضيات أحوال وسياقات تداولية مبتدؤها نظم النص القرآني ومنطقه الداخلي وقاعدتها البيان النبوي القول والفعلي والتقريرى ومنتهاه القواعد اللغوية والشرعية والكونية. وهذا الاندماج ضمان معرفي للعقل القارئ المؤول حتى لا يتيه في مقولات تأويلية سائبة وغير منضبطة بمقاصد الوحي.

### ويمكن تمييز ثلاثة طرائق للعقل القارئ المؤول في هذا الاندماج:

1. طريقة معرفة النص واستكشافه ظواهره ومقاصده.
2. طريقة التدبر والاستنطاق والتحليل والبرهان والاستنباط.
3. طريقة تفكيك الواقع وجعله مسارات لتنزيل التصورات النظرية والعملية وتحويلها إلى خطط وبرامج.

فإذا ما سبرنا بالمنطق الشرعي ومنهجه المعرفي نظرية التلقي نجدها تخالفه في كون القارئ منتجا للمعنى ومتفردا بسلطته على نظام النص ولغته، بينما هو في المنطق الشرعي مكلف ومسؤول، تكليفا ومسؤولية يمنحان العملية التأويلية حرية مقصودة... وكذلك من حيث إن

1. من النص إلى الفعل، ص108.

كيفية نزول النص القرآني ومراتبه والقرائن التاريخية الحافة بتدوينه تنفي بالبرهان القطعي تدخل اليد البشرية في كتابته أو تحريفه أو تبديله، وهذا يكشف أن المتعامل بإطلاقية وتحيزية مع النص الشرعي بمنهج منطوق نظرية التلقي في التأويل أو أي نظرية تأويلية مماثلة لها في الأسس المعرفية، يعتبر مفصولا البتة عن المنطق الشرعي ومنهجه المعرفي، ومطبقا لنظرية معرفية في التأويل مفارقة كليا لاعتبارات النص الشرعي.

أما البحث في اجتهاد بناء منهج تأويل للنص الشرعي في الزمن التاريخي المتطور فهو مندرج تحت كلية المقاصد الاجتهادية والتجديدية للمنطق الشرعي الداعية إلى البحث عن الحكمة المفيدة لذلك البناء<sup>(1)</sup> والتزود بها أينما وجدت موافقة للمنطق الشرعي ومنضبطة بقواعد العلم وطرائق التدبر والاستطاق والتحليل والبرهان والاستنباط. ويمكن حصر هذا الانضباط في المقاييس التأويلية الآتية:

- مراعاة كليات مقاصد الوحي في المعرفة والتشريع والتكليف..

- مراعاة معرفة الفهم وفهم المعرفة في الجمع بين قراءة النص الشرعي والكون والإنسان..

- مراعاة نظام العربية في البيان والتبيين والتفكير والتعقل والتجاج والتحاور..

- مراعاة مقتضيات الأحوال والسياقات والأسباب والعلل..

- مراعاة كلية تناسب المعاني الشرعية في الجمع بين الدلالات القطعية والدلالات الظنية..

- مراعاة الاجتهاد المعرفي في ترجيح الاحتمالات وإزالة التعارض بين المعاني الداخلية المتعلقة

بالنص الشرعي والحركية التاريخية المتعلقة بتبدلات الواقع الإنساني.

فقوانين التأويل علم بالفهم وإحاطة بالعلم فالله سبحانه "أنزل القرآن مثنائي بين إجمال

وتفصيل، وبين إفصاح وإفهام يفهم نبؤه عنه تعالى إفصاحا، نبأه عن عبده إفهاما، لمقابلة ما بين

1. يقتضي سياق بناء نظرية تأويلية شرعية للنص الشرعي قراءة متجددة لفهم النص الشرعي وتدبره تنظر بعين الاعتبار والقراءة النقدية للاهتمامات المعاصرة بمسألة التأويل على أسس علمية من منطق الشرع وأصوله المهيمنة على الاجتهاد الإنساني، فالإطلاع في المعرفة التأويلية على تقاطع مسالك علمية نحو علوم اللسان وفلسفة اللغة والتحليل المنطوق ونظرية الترجمة ونظرية الإعلام ونظرية القول الشفهي والنقد الأدبي والاتجاهات الفنونولوجية وفلسفة التفسير القانوني والتاريخي واللاهوتي وعلم المناهج في فلسفة العلوم... من شأنه تقوية النظرية التأويلية الشرعية وكشف الفراغات المعرفية والعلمية في المقاربات النظرية التأويلية المعاصرة. انظر: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص42.



العبد والرب. ويفهم نبؤه عن عبده إفصاحا، نبأه عنه تعالى إفهاما. وكذلك فيما بين دنيا العبد العاجلة والأخرى الآجلة. وكذلك فيما بين هداه وإضلاله، وفتنته ورحمته، بين كل متقابلين من خلقه وأمره، وكذلك فيما بين آيات الاعتبار من أمر الخلق ومعتبراتها من أمر الحق. ولا يكاد هذا النحو من البيان يقع شيء منه في بيان الخلق ولا بلاغتهم إلا نادرا، لمقصد اللحن به، والإنغاز بإفهامه. فمتى أنبأ عنه تعالى أخذ الفاهم مقابل ما يتلو إفصاحا في قلبه عن العبد مفهوما، فيملاً القرآن قلبه بإفهامه ويملاً سمعه بإفصاحه. فإفهامه إسراره للقلوب الفهمة وإفصاحه إعلانه للأسماع الواعية فيسمعه من ربه سرا وعلانية. وهذا من أجل قوانين فهمه وإحصاء علمه"<sup>(1)</sup>.

فالنص الشرعي يؤسس مفهوما معرفيا لتأويل منتج للمعرفة وملائم للانهائية عطائية كلماته ودوام تأثيريتها والمقتضية للتدبير الأبدي لنظامها ونسقيتها، والاستنطاق الدائم لمقاصدها. وليست نظرية التدبر والاستنطاق إلا منهجا تأويليا معرفيا لتلقي النص الشرعي، باعتبارها بناء نسقيا كليا يتكامل فيه المنطق الشرعي الكوني والمنطق اللغوي البنائي تكاملا يكسب العقل المسلم القدرة العلمية والكفاية المنهجية على استيعاب المستجدات الإنسانية في العلم والفكر والحضارة. ويبقى سؤال إنجاز بناء نظرية للتأويل من النص الشرعي واجبا وقتيا وسياقا كونيا.

1. الحراي، مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل، ص15.



## التأويلية المعاصرة.. النص أو السياق؟

د. عبد الله السيد ولد أباه

أستاذ بجامعة نواكشوط. موريتانيا

### مقدمة

يندرج موضوع رؤية العالم فلسفيا في الإشكالية التأويلية المعاصرة التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر في سياق مشروع بناء "علوم الروح" أو "العلوم الإنسانية" في مقابل "علوم الطبيعة" أو "علوم التجربة"، وأخذت منعرجا هاما مع المدرسة الظاهراتية الهوسرلية بامتداداتها الثرية المتنوعة.

وقد تمحورت الإشكالية التأويلية للمعنى في ثنائية الذات والوجود، عبر مسلكين متميزين: مسلك نقدي يتعلق بشروط تلقي النص وتفسيره، ومسلك أنطولوجي يتعلق بالعالم الذي يحيل إليه النص وينكشف من خلاله.

سنعالج في هذا البحث رؤية العالم في الفلسفات المعاصرة من خلال هذا التراجع بين بعدي النص والوجود، من خلال محطات ثلاث تختصر حسب اعتقادنا الأطر النظرية الكبرى للمسألة التأويلية: التأويلية النقدية لدي وليام دلتاي، والتأويلية الأنطولوجية لدى غدامر (مع تمهيد يخص أستاذه هايدغر) والتأويلية الإنشائية لدى بول ريكور.

### أولا: رؤية العالم في التأويلية النقدية: وليام دلتاي

اشتهر مفهوم "رؤية العالم" weltanschauung في الفلسفة الحديثة لدى الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "وليام دلتاي" (ت1911م) رغم أن العبارة تعود في أصلها إلى: "إمانويل كانط" الذي استخدمها بمعنى حدس العالم عن طريق الحواس، كما استخدمها "شلتغ" بمعنى الأثر اللاشعوري للتعقل.

ومن الجلي أن دلتاي هو الذي أخرج هذا المفهوم من دلالاته الضيقة الأصلية المتعلقة بخارطة المعرفة، إلى دلالاته الواسعة المتعلقة بالتجربة الحيوية والتصورات الكلية الجماعية التي تتوقف عليها مثل وقيم مؤسسة فاعلة ومؤثرة في النشاط الفردي والاجتماعي، مما يحمل بصمات الاتجاهات الرومانسية التي ينتمي إليها دلتاي.

ولابد من التنبيه أن مفهوم "رؤية العالم" يتحدد إجمالاً وفق الإشكالية العامة في فلسفة دلتاي التي تتلخص في استكمال المشروع النقدي الكانطي بكتابة "نقد للعقل التاريخي" يشكل الإطار المنهجي لبناء علوم تأويلية للإنسان من حيث هي علوم للروح تتعلق بدلالات ورموز الحياة البشرية؛ أي بالطبيعة الإنسانية كما تتجلى في أشكال تاريخية معيشة من منظور كلي مقارنة.

انطلق دلتاي من نقد ابستمولوجي للنزعات الوضعية الطبيعية في طموحها لإخضاع الظواهر الإنسانية للمنطق التجريبي الاختباري. العلوم الإنسانية أو علوم الروح هي التي "يتحقق" من خلالها "بناء العالم التاريخي"، وتعني عبارة العالم التاريخي حسب اصطلاحات دلتاي "المجموع الذهني الذي يتوسع باطراد عبر تتابع أنماط من التحقق تستند لتجربة معيشة وتجربة معنى حيث تعضد المعرفة الموضوعية للعالم التاريخي وجودها"<sup>(1)</sup>.

ثمة، إذن، علاقة عضوية بين البناء التصوري لعالم الروح ونمط معرفته التاريخية الموضوعية، أي بين التجربة الحية المعيشة ونمط فهمها والتعبير عنها. ومن هنا ليس الجانب الشعوري الذاتي عائقاً أمام المعرفة الموضوعية بالظاهرة الإنسانية كما تقول الأطروحة الوضعية التجريبية، وإنما هو شرط هذه المعرفة التي تقف عند "الوحدات الحيوية المتفردة" التي هي تحديرات موضوعية للتجربة الروحية قابلة للدراسة والاستكناه<sup>(2)</sup>.

فلا سبيل للفصل بين مكونات الدائرة التأويلية التي يتشكل منها النسق الثلاثي: الحياة والتجربة الحيوية وعلوم الروح.

بذا يبرز مشروع دلتاي في طموحه لوضع مقاربة ابستمولوجية للظواهر الإنسانية المعيشة عبر تحليلية تناسبها أطلق عليها مقولة "الفهم" understanding في مقابل "التفسير" explanation الذي يناسب العلوم التجريبية في وصفها للظواهر الطبيعية.

1. W. Dilthey, l'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Cerf 1988, p. 41.

2. Ibid, p. 86.

يوضح دلتاي مقولة الفهم بقوله أنه "المسار الذي من خلاله نعرف أمرا "داخليا" بالاتكاء على علامات تدرك من الخارج عن طريق حواسنا"<sup>(1)</sup>.

في ما وراء هذا المستوى الأولي الأعم، يرجع دلتاي إلى تأويلية "شلرماخر" (ت 1834م) في توسيعه لمصطلح الفهم إلى ضبط الدلالة الأصلية للعمل المقروء في تميزه (التأويل في بعده: النحوي grammatical والنفسي psychological)<sup>(2)</sup>. وهكذا نمر من المستوى المعرفي الأولي أي الفهم بصفته تلقيا للمعطيات الحسية إلى المستوى النفسي، ثم بالمستوى التأويلي المتعلق بالأعمال المكتوبة بصفقتها تجارب نفسية وحيوية<sup>(3)</sup>.

الفهم بهذا المعنى الموسع هو المنهج الأساسي للعلوم الإنسانية (أو علوم الروح أو العلوم الأخلاقية حسب عباراته).

فإذا كانت العلوم التجريبية تتوصل للقوانين الضابطة للظواهر من خلال ما يقبل القيس والضبط في التجارب الحية والقواعد الناظمة لها، فإن الطابع الموضوعي الكلي في المقاربة الفهمية للظواهر الأخلاقية يستند للمعيار التجريبي نفسه من خلال رصد ومقارنة تجارب الحياة النفسية<sup>(4)</sup>. من الواضح هنا الإطار الابستمولوجي لتأويلية دلتاي في سعيها للتأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية في تميزها عن علوم الطبيعة موضوعا (الحياة الروحية في مقابل الظواهر الطبيعية) وطريقة (الفهم مقابل التفسير).

رؤى العالم بهذا المعنى هي مواقف حيوية وتصورات معبرة عن حالات نفسية متفردة ضمن المنظور الكلي للحياة، مميزا هنا بين ثلاث رؤى رئيسية للعالم: فلسفية وقانونية وفنية، تتاسبها أطر تصورية هي النزعة الطبيعية (النظرة البيولوجية الغريزية للإنسان) والمثالية الذاتية (الإرادة الحرة للروح في استقلاليتها عن الطبيعة) والمثالية الموضوعية؛ (أي انسجام الفرد والعالم والانسجام الكلي للكائنات).

1. Dilthey, le monde de l'esprit, Tome.1, Aubier Montaigne 1947, p. 320.

2. راجع:

Schleiermacher, Herméneutique EDLabor et Fides, 1987, p. 104-168.

راجع النص الذي كتب دلتاي حول حياة شلرماخر:

"the Schleiermacher biography", In Dilthey: Selected writings CUP Archives, 1979, p. 35-77.

3 le monde de l'esprit, op. cit, p. 333.

4. Ibid, p. 335.

ويقدم دلتاي قراءة تاريخية لمسار تشكل وتطور رؤى العالم المتعلقة بالعصور الحديثة منذ لحظة النهضة والإصلاح الديني من خلال التحليل المزدوج للأعمال الفردية والسياقات الثقافية الكلية<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: رؤية العالم في تأويلية الوجود

مع أنه من غير الدقيق تصنيف أعمال دلتاي في المدرسة الظاهرية Phenomenology، إلا أن قرابته الفكرية بهوسرل (ت 1938م) معروفة رغم الانتقادات التي وجهها الأخير لدلتاي في أعماله الأولى قبل أن يتبنى تصوراته النفسية للذات القصدية من حيث هي أنا روحي، أي كذات في علاقة معرفية وشعورية بالعالم<sup>(2)</sup>.

وقد شغل موضوع رؤية العالم التأويليات الوجودية التي برزت في سياق التصورات الظاهرية، خصوصاً لدى "كارل ياسبرز" (ت 1969م) و"مارتن هايدغر" (ت 1976م)، قبل أن تكتمل نظرياً في أعمال فيلسوف التأويلية الأهم في العصر الراهن "هانس جورج غدامر" (ت 2002م). يتبنى "ياسبرز" تصورات دلتاي الاستيمولوجية في مقاربتة النفسانية، مميّزا بين منهج الفهم المتعلق بالعالم المعيش والحيوي (التمثل الحدسي والتفاعل بين البشر) ومسلك التفسير السببي الاستقرائي<sup>(3)</sup>.

يرتبط مفهوم رؤية العالم عند ياسبرز بهذا التصور لتأويلية التفاعل البشري، من منطلق أن رؤية العالم تعد أكثر من معرفة، "بل تتضمن أيضاً المقولة التي ينظر إليها أحياناً بأنها مقابلة لها أي عبارة رؤية الحياة: الطريقة التي يقوم بها الفرد الأشياء، ما يهيمه مطلقاً وما لا يمنحه

1. Dilthey, conception du monde et analyse de l'homme depuis la renaissance et la reforme, Cerf 1999.

The types of World-View and their development in the metaphysical systems, Dilthey, In Selected writings, P. 133-154.

2. Thomas J. Nenon: Husserl's Ideen Springer 2013, p. 128-129.

راجع:

la philosophie comme science rigoureuse, Husserl, PUF 1989, P. 63.

3. A. Kremer Marietti: Karl Jaspers: philosophie Harmattan 2002, p. 53-54.

سوى قيمة نسبية، الطريقة التي يسلك وما ينتج عنها من فعل. رؤية العالم هي مبدأ هذا التقويم والممارسة السلوكية والعملية مصاغا بطريقة عامة<sup>(1)</sup>.

يخرج ياسبرز مفهوم رؤية العالم من التصورات الابدستمولوجية والنفسية ويرى أن الفلسفة هي وحدها التي يمكن أن تبلور رؤية متناسقة ومكتملة للعالم.

أما هايدغر في عمله الرئيسي الأول "الكينونة والزمان"، فإنه يتبنى بوضوح نقد أستاذه هوسرل لتأويلية دلثاي في نزعته النفسانية التي تفضي، حسب عبارته، إلى نمط من "فلسفة الحياة النسبية"<sup>(2)</sup>.

بيد أن هايدغر في هذه المرحلة من فكره الفلسفي (نهاية العشرينيات) لا يبتعد عن التصور الحيوي لرؤية العالم كما قدمه دلثاي، باعتباره يعرف رؤية العالم بكونها صورة مقترنة باقتناع قوي حيث تلتقي أبعاد ثلاثة متعاضة هي: التجربة المعيشة وصورة العالم والمثال أو النموذج الحي للعيش<sup>(3)</sup>.

بيد أن "هايدغر" سرعان ما رفض مفهوم رؤية العالم باعتباره تصورا موغلا في الذاتية يقوم على تصور تمثلي للعالم؛ فكل تصور للعالم يحوله إلى موضوع وكائن وينفي سمته الوجودية، في حين يقف هايدغر عند ظهور الذازين Dasein؛ (أي الوجود في العالم) بصفته ليس علاقة معرفية أو نظرية، بل تجربة أنطولوجية كثيفة.

رؤية العالم وفق هذا التصور هي حسب عبارة هايدغر "أخذ موقع في الكينونة ضمن العالم"، فلا يمكن القول إن للذازين رؤية للعالم، بل هو رؤية للعالم<sup>(4)</sup>.

في المحاضرة الهامة التي ألقاها هايدغر في فرايبورخ سنة 1938 حول "عصر تصورات العالم"، يتحول مفهوم رؤية العالم إلى خاصية من خاصيات العصور الحديثة بصفته قائمة على

1. philosophie: orientation dans le monde, eclairement de lexistence metaphysique, K.Jaspers, Springer – Verlag, 1986, p. 186.

2. Etre et temps Atlantica, M.Heidegger, 1985, p. 272.

3. les recherché philosophiques du jeune Heidegger Springer, P. Quesne, 2003, (p.76).

4. S. Jolivet, C. Romanto (edit): Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinities et confrontations Vrin 2009.

معيار " التمثل " representation؛ أي تأكيد مرجعية الإنسان وأولويته من خلال الرؤية التقنية للوجود بما تتأسس عليه من إرادة وتصرف وتخطيط.

في هذه المحاضرة تبرز بقوة أطروحة هايدغر حول التقنية بصفاتها "جوهر الميتافيزيقا الحديثة"<sup>(1)</sup>.

التقانة هي الرؤية الموضوعية للظاهرة سواء كانت طبيعية أو تاريخية تتعلق بالوجود المادي أو الروحي، بحيث تصبح المعرفة نشاطا بحثيا يختزل الوجود في المدى القابل للاستغلال والصياغة الموضوعية والتحقق الإجرائي.

في هذا التحول الذي يسم العصور الحديثة تتغير ماهية الإنسان الذي يصبح "ذاتا" بمعنى أنه يغدو "المركز المرجعي" للموجود الذي يستحضره بالتصور ويمتلكه بالتخطيط والتحكم.

بهذا المعنى لا يمكن القول إن البشرية انتقلت في العصور الحديثة من تصور للعالم (تصور العصور الوسطى) إلى تصور جديد مختلف في المرجعية والدلالة، لأن مفهوم تصور العالم لم ينشأ إلا في العصور الحديثة التي حولت معرفة العالم إلى مقارنة تصويرية له.

بالنسبة للعصور الوسطى كان ينظر للموجود بأنه مخلوق، من إبداع علة أسمى، ومن ثم فإن كينونة الموجود تعني انتماؤه لدرجة ما من نظام الخلق وبالتالي الانسجام مع العلة المسببة. وبهذا المعنى لا يمكن للموجود المخلوق أن يكون موضوعا قائما بذاته في صلة تمثلية بالذات، كما أن التصور اليوناني للموجود لا يقبل المعنى التصوري باعتباره يعني ما ينفتح ويتفتق وينكشف للإنسان لا ما يتأمله الإنسان ويتمثله.

تعني مقولة التمثل الحديثة؛ استحضار الموجود بصفته موضوعا تمتلكه الذات وتتحكم فيه<sup>(2)</sup>. وهكذا يصبح العالم "مثالا متصورا" ويصبح مفتاح مسار العصور الحديثة هو "غزو العالم من حيث هو شكل متصور"<sup>(3)</sup>.

1. Heidegger, "l'époque des conceptions du monde" in Chemins qui ne menent nulle part, Gallimard, 1962, p. 100.

2. Ibid, p. 119.

3. Ibid, p. 123.



ندرك من هذه التوطئة كيف ينتقل هايدغر من المفهوم النفسي الاستيمولوجي لرؤية العالم إلى المقاربة الأنطولوجية التي تنظر لتصور العالم بصفته ميزة العصور الحديثة في سياق الرؤية التقنية للوجود التي هي ميتافيزيقا الحقبة الراهنة.

يشترك "غدامر" مع أستاذه هايدغر في رفض المقاربة التأويلية الاستيمولوجية لدى دلتاي معتبرا أنه يتسرع في استنتاج "اشتقاق موضوعية العلم من السلوك المعيش والبحث عن الصلاحية" validity<sup>(1)</sup>؛ بمعنى أن التأسيس الاستيمولوجي لعلوم الروح من حيث هي ممارسة تأويلية للعالم المعيش الحي يظل هشاً لتباين الطموح المنهجي وطبيعة تحديد المجال المدروس.

يعتبر غدامر أن هايدغر انتهى في تحليلته الظاهرية للدازين إلى القطيعة مع مشروع بناء علوم الروح في نسخته الدلتائية والهوسرلية بإعادة طرحه لسؤال الوجود، وهكذا يتحول مصطلح الفهم بالنسبة له من دلالاته المنهجية بحيث يصبح "الخاصية الأنطولوجية الأصلية للوجود الإنساني ذاته"<sup>(2)</sup>.

ينتج عن هذا التحول في المنحى التأويلي أفق جديد للفهم ناتج عن تأكيد علاقة انتماء المؤول لموضوع تأويله، مما يتبناه غدامر ويبني عليه نتائج جديدة في مقاربه للتأويلية التاريخية التي تتطرق من التقليد والأثر والسياق الناظم للممارسة التأويلية.

تحيل عملية الفهم من هذا المنظور المتأثر بها يدغر إلى البنية الأنطولوجية لنمط تشكل الوجود الإنساني في العالم وفي التاريخ. من هنا يعيد غدامر الاعتبار للتقليد tradition وللحكم المسبق prejudice بصفتهما يحددان رؤية العالم الموجهة والدافعة للعملية التأويلية.

يوضح غدامر هذا الرأي بقوله: "لا يمكن النظر للمشكل التأويلي في مقاييسه الحقيقية دون الاعتراف بأن كل فهم يصدر أساساً عن حكم مسبق"<sup>(3)</sup>.

يصدق هذا الحكم على فكر الأنوار في نقديته الجذرية للتقليد والأحكام المسبقة لأنه يؤسس تقليدا قائماً له مسبقاته الضمنية.

1. H. G. Gadamer, Verite et methode: les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique, Seuil 1996, p. 274.

2. Ibid, p. 280.

3. Ibid, p. 291.

إن التصور السلبي للتقليد نشأ، كما يرى غدامر، في فكر الأنوار الذي لم ير في الأحكام المسبقة سوى دلالة الجزم دون دليل والحكم دون تمحيص، في حين أنه فرضية خصبة قابلة لأنماط شتى من التوظيف ولا يمكن التخلص منها في أي نشاط معرفي وعلمي حتى ولو كان يفترض صرامة التأسيس كما هو شأن العلوم التجريبية الحديثة.

يخلص غدامر من نقد العقلانية الأنوارية إلى أن الأحكام المسبقة ليست عوائق أمام المعرفة الموضوعية، بل هي شروط الفهم الضرورية.

ومن هنا إعادة الاعتبار للسلطة authority والتقليد، من منظور تاريخية الإنسان وعدم قدرته على الانفكاك من السياق الثقافي والاجتماعي، مما يؤدي به إلى الدفاع عن وجود "مسبقات شرعية".

يرفض غدامر القول بترادف السلطة والقهر والخضوع، ذلك أن الأساس العميق للسلطة هو "الاعتراف والمعرفة"؛ أي الإقرار أن الآخر "أعلى حكماً وأبعد نظراً" من الرأي الذاتي الضيق، فالسلطة ليست موضوعاً للإكراه بل تكتسب ضرورة وتقتضي الاعتراف والتقبل، مما يعني أنها تقوم على فعل عقلي حتى لو كان واعياً بحدوده ويحتاج إلى الاسترشاد بالآخر والاستناد إليه.

لا معنى، إذن، لربط السلطة بالخضوع، فهي مرتبطة مباشرة بالمعرفة وليس الإكراه. صحيح أن السلطة تتمتع بأهلية إصدار الأوامر الملزمة، ولكن ذلك محض نتيجة للتمتع بالسلطة وليس أساسها الذي يرجع للحرية والعقل<sup>(1)</sup>.

وكما يعيد غدامر الاعتبار لمفهوم السلطة، يقدم تصوراً إيجابياً لمفهوم "التقليد" tradition الذي ينظر إليه منذ عهد الأنوار بأنه نقيض الحرية العقلانية؛ أي العقل النقدي القائم على التحقق البرهاني.

يرفض غدامر المقابلة بين العقل والتقليد، مبيناً أنه لا يخلو، أي تقليد، من حرية ومن وعي تاريخي، باعتبار أن تجذر أي تقليد لا يفسر بقدرته على الجمود والاستقرار وإنما بما يحققه من حاجيات موضوعية ومن إجراءات فعلية، التقليد هو في آن واحد حفظ ومحافظة من جهة، وتغيير وتحول تاريخي من جهة أخرى.

1. Ibid, p. 300-301.

تقتضي المحافظة استخدام الإرادة الحرة بقدر ما يقتضيه التجديد والإبداع؛ بحيث يمكن التساؤل حول شرعية الاعتراف "بحق التقليد في تأويلية علوم الروح".

تطلق المقاربة التأويلية التاريخية التي بلورها غدامر، إذن، من تقويض وإلغاء "التقابل المجرد" بين التقليد والعلم التاريخي وبين التاريخ ومعرفة التاريخ، بحيث يبرز الاقتران العضوي بين فعل التقليد الذي حافظ على حيويته واستمراره والمبحث التاريخي الذي هو في بعض جوانبه عملية انتقال تقاليد أي تجارب تاريخية حية<sup>(1)</sup>.

يتضح من استعراض المقاربة التأويلية التاريخية لدى غدامر أن رؤية العالم تتم من خلال التقليد والسلطة، وإن كان غدامر نفسه يقول صراحة إن اللغة في أساسها العميق "رؤية للعالم" باعتبارها انفتاحا على الآخرين وعلى العالم.

فمجرد حضور العالم له "أساس لغوي"، ليس بمعنى أن العالم لا يكون عالما إلا من حيث يمارس التعبير باللغة، وإنما لكون اللغة لا وجود حقيقي لها إلا باعتبار أن العالم يحضر من خلالها. يتم التركيز هنا على البعد التواصلي الحوارية في اللغة بدلا من جانبها الألسني الداخل، من منظور تصوره لعملية الفهم كحدث لغوي<sup>(2)</sup>.

إلا أن تأويلية "غدامر" وإن بلورت مفهوما تفاعليا لرؤية العالم من خلال إبراز منزلة التقاليد والسياقات المعرفية التي لا يمكن الانفكاك معها حتى في العلوم التجريبية الطبيعية، إلا أنها ظلت تعاني من قصور نقدي عبر عنه "هابرماس" بخلوها من تصور واع لأوجه ومخاطر الاختلال التي تعترض الفعل التواصلي الذي صاغه وفق النموذج التوافقي الإجماعي دون اعتبار للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمارس تأثيرها الفاعل على التقاليد الثقافية والتاريخية، ومن هنا دعوة "هابرماس" لاستكمال المنهج النقدي بنظرية في النقد الإيديولوجي<sup>(3)</sup>.

1. Ibid, p. 302-306.

2. Gallimard, langage et verite Gadamer, 1995.

3. راجع حول حوار هابرماس وغدامر:

Alan How: The Habermas – Gadamer debate and the nature of the social Avebury, 1995.

### ثالثاً: رؤية العالم في التأويلية الإنشائية: بول ريكور

لئن كان ريكور يقر بوضوح بانتمائه للتقليد التأويلي في نسخته الاستيمولوجية والأنطولوجية، إلا أنه ينطلق من رفض التمييز الذي قام عليه التقليد التأويلي كله؛ أي التمييز الذي أرساه دلتاي بين التفسير والفهم، معتبراً أنهما مستويان مترابطان لا غنى عنهما في العملية التأويلية.

فإذا كان دلتاي بالنسبة لريكور قد أسس التقليد التأويلي الحديث بنقل المسألة التأويلية من الإشكالية الفيلولوجية philologique (من الفيلولوجيا؛ أي فقه اللغة) والتفسيرية (بالمعنى الديني) إلى الإشكالية التاريخية النقدية في إطار استقصائه لشروط إمكانية "علوم الروح"، إلا أنه من خلال التأسيس الاستيمولوجي لهذه العلوم من خلال ثنائية الفهم والتفسير قد مهد الأرضية للمقاربة الأنطولوجية باعتبار أن هذه الثنائية المنهجية تستند لتمييز وجودي أعمق بين الطبيعة والروح.

بيد أن هذا التمييز يفضي بالنسبة لريكور إلى إفقار وتضييق الإطار الاستيمولوجي للمسلك التأويلي مما يعني الفشل في بناء علمي رصين للمعرفة المتعلقة بالإنسان أو بالروح.

ويرجع "ريكور" هذا الخلل الاستيمولوجي إلى إهمال "دلتاي" للعلامات والرموز القابلة للمقاربة الموضوعية وفي مقدمتها العلامات اللغوية أي النص المقروء، والبنيات المؤسسية التي تترجم الحياة النفسية.

أما المقاربة الأنطولوجية لدى هايدغر فإنها تظل ناقصة لأنها تقف عند "الانتماء الأساسي" والانفتاح الأصلي دون الوصول إلى المسألة التأويلية ذاتها من حيث هي رهان لغوي وسياقات ثقافية وتاريخية عينية<sup>(1)</sup>.

وإذا كان غدامر يقف بالنسبة لريكور عند جوهر المسألة التأويلية في بعدها "المسافة السالبة" distance alienante: (أي المقاربة الموضوعية للظاهرة الإنسانية التي تفضي إلى اغتراب الإنسان الدارس واستلابه من حيث النظر لذاته كموضوع أو شيء) و"تجربة الانتماء" appartenance) انتماء الدارس للتقليد الذي يتأوله)، إلا أنه يرى أنه حصر المسألة التأويلية

1. حول قراءة ريكور لتأويلية دلتاي وهايدغر: راجع

Ricoeur, Du texte à l'action: essais d'herméneutique, 2 Seuil 1986 (pp:88-100).

في السؤال الأصلي الذي يطرحه النص بالتركيز على سياقات التأويل الناظمة دون الانتباه إلى الأبعاد والآفاق التي يفتحها النص بعدد في مآلاته وأثاره الراهنة أي الجانب الإنشائي *poetique* والإبداعي في عملية القراءة<sup>(1)</sup>.

في مقابل هذه التأويلات التي يعنتها بالجزئية والناقصة، يرى ريكور أن العملية التأويلية لا بد أن تجمع بين التأويلات التي تسلك الطريق التفسيري الحفري *archeologique* و"الاختزالي" *reductice* كما بلورتها "تأويلات الشك" المعاصرة (فرويد وونتشه وماركس) والتأويلات الغائية الممتلئة (هيغل وياسبرزونابر). فالتأويل هو من ناحية كشف للسياق في مسافته الفاصلة من أجل الوقوف عند الأفكار في تاريخيتها وأثارها، وهو من ناحية أخرى جواب على الأسئلة الجذرية التي تظل حية على تغير العصور والأزمان.

فلا بد من ضبط العملية التأويلية في بعدها الانفصالي الناتج عن المسافات اللغوية والتاريخية، والانتمائي الناتج عن انتماء الذات المؤولة للسؤال الذي يطرحه النص المؤول. وهكذا يجمع ريكور بين "التأويلية الأنطولوجية" في نسختها الهايدغرية والغدامرية في تركيزها على السياقات و"التأويلية التاريخية النقدية" التي برزت في الاتجاهات الأركيولوجية والتفكيكية ونقد الإيديولوجيا<sup>(2)</sup>.

في هذا السياق، يبين ريكور أن عملية فهم الذات لنفسها لا يمكن أن تتم ضمن عملية استبطانية شفاقة ولا من خلال التقابل مع الموضوع المتمثل، كما لا يمكن تجاوزها في البعد الأنطولوجي على الطريقة الهايدغرية.

يوضح ريكور أن عملية فهم الذات لنفسها تتم عبر وسائط ثلاث هي:

أ. العلامات *les signes* التي تحيل إلى الطابع اللغوي الأصلي للتجربة الإنسانية.

1. حول قراءة ريكور التأويلية غدامر، راجع:

Ricoeur: *Ecrits et conferences2: hermeneutique*, Seuil 2010, p.134-145.

2. (du temps a l'action, Ricoeur, p.362).

ب. الرموز symboles التي هي الأطر الناظمة لعملية التفكير في بعدها الجماعي وسياقاتها الثقافية المتنقلة، وإن كانت لا تحضر بكثافتها الدلالية القوية إلا عبر النص القابل لاستراتيجيات التأويل المتباينة والمتصادمة (صراع التأويلات).

ج. النصوص les textes التي من خلالها يخرج الخطاب من ضيق الحوار المباشر ويأخذ تميزه واستقلاليته الدلالية عن قصد المؤلف وعن السياق الأصلي لقراءته وتقبله وعن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحافة بإنتاجه<sup>(1)</sup>.

من هنا يخلص ريكور إلى أن عملية التأويل تقتضي دوما رؤية للعالم لا غنى عنها، سابقة على اللحظة المعرفية ومتلازمة، في المنشأ والنتيجة، مع بناء النص إنتاجا وقراءة.

فعندما يبدأ الإنسان يفكر يجد أنه يتأرجح بين عالم ممنوح قبليا مرتبط بأرضية الغير، وعالم من الرموز والمعايير هو الذي يشكل القاعدة التأويلية للعالم عندما نبدأ في ممارسة التفكير<sup>(2)</sup>.

النص لا يكتفي بتسجيل دلالة أصلية يبحث عنها في سياق سابق، وإنما يقترح أيضا عالما ممكنا، ويدشن أفقا جديدا من خلال التخيل والسرد والرواية أي الفاعلية الإنشائية للعمل التأويلي.

ما تقدمه الحكمة السردية هو "تشكل عالم ممكن"؛ عالم النص ليس العالم الذي يصدر عنه النص، وإنما العالم الذي يفتتحه النص.

ومن هنا يعتبر ريكور أن القراءة هي في آن واحد "إيقاف" للفعل ودفع له، تتحدد على خط تفاعل العالم المتخيل للنص والعالم الفعلي للقارئ. القارئ يتماهي في توقعاته وانتظاراته مع النص المتخيل الذي يهاجر نحوه، لكنه من وجه آخر يثري رؤيته للعالم بقراءته فيكون النص محطة في مساره العملي<sup>(3)</sup>.

1. Ibid, p. 31-29.

راجع في الموضوع:

Dominico Jervolino: Paul Ricoeur. une hermenutique de la condition humaine, Ellipses 2002, (pp.30-33).

2. (Ricoeur, A l'ecole de la phenemenologie, Vrin 1986, (p.29).

3. Temps et recit Ricoeur, 3 Seuil 1985, p. 262.

نستنتج من هذه الملاحظات إن مقولة الفهم التي يستعيرها ريكور من دلتاي وغدامر تتغير دلالتها في اتجاهات جديدة، برفض الفصل بين التفسير المرتبط بالعلة والفهم المرتبط بالمعنى، وبالمروء من شبيئية النص إلى عالم النص من حيث كونه يدشن إمكانات وجود وصيغ عيش متعددة.

كل نص يختزن عوالم ممكنة، وكل نص سردي يقدم رؤية للعالم لها آثار عملية في واقع المتلقي، وهكذا يتحدد مفهوم رؤية العالم لدى ريكور في الخيط الواصل بين المعنى والتطلع وبين النص والفعل والقراءة والأخلاق العملية.





## الإطار النظري والمفاهيمي

ذ. عبد الله هيتوت

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

ما من شك "أن الوحي والنبوة هما أصل الأصول ورأس الحضارة العربية الإسلامية، وأن الوحي بما هو إعجاز بياني يحبل بعمان فائضة ودلالات يَصْعُبُ حَصْرُهَا وَضَبْطُهَا فِي نَسَقٍ وَاحِدٍ وقراءة معينة أو تفسير واحد شامل فهو كلام لا يَنْضَبُ ومعنى لا ينفد.

لذلك سيحضر التأويل عموماً في الثقافة الإسلامية حضوراً متميزاً بوصفه إشكالاً مركزياً فيها؛ سيحضر أولاً باعتبارها قراءة للنص في عمقه الدلالي وَهَتَكَاً لحجبه اللغوية، وسيحضر ثانياً باعتبارها إعمالاً لعقل استوعب ثقافته من النَّصِّ أو كما يقول علي حرب: "أداة استنباط المعقول من المنقول"<sup>(1)</sup>.

### أولاً : ظروف وعوامل نشأة التأويل

#### الخطاب القرآني وبداية التأويل

لقد كان الخطاب القرآني موجَّهاً إلى العرب بلغتهم وحسب طرقهم في التعبير وفي إطار معهودهم الثقافي والحضاري العام، وقد جاءهم بعقيدة جديدة أساسها "التوحيد"؛ أي القول بإله واحد لا شريك له في وقت كانوا يؤمنون فيه بألهة متعددة يجسمونها في تماثيل من الحجر وغيره (الأصنام)، وهكذا فعندما كان القرآن يخاطب العرب متحدثاً عن الله؛ عن ذاته وصفاته وأفعاله فإنه كان يستعمل ألفاظاً وعبارات وأساليب في التعبير من المعهود اللغوي عند العرب، فكانت لا تثير في عقولهم أي إشكال فعبارات مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

1. علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 101.

إِسْتَوَى ﴿ طه: 4 )، وقوله: ﴿ كَلُّ مَنْ عَلَيْهَا بِانٍ ﴿ وَيَبْفِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن: 24-25).

إن مثل هذه العبارات أو الآيات التي جاءت متعارضة مع أسلوب العرب في التجوز في الكلام (استعمال المجاز) لم تكن لتثير في أذهان خصوم الدعوة المحمدية بله أتباعها تلك الإشكالات الفكرية التي أثرت فيما بعد حين أصبحت العقائد الدينية موضوع كلام وجدال منذ أواخر العصر الأموي عندما صار المجتمع العربي الإسلامي يتحول إلى مسرح لكثير من الملل والنحل.

ذلك أن الاحتكاك بين العقائد الدينية والجدل بين أهلها هو الذي يفسح المجال لظهور مثل تلك الإشكالات من خلال اكتشاف التناقض بين ما تقرره هذه العقيدة أو تلك في سياق، وما تنفيه في سياق آخر ومن هنا نشأ التأويل<sup>(1)</sup>.

#### ارتباط التأويل بالخلاف حول المحكم والمتشابه

ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالخلافات العقائدية والسياسية من جهة أخرى.

ولقد سجل القرآن الكريم في الآية السابعة من سورة آل عمران هذه المحاولات التأويلية بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (آل عمران: 7).

وهذه المحاولات التأويلية لأي القرآن ترجع إلى العصر النبوي نفسه وارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المدينة "حين أخذ سكانها من اليهود يلمزون في القرآن ويطرحون على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمسلمين أسئلة بقصد التشويش والإحراج والتحدي موظفين في ذلك تراثهم العقدي الثوراتي لإبراز ما يعتبرونه تناقضا أو غموضاً، ومن تم التشكيك في كون القرآن من عند الله. أما بعد العصر النبوي فقد بدأ التعامل المعرفي مع القرآن ينحون نحو

1. فهم القرآن الحكيم، محمد عابد الجابري، (166/3).

التغيير والتأويل وكان المستند الأساس في ذلك منذ العصر الأموي ثلاث مرجعيات: اللغة، الموروث الإسلامي (الحديث، أقوال الصحابة) ثم الموروث القديم وفي مقدمته ما اصطلح عليه بالإسرائيليات بصفة خاصة.

ولقد تبوأ موضوع المحكم والمتشابه موقع الصدارة طيلة صيرورة الفكر الإسلامي وكانت الآية التي يستمد منها الفرقاء مشروعية ما يقترحونه من آراء على صعيد التأويل هي قوله تعالى بصدد القرآن مخاطبا رسوله الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

والاختلاف يبدأ من فهم هذه الآية نفسها ويطل معناها العام كما يطل ألفاظها المحكم والمتشابه.

### 1. تعريف المحكم والمتشابه

يستعمل اللغويون "مادة الإحكام (بكسر الهمز) في معاني متعددة، لكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد هو المنع فيقولون: أحكم الأمر أي أتقنه ومنعه من الفساد، ويقولون أحكمه عن الأمر؛ أي رجعه عنه ومنعه منه، ويقولون: حكم نفسه وحكم الناس أي منع نفسه ومنع الناس عما ينبغي. وكذلك يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشكلة المؤدية إلى الالتباس غالبا، يقال: تشابها واشتبها؛ أي أشبه كل منهما الآخر حتى التباسا.

ولقد جاء في القرآن الكريم ما يدل على أنه كله محكم، إذ قال سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: 1). وجاء فيه ما يدل على أنه كله متشابه إذ قال جل ذكره: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ (الزمر: 22) وجاء فيه ما يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه إذ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

والذي اتفق عليه العلماء هو أنه لا تناقض بين كون القرآن كله محكما أي متقنا وبين كونه كله متشابها أي يشبه بعضه بعضا في هذا الإتقان والإحكام وبين كونه منقسما إلى ما اتضحت دلالاته على مراد الله وما خفيت دلالاته، بل أن انقسامه هذا الانقسام محقق لما فيه كله من إحكام وتشابه.

## 2. المعنى الاصطلاحي

للعلماء آراء في تحديد معنى المحكم والمتشابه؛ منها أن المحكم هو الواضح الدلالة الظاهر الذي لا يحتمل النسخ، أما المتشابه فهو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلا ولا نقلا، وهو ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة والحروف المقطعة وأوائل السور. ومنها أن المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، أما المتشابه فهو ما استأثر الله بعلمه<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت الآية قد نزلت في مناسبة الحوار والجدل الذي أثاره النصارى في وجه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متأولين لبعض العبارات المجازية في القرآن تأويلا يريدون به أن يظهروا موافقة الرسول لهم في معتقدتهم، فإن "المفسرين قد رفعوها سلاحا في وجه كل مبتدع في دينه بدعة مخالفة لما ابتعث به رسول محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بتأويل يتأوله من بعض، أي القرآن المحتملة التأويلات كما يقول قتادة (ت 117هـ) الذي يروي عنه الطبري أيضا أنه كان يقول حين يقرأ الآية: "إن لم يكونوا الحرورية والسبائية فلا أدري من هم"، ومعنى ذلك أن الآية صارت تفسر - على يد قتادة لمواجهة الجدل الديني للخوارج والسبائية واتهامهم بأنهم أصحاب الزيف الذين يتبعون المتشابه"<sup>(2)</sup>.

## ثانياً: مفهوم التأويل في المجال التداول الإسلامي

### 1. معنى التأويل

قالوا عن التأويل في اللغة إنه مأخوذ من الأول وهو الرجوع، قال في القاموس: آل إليه أولاً ومالا رجع وعنه: ارتد، ثم قال: وأول الكلام تأويلا وتأوله: دبره وقدره وفسره، ومن تم يكون التأويل مأخوذ من الأول بمعنى الرجوع إنما هو باعتبار أحد معانيه اللغوية فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني، وقيل: التأويل مأخوذ من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤول يسوس الكلام ويضعه في موضعه، قال الزمخشري في أساس البلاغة: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة وهو حسن الإيالة وهو مؤتال لقومه أي سائس محتكم"<sup>(3)</sup>.

1. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2/ 291.

2. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 141.

3. محمد أديب الصالح، تفسير النصوص، 1/ 299.

## 2. التأويل عند السلف

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله تعالى بلفظ التأويل في مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (الأعراف: 52)، وقوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 58؛ الإسراء: 35). وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ نَجَّاهُ مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ أُمَّةً أَنَا أَنْبِيئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ ... يَتَأَبَّتْ هَذَا تَأْوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ...﴾ (يوسف: 45-100) ولم يختلف العلماء الأولون في فهمهم للتأويل عن نهج السلف قبلهم فالإمام الشافعي - أخذنا من معنى الإرجاع والتصيير سمي حمل اللفظ على معنى من المعاني التي يحتملها تأويلاً فالتأويل في هذه الحالة: إرجاع اللفظ وتصويره إلى واحد من هذه المعاني المحتملة ولا يكون ذلك إلا بدليل.

والناظر في القرآن الكريم يجد أن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة، فمن ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْهَيْئَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ فهو في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين وقوله: ﴿بِإِنْ تَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ بَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 58) فهو في هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير.

## وبالجملة فإن التأويل عند السلف له معنيان:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين وهذا هو ما عناه مجاهد من قوله: "إن العلماء يعلمون تأويله"، يعني القرآن وما يعنيه.

وما يعنيه الإمام الطبري في مقدمة تفسيره حيث قال: ونحن قائلون في البيان على وجوه مطالب تأويل القرآن الكريم، قال الله جل ذكره وتقدس أسماءً لنبية محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

(النحل: 44)، وقال جل ذكره: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي  
إِخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: 64).

وقد تبين ببيان الله، جل ذكره أن مما أنزل الله في القرآن على نبيه، صلوات الله عليه، ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا بيان الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره ونهيه - واجبه وندبه وإرشاده وصوره ونهيه ووظائف حقوقه وحدوده ومبالغ فرائضه وما أشبه ذلك من أحكام آية التي لم يدرك عليها إلا ببيان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له بتأويله بنص منه عليه أو بدلائله قد نصبها دالة أمته على تأويله، وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى ابن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ وما أشبه ذلك، وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفات الخاصة دون سواها، فإن ذلك لا يجمله أحد من أهل اللسان دون الواجب من أحكامها التي خص الله بعلمها نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يدرك علمه إلا ببيانها دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه<sup>(1)</sup>.

### 3. الفرق بين التفسير والتأويل والنسبة بينهما

اختلف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل وفي تحديد النسبة بينهما اختلافاً فأنشأت عنه أقوال كثيرة؛ قال أبو عبيدة وطائفة معه: "التفسير والتأويل بمعنى واحد" فهما مترادفان وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير. وقال الراغب الأصفهاني: "التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ والتأويل أكثره يستعمل في الجمل؛ فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة، أو في تبين المراد وشرحه كقوله تعالى: ﴿وَأَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: 42)، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي

1. تفسير النصوص، ص 304.

﴿الْكُفْرِ﴾ (التوبة: 37)، وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ (البقرة: 188).

**وأما التأويل:** فإنه يستعمل مرة عاما، ومرة خاصا، نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ "وجد" المستعمل في الجد والوجد والوجود.

**وقال الماتريدي:** "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح والإفتضير بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله".

ثم قال الشيخ الذهبي رَحِمَهُ اللهُ والذي تميل إليه النفس من هذه الأقوال؛ هو أن التفسير ما كان راجعا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعا إلى الدراية وذلك لأن التفسير معناه؛ الكشف والبيان؛ والكشف عن مراد الله تعالى لا يجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع وخالطوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع وخالطوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم. وأما التأويل فملحوظ فيه "ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية واستنباط المعاني من كل ذلك"<sup>(1)</sup>.

#### 4. التأويل في الاصطلاح

"لقد أصبح للتأويل عند الأصوليين معنى أكثر تحديداً من ذي قبل؛ فقالوا إن "التأويل" صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دل على ذلك، وهذا العرف لا يقوم على القطع بل يسير في ساحة الظن، ولذلك فرقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح، بأن

1. محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، 24/1.

التفسير تبين المراد من الكلام على سبيل القطع، أما التأويل فإنه تبين المراد من الكلام على سبيل الظن ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل<sup>(1)</sup>.

## 5. مجال التأويل

لقد قرر الأصوليون أنه لا يسوغ الاجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي، والتأويل ضرب من الاجتهاد وعليه فلا يجوز تأويل القطعيات لأن الشارع عندما حدد مراده بنص صريح قاطع إنما قصد إلى استبعاده من أن يكون مثاراً للاجتهاد والتأويل، لذلك فإنه من المتفق عليه عند جمهور الأمة أن الأصل في أخذ الأحكام من النصوص؛ عدم التأويل وأن العمل بالمعنى الظاهر من النص واجب، ولا يسوغ العدول عن الظاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول.

فالعام على عموميته حتى يرد ما يخصه، والمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيد، وكذلك الأمر على مدلوله في الوجوب حتى يقول الدليل صرفه عن الوجوب إلى غيره، فالظاهر الذي تعرفه العرب في مخاطباتها والذي يبدو للباحث لأول وهلة معنى لألفاظ النص لا يعدل عنه إلى الباطن وهو الذي يدرك من طريق البحث والتنقيب إلا بدليل.

وقال الإمام الشافعي في معرض حديثه عن نهي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الصلاة في بعض الأوقات، عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله وأحمد عن جابر أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ وَمَعَهَا قَرْنُ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا ارْتَفَعَتْ فَارْقَهَا، ثُمَّ إِذَا اسْتَوَتْ فَارْنَهَا، فَإِذَا زَالَتْ فَارْقَهَا، فَإِذَا دَنَتْ لِلْغُرُوبِ فَارْنَهَا، فَإِذَا غَرَبَتْ فَارْقَهَا، وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي تِلْكَ السَّاعَاتِ»<sup>(2)</sup>.

يرى الشافعي أن الوقوف عند الظاهر وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلا بدليل فيه العصمة من الضياع في تعدد المعاني المحتملة، وانعدام الحجة لأحد على أحد<sup>(3)</sup>.

## 6. فيما يدخله التأويل

ذكر الإمام الشوكاني في "إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول" خلاصة وافية في هذا المجال فبين أن العلماء اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

1. محمد أديب الصالح، تفسير النصوص، ص 304.
2. أخرجه مالك في موطنه، حديث رقم: 31، 15/1.
3. تفسير النصوص، م، س، ص 304.



**الأول؛** أنه لا مدخل للتأويل فيها بل يجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا قول المشبهة.

**والثاني؛** أن لها تأويلاً ولكننا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ قال ابن برهان "وهذا قول السلف".

**والمذهب الثالث؛** أنها مؤولة، قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة، ونقل المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة، ثم قال الشوكاني بعد النقل عن إمام الحرمين والغزالي والرازي ما يفيد عودتهم إلى مذهب السلف، فقال: وهؤلاء الثلاثة هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيلوه قد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف.

وقال ابن دقيق العيد: في الألفاظ المشكلة إنها حق وصدق وعلى الوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئاً منها فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عليه واستبعدناه مع التنزيه<sup>(1)</sup>.

## 7. شروط التأويل وأنواعه

لقد تقرر عند أئمة الشرع أن الأصل عدم التأويل؛ وأن التأويل خلاف الأصل ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل ووضع الأئمة شروطاً دلّهم عليها الاستقراء وما تمليه روح الشريعة ومقاصدها والحفاظ على سلامة الخطاب كما يدركه أهل اللسان وأئمة الاستنباط فهذه الشروط لا يعتبر التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوافرها، ومن أهمها:

- أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه أو مفهومه ويكون في الوقت نفسه موافقاً لوضع اللغة - ولو على سبيل المجاز أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع.

فالعام إذا صرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص وحين يراد به بعض أفراده فقد أول إلى معنى يحتمله، والمطلق: إذا صرف عن الشيعوع وحمل المقيد بدليل فهو تأويل صحيح لأن المطلق يحتمل التقييد وحين حمل على المقيد فقد أول إلى

1. الشوكاني، إرشاد الضحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 299.

معنى يحتمله كذلك الحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة فهو تأويل صحيح لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله"<sup>(1)</sup>.

## 8. التأويل من منظور لغوي بلاغي

"مد نظر العقل العربي في خطاب الوحي واجه إشكالا مفاده أن القرآن ينطوي على وجوه كثيرة وأن لغته تختلف عن لغة العقل البرهاني فلغة القرآن يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة؛ إنها لغة "تسع، كما قال الفراء، لغة لا ينضب فيها المعنى ولا تنحصر الدلالة، لغة فيها من "المحكم" بقدر ما فيها من المتشابه، فأهل الكلام ابتدعوا مفهوم "التأويل" لرفع التناقض بين النص والعقل، فإن أهل البلاغة قد صاغوا مفهوم المجاز للتعبير عن خاصية البيان القرآني لأنه ما دامت لغة النص مجازية أي يجوز استخدام اللفظ لغير ما وضع له فإن "التأويل" لا بد أن يستعيد الدلالة المفقودة أو الأصلية، وأن ينتقل بنا من معنى إلى معنى آخر لذا فإن التأويل، تأويل النص لن يفعل سوى أن يغلب دلالة على أخرى، وأن يفاضل بين معنى وآخر، إننا نجد محاولة فذة عند الفقيه الماوردي لتفسير حقيقة التأويل التفاضلية فهو يلاحظ أن الكلام يحتمل تأويلات مختلفة، وأن الكلام كلما كان "أفصح وأغرب وأحسن نظاما" كان أشد احتمالا لفنون التأويلات، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله؛ إذ هو "أفصح الكلام وأجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة، والقرآن أخص الكتب بهذه المعاني وأولاها؛ إذ اللغة التي نزل بها أفصح اللغات".

ومؤدى هذه الأقوال أن كلام الوحي "القرآن" أولى "النصوص" بالتأويل؛ فالتأويل حسب رأي الماوردي هو احتمال قائم في القول، وإمكان تقتضيه اللغة أي يقتضيه الدال وليس المدلول... وإذا عرفنا أن العلوم الإسلامية نشأت وتطورت من النحو إلى الفلسفة ومن الحديث إلى التصوف، فالنحو يضع قواعد اللغة التي كتب بها الوحي، والبلاغة تكشف عن قوانين اللغة البيانية التي شكلت الإعجاز القرآني، والفقه يستنبط الأحكام العملية قياسا على النص، والكلام يستدل على صحة الأقوال الشرعية والفلسفة تحاول عقل الغيب"<sup>(2)</sup>.

1. تفسير النصوص، م، س، ص 311.

2. على حرب، التأويل والحقيقة، ص 24، بتصرف.

ومعرفة قانون التأويل العربي هو معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز وطرق إسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب واستعارة.

## 9. التأويل من منظور كلامي فلسفي

عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية" والرد على المخالفين. وقد نهج المتكلمون نهجا خاصا في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهة، منهج القرآن الكريم والحديث وأقوال الصحابة، ويخالف من جهة أخرى، منهج الفلاسفة في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم فلم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف كالجبر والاختيار، وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله تعالى وسلطوا عليها عقولهم وجروؤا على ما لم يجروؤ عليه غيرهم، فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأي فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فأولوها، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا آيات الجبر، وإن أداهم البحث إلى أن الله منزّه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تشعر بأن الله تعالى في السماء وأولوا الاستواء على العرش، وإذا أداهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه تعالى لأنها ركبت تركيبا بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة أولوا الأخبار في رؤية الناس لله، فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم وأكبر مميز لهم عن السلف.

وطبيعي أن هذا المنحى في التأويل وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر واتجاهه إلى أية جهة يراها يستلزم اختلافا كبيرا فإن أدى النظر قوما إلى الاختيار وتأويل آيات الجبر، قد يؤدي النظر غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل آيات الاختيار.

وهذان الأمران - الاعتماد في البراهين على التقلبات والتأويل هما اللذان يعلنان ما استفاض من عصور المتكلمين من خلاف ومن أقوال لا لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفا في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا الصدر الأول.

ومنهج المتكلمين هذا هو موقف "محام" مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها؛ يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها.

والفلاسفة العرب وإن سلكوا طريق النظر المحض في أحوال الوجود استنادا إلى تراث اليونان، فإنهم "نظروا أيضا في أمر النبوة والوحي، فلقد شكل الوحي أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الدلالة، وكان على الفلاسفة أن ينفثوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها، فنظروا في ماهية المعرفة الإلهامية، وفضصوا عن الحقائق التي أتت بها الشريعة في حدود النقل، وبمعنى آخر نظروا في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها ومقاصدها فأقاموا بذلك ضربا من الصلة بين الحكمة والشريعة وبين العقل والنقل".

ولنا أن نتخذ ابن رشد مثلا في استخدامه للتأويل بغية بلوغ المعنى الحقيقي المعبر عن الحقيقة الفلسفية وكذلك الشرعية: "فلما كانت الأقوال الشرعية إلى قسمين: محكمة ومتشابهة، أما المحكم فهو "الظاهر" بنفسه أي الذي يشتمل على المعاني التي صرح بها كما هي موجودة بنفسها بينما المتشابهة أو المؤول فإنه يشتمل على المعاني الغامضة والخفية التي لم يصرح بها كما هي موجودة بنفسها بل صرح بمثلاتها فاحتاجت إلى تأويل لأن الظاهر منها هو مثال للباطن.

فمرد التأويل عند ابن رشد انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع تباين الناس في فطرتهم وعقولهم، أي تباين طرقهم في التصور والتصديق، ولا يمكن أن يؤدي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فالشريعة حق والنظر البرهاني طريق إلى الحق و"الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"، ولذلك كل ما نطق به ظاهر الشرع وأدى إلى مخالفة البرهان كان مما يقبل التأويل، فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة والحكمة وهو الطريق إلى استكشاف معقولية النص".

## 10. التأويل من منظور فقهي مقاصدي

لقد سبق القول أن أئمة الشرع قرروا أن "الأصل عدم التأويل وأن التأويل خلاف الأصل ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل.

وعلى هدى هذا الأصل وحفاظا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى وضع الأئمة شروطا دلهم عليها الاستقراء وما تمليه روح الشريعة ومقاصدها والحفاظ على سلامة الخطاب كما يدركه أهل اللسان وأئمة الاستنباط، فالدليل الذي يبني عليه التأويل قد يكون قرينة، أو نصا

شرعياً، وقد يكون قياساً، أو مبدأً من مبادئ الشريعة وقد يكون غرض الشارع فيما من أجله كان الحكم.

والقرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله وتارة تكون منفصلة عنه ويمكن التمثيل للقرينة المتصلة كما في "نزهة الخاطر" بما حصل بين الإمامين الشافعي وأحمد في شأن الرجوع بالهبة وحكم العائد بهبته.

فقد روى صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب - لقوله عليه الصلاة والسلام: "العَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ"<sup>(1)</sup>.

فقال الشافعي، وهو يرى أن له الرجوع، ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قَيْئِهِ قال أحمد "فقلت له، فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوِّ"<sup>(2)</sup>، فسكت يعني الشافعي فالشافعي تمسك بالظاهر وهو أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع في قَيْئِهِ، فالظاهر، أن الواهب إذا رجع، مثله في عدم التحريم لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه مع احتمال أن يفترقا من بعض الرجوع، احتمالاً قوياً جداً.

فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً؛ لأنه لم يبق معه احتمال ضعيف قوياً بالقرينة المذكورة وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صدر الحديث المذكور: "لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوِّ، الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ"<sup>(3)</sup> وهو دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور وهو دليل الاهتمام به.

فأفاد ذلك لغة وعرفاً، أن الرجوع في الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته فلزم من ذلك عدم جواز الرجوع في الهبة فيجب نفيه. وهكذا لا يكون جائزاً للواهب الرجوع في هبته لأن ذلك مثل سوء نفاه الشارع.

ومما ينبني على نص شرعي في التأويل، حكم مشروعية الانتفاع بجلد الميتة، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾ (المائدة: 4) ظاهر في تحريم جلدها دبح أم لم يدبغ لأن اللفظ عام يتناول جميع أجزائها، غير أن في الآية احتمال أن يكون الجلد غير مراد بالعموم من

1. جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب: في الهبة والشفعة، حديث رقم: 6975.

2. المصدر نفسه.

3. أخرجه النسائي في سننه، كتاب الهبة، ذكر الاختلاف لخبر عبد الله بن عباس فيه، حديث رقم: 3698، وفي السنن الكبرى، حديث رقم: 6493، 6/181.

جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي عرفاً تحريم الأكل والجلد غير مأكول، فلا يتناولُه عموم التحريم.

وقد قوي هذا الاحتمال بما روى عن ابن عباس أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ"<sup>(1)</sup> والحديث ظاهر عام يتناول بعمومه إهاب الميتة.

ولكن حديثاً آخر ورد في شاة أهديت لمولاة ميمونة، فماتت، حيث قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما رواه ابن عباس: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، فقالوا: إنها ميتة فقال: إنما حرم أكلها".

فهذا النص جعلنا نحكم بسلامة التأويل الذي يقضي بإخراج ما دبغ من جلود الميتة، وحل الانتفاع بها من عموم التحريم في الآية الكريمة<sup>(2)</sup>.

ونأخذ أمثلة حول التأويل من منظور مقاصدي مما اجتهد الإمام الشاطبي في إرساء بعض المبادئ والقواعد والضوابط التأويلية من هذه القواعد: قاعدة مراعاة أوضاع المؤول، وأوضاع المؤول له، وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات وقاعدة اتساق النص بما تعنيه من رفض التعارض بين النصوص والأخذ بعين الاعتبار تعالقتها "إن وضع المؤول هو أن يكون من السلف أو ممن يسير على سنن السلف والسلف هو النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه والتابعون لهم بإحسان، يقول: "الحذر من مخالفة الأولين" إن السلف أو "الأوليين" صحيح تأويلهم، إذ هم الحجة البالغة يقول: "يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم الأولون وكانوا عليه في العمل به؛ فهو أخرى بالصواب".

وما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه مثل تأويل النصوص تأويلاً بعيداً أو باطلاً.

وهذا التأويل قام به خلف ذمهم القرآن الكريم حيث قال: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله".

1. أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، حديث رقم: (1728)، أخرجه النسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، جلود الميتة، حديث رقم: (4241).  
2. محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص 132. بتصرف.

والشاطبي من الراسخين في العلم وخواص العلماء، ولذلك فهو يأخذ بقسط عظيم من الفلسفة ويوظف التأويل، فقد وظف المنطق لبناء أحكام شرعية ووظف التأويل لأنه يقرر بأن في القرآن ظاهراً وباطناً؛ أي ما يجب أن ينظر إلى ظاهره وما يجب أن يؤول حتى تدرك معانيه يقول: "لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقعود اقتحم هذه المناهات البعيدة - وعلى الجملة فكل من زاع عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهما وعلماء وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

هناك، إذن، نصوص لا يجب أن تؤول، وإنما يجب أن تؤخذ معانيها كما وردت وهي "النصوص المتواترة" التي لا تحتمل التأويل والمتشابه الحقيقي غير لازم تأويله.

وأما النصوص التي يجب أن تؤول فهي ما لا يقبل معناها الحرفية كما في الأساليب التشبيهية والاستعارية والكنائية.

وأما قاعدة مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري العبادات فقد خصصها الشاطبي بعناية خاصة، ووضع بعض الضوابط التي يجب أن يتخذها المؤول هادية له - وهي عبارة عن جملة معارف، منها؛ "معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل"، ومعرفة لسان العرب مفردات وتراكيب ومعان ومعرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال، ومعرفة علم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحدث عن المبين والمؤول والمقيد والمتشابه والظاهر والعام والمطلق، ورفض تحكيم طريقة أهل المنطق في تفسير القرآن مثل إعادة صياغة التعابير القرآنية بحسب أشكال القياس..

فالقرآن قد تتيح فيه المقدمة الواحدة وأما القاعدة الثالثة، فهي اتساق النص القرآني وانسجامه، وبناء على هذه القاعدة فإنه يرى أن الخطاب القرآني متعلق الأجزاء مترابط يدور حول محاور محدودة، وهكذا يجده القارئ يقول: "إن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره".

وقد قدم بينات لإثبات دعواه من سورة البقرة وسورة المؤمنين ومن السور المكية عامة؛ فالشاطبي يعتقد أن الآيات المكية تدور حول ثلاث معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله، وأما المعاني الثلاثة فهي تقرير الوحدانية وتقرير النبوة وإثبات أمر البعث والدار الآخرة. ورغم أن سورة المؤمنين طويلة فإنها عبارة عن قصة واحدة في شيء واحد، وهذه القصة الواحدة يمكن أن تساق عدة مساقات بحسب اختلاف مقتضيات الأحوال، إذ يمكن تجميد بعض المعاني وتمية معانٍ آخر لأن السياق متحكم في مساق النص.

وهكذا فإنه "على حَدِّ ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن، ولكن هذا الفهم لا يتحقق لتأول القرآن بصورة مضبوطة إلا إذا كان على علم بمقاصد الشرعية وبتضاهر نصوصها وخدمتها بعضها لبعض؛ لأنها صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مئمة".

اجتهد الشاطبي في أن يدافع عن اتساق النصوص القرآنية وانسجامها، وفي أن يقدم مبادئ وقواعد للتأويل، وفي أن يتحدث عما يؤول منها وما لا يؤول، وعمّا يقوم بالتأويل وعمن يجوز له أن يطلع على التأويل وعمن لا يجوز له، وكل هذا المجهود الذي قدمه في "الموافقات" وفي "الاعتصام" يهدف في المقام الأول إلى تعزيز وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بالجهد وتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية.

ومن خلال عنوان كتابيه يستخلص المرء ذلك "فالموافقات" معناها الوفاق والتوفيق: التوفيق بين مذهب أبي القاسم وأبي حنيفة ولذلك فإن الشاطبي، وهو المالكي، لا يجد غضاضة في أن يقول: "إن كثيرا من الأمثلة نزلها على مذهب أبي حنيفة" إن الهدف من المبادئ والقواعد التأويلية التي اجتهد الشاطبي في صياغتها هو تعزيز وحدة الأمة، وثمره تعزيز وحدة الأمة هي قيام دولة قوية يسوسها إمام واحد.

ودفاع الشاطبي عن المصالح المرسله بفرض قيام بعض المغارم لتقوية بيت مال المسلمين، وتعزيد سلطان الوقت يسير في هذا الاتجاه، إذ يرى توظيف الأموال على الأغنياء كسدّ الثغور، وحماية الملك المتسع الأخطار من هجومات الكفار، وكذلك إذا خيف من اقتتال أهل الملة الواحدة فيما بينهم فإنه يجوز ذلك التوظيف لأن الغاية واحدة هي إطفاء نائرة الفتن.



على أن الاجتهاد والاختلاف في التأويل يجب أن ينظر إليها بقصدين: **قصد أول** يتعلق بالأصول؛ كالتوحيد وغيره من الأصول، فهذا لا يمكن الاختلاف فيه، وقصد ثان يتعلق بالفروع، وهذا مما يجوز الاختلاف فيه، وقد عبر الشاطبي عن هذا بصريح العبارة، يقول: "إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفرع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف".

### ثالثاً: مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر

من أهم عناصر التحدي التي فرضها المد الاستعماري في مجال الثقافة والفكر عنصر "الدين"، وهو العنصر الذي تم من خلاله اتهام "الإسلام" بأنه السبب الرئيسي والجوهرية في تخلف العالم الإسلامي. وغني عن البيان أن عنصر الدين كان أيضاً العنصر الموظف تبريراً للحروب الصليبية وإن بطريقة مغايرة، هذا التفسير الذي فرضه الوعي الأوروبي على الوعي الإسلامي لإشكالية التخلف في العالم الإسلامي كان عنصراً حاسماً في تشكيل اتجاه حركة الاستجابة الإسلامية لهذا التحدي، وانحصر دور الظروف الموضوعية الداخلية في تحديد طبيعة الحركة..

من هنا يمكن التمييز بين نمطين من الاستجابة يتحركان في نفس الاتجاه رغم اختلاف طبيعة كل منهما، أما وحدة الاتجاه فتتمثل في التسليم صراحة أو ضمناً بتلك العلاقة الشرطية، وأحياناً العلية بين الإسلام والتخلف، أما اختلاف طبيعة الاستجابة فيتمثل في تحديد المعنى المقصود من مفهوم "الإسلام" الذي هو علة التخلف وسببه.

قامت حركة "الإصلاح الديني" في العالم الإسلامي جوهرية على أساس ربط التخلف بسوء "فهم" الإسلام من جانب المسلمين نافية عن الإسلام، من حيث هو دين منزل من الله، مسؤولية تخلف المسلمين، من هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية هدفها الحرص على انفتاح المعنى الديني ليكون قادراً على استيعاب ما بدا لهم جديداً أو ناقصاً في المنجز الأوروبي<sup>(1)</sup>.

1. الخطاب والتأويل، م، س، ص 188.

ورصدًا للقراءات التأويلية للنص الديني الهادفة إلى الإصلاح بمعناه الشامل سأحاول عرض نماذج لكتاب ومفكرين من المشرق العربي والمغرب الأقصى بالذات.

وأبدأ من الشرق بكتاب "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن" الموضوع والسياق للكاتب والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد، والكتاب في أصله تجميع للدروس التي كان يلقيها "نصر حامد أبو زيد" بصفته أستاذاً في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة خلال تدريسه لمادتي القرآن والحديث والبلاغة العربية. والكتاب، كما هو واضح من عنوانه، يندرج ضمن الدراسات التي اهتمت بالتراث والفكر الإسلامي وتحديداً علوم القرآن وتفسيره، ويرجع اهتمام المؤلف بعلوم القرآن إلى ما للقرآن في الحضارة والثقافة العربية الإسلامية من أهمية ودور.

في هذا الكتاب يقترح نصر حامد أبو زيد منهجه الذي يمكن تسميته بالمنهج اللساني التأويلي لفهم النص القرآني، فما هي خصائص هذا المنهج وأسسها؟ ينطلق نصر حامد أبو زيد من ضرورة التعامل مع القرآن كنص لغوي مستفيداً بذلك من نظرية "أمين الخولي" يقول: إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، وهو بحث يتناول القراءة من حيث هو "كتاب العربية الأكبر والأثر الأدبي الخالد"، هذا كلام للخولي استشهد به المؤلف لينتهي بالتأكيد على أن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به موقف التوجه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"، ومن هنا يقول عن القرآن بأنه: نص لغوي، وعن الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، والنص القرآني يمثل في هذه الحضارة نصاً مركزياً ومحورياً... ويخلص إلى أنه إذا كان النص هو عنوان هذه الحضارة فإن التأويل هو الوجه الآخر لفهم النص ومحاورته وبالتالي سيكون التأويل بجانب النص هو الآلية الأساسية والهامة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وفي هذا السياق ينتقد المؤلف القراءة السلفية التراثية التي أغلقت مفهوم النص واكتفت بتريديد أقوال القدامى دون إضافة أي جديد.

ومن ضمن مآخذه الأساسية على السلفيين هو فصلهم بين النص والواقع (عزل النص عن سياقه وظروفه الموضوعية والتاريخية) وإغلاق باب الاجتهاد، والابتعاد بالنص عن طبيعته الأصلية كنص لغوي، ويرى بأن السلفية التراثية في منهجها لفهم النص القرآني تنكرت لمقاصد

الوحي حين فصلت بين النص والواقع، واعتمدت قراءة مغلقة للقرآن. ويقترح المؤلف لتجاوز أخطاء هذه القراءة السلفية؛ الانطلاق من مفهوم النص وربط النص، الديني بواقعه ليصبح الوحي (الشريعة) جدليا بين النص والواقع، ومن هنا يمكن تلخيص منهج المؤلف في الأسس التالية:

- التأكيد على كون القرآن نص لغوي، ومن تم اعتماد منهج التأويل لفهم هذا النص والتفاعل معه..

- العودة إلى زمن الوحي ولغته باعتبارها فترة تشكل النص، وبالتالي الوقوف عند الوحي كمفهوم مركزي..

- التأكيد على علاقة النص بالواقع من حيث تأثيره فيه وتأثره به واعتماد أسباب النزول باعتبارها تساهم في الكشف عن علاقة النص بالواقع وجدله معه<sup>(1)</sup>، وفي مقاربة جديدة للقرآن من "النص" إلى "الخطاب" نحو تأويلية إنسانية من كتاب "التجديد والتحريم والتأويل" يعاود المرحوم نصر حامد أبو زيد التأكيد على أن أي مقاربة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطابا" إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية - لن تستطيع أن تنتج "تأويلية حية" ومنفتحة.

إن السعي إلى تأسيس تأويلية حية مفتوحة ضد التأويلات "السلطوية" و"الكليانية" ينطلق من حقيقة فحواها أن تأويل القرآن في حقيقته سعي لصياغة "معنى الحياة". وإذا كنا حقا جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية أم دينية من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه<sup>(2)</sup>.

## 1. ضوابط التأويل وقواعده

القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي على الأسس التالية:

1. إبراهيم أعراب، سؤال الإصلاح والهوية، ص275.  
2. نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص215.

أ. إن اللسان العربي لا يحتوي خاصية الترادف بل بالعكس اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى مثل فعل "أمر".

ب. إن الألفاظ هي خدم للمعاني، وأن المعاني هي المالكة لسياستها.

ج. إن الأساس عند العرب هي المعاني، فإذا حضنوها تساهلوا في العبارة عنها.

د. لا يفهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل..

هـ. الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد علما أن التأويلات التي نؤولها قابلة للتطوير أو النقص على مر السنين؛ لأن تأويلات عصرنا تقوم على أسس نسبية معرفتنا للحقيقة وهذا هو أهم بند علينا أن لا ننساه، وعلينا أن نؤكد عليه للأجيال القادمة لكي لا تتحجر ولا تنزمت.

هذه بعض شذرات مما خطته يمين صاحب "هذا الكتاب والقراءة" الذي تفوق صفحاته 800 صفحة لا شك أنها أخذت من المؤلف عرقا وكدحا وهو عمل، وافقنا صاحبه أم خالفناه، يمثل اتجاهها في الفهم والتأويل والتدبر للقرآن الكريم عند البعض من الدارسين للفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ثم نولي وجهتنا نحو وطننا المغرب لنقف على ما ساهم به أبناء جلدتنا بألية التأويل ابتغاء الإصلاح والتحديث وفي هذا السياق نقف على نماذج من الفكر الإصلاحي المغربي الذي جاء كجواب وكرّد فعل على الاحتلال الأجنبي للمغرب بمقتضى عقد الحماية عام 1912م.

ومن بين القضايا والموضوعات التي انشغل بها الخطاب الإصلاحي المغربي في فترة الحماية بعد صدمة التحديث:

- إصلاح العقيدة الدينية بالرجوع بالإسلام إلى أصوله الأولى (القرآن والسنة) ومن هنا جاء رفض المصلحين للتقليد، ودعوتهم لفتح باب الاجتهاد لأن الانحطاط الذي أصاب الأمة يرجع في نظرهم إلى انعدام المجتهدين، وفي هذا الصدد يقول الحجوي عن فكرة سد باب الاجتهاد.. "إن هذه الفكرة ما أنزل الله بها من سلطان وأن ما أصاب علوم الأمة راجع إلى انعدام المجتهدين".

. الدفاع عن الدين الإسلامي وكونه لا يتنافى مع العلم والعقل؛ ونعثر على هذا الاتجاه في الخطاب الإصلاحى المغربى عند محمد بن الحسن الحجوى فى كتابه: "النظام والإسلام" و"التعاون المتين بين العقل والدين" وأيضاً عند أحمد بن محمد الصبيحى (ت 1917م) فى كتابه: "أصول أسباب الرقى الحقيقى" حيث عمل هذا الكتاب على الدفاع عن الإسلام وإبراز قيمته مقارنة بغيره من الأديان.

وقد ساعدهم على تبني هذا الموقف؛ التراث الفقهي المالكي وعلم أصول الفقه حيث يقوم من ضمن ما يقوم عليه من قواعد؛ قاعدة المصلحة؛ أي اعتبار مصالح الأمة كأساس في التشريع ورعايتها، وقد ساهمت هذه القاعدة الفقهية في تكييف مواقف مفكري الإصلاح المغاربة من التحديث وجعلتهم بالتالي يقبلون ببعض مظاهره على أساس أن مقاصد الشريعة والوحي تتمثل في مراعاة مصالح العباد مما يفتح باب الاجتهاد أمام المصلح للتوفيق بين الدين ومتطلبات التحديث التي عرفها المجتمع المغربي مع دخول الحماية؛ كاستخدام التلغراف، والراديو وغيرها من التقنيات الحديثة؛ حيث أصدروا فتاوى في الموضوع تبیح اعتماد هذه التقنيات كما نجد مثلاً عند محمد الحجوى في فتواه "إرشاد الخلق في ثبوت الهلال على خبر البرق".

والطاهري محمد بن عبد السلام (ت 1921م) "كمال الاعتراف بالعمل بالتلغراف" كما اعتمدوا هذه القاعدة في القبول ببعض التنظيمات الحديثة في المجال البنكي والاقتصادي كالتعامل بالشكايات وبالليترا والضمان التجاري (لاصورانص) كما نجد عند أحمد بن الموازي في كتابه: "حجة المنذرين"، وكتاب "الفكر السامي" لمحمد الحجوى<sup>(1)</sup>.

بيد أننا سنقف ملياً عند الإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي من خلال كتاب العلامة المرحوم علال الفاسي من خلال كتابه: "مقاصد الشرعية ومكارمها"، وكيف كان اهتمامه بالنظرية المقاصدية خاصة عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه "الموافقات" في قسمه "الثالث"؛ "المقاصد". يوضح علال الفاسي المراد بمقاصد الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد وهذا التعريف نفسه نجده عند سلفه الشاطبي حيث يقول: "المقاصد هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"، ويضيف معتمداً نفس تقسيم الشاطبي للمقاصد، بكونها ثلاثة

1. سؤال الإصلاح والهوية، ص 271.

"ضرورية وحاجية وتحسينية" ويرى من الضروري الذي أجمعت "الملل والنحل على مراعاته خمسة وهي؛ "حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال" وترتبط المقاصد أو الغايات التي وضعت الشريعة من أجلها، سواء عند علال الفاسي أو قبله عند الشاطبي، بالمصلحة أو مصالح العباد، فالله سبحانه وتعالى "لا يفعل إلا ما فيه عمارة الأرض وصلاح الإنسان فالله يراعي في أحكامه مصالح عباده وهذه المصالح بارزة في كثير من الأحكام.

فمفهوم المصلحة مفهوم أساسي في النظرية المقاصدية ويتوسع علال الفاسي في هذا المفهوم حيث خلص إلى أن الشريعة الإسلامية عموماً "مبنية على مراعاة المصلحة العامة فيما يرجع إلى جميع المعاملات الإنسانية لأن غايتها هي تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية لسكان البسيطة". والمصلحة عنده تقوم على مقاييس وضعها الإسلام لمعرفة المصلحة الحقيقية وهي؛ "الخلق المستمد من الفطرة والقائم على أساس العمل لمرضاة مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة والعمل".

ومن هنا يتضح اتساع المشروع الإصلاحي لعالل الفاسي الذي لا ينحصر فقط في إصلاح العقيدة، وإنما إصلاح جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية اعتماداً على النظرية المقاصدية، والتزاماً بالشريعة الإسلامية من منطلق سلفي يرى بأنه لا يصلح أوضاع الأمة راهناً إلا بما صلح به أولها لكن لا يعني هذا رفضه الانفتاح والأخذ بالقيم الكونية الإنسانية التي لا يرى تعارضها مع الشريعة وروح مقاصدها<sup>(1)</sup>.

#### - محمد عابد الجابري وقراءته التجديدية للقرآن الكريم

من باب الاختصار نقف عند "فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" القسم الثالث حيث تناول بشيء من التوسع مسألة "المحكم والمتشابه ليجري من خلال ذلك التناول رأيه حول الخطاب القرآني وبداية التأويل يقول الجابري "المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، في القرآن" من أكثر الموضوعات التي كانت وما تزال مجالاً للاختلاف بين علماء المسلمين: المفسرين منهم والأصوليين والفقهاء والمتكلمين والمؤلفين في علوم القرآن الخ، بل إن كثيراً من الفرق السياسية والدينية في الإسلام، إن لم يكن جميعها تستند بصورة أو أخرى إلى

1. سؤال الإصلاح والهوية، م، س، ص 274.

آيات من القرآن تعتبرها محكمة، في إضفاء المشروعية الدينية على آرائها وتحركاتها وثوراتها أو استكانتها بينما يعتبرها غيرها من المتشابهات.

ويرى المرحوم محمد الجابري أن هناك ثلاث مرجعيات لبداية ونشأة التأويل وقد "برزت في المدينة على عهد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين أخذ سكانها من اليهود يلمزون في القرآن ويطرحون على النبي والمسلمين الأسئلة بقصد التشويش والإحراج والتحدي، موظفين في ذلك تراثهم العقدي التوارثي لإبراز ما يعتبرونه تناقضا أو غموضا من تم التشكيك في كون القرآن من عند الله. أما بعد العصر النبوي فقد بدأ التعامل "المعري" مع القرآن ينحو نحو التفسير والتأويل وكان المستند الأساس في ذلك منذ أوائل العصر الأموي ثلاث مرجعيات: اللغة الموروث الإسلامي (الحديث، أقوال الصحابة) ثم "الموروث القديم وفي مقدمته ما اصطلاح عليه بالإسرائيليات بصفة خاصة..

وواضح أن اختلاف هذه المرجعيات من حيث طبيعتها وأفاقها وتعدد منازعها سيكون له أثره الكبير في فهم القراءة من طرف علماء الإسلام وكانت الآية التي يستمد منها الفرقاء مشروعية ما يقترحونه من آراء على صعيد التأويل هي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ﴾، ويرى الجابري أن آية المحكمة والمتشابه ينبغي ربطها بالسياق الذي وردت فيه: "والسياق في آيات المحكم والمتشابه سياق واضح يؤكد جملة أمور:

1. أن الله واحد لا شريك له "الله لا إله إلا هو...".
2. أن ما جاء به القرآن هو الحق، وأنه جاء في ذلك مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل.
3. والحق الذي يعنيه القرآن في هذه الآيات هو أن الله هو الذي يصور كل مولود في الأرحام كيف يشاء.

4. القرآن فيه آيات محكمات وآخر متشابهات. ﴿بِمَا أَلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾.

5. دعاء ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾.

ثم يقول الجابري: "وما يهمنا هو أن هذه الآيات/السياق تشير بوضوح إلى أن الآيات المتشابهات هي كالتى احتج بها وفد نجران حين خاطب النبي: "ألست تزعم أن عيسى روح الله وكلمته؟" مشيرين بذلك إلى قوله تعالى: ﴿بِأَرْسُلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: 16) فالتشابه هنا هو تصور النصارى أن كون عيسى ابن مريم هو نتيجة نفخ الله من روحه في رحم مريم.

ويخلص الجابري إلى القول: "من هنا يتضح معنى "الآيات المحكمات" إنها الفعل الإلهي الذي يدل على وجود الله، وعلى وحدته وقدرته، والذي يتمثل في خلق السموات والأرض وخلق آدم من طين، وخلق الملائكة من نور، وخلق عيسى في رحم مريم.

الآيات المحكمات هي العلامات والدلائل والظواهر الكونية التي تدل على أن الله إله واحد فهي "أم الكتاب" بمعنى الأصل الذي يجب أن ترد إليه الفروع والحواشي مثلها مثل أم القرى (مكة) التي تحج إليها القبائل العربية لممارسة الدين (الحج وشعائره). أما المتشابهات فهي العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدقهم مثل كون عيسى ولد من دون أب وكونه يصنع من الطين مثال الطير فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله.

من هنا ندرك أن مفهوم "المتشابه" في القرآن ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة، فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، فلا يجوز القول إن ألفاظه أو عباراته يكتنفها الغموض.

ويتعرض المرحوم الجابري إلى معنى التأويل، ويفرق بين التفسير والتأويل، ثم يجلب نصاً لصاحب كشف الظنون عن علم التفسير وعن التأويل لغة واصطلاحاً وينتهي إلى التصريح برأيه فيقول: "أما نحن الذين نفكر بعيداً عن الانخراط في نزاعات الماضي فليس بوسعنا إلا أن نقول إن مفهوم الراسخين في العلم مفهوم قوي لا يمكن سحب العلم منهم وبما الأمر يتعلق بالمحكم والمتشابه فالعلم المنسوب إليهم الرسوخ فيه معناه أن بإمكانهم التمييز بين المحكم والمتشابه وهؤلاء لا يؤولون المتشابه ابتغاء الفتنة، بل ابتغاء المعرفة وهم لا يتبعون "ما تشابه منه بدافع "زيغ" وإنما ينظرون إلى المتشابه لا على أنه متشابه في نفسه متناقض مع المحكم، بل على أنه مشتبه وملتبس على العقل في وقت من الأوقات بدافع خارجي أو بسبب نقص في المعرفة<sup>(1)</sup>".

1. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، 166/3. بتصرف.



الملاحظ أن الجابري وهو يبرز عناصر قراءته العقلانية للقرآن نجده يشيد بأبن رشد ومنهجه في التفكير في علاقة الشريعة بالحكمة أو النقل بالعقل حيث انتهى إلى الاستشهاد بقوله: "نحن معشر المسلمين نعلم عن القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فالحق لا يصادُ الحق بل يوافقُه ويشهد له"، مما يفيد بأن هناك اتفاق بين الجابري وابن رشد في مشروعيهما العقلاني مع اختلاف في السياق التاريخي.

حيث يمكن بهذا المعنى اعتبار القراءة الجابرية استكمالاً للمشروع الرشدي ليس فقط على مستوى قراءته للوحي وللظاهرة القرآنية في الإسلام، وما طرحه من إشكالات في علاقتها بالعقل، ومدى عدم تعارض المعقول مع المنقول، ولكن على مستوى أعم وأشمل وهو استعادة العقلانية الرشدية ومشروعه الفلسفي الذي يقوم أساساً على حد قول الجابري على: "الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما - من جهة والبرهنة من جهة أخرى على أنهما يهدفان إلى نفس الهدف من هنا سعى ابن رشد لتحليل الخطاب أو القول الديني اعتماداً على ثلاثة مبادئ:

**الأول:** يقول إن الوحي (القرآن) هو دوماً في وفاق مع ما يقرره العقل إما بمراعاة الظاهر وإما بتأويله، **والثاني:** هو أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلا بد أن يكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى. أما المبدأ **الثالث:** فيقرر أن هناك في الوحي والقرآن ما يؤول وما لا يؤول وما لا يمكن تأويله بذكر الإقرار بالله - الإقرار بالنبوات، إلا قرار باليوم الآخر<sup>(1)</sup>."

## خاتمة

لقد أصبح من الممكن البحث في إمكانية أن ينهض الإسلام بإرساء أسس نموذج حدثته من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية، بعد الذي أظهره هذا الدين من قدره فائقة على الانبعاث والحيوية والتجدد<sup>(2)</sup>.

لقد انشغل العرب والمسلمون بإشكال التأويل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم؛ لأن عملية التأويل "ضرورية" فكل كائن بشري سوي يثير انتباهه إلى ما يحيط به من

1. سؤال الإصلاح والهوية، م، س، ص 300.  
2. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، ص 267.

ظواهر الكون فيريد أن يتعرف على تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده عملية التعرف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها وما بطن...<sup>(1)</sup>."

---

1. التلقي والتأويل، م، س، ص 217.



**المحور الثاني**

**التطور التاريخي لمنهجيات التأويل**



## المرجعية والسياق و"صراع التأويلات" "مراجعات نقدية في الفكر الإسلامي"

د. عبد المجيد الصغير

أستاذ الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

### مقدمات تمهيدية

1. لقد دلّ تتابع وتسارع أحداث عالمنا المعاصر، منذ نهاية القرن العشرين إلى الآن، أنه لم يعد مستساغاً التقليل من دور الأفكار والتصورات أو المذاهب والقيم في التأثير في حياتنا المعاصرة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً؛ حتى إنه ليجوز لنا أن نتعت عصرنا بأنه عصر القيم بلا منازع من كثرة ما أصبح يتردد على لسان الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين من مصطلحات ومفاهيم وشعارات تُرفع في مختلف المحافل هنا وهناك، ترجع إلى بنية القيم الأخلاقية والتمثلات الفكرية والدينية...

وإذا كانت مراكز البحث الإستراتيجية في العالم الغربي قد سبقتنا إلى الانتباه إلى الدور الذي صارت تلعبه منظومة القيم والمبادئ والمذاهب الدينية أو الفكرية في تحولات عالمنا المعاصر، وأصبحت تسترخص إنفاق الأموال في سبيل دراسة المذاهب الدينية والفكرية داخل العالم الإسلامي خاصة؛ فحريٌّ بنا أن نولي العناية اللازمة في مثل لقائنا العلمي هذا بتاريخ فكرنا الإسلامي ونبادر قبل غيرنا إلى تقييمه وتجديد النظر إليه؛ فذلك أمر واجب ومطلب مستعجل، وليس ترفاً فكرياً ولا استلاباً اجتماعياً؛ بل إن وقفنا من حين لآخر لمعالجة قضايانا الفكرية ومفاهيمنا الحضارية وتاريخنا العلمي المشترك، تبرره قدرة الأفكار والمفاهيم على

البقاء والتجدد و"الترحل" في الزمان والمكان والتجلي من جديد عبر صور مختلفة ومتباينة في شتى مظاهر وأنحاء حياتنا المعاصرة.

ولفتح قنوات إعلامنا ولنقرأ صحفه السيارة، فلا نكاد نجد يوماً لا تتداول فيه تلك المنابر الإعلامية بكيفية من الكيفيات مفاهيم ومصطلحات وأفكار تمت بصلة إلى تراثنا الإسلامي من قريب أو بعيد... من ثم تتأكد صلة الوصل بين ورشاتها العلمية وأبحاثنا الأكاديمية في تاريخنا الفكري والديني وبين واقعنا المتحول المعيش. وهو ما يفرض علينا المبادرة قبل غيرنا بطرح قضايانا الفكرية على بساط البحث والتداول، خدمة للحقيقة أولاً وصوناً لتراثنا العلمي من العبت ثانياً...

2. لاشك، إذن، في مشروعية التساؤل عن طبيعة ما تراكم لدينا من إنتاج فكري وعلمي متنوع، وكذا التساؤل عن راهنية ذلك الإنتاج وأشكال حضوره في حياتنا المعاصرة؛ ولعل مسألة "التأويل" بحد ذاتها هي من القضايا الأساس التي أثبتت حضورها في تاريخ فكرنا الإسلامي كإشكال يحتاج إلى تطوير وتعميد، مثلما أثبتت حضورها كذلك في الفكر الإنساني عامة، وتكفي الإشارة إلى أن قضية التأويل تحيلنا إلى شبكة من العلاقات دائرة بين معنى النص والتلقي والفهم والتفسير والقراءة... وغير ذلك من القضايا والإشكالات التي ترجع بنا إلى مشكلة اللغة ذاتها.

ولم يكن الإلحاح على تجاوز تعريف الإنسان بالرسم إلى طلب تعريفه بالحد، إلا بهدف إبراز خاصية اللغة أو الكلام والتي تميزه عن باقي الكائنات. من ثم كان الكلام وكانت اللغة ميزة الإنسان الأول وخاصيته الأساس؛ واللغة أسماء ومفاهيم مجردة، ليس بمقدور مخلوق آخر أن ينشئ مثلها، ولذلك عجزت الملائكة أن تنشئ للموجودات، بله للوجود أسماء؛ ولذلك اعتبرت القدرة على تسمية الوجود وأشياءه حداً فاصلاً بين الملائكة المسيّرين والبشر المخيّرين، وما ذلك إلا لأن إنشاء الاسم ليس مجرد عملية "تلقين" فجّة ولا هي وليدة لحظة تعلم وتعليم أية عابرة، وإنما الاسم خلاصة تجربة إنسانية وجودية عميقة وفريدة مع هذا العالم تعكس مدى استعداد الإنسان وقدرته على فهم عالمه الذي كان نزوله إليه "نزول كرامة، لا نزول إهانة!" بحيث تأتي الأسماء وتأتي القدرة على التسمية وكأنها تعيد تشكيل الوجود في وعي الإنسان، من

حيث كونها تعكس تجربته الحية مع أشيائه، وهي تجربة لا يستطيعها غير هذا الإنسان العاقل المتكلم، الجامع و"القارئ" للوجود المسخّر له بفضل أسماء ومفاهيم لفته...

ولعل هذه المنزلة الوجودية التي تحتلها الأسماء والمفاهيم هي التي حملت مارتن هايدغر HEIDEGGER, M. في الفلسفة الحديثة، وبفضل رؤيته الفينومينولوجية والتأصيلية للوجود، على النظر إلى اللغة وإلى خزّان الأسماء التي تتضمنها، كأداة مقاصدية بالأساس، بحيث لا يكون الاسم مجرد "علامة" أو محض تصوير للوجود المدرك، بقدر ما أن وظيفة الاسم ومقصده الأكبر إنما هو بالأساس إخراج وإبراز وإظهار الشيء إلى الوجود، واستظهاره واستحضار له وتمييزه عن غيره<sup>(1)</sup>؛ ومن ثم كان الاسم، كما قيل "مشتقاً من السموّ، لأنه لما دلّ على الذات فقد أبرزها"<sup>(2)</sup> وأضفى عليها وجوداً. لذا كان وجود الموجودات في الأصل "وعياً" أو "شهادة" يضيفها المتكلم (إلهاً كان أو إنساناً) على أشياء العالم، فيمنحها بذلك وجوداً، إذ لا وجود خارج هذا الوعي ولا خارج اللغة المترجمة عنه ولا خارج الاسم أو "الكلمة" التي هي النواة الأساس في اللغة...

3. لذا ورغم ما لاحظته بعض المعاصرين من أن قدماء الأصوليين، منذ مرحلة التأسيس مع الإمام الشافعي (204هـ) قد بالغوا في العناية بالجانب اللغوي المصطلحي من النص وأن ذلك كان من جملة الأسباب التي شغلتهم عن الاعتناء بالمقاصد الشرعية وصرفتهم عن إدراك خصائصها الكلية... إلا أن المنظر الكبير لعلم المقاصد أبا إسحاق الشاطبي (790هـ) يبادر، بخلاف هؤلاء إلى تبيين مشروع الإمام الشافعي القائم على المبادرة بتقيح وضبط "صور البيان" المعرب عن "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام" منبهاً إلى أن الإقدام على فهم وتفسير و"تأويل" مقاصد الخطاب الشرعي واستنباط أحكامه الكلية مع الجهل بلغته والتقصير في ضبط مفاهيمه ومصطلحاته هو نوع من الإسقاط والتكلف والتخرص<sup>(3)</sup> والركون إلى محض الهوى، والتناقل إلى أرض التقاليد وجهلاً بضوابط الفهم وشروط التلقي وخروجاً عن "قانون

1. قارن هنا التحليل الممتاز الذي قام به طه عبد الرحمن مواقف هايدغر من مشكلة اللغة والوجود، وذلك طيلة الفصل الخامس من كتابه: *فقه الفلسفة، الجزء 2: القول الفلسفي*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م.

2. محمد الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*، تونس: دار سخنون، 1997، المجلد: 1، ص 408-409.

3. أبو إسحاق الشاطبي، *الاعتصام*، بيروت: دار المعرفة، د. ت، 289/2-298، 301؛ *الموافقات*، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975م، 117/4.

**التأويل**، هذا التأويل الذي يجب اعتباره في الأصل ممارسة طبيعية في كل خطاب لغوي، شأنه في ذلك شأن التشبيه والاستعارة والمجاز وغير ذلك مما يلجأ إليه لتجاوز "عوائق التعبير" في التداول الطبيعي وتخطي حواجز الفهم والتلقي لأجل تفسير مراد "النص" واستشراق مقاصده...

استحضاراً لذلك البعد اللغوي في الممارسة التأويلية، نرى مفكرنا الكبير أبا حامد الغزالي (505هـ) سواء في أعماله الفقهية الأصولية أو كتاباته الكلامية والفلسفية يشدد على ضرورة اعتبار مستويات التلقي لأي خطاب وتنزيلها بحسب مستويات الوجود التكويني، هذا "الوجود" الذي يقال دائماً "باشتراك"، نظراً لكون مفهوم الوجود بحسب الغزالي، يحتمل بذاته مراتب خمساً<sup>(1)</sup>: مرتبة الوجود الذاتي، والوجود الحسي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، ثم الوجود الشبهي: فإن كانت المرتبة الأولى تعني استقلال الشيء في ذاته وتميزه عن الحس والعقل معاً فإن باقي المراتب الأربع شاهدة على تلك "المسافة" التي تظل قائمة بين الشيء في ذاته Noumène والإدراك الإنساني، وهي مسافة يحضر فيها التأويل كآلية ناجعة لفهم الوجود وتفسيره.

وعلى الرغم من الخلاف ما بين الغزالي وابن رشد، فإن هذا الأخير قد حرص أن يختم كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة بطرح مشكلة التأويل ثمّن خلال كلامه عنها موقف الغزالي، معتبراً أن ما سلكه أبو حامد في هذا الباب هو "القانون المعتبر" لفهم مستويات اللغة، بل لفهم الوجود جملة، جاعلاً من مراعاة مراتب الوجود الخمس التي تحدث عنها الغزالي "القانون" الذي لو تم ضبط قواعده لبدّد كثيراً من الأوهام الناشئة في الخلافات بين المتكلمين والفلاسفة في الإسلام؛ ويوحى من ذلك القانون يعمد ابن رشد إلى تفصيل أصناف التقابل بين التأويل أو التمثيل والوجود<sup>(2)</sup>، فيقسم مشكلة الدلالة أو المعنى إلى صنفين كبيرين: صنف يطابق فيه المعنى للوجود ولا يحتاج بالتالي لأي تفسير أو تأويل. وصنف ثان يحضر فيه التأويل والتمثيل بمستويات مختلفة. وهنا نرى ابن رشد، مسترشداً برأي الغزالي في الموضوع، يعمد إلى تقسيم هذا الصنف الثاني من الدلالة إلى أربعة أصناف فرعية:

1. الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

2. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص 205-208.



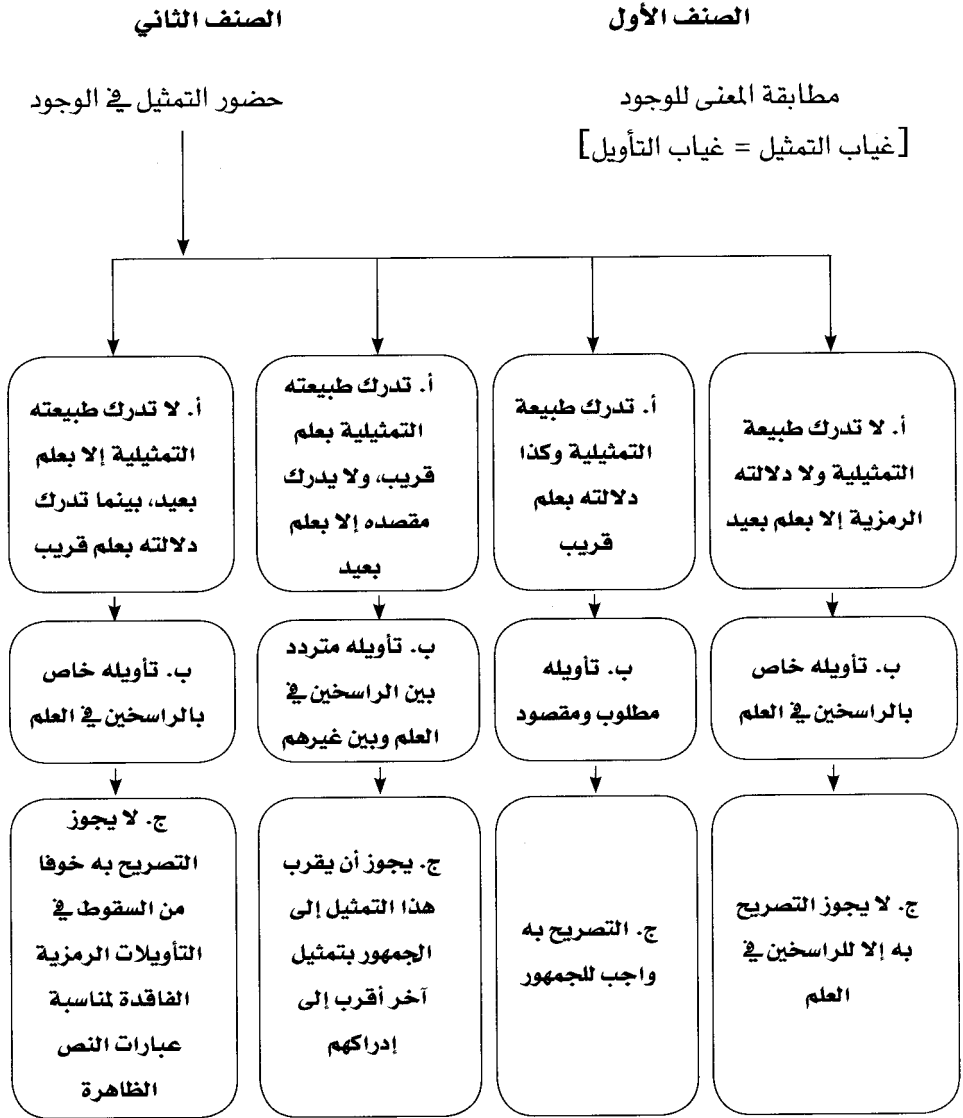
أ. صنف لا تدرك طبيعته أو وظيفته التمثيلية ولا دلالاته التأويلية إلا بعلم بعيد ومجهود فكري عميق. ومن شأن هذا أن يدعو إلى منع تأويله أو الطمع في إدراك حقيقة دلالاته إلا على من ينعتهم ابن رشد "بالراسخين في العلم!" وهذا صنف لا يجوز التصريح به إلا لهؤلاء الراسخين في العلم (وهذا نحو الخلاف حول العالم، قديم هو أم محدث).

ب. في مقابل ذلك نجد صنفاً ثانياً من ذلك التقابل تدرك طبيعته أو وظيفته التمثيلية كما تدرك دلالاته الرمزية "بعلم قريب" مما يسمح بتأويل هذا الصنف من التمثيل كما يسمح بالتصريح بدلالاته، إن لم يكن التصريح بذلك التأويل واجبا (نحو قولنا: زيد أسد).

ج. بعد هذين الطرفين المتقابلين من التمثيل والتأويل، نجد ذلك الصنف الثالث الذي تدرك طبيعته ووظيفته التمثيلية بعلم قريب، إلا أن مقصده لا يدرك إلا "بعلم بعيد". وأن هذا التردد في العلم بين القرب والبعد من شأنه أن يجعل تأويله متردداً أيضاً بين الراسخين في العلم وبين غيرهم الذين يجوز أن يقرب إليهم هذا التمثيل بتمثيل أو تأويل آخر أقرب إلى مداركهم (كتأويل حديث "الحجر الأسود يمين الله في الأرض").

د. ثم يأتي الصنف الرابع والأخير من هذه العلاقة الجدلية بين التمثيل (التأويل) والوجود، وهو ذلك الصنف الذي لا تدرك طبيعته التأويلية، ووظيفته التمثيلية إلا "بعلم بعيد"، في حين تدرك دلالاته "بعلم قريب". ومع أن تأويل دلالة هذا الصنف ممكن إذا ما كان هناك توافق حول طبيعته التمثيلية، فإنه في غياب هذا الشرط يصبح تأويل هذا الصنف خاصاً أيضاً بالراسخين في العلم، خوفاً من تحويل النص الشرعي، إلى محض "إشارات" رمزية لا مناسبة بينها وبين موضوعاتها ودلالاتها الأصلية في لغة التداول الطبيعي. كما جنحت إلى ذلك بعض التأويلات الشيعية والصوفية...

## أصناف التقابل بين التمثيل والوجود بحسب شرح ابن رشد لتصنيف الغزالي



هكذا يتأكد لنا حضور مشكلة التأويل في الفكر الإسلامي انطلاقاً من إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر والتساؤل عن حدود اللغة الطبيعية ومدى قدرتها على الإحاطة بمراتب الوجود وترجمة الإدراك العقلي للمستويات التي يحتملها ذلك الوجود؛ ومن ثم كانت مشروعية التأويل

تتعلق من اعتبار مستويات البيان في اللغة الطبيعية ذاتها، ومن خلال نصوصها التأسيسية خاصة، كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم؛ إذ هو نص يعلن عن ذاته أنه مؤسس في الأصل على قصدية الوضوح ومتوجه به إلى المخاطب العاقل؛ إلا أن ذلك الوضوح يحتمل مستويات بحسب مراتب الوجود وما تحتمله مصطلحات لغة التداول الطبيعي ودرجاتها في "سلم البيان". ولذلك يأتي القرآن الكريم كنص تأسيسي في الإسلام وكمتمن corpus مدشن لعملية القراءة والتلقي ليعلن عن نفسه أن "أم" وأغلب ما يقع بين دفتيه "محكم" المعنى، مضبوط الدلالة، قابل للفهم، واضح المقصد؛ وأن ما يقع فيه من قليل "المتشابه" أمر تفرضه بنية العلاقة بين لغة التداول الطبيعي و"إشاراتها" إلى مراتب الوجود المختلفة؛ ومن ثم وجب، في تلقي وقراءة هذا الكتاب، ردّ التشابه القليل الورود إلى المحكم الغالب<sup>(1)</sup>، وفقاً لقواعد خطابية مقبولة تسمح بفهم وتأويل أبعاد ومقاصد ذلك المتشابه في ضوء مقاصد المحكم الغالب، وذلك مراعاة لمستويات "البيان" المشيرة إلى مقاصد الخطاب... وليس غريباً بعد هذا أن يكون مفتتح رسالة الشافعي في فهم جملة الخطاب الشرعي هو تساؤله عن طبيعة وماهية ومستويات ذلك البيان.

### أولاً: التأويل ومحنة النص في التجربة الغربية

1. خلافاً لحضور هذا المعنى الأول لمفهوم التأويل في الفكر الإسلامي، سواء لدى علماء الأصول أو علماء الكلام، نجد مشكلة التأويل في تاريخ الفكر الغربي لا تطرح انطلاقاً من فرضية قصدية "البيان" والوضوح، بقدر ما تتطرق من فرضية قصدية التورية والتعمية "والغموض" المقصود في النص أو النصوص التأسيسية؛ ذلك أن أشهر تلك النصوص التأسيسية التي طلب تفسيرها وتأويلها هي تلك التي جمعت فيما سمي "بالكتاب المقدس" والتي اعتُبرت بحسب بنيتها الإنشائية وبالنظر إلى "سياقاتها" التاريخية التي أثرت كثيراً في اضطراب سندها وصعوبة

1. انظر: شرح الإمام الرازي لمفهوم المحكم والمتشابه في القسم الثالث من كتابه: الهام أساس التقديس؛ ومن جهته يرى الإمام الجويني أن ادعاء البعض وجوب "الإعراض عن التأويل حذاراً من مواجهة محذور في الاعتقاد [من شأنه أن] يجرّ إلى اللبس والإيهام... وتعرض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون؛ كما أنه لا يرى في قوله تعالى: سوى كلاماً واضحاً من خلال سياق الآية حينما يتوجه الخطاب إلى منكري البعث من المشركين وسؤالهم عن منتهأها ومآلها، وهي من الأمور الغيبية،" والمراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7)؛ أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (الأعراف: 52).

انظر: إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009م، ص 46-47.

نتيجتها وكثرة مراجعاتها ومحاولات إضفاء "شرعية" ما عليها... اعتبرت نصوصاً مكرسة بذاتها للغموض والإغراق في الرمزية واللغة الإشارية، مما سهل الربط بين متن هذا "الكتاب المقدس" ومتون الأساطير والحكايات الرمزية الشائعة قديماً في الثقافتين الإغريقية والرومانية والتي تستوجب المبادرة بفك رموزها واستشراف دلالاتها البعيدة...

وذلك من شأنه أن يمنح مساحة واسعة للتأويل و"التلقي الحر" دون ضوابط معقولة المعنى. ولذلك لم يكن مستغرباً أن يصبح مصطلح الهيرمينوطيقا Herméneutique عنواناً دالاً على طبيعة التعامل مع مثل هذه النصوص المتسمة أصلاً بالغموض إن لم تكن هي في الأصل متعمدة البقاء في ذلك المستوى من الغموض المعرفي واللغوي، ولم تكن الشخصية الوهمية الأسطورية لهرمس (HERMES) ابن الإله "زيوس" والذي اشتق من اسمه عنوان علم التأويل هذا إلا نموذجاً دالاً على طبيعة مفهوم التأويل في الفكر الغربي، بما عرف به هرمس أو أشيع عنه من شغف "بالتلفيق" Eclectisme بين المعارف غير المنسجمة ومن نزوع نحو الغموض والرمزية في التعبير ومن تعمد تفسير الكون جملة بوصفه "كلمة" غامضة، بدل اعتباره "آية" محكمة كما يلح على ذلك القرآن الكريم...

وإذا كانت تلك النصوص التأسيسية في الثقافة الغربية، سواء تمتثلت في الأساطير أو في نصوص "الكتاب المقدس"، متسمة بهذا الطابع "الهرمسي" فلا مفر لأجل فك "شفرات" هذه النصوص من اصطناع تأويل يتسم بقدر كبير من حرية الفهم واستشراف ذاتي للمقاصد الكامنة وراء مثل ذلك الكلام الذي لا يكاد يبين...

والواقع أن مفهوم الدين نفسه في التقاليد الغربية القديمة والحديثة، يكاد يتماهى مع معنى الغموض وعدم البيان! فلا توافق بين وضوح وصريح العقل وغموض النقل أو الدين، ومن هنا ذلك التبادل القديم في الأدوار بين الإله والعرّاف، أو بين النبي والكاهن؛ وعلى حد قول هيراقليطس الحكيم (475 ق.م): إن الإله لا يفصح عن تنبؤاته ولا يخفيها، بل يشير إليها ويرمز! ومن ثم تحددت مهمة "العرّاف" في تفسير ما ترمز إليه أقوال وتنبؤات الإله...

والواقف على أسفار التوراة، خاصة، يلحظ مقدار ما كان ينتاب "أنبياءها" من حالات "الجذب" تسلبهم عن واقع الناس ولا يفصحون خلالها عن مراد "الوحي"، حيث كانت أقوالهم

وتصرفاتهم كذلك تتسم بالغموض والغرابة وعدم الوضوح، وذلك ما كان يتطلب دائماً تدخل الكاهن لشرح وتفسير و"تعبير" الرؤى والنبوءات أو تأويل ذلك الأمر الغامض في الأقوال والأفعال التي غالباً ما يخرج فيها "الأنبياء" عن أطوارهم البشرية<sup>(1)</sup>، ويكتفون في تبليغها للسامع بالرمز والتلميح، بدل الإحكام والتصريح.

2. الجدير بالتنبيه عليه بخصوص هذه الإشكالات المعروفة المتعلقة بنص "الكتاب المقدس" أن الطبيعة الإنشائية لهذا النص قد أغرت بالفعل العديد من الفيلولوجيين والمهتمين بالنقد التاريخي بضرورة إيجاد منهجية تسمح "بإعادة تأويل" تلك النصوص الدينية، وبمعيتها النصوص الأسطورية الإغريقية والرومانية والتي تبدو، خلافاً للنصوص الفلسفية والتاريخية، في حاجة إلى "فك رموزها" وتخمين معانيها البعيدة المخفية وراء الكلمات؛ حيث يفترض منذ البداية "سوء الفهم" وليس انطباقه على مضمون ذلك النوع من النصوص، إذ لا مضمون مفترض واضح في مثل تلك النصوص! من هنا صارت بعض المناهج الهرمينوطيقية في مرحلة متأخرة إلى القول "بموت المؤلف" وإحلال القارئ المتلقي محله، بهدف إنشاء "قراءات" خاصة أو نصوص مختلفة على هامش النص الأول...

3. لاشك، إذن، في أن هذا التطور الذي صارت إليه بعض المناهج الهرمينوطيقية في الغرب لا يستقيم بالضرورة ومفهوم التأويل في التجربة الإسلامية التي بالرغم من تأديتها هي أيضاً إلى القول بانفتاح النص وقابليته لقراءات متجددة، إلا أن سياق نشأة علوم التفسير والتأويل في التجربة الإسلامية يختلف تماماً عن سياقه في التجربة الوسطوية في الغرب، اعتباراً لتباين المعطيات الموضوعية المتعلقة بتاريخ النصوص المؤسسة وبنيتها في كل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي. ومن ثم جاء تشديد مفكري الإسلام على وجوب النظر ثم ضرورة الالتزام بضوابط علمية معقولة في كل منهج يبغي التعرف على مقاصد النص، انطلاقاً من تحليل منطقي للغة التداول الطبيعي، دون أية محاولة تعدى على هذه اللغة المشتركة أو تأويل متعسف لمضامين مصطلحاتها،

1. قارن بهذا الصدد أوصاف الأنبياء في "سفر التكوين" وفي "سفر صمويل الأول"، حيث يرتبط فعل التنبؤ بحالات الفيضية الدائمة والعُرى والاستعانة على ذلك بالألات الوترية مع تعذيب الجسد والإشارات الرمزية المحذرة من المستقبل... والملاحظ أن المنزلة التي ينزلها الفيلسوف اليهودي B. Spinoza للأنبياء في عمله الموسوم بـ "رسالة في اللاهوت والسياسة"، والتي هي دون منزلة الفلاسفة والعقلاء من الناس، إنما هي مجرد رؤية تعكس تلك النماذج النبوية في "الكتاب المقدس"، ويبدو أن نفس التقييم لمنزلة الأنبياء نجده في الإسلام عند الفارابي الذي نعلم التأثير الكبير الذي تركه فيه الآباء السريان ذوو الثقافة اليهودية-المسيحية...

حتى ما كان يقع من هذه المصطلحات أحياناً على سبيل المجاز والاستعارة أو الإشارة والرمز، فلا يمكن اعتبار ذلك من "صلب العلم" وإن جاز اعتباره من "مُلَّحه" التي يشترط فيها أن تتسجم مع المضامين المعقولة للنص ولا تتناقض مع مقاصده الكبرى...

والجدير بالملاحظة، هنا، أنه إذا جاز في ظل هذه الضوابط قبول بعض التأويلات الرمزية لدى صوفية الإسلام في تفسيراتهم ذات المنحى الإشاري للنصوص التأسيسية في الإسلام، لكون الدلالات البعيدة والممكنة لتلك التأويلات مما لا يتناقض مع المقاصد الكبرى للنصوص المذكورة، فإن التأويلات الرمزية الشيعية، الإسماعيلية منها خاصة، للعديد من آيات القرآن الكريم لا يمكن قبولها، لكونها محض إسقاطات لا تفهم إلا في سياقها السياسي الإيديولوجي، ولا تحترم بالتالي مقاصد النص مثلما لا تحترم قبل ذلك بنية اللغة الطبيعية التي يحرص النص أن يقدم عبرها "آياته" المحكمة...

وشبيه بذلك تلك التأويلات الإسقاطية "الرمزية" القديمة للفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (54م) لنصوص التوراة ذات النزعة التشبيهية الغليظة؛ ولقد كان القصد الإيديولوجي لفيلون تطهير التوراة مما علق بها من تجسيم غليظ اعتبر لدى معاصري فيلون تقييضا لعقلانية الخطاب الفلسفي وسقوطاً في برائث الأسطورة؛ وقد سلك فيلون لتهديب نصوص التوراة ذات الطابع الأسطوري والتجسمي نفس المنحى الذي انتهجه قبله الفلاسفة الرواقيون في تأويلاتهم الرمزية لأساطير اليونان بناء على تحليلهم المعروف لوظيفة اللغة وطبيعة الكلام...

وقد ترك فيلون الإسكندري بمنهجه التأويلي هذا، وبعقائده، ونظرياته الفلسفية الغنوصية التي هدّب بها نصوص العهد القديم أثراً بالغاً في الفكر اللاهوتي المسيحي<sup>(1)</sup>؛ وعلى غرار سلطة فيلون الإسكندري نلاحظ أن المفكر اليهودي ابن ميمون (600هـ) في ظل حضارة الإسلام وهيمنة عقيدة التوحيد والتنزيه، وانطلاقاً من فلسفة ابن رشد (595هـ) سيحاول أن يمارس، هو الآخر، تأويلاً رمزياً متعسفاً<sup>(2)</sup> على لغة ومصطلحات التوراة التجسيمية التشبيهية حتى تدل

1. أنظر: حول فيلون الإسكندري الدراسة الهامة لـ EMILE BREHIER: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون

الإسكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، مصطفى البابي الحلبي-القاهرة، 1954م.

2. انظر النقد القوي الذي وجهه سبينوزا Spinoza إلى "التأويلات المتعسفة" عند ابن ميمون لنصوص التوراة رغم معارضتها لصريح العقل: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1981م، ص 259-262.

على ذلك التنزيه والتوحيد الذي هيمن على الفكر الإسلامي كمرجع أو "براديفهم" جديد في الفكر الإنساني...

ولعل ما يدل على "مسؤولية" أسفار التوراة في انتشار نزعة التجسيم الغليظ، ثم في خلق تربة للتفكير المادي المؤدي إلى انتشار نزعة إلحادية في المجتمعات الغربية إبان عصر النهضة، أن الفيلسوف "سبينوزا" في فترة شبابه اعترف أنه: "بقراءة المرء لأسفار موسى والأنبياء فلن يستطيع التوصل إلى القول بخلود النفس أو بأن الله كائنٌ روعي؛ بل على العكس سيتوصل إلى أن النفس ليست خالدة وأن الله مادي... إنني أقر - يضيف سبينوزا - بأنه إذا لم يوجد شيء في التوراة حول كون الله غير مادي وغير جسمي فليس هناك اعتراض على القول بأن لله جسداً... (1)".

## ثانياً: الإسلام كسياق أكبر

1. هكذا يبدو لنا جلياً كم هو مهم مراعاة خصوصية السياق في كل دراسة فكرية، فلسفية كانت أم دينية أم لغوية؛ غير أن الحديث عن السياق يقتضي التمييز بين نوعين متضافرين منه، سياق النص في ذاته (سياق الخطاب وبنيته الإنشائية) وسياق التاريخ (مناسبة ورود النص وحضوره)؛ إذ من غير الممكن فهم سياق النص فهماً أكمل إلا في ضوء سياقه التاريخي، وإن من شأن الوعي بهذا السياق التاريخي أن يعمق معرفتنا بالأبعاد الفكرية والمقاصد العملية لأي نص تأسيسي ولأية ظاهرة دينية أو أي موقف فكري أو اجتماعي أو سياسي... وذلك يصدق بوضوح على الإسلام "كظاهرة" حدثت في التاريخ البشري وخلقت بذاتها سياقاً أكبر، ما لبث أن أثر في مسيرة التاريخ الإنساني:

فلقد دلت كل الشواهد التاريخية على أن ظهور الإسلام في ظل بيئته الداخلية وظرفيته الخارجية جعل منه مشروعاً إصلاحياً كبيراً، حمل المعاصرين له أن ينظروا إليه كحدث كبير وجديد أشبه ما يكون بالانقلاب الشامل، من حيث كونه مسّ الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليس لشبه الجزيرة العربية فحسب، بل ولمركز العالم آنذاك حول البحر

1. من سيرة سبينوزا كما كتبها أحد معاصريه؛ نقلاً عن: أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص، رؤية-القاهرة، ط1، 2013م، (63-64).

الأبيض المتوسط عموماً؛ لقد اختار الإسلام أن يبني مشروعه التجديدي الشامل انطلاقاً من رؤية نقدية تصحيحية لمسيرة تاريخ الإنسانية واعتماداً على ترشيد مفاهيمي لجملة مصطلحات دينية وأخلاقية، وجملة إجراءات عملية تنظيمية سياسية واجتماعية، كما استطاع خصوصاً أن يبشر عبر كل ذلك بوحدة إنسانية تنقل الإنسان من الولاء للعصبيات القبلية و"لأم القرى" إلى الولاء لمجتمع "المدينة".

إنها نقلة نوعية و"هجرة" وجودية تترجم من الناحية الفكرية نقلة من الولاء للقبيلة إلى الولاء "للقبلة" وتخرج الإنسان وتحرره من الارتباط "بالمجتمع المغلق" وتدفعه للانخراط في مجتمع "الأمة" المفتوح... كما عمل الإسلام من الناحية الدينية المحضة، وعبر مفهوم التصديق وكذا مفهوم الهيمنة (التي تعني القدرة على المراجعة النقدية التقويمية) على تصحيح المسيرة الدينية في المجتمعات الإنسانية؛ مع حرصه على تصحيح مفهوم الدين مما علق به من شوائب مناقضة لمقاصد الدين وسماحة التدين، تسربت إليه مما عرفه تاريخ البشرية من سلطة الكهانات وحكايات الأساطير، ولقد اتخذ الإسلام دائماً في سبيل ذلك التصحيح والتوضيح، من الحوار والحجاج والبرهان مع المخالف المنهج المناسب لبناء مشروعه التصحيحي الكبير... وفي ضوء شهادة التاريخ هذه، يمكننا أن نؤكد أن ذلك المشروع الإصلاحية الكبير الذي اضطلع به الإسلام سرعان ما أصبح، في ظل سياقه التاريخي والحضاري، يمثل هو نفسه نوعاً من المرجعية Paradigme الجديدة المهيمنة على ذلك العصر، مرجعية أساسها أمران اثنان: توحيد الألوهية، بإخراج كل الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد الأحد، ثم تكريم الإنسانية تبعاً لذلك...

ذلك "سياق" جديد قلب رأساً على عقب ما كان سائداً، إذ ذاك، من مفاهيم حول العالم وحول الإنسان. وقد تمكن الإسلام بفضل مشروعه الإصلاحية المنوّه به، وبعد أن صار هكذا يمثل مرجعية كبرى أثرت في الموالي والمخالف معاً، تمكن من أن يؤسس رؤية جديدة للعالم تضيء، خلافاً للرؤى الفلسفية والدينية قبله، "معنى" معقولا على العالم وتنزل الإنسان منزلة التكريم وتحرره من تلك "الغنوصيات" التي كانت إلى حدود عصره تكبّل الفكر الإنساني بنظرية "السقوط" وتورقه بالشعور بالذنب وتحاصره بعقيدة "الخطيئة الأصلية" وتنفره، تبعاً لذلك،



من الإقبال على الحياة. وبالجملة، وعلى حد قول الأستاذ الكبير محمد عبد الهادي أبو ريدي: "إن مجيء الإسلام بكتابه الكريم كان بداية تحول في تاريخ حياة الفكر والعلم، كما في تاريخ الدين والسياسة والحضارة في هذه الدنيا"<sup>(1)</sup>.

2. ذلك هو السياق العام الذي سيضفي مشروعية على أهم علوم الإسلام وعلى رأسها علم التفسير وعلم الحديث وعلم الكلام، وهي العلوم التي تأسست حول حياض القرآن الكريم وتحت مظلة السياق العام الجديد الذي جاء مع الإسلام. ولقد اعتبر أوائل المتكلمين علمهم الجديد استجابة لوضعية عامة تمثل إطارها التاريخي في تلك التجربة الإسلامية الأولى وما خلفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم برمته وعلى أنقاضه؛ وتمثل إطارها الفكري النظري في تلك القيم العليا والمقاصد الكبرى التي كرسها القرآن الكريم ثم أنزلها على أرض الواقع النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام؛ لقد رأى المتكلمون في كل ذلك تقيناً لواقع جديد وترشيداً له، كما رأوا فيه مصدراً لمشروعية علمهم ومرجعاً لضبط اجتهاداتهم...

ونعتقد أنه في ضوء وعي هؤلاء المتكلمين بذلك السياق العام الذي خلقه الإسلام، وفي ضوء استحضارهم لرسالة الإسلام ومقاصده الإصلاحية، العقدية والاجتماعية، يجب أن ندرك إقبالهم النهم واحتفاءهم الكبير بإعادة القراءة والتلقي للنص الإسلامي التأسيسي، حيث خاضوا من ثم في ضبط قواعد التأويل وفي تحديد منهجية الفهم والتفسير...

في هذا السياق، إذن، يجب أن نلتمس أسباب نشأة التأويل في الإسلام، وكل محاولة لتقييم هذا التأويل بعيداً عن استحضار ظرفيته والسياق العام لنشأته لن تكون إلا محاولة قاصرة، لا تستوعب الأسباب الحقيقية الباعثة على نشأة علوم التأويل، إن لم تقع هذه المحاولة في أحكام إسقاطية، خصوصاً إذا ما التبس تقييمها بعوامل إيديولوجية أو دوافع سياسية غالباً ما لا يتم التصريح بها...!

لذا نعتقد أن هذه مناسبة يتيحها لنا هذا الموضوع لإبداء بعض المراجعات النقدية لجملة تقييمات طالت النشأة الأولى لمشكلة التأويل في فكرنا الإسلامي، وهي مراجعات نستحضر خلالها بالضرورة سؤال المرجعية ومقتضيات السياق مثلما نستحضر بالتبعية بعض العوائق التي

1. محمد عبد الهادي أبو ريدي، تجديد المنهج العلمي وتقدم المعرفة العلمية على يد علماء الإسلام، ضمن المؤتمر الدولي حول العلم في السياسة الإسلامية، إسلام آباد-باكستان، نوفمبر 1963م، (مخطوط خاص).

استحكمت وعمقت أسباب الاختلاف مع التنبية إلى إمكانية رفع هذا الاختلاف بالمرة أو على الأقل التقليل من شأنه بين المتناظرين.

### ثالثاً: نشأة التأويل في الإسلام بين المقاصد والمزائق

1. يستفاد من المصادر المعتمدة بالتأريخ للفكر الإسلامي، قديمها وحديثها، أن الجهم بن صفوان (128هـ) كان أول من أثار في الإسلام مشكلة القراءة والتأويل وانتبه مبكراً إلى وجوب مراعاة مستويات التعبير والدلالة اللغوية في قراءة وتلقي النصوص العقدية خاصة. ونعتقد من جهتنا أنه من غير الممكن فهم مواقف هذا المدشن لإشكالية القراءة والتأويل في الإسلام دون اعتبار مواقفه تلك ردود فعل طبيعية ضد انتشار "قراءات" حرفية للنصوص الشرعية؛ هذه القراءات التي غالباً ما كانت تركز بوضوح نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق، والمؤدي بطبيعته إلى تكريس التشبيه والتجسيم الغليظ...

لأجل دحض هذا الاتجاه في قراءة وتلقي النص الشرعي يبادر جهم بن صفوان إلى اصطناع "منهج التأويل" وتدشين القول فيه قاصداً إنقاذ النص من إسقاطات المجسمة والمشبهة، منطلقاً من مسلمة موافقة المنقول للمعقول في تأكيده التنزيه المطلق والتوحيد الخالص، الشيء الذي يقضي أن يكون التنزيه مقصداً نقلياً وعقلياً معاً، وذلك ما كان يشكل المرجعية الكبرى Paradigme التي مثلها الإسلام بإجراءاته التصحيحية خصوصاً على المستوى العقدي...

هكذا نستطيع القول إن مشكلة التأويل ومشكلة "القراءة" تهيمنان على كل ما نسب إلى الجهم بن صفوان من نصوص وأقوال، مع قلتها، ولعل ما يركي رأينا هذا أمران اثنان، السياق والمضمون:

أ. فمن حيث السياق العام وكذا مناسبة ظهور جهم بن صفوان في الساحة الفكرية والسياسية معاً، يلاحظ أن موقفه الكلامي لا يمكن أن يفهم إلا كرد فعل ضد تيار تفسيري للنص القرآني وللحديث النبوي تمثل لدى معاصره وخصمه الفكري والسياسي كذلك مقاتل بن سليمان (150هـ) المفسر المعروف؛ وإذا كان الإمام الشافعي قال في حق مقاتل: "الناس عيال في التفسير على مقاتل"<sup>(1)</sup> فإن صاحب هذا التفسير علاوة على اتهامه بالكذب في الحديث كان يشحن 1. علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية: دار المعارف، ط7، ص289؛ جمال الدين

تفسيره بالتشبيه والحشو الأدب التوراتي. لذلك لم يدخل الجهم في المواجهة العنيفة مع مقاتل إلا حينما رآه يتعامل مع لغة القرآن والحديث تعامل اليهود مع نصوصهم ويسقط على النص الإسلامي ذلك الركाम من الحشو الذي ازدحم فيه التشبيه والتجسيم والأساطير الإسرائيلية والغنوص المسيحي.

وفي مقالات الإسلاميين يروي أبو الحسن الأشعري أن مقاتل بن سليمان كان يقول: "إن الله جسم، وإنه جثة على صورة إنسان، لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين؛ وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه"<sup>(1)</sup>. ويقول: "بعض من ينتحل الحديث [وكان مقاتل أحدهم]: إن العرش لم يمتلئ به، سبحانه، وإنه يُقعد نبيه، عليه الصلاة والسلام، معه على العرش"<sup>(2)</sup>.

ومن ثم وجب على مؤرخ الفكر الإسلامي أن يعي جيداً أن مواقف جهم بن صفوان تمثل في أصلها رفضاً لمثل هذا المستوى من مستويات التعامل مع اللغة الطبيعية، رأى الجهم في انتشاره بين المسلمين وتوظيفه في قراءة النص الشرعي قاصمة الدهر وضربة قاضية ضد المقصد الإسلامي الكبير ومرجعياته Paradigme الأولى، مقصد ومرجعية التوحيد والتنزيه<sup>(3)</sup>.

ب. وإذا كان المشكل اللغوي هكذا بادياً في نشأة المشروع الفكري لجهم بن صفوان، فإن مضمون هذا المشروع لا يعدو أن يكون طرحاً لرؤية لغوية جديدة ترمي إلى مواجهة مثل ذلك الحشو المستشري، وتقصد في الأخير إنقاذ النص الشرعي من مخالب التجسيم الغليظ، وذلك لا يتم عند الجهم إلا بفضل اصطناع منهج التأويل ومراعاة مستويات التعبير في اللغة الطبيعية. والتنبيه واجب هنا إلى أننا بالرغم من جواز الاستدراك على مختلف اختيارات الجهم وحلوله للإشكالات الكلامية التي خاض فيها، إلا أن المطلوب ابتداء هو محاولة التعرف على

القاسمي، تاريخ الجهمية والمرتزية، الجيزة، ط1، 2006م، ص53.

1. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1969م، 1/283.

2. المرجع نفسه، 1/285.

3. للوقوف على ما كانت تمثل تلك النزعة التشبيهية والقراءة السطحية للغة النص الديني من خطر فكري وعقلي وتأثر بعض الحنابلة بها، انظر: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي، بتحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، وانظر أيضاً: كتاب أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي، وكذا الدراسة الهامة لسهير محمد مختار، "التجسيم عند المسلمين، مذهب الكرامية"، ط1، 1971م.

مقاصد الرجل من خلال تدشينه القول في قضية التأويل في الإسلام؛ وعلى الرغم من افتقارنا لأية كتابة أصلية صحيحة النسبة للجهم، إلا أن كل مرويات خصومه عنه دالة على أن الرجل في اصطناعه للتأويل اللغوي كان أبعد ما يكون عن القول لا بنفي الصفات ولا بالجبر! وإليك الدليل القاطع:

2. ينطلق جهم بن صفوان من مقدمة يتخذها مبدئاً مسلماً يتيح له مواجهة الجسمة والمشبهة، مفادها أنه "لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها [على الحقيقة] خلقه<sup>(1)</sup>"، ومن ثم فإن أخص خصائص الله تعالى أنه ذات وليس شيئاً، ما دام مفهوم الذات في أصله يدل على الثبات والاستمرارية؛ حين ينطبق مفهوم الشئئية في تداوله اللغوي الطبيعي على كل ما كان قابلاً للرؤية واللمس، وذلك مؤد ضرورية إلى التجسيم والتشبيه.

من ثم يؤكد الجهم، حسب روايات خصومه، "أن الله ليس شيء" وهي الصيغة التي يبدو أنها أثارت ردود فعل قوية من الذين اعتبروا ذلك إفراطاً في النفي، وتعطيلاً مطلقاً للصفات وللذات أيضاً، كما سبق وأن لاحظ ذلك الإمام أبو حنيفة<sup>(2)</sup>، دون أن ينتبهوا إلى أن الجهم بانطلاقه من ذلك المبدأ المنوه به أعلاه لا يمكن أن يقول بتعطيل الصفات، خاصة وأن هؤلاء المنتقدين للجهم يؤاخذون عليه القول بالجبر المطلق الذي يحصر القدرة والفعل والخلق في الذات الإلهية دون غيرها، وهذا الموقف إن صح من الجهم يكون دليلاً على بعد جهم بن صفوان من القول بالتعطيل وتجريد الذات الإلهية عن صفاتها القديمة. إذ القول بالجبر إثبات واضح للصفات، وليس نفيًا لها! إذ ما معنى الجبر المطلق سوى إثبات كل الأفعال إلى الله تعالى، وهذا منتهى الإثبات للصفات الإلهية وأبعد ما يكون عن تعطيلها!

حقاً! إن الموقف الكلامي لجهم بن صفوان يقوم على أساس "نفي الصفات"، غير أن النفي، حسب مسلمته المذكورة آنفاً يتضمن نفيًا وإثباتاً بالنسبة للطرفين معاً، الذات الإلهية والإنسان؛ فكما يقتضي التنزيه والتوحيد كمرجعية أساس وجوب نفي الصفات البشرية عن الذات الإلهية، فإنهما يقتضيان في نفس الآن إثبات الصفات الإلهية الذاتية ونفيها عن الإنسان! ومن ثم يقرر

1. الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975م، 1/109.

2. روى أن الإمام أبا حنيفة قال: "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء؛ وأفرط مقاتل في معنى الإثبات، حتى جعله مثل خلقه، إن هذا معطل وذاك مشبه، وإن لهما رأيين خبيثين!" نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، م، س، 1/334.

الجهنم أن "الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً. فنفي كونه حياً عالماً [مريداً موجوداً] وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً" وحده<sup>(1)</sup>.

ونحن نفترض أن الجهنم لا يمكنه أن يتجاهل هنا كون القرآن الكريم كنص مؤسس لا يكف عن استخدام نفس المصطلحات اللغوية المتداولة في الخطاب الطبيعي، غير أنه لم يجد بداً من التحذير من عدم الارتقاء عن مستوى الدلالة الطبيعية الأصلية إلى الدلالة المجازية التي تتوافق ومقاصد التنزيه في الخطاب الشرعي الذي يشكل مرجعية كبرى في الإسلام.

وبالجملة تقوم عملية "التأويل" لدى جهنم بن صفوان على ضرورة صرف المصطلح اللغوي عن دلالاته الطبيعية إلى دلالاته المجازية والإشارية إذا ما تبين ذلك ضرورياً للحفاظ على مقاصد التنزيه المؤسس له في المرجعية الإسلامية. ومن ثم وجب القول إن كل الصفات التي لا يجوز نسبتها حقيقة لغير الذات الإلهية، والتي هي قديمة قدم الذات، لا بد أن تكون في صيغة الفعل والعتاء. خلافاً للصفات البشرية التي توحى بالتلقي والقبول والانفعال..

فإن الله تعالى هو المحيي، بينما الإنسان حي؛ والله هو الموجد، والكون موجود؛ والله هو الخالق، والعالم مخلوق... فكل ما عدا الله تعالى يشار إليه بصيغة المفعول للدلالة على ذلك التمييز بين صفات الله الخالق وصفات باقي الأشياء المخلوقة. ولقد فطن الإمام الجويني لهذا القصد في تأويل الجهنم فنسب إليه القول "بأن الشيء هو الحادث؛ والله مشيئ الأشياء، ولا يتصف [بالتالي] بكونه شيئاً"<sup>(2)</sup>.

وإذا كان مؤرخو الملل والنحل في الإسلام قد أصروا، رغم وضوح مقاصد الرجل، على أن يروا في مثل هذه التأويلات شاهد إثبات على النفي والتعطيل عند جهنم، فما ذلك إلا لكونهم أغفلوا

1. الشهرستاني، الملل والنحل، م، س، (109/1). لعل من أهم الأعمال الحديثة التي خصصت فكر جهنم بن صفوان بالتأليف، كتاب خالد الملى، جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد: مطبعة الرشاد، 1965م، غير أن هذا العمل يغلب عليه الجمع والتوثيق، ويقبل فيه التحليل الفكري لمضامين ما جمعه من أقوال متناثرة عن الجهنم...  
2. إمام الحرمين الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرون، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969م، ص 125، خلافاً لرأي الجهنم رأي الأشاعرة أن: "حقيقة الشيء [هو] الموجود، كل شيء موجود، وكل موجود شيء"، في حين يرى المعتزلة أن: "حقيقة الشيء [هو] المعلوم"، ومن ثم جاز للأشاعرة وللمعتزلة أن يصفوا الذات الإلهية بالشيئية بناء على هذه الدلالة للمصطلح في تداوله الطبيعي، في حين منع الجهنم من ذلك خشية الوصل بين معنى الشيء وما يلازمه من التجسيم والحدوث والتغير... وسوف يذهب بعد قليل المنظر الشيعي هشام بن الحكم (199هـ) "إلى أن الشيء هو الجسم" نفسه (ص126)، وذلك ما كان يخشاه الجهنم!

منذ البداية النظر إلى المستوى الذي يتحرك فيه، وهو المستوى اللغوي قبل كل شيء، خاصة في ضوء ما عرفته المصطلحات اللغوية والمصطلحات الشرعية تحديداً من سطو المشبهة والمجسمة، فأنزلوها على الذات الإلهية مشبعة بأبعادها المحسوسة... وذلك نوع من التطرف العقدي لم يجد الجهم بدأ من مقابلته "بتطرف لغوي" قائم على تأويل وتأصيل ومراجعة "حفرية" للمصطلحات اللغوية بغرض نفي كل ما من شأنه أن "يوهم" بالتجسيم والتشبيه!

لذلك نظن أنه بغض النظر عن البعد العقدي المتصل بسبيل التعرف على الصفات الإلهية وإثباتها، فإن لمواقف جهم بن صفوان المشار إليها آنفاً بعداً تأصيلياً أو تأثلياً "بحسب مصطلح الدكتور طه عبد الرحمن، بل لقد وجدنا في المشروع التأثلي لطه عبد الرحمن طرْحاً معمقاً لبعض ما أثاره الجهم بن صفوان من مشاكل لغوية في صورة ساذجة أولية، ومن قضايا تتعلق بالتأويل وعلاقة ذلك بالاشتقاق اللغوي وبالتفكير الفلسفي: وكمثال على استمرار حضور ما أثاره الجهم من إشكالات لغوية، ومحاولة طه عبد الرحمن حديثاً معالجته في ضوء الدراسات اللغوية والمنطقية المعاصرة، خاصة في ضوء قمة الاشتغال التأثلي في الفكر الغربي الحديث مع الفيلسوف مارتين هايدغر، نذكر هنا بقاعدة الجهم في إثبات الصفات والتي تنص على أنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ وبالتالي فالله هو "الموجد" بينما غيره هو "الموجود" هكذا في صيغة اسم المفعول... نقول: على غرار هذا يعمد طه عبد الرحمن إلى معالجة مشكلة الاشتقاق اللغوي في دلالاته على "الوجود" خاصة، فيقول موضعاً المشكل<sup>(1)</sup>:  
ولإيضاح ذلك في نهاية كلامنا عن التأويل الاشتقائي نفحص مثال مفهوم "الموجود"، فمن معاني هذا المصطلح ما يلي:

- أنه مشتق من مصدر هو: "الوجود".
- أنه يدل على موضوع موصوف بالوجود.
- أن صيغته موضوعة للدلالة على المفعولية.
- أن هذه المفعولية تستلزم فاعلاً هو: "الواجد" وفعالاً هو: "وَجَدَ".

1. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة: (2) القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص147.

ثم يقف طه عبد الرحمن منتقداً غفلة فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا وابن رشد) عن هذه المعاني الاشتقاقية مكتفين بصيغة واحدة هي "الموجود" للإشارة إلى كل تلك التمايزات الاشتقاقية! بحيث ينطبق مفهوم "الموجود" على الفاعل والمفعول معاً كما يدعي الفارابي! "وواضح أن الفارابي، يقول طه عبد الرحمن مصححاً، في دعوته هاته، غابت عنه كلياً مكانة الصيغ الصرفية من التفكير، فليس هي مجرد مضامين ذهنية يمكن التصرف فيها بالزيادة أو النقصان، وإنما هي بمثابة الصور الذهنية التي تتولى حمل هذه المضامين والتي لا تتم عمليات التفكير إلا بها، فلا يمكن أن يفكر في أي مضمون، كائناً ما كان، إلا إذا تشكل بإحداها، ومتى تشكل بها لازمه معناها... في حين يدعونا الفارابي إلى حفظ هذه الصورة، وهي هنا صورة "المفعول" مع صرف معناها؛ (أي المفعولية)، فيكون كمن يدعونا إلى إتيان محال<sup>(1)</sup>" وعند إبرازه لقيمة التأثيل الاشتقاقي الذي تميز به فكر مارتن هايدغر ينبه طه عبد الرحمن إلى أنه "لا يصح [عند هذا الفيلسوف] أن نقول: "الوجود موجود"; لأن ذلك يجعل من الوجود (Das sein) واحداً من الموجودات (Das Seiend). والحقيقة أن بين "الوجود" و"الموجود" فرقاً "أونطولوجياً" غاب عن "الميتافيزيقا" التقليدية<sup>(2)</sup>" ما دام الوجود هو الذي "يُعطي" أو هو "الذات الفاعلة للإعطاء أو المُعطي" الحاضر والقريب والممد غيره بالوجود... وعلى غرار قول الجهم بأن "الله مشيء الأشياء" فإن الكلمات عند هايدغر "تخرج الشيء إلى الشيء" وتحضره إلى الوجود أي "تجعل الشيء شيئاً"<sup>(3)</sup>.

ولضيق الوقت عن التفصيل، لا نملك أخيراً إلا أن نوّكد أنه مهما كان تقييمنا اليوم لهذا التدشين الأول في الإسلام لفعل التأويل مع الجهم بن صفوان، فإن تأثير هذا الأخير فيمن جاء بعده كان تأثيراً بالغاً؛ فعلاوة على وضوح تأثيره في المعتزلة، فإن أهم ما عُرفت به الأشعرية في تنظيرها للطبيعة وللإنسان، وهو مفهوم كون "العرض لا يبقى زمانين" وما نتج عنه من القول بالعادة والسببية ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ؛ وكذا مفهوم الكسب وما تولد عنه من تفسير الفعل الإنساني... نجد التأصيل الأول لكل ذلك عند الجهم بن صفوان. وحقّ لجمال الدين

1. المرجع نفسه، ص 148.

2. المرجع نفسه، ص 320-321.

3. أنظر: مزيد تفصيل وتدقيق لهذا التأثيل الاشتقاقي-المعرفي في كتاب: د. طه عبد الرحمن، م، س، ص 320-335.

القاسمي، أن يؤكد في كتابه التمييز تاريخ الجهمية والمعتزلة أن: "المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعرية يرجع كثير من مسألتهم إلى مذهب الجهمية كما يدرجه المتبحر في فن الكلام"<sup>(1)</sup>.

تلك مواقف أساسية في فكر جهم بن صفوان دالة على النشأة الأولى للتأويل في الفكر الإسلامي وما صاحب تلك النشأة من قضايا وإشكالات فرضت نفسها على أكبر الفرق الكلامية في الإسلام... ولاشك أنها إشكالات كان للمصطلح وللبعد اللغوي عامة حظه في إبراز تلك الإشكالات، بجانب البعد السياسي الذي يؤكد المنصفون أنه لعب دوراً حاسماً في تشويه صورة الجهم لدى مؤرخي الملل والنحل<sup>(2)</sup>..!

وبالجملة فتأثير مذهب الجهمية في الأفكار إنما كان، على حد قول جمال الدين القاسمي<sup>(3)</sup>، تنبيهاً إلى التأويل وسلوك منهج المجاز في تلك المسائل؛ وكان هذا الباب موصداً قبلها، لا يطرقة أحد ولا يخطر بباله!

1. مكتبة الناقد، ط. 1، 2004م، (ص 51).

2. يشدد جمال الدين القاسمي على الأسباب السياسية التي كانت وراء قتل الجهم ثم وراء تشويه صورته لدى عامة الناس، فيقول: "ولا يخفى أن نيز [الخليفة الأموي] هشام بن عبد الملك لجهم بأنه من "الدهرية... إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون 'حجة' له وتمويهها على العامة... وقد علمت أن الباحث على قتله أمر سياسي محض؛ لأن جهما كان خطيب الحارث [الذي خرج على الأمويين] لسوء سيرتهم... وجهم كان داعية للكتاب والسنة... 'مجتهداً' في أبواب مسائل الصفات... والتاريخ شاهد عدل؛ وليس القصد التحزب لجهم والدفاع عن مذهبه وأرائه، كلا! فأنا أبعد الناس عن التعصب والتحزب والتقليد، ولكن الإنصاف يدعو أن يذكر المرء بما له وما عليه إذا أراد درس حياته ومعرفة سيرته "تاريخ الجهمية والمعتزلة" ص 58؛ ولعل من أغرب ما يمكن أن يقف عنده مؤرخ الفكر الإسلامي بخصوص تعمد تشويه شخصية جهم بن صفوان ما ذكره حسن المقدسي الحنفي 836هـ، من أن الإمام مالك إنما قال رأيه المشهور حول مسألة "الاستواء" وكيفيته جواباً على سؤال ملح من طرف شخص مجهول كان لا يكف عن إثارته بين الناس؛ فلما سأل الإمام مالك عن اسم هذا الشخص قيل له إنه الجهم بن صفوان! فأمر الإمام مالك بصفحه وطرده من مجلسه بعد أن قال له: ما أراك إلا ضالاً! انظر: حسن المقدسي الحنفي، غاية المرام في شرح بحر الكلام، مخطوط، (ص 69)، نقلًا عن مقدمة تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل لكتاب الفخر الرازي، أساس التقديس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2011م، هامش ص 30.

وهذا الخبر الملقق لجهم إن دل على شيء فإنما يدل على مقدار الجهل بالتاريخ، فكيف يعقل أن يكون جهم بن صفوان البعيد والثائر في خراسان منذ سنة 116هـ، والمقتول سنة 128هـ. قد تغلغل إلى مجلس إمام دار الهجرة المتوفى سنة 179هـ وإذا كان السائل في هذه القصة كما ذكرها القاضي عياض في المدارك بقي مجهولاً غير معروف ولا مطرود، فإن راوي قصتنا يأبى إلا أن يجعل بطلها جهم بن صفوان المطرود من مجلس الإمام مالك كما "طرده" قبله واصل بن عطاء من مجلس الحسن البصري! لهذا حُق للإمام أبي الحسن الأشعري أن يقول: "ورأيت الناس فيما يحكون... من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه... وليس هذا سبيل الربانيين!" الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص 1).

3. القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، م، س، ص 60.



## أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي

د. أنجيليكا نويشرت

جامعة برلين الحرة. ألمانيا

### مقدمة

#### 1. ما القراءة الأوروبية؟

في وقتنا الحاضر غدا الكلام عن القرآن في ألمانيا مسألة سياسية. لازل الجدال هنا الذي أثاره كتاب لسياسي بارز حول طبيعة انتماء الإسلام لأوروبا محتدماً، وقد لاقى السؤال: "هل الإسلام جزء من أوروبا أم لا؟" أجوبة متباينة، وأريد أن أستغل الفرصة المعطاة لي اليوم فأستقصى هذه القضية.

كلامنا اليوم يدور على قراءة أوروبية للقرآن<sup>(1)</sup>. وليس المقصود طبعاً قراءة حصرية أو حتى قراءة غربية تباهي بذاتها بالتناقض مع قراءة تقليدية من الشرق الأوسط فتدعي مثلاً "تنوير" قارئ القرآن المسلم. إن المرجعية المكانية الثقافية "أوروبية" ينبغي فهمها فهماً مركباً. فالعامل "أوروبا" في النقاش الجاري في وقتنا الحاضر حول الإسلام والقرآن يعلن نفسه بصورة متزايدة كسلطة معيارية ومن ثم كسلطة لها القدرة على الإقصاء: فبمقتضى ما ساد إلى حد الآن من نظام الكلام نعيش في "أوروبا مسيحية يهودية" تبدو كأنها لم تترك مكاناً للإسلام. لذلك فمشروع القراءة الأوروبية للقرآن الذي نسعى إليه في برلين<sup>(2)</sup> يمكن فهمه بوصفه مشروعاً

1. من أجل عرض مفصل عن القراءة الأوروبية مثلاً راجع:

Angelika Neuwirth, Eine europäische Lektüre des Koran – Koranwissenschaft in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. In: Jahrbuch des Simon, Dubnow-Instituts VII 2008, p. 161-183.

2. إن المشروع الذي نصفه هنا بالقراءة الأوروبية للقرآن هو موضوع خطة أكاديمية (مشروع بحث أكاديمي) تقوده

ذا طابع استنزازى بإطلاق: وبيّن أنه توجد علاقة ترابط حقيقى بين أوروبا والقرآن ومن ثم إمكانية قراءة "تضمنية" inclusive، قراءة تستدرى المعيارية الأوروبية European canon. وعلاقة القرآن هذه بأوروبا يمكن موضعها تاريخياً في الحقبة التي كانت، بمقتضى صورة نمطية عاشت طويلاً، "الحقبة التكوينية" لتلك التي صارت أوروبا، أعني بالذات العصر القديم والعصر القديم المتأخر.

ففي هذه الحقبة بالذات نشأ القرآن وبذلك يتضح أيضاً سبب أنه يعكس جزءاً جوهرياً من سجلات العصر القديم المتأخر. فمن حيث المكان نشأ القرآن في فضاء هو، حتى نبقى في لغة الصورة النمطية، "مهد الحضارة الأوروبية": أي في الشرق الأدنى. ومن يرد أن يبقى ضمن التحديد الشائع لأوروبا بوصفها قد نمت من خلال تقاليد العصر القديم والعصر القديم المتأخر وسجلاتها فإنه يجد صعوبة في استثناء القرآن من هذه السجلات. وإذن فينبغي انتهاج الطريق العكسية في القراءات الأوروبية فيعلن القرآن ويميّز كجزء من تاريخنا الأوروبي الخاص. ويعني ذلك، مع بعض المبالغة لإيضاح الفكرة، قراءة للقرآن بوصفه نصاً ليس بعد محمداً عقدياً ومن ثم ليس بعد إسلامياً محضاً.

إن اكتشاف هذا البعد ما قبل الإسلامي يدخل في ارتباط كبير مع نقد جديد للنص؛ إذ في القرن التاسع عشر ظهر البحث في النص على الطراز الحديث الذي لم يكن عديم الشبه بعلم الآثار المعاصر في توجهه إلى كشف الطبقات التاريخية لمادته التي هي النصوص المروية. إنه لم يضع في مركز اهتمامه التكوين الأخير بل الطبقات التاريخية، وبصورة بارزة "الطبقة الأساس" التي هي النص الأصلي المفترض.

وحين تطبق هذه المبادئ الأساس على النصوص المقدسة يجب أن يقود هذا إلى إضفاء الطابع الدنيوي على النصوص؛ لأن ما جعل النصوص مقدسة هو بالذات التقليد وإدراج النصوص

---

المؤلفة بعنوان "الموسوعة القرآنية"، "Corpus Coranicum". وقد عمل عليه منذ يناير 2005 بتسيير مشترك بين ميكائيل ماركس Michael Marx ونكولاى سيناى Nicolai Sinai في أكاديمية برلين البرندبورجية للعلوم. راجع حول توزيع المهام ووضعيتها:

Michael Marx, Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum, in: Dirk Hartwig et al. (Hg.), Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008, p. 41-55.

في الشعائر العبادية وتشبيكها مع العقائد اللاهوتية التي لم تتكون إلا مع التقليد. إن الحركة الإصلاحية اليهودية كونت نفسها في سياق نزع القداسة هذا لنصوصها الدينية الخاصة، ولكنها أدخلت "الطريقة النقدية التاريخية" في عالم البحث في موضوع الإسلام أيضاً، ويعود الفضل في هذا لجماعة من العلماء اليهود عملوا في القرن التاسع عشر وبصفة خاصة لمؤسسي علم اليهودية Wissenschaft des Judentums، وما هو مهم أنهم لم يطبقوا عملهم على تقاليدهم اليهودية فحسب بل إنهم الأول مرة أدخلوا القرآن في الخطاب التاريخي، فكان أول عمل ريادي في المقام الأول هو عمل أبراهام جايجر Abraham Geiger سنة 1833م "ما الذي أخذه محمد من اليهودية؟"<sup>(1)</sup> عمله الذي أرسى قاعدة عمل الفيلولوجيا العربية الناشئة وقاعدة علم الإسلاميات Islamic Studies. وخلال ما يقرب من 100 سنة تمكن فيها علماء هذه المدرسة من إنجاز أسس البحث القرآني، ومنذ أن قطع الإرهاب النازي هذا التقليد العلمي لم يتواصل النظر إلى القرآن بهذه النظرة الرفيعة ولم يبحث فيه بنفس الطموحات المنهجية وبنفس الطاقة كالحال مع الكتابين المقدسين للدينين التوحيديين الآخرين. بل رجع البحث العلمي إلى رؤية القرآن بوصفه "الأخر بإطلاق".

مع ذلك فإن أسلوب العمل بحسب الطريقة التي أدخلها علم اليهودية ذو طابع مزدوج. إنه قبل كل شيء يكون خالياً من الإشكال عندما يطبق على القرآن. علينا أن نتذكر أن البحث النقدي التاريخي هو إلى حد كبير بحث عن "النص الأصلي". بحث قاد في حالة الكتاب المقدس إلى النجاح في اكتشاف عناصر كثيرة من تراث الشرق القديم متوضعة تحت النص التوراتي. هذه النصوص ومنها مثلاً قانون حمورابي الذي يكمن في أساس أجزاء كبيرة من سفر التثنية (كتاب موسى الخامس) كانت صالحة أن تلقي بضوء جديد على الاندراج التاريخي للكتب التوراتية. لكنها لا تستطيع أن تنافس نظائرها الأنيقة التي سطرته ريشة كتاب الكتاب المقدس. إن الكتاب المقدس الذي شكلته التقاليد السابقة له على نحو مقنع، والذي استطاع مع هذا إعطاء هذه التقاليد أبعاداً لاهوتية جديدة، ظل بلا منازع النص المتفوق. في حالة القرآن الذي حلل تاريخياً لأول مرة في القرن التاسع عشر على يد علماء علم اليهودية تبدو الأمور سائرة على نحو عكسي:

1. Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833 (Nachdruck der 2. Auflage 1902 mit einem Vorwort von Friedrich Niewöhner, Berlin 2005).

إن ما وجد في غمار البحث عن "نصوص أصلية" لم يكن درجات سابقة مستخلصة، ولم يكن عناصر متفرقة غير مكتملة من أدب ديني سابق، وإنما كان النص الأرفع مكانة الذي يمكن تصوره على الإطلاق، الكتاب المقدس العبري نفسه. ما استطاع باحثون مثل أبراهام غايغر في بداية القرن التاسع عشر رؤيته في القرآن كان منجماً من الأفكار على شكل عمل أدبي مقنع، إن لم نتكلم عن نص مكتوب مقدس يبجله ملايين المسلمين. إن باحثي التاريخانية التي التزم بها علم اليهودية لم ينظروا إلى القرآن على أنه كتاب المسلمين الذي لا يضاهاى ولا يمكن في العقيدة أن يوصل إلى مستواه وإنما نظروا إليه في أحسن الحالات على أنه نوع من تشكيلة من الورود المأخوذة من تقاليد الكتاب المقدس وتقاليد ما بعد هذا الكتاب التي أخذها "المؤلف" المفترض للقرآن من اليهودية بهدف تصنيف كتاب توجيهي لجماعته. وحيث أن الانحراف عن نص مرجعي من درجة الكتاب المقدس لا يمكن إلا أن يعد تشويهاً قدم القرآن على أنه تقليد فاشل للكتاب المقدس. ولم يشف لحد اليوم البحث الغربي من سبة المحاكاة هذه، من "التقليد غير المبدع". إنه لا زال لا ينظر إليه من المنظور نفسه الذي يرى منه الكتابان المقدسان الآخران. لا زال يعد نصاً غريباً للفرجة، رمزاً "لثقافة مختلفة كلياً".

وهكذا فالقراءة الأوروبية تدرج في التقليد الذي وضعه رواد البحث النقدي في القرآن في القرن التاسع عشر. ولا بد من العودة إلى التواصل مع هذا التقليد إذا كنا نريد أن نفهم القرآن في تناصه مع النصوص المعاصرة له إلا أنه ينبغي لنا ألا نواصل التركيز. كما يقتضي ذلك المنظور التاريخاني - على الأخذ والتأثيرات، بل إن التركيز ينبغي أن يكون بالأولى على التواليف القرآنية الجديدة وإستراتيجيات التملك الاستيعابي والدحض للروايات السابقة لكن مشروع "القراءة الأوروبية" للقرآن ليس مهتماً بالتاريخ الأوروبي الخاص فحسب، بل هو كذلك محاولة لمد الجسور بين الشرق والغرب. ذلك أن العامل المؤثر القوي الحائل دون إدراك تاريخ مشترك هو عامل ذو أهمية خطيرة في أوروبا إلا أن له نظيراً في الشرق الأوسط، فحيثما تعتبر النظرة الغربية القرآن "تزييفاً لرواية أصيلة صحيحة" أو مجرد محاكاة أو نسخة مشوهة أو حتى سقوط خارج التاريخ نجد في الشرق الأوسط النظرة الجوهرانية نفسها، ولا يزال القرآن هناك يعد بداية مطلقة للتاريخ، تاريخ لم تتقدم عليه أي إنجازات تستحق الذكر. ومن ثم فالإشكال الحقيقي مشترك، وبالتالي فهو يقتضي نقاشاً بين الباحثين الغربيين والباحثين المسلمين.

## 2. الشرق والغرب: هل هما جبهتا قتال؟

وكمعرض أولي في هذا المضمار أريد أن أقدم نظرة عامة حول الوضعية الراهنة التي لا تبعث في الظاهر إلا القليل من الأمل. فالباحثون في القرآن من الغربيين الأوروبيين ومن المسلمين في عصرنا الذي صار فيه الإسلام منذ أمد طويل جزءاً من الحياة الأوروبية اليومية، عصر ينبغي لهم أن يكونوا فيه معتمدين بعضهم على البعض، هم اليوم بسبب حاجز هرمنوطيقي منفصلون عن بعضهم أكثر من أي وقت مضى، فالباحثون الغربيون يعتبرون زملاءهم المسلمين واقعيين في أسر عقائد كلامية جامدة، أما الباحثون المسلمون فيرون زملاءهم الغربيين مجادلين من غير تعاطف وانتصاريين من دون فهم عميق للإسلام. وفي حين كان استدعاء الجامعات العربية لعلماء غربيين مختصين في الإسلام لم يزل معمولاً به بين الحربين العالميتين، وكان في الستينات والسبعينات بعض الباحثين الألمان ضيوفاً مرحباً بهم في الأردن ومصر، أصبح حب الاطلاع والانفتاح المتبادلان أمراً من الماضي. وبين ذلك العصر واليوم وقعت أحداث سياسية حاسمة مثل الثورة الإيرانية، وكذلك ثمة تطورات وأزمات داخلية أدت إلى ظاهرة مهمة هي الصحوة الإسلامية.

كما حصلت في المجال العلمي "أحداث نصية" يمكن لنا أن نقول عنها إنها تمثل حروباً نصية أدت إلى تقريباً إلى اضطراب في المناخ الأكاديمي. ونعني هنا قبل كل شيء الكتابين الصادرين بالانجليزية حول تكوينية القرآن اللذين ظهرا في سنة: 1977 كتاب جون فانسبروج John Wansbrough "دراسات قرآنية Qur'anic Studies"<sup>(1)</sup>، وكتاب باتريسيا كرون ومكاثيل كوكس Patricia Crone/Michael Cook المشترك بعنوان: "الهاجرية" Hagarism<sup>(2)</sup>. فليس من شك في أنه قد سبق لخطط النقد عند العلماء الغربيين المختصين في الإسلام أن زرعت عدم الثقة، إلا أنه لا يمكننا أن ننفي أن ظهور هذين العملين بقلم باحثين من ذوي الرتبة العالية - اللذين اعتبرا لأول مرة منظومة التراث الإسلامي كلها عديمة الأساس التاريخي، وحاولا التدليل على أن كل القصة الأساسية لتكوينية الإسلام ليست مؤسسة إلا على أسطورة حكيت لاحقاً، قد مثلاً زلزالاً بين الباحثين في الإسلام المبكر فصلهم بعضهم عن بعض. والحصيلة الثابتة إلى حد

1. John Wansbrough, Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977.

2. Patricia Crone/Michael Cook, The Making of the Islamic World, Hagarism, Cambridge 1977.

الآن هي انعزال متواصل للبحث في الموضوع في العالم الإسلامي، كما أن هذا النموذج الجديد يلعب في الغرب دوراً يتزايد خطره، فالقرآن الذي سلب مصدره كنص ناشئ في حجاز القرن السابع فقد إحدائيات انتحاله نشوئه الزمانية والمكانية وترك المكان لدراسة التفاسير التقليدية، واستبدل البحث في النص كلياً تقريباً بالبحث في ردود فعل القراء.

وذلك يعني عملياً أننا في أوروبا لا نستطيع هرمنوطيقيا الاستفادة من الكفاءة التي تجمعت لدى زملائنا المسلمين خلال تراث عمّر 1300 سنة، كما أن هؤلاء الباحثين المسلمين في القرآن على العكس لا يستفيدون من الأعمال العلمية للباحثين الغربيين إلا بصورة محدودة.

### 3. نظرة إلى الوراء في تكوّن القرآن

أولاً: من مكة إلى القدس

إن التحول الإيستمولوجي الذي ذكرنا به جان أسمان Jan Assman، التحول الذي تحقق مع إدخال الكتابة في الثقافات، والذي استبدل الوسائل القديمة لإنشاء التناسق الاجتماعي، مثل شعيرة تقديم أضاحي، استبدالها بوسيلة مرنة وجديدة، أي التحول من التناسق المشعري إلى التناسق النصي، هذا التحول تحقق في الثقافة الإسلامية "في الضوء التام للتاريخ" كما سبق أن عبر عن ذلك أرنست رنان، وإني أشير إلى عملية التبليغ الأولى للقرآن ذاته، فالكتابة التي كانت إلى ذلك الحين وسيطاً لا يستعمل إلا بصورة نادرة أخذت الآن دوراً مهماً في حفظ رسالة الله. والعلة التي أدت إلى ذلك لم تكن فنيات الحفظ في الذاكرة بقدر ما كانت عملية تربوية ذات بعد عميق الغور جعلت أثر الكتاب الباقي يفوق عميقاً في وعي الأمة الإسلامية الناشئة، فالنصوص القرآنية تبين أن هذه الأمة كانت منذ لحظة مبكرة جداً واعية بتميز ديني جديد، أعني حيازتهم لمنفذ إلى أرشيف الكتاب السماوي أي إلى اللوح المحفوظ، اللوح الذي لهم منه "نجوم" بلغت لهم إذ تلاها النبي محمد. وهذه النجوم من الكتاب السماوي أعني السور القرآنية كان مضمونها متعلقاً بالتاريخ التوراتي، ومن ثم فهي تقدم للمسلمين الناشئين الرؤية المضادة للتاريخ التقليدي المستند إلى النسب الذي كانوا يتوارثونه محلياً.

إن الأمة الناشئة تحولت بأخذها منظومة الروايات التوراتية بديلاً من "علمها العربي" الخاص فأدارت وجهها عن العالم الحقيقي الوثني وتوجهت إلى عالم نصي لم يعد محددًا

بالنسب من خلال رابطة الدم بل محددًا بتذكر الأسلاف الروحيين أي بني إسرائيل. وبذلك فالنسب العضوي استُبدل بالنسب المستند إلى الكتابة، وتحوّل الجماعة عن الكعبة التي هي محل الشعائر القديمة الموصولة بصلة الرحم، ليس تحوّلًا روحياً فصحب بل وكذلك بدنيا عبر اتباع قبلة القدس. اتجهت الجماعة إلى "حرم كتابي" بدلاً من الحرم المشعري اعترفت به مركزا مكانيا جغرافيا للأحداث المقدسة.

ومع هذا المنعرج من التناسق المشعري إلى التناسق النصي، المنعرج الناقل من الهوية العربية القديمة إلى الهوية التوراتية - مع نزع سلطان النسب وشعائر الدم، صارت الكتابة شاغلة مركز الانتباه، والأبجدية العربية نفسها رغم كونها لم تصل إلى نموها التام من حيث الرسم إلا خلال ممارسة كتابة القرآن صارت للتو أحد أغراض القرآن، فعدد كبير من السور يبدأ بذكر اسم أحد الحروف أو أسماء الكثير منها مثل ص وألم إلخ... وهي بنحو ما تذكر وحدات الكتاب الأصغر لكنها لا تمثل الدال بل المدلول نفسه. فالحروف ترتل كعناصر دالة في النص وفي الوقت نفسه يستدعي القرآن مع هذه الآيات المقصورة على الحروف بصور مختلفة فعل الكتاب السماوي ويذكر القلم واللوح وأم الكتاب ويذكر في عدد لا يحصى من المرات الكتاب السماوي الذي يشغل القرآن بالنسبة إليه وضع مجموعة من "النجوم" التي بلغت شفويا إلى النبي.

#### 4. المنظور الأوروبي

##### القرآن في الساحة الجدالية للعصور القديمة المتأخرة.

ولنأت أخيرا إلى محاولة ترتيب هذه الملاحظات في الحقبة القديمة المتأخرة والشاملة لأوروبا والشرق الأوسط على حد سواء. كون القرآن ليس مرتبطا بمنظومة الروايات التوراتية فحسب بل هو كذلك مرتبط بما لحقها من الروايات. إن المهمة الحقيقية التي تنشأ هنا تتجاوز في كل الأحوال بيان التماثلات وما يتطلب فيه الخطاب القرآني مع الروايات التوحيدية القديمة نحو خطوة حاسمة جديدة. فلم يعد السؤال دائرا حول الروايات التي يتأسس عليها القرآن بل هو يدور حول عملية التأويل الجديدة التي صارت عليها هذه الروايات بعد أن اصطدم القديم بالجديد الناشئ. فهذه الروايات التي تكونت منها الأمة القرآنية لم تكن روايات أخذت بكل بساطة أخذاً كما توهم جايجر Geiger، بل هي فهمت بوصفها تحديا يتم الرد الجدلي عليه بقراءات جديدة.

## 5. في ما يلزم عن "القراءة الأوروبية"

إن محاولتنا إعادة موضوعة تكوّن القرآن في العصور القديمة المتأخرة أو قراءتنا الأوروبية ليس آخر ما يقصد بها الدخول في ميدان النقد الثقافى. ويتعلق ذلك تحديداً بالطرفين الأوروبي وطرف الشرق الأوسط: فالمساهمة الجديدة تلتقي في نقاط جوهرية مع ما يطلبه المثقفون العرب الطليعيون الذين هم، مثل المؤرخ سمير قصير، من جهتهم يدينون كل حد حقبي مصطنع يفصل بين العصور القديمة المتأخرة والإسلام.

ذلك أنه حسب النظرة الإسلامية الغالبة، التي لا تنفصل عن النظرة الغربية التقليدية، يبدأ التاريخ العربي ذو الدلالة مع نزول القرآن "ولا تحتفظ مما سبقه، يقول قصير، إلا بصورة الفوضى المختصرة بكلمة "الجاهلية" (عصر الجهل)<sup>(1)</sup>". إن أسطورة التأسيس هذه التي تُرجع كل شيء إلى النبي محمد تقلل من شأن ما تقدم عليه من التاريخ وتكاد تختزله حصراً في الحقبة العربية التي صاغها نمط الحياة البدوي. وبذلك فإنه يمكن للجاهلية التي اخترعت كبربرية متقدمة على الإسلام أن تؤدي دور الصفحة السوداء المقابلة للحضارة الجديدة التي جاء بها الإسلام.

