

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

نيابة العمادة المكلفة بما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية



كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

جدلية اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية
- قواعد الأعمال وضوابط الترجيح -

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصص: فقه وأصول

إشراف الدكتور:

نجيب بوحنيك

إعداد الطالبة:

فريدة حاي

لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة	الدرجة	اسم الأستاذ
رئيساً	الحاج لخضر باتنة	أستاذ التعليم العالي	عبد الكريم حامدي
مشرفاً ومقرراً	الحاج لخضر باتنة	أستاذ التعليم العالي	نجيب بوحنيك
عضواً مناقشاً	الحاج لخضر باتنة	أستاذ التعليم العالي	العمري مرزوق
عضواً مناقشاً	الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	علي ميهوبي
عضواً مناقشاً	الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	سمير جاب الله
عضواً مناقشاً	حمة لخضر الوادي	أستاذ التعليم العالي	إبراهيم رحمانى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ الْجَنَّاتِ قَالُوا الْحَمْدُ

قَالَ مُحَمَّدٌ بِنَفْسِهِ (الْفِرَاقُ) [03]

إهداء

إلى أُمِّي رَحِمَهَا اللهُ وَأَسْكَنَهَا فسيح جناته

إلى رونق الحياة وبهجتها "أبِّي"

أطال اللهُ عمره وحسن عمله

إلى كل معتزٍ في تفكيره وسلوكه ووعوته

شكر وعرفان

الحمد أولاً وآخره لله سبحانه وتعالى أن من علي بإنهاء هذه الرسالة وإتمامها والغوص في أعماق العلم الشرعي فلك الحمد يا رب كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطتك.

ثم أثنى شكراً على مشرفي الكريم الأستاذ نجيب بوجنيك أن تفضل بالإشراف على هذه الرسالة واحتضنها منذ أن كانت فكرة فله مني جزيل الشكر والامتنان وأوامره الله في خرفة العلم وطلبته. وأتقدم بشكري الجزيل إلى زوجي الكريم على صبره وكريم توادعه وتضحيته في سبيل إنهاء العمل فله مني بحمى الشكر والامتنان وأوعو الله له التوفيق والنجاح.

واعترافاً بأهل الفضل، أشكر أساترتى فى جميع الأطوار التعليمية، وكل من ساعرنى فى جامعة باتنة وجامعة الأمير عبد القاور وجامعة جيجل وجامعة الولوى.

مقدمة

الحمد لله منزل القرآن لفظا عربيا محكما، والصلاة والسلام على من بعثه الله مبلغا لدينه متمما سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين وسلم أما بعد:

تعتبر الألفاظ لغة كل قوم وهي في حقيقتها رموز صوتية للتعبير عن المعاني، وهذه الرموز تنتقل من المتحدث إلى السامع في فضاء وظروف وزمان ومكان، وقد عرفت الدراسات اللغوية في الوقت الحاضر تطوراً ملحوظاً، حيث لم يقتصر المعاصرون على فك حروف اللفظ واستخراج المعنى منه مباشرة، بل نظروا إلى ما يحيط باللفظ من ظروف وملابسات، ودراسة حال المتكلم والمخاطب والبيئة المحيطة، وزمان التلفظ ومقامه، فطوروا نظرية للمقام، ووضعوا أسساً للتخاطب وطرقاً لاستخراج المعنى من اللفظ وتحديده فتحدثوا عن السياق الداخلي للنص وفصلوا فيه، وربطوا ذلك بنظم الكلام وسر ترابطه وجعلوا نظرية فيه، فانتظمت هذه الأمور لتشكيل نظرية للمعنى تجمع بين المقال والمقام وتنظر إلى الهدف والغاية، وباعتبار أن النص الديني (قرآناً وسنة) مثل وما زال يمثل مركز المعنى ومستنده في الشريعة فإن فهمه فهما يستجيب لحاجات الناس المتجددة يقتضي تجديد وسائل الفهم وتطويرها مثلما فعل الأولون من علماء هذه الأمة الذين راح الواحد منهم يؤسس لمن بعده، ويكمل ما قبله، وهكذا كان نهجهم فقد فتحوا باب الاجتهاد والعطاء، وكانوا يسرون مع الواقع المتجدد في ظل النصوص دون شطط وغلو، ولكن تأخر المسلمين وما عاشته أمتنا من نكسات فكر متتالية أدت إلى انتكاسة أصولية معرفية، فبتغيب النص عن الواقع عُيِّت معه أصول الفهم المنضبط، وقواعد الفهم السليم والمعرفة الصحيحة، حتى أصبحنا نعيش أزمة فهم وتحديد للمعنى، فنحن إما متشددون إلى طرف غلق المعنى وتضييق سبله؛ فلا معنى إلا ما دل عليه النص ظاهراً دون تعليل أو تقصيد أو تنزيل، وإما في الطرف الآخر الذي ينفي وجود النص ويسعى إلى إزاحته لأن النص في نظره سبب انتكاسه، فلا حدود للمعنى عنده، ولا ضوابط للتعليل والتقصيد والتنزيل.

وبين ذلك وذاك عُيِّت قواعد الفهم الصحيحة، وأزاحت أصول المعنى المنضبط المتوسط المعتدل الذي يحافظ على النصوص ويسير في ضوئها، الفهم الذي يضمن بقاء تشريعنا وخلوده، فالمطلوب إذن هو الاتزان في الفهم والاستنباط، والاعتدال في التطبيق بما يحقق مقاصد الشارع على كمالها؛ لذلك كان اهتمامي بهذا الموضوع لعلي أسهم مع من سبقوني في وضع أسس الفهم السليم ونظرية لذلك، واخترت

موضوعي في مرحلة الدكتوراه مرتبطا به تحت عنوان: "جدلية اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية- قواعد الأعمال وضوابط الترجيح-".

وآثرت أن يكون الموضوع أولا مصورا للخلاف الذي وقع بين دعاة اللفظ ودعاة المعنى، حتى غدا جدلا أدى إلى زعزعة عُرَى الفهم الصحيح وطرقه، بحيث أصبح تفسير اللفظ الشرعي سببا في وقوع الجدل بين المذاهب والفرق و أتباعهم، خاصة بعد موت النبي (صلى الله عليه وسلم)، وصحابته من بعده، وقد كان للخلاف العقدي أثره البارز في تكوين الجدل والجدلية بين المذاهب، بحيث اتسع الخلاف بين أنصار اللفظ، وأنصار المعنى، وكذلك في الفقه حيث اتسع الخلاف بين المذاهب وأنصارها، وقد كثرت المذاهب نتيجة لذلك منها ما اندثر كمذهب الليث وأبي ثور والأوزاعي...، ومنها ما بقي إلى اليوم كمذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومذهب الظاهرية، والزيدية والإمامية...، ولذلك كان للعلاقة بين اللفظ والمعنى، أثر في الاختلاف الواقع بين المذاهب والفرق فأردت أن أصوره من خلال هذا البحث، والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية الموضوع في:

- 1- كونه يجمع شتات النظرية الإسلامية في علاقة اللفظ والمعنى، في مقابل النظريات الحديثة كالنظرية التفكيكية والنظرية البنيوية... في دراسة للمعنى في ظل تطوره عند البلاغيين واللغويين، وبقائه منحصرا عند الأصوليين في دلالات الألفاظ.
- 2- كونه يضع اجتهادات المدارس الجديدة تحت المجهر، ويحللها ويستنتج قواعد اجتهادها، من ظاهرية جدد وباطنية جدد وغيرهم ويجلي مدى الحق والصواب فيها، ويشير إلى المذهب الوسط في تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى في الشريعة.
- 3- كما له أهمية في كونه يصور الخلاف الذي وقع في تفسير اللفظ الشرعي، ويبين مذاهبه قديما وحديثا، بحيث يبين أن النص الشرعي عبارة عن لفظ ومعنى، وأن الحق قد يكون في إعمال الظاهر كما قد يكون في إعمال المعنى، وأن الضابط في ذلك هو ما يحققه الاجتهاد مع النص من مقاصد للشريعة.

- 4- كونه يتعلق بقضية جليلة، وهي قضية البحث عن المعنى الشرعي، بالنظر إلى ألفاظ الشارع كتاباً وسنة، وتحقيق النظر فيها وفق القواعد اللغوية، والقواعد الشرعية، والقواعد العقلية.
- 5- كما تكمن أهميته في كونه يضع أسساً للجمع بين أهل الظاهر والباطن، بحيث لا تكفي الدعوة إلى فقه التوسط والاعتدال دون وضع أسسه فلا بد من جمع المتفرقين والمتناحرين على أسس واضحة، تخاطب العقل، والقلب معاً. وفي ذلك مساهمة في نبذ الخلاف والتعصب الأعمى. فنحن بحاجة إلى فقه معاصر يجمع بين الثوابت والمتغيرات في توازن دون تطرف أو غلو.
- 6- كونه مقارنة شاملة بين الفرق والمذاهب المختلفة، وبين قواعد فنون شتى في الشريعة، كعلم التفسير والحديث والعقيدة والفقهاء، وأصول الفقه...، فكل هذه العلوم أخذت بحظ وافر من قواعد الفهم والاستنباط، كاعتناء علم التفسير بأسباب النزول والسياق والتنظير له، واعتناء علم الحديث بأسباب الورد، واعتناء علم العقيدة بتوضيح حال المتكلم وصفاته وأفعاله، واعتناء علم الفقه بحال المخاطب (المكلف)، واعتناء علم أصول الفقه بأسس هذه القواعد كلها، كما اعتنى علم المقاصد بتحديد دور كل أساس في عملية بناء المعنى وتحديده، دون إقصاء لعلم اللغة وما أضافه من منطلقات في عملية البناء.

إشكالية البحث

جاءت أحكام الشريعة في نصوص عربية المبني، تحمل في لفظها معناها، فشكلت هذه النصوص مناط الأحكام، ودليل الاستدلال وطريق الوصول إلى الحكم؛ ولكن هذه الألفاظ لم تغن عن الاجتهاد في فهم المراد وتحديد المعنى المقصود، فالألفاظ ليست مقصودة لذاتها في الشريعة الإسلامية، فالمقصود هو معانيها.

وهذا ما أدركه البلاغيون والنحويون واللغويون الذين اهتموا بقضية اللفظ والمعنى، وبحثوا علاقتهما وحددوا أوصاف الألفاظ وهيئاتها، كما نظروا إلى المعنى وحددوا أوصافه، وفي الشريعة بقي الأمر في علاقة اللفظ بالمعنى مبعثراً بين كتب التفسير وشروح الحديث والفقهاء، وبين ما كتبه الأصوليون في أصول الفقه.

فما حقيقة المعنى في الشريعة الإسلامية؟ وما هي قواعد إعمال اللفظ وقواعد تحديد المعنى؟

فهذه إشكالية البحث وتحتها تبرز الأسئلة الجزئية الآتية:

- 1- ما هي قواعد ترك الظاهر وعبوره إلى الباطن؟
- 2- ما هي حدود المعنى في الشريعة الإسلامية؟
- 3- ما أثر قواعد أصول الفقه في تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى؟
- 4- ما دور السياق والمقام في تحديد المعنى؟
- 5- ما هي مذاهب اللفظ والمعنى عند المعاصرين؟
- 7- ما هي معالم الفهم الوسط لقضية العلاقة بين اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية؟
وعليه سأسعى من خلال هذا البحث للإجابة عن مختلف هذه التساؤلات وغيرها بإذن الله تعالى.

دوافع وأسباب اختيار الموضوع

- 1- ما وقفت عليه من اجتهادات معاصرة سواء من المتخصصين أو من غير المتخصصين، تفسر علاقة اللفظ بالمعنى، فغير المتخصصين (وهم الحداثيون) يعملون قواعد جديدة للاجتهاد مع النصوص وتفسيرها والمتخصصين يعملون قواعد ومنهم من لا قواعد له، ثم ما ظهر من خلافات جديدة في تفسير الواقع، وما ظهر من اجتهادات متضاربة وخاطئة فأردت تفسير هذا الواقع بضبط ووضع منهجية واضحة لتفسير النص الشرعي المرتبط بالقواعد الفقهية والأصولية من خلال عرض بعض النماذج العملية في ذلك في ظل المستجدات المعاصرة في الواقع والفكر.
- 2- ما وقفت عليه من خلال ما بحثته سابقا في مرحلة الماجستير في بحثي الموسوم: "دور المقاصد في التقليل من الخلاف" وهو البحث الذي بين لي ضوابط الوصول إلى مراد الشارع والقرب من الحق الذي يتبعه بإدخال المقاصد في الفهم والترجيح وضرورة ضبط ذلك بآليات أخرى كان محلها النص الشرعي ذاته.
- 3- ميولي الشخصي للتخصص في علم أصول الفقه، بما احتواه من مناهج وضوابط للاجتهاد، فأردت تقريب هذا العلم لنفسي أولا ثم لغيري من خلال هذه المساهمة الأكاديمية التي يمثلها هذا البحث.

4- أهمية الموضوع واتصاله الوثيق بالتشريع واستنباط الأحكام في الشريعة فأزمتنا المعاصرة أزمة فهم وتعميد قبل أن تكون أزمة تطبيق، ولا يضبط ذلك إلا التنظير لاجتهاد منضبط يجمع بين النصوص ومقاصدها، وبين ثوابت الشريعة ومتغيراتها، فالشريعة الإسلامية تشريع كامل ولكن توسيع المدارك من الأهمية بمكان حتى نضبط فهمنا للدين ودعوتنا إليه.

أهداف البحث

يبتغي البحث تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- مواكبة ما توصلت إليه الدراسات البلاغية واللغوية الحديثة في تفسير علاقة اللفظ بالمعنى، وبيان أثر ذلك في عملية الاستنباط والاجتهاد؛ إذ بقي الاجتهاد مع النص مرتبطاً بما توصل إليه الأصوليون، وبقيت تفسيرات اللفظ دون قواعد ودون تحديد عند الكثيرين، فلا مانع من الاستفادة من الدراسات الاجتماعية والإنسانية لدراسة الظواهر اللغوية.
- 2- وضع ضوابط لتفسير النص الشرعي؛ إذ بقي الأمر غير منضبط مما فتح الباب على مصراعيه لتفسيره من أي كان وبأي طريق كان، وليس المقصود من ذلك إعادة ما قدمه المتقدمون، وإنما التعرف على ما قاله المتخصصون من أصوليين وفقهاء ومفسرين ومحدثين، بمعنى بيان الضوابط المحددة للعلاقة بين الظاهر والمعنى لغويا وأصوليا.
- 3- محاولة وضع قواعد لكيفية الأعمال ثم الترجيح بين ظاهر النص أو معناه، وكيفية الارتباط بينهما مع اكتشاف ثمرة هذه العلاقة.
- 4- المساهمة في تجديد علم أصول الفقه تجديداً مقبولاً بإدخال مقاصد الشريعة في مباحث دلالات الألفاظ.
- 5- الدعوة إلى التوسع في بعض القرائن التي لها دور كبير في تفسير اللفظ الشرعي كالسياق والحال والظروف والملاسات؛ وتفعيل ذلك بدراسات تطبيقية واجتهادات معاصرة.
- 6- تعريف غير المتخصصين بالثروة الاستدلالية التي اعتنى بها علماء الشريعة وجهودهم في فهم النص الشرعي وتفسيره.

الدراسات السابقة في الموضوع

قضية اللفظ والمعنى من القضايا التي عولجت قديما، ومن القضايا المستجدة والبارزة بقوة في زمان الناس اليوم، إلا أن ما كتب فيها لم يكن مجموعا ولا شاملا بل خاصا إما بمجال ما أو بعلم اللغة فقط، أما وجود دراسة متخصصة في قضية اللفظ والمعنى في الشريعة دون تخصيص واقتطاع للموضوع بحيث تكون جامعة لشتات الموضوع، ففي حدود ما توصلت إليه من بحث أنه غير موجود وهذه بعض الدراسات المشاهدة:

1- كتاب الدكتور أحمد الوردني بعنوان: "أصول النظرية النقدية القديمة من خلال قضية اللفظ والمعنى

في خطاب التفسير عند الطبري" وهو كتاب ركز القول على علوم اللغة وقواعدها في تفسير نص القرآن العظيم، دون تصنيف لأنواع النصوص ودون إدخال لقواعد الشريعة كلها في التفسير، ودون عناية بالمقاصد وقواعد أصول الفقه، ومثل هذه المؤلفات تعتبر نقطة الانطلاق لبحثي.

2- كتاب الدكتور عبد الكريم حامدي بعنوان "ضوابط في فهم النص" وهي دراسة اهتمت بذكر

الاتجاهات والمذاهب في تفسير النص الشرعي بشكل مجمل دون تفسير لكيفية الفهم ولا لعلاقة اللفظ في ذلك، فكانت الضوابط التي خلصت إليها عامة وخطوط عريضة لمنهجية التفسير، كما كانت الدراسة خاصة بالشريعة دون إدخال للدراسات الحديثة، وبحثي يحاول وضع قواعد الربط وقواعد الترجيح وضوابط التوقف وضوابط التوسع في المعنى.

3- كتاب الدكتور طاهر سليمان حمودة بعنوان: "دراسة المعنى عند الأصوليين" حيث انصبت دراسته

على المنهج الأصولي فتعرض لأقسام الدلالة وطرقها، وفصل في مباحث العام والخاص والأمر والنهي والمطلق والمقيد والاشترار والاستثناء على طريقة الأصوليين، وقارن في كل مرة مع آراء اللغويين، وقد كشف الكتاب عن جهود الأصوليين في مجال المعنى، ودورهم في تطوير اللغة، والدراسة متميزة في بابها ولها صلة وثيقة ببحثنا إلا أنني خالفته في كثير من الأمور فقد ركزت على تقسيم اللفظ من حيث الوضوح والغموض لعلاقته بالمعنى مباشرة وهو التقسيم الذي يشمل الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيره، وحاولت أن أجمع طرق الوصول إلى المعنى بالحديث على كل طريق وبيان دوره في إدراك المعنى.

المنهج المتبع:

طبيعة الموضوع وأهدافه اقتضت توظيف المناهج الآتية:

أ- المنهج التاريخي:

وذلك لمعرفة مدى تطور الدراسات الدلالية واللغوية وعلاقتها بما توصل إليه علماء الشريعة، وذلك بعرض المباحث المتعلقة بتفسير اللفظ الشرعي في الشريعة وما ورد من إشارات تربط اللفظ بالمعنى في الشريعة، كما كان وسيلة لعرض تاريخ المذاهب المختلفة والتي لها علاقة بتفسير اللفظ الشرعي، سواء بالتعريف بتاريخ نشأتها ونشأة أفكارها، أو بالتعريف برجالها ومؤسسيها.

ب- المنهج الاستقرائي:

وهو المنهج الذي اعتمده أساسا لجمع وترتيب مادة هذا البحث، وذلك بتتبع كيفية تفسير اللفظ وما هي ضوابط التوسع في المعنى والتوقف عند الظاهر، وما هي ضوابط ترجيح المعنى على ظاهر اللفظ، أو العكس.

ج- المنهج المقارن:

وذلك للموازنة بين ما توصلت إليه الدراسات المعاصرة والحديثة في تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى، وبين ما كتبه الأصوليون في ذلك، وتصوير الخلاف الذي وقع بين المذاهب والفرق في تفسير اللفظ الشرعي، والوقوف على أسبابه وأثره في الفقه.

كما استعنت به في عرض أمثلة اجتهادية قديمة وحديثة، تمثيلا للقواعد والضوابط التي أوردتها في البحث.

منهجية البحث:

انطلقت في البحث من كتب المتقدمين، فحاولت النظر في تأصيل الموضوع تاريخيا، فنظرت فيما وقع من خلاف بين الفرق والمذاهب، ولو كان عقديا لكونه ذا أثر كبير في وضع الأسس والتنظير لها، كما انطلقَ المعتزلة من قضية خلق القرآن الكريم، والشيعية من قضية الإمامة، والصفوية من قضية الزهد، ثم حاولت النظر في أثر ذلك في الفقه بحيث برزت تلك الأفكار والمعتقدات في الفقه، فكان له أثره في تحديد

المعنى، كما كان الأمر مع الظاهرية القدامى والمعاصرين، ومع الباطنية المعاصرين الذين جمعوا بين فهم المعتزلة والشيعة والصوفية.

كما كان للتوسط في العقيدة أثره كذلك في الفقه، بحيث جمع المتوسطون بين اللفظ ودلالاته، دون إفراط أو تفريط وهو ما مثله الأئمة الأربعة بفكرهم العقدي والفروعي فكانت منهجيتي كالآتي:

1- طريقة عرض المادة وتنسيقها:

أ- مراجع البحث:

تنوعت مادة البحث فكانت جمعا بين القديم والحديث وبين الأصول و الفروع، فشملت مجال العقيدة والفقه وكذلك اللغة منطلقة من قواعد أصول الفقه وأصول الاستدلال، فكانت مستقاة من مصادر ومراجع متنوعة، فاعتمدت نقل المادة العلمية من مصادرها كالآتي:

- **كتب أصول الفقه:** انطلقت في بحثي من كتب الأصول، لأنها الكتب التي اعتنت بعرض أصول الاستدلال المتعلقة باللفظ الشرعي، فكانت سباقة إلى تقسيم اللفظ الشرعي باعتبارات مختلفة، وفصلت في طرق دلالاته على المعنى، فكان الجمع بين كتب المتقدمين والمتأخرين من المحققين باختلاف مذاهبهم، والنظر في كتب المعاصرين الذين ساهموا في تطوير أصول الفقه وتوسيع مباحثه.

- **كتب اللغة وعلم الدلالة:** وهي الكتب المعتمدة في الدرجة الثانية لتوضيح مباحث الألفاظ وعلاقته بالمعنى والدلالة سواء عند المتقدمين أو المتأخرين الذين طوروا مباحث كثيرة في ضوء اللسانيات المعاصرة كدلالة السياق والنظم ونظريات المعنى.

- **كتب الفقه:** وهي الكتب التي استعنت بها في عرض بعض الفروع الفقهية تمثيلا لبعض القواعد والضوابط، مبينة آراء الفقهاء في ذلك وكيفية الفهم والتأويل.

- **كتب الفرق والمذاهب:** وهي الكتب التي لجأت إليها لتصنيف الفرق و عرض تاريخها ونشأتها وأهم أعلامها، وأسستها في التعامل مع اللفظ الشرعي.

- **كتب المقاصد:** وقد لجأت إليها لمعرفة حقيقة المعنى المقصود و دور المقاصد في فهم النص الشرعي وكيفية استثماره في ضوء قواعدها.

- **كتب الحديث وعلومه:** فاستعنت بكتب الحديث لتخريج الأحاديث النبوية الشريفة، وعزوها إلى مظانها منها: الصحيحين وشروحهما إن اقتضى الأمر ذلك. والموطأ للإمام مالك. وكتب السنن الأربعة...
- كتب التراجم والطبقات: استعنت بكتب التراجم والأنساب لتعريف الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث ولهم صلة وثيقة بمادته منها المذهبية كالجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي، وحاولت الترجمة لأغلب المعاصرين من الأعلام لخير الدين الزركلي وبعض المواقع الإلكترونية.
 - كما استعنت ببعض الرسائل الجامعية، والمقالات المنشورة في مجالات محكمة وبعض المواقع الإلكترونية. وذيلت ذلك بفهرس للمصادر والمراجع في آخر الرسالة، مرتبا ترتيبا ألفبائيا، مبتدئة باسم المؤلف.
ب- طريقة توثيق المادة:

ب1- التهميش أسفل الرسالة: همشت لكل معلومة اعتمدت عليها في متن البحث، حيث بدأت باسم المؤلف، ثم اسم الكتاب، ثم التحقيق إن وجد، ثم الجزء، ثم رقم الطبعة، ثم دار النشر، ثم تاريخ الطبعة، ثم الصفحة.
 اذكر المعلومات كاملة في أول ذكر للمصدر أو المرجع، وإن أعيد في نفس الصفحة، فإن كان مباشرة اكتفي بقولي: المصدر نفسه، واذكر الصفحة إن تغيرت، وإن لم يكن مباشرة أقول: المصدر السابق واذكر الصفحة، وإن أعيد في صفحة أخرى اذكر اسم المؤلف، وإعادة عنوان المصدر ثم المصدر السابق، واذكر الصفحة.
 وإن غيّرت الطبعة أعيد المعلومات كلها مشيرة إلى أنه مصدر سابق.

ب2- عزو الآيات القرآنية الكريمة: أشرت لرقم الآية والسورة في متن الرسالة مباشرة بعد الاستدلال بالآية، معتمدة رواية ورش عن نافع ووضعت فهرسا لمجموع الآيات الواردة في البحث في آخر البحث، رتبته بحسب ترتيب السور في المصحف مع الإشارة إلى اسم السورة ورقم الآية في السورة ثم صفحة ورودها في البحث.

ب3- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة: ذكرت الحديث في المتن، وأشرت لتهميشه برقم، فأذكر مصدر وجوده، مشيرة لاسم الكتاب - إن وجد - واسم الباب، وراوي الحديث، ثم معلومات النشر

الخاصة بالطبعة التي أخذت عنها والصفحة، على أني أذكر معلومات الطبعة في أول ذكري للحديث ثم استغني عنها وأشار إلى الباب والكتاب والصفحة فقط مع إعادة المعلومات كلها في فهرس المصادر. فإن كان الحديث في الصحيحين: صحيح البخاري وصحيح مسلم، أو في أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما، وإن لم يكن فيهما اعتمدت كتب السنن الأربعة، وموطأ الإمام مالك إن وجد فيه الحديث، ومسند الإمام أحمد كذلك.

أما بالنسبة لدرجة الحديث فأشرت لذلك ما أمكن؛ فإن كان في الصحيحين لم أشر إلى درجته، وإن كان في غيرهما أشرت لحالته ما أمكن.

فإن كان في السنن جمعت بين تصحيح الترمذي وتضعيفه وتصحيح الألباني وتضعيفه ليتضح الأمر، وإن لم يكن في سنن الترمذي أشرت لذلك ما أمكن.

وإن لم يكن في السنن ولا في الموطأ ولا في المسند أشرت لحالته ما أمكن...

وذيلت ذلك بفهرس للأحاديث مرتبة إياه ألفبائياً مشيرة إلى طرف الحديث والصفحة.

ب4- ترجمة الأعلام: حاولت الترجمة لأغلب الأعلام الوارد اسمهم في البحث، لتعلق البحث بالمذاهب والفرق سواء القدامى أو المحدثين، ولم أغفل الصحابة -رضوان الله عليهم- ولا فقهاء المذاهب الأربعة، أما رواة الحديث فلم أترجم لهم لاكتفائي بتخريج الحديث.

وأشرت للعلم المترجم له برقم وجعلت لمن ترجمت لهم فهرساً في آخر الرسالة مرتباً ألفبائياً.

وختمت الرسالة بفهارس عامة شملت: 1- فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

2- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

3- فهرس الأعلام المترجم لهم.

4- فهرس المصادر والمراجع.

5- فهرس الموضوعات.

2-خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث وما أروم تحقيقه من خلاله تقسيم البحث إلى مقدمة ومدخل تمهيدي وثلاثة أبواب، وكل باب إلى فصلين وكل فصل إلى بحثين وكل مبحث إلى مطالب وفروع على حسب مادة المبحث والمطلب.

أما المقدمة فكانت للتعريف بالموضوع بتمهيد بسيط وذكر أهمية البحث وأهدافه وإشكاليته.

والمدخل التمهيدي خصصته لبيان بعض مصطلحات البحث وتفسيرها لغة واصطلاحاً كتمهيد قبل الدخول في تفسير حقيقة اللفظ والمعنى وكل ما يتعلق بهما فكان المدخل مخصصاً لتوضيح معنى الجدل وحقيقته وعلاقته بالخلاف في الشريعة فانتظم في عنصرين العنصر الأول خصصته لحقيقة الجدل والعنصر الثاني لحقيقة الاختلاف.

والباب الأول خصصته لبيان حقيقة اللفظ والمعنى في الشريعة، وقسمته إلى فصلين:

فكان الفصل الأول لحقيقة اللفظ وكان الفصل الثاني لحقيقة المعنى، وبيّنت تحت الفصل الأول كل ما يتعلق بتعريف اللفظ لغة واصطلاحاً، وعلاقته بالنص والخطاب والسياق، وحقيقته عند المحدثين العرب وغيرهم ثم بيّنت أقسامه وأنواعه، و اقتصرت في بيان ذلك على الوضوح والغموض لبيان درجة وضوح المعنى وغموضه فيه.

أما الفصل الثاني فكان لحقيقة المعنى تعريفاً لغة واصطلاحاً وبيان الألفاظ المشاكلة، ثم بيان آراء المحدثين في ذلك، مع ذكر أنواع المعنى ونظرياته على حسب تقسيم المعاصرين ثم بيان ذلك عند علماء الشريعة.

والباب الثاني، فخصصته لأهل اللفظ وأنصاره، وأهل المعنى وأنصاره، مقسمة إياه كذلك إلى فصلين:

الفصل الأول خصصته لأنصار اللفظ قديماً وحديثاً وقسمته إلى مبحثين خصصت المبحث الأول منه لأهل الظاهر وحقيقة الظاهر عندهم، وحجته في الدلالة على الأحكام ومسالك دلالتهم والمبحث الثاني للسلفية المعاصرة ورجحت أنّها على منهج الظاهر في أكثر آرائهم وخاصّة الغلاة منهم.

وأما **الفصل الثاني** فخصصته لأهل المعنى وأنصاره تاريخاً وحاضراً وقسمته إلى مبحثين كذلك فخصصت **المبحث الأول** لباطنية المعتزلة والشيعة و**المبحث الثاني** لباطنية الصوفية والباطنية الجدد، مبيّنة لمحة موجزة عن تاريخهم، ثم مبيّنة أسس تعاملهم مع اللفظ الشرعي.

أما **الباب الثالث** فخصّصه للحديث عن مدرسة الوسطية والاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي أصولاً وفروعاً، معنونة إيّاه **بأنصار اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية** وقسمته إلى فصلين:

فخصصت **الفصل الأول** منه لبيان أثرها في تفسير اللفظ الشرعي، وبيّنت منهجها في العقيدة ومنهجها في الفروع، وبيان وسطيتها في تحديد المعنى من اللفظ، وأنّ اللفظ له دوره في الدلالة على المعنى كما أن المعنى غير مقصود لذاته دون ألفاظ، لذلك كان **المبحث الأول** للتعريف عموماً، و**المبحث الثاني** لبيان الأسس واحداً واحداً، فخصصت **المبحث الثاني** لآلية التأويل، وعنونتها بالتأويلية الوسطية وقد جارت المعاصرين في إطلاق لفظ التأويلية على التأويل فلا حرج أن نخاطبهم بلغتهم أحياناً حتى يتحقّق المقصود، وربطت بين التأويل والتعليل كآلية تدعو إلى ترك اللفظ وإعمال المعنى فأحببت أن أبين علاقته بالتأويل ولكونه أساس المعنى المقصود (المقاصد) في الشريعة.

أما **الفصل الثاني** من هذا الباب فخصّصته لمحدّدات المعنى وهو لب البحث، وممكن غايته حيث فصلت في طرق المعنى التي تنوعت بين طرق لغوية نابعة من ذات النصّ ولفظه وهي: الوضع اللغوي والسياق اللغوي والنظم، وطرق غير لغوية، خارجة عن بنية النصّ ولفظه وهي: السياق المقامي، والمصلحة والمقاصد والتي كانت نتيجة إعمال التعليل والتأويل في الشريعة.

وختمت البحث **بخاتمة** تضمنتها أهم النتائج المتعلقة بتفسير اللفظ وتوصيات.

صعوبات البحث:

إيماناً مني بأن الاجتهاد لا يكون إلا فيما فيه مشقة وبذل للجهد، فإني احتزرت في الحديث عن الصعوبات، ولكن ربما كان له أثره في التماس الأعذار لصاحبة البحث، والتجاوز عنها في هفواتها، ومن هذه الصعوبات:

1- دقة الموضوع لأنه يتعلق بجزئية دقيقة متعلقة بعلاقة الظاهر والباطن، ودقة هذه الجزئية جعلت الكتابة فيها شحيحة وغير مباشرة فالعمل في أساسه استنتاج، ولكن وجود المادة يعين ويدفع البحث دفعا، فمثلا أسس الاعتماد على الظاهر والتوقف عنده، لم توجد إلا عند الظاهرية ولكن بنظرهم الإقصائية؛ أما عند الجمهور فلا يوجد إلا في كتب معدودة، فكل ما يوجد عندهم ذم الوقوف عند الظاهر وضرورة عبوره دون تحديد للقواعد والأسس، كذلك حديثهم عن المعنى ببيان حقيقته لا يوجد إلا عند المعاصرين مع بعد تخصصهم، مما اضطرني إلى المقارنة والفصل في الأمر، لذلك كان لوجود المصادر أهمية كبيرة.

2- كثرة مادة البحث وتفرقتها بين علوم شتى كعلم التاريخ والفلسفة واللغة والبلاغة وعلم العقيدة والتصوف والفقهاء مما يشتت الذهن ويبعده عن التركيز والإحكام.

3- عدم وجود الكثير من كتب المعاصرين الخاصة بالدلالة، واللسانيات في المكتبات الإسلامية مما اضطرني الأمر إلى التنقل إلى مكتبات الأدب والفلسفة في أماكن مختلفة، كما أتي وقفت على عناوين بعض الكتب للمعاصرين، ولكن غير موجودة في الجزائر كبعض كتب الحدائين، وبعض كتب منتقديهم، وبعض الكتب التي تحدثت عن نظريات المعنى وأنواعه.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتضرع إلى الله تعالى عسى أن يرحمنا الله بوسع فضله ورحمته فأقول:
﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ،
عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَآ طَاقَةَ لَنَا بِهِ، وَاعْفُ عَنَّا وَاعْهِزْ لَنَا
وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة [285].

وصل اللهم وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، صلاة وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم

الدين.

مدخل تمهيري

تعريف الجرم وعلاقته بالاختلاف

في الشريعة الإسلامية

قبل الدخول في صلب الموضوع لابد من التعريف بالجدل والجدلية كالاتي:

أولاً: معنى الجدلية:

1- لغة: جدلية مأخوذة من الجدل، والجدل لغة مأخوذ من الفعل "جدل" ويعني الخصومة والشدة والإحكام يقال جادله أي خاصمه مجادلة وجدالا والاسم الجدل وهو شدة الخصومة،⁽¹⁾ كما يقال جدلت الحبل أججله جدلا كتصريف فتلته أفتله فتلاً، إذا فتلته فتلا شديداً محكماً، والجديل الزمام الجدول والنسبة جدليٌّ ومجادل⁽²⁾، ومنه جارية مجدولة الخلق أي محمكة البنية، والأجدل الصقر، لاشتداد خلقته وقوته في نفسه، ومنه اشتق اسم الجدل لأن في الجدل معنى الشد والإحكام، لأن كلا من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها، ومنه الجدالة وهي الأرض وكأن كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق، كما يجدلُّ الفارس قرنه أي يرميه بالجدالة.⁽³⁾

نلاحظ مما سبق أن مادة جدل ترجع في جميع تصاريفها إلى معنى القوة والامتناع والشد والإحكام فيكون الجدل مشتقاً من هذا المعنى الجامع الكلي ومن كل واحد من جزئياته باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى، ومنه أخذ الجدل في الخصومة أي اللداد والقدرة عليها.

ومنه المجادلة وهي المنازعة بالقول لإقناع الغير، وسميت المنازعة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه ويجذبه عنه، وفي نفس الوقت يريد التمسك برأيه ويحكمه ويقويه بما يقدم من شدة الأدلة.⁽⁴⁾

إذن: فالجدل لغة يعني الخصومة على سبيل الغلبة.

2- اصطلاحاً: للمعنى اللغوي أثر كبير في المعنى الاصطلاحي للجدل وهذا ما ستبينه التعريفات الآتية:

(1) إسماعيل بن حمد الجوهري- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)- تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار- مج 04- (ط3- دار العلم للملايين - 1404هـ=1984م- بيروت)- مادة"جدل"- ص(1653).

(2) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي- القاموس المحيط- ج03- نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية-(دط- الهيئة المصرية للكتاب- 1399هـ=1979م- القاهرة)- "فصل الجيم باب اللام"- ص(335-336).

(3) المصدر نفسه- ص(335-336)، والجوهري- المصدر السابق- ص(1653).

(4) مسعود فلوسي- الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق-(ط1- مكتبة الرشد- 1424هـ=2003م- المملكة العربية السعودية)- ص(141).

أ- عرفه الراغب الأصفهاني⁽¹⁾ بقوله: "هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة".⁽²⁾

فالراغب يصور الجدل على أنه "مفاوضة" أي تبادل الكلام بين اثنين بحيث إن كل واحد يريد غلبة الآخر وفتله عن رأيه وحجته وهذا ما أشارت إليه التعاريف التالية.

ب- تعريف أبي يعلى الحنبلي⁽³⁾: قال: "هو تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه ولا يصح الجدل إلا بين اثنين بينما النظر يصح من واحد".⁽⁴⁾ ويقرب منه تعريف أبي الوليد الباجي⁽⁵⁾ في قوله هو: "تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه".⁽⁶⁾

(1) هو الحسين بن محمد بن المفضل - أبو القاسم - المعروف بالراغب الأصفهاني أصله من أصفهان وسكن ببغداد - أديب من حكماء العلماء - اشتهر بالتفسير واللغة - من مؤلفاته: المفردات في غريب القرآن - توفي سنة 502 هـ. [انظر: جلال الدين السيوطي - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - ج(02) - (ط2 - دار الفكر - 1399 هـ = 1979 م - دم) - ص(255)].

(2) الراغب الأصفهاني - المفردات في غريب القرآن - تحقيق: محمد سيد كيلاي - (دط - دار المعرفة - دت) - ص (89-90).

(3) هو الإمام العلامة شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن أحمد البغدادي ابن الفراء، ولد سنة 380 هـ، كان عالم زمانه وفريد عصره في علوم شتى، مع الزهد والورع والعفة والقناعة توفي سنة 458 هـ، له تأليف كثيرة منها أحكام القرآن، العدة في أصول الفقه [انظر: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء - طبقات الحنابلة - تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين - ج(03) - (دط - 1419 هـ = 1999 م - د.د - المملكة العربية السعودية) - ص (361) فما بعدها].

(4) أبو يعلى الفراء الحنبلي - العدة في أصول الفقه - تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي - ج(02) - (ط2 - د.د - 1410 هـ = 1990 م - السعودية) - ص(184).

(5) هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي، الباجي القرطبي القاضي المالكي، ولد سنة 403 هـ، ينسب إلى أسرة علم وتقوى ونبل وتدين، برع في عدة علوم منها الفقه والأصول والحديث والتفسير واللغة والعقليات وألف فيها كتباً منها: شرح الموطأ، الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل والحدود في أصول الفقه، توفي سنة 474 هـ [انظر: ابن فرحون المالكي - الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب - تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان - ج(01) - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1417 هـ = 1996 م - بيروت) - ص (197 - 200)].

(6) أبو الوليد الباجي - المنهاج في ترتيب الحجج - تحقيق: عبد المجيد تركي - (ط2 - دار الغرب الإسلامي - 1407 هـ = 1987 م - بيروت) - ص(11).

ج- تعريف الجويني⁽¹⁾: بعد أن بين اختلاف الناس في حده اختار التعريف الآتي:

"هو إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة".⁽²⁾

حيث فرقه عن المناظرة والنظر، فهو يقوم على التدافع والتنافي وجعله ضرورة في الجدل، وجعله يتعلق بمجالين هما الفقه وأصوله؛ إذ قال بعد سرد مختلف الحدود التي يحتاج إليها المتجادلون: "فهذا الكتاب ليعلم كيفية التصرف فيها لمن عرف الفقه وأصوله"، وقال قبل سرد التعاريف "وحقيقته في عرف العلماء بالأصول والفروع فقد اختلفت عباراتهم في حده".⁽³⁾ كما جعل الجدل يبني على الخلاف ولا يكون الجدل مع الاتفاق.

د- تعريف ابن عقيل الحنبلي⁽⁴⁾ في كتابه الجدل على طريقة الفقهاء: قال: "الجدل هو الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجّة، ولا يخلو الفتل للخصم عن مذهبه أن يكون بحجّة أو شبهة أو شغب".⁽⁵⁾

وابن عقيل هنا وكأنّه يخصص الجدل باتباع المذاهب، وما وقع بينهم من اختلاف.

(1) هو الإمام عبد الملك ابن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الطائي النيسابوري، ونسبته الجويني نسبتته إلى مكان ولادة أبيه وليس إلى مكان ولادته، حيث ولد وتوفي بنيسابور، وكني أبي المعالي، وفخر الإسلام، ولد سنة 419هـ، ونشأ في بيت علم، وصنف عدة كتب منها التفسير الكبير، والتبصرة في الفقه، والتلخيص في أصول الفقه، والبرهان، توفي سنة 478هـ. [انظر: عبد الرحيم الإسنوي- طبقات الشافعية- تحقيق كمال يوسف الحوت- ج(03)- (ط1- دار الكتب العلمية 1407هـ-1987م- بيروت)- ص (208)].

(2) أبو المعالي الجويني- الكافية في الجدل- تحقيق: فوقية حسين محمود - (دط- مطبعة عيسى الحلبي- 1399هـ=1979م- القاهرة)- ص (21).

(3) نفسه- ص (17-25).

(4) هو العلامة البحر شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الحنبلي، الفقيه الأصولي، ولد سنة 431هـ، كان يتوقد ذكاء، خالط المعتزلة فترة ثم تاب، توفي سنة 513هـ، من مؤلفاته: كتاب الفنون في أزيد من 400 مجلد. [انظر: شمس الدين الذهبي- سير أعلام النبلاء- ج(19)- تحقيق: شعيب الأرنؤوط- (ط1- مؤسسة الرسالة- 1405هـ=1984م، بيروت)- ص (443-451)].

(5) أبو الوفاء ابن عقيل- الجدل على طريقة الفقهاء - (دط- مكتبة الثقافة الدينية - دت- القاهرة)- ص (01).

ولذلك قال في الواضح في أصول الفقه: "هو لفت الخصم من مذهب إلى مذهب، وقيل من مذهب إلى غيره بطريق الحجّة".⁽¹⁾ والغرض منه إصابة الحق بطريقه، بل هو نقل المخالف عن الباطل إلى الحق وعن الخطأ إلى الإصابة وما سوى هذا فليس بغرض صحيح.⁽²⁾ إذن لا ينبغي أن يكون الجدل عنده إلا مع الخلاف الشديد.

هـ- تعريف الطوفي⁽³⁾ في كتابه علم الجدل في علم الجدل: "هو قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب".⁽⁴⁾ ولك أن تقول إنه رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة أو آلة يتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل.⁽⁵⁾

وقد جعل علم الجدل خاص بأصول الفقه وبيّن حقيقته، وموضوعه ومسائله فيقول: "واعلم أنّ مادة الجدل: أصول الفقه، من حيث هي، إذ نسبتها إليها نسبة معرفة نظم الشّعْر إلى معرفة أصل اللغة، فالجدل إذن: أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل وهو لا يلزمها لأنّها أعم منه وهو أخص منها. وموضوعه هو: الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدّعى وانقطاع الخصم. وغايته: رد الخصم عن رأيه ببيان بطلانه.

(1) ابن عقيل- الواضح في أصول الفقه- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- ج01- (ط1- مؤسسة الرسالة- 1420هـ= 1999م- بيروت)- ص (297).

(2) نفسه- ص (297).

(3) هو سليمان بن عبد القوي المعروف بابن أبي العباس الحنبلي- نجم الدين- ولد سنة 657هـ أصله من طوف- قرية ببغداد- ثم قدم الشام فسكنها مدة - ثم أقام بمصر- واشتغل بالفنون- وكان قوي الحافظة شديد الذكاء- قرأ العلوم وناظر وبحث ببغداد- كان فاصلا له معرفة-مقتصدا في لباسه وأحواله وكان يتهم بالرفض- وقيل ثم استقام أمره وأقبل على قراءة الحديث والتصنيف- له عدة مصنفات منها: شرح الأربعين النووية- مختصر الروضة في الأصول وغيرها- توفي سنة 716هـ- [انظر: أحمد بن حجر العسقلاني- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة- ضبط: عبد الوارث محمد علي- مج1- ج- (02)- (ط1- دار الكتب العلمية- 1413هـ= 1997م- بيروت)- ص (91-92)].

(4) نجم الدين الطوفي- علم الجدل في علم الجدل- تحقيق: قولنفهات هاينريشس- (دط-مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية- 1408هـ= 1987م- بيروت- لبنان)- ص (03).

(5) نفسه- ص (04).

ومسائله: مطالبة الخاصة الجزئية نحو: هل يشترط أن يكون أصل القياس مجتمعا عليه؟ وهل يتقطع المستدل بمنع الأصل؟ وهل يجوز القرض في صورة خاصة؟ وهل يلزم بناء بقية الصور عليها؟ ونحو ذلك".⁽¹⁾

والملاحظ أنه يخصّصه بوجود شخصين بل قد يكون بين فكرتين أو أكثر، بحيث يمكن تحديد الخطأ من الصواب فيها بكل ما يتعلق بهما نظرا. [كقضية اللفظ والمعنى] والأفكار لا تتجسد إلا بالأشخاص.

والجدل في أصول الفقه هو الاختلاف والتجاذب الذي يكون بين المذاهب في القاعدة الأصولية الخاصة بقراءة اللفظ الشرعي، فيكون الجدل بين الأفكار وبين الأشخاص، وقد زحرت كتب أصول الفقه يمثل هذه المناظرات والاختلافات والردود من أجل تبيان الخطأ والصواب أو من أجل نصرته المذهب وغيره.

واختم بتعريف ابن حزم⁽²⁾ حيث قال: "هو إخبار كل من المختلفين بحجته، أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون أحدهما محققا والآخر مبطلا إما في لفظه، وإما في مراده، أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معا محقين في ألفاظهما ومعانيهما".⁽³⁾

أي الجدل يكون بين طرفين أو أكثر يتمسك كل واحد منهما بحجته بقوة، يريد بها دحض حجة الآخر وقوله، ولا يكون الجدل إلا بين مختلفين.

وكذلك في اللفظ والمعنى هو ذلك التجاذب بين اللفظ والمعنى في الشريعة، بحيث تمسك بعض الناس باللفظ، ودافعوا عنه وفضلوه على المعنى، في حين تمسك البعض الآخر بالمعنى وفضلوه ودافعوا عنه، ونتج عن ذلك اختلاف وجدل كبير بين الفريقين في قراءة النصّ الشرعي تاريخا وحاضرا فالجدلية تعبير معاصر تعني ذلك الجدل الواقع في قراءة اللفظ الشرعي بين المذاهب والفرق والاتجاهات ودفاع كل واحد عن رأيه.

فالجدل إذن هو منهج فكري، وهو علم قائم بذاته يدرس القواعد والمسائل المختلف فيها سواء في أصول الفقه ويسمى علم الجدل حقيقة، أو في الفقه ويسمى علم الخلاف أو الاختلاف.⁽⁴⁾

(1) الطوبى - علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص (04-05).

(2) أخرت ترجمته للمتن لأنه صاحب مذهب.

(3) بن حزم - الإحكام في أصول الأحكام - نسخة مقابلة على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر - ج 01 (دط) - دار الآفاق الجديدة - دت - بيروت - ص (45).

(4) مسعود فلوسي - الجدل عند الأصوليين - المرجع السابق - ص (151).

وقبل غلق الباب في بيان حقيقة الجدل يجب أن نبين الفرق بينه وبين الخلاف وعلم الخلاف كالاتي:

ثانيا: تعريف الخلاف

1- لغة: الخلاف مأخوذ من مادة "خلف" وله في اللغة معنيان:

الأول: التغيير، **والثاني:** أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه فقولهم: اختلف الناس في كذا، والناس مختلفون، لأن كل واحد منهم ينحى قول صاحبه ويقيم نفسه مقام الذي نحاه⁽¹⁾.

والقوم خلفه أي مختلفون، وهما خلفان أي مختلفان، ويقال: لكل شيئين اختلفا: هما خلفان، أو هما خلفتان. وبنو فلان خلفه أي شطرة: نصف ذكور ونصف إناث ويقال: لها ولدان خلفان وخلفتان إذا كان أحدهما طويلا والآخر قصيرا، أو كان أحدهما أبيض والآخر أسود⁽²⁾.

وسأسير على أن الخلاف والاختلاف بمعنى واحد. قال طه جابر العلواني: "يمكن القول بأن الخلاف والاختلاف يراد بهما مطلق المغايرة في القول أو الرأي أو الحالة أو الهيئة أو الموقف"⁽³⁾. أي الخلاف والاختلاف بمعنى واحد.

وبذلك فالاختلاف في اللغة يدل على مطلق التباين، سواء كان في الزمان أو المكان أو الأقوال.

2- اصطلاحا: عرف الاختلاف في الاصطلاح بعدة تعاريف منها:

أ- قال ابن عقيل: "الخلاف هو الذهاب إلى أحد النقيضين من كل واحد من الخصمين... والخلاف في المذهب هو أن يذهب أحدهما إلى جهة الإثبات، والآخر إلى جهة النفي كقولك القياس حجة وقول الآخر ليس بحجة"⁽⁴⁾.

(1) أحمد بن فارس- معجم مقاييس اللغة-تحقيق عبد السلام محمد هارون- ج2-(ط3-مكتبة الخانجي- 1402هـ-1981م- مصر)- مادة "خلف"- ص(213).

(2) انظر: الجوهري- الصحاح- المصدر السابق-مج04-ص(1355-1357)، والفيروز أبادي- القاموس المحيط- المصدر السابق- ج03-ص(132-134) مادة"خلف".

(3) طه جابر العلواني- أدب الاختلاف في الإسلام-(ط5- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- 1413هـ-1998م- الولايات المتحدة الأمريكية)-ص(22).

(4) ابن عقيل- الجدل على طريقة الفقهاء- المصدر السابق- ص(01).

ب- الخلاف أن يذهب كل عالم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق⁽¹⁾.

ج- الاختلاف هو منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل⁽²⁾.

وأطلق الاختلاف في اصطلاح التدوين: على العلم الذي يبحث في الاختلافات الشرعية الفقهية خاصة، واشتهر عندهم بعلم الخلاف⁽³⁾.

وهو من أرفع العلوم قدرا، وأعظمها شأنًا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من الخال⁽⁴⁾.
وعرف الطوفي علم الخلاف بقوله: "هو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية"⁽⁵⁾.

وهو تعريف يقرب كثيرا من تعريف الجدل بحيث يهتم بإيراد الحجج والبراهين والمقابلة بينهما على سبيل المعالجة.

فعلم الخلاف يهدف إلى تأييد المذاهب بإيراد الحجج والبراهين والأدلة لأقوالهم، وبيان القواعد والأصول التي اعتمدوا عليها في الاجتهاد والاستنباط، ودفع الشكوك التي ترد على المذاهب، ورد الشبه التي تثار عليه، وإيقاعها على المذهب المخالف⁽⁶⁾.

فعلم الجدل خاص بأصول الفقه، وعلم الخلاف خاص بالفقه، وقد نتج علم الجدل نتيجة الخلاف في الفقه، ونشأ متأخرا عن علم الفقه.

إذن فالفرق بينهما هو المادة المدروسة في كل منهما فحسب إذ الخلافيات تتعلق بفروع الفقه، بينما

(1) أحمد بن محمد بن علي الفيومي-المصباح المنير-(دط-مكتبة لبنان-1408هـ=1987م-بيروت)-كتاب الخاء-مادة"خلف"-ص(69).

(2) الشريف الجرجاني-التعريفات- ضبط: محمد بن عبد الحكيم القاضي-(ط1- دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت 1411هـ-1991م)- باب الخاء-ص(113).

(3) محمد بن عمر بازمول- الاختلاف وما إليه-(ط1- دار الهجرة- 1415هـ=1995م- الرياض)-ص13.

(4) الباجي- المنهاج في ترتيب الحجج- المصدر السابق- ص9-10.

(5) الطوفي- علم الجدل في علم الجدل- المصدر السابق- ص(04).

(6) انظر فلوسي- الجدل عند الأصوليين- المرجع السابق-ص(162-166). نقلا عن: محمد الزحيلي- الإمام الجويني-(ط1- دار القلم- 1406هـ=1986م- دمشق)- ص(185).

يمس الجدل أصوله.

فهناك مسائل خلافية في أصول الفقه، كدلالة الأمر والنهي، والعموم والخاص وكالقياس بين مثبته ونافيه... أمّا في المنهج فهما لا يختلفان. فكلاهما يتعلق بعرض المسألة الخلافية والآراء حولها وأدلة كل فريق ومناقشتها ثم الخروج برأي راجح إن أمكن.

وبحثنا يتعلق بما وضع من أجله أصول الفقه وهو كيفية تفسير اللفظ الشرعي، والوصول إلى الحق، والخلاف الواقع بين المذاهب والفرق في كيفية تحديد المعنى من اللفظ، بما شكّل جدلاً بحيث تمسك كل واحد برأيه، وإيراد الحجج والأدلة من أجله، بحيث كانت هناك مذاهب للفظ ومذاهب للمعنى ومذاهب جمعت بين اللفظ والمعنى.

فالجدلية معناه "الجدل" والاختلاف الواقع قديماً وحديثاً في تفسير اللفظ في الشريعة الإسلامية أي ما يشمل الدين الإسلامي أصولاً وفروعاً، ولا نعني بالشريعة الأصول فقط كما عند البعض، ولا الفروع فقط كما عند المتأخرين، وإنما نعني بالشريعة ما يشمل الأصول والفروع معاً كما سيأتي.

ثالثاً: تعريف الشريعة

1- لغة: الشريعة في لغة العرب مأخوذة من الفعل شرع بمعنى سن وفتح وسار على طريق نافذ، ومنه أخذت الشريعة أي الطريقة المستقيمة ومورد الشاربية ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الجاثية [17]

ومثلها في ذلك الشريعة قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِعةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾ المائدة [50] أي طريقة مستقيمة لا اعوجاج فيها ولا التواء، والتشريع إيراد الإبل شريعة الماء⁽¹⁾.

(1) الفيروز آبادي-القاموس المحيط- المصدر السابق-ج3- فصل الشين باب العين-ص(42-43).

2- اصطلاحاً: الشريعة في اصطلاح الفقهاء المسلمين هي: "ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل أو بكيفية الاعتقاد"⁽¹⁾.

وسميت هذه الأحكام شريعة لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم كما وأنها شبيهة بمورد الماء في أن كلا منها سبيل للحياة، فهي تحيي النفوس والعقول وهو يحيي الأبدان⁽²⁾.

والإسلامية نسبة إلى الإسلام، والإسلام يستعمل في الاصطلاح الشرعي بمعنى "الخضوع والانقياد لأمر الله والتسليم لقضائه وأحكامه والرضا بها"⁽³⁾.

فالشريعة الإسلامية أو الإسلام مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- ما يتعلق بالعقائد الأساسية كالأحكام المتعلقة بذات الله وصفاته، والإيمان به وبرسله وكتبه واليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء، وقد تكفل بهذا النوع علم الكلام.

ب- ما يتعلق بتهديب النفوس وإصلاحها، كالأحكام المبينة للفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان كالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والشجاعة والإيثار والتواضع والإحسان والعفو والصفح، والأحكام المبينة للذرائع التي يتحتم على المرء أن يتحلى عنها كالكذب والخيانة وخلف الوعد والجبن والأنانية والتكبر والإساءة إلى الغير والانتقام، وذلك مما تكفل ببيانه علم الأخلاق.

(1) التهانوي- كشاف اصطلاحات الفنون- تحقيق: لطفي عبد البديع- ج4- 04- (دط- الهيئة المصرية العامة للكتاب- دت- مصر)- ص(129). وانظر: محمد سلام مذكور- مدخل الفقه الإسلامي- (دط- الدار القومية للطباعة والنشر- 1384هـ= 1964م- القاهرة)- ص(11).

(2) محمد مصطفى شلي- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه- (دط- دار النهضة العربية- 1405هـ= 1985م- بيروت)- ص(28).

(3) المرجع نفسه- ص(28-29).

ج- ما يتعلق ببيان أعمال الناس وتنظيم علاقاتهم بخالفهم كأحكام الصلاة والصوم والزكاة والحج، وتنظيم علاقات بعضهم ببعض كأحكام البيوع والهبة والإجارة والرهن والزواج والطلاق وغيرها. وقد انفرد بهذا النوع علم خاص يسمى علم الفقه⁽¹⁾.

والبحث يتعلق بالجدل القائم بين اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية، أي عقيدة وفروعا فهل المعنى المقصود هو ما يدل عليه اللفظ بوضعه اللغوي وفعلا هناك من دافع عن ذلك وأصل له ودافع عنه ورد على المخالف بأدلة وأصول، أم إن المعنى المقصود شرعا هو ما وراء اللفظ من دلالات وإيحاءات تفوق دلالة اللغة لوحدها وفعلا كانت هناك مذاهب لذلك عُرِفَتْ بمذاهب أهل المعنى وليس اللفظ أو بمذاهب أهل الباطن، وقد دافعوا عن ذلك وتركوا اللفظ بأدلة وأصول كذلك ، وكان هناك جدلا واضحا بين المذهبين تجسد في الواقع تاريخا وحاضرا، فالببحث إذن يسלט الضوء على هذا الجدل ومذاهبه وأقوالهم وأدلتهم ويبين قواعد أعمال اللفظ وضوابط ترجيحه على المعنى كما يبين قواعد أعمال المعنى وضوابط ترجيحه على اللفظ والله المستعان وعليه التكلان.

(1) مصطفى شليبي - المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي - المرجع السابق - ص(29).

الباب الأول

حقيقة اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية

يتوخى هذا الباب معرفة حقيقة اللفظ في الشريعة الإسلامية بتعريفه لغة واصطلاحاً، ومعرفة مكانته وأهميته في تحرير المعنى، حيث تعتبر الألفاظ طريق الوصول إلى المعنى، ولذلك فلا يمكن معرفة ووره في تحرير المعنى إلا بإجلاء حقيقته اللغوية والاصطلاحية ومعرفة أهميته ومكانته في الاستنباط الشرعي، كما أن تحرير معنى المعنى له أهميته قبل التوسع في طرق معرفته لذلك حاولت إجلاء حقيقته اللغوية والاصطلاحية وأهم نظرياته وأقسامه في ضوء الدراسات القديمة والمعاصرة، لذلك قسمت الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: حقيقة اللفظ في الشريعة الإسلامية

الفصل الثاني: حقيقة المعنى في الشريعة الإسلامية

الفصل الأول: حقيقة اللفظ في الشريعة الإسلامية

ويتعلق هذا الفصل بالوقوف على ماهية اللفظ وحقيقته واستجلاء ووره في الدلالة على المعنى، وذلك بالوقوف على تعريفه وأنواعه وبيان أهميته وأقسامه، لذلك قسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: تعريف اللفظ وأنواعه

المبحث الثاني: أهمية اللفظ عند الأصوليين وأقسامه

المبحث الأول: تعريف اللفظ وعلاقته بأنواع الكلام والنص والخطاب

يعتبر هذا المبحث كتمهيد لبيان حقيقة اللفظ للتركيز على تعريفه في اللغة والاصطلاح، وعلاقته بالكلم والكلام والكلمة والقول والجملة وكذلك علاقته بالنص والخطاب والسياق كالاتي:

المطلب الأول: تعريف اللفظ وعلاقته بأنواع الكلام

الفرع الأول: تعريف اللفظ

أولاً: لغة

اللفظ في أصل اللغة مصدر للفعل "لفظ" وهو واحد الألفاظ بمعنى الرمي لفظت الشيء من فمي ألفظه لفظاً رميته ولفظت بالكلام وتلفظت به أي تكلمت به⁽¹⁾ ويتناول ما لم يكن صوتاً وحرفاً وما هو حرف واحد وأكثر، مهملاً كان أو مستعملاً، صادراً من الفم أو لا.

ولفظ بالكلام أي نطق به كتلفظ به ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ ق [18]، وكذلك لفظ القول إذا تكلم به، واللافة البحر وسمي كذلك مجازاً لأنه يلفظ بما في جوفه إلى الشطوط، ومنه الرحي لأنها تلفظ ما تطحنه أي تلقيه، وكذلك اللافة الدنيا لأنها تلفظ أي ترمي بمن فيها إلى الآخرة.⁽²⁾

إذن: اللفظ في اللغة هو مصدر بمعنى الرمي، رمى الشيء لفظه، ورمى الكلام نطق به.

ثانياً: اصطلاحاً

اللفظ في الاصطلاح هو: "الكلام"⁽³⁾ وهو عند النحاة: "الصوت المشتمل على بعض الحروف سواء

(1) ابن منظور-لسان العرب-ضبط خالد رشيد القاضي-ج12-(ط1-دار صبيح إديسوفت-1427هـ=2006م-بيروت)-الدار البيضاء-ص(293-294)- مادة لفظ. وينظر: اسماعيل بن حماد الجوهري- معجم الصحاح- اعتناء خليل مأمون شيحا- (ط4- دار المعرفة- 1433هـ = 2012م-بيروت)- ص (591).

(2) السيد محمد مرتضى الزبيدي- تاج العروس من جواهر القاموس- تحقيق: عبد الكريم العزباوي- ج(20)- (ط1- وزارة الإعلام- 1403هـ = 1983م- الكويت)- مادة لفظ- ص (274-276).

(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي- كتاب العين- مج4-(ط1- دار الكتب العلمية-1424هـ=2003م-بيروت)-ص(93).

دل على معنى أم لم يدل" (1).

أي سواء أدل الملفوظ على معنى لها أو لم يدل، فإن قلت كلمة "دیز" فهي ثلاثة أحرف لا معنى لها، لكنها لفظ، لأن الفم يلفظها أي يخرجها وبمجها.
وقيل: "هو كل ما صدر من الفم، من الصوت المعتمد على المخرج حرفا واحدا أو أكثر، مهملا أو مستعملا" (2).

فاللفظ مصدر بمعنى الملفوظ، كالمخلوق بمعنى المخلوق، ويشمل المهمل والمستعمل، ولكن المستعمل هو الذي يسمى قولاً.

و قد يكون مفردا أو مركبا، فإن كان مفردا فهو الكلمة، وإن كان مركبا فهو الكلام والجملة والقول بتعبير النحاة، ولذلك عرفه الجرجاني (3) بقوله هو: "ما يتلفظ به الإنسان أو في حكمه مهملا كان أو مستعملا" (4).

إذن: فاللفظ اصطلاحاً هو كل ما يتلفظ به الإنسان، ويشمل المهمل والمستعمل.

الفرع الثاني: علاقته بأنواع الكلام (الكلام - الكلم - الجملة - القول - الكلمة).

الألفاظ عند الأصوليين هي أدلة يستدل بها على مراد الشارع، ولكن إرادة المعنى عندهم أكد من إرادة اللفظ.

فما علاقة اللفظ عندهم بالكلام والكلمة والكلم والجملة؟

(1) جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري - شرح قطر الندى وبل الصدى - تحقيق: إميل يعقوب - (ط3) - دار الكتب العلمية - 1423هـ = 2002م - بيروت) - ص(27)، وبهاء الدين ابن عقيل - شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك - ج (01) - (ط20) - دار التراث - 1400هـ = 1980م - القاهرة) - ص(14-15).

(2) محمد علي التهانوي - كشف اصطلاحات الفنون - تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج - ج 02 - (ط1) - مكتبة لبنان - 1417هـ = 1996م - دم - ص (1296)، ولسان العرب - المصدر السابق - مادة لفظ - ج (7) - ص (461).

(3) الشريف الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية، كان علامة دهره، وعالم بلاد الشرق، ولد بجرجان، ودرس في شيراز، له معرفة بالعلوم الشرعية، ولد سنة 740هـ، وتوفي سنة 816هـ، من مؤلفاته: التعريفات، رسالة في النحو... [انظر: السيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ص (196-197)].

(4) الشريف الجرجاني - التعريفات - المصدر السابق - (ط - مكتبة لبنان - 1405هـ = 1985م - بيروت) - ص (203).

أولاً: اللفظ والكلام: الكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم، أي اسم لكل ما يتكلم به مفيداً كان أو غير مفيداً⁽¹⁾، وفي اصطلاح النحاة: هو "اسم لما تركب من مسند ومسند إليه وليس هو عبارة عن فعل المتكلم"⁽²⁾.

ولذلك عرف عندهم بقولهم: "كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه"⁽³⁾ وقيل: "هو ما سمع وفهم مثل: قام زيد وذهب عمرو"⁽⁴⁾.

وقيل: "الكلام حروف مؤلفة دالة على معنى" نسبة ابن فارس⁽⁵⁾ إلى قوم وقال: القولان عندنا متقاربان لأن المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلا بحروف مؤلفة تدل على معنى⁽⁶⁾.

ويشترط فيه أن يكون مفيداً، وأقل قدر من الألفاظ يتألف منه الكلام هو اثنان، مسند ومسند إليه، كفعل وفاعل، أو مبتدأ و خبر... إذ لا تحصل الفائدة إلا بالإسناد ويلخص ابن عقيل⁽⁷⁾ ذلك في قوله: "الكلام المصطلح عليه عند النحاة عبارة عن اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها"⁽⁸⁾، أي: هو اللفظ

(1) ابن عقيل - الشرح - المصدر السابق - ص (15).

(2) أحمد بن علي الفيومي - المصباح المنير - المصدر السابق - كتاب الكاف - مادة "كلم" - ص (206).

(3) أبو الفتح عثمان ابن جني - الخصائص - تحقيق: محمد علي النجار - (ج1) - ط2 - دار الكتب المصرية - 1371هـ = 1952م - (د.م) - ص (17).

(4) ابن فارس - الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها - تحقيق: عمر فاروق الطباع - (ط1 - مكتبة المعارف - 1414هـ = 1993م - بيروت) - ص (81).

(5) هو أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، إمام في اللغة والنحو وعلوم شتى، من أشهر كتبه: مقاييس اللغة، المجمل في اللغة، ومقدمة في النحو واختلاف النحويين وغيرها. اختلف في وفاته فقيل: مات سنة 390هـ وقيل: 395هـ. [انظر ترجمته في: السيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ج1 - ص (352)].

(6) ابن فارس - المصدر السابق - ص (81).

(7) هو عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد بن محمد بن عقيل الحلبي القرشي الهاشمي العقيلي، نزيل القاهرة، ينتهي نسبه إلى عقيل عقيل بن أبي طالب، ولد سنة 694هـ، وقيل: سنة: 698هـ، كان رئيس العلماء وصدر الشافعية بالديار المصرية، إماماً في العربية والمعاني والبيان، ويتكلم في الفقه والأصول كلاماً حسناً، من مؤلفاته: الكتاب الجليل في شرح ألفية ابن مالك، وكتاب: التعليق الوجيز على الكتاب العزيز في التفسير توفي سنة: 769هـ. [انظر: السيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ج2 - ص (47-48)،

(8) ابن عقيل - الشرح - المصدر السابق - ص (14).

اللفظ الموصوف بوصفين أحدهما الإفادة والثاني التركيب المماثل لتركيب "استقم". وقد وافق الأصوليون النحاة في ذلك فعرف عندهم بقولهم: "هو الحروف والأصوات المنظومة للتفاهم عما في النفوس من الأغراض".⁽¹⁾

وينقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف.

1- الاسم: هو لفظ يدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان، والأسماء على ضربين عام وخاص.

والفعل: هو ما دل على زمان محدود.

والحرف: ما عدت فيه علامات الأسماء والأفعال.

وقيل: هو عبارة عما أفاد معنى في غيره.⁽²⁾ وقد حصر بعض أهل العلم الكلام فقال:

أ- هو أمر وفي معناه السؤال والطلب والدعاء والافتضاء.

ب- ونهي وفي معناه الكف والزجر والتمنع يقال: نهاه وزجره وكفه عن القبيح ومنعه.

ج- وخبر واستخبار: ومن هذا القبيل: القَسَم فإنه خبر مؤكد، والجحود: خبر أيضا بالنفي وهو الإنكار

ومنه الوعد والوعيد فإنه إخبار عن منافع أو مضار. والأمثال والتشبيه وهما متقاربان.⁽³⁾

إذن يشترط في الكلام أن يكون مفيدا، واللفظ يطلق على ما لا يفيد أو يفيد وأضاف بعض

الأصوليين على ذلك وخاصة منهم الأشاعرة أن الكلام قد يكون مسموعا أو نفسيا، فهو مشترك بين

الحروف المسموعة والمعنى النفسي؛ والدليل استعماله فيهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة فقد قال الله

تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مِحْ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ المجادلة [08] وقوله: ﴿ وَأَسِرُّوا

تَوْلَكُمْ أَوْ إِجْهَرُوا بِهِ ﴾ الملك [14].

ومعنى الكلام النفسي أن كل عاقل يجد في نفسه الأمر والنهي والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين،

وعن حدث العالم، وهو غير مختلف، ثم يعبر عنه بعبارات، ولغات مختلفة، فالمختلف هو الكلام اللساني،

(1) أبو الوفاء على بن عقيل - الواضح في أصول الفقه - المصدر السابق - ص (95).

(2) المصدر نفسه - ص (95-102).

(3) نفسه - ص (102-103).

وغير المختلف هو الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى.⁽¹⁾ وذهب بعضهم إلى أن الكلام في الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس، لأنه يقال في نفسي كلام وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ وَجِئْنَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [المجادلة 08] ومن جعله حقيقة في اللسان في إطلاق اصطلاحه فقط ولا مشاحة في الاصطلاح.⁽²⁾

وهذا الخلاف في الحقيقة كان بين الأشاعرة والمعتزلة وبعض الفرق الأخرى، وظهر أثر ذلك في قضية اللفظ والمعنى في القرآن الكريم، حيث تعتبر قضية الكلام النفسي هي قضية خلق القرآن بغير اختلاف، فقد ذهب المعتزلة أن القرآن كلام الله سبحانه وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان، في حين يذهب الأشاعرة إلى كون الباري تعالى متكلمًا بكلام قديم أزلي نفساني، أحادي الذات ليس بحروف ولا أصوات.

وجوهر الخلاف يكمن في تعريف الكلام فالمختار عند المعتزلة في حده أنه "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف" فإذا كان الكلام هو هذه الحروف المقطعة التي تتركب في لفظ، فلا مناص من الإقرار بأن كلامه -أي الباري- محدث مخلوق في محل.

أما الكلام عند الأشاعرة فإنه: "معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى"، فالأشعري جمع بين القدم والحداثة فتم له البقاء من خلال تلاوته وسماعه، ويوفر أسس التديل على الإعجاز، فحروفه غير مخلوقة فهي حادثة و هي دلالات على الكلام، والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول، ولذلك ارتبط بخاصية التحدي عبر الزمن عند الأشاعرة، وهو النظم البديع، بينما يقول المعتزلة بالصرفة⁽³⁾.

إذن: فالكلام هو اللفظ المفهم، وبالتالي فاللفظ أعم من الكلام، فكل كلام لفظ وليس العكس.

(1) بدر الدين الزركشي - البحر المحيط في أصول الفقه - مراجعة: عمر سليمان الأشقر - ج (01) - (ط2) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1413هـ = 1992م - الكويت) - ص (443-444).

(2) الفيومي - المصباح المنير - المصدر السابق - ص (206).

(3) الأخصر جمعي - اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب - (دط) - اتحاد الكتاب العرب - 1422هـ = 2001م - دمشق) - ص (23-25).

ثانيا: اللفظ والكلم

الكلم هو ما يطلق على ثلاثة ألفاظ فأكثر فهو أعم من الكلام، ولكن لا يشترط فيه الإفادة، فهو لا تتم به فائدة يحسن السكوت عليها مثل قولنا: "إن قام زيد" ومثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا﴾ النساء [134].⁽¹⁾ فلا تحصل الفائدة دون تنمة الآية.

واللفظ هو كل ما يتلفظ به الإنسان سواء كان ثلاثة ألفاظ أو أقل وبالتالي فاللفظ كذلك يشمل الكلم. فكل كلم لفظ وليس العكس.

ثالثا: اللفظ والجملة

الجملة عند النحاة شرطها الإسناد سواء أفادت معنى يحسن السكوت عليه أم لا، مثل " قام زيد"، "وإن قام زيد"، فهي كلام في نحو: " قام زيد"، وكلم في نحو " إن قام زيد" أي هي أعم من الكلام. فهي ليست كلاما محضا بل بين بين، ولذلك قيل فيها: "هي اللفظ المركب الإسنادي أفاد أم لم يفد".⁽²⁾ حيث عرفها الجرجاني بقوله: "هي عبارة عن مركب من كلمتين أسندت أحدهما إلى الأخرى سواء أفاد كقولك زيد قائم أو لم يفد كقولك أن يكرمني، فهي أعم من الكلام مطلقا".⁽³⁾ على أن بعض النحاة ذهب إلى أن الجملة والكلام مصطلحان لشيء واحد، فالكلام هو الجملة والجملة هي الكلام، جاء في الخصائص: "أما الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه وهو الذي يسميه النحويون الجمل نحو زيد أخوك وقام محمد".⁽⁴⁾

إلا أن الذي عليه جمهور النحاة أن الكلام والجملة مختلفان، فإن شرط الكلام الإفادة، ولا يشترط في الجملة أن تكون مفيدة، وإنما يشترط فيها إسناد سواء أفاد أم لم يفد.⁽⁵⁾ واللفظ أعم من ذلك فقد يشترط فيه الإسناد أم لا، وبالتالي فكل جملة لفظ وليس العكس.

(1) انظر: شرح ابن عقيل-المصدر السابق-ص(14).

(2) فاضل صالح السامرائي-الجملة العربية تأليفها وأقسامها- (ط2-دار الفكر-1427هـ=2007م-الأردن)-ص(12).

(3) الجرجاني-التعريفات-المصدر السابق-ص(83).

(4) ابن جني-الخصائص-المصدر السابق-ص(17).

(5) فاضل السامرائي-الجملة العربية-المرجع السابق-ص(12).

رابعاً: اللفظ والقول

القول أعم من الكلام والكلمة والجملة والكلمة، فقولك "قرأت القرآن" قول، و"إن قرأت القرآن" قول وكلمة "قرأت" قول. فحد القول: "هو اللفظ الدال على معنى"⁽¹⁾ كرجل وفرس أي وعلاقته باللفظ، أن اللفظ هو كل ملفوظ دل على معنى أولاً فيشمل القول إن كان مفيداً، ولا يشتمله إن لم يفد، ولذلك فاللفظ كذلك أعم من القول، فكل قول لفظ وليس العكس⁽²⁾ واللفظ المقصود به، فيما سبق هو اللفظ المركب في اصطلاح الأصوليين فيشمل الكلم والجملة والكلام والقول.

خامساً: اللفظ والكلمة

الكلمة هي واحدة الكلم، أي اللفظ المفرد، فهي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع لذلك قيل في تعريفها: "هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد"⁽³⁾، وفي قطر الندى إنها "قول مفرد"⁽⁴⁾، وهي ما تساوي اللفظ المفرد بتعبير الأصوليين ولكن قد تطلق الكلمة على الكلام، أو على الخطبة أو على القصيدة على سبيل الاتساع والجاز كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهَا كَلِمَةٌ هَوَّاءٌ قَائِلَةٌ﴾ المؤمنون [101] والمراد بذلك قول الإنسان: ﴿رَبِّ إِزْجَعُونَ لَعَلِّيَ ﴿١٠٠﴾ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ المؤمنون [100-101]. أي على الجمل المفيدة⁽⁵⁾.

إذن: فاللفظ كذلك يشمل الكلمة، فكل كلمة لفظ وليس العكس، وبالتالي فاللفظ سواء كان مفرداً أو مركباً في اصطلاح الأصوليين فهو يشمل: الكلمة، والكلم، والجملة، والكلام، والقول.

فدراسة اللفظ عند الأصوليين تشمل دراسة اللفظ مفرداً أو مركباً، وكيفية دلالة كل منهما على الأحكام.

(1) انظر: شرح ابن عقيل-المصدر السابق-ص(15)، وابن هشام الأنصاري- شرح قطر الندى- المصدر السابق-ص(11).

(2) شرح قطر الندى-المصدر السابق- (ط1- دارإحياء التراث العربي-1383 هـ=1963م-بيروت)-ص(11).

(3) شرح ابن عقيل-المصدر السابق-ص(17).

(4) شرح قطر الندى- المصدر السابق-ص(11).

(5) المرجع نفسه.

ومنه: فاللفظ أعم من الجميع فهو يشمل الكلمة، أي اللفظ المفرد، ويشمل الكلم والجملة والكلام والقول، فهو يشمل ما ورد في نصوص الكتاب والسنة من مفرد ومركب، وهي ما ورد من أدلة في الشرع على الأحكام.

والألفاظ الشرعية ما وضعت إلا تفيد، فيستحيل أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل، ولكن تحديد المعنى من هذه الألفاظ هو مقصدنا من هذا البحث، فقد اختلفت الأنظار في تحديد معنى هذا اللفظ الموضوع، وخاصة فيما هو محتمل، فظهرت مذاهب وقفت عند ظاهر اللفظ، أي ما يدل عليه لغة، وظهرت مذاهب تركت ما يدل عليه الظاهر واتبعت ما وراءه، وظهرت مذاهب جمعت بين الأمرين الظاهر و الباطن.

وقد كان لعلم أصول الفقه الدور الكبير في إجلاء علاقة هذا اللفظ بالمعنى، فاهتم بدراسة هذه الألفاظ مفردة ومركبة، في حالة الإطلاق والتقييد، والعموم والتخصيص والإحكام والتشابه، والحقيقة والمجاز، إذ فصلوا القول في جميع الجهات التي يتقاطع فيها اللفظ بالمعنى، ووضعوا القواعد والضوابط لفهم النصوص الشرعية وفق هذه الضوابط تمهيدا لاستنباط الأحكام الشرعية منها، واعتبروا الالتزام بهذه الشروط والمقتضيات ضابطا منهجيا وقيدا ضروريا من أجل استجلاء المعنى الذي يحمله الخطاب. فكان الأصوليون أكثر من تنبه إلى علاقة اللفظ بمعناه لما يترتب على ذلك من أثر في فهم المضمون لارتباط المعنى بالأمر الديني الذي يبعث فيهم تحرجا وحرصا. (1)

و لا سبيل عندهم إلى معرفة الحكم الشرعي إلا بتوسط اللفظ، (2) وهذا ما يفسر لنا اتسام البحث الأصولي في اللفظ بالسعة والشمولية والدقة، لأن التمكن من دلالات الألفاظ في حالتي الإفراد والتركيب يجعل الأصولي في مأمن من أي تعثر في الاستنباط والاستدلال خاصة وأن موضوعه هو الأحكام الشرعية. (3)

(1) سيد عبد الغفار - التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه - دار المعرفة - 1417هـ = 1996م - الاسكندرية - ص(40).

(2) ابن حزم الأندلسي - التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم - جمع وتحقيق: إحسان عباس - (ط4 - ج4) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - 1403هـ = 1983م - بيروت - ص(284).

(3) محمد بنعمر - الدرس اللغوي عند الأصوليين - مركز نماء للدراسات والأبحاث: www.nama.com تاريخ التصفح:

2014/07/07 الساعة: 17:30 سا.

من هنا فإن المعنى في اللفظ نوعان: معنى إفرادي، وهو اللفظة مجردة عن التركيب والسياق، ومعنى تركيبى هو المعنى في التركيب، والأصل في اكتساب المعاني وتمثلها هي التي جاءت في التركيب فإن أفادت سميت كلاماً وإن لم تغد سميت كلاماً من هنا قرر علماء الأصول أن المعنى الحقيقي للفظ هو المعنى في التركيب، ولو جرد اللفظ عن التركيب ونزع منه فإن اللفظ يفقد معناه ودلالته لأن المعنى في التركيب هو المقصود والأصل واللفظ ما هو إلا وسيلة.⁽¹⁾

والمقصود أن اللفظ المفرد قد يفيد ولكن إذا انضم إليه التركيب تترك دلالاته الفردية يقول الشاطبي⁽²⁾ بعد أن بين بأن المعنى هو المقصود: "ولا أيضاً كل المعاني فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه"⁽³⁾ أي: الاعتماد يكون على فهم حاصل المعنى ودليل ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كان يكره السؤال والتكلف في الفهم ونقل عنه أنه كان يؤدب من كان يسأل عن معنى بعض المفردات كالمرسلات والعاصفات ونحوهما لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، فالمطلوب إذن هو فهم معنى الخطاب لأنه المقصود والمراد به التكليف.⁽⁴⁾

أي مراعاة النظم وسياق الكلام.

وقد قرر الأصوليون - كما سيأتي - أن الأصل في ألفاظ الشرع الإفادة، إذ الغرض من وضع الكلام هو الإفهام قال الشاطبي: "اللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود"⁽⁵⁾ وقال القرافي:

(1) عبد الرحمن بودرع- منهج السياق في فهم النص- كتاب الأمة- العدد 111- السنة: 1427هـ=2006م-وزارة الأوقاف والشؤون القطرية-ص(38-39).

(2) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق الشهير بالشاطبي، الإمام العلامة المحقق القدوة، الحافظ الجليل المجتهد، كان أصولياً مفسراً وفقهياً، ومحدثاً ولغوياً وبيانياً نظاراً، ورعا زاهداً له القدم الراسخ والإمامة العظيمة في الفنون، مع التحري والتحقيق، اشتهر باستنباطات جليلة، ودقائق منيفة، وفوائد لطيفة، له تاليف نفيسة منها: الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، والإفادات والإنشادات، وكتاب الاعتصام... توفي سنة 790هـ. [انظر: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد الهرامة، ج(1)، (ط1)، كلية الدعوة الإسلامية، 398 من وفاة الرسول-1989م، طرابلس) ص(48-52)].

(3) الشاطبي- الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية- تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان- ج2- (ط1- دار ابن عفان- 1417هـ=1997م-السعودية)- ص(138-139).

(4) المصدر نفسه- ص(138-139).

(5) نفسه.

"واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب"⁽¹⁾.

وبذلك فلا يجوز أن يرد في القرآن والسنة ما ليس له معنى وهو المهمل، فالله تعالى منزه عن أن يخاطب عباده بالمهمل الذي لا فائدة فيه، أو ما كان له معنى ولا يفهم ذلك المعنى لسبب خارج عن الوضع، لأن من شروط التكليف أن يفهم المخاطب الرسالة التي كلف بها، أو بعبارة الأصوليين البيان أصل التكليف، والتكليف بالجمل يعد تكليفا بما لا يطاق، ومن قواعد الأصوليين "عدم تأخر البيان عن وقت الحاجة"⁽²⁾.

تبعاً لهذا أطلق علماء الأصول مصطلح الكلام على كل ما كان مفيداً، وهو الجمل المركبة كقولك "زيد قائم" و"زيد خرج راكباً" وغير المفيد كقولك: "إن خرج عمر" فإن الكلام غير المفيد لا يحصل منه معنى وإن كان آحاد كلماته موضوعة بالوضع للدلالة على المعنى وقد اختلف في تسمية هذا كلاماً.⁽³⁾

قال الإمام الغزالي⁽⁴⁾: (الكلام المفهم جملة مركبة من مبتدأ أو خبر كقولك: "زيد منطلق" أو فعل وفاعل كقولك: "قام زيد" أو شرط وجزاء كقولك: "إن جئتني أكرمتك" والكلم يطلق على الجمل غير المفهومة التي لا تفيد أية معنى و"الحرف لا يفهم وكالاسم بمفرده"⁽⁵⁾، ومن هنا فإن الكلام لا يسمى مفيداً حتى "يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، أما الكلم هو ما كان من قبيل الحرف أو كل كلمة بمفردها ولا تفهم"⁽⁶⁾.

(1) شهاب الدين القرافي - شرح تنقيح الفصول - (دط - دار الفكر - 1424هـ = 2004م - بيروت) - ص (04).

(2) بنعمر - البحث السابق - الموقع السابق: www.nama.com.

(3) أبو حامد الغزالي - المنحول من تعليقات الأصول - تحقيق: محمد حسن هيتو - (ط2 - دار الفكر - 1400هـ = 1980م - دمشق) - ص (351).

(4) هو أبو حامد الغزالي محمد بن محمد الطوسي، حجة الإسلام، ولد بطوس سنة 450هـ، اهتم بالفلسفة والتصوف وعلوم الدين، قام بعدة رحلات طلباً للعلم، له عدة مؤلفات (نحو مائة مؤلف) منها: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الظلال، والمستصفي من علم الأصول، توفي سنة 505هـ. [انظر: الإسنوي - الطبقات - المصدر السابق - ج (2) - ص (112)].

(5) الغزالي - المنحول - المصدر نفسه - ص (351).

(6) الغزالي - المستصفي من علم الأصول ومعه فواتح الرحموت - ج (01) - (ط1 - المطبعة الأميرية - 1334هـ = 1914م - مصر) - ص (334)، والمنحول - المصدر السابق - ص (89).

وقال الغزالي في المنحول: "الكلم ينقسم إلى اسم وفعل وحرف".⁽¹⁾، ولم يقل الكلام لأنه المفهوم، والحرف لا يفهم، وكذا الاسم". أي: بمفرده⁽²⁾، وقال في المستصفي: "واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيدا حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو".⁽³⁾

ومن الأصوليين من لم يميز بين الاستعمالين فالكلام والكلمة بمعنى واحد في المعنى، فالكلمة عند أهل اللغة هي اللفظ المفرد والكلام هي الجملة المفيدة "وقال أكثر الأصوليين أنه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب"⁽⁴⁾ وهذا ما يوافق قول النحاة أن الكلمة قد تطلق على الكلام على سبيل المجاز كقولهم كلمة الشهادة والكلمة الطيبة؛ وهو ما حكاه الفخر الرازي⁽⁵⁾ عن أكثر الأصوليين في مقدمة تفسيره.

ولذلك كان الغرض من وضع الألفاظ الشرعية هو الإفهام، لذلك ومن المبادئ المقررة في أصول الفقه واللغة أن الدلالة الحقيقية للفظ تتحدد داخل التركيب، أما ما كان خارج التركيب فدلالة اللفظ تكون دلالة غير معتبرة- ولذلك عرف المفرد بقولهم: "ما لا يفيد فائده أكثر من نفسه كقولك رجل وزيد وما أشبه ذلك".⁽⁶⁾

وبعبارة أخرى: "ملا يدل جزؤه على جزء معناه".⁽⁷⁾

(1) الغزالي - المنحول - المصدر السابق - ص (89).

(2) بنعمر - البحث السابق.

(3) الغزالي - المستصفي - المصدر السابق - ص (334).

(4) فخر الدين الرازي - التفسير الكبير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب - ج (01) - (ط1 - دار الفكر - 1401هـ = 1981م - بيروت) - ص (25).

(5) هو محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، الإمام المفسر أوجد زمانه في المنقول والمعقول من العلوم، العلوم، ولد سنة 544هـ، وتوفي سنة 606هـ وله عدة مصنفات منها: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن العظيم، معالم أصول الدين عصمة الأنبياء، المطالب العالية في علم الكلام والمحصول في علم الأصول. [انظر: الإنسوي، طبقات الشافعية، المصدر السابق، ج2، ص 123-124].

(6) ابن حزم - التقريب لحد المنطق - المصدر السابق - ص (136).

(7) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ج (2) - ص (63-67).

وهو نفس تعريف الأصوليين. بينما المركب هو "ما دل جزؤه على جزء معناه".⁽¹⁾

وقيد الإفادة الذي يجعل الجملة مفيدة عند الأصوليين يتحدد في الإسناد بين المسند والمسند إليه، فالجملة إذا أفادت سميت كلاماً، وإن لم تفد سميت كلاماً، وهذا التقسيم هو الذي أخذ به الإمام الغزالي في المنحول⁽²⁾ وعليه جرى أغلب علماء اللغة وعلماء الأصول.

إذن: فاللفظ هو مناط الأحكام الشرعية وهو دليلها، وعناية الأصوليين باللفظ ليست أكثر من عنايتهم بالمعنى، ولذلك فصلوا فيه ودققوا في هذا التفصيل حتى يتم تحديد القواعد التي توصل إلى المعنى المقصود شرعاً يقول ابن قيم الجوزية⁽³⁾: "...ومما جرت به العادة في كل من خاطب قوماً بخطبة، أو دارسهم علماً، أو بلغهم رسالة فإن حرصه وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه، ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطونه من لفظه، فإن المقتضي لضبط المعنى أقوى من المقتضي لحفظ اللفظ، لأنه هو المقصود واللفظ وسيلة إليه، وإن كانا مقصودين فالمعنى أعظم المقصودين، والقدرة عليه أولى"⁽⁴⁾.

إذن: اللفظ في الشريعة هو النص بمعناه العام، ولكن عند الحدائين فالنص له معنى آخر. لذلك ارتأيت أن أمر على قولهم لنرى كيف فسروا اللفظ الشرعي وهل جاءوا بشيء جديد يخالف ما عليه علماء الشريعة.

ولنبداً أولاً بتعريف النص، ثم بتعريف الخطاب، فهما من المصطلحات المتداولة اليوم عند قراءة اللفظ الشرعي، وبذلك يتبين مقصدنا أفضل من الرسالة بإذن الله تعالى.

(1) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ص (63-67).

(2) الغزالي - المنحول - المصدر السابق - ص (89).

(3) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الإمام شمس الدين، المعروف بابن قيم الجوزية، ولد سنة 691هـ، تتلمذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، اشتهر بحب العلم توفي سنة 751هـ، صنف مؤلفات كثيرة منها: إعلام الموقعين عن رب العالمين، وإغاثة اللهثان في مصائد الشيطان، والداء والدواء. [انظر: ابن حجر العسقلاني - الدرر الكامنة - مج 1 - ج 3 - المصدر السابق - ص (243-245)].

(4) ابن قيم الجوزية - الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة - تحقيق علي بن محمد الدخيل الله - ج 02 - (ط 3 - 1418هـ = 1998م - 1418هـ = 1998م - الرياض) - ص (637).

المطلب الثاني: علاقة اللفظ بالنص

لما كان النص يدل على أكثر من دلالة بطرق مختلفة، فقد أصبح ضروريا البحث في دلالة النصوص على معانيها التي تعتبر قواعد أصولية لغوية ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافة طاقات النص في الدلالة على معانيه، وهو من أهم البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام.⁽¹⁾ فما حقيقة النص وعلاقته باللفظ عند الأصوليين؟

وقد تحدث العلماء عن اللفظ الشرعي وكانوا يعبرون عنه بالخطاب والنص، فكانوا يقولون "خطاب الله وخطاب الرسول (صلى الله عليه وسلم) فمثلا عنون الرازي في كتابه المحصول بقوله: "في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم".⁽²⁾

الفرع الأول: مفهوم النص

شكل قراءة النص الشرعي وطرق تحديد معناه معركة العصر بين الفرق الإسلامية ذاتها وبين الإسلامية وغير الإسلامية كالحداثيين واللغويين، وودت قبل معرفة طرق استنباط المعنى من النص أن أعرج على تعريف النص الشرعي وحقيقته مقارنة إياه بما ورد عند الحداثيين، وأبدأ بالمعاصرين ليتبين المقصود:

أولا: مفهوم النص عند المعاصرين من الحداثيين

يعد تحديد مفهوم النص من الأهمية بمكان، فقد تعددت طرق دراسة النص الشرعي في الدراسات الحديثة، وحاول بعض الحداثيين دراسته وتفسيره وقراءته قراءة تختلف عما حدده الأصوليون سابقا. فما هو النص في الشريعة الإسلامية وفي الدراسات الحديثة، وقد ارتأيت أن أبدأ بالحداثيين حتى أبادي الجدل الواقع في تعريف النص ووجه الاختلاف والاتفاق بينهم وبين علماء الشريعة.

(1) فتحي الدريني- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي- (ط3-مؤسسة الرسالة- 1429هـ=2008م- بيروت)- ص (268).

(2) فخر الدين الرازي- المحصول في علم أصول الفقه- مج (01)- (ط1- دار الكتب العلمية- 1408 هـ = 1988م- بيروت)- ص(169).

1- تعريف النص:

أ- لغة:

النص في اللغة رفعك الشيء، مأخوذ من مادة "نصص"، نص الحديث ينصّه أي رفعه، وكل ما أظهر فقد نص.

قال عمرو بن دينار⁽¹⁾: "ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري"⁽²⁾ أي أرفع له وأسند.

ووضع على المنصة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصة ما تظهر عليه العروس لترى، وهي تنص عليها لترى من بين النساء، وكل شيء أظهرته فقد نصصته.⁽³⁾

والنص كذلك أقصى الشيء وغايته، ومنه نصّ الناقة أي استخرج أقصى سيرها، ونصّ الشيء منتهاه.⁽⁴⁾

فنصت الرجل إذا أحفيته في المسألة ورفعته إلى حد ما عنده من العلم حتى استخرجته، وبلغ الشيء نصه أي منتهاه.⁽⁵⁾

(1) هو الإمام الحافظ أبو محمد الجمحي، مولاهم المكّي الأثرم، أحد الأعلام وشيخ الحرم في زمانه، ولد في إمارة معاوية سنة 45هـ أو 46هـ وسمع من ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وابن عمر، وعبد الله ابن جعفر وغيرهم، وحدث عنه الكثير، قال شعبة: ما رأيت في الحديث أثبت من عمرو بن دينار، وقال ابن عيينة: كان لا يدع إتيان المسجد. توفي سنة: (126هـ). [انظر: شمس الدين الذهبي - ميزان الاعتدال في نقد الرجال - تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود - ج5 - (ط1- دار الكتب العلمية - 1416هـ = 1995م - بيروت) - ص (314)].

(2) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن شهاب الزهري القرشي، أحد أعلام الفقهاء المحدثين التابعين بالمدينة، رأى عشرة من الصحابة، منهم: أنس بن مالك، أخذ عنه جماعة من الأئمة منهم: الإمام مالك، مات سنة 125هـ. [انظر: محمد مخلوف - شجرة النور الزكية في طبقات الحنفية - دط - دار الفكر - دت - بيروت - ص (76)].

(3) ابن منظور - لسان العرب - المصدر السابق - (تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي - دط - دم - دك) - مج (06) - مادة "نصص" - ص (648).

(4) المصدر نفسه، وانظر: الفيروز أبادي - القاموس المحيط - تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة - مج (02) - (ط8 - مؤسسة الرسالة - 1426هـ = 2005م - بيروت) - فصل "النون" مادة "نصص" - ص (632).

(5) محمود بن عمر الزمخشري - أساس البلاغة - تحقيق: محمد باسل عيون السود - ج (2) - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1419هـ = 1998م - بيروت) - مادة "نصص" - ص (275).

إذن: معنى النص في اللغة يدور حول الظهور والوضوح والاكتمال، وهو المعنى الذي اعتمده علماء الأصول في تحديد معنى النص اصطلاحاً.

ب- النص اصطلاحاً:

يعد مفهوم النص عند الحدائين العرب من أهم الإشكالات في العصر الحاضر، وقد اتفق الكثير منهم على أن مفهوم النص غير موجود في التراث العربي وأن محاولة البحث عنه يعد ضرباً من التحمّل الذي لا ترجى منه فائدة.⁽¹⁾

ولكن غاب عن هؤلاء أن العرب هم أسبق الناس إلى تحديد مفهوم النص، وذلك من خلال ما قدمه الأصوليون في هذا المجال فقد حددوا المقصود منه بدقة متناهية وفصّلوا في أنواعه كما سيأتي. ولا بأس أن أدرج على تعريف النص عند الغربيين أولاً، ثم المقارنة بينه وبين ما ورد عند الأصوليين، ثم عند الحدائين العرب.

ينطلق الحدائون من معنى كلمة نص باللاتينية ويجعلون دلالاته اللغوية هي دلالاته الاصطلاحية، وحتى العرب مهم ييقون على الترجمة الحرفية اللغوية لكلمة نص، حيث إن كلمة "نص" Textus باللاتينية آتية من الفعل "نص" texere⁽²⁾ ومعناه بالعربية نسج ولذلك فمعنى النص عندهم هو النسيج. أي: "هو نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض".⁽³⁾

أي النص هو مجموعة من الكلمات قد تكون منطوقة أو مكتوبة. ولكن هناك من جعل النص سواء كان منطوقاً أو مكتوباً، ولو لم يكن نسيجاً، فقالوا إن: "إن النص هو الكلمة وهو الجملة وهو الخطاب، وسواء كان قديماً أو جديداً، فكلمة "قف" أو stop باللاتينية تعد نصاً مثلها مثل أي جملة أو رواية.

(1) انظر: الأحمد نحلة- ما هو النص؟- مجلة المعرفة- وزارة الثقافة- الجمهورية العربية السورية- العدد (451)- السنة 2001- ص(88).

(2) معجم لاروس العالمي: (1050-p-2007-terme(texte)-illustré le petit larousse).

(3) انظر: محمد الأخضر الأصبحي- مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه- (ط1- الدار العربية للعلوم ناشرون- 1429هـ- 2008م- بيروت)- ص (19).

ومنهم من لم يجعل الكلمة الواحدة نصا بل النص هو فقرة فأكثر، مع إضافة شرط آخر وهو كونه يعالج موضوعا واحدا. (1)

وقد اختلفت تعريفات المعاصرين للنص على حسب اتجاهاتهم في التفسير، فأنصار البنيوية يعرفونه انطلاقا من أفكار البنيوية أي التوقف عند الشكل فقط، وأنصار التفكيكية يعرفونه انطلاقا من أفكار التفكيكية فهم ينظرون إلى سياق النص وكاتبه..... كما سيأتي لاحقا.

فالنص عند البنيويين بنية لغوية قائمة قائمة بذاتها لا علاقة لها بسياق ورودها ولا بكاتبها ولا بهدفها، فيمكن دراسته والتعامل معه دون الرجوع إلى اعتبارات أخرى يمكن أن تكون سببا في تجميع دراسته. (2)

فالنص عندهم: "نظام من العلامات، وليس جوهره في الرسالة التي يحملها" (3) [أي المقصد بتعبير الأصوليين].

ويشبه هذا التيار مذهب الظاهرية في الشريعة الإسلامية، إذ يقفون عند الشكل ولا يهتمون بمقصد النص وغايته، ولا يلتفتون في تفسيره إلى القرائن والسياق.

أما: النص عند التفكيكيين* فهو: نظام غير لغوي، يقوم الكاتب فيه بإعادة توزيع نظام اللغة، وذلك بإقامة علاقات بين الكلام التواصلية الذي يهدف إلى الإبلاغ المباشر وبين الملفوظات القديمة والمعاصرة". (4)

(1) الأصبحي - مدخل إلى علم النص - المرجع السابق - ص (19-20-21).

(2) المرجع نفسه - ص (21-22).

(3) Roland Barth- essais critiques- paris- Edition seuil- 1964-p(257).

(*) التفكيكية: هي نمط من قراءة النصوص لا يعتمد على بنية النص بل على القارئ، فالقارئ هو الذي يفكك النص ويعيد بناءه على وفق آليات تفكيره، فهو الذي يحدث المعنى ويجدته، وذلك بمراعاة ما يحيط بالنص من أنظمة فكرية وثقافية دون الاعتماد على التركيب فقط في حين البنيوية تعنى بالنظر في وحدات النص وتركيبه دون اعتبار للمؤثرات الخارجية والأنظمة الفكرية والثقافية. [انظر: عمر مهيبيل-البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر - (دط-ديوان المطبوعات الجامعية-1411هـ=1991م- الجزائر)- ص(16)].

(4) Julia Kristiva- recherches pour une sémanalyse- éditions seuil- 1969-p(19).

وهو تعريف الناقدة البلغارية "جوليا كريستيفا"⁽¹⁾.

وهذا تعريف أخرج النص من الإطار الشكلي المعلق إلى فسحة المجتمع والتاريخ مؤكدة على رسالته (هدفه)، وعلاقته بالنصوص الأخرى وهو ما يسمى عند المعاصرين ب: التناص.⁽²⁾
أي: النص لا يفسر (لا يقرأ) في إطار لغته فقط بل في إطار ظروفه وملابساته وسياقه ومقاصده.
ولا بأس قبل أن أمر إلى تحديد النص عند الأصوليين أن أبين بعض خصائص النص عند اللغويين والحدائين:

2- خصائص النص عند اللغويين والحدائين:

قد رأينا اختلاف المعاصرين في تحديد معنى النص حسب توجه كل فريق، ولكن هناك خصائص للنص عندهم، ولكن قد حاولت كتابة الخصائص المتفق عليها لأن كل مذهب له خصائصه.
أ- **ظهور المعنى**: فيطلق مصطلح النص على: "ما به يظهر المعنى"⁽³⁾. "أي الشكل الصوتي المسموع من الكلام أو الشكل المرئي منه عندما يترجم إلى المكتوب"⁽⁴⁾ بمعنى أنه وحدة تواصلية (دلالية) أو وحدة دلالية تحكمها وظيفة تواصلية، وليس وحدة نحوية فقط كالجمل مثلاً.⁽⁵⁾ [وهذا عند البعض كما سبق].
ب- **انتظام النص**: إذ النص هو سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة.⁽⁶⁾

(1) جوليا كريستيفا (Julia Kristeva): من مواليد 1941م، بلغاريا، أديبة، وعالمة لسانيات معاصرة، اهتمت بالكتابة في هذا المجال، وتبنت البنيوية في تحليلها النقدي، ولها مكان هام في الفكر ما بعد البنيوي. [انظر: موقع:

<http://www.ar.wikipedia.org> - تاريخ الدخول: 2014/08/28م، الساعة 10:37 سا].

(2) الأصبحي - المرجع السابق - ص (23).

(3) الأزهر الزناد - نسيج النص - (ط1 - المركز الثقافي العربي - 1414هـ = 1993م - الدار البيضاء - المغرب) - ص(12).

(4) المرجع نفسه - ص(12).

(5) خلود العموش - الخطاب القرآني - دراسة في العلاقة بين النص والسياق - (ط1 - عالم الكتب الحديث - 1429هـ = 2008م - الأردن - دار جدارا للكتاب العالمي - الأردن) - ص(19).

(6) نفسه - نقلا عن - 1985 - london - first edition - linguistics and the monel - ox.R-

بمعنى أن النص عبارة عن وحدات مترابطة، ويدخل في تشكيل النص تقسيمه إلى فقرات وفصول وصفحات. ويبدو مهما هنا جميع التفاصيل المتعلقة بتوزيع هذه المتواليات وترتيبها و طولها والروابط المعنوية والشكلية فيما بينها، وهيئة تركيبها، وهذا ما يسمى بشكل النص عند الحدائين.⁽¹⁾

ج- تماسك النص وترابطه: ويقصد بهما توافر مجموعة من العلاقات التي تساعد على ربط أجزاء النص بعضها ببعض عن طريق الروابط النحوية كالضمائر، وأدوات العطف، والروابط الزمنية، والدلالية، والتكرار والحذف...⁽²⁾

د- الانسجام والاتساق مع السياقات التي يظهر فيها: فالنص يتسق مع سياق ثقافي عام يتصل بالتاريخ والقانون والدين والأدب، كما ينسجم مع سياق خاص أو ما يطلق عليه بالمقام، الذي يشمل على مجموعة الظروف والملايسات التي تزامنت وكتابة النص.⁽³⁾

ويلحق آخرون القارئ بالنص فيقولون "إن النص عملية يخلقها القارئ".⁽⁴⁾ بمعنى أن النص وظيفته التواصل فالتواصل يربط بين خصائص النص المختلفة والقارئ. وبهذا يصبح القارئ جزءاً لا يتجزأ من تعريف النص عند البعض.⁽⁵⁾

وبهذا يظهر أن النص عند المعاصرين هو كل كلام له معنى يتنظم بسلسلة من العلامات، المنسجمة مع سياق عام وخاص وظيفته خلق التواصل بين منتج النص ومتلقيه.⁽⁶⁾

ثانياً: مفهوم النص عند علماء الشريعة

للنص في الشريعة الإسلامية إطلاقان (أو معنيان): معنى عام ومعنى خاص.

(1) خلود العموش - الخطاب القرآني - المرجع السابق - ص (19).

(2) نفسه - ص (20).

(3) جون لاينز - اللغة والمعنى والسياق - ترجمة: عباس صادق الوهاب - (ط1- دار الشؤون الثقافية العامة - 1405هـ = 1987م - العراق) - ص (221).

(4) سعيد يقطين - انفتاح النص الروائي (النص والسياق) - (ط2- المركز الثقافي العربي - 1421هـ = 2001م - الدار البيضاء) - ص (17).

(5) خلود العموش - المرجع السابق - ص (20-21).

(6) المرجع نفسه - بتصرف - ص (22).

1- المعنى العام للنص:

يطلق النص بمعناه العام على مجرد لفظ الكتاب والسنة. فقيل: "هو كل ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي".⁽¹⁾ وقد يطلق عليه في عرف الأصوليين "الدليل"، أي بما يقابل الاستنباط فيقال هذه المسألة يتمسك فيها بالنص وهذه بالمعنى والقياس.⁽²⁾

أي بالاستنباط⁽³⁾ لأن أحكام الشرع تؤخذ عن طريق النص، أو عن طريق الاستنباط. يقول الإمام الشافعي في رسالته: "فجماع ما أبان الله بخلقه في كتابه مما تعبدتهم به لما مضى في حكمه جلّ ثناؤه من وجوه منها ما أبانه لخلق نسا مثل جمل فرائضه في أنّ عليهم صلاة وزكاة وحجًا وصوماً.

وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص^(*) الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبَيّن لهم فرض الوضوء وغير ذلك مما بيّن نسا".⁽⁴⁾

أي هذه المسألة يتمسك فيها بالنص أي بدليل من الكتاب والسنة أي بلفظهما، وإذا لم يرد فيها نص تتمسك فيها بالاستنباط والقياس أحد طرق الاستنباط.

ولذلك فإذا قلنا إن النص هو ألفاظ الكتاب والسنة جاز لنا الاجتهاد معه، ولذلك فتحديد معنى النص في الشريعة من الأهمية بمكان فمثلاً قول العلماء "لا اجتهاد في مورد النص" ليس مجرد لفظ الكتاب والسنة، بل قد يكون لفظهما عاماً يحتاج إلى تخصيص أو مطلقاً يحتاج إلى تقييد ... بل المقصود هو المعنى الخاص للنص كما سيأتي.

(1) بدر الدين الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق ج (02) - (دط - دار الكتب العلمية - دت) - ص (203)، (206).

(2) المصدر نفسه.

(3) حمد بن حمدي الصاعدي - قاعدة لا مسأغ للاجتهاد مع النص علاقتها بمحل الاجتهاد الفقهي - (ط 1 - دار الكتب العلمية - 428 هـ = 2007م - بيروت) - ص (30).

(*) بمعنى تحريم الزنا، ومعناه مما هو بين واضح من لفظ الآيات، وليس مما يؤخذ استنباطاً.

(4) محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر - ج (01) - (دط - دار الكتب العلمية - 1358 هـ = 1939م - بيروت) - ص (21).

وهنا يخطئ الكثير من المعاصرين من الحدائين واللغويين في وضع بعض التعريفات للنص وهي تعريفات خاصة بمعنى خاص كما سنبين في أنواع النصوص،⁽¹⁾ كما يخطئ بعض المتخصصين في منع الاجتهاد مع النص الشرعي على إطلاقه.

2- المعنى الخاص للنص:

حدد هذا المعنى سياق الاستخدام الخاص، وهو ما اهتم به الأصوليون لاهتمامهم بأدلة الأحكام وكيفية الاستنباط، فأصبح للنص دلالة خاصة - كما يقول اللغويون - اكتسبها من سياق التداول الخاص في أوساط الأصوليين.

فقد ضبط الأصوليون دلالاته، وحددوا ماهيته الاصطلاحية بكل دقة، ولذلك جاءت دلالاته الخاصة تختلف عن دلالاته العامة. وهنا ظهر اختلاف طفيف بين الأصوليين في تحديد معنى النص كما سيأتي: فمن الأصوليين من فرقته عن الظاهر، ومنهم من جعله بمعنى الظاهر ولكن بعد البحث والتمحيص تبين أن النص في أول الأمر كان يطلق على الظاهر حيث روي عن الإمام الشافعي أنه كان يسمى الظاهر نصاً.⁽²⁾ ثم بعد تمايز المصطلحات الأصولية وخاصة في تقسيمات النص بحسب درجة الوضوح تميز النص عن الظاهر. سواء عند جمهور العلماء من المتكلمين كما سنبين، أو عند الحنفية فأصبح النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر عند الفريقين وأصبح النص في الشريعة جمعاً بين الفريقين:

- نصاً خفياً		- نصاً نصاً
- نصاً مشكلاً	وبالمقابل	- نصاً ظاهراً
- نصاً مجملاً		- نصاً مفسراً
- نصاً متشابهاً		- نصاً محكماً

وسياًتي تعريف النص بتفصيل عند الأصوليين من المتكلمين والفقهاء ولا بأس أن أحد التعريفات:

(1) انظر: عبد الواسع الحميري - الخطاب والنص - (ط1 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - 1429 هـ = 2008م - بيروت) - ص (37).

(2) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ص (203-206).

فالنص هو: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة".⁽¹⁾

وبتحديد هذه الأنواع تتحدد درجة الاجتهاد مع كل نوع، فالنصوص ليست كلها ظواهر يجوز الاجتهاد معها ولا مفسرة لا يجوز الاجتهاد معها.

وهذا ما يتجرأ عليه الحداثيون ويصنفون نصوص الكتاب والسنة إلى نص وظاهر فيؤولون ما لا يجب تأويله. فلا هم مع الجمهور ولا هم مع الحنفية.

وبالتالي لا يمكن إطلاق لفظ النص على مجرد نصوص الكتاب والسنة، ثم تفسيرها حيث لا تقبل التفسير أو نسخها وهي محكمة، أو تأويلها وهي واضحة أو قبول ظاهرها وهي تقبل التأويل، ولذلك يجب معرفة أنواع النصوص في الشريعة الإسلامية بمعرفة كيفية تفسير كل نص أو الاجتهاد معه.

وبذلك فالنص في الشريعة له خصائص:

أ- كونه كلاماً. (لم يفصل العلماء في كونه مكتوباً أو لا لأن نصوص القرآن والسنة واضحة الشكل).

ب- وكلام الله ورسوله منسجماً لا اختلال فيه، ومنتظماً لا اختلال فيه.

ج- وأن الصحيح من أقوال العلماء أنه لا يفسر إلا في ظل سياق وروده وملابسات وظروف تنزيله ووروده، فما توصل إليه الحداثيون لا شيء مقابل ما تحدّث عنه الأصوليون كما سيأتي.

والنص بالمعنى العام هو ما يعنيه الحداثيون بالنص عند الإطلاق، فقد يطلق على نصوص الكتاب والسنة أو على غيرها: "أي كل مكتوب باللغة، أو كل ملفوظ يدل على قصد قائله يسمى نصاً" كما أن كل كلام ثابت تاريخياً بقدر من الوثوق يطلق عليه نص⁽²⁾.

وهنا أخطأ الحداثيون وتعاملوا مع النص الشرعي على إثر ذلك المقصود العام، ولكن جهلوا ما كتب علماء الأصول في ذلك.

(1) أبو البركات النسفي-كشف الأسرار شرح المصنف على المنار- ج1-(دط- دار الكتب العلمية-دت-بيروت)-ص (206-207).

(2) محمد الكتاني-جدل العقل والنقل في مناهج التفكير-(ط1-دار الثقافة-1412هـ=1992م-الدار البيضاء)-ص(599)، وحمد الصاعدي-قاعدة لا مساغ للاجتهاد مع النص-المرجع السابق-ص (37-38).

فهل نصوص الكتاب والسنة منحصرة في الصيغة فلا تفسر إلا بما تدل عليه الصيغة أم ينظر إلى القصد والسياق؟

الفرع الثاني: علاقة النص بالسياق والخطاب

أولاً: علاقة النص بالسياق

تبين مما سبق أن النص عند الحدائين يطلق كذلك على السياق، فما علاقة النص بالسياق عند الأصوليين.

يرى البعض أن النص عند الأصوليين قد يطلق ولا يراد به مجرد اللفظ أو الملفوظ الدال على معنى، بل قد يطلق ويراد به فضلاً عن ذلك سياق التلغظ. يقول الإمام الجويني موضحاً ذلك في قوله تعالى: ﴿قَلَّا تَفْل لَّهُمَا ۖ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا﴾ الإسراء [23] اختلف الأصحاب في حقيقة النص فقال بعضهم هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل وقال بعض المتأخرين هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه، واعترض بعض المتكلمين على اشتراط ذكر اللفظ في محاولة تحقيق (معنى) النص مستدلين بأن دلالة الفحوى تقع نصاً، وإن لم يكن معناه مصرحاً به لفظاً ثم يقول الإمام الجويني معقبا على هذا القول: "وهذا كلام ساقط؛ لأن دلالة الفحوى لا استقلال لها عن اللفظ الدال، وإنما هي مقتضى لفظ موجود على نظم ونضد مخصوص قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن عقوق الوالدين، والاستحثاث على رعاية حقوقها: ﴿قَلَّا تَفْل لَّهُمَا ۖ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا﴾ الإسراء [23]، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً لتحريم الضرب العنيف للوالدين أو لأحدهما نصاً. (1)

وذهب البعض إلى أن النص لا يتناول إلا ما كان خاصاً من الخطابات وخالفهم في ذلك آخرون، مستدلين على ذلك بأن النص مشتق من قولهم نصصت الدابة إذا حملتها على سير يتجاوز الحد المعتاد منها أو من مثلها بسبب باشرته (أنت)، ومنه المنصة فإنه اسم للعرش الذي تحمل عليه العروس فتزداد

(1) الجويني- البرهان- المصدر السابق- ج(01)-تحقيق: عبد العظيم الديب-(ط1- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -1399هـ= 1978م-قطر)-ص(412-413).

ظهوراً (على ظهور) بنوع تكلف، فعلم من ذلك أن النص ما يزداد وضوحاً (على وضوحه) لمعنى من المتكلم.⁽¹⁾

وقال بعضهم إن النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له وهذا يقتضي ارتباط النص بالموقف التخاطبي، أو بمقام التخاطب عموماً، فلا يثبت له ما هو موجب الظاهر.⁽²⁾

وخالف في ذلك آخرون محتجين بأن العبرة بعموم اللفظ (الخطاب) لا بخصوص السبب، فيكون النص عند هؤلاء ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة [274]، فإن الخطاب في الآية ظاهر في إطلاق البيع، نص في الفرق بين البيع والربا من حيث حل الأول وحرمة الثاني؛ لأن السياق كان لأجله فقد نزلت الآية رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا في الحكم كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ البقرة [274].⁽³⁾

ثانياً: علاقة النص بالخطاب

أما عن الفرق بين الخطاب والنص عند الأصوليين وعلماء الكلام عموماً فيمكن القول أن الخطاب عند الأصوليين بدأ أعم وأشمل من النص، بدليل أنهم جعلوا الخطاب هو محور دراساتهم وتناولوه بوصفه موضوع علم أصول الفقه الذي بنيت قواعده على خطاب الله سبحانه، وخطاب رسوله (صلى الله وسلم)، وفحواهما ودليلهما وحنهما ومعناهما المستنبط منهما، وقياس المسكوت عنه على المنطوق به، بما يوجبه الاستنباط من التعليل، ما أوجب تقديم بيان الخطاب، وما تفرع عليهما من الإيجاب والندب والكرهية والحظر، والتقييد، والإطلاق، والعموم والخصوص، والناسخ والمنسوخ، وفحوى الخطاب ودليله ومعناه.⁽⁴⁾

(1) انظر: أحمد بن أبي سهل السرخسي - أصول السرخسي - تحقيق: أبو الوفا الأفعاني - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1414هـ = 1993م - بيروت) - ص (164).

(2) المصدر نفسه.

(3) نفسه. وانظر: الحميري - الخطاب والنص - المرجع السابق - ص (42-43).

(4) أبو الوفا بن عقيل - الواضح في أصول الفقه - المرجع السابق - ج (02) - ص (360).

ولذلك علماء الأصول عموماً ينظرون إلى النص بوصفه شكلاً خاصاً من أشكال الخطاب، أو هو دليل الخطاب، أو أحد التجليات الممكنة للخطاب عموماً، مما جعل الأصوليين ينظرون إلى النص على أنه أحد أهم وسائل إنتاج الخطاب وتلقيه، أو بوصفه السياق التداولي له، يؤكد هذا أنهم جعلوا النص أحد أسماء الخطاب (أي نوع من أنواع الخطاب) وأحد صيغته الأربع المعتمدة عندهم في الدلالة على الأحكام الشرعية، باعتبار أن من الخطاب ما يكون ظاهراً، وأن منه ما يكون نصاً، وأن منه ما يكون مفسراً، وأن منه ما يكون محكماً؛ فهذه أربع صيغ للخطاب هي: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، ويقابلها في الوقت نفسه أربع صيغ أخرى هي:

الخفي الذي يقابل الظاهر، والمشكل الذي يقابل النص والمحمل الذي يقابل المفسر، والمتشابه الذي يقابل المحكم.⁽¹⁾

وهذا يدل على أن الخطاب عند الأصوليين هو مضمون الحكم الشرعي المطلوب من البشر فهمه والتزامه في حين أن النص هو الدليل على الخطاب، أو هو إحدى أهم طرق الدلالة الممكنة عليه، وهذا يقتضي أن النصوص تتعدد وتتعدد الخطابات، وتتعدد وتتنوع طبيعة العلاقة الناشئة بينها وبين تلك الخطابات ما يسمح لنا بالقول انطلاقاً من كل ما سبق إن النص في علاقته بالخطاب عبارة عن ثلاثة أنواع ممكنة لأنه لا يخلو:

- 1- إما أن ينص على الخطاب كما هو ومن حيث هو.
- 2- وإما أن ينص على موقف الخطاب ونحن نتمثل الخطاب قولاً وعملاً.
- 3- وإما أن ينص على سياق الخطاب (أي النص هنا يصبح سياق إنتاج للخطاب أو سياق تفكيك وإعادة بناء له).⁽²⁾

ومنه استنتج أن الخطاب أعم من النص عند الأصوليين، فنقول خطاب قرآني أو سني، وهو يوافق النص بمعناه العام، فالنص بالمعنى العام هو الخطاب، أما بالمعنى الخاص فهو دليل الخطاب. وهنا يقودني الكلام للحديث عن أهمية اللفظ في الشريعة كالاتي:

(1) انظر: السرخسي - أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (163) فما بعدها ففيه تفصيل الأنواع.

(2) الحميري - الخطاب والنص - المرجع السابق - ص (47) بتصرف.

المبحث الثاني: أهمية اللفظ عند الأصوليين وأقسامه

المطلب الأول: أهمية اللفظ وعلاقته بالاجتهاد

الفرع الأول: أهمية اللفظ

يعد مبحث الدلالة عند الأصوليين الأساس الذي يتأسس عليه بناء علم أصول الفقه وقد كشف عن هذا الإمام الغزالي عندما قال في المستصفى: "اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها".⁽¹⁾

ومما حفز الأصوليين على التوسع في المباحث اللغوية والدلالية هو التفاوت الحاصل في الألفاظ من حيث درجة الوضوح والخفاء فالألفاظ التي جاءت في الخطاب الشرعي ليست في مستوى واحد من حيث الوضوح والإبانة والخفاء بل إن اللفظ الواحد قد "يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله".⁽²⁾

فقد شكل أهم المباحث التي أسست المحاور الكبرى لعلم أصول الفقه لأنه بواسطة اللفظ يتحقق التفاهم ويتيسر التواصل ويسهل التخاطب.⁽³⁾

فعلماء أصول الفقه كانوا على دراية واسعة وفهم مسبق ومعرفة عميقة بأن فهم النص الشرعي، وضبط معانيه اللغوية والشرعية والإحاطة بمنطوقه ومفهومه وتمييز واضح ألفاظه من خفيها لا يتم إلا بتوسط اللفظ ومن ثم فلا سبيل "إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ".⁽⁴⁾

هذه الأهمية التي اكتسبها اللفظ في الدرس الأصولي قادت علماء أصول الفقه إلى تتبع اللفظ من جميع الجهات والزوايا، مفردا و مركبا مطلقا ومقيدا خصوصا وعماما، حقيقة و مجازا.⁽⁵⁾

(1) الغزالي، المستصفى - المصدر السابق - ج (02) - ص (07).

(2) نفسه.

(3) أبو الطيب مولود السريري - القانون في تفسير النصوص - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1427هـ = 2006م - بيروت) - ص (117).

(4) ابن حزم - التقريب لحد المنطق - المصدر السابق - ص (284). والسريري - المرجع السابق - ص (117).

(5) عبد الكريم مجاهد - الدلالة عند الأصوليين - مجلة الفكر العربي - ع (41) السنة (07) - 1986م.

وكانت هذه المتابعة من جميع الجهات والزوايا، وذلك بدراسته باعتبارات متعددة وتقسيمات متشعبة بحيث يصعب الوقوف على جميعها، وقد وصف ابن أمير الحاج⁽¹⁾ هذه الجهات والزوايا بأنها "أقسام متعددة متباينات ومتداخلات".⁽²⁾

وجاء في البرهان لإمام الحرمين⁽³⁾ "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة".⁽⁴⁾

أما ابن خلدون⁽⁵⁾ في المقدمة فقد كشف عن العلاقة الجامعة والمتبادلة بين الألفاظ وتحصيل المعنى فقال: "... ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالة الألفاظ وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان".⁽⁶⁾

فتخصيص عدة مباحث للألفاظ في كتب علم أصول الفقه يعود إلى توقف البيان والاستدلال على معرفة موقع اللفظ داخل الخطاب وعلاقته بالمعنى الشرعي وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين قال: "[لا يكفي] في الفقه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق بل لابد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل الشرع وجهابذة العلم من ذلك وجعلوه قوانين لهذه

(1) ابن أمير الحاج: هو محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج، فقيه من علماء الحنفية من أهل حلب، ولد سنة 825هـ، وتوفي سنة 879هـ، من مؤلفاته: التقرير والتحبير، شرح التحرير للكمال بن الهمام... [انظر: الذهبي- سير أعلام النبلاء- المصدر السابق- ج (05) ص(285)].

(2) ابن أمير الحاج- التقرير والتحبير- ج (01)- (ط1-المطبعة الكبرى الأميرية- 1403هـ=1983م- مصر)- ص (43).

(3) سبقت ترجمته في المدخل التمهيدي.

(4) الجويني- البرهان في أصول الفقه- المصدر السابق- ج01- (ط3- دار الوفاء- 1419هـ=1999م- المنصورة)- ص (130).