إن صورة الجاهلية الفوضوية التي تفهم هذا الفهم كما يؤكد قصير محقاً:

"تسقط إزاء ما اكتشف مؤخراً من أخبار حول التاريخ الروماني واليوناني تشهد عليها علوم الآثار والنقوش والمسكوكات. ومن بينها أخبار حول المدن العربية في شمال الحجاز وقد اكتست كلياً الطابع الروماني حتى أنها أوصلت الأباطرة إلى روما. وهذا ما يجعل فكرة البداوة الاحترافية التي غذت المخيلة العربية ما بعد هجرة الرسول تهتز، وبذلك يمكن تخيل مدى الانقلاب في النظرة عندما يتم الاعتراف بعصر ذهبي سيق العصر الذهبي المعروف<sup>(2)</sup>.

إن "قصير" يدافع عن تأمل منفتح للتاريخ من أجل تحرير الرؤية العربية الإسلامية من الغائية الجبرية التي تنطلق من التسليم بتأثير قدر ديني مسبق والتي بمقتضاها لم ينم التاريخ العربي كله إلا مع الرسالة التي بلغها النبي محمد. إن مطالبة قصير بمراجعة جذرية للنظرة التاريخية التي ما يزال إلى الآن تأثيرها متواصلاً في الشرق الأوسط المستندة إلى سردية

1. سمير قصير، تأملات في شقاء العرب، بيروت: دار النهار، 2004م، ص53.

2. المرجع نفسه، ص53-54.



أصل الإسلام وبعبارة أخرى مطالبته بتجديد تسييق re-contextualisation التاريخ العربي الإسلامي ضمن العصور القديمة المتأخرة اليهودية- المسيحية المحيطة لا ينبغي أن تفهم كتشجيع لتفكيك جذري للروايات الإسلامية.

وحتى نسهم في هذه المراجعة الهادفة إلى تصحيح صورة التاريخ المصطنعة التي بمقتضاها حسب الرأي الموجود في الشرق الأوسط يوجد شيء جديد بإطلاق مع الإسلام وبحسب المنظور الأوربي نساءً شيء آخر ذو غيرية جوهرية، فإن قراءة تاريخية جديدة للقرآن تعد أمراً مهماً إن لم تكن حتى أمراً مؤسساً. ومن الطبيعي ألا تنجح هذه القراءة الجديدة بمعزل عن حملة الروايات المسلمين، بل إنه من الحري بنا أن نجتهد في إيجاد لغة هرمنوطيقية تجمع باستخدام الخطاب الاستدلالي بين المقاربتين الغربية والشرقية. ولا بد في هذا المقام أولاً من تقسيم العمل. إن القراءات مثل التي اقترحناها هنا ليست إلا جزءاً من العمل الذي ينبغي إنجازه. فعلماء الشرق الأوسط محقون في إصرارهم على ضرورة أن يطلع الجانب الغربي على ما تراكم من المعارف في التراث الإسلامي خلال العصور. إن التراث الإسلامي يدير أرشيفاً من المعرفة اللسانية والثقافية يكون بدونه البحث القرآني النقدي بلا أساس يستند إليه ومجرد تركيب مصطنع. ولا بد في المستقبل، هكذا نتمنى، أن يفرض نموذج "العمل المتراكم" نفسه، في الجانب الإسلامي عبر طرح لطرق جديدة في علم النص وطرح أسئلة جديدة على التراث الذاتي، وفي الجانب الغربي عبر قراءة جديدة للنص القرآني في ضوء العصور القديمة المتأخرة التي سبقت الإسلام. والغنم المرتجى من ذلك قيم جداً للطرفين كليهما. فبفضل إعادة إدماج القرآن والإسلام الأول في العصور القديمة المتأخرة التي هي تقليدياً محتكرة من قبل أوروبا سيصبح إسهام القرآن في اللاهوت وتاريخ الثقافة بيناً وذلك أمر يمثل بالنسبة إلى الطرفين خطوة نحو تخلص تاريخ كل منهما الصورة الخرافية عن الآخر. ولا ينبغي أن تقتصر المبادرة على المسرح الأكاديمي. ذلك أن التعريف بالقرآن كحوار ديني وكاندرج جديد في سجال ديني متعدد الأطراف من خلال منهج جديد لتعليم الإسلام في أوروبا يمكن أن يكون خطوة جوهرية نحو تفكير ذاتي غربي جديد وحتى ربما نحو تصحيح تأخر حصوله للمفهوم الأوروبي الحصري عن أوروبا يهودية مسيحية فقط.



## التأويل عند الشيخ الطاهر ابن عاشور مفهومه ودلالته وأنواعه

د. إبراهيم الوائلي

رئيس المجلس العلمي المحلي بإينزكان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط

### مقدمة

يعتبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الحسني الأندلسي السلاوي المغربي الشريف الكريم المحتد، التونسي المولد<sup>(1)</sup>، المستند إلى المجد العلمي الوائد، أحد أعلام كبار أهل العلم في القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، ممن متعه الله تعالى بالعمر الفسيح، عاش ستا وتسعين سنة ممتعا فيها بكامل صحته ووعيه، فقد حكى لي نجله الأستاذ عبد الملك، أن والده الشيخ محمد الطاهر، لم تعرف صحته قط انحرافا يوقف عمله طيلة عمره، حتى كان يوم الأحد الذي توفى فيه، فشعر بوعكة بعد صلاة العصر، فلم تغرب شمس ذلك اليوم حتى سلم روحه الطاهرة لبارئها.

والغريب في الأمر أنه لم يترك العمل والاشتغال بالعلم وتحقيقه، حتى في ذلك اليوم الذي توفى فيه، فقد قضى معظم ذلك اليوم يملي على كاتبه الخاص من تحقيقه لشرح اللامع العريزي للمعري على ديوان المتنبي، وأطلعني نجله على الأوراق التي توقف عمله فيها، وبقيت عالقة في آلة الرقانة، شاهدة شهادة كاملة على جهاد الرجل بقلمه وعلمه في خدمة أمته، وهو ممن يصدق عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "كل يعمل لما خلق له، أو لما يُسَّر له"<sup>(2)</sup>؛ وهو، رحمه الله، كان ميسرا ومسخرًا لخدمة العلم الشريف بما يبني ويرسخ ثوابت الأمة المتمثلة في الدفاع عن القرآن

1. ولد الشيخ الطاهر سنة 1296هـ، وتوفى يوم الأحد (13 رجب 1393 الموافق 12 غشت 1973م).

2. صحيح البخاري: كتاب القدر، 2، باب جف القلم على علم الله. ح. 6596.

الكريم ولغته، وعن الشريعة ومقاصدها، وعن الهدى الإسلامي ومستلزماته، وعن كافة الأسس التي من شأنها أن تعيد للأمة عافيتها وتصون كرامتها وتجعل منها خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله.

## 1. مؤهلاته العلمية

لقد حصلت للعلامة الشيخ الطاهر ابن عاشور مؤهلات علمية عالية من خلال ما هيأته له العناية الإلهية من ظروف مكنته من التلقي على أرقى مشيخة من كبار علماء جامع الزيتونة، الذي تعايش فيه الأحناف والمالكية منذ سقوط الحفصيين، وذلك بفضل إشراف جده العلامة الوزير والصدر الأعظم المستشير الشيخ محمد العزيز بوعتور (ت 1325هـ)، فبالإضافة إلى الجو العلمي السائد في البيت، الذي شب فيه الفتى، فإن الاختيار الصائب لمدرسيه الأكفاء كان له بالغ الأثر في تحقق نجابته وصلابة عوده في العلم..

وقديما قال الزمخشري قولته الصائبة في هذا الصدد: "على كل آخذ علما ألا يأخذه إلا من أقتل أهله علما، وأنحرهم دراية، وأغوصهم على لطائفه وحقائقه، وإن احتاج إلى أن يضرب إليه أكباد الإبل، فكم من آخذ عن غير متقن قد ضيع أيامه، وعض عند لقاء النحارير أنامله<sup>(1)</sup>"، ولأبي حامد الغزالي قوله فيما يوصل للظفر بأسرار العلوم قال: "كل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبادئه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه<sup>(2)</sup>".

وكل هذه الشروط والمزايا وجدت من يربعاها للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ويحققها له في مشواره التعليمي، مما جعل أثرها واضحا في مشروعه العلمي المتكامل الذي استغرق فيه سبعين سنة، كانت انطلاقها مباشرة بعد إنهاء الدراسة فاشتغل بالتوثيق، والجلوس المبكر للتدريس، والارتقاء في مدارجه من حلقات جامع الزيتونة المحفوف آنذاك بمشيختي الأحناف والمالكية، ثم إلى التدريس بالخلدونية والصادقية، التي كانت مدرسة أبناء الوجهاء والأعيان، فكانت أول محاضرة باللغة العربية في عهد الاستعمار، هي التي ألقاها حفيد الصدر الأعظم

1. الكشف، (1/641). "تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

2. المستصفي، (4/1).

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وكان عنوانها هو ما ظل يشغله طول حياته: "أصول التقدم في الإسلام" وتطورت هذه المحاضرة إلى كتابه القيم: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام". وإلى جانب ما متعه الله به من العمر المديد والصحة والعافية، فقد متعه أيضا بطاقة عقلية متميزة، وذكاء متقد، وفكر ثاقب، وانفتاح وتجاوب مع الحجة والبرهان، لا يعرف التواني، ولا الانطوائية، ولا الانغلاق على الذات، يؤمن بالأخذ والعطاء، وبالحوار البناء، في إطار حرية الفكر المبنية على التجرد من كل مظاهر الزيف والأهواء، السائرة في مهيع الفهم السديد والمقصد الرشيد؛ ومن ثم فقد كان غرضه في كل ما يكتبه ويدونه طلب الحق، والاجتهاد والتكبر عن التقليد، لإفادة غيره من غزير علمه، وصائب فكره، وسليم توجيهه، إدراكا منه رحمه الله لمتطلبات المرحلة التي تمر منها الأمة، وما تحتاج إليه من الوعي واليقظة، وإنتاج العلم النافع المناسب لقضايا العصر.

## 2. مشاريعه

ظلت المهام والمسؤوليات تقيد سيره الحثيث فيما يؤمله من تحقيق مشاريعه العلمية، وبقي يتحين الفرصة للتفرغ إلى مشروعه الكبير في التفسير، الذي هو سبب ومنطلق مشاريعه العلمية الأخرى، حتى أسندت إليه خطة الإفتاء عام 1341هـ، وبلغ من العمر خمسا وأربعين سنة، وعندها تفرغ لمشروعه في التفسير وبدأ في التحرير والتنوير.

لقد رسم الشيخ الطاهر رحمه الله لخطته في كتابة التفسير أهدافا عديدة وغايات نبيلة، من بينها رد الاعتبار للأمة الإسلامية التي ينتمي إليها وفاء منه لها بحقوقها، والبرهنة على أن رصيدها العلمي والمعرفي واللغوي والتشريعي والتاريخي والحضاري بصفة عامة، كاف لتأهيلها إلى أن تكون في مصاف الأمم الراقية، لكنها في حاجة إلى من يجلي ذلك الرصيد من علماء أفذاذ لهم دراية واسعة ودقيقة بما شاده سلفهم، فيعملوا على تهذيبه وتقريبه والزيادة عليه، دون نقضه وإبادته، لأن تجاهل فضل السابقين، جحود للنعمة، وطمس المزايا، ليس من حميد خصال هذه الأمة<sup>(1)</sup>.

ومن أجل تحقيق هذه الأغراض النبيلة اعتكف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، رحمه الله، طوال السنين يكتب ويحرر، ويسدد الأفكار، ويدافع عن حمى الإسلام، ويسعى إلى الكشف عن مدخراته العلمية وجذوره الحضارية وأصوله المعرفية، ورصيده الهائل من العلوم والمعارف التي رسخته، ومكنت له في الوجود والاستمرارية، ومنحته القابلية للتجديد وإعادة البناء كلما اقتضى الأمر ذلك، على وجه لا يعود على الأصل بالإبطال.

### مهمة العلماء

وفي نظره أن العلماء مطالبون بأخذ المبادرة لوضع الأمة في طريق الرقي الصحيح، اقتداء بالأمم الآخذة بزمام أمر نفسها في تسيير دواليب حياتها، بما توفره من الفرص لعلمائها ليسهموا في تدبير شأنها<sup>(1)</sup>، وليقفوا في وجه التيارات المضادة لمبادئها وثوابتها وكيانها؛ لأنه يعتبر أن معظم نظام الأمم مستمد من الأديان في الكليات والجزئيات<sup>(2)</sup>.

وإذا أرادت الأمة تصحيح مسارها والنهوض من كبوتها وتجديد أمر دينها، فليس لديها إلا تبني الدين الواضح البين القوي الذي لا يتطرق إليه تضليل، ولا يحول دون نفوذه قوي ولا ضئيل، وهو ما كان عليه الأمر على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حيث يتجلى الكمال في العمل به، الذي تتحقق به المقاصد من النصر والإقامة، والانتشار والذيع، والزيادة وتسهيل البث، والحراسة والحفظ من كل دخيل<sup>(3)</sup>.

وفوق ذلك كله فإن النهوض لا يتم إلا بصحة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي.

ولا شك أن قضية الفهم الصحيح لحقائق الدين، هي النقطة الأساسية الذي تشغل بال المنصفين، من ذوي الغيرة على الأمة في دينها ووحدتها ومصيرها، والساعين إلى تجنبها ووقايتها من آفة الفهم السقيم، وما يفضي إليه من التعصب المقيت، والشقاق والتباعد وإثارة الإحن والفتن، ومن أجل الوصول إلى هذا المبتغى الرشيد، والمنهج القويم المفيد، بذل الشيخ

1. أليس الصبح بقريب، ص15.

2. المرجع نفسه، ص13.

3. المرجع نفسه، ص113.

الطاهر ابن عاشور، رحمه الله، حياته، وأفرغ ما حوته كنانته، لتمهيد الطريق نحو هذه الغاية النبيلة، موظفا لتجربته الهائلة، من التعقل والصبر الذي كان يراه جماع الفضائل وخصال الكمال، والسماحة القليلة الوجود والنظير، والاطلاع الواسع على العلم بما في الكلمة من معنى، والتحقق من قضايا التراث العربي الإسلامي بكافة أصوله وشعبه، والتمكن من تاريخ الأديان والأفكار والأمم والشعوب، والنهل من دقائق علم التجربة الأندلسية وأعلامها في التأليف والفكر واللسان والتشريع والقضاء والإفتاء وغيرها، مما كون لديه رؤية فسيحة تتسم بالإحاطة والشمول، جعلته يتحقق من مكونات وطبيعة الفكر الإسلامي وأسس نهضته، ويقف عند الاتجاه الأسلم الذي ينبغي أن يسير فيه في الوقت الراهن.

### التأويل عنده

قد لا يكون من اليسير في عجالة، الإتيان على ما لابن عاشور في هذا المجال، أو حصر وتحديد كافة مكونات منهجه في التأويل، لأنه قد كان من المتخصصين في فهم وقراءة وشرح النص العربي عامة، والشرعي منه خاصة، ومن البارعين في توجيه النصوص الشرعية، يخضعها لما يراعى في حقها من القواعد اللسانية والشرعية، والاعتبارات السياقية داخلية وخارجية، وغير ذلك مما يراه جديرا بالحسم والفصل في القضايا التي تركت عالقة من قبل أهل التفسير والتأويل.

وكذلك نظرا لما لدقة المنهج العلمي المقاصدي التي اختار أن يسير عليه، والتي أراد أن يضمن به لنفسه مجالا للنظر الفسيح، عندما تضيق الأنظار في توجيه معاني الآيات والأحاديث، وصولا إلى ما هي جديرة به من الحمل عليه من الفهم الصحيح.

وإذا عدنا إلى ما تبناه من أفكار واختيارات، وهو بصدد التنظير للتفسير والتأويل، ورسم حدود الالتقاء والافتراق بينهما، نجده يبني كلامه على استقراء آراء من سبقه من كبار أهل الشأن، متتبعا لها عن روية وأناة، مستوعبا لها في كافة أبعادها تنظيرا وتطبيقا، مع الاعتداد بالنفس والحكم: تارة لها، وأونة عليها؛ فكان جميع من اعتمد أقوالهم بطريقة أو بأخرى، واقتدى بآثارهم، وتأثر بمنهجهم من علماء المغرب أولا والمشرق ثانيا، قد أبانوا وأوضحوا المنهج المعتمد في التفسير، وضبطوا حدود التأويل الصحيح، وحذروا من التأويل الفاسد، واعتبروا أن الشريعة الإسلامية لها مقاصد إيجابية لأجل اعتبار التأويل، والأخذ به عند الاقتضاء..

ومن ذلك ما نقف عليه في كلام علامة عصره، أبي عبيد القاسم بن خلف الجبيري الطُّرطوشي القرطبي، تلميذ القاضي أبي بكر الأبهري المالكي البغدادي، وشيخ شيخ الحافظ ابن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة 378هـ في مقدمة كتابه النفيس: "التوسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها من مسائل المدونة" حيث عبر بدقة عن مقصد الشرع وحكمته من جعل النصوص قابلة للاختلاف في الفهم والتأويل فقال: "أما بعد، فإن الله عز وجل لما امتحن عباده بأوامره ونواهيه، فرق بين وجوه العلم بها، فجعل منها باطنا خفيا، ومنها ظاهرا جليا، ليرفع الذين ءامنوا منهم والذين أوتوا العلم درجات.

إذ لو كانت النصوص جلية كلها لارتفع النزاع، وعُدم الاختلاف، ولم يلجأ إلى تفسير ولا احتياج إلى اعتبار وتفكير، ولا وُجد شكٌّ، ولا ظنٌّ، ولا جهلٌ، لأن العلم حينئذ كان يكون طبعا.

ولو كانت كلها خفية، لم يبق سبيل إلى معرفة شيء منها، إذ الخفي لا يعلم بنفسه، ولو علم بنفسه لكان جليا. قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رِيبٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 7). وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ (النساء: 81).

وإذا بطل أن يكون العلم كله جليا، وبطل أن يكون كله خفيا، ثبت أن منه ما هو جلي، ومنه ما هو خفي، وإذا كان ذلك كذلك، وكان الخفي من النصوص غير مكتف بنفسه، ولا مستغن عن جلي يدل عليه من غيره، وجب أن يتباين أهل الاستنباط في العلم حسب تباينهم في النظر المؤدي إليه<sup>(1)</sup>.  
وأما القاضي أبو بكر ابن العربي فيقول منتصرا للتفسير بالرأي المحمود في كتابه قانون التأويل: "ليس في الوعيد على ذلك حديث صحيح، ولكنه معنى صريح في الملة، حق في الدين.. فأما الحق فكل رأي يكون عن دليل، وأما الباطل ما كان عن هوى مجرد.

وتحقيق الغرض المطلوب أن للناظر في القرآن مأخذ كثيرة أمهاتها ثلاث:

1. الحسن حمدوشي، كتاب التوسط.. بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1428هـ/2007م)، ص150.



**الأولى:** النقل عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الطراز الأول، لكن حذار أن تعولوا فيه إلا على ما صح، ودعوا ما سودت فيه الأوراق، فإنه سواد في القلوب والوجوه.

**الثانية:** الأخذ بمطلق اللغة، فإن القرآن أنزل بلسان عربي مبين.

**الثالثة:** التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة المنزع، وهذا هو الذي أخبر عنه النبي، صلى الله عليه وسلم، تأويل دعائه الله في هبته لابن عباس، فقال: اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل..

والضابط لهذا كله أن يكون الناظر في القرآن يلحظه بعين التقوى، ولا يميل به إلى رأي أحد للهوى، وإنما ينظر إليه من ذاته ابتغاء علم الله ومرضاته، وهو الأول.

الثاني: أن يكون نظره بعد استقلاله بشروط النظر كما قدمنا، ولا يسترسل على جميعه، وهو لم يستوف شروط الناظر فيه، فإن أصل التخليط في تفسير من تسور، ممن لا يستكمل شروط النظر فيه، عليه<sup>(1)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الرؤى المبنية على اعتبار الرأي والفهم والتأويل الصحيح يسير العلامة ابن عاشور في تفسيره للنصوص القرآنية والحديثية التي شغلته وظل يستقرئها ويستنطقها ويبيد رأيه فيها طيلة حياته.

1. **تعريفه للتفسير؛** وضع له تعريفات لغوية واصطلاحية، منها أنه الكشف والإبانة وأن موضوعه ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه<sup>(2)</sup>.

ومن هذا التعريف الأولي له للتفسير نجده ينص فيه على الجمع بين البحث عن معاني الآيات وما يستنبط منها. والاستنباط مورد معلوم وهو أصول الفقه، وهذا سيتضح لديه لاحقاً.

وأما التعريف الثاني للتفسير فيقول فيه: "معلوم لك أن موضوع التفسير هو القرآن، لتبيان معانيه وما يشتمل عليه من إرشاد وهدى وآداب، وإصلاح حال الأمة في جماعتها وفي معاملتها مع الأمم التي تخالطها، بفهم دلالاته اللغوية والبلاغية<sup>(3)</sup>"، وهذا يشير به إلى ما دعا إليه من

1. أبو بكر بن العربي المعافري، قانون التأويل، ص366. محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1990.

2. المرجع نفسه، 12/1.

3. المرجع نفسه، 70/1.

ضرورة كشف المفسر عن مقاصد القرآن التي حصرها في ثمانية، وهي ليست مقاصد الشريعة. لأن طرائق المفسرين يراها منحصرة في ثلاث:

أ. إِمَّا الْاِقْتِصَارُ عَلَى الظَّاهِرِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ لِلتَّرْكِيْبِ، مَعَ بَيَانِهِ وَإِيضَاحِهِ، وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ.  
ب. وَإِمَّا اسْتِنْبَاطُ مَعَانٍ مِنْ وَرَاءِ الظَّاهِرِ تَقْتَضِيهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ أَوْ الْمَقَامِ وَلَا يُجَافِيهَا الْاِسْتِعْمَالُ وَلَا مَقْصِدُ الْقُرْآنِ، وَتِلْكَ هِيَ مُسْتَتَبَعَاتُ التَّرَاكِيْبِ وَهِيَ مِنْ خَصَائِصِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَبْحُوثِ فِيهَا فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ كَكَوْنِ التَّأَكِيدِ يَدُلُّ عَلَى اِنْكَارِ الْمُخَاطَبِ أَوْ تَرُدُّدِهِ، وَكَمَحْوَى الْخِطَابِ وَدَلَالَةِ الْإِشَارَةِ وَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ.

ج. وَإِمَّا أَنْ يَجْلِبَ الْمَسَائِلَ وَيَبْسُطَهَا لِمُنَاسِبَةٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعْنَى، أَوْ لِأَنَّ زِيَادَةَ فَهْمِ الْمَعْنَى مُتَوَقِّفَةٌ عَلَيْهَا، أَوْ لِلتَّوْفِيقِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيَّ وَبَيْنَ بَعْضِ الْعُلُومِ مِمَّا لَهُ تَعَلُّقٌ بِمَقْصِدٍ مِنْ مَقَاصِدِ التَّشْرِيْعِ لِزِيَادَةِ تَبْيِيهِ إِلَيْهِ، أَوْ لِرَدِّ مَطَاعِنٍ مِنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ يَنَافِيهِ لَا عَلَى أَنَّهَا هُوَ مُرَادُ اللَّهِ مِنْ تِلْكَ الْآيَةِ بَلْ لِقَصْدِ التَّوَسُّعِ (1).

2. **تعريفه للتأويل:** قال في المقدمة الأولى من تفسيره: "وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير أو أخص أو مباين؟ وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة، وهو ظاهر كلام الراغب. ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر، والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: "التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل، فيكون هنا بالمعنى الأصولي. وبعده يشير إلى أن هذه الأمور كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها، إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول؛ لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه، وما أراد المتكلم به من المعاني فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول (2)".

وقد اتضح من كلامه، رحمه الله، بعد عرضه لأقوال العلماء في التأويل أنه اختار الرأي القائل بأنه مساو للتفسير (3)، لكنه سينتهي إلى القول بتقاربهما لا بتساويهما، وذلك عند

1. المرجع نفسه، 41/1.

2. التحرير والتنوير، م، س، 16/1.

3. المرجع نفسه، 16/1.

تفسيره لقوله تعالى في سورة يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ الآية: 39؛ حيث أعاد فعرف التأويل بقوله: التأويل مشتق من آل إذا رجع إلى الشيء، وهو يطلق على تفسير اللفظ الذي خفي معناه تفسيراً يظهر المعنى، فيؤول واضحاً بعد أن كان خفياً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7)، وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التفسير<sup>(1)</sup>.

والذي يظهر أن الشيخ الطاهر ابن عاشور، رحمه الله، جارى في القول بمساواتهما القول الأول من بين الأقوال الثلاثة التي يوردها المفسرون في الفرق بين التفسير والتأويل<sup>(2)</sup>، أو نظر إلى الاعتبار الوجهي لتلاقيهما في استهداف خدمة المعنى وإيضاحه، من باب قولهم في القاعدة الشرعية: "ما قارب الشيء يعطى حكمه".

وقضية القول بتساويهما تخدم اختياراته المنهجية وما يستعمله من أدوات معرفية متعددة ومتنوعة للكشف عن مكامن النص، فهو لا يريد أن يبقى محصوراً عند تفسير اللفظ، وإنما يريد أن يعبر منه ومن تراكيبه واستعمالاته القرآنية ومستتبعات التراكيب إلى تأويل المعنى، فإن نظر إليه على أنه يفسر، فهو كذلك، وإن اعتبر أنه يؤول، فإن التفسير والتأويل لديه سيان بالمفهوم الذي يتماشى مع تصوره ومراده منهما.

وابن عاشور لا يسير في كافة المواطن والمواقع من تفسيره على القول بمساواتهما أو تقاربهما، وإنما يستخدم التفسير بمعناه الأصولي أيضاً لاسيما في مباحث الاستنباط وتوجيه المتشابه، ومن أجله يعرف التأويل بقوله: "التأويل هو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح"<sup>(3)</sup>.

وهذا الباب تظهر فيه شجاعته في القول بتوسيع التأويل وأساليبه في الأمة لما دعت الحاجة إلى ذلك، قال رحمه الله وهو بصدد تفسير المغضوب عليهم، وهل تصح نسبة الغضب إلى الله؟ قال: وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني ممسكون عن تأويل هذه المتشابهات،

1. المرجع نفسه، 172/11.

2. اختصر هذه الأقوال ابن جزى الغرناطي المتوفى سنة 741هـ في مقدمة تفسيره فقال رحمه الله: "... الأول؛ أنهما بمعنى واحد. الثاني؛ أن التفسير للفظ، والتأويل للمعنى، الثالث؛ وهو الصواب: أن التفسير هو الشرح، والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر، بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج على ظاهره." انظر ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت: دار الأرقم، د. ت، 16/1.

3. التحرير والتنوير، م، س، 94/1.

لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس، فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معاني الدين بما لا يلائم الحق، لم يجد أهل العلم بدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكبت الملحد، فقام الدين بصنيعهم على قواعده... وما تأولوه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأمله<sup>(1)</sup>."

لكنه يحتاط للقول بهذا التأويل فيحصر ما يريده منه بقوله: "إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي، أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو تأويل باطل، فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لعب لا تأويل، ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له<sup>(2)</sup>."

3. أنواع التأويل؛ للشيخ عدة استعمالات لمصطلح التأويل وذلك حسب السياق والمساق والمقام فيذكر منه التأويل الصحيح، والبين، والجائز، والمتحقق المحل.. ويذكر في المقابل التأويل الفاسد والباطل والسيئ والمتعسف والمنحرف..

وهذا يجرننا إلى موقفه من التأويل المذموم، ونذكر أن موقفه من التأويل المذموم موقف صريح وواضح، فقد اعتبره من تلبس الحق بالباطل، وأنه مبدأ للتضليل والإلحاد في الأمور المشهورة، ومثل له بمثال حي وخطير يجسد دوماً أهداف تأويل المبطلين وهو تأويل مانعي الزكاة من المرتدين حين استهدفوا نقض جامعة الملة، وقدموا ذلك في صورة الأنفة من الطاعة لغير الله<sup>(3)</sup>.

وأما مسألة التفسير بالمأثور وما قرره فيها فإنه يعكس أحد دعائم منهجه؛ إذ عبر فيها عن الرأي الذي تبناه ودافع عنه، وهو أن التفسير بالمأثور لا يمكن الاستغناء والتغاضي عنه لأنه هو الأصل، لكن اعتماده لا ينبغي أن يكون حائلاً دون إعمال النظر والرأي المحمود، علماً بأن هذا التفسير يعود في أصله إلى ما أثر عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وصحابته الذين شهدوا الوحي وتلامذتهم من التابعين، وبعد توسع دولة الإسلام ودخول الناس في دين الله أفواجا على اختلاف أسنتهم، أصبح الغرض بيان معاني القرآن لمن لم يكن عربياً بالسجية<sup>(4)</sup>.

1. التحرير والتنوير، م، س، 1/197.

2. المرجع نفسه، 1/471، ونظير تعريفه للتأويل نجده عند الزركشي في البحر المحيط، حيث يقول: "وَأَصْطَلَحًا صَرَفَ الْكَلَامِ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَى مَعْنَى يَحْتَمِلُهُ، ثُمَّ إِنْ حُمِلَ لِذَلِيلٍ فَصَحِيحٌ، وَحِينَئِذٍ فَيَصِيرُ الْمَرْجُوحُ فِي نَفْسِهِ رَاجِعًا لِلذَّلِيلِ، أَوْ لِمَا يُظَنُّ دَلِيلًا، فَفَاسِدٌ، أَوْ لَا لَشَيْءٍ فَلَعِبٌ لَا تَأْوِيلَ"، البحر المحيط في أصول الفقه، 3/26.

3. التحرير والتنوير، م، س، (1/471).

4. المرجع نفسه.

ومن أجل ذلك ظل التفسير بالمأثور حاضراً وجارياً في ثنايا تفسيره، ويعتمد فيه على من ذكرهم في هذه المقدمة من الصحابة الكرام مثل: علي، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمرو بن العاص<sup>(1)</sup>، رضي الله عنهم، وغيرهم<sup>(2)</sup>، لكنه يركز على ترجمان القرآن عبد الله بن عباس، وتلامذته مثل مجاهد، وابن جبير، وقتادة وغيرهم.

ويستحضر في التقييم والتمحيص والاختيار والترجيح مسيرة علم التفسير بدءاً من ابن جريج (ت 150هـ) الذي يجزم بأنه أول من صنف في التفسير<sup>(3)</sup>، وأكثر روايته عن تلاميذ ابن عباس مشيراً إلى أن التفاسير التي نسبت إلى ابن عباس تكلم فيها أهل الأثر مثل تفسير الكلبي الذي يعتمد فيه سلسلة الكذب، ويقر معتمده من أن أصح الطرق عن ابن عباس رواية علي بن أبي طلحة التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه<sup>(4)</sup>.

ولا يعتمد من روايات علي رضي الله عنه إلا ما روي بسند صحيح<sup>(5)</sup>، مثل صحيح البخاري ونحوه، مستندا في ذلك إلى ما أخرجه البخاري عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي: "هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن.."<sup>(6)</sup>.

ولتأكيد مسلكه ومنحاه في التفسير، يعمد إلى تصنيف جمهور المفسرين الذين تلووا الصدر الأول إلى أربعة أصناف:

1. منهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف، مثل مالك بن أنس، وأشهر هذه الطريقة فيما هو بأيدي الناس تفسير محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ).

1. المصدر نفسه، 14/1.

2. مثل ما يذكره عن تفسير عائشة لعروة بن الزبير فيما يتعلق بحكم نكاح اليتيمة، قائلًا: "وكَلَّمُهَا هذا أحسن تفسير لهذه الآية" التحرير والتنوير، م، س، 223/4.

3. الفزالي في الإحياء 1/95 لم يجزم، واعتمد صيغة التمريض "وقيل أول كتاب صنف في الإسلام كتاب ابن جريج في الآثار...".

4. التحرير والتنوير، م، س، 15/1.

5. والسبب هو كثرة افتراء الباطنية على الإمام علي وذريته، ويوردون تحت غطاء المروي عن آل البيت ما لا يكاد يخطر في ذهن عاقل، ويخرجون الألفاظ القريبة عن مدلولاتها اللغوية إلى هذيان افتروه. / انظر مقدمة البحر المحيط لأبي حيان ففيها إشارات لما ذكر.

6. المصدر نفسه، 15/1، صحيح البخاري: كتاب الجهاد، 171 باب فكاك الأسير، ح. 3047.

2. ومنهم من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج (ت 333هـ)، وأبي علي الفارسي (ت 377هـ)<sup>(1)</sup>.
3. ومنهم من شغف بنقل القصص عن الإسرائيليات، فكثرت في كتبهم الموضوعات.
4. ومنهم من يعتمد على علوم اللسان في تأدية المعنى بحسب المقاصد والانتصار للمذهب كما هو صنيع صاحب الكشاف.

### خاتمة

إن العلامة الشيخ الطاهر ابن عاشور يعد من كبار علماء التجديد الذين خص الله تعالى بهم أمة الإسلام، فقد جاء في ظرف تاريخي دقيق من تاريخنا المعاصر، فانكب على ما ينبغي للعالم الأصيل الانكباب عليه في مثل ظرفيته التي وجد فيها، ولم يترك زاوية من الزوايا التي مسها الخلل وظالها الإهمال، ولا جانباً من الجوانب المفتقرة إلى تجديد الأحوال، إلا واعتنى به، واتجه صوب معالجته بالتحليل والتمثيل واقتراح البديل..

لذا تجده يتصدى من خلال تفسيره للآي إلى قضايا الاعتقاد، وما ينعكس من ضعفها وظلها على الأمة من التدهور والفساد، كما يركز على الفطرة وما يلزم من فسادها وسلامتها من فساد الدين والخلق، ويحلل عناية الإسلام بها لارتباطها بدعوته، وأنها إذا سلمت، كانت سبيلاً رشداً ووجيهاً في توحيد الوجهة إلى الدين الواحد الذي هو دين الإسلام الوجه للخالق، سبحانه وتعالى، وأما أدواء الأمة النفسية والاجتماعية وغيرها المسهمة في ضعف تسميتها، وفي ركونها إلى الجحود والجمود، فتجده يستعير العلاج لها من تاريخ الأمة، ومن مفكري الشرق والغرب، ومن النظريات الحديثة، ومن تجارب الأمم السابقة واللاحقة، ولا يترك أي فرصة في مشروعه التفسيري وروافده من مؤلفاته، دون أن يركز على إصلاح الأفراد والمجتمعات والأمة، ويدعو إلى إصلاح التفكير الذي هو جوهر فكرة التسامح الذي يدعو إليه الدين الحنيف، كما لا يدخر وسعاً في بيان ما يجعل التعليم في الأمة وسيلة ومرقاة للنهوض المؤمل، وأن الشعوب

1. قال ابن نقطة في إكمال الإكمال لابن ماكولا: "كان متهماً بالاعتزال"، 524/4، ط. 1. جامعة أم القرى 1410هـ. في خمسة مجلدات؛ وفي إشارة ابن نقطة تنبيهه على عقيدة الفارسي، ومع ذلك فقد كان بارعاً في تأليفه، متحققاً فيها من علمه، ويكفي كتاب الحجة على كفاءته وحسن صنيعه، وإلى الله عاقبة الأمور.

الناهضة اليوم تنفق على مشاريع التعليم المرتبطة بأهدافها وخصوصياتها ومقومات شخصيتها الأموال الطائلة التي قد لا تنفقها على غيره من المجالات الأخرى، إيماناً منها بما للعلم والتعليم من دور كبير في محو الفوارق وتقارب فئات المجتمع وسهولة توافقها واندماجها..

وأما الأسرة فإن أخطر ما يخاف عليها منه هو الدعاية المغرضة، التي تسعى إلى اتخاذها وسيلة لبلوغ أهداف أخرى لا علاقة لها بما يراد لها.

وأما مالية الأمة فقد بذل جهداً كبيراً ليدل على منهج إصلاحها وفق ضوابط شرعية تراعي مال الأفراد وتحرسه بما يلزم ويضمن تنميته تنمية سليمة بعيدة عن النهب والسلب، باعتباره أساساً للمال العام، ومنه استمداده؛ وأما المال العام ففي تديره أحسن تدير سلامة له من التبذير، وفي حفظه وصونه من الأيدي الأثمة حفظ لوجه الأمة وكيانها ووزنها بين الأمم..

كل هذه الجهود وغيرها مما يطول حصرها، قد بذلها الرجل في صمت وبعُد عن الضوضاء والأضواء، مع التحلي في كل ذلك بما يلزم من الصبر والإخلاص والتضحية، والتخلق بأخلاق الإسلام، والوفاء لثوابت الأمة والإخلاص لمقدساتها، والشعور الكامل بالثقة برسوخ دينها، ومقومات حضارتها، ودوام استمراريتها، على الرغم مما سرى من الوهن في بعض أوصالها، لذلك فإن انتصاره للتفسير بالرأي المحمود انتصار يهدف من ورائه إلى بيان ما لهذه الأمة من مدخرات، كفيلة بأن تهض بها من كل العثرات، ولا ضير في عثرتها إذا وجد من يعمل على يقظتها، وإعادة نهضتها، والعود بها إلى سالف مجدها، انطلاقاً من كتاب ربها وهدى نبيها المعجز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.





## تأويل القرآن وسؤال التاريخ قراءة في مدونات التفسير الأولى

د. سامر عبد الرحمن رشواني

مدرس بكلية الشريعة جامعة دمشق

باحث زائر بمعهد الدراسات المتقدمة ببرلين

### مقدمة

لم يزل الباحثون منذ ما يربو على قرن من الزمان مشغولين، صراحة أو ضمناً، بتعريف الصلة بين الخطاب القرآني وسياقه التاريخي وأثرها في النظرية التفسيرية أو التأويلية<sup>(1)</sup>. وليس المقصود بالتاريخ هنا ذلك التاريخ الذي يتحدث عنه القرآن ويسميه قَصَصاً<sup>(2)</sup>، وإنما الظروف التاريخية والأوضاع الدينية والثقافية التي رافقت تنزيل القرآن أو كانت سائدة إبان نزوله. وصورة السؤال مفادها: ما هي العلاقة البيانية بين النص القرآني وسياقه التاريخي؟ وما مدى استقلال النص القرآني بالدلالة بمعزل عن سياقه التاريخي؟ فطبيعة السؤال المقصود تأويلية بالمقام الأول، وليست تأريخية.

في الإجابة عن هذا السؤال تفرقت المذاهب بالباحثين طرائق قديداً، فبينما تبنى فريق رؤية نصية محضة، ترى النص القرآني مطلقاً عن أي اعتبار زمني أو مكاني يحد من عموميته وإطلاقيته الزمانية أو المكانية، وأن سياقه التاريخي ليس إلا وعاءً ظرفياً لتنزله، ولا يرقى

1. وتجدر الإشارة إلى أن من أوائل من أعاد النظر في هذه القضية المجدد الهندي ولي الله الدهلوي (ت 1762م) في كتابه: "الفوز الكبير في أصول التفسير"، دمشق: دار الفوثناني، ط1، 2008م، ص18.

2. فهذا شأن آخر في علاقة القرآن بالتاريخ انشغل به كثير من الباحثين أيضاً، وكان محمد أحمد خلف الله في كتابه: "الفن القصصي في القرآن" 1948، قد أثار زوبعة كبيرة من الجدل والنقاش حول منهجه في فهم القصة القرآنية. وتجدر الإشارة إلى أن موقفه من القصص القرآنية، باعتبارها بناء أدبيا ذا مقاصد دينية وأخلاقية، لا سجلاً لأحداث تاريخية، قد أقامه على النظر إلى فهمه للخطاب القرآني باعتباره استخدم أدوات عصره وزمانه في مخاطبة الناس حينها، وعليه فإن رؤيته قائمة بدرجة ما على فهم خاص لعلاقة الخطاب القرآني بزمانه وسياقه التاريخي.

لمرتبة التأثير في معطياته الدلالية أو التأويلية<sup>(1)</sup>. فإن فريفاً آخر بلغ به القول حد النظر للقرآن باعتباره ابن بيئته التاريخية وثقافته ولغته، وأنه وفق ذلك ينبغي فهمه وتأويله، ولئن كان له من معنى متجاوزٍ فحدوده المقاصد الكبرى والمبادئ العامة وحسب<sup>(2)</sup>. وبين هذين الحدين تنوعت النظريات التأويلية والطرائق المنهجية المقترحة لمعالجة هذه المسألة<sup>(3)</sup>.

وليس الغرض من هذا المبحث مناقشة الأسس المعرفية والأبعاد المنهجية لهذه السؤال، سؤال الصلة بين الخطاب القرآني والتاريخ، ولا كذلك تقديم قراءة في الطرائق المتشعبة التي سلكها الباحثون في ذلك، وإنما المقصود هنا هو البحث عن جذور هذا السؤال في تاريخ التلقي الإسلامي للقرآن؛ بعبارة أخرى: كيف فهم المتقدمون من المسلمين علاقة القرآن بالتاريخ من حيث أحداث ووقائع وظروف حفص بتنزيله وارتبطت به ارتباطاً مباشراً أو شبه مباشر، أو من حيث هو أحوال وعوائد وأفكار ومعتقدات كانت سائدة في زمن التنزيل؟ وما هي التحولات أو التطورات التي طرأت على هذا الفهم بعد تأسيس العلوم وتأصيل الأصول، ورسم القواعد في حقول التفسير والأصول وغيرها؟

وإذ تدرج هذه الدراسة في إطار تأريخ الأفكار والمفاهيم، فإنه يجدر التنبيه إلى أمرين: أولهما؛ تجنب إسقاط مفاهيم وإشكالات حديثة النشأة على المدونة التاريخية، بتحميلها ما لا تحتمله من مفاهيم. وثانيهما؛ التحرز عن إضفاء قيمة معيارية على هذه القراءة التاريخية، بغية اتخاذ موقف المتقدمين (السلف) نموذجاً يحتذى ويحتج به، بما هو سلفي، على رؤية أو نظرية تفسيرية معينة.

بعبارة أخرى: إن الغاية المبتغاة هي تقديم قراءة حضرية عن جذور التلقي الإسلامي للقرآن في صلته بتاريخه، والتحولات التي طرأت عليه، لعل ذلك يساعدنا على فهم أعمق لتطور النظريات

1. وقد انتشر هذه الاتجاه في العقد الأخير من القرن العشرين حينما أصدر محمد شحرور كتابه: "الكتاب والقرآن" 1990م.
2. ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه: نصر حامد أبو زيد: "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن" 1990م، وحسن حنفي "الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول".
3. تعد دراسة روتراود فيلانت: "الوحي والتاريخ في فكر المسلمين المحدثين" 1971م، من أقدم الدراسات التي التفتت إلى أثر هذه الصلة في فهم المسلمين المحدثين للنص القرآني. وقد ظهرت في العقد الأخير دراسات عديدة اهتمت برصد هذا الجانب، ولكن معظمها لم يخل من نزعة سجالية، انظر:  
Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wielandt, Rotraud, Wiesbaden: F. Steiner, 1971.

العلمانيون والقرآن: تاريخية النص، أحمد الطعان، الرياض: دار ابن حزم، ط1، 2007.

الإسلامية في التأويل، وكذلك فهم جذور الجدل الحديث حول هذه المسألة، وربما أيضا في تجاوز حالة الانغلاق التأويلي التي انتهت إليها مدارس التأويل.

## أولا: مظان الكُشف عن سؤال التاريخ

إذا ما تصفحنا كتب علوم القرآن مثلا، وهي أعمال موسوعية بدأت في الظهور بعد القرن الخامس<sup>(1)</sup>، وقُصد منها لمُشكلات المعارف القرآنية في موضع واحد، فس نجد طائفة واسعة من المعارف القرآنية التي يمكن القول بأنها تمت بصلة وثيقة إلى فهم العلاقة بين القرآن وتاريخه، وهي تتوزع على خمسة محاور أساسية:

1. طبيعة التنزيل: الوحي وخصائصه.
2. مكان التنزيل: المكي والمدني، الحضري والسفري.
3. وقت التنزيل: الليلي والنهاري.
4. ترتيب التنزيل: الناسخ والمنسوخ، أول ما نزل وآخر، لوائح ترتيب النزول.
5. أسباب التنزيل.

قد تبدو بعض هذه المعارف غير ذات صلة وثيقة بفهم القرآن وتأويله، وأنها ضرب من المعلومات التاريخية المحيطة بالتنزيل، إلا أننا لا يمكن أن نغض من قدر ما يمكن للمفسر أن يستنبطه من دلالات وإشارات من هذه المعارف. يكفي أن نذكر في هذا السياق أن الباب الخاص بترتيب نزول آيات القرآن وسوره، كان أثره شبه محدود بباب النسخ ومتعلقاته؛ ولكنه في العصر الحديث فتح بابا من التصنيف عند المسلمين المعاصرين، ألا وهو التفاسير التي بنيت على ترتيب النزول<sup>(2)</sup>، وكذا عند بعض المستشرقين "كنولدكه" أو من نسج على منوالهم من الباحثين العرب، مثل محمد عابد الجابري، الذين اعتمدوا على هذا العلم في الكشف عن نشأة النص القرآني وتطور منظوره ورؤيته عبر مراحل السيرة النبوية<sup>(3)</sup>.

1. ولكن الغريب في الأمر أن باب أسباب النزول لم يذكر في تلك المؤلفات الأولى، وأول من أفرد له بابا في هذه المجموع، هو الزركشي.
2. من ذلك: تفسير ملا حويش العاني، "بيان المعاني" وهو في ستة مجلدات، دمشق: مطبعة الترقى، 1965م، وكذلك: "التفسير الحديث" لمحمد عزة دروزة، القاهرة: دار إحياء التراث، 1967م، وأيضا: محمد حسن حبنكة الميداني في تفسيره: "معارج التفكير ومدارج التدبر"، دمشق: دار القلم، 2000م.
3. قام تولدكه بذلك في كتابه: "تاريخ القرآن" الذي صدر بألمانيا بين عامي 1909-1938م، ونقله إلى العربية جورج

ولضيق المقام فإن هذا المبحث سيختص بالنظر في صلة القرآن بالتاريخ من خلال ما عُرف بأسباب النزول أو مناسباته. مع الأخذ في الحسبان أن مبحث النسخ على وجه الخصوص ذو أهمية بالغة لاكتمال التصور المراد بلوغه؛ أعني فهم رؤية المتقدمين للصلة بين النص الموحى وسياقه التاريخي، لاسيما حينما يتصل ذلك بفهم التطورات التي طرأت على النص نفسه<sup>(1)</sup>.

ولأن هذا السؤال المخصوص عديدةً موارده واسعةً مصادرُه؛ فإن هذه القراءة الأولى ستقتصر من ذلك على نماذج محدودة تشمل موقف بعض الصحابة منه، ومن ثمَّ أوائل المفسرين، ومنهم على الخصوص مقاتل بن سليمان (150هـ) ومن بعده الطبري (310هـ). باعتبارهما أقرب حدين بين مرحلتي التفسير ما قبل عصر التأصيل، وما بعده.

فمتى نشأ الاهتمام بأسباب النزول أو مناسباته، ولماذا، وكيف فهمت صلة تلك الأسباب من حيث هي دلائل غير نصية بدلائل النص، وهل كانت بذلك فاتحة بابا من التأويل متجاوزا باب قراءة الدلائل النصية؟

## ثانياً: الصحابة ومناسبات<sup>(2)</sup> النزول

1. أخرج البخاري عن ابن مسعود قوله: "وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ؛ مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أَنْزَلَتْ، وَلَا أَنْزَلَتْ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا [و] أَنَا أَعْلَمُ فِيمَا أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَعْلَمَ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلَغُهُ الْإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ"<sup>(3)</sup>.

1. تامر في بيروت 2004، ثم أصدر محمد عابد الجابري، كتابه "فهم القرآن الحكيم" بين عامي 2005-2010م. كثرت في الآونة الأخيرة الدراسات عن أسباب النزول جمعاً، أو تحقيقاً، أو تأصيلاً، وفيما يأتي أهمها مما اشتغل بالحفر عن المفهوم ودلالاته الأولى، والروايات ودورها في عملية التفسير والتأويل:

The Quranic Asbāb Al-Nuzūl Material An Analysis of Its Use and Development in Exegesis, Rippin, Andrew, National Library of Canada- Ottawa, 1983.

Rippin, A. 1988. "The Function of "Asbāb Al-Nuzūl" in Qur"ānic Exegesis". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 51, no. (1/ 1-20).

أسباب النزول، بسام الجمل، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط.1، 2005م.

Typen historisch-exegetischer Überlieferung: Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials, Tillschneider, Hans-Thomas, ERGON Verlag - Würzburg, 2011.

2. إن استخدام مصطلح "مناسبات النزول" أدق وأشمل من مصطلح "أسباب النزول" على ما ذكره الطاهر بن عاشور، وقد استعملنا في سياق هذا البحث بمعنى، انظر: التحرير والتنوير، 1/ 47.

3. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب النبي، حديث رقم: (5002). كما أخرج آخرون نحوه عن علي بن أبي طالب، انظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، بيروت: دار الكتاب

وإذا كان لهذه الرواية أن تلخص فهم ابن مسعود وغيره للعلم بكتاب الله<sup>(1)</sup>، فإنها تعكس تصورا يتصل أساسا بمعرفة السياق التاريخي للقرآن، بما هو ظروف زمانية ومكانية أحاطت بنزوله، ولا يتطرق إلى العلم بمعانيه أو دلالاته. ونص الرواية وإن كان لا يدل على حصر العلم بالقرآن بما ذكره، إلا أن ظاهره دال على أن هذا الضرب من العلم على نحو خاص هو ما تقطع لأجله الفيافي والقفار<sup>(2)</sup>. والرواية التالية تكشف أن العلم بمناسبات النزول في مذهب ابن مسعود شرط ومقدمة ضرورية للخوض في تفسيره.

2. أخرج البخاري أن رجلا جاء إلى ابن مسعود؛ فقال: "تَرَكْتُ فِي الْمَسْجِدِ رَجُلًا يُفَسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ، يُفَسِّرُ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ﴾ (الدخان: 9)؛ قَالَ: يَأْتِي النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دُحَانٌ، فَيَأْخُذُ بِأَنْفُسِهِمْ، حَتَّى يَأْخُذَهُمْ [منه] كَهَيْئَةِ الزُّكَّامِ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَلْيَقُلْ بِهِ، وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ فَلْيَقُلْ: اللَّهُ أَعْلَمُ؛ فَإِنَّ مِنْ فَتَاهِ الرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ لِمَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ: اللَّهُ أَعْلَمُ، إِنَّمَا كَانَ هَذَا لِأَنَّ قُرَيْشًا اسْتَعَصَوْا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا عَلَيْهِمْ بِسِنِينَ كَسَنِي يُوسُفَ فَأَصَابَهُمْ قَحْطٌ وَجَهْدٌ حَتَّى أَكَلُوا الْعِظَامَ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَنْظُرُ إِلَى السَّمَاءِ فَيَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا كَهَيْئَةِ الدُّخَانِ مِنَ الْجَهْدِ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿بَارِئُفَبِ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(3)</sup>."

فعلى الرغم من أن تفسير الرجل لا يخالف ظاهر الآية، بل لعله المتبادر من منطوقها، إلا أن ابن مسعود عدَّ هذا ضربا من التفسير بالرأي مذموما، لجهل صاحبه بسياق التنزيل الذي يحيل إلى حادثة تاريخية لا صلة لها بالمستقبل.

3. أخرج أبو عبيد عن إبراهيم التيمي: قال: "خَلَا عُمَرُ ذَاتَ يَوْمٍ؛ فَجَعَلَ يُحَدِّثُ نَفْسَهُ: كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَنَبِيِّهَا وَاحِدٌ، وَقَبْلَتُهَا وَاحِدَةٌ؟ فَأَرْسَلَ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ؛ فَقَالَ: كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْعَرَبِي، 1422هـ، 2/451.

1. الملاحظ أن اهتمام الشراح بهذا الحديث قد انصب على جواز ذكر المرء فضائله، ولم يعن كثير منهم باهتمام ابن مسعود بأسباب النزول، كما لم يستخدمه في الاستدلال على أهمية معرفة أسباب النزول، خلا الشاطبي الذي احتج به، انظر: ابن حجر، فتح الباري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، 59/9، الشاطبي، الموافقات، الخبر: دار ابن عثان، 1997هـ، 4/153.

2. ولابد من التنبيه هنا إلى أن هذه الرواية قد وظفت في سياقات مختلفة، منها ما أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من أنها جاء في سياق جدال ابن مسعود مع عثمان أو أن جمع المصحف على أحييته بالتصديق لهذه المهمة، من زيد بن ثابت، الشاب الياق الذي لم يشهد من التنزيل ما شهد ابن مسعود الصحابي المخضرم. كما استخدم في سياق الجدل مع ابن عباس وما ينقل عنه من تفسير على رغم صغر سنه وغيابه عن تاريخ التنزيل ومشاهده، انظر: المصاحف، ابن أبي داود، الفاروق الحديثة - القاهرة، 2002م، ص77.

3. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب: سورة الروم، حديث رقم: 4774.

الْأُمَّةُ وَنَبِيِّهَا وَاحِدٌ وَقَبْلَتُهَا وَاحِدَةٌ<sup>5</sup>، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ فَقَرَأْنَاهُ، وَعَلَّمْنَا فِيهِمَا نَزْلَ، وَإِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدَنَا أَقْوَامٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يَدْرُونَ فِيهِمَا نَزْلَ، فَيَكُونُ لَهُمْ فِيهِ رَأْيٌ، فَإِذَا كَانَ لَهُمْ فِيهِ رَأْيٌ اخْتَلَفُوا، فَإِذَا اخْتَلَفُوا اقْتَتَلُوا، قَالَ: فَزَجَرَهُ عُمَرُ وَأَنْتَهَرَهُ؛ فَانصَرَفَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَنَظَرَ عُمَرُ فِيهِمَا قَالَ، فَعَرَفَهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ؛ فَقَالَ: أَعَدَّ عَلَيَّ مَا قُلْتَ، فَأَعَادَهُ عَلَيْهِ؛ فَعَرَفَ عُمَرُ قَوْلَهُ وَأَعْجَبَهُ (1).

ومن نفس الباب ما أخرجه البخاري تعليقا عن بكير: أَنَّهُ سَأَلَ نَافِعًا: كَيْفَ كَانَ رَأْيُ ابْنِ عُمَرَ فِي الْحُرُورِيَّةِ؟ قَالَ: "يَرَاهُمْ شِرَارَ خَلْقِ اللَّهِ، إِنَّهُمْ انطَلَقُوا إِلَى آيَاتِ أَنْزَلْتَ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُوهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (2)".

**فالرواية الأولى** تقرر أن اختلاف الأمة السياسي والعقدي ناجم عن فهم القرآن بالرأي، والجهل بمناسبات النزول والظروف التاريخية التي أحاطت به. وهذه الرواية مضمومة إلى الروايات السابقة عن ابن مسعود تؤكد على هذا التقابل القديم بين: التفسير بالرأي، والتفسير بالأثر، بما هو ناقل وواصف للظروف التي أحاطت بتنزيل القرآن. **والرواية الثانية** عن ابن عمر تؤكد هذا المعنى بل تبلغ به درجة أعلى، حيث أصبح الجهل بالسياق التاريخي سبيلا إلى الانشقاق عن الجماعة، والخروج عليها.

ولكي نفهم بدقة أثر العلم بالسياق التاريخي في فهم النص، على النحو الذي قرره ابن عباس ووافقه عليه عمر، فلا بد أن نقرأ الرواية التالية التي كان ابن عباس وعمر أيضا مشاركين فيها:

1. روي أَنَّ عُمَرَ اسْتَعْمَلَ قُدَامَةَ بَنَ مَطْعُونٍ عَلَى الْبَحْرَيْنِ؛ فَقَدِمَ الْجَارُودُ عَلَى عُمَرَ، فَقَالَ: "إِنَّ قُدَامَةَ شَرِبَ فَسَكِرَ، فَقَالَ عُمَرُ: مَنْ يَشْهَدُ عَلَيَّ مَا تَقُولُ؟ قَالَ الْجَارُودُ: أَبُو هُرَيْرَةَ يَشْهَدُ عَلَيَّ مَا أَقُولُ"، وَذَكَرَ الْحَدِيثَ؛ فَقَالَ عُمَرُ: "يَا قُدَامَةُ! إِنِّي جَالِدُكَ، قَالَ: وَاللَّهِ لَوْ شَرِبْتُ كَمَا يَقُولُونَ مَا كَانَ لَكَ أَنْ تَجْلِدَنِي، قَالَ عُمَرُ: وَلَمْ؟ قَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

1. أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية وآخرون، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1995م، ص102.

2. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: قتل الخوارج والمحدثين بعد إقامة الحجة عليهم.

الصَّلِيحَتِ جُنَاحٌ ﴿ (المائدة: 95) ...إِلَخ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ أَخْطَأْتَ التَّأْوِيلَ يَا قُدَامَةَ، إِذَا اتَّقَيْتَ اللَّهَ اجْتَنَبْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ".

وَفِي رِوَايَةٍ: فَقَالَ: "لَمْ تَجْلِدِ الْعَرُوبِيَّ؟ بَيْنِي وَبَيْنَكَ كِتَابُ اللَّهِ، فَقَالَ عُمَرُ: وَأَيُّ كِتَابِ اللَّهِ تَجِدُ أَنْ لَا أَجْلِدُكَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ؛ فَأَنَا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا، ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا، شَهِدْتَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدْرًا، وَأُحُدًا، وَالْخَنْدَقَ، وَالْمَشَاهِدَ، فَقَالَ عُمَرُ: أَلَا تَرُدُّونَ عَلَيْهِ قَوْلَهُ؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ أَنْزَلْنَ عُدْرًا لِلْمَاضِينَ، وَحُجَّةً عَلَى الْبَاقِينَ؛ فَعَدَرَ الْمَاضِينَ بِأَنَّهُمْ لَقُوا اللَّهَ قَبْلَ أَنْ تَحْرَمَ عَلَيْهِمُ الْخَمْرُ، وَحُجَّةً عَلَى الْبَاقِينَ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴿ (المائدة: 90)، ثُمَّ قَرَأَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ الْآخَرَى، فَإِنْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا، ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا؛ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ نَهَى أَنْ يُشْرَبَ الْخَمْرُ. قَالَ عُمَرُ: صَدَقْتَ (1)".

وخلاصة القول هنا: أن قدامة قد اعترض هنا على العقوبة، ولم يعترض على الحرمة، وذلك اعتماداً على ما فهمه من ظاهر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾، هذا الظاهر الذي رده عمر احتجاجاً: بإشارة النص (التقوى تقتضي تجنب المحرمات)، ثم أضاف ابن عباس احتجاجه بالسياق التاريخي لنزول الآية، سياقاً يقتضي تخصيص رفع الجناح عن أولئك المؤمنين المرتكبين لحرمة شرب الخمر قبل نزول الآية حصراً، دون من يأتي بعدهم من المؤمنين، نظراً إلى أن الآية جاءت جواباً عن سؤال المسلمين عن مصير إختوتهم الذين شربوا الخمر وماتوا قبل تحريمه، كما تبين ذلك الروايات الأخرى (2).

هذه الأخبار وغيرها تدل على اعتبار كبير أولاه الصحابة لفهم السياق التاريخي للتنزيل شرطاً لفهمه فهما صحيحاً، وهو اعتبار ناجم عن وعي مبكر بأهمية توثيق التجربة النبوية عموماً، وفي تلقي الوحي خصوصاً، للأجيال اللاحقة. وهو توثيق لا يدفع الفضول المعرفية الذي نجده عند المؤرخين، بقدر ما يدفعه الرغبة بتقديم نموذج معياري يكون قدوة ودليلاً للأجيال القادمة.

1. وأخرجه مطولاً عبد الرزاق في المصنف، حديث رقم: 17076، 240/9-242، وابن شبة في تاريخ المدينة 3/842-849، وابن سعد في الطبقات الكبرى (56/5)، والبيهقي في السنن الكبرى (8/315-316) بأسانيد وألفاظ.
2. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب: "ليس على الذين آمنوا جناح فيما طعموا".

وأسباب النزول من هذه الحيثية ليست إلا أحداث السيرة التي تراكمت مع نزول آيات من القرآن، وأهميتها تكمن في قوتها البيانية الكاشفة عن استجابة النبي أو الصحابة لآيات كتاب الله. وبذلك تصبح تلك الوقائع التاريخية ضرباً من التفسير التطبيقي للآيات القرآنية، أما تفسير كلام الله بناء على بنائه اللغوي دون إحاطة بالسياقات التاريخية فهو ما ذمه الصحابة واعتبروه ضرباً من التفسير بالرأي، إن صحت الرواية عنهم.

### ثالثاً: الاجتهاد: بحثاً عن السياق التاريخي

مما يؤكد رسوخ هذه النزعة عند الصحابة، أنه على الرغم من أن هذا الضرب من المعرفة التاريخية مستند أساساً إلى الخبر والسمع ممن شاهدوا التنزيل، فإن قدراً مما سيق في هذا الباب كان مبنياً على الاجتهاد والنظر في الربط بين آيات القرآن وأحداث معينة من السيرة النبوية بناء على قرينة أو إشارة يسمح بها النص. وكأن المفسر مطالب بالتحري عن الوقائع التاريخية التي يظن أن النص تعلق بها أو أشار إليها حتى يتحقق له الفهم الصحيح<sup>(1)</sup>. وهو أمر أدركه من قبل بعض العلماء، فقد نقل الزركشي عن أبي الفتح القشيري قوله: "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا"<sup>(2)</sup>. واستشهد على ذلك بأمثلة منها:

مَا أَخْرَجَ السُّنَّةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ: خَاصَمَ الزُّبَيْرُ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ فِي شِرَاجِ الْحُرَّةِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ ابْنُ أُمَّنِةٍ فَتَلَوْنَ وَجْهَهُ... " الْحَدِيثُ. قَالَ الزُّبَيْرُ: فَمَا أَحْسَبُ هَذِهِ الْآيَاتِ إِلَّا نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: 64)<sup>(3)</sup>.

#### 1. السياق الثقافي والاجتماعي العام

على أن هذه العناية من الصحابة لم تقتصر على أسباب النزول والوقائع المصاحبة للتنزيل، بل امتدت لتشمل كذلك السياق التاريخي العام، من عادات ومعتقدات ونحو ذلك. وقد بين الشاطبي ذلك في معرض حديثه عن أنواع أسباب النزول فقال: "وَمِنْ ذَلِكَ مَعْرِفَةُ عَادَاتِ الْعَرَبِ

1. ولم يعد هذا ضرباً من التفسير بالرأي المذموم.

2. الزركشي، البرهان، 22/1.

3. ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، دمشق: مكتبة الحلواني، 1971م، 200/10.



فِي أَقْوَالِهَا وَأَفْعَالِهَا وَمَجَارِي أَحْوَالِهَا حَالَةَ التَّنْزِيلِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ سَبَبٌ خَاصٌّ، لِأَبَدٍ مِّنْ أَرَادَ الْخَوْصُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ مِنْهُ، وَإِلَّا وَقَعَ فِي الشُّبْهِ وَالْإِشْكَالَاتِ الَّتِي يُتَعَدَّرُ الْخُرُوجُ مِنْهَا إِلَّا بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ<sup>(1)</sup>". ومن أمثلة ذلك:

أ. ما أخرجه الطبري في تفسيره ﴿الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا رَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا رَانٍ أَوْ مُشْرِكَةٌ﴾ (النور: 3)؛ عن ابن عباس، قال: "كن بغايا في الجاهلية، على أبوابهن رايات مثل رايات البيطار، يعرفن بها"<sup>(2)</sup>.

ب. وما أخرجه أيضا في تفسيره: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ (التقصص: 68)؛ عن ابن عباس، قوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ قال: كانوا يجعلون خير أموالهم لآلهتهم في الجاهلية<sup>(3)</sup>.

ج. بل إن إحدى الرواية رفعت إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذلك في تفسيره: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: 23)؛ عن أبي هريرة، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما يهلكنا الليل والنهار، وهو الذي يهلكنا ويميتنا ويحيينا، فقال الله في كتابه: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ قال: فيسبون الدهر، فقال الله تبارك وتعالى: "يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار"<sup>(4)</sup>.

## 2. صناعة أسباب النزول

وقد استثمر القصاص والوعاظ هذه المكانة التي نالتها أخبار النزول في صناعة أخبار عن وقائع ينشرونها على أنها أسباب أو وقائع ومناسبات نزول لكثير من آيات القرآن. ولعل مما أعانهم على ذلك أيضا الرغبة عن التفسير بمحض الظواهر اللغوية؛ أي ما سمي التفسير بالرأي. وقد لاحظ العلماء هذا الأمر منذ وقت مبكر ونبهوا إليه. من ذلك مثلا قول الإمام أحمد (241هـ) المشهور: "ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي". ولكن يبدو أن هذه الظاهرة

1. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، الخُبر: دار ابن عفا، ط1، 1997م، 154/4.

2. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، القاهرة: دار هجر، ط1، 2001م، 153/17.

3. المرجع نفسه، 299/18.

4. المرجع نفسه، 97/21.

استمرت حتى عصر الواحدي (468هـ)، حيث قال في مطلع كتابه: "وأما اليوم فكل أحد يخترع شيئاً ويخترق إفكا وكذبا ملقيا زمامه إلى الجهالة غير مفكر في الوعيد للجاهل بسبب نزول الآية، وذلك الذي حدا بي إلى إملاء هذا الكتاب الجامع للأسباب، لينتهي إليه طالبوا هذا الشأن والمتكلمون في نزول القرآن، فيعرفوا الصدق ويستغنوا عن التمويه والكذب"<sup>(1)</sup>.

ولكن الواحدي لم يلتزم بما وعد من تنقيح الروايات كما قال ابن حجر الذي أنشأ كتابه "العجاب في بيان الأسباب" لإصلاح ما وقع فيه الواحدي. يقول: "وجدته رَحْمَةً اللَّهِ قد وقع فيما عاب، من إيراد كثير من ذلك بغير إسناد مع تصريحه بالمنع إلا فيما كان بالرواية والسماع، ثم فيما أورده بالرواية والسماع ما لا يثبت لوهاء بعض روايته..."<sup>(2)</sup>.

ويؤكد هذا ما انتهى إليه حسن البلوط في دراسته لروايات أسباب النزول في تفسير الطبري، والتي بلغت 1632 رواية، حيث بلغ مجموع ما هو مقبول منها، صحيحا أو حسنا لذاته أو لغيره، 454 رواية، أي نحو ربع الروايات تقريبا، أما ما وراء ذلك فهو إما ضعيف أو واه أو مرسل<sup>(3)</sup>.

### 3. الوجوه البيانية لمناسبات النزول

والسؤال الذي يثار بعد هذا هو: كيف فهم المتقدمون من الصحابة والتابعين صلة مناسبات النزول وأسبابه، بما هي دلائل غير نصية، بدلائل النص وظواهره، بعبارة أخرى: ما هي أوجه البيان التي كانت تدور في خلداهم، حينما كانوا يعنون بنقل أسباب النزول ويؤكدون على أهميتها؟ من خلال الأخبار سائلة الذكر وغيرها يمكننا أن نحدد، من غير حصر، بعض وجوه البيان التي فهمها الصحابة من مناسبات النزول:

أ. **تحديد المخاطب:** كما في حديث ابن عمر عندما تحدث عن حمل الآيات التي أنزلت بشأن

الكافرين على المؤمنين جهلا بسبب النزول.

1. الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام الحميدان، الدمام: دار الإصلاح، 2، 1992م، 9/1.
2. ابن حجر، العجاب في بيان الأسباب، تحقيق: عبد الحكيم أنيس، الدمام: دار ابن الجوزي، 1، 1997م، 200/1.
3. أسباب النزول الواردة في كتاب "جامع البيان" للإمام ابن جرير الطبري، جمعا وتخريجا ودراسة: حسن البلوط، أطروحة دكتوراه مقدمة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، 1419هـ، 3/1159.

ب. تحديد الواقعة التاريخية المقصودة: والفصل بين الأحداث المستقبلية والماضية، كما في

حديث ابن مسعود عن الدخان.

ج. ربط الآية بالسياق الخطابى: سؤال، استكار، اعتراض. كما في حديث قدامة بن

مظعون السابق.

د. التخصيص، أو التعميم.

هـ. وجوه بيانية أخرى تتصل بفهم الاستعمالات القرآنية أو الروابط بين الآيات وغير ذلك.

#### 4. تفسير قلة أسباب النزول

إذا ما استثنت الأخبار الواهية والموضوعة، فإن المروي في أسباب النزول قياساً إلى عدد آيات القرآن محدود جداً<sup>(1)</sup>. فكيف تُفسر قلة عدد المرويات في أسباب النزول، في ضوء ما توصل إليه البحث من اهتمام الصحابة والتابعين بنقل أسباب النزول والاعتماد عليها في التفسير وفهم كتاب الله؟

- أيرجع السبب في ذلك إلى تدخل القصاص في الرواية، على نحو أضعف الثقة بهذا النوع

من المرويات، فتحوّل العلماء عنها؟

- أم أن الصحابة لم يهتموا إلا بنقل الأسباب والمناسبات ذات الأثر في الفهم، وعليه فلا

يمكننا الحديث عن نقص أو تقصير؟

- أم كان للتحويلات العلمية المتمثلة في تأصيل الأصول وتقعيد العلوم أثر في تحجيم هذا النوع

من المرويات، باعتبارها ضرباً من التاريخ الذي لا يؤدي إلا دوراً محدوداً في فهم النص؟

وإذا كانت الإجابة الدقيقة عن هذه الأسئلة متعذرة الآن، إلا أن المقارنة الآتية قد تساعد على

فهم التحويلات التي أملت بالموقف من أخبار النزول.

1. فالروايات التي أحصاها حسن البلوط في دراسته الأنف ذكرها في تفسير الطبري، تتصل بخمسمائة ونيف من الآيات، وأما في الكتب التسعة جميعها: فقد استخرج المزيبي نحو 250 حديثاً تتصل بنحو 200 آية فقط، انظر: المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، خالد المزيبي، دار ابن الجوزي - الدمام، ط. 1، 1426هـ، ص 1110. وقد أشار بسام الجمل في كتابه إلى أن عدد الآيات التي ورد فيها سبب نزول عند الطبري بلغت: 564، بينما بلغت عند السيوطي نحو 857 آية؛ أي ما يقرب من 13.74 من آيات القرآن، أسباب النزول، بسام الجمل، بيروت: المركز الثقافى العربى، ط. 1، 2005م، ص 121.

## 5. التفاسير الأولى والسياق التاريخي: بين مقاتل والطبري

لقد تلقى التابعون مبدأ العناية بسياق التنزيل من الصحابة، وأولوه عناية كبيرة تتطرق بها كتب التفسير اللاحقة التي جمعت آثارهم في التفسير، كتفسير الطبري مثلا. وعليه فلا بد من الانتقال إلى المرحلة التالية في تاريخ التفسير وهي المدونات الأولى في التفسير، لاستكشاف منهجها في التعامل مع السياق التاريخي، وكيفية استثمار الأخبار التي وصلتهم عن الصحابة والتابعين في فهمهم لكتاب الله وتأويله.

للإجابة عن هذا تم اعتماد تفسيرين: أحدهما لمقاتل بن سليمان البلخي (150هـ) والآخر لمحمد بن جرير الطبري (310هـ) وأريد بذلك الجمع بين تفسير ينتمي لما قبل عصر التأصيل، وآخر لما بعد عصر التأصيل<sup>(1)</sup>.

أما مقاتل بن سليمان فيمكن تلخيص تناوله للسياق التاريخي من خلال ثلاثة عناصر أساسية:

أ. **التصريح بسبب النزول**؛ وهذا منهج مطرد لديه، وكثيرا ما يستخدم عبارة: ونزلت، فأنزل، أنزلت في. ويفسر الآية في حدود السبب المذكور.

ب. **رفع الإبهام أو الغموض**؛ اتبع مقاتل في تفسيره خطة التصريح بالمضمرات، وتحديد المطلقات، وبيان المبهمات، وذلك بالإحالة إليها في السياق التاريخي للسيرة أساسا، حتى وإن كان بعضها يستفاد من سياق النص نفسه. فحينما يحدد مقاتل أن الخطاب: لأهل مكة، لمشركي العرب، لأهل المدينة، للأنصار، لليهود، لجماعة من المنافقين.. الخ. وهذه كلها تحديدات واستخدامات بيانية للمعطيات التاريخية في فهم النص، وهي خارجة عادة عما يذكر في سبب النزول.

ج. **التعريف بالمحيط الثقافي والتاريخي**؛ وهذا أيضا من الخطة المطردة عند مقاتل أن يشرح الوضع التاريخي السائد قبل أو أثناء نزول الوحي، وكذلك العادات والمعتقدات، باعتبار أن هذه المعطيات تفيد في فهم الآيات القرآنية التي جاءت ردا أو تعديلا أو قبولا لهذه العادات والأعراف والأحوال. ويستخدم في هذا السياق عبارات من مثل: (وكانت العرب، وكان مشركو العرب، ذلك أن أهل مكة ...) ونحو ذلك.

1. يقصد بعصر التأصيل، هنا، على سبيل الإجمال، تلك الفترة الزمنية التي شهدت ظهور المدونات الأولى في علم الأصول والكلام والنحو وغيرها، بما قدمته من قواعد وأصول أولية تم تطويرها لاحقا.

ولكن هل يدلنا صنيع مقاتل هذا على أنه لا يرى دلالة للآيات وراء السياقات التاريخية التي وردت فيها، أو أنه لا يمكن فهمها بمعزل عن تلك المعرفة التاريخية؟ إن ذلك مما لا نجد له جواباً صريحاً من مقاتل نفسه. ولكن القراءة المتمعنة في خطته تلحظ اطراد اهتمامه بتلك المعرفة التاريخية، إلى درجة تجعل من المبرر القول: بأنه يقيم وزناً كبيراً للسياق التاريخي في فهم النص، يتضح ذلك جلياً في المواطن التي تؤثر فيها تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً.

أما ابن جرير الطبري فإنه إذ سعى في تفسيره إلى الإحاطة بكل ما روي أو قيل قبله في التفسير، فإنه قد ألم في تفسيره بكل النقاط السابقة التي تناولها مقاتل؛ إلا أن منهجية الفهم والمعالجة كانت قد تغيرت. والأمثلة المقارنة الآتي ذكرها ستجلي التطور الذي طرأ على معالجة قضية السياق التاريخي:

1. ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَفْنَوْا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: 50).

قال مقاتل: "نزلت في مشركي مكة وذلك أن الله، عز وجل، أنزل في الفرقان ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا...﴾ (الفرقان: 68)، فقال وحشي مولى المطعم بن عدي بن نوفل: إني قد فعلت هذه الخصال فكيف لي بالتوبة فنزلت فيه: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الفرقان: 70) فأسلم وحشي فقال مشركو مكة قد قبل من وحشي توبته، وقد نزل فيه ولم ينزل فينا فنزلت في مشركي مكة: ﴿يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ يعني بالإسراف: الشرك والقتل والزنا فلا ذنب أعظم إسرافاً من الشرك... (1).

اللافت في كلام مقاتل، أن المشركين فهموا من آية الفرقان خصوص خطابها لوحشي، على الرغم من عمومها اللفظي، وشمولها لهم، فطلبوا إنزال آية خاصة بهم فنزلت الآية المذكورة. ومقاتل وإن لم يصرح بتخصيص الآية بهم، إلا أنه المتبادر من صنيعه المطرد.

أما الطبري، فيبدأ كعادته في تعداد الأقوال المختلفة في تفسيرها:

اختلف أهل التأويل في الذين عنوا بهذه الآية، فقال بعضهم: عني بها قوم من أهل الشرك، قالوا لما دعوا إلى الإيمان بالله: كيف نؤمن وقد أشركنا وزنينا، وقتلنا النفس التي حرم الله، والله

1. تفسير مقاتل، م، س، 683/3.

يعد فاعل ذلك النار، فما ينفعنا مع ما قد سلف منا الإيمان، فنزلت هذه الآية... **وقال آخرون:** بل عني بذلك أهل الإسلام، وقالوا: تأويل الكلام: إن الله يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء، قالوا: وهي كذلك في مصحف عبد الله، وقالوا: إنما نزلت هذه الآية في قوم صددهم المشركون عن الهجرة وفتنهم، فأشفقوا ألا يكون لهم توبة.... **وقال آخرون:** نزل ذلك في قوم كانوا يرون أهل الكبائر من أهل النار، فأعلمهم الله بذلك أنه يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء<sup>(1)</sup>.

### ثم عقب برأيه:

"**وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال:** عنى تعالى ذكره بذلك جميع من أسرف على نفسه من أهل الإيمان والشرك؛ لأن الله عمّ بقوله: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ﴾ جميع المسرفين، فلم يخص به مسرفا دون مسرف فإن قال قائل: فيغفر الله الشرك؟ قيل: نعم إذا تاب منه المشرك وإنما عنى بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ لمن يشاء، كما قد ذكرنا قبل أن ابن مسعود كان يقرؤه.."<sup>(2)</sup>

والملاحظ هنا أن الطبري قد مال في تفسير الآية إلى الأخذ بعمومها متجاوزا ما ورد فيها من روايات تحدد سياقها التاريخي. والمتتبع لصنيعه يلحظ أنه كلما تعددت الأقوال في أسباب النزول واختلفت، كان الطبري أميل إلى الأخذ بعموم الآية وفهمها وفقا لمنطوقها بعيدا عن قيود الأسباب التاريخية. أما إذا ما اتفقت الآراء على سبب واحد لا خلاف فيه، وكان السبب مقتضيا تقييدا لدلالة الآية، فإن الطبري يميل إلى إثبات الفهم الذي يفرضه سبب النزول غالبا. والمثال التالي دليل على ذلك.

### 2. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 255)

قال مقاتل: "لا إكراه في الدين لأحد بعد إسلام العرب إذا أقرروا بالجزية، وذلك أن النبي كان لا يقبل الجزية إلا من أهل الكتاب فلمَّا أسلمت العرب طوعا وكرها قبل الخراج، من غير أهل الكتاب، فكتب النبي إلى المنذر بن ساوى، وأهل هجر، يدعوهم إلى الإسلام... فكتب المنذر إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إني قرأت كتابك إلى أهل هجر فمنهم من أسلم، ومنهم من أبى، فأما

1. جامع البيان، م، س، 225/20.

2. المرجع نفسه، 229/20.

اليهود والمجوس فأقروا بالجزية، وكرهوا الإسلام فقبل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منهم بالجزية. فقال مناققو أهل المدينة: زعم محمد أنه لم يؤمر أن يأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب فما باله قبل من مجوس أهل هجر، وقد أبى ذلك على آبائنا وإخواننا حتى قاتلهم عليه، فشق على المسلمين قولهم، فذكروه للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ...﴾ (المائدة: 107) آخر الآية<sup>(1)</sup>.

يتلخص صنيع مقاتل في أمرين: وضع الآية في سياقها الزماني، وهو بعد إسلام العرب، ثم تقييدها بشرط الإقرار بالجزية. وكأنه يرى أنه بعد إكراه العرب على الإسلام، لم يعد يقبل الإكراه، بل أصبح خيار الجزية، أو الخراج كما سماه، مفتوحا للجميع.

**أما الطبري فبعد سوجه الأقوال وروايات النزول المختلفة، يقرر أن:**

"أولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، قال: عنى بقوله تعالى ذكره: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا. وإنما قلنا: هذا القول أولى الأقوال في ذلك بالصواب لما قد دللنا عليه في كتابنا كتاب "اللطف من البيان عن أصول الأحكام" من أن الناسخ غير كائن ناسخا إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز اجتماعهما، فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل، وإذا كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل أن يقال: لا إكراه لأحد ممن أخذت منه الجزية في الدين، ولم يكن في الآية دليل على أن تأويلها بخلاف ذلك، وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه أكره على الإسلام قوما، فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه، وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين، ومن أشبههم؛ كان بيننا بذلك أن معنى قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام، ولا معنى لقول من زعم أن الآية منسوخة الحكم بالإذن بالمحاربة.

1. تفسير مقاتل، م، س، 1/213-214.

فإن قال قائل: فما أنت قائل فيما روي عن ابن عباس؟ وعمن روي عنه: من أنها نزلت في قوم من الأنصار أرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام؟ قلنا: ذلك غير مدفوعة صحته، ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاما في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه<sup>(1)</sup>، فالذين أنزلت فيهم هذه الآية على ما ذكر ابن عباس وغيره، إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم، فهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام، وأنزل بالنهي عن ذلك آية يعم حكمها كل من كان في مثل معناهم ممن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها، وإقرارهم عليها على النحو الذي قلنا في ذلك..<sup>(2)</sup>".

يتلخص صنيع الطبري في: الإقرار بأن الآية عامة مطلقة في دلالتها الأصلية، ولكن اجتماع المسلمين على أن النبي أكره قوما على الإسلام؛ أي مشركي العرب، جعله يحمل الآية على العام المراد به الخصوص، متفقا بذلك تماما مع ما ذهب إليه مقاتل، في إضافة قيود سكنت عنها الآية، ولكن دلت عليها التجربة التاريخية للنبي، وهي، لغير العرب، وشرط دفع الجزية. وهو بهذا التخريج أخرج القول بالنسخ ورده.

ومن جهة أخرى: فإن الطبري رفض تخصيص الآية بالأنصار الذين أرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام، احتجاجا بالعموم الأصلي للخطاب الإلهي، وهو سحب الدلالة على كل ما جانس المعنى التاريخي. فالسياق التاريخي المتفق عليه، يصلح مقيدا ومخصصا لدلالة الآية، ولكنه لا يصلح ناسخا لحكمها لما يستقبل من الزمان.

3. ﴿بِإِذَا فَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ ؕ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (البقرة: 199).

قال مقاتل: "وذلك أنهم كانوا إذا فرغوا من المناسك وقفوا بين مسجد منى وبين الجبل يذكر كل واحد منهم أباه، ومحاسنه ويذكر صنائعه في الجاهلية أنه كان من أمره كذا وكذا، ويدعوه بالخير. فقال الله عز وجل: فَإِذَا فَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِ الْأَبْنَاءِ الْأَبَاءِ فَإِنِّي أَنَا فَعَلْتُ ذَلِكَ الْخَيْرَ إِلَى آبَائِكُمُ الَّذِينَ تَتَّبِعُونَ عَلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ سُبْحَانَهُ: أَوْ أَشَدَّ يَعْنِي أَكْثَرَ ذِكْرًا لِلَّهِ مِنْكُمْ لِأَبَائِكُمْ وَكَانُوا إِذَا قَضَوْا مَنَاسِكَهُمْ، قَالُوا: اللَّهُمَّ أَكْثَرَ أَمْوَالِنَا، وَأَبْنَاءِنَا، وَمَوَاشِينَا، وَأَطْل

1. قارن مع بيان ابن تيمية في مقدمة التفسير الآتي ذكره.

2. جامع البيان، م، س، 4/554-555.



بقاءنا، وأنزل علينا الغيث، وأنبت لنا المرعى، واصحبنا في سفرنا، وأعطنا الظفر على عدونا، ولا يسألون ربهم عن أمر آخرتهم شيئاً... (1)."

واضح هنا أن مقاتل لا يقدم سبب نزول، وإنما يعرض السياق الثقافى والمبرر الديني لاستخدام القرآن هذا التعبير، بالإحالة إلى دلالة التعبير عند العرب قبل الإسلام. وبذلك يفهم الاستعمال القرآني.

أما الطبري فيقول: "والصواب من القول عندي في تأويل ذلك أن يقال: إن الله جل ثناؤه أمر عباده المؤمنين بذكره بالطاعة له في الخضوع لأمره والعبادة له بعد قضاء مناسكهم. وذلك الذكر جائز أن يكون هو التكبير الذي أمر به جل ثناؤه بقوله: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ (البقرة: 201) الذي أوجبه على من قضى نسكه بعد قضاؤه نسكه، فألزمه حينئذ من ذكره ما لم يكن له لازماً قبل ذلك، وحث على المحافظة عليه محافظة الأبناء على ذكر الآباء في الإكثار منه بالاستكانة له والتضرع إليه بالرغبة منهم إليه في حوائجهم كتضرع الولد لوالده والصبى لأمه وأبيه، أو أشد من ذلك؛ إذ كان ما كان بهم وبآبائهم من نعمة فمنه وهو وليه (2)."

بعد أن ساق الطبري الأقوال المختلفة في "صفة ذكر القوم آباءهم" وهي مسألة تاريخية، لا صلة لها مباشرة بالنزول، إلا أن فهمها يفترض أن يساعد على فهم الآية. ولكن الملاحظ فيما انتهى إليه الطبري، أنه قد أعرض عن معظم هذه الأقوال ومال إلى تفسير لغوي محض، لا يعوزه فهم العادات التاريخية للعرب. وهذا دليل آخر على ميله إلى التعميم والتحرر من الالتزام بالسياقات التاريخية عندما يختلف القول فيها. ويدعم خياره عموم النص وسياقه.

خلاصة القول في قراءة الطبري لتراث أسباب النزول ومناسباته يجمل في نقاط ثلاث:

**الأول:** تصنيف تلك الأخبار، ووضعها في حالة تواز أو تقابل، وقراءة ما جاء فيها على أنه يمثل مذهب رواها في تقييد دلالة الآية بالسبب أو المناسبة المسوقة بشأنها. فالطبري كان يرى أن رواة أسباب النزول قائلون بتقييد فهم الآية بالظروف التاريخية التي يتحدثون عنها.

**الثاني:** إن تعليقات الطبري تأتي لتبين غالباً الراجح من هذه الروايات التاريخية، منتقدة في كثير من الأحيان تقييد دلالة الآية بأحدها، منتصرة كذلك لعموم الآية وإطلاقها، وكأنه لم ير

1. تفسير مقاتل، م، س، 1/174-175.

2. جامع البيان، م، س، 3/540.

في هذه الروايات غير ضرب من الاجتهادات التي تحتل الأخذ والرد بحسب ما يسمح به أساسا سياق الآية ودلالاتها.

**الثالث؛** أنه عند الاتفاق على سبب النزول، فإن الطبري غالبا ما يميل حينها إلى تقييد الآية به، ما لم يكن في دلالتها النصية ما يسمح بتجاوزه.

إذن، إن العناية التي وجدناها عند الصحابة والتابعين وأوائل المفسرين بأخبار النزول ومناسباته، باعتبارها مكونا أساسيا لفهم النص القرآني، قد بدأت تتحسر وتتضاءل لصالح مزيد من الاتكاء على دلالات النص العامة أو المطلقة في فهم كلام الله. وقد حدث هذا التحول في الفترة الفاصلة بين تفسيري مقاتل (150) والطبري (310)، فما أسباب هذا التحول ودوافعه؟

**- القصص والأخباريون؛** هو ما عبر عنه الإمام أحمد حين قال: ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي. فهذا لا يعكس فقط حركة القص الشعبي والوضع التي انتشرت في نهاية القرن الأول وعلى امتداد القرن الثاني للهجرة، ولكنها تفيدينا في التأكيد على الاهتمام السائد بتفسير القرآن في سياق التاريخ والقصص وأحداث السيرة، التي ساهم القصص في توسعتها وخط الصحيح منها بالمتخيل والخرافي.

**- الاجتهاد في تحديد أسباب النزول، وربط الآيات بأحداث في السيرة؛** وهو ما عبر عنه ابن تيمية في قوله: "قولهم: (نزلت هذه الآية في كذا) يراد به تارة أنه سبب لنزول، ويراد به تارة أن هذا داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا"<sup>(1)</sup>.

وقال الزركشي في البرهان: "قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم لأن هذا كان السبب في نزولها. وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند... وأما الإمام أحمد فلم يدخله في المسند وكذلك مسلم وغيره وجعلوا هذا مما يقال بالاستدلال وبالتأويل فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية لا من جنس النقل لما وقع"<sup>(2)</sup>.

1. ابن تيمية، مقدمة في التفسير، تحقيق: عدنان زررور، د. ت، ط. 2، ص 48.

2. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: البابي الحلبي، 32/1.

**- تطور علم أصول الفقه:** بما يمثله من حاجة لتطوير قواعد عامة للاستنباط، تتجاوز الحدود الظرفية التي تفرضها أسباب النزول ومناسباته. وقد أفرد الأصوليون منذ وقت مبكر بابا لدراسة الصلة بين دلالات النص العام أو المطلقة، وبين السياقات التاريخية التي أحاطت بها مما جاءت بها الأخبار والروايات الصحيحة.

وقد ظهر في هذا السياق اتجاهان متعارضان: **اتجاه** يولي التاريخ وأسباب النزول مكانة كبيرة في فهم النص، بل وتحديد دلالاته تبعا للرواية التاريخية، وهم الذين قالوا إن العبرة بخصوص السبب، **واتجاه آخر:** رأى أن أسباب النزول فن لا طائل تحته، وأنه يجري مجرى التاريخ<sup>(1)</sup>. ولكن الغلبة يبدو كان من نصيب فريق ثالث حدد لأسباب النزول دور البيان والتعليق على النص، بما يسمح بإزالة إشكال، أو دفع لبس أو نحو ذلك من وجه البيان، دون أن يؤدي إلى تضيق دلالة النص<sup>(2)</sup>.

**وبحسب ابن تيمية:** فإن الخلاف محصور في صورة الحكم لا في أفرادها، "وَالنَّاسُ وَإِنْ تَنَازَعُوا فِي اللَّفْظِ الْعَامِّ الْوَارِدِ عَلَى سَبَبٍ: هَلْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ؟ فَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ إِنَّ عُمُومَاتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَخْتَصُّ بِالشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَإِنَّمَا غَايَةٌ مَا يَقَالُ: إِنَّهَا تَخْتَصُّ بِنَوْعِ ذَلِكَ الشَّخْصِ فَتَعْمَ مَا يُشَبِّهُهُ وَلَا يَكُونُ الْعُمُومُ فِيهَا بِحَسَبِ اللَّفْظِ وَالآيَةِ الَّتِي لَهَا سَبَبٌ مُعَيَّنٌ إِنْ كَانَتْ أَمْرًا وَنَهْيًا فَهِيَ مُتَنَازِلَةٌ لِذَلِكَ الشَّخْصِ وَلِغَيْرِهِ مِمَّنْ كَانَ بِمَنْزِلَتِهِ وَإِنْ كَانَتْ خَبْرًا بِمَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ فَهِيَ مُتَنَازِلَةٌ لِذَلِكَ الشَّخْصِ وَمَنْ كَانَ بِمَنْزِلَتِهِ"<sup>(3)</sup>.

إن هذه الرؤية التي انتهت إليها جمهور المفسرين والأصوليين تعكس فهما متطورا للنص الديني وقدراته على استيعاب الوقائع الجديدة وتجاوز الوقائع الجزئية، من خلال استخدام لغة عامة. وإذا أضفنا إلى ذلك الإشكالات المحيطة بالروايات التاريخية، من حيث التوثيق أو المرجعية، ثم أضفنا لذلك أيضا النزعة الإطلاقية للنص القرآني، فإنه يمكننا القول إن

1. البرهان في علوم القرآن، م، س، 22/1.

2. والمتأمل في تعليقات الطبري، لاسيما حينما يذكر كتابه في الأصول "اللطف من البيان عن أصول الأحكام"، يدرك حجم الجدل الدائر حينها حول قضايا النسخ والمنسوخ خصوصا، وعلاقات الخصوص والعموم وعلاقتها بأسباب النزول. وينظر كذلك في النقاشات التي نقلها الزركشي حول هذه المسألة في البحر المحيط، وما فيها من اختلاف بين الأصوليين في توصيف موقف الأئمة، كأبي حنيفة والشافعي من هذه المسألة، انظر: البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1994م، 269/4-286.

3. مقدمة في التفسير، م، س، ص47.

المفسرين، جريا على قواعد الأصوليين، قد سعوا لتقديم رؤية متوازنة في تحديد العلاقة بين النص والتاريخ: فلا هي نزعت النص من سياقه التاريخي ولا هي حبسته في الوقائع الجزئية الماضية. بل حاولت أن تضع قواعد منضبطة في استخلاص الأحكام من التجربة النبوية.

### خامسا: العصر الحديث: زمن النص وزمن المفسر

إذا كان للتغيرات التي طرأت على المجتمعات المسلمة في القرون المصاحبة لتوسع الدولة الإسلامية أثرٌ بالغ في تطوير آليات تأويلية واستنباطية قادرة على استيعاب متغيرات التاريخ، على نحو أعلى من شأن النص ودلالاته المطلقة على الظروف التاريخية التي صاحبت تنزيله؛ فإن التغيرات الكبرى التي حلت بالمجتمعات المسلمة في العصر الحديث قد أعادت طرح سؤال الصلة بين النص والتاريخ، ودفعت العلماء والباحثين إلى إعادة التفكير فيها بغية إيجاد أجوبة عن أسئلة العصر ووقائع الزمان المتغيرة.

وفي هذا السياق نشأت نظريات مختلفة حدّ التعارض؛ ففي مسعاهم الواحد لتوسيع آفاق فهم النص القرآني على نحو يقدم إجابات ثلاثم حاجات العصر: ذهب البعض إلى تحجيم دور تاريخ النزول وظروفه في فهم النص، اعتمادا على إطلاقيه النص القرآني<sup>(1)</sup>. بينما عوّل آخرون كثيرا على السياق التاريخي بغية فهم غايات النص وتحديد مقاصده، وبالتالي تجاوز الدلالات الجزئية المرتبطة بذلك الزمان إلى المقاصد والغايات الكلية التي تتفع في الزمان الحاضر.

بل إن تطور النظريات التأويلية قد سمح بظهور مقاربات جديدة لسؤال التاريخ نفسه، فلم يعد التاريخ المطلوب معرفته من أجل فهم النص هو تاريخ التنزيل فحسب، بل أيضا تاريخ المفسر المعاصر نفسه أيضا؛ ذلك أن التأويل يقوم على أمرين:

1. البحث عن السياق الاجتماعي التاريخي الذي أنزل فيه القرآن، وهذا السياق يتضمن رؤية العالم عند المتلقين الأولين للقرآن، بالإضافة إلى الإطار العام لسيرة النبي، والممارسات والقيم التي كانت شائعة في ذلك العصر. والسياق بهذا المعنى يمدُّ المؤول بالأدوات التي تعينه على استخلاص المعاني الكلية التي نزل القرآن بها.

1. ومن أبرز الأمثلة على ذلك صنيع محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في تفسير المنار، 2/57-225، وتبعهم في ذلك الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتوير، م، س، 1/46.

2. إن معنى النص عرضة للتغير والتبدل مع اختلاف الظروف والسياقات الاجتماعية والسياسية، وهذا أمر لم يكن محل اعتبار من قبل نظريات التفسير التقليدية، إذ كان المعنى لديهم ثابتاً لا يتبدل. ولكنه بحسب هذه النظرية مفهوم حيوي متغير، وليس هوية ثابتة محددة مسبقاً. وعليه فإن كل تأويل مرهون بظروفه وسياقاته التاريخية، كما هو مرهون بثقافة المفسر ومعارفه وقدراته. ولا يمكننا الحديث عن معنى مطلق للنص؛ إذ معظم نصوص القرآن قابلة للتغير والتبدل بحسب المؤول وبحسب الزمان والسياق<sup>(1)</sup>.

وتعد نظرية فضل الرحمن نموذجاً لهذا النهج في التأويل، وقد أصبحت نظريته مدرسة يشتغل ويطورها كثير من الباحثين المسلمين، لاسيما من يعيشون في الغرب، مثل: أمينة ودود وفريد إسحق وعبد الله سعيد<sup>(2)</sup>.

تقوم نظرية فضل الرحمن في التفسير على ما سماه حركتين أو حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى زمان القرآن، ثم العودة إلى الزمن الراهن. وتفصيل ذلك: أن على المفسر أن يسعى أولاً إلى: فهم دلالة قول معين من خلال دراسة وضعيته التاريخية والسياق الخاص الذي جاء رداً عليه، وهذا يقتضي وضع دراسة شاملة تطال الوضعية الشاملة للمجتمع والدين والأعراف التي كانت سائدة في جزيرة العرب عشية ظهور الإسلام. ثم عليه ثانياً: البحث عن الأهداف الأخلاقية والاجتماعية التي قصد إليها القرآن في ذلك الزمان.

أما الحركة الثانية: فإنها تنطلق من هذه الأهداف الأخلاقية والنظرة العامة وصولاً إلى النظرة الخاصة التي يتعين على المفسر صياغتها وإنجازها باعتبارها فهمه وتأويله الخاص بزمانه. وهذا يقتضي دراسة الوضعية الراهنة للمجتمع والفكر البشري. إن مبدأ استمرارية الهدي القرآني عبر الزمان، إضافة إلى مبدأ تفاعل القرآن مع السياق التاريخي الذي نزل فيه،

---

1. Interpreting the Qurān Towards a Contemporary Approach, Saeed, Abdullah, Abingdon [England]: Routledge, 2006.

2. انظر مثلاً:

Quran, Liberation and Pluralism, Esack, 1998; The Quran: An Introduction, Farid Esack, Oxford: Oneworld, 2002.

Quran and Woman, Amina Wadud, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.

يقضي على المفسر أن يستخلص فحوى الرسالة القرآنية حتى يكون قادراً على نقل حكمة القرآن عبر الزمان<sup>(1)</sup>.

وقد اختلفت الآراء في مثل هذه النظرية: فقد رأى بعض الباحثين أن الفوارق الجوهرية محدودة بين النظرية التقليدية في التأويل من حيث صلتها بالتاريخ، وبين هذه النظرات الحديثة. فليس ثم إفوارق شكلية ونظرية بين الرؤية التاريخية الحديثة والاعتبارات التي فهمها الصحابة كأساس لفهم القرآن، ثم قعدها الأصوليين وفصلوا قواعدها؛ وعليه فإن محل الخلاف يتصل بجانب التطبيق والممارسة أكثر منه بجانب التأصيل: بمعنى أن القواعد التقليدية في علم التفسير وعلم الأصول تضم بين جنباتها قدرات تأويلية تسمح للمؤول بممارسة القراءة التاريخية، ولكن هذه القواعد لم يتم استثمارها على النحو المطلوب لعوامل عديدة. وإن أسباب النزول ومبدأ النسخ والتدرج في التشريع، كل ذلك عدّ دليلاً على التفاعل القرآني مع الواقع بطريقة مرنة، وتساعد في الكشف عن المقاصد والأسس الكبرى للرسالة<sup>(2)</sup>.

ولكن آخرين رأوا أن هذه النظريات السياقية التاريخية إنما تقوم على رؤية وضعية للدين عموماً وللنص الديني خصوصاً، رؤية تنظر إلى الدين باعتباره انعكاساً لبنية اجتماعية وثقافية تاريخية، وبالتالي فإنه يفتقد في كثير من جزئياته شروط المناسبة والملائمة لمتطلبات الإنسان الحديث. وبالتالي فإن محاولات استلهام روح النص أو مبادئه الأخلاقية العامة، محاولة عبثية لا جدوى منها<sup>(3)</sup>.

وبعيداً عن الجدل النظري، فإن هذه النظريات التأويلية لا تزال تفتقد إلى الأسس العملية لتحقيق غايتها في تقديم معالجة تأويلية منضبطة، ذلك أنها لم تجب على الأسئلة المعرفية التي شغلت المتقدمين عقوداً طويلة قبل تقديم إجابات وافية بخصوصها، من ذلك مثلاً:

ما هي المصادر العلمية التي يمكن الوثوق بها لبناء السياق التاريخي للتزويل، إذا ما علمنا أن

الأخبار المتصلة بنزول القرآن محدودة عدداً، ومحصورة في نسبة ضئيلة من آيات القرآن. فإذا

1. فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، بيروت: دار الساقى، ط1، 1993م، ص16-17.

2. Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women, Khaled Abou El Fadl, Oxford: Oneworld, 2001.

3. Alam. Reforming the Muslim World, Choudhury Masudul, London: Kegan Paul International, 1998, p.62-64.

أضفنا لذلك حالات التعارض فيما بينها، ومشكلات الرواية، واندراج بعضها في باب الاجتهاد في الربط بين النص وحدث تاريخي ما؛ فإن فرصة الباحث في بناء ذلك السياق التاريخي تبقى محدودة، ما لم يقترح مصادر بديلة يعتمد عليها!

لم تحدد هذه النظريات بعد سبلا منضبطة منهجيا لتحصيل المعرفة الخاصة بمحيط الدعوة النبوية قبل الإسلام وخلال البعثة. ففي ظل ما شهدنا في القرن الماضي من قراءات تاريخية عديدة لحضارة العرب وتاريخهم: بين رؤية تكرر الرؤية التقليدية عن مجتمع جاهلي تحكمه القبيلة وعلاقات الولاء والنسب والأحلاف. إلى رؤية تقدم منظور مختلفا عن مجتمع تحكمه قواعد وأعراف ويقوم على علاقات وثيقة مع الأمم من حوله، ويتوفر على مخزون ثقافي غني.

قد يبادر البعض إلى القول بأن المطلوب هو اعتبار القرآن نفسه معيارا أساسيا في تحديد الإحالات التاريخية التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار والنظر، وهذا رأي لم يفت بعض الأصوليين الإشارة إليه، باعتباره الثابت الأكبر في عملية التأويل<sup>(1)</sup>.

ما ينبغي التأكيد عليه ختاماً هو: أن طرح سؤال التاريخ على مناهج التفسير والتأويل يبقى مطلباً مشروعاً وباباً للاجتهاد والنظر، ذلك أن قدم حتى اليوم لا يوفر بنية نظرية متماسكة تصلح للبناء والنظر، مقارنة مع النظرية التقليدية التي لا تزال تملك في باطنها إمكانيات لم يتم استثمارها والاستفادة منها على نحو يوفر للمفسر طريقة تمكنه من تقديم فهم للقرآن يجيب عن تساؤلات زمانه، دون أن يشعر أنه مضطر لاستعادة زمان غير زمانه. ولعل أول خطوة لذلك تتمثل في إعادة قراءة هذا التراث بغية فهم مراحل تطوره ونشأته المعرفية.

1. للتوسع ينظر: عبد الرحمن حللي، المطلق والنسبي في القرآن الكريم مع تطبيق في سورة التوبة، مجلة: التجديد (محكمة)، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، عدد: 62، مجلد: 13، 2009م.







## المحور الثالث

# التأويل بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم



## الخطاب التأويلي المعاصر: قراءة في مدخلية التجديد

د. الحسان شهيد

كاتب وباحث في الدراسات الإسلامية والمعرفية - المغرب

### مقدمة

إلى جانب الاتجاهات المعتبرة الداعية إلى تجديد الخطاب الإسلامي، عاود الظهور اتجاه آخر يلمس في البحث التأويلي للنص الشرعي خلاص المسألة التجديدية، ولكونه التمس في ثابت النص الشرعي مدخلاً إشكالياً، ومنطقاً منهجياً في قراءة الواقع ومكوناته المتغيرة، إضافة إلى فهمه المتعسف للبعد التأويلي ومجاله في سبيل تطويع النصوص؛ حتى تستجيب لمتطلبات الذات والوجود، ولأن هذا الاتجاه أيضاً بدأ يفرض نفسه على الساحة العلمية بمناهجه وأسسها التي ينبغي الوقوف عندها، والكشف عن خلفياتها. اختارت هذه الورقة تحقيق النظر في أبعاد هذا الاتجاه ومرتكزاته مستندة إلى القراءة التأويلية المعاصرة لنصر حامد أبو زيد في مشروعه الفكري التأويلي.

فما هي أبعاد هذا الاتجاه؟ وما فلسفته المعرفية؟ وما هي أسسه ومرتكزاته العلمية؟ وما مدى إمكانات تحريره لإشكال التجديد؟

### أولاً: الخطاب والتأويل أو إشكال النص

تمحور الفكر الأصولي منذ بداياته التأسيسية حول عناصر كبرى، شكلت أركانه، ومكونات بنية خطابه وعمرانه، وقد لجأت أغلب الدراسات الباحثة في تطويره باعتباره المدخل الأساس في تغيير وضع الأمة والتأسيس لنهضة حقيقية إلى تلك المستويات إما أفراداً بالبحث، أو إجمالاً في النظر، ويمكن تحديدها في العناصر الآتية:

## 1. مستوى الواقع

معتبرة أن حال الأمة ووضعها الاعتباري من جانب القوة والفعل الحضاريين مؤثران حقيقيان على مدى حضورها الإنساني، وإسهاماتها الثقافية في الواقع الذي تعيشه، لذلك فإن هذا المستوى دفع هذا الاتجاه إلى التساؤل حول إمكانية وجود الخلل في واقع الأمة بكل تجلياتها.

## 2. مستوى الأمة

وإن كان بينه وبين المستوى السابق وثيقة فقد يقول قائل إن تجديد المنهج جزء من مكون الأمة لأن تفكيرها قاصر عن إنجاز رؤية تجديدية في المنهج المعتمد؛ لكن الفكر والإنتاج المعرفي راجع إلى مكون الأمة وقدرات أفرادها على التفكير والعطاء، وحالة الأمة وواقعها ليس بالضرورة مرتبط بالمنهج المعتمد؛ لأن بناء الأمة وقيامها مرتبط بالتنشئة والتربية والبناء الثقافي المستمر الذي يتطلب وقتاً طويلاً وأجيالاً متوالية.

لكن في مواجهة ذلك، يحمل هذا الاتجاه الأمة مسؤوليتها المحصورة في تفعيل أفرادها للمنهج المعد وتنزيله على واقعها، لكسب ثمراته وفوائده العلمية والعملية حتى يتحقق الشهود الحكمي في مواقع الوجود.

## 3. مستوى المنهج

أي آليات توليد وإنتاج المسودات القانونية والتشريعية المعتمدة في التنظيم الاجتماعي والتسيير العام للأمة بكل مؤسساتها، لكن من العسير تقبل نسبة تراجع الأمة إلى منهجها القانوني بالقصد الأصلي والسؤال الكلي؛ لأنه بين المنهج والمكلفين المؤسسين لمؤسسة الأمة علاقة جدلية وثنائية ترابطية، إضافة إلى مستوى واقعها بكل تجلياته المحلية والإقليمية والعالمية وبما يكتنفه من قوى وتكتلات دولية.

## 4. مستوى النص

ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في المجال التداولي الإسلامي المعتقد بخصوصية النص الشرعي، سواء كان قرآنًا أو سنةً فليس هناك من يشكك في سلامته وقوته الثبوتية من هذه الجهة، أو إتيان الإشكال منها، إلا ما كان من نصوص الحديث التي قد يمكن الاستغناء عنها حالة حصول الضعف

في جهتها. لكن طبيعة الاستشكال المفترض عند بعض الاتجاهات تفترض في هذا المستوى إشكالا معرفيا ومنهجيا من حيث الفهم واكتشاف المعنى القريب أو البعيد، مستغلة الغياب الفعلي لذلك المعنى المطلق، فاعتبرت النص محور إشكالها متخذة المنحى التأويلي سبيلا لمعاودة النظر في الآليات والمناهج والقصود.

### ثانياً: إشكال المنهج التأويلي

مهما تعددت صور التأويل وآلياته، فإن حقيقة الإشكال المعتبر فيه يبقى مجاله النص، ومحوره المعنى والمفهوم، وإن استثمار النظر التأويلي في إدراك المعاني الخفية ضرب من التدافع بين الواقع والنص، إما على أساس فهم الأول على ضوء الثاني، وإما بتطويع دلالات الثاني ومعانيه؛ حتى تجيب على أسئلة الأول؛ لأن قراءة النص بهذا المعنى "يجعل البشرية تطوع النص ولا تستطيع أن تتحرر مما يسيطر عليها من ثقافة، عصراً ومذهبية، فتكون النتيجة أن هؤلاء المفسرين لا يقدمون لنا القرآن، بل يقدمون لنا أنفسهم وثقافتهم وعصرهم"<sup>(1)</sup>، وهذه الغاية هي التي تم رفض المنهج التأويلي بسببها.

ولقد تطورت المناهج التفسيرية والأدوات الأصولية عبر السياق المعرفي لتاريخ العلوم الإسلامية، وقد ترتب عن ذلك "جهود بنيت من داخل النص، وعلى ضوء معاشته، وعلى وعي حقيقي لمفهوم النص، وتتضمن الكثير مما لم يتم استفادته أو الاستفادة منه، ولا شك أن تجاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصولي الضخم خسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتأويل المعاصرة في قراءة النص القرآني"<sup>(2)</sup>.

وعلى افتراض صحة أن العمل على فهم المعاني النصية في القرآن الكريم بواسطة الأدوات الموروثة، وآلياتها، لم يعد يفي بالحاجات العلمية الضرورية إلا أنه "ليس من العدل مع النص القرآني، أيضاً، أن نستخدم مناهج تحليل النص المعاصرة كما هي دون استصحاب الرؤية الإسلامية لتحليل نص القرآن المجيد"<sup>(3)</sup>.

1. جمال البنا، نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة، حوار مع مجلة رؤى بباريس، عن مركز الدراسات الحضارية، عدد: 23-24، 2004م، ص107.
2. عبد الرحمن الحاج، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحدافة، مجلة: التسامح، عدد: 1، سلسلة: 1، شتاء (1423هـ/2003م)، ص234.
3. طه جابر العلواني، تجديد المعرفة الإسلامية: المفهوم والأفاق، مجلة: دار الحديث الحسنية، عدد: 16، (1419هـ/1999م)، ص218.

فأهل التأويل وأصحابه إذن، يضبطون حقيقة إشكال القراءة في خصوصية النص ومتعلقاته؛ لأن النص حسب مفهومهم النقدي "يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات، فالتأويل في جوهره حوار وجدلية في المسألة، والتساؤل: مساءلة للنص، وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ، رغم المسافة الزمنية<sup>(1)</sup>".

لذلك لا يمكن التعامل مع مبانيه إلا باستيعاب معانيه، وتجاوزه إلى دلالات وفهومات الواقع والوجود، والآن تم استثمار المنهج التأويلي في كليته مع استحضار الخطاب، والمخاطب، والمخاطب، وآليات التفسير المنسجمة مع هذا الثلاثي، والمنتمية إلى حقله المعرفي، فلم يتم الفصل بين هذه المكونات استعارة واستجداء بمفاهيم النقد الأدبي ومدارسه.

لذلك، فإذا سبق للتأويل أن رُفِضَ تاريخياً مع المعتزلة وغيرهم على حسن نياتهم وصفاء مقاصدهم في حفظ الخطاب الشرعي، وفهم معانيه ودلالته، وحماية مكتسبات المكونات الكبرى للخطاب الشرعي، فإنه لا يمكن أن تتحقق معه مسألة حسم تجاوز النص والخطاب جملة، وقراءته قراءة يوحي بها واقع الإنسان؛ لأن الخطاب له مضمرات لغوية وشرعية وبيانية، قد لا تفهم على قدر ما يتيحها الواقع الإنساني من مساحة ومجال معرفيين، وهذا، بلا شك، سيحيل النظر التأويلي في تفاعله مع النصوص وبناء على الواقع الإنساني، إلى مسألة إدراك المصالح الشرعية بالعقل.

### ثالثاً: الخطاب التأويلي والتجديد، في الأبعاد

يصعب إدراج الاتجاه التأويلي للخطاب الشرعي وفهوماته للنص الشرعي ضمن نظريات التجديد المعاصرة، سواء كانت فكرية أو شرعية أو فلسفية؛ لكونه التمس في ثابت النص الشرعي مدخلاً إشكالياً، ومنطلقاً منهجياً في قراءة الواقع ومكوناته المتغيرة، إضافة إلى فهمه المتعسف للبعد التأويلي ومجاله في سبيل تطويع النصوص؛ حتى تستجيب لمتطلبات الواقع والإنسان، إلا أن ما يشفع ضرورة إدراجه ضمن تلكم النظريات؛ كونه بدأ يفرض نفسه على الساحة العلمية بمناهجه وأسسها التي ينبغي الوقوف عندها، والكشف عن خلفياتها.

1. محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي، مجلة: التسامح، عدد: 7، سلسلة: 2، صيف (1425هـ/2004م)، ص 150.

ويعتبر نصر حامد أبو زيد من كبار رواد هذا الاتجاه، حيث أبدى في السنوات الأخيرة اهتماماً بالغاً، واشتغالاً كبيراً على نظرية التأويل وتطبيقاتها على النص الشرعي، ومن أهم كتاباته في هذا المجال: مفهوم النص، ودراسة في علوم القرآن، ثم كتاب الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النصوص، إشكاليات القراءة والتأويل، ثم كتاب الخطاب والتأويل، وغيرها من الأبحاث والمقالات، كلها دراسات في المنهج التأويلي ومسالكه وأبعاده.

لابد من التذكير في البداية أن النظر التأويلي في النصوص الشرعية لا يعد أمراً جديداً على الدراسات الأصولية، وليس غريباً عنها، بل عرفته إلى جانب تفسير النصوص، وقد حسم فيه النظر علماء الأصول بقبول ما يوافق مقتضيات الشرعية، ولا يتجاوز الفهم الدلالي للنص الشرعي من دون تعسف، ورفض ما عدا ذلك؛ لكونه تقصيد للمتكلم والمخاطب من غير دليل، أو قرينة شرعية مسوغة أو عقلية دالة على صحة مذهب التأويل. ونظراً لمحورية النص في التراث الإسلامي، ومركزيته في الفكر الأصولي خصوصاً "فإن علماء الأصول تعلقوا بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط التفسير، ووضعوا في كتبهم عدداً من القواعد والضوابط التي تعد أمراً ملزماً وضرورياً في تفسير الخطاب الشرعي"<sup>(1)</sup>.

وفي هذا الشأن وقف العلماء من القراءات التأويلية للنصوص الشرعية موقفاً حازماً لما وظفت انتصاراً للمذاهب الفقهية، وتأسيساً على المرجعيات العقدية، أو تخطيئاً لغيرها من المخالفة لها التي تبتعد عن نشدان الحق والصواب، والمعرفة العلمية المرغوب منها إدراك الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها.

وفي هذا السياق يقول ابن تيمية واصفاً مسالك هؤلاء المتأولة بأنهم: "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 وإثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطوهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً، فيكون خطوهم في الدليل لا في المدلول، وهذا كما وقع في تفسير القرآن؛ فإنه وقع، أيضاً، في تفسير الحديث... وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، وتارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه"<sup>(2)</sup>.

1. بنعمر محمد، الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء الأصول، دار النشر الجسور، ط1، 2001م، ص5.  
2. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، بيروت: مؤسسة الريان/لبنان، ط1، (1420هـ/2000م)، ص47-48.

لكن الخطاب التأويلي المعاصر بمناهجه الجديدة وآلياته المستحدثة، وإن تكوّن دفاعاً عن أفكاره وغاياته، فهو قد نشأ وتخلّق في رحم التدافع بين الوضع الواقعي والحال الإنساني بما يحمله من ضغوطات وإكراهات، ويتمثل ذلك في أمرين اثنين:

**أولهما:** تحديات الواقع وإكراهات التطور الهائل الذي عرفه العالم المعاصر، يقول أبو زيد: "وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجدها، ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الواقد والموروث<sup>(1)</sup>".

**والثاني:** قوة المناهج العلمية الجديدة وهيمنتها على مختلف مجالاتها الإنسانية، والاجتماعية، الأمر الذي يدعو إلى الإفادة منها واستثمار فوائدها في فهم النصوص وفقه معانيها الغائبة عن العقل المجرد، يقول أبو زيد: "لكن مفهوم المصطلح؛ (أي التأويل) قد اتسع في تطبيقاته في الفكر الحديث، فصار يتناول، إلى جانب تأويل النصوص الدينية، عمليات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور، صارت التأويلية باختصار هي جوهر لب "نظرية المعرفة" في محاولتها وصف فعل القراءة؛ أي قراءة لأي ظاهرة، تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية، أو اقتصادية، بوصفها بناء معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر: الذات، والموضوع، والسياق، ونسق العلامات، والرسالة<sup>(2)</sup>".

#### رابعاً: الخطاب التأويلي بين التوسيل والتقصيد

يستعير أبو زيد البعد التأويلي بمنهجيته من الحقل الأدبي المتدرج في السياق الأوروبي ورغم طبيعة المتغيرات الواقعية والعلمية المختلفة لا يجد أبو زيد حرجاً، أو بالأحرى لا يرى مانعاً، كيفما كانت طبيعته علمية أو منهجية أو شرعية، في تسويغ النظر التأويلي في الدرس الأصولي، كما

1. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافي العربي/لبنان، ط5، ص16.

2. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي/لبنان، ط1، 2000م، ص176-177.



وظف واستثمر في مجال الدرس الأدبي؛ لأن النص نص مهما اختلفت سياقاته ومجالاته وظروفه حسب أبو زيد.

ثم لأنه "إذا كان مفهوم النص يمثل مفهوماً محورياً في علوم القرآن، فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليسا في جوهرهما إلا اختلافاً في تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه<sup>(1)</sup>"، كما أن المبحوث عنه في النص، أي المعنى ودلالته الواقعية، واحدٌ أيضاً، وذلك ما يجعله أبو زيد غاية من دراساته النقدية للنص القرآني، بحيث يحصرها في مقصدين: يتمثل أولهما في "إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر؛ نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث، وبين مناهج الدرس العلمي، وصارت الدراسات الإسلامية، نتيجة لذلك، مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديمية. والحقيقة أن هذه الدراسات تنظم علوماً كثيرة، محورها واحد هو النص، سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً؛ أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر<sup>(2)</sup>".

ولعل الاختيار المنهجي في دراسة أبي زيد النقدية للخطاب الأصولي هو بالأساس استمرار واستجابة لدعوة قديمة للشيخ الخولي، وهي التي تقوم في دعواها على أن "البحث في مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعدته معنا الأمم العربية أصلاً.. مقصداً أولاً، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد...<sup>(3)</sup>".

1. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، م، س، ص 19.

2. المرجع نفسه، ص 18.

3. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، م، س، ص 10.

وإن تلقي نصر حامد أبو زيد لتلك الدعوة في النظر التأويلي، وتبنيه المستمر والمستجيب لها لم تجد من يتلقاها غيره، يجعلني أتساءل عن أي منهج أدبي تأويلي يتحدث أبو زيد؟ وأي قراءة تأويلية إبداعية يزعمها كفيلة بإخراج النص من حيز الغيب إلى حيز الشهادة، ومن حيز الغموض إلى حيز الوضوح، ومن اللامعنى إلى المعنى؟ فتساؤلي هذا يبحث عن مشروعية الجواب في واقع الدرس الأدبي الحدائي، الذي تاه بين أمواج ريح الاتجاهات النقدية العاتية المتنوعة في قراءة النص، فأى قراءة يريد بها أبو زيد؟ وأي تأويل يروم؟ وهو الموافق على صحة السؤال وأهميته، بالنظر إلى خطورة المنهج المقصود.

يقول: "صحيح أننا نجد بعض النظريات التأويلية تبالغ أحياناً في التركيز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم "موت المؤلف"، و"الوجود الوهمي للنص" لحساب "القارئ" أو "المؤول"، وإن استدرك بزعمه وجود تأويلية مغايرة على الجانب الآخر تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص، من الصعب أن نزعم تطوراً مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل والتفسير في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة<sup>(1)</sup>".

وتجمع الدراسات النقدية في ميدان الأدب أن حمى فلسفة التأويل انتقلت إليها من الدراسات الدينية، حين ظهرت الحركة الإصلاحية بزعامة (مارتن لوثر)، الذي أشهر منهج النظر التأويلي في فهم النصوص الدينية في وجه رجال الدين، الذين احتكروا الفهومات التاريخية في تفسير النصوص، التي لم تكن تواكب في اعتقاده الأوضاع الاجتماعية؛ إذ غدت في تطور مستمر.

غير أن أهل النقد الأدبي طوروا مفهوم التأويل وآلياته، فتكونت معه اتجاهات ومدارس متباينة من حيث مرتكزات التأويل وأركانه، المخاطب و النص، وكذا المتلقي ثم الفهم، فمن مدرسة تقوم نظريتها على الوجود الوهمي للمعنى، إلى أخرى تتأسس على تلاشي مفهوم النص، إلى مدرسة ثالثة تركز على اضمحلال فعل القراءة، إلى أخرى مغايرة تماماً تبني على الحضور الغائب للمؤلف، لتظهر التفكيكية التي اغتالت المؤلف وأعلنت وفاته بصورة مطلقة<sup>(2)</sup>.

1. المرجع نفسه، ص 177.

2. الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2012م، ص 345.

يقول أحد النقاد الأدبيين المعاصرين في هذا الصدد: "إن قراءة الحداثة تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها عند التفكيكيين على وجه التحديد إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف، فألى جانب المقولة الجديدة بأنه لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده؛ يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصدية.

خلاصة الأمر أن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود معنى نهائي بالنسبة لـ"رولان بارت" البنيوي الذي مهد الطريق للتفكيك هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة، ومن ثم فإن موت المؤلف، كما يقول "رولان بارت" مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري للنص<sup>(1)</sup>. لتنتقل مسألة القراءة إلى نظرية نقدية أخرى متناصلة عما سبق، وهي "نظرية التلقي" أو "جماليات التلقي"، وهي النظرية التي أعطت القارئ حرية القراءة وتشكيل معنى النص من دون اعتبار لمقصد مؤلفه، وقد جعلت النص مفتوحاً لاحتمالات كثيرة ومتطورة، بتطور الحياة في الزمان والمكان، وتطور درجات وعي القراء حاضراً ومستقبلاً<sup>(2)</sup>.

### خامساً: الخطاب التأويلي بين اللغة والثقافة

لا يسلم أبو زيد بعشوائية الاختيار المنهجي التأولي في سبر أغوار النصوص والنابع من التردد على عدد من المناهج، يقول: "إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول: إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته<sup>(3)</sup>". فما طبيعة المنهج التأويلي الذي يرغب أبو زيد اعتماده في فهم النص القرآني، لاسيماً وأنه يفصح بواحدية المنهج الأدبي، ومطلقته الأنسبية في ولوج العالم الخفي لدلالات النص الشرعي؟

1. عبد العزيز حمودة، المراسم المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة: عالم المعرفة، الكويت، عدد: 232، أبريل 1998م، ص105.

2. عبد القادر الرباعي، التأويل دراسة في آفاق المصطلح، مجلة: عالم الفكر، عدد: 2، المجلد: 31، أكتوبر-دجنبر 2002م، ص174.

3. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، م، س، ص25.

يجيبنا في نص آخر يفصح فيه عن نواياه المنهجية، ومقاصده العلمية وذلك في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، حيث يقول بوضوح: "وتعد الهرمنوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن<sup>(1)</sup>".

ولأنه يعتبر التفتيش عن خصائص الواقع المقصود والثقافة المتجسدة في اللغة أهم المحاور المدخلية في الدراسة العلمية "لظاهرة النص"، فإن طبيعة الواقع اللغوي يشكل بالنسبة له أحد الثوابت المركزية في فهم النص القرآني؛ وهذا كله يرجع إلى اعتبار الخطاب الشرعي يتكون من: رسالة، ومرسل، ومستقبل، ثم ما أسماه بالشفرة؛ أي النظام اللغوي المعتمد في البيان؛ لأن القرآن كما يقول: يصف نفسه بأنه رسالة، "والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص<sup>(2)</sup>".

وعليه، فإن الأفهام الثقافية للنص القرآني تشكل أحد أسس المنهج المعتمد في الدراسة التأويلية لديه، وكذا المفاهيم التي يعبر بها النص عن نفسه؛ لأن النص منتج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة من الزمن، وذلك ما أكد عليه بقوله: "تتعلق هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة، كما أنها تتعلق من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى.

والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه، وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي،

1. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 48.

2. المرجع نفسه، ص 24.

والمقصود بذلك؛ أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً<sup>(1)</sup>، وذلك لا يستقيم إلا بإلغاء التسليم الوجودي لعالم الغيب في تشكيل النص؛ لكون ذلك من شأنه أن يقف حاجزاً أمام منهج البحث التأويلي، التي يطمح بها فهم ظاهرة النص بصورة علمية، يقول: "إن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"<sup>(2)</sup>.

وإن اعتبرت ما يسمى بالقراءة الموضوعية، أو الدراسة الحيادية للنصوص، أدبية كانت أو تاريخية أو اجتماعية، ضرباً من الخيال، وجانباً من المحال الذي لا ينسجم مع النصوص الدينية خصوصاً، فإن الاتجاه التأويلي المعاصر لا يرى في ذلك حرجاً أو ضيقاً من معاودة المحاولات التفسيرية والتأويلية للنصوص، بناءً على تلك الرؤية المشوهة، وأكذوبة العصر العظمى التي ابتليت بها الدراسات العلمية والاجتماعية والأدبية المعاصرة.

ولعل من أبرز مظاهر سلبيات هذا "التعامل الحدائي المتهافت مع المناهج النقدية الروائية الغربية نظرت الاختزالية لها، واعتبارها مجرد خطوات إجرائية مفصولة كلياً عن أية خلفية إبستمولوجية مؤطرة لها، مما سهل توظيفها بشكل مشوه أفقدها الكثير من طاقاتها الإجرائية وأبعادها المعرفية، ناسين أو متناسين أن هذا المستوى من المناهج لا يشكل سوى مظهرها السطحي المرئي فقط، وأن جذوره العميقة تمتد لترتبط برؤية فكرية لا مرئية تشكل قاعدته المعرفية..."<sup>(3)</sup>.

ويعبر نصر أبو زيد نفسه عن صعوبة ذلك النوع من الدراسة، مع أنه يمضي قدماً نحو تحقيقها في دراسة النص القرآني حيث يقول: "وليس معنى ذلك أن التأويل الموضوعي للنص الديني، أو للنص الأدبي، مطلبٌ عسير التحقيق، كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة التأويل المعاصر، فنفي الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية، إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل

1. المرجع نفسه، ص24.

2. المرجع نفسه.

3. عبد العالي بوطيب، إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي، مجلة: عالم الفكر، المجلد:27، عدد: 1 يوليو- شتبر 1998م، ص13-14.

النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان، لا الموضوعية المطلقة، التي ثبت أنها مجرد وهم من إبداع أيديولوجية الغرب الاستعماري<sup>(1)</sup>."

مبرزاً أن المنهج الذي يستند إليه رغم صعوبة ذلك، إنما هو المنهج التأويلي الموضوعي النسبي بتقييده وتخصيصه للنص القرآني.

وهذا، ما سيؤثر بالضرورة سلباً على دراسة النص القرآني الذي تتطلب دراسته نوعاً من القداسة والتقدير، وبترسانة من الشروط المعتبرة في فهمه واستجلاء معانيه؛ الأمر الذي دعا علماء التفسير والأصول إلى التواضع على بعض الشروط العامة في اقتحام فهم النص القرآني تفسيراً وتأويلاً، يقول في ذلك الشريف التلمساني المالكي في مفتاح الوصول: "اعلم أن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور: أحدها؛ كون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللفظ إليه، وثانيها؛ كون ذلك المعنى مقصوداً بديل، وثالثها؛ رجحان ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر، فإن تعذر بيان أحد هذه الأمور بطل التأويل<sup>(2)</sup>."

ومن هذا المنطلق كانت الممارسة التأويلية ليست بالعملية البسيطة، التي تقضي إلى نتائج حاسمة ويقينية غير قابلة للاعتراض أو للرد، وإنما هي جهد جهيد، واجتهاد مضمّن مشروط، لا يوصل صاحبه في غالب الأحوال إلا إلى الظن الغالب، ولاسيما في المستويات القولية المتميزة بدرجة عالية من الاحتمال والرجحان<sup>(3)</sup>. كما أن للتأويل اعتباره أصولي، من حيث حقيقة عودته بالشيء إلى أصله الأول، ورجوعه إليه بحسب السياق اللغوي<sup>(4)</sup>.

1. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، م، س، ص 240.

2. التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، م، س، ص 77، وانظر أيضاً: الشوكاني، إرشاد الفحول، م، س، ص 300 - 301.

وقد قسم محمد بن محمود البابرتي الحنفي التأويل إلى ثلاثة أقسام: قريب وهو ما يترجح فيه الطرف المرجوح بالأدنى دلالة، وبعيد، وهو ما يحتاج إلى دليل قوي، وامتدّز لبعده فيرد، الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب، محمد بن محمود البابرتي الحنفي، تحقيق: ترحيب بن ربيعات الدوسري، مكتبة الرشد ناشرون-الرياض، ط 1، (1426هـ/2005م)، 341/2.

3. انظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط، 2007م، ص 356.

4. انظر: نعمان عبد الحميد بوقرة، تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، عدد: 57، سلسلة: 19، ربيع الآخرة (1425هـ/ يونيو 2004م)، ص 223.

ومن المفاهيم التي حاول معاودة النظر فيها أبو زيد وفق الاختيار المنهجي القائم على البعد التأويلي للنص القرآني مفهوم الإجماع، داعياً إلى ضرورة إعادة النظر في مسالكة؛ حتى تكون منسجمة مع خصوصيات العصر ومستجدات الواقع الراهن، معتبراً أن إجماع أهل الحل والعقد لم يعد يحقق المقصود من إجماع الأمة الرامي إلى تحقيق المصلحة العامة؛ لأنه "يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به؛ ذلك أن أهل الحل والعقد في عصر سيطرة وسائل الإعلام، هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلون لهم مُعبِّرين عن مصالحهم"<sup>(1)</sup>، مقترحاً وفق ذلك، اعتماد المسلك الديموقراطي الشعبي للتعبير عن الرأي حتى يحقق مفهوم الإجماع المعبر عن الأغلبية تحقيقاً لمصالح الأمة، "إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي حقيقي، بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار الأغلبية"<sup>(2)</sup>.

### سادساً: في تهافت الاتجاه التأويلي اللغوي

إن الفكر التأويلي يعاود الكرّة ثانية في الآونة الأخيرة، وهو الذي تم رفضه ومحاصرته بعد أن تشكل عبر قواعد المنطق والفلسفة في الزمن الماضي؛ لاسيّما إبان التقابل العلمي بين المعتزلة والأشاعرة، إلا أن أوبته هذه المرة تجلت عبر قواعد اللغة والنقد في ميدان الأدب وفلسفته، تحت مسميات مختلفة؛ كتعدد القراءات للنص الواحد، وحضور النص وغياب الناص، وحرية الفهم والتعبير.. والموضوعية في القراءة، تحت ذريعة تغير الواقع والعقل الإنساني، وظهور المستجدات غير المحسوبة الوقوع.

ثم إن المفارقة الغريبة التي لم يلتفت إليها؛ رغم أن أبو زيد أشار إلى مسوغاتها ومحدداتها، هي أن استثمار المنهج التأويلي في قراءة النص الديني، الذي ظهر مع (مارتن لوتر) الإصلاحية، واستعارته من قبل أهل النقد الأدبي وفلاسفته، بقصد دراسة النصوص الأدبية وتحليلها، تحيل الباحث في هذا المجال على تسجيل ملحظين اثنين:

1. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، م، س، ص 214.

2. المرجع نفسه، ص 241.

**الملحظ الأول:** أنه كما تم في الغرب، فإن تعميم القراءة التأويلية للنص الديني المسيحي أو اليهودي، على النص القرآني أمر في غاية الخطورة، على اعتبار الاختلاف الجوهرى المتعدد الأوجه والأبعاد، من حيث أصول النصوص ووثاقتها، ومن حيث تعدد وجوه النص في الأصل الواحد، بخلاف النص القرآني السليم من الانحراف والتزوير.

**الملحظ الثاني:** وهو لا يقل خطورة عن سابقه، وهو أن استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي، المستعار ابتداء من مجال الدرس الديني، وتويعه لآليات استثماره وتعدده لمناهج توظيفه في الدراسة والنقد، كل ذلك تبخيس للنص القرآني، على قدسيته وصفائه وقوته، وإنزاله منزلة وضعية غير لائقة، وغير مُقدّرة، يتلأش فيها مفهوم النص، وتميع فيها معانيه ودلالاته وفق حرية القراءة وتعددها وتوعها وفق نظريات النقد الأدبي التأويلي. لأن حقيقة اشتغال النص الديني على غاية البيان مستهدفة من أصحاب القراءات المعاصرة، بحيث يزعمون أن ذلك النص؛ لأجل تعاليه وقداسته، لا يستطيع الوقوف على حقيقة مراد صاحبه منه، أو لأجل ما يزعمون من نسبية مطلقة لا تتأتى معها معرفة مدلوله<sup>(1)</sup>.

إن عدم الاستناد إلى رؤية تبحث عن حقيقة المعنى المراد والمقصود من النص، بحسب الآليات والوسائل المشروعة والمنسجمة مع طبيعة الخطاب وأساسه الشرعية، مع إطلاق العنان للفكر التأويلي يسبح فيما تناسل من نظريات، وقراءات متعددة، سيوجه كل تلك القراءات وجهات لا تتسجم مع حقائق المعنى المضمّر والقريب، وانتهائها "في متاهات لانهاية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة؛ إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويفدو البحث عنها نوعاً من العبث النقدي<sup>(2)</sup>".

كما أنه إذا تقرر أن "ليس من حق أحد أن يفرض على النص الأدبي قراءة واحدة، زاعماً أنها جمعت كل ما في النص، وكل ما يمكن أن يقال فيه؛ لأن مثل هذا الاتجاه في النقد الأدبي لا يعني سوى شيء واحد، وهو موت النص"<sup>(3)</sup>. فإن الأمر يختلف كلية عن وضع النص الديني،

1. انظر: سعيد بيهي، الأسس التصورية للمنهج الأصولي في فهم النص الديني، مجلة: التذكرة، شهرية المجلس العلمي المحلي بجهة الدار البيضاء الكبرى، المجلد: 1، عدد: 3-4، (ذو القعدة 1426هـ/ دجنبر 2005م)، ص 18.

2. مرزاق، القراءة والمرجعية، نظرات في كتابات أدونيس، مجلة إسلامية المعرفة، م، س، ص 260.

3. وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الحديث، سلسلة: عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد: 207، شوال 1416هـ - مارس 1996م، ص 31.



لخصوصيته وتميزه المنفرد، لتعين معناه وحصص مقصوده في حالات كثيرة، لا يليق معها تلاشي المعنى في فعل القراءة المتعددة.

وعليه، فإن تهافت هذه القراءات ذات النزعة الأدبية لنصوص مجالها الاختصاصي يكمن تحديداً في أن فعلها هو الذي يسهم في إنتاجها وفق خصوصيات القارئ، ونطاقه الاجتماعي والبيئي؛ وهو الذي يرسم معالم وحدود المعاني المراد الوصول إليها؛ لأن القراءة بحسب هذه الرؤية، "تفسير أوتأويل للنص، وكل تفسير أو تأويل هو قراءة، وهما إنتاج جديد للمعنى، أو إسهام في إنتاج معنى آخر، والقراءة عملية تلفظ للنص الذي ينطق عبر قارئه، ولذلك هي نتاج لدلالته، وتقديم معرفة جديدة تتلاءم وتصور القارئ فرداً أو جماعة، ولذلك قد يتغير معه النص حسب حالة القارئ النفسية، وحسب الفروق بين الأفراد، والبيئات الثقافية، والحضارات والعصور"<sup>(1)</sup>.

إن التأويل بهذه المعاني المذكورة عند أبي زيد "هو ما ينتج عن حركة ذهن المؤول لاستجلاء المعنى الباطن، والدلالة الغامضة التي لا تنتزع من ظاهر النص، وسياق الخطاب، وإنما مرجع استنباطها إلى جدلية النص/القارئ بأفق إبداعه، ودوال ثقافته، وروافد تجربته، إنه ينظر لتأويل منفلت يؤثر المنهج التفكيكي البتري الذي يقطع كل سبب ممدود بين النص وقائله، والخطاب وسياقه، والمعنى واحتمالاته"<sup>(2)</sup>.

## خاتمة

يمكن القول إن جوهر الإشكال في فقه الخطاب الشرعي وفق المنهج التأويلي، كما سلف البيان، يتلخص في تعالي الخطاب الشرعي وسمو معانيه الكلية عن متطلبات الواقع الإنساني بجزئياته المتجددة والمتعددة، بما يحمله من حاجات ومصالح، ولا تعدو مداخل النظر فيه أن تكون ثلاثة:

1. خليل موسى، قراءة في الخطاب الشعري المعاصر، مجلة: عالم الفكر، عدد: 3، المجلد: 29، يناير - مارس 2001م، ص 209.
2. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ط 1، 2010م، ص 291.

- **الأول:** تقديم نصوص الخطاب الشرعي بصورة متعينة، واستثمار معانيها الظاهرة الواضحة، وهذا سيُفوّت عدداً من المصالح والحاجات الإنسانية.

- **الثاني:** تقديم المصالح الإنسانية ومشخصاتها الجزئية على النصوص الكلية العامة وإخضاعها لتأويلات مخصوصة وفق مناهج وأدوات خاصة إما عقلية أو ذوقية؛ حتى تستجيب لتلك المصالح، وهذا فيه تعسف وإلغاء لمحمولات الخطاب لا يليق بقدسية الخطاب الشرعي.

- **الثالث:** الجمع بين المتعارضين بوجوه من الوثيقة والارتباط بحيث تحفظ قيمة الخطاب الشرعي، وتراعي مصالح الإنسان، بناء على قواعد تخرج عن المنهج الظاهري وتحترز من المسالك التأويلية المتعسفة، وهو الأسلم والموافق لخصوصيات النظر الشرعي.

وليس في استطاعة العقل الأصولي بناء على ما سبق من معطيات ومسائل قائمة على التعارض، أن يأتي أبلغ وأجراً مما أتى به أبو الربيع الطوفي خلال القرن الثامن، حينما قدّم المصالح على النص والإجماع، وإن تغيرت الأسماء والمسميات والمصطلحات، من تأويل وتفسير وقراءة وفهم علمي للنصوص.

وإن تعددت القراءات التأويلية بصيغها وأساليبها المتعددة، فإنها ليست بالجديدة على هذا المعنى، لذلك فإن حل الإشكال وخلصه، في اعتقادي، يمر عبر الجواب عن الأسئلة الملحة على الفكر الأصولي والكامنة تلخيصاً في فقه العلاقة والوثيقة بين مدركات النص والواقع الوجودي للإنسان.

## الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل

د. إسلام دية

أستاذ بجامعة جامعة برلين الحرة - ألمانيا

### مقدمة

يتناول هذا المقال عرضا وجيزا لنقاش حي معاصر، بدأ منذ عقد أو عقدين تقريبا، يدور حول مصير أهم ركيزة من ركائز العلوم الإنسانية والاجتماعية الأوروبية، أعني علم الفيلولوجيا philology. فقد بدأ ثلة من العلماء الاهتمام مجددا بالفيلولوجيا بعد أن لاقى هذا العلم وابل من النقد والرفض من قبل دراسات ما بعد الكولونيالية postcolonial studies والبنوية structuralism<sup>(1)</sup>.

ومعلوم أن نقد الاستشراق للفيلولوجيا وصعود التيارات البنوية وما بعدها في دراسة النصوص قد أحدثت ما يمكن أن يسمى "ردة عن الفيلولوجيا"، بحيث صار ينظر إلى هذا الفن بأنه أداة استعمارية وماضوية وسلطوية، بل وممّل أحيانا.

وينادي الفيلولوجيون الجدد بـ "العودة إلى الفيلولوجيا" The Return to Philology، وهو شعار اتخذته بعض النقاد عنوانا لأعمال لهم، كـ "بول دي مان"، Paul de Man و"إدوارد سعيد" Edward Said<sup>(2)</sup>، ويريدون بذلك جعل النظر في التنوع والتعدد والاختلاف أساسا لعمل الفيلولوجي، وإدراج دور القارئ والمتلقي، بل والجماعة المفسرة في تشكيل النص وفهمه، فلا تكون الفيلولوجيا مهتمة بالبحث عن النص الأصلي ومعناه فحسب. يريد الفيلولوجيون الجدد أن

1. من بين هذه المشاريع العلمية التي تدعو إلى التجديد في هذه العلم مشروع "فيلولوجيا المستقبل" zukunftsphilologie، في جامعة برلين الحرة في برلين، والذي يشرف عليه صاحب هذه السطور، وسيجد القارئ تفصيلا للمشروع وأهدافه على موقع المشروع وفي باقي المقال: [www.zukunftsphilologie.de](http://www.zukunftsphilologie.de)

2. "The Return to Philology", in Humanism and Democratic Criticism, Edward Said, 2003. تُرجم المقال إلى العربية بعنوان: "العودة إلى الفيلولوجيا" في كتاب "الأنسية والنقدية الديمقراطية"، ترجمة: فؤاد طرابلسي، دار الآداب، 2005م، ص 79-107.

يتجاوزوا التاريخانية الوثائقية الصلبة التي اتسمت بها بعض الدراسات الفيلولوجية من جهة، كما يريدون تجاوز إنكار المنهج التاريخي التي اتسمت به دراسات البنيوية وما بعدها، ومن هنا كانت فيلولوجيتهم تتحرك بين نزعتي التأريخ والتأويل.

ومعلوم أن الفيلولوجيا، بمعناها التقني الدقيق، فن يشتغل على النصوص المكتوبة قصد تأسيس نص علمي ونشره. وهدف الفيلولوجيا بهذا المعنى هو السعي، حسب الوسع، للوصول إلى النص الأصلي. ويعد الفيلولوجي الألماني "كارل لاخمان" (1851م-1793م) Karl Lachmann صاحبَ منهجٍ في تأسيس النصوص المعروف بال- ستما stemma أو منهج التشجير، وقد صار شائعاً ومعلوماً بين الباحثين المحققين<sup>(1)</sup>. وبمعناها العام، فتعني الفيلولوجيا علم اللغة التاريخي والمقارن، وموضوعها تحقيق النصوص القديمة ودراستها حسب سياقها التاريخي والثقافي. ويسمى هذا العلم أيضاً بـ "علم الآداب القديمة وفقه اللغة"، فلا علم من العلوم الإنسانية اليوم إلا ويتصل بالفيلولوجيا بسبب وإليها يعود.

ولا يخفى أن أهم مصطلحات النزعة التأريخية التي صبغت فيلولوجيا القرن التاسع عشر، كما تبلورت في دراسات الكتاب المقدس والآداب اليونانية والرومانية القديمة، هي: النص الأصلي أو الأم ur-text، التركيب construction أو إعادة بناء النص reconstruction، وتبْيِيءُ النص في السياق أو الكشف عن السياق المقدّر في النص contextualisation، الشاهد التاريخي المادي materialevidence/document، النص المتلقى textusreceptus، النموذج الأصلي vorlage.

ويقصد علماء دراسات الكتاب المقدس Biblical studies من النص الأصلي نص التوراة والإنجيل كما وضعه مؤلفه قبل أن يعتريه تغيير بعدي، أي ما قبل ترجمته السبعينية اليونانية septuaginta والماسورا العبرية masora، بينما يكون النموذج الأصلي محاولة تحديد أقدم إصدار للكتاب العبري الذي يمكنهم استخلاصه من النصوص التي بين أيدينا.

1. انظر: *مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين*، رمضان عبد التواب، القاهرة، 1986م، وانظر أيضاً: *نقد النص*، بول ماس، (Textkritik, Paul Maas, Leipzig 1950)، ترجمه عن الألمانية ونشره ضمن كتابه: *النقد التاريخي*، عبد الرحمن بدوي، ط.4، 1984م. ومن أهم الدراسات النقدية التي تناولت منهج "لاخمان" دراسة المفكر الإيطالي "سبستيان تمبرانو": "La genesi del metodo del Lachmann 1963"، وقد ترجم إلى العديد من اللغات كالانجليزية:

The genesis of the Lachman method, Sebastiano Timpanaro, University Chicago Press, 2005.

وجدير به أن ينقل إلى العربية.

ومع الفلاسفة الرومانطيقين الألمان في القرن التاسع عشر، وخصوصاً مع شليغل Schlegel، ودلتاي Dilthey وشلايرمخ Schleiermacher، بدأ التعامل مع الفيلولوجيا بوصفها تأويلاً عاماً للنصوص، أعاد النظر الفلسفي واللاهوتي مجدداً إلى دراسة النصوص القديمة. وكان الهدف من هذه النزعة التأويلية فهم مقاصد الكاتب والنص معاً، فتكون إعادة تركيب النص متأسسة على ربط التفسيري والنحوي والبلاغي بقواعد التاريخ والفلسفة.

وبعد سنة 1920م، عانت الفيلولوجيا، لاسيما في فرنسا، من منافسة اللسانيات الجديدة بكل تفرعاتها، وبالذات من البنيوية الرافضة للمنهج التاريخي الفيلولوجي. وقد صار مجال فعلها محدوداً، بدلاً من أن يتوسع، بحيث اقتصر على تأسيس نصٍّ ما، وكانت ثمرتها تكمن في إنجاز "نشرة نقدية" لهذا النص في غالب الأحيان. وليس خاف دور الطباعة في ترسيخ هذا المنتج الجديد.

بينما استمر في ألمانيا خلال القرن العشرين تقليد في التأويل الأدبي والثقافي يخص النصوص التراثية يستمد روحه ومنهجه من الفيلولوجيين الفلاسفة السالف ذكرهم. وقد قام هذا التأويل على استجماع البحث الأدبي والأسلوبي والمقارن في الاشتغال على النصوص. ويمكن ذكر إرنست كيرتيوس Ernst Curtius وليو سبيتزر Leo Spitzer وإريك أورباخ Eric Auerbach باعتبارهم ممثلين لهذه النزعة.

ومن منطلق الاستفادة من الدراسات ما بعد الكولونيالية وحضور التاريخ الكوني global history في الجامعات الأوروبية حديثاً، شرع الفيلولوجيون الجدد إلى التجديد في الفلولوجيا نفسها من خلال إعادة النظر في مناهج الاشتغال على النصوص نظراً وعملاً، وذلك من خلال المساهمة في نقد الخطابات الثقافية الإقصائية وتشجيع البحث الفيلولوجي الإنساني المقارن. ويمكن حصر أهداف هذه الدعوة في أمور ثلاث:

1. تقويم الممارسات النصية textual practices خارج أوروبا وداخلها.
2. التجديد في مناهج قراءة النصوص القديمة ودراساتها.
3. فتح آفاق رحبة للبحث من خلال نقد الطروحات الثقافية والإقصائية؛ (كالمركز الأوروبي والاستعماري عموماً على ذاته) وإدراج الأصول الأدبية والثقافية من خارج المجال الأوروبي في إطار كوني عام.

## موجبات العناية بعلم الفيلولوجيا : عرض موجز لمشروع "فيلولوجيا المستقبل"

في عصر لا سابق له في انتقال المعارف والخبرات، وهجرة البشر والعقول، وتَعَدُّ أشكال الاتصال الإنساني والاختصاص العلمي، أصبح البحث في التراث الإنساني العالمي المتمثل في نصوص الآداب القديمة، جمعا وتوثيقا، تحقيقا ودراسة، حاجة ماسّة.

ويأتي مشروع "فيلولوجيا المُسْتَقْبَل"، الذي يتخذ من جامعة برلين الحرة بألمانيا مركزا له، داعما ومنشطا للبحث العلمي في التقاليد والممارسات النصية المهمشة، حديثها وقديمها، من آسيا وإفريقيا والعالم العربي وأوروبا، ويسعى المشروع أساسا إلى التعرف على تلك الممارسات النصية التي تعود إلى عهد ما قبل الاستعمار، والتي أَلَّتْ إلى التهميش أو الإقصاء أو النسيان، وإدراجها في ثقافة إنسانية عالمية تُثَمِّنُ التنوع الثقافي والاختلاف الفكري.

يستلهم المشروع روحه من مفكرين وباحثين مرموقين، تجمعهم رغبة في الخروج عن الأنساق الثقافية الضيّقة في الدراسات الإنسانية والانخراط في مقاربات للقراءة والبحث أكثر رحابة وانفتاحا على التراث الثقافي العالمي. على رأسهم المفكر الراحل إدوارد سعيد، لاسيما في مقاله الموسوم العودة إلى الفيلولوجيا *The Return to Philology* الذي دعا فيه إلى إعادة الاعتبار للتراث الأدبي العالمي وفتح آفاق جديدة للقراءة تتسم بنزاهة إنسانية أرقى وانفتاح أصدق للذات على الآخر. وينطلق المشروع أيضا من واقع الدراسات الإنسانية في الجامعات الغربية والتي تقتطف اليوم ثمار العولة المتمثلة في سهولة التبادل المعرفي انفتاحا على التراث الثقافي العالمي ورفع الستار عن نتاج نصي قد هُمِّشَ بفعل هيمنة ثقافة المستعمر<sup>(1)</sup>. وقد عبّر عن هذا الواقع بنحو من التفصيل أستاذ الدراسات الهندية في جامعة كولومبيا شلدون بولك Sheldon Pollock في مقاله "فيلولوجيا المُسْتَقْبَل: مَصِيرِ عِلْمٍ لَيِّنٍ فِي عَالَمٍ صَعْبٍ".

.Future Philology: The Fate of a Soft Science in a Hard World

1. E.g. Said, *Orientalism*, 1979, "The Return to Philology" in *Humanism and Democratic Criticism*, 2003; Rodinson, *Europe and the mystique of Islam*, 1987; Al-Azmeh, *Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, 2007; Kane, *Intellectuels non europhones*, 2003; Al-Sayyid, *al-Mustashriqun al-alman*, 2007; Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, 2006, *Future Philology: The Fate of a Soft Science in a Hard World*, *Critical Inquiry*, summer 2009; Harpham, Geoffrey, "Roots, Races and the Return to Philology", *Representations*, May 2009, p. 34-62.

عنوان المشروع مقتبس من رسالة سَجَالِيَّة كتبها أحد أعمدة فقه الأدب اليوناني واللاتيني الألمان من القرن التاسع عشر، هو أُلْرِيش فون فلاموفتس - مولندورف - Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff أسماها مستقبل الفيلولوجيا: 1872 *Zukunftsphilologie* والتي ردّ بها على كتاب الفيلسوف وفقه اللغة الشهير فريدريش نيتشه "ميلاد التراجم من روح الموسيقى" *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*، 1872. دار السجال حول طبيعة المنهج الذي تدرس به النصوص اليونانية واللاتينية القديمة والهدف المرجوّ تحقيقه من درسها. فبينما كان يرى فلاموفتس أن الكشف عن الماضي لا يتحصل إلا بدراسة متأنية للسياق التاريخي وأن الابتعاد عن الشأن اليومي شرط ضروري لتحقيق ذلك، كان نيتشه يذهب إلى أنّ الإغراق في التوثيق والتأريخ للنصوص القديمة لدرجة الاختصاص قد أعيا قراءة تلك النصوص، بل أدى إلى إماتتها. في نهاية الأمر، يصبّ السجال الذي دار بينهما في قضية محورية تهتم كل باحث في التراث الأدبي القديم: كيف ندرس نصوص الماضي ولماذا؟ ما حاجة الشأن الآني واليومي بدراسة الماضي؟ وما السبيل إلى ردم الفجوة بين البحث التاريخي التوثيقي والبحث الأدبي والفكري الإنساني؟ يقتبس المشروع عنوانه من هذا السجال وذلك لإعادة الاعتبار للأهمية العالمية التي تحتلها الفيلولوجيا اليوم ولما سيؤول إليها حالها في المستقبل. الهدف إذا هو المساهمة في تنشيط البحث في الممارسات النصية في العالم ومراجعة مناهج تناول النصوص تحقيقا ودراسة من أجل تحقيق علم للنصوص القديمة يسعى إلى المحافظة على التراث الإنساني عامة، ويُقدم عنايةً بالكوني والمحلي في آن واحد.

إضافة إلى هذا، يسعى مشروع فيلولوجيا المُسْتَقْبَل إلى أن يشجع الأبحاث التي تهدف إلى إعادة النظر في تراث الكتابة التاريخية والمهارات التوثيقية والأدبية في العصور الوسيطة والحديثة. كما يهتم المشروع بإلقاء الضوء على السجال الفكري والجدل الأدبي، ليس فقط من أجل فهم هذه السجلات بحد ذاتها وتقييمها حسب نوعها الأدبي ومكوناتها الداخلية، بل كذلك لكشف اللثام عن السياق الاجتماعي والفكري الأعم والشروط التاريخية التي أدت إلى هذه السجلات.

على سبيل المثال، أحدثت الحركات التجديدية السَلْفِيَّة *ad fontes* في العالم العربي، الداعية إلى الرجوع إلى الأصول الأدبية والدينية؛ كالتي حصلت في القرنين الرابع عشر والتاسع عشر

الميلاديين مثلاً، في زمن اتّسم بتسارع وتيرة الهجرات وتواتر الأزمات السياسية والاقتصادية، اهتماماً متجدداً بالأصول الأدبية وتنشيطاً في مجال التأليف والتوثيق والإبداع العلمي.

إن عدداً ضخماً من النصوص والموسوعات التي صارت العمدة في مجالات فكرية شتى قد صُنِفَتْ في زمن كثير المحن ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر للميلاد. أضفْ إلى ذلك أن التجديد الذي حصل على أيدي علماء وفقهاء ولغويين من بلاد الشام في القرن التاسع عشر، في عصر شَهْدٍ قَلَقًا ثقافياً أحدثه الاستعمار والتبشير، قَلَقًا نظر إليه من عاينه كصدع في بنى المعرفة ومؤسساتها من جهة، وكفرصة للانتهاض والتجديد من جهة أخرى. وبالقدر نفسه في الصين، أدّى سقوط عهد منغ في 1644م إلى تجديد الاهتمام بدرس التراث الصيني القديم، إذ أراد العلماء الصينيون حينها إحياء المنهج الكلاسيكي القديم في دراسة النصوص، فبدأوا يقرأون النصوص القديمة بمناهج جديدة، مطبقين طرائق في البحث مُبتَكِرَةً كدراسة الخطوط، والمنقوشات والصوتيات وعلم المعاجم<sup>(1)</sup>.

يحسن بنا، هنا، أن نتأمل فعل الهجرات والأزمات والمصائب الطبيعية في تشتت المعرفة وانتقالها عبر المجالات الجغرافية والثقافية. ما الأثر الذي أحدثته هجرة العلماء وكتبتهم، المطبوعة منها والمخطوطة، في الإبداع الفكري؟ وما أثر هذه الهجرات البشرية والعلمية في النهضة العلمية التي شهدها القرن العاشر في بغداد، وعصر النهضة الأوروبي، أو عصر المنغ بالصين؟ ما الأنساق والاتجاهات العلمية التي يتم استبدالها أو تعزيزها أو ترجمتها، سواء كانت نصاً أو فهماً أو مسلماً، من خلال هذه الهجرات؟ لا شك أن أثر هجرات الشعوب والأفكار، الناجمة عن المصائب والأزمات، لهو مبحث جدير بالانتباه. فنجد، مثلاً، عند ما تدلّهم الأزمات وتتسارع وتيرة الهجرات يبدأ العلماء بمساءلة مشروعية مسلكتهم المعرفية ونجاعته، قد تتجلى هذه المساءلة كدعوة إلى التجديد أحياناً وقد تأخذ شكل سجالات فكرية في أحيان أخرى، يصاحبها توليد مفردات ومفاهيم جديدة من أجل إعادة تنظيم المعرفة المتراكمة حسب نسق معرفي جديد.

1. "The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China", Elman, Benjamin, in Tsing Hua Journal of Chinese Studies, December 1983, 73, cited in Pollock 2009, p.944



إن أحد أشدَّ مُعضلات الفيلولوجيا اليوم هو أنها تخدم أحيانا مصالح رؤى إقصائية مُعترّة ومستعلية لا محل لها في الجامعة الإنسانية العالمية. يبدو هذا بين الحين والآخر عند بعض المؤرخين الذي يتوسلون بمناهج سقيمة للتأكيد على الخلافات الثقافية والقطرية. ولهذا كان من بين المواضيع المهمة في مشروعنا هو بحث ما صار يسمى بعصر "انحطاط" الشعوب غير الأوروبية وتأخرها كالصين والهند والعرب المتساوق مع "تفوق" الغرب، والتي أنتجت مجموعة من الدراسات التاريخية والأدبية، تفتقد إلى أسس فيلولوجية متينة، تتسم بالاحتقار لثقافات شعوب العالم وتراثها المكتوب. من هنا، فإن المنهج الفيولوجي، إذا ما فهمناه كمنهج يُثمنّ القراءات المتعددة للنصوص والتدبر المتأنّي لها والكشف عما هو إنساني وعام فيها، هو خير سبيل إلى تحرير ثقافات شعوب العالم من سجن ثقافة الأفق الواحد وهيمنتها.

يرى القائمون على مشروع "مستقبل الفيلولوجيا" أنّ الاهتمام بالنصوص القديمة ودراستها والانفتاح على التراث الفيولوجي العالمي هي من أهم السبل إلى بعث الحياة في الإنسانيات اليوم. فكمال الذات لا يأتي إلا بعد نقد الذات لنفسها، فهي لا تكتمل حقا إلا بتلك المعرفة التي تأتي من دراسة شعوب العالم وتراثها وأفكارها. ولهذا كان مصير العلوم الإنسانية ونجاحها مرهونا بشروط ثلاثة: الوعي بالذات، والكونية المفاهيمية، والتعددية المنهجية. فإذا كانت الفيلولوجيا تريد أن تحيا في عالمنا المتعولم المتسارع والمتغير دوما فسيكون عليها أن تعيد الاعتبار إلى ما قدّمه العلماء والكتاب، من كل زمان ومكان، من مناهج ومسالك معرفية، ذلك لأننا لا ندرك أهمية قراءة النصوص حقا والسبيل إلى الرفع من شأنها بين العلوم إلا إذا تعددت مناهجنا وتنوّعت قراءتنا معتبرين التقليد أو التراث لا عبثا على الفهم بل الفضاء الذي يكمن فيه المعنى ويتحرك، ولا يكون هذا التعدد إلا بالانفتاح على مناهج مغايرة ومتنوعة لقراءة النصوص في العالم.

## مجالات المشروع

لعلّ أهم مكون من مكونات المشروع هو البحث في تاريخ حقل الفيلولوجيا نفسه. فلا يكون التجديد المنهجي المنشود في دراسة التراث دون وعي بتاريخ المفاهيم الفكرية والممارسات النصية التي تأسست عليها النصوص القديمة. ولذلك يقترح القائمون على المشروع التركيز على محاور البحث التالية:

### أولاً: أصول الفيلولوجيا وتحولات الممارسات النصية

ما هو أصل الفيلولوجيا؟ بأي شكل فكري تتجلى الفيلولوجيا وما مناطها؟ وكيف تتحوّل عبر الحقول والمجالات المعرفية؟ وما هي الشروط السياسية والثقافية التي تؤدي إلى تلك التحولات؟ يقع الاهتمام هنا في تتبع التطور التاريخي للفيلولوجيا في سياقات ثقافية وبيئية مختلفة. ولعلّ من الأمثلة الواضحة التي تبين مسار شكل من أشكال الفيلولوجيا وتطوراتها هو الأثر الهلنستي في التراث الفيلولوجي العربي واللاتيني، والذي ازدهر في مراكز علمية مهمة، فارسية وعربية وإفريقية؛ كالبصرة، وبغداد، وبخارى ومرو وتمبكتو، على سبيل المثال. وأيضاً، نذكر ذلك الشكل من فقه الأدب الفارسي في بلاد الهند الذي تطوّر بفعل تَعَالُق الفلولوجيا الهلنستية - العربية مع الفلولوجيا السنسكريتية.

ثانياً، منزلة الفيلولوجيا بين العلوم (كعلاقتها بالعلوم الطبيعية والدينية والقانون مثلاً).

ما علاقة الفيلولوجيا بغيرها من أشكال المعرفة؟ وكيف يتم توظيف المعرفة الفيلولوجية في مجالات علمية أخرى؟ يهتم مشروع فيلولوجيا المُسْتَقْبَل برصد المسارات الفكرية التي سلكتها الفيلولوجيا كي تصبح علماً مستقلاً بذاتها، مغايرة في مجمل تصوراتها ومناهجها عن العلوم الدينية والطبيعية والفقهية وإن تقاطعت معها في عدد من الأهداف والممارسات البحثية. إن التفاعل ما بين العلوم الفيلولوجية وغيرها من العلوم، في آسيا وإفريقيا وأوروبا، يمثل مجالاً حيويًا للبحث، يكشف عن الأسباب الثقافية والمؤسسية التي جعلت النص وعاءاً للمعرفة وسبيلًا إليها في آن واحد.

### ثالثاً: علاقة الفيلولوجيا بالجامعة

كيف تظهر مؤسساتها وتعمل؟ أين يُمارس علم الفيلولوجيا خارج أوروبا، ومن يمارسها؟ وتحت أي مسمى؟ يهتم مشروع فيلولوجيا المُسْتَقْبَل بالإطار المكاني والمؤسسي؛ كالمدارس والجامعات والمكتبات الذي نشأت فيه الفيلولوجيا، قديماً وحديثاً. فمثلاً، تعتبر كتابات فلهم فون هومبلدت 1762-1835، Wilhelm von Humboldt، وفريدش شلايرماخر Friedrich Schleiermacher 1768-1834 عن الجامعة الألمانية الحديثة مصدراً ثرياً

لدراسة صلة علم الفيلولوجيا بالجامعة واستقلالها علما وفق تصورات علماء القرن الثامن عشر والتاسع عشر الألمان، وهي تكشف كذلك عن الخلفية السياسية والفكرية التي صاحبت تلك التطورات. وفي المجال العربي مثلا، ما زالت مسارات مؤسسات علمية عريقة كالأزهر والزيتونة والقرويين بحاجة إلى تأريخ ودراسة متأنية، تجمع ما بين معطيات الدرس التاريخي والأرشيفي والبحث في سير العلماء الذين عملوا في هذه المؤسسات. كيف عملت هذا المؤسسات في الأزمنة ما قبل الحديثة وما صلتها بمؤسسات الدولة الأخرى؟ وما الذي حصل بها في الأزمنة الحديثة؟ ما هي الأبعاد التاريخية والفكرية لظهور الجامعات العصرية منذ مطلع القرن العشرين، كجامعة القاهرة مثلا؟ ثم ما علاقة عمارة البناء وهندسة الفضاء والمكتبات وقاعات الدرس والمناظرة بطبيعة الفيلولوجيا وعلاقة الأستاذ بالطالب واستقلالية الباحث؟

#### رابعا، علاقة الفيلولوجيا بالدراسات الدينية

ما صلة العلوم الدينية بالفيلولوجيا؟ كيف أدى تطور الفكر الديني إلى تغيرات في الممارسة الفيلولوجية؟ إن أثر الإصلاح المسيحي والحركة البروتستانتية في ازدهار الفيلولوجيا الأوروبية وأخذها الشكل الذي أخذته، وبالذات كما تجلى في التقليد الفيلولوجي الألماني، كما مثله فلهايم ديلتاي 1833-1911، وWilhelm Dilthey 1833-1911، وإمونييل هرش 1888-1972 Emanuel Hirsch، لهو مثال واضح على صلة الفكر الديني بالممارسة النصية. من الأسئلة التي يطرحها مستقبل الفيلولوجيا إذاً: كيف ظهرت أشكال معينة من الفيلولوجيا والدرس النصي كنتيجة لمستجدات الفكر الديني؟ إن هذا الأثر ما زال بحاجة إلى تتبع مصادره وأشكال تظاهراته في البيئات الفكرية المختلفة والسياقات الدينية المتنوعة، كبيتة علماء الهند المسلمين مثلا الذين اشتهر من بينهم شاه ولي الله الدهلوي 1703-1762 Shah Waliullah، وسيد أحمد خان 1817-1898 Sayyid Ahmad Khan، وشبلي نعماني 1857-1914 Numani Shibli، ومولانا أبو الكلام آزاد 1888-1958 Maulana Abul al-Kalam Azad، وحميد الدين فراهي 1863-1930 Hamiddudin Farahi، أمين أحسن إصلاحى 1904-1997 Amin Ahsan Islahi، والتي ظهرت على أيديهم مناهج جديدة في دراسة النصوص الدينية

وتفسيرها، وذلك بفعل الفكر السلفي التنويري وشيوع مراكز التعليم الاستشراقية التي شاعت في شبه القارة الهندية وكرّدة فعل على الحركات الاستعمارية والتبشيرية.

### خامسا : الفيلولوجيا والإمبريالية والقومية

يكنم الاهتمام هنا بصلة الفيلولوجيا باعتبارها شكلا من أشكال المعرفة بأنظمة الحكم والسلطان. يدخل في هذا اعتبار الفيلولوجيا علما استعماريا ليس لها من غرض إلا الحط من ثقافات الشعوب، كما يدخل دور الفيلولوجيا في تأطير الأصول الأدبية القومية national canons والمحافظة عليها بل وفيما بات يسمى "صناعة التراث" the invention of tradition. يدخل في ذلك أيضا رفض بعض أشكال الفيلولوجيا باعتبارها شكلا من أشكال الهيمنة الاستعمارية ودعم أشكال أخرى من الفيلولوجيا باعتبارها سبيلا إلى تحرير الشعوب من سيطرة سلطان المستعمر.

### سادسا : الفيلولوجيا، والترجمة، وصيرورة المعرفة

ما أثر هجرة العلماء وانتقال كتبهم ونصوصهم في الإبداع المعرفي؟ وما هي سبل هجرة العلماء والكتب والأفكار قديما وحديثا؟ ما فعل ترجمة النصوص من مجال لساني ما إلى مجال آخر في تأطير مدونة نصية ما وتغيير الممارسة النصية لتناسب ذلك التأطير الجديد؟ ما أثر السجال الفكري وكتب الرد والدحض والمناظرة في انتقال المعرفة، وإن كانت هذه المعرفة من الخَصْم المرفوض؟ وكيف يتم إقصاء بعض الأنساق المعرفية والممارسات النصية وتهميشها بسبب هذه التغيرات؟ وما السبيل إلى كتابة تاريخ لصيرورة الفيلولوجيا يراعي نجاحاتها ومواطن تفوقها أحيانا، كما يراعي إخفاقاتها؟

### آليات تنفيذ مشروع "فيلولوجيا المستقبل" وأدواته :

يشرف على المشروع عدد من الباحثين والباحثات من جامعة برلين الحرة بألمانيا من تخصصات مختلفة، وينفذ المشروع حسب الطرق التالية:

- دعوة خمسة باحثين شباب واعدين لمدة سنة أكاديمية واحدة للمساهمة في نشاطات المشروع من خلال أبحاثهم في مجالات تخصصاتهم. يتم الإعلان عن هذه المنح سنويا، عادة في فصل

الخريف، ويشترط في المتقدم أن يكون حاصلًا على شهادة الدكتوراه أو ما يعادلها، شرط أن يكون قد حصل عليها خلال مدة لا تتجاوز ست سنين حين التقديم، وأن يكون بحثه منسجمًا مع مقاصد المشروع وملتزمًا بقواعد البحث التاريخي والفيلولوجي. يتوقع من المتقدمين المقبولين المشاركة بنشاطات المشروع بشكل دوري والتحاور مع الباحثين الآخرين من أجل تحقيق التواصل الثقافي المنشود..

. دعوة باحثين من أنحاء العالم للمساهمة في سلسلة المحاضرات والورشات العلمية التي ينظمها المشروع..

تنظيم عدد من المنتديات الدولية، عقد أولها في القاهرة 2010، بعنوان "الممارسات النصية خارج أوروبا 1500-1900 Textual Practices Beyond Europe"، وعقد ثانيها في مدينة دلهي في الهند سنة 2012 وكان عنوانها "الصلات الفيلولوجية عبر آسيا" *Philologies Across the Asias: The Transmission, Translation and Transformation of Knowledge in the Early Modern World*. كما نظم المشروع خلال الأعوام الماضية عددا من المؤتمرات العلمية حول أدب الشروح، وتاريخ الدراسات السامية، وتلقي فلسفة فتنغشتاين عربيًا وأداب البحر الأبيض المتوسط. كما شارك في عدد من الندوات الدولية من بينها مؤتمر الدراسات آسيا الجنوبية الذي انعقد في البرتغال سنة 2012، ومؤتمر "التأويل" الذي نظمته الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط سنة 2013.

. يصدر قريبا أول عدد من أعداد مجلة المشروع وتسمى *Philological Encounters*؛ أي مقابلات أو موازنات أو حوارات فيلولوجية.

### الفيلولوجيا الجديدة والدراسات العربية والإسلامية

تطرح هذه "العودة إلى الفيلولوجيا" التي تشهدها بعد الجامعات الأوروبية والأمريكية عددا من الأسئلة بشأن محل الدراسات العربية منها، وبالأخص، الحاجة إلى التأريخ لمفاهيم العلوم الإنسانية واللغوية والتراثية كما تم تلقيها وتطبيقها في دراسة التراث العربي والإسلامي منذ التفاعل بعلم الفيلولوجيا (بما فيه علم الاستشراق) إبّان حقبة الاستعمار. ولعل أبرز تلك

المفاهيم والخطابات التي تحتاج إلى مثل هذا التأريخ هي: "الاستشراق" و"التراث" و"الإحيائية اللغوية" و"التجديد" و"الترجمة"، لما لها من حضور بارز في مخيال الخطابات السياسية والثقافية العربية اليوم وتصورها لماضيها ومستقبلها.

وقد بدأ ثلة من الباحثين تناول ما يمكن أن يسمى خطاب "الفيلولوجيا العربية الحديثة" بالدرس والنقاش، اذكر منها، على سبيل المثال، كتابي رضوان السيد "المستشرقون الألمان" و"الصراع على التراث"، وكتاب شربل داغر "العربية والتمدن"، والدراسات التي حررها عبد الكبير الشرقاوي حول ترجمة الملاحم الأدبية الفارسية واليونانية إلى العربية؛ ك"شعرية الترجمة: الملحمة اليونانية في الأدب العربي"، و"الترجمة والنسق الأدبي: تعريب الشاهنامه في الأدب العربي"، وغيرها كثير، والمجال خصب وواعد ولا نزال في أول الطريق.

## استراتيجيات التأويل بين العلم والإيديولوجيا مقارنة بين التأويلية الإصلاحية والتأويلية الإحيائية

د. عبد السلام طويل

رئيس تحرير مجلة الإحياء

أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة محمد الخامس السويسي - سلا

ترنو هذه الدراسة إلى مقارنة موضوع التأويل من منظور نظرية المعرفة؛ من خلال تمييزها الأساسي بين الذاتي والموضوعي.. بين المحددات الإيديولوجية في تعبيرها عن المصالح والنزعات والتمذهبات والمواقف الاجتماعية، وبين المحددات الموضوعية للعلم والمعرفة العلمية والموقف العلمي؛ في تعبيرها عما هو عام وموضوعي ومجرد.

كما تنطلق من النظر النقدي إلى التأويل باعتباره عنصر استقطاب حول الحقيقة الدينية والرأسمال الديني بين مختلف القوى الاجتماعية والتوجهات السياسية والأيدولوجية، الحديثة منها على وجه الخصوص؛ بحيث إن كل تأويل من التأويلات السائدة يكاد يعبر عن استراتيجية مخصوصة لقراءة النص وفهمه وتوظيفه سعياً لتملكه؛ فالإحيائي «التأويل الحرفي النصي» الذي يلتزم بظاهر النص ولا يتعداه ويناوئ من يتعداه وتمثله الحركات السلفية، و«التأويل التوفيقي» وتمثله الحركات الإسلامية المعتدلة، و«التأويل العرفاني» وتمثله الحركات الصوفية، و«التأويل الخوارجي» وتمثله «السلفية الجهادية»، توجد شتى «التأويلات التاريخية»..

وكل تأويل يعبر عن منظور مخصوص لطبيعة الإجماع السياسي، كما أن كل ضرب من هذه الأضرب من التأويل يعبر عن استراتيجية للفعل والتأثير في التاريخ. الأمر الذي يهدد بتحول الدين من مصدر هداية وإجماع ووافق ووحدانية وسلام إلى مصدر توتر وصراع واحتراب وتمزق وشنآن.

لمقاربة موضوع «استراتيجيات التأويل بين العلم والإيديولوجيا»<sup>(1)</sup> سوف تحاول هذه الدراسة استحضار الاستشكالات التالية:

كيف يمكننا أن نجعل من تعدد زوايا النظر التأويلي مصدرا لغنى نظرية المعرفة الإسلامية، ومدخلا للاجتهاد والتجديد في مختلف القضايا التي تهم الاجتماع السياسي الإسلامي بوجه خاص، والإنساني بوجه عام، بدل أيلولته عنصر استقطاب وصراع وانشداد عقيم لاستعادة صراعات تاريخية ولى زمانها؟

هل من إمكانية لبلورة جملة من الضوابط المنهاجية والتصورية التي من شأن استحضارها والوعي بها وتمثلها وتفعيلها أن يحصن عمليات التأويل من الانحراف عن جادة الحق، ومن زيغان التسييس؟

ما طبيعة العلاقة بين استراتيجيات التأويل وسؤال المرجعية ومحددات السياق؟

هناك نظر اجتهادي يذهب إلى أن القرآن المجيد وإن كان قد تعرض للمؤثرات التاريخية بدءاً من عصر التدوين، عن طريق التفسير والتأويل، لم يكن الأمر بالنسبة له أمر توليد أو إنشاء. وذلك لأنه كان قد اكتمل قبل أن يبدأ التاريخ حركته النشطة باسم الإسلام بما في ذلك العملية التدوينية ذاتها..

فإذا كان النص الفقهي نص تاريخي، مطبوع بالسياق التاريخي زمانا ومكانا، فإن النص القرآني مطلق وغير خاضع لهذا السياق، وإن كان واعيا به ومستحضرا له في فلسفته للتاريخ ورؤيته للعالم. غير أن العقل الإسلامي الراهن في مجمله محكوم بالفقه أكثر من اتصاله بالنص المؤسس.

ونخلص من قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بكَثْرَةِ سَوَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ

1. للوقوف على مفهوم الإيديولوجيا انظر:

- عبد السلام طویل، هل الإسلام دين أم إيديولوجيا؟ قراءة في كتاب نادين بيكودو:

L' Islam entre Religion et Idiologie

مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد: 37-38، 2013، ص-ص: 67-68.



شَيْءٍ فَدَعُوهُ»<sup>(1)</sup>. إلى أن هذا النص الصحيح يشير إلى أن البنية النصية على وجه الإجمال تتشكل من حيث التشريع التكليفي من عنصرين اثنين؛ الأول مصرح به، والثاني مسكوت عنه، وأن هذا المسكوت عنه يدخل بمجرد السكوت في دائرة المباح، كما أن هذا المسكوت عنه يعد جزءاً لا يتجزأ من بنية النص؛ لأن الشرعية التي يندمك عليها إنما هي شرعية نصية مستمدة من مجموع النص وإحالاته. فكما أن المنصوص عليه يستمد حكمه من منطوق النص، فإن المسكوت عنه يستمد حكمه من إحالة النص بحيث لا شيء يصدر من خارج النص<sup>(2)</sup>.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: «إن قولهم: هذه المسألة لا نص» فيها قول باطل وتدليس في الدين؛ لأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسان نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلى أن مات فقد حلله بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: 28). وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: 120)، بحيث أن كل ما لم يأمر به لم يُجبه.

وهكذا فإن المنهج التشريعي في الإسلام وفقاً لهذا الفهم التأويلي، يقوم على أنه لا معنى للسكوت إلا أن يكون مقصوداً من الشارع العليم. الأمر الذي يؤكد بصيغة لا غبار عليها: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَدَّ حُدُوداً، فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنِ أَشْيَاءَ، فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنِسْيَانٍ، فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»<sup>(3)</sup>.

غير أن هذا الاتجاه في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر يذهب بتأويله لدائرة الإباحة إلى مدى بعيد يثير غير قليل من الالتباس خاصة حينما يخلص إلى أن المسكوت عنه إذا كان مقصوداً، كان القول بالزامية الإجماع والقياس وما ألحق بهما من مرجعيات مفارقة للنص، مناقضاً لمقصود الشارع العليم في إنشاء دائرة الحرية، أو بالأحرى في الكشف عن هذه الدائرة التي هي كائنة بالأساس على سبيل الأصالة والابتداء»<sup>(4)</sup>.

وتفسير ذلك، من وجهة هذا الرأي، أن «الإجماع والقياس كما هو معروف وفقاً لصريح ما ذهب إليه الإمام الشافعي نفسه لا يبدآن في «العمل» إلا عند سكوت النص، في حين أن الغرض

1. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: 1337.

2. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2000.

3. أورده البيهقي في سننه، رقم (19725) (21/10)، والطبراني في المعجم الكبير رقم (589) (221/22).

4. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام.

من سكوت النص، إنما هو على وجه التحديد «وقف العمل»؛ أي وقف الإلزامية بشقيها في الإيجاب والتحريم..».

فإذا ما «ثبت السكوت بهذا المعنى في حق شيء كائنا ما كان أو يكون، كان ذلك إيذاناً بدخوله في دائرة الحرية الإنسانية أو دائرة الإباحة.. أي كان هذا الشيء مباحاً يُمتنع القول فيه بحرمة «ربانية» أو وجوب «لا رباني»، وذلك عكس منهج الإمام الشافعي الذي ما أن يَتَثَبَّتْ من السكون عن حكم شيء، حتى يوجب قياسه على حكم من الأحكام المنصوصة، فينتهي إلى القول فيه بالوجوب أو بالحرمة؛ أي أنه يعود إلى إسناد الإيجاب أو التحريم إلى الشارع بعد أن أثبت الشارع له حكم الإباحة..»

وخلافاً للسنة، التي جرى فيها غير قليل من الوضع، فإن القرآن الكريم ظل معصوماً من التأثير المباشر للتاريخ السياسي، وأن هذا التأثير لم يتجاوز حدود التفسير والتأويل، وذلك لسبب واضح ومعقول مفاده أن النص القرآني الذي تكفل الله تعالى بحفظه كان يكتب لدى نزوله أولاً بأول تحت إشراف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعنايته؛ بحيث أن القرآن المجيد كان قد اكتمل كنص نهائي منقول بالتواتر قبل أن يبدأ التاريخ السياسي فاعلية التدخل والتأثير.. وتفسير ذلك أن لحظنا النزول والتدوين لم تعرفا الانفكاك.

وانسجاماً، مع ذلك، فإن قراءة النص القرآني قراءة تاريخية إنما هي في حقيقة الأمر قراءة في التأويل السياسي والإيديولوجي للنص. وهو ما سوف نحاول الوقوف عليه من خلال استحضار الجذور التاريخية لانبثاق هذه التأويلات واستمرار انبعاثها ضمن سياقات تاريخية مختلفة، وكذا من خلال المقارنة بين التأويلين الإصلاحية والإحيائية<sup>(1)</sup>.

فبينما تميز الخطاب الإصلاحي منذ الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وصولاً إلى الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي بمصالحته مع ذاته ومع روح العصر حضارة وثقافة؛ من خلال مصالحته مع العلم والاعتراف بسلطة ومرجعية المعرفة العلمية دونما شعور بأن ذلك من

1. ارتبط مفهوم الإحيائية، في تعبيره عن تيار فكري وإيديولوجي طهوري إشكاليته الأساسية هوياتية تواري أبعاداً سياسية، برضوان السيد وبوجه خاص في كتابه الموسوم: «الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية»، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2004. لأخذ فكرة أوضح عن الإحيائية في صلتها المقارنة بالإصلاحية لدى رضوان السيد أنظر: سعيد بنسعيد العلوي، «الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، مجلة رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد: 49-50، 2008، ص107-118.

شأنه أن يחדش طهرانية العقيدة والولاء، ومصالحته مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، فضلا عن مصالحته مع منظومة العلم الحديث، والتراث الليبرالي في نسبة الأفكار، والقبول بالتعددية، والديمقراطية، وفلسفة الحقوق والحريات، وشرعية الاختلاف..

فإن الخطاب الإحيائي لم يتردد في مهاجمة العلم والفلسفة ونبذ مفهومي الثقافة والحضارة وجعلهما في تعارض وتناوب مع الإيمان، ورفض مشروع الدولة الحديثة المدنية والديمقراطية ووصمها بالكفر والإلحاد..

إن التباين بين المشروعين يتجاوز «مجال الإشكالية إلى ميدان منهج العمل، بل يصح القول إن الاختلاف في مناهج العمل بينهما إنما يتأسس على اختلاف في الرؤية والتصور بين الدعوتين»، وبالتالي بين التأويلين؛ تأويل إصلاحي يسعى إلى «صوغ مشروع فكري إصلاحي يتناول أوضاع العالم العربي- الإسلامي بالدرس والتحليل، ويقترح معالجات له تصحح الخلل والاضطراب فيه، وتفتح له طريق الخروج من مهاوي السقوط الحضاري» وتعمل على تحرير الوعي والدفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع.. وتأويل إحيائي ينطلق من الحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، ولذلك لا يتردد لحظة في تفسيقها وتكفيرها والاستعلاء عليها..<sup>(1)</sup>

### أولا - إيديولوجيا الحاكمية وصراع التأويلات

يصدر الخطاب الإحيائي الإسلامي عن تأويل لمفهوم الدولة الإسلامية مفاده أن «الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه لإلدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله<sup>(2)</sup>».

1. عبد الاله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط: 2001، ص: 155-165.

2. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص77-78. انظر كذلك: أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980، ص231.

فالحاكمية وفقا لهذا التأويل «مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو المعبود بالمعنى الديني المعروف. ليس ذلك فحسب، بل يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والامر الناهي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني أيضا»<sup>(1)</sup>.

غني عن البيان أن عبارة «الحاكمية» قد اشتقت من تأويل مغلوط لقوله تعالى: «إن الحكم إلا لله» و«لا حكم إلا لله». وهي «مقولة» رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية<sup>(2)</sup>، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس حكمهم.

ويزعم دعاة «الحاكمية» بوجه عام أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام يعدان من أصول الدين: أي أنهما دين ووحى لا دخل لإرادة الإنسان ولا اجتهاده فيه.. وبذلك فهم «يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته: أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى.. وبين شؤون الدنيا، ومنها سياسة الأمة والمجتمع سلما وحربا وعمرانا»<sup>(3)</sup>، رغم أن هذا الخلط لم يكن موجودا في معظم التراث السياسي الإسلامي<sup>(4)</sup>.

ولا يخفى أن الزعم بأن السلطان السياسي لله وليس للبشر يفضي، لا محالة، إلى فرض الوصاية على الأمة باسم الدين، وتجريدها من حق الولاية على نفسها، وحرمانها من أن تكون هي مصدر السلطة والمسؤولة عن ممارستها كما أراد لها خالقها.

كما أن القول بالحاكمية، الصادر عن التأويل الإحيائي، يؤدي إلى تحريف المعنى القرآني لمصطلح الحكم؛ الذي منه اشتقت لفظة الحاكمية، وحسابه دالا على معنى النظام السياسي أو السلطة السياسية، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنية لـ «الحكم يرد بمعنى القضاء

1. أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1994، ص143.  
2. أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص237-249.  
3. أحمد شوقي الفنجرى، كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص24.  
انظر كذلك: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص51.  
4. سيف الدين الأمدي، أفكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، ج5، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط2002، ص117-304.

والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، وبالتالي لا صلة له بالخلافة أو بالنظام السياسي<sup>(1)</sup>».

كما أن القرآن لم يستعمل لفظ «ال خليفة» بمعنى الحاكم. فهو «يقدر أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمقصود الإنسان كنوع وليس هذا الإنسان أو ذاك، بل الإنسان سواء كان حاكماً أو محكوماً، مصلحاً أو مفسداً: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 29)»<sup>(2)</sup>.

يتحدد مبدأ الحاكمية، أول ما يتحدد، من منطلق أن «الله رسم للدولة الإسلامية هدفها وواجبها، وحرم على المسلمين الحاكمين أن يحكموا بغير ما أنزل الله وإلا كانوا كافرين، ظالمين، فاسقين»؛ إذ مهما صلينا وصمنا فرادى وتحاكمنا إلى القاضي الشرعي في شؤون أحوالنا الشخصية ثم «أعرضنا عن الشريعة في الفضاء العام، في تسيير شؤون الحكم، في الاقتصاد، في الإدارة، في علاقتنا بالغير، في التعليم، في العادات، في وضع الدستور، في فروع القانون، فما جزاء من يؤمن ببعض كتاب الله ويكفر ببعض إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب»<sup>(3)</sup>.

فالأمر محسوم عند الإحيائيين؛ فلسنا مسلمين «إن زعمنا أننا نعبد في الصلاة والزكاة ونحكم غير شريعته في الشأن العام»<sup>(4)</sup>.

إن هذا التأويل الذي يربط بشكل وثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين.. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي للإحيائية الإسلامية لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل

1. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 242.

2. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي 4 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2006، ص 144.

3. عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط 1، 1996 ص 134-135.

4. المرجع السابق، ص 67.

ذهب إلى درجة إسباغه «طابعا قدسيا» على تلك العلاقة «لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعا، في ذلك، مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام<sup>(1)</sup>». وفي انتظار إقرار مبدأ الحاكمية، في مواجهة دولة القانون<sup>(2)</sup>، يجري العمل حثيثا لتأسيس «دولة القرآن»، مع ما يثيره هذا المفهوم من مفارقات؛ إذ لا توجد نظرية ولا نموذج للدولة في القرآن الكريم، وإنما ترك المولى عز وجل أمر التنظير لها وإقامتها من عدمه لنظر المسلمين واجتهادهم وفقا لظروفهم ومقتضى مصلحتهم..

وجبت الإشارة، هاهنا، أن الاتجاه الإحيائي يسعى إلى تكريس أولوية الدعوة على السياسة والدولة؛ علما أن «سيادة القرآن» تكاد تختزل في سيادة فئة مخصوصة تشمل من جرت تسميتهم بـ «أهل القرآن»: «السيادة للقرآن، وعلماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن. لهم السيادة والكلمة الأولى. ولرجال الحكم نترك نظام الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة لينصرفوا إلى شغلهم. تحت النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية<sup>(3)</sup>».

يتضح إلى أي مدى جاء هذا النص مكرسا لتراتبية هيراركية واضحة؛ فهو لا يكتفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم متى ارتضى الإسلام بملء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته.. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن هذا الاتجاه يقر بما لا يدع مجالا للتأويل أن «علماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى»، وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه «سيادة فعلية وخلقية».

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام: «ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة..» الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المخصوصة صاحبة السيادة الفعلية.

1. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص130.

2. يتضح ذلك من سياق تساؤل عبد السلام ياسين الاستنكاري: «هل نلتقي مع اللابيكين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون ونشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاء ونحن نضمورها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخططونها ديمقراطية لايبكية؟» انظر: عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مطبوعات الأفق، ط1، 1994 ص62-63.

3. عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، دار الأفق، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص:632.

وهو تقويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم أو بالأحرى، فهم «يتنازلون» عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ «مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول» للإمساك بالسلطة الفعلية.. وهو ما جرى الإفصاح عنه بالقول: «لينصرفوا إلى شغلهم تحت النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية» وغني عن البيان أن عبارة «لينصرفوا إلى شغلهم»، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية..<sup>(1)</sup>

وتبعا لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة، وفقا لهذا التأويل، تجد ترجمتها في أفضلية الداعية على السياسي؛ ما دام «علماء الدين» أسمى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ «الفضلاء» مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لاتسموا إلى مستوى «علم علماء الدين» الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم<sup>(2)</sup>..

كما يحذر من أن «يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة»، وذلك حينما يغدو «إشراف الدعوة على الدولة رخوا من بعيد». الأمر الذي يفيد، بمنطق المخالفة، أن إشراف الدعوة على الدولة يراد له أن يكون حديديا مستحكما يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي الإحيائي..

وهو الخطاب الذي يتحدث عن «الوطن الإيماني المشترك» القائم على «المواطنة القلبية»<sup>(3)</sup> و «النسب الروحي» حيث لا تكتمل جماعة المسلمين «الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد» إلا في النظام السياسي الشوري.. كما لا «يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي»، وبينما يتمثل «العامل المؤسس في النظام السياسي الشوري» في «الضمير الخلقى والنسب الروحي» فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقى القانونى هو العقلنة..<sup>(4)</sup>

1. عبد السلام طويل، العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجا، ضمن كتاب، «الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية»، تسيق امحمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2008، ص179-226.

2. عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، ص: 220.

3. المرجع نفسه، ص186.

4. عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، ص154.

لا يكتفي هذا التأويل بافتراض التعارض بين «دولة القرآن» و«دولة القانون»، مع أننا لا نجد أثراً لنظرية حول الدولة في القرآن المجيد بقدر ما نجد منظومة من القيم والمعايير والمبادئ العامة التي تسعف الأمة في استخلاص ما يناسبها من أشكال تنظيمية ومؤسسية لاجتماعها السياسي تبعا لمستوى تطورها التاريخي والحضاري، لا يكتفي بذلك وإنما يعنى في حضرة عازلة بين المجتمع المدني القائم على النظام السياسي الديمقراطي وبين ما عبر عنه بـ «المجتمع الأخوي» القائم على النسب الروحي.

الملاحظ أن مفردات هذا التأويل الإحيائي القائم على مفاهيم «الوطن الإيماني المشترك» و«المواطنة القلبية» و«النسب الروحي» تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي «جنسية المسلم عقيدته» الذي اتخذ منه عنوانا لفصل كتابه «معالم في الطريق» وفيه يؤكد أن «لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في «الأمة المسلمة» في «دار الإسلام»، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهل الله.. «ويواصل في نفس السياق أن «الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق بالإنسان». والجنسية عقيدة ومنهاج حياة.

وهذه هي الآصرة اللائقة بالآدميين؛ فـ «الأمة التي يكون من الرعيل الأول فيها أبو بكر العربي، وبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وإخوانهم الكرام. التي تتوالى أجيالها على هذا النسق الرائع.. الجنسية فيها هي العقيدة، والوطن فيها هو دار الإسلام، والحاكم فيها هو الله، والدستور فيها هو القرآن..» ليخلص إلى «أنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيم عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال..»<sup>(1)</sup>.

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: ﴿بِقَابِ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ بِإِحْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: 11)<sup>(2)</sup>. ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع السياسي كما يتصوره ويدعوا إليه هذا التأويل، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي..

1. سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة، ص 151-161.

2. عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، ص 192.



وهو ما يتناقض، بشكل جلي، مع نموذج الاجتماع السياسي المنفتح والمتعدد الذي تؤسسه صحيفة المدينة. ويتناقض مع شكل الاجتماع السياسي الحديث الذي ارتضاه المغاربة في كنف إمارة المؤمنين القائمة على البيعة الشرعية.

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به التأويلية الإحيائية المحدثة، أكثر ما تبرز، من خلال تأسيسها للإجماع والتعاقد السياسيين على مفهوم «الولاية» بدلالاته العقائدية؛ فهي «اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتأمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمية الجامعة هي القاعدة العاطفية الإيمانية<sup>(1)</sup>».

وبالتالي فإن المبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي وفقا لهذا التأويل مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم «الولاية» وليس مفهوما سياسيا بدمك على مفهوم المواطنة، وفي هذا خلط بين منطق العقيدة المطلق والثابت ومنطق السياسة النسبي والمتغير..

الملاحظ أن تأويل الحاكمية يتقاطع، كما سلفت الإشارة، مع تأويل الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»: أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

مع فارق أساسي بين التأويلين؛ فبينما نجد «ولاية الفقيه» متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها، فإننا نلفي «الحاكمية» منقطعة بشكل جلي عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة.

وهو التواصل الذي يبرر اشتراكهما في التنظير لنموذج سلطة واحد يشرع لقيام «كهنوت إسلامي<sup>(2)</sup>» يقوم على ادعاء الوكالة عن الله في الولاية الدينية أو السياسية، ومن ثم الحكم باسمه فيما يوازي القول بنظرية «الحق الإلهي» في تعبيرها المسيحي القرسطي..

1. عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، ص253.

2. المرجع نفسه، ص234.

وهكذا فإن «نظام الحاكمية» كما تبلور مع التأويل الإحيائي لا يمكن إلا أن يفضي إلى إنتاج «طبقة سياسية- دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من «الإنباء الإلهية» لها سلطة تعلق على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة<sup>(1)</sup>».

وهو ما عبر عنه بشكل صريح المودودي بقوله: «لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو التيوقراطية<sup>(2)</sup>». وبذلك يكون، بحق، «أول مفكر إسلامي يحدث انعطافاً تأويلياً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام، خارج الدائرة الشيعية، ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية «الحق الإلهي» التي كانت إيديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة<sup>(3)</sup>».

والواقع أن مذهب الشيعة في الإمامة القائم على العصمة لا يجد ما يبرره أو يشرعنه في الإسلام، وأن مصدر نظريتهم سابق على الإسلام بحيث يعود إلى «الكسروية الفارسية» التي عادة ما يجري حكم كسرى في إطارها بمقتضى «الحق الإلهي».. كما يعود إلى «القيصرية الرومانية» قبل أن تعتق المسيحية حينما «كانت ذات الإمبراطور مقدسة إلهية<sup>(4)</sup>».

وفي هذا السياق تذهب الأدبيات الإسلامية الحديثة والمعاصرة إلى أن الجانب السياسي أو الدنيوي في الممارسة النبوية داخل دولة المدينة لم يكن مشمولاً بالعصمة على غرار الجانب الديني؛ وذلك انطلاقاً من التمييز القاطع التي تقيمه هذه الأدبيات بين الرسالة و«السياسة» بين الدين والدولة؛ بحيث أن الرسالة تقوم على وجود نبي معصوم يوحي إليه.. بينما تفترض السياسة وجود قائد سياسي يجتهد ويستشير فيما لم يرد فيه نص.. وهو عين التمييز الذي تدمك عليه البنية الدستورية للدولة المغربية من خلال الفصل بين صلاحيات جلالة الملك

1. المرجع نفسه، ص 205.

2. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ص 34.

3. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 205. انظر: محمد ضريف، «الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999»، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص 51.

4. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص 80-81.

باعتباره أميراً للمؤمنين أولاً، وملكا دستوريا ثانياً، تتحدد صلاحياته ضمن بنية دستورية حديثة قائمة على الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء، وكفالة الحقوق والحريات كما هو متعارف عليها دولياً، وبما لا يتعارض مع مقاصد الإسلام في الحق والعدل والمساواة والحرية..

وبناء على هذا التمييز فإن السنة النبوية «منها ما هو دين ومنها ما هو سياسة»؛ بحيث أن ما اندرج منها تحت أمور السياسة وشؤون الدنيا لا يعد ديناً.. وإنما شأننا دنياً يقوم على الرأي والمصلحة والاجتهاد..<sup>(1)</sup>؛ بحيث أن «البيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ «صحيفة النبي»، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي، كل ذلك تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط<sup>(2)</sup>»؛ أي تمت بمقتضى المصلحة والترجيح العقلي الاجتهادي ضمن دائرة التصور الإسلامي ومقاصده الكلية.

وفي هذا السياق، أورد الشيخ محمد عبده جملة أصول يقوم عليها الإسلام في صدارتها؛ النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير؛ بحيث «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر»<sup>(3)</sup>. وكذا الاعتبار بسنن الله في الخلق، ومبدأ التوحيد في العقيدة، الذي بمقتضاه جاء الإسلام «لمحو الوثنية في أي لباس وجدت، وفي أية صورة ظهرت، وتحت أي اسم عرفت». والتعارف والتسامح المفضي إلى مودة المخالفين في العقيدة والتعاون معهم على الخير، والجمع بين مصلحة الدنيا والآخرة..

غير أن أهم أصل يهمننا في هذا الإطار المقارن بين التأويلين الإصلاحية والإحيائية؛ تأكيد الشيخ أن الإسلام قلب السلطة الدينية وأتى عليها من أساسها، فهدمها ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. وأنه «لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه»، وأن الرسول، عليه السلام، «كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً» ممثلاً لقوله تعالى: ﴿بَدَّكَرٍ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ

1. المرجع نفسه، ص 16-17.

2. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي (4)، ص: 227.

3. الشيخ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة د. عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1998، ص: 131.

يَمْصَيِّرُ ﴿ (الفاشية: 21-22)، ولم «يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء. بل الإيمان يعتقد المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده، ويرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده، وليس لمسلم، مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد»<sup>(1)</sup>.

وأن ليس للأمة على أعضائها «إلا الدعوة والتذكير والإنذار والتحذير، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد. ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأن لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم»، وأن ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.. وأن «ال خليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. وإن اشترط فيه أن يكون مجتهداً؛ فالأمة هي التي تنصبه.. وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»<sup>(2)</sup>.

وتبعاً لذلك، ف«لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي)؛ أي سلطان إلهي فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان»<sup>(3)</sup>.

كما أوضح أن «الإسلام لم يجعل (للقاضي ولا للمفتي ولا لشيخ الإسلام) أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»؛ ف«ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة، والدعوة

1 . نفس المرجع، ص.133.

2 . الشيخ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة د. عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1998، ص: 134.

3 . نفس المرجع، ص.134.

إلى الخير والتفكير عن الشر، وهي سلطة حولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما حولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: السلطة في الإسلام بين التأويلين؛ الديني والمدني

ومن هنا تبلور اتجاه في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر لا يخلو من نفس تجديدي يسعى لرسم فواصل دقيقة بين التأويلين مستخلصاً أن «الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية.. فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة مصدر السلطة. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم»<sup>(2)</sup>.

إن الطبيعة التعاقدية التاريخية القائمة على الاختيار الأصلي لنوعية الاجتماع السياسي هي التي جعلت رأياً في الفقه السياسي المعاصر يعتبر أن الإقرار بأن المصدر الأساسي والمرجع الحاكم للقانون الإسلامي هي الكتاب والسنة «لا يعني مصادرة جهد البشر، أو إغلاق الباب دون الاستفادة من المصادر الأخرى، وإنما يعني أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي الذي يهتدى به؛ بحيث يشترط في كل الأحوال ألا يتعارض الجهد البشري المبذول مع ما هو قطعي الثبوت والدلالة.. ولا مع مقاصد الشريعة»<sup>(3)</sup>، خاصة وأن أي قانون لابد له من مصدر ومرجع حاكم..

غير أن الفاحص لأكثر أدبيات الفقه السياسي الإسلامي المعاصر انفتاحاً يلحظ حالة من التوتر وعدم الوضوح فيما يتصل بطبيعة الحكم والسلطة في الإسلام؛ ففي الوقت الذي يجري فيه التشديد على مدنية السلطة في الإسلام يجري التأكيد على أن «حاكمية الشريعة في الدولة شرط لتحقيق الإيمان بالدين»؛ بدعوى أن «الإسلام ليس بالدين الذي نزل ليقف الرسول به عند حدود البلاغ.. وإنما هو دين جاء ليقبمه الناس معياراً حاكماً للعمران، وليجسد نظماً وسياسات في الدنيا، وأعمالاً ترد عليهم يوم القيامة..»<sup>(4)</sup>

1. نفس المرجع، ص.136.

2. فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص185.

3. المرجع السابق، ص186.

4. المرجع السابق.

غير أن هذا التوتر سرعان ما جرى تفسيره بخصوصية العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؛ حيث تتميز الدولة عن النبوة والرسالة، بكون الأولى اختيارا بشريا وبناء مدنيا، ويكون الثانية اصطفاة إلهيا لا شأن للناس فيه، ويكون الدولة ثمرة للاجتهد البشري، بينما الدين وضع إلهي..

وفي هذا السياق، وعيا من الأنصاري بمحورية مفهوم «الحاكمية» في أي خطاب يتخذ من العلاقة بين الإسلام والسياسة موضوعا نظر وتفكير له، ووعيا منه أن الحاكمية تمثل «الركيزة الكبرى للأصولية المعاصرة»، فقد أفرد لها مبحثا خاصا بعنوان: «التباس مفهوم الحكم والحاكمية في الوعي الإسلامي المعاصر: بين الأصل القرآني والمعنى المحدث» سعيا منه للتوصل إلى «رؤية علمية محايدة»، للمسائل الخلافية المتداخلة، الناجمة عن غياب التدقيق العلمي في استخدامات هذا المصطلح بين معناه القرآني والعربي الأصلي، وبين معناه الحديث والمعاصر<sup>(1)</sup>. وفي سبيل ذلك، اعتمد مقارنة اكتفى فيها بتناول المفهوم الحديث الذي اقتصر عليه معنى «الحكم» في الاستعمال العربي المعاصر نظرا لكونه مصدر الإشكالية.

ليعرض بعد ذلك، بشكل تفصيلي، لمختلف معاني لفظة «الحكم» في اللغة العربية والنص الديني بما يجلي التفاوت والاختلاف الدلالي للمعنيين الأصولي والمحدث، وما يترتب عليه من إشكالات مفهومية، سعيا للوقوف على «المصطلح القرآني والإسلامي الأصلي» الذي تداوله المسلمون في صدر الإسلام محل لفظة «حكم» للدلالة على المعنى الذي يقصده منها في الاستعمال المعاصر بمعنى ممارسة السلطة السياسية.

وحرصا منه على الوقوف على المغزى العميق لهذا التغير الدلالي بمختلف انعكاساته وأبعاده، عمل على تقديم تفسير عام للمنطق الحاكم لهذا التغير الدلالي في لغة المجتمع العربي على المدى التاريخي من خلال نظرات في الخصوصية المجتمعية العربية. ليبيرز في نهاية المطاف كيف أضاف مفهوم «الحاكمية» إشكالية مفهومية جديدة أخطر إلى الإشكالية القائمة بالفعل. الأمر الذي يستلزم العمل على حل هذه الإشكالية المفهومية لمصطلح «الحكم» في السياق التداولي الإسلامي المعاصر تحقيقا لفهم أكثر انطباقا على الواقع التاريخي للإسلام.

1. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999، ص154.

إن الإشكالية الدلالية والمفهومية تنشأ، هاهنا أول ما تنشأ، وفقاً لهذا النظر التأويلي، من منطلق أن هذا المعنى المحدد لمصطلح «الحكم» بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية لم يرد إطلاقاً في الاستعمال اللغوي الأصلي لدى العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة المعتمدة، والأهم من ذلك كله أنه لم يرد لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ولا في سائر المصادر الإسلامية الأولى دون أن يحول ذلك ووروده بمعاني ودلالات مختلفة.. فبعد أن الوقوف على المغزى الدلالي للحكم والحكمة في العديد من النصوص القرآنية، يخلص إلى أن الحكم والحكمة فيها جميعاً تعبر عن «معنى الوعي الفكري الراسخ بمجمل الحقائق الإلهية والكونية والإنسانية التي تتضمنها الرسالة وما يتطلبه هذا الوعي الموجه للحياة من تمييز بين حق وباطل، وبين عدل وظلم..»<sup>(1)</sup>.

لينتقل على إثر ذلك إلى التمييز بين «الحكم» و«الملك» مستخلصاً أن القرآن حينما يشير إلى معنى السلطة السياسية التي كانت في حوزة بعض الأنبياء وغيرهم من الشخصيات التاريخية، فإنه لا يستخدم مصطلح «الحكم»، وإنما يستخدم المصطلح السياسي العربي المتعارف عليه حينئذ بشأن سياسة الدولة وهو «الملك».

أما كلمة «حاكم» وجمعها «حكام» فلم تطلق في النصوص الدينية كتاباً وسنة على القائم بالأمر السياسي: أي الخليفة أو الملك أو السلطان أو الأمير، كما يجري إطلاقها اليوم على «حكام الدول»، وإنما اختصت بالقاضي والقضاة وحدهم باعتبار أن مصدر «حكم» يشير إلى «العلم والفقهاء والقضاء..» بحيث أن «حكم بينهم» تفيد «قضى بينهم»، والحاكم هو القاضي.. وإلى وقت قريب كان المغاربة يتداولون كلمة «الحاكم» للدلالة على القاضي..

وفي نفس السياق يلاحظ الأنصاري أن «في لغة الحديث النبوي والفقهاء يتطابق ويترادف «الحكم» و«القضاء» ومشتقاتهما دون أدنى تفريق، ويستخدم الأئمة والرواة إحدى الكلمتين مكان الأخرى دون أي تحرز نظراً لتطابقهما المعنوي التام»<sup>(2)</sup>.

1. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، ص 159.

2. المرجع نفسه، ص 161.

وللتدليل على ذلك يورد العديد من النصوص القرآنية والحديثية ليخلص إلى أن «الحكم» يرد في أغلب هذه النصوص بمعنى الحكم بين الناس من خلال تبيان وجه العدالة والحق بينهم وليس بمعنى حكم الناس والتصرف في شؤونهم من موقع السلطة والقدرة على فرض القرار السياسي.

أكثر من ذلك، فإن هذا النظر التأويلي يسجل أن ما يجري على مصطلحي «حكم» و «حاكم» يجري على مصطلح «حكومة»، جازما أن لفظ «حكومة» لم يرد في اللغة العربية إطلاقا بمعنى السلطة السياسية التنفيذية أو الجهاز الحاكم أو الهيئة الحاكمة إلا في القرن التاسع عشر.. في حين أن معناها في لغة العرب يحيل إلى «إصدار حكم قضائي»، كما يفيد عملية «التحكيم» التي يقوم بها حكمان «ذوا عدل» وفقا للتعبير القرآني<sup>(1)</sup>.

غير أن نفي حمل مصطلح «الحكم» بجميع مشتقاته في القرآن الكريم لأي معنى من معاني «الحكم السياسي» بالمعنى المعاصر، لا يعني نفي اشتغال القرآن على «مفهوم ونظام للحكم السياسي» كما ذهب علي عبد الرزاق. وتفسير ذلك أن القرآن الكريم استخدم مصطلحا آخر معادلا لمفهوم السلطة السياسية؛ هو مصطلح «الأمر».

وهو مفهوم يظل، مع ذلك، أقل قيمة من الناحية المعيارية من مفهوم الحكم لديه؛ من منطلق أن مفهوم «الحكم» القرآني يعد «أعمق وأغنى بكثير، دينيا وقضائيا وأخلاقيا ومعرفيا، من المعنى السياسي الذي انحصر فيه في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر».<sup>(2)</sup>

ذلك أن «الحكم» بترادفه مع «الحكمة»، ك «معرفة لأفضل الأشياء بأفضل العلوم»، يمثل ما جرى التعبير عنه ب «جماع فلسفة الإسلام»؛ ليس كنظام نظري مجرد وإنما كمعرفة ب «أصول

1. تأصيلا منه لهذا المعنى الأخير يستلهم تفسير ابن كثير لقوله تعالى: «بَجَرَآءِ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ، ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» [المائدة: 95] مؤكدا أن عملية التقدير والتحكيم التي يضطلع بها الحكمان كانت تسمى «حكومة». كما يعود إلى قول علي بن أبي طالب في «نهج البلاغة» موجها الخطاب إلى أنصاره: «وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأبي، لو كان يطاع لقصير أمر» وقوله: «وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة، فأبيتم علي إباء المخالفين المذنبين»، ليخلص إلى أن المقصود من التحكيم هاهنا هو عملية التحكيم التي جرت بين أنصاره وأنصار معاوية بن أبي سفيان بعد معركة صفين عام 37 هجرية وتصدرها الحكمان أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص؛ وساءت نتائجها، بحيث لو قصد بالحكومة السلطة الحاكمة لكان يقصد نفسه ورجاله؛ لأنه الحاكم وقتذاك. وهو عين التفسير الذي نجده لدى الشيخ محمد عبده في سياق شرحه لكتاب «نهج البلاغة» معلقا على النص السالف بقوله: «الحكومة حكومة الحكمين: عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري..».

2. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام... ص 163.



الأشياء في حقائقها الأولى بموازينها ومقاديرها الحقيقية» بما يفضي إلى «العلم النافع»: أي «العلم المرتبط بالعمل».

بعد أن تتبع مفهوم الحكم والحكمة لدى كل من الطبري، وأبي بكر محمد بن العربي، والشافعي خلص إلى أنهم يتفقون جميعا على إعطاء «الحكم والحكمة» في الإسلام «مفهوما توجيهيا مكملا للوحي والرسالة»، وتبعا لذلك فالحكم، في نهاية التحليل، يشير إلى تلك الملكة والبصيرة والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ والإصابة في العلم والعمل على مستوى تمييز الحق عن الباطل على الصعيد الديني في أبعاده العقيدية والقيمية والمبدئية.

وكذا تمييز العدل عن الظلم على الصعيد القانوني وشتى مناحي التعامل الإنساني والاجتماعي. وتمييز الخير والفضيلة عن الشر والرذيلة على الصعيد الأخلاقي. إلى جانب تمييز الحقيقة عن الوهم والزيغ على المستوى المعرفي والعلمي والفلسفي. فضلا عن تمييز الجمال عن القبح في مختلف صورهما المعنوية والحسية.

وجماع هذه الأضرب من التمييز تعبر عن «الحكم القيمي والتمييزي والتقديرية» الذي يقابل مفهوم Value judgement؛ الذي بمقتضاه لا يصدر المرء أمرا تنفيذيا ولا يمارس سلطة، وإنما يعبر عن «تقديره وتقويمه للأشياء ويحدد مقاديرها ويزنها بموازينها الدقيقة، سواء في ميدان الاعتقاد، أو القضاء، أو الأخلاق، أو المعرفة».<sup>(1)</sup>

غير أن العلاقة بين السياقين الدلالين لمفهوم «الحكم» لا تنقطع، مع ذلك، تبعا لهذا التأويل؛ مادام «صاحب القرار السياسي (السلطان) بحاجة إلى عملية مشاورة وتقدير وتقويم: أي إلى حكم، قبل اتخاذ قراره السياسي وإنفاذه»، بحيث ما أن ينتقل إلى مستوى التنفيذ، أمرا ونهيا وإلزاما، حتى يتجاوز مرحلة التقدير والتقويم إلى مرحلة الإلزام والفرض انسجاما مع طبيعة السلطة التي لا تكتفي بعناصر الإقناع المعنوي والرمزي وإنما تتوسل، أكثر من ذلك، بوازع يزع الناس ويحملهم على الإذعان لقراراتها..

نخلص مع هذا النظر التأويلي، إذن، إلى أن المصطلح العربي الأصلي الذي يشير إلى مفهوم الشأن السياسي والسلطة السياسية الحاكمة بالمعنى الحديث هو «الأمر» وليس «الحكم». وفي

1. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، ص 164.

ملاحظة نافذة لا تخلو من مفارقة، يسجل أنه بينما فقد مصطلح «الأمر» معناه السياسي ليكتفي بدلالته اللغوية العامة التي تحيل إلى «شأن» جمع شؤون، فقد انتقل «الحكم» من المعنى العام إلى الخاص.<sup>(1)</sup>

يترتب على هذا الفرق الجوهرى بين المفهومين نتيجة مفادها أن لا مجال للاختلاف والتنازع في «الحكم» بهذا المعنى عندما يتقرر على أي مستوى من مستوياته الإلهية، أو النبوية، أو القضائية...، وبالمقابل فإن السياسة ظلت تقيّد معنى «الأمر» القائم على الشورى وإعمال البشر للعقل والرأي واتخاذ القرار، بينما الدين فيه إسلام الوجه والامتثال التعبدى لأن مصدره الغيب ووحى السماء..

فمصطلح «الأمر» هو المصطلح الذي وظفه القرآن الكريم وشاع تداوله في الأدب السياسي منذ وقت مبكر قبل أن يشيع استعمال مفهوم «الإمامة» في كتابات الفرق الإسلامية، وقبل أن يشيع تداول مفهوم «الحكم والحاكمية» بهذا المعنى في الاستعمال الحديث والمعاصر.

لكن هل من تعليل مقنع لهذا التغير الدلالي؟ كيف يمكن تفسير هذا التحول التأويلي في معنى «الحكم» من دلالاته الأصلية السالفة إلى دلالاته السياسية المباشرة؟

إلى جانب تأثير الثورة السياسية الغربية الحديثة في إشاعة منظومة قيمها ومعاييرها السياسية عبر العالم، نجد عاملين إضافيين:

أولهما: يتصل بالدور التاريخي للتحكيم في نشوء السلطة السياسية الموحدة في التاريخ العربي؛ حيث كان لعملية التحكيم<sup>(2)</sup> أهمية مفصلية خاصة في تحديد المنطق الحاكم للعلاقات القبلية بين العرب، وفي «تطويرها إلى وثام الجماعة ثم وحدتها».

1. تأكيداً لهذا الفرق القائم بين «الحكم» و«الأمر» يلاحظ أن الله تعالى قال في سورة الشورى الآية 38: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ولم يقل: «وحكمهم شورى بينهم»، مشدداً على أن الشورى تختص بالأمر الذي يحيل إلى الشأن الدنيوي العام بين المسلمين، وهو ما يتقاطع إلى حد كبير مع مفهوم Le séculier في الحقل التداولي الغربي، في حين أن «الحكم» بمعنى الوصول إلى الحق والحقيقة والعدل يستند على شريعة ثابتة ومعايير قيمية ومعرفية مقررّة لدى مرجعية الاختصاص بكل «حكم» في مجاله، انظر: محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام... ص 165.

2. وهي العملية التي يقودها حكم غير منحاز وغير منتمي إلى أية قبيلة من القبائل المتنازعة والداخلية في عملية التحكيم، كما يشترط فيه كذلك أن يكون ذا أصل شريف في نسبه الأصلي، وأن يكون متمتعاً بالحكمة والدراية وسعة الصدر والتسامح والخلق المترفع عن الصغائر، فضلاً عن فصاحته وبلاغته وامتلاكه «فصل الخطاب» المتمثل في القول الفصل الجامع بين رجاحة الفكر وطلاقة اللسان في عرض حثيات التحكيم وإصدار الحكم.

وفي هذا السياق نجد أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «بدأ المرحلة المدنية من الدعوة بصفته حكما ومحكما في الخلافات والنزاعات بين قبيلتي الأوس والخزرج، يعيد بينها الوئام والسلام تمهيدا لتوحيدها في بوتقة الجماعة والأمة، وكذا في التقريب والتحكيم بينهم وبين المهاجرين حيث توافرت فيه عليه السلام الفضائل والميزات المثلى للحكم...»<sup>(1)</sup>

وهكذا يتم الإنطلاق من دور التحكيم في تطوير العلاقات القبلية إلى كيان سياسي يجمعها ويتجاوز تعدديتها بتوحيدها، لنستكشف طبيعة العلاقة بين ظاهرة التحكيم وكيفية تحوله إلى قيادة سياسية ذات سلطة أمرية ونافذة في المجتمعات القبلية عندما تصل إلى مرحلة النزوع لوحدة أكبر. وهو ما يفسر كيف «حدث التطابق في ذهن العربي بين مفهوم الحكم كقضاء وتحكيم ومفهومه كحكم سياسي»<sup>(2)</sup>

ومع التسليم أن الطبيعة الاستثنائية لشخصية الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد مكنته من الانتقال «من دور الحكم والتحكيم إلى دور القيادة الكاملة في شؤون الدين والدنيا، إلا أن التجربة التاريخية لبعض المجتمعات العربية والإسلامية تكشف عن إمكانية أن يتحول الحكم بين القبائل، في غير حالة النبوة، من دور التحكيم المحايد غير المدعوم بسلطة نافذة إلى دور الحاكم السياسي، بالمعنى المعاصر، ملبيا حاجة تلك القبائل إلى وحدة سياسية أرفع تتجاوز خلافاتها الكيانية الصغيرة وصراعات أمرائها المحليين لدمجها في كيان أكبر.

وفي هذا السياق يستحضر الأنصاري النموذج المغربي مبرزا كيف أن «حالة المغرب الأقصى منذ صدر الإسلام إلى العهد العلوي في مطلع العصر الحديث (تمثل) أبرز مثال على إمكانية تحول الحكم القائم بدور التحكيم بين القبائل، بنسبه الشريف وتميزه المناقبي إلى دور الأمير أو السلطان، بالمعنى السياسي الكامل<sup>(3)</sup>، عندما يتطلب التحول المجتمعي هذا الانتقال من التعددية القبلية إلى وحدة أكبر للأمة والجماعة<sup>(4)</sup>».

1. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام...، ص168.

2. المرجع السابق، ص169.

3. للوقوف على الدور التحكيمي للملك في النظام السياسي المغربي وأسس المشروعية التي تقوم عليها المؤسسة الملكية.. انظر: عبد الملك الوزاني، الشرعية والاختيارات الدستورية: حالة المغرب العربي، مجلة الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، العدد 19، 2005، ص68-71.

4. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام...، ص169.

أما ثاني التعليلين والتأويلين لهذا التحول الدلالي المتمثل في تقلص «المفهوم الواسع للحكم»، بمفهومه القرآني المعرفي والتقييمي المندمج في معنى الحكمة، واختزاله في معنى الحكم السياسي الضيق فيمكن في كون السلطة التاريخية في المجتمع العربي والإسلامي أنكرت جميع أنواع التقييم والتقدير و «الحكم» على الأمور في نواحي الحياة كافة بحيث غدا كل «حكم»: أي تقدير وتقويم، لأي شيء، دينيا أو قضائيا أو معرفيا أو اجتماعيا، هو «حكمها» الذي تفرضه من موقع احتكار السلطة وليس «حكم» المعنيين بالأمر..

وهكذا أدى هذا التطور الانتكاسي والارتدادي إلى معنى «الحكم» القرآني الذي ارتبط بالمعرفة الكونية العليا وبالكتاب الموحى به وبالنبوة، والذي يشمل تقدير وتقييم مختلف مراتب الحياة والحقيقة والوجود، ليتقلص في معنى الحكم السياسي السلطوي وحده وبهذه المعيارية الواضحة نخلص إلى أن التغيير المجتمعي المفهومي قد فرض نفسه سوسيوولوجيا وتاريخيا لينتقل إلى واقع اللغة من مفهوم «حكم» مرادف للكتاب والنبوة إلى «حكم» لا يدل إلا على التحكم والسلطة<sup>(1)</sup>.

غير أن الحرص على إبراز التمايز الدلالي بين «الحكم» و «الأمر» لم يحل دون السعي إلى إبراز الصلة المفهومية والمنطقية بينهما؛ من منطلق أن «الحكم» يشير إلى حكم الشورى أي تقدير وتقييم أهل الشورى لمسائل السياسة وكيفية معالجتها.

بينما يحيل «الأمر» إلى «القرار التنفيذي عندما تنتقل المسألة «المحكمة» لدى الهيئة التمثيلية الشورية إلى السلطة التنفيذية الأمرة لتتخذ بشأنها القرارات التطبيقية والإجراءات العملية الملزمة»، فإن معيارية «الحكم الإسلامي»، تبعا لهذا النظر التأويلي، تتمثل في «حكم الشورى في مدولاتها وتقديراتها لقضايا السياسة، وليس «حكم» رجل أو رجال السلطة؛ إذ ليس لهم «حكم»؛ وإنما هو الأمر والقرار..»

وبذلك نخلص إلى التمييز بين «حكم الله في الوجود وحكم الجماعة في شؤونها»، على اعتبار أن «الحكم في السياسة هو للجماعة، بشرع الله، أما الحكم الذي اختص به سبحانه فهو حاكميته في كونه وخلقه. وليس هو الحاكمية السياسية التي أكلها للجماعة...»<sup>(2)</sup>

1. المرجع السابق، ص 170.

2. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيوولوجيا الإسلام...، ص 170.

فمع أن هذا النظر التأويلي يعترض على مقولة الحاكمية كما تبلورت لدى كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب انطلاقاً من اعتبارات لغوية وشرعية وفكرية واضحة<sup>(1)</sup>، إلا أنه لا يجادل في أن «جميع المؤمنين بالله عامة، والمسلمين خاصة، يسلمون بأن الحاكمية لله سبحانه في جميع شؤون خلقه وغيبه، وفيما شرع لعباده من نهج وأحكام»<sup>(2)</sup>.

فمع أن المودودي يقر بوجود طائفة كبيرة من الشؤون والمعاملات سكنت الشريعة عنها سكوتاً تاماً، ويقر بذلك لحق الإنسان للتشريع فيها بكل حرية فيما لا يتعارض مع روح الإسلام وقواعده العامة<sup>(3)</sup>، إلا أن الحاكمية كإيديولوجيا مؤطرة للذهنيات ودافعة للفعل والحركة تقضي، رغم الإقرار بالسيادة الجزئية للمجتمع، إلى فرض نموذج للاجتماع السياسي الإسلامي يند عن مقاصد الإسلام وروحه..

إن الأمر يتجاوز، وفقاً لهذا التأويل، مجرد إيراد استثناء لقاعدة أو لأصل، ليكشف عن تلبس الموقف الفكري بالموقف السياسي الأيديولوجي؛ ذلك أن الحاكمية عند المودودي تجد تفسيرها هنا في «الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة ببلاد الهند، ثم هي إلزام لهذه الدولة، بعد أن قامت، بالشرط الذي قامت على أساسه، أي الالتزام الشامل بالشريعة الإسلامية، وإلا انتفى مبرر إنشائها...»<sup>(4)</sup>

ولذلك كان من الطبيعي أن يجري تأويل مبدأ الحاكمية في مرحلة التبعئة السياسية والأيديولوجية لدولة باكستان تأويلاً عقائدياً مطلقاً، وهو التأويل الذي سيميل إلى نوع من

1. فمن الناحية اللغوية اعترض على صيغة «حاكمية» بدعوى أنها لم تكن مألوفة اشتقاقاً من جذر «حكم» في الاستعمال اللغوي أو الشرعي أو الفكري من قبل، ولم ترد تحت مادة حكم في المعاجم العربية المعتمدة لكسان العرب أو الصحاح على سبيل المثال، كما أن المصدر الصناعي في اللغة العربية بعامة الذي قيست عليه هذه الصياغة لم ينتشر إلا بعد أن أكثر منه المولدون في اصطلاحات العلوم وغيرها بعد ترجمة العلوم العربية.. وكأن اللغة كائن ثابت وجامد لا يتطور دلالياً تبعاً للتطورات التاريخية والحضارية العامة التي تخضع لها المجتمعات التي تتداول هذه اللغة؟ وهو ما يكشف عن هشاشة هذا الاعتراض؛ خاصة إذا علمنا أن مصطلح «الحاكمية» من الناحية اللغوية الصرفية مصدر صناعي من اسم الفاعل «حاكم» لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء لدلالة على صفة فيه تماماً كما صيغ اسم «عالمية» و «جاهلية» من «جاهل» و «فاعلية» من «فاعل».. وتزداد هذه الهشاشة حينما يربط الأنصاري عدم أصالة مفهوم الحاكمية بأصل المودودي غير العربي. فإلى جانب أن كبار اللغويين العرب منذ سيبويه لم يكونوا عرباً، فإن سيد قطب وهو الأديب العربي الضليع في اللغة العربية وعلومها تبني نفس المفهوم..

2. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام...، ص 172.

3. المرجع نفسه، ص 146-147.

4. علي أومليل، الحاكمية والإسلام الهندي، ضمن كتاب، علي أومليل، «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»، بيروت: المركز الثقافي العربي ودار التنوير، ط 1، 1985، ص 172-173.

المرونة والواقعية والتنسيب حينما سيتم إعلان قيام الدولة ويتضح أمام حقائق الواقع التاريخي أن مبدأ الحاكمية، كما تمت صياغته والتبشير به، عاجز عن تسيير دواليب هذه الدولة وإمدادها بالقواعد القانونية والفقهية الكفيلة باشتغالها.. الأمر الذي يقتضي التسليم بحق المجتمع في سن القوانين واستخلاص النظريات السياسية من النصوص التأسيسية في تفاعلها مع المتغيرات التاريخية..<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق نجد منحى تأويليا محدثا يميز بين السلطان الذي يحيل إلى السلطة السيادية التي لا يمكن أن تتجزأ، والتي يعرفها بأنها السلطة التي لا سلطة فوقها أو «الحاكمية»، وبين السلطة التي يمارسها كل من يمتلك جزءاً من الرأسمال الحضاري الاجتماعي العلمي أو السياسي أو الاقتصادي أو الإداري: أي كل من يمتلك ولاية معينة، كما ينتقد نظرية الحاكمية الإلهية معتبراً أنها تمثل البعث المباشر لمفهوم «السلطان الكنسي»..

وفي هذا السياق يبرز هذا التوجه التأويلي كيف أن التسليم بسيادة الله على العالم أجمع وسيطرته المطلقة عليه لا يتعارض البتة مع وجود «سيادة اختصاصية»، وإلا فإن القول بأن السيادة السياسية هي أيضاً لله لا يمكن أن تفضي إلا إلى أمرين: إما أن السلطة السياسية غير ممكنة؛ لأنها اغتصاب للسلطة الإلهية، أو أن السلطان هو خليفة الله وهو مسؤول أمامه وليس أمام الشعب، وبالتالي انعدام المسؤولية السياسية أمام المجتمع..

فإذا كانت الحاكمية تلغي كل سيادة بشرية: أي كل إمكانية لبناء مسؤولية البشر الذاتية عن أعمالهم ونظمهم وسلوكهم، عدمت السلطة ولم يعد لها أي مبرر، وهو ما يفضي إلى غياب مسؤولية السلطة أمام الأمة، فلا مناص من التسليم بالسلطة الثيوقراطية والدينية التي تغدو أحكامها مقدسة. والنتيجة الخطيرة التي تترتب على انتفاء أية سيادة أرضية ذات منزع اجتماعي مدني، بدعوى أن لا حكم سياسياً في الأرض إلا لله، هي انتفاء مقابل للحساب: أي إثابة وعقاب المكلفين عن أعمالهم في الدنيا<sup>(2)</sup>.

1. وفي هذا المعنى يقول: «نجد في القرآن، إلى جانب النظريات السياسية، مبادئ كريمة في توجيه سياسة الدولة. والدراسة الدقيقة لهذه المبادئ تلقي ضوءاً كثيراً على مقاصد الدولة الإسلامية»، انظر: أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص 229.

2. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1991، ص 530.

## على سبيل الختم:

إلى هذا المستوى من المقاربة والمقارنة بين التأويلين الإصلاحي والإحيائي نخلص إلى أن المسافة بين التأويلين كبيرة إلى الحد الذي «تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر (الإصلاحية الإسلامية) فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر (الإحيائية) فكر مجانية ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. (الفكر الإصلاحي) فكر يزرع أرضا، وينثر حبا، ويسقي شجرا، وينتشر مع الشمس والهواء. أما (الفكر الإحيائي)، فهو يحضر خندقا، ويبني قلاعا عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوعا ممتعة. والفرق بين التأويلين هو الفرق بين السلم والحرب (...). لقد تبلور الفكران، فكر الانتشار وفكر المصادمة. وقام كل على مسافة، ليؤدي الوظيفة التي ترشحها له الظروف في كل حال، وتميها الأوضاع في كل آن»<sup>(1)</sup>. الأمر الذي يؤكد الأبعاد الوظيفية والإيديولوجية والسياقية للتأويل فيما وراء أبعاده المعرفية.

1. طارق البشري، الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996، ص33.







#### المحور الرابع

**التأويل: سؤال المرجعية وخصوصية النص المؤول**



## حدود التأويل وخصوصيات النص المؤول

د. فريدة زمرد

أستاذة التفسير وعلوم القرآن بدار الحديث الحسنية

عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء

### تقديم

لا يستقيم الحديث عن التأويل في مجال النص القرآني دون اعتبار لخصوصية النص المؤول وخصائصه:

أما الخصوصية فهي نابعة أساساً من مصدره "الإلهي" المقدس، فالقرآن الكريم في اعتقاد المسلمين كلامُ الله، وهذه حقيقة راسخة في نظرية التأويل الإسلامية لا ينكرها أحد ولم ينكرها في التاريخ أحد حتى المدارس الفكرية التي تأثرت بشكل كبير بنظريات فلسفية لم تبني على مبدأ التوحيد.

وأما خصائص النص المؤول، هنا، فتتمثل في نزوله وفقاً لمنطق اللسان العربي الذي تتفاوت مستويات الدلالة في خطابه، وضوحاً وخفاءً.

إن السؤال الذي يلح علينا في هذا الصدد هو سؤال عن تجليات خصوصية مصدر النص القرآني على حدود التأويل في تصورات العلماء أصوليين ومفسرين، وسؤال تأثير خصائص الخطاب القرآني على توجيه آفاق التأويل؟

أما سؤال الخصوصية فقد كان من أكبر مسأله: مسألة قصدية المتكلم التي عالجها الأصوليون والمفسرون ضمن مباحثهم النظرية وتطبيقاتهم العملية على النص تأويلاً واستنباطاً.

وأما سؤال الخصائص فتتجلى في الخصائص الدلالية للخطاب القرآني وعلاقتها بأفاق التأويل، وقد تمت معالجتها بأنحاء متباينة حاولت استجلاء طبيعة هذه الخصائص التي تجعل النص القرآني قابلاً للتأويل.

سنحاول تحليل هذه الخصوصيات والخصائص في علاقتها بالتأويل تضييقاً وتوسيعاً من خلال جهود مختلفة تباينت منطلقاتها ومناهجها في تناول هذه المسائل.

### 1. قصدية المتكلم وحدود التأويل

إن مراعاة قصد المتكلم في فهم النص القرآني وتأويله، هو أمر في غاية الخطورة والخصوصية، لتعلقه بمعرفة المراد من كلامه عَزَّجَلَّ، وهي مسألة لها ذبول أصولية ناقشها الأصوليون ضمن مسألة التصويب والتخطئة في استنباط الأحكام، ولها تجليات في مجال التفسير ترتبط بخصائص الخطاب القرآني، وخصوصاً بمسألة القطع بتعيين المراد من كلام الله.

#### أ. قصدية المتكلم ومقاربة التصويب والتخطئة

رغم أن مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد تبدو بعيدة عما نحن بصدده هنا، إلا أننا بالتأمل العميق نجد أنها لا تنفك عن مسألة "المراد من كلام الله عَزَّجَلَّ" و"قصد المتكلم أو الشارع بالنص"؛ إذ مدار الإصابة أو الخطأ - عموماً - هو "موافقة قصد الشارع"<sup>(1)</sup> أو مخالفته.

ودون الدخول في تفاصيل الخلاف الشهير بين العلماء في تصويب المجتهد، أو تخطئته، فإن ما يهمنا من ذلك في هذا المقام: أن المسألة ترتبط بمدى تعيُن معنى أو حكم مراد لله تعالى من كلامه، في النصوص.

فالمخطئة يرون وجود معنى "أو حكم" معين ومتعين في النصوص يترجم مراد الله ومقصده فيها، والمجتهد أو المؤول إنما يطلب هذا المعنى ويبذل جهده للكشف عنه، فيصيب هذا المعنى تارة "فيؤجر على ذلك مرتين: على جهده وعلى إصابته" ويخطئه تارة أخرى "فيؤجر مرة واحدة على جهده".

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، دمشق: دار الفكر، ط1، (1413هـ/1992م)، 2/120.

والمصوبة رأوا أن هذه النصوص لا يتعين فيها حكم لله تعالى هو المراد بعينه، وكل مجتهد فيها مصيب للمعنى المراد، ومن ثم فإن كل معنى أو حكم وصل إليه المجتهدون - مهما اختلفوا - هو المراد و"الحق في جميع أقاويل المختلفين"<sup>(1)</sup>. وهذا يعني أن كلام المتكلم وقوله يصير مقصودا للمجتهد المؤول "أو المتلقي".

أما قول المصوبة بعدم تعين المعنى في النص، وصوابية تأويل المجتهدين له، فقد يؤدي إلى إضعاف قيمة معرفة قصد المتكلم من كلامه في عملية التأويل، وربما أدى إلى القول بانفتاح النص على كل المعاني المحتملة، أو إلى إمكانية إعادة إنتاج النص عبر "القراءات" المتكررة له، ويصير القارئ بذلك هو المحدد لمعنى النص وليس صاحبه.

وأما قول المخطئة بأن لله مرادا متعينا من كلامه هو الحق وهو واحد، وإنما يجتهد المجتهدون للوصول إليه، فيبدو أكثر انسجاما مع قاعدة مراعاة قصد المتكلم في العملية التأويلية، وأقرب إلى الجمع بين المطلق والنسبي في حقيقة الدلالات القرآنية؛ إذ لا بد من اعتبار المراد المتعين لله عزَّجَلَّ، "وهو المطلق والمقدس والأزلي في الحقيقة". واعتبار جهد المؤول في الوصول إلى هذا المراد بالطرق والمسالك المتعارف عليها في هذا المجال "وهو النسبي والبشري في هذه الحقيقة".

ورغم التباين الظاهر بين الفريقين في تقرير مسألة الصواب أو الخطأ في تعين المراد، إلا أننا لا يمكن أن نتجاهل التوافق بينهما الناتج عن الاتفاق على مسالك التأويل المعتبرة عند جمهور الأصوليين، بحيث يكون صواب المؤول ناجما عن مراعاته لشروط التأويل المتعلقة بصرف الدلالات وتوجيهها، ومدى قوة القرائن الدالة على ذلك وغير ذلك من الشروط والضوابط، التي تعين على الوصول إلى ذلك المراد المقصود المتعين في النص، ويكون خطؤه نتيجة الإخلال بهذه الشروط.

### ب. قصدية المتكلم والمقاربة التداولية

تحيلنا مسألة "قصدية المتكلم" هنا على قضية "مصدر النص" أو "منتجه وقائله" ومركزيته في عملية الفهم والتأويل، وقد كان علماؤنا على وعي تام بأهمية اعتبار السياق الكلي المنتج للنص في فهمه وتأويله، وبأن مستويات دلالة الخطاب لها تعلق كبير بقصد المتكلم، وبعاداته في الخطاب،

1. الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، طبعة: وزارة الأوقاف بالكويت، 1994م، 2/391.

فالخفاء والاحتمال والظن مرتبط بزيادة المتكلم له من خطابه، ولأن الكلام، كما يقول ابن تيمية (728هـ): "كلام من اتصل به، واتصف به وألفه وأنشأه، وكان مخبراً بخبره وأمرأ بأمره، ونهاياً عن نهيه"<sup>(1)</sup>، كان لا بد من مراعاة المتكلم في فهم الخطاب، وهذه المراعاة تكون عبر مستويين: مراعاة مقاصده من الخطاب، ومراعاة عاداته في الخطاب. وهما مرتبطان؛ لأن عادات المتكلم في الخطاب مرتبطة بمقاصده، فالمتكلم يريد باستعماله للفظ الدلالة على معنى معين، وهذا مستوى القصدية، فإذا اعتاد أن يعبر بذلك اللفظ على ذلك المعنى، كانت تلك "عاداته"، وهذا هو مستوى العادة في الخطاب، وكلاهما مهم وجوهري في فهم الخطاب وتأويله.

وتبعاً لذلك، فإن المتكلم قد يريد بكلامه المعنى الظاهر<sup>(2)</sup> منه، ويكون الظهور علامة عليه يكتفي المؤول به في الكشف عن هذا المراد، وقد يريد من كلامه غير المعنى الظاهر، فيعبر بنوع من الخفاء والغموض وعدم القطع، تاركاً للمؤول إمكانية الكشف عن المراد من كلامه، وينصب من القرائن والعلامات ما يعينه على ذلك، إما في نفس النص أو من خارجه.

وإذا ما فقدت هذه القرائن؛ فمعنى ذلك أن المتكلم لا يريد غير ذلك المعنى الظاهر، ومن ثم لا يكون لأحد الحق في صرف كلامه إلى غير ما أراد، وإذا صرف فهو لا يسمى حينئذ تأويلاً وإنما تحريفاً للكلم عن مواضعه.

ثم إن قصد المتكلم من استعماله للألفاظ والعبارات في الخطاب متى اطرد، كانت تلك عادة له في خطابه وفي استعماله للغة وما يقصد بها من المعاني، ومنعت من تغييرها أو تحريفها.

إن من أهم نتائج هذا القول: أن التأويل مقيد بقصدية المتكلم وإرادته، خاضع لسلطة عادات الخطاب، وما دام الكلام عموماً لا يكون إلا مقيداً بهذه القرائن الحالية؛ لأنه صادر عن متكلم معين، وموجه إلى مخاطب معين، فإن نسبة الظنية فيه تقتلص، بل إن ابن تيمية يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن مسألة ظنية الدليل أو قطعيتها "أمر نسبي يختلف باختلاف

1. شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع فتاوى جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن القاسم وابنه، مؤسسة قرطبة، 1969م، 463/12.

2. ليس المقصود بالظاهر المعنى الأصولي، بل مجرد المعنى اللغوي للظهور الدال على الوضوح في مقابل الغموض.

المدرِكِ المُستَدِلِّ، وليس هو صفة للدليل في نفسه، إذ قد يكون قطعياً عند شخص ما هو ظني عند آخر (1) .

وعلى العموم فإن هذه المقاربة تجعل التأويل محكوماً بالشروط التداولية التي يرد فيها النص، وهو ما يحد من التدخل الذاتي للمؤول في عملية التأويل.

### ج. قصدية المتكلم ومصادر تعيين المراد

في مجال التفسير نجد مسألة قصدية المتكلم وعلاقتها بالتأويل تخريجاً من جهتين:

- **الجهة الأولى؛** من جهة التمييز بين المستويات التي يمكن للمفسر فيها أن يعين المراد ويقطع به، "وهذا بغض النظر عن وجود ذلك المراد وتعيينه في النص أو لا" وبين المستويات التي لا يمكنه تعيين المراد والقطع به، فاعتبروا الأول تفسيراً، والثاني تأويلاً، ومن ثم صار بالإمكان تأويل النص القرآني بالاجتهاد في تعيين أحد المعاني التي يحتملها اللفظ دون القطع على أنه المراد، بينما يمكن في مستوى التفسير الجزم بالمراد وذلك بناء على مصادر هذا التفسير التي تكون في الغالب مشاهدة محسوسة "كسبب النزول"، أو نقلاً صحيحاً عن المبلغ والمبين الأول للنص: الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقد كان هذا أساس التمييز بين التفسير والتأويل، ولا نحتاج، هنا، إلى إثبات قطعية دلالة هذا المستوى من البيان "وهو التفسير" على المراد لاتفاق العلماء على اعتبار قطعية قرائن الحس والمشاهدة والتواتر.

- **الجهة الثانية؛** لمعالجة هذه المسألة تتمثل في تعامل المفسرين مع النص القرآني وفق منهج

يزاوج بين حقيقتين قد يبدو في الظاهر التنافر بينهما ولكنهما في الحقيقة عكس ذلك:

**الحقيقة الأولى؛** صدور المعاني والدلالات والأحكام المتضمنة في هذا النص من لدن الله عَزَّوَجَلَّ، ومن ثم فهي متضمنة لمراده وقصده من الكلام.

**والحقيقة الثانية؛** أن هذه المعاني والدلالات والأحكام يُستدلُّ عليها في النص بطرق الدلالة المتعارف عليها في منطوق اللسان العربي الذي اختاره "صاحب النص" جل جلاله وسيلة للخطاب، وهي تستدعي جهداً بشرياً لاستجلائها قد يصيب وقد يخطئ.

1. شيخ الإسلام ابن تيمية، الرد على المنطقيين، باكستان: دار ترجمان السنة، 1976م، 13-14.

أما توهم التعارض بين هاتين الحقيقتين فمرده إلى استشكال الجمع بين مراد الله الأزلي "بالتعبير الكلامي" المنزه والمقدس، وبين اجتهاد المؤول المحتمل للخطأ في تعيين هذا المراد؛ وهو استشكال لم يكن حاضرا في أذهان المفسرين<sup>(1)</sup> لاتفاقهم جميعا على أصل الإعجاز في النص القرآني الذي يعكس الجمع بين الحقيقتين، وعلى أساس ذلك الأصل أمكن تأويل النص القرآني باستحضار هذه الخاصية وتجاوز إشكال الجمع بين المقاصد الإلهية والأساليب العربية المعبرة عنها، دون تغليب أحدهما عن الآخر.

وهو ما لم يتصوره بعض دعاة التأويلية المعاصرة الذين استهجنوا حلول المعاني الإلهية في اللغة الإنسانية، ومن ثم اعتبروا التأويل إعادة لإنتاج النص من جديد يتم فيه إحلال مقصدية القارئ "أو المؤول" محل مقصدية المتكلم. ولم تكن تلك الفكرة سوى إعادة لإنتاج القول الهرمينوطيقي الغربي ومحاولة إحلاله في المجال الإسلامي، وهو ما يدعوننا إلى الوقوف قليلا عند موقع مصدر النص وخصوصيته ضمن الهرمينوطيقا الغربية.

#### د. خصوصية مصدر النص في التأويلية الغربية

إن خصوصية مصدر النص كان لها أكبر الأثر في توجيه المدارس التأويلية الغربية في كل مراحل تطورها، ولأن هذه المدارس انطلقت في وضع أسس هذه التأويلية من خصوصية النص الديني المسيحي واليهودي، فقد كانت لفكرة تعدد قراءات النص وتفسيره وإنتاجه، مسوغات لا نجد لها مكانا في المجال الإسلامي، ومن ذلك القول "باستحالة قراءة الإنجيل من دون الإقرار بأن عمليات التفسير جارية حتى داخل وأثناء كتابة النصوص الدينية المعتمدة، إذ من الواضح.. أن متى كان يمارس في كتابة إنجيله قراءة وتفسير إنجيل مرقس، ليجعله متلائما مع بناءاته اللاهوتية الخاصة... كذلك فإن أسفار الإنجيل العبري أيضا كانت تفسر وتعيد تفسير بعضها البعض باستمرار"<sup>(2)</sup>.

1. لكنه حضر نوعا ما عند المتكلمين في مناقشتهم لقضية الكلام الإلهي، والعلاقة بين الكلام القديم والحروف والأصوات المحدثه، ولكنه نقاش نظري بعيد عن مجال الممارسة التأويلية، فرضته الأنساق الفكرية الكلامية والخلافات الواقعة بينها.

2. دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه فانصو، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، 2007م، ص16.



لقد بدأت تثار الأسئلة، منذ القرن السادس عشر الميلادي، بخصوص مصدر النص وكيفية إثبات قدسيته، وهي مقدمة لإحلال التأويلية الفردية الخاصة، محل التأويلية الرسمية الكنسية، وقد ساعد على ذلك اكتشاف الطباعة وإمكانية توزيع نسخ من الأناجيل على نطاق أوسع مما كان، ومن ثم أمكن أن يتم تأويله بمعزل عن تقريرات الكهنوت<sup>(1)</sup>.

وإذا كان مارتن لوثر (ت 1546م) قد قاد في هذه الأثناء ثورة إصلاحية كبرى في مجال تأويل النص الديني، استطاع من خلالها تحرير تفسير النص من هيمنة الكنيسة وإسناد هذه المهمة للنص نفسه الذي هو "مرجع ومصدر كل التفاسير"<sup>(2)</sup>؛ فإن الابتعاد عن دائرة النص في تفسيره قد بدأت شيئاً فشيئاً منذ تلك اللحظة، حتى وصل الأمر، مع حلول القرن الثامن عشر، إلى الانتقال بالهرمينوطيقا من الرؤية الكونية المتمحورة حول الله إلى رؤية عالمية متمحورة حول الإنسان، مما فتح الطريق إلى ظهور فكرة "ذهنية القارئ الفردية"<sup>(3)</sup>؛ التي ستجد صدى لها في فلسفات التنوير التي أعلنت من شأن العقل، وأصبح معها الإنجيل معرضاً للنقد "ينظر إليه كعمل قديم مثير للاهتمام بدلا من كونه مقدسا"<sup>(4)</sup>.

ثم استمر تطور المنهج التأويلي للنصوص الدينية الإنجيلية متأثراً باللون الفكري والفلسفي السائد في كل عصر، فمع حلول المذهب الرومانسي أوائل القرن التاسع عشر، أصبح الإنجيل كثيره من النصوص الأدبية الأخرى مجرد عنصر واحد من عناصر ما يسميه غوته "الأدب العالمي" ومن ثم لم تعد هنالك هرمينوطيقا خاصة بقراءة الإنجيل، بل أصبح يقرأ كأى كتاب آخر<sup>(5)</sup>، ومع مدارس التلقي وفكر فريديريك شليير ماخر أب الهرمينوطيقا الحديثة، بالخصوص، طورت التأويلية فكرة ذهنية القارئ، وفلسفة العقل الإبداعي للقارئ المستقاة من فلسفة كانت إلى فكرة تفاعل القارئ مع النص، حيث باستطاعته أن يفهم النص أفضل من مؤلفه<sup>(6)</sup>.

1. ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، 2007م، ص 68-69.
2. مقدمة في الهرمينوطيقا، م، س، ص 89.
3. المرجع نفسه، ص 93.
4. المرجع نفسه، ص 101.
5. المرجع نفسه، ص 114-115.
6. المرجع نفسه، ص 121.

لقد انتهى مسار التأويلات الغربية في مسألة "مصدر النص"، إلى إعلان موت المؤلف، وهو ما لا يمكن بحال إسقاطه على نظرية التأويل في المجال الإسلامي، ويبدو من عجيب المفارقات أن يستند بعض دارسي الهرمينوطيقا الغربية في إثبات قداثة النص الإنجيلي على القرآن الكريم بالنظر إلى وجود بعض القصص الإنجيلية في القرآن<sup>(1)</sup>، في حين يدور بعض مثقفينا "المسلمين" في فلك من يدعي تاريخية النص القرآني<sup>(2)</sup>.

إن الإيمان بقداسية النص القرآني وبضرورة مراعاة هذه الخصوصية في فهمه وتأويله لم يعن بالضرورة، في المنظومة الأصولية الإسلامية، انغلاق آفاق التأويل، ومحدوديته؛ لأن عاملا آخر كان له الأثر الكبير في فتح آفاق التأويل يرتبط ببنية النص المؤول ولغته وخطابه ومستويات الدلالة فيه، التي سمحت بإجراء مستويات من التأويل، وهو موضوع الفقرات التالية.

## 2. دلالة الخطاب وآفاق التأويل

يمكن التمييز ضمن النظر الأصولي للعلاقة بين التأويل ودلالة الخطاب بين مقاربتين:

**- المقاربة الأولى:** ربطت التأويل بمستويات القطع والظن في الدلالة، ورأت أن القطع الذي تتعدم معه سبل التأويل إنما يتحصل من الأدلة العقلية، ولما كان الخطاب القرآني مؤسسا على مقتضيات الأدلة اللفظية التي لا تنفد سوى الظن، فإن دائرة التأويل فيه تتسع وتفتح على آفاق قد يصعب تحديدها.

**- المقاربة الثانية:** ربطت التأويل بمستويات القطع والظن في الدلالة، لكنها لم تر مانعا من تحصيل القطع من الأدلة اللفظية، وذلك لاعتبارها قطعية الدلالة متعلقة بقصدية المتكلم وعاداته في الخطاب، وبسائر الأحوال المحيطة بالنص التي تحدد المراد منه، ومن شأن هذه الحيثيات التقليل من مستوى ظنية الخطاب ومن ثم من آفاق تأويله.

### أ. آفاق التأويل في ظل ثنائية القطع والظن

من المعلوم أن التأويل إنما يكون حيث يكون الاحتمال والخفاء والظن، تلك مقدمة مسلمة عند الأصوليين، لكن دعاء هذا التوجه من الأصوليين، وهو جمهورهم، يرون أن الظن يتطرق

1. ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا، م، س، ص 183.

2. كما فعل ذلك بعض دعاة التأويل الحداثي من العرب كنصر حامد أبو زيد وأمثاله.

إلى معظم أدلة الخطاب القرآني "والشرعي عموماً" بسبب طبيعة هذه الأدلة، كونها أدلة لفظية "سمعية" وليست عقلية.

ومن ثم، فإن طبيعة الأدلة من حيث هي لغوية أو عقلية هي التي تحدد حجم التأويل الذي يحتاج إليه النص، وبما أن هذه الأدلة أغلبها لغوية فإن الظن يتطرق إلى معظم النص القرآني، ما لم يوجد دليل عقلي "حالي" يعضد هذه الأدلة اللفظية، بمعنى آخر فإن القطع والوضوح التام في النص لا يكون إلا بوجود ما يدل عليه من العقل، ويكون حينئذ موجهاً للفهم مانعاً من التأويل، وحيث إن هذا الأمر نادر الوقوع، كان التأويل هو الغالب. وقد مثل هذا التيار جمهور الأصوليين، وبرز منهم الفخر الرازي (ت 606هـ) على الخصوص بتشكيكه بمستويات القطع في النصوص، من خلال إيراده للاحتتمالات العشرة.

جاء تحليل الرازي لمسألة القطع والظن في أدلة الخطاب، في سياق حديثه عن كيفية الاستدلال بخطاب الله على الأحكام، وتحديدًا ضمن مسألة: الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع؟ في كتابه: المحصول<sup>(1)</sup>، وضمن المسألة السادسة من باب أحكام اللغات، وهي مسألة التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ، في كتابه: المعالم في أصول الفقه<sup>(2)</sup>، وقد ساق الرازي في المحصول العوارض المخلة بالقطع التي ترجع إلى الاحتمالات العشرة، التي أصبحت فيما بعد دارجة على أسنة العلماء، واعتبرت من أهم أسباب الاختلاف في التأويل، وهي: نقل اللغات والنحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل الإضمار، والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض، وهي كلها أمور ظنية<sup>(3)</sup> تقدر في دلالة اللفظ على المراد على سبيل القطع، ومن ثم تفتح آفاقاً للتأويل قد يصعب حصرها.

إن مسألة الاحتمالات المخلة بالقطع، التي ترجع في حقيقتها إلى إشكال فكري كبير مرتبط بتثنائية العقل والنقل، كان لها أكبر الأثر على نظرية التأويل في الفكر الإسلامي عموماً وفي أصول الفقه وأصول الدين على وجه الخصوص، حيث كان من أكبر تجلياتها "قانون التأويل" الذي سطره الرازي في أساس التقديس<sup>(4)</sup>، وتبناه غيره من العلماء، مقررًا فيه تقديم الدليل العقلي

1. المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، 408-385/1.

2. المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار المعرفة، 1994م.

3. ليس المقصود بالظاهر المعنى الأصولي، بل مجرد المعنى اللغوي الدال على مطلق الوضوح في مقابل الغموض.

4. أ. الفخر الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986م، ص 220.

على الدليل النقلي عند التعارض، وهو ما يعني عدم التقيد بمقتضيات الخطاب اللغوي الذي يرد  
الدليل متسربلا بردائه، وتقديم الدليل العقلي غير المقيد بتلك المقتضيات، وهو ما فسح المجال  
لتوسيع آفاق التأويل لدى المتبنين لهذا القانون، ولغيرهم ممن فتح لهم ذلك بابا واسعا للتأويلات  
الممكنة وغير الممكنة وخصوصا مع التيارات الفلسفية والشيعية الباطنية.

ولأن القول بهذه الاحتمالات قد يؤدي إلى ما يشبه تكافؤ الأدلة وتعدد المعنى وغياب اليقين  
في الدلالات بشكل شبه تام، فإن الرازي حين استشعر خطورة ما يؤول إليه قوله، استثنى من  
امتناع تحصيل اليقين من الأدلة اللفظية حال وجود "قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن  
مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر"<sup>(1)</sup>، لكن استدراكه هذا يبقى باهتا وغامضا في مقابل  
الحبك الذي عرض به نظريته، وهو ما جعل فريقا من العلماء يتصدى لرد هذه النظرية ونقدها  
بأشكال مختلفة.

فبالإضافة إلى النقد الواسع الذي وجه إلى الأساس الفلسفي للنظرية وهو تعارض العقل  
والنقل، على يد ابن تيمية، لقيت مسألة الاحتمالات المخلة بالقطع نقدا من قبل الأصوليين<sup>(2)</sup>،  
نظرا لخطورة ما قد يترتب عليها من التشكيك في الكثير من الأحكام الشرعية العملية المستنبطة  
من النصوص "الظنية"، ولذلك تم نقض هذه النظرية وعلاقتها بمستويات التأويل من جهتين:

**الجهة الأولى:** إثبات إفادة الأدلة اللفظية للقطع، لما تتضمنه من القرائن الدالة على مراد  
المتكلم من كلامه، وهو مؤدى نقد ابن تيمية<sup>(3)</sup> لقانون التأويل الرازي.

**الجهة الثانية:** إثبات إمكانية حصول القطع بناء على الأدلة الظنية إذا تضافرت، لأنها  
بتضافرها تصبح من قبيل الكليات التي تفيد القطع بالاستقراء، وهو مؤدى نظرية الشاطبي،  
الذي أكد على إفادة الأدلة الظنية القطع إذا كانت مستقرأة من جملة أدلة ظنية، وبذلك تكون  
الأدلة اللفظية مفيدة للقطع ليس بأحاديها بل بمجموعها أو بتضافرها، وذلك لأن الأصل في  
أدلة الشرع في نظره أن تفيد القطع، وهو يقصد هنا الأدلة اللفظية، ويشبه الشاطبي في هذا

1. المحصول، م، س، 1/408.

2. كالقراي في الأمدي والشاطبي.

3. الذي نجده في عدد من مؤلفاته أبرزها: درء تعارض العقل والنقل الذي خصصه لنقض قانون التأويل عند الرازي.

المقام إفادة العبارات للقطع، بإفادة العادات له نظرا لتوارد معانيها في الوجود، لذلك لا يجوز الاعتراض عليها "بوجوه الاحتمالات المرجوحة إلا أن يدل دليل على الخروج عنها"<sup>(1)</sup>.

إن هذا التصور، الراض لتنائية القطع والظن بالشكل الصوري الذي تم عرضها به عند الرازي، يجعل التأويل متوقفا على وجود الدليل الظني المحتمل، مع ما يحفه من قرائن معينة تعيين المراد، وهو ما يمثل الشق الثاني من مكون حد التأويل وهو المتعلق بالدليل أو القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهر.

### ب. حدود التأويل بين ظنية الاحتمال وقطعية القرائن

يعتبر الظن والاحتمال مكونا أساسا في حد التأويل، فالتأويل عند جمهور الأصوليين: عبارة عن صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى معنى آخر محتمل يغلب على الظن أنه هو المراد، بل إن الغزالي (505هـ) يعرف التأويل بأنه احتمال: "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"<sup>(2)</sup>، ورغم أن الأمدي قد انتقد تعريف الغزالي بسبب وصفه التأويل بالاحتمال<sup>(3)</sup> وهو في نظره وصف ينطبق على المؤول، فإن الواضح أن الغزالي كان يقصد ما قال؛ لأننا بتأمل قانون التأويل الأصولي نجده لا يخرج عن مفهوم الاحتمال، إنما هو احتمال أرجح وأقوى من غيره لوجود دليل يعضده.

قد يثار هنا سؤال بخصوص تأسيس مفهوم التأويل على الاحتمال، مع العلم أن عملية التأويل يراد بها التقليل من ذلك الاحتمال أي من التردد بين أكثر من معنى أو بين معنيين على الأقل، وهنا يتم استدعاء الأساس الثاني الذي يقوم عليه مفهوم التأويل وهو "الدليل" أو "القرينة".

واعتبار القرينة أو "الدليل" شرطا في عملية التأويل، أو بمعنى أدق في عملية صرف دلالة اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر غير ظاهر، هو محل اتفاق بين العلماء، وإن اختلفت عباراتهم الدالة على ذلك في حدودهم، فهناك من حدد الدليل في "الكتاب والسنة" وهناك من تركه مجملا.

1. الموافقات، م، س، 405/5.

2. الإمام الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2008م، 378/1.

3. ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، طبعة 2003م،

74-73/3.

والقرائن عموماً لها تدخل كبير في توجيه معاني الخطاب، لكن القرائن التي نتحدث عنها هنا ليست القرائن الموجهة للمراد من الكلام أو المعينة على معرفته بناء على المعطيات "السياقية" المحيطة بالنص، وإنما هي القرائن المانعة أو الصارفة للمعنى الذي "يظهر" أنه المراد، إلى معنى آخر محتمل غير ظاهر لكنه هو المراد الحقيقي للمتكلم، ويكون ذلك بناء على ما نصب للدلالة على أن ذلك المعنى المرجوح وغير الظاهر هو المراد.

والقرائن بهذا المعنى تتفاوت في توجيهها لإرادة المعنى غير الظاهر، قوتاً وضعفاً، وذلك بحسب درجات الاحتمال في النص المؤول، ف"الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب... وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده، حتى يكون ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل<sup>(1)</sup>".

ورغم هذا التفاوت في درجات الدليل الصارف للمعنى الظاهر في التأويل، فإنه يبقى حاكماً على قبول الاحتمال الذي يراه المؤول مراداً من النص أو رفضه، سواء كان ذلك الدليل من قبيل الألفاظ الواردة في النص المؤول نفسه، أو مما يستدعى من خارج النص مثل قياس أو مقصد كلي أو حكمة شرعية. وذلك لأن المقصود من اشتراط القرينة في التأويل، هو التمييز بين التأويل القريب والتأويل البعيد، وبين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد، أو بين التأويل و"اللعب" وبين التأويل و"التحريف"...

يفهم من هذا أن احتمال اللفظ للمعنى الذي يؤول به ليس وحده المسوغ لعملية التأويل، فالتأويل "وإن كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساد<sup>(2)</sup>" لكن تلك القرائن حال تفردها قد لا تدفعه.

إذن، ليست القرائن الصارفة على درجة واحدة من الفاعلية في صرف الدلالة، وذلك لتفاوتها قوة وضعفاً، أو قرباً وبعداً، أو كثرة وقلة، بل قد اشترط بعضهم في الدليل أن يسلم من المعارضة بدليل أقوى منه.

1. المستصفي، م، س، 39/2.

2. المرجع نفسه، 40/2.

وهو ما يشير إلى أن وجود الدليل الصارف في التأويل ليس كافياً لضبطه، بل لابد من توفر شروط في الدليل نفسه ليكون مسوغاً للتأويل.

فهل يترجم هذا الأمر حذراً لدى الأصوليين من انفتاح النص على كل التأويلات الممكنة ومحاولة منهم لإحكام العملية التأويلية وضبطها؟ أم هو انعكاس لتصور للغة عموماً وللقرائن بصفة خاصة، باعتبارها جزءاً من الشروط التداولية التي يجب مراعاتها في الخطاب، فهما وتأويلا؟





## معيّار البَيان في تصحيح صلة التّأويلِ بالقرآن

د. عبد الرحمن بودرع

أستاذ اللغة واللسانيات

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان

### تقديم

يُحاولُ البَحْثُ أن يُجيبَ عن بعضِ الأسئلةِ المُثارَةِ في ميدانِ تأويلِ القرآن، إجابةً نقديةً تسعى إلى البرهنة على أنّ التّأويلاتِ الحدائِيةَ الحديثةَ لم تُؤتَ من جهةِ الممارسةِ الفلسفيةِ في ذاتِها، فهي ممارسةٌ مشروعةٌ، وإنّما أُتيتْ من جهةِ إخراجِ النّصِّ القرآنيِّ من سياقه ومقاصدهِ الكُبرى. أمّا الممارسةُ النقديةُ الفلسفيةُ فهي ذاتُ حدّين، ويهُمُّنا منهما الحدُّ الذي يُتيحُ لها أن تتسعَ للنّظرِ وإعادةِ النّظرِ وللتّقدّمِ والتّقويمِ، ويهيئُها لتجديدِ الفهمِ للنّصِّ القرآنيِّ بمقاصدهِ وقيمهِ وقواعدِ النّظرِ فيه، بعدَ نقدِ المذاهبِ الحدائِيةِ المُتهافتةِ التي ادّعتْ أنّها أحاطتْ بالظّاهرةِ القرآنيّةِ علماً وفهماً وتفسيراً وتأويلاً. ويقومُ هذا النّقدُ على وُضْعِ التّأويلِ في مجالهِ التّداوليّ السّليمِ، وفي سياقِ مقاصدهِ الصّحيحةِ؛ لإنتاجِ تأويلٍ مُتماسكٍ وقراءةٍ سليمةٍ، تُصحِّحُ المفاهيمَ التّأويليةَ الوافدةَ، التي بسطتْ نفوذها على العقولِ والألسنةِ فلم تُبقِ ولم تدرّ.

وللاقترابِ من الغايةِ المذكورةِ، حاولَ البَحْثُ أن يفتحَ البابَ بسؤالِ البدءِ حولَ الخطابِ القرآنيِّ والتّأويلِ، ولم يَغفلِ البَحْثُ في التّأويلِ عندَ العلّماءِ المُسلمينَ وموقّفيهم من التّأويلِ والتّأويليةِ. وأكّد على أنّ مقاصدَ الشّرعِ المُستنبطَةَ من النّصِّ مقياسٌ لفهمِ النّصِّ.

ثمّ انتقلَ البَحْثُ إلى الشّقِّ الثّاني من مُعالجةِ التّأويلاتِ، نحوَ اقتراحِ منهجٍ للقراءةِ والتّأويلِ، وهو الأخذُ بأسبابِ البَيانِ قبلَ وُجُوحِ بابِ التّأويلِ.

## مصادر التأويلية وآليات التأويل

يُعدُّ فنُّ التأويلِ أو "الهرمينوطيقا" فناً لا متلاكِ شُروطِ التأويلِ<sup>(1)</sup>، وقد نشأت في كنفِ النظر في نصوص الإنجيلِ وتأويلها، ثم انتقلت الممارسة التأويلية فيما بعد من البحث عن المعنى الحرفيِّ أو المجازيِّ للنصِّ إلى الدلالة على شكلٍ من أشكالِ الفهمِ الذي يمنحه المؤولُ لخطابٍ معيَّن، بل انتقل إلى مجالِ النماذج اللسانية ليُعني المرحلة التي تلي التفسيرَ أي لتعني إضفاء دلالَةٍ لعلاقاتِ النصِّ الداخليَّة، فالتأويلُ تنمَّةٌ للتفسير، ولكنَّ التفسيرَ يغلبُ عليه الطابعُ الموضوعيُّ في الدراسة والتحليل للنصِّ أمَّا التأويلُ فقد يكونُ عرضةً للأحكامِ الذاتية، بل نجدُ مَنْ كان يميِّزُ بينَ التأويلِ والهرمينوطيقا<sup>(2)</sup>، فالتأويلُ أخصُّ من الهرمينوطيقا وهي أعمُّ منه وأشملُ، التأويلُ مُقتَرَنٌ بتفسيرِ النصِّ وبآلياته اقتراً مباشراً، والهرمينوطيقا تقتَرَنُ بقضيَّةِ الفهمِ أي فهمِ البنياتِ والعلامات، بوصفها فلسفةً تحليليةً.

ومن فلاسفةِ التأويلِ مَنْ جعلَ التأويلَ واجهةً وشكلاً خارجياً للفهم<sup>(3)</sup>... فلا يُتصوَرُ تأويلٌ من غيرِ فهمٍ، ولا يُتصوَرُ تأويلٌ من غيرِ تطبيقٍ على نصٍّ، ومن صفاتِ التطبيقِ النصِّيِّ أنه يعودُ بالنصِّ إلى حاضرِ المؤولِ ووضعه الرَّاهنِ وغيرِ ذلك من الشُّروطِ الضُّروريَّةِ لمقاربةِ النُّصوصِ وتفسيرها.

وهكذا أصبحَ التأويلُ [بمعناه الهرمينوطيقيِّ الحديث] يُعنى بوضعِ قوانينَ تضمنُ الفهمَ المناسبَ للنصوص، وتتلافى ما يُمكنُ أن يتعرَّضَ له المؤولُ من سوءِ فهمٍ للنصِّ، خاصَّةً إذا بعدَ زمنُ النصِّ والتبسَتَ معانيه، فيكونُ ذلكَ مدعاةً لوضعِ علمٍ للتأويلِ يعصمُ الفهمَ من الزلِّلِ.

1. انظر: أصول التأويلية في الفكر اليونانيِّ ثم تطوُّرها عبر العصور، ثم ما طرأ على المفهوم من تغييرٍ جذريِّ على يدِ الفينومينولوجيين مثل هوسرل وهایدجر، ثم شلايرماخر وجورج غوسدورف وبول ريكور وجاك ديريدا، وغادامير وميشيل فوكو، كتاب: عبد الكريم شريف، من فلسفاتِ التأويلِ إلى نظرياتِ القراءة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، (1428هـ / 2007م)، وكتاب: نصر حامد أبو زيد، إشكالياتِ القراءةِ وآلياتِ التأويلِ، بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1994م.

2. Paul Ricœur, Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Seuil, 1969.

3. ويُعدُّ هانس جورج غادامير أنموذجاً للذي يجعلُ التأويلَ وسيطاً لتحقيقِ الفهم، وقد يكون الوسيطُ لغويّاً أو غير لغويِّ، وقريبٌ منه هانس روبرت ياوس صاحبُ نظرية في القراءة وجماليةِ التلقي، الذي يُعدُّ التأويلَ عنده مؤسساً على التفسيرِ والفهمِ والتطبيق، فالتفسيرُ يكشفُ عن خصوصياتِ النصِّ البنيويَّة، والفهمُ يُميِّدُ التعاملَ مع النصِّ بواقعِ المُفسِّرِ الرَّاهنِ، والتطبيقُ يبيِّنُ مدى تأثيرِ النصِّ في حاضرِ المُفسِّرِ ومفاهيمه، وقد استأنفَ تعاليمَ غاداميرِ التأويليةِ.

لقد انتَهَجَتِ التَّأْوِيلِيَّةُ "الهرمينوطيقية"<sup>(1)</sup> نهجاً جديداً يميّزها عن المذهبِ التَّأْوِيلِيّ القَدِيمِ، وهذا النَّهْجُ هو مُرَاعَاةُ تَفَرُّدِ النَّصِّ وَخُصُوصِيَّتِهِ وَعَدَمُ خُضُوعِهِ لِمَفَاهِيمِ السَّائِدَةِ فِي تَحْلِيلِ النَّصِّ، وَيَسْتَمَدُّ النَّصُّ تَفَرُّدَهُ مِنْ تَحْوِيلِ اللَّغَةِ وَأَشْكَالِ التَّعْبِيرِ وَالتَّصْوِيرِ وَإِمَادِهَا تَمِيْزاً مِنْ تَجْرِبَةِ الذَّاتِ وَطَاقَتِهَا الْإِبْدَاعِيَّةِ الَّتِي تُنَشِئُ الشَّكْلَ التَّعْبِيرِيَّ الْمُنَاسِبَ لِلذَّاتِ، فَلَمْ يَعدِ النَّصُّ الْإِبْدَاعِيَّ يَسْتَمَدُّ مَعَايِيرَ إِبْدَاعِهِ مِنْ مَعَايِيرِ مَمْلَأَةٍ مِنَ الْخَارِجِ، بَلْ مِنْ إِبْدَاعِ صَاحِبِ النَّصِّ، وَإِسْنَادُ النَّصِّ إِلَى مُبْدِعِهِ وَقَائِلِهِ يُسَاعِدُ عَلَى فَهْمِ مَعْنَاهُ، أَيْ الْإِسْتِنَادُ إِلَى الْمُؤَلِّفِ يُسَاعِدُ عَلَى التَّأْوِيلِ، وَتَعْدُو مَهْمَةٌ التَّأْوِيلِيَّةِ فَهْمَ الْمُؤَلِّفِ أَوْ فَهْمَ النَّصِّ بِوَصْفِهِ تَعْبِيرًا عَنْ تَجْرِبَةِ الْمُؤَلِّفِ وَفَهْمِهِ لِلْعَالَمِ.

ثُمَّ نَهَجَتِ هَذِهِ التَّأْوِيلِيَّةُ الْهَرْمِينُوطِيْقِيَّةُ<sup>(2)</sup> بَعْدَ ذَلِكَ نَحْوَ تَخْلِيصِ عَمَلِيَّةِ الْفَهْمِ مِنَ الطَّابَعِ النَّفْسِيِّ، الَّذِي قَالَ بِهِ الْمَذْهَبُ التَّأْوِيلِيّ السَّابِقُ، أَيْ نَحْوَ فَضْلِ النَّصِّ عَنْ ذَهْنِ الْمُؤَلِّفِ وَرُوحِ عَصْرِهِ، وَتَحْوِيلِ الْإِهْتِمَامِ إِلَى عَمَلِيَّةِ الْفَهْمِ فِي ذَاتِهَا، فِي خَفَايَاهَا وَتَفَاصِيلِهَا وَبُعْدِهَا التَّارِيخِيَّ<sup>(3)</sup>.

لَكِنَّ فَضْلَ النَّصِّ عَنْ قَائِلِهِ مَحْفُوفٌ بِكَثِيرٍ مِنَ الْمَحَازِيرِ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِبْعَاداً لِلنَّصِّ عَنْ صَاحِبِ النَّصِّ وَتَأْسِيساً لِمَعْرِفَةٍ يَكُونُ فِيهَا النَّصُّ وَسِيطاً مَوْضُوعِيّاً مُحَايِداً، مَفْتُوحاً لِلْأَجْيَالِ الْقَادِمَةِ وَمُبَسَّراً لِعَمَلِيَّةِ الْفَهْمِ<sup>(4)</sup>، وَمُخَضَّعاً لِلنَّصِّ لِتَارِيخِيَّةِ الْفَهْمِ وَالتَّأْوِيلِ، وَفِي هَذَا التَّصَوُّرِ تَرْكِيزٌ عَلَى النَّصِّ فِي ذَاتِهِ وَمُحَاوَلَةٌ لِفَهْمِ مَا يَقُولُ بَعْضُ النَّظَرِ عَنِ الْقَائِلِ، لَقَدْ كَانَتْ عَمَلِيَّةُ الْفَهْمِ سَابِقاً تَقُومُ عَلَى تَحْوِيلِ الذَّاتِ إِلَى الْآخَرِ أَيْ الْقَارِئِ، لِكَيْ يَفْهَمَ مَا يُقَالُ فِي النَّصِّ، ثُمَّ انْتَقَلَتْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْمُؤَلِّفِ إِلَى النَّصِّ، وَأَصْبَحَتْ الْمَقَاصِدُ مَقَاصِدَ الْخِطَابِ لِأَنَّ الْمُؤَلِّفَ، وَأَصْبَحَتْ الْقِرَاءَةُ وَعَمَلِيَّةُ التَّفْسِيرِ وَالْفَهْمِ مَنْفَصِلَةً عَنِ الْمُؤَلِّفِ، وَأَصْبَحَ كُلُّ تَأْوِيلٍ مُرْتَبِطاً بِوَضْعِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ وَشُرُوطٍ تَارِيخِيَّةٍ نَسْبِيَّةٍ، مِنْ غَيْرِ الرَّجُوعِ إِلَى زَمَنِ النَّصِّ، بَلْ بِإِسْقَاطِ فَهْمِ الْقَارِئِ عَلَى النَّصِّ، مِنْ أَجْلِ إِنتَاجِ فَهْمٍ مُبْدِعٍ أَوْ قِرَاءَةٍ مُبْدِعَةٍ، وَلِكُلِّ قَارِئٍ فَهْمُهُ لِلنَّصِّ وَطَرِيقَةُ الْوُصُولِ إِلَى مَعْنَاهُ، وَهِيَ طَرِيقَةٌ مُقَيَّدَةٌ بِوَضْعِيَّةِ الْمُؤَلِّفِ التَّارِيخِيَّةِ، وَمِنْهُجِ اسْتِخْرَاجِ الْمَعْنَى أَمْرٌ مُرْتَبِطٌ بِالنَّصِّ غَيْرٌ مُسْتَقِلٌّ عَنْهُ، فَالْنَّصُّ وَقَارِئُهُ - أَوْ مَوْؤَلُّهُ - يَلْتَقِيَانِ مَعاً عِنْدَ الْمَعْنَى الْعَمِيقِ الْمَبْحُوثِ عَنْهُ فِي النَّصِّ، بَلْ يُولَدُ مِنْ تَفَاعُلِ

1. مع الفيلسوف شلاير ماخر.

2. مع الفيلسوف هانس جورج غادامير.

3. انظر: الفصل الأول: "الهرمينوطيقا، من التأويل إلى آليات التأويل وحدوده"، من كتاب: عبد الكريم شرفي، "من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة"،

4. المرجع نفسه.

النَّصِّ وَالْقَارِئِ مَوْلُودٌ جَدِيدٌ هُوَ مَعْنَى النَّصِّ الْعَمِيقُ، وَلَا يُحْصَلُ عَلَى هَذَا الْمَوْلُودِ إِلَّا بَعْدَ تَحْرِيرِ النَّصِّ مِنْ مَقَاصِدِ الْمُؤَلِّفِ (1).

### هَلْ هُنَاكَ تَأْوِيلٌ حَدَاثِيٌّ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؟

قَدَّمَ بَاحِثُونَ تَأْوِيلِيَّونَ قِرَاءَاتٍ لِلْقُرْآنِ وَسَمَّوْا الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ بِالنَّصِّ الدِّيْنِيِّ، وَبِالنَّصِّ التَّاسِيْسِيِّ، وَأَقَامُوا عَلَيْهِ قِرَاءَاتٍ وَتَأْوِيلَاتٍ نَسَبُوهَا إِلَى الْحَدَاثَةِ، وَزَعَمُوا أَنَّهُ قَابِلٌ نَظْرِيًّا لِعَدَدٍ غَيْرِ مَحْدُودٍ مِنَ التَّأْوِيلَاتِ، وَأَنَّهُ نَصٌّ رَمَزِيٌّ ثَرِيٌّ يَسْتَعْمَلُ الْمَجَازَ وَالصُّورَ وَالْأَمْثَالَ وَالْإِشَارَةَ وَالتَّمْلِيحَ وَلَا يَتَقَيَّدُ بِمَقُولَاتِ الْمَنَاطِقَةِ وَأَسَالِيْبِ الْمَتَكَلِّمَةِ وَالْفُقَهَاءِ.

لَكِنَّ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ فِي وَاقِعِ الْأَمْرِ لَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ إِعَادَةً لِوَاقِعِ الْحَدَاثَةِ الْغَرْبِيِّ، مَقْطُوعَةً الصَّلَةِ بِأَسْبَابِ التَّارِيخِ، زَعَمًا مِنْ أَصْحَابِهَا أَنَّ الْمَاضِي عُنْوَانٌ عَلَى التَّخَلُّفِ وَالتَّقْلِيدِ، مَعَ الْعِلْمِ أَنَّ فِرَارَ الْغَرْبِ مِنْ ذَاكِرَتِهِ وَمَاضِيهِ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ فِرَارٌ مِنْ تَخَلُّفِ الْقُرُونِ الْوُسْطَى، وَهُوَ أَمْرٌ لَمْ تُصَبِّ عَدَوَاهُ ذَاكِرَةُ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ ظَنَّ كَثِيرٌ مِنَ الْحَدَاثِيِّينَ التَّأْوِيلِيِّينَ أَنَّ عَلَى الْغَرْبِ أَنْ يَحْذُوا حَذْوَ الْغَرْبِ فِي قَطْعِ عِلَاقَتِهِ بِمَاضِيهِ وَتَارِيخِهِ وَتُرَاثِهِ (2)، فَدَعَا إِلَى عَهْدٍ تَفْسِيرِيٍّ جَدِيدٍ إِذْ جَاؤُوا بِقِرَاءَاتٍ تَأْوِيلِيَّةٍ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَقْطُوعَةً الصَّلَةِ بِالتَّفَاسِيرِ الْقَدِيمَةِ؛ لِأَنَّ التَّفَاسِيرَ الْقَدِيمَةَ لَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ تَأْوِيلًا وَتَوْجِيهًا وَتَوْضِيحًا "حَسْبَمَا تَقْتَضِيهِ الظُّرُوفُ التَّارِيخِيَّةُ وَمَصَالِحُ الْفَنَائِ التِّي تَنَازَعُ التَّأْوِيلَ وَمَا تَسْمَحُ بِهِ الْآفَاقُ الذَّهْنِيَّةُ وَالْأَطْرُفُ الثَّقَافِيَّةُ وَالْمَعْرِفِيَّةُ فِي تِلْكَ الظُّرُوفِ (3)". وَلَكِنَّ هَذِهِ الْمَحَاوَلَاتِ الْحَدِيثِيَّةَ، إِذَا جَازَ أَنْ تُسَمَّى إِبْدَاعًا فِي مِضْمَارِ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ، مُتَمَيِّزًا عَنِ الْإِنْتِاجِ الْقَدِيمِ، فَلَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ إِبْدَاعًا مَفْصُولًا عَنِ جُذُورِهِ غَيْرَ مَوْصُولٍ بِهَا، أَوْحَى بِهِ التَّقْلِيدُ لِلْغَرْبِ، فَجَاءَتْ تَأْوِيلَاتُ الْمُؤَوَّلِينَ الْجُدُدِ وَقِرَاءَاتُهُمْ الْحَدَاثِيَّةُ لَتَمَحُوْ حُصُوصِيَّةَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَلِتَسْعَى "إِلَى أَنْ تُحَقِّقَ قَطْعِيَّةً مَعْرِفِيَّةً بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا يُمْكِنُ أَنْ نُطَلِّقَ عَلَيْهِ اسْمَ "الْقِرَاءَاتِ التُّرَاثِيَّةِ" (4)،

1. وهذا مذهب أشهر التأويليين، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني هـ.ج. غادامير Hans Georg Gadamer، انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الفصل الأول، م، س.

2. طه عبد الرحمن، روح الحدأة، المدخل إلى تأسيس الحدأة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ المغرب، ط1، 2006 م، ص175.

3. عبد المجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، سلسلة: موافقات، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م، ص12.

4. روح الحدأة، م، س، ص176.

أما القراءات الحداثيّة فإنّها تخرُجُ عن صفة الاعتقاد إلى الانتقاد، أي انتقاد الآيات القرآنيّة، وترعّم أنّها تُفسّر النّصّ القرآنيّ على طريقتيها كما فسّر المُفسّرون القرآن قديماً على طريقتهم، وطريقة الحداثيين في القراءة تميل إلى تطبيق مقولات الفكر الغربيّ في معالجة نصوص التراث عموماً وبعض نصوص القرآن خاصّةً، وذلك بعد إعجاب المفكرين الحداثيين العرب الشّديد بالحادثة الغربيّة، مع رفاعة الطّهطاويّ، صاحب كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريس"، وطه حسين صاحب مقولة تطبيق منهج الشكّ الديكارتّي في فهم نصوص الأدب، وتمرّ سلسلّة التطبيقات بكثير من الكتاب والمفكرين

### نماذج من المؤلّة الجُد

منهم فضل الرّحمن، المفكر الباكستاني<sup>(1)</sup>، صاحب كتاب "الإسلام وضرورة التّحديث: نحو أحداث تغيير في التقاليد الثقافيّة"، الذي انطلق من فلسفة غادامير في القول بأنّ كلّ تجربة للفهم تفضّر سلفاً تعيناً سابقاً لموضوع التجربة، وقد اهتمّ فضل الرّحمن بتّصحيح ما سمّاه بأسلوب تفسير القرآن، مُطلقاً في ذلك من نقدّه للفقهاء والعلماء المسلمين و"مستدركا" عليهم ما فاتهم من أنّ القرآن تطبيق عمليّ وسياسيّ وليس مجرد نصّ للعبادة والتقوى الفرديّة، بل هو توجيه نحو التّحسين الأخلاقيّ لوضعيّة الإنسان بالمعنى الملموس والجماعيّ للكلمة، أكثر ممّا هو خاصٌّ وميتافيزيقيّ.

وحاول الكاتب أن يبيّن أنّ "نظم الشريعة الإسلاميّة في العصر الوسيط اشتغلت بنجاح، بسبب الواقعيّة التي أبدتها الأجيال الأولى التي استقت الموادّ الأولى لتلك الشرائع من لدن الأعراف والمؤسّسات التي كانت سائدة في الديار التي جرى فتحها، وعدلتها حين تبدّى هذا التّعديل ضروريّاً في ضوء تعاليم القرآن، ثمّ دمجتّها في تلك التعاليم. أمّا حين حاول المُفسّرون استنباط الشريعة من القرآن بشكلٍ مجرد... فإنّ النتائج لم تكن مرضيّة تماماً، وذلك لأنّ الأداة التي استُخدمت من أجل استنباط القانون، والتي أُطلق عليها اسم القياس... لم تكن كاملةً إلى

1. باحثٌ ومسؤولٌ تربويّ باكستاني، كان أستاذاً للفكر الإسلاميّ في جامعة شيكاغو، من مؤلّفاته: "الإسلام وضرورة التّحديث، نحو أحداث تغيير في التقاليد الثقافيّة"، ترجمه إلى العربيّة: إبراهيم العريس، بيروت: دار السّاقى، ط1، 1993م. والكاتب الباكستاني لم يكن يعمّي بالتربيّة الإسلاميّة الوسائل والبرامج التي تُستخدم في التّعليم، وإنما كان يعمّي بها التّزعة العقليّة الإسلاميّة. ومن كتبه أيضاً: "الإسلام"، وكتاب "النّبوة في الإسلام، الفلسفة والسّلفيّة".

الدَّرَجَةُ المَطْلُوبَةُ، أَمَّا عَدَمُ كَمَالِ هَذِهِ الأَدْوَاتِ وَعَدَمُ دَقَّتْهَا فَيَسَبِّبُ الأَفْتِقَارَ إِلَى مَنَهْجِ صَالِحٍ لِفَهْمِ القُرْآنِ نَفْسِهِ...<sup>(1)</sup>. لَقَدْ أَوْلَى الكَاتِبُ، فِي تَصَوُّرِهِ التَّأْوِيلِيَّ للقُرْآنِ، الوَاقِعَ التَّارِيخِيَّ وَالْعَمَلَ المَلْمُوسَ أَوْ مَا سَمَّاهُ بِالقِيَمِ التَّارِيخِيَّةِ، قِيَمَةً كُبْرَى فِي عَمَلِيَّةِ الفَهْمِ وَالتَّأْوِيلِ، وَرَبَطَ تَأْوِيلَ القُرْآنِ بِإِسْقَاطِ فَهْمِ العَصْرِ عَلَى نُصُوصِ القُرْآنِ، أَمَّا القِيَمُ الأَخْلَاقِيَّةُ فَإِنَّهَا تَقْفُ خَارِجَ التَّارِيخِ.

وَعَلَيْهِ فَإِنَّ تَعَالِيمَ القُرْآنِ فِي نَظَرِ فَضْلِ الرَّحْمَنِ لَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ رَدًّا إِلَهِيًّا عَلَى الوَضْعِ الأَخْلَاقِيِّ الأَجْتِمَاعِيِّ الَّذِي عَرَفْتَهُ الجَزِيرَةُ العَرَبِيَّةُ فِي ذَلِكَ العَصْرِ، كعِبَادَةِ الأوثَانِ وَظُلْمِ الفُقَرَاءِ وَفَسَادِ التِّجَارَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَأَنَّ الأُمَّةَ الإِسْلَامِيَّةَ قَدْ تَكَوَّنَتْ عَلَى خَلْفِيَّةِ الوَضْعِ التَّارِيخِيِّ الأَجْتِمَاعِيِّ، وَمَا القُرْآنُ سِوَى رَدٍّ عَلَى هَذِهِ الوَضْعِيَّةِ. وَعَلَيْهِ فَإِنَّ مَعْنَى النُّصُوصِ وَالأَيَاتِ لَا يُفْهَمُ إِلَّا فِي ضَوْءِ دِرَاسَةِ الوَضْعِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ أَوْ المُعْضَلَةِ الَّتِي كَانَتْ سَبَبًا خَاصًّا لَتِلْكَ الأَيَاتِ، وَتَوَضُّعُ هَذِهِ الأَسْبَابِ الخَاصَّةُ نَفْسُهَا فِي سِيَاقِ الوَضْعِيَّةِ الشَّامِلَةِ لِلْمُجْتَمَعِ وَالدِّينِ وَالأَعْرَافِ وَالمُؤَسَّسَاتِ.

وَمَمَّنْ كَانَ لَهُ مُشَارَكَةٌ فِي القِرَاءَاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ للقُرْآنِ مُحَمَّدٌ عَابِدُ الجَابِرِيِّ صَاحِبِ مَشْرُوعِ نَقْدِ العَقْلِ العَرَبِيِّ، وَعَبْدُ اللّهِ العَرُويُّ صَاحِبُ "مَفْهُومِ الحُرِّيَّةِ" وَ"مَفْهُومِ الإيديولوجيا"، وَ"ثَقَافَتَنَا فِي ضَوْءِ التَّارِيخِ"، وَ"العَرَبُ وَالفِكرُ التَّارِيخِيَّ". وَمِنْهُمْ أَيْضًا مُحَمَّدٌ أَرْكُونُ صَاحِبِ مَشْرُوعِ "نَقْدِ العَقْلِ الإِسْلَامِيِّ"، وَكِتَابِ "مِنَ التَّفْسِيرِ المَوْرُوثِ إِلَى تَحْلِيلِ الخِطَابِ الدِّينِيِّ"، وَطَيْبٌ تِيزِينِي صَاحِبِ مَشْرُوعِ "رُؤْيَا جَدِيدَةً لِفِكرِ العَرَبِيِّ"<sup>(2)</sup>، وَ"النَّصُّ القُرْآنِيُّ أَمَامَ إِشْكَالِيَّةِ البِنْيَةِ والقِرَاءَةِ"، وَأُدُونِيسُ صَاحِبِ "الثَّابِتِ وَالمُتَحَوِّلِ"، وَحَسَنُ حَنْفِي صَاحِبِ مَشْرُوعِ "مِنَ العَقِيدَةِ إِلَى الثَّوْرَةِ"، وَنَصْرُ حَامِدِ أَبُو زَيْدٍ صَاحِبُ "نَقْدِ الخِطَابِ الدِّينِيِّ" وَ"إِشْكَالِيَّاتِ القِرَاءَةِ وَآيَاتِ التَّأْوِيلِ" وَ"النَّصُّ وَالسُّلْطَةُ وَالحَقِيقَةُ"، وَصَادِقُ جَلَالِ العَظَمِ صَاحِبِ نَقْدِ الفِكرِ الدِّينِيِّ، وَعَلِي حَرْبٌ صَاحِبُ "نَقْدِ الحَقِيقَةِ"، وَحَسَنُ حَنْفِي صَاحِبُ "التَّأْوِيلِ المَوْضُوعَاتِيَّ للقُرْآنِ" وَوَأَضِعُ مُقَدِّمَاتِهِ وَقَوَاعِدِهِ المُسْتَوْحَاةَ مِنَ الحَدَاثَةِ العَرَبِيَّةِ، وَمُحَمَّدُ شَحْرُورُ صَاحِبُ "الكِتَابِ وَالقُرْآنِ"<sup>(3)</sup>...

1. الإِسْلَامُ وَضُرُورَةُ التَّحْدِيثِ، ص 10-11.

2. عُنْوَانُ المَشْرُوعِ: مَشْرُوعُ رُؤْيَا جَدِيدَةً لِفِكرِ العَرَبِيِّ مِنْ بَوَاكِرِهِ حَتَّى المَرِحَلَةِ المُعَاصِرَةِ. وَهُوَ فِي اثْنَيْ عَشَرَ جُزْءًا، يُهْمُنَا مِنْهَا الجُزْءُ الخَامِسُ المُسَمَّى: "النَّصُّ القُرْآنِيُّ أَمَامَ إِشْكَالِيَّةِ البِنْيَةِ والقِرَاءَةِ"، وَيَهْتَمُّ بِجَدَلِيَّةِ الفِكرِ وَالمَوَاقِعِ فِي تَتَابُؤِ نُصُوصِ القُرْآنِ وَتَأْوِيلِهَا، وَعَرَضَ البَاحِثُ قَضَايَا القِرَاءَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ مِنْ خِلَالِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ المَفَاهِمِ، مِنْهَا: النَّصُّ القُرْآنِيُّ ذُو بِنْيَةٍ إِجْمَالِيَّةٍ كَلِمِيَّةٍ، وَالنَّصُّ القُرْآنِيُّ ذُو بِنْيَةٍ إِشْكَالِيَّةٍ، وَالنَّصُّ القُرْآنِيُّ ذُو بِنْيَةٍ تَأْوِيلِيَّةٍ أَحْتِمَالِيَّةٍ مَتْنًا وَنَطْقًا، وَثَنَائِيَّةِ البَاطِنِ وَالمُظَاهَرِ فِي بِنْيَةِ النَّصِّ القُرْآنِيِّ.

3. مُحَمَّدُ شَحْرُورُ، الكِتَابُ وَالقُرْآنُ، قِرَاءَةٌ مُعَاصِرَةٌ، دِمَشْقُ: الأَهَالِي لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ.

## خصائص منهجهم

هؤلاء وغيرهم من المفكرين اعتمدوا منهج رفض القراءة التراثية وتبنوا مشروع قراءة تأويلية، تعتمد المناهج الغربية، وترمي إلى رفع "عائق القدسية" عن النص القرآني (أو ما دعاه بعض الباحثين "بنزع" الميثية" عن النص الديني ومحاولة أسننته بعلمنة القراءة<sup>(1)</sup>)، والنظر إليه على أنه مجرد نص لغوي كسائر النصوص البشرية، وأنه نص محكوم بسياق ثقافي اجتماعي معين، وتزعم أنه نص يفتح على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية. وتزعم أنه نص مستقل عن مصدره مفصول عن قائله، مربوط بالقارئ الإنساني، وكل ما يستخلصه قارئ النص القرآني "إنما هو حصيلة الاستنتاج الذي يمارسه عليه من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعته الاجتماعية والسياسية، فلا تكون هذه الحصيلة إلا إبداعاً لمضامين إنسانية صريحة"<sup>(2)</sup>، وتزعم أنه نص فيه احتمال النقص وعدم الاكتمال، وأن المصحف الرسمي العثماني لا يعكس الحقيقة التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي، وأن في النص القرآني ما ليس منه وهو أقوال بعض الصحابة.

فعدوا هذه الأوهام التي ادعواها، مسوغات للقول بغياب حجم النص الحقيقي الكامل للقرآن الكريم، وأن هذا النقص ترك آثاراً من جنس المشكلات، منها الزعم بغياب الاتساق التاريخي والمنطقي في ترتيب السور والآيات<sup>(3)</sup>، وأسفر غياب الاتساق عن اضطراب في فهم المقاصد.

ومبعث الأوهام ومصدرها تعميم الشك والارتياب في النص القرآني، وجعله قانوناً يشمل كل ما يتصل بالقرآن من وحي وأسباب نزول وفهم صحابة وتفسير مفسرين واستنباط فقهاء.

والحق أن المؤولة الحدائين لو تأملوا آية الشك "واستقلوا بنظرهم فيها، لتبينوا أنها، على خلاف ما يزعم الآخر الذي قلدوه، لا توصل إلى الحقيقة في كل شيء، وإنما تقتصر فائدتها في مجال واحد بعينه، هو مجال الظواهر؛ أما الآيات القرآنية [التي تنتمي إلى مجال القيم] فلا ينفذ في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك واحد يصاد طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه هو

1. عبد المجيد الشريفي وآخرون، في قراءة النص الديني، م، س، ص 95.

2. روح الحداثة، م، س، ص 181.

3. طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، سلسلة: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، دار البيان، 1997م، ص 253.

طَرِيقُ الْإِيمَانِ وَالْيَقِينِ؛ إِذْ كَلَّمَا زَادَ الْإِيمَانُ بِالْقِيَمَةِ زَادَ انْكَشَافُهَا لِلْمُؤْمِنِ بِهَا، وَكَلَّمَا نَقَصَ إِيْمَانُهُ بِهَا، نَقَصَ انْكَشَافُهَا، حَتَّى يَضْمَحَلَّ عِنْدَ تَمَامِ الْأَرْتِيَابِ فِيهَا<sup>(1)</sup>."

يُؤَكِّدُ الْمُؤَوَّلَةُ الْجَدُّ عَلَى تَارِيخِيَّةِ النَّصِّ الدِّينِيِّ وَنَسْبِيَّتِهِ، فَأَسْبَابُ النَّزُولِ تَرْتِيبُ آيَاتِ الْأَحْكَامِ بِأَسْبَابِ نُزُولِهَا، بَلْ تُحِيلُ عَلَى تَارِيخِ تَفْسِيرَاتِهَا الْمُتَعَدِّدَةِ، فَيَزْدَادُ تَعَلُّقُ الْمَعَانِي بِظُرُوفِهَا، وَسَيَكُونُ هَذَا التَّعَلُّقُ مَدْعَاةً لِاخْتِلَافِ الْمُسْرِرِينَ وَالْفُقَهَاءِ فِي فَهْمِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ. وَعَلَيْهِ، لَنْ يَكُونَ لِهَذِهِ الْآيَاتِ مَعَانٍ مُحَدَّدَةٌ مُسْتَقَرَّةٌ، وَإِنَّمَا هِيَ فَهْمٌ وَتَأْوِيلَاتٌ نَسْبِيَّةٌ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ ثِقَافَةِ الْمُؤَوَّلِينَ وَعُصُورِهِمْ وَأَحْوَالِ مَجْتَمَعَاتِهِمْ. وَيَتَرْتَّبُ أَيْضاً عَلَى الْقَوْلِ بِتَارِيخِيَّةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، إِبْطَالُ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْقُرْآنَ تَضَمَّنَ كُلَّ شَيْءٍ؛ بِدَعْوَى أَنَّ الْعَمَلَ بِآيَاتِ الْأَحْكَامِ يَسْقُطُ بِذَهَابِ الْأَشْخَاصِ أَوْ الْأَسْبَابِ أَوْ الظُّرُوفِ الَّتِي ارْتَبَطَتْ بِنُزُولِ الْآيَاتِ، أَمَّا مَا اسْتُنْبِطَ بِالْقِيَاسِ فَيَدُلُّ عِنْدَهُمْ عَلَى نَقْصٍ لَا يَتَضَمَّنُ التَّشْرِيحَ بِرُمَّتِهِ. فَالْقُرْآنُ فِي زَعْمِهِمْ لَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْقَوَانِينِ وَالتَّشْرِيحَاتِ الْمُنظَّمَةِ لِلْمَجْتَمَعِ، وَلَكِنَّ الصَّبْغَةَ الْإِجْمَالِيَّةَ الْكَلْبِيَّةَ لِلْقُرْآنِ فِي صَوْغِ مَبَادِيئِهِ وَمُعْظَمِ أَحْكَامِهِ وَنَمَطِ خِطَابِهِ جَعَلْتَهُ كِتَابَ وَعْظٍ وَإِرْشَادٍ وَهَدَايَةٍ<sup>(2)</sup>.

بَلْ رَأَوْا أَنَّ صِفَةَ التَّارِيخِيَّةِ لَا تَقِفُ عِنْدَ آيَاتِ الْأَحْكَامِ، وَلَكِنَّهَا تَتَعَدَّاهَا إِلَى آيَاتِ الْعِبَادَاتِ، فَالْعَقِيدَةُ مُرْتَهَنَةٌ فِي زَعْمِهِمْ بِمُسْتَوَى الْوَعْيِ وَبِتَطَوُّرِ مُسْتَوَى الْمَعْرِفَةِ فِي عَصْرِ التَّنْزِيلِ<sup>(3)</sup>.

وَمِنْ مَقْتَضِيَّاتِ النَّسْبِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ فِي اعْتِقَادِهِمْ اسْتِخْلَاصُ تَدْيِينٍ خَاصٍّ مِنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ يَنْسَجِمُ مَعَ فِلْسَفَةِ الْحَدَاثَةِ، لَيْسَ فِيهِ "قَسْرِيَّةٌ تُحَدُّ مِنْ حَرِيَّةِ الْأَفْرَادِ، وَلَا شَعَائِرِيَّةٌ طَاغِيَّةٌ تُضَيِّقُ عَلَى سُلُوكِهِمْ، وَلَا أُسْطُورِيَّةٌ غَابِرَةٌ لَا تُطَبِّقُهَا عُقُولُهُمْ، وَالتَّدْيِينُ الَّذِي يَكُونُ بِهَذَا الْوَصْفِ يَنْبَغِي أَنْ يَقُومَ عَلَى الْإِيمَانِ الشَّخْصِيِّ"<sup>(4)</sup>.

### وَسَائِلُ جَدِيدَةٌ لِإِسْقَاطِ وَسَائِلِ قَدِيمَةٍ :

تَتَعَامَلُ الْقِرَاءَاتُ التَّأْوِيلِيَّةُ الْحَدَاثِيَّةُ بِمَنْهَجِيَّاتٍ وَوَسَائِلٍ نَظَرٍ حَدِيثِيَّةٍ يَقْصِدُ أَصْحَابُهَا مِنْ وَرَائِهَا إِلَى "عَقْلَنِيَّةٍ" الظَّاهِرَةِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَإِطْلَاقِ سُلْطَةِ الْعَقْلِ وَعَدَمِ تَقْيِيدِهِ بِحُدُودٍ مُعَيَّنَةٍ فِي تَفْسِيرِ

1. رُوحُ الْحَدَاثَةِ، م، س، ص 192.

2. النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ أَمَامَ إِشْكَالِيَّةِ الْبِنْيَةِ وَالْقِرَاءَةِ، م، س، ص 184.

3. النَّصُّ، السُّلْطَةُ، الْحَقِيقَةُ، م، س، ص 134-135، رُوحُ الْحَدَاثَةِ، م، س، ص 186.

4. انظُرْ: رُوحُ الْحَدَاثَةِ، م، س، ص 188، فِي سِيَاقِ الْحَدِيثِ عَنِ دَعْوَةِ الْقِرَاءَاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ إِلَى تَحْدِيثِ التَّدْيِينِ.



القرآن، واستخدام العلوم الاجتماعية والإنسانية، "نقد العقل الديني" و"لحزحة إشكالية الوحي" من النظام الفكري الخاص... إلى فضاءات التأويل التي يفتتحها العقل الاستطلاعي الجديد.

ومن هذه الوسائل المنهجية التي يزعم المؤولة الحداثيون التعامل معها لهدم العقل الديني وإعادة تشكيله، نقد علوم القرآن؛ لأنها وسائط معرفية متحجرة تحول بين النص القرآني وقارئه، ولأنها عائق معرفي يمنعه من قراءة ذات بعد عقلي صريح.

ومن الوسائل أيضاً اعتماد مناهج النقد المتبعة في علوم الأديان، ثم مناهج العلوم الإنسانية المختلفة، ثم النظريات النقدية والفلسفية واللسانية، ويخص بالذكر منها "اتجاهات تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي المتمثلة في البنيويات والحفريات والتفكيكات<sup>(1)</sup>" وتزيلها على النص القرآني، باعتبار هذا التنزيل خطوة نحو نقد العقل الديني.

ثم إنهم يزلون النص القرآني منزلة النصوص الدينية المحرفة أو الوثنية والشركية، بدعوى أن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، ولا وجه عندهم لادعاء أفضلية القرآن على غيره من تلك النصوص، فهي تتساوى عندهم من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يقصي الآخر ويدعي امتلاك الحقيقة<sup>(2)</sup>.

### نقد العقل الحداثي

انطلق المؤولة الجدد من التطبيق الغربي للحداثة، وتقتضي النسخة الغربية قطع الصلة بكل ما مضى وما قدم، ومعنى ذلك أنهم أعادوا إنتاج الفعل الحداثي الغربي وقلدوه، عندما تصدى المفكرون في عصر الأنوار، لمواجهة الكنيسة وإبطال تأثيرها في الفرد والمجتمع، فأنتهى بهم المطاف إلى تقرير مبادئ منها مركزية الإنسان ومحوريته، والتوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، ثم ربط الإنسان بالدنيا وكل ما تقع عليه الحواس وصرفه عن الارتباط بالغيب.

1. روح الحداثة، م، س، ص 182.

2. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995م، ص 8-9.

وهذه الخطوات كلها إسقاطات ساذجة للفعل الحدائِي الغربي على طريقة قراءة النصّ القرآني وتأويله، ومن شأنها انعدام المناسبة بين وسيلة التأويل وموضوع التطبيق، ولا تتحقّق المناسبة إلا إذا أخضعت الوسيلة التأويلية للنقد، فإن لم يكن الحدائِيون قادرين على نقد أدواتهم ووسائلهم المستعارة، فإنه من العبث ادعاء الحدائِيّة وتعاطيها، لأن حقيقة فعلهم تقليد الحدائِي الغربية واستنساخها من غير مراعاة خصوصية النصّ والموضوع. على ما في التوسّل بتلك الوسائل والمناهج المنقولة من سطحية ونقص وعدم تمكّن، واكتفاء بالتعلّب ببعض المفاهيم البراقة التي تملأ الأسماع وتشغل الناس، والتّصيّد للثّمة الباطلة المتجاوزة التي صبّوها على النصّ القرآني وعلى التراث الفقهي والتفسيري، وقلّب أوضاع الموضوعات؛ إذ قدّموا ممّا أفره التداول الإسلامي ما حقه التأخير. وأخروا ما حقه التّقديم، واعتمدوا الأفكار الشاذة والشبهات أصولاً تبنى عليها مقاصد النصّ القرآني وتحمّك في بناء الأحكام؛ "وغير خاف أن الذي يتبع الشاذ من أقوال المفسرين ويتعلق بأخطائهم يريد الميل عن الحق" (1).

أما تنزيلهم النصّ القرآني منزلة غيره من النصوص، فهو ظلم عظيم له واعتداء على حرمة وجود بحقيقته، وإخراج لمفهوم الوحي من سياقه الخارق المتفرد إلى مفهوم تأويلي يخضع لسطة العقل، وبتهم التفسير السائد للوحي القرآني بأنه تفسير موروث صادر عن تصوّر ديني متجاوز عقلاً وعلماً، وأنه مؤسس على أساطير وأخبار غير صحيحة، فالوحي في ملتهم واعتقادهم لا يعدو أن يكون موهبة إنسانية بل عدوه موهبة كونية يشترك فيها الإنسان والحيوان (2)؛ فخلطوا بين الوحي والإلهام، أما العبادات التي لا تقبل التعليل العقلي فهي عندهم ضرب من الطقوس الجامدة.

**- النصّ القرآني ومسألة التأويل عند العلماء: موقف العلماء من التأويل والتأويلية:**

مدار كلمة التأويل في لغة العرب على مادة "أول" التي تعني الرجوع والعود (3).

1. روح الحدائِيّة، نقد القراءات الحدائِيّة المُقلّدة، م، س، ص 192.
2. زعموا أن النحل أوحى إليه كما أوحى إلى الأنبياء، لأنهم فهموا الآية خطأ أو تعمّدوا فهمها كذلك ادعاء منهم تصحيح المفهوم السائد عن الوحي، والآية هي: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِن الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» (النحل: 68).
3. نسان العرب، مادة: (أول).

لَقَدْ وَرَدَ التَّأْوِيلُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ بِمَعْنَى التَّفْسِيرِ أَيْضًا، فَالتَّفْسِيرُ تَأْوِيلٌ، وَالتَّأْوِيلُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَيْسَ بَعِيدًا عَنِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى حَقِيقَةِ مَا يُوْوَلُّ إِلَيْهِ الْكَلَامُ، وَإِنْ وَافَقَ ظَاهِرَهُ، وَلَكِنَّ الْإِشْكَالَ الَّذِي ثَارَ مَعَ كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ التَّأْوِيلِ، أَنَّهُ صَارَ لَهُ بِسَبَبِ تَعَدُّدِ الْأَصْطِلَاحَاتِ ثَلَاثُ مَعَانٍ:

أ. أَحَدُهَا؛ أَنْ يُرَادَ بِالتَّأْوِيلِ حَقِيقَةُ مَا يُوْوَلُّ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَإِنْ وَافَقَ ظَاهِرَهُ. وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُرَادُ بِلَفْظِ التَّأْوِيلِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ، يَقُولُ الَّذِينَ تَسُوهُ مِنْ قَبْلُ فَمَا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأعراف: 52).

ب. وَالثَّانِي؛ أَنْ يُرَادَ بِلَفْظِ التَّأْوِيلِ: التَّفْسِيرُ وَهُوَ أَصْطِلَاحٌ كَثِيرٌ مِنَ الْمَفْسَّرِينَ، وَلِهَذَا قَالَ مُجَاهِدٌ: إِنَّ "الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ" يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَ الْمُتَشَابِهِ فَإِنَّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ تَفْسِيرَهُ وَبَيَانَ مَعَانِيهِ، وَهَذَا مِمَّا يَعْلَمُهُ الرَّاسِخُونَ، وَهَذَا عِنْدَ مَنْ وَقَفَ عَلَى الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ وَلَيْسَ عَلَى لَفْظِ الْجَلَالَةِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ ءَكُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: 7).

ج. وَالمَعْنَى الثَّلَاثُ فِي عُرْفِ الْمُتَقَهِّةِ وَالمُتَكَلِّمَةِ وَالمُتَفَلِّسَةِ وَالمُتَّصِفَةِ أَنْ يُرَادَ بِلَفْظِ "التَّأْوِيلِ" صَرَفُ اللَّفْظِ عَنِ الاحْتِمَالِ الرَّاجِحِ إِلَى الاحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ لِذَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ يَقْتَرِنُ بِذَلِكَ. وَهَذَا التَّأْوِيلُ لَا يَكُونُ إِلَّا مُخَالَفًا لِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ وَيُبَيِّنُهُ. وَتَسْمِيَةُ هَذَا تَأْوِيلًا لَمْ يَكُنْ فِي عُرْفِ الْأَوَّلِينَ، وَإِنَّمَا سَمِيَ هَذَا تَأْوِيلًا طَائِفَةً مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ الَّذِينَ اشْتَقَلُوا بِالْفِقْهِ وَأَصُولِهِ وَالكَلَامِ، وَظَنُّوا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ يُرَادُ بِهِ هَذَا الْمَعْنَى ثُمَّ صَارُوا فِي هَذَا التَّأْوِيلِ عَلَى طَرِيقَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِنَّهُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَهُ. لَكِنَّ هَذَا التَّأْوِيلَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ مِنْ جِنْسِ تَأْوِيلَاتِ الْبَاطِنِيَّةِ. وَهُوَ التَّأْوِيلُ الَّذِي انْتَفَقَ عَلَى ذِمَّتِهِ. وَقَدْ صَنَّفَ فِيهِ الْإِمَامُ أَحْمَدُ كِتَابًا فِي "الرَّدِّ عَلَى الزَّانِدَةِ وَالجَهْمِيَّةِ"<sup>(1)</sup>؛ فَعَابَ عَلَيْهِمْ تَفْسِيرَهُمُ الْقُرْآنَ بِغَيْرِ مَا هُوَ مَعْنَاهُ، وَتَمَسُّكَهُمْ بِمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، وَتَكَلُّمَهُمْ فِيهِ بِغَيْرِ مَعْنَاهُ، مِمَّا عُرِفَ مُنْذُ عَهْدِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ الَّذِينَ التَزَمُوا بِمَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ تَدْبِيرِ الْكِتَابِ كُلِّهِ لَا بَعْضُهُ: ﴿كَتَبْتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا. لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (ص: 28)، وَلَمْ يَقُلْ بَعْضَ آيَاتِهِ، وَقَالَ: ﴿أَقْبَلًا

1. تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ حَسَنٌ رَاشِدٌ، الْقَاهِرَةُ: الْمَطْبَعَةُ السُّلْطَنِيَّةُ، 1393هـ.

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴿ (النساء: 81؛ محمد: 25)، وأمثال ذلك مما يبين أن الله يحب أن يتدبر الناس القرآن كله، وعن عثمان ابن عفان وعبد الله بن مسعود أنهم قالوا: «كنا إذا تعلمنا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم نجاوزها حتى نتعلم ما فيها من العلم والعمل»، قالوا: «فتعلمنا القرآن والعلم والعمل»<sup>(1)</sup>؛ فمنشأ الشبهة في لفظ التأويل الاشتراك والتعدد في المعاني.

ولكن الاختلاف في ذاته ليس بالضرورة أمراً مذموماً؛ وللأمة فيه طريقتان: "أحدهما كالاختلاف في الأذان وتكبير الجنائز، والاختلاف في التشهد وصلاة الأعياد وتكبير الشريق، ووجوه القراءات، واختلاف في وجوه الفتيا وما أشبه ذلك، وليس هذا باختلاف، إنما هو تخيير وتوسعة، وتخفيف من المحنة، فمن أذن مثني وأقام مثني لم يؤثم، ومن أذن مثني وأقام فرادى لم يحوب، لا يتعابرون ولا يتعابيون، أنت ترى ذلك عياناً وتشهد عليه بتاتا، والاختلاف الآخر كنجو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث عن نبينا، مع إجماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر، فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت من أجله هذا الكتاب، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله، كما يكون متفقاً على تنزيله، ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف في شيء من التأويلات، وينبغي لك أن لا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في تأويل أفاضها، ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا<sup>(2)</sup>."

لكن القاعدة المنهجية المقررة في أصول الفقه، أن الأصل في تفسير النصوص العمل بالظاهر ولا يُصار إلى التأويل إلا لمسوغ صارف.

ولقد أنكر العلماء مذاهب كثيرة أولت نصوص القرآن الكريم وفق أهوائها، منها مذهب القرامطة الذين ادّعوا أن للقرآن الكريم باطناً يخالف الظاهر؛ فيقولون إن الصلاة المأمور بها في الشرع ليست هذه الصلاة، أو إنها هي ولكن لم يؤمر بها إلا العامة أما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفة أسرار باطنية القرامطة، والصيام كتمان أسرارهم والحج السفر إلى زيارة

1. يُنظر بتفصيل: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، كتاب التفسير، الرباط: مكتبة المعارف.

2. البيان والتبيين، 3/375-376.

شيوخهم، والجنة للخاصة هي الاستمتاع بملذات الدنيا... وقد دخل في حيز التأويل الفاسد كثير من أقوال الجهمية والقرامطة وغلاة الباطنية وغلاة الصوفية والروافض والزنادقة، الذين قلبوا دلالات النصوص القرآنية رأساً على عقب، ودونهم في الرفض باطنية المتصوفة الذين قلبوا الحقائق إلى مجازات فَعطَّلوا كثيراً من الأحكام، ومنهم باطنية الفلاسفة الذين فسَّروا الملائكة والشياطين بقوى النفس، وادَّعى فلاسفة الباطنية أنهم أعلم من سلف الأمة ومُتقدِّمها، وأعرف ممَّن كان قبلهم من الفقهاء والمفسرين وأعلم بالله من المرسلين، فسَّروا قوله تعالى: ﴿مِمَّا حَطَّيْتَهُمْ﴾. اغْرِفُوا ﴿ (نوح: 26) بأنها التي خَطَّت بهم فغَرِقُوا في بحار العلم بالله، وزَعَمُوا أنهم يمتلكون أدوات دقيقة تمكنهم من استنباط العلم من القرآن، كالإشارات والحقائق والنظر الثاقب والحدس الصائب والعلم بالباطن والحقيقة والشريعة والتَّمييز بينهما، وغير ذلك مما لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الصَّحَابَةِ وَلَا مِنْ كَلَامِ التَّابِعِينَ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ أَلْفَاظِ الصُّوفِيَّةِ وَاصْطِلَاحَاتِهِمْ.

وما وَقَعَ فِيهِ الْبَاطِنِيَّةُ مِنْ سُوءِ التَّأْوِيلِ سَقَطَتْ فِيهِ الْفِرْقُ الْكَلَامِيَّةُ عَلَى تَفَاوُتِ، وَمِنْهَا تَأْوِيلَاتُ الْمُرْجِيَّةِ وَالْجَبْرِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَالْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيَّةِ. وتعدُّ الفرق الضالة اليوم امتداداً للفرق الباطنية القديمة، ومنها القاديانية الذين جحدوا حتم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم، والبهائية الذين اصطنعوا ديناً جديداً ذا نبوة جديدة<sup>(1)</sup>.

ولقد حذر العلماء المفسر من الوقوع في المزالق إن لم يلتزم بشرائط التفسير الصحيح، وعلى رأسها صحة الاعتقاد أولاً، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه مطعوناً عليه، فلا يؤتمن على الدين وعلى صحة بيان القرآن الكريم، فعليه أن يكون ممتلئاً من عدة البيان الصحيح لا يلتبس عليه اختلاف وجوه الكلام، أما المؤولة الذين يخرجون بالبيان عن وضع اللسان وأصول الدين إما حقيقة أو مجازاً؛ فتأويله تعطيله.

ومن تحذيرهم أيضاً أنه ينبغي أن يُحصَر التأويل في الفروع والأحكام التَّكْلِيفِيَّةِ فَهِيَ الَّتِي يَعْتَرِيهَا الْاِحْتِمَالُ؛ وَتَتَفَاضَلُ التَّأْوِيلَاتُ بِحَسَبِ قُرْبِ الْاِحْتِمَالِ فِيهَا أَوْ بُعْدِهِ؛ فَفَقْدُ يَكُونُ قَرِيباً لِرَجْحَانِ الدَّلِيلِ أَوْ بَعِيداً لضعفه. والتأويل الصحيح ما وافق الكتاب والسنة ولسان العرب، ولم

1. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ دار الشروق، ط2، (1420هـ/2000م)، ص293-312.

يَفْتَقِرُ إِلَى قَرَأَتَيْنِ مُقَوَّيَةٍ؛ فَإِنَّ الْمَحْذُورَ إِنَّمَا هُوَ صَرْفُ الْآيَةِ أَوْ اللَّفْظِ عَنِ فَحْوَاهِ بِغَيْرِ دَلِيلٍ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ أَوْ الْإِجْمَاعِ.

وَقَدْ فَعَلَ فَعَلَ الْمُؤَوَّلَةَ الْقُدَمَاءُ مُتَمَلِّسَةً الْيَوْمَ وَالْمُؤَوَّلَةَ الْجَدُّ الْمَدْعُوعُونَ بِالْمُتَقَفِّينَ الْحَدَاثِينَ وَالْمُفَكِّرِينَ الْمُسْتَبِيرِينَ، حِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ يَسْتَمِدُّونَ تَأْوِيلَاتِهِمْ مِنَ النَّظَرِيَّاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، وَيَمْتَلِكُونَ أَدْوَاتِ إِجْرَائِيَّةً تُعِينُهُمْ عَلَى تَأْوِيلِ نُصُوصِ الْقُرْآنِ، كَالسُّطْحِ وَالْعُمُقِ، وَأَبْعَادِ النَّصِّ، وَسِيمِيَّاتِيَّةِ الدَّوَالِّ، وَالْعَقْلَانِيَّةِ، وَالْفِكْرَانِيَّةِ، وَالثَّقَافَةِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ، وَنَقْدِ الْعَقْلِ الدِّينِيِّ... وَنَعَتُوا عُلَمَاءَ الْفِقْهِ وَالْأَصُولِ وَالتَّفْسِيرِ وَمَا تَفَرَّعَ عَلَيْهِمْ مِنْ مَدَارِسَ فَتْحِيَّةٍ عَلَى مَدَى التَّارِيخِ بِالتَّفْكِيرِ الدِّينِيِّ وَالدَّهْنِيَّةِ الدِّينِيَّةِ وَالْإِيدِيُولُوجِيَّةِ الْغَيْبِيَّةِ وَطُغْيَانِ التَّقْبُلِ الْعَفْوِيِّ لِلْمُعْتَقَدَاتِ وَالْعَادَاتِ وَالْأَفْكَارِ الْهَلَامِيَّةِ<sup>(1)</sup>...

بَلْ زَعَمَ الْمُؤَوَّلَةُ الْجَدُّ أَنَّهُمْ يُعِيدُونَ قِرَاءَةَ الْفِكْرِ الْبَاطِنِيِّ الْقَدِيمِ بِنظريات تأويلية حديثة، لِأَنَّهُ يَتَمَتَّعُ بِاسْتِمْرَارِيَّةٍ تَوْجِبُ عَلَى الْبَاحِثِينَ إِحْيَاءَهُ وَإِحْيَاءَ الْفِكْرِ الَّذِي لَمْ يُنْصَفْ عَبْرَ التَّارِيخِ؛ فَعَمِدَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ إِلَى اسْتِمْدَادِ أَصُولِ تَأْوِيلِهِمْ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ الْقُدَمَاءِ، وَمِنْهُمْ مَنْ اسْتَمَدَّوا مِنَ الْفَلَاسِفَةِ الْمُعَاصِرِينَ، وَلَكِنَّهُمْ يَكَادُونَ يَتَّفِقُونَ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، هُوَ بِنَاءُ جِهَازٍ مَفَاهِيمِيٍّ يَلْتَقِي فِيهِ التَّأْوِيلُ الْبَاطِنِيِّ الْقَدِيمُ وَالتَّأْوِيلُ الْفَلَسْفِيَّ الْحَدِيثُ، وَذَلِكَ بِإِحْيَاءِ مَذَاهِبِ الْقَرَامِطَةِ وَالْحُلُولِيَّةِ وَعُمُومِ الْبَاطِنِيَّةِ وَالرُّوَاغِضِ، بِأَدْوَاتِ حَدِيثِيَّةٍ مُقْتَبَسَةٍ مِنْ مَدَارِسِ التَّأْوِيلِ الْغَرِيبَةِ الْحَدِيثَةِ، وَلِهَذَا فَلَيْسَ غَرِيباً أَنْ تَجِدَ أَسْمَاءً تَتَّبِعُ مَوَاقِعَ كَبِيرَةً فِي الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيَّ الْحَدِيثِ مِثْلَ الْحَلَّاجِ، وَابْنِ سَبْعِينَ، وَابْنِ عَرَبِيٍّ، وَابْنِ الْفَارِضِ، وَابْنِ أَحْلَى اللَّوْرَقِيِّ وَغَيْرِهِمْ<sup>(2)</sup>.

1. يُمَكِّنُ اسْتِقْرَاءُ هَذِهِ الْحَرَكَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ الْوَاسِعَةَ مِنْذُ الْقَدِيمِ مِنْ خِلَالِ عَشْرَاتِ الْمَصَادِرِ الْكَلَامِيَّةِ الْقَدِيمَةِ وَالْفَلَسْفِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، وَمِنْ خِلَالِ الْمَصَادِرِ النَّقْدِيَّةِ الَّتِي تَتَّبَعَتْ الْمَذَاهِبَ التَّأْوِيلِيَّةَ، كَمَصَادِرِ ابْنِ تَيْمِيَّةِ الَّتِي وَضَعَ فِيهَا قَوَاعِدَ حِجَاجِيَّةٍ لِمَنْهَجِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ لِمُنَازَرَةِ أَهْلِ الْمَذَاهِبِ الْكَلَامِيَّةِ، وَرَدَّ فِيهَا عَلَى الْمُخَالَفِينَ مِنَ الْمَذَاهِبِ خَاصَةً بَعْدَ ظُهُورِ عَقَائِدِ مُنْحَرِفَةٍ وَطُرُقِ بَدْعِيَّةٍ وَشَطْحَاتِ فِكْرِيَّةٍ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ جَمْعَةِ مِنَ الْمُؤَلَّفَاتِ الَّتِي حَدَّدَتْ مَعَالِمَ نَقْدِ مُمْنَهَجِ عَمِيقِ الْإِطْلَاعِ وَاسِعِ الْمَعْرِفَةِ، هَذِهِ الْمُؤَلَّفَاتِ الَّتِي اجْتَمَعَ بَيْنَ يَدَيْهَا مَا لَمْ يَجْتَمِعْ لِغَيْرِهَا مِنْ مُؤَلَّفَاتِ عُلَمَاءِ آخَرِينَ، وَقَدْ شَهِدَ لِابْنِ تَيْمِيَّةِ أَهْلَ الْأَخْتِصَاصِ فِي نَقْدِ الرُّجَالِ وَهُمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ.
2. لَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ الْفِرْقَ، مَا كَانَ أَمْرُهَا لِيُخْفَى عَلَى الْأَثَمَةِ الْمُحَقِّقِينَ وَجِهَادَةَ الْعِلْمِ النَّاقِدِينَ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ أَبُو حَيَّانَ النَّحْوِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ فِي سِيَاقِ الرَّدِّ عَلَى مَنْ ادَّعَى الرَّمْزِيَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ: "إِبْثَاتُ الرَّمُوزِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى... مَذَهَبُ الْبَاطِنِيَّةِ، وَمَذَاهِبُ مَنْ يَنْتَسِبُ إِلَى الْإِسْلَامِ مِنْ غَلَاةِ الصُّوفِيَّةِ، وَقَدْ أَشْرَفْنَا إِلَيْهِمْ فِي خُطْبَةِ هَذَا الْكِتَابِ؛ وَإِنَّمَا هُوَ لَاءٌ زَنَادِقَةٌ تَسْتَرُوا بِالْإِنْتِمَاءِ إِلَى مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَكِتَابُ اللَّهِ جَاءَ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، لَا رَمْزَ فِيهِ وَلَا لَفْظَ وَلَا بَاطِنَ، وَلَا إِيمَاءَ لَشَيْءٍ مِمَّا تَنْتَحِلُهُ الْفَلَسْفَةُ وَلَا أَهْلَ الطَّبَائِعِ، وَلَقَدْ ضَمَّنَ تَفْسِيرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ خَطِيبِ الرَّزِيِّ أَشْيَاءَ مِمَّا قَالَهُ الْحُكَمَاءُ عِنْدَهُ وَأَصْحَابُ النُّجُومِ وَأَصْحَابُ الْهَيْئَةِ، وَذَلِكَ كُلُّهُ بِعَمَلِ مَنْ تَسْبِيحَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"، أَبُو حَيَّانَ الْأَنْدَلُسِيُّ، الْبَحْرُ الْحَمِيضُ، بِعَنَايَةِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، دَارُ الْفِكْرِ لِلطَّبَاعَةِ، ط 1، (1412 هـ/1992 م).

## الأخذُ بِأسْبَابِ البَيَانِ قَبْلَ وُجُوحِ بَابِ التَّأْوِيلِ: معيَارُ البَيَانِ فِي تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ

مِنْ خَصَائِصِ البَيَانِ الْقُرْآنِيِّ فِي مُخَاطَبَةِ الْإِنْسَانِ:

"قَالَ بَعْضُ الْأَقْدَمِينَ: أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثِينَ نَحْوًا، كُلُّ نَحْوٍ مِنْهُ غَيْرُ صَاحِبِهِ، فَمَنْ عَرَفَ وَجُوهَهَا ثُمَّ تَكَلَّمَ فِي الدِّينِ أَصَابَ وَوُفَّقَ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَتَكَلَّمَ فِي الدِّينِ كَانَ الْخَطَأَ إِلَيْهِ أَقْرَبَ: وَهُوَ الْمَكِّيُّ وَالْمَدَنِيُّ، وَالنَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ، وَالْمُحَكَّمُ وَالْمُتَشَابِهُ، وَالتَّقْدِيمُ وَالتَّأخِيرُ، وَالْمَقْطُوعُ وَالْمَوْصُولُ، وَالسَّبَبُ وَالْإِضْمَارُ، وَالْخَاصُّ وَالْعَامُّ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، وَالْحُدُودُ وَالْأَحْكَامُ، وَالْخَبْرُ وَالِاسْتَفْهَامُ، وَالْأَبْهَةٌ، وَالْحُرُوفُ الْمَصْرُفَةُ، وَالْإِعْدَارُ وَالْإِنْدَارُ، وَالْحُجَّةُ وَالِاحْتِجَاجُ، وَالْمَوَاعِظُ وَالْأَمْثَالُ، وَالْقَسَمُ (1)".

### 1. البَيَانُ

البَيَانُ نِعْمَةٌ مِنَ النِّعَمِ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَى الْإِنْسَانِ، فَهُوَ الْوَسِيلَةُ الطَّبِيعِيَّةُ لِلْإِعْرَابِ عَنِ الْمَعْنَى الْقَائِمَةِ فِي الصُّدُورِ وَالْمَتَصَوِّرَةِ فِي الْأَذْهَانِ، وَإِنَّمَا تَتَعَشُّ تِلْكَ الْمَعْنَى الْخَفِيَّاتُ وَتَحْيَا بِالْإِخْبَارِ عَنْهَا وَاسْتِعْمَالِهَا بِالْبَيَانِ، فَالْبَيَانُ اللَّغَوِيُّ سُلُوكٌ يُقَرِّبُ الْمَعْنَى مِنَ الْفَهْمِ وَيَجْعَلُ الْخَفِيَّ ظَاهِرًا وَالْغَائِبَ شَاهِدًا وَالْبَعِيدَ قَرِيبًا، وَعَلَى قَدْرِ وُضُوحِ الدَّلَالَةِ يَكُونُ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَكُلَّمَا كَانَتِ الدَّلَالَةُ أَوْضَحَ كَانَ ذَلِكَ أَنْفَعًا لِلتَّوَاصُلِ.

وَقَدْ مَدَحَ اللَّهُ عَزَّجَلَّ مَلَكَهَ الْبَيَانِ، وَذَكَرَ جَمِيلَ بِلَاثِهِ فِي تَعْلِيمِ الْبَيَانِ، وَعَظِيمَ نِعْمَتِهِ فِي تَقْوِيمِ اللِّسَانِ، فَقَالَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-2)، وَقَالَ: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 138)، وَمَدَحَ الْقُرْآنَ بِالْبَيَانِ فَقَالَ عَنْهُ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، وَقَالَ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: 89)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ فَؤْمِيَةٍ لِّيُبَيِّنَ لَهُمُ﴾ (إبراهيم: 5)؛ لِأَنَّ مَدَارَ الْأَمْرِ عَلَى الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ، وَعَلَى الْإِفْهَامِ وَالتَّفْهِيمِ، وَكُلَّمَا كَانَ اللِّسَانُ أْبِينًا كَانَ أَحْمَدًا.

وبالبيان عَرَفَ النَّاسُ الْقُرْآنَ، وَقَدْ مَدَحَ اللَّهُ عَزَّجَلَّ الْقُرْآنَ بِالْبَيَانِ وَالْإِفْصَاحِ، وَبِحَسَنِ التَّفْصِيلِ وَالْإِيضَاحِ، وَبِجُودَةِ الْإِفْهَامِ وَحِكْمَةِ الْإِبْلَاحِ، وَسَمَاهُ قُرْآنًا وَسَمَاهُ كِتَابًا، وَقَالَ: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ فَرَزًا أَنَا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: 110)، وَقَالَ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: 89) وَقَالَ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ بَصَلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: 12).

لا شك أن للبيان خطرَه في مخاطبة الإنسان به، والتأثير فيه وتحميله رسالة وحمله على فعل من الأفعال؛ وقد "كان النبي صلى الله عليه وسلم بالمحل الأقصى في فصاحة اللسان، وجزالة القول، وصحة المعاني، وقلة التكلف، مخصوصاً ببدايع الحكم، وعلم السنة العرب، يخاطب كل أمة بلسانها، قال له أصحابه: ما رأينا أفصح منك، قال: "ما يمتعني وأنزل القرآن بلساني" (1).

وقال الجاحظ في بعض رسائله: "في اللسان عشر خصال: أداة يظهر بها البيان، وشاهد يخبر عن الضمير، وحاكم يفصل بين الخطاب، وناطق يرد به الجواب، وشافع تدرك به الحاجة، وواصف تعرف به الأشياء، وواعظ يعرف به القبيح، ومعز يرد به الأحزان، وخاصة يزهي بالصنيعة، ومله يوثق الأسماع.

وقال الحسن البصري: إن الله تعالى رفع درجة اللسان؛ فليس من الأعضاء شيء ينطق بذكره غيره (2).

## 2. البيان القرآني

لقد أنزل الله تعالى كتابه العظيم، وفيه أسرارٌ بيانية عميقة ذات قدرة عالية على مخاطبة الإنسان في أحواله المختلفة، وعلى إقناعه بالطرق المستوفاة المستقصاة، وجعل لسان العرب شعار الأمة في التعبير والتكثير، وكل أمة لا تعبر عن شؤونها بلغتها ولم تفكر بلسانها فهي إلى زوال أو إلى ذوبان ولا تستطيع أن تعالج مشكلاتها ولا يكون لها تميز في النظر وخصوصية في المنهج.

1. النص من كلام تقي الدين السبكي، في كتابه "السيف المسلول"، تحقيق: إياد أحمد الفوج، عمان: دار الفتحة/الأردن، ط1، (1421هـ/2000م)، ص472. والحديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، 158/2.  
2. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسالة العاشرة من رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، (1384هـ/1964م)، 379/1.



لقد خاطَبَ القرآنُ الكريمُ الإنسانَ بالبَيَانِ الواضِحِ الصَّائِفِ، وجاءتْ ألفاظُه على غيرِ مَعهودٍ في كلامِ العربِ؛ فقد حُمِلتْ الكَلِمَاتُ طاقاتٍ دلاليَّةً جديدهً، من أجلِ تَأهيلِ اللِّغَةِ للتعبيرِ عن البِنَاءِ الحضاريِّ الجديدهِ. وهذا البَيَانُ القرآنيُّ البليغُ خطابٌ ربَّانيٌّ ذو خصائصٍ فريدهِ منحتِ العربيَّةَ أسرارَ البلاغَةِ والاستمرارِ، وقد علَّم اللهُ الإنسانَ هذا البَيَانُ الفريدَ للقيامِ بالخلافةِ في الأرضِ ولتعميرِ الأرضِ ولإفصاحِ والتَّواصلِ، وشغلَ البَيَانُ العربيُّ القرآنيُّ العلماءَ منذ القَدِيمِ، فكتبوا وألَّفوا حولَ النَّصِّ القرآنيِّ علوماً ومصنَّفاتٍ يبيِّنونَ بها مقاصدَ النَّصِّ القرآنيِّ وفحواه ودلالاته، لقد اكتسبتِ العربيَّةُ من "لسانِ القرآنِ المَجيدِ ونزولهِ بها أبعاداً جعلتها لُغَةً غيرَ قابِلةٍ للموتِ والاندثارِ، وأعطتها قُدرةً [...] على التَّجددِ الدَّائِي [...] فالانطلاقُ منها في عمليةِ بِناءِ الوعيِ المُشتركِ والتَّعاقُفِ المُوحَّدةِ انطلاقٌ سليمٌ ومُيسَّرٌ" (1).

البَيَانُ القرآنيُّ ظاهرٌ في الخطابِ القرآنيِّ بكلِّ مُستوياته، في النِّظْمِ والعِبارةِ والأسلوبِ والأصواتِ والكَلِمَاتِ، وقد كَتَبَ فيه العلماءُ قديماً في الإعجازِ البَيانيِّ للقرآنِ الكريمِ (2)، وكتبَ فيه المُحدثونَ أيضاً (3).

### مِنْ صَمِيمِ فِقْهِ مَعَانِي الْقُرْآنِ، فِقْهُ الْبَيَانِ الْعَرَبِيِّ، وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى

لَا يُفْهَمُ النَّصُّ الْقُرْآنيُّ حَقَّ الْفَهْمِ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ خِصَائِصِ هَذَا الْبَيَانِ وَأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ الْقُرْآنيَّةِ وَأَسَالِيْبِ الْخِطَابِ الْقُرْآنيِّ الَّتِي تَتَّوَعُّ وَتَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ مَقَامَاتِ الْخِطَابِ وَأَنْوَاعِ الْمُخَاطَبِينَ وَبِاخْتِلَافِ الْأَغْرَاضِ. وَلَا يَقِفُ عَلَى خِصَائِصِ الْبَيَانِ الْقُرْآنيِّ فِي مُخَاطَبَةِ الْإِنْسَانِ فِي أَحْوَالِهِ الْمُخْتَلِفَةِ وَأَطْوَارِهِ الْمُتَبَايِنَةِ إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ بَيَانِ الْقُرْآنِ. وَمَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى عِلْمٍ بِبَيَانِ الْقُرْآنِ وَبِلِسَانِ الْعَرَبِ غَابَتْ عَنْهُ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَالْقِيَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْخِطَابِ الْقُرْآنيِّ وَمَقَاصِدِهِ حِجَابٌ حَاجِزٌ؛ وَإِنَّ الْفِقْهَ بِالْبَيَانِ الْعَرَبِيِّ مِنْ صَمِيمِ فِقْهِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَمَنْ غَابَ عَنْهُ الْأَوَّلُ فَهُوَ عَنْ الثَّانِي أَعْجَزُ.

1. طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، سلسلة: دراسات قرآنية (4)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص26.

2. منهم الباقلاني والرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني والرازي...

3. منهم مصطفى صادق الرافعي وسيد قطب وبدوي طبانة ومحمد أحمد خلف الله وعبد الله دراز وعائشة عبدالرحمن...

وهذا ما صرَّحَ به محمدُ بنُ إدريسَ الشَّافعيُّ في الرَّسَالَةِ عِنْدَمَا تكلَّم عن أنواعِ البَيَانِ فِي الْقُرْآنِ وجعلَ مدارَ فهمِ كتابِ الله ومعرفةِ أحكامِهِ، على معرفةِ البَيَانِ الْقُرْآنيِّ، فالبيانُ أداةُ فهمِ النَّصِّ الْكَرِيمِ، فهو اسمٌ جامعٌ لمعانِ مجتمعةِ الأصولِ مُتَشَعِّبَةِ الْفُرُوعِ، أقلُّ ما فِي تلكِ المعاني أَنها بيانٌ لِمَنْ خوطبَ بها مِمَّنْ نزلَ الْقُرْآنُ بلسانِهِ، فمن التَّنْزِيلِ ما جاءَ بَيَانُهُ نَصًّا فاستغْنِي فِيهِ عن التفسيرِ بالتَّنْزِيلِ، ومنه ما بيَّنَتْهُ السُّنَّةُ، ومنه ما لا يبيِّنُ إِلَّا بِالاجْتِهَادِ:

"والقرآنُ يدلُّ على أن ليسَ من كتابِ الله شيءٌ إلا بلسانِ الْعَرَبِ [...] ولسانُ الْعَرَبِ أوسعُ الألسنةِ مذهباً وأكثرها أفاضلاً ولا نعلمه يُحيطُ بجميعِ علمِهِ إنسانٌ غيرُ نبيٍّ، ولكنَّه لا يذهبُ منه شيءٌ على عامَّتِها حتَّى لا يكونَ موجوداً فيها من يعرفه (1)".

والحقيقةُ أنَّ خصائصَ الخطابِ الْقُرْآنيِّ البَيانيَّةَ تتنوعُ بتنوعِ المقاماتِ وزوايا النَّظْرِ، وباختلافِ الناظرينَ والمُتدبِّرينَ، وهي غيرُ قابلةٍ لِلْحَصْرِ؛ لأنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ مُطْلَقٌ، والنَّاظِرُ فِيهِ وأدواتُ النَّظْرِ كلُّ أولئكِ نسبيٌّ، "وليسَ من شأنِ النَّسْبِيِّ أن يُحيطَ بِالْمُطْلَقِ، أو يحصرَ صفاتِهِ وَخصائصَهُ الْمُطْلَقَةَ (2)".

ولكنَّ نسبيَّةَ الأدواتِ لا تُعْضِي قارئَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ومُحلَّ نَصِّهِ من معرفةِ قَوَانِينِ دلالاتِ الألفاظِ على معانيها:

- كدلالةِ الْعُمومِ الذي يُفِيدُ استغراقَ المعنى من غيرِ حَصْرِ، نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا بِأَنْ﴾ (الرحمن: 24)، ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ إِفٍّ لَكُمَا﴾ (الأحقاف: 16)، ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: 109).

- وقد يُطلقُ العامُّ ويرادُ به الخُصوصُ نحو: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فزادهمُ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: 173) والفاصلُ المُشارُ إِلَيْهِ بِالْعُمومِ فِي هذِهِ الْآيَةِ واحدٌ فيما تظاهرت به الروايةُ من أهلِ الْأَخْبَارِ وَالسِّيَرِ أَنَّهُ نعيمُ ابنُ مسعودِ الْأَشْجَعِيِّ (3)، و"الناسُ" الذين قالوا لَهُم ما قالوا،

1. الإمام محمد بن إدريس الشَّافعيُّ، الرَّسَالَةُ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، ص 42.

2. لسانُ الْقُرْآنِ وَمُسْتَقْبَلُ الْأُمَّةِ الْقَطْبِ، ص 8.

3. انظر ابن عبد البرِّ النَّمْرِيَّ الْقُرْطُبِيَّ، الاستيعابُ فِي معرفةِ الْأَصْحَابِ، ترجمة نعيم بن مسعود، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م، وانظر: الآية وسياقها فِي تفسيرِ الطبري لِلآيَةِ: جامعُ البَيَانِ، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، والإتقان، م، س، 684/1.

النَّفْرُ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ الَّذِينَ قَالَ لَهُمْ أَبُو سُفْيَانَ بَنُ حَرْبٍ مَا قَالَ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ وَمَنْ مَعَهُ رَاجِعُونَ إِلَيْكُمْ، وَمِنْهُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (المؤمنون: 52)، قيل: عنى بذلك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وذلك جائزٌ في كلام العرب، بأن تُخْبِرَ عَنِ الْوَاحِدِ بِمَذْهَبِ الْجَمْعِ، كَمَا يُقَالُ فِي الْكَلَامِ: "خَرَجَ فُلَانٌ عَلَى بَغَالِ الْبُرْدِ"، وَإِنَّمَا لَا يُرِيدُ خُصُوصِيَةَ الْجَمْعِ، إِنَّمَا يُرِيدُ مَرْكُوبَهُ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ، "وَرَكِبَ السُّفْنَ"، وَإِنَّمَا رَكِبَ سَفِينَةً وَاحِدَةً.