(5) هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة، وتلمسان والأندلس، ولد سنة 732هـ وتوفي سنة 808هـ، من مؤلفاته: المقدمة، وكتاب العبر المعروف: بتاريخ بن خلدون... [انظر: التنبكي- نيل الابتهاج- المصدر السابق- ص (250-253)].

(6) عبد الرحمن بن خلدون- المقدمة- (ط1- دار صادر- 1421هـ=2000م- بيروت)- ص (336).

الاستفادة مثل: ... المشترك لا يراد به معناه معا والواو لا تقتضي الترتيب والأمر للوجوب أو الندب وللغور أو التراخي... وأمثال هذه، فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية⁽¹⁾.

واللفظ في الشريعة ليس مرتبة واحدة بل هو مراتب بعضها أوضح من بعض، وهذا ما اختص به علماء الشريعة، وجهله المتفقهون الجدد الذين جعلوا النص الشرعي مرتبة واحدة في الوضوح أو مرتبة واحدة في الغموض؛ لأن معرفة درجة الوضوح أو الغموض تتحدد درجة الاجتهاد مع هذا النص فهل يحتكم إلى الصيغة مباشرة (أي ظاهرها) أم يجب تفسير هذه الصيغة بما يحقق المقصود من النص، وآلية التفسير هي التأويل، فمن الألفاظ من يحتمل التأويل ومنها من لا يحتمل، وهذا ما أروم الوصول إليه من خلال البحث؛ أي متى يتوقف عند الظاهر ومتى يجب العبور إلى الباطن.

وبهذا يتوضح أن طريق الوصول إلى المعنى من اللفظ في الشريعة هو الاجتهاد، وفي نطاق النص يكون بالتأويل،⁽²⁾ لذلك يجب معرفة علاقة الاجتهاد بالنص في الشريعة الإسلامية:

الفرع الثاني: علاقة اللفظ بالاجتهاد في الشريعة الإسلامية

أولاً: حقيقة الاجتهاد

1- لغة:

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد بضم الجيم والجهد بفتحها، أي الطاقة والمشقة، وهو من باب نفع: يقال جهد في الأمر جهداً إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب، واجتهد في الأمر بذل وسعه وطاقته في طلبه ليلبغ مجهوده، ويصل إلى نهايته⁽³⁾.

إذن: الاجتهاد في اللغة يقتضي بذل الوسع والطاقة في الطلب إلى آخره فيقال اجتهد في حمل

(1) عبد الرحمن بن خلدون - المقدمة - المصدر السابق - ص (336).

(2) انظر: الدررني - المناهج الأصولية - المرجع السابق - ص (40).

(3) ابن منظور - لسان العرب - المصدر السابق - ج (1) - ص (953).

الصخرة العظيمة ولا يقال اجتهد في حمل نواة⁽¹⁾.

2- اصطلاحا:

عرفه ابن الحاجب⁽²⁾ بقوله: "هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"⁽³⁾.

وعرفه الآمدي⁽⁴⁾ بقوله: "هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه

يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"⁽⁵⁾.

أي هو: بذل الفقيه الوسع و الطاقة في النظر في الأدلة لأجل أن يحصل عنده الظن أو القطع بأن

حكم الله في مسألة كذا أنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو حرام.⁽⁶⁾

فلاجتهد هدفه إيجاد الأحكام للحوادث في كل زمان ومكان، بالنظر في ألفاظ الشارع ومراميتها

بالبحث عن مقصد الشارع منها.

يقول الإمام الشافعي⁽⁷⁾: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة

(1) محمد بن أبي بكر الرازي - مختار الصحاح - تحقيق: لجنة من علماء الأزهر - (دط- دار الفكر- 1402هـ=1981م) - ص (114).

(2) هو أبو عمرو جمال الدين، الإمام العلامة الفقيه المالكي، ركن من أركان الدين في العلم والعمل، بارعا في العلوم الأصولية، حجة متواضعا، ولد سنة 590هـ، توفي سنة 646هـ، من كتبه "الجامع بين الأمهات في الفقه ومختصر المنتهى في الأصول". [النظر: ابن فرحون،

الديباج المذهب - المصدر السابق - ص (290-291)].

(3) العضد الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، المصدر السابق، ج (2)، ص (189).

(4) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، ولد سنة 550هـ، اشتهر بالذكاء الحاد، وتبحر في

العلوم، وتفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، له تأليف منها: "أبكار الأفكار"، "الإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه"، توفي سنة 631هـ. [انظر: الذهبي - سير أعلام النبلاء - المصدر السابق - حقق هذا الجزء: شعيب الأرنؤوط ومأمون الصاغري - ج (22) -

ص(364-367)].

(5) سيف الدين الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام ج3، (ط- دار الكتب العلمية- 1404هـ=1983م- بيروت) - ص(139).

(6) سيدي عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ج (2)، (ط1، دار الكتب العلمية 1409هـ - 1988م، بيروت)، ص (309).

(7) هو محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المذهب الشافعي، ولد بغزة في فلسطين سنة 150هـ، برع في

علم الفقه والأصول حتى أصبح معلما فيهما، وهو أول من ألف في علم الأصول مبتدعا قواعده توفي سنة 204هـ، تاركا عدة كتب منها: الرسالة، إبطال الاستحسان، الأم... [انظر: طبقات الشافعية - المصدر السابق ج(01) - ص (185)، وانظر: أبو زهرة الإمام الشافعي].

موجودة، وعليه فإذا كان فيه بعينه حكم لزم اتباعه، وإذا لم يكن فيه حكم بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد".⁽¹⁾

ثانياً: مشروعية الاجتهاد مع النصوص في الشريعة

الاجتهاد في الشريعة هو بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم الشرعي ولهذا اشترط العلماء على المجتهد أن يعرف كتاب الله وتفصيلاته، ومراتبه، ومحكمه، ومتشابهه ومجمله ومفصله وعامه وخاصة، ومطلقه ومقيده، وناسخه ومنسوخه إلى غير ذلك، إضافة إلى معرفته بالإجماع ومواطن الاتفاق والاختلاف والقياس ومقاصد الشريعة.

والاجتهاد يشمل الاجتهاد مع النصوص، أي فيها ورد فيه نص في الشريعة، والاجتهاد فيما ليس فيه نص ولكل نوع آليات للوصول إلى المعنى.

فأحكام الشريعة منها ما هو منصوص عليه ومنها ما هو غير منصوص عليه، ولكن المنصوص عليه لا يمنع من الاجتهاد فيها فقد يكون النص عاماً يحتاج إلى تخصيص وقد يكون خاصاً يحتاج إلى تعميم وقد يكون مطلقاً يحتاج إلى تقييد...وهنا يتدخل فعل المجتهد لمعرفة ما يقصده الشارع من ذلك النص، كما يجتهد في معرفة حكم الشارع فيما هو غير منصوص، وذلك بقياسه على نظائره ومعرفة مقاصد الشارع وغاياته.

وقد شاع على لسان البعض أنه: "لا اجتهاد مع النص" أو "لا اجتهاد في مورد النص"، دون معرفة ما هو المقصود من ذلك، فالعبارة صحيحة فقد وضعها العلماء لضبط الاجتهاد ولكن ليس كل اجتهاد، فالاجتهاد الممنوع هنا هو تخطي النص القطعي الدلالة القطعي الثبوت المفسر بتعبير الأصوليين، فالحقيقة أن الاجتهاد موجود فيما فيه نص، كما هو موجود فيما ليس فيه نص.

وقد عرف العلماء الاجتهاد فيما فيه نص بقولهم: "هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة"⁽²⁾. وهذا النوع يكون مجال الاجتهاد فيه في حدود تفهم النص، وترجيح

(1) محمد بن إدريس الشافعي-الرسالة- المصدر السابق-ص (477). وص(56).

(2) محمد إبراهيم الحفناوي- تبصير النجباء بالاجتهاد والتقليد والتلفيق والافتاء- (ط1- دار الحديث 1415هـ-1995م- القاهرة)-ص(67).

بعض ما يفيد مفهوما على آخر دون الخروج عن دائرة النص، كما يكون بمعرفة سند النص وطريق وصوله إلينا، وهو يستهدف تحديد نطاق النص بالتعرف على ما أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق تلك النصوص، وما أراد إخراجها عنها، والنظر في النصوص الشرعية من حيث عمومها وخصوصها ومطلقها ومقيدها، وكذلك معرفة دلالات الألفاظ من منطوق ومفهوم، وعبرة وإشارة واقتضاء إلى غير ذلك. وهذا النوع هو الذي أطلق عليه العلماء اسم: الاجتهاد البياني⁽¹⁾.

أما الاجتهاد فيما ليس فيه نص فيكون ببذل الفقيه وسعه لإيجاد الأحكام للحوادث المستجدة، التي لم يرد فيها عن الشارع حكم صريح، سواء عن طريق القياس أو عن طريق اللجوء إلى إعمال الأدلة التابعة لذلك كالاستحسان والعرف... وهو باصطلاح الفقهاء يشمل: 1- الاجتهاد القياسي.

2- الاجتهاد الاستصلاحي.

1- الاجتهاد القياسي: هو عبارة عن تحديد علل الأحكام سواء كانت هذه العلل مصرحا بها أو مستنبطة حتى يتمكن المجتهد من إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص بالقياس أو الاستحسان من الأمارات والوسائل التي وضعها الشارع للدلالة عليه.

2- الاجتهاد الاستصلاحي: وهو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي بتطبيق القواعد الكلية، وهذا فيما يمكن أخذه من القواعد، والنصوص الكلية دون أن يكون فيه نص خاص، ولم يظهر إجماع سابق، ولا يمكن أخذه بالقياس أو الاستحسان، وإنما هو في الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرع⁽²⁾.

ونستنتج مما سبق أن الاجتهاد هو آلية فهم الألفاظ الشرعية، وأداة تحديد المعنى.

والمقصود من الاجتهاد هو تحديد مقصد الشارع، ومقصد الشارع قد يكون في الوقوف عند الظاهر، وقد يكون في تجاوز هذا الظاهر والعبور إلى الباطن.

(1) الحفناوي- المرجع السابق- ص (67). وعبد اللطيف كساب- أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية- (ط1- د د-

1404هـ = 1984م- د م)- ص (24).

(2) كساب- المرجع السابق- ص (24). والحفناوي- المرجع السابق- ص (68).

فلاجتهاد مع النص هو استثمار جميع طاقته في الدلالة على معانيه، فاللفظ الشرعي هو أداة الاجتهاد، ودليله، ولكن الاجتهاد مع النص الشرعي له ضوابطه، فليست كل النصوص قابلة للاجتهاد، وليست النصوص كذلك مانعة من الاجتهاد وتحدد درجة الاجتهاد مع كل نوع حسب درجة وضوحه بل إن الاجتهاد بالرأي كان ميدانه من أول الأمر النصوص تفهما وتطبيقا. وما اجتهادات عمر بن الخطاب⁽¹⁾ (رضي الله عنه) فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه إلا صورا من الاجتهاد بالرأي القائم على تفهم النصوص ومراميها وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها.⁽²⁾

والاجتهاد في نطاق النصوص الشرعية يكون بالتأويل، وهذا التأويل يحكمه ضابط:

أ- درجة وضوح النص.

ب- ودرجة خفاء النص.

وسيتبين أن النصوص أوضحها المفسر، فمعنى أن النص إذا فسر فلا مجال للاجتهاد معه، وبتعبير البعض أنه لا اجتهاد مع النصوص قطعية الثبوت والدلالة: "فكل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسرا تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض لا يجوز الاجتهاد فيه بل يجرم".⁽³⁾ والنص المفسر هو ما ازداد قوة ووضوحا في الدلالة على معناه المقصود منه أصالة، على نحو لا يشمل تأويلا أو صرفا عن معناه الظاهر المتبادر إلى معنى آخر.

والقطعيات في الشريعة نوعان: - قطعيات بالمعنى العام (الكليات والقواعد العامة)

- وقطعيات بالمعنى الخاص (المفسر من النصوص)⁽⁴⁾

(1) هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب القرشي، أبو حفص، ولد بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة، كان من أشرف قريش، ثم أسلم بعد رجال سبقوه، وكان إسلامه عزا ظفر به الإسلام، هاجر مع المهاجرين الأولين، وشهد كل المشاهد، ولي الخلافة بعد أبي بكر رضي الله عنه، توفي النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو عنه راض، سار بأحسن سيرة، ففتح الله له الفتوح بالشام والعراق ومصر، توفي سنة سنة 23 هـ. [انظر: ابن عبد البر - الاستيعاب في معرفة الأصحاب - تحقيق: علي محمد البجاوي - مج3 - (ط1 - دار الجيل - 1412هـ = 1992م - بيروت) - ص (1144)].

(2) فتحي الدريني - المناهج الأصولية - المرجع السابق - ص (07).

(3) المرجع نفسه - ص (19).

(4) نفسه - ص (193).

هذه هي مساحة الاجتهاد مع النصوص في الشريعة، فالأمر بضوابطه - كما بينا - ولكن بعض المعاصرين يذهب إلى جواز الاجتهاد مع النصوص فكما يكون مع الظني يكون مع القطعي ثبوتاً ودلالة فقالوا: لا اجتهاد مع النصوص القطعية دلالة وثبوتاً في مجال المعلوم من الدين بالضرورة أي: الثوابت، أما المتغيرات فيجوز الاجتهاد معها. واستدلوا باجتهاد عمر مع سهم المؤلفة قلوبهم، فقالوا: فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص. (1)

ولكن أقول هذا الاجتهاد قائم إذا كان يحقق مقاصد النص، أي مقاصد الشارع. أما إذا لم يحقق ذلك فلا مجال للاجتهاد معه، وهذا ما يسمى بالاجتهاد في تحقيق المناط أو الاجتهاد التنزيلي وهو كما عرفه الشاطبي: "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله". (2)

وهذا لا يدركه إلا نافذ البصيرة وإلا لفتح الباب على مصراعيه لدعاه الحداثة والعلمانيين للاجتهاد مع النصوص القطعية الدلالة المحققة المناط بدعوى تغير الحكم بتغير مناطه.

فعمر لما أسقط سهم المؤلفة قلوبهم نظر إلى مقصد النص وأنه لا يتحقق في هذه الآونة لأن الإسلام قد عز، فالحكم يدور مع علته وجوداً أو عدماً، وهذا عين تطبيق النص وليس مخالفة له. (3)
فالاجتهاد في النص يكون في ثلاثة أمور:

1- في ثبوته إذا كان ظني الثبوت: فيبحث المجتهد في سند الحديث وطريق وصوله إلينا ودرجة رواته من حيث العدالة والصدق والضبط، وهي مجالات لاختلاف المجتهدين، فقد يثبت الحديث عند أحدهم فيأخذ به، ولا يثبت عند الآخر فلا يأخذ به، ومن أمثلة ذلك "حديث القلتين" (4)؛ فقد أعله الحنفية بالاضطراب

(1) انظر: عبد الكريم عكيوي- نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية-(ط1-المعهد العالمي للفكر الإسلامي-1429هـ=2008م-الولايات المتحدة الأمريكية)- ص (68).

(2) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق-ج(05)-ص(12).

(3) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة الشرعية- فقد حلل الأمر تحليلاً رائعا-(ط2-مؤسسة الرسالة-1393هـ=1973م-دم)- ص(141-143).

(4) أخرجه: أبو داود في سننه- كتاب الطهارة-باب ما ينحس الماء- (ط2- مكتبة المعارف-دت-الرياض)- ص(17)، والترمذي في سننه- كتاب الطهارة- باب ما جاء أن الماء لا ينحسه شيء (ط1- مكتبة المعارف- دت- الرياض)- ص(27). والنسائي كذلك في

في السند والمتن فلم يأخذوا به، وثبت عند الشافعية وآخرين فأخذوا به.⁽¹⁾

2- في دلالة إذا كان ظني الدلالة: فيبحث المجتهد في المعنى المراد من الدليل ووجه دلالة على معناه، فقد يكون عاما وقد يكون خاصا، وقد يكون عاما أريد به الخصوص، أو خاصا أريد به العموم، وقد يكون مطلقا، وقد يكون مقيدا.

وقد يكون منطوقا، وقد يكون مفهوما، وقد يكون حقيقة، وقد يكون مجازا، وقد يكون مشتركا، وقد يكون مجملا، إلى غير ذلك من الدلالات المفصلة في مباحث دلالات الألفاظ من كتب أصول الفقه، والتي هي محل اجتهاد واختلاف بين المجتهدين.

ومن أمثلة الاختلاف في هذا النوع الاختلاف الواقع في آية العدة من سورة البقرة ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة [226] فهذه الآية ظنية في دلالتها على أن الاعتداد بالأطهار أو بالحيضات، لأن المجتهدين اختلفوا في مدلول "القرء" في الآية، فمنهم من رأى أن المراد به الطهر، فجعل العدة بالأطهار، وهو مذهب المالكية والشافعية. لأن القرء في اللغة بمعنى الطهر، [وأدلة أخرى تراجع في مظانها].

ورأى البعض الآخر أن المراد بالقرء الحيض، وهو مذهب الحنفية والحنابلة واستدلوا بأدلة أخرى [تراجع في مظانها]⁽²⁾. ومنها آية الحرابة فهل العقوبات فيها على التخيير أم على الترتيب⁽³⁾.

سننه كتاب الطهارة وفي كتاب المياه - باب التوقيت في الماء (ط1-مكتبة المعارف- دت- الرياض)- ص(17) و(59)، وأخرجه ابن ماجه في سننه- كتاب الطهارة- باب مقدار الماء الذي لا ينجس- وقال عنه الألباني صحيح- (ط1-مكتبة المعارف- دت- الرياض)- ص(104)، أما الزيلعي فقد أعله بالاضطراب سندا ومتنا لروايته بثلاث روايات، واختلاف الروايات في عدد القلال ولذلك تركه بعض الفقهاء ولم يستدلوا به [انظر: جمال الدين الزيلعي الحنفي- نصب الراية لأحاديث الهداية- تحقيق: محمد عوامة وعناية إدارة المجلس العلمي بمؤسسة الريان- ج(01)- (دط- دار القبلة للثقافة- دت- جدة)- ص(107-112)].

(1) انظر: برهان الدين المرغيناني- الهداية شرح بداية المبتدئ مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي- اعتناء: نعيم أشرف نور أحمد- ج(01)- (ط1- إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- 1417هـ=1997م- باكستان)- ص(134).

(2) انظر الاختلاف في: ابن رشد الحفيد- بداية المجتهد ونهاية المقتصد- ج(02)- (ط6- دارالمعرفة- 1402هـ=1982م- بيروت)- ص(89-91)، وموفق الدين ابن قدامة المقدسي- المغني ويلييه الشرح الكبير- ج(09)- (دط- دار الكتاب العربي- 1403هـ=1983م- بيروت)- ص(81-85).

(3) انظر: ابن رشد- المصدر نفسه- ص(455-456) وابن قدامة- المصدر نفسه- ج(10)- ص(305-307).

3- في تحقيق مناط النص: والمراد بتحقيق المناط: تنزيل النص على الواقع وتطبيقه على الجزئيات بعد تكييف الواقع وتصور الجزئيات، مثال ذلك العدالة فإنها مناط قبول الشهادة بنص قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَّعَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [02]، ولكن الشخص المتصف بالعدالة هو محل نظر واجتهاد فيختلف فيه المجتهدون، والخلاف بينهم ليس في شرط العدالة ولا في مدلول العدالة، ولكن فيمن يحمل صفة العدالة، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "الاجتهاد المتعلق بتحديد المناط هو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَّعَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وثبت عندنا معنى العدالة شرعا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل يختلف ذلك اختلافا متباينا".⁽¹⁾

مما تقدم من حصر مواطن الاجتهاد و مجالاته يمكن أن ندرك بالضرورة ما لا مجال فيه للاجتهاد، ويتخلص إجمالا في الأمور الآتية:

- أ- أصول العقيدة:** كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والحساب والجنة والنار، ونحو ذلك من أمور العقيدة الثابتة بنصوص قطعية الثبوت والدلالة.
- ب- الأمور المعلومة من الدين بالضرورة:** كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام والحج، وحرمة الزنا والسرقه والقتل، ونحو ذلك من الأمور الثابتة بأدلة قطعية، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة.
- ج- المقدرات التي نص الشارع على تحديدها:** كالحدود الشرعية، ومقادير الزكاة والكفارات وأنصباء الورثة، ونحو ذلك من المقدرات الشرعية التي لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص.⁽²⁾

المطلب الثاني: أقسام اللفظ عند الأصوليين

تحدث علماء الشريعة عن اللفظ وربطوه بمعناه على اختلاف بينهم في درجة الدلالة على المعنى وقسموه إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، وذلك لأن اللفظ عندهم وسيلة للفهم أي وسيلة استنباط الحكم

(1) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج(5)- ص (12-13).

(2) محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ- الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار- (ط1- 1424هـ=2003م- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- الإمارات العربية المتحدة)- ص (78-82).

بناء على أن المقصود هو البحث عن المعنى المراد والمقصود باللفظ.

وهنا يقرر الأصوليون مسألتين تتعلقان باللفظ الشرعي وهما:

1- إنه لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بشيء ولا يعني به شيئاً، لأن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص والنقص على الله تعالى محال، ولأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه.

2- إنه لا يجوز أن يعني الشارع بكلامه خلاف ظاهره، ولا يدل عليه البتة.⁽¹⁾

قال الإسنوي⁽²⁾ في نهاية السؤل "...ثم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل، ولا بما يخالف الظاهر! لأنه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم".⁽³⁾

إذن هذه الألفاظ هي الأدلة النقلية أو الدلائل اللفظية. فهل تستقل بإدراك المعنى؟

يقول الرازي: "واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إل استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا

اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر".⁽⁴⁾

وقد تحدث الأصوليون عن اللفظ الشرعي تحت مسمى مباحث الألفاظ واشتهرت عندهم بالقواعد اللغوية الضرورية لتفسير اللفظ الشرعي، فتحدثوا عن اللفظ المفرد وتقسيماته، وعن اللفظ المركب وتقسيماته، وما يهمني في بحثي ويخدم مقصوده هو تقسيم اللفظ من حيث الوضوح والخفاء، فلذلك ارتأيت عرض أقوال العلماء في ذلك. وقبل ذلك يجدر بي تقديم تقسيمات الأصوليين للفظ عموماً كما يأتي:

(1) محمد الأمين ولد سالم - الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار - المصدر السابق - ص (169-171).

(2) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن إبراهيم الإسنوي، المصري، الشافعي، الملقب بجمال الدين، الفقيه الأصولي، النحوي، النظار المتكلم، ولد بإسنا سنة 704هـ، وتوفي بمصر سنة 772، من مؤلفاته: الأشباه والنظائر في فقه الشافعية، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول... [أنظر: ابن حجر- الدرر الكامنة - المصدر السابق - ج (02) - ص 354].

(3) جمال الدين الإسنوي - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي - ج 2 - (دط - عالم الكتب - دت - مصر) - ص (192).

(4) فخر الدين الرازي - المحصول - المصدر السابق - ص (178).

الفرع الأول: تقسيمه باعتبار الأفراد والتركيب

أولاً: اللفظ المفرد

أول ما تحدث عنه العلماء في تقسيم اللفظ هو تقسيمه إلى مفرد ومركب كالآتي:

وقد عرف بقولهم: "هو أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء حين هو جزؤه".⁽¹⁾

وفي تعريف آخر: "هو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل على شيء أصلاً".⁽²⁾

قال الإسنوي: "واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب، وإلا فمفرد"⁽³⁾ "كلفظ إنسان، فإن (إن) من

قولنا إنسان وإن دلت على الشرطية فليست إذ ذاك جزء من لفظ الإنسان، وحيث كانت جزء من لفظ

الإنسان لم تكن شرطية، لأن دلالات الألفاظ ليست لدوائها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته".⁽⁴⁾

أي: "هو ما لم يدل جزؤه على جزء معناه، بأن لم يكن له جزء أصلاً كهزمة الاستفهام، وباء الجر،

أو كان له جزء غير دال على معنى كقولنا (زيد)، أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما فهو

مفرد"⁽⁵⁾ وذلك لأنهم يريدون الوصول إلى الحكم.

ثم قسم الأصوليون المفرد باعتبارات مختلفة، اخترت اعتبارين كالآتي:

التقسيم الأول: أن المفرد ينقسم إلى حرف وفعل واسم والاسم إلى مضمرة وعلم.⁽⁶⁾

قال الغزالي: "واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف كما في علم النحو".⁽⁷⁾

وقال الجويني: "والكلم الذي ينتظم الكلام منه اسم وفعل وحرف جاء لمعنى.

(1) فخر الدين الرازي -المحصل-المصدر السابق- ص (77).

(2) الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام -المصدر السابق- ج (01)- ص (12).وص(31) في طبعة دار الصمعي-تعليق:عبد الرزاق عفيفي-ط1-1424هـ=2003م-السعودية).

(3) الإسنوي- نهاية السؤل-المصدر السابق-ص(39).

(4) الآمدي-المصدر السابق-ج(01)- (طبعة الصمعي)-ص(31).

(5) جلال الدين السيوطي- شرح الكوكب الساطع (نظم جمع الجوامع)- تحقيق:محمد ابراهيم الحفناوي- ج (01) - (د ط- مكتبة الإيمان- 1420هـ=2000م- مصر)- ص (204).

(6) انظر: الرازي- المحصول-المصدر السابق- ص (79).

(7) الغزالي- المستصفي- المصدر السابق- ج (01)- ص (334).

فلاسم: كقولك رجل ودابة، وكل ما دل على معنى سمي به...

والأفعال: صيغ دالة على أحداث أسماء مشعرة بالأزمان، والأحداث هي المصادر وهي: أسماء ولكنها

لصيغ الأفعال كالتبر للصور المصوغة...

والحروف: صلوات بين الأسماء والأفعال وهي كلها مبنية⁽¹⁾.

أي المفرد قد لا يدل على زمان أصلا كزيد والسواد، أو يدل لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح

والغيبوق وأمس والحال والمستقبل والآن.⁽²⁾

التقسيم الثاني: وهو يفسر بدقة كيفية دلالة اللفظ المفرد على المعنى. حيث قسم إلى متواطئ ومشكك

ومتباين ومترادف ومرتلج ومنقول.⁽³⁾

فاللفظ المفرد إما واحد أو متعدد، وكذلك معناه إما واحد أو متعدد فهذه أربعة أقسام له:

1-الواحد للواحد: (أي اللفظ الواحد للمعنى الواحد) وذلك إن لم يشترك في مفهومه كثيرون لا محققا ولا

مقدرا.

2-المتعدد للمتعدد: (أي اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد) ويسمى المتباين سواء تفاضلت أفراده كالإنسان

والفرس، أو توصلت كالسيف والصارم.

3-المتعدد للواحد: (أي اللفظ المتعدد للمعنى الواحد) وهو المترادف.⁽⁴⁾

4-الواحد للمتعدد: (أي اللفظ الواحد للمعنى المتعدد) فإن وضع لكل فمشترك، وإلا فإن اشتهر في

الثاني فمنقول ينسب إلى ناقله⁽⁵⁾ وإلا فحقيقة ومجاز.

(1) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ج (01) - ص (178-179).

(2) انظر محمد بن الحسن البدخشي - شرح البدخشي (مناهج العقول) - ومعها نهاية السؤل للإسنوي) - كلاهما شرح منهاج الوصول في

علم الأصول للقاضي البيضاوي - ج (01) - (دط - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - مصر) - ص (183).

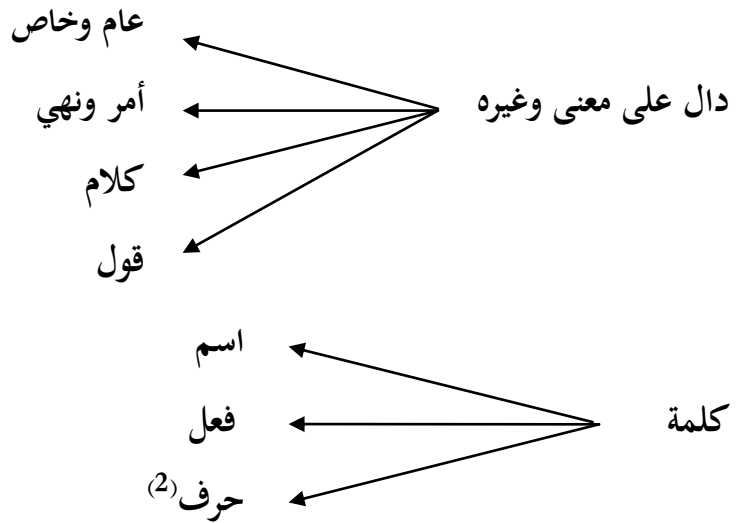
(3) الرازي - المصدر السابق - ص (76-82).

(4) محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - تحقيق محمد سعيد البدري - (ط2 - مؤسسة الكتب

الثقافية - 1413هـ = 1993م - بيروت) - ص (42، 43).

(5) أي إما عرفيا أو شرعيا إذا كان الناقل الشرع فهو شرعي أو العرف فهو عرفي كالدابة (انظر: الشوكاني - المصدر السابق - ص (42-43).

وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق وغير مشتق و إلى صفة وغير صفة. ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له: مطابقة وعلى جزئه: تضمن وعلى الخارج: التزام⁽¹⁾ وسيأتي كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند الحديث عن كيفية الدلالة. وفي تقسيم آخر للفظ المفرد - ينقسم إلى:



والتقسيم الأول أوضح وأشمل.

ثانياً: اللفظ المركب

عرف بعدة تعريفات منها: "هو ما دل جزؤه على جزء معناه"⁽³⁾. وقيل: "هو ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه"⁽⁴⁾. وينقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث التركيب:

(1) الشوكاني - إرشاد الفحول - المصدر السابق - ص (43).

(2) المصدر نفسه - ص (84). وللفائدة: الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المختلفة، والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والأسد. والمتباينة هي الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة، كالسود والقدرة والأسد والمفتاح والسماء والأرض والمتواطئة هي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد وعمرو ويكر وخالد... [انظر: الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - ج 01 - ص (95-96)].

(3) جلال الدين السيوطي - شرح الكوكب الساطع - المصدر السابق - ص (204).

(4) البدخشي - شرح البدخشي - المصدر السابق - ص (247-248).

أ- تركيب إسناد: كقولنا: قام زيد وزيد قائم.

ب- تركيب مزج: كخمسة عشر (عدد مركب).

ج- تركيب إضافة: كغلام زيد.⁽¹⁾

ومن حيث دلالاته على المعنى قسم إلى: خبر وما في معناه، وأمر وما في معناه. على اختلاف بين العلماء في إلحاق بعض التقسيمات بالخبر أو بالأمر.

فاعتبر أبو الحسين البصري⁽²⁾ الاستفهام والاستخبار من معنى الأمر.⁽³⁾ أما الجويني فقد قال: "والوجه عندي أن يقال: الكلام طلب وخبر واستخبار وتنبيه: فالطلب يحوي الأمر والنهي والدعاء، والخبر يتناول أقساماً واضحة منها التعجب والقسم، والاستخبار يشمل الاستفهام والعرض، والتنبيه يدخل تحته التلطف والتمني والترجي والنداء".⁽⁴⁾

وتابعه الغزالي على ذلك إلا أنه أوصل القسمة في المنحول إلى خمسة.⁽⁵⁾ وتوسع الإمام الرازي في حديثه عن هذه الأقسام فقال: "الحاجة إلى اللفظ المركب كما تقدم للإفهام، فالقول المفهم إما أن يفيد طلب شيء إفادة أولوية أو لا يفيد، فإن كان الأول: فإما أن يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام، أو طلب التحصيل وهو إن كان على وجه الخضوع فهو السؤال، وإن كان على وجه التساوي فهو الالتماس، وكذلك القول في طلب الامتناع وأما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء إفادة أولوية، فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب وهو الخبر، أو لا يكون كذلك وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء".⁽⁶⁾

(1) البدخشي - شرح البدخشي - المصدر السابق - ص (247-248).

(2) هو محمد بن الطيب أبو الحسين البصري، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد، وتوفي بها سنة (436هـ)، له تصانيف كثيرة منها، المعتمد في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة... [انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - تحقيق: بشار عواد معروف -

ج(4) - (ط1- دار الغرب الإسلامي - 1422هـ = 2001م - بيروت) - ص(168-169).]

(3) أبو الحسين البصري - المعتمد في أصول الفقه - تحقيق: محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي - ج (01) - (دط-دد- 1384هـ = 1964م - دمشق) - ص (198).

(4) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ج (01) - ص (198). و ص 59 و 60 (طبعة دار الكتب العلمية).

(5) انظر: الغزالي - المنحول - المصدر السابق - ص (102) وعبد الحميد العلمي - منهج الدرس اللغوي عند الإمام الشاطبي - (دط-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - 1422هـ = 2001م - المغرب) - ص (46-47).

(6) الرازي - المحصول - المصدر السابق - ص (82).

وقد تأثر الأصوليون في عملهم هذا بعمل اللغويين ولكن ركزوا القول على الأمر والنهي.⁽¹⁾
واعتبروه أهم الأقسام مقصدا وأشرفها مكانة، لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام
ويتميز الحلال من الحرام.⁽²⁾

أما الخبر فقد نال حظه من الدراسة عندهم، ولفتوا الانتباه إلى أن الاستدلال به من حيث هو نص
لا يخلو، إما أن يكون المحكوم به في خبر الشارع هو نفس الحكم الشرعي وهنا يحمل على حقيقته مثل قوله
تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ البقرة [182]، وقوله سبحانه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
البقرة [274].

وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته الحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازا عن الأمر، والنفي مجازا عن
النهي فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه"⁽³⁾، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ البقرة
[231]، والتقدير: ليرضعن لأنه قد توجد منهن من لا ترضع فيتصور الكذب في خبر الله وهو محال.⁽⁴⁾
والملاحظ هنا أن كل ما ذكره يبقى مقدمات قبل توضيح كيفية دلالة اللفظ على المعنى بربطه
بالقرائن والسياق...

ومنه استنتج: أن اللفظ في الشريعة الإسلامية يشمل الكلمة والكلام والقول والكلم والجمله.
لذلك قسم عندهم إلى مفرد ومركب، وتحدثوا عن دلالة كل قسم، فتحدثوا عن المفرد ودلالته
وقسموه إلى عام وخاص ومطلق ومقيد ومشترك ومؤول...، وتحدثوا عن المركب ودلالته، وقسموه إلى نص
وظاهر ومحكم ومفسر وخفي ومشكل ومجمل ومشابه... وهذا حسب درجة دلالتها.

(1) عبد الحميد العلمي - منهج الدرس اللغوي - المرجع السابق - ص (48).

(2) السرخسي - أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (11).

(3) سعد الدين التفتازاني - شرح التلويح على التوضيح - ج (01) - (1ط - المكتبة العصرية - 1426هـ = 2005م - بيروت) - ص (317-318).

(4) العلمي - منهج الدرس اللغوي - المرجع السابق - ص (48).

وسأركز خلال البحث- بإذن الله- على كيفية تقسيم اللفظ بحسب قوة دلالاته، أي واضح الدلالة وخفي الدلالة لأن ذلك له صلة مباشرة بكيفية قراءة اللفظ الشرعي وكيفية تفسيره.

الفرع الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار وضوحه وخفائه

ينقسم اللفظ من حيث قوة دلالاته وعدمها إلى قسمين: واضح الدلالة وغير واضح الدلالة.

أ- واضح الدلالة: هو ما دل على معناه المتبادر من صيغته دون اعتماد على قرينة أو دليل خارج عنه.⁽¹⁾

ب- غير واضح الدلالة: هو ما خفي المراد منه.⁽²⁾

أولاً: مراتب اللفظ الواضح

واضح الدلالة معناه على الحقيقة، واضح في الدلالة على مقصد الشارع وحكمته- كما يقول الدريني⁽³⁾- بحيث يعتبر كل معنى آخر يأتي به المجتهد عن طريق التأويل هادماً لمقصد الشارع، وذلك باطل لا يجوز المصير إليه بإطلاق، أما النصوص التي هي أقل وضوحاً، فإنها تحتل التأويل بدليل قوي. وهذا المبحث مما فاق فيه الأصوليون غيرهم من البلاغيين والنحويين والحدائثيين في هذا العصر، حيث اكتشفوا درجات الوضوح، فالوضوح ليس درجة واحدة بل هو درجات بعضها أوضح من بعض فبرز إبداعهم في تقسيم اللفظ الواضح إلى ظاهر ونص عند الجمهور، وظاهر ونص ومفسر ومحكم عند الحنفية. وهما المنهجان المشهوران في تقسيم اللفظ الواضح- ومثله اللفظ غير الواضح كما سيأتي- وسأعرض المنهجين باختصار ليتسنى لي المقارنة بينهما. وهنا برز اختلافهم في تفسير اللفظ الشرعي ولكن اختلاف طفيف لأن غايتهم واحدة.

(1) الدريني- المناهج الأصولية- المرجع السابق- ص (39-40).

(2) نفسه.

(3) هو الأستاذ الدكتور فتحي الدريني فلسطيني الأصل، دمشقي النشأة، أحد أعلام علماء هذا العصر لقب بشاطبي العصر لإحيائه الاجتهاد المقاصدي، والتنويه بجمالية الفقه الإسلامي ومزيمته على القانون الوضعي، تخصص في عدة فنون منها: اللغة والفقه والقانون وعلم النفس والتربية، وله مؤلفات كثيرة منها: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، أصول الفقه الإسلامي- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. [انظر: مقدمة كتابه- المناهج الأصولية- المرجع السابق-ص(7-8-9)].

1- منهج الجمهور (منهج المتكلمين):

قسم الأصوليون من المتكلمين اللفظ من حيث الوضوح وعدمه إلى قسمين اثنين: المحكم والمتشابه، فالمحكم جنس لنوعين هما: النص والظاهر، والمتشابه جنس لنوعين هما: المجمل والمؤول. فمن حيث الوضوح إذن يقسم إلى قسمين أساسيين: النص والظاهر⁽¹⁾ واعتبروا الظاهر أدنى مرتبة من النص من حيث قوة الوضوح قال الرازي: "...فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان: إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا القدر المشترك يسمى "المحكم"، والذي لا يقتضي الرجحان فهو "المتشابه" وهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول"⁽²⁾ وقال الغزالي: "اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبينا ونصا، وإما أن يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا، وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا"⁽³⁾. فالظاهر هو "اللفظ الواضح"⁽⁴⁾ حتى قيل فيه "لفظه يغني عن تفسيره"⁽⁵⁾ وقيل في تعريفه "هو اللفظ المحتمل لمعنيين أحدهما أظهر من الآخر"⁽⁶⁾، وقيل: "هو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره"⁽⁷⁾ أي: هو ما بدر منه عند إطلاقه معنى مع تجويزه غيره، وذلك احترازا مما لا يتبادر عند إطلاقه

(1) انظر: الغزالي - المستصفي - المصدر السابق - ج(03) - ص(37) وص(83)، والشوكاني - إرشاد الفحول - المصدر السابق - ص(753)، والزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ج(01) - ص(462)، والرازي - المحصول - المصدر السابق - ج(03) - تحقيق: طه جابر العلواني - مؤسسة الرسالة - ط - دت - ص(151-153)، ومحمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي - ج(01) - ط(4) - المكتب الإسلامي - 1413هـ = 1993م - بيروت - ص(140).

(2) الرازي - المصدر السابق - ص(80-82).

(3) الغزالي - المستصفي - المصدر السابق - ص(37).

(4) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ج(03) - ص(436)..

(5) المصدر نفسه.

(6) أبو الفراء الحنبلي - العدة في أصول الفقه - تحقيق: أحمد بن علي سمير المباركي - ج(01) - ط(2) - دد - 1410هـ = 1990م - السعودية - ص(137).

(7) عبد القادر بن بدران الدمشقي - نزهة الخاطر العاطر - شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة - تحقيق: عبد الله محمود محمد محمد عمر - ج(02) - ط(1) - دار الكتب العلمية - 1422هـ = 2002م - بيروت - ص(20).

إطلاقه معنى، لأن ذلك هو الجمل عند الجمهور.⁽¹⁾ وعرفه الباقلاني بقوله: "هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة".⁽²⁾ وقد رد إمام الحرمين على ذلك وقال بأن هذا التعريف لا يشمل الكثير من المجازات الشائعة كلفظ الدابة، والألفاظ الشرعية كالصلاة والصوم والحج التي نقلت من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، فأصبح هذا المعنى الشرعي هو الظاهر، واللغوي هو المؤول.⁽³⁾

وقيل: "هو ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة فاندرج تحته ما دل على المجاز الراجح"⁽⁴⁾ فهو "مادل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد للسبع المفترس، أو بالعرف كالغائط للخارج المستقدر المستقدر إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض"⁽⁵⁾.

ونستنتج مما سبق: أن الظاهر هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية، أي راجحة، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، ويستوي في هذه الدلالة أن تكون ناشئة عن الوضع، كدلالة العام على جميع أفرادها، أو ناشئة عن العرف كدلالة الصلاة في الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة المبتدأة بالتكبير والمختمة بالتسليم.⁽⁶⁾

ومن أمثلة الظاهر مطلق صيغة الأمر لأنها ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدِيْنِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ البقرة [281]، فالأمر بالكتابة عند المداينة، والأمر بالإشهاد عند البيع ظاهره الوجوب ولكنه عند الجمهور للندب.⁽⁷⁾

(1) عبد القادر بن بدران الدمشقي - نزهة الخاطر العاطر - المصدر السابق - ص (20).

(2) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ص (417).

(3) المصدر نفسه.

(4) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ص (436).

(5) الشوكاني - إرشاد الفحول - المصدر السابق - ج (02) - ص (753).

(6) انظر: محمد أديب صالح - تفسير النصوص - المرجع السابق - ص (215).

(7) انظر: الرازي - التفسير الكبير - المصدر السابق - ج (07) - ص (128)، وأديب صالح - المرجع السابق - ص (217).

ومن الظاهر أيضا مطلق صيغة النهي.

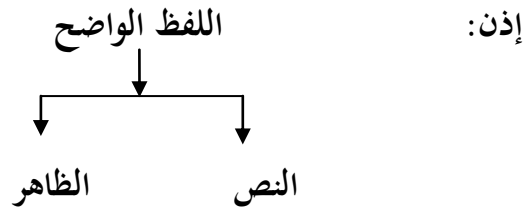
أما النص فهو: "ما رفع بيانه إلى أبعد غاياته"،⁽¹⁾ وقيل: "هو اللفظ الصريح في معناه".⁽²⁾ وقيل: "ما أفاد بنفسه من غير احتمال".⁽³⁾ وقيل: "كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه".⁽⁴⁾ وفي المستصفي: "النص هو الذي لا يحتمل التأويل".⁽⁵⁾ وعرفه ابن قدامة⁽⁶⁾ بقوله: "هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال".⁽⁷⁾ وقال عنه العضد الإيجي⁽⁸⁾: "النص ما دل دلالة قطعية".⁽⁹⁾

- (1) أبو الوليد الباجي - المنهاج في ترتيب الحجج - المصدر السابق - تحقيق: عبد المجيد تركي - (ط3 - دار الغرب الإسلامي - دت) - ص (12).
- (2) نجم الدين الطوفي - شرح مختصر الروضة - تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - ج(01) - (ط1 - مؤسسة الرسالة - 1407هـ = 1987م - بيروت) - ص (553).
- (3) نفسه.
- (4) أبو إسحاق الشيرازي - اللمع في أصول الفقه - تصحيح: بدر الدين العسائي الحلبي - (ط1 - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - دار الندوة الإسلامية بيروت) - 1417هـ = 1988م - ص (47).
- (5) الغزالي - المستصفي - المصدر السابق - ج (1) - ص (384-386).
- (6) هو عبد الله بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، شيخ الإسلام، وأحد الأعلام، ولد سنة 541هـ، الزاهد الورع المجتهد، إمام الأئمة ومفتي الأمة، اهتم بالحديث والفقه وعلم العربية، له تأليف منها: ذم التأويل، المغني في الفقه، الروضة في أصول الفقه، توفي سنة 620هـ. [انظر: صديق بن حسن الفتوح، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، (ط1، دار السلام، 1416هـ - 1995م، الرياض) ص (229-231)].
- (7) موفق الدين بن قدامة المقدسي - روضة الناظر وجنة المناظر ومعها نزهة الخاطر العاطر - ج(2) - (ط3 - مكتبة المعارف - 1410هـ = 1990م - الرياض) - ص (27-28).
- (8) هو الإمام العلامة عضد الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي البكري الشيرازي، ولد بإيج من نواحي شيراز، سنة: 860هـ وقيل: 700هـ، كان رأساً في علوم متعددة منها الفقه والمنطق وعلم الكلام توفي سنة: 756هـ، من مؤلفاته: شرح منتهى الشول والأمل لابن الحاجب. [انظر: تاج الدين عبد الكافي السبكي - طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي - ج10 - (ط - دار إحياء الكتب العربية - دت) - ص (46-78)].
- (9) العضد الإيجي - شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب - المصدر السابق - ج (2) - ص (302).

ومن أمثلة النص أسماء الأعداد كالعشرة والمائة والألف ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ البقرة [195] وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص [01] وقوله (عليه الصلاة والسلام): "في أربع وعشرين من الإبل فما دون الغنم، في كل خمس شاة فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيهما بنت مخاض"،⁽¹⁾ وقوله: "في خمس ذود شاة".⁽²⁾

والنص بهذا المعنى قليل الورد في الشريعة الإسلامية وفي لسان العرب.

قال الإمام الشنقيطي⁽³⁾ في كتابه أصول الفقه موضحا تقسيم الجمهور للفظ: "الكلام إما يحتمل معنى واحدا فقط فهو النص مثل: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ البقرة [195]، وإن احتمل معنيين فأكثر فلا بد أن يكون في أحدهما أظهر من الآخر أولا، فإن كان أظهر في أحدهما فهو الظاهر، ويقابله المحتمل المرجوح كالأسد فإنه ظاهر في الحيوان المفترس ومحتمل في الرجل الشجاع، وإن كان لا رجحان له في أحد المعنيين أو المعاني فهو المحمل كالعين والقرء ونحوهما".⁽⁴⁾



(1) أخرجه: البخاري في صحيحه- كتاب الزكاة- باب زكاة الغنم عن أنس عن أبي بكر رضي الله عنه أنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين، وهو حديث طويل في بيان مقدار الصدقة-(ط1- دار ابن كثير-1423هـ =2002م- دمشق-بيروت)-ص(353-354). والإمام مالك في موطنه- كتاب الزكاة-باب صدقة الماشية-وهو كتاب عمر في الصدقة وفيه: "في أربع وعشرين من الإبل فدونها الغنم في كل خمس شاة..."- (ج01)- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي-دط-دار إحياء التراث العربي-1406هـ=1985م-بيروت)-ص(257-258).

(2) الحديث نفسه.

(3) هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن أحمد نوح اليعقوبي الجكني، ولد في مورتانيا سنة 1354هـ = 1907م، في بيت بيت علم ودين فبرع في علوم الدين كعلم الفقه، والتفسير والقراءات، حتى توفي سنة: 1393هـ = 1974م، من مؤلفاته: أضواء البيان... [انظر: محمد المجدوب-علماء ومفكرون عرفتهم-ج1-ط4-دار الشروق-1413هـ=1992م-الرياض)-ص(171) فما بعدها].

(4) محمد الأمين الشنقيطي- مذكرة في أصول الفقه-(دط-مكتبة العلوم والحكم- دت -المدينة المنورة)- ص (211).

2- منهج الحنفية:

قسم الحنفية اللفظ الواضح إلى أربعة أقسام بعضها أوضح من بعض وهي من الأدنى إلى الأعلى،
الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم.⁽¹⁾

"فاللفظ إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو التخصيص أولاً: فإن احتمل وكان ظهور معناه مجرد صيغته فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم".⁽²⁾

أ- الظاهر والنص عند الحنفية:

الظاهر أدنى مرتبة في الوضوح عند الحنفية ومعناه: "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد".⁽³⁾

أي: ما استفيد معناه منه بمجرد الصيغة دون اعتبار ما سيق له الكلام، وقبوله النسخ والتأويل والتخصيص؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة [274]، فإنه ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا ففهم ذلك من مجرد سماع الصيغة مع أن السياق لا يقتضيه أصالة لأن الآية سيقت لبيان نفي المماثلة بين البيع والربا رداً على الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ البقرة [274].

وحكمه: لزوم العمل بما عرف منه اتفاقاً.⁽⁴⁾

وحكمه عند الجمهور: لزوم العمل بموجبه حتى يأتي ما يدل على أن المراد خلافه.⁽⁵⁾

والنص هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة قال السرخسي⁽⁶⁾:

(1) ينظر: أصول السرخسي-المصدر السابق- ج (01) - ص (163)، وابن أمير الحاج- التقرير والتجوير- ج (01)المصدر السابق.

(2) منلاخسرو- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول-ج(01)- (دط-المطبعة العثمانية- 1313هـ=1893م)-دم- ص (37).

(3) أصول السرخسي-المصدر السابق- ص (163).

(4) ينظر: المصدر نفسه-ص(163)، ومنلاخسرو- المصدر السابق-ص(188).

(5) انظر: الآمدي- الإحكام - المصدر السابق-ج (01)-ص(157). والمعتمد-للبري-المصدر السابق- ص (295).

(6) هو شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر السرخسي، مجتهد من أصل سرخس بخراسان، كان إماماً من أئمة الحنفية حجة ثبتاً، ثبتاً، متكلماً، ومحدثاً، وأصولياً مجتهداً، له من المؤلفات كتاب المبسوط في الفقه، وكتابه المشهور في أصول الفقه ب: أصول السرخسي، توفي

"وأما النص فما ازداد وضوحاً بقريته تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة".⁽¹⁾

وعند الدبوسي⁽²⁾: "هو الزائد على الظاهر بيانا إذا قوبل به".⁽³⁾ وقال البزدوي⁽⁴⁾: "هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة".⁽⁵⁾

وقيد القرينة فيه مشعر بضرورة اعتبار السوق فيه، وبذلك يكون النص ظاهراً باعتبار صيغته نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها مع قبوله النسخ والتخصيص والتأويل.⁽⁶⁾

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. البقرة [274]، فإنه ظاهر في تحليل البيع

وتحريم الربا كما سبق، نص في نفي المماثلة بينهما "لأن السياق كان لأجله لأنها نزلت رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا".⁽⁷⁾

فتبين بهذا أن النص كالظاهر في الأظهرية، وذلك بالنظر إلى الصيغة لكنه يزداد عليه وضوحاً بالنظر إلى القرينة السياقية فيقدم عليه عند التقابل.

سنة = 483هـ، [انظر: أبو الوفاء القرشي - الجواهر المضية في طبقات الحنفية - تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو - ج3 - (ط2 - دار هجر - 1413هـ = 1993م - الجيزة) - ص (78-82) - ج (02) - ص (28)].

(1) أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (164).

(2) هو عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الفقيه الحنفي أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، كان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، توفي سنة 430هـ، من مؤلفاته: تأسيس النظر، تقويم الأدلة. [انظر: أبو الوفاء القرشي - الجواهر المضية - المصدر السابق - ج2 - ص (319)].

(3) أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي - تقويم الأدلة في أصول الفقه - تحقيق: الشيخ خليل محيي الدين الميس - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1421هـ = 2001م - بيروت) - ص (116).

(4) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، اشتهر بتبحره في الفقه حتى عد من حفاظ المذهب، ولد سنة 400هـ - وتوفي سنة 482هـ - من مؤلفاته: كنز الوصول إلى معرفة الأصول. [انظر: القرشي - الجواهر المضية - المصدر السابق - ج(2) - ص (594-595)].

(5) البزدوي - أصول البزدوي مع كشف الأسرار - ج1 - (ط - دار سعادات - 1308هـ = 1888م - دم) - ص (46).

(6) العلمي - الدرر اللغوي - المرجع السابق - ص (63).

(7) أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (164).

وقد ينفرد النص عن الظاهر إذا استفيد معناه من نفس اللفظ مع كونه مسوقا له كقوله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ بُتُقُوا رَبَّكُمْ﴾ النساء [01].

أما الظاهر فلا ينفرد عن النص إذ لا بد من أن يساق اللفظ لغرض فإن كان معناه الوضعي فهو نفس النص، وإن كان غيره فهو لازم للمعنى الظاهري فلم ينفرد الظاهر⁽¹⁾.

والنص عند الحنفية يقابله الظاهر عند الجمهور (المتكلمين)، ورد باختلافهما في القطعية والظنية، وأجيب: بأن القطعية باعتبار الدلالة "فمراد الحنفية القطع بثبوت دلالة على المعنى... ومراد الجمهور ظن إرادة المعنى باللفظ"⁽²⁾.

وينفرد الظاهر عند الجمهور بكون معناه لا يشترط فيه السوق وبذلك لا يكون إلا مطابقا أو تضمينا أما المعنى النصي عند الحنفية فقد يكون معناه التزاميا مستفادا من السياق فيصير "المعنى النصي مدلولوا التزاميا لمجموع الظاهرين، فإن التفرقة بين البيع والربا في الحكم مدلول التزامي لمجموع: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وكل منهما ظاهر في معناه"⁽³⁾.

وقد مر معنا الكلام مفصلا عن معنى النص في الشريعة كلها، وقد أشرنا إلى هذا المعنى الخاص وإطلاقاته عند الجمهور.

وللنص والظاهر معنى متقدم ومعنى متأخر.

المتقدم هو ما بينا والمتأخر هو ما جاء بعد القرن الخامس حيث اشترطوا في الظاهر: أن لا يكون الكلام مسوقا للمعنى المراد واشترطوا في النص: أن يكون الكلام مسوقا لذلك المعنى. (أي على رأي الحنفية) فالظاهر هو الذي لا يكون معناه الأصلي مقصودا من السياق، والنص هو الذي يكون معناه الأصلي مقصودا من السياق.

(1) ابن أمير الحاج-التقرير والتحجير-المصدر السابق- ج (01) - ص (149)، والعلمي-المرجع السابق- ص (64).

(2) المصدر نفسه والشرح للعلمي - المرجع السابق-ص(64).

(3) التقرير والتحجير - المصدر السابق- ص (149).

وقد نبه على ذلك عبد العزيز البخاري⁽¹⁾ عند شرحه لأصول البزدوي في كتابه كشف الأسرار. وناقش رأيهم ورده، أي إن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، وأن الظاهر هو ما ظهر المراد منه سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد، أم كان غير مسوق له، ولو كان هذا الشرط مطلوباً فيه لذكره القوم، ولقيده عند ذكر حده بهذا القيد.

فقد ظن المتأخرون أن ازدياد وضوح النص على الظاهر كان بمجرد السوق، وإنما الأمر في القرينة اللفظية التي تبين مقصد المتكلم، وقد ذكر محمد أديب صالح⁽²⁾ ذلك ورجح رأي المتقدمين، أي أن وجه التفرقة بين الظاهر والنص هو وجود القرينة اللفظية.⁽³⁾

ب- المفسر والمحكم عند الحنفية:

المفسر عند الحنفية هو: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر والنص مع عدم قبوله التخصيص والتأويل وقبوله النسخ خلافاً للمحكم حيث عرفه السرخسي بقوله: "هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل".⁽⁴⁾

وطبيعته التفسيرية إما أن تنشأ من صيغة الكلام "فيكون مكشوفاً ببيان الصيغة".⁽⁵⁾

وإما أن تتم بقرينة غير الصيغة كأن يكون اللفظ مجملاً فيلحقه بيان، إلا أنهم اشترطوا فيه أن يكون قطعياً، تمييزاً له عن المؤول الذي يكفي في مبيته أن يكون ظنياً، جاء في كتاب التقرير والتحبير "وحاصله أن

(1) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى له تصانيف منها: شرح أصول البزدوي، سماه كشف الأسرار. توفي سنة: 730 هـ. [انظر: القرشي-الجواهر-المصدر السابق-ج2-ص(428)].

(2) محمد أديب صالح: ولد في مدينة قطنا جنوب دمشق سنة 1926م، تعلم بقطنا ثم انتقل إلى دمشق، وأتم تعليمه حتى دخل الجامعة وفي الوقت نفسه أوفد إلى كلية أصول الدين بالأزهر، وزوج بين الجامعتين فأحرز شهادتين واحدة في الشريعة والأخرى في الحقوق، امتحن التدريس في ثانويات دمشق وحلب، ثم أكمل دراسته العليا في جامعة دمشق ثم القاهرة، كلية الحقوق وفيها حصل على الدكتوراه بموضوع تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، ثم اشتغل بالتدريس الجامعي إلى أن توفي. [انظر: محمد المجدوب-علماء ومفكرون عرفتهم- المرجع السابق- ج(03)- ص (165-175)].

(3) انظر: محمد أديب صالح- تفسير النصوص- المرجع السابق- ص (156).

(4) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص (165).

(5) نفسه- ص (165).

المعنى له عند التفصيل نوعان، ما كان مكشوف المراد من الأصل بأن لم يحتمل إلا وجهها واحدا، وما كان المراد منه غير مكشوف أولا ثم صار مكشوفاً بما لحقه من البيان القطعي المزيل لاحتمال ذلك المعنى".⁽¹⁾

ومثال المفسر عند الحنفية قوله تعالى: ﴿بَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ الحجر [30].

فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص، فبقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ينقطع احتمال تأويل الافتراق".⁽²⁾

وقوله تعالى: ﴿بِأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ النور [4]. وفي آية الزنا: ﴿بِأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا

مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور [2]. فكل من ثمانين ومائة عدد والعدد لا يحتمل الزيادة أو النقص فهو من المفسر،

فدلالة اللفظ دلالة قطعية واضحة لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولكن هذه الأحكام كانت تحتمل النسخ في عهد الرسالة، وهكذا يكون من المفسر العام إذا لحقه ما يمنع احتمال التخصيص مثل قوله تعالى:

﴿بَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ ص [72].

والناظر في طبيعة البيان المتعلق بالمفسر يجد أنه إما أن يكون عن معنى في الكلام أو في المتكلم.

"والأول بيان التفسير بأن كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة... والثاني بيان التقرير كأن

يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص، أو خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه إرادة

المتكلم".⁽³⁾ يقول البزدوي: "وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص، سواء أكان لمعنى في النص أم بغيره،

بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاما فلحقه ما انسد به باب

التخصيص".⁽⁴⁾

وحكمه: أنه ملزم لموجبه قطعا على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل ولكن يبقى احتمال النسخ.⁽⁵⁾

النسخ.⁽⁵⁾

(1) ابن أمير الحاج- التقرير والتحرير- المصدر السابق- ص (147).

(2) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص (165) وأصول البزدوي-المصدر السابق-ص(50).

(3) مرآة الأصول- المصدر السابق- ص (191).

(4) أصول البزدوي- المصدر السابق-ص (50).

(5) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص (165).

أما المحكم عندهم: "فهو ما ازداد وضوحا وقوة على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ".⁽¹⁾

وينقسم إلى قسمين:

أ- محكم لذاته: وهو ما لا يحتمل التبديل والنسخ أصلا.⁽²⁾ أي الإحكام جاء من داخل النص.

ب- محكم لغيره: وهو الدلائل السمعية القطعية بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأنها تحتمل النسخ في زمنه.⁽³⁾ أي الإحكام جاء من خارج النص، وهذا يشمل الأقسام الأربعة للواضح، قال عبد العزيز البخاري: "ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل عقلا كآليات الدالة على وجود الصانع، وصفاته جل جلاله، وحدوث العالم، وهذا يسمى محكما لعينه، وقد يكون بانقطاع الوحي، ويسمى هذا محكما لغيره وهذا النوع يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم".⁽⁴⁾ وذلك من حيث انقطاع احتمال النسخ.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ النساء [175]. فقد علم أن هذا وصف دائم لا

يحتمل السقوط بحال.⁽⁵⁾

وحكمه: وجوب العمل بما يقتضيه اعتقادا وعملا على جهة القطع واليقين، ومن ثمراته التمسك بقطعيته وتقديمه عند التعارض على الظاهر والنص والمفسر، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى: "فكلما كان الاحتمال أبعد كانت القطعية أقوى وأشد، فيسقط الأدنى في القطعية بالأعلى فيها".⁽⁶⁾

أما المحكم عند المتكلمين فهو اسم جنس يصدق على النص والظاهر "والقدر المشترك بينهما من

(1) ينظر: التفتازاني - شرح التلويح - المصدر السابق - ص (125) وابن أمير الحاج - التقرير والتحبير - المصدر السابق - ص (149).

(2) ينظر: منلاخسرو - مرآة الأصول - المصدر السابق - ص (192).

(3) ينظر: علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي - ميزان الأصول في نتائج العقول - تحقيق: محمد زكي عبد البر - (ط1 - إدارة إحياء التراث الإسلامي - 1404هـ = 1984م - دم) - ص (153).

(4) البزدوي - أصول البزدوي - المصدر السابق - ج (1) - ص (51).

(5) أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (165).

(6) منلاخسرو - مرآة الأصول - المصدر السابق - ص (193).

الرجحان يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه".⁽¹⁾

وبه يظهر أن المحكم باصطلاح المتكلمين يطلق على ما اتضحت دلالته سواء كان نصاً أم ظاهراً، بخلاف الحنفية الذين اعتبروه قسماً مستقلاً من واضح الدلالة. ولذلك اعتمد المعاصرون على طريقة الحنفية، ونبهوا إليها.

ثانياً: مراتب اللفظ غير الواضح

1- منهج الجمهور في تقسيم اللفظ غير الواضح:

قد رأينا الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تقسيم واضح الدلالة ووقفنا على التداخل الموجود بين المنهجين، ونفس الأمر مع اللفظ غير الواضح، فهناك تقسيم الحنفية وتقسيم الجمهور كالآتي:

قسم الجمهور اللفظ من حيث عدم الوضوح إلى قسمين اثنين هما: **المجمل والمتشابه**. وقيل **المجمل والمؤول** فقيل غير الواضح نوعان **المجمل والمؤول** والقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فالمتشابه جنس لنوعين: **المجمل والمؤول**.⁽²⁾

وإذا صح الكلام الثاني فغير واضح الدلالة عند الجمهور نوع واحد فقط هو المتشابه. ثم المتشابه نوعان **مجمل ومؤول**. وكذلك واضح الدلالة نوع واحد فقط هو المحكم.

فالمجمل عندهم: "هو ما لا يمكن معرفة المراد منه".⁽³⁾ وعرفه الشيرازي⁽⁴⁾ في اللمع بقوله: "ما لا يعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره".⁽⁵⁾

(1) انظر: علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي - الإجماع في شرح المنهاج للبيضاوي - تحقيق: شعبان محمد اسماعيل - ج(01) - (ط1 - مكتبة الكليات الأزهرية - 1401هـ = 1981م - القاهرة) - ص (216).

(2) المصدر نفسه - ج(02) - ص(216).

(3) أبو الحسن البصري - المعتمد - المصدر السابق - ج (01) - ص (293).

(4) هو القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله ابن عمر بن محمد الشيرازي ، من قرية بيضا من شيراز، برز في علوم كثيرة، صالحاً خيراً، من من تصانيفه: مختصر الكشاف، والمنهاج في أصول الفقه، توفي سنة 691 هـ. [انظر: الإسنوي - طبقات الشافعية - المصدر السابق - ج (01) - ص (136)].

(5) الشيرازي - اللمع - المصدر السابق - ص (27).

وقال الرازي: "المحمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعنيه".⁽¹⁾

وقال الآمدي: "المحمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه".⁽²⁾

وعرفه ابن الحاجب بقوله: "هو ما لم تتضح دلالاته".⁽³⁾

والتأمل في هذه التعاريف يجدهم يقررون أن ما انسد فيه باب الاحتمال يسمى نصاً، وما تساوت فيه الاحتمالات يسمى مجملاً. فإذا ترجح أحدهما سمي ظاهراً، وإلا كان مؤولاً.⁽⁴⁾

وإذا قامت قرينة صارفة للأخذ بمدلوله يصبح من واضح الدلالة الذي دل الدليل على العمل به.

فالمؤول عندهم: "هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن، من المعنى الذي دل عليه الظاهر".⁽⁵⁾

وهو اختيار الغزالي والرازي ونازعهما فيه الآمدي وقال: "أما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال، له بدليل يعضده".⁽⁶⁾

أي هو اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة.⁽⁷⁾

فقيدهم الحمل في تعريف الآمدي مشعر أن التأويل صرف اللفظ وليس هو نفس الاحتمال.

جاء في شرح العضد على المختصر الأصولي: "الاحتمال ليس بتأويل، إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمل".⁽⁸⁾

(1) الرازي-المحصل- المصدر السابق- ص (463).

(2) الآمدي- الإحكام- المصدر السابق- ج (02)- ص (165).

(3) ابن الحاجب- مختصر المنتهى مع شرح العضد-المصدر السابق- ج(02)- ص (287).

(4) المصدر نفسه، والعلمي- منهج الدرس اللغوي- المرجع السابق- ص (73).

(5) الغزالي- المستصفي- المصدر السابق- ص (368).

(6) الآمدي- الإحكام-المصدر السابق- ص (198).

(7) أديب صالح- تفسير النصوص-المرجع السابق- ص (328).

(8) شرح العضد-المصدر السابق- ج (02)- ص (169).

2- منهج الحنفية:

قسّم الحنفية اللفظ غير الواضح الدلالة إلى درجات بعضها أخفى من بعض وهي بحسب الترتيب التصاعدي: الخفي ثم المشكل ثم المجمل ثم المتشابه.

ووجه القسمة عندهم أن اللفظ إذا خفي المراد منه "فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو تعارض، الثاني يسمى خفيا و الأول: إما أن يدرك المراد بالعقل أولا، الأول يسمى مشكلا، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا، الأول يسمى مجملا والثاني متشابها".⁽¹⁾

أ- الخفي والمشكل عند الحنفية:

الخفي في اصطلاح الحنفية: "اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض غير الصيغة ولا ينال إلا بالطلب".⁽²⁾

وقال البزدوي: "الخفي ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".⁽³⁾ وقيل ينبغي أن يكون الخفاء فيه من نفس اللفظ لا لعارض حتى يكون مقابلا للظاهر، وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ. ورد بأن الخفاء لو كان من اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء، فلا تتحقق آنذاك مقابله للظاهر.⁽⁴⁾ باعتباره أول مراتب الوضوح وبذلك تعلم أن قولهم: "عارض غير الصيغة" مشعر بأن الخفاء فيه ناشئ عن النظر في بعض المدلولات الداخلة في مفهومه فلا تنال إلا بالطلب. وطريقة إزالة الإبهام في الخفي هو نظر المجتهد، وعماد ذلك النظر في النصوص ومراعاة التعليل، ومقاصد الشريعة.⁽⁵⁾

(1) التفتازاني-شرح التلويح- المصدر السابق- ص (126).

(2) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص (167).

(3) أصول البزدوي- المصدر السابق- ص (52).

(4) منلاخسرو- المرأة- المصدر السابق- ص (195).

(5) أديب صالح- تفسير النصوص- المرجع السابق- ص (231).

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ بِأَفْطَعُوا أَيَدِيَهُمَا﴾ المائدة [40]. فلفظ "السارق" ظاهر في كل من أخذ مال الغير خفية من حرز معتبر، خفي في النباش الذي ينبش القبور لسرقة الأكفان، لذلك تردد نظر العلماء في اعتباره سارقاً يقام الحد عليه أولاً. وحكم الخفي، اعتقاد الخفية في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد.⁽¹⁾ وهنا يكون الاختلاف بين الفقهاء.

أما المشكل فهو: ما اشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال.⁽²⁾ وعرف كذلك بأنه: "هو ما خفي مراده بحيث لا يدرك إلا بالتأمل، إما لغموض في المعنى أو لاستعارة بدیعة".

وهو قريب من المجمل، إلا أن المراد من المشكل قد يعرف من دليل آخر وقد يكون بمجرد المبالغة في التأمل فيه، بخلاف المجمل الذي لا يدرك معناه إلا ببيان.

ومثال المشكل كلمة "أنى" في قوله تعالى: ﴿بَاتُوا حَزَنًا أَلْبَسْتُمْ﴾ البقرة [221] فإنه مشترك بين معنيين لاستعماله "كأين" في قوله تعالى: ﴿أَبِي لَكِ هَذَا﴾ آل عمران [37] و"كيف" في قوله سبحانه: ﴿أَبِي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة [258].

فاشتبه المراد في الآية على السامع، حيث تداخلت معانيها، ودخلت في أشكالها، واستمد ذلك وبعد التأمل والطلب ظهر الثاني وهو "كيف" دون "أين" بقريته الحرث.⁽³⁾

ومثل ذلك اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدَيْهِ عُفْدَةٌ النَّيِّكَا﴾ البقرة [235].⁽⁴⁾

(1) أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (167).

(2) المصدر نفسه - ص (168).

(3) انظر الخلاف في كتب التفسير وكتب الحديث، كتفسير الطبري - ج (04) - ص (398-416).

(4) راجع المغني لابن قدامة المقدسي - المصدر السابق - ج (06) - ص (729-730).

وحكمه: اعتقاد الحنفية فيها هو المراد منه، ثم الطلب، والنظر في معانيه، ثم التأمل وإعمال الفكر

ليتميز المعنى من أشكاله وأمثاله. (1)

وبالمقارنة مع الجمهور فإنهم لم يتكلموا عن الخفي والمشكل بل هما من المتشابه عندهم (خفي معناه وأشكل)، والمتشابه عندهم يشمل الجمل والمؤول.

ب-المجمل والمتشابه عند الحنفية:

المجمل في اصطلاح الحنفية هو اللفظ الذي لا يفهم حيث عرف عندهم هو: "ما لا يُفهم المراد منه إلا بالاستفسار من الجمل وبيان من جهته يعرف به المراد". (2) وقال فخر الإسلام البزدوي: "هو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب، ثم التأمل". (3)

وقيل: "هو ما يراد به شيء معين في نفسه واللفظ لا يعينه كلفظ الصلاة يفيد أفعالا معينة واللفظ لا يعينها". (4)

فهو فوق: المشكل لأن المراد منه وارد، قال السرخسي: "وتبين أن الجمل فوق المشكل، فإن المراد من المشكل قائم، والحاجة إلى تمييزه من أشكاله، والمراد في الجمل غير قائم، ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير، وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ الجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحين إذ يوقف على المراد بذلك الطريق". (5) وقد عد العلماء للمجمل ثلاثة أنواع وهي أسبابه:

(1) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص (168) ومرآة الأصول-المصدر السابق-ص (156) والعلمي-الدرس اللغوي- المرجع السابق- ص (69-70). وانظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار- المصدر السابق- ص (52).

(2) السرخسي- المصدر السابق- ص (168).

(3) أصول البزدوي- المصدر السابق- ص (54).

(4) علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي- الميزان في أصول الفقه- تحقيق: يحيى مراد-(ط1-دار الكتب العلمية- 1425هـ=2004م-بيروت)- ص (178).

(5) السرخسي-المصدر السابق- ص (168).

أ- نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر إلى المعنى الشرعي.

ب- تزامن المعاني وانسداد باب الترجيح كالمشترك.

ج - غرابة اللفظ. (1)

ويتبين المراد بالمحمل بدليل زائد على التأمل والطلب. وهذا الدليل قد يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً أصبح المحمل مفسراً كالبيان المتعلق بالصلاة والزكاة، وإن كان ظنياً كان المحمل مؤولاً كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المغيرة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) "مسح بناصيته وعلى العمامة". (2) وهو حديث آحاد، فكان البيان المتعلق به ظنياً فصار ذلك المحمل مؤولاً.

أما إذا لم يتوصل إلى بيانه لا بقطعي ولا بظني، وهو ما يسمى عندهم، بالبيان غير الشافي. انقلب المحمل مشكلاً. ومثلوا له بمسألة الربا في الأصناف الستة. فحكم ما وراء الأصناف الستة الواردة في الحديث يبقى مشكلاً. والمشكل لا يعلم المراد منه إلا بالتأمل فاجتهدوا في استنباط علة التحريم ثم عينوه في القدر والجنس ليصبح الحكم متعدياً إلى غيرها، فإذا تحقق فيها أصبح ذلك المشكل مؤولاً.

وحكمه: اعتقاد أحقية المراد منه والبحث عما يجليه إلى أن يصير مبيّناً. (3)

أما المحمل عند المتكلمين فهو أحد أنواع المتشابه، وهو ما تساوت فيه الاحتمالات. فإن ترجح أحدهما سمي: ظاهراً، وإلا كان مؤولاً، ووجه تشابه المؤول هو أن خفاء دلالة آت من مرجوحيته. بالنظر إلى أرجحية الظاهر.

وبعد المحمل يأتي المتشابه عند الحنفية ومعناه: "هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه". (4)

(1) أصول السرخسي - المصدر السابق - ص (168).

(2) أخرجه: النسائي في سننه - كتاب الطهارة - باب المسح على العمامة مع الناصية - وباب كيف المسح على العمامة؟ - وقال الألباني عنه صحيح - ص (26). والترمذي في سننه - كتاب الطهارة - باب ما جاء في المسح على العمامة وقال عنه حسن صحيح - ص (35). كما أخرجه الإمام مالك في موطنه - كتاب الطهارة - باب ما جاء في المسح بالرأس والأذنين - عن جابر بن عبد الله سئل عن المسح على العمامة فقال: لا حتى يمسح الشعر بالماء - ج (01) - ص (34-35).

(3) المرأة - المصدر السابق - ص (198).

(4) السرخسي - المصدر السابق - ص (169).

وقيل: "هو ما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعين المتماثلين من كل وجه بحيث لا يعرف ترجيح أحدهما على الآخر فيجب التوقف فيه".⁽¹⁾

وحكمه: اعتقاد أحقية ما أراد الله تعالى منه على الإجماع استسلاما له سبحانه واعترافا بالقصور عن إدراكه، لذلك منعوا السعي إلى طلب مراده واختاروا التوقف.⁽²⁾ لهذا كان مجال وجوده بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين، وهذا عند المتقدمين في القرن الرابع الهجري، وبعد القرن الخامس اختلفت النظرة، واعترف العلماء بوجود التشابه في التكليف ومثاله قوله تعالى: ﴿بِمَا عَفَدْتُمْ الْأَيْمَانَ﴾ المائدة [91] بالتشديد و﴿بِمَا عَفَدْتُمْ الْأَيْمَانَ﴾ بالتخفيف، وقراءة غسل الرجلين أو مسحهما في الوضوء.

أما التشابه عند المتكلمين فهو جنس لنوعين هما: الجمل والمؤول - كما سبق - وهو عندهم ما لم يتضح معناه وبالتالي فهو من المحتمل الذي قد يتوصل إلى إدراك المراد منه بالتأمل والطلب. ويقابله المحكم الذي يطلق على النص والظاهر كما سبق. فهو والجمل عند المتكلمين سواء، وهذا ما صرح به الجويني حيث قال: "المختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو الجمل"،⁽³⁾ وجعله الآمدي أعم من الجمل، فهو أحد أنواعه أي بعضهم جعله اسما لمسمى واحد، وبعضهم جعل الجمل نوع من المتشابه، ورجح أديب صالح رأي الحنفية.

وبالمقارنة بين رأي الجمهور ورأي المتكلمين يتضح الآتي:

الظاهر عند الجمهور هو ما كانت دلالاته ظنية، إذا فهو قسم من النص عند الحنفية، لأن الاحتمال قائم في كل منهما، أما النص عند الجمهور فهو كالمفسر عند الحنفية، لأن دلالاته قطعية.

(1) السمرقندي محمد بن أحمد - ميزان الأصول في نتائج العقول - المصدر السابق - ص (358).

(2) المصدر نفسه .

(3) انظر: الجويني - البرهان - المصدر السابق - ج (01) - ص (424).

والمحكم عند المتكلمين يشمل النص والظاهر، قد عرفه بعضهم بقوله: "هو المتضح المعنى سواء أكان نصاً أم ظاهراً".⁽¹⁾

وقال السبكي⁽²⁾ في الإبهام: "المحكم جنس لنوعيه النص والظاهر".⁽³⁾ ومقابلهما المحمل والمؤول. وبهذا فالمحكم يشمل الأقسام الأربعة المذكورة عند الحنفية.⁽⁴⁾

وبهذا يبدو واضحاً وجلياً تفوق الأصوليين في تقسيم الألفاظ، وتميزهم عن اللغويين والحدائثيين، رغم ما بدا من جدل واختلاف بين تقسيمات الجمهور والحنفية، ولكن هناك منهج آخر في تقسيم اللفظ وهو للإمام الشاطبي، حيث اختلفت طريقته عن طريقة الجمهور والحنفية وقسم اللفظ تقسيماً آخر كالاتي:

ثالثاً: مسلك الإمام الشاطبي في تقسيم الألفاظ

اتبع الإمام الشاطبي طريقة أخرى في تقسيمه للألفاظ، وقد تتبعه البعض من خلال الموافقات والاعتصام فتوصلوا إلى أنه نحا منحى مخالف لمذهب الأحناف والجمهور فقسم اللفظ قسمين فقط: محكم ومتشابه فما معنى المحكم عنده؟ وما معنى المتشابه؟

1- اللفظ المحكم:

عرف الأصوليون المحكم بأنه "اسم لما اتضحت دلالاته وانكشف معناه"،⁽⁵⁾ ومنه النص والظاهر.⁽⁶⁾

(1) كمال الدين ابن الهمام- التحرير وشرحه تيسير التحرير- ج1- (دط- طبع مصطفى الباوي الحلبي- 1350هـ=1930م- مصر)- ص (143-144).

(2) هو تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، قاضي القضاة، المؤرخ الباحث، ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده فحصل الكثير من العلوم من الفقه وأصول الفقه والحديث والأدب، إليه انتهت رئاسة القضاء بدمشق، ولد سنة 727هـ، وتوفي سنة 771هـ، من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى والصغرى والوسطى، والإبهام شرح المنهاج للبيضاوي. [انظر: ابن حجر- الدرر الكامنة- المصدر السابق- ج (02)- ص (425)].

(3) انظر: السبكي- الإبهام- المصدر السابق- ص (215).

(4) عبد العلي اللكنوي- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت- ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر- ج2- (ط1- دار الكتب العلمية- 1423هـ=2002م- بيروت)- ص (26)، وانظر: أديب صالح- تفسير النصوص- المرجع السابق- ص (223 فما بعدها).

(5) أبو الوليد الباجي- الحدود في الأصول- تحقيق: نزيه حماد- (ط1- مؤسسة الزعيبي- 1392هـ=1973م- مصر)- ص (47).

(6) تاج الدين السبكي- الإبهام- المصدر السابق- ص (215-216).

وفي اصطلاح الأحناف: " هو ما ازداد قوة ووضوحا على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ".⁽¹⁾ وحكمه: وجوب العمل بما يقتضيه اعتقادا وعملا على جهة القطع واليقين، ومن ثمرات التمسك بقطعيته تقديمه عند التعارض على الظاهر والنص والمفسر، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى فكلمة كان الاحتمال أبعد كانت القطعية أقوى وأشد، فيسقط الأدنى في القطعية بالأعلى منها.

وبهذا يظهر أن المحكم عند المتكلمين اسم جنس لما اتضح معناه كالنص والظاهر عند تعيين المعنى به، بخلاف الأحناف الذين اعتبروه قسما مستقلا من واضح الدلالة فكانوا "أوعب وضعاً للحالات ولذا كثرت الأقسام عندهم".⁽²⁾

والمحكم عند الشاطبي هو "اللفظ الذي انكشف معناه واتضح بحيث لا يحتاج إلى ما يبيّنه، فقد عرفه في الموافقات بأنه:

"البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره"،⁽³⁾ سواء كان هذا البيان صفة ذاتية له "الكلام المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه".⁽⁴⁾ أم صفة عارضة للفظ المحتمل الذي كان بحاجة إلى تفسير ثم ورد عليه بيانه، وبهذا يدخل في المحكم النص على اصطلاح المتكلمين، والمحكم على اصطلاح الأحناف وكذا المبين من مجمله والمؤول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه بعكس المجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيئاتها داخلتها تحت معنى المتشابه".⁽⁵⁾

2- اللفظ المتشابه:

المتشابه في اصطلاح المتكلمين هو: "الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكير وتأمل".⁽⁶⁾

(1) منلاحسرو- المرأة- المصدر السابق-ص(192).

(2) ابن أمير الحاج- التقرير والتحرير- المصدر السابق-ص(152).

(3) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (03)- ص (305).

(4) الرازي- المحصول- المصدر السابق- ج 1- ص(461).

(5) الشاطبي- المصدر السابق- ص (306).

(6) الباجي- الحدود- المصدر السابق-ص(47).

ومعنى وصفهم له بأنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ ولذلك احتاج تمييز المراد منها إلى تأمل وتفكر وهو اسم جنس يشمل المجمل والمؤول كما سبق.

كما عد منه الآمدي: "ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المحملة... أولا على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل".⁽¹⁾
وهو عند الأحناف: "اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه"⁽²⁾
وهو نوعان:

أحدهما: المتشابه باللفظ، وهو الذي يسد فيه باب معرفة المراد لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى كـمقطعات أوائل السور.

والثاني: متشابه المفهوم، وهو ما علم معناه لغة لكن لا يعلم كونه مرادا من الله تعالى كالاستواء المفهوم من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه [04].

أما الشاطبي فالتشابه عنده ما يقابل المحكم، فهو لفظ غير بين قد ينحسم فيه باب التوصل إلى المراد إن كان **حقيقيا** وقد يحتاج في بيان المراد به إلى غيره إن كان **إضافيا** وقد يحتاج إلى تحرير محل الحكم وتعيين تعلق تنزيله إن كان **مناطيا** فهو بهذا الاعتبار أنواع ثلاثة: يقول الإمام الشاطبي: "... المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما حقيقي، والآخر إضافي، وهذا فيما يختص بها نفسها، وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام".⁽³⁾

أ- المتشابه الحقيقي: وهو الذي لم ينصب لنا الشارع دليلا على معرفته فانسدت أبواب التوصل إلى بيانه، فهو متشابه من حيث وضع في الشريعة كذلك وهذا لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به.⁽⁴⁾ وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه، فإذا نظر المجتهد

(1) الآمدي-الإحكام-المصدر السابق-ج01-ص(223).

(2) أصول السرخسي- المصدر السابق - ص(169).

(3) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ص (315).

(4) نفسه- ص (315).

في أصول الشريعة، وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه. (1)

ب-المتشابه الإضافي: وهو ما احتاج في بيانه إلى غيره، ولا يتعين المراد منه إلا بعد التأمل في الأدلة، ولا يقال إن الاشتباه ينسب إليها، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقعها. (2) يقول الشاطبي: "...أنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع الشريعة، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة". (3)

ج-المتشابه المناط: هو التشابه العائد على النظر في المناط "فالنهى عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك، فإن اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه وهو الالتقاء حتى يتبين الأمر وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه، وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل، فلا مدخل له في المسألة". (4)

إذا ثبت هذا فقد يقع تساؤل حول القدر الواقع من المتشابه في الشرعيات، ومذهب الشاطبي أن الحاصل منه قليل نادر واستدل عليه بأمر ثلاثة:

أحدها: النص الصريح وذلك مستفاد من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران [07]. فقوله في المحكمات: هن أم الكتاب يدل على أنها المعظم الجمهور. (5)

ثانيها: إن القول بكثرة المتشابه فيها يؤدي إلى شيوع الالتباس والإشكال "وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدي كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران

(1) المصدر نفسه.

(2) نفسه.

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (317).

(4) نفسه - ص (318).

(5) نفسه - ص (307).

[138]، وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى. (1)

والثالث: الاستقراء لأنه يتتبع موارد الأدلة ومواقع الأحكام يتبين جريانها على نهج مستقيم بين يقول الشاطبي: "فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى: ﴿كَيْتَبُ أَحْكِمَتْ - أَيْتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود [01]. (2)

ونتيجة هذا التقسيم عنده:

أ- أن مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات كالخلاف فيما أمسك عنه السلف الصالح من البيان، لترك الخوض في معانيها كالاستواء والنزول، أي اعتماده فيما انحسرت فيه أوجه البيان مبدأ التسليم والإيمان بما هو محجوب علمه عن العباد كالاستواء والنزول... وأشبه ذلك، وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن. (3) ولذلك لم يكن الخلاف بينهم واسع.

ب- التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية لأن "الأصول لو دخلها تشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل". (4)

ج- كذلك تحرزه من إجراء التأويل على المتشابه الحقيقي وتجويزه في الإضائي، لأن التأويل لا يعتد به إلا إذا تعضد بدليل، وقد مر أن المتشابه الحقيقي هو ما تعذر فيه ما يسعف على معرفة المراد منه. إذ قد تبين أن الجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موجوداً، لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا؛ فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضائي، وإن لم يقع بشيء من ذلك، فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا

(1) نفسه - ص (308).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (308).

(3) نفسه - ص (318) فما بعدها، وانظر: العلمي - الدرس اللغوي - المرجع السابق - ص (259-262).

(4) الشاطبي - نفسه - ص (322).

يعلم وهو غير محمود، وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها لما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة، وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾ آل عمران [07]، ثم قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ آل عمران [07].⁽¹⁾

أما إذا كان من قبيل الإضافي: فالتأويل لازم له إذا تعين بدليل "كما بين العام والخاص والمطلق والمقيد والضروري والحاجي وما أشبه ذلك لأن مجموعهما هو المحكم".⁽²⁾

مما سبق يتبين أن الشاطبي رد كل ماهو واضح للمحكم، وكل ما هو خفي للمتشابه بشكل أغناه عن التزام طريقة الأصوليين في بسط القول في أنواع واضح الدلالة وخفيها، ومع ذلك سأحاول في هذا المقام بيان طريقته في تناول بعض الألفاظ.

مع ملاحظة: أن المبيّن هو نفسه المحكم عند الشاطبي وكذلك الجمل هو المتشابه أو المبيّن هو مشمول المحكم عند الشاطبي وهو ما اتضح معناه وظهر، المراد به وخرج من حيز التشابه والإجمال.⁽³⁾ ويدخل فيه كما مر ما كان واضح الدلالة بنفسه أو بغيره، وقد عاجله في إحدى عشرة مسألة دار الحديث فيها عن بيان النبي صلى الله عليه وسلم وبيان العالم وعن البيان القولي والفعلية وعن الفرق بينهما وعن مكانته في مباحث الأحكام التكليفية والوضعية.

وختم بحديثه عن الفرق بين بيان صلى الله عليه وسلم وبيان الصحابة.⁽⁴⁾ رضوان الله عليهم.

أما المجمال:

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (328-329).

(2) المصدر نفسه - ص (328).

(3) نفسه - ص (305-306).

(4) نفسه - ج (4) - ص (76 فما بعدها).

فهو عند الشاطبي كل لفظ خفيت دلالته واشتبه على السامع معرفة المراد منه قبل النظر في مبينه.

ويدخل في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأَخْرَجْنَا مَثَلًا لِّمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مَا خَطَا بِهِ لَبِئْسَ مَا كَفَرَ﴾ آل عمران [7].⁽¹⁾

والقاعدة المقررة عنده أن الإجمال لا يتعلق بما مجاله التكليف "فإن كان في القرآن شيء مجمل، فقد بينته السنة كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال وللحج".⁽²⁾ وهذا راجع إلى التشابه الإضافي.

أما إذا وجد في الشريعة مجمل بالمعنى الآخر وهو ما انعدمت فيه أوجه البيان "فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالحال وطلب ما لا ينال".⁽³⁾

ويتوقع ورود الإجمال الداخل في مفهوم التشابه الحقيقي - وهو قليل كما مر - لا يطلب به "إلا الإيمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه". والنتيجة التي انتهى إليها هي أنه إذا جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به.⁽⁴⁾

وبقيت هنا مسألة تتعلق بحديثه عن نوعين آخرين من الإجمال:

1- عام: يتعلق بعموم المكلفين، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ البقرة [109].

و﴿وَأَنْهَفُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَكُمْ﴾ المنافقون [10]. فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي (صلى الله عليه وسلم) وأفعاله مبينة لذلك.⁽⁵⁾

2- خاص: يتعلق ببعض المكلفين دون بعض ومثاله: قصة عدي (في إدراك الخيط الأبيض من

الخيط الأسود) حتى نزل بسببه ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة [186].

(1) نفسه - ص (137).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (136).

(3) نفسه - ص (137).

(4) نفسه - ص (139) وج 03 - ص (328).

(5) نفسه - ج (03) - ص (83).

مما سبق يتبين مدى إخلاص الشاطبي برد ما هو واضح الدلالة إلى المحكم المبين، وما هو خفيها إلى المتشابه المجمل، فما حقيقة الظاهر والمؤول عنده.

3- اللفظ المؤول وعلاقته بالدلالة: للشاطبي نظرة خاصة للمؤول.

عرف العلماء (الأصوليون) التأويل: بأنه عبارة "عن احتمال يعضده دليل يصير أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"⁽¹⁾. وهو تعريف الغزالي والرازي إلا أن الآمدي فقد نازعهما فيه من ثلاثة أوجه:

1) أن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هم نفس حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

2) أنه غير جامع فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني حيث قال: "يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر".

3) أنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل وهو أعم من التأويل بدليل ولهذا يقال: تأويل بدليل وتأويل من غير دليل.⁽²⁾

والتأويل الصحيح عنده: هو حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده.⁽³⁾

فقيد "الحمل" في التعريف مشعر بأن "التأويل صرف اللفظ وليس هو نفسه الاحتمال.

جاء في شرح العضد على المختصر: "الاحتمال ليس بتأويل إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله"⁽⁴⁾.

فالمؤول بهذا الاعتبار ما يقابل الظاهر، وضابطه أن اللفظ إن كان مراده لا يحتمل الصرف لظهوره في معناه سمي ظاهراً، وإن احتمله بدليل سمي مؤولاً، والأصل العمل بالظاهر إذا ثبت رجحانه، فإذا ثبت مرجوحيته بالنسبة لمؤوله تعين العمل به بدليل يعضده.⁽¹⁾

(1) الغزالي-المستصفي-المصدر السابق-ص(368).

(2) الآمدي-الإحكام-المصدر السابق-ج2-ص(198).

(3) المصدر نفسه.

(4) شرح العضد-المصدر السابق-ج2-ص(169).

والمؤول في الاصطلاح الحنفي عند من عده قسما رابعا من الأقسام الراجحة إلى الوضع عبارة عن

"تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد"،⁽²⁾ ذلك أن المشترك إذا تبين المراد منه بدليل قطعي سمي مفسرا، وإذا تم ذلك بدليل ظني سمي مؤولا".⁽³⁾

وحكم المؤول عندهم وجوب العمل بموجبه دون العلم لعدم إفادته القطع فهو بمنزلة خير الواحد عندهم.⁽⁴⁾ أما الشاطبي فلم يعالج المؤول كمصطلح في موطن معين وإنما تحدث عنه ضمن مباحث التأويل، والمعروف من كلامه أن الأصل اتباع الظواهر ولا يجوز العدول عنها إلا بموجب شرعي يتعين بسببه طرق باب التأول لذلك وطأ بيان محله أولا حيث عينه في المتشابه الإضافي الذي يشمل في مفهومه كل ما هو بحاجة إلى بيان إذا تعلق به شائبة الاحتمال. ونفاه عن المتشابه الحقيقي، لأنه قليل ولا يتعلق به تكليف إلا من جهة الإيمان به على مقتضى إرادة واضعه "فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود".⁽⁵⁾

ثم انتقل بعده للحديث عما يجب أن يراعى في المؤول العدول به عن الظاهر فذكر لذلك ثلاثة شروط:

1- أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار وأن يكون اللفظ المؤول قابلا له،⁽⁶⁾ وإلا وجب التمسك بالظاهر لأنه في حق المجتهد هو الدليل.

2- أن يكون الخروج عن مقتضى الظاهر لدليل أقوى، وإلا أدى إلى الأخذ بالمرجوح دون مرجح، فهو من باب من "أراد تصحيح الدليل بأمر باطل".⁽⁷⁾

(1) العلمي-الدرس اللغوي- المرجع السابق- ص (273).

(2) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص(127).

(3) التفنازي- شرح التلويح- المصدر السابق- ص(33).

(4) أصول السرخسي- المصدر السابق- ص(163).

(5) الشاطبي- الموافقات-المصدر السابق-ج3- ص(328).

(6) نفسه- ص(330).

(7) نفسه- ص(331-332).

3- أن يكون هذا العدول مما يصح معه اعتبار المؤول دليلاً ف "تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة فرده إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين".⁽¹⁾

وعليه فإن اللفظ عند الإمام الشاطبي ينقسم إلى قسمين كذلك، واضح الدلالة وغير واضح الدلالة، وواضح الدلالة عنده هو المحكم كما هو عند الجمهور، وغير واضح الدلالة هو المتشابه ويشمل المحكم عنده كل ما هو واضح الدلالة سواء بنفسه أو بغيره، بحيث أدخل فيه الشاطبي النص فقط بتعبير الجمهور والمحكم بتعبير الحنفية، والمبني بعد الإجمال، والمؤول من الظاهر والمخصص من العام والمقيد من المطلق، ولكن عد الظاهر عنده من المتشابه لأنه غير واضح في دلالاته، بينما عده الجمهور من واضح الدلالة وكذلك الحنفية، وكذا المؤول متشابه عند الجمهور والحنفية وعند الشاطبي محكم.

فالمحكم إذن عند الشاطبي هو كل واضح في دلالاته قطعاً دون احتمال لتأويل أو غيره، والمتشابه كل ما هو محتمل كالظاهر والعام والمطلق والمجمل، وتبدو طريقة الشاطبي أحكم وأشمل للطريقتين وأوضح للاجتهاد مع النصوص في الشريعة.

(1) نفسه - ص(332).

الفصل الثاني: حقيقة المعنى في الشرعة الإسلامية

بعد معرفة اللفظ وحقيقته وأنواعه، يجب تحرير حقيقة المعنى المراد (التحرث عنه، حتى يسهل تحرير ومعرفة العلاقة بين اللفظ والمعنى في الشرعة الإسلامية، وقر قسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: تعريف المعنى وعلاقته بالردالة

المبحث الثاني: أنواع المعنى ونظرياته

المبحث الأول: تعريف المعنى وعلاقته بالدلالة

للمعنى أثر كبير في الدراسات الشرعية، لأن الفقيه عندما ينظر في ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية ليستنبط الحكم الشرعي يجب أن ينظر فيما يحقق المعنى المفهوم للشارع من الحكم، لذلك كان لابد من معرفة هذا المعنى وحقيقته. ولا يتبين ذلك إلا بتعريفه في اللغة والاصطلاح كالاتي:

المطلب الأول: تعريف المعنى

الفرع الأول: لغة

المعنى مأخوذ من الفعل "عنا" بالألف، أو "عنى" بالياء، وهو يدل في اللغة على:

1- القصد: عنوته وعنيته أي قصده وأردته، وعنيت فلانا أي قصده ومن تعني بقولك؟ أي من تقصد؟ وعناني أمرك أي قصدني.⁽¹⁾

والمعنى القصد للشيء بانكماش فيه وحرص عليه،⁽²⁾ ومعنى الكلام ومعنيته بكسر النون مع تشديد الياء ومعناته ومعنيته واحد، أي فحواه ومقصده، والاسم العناء، وعرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه وفي معني كلامه أي فحواه، وتقول العرب: هذا في معناه ذاك، وفي معناه سواء أي في مماثله ومشاكبته دلالة ومضمونا ومفهوما، ويجمع على معاني وينسب إليه فيقال المعنوي، وهو ما لا يكون للسان فيه حظ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب.⁽³⁾

(1) انظر لسان العرب- المصدر السابق- طبعة دار صبيح- مج (15)- ص (106). ومحمد بن أحمد الأزهرى- تهذيب اللغة- تحقيق عبد الحلیم النجار- ج (3)- (دط- الدار المصرية للتأليف والترجمة -دت- مصر)- مادة عنى ص (213-215). وانظر: محمود بن عمر الرمخشري- أساس البلاغة - تحقيق: محمد باسل عيون السود- ج (1)- (ط1- دار الكتب العلمية - 1419هـ = 1998م -بيروت)- ص (682).

(2) ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- تحقيق: عبد السلام هارون - ج(4)- (دط- دار الفكر- دت- دم)- مادة عنى ص (146).

(3) مرتضى الزبيدي- تاج العروس- تحقيق: عبد المجيد قطامش- المصدر السابق- ج(39)- (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- 1422هـ=2001م- الكويت)- مادة عنى- ص (122-123).

2- الحال الذي يصير إليه الأمر: فمعنى كل شيء محتته وحاله التي يصير إليها أمره،⁽¹⁾ ومنه قول الشاعر:

مثل البرام غدا في أصداة خلق لم يستغن وحوامي الموت تغشاه
فرجت عنه بصرعين لأرملة وبئس جاء معناه كمعناه

وقد قاله في رجل قدم ليقتل، وأنه فرج عنه بصرعين، أي فرقين من غنم ومعنى كلامه: "قد كنت أعددتها لأرملة تأتيني تسألني أو لبئس مثل هذا المقدم ليقتل معناه كمعناه". أي إن مقصدهما في السؤال والبؤس مقصد واحد، وحالهما واحدة.⁽²⁾

3- الإظهار: يقال "عنت القرية" إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته،⁽³⁾ وعنت الأرض بالنبات تعني إذا أظهرته، أو ظهر فيها النبات، يقال لم تعن بلادنا بشيء إذا لم تنبت شيئاً،⁽⁴⁾ ومنه عنوان الكتاب سمي بذلك لبروزه وظهوره.⁽⁵⁾

4- الإفادة: يقال لم تعن هذه الأرض أي لم تفد.⁽⁶⁾ أي لم تظهر النبات فلم تفد.

ومنه نستنتج أن المعنى في اللغة هو القصد، وما يظهر من حال الشيء، وربطاً بما نحن فيه فهو القصد الذي يفيد اللفظ ويظهر فيه، بحيث تصبح حاله مرتبطة به.

الفرع الثاني: اصطلاحاً

يعتبر المعنى من المصطلحات العصبية التحديد حتى غدا أحد إشكالات الدراسات النقدية المعاصرة، وذلك بسبب قلة من تحدث عنه و لصعوبة تحديد المصطلحات المرادفة له، لذلك فإني وجدت صعوبة كبيرة

(1) الأزهري- تهذيب اللغة- المصدر السابق- ص (213).

(2) ابن فارس- الصحاحي في فقه اللغة- المصدر السابق- ص (198-199).

(3) المصدر نفسه- ص (199).

(4) مرتضى الزبيدي- تاج العروس- المصدر السابق- ص (122).

(5) ابن فارس- المصدر السابق- ص (199).

(6) المصدر نفسه- ص (199).

في تحديد المقصود منه اصطلاحاً، خاصة عند محاولة الربط بما عند الأصوليين والفقهاء والمفسرين وهذه خلاصة ما وصلت إليه:

نجد فيما سبق أن بعض المعاجم اللغوية قد أشارت إلى تعريف المعنى و علاقته باللفظ اصطلاحاً فقيل هو: "الشيء الذي يفيد اللفظ" قال ابن فارس عن ابن السكيت⁽¹⁾: "فإن كان هذا فإن المراد بالمعنى: الشيء الذي يفيد اللفظ"⁽²⁾ أي دلالاته ومضمونه ومفهومه قال الفارابي⁽³⁾: "ومعنى الشيء ومعناته واحد، ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كله ما يدل عليه اللفظ".⁽⁴⁾

وهو بهذا مرادف للتفسير والتأويل قال ابن فارس في باب معاني الألفاظ التي يعبر بها عن الأشياء: "مرجعها إلى ثلاثة وهي: المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة، فالمعنى هو القصد والمراد، أما التفسير فهو في اللغة التفصيل كذا قال ابن عباس⁽⁵⁾ في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ الفرقان [33]، أي تفصيلاً، وأما اشتقاقه فمن الفسر بمعنى البيان.

والتأويل فهو آخر الأمر وعاقبته، يقال إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقباه، وهذا ما قيل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران [7]، أي لا يعلم الآجال والمدد إلا الله

(1) ابن السكيت: هو أبو يوسف، يعقوب بن اسحاق بن السكيت الدروني الأهوازي، البغدادي، كان عالماً بالنحو وعلوم القرآن واللغة والشعر، اهتم بالتشيع، له تأليف كثيرة منها: إصلاح المنطق، تهذيب الألفاظ، توفي سنة: 244هـ. [انظر: جلال الدين السيوطي-بغية الوعاة-المصدر السابق-ج (02)- ص (349)].

(2) المصدر نفسه- ص (199).

(3) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب، وانتقل إلى بغداد، فنشأ فيها، وتوفي بدمشق، له نحو مائة كتاب منها: الفصوص. ولد سنة 260هـ وتوفي سنة 339هـ. [انظر: شمس الدين ابن خلكان- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان-ج(5)- (دط-دار صادر-دت-بيروت)-ص (153-157)].

(4) الزبيدي- تاج العروس- المصدر السابق- ص (123).

(5) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، يكنى أبا العباس، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وكان ابن ثلاث عشرة سنة إذ توفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أصح الروايات، ومات بالطائف سنة 68 هـ، روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال له: "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل" فكان أعلم الناس وأذكاهم، وكان أصحابه يسمونه البحر. مات بالطائف بعد أن شهد الجمل وصفين والنهروان. [انظر: الاستيعاب- ابن عبد البر- المصدر السابق- ج (01)- ص (559-563)].

جل ثناؤه، فمآل الأمر وعقباه لا يعلمه إلا الله جل ثناؤه.⁽¹⁾

ولذلك جاء في التهذيب: "المعنى والتفسير والتأويل واحد".⁽²⁾

ولكن حقيقة هذا الذي يفيد اللفظ هو صور ذهنية تعرف بالقلب لذلك عرفت المعاني بأنها:

"الصور الذهنية من حيث وضع يازائها الألفاظ".⁽³⁾

والصورة الحاصلة في العقل: من حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى.

ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما.

ومن حيث أنه مقول في جواب "ما هو" سميت ماهية.

ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة.

ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية.⁽⁴⁾

وفرق الجرجاني بين الماهية والحقيقة والمعنى فقال: "ماهية الشيء ما به الشيء هو هو وهي من حيث

هي هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. والماهية تطلق غالبا على الأمر

المتعلق مثل المتعلق من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود، والأمر المتعلق من حيث

أنه مقول في جوابه هو سمي ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سمي حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار

هوية، ومن حيث جمل اللوازم له ذاتا، ومن حيث يستبطره من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنها قل الحوادث

جوهرًا".⁽⁵⁾

وجعل من أنواع الماهية: الماهية الاعتبارية وهي التي لا وجود لها إلا في العقل المعتر ما دام معتبرا.⁽⁶⁾

(1) ابن فارس - الصحاح - المصدر السابق - ص (199-200).

(2) الأزهرى - تهذيب اللغة - المصدر السابق - ص (213).

(3) انظر: الجرجاني - كتاب التعريفات - المصدر السابق - ص (235-236).

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه - ص (205).

(6) الجرجاني - التعريفات - المصدر السابق - ص (206).

إذن: فالماهية إذا كانت ما يدل عليه اللفظ فهي معنى، وقد تحدث ابن عاشور⁽¹⁾ عن المعاني في الشريعة وجعلها أنواعا ثلاثة هي:

1- المعاني الحقيقية 2- المعاني الاعتبارية 3- المعاني الوهمية

1- المعاني الحقيقية: وهي أمور موجودة في نفس الأمر والواقع تدركها العقول وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع، فهي الشيء الذي يوجد في الخارج ونفس الأمر لا يشوبها شيء من الشك أو التوهم.⁽²⁾

2- المعاني الاعتبارية: وهي المعاني التي بها تعلق بالحقائق، فالذهن معتبر لها ولكن وجودها تابع لوجود الحقيقة أو الحقيقيين، أي وجودها أضعف من وجود الحقائق.⁽³⁾

3- المعاني الوهمية والمتخيلة: هي المعاني التي اخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء متحقق في الخارج، كإدراك كثير من الأحياء أن في الميت معنى يوجب النفور عنه والخوف عند القرب منه، فالذهن فيه يخرع المعنى الوهمي ثم يدركه. أو تخرعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبها من عدة معاني محسوسة محفوظة في حافظة الدهن.⁽⁴⁾

وقد تحدث ابن عاشور عن ذلك عند حديثه عن المقاصد وتعريفها، والغرض منه كما يبدو هو الوصول إلى معنى قطعي وتمييزه عن المعنى الوهمي؛ لأن الشريعة لا تهتم بالوهميات، وأن أحكام الشريعة منوطة بالمعاني الحقيقية أو القريبة منها، وهو يبين أن البحث عن المعنى في الشريعة هو البحث عن المقصد؛

(1) ابن عاشور: هو محمد الطاهر بن عاشور، عالم تونسي، ولد سنة 1879م، شغل منصب رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، وشيخ الإسلام، كما كانت له عضوية في الجمعيتين العربيةين في دمشق والقاهرة، له عدة مصنفات مطبوعة منها: مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، التحرير والتنوير في تفسير القرآن...، توفي سنة 1973م بتونس. [انظر: الزركلي، الأعلام، ج (6)، ص(174)]. (ط15- دار العلم للملايين -1423هـ=2002م-بيروت) - ص(174).

(2) ابن عاشور- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام-(دط-الدار العربية للكتاب-1399هـ=1979م-دم)- ص (28).

(3) المرجع نفسه- ص(28).

(4) نفسه -ص (29-30).

حيث جاء عنده أن: "المعنى هو الدلالة على مراد المتكلم (اللافظ) بالبحث عن مقصده، والدلالة نوعان: دلالة المتكلم على مراد كلامه، ودلالة السامع على مراد المتكلم." (1)

يقول ابن عاشور: "ولذلك يجب أن يحف بالكلام ملامح من سياقه، ومقام الخطاب، ومبينات من البساط لتتظافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه، ولذلك نجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلغه عنه مبلغ، ونجد الكلام المكتوب أكثر احتمالا من الكلام المبلغ بلفظه بله المشافه به من أجل فقدته دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلغ." (2)

إذن المعنى هو القصد من اللفظ وما يدل عليه. وقد صرح بذلك ابن فارس حين قال: "المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه." (3) فهو الصورة الذهنية التي ترتبط باللفظ الشرعي، بحيث يجب أن يفسر به ويؤول إليه، أي المقصود من اللفظ الشرعي.

وفي الشريعة المعنى هو الصورة الذهنية (4) التي ترتبط باللفظ الشرعي أي: المقصود من اللفظ الشرعي و"المقصود" من اللفظ الشرعي تحدده آليات سيأتي الحديث عنها لاحقا.

ولذلك قال ابن السكيت: "فإن كان هذا فإن المراد بالمعنى الشيء الذي يفيد اللفظ." (5)

وبعد تعريف المعنى وتحديد حقيقته تبين أهمية ذلك لمعرفة علاقته باللغة، فللفظ ارتباط مباشر بالمفهوم الذهني، وارتباط غير مباشر بالواقع الخارجي، يتم بوساطة المفهوم الذهني، وتتحقق هذه الدورة أن اللفظ عند إطلاقه يستدعي صورة المعنى في الذهن التي هي تعبير عن الواقع الخارجي (اللفظ والذهن والواقع أو الخارج).

(1) انظر ابن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية - دط- المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- الشركة التونسية للتوزيع- تونس- دت- ص(27).

(2) نفسه- ص (27).

(3) انظر: ابن فارس- الصاحي- المصدر السابق- ص (312-313).

(4) انظر: الرازي- التفسير الكبير-المصدر السابق- ج (01) -ص (50).

(5) انظر: ابن فارس- المصدر السابق- ص (199-200).

ونلمس ذلك في قول الغزالي في كتابه معيار العلم، حين حدد مراتب الوجود فقال: "اعلم أن المراتب فيما نقصده أربع، واللفظ في المرتبة الثالثة، فإن للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"⁽¹⁾. ويفسر ذلك بقوله: "فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"⁽²⁾.

أي وجود الأشياء يتجسد في أربع مراتب:

1- الوجود الذهني: وهو وجود صورة للشيء المتحدث عنه في الذهن، فقد ذكر كلمة "إنسان" تتلخص صورة كل الناس في الذهن.

2- الوجود الخارجي: أي وجوده في الأعيان كتجسد معنى إنسان في أفراد البشر.

3- الوجود اللفظي: هو وجود أصوات الكلمة التي تدل على صورته الذهنية. [وجود الصورة في الذهن، وتجسدها في الخارج].

4- الوجود الكتابي: وهو وجود حروف هجائية مكتوبة تدل على الكلمة المعنية كحروف كلمة "إنسان"⁽³⁾.

فاللفظ والكتابة في مربع الغزالي كلاهما حكايات عما في الذهن، ورمز يشير إليه. ثم قال مفسراً ذلك: "فما لم يكن ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله، ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم"⁽⁴⁾.

(1) أبو حامد الغزالي - معيار العلم في المنطق - (ط2- دار الكتب العلمية-1434هـ=2013م-بيروت) - ص(47).

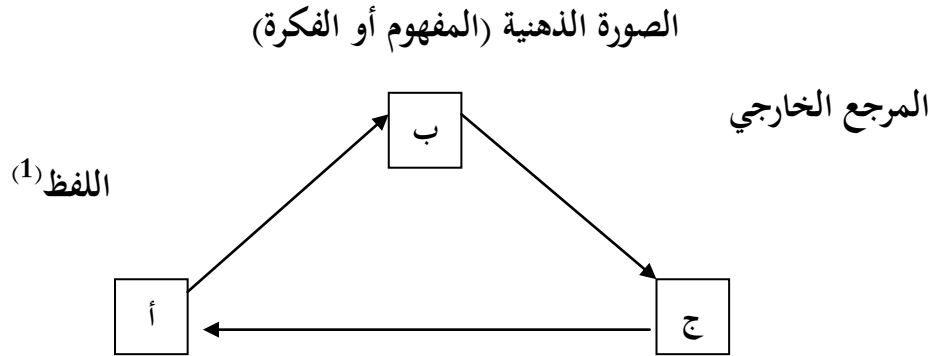
(2) المصدر نفسه.

(3) انظر ذلك في: أبي حامد الغزالي - المصدر السابق - ص(47). وحازم القرطاجني - منهاج البلغاء وسراج الأدباء - تحقيق: محمد الحبيب

بن خوجة - (ط3- دار الغرب الإسلامي - 1407هـ = 1986م - بيروت - ص (19)). ومحمد محمد يونس - مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب - (ط1- دار الكتب الوطنية - 1425هـ = 2004م - ليبيا) - ص (18-19).

(4) الغزالي - المصدر السابق - ص(47).

ولكن علماء الدلالة المعاصرين واللسانيين حصروه في ثلاث مراتب دون الكتابة، لأن الكتابة عندهم ليست جزءاً طبيعياً من اللغة، بل هي عملية اصطلاحية اصطناعية لرموز حرفية لا تمثل بالضرورة الأصوات المنطوقة، واشتهر منهم: الأستاذين أوجدن وريتشاردز وحصروا مراتب الوجود في ثلاث مراتب ومثلوا له بمثلث سمي بالمثلث الدلالي:



وهنا وقع الخلاف (والجدل) في حقيقة المعنى، هل هو المعنى الذهني (الصورة الذهنية)، أو هو ما تدل عليه في الخارج.

وإن عرف المعنى بأنه الصورة الذهنية، إلا أن علاقته بالواقع بقيت محل جدل، فهل هذه الصورة قد تأتي انعكاساً تاماً للشئ المعين، أو قد تأتي بالعكس، أو قد تختلف عنه من جانب أو أكثر. (2)

وهنا وقع الاختلاف في تحديد ظاهر الألفاظ ومعانيها، ومثال ذلك قولنا: "اتخذ من هذا الرغيف عشاء لك" فالذي يظهر من هذا الكلام جواز أكل المخاطب للرغيف كله، وجواز تناول كفايته منه، والخلاف هنا وقع بسبب الحرف "من" فهل هي تبعيضية أم زائدة.

وفي القرآن الكريم مثلاً قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة [125] فهل المقصود من الصلاة الدعاء أم إقامة الصلاة، فإن كان الأول فالمقام متسع، وإن كان الثاني فكيف تفسر "من" الواردة في الآية هل تبعيضية، لعدم اتساع المقام بكامله للصلاة فكيف ببعضه، وهل هي زائدة أم نلتمس لها معنى آخر وهو "عند" فتكون "من" بمعنى "عند"، أي "صلوا عند مقام إبراهيم".

(1) محمد محمد يونس - مقدمة في علم الدلالة والتخاطب - المرجع السابق - ص (19).

(2) انظر: عبد الهادي الفضلي - دروس في أصول الفقه الإمامية - ج 01 - ط 1 - مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر - 1420هـ = 2000م -

دم - الباب الثاني - مباحث دلالة الألفاظ - على موقع: www.alhawzaonline.com يوم: 03.07.2012م.

وهكذا كل الاختلافات التي تحدث بسبب تحديد المعنى وهي في تفسير الكتب المقدسة كثيرة، ومنه ما وقع من اختلاف في تفسير كتاب الله تعالى، وسنة نبيه عند محاولة تحديد المقصود من ألفاظه، فهل نقف عند ظواهر الألفاظ، أي ما تدل عليه أصالة بحسب الوضع، أم نتجاوز ذلك وننظر فيما يحيط باللفظ من ملابسات ومن قرائن وسياق.... ونحدد المعنى في ضوءه.

وهذا لب البحث حيث جاء ليبين قواعد الوقوف عند ظاهر اللفظ ومعناه المتبادر منه، وقواعد تركه والعبور إلى معنى آخر يدل عليه مقصد الشارع.

فالمعنى كما تبين هو الصورة الذهنية ولكن يجب أن تقصد شرعا لئتم المعنى الحقيقي للفظ الشرعي. والمتتبع لما عليه الدراسات اللغوية الحديثة، يجد اختلافا كبيرا بين الكتاب في تحديد معنى المعنى، حتى غدا إشكالية العصر ولعل ما يفسر هذا الإشكال أن معظم النظريات التي تناولت "المعنى" اصطدمت بصعوبات كبيرة، ومن أهمها عدم الوصول إلى معنى ثابت ومحدد للكلمات أو الجمل، لأن المعنى بما هو صورة ذهنية قد يحف بها من الملابسات والسياقات ما يجعلها تتغير من مكان إلى مكان ومن زمان إلى آخر.

وهذا ما جعل الأمر محل اختلاف بين دراسي المعنى حتى أصبح من المستحيل التوفيق بين كثير من وجهات نظرهم في تحديد معنى المصطلح.⁽¹⁾

ولكن وعلى الرغم من ذلك ظل المعنى في الدراسات اللغوية العربية الحديثة بمفهوم "الصورة الذهنية" إذ عرف بأنه: "الصورة الذهنية التي يقابلها اللفظ أو الرمز أو الإشارة، ومنه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي، ودلالة القول على فكر المتكلم، ودلالة اللافتات الموضوعية في الطريق على اتجاه السير، ودلالة السكوت على الإقرار، ودلالة البكاء على الحزن."⁽²⁾

(1) فريد عوض حيدر-علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية-(ط1-مكتبة الآداب-1426هـ=2005م-القاهرة)- ص (17).

(2) تراث حاكم الزيايدي-الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني-(ط1-دار صفاء عمان، ودار صادق الثقافية العراق-1432هـ=2011م)- ص (37).

أما المعنى عند الغربيين فقد عرفه دي سوسير⁽¹⁾ بأنه: "ارتباط متبادل أو علاقة متبادلة بين الكلمة (أو الاسم) وهو الصورة السمعية وبين الفكرة"⁽²⁾.

وتبعاً لذلك يكون تغيير الفكرة مؤثراً في الكلمة والعكس صحيح.⁽³⁾

وعرفه أولمان⁽⁴⁾ بـ: "العلاقة المتبادلة بين اللفظ والمدلول، تلك العلاقة التي تمكن أحدهما من استدعاء الآخر".⁽⁵⁾

وهذا الاستدعاء هو عملية ذهنية ما يدل على أن العلاقة بين الكلمة ومعناها علاقة ذهنية تصويرية، وهذا ما تنبه عليه العلماء العرب من قبل كالمناطق والأصوليين وعلماء العربية.⁽⁶⁾

وهو عند بلومفيد⁽⁷⁾ عبارة: "عبارة عن الموقف الذي يتم فيه الحدث اللغوي المعين والاستجابة أو رد الفعل الذي يستدعيه هذا الحدث في نفس السامع"⁽⁸⁾ أو "هو مجموعة الحوادث السابقة للكلام والتالية له"⁽⁹⁾ والذي يتضح من تعريف بلومفيد هو الجانب النفسي السلوكي الذي يراعي "الحافز والاستجابة، أو

(1) هو فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure عالم لغويات سويسري، مؤسس مدرسة البنيوية في اللسانيات في القرن العشرين، ولد في جنيف سنة 1857م، وتوفي سنة: 1913م. [أنظر: الموقع السابق: <http://www.ar.wikipedia.org> تاريخ الدخول: 2014/08/28، الساعة: 10:37 سا، وانظر: بريجيبة بارتشت-مناهج علم اللغة من هرمان باول حتى ناعوم تشومسكي-تعليق: سعيد حسن تجيري-(ط1-مؤسسة المختار-1425هـ=2004م-القاهرة)-ص(83-86)].

(2) ينظر: محمود السعران-علم اللغة مقدمة للقارئ العربي-(دط-دار النهضة العربية-دت-بيروت)- ص (303)، و فريد عوض-علم الدلالة-المرجع السابق-ص (18).

(3) فريد عوض- المرجع نفسه-ص (18).

(4) هو ستيفن أولمان، واحداً من أعلام الدرس الدلالي والأسلوبي الحديث، من كتبه: الأسلوبية وعلم الدلالة. [أنظر: موقع: <http://www.meelwafurat.com>، تاريخ الدخول: 2014/08/28، الساعة: 10:41 سا]

(5) انظر: ستيفن أولمان -دور الكلمة في اللغة- ترجمة وتقديم: كمال محمد بشير - (دط-مكتبة الشباب -دت- مصر)- ص (67).

(6) نفسه.

(7) هو ليونارد بلومفيد أحد علماء اللغة الأمريكيين، وأحد الرائدین في مجال اللغويات البنيوية خلال الثلاثينات من القرن العشرين، له بحوث كثيرة في مجال اللغة منها كتابه الذي أحدث أثراً كبيراً في فهم اللغة عام 1933م توفي سنة 1949م. [انظر: بريجيبة بارتشت-مناهج علم اللغة من هرمان تابو حتى ناعوم تشومسكي-المرجع السابق-ص(202)].

(8) السعران-علم اللغة-المرجع السابق- ص (304-307).

(9) المرجع نفسه وفريد عوض - علم الدلالة-المرجع السابق-ص(19).

الفعل ورد الفعل⁽¹⁾ فضلا عن جعله المعنى عبارة عن علاقات سياقية، قوامها المواقف التي تتم فيها الأحداث اللغوية بحسب اختلاف تلك المواقف.⁽²⁾

أما "فيرث"⁽³⁾ فيرى أن المعنى اللغوي هو مجموعة من الخصائص والميزات اللغوية للحدث المدروس وهذه الخصائص لا تدرس دفعة واحدة بل لا بد من تناولها على مراحل أو مستويات مختلفة.⁽⁴⁾

وبملاحظة هذه المستويات، وأخذها بعين الاعتبار، تؤدي -بحسب فيرث- إلى أن المعنى: "كل مركب من مجموعة الوظائف اللغوية، وأهم عناصر هذا الكل هو الوظيفة الصوتية، ثم المورفولوجية (الصرفية) والنحوية والقاموسية والوظيفة الدلالية لسياق الحال (context of situation)"⁽⁵⁾ ثم جاء هالدي لي طرح فكرة (التساوق) لمعرفة المعنى، وهي قريبة من فكرة السياق عند (فيرث) فلكي نحدد المعنى الإشاري Referentia Meaning، أو بعبارة أخرى المعنى الذي نستعمله إشارة إلى الكلمة المفردة، فإن علينا أن ندرسها مع العناصر التي تتساوق معها، وفكرة التساوق Collocation من الأفكار التي طرحها هالدي في منتصف الستينات، وهي تهدف إلى نبذ الجانب الذهني أو التجريدي في تعريف المعنى والتعويل على السياق الذي تستعمل فيه الكلمة بغية التوصل إلى الاستعمال الدقيق للكلمة، وطبقا لهذا المستوي من التحليل، فإن معنى الكلمة سيتحدد من خلال الكلمة أو مجموعة الكلمات الأخرى المستعملة معها".⁽⁶⁾

وفكرة التساوق ممكن أن توضح معنى الكلمة قبل السياق، فهي علاقة كلمة بأخرى، أي علاقة ترابط

(1) فريد عوض - علم الدلالة - المرجع السابق - ص (19).

(2) المرجع نفسه.

(3) هو جون روبرت فيرث، لغوي بريطاني شهير، له الفضل في تطوير علم اللغة لبريطانيا، اشتهر بنظريته السياقية، ولد سنة 1890م، وعمل أستاذا في عدة جامعات منها: جامعة بلاهور بالهند، وجامعة لندن، توفي سنة 1960م، له مؤلفات منها: الكلام، ألسنة الرجال. [أنظر: موقع: <http://www.ar.wikipedia.org> السابق. وبريجيه بارتشت - مناهج علم اللغة من هرمان باول حتى ناعوم

تشومسكي - المرجع السابق - ص (202)].

(4) انظر: ستيفن أولمان - دور الكلمة في اللغة - المرجع السابق - ص (81)، وفريد عوض - المرجع السابق - ص (20).

(5) انظر: فريد عوض - علم الدلالة - المرجع السابق - ص (20).

(6) انظر: السعران - علم اللغة - المرجع السابق - ص (265) فما بعدها.

أو تضام على سبيل التضاييف أو الإسناد نحو: "خلع علي" المفهوم منها المنح أو العطاء، فأى كلمة تتساق مع التركيب "خلع علي" ينبغي أن تكون حتما من الأشياء التي تعطى أو تمنح بوصفها جائزة أو نوعا من اللباس.

ومن السهل جدا أن نجد فكرة التساق في التراث العربي، فالتضاييف والحذف والتقدير يدل على هذه الفكرة، وبخاصة في مسألة الحمل على المعنى التي اعتمدت فكرة التساق بشكل رئيسي لإيجاد حلول لتناقضات السياق ففي قول الشاعر:

وزججن الحواجب والعيونا.