- أَمَّا الْعَامُّ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي خَصَّتْهُ آيَاتٌ أُخْرَى، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ (المائدة: 4) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ... فَقَدْ خُصَّ مِنَ الْمَيْتَةِ الْمُحَرَّمَةِ السَّمَكُ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَعَا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: 98) <sup>(1)</sup> إِلَى آخِرِ الْآيَةِ... وَخُصَّ مِنَ الدَّمِ الْجَامِدُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا لَأَجْدُ فِي مَا أَجِي إِلَى مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ (الأنعام: 146)؛ أَي سَائِلًا.

- وَقَدْ تَأْتِي الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى إِجْمَالِ، وَالْمُجْمَلُ اللَّفْظُ الْمُبْهَمُ الَّذِي لَا يُفْهَمُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آء آل عمران: 7)، يَحْتَمِلُ الْعَطْفُ فَلَا يَوْقِفُ عِنْدَ لَفْظِ الْجَلَالَةِ، وَيَحْتَمِلُ الْاسْتِنْفَافَ فَيَوْقِفُ، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ فِي الْمَعْنَى. وَمِنَ الْمُجْمَلِ مَا فَسَّرْتَهُ آيَةً بَعْدَهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةٌ أَنْ نَعْلِمَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: 2)، فَسَّرَ الْإِجْمَالَ فِي الْاسْتِنْفَافِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: 4).

- أَمَّا اللَّفْظُ الْمَطْلُوقُ الدَّلَالَةُ، فَهُوَ اللَّفْظُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِلَا قَيْدٍ، وَمَتَى وَجَدَ دَلِيلٌ عَلَى تَقْيِيدِ الْمَطْلُوقِ كَوُجُودِ أَصْلٍ يَرُدُّ إِلَيْهِ الْمَطْلُوقُ صَيْرَ إِلَيْهِ، فَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بَقِيَ الْمَطْلُوقُ عَلَى إِطْلَاقِهِ، فَمَا أَطْلُقُ مِنَ الْمَوَارِيثِ فِي آيَاتِ الْمَوَارِيثِ فَهِيَ كُلُّهَا بَعْدَ الْوَصِيَّةِ وَالذَّيْنِ...

- أَمَّا الْمَنْطُوقُ فَمَا دَلَّ عَلَيْهِ فِي مَحَلِّ النُّطْقِ، فَإِنْ أَفَادَ مَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فَهُوَ نَصٌّ فِيهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ.

1. وَخَصَّتْهُ السَّنَةُ أَيْضًا، بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبَحْرِ: «هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ» سُنَنُ التِّرْمِذِيِّ، كِتَابُ الطَّهَارَةِ، بَابُ: مَا جَاءَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ، حَدِيثٌ رَقْمٌ: 69.

كَامِلَةً ﴿البقرة: 195﴾، وَإِنْ أَفَادَ الْمَنْطُوقُ مَعْنَى مَعَ اِحْتِمَالِ غَيْرِهِ فِيمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ مِنْ دَلَالَاتِ الْأَفْظَانِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَمَسَ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ قَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 172)؛ فَإِنَّ الْبَاغِيَّ يُطْلَقُ عَلَى الْجَاهِلِ وَالظَّالِمِ، وَدَلَالَتُهُ عَلَى الظَّالِمِ أَظْهَرُ، وَإِنْ حُمِلَ الْمَنْطُوقُ عَلَى مَعْنَى مَرْجُوحٍ لِدَلِيلٍ، فَهُوَ تَأْوِيلٌ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: 4)؛ فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ حَمْلُ الْمَعْنَى عَلَى الْقُرْبِ بِالذَّاتِ، وَيَتَعَيَّنُ صَرْفُهُ عَنْ ظَاهِرِ مَعْنَى الْمَعْنَى، وَيُحْمَلُ عَلَى مَعْنَى الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ أَوْ عَلَى الْحِفْظِ وَالرَّعَايَةِ.

وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (الإسراء: 24)، فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ حَمْلُهُ عَلَى الظَّاهِرِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ لِلْإِنْسَانِ أَجْنَعَةً، فَيُحْمَلُ عَلَى الْخُضُوعِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ.

أَمَّا الْمَفْهُومُ فَمَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي غَيْرِ مَحَلِّ النُّطْقِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ﴾ (الإسراء: 23)، دَلَّ بِالْمَفْهُومِ مِنَ النَّصِّ عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ؛ لِأَنَّهُ أَشَدُّ. وَقَوْلِهِ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَآمَنُوا إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: 6)؛ وَمَفْهُومُهُ أَنَّ غَيْرَ الْفَاسِقِ لَا يَجِبُ التَّبَيُّنُ فِي خَبْرِهِ، فَيَجِبُ قَبُولُ خَبْرِ الْوَاحِدِ (1).

#### وَمِنْ وَجُوهِ الْمَخَاطَبَاتِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ:

**خطابُ العامِّ:** يُرَادُ بِهِ الْعُمُومُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (الروم: 53)، وَخَطَابُ الْخَاصِّ يُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ، نَحْوُ: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا نَزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: 69)، وَخَطَابُ الْعَامِّ يُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ نَحْوُ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَفُؤُوا رَبَّكُمْ. إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَعْنٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: 1) خَوِطَبَ بِهِ الْعُقَلَاءُ وَالرَّاشِدُونَ دُونَ الْأَطْفَالِ وَالْمَجَانِينِ. وَخَطَابُ الْخَاصِّ يُرَادُ بِهِ الْعُمُومُ: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَفْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِفُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ﴾ (الطلاق: 1) افْتَتَحَ الْخَطَابُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُرَادُ بِهِ مَنْ يَمْلِكُ الطَّلَاقَ.

1. يُرَاجَعُ فِي مَسْأَلَةِ قَوَانِينِ دَلَالَاتِ الْأَفْظَانِ عَلَى مَعَانِيهَا: أَوْ إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيِّ، الْمَوْافَقَاتِ، بِحَوَاشِي الشَّيْخِ عَبْدِ اللَّهِ دِرَّازٍ، بِيْرُوت: دَارُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، ج 3، وَيُنظَرُ أَيْضًا: الْإِتْقَانُ، م، س، 740/1.

ولقد أحصى العلماء أكثر من ثلاثين وجهاً من وجوه مخاطبات القرآن الكريم، منها ما تقدم ذكره، ومنها خطاب الجنس، وخطاب العين، وخطاب المدح، وخطاب الذم، وخطاب الكرامة، وخطاب الإهانة، وخطاب الجمع بلفظ الواحد، وخطاب الجمع بعد الواحد، وخطاب الواحد بعد الجمع، وخطاب الواحد بلفظ الاثنين، وخطاب الاثنين بلفظ الجمع، وخطاب العين والمراد به الغير، والعكس، وخطاب العام الذي لا يقصد به معين، وخطاب الشخص ثم العدول عنه إلى غيره، وخطاب التلويح وهو الالتفات، وخطاب الجماد خطاب العاقل، وخطاب التحنن والاستعطاف، وخطاب التثبب، وخطاب التعجيز، وخطاب التشريف، وخطاب المعلوم الذي ساد في زمان قديم<sup>(1)</sup>.

### الحكمة من البحث في النص القرآني عن الكليات، وعن الوجوه والنظائر

أما المواضع التي التمس لها النحويون وجوهاً بعيدة، كما فعلوا بقوله تعالى: ﴿فَأَلَوْأ إِنَّ هَذَا لَسِحْرَانِ﴾ (طه: 62) وقوله: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِحَ إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (المنافقون: 10)، وغيرها فإنها لا تحتاج إلى طلب التأويلات البعيدة والتماس الأقيسة في موافقة لغات العرب ولهجاتهم، وإنما نزلت الآيات على قراءات مختلفة وأوجه تدعو إلى أعمال النظر واستخراج أوجه الحكمة الخفية، ولو نزلت آيات الكتاب كلها بالأحرف الظاهرة وبما يستوي في معرفته الخاصة والعامّة لبطلت هذه الفضلية، فضيلة أعمال البحث والنظر، ولزالت المؤونة، كما أنه لو أنزل جميع الكتاب محكماً بيّناً غير مُشكّل ولا مجمل ولا مُحتمل للتأويل ولا مما يُحتاج في معرفة معناه إلى برهان ودليل لخفت المحنة ولزالت المؤونة وبطلت فضيلة العالم على الجاهل، والمجتهد الناظر على المهمل المقصر.

ولم يكن لهذا التعظيم لشأن أهل العلم، والتفخيم والإشادة بذكرهم، والنص على تفضيلهم، من معنى. فهذا وجه من الصواب والحكمة بين مع تسليم القول بالأصلح، وأن الله سبحانه لم يأمر بذلك إلا لوجه من وجوه المصالح والحكمة، منها على سبيل المثال أن يبعث علماء الأمة على حفظ كتابه وتأمل أفاضله ومعانيه، وإمعان النظر في وجوهه ومبانيه وطرق إعرابه، فيصيروا بذلك إلى ملازمة دراسته وتصفيحه، فتكون هذه الملازمة أدعى إلى حفظه والإحاطة به، ومدأومة

1. انظر: في ألوان الخطاب القرآني: الإتيان، م، س، 2/744-750.

الفكرة فيه، وتتبعه والاحتجاج له، والاجتهاد في الرد على المخطئين في تأويله، ولو أُخْلِى من أحرف غريبة وأفاظ شاذة ووجوه غير مألوفة عندهم، لعدلوا عن الدرس والبحث والتأمل، وتكلف النظر والاستدلال، ولرکنوا إلى أنه جليٌّ مألوفٌ، مُستغنى عن الفكرة فيه وكثرة الدرس له، فيصير بهم الحال إلى التقصير والإهمال. ولكنَّ تحصينه وحماية حواشيه، حركَ حَوَاطِرَهُمْ، وجمعَ هِمَمَهُمْ على حفظه وملازمة درسه والتفكير في وجوه إعرابه (1).

### الكلمة الجامعة والجملة الجامعة والنص الجامع

وهكذا نستطيع أن نتحدث هاهنا عن الكلمة الجامعة، والجملة الجامعة، والآية الجامعة، القليلة الحجم ذات المعنى الجم، مما يقصُرُ العقلُ عن إحصائه واستيفائه، وعن النص الجامع (2). وقد ألف العلماء في ذلك مُصنِّفاتٍ تناولوا فيها الآية والآيتين والمقطع من الآية، فأفردوا الآية الواحدة بالتصنيف، مثلما أفرد علماء الحديث الحديث الواحد بتصنيف بعينه، وقد برز في هذا الفن في القرآن الكريم ابن القيم بكتابه "مدارج السالكين" (3)، وابن الجزري (ت 833هـ) بكتابه "كفاية الأمل في آية يا أرض ابعلي" (4) وقد ألفه صاحبه رداً على من ادعى أن السكاكي بلغ فيه الغاية، ومحاولة منه للإحاطة بما أغفله الزمخشري في الكشف والرازي في التفسير الكبير (5).

وهي آية عظيمة عدده أفاظها تسع عشرة لفظة جمعت علوماً شتى، واجتمع فيها من ضروب المعاني والبيان والبيدع اثنان وثلاثون نوعاً، حسب تتبع ابن الجزري (6)، هي الإيجاز، والمجاز، والاستعارة، والكناية، والإرداف، والإشارة، والتمثيل، والتورية، والإبهام، والتقديم والتأخير،

1. يُنظرُ في شأن الحكمة من نشأة الدراسات والعلوم المتعلقة بالقرآن الكريم، وأوجه تَسْوِيفِهَا، القاضي أبو بكر الباقلائي، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح، دار ابن حزم، ط1، (1422هـ/2001م)، 564-566.
2. يُمكن أن نستعير هاهنا مُصطَلَحَ "جامع النص" "Architexte" الذي أطلقه الباحث الفرنسي جيرار جينيت Gérard وأراد به مجموع الخصائص العامة أو المتعالية التي ينتمي إليها كل نص على حدة في كتابه G.Genette: Introduction à l'architexte, Ed. du Seuil, Collection Poétique, Paris 1979 وقد تَرَجَمَ الكتاب إلى العربية عبد الرحمن أيوب، بعنوان: "مدخل لجامع النص" مع مقدمة خصص بها المؤلف الفرنسي الترجمة العربية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، والدار البيضاء: دار توبقال.
3. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
4. ابن الجزري، كفاية الأمل في آية يا أرض ابعلي، تحقيق: نشيد حميد سعيد آل محمود، بيروت: منشورات دار الأفق الجديدة، ط1، 2003م.
5. كفاية الأمل، ص72.
6. وذكر صاحب تحرير التحرير، وابن معصوم في "أنوار الربيع" أن عدده أفاظها سبع عشرة لفظة.

والفصل والوصل، والحذف والإضمار، وحسن التعليل، وصحة التقسيم، والإيراد، والتسليم، وإيراد المثل، والتجنيس والطباق، والمقابلة والمناسبة، والإيضاح والإبداع، والاحتراس والتهديب، والتمكين وحسن النسق، والاتلاف، والمساواة والانسجام والوصف.

### انْسِجَامُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَتَمَاسُكُ بِنَائِهِ (1)

عندما نتحدث عن بلاغة الانسجام والتماسك في النص، فإنما نتحدث عن معيارين رئيسيين من معايير بناء النص أو ما يدعى بالنصية (Textualité) (2)؛ فالتماسك أو الاتساق (Cohérence) مفهوم يعنى بخصائص الربط النحوي بين الجمل والعبارات لتأليف بنية نصية متماسكة مترابطة، ويعتمد الربط النحوي على الإحالة والتكرار والربط بحروف العطف والفصل والوصل وغير ذلك. أما الانسجام (Cohésion) فيدخل فيه الترابط الموضوعي (3) والفكري للنص، الذي يجعل من النص وحدة دلالية. ومن مظاهره أيضاً اشتغال النص على سيورة

1. يحلو لبعض الباحثين المعاصرين أن يفوا عن القرآن الكريم كل مظاهر النصية الموحدة للقرآن الكريم، وأنه ليس نصاً منسجماً بالمعنى الحديث، الذي يستلزم درجة كبيرة من الترابط في مستوى التأليف اللغوي، فليس في القرآن نص مترابط ولا منسجم، بل لا يوجد ذلك حتى في السورة الواحدة على الرغم من المحاولات الجادة لبعض الدراسات حول التفسير الموضوعي للقرآن، والدراسات الجادة في المناسبة الموضوعية بين السور، بل ذهب هؤلاء الباحثون إلى أن القرآن الكريم مجموعة من المدونات كمدونة العقيدة ومدونة الشريعة ومدونة الوطء ومدونة الغيب ومدونة القصص، ولكل مدونة أسلوبها وعباراتها، وباستثناء مدونة الشريعة، يمكن أن ننصو درجات من الغموض الدلالي تتيح للتأويل مكاناً في فهم النص والاجتهاد فيه. انظر: المصطفى تاج الدين، التحليل اللساني وعائنية القيم الدينية، مجلة: الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد المزدوج 32-33، (رمضان 1431هـ/غشت 2010م)، ص 168-183.

وهذا الرأي يفتقر إلى الأدلة على خلق النص القرآني من عناصر التماسك والانسجام النصيين، وهي عناصر اجتهد علماء البلاغة وعلوم القرآن لإثباتها والبرهنة عليها بالشواهد الكثيرة من الآيات والسور، ووسطها وبيانها في كتبهم.

2. تراجع المؤلفات التي عُنيت بلسانيات النص وتحليل الخطاب، مثل: محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006م. وحسن خمري، نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 2007م. وإبراهيم خليل، في نظرية الأدب وعلم النص، بحوث وقراءات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 2010م، ومحمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 2008م، وصلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مكتبة لبنان ناشرون، لونغمان - بيروت: الشركة المصرية العالمية للنشر، 1996م، وسعيد حسن بحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون، لونغمان - بيروت: الشركة المصرية العالمية للنشر، 1997م. ونعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، الأردن: جدارا للكتاب العالمي، ط2، 2010م.

3. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، م، س، ص 82.

واستمرارية وتطور واتجاه نحو غاية محددة تضمن له التدرج والانتقال وتبني عنه الانتقال غير المَسْوَع، ووجود مثل هذه العلاقات المعنوية داخل النص يُيسر فهمه فهماً منطقياً<sup>(1)</sup>.

- جمال الانسجام في النص القرآني في كونه جملة موحدة تقوم على قاعدة التماسك؛ أي ليس جماله في كونه أجزاءً وتفاريقاً، وإن كان للأجزاء جمال وسحر، ولكن جماله في كونه جملة موحدة تقوم على قاعدة خاصة فيها من التماسك العجيب ما لا يدركه إلا من عرف قيمته وعانى قراءته ومدارسته، ووقف على صميم النسق القرآني الذي هو منبع التأثير والسحر<sup>(2)</sup>.

1. انسجام الأداة التأويلية: من مظاهر الانسجام تفسير القرآن بالقرآن أي تفسير النص بالنص من داخل النسق القرآني نفسه:

- من مظاهر انسجام النص القرآني وتماسك بنائه: تناسب أجزائه: يدخل في هذا الباب؛ أي باب المناسبة كل المباحث اللغوية والنحوية والبلاغية التي تُعنى بالعلاقات الكبرى بين أجزاء النص، ومن شأن هذه الدراسة النصية أن تجنب النص القرآني القراءة التجزيئية، وتقدم قراءة جامعة تنتظم فيه الكلمات والآيات والسور في سلك واحد، وتنتظم فيه المعاني والدلالات والمقاصد في أصل واحد، فيبدو النص القرآني كله قطعة واحدة.

- ومن مظاهر الانسجام أيضاً حسن النسق: وهو أن يأتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحماً سليماً مستحسنًا، بحيث إذا أُفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها؛ وقد بين الإمام البقاعي وجه الانسجام والتماسك في نص أم الكتاب، بقوله: "وكانت سورة الفاتحة أمًّا للقرآن، لأن القرآن جميعه مفصل من مجملها، فالآيات الثلاث الأولى شاملة لكل معنى تضمنته الأسماء الحسنى والصفات العلى، فكل ما في القرآن من ذلك فهو مفصل من جوامعها، والآيات الثلاث الأخر من قوله: ﴿إِهْدِنَا﴾ شاملة لكل ما يحيط بأمر الخلق في الوصول إلى الله والتَّحْيُزُّ إلى رحمة الله والانتقاع دون ذلك، فكل ما في القرآن منه فمن تفصيل جوامع هذه، وكل ما يكون وصلة بين ما ظاهر من هذه من الخلق ومبدؤه وقيامه من الحق فمفصل من آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾"<sup>(3)</sup>.

1. براون ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 1997م، ص 234.
2. يُنظر كتاب: الأستاذ سيد قطب رحمه الله، "التصوير الفني في القرآن".
3. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 1/23.



وبين أهل البلاغة والإعجاز حسن النسق في آية ﴿وَفِيَل يَأْرُضُ إِبْلَعِي مَاءَ كِ وَيَسْمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِي الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَفِيَل بَعْدَ اللَّقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: 44)، فجعل الآية معطوفاً بعضها على بعض بواو النسق، على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالأهم الذي هو انحسار الماء عن الأرض المتوقف عليه غاية مطلوب أهل السفينة من الإطلاق من سجنها، ثم انقطاع ماء السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع أذاه بعد الخروج ومنع إخلاف ما كان بالأرض، ثم الإخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً، ثم قضاء الأمر الذي هو هلاك من قدر هلاكه ونجاة من سبق نجاته، وأخر عما قبله؛ لأن علم ذلك لأهل السفينة بعد خروجهم موقوف على ما تقدم، ثم أخبر باستواء السفينة واستقرارها المفيد ذهاب الخوف وحصول الأمن من الاضطراب، ثم ختم بالدعاء على الظالمين لإفادته أن الفرق وإن عم الأرض فلم يشمل إلا من استحق العذاب لظلمه<sup>(1)</sup>.

- ومن مظاهر الانسجام أيضاً اللف والنشر<sup>(2)</sup>.

- ومن مظاهر الانسجام أيضاً المشاكلة أو التشاكل<sup>(3)</sup>.

- ومن مظاهر الانسجام في النص القرآني: المطابقة والمقابلة.

- ومن مظاهر الانسجام أيضاً الوصل لفظاً الفصل معنى.

1. علي صدر الدين بن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق: شاكر هادي شكر، النجف الأشرف: مطبعة النعمان، (1389هـ/1969م)، 6/133. وهذا الكلام مأخوذ عن السيوطي بتصريف سير: الإتيان في علوم القرآن، م، س، 2/925.

وقد سبق أن بين عبد القاهر الجرجاني مزية ألفاظ آية: ﴿وَفِيَل يَأْرُضُ إِبْلَعِي﴾ في ارتباط بعضها ببعض واثلافاً فيما بينها، وبرهن على أنه لا يقع في وهم أن تتفاضل كلمتان مفردتان من غير أن يُنظر إلى موقعهما من التأليف والنظم، ولا تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها معنى جاريتها، وفضل مؤانستها لأخواتها. ولا يقولون: لفظة متمكنة ومقبولة، أو قلقة ونابية ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلازم، ولا يشك الناظر في قوله تعالى: ﴿وَفِيَل يَأْرُضُ إِبْلَعِي مَاءَ كِ وَيَسْمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِي الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَفِيَل بَعْدَ اللَّقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، أن ما وجدته من المزية الظاهرة، إلا الأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن يستقرها إلى آخرها. انظر رأي عبد القاهر بتفصيل في كتابه: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص44-46.

2. الإتيان، م، س، 2/929، ومُعْتَرَك الأقران، 1/310.

3. المرجع نفسه.

وهكذا، فَإِنَّ الْحَدِيثَ عَنِ مَظَاهِرِ انْسِجَامِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَتَمَاسُكِ أَجْزَائِهِ، يُثَبِّتُ أَنَّ الْوَحْدَةَ الْعَنْوِيَّةَ تَوْثُرُ فِي إِحْكَامِ الْوَحْدَةِ الْبَيَانِيَّةِ الْفَنِيَّةِ، وَذَلِكَ بِالتَّقْرِيْبِ بَيْنَ الْمُؤَلَّفَاتِ، حَتَّى تَتَمَاسَكَ وَتَتَعَالَقَ<sup>(1)</sup>. وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ إِذَا سَاءَ نَظْمُهُ انْحَلَّتْ وَحْدَةٌ مَعْنَاهُ فَتَفَرَّقَ مِنْ أَجْزَائِهَا مَا كَانَ مُجْتَمِعًا، وَانْفَصَلَ مَا كَانَ مُتَّصِلًا... فَالتَّالِيفُ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ حَتَّى تَتَعَالَقَ وَتَتَعَانَقَ مَطْلَبٌ كَبِيرٌ يَسْتَلْزِمُ مَهَارَةً وَحِدْقًا وَلُطْفًا حَسًّا فِي اخْتِيَارِ أَحْسَنِ الْمَوَاقِعِ لِتِلْكَ الْأَجْزَاءِ، أَيُّهَا أَحَقُّ أَنْ يُجْعَلَ أَصْلًا أَوْ تَكْمِيلًا، وَأَيُّهَا أَحَقُّ أَنْ يُبْدَأَ بِهِ أَوْ يُخْتَمَ أَوْ يُتَبَوَّأَ مَوْقِعًا وَسَطًا؟ ثُمَّ يَحْتَاجُ مِثْلَ ذَلِكَ فِي اخْتِيَارِ أَحْسَنِ الطَّرِيقِ لِمَزْجِهَا: بِالْإِسْنَادِ أَوْ بِالتَّعْلِيقِ أَوْ بِالْعَطْفِ أَوْ بِغَيْرِهَا؟ هَذَا كُلُّهُ بَعْدَ التَّلَطُّفِ فِي اخْتِيَارِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أَنْفُسِهَا، وَالْإِطْمِئْنَانِ عَلَى صَلَةِ كُلِّ مِنْهَا بِرُوحِ الْمَعْنَى وَأَنَّهَا نَقِيَّةٌ مِنَ الْحَشْوِ قَلِيلَةَ الْإِسْتِطْرَادِ وَأَنَّ أَطْرَافَهَا وَأَوْسَاطَهَا تَسْتَوِي فِي تَرَامِيحِهَا إِلَى الْغَرَضِ<sup>(2)</sup>.

تِلْكَ حَالُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ الَّذِي تَتَّصِلُ أَجْزَاؤُهُ فِيمَا بَيْنَهَا اتِّصَالًا طَبِيعِيًّا، فَمَا ظَنُّكَ بِالْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ فِي جَوْهَرِهَا، الْمُنْفَصِلَةِ بِطَبِيعَتِهَا؟ كَمْ مِنَ الْمَهَارَةِ وَالْحِدْقِ... يَتَطَلَّبُهُ التَّالِيفُ بَيْنَ أَمْرَجَتِهَا الْمُخْتَلِفَةِ الْمُتَقَاوِمَةِ، لِيَصِيرَ لَهَا مِزَاجٌ وَاحِدٌ وَاتِّجَاهٌ وَاحِدٌ، وَلِيَلْزِمَ عَنْ وَحْدَاتِهَا الصُّغْرَى وَحْدَةً جَامِعَةً أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ الْأَعْرَاضِ الْمُخْتَلِفَةِ إِذَا تَنَاوَلَهَا الْكَلَامُ الْوَاحِدُ فِي الْمَجْلِسِ الْوَاحِدِ. فَكَيْفَ لَوْ قَدْ جِيءَ بِهَا فِي ظُرُوفٍ مُخْتَلِفَةٍ وَأَزْمَانٍ مُتَطَاوِلَةٍ؟ أَلَا تَكُونُ الصَّلَةُ فِيهَا أَشَدَّ انْقِطَاعًا، وَالْهَوَّةُ بَيْنَهَا أَعْظَمَ اتِّسَاعًا؟

. وَمِنْ مَظَاهِرِ الْإِنْسِجَامِ أَيْضًا ارْتِبَاطُ الْجُمْلَةِ بِمَوْضُوعِ السُّورَةِ، وَارْتِبَاطُهَا الْمَوْضُوعِيَّ بِمَا تَفَرَّقَ فِي الْقُرْآنِ<sup>(3)</sup>.

فَمِنْ الْخَطَأِ الْبَحْثُ فِي الصَّلَاتِ الْجَزَائِيَّةِ مَعَ غَضِّ الْبَصْرِ عَنِ النَّظَامِ الْكُلِّيِّ الَّذِي وَقَعَتْ عَلَيْهِ السُّورُ؛ فَنَفِي هَذَا الْغَضِّ جَوْرٌ عَنِ الْقَصْدِ، وَإِغْفَالٌ لِنَوَاحِي الْجَمَالِ فِي النَّظْمِ، وَإِغْفَالٌ لِحُسْنِ التَّشَاكُلِ بَيْنَ الْجُمْلَةِ وَالْجُمْلَةِ.

1. لِلتَّوَسُّعِ فِي قَضِيَّةِ تَأْثِيرِ وَحْدَةِ الْمَعْنَى فِي وَحْدَةِ الْمَبْنِيِّ، يُرَاجَعُ كِتَابُ: مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ دَرَّازٍ، النَّبَأُ الْعَظِيمُ، نَظَرَاتٍ جَدِيدَةً فِي الْقُرْآنِ، الدُّوْحَةُ: دَارُ النُّقَاطَةِ/قَطْرَ، (1405هـ/1985م)، ص 142-163.  
2. النَّبَأُ الْعَظِيمُ، ص 143.  
3. هَذِهِ قَاعِدَةٌ ذَكَرَهَا الْأَسَازُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَسَنُ حَبْنَكَةَ الْمِيدَانِي فِي كِتَابِهِ: قَوَاعِدُ التَّدْبِيرِ الْأَمَثَلِ لِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، دِمَشْقُ: دَارُ الْقَلَمِ، بَيْرُوتُ: الدَّارُ الشَّامِيَّةُ، ط 4، (1430هـ/2009م)، ص 13.

وكلُّ سورةٍ من سُورِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تُشْتَمِلُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَمَقَاصِدَ وَاخْتِتَامٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّ أَهَمَّ مَا يَطْبَعُ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ عُنْصُرُ الْاِكْتِمَالِ، آيَةٌ كَانَتْ أَمَّ سُوْرَةٍ، وَهَذَا مَا يُعْبَرُ عَنْهُ فِي لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ بِعُنْصُرِ الْاِخْتِتَامِ Clôture، وَالنَّصُّ الَّذِي لَا يُخْتَمُ بِخَاتِمَةٍ يَفْقَدُ اتِّسَاقَهُ وَغَايَتَهُ. اِكْتِمَالُ النَّصِّ، مَقْوَمٌ مِنْ مَقْوَمَاتِ النَّصِّيَّةِ، وَلَيْسَ طَوَّلُ النَّصِّ أَوْ حَجْمُهُ أَوْ أبعادُهُ مَعْيَاراً<sup>(1)</sup>. فَلَكَلِّ سُوْرَةٍ وَحِدَةٍ مَوْضُوعِيَّةٌ تُشَدُّ أَجْزَاءَ السُّوْرَةِ وَتَرْبِطُ آيَاتِهَا وَمَعَانِيَّ جُمْلِهَا، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ السُّوْرَةُ مِنْ مَعَانٍ جَزَائِيَّةٍ إِنَّمَا هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَوْضُوعِ الْكَلِّيِّ لِلْسُّوْرَةِ أَوْ مَوْضُوعِيَّةٌ بِهِ بَوَاجِهُ مِنَ الْوُجُوهِ<sup>(2)</sup>.

وَهَكَذَا فَإِنَّ وَرَاءَ إِحْكَامِ الْبَيَانِ الْقُرْآنِيِّ وَتَمَاسُكِهِ تَدْبِيرًا مُحْكَمًا وَتَقْدِيرًا مُبْرَمًا؛ كَانَتْ قَدْ أُعِدَّتْ لِهَذِهِ الْمَوَادِّ الْمُنْتَفِرَّةَ نِظَامَهَا، وَوَجْهَهَا فِي مَرَحَلَةٍ تُشْتَمِلُهَا نَحْوُ وَجْهَتِهَا الْبِنَائِيَّةِ الْأَخِيرَةِ الَّتِي اسْتَقَرَّتْ عَلَيْهَا فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، حَتَّى صِيغَ مِنْهَا عَقْدُ الْقُرْآنِ النَّظْمِيِّ.

وَإِنَّ مَعْيَارَ الْبَيَانِ وَبَلَاغَةَ النَّصِّ لَهُوَ الطَّرِيقُ النَّهْجِيُّ إِلَى مَعْرِفَةِ أَسْرَارِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالْوُقُوفِ عَلَى مَعَانِيهِ، وَالضَّابِطُ لِتَفْسِيرِهِ وَتَأْوِيلِهِ.

1. صلاح فضل، *بِلاغة الخطاب وعلم النص*، مكتبة لبنان ناشرون، لونغمان: الشركة المصرية العالمية للنشر ط1، 1996م، ص298، وانظر: محمد الأخضر الصبيحي، *مدخل إلى علم النص*، م، س، ص84.  
2. قواعد التدبر الأمثل، ص27.

کتابخانه مجلس شورای اسلامی  
اصول

## طبيعة النص الشرعي ومسؤولية الذات المؤولة

ذ. عبد السلام محمد الأحمر

عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

خلق الله الإنسان حرا مسؤولا، وأوكل إليه أمر نفسه، ليقرر بإرادته الحرة مصيرها في الدنيا والآخرة، واستخلفه على وحيه ليتخذ منه الموقف الذي يشاء، إيمانا وتصديقا وامتنالا، أو جحودا واعتراضا وكفرانا. كما استخلفه في الأرض ليعمرها بالعدل والصلاح والفضيلة، أو يفسدها بالجور والظلم والرذيلة وسفك الدماء.

وتجدر الإشارة إلى أن أهم أساس تقوم عليه مسؤولية الإنسان الاستخلافية في جميع أبعادها، هو أساس العلم الذي تأهل به آدم لتحمل أمانة الاستخلاف في الأرض، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ (البقرة: 29-30).

والعلم الاستخلافي نوعان علم يتعلق بمعرفة الله تعالى وهو علم الدين، وعلم التسخير وهو الذي يتمكن به الإنسان من إعمار الأرض، واستغلال خيراتها في تدبير حاجاته المادية الضرورية لاستمرار وجوده.

فالمعرفة الدينية يحصلها من دراسة وتدبر آيات الله المسطورة في وحيه المنزل، وأيضا من النظر والبحث في آيات الله المنشورة في الأنفس والآفاق، ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَقْبَابِ وَبِحِجِّ

أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ . أَنَّهَ الْحَقُّ ﴿ (فصلت: 52). وانطلاقاً من فهمه الصحيح أو الخاطئ لهذين النوعين من الآيات، تتحدد طبيعة ممارسته لمسؤوليته في الحياة.

فالخطوة الحرجة في مسار الإنسان نحو الهداية، هي فهم خطاب الوحي فهما سليماً، وتفسير الوجود الكوني في إطاره، وكل الخطوات الموالية لمرحلة الفهم هذه تكون متوقفة عليها وتابعة لها ومتوجهة بها.

ولما كانت آيات الله قابلة للتأويل حسب استعداد كل إنسان، ورغبته وحرية فكره، فإن احتمال الآيات لتأويلات متعددة سديدة وخاطئة ومتعارضة بين الناس، يجعل فهمها يتشكل بناء على التفاعل بين الذات المؤولة والنص الشرعي، وهو ما يحتاج إلى تسليط الأضواء على عملية التأويل لترشيدها وتأكيد مسؤولية المؤول في كل حال.

### أولاً: طبيعة النص الشرعي

يمتاز النص الشرعي بطبيعة خاصة تميزه عن النصوص البشرية، وذلك باعتباره مجالاً للعلم والامتحان بتحمل أمانة الاستخلاف في الوقت ذاته. وإذا فإن المعرفة بخصائصه ومميزاته شرط أساسي لإدراك مقاصده وفهم دلالاته والانتفاع بعلمه وبياناته، ومن أهم خصائصه ما يلي:

#### 1. خصوصية النص الشرعي

إن أول ما يميز النص الشرعي، هو كونه مضموناً تكليفاً استخلافياً؛ بمعنى أن الله تعالى بعث به إلى الإنسان على يد رسله الكرام، بعد أن نصبه خليفة في الأرض وأوكل إليه مسؤولية جسيمة، مدارها ممارسة حرية التصرف في أمور نفسه، انطلاقاً من اختيار أحد طريقتين، إما قبول إخبارات الوحي والتصديق بها، وإما رفضها بعد الاطلاع عليها والتشكيك في نسبتها إلى الله، والتكذيب بأنها حق وصلاح ومصدر السعادة الإنسانية دنياً وأخرى.

ولقد اقتضت مشيئة الله تعالى، أن يكون استخلاف الإنسان ابتلاءً متعدد الأوجه في هذه الحياة الدنيا، وأن يجعل الآخرة جزاء له على نجاحه أو فشله فيه، فحصر الغاية من خلق الموت والحياة في ابتلاء الإنسان هل يحسن أم يسيء، ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ . أَيُّكُمْ . أَحْسَنُ عَمَلًا



رَبِّعَ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ (آل عمران: 7).

فهذه الآية صريحة في كون القرآن يجمع بين دفتيه المحكم الواضح الصريح في دلالته، والمتشابه الظني الدلالة أو الذي لا يدرك العقل معناه، ويكون كافيا لجعل باغي الفتنة يجازف في تأويله، وهذا ما يجعل القرآن معتمد المؤمنين به في إيمانهم، ومعتمد الجاحدين في جحودهم، وكل منهما يظن أنه المحق في موقفه وغيره المبطل.

إن القرآن الكريم متفرد في كل شيء، لا يشبه الكتب البشرية في تنظيمها وتسويقها وبناء مضمونها، غايته تقديم إرشادات لمن قبل ورغب في الإيمان بالله ونيل رضاه، وتوفير إمكانات تأويله تأويلا مضلا، يحرم صاحبه برد اليقين ويملاً قلبه تمردا وعنادا.

فالدارس "إذا بدأ يتصفح هذا الكتاب يفاجأ بعكس ما كان يتوقعه، فيجد أسلوباً لم يألفه من قبل؛ إذ أنه يرى فيه المسائل العقائدية والتعاليم الخلقية، والأحكام الشرعية، والدعوة والنصيحة، والعبرة والنقد، والزجر والتخويف والترغيب، والحجج والشواهد، والقصص التاريخية، والإشارات إلى آيات الله في الكون.

كل ذلك يتكرر بيانه بين حين وحين، ويبدأ ويُعاد بوجوه متباينة وأساليب متنوعة، كما أنه بينما يطرق موضوعاً فإذا به يولي وجهه شطر موضوع ثان وثالث. بل يكون الأمر أغرب من ذلك، حين يبتدئ موضوعاً ثم يتخلله موضوع آخر بغتة. كما يتبدل المخاطب والمتكلم بين حين وآخر، وتتجه وجهة المحاوره إلى جهات مختلفة مرة بعد أخرى (1).

فلا يعدو القرآن أن يكون هدفه الأسمى، وضع النفس المتلقية أمام اختبارات متوالية، تهتم كل الجوانب فيه شكلا ومضمونا، وتتغير امتحاناته للفهم البشري مع تكرار تلاوته وتدبره، ويخضع دوماً إلى إرادة التعلم ويتماشى معها في الاتجاه الذي تختاره إيماناً أو كضراً، بحثاً عن هداياته أو انحرافاً في تأويلاته. فعن جابر عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "القرآن شافع مشفع، وما حل (2) مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلف ظهره ساقه إلى النار (3)".

1. أبو الأعلى المودودي، مبادئ أساسية لفهم القرآن، نشر منبر التوحيد والجهاد، ص2.
2. جاء في مختار الصحاح: "وما حل مصدق جعله يحمل بصاحبه إذا لم يتبع ما فيه؛ أي يسعى به إلى الله تعالى وقيل معناه وخضم مجادل مصدق، والمماحلة المماكرة والمكايدة، 257/1.
3. أورده الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، 818/2.



فالقرآن باعتباره كلام الله المبسوط أمام نظر البشر، لاختبار قلوبهم وما تتطوي عليه من الرغبة في بلوغ الحق والانصياع لمقتضياته، أو اختيار الزيف عن هدي الله واتباع أهواء النفس، يختلف تعامل الناس معه عن تعاملهم مع أي كتاب آخر حيث إن الله تعالى يزيد الصادقين في ابتغاء هديه هداية ويشرح صدورهم لمكنوزاته ويطمس على قلوب المتهاونين في تعلم بيناته والجاحدين لحقائقه ورساده؛ ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعُغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 146).

فالدارس الذي لم يؤمن بهذا الكتاب، ولا يريد من دراسته إلا إثارة الشبهات، فهو يجد في فقدان الترتيب والتنسيق متسعاً لإثارة الاعتراضات المنوعة حول الكتاب. وأما المؤمن به والخاضع له فتجاذبه المواقف والأطوار. فمرة؛ يغمض نظره عن المطالب خلال دراسته. وأخرى يطمئن قلبه بتفسيرات عديدة لانعدام التناسق الظاهري. وثالثة؛ يأتي بنتائج غريبة لمحاولته إيجاد وجوه للتناسق وذلك باجتهاد شخصي متكلف. ورابعة؛ يستسلم لفكرة "شذور متناثرة" فتصبح كل آية من آياته معزولة عن السياق العام. وتعود مسرحاً لا ابتكار المعاني التي تخالف ما يريده العزيز الحكيم<sup>(1)</sup>.

إن ما ذكر من نماذج لمميزات النص الشرعي عامة والقرآني خاصة، تتلاءم تماماً مع طبيعته التكليفية، والتي تجعله مؤهلاً للإنسان، ليتحمل مسؤولية الاهتداء بتعاليمه، أو الانحراف عنها. وكل ذلك يتوصل إليه عبر محاولات تأويله ودراسته وتدبره.

## 2. انفتاح الوحي كتاباً وسنة على التأويل

أكد تعالى كون القرآن كتاباً مبيناً، وهو ما قد يحمل على التقليل من أهمية التأويل والتفسير، اللذين تتسع بهما حرية الفكر وتختلف رؤاه حول معاني ودلالات النص، قال سبحانه: ﴿طَسَّيْ تِلْكَ آيَاتُ الْفُرْعَانِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١٠٠﴾ هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠١﴾ الَّذِينَ

1. مبادئ أساسية لفهم القرآن، م، س، ص، 3.

يُفِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوفُونَ ﴿٤١﴾ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ﴿٤٢﴾ (النمل: 1-4).

يرى الطبري أن المقصود بمبين كونه "يبين لمن تدبره، وفكر فيه بفهم أنه من عند الله، أنزله إليك، لم تتخرّصه أنت ولم تتقولّه، ولا أحد سواك من خلق الله، لأنه لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثله".

كما أن بيان معانيه إنما يكون متأتياً للمؤمنين وليس لأي من المؤمنين، وإنما للذين يواظبون على عبادة الله ويوقتون بالآخرة، أما الذين لا يؤمنون فيزين الله لهم سوء أعمالهم التي بنوها على فهم خاطئ لآيات الله، وانحرفوا في تأويلها فازدادوا حيرة وتردداً.

قال أبو الدرداء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة<sup>(1)</sup>".

وروي عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه<sup>(2)</sup>".

وأكثر ما تتعدد أوجه الدلالة في التعبير القرآني فيما لا يكفي فيه التفسير الذي يعتمد في البحث عن مدلول اللفظ وما يقتضيه السياق، ويحتاج فيه إلى التأويل لتحديد مقصود الكلام الذي يخفى على الناس ولا يدل عليه ظاهر اللفظ.

ونخلص من هذا إلى أن التأويل في المصطلح القرآني لا يكون إلا لما فيه غموض وإبهام يفترق إلى التوضيح وتفسير.

ذلك أن من خصائص اللفظ العربي اتساع دائرة دلالاته واتصافه بالوضوح أو الإبهام على اختلاف درجاتهما، وقد اختار الله تعالى اللغة العربية لتكون وعاء لوحيه للعالمين حتى يكون أكثر انفتاحاً على التفكير والتأمل والتفسير والتأويل، وأما قوله تعالى في أكثر من آية: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ (الشعراء: 193-195)؛ أي "أن لسان القرآن عربي مبين لأن المنزل عليه عربي، والمخاطبون به عرب، ولأنه تحدى بفصاحته فصحاء العرب"؛ فلا يمكن لأحد أن يجادل في عريية القرآن، أما كونه مبيناً فيبعد أن يقصد به استغناء قارئه عن اللجوء إلى التأويل.

1. البغوي، شرح السنة، 1/265.

2. أبي شجاع الدلمي، الفردوس بماثور الخطاب، 3/228.

فالقرآن الكريم لا يمارس ضغطاً قاهراً على العقل أو يحمله على فهم محدد يفقده حريته ويجرده من مسؤوليته الثابتة في استعمال النص الشرعي لتعزيز الموقف العام الذي اختاره لنفسه وارتضاه سواء كان مصيباً في ذلك أو مخطئاً.

فالتأويل شرعاً "هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (الأنعام: 96؛ يونس: 31؛ الروم: 18) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً<sup>(1)</sup>."

وقد قسم الأحناف اللفظ باعتبار الوضوح في دلالة على معناه إلى أربعة أقسام وهي: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وهو أعلاها مرتبة في الوضوح، ثم المفسر ثم النص ثم الظاهر. وقسموه باعتبار الخفاء في دلالة على معناه إلى أربعة أقسام مقابلة لتلك، وهي: الخفي، المشكل، المجمل، والمتشابه. فالخفي يقابل الظاهر، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسر والمتشابه يقابل المحكم<sup>(2)</sup>. وفيما يلي بعض الأقوال المقارنة بين التفسير والتأويل<sup>(3)</sup>:

أ. قال أبو عبيدة وطائفة معه: "التفسير والتأويل بمعنى واحد فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير".

ب. قال الراغب: "التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني".

ج. قال الماتريدي: "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع".

ولقد دعا الإنسان في القرآن لتدبر آياته واعتبر ذلك مطلوباً شرعياً، ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْبَالُهَا﴾ (محمد: 25)، ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا.

1. الجرجاني، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1403هـ/1983م)، ص50.

2. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط2، (1404هـ/1984م)، 1/140.

3. الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبه، ط، 2000م، 1/16، (باختصار شديد).

لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿ص: 28﴾ وعملية التدبر تنطلق من التفسير وتحلق في أفاق التأويل بحرية لا تحدها حدود إلا المسؤولية العلمية.

وكما يخطر الناس في مهام الفهم والتفسير والتأويل لقضايا الحياة الشائكة، بحسب ما لديهم من الخبرات والتجارب، وما أحرزوه من الدرجات العلمية والكفاءات المعرفية، وتظل مظاهر عدة مستعصية على الفهم، فكذاك يمارسون تأويل مضمون الوحي بحسب ما توفر لديهم من أدوات الفهم والتحليل والاستنتاج. فالطريقة التي تعلمنا بها آيات الله المنشورة في الكون، تشبه إلى حد كبير الطريقة التي تعلمنا بها آياته المقروءة كثيرا من حقائق الدين وأساسياته.

### 3. قابلية الوحي ليكون سببا للهداية والغواية معا

يعد المضمون الشرعي في الكتاب والسنة من أهم مواد الهداية الشاملة، التي تتوفر بين يدي الإنسان، ليباشر مسؤوليته في السعي إلى تحقيق الهداية الذاتية، والتي تتوقف على إرادته الأكيدة في ابتغاء الاهتداء، بما توفره نصوص الوحي من أدلة وبيانات، تهدي من يصدق في طلب الحق ويبيد الاستعداد اللازم لتحمل أعبائه.

لكن من اختار جحود معطيات الهداية الشاملة، وسلك طريق رفض أدلتها وحججها، فلا تملك أن تجبره على قبولها وتقبلها، والإذعان لدلالاتها البينة على الحق والرشاد، ليس هذا وحسب، بل تظهر لنظره على أنها كما تسول له نفسه ويوهمه هواه، ما هي إلا محض افتراء واختلاق وخذاع لمن تغلب عليهم السذاجة والغفلة من البشر، وتختل عندهم مناهج التفكير وبدهيات المتعل..

ولقد أولى القرآن هذه الظاهرة المطردة في واقع الأمم عبر الحقب والأمصار ما يكفي من التوضيح والبيان، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩١﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ ﴿٩٢﴾ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٩٣﴾ كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٩٤﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ ﴿٩٥﴾ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿٩٦﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿٩٧﴾﴾ (الحجر: 9-15).

إذن، اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون كلامه متعدد الدلالات، غزير المعاني كثير الإشارات، يحتمل المعنى وخلافه في نفس الوقت، فهو بذلك مثير للجدل مستفز للعقل، يمنح كل دارس ومتأمل على قدر نيته ومراده، وعلى قدر حرصه على النفاذ إلى أعماق معارفه وعلومه.

فمن جد في طلب هدايته اهتدى، ومن بحث فيه عما يعترض به عليه ويكذبه ويكفر به، بدت له جميع آياته مندرجة في هذا الاتجاه. وقد بسط القرآن هذه الحقيقة في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا بِآيَاتِ الَّذِينَ آمَنُوا فَبَزَّادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَبَزَّادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَالْعِزْرُونَ ﴿التوبة: 125-126﴾، ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (المائدة: 66).

فلو شاء الله تعالى لجعل كتابه واضحاً لكل من يقرأه، لا يتطرق إليه أي قدر من الالتباس والتشابه، وتتساوى فهوم القارئ له واستنتاجاتهم منه، ولكنه سبحانه أراد إرادة كونية، أن يكون المادة الأساس لاختبار البشر، وامتحانهم وابتلائهم بالوحي المنزل، فيجد فيه المرید للإيمان ما يزيده هداية واستبصاراً، ويجد فيه المرید للكفر ما يزيده ضلالاً وعماية.

#### 4. سلطان الوحي على النفس

بين الله أن وحيه المنزل قرآناً وسنة، يهدي من استحب الهدى في دياجير الحياة وظلماتها، ويرشده إلى تبين ما خلق لأجله من التكليف بمقتضى الشرع، الذي فيه تفصيل ما به تتحقق السعادة والكرامة، والفوز بنعيم الخلد في الجنة، والنجاة من محن الدنيا وشقاء الآخرة.

ويمكننا أن نؤكد أن تعاليم الدين هي الأقوى والأنجع، في تغيير أحوال النفوس وتطهيرها من أدرانها وعيوبها، والارتقاء بها إلى أسنى درجات الخيرية والفاعلية والصلاح، لكن شيئاً من ذلك لا يحصل إلا إذا هي لزم المطاوعة والمتابعة لهداياته وإرشاداته.

ولقد سمى سبحانه كتابه نورا وهدى وموعظة ورحمة وحكمة، وأكد له صفة الهداية في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمٌ﴾ (الإسراء: 9)، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٧٧﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ،

سُبِّلَ السَّلَامُ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿المائدة: 17-18﴾، فأثبت الله للقرآن خاصية الهداية حصريا لمن سلكوا سبيلها، وخطوا على نهجها خطواتهم الأولى.

فهؤلاء فقط من تتفعهم مواعظه، ويستضيئون بنوره، ويفترفون من حكمته، أما الذين امتنعوا عن فتح قلوبهم لخطاب الشرع، أو أغلقوها في وجهه، بعدما جربوا الإيمان وتفاعلوا معه فكرا ووجدانا ثم صدوا عنه، فإنهم بموقفهم يمنعون سلطانه عليهم، فيعودن إلى إعراضهم وضلالهم من جديد، ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: 85).

وقال تعالى مخاطبا رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ، مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: 49)، وقال أيضا: ﴿وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ﴾ (الصافات: 175). فهمة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تتحصر في سوق الأدلة الضافية على ربانية القرآن، واصطفاء المبعوث به لتبليغه وبيانه للناس، ليتولى المتلقون مسؤولية اعتبارها والتصديق بها والانصياع لها، أو إنكارها وتجاهل ما فيها من هداية ورشاد.

فخاصية الهداية والتبصير في نصوص الشرع، ليس من قدرتها ولا من طبيعتها أن تفرض حقائق الوحي على البشر، حتى تفتح لها قلوبهم وتتطلع إليها نفوسهم، فسلطانها يظل حاكما عليها أمرا ناهيا لها، مادامت تدين لكلام الوحي بالتسليم والانقياد التام، فإذا ضعف ولاؤها له، ونكثت عهدا مع الله، تراجع سلطان القرآن على القلب وزال ما كان من تأثيره الحميد.

لقد أفادنا القرآن بأن الإنسان منذ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ظل محتفظا بحريته كاملة تجاه خطاب الوحي، الذي لم يكن يؤمن به من الأقوام الغابرة إلا شردمة قليلون، في حين اختارت الغالبية العظمى تكذيبه والاستهزاء بمضمونه ومخالفته ومحاربة من آمن به.

وإذا كانت أمة محمد ﷺ استجابت ولا زالت تستجيب للوحي، وتتجاوب معه دون كبير عناء، فإن مرد ذلك أساسا لتطور الذات البشرية واعتناقها للحقيقة متى ظهرت لها دلائلها وتوافرت براهنها.

فإذا كان سلطان الوحي على النفس البشرية بالهداية، يقوى تبعاً لما يكون عليه حالها من السعي لمعرفة الحق والنزول عند مقتضياته، فإن سلطانه عليها بالفواية والعماية يشتد إذا اختارت الاعتراض على مضمونه، والطمع في ربانيته، ورفض تعاليمه وجحود أوامره، واستباحة نواهيها. فيتخذ تأثيره الاتجاه الذي يقرره الإنسان ويتماشى مع إرادته، ويؤكد حريته ومسؤوليته. فأيات الله المسطورة كما آياته المنشورة في الكون سخرت للإنسان ليقرأها كيف يشاء، ويستخلص منها ما يشاء، ويتخذ تجاهها من المواقف ما يشاء، ويمارس من خلالها مسؤوليته، التي هي من أهم مقاصد الشرع على الإطلاق، ونراه دائماً حريصاً على صيانتها وحمايتها من أي ضغط يلغيناها، أو يضعفها ويتنافى مع مقتضياتها.

##### 5. تأسيس التأويل على توجه فكري ونفسي عام

ينطلق الإنسان في تأويل آيات الله المنشورة والمسطورة من توجه فكري عام، لا يكون وليد لحظة التأمل والتفكير في الآيات، وإنما يتبلور لديه ابتداءً من اختياراته النفسية ومعارفه المحصلة سابقاً، والمدعومة بعدة معطيات توفرها له البيئة المحيطة، بثقافتها السائدة ومعتقداتها وتقاليدها المتوارثة، وتتميز الآيات بنوعيتها بمرونة كبيرة لمسايرة التوجهات المختلفة بين الناس والجماعات، بحيث تسمح لكل اتجاه باعتقاد الصواب في جانبه، ورؤية الغلط في جانب غيره المخالف، أو رؤية التقارب والتكامل بين اتجاهات بعينها، وتوصل كل منها إلى جانب من التصور الصحيح للقضية مجال الفهم.

وهذا التوجه رغم ما يغلب عليه من الثبات والرسوخ، قابل للتأثر والتغير الجزئي أو الجذري نتيجة لمعطى جديد، إذا حظي بتجاوب صادق من النفس وحاز انفتاحها عليه وتفاعلها التلقائي معه.

فهو يحمل النفس دوماً على الالتزام بمقتضياته، وعدم الانسياق بسهولة وراء ما يخالفه من المعارف والمفاهيم والمبادئ، مما يدفع العقل إلى تفسير وتأويل الظواهر والخطابات، وكل مجريات أمور الحياة بما يتوافق معه، فراراً من التناقض والتضاد المفضي إلى الحيرة والارتباك. إن الذات تولي التوجه النفسي الأهمية الكبرى، باعتباره حاكماً مطلقاً على جميع الرؤى والوقائع ومتغيرات الحياة، وتجعل من كل ذلك خادماً طيعاً لمرادها، ما دامت تعتقد جازمة أنه التعبير الصادق عن رغبة الذات وكنهها.

لكن أصحاب الرأي والتأويل قد لا ينتبهون إلى كون آرائهم ونظراتهم وتفسيراتهم للخطابات والأحداث والمؤشرات المختلفة، ناجمة بالأساس عن توجهات ذاتية متأصلة في الأعماق، وتفصح عن نفسها كلما مارست محاولة الفهم والإدراك والاعتبار، لذلك تجدهم ينسبون آراءهم لمضمون النص ودلالات الظواهر، ويبرؤون أنفسهم من تدخلها في عمليات التكيف والتطويع، فيستغلون انفتاح النص على عدة معاني، لتحميله ما يحتمله وما لا يحتمله حتى يلائم توجههم الذي طغى على النفس، فجعلها تنظر فيما حولها من خلاله، ولا تكاد تطيق التحرر منه.

ولذلك يتعين على من يروم دراسة القرآن بتجرد ودون مسبقات فكرية مشوشة "سواء آمن به أو لم يؤمن أن يخلي ذهنه، ما أمكن، من جميع ما استقر فيه من قبل من التصورات والنظريات، ويظهره من سائر ما يكنه من الرغبات الموالية أو المناوئة، ثم يكب على دراسته بقلب مفتوح وأذن واعية وقصد نزيه لفهمه. أما الذين يدرسونه واضعين طائفة من التصورات في أذهانهم مقدماً فما بين دفتيه إلا تصورات أنفسهم<sup>(1)</sup>".

ولقد نبهنا القرآن إلى انحسار النفس في فعل الفهم والإدراك وتأثيرها عليه إلى أبعد حد، فبين أن النفس إذا استماتت في التمسك بتوجهها المعارض والمعارض على مضمون الوحي، طبع عليها بما اختارت التماهي فيه، فلا تدرك الحق ولا تتبينه أبداً، ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَنٍ أَبْتِهَمَ كَبْرَ مَفْتَأٍ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر: 35)، كما أن تغيير ما بالناس من توجهات

1. مبادئ أساسية لفهم القرآن، م، س، ص 23.



فكرية وسلوكية وأوضاع اجتماعية، رهين بتغيير ما بأنفسهم من قناعات ومعتقدات وانحرافات نفسية راسخة، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 12).

فمن يعتقد بوجود الخالق وكماله، يسهل عليه إدراك معنى العبودية التامة له، وتفسير علاقته بمخلوقاته على أساس وجوب الانقياد لمراده وحكمته.

ومن ينكر وجود الله يتجه إلى تفسير الوجود بما يستبعد مبدأ دلالة وحدة الخلق على وحدة الخالق مثلاً، ويبني تصورات على نحو يتعارض مع حقائق الإيمان وبيئاته. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۙ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: 25).

نلاحظ أن نفس المثل يهدي به الله من اختاروا الهداية ويضل به من اختاروا الضلالة حسب ما اتجهت إليه أنفسهم، ﴿وَإِنَّ بَرِيضًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (١٤٦) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٦﴾ وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: 145-147).

فموقف الذات المؤولة من الخطاب تقبلاً أو اعتراضاً، أعظم موجه لفهمها له يشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 98). فلما انخرط الأعراب في سلك الكفر والنفاق بسبب بعدهم عن مجالس الذكر والإيمان، جعلتهم هذه الحالة النفسية غير مهيبين لتعلم حدود الوحي وبياناته.

والمسلم محتاج إلى ضبط توجهه على أساس هدي الدين ومقاصده، حتى يستقيم فهمه في نصوص الشرع؛ إذ "الابد من معرفة الدلالات والمعاني الشرعية المقصودة وليس الملفوطة، فكثيراً ما يكون المعنى المقصود على خلاف الظاهر الملفوظ"<sup>(1)</sup>.

1. أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام، ط1، (1430هـ/2009م).

وغير بعيد عن مجال النصوص الشرعية، يمكننا الحديث عن التوجه الذاتي الذي يحكم تدين كل مسلم متعلم وغير متعلم، فيحدد فهمه الخاص للدين، وتمثله سلوكيا في حياته اليومية، واستيعابه لحقائقه الاعتقادية والتعبدية والأخلاقية.

### 6. نماذج من التأويلات المؤطرة بتوجهات فكرية معينة

عندما نطالع أفكار مختلف الفرق الإسلامية وعلماء التفسير وشرح السنة، وعموم المفكرين قديما وحديثا، نقف على أثر التوجهات الفكرية في تأويل النص الشرعي، ومحاولة استخدامه لدعمها وإبراز مشروعيتها.

وإذا لم يكن ممكنا تجريد التأويل من خلفيته الفكرية، واختيارات المؤول الشخصية الصحيحة والفاصلة، فإننا لا يمكننا بحال تبرئة المؤولين من مسؤوليتهم عن اعتماد اتجاه معين في تفسير النصوص وتأويلها، إذا كان اختلاله فاحشا وعن طريقة توظيفه إذا كان صائبا مقبولا. ونستعرض فيما يلي بعض نماذج التأويل التي خضعت لتوجهات فكرية معلومة.

فالتفسير بالرأي عموما يعتمد على الاجتهاد، بعد امتلاك معرفة واسعة باللغة العربية، والمعرفة بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وغيرها من علوم القرآن التي كان القصد من إبداعها تيسير فهم كلام الله والعمل بهديه.

والمقصود بتفسير القرآن بالرأي ليس هو مطلق الرأي، وإنما الرأي المعتبر والمستند إلى الدليل الشرعي. ومن حكم هواه في تأويل كلام الله، فإنه هو المسؤول عن فهمه المعوج، وعن انعكاساته على تنزيهه في اعتقاده وعبادته ومعاملاته، كما أن الفهم العليل في أي القرآن يعد حجابا بين المؤول ومضمون الوحي. فإخفاق المكلف في التوصل إلى معاني القرآن والزيغ عن هديه، هو العقاب الأول الذي يعجل لمن أساء التأويل في الحياة الدنيا.

أما التفسير الإشاري فهو تفسير القرآن بغير ظاهره لإشارة تظهر لبعض المفسرين، مع عدم إبطال الظاهر. وقد عرفه الصابوني بأنه "تأويل القرآن على خلاف ظاهره، لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني

الدقيقة، بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة<sup>(1)</sup>.

فمن تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: 19) قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أنزل من السماء ماء) قال: قرأنا (فسالت أودية بقدرها) قال: الأودية: قلوب العباد<sup>(2)</sup>.

فهذا التأويل ينسجم مع تعبير اللغة العربية، الذي يسمح باستعمال ألفاظ معينة للدلالة على معاني مخالفة لظواهرها ومستساغة في سياقها الخاص، ومنضبطة بالفهم السليم للدين، وهو غير ما يسمى بالتفسير الباطني، الذي يخرج عن الاستعمالات المتبعة في اللغة العربية، ويحملها ما لا تطبيق من معاني شاذة تروم تثبيت معتقدات واهية.

فقد فسروا قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ أَلْكَتَبُ﴾ الكتاب علي، ﴿لَا رَبَّ فِيهِ﴾ لا شك في إمامته، ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ بيان لشيعتنا. فكل آيات القرآن عندهم ليس لها من تفسير إلا وفق ما يخدم اتجاههم العقائدي.

ويعتبر التأويل العقلي أساسا كبيرا في المنهج الفكري الاعترالي، فهو الأداة التي بواسطتها تمكن المعتزلة من التوفيق بين أصول مذهبهم وبين نصوص القرآن والحديث. فمتى وجدوا في أحد هذين المصدرين نصا يعارض أصلا من أصولهم بادروا إلى تأويله، وصرف ألفاظه إلى معان موافقة للعقل<sup>(3)</sup>.

فقد سئل "جعفر بن مبشر" أحد كبار المعتزلة عن قوله تعالى: "يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" (النحل: 93؛ فاطر: 8) وعن الختم ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: 6) والطبع ﴿وَتَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (الأعراف: 99)، فقال أنا مبادر إلى حاجة، ولكني ألقى عليك جملة تعمل عليها: اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول بعد هذا كيف

1. انظر: محمد علي الصابوني، التبيين في علوم القرآن، عالم الكتب، ط1، 1985م، ص191.

2. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 259/9.

3. انظر: أحمد أبو زيد، المنحى الاعترالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف. الرباط، ط1، 1986م، ص44.

شئت<sup>(1)</sup> وهكذا حاول المعتزلة الالتزام بمذهبهم في بناء منهج لتأويل القرآن الكريم يتقيد بمبادئهم ويدود عنها.

وفي العصر الحديث ظهر ما سمي بالقراءة الجديدة للقرآن، التي سعت إلى توجيه فهم القرآن بما يناسب متغيرات الواقع والثقافة المادية السائدة، فالمهندس محمد شحرور يرى أن هدف القراءة المعاصرة، هو اختراق كثير مما يسمى بالثوابت، وخاصة ما يسمى أصول الفقه التي تم وضعها من قبل الناس في القرون الهجرية الأولى، وهي برأيه لا تحمل أي قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لم يتمكن من تجديد أي فقه.

فأطروحات التجديد لا معنى لها ولا تؤتي ثمارها، وإنما هي تكرار للذات وللأسلف أحمد أبو زيد وهي مجموعة من الخطابات والكلمات الرنانة بدون أي معانٍ أو أفكار مفيدة<sup>(2)</sup> فهو بهذا يخالف مفهوم التجديد المتداول في الفكر الإسلامي والذي من شروطه وغاياته إرجاع الأمر من جديد إلى ما كان عليه في أصله.

ومن المؤولة الجدد من تناول على النص القرآني، فكتب مقالا بعنوان "فراغات النص القرآني... من يملؤها وكيف؟" زعم فيه أنه لا يوجد نص متماسك كالتماسك الذي يوجد عليه الخط المستقيم.. ويقصد بذلك ألا وجود لنص من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجمله. والمقصود عنده بالفراغ "الفراغ المملوء"، المحتشد بالكثير من المعاني والحقائق والأسرار والألغاز والأخبار. والمطلوب اقتحام هذا الفراغ من أجل اكتشاف بعض هذا المخزون، وهناك معنى آخر للمعنى هذا الفراغ، أن نسلل أو ندس بين الأفكار والتصورات التي يحملها النص، نلحم بين الأفكار والتصورات بواسطة نحن، بنفسنا، بروحنا، بضميرنا، خبثنا فرحنا، وكل ما هو لصيق بنا، بشكل وآخر<sup>(3)</sup>.

ويبرز اتجاه القراءة المعاصرة للتراث في كتابات العديد من المفكرين العرب الآخرين أمثال: الطيب تيزيني في كتابه: (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، محمد أركون، صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي" وكتاب "من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"،

1. فرق وطبقات المعتزلة، ص 81، نقلا عن المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، م، س، ص 144.

2. انظر: موقع محمد شحرور، <http://www.shahrour.org>.

3. عبد الرحمن بودراع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، الرباط: مركز الدراسات القرآنية، للرابطة المحمدية للعلماء، ط 1، (1434/2013م)، ص 36.

ومحمد عابد الجابري في كتابه: "التراث والحداثة". ومترجم كتب محمد أركون: هاشم صالح في: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني".

وفي عدد من مؤلفات علي حرب "نقد النص"، و"نقد الحقيقة". وفي مجموعة من مؤلفات: نصر حامد أبو زيد، مثل: "الخطاب والتأويل"، و"مفهوم النص". وأدونيس في كتابه: "الثابت والمتحول". وحسن حنفي في كتابيه: "دراسات إسلامية"، و"مفهوم النص".

فهؤلاء وغيرهم "اعتمدوا منهج رفض القراءة التراثية وتبنوا مشروع قراءة تأويلية، تعتمد المناهج الغربية، وترمي إلى رفع عائق القدسية عن النص القرآني.. والنظر إليه على أنه مجرد نص لغوي كسائر النصوص البشرية، وإنه نص محكوم بسياق ثقافي اجتماعي معين، وتزعم أنه نص يفتح على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية"<sup>(1)</sup>.

وبالتأكيد سيستمر سيل التأويلات دفاقا، ما بقي إنسان على وجه الأرض، تحقيقا لحكمة الله ومراده، بأن يظل كتابه ووحيه الخاتم مثار جدال ونقاش، أصاب فيه أناس وأخطأ آخرون، ولكن يجمعهم حال واحد هو أن كل واحد منهم سوف يسأل عن فهمه وموقفه فيجزى بما يستحقه عند المتكلم بالقرآن العليم الحكيم.

### ثانيا: مسؤولية الذات المؤولة

إذا كان مقصد الله من إنزال الكتاب، إفساح المجال أمام حرية العقل البشري، ليفهم من كلام الله ما يتطلع لفهمه، فإنه لن يكون مكلفا إلا بحسب ما يدركه العقل الفردي والجماعي من مضمون الوحي، وليس مكلفا بما فوق ذلك. فما يصعب تأويله اختبار عسير للتمييز بين من يعرف حدود العقل فيقف عندها فيفلح، ومن يتجاوزها زيفا وطلبا للفتنة وإشاعة لها فيفشل.

فمسؤولية الإنسان لا تبدأ عند علمه بما يجب عليه فعله وما يحرم، وإنما تبدأ من الرؤية الكلية، التي تتنظم الدين كله هل تمثل حقيقته الكاملة، أم تجانبها وتتأى بالنفس عن الفهم الصحيح لها، وحسن استيعابها والالتزام بالحياة على نهجها. ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأحقاف: 12)، فقبل إرساء قاعدة

1. المرجع نفسه، ص51.

الاعتقاد في الله تعالى، يحتاج المرء إلى تأويل سليم لما يسمع ويرى في الحياة، ليخلص إلى الحق والحقيقة الدينية، ليهون عليه بعد ذلك الانخراط في ممارستها بصدق وحماس.

إذن، يحتاج المتصدي للنظر في مضمون الوحي كتاباً وسنة، أن يستشعر ثقل هذه المهمة، وما تتطلبه من شروط نفسية ومنهجية معرفية، حتى يستقيم فهمه وتأويله، ويصح تمثله وتخلقه وينأى بنفسه عن مواقع الغلط والزلل والارتياب، وفيما يلي أهم جوانب مسؤولية المؤول.

## 1. إخلاص القصد لله وطلب هدايته

فأول خطوة على درب تدبر كلام الله، هي الإقبال على كتابه راغباً طامحاً في تعلم بيناته، متواضعاً مستسلماً لدروسه وعظاته، مشتاقاً للاستزادة من أنوار علمه وبصائرهم، والوقوف على حقائقه وحكمه وأحكامه، وأن يدعم إخلاص قصده بالمواظبة على الدعاء بأن يفتح الله قلبه لفهم مراده من كلامه ويوفقه لاستيعاب بيانه والتزام حدوده. وألا يطلب شيئاً من متاع الدنيا أو منصباً أو سمعة بتأويل القرآن لينال هو نفسه أو غيره ما ليس بحق وعدل.

ورد في الحديث عن أم الفضل وعبد الله بن عباس، أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ليظهرن الإيمان حتى يرد الكفر إلى مواطنه وليخاض البحار بالإسلام، وليأتين على الناس زمان يتعلمون فيه القرآن فيعلمونه ويقرءونه، ثم يقولون قد قرأنا وعلّمنا فمن ذا الذي هو خير منا؟ فهل في أولئك من خير؟ قالوا: لا يا رسول الله، ومن أولئك؟ قال: "أُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ"<sup>(1)</sup>.

## 2. تهيب مدارسة خطاب الله واستعظام تأويله خلاف مراده

عندما يندفع المطالع لنصوص الوحي دون الحذر من اختلال الإدراك وغلبة الوهم، ويجهل أو يتجاهل بأن جانباً من آياته مثار إشكالات حقيقية تزيغ فيها الأفهام وتزل الأقدام، فإنه يغامر بالخوض في تأويله دون رادع فيكون عرضة للغلط والانحراف.

1. أورد الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: (13019) (250/12)، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة.

ولقد تواترت الأدلة الشرعية على تأكيد خطورة تأويل شيء من القرآن دون تصحيح القصد واستيفاء الكفاءة العلمية المطلوبة، بل إن الخطورة تخف ولا تزول حتى مع وجودهما، ففي الحديث "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (1)".

فمن نظر في القرآن بغير علم وقع في اتباع هواه، وزل فكره وساء تقديره؛ "لأن التفسير معناه الكشف والبيان والكشف عن مراد الله تعالى، لا يجوز به إلا إذا ورد عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي. أما التأويل فلمحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، وهذا الترجيح يعتمد على الاجتهاد (2)".

فالؤمن يستشعر هول مسؤولية تأويل كلام الله، خشية تحميلة ما لا يحتمله، فيكون حاله حال من يكذب على الله، والذي لا يقل جزاءه عن من يكذب على رسوله، "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا؛ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (3)".

وقد كان كبار الصحابة، رضوان الله عليهم، يتهيبون تأويل القرآن، لما يعلمونه من صعوبته رغم تمكنهم من العربية، وشهودهم تنزل القرآن حسب الوقائع، فعن الشعبي قال: أدركت أصحاب عبد الله، وأصحاب علي وليس هم لشيء من العلم أكره منهم لتفسير القرآن، قال: وكان أبو بكر يقول: "أَيُّ سَمَاءٍ تُظَلِّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّنِي إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ (4)".

إن وحي الله تعالى لا يفتح خزائن علومه، ولا يمنح مفاتيح أسرارهِ لكل من استوفى الشروط العلمية المطلوبة، حتى يشفعها بخشية الله تعالى والعمل بما علم من هدي كتابه وسنة نبيه؛ إذ "لا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين وعباده الصالحين، بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه، واتباعهم ما يحبه، ما لا يفتح به على غيرهم وهذا كما قال علي: إلا فهما يؤتیه الله

1. أخرجه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، حديث رقم: (2950)، وأحمد في مسنده، حديث رقم: 2068، 496/3، والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم: 8030، 285/7، والبيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم: 2079، 539/3.
2. انظر: أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1426هـ/2005م)، 185/1.
3. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النباحة على الميت، حديث رقم: 1291، ومسلم في صحيحه، مقدمة الإمام مسلم رَحِمَهُ اللهُ، باب: في التحذير من الكذب على رسول الله، صلى الله تعالى عليه وسلم، حديث رقم: 3.
4. أورده ابن أبي شيبة في المصنف، حديث رقم: 30103، 136/6، والبخاري في شرح السنة، 264/1.

عبداً في كتابه، وفي الأثر: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم، وقد دل القرآن على ذلك في غير موضع (1).

وقال ابن القيم: "والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكماً، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتبنيه واعتباره (2)".

فتحصيل العلم بالشرع عامة وبالقرآن خاصة، نعمة يمنحها الله لمن يستحقها بإعزاز كتابه وإجلاله، وعدم التجرؤ على تفسيره أو تأويله، دون استيفاء الشروط اللازمة النفسية والمعرفية.

### 3. تحقق الشروط الأساسية لاستجلاب التوفيق والسداد في تأويل النص الشرعي.

حدد العلماء بعض الشروط التي يلزم أن يستوفوها من يروم تأويل الوحي نجمها فيما يلي (3):

- أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل

خرج عن هذه الثلاثة فباطل..

- أن يندرج في إطار مقاصد الشرع وكلياته العامة، وموافقاً لما هو معلوم من الدين بالضرورة..

- أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها

بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه أو مفهومه..

- أن يقوم على التأويل دليل صحيح، يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وأن يكون

هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله.

### ومن الآداب التي تضاف إلى الشروط العلمية نذكر ما يلي:

أ. **تقوى الله:** أكد تعالى أنه سبحانه هو من يتولى تعليم كتابه والنفع بفوائده، لمن يحرص من

عباده على تحصيلها، وصدق في امتثال أوامره واجتناب نواهيه، وكان تلميذاً مجداً ومجتهداً في

التزام تقوى الله، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 285).

1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، (1416هـ/1995م)، 245/13.

2. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 354/1.

3. انظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط3، (1404هـ/1984م)، 1/380-382.



### ب. المواظبة على تدبر القرآن ومدارسته

ومما ينمي في الفكر القدرة على تأويل كلام الله المداومة على تلاوته وتدبره آناء الليل وأطراف النهار، حتى يخبر منهجه في خطابه، ويلم بمحتوياته وقضاياها؛ لأن "تدبر القرآن، وإطالة التأمل فيه، وجمع الفكر على معاني آياته، فإنها تطلع العبد على معالم الخير والشر بحذافيرهما، وعلى طرقاتهما وأسبابهما وغاياتهما وثمراتهما، ومآل أهلها، وتتل في يده مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة، وتثبت قواعد الإيمان في قلبه، وتشد بنيانه وتوطد أركانه، وتريه صورة الدنيا والآخرة والجنة والنار في قلبه، وتحضره بين الأمم، وتريه أيام الله فيهم، وتبصره مواقع العبر، وتشهده عدل الله وفضله، وتعرفه ذاته، وأسماءه وصفاته وأفعاله، وما يحبه وما يبغضه، وصراطه الموصل إليه، وما لسالكه بعد الوصول والقُدوم عليه، وبالجملة تعرفه الرب المدعو إليه، وطريق الوصول إليه، وما له من الكرامة إذا قدم عليه<sup>(1)</sup>".

### ج. مراجعة محصول التأويل وتنقيحه وتصويبه على الدوام

يحتاج التأويل إلى إدامة المراجعة وتجديد النظر حيناً بعد حين، وعرضه على مجمل القرآن، وربطه بمقاصد الدين العامة، وعرضه على أهل العلم وطلب رأيهم فيه وإجازتهم له، وعدم الجزم فيما اطمأنت إليه النفس وغلب الظن بصوابه حتى يمكن الاستماع لملاحظات ذوي الخبرة وتوجيهاتهم واعتبارها شرطاً لمزيد من البحث والتفكير المفضي إلى أعلى ما يمكن من الضبط والتدقيق.

### 4. الانطلاق من رؤية عامة موجبة لفهم النص الشرعي

تتحدد المنهجية التي يعتمد عليها المؤول، انطلاقاً من رؤية معينة، والتي قد يكون واعياً بها غالباً وقد لا يكون، وتكون موجبة لعملية التفسير والتأويل لمحتوى الوحي، فعلى قدر اقترابها من حقائق الدين، وانضباطها بمقاصده الكلية، يكون التأويل الذي تؤطره أقرب للصواب وأبعد عن الخطأ، والعكس بالعكس.

1. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، (1416هـ/1996م)، 450/1.

ومن ثم لزم أن تحوز الرؤية المؤطرة للتأويل العناية الكبرى والاجتهاد الأقصى، لأن موقف الذات المؤولة المسبق من الخطاب سواء كان مؤسساً علمياً وفكرياً، أم نتيجة مقارنة نفسية وفكرية مختلفة، هو أعظم موجه لبناء الفهوم والتصورات.

وهذا الشرط على أهميته، قليلاً ما يحظى باهتمام المتصدين لتأويل النص الشرعي من الدارسين والمفكرين والمفسرين، على غرار ما هو موجود عند بعض الفرق الإسلامية، التي تجد نفسها مضطرة لتحديد مواقفها من محتويات الخطاب الشرعي، التي قد تتعارض معها كثير من أفكارهم وتوجهاتهم.

إن الرؤية الموجهة لتفسير النص الشرعي، تستوجب إحكام ربطها بالرؤية العامة للدين، باعتبارها فرعاً عنه وتفصيلاً لحقائقه، بل إن الفهم السديد لمضمون الوحي وحسن تأويل مفرداته، هو المنطلق السليم لبناء الرؤية الشاملة لكل قضايا الوجود الإنساني، قبل استخراج الرؤية الخاصة بتتبع جزئيات النص الشرعي، والتصدي لفهمها في إطار الرؤية الجامعة.

##### 5. الحذر من انطماس القلب

إن مدارس كتاب الله وتدريسه والبحث فيه، لا يضمن لمن يقوم بذلك النفاذ إلى روحه وسبر أغواره، إلا إذا كان ساعياً مثابراً في طلب هدايته والاستنارة بنوره، في سراديب الحياة ومعضلاتها. لذا يلزم التفريق بين فهم الدلالة وفهم الهداية. فليس كل من بلغته الحجة وفهمها يهتدي بها. لكن الله جعل فهم الدلالة شرطاً في تكليف عموم الناس، ولم يكتب فهم الهداية والتوفيق إلا لمن أراد لهم ذلك، وكانوا مستحقين له عنده، فقراءة القرآن ليست كقراءة الكتب البشرية، يستفيد منها كل من استوفى الشروط العلمية المطلوبة، وأتقن اللغة المكتوبة بها، وإنما القرآن الكريم من حيث هو دليل الله على حقائق الدين، التي من استوعبها وعمل على أساسها فاز بخيري المعاش والمعاد، وسار على الصراط السوي، وهو أيضاً تكليف من أمعن النظر في مضمونه يكافأ بما يليق به من الهداية أو العماية، ولا ينال من فوائده الكثيرة إلا على قدر حرصه عليها واستعداده للانتفاع بها.

فالقرآن كما يزيد المهتدين هدى يزيد الضالين ضلالا، ﴿وَلِيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا نُزِّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُعِينًا وَكُفْرًا﴾ (المائدة: 66). ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا لَئِن لَّا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ فُلًا مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أَبْدِلَهُ، مِنْ تَلْفَآءٍ مَّنْ تَلْفَآءٍ إِنْ أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوجِيءُ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتَ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: 15).

فقد احتل توضيح العلاقة بين المؤول (بالكسر) والنص الشرعي المؤول مساحة هامة في خطاب الشرع لكي يعيها ويستوعبها جيدا من يريد فهم مضمونه واستخراج فوائده، فعن أبي ذر الغفاري قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ بَعْدِي مِنْ أُمَّتِي - أَوْ سَيَكُونُ بَعْدِي مِنْ أُمَّتِي - قَوْمٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حِلَاقِمَهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَخْرُجُ السَّهْمُ مِنَ الرِّمِيَّةِ ثُمَّ لَا يَعُودُونَ فِيهِ هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ (1)".

فعلى من يتلو القرآن أن يكون على حذر شديد ويقظة كاملة؛ لأنه في امتحان خفي، إما يخلص منه إلى مزيد هداية أو إلى شيء من الضلالة، وإما يكون القرآن حجة له أو حجة عليه.

## 6. التزام المؤول بنتائج تأويله

عندما ينتهي التأويل بصاحبه إلى فهم معين في الكتاب والسنة، وبناء موقف على أساسه، فإنه يصبح ملزما بنتائج تأويله، ما دام يغلب على ظنه أن ما تبين له هو مراد الله، ولم يخرج عن مقتضيات اللسان العربي، أو يتعارض مع معلومات الدين بالضرورة، وكان هذا المسلك لدى العلماء الرواد، هو أصل نشوء الفرق الإسلامية والمذاهب الفقهية المشهورة.

ويتعلق التأويل غالبا بإنشاء اعتقاد أو تصور، وبإيجاب فعل أو تحريمه، وإيقاع ذلك بمجرد تبينه والوقوف على ما يدل على وجوبه، لأنه يُطَلَّقُ التأويل في الكتاب والسنة ويراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر؛ كالرؤيا المنامية التي تؤول إلى حدث متحقق في الواقع، كما حصل ليوسف وهو صغير حيث وردت قصته في القرآن: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنَّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: 4) ثم

1. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، صححه الألباني، 403/9.

تحقق تأويل هذه الرؤيا عندما سجد له والداه وإخوته الأحد عشر، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (يوسف: 100).

ومن معاني تأويل أمر الله في كتابه، بالصلاة والزكاة والصيام وغيرها من التكليف، القيام بأدائها والمحافظة عليها، فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أنها قالت: "كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي. يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ"<sup>(1)</sup>، والذي أمره فيه الله بأن يسبح بحمده وأن يستغفره: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر: 3).

كما أن تأويل ما أخبر به القرآن من الحشر والحساب والجزاء في الآخرة هو تحققه في يوم القيامة، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ، يَقُولُ الَّذِينَ تَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُجْعَاءَ فَيَشْبَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (الأعراف: 52).

وهكذا يتبين من دلالات التأويل في المنظور الإسلامي، ارتباطها الشديد بالإفضاء إلى عمل أو التحقق في الواقع، وليس محض تصور لا يندرج تحته واجب عملي.

وقد يؤدي التأويل بالمؤول إلى الانفراد بفهم خاص، أو الانتهاء إلى اختيار مرجوح، لكن مدار التكليف دائما على ما اطمأنت إليه النفس وإن خالف أحيانا الاتجاه المشهور والغالب، ولم يكن القصد هو مجرد المخالفة والتميز على الناس.

فالتأويل غير آثم إذا كان في حقيقته مخطئا غير متعمد لما اعتمده، بل يعتقد أنه على حق، وكان ذلك هو قصده ونيته، ومبلغ فكره واجتهاده، وقد قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأعراف: 5). وهذا عام في كل خطأ، لأنه يكون عن غير قصد ولا تعمد.

1. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب: التسبيح والدعاء في السجود، حديث رقم: 817، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود، حديث رقم: 484.

قال شيخ الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ: "قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ؛ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية أو العملية<sup>(1)</sup>".

فكل متأول معذور مادام يتحرك بفكره في دائرة المعنى المحتمل لغة وشرعا، ولم يتبين تعديه لحدود الشرع وضوابطه، "وأما من أظهر ما فيه مضرة، فإنه تدفع مضرته ولو بعقابه، وإن كان مسلماً فاسقاً أو عاصياً، أو عدلاً مجتهداً مخطئاً، بل صالحاً أو عالماً، سواء في ذلك المقذور عليه والممتنع... وكذلك يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم؛ وإن كان قد يكون معذوراً فيها في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد<sup>(2)</sup>".

وقال الحافظ ابن حجر رَحْمَةُ اللَّهِ: "قال العلماء كل متأول معذور بتأويله ليس بأثم، إذا كان تأويله سائغاً في لسان العرب، وكان له وجه في العلم<sup>(3)</sup>".

ويقرر ابن حزم العذر بمثل هذا التأويل قائلاً: "ومن بلغه الأمر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من طريق ثابتة، وهو مسلم، فتأول في خلافه إياه، أو ردّ ما بلغه بنص آخر، فما لم تقم عليه الحجة في خطئه في ترك ما ترك، وفي الأخذ بما أخذ، فهو مأجور معذور، لقصدته إلى الحق، وجهله به، وإن قامت عليه الحجة في ذلك، فعاند، فلا تأويل بعد قيام الحجة<sup>(4)</sup>".

ولا تأويل فيما خالف أو أنكر معلومات الدين بالضرورة، قال أبو حامد الغزالي: "ولا بد من التنبه لقاعدة أخرى وهي: أن المخالف قد يخالف نصاً متواتراً ويزعم أنه مؤول، ولكن ذكر تأويله لا انقذاح له أصلاً في اللسان، لا على بُعد ولا على قرب، فذلك كفر وصاحبه مكذّب ولو زعم أنه مؤول، ومثاله: ما رأيت في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة

1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/المملكة العربية السعودية، (1416هـ/1995م)، 346/23.

2. المرجع نفسه، 375/10.

3. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتيه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، 304/12.

4. ابن حزم، الدرّة فيما يجب من الاعتقاد، مكتبة التراث، ط1، (1408هـ/1988م)، ص414.

ويخلقها، وعالمٍ بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحداً في نفسه وموجوداً وعالمًا على معنى اتصافه به: فلا، وهذا كفر صراح؛ لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً.. فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عَبَّرَ عنها بالتأويلات<sup>(1)</sup>.

ويرى بعض العلماء وجوب محاجة من شذ واعتدى في تأويله، حتى تعلم مستنداته ودلائله، ويُعرف مدى قدرتها على الصمود أمام النقد والبيان العلميين. فالتأويل مسؤولية عظيمة تعرض صاحبها للمساءلة والمتابعة في الدنيا، وبين يدي الله الذي يعلم مكنونات القلوب وخبايا النفوس.

1. أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط1، (1413هـ/1993م)، ص66-67.

## التأويل وفقه الدين

د. مولاي أحمد العلوي امحرزي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مراكش

### مقدمة

يتخذ البحث قاعدة له حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»<sup>(1)</sup>، ودعاء رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الله بن عباس: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»<sup>(2)</sup>. فدل الحديث على أن التأويل درجة زائدة على فقه الدين وهو ما اشار إليه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ حين قال: "ودعاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الله بن عباس أن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل والفرق بين الفقه والتأويل، أن الفقه هو فهم المعنى المراد والتأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي أختته وأصله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل، فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم"<sup>(3)</sup>.

وقد كان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إذا استشكل عليه أمر وأهمه يستدعي عبد الله بن عباس ويقول له: "غص غواص إنك لتقول فتحسن"<sup>(4)</sup> وكان إذا أقبل ابن عباس قال عمر للصحابة: "أتاكم فتى الكهول له لسان سؤول وقلب عقول"<sup>(5)</sup>.

إذن، فما هو التأويل المقصود في الحديث النبوي الشريف؟ وما هي ضوابطه وقواعده؟ وما

علاقته بفقه الدين؟ وأيها أعلى وأهم؟

1. جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، حديث رقم: 71، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة، حديث رقم: 100.
2. جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: 2396، 95/3، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 10614، 263/10.
3. إعلام الموقعين، 332/1.
4. سير أعلام النبلاء، 346/3.
5. البغوي، شرح السنة، 136/1، ومختصر دمشق، 1735/1.

قبل بيان هذه الأمور يحسن أن نورد الحديث وصيغته كما ذكره المحدثون، فقد ورد الحديث

بصيغ متعددة وهي:

### الأولى : اللهم فقهه

أخرج مسلم عن وَرْقَاءُ بِنِ عُمَرَ الْيَشْكُرِيُّ قَالَ سَمِعْتُ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي يَزِيدٍ يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى الْخَلَاءَ فَوَضَعَتْ لَهُ وَضُوءًا فَلَمَّا خَرَجَ قَالَ "مَنْ وَضَعَ هَذَا" فِي رِوَايَةٍ زُهَيْرٍ قَالُوا، وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي بَكْرٍ قُلْتُ ابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: "اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ"<sup>(1)</sup>.

### الثانية : اللهم فقهه في الدين

أخرج البخاري عن عبد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس: "أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى الْخَلَاءَ، فَوَضَعَتْ لَهُ وَضُوءًا، فَلَمَّا خَرَجَ قَالَ: مَنْ وَضَعَ هَذَا؟ فَأُخْبِرُ، قَالَ: اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ"<sup>(2)</sup>.

### الثالثة : اللهم علمه الحكمة

روى البخاري عن عكرمة، عن ابن عباس، قَالَ: ضَمَّنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى صَدْرِهِ، وَقَالَ: "اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ"<sup>(3)</sup>.

### الرابعة : اللهم علمه الكتاب

روى البخاري عن عكرمة عن ابن عباس قَالَ ضَمَّنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: "اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ"<sup>(4)</sup>.

### الخامسة : اللهم احش جوفه حكما وعلما

أخرج الطبراني عن ميمون بن مهران، عن عبد الله بن عباس، أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَعْطِهِ الْحِكْمَةَ، وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ، وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِهِ فَوَجَدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ بَرْدَهَا فِي ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ احْشِ جَوْفَهُ حَكْمًا وَعِلْمًا، فَلَمْ يَسْتَوْحِشْ فِي نَفْسِهِ إِلَى مَسْأَلَةِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ<sup>(5)</sup>.

1. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب: من فضائل عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حديث رقم: 2477.

2. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء، حديث رقم: 143.

3. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب: ذكر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حديث رقم: 3756.

4. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ"، حديث رقم: 75.

5. أورده الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 10585، 237/10، وأبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،



### السادسة : اللهم آتِه الحكمة

روى ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: بت عند ميمونة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فقام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصلي من الليل، فقامت عن يساره فأخذ بيدي فأقامني عن يمينه، ومسح صدري، فقال: "اللَّهُمَّ آتِهِ الْحِكْمَةَ (1)".

### السابعة : اللهم اعطه الحكمة وعلمه التأويل

أخرج الطبراني في الكبير وأبو نعيم في الحلية عن ميمون بن مهران، عن عبد الله بن العباس، أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ اعْطِهِ الْحِكْمَةَ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ، وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِهِ فَوَجَدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَبَّاسِ بَرْدَهَا فِي ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَحْسِ جَوْفَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا، فَلَمْ يَسْتَوْحِشْ فِي نَفْسِهِ إِلَى مَسْأَلَةِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ (2).

### الثامنة : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

أخرج الحاكم عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بيت ميمونة فوضعت له وضوءاً، فقالت له ميمونة: وضع لك عبد الله بن العباس وضوءاً، فقال: "اللَّهُمَّ فَتَّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ (3)".

### التاسعة : اللهم علمه تأويل القرآن

أخرجه الحاكم عن عكرمة، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلَاءَ، ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا تَوْرٌ مُعْطَى، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَنَعَ هَذَا؟» قلت: أنا، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ"، قال: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه (4)".

316/1.

1. أورده الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 12466، 58/12، وأبو نعيم في حلية الأئمة وطبقات الأصفياء، 315/1.

2. أورده الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: (10585) (237/10)، وأبو نعيم في حلية الأئمة وطبقات الأصفياء، 316/1.

3. أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، 6280، 615/3، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقال الذهبي صحيح، والطبراني في المعجم الكبير، 10614، 263/10.

4. أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، 618/3، والطبراني في المعجم الكبير، 12022، 362/11.

### العاشرة: اللهم اعطه الحكمة وعلمه التأويل

أخرج الطبراني في الكبير وأبو نعيم في الحلية عن ميمون بن مهران، عن عبد الله بن العباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على رأس عبد الله بن العباس، فقال: اللهم أعطه الحكمة، وعلمه التأويل، ووضع يده على صدره فوجد عبد الله بن العباس بردها في ظهره، ثم قال: اللهم احش جوفه حكماً وعلماً، فلم يستوحش في نفسه إلى مسألة أحد من الناس<sup>(1)</sup>.

### الحادية عشر: اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين

أخرج الطبراني في المعجم الكبير عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، قال: كنت في بيت ميمونة بنت الحارث، فوضعت للنبي صلى الله عليه وسلم وضوءاً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من وضع هذا؟ فقالت ميمونة: وضعت عبد الله، فقال: «اللهم علمه التأويل، وفقهه في الدين»<sup>(2)</sup>.

### الثانية عشر: علمه التأويل وفقهه في الدين واجعله من أهل الإيمان

أخرج الحاكم عن عاصم بن علي، قال حدثنا زينب بنت سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس، حدثني أبي قال: سمعت أبي يقول: قال: بعث العباس ابنه عبد الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فنام وراءه وعند النبي صلى الله عليه وسلم رجل، فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «متى جئت يا حبيبي؟» قال: منذ ساعة، قال: «هل رأيت عندي أحداً؟» قال: نعم، رأيت رجلاً، قال: «ذاك جبريل عليه الصلاة والسلام، ولم يره خلق إلا عمي إلا أن يكون نبياً ولكن أن يجعل ذلك في آخر عمرك» ثم قال: «اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين واجعله من أهل الإيمان»<sup>(3)</sup>.

### الثالثة عشر: اللهم ألهمه التأويل

أخرج الطبري في تهذيب الآثار عن عكرمة، قال: كان ابن عباس في العلم بحرا ينشق له من الأمور أمور، قد حفظ وروى، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم ألهمه التأويل وعلمه الحكمة»<sup>(4)</sup>.

1. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 10585، 237/10، وأبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 316/1.
2. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 10587، 238/10، والطبري في تهذيب الآثار، 206/5.
3. أخرجه الحاكم وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، حديث رقم: 6287، 617/3.
4. أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، 277/5.

فهذه ثلاثة عشر طريقاً روي بها الحديث وفيها دعاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابن عباس بضيق مختلفة وقد جمع الحافظ ابن حجر كل هذه الطرق ونبه على الصيغ، فقال: قوله: «عَلَّمَهُ الْكِتَابُ».

بَيْنَ الْمُصَنَّفِ؛ (أي البخاري) فِي كِتَابِ الطَّهَارَةِ مِنْ طَرِيقِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ سَبَبَ هَذَا الدُّعَاءَ وَلَفْظُهُ: «دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلَاءَ فَوَضَعَتْ لَهُ وَضُوءًا» زَادَ مُسْلِمٌ، «فَلَمَّا خَرَجَ قَالَ: مَنْ وَضَعَ هَذَا؟ فَأَخْبِرَ» «وَأَسْلَمَ قَالُوا ابْنُ عَبَّاسٍ، وَالْأَحْمَدُ وَابْنُ حِبَّانٍ مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْهُ أَنَّ مَيْمُونَةَ هِيَ الَّتِي أَخْبَرَتْهُ بِذَلِكَ، وَأَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي بَيْتِهَا لَيْلًا، وَلَعَلَّ ذَلِكَ كَانَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي بَاتَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِيهَا عِنْدَهَا لِيَرَى صَلَاةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا سَيَأْتِي فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَقَدْ أَخْرَجَ أَحْمَدُ مِنْ طَرِيقِ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قِيَامِهِ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَفِيهِ: «فَقَالَ لِي مَا بَالُكَ؟ أَجْعَلُكَ حِدَائِي فَتَخْلُفُنِي، فَقُلْتَ: أَوْ يَتَّبِعُنِي لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ حِدَاكَ وَأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ؟ فَدَعَا لِي أَنْ يَزِيدَنِي اللَّهُ فَهَمًّا وَعِلْمًا» وَالْمُرَادُ بِالْكِتَابِ الْقُرْآنَ لِأَنَّ الْعُرْفَ الشَّرْعِيَّ عَلَيْهِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّعْلِيمِ مَا هُوَ أَعَمُّ مِنْ حِفْظِهِ وَالتَّفْهِيمِ فِيهِ. وَوَقَعَ فِي رِوَايَةِ مُسَدَّدٍ "الْحِكْمَةَ" بَدَلَ الْكِتَابِ وَذَكَرَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الثَّابِتُ فِي الطَّرِيقِ كُلِّهَا عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ، كَذَا قَالَ وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ الْمُصَنَّفَ أَخْرَجَهُ أَيْضًا مِنْ حَدِيثِ وَهَيْبٍ عَنْ خَالِدِ بَلْفِظِ: "الْكِتَابُ" أَيْضًا، فَيَحْتَمِلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحِكْمَةِ أَيْضًا الْقُرْآنَ، فَيَكُونُ بَعْضُهُمْ رَوَاهُ بِالْمَعْنَى.

وَالنَّسَائِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ مِنْ طَرِيقِ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: دَعَا لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ مَرَّتَيْنِ، فَيَحْتَمِلُ تَعَدُّدَ الْوَاقِعَةِ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ الْقُرْآنَ وَبِالْحِكْمَةِ السُّنَّةَ. وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّ فِي رِوَايَةِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدٍ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا عِنْدَ الشَّيْخَيْنِ: «اللَّهُمَّ فَتَّهَّهُ فِي الدِّينِ» لَكِنَّ لَمْ يَقَعْ عِنْدَ مُسْلِمٍ "فِي الدِّينِ". وَذَكَرَ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجَمْعِ أَنَّ أَبَا مَسْعُودٍ ذَكَرَهُ فِي أَطْرَافِ الصَّحِيحَيْنِ بَلْفِظِ «اللَّهُمَّ فَتَّهَّهُ فِي الدِّينِ، وَعَلَّمَهُ التَّأْوِيلَ»، قَالَ الْحَمِيدِيُّ: وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ لَيْسَتْ فِي الصَّحِيحَيْنِ. قُلْتَ: وَهُوَ كَمَا قَالَ: نَعَمْ هِيَ فِي رِوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا عِنْدَ أَحْمَدَ وَابْنِ حِبَّانٍ وَالتَّبْرَانِيِّ وَرَوَاهَا ابْنُ سَعْدٍ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ عِكْرِمَةَ مُرْسَلًا، وَأَخْرَجَ الْبَغْوِيُّ فِي مُعْجَمِ الصَّحَابَةِ مِنْ طَرِيقِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ: كَانَ عُمَرُ يَدْعُو ابْنَ عَبَّاسٍ وَيُقْرَبُهُ وَيَقُولُ: إِنِّي

رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَاكَ يَوْمًا فَمَسَحَ رَأْسَكَ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ فَكِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ».

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ نُسَخِ ابْنِ مَاجَةَ مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيِّ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ فِي حَدِيثِ الْبَابِ بِلَفْظٍ: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيلَ الْكِتَابِ» وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ مُسْتَعْرَبَةٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَقَدْ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ وَغَيْرُهُمَا مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بِدُونِهَا، وَقَدْ وَجَدْتُهَا عِنْدَ ابْنِ سَعْدٍ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَحَ عَلَيَّ نَاصِيَتِي وَقَالَ: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيلَ الْكِتَابِ».

وَقَدْ رَوَاهُ أَحْمَدُ عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ خَالِدٍ فِي حَدِيثِ الْبَابِ بِلَفْظٍ: «مَسَحَ عَلَيَّ رَأْسِي» وَهَذِهِ الدُّعْوَةُ مِمَّا تَحَقَّقَ إِجَابَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا، لِمَا عَلِمَ مِنْ حَالِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي مَعْرِفَةِ التَّفْسِيرِ وَالْفِقْهِ فِي الدِّينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَاخْتَلَفَ الشُّرَاحُ فِي الْمُرَادِ بِالْحِكْمَةِ هُنَا فَقِيلَ: الْقُرْآنَ كَمَا تَقَدَّمَ، وَقِيلَ الْعَمَلُ بِهِ، وَقِيلَ السُّنَّةُ، وَقِيلَ الْإِصَابَةُ فِي الْقَوْلِ، وَقِيلَ الْخَشْيَةُ، وَقِيلَ الْفَهْمُ عَنِ اللَّهِ، وَقِيلَ الْعَقْلُ، وَقِيلَ مَا يَشْهَدُ الْعَقْلُ بِصِحَّتِهِ، وَقِيلَ نُورٌ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْإِلْهَامِ وَالْوَسْوَسِ، وَقِيلَ سُرْعَةُ الْجَوَابِ مَعَ الْإِصَابَةِ، وَبَعْضُ هَذِهِ الْأَقْوَالِ ذَكَرَهَا بَعْضُ أَهْلِ التَّفْسِيرِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان: 11)، وَالْأَقْرَبُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَا فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ الْفَهْمُ فِي الْقُرْآنِ<sup>(1)</sup>.

والملاحظ في جميع الطرق التي ورد بها الحديث أن لفظ التأويل ورد في سبعة منها كلها مقرونة إما بالفقه أو الحكمة. وورد بلفظ فقهه في الدين في خمسة منها.

والملاحظ أيضا أن المصطلحات البارزة في جميع الأدعية هي: الفقه الحكمة التأويل. ولا شك أن هذه المصطلحات الثلاثة لها رابط يجمعها. وإن تفاوتت مراتبها.

فالفقه: هو الفهم والإدراك والعلم بالشيء، لكنه هنا أخص من ذلك؛ فيعني فهم مراد المتكلم من كلامه، ولذلك قال ابن القيم في إعلام الموقعين: "الفقه أخص من الفهم لأن الفقه فهم مراد المتكلم من كلامه، وهو قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللغة، ويتفاوت الناس في الفهم بتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"<sup>(2)</sup>. ومراد المتكلم هنا هو الشارع فدعاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابن عباس

1. راجع: فتح الباري، (1/123) و(11/58).

2. إعلام الموقعين، 2/264.

بفهم كلام الله فهما دقيقا وقد استجاب الله لدعائه فكان ابن عباس يسمى رباني الأمة ولما مات قال فيه ابن الحنفية: "اليوم مات رباني العلم"<sup>(1)</sup> وقال فيه ابن عمر ابن عباس: "أَعَلِمَ النَّاسَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ"<sup>(2)</sup> وروى ابو نعيم في الحلية عن أبي وائل قال: "قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ سُورَةَ النُّورِ، وَرَوَى سُورَةَ الْبَقَرَةِ، ثُمَّ جَعَلَ يُفَسِّرُهَا، فَقَالَ رَجُلٌ: لَوْ سَمِعْتُ هَذَا الرَّوْمِ وَالدَّيْلَمِ لَأَسْلَمْتُ".

فاتضح بهذا أن دعاء الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الله بن عباس بقوله: «اللهم فقهِه في الدين» لم يكن المقصود أن يكثر حفظه للنصوص أو أن يدرك ظواهر ألفاظها فقط، بل المقصود من الدعاء: أن يبارك في فهمه واستنباطه، حتى يستخرج من النصوص كنوزها، ويدرك من الكلام معانيه ومراميه؛ لذلك كانت أرضه من أطيب الأراضي وأخصبها، قبلت الهدى والعلم النبويين، فأنبئت من كل زوج كريم.

يقول ابن تيمية وهو يعقد مقارنة بين حفظ أبي هريرة وفقه ابن عباس: "وأين تقع فتاوى ابن عباس وتفسيره واستنباطه من فتاوى أبي هريرة وتفسيره؟! وأبو هريرة أحفظ منه، بل هو حافظ الأمة على الإطلاق: يؤدي الحديث كما سمعه ويدرسه بالليل درساً، فكانت همته مصروفة إلى الحفظ وتبليغ ما حفظه كما سمعه، وهمة ابن عباس مصروفة إلى التفقه والاستنباط وتفجير النصوص وشق الأنهار منها، واستخراج كنوزها"<sup>(3)</sup>.

ولا يدرك هذه المراتب إلا من أتاه الله حكمة وبصيرة. والحكمة، قيل: هي العلم بالكتاب، وقيل: العلم بالسنة، وقيل: هي الإصَابَةُ فِي الْقَوْلِ، وَقِيلَ: الْفَهْمُ عَنِ اللَّهِ، وَقِيلَ: مَا يَشْهَدُ الْعَقْلُ بِصِحَّتِهِ، وَقِيلَ: الْفَقْهُ وَالْعِلْمُ، وَقِيلَ: نُورٌ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْإِلْهَامِ وَالْوَسْوَاسِ، وَقِيلَ: سُرْعَةُ الْجَوَابِ بِالصَّوَابِ، وَقِيلَ: غَيْرَ ذَلِكَ.

قال عبد الرحمن السعدي مفسراً للحكمة بكونها: "العلوم النافعة والمعارف الصائبة، والعقول المسددة، والألباب الرزينة، وإصابة الصواب في الأقوال والأفعال، ثم قال: وجميع الأمور لا تصلح إلا بالحكمة، التي هي: وضع الأشياء مواضعها، وتنزيل الأمور منازلها، والإقدام في محل الإقدام، والإحجام في موضع الإحجام"<sup>(4)</sup>.

1. مختصر تاريخ دمشق، 1/1749.

2. المصدر نفسه، 1/1749.

3. ابن تيمية، مجموع فتاوى، 4/94.

4. تفسير السعدي، 1/957.

وقال ابن القيم: "وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك، إنها: معرفة الحق والعمل به، والإصابة في القول والعمل، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن، وفقهه في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان والحكمة حكمتان: علمية وعملية فالعلمية: الاطلاع على بواطن الأشياء ومعرفة ارتباط الأسباب بمسبباتها خلقاً وأمرًا قدرا وشرعا والعلمية كما قال صاحب المنازل: وهي وضع الشيء في موضعه<sup>(1)</sup>".

وإدراك الحق ومعرفة الصواب لا يكون إلا بفهم الشريعة في كمالها وشمولها، والغوص في باطن النصوص وكشف ظواهرها، وسياسة الكلام والألفاظ ووضعها في مواضعها، وذلك هو حقيقة التأويل إذ هو مأخوذ من الإيالة وهو حسن السياسة فكأن المؤول يسوس الكلام ويضعه في موضعه. فالتأويل ضرب من ضروب الاجتهاد، وهو إرجاع الكلام إلى ما يدل عليه بغية تحصيل مراد الله تعالى، فحقيقة الرجوع لا بد أن ينطوي تحتها حقيقة أخرى هي فهم المراد من ذلك الرجوع ولا يتأتى ذلك بمعرفة الدلالة الباطنية للفظ.

يقول الإمام الشاطبي: "لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، والتأويل الفاسد، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود افتحم هذه المتاهات البعيدة... وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلماء، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه<sup>(2)</sup>".

والخلاصة أن المصطلحات الثلاثة وإن اختلفت معانيها فإنها تعني بمجموعها. بلوغ الإنسان مبلغا يفهم فيه عن الشارع قصده: قال الشاطبي: "فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله".

ومن حصل له فهم الشريعة حصل له الخير الشامل الذي قال عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". وفقه الدين هو الإدراك الشامل والمحكم لنصوص الشرع،

1. مدارج السالكين، 478/2.

2. الموافقات، 390/3.

وتنزيلها على الوقائع والنوازل والأحداث، بما يحقق مصالح المكلفين، ويقيم العدل الذي لأجله قامت السماوات والأرض.

وقد قال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللهُ: "أعظم دليل على فضيلة الشيء النظر الى ثمرته، ومن تأمل ثمرة الفقه علم أنه أفضل العلوم... وأنه عز الدنيا والآخرة<sup>(1)</sup>".

ومن رحمة الله بهذه الأمة، أنه لم يحصرها في نصوص معينة، بل أرشدها إلى إلحاق الفرع بأصله، والنظير بنظيره، على مر العصور والأزمان، وذلك عن طريق الاجتهاد، وجعل ذلك من أوجب الواجبات وأكد القربات، ورتب عليه الأجر في الدنيا والآخرة قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ»، وقيل: عشرة أجور «وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ»<sup>(2)</sup>.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها<sup>(3)</sup>".

ولا يقوم الحق ويتحقق العدل ويظهر القسط إلا بفقه وإدراك الأبعاد الحقيقية لخطاب التكليف في الكتاب والسنة والظروف والشروط والملابسات التي أحاطت بتنزيل النص، وتجسيده في الواقع العملي، في فترة القدوة، ومدى الاستجابة المطلوبة في كل حال، وطبيعة التدرج في التنزيل والتطبيق، وارتباط ذلك بالاستطاعة والوسع من جانب، وفهم واقع المجتمع والأفراد المخاطبين، وتأهيلهم للتلقي من جانب آخر ليخاطب الناس على قدر عقولهم حتى لا يكذب الله ورسوله. قال الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: "كل لكل عبد بعميار عقله وزن له بميزان فهمه حتى تسلم منه وينتفع بك، وإلا وقع الإنكار لتفاوت المعيار"<sup>(4)</sup>.

1. سيد الخاطر، 1/166.

2. معرفة السنن والآثار، 15/384.

3. إعلام الموقعين، 4/373. وبدائع الفوائد، 3/673. وفتاوى إمام المتقين، 1/175.

4. إحياء علوم الدين، 1/112.

ومن ثم يعتبر فقه المجتمع والبصر بالواقع موازيا لفقه النص، وبدون فقه المحل ومعرفة الاستطاعة بشكل علمي وموضوعي وتقدير الزمان والمكان فسوف تستمر المجازفات، وهدر الطاقات، والعبث بالأحكام الشرعية، ولو عن حسن نية، فلا يمكن أن يسمى فقيها حامل النصوص فقط، لأن فقه أبعاد التكليف قسيم فقه النص ومكمل له؛ فلا فقه لنص بلا فقه لمحلّه، وفقه المحل ينبني على سياسة اللفظ، ومحل النص هو النزول الى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم، ومعرفة أعرافهم وعاداتهم وما يعرض لهم من نوازل وقضايا، وما هي النصوص التي تنزل عليهم في واقعهم في مرحلة معينة وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة وتحقيق الوسطية.

وهذا ما اصطلح عليه ابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ بِصحة الفهم وحسن القصد حين قال: "وصحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم. ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة. وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميز به بين الصحيح والفساد والحق والباطل والهدى والضلال والغي والرشاد. ويمده حسن القصد وتحري الحق وتقوى الرب في السر والعلانية ويقطع مادته اتباع الهوى وإيثار الدنيا وطلب محمدة الخلق وترك التقوى<sup>(1)</sup>".

ولا يتحقق حسن القصد الا بنوعين من الفهم: أحدهما؛ فهم الواقع وفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني؛ فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يضيف أحدهما على الآخر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتبصر فيه الى معرفة حكم الله ورسوله. وينزله وفق المصلحة وقد أشار إلى هذا ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ فَقَالَ: "العالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة؛ كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجع، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجع، وعند التعارض يرجح الراجع كما تقدم



بحسب الإمكان؛ فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالمكن إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن كما أقر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله تسليمها إلى بيانها. فالمجدد للدين والمحيي للسنة لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به (1).

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "ليس كل علم يبيث وينشر وإن كان حقا، وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلم ما تكلم فيها ولا حدث بها وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك، فتنبه لهذا المعنى وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله؛ فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فأعرضها في ذهنك على العقول فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية (2)".

وبمقدار فقه الواقع وبحجم استيعابه وبمقدار إبطار أسرار النصوص ومقاصدها ينجح المفكر في تحقيق أغراض الدين ومقاصده وفي تحقيق السماحة والوسطية، وتديير الدنيا وتنميتها فالدين، كما يقول الشاطبي، ما وضع الالمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وينجح أيضا في تحقيق مقصد الشارع في حفظ نظام الأمة واستدامة صلاح الإنسان وتنمية طاقاته وقدراته العقلية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية وكما يقول المرحوم علال الفاسي: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن إصلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستتباط لخيراتها وتديير لمنافع الجميع (3)".

1. مجموع الفتاوى، 60-58/20.

2. الموافقات، 190-189/4.

3. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص20.

في هذه الأيام التي لا تزال نتلمس فيها طريق النهضة وطريق التغيير، نحن بحاجة إلى مفكرين (فقهاء) وبالمعنى العام لكلمة (فقه) وهي: الفهم العميق للإسلام، كما دعا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابن عباس «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل».

نحن بحاجة إلى فقهاء علماء يعرفون سنن التغيير وأمراضنا الاجتماعية وواقعنا وواقع غيرنا تمام المعرفة، وما هي الخطوات المرحلية التي يجب أن نبدأ بها، وإذا كان الغرب ينتقل إلى الهم الاقتصادي والثورة (التقنية) فإننا في بلاد المسلمين لازلنا بحاجة إلى التخطيط الفكري؛ فإن هذه البضاعة لا تزال عزيزة، وإذا وجدت فإنها بضاعة غير رائجة، فلا تزال المنزلة الأولى للخطيب والواعظ، وصاحب الحديث الجذاب والبلاغة الأدبية، ولا تزال المجلة الفكرية، والمحاضرة الفكرية ثقيلتي الظل على السامع أو القارئ المسلم بشكل عام، وإذا حدث ودعي مفكر لندوة أو محاضرة فهي من باب (التملح) أو لكسر الروتين السائد، إن مشكلة الفقه والوعي لا تحل إلا بتحديداتها تحديداً دقيقاً، والتفكير فيها، وهذا لا يؤتاها إلا (أولو الأبواب) وعندما ذكر القرآن الكريم أن عشرين من المؤمنين. يغلبون مائتين من الذين كفروا قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ (الحشر: 13).

ولذلك قال عبد الله بن مسعود يصف بعض المظاهر في آخر الزمان: "يكثر الخطباء ويقل الفقهاء".

إننا مطالبون بالتفكير كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾ (النحل: 44).

إننا مطالبون بالتفكير في آيات الأنفس والآفاق، في أسرار التشريع، وفي سنن التغيير الذي يريده الله سبحانه وتعالى، وفي منهج الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في (فقه التغيير).

وهذا التفكير يأتي بالتأمل والتعمق في فهم الأمور، يقول الشيخ الأديب محمود محمد شاكر: "فإن العقل هبة الله لكل حي، ولكن أساليب تفكيره كسب يكتسبه من معالجة النظر، ومن التربية ومن التعليم، ومن الثقافة، ومن الآف التجارب التي يحيها المرء في هذه الحياة".



**المحور الخامس**  
**البعد المقاصدي للتأويل**



## مراتب البيان ودوائر التأويل

د. عبد الجليل هنوش

جامعة القاضي عياض/مراكش

### مقدمة

لا يخفى أن "البيان" من آيات الله الكبرى التي خص بها الإنسان حيث قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-2) فقد ربط معجزة الخلق بسرّ تعليم البيان للإنسان. فالبيان هو السر الذي يحمله الإنسان بين جنبيه حتى وكأنه حقيقته وحده؛ إذ يمكن أن نقول أن الإنسان هو القادر على البيان. والإنسان بلا بيان كلا إنسان.

ولذلك، فإن التأمل في هذا السر العجيب الذي خص الله به الإنسان كان همّ كثير من العلماء قديما وحديثا، ولا يزال التأمل فيه يقود إلى اكتشاف حقائق وأسرار لا تكاد تنتهي. فالبيان ملكة من ملكات الإنسان العجيبة والمعقدة التي يمتزج فيها الحس بأحوال النفس وبصور الفكر والعقل، وبتجليات الروح وأسرارها، فينتج ذلك المزيج ليشكل قدرة الإبانة لدى الإنسان المتكلم، وقدرة التبيين والاستبانة لدى الإنسان المتفهم.

وقد صدق الإمام الشافعي عندما قال: "والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع"<sup>1</sup> وهذا الإحساس بتعدد معاني "البيان" وتشعبها وتعقدها كان إحساسا مشتركا بين كثير من علماء القرنين الثاني والثالث الهجريين؛ حيث قال الجاحظ أيضا مستعيرا بعض عبارة الإمام الشافعي: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس

1. الرسالة، ص2.

كان الدليل؛ 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 الموضوع<sup>1</sup>.

ولا ريب أن ما قصده الجاحظ بـ"كشف فتاع المعنى" و"هتك الحجاب دون الضمير" هو أن عملية الإبانة عن المعنى لا تتفك عن عملية الفهم والتبيين، مما يجعل "البيان" عملية تداولية مركبة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسياق التداول وتقوم على خطط خاصة تهتم كيفية الوصول إلى "حقيقة المعنى" بعد المرور بالأفتعة الظاهرة التي يتفنن المتكلم في حجب المعنى بها.

بل إن الجاحظ يرى أن هذه العملية كلما كانت موافقة للشروط التواصلية المؤدية إلى نجاحها بالكشف عن المعاني الخفية كلما كانت أقوى دلالة وأعظم بيانا، يقول: "وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله، عز وجل، يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه. وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف الأعاجم<sup>2</sup>."

وقد أوضح الجاحظ هذا الأمر حتى لا يفهم أحد أن البيان يكون بالإلغاز والإشارات البعيدة التي لا دليل عليها من الكلام نفسه. وبذلك يمكننا القول إن البيان عملية مركبة تقوم على جانب إبداعي بنائي يرتبط بكيفية بناء الخفي على الجلي، كما تقوم على جانب تفهيمي يقوم بفك ذلك البناء لإظهار المعنى الخفي على أوفق وجوهه.

ولأنه عملية مركبة فإنه يأتي على صور ومراتب تتفاوت تفاوتاً كبيراً، وقد لاحظ القدماء ذلك، واعتنوا بالإشارة إلى أن البيان الإلهي في القرآن الكريم هو أعلى صور البيان على الإطلاق فاختص بالإعجاز. وقد عبر عن ذلك الإمام أبو الحسن الحرالي، أوفق تعبير عندما قال في رسالته النفيسة "مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل" وهي الرسالة التي سنعتمد كثيراً من دقائقها في بناء هذا البحث، يقول: "اعلم أن بلاغة البيان تلو على قدر علو المبين، فعلو بيان الله على بيان خلقه، بقدر علو الله على خلقه، فبيان كل مبين على قدر إحاطة علمه<sup>3</sup>."

1. البيان والتبيين، 1/76.

2. المرجع نفسه، 1/75.

3. تراث الحرالي، ص29.

وقد تتبعنا كلام الأولين عن مراتب البيان وأصنافه، فلم نجد لهم قولاً نرضاه، ولذلك تأملنا حال البيان في مختلف صورته فتبين لنا أنه يمكن تمييز ثلاثة أصناف أو مراتب منه، تختص كل مرتبة منها باسم وبقانون وبآليات خاصة. وقد بنينا هذه المراتب على الغالب عليها من حيث خدمة العقل أو النفس أو الروح. فنقول وبالله التوفيق:

## أولاً: مراتب البيان

إن مراتب البيان ثلاثة وهي: البيان العقلي أو "الفكر"، والبيان النفسي أو "السحر"، والبيان الروحي أو "الذكر". وفيما يلي تفصيل هذه المراتب والأصناف.

### 1. البيان العقلي

ونقصد به صورة البيان الذي تغلب عليه الطبيعة العقلية الاستدلالية، وينبني بصورة خاصة من خلال الدلائل المكونة للنص، والتي يلجأ في الغالب في بنائها إلى قواعد التدليل في ربط العلاقات وبناء السياقات. ولذلك خصصنا هذا الصنف من البيان بمسمى "الفكر" لظهور هذه الخاصية المستندة إلى الدليل في بنائه. وسوف تكون عملية تفهم هذا البيان تدبراً وتأويلاً عملية نطق عليها اسم "التفكير" وسنأتي على بيان مقتضاها.

ولكون هذا البيان يستند في تأويله إلى التمثيل بوصفه آلية أساسية فهو يوظف المعاني الحسية والعقلية والنفسية المرتبطة بالإنسان والكون من حيث هما عوالم متعلقة وفقاً لهذه الآلية ذات الطبيعة المرآوية.

### 2. البيان النفسي

وهذا الصنف يغلب عليه عرض المعاني النفسية والشعورية، بما يرتبط لا بالدليل العقلي المحض وإنما بالخيالات قريبتها وبعيدها، وبالخوارج النفسية ظاهرها وخفيها، وبالعواطف إيجابيتها وسلبيها، وبالقيم صالحها وطالحها. ولكون هذا الصنف من البيان غوصاً في أعماق النفس وأسرارها فقد أطلقنا عليه اسم "السحر"، الذي يجمع إلى قوة التأثير قوة التخيل، وهو الصيغة الأبلغ لهذا الصنف من البيان. قال تعالى: ﴿يُحَيِّلُ إِلَيْهِ مِيسِرَهُمْ. أَنَّهُ تَسْعَى﴾ (طه: 65)، وقد اقتدينا ببعض العلماء ممن أطلقوا مسمى "السحر" على نمط الشعر

الذي يخلب الألباب ويهز النفوس، يقول ابن الخطيب: "فمن الواجب أن يسمى الصنف من الشعر الذي يخلب النفوس ويستفزها، ويثني الأعطاف ويهزها، باسم السحر الذي ظهرت عليه آثار طباعه وتبين أنه نوع من أنواعه، ولهذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من البيان لسحراً" تتوجه إشارة حرف التبويض<sup>1</sup>."

والآلية البيانية التي يعتمدها هذا الصنف من البيان اعتماداً واسعاً هي المجاز الذي يمكنه من خلق عوالم مركبة ومعقدة بانتقالات متنوعة ومختلفة، وسيحتاج فهمها إلى أعمال آلية التخيل لولوج هذه العوالم وإدراك قوانينها.

### 3. البيان الروحي

وهو الرتبة الأعلى من البيان، لارتباطه بالمعاني الغيبية، والتجليات الروحانية، وهو يستوعب البيانين السابقين ويهيمن عليهما. وقد حاول الجاحظ أن يقدم وصفاً مقارباً لهذا الذي نحن بصدده، وإن كان غير واف تماماً بالمعنى الذي نريده، يقول: "وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكان الله، عز وجل، قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال ومصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصفة، اصطحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة<sup>2</sup>."

فتأمل هذا البيان الذي ألبسه الله لباس الجلالة وغشاه من نور الحكمة وأصحبه التوفيق ومنحه التأييد بعبارة الجاحظ، كيف يكون بناؤه، وكيف يكون تأثيره في القلوب والعقول.

ولكون هذا الصنف من البيان في هذه المرتبة العالية نرى أن بيان القرآن الكريم جاء على هذه الصورة، ولا يمكن للإنسان أن يقترب من هذه الرتبة إلا باقتباس الأنوار القرآنية، ولا سبيل إليه غير هذا السبيل.

1. ابن الخطيب، السحر والشعر، تحقيق: محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل، ص 55.

2. البيان والتبيين، م، س، 1/83.



ولذلك رأينا أن أدق كلمة نطلقها على هذا الصنف من البيان هي كلمة "الذكر" فقد وُصف بها القرآن الكريم في غير آية، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران: 57)، وقوله: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: 6)، وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44)، وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَفُزَّاءٌ مِّنْ مَّيِّمٍ ۚ لِّتُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ (يس: 68-69).

ومادة "الذكر" ومشتقاتها من أغنى وأهم المواد الاصطلاحية في القرآن الكريم، وفي هذا السياق نفهم قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) ونفهم تخصيص القرآن الكريم في مقام الحفظ باسم الذكر، ففيه إشارة إلى هذه المرتبة العالية من البيان التي لا يصل إليها أحد من البشر إلا بأن يسلك طريق الاستمداد من الأنوار الربانية.

ولكون هذا البيان أعلى من سابقه وجب أن تكون الآلية البيانية التي يعتمدها مهيمنة على آليتي الدليل والمجاز، وهي آية الإشارة الأوسع منهما والأقوى منهما في بيان الخفايا وكشف الأسرار والبواطن. كما أن الآلية التأويلية البيانية التي يعتمدها هذا البيان ستكون مهيمنة على آليتي البيانين السابقين؛ أي التمثيل والتخييل، حيث سيعتمد هذا البيان صورة التأويل في كشف العلاقات وضبط الانتقال من الظاهر إلى الباطن.

ويعلو هذا البيان البيانين السابقين، أيضاً، في كونه لا يقف عند طلب الدليل العقلي المجرد كما هو الحال في البيان العقلي، ولا في طلب باطن النفس بالتدسس التخيلي إليها، ولكنه يرتبط بما هو أعمق وأسبق منها وهو الفطرة الإنسانية الأولى التي جاء "الذكر" للتذكير بها، ولذلك سيتخذ التفهم طريق "التذكر" كما سنبين فيما سيأتي.

وببياننا، ولو بغير تفصيل، لهذه المراتب البيانية المركبة يتبين بجلاء أن النظام البياني في التراث العربي الإسلامي يحتاج إلى مراجعة علمية لبيان حقيقته بكونه أقوى الأنظمة المعرفية في الثقافة الإسلامية، مع مراجعة مزاعم بعض الباحثين أمثال محمد عابد الجابري الذين ينظرون إلى هذا النظام بغير هذه العين لأسباب فكرانية (أيديولوجية) غير علمية في كثير من الأحيان.

## ثانياً: دوائر التأويل

للحديث عن هذا الشق الثاني من هذا البحث لابد من تقرير مقدمات ضرورية نطلق منها كمسلمات نبني عليها فهمنا لدوائر تأويل البيان.

1. لا فهم للنص إلا بالفهم عن صاحب النص. ولا فهم لنص القرآن إلا بتعظيم الله تعالى وإجلال كلامه، يقول الحارث المحاسبي: "وإنما قصر بالناس عن فهمها قلة تعظيمهم لقاتلها"<sup>1</sup>، ويقول أيضاً: "فمن أجل كلامه آثره على كل كلام ومخاطبة، وعلى كل علم، ليفهمه عنه، ويقوم بحقه بمعرفة وفهم"<sup>2</sup>.

2. الفهم يكون بالاتفات إلى المقاصد، يقول الشاطبي عند قوله تعالى: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْرَةَ أَمْ عَلَىٰ فُلُوبٍ أَفْبَالُهَا﴾ (محمد: 25)؛ "فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر"<sup>3</sup>.

3. لكل نص ظاهر وباطن، والباطن هو المراد المقصود، يقول الشاطبي: "وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه"<sup>4</sup>، ويقول أيضاً: "فاعلم أن الله تعالى إذ نفى الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه"<sup>5</sup>.

ولكنه يشترط للباطن شرطين هما: "أن يصح على مقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية. والثاني أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض"<sup>6</sup>.

4. تفاوت الناس في فهم الكتاب بحسب قواهم وتقواهم. ولذلك قرر الزركشي أن الفهم ليس له حد ينتهي إليه، قال: "على أن فهم كتاب الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به،

1. الحارث المحاسبي، فهم القرآن، ص328.

2. المرجع نفسه، ص313-314.

3. الموافقات، 2/347.

4. المرجع نفسه.

5. المرجع نفسه، 2/349.

6. المرجع نفسه، 2/357.

فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر، ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً<sup>1</sup>."

كما قرر ابن القيم أن الناس متفاوتون في إدراك درجات سلم الفهم، يقول: "والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكيمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتبنيه واعتباره<sup>2</sup>."

وانطلاقاً مما سبق فإننا سنقف عند ثلاثة أصناف من التأويل تتناسب مع أنماط البيان التي ذكرناها سابقاً. وسنصوغ هذه الأصناف ضمن ثلاث دوائر هي كالتالي:

### 1. دائرة التفكير

يتعلق هذا الصنف التأويلي بنمط البيان العقلي أو "الفكر"، والذي قلنا إنه يستند إلى البناء الاستدلالي أو قل إلى الدليل، كما يتم صوغه في صورة التمثيل، فالتفكير كما ذكر ذلك الغزالي: "هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"<sup>3</sup>؛ فالتفكير هنا ينصرف إلى التأمل في الدلائل الحسية والعقلية. وفي القرآن فإنه يتعلق بكل الآيات الحجاجية المرتبطة بإثبات العقيدة واستعراض آيات النفس والكون مما يطلب به الاعتبار. ويطابق هذا تعريف التفكير عند أهل النظر من أنه "تصرف القلب بالنظر في الدليل"، كما قال الجرجاني في التعريفات (باب التاء).

فهو، إذن، نمط تأويلي يختص بتفهم الدلائل وتدبرها ليتحقق الاعتبار بها، وغالباً يعتمد في نظرها وكشفها مفهوم التمثيل والمثل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا وَعَلَيْهَا أَتَتْهَا أَمْرٌ نَارًا

1. البرهان، 1/155.

2. أعلام الموقعين، 1/354.

3. إحياء علوم الدين، (كتاب التفكير)، وانظر ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 1/187.

لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَعْنِ يَا لَأَمْسٍ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿يونس: 24﴾.

وكما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْبَاقِيُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الحشر: 20-21﴾، وآيات غيرها كثير يرد فيها اقتران التفكير بالتمثيل وضرب الأمثال.

## 2. دائرة التبصر

وهو صنف من التأويل يتصل بما سميناه سابقا بـ "البيان النفسي"، والذي نعتناه هناك بلفظ "السحر"، وقلنا إنه يتناول الجوانب المرتبطة بالمشاعر والعواطف والقيم، ويركز على العوالم التخيلية المرتبطة بهذه المضامين. ولذلك تعتمد هنا آلية المجاز في خلق هذه العوالم وفي بناء العلاقات بين الظاهر والباطن في النص.

فإذا كان التمثيل يقدم لنا صورة أقرب إلى الصورة المرآوية في دائرة التأويل التفكيرية، فإن المجاز في التأويل التبصري يقدم لنا عوالم تصويرية متعددة قد يقود بعضها إلى بعض أحيانا. ولذلك نعتنا هذا التأويل بـ "التبصري" أو إن شئت الاستبصاري؛ أي القدرة على كشف العلاقات المتنوعة التي ينظمها المجاز، واختراق العوالم التخيلية المختلفة التي يصنعها.

ولكون المجاز آلية أوسع من التمثيل وأعمد، فقد ارتأى العلماء وضع احترازا لا بد منها عند التأويل اعتمادا عليه. وأهمها احترام ضوابط التأويل بعدم استكراه الألفاظ على ما لا تثقله من المعاني، وقد نعت عبد القاهر الجرجاني من يقوم بذلك بمحبي الإغراب وبالجهل تارة أخرى. يقول: "فأما الإفراط؛ (أي في المجاز)، فما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه، وينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر، فهم يستكروهون الألفاظ على ما لا تثقله من المعاني، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفتها وكشفت فتاعها، فيعرضون عنها حيا للتشوف، أو قصدا إلى التموية وذهابا في الضلالة<sup>1</sup>."

1. أسرار البلاغة، ص 393.

ويذهب أبعد من ذلك حين يصف تعسف بعض المؤولين استناداً إلى آلية المجاز بأنه "شيء يخرج عن كل طريق، ويباين كل مذهب، وإنما هو سوء نظر منهم، ووضع للشيء في غير موضعه، وإخلال بالشريطة وخروج عن القانون، وتوهم أن المعنى إذا دار في نفوسهم، وعقل من تفسيرهم فقد فهم من لفظ المفسر، وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيبتها، وتزول عن موضوعها، فتحتمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدى ما لا يوجب حكمها أن تؤديه"<sup>1</sup>.

ويقع الخطأ أكثر عند إجراء آلية المجاز على صنف البيان الروحي الذي تحكمه آلية أخرى أعلى منه، فيقع المؤول في شناعات مما تعرض له العلماء قديماً.

### 3. دائرة التذکر

لقد نعتنا هذا الصنف التأويلي بـ"التذکر" استناداً إلى تسميتنا لصنف البيان الروحي المقابل له بـ"بالذکر"، وقد أشرنا إلى أن "الذکر" ومشتقاته من أغنى المواد الاصطلاحية في القرآن الكريم، والتي تحتاج إلى الاستثمار في المجال البياني التأويلي. ويرتبط الذکر والتذکر في القرآن الكريم بالفطرة الأولى التي هي كما فسرنا أستاذنا طه عبد الرحمن أقرب إلى الذاكرة الغيبية. ولذلك ذكرنا أن هذا الصنف من البيان الروحي "الذکر" مرتبط أساساً بالغيبيات والتجليات.

وهو يمثل جانباً من قدرة الإنسان على الفهم والتفهم التي لا تتأني إلا بالترقي في مدارج الفهم الإيماني، كما قال الحرالي، رحمه الله، وهو أفضل من وصف هذه المرتبة؛ حيث قال: "هذه آية حياة القلوب بنور العلم والحكمة الذي أخذ سمعاً عند تقرر الإيمان، وعند هذا الحد يتنامى العقل إلى فطرة الأشد، وتعلو بداهته، ويترقى فكره إلى نظر ما يكون آية في نفس الناظر؛ لأن مجاز غيب الكون يرد إلى وجدان نفس الناظر"<sup>2</sup>.

وهذا العقل المتنامي يسميه الحرالي بالعقل الأعلى، يقول: "هذا هو العقل الأعلى (...). وكما للعقل الأدنى فكرة تنبني على بداهته، فذلك للعقل الأعلى فكر ينبني على علي فطرته (...). وهذا العقل الأعلى هو اللب الذي يكون عنه التذکر بالأدنى من الخلق للأعلى من الأمر"<sup>3</sup>.

1. أسرار البلاغة، ص394.

2. الحرالي، م، س، ص46.

3. المرجع نفسه، ص46-67.

فالقُرآن الكريم من حيث هو "ذكر" يخاطب هذا العقل الأعلى ليذكره بفطرته الأولى، وقد أشار الإمام ابن القيم إلى هذا المعنى في قوله: "وقد بين الله ذلك سبحانه في قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَفُزَّاءٌ مِّنْ مَّيِّمٍ﴾ ١ لِيَتَذَكَّرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦٨﴾ (يس: 68-69). فتأمل كيف ظهرت معرفة الله والشهادة له بالتوحيد وإثبات أسمائه وصفاته ورسالة رسله والبعث للجزاء **مسطورة مثبتة في الفطر**، ولم يكن ليعرف بها أنها ثابتة في فطرته، فلما **ذُكرته الرسل** ونبهته رأى ما أخبروه به مستقرا في فطرته شاهدا به عقله، بل وجوارحه ولسان حاله، وهذا أعظم ما يكون من الإيمان وهو الذي كتبه الله سبحانه في قلوب أوليائه وخاصته، فقال: "أولئك كتب في قلوبهم الإيمان".<sup>1</sup>

ولذلك كان إدراك هذا البيان المرتبط بالذاكرة الغيبية مرتبطا بالإشارة وهو أحق من غيره بمسمى التأويل، سواء أكان معنى التأويل اللغوي هو العودة إلى الأول، أو كان بمعنى ما يؤول إليه الأمر في النهاية. ولذلك كان هذا التأويل التذكري تأويلا إشاريا، وكانت هذه المرتبة غير مبذولة لكل أحد، ولا متاحة لكل من حاولها دون التوفر على شروطها. يقول الزركشي في البرهان: "كتاب الله بحره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه في السر والعلانية، وأجله عن موقف الشبهات. واللطائف والحقائق لا يفهما إلا من ألقى السمع وهو شهيد، فالعبارات للعموم وهي للسمع والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء، وهي الاستسلام".<sup>2</sup>

ولذلك كان تلقي الإشارات وفهماها وكشف لطائفها محتاجا إلى استعداد خاص، كما قال ابن القيم: "فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام، وسببها صفاء يحصل بالجمعية فيلطف به الحس والذهن فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها".<sup>3</sup>

وهذا الصفاء القلبي استعدادا للتذكر يقع في مراتب لا تنحصر بحسب اجتهاد المجتهدين وعمل العاملين ونباهة النابهين، ولذلك قرر الإمام ابن القيم في نص نفيس آخر أنه "لو ظهرت منا القلوب، وصفت الأذهان، وزكت النفوس، وخلصت الأعمال وتجردت الهمم للتلقي عن الله

1. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، م، س، 1/292.

2. البرهان، م، س، 1/153-154.

3. مدراج السالكين، 2/406.

ورسوله لشاهدنا من معاني كلام الله وأسراره وحكمه ما تضحل عنده العلوم، وتتلاشى عنده معارف الخلق<sup>1</sup>.

وهو نفس ما أشار إليه أستاذه ابن تيمية حيث قال: "فلا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين، وعباده الصالحين بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه واتباعهم ما يحبه، ما لا يفتح به على غيرهم<sup>2</sup>".

ولعل هذا المعنى المرتبط بالتأويل الإيماني التذكري، وهو التأويل المرتبط بالقرآن الكريم من حيث هو "ذكر"، أي بيان روعي متصل بالغيب، لعله هو الذي جعل عالما جليلا كالحراشي يربط قوانين تأويل القرآن بعلم الإيمان، يقول: "فأما قوانين تفسيره ففي علم النحو والأدب، وأما قوانين تأويله ففي علم الإيمان وتحقيق أن الخبر ليس كالعيان، وأما قوانين التطرق إلى فهمه ففي قلوب عباد اختصاصهم الله بالفهم، وأثرهم بإحاطة من العلم<sup>3</sup>".

ومن هنا يظهر أن دائرة التذكر أخص دوائر التأويل وأقواها وأحقها بمسمى التأويل، حيث يجمع التأويل فيها الشروط الصناعية (اللغوية والبيانية والمقاصدية) إلى جانب الشروط الإيمانية (الصفاء والتجرد والإخلاص)، فكان بذلك أعلى صور التأويل؛ لأن ثمرته لا تقف عند الفهم والبيان والتبيين، بل تتعدى ذلك إلى العروج في آفاق الإيمان وتجلياته غير المحدودة.

وإذا كان التفكير في الدليل يثمر الخوف بعد التأمل في آيات الله في الكون والنفس، والتبصر في المجاز يثمر الخشية بعد التأمل في دقائق النفس وحقائق المعاني القيمة، فإن التذكر بالإشارة يثمر المحبة بكل أنوارها بعد الغوص في الحقائق الغيبية، وقد استتجنا هذا المعنى من قولة ذكرها الإمام الغزالي في الإحياء منسوبة إلى حاتم الأصم رحمه الله يقول فيها: "من الذكر يزيد الحب، ومن التفكير يزيد الخوف<sup>4</sup>".

1. أعلام الموقعين عن رب العالمين، 1/175.

2. مجموع الفتاوي، 13/245.

3. تراث الحراشي، م، س، ص 26-27.

4. إحياء علوم الدين، 4/425.

ولهذا نعد التأويل التذكري تأويلا إيمانيا خالصا محاطا بجلال الله وقدسسية مقامه وتعظيم صفاته بما لا يدع مجالاً للمؤول أن يخرج عن مقتضيات الإيمان، فلا تكون تأويلاته إلا ذوقا عميقا للذة الإيمان، وسبحا لطيفا في تجليات الأنوار.

وأخيرا نستجمع عناصر الموضوع بأن نقول إن للبيان صورا ثلاثا هي على التوالي؛ **البيان العقلي**، و**البيان النفسي**، و**البيان الروحي**، وقد أطلقنا على الأول اسم **الفكر**، وعلى الثاني اسم **السحر**، وعلى الثالث اسم **الذكر**، كما أن لكل واحد من هذه الأصناف آلية بيانية، وآلية تأويلية، وصورة من صور التأويل مناسبة؛ فالفكر آليته البيانية هي **الدليل**، والسحر آليته البيانية هي **المجاز**، والذكر آليته البيانية هي **الإشارة**، ويقابلها على مستوى التأويل دوائر لتأويل ثلاثة: الأولى؛ هي **التفكير** الخاص بتأويل الفكر وآليته التأويلية هي **التمثيل**، والثانية؛ هي **التبصر** المتعلق بتأويل السحر، وآليته التأويلية هي **التخييل**، وأخيرا **التذكر** الخاص بالذكر، وآليته التأويلية هي **التأويل** نفسه. وقد جمعنا هذه العناصر والمفاهيم في الجدول الآتي:

صور البيان	الآلية البيانية	الآلية التأويلية	صور التأويل
البيان العقلي	الفكر	الدليل	التفكير
البيان النفسي	السحر	المجاز	التبصر
البيان الروحي	الذكر	الإشارة	التذكر



## مقاصد الشريعة وامكاناتها التأويلية

### د. معتز الخطيب

أستاذ المنهجية والأخلاق، مركز التشريع الإسلامي والأخلاق

جامعة حمد بن خليفة - قطر

### مقدمة

سعى علمُ أصول الفقه إلى ضبط قانون الاستدلال والتأويل كما سعى إلى تضييق الاختلاف، ومن ثمَّ ضَعُفَتْ مقدرةُ الاحتمالات العقلية التي يحتملها النصُّ القرآني أو النبوي عن إضفاء الصواب على كل الاجتهادات، خصوصاً في ميدان العقائد التي سعى فيها الجميع إلى طلب اليقين، وإذا كان علم الأصول يقدم مناهج المدارس المتعددة في التفسير والتأويل المنتج للأحكام العملية فإننا نرى أن مقاصد الشريعة تصلح أن تُقرأ من مدخل تأويلي، بمعنى أنها تقدم إطاراً جديداً للتأويل يتجاوز الأبعاد الأصولية التأويلية للألفاظ والنصوص، وقد كُتِبَ الكثير جداً عن المقاصد وتفعيلها وعلاقتها بالأصول وباقي الأدلة من أصول التشريع لكن بقي سؤال إمكاناتها التأويلية موضع بحث، فهل يمكن اعتبار المقاصد منهجية لضبط عملية التأويل؟ وكيف تم ضبط ثنائية الظاهر/الباطن والنص/المقصد في مقاصد الشريعة؟ وما أهم ملامح المنهجية التأويلية المقاصدية؟

سنحاول في هذه الورقة أن نعالج تلك الأسئلة الثلاثة بشكل شديد التكثيف، على أمل العودة إلى التوسع فيها لاحقاً في مناسبة أخرى.

### أولاً: التأويل والتأويل الأصولي: حدوده وفضاءاته

شغلت مسألة التأويل نقاشات مطولة في التراث العربي الإسلامي؛ وارتبطت أصالةً بمسائل العقائد وتأويل النصوص المتعلقة بها<sup>1</sup>، والذي نعرفه، من كلام ابن تيمية، أن ابن سينا (428هـ)

1. قال عبد الرحمن المعلمي اليماني: "اللفظ الذي يُراد تأويله لا يخلو عن ثلاثة أحوال: الأول؛ أن يكون في العقائد،

وضع قانوناً للتأويل في رسالة سماها "رسالة أضحية في أمر المعاد"، وكان الغزالي أول من تكلم عن التأويل من الأشاعرة بشكل منظم ووضع له قانوناً خاصاً، وقد تعرض لمسألة التأويل وقوانينها عدد من الأئمة قبل الغزالي كالباقلائي والجويني، ثم تتابع عليها آخرون كابن العربي<sup>1</sup>.

ولكن التأويل لم يكن قاصراً على مسائل الكلام؛ لارتباطه بالنص، ولذلك كان طرفاً منه جزءاً من علم أصول الفقه، لكن مدار هذا الجزء على مباحث دلالات الألفاظ التي تتمحور حول الوضوح أو الخفاء والإبهام، وإنما ينبني ذلك كله على اكتفاء النص بذاته أو احتياجه إلى دليل خارج عنه فيرجح المجتهد ما يرى أنه مقصود الشارع ولو كان أضعف مما يفيد النص ولذلك قالوا: إن التأويل صرّف اللفظ عن ظاهره بدليل، والتأويل عندهم خلاف الأصل فهو يفقد دوره في التبيين مع النصوص المفسرة أو المحكّمة (القطعيّات).

هذا الضبط للدلالة المعبرة عن إرادة الشارع كان بغرض إضعاف مقدرة الاحتمالات العقلية المجردة التي يحتملها النص اللغوي عن إضفاء الصواب على كل الاجتهادات أو القول إنها جميعاً معبرة عن مقصود الشارع من النص، ولهذا كان ذا دلالة أن افتتح الشافعي علم الأصول بمسألة "البيان" التي تحيل إلى اللغة ودلالات الألفاظ وتركيبها.

إن انحباس التأويل في حدود كونه "صرف اللفظ عن ظاهره بدليل" جعله يدور على دلالة الألفاظ، وهو اصطلاح فرضه علم الأصول الذي بنى على كلام الشافعي القسمة إلى النص والمؤول والقياس<sup>2</sup>، وهذا الانحباس هو جزء من الأفق الذي يشغل فيه علم أصول الفقه الذي سبق لابن عاشور أن انتقده بالقول: "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من انتزاع أوصاف تؤذّن بها تلك الألفاظ"<sup>3</sup>.

والثاني: أن يكون إخباراً عما قد وقع خلق السموات والأرض، أو عن أمر كوني فإنه واقع كأحوال الشمس والقمر، أو أنه سيقع كخروج يأجوج ومأجوج. الثالث: أن يكون فيما عدا ذلك من الأحكام ونحوه". المعلمي، رسالة في حقيقة التأويل، ص47.

1. انظر: ابن العربي، قانون التأويل، مقدمة التحقيق لمحمد السليمان، ص244-247.  
2. يقول الشافعي: "كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً: لم يحلّ الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره: لم أقل إنه يُضيقّ عليه ضيق الخلاف في المنصوص". الشافعي، الرسالة، ص561.  
3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص6.

وربما كانت الدلالة اللغوية لكلمة "التأويل" هي الحامل على قَصْر معنى التأويل بالإضافة إلى غرض الاصطلاح الفني، فالتأويل مأخوذ من الأَوَّل وهو الرجوع، فهو أن يجعل الكلام يؤول إلى معنى لم يكن ظاهراً منه، فآل الكلام إلى أن حُمِلَ على ذلك المعنى بعد أن كان غير ظاهر فيه. فالأصل في تأويل اللفظ أن يُحمل على معنى لم يكن ظاهراً منه، فالكلام الذي لا يظهر معناه لكثير من سامعيه يكون بيان أن "معناه كذا" تأويلاً، والكلام الذي يظهر منه معنى يكون بيان أن معناه غير ذلك الظاهر تأويلاً<sup>1</sup>.

على حين أننا نجد استعمال لفظ التأويل بأوسع من ذلك خصوصاً لدى المفسرين، وقد سبق لعبد الحميد الفراهي أن انتقد كون التأويل جزءاً من أصول الفقه، فلكونه "جزءاً" لم يُعط من الإمعان والإتمام ما يُعطى لفرن مستقل، وهو مع ذلك جزءٌ "غير تمام" فحاول تكميله في رسالته "التكميل في أصول التأويل" التي رأى فيها أنه "من الواجب أن تُؤسَّس أصولٌ للتأويل بحيث تكون علماً عاماً لكل ما يؤخذ من القرآن"، وحينها يتجاوز التأويل حدود الفقه؛ فإن "إدخال أصول التأويل في أصول الفقه، بمعنى علم المسائل الفرعية، حطَّ علم التأويل"<sup>2</sup>، فكانه يريد أن يجعل منه ما يشبه نظرية في فهم النص ومقاصده، ولذلك رأيناه يفرق بين ثلاثة مصطلحات: التأويل والتحريف والتفصيل، ويعرف التأويل بأنه حَمَلُ الكلام على ما يحتمله نقلاً أو عقلاً، ويحدد غاية كتابه بأنها "معرفة الأصول التي تعين على فهم القرآن الحكيم حسب أفهام البشر. وهذه الأصول تنقسم على قسمين: الأول؛ ما يعصم عن الزيغ في التأويل، والثاني؛ ما يهدي إلى الحكَم التي يتضمنها كتاب الله، والأمر الجامع لهذين هو التفكير في نَظْم القرآن".

فالتأويل بهذا المعنى هو تحقيق وجوه الألفاظ والمعاني، وطلب الوجوه للربط والنظام بين أجزائه، والنظر في الأخذ بأحسن الوجوه وما كان أوفق بالمقام وعمود الكلام، والتمسك بسياق الكلام وسباقه، وحمل النظر على النظر إلى غير ذلك مما يدور على البحث عن مقاصد المتكلم. بهذا الاعتبار يصبح قسمٌ عظيمٌ من أصول الفقه داخلياً في مسمى التأويل؛ إذ إنه علم باحثٌ، في قسم كبير من أبوابه، في الدلالة؛ "دلالة النص ودلالة معقول النص. أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب

1. للتوسع في دلالات التأويل انظر: عبد الرحمن العلمي اليماني، رسالة في حقيقة التأويل، ص 43-44.

2. الفراهي، التكميل في أصول التأويل، (نسخة كمبيوتر).

البياني قصد ضبطها وصياغتها في قواعد. وأما البحث في دلالة معقول النص أو معنى الخطاب، حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيسي واحد هو القياس<sup>1</sup>.

فالبحث في المعنى قد يكون من جهة دلالة اللفظ وقد يكون من جهة دلالة العقل وكلاهما داخل في مسمى التأويل بمعناه الواسع، وقد نبه ابن رشد إلى الاشتباه والتقارب الذي يقع بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يُراد به العام، ف"القياس يكون على الخاص الذي أُريد به الخاص فيُلحَق به غيره، أعني أن المسكوت عنه يُلحَق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تشبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ، وهذان الصنفان يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً"<sup>2</sup>.

### ثانياً: إشكالية اللفظ والمعنى

شكلت ثنائية اللفظ والمعنى إحدى القضايا الرئيسية في التراث العربي، سواءً لدى النقاد العرب أم في سياق البحث عن مراد المتكلم/مقاصد الشارع، وإليها يرجع قسم كبير من الاختلافات الفقهية والكلامية وهو ما يحيل إلى عملية التأويل نفسها. ولا ترجع إشكالية التأويل إلى احتمالية النص في ذاته وانفتاحه على دلالات مختلفة فقط، فقد يرجع التعدد إلى الجهد التأويلي نفسه والمتمثل في المؤوّل وفي الآليات التي يستعملها وفي خطة القراءة التي توخاها<sup>3</sup>.

فمن جهة النص نفسه تبرز ظاهرة الثراء الدلالي واحتمال اللغة للتأويلات المتعددة التي تفتح على أشكال مختلفة من الوعي وهو ما حمل الأصوليين على الكلام في دلالات الألفاظ والتوسع فيها إلى جانب اللغويين والمتكلمين<sup>4</sup> وهي، في الجملة، تدور بين نص قطعي الدلالة وآخر ظني الدلالة وتتفاوت درجات ذلك الظن التي أُطلق عليها اصطلاحات خاصة بكل درجة تظهر قيمتها عند التعارض والترجيح من جهة، وعند ترتيب الحكم على حجم المخالفة أو الإنكار.

1. الجابري، *بنية العقل العربي*، ص56.

2. ابن رشد، *بداية المجتهد*، 1/11. فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحد، ومثال الخاص الذي أُريد به العام إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعم.

3. انظر: أحمد الوديني، *قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب*، ج1، ص261.

4. لابن قتيبة، مثلاً، كتاب سماه "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة".

ومن جهة المؤول وطرائق التأويل المقبول والفاقد أو المنحرف فقد وقعت تفصيلات كثيرة لذلك في كتب التفسير والكلام والأصول والكتب المفردة عن التأويل، وليس من غرضنا الخوض فيها، لكن ما يهمنا هنا هو ذلك الخلاف الذي وقع حول العلاقة بين اللفظ والمعنى في معرفة مقاصد الشارع، وهو خلاف جعله الشاطبي على ثلاثة اتجاهات:

فالاتجاه الأول، وهو مذهب الظاهرية، يرى الحمل على الظاهر مطلقاً؛ لأن مقصود الشارع غائب عنا ولا يُعرف إلا بالتصريح الكلامي مُجرّداً عن تَبَعِ المعاني التي يقتضيها الاستقراء، فالمعاني تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي. وهذا مبني على القول بأن التكاليف لم يُراع فيها مصالح العباد على حال، أو على القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، فهي إن وقعت في بعض فَوَجَّهَهَا غير معروف لنا على التمام أو غير معروف البتة. وأصحاب هذا الاتجاه يبالغون في التعويل على الألفاظ دون المعاني لدرجة منع القول بالقياس وذم استعمال الرأي.

والاتجاه الثاني يرى أن مقصود الشارع في المعاني، وهو على صنفين:

**أولهما؛** يهدر اللفظ؛ لأنه يرى أن مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه، وَيَطْرُدُ هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها مَتَمَسَكٌ يمكن أن يُلْتَمَسَ منه مَعْرِفَةٌ مقاصد الشارع، وهذا مذهب الباطنية؛ فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يُفْتَقَرَ إليه على زعمهم.

**وثانيهما؛** يرى أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تُعْتَبَرُ الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النَّصُّ المعنى النظريَّ أَطْرَحَ وَقَدَّمَ المعنى النَّظْرِيَّ، ومبنى هذا الرأي إما على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المُقَدِّمِينَ له على النصوص.

أما الاتجاه الثالث فيرى اعتبار الأمرين جميعاً (اللفظ والمعنى)؛ على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، قال الشاطبي: "وهو الذي أُمَّهُ أَكْثَرُ العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يُعْرَفُ مقصد الشارع<sup>1</sup>".

1. الشاطبي، الموافقات، ج3، ص133.

وهذا الجمع بين اللفظ والمعنى أو الظاهر والباطن شديد التركيب، فهو يتجاوز طرائق فهم الظاهرية الذين تحاشى الشاطبي، في أكثر من مناسبة، منزعهم ووجه إليه الانتقادات، كما يتجاوز مزائق الباطنية الذين انتقدهم أيضاً في مواضع عدة. فالشاطبي يعيد صياغة مفهومي الظاهر والباطن ويبنى عليهما تلك العلاقة التركيبية الجامعة بينهما، فـ"الظاهر" هو كل ما كان من المعاني العربية التي لا يبنى فهم القرآن إلا عليها، وعليه فإن المسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدّل بها عن ظاهر القرآن، فَفَهْمُ الظاهر جارٍ على سَنَنِ العربية التي بها نزل القرآن الكريم، "فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن".<sup>1</sup>

أما الباطن فهو كل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية، "فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصل باطنه على التمام".

وهو باطنٌ تدخل فيه الأمور والمنهيات التي طُلب بها العبد؛ شكرًا لما أنعم الله به عليه، كما تجري عليه مسائل الحيل؛ "لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحْتَلْ على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير مُلتَمِّتٍ إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة"<sup>2</sup>، وكذلك تلحق به مسائل المبتدعة، "فكل من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه".<sup>3</sup>

يحاول الشاطبي هنا أن يضبط تأويل النص بعيداً عن الظاهرية اللفظية والباطنية الشيعية والباطنية الصوفية؛ متحققاً بالمقاصدية الفقهية عبر تأويلية منضبطة بالبيان العربي الذي هو الشرط الأول للفهم عن الشارع والوقوف على مقاصده باعتباره وضع الشريعة للإفهام.

وهذا الضبط للبيان العربي مبني على أن كون الظاهر هو المفهوم العربي؛ مجرداً: لا إشكال فيه، وأن "كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن

1. المصدر نفسه، ج4، ص214-217.

2. المصدر نفسه، ص221.

3. المصدر نفسه، ص223.

في شيء لا مما يُستفاد منه ولا مما يُستفاد به<sup>1</sup>، ولذلك وجدنا الشاطبي وغيره يلجّ على فكرة "معهود العرب" من الخطاب، وهو ضبطٌ لا يهدف إلى حصر أساليب التعبير، بل هو مقدمة ضرورية للفهم عن الشرع وإدراك مقاصده، في مواجهة هاجس الخوف من تعطيل اللفظ، ولذلك "غلّظ الشافعي القول على المؤولين كلّ ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ"<sup>2</sup>.

فالظاهر لا يلتزم بإطلاق ولا يهمل بإطلاق وهو معنى اعتبار الأمرين جميعاً، فالاعتبار بالألفاظ غير مضطرد فليس كل الاجتهاد قائماً على النص، فالاجتهاد منقسم بين قسمين: الأول؛ الاستنباط من النصوص، وهو الذي يُشترط فيه العلم بالعربية كشرط من شروط الاجتهاد، والثاني؛ البناء على المعاني من المصالح والمفاسد مجردةً عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمةً من صاحب الاجتهاد في النصوص، وفي هذا القسم الثاني "يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ويعتبرون المعاني ولا يعتبرون الألفاظ في كثير من النوازل، وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً أو بالعلة المنصوص عليها أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي"<sup>3</sup>.

فالمعيار المحدد لاعتبار الأمرين جميعاً (اللفظ والمعنى) من جهة النص: هو أنه لا يجوز اقتناص معنى يُخل فيه بالنص أو العكس ولكن يجريان على نظام واحد وفق مقاصد المتكلم مما سيتضح لاحقاً. ولذلك فـ"الباطن المراد" أو "الباطن الصحيح" يُشترط فيه شرطان: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب ويجري على مقاصد العربية، وأن يكون له شاهدٌ نصّاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض، فـ"بهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدّم أنه الباطن؛ لأنهما مؤفّران فيه، بخلاف ما فسّر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن كما أنه ليس من علم الظاهر"<sup>4</sup>.

أما المعيار المحدد لاعتبار الأمرين جميعاً من جهة طروء المعنى والمؤول: فهو أن يكون أصل انفجار الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب من القرآن ويتبعه سائر الموجودات، فهذا الذي

1. المصدر نفسه، ص224.

2. الجويني، البرهان، 1، ص209.

3. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج5، ص125-126.

4. المصدر نفسه، ج4، ص231-235.

يكون معتبراً في فهم باطن القرآن من غير إشكال، أما ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً ويتبعه الاعتبار في القرآن "فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم<sup>1</sup>".

### ثالثاً: دلالة اللفظ ودلالة المقصد

الطريقة التي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم، بغير اختيار، إلى الاقتصار على الاستدلال بالفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي، صلى الله عليه وسلم، وسكوته وبالإجماع، وبما أن تلك الأقوال قد تفيد أحكاماً كلية وقد تفيد أحكاماً جزئية، وهو الغالب، فالفقهاء ينتزعون من كل ذلك فروعاً، ففي الأحكام الكلية يسلكون طريق "تحقيق المناط": لأن المنتزعات جزئيات لتلك القضايا الكلية، وفي الأحكام الجزئية يسلكون طريق "القياس": لأن المنتزعات مشابهة لتلك الجزئيات في وصف أذنت به أحكامها، ولكن هذه الملحقات تتفاوت بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه وخفائها؛ لتفاوت مسالك العلة<sup>2</sup>.

فمعظم مسائل أصول الفقه تدور حول محور استنباط الأحكام من أفاض الشارع ومحايلها في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل "مقتضيات الألفاظ" وفروعها؛ من عموم وإطلاق، ونص وظهور، وحقيقة ومجاز، وأضداد ذلك، وكمسائل "تعارض الأدلة": من تخصيص وتقييد، وتأويل وجمع وترجيح، ونحو ذلك. فالفقهاء قصرُوا مباحثهم على أفاض الشريعة والمعاني التي أنبأت عنها الألفاظ وهي علل الأحكام القياسية بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها<sup>3</sup>.

والألفاظ ليست مقصودة لذاتها بل هي تابعة لقصد المتكلم<sup>4</sup>، وقد لاحظ بعضهم هذا المعنى فحمل "التأويل" على معنى الرجوع إلى الغاية المقصودة، "والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراد منه المتكلم به من المعاني"<sup>5</sup>، فالتفقه في العبارة ليس مقصوداً من الخطاب، بل

1. المصدر نفسه، ص253.

2. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص239-240.

3. المصدر نفسه، ص166-167.

4. يرد تعبير "قصد المتكلم" عند الشاطبي، ويستعمل ابن عاشور تعبيرات "مراد المتكلم" و"إرادة المتكلم" و"قصد المتكلم" و"أغراض المتكلم".

5. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص16.



مقصوده التفقه في المعبر عنه وما المراد به<sup>1</sup>، ولكن الإشكال يقع هنا في كيفية معرفة مراد المتكلم ومقصده هل يُعرف من اللفظ أم من شيء خارج عنه؟ جمهور الفقهاء يرون أن "مراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه وتارة من عموم علته<sup>2</sup>" وهو ما سبقت الإشارة إليه اصطلاحاً باسم تحقيق المناط والقياس.

وبما أن دلالة الألفاظ تتفاوت وتتعدد احتمالاتها فقد عُني علم أصول الفقه بهذه المسألة من خلال مبحثين: مباحث الألفاظ ومباحث الدلالات، فالألفاظ تُصنف ثلاثة تصنيفات: الأول؛ بحسب الوضوح (المُحكّم والنص والظاهر والمفسّر) والغموض (خفي، مُشكل، مُجمل، متشابه)، والثاني؛ بحسب الدلالة (دلالة العبارة، دلالة الإشارة، قياس الأولى، دلالة الاقتضاء، مفهوم المخالفة)، والثالث؛ بحسب الشمول (العام والخاص، والمطلق والمقيّد)، وبناءً على هذه التصنيفات وتقديم بعضها على بعض من حيث الوضوح والقوة يتم استخلاص المعاني والأحكام في المذاهب الفقهية، ما يجعل المقصد رهيناً للفظ أو الوصف (العلة الجزئية في باب القياس).

فالجميع، في الواقع، يبحث عن مراد المتكلم وقصده<sup>3</sup>، ولكن الإشكال ينشأ عن تحديد مسالك معرفة هذا المراد أو المقصد، ولذلك وجدنا ابن القيم يتحدث عن فريقين من الفقهاء: أرباب المعاني وأرباب الألفاظ وأن كلاهما يبحث في مراد المتكلم ويعرض له ما يُخلّ بذلك، "فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أُريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ، فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين"<sup>4</sup> في تقدير ابن القيم، ولكنه لم يخرج عن دائرة اللفظ حقيقة كما يتضح من تنظيره وأمثله؛ لأن المقصد بقي رهين الألفاظ والأوصاف التي تحدث عنها ابن عاشور.

1. العبارة للشاطبي، *المواهب*، ج 4، ص 262.

2. ابن القيم، *إعلام الموقعين*، ج 1، ص 168.

3. ولذلك ليس دقيقاً ما ظنه جاسر عودة (في كتابه: *مقاصد الشريعة كفسفة للتشريع الإسلامي*، ص 362 وما بعدها) من أن دلالة المقصد مسألة ظهرت حديثاً أو أن الدلالات اللفظية لعبارات ومصطلحات الكتاب والسنة ليس فيها ما يُبني بدلالة لغوية مقصدية؛ لأن الإشكال، كما قلنا، هو كيف تُعرف الدلالة المقصدية، وليس في البحث عن المقصد والالتزام به فهذا موضع اتفاق، ولذلك نجد من مصطلحات الأصوليين "الحمل" وهو "اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ"، كما نجد لديهم التفرقة بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ. القرافي، *نقائس الأصول*، ج 2، ص 570، و565، وتكلم ابن القيم عن أن العبارة بمراد المتكلم لا بلفظه. ابن القيم، *إعلام الموقعين*، ج 1، ص 167.

4. ابن القيم، *إعلام الموقعين*، م، س، ج 1، ص 168.

إن البحث في مقصود المتكلم يقتضي النظر أبعد من فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه؛ وإن كان هذا النظر مطلوباً في البدء لكن "إذا صحَّ له الظاهرُ على العربية رجع إلى نفس الكلام" حتى يتبين له المعنى المراد، وعليه فإن ترتيب الدلالات سيختلف بناء على هذا المعنى؛ لأن الأصوليين قدّموا العبارة الواضحة<sup>1</sup>، وهي ما يُفيد معنى مباشراً، على ما عداها، ولكن تجاوز العبارة إلى النظم هو الذي يُعين على تحقيق مراد المتكلم.

فالبحث عن مقصد المتكلم وتجاوز الظاهر في تفسير القرآن سماه الشاطبي "التوسط والاعتدال" وقال: "عليه أكثر السلف المتقدمين؛ بل ذلك شأنهم وبه كانوا أققه الناس فيه وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه"، ويقع خارج ذلك طرفان: الأول؛ التفريط، وهم الذين قصّروا في فهم معاني اللسان العربي فما قاموا في فهم معانيه ولا قعدوا. والثاني؛ الإفراط، وهم الذين قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى، وذلك أن الشريعة أميَّة؛ فما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يُعتبر فيها، والعرب لا تقصد التديقات في كلامها ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة. فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني؛ ومن جهة ما هو مُعين على إدراك المعنى المقصود كالمجاز والاستعارة والكناية<sup>2</sup>.

"ومن هنا يُقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر، في استنباط أحكام الشريعة، على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لُبّه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق... هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ ويتضح لهم ما يُستتبط من العلال تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد<sup>3</sup>."

#### رابعاً: التأويل المقاصدي

بما أن التأويل يعني حَمَل الكلام، وليس اللفظ فقط، على ما يحتمله نقلاً أو عقلاً، فهو يمتد خارج حدود التعريف الأصولي ليشكل نظرية في فهم النص ومقاصده تُعنى بالأصول التي تعين على فهم القرآن حسب أفهام البشر، وبهذا المعنى تقدم المقاصد منهجية تأويلية للشريعة على

1. تسمى "العبارة" عند الحنفية و"الصريح" عند الشافعية.

2. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج4، ص261-262.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص203-204.

مستويين: الأول؛ تأويل الشريعة كنظام كلي متماسك أصولاً وفروعاً، والثاني؛ تأويل الأحكام بحيث تكون مندرجة ضمن النظام ومنسجمة معه، وبهذين المستويين تتجاوز التأويلية المقاصدية غلوّ الباطنية التي تهدر اللفظ وتفتلت من أي قانون في التأويل، كما تتجاوز جمود الظاهرية فتتفد إلى مقاصد المتكلم وتجعل من المعنى أولوية فتقدم الشرع كنسق لا يُخل فيه المعنى بالنص ولا العكس.

### 1. تأويل الشريعة

ونعني بتأويل الشريعة هنا الأصول التي تعيننا على فهمها ووضعها في سياق كليّ، أو ما يمكن أن نسميه "تحقيق المناط" ولكن ليس بخصوص حكم جزئي، بل بخصوص كلية الشريعة ليتم فهمها على شكل نظام منضبط بأصول وقواعد كلية كبرى تعين في فهم جزئياتها وتأويل أحكامها، ويدخل في هذا جملة قواعد كلية ساقها الشاطبي مفرقة في كتابه ضمن الحديث عن "مقاصد الشارع"، وهي:

أ. "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يُحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة<sup>1</sup>"، وينبني على هذا الأصل التأويلي مسائل:

- إثبات العموم في الخصوص الواقع زمن النبوة وأن الخصوص لم يكن مراداً بذاته، وإنما يلحق به ما في معناه، وهو المنهج المسمى قياساً في أصول الفقه.

- إبطال تأويل فئات من الصوفية الذي يجعلهم يجرون على طريقة غير طريقة الجمهور، ويميزهم بأحكام غير الأحكام الماثوثة في الشريعة، فكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة الماثوثة في الخلق، ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة.

- مرتبة الخلق في خطاب التكليف سواء، وهو ما يبطل بعض التأويلات الصوفية التي تجعلهم في مرتبة أرقى من رتبة العوامّ المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة، فالكل سواءً في الحظر والإباحة فلا تباح المنوعات في الشرع تحت ذريعة اختصاصهم عن الجمهور.

ب. "الشريعة جارية على مختلفات أحوال المكلفين، فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل

1. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج2، ص407.

ما في الظاهر<sup>1</sup>، فالخوارق لا اعتبار بها إلا مع موافقة ظاهر الشريعة؛ لأن الشريعة حاكمة لا محكومٌ عليها، فمخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها، ومن هذا الباب تبطل كرامات الصوفية المخالفة لظاهر الشريعة.

ج. القدرة على المكلف به شرطُ التكليف، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وقد بنى الشاطبي على هذا الأصل في كلام الأصوليين القول: "إذا ظهر بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه؛ فقول الله تعالى: ﴿بَلَا تَمُوتُ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾... ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو التسليم لأمر الله<sup>2</sup>."

د. الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعنات فيها، كما يتضح من النصوص العديدة في وضع الإصر والأغلال وتشريع الرخص، وإن قصد الشارع التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما؛ فإنها لا تسمى، في العادة المستمرة، مشقة ما دامت من قبيل الممكن المعتاد في الغالب<sup>3</sup>.

هـ. التكليف مبني على استقراء عوائد المكلفين، وهو من مقاصد دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، وهي في الكليات معلومة لا مظنونة، فالعوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة لا تتبدل ولا تتغير من عصر إلى آخر كمقادير الصلوات وغيرها، وكذلك الإخبار الشرعي عن أحوال الوجود هي دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة كالإخبار عن السموات والأرض وما فيهما من المنافع والتصاريف والأحوال، فلولوا اطراد العادات لما عُرف الدين من أصله<sup>4</sup>.

فالشريعة تنزل على مجاري العادات، وكل أصل شرعي تخلف عن جريانه على مجاري العادات فلم يطرد ولا استقام بحسب العادة؛ فليس بأصل يُعتمد عليه، كأصل عدم التخلف في خبر الله تعالى، وامتناع التكليف بما لا يطاق، ويقع ذلك في فهم الأقوال ومجاري الأساليب والدخول في الأعمال<sup>5</sup>.

1. الشاطبي، م، س، ج، 2، ص 475.

2. المصدر نفسه، ص 172-173.

3. المصدر نفسه، ص 210، و 214.

4. المصدر نفسه، ص 483.

5. المصدر نفسه، ص 155-156 وانظر أمثلة ذلك هناك.

و. المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً، وعليه فإن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير كالألة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس.

ز. الأوصاف التي طُبِعَ عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يُطلب برفعها ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، كما لا يُطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ولا تكميل ما نقص منها فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل<sup>1</sup>.

فهذه القواعد الكلية بمثابة أصول تعين على فهم الشريعة وتحقيق مناطها، وتوضح نظام الشريعة فتعصم من التأويلات المنحرفة التي تُخرجها عما وضعت له.

## 2. تأويل الأحكام

تأويل الأحكام هو المستوى الثاني من مستويات التأويل المقاصدي، ومداره على جملة قواعد كلية تتلخص في ضبط البيان وهو الشرط الأول للفهم عن الشارع والوقوف على مقاصده باعتباره وضع الشريعة للإفهام، وقد سبق للشافعي أن أدار علم الأصول على مسألة البيان، ثم جاء الشاطبي فسعى إلى ضبط الفهم اللغوي للخطاب الشرعي، ولكن لم يقف عند حدود الفهم اللغوي ولا هدف إلى حصر أساليب التعبير وإنما جعل ذلك مقدمة ضرورية للفهم عن الشارع وإدراك مقاصده، وأدار قوانين التأويل على مفهوم مركزي هو "أمية الشريعة"؛ لأنها نزلت على أمة أمية وهو ما تميّز به العرب إبان النزول، وقد انبنى على هذا المفهوم المركزي في التأويل جملة قواعد، منها:

. أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب، الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرفٌ فلا يصح أن يجري فهمها على ما لا تعرفه. ويجري هذا القانون العام في المعاني والألفاظ والأساليب، ومثاله أن العرب "لا ترى الألفاظ تعبدًا عند محافظتها على المعاني وإن

1. المصدر نفسه، ص175.

كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمرين بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته<sup>1</sup>."

. عموم مسلك الفهم والإفهام، فالواجب إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم، ويلزم منه أن يُنزل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، وأن يكون التكليف لا يخرج عن هذا النمط إذ يشترك الجمهور في القدرة عليه<sup>2</sup>، وما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، فالأول هو المطلوب والمنبّه عليه في فهم الخطاب حتى يمكن الامتثال، وعلى هذا وقع البيان في الشريعة<sup>3</sup>.

. ومنها أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها، فالأحكام الاعتقادية تكون من القرب للفهم والسهولة للعقل بحيث يشترك فيها الجمهور، فالتعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية. أما الأحكام العملية فقد روعيت فيها الأمية من خلال التكليف بالجلال في الأعمال والتقريبات في الأمور بحيث يدركها الجمهور، كما عرّف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، فقد وضعت العمليات على وجه لا تُخرج المكلف إلى مشقة يملّ بسببها أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه ويتوسع بسببها في نيل حظوظه<sup>4</sup>.

### 3. دلائل التأويل المقاصدي

تشكل المباحث السابقة الإطار التأويلي العام الذي يتلخص في أطروحة الجمع بين اللفظ والمعنى، والبحث في مقصد المتكلم، وأن الألفاظ خادمة للمعاني التي هي المقصود الأعظم، وأن الشريعة نظام عام مضطرد، وأن تأويل أحكامها مبني على ضبط البيان عن الشارع الذي وضع الشريعة للإفهام، ولكن المنهجية المقاصدية في تأويل النصوص تقوم على جملة دلائل بعضها نصي وبعضها ما وراء نصي.

1. المصدر نفسه، ص131.

2. المصدر نفسه، ص136-138.

3. المصدر نفسه، ص67.

4. المصدر نفسه، ص141-150.

## أ. الدلائل النصية

تتلخص الدلائل النصية التي تعين على التأويل المقاصدي في البحث في السياق والقرائن والأحوال وهي ما يعين على تعيين مقاصد المتكلم ويزيح عنه كل الاحتمالات، ولذلك "لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفَّ بالكلام ملامح من سياق الكلام ومقام الخطاب ومبيِّنات من البساط لتتضافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تُعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه".<sup>1</sup>

1. اعتبار معهود العرب في تلقي القرآن في المعاني والألفاظ والأساليب، كما سبق بيانه.  
2. المناسِب: والمعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب<sup>2</sup>، ومثاله ورود النهي عن القضاء في حال الغضب، فالغضب لا يخلو إما أن يناط تحريم القضاء به لعينه أو يناط بما يتضمنه من دهشة وضعف نظر، وتعليه بعينه تحكّم محض لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمنه مناسبٌ لتصرفات الشرع ورعاية مصالح الخلق، فكانت الإضافة إلى ما يتضمنه أولى.

3. السياق: ونريد بالسياق كل ما يكتف للفظ الذي نريد فهمه من دوالٍ أخرى<sup>3</sup>، وهو طريق لبيان المجملات وتعيين المحتملات، وتزليل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه<sup>4</sup>. و دلالة السياق مبحث طويل ومتشعب<sup>5</sup>، لكن نشير إلى جملة من مسأله:  
- السياق وسيلة من وسائل إدراك المعاني المرادة من النصوص، وبالتالي وسيلة من وسائل التوصل إلى المقاصد.

- ربط دلالة النص بالغرض الذي سيق له، فالسُّوق يصرف الخطاب كلياً إلى الغرض الذي كان له عند الشاطبي بخلاف الجمهور، فالنص لا يمكن أن يُستخرج منه معنى زائد عن الغرض

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 203.

2. الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

3. يُعزى هذا التعريف للرازي ولم أتمكن من الوقوف على نصه في كتابه "المعالم في أصول الفقه".

4. انظر: ابن دقيق العيد، الإمام، ص 159.

5. انظر بحث نجم الدين الزنكي، السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع، أعمال ندوة مقاصد الشريعة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2006، ج 1، ص 354.

الذي سيق له، وعليه فإن فهم معنى تبعية غير مسوق له الخطاب خطأ وتكلف، إلا أن يكون التابع مؤكداً للمقصود الأول وموثقاً لأصل الغرض.

. امتداد الدلالة السياقية: يرى الشاطبي أن اللازم الالتفات إلى جميع الكلام المترابط؛ إذا كان نازلاً في قضية واحدة، وهذا يعني ضرورة الاستعانة بمقامات النزول تاريخياً وأسباباً ومناسبات لمعرفة ما نزل مفرقاً وما نزل معاً، "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده. فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"<sup>1</sup>. أما الجمهور من الفقهاء فيرون أن امتداد السياق محصورٌ بالجملة ذات الإفادة، فإذا تمت الجملة واستقلت بالإفادة انتهى عندها امتداد السياق.

. الاعتناء بالمعنى التركيبي: فالاعتناء بالمعاني المبتوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه<sup>2</sup>.

### ب. الدلائل غير النصية

أما الدلائل غير النصية والتي تشكل أحد ركني التأويل المقاصدي فتتلخص في:

1. السياق التاريخي: ولا نعني بالسياق التاريخي هنا العناية القاصرة على أسباب النزول والوقائع المصاحبة للتنزيل، بل أيضاً السياق التاريخي العام من عادات ومعتقدات ونحو ذلك، وقد بين الشاطبي ذلك في معرض حديثه عن أنواع أسباب النزول فقال: "وَمِنْ ذَلِكَ مَعْرِفَةُ عَادَاتِ الْعَرَبِ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَمَجَارِي أَحْوَالِهِمْ حَالَةَ التَّنْزِيلِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ سَبَبٌ"<sup>3</sup>.

2. التعليل بالمصلحة: وهو مبحث واسع الأطراف ولكن حسبنا أن نشير هنا إلى أن العمل بالمصالح مكن من تجاوز التعليل القائم على مجرد الدلالة اللفظية المقتضية، وساعد في إدراك المسكوت عنه واستنباطه، فالتعليل يجعل من الخطاب الشرعي معاني لا جملة نصوص، والحكمة والمعاني الكلية متجاوزة للنصوص وتعوض غيابها كما أن المقاصد بوصفها كليات غايتها تقديم بيان للقول والفعل من أجل العمل.

1. الشاطبي، الموافقات، م، س، ج، 4، ص 266.

2. المصدر نفسه، ج 2، ص 138-139.

3. المصدر نفسه، ج 4، ص 154.



3. مجاري العادات قطعية في الجملة، ونعني هنا "مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود"<sup>1</sup>، ومن ثم فتشعب الاستدلالات وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات أدى إلى عدم وجود دليل يُعتمد لا قرآنياً ولا حديثياً.

4. المحافظة على المعاني وتتبُّعها: فالأصل في المعاملات التعليل، وهو ما يقتضي تفسير نصوصها وفقاً لتجليات السياق والعلل والمصالح. والأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب وأمر نذب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النصوص وإن عُلم منها بعضٌ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم تستند إلى مجرد الصيغة<sup>2</sup>.

### خاتمة

افتتح علم الأصول، مع الشافعي، بمسألة "البيان" التي تحيل إلى اللغة ودلالات الألفاظ وتركيبها، في حين افتتح لدى ابن حزم بمسألة "إثبات حجج العقل" التي تقيّد بأنه "لا طريق للعلم إلا من وجهين: أحدهما؛ ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني؛ مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس". لكن مقاصد الشريعة تُحيل، مع الشاطبي، إلى محاولة الجمع بين البيان وحجج العقل عبر الاستقراء والاتساق لتعقل "نظام الشريعة".

إن المناهج الأصولية ومنهجية مقاصد الشريعة وتطوراتها تطرح سؤال الوظيفة المعرفية، وهي تلخص، في الجملة، في سؤال العلاقة بين النص والعقل والنص والواقع؛ لأن العقل الفقهي يبحث دوماً عن تبرير للواقع في النص، ومن هنا شكّل القياس والمقاصد الآليتين اللتين نهجهما الفقهاء للوقوف على أحكام ما سكت عنه الشارع فلم يرد فيه نص. وهما آيتان لم سلطان النص المتناهي ليستوعب الوقائع اللامتناهية، وهو ما يجعل من تلك المنهجيات منهجيات تأويلية، ويجعل من التأويل عملية مستمرة لا تنتهي عند حد في إنتاج العلاقة بين النص والواقع، لكن المنهجية المقاصدية تطرح أفقاً تأويلياً أوسع من المنهج الأصولي لما يتوفر فيه من آليات تقوم

1. المصدر نفسه، ج5، ص404.

2. المصدر نفسه، ج3، ص404.

على الاستقراء من جهة، وعلى ضبط الجزئيات بالكليات والكليات بالجزئيات من جهة أخرى، وعلى فكرة النظام الذي يضبط النظر التأويلي من جهة ثالثة، وما قدّمناه هنا لا يعدو محاولة أولى، وإشارات تستدعي العودة مجدّدًا إليها وتوسيع البحث فيها والتمثيل لها وبيان تأثيرها في ميدان الأحكام العملية أو في ميدان فهم للنصوص وهو ما أرجو أن يتاح لي مستقبلاً.

واللّهُ الموفق، وبه المستعان.

## اعتبار المال؛ ضابط التأويل ومنهج التنزيل

د. يوسف حميتو

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

عين الشق - الدار البيضاء

### مقدمة

حاز الاجتهاد التنزيلي مساحة كبيرة من عناية المتقدمين بالعلاقة بين النص والواقع والمصلحة، وتركز اهتمام علماء المسلمين على ضبط آليات المنهج التنزيلي لضمان التساوق والتوافق بين أحكام الشريعة ومقاصدها من جهة، وبين مقاصد المكلفين والواقع من جهة ثانية، ولا يشك عاقل أن علماءنا وهم يؤصلون لهذا المنهج ويقعدون له كانوا يدركون خطورة ما هم بصدده، ويستشعرون جسامة الموضوع إجمالاً وتفصيلاً، مدركين تمام الإدراك أن هذا المنهج تركيبى في طبيعته، يحتاج مقدمات نظرية ومقدمات نقلية بينها تلازم طردي، بحيث لا يستقيم أن تنتج نتيجة سليمة دون إعمال هذه المقدمات إعمالاً سليماً، والنظر في العلاقة القائمة بينها وفق منهج أصولي دقيق أساسه تحقيق المناط والنظر إلى المال من خلال آليات عملية وإجرائية متينة تضمن سلامة التأويل وتحفظ مقاصد التنزيل.

وكل عصر أتى على المسلمين إلا واستصحب هذه الخطورة والوعي بها، لكننا اليوم في عصر تجاذبته التيارات والمذاهب الفكرية بمختلف مشاربها ومناهجها، حتى أصبح أصول الفقه ومقاصد الشريعة مادة اشتغال لاتجاهات فكرية تريد أن تهدم الشرع بمقاصده عوض أن تكون هذه المقاصد وسيلة إقامته، وتجراً على هذا الفعل قوم لم يستوفوا الحد الأدنى من الشروط التي تؤهله للنظر في الشرع خصوصاً ومقاصد، بل واستسهلوا التأويل متجردين من كل قيد أو ضابط من قيود وضوابط فقه التنزيل.

تحاول هذه الورقة أن ترصد أولويات ما قبل التأويل والتنزيل في وقتنا الراهن، وأن تترصد مزالق الاجتهاد التنزيلي التي ينبغي الحذر منها، وأن تعيد التذكير بمنهج المتقدمين في تنزيل الأحكام والمقاصد على الواقع، لا رجوعاً إلى الوراء ولكن عودة إلى الأصول لتصحيح البدايات من أجل ضمان سلامة النهايات، وذلك من خلال ثلاثة عناصر محورية.

### أولاً: أولويات قبل التأويل والتنزيل

تناول الدكتور محمد رفيع في كتابه؛ "النظر المقاصدي: رؤية تنزيلية"<sup>(1)</sup> أولويات النظر المقاصدي على مستوى المنهج وعلى مستوى الموضوع، وقد اعتنى فيه ببيان أهمية الجمع بين الإيمان والعلم والتكليف والاجتهادي الفردي والجماعي، واهتم ببيان درجة أولوية تحديد العلاقة بين الدعوة والدولة، وأهمية وحدة الأمة وإعادة صياغة العلوم الشرعية لبناء علوم العصر في الأمة.

والحقيقة أن الحديث عن هذه الأولويات له أهميته، ولكنها في نظري أهمية لاحقة عن أولويات أخرى أكثر منهجية ودقة، لأنها سابقة عليها في الاعتبار، لكنها إذا انضافت إلى بعضها حصل من مجموع ذلك منهج متماسك يحفظ للبحث المقاصدي رصانته ومعقوليته وأهميته، بدل أن تبقى القضية محصورة في الجدل الدائر حول النص والمصلحة، والنص والواقع وغيرها؛ لأن البحث المقاصدي الجاد عنده محسوم بخصوص هذه القضايا لصالح النصوص والأدلة؛ لأنه يوقن أن المتقدمين حسموا فيها بمنهج عملي قويم سلك بهم سبل النجاة في عصورهم؛ لأنها ليست من مسائل الخلاف التي لا يدعي فيها الحسم ويتهم فيها المدعي بالطيش<sup>(2)</sup>، وهو منهج ثابت لا يتغير مهما تغيرت الأحوال والظروف ويوقن أن الشيء الذي يمكن أن يتغير هو وجه الفهم نتيجة تغير الظروف والملابسات التي تحتف بالواقع.

إن الأولويات التي نتناولها بالإشارة هنا هي أولويات مترابطة فيما بينها لا تقوم أولوية دون الأخرى، فإنها لا تفترق إلا لتلتقي، وتستدعي كل أولوية بحسب ما يحيط بالمكلفين من ملابسات

1. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، (1431هـ/2010م).

2. هذه العبارة أصلها: "من علامات طيش الفقيه دعواه الحسم في مسائل الخلاف"، وهي مما استفدناه من شيخنا العلامة الفقيه سيدي عبد الرحمن عليوي حفظه الله.

وظروف وأحوال، ولربما احتاج المتصدر للتنزيل أن يتعامل معها كلها في وقت واحد حتى يستقيم نظره وتسلم نتائجه.

## 1. أولوية التأهيل

المقصود بالتأهيل تلك العملية الدائمة والمستمرة من أجل إيصال المتصدر للبحث المقاصدي إلى أعلى مستويات اكتساب الملكات التي تجعله قادرا على مواجهة ما يعرض أمامه، ولن يكون في الأمر مبالغة إن سمينا هذه الملكة بـ **الصناعة**، وهذه الملكة المقصودة أمر زائد على تحصيل العلوم والمعارف لكن حصولها متوقف على تحصيلها إذ بها تكتمل عناصر الصناعة<sup>(1)</sup>، ولا تنحصر في صورة واحدة بل لها عدة صور فتطلق على الإدراك والفهم وعلى الاستحضار والتصرف في الشيء، والاستخراج والاستنباط<sup>(2)</sup>، ويفهم من كل ذلك أن الملكة لا تحصل إلا بالإحاطة بمبادئ وقواعد الفنون، والوقوف على مسائلها واستنباط فروعها من أصولها<sup>(3)</sup>.

هذه الملكة المؤهلة للناظر والباحث المقاصدي أن ينظر إلى ما وراء الشرع للكشف عن أسرارهِ وحكمه ومعانيه التي انبنت عليها أحكامه وليس معنيا بأن يشرع، ولن يقع ذلك إلا بامتلاك عقل منفعل ومتفاعل مع واقعه، وهو انفعال يجب أن يستصحب عبر ثلاث مراحل هي:

أ. **مرحلة التلقي**؛ تتعلق بتلقي نصوص الشرع وإدراك طبيعته وخصائص الوحي وأساليبه وقواعده الماثورة في علم أصول الفقه.

ب. **مرحلة الفهم**؛ تقوم على ربط النصوص الشرعية بمناطاتها واقتضاءاتها، وتتحقق بإدراك دقيق لمحال أحكامها ومجلى جريانها وتمثل حقيقتها، وتتوقف على استجلاء مقاصد الأحكام على اختلاف مستوياتها، مع اعتبار أن كل نص يبنني عليه تكليف يلزم أن يحقق مقصدا، وهذا المقصد إما نص عليه النص مباشرة، وإما أوكل إلى العقل البحث والتقصي عنه من خلال ربط الأحكام بمقدماتها وعللها.

1. أبجد العلوم، 88/1.

2. أبجد العلوم، 39/1، 43/1، 104/1، 134/1.

3. مقدمة ابن خلدون، ص 543.

ج. **مرحلة التنزيل**؛ التي تعنى بالضرورة الواقعية للتشريع، وهي على الحقيقة الثمرة المرجوة، إن سلم منهج التلقي وصح الفهم، باعتبار أن هذه المرحلة هي مرحلة التفاعل المباشر مع الواقع تصورا وإدراكا وحكما، من خلال التنسيق الإيجابي بين مضامين الدين الصحيحة وبين الواقع، ومن خلال ترسيخ القناعة بالثواب والتكليف الغائي للمتغيرات بحسب ما يقتضيه الشرع<sup>(1)</sup>، ومن خلال الحرص على موافقة قصد المكلف لقصد الشارع<sup>(2)</sup>.

ونحتاج هنا إلى ما يمكن تسميته بعملية "التأويل"<sup>(3)</sup>، وهي عملية من شقين:

أ. **تأويل فقهي**؛ مبناه على التكوين اللغوي والأصولي والفقهي المتين من خلال القدرة على استجماع الآليات المنهجية التي تمكن الناظر من تلقي الخطاب والأحكام من مداركها والتوثق من ملاكاتها والقدرة على النظر في محالها، وإلحاق الفروع بأصولها.

ب. **تأويل سياسي**؛ ومبناه على صناعة الفتوى التي يقول فيها شيخنا العلامة الدكتور عبد الله بن بيه: "كل صناعة لا بد لها من خمسة أشياء تكون عللا لها. كما يقول أبو زيد البلخي: مادة، وصورة، وحركة، وغرض، وآلة، فمادة صناعة الفتوى هي قضايا الناس ونوازلهم، ونصوص الشريعة ومقاصدها، والصورة التي ينحو نحوها هي موافقة الشرع وإقامة العدل. وأما الحركة: فهي تركيب المادة على الصورة أي الحكم الشرعي، أما الغرض: فهو أن تكون أمور الناس موافقة للشرع واستدامة ذلك، وأما الآلة: فهي حشد الأدلة واستنفارها لمعالجة القضية"<sup>(4)</sup>.

## 2. أولوية التأويل

ومعناه أن البحث المقاصدي ينبغي أن يرد قواعد وآليات عمله إلى الشريعة نصوصا ومعاني ومقاصد، بحيث تكون الشريعة هي الحاكمة على نتائج وثمرات حركته التي تعلقت بأحوال

1. عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المال ومراعاة نتائج التصرفات، ص 59.

2. تكوين ملكة المقاصد، ص 5-13.

3. هو اصطلاح استعمله الدكتور خالد المزيني مشتق من الآلة، وقد قصد بها أمرين: 1. التأويل الفقهي؛ وهو أعمال الآلية الفقهية في إعداد الفتوى من خلال تزويد الباحث بالبيانات الاستنباط، 2. التأويل السياسي؛ وليس المقصود، هنا، بالسياسة المفهوم المتداول، وإنما المقصود أعمال آلة السياسة الشرعية في إعداد الفتوى؛ أي الأدلة التبعية من استحسان وسد ذرائع وغيرها من الأدلة ذات الصبغة المقصدية. دراسة تطبيقية للتعامل مع مسائل النوازل والمستجدات، ورقة مقدمة إلى ندوة الاختلاف المنعقدة بالرياض في 24 جمادى الأولى 1429هـ، ص 4.

4. صناعة الفتوى، ص 20.

المكلفين، وهو بهذا يضمن حماية الشريعة؛ لأنه يضبط عمل العقل المقصدي فلا يسرح إلا بالقدر الذي يسمح به الشرع، ولا يتعدى الحدود التي ينبغي أن يقف عندها، لأنه ليس إلا مجرد آلة تشتغل لتحقيق والتحقق من وقوع المقاصد التي تقصدها، الشارع والغايات التي تغيها كما أرادها، هذا بالإضافة إلى فهم نصوص الشريعة وإدراك مقاصدها وفق فهم السلف<sup>(1)</sup>؛ لأنه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "فإنه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول"<sup>(2)</sup>، وهو المعنى ذاته الذي يشير إليه الدكتور طه عبد الرحمن، عافاه الله، حين يقول: "مقاصد الشرع هي قيم، والقيم كما هو معلوم أمور تدق وتخفى، أو على الأقل تخفى بها الأصول لو افترضنا أنه يشترط في هذه الأصول أن تكون أظهر من أن تحتاج إلى دليل لإثباتها. لذا كنا مطالبين بالاشتغال وبالزيادة فيه للاهتمام إلى المقاصد ولحفظها في أعمالنا بأكثر مما نحن مطالبون بهما للعلم بالأصول. وإذا قوي الاشتغال على مقتضى الأصول الصحيحة عند العامل وتمكن من جوانحه ولو درجة، ألقى هذا الاشتغال في فهمه من المعاني ما يبصره بقيم الشرع العليا ومقاصده الشريفة، وهكذا يتخلص العامل من الاختلال في التوجه بفعل المعاني الماثرة في فهمه نتيجة زيادة العمل"<sup>(3)</sup>.

وتعود أهمية التأصيل في هذه المرحلة إلى التخبط الذي تعرفه كثير من الدراسات والأبحاث، وكثير من الفتاوى التي أقل ما يقال عنها أنها عشوائية لا تعتمد على أصل متين، وإن اعتمدت على أصل كان مناطها غير ملائم للتنزيل في الواقع لكونها تعلقت بقضايا لا تستقيم تعدي الحكم منها إلى القضايا المعاصرة لاختلاف مآلات التنزيل.

### 3. أولوية التفعيل

تطرق الدكتور الحسان شهيد في كتابه: "نظرية التجديد الأصولي" إلى مداخل التجديد الأصولي وتناول من بينها مدخل التشغيل كمفهوم مقابل للنزعة التجريدية التي طفت على الكتابات الأصولية فيما يتعلق ببيان القواعد والأدلة والتي تتمثل في الخلو السلبي للأمتة

1. تكوين ملكة المقاصد، ص71.

2. مجموع الفتاوى، 228/3.

3. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص58.

الواقعية<sup>(1)</sup>، وهو الأمر نفسه الذي يمكن أن نقرره في البحث المقاصدي؛ إذ لا تزال الصبغة التجريدية غالبية عليه نظرا لخفاء المعاني على كثير من المتصدرين للبحث المقاصدي، لكننا نختار وصفا آخر يلتقي مع التشغيل في المفهوم لكنه يزيد عليه في كونه يتميز بجعل المقاصد أداة للتوجيه وللتحكيم في النتائج عند العدول عن القياس لأي سبب من الأسباب الموجبة للعدول عنه، وهو مصطلح **التفعيل**، والمقصود به البحث عن منطلق يحفظ التوازن بين الكلي والجزئي، وذلك حتى يكون البحث المقاصدي **"فكرا قاصدا يحدد مقصوده، ويقدر جدوى مقصوده، قبل أن يفتح قضاياها ويدخل في معاركه"**<sup>(2)</sup>، ويستطيع أن يحقق مقاصده التي يسعى إليها، هذه المقاصد هي حتما مقاصد الشارع لا المقاصد المبنية على مجرد الهوى والتشهي.

إن التفعيل الذي نحن بصدد الحديث عنه ليس المقصود به التحكم كما قد يفهمه البعض، إنه بكل بساطة؛ عملية المراد منها أن تكون الغاية هي الوصول إلى المقاصد، وأن تكون ممارسة عملية الاستبطان بوسائله مجرد طريق إليها<sup>(3)</sup>، فالكثير من الناس يعتقدون سلبا أو إيجابيا أنه حين تتم الدعوة إلى تفعيل المقاصد فإن معنى ذلك إفرادها بالحاكمة في النظر، لكن هذا الفهم مجانب تماما للمعنى الحقيقي لتفعيل المقاصد؛ لأننا نريد من التفعيل أن تتخذ هذه المقاصد حركة فاعلة مؤثرة في الواقع وفي الفعل الاجتهادي، لكن دون أن تعدو هذه المقاصد قدرها، إذ لا سلطان لها مجردة عن النصوص والخطاب الشرعي الذي لا يمكن أبدا أن يكون محكوما.

#### 4. أولوية التصحيح والتنزيل

هي أولوية تعود أهميتها إلى كون المقاصد أصبحت اتجاهها فكريا، وخرجت عن الصبغة التي نظر لها أئمة المسلمين وخاصة الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي وحتى نجم الدين الطوفي نفسه على الرغم من كل ما رمي به، فقد كان غاية هؤلاء الأئمة أن يقيموا للمجتهدين والمفتين والناظرين منهجا متينا مبنيا على مقدمات تضمن سلامة نتائجها، أو على الأقل تتردد بين مراتب ثلاثة: **التحقق، وغالب الظن، والظن**. في حين أن كثيرا ممن امتطى صهوة المقاصد لا ينظر إلى هذه الصبغة، بل يبيني منهجه على أوهام غير منضبطة..

1. نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، ص 185.

2. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي وفوائده.

3. الشيخ علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، ص 94.



وهذا الوصف لا ينطبق على أصحاب الاتجاه الذي قدموا أنفسهم في صورة العصرانيين الحداثيين التقدميين التويريين، بل إنه يتعداهم إلى أولئك الذين نصبوا أنفسهم حماة للشرع والنصوص والمقاصد؛ إذ كل منهم وإن كان قد أصاب في بعض من وقف منافحا عنه فإنها من باب ما قالت العرب: "رب رمية من غير رام"، وكانت نتيجة هذا الصراع أن قولت النصوص ما لم تقل، أو عطلت بعض المقاصد، وألفت في ذلك مؤلفات كثيرة حشيت حشوا بمباحث هامشية، أو أقحم فيها ما لا تصح صلته بالمقاصد، وتخبط الكل في الأدلة، ووقع الجميع في التعسف.

**لهذا يحتاج البحث المقاصدي المعاصر أن يقوم بمجهود مضمّن يركز على شقين؛**

أ. **شق مفهومي؛** يعتني بضبط المفاهيم إما على وفق ما كان عند المتقدمين، أو إبداع مفاهيم مقاصدية جديدة مرتبطة بالتغيرات التي يشهدها الواقع؛ لأن المفهوم هو قوام الفنون والصناعات، ومن بين هذه المفاهيم تمثيلا لا حصرا:

- **مفهوم المقاصد؛** وهو أول ما ينبغي أن يعتني به البحث المقاصدي المعاصر لأنه هو نفسه ما يزال محل اضطراب واستشكال بين من يعتني بالمقاصد.

- **مفهوم المصلحة؛** وهو مفهوم يستلزم إعادة النظر في ضوابطه اعتمادا على تنظيرات المتقدمين، ورعا لأحوال المعاصرين، وليس هذا الرعي يعني التجرد والتحلل من هذه الضوابط بل لربما استدعى الأمر التعديل على بعضها أو الزيادة فيها.

- **مفهوم الضرورة؛** وهو محل الاضطراب والاختلاف، ورفعها شعارا جراً للكثيرين على أحكام الشريعة القطعية، لكن البحث في قدرها على ضوء تعقيدات العصر يبقى أمرا متاحا ما لم يكن ذلك مطية لغايات أخرى.

وأهم ما ينبغي على البحث المقاصدي المعاصر القيام به في هذا الشق البحث عن حدود العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، أين تلتقي وأين تفترق، لأن الخلل الخطير الذي يقع فيه المقاصديون هو الربط الدائم بين المقاصد والمصلحة، بل إن البعض حين يكتب عن المقاصد يكتب وهو يستحضر في ذهنه المصلحة دون أدنى تفريق بين المفهومين.

ب. **شق منهجي؛** يعتني بمنهج البحث في المقاصد، وأهم ما ينبغي العناية به:

تمحيص ما يقع به الانتفاع في البحث المقاصدي لأنه كما يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا<sup>(1)</sup>".

إبعاد المقاصد عن الصبغة الفلسفية أو المنحى التنويري الذي يتعلل به البعض، فلا تنوير إلا بالنص والمصلحة الشرعية المعتبرة.

تحديد الجوانب التي أهملها المعاصرون عن قصد أو عن غير قصد وكانت محط اهتمام المتقدمين. تجديد بناء العلاقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف في البحث المقاصدي المعاصر ينبغي أن يتأسس على أمرين اثنين: تحقيق المناط، واعتبار المآل، وبينهما تقف أنواع الفقه الأخرى التي ينبغي حتما أن تكون مهمتها تطويع الواقع لا لوي أعناق النصوص، وأقصد بذلك: فقه الواقع، وفقه الموازنات وفقه الأولويات؛ لأن خلق تناقض وهمي بين المآل وبين النص والواقع مفسد للنظر المصلحي مخرج له عن الغاية التي أبيض من أجلها.

## ثانياً: محاذير في طريق التنزيل

### 1. التسهيل المفضي إلى التساهل

التسهيل منهج من مناهج النظر والفتيا، وأساسه الإفتاء بالأسهل والأخذ بالأيسر في الفتيا على الدوام أو في غالب الأحوال ولو خالف ذلك دليلاً شرعياً راجعاً<sup>(2)</sup>، وأهل هذا المنهج يرون أن تجاوز النصوص أصبح ملحا في العصر الحاضر من أجل أن تتحقق المقاصد<sup>(3)</sup>، وتفادياً للوقوع في وثنية جديدة<sup>(4)</sup>، ولربما ذهب بعدهم إلى ما يمكن أن نصفه بحاكمية المصلحة في ظل واقع منحرف يعيشونه انطلاقاً من نظرتهم للنصوص ومنهج التعامل معها، فما دام القصد هو المصلحة فلنكن هي معيار الحكم على المقبول والمردود، فما وافقها عمل بها وما خالفها رددناه ولم نلتفت إليه ولو كان نصاً<sup>(5)</sup>، ومن ثم فلا بد من الانسياق وراء الواقع بلي أعناق النصوص

1. الموافقات، 43/1.

2. الفتيا المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية، خالد المزيبي، (ص497).

3. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، راشد الفنووشي، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص302).

4. وثنيون هم عبدة النصوص، فهمي هويدي، مجلة: العربي، عدد: 235، (ص34).

5. السنة التشريعية وغير التشريعية، محمد سليم العوا، المسلم المعاصر، عدد: 1، 1974م، (ص38).

وتتبع شواذ أقوال الفقهاء، مما يعني أن الأمر كله يقوم على اتباع الهوى ومآله انخراط قواعد الشريعة، خاصة إذا نبني هذا التسهيل على تتبع رخص المذاهب والتلفيق بينها.

وهنا نذكر بما كنا قررناه في مبحث سابق حول ذبح الجزئيات بحد المصلحة، فأهل هذا المنحى لا يرون حرجا في التوسعات وتتبعها، ولا بأس في تجاوز الخلافات حتى تسهل على الناس حياتهم، ومن هنا فتمت عرض للناس أمر فليبحث عن أسهل قول من أقوال المذاهب وليكن هو المرجع الفصل دون اعتبار لأية ضوابط منهجية أو شرعية أو حتى خلقية، ضاربين عرض الحائط بكل ما قرره المتقدمون من مواقف تجاه العمل برخص المذاهب، فترى البعض منهم يقول: "ما العيب في أن يأخذ الناس باليسر في كل مذهب فقهي<sup>(1)</sup>".

والحقيقة أن أهل هذا المنهج باختيارهم سلوكه، إنما يقرون بعجزهم عن التعامل مع النصوص، وعن الجمع بينها وبين الواقع، وعن عدم استيعاب للمنهج الأصولي الاجتهادي؛ إذ إن نسبة كبيرة منهم لا يعلمون عن المنهج الأصولي إلا اسمه، فلا يفهمون علاقة العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، ولا يفهمون حقيقة السياق وأثره في الدلالات، ولا علم لهم بأساليب اللغة حتى يدركوا ما سبق، بل إنهم عاجزون تماما عن إدراك المقاصد التي يعلون لواءها ويرفعون مقامها، وليس لهم هم إلا التعلل والتعالي، وكل ذلك بدعوى التقصيد فيجمعون بين ما لا يجتمع، ويقومون ما لا يستقيم، حجتهم في ذلك الرحمة بالناس والتيسير عليهم حتى ضيعوا عليهم حقوقهم وأضاعوا لهم حدودهم وصدق عليهم قول الماوردي رَحْمَةُ اللَّهِ: "من نُسِبَ إلى رحمة تبطل حدا أو تضع حقا كان كما قال المتقدمون: كالطبيب الذي يرحم العليل من ألم الحديد، ومرارة الأدوية، فتؤدبه رحمته إياه إلى هلكته، وتورده حياض منيته، فتصير رحمته له أبلى من قسوته ورقفه به أضر من غلظته<sup>(2)</sup>".

إن العقل المقصدي السوي لا يملك الجرأة على أن يحرف الكلم عن مواضعه، فيقرر ما حقه الإلغاء من المصالح المتوهمة بدعوى التسهيل على الناس، إذ الشعار الذي ينبغي أن يرفعه هو: **تسهيل لا تساهل، وتنزيل لا تنازل، ومراجعة لا تراجع<sup>(3)</sup>**، فالتنازل منه يعني منازلة

1. كمال جودة أبو المعاطي، مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية، نقلا عن: الفتيا المعاصرة، ص505.

2. أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، ص77.

3. الكلمة التأطيرية لعبد الله بن بيه، في ورشة الرباط: "الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع"، 2011م، توثيق وتيسيق: يوسف حميتو، ترجمة: عبد اللطيف حميتو، زينب حميتو، المغرب: مركز التجديد والوسطية،

المقاصد الأساسية نفسها بتأويلات بعيدة أحيانا وفاسدة أحياء أخرى، ومنازلتها تقضي حتما إلى التنازل عن كثير من القيم الضابطة للتلقي والفهم، وهذا حتما مآله إلى فساد في التنزيل، مما يعني، حتما وضرورة، التراجع عن الثوابت لصالح المتغيرات بدل مراجعة المناهج لمعالجتها، ومن البدهاء أن يصدق على هذا المنهج قول الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ: "المتعدي على طريق المصلحة المشروع ساع في ضد تلك المصلحة"<sup>(1)</sup>.

هذا التعدي يستتبع أمورا آخر، وينتج عنه نتائج من الحتم أن تؤدي إلى الغاية التي من أجلها وجد، فاستحكام العداء لكل ما هو شرعي ناتج عن زعم أن هذه الشرعيات هي نتيجة عقل فقهي بدأ جامدا وانتهى متحجرا رغم كل الحركية التي شهدتها تاريخ الفقه والاجتهاد، فقد كانت حركية متسلسلة تدور في فلك الأولين دونما إبداع بدعوى الاتباع بدليل أن المبدعين من الفقهاء والأصوليين والمجتهدين، وهم قلة كالطوفي والشاطبي، لا قوا عنتا كبيرا في عرض مشروعهم التجديدي الذي تراجع أمام صلابة الجمود الذي عرفه العقل العربي والإسلامي.

## 2. تقصيد ما ليس بقصد

الأصل أنه لا تقصيد لإبدليل، وقضية التقصيد لها ارتباط بالتعليل، إذ التعليل هو أساس الفكر المقصدي برمته، ولا نريد هنا الدخول والاستفاضة في الحديث عن نشوء فكرة التعليل ومذاهب الأصوليين والمتكلمين فيها؛ لأن ذلك ليس مقصودنا من هذا البحث، إنما القصد هو بيان إمكانية أن يكون المبدأ الذي قامت عليه الشريعة مزلقا من مزالق التأويل والتنزيل؛ إذ المتقصدة أو المقاصديون الجدد لهم تصور ومفهوم خاص لمبدأ التعليل، فإذا كنا نسلم بمذهب الجمهور في أن أحكام الله تعالى معللة بعلة علمناها أم جهلناها، فإن بعض دعاة أعمال المقاصد من غير المشرعة لهم منحى آخر يختلف تماما عن مذهب الجمهور، وحتى عن مذهب المتقدمين عموما أشاعرة كانوا أم معتزلة.

إن من ينتسب إلى الفقه إذا أحكم علم الأصول واستوعب مباحثه أو على الأقل استجمع آليات التعامل معه لا يمكن أبدا أن ينحرف في توظيف المقاصد والسلوك بها مسلكا هادما للشريعة،

واتخاذها منجنيقا ترمى به حصونها وثوابتها، ولا يمكن أبداً أن تكون حجته المعقولية الحديثة التي بنى عليها المتقصدة من العلمانيين نظرتهم إلى المقاصد ومنهجهم في أعمالها وتوظيفها. إننا حين نتحدث عن مزالق التأويل والتنزيل ومحاذيره، فإننا لا نريد التحذير من المقاصد، وإنما التحذير من منهج استثمار المقاصد في التعامل مع النصوص الشرعية التي تجرأ عليها العلمانيون والحداثيون فقصدوا أموراً ما هي بقصد، أو خرجوا بها عن القصد، أو وضعوا مقاصد لا تصلح أن تكون مقصداً للتشريع الوضعي فكيف تصلح أن تكون مقصداً لشرع الله تعالى؟ من هنا نقول: إن التقصيد بغير دليل مقتل التنزيل، لأنه يترتب عليه قتل روح الشريعة وتعطيل معانيها، فتختل الموازين وتتخلخل الثوابت وتتضعض الكليات الشرعية وتتقض الجزئيات الفرعية بسبب أوهام لا أثر متحقق لها في الواقع، وتخيلات متصورة في صورة المحسوسات<sup>(1)</sup>.

### 3. منطق التبرير

يتأسس منطق التبرير على تسويغ الواقع باعتباره جزءاً من التراث، فالتراث عندهم لا يستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي<sup>(2)</sup>، هذا التطور هو الذي يبرر حاكمية الواقع على النصوص، وذلك باعتبار أن التشريع استخلاص إلهي مقيد بالواقع مما يجعله نسبياً في كل شيء في فهمه وفي تطبيقه<sup>(3)</sup>.

ومن هنا وجبت تصفية النصوص عموماً من كل الأفهام والتأويلات التي وقعت فيه عبر مراحلها، يشهد لذلك ما يقوله بعض أساطين العقل المقصدي المحرف والمنحرف حين يتحدث عن فهم السلف للنصوص: "التبصر بالمنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقاً إلى المكونات، ويكشف لنا عن أن الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئاً بالقياس إلى تلك المرحلة، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة. وتحسباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع، مع بقاء القرآن كما هو مستمراً

1. الفتيا المعاصرة، ص503.

2. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص15.

3. أبو القاسم الحاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص278.

وخالداً، فقد جعل الله عَزَّوَجَلَّ المنهج مرادفاً للقدوة النبوية وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن<sup>(1)</sup>."

إن هذا المنطق التبريري جراً الكثيرين من المتقصدة الذين يزعمون، ظلما وعدوانا غيرتهم على الدين، على ثوابت الشريعة ونصوصها، بدعوى أنهم يقصدون إقرار منهج يحفظ للشريعة بهاءها ودوامها وصلاحتها لكل زمان ومكان؛ وهذا المنهج يجب أن يرتبط بالواقع من خلال عقلانية تبرر كل ما هو مائل في الواقع تبريرا يقبله الشرع ولو ظاهرا على أساس نظر مصلحي موهوم وفهم مقاصدي مغشوش جعلوه ملجأ لتسويق حجتهم والتظهير لباطلهم واختراق العقول بهذا الزيف المصطنع<sup>(2)</sup> الذي يؤسس ثقافة تبريرية لاختياراته من خلال خلق صراع وهمي بين القديم والحديث والأصيل والمعاصر<sup>(3)</sup>.

بناء على ما سبق، فإن ما ينبغي على فقه التنزيل السعي إليه لمواجهة هذا المنطق التبريري هو رد الاعتبار لواقعية الأحكام الشرعية من خلال أبعادها الصحيحة فهما وتنزيلا، وانطلاقا من معطيات واقعية حقيقية لا متوهمة تفضي إلى تهيئتها لتطبيقها على الواقع وصياغتها إلى مشاريع واقعية عوض أن تبقى مجرد كلييات، أو أن تصبح عرضة لتخرصات رخيصة.

إن منطق التبرير الذي يستقيم به التنزيل يقوم على "دراسة علمية موضوعية، تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته وسلبياته والعوامل المؤثرة فيه، بعيدا عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحاملة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية التي تريد أن تسوغ كل شيء، وإن كان أبعد ما يكون عن الحق، وأن تعطيه، بالتكلف والاعتساف، سندا من الشرع"<sup>(4)</sup>.

منطق التبرير الذي يستقيم به التنزيل هو منطق التعليل الذي عليه التقصيد؛ وهو المنطق الذي أقر به جمهور الأمة عبر تاريخها، فلا مسوغ عنده لأي اجتهاد أو تجديد أو نظر إلا إذا ارتبط بهذا المنطق الذي يأخذ بحُجُز النفس من أن ترتبط بالهوى، ويحفظ خواص الشريعة.

1. المرجع نفسه، ص 258.

2. وائل الهويريني، المنهج في استنباط أحكام النوازل، ص 258.

3. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 409.

4. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص 287.

#### 4. تقرير نسبية النصوص والمقاصد

هذه نتيجة حتمية لمنهج التساهل والتقصيد بلا دليل، ولنطق التبرير؛ إذ كلها عوامل مؤسسة لمنحى فكري قوامه سيادة المجتمع على أحكام الشريعة، فإذا كانت الغاية هي استدامة الصلاح، فإنها يمكن أن تتحقق من خلال تغيير المفاهيم كلية، فلم يعد هناك مبرر لثنائيات المفاهيم التي يجب أن تحسم بشكل كلي لصالح مفهوم واحد، ولم يعد من الممكن القول بقطعية النصوص، ولم يعد جائزا الحديث عن الجزئيات، ولم يعد مقبولا حصر العقل في قوالب محددة، ولا أن تحدد له مناهج اشتغاله "فلا قوالب ولا أنماط ولا مناهج ثابتة، بل تبدلية عامة دائمة"<sup>(1)</sup>..

لأن الدين ليس حكرا على أحد ومحاولة فهمه حق مشروع لكل فرد، ولا حق لأحد أن يفرض وصايته على الفهم، أو أن يقول إن منهجا ما هو المنهج الأصوب فكل المناهج صائبة، ومن ثم لم يعد مقبولا ولا مبررا التمسك بقاعدة كون كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة مما عرف بالضرورة من دينه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا فكل قراءة للنص الشرعي وفق ما تقتضيه مصلحة العصر هي قراءة صائبة، فلا مجال اليوم لإشكالية التصويب والتخطئة التي أخذت حيزا كبيرا من انشغال العقل الإسلامي، بل إن الواجب اليوم هو إعادة تصنيف القواعد الشرعية ومحاكمتها بمنطق العصر الذي يقضي حتما بإلغاء صفة الثبات عنها، وإضفاء ذات الصفة على المقصد الذي ينبغي أن يكون ثابتا ما دامت مبررات ثباته قائمة لأن "البحث عن المقاصد من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي، ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهرية للشريعة"<sup>(3)</sup>.

ثم إنه إذا كان من المقرر عند المتقدمين أن الأحكام تدور مع عللها، فإن نفس هذا الأمر مبرر للمراجعة على اعتبار أن الإسلام نظام للحياة، مبني على ظواهرها محكوم بنواميسها، مردودة أحكامه إلى العلل المنضبطة التي تدركها العقول، وأحكامها تدور مع هذه العلل، فإن ذلك يقتضي

1. عبد الله العلابي، أين الخطأ؟ ص 17.

2. الزركشي، البحر المحيط، 3/183.

3. محمد سالم غانم، حقائق القرآن، بيروت: دار الفارابي، 2000م، ص 58.

العمل بالحكمة الظاهرة وإعمالها وتحكيمها<sup>(1)</sup>، فما دام الأمر كله لا يخرج عن دائرة الإسلام، فليبق الناظر طليقا حرا من أي التزام تجاه نص شرعي أو رأي فقهي، ولينتق ما شاء مما شاء في صفحات الكتب، وليختر إن شاء فقط العمل بروح الإسلام العامة ومقاصد الدين الكلية<sup>(2)</sup>.

إن هذا العبث الذي يتسم به هذا النوع من العقل المنتسب إلى المقاصد يجرّد الشريعة من كل خواصها السماوية والتشريعية والمقصدية، في حين أن العقل المقصدي السوي عقل يقف عند الضوابط التي قامت على نصوص الشريعة وما دلت عليه من دلالات نصية وعلل حكمية، يحفظ للشريعة مكانتها ويحفظ لنفسه قدره لا يعدوه، هو عقل يجسد فكرة التلاقي بين الوحي والعقل البشري بمنهجية واضحة وثابتة ومقننة، يفرق فيها بين الثوابت التي لا يطولها الاجتهاد وبين المتغيرات التي يلاحقها بالمتابعة والكشف<sup>(3)</sup>.

### ثالثا: اعتبار المآل منهج التنزيل وضابط التأويل

لقد ربط الشارع الحكيم بين الأحكام الشرعية والعلل التي بنيت عليها، والغاية من كل ذلك حفظ مصالح الخلق في الدارين<sup>(4)</sup>، وطلب من الناظر في أحوال المكلفين أن يعتبروا هذه الخصوصية التشريعية وهم يخبرون عن الحكم الشرعي، أو وهم يسعون إلى استنباطه إن تعلق الأمر بغير منصوص عليه من النوازل والحوادث، وقد قرر العلماء أن عمل المجتهدين والمفتين يتأسس على عمادين اثنين:

**أولهما: فقه النص؛** الذي هو الاجتهاد في فهم الخطاب الشرعي اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً.

**ثانيهما: فقه المحل؛** وهو فقه لا يتحقق إلا إذا تكاملت ثلاثة عناصر رئيسية: التلقي، والفهم، والتنزيل، وهي مراحل ثلاث لا تتفصل عن بعضها البعض، حيث إن الخطأ في الأولى ينتج عنه الخطأ في الثانية، ليترتب عن ذلك الزلل في الثالثة.

وفي المرحلة الثالثة يجد المجتهد نفسه مرتبطاً بعملية تحقيق المناط في كل ما يعرض له من النوازل والحوادث التي تطرأ على واقع المكلفين، وهي إما وقائع لها نظير معتادة مألوفة ولها

1. كمال أبو المجد، الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات، مجلة: العربي، عدد: 222، ص17.
2. حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، ص10.
3. خليفة بابكر الحسن، التجديد في أصول الفقه، مجلة: المسلم المعاصر، عدد: 125-126، ص146.
4. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص17-18.



دليلها من الشرع، أو منعدمة النظر في الشرع مستجدة لا حكم فيها، وتكون من باب النادر الذي يجب حتما أن يلحق بالغالب<sup>(1)</sup>.

وهما فقهان يوجبان على المتصدر للنظر في أحوال المكلفين أن يكون ذا فهم شمولي لمناشئ الأحكام، وذا قدرة على استجلاء مقاصد الشريعة الإسلامية، وذا كفاءة في الموازنة والتنسيق بين قواعد الشرع وأدلته وواقع المكلفين وأحوالهم<sup>(2)</sup>، ليحقق المقصد الأعظم الذي هو حفظ نظام الكون واستدامة صلاحه باستدامة صلاح المهيمن عليه الذي هو الإنسان<sup>(3)</sup>.

وبما أن عملية التنزيل تقوم في أساسها على الحكم الشرعي الذي مصدره أو مستنده النص، فإنها لا تفصل أبدا عن عملية التأويل التي مجال أعمالها هو النص نفسه، وعلى هذا فلا بد من استكناه هذه العلاقة بين عملية التنزيل وعملية التأويل من خلال الحديث عن أهم مرحلة من مراحل تنزيل الأحكام الشرعية.

## 1. الاجتهاد التنزيلي

تضمنت الشريعة الإسلامية أصولا ثابتة وقواعد كلية، ونصوصا عامة، قادرة على الوفاء بما ينظم سير الحياة الإنسانية ومصالح العباد الدينية والدنيوية؛ كما تضمنت من السعة والمرونة والخصائص ما يجعلها قابلة للتطور ومواكبة للحياة بمستجداتها وملابساتها، في كل الأعصار إلى أن تقوم الساعة، ووسيلة هذا التطور وهذه المواكبة للواقع إنما تكون بالاجتهاد الصحيح، الذي يعطي للشريعة خصوبتها وثراءها، ويمكن من إخضاع الواقع البشري لشرع الله، فيتم ربط الإنسان بخالقه، وتتحقق بذلك حقوق الله وحقوق العباد دون تفریط ولا تضییع في الجهتين معا. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية يتخذ صوراً كثيرة تتحدد بحسب الأدلة والنصوص والمعطيات الشرعية<sup>(4)</sup>؛ وذلك بحسب ما تقتضيه طبيعة النازلة، بحيث يعتمد المجتهد إلى تنزيل مقاصد الشريعة على الواقع، لكنه إجمالاً يتأسس على ثلاثة عناصر رئيسة هي:

1. عبد الرحمن زايدى، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، ص 260-261.

2. عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 10.

3. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 273.

4. نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص 53.

أ. اجتهاد في دلالات الألفاظ.

ب. اجتهاد في معقول النص من خلال منظومة التعليل.

ج. اجتهاد بتحقيق المناط لربط الأحكام بطرق ووسائل التنزيل.

والذي يهمننا في ندوتنا هذه هو هذا القسم الثالث، والذي هو مجال نظر الفقيه الذي يعنى بفهم النصوص ومدى انطباقها على الوقائع والنوازل، وما يتعلق بها من إطلاق أو تقييد، وتحرير للعلل وجودا وعدمًا<sup>(1)</sup>.

### أ. مفهوم الاجتهاد التنزيلي

لن نعمق الحديث في التعريف التركيبي للاجتهاد التنزيلي؛ لأن الغاية ليست وضع الحدود والتعاريف والرسوم، وإنما الغاية معرفة المعنى الذي يتحقق به المطلوب، وقد أغنى غيرنا عن التفصيل في ذلك، غير أنه يمكن تعريف الاجتهاد التنزيلي بأنه إعمال العقل والنظر في إدراك مناشئ الأحكام المجردة وفهمها فهما شموليا، وبذل الجهد في صياغتها، والتبصر بمواقعها في الواقع على وفق ما يقصده الشارع<sup>(2)</sup>.

إن التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام وتفصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، وهو جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده، وهكذا فإن التحقق من مناط حكم الشرع موزونا بميزان المصالح والمفاسد، معتبرة بمعيار الشرع الكلي والجزئي ومعيار العقل الفاحص في كل قضية هو منهج تحقيق المناط.

وبذلك نفهم أن التنزيل هو: "صيرورة الحقيقة الدينية التي وقع تمثلها في مرحلة الفهم، إلى نمط عملي تجري عليه حياة الإنسان في الواقع"<sup>(3)</sup>.

1. بكر أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، 1/84.

2. ينظر: بعض التعريفات الأخرى في: عبد الرزاق وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، ص26، وفي فوزي بالثابت: فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو فقه الاجتهاد التنزيلي، ص23.

3. عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا.

## ب. غاية الاجتهاد التنزيلي

تتمثل غاية الاجتهاد التنزيلي في تطبيق الحكم الشرعي بما يوافق مقاصد الشريعة، ذلك أنه إذا كانت ثمرة الفقه وأصوله هي الحكم الشرعي كما قرر الغزالي باعتبار الحكم هو غاية الاجتهاد الاستنباطي، فإن الاجتهاد التنزيلي ينظر إلى مدى إفضاء الحكم إلى المقصود، وبذلك يتبين أن الثمرة هي المقصد الشرعي<sup>(1)</sup>.

وتفصيل هذه الغاية يتمثل في أن المقصد الشرعي هو روح الأحكام الشرعية، وهو المتحكم في عمل المجتهدين والمفتين والحكام بصفة عامة؛ لأن مهمتهم استدامة صلاح الكون باستدامة صلاح حال المهيمن عليه الذي هو الإنسان، ووظيفتهم هي سلامة العلاقة بين أفعال ومقاصد المكلفين وبين مقاصد الشارع، وهذا لا يتحقق إلا إذا تحقق الوعي التام والإدراك القوي للعلاقة بين أحكام الشرع ومقاصد الشارع، وتمثل هذه العلاقة تمثلاً سليماً.

وعلى العموم، يمكننا أن نقول: إن غاية الاجتهاد التنزيلي هي تحقيق نفوذ الشريعة، ونفوذ الشريعة يعني حاكميتها وتحكيمها على الواقع الإنساني بكل مكوناته وعناصره، وعدم بقاء أحكامها مجردة في الذهن والتصورات، وهو اجتهاد يستلزم ما يلي:

أ. أن الشريعة عدل كلها في كلياتها وجزئياتها<sup>(2)</sup>، وهي خصيصة جوهرية لا تنفصل عنها ولا تتجزأ أبداً.

ب. أن الشريعة يسر كلها باعتبار النظر في غالب أحوال المكلفين<sup>(3)</sup>، وهو مسلكها الجوهرية الذي يقول فيه ابن عاشور رَحْمَةُ اللَّهِ: "الشريعة الإسلامية استخدمت لتحقيق نفوذها واحترامها مسلك التيسير والرحمة بقدر لا يفضي إلى انخراط مقاصد الشريعة"<sup>(4)</sup>.

ج. أن الشريعة حاكمة على الزمان والمكان لا يصلحان إلا بها، وبالتالي لا تعالج أحكامها ثبوتاً أو تغيراً إلا بالمنهج الذي ارتضته هي وفق مقصدي العدل والمصلحة.

1. ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، م، س، ص 38.

2. اعتبار المآل ومراعاة نتائج التصرفات، م، س، ص 177-178.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م، س، ص 379.

4. المرجع نفسه، ص 377.

- أن لإطلاق لمفهوم المصلحة، لأنه إن كان العدل مصلحة فليس دائماً المصلحة هي العدل، وأن الحكم للنص وإن احتاج إلى تأويل<sup>(1)</sup>.

### ج. علاقة التأويل بالاجتهاد التنزيلي

مما ينبغي أن ندركه أن الاجتهاد التنزيلي قد يحتاج إلى تأويل النص من منطلق التفسير المصلي<sup>(2)</sup> ومن كون الشريعة رحمة كلها وعدلاً كلها<sup>(3)</sup>، لكن هذا التفسير ينبغي أن يقف عند حد لا تطفئ فيه المصلحة على النص بأن تكون سبباً في التحلل من حكمه أو تعطيله، وأن يتم بما يضمن سلامة التطبيق المصلي من خلال قاعدة التفريق بين المصلحة والمقاصد، وهذا ما يعني أن الأداء التشريعي للمقصد هو في خدمة النص ثبوتاً وتحديداً للمراد منه لا في خدمة المصلحة<sup>(4)</sup>، وهو ما ينبغي على الاجتهاد التنزيلي استحضاره في عمله.

وطبيعي أن تقوم العلاقة بين التأويل وبين الاجتهاد التنزيلي، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاجتهاد التنزيلي ومقاصد الشريعة، لأن مقاصد الشريعة ذات تلازم مطرد مع الأحكام المستفادة من مقام الخطاب الشرعي<sup>(5)</sup>، ولا تتحقق إلا بتوافق تام بين مقاصد الشرع ومقاصد المكلفين.

وهذا الذي سبق يشير إلى أن هناك علاقة بين التأويل والاجتهاد التنزيلي، وذلك باعتبار التأويل آلية من آليات الاجتهاد التنزيلي ووسيلة من وسائل تقرير الحكم الشرعي وتطبيقه بما يتوافق مع مقصد الشارع من تشريعه الأحكام، وهو ما يستلزم:

- معرفة المجتهد أو المفتي لمناشئ الأحكام..

- إدراك المجتهد أو المفتي لمسلك الشارع في تشريع أحكامه وتقرير خطابه..

- إحاطة المجتهد أو المفتي بطرق الكشف عن مقاصد الشريعة..

- تبصر المجتهد أو المفتي بمآلات التنزيل.

1. تكوين ملكة المقاصد، ص 44-47.

2. الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص 53-58.

3. إعلام الموقعين، 11/3.

4. عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص 266-268.

5. مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي، ص 80.

هذه العناصر الأربعة تفرض أن نقول إن التأويل له مدخله في عملية تنزيل الأحكام الشرعية، وتلزمنا أن نسلم بأن مجرد المعرفة بالنصوص لا تكفي كما لا تكفي المعرفة بالواقع<sup>(1)</sup>، وبين ترديد النظر بين النص والواقع قد يعترض نظر المجتهد والمفتي بعض العوارض تمنعه من تعدية الأحكام، أو من التزام الدليل العام، وهي عوارض مرتبطة بأحوال المكلفين وبمقاصدهم، أو بمناطات الأحكام وملاكاتها أو بمُدركاتها الشرعية، وقد يتعارض الواقع مع النص بسبب عدم قيام شروط تنزيل النص تامة غير منقوصة، فيجد المجتهد نفسه أمام مسؤولية كبيرة تستلزم منه الاجتهاد لحفظ المقاصد الشرعية التي تأسست عليها الأحكام الشرعية، وهي أمور تتطلب من المجتهد أو المفتي التدخل من خلال نوع محدد من التأويل، يمكن أن نسميه بالتأويل المقصدي، أو التأويل بالمآلات.

إن التأويل الذي نتحدث عنه ليس هو التأويل التعسفي الذي يطلقه البعض على بعض الدراسات الحدائرية حول المقاصد، بل المقصود هو تحكيم المقاصد وفق الشروط والضوابط التي لا يستقيم اعتبار المقاصد بدونها، فليس المقصود به إطلاقاً التأويل الذي تتم من خلاله النظرة الخارجية للنص بناءً على القول بتحقيق المقاصد والمصالح، فيأتي المؤول بنظرة جاهزة لا ترى في النصوص إطاراً مرجعياً ينبغي الدوران والرجوع إليه<sup>(2)</sup>.

إن تنزيل الأحكام الشرعية على واقع المكلفين لا يتم إلا وفق ضوابط وأصول مقصدية محضة لا تنفصل عن بعضها لأنها تشكل جوهر الدين والتشريع الضابط لحياة المكلفين<sup>(3)</sup>؛ فالإنسان في حياته يخضع لواقع معين يستلزم إيقاع الأحكام لتصبح هي بنفسها واقعا ضمن الواقع الإنساني الذي هو في حقيقته أعيان مشخصة، وأفعال بشرية مرتبطة بأزمة وأمكنة، وأحوال مختلفة وجزئيات متعددة؛ وهو ما يوجب أن يكون لكل جزئية فهمها الخاص وحكمها الخاص، ومن خلال هذه الأحكام الجزئية يحكم على الواقع ككل.

1. مبدأ اعتبار المال، ص 111.

2. رقية طه جابر العلواني، أهمية النصوص في المقاصد الشرعية، <http://islamselect.net/mat/3995>

3. مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي، ص 18.

إن هذا الإيقاع يتخذ صوراً كثيرة تتحدد بحسب الأدلة والنصوص والمعطيات الشرعية<sup>(1)</sup>، وهي مدركات تثبت بها الأحكام، لكن يبقى النظر في مجالها كما يقول الشاطبي<sup>(2)</sup>، بعد أن يكون الناظر المجتهد قد علم العلة التي هي مناطات الأحكام في الأصل عن طريق مسالكها المعروفة وخاصة منها تنقيح المناط وتخريجه، ثم يكون التحقيق وسيلة التثبيت من وجودها في النازلة المعروضة<sup>(3)</sup>، وذلك باعتبار أن الاجتهاد التنزيلي يقوم في جوهره على عملية تحقيق المناط باعتبارها مقدمة نظرية تنضاف إلى مقدمة نقلية هي لسان الشرع نصاً أو اجتهاداً محضاً<sup>(4)</sup> يبنى عليهما مع الاستدلال الشرعي<sup>(5)</sup>.

**وعلى هذا، يمكن أن نقرر أن الاجتهاد الفقهي يقوم على مقدمتين:**

**الأولى؛** مقدمة نقلية، أو ما يمكن تسميته بالمقدمة الشرعية الحاكمة على المناط<sup>(6)</sup>، والمسلم بها باعتبار رجوعها إلى الشرع سواء كانت نصاً أو اجتهاداً، ومن خلال هذه المقدمة يتم تعيين الحكم الشرعي في الواقع.

**الثانية؛** مقدمة تطبيقية، هي آخر مراحل الاجتهاد<sup>(7)</sup>، وهي ما يسمى بتحقيق مناطات الأحكام، وتطبيق النصوص في أفرادها<sup>(8)</sup>، وهو الذي عناه الشاطبي حين قال: "الاجتهاد على ضربين، أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط<sup>(9)</sup>".

1. نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 53.

2. الموافقات، 12/5.

3. مبدأ اعتبار المال، ص 99.

4. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 375.

5. الموافقات، 311/3.

6. المصدر نفسه، 414/5، 417، 420.

7. المصطلح الأصولي عند الشاطبي، م، س، ص 373.

8. الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، ص 189، و الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص 243-244.

9. الموافقات، م، س، 11/5.

## 2. تحقيق المناط، مفهومه وقيمه في الاجتهاد التنزيلي

### أ. مفهوم تحقيق المناط

التحقيق لغة؛ إحكام الأمر وتيقن ثبوته ووجوبه<sup>(1)</sup>، والمناط: هو مُتَعَلِّقُ الشَّيْءِ<sup>(2)</sup>. والمناط في الاصطلاح الأصولي؛ الوصف الظاهر المناسب المنضبط الذي جعله الشارع معرفا للحكم<sup>(3)</sup>، أو هي: الباعث على الحكم، أي المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم<sup>(4)</sup>.

إذا كان التحقيق يفيد معنى الثبوت، والمناط يفيد معنى تعلق الحكم بالقصد الشرعي، فإن تحقيق المناط بمعناه الاصطلاحي هو أعم من القياس<sup>(5)</sup>؛ لأنه يتجاوز حدود كون المناط مجرد وصف ظاهر منضبط، ليشمل كل معنى كلي تدرج تحته جزئيات كثيرة جدا لا تحصر، ويكون البحث عن الجزئيات التي تتضمن معنى كليا داخلا في صميم تحقيق المناط<sup>(6)</sup>، وبذلك يكون تحقيق المناط اجتهادا في بيان وجود العلة وتحققها في الفرع أو أحاد الصور أو صورة النزاع<sup>(7)</sup>، وعلى هذا اتفق الأصوليون مع اختلاف بينهم في كون العلة مستنبطة أو منصوصا عليها.

### ب. قيمة تحقيق المناط في الاجتهاد التنزيلي

يأخذ تحقيق المناط حيزا كبيرا من عملية تنزيل الأحكام الشرعية، لكونه يستهدف إظهار الأوصاف المؤثرة والأحوال المعاشة المقتضية لتطبيق الحكم الشرعي<sup>(8)</sup>، بناء على المعرفة الجيدة للمجتهد بالواقع ومكوناته، وبالأشياء وأوصافها، وبالأفعال وأسبابها وآثارها<sup>(9)</sup>، وتتجلى القيمة التشريعية لتحقيق المناط من خلال العبارة التي عبر بها الشاطبي عن حقيقته حين قال: "أن يثبت

1. أساس البلاغة، 203/1، والصحاح، 1460/4، ولسان العرب، 49/10.
2. أساس البلاغة، 308/2، ومعجم مقاييس اللغة، 370/5، والصحاح، (1165/3).
3. أصول السرخسي، 304/2، والرازي، المحصول، 257/5.
4. الأمدي، الإحكام، 202/3، والإبهاج شرح المنهاج، 40/3، والبحر المحيط، 144/7.
5. الطولي الحنبلي، شرح مختصر روضة الناظر، 236/3.
6. عبد الرحمن الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، ص 83.
7. السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 82/3، والبحر المحيط، 324/7.
8. ماهر حسين حصوة، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ص 19.
9. أحمد الريسوني، وجمال باروت، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص 66.

الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في محله<sup>(1)</sup>، وهو توصيف يتناسب مع الخصوصية التي أثبتها الشاطبي له حين قرر أنه لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف<sup>(2)</sup>.

وتزداد أهمية تحقيق المناط إذا علمنا أنه يتعلق بنوعين من الاقتضاء: الاقتضاء الأصلي الذي تتعلق به الأنواع، والاقتضاء التبعية<sup>(3)</sup> الذي يقوم على أساس تحقيق المناط الخاصة، وهذا يعني أنه فاعل في عملية التأويل التي تقوم في بعض صورها على الموافقة بين الحكم الشرعي العام وبين الأبعاد الاقتضائية المشخصة في الواقع<sup>(4)</sup>، فهو ضرورة كل شريعة كما يقرره الغزالي<sup>(5)</sup>، وذلك باعتباره من آليات عملية كانت مستند العلماء في استثمار كليات الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس<sup>(6)</sup>، وهو عمل لا يزال صعب المورد وإن كان محمود الغب كما يقول الشاطبي<sup>(7)</sup>.

وتظهر أهميته أكثر؛ في عناية الشاطبي به تأصيلاً وتقعيداً، وذلك لأن الشاطبي أدرك صعوبة فقه التنزيل ووعورة مسالكه وخطورة دروبه، وتؤكد من أن الخطأ في مرحلة من مراحل هو جناية على الشريعة وعلى المكلفين على حد سواء، وذلك باعتبار أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين<sup>(8)</sup>، ليكون تحقيق المناط بذلك شبكة الأمان التي تضمن تحقيق المصلحة المنشودة عند تطبيق الأحكام الشرعية التي لا يمكن للناظر في أمر الخلق أن يستغني عنها في نظره.

إن أهمية تحقيق المناط تكمن، كما يقول الشيخ عبد الله بن بيه، في كونه يحقق الموامة بين كلي الزمان وكلي الشريعة<sup>(9)</sup>، خاصة في الشق الثاني من أنواعه وهو المناط الخاص الذي يلحق

1. الموافقات، 65/4.

2. المصدر نفسه، 64/4.

3. المصدر نفسه، 58/3.

4. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن معمر السنوسي، ص 24.

5. المستصفي في علم الأصول، ص 231.

6. أبو العباس الونشريسي، المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس وأفريقية والمغرب، 80/10.

7. الموافقات، 141/4.

8. المصدر نفسه، 66/4.

9. الاجتهاد بتحقيق المناط، فقه الواقع والتوقع، م، س، ص 2.



الجزئي بالكلي، وعلى ضوءه تتحدد كيفية تنزيل الأحكام والوسائل التي ينبغي التذرع بها في عملية التنزيل<sup>(1)</sup>.

إن تحقيق المناط مقدمة نظرية تبني على فقه الواقع، تضاف إلى مقدمة نقلية مبناهها على النص وعليها يقع أغلب النظر، وتحتكم في الغالب إلى الخبرات الدنيوية والعرفية لا إلى النصوص ومقتضياتها<sup>(2)</sup>، وهو ما يترجم عمليا غائية التشريع المحتف بالأطر الموضوعية التي ارتبطت بالأحكام الشرعية، والتي على أساسها تتغير الصفة التجريدية للأحكام لتصبح قابلة للتأثير في الواقع حين تنزل عليه<sup>(3)</sup>.

### ج. أنواع تحقيق المناط

قسم العلماء تحقيق المناط إلى قسمين:

#### النوع الأول: تحقيق المناط العام

وهو ذو صبغة عمومية تجريدية لا تتقيد بقيود، وهذه الصبغة هي التي تضمن ثبات الأحكام في حق جميع المكلفين بلا استثناء ابتداء، وبعدها عن الأوضاع الواقعية المستأنفة<sup>(4)</sup>، هذه الصبغة تلزم المجتهد أو المفتي بالتمييز بين الأنواع المشمولة بالأوامر والنواهي، والمتشابهة من حيث البنية والآثار<sup>(5)</sup> وإلحاق كل نوع بحكمه، مع اعتبار أن هذا النوع من التحقيق يستوي فيه العالم والحاكم والمفتي والعامي<sup>(6)</sup>، ويفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف موضع الحكم إلا به، وإن لم يدل عليه دليل شرعي<sup>(7)</sup>.

#### النوع الثاني: تحقيق المناط الخاص

1. فقه التدين، ص 20-21.
2. المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، م، س، ص 373.
3. اعتبار المآلات، ص 44.
4. عبد المجيد النجار، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، مجلة: المسلم المعاصر، مجلد 27، عدد: 105، ص 25.
5. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، ص 123.
6. الموافقات، م، س، 16/5.
7. المصدر نفسه، 128/5.

يلزم الناظر في أحوال المكلفين ترصد محال تنزيل الأحكام بعد ثبوتها بمدركاتها الشرعية، ولا يمكنه أن يجري أفراد النوع الواحد على وزان واحد حتى وإن بدت له متشابهة اعتماداً على أنها ذات مناط واحد، فيلزمه النظر إلى العوارض، واعتبار الملابس والأحوال والقرائن المحتفة بكل مكلف على حدة؛ لأن كل فعل هو في ذاته فعل مستأنف إن شابه أفعالاً أخرى فإنه يختلف عنها كلها من حيث الفاعل والباعث على الفعل، ومن حيث الزمان والمكان، والظروف المحيطة بالفعل وفاعله والآثار المترتبة عليه<sup>(1)</sup>، ومن ثم وجب عليه أن يجيب كل سائل بما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص<sup>(2)</sup>، وهذا ما يقصده الشاطبي حين يقول:

"فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يليقها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت ودون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميتها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيوداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود"<sup>(3)</sup>.

### 3. آليات الاجتهاد التنزيلي في تحقيق المناط والنظر في المآلات

1. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 125.

2. الموافقات، م، س، 233/5.

3. الموافقات، م، س، 24/5.

في العناصر السابقة حاول الباحث قدر الإمكان بيان العلاقة بين الاجتهاد التنزيلى والتأويل، وتمت الإشارة إلى أن تحقيق المناط عملية فاعلة، وبين أن حقيقة المناط أنه اجتهاد تنزيلى تراعى فيه مآلات التطبيق، وتراعى فيه ما ينشأ من نتائج، يعتمد منهج الموازنة بين المصالح والمفاسد حين تتزاحم على موضع واحد، ولا فرق عنده بين المفسدة الواقعة أو المتوقعة ما دام أن المتوقع كالواقع.

وقد يلجأ المجتهد إلى الاستثناء من الدليل العام تجويزاً للفعل إن كان ممنوعاً في أصله ومسلكه في ذلك الاستحسان، أو منعا منه إن كان جائزاً في أصله ومسلكه في ذلك سد الذريعة والحيل، وذلك نتيجة ارتباط الفعل أو الحكم بعوارض وطوارئ عليه<sup>(1)</sup>، والمقصود بذلك التعارض بين مصلحة الأصل ومفسدة المأل المساوية لها أو الراجحة عليها أو العكس.

#### أ. مفهوم اعتبار المأل

اعتبار المأل هو: "مجازة الواقع إلى ما هو متوقع للحكم عليه بما يناسب المقصد الشرعي من وضع الأحكام"<sup>(2)</sup>.

من خلال هذا التعريف تتضح علاقة اعتبار المأل بالاجتهاد التنزيلى؛ لأن موضوعه ومحوره هو أفعال المكلفين وأحكام الشارع، وغايته حفظ التوافق بينهما بما يحفظ قصد الشارع من تشريعه الأحكام، وهذا يتطلب من المجتهد أو المفتي عملاً شاقاً وجهداً مضمياً في فهم كل جزئية على حدة؛ باعتبار أن الجزئيات، وإن انتظمت تحت أصل كلي واحد، فإنه في بعض الأحوال يفرض على المجتهد أو المفتي أن يجد لبعضها أحكاماً خاصة تختلف عن حكم الأصل الكلي.

وهذا يعني أن المجتهد أو المفتي ليس حراً في إيقاع الأحكام على الوقائع إيقاعاً مجرداً، وفي إلغاء العوارض والطوارئ المحتفة بفعل المكلف أو بتطبيق الحكم، لأن الاقتضاء التبعية الذي هو أحد مكونات تحقيق المناط يتدخل ليوجه عمل المجتهد أو المفتي، وأي إهمال لهذا الاقتضاء التبعية يوقع حتماً في مناقضة قصد الشارع، وفي إيقاع المكلف في الحرج المنفي شرعاً، مما يجعل عمله

1. المصدر نفسه، 301/3.

2. يوسف حميتو، مبدأ اعتبار المأل في البحث الفقهي، ص26؛ ومن ملامح اعتبار المأل في الدعوة والتمذهب والسياسة، ص18؛ وتكوين ملكة المقاصد، ص137.

لا معنى له، ولا يترتب عليه أي مقصود، ومقتضى القواعد أن كل عمل لم يترتب عليه مقصوده فهو باطل<sup>(1)</sup>.

إن المعاني التي أشرنا إليها لا يستقيم وضوحها إلا ببيان العلاقة بين تحقيق المناط واعتبار المأل، وهذه العلاقة لا تتضح إلا ببيان العلاقة بين اعتبار المأل والقواعد الأصولية التي تدرج تحتها، ونقصد بذلك الآليات التي يلجأ إليها المجتهد أو المفتي في عمله التنزيلي، وهي آليات جمع شتاتها الإمام الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ حِينَ التفصيل في مبدأ اعتبار المأل في كتابه الموافقات.

### علاقة سد الذريعة بتحقيق المناط واعتبار المأل

قد يحدث أن يختلف اجتهادان في حكم قضية واحدة، فهذا اجتهاد يبيح الفعل والثاني يمنعه منه، وكلاهما له مناطه الذي تعلق به وقام اجتهاده على أساسه، وسد الذريعة الذي هو المنع من المشروع خشية الوقوع في الممنوع من هذا القبيل كما يقول الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ، ذلك أن سد الذريعة راجع إلى طلب ترك ما ثبت فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله؛ فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة<sup>(2)</sup>.

وهذا هو الواقع "في الأمور المشروعة بالأصل كلها، وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرَج، وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع؛ ففي المسألة نظر، ويتجاوزها طرفان؛ فمن اعتبر العارض سد في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبد الممنوع صراحاً<sup>(3)</sup>.

ودون هذا الذي قرره الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ، يقع المجتهد في الزلل في التنزيل، وذلك باعتبار أن سد الذريعة هي استثناء من دليل عام، وهذا الاستثناء تفرضه القرائن المحتفة بالواقع التي تمنع من تعديدة الحكم الأصلي دون ترصد لمآلاته، مما يعني تدخل التأويل المصلحي في هذا الاستثناء، ويعني كذلك أن لمقاصد الشريعة طرقاً وأدوات لتحصيلها وتحقيقها بناء على أن لكل مقصد

1. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/143.

2. الموافقات، م، س، 3/509.

3. المصدر نفسه، 3/528.

وسيلة يدور معها<sup>(1)</sup>، يقول الشاطبي رحمه الله: "وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة؛ لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعيب<sup>(2)</sup>".

ومعنى هذا أنه قد يتوصل المكلف بالأمر المباح إلى ما هو حرام، وهنا يتدخل الشرع ليمنعه من بلوغ غايته، فلا اعتبار هنا للوسيلة فإن الوسيلة تسقط بسقوط مقصدها أو إذا لم تقض إليه<sup>(3)</sup> ولا ينظر إلى سلامة الوسيلة إذا انخرم المقصد وآل الأمر إلى الضرر، وهذا معنى انبثاق قاعدة سد الذرائع عن أصل المآلات بالنظر إلى ما يستلزمه الواقع من اعتبار لتحقيق مقاصد الشارع وموافقة مقاصد المكلفين لها، وبهذا يتبين أن سد الذرائع مرتبط بالفعل ونتيجته، وأن كل فعل له حكم نتيجته.

الشيء الذي يعني ثبوت العلاقة بين مبدأ النظر في المآلات وقاعدة سد الذرائع في صورة علاقة السبب والمسبب، بدليل قول الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ: "لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح، وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات<sup>(4)</sup>".

#### علاقة الحيل بتحقيق المناط واعتبار المال

تخضع هذه العلاقة لمبدأ الاستثناء من الأصل العام اعتبارا ومراعاة للعوارض والملاسات المحتفة بواقع المكلف، غير أن الموجب هنا يختلف عن سد الذرائع نسبيا، من حيث إن الحيلة هي التوصل بالمشروع للوصول إلى الممنوع، وهذا يعني تدخل من المكلف في إفساد المقصد، وهذا ما نستنتجه من كلام الشاطبي حين يتحدث عن اختلاف العلماء حول الحيل وذلك حين يقول:

1. الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص150.

2. الموافقات، م، س، 2/353.

3. المقري، القواعد، 1/242.

4. الموافقات، م، س، 3/121.

"ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة، فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد، فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلّة لإيجاب الزكاة؛ كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداء الدين منه، وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة، وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع؛ لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة، فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً، فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم<sup>(1)</sup>.

لقد أباح الشرع للمكلف أن يسعى لتحقيق مصالحه، وأن يدفع الضرر عن نفسه، لكن هل كل طريق يسلكه المكلف اعتباراً لهذا الحق هو مسلك معتبر شرعاً؟

هذا سؤال يجد جوابه في ثانياً تعريف العلماء للحيل، رغم اختلاف تعابيرهم في ذلك، فكل تلك التعريفات اتفقت على أن الباعث هو المحرك لإرادة القصد إلى الفعل الذي يقوم به المكلف قاصداً منفعة نفسه، لكن هذا القصد ليس دائماً الاعتبار من طرف الشرع، حتى ولو استجمع كل شروط الصحة الشرعية، وحتى ولو كانت وسيلته إلى هذا القصد سالمة الظاهر.

إن الشرع سلك مسلك الصرامة تجاه المكلف إذا ما سعى إلى منفعة نفسه متوسلاً بالفعل المشروع، وهذا وإن كان حقاً له إلا أن هذا الحق مقيد، وهو تقييد سببه التأويل الذي يصرف الفعل عن حكمه الأصلي إلى حكم آخر بسبب أن المكلف استبطن مقصداً فاسداً، لأن الحق ما هو إلا وسيلة لتحقيق المقصد الشرعي.

وعلى هذا، فإن الباعث على الفعل متحكم في المآل، يقول الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ: "ما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات<sup>(2)</sup>".

1. الموافقات، م، س، 5/188.

2. الموافقات، م، س، 3/120-121.

لهذا فحكمة الشرع تأبى أن تكون أحكامه والحقوق التي منحها للمكلفين سبيلا إلى هدم مقاصده، وأن يكون مآل هذه المنحة الإلهية في نهاية الأمر وسيلة إلى التعسف على العباد، فلا مناص من أن يطبق المفتي قاعدة الشرع الحنيف باعتبار أن الحكمة من منح الحق أصبحت منتفية، وانتفاؤها يعني أن المكلف لم يعد له الحق في استعمال حقه ما دام هذا الحق مرتبطا بمصلحة أخرى ترجح على مصلحته هو؛ أي مصلحة من استعمل الحق للإضرار به، فمتى ما صار قصد الشارع وسيلة عند المكلف إلى قصده هو، صار ذلك نقضا لما أبرمه الشارع وهما لما بناه<sup>(1)</sup>.

إن المتصرف على هذا النحو؛ (أي بالتحيل) المذموم لن يكون بنجوة من حكم "العدل" و"المصلحة"؛ لأنهما سيلاحقانه من خلال سلطة الاجتهاد المآلي التي تعلن فساد تصرفه، وتحكم ببطلانه وتمنع إنفاذه، لأن أصول الشريعة المعصومة لا تفرق بين وقوع الفساد والضرر في الحال، وبين وقوعهما في المآل، فالكل فساد والجميع ضرر، وما كان كذلك يجب القضاء عليه بتعطيله وتلافيه، أو بتضييق دائرته وحسم مادته قبل استفحاله...<sup>(2)</sup>.

#### . علاقة الاستحسان بتحقيق المناط واعتبار المآل

يشترك الاستحسان مع سد الذرائع والحيل في خاصية الاستثناء، ذلك أنه آلية يلجأ إليها المجتهد حين يجد نفسه أمام أصل عام تعديته توقع المكلف في الحرج والعنت، لذلك فالاستحسان ترخص في الفعل وإباحة له اعتبارا للمآل لكونه أقوى من دليل المنع ومن القياس الظاهر<sup>(3)</sup>، فهو إذن قرينة من قرائن التأويل الصارفة عن حكم الأصل لاعتبار المصلحة الجزئية التي تتعارض والدليل الكلي.

وهذا ما يعنيه الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ حِينَ يَقُولُ: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمعتذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين؛ فقد شهد

1. الموافقات، م، س، 31/3.

2. اعتبار المآلات، م، س، ص 287.

3. فتحي الدريني، المناهج الأصولية للاجتهاد بالرأي، ص 6.

له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، يبنى على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس<sup>(1)</sup>، فهو مفهوم مصلحي؛ لأنه استثناء وترخص يقوم على النظر المألّي، وعلى اعتبار مصلحة المحل وتقديمها على معارضة الكلي<sup>(2)</sup>.

ويمكن تلخيص علاقة الاستحسان بالتأويل وبالاجتهاد التنزيلي عموماً في صورة رعاية هذه القاعدة لمقصد العدل الذي هو أحد المقاصد الجوهرية التي يقوم عليها النظام التشريعي الإسلامي، وهذه الرعاية تستلزم مراعاة العوارض الاستثنائية التي بدونها يفوت المقصد الأعظم، وذلك باعتبار أن معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى العدل والمصلحة<sup>(3)</sup>، وهو المعنى نفسه الذي يقصده الشاطبي حين يقول: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"<sup>(4)</sup>.

#### - علاقة مراعاة الخلاف بتحقيق المناط ومراعاة المأل -

قرر الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ مَرَاعَاةَ الْخِلَافِ مِنْ جَمَلَةِ اسْتِحْسَانِ<sup>(5)</sup>، ومرجعها إلى الاستحسان باعتبار أنها أيضاً استثناء من دليل الناظر أو المجتهد أو قاعدة المذهب، وذلك حين لا يكون من الممكن تغيير الأمر الواقع بعد وقوعه؛ لأن تغيير الواقع بعد الوقوع أصعب من دفعه قبل وقوعه، ولذلك قرر العلماء قاعدة أن: المنع أسهل من الرفع، أو أنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء<sup>(6)</sup>. فإذا كان التغيير والإزالة يترتب عليه مفسدة أكبر من مفسدة بقاءه، حكم ببقائه ترجيحاً لكبرى المصلحتين، ودفعاً لأعظم المفسدتين وذلك باعتبار "أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا

1. الموافقات، م، س، 1/32-33.

2. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ص 487.

3. بداية المجتهد، م، س، 2/324.

4. ينظر: قواعد الأحكام، م، س، 2/160.

5. الاعتصام، ص 467.

6. هذه القاعدة هي من الصيغ التي تدل على مضمون قاعدة: الدفع أسهل من الرفع.



يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها... وإذا ثبت هذا فمن واقع منهيها عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل نظرا إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلا أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجحة... وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد...<sup>(1)</sup>.

فتبين أن أنه يغتفر ويتسامح في بقاء واستمرار حكم لم تتحقق فيه بعض الأمور المطلوبة شرعاً بعد وقوعه وتمامه ما لا يتسامح فيه لو كان يراد ابتداءه على الوجه الذي تختل فيه تلك الأمور.

إن هذا التسامح يعود في أساسه إلى مبدأ الاحتياط، فيلجأ إليها المفتي نظرا لما تقتضيه مصلحة المكلف من درء المفسدة عنه، وذلك حين يترتب على منعه من فعله مفسدة أكبر من تلك التي أوجبها تصرفه، وهذا عين مراعاة المآل التي تحدث عنها الشاطبي حين قال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ فقد يكون مشروعاً لمصلحة قد تستجلب أو لمفسدة قد تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من انطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة مثلها أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة"<sup>(2)</sup>.

1. ينظر: الموافقات، م، س، 4/146-147.

2. الموافقات، م، س، (5/178).

## 4. من مسالك التنزيل

إذا كانت ملكة اعتبار المآل تقوم في مجملها على أساس تحقيق المناط الذي هو آلية عمل إجرائية للتحقق من تنزيل أحكام الشرع على الوجه المرضي عنه، أي: على أساس قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، فإنها تحتاج إلى مسالك خاصة يتحقق بها المقصود الشرعي، ولسنا هنا نعني مسالك الكشف عن المآلات، وإنما نقصد تلك المسالك التي يتبعها الناظر للتحقق من تنزيل الأحكام تنزيلا سليما.

## أ. مسلك التدرج

هذا المسلك يفرض أن يكون لدى العقل المقصدي فهم تام للواقع، وتصور كامل لمكوناته الماثلة فيه، والمقصود بمسلك التدرج هو: "التنزيل الجزئي لأحكام الشريعة على الواقع بحسب ما يقتضيه ترتيب المصالح والمفاسد"، ومعنى هذا أن المجتهد حين ينظر في أحوال المكلفين لتنزيل الأحكام عليها قد تعرض له عوارض تمنع من تنزيلها جملة، أو تقتضي تأخير بعض المصالح لحساب ما هو أقوى منها وأعلى في الرتبة.

وهذا المسلك ليس بدعة كما يزعم الذين يقفون مواقف انفعالية وتحكمهم نظرة مثالية للفقه الإسلامي وتطبيق الشريعة، بل هو مسلك مبني على استحضار المعطيات الواقعية واعتبار المآل والمقاصد الشرعية<sup>(1)</sup>، وهو وسيلة لا غاية يسعى إليها<sup>(2)</sup>، واعتماده مسلكا من مسالك النظر في المآل هو لضمان السلامة عند الانتقال بين المراحل التي عالجنها غير ما مرة فيما مر من فصول هذا البحث، والمقصود: مرحلة التلقي، ومرحلة الفهم، ومرحلة التنزيل، حيث يرجى منه أن تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها بالتخطيط والتنظيم والتصميم<sup>(3)</sup>، ولذلك فإنه بدا في صورة تطبيق الجزئي فإنما ليتحقق التطبيق الكلي، ليتحقق استصلاح الخلق واستدامة هذا الصلاح.

هذا المسلك يجد سنده في سنة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وشهادة ذلك أن أمنا عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: «إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ فِي الْمَفْصَلِ، فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا تَابَ النَّاسُ

1. في فقه التدين، ص236، وأصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، ص259.

2. عجيب النشبي، التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، ص109.

3. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص328، و يوسف حميتو، من ملامح

اعتبار المآل في الدعوة والتمذهب والسياسة، م، س، ص40.

إلى الإسلام نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الزَّنا أَبَدًا» (1).

كما يشهد لذلك أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما بعث معاذًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى اليمن قال له: "إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَدَيْكَ، فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللهُ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَدَيْكَ، فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللهُ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تَتَّخِذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَدَيْكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ" (2).

وفي سيرة السلف ما يدل على أن مسلك التدرج مسلك شرعي في تنزيل الأحكام، فقد قال عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَوْمئِذٍ الْخَلِيفَةُ: "مَا لَكَ لَا تَنْفِذُ الْأُمُورَ؟ فَوَاللَّهِ مَا أَبَالِي لَوْ أَنَّ الْقُدُورَ غَلَتْ بِي وَبِكَ فِي الْحَقِّ"، فقال عمر: "لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، واني أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة في دفعه جملة فيكون من ذا فتنة" (3).

#### هذا التدرج تستلزمه مستلزمات عدة ترتبط بالواقع منها:

- تغير أحوال المكلفين وما يحيط بهم من عوارض وملايسات وأسباب تبدل الأحكام الاجتهادية.  
- تزاخم المصالح والمفاسد بحسب ما سبق بيانه عند الحديث عن ملكتي الموازنة والترتيب.

#### ب. مسلك التأجيل

يعرف الدكتور عبد المجيد النجار هذا المسلك فيقول: "هو العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق" (4).

1. جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: تأليف القرآن، حديث رقم: 4993.  
2. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم: 19.  
3. ابن عساکر، تاريخ دمشق، 46/37.  
4. في فقه التدين، م، س، ص 239.

يمثل مسلك التأجيل بالنسبة للعقل المقصدي مسلكاً من مسالك التحقق من وقوع المآل موافقاً لمقصد الشارع والتحقق من عدم انخراجه، أو على الأقل غلبة الظن بسلامته، بحيث يعدل المجتهد عن تطبيق الحكم في ظرف معين إلى أن تتغير الأحوال وتزول العوارض، وهذا يستلزم وعياً دقيقاً بأفراد الواقع ومكوناته، وهذا مقتضى موضوعية ملكة اعتبار المآل؛ إذ بدون هذه الموضوعية في النظر وفي الاعتبار وتقدير العواقب ما كانت أحكام الشريعة تحقق مقاصدها، وما كانت المقاصد لتكون فاعلة في المجتمع المسلم.

والشاهد على ما تقرر أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امتنع عن هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لأن الواقع لا يسمح بذلك، والمفسدة المترتبة عن الهدم أعظم من المصلحة التي يراد تحقيقها، فقد روى البخاري ومسلم أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لعائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى آسَاسِ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّ قَرِيشًا حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ وَلَجَعَلْتُ لَهَا خَلْفًا"<sup>(1)</sup>، فمنهج الشرع، إذن، "ترك بعض الأمور التي يستصوب عملها إذا خيف تولد ما هو أضر من تركه، واستئلاف الناس على الإيمان وتمييز خير الشرين، وإن سهل على الناس أمرهم، ولا ينفروا ويتباعدوا من الأمور على ما ليس فيه تعطيل ركن من أركان شرعهم"<sup>(2)</sup>، وهذا يتطلب حضور ملمح العدل، ذلك المفهوم الكلي الذي به يكون تدبير المجتمع وعليه يقوم الكون كله<sup>(3)</sup>.

### ج. مسلك الاستثناء

هذا المسلك راجع في معناه إلى قاعدة الاستحسان المندرجة تحت أصل اعتبار المآل، إذ هو في صورته الحقيقية ما هو إلا استثناء من الأصل التشريعي العام يلجا إليه المجتهد لضرورة أو لمصلحة أو درءاً لمفسدة حقيقية، فهو بذلك يعني «العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في حق بعض الأعيان والوقائع والأمكنة»<sup>(4)</sup>، ودليل العمل به كمسلك من مسالك التحقق من المآل نهي

1. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنائها، حديث رقم: 1585، ومسلم في كتاب الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، حديث رقم: 1333، واللفظ له.
2. القاضي عياض إكمال المعلم، 4/428.
3. مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص 66، ومن ملامح اعتبار المآل في الدعوة والسياسة والتمذهب، ص 24.
4. في فقه التدين، م، س، ص 239.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن إقامة الحدود في الغزو اعتباراً للمآل الضروري على المسلمين<sup>(1)</sup>، وعدم قطع عمر يد من سرق عام الرمادة<sup>(2)</sup> وإسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم لزوال علة ذلك رعاية لمصلحة المسلمين.

## خاتمة

بعد هذه الجولة في الاجتهاد التنزيلى وعلاقته بالتأويل وفقه اعتبار المآل، وبعد محاولة معالجة أهم الجزئيات المتعلقة بهذه العلاقة ذات الأبعاد الثلاثية، نخلص إلى ما يلي:

- وجوب العمل على تحقيق الأولويات التي تطرقت إليها الورقة، وهي التأهيل والتأصيل والتفعيل والتصحيح والتنخيل..

- وجوب الوعي بمزالق الاجتهاد التنزيلى، خاصة في ظل تجاذب التيارات الفكرية للمنحى المقاصدي في التعامل مع نصوص الشريعة ومقاصدها، مما يعني وجوب الحذر من التسهيل المفضي إلى التساهل، وسيادة منطق التبرير وتقصيد ما ليس بقصد..

- ضرورة الفهم الصحيح للعلاقة بين التأويل والتنزيل، وإدراك أن الرابط بل الضابط لهذه العلاقة هو مبدأ اعتبار المآل باعتباره أصلاً عملياً تنضبط به علاقة التأويل بالتنزيل، فهو بالنسبة للتنزيل منهج وبالنسبة للتأويل ضابط..

- تحقيق المناط هو العملية المحورية في الاجتهاد التنزيلى، ولا تقوم العملية الاجتهادية إلا به، وأثره في التعامل مع الواقع وتنزيل الأحكام عليه يجب أن يكون واضحاً على الصورة التي أرادها الشارع، ليكون بذلك آلية من آليات التجديد في مناهج الاجتهاد..

- ليس لاعتبار المآل مسلك واحد في عملية التنزيل، بل إن مسأله متنوعة تفرض نفسها بحسب ما تقتضيه المصلحة الشرعية.

1. أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب: ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، حديث رقم: 1450.

2. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب: القطع في عام سنة، حديث رقم: 18989، وابن أبي شيبة

مصنفه، كتاب الحدود، باب: في الرجل يسرق الثمر والطعام، حديث رقم: 29179، 27/10.

يحتاج هذا الموضوع إلى فتح آفاقا كثيرة جدا، تتعلق بمكوناته ومناهجه وطرق استدلاله، وضوابطه بغرض ضبط عمله، وأهميته في استقرار النظرية المقاصدية الشرعية، وتطوير آليات التعامل مع الواقع المعقد الذي تفرضه الحضارة الحديثة والعملة.

## التأويل المقاصدي وعالمية القرآن

د. محمد خليل جيجك

عميد كلية الإلهيات - جامعة بينكول/تركيا

### مقدمة

إن من قوانين الفطرة ومن سنن الكون أن لكل كتاب ولكل خطاب صفات وخصائص تخصهما وتميزهما عن غيرهما. ومن تلك السنن أيضا أن قيمة وعظمة تلك الخصائص والصفات إنما تقاس بعظمة كاتب الكتاب والمتكلم بالخطاب. فقيمة الكتاب والخطاب وعظمتها ناشتتان عما في الكاتب والمخاطب من السمات العليا والميزات القصوى. إذ هل رأيت مثلا مجنوناً أو بليداً أو جاهلاً أو غافلاً كتب كتاباً، بل سطراً واحداً استحق لغزارة حكمته ووفور ما فيه من الحقائق والمعارف أن يكتب بماء الذهب على أوراق من الورق!

إذن، نحن تجاه الكتاب الكريم أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن نرد أنه كلام الله وعندئذ يتوجب علينا أن نقبل جملة غير قليلة من المحالات واللاممكّنات التي منها على أدنى الاحتمالات أن نقبل أنه يتأتى لأمي ليس له أدنى علم ولا أقل خبرة ولا أضعف معرفة ولا أضال حنكة في التعليم والتعلم أن يكتب في جملة العلوم والمعارف أظهر الحقائق العلمية وأن يسجل ذلك الأمي مع أميته أبرز المعلومات الصحيحة التي تدهش منها العلماء والخبراء والمختصون في شتى ميادين العلوم والمعرفة، وإما أن نقبل أنه كلام الله بلا شك ولا مرية ولدىئذ يتوجه إلينا من ذلك القبول الفطري العقلي أن نقبل وأن نستيقن أن لذلك الكلام خصائص وميزات لا تجتمع في أي كلام آخر لأننا قبلنا بذلك أنه كلام العليم المطلق والخبير المطلق والعظيم المطلق الذي بيده خزائن كل شيء وبيده مقاليد السموات والأرض ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم. وهذا القانون هو ما سار عليه جماهير العلماء تجاه القرآن مسلمين وغير مسلمين، سلفاً وخلفاً، شرقاً وغرباً. فمن جملة

تلك الخصائص والميزات إعجازه ومنها عالميته. فلإعجاز مجال آخر ندعه له ونتناول في هذا العرض الأعجل عالمية القرآن على ضوء التأويل المقاصدي.

إن الحازم المنصف يفهم من تلقاء فطرته وبمحض بديهته أن الفرقان الحكيم لا يتأتى ولا يتيسر أن يناسبه و يلائمه من سوى عالميته صفة أخرى تحدد من ساحة خطابه أو من مفعول شريعته ولاسيما إذا لاحظنا أنه رسالة الله الأخيرة إلى خليقته وأنه خاتم كتبه وأنه الخطاب الإلهي الأخير الذي ينبغي أن يفي بجميع متطلبات البشر عقيدة وشريعة وأخلاقا من يوم نزوله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها لأنه لا ينزل بعده وحي أبدا. وأهم ما يبرز خصيصة عالمية هذا الوحي الأخير إلى ساحة العلم والفكر ويضعه ملموسا محسوسا في نظر العقل والبحث هو الاتجاه المقاصدي الذي يتبلور العالمية من خلال بروزه في كثير من مناحي النصوص وشتى جوانبها ومن خلال لمعانه على جل أساليب تلك النصوص.

إن المقاصد القرآنية تتقاطع مع مقاصد الشريعة في كثير من جزئياتها لكن ليستا بمعنى واحد، وإن كان بينهما عموم وخصوص بل يعاضد كل منهما الآخر في الدلالة على عالمية النص. إن عالمية القرآن تتلمع من خلال الاتجاه المقاصدي الذي تراه ماثولا في شتى جنبات الكتاب العزيز. إن الكيان المقاصدي سواء في نص الكتاب وسواء في أحكام شرعته أمر له شأنه في تجلية ربانيتهما والدلالة على المستوى الإعجازي للنص المبين.

إن تلك المقاصد التي استهدفها النص الكريم وركز عليها دوما من خلال عباراته وإشاراتة تحمل سمات عالمية وطوابع عولية تجعل النص يتعدى بكثير حدود الزمان والمكان والمجتمعات وتجعله نصا مطلقا مرسلا من جميع القيود والسدود والمحددات. فمثلا إن كرامة الإنسان وحماية ماله وصيانة دمه وحرية في عقيدته وتحقيق حق الملكية الخاصة له وبناء الأسرة السعيدة وأمثال ذلك مبادئ عامة عالمية نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي وقع عليه في الأمم المتحدة عام 1949م<sup>(1)</sup> ونص عليها غيره من وثائق الحقوق الإنسانية؛ مع العلم أن النص القرآني جعلها وغيرها من المواد التي تتناسب مع كرامة الإنسان لنفسه نقاط انطلاق ينطلق منها في كثير من تشريعاته وتوجيهاته ويبني عليها كثيرا من أحكامه وحكمه. إذاً إن تأويل

1. انظر: محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة.. أساس لحقوق الإنسانية، محور: مقاصد الشريعة، المكتبة الشاملة الإلكترونية، الإصدار الثالث، ص32.



النصوص القرآنية وتفسيرها وتقييمها في ضوء تلك المقاصد يجعل عالمية النص أمراً ملموساً محسوساً لكل من هب ودب.

ومن الجانب الآخر إن أعظم ما ييسر السبيل إلى التأويل المقاصدي للنصوص هو الأسلوب الدلالي الذي ينتهجه الفرقان الحكيم من خلال عباراته وتراكيبه فهذا أمر له وزنه وخطره في استبانة ميزة العالمية للنص المجيد ويجعل عالميتها صريحة واضحة.

## 1. أهمية الموضوع

إن الأمة الإسلامية تمر اليوم بيوم عصيب وزمن رهيب من أكبر فترات التاريخ شدة وضغطاً عليها، ونهباً لقدراتها، وسلباً لطاقتها، واستنفاداً لخيراتها، وسفكاً لدمائها، وانهاكاً لأعراضها، وفساداً لأخلاقها، وابتعاداً بها عن أصلاتها ومصادر كرامتها، ودفعاً بها إلى أخرج موافقها، وبعداً بها من كتابها وسنة نبيها، وإهمالاً منها وغفلة بها عن شريعة ربها. ولذلك أسباب وعوامل ودوافع متشابكة منها ما هو تاريخي وآني منها ما هو خارجي وداخلي ومنها ما هو ذاتي وموضوعي<sup>(1)</sup> فتهض الأمة يحتاج إلى انتفاضة تفكيرية وعقلية وعلمية قبل أن تكون سياسية اجتماعية اقتصادية. إن أول شرارة نارية ينبغي أن تطلق في هذه الانتفاضة التفكيرية العلمية العقلية هو أن يبدأ بالعقل المسلم فيربي تربية صالحة رشيدة ويوجه لرجعية الكتاب والسنة.

ومن خلال ذلك يتحتم على العقل المسلم أن يقرأ كتاب الله قراءة واعية بصيرة في استنباط ما يعوزه من تلك المفاهيم العليا التي عانت الإنسانية عبر عمرها الطويل من فقدانها الكثير من المتاعب والمصاعب كالحرية والعدل والشورى والحق والمساواة ونحوها كما على العقل المسلم العائد إلى كتاب ربه أن يقرأ مستجدات العصر إيجاباً وسلباً وضرورياته ومشكلاته كتلك الأمور التي تهم المجتمع قبل الفرد وأن يكون بصيراً بمدخل أمن واستقرار وسعادة المجتمع ومخارجها كما يجب على ذلك العقل أن يكون واعياً بأسباب نهوض المجتمعات الحاضرة والغابرة ورفاهيتها ورقبها وفي هذا السياق وحينما تحلى العقل المسلم بتلك القراءة الرشيدة وتزود من خلالها بثقافة تجعله أهلاً لأن يتحمل مسؤولية المستخلف الرشيد يتوجب عليه أن يجعل كتاب الله له

1. فوزي بالثابت، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أوفقه الاجتهاد التنزيلي، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1432هـ/2011م)، ص7.

نبراسا يهتدي به في جميع تلك الأمور السالفة وهذا يأتي له بضرورة قراءة مقاصدية لكتاب الله وتأويل لآيه المجيدة تأويلا مقاصديا يهديه تلك القراءة إلى معالجة سليمة وناجعة في ترميم المجتمع وتقديم الحلول لجميع مشاكل الأمة وابتناء ضرورياتها وتحقيق حاجياتها ومكملاتها في ضوء مستجدات العصر ومحدثاته وبلغة العصر ومصطلحاته. فأول ما يتوجب على العقل المسلم في سياق استئناف مرجعية كتاب الله وسنة رسوله أن يكون سبيلا آمنا مطمئنا، وسفرا قاصدا للقراءة المقاصدية والتأويل المقاصدي للنصوص المجيدة.

## 2. تحديد المصطلح

يواكب باحث علوم القرآن والفقهاء مصطلحات ثلاث متقاربة جدا: مقاصد الشريعة، مقاصد القرآن، موضوعات القرآن. فبين الأول والثاني تقارب لحد كاد أن يعدا واحدا، ولهذا التباس على البعض فعدهما واحدا، ولكن ليس بذاك، فهما وإن تقاربا مضمونا وتقاطعا في البعض من مصدقاتهما ولكن يختلفان؛ إذ مقاصد القرآن هي ما ركز القرآن عليه عبر بياناته وخطاباته وجعله لنفسه مقصدا أصليا حتم على نفسه إبانته وإيضاحه وشرحه وإثباته بأوجه الإثبات من استدلال وبرهنة وتوكيد، ووافى ذكره بأوجه البيان من تصريح وتلميح وإظهار وإضمار وتفصيل لمضمون وتقوية بموضوعات أخرى حسبما عن له وجعل الموضوعات الأخرى التي تناولها في سياقه عضدا وسندا له.

ومن هنا قلل العلماء من مقاصد القرآن بالرغم من ثراء موضوعاته فيرى ابن عاشور (ت 1973م) أن مقاصد القرآن ثمانية وهي: إصلاح العقيدة، وتهذيب الأخلاق، والتشريع، وسياسة الأمة، والقصاص وأخبار الأمم السالفة، والتعليم، والإنذار والمواعظ، وإعجاز القرآن<sup>(1)</sup>. كما أن **ولي الله الدهلوي** (ت 1176م) يرى أن مقاصد القرآن خمسة: الأحكام، الجدل، التذكير بآلاء الله، التذكير بأيام الله، التذكير بالموت وما بعد الموت<sup>(2)</sup>. ونرى الأستاذ سعيد النورسي (ت 1960م) يصرح في كل مناسبة بادية له أن المقاصد الأساسية والعناصر الأصلية التي يتركز عليها البيان القرآني بأجمعه ويدور حولها الاستطرادات القرآنية بأكملها أربعة: التوحيد، والرسالة،

1. محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: المطبعة التونسية، 1984م، (1/39-41).

2. شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، تعريب: سليمان الندوي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، (1407هـ/1987م)، ص19.

والحشر، والعدالة مع العبودية<sup>(1)</sup>. بينما يرى حجة الإسلام الغزالي (ت 505-1111هـ): أن المقاصد الأساسية للقرآن الكريم ثلاث: التوحيد، واليوم الآخر، والصراط المستقيم<sup>(2)</sup>. ولسنا في هذا البحث الأعجل بصدد مناقشة هذه الآراء وغربلتها ونخلها فكل ما نقول هنا هو أن هذا الاختلاف ليس حقيقيا بل اختلاف لفظي حصل بدمج بعض الموضوعات ضمن بعض أو عدم الدمج مع أن الكل متفق في أن القرآن الحكيم حوى كل ما قيل عنه إنه مقصد أساسي للقرآن وما قيل عنه إنه مذكور في القرآن ولكن ليس موضوعا ومقصدا أساسيا لبيان القرآن.

وأما مقاصد الشريعة فهي مطالب تُستهدف من سن القوانين الشرعية وإجراء الأحكام الفقهية كالكليات الخمس أو الست التي ذكرها الفقهاء قديما من حفظ النفس والدين والعرض والعقل والمال والنسل. فحفظ هذه الأمور وغيرها من تلك الأمور الكلية والجزئية التي تستهدف من سنن الشريعة الحنيفة هو المقصد والهدف الذي يترتب على القوانين الشرعية ويستهدف منها. فكل ما في الشريعة الحنيفة من أحكام تطبق في المجتمع يستهدف منها تحصيل بعض الأمور النافعة أو تباعد الأمور الضارة. وبذلك يتأتى الحفاظ على نظام المجتمع. وذلك هو مقصد الشريعة مع قطع النظر عن كون ذلك المقصد في قالب نص أم لا.

فالمقاصد القرآنية هي المطالب التي تستهدف من النص القرآني اللفظي وأما مقاصد الشريعة فهي الأهداف التي تستهدف من الأحكام التشريعية الإجرائية فهما مصطلحان يختلفان مفهوما ومضمونا وأن اتحدا في بعض ما يصدقان عليه من بعض الأفراد كالعادلة<sup>(3)</sup>. ويستبين بتحقيق نظر أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا إذ كل ما هو مقصد للشريعة فهو مقصد للقرآن أيضا دون العكس.

وحدد العلماء مقاصد الشريعة بأنها تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، أو في العاجل والأجل، قال العز بن عبد السلام عَزَّوَجَلَّ تعالى: اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكما من أحكامه

1. النورسي بديع الزمان سعيد، المثنوي العربي النوري، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: شركة سوزلر للنشر، ط3، 2003م، ص75.

2. الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، جواهر القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، (1409هـ/1988م)، (ص11-28-29).

3. محمد خليل جيجك، المقاصد القرآنية عند الأستاذ النورسي ومقصد الرسالة نموذجا، ندوة دولية: فقه المقاصد والحكم في فكر بديع الزمان النورسي، أكادير-المملكة المغربية، ط1، إستانبول: سوز للطباعة والنشر، (1430هـ/2009م)، ص153-154.

إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، تفضلاً منه على عباده، ثم قال: وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاق بغير فائدة عاجلة ولا آجلة، لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه. ومصالح الناس في الدنيا هي كل ما فيه نفعهم وفائدتهم وصلاحهم وسعادتهم وراحتهم، وكل ما يساعدهم على تجنب الأذى والضرر، ودفع الفساد، إن عاجلاً أو آجلاً<sup>(1)</sup>.

وأما الفرق بين "مقاصد القرآن" و"موضوعات القرآن" فقد مر بنا المعنى المقصود بالمقاصد القرآنية، وأما موضوعات القرآن فهي ما ذكر في القرآن سواء كان مقصوداً لذاته كموضوع النبوة، مثلاً، وهو مقصد قرآني مقصود لذاته أو مقصوداً لغيره كتلك الموضوعات التي استطردها القرآن في ذكرها تقوية وتشبيها لغيرها من الموضوعات كتلك المعاني التي سردت في القرآن لإثبات التوحيد أو النبوة أو الحشر أو غيرها فيكون بين الموضوعات القرآنية والمقاصد القرآنية عموم وخصوص مطلق أيضاً؛ إذ كل ما هو مقصد للقرآن فهو موضوع له أيضاً لكن ليس كل ما هو موضوع له فهو مقصد له أيضاً، فيعم الأول ويخص الثاني. غير ناسين أن من المصطلحات المتاخمة بهذه المصطلحات السالفة، وإن لم تكن من صلب موضوعنا، مصطلح "مقاصد السور القرآنية" ومصطلح "مقاصد الآيات القرآنية" مع الإضافة أن هذا المصطلح الأخير مما استخرجناه خلال دراساتنا القرآنية ولم نطلع على أحد ذكره وأصله وشرحه ومثله.

#### أ. وقفة سريعة مع مصادر المصطلح

إن العقل الإسلامي اعتنى من قديم الدهر ببيان مقاصد الشريعة الأحمدية ومصالحها وحكمها من خلال أحكامها كان يتعرض لذلك في ثنايا ما كان يأتي به من التحليل والتفصيل والشرح والبيان والفلسفة للفقه الإسلامي وحقوقه فسهر فيما سلف بعض من له حكمة وبصيرة من العلماء على قضية مقاصد الشريعة الإسلامية متناوياً لها بالتحقيق والتدقيق بدأ بإمام الحرمين ومروراً بالغزالي وابن عبد السلام وابن تيمية وانتهاءً بالشاطبي<sup>(2)</sup>. ولما للقضية من الأهمية القصوى في المنظور الإسلامي الحديث أيضاً اهتم المعاصرون من زاويتهم بالقضية فمنهم الشيخ ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ الذي أفاد فيها وأجاد وحقق بما لا مزيد عليه في كتابه مقاصد

1. محمد الزحيلي، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، المكتبة الشاملة الإلكترونية الإصدار الثالث، ص50.

2. محمد الطاهر الميساوي، مقدمة: مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دار الفجر ودار النفائس، ط1، (1420هـ/1999م)، ص71.

الشريعة، ومنهم العلال الفاسي، ومنهم محمدريسون في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي"، ومنهم فوزي الثابت في كتابه "فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أوفقه الاجتهاد التنزيلي"، وغيرهم من الكتاب المتفرقين. وللباحثين محمد الريسون ومحمد الزحيلي بحثان نشرا معا في سلسلة كتاب الأمة بقطر باسم "حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة". وقدم للكتاب عبيد حسنة تقديمًا طريفًا عن الموضوع أفاد فيه وأجاد بشكل حجم تقديمه ثلث الكتاب.

### ب. حاجة ملحة إلى التأويل المقاصدي وقراءة مقاصدية جديدة

إن العصر الحاضر عصر له إيجابياته وله سلبياته من الناحية العلوم التطبيقية، ومن الناحية الاجتماعية، أما من الناحية العلمية العامة ومن ناحية التكنولوجيا فتثقل كفة ميزان حسناته، وأما من الناحية الاعتقادية والقيمية والأخلاقية والسلوكية فيعيش العصر إفلاسا عاما ملء السمع والبصر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد لأن معظم الديانات والشرائع السماوية وما استقت منها من تلك القيم النبيلة والحقائق الأخلاقية العظيمة والآداب الخلقية الرفيعة أنزلت من ناحية التطبيق العملي تحت الصفر بكثير وطويت صحف الكثير منها مذ آمد غير قليل. فالعالم بشرقه وغربه، ومتقدمه ومتخلفه، ومتدينه وملحده تنتظر بشوق ولهف إلى من يغيثه في كبوته الأليمة وينصره في سقطته الأثيمة ويمد له يد المعونة فيما ألم به من الخطب وفيما تفاقم من شأن نائبته هذه. كل هذا نبأ من سبأ بيقين.

إذن، ينبغي للمسلمين وخصيصا آل العلم والفكر والسياسة والدراية أن يتداركوا أمر الأمة بل أمر الإنسانية جمعاء قبل أن يفوت الفرص برمتها وتذهب القطار بجملتها، ويتوجب عليهم أن يسعوا ويكدحوا ويجدوا ويجتهدوا في أن يقدموا لهذا العالم البائس المبتئس تلك الحلول القرآنية التي تلائم مدارك هذا العصر وتتناغم مع أفكار هذا الدهر وتلبي حاجات المجتمع المستجدة والتي باستطاعتها وحدها أن تأتي على المستوى العالمي بصياغة جديدة في المنظومات الفكرية والخلقية والسلوكية والقيمية والسياسية والاقتصادية والقضائية تفي تلك الصياغة بمطالب العصر ومقاصده التشريعية وتنظم أهدافه السياسية وتحدد مبتغياته القيمية وتحصل أحلامه الأخلاقية وتحقق أمنياته الحقوقية. وكل هذا يأتي علينا معاشر الأسرة القرآنية بواجبات

إجبارية نحن مجبرون على تحقيقها واضطرارية نحن مضطرون في النهوض بها من غير تريث ولا تمهل لا خيار لنا أبدا في تأخيرها إلى أي وقت آخر بله تركها وإهمالها.

ومن أهم هذه الواجبات أن نبين بياننا وافيا شافيا للعالم أجمع فلسفة الحياة القرآنية عامة ونظرة القرآن إلى كليات الفضائل وأمّهات المحاسن في المجتمعات البشرية، خاصة من خلال شرائعه وأحكامه وقيمه وأخلاقياته، ومن خلال منظوره إلى الفرد ومنظوره إلى المجتمع، ومن خلال توجيهاته العمرانية وتعاليمه الحضارية ومبادئه الترشيدية ومعامله التوجيهية، وأن نبين للعالم ما يعطيه القرآن من القيمة الرفيعة والمكانة السامية والكرامة الكاملة للإنسان، كما علينا أن نشرح للعالم المعاصر ما يرسخه القرآن في الأوساط الإنسانية ويكلف بها الساسة والقادة من تلك المعاني الإنسانية الرفيعة؛ كالعادلة والحرية والمساواة، ورعاية الحقوق بما فيها من حقوق الإنسان عامة وحقوق الطفل وحقوق المرأة خاصة وحقوق الحيوانات، ورعاية البيئة وحفظ الأموال العامة والخاصة.

فإلى جانب هذا الاهتمام القرآني إن العالم يشهد اليوم أمرا آخر لم يشهده قبل وهو التطورات السياسية والدولية والاجتماعية كظهور قوات جديدة تدير المجتمع وتوجهه بكافة فروعها وشعبه وشعوبه لم يجدها العالم من قبل إلا في القرون الأخيرة كقوة الصحافة وكالتأثير الذي تمتلكه شبكات التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت وكتلك التكتلات البشرية حول بعض المفاهيم الجديدة كحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق العمال وحقوق الرأي العام وحقوق الأطفال وكظهور الحاجة إلى اتخاذ بعض التدابير اللازمة نحو بعض الأشياء حفاظا على ميزان الحياة كضرورة الحفاظ على البيئة، وكظهور بعض السلوكيات التي تهدد كوكبنا الأرضي كله؛ كالإسراف والبدخ اللذين صاروا صفتين لازمتين لأناس هذا العصر ما وجدوا في راحتهم دينارا أو درهما. نعم أخذ الإسراف يهدد في هذا العصر الحياة برمتها. هذه قلة من كثرة أو رشفة من ديمة من تطورات هذا العصر ومستجداته ومشاكله.

توجب تلكم الأمور علينا نحن المسلمين مسؤولية كبرى وتحملنا أمانة عظيمة في تقديم رسالات القرآن ومقاصد الشريعة القرآنية للعالم بدور المنقذ الأخير والوحيد. فانطلاقا من هذه المسؤولية الكبرى والأمانة العظيمة يتوجه إلينا معاصر المختصين في القرآن وعلومه، والمختصين في الدراسات الفقهية مناولة المقاصد القرآنية وتأويل نصوصه على ضوء مقاصده من جديد؛

بحيث يستبين لكل أحد استبانة الشمس في رابعة النهار عالمية القرآن من خلال رسالاته ومعانيه ومقاصده وأهدافه وطموحاته. وكل هذه الأمور توجب نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها تشمل المضمون والمنهج معا<sup>(1)</sup>.

ويوجه إلينا أن نقفز في الشرح المقاصدي قفزة كبيرة وأن نشب وثبة كبيرة حتى لا نرى أنفسنا مكبلة بأغلال التقليد الأعمى والاستسلام الأهوج وهذه القفزة تتمثل في تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام<sup>(2)</sup> ومقاصده الكلية وفق مقتضيات العصر ومتطلباته فإن القرآن نزل ليهدي للتي هي أقوم في كل زمان ومكان وهو عين البلاغة التي بلغ القرآن بها قمة الإعجاز؛ لأن البلاغة مطابقة الكلام لمقتضيات الحال أو قل المقام. فإذن لسنا مضطرين أبدا في أن نحبس دائرة مقاصد الشريعة التي هي جزء كبير من المقاصد القرآنية فيما ذكره الأقدمون، وكان موفيا بحاجات عصرهم وموافقا بعض الشيء لمقامهم، من كليات النفس والدين والعرض والعقل والنسل والمال، بل علينا أن نبين مستلهمين من روح القرآن مقاصد كلية أخرى التي ستكون كالمظلة التي تشمل ما ذكره الأقدمون، وتشمل إضافة على ذلك، عناوين كلية أخرى تتضمن جزئيات أخرى من جزئيات المقاصد. ويكون تناولنا لتلك المقاصد على ضوء الحاجات العصرية المستجدة، والمطالب الإنسانية الاجتماعية الكلية التي تهم الحياة الاجتماعية السياسية والإدارية والاقتصادية، والتي تتكفل بضمان كافة حقوق جميع الناس السياسية والإدارية والاقتصادية والقضائية والمعيشية والصحية والتربوية والتي تتكفل، أيضا، بتوزيع وتقديم ثروات الدولة وإمكانياتها الكثيرة لكافة أبناء الشعب من غير فرق بين رفيع ووضيع. إذ حيث كانت الغاية الجامعة والمقصد العام للشريعة هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاح الإنسان بضمان صلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه، فإن البحث في مقاصد الشريعة بغرض تحديد "أصول جامعة لكليات الإسلام" يكون ضروريا ويكون سبيلا إلى انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها<sup>(3)</sup>. وهذا ما نريده من القراءة المقاصدية الجديدة فإن من سنة الكون أن "الحاجة" هي المعلم الأكبر والدافع الأعظم للاكتشاف عن الكثير من ضروريات الحياة ومستلزماته.

1. ابن عاشور، تقديم مقاصد الشريعة، ص 69.

2. المرجع نفسه، ص 69.

3. تقديم مقاصد الشريعة، م، س، ص 69.

ولا جرم أن الحاجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذا العصر الذي نعيش في أكنافه واللجوء إلى الحياة النظامية تحت سيطرة الدولة توجهنا وتدفعنا إلى أن نأتي في المقاصد القرآنية تجاه هذه الموضوعات المستجدة، وتجاه هذه الحياة الحداثية اللاعبة الصاخبة، وتجاه هذه الأحداث والتطورات السياسية الضخمة بقول فصل من غير ما ذكره الأقدمون؛ إذ جميع هذه المتطلبات إنما أفرزتها الحياة السياسية الدولية التي فرضت نفسها على الناس رغم أنفسهم. وفي هذا السياق يقول ابن عاشور وهو جذيله المحكك وعذيقه المرجب: إن 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 حَمَلَة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتلقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة في كلِّ زمان لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعاً لاختلاف مراتب العصور<sup>(1)</sup>.

فإذن، نحن أمام ضرورة علمية معرفية تفرض نفسها علينا فرضاً وهي أن ننظر من خلال نصوص الكتاب المجيد إلى المقاصد نظرة أخرى جامعة لكليات من المقاصد وافية لما يواكبه الإنسان الحداثي من القضايا والمشاكل وافية بالحلول الكلية لمتطلبات الحياة العصرية وافية بمبتغيات إنسان هذا العصر تجاه القوى السياسية المسيطرة المستبدة سواء في مجال السياسة أو في مجال الحقوق أو في مجال الاقتصاد أو في مجال القضاء أو غيرها من المجالات، وافية بنظام إنساني صالح مسعد. وهذا يلجئنا إلى أن نقسم المقاصد إلى قسمين رئيسيين:

### تقسيم المقاصد

فحينما نلقي نظرة من علِّ على تلك الجهود المصروفة سلفاً وخلفاً لاكتشاف تلك المقاصد القرآنية والشريعة نجد أنفسنا ملزمين بتقسيم تلك المقاصد إلى قسمين رئيسيين:

1. ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 3/33.



1. قسم من تلك المقاصد تهم الفرد كفرد وتحمى حقوقه وتجعله وسط سياج محكم من الشرائع المستنونة لحمايته كفرد يعيش في ظل الحكم الإسلامي أو كفرد يعامل ويخالط الذين يؤمنون بالله ربا وبالإسلام ديناً ونظام حياة. فعلى ضوء تلك المقاصد وعلى مقتضى توجيهاتها يحمى الفرد السالف الذكر من العوداي التي تعتدي عليه والضاربات التي تضيره فالكليات الخمس أو الست التي أرجع الفقهاء الأقدمون جميع قوانين الشرع وأحكامه إليها وجعلوها أمهات المقاصد وأرجعوا إليها كل التشريعات القرآنية والقوانين الإسلامية مقاصد متوجهة للحماية الفردية قبل الهيكل الاجتماعي وحسب ذلك المنظور القديم؛ إن المقصد الأصلي والغرض الأساسي من جميع أحكام الشرع الشريف هو الحفاظ على تلك الكليات الخمس أو الست للفرد وتأمين ضمان تام للفرد حول حمايتها.

فمن خلال نظرة خاطفة على نصوص الشرع الحنيف يبدو للعقل الرشيد والفهم السديد أبعاد الاهتمام الشرعي بسعادة بني آدم الدنيوية والأخروية كل فرد فرد. إن كل تعاليم الدين الحنيف وتكاليفه وعلى رأسها التوحيد تستبطن هدفاً أو أهدافاً إنسانية جمة تحوم تلك الأهداف حول حماية الإنسان من كل ما يمكن أن يجرح سعادته أو يخدش كرامته. فينبغي، إذن، للدارسين المعاصرين سواء في مقاصد القرآن، وسواء في الفقه الإسلامي أن يهتموا باستبانة وشرح حلول تلك القضايا العصرية التي تشغل ساحة الفكر الإنساني منذ أمد طويل وينبغي أن تكون تلك الحلول على مستوى تزيح الريب والشكوك عن العقل المعاصر، وتجب الاعترافات والانتقادات التي توجه للدين الحنيف من خلال أحكامه الجليلة السامية. وذلك لا يستتب إلا ببيان المقاصد الشرعية التي يستبين من خلالها صلوحية هذه الشريعة الأخيرة لكل زمان ومكان وبذلك تتكشف عالميتها أيضاً. ومن هذا المنطلق كان الاعتناء بفلسفة الفقه الإسلامي وبيان مقاصدها النيرة ومطالبها العالية مما أوجب سهر الفقهاء المعاصرين عليه ليحيى من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة.

2. إن كوكبة من العلماء المعاصرين وعلى رأسهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973م) رَحِمَهُ اللهُ تَرَى أن هذه المقاربة ليست كافية في هذا العصر فإنها وإن كانت مفاهيم أساسية في بناء تلك الكليات والأصول الجامعة<sup>(1)</sup> وتتطلب أحكام الشريعة الحنيفة الحفاظ عليها

1. المرجع نفسه، ص 69.

لكنها ليست كافية بذاتها لتهدى عملية الاجتهاد وتضيء مسالكها وتقيمها على أساس مكين أو تنتهي بها إلى القطع أو اليقين<sup>(1)</sup>، بل يتحتم أن يكون هناك أحكام كلية للمكلفين باعتبار كونهم يشكلون مجتمعا وأمة ويعيشون في عالم يتفاعلون معه، وليس باعتبارهم أفرادا يمارس كل واحد منهم شأنه الخاص<sup>(2)</sup>، كما يتحتم أن يكون هناك كليات من المقاصد الشريفة التي تلزم الشريعة كيان الدولة والقوى المساندة لها؛ كقوة القضاء وقوة السياسة بالتزامها وتحقيقها في الأوساط الإنسانية لأن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس على وجه يعصم من التفساد والتهالك<sup>(3)</sup>. علما منا أن النصوص القرآنية والنبوية كفيلا بما لا مزيد عليه لاحتضان جميع ذلك.

وهذا هو ما سار عليه ابن عاشور في مقاصده؛ إذ نراه ينص على مقاصد كلية أخرى من غير ما سبق أن ذكره الأقدمون فيضع أمام الفقيه والمتفقه مقاصد كلية تتناغم مع روح هذا العصر الذي نعيش فيه وتتواءم مع تطوراته السياسية ووقائعه الدولية المستجدة ككون التكاليف الشرعية فطرية<sup>(4)</sup> إنسانية تتلائم مع جميع المعاني الإنسانية، وكالمساواة<sup>(5)</sup>، والحرية والعدل والتيسير وكون الشريعة ليست بنكاية ولا ذات حرج<sup>(6)</sup>، وكحماية الحقوق بمعناها الشامل الواسع من سوى ما ذكر، وكحفظ الاقتصاديات، وكالحفاظ على الأمن، وكحفظ صحة العباد والعباد وكغيرها من تلك المفاهيم الكلية الجامعة التي تتضمن وتتعلق بالكثير من ملابسات الحياة ومدخلها ومخارجها فإن الشريعة المصطفوية تسعى بجميع قواعدها وعوائدها وحكمها وأحكامها وأصولها وفروعها وتشريعاتها وتفريعاتها لتحقيق هذه المفاهيم الكلية الجامعة؛ لأننا نعلم بالاستقراء التام لجميع تشاريع الإسلام وتفاريعه أن الشرع الحنيف كنظام عالمي يستهدف الخير والهدى ركز عامة همته وعزمه وجميع جهده واجتهاده على أمرين اثنين: **رضى الخالق وصلاح المخلوق**. فإذاً ليس هناك أمر فيه نفع للعباد أو صلاح للبلاد إلا وهو من مقاصد الشريعة. وعندئذ يتأتى لنا أن نقول بسهولة إن جميع تلك المنظمات الدولية التي تسعى وتجتهد

1. المرجع نفسه.

2. تقديم مقاصد الشريعة، م، س، ص 79.

3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، م، س، ص 218.

4. انظر: المرجع نفسه، ص 231-240.

5. انظر: المرجع نفسه، ص 241-246.

6. انظر: المرجع نفسه، ص 247-248.

لإنشاء معلمة من معالم الخير أو دفع طرف من معانى الظلم والجور والفتنة والفساد في أي ربع من ربوع العالم لا تحقق إلا طرفا من مقاصد الشريعة.

فليس هناك أمر نافع مفيد أو دفع ضار ومفسد إلا وهو مقصد من مقاصد الشريعة فكان علماءنا القدامى، بحق، على بصيرة ووعي ورشد حينما يلخصون ويوجزون جميع مقاصد الشريعة الأحمدية في كلمتين اثنتين: **جلب المصالح ودرء المفاسد.**

والآن حان الوقت لأن نتناول ما له ميسر بعنوان بحثنا وهو الإبانة عن عالمية القرآن في ظلال شرح وتفسير مقاصدي لنصوصه الشريفة:

### 1. التأويل المقاصدي وتحديد المفهوم

إن من باهر عظمة القرآن أن نصوصه الشريفة تمتلك جوانب عدة: الجانب الرسمي يبحث عنه في علم الرسم والإملاء، الجانب الأدائي والجانب الثبوتي يبحث عنهما في علمي التجويد والقراءات، الجانب اللفظي والصوتي يبحث عنه علوم عدة: النحو والصرف والاشتقاق والبدیع والموسيقيا، الجانب اللغوي يبحث عنه في علم اللغة وغرائب القرآن، الجانب الدلالي يبحث عنه علم البلاغة وعلم البيان بما يتضمنها علم التفسير، الجانب الإعجازي يبحث عنه في علوم القرآن، الجانب التشريعي يبحث عنه في علم الفقه وأصول الفقه، الجانب التعبدي يبحث عنه في علم فضائل القرآن. إن من الملفت لنظر الباحث المنصف المدقق تلك الخصيصة القرآنية التي لا تجدها في كلام آخر وهو ثراء وجوه دلالاته فالتفسير حينما يخوض معامع البحث عن دلالات اللفظ القرآني يلاقي وجوها عديدة للدلالة القرآنية؛ الدلالة الصريحة أي الدلالة اللفظية، الدلالة المفاهيمية سواء كان موافقا أو مخالفا، الدلالة الالتزامية، الدلالة السياقية، الدلالة الإشارية. ويشير إلى تلك الوجوه الدلالية الجمة ما ورد في الخبر المرسل عن الحسن قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع" (1).

ومن هنا، إن وجوه دلالات كتاب الله لا تقتضي ولا تنفد. فحينما نواكب نصا من نصوص الكتاب المجيد يتأتى لنا أن نستنبط من وجوه دلالاته العديدة العديد من المعاني والدروس والعبر والإشارات والتوجيهات والإرشادات والحكم والأحكام والفوائد والقواعد. ولا جرم أن من أهم ما

1. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 2/486.

ينبغي أن يعتني به المعتنون في تفسير كتاب الله، سبحانه، في عصرنا الحاضر هو التفسير على ضوء مقاصد الشريعة الحنيفة ومطالبها تلك المقاصد التي تتضمن كل خير وحسن وجمال والتي تتضمن كل إحسان وإكرام وإفضال، فتنبي المجتمع الإنساني من جديد وتفتح له أبواب التفكير والعلم والمعرفة والتمدن والتحضر على مصراعيها، والتي تهدي البشرية إلى سلوك كل ما فيه خير وبر وإلى عمارة الأرض وطرق الاستفادة من خيراتها وثرواتها وبركاتها، وإلى المكافحة مع جميع وجوه الشر وأسباب الفساد وعوامل الرذيلة ودوافع الفحشاء ورفع السوء والفتنة، تلك المقاصد التي تحلق بالعالم البشري الناهل من معين القرآن الصافي في سماء البر والخير والهدى والفضل والفضيلة والشرف والكرم، والتي يرفرف قيمه الناجمة النافعة ومعانيه الإنسانية السامية على العالم الإنساني كافة بحيث يستفيد منها كل وارد وشارد.

فهذا هو شأن ما يبتغيه الشرع الحنيف والقرآن الحكيم من خلال مقاصديهما. ولكن أن هذه الحقيقة الناصعة تحتاج إلى بيان وشرح فإن الكثير من الناس المعاصرين يساورهم بين فينة وأخرى كثير من الشكوك والريوب في صلوحية الشرع الحنيف لهذا العصر الذي يحمل من الميزات والخصائص سلبا وإيجابا ما لم يحمله أي عصر آخر وخصيصا إن الإنسان الحدائي المعاصر له غطرسة وأنفة وغرور وكبرياء بما أوتي من إمكانيات هائلة في شتى المجالات التكنولوجية والصناعية، وبما يمتلكه من الرصيد العلمي الكبير والخلفيات المعرفية الثرية والتنوعات الثقافية الغنية. من هنا أتى على الإنسان حين من الدهر يظن أنه صاحب كل شيء والمسؤول المطلع على كل شيء وكأنه هو المخطط لخارطة الخلق والواضع لبرنامج القدر.

فلذا ترى الإنسان المعاصر ينتقد كل شيء ويزن الأمور بموازين نظره القاصر الفاتر استتارا بلزوم متابعة العقل وأن العقلانية هي أسلم الطرق إلى اكتشاف الحقائق وهذا كلمة حق أريد بها باطل؛ إذ الإسلام أعطى للعقل ما يتناسب مع قامته يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق<sup>(1)</sup>". فلعمر الحق إن الإنسان الحدائي تعدى طوره وتجاوز حده منذ أمد طويل ودهر مديد باتكاله على عقلانيته واغتراره ببعض منالاته وتحاكمه في تقويم كتاب الله وأحكامه وحكمه إلى الثقافة الغربية الوضعية.

1. تقي الدين أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إمبابة: دار هجر، ط2، (1411هـ/1991م)، 1/155.

إن الكثير من أناس العصر الحاضر أخذوا من معطيات تلك الثقافة البتراء نسيجا وسموه عقلانية وأسدلوا عليه ستار العقل والعلم، فصاروا يصدرون كثيرا من أحكامهم باسم العقل وليس بذلك.

إن نصيب الإنسان المسلم من هذا التعقّع والتفرّع ليس بقليل؛ إذ بدأ قرن الشيطان بين الناشئة المسلمة أيضا فأبدى بعض غير قليل منهم تحفظا بالغا نحو عالمية الكتاب المجيد وأنكر عالمية أحكامه ومبادئه وقواعده. وذلك منهم بانبهار بالغرب ومبادئه وقيمه وبتأثرهم من حيث لا يشعرون بالعلمنة وأصولها وفروعها فعلى الجامعة الإسلامية أن يحدد لها استراتيجية جديدة ويضع لها خطة جديدة في تقديم وشرح معاني القرآن وقيمه السامية حتى يستبين لكل أحد عالمية الكتاب المجيد.

## 2. عالمية القرآن والقراءة المقاصدية

لقد جاء الإسلام عالميا رسالة وخطابا إبان نزوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28) وصفة العالمية في الرسالة تحملها معنى كبير الأهمية ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كله ليجد في هذه الرسالة الآسيوي والأفريقي والهندي والعربي والتركي والأوروبي والأمريكي وسواهم ما هم بحاجة إليه من هداية وقدرة على الوصول إلى الحق<sup>(1)</sup>. وعالمية الإسلام نابعة بلا ريب من عالمية القرآن.

وهناك حجج دامغة وبراهين قاطعة تثبت عالمية القرآن سواء من ناحية الخطاب والبيان وسواء من ناحية المعنى والمضمون. ولا جرم أن أسلم الطرق وأفضل المسالك لإثبات عالمية الفرقان المجيد هو قراءته قراءة مقاصدية تتبّع مواقع المقاصد وتستقرئ مواطن المطالب الشرعية من خلال آياته البينات كي يثبت بها عالمية مضامين القرآن الحكيم، مع العلم منا أن عالمية تلك القيم الحكيمة والمبادئ السامية والقواعد الإنسانية التي أفصح عنها القرآن الحكيم غير خاف على من له أدنى بصيرة وأقل تمييز؛ لأن تلك القيم والمبادئ والقواعد التي نوه بها القرآن من الحسن والقبول بمكان بحيث أجمع على قبولها وضرورتها للجامعة الإنسانية جميع أساطين الفكر والفهم وأرباب الحكمة والحقيقة فهي قيم عالية ومبادئ سامية ومثل فاضلة لا

1. طه جابر العلواني، حاكمية القرآن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1417هـ/1996م)، ص34.

يخلق عليها الزمن ولا يبليها الدهر ولا ينقص من قدرها وديمومة ضرورتها عبور العصور ومضي القرون؛ كالعدل وكرامة الإنسان والحريات البشرية والحقوق والأمانة وعمران الأرض وغيرها.

إن الأدلة الدالة على عالمية القرآن بخطابه وأحكامه ومبادئه وقيمه، كما أنها متوفرة من ناحية النصوص الدالة بوضوح وصراحة على أنه كتاب جاء للبشرية جمعاء من غير فرق بين زمان ومكان وطبقات ومستويات، ومتوفرة من ناحية أساليبه التي استعملها عبر آياته ومقاطعها بدأ من كلماته ومرورا بمفاهيمه وانتهاً بهيئات جملة، وكذلك الدلائل عليها متوفرة من ناحية ما في القرآن من المضامين الحيوية، والفضائل البشرية، والكمالات السامية، والقيم النبيلة، والمعاني الإنسانية، والملاحم الحضارية، والأخلاق العلية، الموجودة فيها بغزارة والتي تحتضن بين ذراعيها الحانيين جميع البشرية كي تهديها وتربيها وتهذبها وتقومها وتصلحها وتكملها وتفضلها وتسعدها<sup>(1)</sup>.

ومن هنا يتوجه إلى الجامعة الإنسانية مسؤولة كبيرة وهي الإبانة عن تلك المبادئ السامية والقيم العالية والمثل الراقية، وذلك إنما تتيسر بالقراءة المقاصدية والشرح المقاصدي؛ أي باستنباط تلك المقاصد من عبارات النص المجيد المحبوكة من جملة وكلماته المسبوكة في أساليبه وتراكيبه. وما أكثر تلك المقاصد وما أوفرها منتثرة ومبثوثة في جميع أرجاء النص المجيد خذ من قصار سوره إلى طوالها ترى تلك المقاصد متلمعة من هنا وهناك مادة أعناقها من هذه العبارات وناصة تليها من تلك الإشارات. فمثلا حينما تقرأ سورة الماعون قراءة مقاصدية وهي من قصار السور ترى في صريح عباراتها وملح إشاراتنا جملة جميلة من المقاصد التي تهتم الجامعة الإنسانية والتي تثبت بحق عالمية ذلك النص المجيد وأنه فوق حدود الزمان ويعلو سدود المكان.

فتأمل قول الحق سبحانه: ﴿آرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ۚ ﴿١﴾ بِذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ۚ ﴿٢﴾ وَلَا يَحْضُرْ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ۚ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۚ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ ﴿٥﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ۚ﴾ (الماعون: 1-6) ترى فيها باقة شريفة من تلك المقاصد السامية القيمة؛ إذ فيها: كف الظلم ومنع الاعتداء على أي واحد كان، وفيها حماية الضعفاء، وفيها التعاون والتكافل الاجتماعي المتمثل في سد حاجات

1. محمد خليل جيجك، عالمية القرآن رسالة وحضارة، 2002م، ص172.

الفقراء، أو قل بكلمة العصر فيها الضمان الاجتماعي للفقراء والمعوزين، وفيها التنفير والتباعد عن منكرات الخصال والفعال (وما أشد حاجة إنسانية القرن الواحد والعشرين إليه)، وفيها كرامة الإنسان مهما كان الإنسان ضعيفا أو فقيرا، وفيها الإشادة ببناء الشخصية الإنسانية المتماسكة المتكاملة من خلال التنفير عن الغفلة والرياء والبخل والقسوة والجفوة. لو أردنا أن نجملها في كلمات قصيرة نقول: إن السورة تتضمن من المقاصد: حقوق الإنسان ومن جملتها كرامته والأخلاق والضمان الاجتماعي للضعفاء. وكل هذه الأمور مقاصد جليلة عالمية لا تتقيد بحدود الزمان ولا بسدود المكان، لا يمضي على العالم الإنساني يوم ما إلا وهو محتاج إليها احتياجا جماعيا البتة سواء في أيام بداءتها وتخلفها أو في أيام تحضرها وتقدمها.

### 3. نماذج تطبيقية من التأويل المقاصدي

إن التأويل المقاصدي لنصوص آي الذكر الحكيم حاجة عصرية ملحة، كما أسلفنا مرارا، يحتاج إلى روية وفكر وأناة ونفاذ بصيرة ورصيد علمي وخلفيات ثرية مما يجري على الساحة الإنسانية في مجالات السياسة والإدارة والاقتصاد من المظالم عامة، وانتهاك حقوق الإنسان والاعتداء عليه وسلب كرامته خاصة، ونهب الأموال وغصب ثروات وإمكانيات الدولة التي فيها حق لكل أحد أو توفيرها لطائفة دون أخرى، وخصيصا ما تأتي به الرأسمالية القاسية الغاشمة من الويلات والثبور في طرف الفقراء والمستضعفين من جانب ومن البذخ والإسراف والتبذير والبخل والتقتير في طرف الأغنياء والأثرياء من جانب آخر يحتاج إلى حل إنساني سوي عاجل.

إن تلك الخطوب العظام التي منّ بها إنسان عصر الحضارة الغربية إن دلت على شيء، فإنما تدل على تلك الحاجة الملحة المصرة إلى هاد يهديه في سقطته الأثيمة وكبوته اللئيمة وإلى مغيث يغيثه مما أصابه من المصائب الكبرى والنوائب العظمى التي نزلت به، إما من جراء أفعاله السيئة الفاجرة وتصرفاته القبيحة الخبيثة وسياساته الظالمة الغاشمة، وإما من جراء ما فقده وأضاعه من العقائد الدينية عامة ومن تلك القيم الإنسانية الرفيعة والمبادئ الأخلاقية الكريمة خاصة.

نقول بدون مجازفة في القول ولا مغالاة في الكلام إن مقاصد الشريعة التي تتم عنها القرآن والمطالب الخيرة التي يسعى القرآن سعيا حثيثا لتحقيقها في الأوساط الإنسانية والأغراض

الشريفة التي هي وحدها كفيلة بإسعاد البشر، ووكيلة بإنشاء عالم سعيد أفضل، ومجتمع كريم أسلم، وحضارة نزيهة أشرف ماثوثة في جميع أرحاء القرآن. فلو ذهبنا نستقصي تلك المقاصد لما وسعها المجلدات الكبار ولا طوال الأسفار، ولكن من باب التمثيل والاستشهاد نأتي ببعض النماذج ونكتفي بها وندع التفاصيل والتفاريح لمجال آخر، فنقول وعلى الله التكلان في كل حين وأن:

إن تلك المقاصد التي تعرب عنها أي الذكر الحكيم تنقسم، كما أشرنا فيما سلف منا، إلى أمور جزئية تكون بالدرجة الأولى في صالح الفرد وإلى أمور كلية تهتم الكيان السياسي ويطالب بها كيان الدولة على أنها من وظائفها ومسؤولياتها بالدرجة الأولى وعائد نفعها ومتوجه خيرها أولاً؛ إلى وقاية المجتمع من الزلزال السياسي والاضطراب الجماعي وثانياً؛ إلى تمتع الأفراد المنتمين إلى ذلك المجتمع الإسلامي بما خول لهم من المعطيات والمنعمات الحقوقية والاقتصادية والسياسية.

وفي هذا المجال يتأتى لنا أن نذكر هذه الأمثلة من المقاصد الكلية كنماذج:

### أولاً: العدل

إن تحقيق العدل بين شتى قطاعات المجتمع ومختلف أفرادها أياً ما كانوا: مسلمين كانوا أم غير مسلمين، فقراء كانوا أم أغنياء، ضعفاء كانوا أم أقوياء، ذكورا كانوا أم نساء من أهم المقاصد الإسلامية والقرآنية التي يحث ويحض عليها القرآن من خلال نصوصه العديدة. والمجال الذي اختاره القرآن لتحقيق العدل لا يخص بناحية دون أخرى فالعدل في القضاء، والعدل في العطاء، والعدل في توزيع ثروات الدولة بين المواطنين، والعدل في تمتع أفراد الشعب بكامل حقوقهم كلها من مقاصد الإسلام الذي يدعو القرآن إليها، وكذلك لا يقتصر المطالبة بالعدل على فئة دون أخرى فكما أن الوالي مسؤول عن العدل في ولايته وسياسته، وكما أن القاضي مسؤول عن العدل في قضاؤه والشاهد مسؤول عن العدل في أدائه كذلك الوالد مسؤول عن العدل بين أولاده، والزوج مسؤول عن العدل بين زوجاته، والمعلم مسؤول عن العدل بين طلابه، وكما أن الإنسان مسؤول في المنظور القرآني عن العدل في أفعاله وأعماله، كذلك مسؤول عن العدل في كلامه وأقواله ومسؤول عن العدل في وظائفه وواجباته ومسؤول عن العدل في صلته وعلاقاته... وهلم جرا.



إذ النصوص القرآنية التي تأمر بالعدل مطلقة وعمامة غير مقيدة بأي تقييد أو تخصيص. خذ مثلاً قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْفِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَاعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 9)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ قَاعِدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام: 153)، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْفِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ءَأُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا ۗ قَالَ اللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 134) فهذه النصوص وغيرها من الكثيرة تفيدها بكل صراحة ووضوح أن من أهم المقاصد الإسلامية والقرآنية تحقيق العدل ككونه مبدأ عالمياً يحتاج إليه كل أبناء العالم بصورة عالمية.

### ثانياً: رعاية الاقتصاد

إن رعاية الاقتصاد الوطني الإسلامي بجميع مداخله ومخارجه من أهم المقاصد التي يلح عليها القرآن دائماً. بدرجة أن قارن ما يصلح الكيان الاجتماعي من التعاليم الاقتصادية بعبادة ذاته الأقدس. وشيء آخر ينم عن أبعاد العناية القرآنية برعاية الاقتصاد في المنظور الإسلامي هو أن القرآن جعل الزكاة التي هي أهم الدعائم التي تصلح البنيان الاقتصادي الاجتماعي وتقلل من الفقر وتجادل مع البطالة والبطالة خامس خمسة من الأركان التي يقوم عليها الإسلام وجعلها فرضاً يعبد لله بها من غير تأويل ولا تبديل.

إن رعاية الاقتصاد الوطني الإسلامي مقصد عالمي شريف وهام وعظيم. فتح القرآن فيه أبواباً كانت مؤسدة من قبل واكتشف عن آفاق عديمة النظير والمثل في مجالات عديدة منه ويمكن تلخيص مقصد رعاية الاقتصاد الذي ولاه القرآن عناية كبيرة تحت هذه العناوين التالية:

#### 1. الكفاح مع الفقر والعدم والبطالة بفرضية الزكاة، والحث على الصدقات التطوعية

التي اهتم القرآن بها في آيات الإنفاق العديدة.

## 2. حماية المال كمادة اقتصادية يحتاج إليها الناس في عامة أمورهم من التلف والسرف

والبدخ في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا وَاِرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوبًا ۝﴾ وَاِبْتَلُوا الَّتِي تَمَيَّنِي حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ. أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: 5-6) وهذا التوجيه القرآني الرشيد يوجهنا إلى آفاق واسعة في حماية الشريعة الإسلامية للأموال من الضياع والتلف لا أموال الدولة والأموال العامة التي هي في عهدة الدولة فحسب، بل حتى الأموال الشخصية التي لا يقدرها أربابها حق قدرها فيبدرون ويسرفون فيها قال صاحب المنار: "وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوجَدَ فِي الْكَلَامِ مَا يَقُومُ مَقَامَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَيَبْلُغُ مَا تَصِلُ إِلَيْهِ مِنَ الْبَلَاغَةِ فِي الْحَثِّ عَلَى الْاِقْتِصَادِ، وَبَيَانِ فَائِدَتِهِ وَمَنْفَعَتِهِ، وَالتَّنْفِيهِ عَنِ الْاِسْرَافِ، وَالتَّبْذِيرِ الَّذِي هُوَ شَأْنُ السُّفَهَاءِ، وَبَيَانِ غَائِلَتِهِ وَسُوءِ مَعْبَتِهِ؛ فَكَانَهُ قَالَ: إِنَّ مَنَافِعَكُمْ وَمَرَافِقَكُمْ الْخَاصَّةَ وَمَصَالِحَكُمْ الْعَامَّةَ لَا تَزَالُ قَائِمَةً ثَابِتَةً مَا دَامَتْ أَمْوَالُكُمْ فِي أَيْدِي الرُّاشِدِينَ الْمُقْتَصِدِينَ مِنْكُمْ الَّذِينَ يُحْسِنُونَ تَتْمِيرَهَا وَتَوْفِيرَهَا، وَلَا يَتَجَاوَزُونَ حُدُودَ الْمَصْلَحَةِ فِي اِنْفَاقِ مَا يَنْفِقُونَهُ مِنْهَا، فَإِذَا وَقَعَتْ فِي أَيْدِي السُّفَهَاءِ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يَتَجَاوَزُونَ الْحُدُودَ الْمَشْرُوعَةَ، وَالْمَقُولَةَ يَتَدَاعَى مَا كَانَ مِنْ تِلْكَ الْمَنَافِعِ سَالِمًا، وَيَسْقُطُ مَا كَانَ مِنْ تِلْكَ الْمَصَالِحِ قَائِمًا، فَهَذَا الدِّينُ هُوَ دِينُ الْاِقْتِصَادِ وَالِاعْتِدَالِ فِي الْأَمْوَالِ كَالْأَمْوَالِ كُلِّهَا؛ وَلِذَلِكَ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُؤْمِنِينَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يُفْتِرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: 67)، فَهَذِهِ الْآيَةُ شَارِحَةٌ لِلْفِطْرِ قِيَامًا فِي الْآيَةِ الَّتِي نَفَسَرْنَا، وَقَدْ نَهَانَا الْقُرْآنُ عَنِ التَّبْذِيرِ حَتَّىٰ فِي مَقَامِ الْاِنْفَاقِ وَالتَّصَدُّقِ الْمُؤَكَّدِ وَجَعَلَ الْمُبْذِرَ كَالشَّيْطَانِ مُبَالِغًا فِي الْكُفْرِ، وَبَيْنَ سُوءِ عَاقِبَةِ الْمُتَوَسِّعِ فِي النِّفْقَةِ إِلَىٰ حَدِّ الْاِسْرَافِ كَمَا فِي آيَاتِ 26-29 مِنْ السُّورَةِ 17 (الْاِسْرَافِ).

وَفِي الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ مِثْلُ ذَلِكَ فَمِنْهَا مَا عَالَ مَنْ اِقْتَصَدَ رَوَاهُ أَحْمَدُ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ؛ "الْاِقْتِصَادُ نِصْفُ الْمَعِيشَةِ، وَحُسْنُ الْخُلُقِ نِصْفُ الدِّينِ"، رَوَاهُ الْخَطِيبُ عَنْ أَنَسٍ، وَالتَّبْرَانِيُّ، وَالبَيْهَقِيُّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ بِلَفْظٍ: "الْاِقْتِصَادُ فِي النِّفْقَةِ نِصْفُ الْمَعِيشَةِ وَالتَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ، وَحُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ"، وَغَيْرُهُمْ بِالْفَاطِ اِخْرَى: "مِنْ فِقْهِ الرَّجُلِ رِفْقُهُ فِي

مَعِيشَتَهُ "رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالتَّبْرَانِيُّ، عَن أَبِي الدَّرْدَاءِ، وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ؛ "مَنْ اقْتَصَدَ أَغْنَاهُ اللَّهُ وَمَنْ بَدَّرَ أَفْقَرَهُ اللَّهُ" إلخ. رَوَاهُ البَّرَّازُ، عَن أَبِي طَلْحَةَ وَسَنَدُهُ ضَعِيفٌ.

وَمِنَ الأحَادِيثِ فِي فَضْلِ الغِنَى حَدِيثٌ سَعَدَ الْمُتَّفِقُ عَلَيْهِ: "إِنَّكَ إِنْ تَدَّرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ" وَحَدِيثُهُ عِنْدَ مُسْلِمٍ: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ العَبْدَ التَّقِيَّ الغَنِيِّ الحَفِيَّ"، وَحَدِيثٌ حَكِيمٍ بِنِ حِرَامٍ فِي الصَّحِيحَيْنِ خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَن ظَهْرٍ غَنِيٍّ، وَاليَدِ العُلْيَا خَيْرٌ مِّنِ اليَدِ السُّفْلَى إلخ. وَحَدِيثُ عَمْرٍو بِنِ العَاصِ عِنْدَ أَحْمَدَ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ نِعْمًا المَالُ الصَّالِحُ لِلْمَرْءِ الصَّالِحِ وَحَدِيثُ أَنَسٍ عِنْدَ مُسْلِمٍ، وَالبَيْهَقِيِّ كَادَ الفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا<sup>(1)</sup>.

3. الكفاح ضد طرق اكتساب الأموال من الوجوه المحرمة غير الشرعية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 187).

4. الحِصْصَةُ عَلَى اسْتِثْمَارِ الأَمْوَالِ وَطَرِيقِ الرِّبْحِ وَالكَسْبِ؛ إِنْ الذِّكْرُ الحَكِيمُ حَيْثُ نَزَلَ كِي يَخْطُ لِحَيَاةِ البَشَرِيَّةِ خُطَّةً جَدِيدَةً تَخْتَلِفُ عَنِ المَخْطَطَاتِ الأَرْضِيَّةِ وَتَسْتَهْدَفُ تَأْسِيسَ التَّوْحِيدِ مَعَ العِبُودِيَّةِ الصَّادِقَةِ لِلَّهِ أَوَّلًا، وَتَطْهِيرِ وَجْهِ البَسِيطَةِ عَنِ جَمِيعِ الرِّذَائِلِ وَالفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَعَنِ شَنَاعَاتِ الظُّلْمِ وَفِظَاعَاتِ الجُورِ وَالاسْتِبْدَادِ وَعِبُودِيَّةِ البَشَرِ للبَشَرِ ثَانِيًا، وَبَثِّ العِلْمِ وَالحِكْمَةِ وَنَشْرِ الفِضِيلَةِ وَكافةِ القِيمِ الأَخْلَاقِيَّةِ وَالفِضَائِلِ الإِنْسَانِيَّةِ بَيْنَ رُبُوعِ العَالَمِ ثَالِثًا، وَعِمَارَةِ الأَرْضِ بِتَأْسِيسِ أَفْضَلِ الحَضَارَاتِ الَّتِي تَسْخَرُ لِبَنِي الإِنْسَانِ هَذِهِ الإِمْكَانِيَّاتِ الهَائِلَةَ المَطْوِيَّةَ فِي خُبَايَا الكُونِ وَالمَخْبُوءَةِ فِي زَوَايَاهُ رَابِعًا.

5. الحِيلُولَةُ دُونَ تَجْمَعِ الأَمْوَالِ فِي أَيْدِي مَعِينَةٍ تَكُونُ هِيَ الَّتِي تَدِيرُ الكِيَانَ الإِقْتِصَادِيَّ فِي طُولِ البِلَادِ وَعَرْضِهَا، كَمَا هُوَ شَأْنُ الرَّأْسِمَالِيَّةِ الغَاشِمَةِ الطَّالِمَةِ وَسَنَ القُرْآنِ لِتَحْقِيقِ هَذَا المَقْصَدِ السَّامِيَّ شَرَائِعَ عَالِيَةٍ جَدِيدَةٍ بِالتَّقْدِيرِ وَالعَبْتَارِ مِنْ مِثْلِ؛ تَحْرِيمِ الرِّبَا وَالقَمَارِ وَالمَيْسِرِ وَغَيْرِهَا مِنْ وَجُوهِ الكَسْبِ المَحْرَمَةِ، وَفِرْضِيَّةِ الزَّكَاةِ وَاسْتِحْبَابِ الإِنْفَاقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.

فهذه المواد الخمس هي أهم المعالم التي جعلها الإسلام له كخطة يدير بها اقتصاده ويرعاه، وعلى أساس هذه الأمور يطور اقتصاده وينميه ويحميه. فرعاية الاقتصاد في مخطط ضمن هذه

1. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج/312-313.

المواد الخمس مقصد عالمي شريف أمس واليوم وغدا لا مندوحة للإنسانية عنه أبدا من المقاصد التي تبوّأت مكانة هامة في الخطاب القرآني وحجة واضحة على عالميته برسالاته وقيمه وتعاليمه وشرائعه. ما أحوج الإنسان المعاصر إلى التربي على مائدة هذا الذكر الحكيم، فإنه بالرغم من تطوره ذهنا وفكرا وعقلا، وبالرغم من توسعه ثقافة ومعرفة وعلمًا، وبالرغم من تقدمه تقنية وإمكانية وثراء، لكنه يزداد تخبطه وغلوائه في غيه وفجوره وشراسته ويتكرر يوما فيوما ابتعاده عن المعاني الإنسانية والقيم النبيلة والمثل الكريمة، ويغلب عليه كل يوم أكثر من قبل صفات البهيموتية الرعناء الهوجاء، ويبتعد عن كل خير وعن كل معنى إنساني يكون الإنسان به إنسانا.

### ثالثا: حقوق الإنسان

إن مما لا شك فيه أن فكرة حقوق الإنسان، بتسميتها وفلسفتها ومضامينها المتداولة اليوم، هي فكرة غربية وثقافة غربية، بغض النظر عن التقائها وتقاطعها مع كثير من المبادئ والقيم الدينية، بل واستمدادها منها بشكل مباشر أو غير مباشر. غير أن حركة حقوق الإنسان هذه، المنتمية إلى الحضارة الغربية وإلى الثقافة الغربية، تقتصر إلى المرتكزات الثابتة والغايات المقصورة الواضحة، وإلى المعايير الضابطة والموجهة<sup>(1)</sup>.

إن مصطلح "الحقوق" في العصر الراهن يعني "حقوقا سياسية". تسمى سياسية مع العلم بدخول كثير من الحقوق التي لا تمت إلى السياسة إلا بصلة بعيدة فيها؛ لأن الكيانات السياسية كالدولة تطالب بها فتمنحها لمواطنيها؛ كالحرية بأوسع معانيها، وكحق العدل في الأداء والقضاء، وكالحقوق الاقتصادية والحقوق الإنسانية؛ من حق التعليم والصحة والأمن وحق التنقل والتجول وحق انتماء كل أحد إلى قومه الذين هو منهم وهو حق سياسي أيضا، وكالحقوق السياسية التي من جملتها حق المساواة في الأداء والقضاء وحق الإدلاء بالرأي والانتخاب وحق المخالفة والانتقاد لسياسة حكومة البلاد.

والسبب في كينونة تلك الأمور التي هي حقوق طبيعية لكل إنسان حقوقا سياسية أن الإنسان عانى عبر تاريخه الطويل من استبداد بني جنسه في سياسة البلاد وظلمهم وقسرهم له وتعبيدهم إياه الكثير من الجفاء والإيذاء ما ينوء بحمله الجبال الراسيات، فكان السبب في منع

1. أحمد الريسوني، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، المكتبة الشاملة الإلكترونية، الإصدار الثالث، ص26-27.

تلك الحقوق الطبيعية من الناس هو السياسات الظالمة الغاشمة، فكافح الناس لأخذ حقوقهم من السياسيين وكان لتحصيل الإنسان لحقوقه الطبيعية من تلك السياسات الظالمة قصة دامية ومثيرة فسميت تلك الحقوق حقوقاً سياسية.

فمن رحمة الله، سبحانه، أن الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، كافحوا كفاحاً طويلاً ضد جميع أنواع الظلم والقسر والاستبداد، وكانت الشرائع السماوية والتعاليم الربانية تقدم للبشرية وصفة تتضمن دواء ناجعاً وشفاء عاجلاً في إعطاء حقوقها وكرامتها، وعلى الخصوص إن الشريعة القرآنية قدمت للبشرية ما لا مثيل له من المواد الهامة والمبادئ الرشيدة في إثبات حقوقه وإعطاء كرامته.

ومن هنا لسنا بحاجة إلى التأكيد بأن حقوق الإنسان في الإسلام إنما شرعت بأصل الخلق، ولم تأت ثمرة لمعاناة أو مظاهرات أو احتجاجات ضد الحاكم أو صراعات بين الحاكم والمحكوم، أو بين العمال وأصحاب المعامل، أو بين الطبقات الغنية والفقيرة، أو ثمرة للثورات والحروب الدامية، فانتزعت انتزاعاً من ذوي السلطة.. وإنما هي مقاصد الدين وغاياته العليا، ورسالة النبوة التاريخية، وأن الصراع التاريخي بين النبوة والكافرين بها هو بين إنكار هذه الحقوق وتقديرها.

من هنا ندرك مقاصد النبوة الخاتمة "الإسلام"، التي تعتبر جماع النبوات من لدن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي انتهت إليها أصول النبوات جميعاً، وأن المؤمن بها مؤمن بالنبوة التاريخية وملتق عنها، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذِهِ هِيَ مَتَّكُمُ. أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (البقرة: 187)، وأن الصراع التاريخي كان بين التوحيد والتحرير وبين الخارجين عليه، الذين يريدون أن يجعلوا من أنفسهم آلهة تتسلط على الناس، بين إقرار حقوق الإنسان وبين انتهاكها، لذلك نرى أن مرتكزات العقيدة، والشريعة، والأخلاق، والمسالك، في الرسالة الخاتمة، جميعها تتمحور حول هذه الحقوق أو هذه المقاصد، إيماناً وتشريعاً وممارسة ورقابة، للوقاية من الانتهاك لها، إلى درجة يمكن أن نقول معها: إن حقوق الإنسان في حقيقة الأمر هي مقاصد الشريعة، أو مقاصد الدين، وأن مقاصد الدين هي حقوق الإنسان في الإسلام<sup>(1)</sup>.

1. عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، المكتبة الشاملة الإلكترونية، الإصدار الثالث، ص18.

ولعمر الحق إن هذا البيان القرآني يعطينا دروسا عظيمة حول حقوق الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَبِضَلَّتْهُمْ عَلَيَّ كَثِيرٌ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70)، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِ كَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكِ كَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 29-30).

إن هذه النصوص القرآنية تصرح بتكريم الإنسان تكريما مطلقا؛ حيث خلقه الله في أحسن تقويم وأجمل صورة ثم اصطفاه له خليفة يخلف عن الله في تنفيذ أوامره التشريعية والتكوينية على وجه هذه البسيطة وفي أثناء هذه الخلافة شرفه الله بتعليم العلوم والهام المعارف ثم بعد جميع هؤلاء التشريعات والتكريمات العملية أعلن على رؤوس الخلائق أنه كرمه وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا. ومقتضى التكريم أن لا يرتكب في حق الإنسان أي شيء يمس بكرامته أو يخل بعرضه ومروءته. ومن هنا لا بد أن نشير إلى قضية مركزية في مسألة حقوق الإنسان وحماية كرامته وتقدير إنسانيته، تتمثل في القيمة الكبرى التي حسنها الإسلام ولم يساوم عليها وهي عدم الإكراه، فلا إكراه، ولا إجبار، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 255)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ إِنْ مِنْ يَحَافٍ وَعِيدٍ﴾ (ق: 45).

لقد جعل الله السبيل إلى الاقتناع بالدين هو التفكير والعلم والقراءة والاستدلال والبرهان، وجعل السلاح الأقوى في التأثير هو القلم.. وليس من قبيل المصادفة أن يكون أول ما نزل قوله تعالى: ﴿إِفْرَأْ﴾، ﴿عَلَّمَ﴾، ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، وأن مشروعية الجهاد دائما جاءت لمداخلة الظلم وحماية حرية الاعتقاد<sup>(1)</sup>. فلذا رفع القرآن الإكراه على الدين: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فَدَبَّيْسَ الرُّشْدُ مِنَ الْعِيِّ وتترك للإنسان نفسه اختياره لعقيدته وترجيحه لنحلته سواء كانت صحيحة أم باطلة.

1. المرجع نفسه، ص 11.

وبالرغم من ذلك يتأتى لنا أن نقول في الطرف المعاكس بكل الاطمئنان: بأن الدعوة إلى الإيمان بالله وعدم الإشراك به، بأي نوع من أنواع الشرك، هو السبيل الوحيد لتوفير كرامة الإنسان وتحقيق إنسانيته ومساواته بالآخرين، فالتوحيد في نهاية المطاف يعني التحرير.. والذين يحاولون إلغاء الألوهية بهذا المفهوم، أو تحييده عن حياة الناس، إنما يفعلون ذلك ليجعلوا من أنفسهم آلهة، ولكل عصر آلهة، لأن الإيمان بالله واستمرار القيم والمعايير منه تسويهم بغيرهم<sup>(1)</sup>. ولكن بالرغم من ذلك ترك القرآن اختيار الدين والعقيدة للمرء نفسه.

وحينما نلاحظ التركيب اللفظية للنص المجيد: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ نجد أن اللفظ المجيد أتى بأعم الألفاظ وأجمعها حتى يفيد بعمومه وجامعية مدلوله إطارا عالميا، ومعنى إنسانيا جامعا يستغرق جميع أطراف الناس ويستوعب كل أصناف بني آدم. وتمشيا مع تلك الجامعية لم يأخذ فعل "كرمنا" أي قيد يحصر ويضيق دائرة مدلول الفعل حتى يتأتى للفظ الكريم أن يتضمن كافة أنواع التكريم.

إن التكريم، إذن، يتسع أشمل وأوسع معاني التكريم التي تتواءم مع معاني التوحيد والعبودية الصادقة لله، وتتناغم مع حالات الفطرة في مستوى الفرد والمجتمع. إضافة إلى أن هناك نصوصا أخرى تهدينا إلى آفاق واسعة وشاسعة من أبعاد التكريم الإنساني من مثل كرامة الإنسان التي يدل عليها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْحَرُونَ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللُّغَبِ بَيْسَ الْأَسْمِ الْمُسُوفِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتَّبِعْ فَإِنَّهُ يَكُنْ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضِكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: 11-12) ومن مثل نفي العصبية اللئيمة والقومية الذميمة الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَنَبِيٍّ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

كما أن إطلاق لفظة "بني آدم" وتعميمه، مع أنه كان من السهل اليسير أن يقول: "المؤمنين" أو "المسلمين"، يفسح المجال لدلول النص حتى يستغرق كل أصناف بني آدم من أبيض وأسود وغني وفقير وقوي وضعيف ورهيع ووضيع وذكر وأنثى وشرقي وغربي إلى غير ذلك. وهذه الجامعية لها من الدلالة على عالمية القرآن ما لها.

#### رابعاً: الشورى

إن من أعظم ما عانى منه البشرية سلفاً وما تزال تعاني منه خلفاً كثيراً من الويلات والمصائب والمظالم والمفاسد والدمار الشامل والإبادة الجماعية هو الاستبداد والديكتاتورية الظالمة التي لا تراقب في سبيل الحفاظ على حكمها وكرسيها إلا ولا ذمة، وقد شاهدنا في العهد القريب في ربوع العالم الإسلامي ما ارتكبتها الديكتاتوريات في ساحات حكمها من انتهاك الحقوق وسفك دماء الأبرياء وغصب الأموال ونهب الممتلكات والاعتداء على أعراض الناس وغيرها مما لا تعد ولا تحصى. فإزاء هذه الفتن الكبرى والنوائب العظمى أخذ الدين الحنيف حذره من أول يوم نزل فيه فأمر القرآن الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بـ "الشورى" في هذا البيان القدسي: ﴿بِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: 159) كما عد التشاور في الأمر من ميزات هذه الأمة المرحومة: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْأَثْمِ وَالْقَوَاعِصِ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٦٠﴾ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٦١﴾ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشورى: 35-36) ومن الجانب الآخر علمنا القرآن عملياً استشارة الأكابر بالأصاغر والمسود بالسيد ضمن هذا الخطاب الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَالْوَأَ اتَّجَعَلِ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْهِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نَسَبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٣﴾ فَالْوَأ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٦٤﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي



أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿البقرة: 29-32﴾؛ فهذه النصوص تفيد العظمة وأولياء الأمور صراحة أهمية الاستشارة في القضايا المصيرية والمسائل الكبرى؛ علما منا أن البشرية لم تكتشف دور الاستشارة في تحقيق السلم والسلام العمومي ورفع الحرج والعتق الذي كان العالم يعانيه ضمن تلك السياسات المستبدة القاسية العاتية إلا قبل أمد قليل من الدهر، مع العلم أنه لا تزال الممارسات الاستبدادية تستمر في الكثير من الإجراءات السياسية لحد الآن.

إن تنصيب الذكر الحكيم على الشورى وأمره بالاستشارة في تلك الفترة القاتمة بأشد أنواع السياسات الديكتاتورية المستبدة لمن أقوى الحجج والمضامين التي تبرهن أن هذا الكتاب عالمي لا يحصر خطابه بضيق الزمان، ولا تحدد رسالته بتحديد المكان.