لم يرتض النحاة التزجيج للعيون لأنه لا يتساق مع العرف الاجتماعي الدلالي لذا جنحوا إلى التقدير: "وهكذا يفهم أن النحاة قد سبقوا المحدثين في فهمهم لتساق الكلمات الذي جاء به (هاليدي)⁽¹⁾، فالعيون لا تتساق مع الفعل (زجج) بل تتساق مع (كحل).

ويظل معنى المعنى مرهون بالعلاقة الجدلية بين "الصورة السمعية والصورة الذهنية" أي بين اللفظ والصورة الذهنية. فهو تعبير عن تصور للأشياء مثبت في أصوات هي شكل للوجود المادي للتصور الذهني، وذلك التصور هو انعكاس حافل بالحركة، والكلمة ليست علامة خالصة فلا تصبح زمرة من أصوات كلمة إلا إذا ارتبطت بانعكاس في الذهن لواقع موضوعي.⁽²⁾

ولا تقف حدود المعنى عند ذلك بل يستند إلى الإشارات والعلامات المنطلقة من قاعدة اللفظ؛ ويحدث كل ذلك من خلال "إيحاء الرموز اللفظية وعلاقتها النحوية إلى أشياء موجودة في العالم الخارجي أو إلى أفكار ووجدانات مشتركة بين الناس جميعا".⁽³⁾

(1) لم أعر على ترجمته.

(2) انظر: ابراهيم فتحي-معجم المصطلحات الأدبية-(دط)- المؤسسة العربية للناشرين المتحدين-1406هـ=1986م-تونس)-ص(337).

(3) انظر: مجدي وهبة وكامل المهندس-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب-(ط2)- مكتبة لبنان-1404هـ=1984م-بيروت)-ص (374).

فالمعنى في أساسه هو ترجمة ظواهر خارجية كالألفاظ إلى مدركات ذهنية، وهذا أبسط تعريف للمعنى.⁽¹⁾

وهذا ما أشار إليه علماء اللغة العرب والأصوليون حيث لاحظوا أن ثمة ارتباط بين بنية القول صوتا وصيغة وتركيبا، وبين دلالة القول، كما لاحظوا أن للسياق دوره الفاعل في طريقة إنشاء العبارة وتوجيه المعنى، ثم إنهم لم يقفوا عند هذا الحد، فقد حاولوا أن يطوروا نظرية في النص خدمة لأداء المعنى ودراسته. وهذا يعني أنهم قد تجاوزوا المفهوم اللفظي للكلام، والمفهوم الجملي، ليستقر عندهم أن المتكلم، في تعبيره عن حاجاته لا يتكلم بألفاظ، ولا بجمل، ولكن من خلال نص فالتسع بهذا أمامهم دائرة البحث الدلالي وانتقلوا من البحث في مفرد أو جملة إلى البحث في خطاب يتم فيه تحميل المفردات والجمل بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب".⁽²⁾

أي: جعل بعضهم المعنى في الموقف الذي يتم فيه الحدث، أو مجموعة الحوادث السابقة للكلام واللاحقة له، أي المعنى عبارة عن علاقات سياقية قوامها المواقف التي تتم فيه الأحداث، في حين جعل بعضهم المعنى في مجموعة الوظائف اللغوية وهي: الصوتية والصرفية والنحوية والقاموسية، أي ملاحظة السياق اللغوي للكلمة، بينما جعل البعض المعنى فيما يؤثر فيه من الفعل ورد الفعل، إذن يبقى تحديد المعنى مرهون بالعلاقة بين الصورة الذهنية والصورة الخارجية، فتطورت الدراسات المعاصرة ودعت إلى اعتبار المعنى السياقي والمقامي بدلا من الوقوف عند اللفظ وصورته، وقد سبق علماء الشريعة هؤلاء بقرون وسيتبين ذلك عند حديثنا عن أنواع المعنى ولكن قبل ذلك يجب معرفة علاقة الدلالة بالمعنى فهل الدلالة هي المعنى؟

المطلب الثاني: علاقة الدلالة بالمعنى

لا يفرق بعض المحدثين بين مفهومي المعنى والدلالة فبعضهم يسميه "علم الدلالة" وبعضهم يسميه "علم المعنى".⁽³⁾

(1) مجدي وهبة وكامل المهندس-معجم المصطلحات العربية- المرجع السابق- ص (374).

(2) انظر: منذر عياشي- اللسانيات والدلالة-(ط1-مركز الإنماء الحضاري-1413هـ=1996م-حلب)- ص (07).

(3) كريم حسين ناصح الخالدي- نظرية المعنى في الدراسات النحوية-(ط1-مكتبة المجمع العربي-دار صفاء للنشر-1427هـ=

2006م-عمان)-ص (13).

ويفرق البعض الآخر حيث يقولون: "علم الدلالة هي اللفظة المستعملة للإشارة إلى دراسة المعنى".⁽¹⁾ ولتوضيح ذلك يجب تعريف الدلالة وأنواعها كالاتي:

الفرع الأول: حقيقة الدلالة

أولاً: تعريف الدلالة

1-تعريف الدلالة:

أ-لغة: الدلالة لغة مأخوذة من الفعل "دلل" وتعني الاهتداء، فدلّه على الطريق يدلّه دَلالة ودِلالة ودُلولة عرّفه، ودللت بهذا الطريق عرفته، وأدلت الطريق اهتديت إليه، والدليل الدال وما يستدل به، وفي الباب دلال المرأة حسن هيئتها وحسن حديثها وجرأتها في تغنج وتشكل⁽²⁾.

ومنه فمعنى الدلالة في اللغة يدور حول: الإبانة والإرشاد والاستدلال.

ب-اصطلاحاً:

اهتم اللغويون والمناطقية والأصوليون بالدلالة أيما اهتمام فوضعوا لها عدة تعريفات أشهرها قولهم: "أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر".⁽³⁾ وهي كون الشيء بحيث إذا أطلق فهم منه شيء آخر وهي قسمان دلالة لفظية ودلالة غير لفظية⁽⁴⁾ وهذا المفهوم العام للدلالة في اصطلاح المتأخرين. وهم يقصدون بالشيء الأول: الدال، وبالشيء الثاني: المدلول. والمراد بالشيئين: ما يعم اللفظ وغيره، فيتحصل من ذلك أربع صور.

أ- أن يكون كلاهما لفظاً، ومثاله ما نهي الله تعالى عنه في حق الوالدين من قول "أف". فالدلالة لفظية؛ لأن الدال وهو نظم الآية لفظي، والمدلول وهو المنهي عنه لفظ أف.

(1) كريم حسين ناصح الخالدي- نظرية المعنى- المرجع السابق- ص (13).

(2) انظر: ابن فارس-معجم مقاييس اللغة- المصدر السابق- ج(02)- ص(259-260). وابن منظور- لسان العرب- ج(11)- ص(147) [دار صادر]. والزنجشيري- أساس البلاغة- المصدر السابق- ج(01)- ص(265).

(3) الجرجاني- التعريفات- المصدر السابق- ص (172).

(4) أبو النور زهير- أصول الفقه- المرجع السابق- ج(02)- ص(05).

ب- كون الدال لفظاً، والمدلول غير لفظ كالكعبة، وهي لفظ دال على البيت الحرام وهو مدلول غير لفظي.

ج- وهي عكس الثانية، كالرسم العثماني، فهو دال غير لفظي لأنه نوع من الخط، بينما مدلوله لفظي وهو ألفاظ القرآن.

د- عكس الأولى، وهي أن يكون كل منهما غير لفظي، كالتقويم الهجري مثلاً، فهو دال غير لفظي، ومدلوله أيضاً من التواريخ غير لفظي.⁽¹⁾

ثانياً: أقسام الدلالة

وقد قسمت الدلالة تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة، ومن أشهرها: تقسيمها إلى دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية، وكل منهما إما أن تكون وضعية، أو وضعية، أو طبيعية، أو عقلية فأصبحت ستة أقسام⁽²⁾: أي الدلالة قسماً رئيسيان، دلالة لفظية ودلالة غير لفظية، والدلالة اللفظية إما وضعية أو عقلية أو طبيعية، وكذلك الدلالة غير اللفظية وهي كالاتي:

أ- الدلالة اللفظية الوضعية، كدلالة لفظ الرجل على الإنسان الكبير الذكر.

ب- الدلالة اللفظية العقلية، كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار علو وجود الالفاظ.

ج- الدلالة اللفظية الطبيعية، كدلالة لفظة "أح" على ألم بالصدر.

د- الدلالة الوضعية غير اللفظية، كدلالة عقد أصابع الكف الواحدة على العدد خمسة، أو رفع

السبابة على التوحيد، أو دلالة الضوء الأخضر على الإذن بالسير. وأعظم ما يبيّن على هذا الدلالة: دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على الأحكام⁽³⁾.

هـ- الدلالة العقلية غير اللفظية، كدلالة الأثر على المؤثر.

(1) سعد بن مقبل بن عيس العنزي- دلالة السياق عند الأصوليين- رسالة ماجستير جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية- 1428هـ=2009م-ص(19).

(2) انظر: تقسيمات الدلالة في: الزركشي- البحر المحيط- المصدر السابق-ج(2)- ص (37).

(3) محمد الأشقر- أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام الشرعية،- ج1-(ط1- دار النفائس- 1424هـ- 2002م- الأردن)ص(398).

و- الدلالة الطبيعية غير اللفظية، كدلالة حمرة الوجه على خجل صاحبه.

والمقصود من هذه الأقسام الستة عند المنطقيين والأصوليين الدلالة اللفظية الوضعية. لذلك أولوها عناية خاصة في مصنفاتهم.
ومما عرفت به:

-أما: "كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له"⁽¹⁾، وقيل: "هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى"⁽²⁾ وهي تنقسم إلى: عقلية وطبيعية ووضعية وهذا هو المقصود. وقد اختلف في تحديد معنى الدلالة اللفظية الوضعية هل هي "نفس الفهم"⁽³⁾. أي فهم السامع المعنى من اللفظ، أو كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع؟
- ورد الأول بأن "الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى، ولهذا يصبح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلة غير المعلول، فإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به"⁽⁴⁾.
وأجيب عن الاعتراض: بأن التعليل قد يكون مع الاتحاد كما في كل حدٍّ مع محدوده نحو: هذا إنسان لأنه حيوان ناطق⁽⁵⁾.

وحجة من نصر هذا التفسير هو "أنه إذا دار اللفظ بين مخاطبين، فإن فهم منه شيء قيل: دل عليه، وإن لم يفهم منه شيء قيل: لم يدل عليه. فدار إطلاق لفظ الدلالة مع وجود الفهم وجوداً وعدمًا؛ فدل على أنه مسماه، كما دار لفظ الإنسان مع الحيوان الناطق، وجميع المسميات مع أسمائها"⁽⁶⁾.
ومرد الفرق بين التعريفين يعود إلى متعلق هذه الدلالة، وحاصله أنها إما أن تكون عبارة عن فهم السامع من كلام المتكلم، وعليه فلا يتصور وجودها إلا بإدراك المتلقي، فهي راجعة إلى الفهم، وإما أن

(1) الزركشي-البحر المحيط-المصدر السابق-ج(01)-ص(36).

(2) أبو النور زهير-أصول الفقه-المرجع السابق-ص(06).

(3) انظر: الزركشي-المصدر السابق-ص(36) والسبكي-الاجماج-المصدر السابق-ج(01)-ص(203-204).

(4) السبكي-المصدر نفسه-ص(203-204).

(5) الزركشي-المصدر السابق-ص(36).

(6) المصدر نفسه-ص(36).

تكون وصفاً للفظ بحيث كلما أطلق دل على معناه للعلم بالوضع، وهي بهذا الاعتبار راجعة إلى اللفظ⁽¹⁾. وإلى الأخير ذهب الزركشي. وحمل القول أنها "نفس الفهم" على أن المراد بالفهم الإفهام، وهو بهذا الجمع ينفي الخلاف⁽²⁾.

قال ابن القيم: "لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه... كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم، وتمكن السامع من الفهم لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ لم يحصل له البيان فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم⁽³⁾".

أي: الدلالة هي النسبة بين اللفظ والمعنى، أي هي العلاقة بين اللفظ والمعنى، وليس ذات المعنى، قال البيضاوي⁽⁴⁾: "وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به"⁽⁵⁾ لأن الفهم هو طريق المعنى وليس ذاته، ولذلك اشترط الأصوليون في اللفظ أن يكون مفيداً، وللوصول إلى المعنى يجب ملاحظة قصد المتكلم، وأضاف بعضهم قصد السامع، وسميت الأولى بالدلالة الحقيقية، وسميت الثانية بالدلالة الإضافية، وقد رأينا عند ابن عاشور ذلك، والمعنى هو البحث عن مقصود المتكلم وبذلك يتوضح أكثر أن الدلالة هي طريق المعنى وليست هي المعنى ذاته.

قال الآمدي: "... لما كان كل واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه دعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه و أخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر إلى الآلات والأدوات وذلك هو ما يتركب

(1) انظر: عبد الحميد العلمي-الدرس الدلالي-المرجع السابق-ص (124).

(2) انظر: الزركشي-البحر المحيط-المصدر السابق-ص (36).

(3) ابن القيم-الصواعق الموسلة-المصدر السابق ج1-ص(104).

(4) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشَّيرازي، ناصر الدين البيضاوي ولد في المدينة البيضاء بفارس، قرب شيراز، اشتغل بالفقه والتفسير والأصول، فكان عالماً. من مؤلفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، شرح مختصر ابن الحاجب. توفي سنة: 685هـ. [انظر: السبكي-الطبقات-المصدر السابق-ج(05)-ص(59)]. وانظر: عبد الله مصطفى المراغي-الفتح المبين في طبقات الأصوليين-ج2-دط- مطبعة أنصار السنة المحمدية-1366هـ=1947م-مصر-ص(88).

(5) السبكي-الابحاج-المصدر السابق-ص(204).

من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به، ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية وهي إما أن لا تكون موضوعة لمعنى، أو هي موضوعة⁽¹⁾.

ولذلك حددها الشريف الجرجاني بقوله "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول وكيفية دلالة اللفظ على المعنى -باصطلاح علماء الأصول- محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص"⁽²⁾.

ويوضح الشريف الجرجاني ذلك بقوله "ووجه ضبطه أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولاً، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، والآل فالإشارة، والثاني: إن كان الحكم مفهوماً من اللفظ لغة فهو الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء، فدلالة النص عبارة عما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً، فقله عن التأليف في قوله تعالى "فلا تَقُلْ لهما أفي" يوقف به على حرمة الضرب وغيره مما فيه نوع من الأذى بدون الاجتهاد."⁽³⁾

فالدلالة إذن إشارات وعلامات حسية ومعنوية تهدي إلى المعنى وتوحي به، وقد تكون هذه الدلالة حركة أو حرفاً أو كلمة أو صيغة أو تركيباً أو سياقاً أو غير ذلك مما يدل على المعنى، فالقول بأن الدلالة هي المعنى كلام يفتقر إلى الدقة لأن الدلالة غير المعنى.⁽⁴⁾

إذن: فالدلالة هي طريق المعنى وليس المعنى ذاته.

ولذلك تحدث الأصوليون عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كالاتي:

(1) الأمدي-الإحكام- المصدر السابق-ج (01)-ص(29-30) ونفس الكلام في الشوكاني-إرشاد الفحول-المصدر السابق-ج(01)-ص(104).

(2) الجرجاني-التعريفات-المصدر السابق-ص(72).

(3) نفسه (72).

(4) ناصح الخالدي-نظرية المعنى- المرجع السابق-ص(15-16).

الفرع الثاني: كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند الأصوليين وعلاقة الدليل بالمعنى

أولاً: كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند الأصوليين

سبق الكلام على التقسيم العام للدلالة، وكيف كانت عناية العلماء منصرفة إلى الدلالة اللفظية

لأنها هي طريق الأحكام الشرعية، ولكن كيفية دلالتها على الأحكام تنحصر في:

1- دلالة المطابقة، أو الدلالة المطابقيّة: وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، سميت بذلك لمطابقة الدال

المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وكدلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع. وسواء كان المسمى ذا أجزاء أم كان ذا جزء واحد.

مثال المطابقة في الشرعيات دلالة اللفظ على جميع معانيه إذا لم تصحبه قرينة تخصصه بمعنى معين كدلالة

لفظ النكاح في قوله تعالى: ﴿بِإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ البقرة

[228]. على الوطء والعقد معا.

2- دلالة التضمن أو الدلالة التضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه، كدلالة البيت على السقف

الذي هو جزء منه.

3- دلالة الالتزام أو الدلالة الالتزامية: وهي دلالة اللفظ على لازم مسماه، كدلالة السقف على

الحائط. وقد انتقد بعض العلماء حد هذه الأقسام لإغفالها المتكلم والاستعمال وأثرها في المعنى، وهما

عنصران رئيسان في الدلالة. وبناء على ذلك يرى بعض المحققين من أهل الأصول أن تحد دلالة المطابقة

بكونها "دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم"⁽¹⁾. ودلالة التضمن بكونها "دلالة اللفظ على ما

هو داخل في ذلك المعنى" لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ"⁽²⁾. ثم قال: "دلالة المطابقة هي دلالة

اللفظ على جميع هذه الماهية التي عناه المتكلم بلفظه، وهو دلالة على تمام الماهية وذلك المدلول عليه

بالمطابقة هو مقول في جواب ما هو، إذا قيل ما هو بحسب الاسم، وإذا سئل عما هو المراد بهذا اللفظ

(1) ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل- تحقيق: محمد رشاد سالم- ج10- (ط2)- وزارة التعليم العالي- 1411هـ=1991م-

السعودية)- ص(12).

(2) المصدر نفسه.

ذكر مجموع مادل عليه بالمطابقة، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول، وهو جزء ماهيته وهو داخل في ذاته، وأما اللازم لهذا المدلول فهو خارج عن حقيقته عرض لازم له، فهذا تقسيم معقول، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ"⁽¹⁾.

أما وجه انحصارها في ثلاثة: المطابقة والتضمن والالتزام فلأن " اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أو لا. والأول: كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

والثاني إما أن يكون جزء مسماه أو لا. والأول دلالة التضمن كدلالة الإنسان على الحيوان وحده، أو الناطق وحده. والثاني: أن يكون خارجاً عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالته على الكاتب أو الضاحك".

ودليل الحصر هو: أن المعنى المقصود من دلالة اللفظ عند سماعه إما أن يحصل وحده كما في المطابقة، وإما مع القرينة كما في التضمن والالتزام، فلو فهم منه معنى عند سماعه ليس هو موضوعه، ولا جزء موضوعه، ولا لازمه، لزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح، لأن نسبة ذلك اللفظ إلى ذلك المعنى كنسبته إلى سائر المعاني، ففهمه دون سائر المعاني ترجيح من غير مرجح⁽²⁾.

أي: تبقى الدلالة هي طريق الوصول إلى المعنى، فإن كانت تطابقية فهي المعنى الحقيقي أو المركزي عند المعاصرين أو المقالي، وإن كانت تضمينية أو التزامية فهي المعنى السياقي عند المعاصرين.

و بعد عرض هذه التقسيمات للدلالة الوضعية، يتبين لنا أمران هما:

الأول: أن الاختلاف في التقسيم اختلاف تنوع لا تضاد، فكل المؤدّي واحد، وإن تباينت المسميات، والقاعدة أنه لا مشاحة في الاصطلاح إذا تبين المعنى.

الآخر: أن هذه التقسيمات جميعها أشارت إلى قسمين للدلالة الوضعية، لا يخرجان عن دلالة مقال، ودلالة مقام. فالدلالة الأصلية أو الحقيقية أو اللفظية أو اللغوية هي الدلالة المقالية سواء جاءت على صورة دلالة صوتية أو صرفية أو نحوية. والدلالة التابعة أو الإضافية أو الطارئة أو الاجتماعية، هي الدلالة المقامية.

(1) ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل- المصدر السابق-ص(12-13).

(2) الزركشي- البحر المحيط-المصدر السابق-ص(37).

فالدلالة في الأخير إما مطابقة وهي الدلالة المركزية أو الأصلية أو الحقيقية أو المقالية وهي ما تدل على معنى حقيقي.

وإما تضمينية أو التزامية وهي الدلالة الثانوية أو التابعة أو الإضافية أو المقامية، وهي ما تدل على معنى إضافي.

فالدلالة هي طريق الوصول إلى المعنى، وليس المعنى ذاته.

ثانياً: علاقة الدليل بالمعنى

الدلالة سبق الكلام على حدها، وهي أنها فعل الدال وكون اللفظ بحيث إذا أطلق يفهم منه معنى. أما الدليل فهو قصد الدال للدلالة⁽¹⁾. وهو إما أن يكون وارداً من جهة الرسول، فإن كان يتلى فهو الكتاب، وإن كان لا يتلى فهو السنة، وإن لم يكن من جهة الرسول فإما أن يكون إجماعاً أو قياساً، وإن لم يكن فهو الاستدلال.

فهو يطلق على ما فيه دلالة وإرشاداً سواء كان موصلاً إلى علم أو ظن فالأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم وما أوصل إلى الظن، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم ويخصون اسم الأمانة بما أوصل إلى الظن، والفقهاء لم يفرقوا بين ذلك فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.⁽²⁾ فهو مظهر الدلالة أو ما يظهر الحكم الشرعي به.⁽³⁾

إذن: فالدليل هو طريق الدلالة والدلالة هي طريق المعنى، فهو ما وضع من الأمارات والدلالات للوصول إلى المعنى.

ولكن الإشكال في طريقة طلب الدلالة فإما أن يكون بمراعاة المعنى على حساب اللفظ، وهؤلاء هم أهل المعنى الذين يفسرون القرآن والسنة بهوهم وما تمليه عليهم عقولهم فيتأولون اللفظ على حساب ذلك،

(1) انظر: ابن تيمية- النبوات- تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطوبان- ج(1)- (1ط)- الجامعة الإسلامية 1420هـ=2000م- المدينة المنورة)- ص(539).

(2) الأمدي- الإحكام- المصدر السابق- ج(01)- ص (211).

(3) نفسه- ص(212).

وإما أن يكون بمراعاة اللفظ على حساب المعنى وهؤلاء هم أهل الظاهر يقول القرطبي⁽¹⁾ في بيان أنواع التفسير المذموم: "وإنما النهي يحمل على أحد وجهين: 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 لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى"⁽²⁾.

يدخل في هذا طوائف من المبتدعة في القديم والحديث؛ كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والمرجئة والصوفية وغيرهم.

وقال القرطبي أيضا: "وهذا النوع يكون تارة مع العلم كالذي يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته، وهو يعلم أن ليس المراد بالآية ذلك، ولكن مقصوده أن يلبس على خصمه، وتارة يكون مع الجهل، وذلك إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذي يوافق غرضه، ويرجح ذلك الجانب برأيه وهواه، فيكون قد فسر برأيه أي رأيه حمله على ذلك التفسير، ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه"⁽³⁾.

وإما أن يكون بمراعاة اللفظ على حساب المعنى، وهؤلاء هم أهل الظاهر الذين يقفون باللفظ عند لغته ولا يتجاوزونه إلى غيره من نظر في سياق المقام، والقرائن، وحال المخاطب.

يقول القرطبي: "الوجه الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية، من غير استظهار بالسمع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلظه، ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي، والنقل والسمع لا بدله منه في ظاهر التفسير: أولا ليلتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط.

(1) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، القرطبي المفسر، ولد أوائل القرن السابع الهجري بقرطبة، نشأ فيها، وكانت حياته متواضعة، اشتهر في علم الفقه، والنحو والقراءات، والتفسير، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن. توفي سنة: 671هـ. [انظر: ابن فرحون-الذبيح المذهب-المصدر السابق-ج (2)-ص(308)].

(2) أبو عبد الله القرطبي-الجامع لإحكام القرآن-تحقيق: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي-ج(01)-ط1-مؤسسة الرسالة-1428هـ=2006م-بيروت)-ص(58).

(3) المصدر نفسه-ص(59).

والغرائب التي لا تفهم إلا بالسمع كثيرة، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَعَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾ الإسراء [59] معناه: آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها، فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة، ولا يدري بماذا ظلموا، وأنهم ظلموا أنفسهم، فهذا من الحذف والإضمار، وأمثال هذا في القرآن كثير، وما عدا هذين الوجهين فلا يتطرق النهي إليه⁽¹⁾.

ولكن الأصح أن يطلب الحكم من طريق اللفظ والمعنى معا قال بن تيمية وهو يتحدث عن الفرق التي ظلت بسبب التأويل: "...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، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم، وسياق الكلام"⁽²⁾.

إذن فأهل الظاهر هم كل من توقف عند اللفظ لغة، وأهل الباطن كل من ترك اللفظ وأعمل ما يدل عليه باطنه، ومنهم المعتدلون وهم أهل اللفظ والمعنى معا ومنهم الغلاة وهم أهل المعنى فقط والمتوسعون فيه دون التوقف عند حدود اللفظ وهم الغلاة في التأويل ويطلق عليهم الباطنية لاعتدادهم بالباطن أكثر وهم الغلاة من طوائف المبتدعة قديما وحديثا سواء كانوا خوارج أو روافض أو معتزلة أو مرجئة أو صوفية غلاة كما سيأتي لاحقا.

(1) القرطبي - الجامع - المصدر السابق - ص (59).

(2) ابن تيمية - مقدمة في أصول التفسير - المصدر السابق - ص (79-92).

المبحث الثاني: أنواع المعنى ونظرياته

من تمام بيان حقيقة المعنى تحديد أنواعه ونظرياته، وقد تميز المعاصرون في ذلك كما سيتبين من خلال المطالبين الآتين:

المطلب الأول: أنواع المعنى

اختلف العلماء في تقسيم المعنى بين القدامى والمحدثين، فقسمت عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة كالاتي:

الفرع الأول: أنواع المعنى باعتبار الكلام

أولاً: المعنى المقالي والمقامي

وهو أن المعنى قسمان هما: مقالي ومقامي.

1- المعنى المقالي: هو ما يشمل المعنى المعجمي والوظيفي للكلمة.

أ- فالمعنى المعجمي: هو معنى الكلمة المفردة كما يحددها المعجم. وهو المعنى الحقيقي للكلمة كما

يسميه البعض. (المعنى اللغوي عند علماء الشريعة)، فهو المعنى المرتبط بالمادة اللغوية⁽¹⁾.

ب- والمعنى الوظيفي: ومعناه وظيفة المبنى على مستوى النظام الصوتي، والنظام الصرفي، والنظام النحوي.

2- المعنى المقامي: وذلك بمراعاة ما يختلف بالمقال من قرائن الأحوال وظروف الزمان والمكان...⁽²⁾

ثانياً: المعنى له مستويات:

1- المعنى (الأساسي) المركزي.

4- المعنى النفسي.

2- المعنى العرضي (الثانوي).

5- المعنى الإيحائي.

3- المعنى الأسلوبى.

(1) أحمد مختار عمر - علم الدلالة - (ط7-عالم الكتب-1430هـ=2009م-القاهرة) - ص(13).

(2) ينظر: تمام حسان - اللغة العربية معناها ومبناها - (ط3-عالم الكتب-1418هـ=1998م-القاهرة) - ص(28-29) وص(242) وص(337) فما بعدها.

1- المعنى الأساسي: ويسمى أيضا المركزي والأولي ويسمى أحيانا التصوري أو المفهومي، وهو غير المعنى المعجمي عند القدماء، وهو المتصل بالوحدة المعجمية حينما ترد في أقل سياق، أي حينما ترد منفردة.⁽¹⁾ أي معنى الكلمة قال أحمد مختار: "وقد عرفه نيدا بأنه المعنى المتصل بالوحدة المعجمية حينما ترد في أقل سياق أي حينما ترد منفردة"⁽²⁾

2- المعنى العرضي: أو الإضافي أو الثانوي أو التضميني، وهو المعنى الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه إلى جانب معناه التصوري الخالص،⁽³⁾ وهذا النوع من المعنى زائد على المعنى الأساس، وليس له صفة الثبوت والشمول، وإنما يتغير بتغير الثقافة، أو الزمن أو الخبرة وهو ليس محل اتفاق بين المتكلمين بلغة واحدة، وهو بذلك مفتوح وغير نهائي، ويمكن أن يتغير ويتعدل مع ثبات المعنى الأساس، وبعبارة أخرى، إن المعنى الأساس مقيد وثابت، والمعنى العرضي غير محدد ومتحرك.⁽⁴⁾ ومثاله كلمة المرأة فمعناها الأساسي يتحدد بكونها إنسان وأنثى وبالغ ولكن هناك معاني إضافية تثبت لها قابلة للتغير كالثرثرة إجادة البكاء...⁽⁵⁾ فالأول يكون بالنظر للدلالة المعجمية أي دلالة اللفظة وهي محدودة، والثاني يكون بالنظر إلى التركيب والسياق.⁽⁶⁾

3- المعنى الأسلوبي: وهو المعنى الذي تحمله قطعة من اللغة [جملة أو نص...]، مع ملاحظة الظروف الاجتماعية والبيئة الجغرافية المنتمي إليها وهو ما يرادف المعنى المقامي في التراث.⁽⁷⁾

4- المعنى النفسي: وهو يشير إلى ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد، فهو بذلك معنى فردي ذاتي، وهو ما يسميه بعض المحدثين المعنى الهامشي.⁽⁸⁾

(1) ناصح الخالدي- نظرية المعنى-المرجع السابق-ص(13)، وأحمد مختار- علم الدلالة- المرجع السابق-ص(36).

(2) أحمد مختار-المرجع نفسه-ص(37) نقلا عن: Componental Analysis of Meaning-p(130)

(3) ناصح الخالدي- المرجع السابق-ص (13). وأحمد مختار-المرجع السابق-ص(37).

(4) ابراهيم أنيس- دلالة الألفاظ- (ط5- مكتبة الانجلو المصرية-1404 هـ - 1984م- دم) - ص(106) (212).

(5) أحمد مختار-المرجع السابق-ص(37).

(6) فايز الداية- علم الدلالة العربي-(ط1- دار الفكر-1405هـ=1985م-دمشق)-ص(69).

(7) ناصح الخالدي- نظرية المعنى-المرجع السابق-ص (13).

(8) المرجع نفسه- ص (13). و أحمد مختار - المرجع السابق- ص (40-41).

5- المعنى الإيحائي: وهو ذلك النوع من المعنى الذي يتعلق بكلمات ذات مقدرة خاصة على الإيحاء نظرا لشفافيتها. وقد انحصر في تأثيرات ثلاثة:

أ- التأثير الصوتي: وهي ما يطلق على بعض الأصوات أو الضجيج مثل كلمة "خرير" للماء في العربية، وكلمة صليل للسيوف...

ب- التأثير الصرفي: وهو ما يتعلق بالكلمات المركبة ككلمة "صهلق" والتي تعني سهل وصلق.

ج- التأثير الدلالي: ويتمثل بالكلمات المجازية أو أي صورة كلامية معبرة، وكذا يدخل في هذا النوع المعنى المنعكس، الذي يتضح في المعاني المكروهة أم المحظورة مثل: معاني الجنس، ومعاني مواضيع الخلاء. (1)

والملاحظ على هذه التقسيمات أنها اعتبارية، فمن الصعب رسم حدود فاصلة بين هذه الأنواع وغيرها. فالتداخل واضح، وربما يكون من الصعب تمييزه. (2)

فالمعنى الإيحائي مثلا قد يحدده السياق والظروف والملازمات وهذا ما يمثله المعنى الأسلوبى.

الفرع الثاني: أنواع المعنى باعتبار حال المتكلم والمخاطب

وللمعنى تقسيم آخر يتعلق بملاحظة المتكلم و المخاطب فقسم إلى:

1- المعنى الظاهري أو المعنى المباشر أو السطحي أو معنى الجملة: وهو المعنى الذي يتم دون

تأويل أو أي تدخل من جهة المتكلم أو السامع أو المقام ولذلك تسمى بالدلالة المباشرة. (3)

2- معنى المتكلم: وهو المعنى الذي يقصده قائل الجملة، وهذا المعنى قد يتناقض مع معنى الجملة

الأساسي فالجملة تعني شيئا، والمتكلم يقصد شيئا آخر، قد يكون مختلفا عن المعنى الظاهر، ويأتي قصد

المتكلم بخلاف مقتضى الظاهر، وهذا الأمر تتدخل فيه أمور كثيرة منها علاقة المتكلم بالسامع، والمقام

الذي جرى فيه الكلام. (4)

(1) ناصح الخالدي- نظرية المعنى- المرجع السابق ص (13). وأحمد مختار- المرجع السابق-ص(40-41).

(2) أحمد مختار- نفسه- ص(41).

(3) محمد علي الخولي- علم الدلالة- (دط- دار الفلاح-1421هـ=2001م-الأردن)- ص (15-16).

(4) المرجع نفسه- ص(15-16).

3- معنى المخاطب: وهذا المعنى قد يكون خارج ما يقصده المتكلم أو بخلافه تماماً، وهو يتوقف على ما يستوحيه السامع من معاني خلال الحدث الكلامي، فقد يقصد المتكلم المدح فيفهمه المخاطب أنه ذم، وقد يقصد المزاح، ويفهم المخاطب الجد، وقد يكون الأمر بخلاف ذلك، ولذلك ينشأ ما يعرف بسوء الفهم، أو سوء الاتصال بين المتكلم والمخاطب.⁽¹⁾

وهناك من قسم المعنى إلى قسمين فقط **المعنى الأساسي (الحقيقي) والمعنى السياقي** حيث تتضمن كل كلمة معنى أساسياً ومعنى سياقياً، فالسياق هو الذي يحدد معنى الكلمة على الحقيقة بحيث يرفع الالتباس، فكل كلمة تنهل معناها من السياق الذي ترتبط به، ويستطيع هذا المعنى السياقي أن يختلط بالمعنى الأساس ولكن تستطيع الاختلافات السياقية بوساطة كلمات يقينية أن تؤدي إلى انفصال في المعاني القائمة في الأساس ومنه: عملية عسكرية وعملية مالية وعملية جراحية... فالسياق هو الذي يفصل بين المعاني القائمة في الأساس فإذا قلنا "مسمار الصيد" و "مسمار الرجل" فسنشعر بأن الكلمتين لا اتصال بينهما.⁽²⁾

وهؤلاء يقولون بما أن المعنى في حقيقته هو الفكرة العامة والغرض من الكلام فما يرشد إليه هو تلمس السياق في الألفاظ ولا تهمنا ما تدل عليه الجزئيات وهي الألفاظ.⁽³⁾

والملاحظ على هذه التقسيمات أن فيها تقاطع كبير مع ما مر من التقسيمات السابقة ولذلك يمكن استخلاص أنواع المعنى في ثلاثة أنواع تشمل السابق كالاتي:

1- المعنى الحقيقي: وهو المعنى الذي يرتبط بالكلمة أصالة، أي ما وضع للفظ في الأصل وهو المعنى المعجمي أو اللغوي أو الظاهري عند البعض.

2- المعنى الوظيفي-الاستعمالي- وهو المعنى الذي يستجد للفظ بالاستعمال والتطور اللغوي. (وهو ما يقابل المعنى الاستعمالي في الشريعة أو النقل).

(1) الخولي - علم الدلالة - المرجع السابق - ص (14-16).

(2) بيير جير - علم الدلالة - ترجمة: منذر عياشي - (ط1 - دار طلاس - 1415 هـ = 1988م - سوريا) - ص (56-57).

(3) فايز الدايدة - علم الدلالة العربي - المرجع السابق - ص (69-70).

3- المعنى الإضافي (التركيبى): وهو المعنى الذي ينشأ من تركيب الألفاظ بالإسناد أو الإضافة.⁽¹⁾

(وهو ما يدل عليه السياق والتركيب أو النظم كما هو مصطلح علماء الإعجاز).

وهذا يقودني إلى الحديث عن أنواع المعنى عند الأصوليين، أو أنواع المعنى في الشريعة الإسلامية، لأن

الأصوليين هم الذين نظروا لكيفية استنباط الحكم من اللفظ الشرعي.

ويمكن استنتاج أنواع المعنى عند الأصوليين من خلال حديثهم عن الدلالة وأنواعها، حيث اعتنوا

بكيفية دلالة الألفاظ على الأحكام وفاق عناية اهتمامات جميع المتخصصين في حقول اللغة، فالدلالة

عندهم تعين على استخراج المعنى من النص الشرعي وباستقراء ما نظر له الأصوليون يمكن استنتاج أنواع

المعنى عندهم وهي:

1- المعنى الحقيقي: وهو ما وضع اللفظ بإزائه أصالة، وهذا ما يتكفل به علم المعجم (أي المعنى اللغوي

كما وضع له اللفظ دون مراعاة الاستعمال...).

2- المعنى الاستعمالي: وهو الذي تجاوزت اللغة فيه ذلك المعنى الأصلي، فاستعملت اللفظ في غيره على

سبيل الجواز أو الكناية وهذا ما يتكفل به علم البيان، وهنا يدخل دور السياق والقرائن والظروف المحيطة

بالكلام، سواء كان السياق جزئياً أو كلياً فالجزئي هو ما يشمل القرائن والمقام... والكلي هو النظرة الكلية

لنصوص الشريعة وهذه تحكمها المصلحة والمقاصد.

3- المعنى الوظيفي: وهو ما تؤديه الكلمة بما لها من معنى حقيقي واستعمالي في أثناء تركيبها مع غيرها

وهذا ما يتكفل به علم النحو.⁽²⁾ (النظم في اصطلاح علماء الإعجاز). وبملاحظة ما سبق يمكن استنتاج

أنه يمكن تقسيم المعنى إلى قسمين:

1- معنى حقيقي (معجمي).

2- معنى سياقي ويشمل المعنى الاستعمالي والتركيبى.

(1) ناصح الخالدي-نظرية المعنى - المرجع السابق- ص (12).

(2) انظر: احمد رحمانى - من قواعد الأصوليين في قراءة النص القرآني - www.adabasham.net.

ولكل نوع ما يحدده في الشريعة الإسلامية فاللغة العربية ضرورية لتحديد المعنى الحقيقي والمصلحة والمقصد ضروريان لتحديد المعنى الاستعمالي والوظيفي. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد سبق عبد القاهر الجرجاني⁽¹⁾ هؤلاء المعاصرين في هذا التقسيم حيث قال: "الكلام على ضربين:

1- ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: "خرج زيد"، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلت: "عمرو منطلق"، وعلى هذا القياس.

2- وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الغرض، ومدار هذا الأمر على "الكناية" و"الاستعارة" و"التَّمثيل" أو لا ترى أنك إذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد"، أو قلت في المرأة: "تؤوم الضحى"، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع مع ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانياً هو غرضك، كمعرفتك، "كثير رماد القدر" أنه مضياف، ومن "طويل النجاد" أنه طويل القامة، ومن تؤوم الضحى" في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها.

وكذا إذا قال: "رأيت أسداً" ودلالة الحال على أنه لم يرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته".⁽²⁾

والمعنى المقالي هو ما يسميه الشاطبي بالمعنى الأصلي والدلالة الأصلية، والمعنى السياقي هو ما يسميه الدلالة التبعية.

(1) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الإمام المشهور، كان من أئمة العربية والبيان، صاحب نظرية النظم في النحو له تصانيف كثيرة منها: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة توفي سنة: 471هـ وقيل 474هـ. [انظر في ترجمته: جمال الدين القفطي - إنباه الرواة على أنباء النحاة - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - ج2 - (ط1 - المكتبة العصرية - 1424هـ = 2004م - بيروت) - ص(188 - 190)، والسيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ج2 - ص(106)].

(2) الجرجاني - دلائل الإعجاز - تحقيق: محمود محمد شاكر - (دط - مكتبة الخانجي - دت - القاهرة) - ص(262).

يقول الشاطبي: "للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتباران: من حيث دلالاته على المعنى الأصلي، ومن حيث دلالاته على المعنى التبعية الذي هو خادم للأصلي.."⁽¹⁾ وهو بهذا يقسم المعنى إلى قسمين:

1- معنى أصلي: ويعبر عن صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام مطلقا، وأنه لا يسمح للخلاف فيها.

2- معنى تبعية: ويشير إلى الخلاف فيها مصححا الاستدلال بها واعتبارها في الدلالة على الأحكام.

ونفس الأمر أشار إليه ابن القيم فجعل الدلالة نوعان: حقيقية وإضافية وهو بهذا يشير إلى المعنى الحقيقي والتبعية كما سبق.

إذ يقول: "دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية.."⁽²⁾.

ثم يبين ضابط الدلالة الحقيقية وهو: أنها تابعة لقصد المتكلم وإرادته.

أما الدلالة الإضافية فضابطها أنها: تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجوده فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراقبتها.

والخلاصة: أن ما يمكن استنتاجه من كل ما سبق أن هناك جزء متفق عليه بين الأصوليين وبين اللغويين القدامى والمحدثين وهو التقسيم الثلاثي للمعنى. أي فيه اتفاق بينهم على التقسيم الثلاثي للمعنى وهو: الحقيقي. والاستعمالي والوظيفي التركيبي.

فاللفظ الشرعي إما أن يدل على معناه لغة دون نقل أو تغيير، أو يدل على معناه بعدما يستجد للفظ بالاستعمال والتطور اللغوي أو يدل على معناه بعد إسناده إلى غيره. فضلا عن تضافر أشياء عديدة للدلالة على المعنى كالسياق وقرائن الأحوال. ومراعاة حال المخاطبين مما يتم تحليله لاحقا بإذن الله تعالى.

المطلب الثاني: نظريات المعنى

اختلف العلماء في كيفية تحديد المعنى من اللفظ إلى مذاهب أورثت نظريات تختلف حسب الاختصاص والاهتمام، وهذه أشهر النظريات المتعلقة بتفسير اللفظ وهي:

(1) الشاطبي-الموافقات-المصدر السابق- ج2-ص(105)وص(151).

(2) ابن القيم-إعلام الموقعين-المصدر السابق- ج (03)-ص(116).

الفرع الأول: النظرية الإشارية والنظرية الذهنية

أولاً: النظرية الإشارية:

أي أن المعنى يظهر وتكمن حقيقته في المشار إليه، أي " أن المعنى هو ببساطة ما تشير إليه في الخارج"⁽¹⁾، وقد تحدث الأصوليون على ذلك في باب "اللغات" تحت عنوان "الموضوع له اللفظ" ويقولون "إن اللفظ موضوع للوجود الخارجي ولا يناهي كونه للوجود الخارجي وجوب استحضار الصورة الذهنية"⁽²⁾.
وفصل بعضهم فقال: إذا كان لشيء له وجود خارجي وذهني فاللفظ موضوع للخارجي، وأما إذا كان لا وجود له في الخارج (غول-سعلاة) فاللفظ موضوع للصورة الذهنية.⁽³⁾
ولكن البعض رد هذه النظرية وذلك لأن هناك كلمات ليس لها مشار إليه في الخارج، كبعض الحروف مثل: إن وليت... وبعض الأخلاق كالصبر والصدق...، وأشياء غيبية كالجن والملائكة...
كما أن هناك فرق بين المعنى والمشار إليه، فقد يكون هناك معنيان والمشار إليه واحد. فقد يدعى شخص باسمين فأكثر.

كما أن المعنى قد يكون واحدا والمشار إليه متعددًا نحو بعض الضمائر التي لها معانٍ معينة ولكنها قد تطلق على أشخاص وأشياء متعددة.

وكذلك قد يفنى المشار إليه ويبقى المعنى كحدائق بابل...⁽⁴⁾

ثانياً: النظرية الذهنية: (التصورية)

أي أن المعنى هو الصورة الذهنية التي تستدعيها الكلمة عند السامع أو التي يفكر فيها المتكلم.⁽⁵⁾

(1) محمد محمد يونس - المعنى وظلال المعنى - (ط2- دار المدار الإسلامي - 1428هـ = 2007م - ليبيا) - ص(90-117).

(2) الشوكاني - إرشاد الفحول - المصدر السابق - ص(105-106).

(3) مقالة نظريات ومناهج دراسة المعنى - دون كاتب - على موقع: www.angelfir.com يوم: 2011.11.03م

(4) المقالة نفسها، وانظر: فاطمة عبدالله الوهبي - نظرية المعنى عند حازم القرطاجي - (ط1 - المركز الثقافي العربي - 1423هـ =

2002م - الدار البيضاء) - ص(14) فما بعدها.

(5) المقالة السابقة - ص(02).

وقد قال بهذه النظرية كذلك بعض الأصوليين مثل: الجويني وفخر الدين الرازي حيث يقول الرازي: "الألفاظ المفردة ما وضعت للموجودات الخارجية بل للمعاني الذهنية"⁽¹⁾ وحجة الرازي: "إن من رأى شيئاً من بعيد وظنه صخرة أطلق عليه صخرة، فإذا دنا منه وظنه حيواناً عرفه به، وعندما دنا أكثر وظنه طيراً أطلق عليه لفظ طير، ثم إذا تحقق منه وعرف إنسان أطلق عليه لفظ إنسان دل ذلك على أن اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية"⁽²⁾. فاختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها.

أما المركبات فهي موضوعات للأحكام الذهنية لا للوجود الخارجي لأن قولنا "قام زيد" لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد الحكم به والإخبار عنه ثم ننظر مطابقتها للخارج أم لا، فإن طابقه دل عليه وإلا فلا.⁽³⁾ ولكن هناك ما أخذ على النظرية التصورية منها:

- 1- أن المعنى الذي تقدمه النظرية غير واضح لأن الصور الذهنية للشيء الواحد متعددة ومختلفة فمثلاً: الشكل الهندسي البسيط للمثلث قد يختلف من شخص إلى آخر، فما بالك لو أردنا أن نحدد الصورة الذهنية لكلمة بيت، حصان، شجرة، طريق؟.
- 2- هناك تعبيرات مختلفة قد يكون لها صورة ذهنية واحدة، فلو رأيت طفلاً من بعيد يضرب الأرض فلربما قلت "إنه يتألم" أو "إنه يلعب" أو "إنه ضجر".
- 3- هناك ألفاظ لها صور ذهنية مبهمه ويختلف الناس فيها كالغول والسعلاة والحب والصدق...
- 4- كذلك أن ما نتحدث عنه النظرية من أشياء لا يخضع للنظر العلمي والفحص والاختيار كالفكرة والصورة الذهنية.⁽⁴⁾

(1) الرازي- المحصول- المصدر السابق- ج (01)- ص(200).

(2) نفسه.

(3) المصدر السابق- ص(201)، وانظر: محمد محمد يونس- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب- المرجع السابق- (ط1- دار الكتاب

الجديد المتحدة- 2004م-بيروت)- ص (17). و منقول عبد الجليل -علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي-(دط- ديوان

المطبوعات الجامعية- 1430هـ=2010م-الجزائر)- ص (101-103)،

(4) المقالة السابقة- ص (04).

ملاحظة: اختلف الأصوليون في هذه المسألة ففيهم من قال بالمعنى الذهني أي: النظرية التصورية، وفيهم من قال بالمعنى الخارجي أي: النظرية الإشارية، واختار الشيرازي أن الوضع بإزاء المعنى الخارجي، بينما اختار البعض عدم التحديد وقالوا بأن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو بقطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً، واختار الشوكاني الجمع بين الفريقين فقال: "فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي لا أنها هي الموضوع لها، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي، أفراده خارجية أو ذهنية، فإن كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية، وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية، وإن كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: النظرية السلوكية والنظرية السياقية

أولاً: النظرية السلوكية:

أي أن المعنى يكمن في مظاهر المؤثر والاستجابة المصاحبة للتعبير وهذه النظرية نشأت في أحضان علم النفس، وقد أراد أصحابها أن يجعلوا هذا العلم كالعلوم الطبيعية، (الفيزياء والكيمياء الميكانيكا) بأن يعتمد المناهج العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة، وتقوم هذه النظرية على أسس هي:

أ- التشكيك في الاصطلاحات الذهنية مثل: فكرة- صورة ذهنية، مفهوم، شعور لأنها غير خاضعة للملاحظة.

ب- الاعتقاد بأنه لا فرق جوهري بين سلوك الإنسان والحيوان، والسلوك اللغوي الإنساني لا يختلف عن النظام الإشاري الحيواني.

ج- التجربة هي طريق المعرفة وليس التفكير، أي التأكيد على دور التعلم والاكتساب.

(1) الشوكاني- إرشاد الفحول- المصدر السابق-ص(105-106) وانظر: كمال الدين بن إمام الكاملة-تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول-ج(2)- تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب الدخيسي- (ط1- الفاروق الحديثة للطباعة والنشر-1423هـ= 2002م)-ص(185-187).

د- أن كل شيء يحدث في العالم تختمه قوانين فيزيائية عامة هي المؤثرات وراء كل سلوك لغوي أو حركي.⁽¹⁾

ولكن هناك مآخذ كذلك على هذه النظرية لأنها:

أ- أن المؤثرات أحيانا قد تكون خفية ويصعب وصفها كالحب والكره والحقد.

ب- قد تعددت المؤثرات وراء العبارة الواحدة.

ج- قد تعددت الاستجابات للتعبير الواحد.

د- هناك فرق بين رد الفعل للكلمة ورد الفعل للشيء نفسه، فمثلا: رد الفعل للتفاحة أو أكلها ولكلمة تفاحة فلا.⁽²⁾

ثانيا: النظرية السياقية

يرى أصحاب النظريات السياقية أن الطريق إلى المعنى ليس رؤية المشار إليه أو وصفه أو تعريفه وإنما من خلال السياق اللغوي الذي وردت فيه، والموقف الحالي الذي استعملت فيه، وعليه فدراسة المعنى تتطلب تحليلا للسياقات اللغوية وغير اللغوية. والسياق هو البيئة اللغوية أو غير اللغوية التي تحيط بالخطاب وتكشف معناه.⁽³⁾ وأهم السياقات:

1-السياق اللغوي:

هو البيئة اللغوية التي تحيط بجزئيات الكلام من مفردات وجمل وخطاب. ويمكن تمييز عناصر السياق اللغوية التالية:

أ- **التركيب الصوتي:** وهو السياق الفونيمي الذي يشكل الكلمة، فمثلا: "نام الولد"، من الناحية الفونيمية لها سياق فونيمي يشارك في تحديد معنى مفرداتها.

(1) المقالة السابقة - ص (05). وانظر: منقول عبد الجليل -علم الدلالة -المرجع السابق- ص (101-103)، ومحمد محمد يونس -

مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب-المرجع السابق- ص (17).

(2) محمد محمد يونس -المرجع السابق- ص (26)، وعبد الجليل منقول -المرجع السابق- ص (105).

(3) محمد محمد يونس -المرجع نفسه- ص (27-28)، وعبد الجليل منقول -المرجع نفسه- ص (107).

فنام: سياقها الفونيمي هو تأليفها من الفونيمات: ن ا م مرتبة بهذه الطريقة، ومتى تغير أحد هذه الفونيمات أو اختلف ترتيبها تبع ذلك تغيير في المعنى، قارن:

عند استبدال الصوت في وسط نام نحصل على:

دام: (اختلف عن نام بصوت د). قام: (اختلف عن نام بصوت ق).

وعند استبدال الصوت م نحصل على:

ناب: (اختلف عن نام بصوت ب). ناح: (اختلف عن نام بصوت ح).

ولفظ الولد عندما نستبدل صوت (و) فيه يتغير لفظه ويتغير معناه ونحصل على:

البلد: (اختلف عن نام بصوت ب)، الخلد: (اختلف عن نام بصوت خ).

ب- التركيب الصرفي:

يتمثل في تركيب الصيغة الصرفية واختلافها عن الصيغ الصرفية الأخرى، ويتبع هذا الاختلاف اختلاف دلالتها:

فلفظ الولد هنا: اسم مفرد مذكر مرفوع، تختلف عن كلمات أخرى لأسباب صرفية. فهي تختلف عن:

الولدان: لأنهما اسم مثنى مرفوع.

الأولاد: لأنهما صيغة جمع تكسير مجرور.

ولدت: لأنها صيغة فعل ماض اتصل به (ت) التأنيث.

ولدن: لأنها صيغة فعل ماض اتصل به (ن) النسوة.

توالد: لأنها صيغة فعل مزيدة تفيد حصول بالتدرج.

الوالد: لأنها هذه صيغة اسم فاعل.

المولود: لأنها صيغة اسم مفعول.

ولادة: لأنها صيغة مصدر.

ج- التركيب النحوي: ويمكن النظر إلى دلالاته من حيث:

- دلالات نحوية عامة، وهي المعاني العامة المستفادة من الجمل والأساليب، مثل دلالة الجملة على:

الخبر: محمد مسافر.

النفي: لم يسافر محمد.

التأكيد: إن محمداً لكريم.

الاستفهام: متى تسافر.

النهي: لا تودي بنفسك إلى التهلكة.

الأمر: ذاكر دروسك.

-دلالات نحوية خاصة، كدلالة تركيب الجملة على معانٍ نحوية مثل:

الفاعلية: نام الولد

المفعولية: نومت الولد

الحالية: رأيت الولد نائماً

الابتداء: الولد نائم

التمييز: حسن علي ولداً.

-معاني تركيب النحو، فلكل تركيب معنى نظمي يختلف عن التراكيب الأخرى، وقد بين ارتباط المعاني

بمعاني النحو (المعنى النظمي) عبد القادر الجرجاني في دلائل الإعجاز.

(اشتعل الرأس شيباً) يفيد الشمول. و"اشتعل شيب الرأس" يفيد ظهور الشيب فقط.

ما ضربت زيدا. (نفي ضرب زيد ولم يتعرض لذكر شيء آخر فلا ندري هل ضرب غيره أم لا).

ما زيدا ضربت. (نفي ضرب زيد ولكن يفهم من كلامه أنه ضرب غيره)

د- النظام المعجمي: وهو يتمثل في مفردات المعجم وطبيعة نظام حقوله الدلالية.

- نام أبوك:

- (نام) تختلف عن صحا، واستيقظ، ونهض، وجلس، ونعس.

- أبو: يختلف عن الجد من ناحية الجيل، وعن العم من ناحية القرابة المباشرة من جهة الأب، وعن

الأم من حيث الجنس، وعن البنت من ناحية الجنس والجيل، وعن الحفيد من حيث الجيل:

ه- المصاحبة: وتتمثل في ما يصاحب الكلمة من كلمات تؤثر في معناها وتحددها، فمثلاً كلمة (يد)

يختلف معناها في التعبيرات التالية لاختلاف المفردات المصاحبة لها:

له عليّ أيادٍ "نعم" يدُ القوس "أعلاه"
يدُ الرَّحَى: "العود الذي يقبض عليه الطاحن".

يد الريح "سلطانها" يد الدهر: مد زمانه.

أنف القوم "كبيرهم وسيدهم"

أنف الجبل "الجزء المتقدم من الجبل"، أنف الدهر "أوله"

أنف النهار "أوله"، أنف الخيل "مقدمتها".

و- الأسلوب مثل: ويتمثل في الأسلوب البلاغي الذي ألف فيه الخطاب:

عمرو لا يضع عصا الترحال. (كثير السفر).

زيد كثير الرماد. (كريم).

عمرو يقدم رجلا ويؤخر أخرى (متردد).

ضحك الشيب برأسه فبكى (انتشر).

(أخرجكم من الظلمات إلى النور) (أخرجكم من الكفر إلى الإسلام).⁽¹⁾

2- سياق الموقف أو سياق الحال:

أي عدم الاختصار على الوحدات الكلامية للغة، فيجب النظر أيضا إلى المكونات غير اللغوية.

أي ملاحظة ما يحف بالكلام من ظروف ومقام، وسبب نزول في آيات القرآن الكريم أو سبب

الورود في الحديث النبوي الشريف.

وذلك لأن المعنى القاموسي أو المعنى المعجمي ليس كل شيء في إدراك معنى الكلام فثمة عناصر غير

لغوية ذات دخل كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء من معنى الكلام وذلك كشخصية المتكلم وشخصية

المخاطب وما بينهما من علاقات وما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف ذات صلة به.

(1) محمد محمد يونس - مقدمة في علم الدلالة - المرجع السابق - ص (27-28).

ويقول مالينوفسكي⁽¹⁾ عن أهمية سياق الموقف قائلاً:

"إن الاعتقاد بأن المعنى محصور في الكلام مفهوم خاطئ؛ لأن الكلام والسياق عنصران متلازمان يكمل بعضهما بعضاً ولا انفصام بينهما." وهذا ما تحدث عنه الأصوليون وفصلوا فيه وأشار إليه علماء المقاصد كالشاطبي وابن عاشور وسيأتي تفصيل ذلك.

-عناصر سياق الموقف:

أ-الكلام الفعلي: أي الذي دار خلال الموقف.(أي نص الآية أو الحديث).

ب-طبيعة المتحدثين: (يعني من هم هؤلاء المتحدثون الذين دار بينهم الحديث ومعرفة كل واحد منهم، هل هو مسؤول يحدث أحد موظفيه، أم أب يكلم ابنه).

ج-طبيعة الأشياء المتحدث عنها: (يعني الكلام يدور عن ماذا؟ مثل:

"هل أحضرت الورقة؟" فيقول: الوقت "غير مناسب". ويتغير المفهوم في ذهنك ولو عرفت المتكلمين وطبيعتهم وطبيعة الشيء لفهمت الكلام.

د-الأفعال المصاحبة للكلام: يجب أن ترى الشخص، أو يوصف لك، كيف كان يتكلم، هل كان يبدو على ملامحه الغضب أو المرح أو الرضا أو الضجر أو المزاج. لا بد أن ترى التعبيرات المصاحبة للكلام على وجه المتكلم. وكل هذه الأمور قد أشار إليها مفسرو القرآن الكريم وشرح السنة النبوية الشريفة.

هـ-زمن الكلام: مثل عند الفجر في العصر عند العشاء في أي وقت كان وقت الكلام مثل:

جوابك لمن أراد أن يكسب لك "عندي موعد الساعة السابعة... إن القهوة تطرد النوم" فإن قلت هذا ولم يبق بينك وبين هذا الموعد إلا ساعة فأنت تريد المزيد من القهوة، وإن قلت ذلك بينك وبين موعدك سبع ساعات فيفهم من كلامك أنك لا تريد المزيد.

(1) هو مالينوفسكي برونسيلاف ولد سنة 1884م، ببولندا، عالم اجتماع كبير، اشتهر بدراسته لثقافة شعب جزر تروبرياندا في جنوب غري المحيط الهادي، من مؤلفاته: الحدائق المرجانية وسحرها. [انظر موقع: <http://www.ar.wikipedia.org>] يوم: 2013/08/09م.

3- السياق الثقافي الاجتماعي:

وهو المجال أو الإطار الاجتماعي أو الثقافي الذي ينتمي إليه الكلام.
 ف: جذر اختلفت معانيها لاختلاف المجال والسياق الثقافي الذي وردت فيه:
 جذر: عند علماء النبات (جزء غائر في الأرض)
 جذر: عند علماء الرياضيات.
 جذر: تختلف عند علماء اللغة (الحروف الأصول للكلمة)
 وكذلك اختلفت معاني زراعة تبعاً لاختلاف المجال الذي استعملت فيه:

- زراعة النبات.
- زراعة البكتيريا.
- زراعة الأعضاء.
- زراعة الألبان.⁽¹⁾

ولكي نحدد معنى الكلمة يجب: أن نحدد المجال الذي تنتمي إليه، قارن معاني (عملية) عملية: تختلف

معانيها باختلاف المجالات التي وردت فيها:

- عملية تجارية.
- عملية عسكرية.
- عملية طبية.⁽²⁾

وهذا ما أشار إليه كذلك الأصوليون ولكن يعتبر كقرينة فقط للتفسير، ولذلك سنرى أسس نظرية

المعنى في الشريعة الإسلامية عندما يتم عرض المذاهب والمقارنة بينهما.

وهذه النظرية قد أخذ بها الأصوليون وسيأتي كلامهم بالتفصيل لاحقاً.

(1) المقالة السابقة (ص 07-08-09). وانظر: محمد محمد يونس- مقدمة في علم الدلالة- المرجع السابق- ص (27 فما بعدها)،

وعبد الجليل منقور- علم الدلالة- المرجع السابق- ص (110-111).

(2) محمد يونس- المرجع نفسه- ص (27).

ومما سبق يبدو أن الأصوليين بحثوا في المعنى وتحدثوا عنه، وبحثوا في كيفية الوصول إليه، وكذلك نرى عملهم قد جمع بين النظرية الإشارية والذهنية، والسياقية. فبحثوا أين يوجد المعنى، وتحدثوا عن طرق الوصول إليه بين اللفظ ذاته أو ما يحيط باللفظ من سياق عام وخاص، ولكن المعاصرين قد فاقوا الأصوليين في بعض التفريعات الخاصة بالأصوات مثلاً: لتطور بعض العلوم التي ساعدت على ذلك.

الباب الثاني

أنصار اللفظ وأنصار المعنى في الشريعة

الإسلامية

النص الشرعي عبارة عن لفظ ومعنى، ولكن اختلف العلماء في كيفية استنباط الحكم منه، فمنهم من فضّل اللفظ، ومنهم من فضّل المعنى، وهناك من جمع بين اللفظ والمعنى من وون إفراط ولا تفريط لذلك نتج عن التعامل مع النص الشرعي مزاهاً أحببت أن أبينها وأبين قواعدها في تفسير هذا اللفظ حتى يسهل في الأخير تحرير قواعد أعمال اللفظ وقواعد أعمال المعنى في الشريعة الإسلامية، لذل قسمت الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: أنصار اللفظ في الشريعة الإسلامية

الفصل الثاني: أنصار المعنى في الشريعة الإسلامية

الفصل الأول: أنصار اللفظ في الشريعة الإسلامية

اشتهر من بين المذاهب الإسلامية مذهب فقهي له أصوله الاجتهادية وتجلياته المعاصرة يفضل اللفظ ويقف عند ظاهره في الاستنباط فلا يتعداه ولا يعتر إلا بالمعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ وهو مذهب الظاهرية. فما حقيقة هذا المذهب. وما مدى حجية الظاهر في استنباط الحكم الشرعي؟، لذلك قسمته إلى بحثين هما:

المبحث الأول: الظاهرية وتفسيرها لفظ الشرعي
المبحث الثاني: السلفية الظاهرية وتفسيرها لفظ الشرعي

المبحث الأول: الظاهرية وتفسيرها للفظ الشرعي

المطلب الأول: التعريف والنشأة

الظاهرية مذهب فقهي أصولي - كما سبق - له منهجٌ خاصٌ في الاستنباط خالف ما عليه الأئمة الأربعة من نكرانه للرأي وعدم اعتداده به في تفسير اللفظ الشرعي. وقد اشتهر هذا المذهب في الأندلس على يد ابن حزم، بعد داود بن علي بن خلف البغدادي كما سيأتي.

الفرع الأول: تاريخ المذهب الظاهري

ظهر هذا المذهب على يد داود بن علي خلف الأصبهاني في القرن الثالث الهجري، كنيته أبو سليمان، ولد بالكوفة وقيل بأصبهان سنة 200هـ وتعلم بها ثم نزل بغداد فعاش وتوفي بها سنة 270هـ، أخذ عن علماء كثيرين منهم، سليمان بن حرب، وعبد الله بن مسلمة القعنبي، وأبي ثور، وإسحاق بن راهوية بنيسابور، وكان إماماً ورعاً ناسكاً يقول الحسين بن اسماعيل المحاملي: "رأيت داود بن علي يصلي فما رأيت مسلماً يشبهه في حسن تواضعه"، أول من أحدث في الدين القول بالظاهر، كما نقل عنه أنه كان يقول في القرآن، أن الموجود في اللوح المحفوظ غير مخلوق، وأما ما بين أيدينا ونقرأه بأفواهنا فهو محدث، لذلك اعتبره الإمام أحمد من أهل البدع، ورفض أن يجلس إليه.⁽¹⁾

نشأ داود في البداية على مذهب الإمام الشافعي، ثم اتخذ لنفسه مذهباً عمدته القول بالظاهر، وإبطال القياس والاستحسان والرأي.

ثم بعد داود جاء تلاميذته وساهموا في نشر أفكاره منهم ابنه محمد بن داود⁽²⁾، وأبو إسحاق إبراهيم

(1) انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - المصدر السابق - ج(09) - ص(342).

(2) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن الإمام داود الظاهري، إمام بارع في الفقه والحديث والأدب والشعر، تبع أباه في مذهبه الظاهري، ولد ببغداد سنة 255هـ، وتوفي بها سنة 297هـ من تأليفه: كتاب الإنذار، وكتاب الإعذار. [انظر: شمس الدين الذهبي - تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي - ترتيب حسان عبد المنان - ج3 - (دط - دار بيت الأفكار الدولية - 1425هـ = 2004م - ص3423 - 3424)، وانظر: الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - المصدر السابق - ج5 - ص(256)، وابن خلكان - وفيات الأعيان - المصدر السابق - ج4 - ص(161-259)].

بن جابر⁽¹⁾، وأبو الحسن عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغلس⁽²⁾ رئيس الظاهرية في عصره... وقد كتب بعضهم في إبطال القياس منهم: أبو الطيب بن الخلال⁽³⁾ والرباعي إبراهيم بن أحمد بن الحسن أبو إسحاق⁽⁴⁾ توفي بمصر، والقاضي أبو الحسن عبد العزيز بن أحمد الأصفهاني الحزري⁽⁵⁾.⁽⁶⁾

وتظهر طريقتهم في الأخذ بظواهر النصوص عند استنباط الأحكام منها، فالأمر عندهم يقتضي دائما الفور إلا إذا جاء نص يدل على التراخي، وهو يقتضي الوجوب إلا إذا ثبت بنص على حكم آخر، واللفظ يحمل على عمومته لأنه الظاهر إلا إذا ثبت تخصيصه بنص آخر قال بن حزم⁽⁷⁾: "فما في القرآن من أمر أو نهي فواجب الوقوف عنده... وسنذكر إن شاء الله تعالى في باب الأوامر والنواهي كيف العمل في حمل أوامر القرآن ونواهيها على الظاهر والوجوب والفور... وأن آي القرآن تحمل على عمومها"⁽⁸⁾ كما أن فهم

(1) هو إبراهيم بن جابر أبو اسحاق، من أئمة الظاهرية، اعتنى بالحديث والفقهاء، ولد سنة 235هـ وتوفي سنة 310هـ من مؤلفاته: كتاب الاختلاف. [انظر: البغدادي-تاريخ بغداد-المصدر السابق-ج6-ص(53-54)، وجمال الدين الإسنوي-طبقات الشافعية-المصدر السابق-ج1-ص(344-345)].

(2) هو الإمام العلامة فقيه العراق عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغلس، من كبار علماء الظاهرية، وممن أجمع الناس على علمه وفضله، تفقه على أبي بكر بن محمد بن داود وعنه اشتهر المذهب في البلاد، توفي سنة 324هـ، ولم يصلنا من كتبه شيء. [انظر: البغدادي-المصدر السابق-ج9-ص(385)، والذهبي-المصدر السابق-ج2-ص(2349)].

(3) هو أبو الطيب بن الخلال، من علماء الظاهرية، له كتاب إبطال القياس، وكتاب النكت، وكتاب نعت الحكمة في أصول الفقه. [انظر: ابن النديم-الفهرست-اعتناء الشيخ إبراهيم رمضان-(ط1-دار المعرفة-1415هـ=1994م-بيروت)-ص(269)]

(4) هو إبراهيم بن أحمد بن الحسن بن علي الرباعي، ولد في بغداد، من أبرز علماء الظاهرية، سكن مصر وحدث بها ومات بها، من مؤلفاته: كتاب الاعتبار في إبطال القياس. [انظر: البغدادي-المصدر السابق-ج6-ص(499)، وابن النديم-المصدر السابق-ج(269-270)].

(5) هو القاضي أبو الحسن عبد العزيز بن أحمد الأصفهاني الحزري، أحد علماء الداوديين معاصرا لابن النديم، تولى القضاء إلى سنة 377هـ، له كتاب: مسائل الخلاف. [انظر: ابن النديم-الفهرست-المصدر السابق-ص(270)]

(6) ابن النديم-الفهرست-المصدر السابق-ص(269).

(7) ستأتي ترجمته-ص(128).

(8) ابن حزم-الإحكام-المصدر السابق-ج(01)-ص(95-96).

النصوص على ظاهرها أمر طبيعي وهو الأصل لأن تحميل اللغة من المعاني التي لا تحتملها ضرب من الجور بالرأي⁽¹⁾.

أما في العقيدة فهم يختلفون مع الأشاعرة والماتريدية، وذلك بعدم شرح الصفات والخوض فيها، [إلا أن ظاهرية المغرب يقترّبون من عقيدة الأشعرية والماتريدية عن ظاهرية المشرق].

ومن أهم علماء الظاهرية بالمشرق: أبو عاصم الضحاك⁽²⁾، ومحمد بن داود بن علي خلف (ابن الإمام داود)⁽³⁾، وإن لم يستطيعوا فرض المذهب بقوة في المشرق لقوة المذاهب الأخرى، لكن رغم ذلك انتقل المذهب من المشرق إلى المغرب، ودخل الأندلس عن طريق رحلات العلم، وأول من أدخله عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال⁽⁴⁾، المتوفى سنة 272هـ، وفي نفس العصر ظهر عالم آخر اشتهر بالعلم والذكاء والفكر النافذ هو بقي بن مخلد⁽⁵⁾، حيث دعا إلى ترك التقليد والأخذ من الكتاب والسنة، وتدعم المذهب أكثر بمجيء عالم آخر وهو منذر بن سعيد البلوطي⁽⁶⁾، فقد رحل إلى المشرق ودرس على شيوخ

(1) أحمد بكير محمود- المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب-(ط1-دار قتيبة للطباعة والنشر - 1411هـ = 1990م-بيروت)- ص (21).

(2) هو أحمد بن محمد بن عمرو النبيل المعروف بأبي عاصم الضحاك، من علماء الظاهرية، سكن البصرة وتولى قضاء أصفهان، توفي سنة 287هـ، من آثاره: كتاب الديات، وكتاب الأوائل [انظر: كارل بروكلمان- تاريخ الأدب العربي-ترجمة عبد الحليم النجار-ج(3)-ط5- دار المعارف-دت-القاهرة]- ص (317) (3) سبق تعريفه- ص (125).

(4) هو عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال يكنى أبا محمد المتوفى سنة 272هـ، كان مالكيًا وتلمذ على داود، وأخذ عنه كتبه كلها ثم أدخلها إلى الأندلس واجتهد في نشر المذهب الظاهري. [انظر: ابن الفرضي- تاريخ علماء الأندلس-(دط-الدار المصرية للتأليف والترجمة-1385هـ=1966م-مصر)-ص (219)]

(5) هو أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد أحد علماء الظاهرية تلمذ على يد الإمام أحمد، ولم يكن حنبليًا ولا مالكيًا، هو أول من قال بالعمل بالنصوص وترك ما سواهما، توفي سنة 276هـ وقيل سنة 273هـ، له عدة مصنفات منها: كتاب في تفسير القرآن. [انظر: أبو القاسم خلف بن بشكوال- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس-تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني-ج1-(ط1-مكتبة الخانجي-1374هـ=1955م- القاهرة)-ص(118-119)].

(6) هو أبو الحكم المنذر بن سعيد بن عبد الله البلوطي، كان مائلًا إلى القول بالظاهر، منتصرًا له، ولد سنة 273هـ، قاضي وشاعر وخطيب أندلسي، وولد الخليفة عبد الرحمن الناصر على الصلاة والخطابة في المسجد الجامع في الزهراء، ثم ولاه قضاء الجماعة في قرطبة، =

الظاهرية، ثم تولى القضاء بعد عودته في قرطبة، وكان إمام مسجد الزهراء بها، وهذا ما ساعد على نشر أفكار المذهب وقواعده، وبعده انكشفت الظاهرية في الأندلس إلى أن جاء ابن حزم، وأخذ قواعد المذهب وعمل على نشرها فانتشر في عهده انتشارا واسعا، فقد حمل ابن حزم عبء تبليغه بوضع أصوله والدعوة إليه، فارتقى به إلى مذهب من المذاهب الكبرى، ولم يمت المذهب بعد وفاته لذلك⁽¹⁾.

وابن حزم هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في القرن الخامس الهجري، ولد في بيت عز ومال، فأبوه كان وزيرا بقرطبة سنة 383هـ وتوفي سنة 456هـ، اعتنى في أول أمره بالأدب واللغة، ثم اعتنى بالعلوم الدينية فكان مالكيًا ثم شافعيًا ثم تمذهب بمذهب داود الظاهري، وناصح عنه وألف فيه حتى توفي، ومن كتبه الإيصال في فهم كتاب الخصال، وكتاب الأحكام في أصول الأحكام وهو في أصول الفقه، وكتاب الفصل في الملل والنحل، وكتاب المحلى بالآثار.⁽²⁾

فابن حزم هو الذي أحيا المذهب من جديد وأعاد عليه حيويته ونشاطه ومجادلاته ومناظراته وحواراته ومؤلفاته، إذ علق على كتب داود وكانت وقتها مشهورة بالأندلس وبسطها في كتبه ونقل عنها، وأكثر من الاعتماد عليها فيما يصنفه.⁽³⁾

ثم تتابع الأئمة من بعده منهم: الحافظ الحميدي أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي الميورقي⁽⁴⁾، كان أبوه قرطبيًا، نشأ الحميدي بميورقة، سافر إلى إفريقية (تونس حاليا) وأخذ عن عبد الله بن أبي زيد

=توفي سنة 355هـ، من كتبه: أحكام القرآن والناسخ والمنسوخ. [انظر: أبو عبد الله الحميدي- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس- تحقيق: بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد-(ط1-دار الغرب الإسلامي-1429هـ=2008م-تونس)-ص(513-515)].

(1) محمد أبو زهرة- تاريخ المذاهب الإسلامية-(دط-دار الفكر العربي-دت-دم)-ص(494-594).

(2) انظر: ياقوت الحموي- معجم الأدياء- مج (03)- (ط1- دار الكتب العلمية- 1411هـ- 1991م- بيروت)- ص (546-556).

(3) انظر: أبو زهرة- تاريخ المذاهب- المرجع السابق- ص (368)، و أبو زهرة- ابن حزم (حياته وعصره- آراؤه وفقهه)- د ط- دار الفكر العربي- 1420هـ= 1997م- القاهرة- ص(271)، والخطيب البغدادي- تاريخ بغداد- المصدر السابق- ج(09)- ص(370) فما بعدها، وانظر: حسان محمد حسان- ابن حزم الأندلسي. عصره ومنهجه وفكره التربوي- (دط-دار الفكر العربي-دت-القاهرة)- ص(65) فما بعدها.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن حميد الأزدي الحميدي الأندلسي، ولد سنة 420هـ، تتلمذ على يد ابن حزم، وأخذ عنه الفقه الظاهري، كان موصوفاً بالنباهة والمعرفة والإتقان، توفي سنة 488هـ، له من المؤلفات: جذوة المقتبس في تاريخ علماء=

القيرواني الرسالة ومختصر المدونة ورحل إلى مصر وسمع بها من الضراب والقضاعي، كما أخذ عن ابن حزم ولازمه طويلا وهو أكبر من أخذ عليه فقه الظاهرية بالأندلس، من كتبه جذوة المقتبس في أخبار الأندلس توفي ببغداد سنة 488هـ.⁽¹⁾

ومنهم محيي الدين بن عربي الصوفي الفيلسوف، نشأ على المذهب الظاهري، ثم اتخذ لنفسه طريقا خاصا، حيث اتصل بصوفية العصر وأخذ عنهم ومات على صوفيته، توفي سنة 638هـ.⁽²⁾
ومنهم: عمر بن الحسن بن علي بن أحمد بن محمد ابن دحية البلنسي، كان من أعيان علمائهم وحفاظهم، من كتبه: التنوير في مولد السراج المنير، توفي سنة 663هـ. وغيرهم كثير.⁽³⁾

ثم كان التمكين للمذهب الظاهري في عهد دولة الموحدين الظاهرية التي اعتمدت المنهج الظاهري مذهباً رسمياً لها، وانتشرت كتب الظاهرية في عهدهم وأئمة الظاهرية، وعلى رأسهم: ابن مضاء قاضي القضاة⁽⁴⁾؛ وابن نباتة⁽⁵⁾ الحافظ والطبيب والصيدلي والمفسر والفقير والعشاب،

=الأندلس. [انظر: الذهبي- سير أعلام النبلاء- المصدر السابق- ج19- ص(120)، وابن خلكان- وفيات الأعيان- المصدر السابق- ج4- ص(282)].

(1) انظر: أحمد بن المقرئ التلمساني- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطب- تحقيق: إحسان عباس- مج2- (دط- دار صادر- 1408هـ=1988م- بيروت)- ص (161).

(2) هو محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي، أحد أشهر المتصوفة، لقبه أتباعه بالشيخ الأكبر، ولدا تنسب إليه الطريقة الأكرية الصوفية، ولد سنة 558 هـ وقيل سنة 560 هـ، اختلف في مذهبه الفقهي، لكن يبدو أنه كان ظاهريا قبل أن يجتهد لنفسه كما يبدو في بعض مطاوي رسائله، توفي سنة 638 هـ من مؤلفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم [انظر: المقرئ - نفع الطيب-المصدر السابق- ص (161-184)].

(3) انظر: أحمد بكير محمود - المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب- المرجع السابق- ص (58) فما بعدها.

(4) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي، ولد سنة 513هـ، في قرطبة، اشتهر في علم النحو، وسار في الفقه على مذهب الإمام ابن حزم حتى صار حجة فيه، وتولى منصب قاضي الجماعة في دولة الموحدين إلى أن توفي سنة 595هـ. [انظر:

ابن الأبار-التكملة لكتاب الصلة-ج1-(دط- نشر عزت العطار الحسيني- 1375هـ=1956م- دم) - ص(89)].

(5) ابن نباتة: هو أبو العباس النباتي واسمه أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج بن أبي الخليل، ولد سنة 561هـ، وتوفي سنة 637هـ، الأموي بالولاء الإشبيلي الأندلسي، محدث وفقير ظاهري، ونباتي عشاب، وعقاقيري صيدلي اهتم بعلم النبات فبرز فيه، حتى أصبح مرجعا فيه، له مؤلفات كثيرة منها: تفسير الأدوية المفردة، رسالة في تركيب الأدوية، وفي الحديث له كتب منها: المعلم بما زاده البخاري على مسلم، نظم الدراري فيما تفرد به مسلم على البخاري، [انظر: الذهبي- تهذيب سير الأعلام- المصدر السابق- ج01- ص(1004)].

وابن دحية الكلبي⁽¹⁾ وغيرهم كثير.

ثم ظل المذهب متواجدا حتى بعد سقوط دولة الموحدين، وإن كان التقليد قد عاد ثانية بعد سقوط الدولة، وعاد التمكن لمذهب الإمام مالك⁽²⁾، فإن المذهب الظاهري لم يمت وظل له أتباع في ظل الدولة الحفصية وبعدها، وظهر أئمة كبار من أمثال: أبو حيان الغرناطي الأندلسي⁽³⁾ صاحب البحر المحيط، وابن سيد الناس⁽⁴⁾ وغيرهم.⁽⁵⁾

وبرز في هذا العصر من تبني المذهب الظاهري مثل: أبو تراب الظاهري⁽⁶⁾ وابن عقيل الظاهري⁽⁷⁾.

(1) هو أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي بن محمد بن الجميل بن فرع بن دحية الكلبي، ولد سنة 544هـ، من أعيان العلماء ومشاهير الفضلاء، اشتهر في علم الحديث والنحو واللغة والشعر، ولكنه متهم في نقله، توفي سنة 633هـ. [انظر: السيوطي - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة المصدر السابق - ج2 - ص(218)].

(2) الإمام مالك: هو مالك بن أنس، بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته بالمدينة، سنة 93هـ، ووفاته سنة 179هـ، كان علمه مقرونا بالتواضع والصلاح والتقوى فجعل الله له القبول، من مؤلفاته: الموطأ. [انظر: ابن فرحون-الديباج المذهب-المصدر السابق- ص (17)- (30) وأبو زهرة- الإمام مالك].

(3) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أبو حيان الغرناطي الأندلسي، ولد سنة 654هـ، إمام في النحو والأدب واللغة والتصريف، وكذلك في التفسير والحديث والتراجم والتاريخ، له تأليف كثيرة أشهرها تفسيره الضخم: البحر المحيط، توفي سنة 745هـ. [انظر: السيوطي - بغية الوعاة-المصدر السابق- ج1- ص(495)].

(4) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله، يعرف بابن سيد الناس، الشيخ الفقيه الحافظ الخطيب اللغوي، اشتهر بروايته الحديث وحفظه له، توفي سنة 657هـ [انظر: أحمد بابا التنبكي-نيل الابتهاج-المصدر السابق-ص(381)].

(5) انظر: أبو زهرة- ابن حزم- المرجع السابق- ص (578) فما بعدها. وأبو عبد الله محمد بن ابراهيم-تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية- تحقيق: محمد ماضي- (ط2-المكتبة العتيقة-1966هـ=1386م-تونس)، وابن النديم-الفهرست- المصدر السابق-ص(217) فما بعدها، والشيرازي-طبقات الفقهاء- تحقيق: إحسان عباس- (دط-دار الرائد العربي-دت)- ص(175) فما بعدها.

(6) هو معاصر هندي، اسمه أبو محمد عبد الجميل بن عبد الحق بن عبد الواحد بن بلال الهاشمي، يكنى أبو تراب الظاهري لتبنيه القول بالظاهر، ولد بالهند سنة 1923م = 1343هـ، وتوفي سنة 2003م = 1423هـ، تعلم على يد جده ثم أبيه، فاهتم بالحديث والفقه والتفسير واللغة وتمكن من علوم كثيرة، له من المؤلفات نحو الخمسين كتابا منها: الحديث والمحدثون وأدعية القرآن والصحيحين. [انظر: <http://ar.wikipedia.org>: يوم 2014.06.07م]

(7) هو معاصر سعودي، اسمه أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، أديب تبني المذهب الظاهري، واهتم بالحديث وعلومه، والتفسير والأصول وعلم الكلام والفلسفة، ولد سنة 1357هـ، اشتهر باهتمامه بكتب الإمام ابن حزم تحقيقا وترجمة لصاحبها، وتبني الأخذ=

الفرع الثاني: حقيقة المذهب الظاهري وأصول اجتهاده

تحدث ابن حزم في كثير من المواضع والمناسبات عن حقيقة المذهب الظاهري وعن دعائمه وأسسهِ ومكوناته، والذي يؤخذ من كلام ابن حزم أن المذهب الظاهري مذهب فقهي وأصولي يقوم على التعلّق بظاهر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة،⁽¹⁾ ويعتمد على إجماع الصحابة في الاستدلال والاستنباط والإجماع المستند للنص⁽²⁾، ويرد الرأي والقياس والاستصلاح.⁽³⁾ ويلجأ إذا أعوزه النص الصريح إلى البرهان والقياس المنطقي.⁽⁴⁾

وقد أفصح الإمام ابن حزم الأندلسي عن حقيقة مذهبه فقال: "وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق، ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك، وفي كل قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح".⁽⁵⁾ وقال في النبذ: "والحجة لا تكون إلا في نص قرآن أو نص خبر مسند ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽⁶⁾.

وقد حمل فقهه اسم "الفقه الظاهري" لأنه لم يعتمد إلا على ظاهر الكتاب والسنة، ولم يعتمد تعليل هذه النصوص، بحيث تعرف علة الحكم المنصوص عليه ويقاس عليها فيطرد الحكم الذي ورد به النص في كل موضع تحققت فيه العلة، وبذلك تعم العلة ويحمل على النص ما لم ينص عليه، وهو من الأمور البديهية كما يقرر الفقهاء الأربعة، والتي تؤدي إلى إعطاء حكم المثل لمثله والمساوي لمساويه.

=بالظاهر ونفي القياس والرأي، من أساتذته: أبو تراب الظاهري، من مؤلفاته: عبقرية ابن حزم، من أحكام الديانة. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 2014/07/06م].

(1) محمد بن عمر - ابن حزم وآراؤه الأصولية - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1428هـ = 2007م - بيروت) - ص (22-23).

(2) ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام - المصدر السابق - ج3 - ص (129) و ص (139).

(3) ابن حزم - المحلى المحلى بالآثار - تحقيق: أحمد محمد شاكر - ج1 - (دط - مطبعة النهضة - دت - مصر) - ص (56). والإحكام - المصدر السابق - ج4 - ص (02) فما بعدها وج06 - ص16 وج07 - ص53 وج08 - ص2 فما بعدها.

(4) ابن حزم - الإحكام - المصدر نفسه - ج3 - ص (129) فما بعدها.

(5) نفسه - ج (05) - ص (81).

(6) ابن حزم - النبذ في أصول الفقه - تحقيق: أحمد حجازي السقا - (دط - مكتبة الكليات الأزهرية - 1401هـ = 1981م - القاهرة) - ص (56).

أما ابن حزم فيأخذ الحكم من النص ولا يعلله أبداً، لذلك سمي فقهه بالفقه الظاهري أو المنهاج الظاهري،⁽¹⁾

قال في ذلك: "ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي..."⁽²⁾ وقد أخذ ابن حزم بهذا المنهاج واعتقده لأنه يحرم التقليد، فقد دعا إلى منع التقليد، واعتبره بدعة في أي ناحية من نواحي الدين حيث كان يقول "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان"⁽³⁾.
لذلك فإن أهم قواعد وأسس المذهب الظاهري هو: تحريم التقليد.

وقد استدل بأدلة كثيرة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا نَزَلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِمَّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فليَلاً مَّا تَدَّكَّرُونَ﴾ الأعراف [02] وبقوله تعالى: ﴿بَلْ إِن تَنزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ النساء [58].⁽⁴⁾

كما استدل بإجماع الصحابة على منعهم التقليد حيث يقول: "وقد صح إجماع جميع الصحابة- رضي الله عنهم- أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم فيأخذه كله"⁽⁵⁾.

فهذا هو المعلم الأول من مذهب الظاهرية، وقد اختاره ابن حزم لأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه - في نظرهم-، لأنه يستمد الحكم من الكتاب والسنة دون تقليد ومن دون تأويل، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية ولا يحاول تعليل الأحكام، بل يأخذ المعنى من اللفظ لا يتجاوز ظاهره، لذلك كان للظاهرية فهم خاص نحو أدلة التشريع الإسلامية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس فكان فقههم مخالف لجميع المذاهب الإسلامية.

(1) انظر: محمد أبو زهرة- ابن حزم-المرجع السابق- ص (225).

(2) ابن حزم-المحلى بالآثار-المصدر السابق-ص(56).

(3) ابن حزم- النبذ-المصدر السابق- ص 54. وانظر: أبو زهرة - المرجع السابق، ص(236) ففيه تفصيل الأدلة.

(4) ابن حزم-النبذ-المصدر نفسه- ص(71) والمحلى-المصدر السابق-ص(51).

(5) المصادر نفسها.

على أن الظاهرية لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب، بحيث ينتمي إليه من ينتمي، بل إن المسلك الذي يجمعهم هو اقتصارهم في الاستدلال على النصوص، واستخراج الفقه باتباع الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، مع منع القياس والتعليل والاستصلاح.⁽¹⁾

أما المعلم الثاني لمذهب الظاهرية فهو: "كمال النصوص وإحاطتها بجميع النوازل والمستجدات". وذلك استناداً لقوله تعالى: ﴿مَا بَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام [39] وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة [04]، ومعنى ذلك أن جميع الأحكام منصوص عليها، وأن النصوص الشرعية باستطاعتها أن تحل جميع المشاكل والمستجدات في جميع الأعصار، ولذلك رد بن حزم الكثير من المصادر التشريعية التي اعتمدها الأئمة الأربعة تحت مسمى الرأي فرد القياس والاستحسان والعرف والمصلحة واكتفى بما يدل عليه لفظ الكتاب والسنة وإجماع الصحابة - رضوان الله عليهم -، وكل ما عدا ذلك فهو زيادة في الدين ونقض لكماليته.⁽²⁾

وسياًتي تفصيل كيفية استدلال بن حزم على المعنى باتباع هذه الأدلة وهل يكتفي بها أم لا. والجدير بالذكر أن هذا المنهج في الاستنباط أو هذا المذهب قد رده الكثير من العلماء ممن عاصروا داود الظاهري وابن حزم وردت أقوالهما وأقوال أتباعهما لأنهما أحدثا أقوالاً في الإسلام مخالفة لما عليه الصحابة والمنطق والعقل وهو الذي يعتد بالمنطق حيث أورثت دعوته إلى تحريم التقليد الجواز لكل متكلم للعربية وفاهم لها أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة، حتى لقد جرأ العامة على ما لا قبيل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة. وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه، واعتد ناس بآرائهم التي انتحلوها وتمسكوا بظواهر النصوص، فكانوا كالخوارج الذين تعلقوا بظواهر الألفاظ من غير تأمل وتفكير.⁽³⁾

(1) انظر: أبو زهرة - ابن حزم - المرجع السابق - ص (241-242).

(2) انظر تفصيل ذلك في: الإحكام في أصول الأحكام - المصدر السابق - ج (01) - ص (10). و ج (08) - ص (03) والمحلّي - المصدر السابق - ج (03) - ص (363) والنبد - المصدر السابق - ص (97).

(3) انظر: أبو زهرة - ابن حزم - المرجع السابق - ص (229).

كما أن رأيه في الإجماع جعله يستدل على مستحجات بإجماعات خاطئة، أورثت خلافاً بينه وبين المذاهب الأخرى.

أما نفيه القياس والرأي فقد أدى به إلى تحميل النصوص معاني ما أنزل الله بها من سلطان وبذلك نفى عن الشريعة صلاحيتها لكل زمان باستنباطات خالفت العقل والمنطق والنص والمقاصد الشرعية، ومن ذلك ما ورد عنه في حكم البول في الماء الراكد حيث ورد عن الظاهرية قولهم: "لو بال رجل في ماء راكد لم يجز ويجوز لغيره لأنه ليس نجس عنده، ولو بال في إناء ثم صبه في ماء، جاز الماء أن يتوضأ منه، ولو تغط جاز الوضوء به لأنه تغط ولم يبل".⁽¹⁾

وهذا لا يقبله أي عاقل فضلاً عن مجتهد يعلم من أدلة الشريعة ما يعلم، ويدرك مقاصد الشريعة، وكيفية اجتهاد الصحابة مع النصوص الشرعية.

ومن أجل ذلك اشتدت حملة العلماء على مذهب داود وابن حزم في حياتهما وبعد مماتهما، ولم يعتد الكثيرون بخلافهم، وأحرقوا كتبهم لأن هذا المذهب يعتبر هدماً للشريعة الإسلامية. قال الشاطبي: "ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين".⁽²⁾

المطلب الثاني: قواعد تفسير اللفظ عند الظاهرية

للظاهرية في تفسير اللفظ الشرعي قاعدتان أساسيتان هما:

أ- الأخذ بالظاهر.

ب- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل...

ولذلك لا بد من معرفة ما معنى الظاهر عند الظاهرية ومدى حجتيه في استنباط الأحكام الشرعية. وقبل ذلك لا بد من معرفة دليل الظاهرية في إبطال الرأي بأنواعه.

الفرع الأول: استدلال الظاهرية على المعنى

يستدل ابن حزم على المعنى بالدليل. والدليل المقصود عنده هو:

(1) انظر: ابن حزم-المحلى-المصدر السابق-ج01-ص(135-140).

(2) الشاطبي-الموافقات-المصدر السابق-ج04-ص(29).

- دليل مأخوذ من الإجماع.

- دليل مأخوذ من النص.

أولاً: الدليل المأخوذ من الإجماع

وينقسم إلى أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحته وغير خارجة عنه وهي:

أ- استصحاب الحال.

ب- أقل ما قيل.

ج - الإجماع على ترك قولة ما.

د- الإجماع على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.⁽¹⁾

ثانياً: الدليل المأخوذ من النص. وينقسم إلى سبعة أقسام:

أ- مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله (صلى الله عليه وسلم): "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"⁽²⁾ فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

ب- شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ

لَهُمْ مَا فَدَّ سَلَفَ﴾ الأنفال [38]. فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له.

ج- لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر، وهو نوع من تسمية أهل الاهتبال بحدود الكلام "المتلازمات"

مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التوبة [115] فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس

بسفيه، وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى كقولك الضئيم والأسد والليث والضرغام وعنيسة فهذه

كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد.

(1) انظر: الحلى - المصدر السابق - ص (102).

(2) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه - كتاب الأشربة - باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام - ج (03) - تحقيق: محمد فؤاد

عبد الباقي - (ط1 - دار إحياء الكتب العربية - توزيع دار الكتب العلمية - بيروت - 1412هـ = 1991م) - ص (1585-1586).

د- أقسام تبطل كلها إلا واحد فيصح: ذلك الواحد مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا وإما مباح فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباح له حكم كذا، أو يكون قوله يقتضي أقساما كلها فاسد فهو قول فاسد.

هـ- قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

و- وأن نقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر وهذا هو الذي يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام عكس القضايا وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا.

ي- لفظ ينطوي فيه معان جملة مثل قولك: زيد يكتب فقد صح من هذا اللفظ أنه حي وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِفَةٌ الْمَوْتِ﴾ آل عمران [185]. فصح من ذلك

أن زيدا يموت وأن هندا تموت وأن عمرا يموت وهو كذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه وبعدها يقول ابن حزم: " فهذه هي الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلا،... وهي كلها لا تخرج عن أحد قسمين: إما تفصيل لجملة وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى، كلغة يعبر عنها بلغة أخرى".⁽¹⁾

ثم رفض أن تكون العلة دليلا، وكون الدليل علة وهو يقصد القياس حيث قال: "بل هذا هو القياس الذي تُنكره وتُبطله فمرجوا الأشياء واخلطوا ما شاءوا ولم يَصِفُوا بعض المعاني من بعض فاختلط الأمر عليهم وتاهوا ما شاءوا والحمد لله على هدايته وتوفيقه وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، وبالله تعالى التوفيق والحوال والقوة به عز وجل".⁽²⁾

فهذه هي قواعد ابن حزم في تفسير الألفاظ الشرعية وهما طريقتان في رأيه: طريق النص (كتاب وسنة). وطريق الإجماع.

(1) ابن حزم-المحلى-المصدر السابق- ص (102).

(2) المصدر نفسه.

وهو ما يسميه الدليل عنده. ولكل طريق قواعد خاصة مثلت في مجملها قواعد لا تخرج عن النص ولا تتجاوزها. وذلك هروبا من القياس والتعليل.

الفرع الثاني: دلالة الظاهر عند الظاهرية

دعا بن حزم وبشدة إلى وجوب حمل اللفظ الشرعي على الظاهر والتقيد بالوضع اللغوي في التفسير، فلا بد للمفسر أن يحمل كلام الله على الظاهر.⁽¹⁾ وإلا عد ذلك تحريف للكلام عن مواضعه لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها، بل ذهب أبعد من ذلك حيث اعتبر ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي افتراء على الله عز وجل، هذا في العقيدة، ومعنى حمل اللفظ على الظاهر عنده تفسير ألفاظ الشرع على وفق الوضع اللغوي، فكل تفسير حاد عن ذلك فهو مردود. حيث إن كلام الشرع عربي ولا يفسر إلا بما تدل عليه عربيته وأن كل تفسير لا يتقيد بهذا الشرط يعد تفسيراً باطلاً، حيث قال: "ثبتت يقينا أن الكلمات معبرات عما وضعت له في اللغة، وأن ما عدا ذلك باطل، فصح اتباع الظاهر بضرورة البرهان"،⁽²⁾ "حيث القرآن نزل بلسان عربي مبين، وبالعربية خاطبنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"⁽³⁾ فلا يكون التفسير إلا بما دلت عليه قواعد اللغة العربية.

على أن ابن حزم رغم دعوته إلى ذلك إلا أنه لا ينكر أن هناك ألفاظا نقلت من اللغة العربية إلى الشريعة، وأصبحت دلالتها شرعية أي أنه يعتد بالاستعمال والتحول الدلالي كما يصطلح عليه المعاصرون. من ذلك لفظة الصلاة والصوم والزكاة والحج فلا يجب أن تفسر هذه الألفاظ إلا بما دلت عليه في الشريعة وإن لم تعرفها العرب قط.⁽⁴⁾

فمن اتبع هذا الطريق فقد عصم نفسه عن الخطأ، وأما من تعدى ذلك فقد حرف الكلم ووقع في المخطور.⁽⁵⁾

(1) ابن حزم- الفصل في الملل والأهواء والنحل- تحقيق: محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة- ج (05)- (ط2-دار الجيل-

1416هـ = 1996م- بيروت)- ص (02)- ص (268).

(2) ابن حزم- الإحكام في أصول الأحكام- المصدر السابق - ج (03)- ص (43).

(3) ابن حزم- المحلى- المصدر السابق- ج (05)- ص (189).

(4) انظر: الإحكام - المصدر السابق-ص(43)، ومحمد بنعمر- ابن حزم وآراؤه الأصولية- المرجع السابق - ص (96-97).

(5) ابن حزم-المصدر نفسه.

وهنا أشار إلى سياق الخطاب لما له من أهمية من تحديد المعنى المقصود (أي اللغوي).

وبهذا فإن ابن حزم يقف عند المستوى الأول من المعنى كما رأينا في أنواع المعنى ويحمل المستوى الثاني في حدود ما تدل عليه اللغة والنقل أي الدليل النقلي.

ولكن السؤال الذي يبقى مطروحا هل أخذ غير الظاهرية بالظاهر فهم يعتقدون به أم تجاوزوه إلى القياس والتعليل؟.

ولذلك يجب معرفة ما مدى حجية الظاهر عموما والوقوف عنده في استنباط الأحكام الشرعية ثم معرفة مدى صحة قول الظاهرية.

أولا: حجية الظاهر (عموما)

كما مر معنا في تقسيم الألفاظ فإن الظاهر هو أحد أقسام اللفظ الواضح الدلالة ومعناه: كل لفظ محتمل معنيين وهو في أحدهما أظهر. كالأمر والنهي وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة لمعاني خاصة وتحتل غيرها.

وقيل في تعريفه: "هو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره".⁽¹⁾

وقال الآمدي: "إنه ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي و يحتل غيره احتمالا مرجوحا".⁽²⁾
فقوله: "بالوضع الأصلي" كالأسد للحيوان المفترس.

وقوله: "أو العرفي" كالغائط للخارج المستقذر بعد أن كان المكان المطمئن من الأرض.

وقوله: "ويحتل غيره" إشارة إلى أن الظاهر من قبيل ما يتردد الاحتمال فيه بين معنيين أو أكثر هو في أحدهما أظهر فيخرج به النص لأن دلالة قطعية، والمؤول لأن دلالة مرجوحة، ودلالة الظاهر عند المتكلمين ظنية لطريان صفة التردد عليها وحكمه لزوم العمل بموجبه حتى يأتي ما يدل على أن المراد به خلافه.⁽³⁾

أما الحنفية فالظاهر عندهم هو ما يعرف المراد منه "بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى

(1) ابن بدران الدمشقي - نزهة الخاطر - المصدر السابق - ج 02 - ص (20).

(2) الآمدي - الإحكام - المصدر السابق - ج (01) - ص (197).

(3) العلمي - الدرس اللغوي عند الشاطبي - المرجع السابق - ص (269).

العقول و الأفهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد".⁽¹⁾

فالمعتبر فيه عندهم ما استفيد معناه الوضعي من مجرد الصيغة مع عدم اشتراط سوق الكلام من أجله وبقبوله النسخ والتأويل والتخصيص ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة [274]. فإنه ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا، فهم ذلك من مجرد سماع الصيغة مع أن السياق لا يقتضيه أصالة لأن الآية سيقت لبيان نفي المماثلة بين البيع والربا ردا على الذين قالوا ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ البقرة [274].

وحكمه لزوم العمل بما عرف منه اتفاقا، فهو عند كل من المتكلمين والأحناف مما يقبل الاحتمال إذا ظهرت مرجوحيته فإذا بدا رجحانه كان نصا كما هو منقول عن الإمام الشافعي⁽²⁾ وكما هو في عبارة ابن حزم.⁽³⁾

وبهذا يتبين أنه يجب اعتماد الظاهر والأخذ به في استنباط الأحكام الشرعية وذلك لأن:

أ- به تعرف مقاصد الشريعة بناء على أن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصده"، ولأن النص يعدم أو ينذر فيه لم يبق إلا الركون إلى الظاهر.⁽⁴⁾

ب- أن تجوز الاعتراض عليه من جهة احتماليته يؤدي إلى توهين الاستمسك بالأدلة الشرعية إذ يقول الشاطبي: "لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق في الشريعة دليل يعتمد لورود الاحتمالات وإن ضعفت فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع وليس كذلك باتفاق... فلا يصح الاعتراض على الظواهر بوجوه الاحتمالات المرجوحة إلا أن يدل دليل على الخروج عنها فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح أو في باب البيان"⁽⁵⁾.

(1) أصول السرخسي - المصدر السابق - ج(01) - ص(163).

(2) الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - ج(01) - ص(384).

(3) ابن حزم - الإحكام - المصدر السابق - ج(01) - ص(42).

(4) انظر: الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج(05) - ص(401).

(5) نفسه - ص(401).

ج- لو اعتبرنا مجرد الاحتمال لم يكن من فائدة لإنزال الكتب وإرسال الرسل إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والاختبارات إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول فما يلزم عنه كذلك⁽¹⁾.

د- أن ترك العمل بالظواهر بشائبة الاحتمال يفتح باب السفسطة وجمد العلوم، واتباع ما تشابه من الكتاب وهذا يوقع في الشك واتباع الهوى والكفر، وهو مردود.⁽²⁾

هـ- عدم الاعتداد به يفتح الباب للاعتراض على الأدلة كما فعل أهل المذاهب فلا يبقى دليل من كتاب أو سنة يستند إليه، وهذا مردود حيث تركوا الأدلة وذهبوا إلى الاستدلالات العقلية فدخلوا في أشد مما فروا منه، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة فخالطوا الفلاسفة في أنظارتهم وباحثوهم في مطالبهم، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود.⁽³⁾

ولكن ليس معنى ذلك الأخذ بالظاهر في جميع الأحوال، ولا يمكن العدول عنه أبداً، بل يجب العدول عنه إذا دل دليل على ذلك.

فحقيقة الظاهر إذن وجود معنيين في اللفظ أحدهما راجع والآخر مرجوح، ولكن يمكن العدول عن الراجح إلى المرجوح بدليل، وهنا يخالف الظاهر النص - فبينما يدل النص على معنى واحد قطعي لا يجوز العدول عنه بحال - يدل الظاهر على معنيين أحدهما أظهر من الآخر وهذا عند الجمهور كما فصلنا.

ولكن السؤال المطروح هل:

هل المعنى الراجح هو المقصود للشارع. يقول الأصوليون أن الظاهر لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإذا أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة.⁽⁴⁾

فالأمر لفظ يدل ظاهره على الوجوب، فإذا أجري على ظاهره كان حقيقة وإذا أجري على غير

(1) انظر: الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (401-402).

(2) نفسه - ص (402).

(3) نفسه - ص (403-405).

(4) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ج (01) - ص (279).

ظاهره كان مجازا.

فمثلا قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَيْكُمْ﴾ النور [33].

فإنه يحتمل الندب إلا أن ظاهره الوجوب لأنه أمر وظاهر الأمر الوجوب فسمي ظاهرا لذلك.⁽¹⁾

إذن: فالظاهر هو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل، بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها دون اعتماد على دليل خارجي في فهمه، فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم معناه، ولكن هذا المعنى ليس هو المقصود الأصلي من تشريع النص. (أي غير مقصود أصالة من سياق الخطاب). وهذا عند الحنفية فعلى الرغم من وضوح دلالاته من ذات الصيغة فإن المعنى المستفاد منه غير مقصود أصالة من سياق الخطاب بل مقصود تبعا، ويعرف المعنى المقصود أصالة من سياق الخطاب من سبب نزول الآية الكريمة أو سبب ورود السنة أي من الظروف التاريخية المحتققة بالنص إثر نزوله أو وروده فضلا عن سياق النص نفسه.⁽²⁾

أي الظاهر هو المعنى المتبادر من الصيغة لغة وهو الراجح، وإذا روعي المقصود أصبح ذلك المعنى مرجوحا، وأصبح اللفظ نصا، فالنص هو "ما سيق الخطاب لأجله" والظاهر "هو الذي لم يسق الخطاب لأجله" فنقطة السياق هي التي تفصل النص عن الظاهر عند الحنفية. وهذا يعني أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا في معنى، ونص في معنى آخر.⁽³⁾ حسب قصد المتكلم من الخطاب. والقصد يحدده سياق النص.

ومن هنا كان معيار قصد المتكلم من الخطاب من مقومات الدلالة عند الأصوليين إذ لا بد من اعتبار النية والمقاصد في الألفاظ، وأن العبرة بالقصد وليس باللفظ. يقول ابن تيمية: "ولم يقل أحد من العقلاء إن اللفظ يدل على المعنى بنفسه من غير قصد أحد"⁽⁴⁾.

(1) الفراء- العدة- المصدر السابق-ج(01)- (141)- وانظر: بنعمر- ابن حزم وآراؤه الأصولية- المرجع السابق- ص(135).

(2) فتحى الدريني- المناهج الأصولية- المرجع السابق- ص (48). وبنعمر- ابن حزم وآراؤه الأصولية- المرجع نفسه- ص(135).

(3) التفازاني- شرح التلويح على التوضيح-المصدر السابق-ج(01)- ص(125).

(4) أحمد بن تيمية- مجموع الفتاوي- جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم- (دط-ج (20)-مجمع الملك فهد لطباعة

المصحف- 1425هـ=2004م- المدينة المنورة)- ص(417) وانظر: ابن قيم الجوزية- إعلام الموقعين عن رب العالمين- المصدر

السابق- ج(01) ص(196). وابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص(27).

فاللفظ العام مثلاً حقيقة (ظاهر) في العموم، ولكنه يحتمل التخصيص. والذي يحدد ذلك هو المقصود من النص، والمطلق ظاهر في الإطلاق ولكنه يحتمل التقييد، والخاص ظاهر في الخصوص لكنه يحتمل المجاز. ومن يحدد ذلك هو المقصود من النص (ولذلك جاء الإمام الشاطبي بفكرة المقصود أصالة والمقصود تبعاً).

وطبيعي أن يشدد العلماء على ضرورة اعتماد الظاهر في الاستنباط - كما سبق - وعدم تخطيه لأنه هو المعنى المتبادر إلى العقل من اللفظ بحسب الوضع اللغوي، فهو يمثل المقصود الأول من الخطاب فيجب العمل به، وعدم صرفه إلى غيره. إلا أنه إذا قام دليل على صرفه (تأويله) فيجب أن يصرف لأنه مما يقتضيه اللفظ.⁽¹⁾

فلا يجب حينئذ على المجتهد أن يتمسك بهذا المعنى اللغوي الظاهر، ويهمل قصد المشرع من اللفظ الذي قام الدليل على إرادته،⁽²⁾ يقول ابن القيم: "العبارة بالإرادة لا باللفظ... فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة".⁽³⁾

فالظاهر على الرغم من وضوح دلالة اللفظ الناشئ من ذات الصيغة إلا أن المعنى المستفاد منه ليس هو المقصود أصالة بل تبعاً.⁽⁴⁾

وهنا خالف الظاهرية جمهور العلماء ونفوا أن يكون الظاهر غير مراد لله تعالى، وبذلك توقفوا عند الظاهر واعتمدوه في استنباطاتهم.

ولكن العلماء رغم دعوتهم إلى تحري قصد الشارع وعدم الاقتصار على الظاهر في الفهم إلا أن ذلك لا يعني عندهم التوقف عن العمل بظاهر النص حتى يعثر على الدليل الذي يؤوله، بل يجب العمل بالظاهر حتى يقوم الدليل على أنه غير مراد؛ لأن كل احتمال لا ينشأ عن دليل لا عبارة به.⁽⁵⁾

(1) انظر: فتحي الدريني - المناهج - المرجع السابق - ص(45) (بتصرف).

(2) نفسه - ص(47).

(3) ابن قيم الجوزية - المصدر السابق - ج(01) - ص(197).

(4) فتحي الدريني - المرجع السابق - ص(48).

(5) المرجع نفسه - ص(48).

وهذا يمثل عين الاعتدال والتوسط في فهم النص فلا تعصب للظاهر مطلقاً، ولا تعصب للباطن مطلقاً، فالأمر مضبوط بوجود أدلة وقرائن دالة على ذلك. وليس كما زعم البعض بأن ابن حزم بظاهريته أسس لوسطية بين باطنية زائغة وأصولية نفعية تعتمد القياس في استنباطاتها.⁽¹⁾

ثانياً: تفسير الظاهر عند الظاهرية

إذن قلنا من أهم أسس المنهج الظاهري الأخذ بالظاهر، وترك القياس والتأويل والتعليل والاستصلاح. ومعنى الظاهر عند الظاهرية هو الالتزام بالوضع اللغوي في تفسير اللفظ الشرعي. حيث يقرر ابن حزم في كتابه الإحكام أن اكتساب دلالة الألفاظ يستلزم التقيد بالوضع اللغوي، وهذا هو المراد بالظاهر.⁽²⁾ ودليل ابن حزم في ذلك أن الخطاب الشرعي نزل بلغة العرب فلا يفسر إلا في ضوء عربيته، فبالعربية خاطبنا الله تعالى، فلا يفسر لفظه إلا بما خاطبنا به. وذلك بالرجوع إلى مفاهيم ألفاظها ودلالة تراكيبيها⁽³⁾، لأنّ اللغة "إنما ربّتها الله عزّ وجلّ ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً تميز الألفاظ المركّبة على المعاني المبينة عن مسمياتها".⁽⁴⁾

فكل من قصد الاستدلال أو التفسير يجب أن يكون "عالماً بلسان العرب ليفهم عن الله عز وجل وعن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويكون عالماً بالنحو الذي هو تركيب العرب لكلامهم الذي نزل به القرآن الكريم".⁽⁵⁾

كما يجب عليه معرفة منطق اللغة العربية في الخطاب وأعرافها في الأداء وعاداتها في التواصل، لأنّ الألفاظ التي وقع بها التخاطب والتعبير تخضع لقانون الوضع وهو القانون الذي به يقع التخاطب والتفاهم بين الناطقين باللغة العربية، وبدون هذا القانون يغيب التواصل.⁽⁶⁾

(1) انظر: بنعمر- ابن حزم وآراؤه الأصولية- المرجع السابق- ص(74). بتصرف

(2) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ج(03)- ص 43 وج(04)- ص (08).

(3) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ج(04)- ص(08)- وج(03)- ص (39).

(4) نفسه- ج(03)- ص(39).

(5) نفسه- ج(05)- ص (26).

(6) نفسه- ج (03)- ص (43).

قال ابن حزم في حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها : "ذهب قوم عندما أراد من نصر ما لم يأذن به الله تعالى ينصره من التقليد الفاسد ، واتباع الهوى المظل، إلى أن قالوا لا تحمل الألفاظ من الأوامر والأخبار على ظواهرها بل هي على الوقف ... هذا كل ما مؤهوا به، وهؤلاء هم السوفسطائيون حقا بلا مزية وقد علم كل ذي عقل أن اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان ، واللغات شيئا غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ ابراهيم [05] واللسان هي اللغة بلا خلاف ههنا؛ فإذا لم يكن الكلام مبينا عن معانيه، فأى شيء يفهم هؤلاء المخدلون عن ربه تعالى ، وعن نبيهم صلى الله عليه وسلم بل بأي شيء يفهم به بعضهم بعضا⁽¹⁾.

وقد ضلت الروافض بتركها الظاهر، واتباعها ما اتبع بكر ونظراؤه من التقليد، والقول بالهوى لا يعتبر علما ولا هدى من الله عز وجل ولا سلطان ولا برهان فقالت الروافض ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ البقرة [66] قالوا ليس هذا على ظاهرهما، ولم يرد الله تعالى بقرة قط، إنما هي عائشة رضي الله عنها، ولعن من عقها؛ وقالوا ﴿بِالْجَبْتِ وَالطَّلْعُوتِ﴾ النساء [51] ليسا على ظاهرهما إنما هما أبو بكر وعمر رضوان الله عليهما، ولعن من سبهما، وقالوا ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ الطور [08] ليس هذا على ظاهره، إنما السماء محمد والجمال أصحابه وقالوا ﴿وَأَوْجِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ النحل [68] ليس هذا على ظاهره وإنما النحل بنو هاشم، والذي يخرج من بطونها هو العلم.

وسلك بكر ونظراؤه طريقهم (يعني الصوفية) فقالوا: ﴿وَتِيَابِكِ فَطَهِّرْ﴾ المدثر [04] ليس الثياب على ظاهر الكلام إنما هو: القلب.

وقد يعترف ابن حزم بترك الظاهر، ولكن ليس قرينة بل لنص آخر مخبر أو لإجماع متيقن منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم على أنه مصروف عن ظاهره فقط⁽²⁾.

(1) ابن حزم - الإحكام - المصدر السابق - ص(93).

(2) نفسه - ص (40).

وجعل اتباع الظاهر فرض، وإنه لا يحل تعدّيه أصلاً. ومن تركه فهو من المهتدين والفاستقين لأنه أقبل على تأويل ليس عليه دليل، واستدل بالآيات الواردة في ذم المعتدين منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة [189] والاعتداء هو تجاوز اللغة إلى التأويلات الفاسدة .

وعموماً ترك الظاهر عند ابن الحزم هو افتراء على الله ورسوله، واعتداء على الدين وزيادة فيه، فكل معنى خالف الظاهر فهو باطل عنده قال تعالى: ﴿وَيَمُنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْطُلَ وَيُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ الشورى [22] فثبت يقيناً أن الكلمات معبرات عما وضعت له في اللغة، وأن ما عدا ذلك باطل، فصح اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان⁽¹⁾.

ثم يقرر ابن حزم أنه ليس بإمكان الإنسان أن يتصرّف في الألفاظ على غير ما يقتضيه معناها إلا بدليل يدلُّ أنّ هذا اللفظ قد نقل عن موضوعه من اللغة ورتب في مكان آخر... وأما ما لم يقم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته على مكانه البتة.⁽²⁾

ولكن من ضمن الظاهر الذي يعتد به ابن حزم ظاهر الألفاظ المنقولة من اللغة إلى الشريعة، فهو لا يقف عند أصل وضعها اللغوي بل يعتد بمعناها الشرعي ولا يمنع ذلك كالصلاة، والزكاة والحج... التي كانت تعني معاني أخرى قبل نقلها إلى الشريعة،⁽³⁾ لأنّ هذا النقل معترف به عند علماء اللغة.⁽⁴⁾ ولكن ابن حزم لا يسمّي ذلك مجازاً، فهذه الأسماء ليست من المجاز وإنما هي أسماء شرعية منقولة عن معناها اللغوي، والمراد بالإسم المنقول هو كل "اسم وقع على معنى فأوقعه الله تعالى أيضاً على معنى آخر"⁽⁵⁾ يقول ابن حزم: "كل ما نقله الله تعالى أو رسوله عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان، لا يقبل من أحد في شيء من النصوص إنه مجاز إلا ببرهان يأتي به من نص آخر أو إجماع متيقن أو ضرورة حس، وهو حينئذ حقيقة،

(1) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ص(41-43).

(2) نفسه- ج(03)- ص (05).

(3) نفسه- ج (03)- ص (173).

(4) ابن حزم- الفصل- المصدر السابق- ج(03)- ص (235). وانظر: بنعمر- ابن حزم وآراؤه الأصولية- المرجع السابق- ص (138-143).

(5) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ج(03)- ص(05).

لأن التسمية لله عزوجل فإذا سمي الله تعالى شيئاً باسم ما فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة في ذلك المكان وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى".⁽¹⁾ ويقول: "فكل كلمة نقلها الله تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان الله تعبدنا بما قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام وغير ذلك، فليس شيء من ذلك مجازاً، بل هي تسمية صحيحة واسم حقيقي لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى".⁽²⁾

أما الألفاظ التي ليست من قبيل العبادات فلا بأس من إطلاق لفظ المجاز إذا حصل نقل في دلالة ألفاظها بشرط أن يكون هذا النقل مصحوباً بقربة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.⁽³⁾

ومن الأمثلة والنماذج التي يقدمها ابن حزم للدلالة على وجود المجاز في الخطاب الشرعي قوله تعالى: ﴿وَإِخْفِصْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ الإسراء [24]. فلا بأس بإطلاق لفظ المجاز على هذا التركيب مادام الحق سبحانه لم يتعبدنا بالألفاظ والصيغ التي جاءت مركبة لهذا التركيب.⁽⁴⁾

وكذلك صيغة الأمر، فالأصل في الأمر أن يحمل على الوجوب لكنه قد ينقل إلى الندب أو الإباحة أو التحقير أو التعجيز من ذلك قوله تعالى: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾ الإسراء [50]. فالأمر هنا خرج عن الوجوب وهو الحقيقة إلى الإهانة وهو المجاز والقربة الصارفة للمعنى الحقيقي هي العقل.

ومن المجاز الذي اعترف به، ويسميه نقلاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ يوسف [82]. فقال: "وإنما أراد الله أهل القرية"⁽⁵⁾ وهو نقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب له.⁽⁶⁾

(1) الإحكام- المصدر السابق- ج01- ص(48). [طبعة دار الآفاق].

(2) نفسه- ص (137).

(3) أبو الطيب مولود السريري- مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند ابن حزم- (ط1- دار الكتب العلمية- 1421هـ=2002م- بيروت)- ص (132).

(4) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ج(03)- ص (28).

(5) المصدر نفسه- ص (07).

(6) نفسه- وانظر: أقسام النقل عند ابن حزم في المصدر نفسه.

والملاحظ هنا أنّ ابن حزم رغم اعتداده بالظاهر وعدم التأويل ورفض الرأي إلا أنّه اعتد بالمجاز ولم يبطئه، ولكن المجاز الذي يعتد به ابن حزم هو المجاز الثابت بالنص من القرآن أو السنة والإجماع، كما يعتد بالعقل كثيرا ولم يعتد به رأيا.⁽¹⁾

ولكن الغالب على منهجه أنّه يغلب المعنى الظاهر للفظ، لأنّ الأصل في الخطاب أن يحمل على الظاهر وصرفه عنه استثناء فقط، فالأصل في الأمر الوجوب، والأصل في النهي التحريم والأصل في العام العموم... ولا يصرف اللفظ عن ذلك إلاّ بدليل.⁽²⁾ وهذا ما أدّى بابن حزم إلى مخالفة الجمهور في أحكام كثيرة من ذلك:

ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ البقرة [281]. فذهب إلى أن كتابة الدين والإشهاد عليه واجب ومن قال إنه ندب فقد قال بالباطل، بينما ذهب الجمهور إلى أنه مندوب والدليل هورفع الحرج قال الرازي في تفسيره: "واعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الإرشاد إلى طريق الاحتياط"⁽³⁾ وقال في بداية الآية: "القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الأمر محمول على الندب، وعلى هذا جمهور الفقهاء والمجتهدين، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان... ولأن في إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "بعثت بالحنيفية السهلة السمحة".⁽⁴⁾

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [03] قال ابن حزم النكاح واجب وتمسك بظاهر الآية لأنّ الأمر للوجوب. قال الرازي: "قال أصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية، وذلك لأن قوله "فانكحوا" أمر وظاهر الأمر للوجوب، وتمسك الشافعي في

(1) انظر: تفصيل ذلك في الإحكام - المصدر السابق - ج(03) - ص (448).

(2) المصدر نفسه - ص(142).

(3) انظر: تفسير الرازي - المصدر السابق - ج 07 - ص(128).

(4) المصدر نفسه - ص(119).

بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت أيمنكم" إلى قوله تعالى: "ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم" فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله، وذلك يدل على أنه ليس بمندوب، فضلاً عن يقال إنه واجب⁽¹⁾

ومن ذلك ما جاء في آية الحراية في تفسير عقوبة المحارب فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُفَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْقَبُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ المائدة [35]، فاختلف العلماء في عقوبة المحارب وسبب الاختلاف هو دلالة "أو" في الآية. فهل العقوبات المذكورة في الآية على التخيير أم على التنويع فبينما ذهب الجمهور إلى أنها على التنويع على اختلاف بين المالكية وغيرهم، ذهب ابن حزم إلى أنها على التخيير لأن "أو" في اللغة تُفيد التَّخْيِيرَ، ولكن العلماء نظروا إلى المقصد من العقوبات وهو الزجر، فتوقع العقوبة على حسب الجناية.⁽²⁾

❖ ومن آراء الظاهرية كذلك:

- 1- وجوب ترك البيع وقت النداء، واقتصروا على البيع فقط دون قياس المعاملات الأخرى خلافاً للجمهور.
- 2- بطلان صلاة من تعمد الصلاة في مبارك الإبل والحمام والمدافن، وفي الأرض المغصوبة.
- 3- بطلان صلاة من أكل بصلاً أو ثوماً ثم صلى.
- 4- القول بنجاسة الكفار ولعابهم ودمعهم وكل ما كان منهم خلافاً للجمهور.
- 5- وجوب الضجعة بعد صلاة الفجر ومن لم يفعلها صلاته باطلة.
- 6- إذا ولغ الكلب في الإناء ولم يغسله صاحبه فلا يطهر لأن الأمر كان لصاحب الإناء، وإذا أكل الكلب ولم يشرب فالإناء طاهر لأن الأمر ورد في الولوغ وهو الشرب وليس في الأكل.
- 7- أواني الذهب والفضة يحرم الشراب والأكل فيها ولا يحرم كسبها.
- 8- الاستيائك واجب بالأراك أو غيره في الوضوء (وإذا توضأ أحد وصلى دون أن يستاك فصلاته باطلة) [على مذهب إسحاق بن راهوية شيخ داود].

(1) تفسير الرازي - المصدر السابق - ج (09) - ص (178-179).

(2) انظر تفصيل الأقوال في: ابن رشد القرطبي - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - ج 02 - المصدر السابق - ص (455-456).