#### خامسا: الرقابة العامة

إن من أعظم الأمور التي كلف الإسلام الناس بها ضمن خطابه التوظيفي والتشريعي هو أنه كلف الإنسان بمسؤولية متشعبة الجوانب متكثرة الأطراف وكان ذلك حقا؛ لأن الإنسان هو وحده المخلوق الذي جعله الله أهلا لتحمل الخلافة العظمى والأمانة الكبرى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)؛ فالله، سبحانه، جعل الإنسان مسؤولا عن نفسه: ﴿وَلَا تَفُفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36) وعن أسرته وعن قراباته وعن بيئته وعن مجتمعه وعن أمته وعن عالمه؛ فتلك المسؤولية هي الأمانة العظمى التي كلف الإنسان بها ويرزح تحت عبئها وثقلها. فمن أهم المقاصد الشرعية والقرآنية تكوين هيئة رقابية عامة حولها الشرع الحنيف سلطة وصلاحيات تستطيع أن تزاوُل وتزيل بها جميع المناكير والمنكرات والفحش والفحشاء، وتقتلع جذور الشر وتستأصل بؤرة الفتنة والفساد من المجتمع من طرف، ومن الطرف الآخر أن تحض وتحث على جميع النشاطات الخيرية والفعاليات الصالحة النافعة والأعمال الحسنة المفيدة، وبذلك ينشر الفضيلة بين لآبَتِي المجتمع وينمو فيه الخير والبر والهدى، ويزداد فيه الصلاح والفضيلة والتقوى، فتحمل الإنسان المؤمن بهذه المسؤولية

وظيفة الرقابة العامة فهو مراقب لجميع من حوله، وما حوله كما أنه في الوقت نفسه مراقب أيضا: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)؛ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110)؛ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 42) والطريف الأهم من كل ذلك أن الشرع الحنيف كون بذلك إمكانية المعارضة السياسية البناءة التي لها دور كبير في إثبات الصالح وإزاحة الطالح، فبالإمكانية أن يستتبط من هذا تشكيل مؤسسة تنظم شأن المعارضة السياسية باستلهاام النظم والمواد بما هو أوفق بروح الشريعة الإسلامية من جانب وبروح العصر من جانب آخر..

فمن واجب أولياء الأمور المسلمين أن يقفوا عند مقصد "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وقفة تأمل واستبصار ويستفيدوا في تفعيل هذه المؤسسة الرائعة من الخبرات البشرية ومن التجارب الإنسانية في المجال التنظيمي والتأسيس المؤسساتاتي عامة، وفي تكوين هيئة الرقابة العامة خاصة، وأن يتخذوا منها مؤسسة رقابية تماشي المؤسسات العصرية في مجال الرقابة بل تفوقها كثيرا.

ونكتفي بهذا القدر في التمثيل بنماذج حية ومشخصة من المقاصد الشرعية والقرآنية التي تثبت على رؤوس الأشهاد أن هذا الكتاب العزيز كتاب عالمي بمقاصده وقيمه، وأحكامه وحكمه، وعقائده وشرائعه، لا يمس من عالميته مرور الأزمان ولا طول الأوان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

علما منا أن هناك ثلة كبيرة من المقاصد التي يعتني الخطاب القرآني بثوتها واستقرارها في الأوساط البشرية ماثرة هنا وهناك من أرجاء الكتاب العزيز جديرة بالاعتبار وحرية بالاستذكار، فلو أردنا أن نجمل ما وصلنا إليه من المقاصد حسب استقرائنا الضعيف يتسنى لنا أن نلخصها فيما يلي:

أمن البلاد والعباد، نشر العلم، بث التفكير، عمران الأرض، ترسيخ الفضائل برمتها، رفع الرذائل بجملتها<sup>(1)</sup>، الكفاح مع التبذير والإسراف، الحفاظ على الأسرة في دائرتيها الصغرى والكبرى، الحفاظ على نظام المجتمع، الرحمة بالآخرين، حماية الضعفاء والمساكين، مراعاة العقود، رعاية الأمانات والعهود، والوفاء بالوعود، والانضباط الأخلاقي والنصح في التعامل مع الآخرين، واستقامة الصحافة، والرقابة العامة، رفع المشقة عن الأمة. نعم إن كل واحد من هذه الأمور مقصد من المقاصد القرآنية والشرعية توجه آيات الذكر الحكيم أولي العلم والنهي إليها كي يستنبط كل جيل علمي منها ما هو أوفق بمدارك عصرهم ومتطلبات مجتمعاتهم ومصطلحاته السياسية والتشريعية والقانونية، تأمر النصوص القرآنية الحكيمة بها إما إلزاماً ضمن قوانين إجبارية سنها الشرع الحكيم حفاظاً على صالح الأمة وبقائها، أو تنصح بها نصحاء ضمن نصائح ومواعظ إرشادية يحبذ فعلها ويحض على الامتثال لها واعداء بالأجر والثواب.

وكل هذه المواد وغيرها مما لم نذكره مبادئ عالمية سامية قيمة لا تحصر في نطاق بلد أو في دائرة زمن ولا مندوحة للإنسانية عنها أبداً، يحتاج العالم البشري إليها لاستدامة سلمه وسلامه ولعمارة الأرض التي سخرها الله لعباده كما يحتاج العالم إليها عاجلاً لتطهير الأرض من الأنجاس والأرجاس التي تراكمت على وجه الأرض؛ كالجبال الراسيات مما خلفته الحضارة الغربية المعاصرة التي لا تألو جهداً ولا تترك سبيلاً لإرضاء شهواتها وإشباع نزواتها.

إن من دواعي الاستغراب والتعجب أن تلك الحضارة الفاشمة الآثمة جعلت الدنيا على سعتها ورحبتها مزبلة عظيمة من قاذورات الآثام والمعاصي، أو مفسقة كبيرة من أرجاس الفسق والسيئات تحتاج إلى تطهير كلي وتنظيف شامل. ومن جراء ذلك يتأتى لنا أن نفهم مرة أخرى بوضوح وسطوع بلا غبش ولا لبس تلك القيمة العالية العالية لذلك المبدأ العظيم الذي يتبوأ الدرجة الأولى في الشرح المقاصدي: "درأ المفسد". نعم إن علمائنا الأقدمين كانوا بحق ذوي

1. إن للعلامة ابن عاشور كلاماً متيناً في سياق هذا المقصد العظيم إذ يقول: والتحقيق أن للتشريع مقامين: المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: 256)، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: 18) ثم قال بعد كلام رصين: **المقام الثاني:** تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس وهي الأحوال المعبر عنها بـ "المعروف" في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف: 157). ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 249-250.

بصيرة راسخة وحكمة عميقة في التبصر بمقاصد الشريعة؛ إذ أرجعوها في نهاية المطاف إلى مبدئين اثنين: "جلب المصالح" و"درء المفاسد". مع العلم أننا في يومنا هذا إذ كثرت الأحداث والتقلبات والتصرفات والتغيرات والتطورات في سائر مجالات الحيات وكافة مساراتها وازدادت الوقائع والمحاكات والمصادمات والتواصلات والتشاجرات والمرافعات والأقضية والمشاكل السياسية والاقتصادية والإدارية والتنظيمية والقضائية، فصارت الحياة ككرة ملفوفة من شتى أنواع المشاكل التي تقتضي حلولاً ناجعة نافعة سليمة صحيحة. فهذا يحتاج البيان الإسلامي المعاصر أن يتغلغل في خبايا النصوص القرآنية كي يأتي بثلة من مبادئ المقاصد التشريعية التي تضيء الطريق لحياة إنسانية رفيعة نزيهة وكان لزاماً، أيضاً، على الخطاب الإسلامي المعاصر أن يتناول التأويل والتفسير المقاصدي للنص المجيد بأسلوب جديد وصياغة جديدة تستوعب في بداية المطاف جميع ما ذكرنا من تفاصيل المقاصد التشريعية التي تتلمع منها بوضوح عالمية الكتاب المجيد.

علما منا أننا إذا قورن بين ما في مقاصد الشريعة التي نص عليها الفرقان المجيد وليست وليدة اجتهادات الفقهاء والمجتهدين، فحسب، من الحقوق الإنسانية والمعاني الإنسانية؛ كالعلم والتفكير والاستشارة والاقتصاد الحر والسياسة المدنية وغيرها من الأمور الضرورية لحياة إنسانية كريمة وبين ما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان<sup>(1)</sup> الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948م يلاحظ ما في مقاصد الشريعة من ميزات السعة والشمول والكمال والنضوج.

### كلمة الختام

إن الأحداث والتغيرات والتطورات التي جرت منذ القرن الثامن عشر وما تزال تجري على الساحة العالمية في ميادين الفكر والعلم والعقيدة والسياسة والاقتصاد أحدثت في الأوساط الفكرية والعقدية والقيمية اهتزازات وانقلابات عجيبة، وغيرت كثيرا من المفاهيم من مجراها الطبيعي ولا ريب أن أكثر المجالات تأثرا بهذه التغيرات هو المجال العقدي؛ لأن موقف الكنيسة من النظام الملوكي الإقطاعي المستبد الغاشم وانحيازها إلى تلك الإدارات المستبدة وتصفيقها لتلك السياسات الجائرة الظالمة جعل الناس ينفرون من الدين ومؤسساته ويهربون من كل ما

1. انظر: محمد الزحيلي، مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، محور مقاصد الشريعة، ص32.

يمت للدين بصلة، فكان رفض الكنيسة وبالتبع رفض كل ما يمت للدين بصلة هو أقوى شعارات الثورة الفرنسية في 1789 ومن ثمة كان الميزة الأساسية للأنظمة السياسية فيما بعد الثورة الفرنسية في جميع البلدان الغربية هو العلمنة؛ بمعنى فصل الدين عن الدولة وأصدرت هذه الفكرة السيئة إلى جميع بلدان العالم بما فيها العالم الإسلامي ولكن بصورة أشد وأنكى وأحد وأقوى. إذ لم تقف حكام العالم الإسلامي عند حد الفصل فقط، بل ذهبوا كل مذهب في ظلم المسلمين وإقصائهم عن مناصبهم ومراتبهم وصب جميع أنواع العذاب عليهم بمخالفة العلمنة.

ثم إن تفوق الغرب العلماني أحدث لدى ناشئة المسلمين فيما بعد القرن التاسع عشر عقدة نفس تجاه الغرب ومعامله الفكرية وتقليداً أعمى ذريعا للمثقفين الغربيين في كل ما هب ودب، كما سبب ذلك لدى الفئة المثقفة فقدان الثقة بتعاليم الإسلام وأحكامه وعلومه ومعارفه ومعطياته الثقافية. ومن هنا تكون لدى البعض الغير القليل منها الريب والشك في الثوابت الإسلامية والضرورات الدينية التي كانت فيما سلف من الزمن في حصانة عقديّة وفكرية تامة وكان لا يقترب من ساحتها أدنى شك وأية ريبة.

فظهر قرن الشيطان من هنا ومن هناك وبدأ يوسوس في الصدور. فرأينا تلك الفئة المثقفة التي تزعم لنفسها الموضوعية والعلمية والعقلانية والإنسانية والتنوير والتفكير يعيشون في الأرض فسادا بإغواء السذج من الناس، ويشككونهم فيما لا يمكن لأي مسلم أن يكون له فيها أي ريب ولا أقل شك.

ومن جراء كل ذلك تسرب إلى بعض العقول المتربية في أحضان العلمنة الغربية من مثل محمد آركون وفضل الرحمن الباكستاني، وجمال البنا المصري وغيرهم من الكثير فكرة تاريخانية القرآن، وحصر مفعول أحكامه وتشريعاته في دائرة زمنية ضيقة بحيث لا تتعدى فترة النزول أو القرون المتاخمة لها على أفضل الاحتمالات.

فيتوجب على المسلمين عامة، وعلى ذوي الكفاءات العلمية خاصة، أن يضعوا عالمية القرآن على مرأى العالم ومسمعه. ولذلك طرق كثيرة وحجج باهرة وبراهين دامغة. منها إثبات عالمية النص المجيد من خلال مقاصده وقيمه، وإثبات أنها خالدة على مر الزمن لا يبيلها مر الدهور ولا يخلقها كر العصور بما يتضمنه من تلك المقاصد العليا والمطالب الفضلى. وهذا يأتي بحتمية التأويل المقاصدي وتوظيف الشرح المقاصدي في ذلك.

إن سلفنا الصالح كان لهم قراءة مقاصدية ولكن ضمن ما أسموه بالكليات الخمس أو الست التي تتألف من حفظ الدين والعقل والنسل والنفس والمال والعرض. لا جرم أن هذه الكليات لها قيمتها ولها شأنها ولها مكانتها؛ ولكن التطورات السياسية والأحداث العالمية وكيان الدولة القوية التي تتدخل في كل شيء سببت في ضياع الكثير من حقوق الناس وانتهاك أعراضهم وكراماتهم ومن ذا تطلب الناس لحقوقهم ونادوا على رؤوس الأشهاد بواجبات الدولة ووظائفها نحو المجتمع ونحو الأفراد. ابتغى الناس ذلك حفاظا على إنسانيتهم وإحقاقا لحقوقهم وحفظا لكراماتهم وضنا بأعراضهم مما يدخل ضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من المواد وغيرها.

فالحرية بأنواعها من الديني والسياسي والفكري والاقتصادي، والكرامة، وحفظ العرض شهودا وحضورا، والعدل في الأداء والقضاء، والمساواة، وحق التملك، وحق التنقل، ورعاية الصحة، وحق التعلم، وحق بيان الرأي، وحق المعارضة، ورعاية المال سواء كان للعامّة والدولة أو كان للأفراد الذين لا يحسنون رعايته كالبه والسفهاء، وحق الاستفادة من إمكانيات الدولة على حد سواء، ونشر العلم، ورفع المفاسد، وجلب المصالح، وبت الفضائل والقيم الرفيعة، وتوفير الأمن، وحق الانتماء إلى القبيلة أو العشيرة أو القومية، وحق التكلم بلسان الأم في جميع تقلبات الحياة، وعدم الإهانة بسبب اللون أو اللغة أو المستوى الاجتماعي.

إن هذه الأمور هي التي يعاني منها المجتمعات المعاصرة على مستوى الفرد والجماعة الكثير من الآلام والشدائد؛ لأن الكثير من الدول المعاصرة مستبدة في حكمها ونظامها ودستورها وقوانينها وإجراءاتها فلا تلقي بالا بأي حق لأي مواطن إذا أحست نفسها في أمن واستقرار. ومن هنا تكونت على الصعيد المحلي والصعيد العالمي في شتى بلاد العالم الكثير من المؤسسات والجمعيات المدنية تطالب الدول بتوفير هذه الحقوق للمواطن. فإذا انطلقنا إلى مقاصد الشريعة المستلهمة من الفرقان الحكيم، وجدناها ثرية في جميع هذه المواد كأكثر ما يكون ولكن ما فقده، هو توفر تأويل وشرح مقاصدي يشمل جميع أنحاء الكتاب العزيز، ويتغلغل في خبايا نصوصه كي يستخرج منها تلك المقاصد التي تستوعب كافة أنحاء الحياة الإنسانية والتي تثبت بمفرده عالمية هذا النص المجيد ومن ثمة شريعته بقيمه وتعاليمه وتشريعاته، وبمقاصده التي هي المطلب والهدف من جميعها.

## مصائر التأويل بين التنزيه والتعطيل بلاغة الإعجاز نموذجاً

د. محمد إقبال عروي

المنسق العلمي لأكاديمية "مدارات" للاستشارات والتدريب

### تمهيد

أبادر إلى رفع لبس قد يسببه مصطلحا "التنزيه" و"التعطيل"، فالمصطلحان مستعاران من علم الكلام، لكن الدلالة التي يسعى البحث إلى تقديمها لهما لا تعلق لها بتنزيه الذات والصفات أو تعطيلها مما تداولته أدبيات العقيدة وعلم الكلام بخصوص أسماء الله تعالى وصفاته.

إن التنزيه والتعطيل متصل، في سياق البحث، ببلاغة الإعجاز، وهما موظفان في سياق أطروحة سأبرز ملامحها في متن العرض.

وجوهر التوظيف مرتبط برؤية مفادها، بحسب بعض الدارسين المعاصرين، أن المشتغلين ببلاغة الإعجاز وقعوا في إشكال وهو: التهوين من المكون الإيقاعي الموسيقي، ولم يعطوه القيمة التي منحوها لمكونات بلاغية أخرى، والسبب هو أن المكون الإيقاعي الموسيقي، كميًا، موجود في الخطاب الشعري بقوة، بل لا يتصور وجود للشعر إلا من خلال المكون الإيقاعي، وبالتالي فإن أي بلاغي يحاول أن يقيم مقارنة بين خطاب الشعر وخطاب القرآن في هذا المستوى، ستكون المقارنة محسومة سلفاً لصالح خطاب الشعر.

ومن أجل أن لا يقع بلاغيو الإعجاز في هذا الشرك، فقد حرصوا، نظريًا، على التهوين من المكون الإيقاعي. وهذا يعني أن بلاغيي الإعجاز "عطلوا" قيمة الشعر في مكونه الإيقاعي لصالح خطاب القرآن الذي "يتنزه" عن ذلك الإيقاع.

إن هذه الرؤية التي نجدها عند د. محمد العمري ود. نصر حامد أبو زيد تكشف عن أن الدارسين المعاصرين تأثروا بالعطاء التراثي المتأثر، هو نفسه، بسياقات معينة، فوقعوا في ما

انتقدوه على بلاغيي الإعجاز، فإذا كان القدامى "عطلوا" قيمة الشعر بـ"تنزيه" الخطاب القرآني، فانتهوا إلى تأويل إيديولوجي للظواهر البلاغية، فإن المحدثين سعوا، بوعي أو بدون وعي، إلى "تنزيه" الخطاب الشعري بـ"تعطيل" بلاغة الإعجاز من خلال الاحتفاء بالبعد الكمي للإيقاع الشعري الموجود بكثافة في الشعر، والمنعدم في الخطاب القرآني. فوقعوا، هم كذلك، في مغبة التأويل الإيديولوجي للظواهر البلاغية.

وهذا يقتضي مراجعة منهجية للتراث النقدي القديم والحديث على حد سواء، وقد أعجبني تعليق د. عبد المجيد الصغير في مداخلته "المرجعية والسياق وصراع التأويلات: مراجعات نقدية في الفكر الإسلامي" حين أشار إلى أن في متن علومنا الإسلامية تظهر بذور الأزمة، وآخر ما ختمت به كتابي: "دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية" التذكير بأن المشكل الذي يواجه الدارسين هو أن بعض علومنا الإسلامية تحمل في طياتها بذور العديد من الإشكالات، مما يمنح مهمة المراجعة قوتها الاستعجالية والمنهجية والمعرفية على حد سواء.

### تحرير الإشكالات

فقد ذهب بعض الدارسين المهتمين بقضايا البلاغة وإشكالاتها إلى أن "بلاغيي الإعجاز" غيبوا "المكون الإيقاعي" من مجال دراستهم وبحوثهم، ولم يهتموا بدراسته باعتباره واحداً من أهم مكونات الخطاب الأدبي، وكانت النتيجة أنهم، وفق هذه الدعوى، لم يرفعوا قواعده، ولم يفرّدوا أنواعه، ولم يذكروا جائزه وممنوعه.

يقول أحد الدارسين: "يجب الاعتراف بأن الجرجاني كان ينظر إلى بلاغة الإعجاز، البلاغة التي تضمن تفوق القرآن، وهي بلاغة تقصي كل العناصر التي جلى فيها الخطاب البشري، أو ظهرت له فيه أنساق متميزة مثل "الوزن"<sup>(1)</sup>".

هذا الحكم الصادر في حق جهود الجرجاني، والذي تم تعميمه على "بلاغة الإعجاز" بمختلف روادها وعطاءاتها، جاء نتيجة قراءة نصوص عبد القاهر وغيره من بلاغيي الإعجاز، وصرفها جهة تأكيد الملاحظة السالفة.

1. محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1991، ص83-



فعندما ينفي الباقلاني، مثلاً، وجود السجع في القرآن، ويدافع، بحماس شديد، من أجل إرساء دعائم أطروحته، فإن ذلك يرجع في نظر هؤلاء الدارسين المعاصرين، إلى: "بروز هذا المقوم؛ أي مقوم السجع والوزن، كقيمة فنية كبيرة في التراث الأدبي العربي القديم، شعراً كان أم سجماً أم خطباً وأمثالاً بالقياس إلى النص القرآني، فإذا ما نظر إلى البنية نظرة كمية شكلية، وكذلك كانت نظرة الباقلاني، بدأ أوفر حظاً في النص الأدبي منه في النص الديني، وهذا محرر بالنسبة لبلاغي الإعجاز<sup>(1)</sup>".

ومن نتائج هذا التحليل أن عبد القاهر الجرجاني، يقول دارس آخر في نفس الاتجاه، "يهون من قدر الشعر، وينزل به إلى أن يصبح مجرد دلالة وشاهد على إعجاز القرآن، كما يمكن أن نقول: إن "علم الشعر" عنده مجرد علم "ثانوي" يخدم علماً آخر دينياً هو علم "إعجاز القرآن"<sup>(2)</sup>".

وبما أن أصحاب هذه الدعوى يؤكدون، ويلحون في التأكيد، على أن ملاحظاتهم تنطلق من نصوص الباقلاني والجرجاني خاصة، وعلماء البلاغة والتفسير عامة، فإن ذلك يفرض على الدارس الاحتكام إلى النصوص نفسها، واستقراء مذاهبهم في الموضوع، ووضعها ضمن سياقها النصي والثقافي، لمعرفة حدود أعمالهم للمكون الصوتي الإيقاعي أو إهمالهم له، بغية بناء إطار بديل لمعالجة قضية البلاغة القرآنية كما بسطها الأولون.

لقد دفع التأويل الإيديولوجي هذا النوع من الدراسة إلى أن تقع في مجموعة من الآفات، لعل أهمها:

## 1. آفة الادعاء

فهم يدعون أن بلاغي الإعجاز لم يهتموا بالمكون الإيقاعي، ولم يقيموا على دعواهم هاتاه أدلة علمية، وإنما اقتنعوا نصوصاً من هنا وهناك لينطلقوا منها في تأكيد دعواهم، وهذا الاقتناع أوقعهم في الآفة الثانية: آفة الانتقاء والاجتزاء، كما أوقعهم في الآفة الثالثة: فصل كلام بلاغي الإعجاز عن السياق، وهي آفات تفصل القول فيها لاحقاً.

1. المرجع نفسه، ص75.

2. نصر حامد أبو زيد، مقال: مفهوم النظم عند الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية، مجلة "فصول" الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، م: 5، ع: 1، 1984، ص14.

إن واقع المدونة البلاغية الممتدة في الزمان والمكان يشهد بأن بلاغي الإعجاز أولوا عناية خاصة لمختلف الجوانب الإيقاعية والجمالية الصوتية في الخطاب القرآني، ويمكن تقديم نماذج مجتزأة في هذا السياق.

وأمام غياب جرد مفصل لجميع النصوص التي يمكن أن تكون قد توفرت قبل بداية التفسير الكامل للقرآن، نرجح أن يكون "الفراء" هو أول من انتبه، تأليفاً، إلى ظاهرة مراعاة الفواصل؛ لأن من شأن تلك الرعاية أن تحقق نسقا صوتيا وإيقاعيا متناسبا.

حقيقة أن "أبا عبيدة" أحس بالظاهرة، لكنه لم يعللها لتعليل الفراء، فقد وقف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (ص: 5) فقال: "مجازه مجاز عجيب، وقد تحول العرب "فعيلاً" إلى "فعال"<sup>(1)</sup>.

وإذا لاحظ القارئ حذف الياء في قوله: ﴿وَالَيْلُ إِذَا يَسْرُءُ﴾ (الفجر: 4)؛ فالسبب في ذلك عند أبي عبيدة أن "العرب تحذف هذه الياء في هذه، وفي موضع الرفع"<sup>(2)</sup>.

ولكن أبا عبيدة لم يشر إلى التناسب الحاصل، إيقاعيا، بين فواصل الآيات في سورة (ص) وسورة (الفجر) والذي شكل محمداً للتغيير المذكور في الصيغة من "فعليل" إلى "فعال"، ولحذف الياء من فعل "يسر (ي)". ف"عجاب" تناسب، صوتيا "كذاب" و"هاب" و"الأسباب" و"الأحزاب" مناسبة تامثل وتناسب "شقاق" و"مناص" و"يراد" مناسبة تقارب. و"يسر" بحذف "الياء"، تتلاءم مع "الفجر والعشر والوتر وحجر".

ويظهر تفرد الفراء في كونه يعلل مثل هذه الظواهر تعليلاً إيقاعيا، فقد سئل عن قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، فأجاب: "أهمزه في كل القرآن إلا في سورة الرحمن؛ لأنه مع آيات غير مهموزات"<sup>(3)</sup>.

ويبرز وعيه بالظاهرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِمَسْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن: 45)؛ إذ ذكر أن المفسرين يذهبون إلى أنهما بستانان من بستاتين الجنة، ثم أضاف:

1. أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج2، ص177.

2. المصدر نفسه، ص297.

3. الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، بيروت: دارالسرور، د. ت، ج3، ص116.

"وقد تكون في العربية جنة تثنيها العرب في أشعارها، وذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام"<sup>(1)</sup>، لكن ابن قتيبة لم يطمئن إلى هذا التعليل، وأنكر وأغلظ في النكير، على حد تعبير الزركشي، وضيق من حدود الخرق الذي يأتي مراعاة للفواصل، وحصره في حدود زيادة حرف هاء السكت أو الألف، أو حذف همزة أو حرف<sup>(2)</sup>.

ويعترف الزركشي بأن مذهب الفراء لا يمكن أن يحتج له بصورة كاملة، خاصة وأن الأوصاف اللاحقة تدل على أنهما جنتان<sup>(3)</sup>.

ويورد السيوطي نص لابن الصائغ، يحاول فيه التأكيد أن الفراء أراد "جنت" فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة، وعلق على ذلك بأنه غير بعيد، وتأول التثنية الواردة في أوصاف الجنتين بأن ذلك أعيد مراعاة للفظ<sup>(4)</sup>.

والذي نخلص إليه، بعد هذا الجرد، أن جميع المهتمين ببلاغة الخطاب القرآني متفقون على أن هناك "عدولا" أو "خرقا" يشمل بنية الكلمة في اشتقاقها أو صياغتها أو حروفها مراعاة لأبعاد إيقاعية استوعبها مصطلح الفواصل، وينحصر الخلاف بينهم في حدود هذا العدول ومجالات ذلك الخرق، وهنا يقف ابن قتيبة موقف التضييق، في حين يميل الفراء ومن تبعه، مثل الزركشي وابن الصائغ والسيوطي، إلى توسيع الدائرة، وإدراج مظاهر أسلوبية أخرى ترد، في رأيهم، مراعاة للفواصل، تتجاوز حدود الخرق القياسي إلى أساليب مغايرة مثل الحذف والتقديم والتأخير<sup>(5)</sup>.

ويشكل موقف الزركشي توازنا في التعامل مع مستويات التحليل النصي للخطاب الإلهي، فهو يؤكد بأن "إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكد جدا، ومؤثر في اعتدال نسق

1. معاني القرآن، م، س، ج، ص 118.

2. ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1978، ص 440.

3. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 1980، ج 1، ص 65.

4. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ط 1988، ج 3، ص 299.

5. رصد أحد الدارسين المعاصرين المواضع القرآنية التي حصل فيها تقديم أو تأخير مراعاة للفاصلة، ووصل في ذلك إلى نتائج طيبة. انظر: محمد السيد سليمان العبد، مقال: من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، مجلة "المجلة العربية للعلوم الإنسانية" جامعة الكويت، ع 36، 1989 ص 88-89.

الكلام، وحسن موقعه في النفس تأثيراً عظيماً<sup>(1)</sup>. ففي هذا النص شعور قوي بأن لتناسب الفواصل أثراً في إيقاع الخطاب، يؤثر بدوره، في نفسية المتلقي.

ثم يورد المواضع التي تخرق فيها الفاصلة القياس الأصلي للكلام وهذه نماذج منها<sup>(2)</sup>:

أ. ﴿وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ (الأحزاب: 10)، يلاحظ في هذه الآية زيادة حرف؛ لأن مقاطع فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على النون ألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل.

ب. ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى بَيْرِسَلْ عَلَيْكُمْ فَأَصِيباً مِنَ الرِّيحِ بَيْرِغْرِفَكُمْ بِمَا كَبَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعاً﴾ (الإسراء: 69)، في هذه الآية، حصل جمع بين مجرورات، والأرجح: الفصل بين المجرورات المتوالية، لكنها وصلت هنا لإيقاع المناسبة بين رؤوس الآي كي تتناسق على إيقاع واحد

ج. ﴿بِأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى﴾ (طه: 66)، يلاحظ في هذه الآية تأخير ما أصله أن يقدم؛ إذ أصل الكلام أن يتصل الفعل بفاعله، وأخر، هنا، لأجل رعاية الفاصلة.

د. ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُفِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّمَّنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ﴾ (إبراهيم: 33)، فالأصل أفراد خلال لتكون "خلة" عطفاً للمفرد على المفرد، لكن جمعت لإيقاع المناسبة بين الفواصل.

وفي باب "الخروج على خلاف الأصل وأسبابه"، اعتبر الزركشي مراعاة التجنيس أحد أسباب العدول عن الأصل، فالأصل في الأسماء، مثلاً، أن تكون ظاهرة، وأصل المحدث عنه

1. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م، س، ج 1، ص 60.

2. المرجع نفسه، ص 61-67.

وانظر البحث الذي عقده أستاذنا د. أحمد أبو زيد لإبراز تناسب الفواصل في النظم القرآني، فقد عرض فيه لآراء الأقدمين، ومثل لها بما فيه الكفاية، وخلص إلى تأكيد علاقة الوفاء الاطرادية بين المعنى والصياغة، وختم تحليله بقوله: "من أهم الخصائص التي تميز القرآن من كل كلام يبلغ أنه يجمع في كل معنى يطرقه بين الوفاء بحق المعنى، وحق الصياغة وتناسب الفواصل، ولم يخل بحق أي من العنصرين ولو مرة واحدة... ولا يجوز أن يقال إن القرآن يختار الكلمة أو الأسلوب أو العبارة مراعاة لتناسب الفواصل وحده، ولا لبلاغة المعنى وحده، بل الذي يليق بكماله وجلاله أن يقال: إنه يختار ما يختار من ذلك لأنه الأبلغ في موضعه، والأوفق في نسقه". التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 1، 1992. ص 349-372.

كذلك، وإذا ذكر ثانياً، وجب أن يذكر مضمرًا للاستغناء عنه بالظاهر السابق، لكن الملاحظ أن سورة "الناس" اشتملت على اسم "الناس" الذي تكرر ذكره، ولم يضمّر أبداً، وكان الأصل أن يقال: "قل أعوذ برب الناس، ملكهم إلههم من شر الوسواس الذي يوسوس في صدورهم، من الجنة ومنهم..."، إلا أن ذلك لم يحصل، مراعاةً للتجنيس<sup>(1)</sup>.

ولا يعني تعليل الزركشي أنه يفسر الظواهر تفسيراً أحادياً، متعلقاً بالمناسبة فقط، بل إنه كثيراً ما يكشف عن وجوه أخرى للظواهر المدروسة، كما فعل مع التقديم والتأخير، إذ يذهب إلى أن للتأخير في قوله تعالى: ﴿بِأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى﴾ حكمة أخرى، وهي أن النفس تتشوق لفاعل "أوجس"، فإذا جاء بعد أن آخر وقع بموقع<sup>(2)</sup>.

وانسجاماً مع تعددية احتمالات التعليل والتخريج، نبه على القاعدة الأساسية الآتية. "قد يكون في كل واحد مما ذكرنا من الأمثلة سببان فأكثر للتقديم، فإما أن يعتقد إعادة الكل، أو يرجح بعضها لكونها أهم في ذلك، وإن كانت الأخرى أهم في محل آخر، وإذا تعارضت الأسباب روعي أقواها، فإن تساوت كان المتكلم بالخيار في تقديم أي الأمرين شاء"<sup>(3)</sup>.

وإذا كان هذا الكلام يتعلق بظاهرة التقديم والتأخير، إما مراعاة للفواصل أو غيرها من الاعتبارات كالاختصاص، فإنه قابل لأن يعمم على مختلف التعليلات الواردة بخصوص رؤوس الآي، وكأن الزركشي يدخل السياق كمحدد للتعليل، وموجه له.

ولكنه في جميع الأحوال، لا يغيب الوجه البارز في المسألة، وهو حرص الآيات على أن تأتي في أتم نسق إيقاعي، ليشترك اللفظ والمعنى والإيقاع في خدمة الدلالة المقصودة من الخطاب.

وهذا الأمر في غاية الأهمية، فالذين يقولون بمراعاة الفواصل، لا يجردون الأمر من بعده الدلالي، وكأن الزمخشري كان يحس بهذا الاعتراض عندما أكد بأنه "لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجردها، إلا مع بقاء المعاني على سردها على المنهج الذي يقتضيه حسن النظم

1. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م، س، ص 469.

2. المرجع نفسه، ص 62.

3. المرجع نفسه، ص 275.

والقوافي، فأما أن تهمل المعاني، ويهتم بتحسين اللفظ وحده، غير منظور فيه إلى مؤداه، فليس من قبيل البلاغة<sup>(1)</sup>."

ونتيجة ذلك، فقد جاوز بالتقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوفُّونَ﴾ (البقرة: 3) حدود مراعاة الفاصلة، وذهب إلى أن تقديم الآخرة إنما ورد رعاية للاختصاص.

ولم تخرج تعليقات البلاغيين والمفسرين عن هذا الإطار الذي استوعب جهود الزركشي، ففي معرض حديثه عن أنواع الفواصل القرآنية، توقف "ابن سنان" عند الفواصل المتماثلة، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَالْقَجْرُ ۝ وَالْيَالِ عَشْرِ ۝ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝ وَالْبَيْلِ إِذَا يَسْرُ ۝ هَلْ فِي ذَلِكَ فَسَمٌّ لِّذِي حَجْرِ ۝﴾ (الفجر: 1-5) وقوله تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝ وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (الفجر: 6-10)، ثم أضاف: "وحذف الياء من يسري والوادي، طلباً للموافقة في الفواصل، وهذا جائز أن يسمى سجعاً؛ لأن فيه معنى السجع، ولا مانع في الشرع يمنع من ذلك"<sup>(2)</sup>.

وهو يستثمر هذا التحليل لتأكيد مشروعية إضافة السجع إلى الفواصل القرآنية تأكيداً لقيمتها الصوتية وجماليتها الإيقاعية، وتأثيرها في نفوس المتلقين، ولم يكن كتابه "سر الفصاحة" إلا تبييناً لهذا المستوى الجمالي من الخطاب الأدبي.

ويحرص الرازي على إعطاء البعد الإيقاعي مكانته في التحليل، ففي معرض تفسيره لسورة "الضحى" لاحظ استغناء السياق عن ضمير الكاف في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى: 3)، وذكر مختلف الأوجه الواردة في تعليل حذف ضمير الخطاب، وكان مما ورد في كلامه: "وفي حذف الكاف وجوه؛ أحدها حذفت الكاف اكتفاء بالكاف الأولى في "ودعك" ولأن رؤوس الآيات بالياء، فأوجب اتفاق الفواصل حذف الكاف..."<sup>(3)</sup>.

1. السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

2. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 165-166.

3. الرازي، التفسير الكبير، ج 8، ص 420.

وذهب أبو حيان في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَذُورُ مَا كَانُ يَفْعَلُ﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْجِي لَهَا ﴿ (الزلزلة: 4-5)؛ إلى أن فعل "أوحى" عدي باللام، وإن كان المشهور تعديته بإلي، مراعاة للفاصلة<sup>(1)</sup>. "

فهذه النصوص دالة، بمنطوقها ومفهومها، على اعتبار بلاغي الإعجاز للمكون الصوتي الإيقاعي في القرآن، وهو الملحوظ الذي فات أصحاب الدعوى المعاصرة، دعوى إهمال البلاغة الإعجازية للمقومات الصوتية أثناء تفسيرها للخطاب القرآني.

ومما يلاحظ، في هذا السياق، أن الجهود السابقة جاءت محكومة بطبيعة التأليف عند القوم، فلم تتجاوز حدود الإشارات المتناثرة هنا وهناك، ولم ترق إلى أن تشكل إطاراً تحليلياً يوازي دراسة القرآن في مستواه الدلالي، ولكن، رغم طبيعتها تلك، فإنها مؤهلة لأن تتوحد في اتجاه تأكيد أعمال البلاغيين للمكون الإيقاعي، وليس إهمالهم له.

## 2. آفة الانتقاء والاجتزاء

ويقصد بها أن أصحاب دعوى "تعطيل" بلاغي الإعجاز للمكون الإيقاعي لأجل "تنزيه" الخطاب القرآني حرصوا على إيراد نصوص وشواهد مجتزأة من البناء الممتد للبلاغة العربية، ومنتقاة بشكل يوهم بعلمية الادعاء.

فعلى امتداد مدونة بلاغة الإعجاز في الزمان والمكان، حرص أصحاب تلك الدعوى على الاستدلال بنصوص للباقلاني والجرجاني، مع أن هذين الناقلين لا يمثلان سوى محطات نوعية في تاريخ البلاغة العربية، ناهيك عن أن النصوص المستدل بها فصلت عن سياقها كما سنراه بين يدي الحديث عن الآفة الثالثة.

### - موقف الباقلاني

ويعتبر موقف الباقلاني من السجع أبرز فكرة تثير الانتباه في دراسته للإعجاز القرآني، فهو يرفض تسمية فواصل القرآن سجعا، معللا رفضه بأنه "لو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز"<sup>(2)</sup>.

1. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 8، ص 480.

2. الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر: دار المعارف، ط 1978، ص 57.

ويضيف إلى هذا الدليل المنطقي دليلاً آخر ينصب على الجوانب الإيقاعية، من سجع وجناس وطباق وغيرها... باعتبارها مسلماً مألوفاً "يمكن استدراكه بالتعلم والتصنع له... وله طريق يسلك، ووجه يقصد، وسلم يرتقى فيه إليه، ومثال قد يقع طالبه عليه، فأما شأن نظم القرآن، فليس له مثال يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به"<sup>(1)</sup>؛ أي إن نهج المحسنات البديعية أمر معلوم ومحدود، يستدرك أخذه ويتهياً تلقينه، ويتعمل له<sup>(2)</sup>. فلا ينبغي، نتيجة ذلك، ربط الإعجاز به، أما "ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات، وفي مقدمتها علم البيان والمعاني، فذلك هو الذي يدل على إعجازه"<sup>(3)</sup>.

إن الباقلائي يبحث، هنا، عن ضابط مطرد في تحقيق أمر الإعجاز، وقد تبين له، بعد البحث، أنه لا يمكن قصره على الأمور التي تنضبط ويتعلم فيها تعلماً وتلقيناً؛ لأن من شأن ذلك أن يوقع فكرة الإعجاز في شرك القياس والمقارنة، بخلاف المجالات التي تعرف بداياتها، لكن مدارك الكمال فيها لا يصلها المبدعون مهما صقلوا مواهبهم، أو أجمعوا أمر طاقاتهم الوجدانية والتخييلة. وبهذا يقف القرآن في سدرة الكمال، لا يجرؤ نص أدبي أن يتعلق، افتراضاً، بادعاء الاقتراب منه. واحتكاماً لهذا المعيار، فسر ابن خلدون، مثلاً، ولع المغاربة بعلم البديع خاصة؛ "حيث جعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقاباً، وعدادوا أبواباً، ونوعوا أنواعاً، وزعموا أنهم أحصوها من "لسان العرب" وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن "علم البديع" سهل المأخذ، وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان لدقة أنظاريهما، وغموض معانيهما، فتجافوا عنها"<sup>(4)</sup>.

ولا يهمننا الآن مناقشة هذا التفسير، خاصة حين يفصل، بدون وعي بين مختلف المكونات العملية الإبداعية، فيعزل المكون الصوتي، مثل الإيقاع والجناس والطباق... عن باقي المكونات التركيبية الدلالية، ويعتبره كيانه مستقلاً يضاف إلى جسم النص إضافة ميكانيكية... وإنما نلتفت النظر إلى الضابط الذي اختاره "الباقلاني" وهو أن أي عنصر ينضبط ويقاس ويحدد، لا يمكن الاعتماد عليه في الوقوف على حقيقة الإعجاز. وإذا انضافت هذه الأدلة إلى الحديث

1. المرجع نفسه، ص 111-112.

2. المرجع نفسه، ص 275.

3. المرجع نفسه.

4. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وإي، مصر: دار نهضة/القاهرة، ط3، 1979، ج3، ص1276.



النبي الشريف، الوارد في القوم الذين جاء الرسول، صلى الله عليه وسلم، وكلموه في شأن الجنين: "كيف ندي من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهل، أليس دمه قد يطل؟ فقال عليه السلام: "أسجعا كسجع الكهان الجاهلية؟" وفي رواية: "أسجعا كسجع الكهان"<sup>(1)</sup>. فقد استقام للباقلاني بناء حجته القاطعة بإنكار السجع ورفض إسناده إلى خطاب الوحي. بهذا، يتبين السياق العام الذي أصدر فيه الباقلاني آراءه في بعض المكونات الإيقاعية، تلك الآراء التي استندت إليها الدعوة المعاصرة، دعوى تقييب بلاغي الإعجاز للمكون الصوتي.

وسينصب نقدنا على ثلاثة جوانب أساسية:

### أ. جانب نقد تعميم موقف الباقلاني على خريطة بلاغة الإعجاز

إن المدونة البلاغية تنقض محاولة تعميم موقف الباقلاني من السجع، باعتباره مكوناً صوتياً فعالاً، على جهود مختلف الدارسين.

حقيقة إننا نجد رفض تسمية فواصل القرآن أسجاعاً عند الفراء والرماني والغزالي، لكن ما يلاحظ على هذه الآراء أنها تستند في رفضها للسجع، إلى الحديث المروي في الموضوع، وكما

1. هذا الحديث يروى بألفاظ مختلفة، ففي رواية مسلم نجد فقال رسول الله: "إنما هذا من إخوان الكهان، من أجل سجعه الذي سجع". وفي رواية أخرى: "أسجع كسجع الأعراب". انظر: "صحيح مسلم بشرح الإمام النووي"، "كتاب القسامة"، باب 12، مراجعة الشيخ خليل، بيروت: دار القلم، ط1، 1967، ج11، ص 188-189. وانظر "سنن النسائي بشرح السيوطي"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1979، ج8، ص 48-49. وانظر: أبو الطيب آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، باب دية الجنين، م 12، بيروت: دار الفكر، ط3، 1979، ص 311. وانظر "مسند الإمام أحمد"، ج4، ص 245-246.

والجدير بالذكر أن علماء الحديث قرأوا هذه النصوص قراءة مغايرة للتصور المقترح من قبل الباقلاني. فالنوي يقول معلقاً: "وأما قوله صلى الله عليه وسلم: إنما هذا من إخوان الكهان من أجل سجعه، وفي الرواية الأخرى أسجع كسجع الأعراب، فقال العلماء: إنما ذم سجعه لوجهين: أحدهما: أنه عارض به حكم الشرع ورام إبطاله، والثاني: أنه تكلفه في مخاطبته، وهذان الوجهان من السجع مذمومان، وأما السجع الذي كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يقوله في بعض الأوقات وهو مشهور في الحديث، فليس من هذا لأنه لا يعارض به من حكم الشرع ولا يتكلفه فلا نهي فيه، بل هو حسن. (صحيح مسلم بشرح النووي، ج11، ص 191).

ويقول السيوطي: "وقال الخطابي: لم يعنه بمجرد السجع، بل لما تضمنه سجعه من الباطل، وإنما ضرب المثل بالكهان: لأنهم كانوا يروجون أقاويلهم الباطلة بأسجاع ترقق القلوب ليميلوا إليها، وإلا فالسجع في موضع الحق جاء كثيراً، قلت: والظاهر أن ما جاء جاء عفواً، والقصد إليه غير لائق مطلقاً والله تعالى أعلم". (سنن النسائي بشرح السيوطي ج8، ص 48-49). وفي السياق نفسه، نستحضر كلام أبي الطيب آبادي في شرحه للحديث فهو يقول: "وإنما أنكره وذمه، صلى الله عليه وسلم، لأنه عارض به حكم الشرع، ورام إبطاله، ولأنه تكلفه في مخاطبته".

ومن عجب أن هذه الرؤية الأصولية تظهر عند علماء الحديث أكثر من ظهورها عند النقاد، مما يقدم ملحظاً منهجياً ومعرفياً، وهو أن النتائج الطيبة في علم من العلوم قد تظهر عند غير المختصين في ذلك العلم، مما يعني أن التخصص ليس شرطاً في التوصل إلى ملاحظ دقيقة في علم من العلوم.

وسعنا الدائرة زمنياً، يمكن أن نلاحظ تفهما أصولياً لذلك الحديث، وترحاباً مرناً بمشروعية ظاهرة السجع.

وهكذا نجد مواقف كل من الجاحظ وأبي هلال العسكري، وابن وهب والعلوي اليميني، وابن سنان الخفاجي وآخرين، تسير في تأكيد قيمة السجع وصواب إسناده إلى خطاب الوحي، مفسرين حديث سجع الكهان تفسيراً أصولياً، كما سنرى في الجانب الثاني.

### ب. جانب نقد موقف الباقلاني بخصوص الاستدلال النبوي السالف

استدل "الباقلاني" على رفضه للسجع في القرآن بالحديث الذي أوردنا سالفاً، لكن يبدو أن تحليل صاحب "إعجاز القرآن" وتعليقه قد تما في ظل انطباعات ذاتية<sup>(1)</sup>، ومواقف شخصية، لم يتأسس على قواعد أصولية محكمة، وإنما خضع لهما خضوعاً فرض عليه التهوين من قيمة معلقة امرئ القيس لصالح الخطاب القرآني، فأنشأ، بهذا المنهج، اتجاهاً في دراسة الإعجاز يقوم على المقارنة بين الخطاب القرآني وغيره من الخطابات البشرية، وأضعف، بذلك، اتجاهاً كان يمكن أن يثمر نتائج طيبة، وهو اتجاه البحث في إعجاز القرآن من داخل الخطاب القرآني نفسه؛ لأنه "من أعظم أدلة مصدريته الربانية، وأنه وحي من الله تعالى... إن في القرآن من دلائل العظمة الداخلية ما لا يصح أن يبقى أسير النفحات الإيمانية فقط، بل لابد لمن استشعرها أن يتحف التفاسير بتقييدها فيها"<sup>(2)</sup>، وتحويلها إلى بناء نظري متكامل.

وكان من نتائج ذلك أن "عطل" الباقلاني قيمة الشعر وفنية قصيدة امرئ القيس لصالح "تنزيه" الخطاب القرآني، ولم يكن في حاجة إلى ذلك، وقد فاتته الانتباه إلى أن القرآن نفسه، ومع ذكره للشعر والشعراء، لا يقيم مقارنة بين قولين، وإنما يقيم مقارنة بين متكلمين: المتكلم بالقرآن والمتكلم بالشعر.

1. يمثل الباقلاني الموقف الانطباعي الذاتي؛ لأن حرصه على تفرد القرآني فرض عليه نفي كل ما من شأنه أن يوقع شبهاً بينه وبين النصوص الأخرى، بالإضافة إلى أنه كان متأثراً بالطعون الموجهة للقرآن تأثيراً بليغاً، وقد برز هذا في استجابته لضعيف الذوق الذي لم يحترم نفسه، ولا عقله، عندما فضل الشعر الجاهلي على القرآن، فراح يدمر قصيدة امرئ القيس تدميراً لم يكن في حاجة إليه. انظر: إعجاز القرآن، م، س، ص 160 وما بعدها.

2. الشريف حاتم بن عارف العوني، تكوين ملكة التفسير، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013، ص 50-51.

ومن هنا، جاز القول إن القرآن بريء من تلك الثنائية المقارنة؛ ثنائية القرآن والشعر، كما هو بريء من "تعطيل" القيم الفنية الشعرية لصالح بلاغة الإعجاز، أو "تنزيهه" للأولى على حساب الثانية.

ويعتقد ذلك، بصير من العبث أن يحتفظ التراث العربي بنصوص للباقلاني تحملها جس نقض شعر امرئ القيس لفائدة إثبات بلاغة الإعجاز، من مثل قوله: "ونظم القرآن جنس متميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظر متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه، فتأمل ما نقله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره، وما نبين لك من عواره على التفصيل<sup>(1)</sup>".

ونحن نشير في هذه الفقرة إلى قراءة مغايرة للحديث المعول عليه في نفي السجع والتهوين منه، أنجزها علماء مهتمون بقضايا البلاغة والإعجاز، وهي تقدم تطبيقا وفيما لبعض القواعد الأصولية المعتبرة عند أهلها.

يقول الجاحظ: "وكان الذي كره الأسجاع بعينها، وإن كان دون الشعر في التكلف والصنعة، أن كهان العرب الذين كان أكثر أهل الجاهلية، يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة... كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع<sup>(2)</sup>".

وبعد هذا الرصد الوصفي للحالة التي كان عليها كهان العرب، توقف عند مسألة النهي الوارد في الحديث، ودرسه دراسة أصولية، مطبقا فيها القاعدة التي تنص على أن "الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما، تحليلا وتحريما<sup>(3)</sup>"، فاستنتج بأن النهي وقع "في ذلك لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم، وفي صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم<sup>(4)</sup>"، وهو استنتاج أقوم طريقة وأقوى انضباطا.

وبهذه العقلية، عالج صاحب "الطراز" نفس الإشكالية، منطلقا من القاعدة التي تنص على أن "ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال"، وتوقف عند النهي الذي يشمل نص الحديث،

1. الباقلااني، إعجاز القرآن، ص 159.

2. الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 1، ص 159.

3. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، ط 1981، ج 3، ص 18 وما بعدها. وانظر، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، لصاحبه: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط 1، 1985، ص 211.

4. البيان والتبيين، م، س، ص 159.

وحمله على الوجه اللائق به، دون الاقتصار على ظاهره، يقول: "والجواب أن نقول: إنه لم ينكر السجع مطلقاً، وإنما أنكّر سجعاً مخصوصاً، وهو التنزيل... فلا يمكن ترك هذا الأسلوب من الكلام لقصة عارضة من جهة الرسول، يمكن حملها على وجه لائق، كما أشرنا<sup>(1)</sup>".

بل يجب حملها على الوجه اللائق ما دام النص قد تطرقت إليه احتمالات عدة، وفي مقدمتها الحالة المخصوصة التي شكلت السبب المباشر لصدور قول الرسول عليه السلام.

وقبل العلوي اليمني، سعى أبو هلال العسكري إلى قراءة نص الحديث في ضوء الممارسة النبوية، باعتبارها تفسيراً للنص، وتقييداً لمطلقه، وتخصيصاً لعمومه، وبياناً لمراده، فتساءل مستكراً: وكيف يذمه ويكرهه، وهو إذا أسلم من التكلف وبرئ من التعسف، لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه، وقد جرى عليه كثير من كلامه عليه الصلاة والسلام<sup>(2)</sup>.

واعتماداً على هذا التفسير الأصولي، لا يبقى للباقلائي ومن معه أي مستند علمي في الاستدلال بالحديث في موضوع السجع، فالإباحة واردة، ولا أحد يستطيع أن ينكر قيمة أسلوب السجع الفنية والجمالية والتأثيرية. وفي هذا الإطار، نستحضر نقد السيد أحمد صقر محقق كتاب: "إعجاز القرآن" يقول فيه: "والذي حدا بالأشاعرة إلى نفي السجع من القرآن، أنهم ظنوا، بل تيقنوا، أن النبي قد ذم السجع في حديث الجنين، ولا شك أنهم واهمون في ذلك، ولو كان النبي أراد إلى ذمه لقال: "أسجعا" فقط<sup>(3)</sup>، وإنما أراد النبي بقوله هذا، كما يتضح من سياق الحديث، إنكار تشادق الساجع في دفعه حقاً وجب عليه وعلى عاقلته، وقعته بالسجع على طريق

1. العلوي اليمني، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1982، ج 3، ص 19-20.

2. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق: مفيد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1981، ص 286-287. وانظر: ابن وهب، نقد النثر، المنسوب لقدامة بن جفر، ص 197-199، وابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، مصر: المطبعة الرحمانية، ط 1932، ص 165-166. وانظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طيانة، القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.، فهو يقول: "وقد ذمه بعض أصحابنا من أرباب هذه الصناعة، ولا أرى لذلك وجها سوى عجزهم أن يأتوا به إلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنه فد أتى منه بالكثير، حتى إنه ليأتي بالسورة جميعاً مسجوعة كسورة "الرحمن" وسورة "القمر" وغيرها، وبالجملة، فلم تخل منه سورة من السور" ج 1، ص 210. والملاحظ أن ابن الأثير يوجه النهي في حديث الجنين إلى الحكم المتضمن في حكم الكاهن "فالسجع الذي أتى به ذلك الرجل لا بأس به، وليس بمنكر لنفسه، وأما المنكر هو الحكم الذي تضمنه في امتناع الكاهن أن يدي الجنين بغرة أو أمة"، ج 1، ص 212. وهو نفس الموقف الذي عبر عنه "عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي" انظر: البيان والتبيين، م، س، ج 1، ص 158.

3. وهو نفس اعتراض أبي هلال العسكري، الصناعتين، ص 286-287. وابن الأثير، المثل السائر، ج 1، ص 211.

الكهان في الجاهلية"<sup>(1)</sup>. ثم يضيف: "ولئن قال الباقلاني إن السجع عيب يجب نفيه عن القرآن، فإني أقول، إن السجع من الميزات البلاغية التي يجدر بنا أن ننزه القرآن عن خلوه منها"<sup>(2)</sup>.

وإذا ثبت ذلك، أمكننا إبراز جوانب النقص في الدعوى المعاصرة التي تعمم موقف رفض السجع وإنكاره على خريطة بلاغية الإعجاز، وهو نقص محقق، تشهد به نصوص بلاغية الإعجاز أنفسهم.

والغريب أن بعض الدارسين المعاصرين يتجاوزون هذه المعطيات عن وعي أو بدون وعي، فيصدرون أحكاماً مباينة للصواب، فقد ذهب أحدهم إلى أن موقف القرآن من السجع يخفي موقفاً من الثقافة الجاهلية، ابتداءً بالقبول، ثم انتهى إلى التحريم، هذا ما يفسر، عنده، الحضور الكمي لظاهرة الفواصل في القرآن المكي، بالقياس إلى القرآن المدني، وبالتالي، فإن "موقف الإسلام من الكهانة مماثل لموقف النص من السجع أو الفاصلة، موقف القبول أولاً، ثم الرفض بعد ذلك، وتلك هي جدلية القرآن مع الواقع، وجدلية النص مع النصوص الأخرى في الثقافة"<sup>(3)</sup>.

وقد اتضح، من خلال أقوال البلاغيين أنفسهم، أن الإسلام لم يحرم السجع، والقائلون بخلاف ذلك قلة، يتزعمهم الباقلاني في موقفه الذاتي، وهو النموذج الوحيد الذي استدل به صاحب هذه الدعوى، ثم إن القرآن المدني لم يتخل عن ظاهرة الفواصل، وإنما نوع فيها، وأضاف إليها عنصراً جديداً يتمثل في طول المسافة بين الفواصل في هيئة تناسب مقام العرض والتفصيل، عرض الأحكام وتفصيل الشرائع<sup>(4)</sup>.

### ج. جانب دعم موقف الباقلاني بخصوص المستوى الكمي القياسي للظواهر البديعية

إذا كان الدارس لا يتفق مع الباقلاني في موقفه من السجع، استناداً إلى مذاهب علماء أجلاء، فإن ما ذهب إليه بخصوص قابلية المحسنات البديعية للتعلم والتعمل لها، يعتبر تحليلاً سليماً، منظوراً إليه في ضوء الامتداد التاريخي لأسلوب النثر العربي منذ العصر الأموي إلى ما

1. من مقدمة السيد أحمد صقر لتحقيق كتاب: إعجاز القرآن، م، س، ص 75.

2. المرجع نفسه، ص 77.

3. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص 144-145.

4. محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1986، ص 197-198.

سمي، عادة، بعصر الانحطاط، فقد برزت ظاهرة التكلف والتصنع، وأصبح بمقدار المرء أن يلاحظ تفنن المتأدبين والمترسلين في حشد أكبر قدر من السجع في جملهم وفقراتهم، وهم الذين عناهم ابن وهب بقوله، وهو بصدد الحديث عن السجع الذي يأتي عفوا دون تمحل أو استكراه "فأما ولسنا واجدين فيما بين أيدينا من كلامهم استعمال السجع والغريب إلا في المواضع اليسيرة، فهم أولى بأن يقتدى بهم ويحتذى عنها بهم مما قد نبت في هذا الوقت من هؤلاء الذين ليس معهم من البلاغة إلا ادعاءها، ولا من الخطابة إلا التحلي باسمها<sup>(1)</sup>".

وهم الذين أشار إليهم ابن خلدون في نصه السابق، كما أن ابن الأثير كان يتحدث عنهم في قوله: "ومما رأيت من المدعين لهذا الفن، الذين حصلوا منه على القشور، وقصروا معرفتهم على الألفاظ المسجوعة الغثة التي لا حاصل وراءها، أنهم إذا أنكرت هذه الحال عليهم، وقيل لهم: إن الكلام المسجوع ليس عبارة عن تواطؤ الفقر، على حرف واحد فقط؛ إذ لو كان عبارة واحدة لأمكن أكثر الناس أن يأتوا به من غير كلفة، إنما هو أمر وراء هذا، وله شروط متعددة، فإذا سمعوا ذلك أنكروه لخلوهم عن معرفته<sup>(2)</sup>". وقد وصفهم من قبل وصفا قديما، فقال: "وإذا نظر إلى كتاب زماننا، وجدوا كذلك، فقاتل الله القلم الذي يمشي في أيدي الجهال الأغمار، ولا يعلم أنه كجواد يمشي تحت حمار<sup>(3)</sup>".

ونحن نلاحظ، اليوم، في تلاميذنا وطلابنا قدرة على تمثيل ومحاكاة أساليب السجع والطباق، وما إلى ذلك من المحسنات البديعية، وقد يصعب عليهم، في المقابل، تمثيل الأساليب البيانية؛ كالاستعارة والمجاز والكناية والفصل والوصل، فضلا عن محاكاتها، وذلك كله يدل على أن تحليل الباقلائي يحظى بغير قليل من الصواب، الذي تدعمه التجربة التاريخية، وتسندة الممارسة التربوية.

## 2 . موقف الجرجاني

سبقت الإشارة إلى أن الدعوى المعاصرة تستدل بكلام للجرجاني، لتؤكد أمر تغييب بلاغي الإعجاز للمكون الصوتي الإيقاعي من العملية التحليلية والنقدية، وتستنتج معطيات في غاية

1. ابن وهب، نقد النثر، المنسوب لقدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، ص 107-109.

2. ابن الأثير، المثل السائر، ج:2، ص 64-65.

3. المرجع نفسه، ص 63.

الخطورة، يقول د. محمد العمري: "إن كلام الجرجاني لو انصرف إلى البحث عن بلاغة الإعجاز بعيداً عن بلاغة النص البشري لكان كلامه منسجماً، ولما كان علينا من اعتراض، غير أن المؤلف التزم التهوين، كما سلف، من شأن المكونات التي يبدو للنص البشري فيها تميز، وقاس الفصاحة على الإعجاز.

إن السؤال هناك كبير جداً: فهل كان القرآن في تحديه لفصحاء العرب، يضع شرعة جديدة، ويعطي نموذجاً بديلاً للفصاحة؟ لقد استقر في الأذهان أن الإسلام ثورة على كل القيم (الجاهلية) فهل نظر إلى فصاحة المسموع من موزون وكلام مسجوع باعتبارها فصاحة حضارة ولت لتحل محلها حضارة قائمة على التركيب لا على الأفراد؟<sup>(1)</sup>.

#### - آفة فصل الكلام عن سياقه

ولمعرفة حدود الفهم والتأويل، في مثل هذه الأحكام، يتعين العودة إلى نصوص الجرجاني في الموضوع، إذ لعل سياقها العام يكشف عن أمور اختفت خلف صناعة الكلام، والإكثار من الاستهزام. ولكن لا بد من التوقف ابتداءً، عند بعض الأفكار الواردة في النص السابق؛ لأنها تحتاج إلى فضل بيان.

إن اعتبار الإسلام ثورة على القيم (الجاهلية) تصور غير علمي، ويكفي العودة إلى أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، وسلوكات الصحابة الإبداعية والفنية، لندرك بأن الإسلام، في الوقت الذي هاجم الجاهلية، وحطم العديد من قيمها الشوهاء، فإنه حافظ، في الوقت ذاته، على بعض القيم، وفي مقدمتها موروث الشعر العربي، حيث تعامل معه، ونظم شعراء الصحابة أشعارهم على منواله، متبعين جائزه، ومنتهين عن ممنوعه، دون أن يحسوا، مجرد إحساس، بأنهم يستعينون بأداة تردت إلى العصر الجاهلي، بل إن العلماء اعتمدوا خريطة الشعر الجاهلي في تدوين اللغة، وخدمة القرآن فهما وتفسيراً. وجعلوه في مرتبة أساسية من حيث الاحتجاج اللغوي والنحوي، فكيف يجوز تعميم الحكم في هذا المجال؟

ثم إن وصف العصر الجاهلي بأنه كان حضارة أفراد في مقابل الحضارة الإسلامية، التي تتعت بأنها حضارة تركيب، إن هذه الأوصاف لا تعدو أن تكون لعباً بالألفاظ، وإلا فإن الشعر

1. محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية، م، س، ص 85.

الموزون الذي ينتمي إلى العصر الجاهلي، لم يكن مرتبطاً باللفظ المفرد فقط، إنه لم يحز صفة الشعرية إلا بعد عملية التركيب، تركيب الحروف والألفاظ والمقاطع والأوزان، وتركيب ذلك إلى جانب الدلالة بغية إنتاج خطاب أدبي ذي أفق شعري وتواصل.

ثم إن الإيقاع نفسه الذي ينتمي إلى العصر الجاهلي لم يكن إفراداً، بل هو تركيب لحركات وسكنات وتوليف فني موسيقي لأسباب وأوتاد.

بعد هذا نعود إلى نصوص الجرجاني وسياقاتها لنختبر مدى سلامة دعوى تعييبه "للمكون الصوتي الإيقاعي" في الخطاب الأدبي.

لقد أورد "الجرجاني" كلامه حول فصاحة اللفظ والمفردات في سياق دعم نظريته في النظم، ومن البدهي، ألا يحصر الإعجاز في الألفاظ، سواء تعلق الأمر بفصاحتها أم بأصواتها؛ لأنه بصدد تأسيس معالجة جديدة، تتجاوز المفردات إلى التأليف والتركيب، يقول: "واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها، مما يثقل على اللسان، داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذي نكرهه ونفيل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده، ويجعله الأصل والعمدة، فيخرج إلى ما ذكرنا من الشناعات<sup>(1)</sup>".

إن الجرجاني بصدد وضع إطار جديد لمعالجة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهو لا ينظر إلى المسألة من زاوية تهوين أمر الإيقاع أو المعنى، وإنما يحلل بمنظار تركيبى يدخل الوزن في صلب عملية النظم، باعتباره تأليفاً للحروف والمقاطع والمعاني على حد سواء.

وهو مدرك لمحاسن الجناس وغيره من المحسنات البديعية، لكن على أساس كونها مجرد عناصر وأجزاء تنضاف إلى سياق مكثف لإنتاج المعنى، و"القول فيما يحسن وما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكره شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتهى لنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز في مجرد السهولة وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان<sup>(2)</sup>".

وحين شرع في رد الشبهة الواردة حول الشعر والاشتغال بروايته وحفظه، اقتضى منه منطوق الإحاطة والتقصي أن يورد مجموع الأساليب الكامنة خلف هذا التصور السلبي تجاه الشعر،

1. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح: محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ط 1978، ص 401.

2. المرجع نفسه، ص 403.



فذكر، فيما ذكر، الرأي الذي يذهب إلى رفض الشعر والزهد فيه، منظوراً إليه من زاوية وزنه وقوافيه.

ودافع عن موقف الإباحة من الشعر إبداعاً ورواية، وطالب الذين يرفضونه ويزهدون في الاشتغال به بسبب أوزانه وتقفيته، متكئين في ذلك الرفض والزهد على بعض الآثار الواردة عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، في الشعر، وهي آثار لم تتم قراءتها في ضوء القواعد الأصولية<sup>(1)</sup>، طالبهم بأن يفتحوا على الشعر في مستوى بيانه وبلاغته ونظمه، وألا يقتصروا على الجانب الموسيقي الذي تعلق به، في نظرهم، شبهة الكراهة.

وبعدما أورد بعض الأحاديث، علق عليها قائلاً: "وإن زعم أنه ذم الشعر من حيث هو موزون مقفى حتى كان الوزن عيباً، وحتى إذا كان الكلام إذا نظم نظم الشعر اتضع في نفسه وتغيرت حاله، فقد أبعد، وقال قولاً لا يعرف له معنى<sup>(2)</sup>".

ثم أضاف في نوع من التخصيص: "فإن زعم أنه إنما كره الوزن لأنه سبب لأن يغنى في الشعر ويتهلى به، فإننا إذا كنا لم ندعه إلى الشعر من أجل ذلك، وإنما دعونا إلى اللفظ الجزل والقول الفصل، والمنطق الحسن، والكلام البين، وإلى حسن التمثيل والاستعارة، وإلى التلويح والإشارة، فلا متعلق له علينا بما ذكر، ولا ضرر علينا فيما أنكر، فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعيننا أمره، ولا هو مرادنا من هذا الذي راجعنا القول فيه<sup>(3)</sup>".

1. نقصد بالقراءة الأصولية دراسة الأحاديث وتفسيرها في ضوء القواعد المعتمدة عند الأصوليين، دون الاقتصار على ظاهر اللفظ الذي قد لا يكون مقصوداً أو قد يكون في حاجة إلى تقييد مطلقه، أو تخصيص عمومه، أو بيان مجمله، وللتمثيل، نقدم قراءة أصولية لحديث يروى في كراهية الشعر، قام بها الإمام النووي، وهي نموذج لما يتعين القيام به تجاه مختلف الأحاديث الواردة في موضوع الفنون السمعية والبصرية.

فأما الحديث، فهو الذي يرويه أبو سعيد الخدري قال: بينما نحن نسير مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالعرج؛ إذ عرض شاعر ينشد، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوا الشيطان أو امسكوا الشيطان، لأن يمتلئ جوف أحدكم قبحاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً"، وأما قراءة الإمام النووي فهي كالتالي: يقول: "واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على كراهة الشعر مطلقاً، قليلاً وكثيره، وإن كان لا فحش فيه... وأما تسمية هذا الرجل الذي سمعه ينشده شيطاناً، فلعله كان كافراً، أو كان الشعر هو الغالب عليه، أو كان شعره هذا من المذموم، وبالجملة فتسميته شيطاناً إنما هو في قضية عين تتطرق إليها الاحتمالات المذكورة وغيرها، ولا عموم لها، فلا يحتج بها والله أعلم، مطبقاً في ذلك القاعدة التي تنص على أنه ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال. انظر: صحيح مسلم النووي، بيروت: دار الفكر، ط3، 1978، م8، ج15، ص14-15.

2. دلائل الإعجاز، م، س، ص20.

3. المرجع نفسه.

فبان، بهذا، أن لا متعلق لمن يحشر الجرجاني في دائرة تغييب أو إقصاء المقوم الصوتي الموسيقي من إجراءات التحليل النصي، وهذه نصوص الجرجاني ناطقة بـ:  
- إيمانه بتوفر الحروف والألفاظ على جوانب إيقاعية يفضل بها الكلام.  
- اعترافه بالجوانب الحسنة في الجنس والسجع وما إلى ذلك.  
- رفضه تعلق الإعجاز بالجانب اللفظي الإيقاعي مفرداً عن جوانب النظم والتأليف.

ولا يبقى، بعد هذا الإقرار؛ أي مسوغ للقول إن الجرجاني التزم التهوين من شأن المكونات التي يبدو للنص البشري فيها تميز ملحوظ<sup>(1)</sup>، مما يوقع أصل الدعوى في شرك التأويل الذي آل مصيره إلى الاضطراب بين "التعطيل" و"التنزيه"، ولم يقدم خدمة منهجية أو معرفية للبحث البلاغي، مثلما انتهت سلطة الثنائيات عند "الباقلاني" إلى اضطراب ملحوظ في "تعطيل" القيم الشعرية لفائدة مظنونة في "تنزيه" بلاغة الإعجاز.

1. محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية، م، س، ص 85.



## المحور السادس

# التأويل ومقتضيات الوعي بالسياق



## أثر السياقات القالية والحاوية على تأويل النص الشرعي

د. محمد مصطفى الياقوت

وزير الإرشاد والأوقاف - السودان

### مقدمة

لا شك أن استنباط الأحكام الشرعية أمرٌ يحتاج إلى بصر خاص، فهو ليس عملية تأتي مخرجاتها كيفما اتفق، وليست عفوَ خاطرية. لذلك امتاز بها بعض الناس دون الجماهير لما فيها من إعمال الفكر والفكر الأعمق بغية التوصل إلى مرادات النداء الشرعي. ولا ريب إن لاستنباط الأحكام منهجاً يسلك وأبواباً يدخل منها.

والنصوص الشرعية تفهم بكل الاسلوبية العربية. فكان التوسع في دراسة الاستخدامات اللغوية من حيث الحقيقة والمجاز، بل قد تجاوزوا ذلك إلى الكنايات وتعمقت الدراسات في معرفة المنطوق والمفهوم موافقة وفحوى.

نضجت المباحث بنسبة كبيرة فيما سبق ذكره. ولكن بقي أن يفهم أن المفردات القرآنية لها طابعها الخاص فلا يمكن أن نتحكم فيها بمعاجمية التأويل، ولا حتى بلغوية القواعد دون النظر إلى مرادات النص الشرعي العليا، وإحكام القرائن ابتداء بالوصف المحدود للقرائن سياقية ولحاوية.

أو بالوصف الواسع الذي تستصحب فيه محتوشات النص من الظروف والملابسات، ونحاول في هذا البحث صنع مقارنة بين تصرفات الرعيل الأول من الصحابة و تابعيهم وجيل النضج الاستنباطي، وما كانوا عليه من فهم روح الرسالة ومراداتها الكبيرة وموجهاتها العامة، نقارب

بين ذلك وما ينبغي أن يكون عليه أمر الاستنباط وقراءة النص الشرعي في زماننا الذي اختلفت نوازله وتعددت فيه الأمور الثقافية والأطروحات المعرفية.

وخلصنا إلى أن خاتمية الرسالة وتامامها وخلودها وعالميتها كل ذلك يقتضي أن نراعي حال تأويلنا النص الشرعي السياقات، وخصوصية المفردة القرآنية والتعابير النبوية. وقدما بين يدي كل ذلك تعريفاً للسياق، وتتبعاً لتطور مصطلح التأويل وركزنا في إيضاح ذلك على دراسة نماذج من النصوص وطبيعة التعامل معها في المضامير العقدية والفقهية.

### تعريف السياق

سوف نتعرض فقط للتعريفات المصطلحية ثم نستحوذ منها على فائدتها وما يتصل بموضوعنا محل التعرض.

قال العلامة بن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه (1)".

قال العلامة السرخسي: "القرينة التي ترتبط باللفظ من المتكلم وتكون فرقاً فيما بين النص الظاهر هي السياق، بمعنى الغرض الذي سيق الكلام لأجله (2)".

قال العلامة البناني: "هو ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسبوق لذلك أو لاحقه (3)".

المتأمل في التعريفات السابقة للسياق يجد أنهم اتفقوا على أن السياق هو الكاشف عن غايات المتكلم التي من أجلها أرسل الكلام، وهذه الغايات من كلام المتكلم يمكن أن تهتم مباشرة بإفادة اللغة الخالية عن القرائن الصارفة إلى معنى زائد عن عطاء المفردات مجردة.

ويمكن أن تهتم هذه الغايات بإفادة اللغة من طريق غير المعاني المعاجمية المباشرة، كأن يستفاد المعنى عن طريق المجاز اللغوي بعلاقة بين حقائق الألفاظ وتجاوزاتها هي المشابهة في

1. إحكام الأحكام، 9/2.

2. السرخسي، 164/1.

3. حاشية البناني على جمع الجوامع، 1/20.

اللغوي وعلاقات أخرى في المجاز عن طريق الإسناد العقلي، وفي إفادة كهذه لا يمكن تحديد المراد إلا بملاحظة السياقات لتحديد مراد المتكلم.

ويمكن في عرف الأسلوبية العربية أن يستفاد المعنى لا من طريق الحقائق والمجازات، فحسب، كاستخدامهم التشكيك في الألفاظ لإفادة اليقين وهذا لا يستفاد إلا من السياق.

وكظاهرة الإساءة تعبيراً عن المدح كقولهم (فلان لا أباً له) يريدون أنه نسيج وحده وظاهر الكلام فيه مذمة إلا أن السياق هو الذي يفيدنا أن الشخص الذي قيل فيه أنه لا أباً له أنه ليس له من طرازه إلا هو. ولو نظر شخص في القرآن يجد أنه استخدم أساليب العرب في الحديث لأنه جاء مبين فيه ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195).

فقوله تعالى: ﴿ذُوِ نَكَأَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: 46) لو فهمناه على معجمية الدلالة أفادنا معنى غريباً عن الموضوع المتحدث عنه، ولكن السياق وحده هو الذي يفيدنا تأويلاً جديداً؛ وهو أن هذا الحديث هو ضرب من ضروب التهكم ولا سبيل إلى تأويل كهذا إلا بالنظر الدقيق في السياق. لأنه إذا حصل اتفاق أن النص الشرعي جاء محكوماً بضوابط اللغة التي ورد بها، وهي قد تنوعت في تعبيرها عن المراد إما بالمتواضع عليه من الإفادات الأولية للألفاظ وأما بغير ذلك من فنون الإفادات والبيان، فإنه من غير الموضوعي قسر النص على معنى دون النظر إلى ما يحتف به من أمارات تصريفه في المعاني المختلفة..

وهذا واضح في كلام الشيخ ابن دقيق العيد في بداية تعاريف السياقات، وإفادات السياق لا تنفك عن توجيه النص، فإذا نظرنا من موقع محصورية النص ومحتمليته في إفادة معنى من المعاني فالسياقات حاکمة، وهذا ما جعل شمس الأئمة السرخسي يعرفه بقوله: "القرينة التي ترتبط باللفظ من المتكلم وتكون فرقاءً فيما بين النص والظاهر هي السياق".

وفي كلام السرخسي فوائد ذات أهمية منها أن اللفظ الشرعي حيث تجرده من احتفاف القرائن به وانعدام احتمالات التوجيه، إلا فيما أفادته الألفاظ فهو النص في عرف الأصوليين ويحمل ما يدل عليه مباشرة منزلاً أولياً، وإلا فهناك سياقات خارج اللفظ تجعل الذي لا يفهم منه إلا ما عنته الألفاظ يُؤوّل على معنى آخر ليس في اللفظ ما يفيد ومن فوائد تعريف السرخسي، أيضاً، أن اللفظ المجمل يترجح المراد من مجموع احتمالاته بالسياقات المرتبطة

بالمتكلم لا المرتبطة بألفاظ المتكلم فقد لا تكون الألفاظ بالضرورة معبرة دون سياقاتها عن مراد المتكلم ولا بد لنا أن نضع في الاعتبار أن ترجيح مراد الاحتمالات وهو ما يكون ظاهراً في اللفظ يعتبر أمراً نسبياً ظنياً فقد تنقح في ذهن الناظر في النص الشرعي فكرة أو يتبدى لديه سياقٌ يسير بفهمه نحو استخراج حكم شرعي يختلف عن مستخرج آخرين انقح في فهمهم غير الذي انقح في فهمه هو.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه فإن طبيعة الفقه الظنية تقبل مثل هذا التعاطى وتظهر تجليات السياقات على تأويل النصوص ويظهر تبعاً لهذه التجليات أثرها وتتأكد قاعدة مهمة؛ أنه ليس هنالك تأويل نموذجي. وحينما يقول السرخسي عن السياق أنه الغرض الذي سيق الكلام لأجله ففي جلاء يبين أن القيمة وراء سوق الكلام هي المخطوبة فمتى تحققت القيمة مقصد النص فذاك مراده، فالكلام خادم للمرادات والمعاني.

## أنواع السياق

ينقسم السياق إلى قالي وحالي، فالسياق القالي هو المرتبط بالألفاظ الواردة في النص الشرعي أو قبله أو بعده؛ فإذا سبقته سميت سباقية وإذا تلتته سميت لحاقية، وقد يكون السياق المؤثر في تأويل النص في بداية السورة والنص المتأثر بالسياق في إفادة المعنى في نهاية السورة.

والحق عندي أن القرآن كله مع تنوع مواضيعه يعتبر وحدة مترابطة، فالقراءة المتسرة لا تنفيذ الناظر فيه ما يكون مواكباً لمراداته الكلية العليا المخدومة بالتفاصيل الموضوعية.

والأقدمون لاحظوا هذا فتكلموا في علم تناسب الآيات والسور، ومن ذلك كلام كثير جميل عند صاحب البرهان والسيوطي وهو علم عزيز يدعم فكرة السياق. فالسياقات القالية سباقية أو لحاقية هي الأمارات الداعمة لتوجيه النص الشرعي والتي تشكل وجهاً من وجوه رفع الإشكال عند وجوده، ولا استشكال فيها على جماهير العلماء بل الإتفاق على أن من لم يلاحظها لا يستطيع استفادة من النصوص الشرعية.

ويدخل في القالي كل دلالاته المطابقية والتضمنية والالتزامية.

**السياق الحالي:** وتدخل فيه أسباب النزول وأسباب الورود، وبهما يفصح عن الظرف الزمني الواصف لكل الملابس المحيطة بالنص. ويكل تأكيد نقول إن معرفة بيئة النص المكاني والزمانية تؤثر على توجيهه. وهنا ينشأ سؤال:



## هل ينحصر فهم النص فيما ورد فيه؟

الإجابة لا بد من معرفة أن الخطاب الشرعي له أحوال يرد فيها، فهو إما:

- وارد ابتداءً.

- أو وارد عقب سبب.

فإن ورد ابتداءً فهو على حاله من عموم أو خصوص.

وإذا ورد عقب سبب فهو إما أن يصلح للابتداء به أو لا، فإن جاز الابتداء به فهو على حاله من عموم أو خصوص وإلا ينحصر فيما جاء فيه<sup>(1)</sup> ولو تتبعنا لوجدنا أن ما أريد حصره قد نصت عليه الشريعة وحددته بصورة واضحة ولم تترك الأمر للتوهمات.

فما كان خاصاً بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوضح أنه من خصوصياته، ولا بد من التنبيه لهذه القضية؛ فكثيرون هم الذين يجعلون بعض الأشياء خصوصيات للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويعتمدون فقط على اجتهاداتهم، وكثيراً ما تجئ غير مقنعة، أو يعتمدون على أحاديث هي عند التمحيص أقل رتبة من إفادة المدعى وقد ذكر الحافظ ابن حجر كثيراً منها في تلخيص الحبير.

وما كان خاصاً ببعض الأشخاص محل سبب النزول أو الورود فإن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غالباً ما يبينه كما بين لأبي بردة أن الجذعة من المعز تجزؤه ولا تجزئ أحداً غيره، فعموماً النص لا ينحصر فيما ورد فيه إلا لسبب خارجي أعنى بذلك إما:

- نصاً آخر.

- أو بياناً في صلب النص المنشئ كحصر مباشر أو وجود أو انعدام علة كانت ذات أثر في

تحقيق الحكم.

- المقاصد الشرعية وجوداً وانعداماً.

والمقاصد الشرعية تعتبر حاكمة لأن النصوص الشرعية إنما جاءت لخدمتها وتحقيقها، فهي وإن كانت جزءاً من السياق الحالي إلا أنها عندي حاكمة.

فإذا تحقق بوسائل التحقق الدقيقة أن أمراً ما هو مقصد الشرع فمن المؤكد أنه يؤثر في

تأويل النص الشرعي.

1. الغماري الرد المحكم المتين وهي مبسطة في كتب الأصول لكن الملاحظ أن الذي يصلح أن يبتدأ به قليل جداً في خطابات الشارع وحكمه قد يتعدى بطرق أخرى كالقياس مثلاً.

يقول العارف الكبير عز الدين بن عبد السلام: "وإذا احتمل الكلام معنيين وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة كان الحمل عليه أولى"<sup>(1)</sup>.

ومن نافذة القول بيان أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد فإن وجد أمر تتحقق به المصلحة المرتبطة بالناس والمحقة لمقاصد الشرع وكنا أمام نص فإن تأويلنا له ينبغى أن يكون متسقاً مع ما يحقق المقاصد.

وبهكذا مسلك تستمر هيمنة الدين على حياة الناس التي تمثل الواقع التديني، وكذلك الأمر إذا ما ثبت أن مفسدة متحققة يمكن أن تلحق بالناس فإن تأويل النصوص ينبغى أن يكون بما يدفع المفسدة.

### تعريف التأويل

أولاً لن أخوض في التعاريف اللغوية ومادة الكلمة وإنما أتناول مباشرة وباختصار شديد المراد بالتأويل في اصطلاح أهل الاختصاص.

أقول: إن مصطلح التأويل مر بمراحل كثيرة منها أنه يستخدم عند المتقدمين مرادفاً للتفسير ويلاحظ هذا كثيراً عند الإمام ابن جرير الطبري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ويستخدم عند الأصوليين بمعنى أنه صرف اللفظ عن ظاهرة بدليل وهذا شاع استخدامه عند علماء أصول الدين.

والمؤول عند علماء أصول الفقه هو المتبقى من احتمالات معاني الجمل بعد مرجوحيتها بالظاهر.

وكل هذه الإيضاحات السابقة لمعنى التأويل يمكن أن تدخل فيما نحن بصدده من تأثير السياقات على تأويل النصوص الشرعية، فحينما يتحدث الأصوليون عن قواعد تفسير النصوص إنما يريدون بذلك القواعد التي عن طريقها يتوصل المجتهد للحكم الشرعي في المسألة المرادة.

وعندما تكون القضية محل النظر من قضايا أصول الدين ويريدون بيان إلزامية صرف اللفظ عن معناه المعاجمي إلى معنى جديد تحتمله لغة العرب ويكون متوافقاً مع أهداف النص الشرعي، فإن صنيعهم هذا يفصح عن تأثير السياق في إيضاح مطلوب النص الشرعي.

1. عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، القاهرة: دار الحديث، ص22.

وحينما يجئ اللفظ مجملاً وتدفع معاني ليرجح معنى منها فإن السياق هو الفاعل في عمليتي الاستبعاد والاستبقاء؛ سواء في ذلك أكان الاستبعاد أو الاستبقاء بصورة قطعية أو بصورة تفاضلية. والتأويل أياً كانت معانيه قديماً وحديثاً فإنه يتأثر قطعاً بالسياق.

### هل التأويل أخذ غير متناهٍ من النص؟

نقول أن مراد الشريعة من النص أن يحكم إدارة الصلة بين الفرد وربّه وبين الفرد والكون، وكل ذلك ينبني على قواعد كثيرة منها الظروف والملابسات التي تحيط بالإنسان في أناته وأمكنته المختلفة، ومنها إمكانية إنجاز مقاصد الشريعة وغاياتها الكبرى.

والظروف والملابسات تختلف اكتشافاتها لشخص وآخر والمقاصد الكبرى ثابتة لكن مخايل ظهورها قد تختلف تبعاً لقواهر الواقع التي تمثلها مناهج تطبيق نداءات النص. ومجمل إجابتنا على السؤال السابق أن التباين الحاصل بين واقع وآخر واحتياج الناس إلى تحكيم النص فيهم يقتضيان استمرارية الاجتهاد لاستنباط الأحكام الفقهية للنوازل المتجددة، ولضبط حركة توافر الشروط وتخلفها فيما تم له تناول سابق من قبل المجتهدين، واستمرارية الاجتهاد حتمية أيضاً لمراقبة المسارات الرابطة بين الذبول الفقهية الخاضعة لحكم المعطيات والغايات الكبرى الثابتة، وهذه المراقبة لمسارات الذبول الفقهية ينبغي أن تكون بصورة صارمة حتى لا تتحرف فتكون نقطة الوصول غير ما هو مبتغى الشريعة كلها.

### الاحتياج إلى التأويل وإكمال الدين

يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 4).

يخطئ كثيرون حينما يظنون أن كل نظر في المستجدات قد انقطع بنزول الآية السابقة، وهذا الفهم سابق الذكر فيه تقاطع مع خاتمية الدين وعالميته؛ إذ أن الخاتمية تعني استمرارية إدارة الإنسان لصلته بالكون مستفيداً من عنصر الزمن، وبالنظر عبر أي رتبة من رتب النظر نجد أن الزمن له قواهره المتنوعة والمتجددة، والتنوع والتجدد يقتضيان مرونة يملها ما ينبغي أن يكون عليه الدين من مواكبة حركة التدين المتأثرة بعباء البيئة حتماً والمتأبئة على تأرخة الحراك

الإنساني الكوني والزمني ومحاولة قسر زمنٍ على أمرٍ لم تتوفر فيه عوامل قيامه، والإصرار على بدوّه في مخايل لا تناسبه وليس هو لها.

والنوازل المتولدة من اختلاف البيئات وتأثرها بالأزمان لا بد للشرعية فيها من قول، فإذا افترضنا نازلةً؛ فإما أن نتعامل معها اتفاقياً وهذا ما يأباه نظام الدين المحكم، أو ألا نتعبد الله فيها بشيء، وهو أيضاً مرفوض وحتى لو أردنا التنظير بينها وبين مشابه سابق فإن ذلك خاضع لضوابط وشروط فإذا اختلفت وتخلفت بعض وجوه الشبه وأسباب الإمكان وعدمه فإن النظر يختلف.

لكن هذا الاختلاف الباعث على اجتهاد جديد لا يعنى عدواناً على إكمال الدين. لأن الدين قد اكتمل بقواعده الصالحة لاستيعاب كل جديد في حياة الناس. وحينما يوجد الدين قواعداً لها أقدرية العطاء والاستيعاب فإن الاجتهاد في تطبيق هذه القواعد وسياسة التطلعات الحضارية بها دليل على كمال الدين وليس دليلاً على نقصانه في الزمن الماضي الذي لم تتوفر فيه مسوغات أمرٍ قد توفرت أو سوف تتوفر في غيره.

والصحابة الكرام الذين خامرت أسرار هذا الدين وجدانهم فهموا الأمر فهماً جيداً ومارسوه حياة عملية.

فسيدنا عثمان بن عفان حينما رأى الناس يتشاغلون عن إتيان المسجد يوم الجمعة ويكون منهم التأخير وعدم الاستجابة إلا عند صعود الإمام المنبر وكان الأذان حينها فقط حين صعود الإمام على المنبر، حينما رأى أن الأذان لم يحقق مقصد حضور الناس في وقت مبكر أحدث الأذان الثالث على الزوراء<sup>(1)</sup>.

قلو كانوا؛ (أي الصحابة) عليهم الرضوان يفهمون أن اكتمال الدين قد فهم بصورة محصورة في النصوص أو فهم في هذه النصوص لما أقدموا على مثل هذا الصنيع إذ أنه من المعلوم أن طبيعة النداء كانت حينما يصعد الخطيب على عهد سيدنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي عهد الصديق والفاروق، لكنه؛ (أي سيدنا عثمان) أحدث أذاناً جديداً لأنه علم أن مقصد النداء هو جمع الناس فجعله مرتين ليتحقق المقصد الشرعي.

1. البخاري من حديث السائب بن يزيد، كتاب الجمعة، باب: الأذان يوم الجمعة، حديث رقم: 912.

ولا سبيل إلى فهم اكمال الدين إلا بهذه الصورة أن الدين قد اكتمل بقواعده لأن النصوص محدودة والنوازل متجددة.

لذلك فما دامت الظروف مختلفة فإنه إذا ما استنبط مستنبطاً حكماً شرعياً في مسألة وفق مناهج الاستنباط في زمن معين فإن الدين مكتمل لأنه لم يترك الأمر هملماً وإنما هيأ للناس السبيل الموصلة إلى المبتغى.

ثم إذا ما جاء آخر واستنبط حكماً شرعياً مختلفاً عن الأول وكان استنتاجه وفق مناهج الاستنباط فإن الدين مكتمل أيضاً لأنه هيأ السبيل الموصلة إلى المراد والمراعية للسياقات.

ولست أميل إلى فكرة الثابت والمتغير وإنما الدين كله ثوابت فإذا توصلنا إلى حكم شرعى ذى وصف محدد لأن معطيات قد قادتنا إلى ذلك، فإن الشرع هو ما توصلنا إليه وأمله واجب الوقت بقواعده حتى لا يفهم أن في الدين العوبة، وأنا فيما ذكرته في قضية الثابت والمتغير أتفق مع الشيخ البوطي رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ حينما تكلم في هذه المسألة<sup>(1)</sup>.

#### حديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين:

ورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ"<sup>(2)</sup>.

هل المراد من هذا الحديث الوقوف على المنقول دون النظر فيما احتف به من سياقات؟

بكل تأكيد أننا إذا نظرنا فيما ورد إلينا دون النظر في السياقات نحدث إشكالاً عظيماً، فيانسبة لسنة الحبيب صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هنالك شبه اتفاق للعلماء أنها ينظر إليها من زوايا متعددة. فهناك تصرفات للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مجال التبليغ.

- وهنالك تصرفات بوصفه الإمام.

- وهنالك تصرفات بوصفه القاضي.

1. البوطي وهذه مشكلاتنا.  
2. جزء من حديث أخرجه أبي داود في سننه بهذا اللفظ: "فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ"، كتاب السنة، باب: في لزوم السنة، حديث رقم: 4607.

-وهناك التصرفات العادية<sup>(1)</sup>.

ومن البداية؛ أي عند محاولتنا الفرز بين ما هو تبليغي وما هو يوصف الإمامة أو القضاء أو التصرف العادي فنحن نحتاج للسياق كمعين في فرز هذه الأمور.

وهذا الفرز والتقسيم مهم للغاية ونحن نتعامل مع السنة المطهرة حتى نأخذ ما نريده منها ونفرق بين ما طابعه الائتساء الكلي والافتداء التفصيلي وقد أعجبني كلام الدكتور النظار المنور أحمد عبادي في تقدمته على كتاب "العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟" حيث يقول: "... ولذلك فثمة فرق بين التأسي والافتداء. فالقدوة في القرآن المجيد مرتبطة بالهدى ﴿وَلْيَكُ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ بِيَهْدِيهِمْ إِفْتِدَاءً﴾ (الأنعام: 91). أما بالنسبة للرسول الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو أسوة؛ أي أنك تعي واقعه وتتمثل نموذجية المتأسى به في وعى بالفوارق. وهذا أمرٌ محوري في هذا الباب<sup>(2)</sup>."

وهذا الكلام له أهمية قصوى لأننا إذا حصرنا المسألة في الإفتداء بالتفاصيل الموضوعية المحددة تحديداً يعالج قضايا تعالج احتياجاتنا فإننا لا نستطيع أن نُعدي سياسة الدين للمستجدات. أما إذا استصحبنا معنا المنهج العام الذي كانت تعالج به القضايا محل النظر فثمرتنا المتحصلة أوفر وحضور مبادراتنا الدينية يظل الأكثر تأثيراً.

وبكل تأكيد فإن ما ذكرناه لا يعتدى على قدسية وجمال الإتياع لذلك له محله، وإنما يكون جمال الاستمداد وتمامه بحسن الإتياع.

والحديث كائن في كيفية هذا الإتياع هل هو الحذو على طريقته في تصريف الأمور؟ أم أخذ لحدث معين وقع ثم تعميم الحكم في جميع الأحوال؟

### والإجابة أنه؛ أي الإتياع؛

الائتساء به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في منهجه المشتمل على الإنشائية والشفائية، والقضائية، والإمامية.

1. ينظر: الفرائض، الإحكام، والبوطي، الجهاد.

2. أحمد عبادي، مقدمة: العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 13 و14 ربيع الثاني 1431هـ الموافق لـ30-31 مارس 2010م، مدينة أكادير- المملكة المغربية، سلسلة ندوات علمية (03)، تحرير: عبد السلام طويل، دبي/بيروت: دار مدارك للنشر/الإمارات العربية المتحدة/لبنان، ط1، 2011، ص6.

فالإلتباع في الإنشائية التي عيننا بها ابتداء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأمر الناس ونهيهم دون أن يكون هنالك سؤال قبل ابتدراه بالأمر والنهي.

**ولا بد من ملاحظة أمرين هما :**

أ. رتبة الأمر والنهي.

ب. هل هو معلل بعلة يدور مع ظهورها وجوداً وعدمياً؟ أم هو خال عنها؟

ففي ملاحظة رتبة الحكم ينبغي النظر لمعرفة هل كان الأمر للوجوب، والنهي للتحريم أم ينصرف الأمر للندب والنهي للكرهية. وينبغي على ما ذكرناه أن الأمر إذا كان منصرفاً للندب فإنه يكون محلاً لتصرفات أصحاب الوجوه الذين ذكرهم ولي الله الشيخ خليل ابن إسحاق صاحب المختصر الفقهي المشهور، حينما قال في كلامه عن إفطار المتنفل بالصوم بعد التلبس به وأنه حرام حيث يقول: "وفي النفل بالعمد الحرام ولو بطلاق بت إلا لصاحب وجه كوالد أو شيخ أو زوج أو سلطان".

فأصحاب الوجوه لهم التصرف في رتبة الندب حين توقع حصول ضرر، أو إلزاماً لتحصيل منفعة متحققة يفوت بتفويتها أمر له في الشريعة أهمية.

فالوالد له أن يأمر ابنه بالخروج من صيام التنفل إذا رأى ذلك ضرراً يعود على ولده.

وكذلك الشيخ له أن يأمر تلميذه، والزوج إذا لم يأذن لزوجته وصامت تنفلاً وأرادها فله أن يأمرها بترك ذلك المندوب.

والسلطان له حراكه في هذا المجال، بصورة كبيرة.

ومحل حراك أصحاب الوجوه إنما هو المندوب، والمكروه، والمباح.

والإلتباع في المندوب والمكروه؛ أي في الأمر والنهي في هذه الرتبة، فيه اتساع لأن الشريعة لم تطلب وتنه فيهما بالصورة الجازمة.

ويحتاج إلى الكلام السابق عند الموازنة بين المصالح المتفاوتة في الرتبة وأيضاً في درء المفسد حين تفاوتها في الرتبة فالعظمى تدفع بالدنيا.

والخلط الحاصل في المساواة بين مراتب الحكم الشرعي كالمساواة بين الواجب والمندوب والحرام والمكروه أحدث خللاً كبيراً في مسيرة الناس التعبدية.

والملاحظة الثانية إذا ما كان الحكم معللاً بعلّة منصوصة أو مستنبطة فإنه في حال توافرها يكون الاتباع وفي حال عدم التوفر لا يكون تكليف من الشريعة. وقد نظر فقهاؤنا رَحْمَهُمُ اللهُ في مسألة الأحكام المعللة فلاحظوا فيها الأعراف واعتبروا لها تأثيراً في تخصيصها ولو جاءت متأخرة عن النص.

يقول الأستاذ مصطفى الزرقا: "على أن تتبع الفروع الفقهية والنظر في تعليلاتها التي يعل بها الفقهاء يدل دلالة واضحة على أن العرف الحادث ولو خالف ظاهر النص التشريعي يعتبر ويحترم في حالتين:

**الأولى؛** إذا كان النص التشريعي نفسه معللاً بالعرف؛ أي مبنياً على عرف عملي قائم عند وروده فعندئذٍ إذا تبدل ذلك العرف يتبدل تبعاً له حكم النص.

**الثانية؛** إذا كان النص التشريعي معللاً بعلّة ينفىها العرف الحادث، سواء أكانت علّة النص مصرحاً بها فيه أو مستنبطة استنباطاً بطريق الاجتهاد ففي هذه الحالة يعتبر العرف الحادث ويحترم وإن خالف النص"<sup>(1)</sup> والعرف سياق بيئي وملاحظته مؤثرة في تأويل النص مما يجعله معتبراً ضمن مسوغات إعادة الاجتهاد والنظر المستمر في النصوص الشرعية.

فإذا ما لاحظ الناظر في النصوص الشرعية مناطاتها الضيقة والواسعة وحررها تحريراً دقيقاً وحققتها في جزئياتها المتناولة، فإنه في هذه الحالة يعتبر متبعاً ومهتدياً بالنص الشرعي حتى ولو كان ذلك غير بادي عند المنزل الأولي إلا أنه عند التحقيق يتضح إتباعه.

ولابد من الوضع في الاعتبار أن الذي يكون مؤثراً فيما سبق العلة وليس الحكمة.

لكننا إذا أجزنا إمكان كون العلة اجتهادية فإن هذا يجعلها مكاناً لتقاطع الآراء فيها، وإذا صارت مكاناً لتقاطع الآراء فإنها ظنية ونسبية تتماشى مع طبيعة الفقه نفسه والتي هي عملية لا علمية يراد فيها القطعُ أبداً.

1. مصطفى الزرقا، الدخّل الفقهي، 2/889.



فإذا ما اجتهد مجتهد واستنبط علة لحكم شرعي فتوفرت أو توارت فإن الحكم الشرعي يدور مع الحضور والتواري ظهوراً واختفاءً واجتهاد المجتهدين في تحرير وتحقيق المناطات الشرعية هو إتباع وليس مخالفة.

وأما إن كانت شفائية بمعنى أنها وردت عقب سؤال فإن السياق يحدد إن كان الحكم يعم في الجميع أو هو منحصر في صاحب السؤال فقط فالسياق التاريخي المتمثل في أسباب النزول أو الورد مؤثر في إيضاح نوعية التكليف، وأيضاً يراعى فيه الظرف العام وطبيعة الحياة المعيشة وبهذه الملاحظة يكون الائتساء بنوعية علاج الأزمة لا بتفصيل الحكم.

أما التصرفات بحكم الإمامة فإنه لا يتضح من الإلتباع فيها إلا فكرة الائتساء التي ذكرها الدكتور أحمد عبادي فيما نقلناه عنه سابقاً.

لأن طبيعة أحكام الإمام دورانها مع تحقيق مصالح الناس وهو دائماً ما تكون فيه خيارات إما منصوصة أو بخيار الاجتهاد العام فيما يعود نفعه على الناس.

ومثال التخيير بين أمور متعددة ما حدث في أمر الأسرى، فقد خير صلوات الله وسلامه عليه بين المن والقتل والفدية والاسترقاق.

وإعطاء الشارع للحاكم صلاحية إبرام معاهدات الصلح مع الكافرين دون أن يلزمه بالمعاهدة أو بخلافها نظراً إلى تقلبات الأحوال التي يدعو بعضها إلى الحرب وبعضها إلى الصلح<sup>(1)</sup>.

ومن أمثلة التصرف بالإمامة قطعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لشجر بني النضير<sup>(2)</sup>. عندما قاتلهم، فهذا تصرف منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالإمامة. فقطعه لشجرهم ليس من أحكام التبليغ حتى تكون سنة ماضية في كل من قاتل قوماً أو دخل مدينتهم وإنما اجتهاد لظرف قام في الوقت.

لذلك اختلف الأمر بعد ذلك فالناظر في وصية سيدنا الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لأسامة بن زيد يجد أنه قال له فيها: «ولا تقطعوا شجراً مثمراً» فهذا يدل أن أحكام الإمامة مربوطَةٌ بالسياق.

وبقية حديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي يقال فيه أن سنة الخلفاء الراشدين تحمل على الطريقة التي انتهجوها في تعاملهم مع النصوص أو حين انعدام النصوص.

1. البوطي، ضوابط المصلحة، ص74.

2. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها، حديث رقم: (1746).

لا بمعنى إتباع الجزئيات التفصيلية، والدليل على ذلك أن كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من الفروع الفقهية.

### أثر السياق في التأويل

رغمًا عن أننا أوردنا أمثلة في طوايا حديثنا السابق إلا أننا أردنا أن نورد بعض أمثلة من تصرفات الصحابة وتكون أثراً فقهياً لحاكمية السياق على النصوص التشريعية، وسنكتفي بإعطاء مثالين نكتفي بهما في هذه العجالة وهما كافيان في بيان المراد.

#### المثال الأول: إلغاء سيدنا عمر سهم المؤلفة قلوبهم

ورد أن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ألغى سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة مع ورود قوله تعالى: ﴿وَالْمَوْلَّغَةَ فُلُوبَهُمْ﴾ (التوبة: 60).

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْأَصْدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ ثم عطف على ذلك المؤلفة قلوبهم فالسياق الظاهر فيه استمرارية إعطاء الفقراء والمساكين فأن يذكر معطوفاً عليهم المؤلفة قلوبهم يعطى الإحساس بالاستمرارية.

لكن سيدنا عمر، عليه رضوان الله تعالى، نظر في روح الآية وأدرك أن غايتها هو تحقيق التأليف.

فليس المراد هو إعطاء المال لإفادة الداخلين مكاسب في إطعامهم أو تحقيق الرفاهية لهم.

فمتى وجد المسلمون أنه لا فائدة من التودد إليهم والذي هو مناط الحكم وقد فقد ما كان معلقاً عليه فقد فقد الحكم.

فسيدنا عمر رأى أن الإسلام قد بلغ درجة كبيرة من القوة، من حيث انتفاء عوائق عرض الدعوة وقفل الأبواب أمامها، فانفتحت المساحات أمام الحجج وإقامة البراهين.

فهذا الاجتهاد من سيدنا عمر والذي نتيجته إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم يعتبر أثراً من آثار السياقات.

## المثال الثاني: صلاة العصر في بني قريظة

حينما رجع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من غزوة الأحزاب وأراد أن يقاتل يهود بني قريظة قال: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُصَلِّينَ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ"<sup>(1)</sup>.

ففهم منه بعض الصحابة ما يفيد ظاهره ولم يصلوا إلا في بني قريظة، وفهم آخرون منه مجرد الإسراع في اللحاق به صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فاحتكم الفريقان إلى المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأجاز صنيعهما.

ما دعانا إلى اختيار هذا الحديث كمثل هو أنه ثابت عند الفريقين فلم يكن سبب اختلاف الفريقين بسبب الثبوت وعدمه وإنما كان سبب الاختلاف في كيفية تأويله.

**والسبب الثاني:** أن ألفاظه قريبة من القطع في إفادة مرادها.

**والسبب الثالث:** أنه يدعم فكرة أن تأويل النص يمكن أن يختلف فيه.

وما دعا الصحابة الذين تأولوه أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يريد فقط شحذ همهم على الجد في اللحوق به السياق الذي سبق فيه حديثه، فهو لم يكن يتحدث في موضوع الصلاة وإنما كان ينادي بالجهاد.

لذلك نجد أن السادة المالكية قد أصابوا عندما اعتبروا أقوال الصحابة وتصرفاتهم معينة في بيان المجمل. فهم الأكثر التصاقاً بالسياقات.



## فقه السياق وحدود التأويل دراسة مقاصدية

د. محمد كمال الدين إمام

أستاذ الشريعة الإسلامية

كلية الحقوق. جامعة الإسكندرية/ مصر

### مقدمة

رُوي عن الإمام "الشافعي" أنه قال: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس"، وهي عبارة أوردها "السيوطي" في "صون المنطق والكلام" وفسرها الدكتور "علي النشار" بأنها من أدلة معرفة الإمام "الشافعي" بالمنطق الأرسطي حتى وإن لم يتأثر به في وضع منهجه، وفسرها غيره بأن هذا القول لا يعني أكثر من أن منطق "أرسطو" لا يصلح لمعالجة القضايا الشرعية لأنه مستخلص من اصطلاح اليونانيين في التخاطب والاحتجاج والاستدلال..

ونفسرها نحن بأنها منهجية أصولية مبكرة، تجعل النص القرآني مرتبطاً بقوانينه اللغوية، وأن قراءته لا يمكن أن تتم معزولة عن سنن نزوله، وعن قواعد تنزيله، والنص القرآني جاء وحياً لا يصنعه القارئ، وإنما يُصنَع القارئ على ضوء أوامره ونواهيه، فالنص القرآني توقيف جاء من عالم الغيب، وليس تأليفاً تخلق في عالم الشهادة، وفي ضوء هذه المسلمة المنهجية تصبح القراءة المفتوحة للنص محكومة من أعلى بقانون المرسل، وليست مجرد انعكاس لفاعل المستقبل فهماً أو تأويلاً، وكما يقول "الشاطبي" في "الموافقات": "فإن النص المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولاً. فإن لم يقبله؛ فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا تأويل".

إن حرية التأويل لا تعني أنه فوضى يصنعها كل قارئ على هواه، ولو نحينا فكرة "القطع" من النص المنزل وجعلناه مجرد نسق احتمالي يتم تعبيته عبر الإنسان والزمان والمكان، لاختفى وجود الأمر والنهي في الأحكام الشرعية، أي لانتفت حقيقتها التي هي الأمر والنهي.

وفي ضوء هذا التصور نعالج موضوعنا في مبحثين:

المبحث الأول: فقه السياق.

المبحث الثاني: حدود التأويل.

## المبحث الأول: فقه السياق

### أولاً: في مفهوم السياق

تجد فكرة السياق مرجعيتها في مبحث "الدلالة" في جانب، وفي نظرية "النظم" من جانب آخر. الأولى عرضها الإمام "فخر الدين الرازي" في تعريفه للسياق بقوله: "نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالٍ أخرى". والثانية عرضها "عبد القاهر الجرجاني" بإيجاز، ثم بتفصيل، في كتابه "دلائل الإعجاز" قال: "هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما يكون به النظم دَفْعَةً واحدة، وينظر منه في مرآة تربه الأشياء المتباعدة الأمكنة قد التقت له حتى رآها في مكان واحد مشتملاً قد ضم إلى معرق ومغرباً قد أخذ بيد مُشرقٍ"، وهذا يعني أن الحس اللغوي أخذ ينتعش ويتذوق الأساليب ويزنها بقدرتها على رسم المعاني والتأثير بها، فالاعتبار عند "عبد القاهر" بمعرفة دلالة العبارات والعلائق بين الكلمات، وليس معرفة العبارات.

والسياق في جوهره قديماً وحديثاً ليس إلامبارات مكتنزة، وعلاقات رامزة، تحدث داخل اللغة أو خارجها ولكنها لا تحدث بدونها، ودلالة السياق وعلاقاتها لها مفهوم عام يتعلق باللغة وقوانينها، ولها مفهوم خاص يرتبط بالمتلقي ذوقاً وظرفية، وينبغي أن يكون السياق العام حاكماً، والسياق الخاص محكوماً؛ لأن العام يستغرق والخاص يتفرد، وحاكمة العام باعتباره قانوناً يرتبط بالنزول، ولا يتعارض مع إلزامية الخاص باعتباره من فقه التنزيل. وهذه التراتبية في مستوى السياق بين عام وخاص لا تنفي الترابط العضوي بينهما لأن "السياق، كما يقول الدكتور

"تمام حسان" بحق، كالطريق لا بد له من معالم توضحه، ولا شك أن مباني التقسيم وما تبدو فيه من صيغ حرفية وصور شكلية، وكذلك مباني التعريف مع ما تبدو به من لواحق مختلفة تقدم قرائن مفيدة جداً في توضيحات منحنيات هذا الطريق، ولكن السياق، حتى مع وضوح الصيغ واللواحق، يظل بحاجة إلى كثير من القرائن الأخرى التي تتضح بها العلاقات العضوية في السياق بين الكلمات".

إن السياق في مفهومه الدقيق هو لغة وقرائن وظروف، هو لغة في قانونه، وقرائن في قواعد فهمه، وظروف في شرائط تفعيله، والسياق يرتبط عضوياً بهذه الثلاثية المفهومية ليصبح المجموع آلية منهجية لفهم النص، وهو ما يشير إليه "ابن حزم" رغم ظاهره "بأن الحديث والقرآن كله؛ (أي النص المؤسس في الإسلام) كلفظة واحدة، فلا يحكم بأية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل"، وما يقوله "ابن حزم" هو في حد ذاته من أقوى الأدلة على أهلية السياق في المنهجية الأصولية، فلا يقال، كما تردد عند ابن دقيق العيد، أن "دلالة السياق لا يقام عليها دليل"؛ لأن السياق ليس ذوقاً مجرداً، وليس قرينة فحسب، وهو ما حرره الإمام "الغزالي" في "المستصفى" بقوله: "ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يُعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف. وإما إحالة على دليل العقل، كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت حد الحصر والتخمين، يختص بدرّكها المشاهد له، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة تتعين فيه القرائن".

ويضرب الإمام "الغزالي" مثلاً لتحديد المراد باعتبار السياق في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ. إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: 9)؛ يقول حجة الإسلام: "إنما نزلت وسيقت لمقصد وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان البياعات، ما يحل منها وما

يحرم، فالتعرض للبيع، يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً منه، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جري التكاثر والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يواظف الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به، لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً عن السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً، ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال، كل شاغل عن السعي، لفهم العلة".

وبعيداً عن الخلاف الفقهي المذهبي حول فساد البيع أو صحته، فإن حجة الإسلام الإمام "الغزالي" أصاب كبد الحقيقة في بيان السياق ومرتبطاته نظرياً وعملياً، إلا أن نظرية السياق وهي تتحرك في فضاء النص لا ينبغي تعميم قواعدها بعيداً عن طبيعة "النص" الذي نتعامل معه، فاللبون شاسع، رغم وحدة لغة الخطاب، بين نص جاء به الوحي، ونص أبدعته عبقرية الإنسان، وهذا يقتضي معرفة خصائص النص القرآني الذي نبحت عن مراداته في ضوء نظرية السياق.

## ثانياً: في خصائص النص القرآني

### 1. القرآن الكريم نص إلهي

وهذه الخصيصة الأولى للقرآن الكريم إذا غابت عن الناظر فيه، قارئاً أو مستنبطاً، مفسراً ومؤولاً، فقد فقد القاعدة المنهجية الأولى للتعامل مع النص الإسلامي الأول، لأن قضايا الإعجاز والغيب والنبوة، لا تفهم ولا تستوعب إلا باعتباره نصاً إلهياً، نزل بلسان عربي مبين. وهذا يقتضي ما يلي:

أ. هناك مسلمات في الاقتراب من النص القرآني، فلا تفهم أحكامه ولا تستوعب تشريعاته، عند أولئك الذين يرونه نصاً بشرياً، إنكاراً أو ارتداداً، فكل تفسير لهذا الكتاب بالرأي أو بالمأثور، لا بد من انطلاقه من بدهية أولى هي إلهية النص، ولا تعني "إلهية النص" جموده أو تجميده، وإنما تعني أن العقل مرتبط بالنص، مهمته فهم أحكامه، لا أن يتجاوزها، أو يأتي بابتداع جديد لا سند له من كليات النص، ومقاصد الشرع. وفي ضوء هذا تفهم محاولات الخروج على النص عند "محمد أركون"، و"نصر أبو زيد"، و"محمد شحرور" وغيرهم، وغالبية ما سماه البعض



بالقراءة الحديثة للنص المقدس تستهدف القطيعة بين النص وبنيته الداخلية وطبيعته الذاتية تحت وهم أن الإنسان لا يمتلك الحقيقة لأن ما لديه هي نسخ بشرية من الكتاب الإلهي.

ب. إن عربية النص القرآني تقتضي عند فهمه ودراسته، الانقياد لقوانينه اللغوية وقواعده الصرفية والأسلوبية، مع التأكيد على أنه نص إلهي وليس نصاً بشرياً، وقد دعا "الراغب الأصفهاني" في "مقدمة تفسيره" إلى ضرورة انقياد المفسر للنص، فلا يجازي منطق اللغة، ولا ينأى عن دلالتها اللغوية والمعنوية، وإلا خرج إلى التأويل "المستكره" الذي يرغم النص على أن ينطق بما ليس فيه، وهنا يُغيب "النص" من أجل حضور "قارئ" مجهول الهوية، فاقد للجنسية، وهنا نثمن بحق ما قاله "يحيى رمضان" في أطروحته "القراءة في الخطاب الأصولي" أنه: "لا مجال للبحث عن مقاصد منزل الوحي في غير نص الوحي ذاته، فمن خلاله وحده يتم الوصول إلى معناه، وليس عبر أشياء أخرى خارجة عنه، إذ من غير الممكن سؤال منزل الوحي عما يقصد بما قال أو عما يريده منه، فالنص وحده هو المستؤل، والقارئ وحده - لا غير - مكلف باستنباط المعنى فلا أحد من المكلفين - كما يقول الأصوليون - يعلم كلام الله اضطراراً وإنما يعلمه باستدلال واكتساب... ومن هنا ميزوا بين الفقيه "القارئ" وبين حامل الفقه غير القارئ... وأن هذا النص، ثانياً وبسبب مصدره الإلهي، وخاصية الإعجاز فيه، يصل إلى أعلى درجات الفنى الدلالي ويفتح آفاقاً واسعة لإحياءات المعنى، إلى الحد الذي جعل "سهل بن عبد الله" يقول: "لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن فهماً لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه".

## 2. عمومية النص القرآني

وهي عمومية خطاب يستوعب الزمان والمكان والإنسان، فلا يتحدد بسببية نزول، ولا بظرفية وقائع، فهو لا يتوجه فحسب إلى بيئته التي نزل فيها، أو زمنه الذي تنزل فيه الوحي، فالقرآن خطاب للإنسانية كلها في صيرورتها التاريخية، وامتداداتها الجغرافية، وهذا أحد معاني ختم الرسالة الإسلامية.

والقول بعمومية النص القرآني يلزم بما يلي:

أ. أن هذا النص لا يتحدد عمله، ولا تتقيد أحكامه بالحياة المعاصرة لنزوله، فكل قول بتاريخية النص، أو نسبية أحكامه يُعد خروجاً على طبيعة النص القرآني، ويتضمن مغالطة أو سوء نية ممن يحاول فهم نصوص القرآن الكريم بهذا المنهج المعكوس.

ب. صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان، وهذه الصلاحية اقتضت أن يكون تركيبه من نوع خاص، يلائم هذه الصلاحية ويسندها، ويدور معها أينما كانت، وحيثما وُجدت، من هنا لم يكن القرآن زمنياً بيئياً إلا من حيث الظواهر اللغوية، والخصائص التركيبية، باعتباره نزل بلغة عربية لها أسلوبها الخاص، وطريقة بنائها، فهو عدا أبنيته اللغوية نص لا يحده زمان أو مكان أو إنسان.

### 3. قطعية النص القرآني

فالقرآن كله قطعي الثبوت، وإن كانت بعض آياته قطعية الدلالة، وبعض آياته ظنية الدلالة، وقطعية الثبوت تلزم بما يلي:

أ. أن النص القرآني بعد وفاة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا سبيل إلى الإضافة إليه أو الإنقاص منه، فقد بلغ النص بانقطاع الوحي مرحلة الكمال، كمال الدين واكتمال الكتاب على السواء.

ب. أن الدلالة القطعية والدلالة الظنية في النص القرآني ليست مجرد تحديد لمجال عمل العقل في مواجهة النص، بل هي، بالدرجة الأولى، تحديد للثابت والمتغير في حياة الناس، فالثابت جاءت نصوصه تفصيلية وأغلبها قطعية، والمتغير تضمنته النصوص ذات الدلالة المرنة أو المفتوحة والتي تصنع المبادئ العامة والقواعد الكلية.

وقطعية الثبوت في النص القرآني هي التي يحاول "محمد أركون" بقراءته الجديدة، وتأويله المنعكس على ذاته، أن يشكك فيها "ليثبث للغرب، كما يقول "عبد المجيد الصغير" بحق، أن المسلمين ليس لديهم نص قطعي الثبوت، فلا داعي للحزن، فليس للعرب امتياز على المسيحية، ورغم كل ما حاوله "أركون" ليثبت أنه على يقين مما يقول فإن اليقين، كما قيل، في مقاييس البحث العلمي ليس حجة بذاته، وإنما يكتسب حجيته من الدليل الذي يتكئ عليه. وبعبارة أخرى في لغة البحث الأصولي "إن الانكشاف ليس حجة علمية بذاته، والانكشاف الذي يدخل دائرة العلم في مختلف مراحل تفسير العلم إنما هو الانكشاف الذي يستند إلى قاعدة، فالحججة

يكتسبها الانكشاف اكتساباً من دليله وقاعدته التي يستند عليها، فحدوس العلماء تبقى ملكاً لهم، ولا تضحي ملكاً مشاعاً للعلم إلا بعد أن تدعمها الحجج والأدلة التي يصح الرجوع إليها".

ومن هنا، فإن اليقين "الأركوني" بضرورة منهجية القطيعة مع القراءة التراثية، والقطيعة مع الخطاب الإسلامي والذي يدخل في استمرارية ابستمولوجية مع الفكر الإسلامي التقليدي، هذا اليقين يقين ذاتي يلبي حاجة "أركون" إلى علم جديد للأديان أهم ما فيه البعد الأسطوري، والبعد النقدي، وهما بُعدان يتوقفان عنده على ضرورة تنحية الوحي لصالح القول ببشرية ما لدينا من كتب سماوية. وهي قراءة لا أظن أن مقاصدها خافية على الوعي الإسلامي قديماً وحديثاً، وهو وعي يرى في القول بمنهجية للقطيعة، بدونها لن ندخل عصر الحداثة، وهماً يعيش في أذهان أصحابه.

وأختم هذا المبحث بالقول إن فقه السياق يستوعب أفاظ النص بدلالاتها الحقيقية والإضافية بتعبير "ابن القيم"، وتستوعب "النَّظْم" بما يحتويه من علاقات عضوية لا يفهم مراد النص بدونها، فالسياق هو دلالات الألفاظ بأوسع ما تدل عليه من معانٍ، والعلاقات بين الكلمات بكل ما تمتلكه من قرائن تختزنها طبيعتها الاحتمالية وفي الدلالات، يستوي في الأهمية دلالة المقال ودلالة الحال، وفي القرائن تستوي القرائن المعنوية والقرائن اللفظية.

### المبحث الثاني: حدود التأويل

إن اللفظ في سياقه الخارجي فيه معنى يبدو لأول وهلة، وفيه معاني كامنة، يقول عنها البعض "ما وراء النص" أو "باطنه". وفي المساحة بين الوضوح والخفاء يتحرك التأويل عند المعاصرين في اتجاهين؛ اتجاه يعتمد التحديث بألية غربية باعتباره المدخل الوحيد لتفعيل النص وتحديثه، ومن هؤلاء "محمد أركون"، و"نصر أبو زيد"، و"علي حرب"، وغيرهم، واتجاه يرى التحديث عملية داخلية لا يمكنها الاعتماد على آليات نشأت في بيئة تختلف عن بيئتنا الإسلامية على كل المستويات الدينية والثقافية والاجتماعية، وأبرز ممثل لهذا الاتجاه هو الفيلسوف المغربي المعاصر "طه عبد الرحمن"، والذي ينادي بحداثة إسلامية تعبّر عن روح الأمة وتستجيب لمقاصد الشريعة، وللوصول إلى هذه الحداثة علينا مواجهة موجات الحداثة الغربية، وهذا يتم بأمرين:

**أولهما؛** إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليها آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح.

**وثانيها؛** البحث عن روح الحداثة الإسلامية ومبادئها، وهي مبادئ حاكمة للعقل، ضابطة لحدود التأويل، وهذا باعتبار أن التفسير بحث في مدلول النص، والتأويل بحث في معقول النص.

### أولاً: التأويل المتجاوز: أركون "نموذجاً"

كما فعل "رافائيل باتاي" في محاولته لرصد عقل عربي، وعقل يهودي، لكي يسلب الأمة العربية قدرتها على الخروج من دائرة الكلمة إلى الفعل، ومن الماضي إلى المستقبل وذلك في كتابه "العقل العربي" سنة 1973، و"العقل اليهودي" سنة 1977.. فإن "محمد أركون" -ومعه مدرسته- يبلور مشروع قراءته الجديدة بقوله: "نحن نهدف من خلال دراستنا النقدية التاريخية للعقل الإسلامي إلى الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية، والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم باكستانية أم غير ذلك، بل سوف نذهب أبعد من ذلك، ونقول إنه إذا ما أنجزنا دراسة العقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب عندئذ كل الأحكام المسبقة الشائعة بخصوص العروبة والإسلام، وضمن مقياس أن الفكر العربي لا يزال محكوماً حتى هذه اللحظة بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي القرسطي".

وهذه من "أركون" مقولات إدانة لا استبصار، خاصة وأنه يدرك أن منهج التأويل لا بد أن يتغير إذا ما اقتربنا من نص ديني (فما بالك بالقرآن!).. يقول "أركون": "إن هناك علاقة بين القارئ والنص القرآني لا أستطيع كسرهما أو تهمشيهما، لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي و"سيمانتي" معنوي ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة، إن نصاً ما وخصوصاً إذا كان نصاً دينياً قد صُنِعَ ليُقرأ ويُعاش، وهنا نلتقي بمفهوم اللغة الدينية باعتبارها مجرد لغة عادية كبقية اللغات".

ولكنه رغم هذا الإدراك لا يقرأ التأويل إلا باعتباره مدركاً رمزياً لما جاء به الوحي، وهو ما سبق إليه "اللاندر" في تعريفه للتأويل في "معجمه الفلسفي". ولعل اللافت للنظر أن كل آليات التأويل عند "أركون" هي آليات جديدة أفرزها فكر "ما بعد الحداثة"، وهنا يصح ما قاله البعض

"إن مشاريع الحداثة العربية تستند إلى قراءات تستمد جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد الحداثة، وهنا نتساءل عن مدى مشروعية هذا الاستيراد وجدواه في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، بل إننا نتساءل عن جدوى قراءة النص القرآني وتأويله بعيداً عن قوانينه وسياقه إلا إذا كان الهدف العودة إلى تأويل أيديولوجي يجعل النص حبيس القراءة، بعيداً عن وظائفه الأساسية في الأمر أو النهي، أو بعيداً عن عنصر الإلزام فيه باعتباره نسقاً تشريعياً!

ولا أدري كيف فهم "أركون" النص القرآني وهو الذي قرر "أن أي إعادة قراءة لا يمكن أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية... لأن المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة"؟ وماذا بقي لنا، إذا صح ما يقوله "أركون"، إلا أن نسحب القرآن، كتاب الإسلام المؤسس وكتاب العربية الأول، من التداول لأن الوثائق الأساسية المؤدية إلى المعرفة الصحيحة بالقرآن قد ذهبت إلى غير رجعة؟!

### ثانياً: "الحداثة الإسلامية": طه عبد الرحمن نموذجاً

ينطلق "طه عبد الرحمن" في ابتكاره لحداثة إسلامية من ضرورة إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وهو إبطال يترجمه "طه عبد الرحمن" فيما يلي (كما ورد في كتابه "روح الحداثة"):

#### 1. إبطال مسلمات الحداثة العربية

"أ. إبطال مسلمات الاستغلال الغربي؛ فوصاية الأقوى الخارجي ليست عناية بالأضعف، لأنها وصاية مستعمر، كما أن الوصاية في الداخل قد لا تكون وصاية رجال الدين، وإنما وصاية رجال الاستعمار، وأخيراً قد لا يكون الاستقلال استقلالاً عن الوصاية الدينية، وإنما استقلالاً عن الوصاية الأجنبية.

ب. إبطال مسلمات الإبداع الغربي؛ فالإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق، لأن الحداثة الحققة هي حداثة قيم لا حداثة زمن، ولا يقتضي الاختراع المطلق للحاجات، لأن الحاجات الحقيقية هي الحاجات الروحية، ولا هو أخيراً يقتضي ازدهار الذات المطلق، لأن الازدهار الحقيقي هو ما تعدى نفعه إلى الغير.

ج. **إبطال مسلمات التعقيل الغربي**: فالعقل لا يعقل كل شيء، لأنه لا يمكن أن يعقل ذاته، كما أنه لا ينقد كل شيء، لأن الأشياء ليست كلها ظواهر، وأخيراً لا يسود الطبيعة لأنها أم الإنسان وليست أمةً له.

د. **إبطال مسلمات التفصيل الغربي**: فلا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، لأن أهل الحداثة توسلوا بمفاهيم دينية، كما أن رجال الدين ساهموا في بناء الحداثة. كما لا إطلاق في الفصل بين العقل والدين، لأن العقلانية مراتب، ينزل الدين إحداها. وأخيراً لا محو للقدسية من أفق الإنسان، لأن الإنسان كائن متصل، ولأن العالم جملة من الآيات، فضلاً عن كونه جملة من الظواهر.

هـ. **إبطال مسلمات التوسع الغربي**: فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً؛ لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق. ولا هو يورث القوة الشاملة، لأن جسمانية الإنسان بقيت فيه منقطعة عن روحانيته. وأخيراً ليست ماهية الحداثة ماهية اقتصادية، لأن ماهية الإنسان الحقيقية هي ماهية أخلاقية.

و. **إبطال مسلمات التعميم الغربي**: فإن روح الحداثة لا توجب التفكير الفردي، ولكنها توجب التفكير المتعدي للمجتمع العالمي. كما أن الحداثة العلمانية لا تحفظ حرمة الأديان، لأنها لا تنفي عقلانية الآلات، وتكر عليها عقلانية الآيات. وأخيراً ليست كونية قيم الحداثة الغربية كونية إطلاقية، وإنما كونية سياقية.

خلاصة هذه المسلمات التي وجب إبطالها في نموذج "طه عبد الرحمن": "أن مقتضى الحداثة الإسلامية يصاد مقتضى الحداثة الغربية، وتوضيح ذلك.. أن العقل الحدائثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين، بما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع المفصول، في حين يتبين أن العقل الحدائثي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل من جنس الإبداع الموصول".

## 2. اعتماد المبادئ الإسلامية

لأن هذا التناقض هو الواقع الفعلي بين حداثة غربية شاردة، وحداثة إسلامية واعدة جعل "طه عبد الرحمن" روح الحداثة الإسلامية تقوم على مبادئ ثلاثة:

أ. مبدأ الرشد: والذي يتكون من ركنين هما "الاستقلال" و"الإبداع".

ب. مبدأ النقد: الذي يتكون هو الآخر من ركنين "التعقيل" و"التفصيل".

ج. مبدأ الشمول: الذي يتكون هو الآخر من ركنين هما "التوسع" و"التعميم".

### 3. قراءة حداثة للنص القرآني

يرى "طه عبد الرحمن" أن قراءة الآيات القرآنية وتأويلها لا يكون قراءة حداثة مبدعة بحق

حتى تستوفي شرطين اثنين هما:

«أ. رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني، أو بعبارة أدق: ترشيد التفاعل الديني».

ب. إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول، أو قُل: "تجديد الفعل الحداثي".

وهنا يجب تقرير حقيقتين اثنتين، بقدر ما هما أساسيتان، تبدوان غريبتين لخروجهما

عن مألوف الممارسة الفكرية لدى كلتا الفئتين المقلدتين المتضادتين: "فئة التراثويين" وفئة

"الحداثويين"، حتى إنهما مفارقتان صريحتان، والأمر ليس كذلك لأمرين:

**الأول:** أن ترشيد التفاعل الديني يحصل بواسطة الفعل الحداثي نفسه؛ لأن أحد مكونات

هذا الفعل في القراءة الحداثية هو الآلية التسييقية، وهي ذات صبغة انتقادية. وترشيد التفاعل

الديني في القراءة إنما يحصل متى وقع التوسل فيها بهذه الآلية التسييقية الانتقادية.

**الثاني:** أن تجديد الفعل الحداثي يحصل بواسطة التفاعل الديني نفسه؛ لأن واحداً من

مكونات هذا الفعل في القراءة الحداثية هو أيضاً الهدف النقدي الذي تقصده كل خطة من

خططها، كما أن هذا الهدف يتخذ فيها صبغة سلبية أو قُل "هدمية"؛ إذ هو عائق ينبغي رفعه.

والحال أن تجديد الفعل الحداثي إنما يحصل باستبدال هدف ذي صبغة "إيجابية" أو قُل

"بنائية" مكان هذا الهدف السلبي، أي إحلال هدف يجلب قيمة معينة، مكان الهدف الذي يدفع

عائقاً معيناً. وأهمية هذا الاستبدال تتجلى في كون جلب القيمة أخصّ من دفع العائق، بحيث يلزم

هذا الدفع من ذلك الجلب، فينهض الهدف الإيجابي أو "البنائي" بما ينهض به الهدف السلبي

أو "الهدمي"، فضلاً عن نهوضه بما يختص به، وهكذا فإن مبدأ البناء في القراءة المبدعة مقدم

على مبدأ الهدم، خلال القراءة المقلدة التي يتقدم فيها مبدأ الهدم.

وهكذا يقدم "طه عبد الرحمن" مشروع قراءة إبداعية بحدود تأويل محكمة، ليكون بديلاً لما أسماه "القراءات البدعية الانتقادية" مثل قراءة "أركون" و"نصر أبو زيد" و"شحرور" وغيرهم، إذ يقول: "فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات".

وكما تقول "بوزبرة عبد السلام" في كتابها عن "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة" إن "طه عبد الرحمن" لم يسع إلى هدم الآليات المنهجية التي يستند إليها "المقلدة الحداثيون" في قراءاتهم الخاصة للقرآن الكريم، بل سعى برؤية منهجية واضحة إلى "تفكيك خططهم التي تروم قطع القرآن عن الوحي والأخلاق باسم العقلنة والأنسنة والأرخنة، ولم يكتف صاحب المشاريع الفكرية والفلسفية الموصولة بجواهر التراث الإسلامي بعملية التفكيك وبيان نقاط الضعف في هذه القراءات، بل قام بالبناء على الآليات التنسيقية التي جاءت بها هذه القراءات، بروح علمية متميزة، حيث أفرغتها من محتواها الغربي الانتقادي المفصول، ليؤسس عليها قراءة حداثية للقرآن الكريم تمثلت أبرز خصائصها في أنها قراءة اعتقادية مبدعة وموصولة بالوحي الإلهي".

## خاتمة

لقد حاولت قراءة فقه السياق وحدود التأويل في إطار الأنساق الكلية، وليس من خلال الأحكام الفقهية، وكانت غايتي أن أقرأ في ضوء الكلي تأويلات جزئية جاء بها فقهاء كبار في طريق العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، يأتي في مقدمتها تأويل العلامة الشيخ "محمد أبو زهرة" لآيات السرقة بأنها تفيد ضرورة التكرار قبل تطبيق حد السرقة، لأن صفة السارق كما تقضي قواعد اللغة وسياق الآيات بذلك. وهناك تأويلات أخرى في موضوعات هامة قال بها "محمد عبده"، و"رشيد رضا"، و"عبد المتعال الصعيدي" لعلها تُقرأ باعتبارها من تأويلات أهل السنة، دون تبديد للمنقول، وإهدار للمعقول.



## التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي في ضوء تراث الإمام أبي القاسم السهيلي (ت581هـ)

د. أنس وكاك

أستاذ بكلية اللغة العربية - مراكش

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

تأسست فكرة هذا البحث على سؤالين هما:

لماذا التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي؟ وهل عني الإمام السهيلي في تفسيره للنصوص

والآثار بهذا المقتضى؟

أما السؤال الأول؛ فسببه خدمة بعض أهداف هذه الندوة المباركة في محورها السادس،

ويمثل جوابه الجانب النظري من هذا العرض.

وأما السؤال الثاني؛ فسببه أنني لم أعر في الدراسات السابقة على من عني بجوابه،

فأدرجته في هذا البحث ضمن اهتماماتي بالإمام السهيلي وتراثه؛ لكونه من شيوخ ابن دحية

موضوع تخصصي، وجعلت فيه هذا الإمام مثالا لتجربة أمتنا التاريخية في قراءة النصوص،

وهو الجانب التطبيقي من هذا العرض.

والإمام السهيلي، كما هو معروف، أخذ التفسير عن شيخه أبي بكر ابن العربي المعافري

(ت534هـ)، وبالرغم من كونه كان متأهلا لاقتحام ميدانه، فقد تهيب ذلك بكثير من مشايخ

الأندلس؛ إذ لم يُعن بتأليف تفسير متكامل بالمعنى الفني الاصطلاحي، وإنما كانت له أجزاء في

مسائل مفردة، بعضها متعلق بالتفسير، ذكرها تلميذه ابن دحية في ترجمته من المطرب<sup>(1)</sup>، وينضاف إليها ما ورد في ثانيا سائر تراثه الذي وصلنا متجليا في روضه وتعريفه ونتأجه وأماليه. وقد قام زميلنا الأستاذ الفاضل الدكتور محمد اليوسفي بخدمة هذا الإمام مفسرا، فجمع تفسيره المتناثر في تراثه، ورتبه على وفق ترتيب السور في المصحف، وقدم له بدراسة ضافية حول الخصائص المنهجية لهذا التفسير، وفيها ترجمة الإمام وأهليته مفسرا، والتعريف بنشاطه العلمي وتراثه ومميزات مدرسة التفسير بالأندلس.

وكان فضيلته قد ناولني أطروحته في شهر ماي من السنة الماضية، فاستفدت منها كل تلك الجوانب المتعلقة بالدراسة، لكنني لم أفرغ لقراءة الجانب التفسيري من الأطروحة، وحينما توصلت بالورقة التقديمية لهذا الندوة، اتجهت لتراث الإمام السهيلي مرة أخرى لأبحث فيه من جانب التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي، لاسيما وأن كتابه التعريف والإعلام يمثل جانبا مهما من تلك المقتضيات، كما أن اطلاع السهيلي على كثير من مقتضيات أحوال الخطاب الشرعي بلا شك سيكون له أثره الكبير في تفسير وتأويل ذلك الخطاب، فكان الكتاب المذكور هو الدافع الأول والحافز المستأنف لاختيار عنوان هذا البحث.

ثم نظرت مرة أخرى في الدراسات السابقة، فوجدتها لم تُعن بهذا الجانب كثيرا، اللهم إلا ما قام به الدكتور محمد اليوسفي، أيضا، في دراسته للتعريف والإعلام.

وقد قلت في نفسي: لعل المادة العلمية لم تف بالغرض، أو لأنه ليس بالإمكان التوسع في كل الجزئيات، فتأولت الأمر بالاحتمال الثاني، ثم إن الدراسات من طبيعتها أن تتنوع في مسالكها ومطامحها وأذواقها، ويستفيد فيها المتأخر من المتقدم.

وقد تهيبت في البدء اقتحام غمار هذا الموضوع في شقه الثاني، ثم تمثلت الشاهد النحوي: لأستسهل الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر.

فاستعنت بالله تعالى، وعولت على نظرية أقل المعنى عند الإمام الشافعي في امثال الأمر الواجب، ووسعت دائرة البحث في تفسير النصوص والآثار والأشعار وبعض أقوال الأئمة، وعولت

1. ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، 1993م، ص230-238).

في بلوغ حاجتي على كتاب الروض الأنف؛ لأنه بحق أنف، لم يزاحم فيما أورده فيه من المعاني والنكت، ولم يرعها أحد قبله، ومن هذا المعنى اشتق عنوان الكتاب.

وقد علمت بأن تحقيق الدكتور البنا رَحِمَهُ اللهُ لِلرَّوْضِ لم يُنشر، وأنه لم يزل في المسودات، وحرِّيُّ به أن يُنشر قريباً لينتفع به الباحثون.

وهذا أوان الولوج إلى الموضوع بالجواب على السؤال الأول منه، فأقول:

### مفهوم التأويل وبيان الحاجة إليه

التأويل في اللغة ما تؤول إليه حقيقة الشيء، وذلك هو معناه في القرآن حيث جاء (1).

وفرق بين معنى التأويل الوارد في القرآن، وبين التأويل المنسجم مع الخصائص اللغوية والشرعية للخطاب الشرعي الذي هو من وظيفة العلماء ويصدر عنهم؛ لأن تأويلهم إنما يتعلق بما نحن مخاطبون به من المعاني الصحيحة المتصلة بالأحكام الشرعية التي تعبدنا الله بها في الدنيا، ولم يكلفوا بالبحث فيما وراء ذلك مما لا يقاس عليه، أو لا يناسب مقام الاستدلال الذي هو مقام بناء تلك الأحكام، أو لا يفهم من ألفاظ الخطاب الشرعي؛ ولذلك فالصحيح الذي عليه جماهير العلماء أن المراد بالمتشابه (2) في آية آل عمران هو ما استأثر الله بعلمه (3)، كالحروف المقطعة، وكيفية الصفات الإلهية، والأقسام القرآنية، والغيبات.

وتلقانا عبارة التأويل في كلام بعض العلماء كابن جرير الطبري بمعنى التفسير، إلا أنه يرد في غالب كلامهم بمعناه الاصطلاحي عند الأصوليين، وهذا يدل على أن التأويل عندهم منضبط بقانون، سيأتي ذكره في موضعه، كما يدل على أن التأويل والتفسير بينهما في الاستعمال عموم وخصوص؛ إذ التفسير يرد في المعاني القريبة المتصلة بدلالات الألفاظ، والتأويل يرد في المعاني البعيدة المتصلة بدلالات التراكيب مما لا يستفاد من مجرد ظواهر النصوص كما سيأتي؛ ولذلك

1. ينظر: الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، تحقيق وإكمال: تلميذه الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، نشر: محمد محمود محمد الخضر القاضي، ط. 1، (1415هـ/1995م)، 328/1.
2. شغلت مسألة المحكم والمتشابه في القرآن كثير من الدارسين المحدثين، مثل انشغالهم بمسألة الحقيقة والمجاز في القرآن، مع وضوح المسألتين وبسطهما في كتب أصول الفقه بما يكفي ويشفي، وفي رأي المتواضع أن هذا النوع من الانشغال عند هؤلاء الدارسين إشغال وإعادة إنتاج.
3. للقرائن اللفظية والمعنوية الواردة في الآية نفسها.

فحيثما عبّر بعضهم بالتأويل سواء في سياق إيضاح المعاني القريبة، أو في سياق إيضاح المعاني البعيدة مما يستفاد من ظاهر التركيب، فإنما أراد التفسير.

وقد حاول بعض العلماء تقديم جملة من المقولات والاستشهادات التي تروم التفريق بين التفسير والتأويل دلاليا، وحمل بعضهم الفرق على بيان وضع اللفظ ظاهرا أو باطنا، فما تعلق بالظاهر فهو تفسير، وما تعلق بالباطن فهو تأويل، وبعضهم أجمل في الإبانة عن الفرق بحمل التفسير على ما يتعلق بالرواية (أو ما لا يدرك إلا بالنقل)، والتأويل على ما يتعلق بالدراية (أو ما لا يدرك إلا بالقواعد والاستنباط).

والتأويل كما عرّفه الجرجاني: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (الأنعام: 96؛ يونس: 31؛ الروم: 18)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا<sup>(1)</sup>".

وبناء على هذا التعريف؛ فإن التأويل سائغ حيثما وقع إشكال في فهم ظواهر النصوص من جهة تعيين المعاني المستفادة منها.

وحيثما كانت المعاني صحيحة مع موافقة ظواهر النصوص، فلا يستحسن التأويل؛ لأن العبرة بالموافقة وصحة المعنى.

ويستعمل التأويل في فهم معاني القرآن في ضوء خصائصه البلاغية وإعجازه البياني، وفي فهم معاني الحديث الشريف واستيعاب خصائصه البلاغية أيضا، في ضوء اختلاف ألفاظه ورواياته؛ ولهذا ترد تأويلات العلماء في أبواب فقه الحديث ومختلفه ومشكله، وهذا كثير في الشروح، وفي كتب مختلف الحديث ومشكله.

وفي باب اختلاف الروايات تكون العبرة بأصحتها وأليقها بالمعنى، وهو من منهج القاضي عياض في مشاركته، وإن كان هذا الكتاب قد وضعه لتقويم الألفاظ والمباني، لا لشرح اللغات وتفسير المعاني.

1. الجرجاني، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، (1408هـ/1988م)، ص50-51.

وتسليم تأويل الخطاب الشرعي - قرأنا وسنة - للعلماء من أهل الفهم والفقہ لازم، فهم أحق بالتأويل، وأهدى إلى السبيل؛ ولذلك قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «... فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه»<sup>(1)</sup>.

ومفهوم ما ذكرنا أنه لا يفهم التأويل، ولا يشتغل به إلا المتمهر في العربية وعلومها. وأكثر ما يستعمل التأويل في المعاني، وأكثره في الجمل، أي: في دلالات التراكيب والأساليب، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، وأكثره في المفردات، أي: في دلالات الألفاظ<sup>(2)</sup>.

والتأويل متعلق بإرادة المعنى المراد في التركيب غير المعنى الظاهر، وهو بحسب وجود القرائن التي تعضده أو عدمها يقرب أو يبعد من ذلك المعنى المراد، والقرائن أنواع: عقلية أو مقالية أو حالية.

والمؤول يحسن تأويله ويقرب من المعنى المراد، أو يقبح ويبعد بحسب وقوفه على تلك القرائن المعضدة وتوظيفها على المستوى الدلالي.

وكل متأول يحتاج في تأويله إلى بيان الاحتمال المرجوح وعاضده؛ إذ الاحتمال المرجوح المجرد عن القرائن العاضدة لا يقاوم المعنى الظاهر، بل قد تحتف القرائن بالمعنى الظاهر بدل أن تحتف بالاحتمال المرجوح، فتدفع القرائن الاحتمال وتبطله.

ومن هنا نستنتج بأن كل تأويل يقوم على مجموعة من العناصر، هي:

### 1. بيان الاحتمال المرجوح.

2. وبيان القرائن المعضدة لهذا الاحتمال؛ ولذلك لا يسوغ الاحتجاج بالمحتملات مع وجود الحجج القوية.

### 3. وانتفاء القرائن الدافعة لهذا الاحتمال أو ضعفها.

والتأويل اجتهاد شرعي، ولهذا المعنى ميّز العلماء في باب الأحكام بين الحكم المنزل الواجب الاتباع، والحكم المؤول الذي غايته أن يكون جائز الاتباع.

1. أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، حديث رقم: (2656).  
2. ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، (1402هـ/1982م). 460/3.

ككفتي الميزان، فإذا رجحت القرائن العاضدة حُسن التأويل، وإذا رجحت القرائن الدافعة بُد، وفعل المؤول في هذه العملية القائمة على الرجحان والمرجوحية كفعل المجتهد، ولذلك فقد أنصف الغزالي حين قال بأن تأويل الظواهر يختلف باختلاف أحوال المجتهدين<sup>(1)</sup>.

ولهذا؛ ينبغي ألا نغفل قضية منهجية وجيهة، هي قضية القرائن وأهميتها ودورها في توجيه المعاني، سواء في باب التفسير، أو في باب التأويل، أو في باب الاستدلال، أو في باب الاستنباط، أو في باب التعارض والترجيح، أو في مسائل الخلاف...إلخ.

وكل المعاني التي تدخل في حدِّ الاحتمال بالنسبة للخطاب الشرعي وجب، كما قال الإمام السهيلي<sup>(2)</sup>، أن يفحص عنها في الشريعة، هل يشير إلى صحتها كتاب أو سنة؟

فقوله: "هل يشير إلى صحتها كتاب أو سنة"، يعني به جملة القرائن النقلية المستفادة من خارج النص، وبهذا الاعتبار؛ فإن بين التأويل والتفسير والاستنباط والاستدلال تشارك وتداخل. ونخلص من هذا إلى أن التأويل ذو وجوه<sup>(3)</sup>؛ لأنه قد يتبين لهذا المؤول من القرائن العاضدة ما خفي على غيره، فتعارض التأويلات، وتتهافت الأقاويل، لكن لا يكون بعضها أظهر من بعض إلا باعتبار ميزان القرائن.

وربما كان المعنى في خبر الشرع قريبا، سهل المأخذ، لا يحتاج معه إلى تأويل، فيتعسف في تأويله من لا دراية له بمعرفة الكلام الفصيح الذي لا يقدر قدره في البلاغة إلا عالم بمنخول الكلام.

ويلقانا التأويل في التراث الإسلامي ألصق بالتراكيب والأساليب والمعاني القرآنية؛ إذ النظر التدبري في تلك التراكيب والأساليب والمعاني لا ينقطع؛ وكتاب الله لا تنفذ معانيه، ولم يحط بكل أسرارها، وبالتالي فالحاجة إلى الوقوف على تلك المعاني المتجددة، واستخراج تلك الأسرار الكامنة لا يتقضي ولا يتوقف، وقد ذكروا من إعجازه كونه يخاطب الناس على قدر عقولهم، ومن هنا احتمال في الظاهر من تأويلات العامة والخاصة على تفاوت أفهامهم ما هو مقبول وما هو مردود.

1. الغزالي، المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1413هـ / 1993م)، ص197.  
2. السهيلي، في الروض الأنف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، (1309هـ/1989م)، 2/294.  
3. وممن أشار إلى هذا المعنى الماتريدي في: "تأويلات أهل السنة"، 1/1.

وقد اعتمد الأصوليون التأويل عنصراً في معايير نقد الخبر المروي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فذكروا أن كل خبر عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفهم ظاهره الباطل، ولم يقبل التأويل، فهو موضوع، قال صاحب المراقي:

ومفهمُّ الباطل من كلِّ خبرٍ في الوضع أو نقص من الراوي انحصَرَ

ومثلوا للخبر الذي يفهم ظاهره الباطل، ولا يقبل التأويل ما روي أن الله تعالى خلق نفسه. والغريب أن كثيراً من الأخبار الواردة في الشرع قد تأولها كثير من الناس تأويلات بعيدة أبطلت معانيها وفائدتها، ولم يحملهم على ذلك النظر البعيد سوى الانتصار للمذهب أو الهوى، حتى إن بعضهم ممن هم على هذه الصفة، أخذوا يلوون أعناق النصوص، ويضربون بعضها ببعض.

وحديث الأصوليين عن النص بمعناه الاصطلاحي في فهم، وهو اللفظ الدال على معناه دلالة قطعية، بحيث لا يحتمل التأويل، حديث خفي معناه على كثير من الدارسين؛ إذ النص بالنظر إلى اللفظ في ذاته عزيزٌ وندرٌ على مذهب أبي محمد بن اللبان الأصبهاني (ت446هـ) وأبي علي الطبري (ت350هـ).

وقول الجمهور - ومنهم المالكية - بوجوده في الكتاب والسنة بكثرة إنما هو باعتبار القرائن الحالية أو المقالية المصاحبة له، تلك القرائن التي تفيد في تبعيد الاحتمال عن اللفظ، حتى يصير نصاً.

ومرادنا من هذا كله هو التنبيه على أن نصوص الكتاب والسنة التي في أعلى مراتبها من الوضوح والبيان، هي أيضاً يحتملها التأويل؛ إذ ليس من شرط النص، كما حكى الباجي في إحكام الفصول<sup>(1)</sup>، ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصاً من ذلك الوجه، وإن كان عاماً أو ظاهراً أو مجملاً من وجه آخر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجاً يَتَرَبَّصُّ بِأَنْبُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة: 232).

1. أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، (1407هـ/1986م)، ص189-190.

فهذا نص في الأربعة أشهر وفي العشر، وعام في الأزواج، وظاهر في وجوب التربص أربعة أشهر وعشرا.

ولهذا فالتأويل حاضر في تفسير النصوص، بجميع مراتبها في الدلالة، حيثما لم تحسم جهات التأويلات، ولم تنقطع مسالك الاحتمالات، غير أن حمل اللفظ المشترك ونحوه من المتساوي على أحد محمله أو محامله لدليل لا يسمى تأويلا عند الأصوليين.

والحديث عن التأويل في الإطار المذكور لا يعني الانسياق فيه دون قيد ولا شرط، ولا يعني أيضا تقييده بتلك النظرة الضيقة التي تدرجت ونمت في التراث الكلامي، فكان من نتائجها نمو الفكرة النقدية للتأويل في فن التفسير وغيره، فظهر نقد التأويل وذمه، وبإزاء ذلك ظهر نقد نقد التأويل، وتراثا مليء من كل هذا.

وإنما ينبغي الحديث عنه في المقام المذكور فنا في الفهم، ووفق نظرة شمولية، وفي إطار المنهج المتكامل في تفسير النصوص، وأقصد هنا بالمنهج المتكامل جملة المقتضيات والضوابط التي وردت في الورقة التقديمية لهذا الندوة.

## قانون التأويل

لما كان من الواجب على العلماء إبراز المعاني الواردة في كتاب الله إلى من دونهم حتى لا يضلوا، ولما كان القرآن حمالا ذا وجوه، كان من الواجب عليهم أن يضعوا قانونا في الفهم والاستنباط حتى لا يضلوا هم كذلك؛ إذ باب الاحتمال متسع، وظاهر الكلام عرضة للتأويل، والمرء مفتون بكلامه، ومغتبط بفهمه واستنباطه، فوضعوا القوانين والبراديجمات التي تضبط ذلك الفهم والاستنباط، ووفقوا في ذلك غاية التوفيق، وتجلت تلك القوانين والبراديجمات في أعلى مراتبها في علم أصول الفقه الذي حفظ الله به دينه من حيث ضبط طرق استنباط معانيه وأحكامه، وبه تأصل منهاج أهل السنة في حفظ الدين من جهة المعنى، كما تأصل منهاجهم في حفظ الدين من جهة اللفظ؛ أي النقل السليم للنصوص الشرعية، بقوانين علم الحديث، ولا يعني هذا أن الخطأ غير وارد في اجتهاداتهم وفق ما سطره من تلك القوانين، وإلا فلا معنى للأجر الوارد في خطأ المجتهد في الحديث المشهور، ولأن القول بعدم الخطأ يلزم منه القول بعصمة الأفراد، ولم تثبت العصمة في الحديث إلا لاتفاق الجماعة.



وداخل قانون علم أصول الفقه يُذكر الكتاب على رأس الأصول العامة للاستنباط، ووفق ظهور نصوصه وخفائها، من نص إلى ظاهر إلى مفهوم...، ثم تليه في المراتب والمدارج السنة والإجماع والقياس وقول الصحابي وإجماع أهل المدينة وعملها... الخ، وتذكر ضمن ذلك ضوابط الفهم والاستنباط والاحتجاج المتعلقة بالنصوص وتفسيرها، ومن تلك الضوابط معرفة علوم العربية ومقاصد الشريعة وغيرها من العلوم المكملة المقبولة، والمعارف الضرورية للوصول إلى معاني القرآن؛ لأن كتاب الله لا يتسّر إلا بتصريف جميع العلوم فيه.

وأئمة المذاهب إنما هم مفسرون لما ورد في النصوص وفق هذا القانون، مستنبطون منها الأحكام تسهيلا للناس ما عسر عليهم فهمه منها، والذي يقلد مالكا، مثلا، إنما يقلد في الحقيقة ما فهمه مالك من النصوص سواء عرف وجه اجتهاده وطريقة فهمه أم لا.

وقد دونت أصول الأئمة في المجال الفقهي، ودرست مناهجهم في ذلك، ورصدت خطواتهم في الاستدلال والاستنباط، وأحصيت المعايير والضوابط التي كانوا يحتكمون إليها، كل ذلك من أجل تفسير فقهم والاستفادة منه على الوجه الصحيح، ألا ترى أن فقهاء المالكية قد صنعوا في فقه مالك ما صنعه فقهاء الحنفية في فقه إمامهم؟ حيث توجهوا إلى الفروع الفقهية المأثورة عن الإمام، وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولا قام عليها الاستنباط في ذلك الفقه، ثم دونوا تلك الأصول التي استنبطوها على أنها أصول فقه مالك.

وعلى هدى تلك الأصول، سارت أجيالاً من الفقهاء، فكانت لهم جهود مباركة، وإسهامات مشرقة في خدمة المذهب تأصيلا وتفريعا، فتمس في كتاباتهم اهتبالاً بتأصيل فروع المذهب وتنقيصا على مأخذهم المعتبرة، واعتناءً بتحقيق المشتبه من مسائله، وتحرير الشائك من قضاياها، مما يدل على أنهم قد أشربوا المذهب، ورزقوا فهم أسرارهم ومراميه، وامتلكوا زمام المنطق التشريعي الذي يسود أصوله وفروعه، فكان المذهب بعبائهم أكثر مرونة، وأقرب حيوية، وأدنى إلى مصالح الناس.

وأئمة المذاهب لم يكونوا في زمنهم علماء أصول وفقه فحسب، بل كانوا أيضا محدثين ولغويين ومفسرين... **فلكل من الأئمة**: مالك والشافعي وأحمد تفسيرا، وهي، حسبما وصلنا منها، تفاسير متفاوتة في جهتي الرواية والدراية، وأعلاها في الدراية أحكام القرآن للشافعي، فهو كتاب بالغ

المنفعة، يُعلم به مبلغ غوص هذا الإمام العظيم، على المعاني الدقيقة في القرآن الكريم، ويتدرج به المنفعة على مدارج الاحتجاج في المسائل الخلافية فيزداد علما.

### التأويل وفق مقتضيات السياق

وقد وردت عن هؤلاء الأئمة تفاسير بمقدار، ولم يتوسعوا في ذلك مثل غيرهم من أهل زمانهم، لكنهم فسروا النصوص ضمن نظرة شمولية للشريعة، ووفق مقتضيات التفسير بالمنقول والمعقول التي من بينها مراعاة مقتضيات السياقية التي وردت فيها تلك النصوص، ووفق السياقات الموضوعية الذي فسروا فيه تلك النصوص، سواء كان تأليفا أو إملاء وتدريسا.

وهنا أثير قضية وجيهة في فن التفسير وغيره، وهي ضرورة فهم طريقة تفسير الأئمة وغيرهم للنصوص، وتنزيلها وفق سياق كلامهم في المسألة والفصل والباب والفتن والحاجة، وهذا ما يمكن أن نصلح عليه بسياق السياق، وهو السياق الخاص بصاحب العملية التفسيرية/التأويلية؛ لأن غايات المسائل والفصول والأبواب والفنون والحاجيات تكون معروفة ومحدودة، ومعاني النصوص غير محدودة، ولا سيما ما يتعلق بمعاني كتاب الله التي لا تنفذ.

### وسأنبه على هذا المعنى في تأويلات الإمام السهيلي في ضوء تراثه أنموذجا

والسياق الخاص بصاحب العملية التفسيرية/التأويلية، هونابع من أمرين: أحدهما سياقات العلوم وغاياتها وطريقتها في فهم النصوص، وثانيهما ثقافة المفسر/المؤول.

ومن السياق المعبر في فهم النصوص وفي فهم كلام العلماء السياق المقامي أو الحالي الذي هو الشق الثاني من هذا البحث المتواضع.

وما ذكرناه في فهم تفسير الأئمة للنصوص، يشمل أيضا كلام سائر العلماء قبلهم وبعدهم، ولذلك كثيرا ما تُفهم الآراء والأقوال على غير الوجه الصحيح، وتحمل ما لم يحتمل من التأويلات من المؤلفين والمخالفين على السواء، وهذا مدخل مهم في قراءة تراث الأمة؛ إذ فيه من المناقشات والمناظرات والخصومات والردود ما لا غناء وراءه من هذه الجهة، اللهم إلا ما يتعلق بتفسير بعض القضايا التاريخية المرتبطة بتاريخ العلوم، وبعض الظواهر التي تجعل فهمها عند شخص في المقام الأول، وعند آخر أقل أهمية، ونحو ذلك.

**وتفاسير الأئمة:** مالك والشافعي وأحمد، هي في جملة طبقات المفسرين المتقدمين الذين اقتصروا، في باب فن تفسير القرآن، على تمهيد المعاني، وتشبيد المباني، وتبيين المرام، وترتيب الأحكام، حسبما بلغهم من سيد الأنام.

**وأما المتأخرون،** فراحوا مع ذلك إلى إظهار مزايا التفسير الرائقة، وإبداء خباياه الفاتحة، ليعاين الناس دلائل إعجازه، ويشاهدوا شواهد فضله وامتيازه.

والتفسير والتأويل والمعنى واحد، كما ورد في أساس البلاغة، ولذلك فحديثنا عن التأويل سوف لا يكون بمنأى عن المعنى، وعن نظرية المعنى في البلاغة العربية؛ لأنه كما تهتم هذه النظرية بالمعنى الطريف المفيد، فكذلك المؤول يهتم بإبراز المعاني البديعة في كتاب الله البديع، وبهذا نفهم تنوع التفاسير للقرآن بتنوع ثقافة المفسر، واختلاف ثقافات المفسرين؛ إذ كل معنى من الناحية الفقهية أو النحوية أو البلاغية أو الأدبية أو الكونية يضم إلى غيره؛ لأن كل ناحية تقوم على معان غير الأخرى.

لكن المفسر قد يوجه المعنى الذي يريده إلى تأويلات متكلفة ومتعسفة تأييدا لمذهب عقدي أو فقهي أو نحوي... إلخ، وقد ذكرت هذا آنفا، وانتقد كثير من العلماء هذا الصنيع، منهم أبو الحسن الحرالي، قال: "يجب أن تعتبر العلوم بالقرآن، ولا يصلح أن يعتبر هو بقوانينها وقياساتها"<sup>(1)</sup>. وقد يبتغي المفسر التوسع في المعنى الذي يريده، لكن تعترضه موانع خارجة متصلة بالبيئة الفكرية التي يعيش وسطها، فيقتصد في ذلك المعنى مراعاة لمقتضيات سياق حال ثقافة أهل زمانه، من نحو صنيع الزمخشري في كشفه بلاغيا، فقد أراد أن يبسط في تفسيره لكي ينبه على ما يحتويه النص القرآني من علوم زاخرة، وأدب جمّة، ومعارف عالية، ولكنه رجع فأدرك أن البيئة الفكرية في زمانه لا تطيق هذه الموسوعة، وأنها تحتاج إلى تفسير موجز يعينهم على فهم مذهبهم من القرآن، ولذلك نجده في مقدمة تفسيره يتهم أهل زمانه، وهم أهل العدل من شيعة، بالعجز عن فهم علم التفسير في أبسط صورته، وهم أشدّ عجزا عن فهم التفسير المؤسّس على علوم دقيقة كعلمي المعاني والبيان<sup>(2)</sup>.

1. محمادي الخياطي، أبو الحسن الحرالي المراكشي: آثاره ومنهجه في التفسير، الرباط: مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ط1، (1432هـ/2011م)، ص342.

2. ينظر: محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، القاهرة:

وكل معنى في كل وجهة من اتجاهات التفسير تنبني على معانٍ قائمة بذاتها غير تلك الأخرى؛ لأن كل طائفة من معاني المفسرين تنضم إلى استخدام وتوجيه وتحليل يرتبط ارتباطا وثيقا بالإطار الذي يعبر به على تراكيب غير تلك التي عند غيره من المفسرين الآخرين.

ويتضح هذا المعنى جليا فيما يسمى في العصر الحديث بالتفسير الموضوعي، أو تفسير المستقبل كما سماه الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي<sup>(1)</sup>، لانسجامه مع اهتمامات الدارسين اليوم، لأن المفسر يرتبط فيه بمعنى معين، لا يتجاوزه إلى غيره، ويفسر فيه الآيات تفسيراً موضوعياً لا تحليلياً، ليحقق مقاصد القرآن من تلك الآيات، ولذلك فالتفسير الموضوعي هو نوع من التأويل المقاصدي حيثما استطاع صاحبه أن يكشف عن بعض تلك المقاصد القريبة والبعيدة، وإلا عدّ مجرد جمع وترتيب لجهود الغير، قد يُحسن في الاطلاع عليها ودراستها في مرحلة الإجراء التفسيري، وقد لا يُحسن، وهو الغالب.

ولكي يثمر التأويل المعاني البديعة، والمقاصد البعيدة، لا بد أن يستحضر المؤول جملة المقتضيات والضوابط العلمية التي استحضرتها ورقة هذه الندوة، وهي مقتضيات وضوابط نازعة مما سطره العلماء في عناصر أهلية العالم، وكيفية استفادة الأصولي في المجال الأصولي، والفقهاء في المجال الفقهي، والمفسرين في مجال التفسير، والمحدثين في مجال الحديث، واللغويين في المجال اللغوي، والبلاغيين في المجال البلاغي، والبيانيين في المجال البياني... إلخ؛ لأن هذه المجالات كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنص القرآني، به تحيا، ومنه تعرف، وإليه تؤول.

وحيث إن التأويل قد يؤول بالتدبر النظري إلى عدم الاكتفاء بظاهر النص؛ لأن غرض المؤول هو أن يصل إلى العمق القرآني، فقد فطن المفسرون منذ القدم إلى الفرق بين ظاهر القرآن وباطنه، فكان فهمهم لهذا الفرق تقريبا منهم بين المعنى المقالي المعتمد على دلالة السياق المقالي، والمعنى المقامي المعتمد على دلالة السياق المقامي، وسيأتي التصريح بهذا الفرق في بعض تأويلات الإمام السهيلي، ومنها ما ذكره في خصوص تأويل ابن عباس المشهور لسورة النصر وموافقة عمر له؛ لأن مختتم السورة يدل عليه.

مكتبة وهبة، ط2، (1408هـ / 1988م)، ص94.

1. صلاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، عمان: دار النفائس/الأردن، ط3، (1433هـ/ 2012م)، ص53.

- ولم يشذ عن هذا التفريق فيما اطلعت عليه سوى الحرالي المراكشي الذي اعتبر الفهم شيئاً زائداً على التفسير والتأويل، وأن مرتبة الفهم هي مقام الكشف عن بواطن النصوص<sup>(1)</sup>.

ومعنى ذلك؛ أن المفسر حين يفرغ من تحليل الوظائف على مستوى الصوتيات والصرف والنحو، ومن تحليل العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها على مستوى المعجم، لا يستطيع أن يدعي أنه وصل إلى فهم المعنى الدلالي المراد؛ لأن الوصول إلى هذا المعنى يتطلب فوق كل ما تقدم ملاحظة العنصر الاجتماعي الذي هو المقام.

وعلى رأس الدراسات المعاصرة الجادة التي أبانت وأفاضت في الحديث عن المقال والمقام دراسة الدكتور تمام حسان في كتابه المعروف: اللغة العربية: معناها ومبناها.

ولإبراز العنصر الاجتماعي الذي هو المقام، وبيان أهميته في فهم المعنى الدلالي، ضرب الدكتور تمام في الكتاب المذكور مثالا بالذي يقول لفرسه عندما يراها: "أهلاً بالجميلة"، حيث يختلف المقام معه عن الذي يقول العبارة نفسها لزوجته؛ إذ مقام توجيه هذه العبارة للفرس هو مقام ترويض، أما بالنسبة للزوجة فالمعنى يختلف بحسب المقام الاجتماعي، كما أن هذه العبارة قد تقال في مقام الغزل، أو في مقام التوبيخ.

فالوقوف عند المعنى المعجمي لكلمتي «أهلاً» و«الجميلة»، وعلى المعنى الوظيفي لهما وللباء الرابطة بينهما لا يوصل إلى المعنى الدلالي المراد، ولا يكون الوصول إلى هذا المعنى إلا بالكشف عن المقام الذي قيل فيه النص.

وبعين الإطار الاجتماعي لفهم المعنى على تفسير الوحدة بين العلوم العربية والإسلامية، ولذلك أشرت أنفاً إلى أن تفسير الأئمة للنصوص كان ضمن نظرة شمولية الشريعة.

ألا ترى أن الإمام مالكا يعتمد سنة العمل<sup>(2)</sup> لتفسير النصوص التي قد تدل على معان متعددة بغض النظر عن التعمق في البحث عن اشتقاق الكلمات وعما وضعت له أصلاً، ولذلك رجّح المالكية في باب ترجيح الأخبار بموافقة أحد الخبرين للعمل، كترجيحهم تشية الأذان على تربيعة؛ لأن ما جرى عليه وثبت مستمراً، أثبت في الاتباع، وأولى أن يرجع إليه.

1. ينظر: أبو الحسن الحرالي المراكشي: آثاره ومنهجه في التفسير، م، س، ص339.

2. أي العمل المنقول نقلاً مستمراً من عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى عصر مالك.

وإن من أهم الاعتبارات التي لاحظها مالك، واهتدى من خلالها إلى اعتماد عمل أهل المدينة في زمن الصحابة والتابعين، كونهم أعرف بمواقع الوحي، وأجدر بأن يحافظوا على ما سمعوه وشاهدوه<sup>(1)</sup>.

وبهذا نفهم المعنى الذي من أجله توسع المالكية في تأصيل مدلول السنة النبوية، فعمموا مدلول السنة الأثرية ليشمل عمل أهل المدينة وأعرافهم، وأقوال الصحابة وأقضيتهم.

ويعين الإطار الاجتماعي في فهم أحكام الفقهاء في النوازل والفتاوى والأجوبة والمسائل المدونة، وفهم تلك الأحكام بعيدا عن إطارها الاجتماعي وسياقها التاريخي يوقع لا محالة في أخطاء فادحة.

ويعين كذلك في فهم آراء وأقوال المحدثين في أجوبتهم، ويتعدى ذلك إلى اللغويين والنحاة والأدباء والمؤرخين...إلخ.

ويعين الإطار الاجتماعي لفهم المعنى على تفسير الوحدة بين العلوم العربية والإسلامية، وبينها وبين العلوم الإنسانية الأخرى، ولعل السبب الرئيس في ضرورة التزام طلبة اللغة العربية وأدبها بدراسة مقررات من التاريخ الإسلامي والفلسفة والتفسير والحديث والشريعة وغيرها، أن طالب اللغة العربية حين ينظر في نص أدبي معين ينبغي أن يكون له من المعلومات الشاملة في هذه الفروع جميعا ما يعينه على فهم المقام الذي قيل فيه هذا النص حين يحلله، وقد تعودنا أن نقول لطلبتنا دائما في مفتتح السنة الجامعية عن هذه الفروع التي يطلقون عليها علوما مساعدة، أو وحدات انفتاح: إنها فروع إيضاح المقام للنصوص التي نصادفها في التراث العربي.

أما إعجاز القرآن وقراءاته ومعانيه وإعراجه ومعرّبه وأمثاله... فهي من صميم الدرس اللغوي. وحين قال البلاغيون: "لكل مقام مقال"، وقعوا على عبارة من جوامع الكلم.

وإن تطبيق هذا المنهج في الكشف عن المعنى وفق مقتضيات السياق المقامي ينبغي أن يصدق على النصوص المنطوقة ذات المقام الحاضر الحي، كما ينبغي أن يصدق على النصوص المكتوبة

1. ينظر: مولاي الحسين أحيان، منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي: تأسيس وتأصيل، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/الإمارات العربية المتحدة، ط1، (1424هـ/2003م)، ص301-306.

ذات المقام المنقضي، والذي يمكن أن يعاد بناؤه بالوصف التاريخي، وبعد إخضاع هذا الوصف نفسه للمنهج النقدي.

ومن هنا تأتي أهمية اعتبار السياق المقامي في دراسة كتب التراث العربي؛ لأن الكثير من النصوص في هذا التراث قد جاء غامضاً؛ ولأن الذين رووها لم يعنوا بإيراد وصف كافٍ للمقام الذي أحاط به النص.

إن التأويل وفق مقتضى السياق، ومنه السياق المقامي، ووفق نظرة شمولية، وفي إطار المنهج المتكامل الذي ذكرته آنفاً، هو الذي يفسر لنا دراسة العلماء للعلوم العربية والإسلامية والإنسانية وحدة متكاملة، ومنظومة متناسقة، لا وحدات تدرس لذاتها لا لغايتها.

وهو الذي يفسر لنا عناية المفسرين بتتبع أسباب النزول؛ إذ بهذه الأسباب تُعرف مقتضيات الأحوال حال الخطاب، ويتبين السياق التاريخي لنزول كثير من الآيات القرآنية.

وهو الذي يفسر لنا أيضاً عناية المفسرين بتقديم أقوال الصحابة والتابعين على من بعدهم؛ لأن ذلك هو السبيل الأمثل في كشف جوهر المعنى المقامي المراد في النص القرآني حتى بالنسبة لجيل الصحابة، ألا ترى حين أشكلت عليهم آيات، ما عرفوا معناها حتى عرفوا أسباب نزولها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ. إِلَىٰ أَتَّهْلِكُ﴾ (البقرة: 194)، حتى أخبرهم أبو أيوب الأنصاري بسبب نزولها.

ومن أجل التأكيد على اعتبار السياق المقامي في الفهم جعلت أقوال الصحابة في التفسير في حكم المرفوع من جهة الاستدلال بها والاحتجاج كما نصّ على ذلك الحاكم في مستدرکه<sup>(1)</sup>.

وعن أقوال الصحابة في التفسير يقول الإمام السهيلي: "فهم أعلم بكتاب الله وتأويله، وأفهمهم بما في القرآن من إشارات وإفصاح"<sup>(2)</sup>.

وبقدر الأهمية التي أولاها العلماء لأسباب النزول؛ عني المحدثون والفقهاء بتتبع أسباب ورود الحديث؛ لأن ذلك هو سبيل كشف جوهر المعنى المقامي المراد في النص الحديثي، ولذلك

1. الحافظ الذهبي، المستدرک للحاكم وبذيله تلخيصه، حيدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية/ الهند، ط1، 1340هـ، 27/1.

2. الروض الأنف، 246/2.