- 9- الخمر محرم لكنه غير نجس.
- 10- لا يلزم الوضوء لحمل القرآن أو قراءته.
- 11- لمس المرأة ولو كانت طفلة عمرها ساعة يوجب الوضوء لقوله تعالى: "أو لامستم النساء...."، ولو كان لمسا بإصبع.
- 12- الوضوء لا يصلح إلا لخمس صلوات وينتقض بعد إكمال الخامسة.
- 13- ومنهم (من الظاهرية) من قاللذكر الله في الوضوء واجب ومن غفل عنه فوضوؤه باطل، وقال آخرون منهم حتى في غسل البدن كلما دعت الحاجة إلى ذلك.
- 14- إذا أجنبت المرأة ثم حاضت وجب عليها غسلان، غسل للجنبان، وآخر للحيض خلافا للمذاهب الأخرى.
- 15- الجنبان لا تمتع من قراءة القرآن.
- 16- للحائض أن تغسل محل الأذى أثناء الحيض وأن تصل زوجها.⁽¹⁾

وبذلك نستنتج أن معنى الظاهر عند الظاهرية هو حمل الخطاب الشرعي على ما تقتضيه اللغة العربية في جميع الأحوال وأن كل تفسير للفظ الشرعي بغير ما تدل عليه اللغة العربية في وضعها فهو مردود- ولكن هذا ما لاحظنا أنه مقبول عند جميع العلماء ولكن هذا ليس على إطلاقه، فهناك ما يُحْفُ بالخطاب من قرائن وسياق ومقام تدل على مقصد الشارع من ذلك اللفظ يقول الإمام الغزالي في المستصفى: "أن اللفظ إن كان لا يحتمل إلا معنى واحدا كفى في معرفته العلم باللسان، وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينه إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها".⁽²⁾

ولذلك ردّ العلماء هذا المذهب وحاربوه وأحرقوا كتبه. ولكن هل اندثر هذا المذهب أم له أتباع في هذا العصر؟

(1) انظر هذه الآراء وغيرها في ابن حزم- المحلى- المصدر السابق .

(2) الغزالي- المستصفى- المصدر السابق- ج(01)- ص (399-400).

الملاحظ أنّ هناك بعض الدعوات إلى العودة إلى فقه الظاهرية إما عن جهل وإما عن علم، وأنّ فقه الإمام ابن حزم تجلّى في آراء بعض الفرق المعاصرة وعلى رأسهم ما يسمّون أنفسهم بالسلفية لذلك أردت معرفة آرائهم ومقارنتها بما عليه الظاهرية القدامى. وهذا ما سيعالجه المبحث الموالي.

المبحث الثاني: السلفية الظاهرية وتفسيرها للفظ الشرعي

حيث اشتهر هذا المصطلح في هذا العصر بحجة الرجوع إلى فهم السلف الصالح لذلك عرفت المصطلح في المطلب الأول وبيئت أسس تعاملهم مع اللفظ وأهم أعلامهم في المطلب الثاني:

المطلب الأول: حقيقة السلفية

أولاً: لغة

السلفية لغة تعني: كل ماسلف أي تقدم، نسبة إلى الفعل سلف يسلف سلفاً وسلوفاً والسالف المتقدم، والسلف والسليف والسلفة الجماعة المتقدمون والجمع أسلاف وسلاف⁽¹⁾.
ومنه: فالسلف لغة تعني من تقدم ومضى وسبق.

ثانياً: اصطلاحاً

السلفية عموماً هي: "نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون، وتعمق ولاءها لكتاب الله وسنة رسوله، وتحشد جهود المسلمين المادية والأدبية لإعلاء كلمة الله دون النظر إلى عرق أو لون، وفهمها للإسلام وعملها له يرتفع إلى مستوى عمومته وخلوده وتجاوبه مع الفطرة، وقيامه على العقل"⁽²⁾.
أما عند بعض المعاصرين الذين تسموا بها فتعني: "التوحيد الخالص الذي جاء به رسل الله وأنبيأؤه جميعاً وهي الحنيفية"⁽³⁾.

وهي في حقيقتها دعوة تنادي بالرجوع إلى هدي السلف الصالح منذ عهد الرسالة⁽⁴⁾.

(1) انظر: الأزهرى - تهذيب اللغة - المصدر السابق - ج(12) - مادة "سلف" - ص(431-432) (طبعة الدار المصرية)، والفيروز أبادي - القاموس المحيط - المصدر السابق - (طبعة المؤسسة العربية) - بيروت - ج(03) - ص(158-159).

(2) محمد الغزالي - دستور الوحدة الثقافية - المرجع السابق - ص(91)، وانظر: أحمد بن حجر آل بوطامي - العقائد السلفية بأدلتها العقلية والنقلية - (ط1 - دد 1390هـ = 1970م - بيروت) - ص(11). ومفرج بن سليمان القوسي - المنهج السلفي - (ط1 - دار الفضيلة - 1422هـ = 2002م - الرياض) - ص(36-42).

(3) محمد الحسن - المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي - (ط4 - دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية - 1418هـ - 1998م - مصر) - ص(86).

(4) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة - إشراف: مانع بن حماد الجهني - مج (01) - (ط4 - دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي - 1420هـ = 2000م - الرياض) - ص(160).

والسلف الصالح هم صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وتابعوهم وتابعيهم بإحسان، وقد استند بعض العلماء في هذا التصنيف إلى الحديث الشريف "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" وفي رواية "ثم الذين يلونهم".⁽¹⁾

ثمّ ظهرت هذه الدعوة على أيدي بعض المصلحين والمجدّدين أمثال الطحاوي⁽²⁾ وابن تيمية⁽³⁾. وأخذت شكلها المنظم في العصر الحديث على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب،⁽⁴⁾ والذي قامت دعوته في الجزيرة العربية على عاملين اثنين: أولهما: ترسيخ عقيدة التوحيد وتنقيتها من الشوائب.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب فضائل الصحابة- باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن صحب النبي أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه بلفظ "خير أمتي قرني" ولفظ "خير الناس قرني...." وفي كتاب الرقاق-باب ما يجذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها- ص(897)، وص(1601-1602)، وأخرجه مسلم في صحيحه- كتاب فضائل الصحابة- باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم- ج(04)- ص(1962-1963).

(2) هو محمد بن سلامة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي المصري الإمام العلامة، الحافظ الكبير حنفي المذهب، من أهل قرية طحا بمصر، ولد سنة 239 هـ، وبرز في الحديث والفقه، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر، توفي سنة 321 هـ، من تصانيفه: اختلاف العلماء، أحكام القرآن، معاني الآثار. [انظر: أبو اسحاق الشيرازي- طبقات الفقهاء-المصدر السابق-ص(142)].

(3) هو تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن أبي القاسم بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، ولد بحران سنة 661 هـ، نشأ في بيت علم وفضل وورع فجدده مجد الدين ابن تيمية من أئمة المذهب الحنبلي، كان رأساً في الفقه وأصوله بارعاً في الحديث والقراءات والتفسير، اشتهر بجدّة الذكاء والحفظ، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي وهو ابن إحدى وعشرين سنة، له عدة مؤلفات بلغت حوالي خمسمائة مؤلف منها: درر تعارض العقل والنقل، ومعارج الوصول... [انظر ترجمته في: الذهبي- تذكرة الحفاظ-ج(04)- (دط- دار الكتب العلمية- دت- بيروت)-ص(1496-1498)، وابن كثير- البداية والنهاية-المصدر السابق-ج(14)-ص(142-145). وانظر: أبو زهرة- ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه- (دط- دارالفكر- دت- دمشق)].

(4) هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن مشرف التميمي النجدي، ولد سنة 1115 هـ=1703 م في بلدة العينينة من بلدان نجد شمال غربي الرياض، نشأ محباً للعلم والمعرفة والاطلاع على العلوم الشرعية، حفظ القرآن وكثير من الأحاديث وعمره أقل من عشرين سنة، تلقى العلم عن عدد من العلماء في المدينة والبصرة والعراق والشام، ثم عكف على كتب ابن تيمية وابن القيم في الإصلاح الديني فتأثر بهما، وحمل لواء الإصلاح بعد وفاة والده واشتهر بدعوته للتوحيد وترك البدع حتى دأب صيته، وظل متمسكاً بدعوته حتى مات سنة 1206 هـ=1792 م تاركاً عدة مؤلفات منها: كتاب التوحيد، والكبائر وكشف الشبهات... [انظر ترجمته في: حسين بن غانم- تاريخ نجد- تحقيق: ناصر الدين الأسد- (ط1- مطبعة المدني- 1381 هـ=1961 م- مصر)-ص(75-85)، وعثمان بن بشر- عنوان المجد في تاريخ نجد- (دط- وزارة المعارف- 1387 هـ=1967 م- السعودية)-ص(16-25)].

ثانيهما: محاربة البدع ومظاهر الشرك المتفشي بين جهّال المسلمين.⁽¹⁾

وهذه مجموعة من النصوص مأخوذة من الرسائل التي كتبها الشيخ وكتبها تلاميذه تبين ذلك:

يقول في رسالته لأهل القصيم: "أشهد الله، ومن حضري من الملائكة، وأشهدكم أيّ أعتقد ما اعتقدته الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، ومن الإيمان بالله، الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه على لسان رسوله (صلى الله عليه وسلم)، من غير تحريف ولا تعطيل، بل اعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلا أنفي عنه ما وصف به نفسه، ولا أحرف الكلم عن مواضعه، ولا ألد في أسمائه وآياته، ولا أكيف ولا أمثل صفاته تعالى بصفات خلقه فإنّه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا وأحسن حديثا، فنزه نفسه عما وصفه به المخالفون من أهل التكيف والتمثيل وعمّا نفاه عنه التّافون من أهل التحريف والتعطيل...".⁽²⁾

وقال أيضا في رسالة للمسلمين: "أخبركم أنّي والله الحمد، عقيدتي وديني الذي أدين به مذهب أهل السنة والجماعة، الذي عليه أئمة المسلمين مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة، لكّي بينت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم عن دعوة الأنبياء، والأموات من الصالحين وغيرهم".⁽³⁾

ونفى وتبرأ أن تكون دعوته دعوة لطريقة صوفية مبتدعة، أو لمذهب فقهي معين فقال: "بل أقول، والله الحمد والمنّة وبه القوة، إنني هدايي ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملّة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين، ولست والله الحمد أدعو إلى مذهب صوفي أو فقيه متكلم، بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، التي أوصى بها أول أمته وآخرهم".⁽⁴⁾

(1) صلاح بن آل الشيخ - المنهج الفقهي لأئمة الدعوة السلفية - (ط1- دار الصمعي - 1430هـ-2009م - السعودية) - ص(86).

(2) الدرر السننية في الأجوبة النجدية - جمع: عبد الرحمن بن محمد النجدي - ج(01) - (ط6- دد- 1417هـ=1996م- دم) - ص(29-30). وآل الشيخ - المرجع السابق - ص(84-85).

(3) الدرر السننية - المرجع السابق - ص(64). وآل الشيخ - المرجع نفسه - ص(85).

(4) الدرر السننية - المرجع السابق - ص(28-29) - وآل الشيخ - المرجع السابق - ص(86).

ويقول عن تكفير المسلمين: " أمّا التكفير، فأنا أكفر من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبّه، ونهى الناس عنه، وعادى من فعله، فهذا هو الذي أكفر، وأكثر الأمة والله الحمد ليسوا كذلك، وأمّا القتال فلم نقاتل أحدا إلا الذين أتونا في ديارنا، ولا أبقوا ممكنا، ولكن قد نقاتل بعضهم على سبيل المقاتلة، وجزاء سيئة سيئة مثلها".⁽¹⁾

وقال: "أمّا ما نحن عليه من الدين فعلى دين الإسلام، وأمّا ما دعونا الناس إليه فندعوهم إلى التوحيد... وأمّا ما نهينا الناس عنه فنهيناهم عن الشرك... فنحن مقلدون للكتاب والسنة وصالح سلف الأمة، وما عليه الاعتماد من أقوال الأئمة الأربعة... وما جئنا بشيء يخالف النقل، ولا ينكره العقل... نقاتل عبّاد الأوثان كما قاتلهم (صلى الله عليه وسلم)، ونقاتلهم على ترك الصلاة، وعلى منع الزكاة كما قاتل مانعها صديق هذه الأمة".⁽²⁾

إذن: فالسلفية دعوة عقديّة أساسا، دعوتها - في الظاهر - العودة في تفسير النصوص إلى منهج السلف الصالح، وقد اعتمدوا الوقوف عند ظاهر اللفظ لأن في ذلك عصمة من التأويل الذي قد يؤدي إلى تحريف الكلم عن مواضعه وفي ذلك عصمة من الإلحاد في أسماء الله وصفاته فلا تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، ولكن هذا المنهج أدّى بهم إلى الوقوع في التحسيم المحض، والذي خرج منه الظاهرية بلجوتهم إلى التأويل أحيانا عن طريق الجواز - كما سبق - فتدبدب منهجهم في الأخذ بالظاهر لأنهم وجدوا أنفسهم مخالفون لنصوص أخرى قطعية ولأصول قطعية في الشريعة.⁽³⁾

ولكن هذه الفئة بقيت على ظاهريتها يقول ابن تيمية مبينا مذهب السلف في التوحيد: "ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمتثلون صفات الله بصفات خلقه، ولا ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون عنه

(1) الدرر السنية - المرجع السابق - ج(01) - ص(52) وانظر: آل الشيخ - المنهج الفقهي - المرجع السابق - ص(86). ومحمد الحسن - المذاهب والأفكار المعاصرة - المرجع السابق - ص(86).

(2) الدرر السنية - المرجع السابق - ص(67-68). ومحمد الحسن - المرجع نفسه - ص(87).

(3) انظر: محمد أحمد عبد القادر - ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو - (دط - دار المعرفة الجامعية - دت - الاسكندرية) - ص(297).

ما وصف به نفسه، أو وصف به رسوله"⁽¹⁾ ويقول: "وليس أحد من السلف أو من الصحابة أو من التابعين يخالف ذلك نصا ولا ظاهرا، لم يقل أحد منهم أنّ الله ليس في السماء، ولا أنّه ليس على العرش، ولا أنّه في كل مكان، ولا أنّ الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنّه داخل في العالم، ولا أنّه خارجه، ولا متصل به، ولا منفصل عنه، ولا أنّه لا تجوز الإشارة الحسيّة إليه بالأصابع ونحوها".⁽²⁾

ولكن العلماء ردّوا ذلك منهم الإمام أبو زهرة⁽³⁾ في كتابه تاريخ العقائد الإسلامية" فهل هذا حقا هو مذهب السلف؟ لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري، وادعوا أنّ ذلك منهج السلف، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت، وأثبتوا أنّه يؤدّي إلى التشبيه والجسمية لا محالة، وكيف لا يؤدّي إليهما والإشارة الحسية إليه جائزة، لذا فقد تصدى لهم الإمام الفقيه الخطيب ابن الجوزي⁽⁴⁾ في كتابه دفع التشبيه، فنفى أن يكون مذهب السلف ذلك، ونفى أيضا أن يكون ذلك رأي الإمام أحمد⁽⁵⁾ وقال: رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح فصنّفوا كتبنا شأنوا بها المذهب، ورأيهم قد تنزّلوا إلى مرتبة العوام؛ فحملوا الصفات على مقتضى الحسن... وقد أخذوا بظاهر الأسماء والصفات وسموها الصفات تسمية

(1) ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى- ج1-01-(دط-دار إحياء التراث العربي-دت-بيروت)- ص(392-400).

(2) المصدر نفسه.

(3) هو محمد بن أحمد، أكبر علماء الشريعة الإسلامية في القرن الماضي، مولده بمصر، بمدينة المحلة الكبرى، تربي بالجامع الأحمدى وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي، وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات، وعلم في المدارس الثانوية، وعين أستاذا محاضرا للدراسات العليا في الجامعة (1935م) وعضوا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية.... وغيرها من المهام التي وكلت إليه، له تأليف كثيرة منها: الخطاية وتاريخ الجدل في الإسلام وأصول الفقه، وكتاب: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، توفي بالقاهرة سنة 1974م ومولده سنة 1898م. [الزركلي: الأعلام- المرجع السابق، مج6، ص (25-26)].

(4) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نسبة إلى محلة الجوز، بالعراق، علامة عصره في التاريخ والحديث، والفقه، والأصول، ولد سنة 508هـ وتوفي سنة 597هـ، له تصانيف كثيرة منها، زاد المسير في علم التفسير، الأذكياء وأخبارهم، الحمقى والمغفلين، الموضوعات في الحديث.... [انظر: ابن خلكان-وفيات الأعيان- المصدر السابق- ج (01) - ص (279)].

(5) هو أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، ولد ببغداد سنة 164هـ، ونشأ منكبا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا، اشتهر ابن حنبل بأنه من أنصار الحديث والسنة في مقابلة أهل الرأي، توفي سنة 241هـ، وأهم ما خلفه من مؤلفات: كتاب المسند، جمع فيه ثلاثون ألف حديث مبوبا على أسماء الصحابة: [انظر: الذهبي- تذكرة الحفاظ- المصدر السابق- ص(431)، وابن خلكان- المصدر السابق- ج (01)- ص (17)].

مبتدعة، ولا دليل لهم في ذلك من العقل ولا من النقل، ثم لما أثبتوا أنّها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل اليد على النعمة والقدرة، والساق على الشدة، بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الأدميين، والشّيء إنّما يحمل على حقيقته إن أمكن، فإن صرفه صارف حمل على الجاز، وقد استتر هذا المذهب نتيجة استنكار الحنابلة له، حتى أعلنه شيخ الإسلام ابن تيمية في جرأة وقوة⁽¹⁾.

ففي ادّعائهم أنّ ذلك هو مذهب السلف فيه نظر. لأنّه في اللّغة إذا قال الله: ﴿يَدُ اللَّهِ بَوَاقٍ أَيْدِيهِمْ﴾

الفتح [10] و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص [88] هل يفهم من هذه العبارات المعاني

الحسّية أم يفهم منها أمور أخرى تليق بذات الله تعالى كتفسير اليد بالقوة والنعمة، والوجه بالذات، فاللغة تتسع لهذه التفسيرات، والألفاظ تقبل هذا المعاني، ويؤدّي ذلك إلى نفي التشبيه والتكليف بل إلى التنزيه⁽²⁾.

وهذا ما يراه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام فيقول في حديث

الرسول (صلى الله عليه وسلم): "القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء"⁽³⁾ إنّ كلمة

اصبعين تطلق على معنيين: أحدهما يدلّ عليه الوضع الأصلي وهو عضو من عظم ولحم وعصب، وهذا

على الله محال، وثانيهما استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر كأن يقول: البلد في يد الأمير حتى ولو لم يكن

للأمير يد.⁽⁴⁾

ثم يقول الشيخ أبو زهرة: "ونحن نرى رأي ابن الجوزي والإمام الغزالي. ونرى أنّ الصّحابة رضوان الله

عليهم كانوا يفسّرون بالجاز إذا تعدّر إطلاق الحقيقة، كما يفسّرون بالحقيقة أيضا"⁽⁵⁾.

(1) عبد الرحمن ابن الجوزي-دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه- تحقيق: السيد حسن بن علي السقاف-(ط4-دار الإمام الرواس- 1428

ه=2007م-بيروت)-ص(97-99)، وانظر: محمد الحسن- المذاهب والأفكار المعاصرة- ص(94-95).

(2) أبو زهرة- تاريخ العقائد- المرجع السابق- ص (95).

(3) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن عمر بن العاص- (ج02)- طبعة جديدة عليها أرقام الميمنية- 1419هـ

=1998م-بيت الأفكار الدولية)- ص(497) وص (501).

(4) الغزالي- إجماع العوام عن علم الكلام- (دط- طبعة الوثنية- 1302ه=1882م-د.م)- ص(02).

(5) أبو زهرة- تاريخ العقائد-المرجع السابق- ص(95-96).

وبذلك فقد لجأ أشد الناس تمسكا برأي السلف إلى التأويل، كلما أُلجأتم ضرورة التنزيه ومنهم الإمام أحمد حين فسّر قوله (صلى الله عليه وسلم) "القلب بين أصبعين..."⁽¹⁾

إذن: هذه هي أصول السلفية المعاصرة في العقيدة فهم يتمسكون بظاهر اللفظ في كلّ الأحوال مما أدى بهم ذلك إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم، فهم يتوقفون عند الدلالة اللفظية في التفسير ولو دعت إلى ذلك الضرورة، وخالفوا في ذلك حتى ما تدل عليه اللغة ذاتها. في حين استطاع ابن حزم في كثير من الأحيان أن يخرج منه بلجوهه إلى المجاز ولذلك ردّ العلماء آراؤهم ودعوتهم إلى الكتاب والسنة دون معرفة ما معنى ذلك إذ يريدون بالعودة إلى الكتاب والسنة التحكّم إلى اللغة دائما وهذا ما لم يقل به عالم كما بيّناه.

هذا عن منهجهم في الأصول فماذا عن منهجهم في الفروع؟

المطلب الثاني: أسس تعاملهم مع اللفظ الشرعي وأهم أعلامهم

أولا: أسس تعاملهم مع اللفظ الشرعي أصولا وفروعا

ورد عنهم أنّهم في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دون إنكار لمن قلّد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم لعدم ضبط مذاهب الغير كالرافضة والزيدية والامامية ونحوهم.

كما إجازتهم الخروج عن المذهب إذا صح لهم نص جلي من كتاب أو السنة غير منسوخ ولا مخصص، ولا معارض بأقوى منه، وقال به أحد الأئمة الأربعة، أخذوا به وتركوا المذهب كإرث الجد والإخوة، فإنهم يقدمون الجد بالإرث، وإن خالف مذهب الحنابلة.⁽²⁾ ويرون أن مذهبهم ما هو إلا امتداد لفقهاء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والفقهاء السبعة، والزهري⁽³⁾، وابن سيرين⁽⁴⁾،

(1) أبو زهرة- تاريخ العقائد-المرجع السابق- ص (96).

(2) صلاح بن عبد الرحمن آل الشيخ - المنهج الفقهي-المرجع السابق - (90-91). والدرر السنية-المرجع السابق-ج(01)- ص(227).

(3) سبق تعريفه-ص (27).

(4) هو أبو بكر محمد بن سيرين، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة، كان ذا ورع وأمانة وصيانة، فاشتهر بالورع وتعبير الرؤيا، ولد سنة 33هـ، وتوفي سنة 110هـ. [انظر: الخطيب البغدادي- تاريخ بغداد- المصدر السابق-ج5- (دط- المكتبة السلفية)- دت- ص(331)].

والأوزاعي⁽¹⁾، والثوري⁽²⁾، والليث بن سعد⁽³⁾، والأئمة الأربعة، وأبو ثور⁽⁴⁾، وابن جرير الطبري⁽⁵⁾ ومسلم⁽⁶⁾؛ وابن عبد البر⁽⁷⁾. وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ونحوهم من علماء المسلمين.⁽⁸⁾

إذن فهم يصرّحون باتباع مذهب الإمام أحمد بن حنبل أصولاً وفروعاً، فهم يتمسكون بالنص، ويعتدون بالتأويل ولكن للضرورة، وكذلك القياس، ويقدمون خبر الواحد عليه...

(1) هو أبو عمرو الأوزاعي، واسمه عبد الرحمن بن عمرو، وكنيته نسبة إلى أوزاع من همدان، كان ورعاً تقياً، حدث عن خلق كثير، منهم: الإمام الزهري، توفي سنة 157هـ. [انظر: ابن الجوزي-صفوة الصفوة-ج2- (ط1-دار الجبل-1412هـ=1992م-بيروت)-ص418-420].

(2) هو سفيان بن سعيد الثوري، كان زاهداً ورعاً، تقياً... أدرك من التابعين جماعة روى عن خلق كثيرين، كان مولده سنة 97هـ وتوفي سنة 161هـ. [انظر: ابن الجوزي-المصدر السابق-ج2-ص87-90].

(3) هو أبو الحارث الليث بن سعد، عبد الرحمن الفهمي إمام أهل مصر في عصره، ولد سنة 93هـ، واستقل بالفتوى والكرم في مصر، التقى بالإمام مالك، وأسند عن كثير من التابعين، توفي سنة 175هـ. [انظر: ابن الجوزي-المصدر السابق-ج2-ص456-458].

(4) هو إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، من رواة القديم، قال أحمد بن حنبل: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة، كان على مذهب أبي حنيفة ثم تشفع، توفي سنة 240هـ. [انظر: الإسنوي-الطبقات-المصدر السابق-ج1-ص25].

(5) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري، إمام في التفسير والفقه والتاريخ ولد سنة 224هـ بطبرستان، كان مجتهداً في أحكام الدين توفي سنة 310هـ، من أهم كتبه: تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير الطبري، وتاريخ الأمم والملوك. [انظر: تاج الدين السبكي-طبقات الشافعية الكبرى-تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو-ج(3)- (دط-دار إحياء الكتب العربية-دت-القاهرة)-ص(125)، والزركلي-الأعلام-ج(6)-ص(69)].

(6) هو الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، حافظ من أئمة المحدثين، ولد بنيسابور ورحل إلى الحجاز، ومصر والشام والعراق، وتوفي بطاهر نيسابور، أشهر بكتابه في الحديث: صحيح مسلم، جمع فيه اثني عشر ألف حديث، وله كتب أخرى منها: الكنى والأسماء، ولد سنة 204هـ وتوفي سنة 761هـ. [انظر: الذهبي-تذكرة الحفاظ-المصدر السابق-ج(02)-ص(588)، وابن خلكان-وفيات الأعيان-المصدر السابق-ج(02)-ص(91)].

(7) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، بن عاصم النمري القرطبي، كنيته أبو عمر، ولد سنة 318هـ، نشأ في مدينة قرطبة فتفقه على كثير من العلماء والفقهاء، وقد برع في الفقه والحديث حتى لقب بحافظ المغرب، كان ظاهرياً ثم مالكيّاً مع ميل إلى فقه الشافعي، ترك آثار كثيرة منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وكتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب. [انظر: ابن خلكان-وفيات الأعيان-المصدر السابق-ج(02)-ص(348)].

(8) آل الشيخ-المنهج الفقهي-المرجع السابق-ص(93).

والملاحظ عليهم أنهم يعتدون بإمام الحنابلة ابن تيمية (ويقلدونه كثيرا في أقواله)، ذلك أن منهجه في الاجتهاد هو منهج الإمام أحمد مع تخريجات واجتهادات تميز بها هذا العالم الفذ، فهو كذلك يتمسك بالنص ويرد على من قال أن النصوص في الشريعة لا تفي بعشر معشار الشريعة " أنه خطأ بل الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول أنها وافية بجميع ذلك، وإنما أنكر ذلك من أنكره، لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة، التي هي أقوال الله ورسوله، وشمولها لأحكام أفعال العباد".⁽¹⁾

كما يعتد بالإجماع والإجماع المقصود عنده هو إجماع الأمة على حكم من الأحكام.⁽²⁾

وهو في ذلك يوافق أصول الإمام أحمد ويوافق في رد دعوى وقوع الإجماع فلا يجب الاعتداد إلا بالإجماع المتيقن الذي يعدم معه المخالف فيقول: "ومن قال من المتأخرين أن الإجماع مستند معظم الشريعة، فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، كقولهم أن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس، لعدم دلالة النصوص عليها، وإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة، ودلالتهما على الأحكام".⁽³⁾

أما القياس فلا يردده فهو أصل من أصول الاستدلال عنده، ولكن متى كان قياسا صحيحا، ولم يعارض نصا ولا إجماعا حيث قال: " الأقيسة العقلية الأصلية والفرعية الشرعية، هي من هذا الباب، فليست العقليات كلها صحيحة، ولا كلها فاسدة، بل فيها حق وباطل".⁽⁴⁾

وقال أيضا: " وكذا من نصب القياس أو العقل أو الذوق مطلقا، من أهل الفلسفة والكلام والتصوف، أو قدّمه بين يدي الرسول من أصول الكلام والرأي والفلسفة والتصوف، فإنه بمنزلة من نصب شخصا، فالاتباع المطلق دائر مع الرسول وجودا وعدما".⁽⁵⁾

(1) انظر: بن تيمية - مجموع الفتاوي - المصدر السابق - ج19 - ص (280).

(2) نفسه - ص (05-06).

(3) نفسه - ص (200-201).

(4) نفسه - ص (07-08).

(5) نفسه - ص (71).

والقياس الصحيح عنده نوعان: أحدهما أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع، كما ثبت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في الصحيح أنه سئل عن فأرة وقعت في سمن فقال: "ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم"⁽¹⁾ وقد أجمع المسلمون أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، فأى نجاسة وقعت في دهن فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن، ومن قال من أهل الظاهر أن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن فقد أخطأ، فإن النبي لم يخص الحكم بتلك الصورة"⁽²⁾.

و"النوع الثاني من القياس: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أنّ الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوي بينهما، وكان هذا قياساً صحيحاً، فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع، فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ، وإذا عرفنا مراده، فإن علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الأصل، أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك، وإذا علمنا أنه قصد تخصيص الحكم بمورد النص منعنا القياس"⁽³⁾.

وبهذا فهو لا ينكر القياس كله كالظاهرية وإنما يعتدّ به وينكر الفاسد منه فقط.

فهذه أهم أصوله، وليس معنى ذلك أنه يقتصر عليها، بل يعتدّ كذلك بالأدلة التبعية كالدرائع، والاستصحاب وقول الصحابي.

[فهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة الصحيح فهو مذهب الصحابة الذين يعتدّون بالقياس والإجماع والمصلحة وسد الدرائع...].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الوضوء - باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء، وفي: كتاب الذبائح - باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب - ص(68) وص(1408).

(2) ابن تيمية - الفتاوى - المصدر السابق - ص (285-287).

(3) المصدر نفسه.

والإشكال المطروح والملاحظ هو ما عليه السلفية المعاصرة فبالرغم من اعتراف مؤسسيها على أنهم مقلدون لمن قبلهم وخاصة الإمام أحمد وابن تيمية إلا أنهم لا يجبون من خالفهم البتة، ويتعصبون لرأيهم أبدا مدعين الاجتهاد في كثير من المسائل متوقفين عند الظواهر في كثير من الأحيان.

وفيما يلي عرض لأصولهم الخاصة بهم ثم يأتي الحكم عليهم:

ورد عن السلفية أنهم يعتمدون في استدلالهم على الفروع بالقرآن الكريم والسنة الصحيحة، والإجماع، والقياس، والحديث الحسن، وأقوال الصحابة، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من الأدلة الفرعية المختلف فيها.

فيقدم النص من القرآن الكريم، ومن السنة الصحيحة، والإجماع ثم أقوال الصحابة، ثم القياس الصحيح وهم في فروع الاستدلال بهذه الأصول الخمسة يسلكون منهج الإمام أحمد بن حنبل، فالإمام محمد بن عبد الوهاب وأئمة الدعوة، ليست لهم أصول مستقلة، بل هم قد ارتضوا مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ومنهجه الفقهي في الاستدلال. وهم أيضا قد ارتضوا أصول وفقه شيخ الإسلام ابن تيمية، وتابعوه في كثير من اختياراته، وتأثروا به في التحرر من التقليد والتعصب".⁽¹⁾

فهم يقدمون نصوص الكتاب والسنة فلا يجوز ترك النص لقول مقلد بلا حجة ولا برهان يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن: "الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام، مجمعون على أن من استبان له سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فالواجب الأخذ بها وترك ما سواها، من أقوال أهل العلم من الصحابة أو غيرهم".⁽²⁾

وجاء عنهم أن الذي فيه نص أو ظاهر لا يلتفت فيه إلى مذهب.⁽³⁾ فمثلا استدلو على كفر المشرك وقتاله بقوله تعالى: ﴿بَاغْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ التوبة [05]، فقالوا هي آية محكمة لا تأويل فيها وحكمها نص في قتال المشركين خلافا للجمهور الذين تأولوا الأمر.⁽⁴⁾

(1) صلاح بن عبد الرحمن-المنهج الفقهي- المرجع السابق- ص (251-252).

(2) الدرر السنية-المرجع السابق- ج (05) - ص (297).

(3) آل الشيخ-المرجع السابق-ص(277).

(4) المرجع نفسه- ص(277).

فهم يأخذون بظاهر النص عند عدم وجود الصّارف المعبر (ولكن في كثير من الأحيان لا يعتبرون الصارف احتكاماً للظاهر)، وينكرون التأويل من دون دليل، والخروج بالمعنى عما تقتضيه اللغة العربية بمجرد الظنون والاحتمالات البعيدة، لأن النصوص نزلت بلسان عربي مبين، إذا قرأها العربي فهم معناها وعقل مقاصدها، يقول الإمام محمد في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ قَائِمًا يَاتِيَنَّكُمْ مِنْهُ هُدًى ۖ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْفِي﴾ طه [120-121].

"معلوم أن الهدى هو هذا القرآن، فمن زعم أن القرآن لا يقدر على الهدى منه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد، فقد كذب الله بخبره أنه هدى، فإنه على هذا القول الباطل لا يكون إلا في حق الواحد من الآلاف المؤلفة، وأما أكثر الناس فليس هدى في حقهم، بل الهدى في حقهم أن كل فرقة تتبع ما وجدت عليه الآباء. فما أبطل هذا القول، وكيف يصح لمن يدعي الإسلام أن يظن بالله وكتابه هذا الظن".⁽¹⁾ وهم بهذا ينفون التقليد، ويدعون إلى الاجتهاد المطلق وهذه دعوة خطيرة منافية لما عليه جمهور العلماء. فكيف للعامي الذي ينطق فقط باللغة العربية أن يستطيع الأخذ من الكتاب والسنة، وهو لا يعلم من علوم الشريعة شيئاً.

ثم إنهم لا ينكرون الإجماع ويأخذون به والإجماع المقصود عندهم هو إجماع الأمة على حكم من الأحكام،⁽²⁾ ويخالفون الظاهرية في الاعتداد بإجماع الصحابة فقط. ثم يأتي بعد الإجماع أقوال الصحابة -رضوان الله عليهم- فيستدلون بأقوالهم عند عدم النص الصحيح والإجماع ويقدمون أقوالهم على القياس.⁽³⁾ ثم يأتي القياس وهو القياس الصحيح عند عدم النص والإجماع، لأن القياس الصحيح مأخوذ من النص.⁽⁴⁾

(1) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب-فتاوي ومسائل-قام بجمعها: صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش-مج (04)-ج(02)- (دط-د.د-د.د-د.د-السعودية)- ص (76-77). وانظر: صلاح بن عبد الرحمن- المنهج الفقهي- المرجع السابق-ص(255).

(2) ابن تيمية - الفتاوي- المصدر السابق- ج (19) - ص (05-06).

(3) صلاح بن عبد الرحمن- المرجع السابق- ص (260-265).

(4) نفسه - (266-267).

إذن فهم يعتدون بالقياس ولا ينكرونه كالظاهرية، ولكن ما كان مستندا إلى النص فقط. ومن الأدلة التبعية التي يعتدون بها - استصحاب حكم البراءة الأصلي قال بن عبد الهادي⁽¹⁾: "ذكره المحققون إجماعا، فالتحق بالأصول الأربعة"⁽²⁾. وقال "واعلم أن أصول أدلة الشريعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب"⁽³⁾. واعتدادهم بالاستصحاب يشبه هنا اعتداد الظاهرية به عند عدم وجود النص. ويقصدون به استصحاب حكم البراءة الأصلي، أي الإباحة ويسمون ذلك عفو من الشارع فليس لأحد أن يحرم ما سكت عنه الشارع، أو يوجبه أو يجعله مستحبا أو مكروها.⁽⁴⁾ كما أخذوا بسدّ الذرائع والعرف قال الإمام محمد بن ابراهيم: "أما كسوة العرس، وتقييد الكسوة بالحول مطلقا ومقيدا، فالذي يفتي به أن هذه الأمور يرجع فيها إلى عرف الناس، وهو مذهب الشيخ وابن القيم، وأظنه المنقول عن السلف"⁽⁵⁾.

إذن: فهم يقلّدون الإمام أحمد في أصوله ولكن مع زيادة الاهتمام بالنصوص، ودون التوسع في التأويل، وهذا ما أدى بهم في كثير من الأحيان إلى الوقوع في الظاهر والتوقف عنده فيحملون النص أحكاما خاطئة، كما أنهم لا يلتفتون إلى المصلحة والمقاصد فكل الحوادث في رأيهم يمكن ردها إلى النص احتياطا وورعا وهذا ما أدى بهم إلى أخطاء كثيرة في الفتوى خاصة عند مقلّدي المذهب وتابعيهم. يقول الشيخ محمد الغزالي: "لم يكن هذا الخلاف موجودا حينما شغلت الأمة برسالتها، وعبأت قواها كلها لتقليم أظافر الشعوب الباغية على الإسلام، فلما استراحت من هذه من هذه الأعباء - وما

(1) هو مقبل بن هادي الوادعي، من أبرز دعاة السلفية في اليمن، ولد سنة 1356هـ، أنشأ مدرسة علمية سلفية باليمن وسماها دار الحديث، تخرج منها الكثير من أتباع السلفية، توفي سنة 1428هـ، من كتبه: الصحيح المسند من أسباب النزول. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org>] يوم 10.08.2014م.

(2) الدرر السنّية - المرجع السابق - ج (04) - ص (113). وانظر: صلاح بن عبد الرحمن - المنهج الفقهي - المرجع السابق - ص (273).

(3) الدرر السنّية - المرجع السابق - ج (08) - ص (182).

(4) نفسه - ج (04) - ص (05-06). وصلاح بن عبد الرحمن - المرجع السابق - ص (273).

(5) صلاح بن عبد الرحمن - المرجع السابق - ص (284). وانظر الدرر السنّية - المرجع السابق - ج (07) - ص (372).

كان لها أن تستريح- أخذت تتحدث في دينها، وتتقعر في فهم عالم الغيب، بعد أن أراحت نفسها من الكدح في عالم الشهادة".⁽¹⁾

ويقول: "ومن الجرأة على الله والتطاول على الفتيا أن يحاول مسلم خرق إجماع السلف والخلف مع أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "لا تجتمع أمتي على خطأ". ومن الغرابة أن يجهد مسلم نفسه سنوات طويلة بالمطالعة ليخرج علينا برأي يشد فيه عن إجماع الأمة وعلمائها؛ فيقول بتحريم الذهب المخلق على النساء، وليثبت سنية ركعتين راتبين بعد وتر العشاء، أو بعد فرض العصر، وليقول بعدم عصمة نساء النبي (صلى الله عليه وسلم) من الكبائر".⁽²⁾

ويقول: "... فليعلم كل مسلم أن حفظه لأحاديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ودراسته علوم الحديث، لا تؤهله للترجيح والاجتهاد، إنما يجدر بالجهتهد كذلك أن يكون ملما باللغة العربية وأصولها، وأقوال الفقهاء، والتفسير والسيرة، والناسخ والمنسوخ".⁽³⁾

فهم لا يعتدون بالخلاف ولا بعلم الخلاف، ولا بأقوال الفقهاء السابقين فخرجوا عن الإجماع في كثير من الأحيان.

فليس للمسلم العادي إمكانية الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة؛ وذلك لجهله بعلوم الحديث، وبالناسخ والمنسوخ، وبقواعد الترجيح، وبعلوم العربية، ولعدم وجود الفراغ الكافي للاطلاع والتحقيق، لذا فمن الخطأ أن ندعو كافة الناس إلى الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، فقد نتج عن هذه الدعوة مغرورون، وأنصاف متعلمين، ومتفقهون أفتوا بغير علم، وتنطعوا في الدين، وأساءوا فهمه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

ويقول: "سمعت حديث أحدهم ساعة ونصف الساعة تقريبا يحاول فيها أن ينفي تهمة عدم احترامه للأئمة الأربعة فإذا به يتهم كل من يتبع أولئك الأئمة الذي يدعي تقديرهم واحترامهم فيقول بالحرف الواحد: التمذهب بمذهب معين هو لا شك بدعة في الإسلام (وطبعا البدعة ضلالة والضلالة في النار).

(1) نقلا عن: محمد الحسن - المذاهب والأفكار المعاصرة - المرجع السابق - ص (107).

(2) المرجع نفسه - ص (107).

(3) المرجع نفسه.

أما حجته في عدم جواز اتباع مذهب فقهي معين فهي:

1- يقول الشيخ وبالْحَرْفِ الْوَاحِدِ: السلفيون يرون التقليد للإمام الواحد تشريك في نبوة الرسول

(صلى الله عليه وسلم) لغيره معه.

2- واستدل بقوله (صلى الله عليه وسلم): "لا يكن أحدكم إمعة".

ولكن استشهاده كان في غير محله؛ لأن الحديث لم يرد لمنع المسلمين من اتباع الأئمة الكرام، ولكنه

ورد ليمنع المسلمين من الانحراف في تيار الفساد حين تعم البلوى وأوصاهم أن يوطنوا أنفسهم على

الإحسان حين يسيء الناس فلا يكونوا إمعة. (1)

هذه أقوال بعضهم أما حقيقة دعوتهم فهي الرجوع إلى الكتاب والسنة وفهمهما على منهج السلف

الصالح دون تقليد لأحد، فهم يدعون إلى فهم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة على وفق ما فهمه

الصحابة الكرام حيث أكدوا في كل مرة وخاصة المؤسس محمد بن عبد الوهاب على ضرورة الرجوع إلى

الكتاب والسنة وإحياء ما اندرس من مذهب أهل السنة والجماعة فاعتمدوا منهجهم في فهم الدليل والبناء

عليه، وفتحوا باب الاجتهاد على مصرعيه دون ضوابط وذلك بحجة تحريم التقليد عندهم فظهرت منهم

أقوال وفتاوي مخالفة لمقصود الشرع بحجة التوقف عند دلالة الكتاب السنة فمالوا إلى الظاهر وتركوا المقاصد

جانبا فكانت فتاواهم مجانبية للصواب في أغلب الأحيان، وعادت بنا قرونا إلى الوراء.

ونتيجة لذلك ظهر منهم من توقف عند اللفظ دون فقه له، كما برز ميلهم الشديد إلى حمل الألفاظ

على ظاهرها كحمل الأمر على الوجوب مطلقا، وحمل النهي على التحريم مطلقا دون اعتبار للقرائن

الصارفة للإباحة أو النذب أو الكراهة، ولا اعتبار عندهم للسياق وما يدل عليه مقام التلفظ، فكانوا خلفا

للظاهرية مع إصابة الظاهرية أحيانا للمقصود بما حدوده من أدلة عقلية، أما هؤلاء فلا قواعد لهم عقلية فهم

ضد العقل بالكلية، وقد مالوا بأقوالهم هذه إلى التشديد دائما إضافة إلى عدم اعتبار رأي المخالف وقد برز

نحجهم بقوة في فتاويهم مثل: قولهم بوجوب ستر الوجه للمرأة مخالفين ما عليه الجمهور، ووجوب شكل

معين للحجاب الشرعي، وتحريم الذهب المخلق على المرأة، وتحريم الإسبال على الرجال مطلقا، وتحريم

(1) محمد الحسن - المذاهب والأفكار - المرجع السابق - ص (108-109).

التصوير مطلقاً، وتحريم الأناشيد الإسلامية، وتحريم الإضراب والمظاهرات وغيرها كثير، وفيما يلي نص بعض فتاويهم في الأمور السابقة واخترت تحريم المظاهرات وتحريم تقصير اللحية، وتحريم سماع الأناشيد الإسلامية.

- حيث ورد في تحريم اللحية قولهم: "... وظاهر الأحاديث يدل على أن تترك اللحية بحالها ولا يعرض لها بقطع وقص، إلا أنا أجزنا قصها إذا زادت على القبضة، لما روينا من فعل عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم أنهم كانوا يقصون ما زاد على القبضة، ولم يفعلوا ذلك إلا لما عندهم من العلم في ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينقل عن أي صحابي أنه قص اللحية واقتصر على ما دون القبضة، ومن لم يتبع عمر وابن عمر، وأبا هريرة رضي الله تعالى عنهم فليترك اللحية على حالها بالغة ما بلغت كما اختاره جماعة، لا أن يقتصر على مثل الشعر والأرز ويزعم أنه اهتدى بهديه صلى الله عليه وسلم فافهم حق الفهم، هداي الله وأياك لما يحبه ويرضاه".⁽¹⁾

ثم: "هذه الإجازة فيها نظر والصواب وجوب إعفاء اللحية وإرخائها وتحريم أخذ شيء منها ولو زاد عن قبضة" وفي لفظ قال: "وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد".⁽²⁾

- وأما تحريمهم للأناشيد الإسلامية فدليلهم عدم وجود نص في المسألة، ولكونها من باب الشعر الملحن فهي كالغناء حيث قالوا: "... وعدم تحقق العلة أو المفسدة الظاهرة في بعض الصور لا يتعارض مع أصل الحكم الشرعي، فكون بعض المنشدين من الصالحين المتقين أو من حفاظ القرآن ممن لا يعرف بريبة لا يتعارض مع ما هو الأصل في الغناء والنشيد من أنه رقية الزنا، وأنه يصد عن ذكر الله ونحو ذلك، فليس من الحكمة ولا المنطق أن يحتج شارب الدخان على من ينكر عليه بان فلانا من الناس شرب الدخان طول عمره ولم يصب بأذى ... فلا يجوز الاستدلال بالرخص في هذا الباب على العزائم مثل أن يأتي أحدهم إلى

(1) انظر: محمد زكريا الكاندهلوي - وجوب إعفاء اللحية - (دط - دت - دم) - ص (18-19).

(2) المرجع نفسه - ص (21). وفي الموضوع عدة كتيبات قد تصل إلى المائة وكلها في حكم اللحية.

حديث عائشة واستماعها للجارتين في العيد فيجعله دليلاً على جواز استماع الغناء والأناشيد، أو يأتي إلى إباحة الضرب بالدف في العرس فيأخذ منه إباحة الدف في كل وقت".⁽¹⁾

- وفي فتوى تحريم المظاهرات قال الشيخ ابن عثيمين⁽²⁾ -رحمه الله-: "إن المظاهرات أمر حادث، لم يكن معروفاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الخلفاء الراشدين ولا عهد الصحابة رضي الله عنهم، ثم إن فيه من الفوضى والشغب ما يجعله أمراً ممنوعاً، حيث يحصل فيه تكسير الزجاج والأبواب وغيرها، ويحصل فيه أيضاً اختلاط الرجال بالنساء، والشباب بالشيخوخة، وما أشبه من المفاسد والمنكرات، وأما مسألة الضغط على الحكومة فهي إن كانت مسلمة فيكفيها واعظا كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا خير ما يعرض على المسلم، وإن كانت كافرة فإنها لا تبالي بمهؤلاء المتظاهرين، وسوف تجاملهم ظاهراً، وهي ما هي عليه من الشر في الباطن، ولذلك نرى أن المظاهرات أمر منكر، وأما قولهم إن هذه المظاهرات سلمية، فهي قد تكون سلمية في أول الأمر، أو في أول مرة ثم تكون تخريبية، وأنصح الشباب أن يتبعوا سبيل من سلف، فإن الله تعالى أثنى على المهاجرين والأنصار وأثنى على الذين اتبعوهم بإحسان".⁽³⁾

(1) أحمد بن صالح الزهراني - مسألة السماع (حكم ما يسمى أناشيد إسلامية) - ط1 - مكتبة الرشد - 1429هـ = 2008م - المملكة العربية السعودية - ص (20-21).

(2) هو أبو عبد الله محمد بن صالح بن محمد بن سليمان العثيمين، ولد سنة 1347هـ في المملكة العربية السعودية، درس على عبد الرحمن السعدي، فتأثر به في الدعوة إلى الدليل، وترك التقليد، ثم اتصل بابن باز، وتعلم على يديه حتى أصبح مرجعه الثاني، له عدة كتب منها: شرح الأصول الثلاثة، شرح العقيدة الواسطية، توفي سنة 1421هـ. [انظر: الموقع الرسمي للشيخ ابن عثيمين: www.ibnothaimen.com يوم: 08.07.2014م.

(3) انظر: أحمد بن سليمان بن أيوب - حكم المظاهرات في الإسلام - (دط - دار الفلاح - دت) - دم - ص (179).

ثانيا: أهم أعلام السلفية

الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وابنه الشيخ عبد الله بن عبد الوهاب⁽¹⁾؛ والشيخ ابن باز⁽²⁾ والشيخ حمد بن ناصر بن معمر⁽³⁾، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبابطين⁽⁴⁾، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن⁽⁵⁾؛

(1) هو عبد الله بن الإمام محمد بن عبد الوهاب، ولد في الدرعية سنة 1165هـ، ونشأ نشأة علمية ببيت والده فحاز عدة علوم: التفسير والحديث واللغة والنحو والفقه فخلف أباه في القيام بأعمال الدعوة، تتلمذ عليه خلق كثير منهم: ابنه الشيخ سليمان، وابن أخيه الشيخ عبد الرحمن بن حسن، والشيخ عبد العزيز بن حمد، له مؤلفات منها: مختصر السيرة النبوية، والكلمات النافعة في المكفرات الواقعة، توفي سنة 1242هـ. [انظر: الشيخ عبد الرحمن آل بسام- علماء نجد خلال ثلاثة قرون-ج(1)- (ط2- دار العاصمة- 1419هـ=1999م- الرياض)- ص (169)، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ مشاهير علماء نجد- ط1- دار اليمامة- 1398هـ=1978م- الرياض- ص (32)]

(2) الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمان آل باز: ولد بمدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية سنة 1330هـ، أصيب بمرض في عينيه سنة 1346هـ فأضعفهما، ثم ذهب بهما بالكلية، حفظ القرآن الكريم في صغره، وتلقى العلوم الشرعية منذ صباه على عدد من كبار علماء نجد وغيرها، من أهمهم الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، والشيخ سعد بن حمد بن عتيق، والشيخ حمد بن فارس، والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ الذي كان مفتياً للمملكة العربية السعودية.

تولى رئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة حتى سنة 1395هـ، ثم عين مفتياً عاماً للمملكة العربية السعودية برتبة وزير، كما تولى رئاسة المجلس العالمي الأعلى للمساجد، ورئاسة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي. [انظر: موسوعة الأديان-المرجع السابق- ج(1)-ص(145-146)].

(3) هو حمد بن ناصر بن معمر، من علماء نجد، ولد سنة 1160هـ، درس على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب، فبرز في علم التوحيد والفقه والأصول، درس على يده خلق كثير منهم: ابنه الشيخ عبد العزيز، والشيخ عبد الله أبابطين، توفي سنة 1224هـ. [انظر: الشيخ عبد الرحمن آل بسام- علماء نجد خلال ثلاث قرون- المرجع السابق- ج(2)- ص (121)، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ- مشاهير علماء نجد- المرجع السابق- ص (157)]

(4) هو عبد الله بن عبد الرحمن أبابطين، ولد سنة 1194هـ، قرأ على يد الشيخ حمد بن ناصر وغيره، ولقب بمفتي الديار النجدية، من مؤلفاته: مختصر بدائع الفوائد لان القيم، توفي سنة 1282هـ. [انظر: الشيخ عبد الرحمن آل بسام- علماء نجد خلال ثلاث قرون- المرجع السابق- ج(1)- ص (202)، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ- مشاهير علماء نجد- المرجع السابق- ص (70)]

(5) هو الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، بن حسن بن الإمام محمد بن عبد الوهاب، ولد سنة 1265هـ، نشأ في بيت علم ودين، فأهله ذلك لأن يكون خلفاً لأبيه وحده، له رسائل في أصول الدين والجهاد والفقه، توفي سنة 1339هـ. [انظر: الشيخ عبد الرحمن آل بسام- علماء نجد خلال ثلاث قرون- المرجع السابق- ج(1)- ص (215)، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ- مشاهير علماء نجد- المرجع السابق- ص (101)].

والشيخ محمد بن ابراهيم⁽¹⁾ والشيخ محمد بن صالح العثيمين⁽²⁾؛ والشيخ ناصر الدين الألباني⁽³⁾ وغيرهم⁽⁴⁾.

ثم بعدهم جاء أتباعهم وساروا على نهجهم في الدعوة للرجوع إلى الكتاب والسنة منهم:

• محمد عيد عباسي، وهو من أبرز تلاميذ الشيخ الألباني والملازمين له، وهو مؤلف كتاب: بدعة التعصب المذهبي.

• الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، من كبار علماء الدعوة في الكويت وله مؤلفات عديدة.

• الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، محدث بلاد اليمن له مؤلفات كثيرة منها: الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين⁽⁵⁾.

وغيرهم كثير ممن تبنا الدعوة ودعوا إلى منهجها؛ إلا أن بينهم اختلاف في المنهج؛ فمنهم من غلب عليه الأخذ بالظاهر وخاصة غير المتذهبين، ومنهم من كان مقتصداً فبقي على مذهب الإمام أحمد، ونتج عن ذلك ظهور عدة فرق عن السلفية وإن كان الأمر مهماً إلا أن قلة المصادر حال دون توضيحها.

هؤلاء هم أشهر من توقف عند الظاهر في تفسير اللفظ الشرعي، وهم في الدرجة الأولى الظاهرية التي اشتهرت على يد ابن حزم الأندلسي، ثم يأتي في الدرجة الثانية المتطرفون من السلفية المعاصرة وغُلَّاتهم، أما مؤسسوا المذهب فهم متسامحون قليلاً في الأخذ بالظاهر؛ لأنهم يعتمدون كثيراً على كتب الحنابلة

(1) هو محمد بن ابراهيم بن عبد اللطيف آل شيخ، رئيس الإفتاء في المملكة العربية السعودية سابقاً، ولد سنة 1311هـ، نشأ نشأة علمية دينية، فاهتم بالعلم منذ صغره، من شيوخه سعد بن حمد بن عتيق، ودرس على يديه خلق كثير منهم: عبد العزيز بن باز، توفي سنة 1389هـ، [انظر: موقع صيد الفوائد - سيرة مفتي الديار السعودية، والموقع السابق <http://ar.wikipedia.org>] يوم: 15.07.2014م.

(2) سبق تعريفه - ص (167).

(3) الشيخ ناصر الدين الألباني: ولد في مدينة اشقودرة بدولة ألبانيا سنة 1914م، في أسرة يغلب عليها الطابع العلمي، هاجرت أسرته إلى دمشق فرارا بدينها بعد أن تولى الملك (أحمد زوغو) حكم ألبانيا. نشأ على المذهب الحنفي، ثم توجه إلى علم الحديث فبرز فيه، ونشر دعوتهم للرجوع إلى الكتاب والسنة مباشرة في جميع الأمور الاعتقادية والفقهية لمن كان أهلاً لذلك، من مؤلفاته: سلسلة الأحاديث الصحيحة، وسلسلة الأحاديث الضعيفة. [انظر: صلاح بن محمد آل الشيخ - المرجع السابق - ص (146)].

(4) انظر ترجمتهم في: صلاح بن محمد آل الشيخ - المرجع السابق - ص (98-118).

(5) موسوعة الأديان - المرجع السابق - ص (147).

واختيارات الإمام ابن تيمية، ولأنهم اعتمدوا أصول استدلال معترف بها عند جمهور العلماء ولكن مع نقص كبير في فهم هذه الأصول والتنظير لها فهم يجهلون الكثير من فروعها، كما لم يهتموا بمقاصد الشريعة فانفصلوا عن الواقع المعيش في كثير من الأحيان فهم يغلبون الأخذ بالظاهر على المقصد، ولذلك فهم على جزء كبير من الظاهرية ولو أنكروا ذلك، ثم فالأفضل لهم لو أبقوا على تسميتهم بمذهب الحنابلة و لم يفرقوا بين المذهبين باسم يشعر بأن جميع المذاهب ليسوا من أهل السنة والجماعة ولا من الفرقة الناجية، وأنهم ليسوا على مذهب السلف.

وفيما يلي أتحدث عن تيارات أخرى تعاملت مع النصوص الشرعية، وفضّلت المعنى دون التوقف عند

اللفظ وهم الباطنية كالآتي:

الفصل الثاني: أنصار المعنى في الشريعة الإسلامية

يعالج هذا الفصل أنصار المعنى في الشريعة ونقصر بأنصار المعنى مزاهب الباطنية وهي تلك المزاheb التي تركت الظاهر، ومالت إلى التأويل وون ضوابط، فقالت إن لنصوص الكتاب والسنة ظاهرا وباطنا، وإن مقصود الشارع يكمن في الباطن واضعين قواعد وأسس لمعرفة هذا الباطن وأهم هذه المزاheb: مذهب المعتزلة، مذهب الشيعة الإسماعيلية، مذهب التصوف أو الصوفية.

فاخترت هذه المزاheb؛ لأن المعتزلة من أشهر المزاheb التي وعت إلى العقل وحررتة، وفكرها مازال يتجلى من عصر إلى آخر، والشيعة لأنها من المزاheb التي تأثرت بالمعتزلة في تحكيمها للعقل، فقد تكلموا في الأصول والفروع فأروت أن أقت على آرائهم محاولة مقارنتها مع غيرها، إضافة إلى بروز هذه الطائفة بشرة في هذا العصر في مقابل أهل السنة، أما الصوفية فهي من الفرق التي لها منهج خاص في فهم الشريعة، ولوجود اختلافات كثيرة بينها وبين المعتزلين من أهل الإسلام خاصة في العبادة أروت معرفة حقيقة هذا المذهب في الأصول والفروع وكيف يفسرون اللفظ الشرعي، وما هذه المزاheb إلا تمثيلا لغيرها لأن غيرها كثير لا يسعني المقام لذكرها، وألقت بهم طائفة من المجرورين المعاصرين وهم الحرثيون، حاولت الكشف عن حقيقة تعاملهم مع النصوص الشرعية وكيف يفسرون اللفظ الشرعي، وقد قسمت الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: باطنية المعتزلة والشيعة

المبحث الثاني: باطنية الصوفية والباطنية المجرور

المبحث الأول: باطنية المعتزلة والشيعة

وقد أدرجت المعتزلة والغلاة من الصوفية ضمن أهل الباطن لأن اجتهاداتهم وفق العقل أدت بهم إلى تجاوز الظاهر بكثير، مع أن المشهور في كتب المذاهب والفرق أن الباطنية هم الشيعة الاسماعلية والصوفية. مع أن البعض إذا تحدّث عن مذهب الباطنية لم يدرج إلا الاسماعلية من الشيعة التي تحكّمت في تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية إلى العقل المجرّد والهوى تارة، وإلى التعصب تارة أخرى فجاءوا بتأويل بعيد لا أساس له.

وإني سرت على أساس أن كل من ترك ظاهر اللفظ ولم يفسر اللفظ في إطاره فهو قد تجاوزه إلى الباطن؛ إلا إن الباطن له درجات فهناك الباطن وباطن الباطن وباطنه، ومن الفرق من غالى في العبارة ومنهم من اقتصد، ولذلك أدرجت الغلاة من المعتزلة والصوفية لأن لهم استنتاجات تجاوزت الظاهر وصبّت في الباطن، وكل له طريقه للوصول إلى ذلك، وقد وجدت صعوبة في الوصول إلى فروع المذهبين؛ فالمعتزلة فرقة عقديّة بالدرجة الأولى؛ وهكذا اشتهرت، فلا يكفي الحكم على منهجهم بمجرد آرائهم العقديّة لأن معظم أعلام المعتزلة شافعية الفروع كما سيأتي، وأما الصوفية فلندرة كتبهم التي دوّنت فروعهم الفقهيّة وخاصة منهم أهل الحلول والإلحاد الذين لهم فروع خالفوا بها أهل الفقه بخاصة وأبدأ بالمعتزلة ثم الشيعة ثم الصوفية لاحقاً.

المطلب الأول: باطنية المعتزلة

الفرع الأول: تعريف الباطن

أ- لغة: الباطن خلاف الظاهر، والبطن ضد الظهر وجوف كل شيء،⁽¹⁾ والباطن كذلك اسم الله تعالى وصفة من صفاته ومعناه المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم، فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم، وقيل هو العالم بما بطن، يقال بطنت الأمر إذا عرفت باطنه.⁽²⁾

(1) انظر: الفيروز أبادي-القاموس المحيط-المصدر السابق-ج01-(طبعة مؤسسة الرسالة)-ص(1180-1181)، والزنجشيري-أساس البلاغة-المصدر السابق-ج01-ص(65-66).

(2) ابن الأثير-النهاية في غريب الحديث والأثر-تحقيق: محمود محمد الطناحي وظاهر أحمد الزاوي-ج01-(دط-دار إحياء التراث العربي-دت-بيروت)-ص(136).

ومنه: فالباطن لغة هو كل ما خفي واستتر ولم يظهر.

ب- اصطلاحاً: ورد الظاهر والباطن في حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والذي فيه: "أنزل

القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن".⁽¹⁾

وقد ذكر أهل العلم في المراد من هذا الحديث أقوالاً منها:

أ- أنه أراد بالظاهر ما ظهر بيانه، وبالباطن ما احتجج إلى تفسيره.⁽²⁾

ب- وقيل ظهرها لفظها وبطنها تأويلها.⁽³⁾

ج- وقيل: بأن الظَّهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأن الله تعالى

قال: ﴿بِمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ النساء [77]. والمعنى لا يفهمون عن الله

مراده من الخطاب.⁽⁴⁾

د- وقيل الظاهر هو المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.⁽⁵⁾

هذه أهم الأقوال في تفسير الظَّهر والبطن في الحديث، وبذلك يكون لكل لفظ ظاهر وباطن وأن

الباطن هو مقصود الله تعالى كما هو الظاهر، فهناك كلام نقف عند ظاهره وهو المقصود، وهناك كلام

المقصود منه يتعدى الظاهر ويتجاوزه وذلك على حسب ما يحف بالكلام من قرائن ودلائل.

(1) أخرجه ابن حبان في صحيحه - كتاب العلم - باب ذكر العلة التي من أجلها قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وما جهاتم منه فردوه

إلى عالمه" وقال ابن حبان: "إسناده حسن إن كان أبو إسحاق هو الهمداني، ولين إن كان إبراهيم ابن مسلم الهجري، وكلاهما يكنى أبا إسحاق وكل منهما قد روى عن أبي الأحوص عوف ابن مالك. [انظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان - تأليف: الأمير علاء الدين

ابن بلبان الفارسي - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - ج (01) - (ط2 - مؤسسة الرسالة - 1414هـ = 1993م - بيروت) - ص (27)].

(2) ابن الأثير - النهاية في غريب الحديث - المصدر السابق - ص (136).

(3) السيوطي - الإتقان في علوم القرآن - تحقيق: شعيب الأرنؤوط - تعليق: مصطفى شيخ مصطفى - (ط1 - مؤسسة الرسالة - 1429هـ = 2008م - مصر) - ص (778).

(4) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (04) - (208)، والزركشي - البرهان في علوم القرآن - تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم - ج (02) - (ط3 - مكتبة دار التراث - 1404هـ = 1984م - القاهرة) - ص (154).

(5) الشاطبي - نفسه - ص (210).

وقد أنكر ابن حزم كل ما جاء في هذا الشأن فقال بعد ذكر الآثار التي استدلت بها العلماء على ذلك: "هذه كلها مراسلات لا تقوم بها حجة أصلاً، ولو صحت لما كان لهم في شيء منها حجة بوجه من الوجوه؛ لأنه لو كان كما ذكروا لكل آية ظهر وبطن لكننا لا سبيل لنا إلى علم البطن منها بظن ولا يقول قائل، لكن ببيان النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي أمره الله تعالى بأن يبين للناس ما نزل إليهم، فإن أوجدونا بيانا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) بنقل الآية عن ظاهرها إلى باطن ما صرنا إليه طائعين، وإن لم يوجدونا بيانا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) فليس أحد أولى بالتأويل في باطن ما تحتمله تلك الآية من آخر تأويل أيضاً، ومن الباطل المحال أن يكون للآية باطن لا يبينه النبي (صلى الله عليه وسلم) لأنه يكون حينئذ لم يبلغ كما أمر وهذا لا يقوله مسلم فبطل ما ظنوه".⁽¹⁾

● فابن حزم ينكر الباطن لأن النص لم يأت به، ولو أتى به لقبول، ولكن نقول إن الباطن المردود هو ما يخالف قواعد الشريعة وكلياتها ولكن إذا كان مقصوداً للشارع فهو مقبول.

إذن: فالباطن هو ما وراء الظاهر من اللفظ وقد يكون مقصوداً للشارع أو غير مقصود؛ فإذا كان مقصوداً فهو مقبول وإذا كان غير مقصود فهو غير مقبول وهو الباطن المذموم؛ وقد أخذ بالباطن كل من المعتزلة والشيعة - كما سيأتي - ولكن توسعوا في ذلك حتى أخرجوا المعنى عما أريد به يقول الشيخ علي حسب الله⁽²⁾ - رحمه الله - تحت عنوان ظاهر القرآن وباطنه، "إذا سمع المرء كلاماً عربياً تبادر إلى ذهنه ما يدل عليه الكلام بحسب وضعه العربي، فإذا تدبره فقد يفهم منه مقاصد مطوية وأغراضاً خفية، فالتبادر الأول هو ظاهر الكلام، ويكاد يدركه كل عارف باللغة، والمفهوم الثاني هو باطنه ولا يدرك إلا بشيء من التدبر، وللقرآن ظاهر وباطن بهذا المعنى، وكلاهما مراد، غير أن الثاني لا يعتد به إلا إذا لم يكن مناقضاً للأول، وكان له شاهد من مقاصد الدين ومراميه".⁽³⁾

(1) ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام - المصدر السابق - ج (03) - ص (281) - (طبعة دار الحديث - القاهرة).

(2) هو علي بن محمد حسب الله، ولد في مصر سنة 1895م، حفظ القرآن الكريم ثم التحق بالأزهر فدرس به، ثم بمدرسة القضاء الشرعي، ثم بمدرسة دار العلوم، عمل بعد تخرجه بالمدارس الحكومية، وتدرج في الوظائف العلمية حتى أصبح أستاذاً في الفقه والأصول في عدة جامعات منها: جامعة الخرطوم، وجامعة الكويت، له مؤلفات كثيرة منها: أصول التشريع الإسلامي، توفي سنة 1978م. [أنظر:

شعبان محمد اسماعيل - أصول الفقه تاريخه ورجاله - (ط1 - دار السلام - 1431هـ - 2010م - مصر) - ص (714)].

(3) علي حسب الله - أصول التشريع الإسلامي - (ط6 - دار الفكر - 1402هـ = 1982م - القاهرة) - ص (33-34).

وقد أفاض الإمام السيوطي في الحديث عن معاني الظاهر والباطن أحببت ذكرها:

أحدها: أنك إذا بحثت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها.

ثانيها: أن ما من آية عمل بها قوم، ولها قوم يستعملون بها.

الثالث: أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها.

الرابع: وهو أشبهها بالصواب "إن القصص التي قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به،

ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث حدث به عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين، وتحذيرهم أن

يفعلوا كفعالهم، فيحل بهم مثل ما حل بهم.

الخامس: إن ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وباطنها ما تضمنته من الأسرار التي

اطلع الله عليها أرباب الحقائق.

السادس: الظاهر التلاوة والباطن الفهم وهو قول الزركشي⁽¹⁾.

وقد كان الشاطبي يعتد بلفظة "الباطن" ويستعملها على أنها مقصود الشارع، فالعلم والفقه

الحقيقيان عنده هما باطن القرآن⁽²⁾، أي مراد الله من خطابه، إلا أن هذه الفرق غالت في اعتبار هذا

الباطن على حساب اللفظ كما سيأتي وأبدأ بالمعتزلة ثم الشيعة الغلاة:

الفرع الثاني: التعريف بالمعتزلة ونشأتها

تعد الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان⁽³⁾ سبب كل الخلافات السياسية

والعقائدية في المجتمع الإسلامي⁽⁴⁾، وبعد حادثة التحكيم المعروفة انقسم المجتمع إلى طوائف منهم الشيعة

(1) السيوطي-الإتقان-المصدر السابق-ص(778-779).

(2) انظر: الشاطبي-الموافقات-المصدر السابق-ص(214-218).

(3) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي القرشي الأموي، يكنى أبا عبد الله وأبا عمرو، ولد

في السنة السادسة بعد الفيل، هاجر إلى الحبشة، ثم هاجر الهجرة الثانية إلى المدينة، زوجه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ابنته رقية ثم أم

كلثوم، وهو أحد المشهود لهم بالجنة، ثالث الخلفاء الراشدين بعد عمر رضي الله عنه، مات سنة 35 هـ. [انظر: ابن عبد البر-المصدر

السابق-ج(02)-ص(11-21)، والذهبي-تذكرة الحفاظ-المصدر السابق-ج01-ص(08-07)].

(4) نصر حامد أبو زيد-الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية الحجاز عند المعتزلة-(ط6-المركز الثقافي العربي-2007م-الدار

البيضاء)-ص(12).

الذين تشيّعوا لعلي بن أبي طالب⁽¹⁾ والخوارج الذين أنكروا إمامة علي لقبوله التحكيم، وانتقل الحكم بعد ذلك إلى الأمويين، ولكن الشيعة والخوارج لم يرضوا بحكم الأمويين، فالشيعة يرون أنّ الإمامة من حق آل البيت، والخوارج يرون أن الإمامة في قريش واعترفوا بإمامة أبي بكر⁽²⁾ وعمر، وأنكروا إمامة عثمان وعلي بعد التحكيم فدعوا إلى الخروج على الحاكم واختاروا القتال، وهنا كان من الطبيعي على كل فرقة أن تتسلح بالأفكار التي تدعم وجودها، وأخذوا يفسرون كتاب الله كل بما يخدم فكرته فظهرت المرجئة التي دعمت الحكم الأموي بأن الإمام الجائر مؤمن ولا يجوز الخروج عنه، بعكس الخوارج الذين يرون أنه يجوز الخروج على الإمام الجائر، ولا شك أنّ المرجئة بفكرهم هذا كانوا يعدون امتدادا طبيعيا لأولئك الذين اعترضوا صراع علي وطلحة⁽³⁾ والزبير⁽⁴⁾ وتوقفوا في الحكم على عثمان.⁽⁵⁾

(1) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، بن قصي القرشي، يكنى أبا الحسن، روي أنه كان أول من أسلم، وقيل من الرجال بعد خديجة (رضي الله عنها)، صلى القبلتين، وهاجر، وشهد بدر والحديبية، وسائر المشاهد زوجه النبي (صلى الله عليه وسلم) ابنته فاطمة، وقال لها زوجها سيد في الدنيا والآخرة، توفي سنة 40 هـ [انظر: ابن عبد البر - المصدر السابق - ج (02) - ص (42) فما بعدها، والذهبي - المصدر السابق - ج 01 - ص (10-12)].

(2) هو أول الخلفاء الراشدين، أبو بكر الصديق عبد الله بن عثمان القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، رفيق النبي (صلى الله عليه وسلم) في الهجرة، وخليفته من بعده له من المناقب ما لا يمكن حصره، ولد سنة 50 ق هـ وتوفي سنة 13 هـ. [انظر: الذهبي - تذكرة الحفاظ - المصدر السابق - ج (01) - ص (02-04)].

(3) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن غالب القرشي اليماني، كني أبا محمد، لم يسعد بدرا، وكان من المهاجرين الأولين، وشهد أحد وبعدها من المشاهد، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، شهد يوم الجمل محاربا لعلي، تابع ثم تراجع، فقتل بسهم من مروان بن الحكم، سنة 36 هـ. [انظر: المصدر السابق - ج (01) - ص (459-464)].

(4) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشي الأسدي، يكنى أبا عبد الله، أمه صفية بنت عبد المطلب، لم يتخلف عن غزوة غزاهها النبي (صلى الله عليه وسلم)، من العشرة المبشرين بالجنة، شهد الزبير الجمل، فقاتل فيه ساعة ثم انصرف عن القتال فاتبعه عبد الله ابن جرموز السعدي فقتله بموضع يعرف بوادي السباع وكان ذلك سنة 3 هـ. [انظر: ابن عبد البر - (الاستيعاب في معرفة الأصحاب - المصدر السابق - ج (01) - (طبعة دار الفكر - دط - 1427 هـ = 2006 م - بيروت) - ص (305-308)].

(5) انظر: أبو منصور محمد البغدادي - الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية - تحقيق: محمد عثمان الخشب - (دط - مكتبة ابن سينا - دت - مصر) - ص (105)، وأبو الحسين الأشعري - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - ج 01 - دط - المكتبة العصرية - 1411 هـ = 1990 م - بيروت - ص (235)، وجمال الدين القاسمي - تاريخ الجهمية والمعتزلة - (ط1 - مؤسسة الرسالة - 1399 هـ = 1979 م - بيروت) - ص (57-58)، وانظر: ناصر بن عبد الكريم العقل - الجهمية والمعتزلة نشأتها وأصولها ومناهجها - (ط1 =

وتحول الصراع السياسي بين الخوارج والأمويين إلى خلاف حول قضيتين أساسيتين هما: قضية الإمامة وقضية الحكم على مرتكب الكبيرة أو الإمام الجائر إذا استخدمنا لغة الخوارج.

وكان بنو أمية يرفعون القول بالجبر لتبرير معاصيهم، ويقتلون من يقول بغير ذلك.

وأقرب الشخصيات التي يمكن اعتبارها أساس نشأة الاعتزال هما واصل بن عطاء⁽¹⁾؛ وعمرو بن عبيد⁽²⁾ باتفاق المصادر القديمة، حيث تذكر المصادر أن واصلًا وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن البصري⁽³⁾، واستقلا بأنفسهما.

وفي عصر عبد الملك بن مروان⁽⁴⁾ بلغت سطوة الأمويين على العراق أشدها حين ولي الحجاج بن يوسف⁽⁵⁾ عليها بعد أن قضى على ثورة بن الزبير وهدم الكعبة. وقد كان من قال بالجبر معبد الجهني⁽⁶⁾؛

= دار الوطن للنشر - 1421هـ = 2000م - الرياض)، ومحمد حسين الذهبي - التفسير والمفسرون - ج(01) - (ط7 - مكتبة وهبة - 1421هـ = 2000م - القاهرة) - ص (263).

(1) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء، كان رأسا في الاعتزال، اشتهر بالذكاء والفطنة كان تلميذا للحسن البصري ثم اعتزله، بسبب الخلاف في مرتكي الكبيرة، فنسبت إليه فرقة المعتزلة بسبب اعتزاله، ولد سنة 80هـ وقيل 83هـ، وتوفي سنة 131هـ. [انظر: الذهبي - تهذيب سير أعلام النبلاء - المصدر السابق - ج(3) - ص (4116)].

(2) هو عمرو بن عبيد المعتزلي القدري، الزاهد العابد، كبير المعتزلة وأولهم قال النسائي فيه: "ليس بثقة"، وقال فيه حفص بن غياث: "ما لقيت أزهده منه، وانتحل مانتحل"، توفي سنة 143هـ، وقيل 144هـ. [انظر: الذهبي - تهذيب السير - المصدر السابق - ج2 - ص(2965)].

(3) هو أبو سعيد، ولد في خلافة عمر، كانت أمه تخدم أم سلمة زوج النبي، اشتهر بالورع، وأقواله في ذلك، عاصر كثيرا من الصحابة فأرسل الحديث عن بعضهم، وسمع من بعضهم، توفي سنة 110هـ. [انظر: ابن الجوزي - صفوة الصفوة - المصدر السابق - ج(2) - ص(139-141)].

(4) هو أبو الوليد، عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي، لقب بأبي الملوك في عهده توسعت الدولة الأموية وازدهرت، ولد سنة: 26هـ وتوفي سنة 86هـ. [انظر: الذهبي - تهذيب سير أعلام النبلاء - المصدر السابق - ج2 - ص(2583)].

(5) هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف أبو محمد الثقفي، كانت فيه شهامة عظيمة، وكان كثير قتل النفوس بأدنى شبهة منهم الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير سنة 73هـ، في خلافة عبد الملك بن مروان، توفي سنة: 95هـ، قال الذهبي عنه: "له حسنات مغمورة في بحر ذنوبه، وأمره إلى الله". [انظر: ابن كثير - البداية والنهاية - المصدر السابق - ج(12) - ص(177-178)].

(6) هو ابن عويمر وقيل بن عبد الله بن عكيم الجهني، نزيل البصرة وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة حدث عن عمران بن حصين ومعاوية وابن عباس...، وحدث عنه قتادة ومالك بن دينار وغيرهم، وثقه يحيى بن معين وقال أبو حاتم صدوق في الحديث توفي =

وغيلان⁽¹⁾؛ والجعد⁽²⁾ وهنا برز الحسن البصري وقال: "من زعم أن المعاصي من الله عز وجل جاء يوم القيامة مسودا وجهه"، وكان الحسن قد تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه وكان عطاء بن يسار⁽³⁾ قاصًا ويرى القدر، فكان يأتي الحسن هو ومعبد الجهني فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، يأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال كذب أعداء الله، وكان الحسن من كبار التابعين الورعين الذين يقولون بأقوال الصحابة في القدر، وأنكر على معاصريه ما أحدثوا من قول بالجبر. وكان الخلاف الذي اعتزل بسببه واصل بن عطاء حلقة أستاذه الحسن البصري هو الخلاف حول مرتكب الكبيرة، وقد رأينا أن هذا الخلاف يمتد إلى ظهور الخوارج فهم يكفرونه وإن كانوا يطلقون على ذلك الإمام الجائر، ثم ذهبوا إلى تكفير كل من خالفهم، وفي الجانب الآخر كان المرجئة يحكمون على مرتكب الكبيرة بالإيمان.

أما الحسن البصري فقد تحرَّج من تكفير كل من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، كما أن من جانب آخر لم يستطع أن يفصل الإيمان عن العمل كما فعلت المرجئة ولذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيرة منافق ليس كافرا ولا مؤمنا، وللمسألة ارتباط بواقع كان قد حل بالمسلمين، لأن في المسألة حكم على عثمان وعلي وطلحة والزبير بالكفر أم لا فالخلاف إذن لم يكن خلافا نظريا فقط.

= سنة 80هـ. [انظر: ابن كثير- البداية والنهاية- المصدر السابق- ج12- ص(302-303)، والذهبي- سير أعلام النبلاء- المصدر السابق- ج4- ص(186-188)].

(1) هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أصله من أقباط مصر، كان أبوه قد أسلم وصار من موالي عثمان بن عفان، ولد ونشأ في دمشق ودرس على يد الحسن البصري في البصرة، اشتهر بورعه وتقواه ووجهه للعلم، مات مصلوبا في خلافة هشام بن عبد الملك سنة 106هـ. [انظر: أحمد بن يحيى المرتضى- طبقات المعتزلة- تصحيح: توما أرندل- (دط- دائرة المعارف النظامية- 1316 هـ= 1896م- حيدر أباد)- ص(15-17)].

(2) هو الجعد بن درهم الخراساني الدمشقي، ولد سنة 46هـ بخراسان، ثم انتقل إلى دمشق ومال إلى أقوال الفلاسفة فقال بخلق القرآن، قال المدائني كان زنديقا، قتل في خلافة هشام بن عبد الملك سنة 105هـ. [انظر: الذهبي- تهذيب السير- المصدر السابق- ج1- ص(1291)].

(3) هو عطاء بن يسار تابعي مولى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث، كنيته أبو محمد، كان قاصا واعظا جليل القدر، روى عن أمهات المؤمنين وجمع غفير من الصحابة وضي الله عنهم مات مقتولا في عهد الحجاج سنة 103هـ. [انظر: الذهبي- تذكرة الحفاظ- المصدر السابق- ج1- ص(90-91)، وابن كثير- البداية والنهاية- المصدر السابق- ج13- ص(06)].

وهنا برز واصل بن عطاء، فلم يقبل رأي الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر، ولم يقبل رأي المرجئة بأنه مؤمن، ثم خرج على أستاذه الحسن ولم يقتنع بأنه منافق، وخرج بوصف له بأنه فاسق في منزلة بين المنزلتين، أي بين منزلة المؤمن والكافر، وحكم عليه بأنه يخلد في النار إن مات على غير توبة، فخرج بقول وسط بين المذاهب الثلاث كما ترى بعض المصادر، وبهذا اعتزل واصل بن عطاء حلقة أستاذه فسموا بالمعتزلة.⁽¹⁾

هذه أهم ملامح العصر الذي ظهرت فيه فرقة المعتزلة والذي نستنتج أنه تميز بظهور جدل فكري بدأ بمقولات جدلية كانت هي الأسس الأولى للفكر المعتزلي ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

- 1- مقولة أن الإنسان مختار بشكل مطلق قالها معبد الجهني الذي قتله الحجاج سنة 80هـ، وغيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز⁽²⁾ وقتله هشام بن عبد الملك⁽³⁾.
 - 2- مقولة خلق القرآن ونفي الصفات وقالها الجهم بن صفوان⁽⁴⁾ والجعد بن درهم.
 - 3- مقولة مرتكب الكبيرة، وقضية المنزلة بين المنزلتين والتي قالها واصل بن عطاء.
- وفي العهد العباسي برز المعتزلة في عهد المأمون⁽⁵⁾،... وامتحن الإمام أحمد في قضية خلق القرآن

(1) انظر فيما سبق: البغدادي-الفرق بين الفرق-المصدر السابق-ص(105)، وأحمد بن يحيى المرتضى-طبقات المعتزلة-المصدر السابق-ص(02-04).

(2) هو أبو حفص أمير المؤمنين، أمه أم عاصم، بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، قال سفيان الثوري: الخلفاء خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان، وعلي وعمر بن عبد العزيز، قيل عنه مجدد المائة الأولى، كان ورعا يخاف الله في رعيته محسنا. أسند عن عبد الله ابن عمر وأنس بن مالك وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وخلق كثير من كبار التابعين كسعيد ابن المسيب، توفي سنة 101هـ [انظر: ابن الجوزي-صفة الصفة-ج1-المصدر السابق-ص (401-409)].

(3) هو هشام بن عبد الملك الأموي القرشي، عاش خلفاء بني أمية في عهده بلغت الدولة الإسلامية أقصى اتساعها، ولد بدمشق سنة 72، وتوفي سنة 125هـ. دامت خلافته من (105هـ-125هـ). [انظر: الذهبي-تكملة سير الأعلام-المصدر السابق-ج(03)-(4085)].

(4) هو أبو محرز الجهم بن صفوان السمرقندي، ولد ونشأ في الكوفة سنة 78هـ، الكاتب المتكلم أس الضلالة، اشتهر بالذكاء الحاد والفتنة، وقوة الحججة، وكثرة الجدال، سحب الجعد بن درهم وتأثر به، وبعد موته رفع لواء المعطلة، وكان له أتباع سموا فيما بعد بالجهمية، توفي سنة 128هـ. [انظر: الذهبي-المصدر السابق-ج1-ص(1339)].

(5) هو أمير المؤمنين عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي، كانت له بصيرة بعلوم متعددة، ولي الخلافة بعد مقتل الأمين، واستمرت خلافته عشرين سنة وخمسة أشهر، ولد سنة 170هـ وتوفي سنة 218هـ. [انظر: الذهبي-المصدر السابق-ج2-ص (2541)].

وسجن وعذب بسبب ذلك.⁽¹⁾

وهذه أهم أسس المعتزلة في فهم النص الديني.

الفرع الثالث: أسس تفسير المعتزلة للفظ الشرعي

قبل ذلك يجب الإشارة إلى الأصول التي يقوم عليها فكر المعتزلة، والتي كان لها أثر عظيم في تفسير اللفظ الشرعي، وهذه الأصول هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذه الأصول الخمسة يجمع الكل عليها، ومن لم يقل بما جميعا فليس معتزليا بالمعنى الصحيح.

أما التوحيد: فهو لب مذهبهم، ورأس نخلتهم ومعنى ذلك أن الله تعالى منزّه عن التشبيه والمماثل، وقد بنوا على هذا الأصل، استحالة رؤية الله تعالى يوم القيامة، وأن الصفات هي عين الذات، وأن القرآن مخلوق لله تعالى.

وأما العدل: فمعناه في رأيهم أن الله لا يخلق أفعال العباد، ولا يحب الفساد، بل إن العباد يفعلون ما أمروا به وينتهون عما نهاه عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم.

وأما الوعد والوعيد: فمعناه أن الله يجازي المحسن إحسانا، ويجازي المسيء سوءا، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب.

والمنزلة بين المنزلتين: قد مر توضيحها.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فقد قرروا وجوب ذلك على المؤمنين نشرا لدعوة الإسلام وهداية للضالين كل بما يستطيع.⁽²⁾

وهم في كل ذلك يستدلون بالعقل، فهو عمدة استدلالهم على العقائد والفروع، وقد تميز مذهب

المعتزلة بناء على ذلك عن غيره بما يلي:

(1) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب- المرجع السابق - ص (65).

(2) الموسوعة- المرجع السابق - ص (68). والبغدادي-الفرق-المصدر السابق-ص(105)، و الأشعري-مقالات الإسلاميين-المصدر

السابق- ص(235) فما بعدها، وجمال الدين القاسمي-تاريخ الجهمية والمعتزلة-المرجع السابق-ص(57-58)، وانظر: ناصر بن عبد الكريم

العقل-الجهمية والمعتزلة-المرجع السابق، ومحمد حسين الذهبي-التفسير والمفسرون-المرجع السابق-ص (263).

1- تعظيم العقل: ويتبعها التحسين والتقييح العقليين.

2- رأيهم في خلق القرآن:

فالمعتزلة استطاعوا أن يقحموا أصولهم العقدية في تفسير اللفظ الشرعي بمهارة ولذلك كان العقل وسيلتهم إلى ذلك، ففسروا القرآن بناء على نظريتهم إلى التوحيد والعدل وفعل الأصلح... ودفعوا كل ما من شأنه التعارض بين الآيات بالعقل، وقد كانوا قبلهم يحتكمون إلى النقل من القرآن أو السنة أو أقوال الصحابة والتابعين.⁽¹⁾

ولذلك سأخصص القول بأمرين أسسا لمنهجهم في الاستنباط وهما:

1- تعظيم العقل والقول بالتحسين والتقييح العقليين.

2- رأيهم في خلق القرآن وما أتبعه من تفسير كلماته.

1- تعظيم العقل:

اعتد المعتزلة بالعقل في تفسير اللفظ الشرعي أيما اعتداد، بحيث كانوا يؤولون النصوص ويردون النصوص لمجرد العقل؛⁽²⁾ بحيث أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين⁽³⁾، لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما ولا تقديم النقل، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل، وهو أصل النقل، فلزم بطلان النقل⁽⁴⁾.

فإن روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخره مردود لاستحالة هذا في العقول، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به، إما بتكذيب وإما بتأويل، وإما بإعراض وتفويض.⁽⁵⁾

(1) محمد حسين الذهبي - التفسير والمفسرون - المرجع السابق - ج(01) - ص (265).

(2) محمد العبد وطارق عبد الحليم - المعتزلة بين القديم والحديث - (ط1 - دار الأرقم - 1408 هـ - 1987م - برمنجهام) - ص(26).

(3) محمد بن الموصلي - مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة - ج01 - (ط1 - مكتبة أضواء السلف - 1425 هـ = 2004م - الرياض) - ص(245).

(4) نفسه - ص(247).

(5) نفسه - ص(253).

وبذلك حكموا بالتعارض بين النقل والعقل، وقالوا إن اليقين لا يثبت إلا بالعقل، وأنّ المعتمد هو العقل عند التضارب حيث قالوا: "لو وجد المعارض العقلي لقدم على الدليل النقلي قطعاً خبر الشارع فضل، وإن خالفه العقل وجب تقديم العقل وتأويل الخبر في قول المحققين"⁽¹⁾ ولقد بالغ بعض الضالين في رد الأحاديث، ورد قول من اعتمد على ما فيها، حتى عدوا القول به مخالفاً للعقل، والقائل به في المجانين.⁽²⁾

وبذلك وثقوا بالعقل، وأولوا اللفظ الشرعي بناء على ما تمليه العقول، وأعملوا الرأي في فهمه حتى غالوا في ذلك.⁽³⁾

قد تماشى مع قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، فقالوا إن العقل وحده يمكنه أن يدرك الحسن والقبح في الأشياء كلها، أي يستطيع أن يستقل بإدراك الأفعال الحسنة أو القبيحة، فالعقل يستطيع إدراك ذلك والشرع يأتي ليقرر ما يراه العقل وليس ليثبته ابتداءً.

وبذلك اجتهدوا في الفروع بناء على ذلك، فللعقل الحكم النهائي في إدراك حسن الأفعال وقبحها.⁽⁴⁾

ومن أمثلة ذلك في العقيدة وتماشياً مع أصلهم في التوحيد أولوا آيات الصفات متجاوزين ظاهرها وذلك بدعوى التنزيه، فالتنزيه قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يمليه العقل مثل ما جاء في نفيهم الاستواء على العرش، لأن الاستواء لا يكون إلا من جسم مماسٍ لجسم آخر، وهذا لا يكون في حق الله تعالى وقالوا إن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه [04] أي: استولى كما نفوا رؤية الله

(1) انظر: عبد الرحمن بن يحيى اليماني - القائد إلى تصحيح العقائد - تعليق: محمد ناصر الدين الألباني - (ط3-المكتب الإسلامي - 1404هـ=1984م-بيروت) - ص(163) وص(166).

(2) الشاطبي - الاعتصام - تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان - ج(02) - (دط-مكتبة التوحيد-دت-دم) - ص(36). وانظر قضية العقل والنقل في كتاب ابن تيمية - الاعتصام بالكتاب والسنة - جمع: عبد السلام بن عبد الكريم - القسم الأول - (ط1-دار الفتوح الإسلامية - 1416هـ=1995م-دم) - ص(75-77).

(3) محمد العبد وطارق عبد الحليم - المرجع السابق - ص(49).

(4) المرجع نفسه - ص(70-71).

تعالى يوم القيامة بدعوى أن التحيز لا يجوز على الله تعالى وأولوا قوله تعالى: ﴿وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ القيامة [21-22]. أن ذلك بمعنى منتظرة ما يفعل بها ربها. (1)

ومن أمثلة ذلك في الفروع: إنكارهم لاستحباب غسل النائم يده ثلاثاً قبل أن يغمسها في الإناء، وردّهم للحديث الوارد في ذلك. بناء على أن العقل لا يدرك الحكمة في ذلك وأنه ليس هناك ما يوجب ذلك، بتأويلات تأبأها العقول ذاتها. (2)

ومن ذلك ردّهم لحديث "لا وصية لوارث" (3) وقالوا تجوز الوصية للوارث وقالوا إنّه معارض بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ البقرة [179] قالوا: الوالدان وارثان على كل حال.

وقد لجأ المعتزلة في تحكيم العقل إلى المجاز، فكان المجاز هو طريقهم إلى التأويل.

فقد كان لزاماً على المعتزلة أن يجدوا أدلة تخدم أصولهم من التوحيد والعدل، فتخلوا عن أدلة الشرع - كما سبق - وقدموا عليها أدلة العقل. وقد كان المعتزلة كذلك قد تكلموا في أصول الفقه منظرين لاستدلالاتهم وعلى رأسها العقل. (4)

وبتعبير آخر فالمعتزلة قدّموا الدلالة العقلية على الدلالة الشرعية للألفاظ، بل جعلوا الأولى أصلاً للثانية وليس العكس. بعكس الأشاعرة الذين قدّموا الدلالة الشرعية على العقلية فهم يبدؤون بالأدلة الشرعية من آيات القرآن والأحاديث النبوية، والأخبار والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ثم ينتهون

(1) محمد العبدية وطارق عبد الحليم - المرجع السابق - ص (79-50) وانظر: ذلك في تفسير الكشاف للزمخشري - فإنه انتصر لرأيهم - ج (05) - (ط1 - مكتبة العبيكان - 1418هـ = 1998م - الرياض) - ص (270).

(2) نفسه - ص (171) وانظر: أبو محمد عبد الله بن قتيبة - تأويل مختلف الحديث - (دط - دار الجيل - 1393هـ = 1973م - بيروت) - ص (130-132).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الوصايا - باب لا وصية لوارث - ص (678).

(4) انظر: عبد الجبار المعتزلي - المغني في أبواب التوحيد والعدل - تحقيق بإشراف طه حسين - ج 15 - (دط - مطبعة عيسى الحلبي - 1385هـ = 1965م - مصر) - ص (44-45) فما بعدها.

بالأدلة العقلية التي تؤكد هذه القضايا، فهم يقدمون الوحي على العقل.⁽¹⁾

غير أن القول بأسبقية الدليل العقلي على الشرع عند المعتزلة في رأي عبد الجبار المعتزلي لا يعني وجود التعارض بينهما، فهما متفقان ومتطابقان: "إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب"⁽²⁾.

يقول الجاحظ⁽³⁾: "للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة"⁽⁴⁾. "ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة، والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم، ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، والإنصاف..."⁽⁵⁾. "فأنواع الأدلة عند القاضي عبد الجبار⁽⁶⁾ (عند المعتزلة) تتحدد بناء على تحديده لغاية المعرفة، وغاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد والعدل. ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه حتى يمكن أداء التكليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعصم من العقاب."⁽⁷⁾

(1) انظر: أبو بكر بن الطيب الباقلاني - التمهيد - تحقيق: الأبرتشر و يوسف مكارثي اليسوعي - (دط - المكتبة الشرقية - 1378هـ = 1957م - بيروت) - ص(13).

(2) القاضي عبد الجبار - المغني - المصدر السابق - ج(04) - ص(174)(175).

(3) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مات والكتاب على صدره، من مؤلفاته: الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء. [انظر: ابن خلكان - وفيات الأعيان - المصدر السابق - ج(3) - ص(470)].

(4) أبو عثمان الجاحظ - الحيوان - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - ج(01) - (ط1 - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - 1384هـ = 1965م - مصر) - ص(207).

(5) القاضي عبد الجبار - المغني - المصدر السابق - ج(11) - ص(384).

(6) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، إمام المعتزلة، كان مقلداً للشافعي في الفروع، وعلى رأي المعتزلة في الأصول، وله في ذلك التصانيف المشهورة، اشتغل بالقضاء، وحدث ببغداد عن جماعة الكثيرين وتوفي سنة 415هـ، [انظر: الإسنوي - الطبقات - المصدر السابق، ج01، ص174].

(7) القاضي عبد الجبار - المصدر السابق - ج(17) - ص(23) - و ج(15) - ص(39-40). وانظر: نصر حامد أبو زيد - المرجع السابق - ص(68).

وهكذا وحّد القاضي عبد الجبار بين الدلالة الشرعية والعقلية بلجؤته إلى المجاز.

وقبل ذلك يجب أن نبيّن أنّ مدخل المعتزلة إلى المجاز كان بناء على نظرتهم إلى الكلام، وربطها بقضية التوحيد وخلق القرآن، ولكي تصدق نظرتهم إلى التوحيد نفوا وجود أي صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، ففصلوا بين صفات الذات وصفات الفعل، فاعتبر المعتزلة الكلام من صفات الفعل، فلا يمكن أن يوصف الله بالكلام فيما لم يزل، بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ كلام الله ليس قديماً بل هو محدث لارتباطه بمن يخاطبهم وهم الملائكة أو البشر وهم محدثون فهو محدث حيث قال: "على أن وجوب كون كلام الله تعالى مفيداً يقتضي حدوثه، لأن الكلام لا يكون مفيداً إلا وقد تقدمت المواضع عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف" وقال: "فيجب كون كلامه محدثاً في الوقت الذي أوجد من يستفيده على ماذهب إليه في هذا الباب".⁽¹⁾

فيحوز صرف اللفظ عندهم عن ظاهره إذا كانت قرينة على اعتبار أنّها جزء من الدلالة. فالظاهر هو ما دلّت عليه اللغة بوضعها، وإذا قارنه غيره دل على ما يخالف هذا الوضع، فتختلف دلالاته،⁽²⁾ والمهم في ذلك أن نفهم قصد المتكلم وغرضه، والقرينة في حالة المتكلم العادي - وهو من لم تثبت حكمته - لا بد أن تكون قرينة لفظية موجودة في الكلام نفسه، أما في حالة المتكلم الحكيم - وهو الله - فمعرفةنا بحكمته وأنه لا يكذب ولا يفعل القبيح - وهي معرفة عقلية سابقة على الشرع عند المعتزلة - هي القرينة التي تعلق على كل قرينة، والتي تجعل كلامه دلالة لا محالة، وسواء كانت القرينة لفظية أو عقلية فوضوح قصد المتكلم يظل هو الهدف ما دامت اللغة دالة على ذلك.⁽³⁾ أي الاعتماد على القصد.

وبالمجاز ينتقل اللفظ من معنى إلى معنى، على أنه يجب أن تكون هناك علاقة بين معنى اللفظ وبين ما ينتقل إليه على سبيل المجاز أو الاستعارة وهي علاقة المشابهة، فلا بدّ من مشابهة بين المعاني الحقيقية للفظ وبين المعاني المجازية فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْبَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ الجن

(1) القاضي عبد الجبار - المغني - المصدر السابق - ج (07) - ص (92-93)، وح (16) - ص (349-355).

(2) المصدر نفسه - ج (15) - ص (105) و(108).

(3) أبو زيد - الاتجاه العقلي - المرجع السابق - ص (126).

[28] فمجاز لأن الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوي على الشيء، وذلك من صفة الأجسام، وإنما وصف الله نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبه من حيث علمها أجمع بالمحيط بالشيء لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله.⁽¹⁾

وهكذا عمل المعتزلة على تأويل كل ما لا يتفق وتصوّرهم لله وعده، كما دعوا إلى ضرورة معرفة قصد الله تعالى، قبل تفسير لفظه؛ وبالعقل نستطيع أن نعرف قصد الله تعالى، ولا يمكن عند المعتزلة أن يدل كلام الله على خلاف ما دلّ عليه العقل لأنّ الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض.⁽²⁾

وبناء على ذلك فإذا ورد في كلام الله ما يدل ظاهره على خلاف ما يدلّ عليه العقل وجب علينا أن نتأوله؛ لأن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية يتطابقان ولا يتناقضان يقول القاضي عبد الجبار "واعلم أن ورود الشرائع والمصالح على المكلف أشدّ مطابقة لما في عقله ومناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات والتجارب، يبيّن ذلك أن ما يرد بالسمع يكون علما مقطوعا لأنه لا يجوز خلافه، كما لا يجوز خلاف ما في العقول، ولأن ما يرد بالسمع تكليف كما أنّ ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم، وكشف العقل عنهما وعن وجوبهما وطريقة وجوبهما لا يختلف، ولذلك قلنا: إنّ أصل التكليف يقتضيه العقل كما أن السمع يقتضيه العقل واقتضاؤه لهما لا يختلف".⁽³⁾

وهكذا يصبح التأويل ضرورة لا محيص عنها لرفع التناقض الظاهري بين أدلة العقل وأدلة الشرع. والسلاح الذي يستعمله المعتزلة للتأويل هو سلاح المجاز. والقريظة العقلية هي الأساس في التأويل. فقسّموا الألفاظ إلى قسمين فقط محكم ومتشابه، وأقبلوا على تأويل المتشابه كلما خالف العقل كما مرّ معنا.

هذه أهم أسس تعامل المعتزلة مع النص الشرعي، وهي أسس تقوم على أصولهم العقدية وخاصة التوحيد والعدل؛ لذلك لجأوا إلى التأويل العقلي كلما وجد تعارض أو إخلال بين دلالة اللفظ وأحد أصولهم، وكان

(1) القاضي عبد الجبار - متشابه القرآن - تحقيق: عدنان محمد زرزور - (دط - دار التراث - دت - القاهرة) - ص (83 - 84).

(2) القاضي عبد الجبار - المغني - المصدر السابق - ج (07) - ص (42).

(3) المصدر نفسه - ج 16 - ص (35) فما بعدها وانظر: أبو زيد - الاتجاه العقلي في التفسير - المرجع السابق - ص (135).

المجاز هو أساس التأويل عندهم.

2- قولهم بخلق القرآن:

قد بينا أن مدخل المعتزلة إلى المجاز كان بناء على نظرتهم إلى قضية الكلام وربطها بأصولهم العقديّة من التوحيد والعدل لذلك جاؤوا بمقولة خلق القرآن، حيث كانت وسيلتهم لتحرير العقل في فهم القرآن الكريم؛ لأن مقولة خلق القرآن الكريم تجعل القرآن ليس كلاماً لله تعالى، فلو كان كلاماً لله تعالى لكان غير مخلوق وكان قديماً مع الله تعالى وهذا قول بالهين وهو غير معقول.⁽¹⁾ وقد نتج عن ذلك رفع القدسية عن القرآن الكريم في مآل القول، وهو ما اعتمده دعاة الحداثة المعاصرون لإباحة تفسير القرآن الكريم دون حدود، أي باعتماد العقل والهوى، وجعلوا رأي المعتزلة سبيل التقدم والانفتاح كما سيأتي لاحقاً.

المطلب الثاني: باطنية الشيعة

الفرع الأول: التعريف والنشأة

الشيعة لغة أتباع الرجل وأنصاره، وجمعها شيع وأشيع، وأصل الشيعة: الفرقة من الناس، وقد غلب هذا الإسم على من يتولّى عليّاً وأهل بيته حتى صار اسماً خاصاً، فإذا قيل فلان من الشيعة عرف أنه منهم.⁽²⁾ وقد بدأت فتنة الشيعة بجهود عبد الله بن سبأ⁽³⁾ اليهودي وأتباعه، ليطمسوا حقائق الإسلام ويمزقوا صفوف المسلمين، ونسبوا هذه العقائد الشيعية إلى سيدنا علي (رضي الله عنه) وآله الطيبين افتراءً منهم، مع أنهم رضي الله عنهم برآء منها.⁽⁴⁾

وتعود جذور التشيع إلى أواخر عصر عثمان -رضي الله عنه- ثم نمت هذه الأفكار في عهد علي

(1) انظر: الأشعري- مقالات الإسلاميين- المصدر السابق- ج(01)- ص (267) فما بعدها. ومحمد العبدية وطارق عبد الحكيم- المعتزلة بين القديم والحديث- المرجع السابق- ص (50-51). وناصر عبد الكريم العقل- الجهمية والمعتزلة- المصدر السابق- ص(169).

(2) ابن منظور- لسان العرب- المصدر السابق- مادة "شيع"-ج04-ص(2376-2378). (طبعة دار المعارف)

(3) هو عبد الله بن سبأ من غلاة الزنادقة، ضال مضل، أصله من اليمن، وكان يهودياً فأظهر الإسلام، تكلم في القرآن وقال علمه عند علي، فنفاه بعدما هم به، طاف بلاد المسلمين ليلفتهم عن طاعة الأئمة فتبعه قوم يقال لهم السبئية، اعتقدوا بإلهية علي، وأحرقهم علي بالنار. [انظر: ابن حجر العسقلاني- لسان الميزان- ج4- (ط1- 1423هـ=2002م- دار البشائر الإسلامية- بيروت)- ص(483-485).

(4) انظر: محمد عبد الستار التونسي- بطلان عقائد الشيعة- (دط- دار العلوم للطباعة-دت- القاهرة)- ص (11).

(رضي الله عنه)، ثم انقسم الشيعة فرقا كثيرة لا يسعني المقام للتعريف بكل فرقة وأصولها، إلا أني سأخصص القول بفرقتين متقاربتين اشتهرتا بالتأويل وهما فرقة الامامية الاثنا عشرية، وفرقة الاسماعيلية هذه الأخيرة التي اشتهرت باسم الباطنية، من خلال تفسيرات باطنية مدمرة، وتأويلات لا أساس لها من الصحة.⁽¹⁾

والامامية هم القائلون بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) نصّ على إمامة علي (رضي الله عنه) نصا صريحا، لا تعريضا كما يقول الزيدية، كما أنهم يحصرون الإمامة بعد علي في ولده من فاطمة (رضي الله عنه).

وأصحاب هذا المذهب قد بالغوا في تشيعهم وتعدوا حدود العقل والشرع، فكفروا الكثير من الصحابة، وبعد اتفاقهم على إمامة علي وابنيه من بعده الحسن⁽²⁾ والحسين⁽³⁾.

ثم إلى علي زين العابدين بن الحسين⁽⁴⁾، ثم إلى محمد الباقر⁽⁵⁾ ثم إلى ابنه جعفر الصادق⁽⁶⁾، اختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة، وانقسموا على إثر ذلك فرقا أشهرها فرقتان: الامامية الاثنا عشرية، والامامية

(1) انظر: الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان-المرجع السابق- ج(01)- ص(369).

(2) هو الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، ولد سنة 3 هـ سبط النبي صلى الله عليه وسلم وحفيده، أمه فاطمة الزهراء بنت النبي صلى الله عليه وسلم، شارك في الفتوحات، وتسلم الخلافة بعد أبيه ستة أشهر، ثم تنازل عنها معاوية بن أبي سفيان درءا للفتنة. [انظر: الذهبي-سير الأعلام-المصدر السابق-ج1-ص(1428)، وابن الأثير- أسد الغابة في معرفة الصحابة-المصدر السابق-ج(2)- ص(10)].

(3) هو الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، سبط النبي صلى الله عليه وسلم وحفيده كذلك، ولد سنة 4 هـ كنيته أبي عبد الله، قتل في موقعة كربلاء في عهد يزيد بن معاوية، سنة 61 هـ. [انظر: الذهبي- المصدر السابق-ج1-ص(1486)].

(4) هو علي بن الحسين بن علي ولد في المدينة سنة 38 هـ، اشتهر بزین العابدين، وهو الإمام الرابع لدى الشيعة بكل طوائفهم، وهو عند أهل السنة من أهل البيت وابن الحسين سيد شباب أهل الجنة، وله من الفضل والعلم ما لا ينكره أحد. توفي سنة 95 هـ. [انظر: الذهبي- المصدر السابق-ج2-ص(2768-2772)].

(5) هو محمد بن علي زين العابدين بن الحسين الطالبي الهاشمي القرشي أبو جعفر الباقر، خامس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، كان ناسكا عابدا، له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال، ولد بالمدينة ودفن بها سنة 302 هـ. [انظر: ابن الجوزي-صفوة الصفوة- المصدر السابق-ج1-ص(397-400)].

(6) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أكبر أئمة الشيعة الإمامية الاثني عشرية في عهد تابعي التابعين، وكان من سادات البيت، ولقب بالصادق لصدقه، نشأ في بيت المجد والعلم، فكان عالم باللسنة والفقهاء. [انظر: ابن الجوزي- المصدر السابق- ج1-ص(432-435)].

الإسماعيلية.⁽¹⁾

أولاً: الامامية الاثنا عشرية

أما الامامية الاثنا عشرية فيرون أن الإمامة بعد جعفر الصادق انتقلت إلى ابنه موسى الكاظم⁽²⁾.
والاسماعيلية يرون أن الإمامة بعد جعفر الصادق في ابنه اسماعيل⁽³⁾ ثم في محمد بن اسماعيل⁽⁴⁾... إلى...
إلى آخر أئمتهم المستورين.⁽⁵⁾

وقد غال الاثنا عشرية في تقديس الأئمة حتى جعلوا الإيمان بالله لا يتم إلا بالإيمان بالإمامة.
وأشهر تعاليم هذه الفرقة هي: العصمة، المهديّة أي- الإمام المنتظر-، الرجعة، التقية.⁽⁶⁾
وهم كذلك يقولون إن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولهم أصول لعبور هذا الظاهر. بل تجاوزوا الحد وقالوا إنّ
للقرآن سبعة وسبعين بطناً، بل وقالوا إنّ الله جعل ظاهر القرآن في الدعوة إلى التوحيد والنبوة والرسالة،
وجعل باطنه في الدعوة إلى الإمامة والولاية وما يتعلق بها، وزاد عليهم الاسماعيلية القول بالإمام الباطن
(المستور).⁽⁷⁾

(1) انظر: البغدادي- الفرق بين الفرق-المصدر السابق - ص(41)فما بعدها، والذهبي-التفسير والمفسرون- المرجع السابق- ص(06-09).

(2) هو موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر أبو الحسن سابع الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، كان من سادات بني هاشم، ومن أعبد أهل زمانه، ولد سنة 128هـ في الأبواء قرب المدينة، ثم رحل إلى بغداد في عصور المهدي العباسي، توفي سجيناً في عهد هارون الرشيد سنة: 183هـ. [انظر: الذهبي- تهذيب سير الأعلام-المصدر السابق-ج3-ص(3978-3979)].

(3) هو اسماعيل بن جعفر بن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبوه جعفر الصادق ولد في المدينة سنة 110هـ. وتوفي سن 138هـ في حياة أبيه، يعتقد الاسماعيليون أنّ الإمامة في نسله، وأنه لم يمّت في حياة أبيه بل أبعد عن نظر العباسيين، لذلك فهم يعتقدون أنّ الإمامة ليست في نسل أخيه موسى. [انظر: الذهبي-المصدر السابق-ج2-ص(1102)].

(4) هو محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق الملقب بالمكتوم الإمام السابع للشيعة الإسماعيلية، ولد عام 132هـ، في حياة جده الصادق وتوفي عام 193هـ. [انظر: جعفر السبحاني- بحوث في الملل والنحل-ج (08)-دط- مؤسسة الإمام الصادق-دم-ص(79-80)].

(5) نفسه، وانظر غالب بن علي عواجي- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها- ج(01)- (ط4- المكتبة العصرية الذهبيّة- 1422هـ=2001م-دم)- ص (487-486).

(6) انظر: الموسوعة-المرجع السابق-ص(396).

(7) انظر: البغدادي-الفرق بين الفرق-المصدر السابق-ص(64) فما بعدها والموسوعة-المرجع السابق-ص(396)، والذهبي-التفسير والمفسرون-المرجع السابق-ج(02)-ص(178-181)..

وقد تشكل مذهب الاثنا عشرية من أقوال أئمتهم الإثنا عشر، ويطلق عليه المذهب الجعفري نسبة إلى الإمام جعفر الصادق، الذي عرف بالورع والزهد والعلم والتقوى وأخذ عنه كثير من علماء عصره. ومع أنهم يقولون بوجوب طاعة كل إمام من أئمتهم ولزوم اتباعه لأنّ علمهم واحد متوارث، ولكن الفرص لم تسنح لواحد منهم في إظهار علمه كما سنحت للإمام جعفر الذي استطاع أن ينشر علمه وفقهه لأجل ذلك نسب المذهب إليه.⁽¹⁾

وبالحديث عن هذه الفرقة التي دوّنت أصولها، وآرائها ثم مقارنتها مع الاسماعيلية يكون الحكم صحيحا في الحكم عن الشيعة في تعاملهم مع النصوص الشرعية.

ثانيا: الامامية الاسماعيلية

والاسماعيلية فرقة انتسبت إلى اسماعيل بن جعفر الصادق، لزعمهم الانتساب إليه⁽²⁾ لأن والده جعفر الصادق نصّ على إمامته من بعده، وأوصى له بها رغم أنّ علماء النّسب مجمعون على أنّ اسماعيل مات في حياة والده، لكن الاسماعيليون يزعمون أن اسماعيل لم يمّت في حياة والده، بل إنّ أباه قد جعله وصيّيه، وخوفه عليه من الخليفة العباسي احتال لإخفائه عنه فكتب محضرا بوفاته وأشهد عليه عامل المنصور العباسي⁽³⁾ بالمدينة المنورة، وفي نفس الوقت توجه اسماعيل إلى السلمية وهي من أعمال حمّاه، وإلى الجنوب الشرقي منها، وهي مركز الاسماعيلية، حيث كان يقيم فيها آنذاك رهط من بني هاشم، وانتسب إليهم وأقام بينهم.⁽⁴⁾

(1) علي حسن الطويل - الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم - (ط1 - دار البشائر - 1428 هـ = 2006م - بيروت) - ص (86-88).

(2) البغدادي - الفرق بين الفرق - المصدر السابق - ص (62) فما بعدها.

(3) هو أبو جعفر عبد الله المنصور، ثاني خلفاء بني العباس وأقواهم، تولى الخلافة بعد وفاة أخيه السفاح من عام 136 هـ حتى توفي عام 158 هـ، اشتهر بحبه للعلم والعلماء فازدهرت بغداد في عهده، وبلغت الخلافة العباسية في عهده أوج ازدهارها. [انظر: ابن كثير - البداية والنهاية - المصدر السابق - ص (459-173)].

(4) مصطفى غالب - الحركات الباطنية في الإسلام - (ط2 - دار الأندلس - 1402 هـ = 1982م - بيروت) - ص (49-56).

وللباطنية أسماء كثيرة منها: الاسماعيلية، التعليمية، الإباحية، القرامطة...⁽¹⁾

وأفكار هذه الفرقة مأخوذة عن أفكار علماء اليهود من قبل، الذين أولوا التوراة على أسس فلسفية، فشوهوا التوراة وحرفوها عن طريق التأويل، حيث كانوا يرون أن علمهم الباطن هو العرفان الذي يهبط على قلوبهم إشرافاً أو وحياً دون واسطة، ودون معلم فوقعوا في الإلحاد؛ لأنّ فكرهم يبدأ بخلع طابع القداسة على بعض أفراد البشر، ثم يغلوا في تقديسهم حتى يسهل على العامة قبول فكرة حلول الله فيهم، كما حدث في المسيحية.

فأوحوا للناس بأن علي قد ظلم لعدم استخلافه، وأوهمو السذج من الناس أن علياً يعلم الغيب وتجسد الله -جلّ وعلا- فيه. فوضعوا لذلك أحاديث موضوعة وأقوال مأثورة عن علي وقد جاء عبد الله بن سبأ إلى علي وقال له "أنت أنت" وكان ذلك منه مؤامرة، فكان أتباعه يأتون علياً (رضي الله عنه) بعد ذلك ويقولون له: "أنت هو" فقال لهم ومن هو؟ فقالوا: أنت الله فثار عليهم علي وأمر بحرقهم.⁽²⁾

واستمر بن سبأ وتلاميذته ينشرون السموم في العالم الإسلامي وجاءوا بفكرة البداء وهو الظهور بعد الخفاء، وفكرة تناسخ الأرواح، وبالرجعة، وبأنّ الدّين طاعة رجل، حتى حملهم هذا الاعتقاد على تأويل الشريعة فاعتبروا أنّ طاعتهم لذلك الرّجل تبطل الصوم والحج، والصلاة وغيرها من الفرائض.

وهذا ما جعل محمد بن علي بن الحنفية⁽³⁾ يتبرأ منهم، ولما مات بن الحنفية ظهر أبو هاشم عبد الله

(1) انظر: الموسوعة الميسرة-المرجع السابق-ج(01)- ص (383-386) - وغالب عواجي-فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام-المرجع السابق- ص (489-490). ومن أراد التوسع في سبب التسمية ومكان تواجدها ينظر: محمد بن الحسن الديلمي- بيان مذهب الباطنية= وبطلانه-مطبعة استنبول-1938م-ص(40-62)، ومصطفى غالب-الحركات الباطنية في الإسلام-المرجع السابق-ص(56) فما بعدها، والبغدادي-الفرق بين الفرق-المصدر السابق-ص(62). ومحمد رشيد رضا-السنة والشيعه-الرسالة الأولى-(ط2-دار المنار-1366ه=1947م-القاهرة)-ص(4).

(2) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني-الملل والنحل- تعليق: أحمد فهمي محمد- ج(01)- (ط2-دار الكتب العلمية-1413ه=1992م-بيروت)- ص(170). وابن حزم- الفصل في الملل والنحل- المصدر السابق- ص (35-50) والمصادر السابقة بصفحاتها.

(3) هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، فينسب إليها تمييزاً عن أخويه الحسن والحسين، ولد في خلافة عمر بن الخطاب سنة 21هـ. هو أحد الأبطال الأشداء، شارك في الجمل وصفين، وكان واسع العلم والورع. توفي سنة 80هـ وقيل 83هـ، وقيل 73هـ. [انظر: الشيرازي-طبقات الفقهاء-المصدر السابق-ص(62)].

بن محمد بن الحنفية⁽¹⁾ زعيما للشيعة الغلاة فاعتبر العلوم السرية والباطنية هي جوهر الإمامة، لأن لكل ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في العالم حقيقة.⁽²⁾

وموت أبي هاشم سنة (97هـ) انفسح المجال للشيعة الكوفة، فظهرت فرقة المنصورية والتّصيرية الذي كان الفضل في ظهورها لأبي الخطاب الأسدي⁽³⁾؛ الذي كان صاحباً لميمون القداح⁽⁴⁾ وابنه⁽⁵⁾ الذين بلوروا بشكل فعال انطلاق الحركة الباطنية بثوبها الاسماعيلي التي انبثقت منها أكثر الحركات الباطنية الأخرى كالقرامطة والدروز، وإخوان الصفا، والحشاشين.⁽⁶⁾

وهذه الفرقة ظاهرها التّشيع لآل البيت وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، تشعبت فرقتها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، وقد مالت إلى الغلو الشديد إلى درجة أنّ الشيعة الإثني عشرية يكفّرون أعضائها.⁽⁷⁾

(1) الشهرستاني- الملل والنحل- المصدر السابق- ج(01)- ص (196).

(2) المصدر نفسه- ص(201).

(3) هو أبو الخطاب، محمد بن مقلص الأسدي الكوفي يكنى "أبو الخطاب" و"أبو الضبيان" و"أبو اسماعيل"، كان أستاذا للمفضل الجعفي الذي كان وراء محمد بن نصير مؤسس النصيرية، وقد سار في أفكار الغلو، فقد صحب ميمون القداح، وابنه عبد الله بن ميمون، حتى قتل على يد عيسى بن موسى والي الكوفة سنة 143هـ. [انظر: ابن كثير- البداية والنهاية- المصدر السابق- ج15- ص(35)].

(4) هو ميمون بن ديسان، كان مولى لجعفر بن محمد الصادق مؤسس مذهب الباطنية في العراق، ثم رحل إلى المغرب وأظهر دعوته، وتنسب إليه الفرقة الميمونية الذي أظهرت اتباع أبي الخطاب. [انظر: البغدادي- الفرق بين الفرق- المصدر السابق- ص(282)، وعبد الرحمن عبد الله الزرعي- رجال الشيعة في الميزان- ط1- دار الأرقم- 1403هـ=1983م- الكويت- ص(88-93)، وجعفر السبحاني- بحوث في الملل والنحل- المصدر السابق- ص(45-52)].

(5) هو عبد الله بن ميمون القداح، وقيل عبيد الله، أخذ الدعوة عن أبيه وادعى النبوة، تبنى مذهب الباطنية ودعى إليه فأحل المحرمات قال عنه ابن كثير: كان يهوديا ثم ادعى أنه أسلم، وكان صباغا بسلمية ثم سار منها إلى المغرب فادعى أنه شريف فاطمي فبنى دولة القرامطة هناك. [انظر: ابن كثير- البداية والنهاية- المصدر السابق- ج15- ص(39)، وعبد الرحمن عبد الله الزرعي- رجال الشيعة في الميزان- المصدر السابق- ص(88-93)].

(6) انظر: الأشعري- مقالات الإسلاميين- المصدر السابق- ج(01)- ص (74). والبغدادي- المصدر السابق- ص (243).

(7) الموسوعة الميسرة- المرجع السابق- ص (383-386).

الفرع الثاني: أسس الاثنا عشرية والاسماعيلية في تفسير اللفظ الشرعي

أولاً: الاثنا عشرية

ينقسم الشيعة الاثنا عشرية إلى طائفتين من حيث التعامل مع اللفظ الشرعي، فمنهم الأصوليون ومنهم الاخباريون: فالأصوليون هم الذين يعتمدون على الاستنباط والاجتهاد وإعمال العقل، فهم يبحثون ويفكرون بذهنية أصولية، والاعباريون هم الذين لا يعتمدون إلا على الأخبار التي تروى عن أئمتهم. وقد توسع الأصوليون تأثراً بالطريقة السنية في الاستنباط وربطوا البحث الفقهي بعلم الأصول، فانحسر الاخباريون وأصبحوا القلة قليلة بالنسبة للأصوليين.⁽¹⁾ مع اعتدادهم بالعقل كثيراً كما سيأتي.

وقد اعتمد الاخباريون على الأخبار، بينما اعتمد الأصوليون على أدلة الكتاب والسنة والإجماع والعقل. فرفض الاخباريون الأخذ بظاهر القرآن الكريم، وقالوا لا يجوز العمل به، بينما قال الأصوليون يجوز الأخذ بظاهر القرآن الكريم، ولكن لا يجوز الاستقلال في العمل بظاهر القرآن دون مراجعة الأخبار الواردة عن الأئمة.⁽²⁾

فالأخباريون يمنعون العمل بظاهر الكتاب، والأصوليون يمنعون ذلك إلا بعد الرجوع إلى أقوال الأئمة، ويندرج تحت هذا الظاهر العام والمطلق وغيرهما، فالعام ظاهر في العموم محتمل للتخصيص، والمطلق ظاهر في الإطلاق محتمل للتقييد، وما روي عن الأئمة هو الذي يحدد ذلك.

والأصول اللفظية عندهم خمسة وهي: أصالة الحقيقة: أي الأصل أن تحمل الكلام على معناه الحقيقي. وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور.

ومعنى أصالة الظهور أنه ما إذا كان اللفظ ظاهر في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه.

(1) علي أحمد السالوس- مع الاثني عشرية في الأصول والفروع- (ط7- دار الفضيلة- الرياض- درا الثقافة- قطر، ومكتبة دار القرآن- مصر- 1424هـ=2003م)- ص(451-452). ومحمد رشيد رضا- السنة والشيعة- المرجع السابق- ص(12). نقلاً عن: المعالم الجديدة للأصول- ص(76-82)- وفقه الشيعة الامامية- ج(01)- ص(48-50)- والحاوية للقمي- ج(02)- ص(211).
(2) انظر أدلة الإخباريين في: علي السالوس- مع الاثني عشرية- المرجع السابق- ص(451-452)، وتقي الدين الحكيم-الأصول العامة للفقهاء المقارن- (ط2- مؤسسة آل البيت-1400هـ=1979م-دم)- ص(102-105).

وفي الحقيقة أنّ جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل؛ لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز-مثلا- ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه... فلو عبّرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور.⁽¹⁾

وهذا ينطبق على نصوص السنة الشريفة أيضا، وهذه المخصصات وغيرها لا تعرف إلا من طريق آل البيت، وصاحب البيت أدري بالذي فيه.⁽²⁾

والسنة عندهم تتسع لتشمل أقوال أئمتهم، وهم مُجمعون على الأخذ بما ورد من كلام الأئمة مخصصا لكثير من عمومات القرآن الكريم، ومقيدا لكثير من الأمور القطعية التي لا يشك فيها أحد. يقول محمد رضا المظفر: "السنة في اصطلاح الفقهاء قول النبي أو فعله أو تقريره، أما فقهاء الإمامية بالخصوص، فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع".⁽³⁾

وهكذا اعتد الشيعة الاثنا عشرية، بظاهر اللفظ الشرعي، ولكن دون التعصّب له كالظاهرية، وإنما تعصبهم كان لما ينقل هذا اللفظ من الظاهر إلى الباطن؛ حيث لم يعتدوا إلا ما يروى عن أئمتهم فما معنى الظاهر عندهم؟.

1- حقيقة الظاهر عندهم:

الظاهر عندهم هو ما يدلّ عليه القرآن بالوضع اللغوي؛ لأنّ القرآن نزل حجة على الرسالة، وأنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) قد تحدى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا أن العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الأغاز لم تصح مطالبتهم بمعارضته، ولم يثبت لهم

(1) محمد رضا المظفر- أصول الفقه- ج01- (دط-مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية-1370هـ=1949م-قم)-

ص (43) وج02-ص(123-130)، وتقي الدين الحكيم-المصدر السابق-ص(102-105).

(2) علي السالوس-مع الاثني عشرية في الفروع والأصول- المرجع السابق- ص (454).

(3) المظفر- المصدر السابق-ج02- ص (57).

إعجازه؛ لأنهم ليسوا ممن يستطيعون فهمه، وهذا ينافي الغرض من إنزال القرآن، ودعوة البشر إلى الإيمان به. (1)

وقال محمد تقي الحكيم: "هي أوضح من أن يطال فيها الحديث مادام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام، وترتيب آثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن أن يتخلى عنها لما استقام له التفاهم بحال، لأن ما كان نصا في مدلوله مما ينتظم في كلامه لا يشكل إلا أقل القليل.

وبالضرورة أن عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) ما كان بدعا من العصور، لينفرد به الناس في أساليب تفاهمهم بنوع خاص من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزة من ركائزه، وما كان للنبي (صلى الله عليه وسلم) طريقة خاصة في التفاهم انفرد بها عن معاصريه، وإلا لكانت أحداثه التاريخ، فالقطع بإقرار النبي (صلى الله عليه وسلم) لطريقتهم في التفاهم كاف في إثبات حجية الظواهر.

وقد نزل القرآن بلغة العرب، وتبنى طريقتهم في عرض أفكاره، وكان لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيروا على وفقه". (2)

2- تأويل الظاهر عندهم:

يمكن القول أنّ الشيعة كذلك قد أقاموا دعوتهم على العقل كما فعل المعتزلة - حيث لجأوا كثيرا إلى التأويل ودفع التعارض رغم قولهم بالظاهر وحجيتهم؛ فقد جعلوا للإمام ما للنبي (صلى الله عليه وسلم) من بيان المراد من قول الله تعالى، وتخصيص عامه، وتقييد مطلقه.

ولذلك قالوا إن للقرآن ظهرا وبطنا، ولبطنه بطنا إلى سبعة أبطن، أو إلى سبعين بطنا، أي يقولون بالباطن وباطن الباطن. فالمعرفة عندهم تنطوي على مراحل ثلاث: الظاهر والباطن وباطن الباطن، أو تنزيل وتأويل وحقيقة. (3)

(1) ملاحظة: على أنه يمكن ملاحظة أن كل من المعتزلة والشيعة رغم اجتهادهم في تفسير اللفظ الشرعي وفق أصول الفقه أحيانا. إلا أنّ ذلك سبق التأليف الفعلي في أصول الفقه وظهوره كعلم مستقل بذاته؛ حيث كان ذلك في القرن الخامس الهجري.

(2) محمد تقي الحكيم - الأصول العامة - المرجع السابق - ص (102-103) وعلي السالوس - المرجع السابق - ص (460-462).

(3) الحبيب الفقي - التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الاسماعيلي - ج 01 - القاضي النعمان - سلسلة الدراسات الإسلامية - العدد (07) - مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية - جامعة تونس - ص (53).

فهم توسعوا في التأويل إثباتا لعقيدتهم في الإمامة سواء الاثنا عشرية، أو الإسماعيلية، وإن كانت الإسماعيلية أشد توغلا في التأويل منهم.

ولم يكتفوا بذلك بل قالوا وادعوا أن الله تعالى جعل ظاهر القرآن في الدعوة إلى التوحيد والنبوة والرسالة، وجعل باطنه في الدعوة إلى الإمامة والولاية، وما يتعلق بهما، وحاولوا جاهدين الربط بين هذه المعاني الظاهرة والباطنة، حتى يجعلون هذا المبدأ سائغا مقبولا عند الناس.⁽¹⁾

فمثلا: يؤوّلون كلمة "الكافرين" التي يراد بها العموم، هو في الباطن مخصوص بمن كفر بولاية علي. ومن ذلك أنهم أجازوا أن يكون للآية الواحدة أكثر من تفسير، فكل آية يجوز أن يكون لها تأويلات كثيرة مختلفة متناقضة، وأنّ الآية الواحدة يجوز أن يكون أولها في شيء وآخرها في شيء آخر، ولما ظهر التناقض في التفسير ادعوا أن الإمام المعصوم مفوّض من قبل الله تعالى في تفسير القرآن. وهو أعلم بالتنزيل والتأويل، وأعلم بما فيه صلاح السائل والسماع، فهو يجب كل إنسان على حسب ما يرى فيه صلاح حاله، كما لجأوا إلى التقيّة وقالوا بأن الإمام له أن يسكت ولا يجب تقيّة منه.⁽²⁾

وأعجب من ذلك عندما جعلوا لفظ الجلالة والإله والرب مرادا بها الإمام، وكذا الضمائر الراجعة إليه سبحانه، وتأوّلوا ما أضافه الله إلى نفسه من الطاعة والرضا والغنى والفقر، بما يتعلق بالإمام طاعته، ورضاه، وغناه، وفقره... ويعدون ذلك من قبيل المجاز الشائع المعروف. ولكن لا قرينة موجودة إلا الهوى والعقل.⁽³⁾ وهو نفس منهجهم مع السنة الشريفة إذ ردوا كل ما روي عن الصحابة -رضوان الله عليهم- لتجريحهم وتكفيرهم، ثم إذا ثبت اللفظ برواياتهم ووجدوا فيه اختلافا مع عقائدهم أوّلوها. ومن ذلك ردّهم للأحاديث والآثار التي أثبتت تحريم نكاح المتعة، وأحاديث المسح على الخفين، ثم يتأولون الحديث بقولهم إن الخف الذي كان يلبسه النبي (صلى الله عليه وسلم) كان مشقوقا من أعلى، فكان يمسح على ظاهر

(1) انظر: محمد حسين الذهبي - التفسير والمفسرون - المرجع السابق - ج(02) - ص (23).

(2) الذهبي - التفسير والمفسرون - المرجع نفسه - ص(25-26). وانظر: موسى جار الله - الوشيعية في نقد عقائد الشيعة - (ط3-نشر

سهيل ركيدي لا هور - 1403هـ = 1983م - باكستان) - ص (80).

(3) الذهبي - نفسه - ص (27).

قدمه من هذا الشق... وظاهر أنّ هذا تأويل متكلف.⁽¹⁾

وبعد استدلال الشيعة الإثناعشرية بالكتاب والسنة على طريقتهم ينتقلون إلى الحديث على العقل، أي إذا لم يوجد حكم في الكتاب أو السنة فالدليل هو العقل، أي التحسين والتقييح العقليين، أي العقل ينبنى على أساس التحسين والتقييح العقليين، باعتبار أنّ الأشياء لها حسن ذاتي أو قبح ذاتي يمكن إدراكه بالعقل كالعدل والظلم، ودفع الضرر، كما أنهم يأخذون بالمصلحة المرسلّة، بشرط أن يدركها العقل كاملاً، كما أخذوا بسد الذرائع وفتحها، حيث يعتبرون فتحها وسدها تابعا للعقل أو السنة " لأنّ اكتشاف حكم المقدمة إما أن يستفاد من العقل بقاعدة الملازمة، بمعنى أن العقل يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته، فإذا علمنا أن الشارع قد حكم على ذي المقدمة بالوجوب فقد علمنا بحكمه على المقدمة كذلك، وعندها تكون من صغريات حكم العقل وليست أصلاً برأسه، وإما أن يستفاد من طريق الملازمة اللفظية، أي من الدلالة الالتزامية لأدلة الأحكام، كما هو مبني فريق بدعوى أنّ اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدماتها، وعليها يكون وجوب المقدمات مدلولاً للسنة، فتكون المسألة من صغريات دليل السنة".⁽²⁾

ويدخل تحت هذا الأصل كذلك الاستصحاب، أما القياس فرفضوا الأخذ به إلا ما كان منصوباً العلة، وهم لا يرونه قياساً، وإنما يرون ذلك من دليل العقل لحكمه بوجوب وجود الشيء عند وجود علته، وما عدا ذلك من قياس الشبّه وأمثاله فلا يعتبرونه من حكم العقل.⁽³⁾

كما يقولون بفحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب. وهذه تشمل ظواهر الألفاظ. [وهذا عند الأصوليين منهم لا الإخباريين] كما قلنا- على أن الإثنا عشرية يتفقون معنا في بعض الفروع ولكن دائماً يستحضرون قاعدة الإمامة عندهم.⁽⁴⁾

(1) الذهبي- التفسير والمفسرون- المرجع السابق- ص (29).

(2) تقي الدين الحكيم- الأصول العامة للفقهاء المقارن- المرجع السابق- ص (415).

(3) انظر: تقي الدين الحكيم- المصدر السابق- ص (297) فما بعدها، و أبو زهرة - الإمام الصادق "حياته وعصره آراؤه وفقهه"- (دط- مطبعة أحمد علي مخيمر- دت- دم)- ص (515).

(4) انظر في ذلك: علي السالوس- مع الإثنا عشرية في الأصول والفروع- المرجع السابق- ص (896) فما بعدها.

ثانيا: الاسماعيلية

الاسماعيلية بنوا كذلك معتقداًهم على التأويل المستند إلى العقل والهوى، فأولوا كل شيء في الإسلام حتى الفرائض وأصول الدين، وهم في ذلك ليس لهم قواعد للاستدلال وترك الظاهر ولم ينقل عنهم أصولهم كما نقل عن الاثني عشرية، ولكن نقلت آراؤهم ودوّنت، والناظر إليها لا يهمله بعد ذلك البحث عن أدلتهم، فأدلتهم واضحة في هدم الشريعة والانفلات من تعاليمها، فبينما يعتد الاثنا عشرية بالظاهر ثم يعبرونه بأدلة قد تكون معتبرة لولا تعصّبهم لفكرة الإمامة وتحكيمهم العقل في ذلك، فإنّ الباطنية لا يعتدون بالظاهر، فهم كالأخباريين من الإثني عشرية بل الحق كله في الباطن، ويستدلون لذلك بأدلة من الكتاب مؤولة، وبأحاديث مكذوبة على النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأحاديث صحيحة يحرفون معانيها، ويؤولونها على وفق اعتقادهم الإلحادية.⁽¹⁾

لذلك تميز مذهبهم بأنه أشد المذاهب استحالاً للمحرمات، حتى أصبحوا يعرفون بالإباحية، لأنها تبيح كل شيء انفلاتاً من التكليف، وتفضيلاً للشهوات والفواحش قال الغزالي: "والمنقول عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحالها، وإنكار الشرائع، وأن اتباع الشرائع واجب على الخلق والمستبشرين، إلى أن ينالوا رتبة الكمال في العلوم، فإذا أحاطوا من جهة الإمام بحقائق الأمور، واطلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود، وانحطت عنهم التكاليف العملية".⁽²⁾

ويقنعون أتباعهم بأن هذه الأعمال تستنهد همة القلب ليصل إلى معرفة بواطن هذه الأمور، فإذا لم يكن كذلك فإن عليه أن يبقى في عداد الجهال الذين هم مثل الحمير التي لا يمكن رباضتها إلا بالأعمال الشاقة.⁽³⁾

وهذه أهم آرائهم في تأويل الفرائض، فأولوا الحلال بأنه الواجب إظهاره وإعلانه، والحرام الواجب ستره وكتمانه، والصلاة فهي صلة الداعي إلى دار السلام بصلة الأبوة في الأديان إلى الأمام، وهي إيصال الحكمة إلى المستحق، والصوم الإمساك عن كشف الحقائق لغير أهلها، والحج القصد إلى صحبة الأئمة،

(1) انظر: غالب عواجي - فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام - المرجع السابق - ص (517-518).

(2) انظر: أبو حامد الغزالي - فضائح الباطنية - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - (دط - مؤسسة الكتب الثقافية - دت - الكويت) - ص (46).

(3) نفسه - ص (47).

والإحرام الخروج من مذهب الأضداد، وأما الزنا فهو اتصال المستحيب من غير شاهد، والربا الرغبة في الإكثار وطلب الحطام وإفشاء الأسرار، والمسكر الحرام ما يصرف العقل عن التوجه إلى طلب معرفة الإمام⁽¹⁾.

وها هو علي بن الفضيل الاسماعيلي⁽²⁾ يجل جميع المحرمات لأتباعه فأباح شرب الخمر، ونكاح البنات والأخوات... وفي ذلك أنشد هذه الأبيات:

خذني الدف يا هذه واضربي *** وغني هزارك ثم اطربي
 تولّى نبيّ بني هاشم *** وجاء نبيّ بني يعرب
 أحل البنات مع الأمهات *** ومن فضله زاد حل الصبي
 لكل نبيّ مضيّ شرعة *** وهذي شريعة هذا النبي
 فقد حطّ عنا فروض الصلاة *** وحط الصيام ولم يتعب
 إذ الناس صلوا فلا تنهضي *** وإن صوموا فكلي واشربي
 ولا تمنعي نفسك المعزبين *** من الأقربين مع الأجنبي
 فمن أين حللت للأبعدين *** وصرت محرّمة للأب؟
 أليس الغراس لمن أسسه *** وسقاه في الزمن المجذب.
 وما الخمر إلا كماء السماء *** حلال فقدست من مذهب؟⁽³⁾

(1) انظر: محمد سالم إقدير-العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية-(ط1-مكتبة مدبولي-1424هـ=2006م-القاهرة)-

ص(92) فما بعدها، ومصطفى غالب-الحركات الباطنية في الإسلام-المرجع السابق-ص(92) فما بعدها.

(2) من رؤوس الشيعة كان اسماعيليا ثم التقى بميمون القداح وابنه فانتحل نحلتهما، وأصبح باطنيا فادعى النبوة، دخل اليمن سنة 292هـ وأحل المحرمات، وخرّب المساجد، وقتل أهل اليمن قتلا ذريعا توفي سنة 303هـ. [انظر: عمر بن علي بن سمرة الجندي-طبقات فقهاء اليمن-تحقيق: فؤاد سيد-(دط-دار القلم-دت-بيروت)-ص(75-77)، ومحمد بن ابراهيم الحمد-رسائل في الأديان والفرق والمذاهب-(دط-د.د-دت-دم)-ص(255-256)].

(3) مصطفى غالب-المرجع السابق-ص(66)، وعمر بن علي الجعدي-طبقات فقهاء اليمن-المصدر السابق-ص(75-77)، ومحمد بن ابراهيم-رسائل في الأديان-المرجع السابق-ص(255-256).

ومن غلوهم وأفكارهم الهدامة أنّ القرامطة يسألون الشخص عما إذا كان يريد أن يدخل الجنة وهو في الدنيا، فيقول وكيف لي بذلك؟ فيتلون عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾ الليل [13].

وقوله تعالى: ﴿فَلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ الأعراف [30] وهم يقصدون بهذه الزينة الاستمتاع بالنساء، وعندهم من لم ينل الجنة في الدنيا لم ينلها في الآخرة. ومن معتقداتهم إفشاء شيوعه المال والنساء بين أتباعهم، وفرض الألفة التي تتضمن الاتصال المحرم بين النساء والرجال وغيرها من معتقداتهم.⁽¹⁾

"والقول الوجيز أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زحرفوها واستفادوا بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع، وبما زحرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبالغة والموالات، وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض، والتكذيب المجرد لم يحظوا بموالاته الموالين، وكانوا أول المقصودين المقتولين".⁽²⁾

وبهذا لم يكتف الباطنية بالقول بالباطن فقط بل بالباطن وباطنه لأن الشريعة عندهم مثل الدنيا لها أجسام وأجرام شاخصة، بمعنى باطن هو المحرك لها فوجب أن يكون موضوع الدين على نسختها ومثالها.⁽³⁾

(1) المصادر السابقة بصفحاتها.

(2) الغزالي - فضائح الباطنية - المصدر السابق - ص(55).

(3) انظر: الحبيب الفقي - التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الاسماعيلي - القاضي النعمان - المصدر السابق - ص (41).

المبحث الثاني: باطنية الصوفية والباطنية الجدد

المطلب الأول: باطنية الصوفية

الفرع الأول: التعريف والنشأة

الصوفية فكرة ومذهب لم يكن على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا الصحابة ولا التابعين، وقد اختلف العلماء في نسبة كلمة صوفية وتصوف ومعناها:

ذهب قسم كبير من العلماء إلى أنّ التسمية منسوبة إلى الصوف، وهي سبب تسميتهم، وذلك إنما كان نسبة إلى لبسهم الصوف الذي يعبر عن الزهد والتشف، وقد علق القشيري⁽¹⁾ عن ذلك فقال: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب"⁽²⁾. وبعضهم يرى أنّ التصوّف مأخوذ من الصفاء، أي صفاء أسرارهم أو صفاء قلوبهم أو صفاء معاملتهم لله تعالى، وهو ما يجب الصوفيون التسمية به.⁽³⁾

وقال القشيري بقوله: "ومن الصفاء كذلك بعيد من جهة القياس اللغوي"⁽⁴⁾. وقيل اشتقاقهم من الصف الأول إلى آخره من الانشاقات اللغوية⁽⁵⁾.

فليس هذا هو المهم، بل المهم معرفة حقيقية ما تسموا به، وكيف تعاملوا مع نصوص الإسلام.

(1) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري، إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث، والأصول والأدب والشعر، ولد سنة 346 هـ وقيل 377 هـ، وتوفي سنة 465 هـ، له مؤلفات كثيرة منها: الرسالة القشيرية في التصوف، ولطائف الإشارة في تفسير القرآن الكريم. [انظر: عبد المنعم الحفني - الموسوعة الصوفية - (ط1- دارالرشاد-1412هـ=1992م-القاهرة)-ص(323)، والرسالة القشيرية-(ط3- دار صادر-1432هـ=2011م-بيروت)-ص(05)فما بعدها].

(2) انظر: مقدمة ابن خلدون-المصدر السابق-ص(357).

(3) غالب عواجي-فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام-المرجع السابق-ص(865).

(4) عن ابن خلدون-المصدر السابق-ص(357).

(5) لمزيد من التعرف على اشتقاقات الصوفية انظر: أبوبكر محمد الكلابادي-التعرف لمذهب أهل التصوف-(ط1- دار صادر-1422هـ=2001م-بيروت)-ص(13-17)، وأحمد توفيق عياد-التصوف الإسلامي تاريخه وطبيعته وأثره-(دط-مكتبة الأنجلو المصرية-1391هـ=1970م-مصر)-ص(62). وقرم كيلاني-في التصوف الإسلامي-(دط- دار مجلة شعر-المكتبة العصرية-1383هـ=1962م-بيروت)-ص(11-13).

أما اصطلاحاً فإنها تعني الانتساب إلى مذهب الزهد والارتقاء بالنفس، فحقيقة الصوفية إذن "إدراك الحقائق الإلهية" وقال عنها الجنيد⁽¹⁾ "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"⁽²⁾ وعرفه معروف الكرخي⁽³⁾: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"⁽⁴⁾. هذا في حقيقتها إلا أن الغلاة منهم حادوا عن التصوف المطلوب والمقبول ومالوا به إلى الباطن المرفوض، فكان الزهد مدخلاً لتترك دلالة الألفاظ الحقيقية واتباع ما وراءها من معاني ذوقية بعيدة؛ خاصة عند الغلاة منهم، فالصوفية كذلك منهم المعتدلون ومنهم الغلاة الذين اتخذوا هذا الباب لتترك الألفاظ وتأويلها بحسب هواهم وذوقهم وهم المعدودون في صف الباطنية كما سيأتي.

وتعود جذور التصوف إلى القرن الثاني الهجري حينما اتسعت الرقعة الإسلامية، وازدهرت الحياة واختلطت الأجناس، وظهر الترف، وإقبال الناس على الدنيا، فاختر بعض الناس الزهد فيما فيه الناس والعودة إلى حياة الحشونة، ولم يكن هذا الاتجاه في بدايته يريد إلا الإصلاح وترقية النفس وتركيتها.⁽⁵⁾ ولكن فشو الجهل وظهور الفتن، وظهور الزندقة واستمرار الإقبال على الدنيا باسم الدين أوجد مدرسة جديدة في العقيدة والسلوك وهي مدرسة الصوفيين؛ حيث انطلقت من فكرة الزهد ثم تأثرت بفرق

(1) هو أبو القاسم الجنيد، محمد بن الجنيد النهاوندي، البغدادي، ولد سنة 221هـ، ببغداد، يعتبر من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، يلقبه الصوفية بسيد الطائفة، ويعتمد الصوفية على أقواله وآرائه كثيراً، درس الفقه على أبي ثور، وأثر عنه أنه كان ينكر الشطحات، وأنكر على الصوفية سقوط التكليف، توفي سنة 297هـ، له عدة رسائل منها: كتاب القصد إلى الله، وكتاب دواء الأرواح. [انظر: أبو عبد الرحمن السلمى - طبقات الصوفية - (د ط - دار الكتب العلمية - 1423هـ = 2003م - بيروت) - ص (129-135)، والرسالة القشيرية - المصدر السابق - طبعة دار صادر - ص (287)].

(2) انظر: أحمد توفيق عباد - التصوف الإسلامي - المرجع السابق - ص (62). نقلاً عن: عوارف المعارف - ص (40-44).

(3) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز، ويقال معروف بن علي وهو من جلة المشايخ وقدمائهم، اشتهر بالورع والتقوى، كان أستاذاً سري سقطي وصاحب داود الطائي، وقبره ببغداد. [انظر: السلمى - المصدر السابق - طبعة الخانجي - ص (83) فما بعدها، والحفي - الموسوعة الصوفية - المصدر السابق - ص (366-367)].

(4) عبد القادر أحمد عطا - التصوف بين الأصالة والاقْتباس - (ط 1 - دار الجيل - 1407هـ = 1987م - بيروت) - ص (185).

(5) المرجع نفسه - ص (52-53) وموسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة - المرجع السابق - ج (01) - ص (247).

الشيعة وتأويلاتها الباطنية فانتهجت نهجها في تفسير النصوص الدينية، فجاءت ببدع تميّزت بها عن الفرق السابقة؛ إذ كانت دعوتها قائمة على معرفة الله تعالى وتهذيب النفس وتربيتها، فانقاذ الناس إلى أفكارهم، وبقيت إلى الآن⁽¹⁾ وهي في استمرار.

ويقول ابن تيمية: "إنّ التصوّف أوّل ما ظهر في البصرة، وظهرت المبالغة في العبادة والزهد والخوف ما لم يكن في سائر أهل الأمصار ولذلك يقال فقه كوفي وعبادة بصرية؛ لأنّ هؤلاء كانوا إذا سمع الواحد منهم القرآن يصعق وبعضهم يختر ميتاً.. ولم يكن في الصحابة من هذا حاله، وقد أنكر الموجود من الصحابة في ذلك الوقت هذا السلوك واعتبروه بدعة"⁽²⁾.

وبعكس السلفية الذين حاربوا زيارة القبور والتمسح بقبور الأولياء وأضرحتهم جاءت الصوفية بهذه الأفكار، وبفكرة الولي والشيخ، والطريقة بما لم يكن له مثيل في الإسلام أبداً.
ومن أقطاب الصوفية: الجريري⁽³⁾ والجنيد، وعمرو المكي⁽⁴⁾، وإبراهيم القصّار⁽⁵⁾، والكرخي⁽⁶⁾، والسّهوردي⁽⁷⁾ والسّهوردي⁽⁷⁾

(1) انظر: الموسوعة- المرجع السابق- ص (247) وغالب عواجي- فرق معاصرة- المرجع السابق-ص(865).

(2) ابن تيمية- الصوفية والفقهاء- تقدم: جميل غازي- (دط- دار المدني- دت- القاهرة)- ص (15-16).

(3) هو أبو محمد أحمد بن محمد ابن الحسين الجريري، من أعلام التصوف في القرن الرابع الهجري، صحب الجنيد، وخلفه بعد وفاته، لم تعلم سنة ولادته بدقة، وتوفي ببغداد سنة 311 هـ. [أنظر: أبو عبد الرحمان السلمي-الطبقات- المصدر السابق- ص (203-206)، والرسالة القشيرية-المصدر السابق-ص(268)، والحفي-الموسوعة الصوفية-المصدر السابق-ص(101)].

(4) هو عمرو بن عثمان المكي بكرب بن غصص، وكنيته أبو عبد الله، صحب الجنيد وأبا سعيد الخراز، وهو عالم بعلم الأصول وله كلام حسن، توفي ببغداد سنة 291 هـ وقيل 297 هـ. [أنظر: السلمي-المصدر السابق- طبعة الخانجي- (ط3-1406هـ=1986م-مصر) ص(200-201)].

(5) هو إبراهيم بن داود القصّار الرقي، يكنى أبو إسحاق، من أعلام التصوف في القرن الرابع الهجري، أصله من الرقة في سوريا، توفي سنة 326 هـ. [أنظر: السلمي- المصدر السابق- دار الكتب العلمية- ص (245-247)].

(6) سبق تعريفه- ص (202).

(7) هو عبد القاهر بن عبد الله بن محمد البكري الصديقي أبو النجيب السهوردي، فقيه شافعي متصوف، ولد بسهورد سنة 490 هـ، وسكن بغداد وبها وفاته سنة: 563 هـ، من آثاره: آداب المريدين. [انظر: الحفي-الموسوعة الصوفية-المصدر السابق-ص(215-216)].

والشاذلي⁽¹⁾ والبسطامي⁽²⁾، وابن عربي⁽³⁾ وابن الفارض⁽⁴⁾ وغيرهم.⁽⁵⁾

أما علم التصوّف فنشأ نتيجة تعمّق الصوفيين في فهم النصوص الشرعية وتذوّقهم لمعانيها، فنشأ ما يسمى بعلم الإشارة، وهو الذي يكشف عن المعاني واللطائف والأسرار المخزونة والطرائف والحكم المستوحاة من معاني القرآن الكريم وأخبار الرسول (صلى الله عليه وسلم).⁽⁶⁾

يقول ابن خلدون: "لا شك أنّ التصوّف اتّجاه ديني، وأنّه من العلوم الشرعية الحادثة في الملة".⁽⁷⁾

وقد اشتهر الصوفية بتغليب الجانب القلبي والذوقي في قضايا الفقه، وذلك بإطلاق الخيال لفهم كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) حتى يصل السالك إلى اليقين وهو على ثلاثة مراتب: **أ- علم اليقين:** وهو يأتي عن طريق الدليل النقلي من آيات وأحاديث. ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر [05].

ب- عين اليقين: وهو يأتي عن طريق المشاهدة والكشف ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر [07].

(1) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي، من أقطاب الصوفية، إليه تنسب الطائفة الشاذلية، ولد سنة 571 هـ وقيل سنة 593 هـ سكن الاسكندرية، وتفقه وتصوف في تونس وسكن مدينة شاذلة التونسية وإليها نسب، توفي سنة 656 هـ. [أنظر: الحفني- الموسوعة-المصدر السابق-ص(229)].

(2) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، من أعلام الصوفية في القرن الثالث الهجري، يكنى بسلطان العارفين، ولد سنة 188 هـ في بسطام من بلاد خراسان، قال بوحدة الوجود ويعرف أتباعه بالطيفورية، أو البسطامية، توفي سنة 261 هـ. [أنظر: السلمي- المصدر السابق- ص (67-68)، والرسالة القشيرية-المصدر السابق-ص(263)].

(3) هو محي الدين بن العربي- سبق تعريفه- ص (129).

(4) هو أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، أحد أشهر الشعراء المتصوفين، ولد بمصر سنة 576 هـ، اشتغل بفقه الشافعية، واهتم بالحديث، ثم سلك طريق الصوفية ومال إلى الزهد، توفي سنة 632 هـ في مصر. [أنظر: الحفني-الموسوعة- المصدر السابق-ص(311)، والزركلي- الأعلام- ج(5)- ص (55)].

(5) غالب عواجي-فرق معاصرة- المرجع السابق- ص (885).

(6) محمد الحسن-المذاهب والأفكار المعاصرة- المرجع السابق- ص (52-53).

(7) ابن خلدون- المقدمة-المصدر السابق-ص(356-357).

ج- حق اليقين: وهو ما يتحقق عن طريق الذوق: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَوْثُ الْيَفِيسِ﴾ ﴿١٨﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿٩٨-٩٩﴾ الواقعة [98-99].

ولذلك اهتم علم التصوّف بالروح والنفس والقلب باعتبارها وسيلة للارتقاء.⁽¹⁾
على أن الصوفية فرق متعددة منها:

أ- الصوفية الإشرافية: صاحبة المعرفة الروحية عن طريق المجاهدة.

ب- الصوفية الحلولية: القائلون بعقيدة الحلول.

ج- صوفية وحدة الوجود: وهم القائلون بأنّ الموجودات كلها تمثّل وحدة الباري (جلّ وعلا عن ذلك).

وقسّمها ابن تيمية إلى ثلاث فرق: صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسم (أي من همهم اللباس والآداب الوصفية ونحو ذلك).⁽²⁾

ثم انقسموا طرقاً مختلفة يصعب عدّها، وقد بلغت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري في بلد واحد أكثر من مائة طريق.⁽³⁾ وقد أنكر بعض العلماء اعتبار الصوفية فرقة، لأنّ الاعتقاد السائد أنّهم من أهل السنة والجماعة، والحقيقة أنّه يجب اعتبارها فرقة، لأنّ الذي يعتقد أنّ طريق الوصول إلى الله سبحانه وتعالى بالكشف والذوق والحركات الغريبة، فلا شك أنّ هذا تفرق مذموم.⁽⁴⁾

ثم إنّ لهم لبعضهم عقائد خاصّة من يقول بالحلول وبوحدة الوجود ولا شك أنّ هذا من الكفر الصريح.⁽⁵⁾ قال الرازي " اعلم أنّ أكثر من قصّ فرق الأئمّة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ، لأنّ حاصل قول الصوفية أنّ الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن وهم فرق: أصحاب العادات وأصحاب العبادات وأصحاب الحقيقة وأصحاب النورية وأصحاب الحلولية وأصحاب

(1) محمد الحسن-المذاهب و الأفكار- المرجع السابق- ص (72).

(2) انظر: أحمد توفيق- التصوف الإسلامي- المرجع السابق- (62-332)، وابن تيمية-الصوفية والفقراء- المصدر السابق- (34-35).

(3) صابر طعيمة- الصوفية معتقداً ومسلِكاً- (ط1-د.د- 1405هـ=1985م-دم)- ص (41-43).

(4) محمد العبدّة وطارق عبد الحكيم- الصوفية نشأتها وتطورها- (ط2- دار القلم - دت- الكويت)- ص (08).

(5) المرجع نفسه- ص (08).

المباحية...".⁽¹⁾ وجاء في تلبس إبليس "...فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف على ماسيأتي ذكره وصنف لهم عبد الكريم بن هوازن القشيري كتاب الرسالة فذكر فيها العجائب من الكلام في الفناء والبقاء والقبض والبسط والوقت والحال والوجد... والشريعة والحقيقة... إلى غير ذلك من التخليط الذي ليس بشيء وتفسيره أعجب منه...".⁽²⁾ فهذه بعض المقتطفات في التعريف بالصوفية وحقيقتها، وهم فرق كما سبق يمثلهم المعتدلون الذين اتخذوا التصوف سبيلاً للتزكية، والغلاة الذين اتخذوا التصوف سبيلاً للزندقة، وليس المقام مقام تعريف شامل بها؛ إذ ما يهمني هو تعاملها مع النصوص الشرعية، وأصولها في الاستنباط وتفسير اللفظ الشرعي وعند ذلك تتبين أكثر حقيقة هذه الفرقة.

الفرع الثاني: أسس الصّوفية في تفسير اللفظ الشرعي

يرى بعض المتصوفين أنّ التصوّف إلى جانب كونه سلوكاً في الحياة فهو منهج في المعرفة، أساسه التأمل الباطني، والمجاهدة الروحية، وبذلك فهم قد أضافوا إلى مناهج المعرفة ونظرياتها لونا جديداً في المعارف يعتمد على الإلهام والكشف.⁽³⁾ وأوّل من نادى بهذه الفكرة أبو الفتوح يحيى بن حبش الملقّب بشهاب الدّين السّهوردي.⁽⁴⁾ هذه المعرفة لا تكتسب بالعقل والرؤية أو البحث النظري، والتفكير المجرد، بل لا بدّ لاكتسابها من سوانح نورانية يلقيها النافث القدسي في روح المتألّهة، تكون منبتاً لأصول الفلسفة الإشراقية، فإذا ما تجرّدنا من المملدات الجسمية تجلّى لنا نور إلهي لا ينقطع مدده عنّا، هذا النور الواهب لكل الصور، ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمّى الروح المقدّسة، أو بلغة الفلاسفة العقل الفعّال.⁽⁵⁾

(1) فخر الدّين الرّازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - (دط-مكتبة الكليات الأزهرية-1398هـ=1978م-القاهرة)- ص(115-117). وانظر: محمود عبد الرؤوف القاسم - الكشف عن حقيقة الصّوفية لأوّل مرة في التاريخ-(ط1- دار الصّحابة-1408هـ=1987م-بيروت)- ص(13).

(2) جمال الدين بن الجوزي- تلبس إبليس-(دط-دار الرائد العربي-دت-بيروت)-ص(165).

(3) محمد الحسن-المذاهب و الأفكار- المرجع السابق- ص(73).

(4) هو شهاب الدين السّهوردي الملقّب بالمقتول، لأنه اتهم بالكفر والخروج على السنة، كان يقول على نفسه بأنه من الفلاسفة المتألّمين، له نحو تسعة وأربعون كتاباً منها رسالة أصوات أجنحة جبرائيل...[انظر: الحفني- الموسوعة الصوفية-المصدر السابق-ص(216-219)].

(5) محمد الحسن-المرجع السابق- ص (73-74) نقلاً عن هياكل النور للسّهوردي.

ويقول السهرودي في عوارف المعارف " إنّ التفسير المألوف المعتمد على المأثور لا يتّسع المجال فيه إلاّ للقول المنقول عن رسول الله وصحابته من بعده، أمّا التأويل فتمتدّ العقول فيه بالباع الطويل".⁽¹⁾

وبذلك استطاع الصوفيون متّبعين في ذلك الشيعة أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً يلائم أغراضهم، على أنّ كلّ آية بل كلمة في القرآن تخفي وراءها معنى باطنا لا يكشفه الله إلاّ للخاصّة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم، وزعموا أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشّرع حجاب يمنع الوصول إلى حقائق الأمور، آخذين برأي الأفلاطونيين الذين يرون أنّه ليس في الألفاظ إلاّ ظلالاً شاحبة للحقيقة المجرّدة، وفرقوا بين ظاهر النصوص وباطنها بما يتلاءم وأهدافهم فغيروا مراد الشارع من النصوص كالصلاة والزكاة، والملائكة والمعاد... وقد سلكوا مسلك الباطنية، وفاقهم الصوفية بجعلهم الدين حقيقة وشريعة، حقيقة لا يدركها إلاّ الخواص منهم، وشريعة لعوام الناس واستخدموا عبارة الشيعة أن لكل آية ظهر وبطن، وحد ومطلع.⁽²⁾

أي أنّهم لا يقفون عند ظاهر اللفظ، بل يتجاوزونه إلى الباطن، وأنّ الإلهام هو طريقهم إلى ذلك. وقد استنكر العلماء عليهم أن يكون الإلهام سبباً في المعرفة؛ لأنّه لو تقرّر ذلك لبطل القياس بالعقل وانتهى الاستنباط.

وهم في ذلك قد ساروا على نهج الشيعة الباطنية فوقعوا في الإباحية باسم التأويل، فزعموا أنّ الإنسان ليس عليه فرض، ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده،⁽³⁾ وأنّ كلّ محظور على غيرهم من المحرّمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية.⁽⁴⁾

وقد وصلوا إلى هذه الفكرة حين فصلوا بين الشريعة والحقيقة، فالشريعة -عندهم- هي مجموع الأحكام العملية التكليفية أي ما يسمى بالفقه الإسلامي. والحقيقة هي ما وراء هذه الأحكام من إشارات

(1) المرجع السابق نقلاً عن: السهرودي-عوارف المعارف-المصدر السابق- ص (38).

(2) انظر: ابن تيمية-الصفدية- تحقيق: محمد رشاد سالم-ج1-(دط-شركة مطابع حنيفة-1396هـ=1975م-الرياض)-ص(04-05).

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر: محمد الحسن- المذاهب و الأفكار- المرجع السابق-ص(74-75-76).

وأسرار، فالفقهاء يعلّمون الناس أحكام الصلاة والصيام والمعاملات... وهم يهتمون بأعمال القلوب من المحبة والخشية...، هذا في رأي المعتدلين منهم، أما الغلاة فيرون أنّ هذه الأحكام لعوام المسلمين نظرا لضيق عقولهم وقلوبهم عن استيعاب المعاني العلوية دون الالتزام برسوم وأشكال معيّنة.⁽¹⁾

ولذلك قسّموا المجتمع الإسلامي إلى قسمين:

أ- أهل الشريعة: ويسمّونهم أهل الظاهر أو أهل الرسوم، أو أهل الأوراق أو العامة.

ب- أهل الحقيقة: وهم الصوفية ويسمّونهم أهل الباطن، وأهل الأذواق، أو الخاصة، وخاصة الخاصة هم كبارهم.⁽²⁾

وقد جرّم ذلك إلى مصطلح آخر هو الظاهر والباطن، فقد ادّعى الصوفية أنّ للقرآن ظاهرا وباطنا، فالظاهر هو ما يؤخذ من ألفاظه حسب الفهم العربي، أمّا الباطن فهو العلم الخفي وراء تلك الألفاظ، وهو المراد الحقيقي بها.⁽³⁾

إذن فالصوفية أهل تأويل "باطن" ومن دون قيود، وعلم المكاشفة هو الذي يحدد لهم المعنى من النص.

ولكن بعض أقطابهم كانوا يتسترون بالفقه ويفتون على مذهب الشافعية أو المالكية أو غيرهم.⁽⁴⁾

ومن تفسيراتهم الباطنية أنّهم يفسّرون الإحسان بالفناء في الذات واستشعار الألوهية وتدوّقها، وبالتالي معرفة وحدة الوجود استشعارا وذوقا وتحققا.

وجعلوا كلمة الفاحشة والفواحش الواردة في القرآن الكريم هي البوح بالسرّ، وحقيقة الذكر تحقيق العلم

بأن الله تعالى يشاهدك، وتراه بقلبك قريبا منك وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ النساء

(1) محمد العبدّة وطارق عبد الحليم-الصوفية نشأتها وتطورها- المرجع السابق- ص (51).

(2) محمود عبد الرؤوف القاسم-الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة- المرجع السابق- ص (17-18).

(3) محمد العبدّة -المرجع السابق- ص (52).

(4) محمود عبد الرؤوف- المرجع السابق- ص (62). وانظر: ابن الجوزي- تلبّيس إبليس وردوده عليهم-المصدر السابق- ص (165)-

[36] أي القلب، وفي قوله: ﴿وَالْجَارِ لِالْجُنْبِ﴾ النساء [36] أي الطبيعة ﴿وَالصَّالِحِ بِالْجَنبِ﴾ النساء [36] هو العقل المقتدي بالشريعة ﴿وَأَبِي السَّبِيلِ﴾ النساء [36] هو الجوارح المطيعة لله، وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الأنعام [92] ظاهرها مكة، وباطنها القلب ومن حولها الجوارح.⁽¹⁾

وغيرها من الأقوال التي لا دليل عليها إلا الذوق والهوى، وبذلك فهم قد فاقوا المعتزلة في تحكيمهم العقل بل أضافوا إلى ذلك الذوق والقلب كما أضاف الشيعة التعصب وقول الإمام، ولذلك يسمى تفسيرهم بالتفسير الإشاري الذي قادهم إلى الابتداع وترك الإتيان.

ولذلك كان من أصعب الأمور على المتصوفة، وخاصة المتأخرين منهم - الغلاة - الاهتمام بالعلوم الشرعية وخاصة الحديث والفقه وأصول الفقه، لأن هذه العلوم تكشف ما هم عليه من جهل، ولكن بعض علمائهم اهتموا بذلك ولكن مالوا إلى قولهم وخرجوا بأقوال تنافي المقصود من الشارع، يقول ابن الجوزي عن أبي حامد الغزالي: "وإني لأتعجب من أبي حامد (الغزالي) كيف يأمر بهذه الأشياء التي تخالف الشريعة، كيف يحل القيام على الرأس طول الليل، وكيف يحل إضاعة المال، وكيف يحل السؤال لمن يقدر على الكسب، فما أرخص ما باع أبو حامد الفقه بالتصوف وسبحان من أخرجته من دائرة الفقه بتصنيفه كتاب الإحياء".⁽²⁾

فالغلاة من الصوفية تجاوزوا النصوص بالكلية، فهم ليسوا بحاجة إليها لأن علمهم الباطن سيكفيهم لفهم الشريعة، فيكفي العبد الذكر والأوراد حتى يصبح من أهل الكشف.⁽³⁾

(1) انظر: القاسمي-محاسن التأويل-ج (1)-ط1-تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي- طبعة عيسى البابي الحلبي - 1376هـ = 1954م)-ص(73). والتستري-تفسير القرآن العظيم-ص(41-45) والذهبي- التفسير والمفسرون-المرجع السابق- ج02-ص(253) فما بعدها. وانظر: مصطفى الصاوي الجويني- النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم- (دط- منشأة المعارف-دت- الاسكندرية)-ص(249) فما بعدها.

(2) ابن الجوزي- تلبس إبليس-المصدر السابق-ص(353).

(3) أبو بكر جابر الجزائري- إلى التصوف يا عباد الله-(دط- دار البصيرة-دت- الاسكندرية)-ص (83).

وقد قامت الدعوة للصوفية وإظهار شأنها من جديد في هذا العصر - بإطلاق - دون بيان لحدود التصوف وعواقب فتح الباب مطلقاً دون ضوابط، ففتح الباب على مصراعيه يؤدي إلى التطرف في اعتبار الزهد مذهباً وقد يتطور الأمر كما سبق في فترات تاريخية أن يفهم من التصوف العودة إلى الخرافات، والتفاسد عن الإنتاج بالإنغماس في تهذيب النفس وتركيتها والجلوس لإصلاح القلب فقط.⁽¹⁾ إضافة إلى أن تفسيرهم لا قواعد له علمية.

ومن أمثلة تفسيراتهم الذوقية تفسير قوله تعالى: ﴿مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَفِيَس ۖ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَس ۗ﴾ الرحمن [17-18]، مرج البحرين يعني الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات. ﴿يَلْتَفِيَس ۖ﴾ في الوجود الإنساني ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ ۗ﴾ هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها ﴿لَّا يَبْغِيَس ۗ﴾ لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا البدن يجسد الروح ويجعله مادياً. وقالوا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ البقرة [05] الذين ستروا محبتهم في عنهم.⁽²⁾

وإن كان الصوفية يصيرون أحياناً بتفسيراتهم الإشارية فلا يمكن قبولها كلّها ولا قبول التفسير الإلهامي الإشاري للنصّ الديني دون ضوابط، فهم لم يراعوا لا الوضع الحقيقي للألفاظ ولا المجازي المناسب، ولا السياق يدل على ذلك.⁽³⁾ ولكن الصوفية لا ينكرون الظاهر مطلقاً كالباطنية، وينكرون عن الباطنية ذلك.

(1) غالب العواجي - فرق معاصرة - المرجع السابق - ص (862).

(2) ابن عربي - الفتوحات المكية - تحقيق: عثمان يحيى - ج (02) - (ط2) - الهيئة المصرية العامة للكتاب - المجلس الأعلى للثقافة - 1405 هـ = 1985 م - مصر - ص (206). وانظر: محمد حسين الذهبي - التفسير والمفسرون - المرجع السابق - ج (02) - ص (253) - 257.

(3) الذهبي - نفسه - ص (271).

وفيما يلي أعرض رأي الشاطبي في التفسير الإشاري حيث قال: "الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب الظاهرة للبصائر إذا صحت على كمال شروطها فهي على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يحرق نور البصيرة فيه حجب الأكوان من غير توقف، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك.

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول ... فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال، لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين وبحسب التكاليف وأحوالها لا بإطلاق، وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم... والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كله جار على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية.

وإن كان الثاني... فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع، لأنه بخلاف الأول، فلا يصح باعتباره في فهم القرآن فنقول إن تلك الأنظار الباطنية في القرآن في الآيات المذكورة-يريد ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنْبِ وَالصَّحْبِ بِالْجُنْبِ وَآئِي السَّبِيلِ﴾ النساء [36]. إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني وهو الوجودي، ويصح تنزيله على معاني القرآن لأنه وجودي أيضا... فكون القلب جارا ذا قرين، والجار الجنب هو النفس الطبيعي... يصح تنزيله اعتباريا مطلقا، فإنّ مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جدا عند أربابه، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ".⁽¹⁾

إذن: فالشاطبي يدعو إلى التروي في قبول التفسير الإشاري، وعدم أخذه على إطلاقه لأنه مغرر بمن ليس براسخ، فإن كان جار على العربية والأدلة الشرعية فهو مقبول وهو طريق الهداية المطلوب وإن كان غير

(1) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق-(تحقيق: عبد الله دراز-دط-المكتبة التجارية-دت-مصر)- ج(03)- ص (403)- (405).

ذلك فهو مردود ولا يصح اعتباره وأخذه على إطلاقه ممتنع، فالباطن الصوفي غير المعبر هو ما كان ذوقيا محضا لا ارتباط له بالأصول الدينية وهو مردود.

المطلب الثاني: الباطنية الجدد

وهم المعاصرون من دعاة الحداثة الذين جاءوا بأصول جديدة لتفسير اللفظ الشرعي، وأخضعوه لقواعد ما أنزل الله بها من سلطان فشابهوا في ذلك الباطنية القدامى، مقتفين أثرهم في الأخذ بالتأويل بدون ضابط. وقد كانت فكرة هؤلاء الحداثيين منطلقة من ضرورة التجديد، وفكرة الانفلات من الماضي وتراثه الذي يصفونه بالرجعية والتخلف، ومن هنا أصبحت النصوص الدينية في نظرهم تراث، وتفسير الفقهاء والعلماء المنضبطين غير مفيد، فيجب أن يكون هناك تجديد لإعادة قراءته وفهمه على وفق ما استجد في الساحة العلمية العالمية من مناهج للنقد، فأخضعوا القرآن الكريم والسنة النبوية إلى ذلك جاهلين أو متجاهلين أساسيات الدين الإسلامي وخصوصيته.

الفرع الأول: منطلق هذه المدرسة وأسسها

منطلق هذه المدرسة هو المدارس الفلسفية الغربية، التي ترى أنّ منهج الاستدلال من نصوص الوحي إنّما يخضع لمعهود اللغة التي نزل بها النص، والآلية التي تنتج الدلالات الصحيحة من النصوص لا بدّ أن تخضع للمعايير والضوابط التي تحددها لغة النص.

وتعدّ الثورة البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر⁽¹⁾ -وإن كانت بشكل متواضع- أهم حدث مهّد للتأويل الحديث بالامتداد داخل حقل النقد الكتابي، حيث شرعت هذه الثورة للحرية في فهم وتأويل الكتاب المقدّس، ثمّ كانت محاولة سبينوزا⁽²⁾، وكانت في استخدام المنهج التاريخي في تأويل الكتاب المقدّس

(1) هو راهب ألماني ولد في 10 نوفمبر 1483م، وتوفي في 18 فبراير 1546م، هو أول من اعترض على الكنيسة، ورفض صكوك الغفران، ورفض السلطة التعليمية في الكنيسة الكاثوليكية والتي تسيطر بالبابا القول الفصل فيما يتعلق بتفسير الكتاب المقدس، معتبرا أن لكل امرئ الحق في التفسير.

[انظر: موقع ويكيبيديا <http://ar.wikipedia.org> -يوم: 2014/09/03م، 42. 9 سا].

(2) هو باروخ سبينوزا، فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن السابع عشر، ولد سنة 1632م، وتوفي في سنة 1677م، له عدة كتب تبين فكره مثل كتاب: رسالة في اللاهوت والسياسة وكتاب الأخلاق وكتاب رسالة في السياسة، تدعو كتبه إلى ضرورة الحرية الدينية والفكرية، وتبين علاقة الجسد بالروح والعقل والدين والحرية. [انظر: الموقع السابق يوم: 2014/09/03م، 42. 9 سا].

تتويجا للنقد الكتابي.⁽¹⁾

وتعتبر الهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الفلسفية أهم جذر ترجع إليه نظريات التأويل الحديثة وخصوصا في تشريع تاريخية الفهم وتعدده اللائحي، والمساواة بين النصوص المقدسة والنصوص البشرية والقول بالتناص وموت المؤلف.⁽²⁾

حيث تعتبر النظريات النقدية الممارسة على النصوص الشرعية تطبيقا عربيا للهرمنيوطيقا⁽³⁾، وهي في العموم صورة طبق الأصل للنظريات التأويلية التي نشأت في الفكر الغربي وخصوصا في مراحلها المتأخرة، وهم في ذلك لا يفرقون بين خصوصية إسلامية وبين خصوصية غربية باسم الحداثة، لأنهم يجب -في نظرهم- التساوق مع الحداثة؛ لأن الحداثة ظاهرة كونية وحتمية وفلسفية، ورؤية وجودية تتأسس على نسبية المعرفة والحقيقة وتجاوز الموروثات التاريخية أو العوائق الإبستمولوجية نحو الحداثة، لأنه ليس للمسلم اليوم البقاء منفصلا عن الثورة المعرفية التي تحدث، وحتى نكون في مستوى الإنجاز والحركة، فإننا مطالبون بالقيام بالخطوات نفسها التي قطعها التجربة الحداثية الغربية،⁽⁴⁾ وهي العودة إلى الحداثة الممتدة من القرن السابع عشر حتى 1950م تقريبا، لأن كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلت مجهولة لنا وما زالت معرفتنا بها ناقصة ومبعثرة وأحيانا مشوهة، وبالتالي تشكيل معرفة كاملة بها.⁽⁵⁾

(1) خالد السيف - ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية - ط1 - مركز التأصيل للدراسات والبحوث - 1431هـ = 2010م - جدة - تلخيص رمة الخاني - منتدى www.dorar.com - بتاريخ 2011/11/10.

(2) نفسه.

(3) الهرمنيوطيقا: مصطلح غربي ترجم إلى اللغة العربية، في صورته الغربية وتعني التأويلية باللغة العربية. والتأويلية مفهوم إجرائي عرف في تقنيات القراءة، وأدوات فهم النص، وآليات إفهامه، وتبيان معانيه. [أنظر: عبد المالك مرتاض - الإسلام والقضايا المعاصرة - (دط - دار هومة - 1430هـ = 2009م - الجزائر) - ص (193 - 194)].

(4) عبد الرزاق بلعقروز - أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي - (ط1 - منتدى المعارف - 1434هـ = 2013م - بيروت) - ص (28-29).

(5) انظر: محمد أركون - مراجعة لعقلانية التنوير - عبور الحداثة الكلاسيكية الحقائق المؤقتة - البعد الروحي للتراث - حاوره هاشم صالح - كتابات معاصرة - السنة (08) - العدد (29) - 1996 - 1997م - ص (119).

ولذلك يرون أنّ الإسلام أصبح من الماضي "وأنته كان يمثل حداثة في وقته، كما كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحدّاة في عصرها، أمّا الآن فمما لا ريب فيه أنّ الإسلام قد أصبح يمثل نوعاً من التراث، من التقليد، من تراكم المعارف وتراكم المواقف الثقافية المتكررة، ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول إنّ الإسلام يمثل حالياً حداثة".⁽¹⁾

وقد وصفوا العقل العربي بأنّه عقل تراثي عاجز عن التقدم والتطور، فصوّره الجابري⁽²⁾ بأنّه عقل بياني، ومحمّد أركون⁽³⁾ بأنّه عقل شرعي، وقد تأثر أركون في ذلك بما بلغته العلوم الإنسانية المعاصرة مثل التحليل اللغوي والتحليل النفسي للمعرفة، والتفكيك... وهذا التأثير جعلهم يقابلون بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير العقلانية، مع الاحتكام إلى العقل (العقلانية) دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف العقلانية. كما اعتبروا مذاهب الفقهاء، ومدارس المتكلمين مجرد حركات، تساند تناحر الجماعات السياسية من جهة للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكّر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلّق منه بتعاقب الأحداث، أو ما ارتبط بتجدد أحوال الناس.⁽⁴⁾

ولذلك أعلنوا الحاجة إلى إعادة قراءتنا للقرآن الكريم، قراءة غربية لا علاقة لها بأصول أو ضوابط، فهم يدعون إلى العقلانية المطلقة وإعمال العقل في كل شيء.

وقد أدكى هذا الاتجاه العقلاني النظام العالمي العلمي التقني، الذي يقوم على تصوّر خاص للعقل والعقلانية، وكانت دعوة العلماء التقنيين كنيوتن وديكارت... ثمّ تلقّفها الفلاسفة وتوسّعوا في مبادئها وأحكامها.⁽⁵⁾

(1) محمد أركون - الإسلام والحداثة - ندوة مواقف - دار الساقية - 1411هـ = 1990م - بيروت - ص (362).

(2) هو محمد عابد الجابري من مواليد 1936م بالمغرب، مفكر معاصر، اختص بالفلسفة وحصل على الدكتوراه سنة 1970م، له نحو ثلاثين مؤلفاً في قضايا الفكر أبرزها: نقد العقل العربي، توفي سنة 2010م. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 2014.10.11م].

(3) محمد أركون: مفكر وفيلسوف جزائري ستأتي ترجمته فيما بعد.

(4) انظر: طه عبد الرحمن - سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية - (دط - المركز الثقافي العربي - 1423هـ = 2002م - الدار البيضاء) - ص (145-149).

(5) عبد الرزاق بلعقرووز - أزمة الحداثة - المرجع السابق - ص (30).

وقد رأينا أنّ الدعوة إلى العقل ليست وليدة العصر، فقد سبقها الطرح المعتزلي والشيوعي والصوفي على تفاوت بينهم.

ولذلك فحقيقة التيار الحدائثي المعاصر هو الدعوة إلى الفهم الباطني لنصوص الدين الإسلامي في ثوب جديد شعاره التنوير والتجديد أدواته العقل وآليته التأويل باستخدام مناهج مختلفة في فهم النص الشرعي. فقد تبنت هذه المدرسة حقيقة النظرية الباطنية، وامتلأت روحها بكل وضوح؛ فقد جعلت الرؤية الباطنية أصلا من أصولها ومنطلقا من منطلقاتها المعرفية، وربّت عليها النتائج نفسها التي تربت على الباطنية القديمة، فلا يكاد القارئ يجد فرقا بين التشككين في حقيقة التأويل الباطني وهذه أهم مناهجهم في ذلك.

الفرع الثاني: منهج المدرسة في فهم النص الديني مع نماذج لبعض القراءات الحدائثية

أولا: منهج المدرسة في الفهم

تعود طروحات الحدائثيين في التعامل مع النص الديني إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية، فكانت أطروحات محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية الغربية. وفي أوائل الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجهة للتعامل مع النص الشرعي، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة، وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم؛ كما في أطروحات طه حسين⁽¹⁾، وأمّين الخولي⁽²⁾، ومحمد أحمد

(1) هو طه حسين علي سلامة، أديب وناقد مصري، ولد سنة 1889م، يلقب بعميد الأدب العربي، يراه البعض من أبرز دعاة التنوير، ويراه البعض من دعاة التغريب، بدأ دراسته في الأزهر ثم في الجامعة المصرية ثم في فرنسا، فقلد عدة مناصب، واشتغل بالصحافة، وفي سنة 1926م ألف كتابه "في الشعر الجاهلي" الذي أثار جدلا كبيرا في الأوساط الأدبية والدينية، فاتهم بالإلحاد والكفر، توفي سنة 1973م. [انظر: الزركلي-الأعلام-المرجع السابق-ج3-ص(231-232)].

(2) هو الشيخ أمّين الخولي من مواليد 1895م=1313هـ، أديب مصري من كبار حماة اللغة العربية، عرف بزيه الأزهري المميز ووقاره المهيب، تخرج من مدرسة القضاء الشرعي، ثم عمل بها، وتقلب في عدة مناصب أخرى، وظل يناضل بقلمه حتى توفي سنة 1966م، له عدة مؤلفات منها: البلاغة العربية، المجددون في الإسلام [انظر: الزركلي-الأعلام-المرجع السابق-ج2-ص(16)].

خلف الله⁽¹⁾، مستخدمين في قراءتهم لتلك القصص آليات العقل الإنساني التاريخي.

وفي أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت هذه المرحلة وقد اتجهت معها الجمهرة الكثيرة من

المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث؛ مما شكل ما يشبه الظاهرة، هذه الظاهرة تتكوّن من عدّة تيارات:

أ- منها ما كانت على ضفاف النص الديني، ولم تتعامل مع النص الديني مباشرة كالجابري والعروي⁽²⁾، وجورج طراييشي⁽³⁾.

ب- ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، وهي على قسمين:

1- ما كانت قراءته ضمن المنهج الإسلامي المعروف اعتمادا على التأويل: كجمال البنا⁽⁴⁾ ومحمد العشماوي⁽⁵⁾.

(1) هو كاتب سياسي مصري، تخرج من كلية الآداب بالقاهرة، رئيس تحرير مجلة اليقظة، ويعد من المنظرين الأساسيين للفكر التوفيقي بين الماركسية والقومية العربية وله مؤلفات تبين ذلك منها: القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، دراسات في النظم والتشريعات الإسلامية، الفن القصصي في القرآن الكريم. [انظر موقع: <http://www-goodreads.com>: يوم: 03/09/2014 الساعة: 10.10 سا] وانظر موقع: <http://www-alrased.net>.

(2) هو عبد الله العروبي من مواليد سنة 1933م، بالمغرب، تابع تعليمه العالي في فرنسا، وحصل على الدكتوراه في التاريخ سنة 1958م، من مؤلفاته: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ومفهوم الحرية. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 03/09/2014م]

(3) هو مفكر وكاتب وناقد ومترجم سوري من مواليد 1939م، رئيس تحرير مجلة دراسات عربية، ومحررا رئيسا لمجلة الوحدة، تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته، كان سابقا إلى تطبيق مناهج التحليل النفسي على اللغة العربية له مشروع ضخّم في نقد العقل العربي وفيه كتب عن الإسلام والقرآن والسنة دون معرفة وعلم. من مؤلفاته: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. [انظر: الموقع السابق].

(4) هو جمال البنا مفكر إسلامي مصري من مواليد 1920م، شقيق حسن البنا إلا أنه يختلف معه في فكره، يعتبر من دعاة التنوير والتجديد المطلق، لذلك جاء بأقوال خالف فيها جمهور الأمة، كرفضه حد الردة، وحجاب المرأة، وقوله بصحة الزواج بدون شهود وولي وغيرها، من مؤلفاته: الحجاب، الإسلام هو الحل. [انظر: موقع جمال البنا، وموقع www.islamiccall.org يوم: 10/09/2014م].

(5) هو المستشار محمد سعيد العشماوي، ولد سنة 1932م، كاتب ومفكر مصري وقانوني، اهتم بالفكر الإسلامي فكتب فيه، ومن مؤلفاته: الخلافة الإسلامية، أصول الشريعة، توفي سنة 2013م. [انظر: الموقع السابق: <http://ar.wikipedia.org> يوم: 10/09/2014م].

2- ما كانت قراءته تستمد آلياتها من خارج النطاق الإسلامي للاجتهد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءتها للنص: ومنهم محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي⁽¹⁾، وحسن حنفي⁽²⁾، ونصر حامد أبو زيد⁽³⁾، والطيب التزني⁽⁴⁾.⁽⁵⁾

وآلية التعامل مع النص الشرعي عند الحديثين هي التأويل، حيث أصبح التأويل مطية لكل من أراد قراءة القرآن الكريم قراءة تجديدية متجاوزين قول الأصوليين في ذلك وضوابطهم، فالتأويل عند الأصوليين هو "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"⁽⁶⁾، وأن يكون في نطاق النص ضمن شروط وضوابط، ولكن الحديثين يقولون أن لكل شخص الحرية التامة في تأويل النصوص الكتابية طبقاً لثقافته الخاص، وتجربته الإنسانية.⁽⁷⁾

فقد تغيرت دلالة مصطلح التأويل في الاستخدام الحديث، بل تحوّل من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية إلى علم يبحث في آليات الفهم، سواء تعلّق ذلك بالنصوص الدينية أو الحقل الإنساني

وقد رأينا كيف قسّم الأصوليون النصّ بحسب الوضوح والخفاء، وقلنا إنّه لا حرج من الاجتهاد معه إذا

(1) هو مفكر تونسي وأحد الباحثين المتخصصين في دراسة الفكر الإسلامي وعلاقته بالحداثة، وهو من دعاة قراءة الموروث الديني الإسلامي اعتماداً على المناهج الحديثة للبحث العلمي. من مؤلفاته: الإسلام والحداثة.

[انظر: موقع: <http://ar-qantara.de>. يوم: 2014.12.10م]

(2) هو مفكر مصري من مواليد 1935م، أستاذ جامعي مختص في الفلسفة، ويعتبر أحد دعاة التغريب، له عدة مؤلفات منها: التراث والتجديد، في فكرنا المعاصر. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org>] يوم: 2014/09/03م.

(3) ستأتي ترجمته فيما بعد.

(4) هو فيلسوف وباحث سوري، ولد سنة 1934م، اشتغل بالفكر والفلسفة من مؤلفاته: تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطية، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الإسلام والعصر.

[انظر: موقع <http://www.discover-syria.com>] يوم: 2014/09/03م.

(5) انظر: خالد السيف - ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - الموقع السابق - بتاريخ 2011/11/10م.

(6) الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام - المصدر السابق - ج(03) - ص(73).

(7) رقية طه جابر العلواني - قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة - بحث ألقى في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة - 11 و12 شباط - بيروت - 2006م - ص(04).

كان يقبل الاجتهاد، وذلك بتأويله إذا كان ظنياً أو محتملاً، فاللفظ عندهم لا يؤوّل إلاّ بضوابط، ولكن عند الحدائين هو جعل العقل حاكماً على النص بدون ضوابط.

فالتأويل في الفكر الغربي ارتبط في حقبة زمنية بالكتاب المقدّس، فلما انفرط عقد الكتاب المقدّس، انفرط عقد التأويل، فأصبح لونا من التسلية أو التفكير الذي لا يرتبط بالنص، كل فكرة جديدة أصبح من الممكن ربطها بالكتاب المقدّس مهما كانت مخالفة لتعاليمه؛ وذلك حتى لا تغضب الكنيسة، وحتى تروّج دينيا وتلقى قبولا ما، وطبعاً لم يكن ذلك موقفاً دائماً، فكان أغلب المؤولين حاربتهم الكنيسة تحت اسم الهرطقة.⁽¹⁾

ولذلك جعلوا النص الديني منفتح على ما لا يحصى من المعاني، وقابل لما لا حصر له من الاحتمالات التأويلية. فالنص الديني عند محمد أركون: "نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"⁽²⁾ (أرثوذكسي) والقرآن عنده "عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر"⁽³⁾، ويعبر علي حرب⁽⁴⁾ عن حقيقة النظرة الباطنية الجديدة بأوضح عبارة وأظهر دلالة تكشف عن حجم التطابق بين الباطنيتين فيقول: "ذو اللب لا يقف عند الظاهر المنطوق به، بل يقلّب الغائر والمضمور والمستتر، أي يطلب معنى المعنى، ومعنى المعنى ليس سوى الظاهر والسطح والشكل والبدال، وقد حجب نفسه وتحوّل إلى عمق لا مرئي أو محتوي أو باطن"⁽⁵⁾ و"مهمّة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ مالا

(1) انظر: رولان بارت- نظرية النص- ترجمة محمد خير البقاعي- مجلة العرب والفكر العالمي- عدد (03)- 1988م.

(2) محمد أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي- ترجمة: هشام صالح-(ط1-مركز الإنماء القومي-1407هـ=1986م-دم)- ص (145).

(3) المرجع نفسه- ص (145).

(4) هو كاتب ومفكر علماني لبناني، من أهم أتباع التفكيكية في العالم العربي له العديد من المؤلفات منها: نقد النص، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، خطاب الهوية... [انظر: موقع: <http://www.Classic.aawset.com> وموقع: ويكيبيديا السابق]. يوم: 03/09/2014م.

(5) علي حرب- نقد النص-(ط3-المركز الثقافي العربي-1414هـ=1993م-الدار البيضاء)- ص(24).

يقوله⁽¹⁾. ويقول: "القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفذه أو يغلقه، فلكل تصوّره وفهمه ومن تمّ لكل مذهبه وإسلامه غير أن النموذج العقائدي المغلق يسعى إلى احتكار المعنى والحقيقة في النص مدعياً أن إسلامه وحده من دون سواه هو الإسلام الصحيح"⁽²⁾.
وأهمّ المناهج التي دعا إليها الحداثيون هي:

1- المنهج التاريخي: والذي ربط فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكّله الظروف الخاصة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية كالوجودية والماركسية وحركة اللسانيات الحديثة. وقد تفرّج عن هذا المنهج مفاهيم أخرى من أهمها: نظرية الأنسنة، والتي تجعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فهمه لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، كما تفرّج عنه نظرية النسبية. فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنّها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان، ينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرّج عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص⁽³⁾.
وإذا أخذ بهذا المنهج في تفسير النصوص الدينية كان معنى ذلك أن تكون هذه النصوص رهينة تاريخها إذ لا يمكن فصل أي نص عن تاريخه⁽⁴⁾.
وقد أخذ بهذا المنهج محمد أركون وبذلك يقول: "ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أي يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته"⁽⁵⁾.

(1) علي حرب- نقد النص- المرجع السابق- ص(22).

(2) علي حرب- نقد الحقيقة- (ط1- المركز الثقافي العربي-1421هـ=2000م-الدار البيضاء)- ص(83). وانظر: سلطان عبد الرحمن العميري- الاتجاه الباطني في تشكله الجديد- موقع: www.dorar.com- فرق ومذاهب- بتاريخ: 2012/03/15م.

(3) انظر: فائزة عبد الله الحربي- المناهج المعاصرة لقراءة النص "مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"- موقع أفاق الشريعة- شبكة الألوكة www.alukah.net بتاريخ: 2012/07/07م.

(4) محمد محمود كالوا- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير-(ط1- دار اليمان- 1430هـ=2009م- سوريا)- ص(88).

(5) محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم- (ط1- دار الطليعة-1419هـ=1998م- بيروت)- ص(285-286).

ويقول أيضا: "الخطاب القرآني تعبير رمزي ذو بنية أسطورية تعبر عن وقائع أصيلة ترتبط بالوضع الثقافي للجماعة التي أبدعته".⁽¹⁾

وبذلك أفتوا باستحالة تطبيق الشعائر الإسلامية المؤصلة في القرآن الكريم، لأن النص القرآني مرهون بتاريخه، فقالوا مثلا إن ركن الإسلام ليس هو الصلاة والزكاة وأداء الشعائر، بل هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يمكن تطبيقه إلا في مجتمع قائم على سلطة الأغلبية.⁽²⁾

وبذلك أبطلوا الحدود الشرعية وعطلوها بدعوى أنها مرتبطة بزمان ومكان منفصلين عن زماننا كالتقصاص وحد السرقة، فهي في نظرهم أمور متغيرة وغير مستقرة، تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي،⁽³⁾ وعندما سئل أركون عن كيفية التعامل مع قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

الأنثيين﴾ النساء [11]. أجاب بأنه "لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة فعندما يستحيل تكيف النص مع العالم الحالي عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره".⁽⁴⁾

2- المنهج الألسني: البارز في نظريات العلوم الإنسانية المعاصرة كالبنوية واللسانيات والسيميائيات...، حيث يرى هؤلاء الحداثيون أنّ ما كتبه الأصوليون والفقهاء والمفسرون لا يخدم القرآن الكريم، ولا الفكر الإسلامي ويسمون ذلك بالقراءة الإيمانية.⁽⁵⁾

يقول أركون في ذلك محاولا تطبيق قواعد الألسنية على القرآن الكريم "القرآن بناء على ذلك مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملايا بعد القرن

(1) mohammedarkon-lectures-du-coran-maisomeuve et larose-parise-1982-p(10)

(2) الصادق النهوم- إسلام ضد الإسلام- (دط- رياض الريس للكتب والنشر-1415هـ = 1994م- لندن)- ص(15).

(3) عبد المجيد الشرفي- الإسلام بين الرسالة والتاريخ- (دط- دار الطليعة- 1422هـ = 2001م- بيروت)- ص(85).

(4) إبراهيم محمد طه بويدايين- التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين- رسالة ماجستير غير مطبوعة- جامعة القدس- 1422هـ = 2001م- ص (204).

(5) أحمد بوعود- محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية- موقع الحزب الليبرالي العراقي

www.leberaldemocraticpartyofiraa.com يوم: 2012 /12/09

الرابع الهجري".⁽¹⁾

وهذه النصوص تمّ شرحها ثم تطبيقها وفرضها على حياة الناس بطريقة لا تسمح بحرية الفكر يقول أركون: "كان الوحي قد ترسّخ على هيئة نظام معرفي مهيمن تماما...ولقد حدث تاريخيا أن وجد أناس هضموا هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسّروه بشكل أرثوذكسي صارم ثم طبقوه بكل جبروت هكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل، أو على الأقلّ لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها، لكننا نعرف جيدا ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة، لذا نلاحظ أنّ هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية الفكر".⁽²⁾

فالمنهج الألسني عند أركون رغم غلاظته وثقل أسلوبه يمكنه أن يجرنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا بالسيكولوجية بتلك النصوص.⁽³⁾

ولذلك فأشهر من طبّق هذا المنهج وسعى إليه محمد أركون الذي قال عنه علي حرب: "هو أبرز مفككي النص القرآني، والعقل اللاهوتي الذي جسّده أو انبنى عليه"⁽⁴⁾. لأنه "يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير، يقوم على التعامل مع القرآن بوحي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه".⁽⁵⁾

وتشمل القراءة الألسنية للقرآن الكريم القراءة البنيوية والتفكيكية. والقراءة التفكيكية تقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك إلا القارئ، فهو يفكّك هذا النص، ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره، فالقارئ يوظّف النص الديني حسب معطياته وفهمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القراء، وبالتالي تعدد القراءات وتنوّع، وتنتج تأويلات متعددة.⁽⁶⁾

(1) محمد أركون- الفكر العربي- ترجمة عادل العوا- (ط3- منشورات العوידات- 1406هـ=1985م- بيروت)- ص(32).

(2) أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي- المرجع السابق- ص(293).

(3) المرجع نفسه- ص (290-291).

(4) علي حرب- الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة- (ط2- المركز الثقافي العربي- 1421هـ=2000م- بيروت)- ص(120).

(5) المرجع نفسه.

(6) محمد أيوب- المنهج التفكيكي بين النظرية والتطبيق-مقالة على موقع: www.midiuco.net. حيث تعتبر التفكيكية أهم حركة

حركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، ويعتبر منهج التفكيك أكثر إثارة للجدل في الوقت المعاصر.

ولقد حاول أركون تطبيق المنهج الألسني على قراءة الفاتحة سنة 1974م، وأعاد الكثرة سنة 1980م في قراءة سورة الكهف ولم يأت بشيء يجزّر العقل كما يقول.⁽¹⁾

وإنّما يريد الانفلات من الأحكام الشرعية وفرائض الإسلام، والدعوة إلى الإباحية المطلقة، ولذلك تجده في كل مرة يمدح التأويل الشيعي ويشيد به لأنّه في نظره استطاع أن يخترق ظواهر الكلام لبلوغ الباطن فيقول: "وبحكم ذلك فإنّ الذين اعتبرتهم الأيديولوجية الرسمية مارقون من الدين، هم الذين كانت لهم القدرة لمعارضة الموقف الدرائعي للسنين بموقف ديني قادر على إبقاء الإلحاح الأوّل للوحي في قلوب الناس".⁽²⁾

3- المنهج المقاصدي: بحيث يكون قصد صاحب الخطاب الديني هو السلطة المفروضة، ولا يمكن معرفة المقصد من الخطاب إلا بوجود صاحب الخطاب، أما إذا لم يوجد فعلينا أن نبحث عن مقاصده من خلال تأويل النص الديني بهدف الوصول لقصد صاحب الخطاب، وفقا لظروف معينة أنتج فيها الخطاب الديني.

فقد استخدم الحداثيون كذلك مصطلح المقاصد، كما دعا إليه الأصوليون، ولكن جرّده من بناه الأساسية المبينة في كتب أصول الفقه والمقاصد الشرعية، واتخذوا من مقولة المعتزلة في قضية التحسين والتقيح العقليين ذريعة لذلك، وحكّموا سلطة المصلحة، وعدم ثبات أحكام الشريعة، وتغيّر الأحكام بتغيّر الزمان، وهم في ذلك لا يفرّقون بين خصوصية إسلامية وخصوصية غربية. كما سبق.⁽³⁾

وبذلك فهم يمثّلون باطنية هذا القرن، وليس الهدف هو فهم القرآن والسنة كما يقولون بل هو هدم الدين والتنصل من أحكامه باسم العقل وحرية التفكير والعصرنة والتقدّم، فهم خليط من المعتزلة والشيعية

(1) انظر: أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ترجمة: هاشم صالح-(ط2- دار الطليعة- 1426هـ =2005م- بيروت)- ص(111) فما بعدها. وانظر: محمد بن زين العابدين رستم- نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب- بحث مقدم إلى مؤتمر القراءات المعاصرة للقرآن الكريم- جامعة شعيب الدكالي- كلية الآداب- شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة- المغرب- سنة 2011م- منشور في عدة مواقع منها ملتقى التفسير www.tafsir.com يوم: 2012/09/09

(2) arkon-lectures du coran- p(18).

(3) انظر: محمد كالمو- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم- المرجع السابق- ص(88). وشوقي أبو خليل- قراءة علمية للقراءات المعاصرة- (ط1- دار الفكر- 1411هـ=1990م- سوريا)- ص(13). وانظر: ياسر المطرقي- تلخيص كتاب خالد عبد العزيز السيف- المرجع السابق- موقع ثقافة ومعرفة- www.aluka.com بتاريخ: 2011/04/16م.

والصوفية في ثوب مناهج جديدة قد تكون فيها بعض الإصابات في مقابل المتزمتين من الظاهرية وأمثالهم، بدعوتهم إلى مراعاة الواقع والحال وتغيّر الظروف والبيئة... ولكن ليس على الإطلاق، بل هناك ضوابط ومصالح دينية لا يمكن تخطّيها لنقع في الإباحية المطلقة. وسيأتي تفصيل بعض هذه الضوابط في الفصل الأخير بإذن الله تعالى.

وفيما يلي عرض لأشهر قراءات الحدائين وأسسها وهي قراءة محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ليتضح الأمر أكثر.

ثانيا: نماذج لبعض قراءات الحدائين

وقد ارتأيت أن أخصص القول لأبرز الحدائين وهما علمين أكثرنا من الكتابة في هذا المجال وبرزا فيه وهما: محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

1- قراءة محمد أركون:

محمد أركون هو مفكر جزائري ولد في مدينة تاوريرت بمنطقة القبائل سنة 1928م، وأكمل دراسته الثانوية في وهران، ثم ابتداء دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر العاصمة، ليطمها في السوربون في باريس، وهناك حصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م، وعمل أستاذا في السوربون لمدة طويلة، وتوفي سنة 2010م، له كتب عديدة ترجم الكثير منها إلى اللغة العربية منها "الفكر الإسلامي قراءة علمية" "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"...⁽¹⁾

يعدّ أركون من الدارسين الذين أخذوا على عاتقهم رفع عائق القدسية عن النص القرآني، ونقل القرآن من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، ورفضه لكل ما خلفه المسلمون من قراءة للقرآن الكريم وتفسير له، فقد رمى كل الجهود السابقة عرض الحائط، ودعا إلى قراءة تجديدية تخالف ما ورثه المسلمون عن أسلافهم أو تخالف كما يسميه - القراءة الإيمانية (اللاهوتية)، فهذا التفسير في رأيه منغلِق داخل سياق دوغماتي مطلق يمنع أي تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج.⁽²⁾

(1) محمد بن زين العابدين رستم - نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي - البحث السابق.

(2) محمد أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - ترجمة وتعليق: هاشم صالح - (ط3- دار الساقي - 2007هـ=1428م-

بيروت) - ص(66).

وكذلك لم تستهويه القراءة التاريخية الفيلولوجية التي تبلورت في سياق البحث الاستشراقي في تاريخ القرآن وبنيته، ومناهج تفسيره، وإن أبدى إعجابه ببعض الجهود الاستشراقية لأنها استطاعت -في نظره- أن تقتحم الأرثوذكسية الإسلامية، التي تمنع أي اقتراب من النصوص الشرعية، ولكنه يهاجمها كذلك لأنها بقيت منغلقة داخل السياج التاريخي الفيلولوجي، ولم تنخرط في تحديث القراءة بالإفادة من الفتوحات المعرفية في مجال الألسنيات والسميائيات على وجه الخصوص.⁽¹⁾

ويرى أنّ البديل الفعّال للقراءتين السابقتين هي القراءة الألسنية والسميائية والأدبية، لأنّ علم السمياء يطمح إلى الاستعادة النقدية، التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن واحد معا، وبخصوص سمياء الخطاب القرآني يؤكد أركون "أنّ الخطاب القرآني مركّب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل نجد في هذا المخطط أنّ الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه، أي الله، والله يتواصل مع مرسل إليه منقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معا هو محمد، إنّه مجرد ناقل للوحي".⁽²⁾

وبهذا يبدي أركون حماسة كبيرة لإنعاش القراءة الألسنية الأدبية للقرآن الكريم، ويقصد أركون بالأدبية هنا: دراسة المجاز القرآني بعيدا عن ضغط نظرية الإعجاز، التي أصبحت جزءا من العقيدة الرسمية للمسلمين، وكانت سببا في انتصار القراءات الحرفية للقرآن، وأداة ضغط على كل مقارنة ألسنية أو سميائية دلالية أو أدبية للنص المقدّس.⁽³⁾

فهو يدعو إلى تفسير لغة القرآن تفسيرا مجازيا؛ لأنها لغة دينية مختلفة عن اللغات العادية، فيجب استخدام المجاز لتفسيرها ومن خلال المجاز نستطيع أن نؤوّل هذه اللغة، وهو يلتقي هنا مع نصر حامد أبو زيد، حيث يجعلون من لغة الدين (القرآن والسنة) لغة رمزية تمثلية لا حقيقية، وأنّ ألفاظها لا تدل على المعنى مباشرة بل تدل عليه على سبيل المجاز. والقراءة الألسنية هي التي تبعث القراءة الرمزية (المجازية)

(1) أركون- الفكر الأصولي- المرجع السابق- ص(44-46).

(2) أركون- الفكر الإسلامي- قراءة علمية- ترجمة: هاشم صالح- (ط2- مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي- 1417هـ= 1996م - الدار البيضاء- بيروت)- ص (72).

(3) انظر: أركون- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- المرجع السابق- ص (62).

من جديد بعدما أغفلت في القراءة السنوية.⁽¹⁾

وباستخدام المجاز هم يدعون إلى تعدد التأويلات للنص القرآني - كما يقولون- وجعله مفتوحا على معاني شتى ما أنزل الله بها من سلطان، فهذا هو تحرير العقل عندهم وتحرير الفكر الإسلامي المنغلق. وقد أشرنا لمحاولته التجديدية لقراءة سورتي الفاتحة والكهف، ولم يأت بجديد يذكر ولا بشيء يحرر العقل.

2-قراءة نصر حامد أبو زيد:

هذه أهم معالم قراءة أركون التجديدية، وفي نفس منحاه سار عالم آخر ومفكر آخر هو نصر حامد أبو زيد، وله بعض الاختلافات عن القراءة السابقة، وقد سبق و أن أشرت إلى مفهوم النص عنده، وسأبين هنا معالم قراءته باختصار.

أبو زيد هو: نصر حامد أبو زيد من مواليد 1943م بمصر، مفكر وباحث متخصص في الدراسات اللغوية، ولد في إحدى قرى طنطا، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، ثم تابع دراسته في كلية الآداب جامعة القاهرة، فحصل منها على الماجستير ثم الدكتوراه، ثم عمل أستاذا بها، اعتنى بالفكر الإسلامي وكتب فيه، ودعا إلى تجديده، وإعادة قراءة النص الديني للتخلص من سلطته، وبسبب ذلك اتهم بالردة والكفر ونفي من مصر، من مؤلفاته: الاتجاه العقلي في التفسير، ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن وغيرها كثير، توفي سنة 2010م.⁽²⁾

وقد تميّزت كتاباته بالعمق، والجدة والتخصص، فقد تميّز في كتاباته بكونها تصب في قراءة النص الديني مباشرة منظرًا بدقة لمعنى النص الديني، وكيفية قراءته، وبخاصة كتابه " مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن" والذي صرّح فيه بجميع أفكاره، وقد يكفي في دراسة أفكاره الاطلاع على هذا الكتاب فقط، ففيه من الجرأة ما يكفي الحكم عليه وعلى أفكاره.

فالقرآن عنده كذلك: "نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا، وليس

(1) انظر: عمر حسن القيام- أدبية النص القرآني- بحث في نظرية التفسير- (ط1- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- 1432هـ - =2011م- الولايات المتحدة الأمريكية)- ص (121)-(131). وأركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - المرجع السابق- ص (113) فما بعدها.

(2) انظر: موقع ابن رشد: <http://ibn-rushd.org>، والموقع السابق: <http://ar.wikipedia.org> يوم: 03/09/2014م

من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص" ... وإذا صحّ لنا أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصحّ لنا أن نقول: إنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة "ما بعد الموت" وأنّ الحضارة اليونانية هي حضارة العقل، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص".⁽¹⁾

وقد دعا إلى قراءة القرآن قراءة أدبية، فهو لا يفرّق بين النص البشري والنص القرآني، فهما عنده متساويان فيقول: "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا: إنّ هذا النص منتج ثقافي"⁽²⁾، وفي سياق الدفاع عن سلامة المنهج الأدبي يؤكد أبو زيد أنّه "ليس هناك شك في أنّ المنهج الأدبي لا يسعى بأي شكل من الأشكال إلى إلحاق أي ضرر بإلهية القرآن الكريم، أو أن يشكك في طبيعته المقدسة، فالنصوص الدينية وإن كانت إلهية وصادرة عن الله، فإنها تتحدد تاريخياً وتصاغ ثقافياً وكرسالة أوحى بها الله إلى الإنسان من خلال الرسول محمد الذي هو رسول وإنسان في الوقت نفسه، فإنّ القرآن يشتمل على مرسل ومتلق عبر شيفرة (code) نظام لغوي، ولما كان يتعدّد في حالة القرآن أن يكون المرسل هدفاً للدراسة العلمية، غداً من الطبيعي أن يجري التحليل العلمي للنص القرآني عبر واقعه وثقافته السياقية".⁽³⁾ فالنص القرآني عنده كنص للكتاب المقدس باللغة العربية لا يمكن أن يختزل دوره في التحليل والتحرّيم، فيجب دراسته كعمل من روائع الأدب العالمي، ويرى أنه لا ينبغي احتكار قراءته على المسلمين فقط فغير المسلمين كالمسلمين في ذلك، فهو وثيقة لغوية لا تختلف أشكالها عن أشكال النصوص الأخرى النابعة من المصدر ذاته، واعتباره وثيقة لغوية يعطيه مرونة ولا يجمد دلالاته.⁽⁴⁾

ويرى أنه يجوز إطلاق كلمة نص على القرآن كله، لأن النص هو مجموعة من الوحدات المستخدمة كإشارات انتجها وصنّفها ووجهها مؤلف في سياق ما لتنقل دلالة معينة للعموم فكذلك القرآن، لأنه يستجيب لهذه التعريفات، وكذلك السنة النبوية لأنها شرح له، ولذلك أكد على السياق التاريخي له،

(1) نصر حامد أبو زيد- مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن-(ط1 المركز الثقافي العربي-1411هـ = 1990 م- بيروت)-ص(09).

(2) نفسه-ص(131).

(3) عمر القيّام-أدبية النص- المرجع السابق-ص(18) نقلا عن: Abu-zayd-the dilemma of literary approach to the quran p(35)

(4) انظر: أبو زيد- مفهوم النص- المرجع السابق-ص(09) فما بعدها بتصرف.

فيجب تفسيره في إطار ذلك⁽¹⁾.

وبالتالي فإنّ القرآن هو منتج ثقافي، ولكي يدعّم قوله بأنّ القرآن منتج ثقافي دعا إلى ضرورة تبني قول المعتزلة في خلق القرآن، لأنّه بتبني قول المعتزلة نستطيع دمج كلام الله في نسيج التاريخ إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة لمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حذب وصوب بمصادقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم.

ومن أقواله في ذلك: "ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي".⁽²⁾

وهو في الوقت الذي يرى أنّ مصدرها إلهي إلاّ أنه يرى أنّها بخضوعها لقوانين الثقافة الإنسانية، فهي قد تأنست من هذه الحيثية: "إنّ النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة".⁽³⁾

وقد شبهه - بكل جرأة - بالشعر الجاهلي - خاصة شعر الصعاليك، فهو في رأيه منظومة من مجموعة من النصوص، وهو يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري، كما هو واضح من المعلّقات الجاهلية مثلا، والفارق بين القرآن وبين المعلّقة من هذه الزاوية المحدّدة يتمثل في المدى الزماني الذي استغرقه تكون النص القرآني، فهناك عناصر تشابه بين النص القرآني ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة، وسياق مخاطبة النساء في القرآن المغاير لسياق مخاطبة الرجال هو انحياز منه لنصوص الصعاليك".⁽⁴⁾

هذا عن القرآن أمّا عن الوحي والرسالة والنبوة - وهي أمور مرتبطة بالقرآن - فهي ظواهر إنسانية عنده وثمرة لقوة المخيلة، وليس فيها إعجاز، ولا مفارقة للواقع وقوانينه، فالأنبياء مثل الشعراء والمتصوّفة مع فارق

(1) أبو زيد - مفهوم النص - المرجع السابق - ص (09).

(2) المرجع نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه - (طبعة القاهرة) - ص (38-56).

درجة المخيلة فقط لا غير.

وبعد تحويل القرآن إلى نص بشري والوحي والنبوة إلى قوة في المخيلة الإنسانية، يذهب إلى تطبيق التاريخية والتاريخانية على معاني وأحكام القرآن من العقائد إلى الأحكام، وحتى القيم والأخلاق والقصص. فيقول: "فالقرآن خطاب تاريخي لا يتضمّن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً... وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص... فالقرآن قد تحوّل من لحظة نزوله من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل، وهذه التاريخية تنطبق على النصوص التشريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص، وهي تحوّل دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز".⁽¹⁾

وبذلك يؤكّد أبو زيد أنّ النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، وأنّه لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله، والقول بأنّ كل نص رسالة يؤكّد أنّ القرآن والحديث النبوي نصوص يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص. وباختصار تقوم قراءة أبو زيد التجديدية على ثلاثة أسس:

1- المدخل اللغوي، باعتبار القرآن نصاً لغوياً، فيجب قراءته قراءة أدبية، يربط ذلك بما وصلت إليه مناهج النقد المعاصرة كالنبوية، والأسلوبية، والسيميائية.

2- الهرمنيوطيقا: أي التأويل؛ لأنّ لغة القرآن لغة رمزية لا تدل على المعاني حقيقة فيجب تأويلها باللجوء إلى المجاز.⁽²⁾

3- المفاهيم الاجتماعية، أي بمعنى ربط النص بالواقع والسياق.⁽³⁾

ويجدد بنا التنبية هنا إلى أن الأصوليين قد دعوا إلى ضرورة تفسير النص الشرعي في ضوء عربيته، وأنّه يجب تأويله إذا احتتمل ذلك، وأنّ للقارئ والسياق والواقع دور في تفسيره. ولكن كل ذلك بضوابط، وليس

(1) أبو زيد- مفهوم النص- المرجع السابق- ص (38-56). وانظر: أبو زيد- نقد الخطاب الديني- (ط2- دار سينا للنشر- 1405هـ = 1984م- القاهرة)- ص (118) فما بعدها.

(2) انظر: أبو زيد - نقد الخطاب- المرجع السابق - ص (107) فما بعدها.

(3) انظر: جابر عصفور- هوامش على دفتر التنوير- (ط1- دار سعاد الصباح- 1415هـ = 1994م- الكويت)- ص (53-54). وانظر: عمر القيام - أدبية النص- المرجع السابق- ص (164-165)

كما دعا إليه الحداثيون من فتح الباب على مصراعيه للتأويل والمؤولين، ونزع القدسية عن القرآن الكريم. الذي تكفل الله بحفظه، و أعجز الناس بلفظه ومعناه قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء [88].

فقد سبق الأصوليون هؤلاء الحداثيين، وتحدثوا عما دعوا إليه بشيء من التفصيل أحيانا، وبشيء من الإشارة أحيانا أخرى كما هو كلامهم عن السياق ودلالته، وسيأتي التفصيل في ذلك في الفصل الأخير بحول الله تعالى.

على أنّ للحداثيين هرطقات أخرى فيما يخص السنة النبوية الشريفة فقد غيروا معنى السنة، ومعنى الحديث، ونقدوا كتب الحديث، والشروط التي وضعها البخاري ومسلم وغيرهم لقبول الحديث... ودعوا إلى تحكيم العقل في قبول الأحاديث أو ردها أو تفسيرها. فكان أهم منهج لقراءة السنة وفهمها هو العقلانية. وقد حمل لواء ذلك المنهج سامر إسلامبولي⁽¹⁾ في مقدمة كتابه تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم عندما قال: "والذي يجب أن نعرفه أولا ونبدأ منه الحوار، أنّ العقل موجود في الواقع قبل النقل، فالنقل نتاج لتفاعل العقل مع الواقع"⁽²⁾.

ومن ذلك طعنهم في أحاديث البخاري ومسلم باستعمال العقل؛ إذ الأحاديث التي فيهما حسب الجابري "إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه بالضرورة..."⁽³⁾

(1) باحث سوري معاصر له كتابات وأفكار جريئة في نقد الإسلام منها: النص القرآني نص إنساني فوق الشبهات والإشكاليات وله كتب منها: تحرير العقل من النقل، ومفهوم السنة غير الحديث.-- [انظر: موقعه: www.ahl-alquran.com تاريخ الدخول-

2014/09/03 الساعة: 05. 11 سا]. وموقع: <http://www.goodreads.com>.

(2) سامر إسلامبولي- تحرير العقل من النقل-(دط- دار الأوائل- دت- سوريا)- ص(07).

(3) محمد عابد الجابري- في قضايا الدين والفكر- مجلة فكر ونقد- السنة الأولى- العدد (09)- ماي 1998م- المغرب- ص (08).

ويقول محمد شحرور⁽¹⁾: "...أما الصحة في كتب الحديث فصحة مجازية اصطلاحية تواضع أهل المؤسسة الدينية أنفسهم على تسميتها أي أنها تحمل الطابع الذاتي، صحة نسبية إن ثبتت عند أحدهم نفاها الآخر...".⁽²⁾

وكذلك هي دعوة محمد أركون وعبد المجيد الشرفي وغيرهم ممن ساروا ويسيروا على نهجهم ومن الأحاديث التي ردوها بدعوى مناقضتها للعقل حديث: "من بدل دينه فاقتلوه" لأنه ضد حرية المعتقد، ولا يعقل أن يتفق معناه مع عدد كبير من الآيات تؤسس لحرية المعتقد وأنه لا إكراه في الدين.⁽³⁾ وعليه فهؤلاء الحداثيون أتوا على كل أصول الإسلام وطعنوا فيها، ودعوتهم في الأخير تدعو إلى لا نهائية المعنى وحرية التفسير والتخلص من سلطة النص، فكل ما لا يوافق دعوة العقل فهو تخلف، وسيطرت عليهم ديباجة التقدم والعصرنة، فهم بذلك خلف المعتزلة والشيعة في ثوب جديد.

(1) هو محمد شحرور مفكر معاصر من دمشق، ولد سنة 1938م، أستاذ جامعي متخصص في الهندسة المدنية، اهتم بالقراءة التحليلية للقرآن الكريم، فأصدر كتاب: الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-، سنة 1990م، وفيه دعا إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن قراءة تجديدية، وله مؤلفات أخرى منها: الإسلام والإيمان. [انظر: الموقع الرسمي له www.shahrour.org] يوم: 03/09/2014م.

(2) محمد شحرور- نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي- (ط1- الأهالي للطباعة والنشر- 1421هـ=2000م- دم)- ص (160).

(3) من أراد التوسع فليُنظر كتاب: طه جابر العلواني في حكم الردة. وجمال البنا- أحاديث تناقض القرآن... إذن تستبعد- ص (13)- موقع جريدة المصري اليوم: today.almasryalyoum.com - تاريخ الدخول: 10/06/2013م.

الباب الثالث

أنصار اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية

بين أنصار اللفظ وبين أنصار المعنى هناك من اهتم بالأمرين مع اللفظ والمعنى وجمع بينهما في اعتدال وتوازن، فلم يهمل اللفظ ولم يهمل المعنى، ويحق لنا أن نسميها مدرسة الوسطية لأنها توسطت بين المذهبين السابقين ولها أسسها الخاصة في قراءة اللفظ الشرعي جمعت بين اللغة والشرع، لذلك خصصت هذا الباب للحديث عنها معونة أياه بأنصار اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية وقسمته إلى فصلين هما:

الفصل الأول: مدرسة الوسطية والاعتدال وأثرها في تفسير اللفظ الشرعي

الفصل الثاني: محروقات المعنى الوسطي

الفصل الأول: مدرسة الوسطية والاعتدال وأثرها في تفسير اللفظ الشرعي

تمثل هذه المدرسة كل المذاهب والفرق التي تبنت منهج الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي، فلم تغلب اللفظ ولم تتركه إليه، ولم تغلب الباطن وتجري وراءه، إنها المدرسة التي جمعت بين اللفظ والمعنى في توازن واعتدال وهذه أهم معالمها وزعتها على مبحثين هما:

المبحث الأول: الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي وحقيقة المعنى الوسطي
المبحث الثاني: التأويلية الوسطية وأثرها في تفسير اللفظ الشرعي

المبحث الأول: الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي وحقيقة المعنى الوسطي

ارتأيت أن أمهد للفصل بالحديث عن معالم هذا الاعتدال وتجلياته في الفقه والعقيدة قبل تحديد المعنى الوسطي المعتدل، لذلك اعتبرت المبحث الأول تمهيدا للدخول في المبحث الثاني، وقد احتوى مطلبين كالآتي:

المطلب الأول: منهج الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي فقها وعقيدة

الفرع الأول: منهج الاعتدال في الفقه

منهج الوسطية والاعتدال هو الذي جمع في اجتهاداته في الفقه بين اللفظ والمعنى، فعرفوا حدود الألفاظ ومدلولاتها، وانضبطوا فيما يقتضيه أمرها، مستحضرين معاني اللفظ الذي ينظرون فيه ويبحثون في شأنه قاصدين استثماره، ولذلك كان منهجهم مبنيًا على القواعد والضوابط، وسبل في النظر مضبوطة،⁽¹⁾ فكان يجمع بين اللغة والمقاصد.

وهم في ذلك درجات فليسوا كلهم في درجة واحدة بل هم متفاوتون، فمنهم المتعمقون الذين ينظرون في معاني النصوص الشرعية باحثين عن أسرارها، وعن الحكم التي تنطوي عليها، ومنهم المقلون من الغوص في أعماق النصوص دون الوقوف عند ظاهرها.

وعلى هذين المنهجين جماعة من المسلمين انقسموا إلى قسمين: أهل الحديث وأهل الرأي، وكلاهما من أنصار المعنى المنضبط، وليس الباطن الذي لا دليل عليه.

ويكفي في تحديد هذه الجماعة الإشارة لمنهجها ومعالم اجتهادها دون تعيين أسمائها.

وهذا المنهج يمثل أساسا مسلك الفقهاء في الاجتهاد وأئمة السلف الصالح مثل الصحابة رضي الله عنهم والأئمة الأربعة وابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهم كثير إذ الفهم في حقيقته يعني القدر من المعرفة الزائد على الفهم المدرك من مدلولات ظواهر النصوص والألفاظ: إذ هو الفهم الممتد سريانه إلى إدراك لوازم معاني النصوص، وملزوماتها والمقاصد منها، والغايات وأحوال تلك النصوص وما يلابسها من ظروف زمانية ومكانية وأحوال أصحاب تلك النصوص وخصائصهم النفسية والفكرية من الناس.⁽²⁾

(1) السريري - القانون في تفسير النصوص - المرجع السابق - ص (18-133) بتصرف.

(2) نفسه.

لكن لا أحد مهما كان يملكه أن يجزم بأن هذا هو مراد الله تعالى من كلامه، فقصارى ما يفعله الفقهاء هو استفراغ الجهد في استثمارها، مع البحث عن الأمارات والمعالم التي يهتدى بها إلى المطلوب في شأنها، مع استحضار هيبة النصوص الشرعية كونها كلام الله تعالى، الذي تعالى عن كل شيء. واستحضار جلاله وهيبته هذا الكلام في القلوب حتى تنضبط النفس، ويستقيم العقل بحيث لا تصده الأهواء عن الحق وبالتالي فجماهير علماء الأئمة خالفوا ما عليه الظاهرية من تضيق في إدراك الأحكام الشرعية، وتوسعوا فيما يتوسلون به من وسائل لإدراكها واستخراج معانيها ومعرفة مستكناتها المختلفة، كما خالفوا الباطنية بوضع حدود للوصول إلى هذه المستكنات.

غير أن هذه الجماهير ليست كلها في هذا الأمر سواء فقد اختلفوا في الأخذ ببعض الوسائل، ولكنهم كلهم مجمعون على أنها غير محصورة فيما حصرها فيها الظاهرية ولا مفتوحة بلا حدود لكل من رام تحديد معانيها. (1)

ولذلك ظهر اختلاف بينهم بين متوسع في المعنى ومضيق، فتميزت الحنفية بالتوسع وتميز الحنابلة بالتضييق، ولكن اختلافهم فيه رحمة وتنوع كما يقول ابن تيمية، ولكنهم متفقون على ضرورة فهم هذه النصوص وفق ما تدل عليه اللغة والعقل والشرع، على أن مدرسة الرأي التي يتحدث عنها مؤرخو الفقه الإسلامي، ليست هي مدرسة الباطنية التي تمنع النص نهائياً وتتعداه، وترفض التعامل معه.

كما أن مدرسة الأثر (النص) ليست هي مدرسة الظاهرية بالمعنى السابق بل كلاهما مدرستان للفقه يعملان النقل والعقل، ولكن غلب على الأولى إعمال العقل في الفهم - كما سبق - أي توسعوا قليلاً في القياس والتعليل بينما غلب على الثانية إعمال النص دون توسع في القياس والتعليل، وقد مثلنا للأولى بمذهب الحنفية، وللثانية بمذهب الحنابلة.

وسنضرب مثالا لذلك في زكاة الزروع والثمار حيث جاءت هذه الأحاديث وهي صحيحة:

روى البيهقي عن أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل حين بعثهما النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم فقال: "لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب

(1) السريري - القانون في تفسير النصوص - المرجع السابق - بتصرف.

والتمر".⁽¹⁾ وأخرج الدارقطني عن عمر بن الخطاب قال: "إنما سن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الزكاة في هذه الأربعة الشعير والحنطة والزبيب والتمر"⁽²⁾ ونقل عن الشعبي أنه قال: "كتب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى أهل اليمن: "إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب".⁽³⁾ على هذه الآثار اعتمد الأئمة في فتوهم بتحديد الأصناف التي تحقق فيها الزكاة، ورأوا أنه لا زكاة في غيرها من الزروع والثمار، ورأى أبو حنيفة⁽⁴⁾ وغيره أن هذه الأصناف كانت تمثل المحصولات الرئيسة في جزيرة العرب، وأن ما عداها من ثمر لم يكن مالا له خطر، فإذا كانت الأرض تنبت من الحبوب والفواكه ثروات زراعية لها قيمة كبيرة فإن الزكاة تجب فيها بيقين مثلما تجب في الشعير والزبيب، واستصحب أبو حنيفة فقه الآية الكريمة: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾ إلى قوله تعالى:

(1) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى-باب لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر غير النخل والعنب عن أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثهما إلى اليمن فأمرهما أن يعلما الناس أمر دينهم وقال: "لا تأخذا في الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب والتمر" وفي رواية عنهما أيضا حين بعثا إلى اليمن لم يأخذا إلا من الحنطة والشعير والتمر والزبيب- [انظر: سنن البيهقي -تحقيق محمد عبد القادر عطى- ج(04)-ط3-دار الكتب العلمية- 1424هـ=2003م-بيروت]-ص(210)] ، والحديث أخرجه كذلك ابن ماجه في سننه-ص(316)-كتاب الزكاة- باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده وفيه: "إنما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة في هذه الخمسة وزاد الألباني ضعيف جدا. وبهذه الرواية أورده كذلك الدارقطني في سننه-ج(02)-تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض- (ط1-دار المعرفة-1422هـ=2001م-بيروت)-ص(263).

(2) وردت هذه الرواية كذلك في سنن الدارقطني- المصدر السابق-ج(02)-ص(261)، وضعفه الألباني في سنن ابن ماجه كما سبق.
(3) أورد هذه الرواية ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير-تعليق: حسن بن عباس بن قطب-ج2- (ط1-مؤسسة قرطبة-1416هـ=1995م-دم)-ص(323)، وقال "قال البيهقي هذه المراسيل طرقها مختلفة، وهي يؤكد بعضها بعضا، ومعها قول عمر وعلي وعائشة ليس في الخضروات زكاة" ص(323).

(4) هو النعمان بن ثابت الكوفي- التميمي بالولاء إمام الحنفية- وصاحب المذهب المشهور- الفقيه المجتهد- أحد الأئمة الأربعة- ولد سنة 80هـ- وتوفي سنة 150هـ- قال الشافعي: "الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة"- من مؤلفاته: الفقه الأكبر. [انظر: القرشي- الجواهر المضية- المصدر السابق-ج(01)-ص (26)].

﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الأنعام [142].⁽¹⁾

ومن ثم أوجب الزكاة في التفاح والموز وسائر الفواكه، والبقول والعدس والأرز وسائر الحبوب والبرتقال واليوسفي وسائر الموالح، والبن والشاي.....⁽²⁾ وهذا الكلام وجيه من ناحيتين:

1- أنه يحفظ حق الفقراء في كل قطر.

2- أنه يمثل عالمية الإسلام، فهو دين يشمل القارات الخمس ويتناول ما بث الله من خيرات، وليس ديناً بدوياً يقف عند حدود الجزيرة العربية.

إذن: فقهاء الرأي نظروا إلى الملابس المحيطة بالحديث وفسروه في ضوءها، وفي ضوء الآيات القرآنية المحكمة فجعلوها حاكمة على الحديث ومحددة لمعناه.

وذلك يلقي الضوء على الفروق بين المدرسين، فليست مدرسة الرأي ملغية لأثر وارد، وإنما هي تجمع بين نصوص كثيرة، وترجح ما ترى أنه الصواب في نظرها.

أما مدرسة الأثر فتكاد تكون إمضاء لظاهر النص مع بعد عن الحرفية التي أخذت على بن حزم وإن كان هذا البعد يتلشى في بعض القضايا.⁽³⁾

ومن ذلك ما يقع اليوم في موسم الحج من رمي الجمرات فجمهور العلماء على أنه لا يجوز رمي الجمرات إلا بعد زوال الشمس، ودليل ذلك فعل الرسول (صلى الله عليه وسلم)، مع أن مجرد الفعل لا يعطي حكم الوجوب، فقد يكون دليل الندب أو الإباحة، ومع ذلك فإن المتشددين مضوا في طريقهم، وكثر القتلى في ميدان الرمي لشدة الزحام وهم لا يبالون فالمدرستين مقبول منهجهما في الاجتهاد لولا

(1) انظر: الخلاف في: ابن رشد- بداية المجتهد ونهاية المقتصد -المصدر السابق-ج(1)-ص(253-254) ومحمد بن علي الشوكاني- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار- تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علقمة-(دط-بيت الأفكار الدولية-1424هـ=2004م-لبنان)-ص(767).

(2) انظر: القرطبي- الجامع لأحكام القرآن-المصدر السابق-ج(09)-ص(54-60).

(3) محمد الغزالي- دستور الوحدة الثقافية- (ط2- دار الشروق-1426هـ=2005م-مصر)-ص(59-60) و انظر: عبد الكريم حامدي- نظرات في أصول الشريعة والفقهاء الإسلامي للإمام محمد الغزالي-(ط1-بيت الحكمة للنشر-1430هـ=2010م-العلمة-الجزائر)-ص(140-142).

التعصب لهما من اتباعهما. (1)

على أنه من المهم القول أن أثر المدرستين بقي ممتدا ومستمر عبر العصور، إلى أن ظهرت الموازنة بين الأثر والرأي في القرن السابع على يد ابن تيمية وأتباعه جمعت بين الرأي والنص، مع بيان وجوه الحكمة من التشريع، وقد نجحت كثيرا في ضبط الكثير من الآراء الفقهية وترجيح الملائم منها لروح النص ومقاصد التشريع. (2)

حيث يقول الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله-: "ظل الإنفصال بين مدرستي الرأي، والأثر أمدا، وقام بعض الفقهاء بدراسة القواعد الفقهية ومبادئ الخلاف مثلا بين الشافعية والحنفية ولكن الفواصل الفكرية بين شتى المذاهب لم تضعف خصوصا بعد إغلاق باب الاجتهاد وتحميد الفقه المذهبي في الأربعة الكبار ... ونشأت مدرسة الموازنة والترجيح في القرن السابع على يدي ابن تيمية وتلاميذته، وهي مدرسة استوعبت الأخبار المروية وأدركت وجوه الحكمة والمصالح التي تنغيها الشريعة، أي أنها أفادت من الرأي والأثر معا، وإن كان انتصارها للأثر أظهر ... وابن تيمية حنبلي المذهب ولكن اجتهاده مستقل بآراء انفراد بها، لم يقلل بها الأئمة الأربعة كإبطاله للطلاق البدعي وآثاره (3) ... إن الأئمة الأوائل - وخصوصا الأربعة الكبار - كانوا روادا في تأسيس الفقه الإسلامي، والرائد قد يشغله الاكتشاف عن الموازنة والتقدير، ولعل من يجيء بعده يكون أقدر على التنظيم والمراجعة والموازنة والاختيار، وذلك ما بدا في مدرسة ابن تيمية وأتباعه الأقدمين". (4)

"وفي القرن الثالث عشر والرابع عشر ظهرت مدارس أخرى، منها مدرسة أشبه بمدرسة الأثر جمعت بين المذاهب الأربعة والظاهرية، ومدرسة ابن تيمية، في إحياء لمدارس الأثر والرأي جميعا، يمثل هذه المدرسة

(1) الغزالي-المرجع نفسه-ص(60-61) وعبد الكريم حامدي-المرجع نفسه- ص (142 - 143).

(2) الغزالي- دستور الوحدة- المرجع السابق-ص(63-64).

(3) انظر: محمود التحيري- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي-(ط1-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-1428هـ=2008م-الكويت)-ص(89) فما بعدها.

(4) انظر : محمد الغزالي - دستور الوحدة- المرجع السابق - ص(63-64).

الصنعاني⁽¹⁾ في سبل السلام والشوكاني في نيل الأوطار، والسيد سابق⁽²⁾ في فقه السنة، وصديق خان⁽³⁾ في مؤلفاته والألباني في رسائله، وقد مدح هذه الفئة ولكن قال: "... أصحابه مقدرين فيما صنعوا لعلهم أحسن تصوير للإسلام من مؤلفي المتون المذهبية، وهم أيضا يخطؤون ويصيبون، وانتماءهم للسنة لا يجعل التسليم بقولهم واجبا، بل إن بعضهم قد يخالف بعضا في كثير من الأحكام.⁽⁴⁾

وفي مقابلها مدرسة أخرى أشبه بمدرسة الرأي تقدم الكتاب على الحديث عند التعارض، وترفض التقليد المذهبي، وتحترم علم الأئمة، وتدعو إلى التجديد ... وهي مدرسة الشيخ محمد عبده⁽⁵⁾ وتلميذه الشيخ رشيد رضا.⁽⁶⁾

(1) هو الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني، أحد أئمة اليمن، ولد سنة 1099هـ بمدينة كحلان باليمن ثم انتقل إلى صنعاء، وأخذ عن علمائها، ورحل إلى مكة وقرأ الحديث على أكابر علمائها وعلماء المدينة، وبرع في جميع العلوم حتى عد من المجتهدين - من مؤلفاته: سبل السلام شرح بلوغ المرام، توفي سنة: 1182هـ. [انظر: محمد بن علي الشوكاني - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - ج2 - (دط - دار الكتاب الإسلامي - دت - القاهرة) - ص(133-139)].

(2) هو السيد سابق من مواليد محافظة المتوفية بمصر سنة 1915م=1335هـ، أحد علماء الأزهر، وأحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين منذ أن كان طالبا، اشتهر بكتابه فقه السنة والذي كانت بدرته مقالات في مجلة الإخوان الأسبوعية في الفقه معتمدا على كتب الحديث كسبل السلام للصنعاني، اشتغل بوزارة الأوقاف في عهد محمد البهي، ثم انتقل إلى مكة المكرمة وبقي بها حتى توفي سنة 1420هـ=2000م. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 18/أوت/2014م]

(3) هو العلامة المحقق محمد صديق بن حسن بن علي بن لطف الله القنوجي البخاري، ولد سنة 1248هـ=1832م، تعلم في قنوج قرية آبائه، ثم سافر إلى بھوبال، ثم إلى مكة أين التقى بعلماء اليمن فأخذ عنهم، ولما عاد إلى بلده ولي منصب نظارة المعارف، ومنح لقب خان من مؤلفاته: أجد العلوم، الإكسير في أصول التفسير توفي سنة: 1307هـ=1890م. [انظر: الموقع السابق:

<http://ar.wikipedia.org> ، 28/08/2014م.]

(4) محمد الغزالي - دستور الوحدة الثقافية - المرجع السابق - ص (64).

(5) هو محمد عبده، أحد أعلام النهضة، فقيه ومجدد إسلامي مصري، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية، في أواخر القرن التاسع عشر، تهدف إلى إعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر، ولد سنة 1266هـ=1849م، وتوفي سنة: 1905م/ من مؤلفاته: رسالة التوحيد، تحقيق وشرح دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني. [انظر: - موقع: <http://www.dorar.net> يوم: 28/08/2014م.]

(6) هو محمد رشيد رضا من علماء الدين المعاصرين، ولد بقرية القلمون ببلدان سنة 1865، حفظ القرآن في سن مبكرة، وتلقى مددا من علوم السنة - تلميذ محمد عبده - اهتم بنشر علمه وفقهه، وتأثر بعلمه فكان فقيها مفسرا، محيطا بعلوم الشريعة، دافع عن الإسلام =

ويتبعهما الشيخ محمود شلتوت⁽¹⁾؛ ومحمد عبد الله دراز⁽²⁾ ومحمد البهي⁽³⁾، والشيخ محمد الخضري بك⁽⁴⁾، والشيخ محمد أبو زهرة.

فهذه المدرسة تهتم بالنقل وتروج للعقل وتقدم دليله، وترى العقل أصلاً للنقل، فهي تنكر التقليد المذهبي وتحترم علم الأئمة.... وقد حاولت هذه المدرسة أن تفرض وجهتها على المسلمين ولكن التيارات العاصفة كانت أقوى منها فجرفتها، وأخذ عليها ما ورد في بعض كتبها وفتاويها من أخطاء كتفسير الشيخ محمد عبده للملائكة، فإنه تفسير يرفضه الكافة [فسرها الشيخ بالقوى الطبيعية]، وتبرم الشيخ أبو زهرة بحكم الرجم كذلك وفي فتاوي الشيخ محمود شلتوت ما يحتاج إلى مراجعة....⁽⁵⁾

=وتعاليمه، وفي حياته في خدمته، داعياً إلى تجديده، وتحديد فهمه على وفق مقاصده، فخلف آثاراً كثيرة منها: مجلة المنار، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، مشكلة الخلافة الإسلامية وغيرها توفي سنة 1935م. [انظر: الزكلي-الأعلام-المرجع السابق-ج(06)-ص(126)].

(1) هو محمود شلتوت، فقيه ومفسر مصري ولد سنة 1310هـ- في منية بني منصور بالبحيرة وتخرج بالأزهر- وكان داعية إصلاح نير الفكرة- ينادي بفتح باب الاجتهاد- وسعى إلى إصلاح الأزهر فعورض- ثم رجع إلى الأزهر- وعين شيخاً له سنة 1958م- من مؤلفاته: الإسلام عقيدة وشريعة- فقه السنة- توفي سنة 1383هـ=1963م. [انظر: الزكلي-المرجع السابق-ج(07)-ص(173)].

(2) هو محمد عبد الله دراز، ولد سنة 1894م لأسرة علمية فوالده الشيخ عبد الله دراز، الفقيه اللغوي المعروف، حاز على العالمية سنة 1916م، ثم على الدكتوراه من السوربون سنة 1947م، اشتغل بالتدريس في جامعة القاهرة حتى توفي سنة 1958م من أهم كتبه: النبأ العظيم... [انظر: محمد رجب البيومي- النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين- ج(02)- (ط1- دار القلم- دمشق- الدار الشامية- بيروت- 1415هـ=1995م)- ص (239)].

(3) هو الدكتور محمد البهي، وزير الأوقاف المصري سابقاً، أحد مفكري الإسلام في هذا العصر، دعا إلى الإصلاح الديني بالعودة إلى الأصول، فكتب في ذلك مؤلفات كثيرة منها: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، ولد سنة 1323 هـ=1905م، وتوفي سنة 1402هـ=1982م. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 28.أوت.2014م]

(4) هو محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخضري، عالم من علماء الشريعة، ولد سنة 1872م، تخرج من دار العلوم وعين في عدة مناصب منها: قاضياً شرعياً في الخرطوم، ومدرسا بمدسة القضاء الشرعي بمصر، من مؤلفاته: أصول الفقه الإسلاميين وتاريخ التشريع الإسلامي... وتوفي سنة 1927م. [انظر: محمد رجب البيومي- النهضة الإسلامية في سير أعلامها - المرجع السابق- ج(01)- ص (286)].

(5) الغزالي- دستور الوحدة- المرجع السابق- ص(65).

ولكن يبقى الأئمة الأربعة من خير ما أنجبت الأمة الإسلامية في تاريخها العلمي وأن تراثهم الفقهي جدير بالإحترام وأن العالم الإسلامي انقاد لهم دون سواهم لما عرفوا به من حسن الفقه، وتقوى الله والأسباب التي جعلت الأئمة تنقاد لأئمة الفقه دون سواهم هو فقه النصوص بخلاف أئمة الحديث فإنهم اعتنوا بالرواية على حساب الدارية.⁽¹⁾

وفي الأخير كما قال الإمام الغزالي - تبقى العصمة للكتاب والسنة لأنها من عند الله تعالى، ولكن التفكير فيهما والاستنباط منهما غير معصوم لأنه من عند الناس، وأن الانتفاع بكل فقيه مخلص ذكي يدعم مسيرتنا العلمية ولا يضرها أبدا.⁽²⁾

الفرع الثاني: منهج الاعتدال في العقيدة

تمثل الوسطية في العقيدة الفرق التي تعاملت مع النص الشرعي بحذر ولم تفتح باب التأويل على مصرعيه، وبسبب هذا ظهر الاختلاف في العقيدة وتفرقت الأمة شيعا، وإذا كان الاختلاف في الفروع مقبول فإن الاختلاف في العقيدة مذموم وقد يكفر به صاحبه، وقد بدا جليا كيف زاغت الفرق عن الحق وفسرت ما لا يجب تفسيره، وإذا أردنا معرفة من يمثل الوسط في ذلك فلا نجد إلا مذهب أهل السنة الذين كانت لهم أسس في تفسير اللفظ العقدي بحيث جمعوا فيها بين اللفظ والمعنى أي بين الظاهر والباطن وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة الذي ينطبق على جمهور الأشاعرة والماتريدية والحنابلة (أتباع الإمام أحمد بن حنبل) فهم الذين مثلوا الوسط في العقيدة من بين المشبهة الذين وقفوا عند اللفظ وشبهوا الله بما لا يجوز، وبين المعطلة الذين نفوا عن الله كل صفة.⁽³⁾

(1) عبد الكريم حامدي-نظرات في أصول الشريعة عند الغزالي- المرجع السابق - ص (151-152). وانظر: الغزالي-المرجع السابق- ص(39-40).

(2) الغزالي-المرجع السابق - ص (65) بتصرف.

(3) عمر سليمان الأشقر-معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه-(ط1-1414هـ=1994م-دار النفائس-الأردن)-ص(55) فما بعدها.

فالبوطي⁽¹⁾ مثلاً يجعل الوسطية العقدية في مذهب الأشعرية والماتريدية وبعبارة أخرى فهما النهج الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

وينسب أهل السنة إليه [الماتريدي] وإلى الأشعري بالخصوص، لأن الإمام الأشعري هو الذي قام من دون بقية علماء السنة والفقهاء بالدفاع عن عقائدهم والتدليل عليها، وتزييف ما يخالفها من بدع الفرق الأخرى، فانتشر اسمه بذلك في الآفاق، ويذكر العز بن عبد السلام⁽²⁾ أن أتباع المذاهب الأربعة يدينون بالعقيدة التي تنسب إلى الإمام الأشعري⁽³⁾.⁽⁴⁾

فمنهم كافة المالكية ومعظم الشافعية والحنفية وكثير من الحنابلة، ومن لم يكن من هؤلاء من أتباع الإمام الأشعري، فهم من أتباع أبي منصور الماتريدي⁽⁵⁾، كقسم من الحنفية وبعض الشافعية.⁽⁶⁾ والخلاف بين الأشعري والماتريدي محصور في مسائل جزئية واجتهادية وقد عنى كثير من العلماء بجمع نثارها، فحصرها بعضهم في عشر مسائل، وجمعها بن السبكي في ثلاث عشرة مسألة وقال: "منها معنوي

(1) هو محمد سعيد رمضان البوطي، عالم سوري معاصر من المتخصصين في العلوم الشرعية، ولد عام 1347هـ=1929م، تأثر منذ صغره بوالده ملا رمضان، الذي كان أيضاً عالم دين، تعلم في دمشق، ثم انتقل إلى الأزهر وحصل منه على الإجازة في الشريعة ثم الدكتوراه توفي سنة 2013م في أحداث سوريا الأخيرة، من كتبه: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية الجهاد في الإسلام. [انظر: الموقع السابق <http://ar.wikipedia.org> يوم: 28.أوت.2014م]

(2) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عزالدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد سنة 577هـ وتوفي سنة 660هـ، من مؤلفاته: الفوائد، القواعد الكبرى والصغرى. [انظر: السبكي - الطبقات - المصدر السابق - ج5 - ص(80-107)].

(3) هو علي بن اسماعيل بن اسحاق - أبو الحسن - من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري - مؤسس مذهب الأشاعرة - كان من أئمة المتكلمين المجتهدين - ولد في البصرة سنة 260هـ - وكان على مذهب المعتزلة ثم تركه - توفي سنة 324هـ - من مصنفاته مقالات الإسلاميين - إثبات القياس... [انظر: السبكي - المصدر السابق - ج (02) - ص(245)، والقرشي - الجواهر المضية - المصدر السابق - ج (03) - ص (353)].

(4) انظر: البوطي - الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري - ص(06). بحث على موقع: نسيم الشام:

www.naseemalsham.com يوم: 16.أفريل.2014م.

(5) هو محمد بن محمد بن محمود - أبو منصور الماتريدي - من أئمة الكلام - نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند - دافع عن العقائد وما اعترأها من زيغ - فكان مذهبه وسطاً بين المتطرفين - توفي سنة 332هـ وله الكثير من المؤلفات منها: مآخذ الشرائع في الأصول - وكتاب تأويلات القرآن... [انظر: القرشي - الجواهر المضية - المصدر السابق - ج (02) - ص(130)].

(6) البوطي - الإمام أبو الحسن الأشعري - البحث السابق - ص(06).

ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم تكفيرا ولا تبديعا، صرح بذلك أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم⁽¹⁾. ويقول البوطي -رحمه الله-: "لولا حاجز المسافة المكانية الشاسعة بين الإماميين لأحالت المذاكرة و المناقشة بينهما الخلاف في هذه المسائل البسيطة إلى وفاق"⁽²⁾.

وخلاصة ما يجب عليه منهج تفسير اللفظ العقدي:

أن كل ما هو داخل في المتشابه من آيات الصفات والأفعال يجب فهمه على ظاهره، وتفسيره بمعناه الحقيقي دون كيف، ولا يجوز إخراج شيء منه إلى المجاز إلا عند وجود حجة تدعو إلى ذلك. فكلمة "ناظرة" تفسر على حقيقتها وليس منتظرة.

واليدين في قوله تعالى: ﴿لِإِذَا خَلَفْتُمْ بِيَدَيْ﴾ ص [74] تفسر على حقيقتها ولا تؤول.

ولكن لا يعني ذلك عدم اللجوء إلى التأويل مطلقا، بل يجوز إذا وجد دليل، يقول البوطي -رحمه الله-: "ينبغي على هذا الكلام أن في آيات الصفات ما لا حجة فيه على التأويل، وفيها ما ثبت فيه الحجة بالإجماع على ضرورة التأويل وفيها ما كانت الحجة فيه محل اجتهاد ونظر"⁽³⁾.

1- فأما ما لا حجة فيه على التأويل فيجب فهمه على ظاهره وحقيقته دون إلحاق أي كيف بذاته عزو جل، ذلك هو قرار الإمام الأشعري وهو مذهب السلف وأهل السنة والجماعة، وقد ضرب الأشعري لذلك أمثلة في كتابه الإبانة ومقالات الإسلاميين.