رَجَّحَ جمهور الأصوليين في باب ترجيح الأخبار بكون الراوي صاحب القضية خلافاً للأحناف، ومن ذلك حديث ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ حَلَالَانِ بِسَرَفٍ<sup>(1)</sup>، فهو مقدم على حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ مُحْرَمَةٌ؛ لأنها صاحبة القصة، وهي أعلم بظاهاها وباطنها، وأشد إلتقانا بحفظ حكمها، وللإمام السهيلي تأويل آخر في هذه القصة، سأذكره في موضعه.

ولا أريد في هذا المقام أن أتحدث عن أهمية قرينة السياق في التركيب القرآني، ولا عن أنواع القرائن اللفظية والمعنوية التي يعتمد عليها السياق في الإبانة عن المعنى المراد كما وردت في نظرية القرائن عند تمام حسان، فذلك مبسوط في كتبه أشتاتاً، ولكن أريد التأكيد على ما ذكره في كتابه البيان في روائع القرآن<sup>(2)</sup>، في الفرق بين الاستدلال بقرينة السياق على المعنى، والاستدلال بالقرائن اللفظية، وتشبيهه لهذا الفرق بالفرق ما بين الاعتداد بحرفية النص والاعتداد بروح النص.

وقد ساق في الكتاب المذكور<sup>(3)</sup> أمثلة كثيرة يتوقف فهم معناها على السياق المقامي، من ذلك قوله: "وأما المحيط الاجتماعي حين يكون متكاملاً لقرينة السياق، فمنه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَاكْلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة: 34)؛ إذ كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكان أصحابه معه يعلمون من المحيط الاجتماعي الذي يحيط بهم ما المقصود بهذا الكلام وبالأخبار والرهبان..

فالسباق بالنسبة إليهم تركز دلالاته على الظروف الاجتماعية، ويدل على المعنى بمعونة هذه الظروف، أما نحن الآن فإننا بحاجة إلى معرفة سبب نزول الآية حتى نتضح لنا دلالة السياق على هذا الخبر أو ذاك الراهب الذي دل عليه لفظ كثير، وكذلك الحال في معرفة الحالفين من قوله تعالى: ﴿وَيَحْلِبُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ﴾ (التوبة: 56)، والذي آذى النبي من قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّجِيءَ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ فَلْأَذُنُ﴾ (التوبة: 61)، والمعاهد في

1. سَرَفٌ: موضع قرب التعميم.

2. تمام حسان، البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، القاهرة: عالم الكتب، ط1، (1413هـ/1993م)، ص221.

3. البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ص219-220.



قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنِ آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (التوبة: 76)، والمعدرون في قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِفِينَ مِنْكُمْ﴾ (الأحزاب: 18)، والذي نهر والديه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لِيَا أَدْيَبِ أَفَرِّ لَكُمْ﴾ (الأحقاف: 16).

كل ذلك كان في المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه، فكان معنى السياق واضحا لهم كل الوضوح، على حين نحتاج نحن الآن إلى معرفة أسباب النزول، أي: أنهم عرفوا المعنى من حاضرهم، ونحن نعرفه الآن من التراث".

وقد تبه العلماء قديما لهذا المعنى، فتتبعوا مبهمات القرآن والحديث في كتب مخصوصة، كما تتبعوا أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث، وكانت للأندلسيين في باب مبهمات القرآن اليد الطولى، والقدح الملقى.

وأعتبر أن الحديث عن السياق المقامي في تأويل النصوص، وبالشكل الذي قدمه الدكتور تمام حسان نوعا من التأصيل التجديدي لتفسير النصوص باعتبار علم أسباب النزول وعلم مبهمات القرآن وعلم أسباب ورود الحديث وغير ذلك من الظروف المحيطة بالنص.

ولا أرى الإقبال على هذا البحث المتواضع بنقل صفحات من كتب علوم القرآن عامرة بذكر نصوص لعلماء في بيان أهمية أسباب النزول في مجال التفسير والتأويل وفوائد هذا العلم وأبعاده الموضوعية، لاسيما وقد استمرت به دراسات ودراسات في علاقته بالسياق.

وكذلك الشأن بالنسبة لأسباب ورود الحديث وأهمية وفوائد وأبعادا موضوعية، فكتب الحديث وشروحه، ومشكله ومختلفه، وكذلك كتب الفقه وأصوله، عامرة بالتنصيص على تلك الأسباب، والإفادة منها في بيان المعنى المراد من الحديث، إيضاحا لحكم، أو نسخا، أو تقييدا، أو تخصيصا، أو تعميما، أو رفعا لإشكال، أو ترجيحا لأخبار، وكذلك بيان الجهة التي ينصرف إليها سبب الورد، هل هو على جهة الفتيا والتبليغ، أو على جهة القضاء، أو على جهة الإمامة ورعاية المصلحة للأمة، أو على جهة الرأي والتجربة، وهذه الجهات كلها تدرج في السياق المقامي، ولها أثر كبير في فهم النص ووضعه في موضعه الصحيح.

## التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي في ضوء تراث الإمام السهيلي

أ. في ذكر عناية الإمام السهيلي بعلم مبهمات القرآن، وبيان موضع هذا العلم من

### السياق المقامي

وأستفرد في هذا البحث، وفي هذا الموضع منه بموضوع علم المبهمات لأمرين:

**أولهما؛** لسبق الأندلسيين إلى هذا النوع من التصنيف، ورعايتهم له بالتحقيق والتوثيق، والفكرة منتزعة من صنيع المحدثين في مبهمات الحديث، ومبداها في مجال القرآن هو الإمام أبو القاسم السهيلي (ت581هـ)، وهو شيخ الحافظ أبي الخطاب ابن دحية موضوع أطروحتي، وقد كان من آثار اهتمامي بابن دحية، كما ذكرت في مفتتح هذا البحث، اهتمامي بأثار الشيوخ، فجمعت مادة عظيمة عن السهيلي في مجالات شتى، تتبعت فيها خطاه محدثا ونحويا ولغويا ومفسرا ومقرئا وأديبا وفقهيا...إلخ، ووجدت عطاءه متنوعا، وتراثه خصبا، يساعد على تتبع كثير من القضايا العلمية الوجيهة ودراستها، ولذلك فموضوعنا سيتجاوز حدود البحث في المبهمات مقتضى في السياق المقامي في ضوء كتابه التعريف والإعلام، إلى غيره من تراثه الذي وصلنا، في المبهمات وغيرها من مقتضيات ذلك السياق.

وعلم المبهمات هو المعنى الذي أعجلني، كما ذكرت آنفا، في اختيار تراث السهيلي مجالا لتطبيقات هذا الموضوع قبل الاستقراء التام، فكان هذا البحث سببا في تجديد الصلة بهذا التراث. **وثانيهما؛** لأهميته في العملية التفسيرية/التأويلية للنصوص باعتباره مجالا خصبا لمجموعة من عناصر السياق المقامي، فعلم مبهمات القرآن كما قال عنه ابن عسكر (ت636هـ): "من أشرف علومه، وأطرف مفهومه، علم ما أبهم من أسماء الذين نزلت فيهم أوصاف الآيات، وكانوا سببا لما فيه من الأخبار والحكايات"<sup>(1)</sup>.

وعلم المبهمات لا يكتفي باستنطاق الأسباب التي تنطق بمقتضيات الأحوال حال الخطاب، أو الوقوف على مجرد تجلية حقيقة الأسماء والأعلام المبهمة، وإنما يبحث فيما وراء ذلك من

1. ابن عسكر، التكملة والإتمام، مخطوط مصور بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم: 1266 (مجموع)، (ل:أب).

الحكمة من تخصيص تلك المبهمات بالنعت والتوظيف، وما يتصل بالقضايا الخادمة للمدلول، والقضايا الكاشفة لبلاغة القرآن وإعجازه.

ولهذا؛ فالخائض في هذا العلم لابد أن يكون متضلعا في كثير من العلوم الخادمة للخطاب القرآني.

ولو نظرنا إلى الإبهام من حيث هو إبهامٌ، فنسجد له إطلاقات واستعمالات تتحدد مفاهيمها ودلالاتها بحسب المجال المعرفي الذي استعملت فيه، حتى إذا رصدنا مجالات الإبهام في الزخم المعرفي المتنوع للفنون، سنجد بأن فني التشابه القرآني ومختلف الحديث ومشكله يلتقيان مع المبهم في خاصية الغموض، وبأن فني الكناية والتعريض يلتقيان معه في خاصية عدم التصريح، وبأن فنونا مثل التفسير وأسباب النزول وأسباب ورود الحديث وفقه السيرة والتاريخ تسهم في تعيينه وتحديده، وبأن فن غريب القرآن يشترك معه في خفاء المعنى، وبأن فني البلاغة والإعجاز يتواصلان ويتواشجان معه في كشف أسرار البيان وإبراز بدائع المعاني.

فهذه مجالات، كما ترى، تطبع بعضها قضايا متصلة بالاشتباه، وأخرى بالإبهام، وأخرى بالخفاء والغموض، وأخرى بعدم التصريح، وأخرى تدعو إلى التأمل في أنواع هذه القضايا كلها، وهذا يفضي حتما إلى ضرورة توظيف أدوات التأويل والتسويغ، مع تحري عدم الوقوع في الإسقاط والاعتساف.

ولهذا؛ فليس قصدنا في هذا البحث الحديث عن علم المبهمات حديثا كلاسيكيا من حيث هو علم مشتمل على عناصر من السياق المقامي للنصوص، ولكن قصدنا هو رصد بعض آفاق التأويل وفق تلك العناصر عند السهيلي الذي كان متحققا بمعرفة التفسير، غَوَاصاً على المعاني البديعة، ظريفَ التَّهْدِي إلى المقاصد الطريفة، على حدِّ تبصير لسان الدين ابن الخطيب (ت776هـ) في الإحاطة في أخبار غرناطة<sup>(1)</sup>.

وإذا كان هذا الإمام هو أول من أَلَّف في علم مبهمات القرآن حسبما وصلنا، فإن هذا يعني بأنه كان صاحب مشروع فكري جديد في خدمة القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً، وأن هذا المشروع

1. ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، (1395هـ/1975م)، 3/477.

سيكون بعد إخراجها قابلاً للتطوير والتجديد، وأن كتابه التعريف والإعلام سيكون أصلاً قابلاً للتلقي والإضافة والتصحيح والمعارضة والتكملة والاستمرار، وأن هذا المشروع ستمتد فكرته إلى مجالات أخرى، ضمن الوظيفة الاتصالية العلمية.

وكل هذا الذي قلنا عنه بأنه سيكون، قد كان وحصل، واتصلت فيه جهود المغاربة بجهود المشاركة، فانتظمت حول هذا المشروع سلسلة أو منظومة من المؤلفات من تعريف إلى تكميل إلى صلة إلى غرر إلى صفحات...

وبالرغم من هذه الجهود النوعية؛ فقد بقي كتاب الإمام السهيلي، على صغر حجمه، هو المحور والأصل في هذا التأليف النوعي، لاسيما وأن صاحبه لم ينهج فيه نهجاً تقنياً كصنيع ابن جماعة (ت733هـ) في غرر التبيان، أو السيوطي في صفحات الأقران، وإنما كان كثيراً ما ينحاز فيه إلى التفسير والتأويل، فيتناول الواقعة المتصلة بالمبهم، ويفيض في تناول مختلف ملبساتها، كما أن كثيراً من استدراقات ابن عسكر المالقي (ت636هـ) في التكميل والإتمام والبلنسي في الصلة قد احتضنها الروض الأنف، ولو أنهما اطلعا عليه لاستغنيا عن كثير من تلك الاستدراقات. وقد أبان الإمام السهيلي في كتاب التعريف عن ثلاثمائة وخمسة وخمسين مبهماً قرآنياً، موظفاً مختلف معايير ومقاييس الترجيح، ومعتمداً فيه على سبعة وخمسين مصدراً في التفسير والحديث واللغة والنحو والتاريخ.

وأضفى هذا التنوع في الأصول والمصادر صبغة التعمق والتقصي على منهج التعريف، علماً بأنه من جملة أماليه المستعجلة كما نصّ على ذلك في التقديم، قال: "مجرد جواب لسائل، وعجالة لمستفهم"<sup>(1)</sup>.

وحتى لا نبعد بتعريف السهيلي عن صميم موضوعنا؛ فإننا سنتحدث عنه مفسراً ومؤولاً وفق مقتضى السياق المقامي سواء في مجال حديثه عن مبهمات القرآن في التعريف، أو في سائر ما وصلنا في روضه ونتأججه من تفسيره وفهمه لمعاني القرآن؛ لأن كتاب التعريف لا يتسع مجاله في الكشف عن آفاق التأويل وحدوده عنده، فلا بد من الاستعانة، إذن، في كشف ذلك بسائر تراثه،

1. الإمام السهيلي ودراسة كتابه: التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية بدار الحديث الحسنية - الرباط، إعداد: محمد اليوسفي، إشراف: التهامي الراجي الهاشمي، السنة الجامعية: (1410-1411هـ/1989-1990م)، ص17.

ورصده فيها حيثما وجد، لا سيما في بيانه لبعض أسرار بلاغة القرآن، أو ترجيح أحد المعاني، أو إبداع أخرى، أو نتائج فكره الذي يندرج في التأويل النحوي.

ولسنا في هذا المقام في حاجة إلى الاستدلال على جانب المعرفة عند الرجل، أو الاستدلال على الجوانب المعرفية التي برز فيها أبناء جيله من الأندلسيين، ولكن نحن في حاجة إلى استقراء جوانب التجديد والإبداع التي تميّز بها في مجالات استثمار المعرفة، وقد حاولنا رصد بعضها من خلال تتبع نظراته واجتهاداته وتأملاته في باب التأويل، كما رصدنا الخطى المنهجية والمداخل التي كان يسير على هداها في تحليل الخطاب.

فمن المداخل التي لها علاقة بالسياق المقامي، قوله: "حيثما جاء في القرآن ذكر أساطير الأولين، فقائلها هو النضر بن الحارث بن كلة بن عبد مناف بن عبد الدار، وإنما كان يقول ذلك لأنه قد دخل بلاد فارس، وتعلم أخبار اسبندباد ورستم الشيد ونحوهما، فكان يقول: أنا أحدثكم بأحسن مما يحدثكم به محمد، فيحدث بتلك الأخبار، ويقول في قصص القرآن وأخباره أساطير الأولين، ليزهد الناس فيه<sup>(1)</sup>".

ومنها أن الخطاب القرآني إذا تابع في السياق بين الأوصاف، أفهم ذلك أنه يريد شخصا بعينه<sup>(2)</sup>.

### ب. ملامح من منهج الإمام السهيلي في التفسير والتأويل

لا نستطيع أن نقدم وصفا متكاملا للملامح منهج الرجل في التفسير والتأويل؛ لأن من شرط ذلك أن يوجد له تفسير متكامل بالمعنى الفني الاصطلاحي، وهو متعذر، كما أن التعويل على تفسيره المنشور في تراثه لا يُعد أيضا تفسيرًا متكاملًا موضوعيًا بالمعنى الاصطلاحي، اللهم إلا ما يتعلق بتفسير الفرائض وآيات الوصية، لأن تفسيره المنشور في الروض الأنف أو التعريف والإعلام أو غيرهما ورد وفق شرط التأليف النوعي وحاجته، وهو ما كان ينبّه عليه في أكثر من موضع.

1. السهيلي، التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، تحقيق: عبد الله محمد علي النقرات، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ط1، (1401هـ/1992م)، ص101.

2. المرجع نفسه، ص385.

وبالتالي؛ فما سنذكره من ملامح منهجية لا يتعدى حدود تلك الشروط الموضوعية في تلك التأليف التي عمرت ببعض تفسيره وتأويله، حتى إن تفسيره وتأويله لبعض الآيات الذي تكرر في مصدرين، لا يتضح مراده فيها إلا بعد تلفيق التفسيرين أو التأويلين الواردين في الموضوعين معا، وفي بعض الحالات لا يتضح المراد؛ لأن الآية أوردها موردا ثانويا في السياق.

ويجدر بنا أن نذكر في هذا المقام أن الرجل بقدر ما كان متأهلا للعملية التفسيرية/التأويلية، فقد كان موضوعيا ورعا، يتوقف في التفسير والتأويل حيثما توقف به النظر التدبري للقرآن إلى حين الفتح، فيعلن في صراحة القول. كما ورد عند تفسير قوله تعالى من سورة الإسراء: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۖ ﴿٥١﴾ أَوْ خَلْفًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ (الإسراء: 50-51)؛ "والله أعلم بتأويل ذلك، وقد بقي في نفسي من تأويل هذه الآية حتى يكمل الله نعمته بفهماها إن شاء الله تعالى (1)".

وهذه العبارة تدل على أن الرجل كان يستقري البحث في الدلالات القرآنية، ويستفيض في التحليل والتوجيه، ويعتبر أن في ذلك طريق الخير والفتح في النظر التدبري.

وهو في منهجه التفسيري/التأويلي يجمع بين مقتضيات التفسير بالمنقول والمعقول، بل كثير من تأويلاته منتزعة معانيها من القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلام السلف الصالح.

وتلقانا عبارات التأويل والتفسير في تراثه بمعنى واحد، فكثيرا ما كان يعبر عن أهل التفسير بأهل التأويل، فيقول أحيانا: "قال أهل التفسير"، ويقول في أحيان كثيرة: "قال أهل التأويل"، أو "ذكر أهل التأويل"، أو "ولأهل التأويل"....إلخ.

وإنما كان يقول ذلك تمييزا لهم عن اللغويين والنحويين وأهل السير والمغازي والكلاميين وأهل الحديث وسائر أصناف أهل العلم.

ومجال التأويل كما يراه السهيلي فسيح لكل متأهل وعارف بجوهر الكلام، ومن تأول وهو على هذا الوصف المذكور، فحيثما كان التأويل جائز الورود فلا ضير عليه، قال: "فكل مجتهد وافق اجتهاده وجها من التأويل، وكان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترفع به عن حضيض التقليد

إلى هضبة النظر فهو مصيب في اجتهاده، مصيب للحكم الذي تعبد به، وإن تعبد غيره في تلك النازلة بعينها بخلاف ما تعبد هو به<sup>(1)</sup>."

لكن للتأويل عنده حدود لا يتجاوزها، ويجب التوقف عندها حيثما صادفها المؤول، منها التوقف في البحث حيثما كان المبحوث فيه من قبيل ما استأثر الله بعلمه، من نحو ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَيْتَ مِنْ دُونِهِمْ لَأَتَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: 61)، قال: "ولا ينبغي أن يقال فيهم شيء؛ لأن الله سبحانه قال فيهم: ﴿لَأَتَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، فكيف يدعي أحدٌ علماً بهم مع بُعد هذا؟<sup>(2)</sup>."

ومنها التوقف في البحث حيثما كان التخليط والاضطراب في كتب الأخباريين مما تعلق بالتفسير، من نحو ما ذكره في تفسير الأبوين في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (يوسف: 100)، فذكر اثنين من إخوة يوسف، هما: روبييل وشمعون، ثم قال: "وأسماء بقية الإخوة المذكورة في كتب الأخباريين، ومنها ما ذكرناه في المائة عند ذكر الاثني عشر نقيباً، ولكني لم أقيدها كما أحب، وعندهم فيها تخليط واضطراب، فتركها<sup>(3)</sup>."

ومنها التوقف في الأخبار التي لم يرد في شأنها بيانٌ، ولا يفيدنا علماً إعمال الفكر فيها، والإيمان بها كما جاءت في الوحي من غير كيف، من نحو صفة أجنحة الملائكة، قال: "وقد قال أهل العلم في أجنحة الملائكة: ليست كما يتوهم من أجنحة الطير على هذا، ولم يرَ طائر له ثلاثة أجنحة، ولا أربعة، فكيف بستمائة جناح، كما جاء في صفة جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، فدل على أنها صفات لا تتضبط كيفيتها للفكر، ولا ورد في بيانها خبر، فيجب علينا الإيمان بها، ولا يفيدنا علماً إعمال الفكر في كيفيتها...<sup>(4)</sup>."

. ومنها التوقف في التأويل بمجرد العربية، من نحو ما عاب به الفراء في تأويل الجنيتين من قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن: 45)، قال: "وغلط الفراء، فاحتج بقول لبيد:

1. الروض الأنف، 281/3.

2. التعريف والإعلام، ص120.

3. التعريف والإعلام، ص147.

4. الروض الأنف، 80/4.

## نحنُ بنو أمِّ البنين الأربعة

على قوله: ﴿وَلِمَنْ حَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾، قال: إنما هي جنة واحدة، ولكنه جعلها جنتين مجازاً؛ لاعتدال الفواصل، كما جعلهم لبيد أربعة وهم خمسة؛ لاعتدال القوافي، وهذه هفوة عظيمة، وعثرة لا لعا لها، وقد ذكرها القتيبي عنه رادا عليه ومحذرا من اعتقادها، والحدذر الحذر من زلة العالم، والله الموفق<sup>(1)</sup>.

. ومنها التوقف عند صحة المعنى المناسب للسياق، وتبعيد التأويلات التي فيها تعسف

وتكلف، فإنه بعد أن استدل على جواز التكلم بالمجاز على جهة المبالغة إذا فهم المخاطب عنك بقوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ (الأحزاب: 10)، قال: "وأما قوله: ﴿إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ﴾ (غافر: 17)، فلا معنى لحمله على المجاز؛ لأنه في صفة هول القيامة، والأمر أشد فيه مما تقدم...<sup>(2)</sup>".

. ومنها التجرد عن الشهوة والتعصب للمذاهب، يشهد لذلك جوابه على الراضية فيما اتهموا

به أبا بكر الصديق، وأن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له: «لَا تَحْزَنْ»<sup>(3)</sup>، غَضاً منه وذمماً له! قال: "وزعمت الراضية أن في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لأبي بكر: «لَا تَحْزَنْ»، غضا من أبي بكر وذما له، فإن حزنه ذلك، إن كان طاعة فالرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا ينهى عن الطاعة، فلم يبق إلا أنه معصية، فيقال لهم على جهة الجدل: قد قال الله لمحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَا يُحْزِنُكَ قَوْلُهُمْ﴾ (يس: 75)، وقال: ﴿وَلَا يُحْزِنُكَ الَّذِينَ يَسْتَرِغُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ (آل عمران: 176)، وقال موسى: ﴿خُذْهَا وَلَا تَحْزَنْ﴾ (طه: 20)، وقال الملائكة للوط: ﴿لَا تَحْزَنْ وَلَا تَحْفَ وَلَا تَحْزَنْ﴾ (العنكبوت: 33)، فإن زعمتم أن الأنبياء حين قيل لهم هذا كانوا في حال معصية فقد كفرتم...

ووجه آخر من التحقيق، وهو أن النهي عن الفعل لا يقضي كون المنهيّ فيه، فقد نهى الله نبيه عن أشياء، ونهى عباده المؤمنين، فلم يقتض ذلك أنهم كانوا فاعلين لتلك الأشياء في حال النهي؛ لأن فعل النهي فعلٌ مستقبلٌ، فكذلك قوله لأبي بكر: «لَا تَحْزَنْ»، لو كان الحزن - كما

1. السهيلي، الأمالي، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، مصر: مطبعة السعادة، 1970م، ص122-123.

2. الروض الأنف، م، س، 3/285.

3. جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم: 3615.



زعموا - لم يكن فيه على أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ما ادعوا من الغصّ، وأما ما ذكرناه نحن من حزنه على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإن كان طاعة، فلم ينهه عنه الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا رفقا به، وتبشيرا له، لا كراهية لعمله.

وإذا نظرتَ المعانيَ بعينِ الإنصاف، لا بعينِ الشهوة والتعصب للمذاهب، لاحت الحقائق، واتضحت الطرائق، والله الموفق للصواب<sup>(1)</sup>."

وفي مسلك التعامل مع آيات وأحاديث الأحكام نجد الإمام السهيلي يتقيد بالمنهج الأصولي في ثانيا نظراته التفسيرية، ويستشهد بقواعد الفن ومسائله، من نحو ما ذكره في قصة غيلان بن سلمة الثقفي، وعنده عشر نسوة، فأمره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يمكس أربعة، ويفارق سائرهن، قال: "فقال فقهاء الحجاز: يختار أربعة... واحتج فقهاء الحجاز بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يستفصله أيتهن تزوج أولا، وتركه للاستفصال دليل على أنه مُخَيَّرٌ حتى جعل الأصوليون منهم هذا أصلا من أصول العموم، فقال أبو المعالي في كتاب البرهان: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال، كحديث غيلان<sup>(2)</sup>."

ويأخذ بظواهر الآيات والأحاديث حيثما كان ذلك مفضيا إلى الحكم الشرعي الوجيه، من نحو ما ذكره في معنى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة»، وفي هذا الموضوع نبه على أصل عسر فهمه على الظاهرية والمعتزلة، قال: "وذكر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة»، فغربت عليهم الشمس قبلها، فصلوا العصر بها بعد العشاء الآخرة، فما عابهم الله بذلك في كتابه، ولا عنفهم به رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفي هذا من الفقه أنه لا يُعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية،...، إلى آخر كلامه<sup>(3)</sup>."

وقال في موضع آخر: "ولا يُعدل عن ظاهر اللفظ ما وُجد إليه سبيل"<sup>(4)</sup>."

1. الروض الأنف، م، س، 2/232-233.

2. المرجع نفسه، 4/163.

3. الروض الأنف، 3/281.

4. المرجع نفسه، 4/285-286.

وأما الأمثلة في اعتداده بمذهب الجمهور في كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكثيرة في كتابه: التعريف والروض، وإفادة التعميم عنده مداخل أخرى، منها ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال<sup>(1)</sup>.

فإذا تجاوزنا تطبيقات التنظير الأصولي في مجال الأحكام، نلقاه بعد ذلك يفسح في باب التأويل لنظراته واجتهاداته وتأملاته وتعليقاته وترجيحاته، مستفيدا من مؤهلاته المعرفية، واطلاعه الواسع، وموظفا لهما على المستوى الدلالي في مجال اللغة والنحو والبلاغة والبيان والإعجاز وفقه السيرة والحكمة.

وقد كانت تلك النظرات والتأملات مجالا خصبا للدرس اللغوي والبلاغي والنحوي والصرفي والقرائي والحديثي والفقهية والتاريخي، فيشعر الواقف عليها وكأن الإمام جالس بين يديه، يحدّثه ويقرئه ويملي عليه.

وتتسع نظراته وتأملاته في باب الحكمة في الخطاب القرآني أكثر من غيره؛ لأنه يرى أن كل حرف من التنزيل فيه حكمة تستفاد، قال في سياق تفسيره للأطفال وآية الفيء: "وحاشا لله أن يكون حرف من التنزيل خاليا من حكمة"<sup>(2)</sup>.

وفي تأويل معاني الحروف المقطعة في أوائل السور، قال: "ولهذه الحروف في أوائل السور معان جمة، وفوائد لطيفة، وما كان الله تعالى لينزل في الكتاب ما لا فائدة فيه، ولا ليخاطب نبيه وذوي الأبواب بما لا يفهمون، وقد أنزله بيانا للناس، وشفاء لما في الصدور.

ففي تخصيصه هذه الحروف الأربعة عشر بالذكر دون غيرها حكمة، بل حكم، وفي إنزالها مقطعة على هيئة التهجي فوائد علمية وفقهية، وفي تخصيصه إياها بأوائل السور، وفي أن كانت في بعض السور دون بعض فوائد أيضا، وفي اقتران الألف باللام، وتقدمها عليها معان وفوائد، وفي إرداف الألف واللام بالميم تارة، وبالألف أخرى، ولا توجد الألف واللام في أوائل السور إلا هكذا مع تكررها ثلاث عشرة مرة فوائد أيضا، وفي إنزال الكاف قبل الهاء، والهاء قبل الياء، ثم العين، ثم الصاد من كهيعص معان أكثرها تنبه عليها آيات من الكتاب، وتبين المراد بها لمن تدبرها،

1. تقدم في الهامش ص(39)، في كتابي الإمام السهيلي: التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، والروض الأنف.

2. الروض الأنف، م، س، 65/4.

والتدبر والتذكر واجبٌ على أولي الألباب، والخوض في إيراد هذه المعاني، والقصد لإيضاح ما لاح لي عند الفكر والنظر فيها، مع إيراد الشواهد على ذلك من كتاب وأثر وعربية ونظر يخرجنا عن مقصود الكتاب، وينأى بنا عن موضوعه والمراد به، ويقتضي إفراد جزءٍ أشرح ما أمكن من ذلك، ولعله أن يكون، إن ساعد القدر، واللّه المستعان، وهو ولي التوفيق لا شريك له"<sup>(1)</sup>.

وقد عرف عن الإمام السهيلي مرتكبه في اعتماد حساب أبجد في تأويل الحروف المقطعة، وانتقده فيه ابن خلدون في المقدمة<sup>(2)</sup>، واعتبره مسلوكا لا يقوم به دليل؛ لأن دلالة الحروف المقطعة على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح الذي لا يصيره حجة، في حين نجد ابن الزبير الغرناطي قد استحسّن مأخذ السهيلي وتوسع في تطبيقه على عدد من الآيات كما ورد عنده في كتاب الزمان والمكان<sup>(3)</sup>.

ومن مداخل الإمام السهيلي في التدبر النظري ضرورة فهم الخطاب الشرعي وفق تنزيل الكلام، وترتيب نظمه، وتناسبه وارتباطه، وقد أشار إلى هذا المعنى في عبارات متقاربة، من نحو قوله: "فتأمل هذا؛ فإن العلم بتنزيل الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها اللائقة بها يفتح لك باباً من العلم بإعجاز القرآن"<sup>(4)</sup>.

- ومن نحو قوله: "وقد تنزلت الألفاظ منازلها في الحديث والقرآن، وذلك معنى الفصاحة وسر البلاغة"<sup>(5)</sup>.

- ومن نحو قوله: "وقد كان المعنى قريباً، والمأخذ سهلاً، لا يحتاج إلى هذه الإطالة، لولا ما قدمناه من تخليطهم في تأويل هذا الكلام الفصيح الذي لا يقدر قدره في البلاغة إلا عالم بجوهر الكلام"<sup>(6)</sup>.

- ومن نحو قوله: "ومن لم يعرف جوهر الكلام، لم يعرف إعجاز القرآن"<sup>(7)</sup>.

1. المرجع نفسه، 296-295/2.

2. مقدمة ابن خلدون، نشر دار البيان، ص110.

3. ابن الزبير الغرناطي، الزمان والمكان، تحقيق: محمد بن شريفة، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، (1413هـ/1993م)، ص118.

4. الروض الأنف، م، س، 59/2.

5. المرجع نفسه، 64/2.

6. المرجع نفسه، 178/2.

7. المرجع نفسه، 129/3.

ومنها تركيزه على توظيف الأجناس البيانية والبلاغية في تحليل الخطاب، كبلاغة الازدواج، وبلاغة المشاكلة، من نحو قوله: "... فانظر مشاكلة الاسمين للمقامين؛ فإنه من باب النظر في إعجاز القرآن وبلاغة ألفاظه وتنزيل الكلام في منازلها الثلاثة به<sup>(1)</sup>."

.ومن نحو قوله: "... فالحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك في المعنى<sup>(2)</sup>."

والقول في هذا يتسع ويطول، وما ذكرناه من الشواهد فيه تحقيق للغاية، فلنفرغ، الآن، إلى جوهر موضوع البحث، وهو إيراد بعض ما وقفنا عليه من أمثلة تأويله وفق مقتضيات السياق المقامي، وقد جرينا في إيرادها على ذكر وجه الاستشهاد بها بتحديد المقتضى أو المقتضيات المتصلة بالمعنى المقامي أو السياق المقامي، وربما زدنا معاني ليست على شرط هذا البحث؛ لأن الكلام يفتح بعضه باب بعض.

### ج. أمثلة من التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي في ضوء تراث الإمام السهيلي:

#### مثال رقم 1

تأويله للمراد بالجاهلية الأولى، قال: "وذكر ابن إسحاق ما كان في قوم نوح ومن قبلهم من عبادة الأصنام، وتلك هي الجاهلية الأولى التي ذكرها الله في قوله: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: 33)، وكان بدء ذلك في عهد مهلايل بن قينان فيما ذكروا، وقد ذكر البخاري عن ابن عباس، قال: صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعد... أدخلها إلى العرب عمرو بن لحي كما ذكر أو غيره، وعلمهم تلك الأسماء، وألقاها الشيطان على ألسنتهم موافقة لما كانوا في عهد نوح<sup>(3)</sup>."

وجه الاستشهاد: تأويله لمعنى الجاهلية الأولى في الآية باعتبار ذكر سبب منشئها عند العرب المخاطبين، وكيف انتقلت إليهم من طريق عمرو بن لحي وغيره، وكل هذا يدخل في السياق المقامي.

#### مثال رقم 2

في تأويل معنى المودة في قوله تعالى: ﴿تَلْفُؤْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾ (المتحنة: 1)، قال: "وذكر قول الله عزَّجَلَّ في حاطب: ﴿تَلْفُؤْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾ أي تبدلونها لهم، ودخول الباء

1. المرجع نفسه، (2/294).

2. السهيلي، نتائج الفكر، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، الرياض: دار الرياض، ط1، (1404هـ/1984م)، ص140.

3. الروض الأنف، م، س، 1/103.

وخرجها عند الفراء سواء، والباء عند سيبويه لا تزداد في الواجب، ومعنى الكلام عند طائفة من البصريين: تلقون إليهم النصيحة بالمودة، قال النحاس: معناه تخبرونهم بما يخبر به الرجل أهل مودته.

وهذا التقدير إن نفع في هذا الموضع لم ينفع في مثل قول العرب: ألقى إليه بوسادة أو بثوبٍ ونحو ذلك، فيقال إذن: إن ألقى تنقسم قسمين:

أحدهما؛ أن تريد وضع الشيء في الأرض، فتقول: ألقى السوط من يده.

والثاني؛ أن تريد معنى الرمي بالشيء، فتقول: ألقى إلى زيد بكذا: أرميته به.

وفي الآية إنما هو إلقاء بكتاب وإرسال به، فعبر عن ذلك بالمودة؛ لأنه من أفعال أهل المودة، فمن ثم حسنت الباء؛ لأنه إرسالٌ بشيءٍ، فتأمله (1).

وجه الاستشهاد: ترجيح أحد المعنيين اللغويين وفق مقتضى السياق المقامي، وفيه ذكر قصة حاطب بن أبي بلتعة، وقد تقدمت في السياق، وهي مذكورة بنصها في التعريف (2)، وفيه نص الكتاب الذي بعث به حاطب، ذكره بعض المفسرين.

### مثال رقم 3

في تأويل معنى قوله تعالى: ﴿وَمَسَّ دَخَلَهُ، كَانَءَ امِيناً﴾ (ءال عمران: 97)، قال: "إنما معناه الخبر عن تعظيم حرمة الحرم في الجاهلية نعمة منه على أهل مكة، كما قال تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ فَيَمَأً لِلنَّاسِ﴾ (المائدة: 99)، إلى آخر الآية، فكان في ذلك قوام للناس، ومصالحة لذرية إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهم قطان الحرم، وإجابة دعوة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، حيث يقول: ﴿فَجَعَلَ أَبِيدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم: 39).

وعندما قتل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابن خطل، قال: «لَا يُقْتَلُ قَرَشِي صَبْرًا بَعْدَ هَذَا»، كذلك قال

يونس في روايته (3).

### وجه الاستشهاد: هو عين المذكور

1. الروض الأنف، م، س، 98/4.
2. التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، ص330.
3. الروض الأنف، م، س، 103/4.

#### مثال رقم 4

في تأويله معنى قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي آؤَدِكُمْ﴾ (النساء: 11)، ومنه قوله: "لم يقل: بأؤادكم؛ لأنه أراد العدل فيهم، والتحذير من الجور عليهم، وجاء باللفظ عاما غير مقصور على الميراث أو غيره، ولذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إني لا أشهد على جور»، وذلك إنما قاله في هبة فضل بها بشير بن سعد بعض ولده على بعض؛ لأنه رأى الله تعالى قد أمر بالعدل فيهم أمرا غير مقصور على باب دون باب، ولذلك رأى كثير من العلماء ألا يفضل في الهبة والصدقة ابن على بنت إلا بما فضله الله به: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ﴾ (النساء: 11)، وهو قول أحمد بن حنبل.

وكانوا يستحبون العدل في البنين حتى في القبلة، ورأى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجلا قاعدا، فجاء طفلا له فأقعده في حجره، وجاءت بنته صغيرة له فأقعدها في الأرض، فقال له عليه الصلاة والسلام: «أليست بولدك؟»، أو كما قال، قال: بلى. قال: «فاعدل فيهما».

وهذا كله منتزَع من قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي آؤَدِكُمْ...﴾، إلى آخر كلامه (1).  
وجه الاستشهاد: تأويل معاني هذه الآية العظيمة منتزَع من معاني تفسير السلف، وفيه ذكر لما تعلق بها من السياق المقامي، وتفسير معنى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أفرضكم زيد بن ثابت»، فكل إشارة لعادات وأعراف العرب المخالفة لمقاصد ومعاني الآية ككونهم لا يورثون إلا من ركب الفرس، أو إيراد لسبب تفسير نبوي، أو إشارة لموقف اجتهاد صحابي في تنزيل المسائل هو من جنس السياق المقامي وتابع له.

وهذا الموضوع أنموذج رائع في التفسير التحليلي المستفيض للإمام السهيلي، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتتحه: "إني نظرت فيما بينه الله سبحانه في كتابه من حلال وحرام، وحدود وأحكام، فلم نجده افتتح شيئا من ذلك بما افتتح به آية الفرائض، ولا ختم شيئا من ذلك بما ختمها به، فإنه قال في أولها: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي آؤَدِكُمْ﴾، فأخبر تعالى عن نفسه أنه موصٍ تنبئها على حكمته فيما أوصى به، وعلى عدله ورحمته (2)." .

1. ينظر: تفسير الإمام أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي: جمع نصوصه وخصائص منهجه، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية بدار الحديث الحسنية - الرباط، إعداد: محمد اليوسفي، إشراف: التهامي الراجي الهاشمي، (2002-2003م)، 1/230-231.

2. ينظر: تفسير الإمام أبي القاسم السهيلي: جمع نصوصه وخصائص منهجه، 1/229.

ثم بعدما بيّن ما تضمنه هذا الاستفتاح من الحكمة والعدل والرحمة، وشرح وبين الفرائض، قال في المختتم: "فافهم تنزيل الألفاظ في منازلها، وإعطاء المعاني حقوقها، يلح لك سر البلاغة، وبين لك حقيقة الإعجاز، في هذا الكلام المحفوظ بالإعظام والإعزاز، المنزه عن شين الإطالة وإخلال الإيجاز، فهذه تكملة لما بدأنا من شرح آية الوصية وبيان إعجازها، والتدبر لمعانيها، والتنبيه على فوائدها، فما كان من تيسير معنى فمأخوذ من معاني تفسير السلف دون سياقة ألفاظه، وما كان تنبيهه على إعراب يفيد فقها فمن أصول النحو، وما كان من تنبيهه على إشارة لطيفة، أو تذكرة بحكمة، أو تبيين لقانون البلاغة والتعريف بجوهر الكلام وتحرير اللفظ فمن علوم العربية...<sup>(1)</sup>".

### خاتمة

وبعد؛ فإن ما ألمحنا إليه من أمثلة عن تأويل الإمام أبي القاسم السهيلي وفق مقتضيات السياق المقامي ما هو إلا نموذج لمنهج فريد، يزواج بين مقتضيات المنهج الأثري الذي ظل الرجل وفيه له، وبين المنهج التأويلي الذي سخر له أهليته العلمية المتنوعة من أجل مقارنة الدلالات القرآنية والحديثية، وقد ورد هذا عنده كثيرا في روضه الذي وضعه في فقه السيرة.

والتأمل في تراث هذا الإمام، ولاسيما في مقدمات كتبه، يقف بجلاء على مجموعة من الحقائق، نجملها في بعده عن رتابة ونمطية الكتابة الكلاسيكية، وفي كونه كان معنيا بحقول التساؤل والتأويل والاكتشاف، ولذلك كنا نلقاه في الصورة الذهنية، كما تجليها المقدمات، قلنا حائرا ولها لحظة الإقدام والاقتحام، حتى إذا بلغ لحظة الإشراق، ووقف على حسن التأويل، وجاء بالمعنى الطريف، نجده في بعض الأحيان قد امتزج في تلك المواقف بالحبور والاعتزاز إلى درجة التعجب من الذات، فينعت نتائج فكره وكشوفه بـ"العجب العجاب"، وبـ"الأسرار البديعة"، وبأن إحداها خير من الدنيا بحذافيرها، وبأن الأخرى تستحق وحدها رحلة.

1. السهيلي، الفرائض وشرح آيات الوصية، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، منشورات جامعة قارونوس، ط1، 1980م، ص123، وتفسير الإمام أبي القاسم السهيلي: جمع نصوصه وخصائص منهجه، م، س، 270/1.

ولا يضيره من نعته من مترجميه بالإغراب والتحكم، حتى إن ابن حجر قد نعته في شرح كتاب الفرائض من الفتح<sup>(1)</sup> بالمتبجح، مع أنه استفاد من آرائه كثيرا ونعتها بالإفادات، فنعتته ذاك مرتين<sup>٢</sup> بسياقه.

وجمهور العلماء قد نعتوا كلية آرائه وأفكاره وتأويلاته بالتأنق والتفرد والنظر العميق، فنلقاه في الروض يفك المستغلقات، ويكمل النواقص، ويجلي الغوامض النحوية واللغوية، ويحقق الأنساب العويصة، ويستنبط النكت الفقهية الدقيقة، مع الاعتراف بقصر الخطوع عن ذلك الشأو، وبكلول الحد عن مقام ذلك الحد.

فروضه في خصوص موضوع بحثنا أنموذج مائع في تحليل الدلالات القرآنية وفق مقتضيات السياق المقالي الذي يُرجع فيه إلى القرائن اللفظية، ووفق مقتضيات السياق المقامي الذي يُعول فيه على أحداث السيرة وأسباب النزول والرواية التاريخية وعلم الأنساب وعلم التأسيسي، على أن الرواية الضعيفة أو المطبوعة بالاحتمال لا تعد ملغاة، وإنما يعول فيها على تصحيح المعنى أو ترجيحه أو تعضيده حيثما صحَّ معناها، ولهذا تساهل المحدثون في روايات أسباب النزول، فيستشهدون بها في التفسير والمغازي والأنساب.

وفي باب التأويل النحوي، نجد الإمام السهيلي قد أفسح في توظيف مكنته النحوية في توجيه المعاني واستنطاق النصوص.

وفي باب إعجاز القرآن وبلاغته، تلقانا نظرات وجيهة للإمام السهيلي في التصوير الفني وجماليات القرآن، وهذا يدل على أن هذا الاتجاه لم يكن وليد العصر الحديث.

ومما تفرّد به الإمام السهيلي عنايته بالربط بين معاني الآيات ومناسبات وأسباب نزولها، والتنصيص على بلاغة هذا الربط وموقعه في الإعجاز، وهذا المعنى، كما ترى، متعلق بتوظيف السياق المقامي، ولم أقف عليه إلا عنده، من نحو ما ذكره في تفسير سورة الكوثر المذكور آنفاً، والمختتم بقوله: "فتأمل صفة الكوثر، معقولة في الدنيا، محسوسة في الآخرة، مدركة بالعيان، هنالك بين لك إعجاز التنزيل، ومطابقة السورة لسبب نزولها".

1. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، بترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، وتصحيح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر، 13/12، قال: "... وأطال في تزييره وتبجح به".



ومن نحو ما ذكره في تفسيره لسورة المسد، قال: "... وقول أبي لهب: تبا لكما، ما أرى فيكما شيئاً، يعني: يديه، سببٌ لنزول تبت يدا كما تقدم.

وقوله في الحديث الآخر: تبا لك يا محمد، سببٌ لنزول قوله سبحانه: وتب، فالكلمتان في التنزيل مبنيتان على السببين، والآيتان بعدهما تفسيرٌ للتَّبَيَّن: تباب يديه، وتبابه هو في نفسه، والتب على وزن التلف؛ لأنه في معناه، والتباب كالهلاك والخسار وزنا ومعنى، ولذلك قيل فيه: تَبُّ وتباب<sup>(1)</sup>."

ولعل هذا هو السبب الخفي الذي دفعه إلى الاعتناء بمبهمات القرآن في أول الأمر من خلال تأليفه للتعريف والإعلام، ليوظفه بعد ذلك في تحليل وتأمل العمق القرآني، وفي الكشف عن كنه وإعجاز ذلك الإبهام في مواضعه من القرآن.

ونظرية المعنى في البلاغة العربية تلحُّ على أن المعاني القرآنية في مناسبتها للنزول، وفي موقعها التركيبي بلاغة، وغير ذلك لا يكون بلاغة، ونفهم من هذا قضية كبرى في التفسير والتأويل، هي أن تفاضل معاني القرآن بحسب الآيات والسور لا يعني أن هذه المعاني في هذه التراكيب أفضل من تلك التي وردت في غيرها من الآيات والسور، بل كل معنى في موضعه هو الغاية في البلاغة والتبليغ والتأثير؛ إذ المعنى الحقيقي في موضعه، بلاغة بمعناه الحقيقي، ولا يفضل المعنى المجازي في آية أخرى، بل كل معنى في كل آية أصل في ذاته وفي موقعه، فكثرة الاستعارات في سورة، لا يعني أنها أفضل من سورة تقل فيها الاستعارات، وكثرة التشبيهات في سورة لا يعني أنها أفضل من غيرها في قلة التشبيهات، وهكذا، فإن أي معنى في القرآن الكريم، في تكراره، أو تضاده، أو طباقه، أو استعارته، أو تقديمه... لا يكون أفضل من غيره في مواطن القرآن الكريم، بل كل معنى بلاغة في أي تركيب قرآني.

ولذلك قال السهيلي في سياق تفسيره للروح في مختتم تحليل رائع ماتع: "وقد تنزلت الألفاظ منازلها في الحديث والقرآن، وذلك معنى الفصاحة وسر البلاغة<sup>(2)</sup>."

1. الروض الأنف، م، س، 2/109.

2. الروض الأنف، م، س، 2/64.

وقال في موضع آخر في سياق الإبانة عن الفرق بين التعبير بالسنة والعام في الآي: "فتأمل هذا، فإن العلم بتنزيل الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها اللائقة بها، يفتح لك بابا من العلم بإعجاز القرآن<sup>(1)</sup>".

فهذه النقول وغيرها من الإفادات والإشارات مداخل وجيهة ومهمة في تحليل الخطاب القرآني، والتأدب معه، والإفادة منه إفادة صحيحة.

وفي شرح الإمام السهيلي لآية الوصية وتعليل أحكام الفرائض نجده قد قدم مساهمة فريدة وجريئة في العروج بهذا العلم من مستوى النظرة التقليدية، إلى مستوى النظرة البرهانية الناهضة على قواعد التدبر الأمثل لمقاربة الحكمة الإلهية.

وإذا كان المعيار الأساس في معرفة مبهمات القرآن هو النقل المحض، فقد رصدنا للإمام السهيلي مجموعة من الضوابط التي تقوم مقام المعيار الأصل في حالات التعارض والترجيح، من نحو الاحتكام الموضوعي لمعرفة المكي والمدني ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومن نحو توظيف المعرفة بالتواريخ والأنساب في مقاربة القضايا التاريخية، ومن نحو الاحتكام إلى السياق النصي، ومن نحو الاحتكام إلى قانون العموم والخصوص في القضايا المتصلة بالصفات العقدية والفطرية والنفسية والكونية والتعبدية... ومن نحو الاحتكام إلى المقاييس اللغوية والنحوية في تعيين المراد بالذبيح، ومن نحو الاحتكام إلى الأنساب وتعليل الأسماء في حالات التشابه الذي يقتضي تمييز بعضها عن بعض وفق المعايير التاريخية والسلالية حتى تضبط الوظائف المقصودة من وراء ذكر الأعلام في السياق القرآني، ومن نحو الاحتكام إلى المنطق العقلي في تنفيذ بعض الروايات الضعيفة في التفسير.

وهذه الضوابط المرصودة تجلي لنا جوانب مهمة من العملية التأويلية في تفسير النصوص عند الإمام السهيلي، ولعل ما قدمنا عنه من شذرات ووقفات تأويلية يقربنا من صورة درسه التأويلي الذي ألفيناه عامرا بالتأمل والتدبر، والاستقصاء والمعارف المتنوعة الخادمة له، ومختتما بعبارات الدعوة إلى أخذه بعين الناقد المنصف، من نحو قوله: "فتأمله"، "فتأمل هذا".

"فتأمل ما ذكرته"، "فتأمل هذا تجده صحيحاً"، "فتأمله تجد المعاني صحيحة والفوائد كثيرة"،  
"فتأمله فإنه بديع من المعاني"، "فتدبره".

فإن أكن عمرت هذا البحث المتواضع بنصوص من تراث الإمام السهيلي لم أبلغ بها كل القصد والإيفاء دفعا للتطويل، فإن هذا النقل كما هو مقصود للتمثيل والتدليل، فهو مقصود لذاته، قيساً من نور ذلك التراث، وإشعاراً بأهمية دراسته؛ لأن مجرد التنويه بصاحبه لا يغني عنه.

وإن تكن في هذا البحث أخطاء وزلات، فعذري فيه أني جمعته في ظروف امتلأت بتشويش خاطر، وشغل البال، وتوالي العوائق الرائحة والغادية، إلى ما يضاف إلى ذلك من عوائق الفتور، وعلائق القصور، بل الأخطاء والزلات مصاحبة للإنسان، في كل حال وأن، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.





**المحور السابع**  
**التأويل والرؤية الكلية**



## مفهوم التعاضد والرؤية الشمولية لمقاصد القرآن المجيد

د. إسماعيل الحسنی

جامعة القاضي عياض - مراكش

### تمهید

ننبه في البداية إلى أن الدرس المقاصدي للقرآن المجيد يقتضي التمييز بين مستويات أربعة :

### أولاً : مستوى الدلالات المقصودة

ونعني بها المعاني التي يقصدها القرآن المجيد من خطابه. يبدو هذا المستوى في ما بذله علماء القرآن، وخاصة المفسرون منهم في تبين المعاني المقصودة من آيات القرآن الكريم، ويتمثل هذا المستوى في معظم ما تضمنته تفاسير القرآن المجيد لأن الظفر بالمعنى الدلالي المقصود من الآية هو غاية من الغايات الأساسية للمفسر.

قال الإمام الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ: "وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة. فهذا هو الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف... ولما قالوا في الحسنة: ﴿هَلْدَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، وهذا من عند رسول الله، بين لهم أن كلا من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾... فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد<sup>(1)</sup>". يعني بذلك المعاني المقصودة من الخطاب، وعليه، وانطلاقاً من هذا الالتفات تتفاوت مراتب المعاني المقصودة من الخطاب القرآني:

1. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله بيروت: دراز/لبنان، د. ت، 3/383.

1. مرتبة المنصوص عليه من المعاني المقصودة: وهي مرتبة واضحة نص عليها القرآن الكريم. والأمثلة في هذا المضمار تعز عن الحصر؛ من ذلك مقصد الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 106)، ومن ذلك مقصد الهداية في لقوله تعالى: ﴿بِمَنِّ إِيَّاهِ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْفَى ﴿١٢١﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْفَيْلَمَةِ أَعْجَبِي﴾ (طه: 121-122)، ومن ذلك مقصد العدالة في لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 24)، ومن ذلك مقصد الحكمة في لقوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (البقرة: 229)، ومن ذلك مقصد اليسر ورفع الحرج في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 76). وغيرها من المقاصد القرآنية المنصوص عليها.

و لما كان المقام سيطول بنا لو قمنا باستقراء الأمثلة والشواهد القرآنية في هذا الباب، فلنكتف بالقول مع الشيخ شلبي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ عُلِّ أَحْكَامُهُ وَبَيْنَ أَسْبَابِهَا، "ولم يسر في تعليقه وبيان الأسباب سيرة واحدة، حتى تسأم منها النفوس، وتملها الأسماع، ... فتراه مرة يذكر وصفا مرتبا عليه حكما، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد":... ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: 100)... وأخرى يذكر مع الحكم سببه مقرونا بحرف السببية مقدما أو مؤخرا: ﴿إِذِ الَّذِينَ يُفْتَنُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ (النساء: 100)... وطورا يأمر بشيء ويردفه بوصفه بأنه أظهر وأزكى: ﴿فَلِِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ (النور: 30)... وحينما يذكر الحكم معللا إياه بحرف من حروف التعليل... ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ. إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (التوبة: 104)... وفي مواضع كثيرة يأمر بالشيء مبينا مصالحه، أو يحرم الشيء مبينا مفسده المترتبة عليه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 109)<sup>(1)</sup>.

1. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام عرض و تحليل لطريقة التعليل و تطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، (1401هـ/1981م)، ص14-15.



2. مرتبة المجتهد في التوصل إليه من المعاني المقصودة من الخطاب القرآني: نحتاج في التوصل إلى هذه المعاني المقصودة من الخطاب القرآني إلى اجتهاد يستفرغ صاحبه من خلاله وسعه الفكري في استحضار المقامات التي سبقت في إطارها الخطابات القرآنية. فلا سبيل إلى إدراك هذا النوع من المقاصد القرآنية بدون استيعاب المقامات التي سبقت في إطارها الخطابات القرآنية. والشواهد على ذلك تعز عن الحصر.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ . أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَفَدَّ بِصَلِّ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ . إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ . إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: 102). مقام الآية هو الجدال الدائر حول حقيقة الطيبات التي احل الله تعالى تناولها.

قد يقال إن الاستفهام في الآية مستعمل في لوم فريق من المسلمين الذي تخرج من أكل بعض الطيبات كاللحم تقشفا وتزهدا. فمقام حال الآية رد على هؤلاء بنفي الحرج عن أكل الطيبات. ومن ثم كانت الآية. تبعا لذلك، استطراد اقتضاه مقامها المقالي لأنها مسبوقة بقوله تعالى قبلها: ﴿بِكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِقَائِلْتِهِ مُمِينِينَ﴾ (الحج: 37). واستنادا إلى أسبقية ذكر المباح قد يفسر البعض عموم خطاب الاضطرار في هذه الآية دون غيرها من آيات الاضطرار.

وقد يقال أيضا إن المقام الحالي للآية هو نفي الفارق بين الميتة وبين ما ذكر اسم الله عليه؛ لأنه كان فريق من المسلمين واليهود والمشركين يستشكلون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تحريم أكل الميتة التي أماتها الله تعالى، وفي تحليل الذبيحة التي ذبحها الإنسان. ومن الروايات التي تذكر، في هذا المقام، أن أناسا من المسلمين قالوا: يا رسول الله كيف نأكل ما نقتله ولا نأكل ما يقتله الله؟ فوقع في النفس شيء من الحرج، فنزلت الآية: ﴿وَمَا لَكُمْ . أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَفَدَّ بِصَلِّ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ . إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ . إِلَيْهِ﴾.

إننا إزاء قياس احتج به المشركون، ومفاده أن الميتة التي أماتها الله تعالى أولى بالأكل مما قتله الذابح بيده. وهكذا وتبعا لهذا المقام فإن المعنى المقصود من الآية هو إبطال هذا القياس وإظهار الفرق بين الميتة والمذكى. الميتة حرام لأنه لا يذكر اسم الله عليها. والمذكى حلال لأنه ذكر اسم الله عليها. وهو كما قال الإمام بن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: "فارق مؤثر<sup>(1)</sup>".

3. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۗ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: 146).

رد بعض المفسرين التفصيل المذكور في الآية السابقة إلى ما ورد في هذه الآية<sup>(1)</sup>. سيقت الآية في مقام إبطال أن يتحدد معيار التحليل والتحریم في اختيارات الناس وأذواقهم. ومن ثم ندرك أنها آية مسبوقه بإبطال تحریم ما أحله المشركون لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنِيَّةً أَرْوَجُ مِنْ الصَّانِ إِنْ نَسِيتِ وَمِنْ الْمَعْزِ إِنْ نَسِيتِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: 144-145). كما أعقب آية ﴿فُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ التذكير بعقاب الله لفريق من أهل الكتاب بأن حرم عليهم بعض الطيبات بسبب بغيهم. وهو مضمون قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُهْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ﴾ (الأنعام: 147). وعليه فما ذكر في الآية الأخيرة ليس محرماً على المسلمين وإنما كان محرماً على اليهود بسبب ما كان من بغيهم.

يبدو، انطلاقاً من المقام المقالي الذي سيقت في الآية 145 من سورة الأنعام، أن المعنى المقصود من الآية حصر المحرم في الميتة، أو الدم المسفوح، أو لحم الخنزير. كل ذلك رِجْسٌ، أو فسق أهل لغير الله به. أما المضطر إلى تناول كل ذلك، وهو ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ فلا إثم عليه. ويتقيد حال المضطر بقيدتين تضمنهما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾. وقد فسرا بتفاسير متعددة. منها ما قاله أبو بكر بن العربي: "الأصح أن معناه غير طالب شرا ولا متجاوز حدا"<sup>(2)</sup>.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۗ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: 115).

1. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، 4/145.

2. أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، (57/5). وينظر أيضاً: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت، (2/5). من الأقوال أنه غير الباغى والعادي على الإمام، لا عاص بسفره فلا رخصة له ولا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار. ورد فقهاء المالكية على هذا التفسير بان عصيانه بالسفر لا يقتضي أن يؤمر بمعصية أكبر، وهي إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكرته الآية.

المقام الحالي الذي سيقت فيه الآية مقام وعظي؛ لأنه مرتبط بوجود بعض أهل هجرة الحبشة الذين أصبحوا آمنين عند ملك عادل<sup>(1)</sup>، ويعيشون في بلد آمن فامتن الله عليهم بقوله قبل الآية: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَّالًا طَيِّبًا﴾. وأعقب الآية التي بين أيدينا التحذير الشديد من التسرع في التحليل والتحرير لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾.

يبدو من هذا المقام الوعظي الذي سيقت فيه الآية أن المقصود منها أمران: أولهما؛ ضبط المحرمات المذكورات، والثاني؛ ضبط مقدار الاضطرار الذي يسوغ تناولها.

ومن ذلك قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: 172).

المقام الحالي الذي سيقت فيه هذه الآية مقام وعظي بقدر ما أباح الله في أثنائه الطيبات حذر، في الوقت نفسه، من التبديل والتحريف الذي وقع فيه فريق من أهل الكتاب. فالآية مسبوقة بحكم إباحة أكل الطيبات في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾، ولحقها التحذير من كتمان ما أنزله الله من الكتاب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

يبدو من هذا المقام الوعظي أن المعنى المقصود منها هو رفع الله تعالى الإثم عن المضطر إلى تناول المحرمات المذكورات في الآية. وهذه الآية وآية المائدة من الأدلة التي استدلت بها على أن معنى رفع الإثم قدر مشترك بين المندوب والإباحة والوجوب. ودليل الوجوب ليس فحسب الآيات وإنما غيرها من النصوص الشرعية التي تدل على أن مقصد الشريعة هو حفظ النفس كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: 4).

1. هذا موجه إلى أهل هجرة الحبشة... وقيل هذه الآية نزلت بالمدينة، وهو قول بعيد. التحرير والتنوير، م، س، 309/14

من أدق ما قرأته لعلمائنا في هذه الآية وفي الآية قبلها ما قاله ابن تيمية<sup>(1)</sup> فيهما، فقد اعتبرهما رَحْمَةُ اللَّهِ أَصْلَانِ تَبْنِي عَلَيْهِمَا الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ. وذلك في قوله: "من استقرا الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، وقوله: ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾"<sup>(2)</sup>.

المقام المقالي الذي سيقته في إطاره الآية التي بين أيدينا مرتبط ببيان مقصد التيسير كمظهر من مظاهر الكمال الذي يتصف به الدين الإسلامي. يبرز ذلك أمران: الأول؛ أنها مسبوقة ببيان الخبائث من المحرمات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالِدَمُّ﴾، والثاني؛ أنه أعقبها سؤال الناس المتجدد والدائب عن الحلال، والذي صيغ في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ فُلْ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: 5).

يبدو من هذا المقام أن المعنى المقصود من قوله تعالى: ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ هو ضبط حقيقة الاضطرار الذي يسوغ الرخصة في تناول المحرمات. وقد ضبط بأمرين: الأول؛ الوقوع في "المخمصة" وهي خلو البطن من الطعام عند الجوع، والثاني؛ عدم "التجانف لإثم"؛ أي عدم تعمد الوقوع في الإثم والميل إليه.

والظاهر، وانطلاقاً من هذا المعنى الذي تدل عليه الآية، إن الفاء فيها للتفريع، تفريع منه جزئية متمثلة في رفع الإثم عن المضطر إلى تناول المحرمات، على منه كلية تتمثل في دين الإسلام كنعمة كاملة وشاملة. عامة، وصل الامتتان بها إلى درجة التصريح بها في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ...﴾ (المائدة: 4). قال الإمام بن عاشور رَحْمَةُ اللَّهِ: "فلما علمهم الله سبحانه يوجسون خيفة الحاجة في الأزمات بعد تحريم ما حرم عليهم من الطعومات، وأعقب ذلك بالمنة. ثم أزال عقب ذلك ما أوجسوه من نفوسهم بقوله: ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ﴾ فناسب أن

1. هو أبو العباس تقي الدين بن تيمية، ولد بجران بسوريا سنة 661هـ، ثم تحول به أبوه إلى دمشق. درس بالجامع الأموي وعرف بكثرة المناظرة مع خصومه من الفقهاء والمتكلمين. امتحن بالسجن وتوفي عام 728 هـ، قال عنه الذهبي: "لو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أنني ما رأيت بعيني مثله، ولا أرى مثل نفسه"، مولود السوسي، معجم الأصوليين، ص 67.

2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 64/29.

تعطف هاته التوسعة، وتفرع على قوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وتعقب المنة العامة بالمنة الخاصة<sup>(1)</sup>. "

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 19). وقوله أيضا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 214) فلا يتأتى إدراك المعنى الدلالي المقصود من هاتين الآيتين إلا إذا تبينا المقام الذي سيقت في إطاره كل منهما.

صفوة القول في هذه الأمثلة أن إدراك المقصد من الخطاب القرآني متوقف على تحديد الصلة فيه بين قصد صاحب هذا الخطاب وفهم المتلقي له. ويعد المقام عنصرا مهما في تحديد تلك الصلة، ذلك أن صاحب الخطاب لا يتقيد دائما بقوانين الوضع اللغوي، بل يتصرف في تشكيل خطابه، سواء من حيث اختيار الألفاظ، أم من حيث بناء التراكيب، كل ذلك في سبيل أن تكون اللغة المستعملة في صورة مطابقة لإرادة صاحب الخطاب ومقصده. وهكذا إذا ظفر الباحث في مقاصد القرآن الكريم بالمقامات، الحالية والمقالية، التي سيق في إطارها الخطاب القرآني أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مدلولها وبعدها الحقيقي والمقصود<sup>(2)</sup>.

## ثانياً : مستوى الغايات المقصودة

ونعني بها المصالح المختلفة التي يستهدفها القرآن المجيد من أنواع هديه للبشرية. ويتضمن هذا المستوى ثلاثة أنواع من المقاصد القرآنية:

1. التحرير والتنوير، م، س، 6/109. ذهب الزمخشري إلى أن الفاء في الآية فصيحة، ومن ثم اتسقت الآية مع قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ...﴾ ولما تضمنت الآية الأخيرة كل هذه المحرمات - وهي أكثر ما يقتاتة العرب وقتئذ كان ذلك سببا يفضي بهم إلى الهلاك عند المخنصة. وعليه كان من المناسب أن يفصح عن هذا الشرط الذي يصور أحوالهم المعيشية بتقدير مفاده: إن خشيتم الهلاك في مخنصة؛ أي فمن اضطر في مخمصة. يراجع الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل ووجوه التأويل، بيروت: دار المعرفة، د. ت، 1/594.

2. يراجع للتوسع في هذه النقطة: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مبحث المقام، ص325.

## النوع الأول: الغايات المصلحية الجزئية المقصودة من العمل بالحكم القرآني

أعني أن الأمر متعلق من خلال هذا المستوى ببيان العلل أو الحكم المقصودة من إنزال الأحكام التي تضمنها القرآن المجيد سواء كانت أحكاماً اعتقادية تتصل بالإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر والبعث وغيرها من أركان وأصول الاعتقادات الإسلامية، أم كانت أحكاماً عملية في العبادات والمعاملات والعقوبات والجنایات والموارث وغيرها من الأحكام العملية، أم كانت هدياً من أنواع الهداية التي أنزل من أجلها القرآن المجيد. والأمثلة في هذا المضمار متنوعة ومتعددة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَقِي النَّهَارِ وَزُلْفَاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِفَاتٍ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكْرِينَ﴾ (هود: 114) المقصد القرآني من إقامة الصلاة في الآية هو أن تكون الصلاة أول أعمال المسلم إذا أصبح، وآخرها إذا أمسى، وهي صلاة العشاء. كل ذلك من أجل أن تكون السيئات الواقعة فيما بين صلاة الصبح وصلاة العشاء ممحوة بالحسنات الحافة بها. والظاهر أن في استنباط هذا المقصد القرآني إشارة أخرى إلى الحكمة النبوية من كراهة الحديث بعد صلاة العشاء. فقد جاء في صحيح البخاري عن أبي برزة أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها<sup>(1)</sup>.

ومن ذلك الآيات التي تفيد حرمة الربا كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْجَاهِلِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّتَرْبُؤُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: 38). وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَفْزَمُونَ إِلَّا كَمَا يَفْزَمُ الَّذِينَ يَتَحَبَّطُ الشَّيْطَانُ مِمَّنْ أَلْمَسَ ذَلِكَ يَأْتُهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة: 274-280). كلها آيات تفيد تحريم الربا،

1. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة وفضلها، باب: ما يكره من النوم قبل العشاء، حديث رقم: 568.

والمقصد القرآني من تشريه هذا الحكم أن تسود أخلاق التضامن في المجتمع وتكرس قيم العمل والإنتاج المشروع وينتقي الاستعباد والاستغلال. من وسائل التضامن والتعاون القرض الحسن، والمقصود به القرض الذي يرد إلى المقرض عند نهاية المدة المتفق عليها دون زيادة أو فائدة أو نصيب في الأرباح أو الخسائر. بكلمة أخرى إن المقصد القرآني من تحريم الربا غير محصور في ما ينطوي عليه من استغلال المقرض والغني حاجة المقرض والفقير، وإنما يمتد هذا المقصد إلى حرص القرآن المجيد على تنمية المال بالعمل النافع والمشروع.

كما إن المقصد القرآني من تحريم الربا هو عدم السقوط في مهاوي الاستغلال، فعندما يستغل المقرض حاجة المقرض الضرورية ويجبره على رد الدين مع الزيادة مقابل التأخير نكون في الحقيقة إزاء ربا. فعلى سبيل المثال إذا اتضح الاستغلال في القروض التي يطلبها الشخص المحتاج<sup>(1)</sup> كانت تلك القروض قروض ربوية. لذا ندرك مغزى تحريم القرآن المجيد الزيادة فيها على أصل القرض لأنها استغلال لحاجة المقرض.

### النوع الثاني: الغايات المصلحية الخاصة المقصودة من السورة القرآنية

فقد ذهب كثير من المفسرين وعلماء القرآن المجيد إلى ضبط المقاصد التي يظن في فقه وفي فكر المفسر أنها المقصودة من سور مخصوصة. وبين برهان الدين البقاعي المتوفي عام (885هـ): "تناسب آيها وقصصها وجميع أجزائها، فلكل سورة في القرآن المجيد مقصد مخصوص يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها. وانطلاقاً من اختلاف مقاصد السور ندرك تباين أنواع النظم في القصص وتباين ألفاظها بحسب اختلاف الأساليب.

وهكذا، وكما بين البقاعي: "تكون السورة كالشجرة النضيرة العالية، والدوحة البهيجة الأنيقة الخالية، المزينة بأنواع الزينة، المنظومة بعد أنيق الورق بأفتان الدر، وأفتانها منعطفة إلى تلك المقاطع كالدوائر، وكل دائرة منها لها شعبة متصلة مما قبلها، وشعبة ملتحمة بما بعدها. وآخر السورة قد واصل أولها، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها، وعنق ابتداؤها ما قبلها، فصارت كل سورة دائرة كبرى، مشتملة على دوائر الآيات الفر، البديعة النظم، البديعة الضم، بلين تعاطف أفتانها، وحسن تواصل ثمارها وأغصانها"<sup>(2)</sup>.

1. أعني الشخص الذي تعجز ذمته المالية عن تغطية متطلبات الحياة الضرورية.

2. البقاعي برهان الدين، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السميع محمد أحمد حسنين، الرياض: مكتبة المعارف/المملكة العربية السعودية، ط1، (1408هـ/1987م)، (1/149-150).

فعلى سبيل المثال، وفي سياق حديث برهان الدين البقاعي المتوفى عام 885هـ عن مقصود سورة البقرة قال رَجَمَهُ اللَّهُ: "مقصود سورة البقرة: وصف الكتاب المذكور، أولها بصريح اسمه الناظر بأصل مدلوله، إلى جمعه لكل خير، المشير بوصفه إلى ما في آخر الفاتحة من سؤال الهداية، والإبعاد من طريق الضلال، ثم بوصفه في قوله: ﴿بِمَا نَزَّلَ إِلَيْكَ وَمَا نَزَّلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (البقرة: 3)، المنوه آخرها بالذين آمنوا به في قوله: ﴿- أَمْسَ الرَّسُولُ بِمَا نَزَّلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ (البقرة: 284-285) إلى آخره<sup>(1)</sup>."

كما قام بذلك الرازي في سياق تفسيره لسور الفاتحة والإخلاص، والكافرون<sup>(2)</sup>. كما قدم الألوسي جهداً في بيان سورة الكافرون<sup>(3)</sup>. يرى بعض العلماء، كما ينقل ذلك السيوطي، أن المعرفة العميقة والدقيقة بالمقصد أو المقاصد التي تتمحور حولها السورة في القرآن المجيد أداة من الأدوات المعتمد في تبين وجوه الارتباط والتناسب بين الآيات القرآنية.

وهكذا قال السيوطي: "قال بعض المتأخرين: الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن، هو أنك تنظر إلى الغرض الذي سيقته له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف السامع إلى الأحكام أو اللوازم التابعة له، التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا فعلته تبين لك وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية في كل سورة سورة<sup>(4)</sup>". كما قدم الإمام الشاطبي نظرات منهجية مفيدة لمن يطمع في الظفر بمقاصد السورة القرآنية، كما في حديثه عن سورتي البقرة والمؤمنون<sup>(5)</sup>.

1. برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب السور، 1/150. الجدير بالإشارة أن البقاعي ينبه في مقدمة هذا الكتاب إلى أن هناك كتب أخرى في هذا الموضوع: منها كتاب: "المناسبات بين السور والآيات"، م، س، 1/101.
2. قال الرازي: "إن مقاصد القرآن التوحيد والأحكام الشرعية وأحوال المعاد"، مفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر، (1401هـ/1981م)، 30/249.
3. ينظر: الجزء: 3، من تفسيره: روح المعاني.
4. جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي، القاهرة: دار الحديث، ط1، 2004م، 276/3-277.
5. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، 4/415-416.



كما سبق للشيخ محمد رشيد رضا أن بحث في موضوع مقاصد القرآن، ورأى رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ الحديث التفصيلي عن مقاصد القرآن بصفة عامة يقتضي تفصيل القول في مقاصد كل سورة على حدة، وهو ما قال في شأنه: "وهو ما أبينه في تفسير المنار بإجمال قواعد كل سورة وأصولها في آخر تفسيرها بعد بيانها بالتفصيل في شرح آياتها"<sup>(1)</sup>.

ومن الذين اهتموا بالمقاصد القرآنية من السور الشيخ محمود شلتوت في تفسيره لبعض سور القرآن المجيد. فعلى سبيل المثال تهدف سورة البقرة إلى مقصدين رئيسين: يتمثل الأول في توجيه الدعوة إلى بني إسرائيل ومناقشتهم فيما كانوا يتشرونه من تشكيكات وشبه حول رسالة ونبوة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ويتجسد المقصد الثاني في التشريع الذي اقتضاه تكون المسلمين باعتبارهم جماعة متميزة عن غيرها في العبادات والعادات والمعاملات"<sup>(2)</sup>.

والأستاذ محمد عبد الله دراز في كتابه القيم: "النبأ العظيم". وهو من الكتب التي تكتنز نظرات مقاصدية ثمينة في القرآن المجيد، أقواها وأعمقها انتباه صاحبه إلى أن القرآن المجيد يستثمر أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني. أو كما قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "ليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جلية، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى"<sup>(3)</sup>. لا يسع الباحث، انطلاقاً من هذه النظرة المقاصدية، إلا الغوص في الطلب المستمر لمقاصده ولأسراره التي يتفوت فيها العلماء والمجتهدون؛ إذ قد يفتح على هذا بما لا يفتح على غيره من الأهل النظر والتدبر.

يكتنز القرآن المجيد ما يسميه دراز رَحْمَةُ اللَّهِ بـ "الثروة المعنوية" التي تتسق أوضاعاً وتأتلف أعضاؤها ويأخذ بعضها بحجز بعض مشكلة وحدة محكمة ومتراسة. وحدة تتعد معانيها ومواقع نزولها زماناً ومكاناً، ثم لا شك في ذلك، ولكن لم يكن لا الانفصال الزمني بين الآيات القرآنية، ولا الاختلاف الذاتي بين دواعيها، سببين قويين في تفكيك وحدة الخطاب القرآني أو في تقطيع أوصاله. فأيات القرآن المجيد، كما صور ذلك بروعة نادرة الأستاذ عبد الله دراز رَحْمَةُ اللَّهِ: "إن كانت بعد تنزيلها قد جمعت عن تفریق، فلقد كانت في تنزيلها مفرقة عن جمع. كمثل بيان كان قائماً على قواعده، فلما أريد نقله بصورته إلى غير مكانه قدرت أبعاده، ورقمت لبناته ثم

1. رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص30

2. ينظر: محمود شلتوت، تفسير محمود شلتوت، القاهرة: دار الشروق، ط12، (1424هـ/2004م)، 45/1.

3. عبد الله دراز، النبأ العظيم، نشر وتوزيع الدوحة: دار الثقافة، (1405هـ/1985م)، ص130.

فرق أنقاضاً فلم تلبث كل لبنة منه أن عرفت مكانها المرقوم، وإذا البنيان قد عاد مرصوفا يشد بعضه بعضاً كهيئته أول مرة"<sup>(1)</sup>. وقد قدم الأستاذ دراز تأسيساً على هذه النظرة المقاصدية للقرآن، ما يشهد لها.

### النوع الثالث: الغايات العامة المقصودة من إنزال القرآن الكريم

فقد ذهب فريق من علماء القرآن والمفسرين إلى استخلاص جملة من المقاصد باعتبارها غايات عامة من إنزال القرآن الكريم. وهي قسمان:

**قسم أول:** واضح نص عليه القرآن الكريم كالرحمة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، وكالهداية في لقوله تعالى: ﴿فَمَسِيَّتَبَع هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْفِي وَمَسِ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْفَيْمَةِ أَعْمَى﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَفْوَوم وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: 9) وكالعدالة في قوله تعالى: ﴿لَفَدَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، وكالحكمة في لقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾، وكاليسر ورفع الحرج في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾، وكالإخلاص في العبادة لقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: 1-2). وغيرها من المقاصد القرآنية. وعلى كل حال يتحدد هذا المستوى في الدلالات والمعاني الكلية والعامة التي يقصدها الشارع من ألفاظه وكلامه.

أما **القسم الثاني:** من المقاصد العامة فيكون نتيجة لاستقراء المتدبر لكتاب الله تعالى، وبأكورة لتتبعه لآياته، وثمره لتفقهه لما تنطوي عليه الآيات القرآنية من أنواع الهدى ولما تنتزه السور القرآنية من غايات سامية. بيان ذلك أن التوجه الأصلي إلى دراسة مقاصد الكتاب المجيد هو شأن العلماء الراسخين الذين يرومون الاطلاع على الكليات ويبرزون كفاءات تنزيلها على الوقائع والجزئيات، هو ما توضحه جهود كثير من علماء الإسلام.

1. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، 57.

### ثالثاً: جهود العلماء في المقاصد العامة للقرآن

نستحضر في هذا المضمار ما كتبه المفسرون وعلماء القرآن والفقهاء والأصوليون من القدماء والمحدثين والمعاصرين.

#### 1. جهود القدماء: وأبرزهم العز بن عبد السلام، والشاطبي أبو إسحاق.

- العز بن عبد السلام (ت 660هـ): يستوقف الباحث في مقاصد القرآن تلك العبارات الجامعة والدقيقة التي حررها العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، والتي تعكس نظرات دقيقة إلى ما يتقصده القرآن المجيد. من أبرزها قوله: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفسد وأسبابها"<sup>(1)</sup>.

ومنها قوله أيضاً: "أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْبَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90) فإن الألف واللام في ﴿بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وحله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، ولا يبقى من دق الإحسان شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان. والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك الألف واللام في ﴿الْبَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال. وأفرد البغي، وهو ظلم الناس، بالذكر مع اندراجه في الفحشاء والمنكر للاهتمام به، فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام. ولهذا أفرد البغي وهو الظلم مع اندراجه في الفحشاء والمنكر للاهتمام به، كما أفرد إيتاء ذي القربى بالذكر مع اندراجه بالعدل والإحسان"<sup>(2)</sup>.

ومنها قوله أيضاً: "إذا اجتمعت مصالح ومفسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: ﴿بَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾

1. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجليل، ط2، (1400هـ/1980م)، 8/1.

2. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (190/2).

(التغابن: 16)، وإن تعذر الدرء والتحصيل: فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْبَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ الوعد بأنواع الثواب العاجل. حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما. أما منفعة الخمر فبالتجارة ونحوها، وأما منفعة الميسر فيما يأخذه القامر من المقمور. وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول، وما تحدثه من العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. أما مفسدة القمار فبإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذه مفاصد عظيمة لا نسبة إلى المنافع المذكورة إليها. وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاصد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاصد<sup>(1)</sup>.  
ومنها تقسيمه الثلاثي للقرآن المجيد في قوله: "وقد نظرت في القرآن فوجدته ينقسم إلى أقسام: أحدها النشاء على الله، والثاني الأحكام، والثالث توابع الأحكام ومؤكداً لها، وهي أنواع: أحدها؛ مدح الأفعال وذمها ترغيباً في ممدوحها، وتزهيداً في مذمومها، وهذا ضرب من التأكيد.

**النوع الثاني؛** مدح الفاعلين ترغيباً للعباد في الدخول في مدحة رب العالمين التي هي زين للطائعين.

**النوع الثالث؛** ذم الغافلين تنفيراً من الدخول في مذمة الله التي هي شين للعاصين...

**النوع الرابع؛** الوعد بأنواع الثواب الآجل ترغيباً في تحصيل مصالح الطاعات.

**النوع الخامس؛** الوعيد بأنواع العقاب الآجل تنفيراً من المعاصي والمخالفات.

**النوع السادس؛** الوعد بأنواع الثواب العاجل، فإن النفوس قد جبلت على حب العاجلة، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّي اللَّهُ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۗ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: 2-3).

1. المرجع نفسه، (98/1).

**النوع السابع:** الوعيد بأنواع العقاب العاجل، فإن النفوس قد جبلت على الخوف من المكروه الآجل، وذلك كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِي الْفِتْلَى﴾ (البقرة: 177)، وكذلك بيان ما في الفعل من المفسدة العاجلة كقوله: ﴿بِإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء: 3) فإن في بيان مفسدة الفعل زجرا عنه وتزهيدا فيه.

**النوع الثامن:** الأمثال، وهي ضربان: أحدهما: ما ذكر ترغيبا في الخيور... **والضرب الثاني:** ما ذكر تنفيرا من الشرور<sup>(1)</sup>.

- **الشاطبي أبو إسحاق** (ت 790هـ): نقل الإمام الشاطبي عن حجة الإسلام الغزالي ما سبق لهذا الأخير أن سطره في كتابه جواهر القرآن من كون المقصود الأول من القرآن المجيد ثلاثة أجناس من المعارف: أحدها: معرفة المتوجه إليه، وهو الله سبحانه وتعالى، **والثاني:** معرفة كيفية التوجه إليه. **والثالث:** معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه<sup>(2)</sup>. وكلها أجناس داخلية تحت جنس كلي ينتظم خيوطها جميعا، وهو المقصود الأصلي والأول والذي عبر عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

كل هذا يمثل نوعا من النقول الأساسية التي ينقلها الشاطبي عن الإمام الغزالي. نعم لا شك في ذلك، ولكن لا يمكن تحجيم الجهد الكبير للشاطبي في نقوله عن الأعلام الكبار من عيار الغزالي، بل لا ينحصر جهد الإمام الشاطبي في ما قدمه من نظرات منهجية وتطبيقات عملية لمن يطمع في الظفر بمقاصد السورة القرآنية، كما في حديثه عن سورتي البقرة والمؤمنون<sup>(3)</sup>. وإنما يشمل الجهد الشاطبي أيضا اعتناؤه المتميز بالمقاصد العامة للقرآن المجيد.

الحق أنه ما كان للشاطبي أن يراكم تلك الثروة المقاصدية في كتابيه الموافقات وفي الاعتصام لو لم يجعل من مقاصد القرآن الكريم دستور حياته العلمية والعملية. بيدو هذا الجعل الشاطبي في دعوته الباحث عن مقاصد الشريعة عامة إلى أن يكون القرآن المجيد محور تفكيرهم ومصدرا

1. قواعد الأحكام، م، س، 1/ 162-163.

2. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: سليمان، 204/4. وقارن ما عند أبو حامد الغزالي في: جواهر القرآن، ص 23-24.

3. الموافقات، م، س، تحقيق: عبد الله دراز، 415/4-416.

ملهما لمداركهم واجتهاداتهم<sup>(1)</sup>. فالقرآن كما قال الشاطبي: "إن القرآن أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا لهما والتعريف بمفاسدهما دفعا لهما، ... وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيانا لها فيه، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام<sup>(2)</sup>".

يزيد الإمام الشاطبي في توضيح الأساس القرآني لمقاصد الشريعة بالتشبيه على اكتناز القرآن المجيد للمصالح المقصودة في الإسلام، أما ما ورد في السنة فتفريع على ما انطوى عليه الكتاب وبيانا له. فالشريعة راجعة إلى جملة من الكليات المعنوية التي تضمنها القرآن على الكمال، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومكمل كل واحد منها<sup>(3)</sup>.

يحتاج الباحث في مقاصد القرآن إلى التمكن من الأدوات التي تقدره على الكشف عنها. ومنها المعرفة بالمقامات التي سيق فيها الخطاب القرآني وبأسباب التنزيل وبعادات العرب في أقوالها وأفعالها وأحوالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل<sup>(4)</sup>. إن منشأ أهمية وضرورة المعرفة بسياقات الخطاب القرآني فتمثل في كون المساقات مختلفة باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل. ولما كانت مختلفة تعين على الفقيه المقاصدي كما قال الشاطبي: "الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها. لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية، وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره<sup>(5)</sup>".

1. قال الشاطبي: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة... وإذا كان كذلك لزم لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللاحق بأهلها أن يتخذ سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظرا وعملا، لا اقتصارا على أحدهما... ولا يقدر عليه إلا لمن زاول ما يعينه على ذلك من السنة الميينة للكتاب" **الموافقات**، الشاطبي، طبعة: أبو عبيد، 144/4. وقال أيضا في الثاني: "ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، ... حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة" المرجع نفسه، 9/1.
2. **الموافقات**، م، س، 27/4.
3. **الموافقات**، م، س، تحقيق: دراز، 368/3. وتتمثل المناسبة الثانية في سياق حديثه.
4. قال الشاطبي: "إن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات". **الموافقات**، م، س، تحقيق: سليمان، 151/4. روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: "يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين". م، س، 147/4.
5. **الموافقات**، م، س، 266/4.

يسهم التمكن من المعرفة العميقة بالمقامات التي سيق فيها الخطاب القرآني سواء كانت حالية أم مقالية من استبعاد التناقضات بين آياته. بل تمكن هذه المعرفة من تبيين وجه ووجوه الارتباطات الموجودة بين القرآن والسنة. فلا ينبغي كما قال الشاطبي: "الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه<sup>(1)</sup>".

## 2. جهود المحدثين والمعاصرين: أبرزهم؛ محمد رشيد رضا ومحمد الطاهر بن عاشور.

- محمد رشيد رضا: انشغل الشيخ محمد رشيد رضا بموضوع المقاصد القرآنية. بدأ ذلك بفصل استطرادي لتفسير قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ﴾ (يونس: 2)<sup>(2)</sup>، ثم انتهى التفكير بصاحب تفسير المنار إلى تطويره وجعله كتاباً اصطلح على تسميته بـ"الوحي المحمدي". ولهذا خاطب الشيخ محمد رشيد رضا قراءه بقوله: "أما بعد، فإنني أقدم لهم هذا الكتاب الذي صنفته في إثبات الوحي المحمدي، وكون القرآن كلام الله عزَّجَل، وكونه مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه البشر من الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي والمالي والحربي. وقد أطلت في بيان هذه المقاصد الأساسية بعض الإطالة لأنها مثار جميع الفتن والمفاسد التي يشكو منها عقلاء هذا العصر<sup>(3)</sup>".

تدور المقاصد القرآنية على ثلاثة أقطاب: قطب الآيات المتلوة؛ وهي سور القرآن المرشدة إلى سنن الله في الأكوان، وقطب التزكية؛ وهي التربية بالعمل وحسن الأسوة، وقطب تعليم الكتاب والحكمة؛ تعليم الكتاب بما يخرج من الأمية، والحكمة هي العلوم النافعة التي تبعث على العمل الصالح. وقد جمع هذه المقاصد الثلاثة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَهِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: 2).

تمثل هذه الأقطاب الثلاثة أصول المقاصد القرآنية؛ إذ يتفرع عنها عشرة مقاصد، وهي:

### 1. الأركان الدينية من إيمان بالله وبعث وجزاء وعمل صالح.

1. المرجع نفسه، 183/4. التدبر كما قال الشاطبي: "إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد"، م، س، 210/4.
2. رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، طبعة (1366هـ/1947م)، (11/144-145).
3. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط10، (1405هـ/1985م)، ص29-30، تفسير المنار، م، س، (11/145-146).

2. النبوة والرسالة ووظائف الرسل.
3. إكمال نفس الإنسان من الأفراد والجماعات والأقوام.
4. الإصلاح الإنساني الاجتماعي السياسي الوطني بالوحدات الثمان. وحدة الأمة، وحدة الجنس البشري، وحدة الدين، وحدة التشريع بالمساواة، وحدة الأخوة الروحية والمساواة في التعبد، وحدة الجنسية السياسية الدولية، وحدة القضاء.
5. مزايا الإسلام العامة.
6. بيان حكم الإسلام السياسي الدولي.
7. الإرشاد إلى الإصلاح المالي.
8. إصلاح نظام الحرب ودفع مفسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.
9. إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.
10. تحرير الرقبة.

لقد بسط الشيخ محمد رشيد رضا القول كثيرا في هذه المقاصد، وبين في سياقها كنوزا من النظرات المقاصدية التي يتعذر بسطها ونقلها في هذا المضمار. ولهذا نكتفي بهذه النظرة المقاصدية الدقيقة عن المقصد التغييري الذي يرنو إليه القرآن المجيد في كل زمان وفي كل مكان وفي كل حال من الأحوال. فقد أنزلت آياته البينة من أجل تغيير يغير حياة الإنسان فينقله من واقع الشرك النجس والعبودية المتنوعة إلى آفاق حرية العقل والإرادة.

. **محمد الطاهر بن عاشور:** تنتشر في معظم كتابات الإمام بن عاشور النظرات العميقة والمتعمّرة حول المقاصد القرآنية. من ذلك مقصد تعويد حملة القرآن خاصة، وحملة الشريعة الإسلامية عامة ممارسة الاجتهاد. وفي هذا المضمار قال: "من مقاصد القرآن أمرين: أحدهما؛ كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح عباراته لمختلف استنباط المستنبطين حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما؛ تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة في كل زمان لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، يكونوا قادرين على استنباط الأحكام



التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة<sup>(1)</sup>."

ومهما تكن القيمة العلمية لهذه النظرات المقاصدية في القرآن المجيد، وهي على كل حال كثيرة ومتنوعة في تفسيره التحرير والتنوير، يبقى أن أقواها وأبرزها هو ما جاء في المقدمة الرابعة. وفيها قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "إن القرآن أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89)، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية.

فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها. ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنية كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولا من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم على بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموانبة القوى النفسانية. وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع<sup>(2)</sup>."

وقد فصل الإمام بن عاشور هذا المقصد الإصلاحي فبين تعدد وجوهه في ثمانية أمور:

1. إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح لأنه أعظم سبب لإصلاح الخلق.
2. الأخلاق.

1. تفسير التحرير والتنوير، م، س، (18/3).

2. تفسير التحرير والتنوير، م، س، (38/1).

3. التشريع للعبادات والمعاملات.
4. سياسة الأمة وحفظ نظامها.
5. القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم.
6. التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها.
7. المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
8. الإعجاز بالقرآن ليكون آية دال على صدق الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>(1)</sup>.

والحاصل أن مقاصد القرآن هي الدلالات المقصودة من خطاب القرآن المجيد، والغايات المقصودة من أنواع هديه المختلفة<sup>(2)</sup>، وهي ثلاثة أنواع:

### النوع الأول: مقاصد الخطاب

قد يقال إن مصطلح المقاصد اشتهر عند كثير من علماء الإسلام بأنه المصالح التي يقصدها الشارع من شريعته، قرآنا كريما وسنة نبوية. نعم قد يقال هذا، ولكن المصالح التي تنطوي عليها أحكام القرآن الكريم، التشريعية وغير التشريعية، إنما صاغها الله تعالى في خطاب لغوي عربي مبين، ومن ثم لا يكفي القول بأنها مصالح الناس، هكذا بإطلاق، وإنما مصالح الناس، بحسب ما يقصده الخطاب القرآني، وليس بحسب ما يقصده خطابهم البشري.

فالمقاصد القرآنية تجسد المصالح الإنسانية، نعم لاشك في ذلك، لكن لا كما تتقصدها أفكار الناس المجردة، وأهواؤهم المتضاربة، وحدوسهم المتفاوتة، واختياراتهم المتنوعة، بل كما يقصدها منزل القرآن الكريم، وهو الله تعالى. ومن هنا أهمية الاعتناء بمقاصده من خطابه<sup>(3)</sup>. يبدو أن هذا النوع من المقاصد القرآنية ذو طبيعة خطابية يستند إلى مبدأ الإفادة من مقام الخطاب. أما النوع الثاني من المقاصد القرآنية<sup>(4)</sup>، فذات طبيعة قيمية تنهل من البعد القيمي للأحكام القرآنية<sup>(5)</sup>

1. تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/39).
2. ننبه في هذا الباب أن الهدي القرآني، وبغض النظر عن اندراج هذا المقصد أو ذاك في هذا النوع أو ذاك من أنواع المقاصد القرآنية بقدر ما يشمل العقائد والأخبار والأنباء والقصص والأدعية والأمثال يشمل أيضا الأحكام الاعتقادية والأخلاقية وغيرها من الموضوعات.
3. وأرى من الواجب علي في هذا المضمار التنبيه على أن الذين درجوا على 'تعريف' مقاصد الشريعة لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد وغفلوا عن بعدها الدلالي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة.
4. وهي المقصودة عندنا بالغايات المقصودة من الآيات والسور وإنزال القرآن كله.
5. ويشكل البعد القيمي من أهم ما يميز المقاصد العملية؛ لأنها متمحورة حول مفهوم مكارم الأخلاق لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

## النوع الثاني: مقاصد الآيات والسور

ويمكن الاصطلاح على تسمية هذا النوع بالغايات المقصودة من آياته، ومن سوره. يتضمن هذا النوع قسمان من المقاصد القرآنية:

- **القسم الأول:** هو الغايات المقصودة من آيات القرآن المجيد، ففي هذا القسم من المقاصد القرآنية يبرز المفسر العلل والحكم وأصناف المصالح المقصودة من آيات القرآن المجيد.

- **والقسم الثاني:** هو الغايات الخاصة المقصودة من سور القرآن المجيد. وفيه يحدد المفسر الأغراض التي تستهدفها كل سورة من سور القرآن المجيد.

فإذا كان القسم الأول قسما تفصيليا يتناول ما سماه الأستاذ أحمد الريسوني: "المقاصد التفصيلية للآيات"<sup>(1)</sup>، فإن هذا القسم يتناول المقاصد الخاصة بكل سورة من السور القرآنية.

## النوع الثالث: مقاصد إنزال القرآن كله

ويتناول الدلالات والغايات العامة المقصودة من إنزال القرآن الكريم. فبقدر ما يشمل هذا النوع الدلالات أو المعاني المفهومة من الخطاب القرآني يتناول، أيضا، الغايات التي تستهدفها أحكام القرآن وتوجيهاته وتعاليمه المتعددة. وبشكل وصف العموم من أبرز ما يميز هذا النوع الثالث من المقاصد القرآنية. لا يتعلق الأمر فحسب بالدلالات المقصودة من الخطاب القرآني، كما لا يتعلق الأمر فحسب بالغايات العامة المقصودة من تشريع الأحكام<sup>(2)</sup>، وإنما يتصل بكل الغايات العامة من أحكامه المتعددة وتوجيهاته وتعاليمه المتنوعة.

«بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ». أخرجَه مالك في موطئه، كتاب الجامع، باب: ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم: 1885. وفي رواية أخرى أوردها السيوطي في الجامع الصغير: «بعثت لأتمم صالح الأخلاق». وقالت عائشة ل، في سياق جوابها عن حاله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كان خلقه القرآن». قد أدرك ذلك كثير من علماء الإسلام. فقديما قال الشاطبي: "الشرعية كلها تخلق بمكارم الأخلاق". **الموافقات في أصول الشريعة**، الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، د. ت، 77/2. أما حديثا فإن حد الصلاح عند الأستاذ طه عبد الرحمن: "أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية. وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح". عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص103. كما جعل الأستاذ طه جابر العلواني من قيمة التنزيكية، قيمة من القيم الأساسية التي تتمحور حولها المقاصد الشرعية من القرآن الكريم.

1. ينظر: أحمد الريسوني، **جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم**، ضمن بحوث: المؤتمر العلمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، بحث مرقون وبدون ترقيم.

2. كما قد يفهم من كلام البعض في قوله: "أما المقاصد العامة للشرعية، فهي تلك الأغراض العليا الحاصلة من مجموع أحكام القرآن"، ينظر: عبد الكريم حامدي، **مقاصد القرآن من تشريع الأحكام**، ص47.

ومن أمثلة المقاصد القرآنية العامة مقصد تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسؤولاً عن القيام بها، ومكلفاً بإنجازها في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة المجتمع والأمة. يتعلق الأمر هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول وللأعمال بما يمكن من عمارة الأرض والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية.

وإن المعرفة بمقاصد القرآن المجيد معرفة تعاضدية مؤسّسة على عناصر متساندة ومتشابكة يأخذ بعضها برقاب بعض، ومن أهم وأبرز تلك العناصر عنصران: الإفادة من جهة، والاتساق من جهة ثانية: فهما عنصران مفصليان لا يستغني أحدهما عن الآخر. كشف مقاصد القرآن المجيد من خطابه في الآية الواحدة أو في أكثر من آية كالسورة الواحدة، وكشف مقاصده من الحكم الواحد أو من الأحكام المتعددة، وكشف مقاصده من نزوله: كشف مقاصده في كل هذه المستويات مفتقر إلى الوعي بهذا المفهوم. إن المطلوب هو الإفادة من الكتاب المجيد من أجل الكشف عن مقاصده من آياته ومن سوره وكل ما يتضمنه من أحكام وتوجيهات وتعاليم. نعم لا شك في ذلك، ولكن يجب أيضاً، أن يتصف هذا المطلوب الإفادي بوصف الاتساق.

لا أريد أن يكون حديثي عن التعاضد وعن دوره في بناء الرؤية الشمولية لمقاصد القرآن الكريم مجرد كلام نظري، وإنما أطمح أن يكون مشفوعاً ومقترناً بتطبيقات عملية تستمد وجودها من القرآن الكريم نفسه. وذلك ما عقدت العزم على إخراجه وإصداره في المستقبل القريب إن شاء الله<sup>(1)</sup>.

1. يراجع الإصدارين الآتيين: 1. مقاصد القرآن المجيد ومفاهيمه، و2. الإصلاح في القرآن المجيد. وهما قيد النشر.

## الرؤية الصوفية للعالم والتأويل

د. عبد الصمد غازي

مدير موقع مسارات للأبحاث والدراسات الاستشراعية والإعلامية بالرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

ترنو هذه المداخلة إلى تناول الفكر الصوفي من زاوية ما أصبح يصطلح عليه في الأدبيات العربية بـ«رؤية العالم» وهي ترجمة للمصطلح الألماني weltanschauung؛ إذ تروم مثل هذه المقاربة الوقوف على اختبار مدى الاتساق في الفكر الصوفي، وقوته التفسيرية من خلال معرفة دعائمه المعرفية والوجودية والتأويلية.

### مفهوم رؤية العالم

وجد مفهوم رؤية العالم في سياق النهضة الأوروبية عند المثاليين الألمان، ولم يعرف تحديدا في مضمونه، ولا توحيدا في ترجمته؛ لارتباطه بأسئلة المابعد post التي عرفها الفكر الغربي، حيث خضعت مقومات الفكر الحدائلي للمراجعة والفحص والنقد والتشريح والتفكيك والتجاوز، ومن ثم تبلور المصطلح في تيارات فكر ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية وما تعلق بهما من إشكالات التعددية الثقافية، وفي علمي اجتماع المعرفة والنفس، وفي فلسفة الدين. ولم تقتصر أجراً مفهوم رؤية العالم على العلوم الإنسانية، بل عرف إعمالاً قويا بخصوص التصورات العلمية الجديدة.

ومما زاد مفهوم رؤية العالم غموضاً أنه ورد في كل من موسوعة روتلدج لـ«تاريخ الفلسفة الغربية» وموسوعة «ستانفورد للفلسفة» في معرض تحليل التصورات الفلسفية والعلمية بشكل عام، وافتقدت الموسوعتان إلى تعريف شامل يخص مفهوم رؤية العالم نفسه<sup>(1)</sup>. بل وحتى

1. يسجل غياب مفهوم رؤية العالم كذلك عند ديفيد كوبر في موسوعته فلسفات العالم: مقدمة تاريخية

الفلاسفة الذين اشتغلوا به قدموا تعاريف مختلفة زادت التباسا، منها تعريف كانط، وهيجل، وكيركيغارد، ودلتي، وهوسرل، وياسبرز، وهایدغر، وليو أبوستل، ويان فان دير فيغن<sup>(1)</sup>.

كما هاجر مصطلح رؤية العالم من موطنه الأصلي إلى مجالات جغرافية مختلفة، ومن ثم عرف جهودا كبيرة سعت إلى تقريبه وفق مجالاتها التداولية، وتكييفه بحسب انتماءاتها الهوياتية مادام مفهوم رؤية العالم نفسه يمنح الوسع الإستمولوجي للتعدد الحضاري. ويكاد يجمع الدارسون على أن أصل استخدام مصطلح رؤية العالم يرجع إلى «إيمانويل كانت» (1724-1804م)، والذي ورد عنده في أصله الألماني Weltanschauung<sup>(2)</sup>، وترجم إلى الإنجليزية، بـ: Worldview وإلى الفرنسية بـ Vision du monde. ثم توالى إعمال المصطلح عند المفكرين الألمان، فحسا وبحثا، وشرحا وتأثيلا<sup>(3)</sup>.

ويعتبر الفيلسوف الألماني وليلهام دلثاي (1833-1911)، أبرز من اشتغل برؤية العالم، وأظهرها في عناوين كتبه ومقالاته. كما ظهر مفهوم رؤية العالم في سياق الأبحاث اللغوية التي اتجهت إلى التفكير في علاقة اللغة بالفكر وتشكيل اللغة لعالم المتكلم بها، مع الفيلسوف الألماني فريدريك فلهيلم فون همبولت (1767-1853)، والذي أنمت أبحاثه عن اتصال كبير بقضايا الإنسان ولغته<sup>(4)</sup> وسلوكه وتربيته وتعليمه من خلال رؤية تؤمن بالتعدد والتنوع الإنساني<sup>(5)</sup>.

.David Cooper, World Philosophies: An Historical Introduction (OxFord: Blackwell, 1996)

1. خصص ديفيد نوغل دراسة طويلة ومستقلة لمفهوم رؤية العالم، وقدم تاريخا مفصلا لنشوء المصطلح وتطوره التاريخي في مختلف البيئات العلمية والجغرافية تتبع فيها حضوره في مختلف العلوم، ولو أن بحثه الهام كان بهواجس تأسيس رؤية مسيحية للعالم فإن الكتاب يعتبر دراسة قيمة أحاطت بالجوانب المختلفة لرؤية العالم.

David Naugle, Worldview: The History of a Concept (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002).

2. إيمانويل كانت، نقد الحكم، ديتزنفن، ريكالم 1790. الجزء الأول، الكتاب الثاني، الفقرة 26.

3. David Naugle, Worldview: The History of a Concept, op.cit.

4. يعتبر همبولد أساس التفكير الذي اشتهر بـ«فرضية وورف» Whorf hypothesis، وقد أخذت اسمها من اسم أكثر مناصريها قوة، وقد تأثر همبولدت كما يقول الدارسون بهيردر Herder، وتعتبر هذه النظرية أساس تفكير سايبير أستاذ وورف في القرن العشرين، وترى هذه الفرضية أن الناس الذين تختلف لغاتهم وثقافتهم بشكل كبير عن لغات وثقافة الآخرين، يجب أن تسلم بأنهم عاشوا في عوالم مختلفة جزئيا، أو في عوالم فهمت وبنيت، بشكل مختلف عن العالم الأوروبي النموذجي المعتاد للميراث الأوروبي الكلاسيكي، وأن هذه الاختلافات ترتبط في بعض النواحي بالبنية القواعدية. انظر: ر. ه. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ترجمة: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، ط3، 1997، ص134-135.

5. Gerd Hohendorf, «Wilhelm von Humboldt, 1767-1835», Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 3-4, 1993, p: 685-696.

فاعتُبر بذلك من رواد واضعي أسس تطوير العلوم الإنسانية. فالفكر تابع للغة، واللغات ليست مجرد وسائل لتمثيل الحقيقة المعروفة بشكل مسبق فقط، بل هي كذلك وسائل لاكتشاف الحقيقة المجهولة، فالتنوع اللغوي ليس تعددا للأصوات والعلامات بل هو تنوع لرؤى العالم<sup>(1)</sup>.

ولذلك يمكن رصد أجراً مفهوم رؤية العالم في المجال الفكري الألماني قبل دلتاي، وتعلقه بهواجس الحضر في حقيقة التصورات والسلوكيات الإنسانية من خلال علاقتها باللغة، فكما كان البحث إلى شؤون الإنسان أقرب، كلما بدت معالم نحت مفاهيم تسعى إلى الإحاطة بالخريطة الإدراكية للإنسان أجدى وأنفع، وليس مفهوم رؤية العالم إلا إحدى تجلياتها الكبرى. ومن ثم نجد الإيمان بالتعدد المعرفي والتصوري للوجود من خلال اللغة التي يسكنها الإنسان وتسكنه، فلا معنى لمقاربة علموية تتعامل مع الحياة الإنسانية بجمود؛ إذ ما يتقرر قانونا عاما كما هو الحال في الطبيعيات، سرعان ما يكذبه الواقع المتغير للإنسانيات.

ارتبط مفهوم رؤية العالم بمجالات التفكير في الأسس التي تميز الإنسان في منظومة الوجود، والبحث في طبيعة معرفته وإدراكه وطريقة تشكيل تصوراته واعتقاداته ونظراته للواقع، وعلاقة كل ذلك بالسؤال الكبير حول المغزى والمقصد من الوجود، والذي يتجاوز الحدود الحسية إلى آفاق المعنى، فكان المصطلح بذلك شديد التعلق بعلوم الفهم والتاريخ والتأويل وكيفيات تشكيل المعنى الإنساني، قبل أن ينتقل إلى ميادين العلوم الطبيعية والحقبة.

ومن ثم فرؤية العالم هي التصورات القبلية التي بها يُنظر إلى الوجود ويتم من خلالها النظر والعمل، أو هي الإطار الشامل للمعتقدات الأساسية حول عناصر الوجود كلها: عن الله، والعالم، والإنسان، والتاريخ، والموت، وغير ذلك من التفاصيل الحياتية التي يمتزج فيها الشعوري بالعقلاني ويكون بمثابة المعنى والقيمة التي يحيا الإنسان.

فرؤية العالم، (رؤية للحياة) تقوم على معتقدات نهائية تحدد اتجاه ومعنى الحياة. وهي التي تعطي تماسكا يمكن الأفراد من العيش داخل المجتمع، إنها روابط ليست بالضرورة مدونة، بل هي نتاج تراكم كبير للخبرة الإنسانية يمكن للدارس أن يمسك بخيوطها ويحضر في ترسباتها الموهلة في الوعي واللاوعي. فرؤية العالم ليست نظرية نسقية كالفلسفة، أو اعتقادا كلاميا متأولا للدين،

1. Chabrolle-Cerretini, Anne-Marie, La vision du monde de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique, ENS Editions, 2007, p.69.

بل هي أشمل من ذلك؛ إذ تتفاعل فيها عناصر التاريخ والجغرافيا وجماع الخبرة الحياتية، وبالتالي فإطار المعتقدات الأساسية يمكن تحليله نظريا، وليس هو في حد ذاته نظرية.

وبالتالي لا مناص من امتلاك الإنسان لرؤية للعالم؛ إذ يذهب ريشر إلى أن قوته تكمن في قدرته على اكتساب معارف عن العالم وفي استخدام تلك المعارف<sup>(1)</sup>، فالإنسان بسعيه الدائم لتلبية حاجاته النفسية والاجتماعية يشكل ويطور رؤيته للعالم. فجل الأبحاث الاجتماعية تقرر أن مشاعر فقدان الأمان والثقة تكون شديدة الأثر لدى الأشخاص الأقل اعتقاداً برؤية دينية أو فلسفية للعالم<sup>(2)</sup>.

وهكذا فمفهوم رؤية العالم يمكن اعتباره مفهوماً بنيوياً يتأسس على الاعتقاد بمفهومه العام، لتتفرع عنه بنيات مفاهيمية «تتركب بشكل أساسي من الكيفية التي ندرك بها العالم، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية؛ ومن العناصر الأساسية في هذه البنية المفاهيمية مفهوما المعنى والغرض، فرؤية العالم هي مفهوم إنساني؛ ولذلك إذا لم يحمل هذا المفهوم كشفاً أو إيضاحاً للمعنى والغرض من «العالم» فلن يكون له معنى بالنسبة إلى الإنسان<sup>(3)</sup>».

تعتبر رؤية العالم عن «الشبكة» التصورية للتفكير والاعتقاد؛ إذ هي مجموعة من المعتقدات النهائية عن الله، والإنسان، والعالم، إنها «رؤية للحياة» في إطار مجموعة من اليقينيّات الأساسية التي تمنح المعنى وتحدد الاتجاه، وانطلاقاً من هذا المفهوم البنيوي لرؤية العالم، سوف نحاول إبراز الرؤية الصوفية للعالم باعتبارها بنية جزئية داخل الرؤية الكلية الإسلامية، وعلاقتها بالتأويل باعتباره صيرورة فهمية وتفهيمية لا تنفصل عن محددات رؤية الوجود التي تؤطره.

## الرؤية الصوفية للعالم والتأويل

تقوم الرؤية الصوفية للعالم أو الوجود على تصور يصنف الوجود إلى ثلاثة موجودات، هي القرآن والعالم والإنسان، فالقرآن عالم متلو، والعالم موجود منظور، والإنسان عالم أصغر انطوى

1. ريشر، التفكير الفلسفي، دراسة في منهجية الفلسفة، بلاكويل، 2001، ص6-10.

2. إشاردوس، Wantrouwen en Onbehangen، بروكسل، VUB Press، 1998.

3. سمير أبوزيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، 2009، وقد تناول بالتفصيل مفهوم رؤية العالم وعالج مشكلة العلوم في الثقافة العربية، وقدم اجتهادات رائدة في هذا المجال تأثيلاً وتجديداً، وقد حصل به على جائزة أهم كتاب عربي.



فيه العالم الأكبر؛ إذ تتميز هذه الموجودات بخاصية التناظر، حيث إن كلا منها صورة للآخر حسب صيغته الخاصة، كما أن كلا منها خطاب إلهي، والمقصود بهذا الخطاب هو الإنسان؛ على اعتبار أن له خصوصيتين: أولاهما؛ أنه الكلمة الإلهية الجامعة لمعاني الخطابين الآخرين (العالم والقرآن)، وثانيتهما؛ أنه مزود باستعداد خاص لتحصيل معاني هذين الخطابين، ثم توصيل هذه المعاني إلى غيره<sup>(1)</sup>، فكل الموجودات أو العوالم في الرؤية الصوفية ناطقة بأسلوبها الخاص الذي يُمكن الإنسان من أن يصيخ بالسمع إليها ويشهدها ببصره وبصيرته؛ لأنه الجامع بين وظيفتي التحصيل والتوصيل.

إن القرآن وحي إلهي تنزل بلغة الإنسان لكي يستطيع فهم معانيه ويدرك مقاصده، فهو «برزخ بين الحق والإنسان»، ولذلك فالإنسان عند الصوفية مهياً بالفطرة لتلقي الرسالة الإلهية وفهم الخطاب الإلهي، فالقرآن في الرؤية الصوفية جامع للوجود، ويرمز إلى حقائق الإنسان والعالم. فهو كلمات الله المرقومة التي توازي الموجودين وتناظرهما، وهو ذو جهتين مثل الإنسان والعالم: جهة باطنة كلياً وهي جمعيتها من حيث هو قرآن تنزل على قلب النبي، صلى الله عليه وسلم، وجهة ظاهرة من حيث هو كتاب متلو باللسان، ومنطق هذا التناظر بين الموجودات الثلاثة ينعكس على فهم الصوفية للوجود برمته وطبيعة تأويلهم للقرآن؛ إذ الصوفي أو العارف أو الإنسان الكامل يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه. إذ الوجود كلمات الله، والعارف، أو الإنسان الكامل، هو كلمة الله الجامعة<sup>(2)</sup>.

والعالم باعتباره موجوداً يندرج عند الصوفية ضمن ما يصطلحون عليه بالسوى، أو ما سوى الله، فهو حديث الظهور، وله كذلك ظاهر من خلال صورته في الأعيان الظاهرة، وباطن من خلال معاني الألوهية الباطنة فيها، فهو «كلمات الله» التي لا تنفذ، ومن ثم فالعالم عند الصوفية مصحف كبير يحتوي حروفاً مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائماً أبداً لا تنتهي، وليست تلك الكلمات مرقومة لذاتها، وإنما هي رسائل موجهة إلى الإنسان<sup>(3)</sup> الذي

1. محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ط1، 2000، ص21.

2. انظر تفصيل ذلك في: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت: دار التنوير، 1993.

3. محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، م، س، ص: 23.

يعتبر في الرؤية الصوفية «كلمة» إلهية من كلمات العالم، ولكنه يناظره من جهة ويمتاز عليه من جهة ثانية:

فمناظرته للعالم تتجلى في أنه نسخة صغرى من حيث يجتمع في الإنسان (وهو عالم أصغر) ما تفرق في العالم الأكبر من الملك والملكوت، الشهادة والغيب، الظاهر والباطن، فعالم الملك يناظر جسمانية الإنسان، وعالم الملكوت يناظر روحانيته، فيعتبر الإنسان إذن مجموع العالم الذي هو تفصيل للإنسان، ومن ثم كان لهذا الإنسان جميع المراتب، لأن فيه قوة كل موجود في العالم<sup>(1)</sup>، فهو الجامع بين الحقائق الإلهية وبين حقائق العالم، يقول ابن عطاء الله السكندري: «جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته<sup>(2)</sup>».

وتأويل العالم سواء كان هذا العالم مسطورا أو منظورا يتم من خلال إلحاقه بالموجد جل وعلا، شهودا وعيانا، وليس تخمينيا وتخيلاتا، من أجل الاقتراب من حقيقته والرجوع إلى أصل معناه. يقول عبد الكريم الجيلي: «فما ثم شيء من الموجودات إلا وهو حي؛ لأن وجوده عين حياته، وما الفرق إلا أن يكون تاما أو غير تام، بل ما تم إلا من حياته تامة؛ لأنه على القدر الذي تستحقه مرتبته، فلو نقص أو زاد لعدمت تلك المرتبة، فما في الوجود إلا من هو حي بحياة تامة، ولأن الحياة عين واحدة، فلا سبيل إلى نقص فيها، ولا إلى انقسام لاستحالة تجزئ الجوهر الفرد.

فالحياة جوهر فرد موجود بكامله لنفسه في كل شيء، فمشيئة الشيء هي حياته، وهو حياة الله التي قامت الأشياء بها، وذلك هو تسبيحها له من حيث اسمه الحي؛ لأن كل شيء في الوجود يسبح الحق من حيث كل اسم، فتسبيح الموجودات لله من حيث اسمه الحي هو عين وجودها بحياته، وتسبيحها له من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه، وقولها له: يا عالم هو كونها أعطته العلم من نفسها بأن حكم عليها أنها كذا وكذا. وتسبيحها له من حيث اسمه التقدير هو دخولها تحت قدرته، وتسبيحها من حيث اسمه المرید هو تخصيصها بإرادته على ما هي عليه، وتسبيحها من حيث اسمه السميع هو إسماعها له إياه كلامها وهو ما تستحقه حقائقها بطريق الحال، لكنه فيما بينها وبين الله بطريق المقال، وتسبيحها له من حيث اسمه البصير هي

1. المرجع نفسه، ص 27.

2. أحمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط 3، 1982م، ص 417.

كونها تحت بصره مما تستحقه حقيقتها، وتسبيحها له من حيث اسمه المتكلم هي كونها موجودة عن كلمته.

وقس على ذلك باقي الأسماء: فإذا علمت ذلك فاعلم أن حياتها محدثة بالنسبة إليها قديمة بالنسبة إلى الله؛ لأنها حياته، وحياته صفته وصفته ملحقة به، ومتى أردت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك فإنك لا تجد إلا روحاً مختصاً بك وذلك هو الروح المحدث، ومتى رفعت النظر عن حياتك من حيث اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت أنها الحياة الحق لله التي قام بها العالم، وتلك هي الحياة القديمة الإلهية فافهم...<sup>(1)</sup>»

أما عن علاقة التأويل الصوفي برؤية الصوفية للعالم فسوف نقتصر في بيانه على نموذج ابن عربي الحاتمي صاحب الموسوعة الصوفية الكبرى، الفتوحات المكية، التي جمعت علوم الصوفية ومعارفهم واصطلاحهم ولخصت منها جههم التأويلية.

وقبل ذلك نشير إلى أن التأويل في اللغة (من مادة أول)، ويعني الرجوع إلى الشيء، جاء في لسان العرب: «أول الكلام وتأوله: دبره وقدره... والمراد بالتأويل، نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي، إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»<sup>(2)</sup>.

ويعني في التأويلات المعاصرة: «استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر»<sup>(3)</sup>، والقصد من الجهد التأويلي الوصول إلى الفهم الناجح كما اصطلاح عليه غادامير، وهو المعنى الكامل المترابط مع البنية الكلية الظاهرة، وهو فعل تتداخل فيه عوامل متعددة «يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر... وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ، وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي»<sup>(4)</sup>.

وبالرغم من ذلك لا يستوي العمل التأويلي مداه الكامل؛ لأنه يبقى عاجزاً عن الدخول في النص باعتباره عالماً يعبر عن رؤية ذات حية في الماضي بالوقوف على كلماته المرقومة، ولذلك لا

1. عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية/ لبنان، ط 1997، ص 79.
2. ابن منظور، لسان العرب، مادة: أول.
3. يوسف الصديق، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، تونس: الدار العربية للكتاب، ص 126.
4. رويجر بوينر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فواد كامل، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1987، ص 86.

يمكن لأي تأويل للنص «أن يعيد بناء أحجاره كما رصفتها أحداثه الأصلية، وبالتالي فكل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص<sup>(1)</sup>». فإذا كانت هذه العوائق التأويلية بالنسبة للنص البشري، فكيف يمكن التخلص منها بالنسبة للكلام الإلهي؟

هكذا تتبدى العملية التأويلية عند الصوفية ومن خلال «تظير» ابن عربي تخليا عن ما تراكم وترسب من فهوم لتبدأ عملية الفهم عن الله من خلال الكشف عن مراده من كلامه، وليس البحث عن «مراد» المؤول غير المؤهل لدخول عوالم الكلام الإلهي المندرج ضمن رؤية وجودية ومعرفية شاملة تتطلب التأهيل الروحي، وتشغيل عدة منهجية من طبيعة أخرى يعتبر الكشف والبصيرة دعائمها الكبرى<sup>(2)</sup>.

لقد ارتبط التأويل عند ابن عربي بتلك الرؤية الصوفية للعالم بالمفهوم الواسع، والتي تشمل الموجودات باعتبارها عوالم متناظرة من بينها الإنسان الذي هو محل للظهور أو التعمين أو التقييد للأسماء الإلهية. فكل موجود في العالم إنما يظهر بتقييد وتعين الأسماء فيه، ومن ثم فحقيقة التأويل عند الشيخ الأكبر هي الفهم باعتباره قدرة إدراكية للحقيقة في كليتها، ولا يتصدى إليه إلا الخواص من الأفراد، المكاشفون بالحقائق، المقصودون بنص الآية القرآنية بالراسخين بالعلم، يقول عز وجل: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7)؛ إذ يذهب ابن عربي في تفسير الراسخين في العلم إلى أنها معطوفة على الله، ليشارك الراسخون والحق جل وعلا في العلم بالتأويل الصحيح: «يعلمون تأويله». فالراسخون في العلم يريدون الوقوف على المراد الإلهي من كلامه تعالى، مما يفتح تعددية في الفهم لا نهائية، حيث أنها «لا تشبه احتمالات أهل التأويل

1. مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1986، ص 293.

2. فطريق الكشف هو المنهج التي تدرك به حقائق التوحيد في الرؤية الصوفية، ولذلك ينبغي التعامل معها في شموليتها «النسقية» بدون اجتزاء عنصر من عناصرها؛ لأن في ذلك خلا منهجيا وعلميا بان عواره في كثير من المقاربات القديمة والحديثة، ولذلك صرح الجيلي: «وقد وجدنا في ما أعطانا الكشف جميع ذلك فإيماننا اليوم بالغيب إيمان تحقيق لا إيمان تقليد، ولا غيب عندنا إلا من حيث نسبة الموطن، وإلا فغيبنا هو شهادتنا، وشهادتنا هو غيبنا... فافهم وتأمل ترشد إن شاء الله تعالى والله يقول الحق وهو يهدي السبيل...». عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، م، س، ص 80.

العقلي الذين يقولون، ربما هذا المراد الإلهي وربما هذا، بل احتمالات يفتحها النص ذاته دون إسقاط مقولاتنا عليه.

يقول ابن عربي إن من يقرأ أية آية من القرآن ويفهمها الفهم ذاته مرتين فهو لم يفهم القرآن أبداً، إن كل قراءة تقتضي فهما جديداً، وبالتالي فإن فهم الحقيقة بوصف هذا الفهم هو إدراك لوحدة المتناقضات، لوحدة التعيين واللاتعين، أمر لا يمكن قوله مرة واحدة ولا الكشف عنه في تجربة واحدة<sup>(1)</sup>. ومثل هذا العمل التأويلي الباحث عن مراد الله، والفهم عنه، جل وعلا، مرتبط بمفهوم آخر هو التدبر، «التدبر من الله هو عين التفكير في المفكرين منا، فالتدبر يميز العالم بعضه عن بعض ومن الله، وبالتفكر عرف العالم ذلك، ودليله الذي فكر فيه هو عين ما شاهده في نفسه ومن غيره... إن التدبر مثل الفكر تدبير بلا نظر فأخلص الفكر». حيث يجب معرفة الوحدة في الاختلاف والكثرة، ذلك أن معرفة العالم على التفصيل، ثم معرفة دلالاته، هو معرفة وحدة المفاهيم المتقابلة.

فالتدبر فعل تمييزي بين الأشياء بعضها عن بعض، كما هو فعل تفكري يشمل النص والعالم مادام القصد النهائي هو الفهم، فكل شيء في العالم هو دلالة على الحق والخلق الإنساني، من خلال إدراك التفصيل وفهم دلالاته، «ومن أجل أن يكون هذا التدبر طريقاً صحيحاً نحو الحقيقة، فإنه يجب الاعتقاد بأن أوضح دلالة للشيء هي دلالاته على نفسه، والعالم والنص لا يخرجان عن كونهما أدلة على الله، ومن أجل ذلك قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآبَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، حتى يتبين لهم أن ذلك المرئي هو الحق.

وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين فهم لغة النص وفهم حقيقته، فستان بين من كان طلبه لغوياً، وبين من كان قصده معرفة المراد الإلهي من النص، وهذا هو عين الفهم. يقول ابن عربي: «واتقوا الله يعلمكم، معناه أن يفهمكم الله معاني القرآن، فتعلموا مقاصد المتكلم به؛ لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمن تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام، هل قصد جميع الوجوه

1. عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم، المركز الثقافي العربي، ط1، ص282.

التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها، فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم، وهو المطلوب<sup>(1)</sup>..

فالتأويل فهم وتدبر في العالم وفي النص، ولا يتجنى على الدلالة الحقيقية للاسم أو للشيء، فلا بد من معرفة دلالات الأسماء الواردة في النص، إذا كان النص مقصودا من أجل الظفر بالمعنى المراد، كما يجب معرفة دلالات الكثرة الحقيقية على الوحدة، «وكذلك الآيات التي فيها النظر... مثل قوله تعالى: ﴿أَبَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِفَتْ﴾، ومثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وكذلك ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْإِيبِلِ﴾، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾، وكذلك آيات التدبر من هذا الباب، مثل قوله: ﴿أَبَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾، واجعل بالك إذا ذكر الله شيئا من ذلك بأي اسم ذكره، لا تتعدى التفكير فيه من حيث ذلك الاسم إذا أردت الإصابة للمعنى المقصود لله<sup>(2)</sup>..

إن المراد الإلهي باعتباره الحقيقة المطلوبة لا يتوسل إليها بالعقل بقدر ما هي محكومة بالفهم، يقول صاحب الفتوحات: «والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، (...) فهو ينقله من خيال إلى خيال؛ لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سُمي فهما وإن لم يطابق فليس بفهم<sup>(3)</sup>..» ومن موقع الفهم الذي يعتقد الشيخ أن عليه أن يطابق مراد المتكلم، ينتقد العقل وأدلتها، ويبيد خصومته مع التفكير العقلي إذا تجاوز حدوده الخاصة في معرفة الحقيقة؛

ذلك أن محاولة البرهنة على وجود الله بالعقل هي محاولة لجعل الله مطابقا لحدود العقل الإنساني، وهو أمر بالنسبة للشيخ فيه الكثير من التجديف والإشراك. إننا نعرف الحق من خلال كشفه لنا عن نفسه فقط، لأننا بدون ذلك سنرغمه على أن يطابق مقولاتنا التي هي أقل حقيقية. فالمسألة بالنسبة لابن عربي هي أن الحق ليس غامضا بذاته ولا مجهولا، ولكن طريقتنا في فهمه

1. الفتوحات المكية، دمشق: دار الفكر، د. ت، ج 3، ص 128.

2. المرجع نفسه، ج 2، ص 230.

3. المرجع نفسه، ج 3، ص 454.

هي الغامضة، بمعنى أننا نحن من يغطي الله ويحجبه بمقولاتنا وفرضياتنا غير المختبرة والتي نعتقد أنها يقينية<sup>(1)</sup>.

فالعالم والإنسان هما موطن أحكام وآثار الصفات الإلهية، هما المواضع التي تتعين بها الصفات وتنتقل بذلك من كونها معقولة وكلية إلى وضعية التقيد في الأشياء مع بقائها كلية، فقبول النص على ظاهره من غير تأويل هو مدخل لا غنى عنه لفهم الله فهما حقيقيا، ذلك أن قبولنا لظاهر النص يعني أننا ندرك أن الموجودات في العالم هي مظاهر إلهية، وأن الإنسان هو أكثر المحال الذي تجتمع فيه أسماء الله.

رؤية ابن عربي للعالم، إذن، تقوم على الإيمان بالظاهر والباطن معا، وتعطي للإنسان مكانته الكونية.

تقوم تأويلية الشيخ الأكبر ابن عربي على الجمع بين الظاهر والباطن في فهمها وتدبرها للقرآن، بدون ترجيح وجه الظاهر على الآخر الباطني والعكس وبالعكس في تجاوز تام للجمود الظاهري والإغراق الباطني، فالظاهر والباطن اسمين من أسماء الله تعالى.

ليس القرآن إلا وجود يتم تأويله معرفيا ووجوديا تبعا لخصيصة التناظر القائمة بينه وبين الموجودات الأخرى؛ فالأصل الإلهي والإيجادي لها واحد، فالقرآن كلمات مسطوره من خلال الحروف والآيات، والوجود كلمات منظورة من خلال الأشياء والممكنات.

ومن ثم فإن «القرآن من حيث ما هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام<sup>(2)</sup>» مما ينعكس على اللغة الواصفة للكلام الإلهي والتي تتماهى مع قواعده وقوانينه دون الجمود عند حدود الوضع والاصطلاح؛ بمعنى أن لغة الكلام الإلهي هي الأصل التي يعود إليها الاجتهاد اللغوي البشري.

وعليه فلا فصل بين اللفظ والمعنى لما كان الحق هو الظاهر والباطن، ولا عبرة بمعنى لا يقوم الحرف دليلا عليه، يقول ميشال شودكفيتش: «يمكننا أن نعتبر عمل ابن عربي، بدون أي تعسف،

1. سؤال العالم، م، س، ص 272.

2. ابن عربي، العبادلة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، ط1، 1969.

أنه بأكمله تعليق قرآني. وهو عمل يكشف عن منهج في التأويل لا يبحث عن ما وراء الحرف خارج الحرف، وإنما يبحث عنه في الحرف نفسه<sup>(1)</sup>..»

فالقرآن الكريم يعلم من وجوه أربعة، وهي الظاهر والباطن والحد والمطلع، يقول ابن عربي: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه، إذا كنت تكشف به، وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعته»، وقال: «لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأربعة الأسماء الإلهية الجامعة. الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أعطاه الشرع، والأول بالوجود والآخر بالعلم<sup>(2)</sup>..»

فابن عربي يطرح منهجية معرفية وجودية تعتمد الدعائم الأربع لقراءة الوجود بموجوداته الثلاث: الوجود، والقرآن، والإنسان. فظاهر الوجود والقرآن والإنسان، هو عالم الملك والشهادة، وصورة الإنسان الحسية، والكلام الصورة. أما الباطن فهو الأرواح المدبرة للصور الحسية في الوجود، وهي أرواح تأتي من عالم الغيب والملكوت، كما أن الباطن هو الكلام الماهية. أما الحد فهو ما به يتميز الوجود عن الموجود، وما يتميز به الإنسان عن باقي المخلوقات. إن الحد هو الأعراف الذي هو سور فاصل بين الجنة والنار، وبين السعادة والشقاء. وهو عالم البرزخ والجبروت. الحد هو أيضا الضابط لحضرة العزة وهي حضرة تحول دون وحدة الوجود التي تذوب فيها كل الأطراف. فالحد مانع وحاجز يحول دون الانصهار والذوبان.

يقول ابن عربي عن الاسم العزيز وحضرة العزة: «والضابط لهذه الحضرة الحد المقوم لذات كل شيء محدود، لكنه من المحدود ما يعلم حده وما لا يعلم حده. فكل شيء لا يكون عين الشيء الآخر كان ما كان، فذلك المانع أن يكون عينه هو المسمى عزا وعزة. واللّه يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(3)</sup>..» أما المطلع، فيشير إلى الغاية في الوجود، وفي الإنسان، وهي التخلق بالأسماء الإلهية والتعلق بها والتحقق بها أيضا، ولذلك كان المطلع هو عالم الأسماء الإلهية.

1. شودكفيتش، بحر بلا ساحل، ص45.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، الباب 559، ص411.

3. المرجع نفسه، الباب 558، ص207.



إن البحث في رؤية العالم لمجتمع أو فكر معين هو سعي نحو اكتشاف التصورات التي تخص نظراته للذات والأشياء والطبيعة والقصد من الوجود الإنساني والتاريخ وتأويله لمعنى ذلك كله. والتصوف فكر إسلامي استطاع أن يبلور رؤية للعالم تشمل عالمي الغيب والشهادة، ميرزا مكانة الإنسان ومرتبته الوجودية، متوسلا في ذلك بمنهج تدبري اقتدر به على بناء تأويل لأي القرآن الكريم باعتباره أصل الحقائق الجامعة مما هو في حاجة إلى مزيد بيان بحول الله تعالى.



## تجربة جماعية اجتماعية في التأويل

د. وليد فائز خير

أستاذ باحث. الولايات المتحدة الأمريكية

### مقدمة

ترمي هذه الورقة إلى إبراز تجربة جماعية واجتماعية في التأويل. شارك في هذه التجربة رجال ونساء من خلفيات علمية وثقافية وإثنية واجتماعية متنوعة. وهذا ما جعلهم قادرين على الاقتراب من الآيات القرآنية من محاور مختلفة واستنطاقها عبر طرح الأسئلة عليها بمستويات متقدمة في الفهم لتعود عليهم بإجابات جديدة قادرة على استيعاب التحديات التي يواجهونها في إطار مكانهم وزمانهم وأحوالهم.

### السؤال:

بدأت التجربة بطرح السؤال التالي: ما هي الأفكار والرسائل التي جاء بها القرآن في أول نزوله والتي تمكنا من استخراج الرؤية القرآنية للدين الجديد؟

### المادة وأساليب الاقتراب:

ابتداءً من سورة العلق وانتهاءً بسورة الفاتحة حسب التسلسل الزمني أو النزولي على أحسن تقدير، شكل أول ما نزل من القرآن مادة الدراسة والتأويل.

الرؤية القرآنية و التأويل:

تميزت التجربة بإجماع المشاركين فيها على أن تكون الرؤية القرآنية الكونية رائدة التأويل. ترتكز هذه الرؤية على مسلمات ثلاث:

أ. الوحي هو المرجع المستقل للوجهة والمعنى والهدى ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ (الأنعام: 71).

ب. النبوة هي مشروع مؤلف من مراحل، ختم المشروع مع النبي محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومعهم اكتمل الوحي بالقرآن على قاعدة ومنهج "التصديق والهيمنة": ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: 50).

ج. تشكل القيم العليا المنبثقة من أسماء الله الحسنى المقصد الأعلى للقرآن.

إن هناك علاقة حوار بين الرؤية القرآنية الكونية والتأويل، يرجع أحدهما القول إلى الآخر. فالرؤية تستقرئ وتستنبط من مجموع آيات القرآن المحكمة. والرؤية بدورها تعين على تأويل ما تشابه منه. وبالمقابل يساعد التأويل على توسعة الرؤية من أجل الإتيان بتأويل جديد أو قراءة جديدة. إذ القرآن من خلال اسمه هو قراءة بالمطلق أو هو عبارة عن قراءات لا متناهية وكلمات لا تنفذ ﴿فَلَوْ كَانَ أَلْبَحْرُ مِدَادًا لَإِكْلِمَتْ رَبِّي لَنَهْدِ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 104).

فكلمات القرآن المنطوقة محدودة، أما كلماته المفهومة فهي غير محدودة. ولا يعني ذلك بالضرورة أن كل قراءة جديدة للقرآن ستلغي ما سبقها من قراءات أو تأويلات بل قد تصدقها أو تهيمن عليها. وفي بعض الأحيان قد تضطر إلى نسيان قراءة معينة كانت قادرة على الاستجابة لتحديد معين في وقت سابق وفقدت قدرتها على ذلك في وقت لاحق ﴿سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسِي﴾ (الأعلى: 6-7).

كالمرعى الأخضر الذي يتحول إلى حطام أسود. وهذا الموت هو ضروري من أجل حياة جديدة قادرة على الإتيان من عالم الغيب و"ما يخفى" إلى عالم الشهادة و"الجهر" بما هو أيسر ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى﴾ (الأعلى: 8).

ومن أجل أن ينجح التأويل في استخراج الوجهة:

1. يجب أن يتوفر له الرسوخ في العلم.
2. يجب أن تبحث عملية التأويل عما هو أحسن.
3. أن يعين التأويل على الاستشراق.

### أولاً: التأويل والرسوخ في العلم

لقد ساهمت العلوم المتوفرة لكافة المشاركين في استخدام مهارات وآليات جديدة في التأويل بالإضافة إلى فهم عربية القرآن، وما وصل إلينا من فهوم السابقين. وبالتحديد، كان للعلوم الاجتماعية وآلياتها في استخراج السنن الاجتماعية الدور الكبير في فهم الواقع الاجتماعي المصاحب لزمن التنزيل. ومن ثم الإتيان بتأويل قادر على الاستجابة للتحديات الحاضرة. فالتأويل يحتاج رسوخاً في العلم ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 7).

وهذا يعني أن علوماً في مختلف نواحي الحياة وصنائعها يجب أن تتكاثف وتتعانق من أجل تكوين أسئلة جديدة مترقية في الفهم والتفكير. عندها، يمكن للقرآن الكريم أن يمدنا بإجابات جديدة ملائمة للمرحلة الزمنية التي نعيشها.

لقد تنقلت تجربة التأويل بين التقليدي السلفي، المعتمد على الرواية، والأدبي، والعلمي، والموضوعي، والتحرري وغيرها من الأبعاد. ولقد حث بعض المتأخرين على وجوب الانتقال في مقاربة القرآن من "الثيولوجي" إلى الأنثروبولوجي. لكن المرحلة التاريخية التي تمر بها البشرية اليوم تقتضي أن ننهج نهجاً جديداً في التأويل حيث تلتقي اللغة والأسنانية وفلسفة اللغة مع العلوم الاجتماعية الإنسانية، ومع التاريخ وفلسفته بشكل اندماجي يتناسب مع تعقيدات الحياة الحالية وتشابكاتها.

فالتحدي الذي تواجهه أعلى المؤسسات العلمية والإستراتيجية؛ هو كيف يلتقي الطبيب مع المهندس والعالم الاجتماعي وغيرهم من المختصين في مجالات الحياة المختلفة للإجابة على الأسئلة الجديدة والمعقدة؟ فإذا كان هذا هو المنهج الجديد المطلوب في عالم الفعل والحركة، فهذا المنهج القائم على الرسوخ في العلوم المختلفة واندماجها هو أدعى في عالم معنى الفعل ووجهة الحركة.

وقد قلنا سابقاً إن القرآن هو مرجع المعنى والوجهة والهدى لهذه المرحلة من تاريخ البشرية، وتأويله يجب أن يكون متناسباً مع المرحلة التي نعيشها. لا يمكن أن تحل مشكلة على مستوى "زراعي" في التفكير وأنت تعيش في مرحلة "صناعية" تتطلب مستوى مختلفاً وأعلى في التفكير. وبالتالي، يجب أن تطرح الأسئلة على القرآن على مستوى المرحلة الحاضرة ليعطينا القرآن بدوره أجوبة على مستوى المرحلة في الفهم والتفكير.

هناك عامل آخر يجب أن يتوفر إلى جانب الرسوخ في العلم، ألا وهو طهارة القلب من الزيغ والضلال. فكل تأويل فوضوي منحاز وغير موضوعي أو ممنهج يجب أن يعاد النظر فيه، وقد يرد عليه انتقاء للفتنة والاضطراب الفكري عند الناس وحتى لا يلبس عليهم دينهم. والجدير بالذكر أن الآية في سورة "الواقعة" التي تقول: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: 82) نزلت قبل آية الوضوء بكثير؛ ولم يكن هناك كتاب يضم بين دفتيه آيات القرآن المنزلة. وهذا ما يؤكد أن الطهارة هنا هي بالدرجة الأولى طهارة القلب والضمير والجواني من الإنسان. وبالتالي يمتلك الإنسان القدرة على مس معاني القرآن و سبر أغوارها.

فالقرآن نفسه يطالب من أجل تأويله وفهمه بطهارة القلب من الزيغ والضلال والفتنة. وبالعودة إلى مفهوم الفتنة في القرآن نجد أن أسوأ أنواع الفتنة هو خنق حرية الإنسان في الاختيار وفرض آراء الآخرين عليه. وهذا النوع هو ﴿أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 190) و ﴿أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 215). والذين في قلوبهم زيغ وبيتغون الفتنة هم الذين يفرضون على غيرهم تأويلاً واحداً أو أحادياً للآيات المتشابهات التي تحتمل معاني كثيرة ومتنوعة ﴿إِيتِغَاءَ الْهِنْتَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: 7). ثم يقرر القرآن بعد ذلك أن التأويل غير متناه لأنه في علم الله اللامتناهي. والراسخون في العلم هم القادرون على الإتيان بتأويلات كانت يوماً في علم الله فقط، والآن أصبحت في علم الناس ومتناولهم.

وبناءً على ذلك، انطلق التأويل من أن كل آية هي "وحدة معنوية" متماسكة. فمثلاً، ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1) هي الوحدة المعنوية وليست كلمة "اقرأ" أو غيرها من مفردات الآية هي الآية. ثم تربط الآيات بعضها ببعض داخل السورة الواحدة؛ إذ السورة - كالسور - بنيان مرصوص تشكل آياتها لبناتها التي تشد عضدها لتبرز أهدافها ومراميها في قالب وثيق.

العري. فإذا كانت الآية هي الوحدة المعنوية الصغرى، فإن السورة هي الوحدة المعنوية الكبرى. ومن ثم يرقى الفهم والتأويل عبر رصد الأسماء والمصطلحات وما وراءها من مفاهيم عبر السور النازلة في تلك الفترة الزمنية.

وعلى ضوء ذلك، كان لاستخراج المفاهيم الجديدة الحظ الكبير في التجربة التي نتحدث عنها. لقد تحدى القرآن الناس أن يأتوا بمثله أو عشر سور أو سورة من مثله. وليس الغرض من هذا التحدي إظهار ضعف الناس وعجزهم عن تحصيل ذلك، وإنما الغرض هو حث الناس على الاطلاع على القرآن والوقوف على مفاهيمه الجديدة. وقد عجل هذا الفهم في قدرة المجتمع الجديد على الإحاطة بما عند الآخرين من أفكار ونتائج وعمران في فترة زمنية قصيرة نسبياً. ونجد في المقابل الهوة التي كانت موجودة بين القرآن والشعوب الأخرى التي لم تتمكن من نقله إلى لغات أخرى إلا بعد قرون.

وبهذا الخصوص نذكر أن أول ترجمة وضعت للقرآن باللغة الإنكليزية كانت في سنة 1734م على يد المؤلف "جورج سيل". وهذا التاريخ مهم جداً إذ يعكس الفترة الزمنية التي أصبحت فيها أوروبا قادرة فكرياً على استيعاب مفاهيم القرآن المتقدمة، وهي خطوة ضرورية سبقت عملية الترجمة.

لقد وسعت التجربة مثلاً مفهوم الدين؛ فالدين لم يعد كما هو شائع بين الناس عبارة عن مجموعة معتقدات وطقوس للتعبد. لقد ذهب القرآن أبعد من ذلك ليقرر أن الكافرين أيضاً لهم دين ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6).

وبذلك يصبح الدين ظاهرة بشرية عامة وعبارة عن المنظومة التي تعطي لحركة الإنسان وجهتها ولل فعل معناه. وإذا بالصلاة التي تربط الإنسان بربه وتقربه إلى مرضاته هي الصلاة التي تدفع صاحبها إلى مساعدة اليتيم وإطعام الجائعين. وإذا فقدت الصلاة هذه الوجهة وأصبحت سبيلاً للرياء ومنع أقل المعونة للآخرين، أوصلت صاحبها إلى الويل والجحيم والتكذيب العملي بالدين "سورة الماعون".

وكذلك ساقنا التجربة الجماعية في التأويل إلى استخراج الأنساق القرآنية الفكرية التي حلت مكان أنساق فقدت قدرتها على استمرار رحلة الإنسان نحو تحقيق مشروعه. فقد حل نسق

"الكوثر" مكان نسق "التكاثر"، ونسق "أعطى واتقى وصدق بالحسنى" الذي يقود إلى ما هو أيسر بدل نسق "بخل واستغنى وكذب بالحسنى" الذي يقود إلى ما هو أعرس، ونسق "اقتحام العقبة" للتحرر من سجون الرق والجوع والفقر مكان نسق "إهلاك المال" استغناءً وطغياناً.

## ثانياً: التأويل الأحسن

تستدعي خاتمية القرآن قدرته على إمداد الأجيال المتعاقبة بما تحتاجه من إجابات صالحة لزمانها ومكانها و أحوالها. و هذا بالتالي يستدعي وجود تأويلات وليس تأويلاً واحداً لآيات القرآن. فأى تأويل هو غير مساوٍ للقرآن، ويبقى القرآن أكبر وأوسع من أن يحد بتأويل.

ومن هذا المنطلق سعى ويسعى المشاركون للوصول إلى أحسن تأويل يهيمن على تأويلات سابقة دون أن يلغياها ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 58؛ الإسراء: 35). كلمة "أحسن" تفيد أن هناك دائماً ما هو أحسن مما وصلنا إليه من تأويل. وبذلك يصبح التأويل رحلة متواصلة يؤمن من يقوم بها بالغيب وما يحويه من إمكانات تحتاج إلى الفحص ومن ثم إدخال ما صلح منها إلى عالم الفعل والشهادة.

وعلى سبيل المثال: يقول القرآن الكريم مقسماً بالنيهار: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰهَا﴾ (الشمس: 3)؛ أي تجلى النهار الشمس وليس العكس. وما كان لنا أن نؤول هذه الآية إلا بتوفر علم متقدم للفلك يمكننا من تأويل أحسن للآية. وقد جر البحث المشاركين إلى ضرورة إنشاء علوم قرآنية جديدة قائمة على التحليل لا على الوصف فقط.

هذه العلوم الجديدة من شأنها أن تفتح الآفاق لتأويلات أحسن. نحتاج مثلاً إلى علم يدرس القسم في القرآن بشكل معمق. يتطلب هذا الفن الأدبي القرآني المميز علوماً كثيرة لفهم أبعاده لا في اللغة معنىً ودلالة فحسب، وإنما في العلوم الطبيعية والفلكية والاجتماعية مجتمعة وفهماً للرؤية القرآنية الكونية.

وإذا نظرنا إلى السور التي تبدأ بقسم نجد أنها تقتصر على القسم بصور مأخوذة من الكون (الشمس، القمر، الليل، النهار، الفجر، الضحى، السماء، الأرض) أو على القسم بالوحي للتدليل على أن الإنسان في كبده وفي جميع أنواع سعيه يحتاج إلى الكون من أجل حركته، وإلى الوحي من أجل معرفة وجهة حركته. الكون - هذا العالم الأكبر - تنعكس فيه صفات خالقه؛ فالله



هو الحق، وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق. الله هو العدل، وهو الذي أنبت في الأرض من كل شيء موزون. الله هو الحفيظ، وهو الذي أخبرنا ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيَّهَا حَافِظَةٌ﴾ (الطارق: 4). والإنسان رغم صغر حجمه قد انطوى فيه بالفعل أو بالقوة ذلك العالم الأكبر. فهو مرآة الكون والكون مرآته.

والتحدي الذي يواجه الإنسان هو كيف يحقق أسماء الله. التي تعكسها أجزاء الكون وعناصره وظواهره. كلها فيه. والإنسان الكامل المتمثل في محمد، عليه الصلاة والسلام، في موقع الختم قد تخلق بأخلاق الله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلْيِ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4)، وأخلاق الله هي القرآن، وقد وصفت أم المؤمنين عائشة المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقولها: "كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ"<sup>(1)</sup>. وهكذا كان، عليه الصلاة والسلام، مرآة الوحي ومرآة الكون. ألم يصفه ربه بقوله: ﴿وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ (الأحزاب: 46) وهما صفتان للشمس والقمر على التوالي؟ وقد استحق هو نفسه أن يقسم الله بحياته ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر: 72).

### ثالثاً: التأويل والاستشراف

ومن أهم ما تميزت به التجربة هو تنمية رؤية التأويل كوسيلة للتنبؤ والاستشراف ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ، وَلَمَّا يَا تِهِمْ تَأْوِيلَهُ﴾ (الطارق: 4). خذ مثلاً مفهوم التقوى الذي زرعه ورعاه النبي الكريم، عليه الصلاة والسلام، في مكة، فهو الذي مهد للمؤمنين الطريق لاتقاء أمراض أخطر ظهرت لاحقاً في المدينة وعلى الأخص ظاهرة ومرض النفاق. فالمتقون اتخذوا الإنفاق وسيلة لسلب النفاق قدرته على بناء الأنفاق التي تدمر المجتمع من داخله. واليوم يستطيع المتقون أن يراقبوا التغيرات والمعطيات التي تسمح لهم باستشراف أمراض اجتماعية يمكن درؤها مسبقاً.

### الخلاصة

الرؤية الكونية القرآنية هي السبب والنتيجة للتأويل معاً. والتأويل عملية مستمرة ومهيمنة، تتخذ من العلوم المختلفة آليات لتشكيل أسئلة مترقية في الفهم تطرح على القرآن من أجل الإتيان بأحسن وأشمل تأويل؛ تأويل يتجاوز الماضي والحاضر كي يستشرف المستقبل ويصنعه.

1. جزء من حديث أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم: (24601) (248/41).



## مفهوم التعارف بين تأويل المفسرين ورؤية المفكرين

د. نعيمة لبدوي

رئيسة تحرير مجلة الترتيل

الصادرة عن مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

تشهد دلالات الألفاظ حركة دائمة، فمن تعميم إلى تخصيص إلى انحطاط إلى نقل إلى تطور نتيجة مجموعة من العوامل الاجتماعية والتاريخية والنفسية، وكثرة التداول والحاجة وتطور المجتمع؛ ثم إنها وسيلة التفكير وأداته، والفكر في حركة دائبة متوثبة، وما ينسحب على الفكر ينسحب على اللغة عموماً. ويخصنا، هنا، التطور الحاصل في دلالة الألفاظ العربية والذي أحدثه القرآن المجيد، فكثير من الألفاظ ودلالاتها خضعت لناموس التطور، فانزاحت بعض الألفاظ عن دلالاتها قليلاً، وأحكمت أخرى، وانتقلت أخرى من الخصوص إلى العموم وغير ذلك. وقد كان من شأن هذا الذي تقدم أن يعقب التباساً وغموضاً في كثير من أقوال المفسرين لكتاب الله عزَّجَلَّ، كأن يفهم المفسر بعض الألفاظ كما كان يفهمها العرب قبل نزول القرآن دون الوعي بالتطور الذي أحدثه القرآن على المفاهيم التي كانت متداولة قبل نزوله.

يعتبر مفهوم التعارف مفهوماً قرآنياً جديداً على البيئة العربية؛ يؤسس لنظرة جديدة إلى العالم والمجتمع الإنساني، وإن كان مضمونه تجسد قديماً في موسم الحج إلى الكعبة المشرفة. إلا أنه لم ينل حظه من التأويل وخاصة عند المتقدمين، حيث شهد مفهوم التعارف انحساراً شديداً بتأويل قول الله عزَّجَلَّ: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْفِيلُكُمْ﴾ (الحجرات: 13)، بأن جعل التعارف، هاهنا، خاصاً بقبائل العرب وأفخاذها وأنسابها.. مما حال دون مواصلة ما بدأه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحابته من بعده في الانفتاح

على الشعوب من غير العرب والتعارف معها تعارفا حضاريا يشمل الديني والعلمي والاقتصادي والسياسي وغير ذلك من المجالات.

هذا ما حدا ببعض المتأخرين إلى إعادة سبر أغوار هذا المفهوم واستنباط ما يكتنزه من رؤية قرآنية للتعددية الحضارية تحول دون التنازع والتطاحن بين الشعوب، وتقود البشرية جمعاء إلى التعاون على عمارة الكون والحيلولة دون إفساده.

### الدلالة المعجمية للفظ "تعارف"

جاء في اللسان والصحاح **تَعَارَفَ** القوم؛ أي عَرَفَ بعضهم بعضاً<sup>(1)</sup>. وقيل: سمي عَرَفَةً لأن الناس يتعارفون به.

وقال الراغب الأصفهاني: **وتعارفوا**، عرف بعضهم بعضاً، وعرفات اسم لبقعة مخصوصة، وقيل سميت بذلك لوقوع المعرفة فيها بين آدم وحواء، وقيل بل لتعرف العباد إلى الله تعالى بالعبادات والأدعية<sup>(2)</sup>. ولم نجد له تعريفاً آخر إلا في التعريفات للجرجاني ولا في الكليات للتهانوي. وجاء في الحديث «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف<sup>(3)</sup>».

قال ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ في شرح الحديث... قوله: «الأرواح جنود مجنّدة إلخ» قال الخطابي: يحتمل أن يكون إشارة إلى معنى التشاكل في الخير والشر والصلاح والفساد، وأن الخير من الناس يحن إلى شكله والشرير نظير ذلك يميل إلى نظيره فتعارف الأرواح يقع بحسب الطباع التي جبلت عليها من خير وشر، إذا اتفقت تعارفت، وإذا اختلفت تناكرت<sup>(4)</sup>.

ويفهم من هذا التعريف "تعارف القوم؛ أي عرف بعضهم بعضاً"، أن التعارف لا يمكن فهمه إلا في إطار العلاقات بين البشر، مما يعطي لمفهوم التعارف قيمة إنسانية. فالإنسان يسعى لمعرفة بني جنسه والتعارف معهم على اختلاف ألسنتهم، وألوانهم، ومعتقداتهم، وثقافتهم، وشعوبهم، وقبائلهم. فالتعارف بهذا لا ينحصر في معرفة الأفراد بعضهم بعضاً، بل يرتقي إلى المستوى الأممي في شمولية لاختلافات البشر، وبهذا جاز وسمه بالحضاري.

1. الفيروز آبادي، لسان العرب، مادة: (عرف)، والجوهري، الصحاح في اللغة.

2. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن.

3. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب: الأرواح جنود مجنّدة، حديث رقم: 3336.

4. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 369/6.

## دلالات التعارف عند المفسرين

يمكن تقسيم أقوال المفسرين إلى قسمين؛ قسم المتقدمين وقسم المتأخرين، أما المتقدمين فقد فسروا الشعوب والقبائل بشعوب العرب وقبائلها، وفسروا قوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ بالتعرف على الأنساب وقرب القرابة وبعدها ليستعان به على حيازة الموارث ومعاقل الديات وغيرها، وهذا المعنى نجده عند كل من الشافعي (ت 204هـ، 1281/3)، والطبري (ت 310هـ، 309/22)، والثعلبي (ت 430هـ، 87/9-88)، والنسفي (ت 710هـ، 356/3-357)، ويلحق بهم القاسمي (ت 1324هـ، 538/8) وإن كان من المتأخرين، وخرج عن هذا القسم من المتقدمين المفسر الأندلسي ابن عطية (ت 546هـ، 153/5) الذي جاء بمعاني للآية مغايرة لما ذكر تشمل الأمم الغير العربية وأن الجميع سواء مخلوقين ليتعارفوا وليعرفوا الحقائق.

وأما المتأخرين أو أصحاب التفسير الحديث فقد ارتقوا بالآية إلى مراتب التفسير الحضاري، فهذا سيد قطب (ت 1385هـ) يتحدث عن وحدة الإنسانية المختلفة الأجناس والمتعددة الشعوب وعن ميزان الله الواحد الذي يقوم به الجميع والمبرأ من شوائب الهوى والاضطراب (3337/6).

وذهب المفسر المقاصدي الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) إلى بيان أن العلة والحكمة من جعل الله الناس شعوباً وقبائل هي التعارف؛ أي ليعرف بعضهم بعضاً، والتعارف يحصل طبقة بعد طبقة متدرجاً إلى الأعلى ويقول زيادة في بيان العلة: "كَانَ هَذَا التَّقْسِيمُ الَّذِي أَلْهَمَهُمُ اللَّهُ إِيَّاهُ نِظَامًا مُحْكَمًا لِرَبْطِ أَوَاصِرِهِمْ دُونَ مَشَقَّةٍ وَلَا تَعَذُّرٍ فَإِنَّ تَسْهِيلَ حُصُولِ الْعَمَلِ بَيْنَ عَدَدٍ وَاسِعِ الْأَنْتِشَارِ يَكُونُ بِنَجْرَتِهِ تَحْصِيلَهُ بَيْنَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ ثُمَّ يَبْتُ عَمَلَهُ بَيْنَ طَوَائِفٍ مِنْ ذَلِكَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ ثُمَّ يَبْنِيهِ وَيَبْنِي جَمَاعَاتٍ أَكْثَرَ. وَهَكَذَا حَتَّى يَعْمَ أُمَّةٌ أَوْ يَعْمَ النَّاسُ كُلَّهُمْ وَمَا أَنْتَشَرَتِ الْحَضَارَاتُ الْمُعَادِلَةُ بَيْنَ الْبَشَرِ إِلَّا بِهَذَا النَّامُوسِ الْحَكِيمِ (1)".

وأجمل ما ذكر في آية التعارف هو قول صاحب التفسير القرآني للقرآن عبد الكريم يونس الخطيب (ت 1390هـ) أنقله على طوله لنفاسته وندرته: "قوله تعالى: ﴿يَتَّعَفَى النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" هو تعقيب عام على هذه الأحكام وتلك الآداب،

1. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 260-259/26.

التي كانت خطابا للذين آمنوا، ليرتلوها، ويأخذوا أنفسهم بها.. وليس هذا فحسب، بل إن عليهم أن يراعوا هذه الأحكام وتلك الآداب مع غير المؤمنين.. مع الناس جميعا، من كل أمة، ومن كل دين.. إنها أخلاق إنسانية، يجب أن تكون طبعاً وجبلةً في المؤمن، يعيش بها في الحياة كلها، ومع الناس جميعا، فلا تكون ثوباً يلبسه مع المؤمنين، حتى إذا كان مع غير المؤمنين نزعها.. فإنه بهذا إنما ينزع كما لا خلعه الله عليه، ويتعزى من جلال كساه الله إياه..

ثم أعقب هذا الخطاب، تقرير هذه الحقيقة التي ينبغي أن يعيها المؤمنون:

﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾.. فأنتم أيها الناس، مؤمنين وغير مؤمنين، إخوة

في الإنسانية، إذ كنتم من طينة واحدة، ومن جرثومة واحدة:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾<sup>1</sup> الجعل، هو إضافة جديدة تدخل على أصل

الشيء، فهو من متعلقات الموجودات، وليس له هو وجود ذاتي..

فتوزع الناس إلى شعوب وقبائل، ليس أمرا ذاتيا، تتغير به حقيقة الإنسانية في الناس..

إنهم مهما اختلفوا شعوباً وأوطانا، فإنهم إخوة قرابة ونسباً، وقوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾<sup>1</sup> لتعليل لهذا التقسيم الذي وقع في محيط الناس، فكانوا شعوباً وقبائل، وذلك ليتعارفوا، وليكون لهم في مجتمع الشعب أو القبيلة، تماسك وترابط، لأنهم في هذا المحيط الضيق، نسبياً، أقدر على أن يتعارفوا، ويتآخوا، الأمر الذي لا يقع، إن وقع، إلا باهتا، لا يكاد يحس، لو أن الإنسان كان فرداً في الإنسانية كلها..

فلما جعل الله، سبحانه وتعالى، لنا من أنفسنا أزواجا نسكن إليها، وأولادا تقرّ بهم أعيننا، وتصبّ فيهم روافد عواطفنا - جعل الله لنا المجتمعات التي ننتمى إليها، والأمم التي نرتبط بالحياة معها..

وكما أن الأسرة لا تعزلنا عن أمتنا، ولا تقطعنا عن مجتمعا، كذلك ينبغي ألا تعزلنا أمتنا عن الأمم، ولا يقطعنا مجتمعا عن المجتمعات الأخرى..

فالاختلاف الواقع بين الناس، وتمايزهم شعوباً وأمماً، هو في الواقع سبب تعارفهم، وداعية

إلى قيام هذه الوحدات الحية في كيان المجتمع الإنساني، الممثلة في الشعوب والأمم..<sup>(1)</sup> "

1. عبد الكريم يونس الخطيب، تفسير القرآن بالقرآن، 13/452-454.

نخلص من هذه التعريفات للتعارف عند المفسرين إلا أن مفهومه تأرجح بين الحصر والإطلاق، فمنهم من جعله مقصوراً على شعوب العرب وقبائلها وحدها، ومنهم من امتد به إلى كل شعوب الإنسانية جمعاء أفراداً وجماعات، تتعارف فيما بينها على الخير وتتسابق فيه بما يخدم الإنسان والكون معا وبهذا يخرج مفهوم التعارف من الضيق إلى الاتساع والانفتاح على الآفاق الكونية والحضارية.

### التعارف الحضاري؛ رؤية المفكرين

نشأت نظرية حوار الحضارات وصدامها في الغرب مع المفكر الفرنسي روجي غارودي، واتسعت مع دعوة الأمم المتحدة لحوار الحضارات، كما انفرد هانتغتون بمقولة صراع الحضارات واستطاع تعميمها على نطاق واسع. وانساق المسلمون وراء هذه النظرية بشقيها الحوار/الصراع بين مؤيد ومدافع ومعارض ورافض..

واليوم بحمد الله تؤوب نخبة من مفكري الأمة إلى كتاب الله، لتستمد رؤيته المستوعبة والمهيمنة على باقي النظريات في العلاقة بين الحضارات، وبين عموم بني الإنسان الذين هم أساس الحضارة. فارتفعت هذه النخبة بأية التعارف من مجرد الاستشهاد إلى مستوى بناء المفهوم وتأسيس الإطار المرجعي الحاكم، منطلقين في ذلك من قول الله عزَّجَلَّ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

فقد شاءت حكمة الله عزَّجَلَّ أن يجعل الناس مختلفين، ولو شاء سبحانه لجعلهم على نمط واحد مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: 118). ومن آيات الله، هذا الاختلاف الذي نشهده في الكون عبر كل مخلوقاته، بما فيها الإنسان، واختلاف جنسه ولونه ولغاته، مصداقا لقول الله عزَّجَلَّ: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ﴾ (الروم: 22).

وهذا الاختلاف بين الناس الذي هو آية من آيات الله، كما سبق ذكره، هو "كاختلاف ألوان الورد في البستان، أو كاختلاف الأزياء التي يرتديها الإنسان" كما قال الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، فهو ليس

اختلاف تناكر وتنافر، بل هو اختلاف تعارف وتكامل، وقد جعل الله لهذا الاختلاف والتعدد والتنوع قاعدة تؤسسه وتؤطره، ألا وهي قاعدة "التعارف" في آية سورة الحجرات.

فالخطاب في هذه الآية موجه لكل الناس بجميع شعوبهم وقبائلهم بأن الله جعلهم، وهذا الجعل إلهي ليس للإنسان فيه الاختيار، متعددين «شعوباً» وليس شعباً واحداً، "قبائل" وليس قبيلة واحدة، "لتعارفوا" لا لتفاضلوا. وجدير بالذكر أن هذه الآية جاءت في سياق خطاب أقوام المؤمنين، ونهيههم عن السخرية من بعضهم البعض، عسى أن يكونوا خيراً منهم، وشمل النهي أموراً ينبغي تجنبها في تعامل المؤمنين بعضهم مع بعض، لينتقل الخطاب إلى الناس كافة، ويقرر أن الناس جميعهم من ذكر وأنثى أصليان، وأن لا فضل لشعب على شعب ولا لقبيلة على قبيلة، وأن أكرم الشعوب وأكرم القبائل "أقفاها"، فكرامة الشعوب والقبائل مقرونة بالتقوى.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ فِي تفسيره لآية التعارف: "لما كان قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ يدل على استواء الناس في الأصل؛ لأن أباهم واحد وأمهم واحدة، وكان ذلك أكبر زاجر عن التفاخر بالأنساب وتطاول بعض الناس على بعض، بين تعالى أنه جعلهم شعوباً وقبائل لأجل أن يتعارفوا؛ أي يعرف بعضهم بعضاً، ويتميز بعضهم على بعض لأجل أن يفخر بعضهم على بعض ويتطاول عليه.

وذلك يدل على أن كون بعضهم أفضل من بعض وأكرم منه إنما يكون بسبب آخر غير الأنساب، وقد بين الله ذلك هنا بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ فاتضح من هذا أن الفضل والكرم إنما هو بتقوى الله لا بغيره من الانتساب إلى القبائل، ولقد صدق من قال:

فقد رفع الإسلام سلمان فارس      وقد وضع الكفر الشريف أبا لهب

وقد ذكروا أن سلمان "كان يقول:

أبي الإسلام لا أب لي سواه      إذا افتخروا بقيس أو تميم<sup>(1)</sup>

ف"لتعارفوا" تشمل مجموعة من المبادئ التي يقوم عليها هذا التعارف؛ لتعارفوا أيها الناس فقد خلقتهم من ذكر وأنثى (أسرة واحدة)، ثم امتددت شعوباً وقبائل متعددين ومختلفين،

1. أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، 421/7.



ولتعارفوا أيها الناس فتدركوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم؛ فلا تمايز ولا تفاضل ولا كرامة لشعب على شعب أو قبيلة على قبيلة إلا بالتقوى، وحقيقة هذه التقوى لا يعلمها إلا الله ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: 31). فتعارفوا، إذن، دينامية منطلقها وعيكم أنكم مختلفون متعددون ولا أحد منكم يملك الحقيقة ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبا: 24)، ويوم ترجعون إلى الله ينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام: 166).

فالاختلاف ينشئ حركة مستمرة في الكون عبر السعي والاقتراب من الحقيقة، ولو كانت الحياة على نمط واحد لكانت سكونية، ولنضرب لذلك مثالا بالإنتاج؛ فلو كان الإنتاج على نمط واحد لما كانت هناك دينامية تجارية، وقس على ذلك في مجالات الفكر والثقافة والعلم، فالاختلاف هو الذي ينشئ الحركة ويولد التدافع والتعارف الحضاريين، وكذا التسابق نحو الاكتشاف والابتكار والإعمار في تكامل متنام نحو مستقبل البشرية المنشود.

وهذا التعارف الحضاري لا بد له من منطلقات، ومداخل، وغايات تضبطه وتؤطره نحو المبتغى منه، كما سيتلو.

## المبحث الثاني: منطلقات ومداخل وغايات التعارف الحضاري

### 1. المنطلقات

#### أ. وحدة الأصل الإنساني

يقول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَفْوَاهٍ رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: 1)، فهذه الآية تؤكد على أن البشرية كلها، ترجع إلى أصل واحد عبر عنه القرءان الكريم بـ«النفس الواحدة»، فالبشرية عبر امتدادها وسيرورتها الزمنية والحضارية ترجع إلى هذا الأصل الواحد/النفس الواحدة، التي خلق الله عز وجل منها زوجها، مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَآثْنِي﴾، ثم امتدت البشرية «شعوبا وقبائل»، وهو ما يصطلح عليه بالأسرة الممتدة، ممتدة من آدم وحواء إلى البشرية جمعاء، تحكمها حقائق روحية ومادية

واحدة. والاختلاف الحاصل بين الأفراد والجماعات البشرية لا يمكنه تغييب هذه الحقيقة، وإنما تعتبر كل الاختلافات العقدية، والثقافية، وغيرها، مظهراً سننياً في إطار سنن الله في الوجود.

والخاصية التي تميز الدين عن غيره من القوانين هي "إشعار الناس بدون تمييز بين إنسان وآخر بوحدة أصلهم. وهذا هو الرهان الكبير بالنسبة للديانات كلها، وخاصة المسيحية والإسلام أكثر من أي يوم مضى، أي تأكيد ديمقراطية الانتماء إلى الأصل الواحد، وأخوة الانتساب إلى الأب الواحد «كُلُّكُمْ لِأَدَمَ، وَأَدَمٌ مِنْ تُرَابٍ»، وهذا لن يتم إلا من خلال ممارسات فعّالة، ومثمرة إنسانية. فهل توجد الاستعدادات لدى (أولي الأمر)، تلك التي تجعل الدين لله والوطن للجميع بالفعل؟<sup>(1)</sup>."

### ب. وحدة البيت المشترك

هذا الكوكب المشترك الذي تعيش عليه البشرية بجميع ألوانها وأجناسها، هذه الأرض التي استخلف الله فيها الناس واستعمرهم فيها ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 60)، فلا مستقر للإنسان غير هذه الأرض مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: 35)، وهو مستقر مؤقت بمؤقتة الحياة الدنيا.

### ج. وحدة الإنسانية

إذا تقررت وحدة البشرية، فإن ما يضمن لهذه البشرية إنسانيتها ويحفظها هو واحد أيضاً، فما تستلزمه الإنسانية من حياة كريمة، واحترام، وعدل ومساواة، وتكامل بين الأفراد والمجتمعات، هو شيء مشترك لا فرق فيه بين الشمال والجنوب، ولا بين الشرق والغرب، ولا بين الأبيض والأسود.

فلا بد للإنسانية من حياة تتوازن فيها الروح والمادة وتسمو بها عن عالم الحيوان، حياة يتحقق فيها الرقي والازدهار، ويكون الاحتفاء فيها بالأنقى وليس بالأقوى. وقد قال الدكتور التسخيري بهذا الخصوص "كيفما عرفنا الحضارة فإنه يجب أن نقر بأن الصفة الإنسانية - بمعنى امتلاك الاتجاه العام لخدمة الإنسان وتطوير إمكاناته الذاتية والعرضية هي أهم مقوماتها بلا ريب.

1. إبراهيم محمود، المسيحية والإسلام تصورات متخيلة ورهانات سياسية، مقال نشر بمجلة الاجتهاد، عدد: 30، السنة الثامنة شتاء العام (1416هـ/1996م)، ص203.

ولا يمكن أن يتسم أي مذهب أو تخطيط أو حتى مجرد سلوك بالسمة الحضارية إلا إذا اتسم بالصفة الإنسانية<sup>(1)</sup>."

## 2. المداخل

إن مداخل التعارف الحضاري هي مداخل معرفية بالأساس، وذلك لتلازم التعارف بالمعرفة، فلا تعارف بدون معرفة، وعليه فإنه يمكن إجمال هذه المداخل في مدخل معرفي واحد نسبه بمدخل الاستكشاف والاطلاع؛ أي استكشاف الشعوب والحضارات والسنن الكونية والمجتمعية، والاطلاع على ثقافات البشر ومعتقداتهم وغير ذلك، وهذا المدخل له مستلزمات علمية نذكر منها:

### أ. القراءة

فقد كان أول ما نزل من الوحي هو الأمر بالقراءة في الكتابين المنظور والمسطور، وقدم الأمر بالقراءة في الخلق على غيره، فأول ما يجب التفكير فيه هو خلق الإنسان، وأول ما يبدأ به في مجال المعرفة، هو معرفة الإنسان ذاته ومن ثم يمكنه معرفة الآخرين وما يحيط به، فمعرفة النفس الإنسانية هي أول الطريق نحو الحضارة الإنسانية، فليست الحضارة إلا نتاجاً بشرياً، وهي فعل إنساني بالأساس.

وقراءة الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم يخص الإنسان في ذاته فرداً ثم مجتمعا، وقسم يخص منتوج الإنسان المعرفي، أي ما راكمه البشر من معارف وعلوم من خلال قراءتهم في مجالات الوحي، والكون، والإنسان.

فالقسم الأول يشمل العادات والتقاليد والأعراف، والتاريخ، والفكر، والثقافات، والعلاقات،... مما يستعان به على فهم خصائص الإنسان فرداً واجتمعا، وإدراك آفاق التعامل المشترك معه. أما القسم الآخر، فتجب قراءته لأن الإنسان تكاملي في ذاته ومع بني جنسه، فالمعرفة البشرية تكاملية عبر الأزمنة والأمكنة، وليست هناك معرفة بشرية مطلقة يمكن الوقوف عندها وعدم تجاوزها، بل الإنسان في اكتشاف واكتساب مستمرين للعلوم والمعارف، وقراءة هذا التراث البشري المعرفي هي قراءة استيعاب وتجاوز في إطار تصديق الوحي وهيمنته.