2- وأما ما ثبت فيه الحجة فيه بالإجماع على ضرورة التأويل، فمن أمثلته قوله عز وجل خطابا لنبيه المصطفى (صلى الله عليه وسلم): ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطور [46]. فقد تم الإجماع على أن كلمة الأعين لا تصلح لأن تكون ظرفا للنبي (صلى الله عليه وسلم) لا من حيث الإمكان العقلي ولا من حيث الواقع الفعلي، إذن فلا بد من صرف "الأعين" إلى معنى الحماية والرعاية، ولا يتأتى الاختلاف في ذلك قط، ومن أمثلته الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

(1) تاج الدين علي بن عبد الكافي السبكي - طبقات الشافعية الكبرى - المصدر السابق - ج(03) - ص(378).

(2) البوطي - البحث السابق - ص(06).

(3) نفسه.

القصص [88]، فلا يتأتى تفسير الوجه بمعناه الحقيقي الذي هو جزء من الذات، ولكن وقع الخلاف في المجاز الذي يجب أن يؤول إليه.⁽¹⁾

3- وأما ما كان وجود الحجة فيه محل نظر وخلاف فكثير، وقد ذكر الإمام البيهقي⁽²⁾ في كتابه (الأسماء والصفات) طائفة منها، وفي تفسير الإمام الطبري فيض منها.

4- وقد أطل الإمام الخطابي⁽³⁾ في معالم السنن في بيان العوامل التي دعت إلى الخلاف في تأويل بعض المتشابه من الوارد في القرآن والصحيح من السنة⁽⁴⁾.

وهذه بعض الأمثلة التي ثبت فيها التأويل عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين:

أ- نقل عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنه تأويلات كثيرة فيما يتعلق بمسألة الصفات بأسانيد صحيحة منها تأويله لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَائِي﴾ القلم [42]، بالشدة أي يكشف عن شدة، فأول

الساق بالشدة⁽⁵⁾ وأول النسيان بالترك في قوله تعالى: ﴿قَالِيَوْمَ نَنْسِيهِمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ

هَذَا﴾ الأعراف [50]، وهذا التأويل هو صرف للفظ عن ظاهره لمعنى جديد مجازي⁽⁶⁾.

(1) البوطي - البحث السابق - ص(11).

(2) هو أحمد بن الحسين بن علي عبد الله بن موسى الحافظ أبو بكر البيهقي، ولد سنة 384هـ اشتهر بالذكاء وصفاء الذهن، برع في علوم شتى منها الفقه والحديث والكلام من مؤلفاته: الأسماء والصفات، السنن الكبرى والصغرى، توفي سنة 458هـ [انظر: السبكي - طبقات الشافعية - المصدر السابق - ج (04) - ص(11)].

(3) هو محمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي - أبو سليمان - من نسل زيد بن الخطاب أخي عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) - فقيه محدث من أهل بست من بلاد كابل - ولد سنة 319هـ - من مؤلفاته: معالم السنن في شرح سنن أبي داود - وبيان إعجاز القرآن - توفي سنة 388هـ. [انظر: الزركلي - المرجع السابق - ج(02) - ص (273)].

(4) البوطي - البحث السابق - ص(11).

(5) حسن علي السقاف - مقدمة تحقيقه لكتاب: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي - المصدر السابق - ص(11). ونقل ذلك ابن جرير الطبري في تفسيره - ج(23) - ص(188). تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي - (ط1 - دارهجر - 1422هـ = 2001م - القاهرة).

(6) السقاف - المصدر السابق - ص(12). وذكر المثال كذلك الطبري في تفسيره - المصدر السابق - ج(10) - ص(238).

ب- روي عن الإمام أحمد رضي الله عنه بعض التأويلات منها تأويله لـ «جاء» في قوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَبًّا صَبًّا﴾ الفجر [24]. أنه جاء ثوابه. (1)

ج- روي عن حماد بن زيد (2) تأويله لنزول الله إلى السماء الدنيا، الوارد في أحاديث النزول، بإقباله

جل جلاله. (3)

د- روي عن سفيان الثوري تأويله لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ الحديد [04]

فقال بعلمه، وهذا تأويل ظاهر وصرف للفظ عن ظاهره، لما كان مستحيلاً (4).

و"هذا يعني أن المجاز ليس مبعدا البتة عن آيات الصفات وسائر الآيات المشابهة، وإنما الأمر تابع في

ذلك لما يقرره الدليل، فإن غاب الدليل الملحق إلى المجاز، فذلك يعني الرجوع إلى الأصل، وهو الأخذ

بالحقيقة دون القول بالكيف، وهو المصير الذي لا محيد عنه، وإن ظهر أمامنا الدليل الملحق إلى المجاز

فذلك هو المصير الذي لا محيد عنه إذن، والحقيقة عندئذ هي الغائبة". (5)

والسبب الذي ألبأ بعض العلماء إلى التأويل هو ما رأوه من مبالغة بعض علماء الحديث الحنابلة في

الإثبات حتى وقعوا في التشبيه، وادعائهم أن ذلك هو مذهب السلف، وهذا ما دفع الحنبلي الكبير ابن

(1) نقل ذلك السقاف وقال: "روى ذلك البيهقي في كتابه "مناقب الإمام أحمد" وهو كتاب مخطوط، ومنه نقل الحافظ ابن كثير في البداية

والنهاية- ج(10)-ص(328). انظر: السقاف- مقدمة تحقيقه لكتاب دفع شبه التشبيه- المصدر السابق-ص(12-13).

(2) هو حماد بن زيد بن درهم مولى آل جرير بن حازم الجهضمي، ولد سنة 98هـ، أدرك معظم التابعين فأخذ عنهم، وكان من أئمة

المسلمين في الفقه والحديث، أخذ عنه خلق كثير، توفي سنة: 179هـ. [انظر: حلية الأولياء- أبو نعيم الأصبهاني- ج (06)- (ط1- دار

الكتب العلمية- 1409هـ- 1988م- بيروت)- ص (260)، و ابن سعد- الطبقات الكبرى - ج (09)- (ط1- تحقيق: علي

محمد عمر- مكتبة الخانجي- 1421هـ = 2001م- مصر)- ص (287)].

(3) أحمد بن الحسين البيهقي- الأسماء والصفات- تحقيق: عبد الرحمن عميرة- (ط1- دار الجيل- 1417هـ= 1997م- بيروت)-

ص(616).

(4) ذكرها الذهبي في ترجمته لسفيان الثوري- سير أعلام النبلاء- المصدر السابق- ج(07)-ص(274)، وانظر: السقاف- المصدر

السابق-ص(18-19).

(5) البوطي- البحث السابق- ص (80).

الجوزي للتأويل حيث قال: "...ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح... فصنفوا كتبنا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس...".⁽¹⁾

ولذلك لجأ الأشعري إلى التأويل مضطراً كي يعالج هذا الداء العضال ليخرج هؤلاء المنتسبين إلى السنة من ورطة التشبيه، ولكنه يرفض تأويل المعتزلة والجهمية لأنه بغير دليل، ويلجأ إلى التأويل مضطراً ليواجه المشبهة والمجسمة، وخاصة حشوية الحنابلة الذين يفسرون النصوص تفسيراً حسياً، وينسبون ذلك إلى الإمام أحمد وأئمة السلف، فالمغالاة في التمسك بالظاهر هي سبب التأويل في العقيدة ومن الأمثلة ما روى عن أبي عامر القرشي⁽²⁾ [وهو أحد المجسمة] عند قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَائِرِ الْقَلَمِ [42]. حيث فسرها بقصد دفع التفسير المجازي فضرب على ساقه، وقال ساق حقيقية شبيهة تماماً بهذه.⁽³⁾

ومنهم ما عليه السلفية المعاصرة و(الغلاة منهم) الذين هاجموا ومازالوا يهاجمون بشدة أتباع الأشعري يقول سفر الحوالي⁽⁴⁾: "فالحكم الصحيح في الأشاعرة أنهم من أهل القبلة لا شك في ذلك، أما أنهم من أهل السنة فلا".⁽⁵⁾

وبهذا أرادوا أن يحيو الخلاف في العقيدة، رغم أن الأمر فيه سعة، وهو منهج السلف الصالح الذين لجأوا إلى التأويل أحياناً فلا يجب الوقوف عند الظاهر مطلقاً حتى نقع في التجسيم، ولا يجب تركه مطلقاً حتى نقع في التعطيل، فيجب ضبط الأمر بما يدل عليه السياق ومقاصد الشريعة.

-
- (1) انظر: ابن الجوزي-دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه-تحقيق: وتقديم-السيد حسن بن علي السقاف-المصدر السابق-ص(97-99).
- (2) هو الإمام المحافظ العلامة أبو عامر محمد بن سعدون القرشي العبدري الميورقي الأندلسي، نزيل بغداد، وكان من أعيان الحفاظ، ومن فقهاء الظاهرية فهما عالماً متعافياً، قال عنه الذهبي "من بحور العلم لولا تجسيم فيه". [انظر:الذهبي-سير الأعلام-المصدر السابق-ج19-ص(579-583)، وابن كثير- البداية والنهاية-المصدر السابق-ج12-ص(201)].
- (3) انظر: بحث موقف الإمام الأشعري من المتشابهات -رحب محمود خضر-ص(46-47)- ضمن مقالات ملتقى الإمام الأشعري-من تنظيم: الرابطة العالمية لخريجي الأزهر-1430هـ=2010م-القاهرة. وقد روى هذه الرواية الإمام الذهبي حين ترجمته له وصححها-سير الأعلام-المصدر السابق-ج19-ص(579-583).
- (4) هو أستاذ ورئيس قسم العقيدة سابقاً في جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية.
- (5) انظر: سفر الحوالي -منهج الأشاعرة في العقيدة- الرد على مقالات الصابوني- (دط- دت- دد- دم)-ص(28-30).

المطلب الثاني: حقيقة المعنى الوسطي

حقيقة المعنى في الشريعة الإسلامية هو البحث عن مقصد الشارع، لأن الأحكام الشرعية منوطة بالمعاني، وليست بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصورية فلفظ الخنزير يطلق على خنزير البر وخنزير الماء ولاشك أن حكم التحريم متعلق بخنزير البر وليس بخنزير الماء، فليست العبارة بالأسماء وإنما بالمسميات. وبعبارة أخرى فالنظر يجب أن يكون للمعنى وليس للفظ، والمعنى تضبطه أوصاف تبين المقصود من اللفظ يقول ابن عاشور: "ولقد أخطأ من هنا بعض الفقهاء أخطاء كثيرة مثل من أفتى بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه ساحرا مغمضين أعينهم عن تحقيق معنى السحر الذي ناط الشارع به حكم القتل".⁽¹⁾ وضابط هذا المعنى المقصود شرعا أن يكون منتجا لصلاح أو نفع أو دافعا لفساد أو ضرر قويين أو ضعيفين.⁽²⁾

وهذا يقودني إلى الكلام على الألفاظ التي لها صلة بالمعنى في الشريعة كالاتي:

الفرع الأول: ألفاظ لها صلة بالمعنى في الشريعة

أكثر ما يستعمل الأصوليون لفظ المعنى ويقصدون به العلة والحكمة والمقصد والمصلحة فهذه أهم الألفاظ التي يتحدث بها الأصوليون عن المعنى. فالعلة قد يكون علة الحكم وقد يكون حكمته، وقد يكون مقصده، وقد يكون مصلحته. وهذا ما تحدث عنه الإمام ابن عاشور حين قسم المعاني إلى أنواع هي:

أ- الوصف الظاهر المنضبط القريب وهو العلة.

ب- الوصف الكلي وهو كليات الشريعة أي المقاصد الخمسة (وهو المقصد القريب)

ج- الوصف العالي وهو كليات الشريعة العالية أي المصلحة والمفسدة.

(1) ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - المرجع السابق - ص (106). والمقصود بالسحر الذي يسمى صاحبه ساحرا هو ما كان يوم حرم من عبادة الجن، وتجنب التوحيد، والإيمان بالرسول والأديان وليس كما يفهمه الناس اليوم من ترسيم حروف وطلسمات، أو ما يجعل مجرد اللهو والاغراب من أعمال المشعوذين" المرجع نفسه - ص (106).

(2) المرجع نفسه - ص (105).

وبتحديد هذه الأوصاف يمكن تعدية الحكم وقياس نظائره عليه وهذا السر في مرونة الشريعة الإسلامية، وقدرتها على الوفاء بكل مستجد، وهنا أعجبنى قول ابن عاشور في ذلك أردت نقله قبل أن أعرف بكل مصطلح، إذ يقول: "لا أحسب لمن يتطرقة شك في قبول الأحكام للقياس حسابا من سعة النظر في الشريعة، ولا أعده إلا عاكفا على تلقي الجزئيات الماثورة دون شعور بجهات الاتحاد بين تماثلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا محيرا عند تطلب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكام لها، وأنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطرا للقياس وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس". (1)

"ودليل ذلك استقراء الشريعة في تصرفاتها، الذي اكسب فقهاء الأمة يقينا بأنها في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرها إلا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكما تماثلا، ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة إلى هلم جرا أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أثبتوا أنها سبب نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه، فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللا مثل: الإسكار، وإن كانت كلييات سمينها مقاصد قريبة مثل: حفظ العقل، وإن كانت كلييات عالية سمينها مقاصد عالية وهي نوعان مصلحة ومفسدة". (2)

وبهذا استطاع ابن عاشور أن يشير إلى مستويات المعنى بدقة في الشريعة وهي:

- أ- المعنى المتبادر: وهو المعنى الظاهر من اللفظ لغة بحيث يتبادر إلى الذهن أنه المقصود أصالة.
- ب- المعنى القريب: وهو المعنى القياسي الذي تدل عليه العلة ليتعدى بها إلى غيرها.
- ج- المعنى الكلي: وهو المعنى المقاصدي، الذي تدل عليه مقاصد الشريعة الخمسة وفق مراتبها المعروفة.
- د- المعنى العالي: وهو المعنى المصلحي، الذي يحقق نفعاً ويدفع ضرراً.
- هـ- المعنى البعيد: وهو المعنى الذي لا يدل عليه اللفظ بوضعه ويكون مخالفاً لمقاصد الشريعة العامة، والمقصد العام من التشريع.

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية- المرجع السابق- ص(108).

(2) نفسه- ص (108).

لذلك فأهم شرط في المعنى المقصود شرعا أن يكون منتجا لصلاح أو نفع أو دافعا لفساد أو ضرر قوين أو ضعيفين. وطريق ذلك هو التعليل، وسأبين ذلك لاحقا، ليتوضح جيدا طريق الوصول إلى المعنى. وهذا تفصيل أهم الألفاظ التي لها صلة بالمعنى:

أولا: العلة: تعددت عبارات الأصوليين في معنى العلة اصطلاحا منها قولهم:

1- "هي المعرفة للحكم بأن جعلت علما على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم".⁽¹⁾

2- "هي الموجبة للحكم بذاتها لا يجعل الله".⁽²⁾

3- "هي الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها".⁽³⁾

4- "هي الموجبة بالعادة".⁽⁴⁾

5- "الباعث على التشريع" بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.⁽⁵⁾

والملاحظ كثرة تعريفات العلماء للعلة باعتبارات متعددة، لها صلة بمباحث علم الكلام والعقيدة. ولكن استقر تعريف أمر الأصوليين على أن العلة إذا أطلقت يراد بها معنيان:

الأول: الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي جعله الشارع موجبا للحكم ومعرفا له.⁽⁶⁾

ومثاله: الزنا الذي جعله الشارع علة للرحم أو الجلد، والقتل العمد الذي جعله علة مناسبة للقصاص، وعقد النكاح الذي جعله الشارع علة لحل الاستمتاع، فإن هذه جميعا أوصاف ظاهرة غير خفية بحيث يمكن تبنيها والتثبت من تحققها.

(1) الرازي- المحصل- المصدر السابق- ج(05)- ص (127-135) والزركشي- البحر المحيظ- المصدر السابق- ج(05)- ص (111-112) والإبهاج- المصدر السابق- ج (03)- ص (39-40).

(2) الزركشي- المصدر السابق- ص (112).

(3) المصدر نفسه- ص (112-113) والإبهاج- المصدر السابق- ص (40).

(4) الزركشي- المصدر نفسه- ص (113).

(5) الآمدى- الإحكام- المصدر السابق- ج (03)- ص (254) والزركشي- المصدر نفسه- ص (113).

(6) انظر: الشوكاني- إرشاد الفحول- المصدر السابق- ص (466-467)، وأبو زهرة- أصول الفقه الإسلامي- دط- دار الفكر

العربي- دت- دم- ص (237-241) وهبة الزحيلي- أصول الفقه- ج(01)- ط1- دار الفكر- 1406هـ=1986م- دمشق- ص (647-651).

كذلك فهي أوصاف منضبطة، أي أنها غير مضطربة، بحيث لم تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ولذا لم تجعل المشقة علة الفطر والتخفيف على المسافر بالقصر في رمضان، وإنما أناطه بالسفر كونه منضبطا ظاهرا.

أما كون تلك الأوصاف مناسبة فمعناها أن من شأن ترتب الحكم عليها أن يفضي إلى مصلحة مقصودة للشارع.

وأما أنها موجبة للحكم: فذاك لأنها تستدعي ما أناط الشارع بها من أحكام، وربط وجود الحكم بها، بحيث يدور الحكم معها وجودا وعدما، كالسرقة التي توجب حكم قطع اليد، والزنى الذي يوجب حكم الرجم إن كان محصنا أو الجلد إن كان بكرا، والقتل العمد الذي يوجب القصاص.

أما كونها معرفة للحكم، فذاك لانتصابها علامة على وجود الحكم عند تحققها في الفرع أو الجزئي. بمعنى أن: العلة هي الأمر الظاهر الذي جعله الشارع علامة على الحكم وبناه عليه، وبناء الحكم على العلة مظنة تحقيق الحكمة المقصودة منه.⁽¹⁾

أي هي: المعاني الموجودة في الأفعال التي تقتضي ترتيب الأحكام عليها لتكون مفضية إلى تلك المصالح.⁽²⁾

إذن: فالعلة هي المفضية إلى المصلحة، كإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض فإنه معلل بالسفر أو المرض، وحكمته رفع الحرج والمشقة.

والحكمة هي المصلحة التي أودعها فيها من جلب نفع أو دفع ضرر. وعلة القصاص القتل العمد، وحكمته حفظ حياة الناس قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاحِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة [178]. فالعلة أمانة جعلها الشارع على مناط الحكم، والحكمة سره والمقصود إليه، والأصوليون يختصون ببحث العلة أمانة على الحكم، ومادة المقاصد تبين الحكمة من كل تشريع، لتحقيق التطور وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان⁽³⁾.

(1) علال الفاسي - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها - (دط - الدار البيضاء - مكتبة الوحدة العربية - دت) - (123).

(2) انظر: علي حسب الله - أصول التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص (144).

(3) علال الفاسي - مقاصد الشريعة - المصدر السابق - ص (123).

الثاني: أما المعنى الثاني للعلة فهو: "المصلحة والمفسدة" أي ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة.

وهو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة: فالعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها ظاهرة كانت أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، كذلك نقول لا يقضي القاضي وهو غضبان، فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح"⁽¹⁾، فدفع المشقة هي المصلحة، وهي العلة الحقيقية للحكم بينما السفر هو السبب.

فالشاطبي يقصد بالعلة معنى الحكمة، أما الوصف الظاهر المنضبط فيطلق عليه السبب، ثم بين أنه قد يطلق لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح.⁽²⁾

وقد جمع الزركشي⁽³⁾ بين المعنيين حين قال: "هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكمة مجاز في الحكمة أو العكس؟ لأن الحكمة هي المقصودة اعتبارا، والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها، وتوسط الوصف المقصود لأجلها".⁽⁴⁾

أي الوصف هو السبب لتحقيق المقصود من الحكم وهو العلة.

ولكلا المعنيين للعلة علاقة وثيقة بالمقصد، فالعلة يجب أن تكون متضمنة لمقصد شرعي أو مفضية إليه.⁽⁵⁾

(1) انظر: الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (01)- ص (265).

(2) انظر: محمد مصطفى شلي- تحليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد-(دط-مطبعة الأزهر-1378هـ=1947م-دم)-ص(126).

(3) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بھادر الزركشي- من أئمة الشافعية وأعلامهم كان فقيها أصوليا أدبيا- له تصانيف كثيرة منها: البحر المحيط في أصول الفقه والبرهان في علوم القرآن والمنثور في القواعد الفقهية توفي سنة 794هـ [انظر: ابن العماد الحنبلي- شذرات الذهب-المصدر السابق- ج(06)- ص (335)]

(4) الزركشي- البحر المحيط- المصدر السابق-ج(05)- ص (135).

(5) انظر: عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني- قواعد المقاصد عند الامام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا - المعهد العالمي للفكر الاسلامي- الولايات المتحدة الأمريكية- (ط 2- دار الفكر- 1426هـ = 2005 م - دمشق)- ص(49- 51).

ثانيا: الحكمة

قد بينا علاقة العلة بالمعنى، وأن العلة عند الأصوليين هي المعنى القريب، الذي من شرطه أن يحقق الحكمة من تشريع الحكم ومقصده، فما معنى الحكمة وما علاقتها بالعلة والمقصد؟ أكثر ما يستعمل الأصوليون لفظ (الحكمة) لبيان المعنى المقصود من تشريع الحكم، وما يترتب عليه من جلب نفع أو دفع ضرر.⁽¹⁾ كتحصيل مصلحة حفظ الأنساب بتحريم الزنا، وإيجاب الحد على الزاني، وكدفع المشقة بتشريع القصر والفطر للمسافر، والحفاظ على النفس الإنسانية من الاعتداء أو الإهدار بتشريع القصاص، والحفاظ على العقل من الضياع أو الإهمال بتشريع حد الخمر. وهو ما صرح به الطوفي⁽²⁾ بقوله: "والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه".⁽³⁾

فهذا هو الاستعمال الغالب لمصطلح الحكمة على أن بعض الأصوليين يستعملون الحكمة بمعنى المعنى المقتضى لتشريع الحكم، كالمشقة فإنها معنى مناسب اقتضى تشريع رخص الصلاة حتى تتحقق بذلك مصلحة المكلف، كشغل الرحم فإنه معنى مناسب اقتضى تشريع العدة، حتى تتحقق مصلحة عدم اختلاط الأنساب.

وبذلك يبدو تطابق الحكمة والمقصد الشرعي من الحكم.⁽⁴⁾ (الحكمة مقصد جزئي)

ثالثا: المقصد

المقاصد في حقيقتها هي المعاني الكلية التي تدور حولها أحكام الشريعة، مثل إقامة المصلحة ورعايتها والحفاظ عليها، وما يتفرغ عن هذا المقصد الكلي من مقاصد أكثر تخصيصا، مثل الحفاظ على النفس والمال والنسل.

(1) انظر: الآمدي - المصدر السابق - ج(03) - ص(202) وص(373)، والرازي - المصدر السابق - ج(05) - ص(133)، والزرکشي - المصدر السابق - ج(0) - ص(134).

(2) سبقت ترجمته في المدخل التمهيدي.

(3) الطوفي - شرح مختصر الروضة - المصدر السابق - ج (03) - ص (386)

(4) انظر: أحمد الريسوني - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - (ط5 - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - 1428هـ = 2007م - فرجينيا) - ص (21-22).

كما هي أيضا المعاني الجزئية التي يقصد الشارع إقامتها مثل قصده إلى ديمومة عقد النكاح واستمراريته، وإحكام هذه الرابطة المقدسة، وقصده من تشريع الهبات بتطهير النفس من الشح، وترسيخ معاني الأخوة في نفوس المسلمين.⁽¹⁾

وسياتي التفصيل في معنى المقاصد عند حديثنا عن دورها في تفسير اللفظ الشرعي.

وبهذا نستنتج أن المعاني هي المقاصد الكلية والجزئية للشريعة ويجب على المجتهد عند تفسيره للفظ الشرعي أن يبحث عن المقصد الشرعي منه ويفسره به، ولا يفسره بهواه فيهدم مقاصد الشارع أو يقف به عند الظاهر فيهدم كذلك مقاصد الشارع.

والأحكام هي وسائل تحقيق هذه المعاني، وطرق تجسيدها في الواقع، وهي ليست غايات في حد ذاتها، وهذا ما ألمح إليه الإمام الشاطبي بقوله: "لأن الأعمال البشرية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها".⁽²⁾

رابعا: المصلحة

المصلحة هي أعظم غايات التشريع، بل هي الغاية الكبرى التي تدور حولها كليات الشريعة وجزئياتها، وهي في عمومها كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً، بحيث تكون فيه محافظة على مقصود الشرع. فإذا ما توصل المجتهد إلى معرفة قصد الشارع واستنبط المصلحة التي قصد بالنص حمايتها فسر النص في ضوءها، وحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله على أساسها.

ولا جرم أن يشترط ابن عاشور في المعنى المقصود شرعا أن يكون منتجا لصلاح أو نفع أو دافعا لفساد أو ضرر قويين أو ضعيفين، وقد تحدث علماء الأصول عن المصلحة وجعلوها دليلا يتوصل بها إلى تحديد المقصود من النص، وقد ظهر الخلاف بينهم في تبنيها، إلا أنه عند التحقق يظهر العمل بها عند جميع المذاهب، وقد سمي الدليل بالاستصلاح أو الاستدلال ويقصدون به دليل المصلحة. وسياتي الحديث عن المصلحة لاحقا فإن لها دورا كبيرا في تفسير اللفظ الشرعي.

(1) انظر: الكيلاني - قواعد المقاصد - المرجع السابق - ص (47).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (02) - ص (385) وانظر: الكيلاني - المرجع السابق - ص (47).

الفرع الثاني: طريق الوصول إلى المعنى المقصود شرعا

وطريق الوصول إلى المعنى المقصود شرعا هو المناسبة، فقد تحدث الأصوليون عنه وبينوه في باب العلة في القياس، وبالضبط في مسالك العلة، فاشتروا في الوصف (العلة) الذي يناط به الحكم، أن يكون مناسبا لتشريع الحكم، أي يحقق مصلحة ويدفع مفسدة، وبذلك يحقق المقصد الجزئي أو الكلي من الحكم.

واختلفت عبارات الأصوليين في التعريف بهذا المناسب منها:

1- "هي ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضراً".

2- "هي الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً ويدفع عنه ضراً"⁽¹⁾.

3- "هي عبارة عما إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"⁽²⁾.

4- "هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة"⁽³⁾.

وهذه كلها تعريفات للعلماء حين تعريفهم للمناسب؛ إذ بتعريف المناسب يتوضح معنى المناسبة.

ونستنتج من ذلك: أن المناسبة هي من المعاني الإضافية، بمعنى هي الرابط بين العلة (الوصف) وما يترتب عليه وهو المصلحة، ولذلك قيل إن المناسبة هي من المعاني الإضافية، فالعلة والحكم المبني عليها والمصلحة المترتبة على بناء الحكم عليها يناسب بعضها بعضاً، ولهذا ربما عبر بالمناسب عن الحكمة وهي المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالعلة، وقد كان هذا سبباً لما وقع في كلامهم من لبس في هذا الموضوع⁽⁴⁾.

إذن، العلة هي مقصد ولكنها مقصد قريب لكونها مناسبة لتشريع الحكم، بمعنى هي الباعث على تشريع الحكم، وضابطة له، قال الآمدي: "... المختار أنه لا بد أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلا فلو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه بل أمانة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع"⁽⁵⁾.

(1) علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي - الإجماع في شرح المنهاج - المصدر السابق - ج (03) - ص (54).

(2) الآمدي - الإحكام - المصدر السابق - ص (237).

(3) العضد الإيجي - شرح مختصر ابن الحاجب - المصدر السابق - ج (02) - ص (239).

(4) انظر: علي حسب الله - أصول التشريع - المرجع السابق - ص (147-148).

(5) الآمدي - الإحكام - المصدر السابق - ص (180).

فالعلة الشرعية للقصاص من القاتل كون القتل عمدا عدوانا، وربط الحكم بهذه العلة يترتب عليه بحكم العقل تحقق المصلحة المقصودة من الحكم، وهي المحافظة على حياة الناس. فهي وصف مناسب لهذا الحكم⁽¹⁾، والعلة الشرعية من تحريم الخمر هي الإسكار، ولكن في ربط الحكم به مناسبة لأن فيه تحقق مصلحة حفظ العقول للعقل، والغنى فإنه وصف مناسب لإيجاب الزكاة لما في ذلك من مصلحة مواساة الفقراء ودفع ضرر الفقر عنهم، وإقامة الحد فإنه مناسب لفعل الزنا إذ في ذلك حفظ للأنسب من الاختلاط، وصيانة للأعراض.

فهذه العلة جميعها مناسبة لأحكامها، ذلك أنه يتوقع غالبا حصول مصلحة عقب اقتران الحكم بذلك الوصف،⁽²⁾ ومتى كان الوصف مما يتوقع عقبه حصول مصلحة من ممارسته فهو مناسب لذلك الحكم، ويغلب على الظن أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف. فهذه هي حقيقة المناسبة، فهي ذلك الطريق الذي يسلكه المجتهد ليتحقق من خلاله من صلاحية الوصف، ليكون علة يرتبط الحكم بها وينبني عليها.

ويوضح ذلك تعريف الإمام الغزالي للمناسب حيث قال: "والمعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، والعبارة الحاوية لها: إن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود... وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب"⁽³⁾.

والملاحظ على هذه التعاريف أنها تتفق في أن المناسبة هي: "أن ينشأ عن ارتباط الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، مصلحة مقصودة للشارع سواء أكانت المصلحة جلبا لمنفعة أو تكميلها أم دفعا لمفسدة أو تقليلها".

وهذا ما عناه الغزالي بقوله: "استدعاء هذا المعنى - يقصد الوصف أو العلة - من وجه المصلحة هذا

(1) الآمدي - الإحكام - المصدر السابق - ص (147-148).

(2) انظر: الطوفي - شرح مختصر الروضة - المصدر السابق - ج (03) - ص (388).

(3) أبو حامد الغزالي - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل - تحقيق: محمد الكبيسي - (د ط - مطبعة الإرشاد -

1390هـ = 1971م - بغداد) - ص (189).

الحكم".⁽¹⁾

وهذا المسلك، كما هو ظاهر من عبارات الأصوليين يقوم أساسا على اختيار الوصف، عن طريق النظر في مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة، فإذا كان مقيما للمقصد الشرعي، مؤديا إلى تحقيق المصالح أو تكميلها، أو دفع المفسد أو تقليلها، كان وصفا مناسبا حريا أن يتعلق الحكم الشرعي به.

فالمناسبة، طريق يجب اللجوء إليه للتعرف على مقاصد الشريعة، واعتمادها كميزان تختبر فيه الأوصاف الظاهرة، للتحقق من صلاحيتها كعلل تبنى عليها الأحكام الشرعية. يقول الإمام الزركشي: "المناسبة من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالاحالة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد".⁽²⁾

فظهرت بذلك العلاقة بين المناسبة والمعنى، وأن المناسبة ليست هي المعنى، وإنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إفضاء الحكم إلى مقصده، فما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو مناسب وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً.

فالمقصد هو المعنى المطلوب الوصول إليه في الشريعة، والمناسبة هي طريق التحقق من ذلك. ولذلك كانت المقاصد ضرورية لضبط عملية الاجتهاد وتوجيهها وإن باب الاجتهاد مفتوح لمن يستطيع الولوج منه، وليس لكل الناس، كما يدعو إليه الحداثيون، ولا يستطيع دخوله إلا كل مجتهد بلغ درجة الاجتهاد، فلا يمكن لأي كان الاجتهاد مع اللفظ الشرعي.

الفرع الثالث: مستويات المعنى المقصود شرعا

قد أشرت سابقا إلى أن المعنى مستويات في الشريعة ولأهمية ذلك أردت التفصيل في الموضوع كالاتي:

أولا: المعنى الظاهر

هو المعنى المتبادر الذي يدل عليه اللفظ بحسب وضعه اللغوي، وهو المقصود الأول من تشريع الأحكام، فالواجب على المجتهد عدم تجاوز الألفاظ ومدلولاتها اللغوية المتبادرة بحيث يصل الأمر إلى حد إهمالها فالمطلوب أن يكون الوضع الوسط بين هذين الطرفين: -اعتبار المباني (الألفاظ).
-و اعتبار المعاني.

(1) الغزالي - شفاء الغليل - المصدر السابق - ص (146).

(2) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ج (05) - ص (206).

بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ولا يؤدي اعتبار أي من الطرفين إلى إهمال الطرف الآخر، وهذا ما قرره الشاطبي في الموافقات حين وضع قاعدة ذهبية في التعامل مع اللفظ الشرعي وهي "العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع وإهمالها إسراف أيضا".⁽¹⁾ ويقول أيضا: "... أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس. أي النص بالمعنى - لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع".⁽²⁾

أي إن الوقوف على مقصد الشارع من الحكم يحتم اعتبار مبنى النص ومعناه الشرعي، بحيث لا تغلب أي من الجهتين على الأخرى وقوله: "وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين" إشارة إلى أنه المنهج السديد في طريقة الاجتهاد وفهم النصوص، والوقوف على الأحكام.⁽³⁾ وقد دعا في غير ما مرة إلى اعتبار الجزئيات عند النظر في الكليات، وكذلك لا انفصال للكليات عن الجزئيات.

ومن الأدلة كذلك على ضرورة اعتبار المعنى لتفسير اللفظ، أن الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، وإنما تجري التفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب أو نهي تحريم أو كراهة باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة من المراتب الثلاث يقع الفعل حيث لا يستند إلى مجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر، ألا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائة [03] فإنه لم يحمل على الوجوب رغم أن صيغته الوجوب، فالمقصود أن سبب المنع من الاصطياد قد زال، وهو الإحرام الذي كان عليه الحاج أو المعتمر، وكذلك قوله تعالى: ﴿بِإِذَا فَضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ الجمعة [10] فإن الطلب فيها على الإباحة لا على الوجوب، وأرشد إلى ذلك معنى الأمر، وأنه سيق للإشارة إلى أن سبب المنع من الانتشار والبيع قد زال.⁽⁴⁾

(1) انظر: الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (154).

(2) نفسه - ص (393).

(3) انظر: الكيلاني - قواعد المقاصد - المرجع السابق - ص (253 - 254).

(4) انظر: الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (150).

ثانيا: المعنى القريب

وطريقه القياس على النظائر والجزئيات، وقد اقتصر عليه معظم العلماء لأنهم رأوا دلالة النظر على نظيره أقرب إرشادا إلى المعنى الذي صرح الشارع باعتباره في نظيره أو أوماً إلى اعتباره فيه أو أوصل الظن بأن الشارع ما راعى في حكم النظر إلا ذلك المعنى لأنها دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثلها، لذلك اكتفى العلماء بالبحث عن المعنى من أجناسه العالية.

ولأنه بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالجهتد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير المعروف حكمه فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة ثم بحكم كلياته العالية إذ لا يعسر عليه الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بينا. (1)

أي المعنى المنصوص عليه محقق لمقصده ومصطلحته لا محالة.

إذا تقرر ذلك علمنا أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظة للشارع مع اختلاف العلماء في جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص والأسباب والشروط والموانع، وفي أصول العبادات. (2)

ثالثا: المعنى الكلي

وهو المعنى المقاصدي، الذي يكون طريقه القياس على كليات الشريعة ومقاصدها العامة، فالنصوص الشرعية قد تفيد أحكاما كلية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة [01] وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ البقرة [184] وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "ما أسكر كثيره فقليله حرام" (3)

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المرجع السابق- ص (109).

(2) المرجع نفسه- ص (109).

(3) أخرجه أبو داود في سننه- كتاب الأشربة- باب ما جاء في السكر- ص (663)، والترمذي في سننه- كتاب الأشربة- باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، وقال: "الترمذي هذا حديث حسن غريب من حديث جابر"- ص (429)، والنسائي في سننه- كتاب الأشربة- باب تحريم كل شراب أسكر كثيره في روايات مختلفة صححها الألباني كلها- ص (842)، وابن ماجه في سننه- كتاب الأشربة- باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، وقال الألباني صحيح- ص (569).

وقوله: "لا ضرر ولا ضرار".⁽¹⁾

وقد تفيد أحكاماً جزئية وهو الغالب كقوله (صلى الله عليه وسلم): "أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسل إلى جارك".⁽²⁾

"والفهاء ينتزعون من كل ذلك فروعاً إما بطريق تحقيق المناط⁽³⁾ في الأحكام الكلية، لأن المنتزعات جزئيات لتلك القضايا الكلية، أو بطريق القياس في الأحكام الجزئية لأن المنتزعات مشابهة لتلك الجزئيات في وصف أذنت به أحكامها على تفاوت بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه وخفائها لتفاوت مسالك العلة، على أن هناك أحكاماً خفي مراد الشارع فيها على المجتهد فهي التعبدية ذلك مثل قول عمر (رضي الله عنه): "عجبا للعمة تورث ولا ترث"⁽⁴⁾.⁽⁵⁾

وقد تحدث العلماء وفصلوا القول في المقاصد، و فصلوا في أنواعها وأقسامها وطرق الكشف عنها وسيأتي الحديث عن ذلك لاحقاً.

على أن بن عاشور قد أشار إلى أن طرق الوصول إلى المعنى المقاصدي هي: الاستقراء والنظر في الأدلة والنظر في مقامات الأحوال والظروف والملازمات والسياقات.⁽⁶⁾

(1) أخرجه الإمام مالك في الموطأ- ج2- (ص 745)، كتاب الأفضية، باب: القضاء في المرفق، عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه. وكذلك الإمام أحمد في مسنده- ج(05)- (ص 327) عن عبادة بن الصامت في حديث طويل يبين قضاء النبي في عدة أمور منها: قضاؤه بأن لا ضرر ولا ضرار. وكذلك ابن ماجه في سننه- (ص 401)- كتاب الأحكام- باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، عن عبادة بن الصامت وعن أبي صرمة. وصححه الألباني في إرواء الغليل- ج(02)- (ط2- المكتب الإسلامي- 1405هـ- 1985م- بيروت)- ص(408).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب الشرب والمساقاة- باب سكر الأثمار، وباب شرب الأعلى قبل الأسفل وباب شرب الأعلى إلى الكعبين- ص (568-569).

(3) تحقيق المناط هو: "النظر في معرفة وجود العلة أو المصلحة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها" الآمدي- الإحكام- ج3- ص(435)، وتعبير الشاطبي "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله" الموافقات- المصدر السابق- ج4- ص(90).

(4) أورده الإمام مالك في الموطأ- كتاب الفرائض- باب ما جاء في العمة عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول: "عجبا للعمة تورث ولا ترث" ج(02)- ص (517).

(5) انظر: ابن عاشور - مقاصد الشريعة- المرجع السابق- ص (44).

(6) المرجع نفسه - ص (41-44).

رابعاً: المعنى العالي

وهو أوسع المعاني - كما يقول بن عاشور - وطريقه النظر فيما يتحقق من تشريع الحكم من نفع وما يدفع من ضرر.

بحيث يجب على المجتهد النظر المتعمق إلى معاني الأحكام بعد استكناه عللها لتكون الأحكام التي يتوصل إليها محققة لمقصده، بإقامة ما يحقق المصلحة ويدفع المفسدة، وإقامة المصلحة ودفع المفسدة هو المقصد العام للتشريع الإسلامي، فكل ما يحقق المصلحة فهو مقصود، وكل ما يحقق المفسدة فهو مدفوع. إذن فاعتبار اللفظ ضروري في الشريعة الإسلامية كما أن اعتبار المعنى كذلك، وفيما يلي بعض الأمثلة التي يجب على المكلف والمجتهد النظر في مقصودها وعدم الوقوف عند ألفاظها:

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة [09] فالمقصود منه هو النهي عن الإنشغال عن

الجمعة، وليس المقصود النهي عن البيع مطلقاً وفي جميع الأوقات.

ومنه أيضاً أن النبي (صلى الله عليه وسلم): "نهى عن بيع الغرر"⁽¹⁾ وذكر منه أشياء كبيع جبل الحبله وبيع الثمرة قبل أن تزهي وبيع الحصة وإذا أخذ بمجرد الصيغة امتنع بيع كثير مما هو جائز ببيعته وشراؤه كبيع الجوز واللوز وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقائي كلها بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والحوانيت المغيبة الأسس والأنقاض وما أشبه ذلك مما لا يحصى ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ بمجردده.⁽²⁾

والعلماء حين تحدثوا عن ذلك قد وضعوا منهجاً وسطاً لتفسير النصوص بين منهج الظاهرية الذين بالغوا في الاحتكام إلى الظاهر دون الالتفات إلى علل الأحكام ومقاصدها، وبين منهج الباطنية الذين بالغوا في الاحتكام إلى المقاصد والمعاني دون اعتبار للظاهر.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب البيوع - باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر - ج (03) - ص (1153).

(2) انظر: الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (152).

ومن أمثلة ما توقف عنده الظاهرية عند اللفظ ولم يلتفتوا إلى المعنى ما جاء في قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "ولا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن شاء ردها وصاعاً من تمر".⁽¹⁾

فلم يشبوا الخيار بتصرية البقر لأن الحديث ورد في الإبل والغنم وبما أنه وارد في الإبل والغنم فذلك دلالة على أن ما عداهما بخلافهما لأن الحكم ثبت فيهما بالنص والقياس لا تثبت به الأحكام.⁽²⁾ ولكن الظاهرية لم يلتفتوا إلى العلة من تشريع الحكم الذي يقود إلى تحديد المعنى منه، فالعلة سواء كانت إبلاً أو غنماً هو دفع الضرر اللاحق بالمبتاع فعلة الحكم هو التصرية التي تتضمن معنى التدليس والغش الذي ينشأ عنه الضرر فدفعاً لهذا الضرر كان الحكم بثبوت الخيار بردها وهو أمر يشمل البقر كما يشمل غيرها من الأنعام المنصوص عليها.

وهذا ما ورد عن داود الظاهري خاصة أما ابن حزم فخالفه ولكن ليس التفاتاً إلى العلة بل لورود حديث عام في ذلك وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): "من ابتاع محفلة أو مصراً فهو بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أن يمسكها أمسكها وإن شاء أن يردّها ردها وصاعاً من تمر"⁽³⁾ فأثبت ابن حزم الخيار في كل إناء الحيوان⁽⁴⁾ وذلك لورود هذا الحديث ولولا ورود هذا الحديث لما نظر إلى العلة ولا إلى المقصد. ومن ذلك كذلك وقوف الظاهرية عند الأصناف الستة التي ورد بها الحديث في الربا وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير،

(1) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب البيوع - باب النهي للبائع أن لا يحفل بالإبل والبقر والغنم وكل محفلة - ص (516)، ومسلم في صحيحه - كتاب البيوع - باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، وسومه على سوم أخيه، وتحريم النجش، وتحريم التصرية - ج (03) - ص (1154-1155).

وبلفظ من ابتاع محفلة رواه أبو داود في سننه - كتاب البيوع - باب من اشترى مصراً فكرهها مع الروايات الأخرى وضعف الألباني هذه الرواية بينما صحح الروايات الأخرى - ص (620)، وهذه الرواية كذلك أخرجها ابن حزم في المحلى بالآثار - كتاب البيوع - مسألة من اشترى مصراً - المصدر السابق - تحقيق: محمد منير - ج (09) - (ط1 - طبع إدارة الطباعة المنيرية - 1351 هـ = 1931 م - مصر) - ص (66-70). والتصرية: هي حبس اللبن في ضرع الإبل والغنم - تغريماً على المشتري بحيث يتوهم أنها مدرارة اللبن فيزيد في ثمنها.

(2) انظر: ابن قدامة - المغني - المصدر السابق - ج (04) - ص (82).

(3) ابن حزم - المحلى - المصدر السابق - ص (66-70).

(4) المصدر نفسه.

والملاح بالملح، سواء بسواء عينا بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى" (1) وإنكارهم اقتناص أي معنى أو علة يعدي الحكم إلى غيرها من الأصناف. (2)

فالحديث قد ورد في البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة قالوا كل ما عدا هذه الأصناف فهو على أصل الإباحة لقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة [274] ولقوله: ﴿وَقَدْ بَصَلَّ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام [120]، بينما التفت جمهور الفقهاء إلى علة التحريم ولم يقفوا عند تلك الأصناف الستة التي ورد فيها الحديث بل عملوا على استخراج علة تنظم تلك الأصناف وغيرها مما لم يرد بها نص تطبيقا للنص الشرعي في أوسع مدى، وعملا بقاعدة القياس التي تقتضي التساوي في الحكم عند الاتحاد في المناط وكان لكل نظره واجتهاد فالحنفية قالوا عن العلة هي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس (3)، وأشهر الروايات عن أحمد (4) والمالكية (5) قالوا هي اتحاد الجنس، مع كون هذه الأصناف مما يقتات ويدخر، وفي الذهب والفضة كونها رؤوس الأثمان مع اتحاد الجنس، والشافعية في غير الذهب والفضة هي الطعم واتحاد الجنس. (6)

وهكذا نظر كل مجتهد إلى معنى النص، ولم يقف عند مجرد اللفظ وذلك تحقيقا للمصلحة التي من أجلها حرم الربا، وهذا أمر تحتمله طبيعة التشريع القائمة على العدل (7) ولذلك قال الامام الشاطبي: "العمل بالعمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع".

(1) أخرجه مسلم في صحيحه- كتاب المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالواري نقدا- عن عبادة بن الصامت- ج(03)- ص 1210.

(2) ابن حزم- المصدر السابق- ج (08)- ص (467) فما بعدها.

(3) عبد الغني الغنيمي الميداني- اللباب في شرح الكتاب- تحقيق: محمد أمين النواوي- ج(02)- (دط، دار الكتاب العربي- دت- بيروت)- ص(37-39).

(4) محمد علاء الدين المرادوي- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف- تحقيق: محمد حامد الفقي- ج(01)- (ط1- دار إحياء التراث العربي- 1377هـ=1957م- بيروت)- ص(11-13)، وابن قدامة- المغني- المصدر السابق- ج(04)- ص(126-127).

(5) محمد عليش- شرح منح الجليل على مختصر خليل- (دط- دار صادر- دت- دم)- ص(537-538). وعبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج(05)، (دط، مطبعة محمد أفندي مصطفى، دت، مصر)، ص(62).

(6) محيي الدين بن شرف النووي- المجموع شرح المهذب- ج(08)- (دط- دار الفكر- دت) - ص(162-164).

(7) انظر: الكيلاني - قواعد المقاصد- المرجع السابق - ص (260-261).

وقال ابن القيم "وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصروا بمعانيها عن مراده فأولئك قالوا إذا وقعت قطرة من دم في البحر فالقياس أنه ينجس، وبنحسوا بها الماء الكثير...وهؤلاء قالوا إذا بال حرة من بول وصبها في الماء لم ينجسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجسه".⁽¹⁾ وقال أيضا "المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز الألفاظ ومعانيها ولا يقصر بها، ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه".⁽²⁾

ويقول الامام القرابي⁽³⁾: "والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين".⁽⁴⁾

وقد ظهر هذا المنهج في اجتهادات العلماء الراسخين من ذلك ما ذهب إليه بن تيمية وابن القيم حين أجازا بيع الخضروات المغيبة في الأرض رغم وجود جنس الغرر فيها إذ بين أن معنى النهي عن بيع الغرر هو كونه "مظنة للعداوة والبغضاء وأكل أموال الناس بالباطل وفي منع هذا البيع وغيره من المعاملات التي يكون الغرر فيها يسيرا والحاجة إليها شديدة، ضرر أشد ومفسدة أعظم من مفسدة تباعض الناس أو أكل المال بالباطل ومعلوم أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضها حاجة راجحة أبيع المحرم فكيف إذا كانت المفسدة منتفية". قال ابن القيم: "اختلف في جواز بيع المغيبات على قولين واختاره شيخنا وهو الصواب، لأن في منعه مشقة وفساد عظيم وحرَج شديد"⁽⁵⁾ فانظر كيف استندا إلى حكمة النهي عن بيع الغرر ليقول بجواز ما لا يلحظ فيه هذا المعنى من المعاملات أو يلحظ ولكنه يسير أمام عظم المفسدة المترتبة

(1) ابن القيم- إعلام الموقعين- المصدر السابق - ج (01) - ص (200).

(2) نفسه - ص (202).

(3) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء الصنهاجي المصري والقرابي- نسبة إلى قرافة مصر- أحد الأعلام- انتهت إليه رئاسة رئاسة المالكية في عصره- برع في الفقه وأصوله- والعلوم العقلية- له عدة مؤلفات- انعقد على كمالها لسان الإجماع- منها: الذخيرة- التنقيح في أصول الفقه (وهو مقدمة الذخيرة)- وكتاب الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام... توفي سنة 684هـ. [انظر: ابن فرحون-الذبيح- المصدر السابق- ص(128-130)].

(4) شهاب الدين القرابي- الفروق ومجاشيته إدرار الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط-تحقيق:عمر حسن القيام- ج (01)- (ط1-1414هـ=2003م-بيروت)-ص (387).

(5) انظر:ابن تيمية-القواعد النورانية الفقهية-تحقيق:أحمد بن محمد الخليل-(ط1-دار ابن الجوزي-1422هـ=2001م-الرياض)- ص (145-155). وابن القيم- المصدر السابق-ج01-ص(349).وج 04-ص(06).

في حال القول بمنع تلك المعاملة. (1)

وبهذا المنهج يمكننا رد بعض الاجتهادات المعاصرة وعدم قبولها لأن أصحابها وقفوا عند ظواهر النصوص ولم يعملوا معانيها: ما ذهب إليه بعض المعاصرين من حرمة التصوير الفوتوغرافي والتشدد في ذلك مستندين إلى النصوص العامة الواردة في وعيد المصورين فحملوا هذه الألفاظ على عمومها اللغوي دون بحث عن معناها الشرعي ومن تلك النصوص: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم" (2)، وقوله (صلى الله عليه وسلم) "أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون". (3) فأخذوا بعموم هذا اللفظ واستدلوا بعمومه اللغوي قالوا بتحريم جميع أنواع التصوير وعلى أي وجه كان بل يجب إتلاف الصور وطمسها وإخلاء البيوت منها. (4)

ولو أنهم نظروا إلى معنى النهي والحكمة منه، ولم يقتصروا على الوقوف على ظواهر الألفاظ لظهر لهم غير ذلك، لأن النهي متوجه إلى التصوير الذي فيه مضاهاة لفعل الخالق جل وعلا وإنما يتحقق ذلك في الذين يصنعون التماثيل ويرسمون الصور التي يظهر فيها معنى هذه المضاهاة، وعادة ما تتخذ على وجه التعظيم والتبجيل، ويرشدنا إلى هذه العلة والمعنى، ما ذكره العلماء في معنى النهي، فالإمام النووي (5) يقول في التصوير: "فصنعتة حرام بكل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى". (6)

(1) الكيلاني- قواعد المقاصد- المرجع السابق- ص (260-261).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب اللباس- باب عذاب المصورين يوم القيامة، وفي باب من كره القعود على الصور، وفي باب من لم يدخل بيتا فيه صورة، وفي كتاب التعبير- باب من كذب في حلمه- ص (1495-1496-1497) وص (1744).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب اللباس- باب عذاب المصورين يوم القيامة- ص (1495-1497)، وأخرجه مسلم في صحيحه- كتاب اللباس- باب تحريم تصوير صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ ما فيه صورة غير ممتهنة بالفرش ونحوه، وأن الملائكة لا يدخلون بيتا فيه صورة- ج (03)- ص (166-1670-1671).

(4) انظر: نزار بن هاشم العباس- التذكير والتبصير بكلام العلماء في حكم التصوير- دط- دت- دم فقد جمع فيه فتاوي وكلام العلماء السلفيين في حكم التصوير بالآلات الحديثة كالكاميرا والفيديو والجوال- ص (06) فما بعدها.

(5) هو الإمام الحافظ القدوة شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي ولد سنة 631هـ- كان حريصا على طلب العلم- العلم- فاشتغل بالحديث والفقه والأصول والمنطق وغيرها اشتهر بالورع والزهد- من تصانيفه: شرح صحيح مسلم- ورياض الصالحين والأذكار- والأربعين- توفي 676هـ- [انظر: جلال الدين السيوطي- طبقات الحفاظ- (ط1- دار الكتب العلمية- 1403هـ- 1983م- بيروت)- ص (513)].

(6) النووي- شرحه على مسلم- ج (14)- (ط1- المطبعة المصرية بالأزهر- 1349هـ= 1930م- مصر)- ص (81-82).

ولهذا نجد يستثني من التصوير المحرم تصوير الشجر والجبال وغير ذلك مما ليس فيه صورة حيوان. ذلك أن مثل هذه المصورات بعيدة عن معنى المضاهاة والتعظيم التي جعلت مناطا للتحريم ومعنى للنهي. فإذا كان هذا هو المعنى المعقول من النص فهل يتحقق في التصوير الفوتوغرافي؟ إن فهم النصوص الشرعية على ضوء معانيها التي سبقت من أجلها وإدراك حقيقة التصوير الفوتوغرافي، ليعطينا فهما آخر غير فهم الذين وقفوا عند ظاهر اللفظ ولم يراعوا المعاني الشرعية في فتاواهم ذلك أن التصوير الفوتوغرافي عبارة عن حبس الظل بالوسائط المعلومة لأرباب هذه الصناعة وإذا كان قد أطلق عليه لفظ (مصور) فهو أبعد ما يكون عن حقيقة (المضاهاة) المقصودة من النهي عن التصوير، والألفاظ تفهم على ضوء معانيها وعللها وتلك المعاني والعلل هي التي تحدد أفراد النص ومدركاته وتعيين الفقيه على تبين الحكم الشرعي الذي أرادته الشارع وقصده.

على ذلك فإن "التصوير الفوتوغرافي" غير مشمول بذلك النهي لعدم تحقق معناه فيه، في العادة والأغلب، إذ لا يتخذ ذلك التصوير للمضاهاة أو المشاكلة للخالق سبحانه، خاصة إذا كان التصوير لمعاملة رسمية أو لقضية أمنية أو لغاية معنوية.

على أن حكم التصوير الوارد في النص قد يشمل حالات من الصور الفوتوغرافية إذ تحقق فيها معنى النهي المتمثل في المضاهاة، فحينئذ ينسحب عليها الحكم نفسه لتحقيق علة النهي فيها، وهي المضاهاة.⁽¹⁾ ولكن اعتبار النهي - كما قلنا - لا يجب أن يعود على اللفظ (النص) بالإلغاء فالتوسط مطلوب في اعتبار المعنى كما هو مطلوب في اعتبار اللفظ بحيث لا يعود أحدهما على الآخر بالإلغاء.

فهكذا يجب أن تضبط الاجتهادات مع النص الشرعي فلا شطط في أعمال المعنى ولا شطط في أعمال اللفظ فالنظر يكون إليهما جميعا، والمشكلة غياب هذا النظر الوسطي في التعامل مع النص، وطغيان النقيضين، أهل الظاهر وأهل الباطن.

وقد قلنا سابقا إن طريق الوصول إلى المعنى، واستخراجه من اللفظ هو الاجتهاد، وفي نطاق النصوص يكون بتأويلها وهذا ما سيقف عنده المبحث الثاني.

(1) انظر: الكيلاني - قواعد المقاصد - المرجع السابق - ص(266-267).

المبحث الثاني: التأويلية الوسطية وضوابطها

سبق الحديث عن حقيقة مذهب الباطنية والظاهرية وأسسهما في فهم النص الشرعي، وتبين أن أساس دعوة الباطنية هو التأويل من دون ضوابط، وأن أساس دعوة الظاهرية هو إنكارها للتأويل إلا ما جاء به النص.

فهل اعتدت المدرسة الوسطية بالتأويل؟

وما مدى دوره في فهم النص الشرعي؟

المطلب الأول: حقيقة التأويل ودوره في تفسير اللفظ

الفرع الأول: تعريف التأويل وعلاقته بالتفسير

أولاً: تعريف التأويل

بدأ التأويل وسيلة من وسائل الكشف عن المعنى منذ نزول القرآن وظل مرادفاً للتفسير ومصاحباً له، فقد كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحابته يدركون علاقة الألفاظ باللغة، ففسروا غريب القرآن الكريم، وأولوا بعض ألفاظه، وقد اشتهر منهم في هذا المجال عبد الله بن العباس الذي دعا له النبي (صلى الله عليه وسلم) بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".⁽¹⁾

ومع علم الصحابة بلغة العرب إلا أنهم احتاجوا إلى معرفة دلالة بعض الألفاظ بتفسيرها بغير ما يدل عليها ظاهرها تماشياً مع مقصد الآية أو سياقها العام والخاص. يقول القرطبي: "روي عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من حُوسب يوم القيامة عُدب" قالت: فقلت يا رسول الله أليس قد قال الله: ﴿بِمَا مَسَّ أَوْتِيَ كِتَابَهُ﴾

(1) أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس-كتاب الوضوء- باب وضع الماء عند الخلاء بلفظ "اللهم فقهه في الدين"-ص(49)، ومسلم في صحيحه-ج(04)-ص(1927) بلفظ "اللهم فقهه"-كتاب فضائل الصحابة-باب فضائل عبد الله بن العباس، وأخرجه أحمد في مسنده بلفظ "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"-ص(226).

بَيَمِينِهِ ﴿٢٠﴾ قَسُوفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٢١﴾ الإنشاق [7-8] فقال: "ليس ذاك الحساب، إنما ذلك العرض"⁽¹⁾. فأول كلمة الحساب بالعرض⁽²⁾.

وبعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) احتاج الصحابة إلى الاجتهاد في الوقائع المستجدة، فكان الرأي بأشكاله المختلفة، وإن كان بدأ متحرّجاً في أول الأول، ثم زاد بزيادة الحوادث والمستجدات، وكان التأويل مدار هذا الرأي.

وقد رأينا كيف أصبح التأويل سبباً في نشوء المذاهب وتعددتها، ثم أصبح وسيلة للتعصّب لها والدفاع عنها. فما هي حقيقة التأويل؟

1- تعريف التأويل لغة:

للتأويل في اللغة عدّة معاني منها:

أ- المرجع والمصير: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجوع وأول إليه الشيء رجعه، وألت عن الشيء ارتددت،⁽³⁾ ومنه سمي الإيل الذكر لمآله إلى الجبل يتحصن به، وإلايالة السياسة لأنها مرجع الرعية إلى راعيها.

ومن هذا تأويل الكلام أي عاقبته. قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ الأعراف [52]. أي ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم.⁽⁴⁾ يقول ابن منظور: "وأول الكلام وتأوله، دبره وقدره، وأوله وتأوله فسره، ومنه تعبير الرؤيا".⁽⁵⁾

ب- الجمع والإصلاح: يقال ألت الشيء أوّوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لإشكال فيه، وقال بعض العرب: أول الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليه قالوا:

(1) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب العلم- باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه، وفي كتاب الرقاق- باب من نوقش الحساب عذب- ص (39) وص (1623-1624)، ومسلم في صحيحه- كتاب الجنة- باب إثبات الحساب- ج (04)- ص (2204).

(2) السيوطي- الإتيان في علوم القرآن- المصدر السابق- ص (760).

(3) ابن منظور- لسان العرب- المصدر السابق- مج (11)- (دط- دار صادر- دت)- مادة "أول"- ص (32-33).

(4) ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- المصدر السابق- ص (98-100).

(5) ابن منظور- المصدر السابق- ص (33-35).

لا أول الله عليك شملك⁽¹⁾؛ وفي أساس البلاغة: فلان يؤول إلى كرم، ومالك تؤول إلى كتفك إذا انضم إليهما واجتمع⁽²⁾.

ج- الإصلاح والسياسة: آل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، والإئتيال الإصلاح والسياسة⁽³⁾ وعليه فالتأويل في اللغة هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا. ففي العلم نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ آل عمران [07] وفي الفعل كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ الأعراف [52] أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه⁽⁴⁾.

2- تعريف التأويل اصطلاحاً:

اشتغل بتعريف التأويل المتكلمون والمفسرون والمحدثون والفقهاء والأصوليون وهذه بعض التعريفات:

أ- تعريف أبو منصور الماتريدي: "هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع".

حيث عرّفه في مقابل التفسير فقال: "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع"⁽⁵⁾، فهو لم يحدد اللفظ المحتمل وجعل التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع وفرق بين التأويل والتفسير.

ب- تعريف ابن حزم: "هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وُضع له في اللغة إلى معنى آخر"⁽⁶⁾.

فالتأويل عنده هو العدول عن المعنى الظاهر المتبادر لغة إلى غيره، ولكن يشترط أن يكون هناك دليلاً للنقل أو العدول عن الظاهر. حيث يقول في تنمة التعريف: "فإن كان نقله قد صحّ ببرهان، وكان نقله

(1) ابن منظور- لسان العرب- المصدر السابق- ص(33).

(2) أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري- أساس البلاغة- تحقيق: محمد باسل عيون السود- (ط1- دار الكتب العلمية- 1419هـ = 1998م- بيروت)- مادة "أول"- ص(39).

(3) ابن منظور- المصدر السابق- ص(34).

(4) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- تحقيق: محمد سيد كيلاني- (دط- دار المعرفة- دت- بيروت)- ص (30).

(5) السيوطي- الإتقان في علوم القرآن- المصدر السابق- ص (758).

(6) ابن حزم- الإحكام في أصول الأحكام- المصدر السابق- ج (01)- ص (42). (طبعة محققة مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر- دط- دار الآفاق الجديدة- دت- بيروت).

واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل".⁽¹⁾

ج- تعريف الغزالي: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر".⁽²⁾

ونلاحظ أن الغزالي قد صرح بضرورة وجود الدليل للتأويل، وهو قيد ضروري في التأويل ومثله تعريف الرازي، والآمدي.

د- تعريف الزركشي: "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره بدليل خارج يعضده حتى لا يكون تركا للظاهر بغير معارض".⁽³⁾

هـ- تعريف الآمدي: "التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له بدليل يعضده".⁽⁴⁾ يعضده".⁽⁴⁾

ويلاحظ تطور تعريف التأويل تاريخياً، وأن الأصوليين هم الذين دققوا في تعريفه وضبطوا معناه في كونه عدول عن الظاهر إلى غيره، ولكن بشرط وجود دليل لذلك العدول وهو الضبط الذي تحدت عنه ابن تيمية حيث قال: "التأويل في عرف المتأخرين من المتفهمة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتزن به".⁽⁵⁾

ويبدو من تعريفه أنه يريد الرد على من انتحل التأويل وجعله أداة لزرع عقائده، فضبطه بضرورة وجود دليل، وأن التأويل العقلي مردود.

(1) ابن حزم- الإحكام- المصدر السابق- ص (42).

(2) الغزالي- المستصفى - المصدر السابق- ج (01)- ص (387).

(3) الزركشي-البحر المحيط-المصدر السابق-ج3-ص(438)-[طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-تحرير: عمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ومحمد سليمان الأشقر-ط2-1413هـ=1992م-الكويت].

(4) الآمدي- الإحكام- المصدر السابق- ج (02)- ص (199) و ج (03) - ص (74).

(5) تقي الدين أحمد ابن تيمية - الإكليل في المتشابه والتأويل-تحقيق: محمد الشيمي شحاتة-(دط-دار الإيمان-دت-دم)- ص (27). (27).

وقد تحدّث فتحي الدريني من المعاصرين عن التأويل وبَيّن أن العدول عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ما هو إلا تماشياً مع المقصود من اللفظ، فمقصود الشارع ليس في الظاهر المتبادر، وإنما فيما وراءه، ولكن بدليل يعضّده حيث يقول: "التأويل هو تبيين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر إليه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرحّج هذا المعنى المراد".⁽¹⁾

ومما سبق نستنتج أن التأويل هو أداة لفهم النص الشرعي يتمثل في صرف اللفظ عن ظاهره الراجح في الأصل، إلى الباطن المرجوح. الذي أصبح راجحاً بدليل يعضّده، تحقيقاً لمقصد الشارع. وينطبق على التأويل في الفروع بضوابط. وعليه فالتأويل لا يتطرق إلى النص بالمعنى الأصولي، ولا إلى المحمل، بل يتطرق إلى الظاهر فقط.

ثانياً: علاقة التأويل بالتفسير

كان التأويل في عهد السلف الأول يعني التفسير والتدبر، لمعاني الآيات، ففي دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس أنه قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽²⁾ والتأويل هنا هو معرفة معاني الآيات بفهمها والتدبر فيها ومعرفة مقاصدها، دون تعنت فيها، فقد كان الصحابة - رضوان الله عنهم - يتورّعون عن تأويل المتشابه، وتجنّبوا التأويل خيفة القول على الله بغير علم. فكان ما يمارسونه من التأويل يرادف التفسير والتدبر، وكانوا إذا غاب عنهم معنى سألوا النبي (صلى الله عليه وسلم) كسؤالهم لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام [83]. فقد شق ذلك على أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَبْنِي لِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان [12] فهو بمعنى الشرك.⁽³⁾

(1) فتحي الدريني - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي - المرجع السابق - ص (189).

(2) سبق تخريجه - (265).

(3) انظر: القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - المصدر السابق - ج (08) - ص (444-446)، وانظر: محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل

العرفان في علوم القرآن - تحقيق: فواز أحمد زمرلي - ج 2 - (ط 1 - دار الكتاب العربي - 1415 هـ = 1995 م - بيروت) - ص (10).

فكان همهم معرفة معنى القرآن والحديث وتحقيق مقاصده، لكن دون تكلف أو زيادة في المعنى بما يخالف أصول الشريعة، فالقرآن عربي، وهو جاري أساليبهم المستعملة، فلم يتكلفوا فهمه. وليس معنى ذلك الوقوف على ظاهره، فقد كانوا يعلمون من العربية العام الذي أريد به الخصوص، والخاص الذي أريد به العموم وغيرها من أساليب العرب في التخاطب، فكانوا يعلمون معناه الظاهر والباطن، والباطن هو مقصود الشارع الحقيقي، الذي يقوم عليه برهان ودليل، وليس الباطن الذي لا يقوم عليه إلا دليل الهوى والزيغ.

ومن هنا كان التفسير والتأويل في هذا العهد المتقدم وسيلة إلى كشف معاني النصوص القرآنية وتبيينها، ثم بعد ذلك أصبح التأويل يعني توسيع الدلالة بإضافة معاني جديدة للنص، وقد رأينا كيف أن السبب هو ظهور الفرق وتعصبها لأفكارها.

وهذا ما جعل الأصوليين يفرقون بين التفسير والتأويل وإن كان في حقيقته كل تأويل فهو تفسير، وليس كل تفسير تأويل. فالتفسير أعم من التأويل.

وبعد انقضاء عصر الصحابة والتابعين، ظهر الغلو في التأويل بظهور المذاهب والفرق، وقد أدى هذا بالقول بالفرق بين التفسير والتأويل. وقد رأينا بعض التعريفات التي فصلت بين التفسير والتأويل بعد عصر الصحابة، منهم الإمام الماتريدي حينما قال: "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع".

وقد كان اصطلاح الأصوليين آخر ما استقر عليه تفسير التأويل، حيث أصبح يستعمل في صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى آخر بدليل⁽¹⁾.

الفرع الثاني: دور التأويل في تفسير اللفظ الشرعي

أولاً: التأويل في العقيدة

اهتم بالتأويل في العقيدة المتكلمون، والتأويل عموماً عندهم لا يختلف في معناه عند الأصوليين من كونه صرف للفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح قد يسنده دليل من اللغة أو الشرع.

(1) سيد أحمد عبد الغفار- التأويل الصحيح للنص الديني- (دط- دار المعرفة الجامعية-1426هـ = 2005م- الاسكندرية)- ص (42- 44) وانظر: ابن تيمية-الإكليل-المصدر السابق-ص(27).

ولكن انحصر في العقيدة في المتشابه من آيات صفات الله عز وجل وأفعاله، وأخبار المعاد، فوقع التأويل فيها بما يظن أنه يتفق وتنزيه الله تعالى. قال السيوطي - في معنى كلامه -: "التأويل عند المتكلمين ما ذهب إليه الخلف من صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معان تتفق وتنزيه الله تعالى عن المشابهة والمماثلة، بخلاف ما ذهب إليه السلف من التفويض والامسك عن تعيين معنى خاص". (1)

وقد كان التأويل مجالا خصبا للوصول إلى المعاني الباطنية، فوجدت الفرق الكلامية ضالتها فيه لتأييد مذاهبهم، فقصروا التأويل على أنه مجرد صرف اللفظ عن ظاهر معناه، وبتروا معناه لإصطلاحه الذي هو صرف اللفظ عن معناه إلى معناه المقصود. (2)

وانقسمت الفرق العقديّة في التأويل إلى ثلاثة اتجاهات:

أ- **أهل الظاهر**: وهم الذين نفوا التأويل مطلقا حتى هضموا حق النص فيما يحمله من وجوه دلالية أخرى. فوقعوا في التشبيه والتجسيم.

ب- **أهل الباطن**: وهم الذين تعمقوا في باطن النص، وحملوا اللفظ فوق طاقته حتى وقعوا في التعطيل.

ج- **أهل الوسط**: وهم الذين توسطوا بين الظاهر والباطن، فلم يتوقفوا عند الظاهر، ولم يتعمقوا في الباطن. وهم أهل السنة والجماعة. (3)

وهم المتوقفون عند الظاهر تأدبا عن الكلام في ذات الله تعالى وصفاته من السلف ومن تبعهم من الأئمة الكبار كالإمام مالك. وخلفهم الذين أولوا بعض الآيات تنزيها لله عن المماثلة والمشابهة.

فالإمام مالك لما سئل عن الاستواء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف [53]. قال: "الاستواء معروف والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة". (4)

(1) السيوطي - الإتيان - المصدر السابق - ص(432).

(2) سيد أحمد عبد الغفار - المرجع السابق - ص(42-44).

(3) محمد أحمد عبد القادر - ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو - (دط - دار المعرفة - دت - الإسكندرية) - ص(16-19).

(4) ابن خلدون - المقدمة - المصدر السابق - ص(390).

أما الوقوف عند الظاهر الذي فيه تشبيه أو الوقوف مع الظاهر الذي يؤوله دليل من الكتاب والسنة فهذا مردود مثل ما فعل الخوارج حيث قال فيهم ابن تيمية: "إلا الخوارج فإن من قولهم، وأما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول فلا يعملون إلا بظاهره، ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الإسلام كما يمزق السهم من الرمية".⁽¹⁾

وهم على مذهبهم هذا في العقيدة والفروع، فمن الأمثلة العقدية تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ

إِلْحَاكِمًا إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام 58]. فكفروا عليا لما رضي بالتحكيم، وجميع الصحابة من بعده، أو بالأحرى وقفوا عند ظاهر اللفظ فأولوها دون مؤول، ثم سووا بين الصغائر والكبائر، ويعتقد البعض أن حرفيتهم في تعاطيهم مع النصوص هو الذي أوقعهم في هذه المزالق الخطيرة، ويمكن النظر إلى حرفيتهم أنها تفسير للنصوص من جهة، ومن جهة أخرى هو تأويل لها على اعتبار أن التأويل معناه هو المرجع والمؤئل الذي يؤول إليه النص؛ لذا ففهمهم للنصوص كان نوع تأويل لها اعتبروا أن التأويل معناه هو المرجع والمؤئل الذي يؤول إليه النص؛ لذا ففهمهم للنصوص كان نوع تأويل لها اعتبروا قطعيا وبنوا عليه أحكاما كثيرة جرت ويلات على المسلمين. يقول أبو زهرة: "وهم في دفاعهم وتهورهم مستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها وظنوا هذه الظواهر دينا مقدسا لا يجيد عنه مؤمن، وقد استوعت ألباهم كلمة "لا حكم إلا لله فاتخذوها دينا ينادون به".⁽²⁾

ومن أمثلتهم في الفروع ما وقعوا فيه في تقدير نصاب السرقة، ورحم الزاني، وقالوا لو أن رجلا أكل مال اليتيم فهو في النار بنص الآية، ولو قتله ليس له النار، لأن الله لم ينص على ذلك.⁽³⁾

وفي العقيدة وقع هذا الفريق في التشبيه والتجسيم فيما يتعلق بصفات الله تعالى. لأنهم أغفلوا ما يمكن أن يؤول به النص. وعليه فالظاهر نوعان: **ظاهر مقبول**: وهو ما لا يؤدّي مطلقا إلى التشبيه، وهو الظاهر عند السلف. و**ظاهر غير مقبول**: وهو ما يؤدّي إلى التشبيه.

(1) أحمد عبد الحليم ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل - تعليق: الشيخ رشيد رضا - ج5 - (دط - لجنة التراث العربي - دت - دم) - ص (20).

(2) انظر: محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلامية - (دط - دار الفكر العربي - دت - مصر) - ص (60).

(3) ابن تيمية - مجموعة الرسائل - المصدر السابق - ص (20). وانظر: أحمد أمين - ضحى الإسلام - ج3 - (ط1 - الهيئة المصرية للكتاب - دت - مصر) - ص (334).

أما الفريق الذي لم يقف عند الظاهر هروبا من التشبيه والتجسيم، فمنهم من استطرد في التأويل وحملوا ألفاظ القرآن الكريم على المجاز وهم المعتزلة، فكل ما ورد وظاهره يدل على إثبات الجهة وإثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية فيجب تأويله باللجوء إلى المجاز، وقد سبق توضيح ذلك في هذا البحث.

ولكن مع ذلك فهم يتمسكون بالظاهر إذا خالف أصولهم كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام [104].

بينما أهل السنة يؤولونه بأن ذلك في الدنيا وليس في الآخرة، والرؤية أمر دون الإدراك.⁽¹⁾ ولذلك كان أهل السنة والجماعة، أكثر اعتدالا في التأويل في العقيدة، فلم يقفوا عند الظاهر دائما ولم يتعمقوا في الباطن وهذا مثال للإمام أحمد بن حنبل يؤول فيه تجنباً للتجسيد وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ الحديد [04]. فأول ذلك بالعلم.

وهنا نرى ضرورة التأويل أحيانا عندما يكون اللفظ الظاهر غير مناسب.⁽²⁾ وهكذا أصبح التأويل سلاحا ذو حدين، فهو من جهة أداة لفهم النصوص، ورفع التناقض بينهما، ومن جهة أداة لتحريف النصوص.

ثانيا: التأويل في الفقه

وهو التأويل الذي اهتم به الفقهاء لتشريع الأحكام العملية، وهو عموما ما يتحدث عنه المتكلمون، وقد وقع بينهم كذلك خلاف في التوسع فيه.

فالتأويل في الجانب الفقهي مخالف تماما للتأويل في الجانب العقائدي، حيث أنه في الفقه أكسبه مرونة وتطورا ومسايرة للمستجدات عبر العصور المتلاحقة، ودخل في باب اختلاف التنوع، بينما في العقائد كان سببا للفرقة والشذمة واختلاف التضاد المفضي للخلاف المذموم بين أفراد الأمة ولعل السبب في ذلك أن النصوص الشرعية قد أفاضت الحديث في أمور العقيدة، ومن هنا تجد أن أكثر نصوصها يدخل في باب

(1) عقائد السلف (أحمد بن حنبل- البخاري- ابن قتيبة)- اعطاء: فواز أحمد زملي- (ط1- دار الكتاب العربي- 1415هـ= 1995م- بيروت)- ص(210).

(2) سيد عبد الغفار- التأويل الصحيح- المرجع السابق - ص(80).

قطعي الدلالة، وما خفي منها مما يعرف بالمتشابه، فالراجح أنه لا مجال للعقل لتصوره في الخوض فيها لأنها خارج قدراته وحدوده، يقول العز بن عبد السلام "وأما مصالح الآخرة ومقاصدها فلا تعرف إلا بالنقل".⁽¹⁾ ويقول الشاطبي تعقيباً على حديثه عن مصالح الآخرة وطرق إدراكها: "وهذا كله حسب ما جاء في الشريعة إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال"⁽²⁾.

أما في الفقه فقد اختلف الأمر، حيث فتح المجال للاجتهاد بالرأي فيه لتعلقه بالأمور العملية الحياتية التي يستطيع العقل إدراك وجه المصلحة الشرعية فيها؛ لذا كان للعقل والرأي والاجتهاد مدخل في التعاطي معه، ومن هنا جاءت أكثر النصوص الفقهية في باب الظني الدلالة، وهذا ما أكسبها مرونة عززتها طبيعة اللغة العربية وتنوع دلالاتها.⁽³⁾

ولعلّ من الأمثلة الدالة على التعاطي مع معنى النص دون اللفظ وهو محصّلة التأويل ما ورد في العهد النبوي عن ابن عمر (رضي الله عنه) قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم) لنا لما رجع من الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال: بعضهم: "لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يُعنف واحدا منهم".⁽⁴⁾

فالملاحظ من النص السابق أن بعض الصحابة قد وقف عند ظاهر النص وحدود الألفاظ، ولم يصلّ العصر حتى بعد خروج الوقت، وذلك وقوفاً عند حدود اللفظ النبوي وأمره، وبعضهم تحطّى ظاهر اللفظ إلى المعنى المقصود من قول الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهو الإسراع إلى بني قريظة، لذا صلّوا العصر في الطريق قبل وصولهم إليها، والملاحظ من سياق الحديث أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد أقر الفريقين ولم يعنف أحداً، ولم ير في المخالفين كظاهر نهيهم عن صلاة العصر إلا في بني قريظة أنهم قد خالفوا مدلول

(1) العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في مصالح الأنام- تعليق: طه عبد الرؤوف سعد-ج1- (ط3-دار الجيل-1400هـ=1980م-بيروت)-ص(80).

(2) الشاطبي- الموافقات-المصدر السابق-ج02- ص (33).

(3) سيد عبد الغفار-المرجع السابق-ص(80).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب المغازي- باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، وفي كتاب الخوف- باب صلاة الطالب والمطلوب- ص (229-230).

النصّ الشرعي، بل كلا الفريقين مصيب واللغة تحتل الأمرين: وهما ظاهر اللفظ أو المعنى المقصود منه، وإن كان يخالف ظاهر اللفظ.

ولعلّ هذا النص واضح الدلالة في جواز التعاطي مع مدلولات النص ومعانيه، وإن كانت تخالف ظاهر اللفظ، وفيه إشارة إلى أن هذا الاختلاف في الفهم لا يدخل ضمن الخلاف المذموم، بل هو اختلاف تنوع بحسب أفهام الناس وقدراتهم.

والناظر للفقهاء الإسلامي منذ عهد الصحابة وعبر أدواره المختلفة يجد أن التأويل كان سببا رئيسا للاختلاف المذهبي والفقهي، ذلك لأن التأويل يتعلق بالمعاني لا بالألفاظ ويرجح المجتهد ما يرى أنه مقصود الشارع من النص، حتى لو كان هذا المعنى أضعف مما يفيد النصّ بظاهر لفظه ما دام هناك دليل راجح يرتقي بالمعنى بأن يكون أرجح في الدلالة على مقصود الشارع مما يفيد النص بظاهره.

ولكي تتضح سمات التأويل الفقهي ومجالاته وموارد أدلته أسوق الأمثلة الآتية من عهد الصحابة والتابعين ومرحلة المذاهب الأربعة، وذلك على النحو الآتي:

لعل من أهم المسائل التي عرضت للصحابة هي مسألة تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة على الغانمين والتي يشير إلى حكمها قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الأنفال [41].

فإن ظاهر الآية أن هذه الأرض غنيمة تقسم أربعة أخماسها للغزاة وخمس للمصالح العامة المذكورة في الآية، لكن عمر (رضي الله عنه) رأى إن قسم الأرض وأعطاهم للغزاة فإنه بذلك يحرم من بعدهم وغيرهم من هذه الأرض حيث تتركز في يد فئة قليلة، وكذلك تحرم الأمة الأموال التي يمكن من خلالها سدّ حاجة الأمة خاصة المجاهدين على الثغور، لذا رأى عمر أن تبقى الأرض في يد أهلها، ويجري عليهم الخراج، وهو بهذا قد خالف ظاهر الآية للمصلحة العامة، والسنة العملية للنبي (صلى الله عليه وسلم) حيث قسم خيبر على فاتحيها.⁽¹⁾

وقد حصل جدال بين الصحابة في ذلك واستقر رأي أغليبيتهم على الأخذ برأي عمر رعاية للمصالح العام.

(1) الحضري بك- تاريخ التشريع الإسلامي - (ط7- دار الفكر- دت- بيروت)- (81-124).

فعمد هنا إلى تأويل الآية استناداً إلى لقواعد العامة للشريعة ومقاصدها العامة.⁽¹⁾

ومثال آخر عند فقهاء التابعين هو مسألة التسعير حيث ورد عن أنس رضي الله عنه أنه قال: "غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله سعر لنا. فقال: "أن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وأني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال".⁽²⁾

فالحديث صريح على أن التسعير الجبري مظلمة في المال لما فيه من تضيق على الناس في تجارتهم وأرزاقهم، وتنافيه مع مبدأ حرية التعاقد القائم على مبدأ الرضائية والتصرف في الملكية، ولا يجوز مراعاة مصلحة المشتري على حساب مصلحة البائع، لذا يحرم التسعير.

هذا هو مدلول لفظ الحديث إلا أن كبار أئمة التابعين كابن المسيب تأولوا المراد بالحديث وقالوا: أن عدم جواز التسعير في الحديث مفهوم ومعلل بعدم وجود ما يقتضيه.

وهي حالة تدخل التجار في السوق باحتكار ونحوه وتجاوزهم في السعر حداً فاحشاً ففي هذه الحالة يجب التسعير رعاية لمصالح الناس.⁽³⁾

ومثاله عند الفقهاء ما كان من خلاف بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث فقد كان التأويل من الأسباب الهامة في الاختلاف الفقهي بين المذاهب، وقد اقتضته طبيعة النصوص الفقهية الظنية، وحصول التعارض الظاهري، بين كثير منها؛ لذا كان يقتضي الجمع بين المتعارضين بتأويل أحدهما، وأنواع التأويل كثيرة قد يكون بتخصيص أو بتقييد، أو بحمل اللفظ على المجاز...

(1) انظر: ما قاله الدريني في فعل عمر في كتابه: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي - المرجع السابق - ص(142-143).

(2) أخرجه أبو داود في سننه - كتاب البيوع - باب في التسعير عن أنس وأبي هريرة بلفظه وصححه الألباني - (ص 621)، والترمذي في جامعه، كتاب البيوع - باب ما جاء في التسعير - عن أنس وقال حسن صحيح - ص (311)، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات - باب من كره أن يسعر - عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك بلفظه - (ص 378)، وأخرجه الدارمي في سننه - كتاب البيوع - باب في النهي عن أن يسعر في المسلمين - تحقيق فؤاد أحمد زمري، وخالد السبع العلمي - تصحيح معراج محمد - (ج2-دط - طبع: قديمي كتب خان - دت) - ص (324).

(3) انظر: الدريني - المناهج - المرجع السابق - ص (162). فما بعدها.

وقد ظهر التوسع في التأويل عند مدرسة العراق وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة ولذلك وقع خلاف بينه وبين غيره. ومن ذلك اختلافهم في إخراج القيمة في الزكاة حيث اعتبر الحنفية أن قول النبي (صلى الله عليه وسلم): "في أربعين شاة شاة"⁽¹⁾ يراد به قيمة الشاة لا عين الشاة، وكذلك بقولهم في إخراج القيمة في زكاة الفطر مع أن النص قد عين الأصناف الواجب إخراجها.⁽²⁾

ومهما يكن من خلاف بين المتكلمين وخلاف بين الفقهاء في اعتبار التأويل أداة لتفسير النص. فإن أفضل من نظر للأمر ووضع له ضوابط وشروط هم الأصوليون حيث تحدثوا عن التأويل وربطوه بأنواع النصوص التي بينها بدقة. و أهم شيء أضافوه وتحدثوا عنه هو ضرورة وجود دليل للتأويل يرجح المعنى غير الظاهر. فالظاهر عند الأصوليين يقبل التأويل، أما النص فلا يقبل التأويل، لأنه لا احتمال فيه لوضوح دلالته يقول الغزالي " قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل".⁽³⁾

يقول الأمدي عند حديثه عن شروط التأويل: "أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل بأن يكون ظاهراً فيما صرف عنه، محتملاً لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، لتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً أو معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة، فيتردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلاً، وعلى حسب الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل".⁽⁴⁾

وحدد كذلك الأصوليون مجال التأويل ومحلّه، فبينوا أنه لا مجال للتأويل في القطعي من الأصول والقواعد التشريعية العامة، أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقصاء الأحكام الجزئية، وتلقاها الأئمة بالقبول

(1) أخرجه مالك في الموطأ- باب ما جاء في صدقة البقر. وفيه عن مالك وفي كتاب عمر بن الخطاب: "وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة شاة"- ج(01)- ص(259-260-261)، ورواه النسائي في سننه- كتاب الزكاة- باب زكاة الغنم وفيه: "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة..."، وفي باب زكاة الإبل وقال الألباني صحيح- ص(380-381).

(2) انظر: القرضاوي في فقه الزكاة- فقد ذكر الأقوال ورجح بينها- وانظر: عمر سليمان الأشقر وآخرون- مسائل في الفقه المقارن- (ط2- دار النفائس- 1997هـ=1417م- الأردن) - ص (210). وانظر رسالتي للماجستير- دور المقاصد في التقليل من الخلاف- فقد اعتمدت الفرع كتمثيل للنظر المقاصدي وفصلت في الخلاف- جامعة الأمير عبد القادر-2008-2009م.

(3) الغزالي- المستصفي- المصدر السابق- ج (01)- ص (349).

(4) الأمدي- الإحكام- المصدر السابق- ج (02)- ص (199).

والعمل، والأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، لأنها الأساسيات التي تقوم عليها الشريعة، ومنها المحكم والمفسر لأن إرادة الشارع فيها واضحة بينة وبصورة قاطعة لكل احتمال أصلاً.⁽¹⁾

وبتوضيح أكثر فإن التأويل يدخل النص الظاهر باصطلاح الأصوليين.

والمحمل يكون مجال التأويل فيه محدوداً، وذلك في إذا لم يفسر من الشارع تفسيراً شاملاً، أما المحمل

المفسر بدليل قاطع فلا مجال فيه للتأويل بداهة.

وأما الخفي فلا يدخله التأويل لأن خفائه في تطبيقه على بعض أفراده لعارض وهذا لا يندرج في التأويل.

وأما المشكل فيدخل التأويل فيه إذا كان الإشكال ناشئاً عن التعارض الظاهري بين النصوص،

فبالتأويل يزال هذا الإشكال.⁽²⁾

وأما المتشابه فلم يقع في النصوص التشريعية وإنما وقع في النصوص العقدية.

وبذلك لا يدخل في التأويل عند الأصوليين "اللفظ المشترك" ذلك لأن المشترك هو اللفظ الذي

وضع لمعنيين فأكثر، وضعا متعددًا على سبيل الحقيقة، فعند إطلاقه تتبادر معانيه كلها وتتزاحم على قدم

المساواة. وترجيح أحد هذه المعاني بقرائن خارجية على أنه المعنى المراد للشارع ليس صرفاً للفظ عن معناه

الحقيقي الظاهر المتبادر منه إلى معنى مرجوح بدليل يصيره راجحاً، بل معانيه كلها متساوية، وتعيين أحدها

بالدليل لا يسمى تأويلاً إلا بالمعنى اللغوي لا الأصولي.⁽³⁾

ورغم هذا التشدد من الأصوليين في قبول التأويل إلا هناك اختلاف كذلك بين الفقهاء في إعمال

التأويل بين متوسعة، ومتوقفة، ومعتدلين، وقد تحدث عنها عالم جمع بين الفقه والعقيدة والأصول والتفسير

وهو ابن تيمية - رحمه الله - فقد قام بتصنيف المذاهب التي تناولت التأويل، وبين منهج كل طائفة مفندا

اتجاهها بالنظر إلى تعاملها مع اللفظ والمعنى. وأن من صرف عنايته إلى المعنى أتى بما لا يتحملة اللفظ من

دلالات، ومن صرف عنايته إلى اللفظ قد يؤدي به إلى دلالة لا توافق سياق الكلام، وقد خطأ ابن تيمية

كليهما. حيث قال: "فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة

(1) الدريني - المناهج الأصولية - المرجع السابق - ص (160).

(2) المرجع نفسه - ص (161)، و ص (87) فما بعدها.

(3) والمشارك مثل: "لفظ العين التي تطلق على كل من عين الماء - والعين الباصرة - والجاسوس - والذهب - وكلها معاني حقيقية متبادرة من

اللفظ على السواء - وليس بعضها راجحاً - والآخر محتملاً مرجوحاً حتى تكون مجالاً للتأويل" الدريني - المرجع نفسه - ص (160-161).

والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح المتكلم وسياق الكلام"⁽¹⁾

ومن العلماء كذلك الذين تحدثوا عن التأويل وفرقه الإمام الغزالي الذي جمع كذلك بين الفقه والأصول وعلم الكلام وجعل فرق التأويل خمسة وهي:

أ- فريق التزم بالظاهر: وهؤلاء هم القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، وصدقوا بما جاء في النقل تفصيلاً وتأصيلاً، وإذا تعرضوا بشيء من التناقض في ظاهر المنقول وأحسوا بأنه لا بد من التأويل امتنعوا. وهذا فريق قصد السلامة، وبعد عن خطر التأويل والبحث.

ب- فريق التزم بالمعقول ولم يكثرث بالنقل: فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم حملوا الشيء على خلاف ما هو عليه، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه هذا الحمل، وهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا.

ج- فريق جعل المعقول أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول: فما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكذبوا راويه إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شقّ عليهم تأويله جحدوه، ولم يقبلوه حذراً من الإبعاد في التأويل.

وقد يكون في هذا الاتجاه خطره في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا، وهؤلاء لقلة عنايتهم بالمنقول لم يجتمع عندهم الكثير من الظواهر اللغوية المتعارضة فلم يقفوا في غمرة الإشكال بداية.

د- فريق جعل المنقول هو الأصل ولم يغوصوا في المعقول: فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، فلم يدركوا المحالات العقلية لأن هذه المحالات لا تدرك إلا بدقيق النظر. وقد اجتمع لدى هؤلاء الكثير من الظواهر اللغوية المتعارضة فوقعوا في غمرة الإشكال، ولما قلّ حوضهم في المعقولات لم تكثر عندهم المحالات، فلقوا مؤنة عظيمة في أكثر التأويلات.

(1) انظر: ابن تيمية - مقدمة في أصول التفسير - تحقيق: عدنان زرزور - (ط2 - دد - 1392هـ = 1972م - دم) - ص (79-92).

هـ-الاتجاه المتوسط: الذي يجمع بين البحث عن المعقول والمنقول، ويجعل كلا منهما أصلاً مهماً، وهو اتجاه ينكر تعارض العقل والشرع ومن كذب العقل فقد كذب الشرع. والغزالي يشير إلى أن هؤلاء هم الفرقة المحققة.⁽¹⁾

وهكذا حدد الغزالي مدارس التأويل هم أهل الظاهر والباطن وأهل الرأي، وأهل الحديث، ومدرسة التوسط، والاعتدال في الجمع بين الظاهر والباطن.

ومما سبق يتبين أن للتأويل دوراً كبيراً في تفسير النص الشرعي، ولكن بشروط وضوابط بين علماء أصول الفقه، ولذلك أنكرت التأويلات البعيدة التي خالفت الوضع اللغوي للفظ وهدمت مقصده.

وقد رأينا أن التأويلات الباطنية مردودة بالاتفاق، كما أن الوقوف عند الظاهر دون دليل مردود بالاتفاق، وأن التأويل المقبول هو ما يجمع بين الظاهر والباطن في اعتدال وتوسط.

ولذلك قسم العلماء التأويل إلى: صحيح وفساد، أو قريب وبعيد، وفيهم من قسمه إلى قريب وبعيد ومتعذر، وقسمه الراغب الأصفهاني إلى مستكره ومنقاد. فالمستكره قسمه إلى أربعة أنواع، والمنقاد إلى ثلاثة أنواع كالآتي:

1- لفظ عام يخصص في بعض ما يدخل تحته: نحو قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلِيَةٌ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التحريم [04].

فيخصصه البعض لعلي بن أبي طالب وهو تأويل شيعي، يقول القرطبي صالح المؤمنين قيل: أبوبكر وعمر وقيل: علي (رضي الله عنه) علي رأي، وقيل: خيار المؤمنين، وقيل: الأنبياء، وقيل: الملائكة وقيل: هم أصحاب محمد.⁽²⁾

فمن ذهب إلى إطلاقه على أنه اسم جنس فهذا مقبول، أما التخصيص فهو غير مقبول.

(1) الغزالي- قانون التأويل-ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي- (ط6- دار الكتب العلمية-1433هـ=2013م-بيروت)- ص(124-126). بتصرف

(2) انظر: القرطبي- الجامع لأحكام القرآن- المصدر السابق- ج (21)- ص (85-89).

ونحو قوله تعالى: ﴿مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ الرحمن [17]، أنهما علي وفاطمة، و: ﴿يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الرحمن [20]، يعني الحسن والحسين. وهو تأويل شيعي تبعا لعقيدتهم ومذهبهم.⁽¹⁾

2- التلفيق بين قولين: ويظهر ذلك عند من زعم أن الحيوانات كلها مكلفة مستندا إلى نوع من تأويل التوفيق، أو تأويل التلفيق، وذلك مثل التلفيق بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر [24]، وبين قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالِكُمْ﴾ الأنعام [39]. فتأولوا قوله: "أمم أمثالكم" أن الحيوانات كذلك مكلفة.

3- ما استعين فيه بخبر مزور أو كالمزور: كتأويل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَائِي الْقَلَمِ﴾ [42]. قال بعضهم أنه عني الجارحة، مستدلّين بأحاديث موضوعة.

ولكن المعنى تكشف الشدة أو القيامة عن ساقها.⁽²⁾ وهذا ما يوافق اللسان العربي.

4- ما يستعان فيه باستعارات واشتقاقات بعيدة: كما قال بعض الباطنية في لفظ البقرة، أنه إنسان يقرر عن أسرار العلوم.⁽³⁾

فالنوع الأول: يكثر رواجه في البيئة الفقهية لشدة اهتمامهم بمسائل العموم والخصوص، وقد يغيب ذلك على من لم يقو في معرفة العام والخاص.

أما النوع الثاني: فقد يروج (يختلط) على المتكلم الذي لم يقو في معرفة مقتضيات النظم.

والنوع الثالث: يلام فيه المحدث الذي تغيب عنه شرائط قبول الأخبار، فيقبل خبرا مزورا يفسد التأويل.

والنوع الرابع: وهو المتصل بالاستعارات والاشتقاقات، فمتوقف على حصافة الأديب، الذي تترس بأنواع البلاغة.

(1) انظر: الذهبي- التفسير والمفسرون- المرجع السابق- ج3-ص(113) فما بعدها فقد أعطى أمثلة كثيرة من هذا النوع.

(2) القرطبي- الجامع- المصدر السابق- ص (175-188).

(3) الزركشي- البرهان في علوم القرآن- المصدر السابق- ج (02)- ص (179).

ومما يلحق بالتأويل غير المقبول التصدي لألفاظ العبادات وإلخبار إلاعتقادية كالقيامة والبعث وما إللى ذلك، مما لا نقف على حقيقته وزمنه فيؤولها، لأن المستوى الفكري للعقل البشري محدود، لا يتسع لإكثر من طاقته.⁽¹⁾

والنوع الثاني من التأويل هو التأويل المنقاذ فيقول الأصفهاني يمكن إلحاقه بحالات ثلاث:

1- ورود لفظ مشترك خلال النص: نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ الأنعام [104] فيؤول

البصر بالعين أو بالقلب، وهذا خلاف لا تشوبه البشاعة التي لمسناها في التأويل المستكره.

2- قد يرد التأويل لأمر راجع إللى النظم: كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ

يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ فَمَنْ يَنْ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَدَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمْ

الْمُفْسِدُونَ ﴿٤٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ النور [04-

[05].

فعند الشافعي وأصحابه يرجع الاستثناء على الجمل كلها، ما لم يكن هناك دليل على إخراج

بعضها.

ويذهب أبو حنيفة وأصحابه إللى أن الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة، مستندين في ذلك إللى

القاعدة الأصولية التي تقرر عدم قبول شهادة الفاسق إلا بعد التوبة، وأن الاستثناء لا يعود على الجلد

باعتباره عقوبة جسدية لا تسقط بالتوبة.

وتأويل الاستثناء هنا مهما اختلفت حوله الآراء فهو تأويل مقبول.

3- غموض في المعنى ووجازة في اللفظ: كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة [225]، فقد كثرت المسائل والآراء والخلافات، وجاءت كتب التفسير بما ليس

بالقليل حول ما إذا كانت تطلق المرأة بمضي المدة أو إنشاء تطليق جديد بعدها، فالآية قبلها:

(1) الراغب الأصفهاني- مقدمة تفسير الراغب- تحقيق: أحمد فرحات- (دط- دار الدعوة- 1405هـ=1985م- د.م)- ص

(403) فما بعدها.

﴿لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ بَاءَ وَبِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ البقرة

[224] والآية تحتمل الكثير من وجوه التأويلات.⁽¹⁾

المطلب الثاني: التعليل وأثره في تفسير اللفظ الشرعي

يعبر التعليل طريق عقلي للوصول إلى معنى النص، من خلال تحديد الحكمة منه، والغاية التي شرع من أجلها، فهو طريق لتوسيع معنى النص عن طريق البحث عن علته، وهو من أقوى المناهج التي يتوصل بها إلى مقصد الشارع.

والتسليم بتعليل الأحكام الشرعية تسليم بالمقاصد، فكل من قال بالتعليل الأصولي قال بالمقاصد، وهو رأي جمهور الأصوليين، ومن رفض التعليل رفض المقاصد كما هو موقف الظاهرية. وهذا التلازم بين التعليل والمقاصد ظل حاضرا بقوة في الفكر المقاصدي منذ انطلاقة مع الجويني والغزالي، مروراً بالرازي والآمدي والعز بن عبد السلام، والقراقي وابن تيمية وابن القيم، ووصولاً إلى الشاطبي الذي ضمن كتابه "المقاصد" من "الموافقات" افتتاحية كلامه حسم فيها العلاقة بين "قضية التعليل وقضية المقاصد".

وقد استمر تأكيد هذه العلاقة بجهود رواد الفكر المقاصدي الحديث من أمثال والطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي⁽²⁾

وجل من أتى بعدهم إلى الآن، فأصبح من المقرر بين جمهور المهتمين بالبحث المقاصدي اليوم أن التعليل أساس نظرية المقاصد.⁽³⁾ لذلك قسمت هذا المطلب إلى فرعين كالآتي:

(1) الراغب الأصفهاني- مقدمة تفسير الراغب- المصدر السابق - ص (403).

(2) علال الفاسي من كبار الخطباء العلماء في المغرب- ولد بفاس سنة 1908م- وتعلم بالقرويين- جاهد ضد الاستعمار في بلاده فاعتقل ونفي وبعد رجوعه أنشأ حزب الاستقلال. شغل عدة مناصب منها وزير للدولة في الشؤون الإسلامية وأستاذا لكلية الحقوق - له عدة مؤلفات- منها مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها- النقد الذاتي- دفاع عن الشريعة...- توفي سنة 1974م [انظر: الزركلي-الأعلام- المصدر السابق- ج4- ص (246-247)].

(3) عبد النور بزا- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي - (ط1- المعهد العالمي للفكر الإسلامي - 1432هـ - 2011م- الولايات المتحدة الأمريكية)- ص (9-12).

الفرع الأول: تعريف التعليل وأقسامه

أولاً: تعريف التعليل

1- لغة: التعليل من علل وهو في اللغة يعني:

أ- الشربة الثانية: وقيل الشرب بعد الشرب تباعا يقال: علل بعد نهل، وعله يعله ويعله إذا سقاه السقية الثانية، وعل بنفسه يتعدى ولا يتعدى، وعلت الإبل تعل إذا شربت الشربة الثانية، فالسقية الأولى النهل والثانية العلل.

ب- المرض: عل الرجل يعل أي مرض.

ج- الشغل: وعللته بطعام أو حديث تلهى به، عللت المرأة صبيها بشيء أي شغلته، ومنه الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول.

هـ- الضرة: فالعلة الضرة سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل، من العلل⁽¹⁾.

و- السبب: فهذه علته أي سببه⁽²⁾.

ومنه: فالتعليل لغة إيجاد سبب الفعل والداعي إليه، بحيث يكون مؤثرا فيه.

2- اصطلاحاً: إذا كان التعليل لغة مأخوذ من العلة، والعلة على الحقيقة في الاصطلاح الشرعي - كما تقدم - هي المصلحة والمفسدة المقصودة من الحكم. وعليه فالتعليل بمعناه العام هو: تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفسدات⁽³⁾، وقد عرف بعدة تعريفات منها:

وعرفه السرخسي: "المقصود بالتعليل تعديدية حكم النص إلى محل لا نص فيه"⁽⁴⁾ وقال فيه

الزركشي: "هو إلحاق المعلل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك"⁽⁵⁾.

(1) انظر: ابن منظور- لسان العرب- المصدر السابق- مج 11- ص(467-471)، والزخشي- أساس البلاغة- المصدر السابق- ج(01)- ص(675-676).

(2) الفيروز أبادي- القاموس المحيط- المصدر السابق- ج(04)- فصل العين باب اللام- ص(20).

(3) أحمد الريسوني- نظرية المقاصد - المرجع السابق- ص (25).

(4) أصول السرخسي - المصدر السابق- ج (02)- ص (180).

(5) الزركشي- البحر المحيط- المصدر السابق- ج (04)- ص (110).

عرفه ابن حزم بقوله: "التعليل إجراء صفة الأصل في فروعه"⁽¹⁾ ولم يسلمه جريا على مذهبه في القول بإبطال التعليل غير المصرح به نصا من الشارع.

وعرفه الدريني بقوله: "هو تبين أو تفسير اجتهادي عقلي يستخلص علة الحكم التي بني عليها؛ لأنها السبب المعقول لتشريعها بوصفيتها تتضمن المصلحة التي تتحقق عند امتثال الحكم وتنفيذه غالبا، من جلب منفعة للمكلفين أو دفع ضرر أو مفسدة عنهم"⁽²⁾.

ومن هذه التعريفات يتبين أن التعليل هو إعطاء الفرع حكم الأصل بجامع العلة المشتركة بينهما، وهذا بمعناه القياسي الخاص، وهو غير التعليل بمعناه المصلحي العام الذي يتعلق بتعيين مقاصد الحكم وغاياته المرجوة.⁽³⁾

ثانيا: أقسام التعليل

ينقسم التعليل إلى قسمين: - التعليل القياسي.

- والتعليل المصلحي العام.

1- التعليل القياسي الخاص: هذا القسم هو أساس القول بالقياس عند الأصوليين، أي وجود علة أو علل خاصة في نص ما، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة كالاجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة والإيماء والتنبيه والشبه والدوران وسكوت الشارع والاستقراء.⁽⁴⁾

وهذا ليس فيه خلاف بين مثبتي القياس، وهو الذي وقع فيه التمييز بين العبادات والمعاملات، وعليه مدار البحث في التعليل عند الأصوليين ابتداء.⁽⁵⁾

(1) ابن حزم- الإحكام - المصدر السابق- ج (8)- (ط1- دار الحديث- 1404هـ=1984م-مصر)- ص (576).

(2) فتحي الدريني- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي- (ط1- مركز دراسات العالم الإسلامي- 1412هـ =1991م-دم)- ص (9).

(3) عبد النور بزا- نظرية التعليل- المرجع السابق- ص (31).

(4) انظر: محمد مصطفى شليبي- تعليل الأحكام-المرجع السابق-(دط - دار النهضة العربية- 1401 هـ =1981م- بيروت)- ص (14-94).

(5) عبد النور بزا- المرجع السابق- ص (33).

2- التعليل المصلحي العام: ومعناه أن الأحكام معللة بالحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عموماً، وهذا النوع من التعليل فرع عن اتصاف الله تعالى بمقتضى الحكمة واللفظ والعلم والتنزه عن العبث، وهو الذي لم تختلف فيه أنظار العقلاء. يقول الإمام الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا بدليل الاستقراء".⁽¹⁾

وهو منهج القرآن والسنة، والصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.⁽²⁾

أي التعليل هو طريق الوصول إلى مقصد الشارع يقول الريسوني "وإذا أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً يناسب موضوع المقاصد، ويعدنا عن الجدل الذي دار ذات يوم حول مسألة التعليل لكان المرادف هو مصطلح "التقصيد"، لأن تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها، أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد".⁽³⁾

وسياًتي الحديث عن كيفية تفسير النصوص في ضوء مقاصدها لاحقاً، وما أردت أن أبينه هنا أن التعليل ضروري لتحديد معنى النص بترك ظاهره والعبور إلى باطنه المقصود منه.

الفرع الثاني: أثر تعليل النصوص في تأويلها

تبين مما سبق أن التعليل ما هو إلا البحث على مقصود الشارع، ولا يكون ذلك إلا من خلال تحديد الحكمة من النص.

إذن: فالحكمة تعد قرينة هامة في تأويل النصوص لتصرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بحيث يكون منسجماً مع هذه الحكمة التشريعية.

فالتعليل مهم لفهم النص وتحديد حكمته، ومن ثم تأويل ظاهره بحيث يؤدي إلى توسيع أفقه، أو تخصيصه بحيث يؤدي إلى تضيق أفقه، وذلك ليفضي في كلا الحالتين إلى تحقيق حكمة الشارع ومراده بصورة أكد من الجمود على ظاهر اللفظ.⁽⁴⁾

(1) الشاطبي: الموافقات - المصدر السابق - ج (02) - ص (06).

(2) انظر: شلبي - تعليل الأحكام - المرجع السابق - ص (96) - وعبد النور بزا - نظرية التعليل - المرجع السابق - ص (33).

(3) الريسوني - نظرية المقاصد - المرجع السابق - ص (25).

(4) عصام أبو سنينة - أثر تعليل النصوص في تأويلها وتخصيصها - المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية - مج (07) - ع (03) -

1432هـ=2011م - ص (141).

ومسألة التعليل من المسلمات التي لا يمكن إحياء الخلاف فيها الآن، وأما خلاف الظاهرية فغير معتد به عند جماهير العلماء كما قال الباقلاني "لا يعتد بخلاف هؤلاء ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه".⁽¹⁾

وقال الجويني: "لا يبالي بقولهم وهم في الشرع كمنكري البداءة في المعقولات".⁽²⁾ وتأويل النص عن طريق التعليل، هو صرف اللفظ عن ظاهره تماشياً مع الحكمة المقصودة منه، أي الصارف هو ثمرة التعليل وهي حكمة التشريع ومقصده.

أي المعنى المحتمل الذي لأجله يصرف الحكم هو الحكمة دون الخروج عما اقتضاه الوضع اللغوي أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع وجميع ما اشترطه العلماء في صحة التأويل.

وليست كل حكمة صالحة للتأويل، بل لابد أن يكون فيها من القوة، ويكون فيما يقابلها من الضعف والاحتمال ما يجعلها قادرة على صرف الظاهر وتأويله. يقول الإمام الغزالي معبراً عن ذلك موضحاً ما يجب أن يكون عليه الصارف من القوة والضعف - ومنه حكمة التشريع - في مقابلة الظاهر واحتمالاته قوة وضعفاً: "الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل".⁽³⁾

ويقول ابن قدامة أيضاً: "قد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل؛ وقد يكون متوسطاً فيحتاج إلى دليل متوسط".⁽⁴⁾

والتأويل بالحكمة في النهاية توسيع لأفق معنى النص أو تحذير معناه المراد للشارع وليس خروجاً عنه.⁽⁵⁾

(1) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ج (02) - ص (515).

(2) نفسه.

(3) الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - ص (197).

(4) ابن قدامة المقدسي - روضة الناظر - المصدر السابق - ج (01) - (تحقيق: عبد الرحمن السعيد - ط2 - جامعة الإمام محمد بن سعود - 1399هـ = 1978م - الرياض) - ص (178).

(5) فتحي الدريني - المناهج الأصولية للاجتihad بالرأي - المرجع السابق - ص (180-181).

ولكن تحديد هذه الحكمة وقع فيه خلاف بين الفقهاء في بعض الفروع منها: اختلافهم في إخراج القيمة في الزكاة.

إذ أن فريقاً غلبوا جانب التعبد في الزكاة فمنعوا التعليل، وفريقاً آخر غلبوا جانب التعليل فأولوا النص وتركوا ظاهره.

ومن أصحاب الفريق الأول: الشافعية: فقد منعوا التعليل لأن الزكاة عبادة، ولا تعليل في العبادات، وأن الزكاة قرينة وكل ما كان كذلك فسيبيله أن يتبع فيه أمر الله تعالى.

كما استندوا إلى أدلة أخرى ليس مقام ذكرها الآن.⁽¹⁾

ومن أصحاب الفريق الثاني: الحنفية: الذين غلبوا جانب التعليل وقالوا بأن المقصود من الزكاة هو إغناء الفقير، وسد خلة المحتاج، ودفعت حاجته، وهذا كما يتوفر في العين يتوفر في القيمة، بل قد يكون تحقيق هذا الغرض بأداء القيمة أظهر وأيسر.⁽²⁾

فالتعليل عند الشافعية بسد الخلة يعود على الظاهر بالإبطال والرفع، وبالتالي فهي علة باطلة.

ولكن هناك أدلة أخرى شهدت لتعليل الحنفية منها قول النبي (صلى الله عليه وسلم): "في خمس من الإبل شاة"⁽³⁾ فجعل الإبل ظرفاً للشاة، ولا يوجد عين الشاة في الإبل فيعلم أن ظرفيتها ظرفية مالية قيمية، وليس عينية تعيينية.⁽⁴⁾

ويؤكد هذا ما روي عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) أنه قال لأهل اليمن: "ايتوني بخميس أو

(1) انظر: محي الدين بن شرف النووي- المجموع- تحقيق محمد مطرجي- (ط1- دار الفكر- 1417هـ = 1996م- بيروت)- ص(385).

(2) علي بن أبي بكر المرغيناني- الهداية شرح البداية- ج(01)- (دط- المكتبة الإسلامية- دت- بيروت)- ص (102). وأبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي- المبسوط- ج (02)- (ط1- دار الفكر- 1421هـ = 2000م- لبنان)- ص (281).

(3) سبق تخرجه- ص(58).

(4) الكاساني- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود- ج (02)- (ط1- دار الكتب العلمية 1418هـ = 1997م)- لبنان- ص (427).

ليس آخذه منكم مكان الصدقة أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة".⁽¹⁾ فقد قبل معاذ بدل العين الواجبة في الزكاة من ذرة وشعير ثيابا يسهل وجودها في اليمن، و يعز في الحجاز، وهي على ذلك أسهل على مخرجي الزكاة وأفضل لمحتاجيها.

وهذا ما فعله صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وما أثر عنهم في عهده أو بعد وفاته من النظر في مقصود الأوامر والنواهي، وعدم التكلف بالوقوف عند ظواهرها، من ذلك ما فعله معاذ بن جبل حين أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضيا ومعلما، وأمره أن يأخذ الزكاة من أموالهم وقال له: "خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر"⁽²⁾.

ولكن معاذًا، لم يجمد على ظاهر كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) بحيث لم يأخذ من الحب إلا الحب... الخ، ولكنه نظر إلى المقصد من أخذ الزكاة، وهو التزكية والتطهير للغني نفسه وماله، وسد خلة الفقراء من المؤمنين والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام، فلم ير بأسًا من أخذ قيمة العين الواجبة في الزكاة، وخصوصًا أن أهل اليمن أظلمهم الرخاء في رحاب عدل الإسلام في حين تحتاج عاصمة الخلافة إلى مزيد من المعونات، فكان أخذ القيمة بملبوسات ومنتوحات يمنية أيسر على الدافعين، وأنفع للمرسل إليهم من فقراء المهاجرين وغيرهم بالمدينة⁽³⁾.

وغيرها من الأمثلة التي لا يسع المجال هنا لتعدادها، وخاصة ما حدث في عهد الصحابة والتابعين عند انقطاع الوحي فلم يجدوا بدا من أمرهم إلا الاحتكام للقواعد العامة لتفسير ما هو منصوص.

وكما هو واضح ليس في هذا إبطال للنص، ولو كان كذلك لكان باطلا، وإنما فيه توسيع للواجب - الشاة أو قيمتها - وتخيير في إخراج أي واحد منها، وعليه فيستوي في نظر الشارع إخراج عين الشاة أو

(1) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى - ج 04 - ص (189-190) - كتاب الزكاة - باب من أجاز أخذ القيم في الزكوات، وهو منقطع كما قال عنه ابن حجر العسقلاني في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - ج (03) - (ط 1) - دار الكتب العلمية - 1419هـ = 1989م - بيروت) - ص (246).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع عن عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل - ص (277)، وابن ماجه في سننه - كتاب الزكاة - باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال - وضعفه الألباني - ص (315-316).

(3) عبد المجيد محمد السوسرة - الأسس العامة لفهم النص الشرعي - مجلة التجديد - مجلة محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا - ع 6 - السنة 03 - ص (73).

قيمتها، ولا شك أن في هذا تيسيرا على المزكي والفقير في آن معا؛ ولأن القيمة - في غالب الأحيان - هي أكثر إيفاء بحاجة الفقير، وهذا بلا ريب أقرب إلى غرض الشارع ومقاصده في الزكاة.

وهكذا يتبين بوضوح ما للتأويل القائم على التعليل وحكمة التشريع من أهمية كبرى في فهم النصوص ضمن دائرة مقاصد الشارع، مما يمكن للمجتهد من توسيع أفق النص وتعميم حكمه على جميع محال علته التي هي مظنة المصلحة المتوخاة من تشريع الحكم ابتداء.

إذن فالتعليل مرحلة سابقة على التأويل، فالتعليل يقوم على استنباط العلة والوصف المناسب من النص، ثم يأتي دور التأويل بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ يتناسب مع العلة التي استنبطت من النص، ليكون معنى النص مناسبا مع هذه العلة المستنبطة، وفي هذا كله تحديد للمعنى الذي أراده الشارع، وكان نتيجة هذا توسيع أفق معنى النص بما يتلاءم مع غايات الشارع ومقاصده.⁽¹⁾

(1) عصام أبو سنيينة - المقالة السابقة - ص (150).

الفصل الثاني: محروقات المعنى الوسطي

تبيين مما سبق أن المدرسة المعتدلة في تفسير اللفظ الشرعي هي التي تعتر باللفظ والمعنى معاً، وقد تنوعت طرق الوصول إلى المعنى بين طرق لغوية وغير لغوية فالطرق اللغوية تشمل ما يرل عليه الوضع والسياق اللغوي والنظم وغير اللغوية تشمل ما يرل عليه السياق الخارجي بما يضم من أسباب النزول والمقام... وما تدل عليه المصلحة الشرعية والمقاصد. وهذا تفصيل المحروقات:

المبحث الأول: المحروقات اللغوية

المبحث الثاني: المحروقات غير اللغوية

المبحث الأول: المحددات اللغوية

حيث تحدث العلماء في ذلك عن الوضع اللغوي والسياق اللغوي لذلك ارتأيت أن أقسم المبحث إلى مطلبين يتحدث الأول عن الوضع اللغوي ودوره في تفسير اللفظ، ويتحدث الثاني عن السياق اللغوي.

المطلب الأول: مراعاة الوضع اللغوي ونظم النص

الفرع الأول: مراعاة الوضع اللغوي

إن العلم باللغة العربية أمر ضروري لإمكانية فهم كلام الله فهما سليما، ولمعرفة مقاصده ومراميه، فاللغة هي أداة التواصل عموما والتخاطب ونقل الأحكام والتصورات، وقد خاطبنا الله تعالفي كتابه العزيز بلغة العرب، وكذلك نبيه في سنته، ولذلك لا مناص لمن أراد تفهمهما أن يتمكن منها وأن يكون ريان فيها لذلك يرى ابن تيمية -رحمه الله- "أن تعلم اللغة العربية من الدين، وأنه فرض واجب لفهم مقاصد الكتاب والسنة ومراد الشارع من خطابه، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهمان إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽¹⁾، ويقول الإمام الشافعي: "ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب"⁽²⁾.

فالعلم بكتاب الله يتوقف على العلم باللغة العربية لفظا ومعنى، فألفاظ الشارع تحمل الوجوب كما تحمل الإباحة والندب، والعموم والخصوص...، فكيف إذن لأحد أن يفهم مقاصد هذا الكتاب الشرعية دون فهمه للغة العرب ولسانهم؟⁽³⁾

ثم يوضح لنا العلامة ابن عاشور دور اللغة العربية في الفهم بقوله "أن أدلة القرآن الواضحة الدلالة لا يراد منها إلا ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على

(1) ابن تيمية - اقتضاء الصراط المستقيم - تحقيق: عصام الدين الصبايطي - (ط4 - دار الحديث - 1419هـ = 1999م - القاهرة) - ص(190).

(2) الشافعي - الرسالة - المصدر السابق - ص (40).

(3) يوسف حامد العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - (ط2 - الدار العالمية للكتاب الإسلامي - 1414هـ = 1994م - دم) - ص(110). بتصرف

نفسه شكا لا يعتد به، ألا ترى أنا نجزم بأن معنى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ البقرة [183] أن الله أوجبه؟

ولو قال أحد: إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأ من القول".⁽¹⁾

وقال الشافعي: "إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، وهذا يعني أن

القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة".⁽²⁾

وقد تضافرت النصوص الشرعية على حجية اللغة في التفسير، وجرى عمل السلف الصالح

بالاستمداد منها في الفهم والاستنباط، وبيان ذلك كالاتي:

1- من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف [02]،

وقوله عز وجل: ﴿بِإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ مريم [98]،

وقوله جل ثناؤه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ إبراهيم [05]، فهذه

الآيات وأشباهاها تفيد أن الله تعالى أنزل كتابه بلسان العرب، فلا يفقهه إلا من أوتي معرفة بهذا اللسان،

وإحاطة بمعانيه، وبذلك لا يكون للناس على الله حجة، ولا يقولونلم نفهم ما خوطبنا به.⁽³⁾

2- من السنة النبوية: فسر النبي عليه الصلاة والسلام ألفاظ القرآن وغرائبها بما لا يشذ عن سنن كلام

العرب، ودلالة لسانهم، وتعرض لفنون من الكلام بما يجاري مناحي القول عندهم في المجاز والاستعارة،

كتفسيره الخيط الأبيض والخيط الأسود حين أشكل ذلك على عدي بن حاتم.⁽⁴⁾

3- من عمل الصحابة: درج الصحابة رضوان الله عليهم في فهم معاني القرآن وتدبرها على ما أدركوه من

لغتهم التي نزل بها القرآن الكريم، ووجوه مخاطباتها، إدراكا تحوطه السليقة الخالصة، والفطرة السليمة، ولم

ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم الاستمداد من اللغة في التفسير، ولو كان في منزعهم هذا ما يرد،

لبين لهم الحق، ودلهم على الصواب.

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص(21).

(2) الشافعي- الرسالة- المصدر السابق- ص(40).

(3) الزمخشري- تفسير الكشاف- المصدر السابق- ج (02)- ص (366).

(4) السيوطي- الإتقان- المرجع السابق- ص(760).

وكذلك أثر عن السلف الاستمداد من اللغة والأخذ بشرائط اللسان في التفسير، وجرى العمل بذلك دون نكير، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "التفسير على أربعة وجوه: وجه تعرف العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى"⁽¹⁾، وليس بخاف أن اللغة لها مجال واسع في الأنواع الثلاثة الأولى.

4- من المعقول: حيث لو كان القرآن مفهوماً بغير لسان العرب، لما استقام به التحدي؛ لأن التحدي لا يكون بما هو خارج عن قدرة المخاطبين، ومعهود خطابهم.⁽²⁾

كما إن المنقول في تفسير ألفاظ القرآن وعباراته متناه محصور، وأسرار القرآن ونكته غير متناهية ولا محصورة، فتعين الرجوع إلى اللغة، والأخذ بشرائط اللسان لفهم مرادات التنزيل، واستجلاء أسرارها.⁽³⁾

وخلاصة القول: أن اللغة العربية هي وسيلة إدراك مقاصد الشارع، وهي الخطوة الأولى التي يراعيها المجتهد عند تفسير اللفظ الشرعي، وذلك لأن اللفظ الشرعي هو عربي ونزل بلسان العرب، حيث كانت ألفاظه مستعملة في معانيها اللغوية وجارية على قوانينه الوضعية والاستعمالية والدلالية المعروفة عندهم لدرجة أن الإمام الشاطبي وغيره يذكر أن "الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، فإذا فرضنا مبتدئ في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهت إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة..."⁽⁴⁾ وأنا لإمام الشافعي قبله يذكر كذلك في رسالته بعد أن يسوق هذه الآيات البيّنات ﴿وَإِنَّهُ

لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلسانٍ عربيٍّ مبينٍ ﴿١٩٥﴾ الشعراء [192-195] سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ الرعد

(1) الطبري- جامع البيان-المصدر السابق- ج (01)- ص (77-78)، والزركشي-البرهان في علوم القرآن-المصدر السابق-ج02-ص(74)والسيوطي-الإتقان-المصدر السابق-ص(428).

(2) الرازي- تفسير الرازي- المصدر السابق- ج (02)- ص (43).

(3) قطب الريسوي- النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر- (ط1- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- 1431هـ=2010م- المغرب)- ص (78).

(4) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج(04) ص(115).

[38]، وقوله تعالى: ﴿فُرْءَا اَنَا عَرَبِيًّا عَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ الزمر [27]. يذكر أن الله سبحانه وتعالى "أقام حجته في كتابه، بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفعه جل ثناؤه كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَفْوَلُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النحل [103]. وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُرْءَا اَنَا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ فصلت [43].⁽¹⁾

يتبعه بتقرير هذا المبدأ وهو "أنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتابة أحد جهل معه لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عن الشبه التي دخلت على جهل لسانه".⁽²⁾

واللغة العربية من حيث هي ألفاظ وعبارات دالة على معاني لها جهتان في الدلالة.

- دلالة أصلية تنتهي إليها مقاصد المتكلم.

- ودلالة تابعة وخادمة للأولى وهي التي يقتضيتها المقام أو الوقت أو الحال.

إذ مقتضى الحال هو الذي جعل العبارات تختلف، وجعل أفاصيص القرآن مثلا تأتي على أوجه مختلفة، والشاطبي يذكر أن "كل ما كان من المعاني العربية التي لا يبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر"⁽³⁾، أي تحت ما يقتضيه اللسان العربي.

وإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل ظاهر القرآن.⁽⁴⁾

وبعبارة أخرى فهم النص الشرعي بحسب الظاهر لا بد فيه من نظرين:

- أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق.

- والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تفضي العوائد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.⁽⁵⁾

(1) الشافعي - الرسالة - المصدر السابق - ص (47).

(2) نفسه - ص (50).

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (386).

(4) المصدر نفسه - ص (388).

(5) المصدر نفسه - ج 03 - ص (268-269).

أي الوقوف على الظاهر لا يكون إلا بمراعاة القصد، فإن دل القصد على التوقف فهو المقصود، وإن دل على غيره فغير مقصود. "لأن المتكلم لا يكون مفيدا بكلامه ما وضع له من الفائدة إلا بالقصد"⁽¹⁾ حتى لو قال مثلا: زيد قائم وضارب فإن مثل هذا الكلام "ليس خيرا لذاته، بل يصير خيرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خيرا"⁽²⁾ ثم من جهة أخرى لو "تحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له"⁽³⁾.

مثال ذلك: إطلاق صيغة العام فلا بد من الأمرين معا؛ لأن المواضعة لو عدت لم يؤثر القصد بانفراده، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عموما من قائله، وإذا حصل وقعت الفائدة باللفظة.⁽⁴⁾ هذا إذا لم يكن اللفظ مجازا، أما إذا كان اللفظ مجازا فإن المواضعة والقصد غير كافيين لتحديد المعنى من اللفظ بل لا بد من انضمام قرينة إلى اللفظ، أو عهد ليقع به الاضطرار في الشاهد وليصح الاستدلال على المراد في الغائب.⁽⁵⁾ والقرائن تأخذ بعدين:

أ- **بعدا عاما:** يهدي إلى المعنى المجازي وهو ما عبّروا عنه بالعلاقات من مشابهة وسببية، ومضادة ونسبة الكل إلى الجزء، ونسبة المنزوم إلى اللازم.

ب- **بعدا خاصا:** يمكن إجماله في كل ما يدل على تعذر حمله على معناه الحقيقي. (من حسن وعقل وعُرف) فلا يتم عبور الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي إلا عن طريق القرينتين معا.⁽⁶⁾

(1) القاضي عبد الجبار-المغني- المصدر السابق- ج (17)- ص (17).

(2) الغزالي- المستصفي- المصدر السابق- ج (01)- ص (85). تحقيق: عبد العظيم الديب-(ط1- مطبعة الحلبي- دار الأنصار- 1356هـ= 1937م-القاهرة).

(3) الجويني- البرهان- المصدر السابق- ج (01)- ص (329).

(4) القاضي عبد الجبار- المغني- المصدر السابق- ج(17)- ص (16).

(5) المصدر نفسه.

(6) إدريس حمادي- فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي-مجلة فكر ونقد- مجلة ثقافية فكرية إلكترونية-ص(01) على

وقد بيّن الإمام الشافعي ذلك حين قال: "إن الله سبحانه وتعالى إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يُراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره".⁽¹⁾

ثم ذكر لكل صنف مثلا بين كيف تتحكم العوائد الاستعمالية في دلالة ألفاظ الخطاب.⁽²⁾

- فمثل للصنف الأول بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الزمر [59] وبقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ إبراهيم [34] وقال: هذا عام لا خاص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذو روح وشجر وغير ذلك فإنه خلقه.⁽³⁾

- ومثل للصنف الثاني بأمثلة عديدة منها قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنِ التَّوْبَةِ﴾ [121]. فالآية بعمومها تفيد أن على أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب جميعا أن ينفروا مع رسول الله، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، وهو عموم له وجاهته وكذلك لم تنف إرادته، لكن الخطاب في الوقت نفسه يفيد أن هناك من هو أولى بالخطاب وهم أهل الطاقة والكفاية، ذلك ما يفيدته التّعقيب على الآية من طرف الإمام الشافعي.⁽⁴⁾

ويضرب أمثلة للصنف الثالث من بينها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ آل عمران [173].

حيث يظهر أن اللفظ قد خرج من الدلالة على العموم إلى الدلالة على الخصوص، إذ من المستحيل أن يكون المراد من "الناس" جميع الناس إذ العلم يحيط أنهم جميع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم،

(1) الشافعي - الرسالة - المصدر السابق - ص (51-52).

(2) إدريس حمادي - المقالة السابقة.

(3) الشافعي - المصدر السابق - ص (54).

(4) نفسه - ص (54).

ولم يكونوا هم الناس كلهم... وإنما هم جماعة غير كثير من الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع ولا المخبرين".⁽¹⁾

- كما يمثل للصف الأخير بأمثلة من بينها قوله تعالى: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ الأعراف [163].⁽²⁾

حيث يذكر أن الله جل ثناؤه "ابتدأ ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ الأعراف [163]. دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية الحاضرة لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون".⁽³⁾

على أنه يضيف إلى هذه الأصناف التي أجملتها في البداية صنفاً آخر يجتمع فيه العام الذي يراد به العام في وجه والخاص في وجه، ومثل له بأمثلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ وَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات [13].

حيث دل الشطر الأول من الآية على العموم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إذ كل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكر وأنثى وكلها شعوب وقبائل. ودل الشطر الأخير منها على الخصوص في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها البالغين من بني

(1) نفسه الشافعي-الرسالة- المصدر السابق- ص (60).

(2) نفسه - ص (63).

(3) نفسه.

آدم، دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التقوى منهم، فلا يجوز أن يوصف بالتقوى وخلافها إلا من عقلها، وكان من أهلها، أو خالفها فكان من غير أهلها. (1)

وعلى هذا المنوال يسير الإمام الشاطبي حيث يرى على الجملة: أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب وأن لا سبيل إلى فهمه من غير هذه الجهة، (2) ثم بعد سوجه لما أتى به الإمام الشافعي أي قوله "أن من فطرة العرب أن تخاطب بالعام مريدة به العام، وبالعام مريدة به الخاص، وبالعام مريدة به العام في وجه والخاص في وجه... وتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحدة، وكل ذلك معروف عندها لا يرتاب في شيء منه هي ولا من يتعلق بكلامها". (3) بين أن اللغة العربية بحيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظ وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظا وعبارات مفيدة، دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غير كلفة.

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك... (4)

ومنه: نستنتج أن الخطاب الشرعي لما كان بلسان عربي مبين، فلا سبيل للوقوف على مراد الشارع منه إلا بمعرفة هذا اللسان بحسب الظاهر، ولكن لا تتحدد دلالاته إلا بتتبع دلالاته الأصلية والتبعية فالألفاظ من حيث الدلالة لها جهتان:

(1) نفسه الشافعي - الرسالة - المصدر السابق - ص (57).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (02) - ص (64).

(3) نفسه - ص (65-66).

(4) نفسه - ص (66-67).

- دلالة أصلية: تتحدد مقوماتها بمراعاة المواضعة والقصد باعتبار أن المواضعة لو عدت لم يؤثر القصد بمفرده ولو عدم القصد لم تؤثر المواضعة بمفردها، بينما لو حصل معا وقعت الفائدة باللفظة.

- دلالة تابعة: وخادمة للدلالة الأصلية تتحدد مقوماتها بالمواضعة، والقصد بالقرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي من جهة والقرائن إلى المعنى المجازي من جهة أخرى.⁽¹⁾

ومن أمثلة ذلك صيغة الأمر التي وضعت للدلالة على الوجوب فقط عند الجمهور لا يستطيع المجتهد تحديد المعنى المراد منها بطريق المواضعة والقصد عندما تخرج عما وضعت له، بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من قرائن وعلاقات على ضوءها يقع تحديد المعنى المراد الذي قد يكون هو الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو الأذن أو التأديب أو التهديد... يقول أديب صالح: "والآن وبعد تطواف مجرد مع أدلة العلماء في دلالة الأمر، نرى أن نلقي عصا التيار لنختار مذهب الجمهور في أن الأمر يدل بحقيقته على الوجوب، ونرى أن يكون ذلك قاعدة لفهم مدلولات الطلب في نصوص الكتاب والسنة عند التفسير، فهو لغة يفيد الطلب الجازم على وجه الحقيقة واللفظ عند إطلاقه يدل على معناه الحقيقي الذي وضع له، ولا يصرف عنه إلا بقرينة"⁽²⁾.

ثم قال: "وإذا كنا نقرر اختيار أن الأمر للوجوب، فإنما ذلك عند تجرد الأمر عن القرائن الصارفة إلى معنى آخر، فأما إن احتفت بالأمر قرينة تبين المراد من الطلب خرجت المسألة عن موضوع الاختلاف، وحمل الأمر على ما دلت عليه هذه القرينة... فقد تدل القرينة على الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو النهيد... وفي نصوص الكتاب والسنة الكثير من الأوامر التي دلت على غير الوجوب، وما كان ذلك إلا لقرائن صحبتها فحولت مدلول الأمر من الوجوب إلى غيره"⁽³⁾.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أن أغلب الأصوليين يعتبرون القرائن أشياء منفكة عن الخطاب، فإن الإمام الشاطبي على العكس من ذلك، فلا يعتبر العوائد الاستعمالية فرعا يخرج به اللفظ من وضعه الأصلي إلى ما لم يوضع له، بل هي في ملابتها للصيغ التي لا تنفك عنها وضع آخر، وضع في لسان العرب ليعبر به

(1) ادريس حمادي- فهم الخطاب الشرعي- المقالة السابقة- الموقع السابق. والشاطبي- المصدر السابق- ج2- ص(95) فما بعدها.

(2) أديب صالح- تفسير النصوص- المرجع السابق- ج2- ص(269).

(3) نفسه- ص(272).

العربي عن أغراضه ومقاصده كما عبر عنها بما وضعت له الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، والوضعان معا لا يختلفان. (1)

يقول الإمام الشاطبي وهو يرصد الفرق بين ما يذهب إليه هو وبين ما يذهب إليه أكثر الأصوليين: "ما ذكرناه هنا راجع إلبیان وضع الصيغة العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلبیان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ولكن تبقى هذه هي الخطوة الأولى في قراءة الخطاب الشرعي وهي فهم ظاهر الخطاب بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، أي بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك. وبعد هذه الخطوة خطوات أخرى هي:

أ- بعد فهم الظاهر من الخطاب نتقل إلى فقه مراد الشارع من الخطاب، لأن الشارع بالرغم من تعبيره عن مقاصده بواسطة الأساليب الاستعمالية العربية، فإن له أساليب استعمالية شرعية أخرى يعبر بها عن مراده، لا بد من الإمام بما ليحصل فقه مراد الشارع من خطابه.

ب- وبعدها يجب النظر في كيفية تطبيق هذا الحكم وتنزيله على الواقع وذلك كله تكتمل حلقة القراءة خطابا وواقعا. (2)

إذن: فالوقوف على معرفة مراد الشارع من ظاهر الخطاب بحسب اللسان العربي غير كاف، فلا بد من تجاوز ذلك إلى معرفة مراده، ثم كيفية تطبيق هذا الحكم.

ولا يمنع ذلك من وجود حالات يجب التوقف فيها عند الظاهر وعدم تجاوزه إذا لم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ، فلا يجوز أن يحمل الكلام على خلاف ظاهره إلا بمعونة الأدلة وإن لم توجد حصل القطع بأن الظاهر مراد. وفي هذا يقول ابن القيم: "إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أو لم يظهر قصد يخالف كلامه، وجب حمل كلامه على ظاهره وهذا حق لا ينازع فيه عالم والنزاع إنما هو في غيره، إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره وهو الذي

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (288-289).

(2) ادريس حمادي - المقالة السابقة.

يقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك".⁽¹⁾ وقد سبق الحديث عن ذلك في مبحث سابق عند الكلام عن الظاهر.

وتتجلى أهمية الاحتكام إلى الظاهر في درء الانحرافات العقدية والفكرية المنطلقة عن الانحراف في تفسير النص الشرعي ودرء التجاوزات الخطيرة في فهم هذا الخطاب.

وهنا ظهر تجاوز الصوفية والشيعة معهود الخطاب الظاهر، وكذلك المعتزلة والخوارج، ولو وقفوا عند معهود العرب من الخطاب لما وقع هذا الانحراف، وهذا الاختلاف - فالظاهر إذا مقصود للشارع يجب الوقوف عنده وعدم تجاوزه. ولا بأس أن نذكر هنا بعض الأمثلة عن هذه الفرق لأن المقام يستدعي ذلك.

فسر باطنية الصوفية لفظة "فرعون" الواردة في قوله تعالى: ﴿إِذْ هَبْ إِلَىٰ وِزْعُونَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ طه [23] بأنه القلب ولفظة "بقرة" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ البقرة [66].
ب: النفس.⁽²⁾

وفسر الشيعة ليلة القدر في قوله تعالى: ﴿لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ القدر [03] بالسيدة فاطمة (رضي الله عنها). والملائكة والروح الأئمة و من ذريتها القائم المكنى عنه بالروح⁽³⁾، وقالوا في قوله: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ البقرة [143] يعني وجهه وصيه، والمسجد الحرام دعوته.

ومن جانب تشريعي يحمل الشيعة قوله تعالى: ﴿بِمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَقَاتُوهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ بَرِيضَةً﴾ النساء [24]. على المعهود من فهم هذه الآية أيام التشريع، وهو نكاح المتعة، ثم يحاولون دحض الأقوال الراجحة الشائعة عن أغلبية علماء السنة في نسخ الحكم في هذه الآية.⁽⁴⁾

وقد سبق توضيح سبب ذلك فهم يلجأون إلى التأويل كلما كان المعنى يخالف عقيدتهم.

(1) ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين - المصدر السابق - ج (03) - ص (94-95).

(2) انظر: الذهبي - التفسير والمفسرون - المرجع السابق - ج 02 - ص (288) فما بعدها.

(3) انظر: المرجع نفسه - ج 03 - ص (119). نقلا عن: تفسير شعبي باطني لمؤلف مجهول عنوانه: مسائل مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية - موجود ضمن أربعة كتب اسماعيلية - في مكتبة أمبروسيانة - ميلانو - صححه الدكتور تشروطمان - ص (14-15).

(4) نفسه - ص (113) فما بعدها. نقلا عن: الكتاب نفسه - ص (20).

ويعرف معهد العرب بالنظر إلى الخصائص اللفظية كالاختلاف الصوتي في القراءات القرآنية (أي الصوت)، والخصائص النظمية التي يعدها العلماء من النظم القرآني الموحى به، ومنها التقديم والتأخير، والتأكيد، والتعليق، والخصائص الأسلوبية مثل: أساليب الاخبار والاستفهام، والتشبيه، والاستعارة، والمحكم والمتشابه، والموهم والمختلف والحذف... وغيرها مما تكوّن معهد العرب في تلقي الخطاب، والمعلومات السياقية التي تؤثر في تحديد المعاني المقصودة من الخطاب...⁽¹⁾

ولكن الاعتماد على اللغة في تفسير اللفظ الشرعي غير كاف كما سبق، فاللفظ الشرعي لغة ومقصداً، وقد فصلنا في معنى لغويته أو عربيته، وهو لا يكفي إلا إذا اعتبر معه مقصد الشارع، فمقصد الشارع هو الذي يدفع الاحتمال الوارد في الوضع اللغوي إذا لم يكن قطعياً، وقد تحدث الأصوليون عن سبب ورود الاحتمال في خطاب الشارع وهي: نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الإشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي والاضمار والتخصيص للعموم، والتقيد للمطلق والتقديم والتأخير، وما يستفاد من المفردات من إحالات وإيجاءات ومن التراكيب من حقيقة ومجاز، وعموم وخصوص وتواطؤ واشتراك وما سواها.⁽²⁾

وهي ما سميت عندهم: "ما يخل بالفهم".⁽³⁾

ولذلك لجأ العلماء إلى التأويل لمعرفة معانيه (أي النص) يقول السيوطي⁽⁴⁾ مبيناً ذلك: "إن القرآن إنما نزل بلسان عربي في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره، وأحكامه، أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبي (صلى الله عليه وسلم) في الأكثر... ونحن محتاجون إلى ما كانوا

(1) أحمد شيخ عبد السلام- معهد العرب في تلقي الخطاب الديني- موقع هدي الإسلام: www.hadielislam.com يوم: 09. جانفي. 2014م.

(2) انظر: محمد أبو النور زهير- أصول الفقه- ج2- (دط-المكتبة الأزهرية للتراث-دت-دم)-ص(60).

(3) نفسه.

(4) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي- جلال الدين- إمام حافظ- مؤرخ وأديب- له نحو ستمائة (600) مصنف- منها: الإتيان في علوم القرآن- الأشباه والنظائر في فروع الشافعية... ولد سنة 849هـ- وتوفي سنة 911هـ- [انظر: الشعراي- الطبقات الكبرى- المصدر السابق- ج20- ص(19-21)، وابن العماد الحنبلي- شذرات الذهب- المصدر السابق- ج (08)-ص (51)].

يحتاجون إليه وزيادة على ذلكما لم يحتاجوا إليه من أحكام الظواهر لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم، فنحن أشد الناس احتياجا إلى التفسير".⁽¹⁾

ومن المقرر لدى العلماء أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها التي تعكس المعهود المتبادر منها، وأنه لا تأويل إلا بدليل، ولذلك أحاط العلماء التأويل بضوابط وشروط حتى لا يترك الظاهر من دون دليل. ومن تمام مراعاة الوضع اللغوي ملاحظة نظم النص وتركيبه، ليكتمل تحديد المعنى فما دور النظم في تحديد المعنى؟

الفرع الثاني: النظم وأثره في المعنى

أولا: تاريخ النظم وتطوره

لم يظهر مصطلح النظم في العصر الجاهلي، ولكن تمثل عندهم وظهر في إجادة البيان في القصائد باستعمال آليات التشبيه والمجاز والبديع، فتميز الشعراء عن بعضهم البعض في قدرتهم على النظم، وكان الناس يشنون على الشعر الحسن بروايته ونشره وتعليقه وإخفاء الشعر الرديء لأنه يفسد السليقة، وفي صدر الإسلام أثر القرآن بنظمه وتأليفه العجيب في ترشيد الذوق والسماع، فقد جاء القرآن بأساليب لم يألّفها العرب، وفاق ما كانوا ينظمونه لذلك عجزوا عن الإتيان بمثله، وأبهرهم بفصاحته وبلاغته وسجعه ونظمه، وقد تحداهم الله تعالى على الإتيان بمثله فعجزوا وهم أهل فصاحة وبلاغة، وهنا انصرفت همهم لتدارس هذا النوع الجديد من الكلام، فكانت المجالس من الأدباء والشعراء وغيرهم تدارس إعجازه، وتتحدى بيانه فظهر الاهتمام بصناعة الكلام، وكان التركيز بداية الأمر على صحة مخارج الحروف وائتلافها، وسلامة اللغة وعلاقة الألفاظ ببعضها، وسلامة الجمل والعلاقة بين اللفظ والمعنى وما يحمله من جمال.

ولما جاء العصر العباسي الأول اشتد اختلاط العرب بالعجم، وتوسعت الدولة الإسلامية، وظهر اللحن في كلام العرب، وكان القرآن وكلام العرب وشعرهم من الشواهد التي يرجع إليها للتصحيح، فظهر البحث في علوم القرآن ووجوه إعجازه، وبدأت الكتابة في ذلك، وظن الناس أن الإعجاز يكمن في كلامه عن الغيب، وظن البعض أنه معجز في صرف الناس عن الإتيان بمثله (الصرفة)، فبدأت الكتابة في علم الإعجاز، وبدأت الخلافات حول قضية اللفظ والمعنى وكتب البعض في الإعجاز اللفظي والبياني للقرآن

(1) السيوطي-الإتقان-المرجع السابق-(760).

دون إشارة إلى مصطلح النظم، فكان سيبويه عند حديثه عن النظم ينظر إلى المعاني الدلالية والبلاغية، ولم يشر إلى مصطلح النظم، لكنه لمح له في كثير من المواضيع بكلمة "التأليف" التي يعني بها النظم، وبذلك أقام للكلام الجيد أسسا من أبنية مفردات اللغة، وبحث في تراكيبها، ووضع القواعد التي تضمن سلامتها منتهجاً أساليب العرب المتواترة في سنن كلامها، وتوصل إلى وضع الأسس الأولى للنظرية اللغوية في مسألة حسن الكلام، كحديثه عن مسألة التقديم والتأخير.⁽¹⁾

وبعد سيبويه⁽²⁾ تحدث أبو عبيدة معمر بن المثنى⁽³⁾ عن النظم عندما ناقش مجاز القرآن، لكنه لم يحدد معالم تحديد هذا النظم، فمثلا فسر ظاهرة إيجاز الحذف في اللغة العربية، وبين أنها من مذاهب العرب كانوا يفعلونه إرادة للتخفيف، ويشترط فيه علم السامع به.⁽⁴⁾

كما نبه إلى ضرورة تركيب الكلام تركيباً سليماً حتى يفهم منه المعنى، وكانت محاولته رائدة في ذلك سار على منوالها أبو زكريا الفراء⁽⁵⁾ في كتابه معاني القرآن.⁽⁶⁾

أما الجاحظ فقد تحدث عن النظم القرآني ونظم الكلام، وتحدث عن اللفظة المفردة، واشترط عليها أن تكون خالية من تنافر الحروف، لا وحشية فيها، جارية على كلام العرب، كما تحدث عن نظم الشعر فقال: "وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً،

(1) انظر: سيبويه- الكتاب- المصدر السابق- ص (127).

(2) هو إمام النحاة واسمه عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب بسيبويه والتي تعني بالفارسية رائحة التفاح، أصله من شيراز وقدم البصرة، أخذ النحو عن الخليل بن أحمد، وصنف فيه كتاباً لا يلحق شاوه سماه "الكتاب"، ولد سنة: 148 هـ وتوفي بالأهواز سنة: 180 هـ على خلاف في ذلك. [انظر: السيوطي-بغية الوعاة-المصدر السابق-ج01-ص(207)].

(3) هو معمر بن المثنى أبو عبيدة- عالم باللغة والشعر والأخبار- والنسب- ولد بالبصرة سنة 110هـ- له نحو مائتي مؤلف منها: إعراب القرآن- وغريب القرآن ومجاز القرآن- توفي سنة: 209 هـ. [انظر: السيوطي-بغية-المصدر السابق-ج(02)- ص (294-296)].

(4) عبد العزيز معطي عرفة- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني- (ط1- دار الطباعة المحمدية- 1983هـ=1403م- القاهرة)- ص (30).

(5) هو الإمام يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور بن مروان الأسلمي أبو زكرياء الفراء، وسمي بذلك لأنه كان يفري الكلام، ولد بالكوفة سنة 144هـ، ثم انتقل إلى بغداد، وهناك داع صيته في النحو، حتى اشتهر بأمرير المؤمنين في النحو، توفي سنة 207هـ وقيل 215هـ من مؤلفاته: كتاب المعاني. [انظر: السيوطي-بغية-المصدر السابق-ج02-ص(333)].

(6) عبد العزيز معطي عرفة- من بلاغة النظم العربي- دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني- ج (01)- (ط2- عالم الكتب- 1404هـ=1984م- بيروت)- ص (12).

وسبك سبكا واحدا، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان... وحبذ في الشعر أن لا تكون حروف كلامه وأجزائه مختلفة متباينة ومتنافرة مستكرهة تشق على اللسان وتكده، والأخرى تراها سهلة لينة ورطبة متواتية، سلسلة النظام، خفيفة على اللسان، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد"⁽¹⁾.

ونبه إلى أن مدار الإعجاز في القرآن الكريم هو النظم،⁽²⁾ وهو القائل: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج"⁽³⁾. وقال: "اعلم... أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة"⁽⁴⁾.

وبعد الجاحظ جاء ابن قتيبة⁽⁵⁾ وتحدث عن النظم، وجعل القرآن معجز بتأليفه البديع ونظمه العجيب، وهذا النظم يعود إلى ما فيه من المعاني البلاغية التي تعتمد على دقة التعبير وإجادة التصوير بأسلوب يثير الخيال، ويرى أن فضل القرآن لا يعرفه إلا من كثر لفظه واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتتحتها في الأساليب، وما خص به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب، وقال في النظم: "هو سبك الألفاظ وضم بعضها إلى بعض في تأليف دقيق بينها وبين المعاني، فيجريان معا في سلاسة وعدوبة كالجداول"⁽⁶⁾.

(1) أبو عثمان الجاحظ- البيان والتبيين- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- ج (01)- (ط7- مكتبة الخانجي-1418هـ=1998م- القاهرة)- ص (66-67).

(2) انظر: صالح بلعيد- نظرية النظم- (دط- دار هومة- 1424هـ=2004م- الجزائر)- ص (98-99)- وانظر: ص(106-121).

(3) أبو عثمان الجاحظ- الحيوان- المصدر السابق- ص (130).

(4) الجاحظ-البيان- المصدر السابق- ص (76).

(5) هو عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري- أبو محمد، العالم الناقد، من أئمة الأدب، والحديث والفقه، والتفسير، ولد سنة 213هـ، من مؤلفاته: مشكل القرآن- تأويل مختلف الحديث- توفي سنة: 276هـ. [انظر: السيوطي-البيغة-المصدر السابق- ج(02)- ص(264)].

(6) ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن- تحقيق: أحمد صقر- (ط2- مكتبة دار التراث- 1393هـ=1973م- القاهرة)- ص (12).

ويعطي مثالا لذلك من التقديم والتأخير فيقول: "ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم كقوله تعالى: ﴿بَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِيهِ رُسُلَهُ﴾ إبراهيم [49] أي: تخلف رسلُهُ وعده؛ لأن الاخلافَ قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل فتقول: "أخلفت الوعد وأخلفت الرسل"⁽¹⁾، كما تعرض إلى آيات أخرى مدافعا عن النظم القرآني.

وبعد بن قتيبة جاء المبرد⁽²⁾ فرأى أن النظم في دقة الفروق اللغوية التي تحدث من حال لآخر، ويستشهد على ذلك بتلك المحاورة اللطيفة بينه وبين شيخه في الفروق اللغوية بين: "زيد قائم" و"إن زيدا قائم" و"إن زيدا لقائم" فالجملة الأولى تقريرية إخبارية (إخبار عن قيام)، والثانية جواب عن سؤال سائل، والثالثة جواب عن إنكار منكر.⁽³⁾

وهو هنا يؤكد على المعاني النحوية وما تفيده الحركات من تغير دلالي وهذا ما ضمنه كتابه: الكامل في اللغة والأدب.⁽⁴⁾

وبعد المبرد جاء الرماني على بن عيسى⁽⁵⁾، وتحدث عن النظم في كتابه: النكت في إعجاز القرآن، ورأى أن وجوه الإعجاز سبعة: "ترك المعارضة مع توفر الدواعي، شدة الحاجة، التحدي للكافة، الصرفة، البلاغة، الأخبار الصادقة عن المستقبل، نقض العادة وقياسه بكل معجزة"، وأهم ما قاله عن النظم: "دلالة

(1) ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن- المصدر السابق- ص (144).

(2) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المعروف بالمبرد، أعلم الناس بالنحو بعد سيبويه، ولد سنة 210هـ وتوفي سنة 286هـ، من مؤلفاته: المقتضب، الاشتقاق. [انظر: السيوطي- البغية- المصدر السابق- ج2- ص(274-275)].

(3) انظر: عبد القاهر الجرجاني- دلائل الإعجاز في علم المعاني- المصدر السابق- تصحيح: محمد رشيد رضا- (ط6- مطبعة علي صبيح وأولاده- 1960م- القاهرة)- ص (205-206).

(4) انظر: المبرد- الكامل في اللغة والأدب- ج (01)- (دط- دار العهد الجديد- دت- القاهرة)- ص (96).

(5) هو أبو الحسن، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، ولد سنة 296هـ وتوفي سنة 384هـ، أصله من سامراء، ومولده ووفاته ببغداد، اشتغل بالتفسير والنحو. له نحو مائة مصنف منها: الأكوان، المعلوم والمجهول، صنعة الاستدلال، النكت في إعجاز القرآن.

[انظر: السيوطي- البغية- المصدر السابق- ج01- ص(504)].

الأسماء والصفات متناهية، وأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزداد عليه".⁽¹⁾

وبعد الرماني جاء الخطابي⁽²⁾ أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، وتحدث في رسالته: "بيان إعجاز القرآن" عن بلاغة الآيات، وتحدث عن النظم في التراكيب، ولخص رأيه في أن الكلام يقوم على: "لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم"⁽³⁾ ثم قال: "وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه".⁽⁴⁾

وبعده جاء أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي⁽⁵⁾ وتحدث عن النظم في كتابه "إعجاز القرآن"، ورأى أن القرآن معجز "لأنه بديع النظم عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم".⁽⁶⁾

ومن تحدث عن النظم بعد هؤلاء القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد تحدث عنه منبها إلى أهميته في الكلام، وأن اللفظة المفردة لا قيمة لها وفصاحتها في الكلام تكون بالضم على طريقة مخصوصة، وهذه الطريقة تكون بالإبدال التي تختص به الكلمات أو التقدم والتأخر الذي يختص به الموقع أو الحركات التي تختص بالإعراب.⁽⁷⁾

(1) علي بن عيسى الرماني- النكت في إعجاز القرآن- تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول- (ط2- دار المعارف- 1968م- القاهرة)- ص (107).

(2) سبق تعريفه- ص(243).

(3) رسالة بيان إعجاز القرآن- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني-سلسلة ذخائر العرب رقم(16)- تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول- (ط4- دار المعارف- دت- القاهرة)-ص(27).

(4) نفسه- ص (27).

(5) هو محمد أبو بكر ابن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني، الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة- إمام وقته من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المالكية في وقته، كان حسن الفقه عظيم الجدل، اشتهر بالورع، وكانت له حلقة عظيمة بجامع المنصور، توفي سنة 403هـ. [انظر: محمد مخلوف- شجرة النور الزكية- المصدر السابق- ج(01)- ص97. وابن فرحون-الذبيح- المصدر السابق- ص363].

(6) أبو بكر الباقلائي- إعجاز القرآن- تحقيق: أحمد صقر- (دط - دار المعارف- دت- مصر)- ص (35).

(7) عبد العزيز عبد المعطي عرفة- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني- المرجع السابق- ص (163).

وأخر من أرسى قواعد النظم هو عبد القاهر الجرجاني، الذي دافع عنه بحماس، وبنى له أسسا حتى أصبح النظم نظرية لها صيتها الكبير، ومؤسسها هو عبد القاهر الجرجاني، حيث كان مجددا، درس كلام سابقه في الإعجاز وسقته البعض منها، كونها لم تراعي الأصل الذي يجب اعتماده وهو: توحي معاني النحو، ذلك أنه رأى أن اللفظة المفردة لا فصاحة لها فهي اعتباطية "فضرب" تساوي "ريض" كانت متداولة قبل نزول القرآن، لكن قد تبين عن محاسنها في مكانها الذي توضع فيه، وقد تحتقر إذا وردت في غير مكانها، والإعجاز في طبيعة الإيقاع والأساليب وليس في الاستعارة كما يرى بعض سابقه؛ لأن الاستعارة في القرآن الكريم محدودة، وأن الإعجاز عنده تمثل في النظم الذي هو تطبيق لقواعد النحو، بمراعاة انتحاء سبيل العرب في بنية ألفاظها وأساليبها والقرائن الأخرى كالمقام ومقتضى الحال والحركات، وحالات الإعراب، فإن العرب يفرقون بين المعاني من خلال الحركات، وكان البيان عنده هو مراعاة التصريف والإعراب. (1)

ونستنتج مما سبق أن النظم عرف تطورات كبيرة لكنه لم يخرج في عمومه عن البحث في تناسق العبارات لتأدية المعنى السهل القريب بأقصر ما يمكن من الألفاظ. بناء على أن النظم تأليف يراعي خصوصيات اللغة ومنطقها اللغوي. (2)

ثانيا: مفهوم النظم وعلاقته بالسياق

أ- لغة: النظم في اللغة هو التأليف و ضم الشيء إلى شيء آخر، ونظم اللؤلؤ ينظمه نظما ونظاما ألفه وجمعه في سلك فانظم وتنظم؛ والنظام كل خيط ينظم به لؤلؤا ونحوه، والنظيم الشعب فيه غدر متواصلة قريب بعضها من بعض. (3)

(1) انظر: عبد القاهر الجرجاني- دلائل الإعجاز في علم المعاني- المصدر السابق- ص (304).

(2) انظر فيما سبق: صالح بلعيد- نظرية النظم- المرجع السابق- ص (93-106). وانظر كذلك تاريخ النظم وتطوره في: وليد محمد مراد- نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني- (ط1- دار الفكر- 1403هـ=1983م-دمشق)- ص(58-64).

(3) الفيروز آبادي- القاموس المحيط- المصدر السابق- فصل "النون باب الميم"- ج4- (ط الأميرية)- ص(178).

ب- اصطلاحاً: أما في الاصطلاح فقد كان معناه اللغوي أساس التعريفات اللغوية فهو: "تأليف الكلمات والجمل مرتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل"⁽¹⁾ وقيل: "الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالتها على ما يقتضيه العقل"⁽²⁾.

وعرفه عبد القاهر الجرجاني بقوله: "هو تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"⁽³⁾. أي: النظم هو ترتيب الألفاظ وتعليق بعضها ببعض حتى تتساقق في نظام معين يقود إلى المعنى. إذن فهو دليل إلى المعنى غير الظاهر من اللفظ أي مراعاة ما يدل عليه التركيب. لذلك قال الشريف الجرجاني قبل تعريفه للنظم على النحو السابق: "النظم هو العبارات التي تشتمل عليها المصاحف صيغة ولغة، وهو باعتبار وضعه أربعة أقسام: الخاص والعام والمشترك والمؤول، ووجه الحصر أن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فخاص أو لأكثر فإن شمل الكل فهو العام، وإلا فمشترك إن لم يترجح أحد معانيه، وإن ترجح فمؤول، واللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن يسيق الكلام له سمي نصاً، ثم إن زاد الوضوح حتى سقط باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً، ثم إن زاد حتى سقط باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً"⁽⁴⁾.

أي المعنى هو المقصود من توالي الكلمات في النطق لذلك قال الجرجاني "على حسب ما يقتضيه العقل" أو "على ما يقتضيه العقل" اقتضاء العقل في تأليف الكلمات والجمل مرتبة المعاني متناسبة الدلالات يعني أن تعلق الكلم بعضها ببعض لا يكون بتوالي الألفاظ في النطق، بل يكون بتناسق دلالاتها وتلاقي معانيها على الوجه الذي تقع فيه مرتبة في النفس.⁽⁵⁾

فالألفاظ على هذا النحو هي: "سمات للمعاني وخادمة لها وضعت لتدل عليها"⁽⁶⁾.

والنتائج المستخلصة مما سبق كالاتي:

(1) الشريف الجرجاني - كتاب التعريفات - المصدر السابق - (دط - مكتبة البيان - 1405هـ = 1985م - لبنان) - ص (32).

(2) المصدر نفسه - ص (32).

(3) عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز - المصدر السابق - ص (04).

(4) المصدر نفسه - ص (32).

(5) الشريف الجرجاني - كتاب التعريفات - المصدر السابق - ص (51).

(6) وليد محمد مراد - نظرية النظم وقيمتها العلمية - المرجع السابق - ص (121).

- 1- المعاني سابقة على الألفاظ؛ أي أن الناظم لكلام ما تسبق في ذهنه المعاني التي يطلبها، فإذا تمكن منها جاءت الألفاظ المعبرة عن تلك المعاني تبعا مترتبة على ترتيب المعاني في الذهن، أي ترتيب الألفاظ في النطق يكون على حسب ترتيب المعاني في النفس.
- 2- ترتيب المعاني لا يقع إلا بالنظر والتفكير في حال اللفظ مع اللفظ حتى يتمكن من وضعه الموضع الصحيح، وذلك بملاحظة وجود الترابط بين الألفاظ؛ أي تعليق الكلم بعضها ببعض.
- 3- ترتيب المعاني، وكما يلاحظ فيه تعلق بعضها ببعض، يلاحظ فيه أيضا تناسب بعضها مع بعض وفق السياق الذي وردت فيه.

وهذه النتائج هي مقدمات مهمة لا بد منها للوقوف على "نظرية النظم" كما عبر عنها عبد القاهر الجرجاني وتحدث عن جوانبها.

فالنظم هو تعليق الكلم بعضها ببعض، وبناء بعضها على بعض وجعل هذه بسبب من تلك، هذا التعليق لا يكون إلا بتوحي معاني النحو.

يقول عبد القاهر الجرجاني: "أعلم أنه ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو" وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نضجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها".⁽¹⁾

وتفصيل هذا الكلام هو: أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في "الخبر" وفي "الشرط" و"الجزء" وفي "الحال" فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويؤتى به حيث ينبغي له وينظر في "الحروف" التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها لخصوصية في ذلك المعنى، فيوضع "الفصل" فيهما موضع "الوصل"، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع "الواو" من موضع "الفاء" وموضع "الفاء" من موضع "ثم" وموضع "أو" من موضع "أم" وموضع "لكن" من موضع "بل" ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار، فيصاب بكل من ذلك مكانه ويستعمل على الصحة وعلى ما ينبغي له.⁽²⁾

(1) عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز - المصدر السابق - ص (81).

(2) نفسه - ص (82).

ومن جوانب نظرية "النظم" عند عبد القاهر الجرجاني اعتبار "السياق"، وأن مزايا النظم ليست في نفسها بل هي متصلة بالسياق، فيقول في فصل عقده من كتابه عنوانه "فصل في أن هذه المزايا في النظم بحسب المعاني والأغراض التي تؤم": "وإذ قد عرفت أن مدار "النظم" على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الاطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها من بعض... بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضوع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم".⁽¹⁾

هذا الكلام فيه إشارة واضحة إلى "السياق" بقسميه: اللغوي وغير اللغوي (سياق الحال) أما الأول ففي قوله "ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها من بعض"، وقوله: "إلا بحسب الموضوع"، وأما الثاني ففي قوله: "ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام"، وقوله: "وبحسب المعنى التي تريد والغرض الذي تؤم".

بل إن عبد القاهر لم يكتف بالإشارة، بل زاد الأمر وضوحا في الفصل الموالي "فصل في النظم يتحد في الوضع، ويدق فيه الصنع" وإن لم يصرح بلفظة "السياق" كمسمى، فإنه صرح بالمضامين فيقول: "واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلأن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع يمينه هاهنا في حال ما يضع ييساره هناك".⁽²⁾

وهذا الكلام يتجه إلى الغاية التي يحققها "السياق" وهي بناء النص متماسكا في المعنى من بدئه إلى منتهاه.⁽³⁾

(1) عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز - المصدر السابق - ص (87).

(2) نفسه - ص (93).

(3) العربي نقوب - السياق القرآني ودلالته في التفسير - رسالة ماجستير - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة - 1431هـ = 2010م - ص (53).

ثم يقول: "وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة"⁽¹⁾، وكأنه بهذا يشير إلى طبيعة "السياق" وما يتضمنه من جملة الدلالات المختلفة في المستويات العديدة والمتداخلة والمتراطة.

وإذا كان عبد القاهر التفت إلى السياق من خلال ربط "النظم" به، فإنه يعتبره أعلى وأعظم أنماط الكلام، والذي لا تظهر مزايا النظم وتعظم إلا فيه، فيقول: "وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحد أجزاؤه حتى يوضع وضعاً واحداً، فاعلم أنه النمط العالي والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمة فيه"⁽²⁾.

فهو بهذا يجعل من السياق بتعبير المحدثين "قرينة كبرى" تعين على تجلية مزايا النظم والمتعلقة بتوحي معاني النحو؛ أي بتعبير تمام حسان "كبرى القرائن النحوية".

هذا وإن عبد القاهر من خلال كلامه يكاد يجعل من فكري "النظم" و"السياق" فكرة واحدة؛ أي تكاد فكرة "النظم" أن تكون هي عينها فكرة "السياق" في قسمه اللغوي، فإذا كان "السياق اللغوي" كما يقصد به المحدثون عبارة عن "الأصوات والكلمات والجمل كما تتتابع في حدث كلامي معين، أو نص لغوي"⁽³⁾. فإن "النظم" لا يختلف مفهومه عن هذا؛ إذ يقصد به عبد القاهر ترتيب الألفاظ وتعلق بعضها ببعض في نسق واحد.

إلأن هناك فرقا جوهريا بين الفكرتين، ويتمثل في كون "العلاقة بين الوحدات اللغوية في السياق اللغوي أساسها البحث عن الدلالة، فالسياق عامل أساسي في توضيح الدلالة إذا ما كان هناك لبس أو غموض في المعنى المعجمي لكلمة ما، أما النظم عند عبد القاهر فهو إبراز لقيمة المعاني النحوية التي تنشأ نتيجة للعلاقات القائمة بين الألفاظ في السياق وما لهذه المعاني من أبعاد بلاغية"⁽⁴⁾، بمعنى أن "السياق" اللغوي متجه إلى العلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية بين الكلمات داخل تركيب لغوي معين،

(1) المرجاني - دلائل الإعجاز - المصدر السابق - ص (93).

(2) المصدر نفسه - ص (95).

(3) حلمي خليل - الكلمة دراسة لغوية معجمية - (دط - دار المعرفة الجامعية - 1417هـ = 1996م - مصر) - ص (161).

(4) مصطفى شعبان عبد الحميد - المناسبة في القرآن، دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي - (ط1 - المكتب الجامعي

الحديث - 1428هـ = 2007م - الاسكندرية) - ص (20).

أما النظم فينتجه إلى العلاقات النحوية القائمة بين الكلمات داخل تركيب لغوي معين وما ينتجه من معاني.

فالنظم بهذه الصورة أخص من "السياق" في قسمه اللغوي،⁽¹⁾ بل أخص من "السياق" عموماً بقسميه اللغوي وغير اللغوي، لكن تجمعهما علاقة وظيفية قائمة على التكامل الوظيفي بين عملهما، فالنظم لا تتجلى مزاياه التي تحدث عنها عبد القاهر والمتجهة أساساً إلى إبراز المعاني النحوية ما لم ترتبط بالسياق الواردة فيه، مما يعطي الكلام بعده البلاغي، و"السياق" لا يتحقق دلالاته دون اعتبار المعاني التي يدل عليها النحو، والتي يهتم بها "النظم" الذي أساسه فكرة توحي معاني النحو، فباعتبار المعاني النحوية الجانب المعاني التي تدل عليها المستويات الدلالية الأخرى، يؤدي "السياق" وظيفته في إظهار الدلالة المتعلقة بالوحدات اللغوية وفي تشكيل التماسك النصي المعنوي.⁽²⁾ وباختصار فالسياق هو علاقة المعنى بالمعنى، والنظم هو علاقة اللفظ بالمعنى⁽³⁾ وبالمطلب الثاني تتبين حقيقة السياق.

المطلب الثاني: السياق الداخلي ودوره في تحديد المعنى.

السياق كمحدد من محددات المعنى ينقسم إلى قسمين: سياق لغوي وسياق غير لغوي. ولذلك أُلحقت اللغوي بالوضع اللغوي وأُخرت النوع الآخر للمبحث الثاني. المتعلق بالمحددات غير اللغوية.

الفرع الأول: حقيقة السياق.

أولاً: تعريفه.

يعتبر البعض اعتبار السياق في إدراك المعنى حجر الأساس في علم المعنى، لأن الكلمة المنعزلة قد تكون عديمة المعنى أو فقيرة إذا ما اعتبرت بمفردها، أما إذا أُضيفت إليها علامة أخرى، أو شبكة من العلامات والعلاقات فتصبح ثرية بالمعاني وقابلة لأن تؤوّل⁽⁴⁾ وهكذا في تفسير اللفظ الشرعي، فاللفظة المفردة لا يكون لها معنى

(1) العربي نقوب- السياق القرآني - المرجع السابق- ص(55).

(2) المرجع نفسه- ص(55).

(3) المثني عبد الفتاح محمود- نظرية السياق القرآني- دراسة تأصيلية دلالية نقدية- (ط1- دار وائل للنشر- 1429هـ=2008م- الأردن)- ص(19).

(4) مختار درقاوي- آليات القراءة في العقل الأصولي- مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية- أكاديمية العلوم الاجتماعية والإنسانية- العدد 01- ص (25-26)- على موقع: www.webreview.dz. يوم: 04 أبريل 2014م.

مثل انضمامها إلى ألفاظ أخرى معها، فإن انضمامها يثري معناها ويفيد أكثر.

وقد تحدث عن السياق كمحدد للمعنى لأصوليون والمفسرون والفقهاء وشرح الحديث وعلماء اللغة، ولكن حديثهم جاء مقتضبا في إشارات فقط، ولكن هذه الإشارات تعتبر أساس ما توصل إليه الحداثيون في الدعوة إلى اعتبار السياق في التفسير وسيتم توضيح ذلك.

1- لغة: مأخوذ من ساق يسوق سوقا وسيقا وهو سائق وسواق، أي حاد يحدو الإبل فهو يسوقهن بجده، وتساوقت الإبل إذا تتابعت، وكذلك تفاوتت فهي متقاودة ومتساوقة، والمساوقة المتابعة كان بعضها يسوق بعضها. وقيل للمهر سيقا لأن العرب كانوا إذا نزحوا ساقوا الإبل والغنم مهرا لأنها كانت الغالب إلى أموالهم وضع السوق موضع المهر، وإن لم يكن إبلا وغنما. (1)

والمساوقة المتابعة كان بعضها يسوق بعضها. يقال: "ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة أي: بعضهم على إثر بعض ليس بينهم جارية، وولد لفلان ثلاثة أولاد ساقا على ساق أي واحد تلو الآخر.

إذن: فالسياق لغة هو التابع والمتابعة في انتظام لبلوغ غاية محددة. وكذلك في الكلام هو تابع كلماته من أجل غاية معينة هو المعنى المقصود.

2- اصطلاحا: تحدث علماء الشريعة عن السياق وحددوا نوعه ودرجة دلالة على الأحكام، ولكن في مواضع متفرقة من كتب الأصول وكتب التفسير، وأشاروا إلى أهميته في تحديد المعنى، وقد يسمى السياق بدلالة النظم أو بسياق النظم، وهي دلالة عظيمة الأثر نافعة كل النفع في ضبط كلام الشرع ووضعه موضعه. (2)

ولكن لم يهتم علماء الشريعة بتعريف السياق، ولا بالتنظير له كما نظر له المعاصرون من علماء اللغة، ولذلك لم نعثر على تعريف له عندهم إلا بعض الإشارات، ونظرا لاهتمام المعاصرين به فإنهم لم يغفلوا تعريفه وهذه بعض التعريفات:

(1) ابن منظور - لسان العرب - المصدر السابق - مج (10) - ص (166 - 169) - مادة "ساق" والفيروز أبادي - القاموس المحيط - المصدر السابق - (ط6 - مؤسسة الرسالة - 1419هـ = 1998م - بيروت) - ص (895).

(2) خالد العروسي عبد القادر - دلالة السياق وأثرها في استنباط الأحكام - ص (أ). بحث على موقع: <http://uqu.edu.sa> - يوم: 9 جوان 2013م.

ورد عن ابن دقيق العيد قوله: "أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم وهي المرشدة إلى بيان المحتملات وتعيين المحتملات فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى"⁽¹⁾ فقد جعل السياق قرينة يستعان بها على معرفة مقصود الكلام ودلالته ولكنه لم يحدد معناه، وقد جعله من المصطلحات العصبية التحديد حيث قال: "فقد يشيع المصطلح العلمي بين الدارسين إلى درجة الإبتدال فيتوهم البعض أن هذا المصطلح واضح مفهوم، فإذا ما حاولوا تحديد المعنى الذي ظنوا أنهم يفهمونه بدا الأمر عسيرا غاية العسر، وغامضا أشد الغموض، ومن تلك المصطلحات اللغوية العصبية على التحديد الدقيق بشكل متفق عليه بين الدارسين مصطلح الكلمة ومصطلح الجملة ومصطلح السياق"⁽²⁾.

وعرفه العلامة البناني⁽³⁾ في حاشيته على شرح المحلى على جمع الجوامع بقوله: "قرينة السياق هي ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه"⁽⁴⁾.

فالسباق عنده كذلك هو قرينة تدل على المقصود، وقد أشار إلى حقيقته بقوله هو سابق الكلام ولاحقه في تفصيل أكثر عما ورد عن ابن دقيق العيد.

و يمكن استنتاج تعريف للإمام الشاطبي عند حديثه عن السياق كالاتي: "هو رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، ليحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"⁽⁵⁾.

أي إعمال أجزاء الكلام كله والنظر فيما سبق ولحق لكي يتحقق مقصود الشارع وذلك حين قال: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"⁽⁶⁾.

(1) ابن دقيق العيد-إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام-تحقيق:محمد حامد الفقي ومراجعة أحمد محمد شاكر-ج2-02-دط-مطبعة السنة المحمدية-1372هـ=1953م-القاهرة-ص(19).

(2) نفسه-ص(216).

(3) هو عبد الرحمن بن جار الله البناني، وبنانة من قرى منستير بإفريقية، فقيه أصولي، ورد إلى مصر وألف كتباً منها: حاشية على شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع، توفي سنة 1198هـ. [انظر:اسماعيل باشا البغدادي-هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين)-دط-مج01-وكالة المعارف-1951م-استنبول-ص(555)].

(4) عبد الرحمن البناني-حاشية البناني على شرح الجلال المحلى جمع الجوامع-ج1-دط-دار الفكر-دت-د.م-ص(20).

(5) الشاطبي-الموافقات-المصدر السابق-ج3-ص(413).

(6) نفسه-ص(266).

ومن التعريفات المعاصرة:

1- عرفه نجم الدين الزنكي بقوله: "هو ما انتظم من القرائن الدالة على المقصود من الخطاب، سواء كانت القرائن مقالية أو حالية"⁽¹⁾. أي فقد تابع علماء الشريعة في ذلك وجعله قرينة دالة على المقصود، مبينا أنواع القرائن والتي حددت عند المعاصرين أنواع السياق على سياق مقالي وحالي. وهذا ما بينته التعاريف الآتية:

2- ف قيل هو: "ظواهر لغوية وغير لغوية تحيط بالنص"⁽²⁾.

3- وقيل: "السياق هو مجرى أحداث عمل أدبي وثيق الترابط، يسهل عملية ربط الكلام، وبناء النص بناء محكما في بدئه وخاتمته والحبكة بينهما"⁽³⁾. أي هو مجموع الظروف والملابسات التي تحيط بالنص والخطاب، أو علاقته الترابطية الداخلية؛ فهو النسق العام الذي تسير فيه أحداث العمل الأدبي.⁽⁴⁾

4- وقيل: "هو عبارة عن الأصوات والكلمات والجمل كما تتتابع في حدث كلامي معين أو نص لغوي"⁽⁵⁾.

5- وأحسن تعريف وقفت عليه للمعاصرين هو ل: سبنس Spence حيث عرفه بأنه: "وضع الكلمة داخل الجملة أو الحدث الذي تعبر عنه الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها، كما أنه في حالة الكلام يتمثل في العلاقة القائمة بين المتكلم والحالة، أو المقام الذي يتكلم فيه وتكوينه الثقافي"⁽⁶⁾.

(1) نجم الدين الزنكي - السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع - مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي - العدد: 48 - السنة: 1428هـ = 2007م - ص (40).

(2) وان محمد وان سولونج وشمس الجميلي يوب - السياق المقامي وأهميته في تفسير صيغ المخاطبة في الخطاب النبوي - مجلة مجمع اللغة العربية الأردني - مجلة الكترونية - دع - السنة 2009م - على موقع: www.majma.org.jo يوم: 03 جانفي 2013م.

(3) محمد التونجي - المعجم المفصل في الأدب - ج (2) - (ط2 - دار الكتب العلمية - 1419هـ = 1999م - بيروت) - ص (535).

(4) المرجع نفسه - ج (01) - ص (349-350).

(5) حلمي خليل - الكلمة دراسة لغوية معجمية - المرجع السابق - ص (161).

(6) نقله أحمد نعيم الكراعين في كتابه: علم الدلالة بين النظر والتطبيق - (ط1 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - 1413هـ = 1993م - بيروت) - ص (100-101).

وهو تعريف شمل السياق بنوعيه وأشار إلى ضرورة اعتبارهما في تفسير الكلام فكيف بتفسير كلام الله تعالى، وسنة نبيه.

ومنه: فالسياق هو تضافر النسق الداخلي للنص من تتابع الكلمات وترابطها مع النسق الخارجي له لتدل على معنى واحد قصده المتكلم من كلامه.

وبالحديث عن أنواع السياق وأهميته يتبين المقصود من الكلام كالاتي:

ثانيا: أهمية السياق

انتهى علماء اللغة العرب وغيرهم من الأصوليين والمفسرين والفقهاء قبل أن يقرر علماء اللغة المعاصرون نظرية السياق إلى التنبه إلى جملة من الحقائق المتصلة بقوام هذه النظرية؛ فابن قيم الجوزية يقول: "السياق يرشد إلى تبين الجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته فإنظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُو إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدخان [46] كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق".⁽¹⁾

ويقول ابن دقيق العيد⁽²⁾: "فإن السياق طريق لبيان الجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرّض لها بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم".⁽³⁾

فالألفاظ لا تدل على المعنى بمفردها، بل تكتسب دلالتها من خلال ما جاورها من كلمات، أي من خلال ما يسبقها وما يلحقها يقول عالم اللسانيات (فيرث firth)⁽⁴⁾: "المعنى لا ينكشف إلا من خلال

(1) ابن القيم الجوزية- بدائع الفوائد- ضبط وتخرّيج: أحمد عبد السلام- (ط1- دار الكتب العلمية- 1414هـ=1993م-بيروت)- ص (217).

(2) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع- تقي الدين القشيري- المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد- قاض من أكابر العلماء بالأصول- والنحو واللغة والتفسير والحديث ولد سنة 625هـ وتوفي سنة 702هـ- من مؤلفاته: الإلمام في أحاديث الأحكام. [انظر: ابن حجر- الدرر الكامنة- المصدر السابق- ج (04) - ص (91)].

(3) ابن دقيق العيد- إحكام الأحكام- المصدر السابق- ج(02)-ص (232).

(4) سبق تعريفه- ص (93).

تسيق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، والوحدات الدلالية تقع مجاورة لوحدات أخرى، وأنعاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها".⁽¹⁾

فقد استقرت مناهج النظر اللغوي المعاصر على مبدأ التعامل مع النص كلا واحدا لا يتجزأ، فالأسلوبيون والسياقيون يرون أن السياق يجب ألا يقتصر على الكلمات والجمل الحقيقة السابقة واللاحقة فحسب، بل ينبغي أن يشمل القطعة كلها والكتاب كله، وكذلك ينبغي أن يشمل - بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات.⁽²⁾

وهذه الحقيقة المنهجية كانت واضحة لدى الإمام الشاطبي الذي تأكدت لديه أهمية الوعي بالظروف والملابسات المحيطة بالنص فضلا عما توحى به الدلالات اللغوية لمفرداته ومكوناته العامة، وانتهى به ذلك إلى القول بأن: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهو ما يقرره بوضوح علم المعاني والبيان... ومن هنا لا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده فلا يصح الإقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعمما قريب يبدو له منه المعنى المراد"⁽³⁾ ثم يقرر ذلك أيضا بقوله: "فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الإقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كليه كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه".⁽⁴⁾

(1) انظر: أحمد مختار عمر - علم الدلالة بين النظرية والتطبيق - (ط1 - مكتبة دار العروبة - 1402هـ = 1982م - الكويت) - ص (69)

(2) انظر: ستيفن أولمان - دور الكلمة في اللغة - المرجع السابق - (ترجمة: كمال محمد بشير - (دط - مكتبة الشباب - 1393هـ = 1972م - دم - ص (62).

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (413).

(4) نفسه - ص (369) - وج (04) - ص (12 إلى 20).

وبهذا نستنتج أن السياق له أهميته في تفسير اللفظ الشرعي، وأن تفسيره لا يتوقف على الوضع اللغوي (المعجمي بتعبير المعاصرين)، فقط فما ذلك إلا مرحلة سابقة من مراحل دراسة المعنى واستنباطه.⁽¹⁾ ومن كلام الشاطبي كذلك يتبين أن علماء العرب لم يتنبهوا إلى الأهمية السياقية اللفظية العام فقط، بل تنبهوا إلى الأهمية معرفة سياق الحال أو العناصر غير اللفظية في النص، يقول عبد القاهر الجرجاني: "فتجد في الحال وصفا هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أن الحال تدل على الأمر ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء كما أن النطق كذلك".⁽²⁾ فنقول "نطقت الحال بكذا"⁽³⁾.

وهذا الاهتمام يظهر واضحا جليا عند المفسرين والأصوليين حينما اشترطوا في المفسر أن يكون عالما بالقراءات، وذلك لما لعلم القراءات من علاقة بالصوت، لتحديد كيفية النطق بألفاظ القرآن بما يرجع معنى على آخر، وهذه خاصية تميز بها القرآن الكريم، فهي طريقة لها دور كبير في حفظ القرآن وطريقة آدائه لما له أثر في المعنى.

ولا يتوقف عند ذلك فمعرفة الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع له أثر كذلك في تحديد المعنى، وهذا ما يمثل السياق اللغوي، لأنه غير كاف، في تحديد المعنى. فلا يجب التوقف عنده بل يجب مراعاة ما يحف بالنص من ظروف وملابسات أو مراعاة سياق الحال، من معرفة أسباب النزول وأسباب ورود الزمان والمكان...⁽⁴⁾

وهنا بدا تفوق علماء الشريعة وخاصة منهم الأصوليون حين تحدثوا عن دلالة الألفاظ المفردة والمركبة وبينوا أنها تتعرض بسبب السياقات اللفظية والمقامية المختلفة لألوان من التغير الدلالي، ولذلك يجب اعتبار

(1) انظر: الشيخلي خالد عبود حمودي - نظر في نظرية السياق - دراسة بين القدماء والمحدثين - بحث على موقع:

<https://articles.e-marifah.net> يوم: 10. جانفي. 2013م.

(2) عبد القادر الجرجاني - أسرار البلاغة في علم البيان - تحقيق: محمد رشيد رضا - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1409هـ = 1988م - بيروت) - ص (39).

(3) نفسه بتصرف.

(4) انظر: طاهر سليمان حمودة - دراسة المعنى عند الأصوليين - (دط - الدار الجامعية للطباعة والنشر - 1403هـ = 1983م - الاسكندرية) - ص (222 - 223).

السياقين اللفظي والحالي بجميع عناصره.⁽¹⁾

وليست دراستهم للمطلق والمقيد والمحمل والمبين إلا مراعاة للسياق اللفظي العام للقرآن والسنة، ودراستهم للمعاني المتعددة التي ترد بها صيغة الأمر تكشف عن إدراكهم لأثر السياقين اللفظي والحالي في تحديد المعنى المراد.

وقرائن السياق بشقيه اللفظي والحالي هي المحك الذي يتعين به معنى اللفظ المحتمل كالمشترك والمتضاد. إذ يرى أغلب الأصوليين أنه ليس له في السياق إلا معنى واحداً، والألفاظ والعبارات لا يحكم بمجازيتها إلا بالقرائن والأدلة ما لم يكن الجواز شائع الاستعمال.⁽²⁾

وتطرح نظرية السياق منهجاً عملياً في دراسة المعنى له ثلاثة أركان رئيسة هي:

1- وجوب اعتماد المقام أو سياق الحال، وسياق الحال هو مجموعة العناصر المكونة للموقف الكلامي أو للحال الكلامية وهذه العناصر هي:
أ- الكلام الفعلي نفسه.

ب- شخصية المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي، ومن وجد مع المتكلم والسامع (إن وجدوا) وحالتهم.

ج- الأشياء والموضوعات المناسبة المتصلة بالكلام وموقفه.

د- أثر الكلام الفعلي في المشتركين كالاقتناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك وغير ذلك.

هـ- العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة وبالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي كمكان الكلام وزمانه، والوضع السياسي، وحالة الجو إن كان لها دخل.

2- وجوب تحديد البيئة الثقافية التي تحتضن اللغة (أي السياق الثقافي للفصل بين مستويات المثقفين فلغة المثقفين تختلف عن لغة العوام أو لغة الشعر أو لغة النثر).

3- وجوب النظر إلى الكلام اللغوي على مراحل لأنه مكون من أحداث لغوية مركبة ومعقدة، فالمعنى اللغوي له وسائله الصوتية والصرفية واللغوية والمعجمية والوظيفية كدلالة سياق الحال. وعلى هذا فالوصول إلى معنى أي نص لغوي يجب ما يأتي:

(1) انظر: طاهر سليمان حمودة- دراسة المعنى عند الأصوليين- المرجع السابق، وخالد عبود- نظر في نظرية السياق- البحث السابق.

(2) انظر: المرجع نفسه- ص (228-229).

أ- أن يحلل المستوى اللغوي على المستويات اللغوية المختلفة: الصوتية والصرفية واللغوية والمعجمية.

ب- أن يبين نوع الوظيفة الكلامية من تمن وإغراء واستفهام وتعجب وغير ذلك.

ج- أن يذكر الأثر الذي يتركه الكلام من اقتناع أو سخرية أو ضحك أو بكاء أو ألم.⁽¹⁾

ولكن هل المعنى الذي يدل عليه السياق اللغوي هو معنى حرفي ظاهري؟

يقول البعض أن إجماع المعنى على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية لا يعطينا إلا معنى المقال أو المعنى الحرفي، لأنه فارغ من معناه الاجتماعي والثقافي منعزل عن القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى، وبذلك فالمعنى يشمل جانبيين الأول المقال والثاني المقام.⁽²⁾ وهذا ما تحدث عنه علماء الشريعة.

الفرع الثاني: دلالة السياق عند علماء الشريعة وأنواعه

أولاً: دلالة السياق عند علماء الشريعة

يعد الإمام الشافعي من أوائل الذين تحدثوا عن السياق وأشاروا إليه كقرينة لفهم النص الشرعي، جاء في الرسالة: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدىء الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدىء الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة".⁽³⁾

وبهذا يتبين كيف أن الإمام الشافعي نبه على ضرورة النظر إلى سياق اللفظ، لتحديد المعنى، فقد يكون

(1) ينظر: طاهر سليمان حمودة- دراسة المعنى عند الأصوليين- المرجع السابق- ص (214-217).

(2) انظر: محمود السعران- علم اللغة المعاصر- المرجع السابق- ص (340-341).

(3) الشافعي- الرسالة- المصدر السابق- ص (51-52).

اللفظ عاما ظاهرا ويراد به العام الظاهر، وقد يكون عاما ولكن قابل للتخصيص وقد يكون عاما ظاهرا في العموم ولكن يراد به الخاص، وقد يكون ظهور اللفظ غير مراد منه والسبب في ذلك هو السياق. فللسياق دور هام في تحديد المقصود من اللفظ، وأن التوقف عند اللفظ دون الالتفات إلى السياق يوقع في الخطأ، والدليل على ذلك أن اللفظ الشرعي لفظ عربي، وأن من معهود العرب أن تخاطب بالعام وتريد به العام، وتخاطب بالعام وتريد به الخاص، وتخاطب بالخاص وتريد به الخاص، وتخاطب بالخاص وتريد به العام، وما يحدد ذلك هو السياق.

يقول الشاطبي: "... بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها"⁽¹⁾ وهو نفس كلام الشافعي.

ومن أمثلة العام الباقي على عمومته قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الزمر [59]، وقوله:

﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ إبراهيم [34]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ

رِزْقُهَا﴾ هود [06]، يقول الإمام الشافعي: "فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك

فإنه خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها"⁽²⁾.

ومن أمثلة العام الظاهر الذي يدخله الخاص قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ

حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُرْعَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ التوبة [121]

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج(02) - ص (65-66).

(2) الشافعي - الرسالة - المصدر السابق - ص (54).

قال: "إنما أريد من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي، أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم".⁽¹⁾

ومن أمثلة العام الذي أريد به الخصوص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ آل عمران [173].

وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٍ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ﴾ الحج [71] وقوله: ﴿ثُمَّ أُبَيضُوا مِنْ حَيْثُ أَبَاحَ النَّاسُ﴾ البقرة [198].

أشار الشافعي إلى أن كلمة "الناس" تطلق وتقع على ثلاثة نفر، وعلى جميع الناس، وعلى من بين جميعهم وثلاثة منهم.⁽²⁾

وأمام تعدد المعنى لهذه الكلمة، صار لا بد من قرينة تحدد المعنى المراد في كل نص من النصوص القرآنية الثلاثة و هذه القرينة هي السياق.

فكلمة الناس في النص الأول ليس المقصود منها كل الناس، وإنما هم جماعة من الناس غير كثير، "فالجامعون منهم غير المجموع لهم، والخيرون للمجموع لهم غير الطائفتين" والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المنخرين".⁽³⁾

وكلمة الناس في النص الثاني ليست على عمومها، إنما هو لفظ عام أريد به بعض الناس دون بعض؛ لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاً تعالى عما يقولون علواً كبيراً، لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممن لا يدعو معه إلهاً".⁽⁴⁾

وكلمة الناس في النص الثالث يقصد بها بعض الناس وليس كل الناس لأن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله (صلى الله عليه وسلم).⁽⁵⁾

(1) الشافعي-الرسالة-المصدر السابق-ص (54).

(2) نفسه-ص (59-60).

(3) نفسه-ص (60).

(4) نفسه-ص (60-61).

(5) نفسه-ص (61).

وغيرها من الأمثلة التي سبق ذكرها في الوضع اللغوي.

إذن: يعتبر الامام الشافعي السياق قرينة تعين على تحديد المعنى من الألفاظ فقد يكون العام عاما بدليل السياق، وقد يدخله الخصوص، أو يتحول إلى خاص، وقد يصرف الظاهر عن ظاهره بهذه القرينة وكذلك الإمام الغزالي حين قال: "اللفظ إن كان نصا لا يحتمل كفى في معرفته اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف.. وإما إحالة على دليل العقل... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يدركها المشاهد لها..." (1)

ومن الأصوليين الذين تابعوا الإمام الشافعي في التنبيه على دلالة السياق الإمام الزركشي حيث قال وهو ينقل أقوال العلماء فيها: "أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى". (2)

وقد عد الزركشي السياق من الأدلة المختلف فيها بين الأصوليين، حيث تكلم عنها في الدليل العاشر من الأدلة الشرعية المختلف فيها قبل أن يتكلم عن دليل قول الصحابي. (3)

ومن الأصوليين كذلك الذين تحدثوا عن السياق وأصلوا له هو الإمام الشاطبي، فهو الذي أصل له عند تأصيله للمقاصد، حيث تقدم كل من سبقوه في التنبيه عليه، فعمله كان أضبط وأشمل مقارنة بما ورد عند غيره. (4)

وأول قاعدة وضعها الشاطبي فيما يخص اعتبار السياق قوله: "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ". (5)

وذلك ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي. (1)

(1) الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - ج(01) - ص (315).

(2) الزركشي - البحر المحيط - المصدر السابق - ج(06) - ص (52).

(3) انظر: المصدر نفسه - ص(52).

(4) عبد الحميد العلمي - منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي - المرجع السابق - ص (235).

(5) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (153).

وما أضافه الشاطبي في ذلك هو تقسيم الدلالة إلى قسمين: دلالة أصلية، ودلالة تبعية. فالدلالة الأصلية: هي دلالة الألفاظ من كونها عربية.

والدلالة التبعية: دلالة الألفاظ على معان خادمة، وهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك كالإخبار؛ فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر به ونفس الإخبار، في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك. ويضرب لذلك مثلا بوقوع الإخبار حول: قيام زيد فيقال: قام زيد عند غياب العناية بالمخبر عنه، وفي وجود العناية به يقال: زيد قام، وفي جواب السؤال يقال: إن زيدا قام ويقال: والله إن زيدا قام عند جواب المنكر لقيامه، وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه يقال: قد قام زيد، أو زيد قد قام، وفي التنكير على من ينكر يقال: إنما قام زيد، ويتنوع هذا الإخبار بحسب تعظيم المخبر عنه أو تحقيره، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار، وما يقتضيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها.⁽²⁾

ويقول: "فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته، وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذ لم يكن فيه منكر، وهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن، لأنه لا يتأتى مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ونص عليه في بعض، وذلك أيضا لوجه اقتضاه الحال والوقت ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ مريم [64]".⁽³⁾

كما نبه إلى أن العموم في الألفاظ إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فالمتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره

(1) عبد الله دراز - هامش الموافقات - المصدر نفسه - ص (153).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (02) - ص (67).

(3) المصدر نفسه - ص (67).

وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع دون غيره من الأصناف، كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراد من ذكر البعض الجميع.⁽¹⁾

ومقتضيات الأحوال عنده تشمل حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ يقول: "معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب، أو المخاطب أو الجميع"⁽²⁾ ويقول: "...الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك".⁽³⁾

وهنا ينبه الشاطبي إلى سياق آخر خاص بالشريعة وهو السياق المقاصدي أي الاحتكام إلى مقاصد الشريعة لتحديد المقصود من الألفاظ، وهذا السياق هو الذي يفصل بين تفسير بعض الألفاظ، وإن كانت عربية فهو مساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع يقول الشاطبي: "إذ بموجبه يتعين النظر في العلل وتفاريق الإمارات، وأوجه الحكم الجزئية والمصالح الكلية التي تتجسد معانيها في مقاصد الشرع السامية والمعبر عنه بسياق المقاصد".⁽⁴⁾

ومثاله قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام [83]، فالظلم هنا أشكل فهمه على بعض الصحابة حتى سألوا عنه الرسول (صلى الله عليه وسلم) فأخبرهم أنه الشرك بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان [12]، [وقد مر معنا في قضية التأويل].

وبسبب وقوع الإشكال في فهم المراد من الظلم هو النظر إلى الآية باعتبار ذاتها دون النظر إليها باعتبار الآيات الأخرى السابقة لها واللاحقة، ولا قرينه فيها على استغراق أنواع الظلم، بل في السورة ما يدل أن الظلم الوارد فيها معناه معروف وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته.

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج(03) - ص (271).

(2) المصدر نفسه - ص (347).

(3) نفسه - ص (347).

(4) نفسه - ص (276).

فصارت الآية من جهة أفرادها بالنظر في هذا المساق، مع كونها أيضا في سياق تقرير الأحكام مجملة في عمومها فوق الإشكال فيها. (1)

والمساقات عند الشاطبي تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل (2) ومقتضى هذه القاعدة هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية، وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا يحيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. (3)

فلسياق دور عظيم في تحديد المعاني، وإذا وسعنا معناه وجدناه يدل على مقاصد الشريعة، وبالتالي فالبحث عن سياق النص أمر ضروري لتحديد المعنى منه.

أما السياق بالمعنى الواسع، فيراد به جميع القرائن التي تسهم في فهم النص الشرعي، وهذا النوع برع في بيانه وضبطه علماء الأصول، إذا لا تكاد كتبهم تخلو من فصل يبسط فيه القول في تبين هذه القرائن كسبيل للاستدلال بالخطاب الشرعي على الأحكام. قال ابن القيم: "... إذا ظهر مراده، أي المتكلم، ووضح بأي طريقة كان، عمل بمقتضاه، سواء كانت بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مطردة لا يخل بها..." (4)

وقد سبق معنا قول الغزالي: "طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة... وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانظام قرينه إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة،

(1) نفسه.

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (413).

(3) نفسه.

(4) ابن القيم - إعلام الموقعين - المصدر السابق - ج 01 - ص (196-197). وانظر: ربحانة اليندوزي - أثر السياق في توجيه دلالات الألفاظ - الأمر والنهي أ نموذجاً - ملف آلي بواسطة المكتبة الشاملة - ص (1-3). www.shamela.w.s.

أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا يفهم المراد، أو توجب ظنا... وعند منكري صيغة العموم والأمر، يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن".⁽¹⁾

فالسباق بهذا المعنى يشمل كل أنواع القرائن التي نص الأصوليون على اعتبارها في فهم خطاب الشارع. وتختلف أقسام القرائن باختلاف الاعتبارات المرعية في تقسيمها: فمن الأصوليين من قسمها إلى سمعية وعقلية، ومنهم من قسمها إلى حالية ومقالية، وآخرون إلى لفظية وعقلية وحالية.. لكن إن كان من حق الأقسام التباين والاختلاف، فإن هذا الأمر منتف هنا، إذا عند التأمل والتدقيق يتضح أن هذه الأقسام وإن اختلفت أسماؤها فإن مسمياتها تكاد تكون متحدة بحيث يمكن إلحاق القرائن العقلية بالقرائن الحالية، وإلحاق القرائن السمعية بالمقالية واللفظية، فلا مشاحة في الاصطلاح، إذا العبرة في المضمون. وبالجملة فقرائن اللفظ أو المقال: يراد بها كل ما له أثر في توجيه دلالات الألفاظ.

❖ من حيث الاستعمال: الحقيقة والمجاز.

❖ من حيث الوضوح والخفاء: النص والظاهر والمجمل والمشارك

❖ من حيث الشمول والحصص: العموم والخصوص.

❖ من حيث الاطلاق والتقييد: المطلق والمقيد.

❖ من حيث صيغ التكليف: الأمر والنهي.

ويدخل في جملة هذه القرائن قرينتي السباق واللحاق أي دليل السياق بالمعنى الذي سبق ذكره.⁽²⁾

ثانيا: أنواع السياق

قسّم العلماء السياق إلى نوعين: سياق المقال، وسياق المقام (الحال).

فهما يمثلان الإطار العام للسياق، ويندرج تحتها أنواع السياق الأخرى.

1- سياق المقال: ويسميه البعض سياق التلقظ أو السياق الداخلي، أو السياق اللغوي، أو السياق

المحدود أو سياق النظم أو السياق الأصغر.

وعرف بقولهم:

(1) الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - ص (315).

(2) ربحانة اليندوزي - البحث السابق - ص (1-4).

"هو السياق اللغوي الداخلي الذي ينتج عن ترابط الأصوات فيما بينها لتوليد الكلمات، والكلمات فيما بينها لتشكيل الجمل، والجمل فيما بينها لتشكيل النص".⁽¹⁾

وقيل: "هو دراسة النص القرآني (والسني) من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلاقات من دلالات جزئية وكلية".⁽²⁾

وقيل هو: "سابق الكلام الذي يراد تفسيره ولاحقه".⁽³⁾

فالأول يسمى قرينة السياق، والثاني يسمى قرينة اللحاق والكل هو دليل السياق.⁽⁴⁾ وعليه يتكون سياق المقال من السباق واللاحق.

أما السباق: فهو من السبق وهو التقدم، ويطلق على التقدم في السير، ونعني به موضع الشيء ما قبل النظر.

وأما اللحاق: فهو من لحقته ولحقت به أي أدركته، وهو كل شيء لحق شيئاً أو ألحق به. ويطلق على ما بعد الشيء موضع النظر.⁽⁵⁾

ويتمثل في العلاقات الصوتية و الصرفية والنحوية والدلالية بين الكلمات داخل تركيب معين.⁽⁶⁾ أي دلالة الرسالة اللغوية بمعزل عن الملابس والظروف.

والقرائن المعتبرة لمعرفة دلالة سياق المقال راجعة إلى النظم والتراكيب النحوية، مع اعتبار قواعد دلالات الألفاظ، ومن هنا تفاوت المجتهدين في هذا المجال بسبب تفاوتهم في امتلاك تلك الأدوات، وتمكنهم من تطبيقها أثناء النظر في النصوص الشرعية.⁽⁷⁾

(1) عبد المحسن التخيفي - دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة - بحث ضمن أعمال الندوة الدولية الرابعة للحديث الشريف - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية - أيام: 20، 21، 22 أبريل 2009م - ص(03).

(2) بودرع - منهج السياق - المرجع السابق - ص(30).

(3) ربحانة اليندوزي - البحث السابق - ص (1-2).

(4) البحث نفسه.

(5) نفسه.

(6) عبد الحميد مصطفى شعبان - المناسبة في القرآن - المرجع السابق - ص (14).

(7) عبد المحسن التخيفي - السياق وأثره في فهم الحديث النبوي الشريف - البحث السابق - ص(04).

-تفسير السياق اللغوي:

معنى السياق اللغوي مراعاة التركيب في إدراك معنى الكلمة، فالكلمة المفردة قد لا تدل على المعنى بدقة، بل يجب النظر فيما يجاورها من كلام، أي مراعاة ما يسبق الكلمة وما يلحقها، وفي القرآن يجب النظر إلى السورة كلها أي ملاحظة ما يجاور الآية من آيات سابقة ولاحقة، أي ربط الآية بسياق السورة، ثم يجب ربط السورة بالسياق القرآني العام.

ومعنى استدعاء السياق في التفسير أي النظر في استعمال الكلمة فيما جاورها، فالاستعمال قد يغير من معنى الكلمة.

- فالكلمة تفسر إما معجمياً. وهو التفسير المتبادر دون الاستعمال.

- وقد تفسر استعمالاً وهو التفسير الذي يدل عليه السياق، وهو ما يمثل المعنى الاستعمالي (الوظيفي). وهو فهم الكلمة فيما جاورها من سياق خاص.

- وقد تفسر مقاصدياً وهو التفسير الذي يدل عليه السياق وبعد النظر إلى القصد.

● **والمعنى المعجمي:** هو المعنى الرئيس للكلمة كما درج على تقريره اللغويون وعلى تصوره علماء المعجم عندما بنوا معاجمهم على وحدة محددة هي "الكلمة" وقد وردت في القرآن الكريم أفعال كثيرة تتخذ معاني مختلفة بحسب مواقعها من السياق.

● **المعنى السياقي:** وهو المعنى الذي ينتج للكلمة بحسب استعمالها. فهو الذي يستدعي المعنى

المناسب من بين المعاني المعجمية لها. (1) مثل: الفعل "أتى" فإنه فعل تام ولكنه قد يأتي في سياق

النواسخ كما في قوله تعالى: ﴿إِذْهَبُوا بِفَمِيصِهِ هَذَا بِأَلْفُوهُ عَلَيَّ وَجْهٍ أَبِي يَاتِ بِصِيرًا﴾

يوسف [93]. فقد ورد بمعنى "صار" أو "انقلب" وهو استعمال خاص في هذا الموضع، مختلف

عن المعنى المتداول المشهور عند أصحاب اللغة، وهو معنى المجيء، وقد ورد هذا المعنى في الآية

نفسها قال تعالى: ﴿إِذْهَبُوا بِفَمِيصِهِ هَذَا بِأَلْفُوهُ عَلَيَّ وَجْهٍ أَبِي يَاتِ بِصِيرًا وَآتُونِي

بِأَهْلِكُمْ وَأَجْمَعِينَ﴾ يوسف [93].

(1) عبد الرحمن بودرع- منهج السياق- المرجع السابق- ص (38) (بتصرف).

- فقد جاء الفعل "أتى" في الآية الواحدة مرتين بمعنيين مختلفين والسياق يميز بين المعنيين.

ومثل أيضا: الفعل "صار" الذي يأتي ناقصا ويأتي تاما بمعنى "رجع" نحو قوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ

تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ الشورى [50].

ومثل الفعل: "أراد" الذي يأتي بمعنى "أوشك" و"كاد" و"قرب" نحو قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا

جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْفِضَ بِأَقَامَتِهِ﴾ الكهف [76]، فهو يفيد ما تفيد أفعال المقاربة في اقتضاء الاسم

والخبر، وفي الدلالة على معنى المقاربة.⁽¹⁾

ومما يدخل في دليل السياق: دلالة التقديم والتأخير ودلالة الصوت.

أ- دلالة التقديم والتأخير من دلالة السياق:

وقد يحدث تقديم وتأخير بين الكلمات ولا يفيد المعنى المعجمي في تفسير ذلك، وإنما يفسر ذلك

سياق ورودها، فالسياق هو الذي يحدد معنى اللفظ المتأخر أو المتقدم. فالتقديم والتأخير له دلالة في لغة

العرب، وهو سنة من سننها في كلامها، تخاطب بها العرب للدلالة على أهمية اللفظ. فلا يتم ذلك عبثا،

فالمعنى هو الذي اقتضى هذا التقديم والتأخير.

وقد درس علماء البلاغة والنحو والتفسير "التقديم والتأخير" في كتاب الله وقدموا نماذج عملية تفيد

قيمة هذا الباب البلاغية والدلالية مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَئِي نَحْنُ نَرِزُقُهُمْ

وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ الإسراء [31]، وقوله في سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا

أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَئِي نَحْنُ نَرِزُقُكُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ الأنعام [152].

فالآية الأولى دالة على أن الله تعالى أرحم بعباده من الوالد بولده لأنه نهي عن قتل الأولاد،

كما أوصى الآباء بالأولاد في الميراث خلافا لما كان عليه أهل الجاهلية من عدم إرث البنات، ومن قتلهن.

فنهى الله تعالى عن ذلك وقال "خشية إملاق" أي خوف أن تفتقروا في ثاني الحال ولهذا قدم الاهتمام

برزقهم فقال: "نحن نرزقهم وإياكم" أما في الأنعام فنجد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَئِي

(1) عبد الرحمن بودرع- منهج السياق- المرجع السابق- ص (58-59-60).

نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴿ الأنعام [152]. فقد قدم رزق الوالد على الولد وهو خطاب للفقراء المقلين أي: لا تقتلوهم من فقر بكم، فحسن "نحن نرزقكم" أي "نرزقكم ما يزول به إملاقكم ثم قال "وإياكم" أي نرزقكم جميعا خلافا للآية السابقة التي قدم فيها رزق الولد على رزق الوالد، لأنها خطاب للأغنياء أي خشية فقر يحصل لكم بسببهم، والخشية إنما تكون مما لم يقع فكان رزق أولادهم هو المطلوب دون رزقهم

لأنه حاصل، فكانأهم فقدم الوعد برزق أولادهم على الوعد برزقهم⁽¹⁾.

وهكذا كان تقديم اللفظ وتأخير سبب في التفريق بين المعنيين.

وبذلك يتبين أن السياق له دور في تحديد المعنى المقصود، بدفعه للمعنى الظاهر إذا كان غير مقصود، وللمعنى الباطن إذا كان غير مقصود كذلك، فهو الذي يبين المعنى المراد من اللفظ. (وإذا كان اللفظ يحتاج إلى تأويل فهو ضابط هذا التأويل).

ب- دلالة الصوت من دلالة السياق:

ويندرج ضمن السياق اللغوي السياق الصوتي، الذي يعتمد على الصوت لتحديد المعنى ذلك أن كثيرا من الحروف لها دلالة في ذاتها قبل أن تقترب غيرها من الحروف، كدلالة النداء والتعجب والتأوه والأنين والإشارة والتنبيه وغيرها من المعاني،⁽²⁾ فالنداء يعتمد على أصوات الحلق المقذوفة من الجوف مطلقة في الهواء لتبلغ بالصوت أقصى ما يطيقه تدافع النفس، وكذلك الإشارة والتنبيه يتطلبان من صاحبيهما إرسال الصوت خارجا من الحلق إلى المشار إليه أو المنبه، وهكذا في أكثر الحروف المجردة، فالهمزة الممدودة هي الصدى الصوتي الذي يراد به التنبيه والإشارة والنداء، وحروف النداء تعتمد على الهمزة، أما الياء الممدودة فهي تسهيل لجرى الهمزة وتليين لها، وتأتي الهمزة للدلالة على الاستفهام والتعجب من طريق

(1) عبد الرحمن بودرع- منهج السياق- المرجع السابق- ص(68-69). وانظر: السيوطي- الإتيان في علوم القرآن- المرجع السابق-

ج(02)- ص(446) فقد قدم أمثلة كثيرة، والزركشي- البرهان في علوم القرآن- ج (03)- ص (233) فما بعدها.

(2) انظر: عادل سليمان- جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاعر- ج (02)- (ط1- الشركة الدولية للطباعة- مكتبة الخانجي-

1424=2003م)- ص (717). وبودرع- المرجع السابق- ص (30).

الاستفهام، وتثبت الهمزة في أول التعجب كقولك: ما أكرمه، وهو أكرم من فلان، ويشترك مع الهمزة حرف الهاء، واحتفظت العربية بالهمزة في أكثر حروف الاستفهام نحو أين وأنى، وأما الهاء فأكثر موردها على التنبيه والدلالة والإشارة، مثلما وقعت في أسماء الإشارة هذا وهذه وهؤلاء. وما كان نحوهنّ، وضماير الرفع المنفصلة التي تدل على الغيبة نحو هو وهي وهما وهم وهن التي فيها معنى الإشارة إلى الغائبين.

هذا وقد ذكر العلماء والباحثون أن لكل جمهور من حروف العربية مجرى ودربا تنفرع منه شعبه، ويسهل معه الإبانة عن الأصوات وحكايتها وأسمائها التي جعلتها اللغة لها في أعمال الإنسان والحيوان والجماد. (1)

وإذا توالى الأصوات مع ما في كل صوت من معنى فطري كلمتين نشأ معه بغير صنعة أعطت سياقاً صوتياً مركباً ذا دلالة مركبة، ويعد السياق الصوتي في الآيات القرآنية مظهراً من مظاهر السياق اللغوي. فقد اعتنى القرآن الكريم باختيار الأصوات الدقيقة المناسبة للأحوال الدلالية المختلفة؛ لأن للأصوات والحروف حرارة وتوهجا يضيء المعنى المراد، فكانت كل كلمة بما تتألف به من أصوات مناسبة لصورتها الذهنية، فما كان يستلذه السمع ويستميل النفس فحظه من الأصوات الرقة والعدوبة، وما كان يخيفها ويزعجها فحظه من الأصوات الشدة، وهذا التناسب الصوتي بين اللفظ والمعنى وسيلة سياقية من وسائل تنبيه مشاعر الإنسان الباطنية واستثارة المعاني النفسية المناسبة للموقف الخارجي. (2)

إذن: فالسياق اللغوي هو دراسة النص القرآني أو السني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلاقات من دلالات جزئية وكلية. وهذه العلاقات تشمل النحو والصرف والبلاغة والصوت والتقديم والتأخير... فكلمة "أمر" مثلاً في القرآن الكريم لها ستة عشر معنى، وكلمة "الرحمة" أربعة عشر معنى، وكلمة "فتن" أحد عشر معنى، أدت كل كلمة منها المعنى المراد الذي يفرضه السياق. (3)

وقد نص الشاطبي على أن مراعاة دليل السياق من أسس التفسير السليم للنصوص الشرعية حيث قال: "فلا يحيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع

(1) المرجع نفسه - ص (717-724).

(2) انظر: بودرع-منهج السياق - المرجع السابق - ص (30).

(3) البحث نفسه.

في فهم المكلف فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصح الإقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض".⁽¹⁾

فالسياق بالمعنى المحدود هو السياق الداخلي الذي يعنى بالنظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم آخذا بعين الاعتبار ما قبلها، وما بعدها في الجملة، وقد تتسع دائرته إذا دعت الحاجة، فيشمل الجمل السابقة واللاحقة، بل والنص كله والكتاب كله.⁽²⁾

ومنه قوله تعالى: ﴿بِمَسْ شَاءَ قَلْبِهِمْ وَمَسْ شَاءَ قَلْبِهِمْ﴾ الكهف [29]، فالمراد الزجر والتوبيخ، وليس حقيقة الأمر والتخيير، يدل عليه بقية كلامه جل وعلا ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ الكهف [29].

وهو ما فسر به كذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ الأنعام [83]، لما شق ذلك على الصحابة وقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم. حيث فهموا من لفظ الظلم المعاصي فبين النبي (صلى الله عليه وسلم) أن المراد بالظلم في الآية الشرك، مثلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان [12]، وهو تأويل للآية - كما مر معنا سابقا - بدليل السياق يقول الشاطبي: فأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام [83]، الآية، فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه.⁽³⁾

إذن: السياق اللغوي هو الإعتناء بنظم الكلام وتركيبه اللغوي وله دور كبير في تحديد المعنى من النص، ولكن ما يكمل ذلك هو النظر في مقام النص وملابسات وروده، وهو ما يسمى بسياق المقام كالاتي:

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (413).

(2) ريحانة اليندوزي - أثر السياق في توجيه الدلالات - البحث السابق - ص (1-2).

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج 03 - ص (276).

2- سياق المقام: ويسميه البعض سياق الحال، أو السياق الخارجي أو الاجتماعي، أو السياق الموسع أو السياق الأكبر.

أ- حقيقته: هو البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطب، وما بينهما من عرف سائد يحدد مدلولات الكلام، وذلك أن تداول الخطاب يجري في سياق ثقافي واجتماعي بين المتحدث والمخاطب، وليس لفظاً مجرداً عن محيطه الذي يجري فيه.⁽¹⁾

ويدخل ضمن السياق الخارجي: السياق التاريخي بتعبير البعض، أي بسبب النزول وأحداث النزول والورود، والسياق المكاني والزمني والسياق الموضوعي (أي مراعاة موضوع الآيات وتفسيرها في إطاره)، والسياق المقاصدي (أي مراعاة مقاصد الشارع عند تفسير النص).⁽²⁾

ويقصد به الأشياء غير اللغوية التي تصاحب الخطاب اللغوي ويمكن تحديد الأشياء غير اللغوية التي تصاحب الخطاب اللغوي بالآتي:

أ- شخصية المتكلم والسامع وثقافة كل منهما والعلاقة بينهما.

ب- الشخصيات الحاضرة (أثناء الخطاب).

ج- علاقة المتكلم والسامع بالمجتمع.

د- المكان الذي يوجد فيه الخطاب اللغوي.

هـ- الزمن الذي يلقي فيه الخطاب اللغوي.

و- جوانب أخرى مثل العدد والديكور، وقد تحدث عن ذلك الأصوليون وقالوا بعدم إمكان حصرها.

يقول ابن تيمية: "وأن كل لفظ فهو مقيد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عاداته، ومستمع قد عرف

عادة المتكلم بذلك اللفظ، فهذه القيود لا بد منه في كل كلام يفهم معناه، فلا يكون اللفظ مطلقاً".⁽³⁾

ويقول الأصوليون أن الأطراف المؤثرة في دلالة السياق هي قصد المتكلم، حال المخاطب، البيئة

المحيطة بهما.⁽¹⁾

(1) عبد المحسن التخيفي - البحث السابق - ص(04).

(2) عبد الرحمن بودرع - منهج السياق - المرجع السابق - ص (30).

(3) ابن تيمية - مجموع الفتاوي - المصدر السابق - ج20 - ص(451).

ويشمل هذا النوع من السياق عند المعاصرين أنواع من السياقات: السياق العاطفي،⁽²⁾ والسياق الثقافي،⁽³⁾ وسياق الموقف.⁽⁴⁾

أما قرائن الحال أو المقام فيراد بها عناصر كثيرة تتصل بالمتكلم والمخاطب، وبالظروف الملازمة للخطاب، أي مجموع الظروف المحيطة، وهي تكاد لا تدخل تحت الحصر، بل جزم بذلك الإمام الغزالي كما مر والإمام الجويني حين قال: "أما قرائن الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً".⁽⁵⁾

وسأتي التفصيل في سياق الحال في المبحث الثاني الذي يتعلق بالمحددات غير اللغوية.

والعلاقة بين السياق اللغوي وسياق المقام: أن كلا منهما يكمل الآخر، ولا بد منهما عند التعامل مع النصوص الشرعية ليتكامل الفهم، فالإقتصار على السياق المقالي وحده سيجعل النص بيئة مغلقة تقتصر على ما تفيد الألفاظ من دلالات ومعان، وتحرم الباحث من البيئة الخارجية المحيطة بالنص. والوقف عند دلالة سياق المقام تجعل الباحث يحوم حول حمى النص دون الولوج إليه. وهذا ما يجب أن يعتمد في تفسير اللفظ الشرعي.

ولذلك فتفسير النص الشرعي يكون بمراعاة السياق اللغوي والسياق الخارجي للنص فلا ينبغي الإقتصار على نوع واحد فقط.⁽⁶⁾

3- أمثلة تبين دور السياق المقالي في تفسير اللفظ الشرعي:

اعتبر الشاطبي مراعاة السياق مظهراً من مظاهر الاعتدال في التفسير المفضي إلى الفهم السليم حين قال: "فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع

(1) نفسه.

(2) السياق العاطفي يقصد به درجة القوة والضعف في الانفعال؛ مما يقتضي تأكيداً أو مبالغة أو اعترافاً.

(3) السياق الثقافي يقصد به استحضار المحيط الثقافي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة - فلكلمة "جذر" تختلف من وسط إلى آخر فالرياضي له معنى والمزارع له معنى ...

(4) وسياق الموقف: يقصد به الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة كالحزن والفرح.

(5) الجويني - البرهان - المصدر السابق - ص (261).

(6) عبد الرحمن بودرع - منهج السياق - المرجع السابق - ص (30-31) بتصرف.

في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصح الإقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض".⁽¹⁾

وقد أنكر الصحابة على الخوارج لما عمدوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المسلمين، وهذا لا يكون إلا بتجاهل السياق، وكذلك عن التابعين فقد روي عن مسلم بن يسار البصري⁽²⁾ (ت 101 هـ) أنه كان يستند إلى السياق في التفسير حيث قال: "إذا حدثت عن الله فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده"،⁽³⁾ وهذا طاووس بن كيسان⁽⁴⁾ (ت 106 هـ) يستند إلى السياق في تحديد المراد بالنفس في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ ق [21]، إنما يراد بهذا الكافر اقرأ ما بعدها يدل على ذلك.⁽⁵⁾

يقول الزركشي وهو يتحدث عن تفسير بعض آيات القرآن الذي لم يرد فيه نقل: "وطريق التوصل إلى فهمه هو النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها، واستعمالاتها بحسب السياق وهذا يعتني به الراغب"⁽⁶⁾ كثيرا في كتاب المفردات، فيذكر قيما زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنه اقتنصه اقتنصه من السياق".⁽⁷⁾

وهذا يدل على أن السياق له دور كبير في تفسير النص الشرعي، ولكن لا يعني ذلك تقديمه على القرائن الأخرى مطلقا، بل يعد هذا انحرافا بالسياق عن دوره ووظيفته، وهذا مسلك الذين يرون بأن الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم. ولا شك أن في هذا التوجه مبالغة تسيء إلى

(1) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج(03)- ص (413).

(2) هو الفقيه القدوة الزاهد أبو عبد الله البصري، مولى بني أمية، روى عن عدد من الصحابة وحدث عنه خلق كثير، كان فاضلا عابدا ورعا، مات سنة 101 هـ. [انظر:الذهبي- سير الأعلام- المصدر السابق- ج04- ص(511-514)].

(3) أبو الفدا اسماعيل بن كثير- تفسير القرآن العظيم- ج01- (ط2- دار طيبة-1420هـ=2000م-الرياض)-ص(06).

(4) هو طاووس بن كيسان الهمداني الخولاني، من فقهاء التابعين، عابد زاهد ورع وحجة حافظ، أدرك خمسين صحابيا وسمع منهم، لازم ابن عباس وسار على نحوه في التفسير، توفي سنة 106 هـ. [انظر:الذهبي- سير الأعلام- المصدر السابق- ج05- ص(38)فما بعدها].

(5) الطبري-التفسير-المصدر السابق- ج22-ص(349).

(6) سبق تعريفه- ص (03).

(7) الزركشي-البرهان في علوم القرآن- المصدر السابق- ج(02)- ص (172).

السياق أكثر مما تحسن إليه.⁽¹⁾

ومن الأمثلة التي توضح دور السياق المقالي في تفسير القرآن الكريم:

تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِئَ الرِّضْعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة [231].

حيث اختلف المفسرون في تحديد المراد بالوالدات في الآية هل هو لفظ عام يشمل كل مرضعة كانت زوجة أم لا؟ فقول إن المقصود بالوالدات "كل مرضعة" استنادا لعموم الآية، وقيل المقصود الزوجات خصوصا، وقيل المقصود المطلقات لأن الآية في سياق الحديث عن أحكام الطلاق، فقد بدأ هذا الحديث من الآية (226) من السورة واستمر إلى الآية (243) من السورة نفسها، وجاءت آية الرضاع في الوسط منها (الآية 233)، وغير جائز كما قال الإمام الطبري في أكثر من موضع صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها.⁽²⁾

ومن أمثلة دور السياق المقالي في تفسير نصوص السنة ما يلي:

كذلك تحدّث العلماء عن دور السياق في فهم الحديث النبوي الشريف، وجعلوا اعتماده في تفسيره وحتى في قبوله أمر لا بد منه فبالسياق استطاع العلماء ضبط متن الكثير من الأحاديث، وبالسياق استطاع العلماء قبول الأحاديث وردّها. وهذه بعض الأمثلة:

أ- من أمثلة دور سياق المقال في ضبط نص الحديث:

حيث تمكّن شراح الحديث باعتمادهم السياق أن يبينوا أنواع السقط في المتن، وتعيين مبهمات المتن، وتحديد صاحب القول عند الاشتباه، واستبعاد الغريب من الأقوال ومن أمثلة ذلك حديث أنس بن مالك

(1) زيد عمر عبد الله- السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني- بحث على موقع: www.alukah.com يوم: 18 ديسمبر 2014م.

(2) انظر: الطبري-التفسير-المصدر السابق-ج (09)-تحقيق:محمود شاكر-دط-دار المعارف-دت-القاهرة-ص (389)،وتفسير ابن كثير-المصدر السابق-ج1-ص(291)،والقرطبي-الجامع-المصدر السابق-ج3-ص(160)(مكتبة الرياض-دط-دت-الرياض) ومحمد رشيد رضا-تفسير المنار-المصدر السابق-ج(02)-دار المنار-القاهرة-دط-دت-ص(409).وابن عطية-المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز-ج02-ط1-د.د-1409هـ=1989م-الدوحة-ص(292)، وزيد عمر عبد الله- البحث السابق.

(رضي الله عنه) قال، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "أقيموا الركوع والسجود، فوالله أني لأراكم من بعدي، وربما قال من بعد ظهري إذا ركعتم وسجدتم".⁽¹⁾

قال الإمام النووي: وقوله (صلى الله عليه وسلم): "إني لأراكم من بعدي" أي: من ورائي كما في الروايات الباقية. قال القاضي عياض⁽²⁾؛ وحمله بعضهم على بعد الوفاة، وهو بعيد عن سياق الحديث.⁽³⁾

ب- من أمثلة دور سياق المقال في فهم الحديث: حديث: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله،..."⁽⁴⁾ إلى آخر الحديث. قال الحافظ بن حجر⁽⁵⁾: "فإن قيل: الأصل تغاير الشرط والجزاء، فلا يقال مثلاً: من أطاع أطاع، وإنما يقال مثلاً: من

(1) أخرجه البخاري في صحيحه-كتاب الأذان-باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها، وفي باب إقبال الإمام على الناس عند التسوية، وفي باب إزاق المنكب بالمنكب والقدم بالقدم- ص (179-180). ومسلم في صحيحه-كتاب الصلاة-باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها بلفظه- ج1- ص(319-320).

(2) هو أبو الفضل، عياض بن موسى بن عمرو بن عياض اليحصبي، ولد سنة 476هـ، توفي سنة 544هـ. قاضي وفقه مالكي، اشتغل بعلم الفقه والحديث والتاريخ وترك مؤلفات منها: ترتيب المدارك، الشفا بتعريف حقوق المصطفى. [انظر: الذهبي-سير أعلام النبلاء-المصدر السابق-ج20-ص(212-218)].

(3) النووي- شرح مسلم-المصدر السابق-ج(04)- ص (150).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه،-كتاب بدء الوحي-باب كيف كان بدء الوحي، وفي كتاب الإيمان-باب ماجاء أن الأعمال بالنية والخسبة ولكل امرئ ما نوى، وفي كتاب النكاح-باب من هاجر أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله مانوى، وفي كتاب الطلاق-باب الطلاق في الإغلاق- ص(07) و(24) و(1293) و(1343)، ومسلم في صحيحه-كتاب الإمارة-باب قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنية" وأنه يدخل في الغزو وغيره من الأعمال- ج(03)-ص(1515).

(5) هو شيخ الإسلام وإمام الحفاظ في زمانه قاضي القضاة- شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد العسقلاني ولد سنة 773هـ اعتنى بالأدب فبرع فيه وكذلك بعلوم الحديث وبرع في جميع فنونه من مصنفاته: شرح البخاري وتهديب التهذيب وتقريب التهذيب ولسان المزان والإصابة في تمييز الصحابة... توفي سنة 852هـ- [انظر: جلال الدين السيوطي- طبقات الحفاظ- المصدر السابق-ص(552-553)].

أطاع نجما، وقد وقعا في هذا الحديث متحدين، فالجواب أن التغير يقع تارة باللفظ وهو الأكثر، وتارة بالمعنى ويفهم ذلك من السياق".⁽¹⁾

ومن ذلك حديث أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان فلبس عليه، حتى لا يدري كم صلى، فإذا وجد ذلك أحدهم، فليسجد سجدين وهو جالس".⁽²⁾

قال بن بطال⁽³⁾: "ولم يفرق بين أن تكون صلاته فريضة أو نافلة، والأفعال نكرات، والنكرات في سياق الشرط تعم، كما تعم في سياق النفي، والله سبحانه وتعالى أعلم".⁽⁴⁾

ومنه نستنتج أن السياق اللغوي أحد محددات المعنى المتعلقة بتركيب النص ولكنه غير كاف فما هو إلا قرينة من القرائن التي تبين أرحح الأقوال.

المبحث الثاني: المحددات غير اللغوية

وهي محددات مكملة للمحددات السابقة لا تتعلق بتركيب النص وصيغته، بل تتعلق بما يحيط به، وما يهدف إليه وهي: سياق الحال أو السياق الخارجي، والمصلحة والمقاصد الشرعية.

المطلب الأول: سياق الحال ودوره في تحديد المعنى

الفرع الأول: أهمية المقام في تفسير اللفظ

(1) ابن حجر العسقلاني- فتح الباري بشرح صحيح البخاري-ج(02)- (ط1- دار السلام-1421هـ=2000م-الرياض)-ص(21-22).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه-كتاب السهو- باب السهو في الفرض والتطوع-ص(298). ومسلم في صحيحه-كتاب المساجد ومواضع الصلاة-باب السهو في الصلاة والسجود-ج(01)-ص(398).

(3) هو العلامة أبو الحسن علي بن خلف بن بطلال، البكري القرطبي ثم البنسي، من كبار المالكية ويعرف كذلك بابن اللحام، من أهل العلم والمعرفة، عني بالحديث العناية التامة فشرح الصحيح في عدة أسفار، توفي سنة 449هـ. [انظر: الذهبي- سير أعلام النبلاء-المصدر السابق-ج(18)-ص(47-48)].

(4) ابن رجب الحنبلي- فتح الباري (شرح صحيح البخاري)-تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وبرايم بن اسماعيل القاض ومحمد بن عوض المنقوش وآخرون-ج (09)- (ط1-مكتبة الغرباء الأثرية-1417هـ=1996م-السعودية)-ص(482)، وانظر: دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي- عبد المحسن التخيفي- البحث السابق.

سياق الحال هو الشق الثاني من السياق عموماً - كما سبق - وقد اتفق العلماء على أن من متطلبات تفسير (النص الشرعي) وفهمه ويسمى السياق الموقفى أو المقامى، ولذلك فإن النظر في سياق المقام يساعد على بيان الدلالة الحقيقية للكلمة التي قد تختلف عن دلالتها المعجمية، إضافة إلى ذلك فإن النظر في المقام بدوره قادر على استكشاف القيم الاجتماعية والثقافية والعادات والأعراف السائدة في ذلك العهد.

فسياق الحال هو: مجموعة الظروف التي تحيط بالكلام، وجميع القرائن الحالية التي تلبس الكلام وتؤثر في دلالاته وهو ما سماه بعض المحدثين بـ "السياق الإجتماعي" ويعرف في علم الدلالة بـ: "سياق الموقف"، وهو ما سماه قدماء البلاغيين بـ "المقام".⁽¹⁾

ويبدو أن رواة الحديث كانوا سابقين إلى إدراك أهمية هذه التعبيرات والإشارات اليدوية، والإيماءات بالرأس والحركات الجسمية المكتملة للكلام بشكل عام، وما تضيفه من دلالة على الحديث النبوي الشريف بشكل خاص، فحرصوا على نقلها بأمانة تامة.⁽²⁾

فقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) بصفته نبياً رسولاً يتحمل مسؤولية تبليغ الإسلام إلى الناس، فلا بد له من استخدام جميع وسائل الكلام لاستيفاء المهمة: لذلك كان لا بد لكلامه من أن يتطابق مع مقتضى الحال، وكان (صلى الله عليه وسلم) حريصاً على أن يخاطب كل قوم بل كل فرد بقدر حاله، وأن تكون ألفاظه وأساليبه ملائمة لما يوظفه في مخاطبتهم من صور بيانية يقرب بها البعيد ويوضح بها الغامض.⁽³⁾

لذلك يجب ألا يقتصر في تفسير الحديث النبوي الشريف وشرحه على مبادئ لغوية محضه، بل يجب أن النظر في اللغة الاجتماعية، أو استشراف اللغة من زاوية واسعة هي السياق المقامى أو الاجتماعى الذي تستعمل فيه اللغة، وما يصاحب هذا السياق من عوامل خارجية تؤثر في استعمال اللغة كإلاطار إجتماعى وظروف المتكلم والمخاطب والغرض وغيره.⁽⁴⁾

(1) محمد محمد يونس - مقدمة في علم الدلالة والتخاطب - المرجع السابق - ص (137).

(2) المرجع نفسه - ص (140-141).

(3) وان محمد وان سولونج وشمس الجميلي يوب - السياق المقامى وأهميته في تفسير صيغ المخاطبة في الخطاب النبوي - البحث السابق - مجلة مجمع اللغة العربية الأردني.

(4) نفسه.

ويدخل في سياق المقام اعتبار "أسباب نزول القرآن" إذ لا يمكن معرفة تفسير الآية من كتاب الله دون الوقوف على قصتها وبيان سبب نزولها إذ هي أول ما يجب الوقوف عليه وأولى ما تتوجه العناية إليه لامتناع معرفة تفسير الآية ومعناها دون الوقوف على قصتها، حتى إن العلماء المحققون منعوا من يجهل أسباب النزول من تفسير كتاب الله تعالى يقول الواحدي⁽¹⁾: "إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان سبب نزولها"⁽²⁾ ويقول ابن تيمية: "معرفة سبب النزوليين على فهم الآية، فإن العمل بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁽³⁾، ويقول ابن دقيق العيد: "معرفة سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن"⁽⁴⁾.

وسبب النزول ما هو إلا سؤال أو استفسار أو استيضاح أو استبيان أو واقعة أو حادثة أو قصة وقعت ونزل القرآن من أجلها مجيباً عنها مفصلاً لها مؤصلاً لحكم الله فيها⁽⁵⁾ من أجل هذا كان جهل الناس بأسباب النزول كثيراً ما يوقعهم في الحرج، فيفهمون الآيات على غير وجهها، ولا يصيبون الحكمة الإلهية من تنزيلها، ولولا بيان سبب النزول لظل الناس إلى يومنا هذا يبيحون تناول المسكرات أخذاً بظاهر بعض آي القرآن الكريم، ولولا أسباب النزول لأباح الناس لأنفسهم التوجه في الصلاة إلى الناحية التي يرغبون عملاً بالمتبادر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ بِأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَبِشَّمِّ وَجْهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. البقرة [114]، ولكن الذي يطلع على سبب نزول الآية يستنتج أنها عاجلت حال نفر من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كانوا في سفر فعميت عليهم القبلة، فصلى ناس قبل المشرق وآخرون قبل المغرب كل تبعاً لاجتهاده، فلم يضع الله لأحد منهم عمله، وأثابه الرضا عن صلاته ولو لم يتجه الكعبة، لأنه لم

(1) هو الإمام العلامة أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، ولد بنيسابور ولم يعلم تاريخ ميلاده، وتوفي بها سنة 468هـ، اهتم بعلم التفسير وكتب فيه، من مؤلفاته: أسباب النزول وكتاب التفسير. [انظر: ابن كثير - البداية والنهاية - المصدر السابق - ج 12 - ص (114)].

(2) علي بن أحمد الواحدي - أسباب نزول القرآن - تحقيق: كمال بسيوني زغلول - (ط1 - دار الكتب العلمية - 1411هـ = 1991م - بيروت) - ص (10).

(3) السيوطي - الإتقان - المصدر السابق - ص (29).

(4) نفسه.

(5) غازي عناية - أسباب النزول القرآني - (ط1 - دار الجيل - 1411هـ = 1991م - بيروت) - ص (13).

يكن له إلى معرفة القبلة سبيل في ظلام الليل، وكان هذا قبل أن توجه القبلة إلى الكعبة، ثم نسخ ذلك بالفرض الذي فرضه الله في التوجه شطر المسجد الحرام. قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضِيهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ البقرة [143].⁽¹⁾

ومن ذلك ما حدث لمروان بن الحكم حين توهم أن قوله تعالى: ﴿لَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَارَةِ مِّنَ الْعَذَابِ﴾ آل عمران [188]. وعيد للمؤمنين فقال: "اذهب يا رافع إلى بن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لعذبنا أجمعون، فقال بن عباس، ومالك وهذاه، إنما دعا النبي (صلى الله عليه وسلم) اليهود فسألهم عن شيء فكلموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ بن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُنَّ﴾ آل عمران [187] حتى قوله: "يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا"، فلم يزول الإشكال إلا بمعرفة سبب النزول.⁽²⁾

ويبين السيوطي فوائد ذلك فيقول: "ولمعرفة أسباب النزول فوائد، منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم القائل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع، ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الاشكال، ويقول بن تيمية "معرفة أسباب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب".⁽³⁾

(1) المرجع نفسه - ص(33). والسيوطي - الإتيان - المرجع السابق - ص(33).

(2) غازي عناية - أسباب النزول - المرجع السابق - ص(38-39).

(3) السيوطي - الإتيان - المرجع السابق - ص(71).

ويقول الشاطبي: "إن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: الأول إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد العرب إنما حوارته على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب به، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حاله، وبحسب المخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخرى من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية أو عمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، فإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكلام بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال..."⁽¹⁾.

ومنه نستنتج أن سياق الحال عامل متمم لمعرفة المعنى لا يمكن الاستغناء عنه، فللوصول إلى المعنى يجب تضافر مجموعة منها سياق الحال، وأنالاكتفاء بواحد منها يقلل من قيمة المعنى، ويبعده عن الصواب.

الفرع الثاني: اهتمام العلماء بمعرفة المقام

أشار العلماء المسلمون القدامى من البلاغيين واللغويين والأصوليين إلى الأهمية المقام في معرفة دلالات الخطاب. ومنهم: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الذي قدم ملاحظات حول الكلام والمقام في عدة مؤلفات، مثل "رسائل الجاحظ" و"الحيوان"، و"البخلاء"، و"البيان والتبيين".

فقد جاء في كتاب "البخلاء": "وقد جعل الله عزوجل لكل شيء قدرا وبوأ له موضعا، كما جعل لكل دهر رجالا ولكل مقام مقالا"⁽²⁾.

وفصل فيه في "البيان والتبيين" فقال: "... فكن في ثلاث منازل، فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا، ويكون معنك ظاهرا مكشوفاً، وقريبا معروفا إما عند الخاصة إن كنت للخاصة

(1) الشاطبي-الموافقات-المصدر السابق-ج3-ص(347).

(2) أبو عثمان الجاحظ- البخلاء- تحقيق: طه الحاجري- (ط7- دار المعارف-دت-القاهرة)- ص(12).

قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، إنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال⁽¹⁾،

ثم بين أنه يجب على كل خطيب مراعاة حال المخاطبين عند التلفظ وليس حاله، فإن لكل حرفه وصنعة وطبقة ألفاظها، فلا يجب على المتكلم خطاب غيره بألفاظ المتكلمين، ولا على النحوي كذلك، وكذلك الطبيب، وأهل الحساب فيجب في التخاطب مراعاة عرف المخاطبين وحالتهم حيث قال: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"⁽²⁾

ومن أفضل السابقين الذين عالجوا هذا المفهوم القاضي عبد القاهر الجرجاني، ويعتبر من الرواد الذين أشاروا إلى تحديد خطورة السياق في بيان الدلالة المطلوبة في كتابه "دلائل الإعجاز"، حين ربط كل كلام بمقام استعماله ومراعاة مقتضى حاله. وعنده أنه لا يمكن أن نضع قاعدة واحدة تستوعب كل الحالات وإنما لكل موقف ومقتضى حال تركيب يتلاءم معه. وللمعنى عند الجرجاني أبعاد ثلاثة:

أولها: معاني اللفظة المفردة أو ما يطلق عليها اليوم ب(المعنى المعجمي). أي (مراعاة اللغة).

وثانيها: طرق التعليق بين الكلم وربطها، وهي المعاني النحوية التي تفرز عبر أحكام تنظيم الجملة المعينة. أي (مراعاة النظم). وقد أشرنا إلى ذلك.

وثالثها: المعنى الاجتماعي الذي هو شرط لاكتمال المعنى الدلالي وفهمه.⁽³⁾ أي مراعاة الحال- كما بينا- وأفضل ما قاله في جماع ذلك: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار الأمر على

(1) الجاحظ- البيان والتبيين- المصدر السابق- ج01- ص(136).

(2) المصدر نفسه- ص(138-141).

(3) عبد القاهر الجرجاني- دلائل الإعجاز- المصدر السابق- ص(82-95).

الكنائية والاستعارة والتمثيل... أو لا ترى أنه إذا قال فلان "رأيت أسداً وذلك الحال على أنه لم يرد السبع علمت أنه أراد التشبيه" (1).

وقد وردت إشارات إلى مناسبة اللغة للمقام في مؤلفات عدد من اللغويين العرب. فمن بينهم ابن جني (2) في كتابه "الخصائص" الذي قرر أن اللغوي لا ينبغي أن يكتفي بالسماع بل عليه أن يجمع إليه الحضور والمشاهدة ويحيط بظروف الكلام. (3) ويفهم من كلام ابن جني هذا أنه لا ينبغي للغوي أن يفسر الكلام اعتماداً على الرواية المسموعة فحسب، وإنما يجب أن يأخذ في اعتباره المقام المحيط بالكلام.

أما الخطيب القزويني (4) فقد تعرض له فقرر أن مقامات الكلام متفاوتة. يقول: "ومقتضى الحال مختلف، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقتها للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدمها، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب فالبلاغة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى بالتركيب، وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة" (5).

حتى أنه حصر البلاغة العربية في مطابقة اللفظ لمقتضى الحال. (6)

(1) نفسه - ص(262).

(2) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، من مؤلفاته: الخصائص، توفي ببغداد سنة 392هـ. [انظر: السيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ج01 - ص (482)].

(3) ابن جني - الخصائص - المصدر السابق - ج02 - ص(308).

(4) هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر أحمد جلال الدين القزويني الشافعي العلامة العجلي، اهتم بالشعر والكتابة والفقہ حتى نال ولاية القضاء في زمانه، من مؤلفاته: تلخيص المفتاح في المعاني والبيان، ولد سنة 666هـ وتوفي سنة 739هـ [انظر: السيوطي - بغية الوعاة - المصدر السابق - ج01 - ص(156-157)].

(5) الخطيب القزويني - الإيضاح لمختصر تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع - (دط - دار الفكر العربي - 1402هـ = 1983م - دم) - ص(07-08). والتلخيص في علوم البلاغة - شرح وضبط: عبد الرحمن البرقوقي - (ط1 - دار الفكر العربي - 1323هـ = 1904م - دم) - ص(33-35).

(6) القزويني - التلخيص - المصدر نفسه - ص(37).

أما ابن قتيبة فقد أكد على العلاقة بين المقام والأسلوب في كتابه "تأويل مشكل القرآن" رابطاً تعدد الأساليب والافتتان فيها بطرق العرب في أداء المعنى: "فالخطيب من العرب إذا ارتحل كلاماً في نكاح أو حمالة أو تحضيض أو صلح أو ما أشبه ذلك - لم يأت به من واد أحد، بل يفتن فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجمين، ويشير إلى الشيء ويكفي عنه، وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال وقدر الحفل وكثرة الحشد وجلالة المقام. ثم لا يأتي الكلام كله مهذباً كل التهذيب، ومصفى كل التصفية، بل يمزج ويشوب ليدل بالناقص على الوافر وبالغث على السمين، ولو جعله كله بحراً واحداً لبخسه بماءه وسلبه ماءه." (1)

ويبدو من نص ابن قتيبة ربطه الواضح بين الأسلوب وطرق أداء المعنى في نسق مختلف بحيث يكون لكل مقام مقال، فتعدد الأساليب راجع إلى اختلاف الموقف أولاً، ثم طبيعة الموضوع ثانياً، وإلى مقدرة المتكلم وفنيته ثالثاً.

وبجانب اللغويين والبلاغيين، قد لفت الأصوليون نظرنا إلى امتدادات المقام، ومنهم الإمام الشاطبي؛ إذ يشير إلى أهمية معرفة حال الخطاب. ومما يعد من حال الخطاب الواقع الذي عليه الخطاب في الخارج، وهذا ما عبّر عنه الشاطبي بـ "المخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار" حيث يقول: "إن كل خبر يقتضي أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه ونفس الإخبار، في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والاختفاء والإيجاز والاطناب وغير ذلك". (2) فهناك صلة بين كل من الخطاب والمخاطب والمخبر عنه والمخبر به ولا يمكن فهم مساق النص بدونها، وبها تتبين حال الخطاب. وقوله: "أمور خادمة" إشارة إلى أهمية اعتبار جميع ما يحيط بالمقام من الثقافة والعرف والقيم الاجتماعية في تفسير النص.

وذكر تمام حسان أن الأصوليين حتموا على من يتصدى لاستخراج الأحكام من القرآن أموراً لا ينبغي أن يغفل عنها هي في الواقع "مقام" للفهم، فعليه مثلاً:

(1) ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن - المصدر السابق - ص(13).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج02 - ص(67).

1- ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعضه.

2- ألا يغفل عن السنة في تفسيره.

3- أن يعرف أسباب النزول.

4- أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب.

وذهب حسان إلى أن هذه العناصر الأربعة يمكن اختصارها في كلمة "المقام" فلا ينبغي لمن يتصدى لتفسير آية أن يغفل عن مقامها. (1)

وهكذا نرى أن فكرة مناسبة المقال للمقام قد تناولها العلماء القدامى، فأدركوا أهمية المقام في فهم النصوص ونصوا على ضرورة اعتبارها في تفسير المعنى. وخلاصة ما ذكر لدى العلماء المتقدمين أن للسياق المقامي امتدادات كالسياق المقالي، حيث يمتد إلى كل الأمور ذات الصلة بالكلام، من حال الخطاب والمتكلم والمخاطب أو الجميع. ومعنى الكلام يختلف باختلاف تلك الأحوال، فالكلام الذي خرج من متكلم عامد قاصد غير الذي خرج من متكلم مازح أو هازيء، والسامع الحصيف يختلف عن غيره، والسامع العارف بعادات المتكلم يختلف عن الجاهل بها، والخطاب الذي يحمل في الواقع صدقا ذاتيا غير الكلام الذي يفتقر صدقه في الخارج إلى تأويل أو تقدير أو إضمار. فإذا جمعت تلك الأحوال جميعا، يتضح مدى اختلاف معنى الكلام الواحد الذي خرج من متكلمين مختلفي الحال لمخاطبين مختلفي الأحوال.

وعلى الرغم من أن دراسة فكرة المقام لم تتبلور على أيديهم لتصبح مفهوما منظما في الدراسات اللغوية لأن فضل ذلك يعود إلى اللغويين المحدثين خاصة الغربيين، إلا أن "اعترافهم بالفكرة متقدمين ألف سنة تقريبا على زمانهم لأن الاعتراف بفكرتي "المقام" و "المقال" باعتبارها أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة. (2)

ويعتبر أول من اقترح مصطلح سياق المقام (context of situation) في العصر الحديث عالم أنثروبولوجي برونيسلاو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski)، وذلك حين درس لغة السكان الأصليين في جزر جنوب المحيط الهادي المعروفة بجزر تروبرياند بنيو غينيا (Trobriand Island in

(1) تمام حسان- اللغة العربية معناها ومبناها-المرجع السابق-ص(348).

(2) وان سولونج وشمس الجميلي-السياق المقامي- البحث السابق-المجلة السابقة.

(New Guinea)، في مقالة كتبت عام 1923م، بعنوان "مشكلة المعنى في اللغة البدائية" (The problem of meaning in primitive Language) حيث قدم مصطلح سياق المقام ويعني به "البيئة التي تحيط بالنص".

وأبان مالينوفسكي أن تفسير النص أو الكلام لا يتوقف عند معرفة البيئة المباشرة أي بالمعلومات التي ترتبط بما يحدث في زمن إنتاج النص أو حدوث الكلام فحسب، وإنما يتجاوز ليشمل جميع ما يرتبط بالنص والكلام من خلفيات الثقافة والتاريخ للمشاركين في الاتصال والنشاطات التي يمارسونها؛ لذا اقترح مصطلحا آخر وهو سياق الثقافة (context of culture) واعتبر أن هذين السياقين (المقامي والثقافي) مهمان للوصول إلى فهم واف بمراد النص.⁽¹⁾

وبعد مالينوفسكي جاء العالم فيرث وطور مفهوم سياق المقام، ورأى مالينوفسكي لم يقدم مفهوما وافيا بأهداف النظرية اللغوية لعدم عموميته. أراد فيرث أن يبدع مفهوم سياق المقام الذي يمكن تطبيقه على أي لغة والذي يلائم بالنظرية اللغوية العامة؛ لذا حدد فيرث عناصر مكونة للموقف الكلامي التي تعتبر معيارا لدراسة سياق المقام وهي:

- 1- المشاركون في الخطاب؛ شخصيتهم، وتكوينهم الثقافي، وانتماءهما لاجتماعي أو المهني، ودورهم الاجتماعي، وسلوك المشاركين ويشتمل على السلوك الكلامي وغير الكلامي.
- 2- المواد أو الأشياء الموجودة في الموقف من أجسام وأثاث وأدوات وأحداث.
- 3- أثر السلوك الكلامي: الآثار المترتبة على كلام المشتركين في الحدث الاتصالي.⁽²⁾

وهناك اقتراحات أخرى في تصنيف عناصر المقام لعديد من اللغويين المحدثين مما لا يتسع المقام لسردها. وجميع ما يقصد هنا أن اللغويين الاجتماعيين المحدثين قد طوروا تصنيف عناصر المقام وقدموا مناهج منتظمة لتحليل المقام يمكن توظيفها في تحليل الخطاب الشرعي بغية الوصول إلى الفهم الدقيق لدلالاته التي قد لا تدرك بدون الإحالة إلى تفاصيل المقام.⁽³⁾

ومن أمثلة سياق المقام في السنة ما يأتي:

(1) البحث نفسه.