1. علي السخيري، القيم الإنسانية المشتركة، مداخلة شارك بها ضمن أعمال المؤتمر الدولي حول الحضارات والتنوع الثقافي، م، س، ص 170.

## ب. العلم

العلوم الموضوعية والمحايدة، التي لا تتغير حقائقها وقوانينها بتغير عقائد وحضارات الباحثين فيها، وذلك لثبات موضوعات هذه العلوم، وتمائل ثمرات تجاربها، مهما تعددت وتغايرت هويات القائمين بها. فالعلوم من هذا الصنف تمثل مشتركا إنسانيا، ورصيда جامعا بين مختلف الحضارات الإنسانية عبر الزمان والمكان.

وفي هذا الإطار كان انفتاح العرب والمسلمين على فلك الهند وحسابها.. وعلى الترتيب الإدارية الفارسية.. وتدوين الدواوين الرومانية.. والعلوم الطبيعية عند الإغريق.. وفي هذا الإطار، أيضا، كان انفتاح الحضارة الغربية إبان نهضتها الحديثة على الحضارة الإسلامية وأخذها من هذا الرصيد الإنساني المشترك، وتطويره والبناء عليه والإضافة إليه.

## ج. السير في الأرض

ماذا السير في الأرض وليس في غيرها؟ لأن الأرض هي مستقر الإنسان ومسرح الحياة وأحداثها وتاريخها، ومستودع الإنسان بعد الموت. وليس المراد بالسير السياحة المادية، وإنما السياحة الفكرية؛ أي السير في الأرض بقلوب عاقلة وآذان سامعة وعيون مبصرة ﴿أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ - إِذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 44)..

إنه السير باستعمال كل مداخل المعرفة في الإنسان وتوظيفها. وقد ورد الأمر بالسير في الأرض في 13 موضعا مقترنا بأمر آخر وهو النظر ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا﴾، وليس النظر بمعنى الرؤية البصرية المجردة، وإنما هو عمل الجوارح (القلب والأذن والعين) مجتمعة، إنه النظر المنتج للعلم والمعرفة عن طريق النظر في الشواهد والبيئات والدلائل.

وهذا النظر ليس في السماء ولا في باقي المخلوقات، وإنما هو نظر في عواقب أقوام عاشوا فوق هذه الأرض، ووقَّعوا أضرب كسب مختلفة على ظهرها، والنظر في ما انتهوا إليه، إنه نظر في واقع حياة الناس لاكتشاف السنن والقوانين التي تحكم سير الحياة وال عمران البشري.

لهذا، أمر القرآن الناس بالسير في الأرض، لينظروا ما آل إليه القوم الذين كذبوا ورفضوا تشكيل الحياة والحضارة بالوحي، وأشركوا بالله وشكلوا حضارتهم بمنهج الأهواء، ولينظروا أن القوة لا تشكل مقياس الحضارة بمفردها، وإنما التقوى والإيمان هما أساس كل تشكل حضاري سليم في حياة الناس، يقول عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: 8)؛ ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر: 45)؛ ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارَ فِي الْأَرْضِ بِأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ﴾ (غافر: 21)؛ ﴿أَبَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (غافر: 81)، ﴿أَبَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ (محمد: 11)، ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران: 137).

كما تضمن القرآن الكريم دعوة للسير في الأرض والنظر في تاريخ البشرية، للوقوف على ما فيها من تدافع بين الإيمان والكفر، وبين الصلاح والفساد، وبين الخير والشر، وهذا النظر يوقف الإنسان على حقيقة كونية بالغة، وهي أن البقاء للأتقى ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ مما يُمكن من السير المستدام الموقن بالنجح، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّشْرِكِينَ﴾ (الروم: 40-41)، ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل: 71)، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ

مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَفَّتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ فَيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿ (النحل: 36). ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا يُوْحَىٰ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْفُرَىٰ أَقَلِمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَقْلًا تَعْفُلُونَ﴾ (يوسف: 109).

فمقتضى السير في الأرض إذن، هو أن يكون الإنسان/ الأمة في حالة رصد واقعي ودائم للتحويلات النفسية والواقعية للشعوب، سواء في الماضي أو الحاضر، وهذا ما تختزنه القصص والأمثال القرآنيان في كشفهما مسار الأحداث في الماضي والحاضر والمستقبل، أن يتحقق الإنسان/ الأمة بالوحي نفسيا وواقعيًا، وأن ترصد أحداث الزمن والعالم، فتعتبر بالماضي في بناء الحاضر والمستقبل. وذلك نظرا لكون الإنسان هو الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل، ونظرا لكون السنن الحاكمة في الكون والحياة لا تحويل لها ولا تبديل.

### 3. الغايات

#### أ. الوعي بالمسؤولية المشتركة

سواء تجاه الكون أو تجاه مستقبل ومصير البشرية المشترك، فالأزمات التي تعاني منها الإنسانية اليوم لم تعد تتصف بطابع المحلية والخصوصية بل أصبحت عالمية تشمل البشرية جمعاء.

وما يهدد الإنسانية يهدد الكون كذلك والعكس صحيح، باعتبار الموامة الموجودة بين الإنسان والكون، وأغلب الأزمات الحضارية، إن لم نقل جلها، ناتجة عن عدم فهم الإنسان طبيعة العلاقة بينه وبين الكون، فاعتبرها علاقة استهلاك واستنزاف بدل علاقة استخلاف وتسخير.

إن مثل المسؤولية المشتركة التي تقع على عاتق البشرية التي تعيش فوق هذا الكويكب الصغير، "مثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقتنا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعا".

وغياب المسؤولية المشتركة أو الجماعية يفتت الإنسانية تفتيتا يجعلها ذرات متناثرة لا سلطان

لها على الكون، ولا هيمنة لبعضها على بعض...

## ب. العمل المشترك على تزكية الفعل الإنساني الحضاري

وذلك بمعرفة حقيقة الوجود، فيتجه الإنسان نحو ربه خالق الوجود الحق، ينشد قربه في كل وقت وحين، وينبذ الهوى ويبعد الشيطان عن مجال حركته وسعيه، ويبتعد عن الباطل والشرك والآثام ﴿كَلَّا لَا تَطَّعُهَا وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (العلق: 20). ويعرف أن الكون يسير عبر قوانين وسنن ثابتة ومنضبطة لا تتخلف، فيبتعد في تفسير الظواهر الكونية والإنسانية، عن الخرافة والشعوذة والأساطير الباطلة. ويعلم أن الوحي نازل من خالق الكون والإنسان، فيعرف أن الذي خلق أعلم بمن خلق، وهو أعلم بما يصلح وما يفسد الخلق، وما يزكي وما يدسي الحياة، فيقبل عليه طالباً الرشد والهدى والصالح في شتى مناحي الحياة. فإذا زكى الفعل الإنساني، زكت الحياة البشرية، وتحقق العمران الذي هو غاية الخلق.

وفي هذا الصدد قال رئيس الكنيسة الإنجيلية في بريطانيا: "إن الحقيقة المشتركة بيننا هي أننا نشهد بأن هذا العالم لم يخلق عن طريق الصدفة، ولا يمكن تفسيره من خلال ما نستطيع أن نراه ونلمسه فقط، ولذا فإننا نشترك في الوقوف ضد العلمانية كنظام لتفسير الحياة والمعرفة والحضارة بدون أي إشارة إلى ما هو بعد هذه الحياة. فنحن نرفض تلك النظريات التي تتعقل البشرية والحضارة الإنسانية كنظام فكري قائم بذاته لا يعترف بالغيبيات. ونحن نرفضها لأننا نؤمن بأن الحياة لا معنى لها بدون الإيمان بالغيب. فالبشرية تحتاج إلى الإيمان لكي تستطيع أن تواصل الحياة"<sup>(1)</sup>.

كما قال رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة: "إن العالم يشهد إفلاسات عدة، لكن أسوأها، الإفلاس الأخلاقي للمجتمعات البشرية الأكثر تطوراً... يجب أن نعطي الأخلاق المكان المحوري الذي يجب أن يكون لها في حياتنا... إنه من دون البعد الروحي، لن يكون ممكناً نجاح أفضل البرامج تخطيطاً لمحاربة الجوع والفقر والحفاظ على السلام"<sup>(2)</sup>.

فإذا كانت الرسائل السماوية جاءت لترشد الفعل الإنساني، فإن من تمام الرشد أن يحقق الإنسان ذاته بالإيمان والوعي والتأمل، وأن تكون له حضارته الإنسانية المتوازنة، تحفظ له موقعه ومكانته فيما يكسبه من توقيعات إنسانية وحضارية.

1. جورج ليونارد كاري، مجلة: الاجتهاد، م، س، ص 213.

2. نقلاً عن مقال لفيود صديق مفتي، حوار الحضارات خطوة أولى نحو تكامل الحضارات، نشر بتاريخ 22-11-2008م، بموقع دار الحياة: [www.daralhayat.com](http://www.daralhayat.com).

### ج. عمارة الأرض والمحافظة على أصل الصلاح فيها؛

لما أراد الله عَزَّجَلَّ أن يستخلف الإنسان في الأرض، قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... ﴿البقرة: 29-30﴾. ويقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴿هود: 60﴾، ويقول سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿الروم: 9﴾.

فغاية الاستخلاف في الأرض عمارتها، والعمران نقيض الخراب، لهذا سجل القرآن المجيد اعتراض الملائكة على استخلاف الإنسان في الأرض؛ لأنه سيفسد فيها ويسفك الدماء. والإنسان بطبيعته، فيه استعداد للإصلاح والإفساد، للتعجير والتخريب، يقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴿الروم: 40﴾، ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴿الأعراف: 55﴾.

فالبشرية اليوم تعيش فوق كوكب صغير يسمى الأرض، وهو على شفاعته لا يعدو كونه نقطة زرقاء سابحة في الفضاء. وكوكبنا بحكم اكتشاف سكانه عددا من الإمكانيات الهائلة التي تقرب المسافات، وتطوي الزمان، وتيسر التأثير والتأثر، قد أضحي أشبه بخلية النحل الهائجة المائجة، وأضحت عليه هذه المجموعة البشرية أشبه بالبويضة الملقحة التي يمكن أن يتولد عنها كائن إنساني سوي وخير، كما يمكن أن يتولد عنها مارد مدمر لذاته وللحياة من حوله.

وبناء على هذا الإدراك فإن التعارف اليوم، قد تجاوز بمراحل كونه مجرد اختيار ليغدو ضرورة؛ ولاسيما أن البشرية اليوم قد أصبحت أفعال وأقدر في مجالات التدمير منها في كل العصور التي مضت. فنحن نمتلك من القنابل النووية والذرية والهيدروجينية وغيرها، ما نستطيع به تدمير الأرض آلاف المرات وليس مرة واحدة. ويكفي تسلل قناعة مظلمة لوإذا إلى عمق الإنسان، فتستقر فيه، لكي يدمر هذا الكويكب الذي ليس لنا ملجأ سواه؛ فلا أرض، راهنا، سوى هذه الأرض يمكن أن نُقلَّ النوع البشري.



ومن أجل المحافظة على أصل الصلاح في الأرض، جعل الله التدافع بين الناس، يقول الله عَزَّجَلَّ في موقعين من كتابه العزيز أولهما: قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَبَّحَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَئِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 249)، وثانيهما: قوله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَبَّحَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ. إِنَّ اللَّهَ لَفَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الذِّينَ إِنْ مَكَتَلْتُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: 38-39).

#### د. التسابق نحو الخيرات

المتتبع لتاريخ الأنبياء والمؤمنين بهم في جميع الرسالات يجدهم جميعا كانوا يسارعون في الخيرات وكانوا لها سابقين. و"مفرد الخير هو الأكثر ورودا في القرآن الكريم بعد الرحمة والرحمن والرحيم، وهو يعني الأحسن والأجمل في التفكير والفعل والتصرف، والملاحظ أن القرآن يجمع خير على خيرات عندما يتعلق الأمر بالعلاقات مع الأديان والأمم الأخرى ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، ومن الواضح أن هذه القيمة الكبرى تتعالق وتتشابك مع بقية أجزاء المنظومة القيمية.

إن الخطاب القرآني يعد المنظومة القيمية هذه مسددة إن سادت، للنظرة إلى العلاقات بين الأمم والحضارات، وأنها تحتوي على الضمانات التي تحول دون الفساد والإفساد لطبيعة الإنسان وفطرته، ولعلاقات الناس بعضهم ببعض<sup>(1)</sup>. وفي هذا وجب أن تتنافس الأمم والشعوب وتتسابق، ليس في التسلح وامتلاك من ذلك ما يدمر الأرض مرات عديدة، في حين أن الأرض لا تحتاج لأن تدمر أكثر من مرة!

#### هـ. التعاون من أجل إيجاد حلول للآزمات الإنسانية

إن البشرية بحكم اجتماعها في هذا الكوكب الذي لا مستقر لها سواه، وبحكم اكتشافها عددا من الإمكانات الهائلة التي تقرب المسافات وتطوي الزمان وتيسر التأثير والتأثر، أصبحت أزماتها كونية عالمية ولم تعد محلية.

1. رضوان السيد، مقالة: القرآن والتاريخ، الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، مجلة: التفاهم، السنة التاسعة ربيع 1432هـ/2011م)، عدد: 32، ص18.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد الله دراز رَحْمَةُ اللَّهِ: "إننا مسؤولون ماديا وأدبيا عن كل ما تجري به المقادير حولنا؛ نسأل عن جوع الجائع، فتطعمه ونفدوه، وعن عري العاري فنستره ونكسوه، وعن جرح الجريح، فنأسوه، وعن الفقير فنغنیه، وعن تشرد ابن السبيل فنؤويه، وعن جهل الجاهل وضلال الضال فتعلمه ونهديه (1)".

إن رد فعل الإنسان تجاه هذه القضايا الإنسانية كلها هو إغاثة اللهفان وهداية الحيران، وليس الوقوف موقف المتفرج وحاله يقول: ﴿أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (يس: 46).

وهناك أزمات غير أزمات التغذية والفقير والجهل، أزمات أعمق من كل ذلك! فهناك أزمات العبودية، والاستضعاف، والظلم والاستكبار في الأرض، وهناك أزمات فكرية (انتشار الفكر المادي الملحد) وغيرها من الأزمات.

ويرى آية الله محمد حسين فضل الله رَحْمَةُ اللَّهِ في رفض الاستكبار والاستعباد الإنساني، وجوب تحرك "الجميع لمواجهة المادية الملحدة، والشرك العبادي والاستكبار العالمي، لينطلق الإيمان بالدين، بشكل عام، قويا في ساحة الفكر، ويتحرك المستضعفون في مواقع القوة في مواجهة المستكبرين؛ الأمر الذي قد يتيح للشعوب المستضعفة أن تكتشف في الدين الحركي معنى الحرية والعدالة، فتلتقي بالإيمان به من خلال جهاده السياسي في خط المواجهة للظلم العالمي كله، ليقف المسلم ضد المستكبر حتى لو كان مسلما، ويقف المسيحي ضده حتى لو كان مسيحيا، فذلك هو الذي يمثل اختصار المسافة الطويلة للوصول إلى عقل المستضعف؛ لأن الكثيرين من الناس يفهمون الإيمان من خلال المشكلة التي يتخبطون فيها، أكثر مما يفهمونه من خلال المفردات اللاهوتية التي يفكرون فيها، لأن أقرب طريق إلى عقل الإنسان قلبه، كما أن أقرب الطرق إلى القلب قضاياها وحاجاته الطبيعية الملحة في الحياة (2)".

فالتعارف الحضاري إذن سبيل لتوحيد الجهود، والتفكير المشترك في مستقبل تكاملي للإنسانية، يُمكن من تجاوز ما يُحدِّق بها من مشاكل وأزمات، سواء على مستوى الإنسان نفسه، أو على مستوى الكون.

1. من خلق القراء، م، س، ص 212-213.

2. في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، ط1، (1414هـ/1994م)، من تقديم الكتاب.



المحور الثامن

أهم خصائص وضوابط التأويل



## الوعي التأويلي وآليات فهم الخطاب الشرعي

د. رشيدة زغواني

أستاذة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - بني ملال

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

يطرح فهم الخطاب الشرعي قضايا وإشكالات معرفية ومنهجية متلازمة، تتصل بالذات المتلقية وهي تفسر أو تؤول، بحسب موقعها الفكري، ومرجعياتها المعرفية، وآفاق تحيينها للفهم.. ثم "بمفهوم" النص الذي ينبغي أن يكون مستقرا وثابتا في ذهن المتلقي؛ وبجهات النص اللغوية، والتوجيهية، والإعجازية، والإشارية... والتي بها تتضح وجهة القراءة؛ كما تتصل بالنص كإطار معرفي، فيه تتحدد للمشتغل بالقراءة التخوم الخطابية، وتتضح له حدود المعنى، وسبل تحقيق الاتصال به، والقرب من مجالات المعنى فيه، بما أن النص حقل خصب لاستثمار العقل، وفضاء واسع لتشغيل الطاقات.

غير أن مسار التعاطي مع الخطاب الشرعي، يرسم خريطة للفهوم المتعددة التي نبتت حول القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قديما وحديثا؛ إنه تعدد أنشأته الطاقة المتجددة للمعرفة الشرعية، كما أنشأه تعدد المرجعيات؛ وهو الذي يدعو باستمرار إلى مساءلة الوعي التأويلي، وفحص آلياته، وتبين انسجامه مع المقصود في الخطاب الإلهي، أو عصيانه، ورفضه، وتعاليه.

والسؤال الذي تطرحه هذه المداخلة يخص حدود الوعي التأويلي، وأدوات اشتغاله على الخطاب الشرعي؛ وغايتنا في ذلك، تعرية هذا الوعي وكشف مزلقه.

ومعلوم أن الفهم معنى جوزته العرب للعقل، فكان بذلك ظاهرة عقلية؛ إنه نشاط حركي، يتحقق من خلال أفعال الإنسان الظاهرة أثناء ممارساته للفهم، والتي بها يستدل على سلوكه العقلي.

غير أن الفهم عرف انتقالات بسبب تطور المناهج ونظريات المعرفة، وتغير تداوله في المعارف والعلوم، في الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والصوفية، واللسانيات، والماركسية، والفيثومينولوجية..

### فهم الخطاب الشرعي زمن الصحابة

عرف الاستمداد من الوحي مسارا تطوريا، باعتبار قصدية البحث عن المعنى؛ هكذا كانت الغاية زمن الصحابة، إنشاء مدار لوعي الخطاب الإلهي من موقع التسليم بمصدريته اللغوية المفارقة، وثبوتية تعاليه المعرفي، والتي تحقق منها حذاق اللغة العربية من المسلمين وغير المسلمين، زمن الرقي اللغوي، على عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والتسليم، من مثل عتبة بن ربيعة والنضر بن الحارث، والوليد بن المغيرة (..). فعن ابن عباس أن الوليد بن المغيرة اجتمع ونفر من قريش وكان ذا سن فيهم وقد حضر الموسم فقال: "إن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأيا واحدا، ولا تختلفوا فيكذب بعضهم بعضا، ويرد قول بعضهم بعضا. فقيل يا أبا عبد شمس؟ فقل وأقم لنا رأيا نقوم به. فقال بل أنتم فقولوا، وأنا أسمع. فقالوا نقول كاهن. فقال: ما هو بكاهن؛ رأيت الكهان، فما هو بزممة الكهان. فقالوا نقول مجنون. فقال ما هو بمجنون، ولقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته فقالوا نقول شاعر. فقال ما هو بشاعر، قد عرفنا الشعر برجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه؛ فما هو بالشعر<sup>(1)</sup>."

ومعلوم أن التماسك اللغوي دليل على تماسك المعنى والقصود. لذا كان التلقي الأول للصحابة يستظل بظلة العرف الخطابية لتحديد مدار الفهم؛ وهو مدار متنوع الجهات، فمنها اللفظة في تداولها المعلوم، أي كما كان يمارسه العرف التداولي. ومنها الكلام في تركيبته الصغرى:

1. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت: دار المعرفة/لبنان، (1395هـ/1976م)، 499/1-500.

أي النص المعزول عن سياقه المقامي والتلفظي؛ وفي تركيبته الكبرى: أي النص في علاقته بالنصوص التي تحظى بقابلية الانتماء إلى مدار معرفي ومقاصدي ودلالي واحد، لعدم وجود تنافر بينها، والتي يستدعي بعضها بعضا لبيان المعنى وتيسير الفهم، باعتبار التواشج المعرفي والمقاصدي الحاصل بينها جميعا: "والحديث والقرآن كله لفظة واحدة، فلا يحكم بأية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر. بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض (1)".

## 1. النص في تحققه التداولي.

2. النص في امتداداته السياقية والمقاصدية: يلزم في الباحث في علوم القرآن المجيد أن يكون عالما بالمقاصد اللغوية، يقول الشاطبي: "لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من عند رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة (2)".

الآكد أن الصحابة في سعيهم للفهم لم يكونوا مهتمين بمعنى النص، ميالين إلى إشباع الرغبة في الاستماع إلى رنات المقول، ولكنهم كانوا شغوفين بالإصغاء إلى المقصود من القول؛ يقول ابن قيم الجوزية: "فالناظر العارف في الشريعة إنما يقول: ماذا أراد؟، واللفظي يقول ماذا قال؟ (3)".

إن تبين مسالك المعنى الموصل إلى مداخل القصد، استدعى من الصحابة، الذين كانوا أهل لغة، ليس النظر في مكونات النص اللغوية إلا من حيث قدرتها على العبور بهم إلى ما يقربهم من مقصود الشارع، بحسب سياقات المعنى المحمول في أحشاء الألفاظ، والتراكيب والتعابير في المجال التداولي المعهود لدى العرب، وتبعا لقرائن الأحوال المتحكمة في سلامة التلقي.

ولا خلاف أن التفوق اللغوي لدى الصحابة لم يكن في كثير من الأحيان كافيا لفهم معنى مطلقا، أو تبين بعض ما يحتمل المشترك... وهو ما يبرر استمدادهم المعنى من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حينما تتوقف آلة الفهم عند ظاهر آية أو عمومها، فتشدهم كلمة مثل "الظلم"

1. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/98.

2. الشاطبي، الموافقات، 2/391.

3. ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، 1/219.

في: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: 83) إلى معهودهم اللغوي، ويبيدهم معناها العام عن معناها الخاص؛ ليردهم النبي إلى أصل الكلمة في السياق القرآني، مؤولا الظاهر العام لـ "الظلم" بما يوافق المعنى الحقيقي المقصود من الآية.

### فهم الخطاب الشرعي في النشاط الفقهي

مورس التأويل في النشاط الفقهي، كفعل اجتهادي داخل النص وفي مجاله، بما أنه صرف المعنى الظاهر الراجع إلى المعنى المرجوح، لوجود دليل يقتضي ذلك؛ إنه بحث عن مساحة مشتركة بين النص والواقع، نتيجة احتكاكه بهما معا، انطلاقا من المبدأ المؤطر لنشاط الفهم، وهو مبدأ "الاكتمال" الذي يعد بحق خاصية النص العظمى التي تحرك فاعلية التلقي المستبصر، محفزة طاقات المتلقي التشغيلية، الحسية والعقلية، وكفايات تدبير الفهم: كالعلم بالحق والعلم بالواقع..

وها هنا الهوة الفاصلة بين آليات الفهم الاستغرابية، وآليات الفهم من داخل المنظومة المعرفية القرآنية، فهذه تصدر عن منهج التسليم بقوة المعرفة في القرآن واكتمالها، لينخرط العقل من ثمة، في وصل الشاهد من النصوص بما يغيب عنها من المقاصد الخطابية، دون مقاطعة الآليات العلمية التي أنشأت مدارها القرائي، حول مركزية المعرفة القرآنية والتي كانت تستمد قوتها من كمال معرفي ختمت به الرسالة القرآنية:

﴿إِلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 4).

وهذا "الكامل" هو الإطار الذي أنشأ القرآن به الحدود القرائية (تفسيرا وتأويلا) وسيج به حقل التلقي، وبين مسالك الوعي بالحقيقة الشرعية، ووسع آفاق النظر البشري للاقتراب منها نفسيا وفكريا وسلوكيا... وهو نفسه المبدأ الذي فرق القرآن به الطرق الموصلة إلى الحقيقة، بين الوعي الإسلامي الحر، الذي يمارس وعيه من داخل الدائرة الهوياتية لعقل منسجم، والوعي المتشطي الذي يميز الفهم المنحرف في كل زمان ومكان.



## الوعي التأويلي المنحرف وآليات فهمه للخطاب الشرعي

### 1. عند الفلاسفة المسلمين

ما كان الفهم عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين يعني استكشاف معنى النص وفق القوانين الداخلية الأصيلة في الخطاب الشرعي، بل كانت الرغبة في إثبات التوازي بين النص وباطنه، لإثبات بلوغ التفوق الفلسفي فانزلق العقل حينما وازى ابن رشد بين معرفتين؛ معرفة يقينية هي المعرفة الإلهية، ومعرفة عقلية بشرية هي فلسفة أرسطو، فأل به التقريب بينهما، إلى هدم خصوصية النص الشرعي، وهو يصل بين منفصلين في كتابه المشهور: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال".

### 2. عند المتصوفة الباطنية

عمل التصوف الباطني على هز أركان المعنى المقصود في الخطاب الشرعي بتضخيم الذات وتعظيم كفاياتها الاستكشافية، مما أفقد باطن النص ثباته المعرفي وهز يقينياته المقدسة مرغما إياه على أن يستجيب لتوقعات القارئ وانتظاراته كقارئ متميز، بدلا من إصغاءه كمتلق للمعنى فيه، من داخل المجال القرآني وليس خارجه؛ وقد فصل ابن تيمية الحديث عن انحراف الفهم المصنم للمعرفة البشرية يقول: "... تجد كل قوم يدعون الاختصاص بالأسرار والحقائق ما لا يدعي المرسلون وأن ذلك عند خواصهم، وأن ذلك لا ينبغي أن يقابل إلا بالتسليم، ويحتجون لذلك بأحاديث موضوعة وتفسيرات باطلة..<sup>(1)</sup>".

ذلك أنهم نسوا النص ونسوا العقل فرماهم في أحضان الحلول والاتحاد وهو ما لم يفعله المحاسبي لأنه اعتمد "على النص المعقول"، وقرن بين الزهد والمعرفة، والمعرفة والعقل، والعقل والإيمان يقول: "كل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله وعقله على قدر إيمانه<sup>(2)</sup>".

1. ابن تيمية، الفتاوى، إصدار مجمع الملك فهد، (1416هـ / 1995م)، 4/12.

2. المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط، (1391هـ / 1971م)، دار الفكر، ص3410، الفتاوى، م، س، 13/241.

وقد ميز المحاسبي في منهج الفهم، بين باطنية فاسدة وباطنية سليمة؛ "فمن أمارات الباطن السليم، تزيين الظاهر بالمجاهدة واتباع السنة<sup>(1)</sup>"، وهو اتجاه التفسير الإشاري، المشروط حتما بالرسوخ في العلم، وإن كان ابن تيمية يفرق في التأويل الصوفي الإشاري؛ بين التأويل السليم والتأويل الفاسد.

أما التأويل عند الباطنية الصوفية، فهو تأويل فلسفي نظري لا يعتدون فيه بالظاهر ولا يحكمونه، وغايتهم الظاهرة، تعطيل فاعلية الشريعة واستبدالها بأدلة يدعيها "الكشف" و"الاطلاع"، حتى أن "منهم من يصف ربه في قصائده بما نقل في الموضوعات من وكفر صريح: مثل مواالته، ومشاربته، ومماشاته، ومعانقته، ونزوله إلى الأرض، وعوده في بعض رياض الأرض ونحو ذلك، ويجعل كل منهم ذلك من الأسرار المخزونة والعلوم المصونة التي تكون لخواص أولياء الله المتقين.

هكذا انشق زهاد الصوفية عن اللاعقلانية الباطنية، فكتب المحاسبي كتابه: "فهم القرآن"، معلنا فيه عن مقاطعتهم ومقاطعة المعتزلة، مقعدا لمنهج التلقي الذي لا يفصل فيه بين الإيمان بالله الذي يشكل عمودا لوعيه المنهجي وهو يجتهد ليفهم، ثم العلم والعقل وهما جناحا المركبة الموصلة إلى الإدراك الواعي للمعنى السليم.

هكذا كان مقياس التفاضل، بين الناس كفاية القبول عن الله، وشرطه صحة العقل، وطهارة القلب، يقول المحاسبي في حليته: "أفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله، وأفهمهم عن الله أحسنهم قبولا عن الله<sup>(2)</sup>". وقد تحدث الحارث المحاسبي عن العاقل عن الله باعتبار أنه كائن واع، ومؤمن معا؛ فهو واع بأنه مخالف للأحمق والمجنون، وهو واع بنعمة الله عليه؛ ومن ثمة كان العقل عنده ليس غريزة نورانية ومقدمة لإمكان المعرفة، وبذلك انتصر المحاسبي للمنظور القرآني الذي يرى في العقل العملي "مسؤولية واختيار".

### 3. عند المعتزلة

1. المرجع نفسه، ص66.

2. الحلية، 86/10.

والواقع أن ممارسة التحلل من النص لفهمه قديم رافق التفكير العقلاني مع المعتزلة الذين اعتمدوا على العقل في الاستدلال على حجية فهمهم؛ غير أنهم استخدموه بمرجعية دخيلة على مفهومه في المرجعية الإسلامية، وبوعي مستغرب يشكل فيه الآخر المختلف الضدي والوصي الفكري، والمصدر الثابت لبناء الوعي المعرفي وتشكيله.

ومعلوم أن القراءة المعتزلية كانت أول محاولة مذهبية في أمور الدين وذلك على يد واصل بن عطاء (131هـ) وعمرو بن عبيد (144هـ). وقد ذاع صيت هذا المذهب حتى صار ترفا فكريا انتشر بين الملوك والأمراء وعرف المشتغلون به بالمتكلمين، وعرف موضوعهم بعلم الكلام أو علم التوحيد؛ كان التحليل المنطقي المعتزلي آليتهم العقلية لإدراك حدود الخير وحدود الشر، والجدل العقلي وسيلتهم العقلية لتقويم الفهم، ومن ذلك الموقع فسفهوا العقل الفقهي وسخروا منه.

والحق أن العقل في المعرفة القرآنية وفي مدارات التفكير المنبثقة منها، متعدد ومركبة معانيه، ومشتقاته، ومرادفاته، لتشمل أحوال استخدامه في أنشطة عملية، تتحقق بها وظيفية الإنسان الاستخلافية؛ إنه في المعرفة الشرعية ليس غاية في ذاته، ولا يمكن الاكتفاء به مرجعا معرفيا قائم الذات، وهو ما يثبت حاجته إلى الاتصال بمشغله، بل يحتاج إلى عاقل قادر على استخدامه والنظر به، للظفر بالدليل الهادي يقول ابن تيمية: "وأما الناظر في المسألة، فهذا يحتاج إلى شيئين: إلى أن يظفر بالدليل الهادي، وإلى أن يهتدي به وينتفع، فأمره الشرع بما يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية، ويصرف عنه الأسباب المعوقة<sup>(1)</sup>".

ولا تخفى قيمة الاستدلال العقلي في القرآن الكريم، ﴿بَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2) ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: 185) إنه آية من آليات التأويل لفهم وإدراك المعنى في الخطاب، بشرط مراعاة المجال التداولي الذي تحددت فيه جهات البحث عن المعنى، أو جهات ترك البحث فيها، وهي الجهات الأربع للتأويل:

- ما يجب تأويله.

- ما لا يجب تأويله.

. ما يميل إلى جانب عدم التأويل.

. ما يميل إلى جانب وجوب التأويل.

هكذا ورد العقل في القرآن بصيغة الفعل: يهتدون، يعقلون...؛ وهو في المنظور السني والجماعي متصل بالعلم والممارسة العملية معا وعليه فإن للعقل مجالان: المجال الإيماني... والمجال السلوكي... وبهذا المعنى: "لم يكن الوحي مناقضا للعقل في المحكم من الآيات، ولم يتعارض معه في المتشابه منها، بل انتزع العقل من متناقضاته وحرره من شكه، وهداه إلى اليقين<sup>(1)</sup>."

ثم إن ما كان مميزا للقراءات المؤسسة للفهم العقلاني في التراث التأويلي الإسلامي الأصيل - كتأويل المحاسبي هو ذلك الملمس الاعتقادي طبع ممارسة الفهم، حتى حين اختلفت توجهات القراءة، بل ظل هاجس إنشاء قواعد إيمانية نظرية أو عملية للفهم والمنطلق الاعتقادي الصريح الذي أعلنته عتبة لقراءتها حارسا لعقلها، مانعا له من إغفال أو تجاهل مجال خطابي مختلف يعلن اتصاله بحقيقة مفارقة.

لقد كان الفهم الاعتقادي موجها للجهد الذي كان يستفرغ لتحصيل المعرفة، حتى أن صحة الاعتقاد كان عمدة لتمام هذا الجهد المبذول لأجل ضمان صحة الفهم، وبينهما يلزم العلم باللغة وأصول الفقه كما في زمن النشأة التشريعية، زمن التعبد النبوي الذي كان يجري داخل المدار الكلي للأدلة الشرعية الرئيسية، أو في زمن الصحابة والتابعين حيث اتسعت مجالات الأدلة ونشط اعتبار قواعد الفهم، والقياس، والناس، والواقع... ولا ينبغي ذلك إلا لمسلم بالغ عاقل عادل... ليتيسر العلم بالقرآن وبالسنة المطهرة.

وقد لازمت هذه القوانين القرائية الفكر الأصولي، معتبرة إياها آليات الاجتهاد عامة، والاستنباط خاصة بغية نيل "الفضيلة في دينه ودنياه"<sup>(2)</sup>.

#### 4. في الإسلاميات التطبيقية

1. المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص120.

2. الشافعي، الرسالة، 19/1.

أما "الإسلاميات التطبيقية، فقد أنشأت وعبها التأويلي من مركزية معرفية غربية متضامنة مع الفكر المعاصر كله...<sup>(1)</sup>" لتجديد الفكر الديني بشكل عام.

حيث آمنت بأنه لا وجود لحقيقة غير الحقيقة المحسوسة لإنسان متفرد والقابلة للمعرفة والدرس، وهذا إعلان صريح عن انتصارها لمفهوم السيادة البشرية التي توازي السيادة الإلهية. هكذا تقاطع "الإسلاميات التطبيقية مبدأ "الاكتمال" الذي ختمت به الرسالة في حجة الوداع لأن غايتها: ممارسة علمية متعددة التخصصات... تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره<sup>(2)</sup>."

والاستمداد الانفعالي من العقلانية الغربية أدى إلى الاعتداء على استقلالية النص وتفرد، ومفارقته لكل العلوم والمعارف والإبداعات البشرية، وهي الدهشة التي أحدثها في المتلقي الأول للنص التي لم تكن دهشة لغوية كما يدعي التأويل الأدبي للقرآن المجيد مع قائد المستحدثين: أدونيس، علما أن عداوة الذين كفروا بالرسالة المحمدية، لم تمنع هؤلاء من التوقيع على اختلافها المعرفي؛ وما كان لغرابة اللغة ورقبها أن يكون خطرا على المعتقد الذي يتشكل، كما هو معلوم، إلى جانب اللغة، من المواقف والأفكار والرؤى..

فانبهار المتلقي الكافر كان انبهارا عقديا وليس لغويا. وإنما ادعت الإسلاميات التطبيقية أن المتلقي انبهر بالمعمار اللغوي للوحي و"سحره" لتؤسس لتأويل لغوي متهافت يقضي بأن القرآن المجيد "نسج" بالفهم الغربي للنص/النسج `etexture TEXTE`، وهو لذلك يسمح بتدخل "أنا" القارئ لصياغة المعنى فيه، بل وإعادة توزيع خيوطه وترتيبها، بما يلائم مرجعيات الفهم، المتحكمة في اختيارات خيوط نسجه الجديد؛ فأولوا تأويلا عضينيا يجزئ النص ليقعدوا لإطلاقية حرية العقل، متعمدين تدمير اتساق النص، الذي يلازم المعنى فيه البناء النظامي الكلي، ويستدعي من ثمة، كفاية الربط بين الجزئي والكلي، بين البدايات والنهايات، بين الخفي والجلي...، علما أن الكليات لا تثبت إلا بالجزئيات، كما أن الجزئيات إنما تثبت بدلالة الكليات.

1. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م، ص56.

2. المرجع نفسه، ص57.

وقد أدى التحلق حول مذاهب لم تكن يوماً تحظى بالمقبولية المعرفية في الفكر الإسلامي الأصيل؛ كالشيعة والخوارج، إلى التشويش على فهم الحقيقة الإسلامية، وتخريب الدلالات الخطابية للنص القرآني. خاصة عندما ينتصرون للخط التفكير الشيعي ويعادون صراحة الاتجاه السني:

"لا شك في أن بعض المؤرخين كانوا قد انتقدوا في وقت مبكر النسخة السنية (للإسلام) لكن، ينبغي بأن نعتزف بأن الفنى العقائدي للاتجاه الشيعي لم يكن قد وضع تحت دائرة الضوء إلا بواسطة جهود حديثة؛ ذلك أن عوامل عديدة كانت قد ساعدت ولمدة طويلة على إثارة أو تفضيل الإسلام السني (1)".

هكذا استبدل كتاب الله بالذي هو أدنى، حينما تناول أصحاب الإسلاميات التطبيقية على اليقينيات الإيمانية بسبب إدارة المعرفة الغربية لفهم العربي الإسلامي، مما أدى إلى كارثة الذوبان في العقل الغربي بتناقضاته. علماً أن تاريخ نظريات المعرفة في الغرب هو تاريخ تناقض بعضها مع بعض. واليوم تعجز الخطابات الاستحدائية عن فك الحصار عن عقلها، لتمارس استقلالها المعرفي.

إن أعظم المزالق التي هوت بالفكر الاستحدائي العربي، هو إنكارها اختلاف الخطاب الشرعي، فراحت تمجد الطاقة البشرية الغربية على حساب النص، كأن القرآن الكريم قصيدة شعر أو رواية خيالية... وهو الذي شهد له أهل اللغة في ذلك الزمان، زمن تمجيد العربية بالاختلاف؛ فكيف بعقول تاخمت الصناعة المعرفية، ورتعت في حقولها تنكر الاختلاف.

إن أصحاب الإسلاميات التطبيقية والتأويل الاستحدائي أبوا إلا أن يبرهنوا للعقل الغربي عن سيادته في قراءة النص القرآني العربي الثابت على يد مستلبين لمعرفة غريبة دائبة التحول والانزلاق.

غير أن دوكرود DUCROT. وأبمرتويكو ECO ورولان بارت ROLAND BARTHES. وجرارا جنيت GENETTTE... وغيرهم براء من الفوضى القرائية التي غمست العقل

1. المرجع نفسه، ص 53.

الإسلامي المعاصر في التيه. إذ اهتم هؤلاء وآخرون بالنص البشري ولم ينشئوا معارفهم لإثبات أن القرآن مجرد نسج.

إن نظريات التلقي مع مدرسة كونستانس الألمانية CONSTANCE إنما اتفقت على اعتبار النص الأدبي فقط مفتتا effrité وليس القرآن، والقارئ في نظرها هو المسؤول عن تكميل معناه ورأب تصدعاته. وانبهر التطبيقيون بالفكرة فاستعملوا تجريب تطبيقها على الوحي الإلهي.

ويذكر "باروني" BARONI<sup>(1)</sup> أن "يكو" ECO يقابل بين النص الذي يعتبره آلة خاملة والقارئ الذي يتمتع بطاقة نشيطة بما أنه يستدعي مشاركته في ملئ فضاءات المسكوت عنه أو المقول الذي بقي بياضاً<sup>(2)</sup>. إن النص ليس سوى نسج من البياضات تعمد المؤلف تركها فارغة ليملاًها قارئ هو أقوى من الكاتب.

لكن اعتبار القرآن نسج من البياضات، يؤدي إلى دمج مقام التلطف في مقام التلقي ليحمل المتلقي "وحده فوق أكتافه ثقل المعرفة في النص"<sup>(3)</sup>. وبذلك تقصف ببيان القرآن الحكيم بما أنه وعاء فارغ و"نسيج فضاءات بياض وفرجات ينبغي ملؤها"<sup>(4)</sup>.

هذه إستراتيجية رئيسة للتفكير التأويلي الاستحدائي للقرآن الكريم، الذي يرى في القرآن "كلاماً وليس نصاً على طريقة رينان"<sup>(5)</sup> وهو ما يبيح للعقلانية المستحدثة "دراسة كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً"<sup>(6)</sup> يجب أن يشارك المتلقي في إنجازه؛ حيث يؤول أركون مثلاً قول الله تعالى: ﴿إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1) أن "كل ما يقول (الله) يسهم في تأكيد تعاليه، ووحدته كونه الأمرة بالنسبة للمخاطب (أنت)، ولكنه (تعالى) يهدف إلى أن يرقى بـ(أنت) إلى رتبة (أنا)<sup>(7)</sup>".

1. R / baroni littérature n- 127, SEPTEMBRE 2002, p. 105.

2. أمبرتو يكو، القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء: مركز الثقافى العربى، ط1، 1996م، ص63.

3. المرجع نفسه، ص63.

4. المرجع نفسه.

5. تاريخية الفكر العربى الإسلامى، م، س، ص30.

6. محمد أركون، الفكر العربى، ترجمة: عادل عوا، بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1985م.

7. المرجع نفسه، ص35.

إنه مسخ للنص، و مسخ النص وتشويهه عتبه لصياغة قانون الجمال في النص المقروء في الفكر الحدائي الغربي؛ ولئن كان ذلك عتبه للاستمتاع بالنص الأدبي . من منظور رولان بارت R. BARTHES فإن لذة قراءة القرآن غير قراءة "دون كشوط" أو الإلياذة...:

... (يقترح بورخيس أن تقرأ "الأوذيسة" كما لو كانت لاحقة بـ"الإلياذة" أو أن يقرأ كتاب تقليد المسيح كما لو كان "سيلين" من كتبه. اقتراحات رائعة، و مثيرة وهي إلى ذلك ممكنة التحقق على خير وجه. إنها لاقتراحات مثيرة، وهي إلى ذلك ممكنة التحقق على خير وجه. إنها لاقتراحات خلاقة، أكثر من أي وقت مضى؛ إذ أن من صلب هذه القراءات ينتج نص جديد على الدوام (المثال على ذلك، فإن كتاب "دون كيشوت" مؤلفه بيار مينار، مختلف اختلافا بينا عن كتاب سرفنتيس، رغم تطابق الاثني فيما بينهما كلمة كلمة، وإن عرضاً)<sup>(1)</sup>.

وما لا غرابة فيه، أن يتوصل الكاتب؛ إذ يكتب هذا النص الآخر (أو نصا مختلفا)، إلى نقد النص الأصلي أو إلى الكشف عن إمكانياته أو سبر أغوار قيمه المتوارية. إذ لا أقدر من الكاريكاتير على الكشف والإبانة، لكونه يبدي الموضوع ممسوخا (مع أنه ليس كذلك) ومن جهة أخرى أن رواية أعيد روايتها تصير أجمل إذ تغدو رواية "أخرى"<sup>(2)</sup>.

ويبقى غريبا وعجيبا أن ينقل مفهوم النص الغربي ويمارس به بعنف تأويلا لنص مختلف مصرا على إهمال مركزيته لتضامنه مع "الرؤيا التاريخية والعرقية - المركزية". وممجدا في الآن نفسه اشتغال الإستشراق على المعرفة الإسلامية على يد دوسيان، دوغوج، سنوك هرغرونج، نولدكه بروكلمان، ماسينيون مارسيه الخ<sup>(3)</sup>. وقد استدلوا بالعرف مرددين قاعدة "تتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان" لترسيخ ادعاءهم بأن الشريعة أصبحت اليوم منتهية الصلاحية. والحق أن القراءة التأويلية للنص القرآني تختلف وتتميز من حيث إن الكتاب هو الذي يحمل المعرفة وكل قراءة تأويلية، هي بحث عن مكامن التنوير، وليست بحثا عن معاهد التعتيم.

إن تأويل القرآن موقع خطابي في المنظومة الخطابية ينبغي أن يخضع لضابط الكمال في القرآن، باعتبار أنه المنظومة المشكلة للعقل المؤول، والمتحكمة في بناء المعنى، وتحديد المنهاج

1. القارئ في الحكاية، ص74.

2. المرجع نفسه.

3. تاريخية الفكر العربي، م، س، ص54.



التأويلي، وكلاهما مكون أصيل في النص، الذي يمتح خصوصيته من خصوصية لفظة ومصطلح "نص"؛ فهو أقوى من النسخ..

ولذلك اعتنى الجرجاني به كعمار نُظْمِي؛ والنظم أكثر عقلانية وبراعة من النسخ؛ فكان العقل الناظم الإطار المنظومي لتحرك التلقي والتأويل، بما أنه يحتوي على غايته، وهو ما لا يخالف الاستخدام اللغوي للفظ "نص" الذي قد يدل على أقصى الشيء وغايته. إنها غاية لا يملكها المؤول ولكنها تسكن المتن القرآني المحكم أو "النص" كما يسميه الأصوليون. ولا يستقيم الفهم إلا برد متشابه القرآن إلى محكمه، ومعرفة جهات النص بمعرفة غايات المتن فيه.

لقد أدى إغفال المنهج القرآني للفهم، والانخراط في تطبيق العلوم لفهم القرآن قديما وحديثا، إلى التحول عن غاية المتن، إلى غاية المؤول المشكلة مسبقا، وإن كان أصحاب الإسلاميات التطبيقية قديما وحديثا، يهتمون المتونيين بالانفصال عن النص<sup>(1)</sup> ويعتبرون "أرتودوكسين جدد" و"مديري شؤون التقديس" و"عوام الفكر الإسلامي".

والمثاني في تصفح كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي "لأركون"، سوف يدهشه تعويجه للحقيقة الإيمانية في الفكر الإسلامي المتوني كما في النص القرآني، خاصة الإيمان بالله، ليجد صاحب الكتاب قد عاد في مقدمته لاستحضار "عون الله"، الذي أهانه: "وستلوهذا الكتاب بعون الله كتب أخرى كانت قد نشرت بالفرنسية أو في طريق التأليف"<sup>(2)</sup>.

ولعله الوهم الناتج عن تفتيت القرآن الذي دفع المعاصرين إلى الاكتفاء بلا إله إلا الله قولاً دون ممارستها سلوكياً كما مارسها أهل الجاهلية وهو أمر سهل تبريره؛ ذلك أن الخط الفكري للمنحرفين عقدياً لا ينقطع أبداً، حتى أن التشابه بين هؤلاء وأقطاب الإسلاميات التطبيقية تشابه حقيقي، فالمرجئة مثلا، وهي مكون من مكونات الخط المعوج للتفكير حول القرآن الكريم، تخرج العمل من دائرة الإيمان مكتفية بما اعترف به اللسان.

1. السلطة في الإسلام، العقل الفقهي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص60.

2. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م، س، ص10.

إن للفهم زمن الارتجاج الحضاري للأمة الإسلامية، والذي ارتبط بالهزة التاريخية غداة هزيمة 1967م هندسة خاصة لا يمكن بأية حال مقارنته بتحول الفهم في الغرب بعد الثورة اللوثرية، ولا بالفهم زمن الترف المعرفي في الغرب منذ بداية الستينات من القرن العشرين.

لقد كان الانحراف الفكري نتيجة اليأس من فاعلية المسلمين وجدواهم في صناعة التميز، فكان توجههم من ثمة إلى مساءلة العقل العربي والعقل الإسلامي لمحاكمته، ومصادرة يقينيته وقدسيته، ومقاضاة فاعليته لإلغائها، وهكذا يستعيد محمد أركون ومحمد عابد الجابري قراءة العقل الإسلامي، متهمين إياه بـ "التعالي" و"العبودية"، دون أن يستعيدا القراءة في الذات المتلقية للمهمينات المعرفية في الحداثة، ومن ثمة مراجعة يقينيات العقل الآخر ومسار مراجعتها لنفسها لتجنب الوقوع بعقلانيتهم الاستحدائية في شرك التعالي المعرفي المضاعف الذي لوح به أركون في كثير من كتاباته، "هكذا نرى أن العقل يبدو متعاليا وخاضعا لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معا. في الواقع أنه كما لاحظ جيدا لويس ماسينيون في كتابه *la passion de Halladj* فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر.

هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي و تطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل، والدعم الإلهي، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة. ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي<sup>(1)</sup>.

والواقع أن الانفصال الإبستمولوجي عن العقل الإسلامي المؤسس والمؤسس ومقاطعته، لم يق مشروع نقد العقل العربي الإسلامي من الاستلاب، حينما ارتهن ليقينيات الحداثة دون مراجعتها ونقدها؛ فالانطلاق من سياقات تاريخية غربية هدمت السلطة الكنسية، ومعها الهيمنة المعرفية لرجال الكنيسة القاهرة، لا تشبه بأية حال، السياقات التاريخية، والاجتماعية، والنفسية.. للمجتمع الإسلامي لكي يسوغ تطويع النص والتراث للحداثة.

والمعنى المصلوب، في الثقافة الكنسية، لا يماثل أبدا، وضع المعنى زمن الانقطاع الاجتهادي، وفي كل أزمنة النكسة، كيفما كان نوعها، ولا تمكن المماثلة بين الكنيسة والمسجد من تسويق

1. المرجع نفسه، ص65.

الفكر الحدائثي الغربي بدعوى نشر الوضوح والتضييق على الغموض كما فعل أركون 179: " من هنا نفهم كيف ولماذا راحت هذه الظروف السيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية تساعد على انتشار الغموض والإبهام، غموض مفيد دائماً للممسكين بزمام السلطة، ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية. أو ما بين المقدس والديني أو الروحي والزمني.

راح "العلماء" (فقهاء الدين)، الذين رفعهم القرآن إلى مستوى عال من السيادة الثقافية والروحية القادرة على أن تتعرف الأمور وأن تعلن الحق وتحرسه، والذين سماهم التراث بورثة الأنبياء، يساهمون هم أيضاً في نشر هذا الغموض وتعميمه. ذلك أنهم، من جهة أولى قد ركزوا كثيراً جداً على المفردات التي تدل على السيادة العليا من مثل (حق، عقل، شورى، اختيار، عدل، حلم، بيعة، اجتهاد، نص، وصية، حكم، أصول، إلخ...) (1).

إن تصحيح الفهم يستدعي إذن التخلي، حسب الفكر التحديثي، عن استعادة النموذج المعرفي الذي تهيمن فيه "سيادة الله العليا"<sup>(2)</sup> للتمكن من الانفصال عن الإشكالات التي تعرض للقارئ وهو يتلقى النص. وقد كان ذلك المقدمة لممارسة قراءة تأويلية تنصب نفسها كمنظومة فهم جديدة تحل محل "المنظومة الفقهية" بتعبير عبد الجواد ياسين، وتؤسس لقراءة تأويلية تستجيب لحاجة النص إلى من يحيينه actualisation؛ أي إلى من يهبط به ليبي حاجة البشر المجهولين في واقعهم وبحسب منطق عصرهم، ليكون المنشئ الأول والأخير للمعنى هو الإنسان. وإن الوعي الإنساني لا الله هو المسؤول عن تحرير العقل من قفص الماضوية؛ أي عن الوعي بالماضي (الوعي التاريخي) باعتبار أن القواعد المؤسسة للفهم تشد العقل إلى الوراء محدثة مزقاً بين الإنسان وواقعه، وتبعده من ثمة عن الحق الذي يقبل الخضوع للفحص العقلي، ويثبت الواقع عقلانيته.

إن القراءة التأويلية التحديثية وهي تقاطع الفهم، الذي نبت في حقيقته غير طفيلي في حقل النص، بدعوى إنشاء قواعد عقلية لبناء عقل عصري. تهدم لتبني فتهوي في تناقض عجيب؛ إذ هي تدعو إلى إعادة تكوين العقل العربي تكويناً عقلانياً متفتحاً لاستيعاب حركة التاريخ، ويزعجها في الآن ذاته، يقظته النقدية، ومسائلته لمن ساءله فيه، من موقع متعال،

1. المرجع نفسه، ص 179.

2. المرجع نفسه، ص 188.

بهاجم صراحة العقل الإسلامي ليرهبه وينبت فيه الاعتقاد بنقصه، وضيق إمكاناته، بدعوى أنه تحاصر، في نظره، المرجعية اللغوية العربية بثقلها "الأرثوذكسي والميثولوجي"<sup>(1)</sup>.

وينصب نفسه، على تناقض تام وغريب عن منهجه المقدس في القراءة المستورد من الغرب، وإن كان التفاعل بين العقول مزية حضارية، على ألا تكون محرقة تذوب فيها الهويات (قولة غاندي) فيكمم أفواه المتلقين كي يتمكن من إنشاء مخيال عربي إسلامي يستسلم لـ"نتائج علم البيولوجيا وعلم النفس المعاصرين..." ولا يسلم بالغيب، ولا يفرق بين الله والبشر..

يقول أركون: "من المؤكد أنه إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذ سوف تتزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقدیس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها"<sup>(2)</sup> ولا تعقله عقلانيته الاستحدائية من تحقير المتلقي معلنا الحرب أولاً على ثوابته الاستغرابية حينما يقول: "أرجو ألا يصرخ بعضهم فوراً بالويل والثبور ويتهمنا بممارسة العلمية الجديدة والوضعية الجديدة "néo-scientisme". "néo-positivism"<sup>(3)</sup>، بل نراه يعلن شرعية اختراق القرآن الكريم، فيؤوله بمنطق استغرابي، لغة وفكراً، غير آبه لمتلق يكتب عنه بلغة الآخر ولا يكتب له، مفصحا بذلك عن غيريته المفرطة خاصة عندما يدعي قصور العقل العربي المعاصر عن "فهم ما يقال" له باللغة الفرنسية ويرفض مخاطبته هذا العقل بلغة عربية مبينة لأنها في نظره، "عربية غير موجودة حتى الآن لسبب بسيط هو أن العرب لم يفكروا بعد جيداً بعلوم الإنسان والمجتمع"<sup>(4)</sup>.

ثم إن أركون لا يملك الوقت ليلتقط المعارف التي تنبت في الغرب، ثم يستتبتها في الحقل المعرفي الإسلامي، بلغة عربية لا تشعر المتلقي، على الأقل، بأن الاستعمار يسكن العقول العارفة أكثر من العقول البسيطة أو الجاهلة، فينهار فيه بسبب ذلك أمل استعادة السيادة المنفلتة منه، وهذا سبب آخر لإقبار العزة الإسلامية العربية، التي يدعي أركون وإخوته نضالهم من أجل

1. السلطة في الإسلام، م، س، ص، 29.

2. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م، س، ص، 9.

3. المرجع نفسه، م، س، ص، 27.

4. المرجع نفسه، ص، 45.

تشبيدها يقول: "عندما كنت أحاضر في مختلف البلدان الإسلامية وما أزال كانوا يعيبون علي أنني أكتب مباشرة باللغة العربية، من المؤكد أنني لوفعلت ذلك لاستطعت أن أتوصل إلى جمهور واسع متشوق جدا لاكتشاف أدوات البحث العلمي الملائمة لمعالجة المشاكل الملحة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة. ولكنني لا أملك الوقت الكافي لكي أتتبع في ذات الوقت منتجات علوم الإنسان والمجتمع في الغرب ثم استكشاف وتفحص الأدبيات العربية الكلاسيكية والحديثة وأخيرا عرض فكر جديد في مفردات وأساليب عربية غير موجودة حتى الآن<sup>(1)</sup>.

إن التسليم الاستغرابي باستعداد النص القرآني للانفتاح، يرافقه، في الواقع، تسليم بعجز العقل العربي على الانفتاح على إمكانات التحليل المتاحة لها من تحليل لغوي وسيميائي، وتاريخي وتحليل سوسولوجي وأثنروبولوجي وفلسفي "ليكون قادرا على تحويل المعنى المفرد في النص إلى معنى جمع يستدعي قراءة متعددة<sup>(2)</sup>". كما تدعو إلى ذلك تفكيكية رولان بارث barthes الذي يعتقد أن القراءة الجديدة (النقد الجديد) ليست شيئا إلا تفكيك للنص: "لأن النقد القديم لا يفكك في العمق ولا يطرح مشكلة التفكيك. ومن ثمة فكل نقد جديد....، هو تفكيك على النمط الماركساوي، وعلى النمط التحليلي النفسي والموضوعاتي، والوجودي بأساليب عديدة، وحسب التزاماته الأيديولوجية المختلفة والهدف الرئيس هو محاولة الإمساك بمعنى حقيقي للنص من أجل اكتشاف بنيته وسره وجوهره<sup>(3)</sup>".

إن تحديث الفهم من منظور الوعي التأويلي التحديثي للنص القرآني، مغامرة لنسف الحدود بين البشري والإلهي، وذلك ضمن مشروع رد الإلهيات إلى الإنسانيات، ومحو المسافة الفاصلة بين الله والإنسان، كما يصرح بذلك "حسن حنفي"، وهو أمر مارسه، في نظر عبد الجواد ياسين، العقل الفقهي الذي حل محل الدين عندما تحول الدين (النسبي الاجتهادي) إلى مطلق مقدس وتحولت الممارسة الفقهية الإسلامية نفسها إلى دين، وهو نفسه الإطار التبريري للتأويل التحديثي الأركوني: "الوعي الإسلامي كان قد عاش بكثافة واضحة الحالة التأويلية وساهم في اغنائها وإخصابها إلى حد كبير. إننا نتوقع ونأمل أن يتيح له هذا الشيء إمكانية مواجهة

1. المرجع نفسه.

2. barthes/barthes par lui-même, seui 19751 R, p.73.

3. ROLAND BARTHES, le grain de la voix, seuil 1981, p. 90.

المشكلة المركزية التي تطرحها العلوم الإنسانية اليوم، هذه العلوم المنغلقة هي أيضا في الدائرة التأويلية<sup>(1)</sup> "ومن ثمة هيمن السؤال المؤسس لشرعية التأويل: كيف يقبض على "قانون النص"؟ بتعبير عبد الجواد ياسين وما هي المبادئ التي تكشف في النص عن قدرة ذاتية على التمدد في الزمن، من غير حاجة إلى مساعدة خارجية ويعني "العقل الفقهي الذي أنتج فقها ولكنه غدا "أكبر من حجم النص على أوجه التحقيق"<sup>(2)</sup> "وها هنا مبرر آخر لتطوع العقل الإسلامي المعاصر لمقاطعة العقل الفقهي وتجاوزه، من خلال الوسائل الجديدة المقترحة لنقد المعرفة. يقول أركون: "أرجو كل الرجاء أن يحسن القارئ ظنه بالمؤلف وبالمترجم، فإنهما تعاوننا تعاون الأخوين على البر والتقوى وكلمة الحق. وقد قصدا إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول. لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية. وكما أن الشافعي ألف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذا يضطر الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها"<sup>(3)</sup>.

هكذا تعامل التأويل لدى الحدائين مع قرآن كريم غير ذي عوج معتبرين إياه موضوعا للوعي متبنين قواعد التفكير الفينومولوجي حينما يضعون "الله" و"القرآن" و"الرسول" صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين أقواس باحثين عن ماهيتهم، متجاهلين وجودهم؛ كما وضعوا التاريخ بين أقواس لغض الطرف عن النظريات الموروثة.

لقد انحصرت القراءة التأويلية فيما يقع تحت إدراكها فحسب، معتبرة كل ما لا يقع تحت إدراكها غير موجود بالنسبة إليها، وإن كان موجودا في ذاته. فهذا محمد عابد الجابري يسقط في سلة مهملاته، وبعقلانيته المستوردة، الأبعاد الغيبية الشاهدة على المعجزة الربانية كالإسراء والمعراج وانشقاق القمر.../محمد عابد الجابري - مدخل إلى القرآن الكريم يقول: "وما روي بشأن الإسراء والمعراج وهي تراث لنا، وهي أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء

1. Ibid, p. 137.

2. Ibid, p. 60.

3. Ibid, p. 10.

فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، من حقنا بل من واجبنا أن نختار منها، ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا"<sup>(1)</sup>.

ثم رد الجابري حادثة "انشقاق القمر" لعدم نزول آيات غير آية واحدة بسورة القمر: ﴿إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرَ﴾ (القمر: 1) فأولها بالخسوف، كما رد المعراج لأنه عنده ليس سوى منام نفسه<sup>(2)</sup>.

وهذه ملامح القراءة المجنونة، بتعبير محمد سعيد البوطي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، في محاضرة: جنون القراءة المعاصرة من وإلى أين؟ بالمركز الثقافي والاجتماعي في باريس 19 أيار سنة 2001م في ندوة القرآن بين التفسيرات العلمية والشطحات الذاتية والتي تغيب عنها محمد أركون بموضوع مدرجا بالندوة "تفكيك المصحف" يقول البوطي: "ولكن ظاهرة الجنون تظهر فقط في إخضاع القرآن دون غيره لهذه القراءة العصرية التي تفصله عن تاريخه وتقطع صلة ما بينه وبين ما يعنيه به صاحبه المتكلم به"<sup>(3)</sup>.

## نتائج البحث

إن الإسلاميات التطبيقية تستظل بظلة مفهومية ضاربة في القدم كالمفهوم اللاتيني inetpreto والذي يتألف من inter هذا الفضاء الوسيط القائم بين شيئين أو شخصين أو لحظتين فيرسم حدود الانفصال بين الآخر والآخر والذي يمكن أن: "يصيح، مع ذلك، مجالاً للترباط والاتصال عبر وساطة ما"<sup>(4)</sup>.

وقد حدد مارتن روز ROSE موقع المؤول من حيث إن مهمته ليست الاشتغال كوسيط بين اثنين بعيد أحدهما عن الآخر، بل كلاهما آخر؛ لأن هذا الآخر هو أنا (المؤول)، فهو يجد نفسه

1. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2000م، ص 82.

2. المرجع نفسه، ص 190.

3. محاضرة محمد سعيد البوطي رَحِمَهُ اللهُ: جنون القراءة المعاصرة من وإلى أين؟ بالمركز الثقافي والاجتماعي في باريس 19 أيار سنة 2001 في ندوة القرآن بين التفسيرات العلمية والشطحات الذاتية والتي تغيب عنها محمد أركون بموضوع كان مدرجا بالندوة: "تفكيك المصحف" www.dahcha.com

4. Une herméneutique de l ancien testament: MARTIN ROSE comprendre se comprendre; faire comprendre, ed. labor et fidés 2003, P.11.

في الضفة الأخرى لهوة اللافهم؛ لذلك يشترط في المؤول أن يعي غيريته *altérité*. غير أن الإسلاميات التطبيقية ضخمت هذه الغيرية، لأنها سبيلها إلى إنشاء ما يميز الذات عن الآخر، ولأن الفعل التأويلي يدعم بقوة هذا التباعد والاختلاف، وهو ما يبرر الاتجاه نحو إعادة بناء النص تاريخياً، في عملية التأويل، لأجل فهم غيريته بالنسبة إلى ذات المتلقي وهو مبرر آخر لإضفاء الشرعية على هدم النص القرآني وتكميشه.

- انتهاء القراءة الجديدة، بدافع من نرجسيتها المكتنزة، إلى التأثير في النص، كما أوصى بذلك أحد أعلام مدرسة كونسطانس الألمانية المنظره للتلقي: "كادامير" الذي يرى في القراءة مجال لقياس إبداع القارئ؛ غير أن القرآن، يفضح تهافت المتلهفين على التأله باسم الحداثة.

- إن القرآن ليس "نتاجاً" ليسمح القارئ لنفسه بإعادة، إنتاجه *re-production* بالزيادة فيه أو النقصان منه؛ لأنه النعمة التامة.

- لقد اعتمدت القراءة الاستغرابية المنهج الظاهراتي الذي يعتقد أن المعنى هو خلاصة الفهم الفردي الخالص، غير أن المعنى في القرآن المجيد غير المعنى في نص بشري؛ لأنه ثابت قصدي، وليست مهمة قارئ القرآن أن يخلق المعنى، كما أوحى حكماء مدرسة التلقي الألمانية "ياوس وأيزر" للتطبيقيين حينما نفوا القصدية عن القرآن الحكيم فقرر المؤولون الإسلاميون فوراً أن النص القرآني مثل كل النصوص لا يحمل قصداً معيناً.

- إن تقديس "أنا" القارئ أثناء التأويل أفسد المعنى، وأغرق المؤول في التيه التخيلي وهو يفحص ماهية النص القرآني قياساً على ماهية الوصايا التوراتية القديمة والجديدة متوهماً تشابهها.



## ضوابط التأويل وأبعادها المقاصدية<sup>(1)</sup>

د. ريحانة اليندوزي

أستاذة بكلية اللغة العربية، جامعة القرويين - مراكش

عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

قال ابن القيم: "فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرد الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مرادُه، وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل، فمن بابه دخل إليها، وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل<sup>(2)</sup>". .. أحببت أن أبدأ بهذا الكلام القيم لابن القيم لبيان أن التأويل إذا لم يؤسس على قواعده التي تكون فارقة بين الحق والباطل يصير بابا للشرك والكيد بالإسلام وأهله.

من أجل ذلك سعى علماء الأصول إلى تحديد معالم التفسير والتأويل بوضعهم معايير محكمة وضوابط منهجية حاکمة لمسالك الفهم السديد، والاستنباط الصحيح من خطاب الشارع الحكيم، غايتهم من كل ذلك الكشف عن دلالاته والتفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه.

ومصطلح التأويل في التاريخ الأول للمعرفة الإسلامية كان مرادفا للتفسير، بل كان المصطلح الأكثر ورودا في كتب الأولين، ثم بدأ منذ القرن الرابع الهجري ينحسر بالتدريج وهو يكتسب معنى دلاليا سلبيا، وذلك في سياق الصراع الفكري والسياسي الذي طبع فترات معينة من تاريخ المسلمين...

1. المراد هنا بالأبعاد المقاصدية الأبعاد الغائية.

2. إعلام الموقعين، 4/192.

فقد صار مصطلح التأويل للخطاب الشرعي يعني الانحراف به عن قواعده والجور على مقاصده المنتهي إلى الزيف والضلال، كما صار مصطلح المؤولة منسوباً إلى كل مبتدع مغال ومتطرف ضال (من الخوارج والشيعة والمعتزلة والمتصوفة..) وذلك لما وجد عند كثير ممن ينتسب إلى هؤلاء، من انتقال البيان لمعاني القرآن من تفسير الدال إلى تفسير المدلول..

إذ لم يعد المنهج ينطلق من اللفظ نحو المعنى، وإنما انعكس الأمر فصارت الدلالات التي في النفس هي التي يبحث لها عن ألفاظ في النص، قال القرطبي في بيان أنواع التفسير المذموم: أحدهما: أن يكون له في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه، ليحتج على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لما كان يلوح له من القرآن ذلك المعنى<sup>(1)</sup>."

فكان التأويل بهذا المعنى يجعل النص القرآني خاضعاً تابعاً من حيث حملته الدلالية لذهن المتلقي وتوجهاته الفكرية لا أن يكون مؤسساً ومقوماً للقناعات والمعتقدات والأفكار.

ومن وجه آخر، فإن التأويل لا بد منه لأسباب تقتضيه، أهمها على الإطلاق قيام التعارض بين أدلة الشرع ظاهراً<sup>(2)</sup>، كما أن القرآن الكريم ليست دلالات ألفاظه في صعيد واحد من الوضوح بحيث لا يسع الاختلاف في فهمها، فلو أراد الله تعالى أن يجمع الناس على معانٍ محددة معينة لأنزل القرآن محكماً كله، ولأوصى رسوله أن يفسره كله. ولكنه شاء سبحانه أن ينزل إلى الناس كتاباً نابضاً بالحياة، شاهداً على الناس أينما كانوا ومتى وجدوا، يؤجرون على تدبره والتفكير في معانيه، فضمن كتابه المتشابه والمشارك والمجمل العام، وأرشد الناس إلى المقاصد العامة التي بها يُستهدى ويسترشد في تعيين الدلالات وإظهارها.

لذا كما سبق الإلماع إليه، فإن الأصوليين لما كان ميدانُ سعيهم في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها النصّ الشرعي من حيث دلالتُه على معناه، فإنهم نصوا على القواعد المنهجية والإجرائية الواجب اعتبارها في فهمه والاستدلال به، وصولاً إلى استقامة المعنى

1. الجامع لأحكام القرآن، 33/1.

2. وقد نبه إلى هذا الإمام الشاطبي لما ذكر أن التأويل لا يُسلط على النص الشرعي أساساً إلا لوجود معارض أقوى منه، ينظر: المواهب، 100/3.

وسداد الاستدلال، ويعني ذلك ضرورة بيان زيف وبطلان كل معنى مؤول تأباه مقاصد الشارع وقواعد اللسان..

ومن مشمولات العناية بمراد المتكلم المشرع وبمقاصد خطابه، ضبط التأويل سببا ومنهجيا وغاية، فما هي الضوابط التي حكمها علماء الأصول في التأويل حتى يستقيم أداة إجرائية معتبرة في مجال تفسير النصوص الشرعية؟

قبل الإجابة، وجبت الإشارة إلى أن التأويل جهد عقلي اجتهادي تتمثل حقيقته في صرف الأنفاذ عن مدلولاتها الظاهرة إلى غيرها أقل احتمالاً في الدلالة لدليل يقتضيه، وكما هو معلوم في علم الأصول فإن العدول عن المعنى الظاهر إلى غيره خلاف الأصل، لذا لا بد من شروط منهجية وضوابط استدلالية تضبط التأويل بما يتفق ووحدة منطوق التشريع في مقرراته الكبرى ومقاصده الأساس...

### الضابط الأول: استحضار البعد المصدري للنص الشرعي

ومعنى هذا أن يستحضر المتأول أن القرآن إلهي المصدر، وأن الحديث وحي غير متلو، وتغيب هذا في فهم النص الشرعي، قرأنا وسنة، خطأ منهجي فادح، موقع في محاذير كثيرة ليس أقلها عدم الوعي بعصمة النص الذي يتعامل معه فهما وتنزيلا واستنباطا واستدلالات، ومن ثم والحالة هذه إضفاء المشروعية على كل نقد وتخطئة أو تصحيح وتنقيح.

فيستلزم هذا الضابط اعتبار جلال الألوهية، وعصمة الوحي وأنه لا يأتيه الباطل وما ينبغي له، لا لفظا ولا معنى، وأنه صالح لكل زمان ومكان ولكل إنسان، وأنه بلغ درجة الكفاية اللغوية ووصل مرتبة الإعجاز البياني، وأنه من غير الممكن العثور على تعارضات دلالية فيه، فهو خطاب الله تعالى المنزه عن التناقض والاختلاف. وما على المؤول الراسخ إلا أن يتصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان الصحيح السوي إذا صورت صورة مثمرة. قال الشاطبي: "فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي لها إنسانا، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها، أي كان نطق ذلك

الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة<sup>(1)</sup>."

## الضابط الثاني: أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلاً وداخلاً في مجالته

-ومن مقتضيات هذا، أمران:

**الأول:** أن يكون اللفظ محتملاً لأكثر من دلالة، فلا مدخل للتأويل فيما دل على معناه قطعاً، كأن يكون محكماً أو مفسراً بالمعنى الاصطلاحي عند الحنفية<sup>(2)</sup> أو نصاً عند الجمهور<sup>(3)</sup>، وإنما يدخل التأويل اتفاقاً في ما دل على معناه ظاهراً أو نصاً عند الحنفية<sup>(4)</sup>.

وخلاصة ما قاله الأصوليون في تعريف الظاهر<sup>(5)</sup>: إنه اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية؛ أي راجحة، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً. وهو دلالة اللفظ على معنيين هو في أحدهما أرجح، سواء أكانت دلالاته على هذا المعنى الراجح لغوية، أم كانت عرفية، أم شرعية. والتأويل كما عرفه ابن الحاجب المالكي (هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً)<sup>(6)</sup>.

إذن، فإن عماد التأويل عند الأصوليين الظاهر في الكلام، وهو إما ظاهر لفظ<sup>(7)</sup> أو ظاهر تركيب<sup>(8)</sup>.

1. الشاطبي، الاعتصام، 1/184.

2. كشف الأسرار للنسفي شرح المصنف على المنار مع شرح نور الأنوار على المنار لأبي سعيد الحنفي، (1/208 209).

3. في مراقي السعود:

نص إذا أفاد ما لا يحتمل غيراً، وظاهر إن الغير أحتمل

4. اللفظ إذا ظهر منه المراد، ولم يكن قد سبق له أصالة سمي ظاهراً، فإذا ازداد وضوحاً بأن سبق له الكلام سمي نصاً مع احتمالهما للتأويل والتخصيص والنسخ، فإن ازداد وضوحاً بحيث إنه قطع احتمال التأويل والتخصيص صار مفسراً وإن كان محتملاً للنسخ، فإن سد باب احتمال النسخ سمي محكماً، ينظر: أصول السرخسي، 1/163-165. النسفي، كشف الأسرار. أبو سعيد الحنفي، شرح المصنف على المنار مع شرح نور الأنوار على المنار، 1/206-207. سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 1/232.

5. ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/73، الرازي، المحصول، 1/462، سراج الدين الأرموي، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، 1/412، الشيرازي للمع، ص48، الباجي، أحكام الفصول، ص73.

6. مختصر ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: نذير حمادو، 2/909.

7. كلفظ الصلاة، ظاهره المعنى الراجح شرعاً؛ أي العبادة ذات الأركان، مع احتمالها المعنى اللغوي المرجوح الذي هو الدعاء.

8. هو مدلول النص المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، ومثاله قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة» ظاهر التركيب: النهي عن إقامة صلاة العصر إلا عند الحلول في بني قريظة ولو بعد فوات وقتها، مع

**الثاني؛** أن يكون هذا الظاهر من مشمولات التأويل مجالا، والمعنى أن يكون متعلقا بفروع الشريعة لا بأصول العقيدة؛ لأن هذا الأخير محله علم الكلام، وقد اختلف العلماء في حكم تأويله ما بين مجيز ومانع ليس هنا مجال لذكر أقوالهم بدلائلها، فذاك خارج عن مقصود هذا البحث، فالمجال أصول الفقه وليس أصول الدين. إلا أن هذا لا يمنع من القول: إن الإمام مالك أرشد إلى الأسلم في كل ذلك وهو التفويض والإمساك عن التأويل، سدا لأسباب الزيغ والضلال بإقحام العقل فيما لا يدرك كنهه وحقيقته.

### الضابط الثالث: لا يسوغ العدول عن الظاهر بغير دليل<sup>(1)</sup>

وهذا الضابط تقتضيه طبيعة التأويل القائم على صرف اللفظ عن معناه الراجح والظاهر إلى معناه المرجوح المحتمل، وهذا الصرف خلاف الأصل؛ حيث إن حمل الكلام على معناه الظاهر المتبادر منه هو الأصل<sup>(2)</sup>، فلا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

ويشترط علماء الأصول في هذا الدليل الموجب للصرف أن يكون راجعا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فيتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معتبرا اتفاقا، قال الجويني: "والضابط.. أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر، فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض، والشرط استواء رتبة المؤول وما عضد التأويل به، فإن كان مرتبة المؤول مقدمة فالتأويل مردود، وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملا فإن لم يكن محتملا، فهو في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء<sup>(3)</sup>."

وهذا الضابط مع الذي قبله يتكاملان منهجيا من حيث بيان أن الأصل في فهم الكلام اعتبار المعنى المتبادر منه بحسب مقتضيات اللغة قطعاً أو ظنا راجحا، وقد نقل الإمام الزركشي اتفاق جمهور علماء الأمة على هذا، وأنه لا يسوغ العدول عن ظواهر النصوص الشرعية إلا لموجب

احتمال معنى آخر هو: أن المراد الاستعمال بالخروج، وأن الصلاة لا تُخرج عن وقتها. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: 904، ومسلم في صحيحه، حديث رقم: 1770 عن ابن عمر رضي الله عنهما.

1. الفخر الرازي، أساس التقديس، ص 181-182، ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص 71، ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 131/7، الكرجي القصاب، تكت القرآن، 180/1.

2. الرازي، المحصول، 514/3.

3. البرهان في أصول الفقه، 213/1.

أو دليل<sup>(1)</sup>. وكذلك قال الجويني من قبله أنه لا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة<sup>(2)</sup>.

ذلك أن هذه الظواهر هي بمثابة معاهد للغة من حيث هي الأصل في الفهم، وإنما عند وجود الداعي المقتضي للتأويل جسرُ العبور إلى المعنى المؤول، قال ابن القيم: "فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم التفهم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهم، كاذب عليه، قال الشافعي: وحديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ظاهره، ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم فهو مليوس عليه مُلبس على الناس، فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب وانتفت خاصية الإنسان وصار الناس كالبهائم بل أسوأ حالا<sup>(3)</sup>".

ومن مقتضيات هذا الضابط أن كلام الشارع ونصوص أحكامه قوالبٌ مدلولاتها الظاهرة الواجب العمل بها ما لم يرد دليل معتبر يصرّفها إلى معانيها المحتملة.

أمّا إذا كان التأويل لا لدليل فهو لعب وهوى، قد يكون دهليزا إلى الضلال والكفر، كما نبه على هذا غير واحد من أهل العلم.

#### الضابط الرابع: أن يكون اللفظ أو الخطاب قابلا للمعنى الذي أول إليه

وهذا له تعلق بالضابط الذي قبله، وصورته: أن يكون الكلام ظاهرا فيما صرف عنه، محتملا لما صرف إليه، فيلزم كل مؤول يريد "معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم<sup>(4)</sup>"، فإن أحال دلالة الألفاظ إلى غير ما تقتضيه فقد قصد إبطال الحقائق وقصد الإشكال لا الإفهام<sup>(5)</sup>.

وعلى هذا فيجب أن يوافق المعنى المؤول أحد الاستدلالات التالية:

1. انظر: البحر المحيط، 35/5-36.
2. البرهان في أصول الفقه، م، س، 202/1.
3. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 109/3.
4. ابن حزم، التنبؤ، ص23.
5. ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، 3/3.

- **الوضع اللغوي:** فمثلاً: الصلاة هي الدعاء، والزكاة هي النماء، والصوم الإمساك مطلقاً.

- **الوضع الشرعي:** وهو المعنى الذي وضعه الشارع لكلمة جرى فهمها عند الناس على معناها

الموضوع لها لغة أو عرفاً، فالصلاة في الشرع هي ذات الأركان، والزكاة هي التي تكون بشروطها الشرعية، وهكذا.. فتصرف الكلمة لهذا المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي. بل نصوص الشرع في أصلها لا تحمل إلا على الحقيقة الشرعية حتى يأتي ما يرجح غير ذلك، فما جاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا لبيان الشرعيات لا ما تقتضيه اللغة من معان ودلالات<sup>(1)</sup>.

- **الحقيقة العرفية:** وهي عامة كاستعمال الدابة لذوات الأربع (مع أن المعنى اللغوي للكلمة

في الأصل هو كل ما يدب على الأرض).

ويقتضي هذا الضابط عدم تحميل النص الشرعي ما لا يحتمله في اللغة، منطوقاً أو مفهوماً،

وإلا كان التأويل قلباً لمعاني الكلام دون أدنى علاقة بين المعنى المزعوم واللفظ المرسوم، فذلك

بمثابة قولك عن الحصان سمكة، وعن الشجرة بقرة، أو مثل قول الشيعة الروافض في تأويل قول

الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَبِمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: 39)؛ أي ومن لم يجعل

الله له إماماً من ولد فاطمة ﴿بِمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾؛ أي فما له من إمام يوم القيامة.. وغير ذلك

من ترهات أقوالهم.. وقد نقل الإمام الجويني أن مما غلظ الشافعي فيه القول على المؤولين كل

ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ<sup>(2)</sup>.

فالحاصل أن العملية التأويلية للنص الشرعي منضبطة عند الأصوليين بمأخذ الكلام وسننه

في اللغة العربية وفق معهود العرب زمن الرسالة. قال الشاطبي: "إن القرآن.. أنزل على لسان

معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها"<sup>(3)</sup>، "فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو

سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب"<sup>(4)</sup>.

ويكون جهد 'التأويل' التردد بين المعاني المتعددة المحتملة للفظ العربي لتحصيل أصحها

وأنسبها وأقومها؛ قال عبد القاهر الجرجاني: فأما ما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل،

1. انظر: فتح الباري، 2/241.

2. البرهان، 1/359.

3. الموافقات، م، س، 2/65.

4. المرجع نفسه، 2/82.

ويحرصون على تكثير الوجوه، وينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يُعدل به عن الظاهر، فهم يستكثرون الألفاظ على ما لم تقله من المعاني، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة، قد أبدت صفحاتها، وكشفت قناعها، فيعرضون عنها؛ حباً للتشوف، وقصدًا إلى التمويه، وذهاباً في الضلالة<sup>(1)</sup>، ومن ثم قرر الفكر الأصولي أن: "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي، فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"<sup>(2)</sup>.

ويلتحق بهذا الضابط شرط لازم لجريان التأويل على اللسان العربي، وهو عدم مخالفة المعنى المؤول لما يليق بكلام الشارع الحكيم، بلاغة وبيانا وفصاحة، فإذا اختار اللفظ معرفة كان ذلك لسبب وإذا انتقاه نكرة، كان ذلك لغرض وإذا كان اللفظ مفردا كان ذلك لمقتضى يطلبه.. وما على المتفهم المؤول للقرآن إلا البحث في المعاني والدلالات بما يتفق ومقتضيات هذا الضابط. فلا يسوغ في التأويلات إلا ما يسوغه الفصحاء، قال الإمام الجويني: "مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تتأى عن اللغة الفصحى.."<sup>(3)</sup>؛ ذلك أن القرآن في جميع وجوه الفصاحة بلغ النهاية<sup>(4)</sup> "كما أنه قد سلم لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المخالف والمؤالف أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة... وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمستهجن الغث فهو مردود على قائله"<sup>(5)</sup>.

**الضابط الخامس: أن لا يكون المعنى المؤول إليه معارضا لنص صريح قطعي،**

**أو مناقضا لقاعدة شرعية مجمع عليها بين العلماء**

ذلك أن التأويل هو تفعيل من أول يؤول تأويلا، فهو جهد عقلي اجتهادي تحتاجه أبعاد دلالية شرعية أعمق إزاء النص بعد استفاد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانات الدلالة التي يمكن الكشف عنها.

1. أسرار البلاغة، ص314.

2. الموافقات، م، س، 3/391.

3. البرهان، م، س، 1/356.

4. الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، 106/1.

5. البرهان، م، س، 1/342-343.



لذا فإن محصلة التأويل عند الأصوليين<sup>(1)</sup> تعتبر من باب ظني الدلالة (حمل الكلام على المعنى المحتمل المرجوح)، فإذا تناقض المعنى المؤول مع نص قطعي الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع وجب طرحه وعدم اعتباره، لأن الظني لا يقوى على معارضة القطعي باتفاق<sup>(2)</sup>.

### الضابط السادس: مراعاة مقاصد الشارع الحكيم

مما يعلم يقيناً أن الخطاب الشرعي ذو حمولة مقاصدية ذات بعدين دلالي ومصلاحي، فعلى المتأول أن يحمل دلالات النصوص على ما يعلم من قصد المتكلم بها لا على مجرد ما تدل عليه الألفاظ في ظاهرها<sup>(3)</sup>، قال ابن تيمية: "فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، وهو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد"<sup>(4)</sup>، وقد أكد على هذا تلميذه ابن القيم عندما ميز بين الطالب للقصد، والواقف عند دلالة اللفظ، فقال: "العارف في الشريعة إنما يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال"<sup>(5)</sup>.

وعليه فإن كل تأويل للنص الشرعي تعارض كلاً أو جزءاً مع مقصد من مقاصد الشريعة فهو تأويل فاسد كلاً أو جزءاً.

### الضابط السابع: أن يكون المؤول أهلاً لذلك

لما كان التأويل من ضروب الاجتهاد، فالمؤول يجب أن يكون مجتهداً<sup>(6)</sup>، ملماً بجملة من الشروط حتى يعتبر قوله واجتهاده، من أهمها:

1. قيد الغزالي التأويل في التعريف الاصطلاحي بغلبة الظن بقوله: "احتمال بعضه دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر"، المستصفي، 1/387، قال التفتازاني: "قيد بغلبة الظن لما تقرر عندهم من أن التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به". حاشية التفتازاني على شرح العضد، 2/168.
2. ينظر: كشف الأسرار، 1/593، وفواتح الرحموت بهامش المستصفي، 1/592-595، والبحر المحيط، 8/161 و4/544، وإحكام الفصول، ص161، وروضة الناظر، 3/1028، والمستصفي مع فواتح الرحموت، 2/634.
3. وقد أرشد المنهج الأصولي إلى أن الدلالة ينبغي أن تكون تابعة لإرادة المتكلم وقصده. مما جعل البحث والاستدلال العلمي عند الأصوليين منصباً على الدلالة التصديقية، لا الدلالة التصورية، حيث كان همهم البحث عن مراد الشارع في نصوص التشريع؛ إذ قسموا الدلالة إلى قسمين: حقيقية معبرة عما يقصده المتكلم، وإضافية مطلقة: ما يفهمه السامع، قصده المتكلم أو لم يقصده. كما لو ذهب فهم المتلقي إلى المعنى الحقيقي من لفظ قد استعمله المتكلم قاصداً معناه المجازي، أو حمله على المجاز فوافق قصد المتكلم، مستدلاً عليه بما شاء من قرائن مناسبة، متوصلاً إلى الدلالة الحقيقية مقصود المتكلم.
4. درء تعارض العقل والنقل، 1/115.
5. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/219.
6. ينظر: ابن السبكي، جمع الجوامع، (2/383).

. أن يكون سليم الاعتقاد مع ورع وتقوى، يحجب الهوى ويصده عن توجيه الدلالات إلى ما لا يرتضيه الشرع من مقاصد ومرادات، قال ابن القيم وهو يتحدث عن أصناف المتأولين " .. وَأَعْظَمُهُمْ تَوَعُّلاً فِي التَّأْوِيلِ الْبَاطِلِ مَنْ فَسَدَ قَصْدُهُ وَفَهَمُهُ، فَكَلَّمَا سَاءَ قَصْدُهُ وَقَصَرَ فَهْمُهُ كَانَ تَأْوِيلُهُ أَشَدَّ انْحِرَافًا (1) ."

. أن يكون ريانا من علوم العربية، عارفا بأسرارها ضابطا لقواعدها، فالتأويل في حقيقته بيان لمراد الشارع من النص، وهذا البيان يحتاج إلى دراية علمية بالقوالب اللغوية التي حملت بلاغه ومراده؛ لذا يشترط في المؤول أن يكون عالماً بأوجه الدلالة التي تشهد لها اللغة فيما يقوم بتأويله؛ قال الشاطبي: "إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط.. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة (2) ."

. أن يكون عالماً بكتاب الله تعالى، وبالسنة النبوية المطهرة، عارفا بمواطن الإجماع المعتبر، وعموماً أن يكون ملماً بعلم أصول الفقه وبمقاصد الشرع.

وعليه، فإن من رام تأويل النصوص الشرعية ولم يبلغ في علوم الشرع النهائية، بل لم يحصل فيها حد الكفاية، فإنه مردود عليه قوله غير معتبر تأويله، لأنه ليس أهلاً لأن يتبين ولا أن يُبين مراد الشرع حقاً.

تلکم هي أهم الضوابط المتفق عليها بين جمهور علماء الأصول، لكل ناظر بالتأويل في خطاب الشارع الحكيم، وهي وإن لم تكن معايير على القطع لتحديد أصح التأويلات وأحسنها، فإنها قطعاً مُعَيَّنَةٌ ومُبيِّنَةٌ للتأويلات الخاطئة والباطلة.

يقول الله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 104) ومن كلمات الله: القرآن العظيم، فلا يكفي لشرحها البحار لو أنها مداد. فَكَلِمَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ صِفَاتِهِ، وَصِفَاتُهُ لَيْسَ لَهَا

1. إعلام الموقعين، م، س، 251/4.

2. الموافقات، م، س، 117/4.

أَبْدَاءٌ وَلَا أَنْتِهَاءٌ؛ ووصف النبي الأكرم كلام الله عَزَّجَلَّ أنه لا يبلى على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه<sup>(1)</sup>، فكلما زدته فكراً، زادك معنى وفهماً..

لذلك فإن القرآن المجيد يحمل من المعاني ما لا يستنفد فهمه وتأويله جيل واحد، وإن كل جيل سيجد فيه ما يعجزه بحسب مداركه المعرفية ومكاسبه العقلية، ولو أدى ذلك إلى تعدد الفهوم والمعاني، والمعتبر في ذلك اختلاف التنوع لا اختلاف التّضاد، وبشرط عدم التنصل من ضوابط الفهم والتأويل التي سطرها علماء الأصول والتفسير.

1. ينظر: الحديث الشريف في مصنف ابن أبي شيبة، حديث رقم: 29421، وفي سنن الترمذي، حديث رقم: 2967، وفي سنن الدارمي، حديث رقم: 3284، وفي شعب الإيمان للبيهقي، حديث رقم: 1883.



## انفتاح النص وحدود التأويل

د. فاطمة الزهراء الناصري

أستاذة باحثة بمركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

### مقدمة

النص القرآني نص منفتح على الزمان والمكان والإنسان، لا يمكن أن تنهي معانيه التأويلات، ولا تعجز معارفه أمام الإشكالات، هو بحر تغوص فيه العقول فتحار، قريب الفائدة بعيد المنزلة، وليس كل مؤول يحصل منه المآلات، ولا يمكن للعابث تحصيل الدلالات.

لكن الله تعالى أنزله ليفهم، ولذلك فهو منفتح على الأفهام والتأويلات، غير أن في الأفهام صحيح وسقيم، وفي التأويلات منضبط بالقوانين والحدود العلمية اللازمة للتعامل مع النص، ومنها ما هو متسبب منفلت لا يخضع لمنهج ولا ضابط.

سأحاول، بحول الله تعالى، تقريب صورة توفيقية بين الانفتاح المعقول والانضباط المطلوب في التعامل مع النص القرآني؛ ولهذا سأخصص المحور الأول لحدود انفتاح النص على التأويلات: كالمخاطر والدوقيات، والمحور الثاني: لأهمية اعتبار القصد كضابط من ضوابط هذا الانفتاح.

### المحور الأول: انفتاح النص القرآني للتأويل؛ الدوقيات والمخاطر أنموذجاً

#### 1. انفتاح النص القرآني للتأويل

لم يقل أحد من علماء القرآن أو المفسرين، ولا علماء الصحابة أو التابعين، إن للآيات القرآنية نهاية من حيث الدلالة، بل بالعكس، يقول الزركشي: "قال ابن مسعود: "من أراد العلم فليثور<sup>(1)</sup> القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين"، رواه البيهقي في المدخل وقال: أراد به أصول

1. بعد أن ذكر ابن الأثير هذا الأثر قال: "أي لينقر عنه، ويفكر في معانيه وتفسيره وقراءته"، النهاية في غريب الحديث والأثر، 229/1.

العلم... وكان سهل بن عبد الله يقول: "لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم، لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، وكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة<sup>(1)</sup>"، ونقل عن القاضي شمس الدين الخُوَيِّ (2) أيضا قوله: "أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستبطن بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد<sup>(3)</sup>".

وفي هذا السياق قال ابن العربي في "قانون التأويل": "قد تحقق كل عالم أن كتاب الله وسنة نبيه بيان لكل معلوم، فإن العقول وإن كانت خلقت مستعدة لقبول المعارف وتمييز الحقائق، فليس بالإمكان إحاطتها بجملتها، فإن الإحاطة لا تكون إلا للمحيط، وذلك معلوم قطعاً، حتى إن الأوائل قالوا: إن الجزء يستحيل أن يكون مسيطراً على الكل... وهذا أمر معلوم من طريق العادة<sup>(4)</sup>"، وقد قرر الزركشي نفس هذا المعنى بقوله: "يستدل المرید بتلك المعاني التي ذكرناها من فهم باطن علم القرآن وظاهره على أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به، أما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر<sup>(5)</sup>".

وهذا لا يقدر في ثبات معنى الآيات من جهة، وفي وجود قصد إلهي من جهة أخرى؛ لأن الدلالات المتجددة لا يقدر بعضها في بعض، كما يرى بعض الهرمنوطيقيين كإريك هيرش أن اختلاف التفسيرات لا يعني التناقض حول قصد المؤلف، فالآيات القرآنية تتكشف باستمرار مع تطور الإنسان في مختلف المجالات، وهنا لا يخضع القرآن لتقسيم المحكم والمتشابه أو النص والظاهر والمؤول وغيرها مما فصله الأصوليون في مباحث الدلالة؛ فيقال: إن الدلالات النهائية

1. البرهان في علوم القرآن، 9/1 بتصرف.

2. هو أحمد بن خليل بن سعادة الخُوَيِّ الشافعي، ولد 583هـ، صاحب الإمام فخر الدين الرازي، قرأ الفقه على الرافعي، وعلم الجدل على علاء الدين الطوسي، وسمع الحديث من جماعة، ولي القضاء بالشام، وله كتاب في الأصول وكتاب في النحو، وكتاب في العروض، قال الذهبي: "كان فقيهاً مناظراً خبيراً بعلم الكلام وأستاذاً في الطب والحكمة دينا كثير الصلاة والصيام، ت سنة 637، ونسبته إلى خوى مدينة بأذربيجان"، عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 183/5.

3. البرهان في علوم القرآن، م، س، 16/1.

4. انظر: قانون التأويل، ص 180-181 بتصرف.

5. البرهان في علوم القرآن، م، س، 155/2.

تكون في المحكم والنص وغير النهائية في المتشابه والظاهر والمؤول، لأن جميع الآيات بالنظر إلى طبيعتها؛ أي كونها كلام الله المطلق، هي غير نهائية الدلالة ﴿فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَهَدِ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْقَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 104)، وقال جل ذكره: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْئَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرٍ مَا نَهَدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ﴾ (لقمان: 26).

قال ابن العربي عن معنى الكلمات في هذه الآيات: "فليست الكلمات، هاهنا، المعلومات كما ظنه أهل الجهالات، وإنما المعنى فيه؛ أن العلم لا بد أن يقوم عنه في النفس خبر، وذلك الخبر هو الكلام<sup>(1)</sup>، وهو من الله صدق لموافقته العلم... والكذب مستحيل على الله سبحانه... فخبيره صدق قطعاً لاستحالة وجود أحدهما دون الآخر، فهذه القربى والملازمة بين العلم والكلام في الحقيقة جاز أن يعبر بأحدهما عن الآخر<sup>(2)</sup>"، معنى هذا؛ أن الكلمات في الآيات للإشارة إلى علم الله، فيكون المعنى في الآيات: ما نفذ علم الله، وهذا قريب من المعنى الذي نقصده، أي ما نفذت الدلالات والمعاني والعلوم التي تتضمنها كلمات الله.

وهنا لا بد من الإشارة إلى الأثر الذي رواه الطبري، عن ابن عباس قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى<sup>(3)</sup>"، حيث قسمت الآيات القرآنية حسب طبيعتها من جهة كالتفريق

1. وهذا موافق لما يقول به الأشاعرة من الكلام النفسي، في حين يقول أهل السنة: إن الكلام لا يكون إلا حروفاً وأصواتاً.
  2. قانون التأويل، م، س، ص 183-184 بتصرف.
  3. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 34/1، وقد ذكر هذا الكلام في المقدمة تحت عنوان: "الوجه التي بها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن". وكذلك الزركشي بعد أن ذكر هذه الأقسام الأربعة قال: "وهذا تقسيم صحيح"، انظر: البرهان، م، س، 164/2، وروي هذا الأثر كذلك مرفوعاً بسند ضعيف بلفظ: "أنزل القرآن على أربعة أحرف، حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى، ومن ادعى علمه سوى الله تعالى فهو كاذب"، جامع البيان، 34/1.
- لكن حتى الرواية باللفظ المذكور في المتن أعلاه سكت عنها الطبري، وقد خرَّج فضل حسن عباس هذه الرواية مما أظهر ضعفها، رغم اشتهاؤها في أوساط الباحثين في الدراسات القرآنية، قال: "عند النظر في الإسناد نجد محمد بن بشار ثقة"، العسقلاني، تقريب التهذيب، ص 5754، ويروي عن مؤمل وهو ثقة، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1708/8، أما ابن محرز فقال: إنه ليس بحجة فيه وهو هنا روى عن سفیان، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، 177/29، وأما الثوري فهو الإمام المشهور ثقة، تقريب التهذيب، ص 244، وأما أبو الزناد فهو ثقة، تقريب التهذيب، ص 3302، "وابن عباس هو الصحابي... فالإسناد إلى أبي الزناد صحيح، لكن أبا الزناد لم يسمع من ابن عباس وعليه فالإسناد منقطع والأثر ضعيف، فابن عباس ت 68هـ، وأبو الزناد ولد 64هـ، لأنه توي في سنة 130هـ، عن 66 عاماً، فعند وفاة ابن عباس كان عمره أربع سنوات فلا يعقل أن يكون سمع منه"، وأضاف: "لكن الأثر ينبغي أن يرد من حيث المتن كذلك وهو أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يفسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه، بل الروايات الثابتة

بين المحكم والمتشابه أو ما استأثر الله بعلمه، وبحسب الناظر في القرآن من جهة أخرى كالتفريق بين ما أوكله الله إلى العلماء خاصة وما جعله مفهوما للجميع، غير أن عدم نفاذ معاني كلمات الله لا يتعلق بنوع من هذه الأنواع دون غيره<sup>(1)</sup>، بل هو متعلق بجميع كلمات الله.

وهنا ينبثق سؤال؛ هل من حق المفسر الإعلان عن خواطره وذوقياته في فهم الآيات القرآنية، أم يحتفظ بها لنفسه؟ وهل يمكن تصنيفها في خانة التفسير؟

### الدوقيات والخواطر وعلاقتها بالتأويل

اختلفت الأقوال والآراء حول الفرق بين التفسير والتأويل من جهة، وبين العلاقة الرابطة بينهما من جهة ثانية، بين موسع للمسافة الفاصلة وبين مطابق بين المصطلحين وهناك من اتخذ بين ذلك رأيا ثالثا، والواقع أن بين التفسير والتأويل التقاء وافتراق من وجوه، أما الالتقاء فلأنهما يتعلقان بالبيان والتوضيح، أما الافتراق فظاهر من مجرد المادة اللغوية لكل كلمة، فالتفسير هو الفسر والإسفار والإظهار للعيان، والتأويل إرجاع الأمور إلى أوائلها أو إلى مآلاتها.

## المحور الثاني: الضابط المقاصدي في فهم النصوص بين الهرمنوطيقا ونظرية التفسير الإسلامية

### 1. أهمية قصد صاحب النص بين الهرمنوطيقا ونظرية التفسير الإسلامية

اختلفت الهرمنوطيقات الغربية بحسب التيارات والنظريات الأدبية التي تظهر في الساحة الفكرية من الظاهراتية إلى البنوية إلى التفكيك، وظهر مجموعة من الفلاسفة الذين وافقت رؤيتهم التصور الإسلامي، في بعض النواحي، فيما يخص التعاطي مع النصوص سواء المقدسة أو الأدبية، ومن أبرزهم الفيلسوف أريك هيرش EREK HIRTSH الذي يميز بين مصطلح **الفهم** الذي يطلق على المهارة الفهمية، ومصطلح **التفسير** الذي يطلق على المهارة التوضيحية،

عنه أن المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم، وعلى هذا فهذه الرواية تتناقض مع ما اشتهر عن ابن عباس؛ لأنه جعل من التفسير ما استأثر الله بعلمه"، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ص 114-115، بتصرف.

1. قد يتوهم أن ما تعرفه العرب وما لا يعذر أحد بجهله دلالاته منتهية، وأن ما يعلمه العلماء هو ما يمكن أن تتجدد دلالاته، لكن عند التأمل يظهر أن جميع كلام الله لا تنفذ دلالاته، والاختلاف بين التصور الإسلامي لهذه المسألة وبين النظرية البنوية والتفكيكية عميق؛ إذ أن هذا التجدد في التصور الإسلامي عائد إلى طبيعة النص الإلهية، وليس لعوامل خارجية تؤثر في دلالاته؛ كاختلاف الظروف التاريخية أو اختلاف المتلقين.



فعملية الفهم في نظر هيرش هي علاقة المفسر بالنص؛ حيث يستعمل كلمات النص نفسها في الفهم، أما التفسير فهو المرحلة التالية للفهم عندما يبدأ المفسر في توضيح ما فهمه من النص للآخرين، بلغتهم حتى لو اضطر إلى استخدام مصطلحات لا وجود لها في النص<sup>(1)</sup>.

لهذا "فالقراءات المتعددة للنص الواحد حسب هيرش تعود إلى الاختلاف في المهارة التوضيحية لأن المفسرين لا يلتزمون بمصطلحات النص، لكن فهم معنى النص هو واحد عند الجميع، لأنهم يتوصلون إلى إدراك واحد إزاء نية المؤلف والمعنى النهائي للنص، لذلك فتفاسير النص لا تتناقض رغم اختلافها لأنها تصدر عن افتراض واحد، وهو الفهم المشترك للنص<sup>(2)</sup>، ما ذهب إليه هيرش هنا من أن الجميع يفهم قصد المؤلف وإنما يختلفون في وسائل التوضيح، غير مطابق للتصور الإسلامي في التفسير؛ لأن ما ذكره هو نوع فقط من أنواع الاختلاف<sup>(3)</sup>، وهو الراجع إلى تعدد اللفظ المعبر به عن المعنى الواحد، وهو اختلاف غير حقيقي، ذلك أن هناك اختلافا حقيقيا في فهم قصد المؤلف أو القصد الإلهي، إلا أنه في التصور الإسلامي من أخطأ الحق؛ أي القصد الإلهي، بعد التمكن من آليات الاجتهاد و استقراغ الوسع لبلوغ المراد، فهو مغفور له خطأه و مأجور على اجتهاده<sup>(4)</sup>؛ أي أن الاختلاف بسبب عدم الاتفاق في بلوغ قصد صاحب النص وارد، وليس راجعا دائما إلى اختلاف وسائل التوضيح.

لكن تصور هيرش للمراد بمعنى النص؛ أي إجابته عن سؤال معنى المعنى، قريب إلى حد كبير من التصور الإسلامي، فالمعنى عند هيرش هو: "شيء ينوي الشخص نقله بواسطة سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين، أو الاشتراك فيه معهم بواسطة هذه العلامات<sup>(5)</sup>"، ولهذا فالمعنى الحقيقي لأي نص، هو ما كان صاحبه ينوي إيصاله

1. محمد بهرامي، *الهرمنوطيقا وعلم التفسير بحث مقارن*، ص 43 بتصرف.

2. المرجع نفسه، ص 43.

3. وقد تعرض ابن تيمية لهذا النوع من الاختلاف في إطار حديثه عن اختلاف الصحابة العائد إلى جهة اللفظ، حيث يعبرون عن المعنى الواحد بألفاظ متقاربة، انظر: *مقدمة في أصول التفسير*، ص 28.

4. انظر: ابن تيمية، *رفع الملام عن الأئمة الأعلام*، ص 36، وإن كان ابن تيمية قد ركز على الاختلاف بسبب الحديث النبوي، إما من ناحية الرواية؛ ولا تعلق للكلام به في هذا السياق، أو من ناحية الدراية؛ أي في الوصول إلى دلالة الحديث، فإن ما يقال عن السنة يقال عن القرآن الكريم، فإذا كان سبب الاختلاف هو: "عدم معرفته بدلالة الحديث"، ص 24، أو "اعتقاده أن لا دلالة في الحديث"، ص 28، أو "اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مراده"، ص 29، فكذلك الاختلاف في الآيات القرآنية يكون بسبب 'الحقيقة والمجاز' أو 'العموم والخصوص' أو 'الإطلاق والتقييد' أو 'دلالة المفهوم أو دلالة الاقتضاء' أو غيرها.

5. *الهرمنوطيقا وعلم التفسير، بحث مقارن*، م، س، ص 43.

إلى المتلقين، إذ لا بد أن يكون له أو لأي متكلم، قصد يريد إبلاغه، وإلا كان عابثاً، بل حتى العبث نفسه هو قصد إلى معنى، هو العبث!

ويرى هيرش أن أي معنى لا يمكن تفسيره إلا بخاصيتين: الأولى إمكانية التوالد، والثانية إمكانية التعيين، قال: "إمكانية التوالد خاصة في معنى اللفظ تجعل عملية التفسير ممكنة... ولولاها لأصبحت عملية الفهم والتفسير مستحيلة<sup>(1)</sup>... أما إمكانية التعيين فهي صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك لأنه في حال عدمها تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة، فالمعنى غير المعين ليست له حدود ولا هوية ثابتة، وعندها لا يمكن أن يتطابق مع المعنى الموجود في ذهن شخص آخر<sup>(2)</sup>"، لكن ليس من الضروري أن يكون المعنى دقيقاً؛ فالمعنى<sup>(3)</sup> في هرمنوطيقا هيرش، يمكن أن يكون معيناً لكنه غامض، لأنه إذا لم يكن معيناً فلن يستطيع المخاطب بالنص أن يمارس عملية التوليد، ولن يستطيع أن يتصور المعنى الذي يقصده المؤلف<sup>(4)</sup>، وهذا أيضاً قريب من التصور الإسلامي؛ لأنه لو لم تكن هناك معان معينة للنصوص وهي مقاصد أصحابها، لما أمكن الاشتراك في فهم أي معنى من المعاني، وبهذا تستحيل عملية التواصل.

ومن مظاهر قرب هرمنوطيقا هيرش من نظرية التفسير الإسلامية، اعتباره قصد المؤلف هو معنى النص، فالباحث عن المعنى عليه البحث عن قصد المؤلف، وهذا القصد في نظره واحد، وهذا مطابق للقول الراجح في الفكر الإسلامي من أن الحق واحد؛ لأن "اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد<sup>(5)</sup>"، ذلك أن عدم القول بوجود حقيقة واحدة، هي قصد

1. وهو ما سبق بيانه من أن التفسير يحتاج إلى مفردات من خارج النص.

2. المرجع السابق، ص 43-44.

3. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هيرش يفرق في النص بين المعنى والمغزى؛ حيث يظل المعنى ثابتاً في حين المتغير فقط هو المغزى من عصر إلى عصر. انظر: أحمد الطعان، القرآن الكريم والتأويلية العلمانية، بحث قدم في مؤتمر: التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والتلقى الفكري للأبدع ببيروت، 12-13 محرم 1427هـ/11-12 فبراير 2006م، لكن العجيب أن بعض الحدائين كنصر حامد لم يعجبه في هرمنوطيقا هيرش إلا فكرة التفريق بين المعنى والمغزى، فالقراءات الحدائية لا تنتقي من الفلسفات الغربية ما يصلح للمنظومة الفكرية الإسلامية، ولا تأخذ هذه الفلسفات جملة في تكاملها بل إنها تلتقط أحياناً الأفكار الأكثر بعداً عن هذه المنظومة!

4. الهرمنوطيقا وعلم التفسير، بحث مقارن، م، س، ص 44.

5. ابن السيد البطليوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ص 27.

صاحب النص هو سقوط في السفسطة<sup>(1)</sup>، فكل كلام يطلق يراد منه تفهيم معنى معين، قال الزركشي: "من المعلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه، وأنزل كتابه على لغتهم... فكل من وضع من البشر كتابا إنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح<sup>(2)</sup>"، فإذا كان هناك قصد الإفهام عند كل صاحب نص، فالمفروض أن يكون هناك معنى محددًا يُقصد إفهامه.

لذلك فإن لله تعالى في آياته قصدا معينا يريد إفهامه للإنسان، إلا أن هذا المعنى الواحد في كلامه عَزَّجَلَّ له عدة مستويات ومراتب من حيث اختلاف المخاطبين من جهة<sup>(3)</sup>، ولأن دلالات الآيات القرآنية تتكشف باستمرار مع تطور الإنسان في مختلف المجالات من جهة أخرى<sup>(4)</sup>، وهذا من وجوه الإعجاز القرآني، قال تعالى: ﴿فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَبِهَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْبَهَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

ومن تجليات التشابه كذلك بين نظرية التفسير الإسلامية وهرمونوطيقا هيرش اعتماد هذا الأخير على منهج فهم النص من داخل النص نفسه، يقول: "ليس مناسبا وحسب، لفهم أي كلام أن يستند الفهم إلى الكلام نفسه، بل يعد ضروريا ولازما، فمن غير الممكن طرح معاني نص معين في إطار مفاهيم مختلفة، إلا أن يكون النص قد تم فهمه مسبقا استنادا إلى مفاهيمه<sup>(5)</sup>"، وقال: "لو أريد أن ينسب المعنى اللفظي إلى النص، فلا بد من أن يصار إلى تحليل المعنى على

1. قال ابن السيد البطليوسي: "لا بد من حقيقة، وإن لم نقل ذلك صرنا إلى مذهب السوفسطائية في نفي الحقائق"، الإنصاف، ص 28.
2. البرهان في علوم القرآن، م، س، 14/1.
3. لا تقتصد بذلك البطون السبعة التي يقول بها الشيعة، وإنما اختلاف مراتب الكلام ودلالاته حسب اختلاف الناس كما فصل ذلك ابن رشد، قال: "ذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق؛ إذ منهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 30، فكلام الله تعالى يصل المقصود منه إلى كل هذه الأنواع من الناس، فرغم أن الكلام واحد والقصد واحد إلا أن لكل نوع من الناس طريقا ومنهجا للتصديق يلائم طبيعته.
4. لهذا نجد مؤلفات حول أثر التطور الفكري في اتجاهات التفسير مثل: مساعد عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي؛ حيث تحدث عن تأثير الوضع، والإسرائيليات، والمذاهب الفقهية، والعلوم العقلية، ونشأة علم الكلام والتصوف، وأثر كل ذلك في التفسير.
5. نقلنا عن: محمد بهرامي، الهرمونوطيقا وعلم التفسير، ص 51.

أساس النص نفسه<sup>(1)</sup>، قال محمد بهرامي: "يستعمل هيرش في هذا المنهج للفهم، البحث في السياق ودراسة الحالة النفسية للمؤلف والخلفية التاريخية لعمله<sup>(2)</sup>".

وهذا هو المنهج المعتمد من قبل المفسرين سواء تم تفسير النص من داخله بشكل مباشر، كما في تفسير القرآن بالقرآن<sup>(3)</sup>، أم بشكل غير مباشر، حيث نجد الحديث في أصول التفسير عن حجية كل مصادر التفسير من خلال القرآن نفسه، كحجية التفسير بالسنة من خلال قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَاعْلَمَهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾ (النحل: 44)، وقوله في نفس السورة: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: 64)، وضرورة اعتماد اللغة العربية من خلال قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الشورى: 5)، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: 3)<sup>(4)</sup>، وحجية تفسير الصحابة من خلال السنة التي استمدت حجيتها من القرآن، فتكون حجية قول الصحابي راجعة إلى القرآن عن طريق السنة كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابن عباس: "اللَّهُمَّ فَهِّهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ"<sup>(5)</sup>.

1. المرجع نفسه، ص 51.
  2. المرجع نفسه.
  3. ومن أروع هذه التفاسير: محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لكن هذا لا يعني القطع أن هذا هو مراد الله، وإنما هو اجتهاد.
  4. وهناك آيات أخرى يجتج بها في هذا السياق كالأية: 2 من سورة يوسف، والأية: 12 من سورة الأحقاف، والأية: 28 من سورة الزمر، والأية: 113 من سورة طه.
  5. عن ابن عباس قال: كنت في بيت ميمونة بنت الحارث فوضعت لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طهورا، فقال: من وضع هذا؟ فقالت ميمونة: عبد الله، فقال: «اللَّهُمَّ فَهِّهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء، حديث رقم: (143)، وفي صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: فضائل عبد الله بن عباس، حديث رقم: (2477)، لكن لم ترد فيه الجملة الأخيرة: «وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»، وإنما جاءت في صحيح ابن حبان، كتاب إخباره عن مناقب الصحابة.
- قال الزركشي: "كان الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ علماء؛ كل منهم مخصوص بنوع من العلم، كلي، رضي الله تعالى عنه، بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأبي بالقرءاء، فلم يسم أحد منهم بحرا إلا عبد الله بن عباس لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم التأويل، وقال فيه علي بن أبي طالب كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق، وقال فيه عبد الله بن عباس نعم، ترجمان القرآن عبد الله بن عباس"، البرهان، م، س، 8/1، يقصد الزركشي بإشارته إلى اختصاصات الصحابة قول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عِمْرٌ، وَأَصْبَرُهُمْ حَيَاءُ عُمَانٌ، وَأَقْرَبُكُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي، وَأَفْرَضُكُمْ زَيْدٌ، وَأَعْلَمُكُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، الْأَوَّلُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ، الْأَوَّلُ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ» قال ابن حجر العسقلاني: "أورد الترمذي وابن حبان هذا الحديث من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء بهذا الإسناد مطولا وإسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا: إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري، فتح الباري، 362/7، ويقصد

كما أن القرآن نفسه دعا إلى النظر العقلي لفهم القرآن الكريم، قال عز ذكره: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 81)، وقال: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْعَالُهَا﴾ (محمد: 25)، ودعا كذلك إلى استثمار العلم لفهم أن القرآن حق فقال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 52).

## 2. اعتبار القصد<sup>(1)</sup> في فهم النصوص في نظرية التفسير الإسلامية

إن المفسر للآيات القرآنية إنما يبحث عن القصد الإلهي، ذلك أن التفسير هو: "علم يبحث فيه عن كلام الله المجيد، من حيث دلالاته على مراده"<sup>(2)</sup>، وفي تعريف آخر هو: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"<sup>(3)</sup>، فغاية المفسر الوصول إلى القصد الإلهي، مع عدم القطع بأن ما وصل إليه هو عين مراد الله.

لقد قامت الفلسفة البنيوية على سلطة النص كبنية مغلقة، يفهم معناه من خلال علاقات عناصره؛ إذ "لم يعد للنص وفق النظرة البنيوية مؤلف ومقاصد، بل أصبح عبارة عن شبكة ونسيج من الآثار والشذرات والنصوص السابقة، تترسب كلها لتكون نصا جديدا، وهذا ما يسميه أصحاب التيار السميولوجي<sup>(4)</sup> بمفهوم التناص<sup>(5)</sup>"<sup>(6)</sup>، مع العلم أن: "وجود النص رهين بوجود علة سببية تتجسد في المؤلف أو الفاعل ومقاصده، واستنادا إليها يكون النص انعكاسا وصدى

بما اقتصر عليه البخاري: «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا...»، وقد رواه البخاري عن أنس، كتاب فضائل صحابة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: مناقب أبي عبيدة بن الجراح رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حديث رقم: 3744.

1. والقصد أو القصدية معناها: "وجود الأسباب الغائية، والسبب الغائي هو الذي يفسر حادثا ما، ويحدد الباعث لوجوده أو الغاية منه، وينكر الماديين القصدية أو الغائية لأنه ليس للمادة الخاضعة للتبدل والتطور حسب قولهم غاية واعية"، انظر: جبور عبد النور، المعجم الأدبي، 1/213.
2. الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 1/15. وهذا التعريف من كلام صاحب الحاشية علي بن محمد الحسيني الجرجاني.
3. الزرقاني، مناهل العرفان، 2/3.
4. وكلمة سميولوجيا "آتية من الأصل اليوناني Semeion الذي يعني علامة و Logos الذي يعني خطاب، فيصبح تعريف السميولوجيا على النحو الآتي: علم العلامات هكذا يعرفها دو سوسور، يمكننا، إذن، أن نتصور علما يدرس حياة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية"، انظر: برنار توسان، ما هي السميولوجيا، ص10.
5. سبق الحديث عن مفهوم التناص، انظر: ص103 وما بعدها.
6. الهرمنوطيقا والنص القرآني: نقد وتجريح، حميد سمير، ص16.

لهذه المقاصد، هذا المفهوم هو ما عملت فكرة موت الإله على تحطيمه، فوضعت مكانه تصورا يقوم على إلغاء العلاقة السببية القائمة بين النص ومصدره<sup>(1)</sup>.

وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة التفكيكية التي لا يهتمها قصد المؤلف بتاتا، بل بالعكس هي تبحث عن التناقضات داخل النص، ليهدم النص نفسه بنفسه! قال علي حرب: "أما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله، فلا مبرر لها أصلا؛ لأن الأصل أولى منها ويفني عنها، إلا إذا كانت القراءة تدعي أساسا أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه... وهذا يصح على مختلف القراءات لمختلف النصوص، فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم، بل كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها<sup>(2)</sup>"، هكذا يصير مقلدة الحداثة أكثر تفكيكا من التفكيكية نفسها، بل قادرون على تفكيك التفكيك عينه، وهذا ناتج عن التفكك الذي تعرضت له ذهنياتهم جراء تعبئتها بحشد من المنهجيات المتناقضة فأصبحوا يرون كل نص بعين التناقض، وكل نص لا بد من هدمه نتيجة انهدام المنطقية والمنهجية السليمة في عقولهم.

إذ ليس المقصود من التفسير باعتباره بحثا عن مقصود صاحب النص، هو تكرار ما قاله المؤلف، لقد ذكر الزركشي كلاما يرد مثل هذه الشبهة المتهاففة فقال: "اعلم أن من المعلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه؛ ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه... وإنما احتيج إلى التفسير لما سنذكره بعد تقرير قاعدة: وهي أن كل من وضع من البشر كتابا فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح؛ وإنما احتيج على الشرح لأمر ثلاثة: أحدها؛ كمال فضيلة المصنف؛ فإنه لقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز، فربما عسر فهم مراده، فقصد بالشرح ظهور تلك المعاني الخفية... وثانيها؛ حذف بعض مقدمات الأقيسة أو أغفل فيها شروطا اعتمادا على وضوحها، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف ومراتبه، وثالثها احتمال اللفظ لمعان ثلاثة؛ كما في المجاز والاشترار ودلالة الالتزام؛ فيحتاج الشارح إلى بيان فرض

1. المرجع نفسه، ص16.

2. نقد النص، م، س، ص20-21.

المصنف وترجيحه<sup>(1)</sup>، "أليست هذه مبررات كافية لضرورة التفسير، وهل هناك كمال فوق كمال موحى القرآن جل جلاله؟"

نعم، لقد ضربت الفلسفتان بقصد المؤلف عرض الحائط، وهو مؤشر قوي على العدمية التي تحرك هذه الفلسفات، قال زهير بيطار: "هذا التحويل في الفهم بعيدا عن قصد واضعه، يعني واقعا استعارة النص الأصلي إلى مضمون جديد، وهو بمثابة إنشاء نص جديد من قبل متكلم جديد<sup>(2)</sup>؛ لأن اعتبار قصد المؤلف في البحث عن دلالة أي كلام، هو من البديهيات العقلية التي لا يمكن إنكارها إلا بدافع إيديولوجي، وذلك "لسببين واضحين هما: أن كل متكلم ذي عقل لا بد أن يكون له مقاصد من كلامه، ثم إن بعض الموارد تفرض تشخيص قصد المتكلم والالتزام به، كما لو كنا أمام نص يصف حادثة تاريخية<sup>(3)</sup>"، فعدم الاهتمام بقصد المؤلف هو المنحى العام للهرمنوطيقا الحديثة؛ إذ ليس من الضروري "أن يتماهى المعنى الذي ينتجه النص والفكرة التي نوى مؤلفه الإفصاح عنها"<sup>(4)</sup>.

وقد تعالت عدة أصوات فلسفية مستكرة إقصاء قصد المؤلف في صنع المعنى، كالفيلسوف هوسرل الذي قال: "إن المعنى يتشكل من التوجه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، وهو "القصدية" *intentionnalité*، وهي نمط العلاقة الذي يربط الوعي بمضمون الظاهرة... فالوعي هو دائما الوعي "بشيء ما"<sup>(5)</sup>؛ فمعنى "أن نقول إن الوعي هو الوعي بشيء ما، هو أنه لا يوجد فكر *noèse* دون موضوع الفكر *noème*، ولا الأنا المفكرة *cogito* بدون الموضوع المفكر فيه *cogitatum*<sup>(6)</sup>؛ لأن الفكر عندما "يتوجه نحو" موضوعه وهنا يتجلى المعنى الاشتقاقي

1. البرهان، م، س، 14/1.

2. حوارات حول فهم النص، ص26.

3. المرجع نفسه، ص27.

4. أسعد القطان، الهرمنوطيقا الحديثة وفهم النص، مجلة: الحياة الطيبة، عدد: 14، (1425هـ/2004م)، ص117.

5. Edmund Husserl, Méditations cartésiennes et les conférences de conscience de paris, p157.

وعبئا كان دفاع مؤسسي الفلسفة الظاهرية الألمان عن القصدية الذي هدف ابتداء إلى الربط بين القائل والقول، ولم يكن أولئك الشيوخ المؤسسون يعتقدون أنه سيخرج من صلب تلاميذهم من يقتل القائل والقول معا، فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص، ص45.

6. J.F.Lyotard, "La Phénoménologie", p54.

نقلا عن شوقي الزين، تاويلات وتفكيكات، (ص50).

للكلمة اللاتينية "intention" بمعنى "التوجه نحو"؛ فالقصديّة هي القدرة التي يمتلكها الوعي في رصد الموضوع، أو بالأحرى كينونة الوعي كانفتاح على الموضوع<sup>(1)</sup>.

ومن أهم الفلاسفة الذين حاولوا إعادة الاعتبار لقصّد المؤلف كذلك إريك هيرش في كتابه: "المشروعية في التأويل Validity in Interpretation" "حيث إن هناك معنى موضوعيا مفردا لأية قصيدة، وهذا المعنى هو قصد المؤلف، وهو لا يوحي أن المرء سيقع في شرك المغالطة القصديّة intentional fallacy"<sup>(2)</sup>، وقال زهير بيطار: "لقد تعرضت آراء هيدغر وغادمر إلى النقد اللاذع من قبل إريك هيرش الذي دافع عن "المعنى النهائي للنص" وعن "قصد المؤلف"، وعد قصد المؤلف الهدف الأساس للهرمونوطيقا، وأنه المعيار للتأويل الصحيح<sup>(3)</sup>."

أما في التصور الإسلامي فلا نزاع في أن القرب أو البعد من دلالة النص، هي بقدر القرب أو البعد من قصد صاحبه، ومن مظاهر أهمية القصد في التصور الإسلامي من الناحية العقديّة والأصولية والفقهية، القواعد المتعددة التي يدور معناها على اعتبار القصد، لذلك كان من القواعد الخمس الكبرى التي قيل: إن الفقه كله مبني عليها، قاعدة: "الأمر بمقاصدها"<sup>(4)</sup>، التي يستدل لها بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"<sup>(5)</sup>، بل إن هناك بابا أصوليا واسعا<sup>(6)</sup>

1. Mikel Dufrenne, "la notion dapriori", p159.

نقلا عن المرجع السابق.

2. هيو سلفرمان، نصيات بين الهرمونوطيقا والتفكيك، ص34.
3. حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني، ص25، ولقد بدأت الأوساط الأدبية النقدية العربية تهتم بموضوع القصديّة من خلال إنتاجات النقاد الغربيين، وفي هذا الإطار نجد عددا خاصا من دورية حوليات الآداب والعلوم ل: صلاح إسماعيل، النظرية القصديّة في المعنى عند جرائس، الحولية رقم: 25، الرسالة: 230، 2005م، تصدر عن جامعة الكويت.
4. وقد تفرعت عن هذه القاعدة كثير من القواعد مثل: 1. لا ثواب ولا عقاب إلا بالنية. 2. العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني. 3. الأصل مقارنة النية للفعل - عل إلا أن يتعذر أو يتعسر؛ فتتقدم ولا تتأخر. 4. يفتقر في الوسائل ما لا يفتقر في المقاصد. 5. الوسائل فيها سعة والمقاصد أمرها مهم. 6. صلاح العمل بصلاح النية وفساد العمل بفسادها. 7. مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في موضع واحد وهو الحلف فإنه على نية المستحلف. أما البقية من القواعد الخمس الكبرى فهي: البقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة محكمة. ولقد أفرد يعقوب الباحسين كتابا هاما لقاعدة الأمور بمقاصدها من جملة القواعد التي أفردتها بالتأليف.
5. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حديث رقم: (1)، وأخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...»، كتاب الإمامة، باب: إنما الأعمال بالنيات، حديث رقم: 1907.
6. يبدو أن هذا الباب يسير في اتجاه الاستقلال عن الأصول، ليصير فرعا علميا قائما بذاته، خصوصا بعد المنعطف الكبير الذي عرفه على يد الإمام الشاطبي في كتابه: الموافقات في أصول الشريعة.



اسمه: "مقاصد الشريعة"<sup>(1)</sup>، يفصّل مقاصد الشارع التي يجب اتخاذها معياراً لقياس صلاح أو فساد أعمال وأفعال المكلفين، حسب مطابقتها لهذا القصد أو مخالفتها له.

وفي هذا الإطار الشامل في التصور الإسلامي للقصد عرف محمد مفتاح المقصدية بأنها: "ما يكمن ويحكم من معتقدات ومقاصد وأهداف... فعل الكلام الصادر من متكلم إلى مخاطب في مقتضيات أحوال خاصة، وبناء على هذا فإنه ينحل من هذا القول ثلاثة عناصر أساسية هي: المخاطب، والمخاطب، وظروف التنزيل، أو ما عبر عنه الشاطبي بالمقاصد ومقتضيات الأحوال"<sup>(2)</sup>، وقد اهتم العلماء المسلمون بمسألة القصد هذه خصوصاً عند حديثهم عن النية وعلاقتها بالتكليف قال ابن تيمية: "إن النية هي من حسن القصد، ولهذا تقول العرب نواك الله بخير أي قصدك بخير"<sup>(3)</sup>، ولا معنى للكلام إذا لم يكن مطابقاً لقصد صاحبه "فلو لفظ بلسانه غلطاً بخلاف ما نوى في قلبه كان الاعتبار بما نوى لا بما لفظ"<sup>(4)</sup>، فالمعول عليه هو القصد سواء في القول أم العمل، قال ابن تيمية عن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نِيَّةُ الْمَرْءِ أَبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ»<sup>(5)</sup>: "إن النية المجردة من العمل يثاب عليها، والعمل المجرد عن النية لا يثاب عليه"<sup>(6)</sup>، بل إن أي عاقل لا بد أن يكون له قصد من كلامه<sup>(7)</sup> أو تصرفه، وإلا خرج من زمرة العقلاء وسقط عنه التكليف لأن "النية تتبع العلم والاعتقاد إتباعاً ضرورياً، فمن علم ما يريد أن يفعله فلا بد أن ينويه"<sup>(8)</sup>؛ إذ

1. وقد كان أول من قال بالتقسيم الثلاثي للمقاصد: أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ)، كما أنه صاحب فضل وسبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى الخمس في الشريعة التي سيتم إبرازها أكثر مع الإمام الغزالي (ت505هـ)، انظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الأمام الشاطبي**، ص36 وما بعدها. لكن هذا لا يعني أن مقاصد الشارع محصورة في هذه الخمسة، بل هناك اجتهادات في إثبات مقاصد كلية أخرى للشريعة؛ كالمحاور الثلاثة للقرآن الكريم التي تحدث عنها طه جابر العلواني وهي: التوحيد والتزكية وال عمران، قال الريسوني: "الضروريات الخمس لا يختلف حولها، وهناك من أراد أن يزيد عليها مثلاً العدل، والحرية، والكرامة الإنسانية، وحفظ الكون والبيئة؛ وهو يتعرض اليوم لدمار ليس له مثيل... فهذا اختلاف تكامل؛ لأن الكليات لم تحظ بالاهتمام اللازم فبقي الكلام فيها مجملاً"، في **حدود فتح النص للتأويل وشروطه**، مجلة: المنطلق الجديد، عدد: 9، 2006م، ص83.
2. دينامية النص تنظير وإنجاز، ص193.
3. **مجموع الفتاوى**، جزء: 22، كتاب الفقه، الجزء الثاني المتعلق بالصلاة، ص218.
4. المرجع نفسه، ص230.
5. عزاه المتقي الهندي في **كنز العمال** إلى البيهقي في شعب الإيمان عن أنس، وإلى الطبراني عن سهل بن سعد بلقظ آخر هو: "نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ..." الحديث، 19/3.
6. المرجع السابق، ص243.
7. ولا يخالف قوله نيته إلا غلطاً كما قال ابن تيمية "لو لفظ بلسانه غلطاً بخلاف ما نوى..."، ص230.
8. **مجموع الفتاوى**، ص220.



صاحب النص إيصاله إلى القارئ أو المتلقي؟ مع العلم أن "كل متكلم عاقل لابد أن يقصد معنى خاصا من خطابه، يريد إبلاغ المخاطبين به، وهذا أمر ليس محل نقاش، لذلك من الخطأ القول باستقلالية النص عن منشئه، والنص بعد صدوره يصبح شيئا موجودا كأى موجود آخر، كالقمر والنجوم، ويفصح عن مضمونه بعد أن صاغه المؤلف على نحو يتوافق مع المضمون الذي يريد إبلاغه، فهذا المضمون يغدو أيضا حقيقة وجودية مرتبطة بوجود النص، والباحث عن مضمون النص هو كالباحث عن حقيقة أي موجود... إنما يتوقف الأمر على المؤلف ومستوى إفصاحه عن المضمون الذي يريده، وعلى مستوى البيان في النص، وعلى القارئ ومنهجيته<sup>(1)</sup>."

ومن أكبر الأدلة كذلك على ضرورة اعتبار قصد الكاتب، وأن هذا القصد هو معيار الصواب أنه "لو كان الفهم الموضوعي متعذرا، ولم يكن أي فهم ممكنا إلا بصيغته بخصوصيات المخاطب من خلال امتزاج مختزناته مع مضمون النص، لما أمكن للناس التأسيس إلى فهم مشترك في أي حقل معرفي، لاختلاف بعضهم عن بعض، ولما أمكن على سبيل المثال اشتراك الناس بفهم القانون في أي مجتمع، ولما أمكن إقامة أي شكل من أشكال المجتمعات الإنسانية ولا الحكومات ولا الشرائع، ولا تشييد أي نوع من العلوم والمعارف<sup>(2)</sup>"، ذلك أن "وجود هذه المشتركات تلزمنا بأن هناك نصوص قادرة على نقل الفكرة من المتكلم إلى السامع مطابقة لإرادة المتكلم... ولأن اللغة هي الوسيط في نقل الأفكار، كان لابد من فهم مضمون النص وقصد المؤلف من خلال فهم اللغة وأسلوب البيان، ولأن اللغة كوسيط للتفاهم تخضع لبعض المتغيرات عبر الأجيال، وجب العودة إلى لغة المتكلم في زمن صدور النص لمعرفة مضمونه طبقا لإرادته، كما هو الحال في الموارد التي تقضي باكتشاف قصد المؤلف، وبالأخص منها نصوص الوحي الإلهي بلا جدال<sup>(3)</sup>."

يظهر مما ذكر أن الحدائين في تعاملهم مع القرآن الكريم، يستسخون هرمنوطيقا هيدغر وغادامر، معرضين عن هرمنوطيقا هيرش الرومانسية التي أعادت الاعتبار لقصد المؤلف، وقالت بضرورة وجود معنى محدد للنصوص، وهي بهذا قريبة من نظرية التفسير الإسلامية.

1. زهير بيطار، حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني، ص 25-26 بتصرف.

2. المرجع نفسه، ص 27 بتصرف.

3. حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني، م، س، ص 30-31 بتصرف.



## التفسير المصلي للنصوص الشرعية وإشكالياته

د. الحسن بنعبو

أستاذ المناهج الأصولية والمقاصدية

جامعة ابن زهر، أكادير - المغرب

### مقدمة

نعني بالتفسير المصلي للنصوص الشرعية؛ تأويل دلالتها وتنزيلها على الواقع بما يحقق المصلحة المتوخاة شرعا من إجراء الأوامر والنواهي الإلهية في الخلق.

وإذا كان الخطاب الشرعي الواحد مفتوحا دائما على معاني شتى، وقد تصاغ منه قضايا شرعية متعددة بقدر تعدد أوجهه الدلالية، فإن التوجيه المصلي لفهم المراد منه يبقى وسيلة إجرائية هامة لخلق دلالاته المفتوحة على معان عدة.

والتفسير المصلي للنص الشرعي هو فرع لقضية أخرى ظلت قديما وحديثا تثير نقاشا وجدالا بين اتجاهات شتى مهتمة بمناهج الفهم والاستدلال في مجال الأحكام الشرعية، وهذه القضية هي علاقة النص بالمصلحة.

ولهذا فإن الحديث عن التفسير المصلي للنصوص الشرعية وعن الإشكاليات المرتبطة به يقتضي مقارنة علاقة النص بالمصلحة في صلتها بالواقع ومتغيراته، ومن ثم فإن محاور هذا البحث هي على النحو التالي:

المحور الأول: النص والمصلحة

المحور الثاني: التوجيه المصلي لدلالات النصوص الشرعية

### المحور الثالث: النص والمصلحة في علاقتهما بالواقع

#### المحور الأول: النص والمصلحة

تعتبر علاقة النص بالمصلحة من القضايا المثيرة للنقاش والجدل بين المشتغلين في مجال التشريع الإسلامي، وهي امتداد لإشكالية إعمال العقل في أحكام الشريعة الإسلامية، التي سأل لأجلها مداد الذين كتبوا في مجال الدراسات الأصولية، وقد عرفت عند المتقدمين من الأصوليين بمسألة "التحسين والتقييح العقليين". وقد كان السؤال الجوهرى عند هؤلاء هو هل بإمكان العقول إدراك المصالح والأحكام باستقلال عن النصوص الشرعية؟

ولسنا في هذا البحث بصدد إعادة مناقشتها والخوض فيما خاض فيه السابقون، وإنما نبهنا عليها لكونها أصل ما يثار اليوم حول علاقة النص بالمصلحة، ومن له الأولوية في أخذه بالاعتبار، كما أن هذه الإشكالية تخفي ورائها مكانة العقل ووظيفته في التشريع في الوقت المعاصر وفي زمن تشعبت فيه الحياة وتعقدت، وأصبحت هناك دعوات تنادي بتجاوز النصوص لصالح العمل بالمصلحة استجابة لمتطلبات العصر، بدعوى أن النصوص نفسها تؤكد على مراعاة المصالح، غير أن هذه الدعوات تلقى ردودا معارضة لها ومرتابة فيها وأن غرض أصحابها بحسب الراضين لها هو ترك العمل بالشرائع المنصوص عليها.

أشير إلى أن النقاش يحتدم خاصة في العمل بالنصوص التي قررت أحكاما معينة بتفصيل وأحكمت دلالاتها بين داع إلى الالتزام بها باعتبارها غير قابلة للاجتهاد، وبين اتجاه داع إلى إعادة النظر فيها وقراءتها من جديد على ضوء متغيرات الواقع ومستجداته بما يحقق مصلحة آنية بحسب دعوهم.

أما فيما يخص القضايا والمسائل التي لم يتناولها نص شرعي بالاعتبار أو بالإلغاء فليس هناك خلافا معتبرا حولها مادام مجال الاجتهاد فيها يبقى مفتوحا وإن اختلفت أنظارتهم حول سبل النظر فيها. وإن كان أغلبهم يقر بها عمليا على حد تعبير الإمام القرافي؛ إذ يقول: "وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفرع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا

يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة<sup>(1)</sup>."

ولا خلاف بين علماء الشريعة حول هدف الشريعة الرامي إلى تحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل، وهذا متفق عليه بين جماهير العلماء من كل عصر ومصر وبين كل المذاهب الفقهية سوى الظاهرية<sup>(2)</sup>، الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.

والشريعة كما يقول ابن القيم: "مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل<sup>(3)</sup>."

ولما كانت غاية الشرع هي تحقيق المصلحة بحسب ما أجمع عليه الفقهاء والأصوليون، فإنه قد ساد على السنة الفقهاء مبدأ فقهي هو "حيثما كانت المصلحة فتمّ شرع الله، وحيثما كان شرع الله فتمّت المصلحة".

ولنحدد أولاً مفهومها في علاقتها بالنص كما تم تداوله عند الأصوليين والمقاصديين.

لم يتناول أكثر الأصوليين مفهوم المصلحة وفق المعنى المتداول به في اللغة؛ أي "جلب منفعة ودفع مضرة"، فهي تعني عندهم أساساً: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم<sup>(4)</sup>."

وقد عرفها الطوفي في قوله: "وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادة، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات<sup>(5)</sup>."

1. القرافي، الذخيرة، تحقيق: مجموعة من الباحثين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م، 1/152.

2. الإحكام في أصول الأحكام، 8/125.

3. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تقديم وتعليق وتخريج: أبو عبيدة آل سليمان، 1/41.

4. المستصفى، 1/636.

5. الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ضمن كتاب مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط6، (1413هـ/1994م)، ص112.

أما الشاطبي المحقق المقاصدي فيعرفها في كتابه الاعتصام بما يلي: "فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يردده كان مردوداً باتفاق المسلمين<sup>(1)</sup>".

ويبدو أن هؤلاء استهدفوا بهذا التحديد الدقيق للدلالة الشرعية للمصلحة التمييز بين مصالح الخلق المبنية على جلب أغراضهم ومنافعهم، وبين المصالح الشرعية التي دعا الشارع إلى استجلابها.

كما أن ضبط مفهومها وربطه بمفهوم المقاصد الضرورية يقتضي أن كل ما يتضمن المحافظة على تلك المقاصد الخمسة الضرورية هو مصلحة يجب تحقيقه، وعلى حد تعبير الغزالي: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي.. فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة"<sup>(2)</sup>.

وحتى لا يكون الأخذ بالمصلحة مطية للتشهي والقول بالرأي المحض؛ فإن القول بها ينبغي أن يتأسس على مقصود شرعي، وإلا كانت باطلة بحسب الإمام الغزالي، إذ يقول: "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود شرعي فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة"<sup>(3)</sup>.

### المحور الثاني: التوجيه المصلي لدلالات النصوص الشرعية

لقد خالصنا في المبحث السابق إلى أن لا خلاف بين عامة الأصوليين حول العمل بالمصلحة في أحكام الشريعة العملية، وتحكيمها في القضايا التي لم يرد نص باعتبارها أو إغائها، فقد كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى أن ما شرعه الله من أحكام لم يشرعه إلا لمصلحة بجلب منفعة لهم أو بدفع مضرة عنهم، فلهذا كانت المصلحة هي الأساس والغاية المقصودة من التشريع ومن النص.

1. الاعتصام، ضبطه وصححه: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 352/2.

2. المستصفي، 652/1.

3. المرجع نفسه، 652/1-653.



وهذه النتيجة ستفتح لنا الحديث حول فهم النصوص الشرعية وتنزيلها في الواقع على ضوء المصلحة، أو بتعبير آخر التوجيه المصلي لعملية الاستنباط والتنزيل للدلالات الشرعية للنصوص.

ومن المسلم به عند الدارسين والباحثين في المجال الأصولي أن أكثر خطابات الشارع منفتحة على صور شتى من المعاني، وأن للشارع مرامي ومقاصد في مراده من خطابه، مما يجعل خطابه أمام مختلف تداعيات المعاني والحاح القرائن، ومن ثم استدعاؤها جميعا في سبيل مهمة أساسية هي بيان مقصوده من خطابه.

وإن قصدية التفهيم تقتضي استحضار الملابسات والحيثيات التي يختزنها النص الشرعي في تلافيفه من الظرفية والملابسات والقرائن، أو لنقل بتعبير آخر؛ استحضار اللحظة والواقع اللذين صدر فيهما النص.

لكن هذا غير كاف في الحسم في دلالة النص الشرعي، إذ اجتهاد الفهم لا يتوقف على دراسة الحاجات الظرفية لتلك البيئة، بناء على معرفة بأسباب النزول وأسباب الورد، فلا بد من استحضار مقاصد الشارع في خطابه من تحقيق النفع للخلق في كل عصر، وعلى إطلاقيتها واستقلاليتها عن أي ظرفية خاصة، وذلك حتى لا نعطل إمكان استكناه الجوهرية في النص الذي يتجاوز واقع عصر إلى مختلف العصور.

كما أن خطاب الشارع يحمل إجابات بشكل أو بآخر لكل ما يفيض به الواقع وما تحمل به أحوال المخلوقين؛ إذ إن النص ما لم يكن قابلا على الدوام للتجلي والانكشاف، فإن ذلك ينقص من كماله وتمامه ويضعه في خانة القصور والنسبية، وهذا ما لا يسع مسلم أن يحكم به.

وهذا ما نبه إليه مؤسس علم أصول الفقه الإمام الشافعي في قوله: "لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع"<sup>(1)</sup>؛ إذ على الرغم من أن الأصول متناهية العدد فهي "غير متناهية الجدوى والفوائد".

خاصية هيمنة النص الديني على كل زمان ومكان تجعله منطويا على إمكانات أكبر على الكشف والانكشاف وتقتضيه مركبا ذا أبعاد ووجوه كثيرة، وفي كل مرة يسهم كشف كل بعد في

بلورة حقيقة المراد لا بل تنتظم الأبعاد تباعا في مهمة جلاء صوري للمقصود الواقعي للنص وتتحول المعاني المتولدة في كل مرة إلى مجرد تعابير عن حقيقة المعنى الواقعي المطلوب في صورة جوهرية.

وإن ثمة قصدا حقيقيا للنص الشرعي الذي يهدف إلى إفهام المخاطب في سياق واقع زمني ومكاني، وهذا الإفهام ظريفي ومجرد ولون أو تعبير للمراد من النص دون أن يلغي هذا الإفهام إمكانية انبثاق تعابير وألوان أخرى من الفهم بحسب خصوصيات واقع آخر. لكن في ظل وجود خيط ناظم لمختلف تمظهرات المعنى في خطاب الشارع.

والنص الشرعي لا تقتصر وظيفته البيانية والتبليغية على جيل المخاطبين عند البيان الأول والتأسيسي لأحكام التشريع الإسلامي، وإنما يتعداها ليخاطب بأحكامه كل جيل وفي أي عصر ومصر وكأنه هو المقصود وحده، ومهما اختلفت وتعددت ملابسات وحيثيات واقع الأجيال المتعاقبة. وهذا يقتضي النظر في دلالات نصوص الشارع بما يحقق مصالح الخلق الثابتة والوقوتية.

ويعني هذا أن تفسير النصوص الشرعية ينبغي أن تستحضر فيه المعاني والحكم التي يروم الشارع تحقيقها ورعايتها، ولن تكون هذه إلا جالبة لمصلحة أو دافعة لمفسدة، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية بحسب المصلحة المقدره التي يستهدف النص في كليته تحقيقها، إذا لم يكن مصرحا بها طبعاً.

ومن ثم فإن التفسير المصلي للنصوص الشرعية يشكل عاملاً أساسياً في غلق دلالاتها المنفتحة على معان شتى، وهذا ما أشار إليه الشاطبي في قوله: "كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى: كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر..<sup>(1)</sup>".

وفي نص آخر، يوضح الشاطبي جانباً من هذه النقطة عند بيانه لأثر استحضار المصالح في تحديد مراتب الأحكام الشرعية، فيقول: "فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ، على تساوي في

1. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، في مجلدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 33/3.

دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب، وما هو تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم أمر منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي<sup>(1)</sup>."

والحق أن التأويل المصلي لدلالات النصوص أمر سار عليه الفقهاء في الواقع، وعملوا به في فتاواهم باستثناء الظاهرية، وهو مجال واسع مفسوح أمام إعمال العقل في فهم النصوص وتفسيرها بما يحقق المصلحة المتوخاة وعدم مناقضة كليات الشريعة ومقاصدها الأساسية، وهذا ما ذهب إليه العلامة المقاصدي أحمد الريسوني في قوله: "ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، إذا لم يكن مصرحاً بها طبعاً، ثم تفسير النص بما يحققها، مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والفساد التي لها صلة بموضوع ذلك النص"<sup>(2)</sup>."

ولعل هذا المنحى في فهم النصوص هو ما قصده الأصولي نجم الدين الطوفي في حديثه عن العلاقة بين النص والمصلحة. ورغم ما أثير من ارتياب أو معارضة لدعوى تقديمه المصلحة على النص وترجيحها عليه فإنه يبدو لي أن هناك قليلين ممن انتبهوا إلى عمق معالجه لإشكالية تعارض النص مع المصلحة، فلا أعتقد أن رجلاً أصولياً ومحققاً بحجم الطوفي قد يكون دعا إلى إلغاء العمل بالنصوص من أجل مصلحة قد تكون موهومة ومناقضة لها.

نعم نجم الدين الطوفي قال بتقديم المصلحة على غيرها، لكن ماذا عنى بهذا التقديم، هل عنى به إلغاء النص عند التعارض بينه وبين ما يظن أنها مصلحة أم تقديمها على أي عامل آخر في فهم دلالة النص بما يفيد مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع؟

يقول الطوفي: "أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فيها ونعمت... وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما... وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»<sup>(3)</sup>، وهو خاص في نفي الضرر، المستلزم لرعاية المصالح، فيجب تقديمه، ولأن

1. المرجع نفسه، 115/3.

2. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، (1412هـ/1992م)، ص230.

3. أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم: 2340.

المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل<sup>(1)</sup>."

وقد استغل كثير من المعاصرين هذا الموقف الصادر من أصولي حنبلي كان يفترض فيه التشبث بالنص أكثر من غيره، وأخذوا يروجون إليه كمدخل لتجاوز أحكام الشريعة الصريحة بدعوى أنها لم تعد تفي بتحقيق المصلحة في واقع تغير عما كان عليه من قبل، والكثير منهم يعلن، صراحةً أو ضمناً، أن المصلحة أصبحت تقتضي خلاف ما جاءت به بعض النصوص، وذهبوا يلتمسون لهذا الموقف التخريجات والتبريرات، ويضعون له الأمثلة والتطبيقات.

وفي المقابل رفضه آخرون، وهم أكثر، واعتبروه موقفا مغاليا في تقدير المصلحة وافترض التعارض بينها وبين محكمات النصوص، وعدوه مجرد افتراض نظري لا أساس له من الصحة في الواقع، وقد كان منهم كل من وهبه الزحيلي والبوطي والريسوني، ويذهب الريسوني في مهاجمته للطوف في حد اتهامه بالعمى في قوله: "ولقد بلغ بالطوف في حماسه للاعتداد بالمصلحة إلى ما يشبه العمى<sup>(2)</sup>".

لكن عند قراءة شاملة لرسالته في المصلحة والذي شرح فيها الحديث النبوي: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» قراءة نستحضر فيها مقاصده ومراميه التي قد لا تظهر إلا بعد تتبع شامل لفحوى رسالته فإنه سيتبين لنا أنه قصد غير ما فهم من كلامه، وقد تكون عباراته وجرأته في تناول هذه القضية الحساسة خائتاه في إيصال مقصوده.

وإن نجم الدين الذي اشتهر عنه دعوته إلى تقديم المصلحة على النص والإجماع عند تعارضها معهم نجده يؤكد في رسالته رعاية القرآن والسنة للمصالح؛ إذ يقول عن القرآن الكريم: " .. وبالجملة، فما من آية من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح<sup>(3)</sup>"، ثم يضيف عن السنة أن شأنها كشأن القرآن في رعاية المصالح؛ لأنها بحسب الطوف: " بيان الكتاب، وقد بينا اشتغال كل آية منه على مصلحة والبيان على وفق الميئين<sup>(4)</sup>".

1. رسالة في المصلحة، ص 141.

2. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م، س، ص 235.

3. رسالة في المصلحة، م، س، ص 116.

4. المرجع نفسه، ص 116.

وفي كلامه هذا حكم جازم على اشتغال خطاب الوحي قرآناً وسنة على مصالح الخلق، وبحسب الطوي في ينطبق على كل دليل تفصيلي منه وليس على أدلته الإجمالية فحسب، لكن هذا الحكم لا يمنع في الوقت نفسه من وجهة نظره من وقوع التعارض بين النص وجلب مصلحة ظرفية، وحينها نلجأ بحسبه إلى تقديم المصلحة على العمل بالنص والإجماع، ولا يعني بهذا إلغاء العمل بهما وإنما تقدم المصلحة عليهما بطريق البيان والتخصيص؛ إذ يقول: "وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقا فيها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان<sup>(1)</sup>."

ويقول أيضاً: "فقد ظهر بما قررناه أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض، بطريق البيان<sup>(2)</sup>."

قد تكون عبارات الطوي في خاتمه في التعبير عن مقصوده، وأربكت قارئه وأحدث لديه نوعاً من الارتباك ورد فعل ضد جرأته في طرح موقفه من إشكالية علاقة النص بالمصلحة.

وأعتقد أن هذا الموقف لم ينفرد به الطوي فقط، بل ذهب آخرون في المنحى نفسه إما تصريحاً أو تلميحاً، فهذا الإمام الشاطبي يوضح جانباً من هذه القضية في حديثه عن مراتب الأحكام، فيقول في النص الذي أوردناه سابقاً: "فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ، على تساوي في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب، وما هو تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع<sup>(3)</sup>."

1. الطوي، رسالة في المصلحة، ص 110.

2. المرجع نفسه، ص 135.

3. الموافقات، م، س، 3/115.

والغزالي يقول: "ونحن نجعل المصلحة تارة علما على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها<sup>(1)</sup>".

ونذكر من المعاصرين الذين يرون نفس الطرح نذكر على سبيل المثال وليس الحصر الدكتور حسين حامد حسان؛ إذ يقول: "وقد ينص الشارع على حكم واقعة، دون أن يدل النص على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها، ويجد الفقيه أن فهم النص، وتحديد مضمونه، ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة، أو الحكمة أو العلة، أو الوصف المناسب، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستتبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة، متعرفا على تلك المصلحة، فسر النص في ضوءها، وحدد نطاق تطبيقها على أساسها..<sup>(2)</sup>".

ومعلوم أن مسلك المناسبة وهو أحد أشهر المسالك في معرفة علل الأحكام ليس في أصله إلا عبارة عن تفسير مصلحي للنصوص ببيان وجه العلاقة بين مظنة الحكم وحكمته.

### المحور الثالث: النص والمصلحة في علاقتهما بالواقع

#### 1. أثر الواقع في تغيير الأفهام

لا شك أن للواقع أثرا في تشكل أفهام الناس ومواقفهم حول قضاياهم، كما أن تغيير مجرياته يحدث فتاعات جديدة قد تكون مخالفة لما سبق أن بني على معطيات ومجريات أخرى.

وقد ثبت باللموس أن كثيرا من المفاهيم والتفسيرات التي قدمها القدامى لنصوص شرعية قد تم تجاوزها بتغيير الواقع، وقد كانت وليدة واقع وبيئة ثقافية معينة لكن بتغيير الواقع حصل تغييرها، ومن ذلك ما تعلق بأحكام شرعية اجتهادية طالت تصورات معينة حول المرأة، والفنائم، والرق، والحرب..

1. أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، (1400هـ/1980م)، ص355.

2. حامد حسين، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ط 1981م.

كما أنه عبر التأثيرات المتنوعة للواقع تتولد صور شتى من الرؤى والأفكار تجعل من فهم النص يتخذ أحيانا قالباً تبريرياً. قد تعكس قناعات خاصة، ويراد من النص شرعنتها. لكن لا ينبغي أن يفهم هذا المعنى على إطلاقه؛ إذ هذا لا يمنع من تحرر الفهم وتطوره بنسب ملحوظة عن الواقع.

وبناء على ما سبق، فإذا سلمنا بأثر الواقع في توجيه مسار فهم النص فلا شك أن التوجيه المصلي للنصوص سينال نصيبه من أثره من حيث إن المصلحة المراد تحقيقها أو التعليل بها لا تجري إلا في الواقع الذي يلتف بمناط الحكم.

**لكن هل يمكن أن يكون الواقع مرجعاً مستقلاً عن النص وموجهاً له؟**

## 2. اعتبار الواقع المقياس في فهم النص

تحاول بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة أن تجعل من الواقع المرجع والمقياس في فهم النص، ليفدو، من وجهة نظرها، مجرد مبرر لما يحدث في الواقع؛ أي أنه بمثابة إناء قابل لحمل أي رؤية تبرر خيارات مصلحية أو نفعية معينة. وتطوعه للشهادة على الأمة بدلا من النص. وهذه النزعة نجدها عند أمثال حسن حنفي الذي يقول: "وما يدعو للتجديد أيضا هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيبا تنازليا. الكتاب، فالسنة، فالإجماع، فالقياس؛ لأن الوحي كان مازال حديث العهد، وكان النبي ما زال بين أصحابه في حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولي القضاء إلى اليمن.

أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيبا تصاعديا من القياس إلى الإجماع إلى السنة إلى الكتاب... البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أي بالاجتهاد، فإن صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية. فإن صعب يمكن، بعد ذلك، قراءة السابقين في مدوناتهم ابتداء من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشعوب على مر السنين<sup>(1)</sup>."

نحن، إذن، أمام دعوة لقلب التراتبية المعهودة في مسلك الاجتهاد المتعارف عليه عند علماء الشريعة، والتي تبدأ من النص القرآني، ثم النص الحديثي، ثم الإجماع لتنتهي إلى أعمال

1. حسن حنفي، تجديد علم الأصول، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، قم-إيران، ص115.

الرأي، دعوة حسن حنفي هي بالأساس دعوة إلى التعامل مع الواقع بمعطياته الراهنة والتاريخية، دون الرجوع إلى النص على سبيل الأولوية في تحديد المصالح، وذلك تماشياً بحسب زعمه مع مستلزمات العصر وضروراته، وهي في حقيقتها وعمقها محاولة لاستبعاد النص في تقدير النفع والمصلحة وتوجيه حركة المكلف في واقعه. وهي حركة يراد لها أن تكون من الواقع إلى الواقع دون تأثر بالنص أو توسط منه.

صحيح أن معرفة الواقع شرط أساسي لاستثمار النص الشرعي على الوجه الأصح، ولقراءته على ضوء خصوصياته وحيثياته. أما قراءته بعيداً عن استحضار الواقع فإن هذا لن يكون إلا من قبيل اجترار آراء للقدامى هي وليدة سياق واقعهم.

غير أن هذا لا ينبغي أن يكون في الوقت نفسه باباً لاستبعاد حاكمية النص وإفراغه من مقاصده التوجيهية وحاكميته.

وخطاب الشارع في أصله يستهدف البلوغ بالتكاليف الشرعية إلى ثمرة عملية نفعية، ولا جدوى من إجراء حكم شرعي جزئي على واقع معين يكون مآله تقويت مصلحة أو الانزلاق إلى مفسدة بسبب سوء تقدير لحيثيات الواقع. ولا ريب أن هذا المنحى يتناقض مع روح وأهداف خطاب الشارع من تحقيق المصالح في تكاليفه الشرعية.

لكن الواقع مهما كان تأثيره لا ينبغي أن يتحول إلى أصل ومرجع مستقل عن نصوص الشارع في تقدير الأشياء بدعوى أنه مبلور أفهام الناس، فالنص يبقى دائماً مرجع وخزان المصالح الثابتة والكلية والمضطردة التي ينبغي اكتشافها.

والحق أن الاستسلام المطلق لضغط الواقع سيقود حتماً إلى منزلقات خطيرة يسهل معها استدراج التعليل المصلي للنصوص الشرعية إلى نتائج تؤول بها إلى عكس مقصودها، فيغدو النظر المقاصدي والمصلي تحت ضغط واقع الأزمة مجرد وعاء فارغ يتسع لأي محتوى مهما كان، وأداة طيبة لتجويز كل المواقف والاختيارات ولو كانت مناقضة لأصل وضعه. فتنتهي به إلى عكس مقصوده، بل إلى ضياع مقاصد الشريعة نهائياً.



وخاصة إذا تعلق الأمر بتوظيف النصوص الشرعية في تبرير خيارات نفعية ذاتية تتساق وراء مطالب عقائدية أو سياسية معينة، ولنا في المدونات وفتاوى النوازل الفقهية أمثلة كثيرة على هذا. ومن ثم يبقى النص هو الحاكم على الواقع وليس العكس.

### 3. من الواقع إلى النص

هناك من يرى أن حركة الاجتهاد تنطلق من فهم الواقع وتشخيصه ثم البحث عن حلول لقضاياها في نص خطاب الشارع، وليس العكس وهذا على ما يبدو منهج محمد باقر الصدر<sup>(1)</sup>. أي في البداية يكون العمل قائما على استيعاب معطيات الواقع حول القضية أو المسألة المعينة، وكل ما قدم من حلول حولها، كل هذا يشكل نقطة انطلاق مبدئية يتجه بعدها إلى درس موضوع القضية، وتقييمه تقييما شاملا من وجهة نظر الإسلام، وذلك بمساءلة نص القرآن لاكتشاف موقفه من الموضوع "المشرب بعدد من الأفكار والمواقف البشرية"، وللوصول أخيرا إلى اكتشاف النظرية الإسلامية الشاملة فيه.

أي أننا أمام حركتين منعكستين الأولى من الواقع إلى النص يتم من خلالها الإحاطة بالواقع وبمشاكله، ثم طرح هذه المشاكل أمام النص من أجل استنطاقه بشأنها. والحركة الثانية من النص إلى الواقع بعد أن تتبلور النظرية القرآنية بشأن الموضوع.

لكن هل يتأتى لنا تشخيص الواقع ودراسته دون استحضار رؤية النص فيه من حيث طبيعته وخصائصه. والحق خلاف هذا، ذلك أن خطاب الوحي يقدم لنا من خلال نصوصه منهجه في تشخيص الواقع واستيعابه أيضا.

### 4. من النص إلى الواقع

هناك من يرى أن تحمل المسلم للشريعة يكون على درجتين: درجة الفهم، ودرجة التطبيق، وقد سار على هذا النهج المفكر الإسلامي عبد المجيد النجار.

1. انظر: محمد باقر الصدر، السنن التاريخية، ص 34-38.

تبدأ بفهم النص وتحصيل الأحكام منه، وهي عملية يتم من خلالها النظر في النصوص بشكل مجرد، فالفهم بحسب النجار "هو تعامل عقلي مجرد مع نصوص الوحي، وليس للواقع من مدخل في هذا التعامل إلا من حيث ما يستدل به أحيانا على ضبط بعض الأحكام الاجتهادية نزوعا في ذلك إلى وضع تجريدي ينتهي إلى الحكم الشرعي العام<sup>(1)</sup>".

يفهم من كلامه أن منهج فهم النص مستقل عن منهج النظر في الواقع، و"الاختلاف تحمل الشريعة بالفهم؛ (أي النص) عن تحملها بالتطبيق يختلف منهج الفهم فيها عن منهج التطبيق<sup>(2)</sup>".

وبيان ذلك عنده هو "أن منهج الفهم يقوم على أساس من الاستكشاف للمراد الإلهي المجرد فيما ينبغي على الإنسان أن يفعل أو يترك مطلقا على الزمان أو المكان بصفة ثابتة دائما.."<sup>(3)</sup>.  
وأما "منهج التطبيق فهو يهدف إلى إجراء الأحكام المجردة على واقع الأوضاع والأحداث"<sup>(4)</sup>.

إذا هو نظر في النص أولا وبمعزل عن استحضار الواقع، ثم تنزيل للأحكام المستخلصة من النص على الواقع. لكن هل يمكن تحقق استقلال الفهم عن الواقع؟

لا شك أن الفهم لا ينفك عن الواقع، فأى معنى يستخلص من النص يظل مرتبطا بالبنى المعرفية السائدة وبانعكاسات الواقع الثقافي والاجتماعي للمستدل.

ولا شك أن النص الشرعي يختزن دائما في ذاته مقاصد وغايات نفعية للمكلف؛ لأنه جاء لتحقيق مصالح الخلق، ورغم أن هذه المصالح تظل ثابتة ومضطردة في الزمان والمكان، لكن تشكلها ووعيتها يخضع لمقاييس هي من صلب الواقع.

وإن إحدى إشكاليات هذا المنهج في فهم نصوص الشريعة، وقد ساد العمل به عند أكثر الأصوليين في السابق، هو تعامله مع النصوص الشرعية على نحو مطلق عن الزمان والمكان، وقد كان من الأجدر إقامة علاقة جدلية بين نص مطلق وواقع متغير. كما أن صحة الاستنباط ليست رهينة الفهم المجرد عن الواقع، بل هي مرتبطة بنتائج التنزيل للأحكام وما ستؤول إليه.

1. عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص165.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه.

4. المرجع نفسه، ص166.

ويبقى ما سيؤول إليه إجراء الحكم المستنبط من النص في الواقع عاملا أساسيا في تعديل الحكم المقرر للنازلة الواحدة إما بتخفيفه أو تغليظه أو إيجابه أو إسقاطه تبعا لتغير الظروف والملايسات المحيطة بها، وتبعا لتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا ما يقتضي ضرورة خضوعه للمراجعة المستمرة تبعا لتغير تلك العوامل المؤثرة فيها.

## 5. النص والواقع معا

أي استحضار الأمرين معا بحيث يغدو الاستدلال جاريا بين متقابلين النص من جهة والواقع وضروراته من جهة أخرى. وعلى أساس الأيلولة إلى المصلحة التي يفترض فيها أن تشكل رحي التشريع الإسلامي.

والمجتهد في هذه الحالة يتراوح بين النص والواقع تفهما وإبانة وتطبيقا؛ فالتص يشده إلى الثبات ويخيفه من الاسترسال في أعمال العقل، بينما الواقع يضغط عليه بمشاكله المتجددة التي يجب التفكير فيها بمسؤولية وجدية. وفي الأخير يخلص بعد بذل جهده واستقراغ وسعه في الاجتهاد إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

ونجد أصل منحى الجمع بين النص والواقع في منهج الإمام الشاطبي في الاستدلال، وذلك لما عرف عنه من اهتمام بفقهاء الواقع واجتهاد تنزيل الأحكام فيه.

فالاستدلال لا ينبغي أن يقف عند استنباط الحكم من النص الشرعي وإدراك علته في صيغته التجريدية مفصولا عن اقتضاءات الواقع، بل لابد من تحقيق مراد النص في الواقع، ولا يكون هذا بحسب الشاطبي إلا باستحضار مقدمتين واحدة متعلقة بما يقتضيه النص "ترجع إلى نفس الحكم الشرعي" والأخرى متعلقة بالواقع "راجعة إلى تحقيق مناط الحكم"، يقول الشاطبي: "كل دليل شرعي مبني على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، و الأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي"<sup>(1)</sup>.

ومن ثم كانت الغاية من استحضار الواقع جنبا إلى النص هي تعديل الأحكام المقررة للواقعة من النص مجردة عن التوابع إلى أحكام أخرى تكون مناسبة لها ومطابقة لمقصود الشارع

1. الموافقات، م، س، 31/3.

دون أن يعني ذلك إلغاء الحكم أو إسقاطه؛ إذ "اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى مجالها على وجهين:

**أحدهما؛** الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا من التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة..  
**والثاني؛** الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا ارب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكرهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكرهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجمله كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي<sup>(1)</sup>."

### خلاصة

إن الأساس والغاية المقصودة من التشريع ومن النص هو التماس المصلحة، ومن ثم كان التوجيه المصلي لدلالات النصوص الشرعية عاملا أساسيا في اختيار دلالتها المحققة للنفع الأنسب زمانا ومكانا، وهو كفيل، أيضا، بتحقيق انسجام بين النص والمصلحة وتأويلها على ضوء قيمه ومقتضياته الشرعية، ومن ثم رافع لما قد يبدو من تعارض ظاهري بينهما.

وهذا يتماشى مع مقتضيات أوصاف خطاب الشارع العملية بإيلاء عناية خاصة للمقاصد والمعاني المحددة للعمل، واستحضار قصد جلب المصالح ودفع المفاسد عند استنباط الأحكام الشرعية وإيقاعها على أفعال المكلفين.

1. المرجع نفسه، 58/3.

# المحتويات

## المحتويات

- 09 ..... تقديم  
د. أحمد عبادي
- 17 ..... طرائق التفسير ومزالق التأويل .....  
د. عبد الهادي حميتو
- المحاضرة الافتتاحية**
- 33 ..... الغُربةُ عن القرآن: انسدادات التأصيليات والنبويات والشعائريات .....  
د. رضوان السيد
- المحور الأول: الإطار النظري والمفاهيمي**
- 47 ..... التأويل في القرآن المجيد... رؤية معرفية .....  
د. ناجي بن الحاج الطاهر
- 77 ..... النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل .....  
د. عبد الرحمن العضاوي
- 119 ..... التأويلية المعاصرة.. النص أو السياق؟ .....  
د. عبد الله السيد ولد أباه
- 133 ..... الإطار النظري والمفاهيمي .....  
د. عبد الله هيتوت

### المحور الثاني : التطور التاريخي لمنهجيات التأويل

- 161 ..... المرجعية والسياق و"صراع التأويلات" "مراجعات نقدية في الفكر الإسلامي" .....  
د. عبد المجيد الصغير
- 181 ..... أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي .....  
د. أنجيليكا نويبرت
- 191 ..... التأويل عند الشيخ الطاهر ابن عاشور: مفهومه ودلالته وأنواعه .....  
د. إبراهيم الوافي
- 205 ..... تأويل القرآن وسؤال التاريخ: قراءة في مدونات التفسير الأولى .....  
د. سامر عبد الرحمن رشواني

### المحور الثالث: التأويل بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم

- 231 ..... الخطاب التأويلي المعاصر: قراءة في مدخلية التجديد .....  
د. الحسان شهيد
- 247 ..... الفيلولوجيا بين نزعتي التاريخ والتأويل .....  
د. إسلام دية
- 259 ..... استراتيجيات التأويل بين العلم والإيديولوجيا: مقارنة بين التأويلية الإصلاحية  
والتأويلية الإحيائية .....  
د. عبد السلام طويل

#### المحور الرابع: التأويل: سؤال المرجعية وخصوصية النص المؤول

- 287 ..... حدود التأويل وخصوصيات النص المؤول  
د. فريدة زمرد
- 301 ..... معيار البيان في تصحيح صلة التأويل بالقرآن  
د. عبد الرحمن بودرع
- 329 ..... طبيعة النص الشرعي ومسؤولية الذات المؤولة  
د. عبد السلام محمد الأحمر
- 355 ..... التأويل وفقه الدين  
د. مولاي أحمد العلوي امحرزي

#### المحور الخامس: البعد المقاصدي للتأويل

- 369 ..... مراتب البيان ودوائر التأويل  
د. عبد الجليل هنوش
- 381 ..... مقاصد الشريعة ومكاناتها التأويلية  
د. معتز الخطيب
- 399 ..... اعتبار المأل: ضابط التأويل ومنهج التنزيل  
د. يوسف حميتو
- 435 ..... التأويل المقاصدي وعالية القرآن  
د. محمد خليل جيجك
- 467 ..... مصائر التأويل بين التنزيه والتعطيل: بلاغة الإعجاز نموذجاً  
د. محمد إقبال عروي



### المحور السادس : التأويل ومقتضيات الوعي بالسياق

- 489 ..... أثر السياقات القالبيّة والحاليّة على تأويل النصّ الشرعي  
د. محمد مصطفى اليافوت
- 505 ..... فقه السياق وحدود التأويل: دراسة مقاصدية  
د. محمد كمال الدين إمام
- 517 ..... التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي: في ضوء تراث الإمام أبي القاسم السهيلي (ت581هـ)  
د. أنس وكاك

### المحور السابع: التأويل والرؤية الكلية

- 555 ..... مفهوم التعاضد والرؤية الشمولية لمقاصد القرآن المجيد  
د. إسماعيل الحسني
- 577 ..... الرؤية الصوفية للعالم والتأويل  
د. عبد الصمد غازي
- 591 ..... تجربة جماعية اجتماعية في التأويل  
د. وليد فائز خير
- 599 ..... مفهوم التعارف بين تأويل المفسرين ورؤية المفكرين  
د. نعيمة لبدوي

المحور الثامن: أهم خصائص وضوابط التأويل

- 617 ..... الوعي التأويلي وآليات فهم الخطاب الشرعي  
د. رشيدة زغواني
- 637 ..... ضوابط التأويل وأبعادها المقاصدية  
د. ريحانة اليندوزي
- 649 ..... انفتاح النص وحدود التأويل  
د. فاطمة الزهراء الناصري
- 665 ..... التفسير المصلي للنصوص الشرعية وإشكالياته  
د. الحسن بنعبو