(2) انظر: (30) p, firth, papers in linguistics, oxford university, press new york, toronto 1957.

(3) وان سولونج- البحث السابق.

لما كان السياق المقامي يمثل البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطب، فإن من أعظم الوسائل المعينة على إدراكه هو معرفة سبب النزول وفي السنة معروفة بسبب الورود، وقد أشرنا إلى بعض الآيات التي تحتاج إلى معرفة سبب النزول، وهذه بعض الأمثلة من السنة النبوية.

قلنا من ذلك اعتماد أسباب النزول، والأحاديث النبوية كالقرآن الكريم في أن بعضها جاء لسبب خاص، وغالبها أتى لسبب عام هو إصلاح البشرية وهدايتها إلى أقوم السبل.

والأحاديث التي وردت في سبب خاص يحتاج في فهم المقصود منها من حيث المعنى والأفراد المنطبقة عليهم إلى معرفة سبب الورود، والقرائن التي حفت بالحديث، ولذا يكون الجهل بسبب ورود الحديث موقعا في الغلط في فهم المراد وتحديد المعنى، لذا اهتم الرواة بنقل أسباب ورود الأحاديث التي وردت على سبب خاص، إذ قد يكون غياب سبب الورود الذي يخص عموم الحديث، أو يقيد إطلاقه، أو يصرف أمره عن الوجوب إلى غيره، مؤديا إلى التحير في فهم الحديث أو إلى سوء فهمه، وربما اطلع البعض على سبب الورود، وخفي على البعض الآخر، فيؤدي إلى الاختلاف بينهم.

من أمثلة ذلك: حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: قال (صلى الله عليه وسلم): "الظهر ركعتين ثم سلم... وكان في القوم رجل يدعوه النبي (صلى الله عليه وسلم) ذا اليدين، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): "أصدق ذو اليدين؟ فأومأوا أي نعم"⁽¹⁾ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو هذا الرجل بذي اليدين.

قال ابن المنير⁽²⁾: "أشار البخاري إلى أن ذكر مثل هذا إن كان للبيان والتمييز، كما ورد في الحديث فهو الجائر، وإن كان في غير هذا السياق كالتنقيص والتغيب فهذا الذي لا يجوز، وإشارة عائشة في بعض الحديث إلى المرأة التي دخلت عليها ثم خرجت، فأشارت عائشة بيدها أنها قصيرة، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): "أصدق ذو اليدين؟ فأومأوا أي نعم"⁽¹⁾ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو هذا الرجل بذي اليدين.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب الأذان- باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس-ص(178)، والإمام مالك في موطنه- كتاب الصلاة- باب ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا- ج (01)-ص(93).

(2) هو أحمد بن محمد بن منصور، فقيه مالكي، ولد سنة 620هـ بمصر، اعتنى بعلم الفقه والأصول والحديث والتفسير حتى توفي سنة 683هـ، من مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم سماه: البحر الكبير في نخب التفسير. [انظر: المراعي- الفتح المبين- المرجع السابق-ج(02)- ص (84)].

عليه وسلم) اغتبتها؛ لأن عائشة لم تفعل هذا بيانا، وإنما قصدت إلى الإخبار عن صفتها خاصة ففهم التغيب فنهيت".⁽¹⁾

والقرينة الحالية التي اعتبرت في فهم النصين عائدة إلى قصد المتحدث، التي تدرك من شواهد الحال، فلم يكن (صلى الله عليه وسلم) حال سؤاله لأصحابه قاصدا التنقص منه، وأما إشارة عائشة فكانت شواهد الحال تدل على أنها تريد التنقص منها.⁽²⁾

ومن الأمثلة كذلك: حديث عبد الله بن مسعود (رضي الله عنهما) قال: "كان رسول الله (صلى الله

عليه وسلم) يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهية السامة علينا".⁽³⁾

قال البدر العيني⁽⁴⁾: "فإن قلت: أيجوز أن يكون المراد من السامة سامة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من القول: "قلت لا يجوز، ويدل عليه السياق وقرينة الحال".⁽⁵⁾

والقرينة الحالية التي اعتبرت في فهم النص هي: حال المخاطب. ومثال آخر: حديث عائشة (رضي الله عنها): "أن النبي (صلى الله عليه وسلم) دخل عليها وعندها امرأة قال: من هذه؟ قالت: فلانة. تذكر من صلاتها. قال: مه عليكم بما تطيقون، فو الله لا يمل الله حتى تملّوا، وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه".⁽¹⁾

(1) ابن حجر العسقلاني - فتح الباري - المصدر السابق - ج2 - ص(266).

(2) عبد المحسن التخيفي - دلالة السياق - البحث السابق. الموقع السابق.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب العلم - باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كيلا ينفروا، وفي كتاب الدعوات - باب الموعظة ساعة بعد ساعة - ص(30) وص (1597)، ومسلم في صحيحه - كتاب المنافقين - باب الاقتصاد في الموعظة - ج(04) - ص(2172-2173).

(4) هو العلامة المؤرخ المحدث محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بدر الدين العيني الحنفي، أصله من حلب ومولده سنة 762هـ، برع في عدة علوم وولي قضاء الحسبة ثم انصرف واشتغل بالتدريس إلى أن توفي سنة 855هـ. [انظر: شمس الدين السخاوي - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - ج01 - ط1 - دار الجيل - 1412هـ = 1992م - بيروت - ص(545)].

(5) البدر العيني - عمدة القارئ شرح صحيح البخاري - ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر - ج2 - ط1 - دار الكتب العلمية - 1421هـ = 2001م - بيروت - ص (68).

فقد اختلف في المراد بقوله لعائشة "مه" هل هو نهي لعائشة عن مدح المرأة لأنها كانت حاضرة، أم أن النهي لأن العمل لا يمدح بمثله. فقال ابن رجب⁽²⁾: "...فيحتمل أن ذلك كراهية للندح في وجهها، حيث كانت المرأة حاضرة، ويحتمل وهو الأظهر، وعليه يدل سياق الحديث، أن النهي إنما هو لمدحها بعمل ليس بممدوح في الشرع".⁽³⁾

والقرينة الحالية هنا كان لها دور في فهم النص، وذلك بتحديد نوع الأمر والنهي.⁽⁴⁾ ومن ذلك الأحاديث المختلفة في بيان أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى، "فقد سئل صلى الله عليه وسلم في مناسبات مختلفة عن أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى فكان جوابه مختلفاً": فمرة ذكر أنه الإيمان بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم. ومرة جعله الصلاة لوقتها. ومرة جعله أدوم الأعمال. ومرة الصوم. ومرة المداومة على تلاوة القرآن الكريم.⁽⁵⁾ وغير ذلك. وتفسير ذلك أن الأفضلية ليست على إطلاقها، إذ الأفضل على الإطلاق لا يتعدد، وإنما هي أفضلية بالنسبة للسائل، أو الحال التي يخصها السؤال، فاختلف ذلك باختلاف المقام الذي صدرت فيه، فكان الجواب بحسب حال السائل وبحسب واجب الوقت في حقه. أما الأحاديث العامة التي جاءت من غير سبب خاص، فإنها عامة لجميع الأمة، ولا تكون في حاجة إلى معرفة سبب الورود لفهم المقصود منها، لكنها تحتاج إلى معرفة نوع آخر من أسباب الورود، وهو: المقام الذي صدرت فيه هذه الأحداث.⁽¹⁾

(1) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب الإيمان- باب أنا أعلمكم بالله أن المعرفة فعل القلب-ص(15)، ومسلم في صحيحه- كتاب الصيام- باب اكلوا من الأعمال، وفي كتاب التهجد- باب ما يكره من التشديد في العبادة، وفي كتاب اللباس- باب الجلوس على الحصير ونحوه- ص (278) وص(1480).

(2) هو الإمام الحافظ العلامة زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن أبي البركات الحنبلي، أبو الفرج، الشهير بابن رجب. ولد سنة 736هـ، وتوفي سنة 795هـ. اشتغل بسماع الحديث، ونبغ فيه حتى بلغ درجة الإمامة فيه. كما اهتم بعلم الفقه حتى نبغ فيه. من مؤلفاته: جامع العلوم والحكم، فتح الباري شرح صحيح البخاري. [انظر: ابن حجر- الدرر الكامنة- المصدر السابق-ج(02)- ص(321)].

(3) ابن رجب الحنبلي- فتح الباري- المصدر السابق- ج (01)- ص (164).

(4) عبد المحسن التخيفي- البحث السابق.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب التوحيد- باب وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عملاً، وقال لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب- ص(1862)، وأخرجه مسلم في صحيحه- كتاب الحج- باب فضل الحج المبرور- ص(370).

أي بأي وصف صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم، هل بوصفه مبلغاً؟ أو إماماً يدبر شؤون الأمة؟ أو بوصفه بشراً عادياً يجتهد في أمور الدنيا كغيره ففهم المقصود من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكن الاستغناء فيه عن معرفة نوع المقام الذي صدر فيه خطابه صلى الله عليه وسلم فقد يكون الخطاب في:

أ-مقام التشريع:

والأصل في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم التشريع إلا ما دل دليل على خلافه، لكونه صلى الله عليه وسلم رسولاً مبلغاً للشرع.

ومن قرائن كون تصرف النبي صلى الله عليه وسلم قصد به التشريع: الاهتمام بإبلاغه إلى العامة، والحرص على العمل به، وإيراد الحكم في صورة قضية كلية. (2)

وما فعله على سبيل التبليغ، كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة. (3)

ب-مقام الإمامة:

أي تصرف النبي صلى الله عليه وسلم بصفته إماماً وقائداً أي بما يقتضيه صلاح الدولة، من تنظيم وتديير، سواء أكان في وقت السلم أو الحرب، وهو الذي يدخل ضمن مجال السياسة الشرعية.

ومثال ذلك: تصرف النبي صلى الله عليه وسلم في بعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية الولاة، وتولية القضاة...

وهذا لا يعد من التشريع الذي لا تجوز مخالفته، بل يتخير الحاكم منه ما يكون مناسباً لظروف الدولة، أو يعدل عنه إلى غيره إذا كان أكثر تحقيقاً لمصلحة الإسلام والمسلمين. يقول القرافي: "وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام". (4)

(1) انظر: هذه المقامات وغيرها: القرافي-الفروق-المصدر السابق-ج1-ص(426-429). ابن عاشور-مقاصد الشريعة-المرجع السابق-ص(28-29)، و محمد بكر اسماعيل حبيب-مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفصيلاً-كتاب شهري محكم-سلسلة دعوة الحق-رابطة العالم الإسلامي-العدد213-السنة:1427هـ=2007م-دم-ص(237).

(2) انظر: ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (28-29)، و ص(39).

(3) القرافي-الفروق- المصدر السابق- ص(427).

(4) نفسه- ص(427).

ومن ذلك عدم إخراج عمر بن الخطاب صلى الله عليه وسلم سهم المؤلفلة قلوبهم. هذا بالنسبة للإمام. أما بالنسبة للرعية فإن الفرق بينه وبين التشريع: أنه لا يصح لأحد أن يقدم على ما قضى به الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً إلا بإذن إمام المسلمين.⁽¹⁾

ويتضح الفرق بين مقامي التصرف بالتشريع والتصرف بالإمامة من خلال حادثة الحجاب بن المنذر صلى الله عليه وسلم مع الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر الكبرى حين اختار صلى الله عليه وسلم موقعا للمسلمين لخوض المعركة، ورأى الحجاب أن ذلك الموقع غير مناسب، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم هل هذا الفعل من باب التشريع فلا يسع معه إلا الامتثال؟ أو أنه من باب التصرف بالإمامة فيمكن العدول عنه إلى ما هو أنسب.

لكن ذلك لا يعني أن يترك الإمام ما شرعه الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وفي فعله في مجال السياسية، كعدم قتل النساء والصبيان، ولكن يعني أنه ليس بلازم أن تكون وسيلة القتال مثلاً بالسيف، أو في مكان معين، فلا يفهم من مقام الإمامة أن لا يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما ورد عنه في ذلك، كما هو فهم المغرضين، وإنما يفرق بين ما هو من التشريع الذي لا تجوز مخالفته، وبين غيره، كما فهم الحجاب رضي الله عنه، وهكذا في كل مقام.⁽²⁾

ج-مقام الإرشاد والتوجيه:

ففي هذا الحال يكون قوله صلى الله عليه وسلم غير مقصود به الإلزام، فهو من باب الاجتهاد في أمر دنيوي، أو من باب الشفاعة، أو النصيحة.

فمن الأول: حديث تأبير النخل، فقد أخرج مسلم عن رافع بن خديج قال: "قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يؤبرون النخل، يقولون يلحقون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا كنا نصنعه، قال: "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً" فتركوه فنفضت، أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له، فقال "إنما

(1) المصدر نفسه - ص(428-429). وابن عاشور - مقاصد الشريعة - المصدر السابق - ص(29). ومحمد بكر اسماعيل - المقاصد تأصيلاً ونفصيلاً - المرجع السابق - ص(238).

(2) ابن عاشور - مقاصد الشريعة - المصدر السابق - ص(29) فما بعدها.

أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر".⁽¹⁾
د-مقام التأديب:

لما كان القصد من التأديب غالبا هو زجر النفوس عن اتباع هواها، وردعها عن شهواتها الضارة، وقد تكون الشهوات من القوة بحيث تحتاج النفس معها إلى رادع قوي، فإن المؤدب قد يبالغ في النهي إلى درجة التهديد والتوبيخ، ليكون ذلك أبلغ في الردع والزجر، وعلى عظم الذنب المنهي عنه تعظم وسيلة الزجر والتأديب.

وهذا أسلوب يستعمله المرابي والمؤدب والواعظ، ولا يقصد به عادة ظاهره بقدر ما يقصد به الزجر والترهيب.⁽²⁾

والرسول (صلى الله عليه وسلم) سيد المرين والمؤدبين، ولذا فإنه صلى الله عليه وسلم قد يستعمل هذا الأسلوب التربوي، ويقوم ذلك المقام، ولا يعني عدم قصد ظاهره عادة أنه غير حق، فالرسول صلى الله عليه وسلم لا يقول إلا حقا وصدقا، إنما المقصود أن ظاهره غير مراد بالقصد الأول، وأن قصد فبالتابع، أما القصد الأول فهو الزجر والتخويف، وبالتالي فإنه لا يعد دعوة إلى تطبيق تلك العقوبة، ولا أمرا بالإلتزام بها، وأنها لا تحمل على إطلاقها، كما في الأحاديث الواردة بنفي الإيمان عن مرتكبي بعض الكبائر حال ارتكابها، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن! قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه".⁽³⁾

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض".⁽⁴⁾

(1) أخرجه مسلم في صحيحه-كتاب الفضائل- باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره (صلى الله عليه وسلم) من معاش الدنيا على سبيل الرأي- ج(04)- ص(1836).

(2) بكر اسماعيل- المقاصد تأصيلا وتفصيلا- المرجع السابق- ص(242-243).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه-كتاب الأدب-باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه- ص(1509)، ومسلم في صحيحه-كتاب الإيمان- باب بيان تحريم إيذاء الجار- ج(01)- ص(68).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه-كتاب العلم- باب الإنصات للعلماء وفي كتاب الحج- باب الخطبة أيام منى، وفي كتاب المغازي-باب حجة الوداع، وفي كتاب الأضاحي-باب من قال: الأضحى يوم النحر، وفي كتاب الأدب-باب ما جاء في قول الرجل، وفي كتاب الحدود- باب ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق وفي كتاب الفتن-باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم): "لا ترجعوا بعدي كفارا"- ص(42-41751-1679-1540-1078).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن".⁽¹⁾

ومن هذا الباب أيضا ما يقتضيه مقام التأديب من ترغيب وترهيب، بإطلاق الأمر في الترغيب في بعض خصال الخير، وإطلاق النهي عن الاستمتاع ببعض متع الحياة الدنيا، التي قد يبدو أنه يعسر على عامة الناس الإلتزام بها.

والحقيقة أن أصول الشريعة جاءت بالتوسط والاعتدال، وما يبدو أحيانا من مبالغة في الترغيب أو الترهيب فإنما يكون باعتبار أحوال الناس المختلفة في ميلهم عن سنن الاعتدال، فمن غلب عليه الانحلال في الدين جيء له بالتشديد في الترهيب والزجر، ومن غلب عليه الخوف جيء له بالمبالغة في الترجية والترغيب، ليعود الكل إلى الاعتدال.⁽²⁾

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: "فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا في جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد- وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الإنحلال في الدين، وطرف التخفيف- وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه".⁽³⁾

وقد زلت بسبب خفاء هذا المقام الدقيق بعض الفرق الخارجة عن منهج أهل السنة والجماعة، مثل

(1) أخرجه البخاري في صحيحه- كتاب المظالم- باب النهي بغير إذن صاحبه وفي كتاب الأشربة باب قول الله تعالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"، وفي كتاب الحدود-باب ما يجترمن الحدود، وباب الزنى وشرب الخمر-ص(599) وص(1418) وص(1677). وأخرجه مسلم في صحيحه- كتاب الإيمان-باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله-ج(01)-ص(76-77).

(2) بكر اسماعيل-المقاصد تأصيلا وتفصيلا- المرجع السابق-ص(243-246).

(3) الشاطبي-الموافقات- المصدر السابق- ج(02)- ص (168).

الخوارج، فأخذوا هذه النصوص على ظاهرها وكفروا مرتكب الكبيرة.⁽¹⁾

والقرائن هي التي حددت أن المقصود منه الرفق بالمكلف خوف العنت أو الإنقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة، وإنما الأمر بحسب حال المكلف، ودليل ذلك الرواية الأخرى وفيها قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "اكلفوا من العمل ما تطيقون فإن خير العمل أدومه وإن قل".⁽²⁾

فقوله: "إن خير العمل أدومه وإن قل" قرينة على أن علة أمر الناس بأن يكلفوا من العمل ما يطيقون هو مخافة ما يمكن أن يصيبهم من عنت يؤدي بصاحبه إلى الإنقطاع، فمن عنده طاقة على الإكثار من العبادات دون خشية الإنقطاع جاز له الإكثار من ذلك.

وكذا صيغة النهي لما كانت محتملة لمعان كثيرة، من التحريم، والكراهة، والارشاد، والدعاء، وغير ذلك، فإن القصد الشرعي فيها أيضا يتحدد بحسب القرائن.

ومن أمثلة ذلك قول أبي هريرة رضي الله عنه: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال في الصوم، فقال له رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال: "وأياكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين" فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوما ثم رأوا الهلال، فقال: "لو تأخر لزدتكم كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا".⁽³⁾

فالنهى عن الوصال يحتمل أن يكون: للتحريم، ومن ثم يكون الشرع قاصدا إلى التقليل من الصوم، ويحتمل أن يكون مجرد ترغيب، القصد منه الرفق بالمكلفين.

وقد دلت القرائن على أن المقصود هو الرفق لا التقليل من الصوم، ومن تلك القرائن: أن النبي صلى الله عليه وسلم واصل، وواصل بالصحابة لما امتنعوا عن ترك الوصال ليبين لهم ما يلحقهم من المشقة جراء الوصال ويظهر لهم عمليا الحكمة من نهيهم، ولو كان نهي الرسول صلى الله عليه وسلم للتحريم هنا لما واصل بهم بعد أن نهاهم، إذ يعد ذلك تناقضا وحاشاه أن يقع منه ذلك، ومن القرائن أيضا وصال بعض السلف

(1) انظر: بكر اسماعيل - المقاصد تأصيلا - المرجع السابق - ص(248).

(2) سبق تخرجه - ص(352).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الصوم - باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام - باب التنكيل لمن أكثر الوصال - أنه نهي عن الوصال في الصوم. وفي كتاب: التمني - باب ما يجوز من الوو وقوله تعالى: "قال لو أنّ لي بكم قوة" - ص(472-473) وص(1789). ومسلم في صحيحه - كتاب الصيام - باب النهي عن الوصال - ص(774).

مع علمهم بالنهي، وما ذلك إلا لأنهم علموا أن المقصد من النهي إنما كان الرفق بهم، فمن وجد في نفسه قدرة فواصل فلا شيء عليه. (1)

يقول الشاطبي رحمه الله تعالى وهو يتكلم عن الأوامر والنواهي واشتمالها على المصالح: وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً، ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مأساوي الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني. (2)

وبذلك يتبين أنه بمعرفة مقام ورود الأحاديث يتم تفسيرها على وجهها المراد منها.

المطلب الثاني: دور المقاصد والمصلحة في تفسير النص

المقاصد والمصالح من محددات المعنى الخارجية، حيث يُترك ظاهرها وما تدل عليه ألفاظها وصيغها لأجل ما يفهم منها من مقاصد، وهذا يستند إلى ما تقرر في مسألة التعليل، من كون نصوص الشريعة وأحكامها معللة بمصالح ومقاصد وضعت لأجلها، فلا ينبغي إهمال تلك المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير الأحكام، وعند النظر في النصوص. وسأخصص الفرع الأول للحديث عن المقاصد والفرع الثاني للحديث عن المصلحة:

الفرع الأول: المقاصد ودورها في تفسير النص الشرعي

أولاً: حقيقة المقاصد

1- تعريف المقاصد:

أ- لغة: المقاصد جمع "مقصد"، والمقصد مصدر ميمي من الفعل "قصد" وله في اللغة عدة معاني أهمها: استقامة الطريق والعدل والاعتماد والأم.

(1) انظر: الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (02)- ص (138). وبكر اسماعيل- المقاصد تأصيلاً- المرجع السابق- ص(248-251).

(2) الشاطبي- المصدر السابق- ج (03)- ص (151).

ومن المعنى الأول "الاقتصاد" أي الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط وللقصد معنى ثالث هو: الاعتماد والأم: أي الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور وبذلك فالمعنى الثالث تابع للمعنى الأول والثاني وخادم لهما: فالقصد لغة هو الاعتزام والتوجه نحو الشيء في اعتدال وتوسط.⁽¹⁾

ب- اصطلاحاً: عموماً المقاصد في الاصطلاح هي الغايات و الأهداف التي جاءت الشريعة لتحقيقها، وكما قلنا سابقاً هي المعاني العامة للشريعة وحكمها العليا، وقد عرفت بعدة تعريفات سواء عند المعاصرين أو متقدميهم وأشهر تعريفين هما:

1- تعريف علال الفاسي: عرفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة هي: "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁽²⁾ وهو تعريف أشار إلى المقاصد العامة للشريعة والمقاصد الجزئية، الموجودة في أحكامها الفرعية.

2- تعريف ابن عاشور: "هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو تشريع عن ملاحظتها"⁽³⁾.

أي: هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وقد جعل ابن عاشور المقصد معنى ولكنه معنى عام.

ونستنتج من التعريفين أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الغايات والأهداف والحكم التي جاءت الشريعة لتحقيقها من خلال أحكامها المختلفة. وباستقراء تلك الأحكام استنتج العلماء الغايات العامة للشريعة وحصرها في خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ومقاصد جزئية خاصة بكل حكم على حدة.

(1) انظر ذلك في: ابن منظور-لسان العرب- المصدر السابق-ج5- ص (3642)- والرازي- مختار الصحاح- المصدر السابق-

[تحقيق: لجنة من علماء الأزهر-دط-دمشق-دار الفكر-1981م-دمشق]-ص (536).

(2) علال الفاسي- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها- المرجع السابق- ص (03).

(3) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (51).

ثانيا: أهمية المقاصد في فهم النصوص وضوابطها

1- أهمية المقاصد في فهم النصوص:

المقاصد غايات ضرورية لفهم النص الشرعي واستخلاص المعنى منه، فطريق استخلاص المعنى من النصوص هو الاجتهاد، وفي إطار النصوص يكون بالتأويل، وذلك في إطار قواعد أصول الفقه التي وضعها العلماء، ولكن هذه القواعد ليس فيها غنية لهذا الاجتهاد، لأن معظمها مختلف فيها بين العلماء لقصورها عن إدراك حكمة الشريعة ومقصدتها وهذا نص من ابن عاشور نقلته كله لأهميته وأهمية كل مفردة فيه: "معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعا للاختلاف في تلك الأصول، لأن معظمها لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها لأنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثة على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة... وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها من عموم وإطلاق، ونص وظهور، وحقيقة وأضداد ذلك... وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية من تخصيص وتقييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك، وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة التشريع ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، فهم قصرها مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ وهي علل الأحكام القياسية...".⁽¹⁾

لذلك كان الاحتكام إلى المقاصد في تفسير النصوص "أوفق وأصوب لأنها قطعية لا خلاف فيها بعكس قواعد أصول الفقه فإن أغلبها ظنية، وليست أصول قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على اختلاف مقتضاها".⁽²⁾

والمقاصد يجب أن تكون حاضرة في ذهن المجتهد ليعملها في نواحي كثيرة حددها ابن عاشور بخمس

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (06).

(2) المرجع نفسه- ص (08).

نواحي هي:

- 1- فهم أقوال الشريعة وتحديد مدلولاتها بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي، بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.
- 2- البحث عما يعارض الأدلة، ودفع التعارض الذي يبدو للمجتهد.
- 3- قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه.
- 4- في إعطاء حكم لفعل أو حادث لا حكم له في الشريعة، ولا نظير يقاس عليه.
- 5- تلقي ما لم ندرك حكمته كما هو، وهو الجزء التعبدي من الشريعة.

والفقيه يحتاج المقاصد في هذه الأنحاء الخمسة، وفي النحو الرابع فاحتياجه أشد وأظهر، لأن ذلك هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي تلت عصر التشريع وإلى انقضاء الدنيا، وفي هذا أثبت الإمام مالك -رحمه الله- حجية المصالح المرسله، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجة والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب.⁽¹⁾

وفي النحو الثالث يكون في قبول العلل وإثباتها، وبعد هذه الأنحاء فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء وفي تصارييف الاستدلال، وقد أبي عمر من قبول خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة، وأبت عائشة من قبول خبر بن عمر في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه، وقرأت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ الإسراء [15].

وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد، وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم.⁽²⁾

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (15-16).

(2) المرجع نفسه- ص (18).

وقد نبه الشاطبي إلى كيفية أعمال المقاصد في فهم النصوص ووضع قواعد ذهبية تضمن أعمال اللفظ وإعمال المعنى معا دون تفريط في واحد منهما وهي: الجمع بين الكلي والجزئي والنظر في مآلات الأفعال كالاتي:

أ- الجمع بين الكلي والجزئي:

الكليات تعبير من الإمام الشاطبي ويقصد به أصول الشريعة التي ليس فوقها أصول أخرى. أي بمعنى المقاصد العالية للشريعة، وقد يعبر عنها بالقواعد الكلية الثابتة كما قال: "إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها آحاد الجزئيات"⁽¹⁾ بمعنى هي مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. أي القواعد المتعلقة بهذه المراتب كقولهم مثلا: الضروري مقدم على الحاجي وغيرها، وقد تتعلق بالثلاثة معا، أو بواحدة منها فقط⁽²⁾.

وقد عبر عنها بالمصالح المعتبرة في الشريعة حيث قال: "إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات"⁽³⁾. وقال: "القصد في التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ... والأمور الثلاثة كلية في الشريعة لا تختص على الجملة، وإن تنزلت على الجزئيات فعلى وجه كلي"⁽⁴⁾.

ومعنى كليتها: أنها لا تختص بمسألة معينة، بل يستمد منها أو على مقتضاها أحكام فرعية وتصرفات لا تخصي، أو أنها لا تختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزء تحتها، وهي الكليات الأعلى ليس فوقها كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة وقد تمت ... فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا"⁽⁵⁾.

وقد نتجت هذه المعاني - كما سبق - من استقراء معاني وأدلة جزئية كثيرة يتضمن كل منها معنى

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (02) - ص (61).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص (61).

(3) نفسه - ص (352).

(4) نفسه - ص (37).

(5) انظر: المصدر نفسه - ج 03 - ص (07).

الأصل العام الذي يندرج فيه، والأصل المعنوي العام، كالأصل اللفظي العام مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"، فهذا نص شرعي من السنة يقرر قاعدة كلية أو مبدأ عاما مضمونه نفي الضرر، أو عدم مشروعيته، وقوعا وإيقاعا بإطلاق وأيما كان منشؤه. ومنها: "مبدأ الضرورة" بمعنى أن الاضطرار يسبب الاستثناء، وهذا أصل كلي، أو مبدأ عام يوجه المجتهد إلى تفریع أحكام الوقائع على أساسه بمقتضى حالة الضرورة أو الحاجة.

ومثله كذلك مبدأ "نفي الحرج والمشقة" سواء في العبادات أم في المعاملات، وهو أصل عام أيضا أرساه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج [76]، وجزئيات أخرى في التشريع لا تحصى مثل: نفي الغرر في جملة من العقود، قاعدة عامة تحقق مصلحة مكملة لأصل البيع، والإجارة وسائر العقود التبادلية. فهذه قواعد تمثل معاني عامة ثابتة بالاستقراء⁽¹⁾.

والنتيجة: أنه لا يقصد بالكليات الأدلة الكلية في الأصول والنصوص فهي جزئيات عنده، ومع ذلك فليست منفصلة عنها فهي وسائل الوصول إليها، وهي دليل حجيتها، ولذلك يجب تركيز القول أيضا على الجزئيات كالاتي:

الجزئيات عند الشاطبي نوعان: جزئيات إضافية وجزئيات حقيقية.

حيث قال: "سواء كان جزئي إضافي أم حقيقي". ثم قال: "وإذا كانت الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات "أي" أصول الشريعة". الجزئيات الحقيقية: كنصوص الأدلة التفصيلية، والجزئيات الإضافية، كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال: "وهي أصول الشريعة فما تحتها؛ لأن الأدلة الشرعية، وما أخذ عنها من القواعد، إنما جاء تقريرا وتفصيلا للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب التي يحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد".⁽²⁾

أي سواء كان دليلا خاصا من الكتاب وما معه أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه⁽³⁾.

(1) الدريني- المناهج الأصولية- المرجع السابق- ص (14-15-16).

(2) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (01)- ص (32-33). وج (03)- ص (07-08).

(3) المصدر نفسه- ج 03- ص (08).

أي: الجزئيات عنده هي قواعد أصول الفقه والنصوص الجزئية من الشريعة.

والعلاقة بين الكليات وجزئياتها عند الشاطبي علاقة متبادلة بحيث لا يعتبر الكلي إلا بالجزئي، ولا يعتبر الجزئي إلا بكليه.

فالكلي لا يمكن التحقق منه إلا عن طريق استقراء الجزئيات "ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمن في الجزئيات".⁽¹⁾

وإذا كانت هذه الجزئيات سبيلاً لتحصيل العلم بالكليات فإنه من الخطأ أن ينظر إليها بمعزل عن كلياتها، جاء في الموافقات:

"فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ".⁽²⁾

ولعل السبب في ذلك راجع إلى محاولته السير بقواعد أصول الفقه في ظل المقاصد الشرعية التي هي بتقديره أصول شرعية صالحة لبناء الأحكام عليها يقول: "ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك وكذلك الجزئي أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة".⁽³⁾

بهذه الطريقة بين الشاطبي أسس العلاقة بين الكلي والجزئي، لذلك حق على المجتهد أن يأخذ بهما عند تعامله مع نازلة معينة.

وتكمن أهمية هذا القيد في توضيح أن بناء الأحكام مباشرة على القواعد الكلية غير كاف؛ إذ قد يؤدي بالأمر إلى إثبات أحكام ومعاني لا حدود لها، كما أن بناء الأحكام على النصوص وحدها قد يوصله إلى إثبات مقاصد ما أنزل الله بها من سلطان.

(1) نفسه - ص(08).

(2) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ص(08).

(3) نفسه - ص(09).

ب- النظر في مآلات الأفعال:

يظهر مجال اعتماد هذه القاعدة في مجال تنزيل الأحكام على الوقائع، أو ما يسمى بالاجتهاد بتحقيق المناط الخاص،⁽¹⁾ وهذا لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه " أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي؛ لكن يبقى النظر في تعيين محله ... لأن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر"⁽²⁾.

بمعنى أن الفعل يشرع لما يترتب عليه من المصالح، ويمنع لما يؤدي إليه من المفسد، وأن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع، فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل طالما كان محققا للمصلحة التي قصد تحقيقها، فإذا كان الفعل في بعض الحالات، غير محصل لهذه المصلحة، أو كان مع تحصيله لها، مفوتا لمصلحة أهم أو مؤديا إلى حدوث ضرر أكبر منع المجتهد منه، وبالمثل يحكم المجتهد بالمنع من الفعل دفعا لمفسدته طالما كان المنع منه لا يؤدي إلى حدوث مفسدة تساوي أو تزيد، فإنه لا يمنع من الفعل⁽³⁾.

بمعنى أن الحكم الشرعي المحدد نظريا، قد لا يحقق مقصده الشرعي عند التطبيق بسبب تلك الظروف والملايسات، فتحديد المقاصد الشرعية والموازنة بينها من أجل بناء الأحكام عليها لا ينبغي أن يتم فقط على أساس تلك الرابطة النظرية بين الحكم ومقصده⁽⁴⁾، بل ينبغي تحديد مقصد الوقوع بمعنى معالجة تطبيق ذلك الفعل، يقول الشاطبي مؤصلا له: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، والمجتهد عليه ألا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁽⁵⁾.

وهنا تظهر قدرة الفقيه، وملكته في الاستنباط أكثر من ذي قبل ولذلك قال الشاطبي:

(1) ذلك أن تحقيق العالم لمناط الحكم قد يكون عاما كتحقيقه لمعنى الفقير الذي يستحق الزكاة- وتحقيقه لمعنى الزاني المحصن...- وقد يكون خاصا أي يتعلق بشخص معين لمعرفة ما يناسبه وما ينطبق عليه من أحكام الشرع وهذا النوع من الاجتهاد يحتاج إلى نوع خاص من المجتهدين- فلا يكفي أن يكون المجتهد فقيها- ولكنه يتطلب مجتهدا ماهرا بالنفوس وخفاياها وخصوصياتها.

(2) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (4)- ص (90).

(3) حسين حامد حسان- نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي- (دط- مكتبة المتنبي- 1402هـ=1981م-دم)- ص (194).

(4) عبد المجيد النجار- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة- (ط1- درا الغرب الإسلامي- 1427هـ=2006م-بيروت)- ص (268).

(5) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ص(194).

"فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها...".⁽¹⁾

وقال في هذا المسلك "... وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود العب جار على مقاصد الشريعة"⁽²⁾.

ولكن النظر في مآل الفعل، ليس دليلا وإنما هو قاعدة تصبّ فيها مجموعة من الأدلة أهمها الاستحسان والذرائع، وبعض القواعد كمرعاة الخلاف والاحتياط.

ولذلك يجب على الفقيه وضعها نصب عينيه عند استنباط الحكم، وعند دفع التعارض بين المتعارضين باعتباره الامتداد الزمني لما يقتضيه الحكم الشرعي.

ومنه فالمقاصد ضرورية لتفسير النص الشرعي ولكن بشروط وضوابط، وليس الباب مفتوحا لكل من أراد الدخول.

2- ضوابط التفسير المقاصدي للنصوص:

الضابط الأول: نصوص الشارع

كما مر في بيان علاقة الكلّي بالجزئي، أي اعتماد نصوص الكتاب والسنة للوصول إلى المقاصد، وتحديدتها بدقة، فنصوص الكتاب والسنة هي الطريق الأول لمعرفة المقاصد، فلا يجب تجاوزها إلى غيرها، فقد جاءت أغلب المقاصد منصوفا عليها إما بنصوص قطعية واضحة وصريحة، وإما بنصوص غير صريحة وهذا ما نبه إليه العلماء باعتمادهم الإستقراء في تحديد المقاصد والتنبيه إلى ضرورة إعمال الجزئيات والكليات معا، وهي الضوابط التي أهملت في هذا العصر حيث تجاوزت النصوص في إدراك المقاصد، فأثبتت مقاصد مخالفة للقطعي من الشريعة كالعلة في الربا، وتحليله بحجج عقلية محضة بدون ضوابط رغم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة [274].

ومنها إهدار النصوص التي تثبت الحدود الشرعية بمقاصد واهية تمثل في الجملة مقاصد آنية مرحلية لا

(1) نفسه - ص (98).

(2) نفسه - ص (195).

تأتي بمصالح دائمة، وقد أدرك الشاطبي وابن عاشور-رحمهما الله- ضرورة ذلك فلم يكونا مشرعين ولا ملتفتين إلى مقاصد من دون هذه الضوابط، وبذلك صرح ابن عاشور في المسلك الأول لإثبات المقاصد وهو: اعتبار أدلة القرآن الواضحة والسنة المتواترة وبتعبير الشاطبي: اعتبار مجرد الأمر والنهي الشرعيين، واتفقا على ضابط آخر له قوة الأدلة الصريحة وهو: الاستقراء وضابط آخر يضبط الضابطين السابقين وهو:

إعمال الكليات في الجزئيات وإعادة الجزئيات إلى الكليات- كما مر- وتفصيل ذلك كالآتي:

ومعنى اعتماد أدلة القرآن الواضحة والسنة المتواترة: أي اعتماد نصوص الكتاب والسنة القطعية الثبوت والدلالة لإثبات المقاصد ولا يكفي في القرآن قطعية ثبوته بل يجب أن ينظم إلى ذلك قطعية المتن،⁽¹⁾ وهو ضابط اعتمده كل العلماء لإثبات المقاصد العامة فكلها قطعية مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبْسَادَ﴾ البقرة [203] وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَاطِلًا﴾ النساء [29].⁽²⁾

ولا تقبل نصوص السنة إلا إذا كانت متواترة مثل: استخلاص مقصد التيسير من عدة وقائع حدثت للنبي (صلى الله عليه وسلم)، أي سواء كان التواتر معنويا أو عمليا.⁽³⁾

وما احتوته هذه الأدلة من أوامر ونواهي هي طريق استخلاص المقاصد وهذا ما دعا إليه الشاطبي: باعتبار مجرد الأمر والنهي لإبتدائيين التصريحين.⁽⁴⁾

ومعنى الاستقراء: استقراء نصوص الكتاب والسنة لإثبات المقاصد، أي استقراء الجزئيات ونتيجته إثبات حكم عام إما قطعي أو ظني، فإذا كان الاستقراء تاما كان الحكم (المقصد) قطعيًا، وإذا كان الاستقراء ناقصا كان الحكم (المقصد) ظنيا، وهو أمر مسلم به عند أهل العلوم العقلية والنقلية.⁽⁵⁾

(1) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (20-22).

(2) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (20-22).

(3) نفسه.

(4) الشاطبي- الموافقات- المصدر السابق- ج (02)- ص (393).

(5) المصدر نفسه- ج03- ص (264-269).

يقول الشاطبي: "فإذا تقرر عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار مستقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه".⁽¹⁾

أي الاستقراء يفيد العموم الذي يفيد القطع وينصب الاستقراء على استقراء الأدلة الظنية وعللها.⁽²⁾

الضابط الثاني: قواعد أصول الفقه

ومعنى هذا الضابط أن القواعد الأصولية هي إحدى طرق الوصول إلى المقاصد ويقودنا الكلام عن هذا الضابط إلى الحديث عن كون المقاصد جزء من علم أصول الفقه أم لا؟ ولا يهمنا طرح الفكرة هنا، ولكن ما يبدو من خلال كلام ابن عاشور والشاطبي في المقاصد أن علم المقاصد أثر من الآثار التراكمية لعلم الأصول⁽³⁾ بمعنى لا نصل إلى المقاصد بدون استخدام أدوات علم الأصول، بمعنى أن المقاصد هو الثمرة وعلم الأصول هو الطريق الموصل إليه كالعلاقة بين المسبب والسبب.⁽⁴⁾

وبعبارة أخرى فالمقاصد هي ما ثبت من أصول الفقه **على وجه القطع**، أي أن علم أصول ليس كله قطعياً والمقاصد هي التي تعطي القطعية لهذه القواعد.

فأصول الفقه هي مجموعة أدلة ومناهج ضرورية للاجتهد وهي ضوابط مهمة لتحديد المقاصد، لا يمكن تجاوزها ابتداءً من أدلة الكتاب والسنة إلى المصلحة والقياس؛ فاعتماد هذه الأدلة بما احتوته من قواعد ضابط مهم في إثبات المقاصد وضبطها، فلا يمكن إثبات مقاصد دون استنباط لأحكام الشريعة وطريق الاستنباط هو أصول الفقه.

الضابط الثالث: التوسط في تحديد المقاصد

(1) نفسه- ص (264-269).

(2) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (21).

(3) مجدي محمد عاشور- الثابت والمتغير في فكر الإمام الشاطبي- (ط1-دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- 1423هـ=2002م- الإمارات العربية)- ص (134).

(4) المرجع نفسه- ص (134).

فإذا كانت المقاصد في مجملها تحدد ملامح الفكر المعتدل بعدم الإفراط في تقديس الظاهر أو الإفراط في الجري وراء الباطن بل يجب تتبع المقصد والعمل على إيجاده، فإن هذا الأخير لا نصل إليه إلا بالتوسط بين الطرفين [الظاهر والباطن]، فلا يوجد مقصد الشارع في الظاهر [إلا نادرا]، ولا في الباطن بإطلاق، فالمقاصد هي ضابط الاجتهاد المعتدل ولا يمكن أن ينضبط هذا الأخير إلا بتحديد المقاصد تحديدا معتدلا، فقد يزعم البعض أن مقاصد الشارع منحصرة في ظواهر النصوص، وأن الظواهر هي وحدها المعبرة عن المقاصد، وأن البحث عن المقاصد في غير الظواهر يعتبر تزيد في الدين وخروج عنه، وهذه هي وجهة نظر الظاهرية الذين بالغوا في الأخذ بهذا المذهب، حتى منعوا القول بالقياس، والوجهة الثانية هم الباطنية الذين جعلوا للنصوص ظواهر وبواطن، والمقاصد الحقيقية هي الموجودة في البواطن، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة،⁽¹⁾ وهم الباطنية بمذاهبها المختلفة، ويلحق بهؤلاء المتعمقون في القياس المقدمون له على النصوص.⁽²⁾

إذن: فتحديد المقاصد يخضع لتوسط منهجي بين ظواهر النصوص وبواطنها وطريق ذلك هو الاجتهاد مع النصوص بتأويلها وتفسيرها بما يلائم وضعها اللغوي وسياق ورودها وأسباب وملازمات نزولها، والاحتكام إلى المآل في التطبيق.

الضابط الرابع: الثبات والظهور

وبعد التزام الضوابط السابقة، وهي ضوابط عامة ينبغي الالتفات إلى ضوابط أخرى خاصة لها دور في قبول المقصد أو رده وهي ضرورة النظر في المقصد الناتج هل هو ظاهر وحقيقي أم لا؟ وقد فصل في ذلك بن عاشور كالآتي:

أ- الثبات: ومعنى الثبوت أن تكون المقاصد المتوصل إليها مجزوما بتحققها، أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم فلا اعتبار ولا اعتداد بالمقاصد الوهمية، وقد سبق وأن أشرنا إلى أمثلة من ذلك.⁽³⁾

(1) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج 02 - ص (392-393).

(2) نفسه - ص (393) ومجدي محمد عاشور - المرجع السابق - ص (138).

(3) ابن عاشور - مقاصد الشريعة - المصدر السابق - ص (53).

ب- **الظهور**: ومعنى ظهور المقصد اتضاحه بحيث لا يختلف العلماء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمه بما يشابهه، كحفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر و لا يمكن أن يتحقق فيما يشابهه من المخاذنة أو الإلابة، وهي إصاق المرأة البغي الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاعوها، والمخاذنة هي زنا مع التزام ومداومة، ومقابلة السفاح الذي هو زنا بدون مداومة.⁽¹⁾

الضابط الخامس: الانضباط والاطراد

ومعنى ذلك أن يكون للمقصد حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدا شرعيا غير مشكوك فيه مثل: حفظ العقل في مشروعية التعزير بالضرب عن الإسكار.⁽²⁾ والاطراد معناه أن لا يكون المقصد مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار مثل: اشتراط القدرة على الإنفاق في عقد الزواج لتحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة وأنتفائه في اشتراط التماثل في الشراء أو القبلية.⁽³⁾

وقد تبدو بعض المقاصد غير مطردة، فتختلف باختلاف الظروف والأحوال والأماكن، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها فالمقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولادة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد، ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيرها، وذلك مثل: القتال فقد يكون غير مقصود إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون مقصودا إذا كان لدفع العدو.⁽⁴⁾

الفرع الثاني: حقيقة المصلحة ودورها في تفسير النص الشرعي

أولا: حقيقة المصلحة

تبين مما سبق أن المصلحة هي الوساطة بين المعنى وبين المقصود، وقد سبق الإمام الغزالي غيره في التنبيه على ضرورة ربط المصلحة بالمقصد من خلال تعريفه للمصلحة كما سيتبين لاحقا؛ فهو قد فصل بين

(1) المصدر نفسه - ص (55) و (157).

(2) نفسه - ص (52).

(3) ابن عاشور - مقاصد الشريعة - المصدر السابق - ص (52).

(4) نفسه.

المصلحة والمقصد، أما بعض التعاريف فقد جعلت المصلحة هي المقصد بقولهم مثلاً: "المقصد هي تحقيق المصالح ودفع المفاسد" ومنها التعاريف كذلك التي عبرت بالغايات كما هو تعريف الريسوني؛ والمراد مصالح العباد، سواء كان ذلك في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً. فما مدى صحة هذه التعاريف؟ أو ما مدى صحة كون المصلحة هي المقصد؟ ولا يتبين ذلك إلا بتحديد معنى المصلحة وحقيقتها كالآتي:

1- تعريف المصلحة:

أ- لغة: المصلحة لغة مأخوذة من الفعل "صلح"، وصلح الشيء صلوحاً وصلح بالضم وصلح يصلح بالفتح خلاف فسد، وهو صالح، وأصلحته فصلح وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خير، والجمع مصالح⁽¹⁾.

أي المصلحة لغة تعني: الخير والصواب.

ب- اصطلاحاً: تعددت تعريفات العلماء للمصلحة شرعاً، وأشهرها ثلاثة:

- تعريف الإمام الغزالي: عرفها في شفاء الغليل عند تعريفه للمعاني المناسبة فقال: "... وإطلاق لفظ المصلحة أيضاً نوع إجمال، و المصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة"⁽²⁾.

أما في المستصفى فقال: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁽³⁾.

والملاحظ على تعريفه أنه فرق بين المصلحة والمنفعة؛ إذ جعل المنفعة جزء من المصلحة. فمطلق المصلحة هو جلب المنفعة أي منفعة كانت، ورفع مضرة أي مضرة كانت؛ ولكن قيدت المصلحة في الشرع

(1) أحمد بن علي الفيومي - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي - ج1 - (د ط - دار القلم - د ت - بيروت) - ص (472).

(2) أبو حامد الغزالي - شفاء الغليل - المصدر السابق - ص (195).

(3) الغزالي - المستصفى - المصدر السابق - (ضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي - ط1 - دار الكتب العلمية - 1413هـ -

1993م - بيروت) - ص (174).

بكونها: محققة لمقصد الشارع، أي فرق بين المعنى الذاتي والمعنى الشرعي للمصلحة، وهذا ما أشار إليه أحمد الزرقا⁽¹⁾ في كتابه المدخل كما سيأتي.

- **تعريف الخوارزمي** حيث قال: "والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق"⁽²⁾.

- **تعريف الإمام الطوفي**: الذي قال: "أما أحدهما بحسب العرف فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفعة كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع، هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"⁽³⁾.

أما العز بن عبد السلام فقد قال فيها: "المصالح أربعة أنواع اللذات وأسبابها، والغموم وأسبابها، وبعبارة أخرى إن المصالح ضربان: أحدهما حقيقي: وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي: وهو أسبابها. وكذلك المفسد ضربان: أحدهما حقيقي: وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي: وهو أسبابه"⁽⁴⁾.

وهو تعريف حدد المصلحة باللذة، بغض النظر عن إدخال الوسيلة في ذلك أم لا. ويمكن تعريفه للمصلحة في قوله: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات...".

أما الرازي وابن قدامة المقدسي والقاضي عبد الجبار المعتزلي وتابعهم في ذلك الدكتور البوطي فقد عرفوا كلهم المصلحة بالمنفعة فقال بن قدامة: "المصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة"⁽⁵⁾، وقال القاضي عبد الجبار: "الصلاح هو النفع"⁽⁶⁾. أما الرازي: فقد عرفها حين تعريفه للمناسب فقال: "هو الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاؤه، قد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة؛ لأن ما قصد إبقاؤه فيزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة... والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها والمضرة

(1) مصطفى أحمد الزرقا- المدخل الفقهي العام- ج(1)- (ط9- دار الفكر- 1412هـ- 1968م- دمشق)- ص (91-92).

(2) الشوكاني- إرشاد الفحول- المصدر السابق- طبعة: (دار ابن حزم- ط1- 1425هـ- 2004م- بيروت)- ص (547).

(3) الطوفي- رسالة في رعاية المصلحة- تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح- (ط1- الدار المصرية اللبنانية- 1413هـ- 1993م- دم)- ص (25).

(4) العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام- المصدر السابق- ص (5).

(5) ابن قدامة المقدسي- روضة الناظر- المصدر السابق- (مراجعة: سيف الدين الكاتب- دار الكتاب العربي- ط1- 1401هـ- 1981م- بيروت)- ص (86).

(6) القاضي عبد الجبار- المغني- المصدر السابق- ج(14)- ص (35-57).

عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه. واللذة قيل في حدها إنها إدراك الملائم والألم إدراك المناهني، والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنه من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه⁽¹⁾.

ولذلك قال البوطي: والمصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة الإسلامية يمكن أن تعرف بما يلي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"⁽²⁾.

والحاصل من تعاريف العلماء للمصلحة تعريفان: الأول يركز على المعنى الذاتي للمصلحة، والثاني يركز على المعنى الشرعي. والتعريف الذاتي للمصلحة وردت فيه معنيان: المعنى الأول هي المنفعة ذاتها (والمفسدة هي المضرة ذاتها)، والمعنى الثاني هي اللذة والألم⁽³⁾.

1- فالمعنى الذاتي: أنها تفسر بالمنفعة، وتفسر المفسدة بالمضرة مطلقاً، سواء أكان النفع أو الضرر شخصياً أو عاماً، غالباً أو مغلوباً، عاجلاً أو آجلاً... فالعلم و الربح واللذة والراحة والمتعة والصحة، ونحوها كلها مصالح في ذاتها نافعة لأصحابها بأي طريق حصلت. والجهل والخسارة والألم والتعب... كلها مفسدات في ذاتها مضرة بأصحابها، ولكن هذا النظر الذاتي في تحديد المصلحة والمفسدة هو نظر قاصر لا يكفي، ولا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه.

فإن اللذة الوقتية مثلاً قد تعقب آلاماً أو مضاراً لصاحبها ولغيره في نفسه أو شرفه أو ماله كشراب المسكرات، وإن الراحة قد تعقب خساراً كبيراً وتعباً، وإن الربح في بعض صورته أو طرقه قد يقوم على ظلم الغير أو على طريق غير شريفة لها ضرر أكبر من الربح.

وبالعكس قد تجد بعض الآلام أحسن نتيجة من عدمها، كآلام العلاج والمداواة، وكذلك بعض المتاعب والمصاعب قد تتوقف عليها أطيب الثمرات؛ فالجهاد على ما فيه من ضرر بالأنفس والأموال تتوقف

(1) الرازي- المحصول - المصدر السابق-ج (2)- ص (319-320).

(2) محمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية- (ط3- الدار المتحدة-دمشق- مؤسسة الرسالة- بيروت- د ت)- ص (27-28).

(3) مجيد حميد العنبيكي- أثر المصلحة في التشريعات- (د ط- الدار العلمية الدولية- 1422هـ=2002م- عمان)- ص (20).

عليه حياة الأجيال الحاضرة والمستقبلة في الأمة و أمانها من خطر أعدائها.

لذلك وجب أن يتخذ للمصالح والمفاسد التي يبنى عليها التشريع العام مقياس آخر يعتبر فيه الشارع مصلحة الفرد والمجتمع معاً، ويوازن بين عاجل الحوائج وآجل النتائج، فلا يعتبر عندئذ مصلحة أو مفسدة إلا ما اعتبره الشارع كذلك قطعاً لفوضى المقاييس الشخصية وتضاربها فتكون العبرة في ذلك إنما هي للاعتبار الشرعي.⁽¹⁾

2- المعنى الشرعي للمصلحة: إن المصالح والمفاسد التي تعتبر مقياساً للأمر والنهي في الشرع الإسلامي هي التي تتفق أو تتنافى مع مقاصد الشريعة، وإن من أول مقاصدها صيانة الأركان الخمسة الضرورية للحياة البشرية وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال ثم ضمان ما سواها من الأمور التي تحتاج إليها الحياة الصالحة مما دون تلك الأركان الضرورية في أهميتها وهما: الحاجيات والتحسينيات.⁽²⁾

وبذلك نستنتج أنه لا يعتد بالمصلحة إلا إذا كانت تابعة لمقصد الشارع لا مقصد المكلف. فالشارع قد اعتبر المصلحة لكونها تجلب نفعاً وتدفع ضرراً، ولكنها موهومة في نظر الشرع لأنها لا تحقق مقصد الشارع. وبالتالي فلا يتحقق مقصد الشارع إلا بتحقيق المصلحة، فلا بد للمعاني من أن تحقق مصلحة. وبمعرفة معيار المصلحة وضوابطها يتحقق المقصد، ولذلك قال الجويني بأن المصالح هي معنى الأحكام حينما تحدث عن الإمام مالك وما أثبتته من مصالح.⁽³⁾

فالمصلحة إذن هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق.

2- أهمية المصلحة:

مما سبق نستطيع أن نعرف المصلحة بأنها: "الباعث على تشريع الحكم" ولذلك أجمع العلماء على أن كل مأمور به شرعاً نافع، وكل منهي عنه شرعاً مضر، وهذا يستلزم أن تكون نتائج طاعة الله بتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه مقاصد لله ومصالح للإنسان،⁽⁴⁾ وقد أثبت الاستقراء أن كل ما جاء به الشرع الإسلامي

(1) الزرقا-المدخل- المرجع السابق- ص (92).

(2) الزرقا- المدخل- المرجع السابق- ص (93).

(3) الجويني- البرهان- المصدر السابق- ص (721).

(4) المصدر نفسه- ص (136).

من أحكام منصوص عليها هو لمصلحة الناس، فالشريعة كلها إما تدرء مفسد أو تجلب مصالح، "فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجد إلا خيرا يحنك عليه، أو شرا يزعجك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفسد حثا على اجتناب المفسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثا على إتيان المصالح"⁽¹⁾، وبما أنها باعثة على التشريع فهي مرتبطة بغاياته ومقاصده، فالمصلحة إذا أساس المقاصد ومراعاتها في التفسير ضروري للوصول إلى المقصد المطلوب، بالنظر في معنى النص وتوسيع مقصوده ليشمل غير المنصوص؛ فهي إذن وسيلة لتوسيع معنى النص، وامتداد مجال تطبيقه ليشمل ما هو منطوق به وما هو مسكوت عنه؛ لأن كل نص شرعي من نصوص الأحكام يتضمن قاعدة شرعية كلية دالة على حكم لما هو مذكور فيه (أي منطوق)، فإذا استطاع المجتهد أن يدرك من هذه القاعدة حكمة ومصلحة تمكن من أن يطبق الحكم على كل مسألة جزئية يمكن أن تندرج تحتها في ضوء المصلحة المتوخاة من تشريعه، والمتفحص لأدلة الأحكام يجد أنها ترجع في حقيقتها إلى العمل بالمصلحة، فالقياس مثلا استدلال بعلة حكم مسألة على وجوده في مسألة مشابهة تتوفر فيها هذه العلة (المصلحة)، وكذلك العمل بالاستحسان عمل بمصلحة لأجلها عدل عن القاعدة الكلية في بعض المسائل الجزئية.⁽²⁾

ولكن لا يعني أن ابتناء الشريعة على المصلحة ابتناء على التخفيف المطلق، فقد تكون المصلحة الشرعية في التشديد، قال بن عاشور: "والتغير قد يكون إلى شدة على الناس رعيًا لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالا لغلوهم"⁽³⁾ وكل ذلك مصلحة، وهذا يسد الباب أمام من يدعي معرفة مصالح لم تأت بها الشريعة؛ إذ المقاصد الشرعية تعمل على تحقيق المصلحة، ولكن لا تخرج عن المقاييس التي وضعها الإسلام لمعرفة المصلحة الحقيقية من المصلحة المتوهمة أو المرجوحة.⁽⁴⁾

(1) العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام- المصدر السابق- ص (11).

(2) مصطفى إبراهيم الزلمي وعلي أحمد صالح المهداوي-أصول الفقه في نسخته الجديد- (ط1- المركز القومي للنشر-1420هـ= 1999م-دم)- ص (155).

(3) ابن عاشور- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (102).

(4) علال الفاسي- مقاصد الشريعة- المصدر السابق- ص (193).

ثانيا: التفسير المصلي للنصوص وضوابطه

1- ضرورة التفسير المصلي للنصوص:

قد قلنا إن المصلحة معنى من المعاني، وبالتالي فمعنى تفسير النصوص تفسيراً مصلياً، أنه يجب استحضار واستصحاب المعاني والحكم، والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه، والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية...

وبما أن مسلك المناسبة هو أحد مسالك التعليل، وأن أكثر التعليلات تقوم على هذا المسلك بحيث تبنى عليه اجتهادات وقياسات، واستنباطات لا تخصي، وكلها عبارة عن تفسير مصلي للنصوص، وقد يتوقف فهم النص على تحديد المصلحة التي قصد النص لتحقيقها، 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 مسترشداً بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة، وتعرف على تلك المصلحة فسّر النص في ضوءها، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها.⁽¹⁾

وهذا المسلك يستمد شرعيته مما تقرر -إجماعاً- من كون الشريعة وُضعت لمصالح العباد، وأن الأصل في أحكامها هو التعليل المصلي كما تقدّم.

والأمثلة على هذا أكثر من أن تُحصى، فحيثما تنقلنا في كتب الفقه ستجد التفسير المصلي لنصوص القرآن والسنة.

ومن ذلك حديث التسعير الذي رواه أنس (رضي الله عنه) قال: "غلا السعر على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم). فقالوا: "يا رسول الله سعر لنا فقال: إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر، وأني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال".⁽²⁾

(1) حسين حامد حسان - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - المرجع السابق - ص(م)، وانظر: أحمد الريسوني - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - المرجع السابق - ص(280-281).

(2) سبق تخريجه - ص(276).

فمقتضى الحديث أن التسعير ظلم، وأنه ليس للحاكم أن يسعّر على الناس، وأن الأمر بيد الله، ليس لأحد أن يتدخل فيه، وليس فيه تفريق بين تسعير وآخر، ومع هذا رأى عدد من الفقهاء - وخاصة من المالكية والحنابلة - أن هناك حالات يجوز فيها التسعير أو يجب. وليس هذا إلا تفسيراً مصلحياً للحديث عن طريق النظر العقلي. أي هناك حالات يكون عدم التسعير فيها هو الظلم، فيكون التسعير فيها عدلاً ومصلحة عامة، ففسروا الحديث على أساس أنه إنما قيل في شأن حالات معينة من التسعير، وأن الحالات التي يناسبها، ليست بداخلة في مقتضى الحديث، بل هي داخلة في مقتضى أدلة أخرى تمنع الظلم والتعسف في استعمال الحق، وتأمّر بإقامة القسط والتوازن بين المصالح.⁽¹⁾

ومن هذا القبيل أيضاً ما صحّ في عدة أحاديث من النهي عن بيع الغرر، من ذلك: "نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن بيع الغرر، وعن بيع الحصاة".⁽²⁾

قال الشاطبي: "وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهي، وبيع حبل الحبلية، والحصاة وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرّد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه، كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقاتي كلها... ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب، فهو مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرّده".⁽³⁾

ومن أكثر النصوص حاجة إلى النظر المصلحي والتفسير المصلحي النصوص العامة والمطلقة كالأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الإضرار والبغي... فرغم أن هناك نصوصاً تفصيلية لها، إلا أن ما يدخل تحتها لا يمكن أن يأتي عليه حصراً، ولا أن تستغرقه الحالات المنصوصة، فيبقى للنظر والاجتهاد مجال واسع للعمل بمقتضى هذه النصوص العامة، وفي هذا يقول الشاطبي: "كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل

(1) الريسوني - نظرية المقاصد - المرجع السابق - ص (282-283).

(2) سبق تحريجه - ص (259).

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج (03) - ص (151-152).

إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والاحسان والعفو، والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات".⁽¹⁾

فإذا تقرر أن الشريعة لا غرض لها سوى مصالح العباد، يكون من حقنا ومن واجبنا أن نتعامل مع نصوص الشريعة وأحكامها كافة على هذا الأساس، فنفهمها فهما مصلحيا، ونطبقها تطبيقا مصلحيا. والتعامل المصلحي مع النصوص هو الذي يدفع التعامل الظاهري مع النصوص، فالمصلحة دليل يوسّع معنى النص، خاصة لإيجاد حكم الحوادث المستحدّة.

ولهذا دعا العلماء إلى تفسير النصوص تفسيراً مصلحياً، ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ومن ثمّ تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، وذلك دون تكلف ولا تعسف.

وهذا التفسير ليس سوى إعمال للأصل المقرر، وهو أن الشريعة مصالح كلها ورحمة كلها. وبعد التفسير المصلحي للنصوص يأتي التطبيق المصلحي للنصوص، ومعنى التطبيق المصلحي للنصوص مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق، وتكييف الحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعيّن استثنائها بصفة دائمة أو بصفة عارضة، وأصل ذلك كله ومرجعها إلى نهج النبي (صلى الله عليه وسلم) وصحابته (رضي الله عنهم).

فالمصلحة إذن: دليل شرعي تُبنى عليه الأحكام المعتمدة، ومبدأ يرجع إليه في فهم النصوص ذاتها وتنزيلها.⁽²⁾

2- ضوابط التفسير المصلحي للنصوص.

أهم ضابط يضبط المصلحة الشرعية ويميزها عن غيرها وهو ربطها بمقاصد الشريعة تحقيقاً وحفظاً، فكل ما يتضمن تحقيق مقاصد الشارع فهو مصلحة مطلوبة التحصيل على الجملة، وكل ما يؤدي إلى تفويت هذه المقاصد فهو مفسدة مطلوبة الدفع حتماً، وبدفعها تحفظ إحدى المصالح.⁽³⁾

(1) نفسه- ص (46).

(2) انظر: الريسوني- الاجتهاد (النص- الواقع- المصلحة)- (ط1- الشبكة العربية للأبحاث والنشر-1433هـ=2012م - بيروت)- ص(26).

(3) المرجع نفسه- ص (26).

فالمصلحة المعتبرة كما رأينا ماهي إلا مصلحة النص، وهي المصالح الحقيقية التي تمثل كليات الشارع الخمسة (الدين والنفس، والعقل والنسل والمال). وهذه المصلحة المعتبرة تمثل أساس القياس من خلال استخراج عللها، وربطها بها وجودا و عدما.

أما المصلحة الملغاة فهي لا وجود لها في الشريعة، فهي مصالح غير حقيقية ومرجوحة في نظر الشارع، وبالتالي فلا يمكن اعتبارها.

أما المصلحة المرسله فهي مقبولة ودليل معتبر شرعا، لأنها معنى كلي شهدت لها مجموعة من النصوص، فصارت بذلك مصلحة قطعية معتبرة، ولذلك يجب اعتبارها في الاجتهاد وتفسير النصوص على وفقها.

وهناك سوى أصل المصلحة المرسله أصول أخرى أساسها وجوهرها مراعاة المصلحة وبناء الأحكام عليها:

فهناك الاستحسان الذي يرجع في كثير من صورته وتطبيقاته إلى مراعاة المصلحة، كما قال ابن رشد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل".⁽¹⁾ ولذلك قيل في بعض تعريفات الاستحسان: هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

وهناك أصل سد الذرائع الذي يرجع حاصله إلى درء المفسد، وتظهر مصلحة هذا الأصل بقوة في كونه يسمح بمنع ما هو مباح بالنص درءا للمفسدة، وفي هذا مخالفة ظاهرية للنص تحقيقا للمصلحة وحفاظا عليها.

وهناك العرف والاصحاب، وهما معا متضمنان لرعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها.

كما أن هناك قواعد فقهية كثيرة تؤسس للتشريع المصلحي وتضبطه منها:

- الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع.
- لا ضرر ولا ضرار.
- الضرر لا يزال بمثله.
- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

(1) ابن رشد- بداية المجتهد- المصدر السابق- ج2- ص (154).

- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

وهكذا يظهر جليا مدى حجية المصلحة ومرجعيتها في التشريع الإسلامي، ولذلك حق لنا أن نقول: "أن المصلحة شريعة" وهو مقصود قولهم: "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله"، ولذلك قال الإمام الغزالي: "ونحن نجعل المصلحة تارة علما على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها".⁽¹⁾

وقد اشترط الشافعية في المصلحة المرسله شروطا لا ينازعهم فيها أحد، وأهم تلك الشروط ملاءمتها لمقاصد الشارع حيث قال الغزالي: "وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة...".⁽²⁾

وعنه أيضا: "وكل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع لا يردّه أصل مقطوع به مقدّم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين".⁽³⁾

والشاطبي لم يمنع هذا حين قال: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيّن وكان ملائما لتصرفات الشارع، مأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبني عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به".⁽⁴⁾

فرعاية المصلحة - إذا كانت مصلحة حقيقية ملائمة لمقاصد الشارع - أصل مقطوع به، فلا بد من تحكيمه والبناء عليه.

واعتماد المصالح الحقيقية المحترمة شرعا إنما هو قياس كلي، والكلي مقدم على الجزئي إذا تعارضا ولم يستقم الجمع بينهما.

وهذا القياس الكلي أو القياس المصلحي هو الذي ذكره ابن رشد الحفيد⁽¹⁾ باسم القياس المرسل فقد ذكر أن المدعي للإفلاس إذا لم يكن إفلاسه وإعساره معلوما، يجبس حتى يثبت إفلاسه، أو يسلم به

(1) الغزالي - المنحول - المصدر السابق - ص (355). وانظر: الريسوني - الاجتهاد - المرجع السابق - ص (25-29).

(2) الغزالي - المستصفي - المصدر السابق - ج(01) - ص(311).

(3) الغزالي - المنحول - المصدر السابق - ص(364).

(4) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج(01) - ص(39).

الدائن، وذكر أنهم مجمعون على هذا، وإن لم يأت فيه أثر صحيح... ثم قال: "وهذا دليل على القول بالقياس الذي تقتضيه المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل".⁽²⁾

وهذا ما يحتاج إليه فقهاء في هذا العصر، أي الخبرة بالمصالح والمفاسد، وإلى مستوى عال من التشبع بمقاصد الشريعة، وقد ذهب الشاطبي إلى أن الاجتهاد في تقدير وترتيب المصالح لا يحتاج إلى أكثر من هذا قال: "الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة".⁽³⁾ ولكن لا يجب فتح الباب على مصراعيه لتحديد مصالح الشرع بل ذلك من عمل المجتهد لا غير.

ومنه: فالمصلحة ضرورية لتفسير اللفظ الشرعي، وأن النص الشرعي لفظ ومعنى وقد يكون المقصد في الوقوف عند الظاهر، وقد يكون المقصد في غيره وذلك بتضافر عدة وسائل منها: العقلية والشرعية واللغوية ولا تكتمل نظرية المعنى في الشريعة إلا بتضافرها.

(1) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي - الفقيه العالم - الجليل - الحافظ - جمع بين عدة علوم وبرع في علم الفلسفة - من تأليفه: "الكليات في الطب - ومختصر المستصفي... - ولد سنة 520هـ - توفي 595هـ. [انظر: محمد مخلوف - شجرة النور الزكية - المصدر السابق - ص(146-147)].

(2) ابن رشد - بداية المجتهد - المصدر السابق - ص(220).

(3) الشاطبي - الموافقات - المصدر السابق - ج(04) - ص(162). والريسوني - نظرية المقاصد - المرجع السابق - ص(375) - (380).

خاتمة

تمثل الألفاظ في الشريعة الإسلامية أدلة الأحكام الشرعية، وطريق الوصول إلى مراد الله تعالى فلا سبيل إلى معرفة المعنى إلا بتوسط اللفظ، ولكن إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ في الشريعة، ولذلك اعتنى العلماء بدراسة هذا اللفظ لاستخلاص المعنى منه، وبذلك حددوا طرقا اعتبرت ضوابط لتحديد المعنى المقصود وفقا لآليات مختلفة جمعت بين اللغة والعقل والشرع، لذلك خلصت من هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- اللفظ عموما هو الكلام، سواء كان مفردا أو مركبا، ولم يخاطبنا الله تعالى بالمهمل أبدا فكل لفظ له معنى بناء على إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ.
- 2- للاختلاف في حقيقة الكلام بين الفرق العقدية أثره الكبير في قضية اللفظ والمعنى وخاصة بين الأشاعرة والمعتزلة فقضية خلق القرآن كان له أثره في تفسير اللفظ الشرعي، والذي كان له أثره في تفسير اللفظ الشرعي عند المعاصرين حين تبنى الحداثيون قول المعتزلة بخلق القرآن للتنصل من قدسية النص وتفضيل المعنى على اللفظ بدون ضوابط.
- 3- لعلم أصول الفقه الدور الكبير في إجلاء علاقة اللفظ بالمعنى في الشريعة فقد اهتم بدراسة اللفظ في جميع حالاته، مفردا ومركبا، مطلقا ومقيدا، عاما وخصوصا، محكما ومتشابها...، فقد فصل في جميع هذه النواحي ووضع الضوابط الرئيسة لفهم النص الشرعي واستجلاء المعنى الذي يحمله بناء على أنه لا سبيل إلى معرفة الحكم إلا بتوسط اللفظ.
- 4- يعد علم الدلالة عند الأصوليين هو القطب وعمدة علم الأصول، لأنه أساس تحديد المعنى في الشريعة، وقد اهتم الأصوليون بذلك لما كان من تفاوت بين الألفاظ، من حيث درجة الوضوح والخفاء، فالألفاظ الواردة في الخطاب الشرعي ليست في مستوى واحد من حيث الوضوح والخفاء.
- 5- المعنى في اللفظ نوعان: معنى إفرادي ومعنى تركيبى فالمعنى الإفرادي هو معنى اللفظة مجردة عن التركيب والسياق والمعنى التركيبى هو المعنى في التركيب، والمقدم هو المعنى التركيبى، فهو المعنى الحقيقي عند الأصوليين.
- 6- المعنى في الحقيقة هو الشيء الذي يفيد اللفظ، وما يدل عليه الذهن والخارج، ولكن يجب أن يكون مقصودا شرعا وإلا رد.

7- تحديد معنى المعنى كان محل اختلاف واسع بين القدامى والمحدثين أحدث هذا إشكالية العصر، ففيه من جعل المعنى في العلاقة المتبادلة بين اللفظ والمدلول، وفيه من قال هو الموقف الذي يتم فيه الحدث اللغوي، والأثر النفسي الذي يتركه... فتشكلت من ذلك نظريات أشهرها: النظرية السلوكية، الإشارية، التصويرية، والسياقية... وجمع البعض المعنى في الحدث اللغوي وما يحيط به من قرائن ومقامات، وقد تدرج المعاصرون في معرفة حقيقة المعنى من الصيغة الظاهرة إلى اعتبار الإشارة، إلى اعتبار سياق التكلم، لتصل في الأخير إلى ضرورة الجمع بين الجانب الذهني والتجريدي للمعنى وبين الجانب الواقعي بأن ربطت بين صيغة الكلام وسياقه، وبذلك انقسم العلماء إلى فريق جعل المعنى في اللفظ، أي دلالاته التركيبية اللغوية من صوت وصرف ونحو دون ملاحظة ما يحيط بالكلام من قرائن وملابسات، وفريق آخر جعل المعنى فيما يحيط باللفظ، والجمهور المعتدل ربط بين المعنيين ولذلك ظهر المعنى في الأخير له مستويات: ظاهرة متبادرة من اللفظ لغة ومعنى استعمالى وظيفي، ومعنى سياقي مقامي.

وهذا الاختلاف ظهر كثيرا في تفسير اللفظ الشرعي فظهر من توقف عند المعنى الظاهري اللفظي ودافع عنه، ومن تركه مفضلا المعنى عليه، وظهر من جمع بين اللفظ والمعنى، ولكل فرقة غلاة ومعتدلون.

8- يمثل أنصار اللفظ في الشريعة مذاهب الظاهرية أصولا وفروعا، فهم الذين فضلوا اللفظ على حساب المعنى، فوقفوا بالمعنى عند الدلالة اللغوية دون نظر في سياق، الكلام والمقام.

9- لم ينقرض منهج الظاهرية في الاستنباط وتجلي في الاجتهادات المعاصرة منها: السلفية المعاصرة، والغلاة منهم بحجة الرجوع إلى الكتاب والسنة، بنفس منهج الظاهرية، وخلطوا بين الاجتهاد الفقهي والعقدي فبينما كانت دعوتهم عقدية بالأساس طبقوا المنهج على الاجتهاد الفقهي، مدعين إحياء منهج الصحابة، ولكن أغلبهم، رفضوا التعليل والقياس والمصلحة والتأويل وهنا التقوا مع الظاهرية ولو لم يكونوا ظاهرية حقيقة، ولكن آراؤهم وفتاواهم، والكثير منها يدل على ذلك.

10- في مقابل أهل اللفظ هناك أهل المعنى في الشريعة وهو فريق فضل المعنى على اللفظ، وهم أهل الباطن من المعتزلة والشيعة الإسماعيلية والمتوقفة واعتبرته تمثيلا لأهل الباطن في مقابل أهل الظاهر، ولكل فرقة أدلتها الخاصة، فالمعتزلة انطلقوا من العقل، وحرروه لإدراك المعنى، ومال الشيعة للتعصب، والصوفية للجهل وتحكيم الهوى.

11- وبين هذين الاتجاهين ظهر اتجاه التوسط والاعتدال في فهم النص الشرعي، والذي جمع بين اللفظ والمعنى، فلم يتركوا اللفظ ولم يتعصبوا له فاللفظ الشرعي عندهم ما وضع إلا ليدل ولكن هذا المعنى له ضوابط وأسس هي:

أ- يعتبر الاحتكام إلى الظاهر أبداً في تفسير اللفظ الشرعي تضيق في الفهم، وتضييق في التطبيق، كما يعتبر الجري وراء الباطن تميع للفهم ولأحكام الشريعة.

ب- مدرسة الاعتدال هي مدرسة أدركت وجوه الحكمة والمصالح التي تتبناها الشريعة فأفادت من اللفظ والرأي معا على اختلاف بين مدارسها في إعمال اللفظ وإعمال المعنى ولكن لم يكن من أعمل اللفظ ظاهريا ولا من فضل المعنى باطنيا، ومثل الأولى مدرسة الأثر، ومثل الثانية مدرسة الرأي.

ج- حقيقة المعنى في الشريعة هو البحث عن مقصد الشارع، فالمعنى له أوصاف تدل عليه، وأهمها أن يكون محققا لصالح ونفع دائمين.

د- كضبط للمعنى في الشريعة تحدث العلماء عن العلة والحكمة والمصلحة والمقصد وحددوا دلالتها على الحكم الشرعي.

هـ- للمعاني مستويات في الشريعة هي: المتبادر - القريب - الكلي - والعالي والمعنى البعيد هو المعنى المردود.

12- حقيقة الظاهر عند مدرسة الوسطية هو الوقوف عند الوضع اللغوي من اللفظ، فاللغة ضرورية لفهم النص الشرعي ولكن إذا كان المعنى اللغوي مقصودا، وهو ضابط مهم لأهل الباطن الذين تركوا الظواهر كثيرا وحالفوا الوضع اللغوي فجاءوا بتفسيرات غريبة.

13- من تمام إدراك دلالة الظاهر النظر إلى نظم النص أي النظر في التأليف القائم بين المفردات ومراعاة التركيب، فاللفظة المفردة لا فصاحة لها بدون انضمام غيرها إليها. وهو في حقيقته ترك للمعنى الظاهري الإفرادي بمراعاة المعنى اللغوي المقصود التركيبي فقط.

14- تتلخص قواعد الأخذ بالظاهر فيما يأتي:

أ- ألا يعود على مقصد الشارع بالإبطال، بحيث يحققه ويدعمه، ولذلك كان معيار قصد الشارع مهم في التفسير.

ب- أن يدل على إعماله سياق النص.

ج- أن يدل عليه دليل صحيح من الكتاب أو السنة أو سياق أو مقال أو مقام (القرائن).

د- لترك الظاهر آليات هي: التأويل، التعليل، السياق، المقاصد والمصلحة.

هـ- ليس المذموم في الوقوف عند الظاهر بل المذموم هو التعصب للظاهر غير المقصود، واعتباره مطلقا في التفسير يفتح الباب أمام كل عارف في اللغة لتفسيره.

15- تعد المقاصد منهاجا وغاية لفهم النص الشرعي، يجب على المجتهد مراعاتها عند التفسير، وهي في حقيقتها ترك للمعنى الظاهر المتبادر من اللفظ لأنه غير مقصود إلى معنى آخر مقصود، فهو توسيع لمعنى النص وإعمال لباطنه بالنظر إلى مقصده، ولذلك ضبط العلماء ذلك بمسالك تعرف بها، وعلم المقاصد علم قائم على الألفاظ الشرعية وقواعد أصول الفقه بالأساس.

والخلاصة الأخيرة أن النص الشرعي لغة ومقصدا (لفظا ومعنى)، وقد يكون المعنى في الظاهر وقد يكون في الباطن ولتحديد المعنى المقصود يجب تضافر وسائل عقلية - لغوية - وشرعية، فليس العقل هو المفسر وحده وليس اللغة فقط، وأدلة الشرع هي ضابط ذلك. فالمعنى في الأخير كل مركب من وظائف لغوية وغير لغوية.

وهذه بعض التوصيات التي ارتأيت أن أتوج بها بحثي:

1- ضرورة ربط الدراسات الفقهية بالعقدية، فالخلاف العقدي له أثره الواسع في الاختلاف في تفسير اللفظ الشرعي.

2- ضرورة انفتاح تخصص أصول الفقه في الجامعات الإسلامية على علم العقيدة فهو الأساس في فهم النص. كما أنه من الضرورة انفتاح تخصص العقيدة على قواعد أصول الفقه، والمذاهب الفقهية.

3- ضرورة تفعيل الدراسات المقارنة بين الدراسات اللغوية والشرعية، وكلا التخصصين الأدب العربي والشريعة الإسلامية فلذلك أهميته في تفسير الألفاظ الشرعية، وللوقوف على آخر المتغيرات في الدراسات اللغوية واللسانية، وكذلك وضع ضوابط لتطبيقها مباشرة على النصوص الشرعية.

4- الاهتمام في الدراسات الشرعية بتطوير علم أصول الفقه في الكتابة بتوسيع فيما أشار فيه القدامى ولم يكمل كقضية السياق بنوعيه.

5- ضرورة تفعيل الدراسات الملازمة للواقع بالنظر إلى آراء المعاصرين وتصنيفها والرد عليها من طرف المتخصصين.

وفي الأخير أوصي بترك التعصب والانفتاح على الآخر في اعتدال وتوسط وما وضحت حقيقته فله يجب الأوبة والرجوع وما لم يتضح فيه الحق والصواب فهو فسحة للاختلاف والتعارف والانفتاح وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية الكريمة

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

رابعاً: فهرس المصادر والمراجع

خامساً: فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الصحيفة	رقمها	الآية
سورة البقرة		
-60-59-53-36 367-261-139-61	274	﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
139-59-36	274	﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾
46	226	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾
293-53	182	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾
338-53	231	﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾
147-56	281	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾
-56	281	﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾
58	195	﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾
68	221	﴿فَاتُوا حَزَنَتَكُمْ وَأَبَىٰ شَيْئْتُمْ﴾
68	258	﴿أَبَىٰ يُحْيِي هَلْذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾
68	235	﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُوبَ أَوْ يَغْفُوبَ أَلَيْدِ بِيَدِهِ غَفْدَةٌ النِّكَاحِ﴾
78	186	﴿مِنَ النَّجْرِ﴾

90	125	﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾
101	228	﴿فَإِنْ طَلَّفَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾
183	179	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾
249	178	﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاحِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾
257	184	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾
302	143	﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾
282	225	﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾
283	224	﴿لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْتِيْبُضَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾
302-144	66	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾
324	198	﴿ثُمَّ أٰفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾
343	114	﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ بِأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾
343	143	﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾
368-367	203	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقِبْسَادَ﴾
145	189	﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾
ن	285	﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾
78	109	﴿وَأَفِيْمُوا الصَّلَاةَ﴾
210	05	﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾

سورة آل عمران		
68	37	﴿أَبَى لَكَ هَذَا﴾
75	07	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾
75	138	﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾
76	07	﴿بِأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾
77	07	﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِء﴾
77	07	﴿وَأَخْرَجْنَا مِمَّا نَمُوتُ﴾
85	07	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾
136	185	﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾
267	07	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾
324-297	173	﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾
343	188	﴿لَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾
344-343	187	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ ءَاثَرُوا الْكِتَابَ﴾
سورة النساء		
19	134	﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا﴾
64	175	﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
132	58	﴿بِإِن تَنزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

147	03	﴿بَانَكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾
173	77	﴿بِمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾
208	36	﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾
209	36	﴿وَالْجَارِ الْجُنْبِ﴾
209	36	﴿وَالصَّحْبِ بِالْجُنْبِ﴾
209	36	﴿وَأَبِي السَّبِيلِ﴾
211	36	﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنْبِ﴾
220	11	﴿لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَى﴾
144	51	﴿بِالْحَبِطِ وَالطَّنْعُوتِ﴾
302	24	﴿بِمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾
368	29	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾
61	01	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَفْوَاهِكُمْ﴾
سورة المائدة		
67	40	﴿وَالسَّارِ وَالسَّارِفَةَ قَافِطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾
71	91	﴿بِمَا عَفَدْتُمْ الْأَيْمَانَ﴾
133	04	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾

148	35	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾
256	03	﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾
09	50	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾
257	01	﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
سورة الأنعام		
133	39	﴿مَا بَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
236-235	142	﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ﴾
272	58	﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾
261	120	﴿وَقَدْ بَصَلْ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾
335-327-269	83	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾
282-273	104	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾
281	39	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمَمْنَاكُمْ﴾
332	152	﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنَ إِيمَانِكُمْ﴾
209	92	﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾
سورة الأعراف		
132	02	﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾
200	30	﴿فَلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾

243	50	﴿بَالْيَوْمِ نَنْسِبُهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾
267-266	52	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾
271	53	﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾
298	163	﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾
298	163	﴿إِذْ يَعُدُونَ فِي السَّبْتِ﴾
سورة الأنفال		
135	38	﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾
275	41	﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾
سورة التوبة		
135	115	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾
161	05	﴿بِأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾
323-297	121	﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ﴾
سورة هود		
76	01	﴿كَتَبُ احْكِمَت - اِيْتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾
223	06	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾
سورة يوسف		
146	82	﴿وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾

293	02	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾
331	93	﴿إِذْ هَبُوا بِقَمِيصِهِ هَذَا بَأْلْفُوهُ عَلَيَّ وَجْهِي أَبِي﴾
سورة الرعد		
294	38	﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾
سورة إبراهيم		
293-144	05	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِيهِ﴾
323-297	34	﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾
307	49	﴿فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾
سورة الحجر		
63	30	﴿بَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾
سورة النحل		
295	103	﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾
144	68	﴿وَأَوْجِبِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾
سورة الإسراء		
35	23	﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾
146	24	﴿وَاخْفِصْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾
146	50	﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾
229	88	﴿فَل لِّئِيسٍ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِئُ﴾
332	31	﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَئِي﴾

362	15	﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾
105	59	﴿وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّافَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾
سورة الكهف		
331	76	﴿بَوَجَدَاهَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ بِأَقَامَةٍ﴾
335	29	﴿بِمَسْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَسْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾
335	29	﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾
سورة مريم		
293	98	﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾
326	64	﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾
سورة طه		
182-74	04	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
162	-120 121	﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾
302	23	﴿أَذْهَبْ إِلَىٰ مِزْعُونَ إِنَّهُ طَغَى﴾
سورة الحج		
324	71	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاستَمِعُوا لَهُ﴾
363	76	﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
سورة المؤمنون		
20	101	﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾

الفهرس

20	-100 101	﴿رَبِّ إِزْجِعُونِ لَعَلِّيَ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾
سورة النور		
63	04	﴿بَا جَلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً﴾
63	02	﴿بَا جَلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
141	33	﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾
282	05-04	﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾
سورة الفرقان		
85	33	﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾
سورة الشعراء		
294	-192 195	﴿وَأَنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
سورة القصص		
243-242-156	88	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
سورة لقمان		
335-327-269	12	﴿يَبْنِي لِي لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
سورة فاطر		
281	24	﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾

الفهرس

سورة ص		
63	72	﴿بَسَجَدَ الْمَلَكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾
242	74	﴿لِمَا خَلَفْتُ بِإِدْيٰى﴾
سورة الزمر		
295	27	﴿فُرءَا انا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾
323-297	59	﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾
سورة فصلت		
295	43	﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُرءَا اناَّ اَعْجَمِيًّا﴾
سورة الشورى		
145	22	﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحْيِي الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾
331	50	﴿اَلَا اِلٰى اللَّهِ تَصِيرُ الْاُمُورُ﴾
سورة الدخان		
318	46	﴿ذُو اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ﴾
سورة الجاثية		
09	17	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ﴾
سورة الفتح		
156	10	﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ﴾
سورة الحجرات		
298	13	﴿اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى﴾

سورة ق		
14	18	﴿مَا يَلْمِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَفِيبٌ عْتِيدٌ﴾
338	21	﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاقِقٌ وَشَهِيدٌ﴾
سورة الطور		
242	46	﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾
144	08	﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾
سورة الرحمن		
281-210	18-17	﴿مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَفِيَسِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَسِ﴾
281	20	﴿يُخْرِحَ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤًا وَالْمَرْجَانَ﴾
سورة الواقعة		
205	99-98	﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَوْثُ الْيَفِيسِ﴾
سورة الحديد		
273-244	04	﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
سورة المجادلة		
18-17	08	﴿وَيَقُولُونَ بِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾
سورة الجمعة		
256	10	﴿بِإِذَا فَضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾
259	09	﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾

سورة المنافقون		
78	10	﴿وَأَنْهِفُوا مِمَّا رَزَقْنَكُمْ﴾
سورة الطلاق		
47	02	﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾
سورة التحريم		
280	04	﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾
سورة الملك		
17	14	﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾
سورة القلم		
281-245-243	42	﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَائِرِ﴾
سورة الجن		
185	28	﴿وَأَخَاطِبِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْبِي كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾
سورة المدثر		
144	04	﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾
سورة القيامة		
183	22-21	﴿وَجْوه يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
سورة الانشقاق		
266-265	8-7	﴿فَأَمَّا مَنْ أوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾

الفهرس

سورة الفجر		
244	24	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَبًّا صَبًّا﴾
سورة الليل		
200	13	﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾
سورة القدر		
302	03	﴿لَيْلَهُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾
سورة التكاثر		
204	05	﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَفِيِّ﴾
204	07	﴿فَمَ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَفِيِّ﴾
سورة الإخلاص		
58	01	﴿فَلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الصحيفة	طرف الحديث
	(أ)
45	"إذا بلغ الماء قلتين..."
263	"أشد الناس عذابا..."
339	"أقيموا الركوع والسجود..."
160	"ألقوها وما حولها..."
258	"أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر..."
340	"إن أحدكم إذا قام يصلي..."
263	"إن أصحاب هذه الصور يعذبون..."
352	"أن النبي (صلى الله عليه وسلم) دخل عليها وعندها امرأة..."
173	"أنزل القرآن على سبعة أحرف..."
340	"إنما الأعمال بالنيات..."
235	"إنما الصدقة في الحنطة..."
235	"إنما سن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الزكاة في هذه الأربعة..."
289-288	"أيتوني بخميس أو لبيس..."
	(خ)
289	"خذ الحب من الحب..."
152	"خير القرون قرني..."
	(ذ)
260	"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة..."

(ظ)	
351	"الظهر ركعتين ثم سلم ..."
(غ)	
377-276	"غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ..."
(ف)	
353	"فقد سئل صلى الله عليه وسلم في مناسبات مختلفة عن أفضل الأعمال ..."
58	"في أربع وعشرين من الإبل فما دون الغنم، في كل خمس شاة ..."
277	"في أربعين شاة شاة"
288-58	"في خمس ذود شاة"
(ق)	
255	"قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يؤبرون النخل ..."
157-156	"القلب بين اصبعين ..."
(ك)	
352-351	"كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يتخولنا بالموعظة ..."
135	"كل مسكر خمر ..."
(ل)	
234	"لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة ..."
256	"لا ترجعوا بعدي كفارا ..."
258	"لا ضرر ولا ضرار"
183	"لا وصية لوارث"

356	"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن..."
274	"لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة..."
269-265	"اللهم فقهه في الدين..."
(م)	
260	"من ابتاع محفلة أو مصراة..."
257	"ما أسكر كثيره"
70	"مسح بناصيته"
266-265	"من حوسب يوم القيامة عُدب"
(ن)	
358	"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال"
378-259	"نهى عن بيع الغرر"
(و)	
356	"والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن! قيل: ومن يا رسول الله؟"
260	"ولا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين"

ثالثا: فهرس الأعلام المترجم لهم

الصحيفة	العلم
-أ-	
126	إبراهيم بن أحمد بن الحسن الرباعي أبو إسحاق
126	إبراهيم بن جابر أبو إسحاق الظاهري
158	إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي أبو ثور
203	إبراهيم بن داود القصار أبو إسحاق
22	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق الشاطبي
126	أبو الطيب بن الخلال
243	أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي
129	أحمد بن عبد الرحمن بن محمد ابن مضاء القرطبي
16	أحمد بن فارس بن زكريا الرازي
203	أحمد بن محمد بن الحسين أبو محمد الجريري
155	أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني
127	أحمد بن محمد بن عمرو النبيل أبو عاصم الضحاك
129	أحمد بن محمد بن مفرج ابن نباتة
351	أحمد بن محمد بن منصور ابن المنير المالكي
189	إسماعيل بن جعفر الصادق
215	أمين الخولي
-ب-	
212	باروخ سبينوزا

120	برونسيلاف مالينوفسكي
127	بقي بن مخلد أبو عبد الرحمن
-ت-	
72	تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي
152	تقي الدين أحمد عبد الحليم ابن تيمية
-ج-	
178	الجمع بن درهم الخرساني الدمشقي
190	أبو جعفر عبد الله المنصور
216	جمال البنا
41	جمال الدين أبو عمرو ابن الحاجب
179	الجهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي
216	جورج طرايشي
30	جوليا كريستيفيا
93	جون روبرت فيرث
-ح-	
177	الحجاج أبو محمد بن يوسف الثقفي
188	الحسن بن علي بن أبي طالب
177	أبو سعيد الحسن البصري
217	حسن حنفي
188	الحسين بن علي بن أبي طالب
03	الحسين بن محمد بن مفضل أبو القاسم الراغب الأصفهاني

الفهرس

244	حماد بن زيد بن درهم
168	حمد بن ناصر بن معمر النجدي
235	أبو حنيفة النعمان
-ز-	
176	الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد القرشي
352	زين الدين عبد الرحمن بن أحمد أبو الفرج ابن رجب الحنبلي
-س-	
229	سامر إسلامبولي
92	ستيفن أولمان
158	سفيان بن سعيد الثوري
03	سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي القرطبي المالكي
05	سليمان بن عبد القوي الطوفي
238	السيد سابق
-ش-	
204	شرف الدين عمر بن علي بن مرشد بن الفارض الحموي
60-59	شمس الأئمة محمد بن أحمد أبو بكر السرخسي
262	شهاب الدين أحمد بن أبي العلاء أبو العباس القرافي
340	شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني
-ط-	
338	طاووس بن كيسان الهمداني
176	طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن غالب القرشي

215	طه حسين علي سلامة
217	الطيب تيزيني
204	طيفور بن عيسى بن شروسان أبو زيد البسطامي
-ع-	
184	عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن المعتزلي
130	عبد الجميل بن عبد الحق بن عبد الواحد أبو تراب الظاهري
316	عبد الرحمن البناني
158	عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث الليث بن سعد
303	عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي
131-130	أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
155	عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي
158	عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي
39	عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي
48	عبد الرحيم بن حسن بن علي بن إبراهيم الإسني
126	عبد العزيز بن أحمد أبو الحسن الأصفهاني الحزري
62	عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري
168	عبد العزيز بن باز
241	عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي
111	عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجاني
203	عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردي
201	عبد الكريم بن هوزم بن عبد الملك أبو القاسم القشيري

168	عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل شيخ
216	عبد الله العروي
179	عبد الله المأمون بن هارون الرشيد
126	عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغلس
85	عبد الله بن العباس بن عبد المطلب
187	عبد الله بن سبأ
16	عبد الله بن عبد الرحمان بن عقيل النحوي
168	عبد الله بن عبد الرحمن أبابطين
168	عبد الله بن عبد الوهاب
176	عبد الله بن عثمان القرشي أبو بكر الصديق
178-177	عبد الله بن عكيم معبد الجهني
60	عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي
99	عبد الله بن عمر بن محمد بن علي ناصر الدين البيضاوي
57	عبد الله بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي
127	عبد الله بن محمد بن القاسم ابن هلال الظاهري
306	عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري
192	عبد الله ميمون القداح
188	أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر
104	أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي
217	عبد المجيد الشرفي
03	عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني

الفهرس

177	عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية القرشي
346	عثمان أبو الفتح ابن جني الموصللي
175	عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي
57	عضد الدين عبد الرحمن بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي
178	عطاء بن يسار
283	علال الفاسي
176	علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي
41	علي بن أبي علي بن محمد سيف الدين الأمدي
128	علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي
342	علي بن أحمد بن محمد أبو الحسن الواحدي
241	علي بن إسماعيل ابن إسحاق أبو الحسن الأشعري
199	علي بن الفضيل الاسماعيلي
340	علي بن خلف ابن بطال أبو الحسن
204	علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي
307	علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني
60	علي بن محمد بن حسين بن عبد الكريم فخر الإسلام البزدوي
04	علي بن محمد بن عقيل أبو الوفاء الحنبلي
15	علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني
218	علي حرب
174	علي حسب الله
188	علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب

الفهرس

130	عمر بن الحسن بن علي أبو الخطاب ابن دحية الكلبي
44	عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزة بن كعب القرشي
179	عمر بن عبد العزيز أبو حفص
184	عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ
27	عمرو بن دينار أبو محمد الجمحي
177	عمرو بن عبيد المعتزلي
203	عمرو بن عثمان المكي أبو عبد الله
305	عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر سيبويه
339	عياض بن موسى بن عياض بن عمرو السبتي
-غ-	
178	غيلان بن مسلم الدمشقي
-ف-	
54	فتحي الدريني
92	فردينارد دي سوسير
-ل-	
92	ليونارد بلومفيد
-م-	
212	مارثن لوثر
130	مالك بن أنس بن مالك الأصبحي
308	محمد أبو بكر بن الطيب الباقلائي
157	محمد أبو بكر بن سيرين

216-215	محمد أحمد خلف الله
62	محمد أديب صالح
223	محمد أركون
58	محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي
239	محمد البهي
87	محمد الطاهر بن عاشور
239	محمد المدني الشويرف
169	محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل شيخ
25	محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين بن قيم الجوزية
129-128	محمد بن أبي نصر أبو عبد الله بن حميد الأزدي الحميدي
381	محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد
155	محمد بن أحمد أبو زهرة
130	محمد بن أحمد بن عبد الله أبو بكر بن سيد الناس
41	محمد بن إدريس الشافعي
238	محمد بن إسماعيل الصنعاني
189	محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر
202	محمد بن الجنيد أبو القاسم النهاوندي
03	محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء أبو يعلى
52	محمد بن الطيب أبو الحسين البصري
158	محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري
125	محمد بن داود بن علي بن داود الظاهري

245	محمد بن سعدون أبو عامر القرشي
152	محمد بن سلامة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي
167	محمد بن صالح أبو عبد الله ابن عثيمين
347	محمد بن عبد الرحمن جلال الدين الخطيب القزويني
250	محمد بن عبد الله بن بهادر أبو عبد الله الزركشي
152	محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن مشرف النجدي
191	محمد بن علي بن أبي طالب بن الحنفية أبو القاسم
188	محمد بن علي بن زين العابدين بن الحسين أبو جعفر الباقر
318	محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن دقيق العيد
24	محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله فخر الدين الرازي
23	محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي
243	محمد بن محمد بن الخطاب البستي
39	محمد بن محمد بن أمير الحاج
85	محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي
241	محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي
27	محمد بن مسلم بن شهاب أبو بكر الزهري
239	محمد بن مصطفى بن الحسن الحضري بك
192	محمد بن مقلص الأسدي أبو الخطاب الأسدي
307	محمد بن يزيد بن عبد الأكبر أبو العباس المبرد
130	محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أبو حيان الغرناطي
239-238	محمد رشيد رضا

216	محمد سعيد العشماوي
241	محمد سعيد رمضان البوطي
230	محمد شحرور
238	محمد صديق بن حسن بن علي خان
214	محمد عابد الجابري
238	محمد عبده
239	محمد عبد الله دراز
352	محمود بن محمد بن موسى البدر العيني
239	محمود شلتوت
263	محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي
129	محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن العربي
158	مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين
337	مسلم بن يسار أبو عبد الله البصري
202	معروف بن فيروز الكرخي
305	معمر بن المثنى أبو عبيدة
163	مقبل ابن عبد الهادي الوادعي
128-127	المنذر بن سعيد بن عبد الله البلوطي
189	موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر أبو الحسن الكاظم
192	ميمون بن ديصان القداح
-ن-	
65	ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي

الفهرس

169	ناصر الدين الألباني
217	نصر حامد أبو زيد
-ه-	
179	هشام بن عبد الملك الأموي القرشي
-و-	
177	واصل بن عطاء أبو حذيفة المعتزلي
-ي-	
305	يحيى بن زياد بن عبد الله أبو زكريا الفراء
85	يعقوب بن إسحاق أبو يوسف بن السكيت الأهوازي
158	يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر

رابعاً: فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع

أولاً: الكتب

-أ-

- 1- إبراهيم أنيس - دلالة الألفاظ - ط5 - مكتبة الأنجلو المصرية - 1404 هـ - 1984 م - دم.
- 2- إبراهيم فتحي - معجم المصطلحات الأدبية - ط - المؤسسة العربية للناشرين المتحدين - 1406 هـ = 1986 م - تونس.
- 3- إبراهيم محمد طه بويدان - التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين - رسالة ماجستير غير مطبوعة - جامعة القدس - 1422 هـ = 2001 م.
- 4- ابن الأبار - التكملة لكتاب الصلة - ط - نشر عزت العطار الحسيني - 1375 هـ = 1956 م - دم.
- 5- ابن الأثير - النهاية في غريب الحديث والأثر - تحقيق: محمود محمد الطباحي و طاهر أحمد الزاوي - ط - دار إحياء التراث العربي - دت - بيروت.
- 6- ابن أمير الحاج - التقرير والتحبير - (ط1 - المطبعة الكبرى الأميرية - 1403 هـ = 1983 م - مصر)
- 7- ابن أمير الحاج - التقرير والتحبير - ط1 - المطبعة الكبرى الأميرية - 1403 هـ = 1983 م - مصر.
- 8- أبو إسحاق الشاطبي - الاعتصام - تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان - ج(02) - ط - مكتبة التوحيد - دت - دم.
- 9- أبو إسحاق الشاطبي - الموافقات - تحقيق: عبدالله دراز - ط - المكتبة التجارية - دت - مصر.
- 10- أبو إسحاق الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية - تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان - ط1 - دار ابن عفان - 1417 هـ = 1997 م - المملكة العربية السعودية.
- 11- أبو إسحاق الشيرازي - اللمع في أصول الفقه - تصحيح: بدر الدين النعساني الحلبي - ط1 - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - دار الندوة الإسلامية - 1408 هـ = 1988 م - بيروت.

- 12- أبو إسحاق الشيرازي - طبقات الفقهاء- تحقيق: إحسان عباس- دط- دار الرائد العربي- دت- دم.
- 13- أحمد ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل- تعليق: الشيخ رشيد رضا -دط- لجنة التراث العربي- دت.
- 14- أحمد ابن تيمية- اقتضاء الصراط المستقيم- تحقيق: عصام الدين الصبايطي- ط4- دار الحديث- 1419هـ=1999م- القاهرة.
- 15- أحمد ابن تيمية- الاعتصام بالكتاب والسنة- جمع: عبد السلام بن عبد الكريم- القسم الأول- ط1- دار الفتوح الإسلامية- 1416هـ=1995م- دم.
- 16- أحمد ابن تيمية- الإكليل في المتشابه والتأويل- تحقيق: محمد الشيمي شحاتة- دط- دار الإيمان- دت.
- 17- أحمد ابن تيمية- القواعد النورانية الفقهية- تحقيق: أحمد بن محمد الخليل- ط1- دار ابن الجوزي- 1422هـ=2001م- الرياض.
- 18- أحمد ابن تيمية- النبوات- تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطوبان- ط1- الجامعة الإسلامية 1420هـ=2000م- المدينة المنورة.
- 19- أحمد ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل- تحقيق: محمد رشاد سالم- ط2- وزارة التعليم العالي- 1411هـ=1991م- السعودية.
- 20- أحمد ابن تيمية- مجموع الفتاوي- جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم- دط- مجمع الملك فهد لطباعة المصحف- 1425هـ=2004م- المدينة المنورة.
- 21- أحمد ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى- ج01- دط- دار إحياء التراث العربي- دت- بيروت.
- 22- أحمد ابن تيمية- مقدمة في أصول التفسير- تحقيق: عدنان زرزور- ط2- د د- 1392هـ=1972م- دم.

- 23- أحمد ابن تيمية-الصفدية- تحقيق: محمد رشاد سالم- دط- شركة مطابع حنيفة- 1396هـ= 1975م- الرياض.
- 24- أحمد ابن فارس - معجم مقاييس اللغة- تحقيق عبد السلام محمد هارون- ط3- مكتبة الخانجي- 1402هـ=1981م- مصر.
- 25- أحمد ابن فارس ابن فارس- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها- تحقيق: عمر فاروق الطباع- ط1- مكتبة المعارف- 1414هـ=1993م- بيروت.
- 26- أحمد ابن فارس ابن فارس- معجم مقاييس اللغة - تحقيق: عبد السلام هارون- دط- دار الفكر- دت- دم.
- 27- أحمد الريسوني - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي- ط5- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- 1428هـ=2007م-فرجينيا.
- 28- أحمد الريسوني- الاجتهاد (النص - الواقع - المصلحة)- ط1- الشبكة العربية للأبحاث والنشر- 2012م=1433هـ- بيروت.
- 29- أحمد أمين- ضحى الإسلام- ط1- الهيئة المصرية للكتاب- دت- مصر.
- 30- أحمد بابا التنبكتي- نيل الابتهاج بتطريز الديباج- إشراف وتقديم: عبد الحميد الهرامة- ط1- كلية الدعوة الإسلامية- 398 من وفاة الرسول-1989م- طرابلس.
- 31- أحمد بكير محمود- المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب- ط1- دار قتيبة للطباعة والنشر - 1411هـ = 1990م- بيروت.
- 32- أحمد بن أبي سهل السرخسي- أصول السرخسي- تحقيق: أبو الوفا الأفغاني- ط1- دار الكتب العلمية- 1414هـ=1993م- بيروت.
- 33- أحمد بن أبي سهل السرخسي- المبسوط- ط1- دار الفكر- 1421هـ=2000م- لبنان.
- 34- أحمد بن الحسين البيهقي - الأسماء والصفات- تحقيق: عبد الرحمن عميرة- ط1- دار الجيل- 1417هـ=1997م- بيروت.

- 35- أحمد بن الحسين البيهقي - سنن البيهقي - تحقيق: محمد عبد القادر عطى - ط3- دار الكتب العلمية - 1424هـ = 2003م بيروت.
- 36- أحمد بن المقرئ التلمساني - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطب - تحقيق: إحسان عباس - ط- دار صادر - 1408هـ = 1988م - بيروت.
- 37- أحمد بن حجر آل بوطامي - العقائد السلفية بأدلتها العقلية والنقلية - ط1- دد- 1390هـ = 1970م - بيروت.
- 38- أحمد بن حنبل - المسند - طبعة جديدة عليها أرقام اليمينية - 1419هـ = 1998م - بيت الأفكار الدولية.
- 39- أحمد بن سليمان بن أيوب - حكم المظاهرات في الإسلام - ط- دار الفلاح - دت.
- 40- أحمد بن صالح الزهراني - مسألة السماع (حكم ما يسمى أناشيد إسلامية) - ط1- مكتبة الرشد - 1429هـ = 2008م - المملكة العربية السعودية.
- 41- أحمد بن علي الفيومي - المصباح المنير - ط- مكتبة لبنان - 1408هـ = 1987م - بيروت.
- 42- أحمد بن يحيى المرتضى - طبقات المعتزلة - تصحيح: توما أرندل - ط- دائرة المعارف النظامية - 1316هـ = 1896م - حيدر أباد.
- 43- أحمد توفيق عياد - التصوف الإسلامي تاريخه وطبيعته وأثره - ط- مكتبة الأنجلو المصرية - 1391هـ = 1970م - دم.
- 44- أحمد مختار عمر - علم الدلالة بين النظرية والتطبيق - ط1- مكتبة دار العروبة - 1402هـ = 1982م - الكويت.
- 45- أحمد مختار عمر - علم الدلالة - ط7- عالم الكتب - 1430هـ = 2009م - القاهرة.
- 46- أحمد نعيم الكرايين - علم الدلالة بين النظر والتطبيق - ط1- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - 1413هـ = 1993م - بيروت.

- 47- أخصر جمعي- اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب-دط-اتحاد الكتاب العرب-1422هـ=2001م-دمشق.
- 48- الأزهر الزناد- نسيج النص-ط1-المركز الثقافي العربي-1414هـ=1993م-الدار البيضاء-المغرب.
- 49- الأزهرى محمد بن أحمد - تهذيب اللغة - تحقيق عبد الحلیم النجار-دط-الدار المصرية للتأليف والترجمة-دت-مصر.
- 50- إسماعيل ابن كثير أبو الفدا - تفسير القرآن العظيم-ط2-دار طيبة-1420هـ=2000م-الرياض.
- 51- إسماعيل باشا البغدادي- هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين)- دط- مج01- وكالة المعارف-1951م-اسطنبول.
- 52- إسماعيل بن حماد الجوهري - معجم الصحاح- اعتناء خليل مأمون شيخا- ط4- دار المعرفة-1433هـ = 2012م-بيروت.

-ب-

- 53- ابن بدران الدمشقي- نزهة الخاطر العاطر- شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة- تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر- ط1- دار الكتب العلمية-1422هـ=2002م-بيروت.
- 54- ابن بشكوال خلف - الصلة في تاريخ أئمة الأندلس- تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني-ط1- مكتبة الخانجي-1374هـ=1955م-القاهرة.
- 55- أبو البركات النسفي - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار-دط- دار الكتب العلمية-دت-بيروت.
- 56- أبو بكر الباقلائي - إعجاز القرآن- تحقيق: أحمد صقر- دط - دار المعارف-دت-مصر.

- 57- أبو بكر الباقلاني - التمهيد-تحقيق: الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي-دط- المكتبة الشرقية-1378هـ = 1957م -بيروت.
- 58- بدر الدين الزركشي - البحر المحيط- دط- دار الكتب العلمية- دت.
- 59- بدر الدين الزركشي - البحر المحيط - طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- تحرير: عمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ومحمد سليمان الأشقر-ط2-1413هـ=1992م-الكويت.
- 60- البدر العيني- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري -ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر-ط1-دار الكتب العلمية-1421هـ=2001م-بيروت.
- 61- بريجية بارتشت- مناهج علم اللغة من هرمان باول حتى ناعوم تشومسكي - تعليق: سعيد حسن تجيري- ط1- مؤسسة المختار- 1425هـ=2004م- القاهرة.
- 62- بهاء الدين ابن عقيل- شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك-ط20-دار التراث-1400هـ=1980م-القاهرة.
- 63- بيير جبر- علم الدلالة- ترجمة: منذر عياشي- ط1- دار طلاس- 1415 هـ=1988م- سوريا.

-ت-

- 64- تاج الدين السبكي - طبقات الشافعية الكبرى- تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو- دط- دار إحياء الكتب العربية- دت- القاهرة.
- 65- تاج الدين السبكي- الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي- تحقيق: شعبان محمد اسماعيل-ط1- مكتبة الكليات الأزهرية- 1401هـ=1981م- القاهرة.
- 66- تراث حاكم الزيادي- الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني- ط1- دار صفاء عمان، ودار صادق الثقافية- العراق- 1432هـ=2011م.
- 67- الترمذي- سنن الترمذي بتعليق الألباني - ط1- مكتبة المعارف- دت- الرياض.

68- تقي الدين الحكيم- الأصول العامة للفقہ المقارن- ط2- مؤسسة آل البيت- 1400هـ= 1979م- دم.

69- تمام حسان- اللغة العربية معناها ومبناها- ط3- عالم الكتب- 1418هـ=1998م- القاهرة.

-ج-

70- جابر الجزائري أبو بكر - إلى التصوّف يا عباد الله- دط- دار البصيرة- دت- الاسكندرية.

71- جابر عصفور- هوامش على دفتر التنوير- ط1- دار سعاد الصّبّاح- 1415هـ=1994م- الكويت.

72- جعفر السبحاني- بحوث في الملل والنحل- دط- مؤسسة الإمام الصادق- دم.

73- جلال الدين السيوطي - شرح الكوكب الساطع (نظم جمع الجوامع)- تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي- د ط- مكتبة الإيمان- 1420هـ=2000م- مصر.

74- جلال الدين السيوطي - طبقات الحفاظ- ط1- دار الكتب العلمية- 1403هـ=1983م- بيروت.

75- جلال الدين السيوطي- الإتقان في علوم القرآن- تحقيق: شعيب الأرنؤوط- تعليق: مصطفى شيخ مصطفى- ط1- مؤسسة الرسالة- 1429هـ=2008م.

76- جلال الدين السيوطي- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة- تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم- ط2- دار الفكر- 1399هـ=1979م- دم.

77- جمال الدين ابن الجوزي - تلبيس ابليس- دط- دار الرائد العربي- دت- بيروت.

78- جمال الدين ابن الجوزي - صفة الصفوة- ج1- ط1- دار الجيل- 1412هـ=1992م- بيروت.

79- جمال الدين ابن الجوزي - دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه- تحقيق: السيد حسن بن علي السقاف- ط4- دار الإمام الرواس- 1428هـ=2007م- بيروت.

- 80- جمال الدين ابن الجوزي- دفع شبه التشبيه -ط4- دار الإمام الرواس-1428هـ=2007م- بيروت.
- 81- جمال الدين ابن هشام الأنصاري- شرح قطر الندى - ط1- دار إحياء التراث العربي- 1383هـ=1963م-بيروت.
- 82- جمال الدين ابن هشام الأنصاري -شرح قطر الندى وبل الصدى-تحقيق:إميل يعقوب-ط3- دار الكتب العلمية-1423هـ=2002م-بيروت.
- 83- جمال الدين الإسنوي - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي-دط-عالم الكتب-دت.
- 84- جمال الدين الزيلعي - نصب الراية لأحاديث الهداية-تحقيق:محمد عوامة وعناية إدارة المجلس العلمي بمؤسسة الريان - دط- دار القبلة للثقافة- دت- جدة.
- 85- جمال الدين القاسمي - تاريخ الجهمية والمعتزلة-ط1- مؤسسة الرسالة- 1399هـ=1979م- بيروت.
- 86- جمال الدين الففطي- إنباه الرواة على أنباء النحاة-تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم-ج2-ط1- المكتبة العصرية-1424هـ= 2004م-بيروت.
- 87- جمال الدين عطية-نحو تفعيل مقاصد الشريعة-ط1-دمشق-دار الفكر-2001م.
- 88- جون لاينز- اللغة والمعنى والسياق- ترجمة: عباس صادق الوهاب-ط1-دار الشؤون الثقافية العامة-1405هـ=1987م-العراق.

-ح-

- 89- ابن حجر العسقلاني- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير- ط1- دار الكتب العلمية- 1419هـ= 1989م-بيروت.

- 90- ابن حجر العسقلاني- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير- تعليق: حسن ابن عباس ابن قطب - ط1- مؤسسة قرطبة- 1416هـ= 1995م- دم.
- 91- ابن حجر العسقلاني شهاب الدين أحمد - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة- ضبط: عبد الوارث محمد علي - ط1- دار الكتب العلمية- 1413هـ- 1997م- بيروت.
- 92- ابن حجر العسقلاني- فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ط1- دار السلام- 1421هـ= 2000م- الرياض
- 93- ابن حجر العسقلاني- لسان الميزان- ط1- 1423هـ= 2002م- دار البشائر الإسلامية- بيروت
- 94- ابن حزم- الإحكام- تحقيق: أحمد محمد شاعر- دط- دار الآفاق الجديدة- 1979هـ= 1397م- بيروت.
- 95- ابن حزم- الإحكام في أصول الأحكام-. (طبعة محققة مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاعر- دط- دار الآفاق الجديدة- 1979هـ= 1397م- بيروت).
- 96- ابن حزم الأندلسي- الإحكام في أصول الأحكام- (ط1- دار الحديث- 1404هـ= 1984م- مصر).
- 97- ابن حزم الأندلسي- التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم- جمع وتحقيق: إحسان عباس- ط4- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- 1403هـ= 1983م- بيروت.
- 98- ابن حزم- الفصل في الملل والأهواء والنحل- تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة- ط2- دار الجيل- 1416هـ= 1996م- بيروت.
- 99- ابن حزم- المحلى المحلى بالآثار- تحقيق: أحمد محمد شاعر- ج1- دط- مطبعة النهضة- دت- مصر.
- 100- ابن حزم- المحلى بالآثار- تحقيق: محمد منير- ط1- طبع إدارة الطباعة المنيرية- 1351هـ= 1931م
- 101- ابن حزم- المحلى بالآثار- تحقيق: محمد منير- ط1- طبع إدارة الطباعة المنيرية- 1351هـ= 1931م- مصر.

- 102- ابن حزم- المحلى بالآثار- تحقيق: أحمد محمد شاكر- دط- مطبعة النهضة- دت- مصر.
- 103- ابن حزم- النبذ في أصول الفقه- تحقيق: أحمد حجازي السقا- دط- مكتبة الكليات الأزهرية- 1401هـ=1981م- القاهرة.
- 104- أبو الحسين الأشعري- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد- ج01- دط- المكتبة العصرية- 1411هـ=1990م- بيروت.
- 105- أبو حامد الغزالي- إجماع العوام عن علم الكلام- دط- طبعة الغوثية- 1302هـ=1882م.
- 106- أبو حامد الغزالي- المستصفى- ضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي- ط1- دار الكتب العلمية- 1413هـ- 1993م- بيروت.
- 107- أبو حامد الغزالي- المستصفى من علم الأصول ومعه فواتح الرحموت- ط1- المطبعة الأميرية- 1334هـ=1926م- مصر.
- 108- أبو حامد الغزالي- المستصفى. (ط1- مطبعة الحلبي- 1356هـ= 1937م- تحقيق: عبد العظيم الديب- دار الأنصار- القاهرة).
- 109- أبو حامد الغزالي- المنحول من تعليقات الأول- تحقيق: محمد حسن هيتو- ط2- دار الفكر- 1400هـ=1980م- دمشق.
- 110- أبو حامد الغزالي- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل- تحقيق: محمد الكبيسي- د ط- مطبعة الارشاد- 1390هـ- 1971م- بغداد.
- 111- أبو حامد الغزالي- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل- تحقيق: محمد الكبيسي- د ط- مطبعة الارشاد- 1390هـ- 1971م- بغداد.
- 112- أبو حامد الغزالي- فضائل الحالباطنية- تحقيق: عبد الرحمن بدوي- دط- مؤسسة الكتب الثقافية- دت- الكويت.
- 113- أبو حامد الغزالي- قانون التأويل- ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي- ط6- دار الكتب العلمية- 1433هـ=2013م- بيروت.

- 114- أبو حامد الغزالي- معيار العلم في المنطق- ط2- دار الكتب العلمية- 1434هـ= 2013م- بيروت.
- 115- أبو حسين البصري- المعتمد في أصول الفقه- تحقيق: محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي- (دط-دد-1384هـ=1964م-دمشق).
- 116- حازم القرطاجني - منهاج البلغاء وسراج الأدباء - تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة - ط3 - دار الغرب الإسلامي - 1406هـ = 1986م.
- 117- الحبيب الفقي - التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الاسماعيلي- الجزء الأول القاضي النعمان- سلسلة الدراسات الإسلامية- العدد(07)- مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية- جامعة تونس.
- 118- حسان محمد حسان- ابن حزم الأندلسي. عصره ومنهجه وفكره التربوي- دط- دار الفكر العربي-دت-القاهرة.
- 119- حسين بن غانم- تاريخ نجد-تحقيق: ناصر الدين الأسد-ط1-مطبعة المدني-1381هـ= 1961م-مصر.
- 120- حسين حامد حسان- نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي-دط-مكتبة المتنبي-1402هـ= 1981م-دم.
- 121- حلمي خليل- الكلمة دراسة لغوية معجمية- دط- دار المعرفة الجامعية-1417هـ= 1996م- مصر.
- 122- حمد بن حمدي الصاعدي- قاعدة لا مساغ للاجتهاد مع النص وعلاقتها بمحل الاجتهاد الفقهي- ط1 - دار الكتب العلمية- 428 هـ= 2007م - بيروت.
- 123- الحميدي أبو عبد الله - جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس- تحقيق: بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد- ط1- دار الغرب الإسلامي-1429هـ= 2008م-تونس.
- خ-
- 124- ابن خلدون عبد الرحمن- المقدمة- ط1- دار صادر- 1421هـ= 2000م- بيروت.

- 125- الخضري بك- تاريخ التشريع الإسلامي - ط7- دار الفكر- دت- بيروت.
- 126- الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد- دط- المكتبة السلفية- دت.
- 127- الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد- تحقيق: بشار عواد معروف - ط1- دار الغرب الإسلامي- 1422هـ=2001م-بيروت.
- 128- الخطيب القزويني- الإيضاح لمختصر تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع - دط- 1402هـ=1983م- دار الفكر العربي- دم.
- 129- الخطيب القزويني- التلخيص في علوم البلاغة- شرح وضبط: عبد الرحمن البرقوقي- ط1- 1323هـ=1904م - دار الفكر العربي- دم.
- 130- خلود العموش- الخطاب القرآني- دراسة في العلاقة بين النص والسياق- ط1- عالم الكتب الحديث- 1429هـ=2008م- الأردن- دار جدارا للكتاب العالمي- الأردن.
- 131- الخليل بن أحمد الفراهيدي- كتاب العين - ط1- دار الكتب العلمية- 1424هـ=2003م- بيروت.

-د-

- 132-الدار قطني- السنن-تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض- ط1- دار المعرفة- 1422هـ=2001م- بيروت.
- 133-الدارمي- سنن الدارمي- تحقيق: فؤاد أحمد زمري، وخالد السبع العلمي- معراج محمد- دط- طبع: قديمي كتب خان- دت.
- 134-أبو داود- سنن أبي داود باعثناء الألباني- ط2- مكتبة المعارف- دت- الرياض.
- 135-الدبوسي أبو زيد - تقويم الأدلة في أول الفقه-تحقيق:الشيخ خليل محيي الدين الميس- ط1- دار الكتب العلمية- 1421هـ=2001م- بيروت.
- 136-ابن دقيق العيد- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام- تحقيق: محمد حامد الفقي ومراجعة أحمد محمد شاكر- دط- مطبعة السنة المحمدية- 1372هـ=1953م- القاهرة.

-ر-

137-الراغب الأصفهاني - المفردات في غريب القرآن- تحقيق: محمد سيد كيلاي - دط- دار المعرفة-
دت- بيروت.

138-الراغب الأصفهاني- مقدمة تفسير الراغب- تحقيق: أحمد فرحات- دط- دار الدعوة-
1405ه=1985م- د.م.

139-ابن رجب الحنبلي- الذيل على طبقات الحنابلة - دط- دار المعرفة- دت- بيروت.

140-ابن رجب الحنبلي- فتح الباري (شرح صحيح البخاري)- تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد
المقصود وإبراهيم بن إسماعيل القاض ومحمد بن عوض المنقوش وآخرون-ط1-مكتبة الغرباء
الأثرية-1417ه=1996م- السعودية.

141-رسالة في بيان إعجاز القرآن- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر
الجرجاني-سلسلة ذخائر العرب رقم (16)- تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول- ط4- دار
المعارف- دت- القاهرة.

-ز-

142-الزركلي- الأعلام- ط15- دار العلم للملايين- 1423ه=2002م- بيروت.

143-الزركلي- الأعلام- ط7- دار العلم للملايين- 1407ه=1986م- بيروت.

-س-

144-ابن سعد- الطبقات الكبرى- ط1- تحقيق: علي محمد عمر- مكتبة الخانجي- 1421ه=
2001م-دم.

145-سامر إسلامبولي- تحرير العقل من النقل- دط- دار الأوائل- دت- سوريا.

146-ستيفن أولمان- دور الكلمة في اللغة- ترجمة: كمال محمد بشير- دط- مكتبة الشباب-
1393ه=1972م- مصر.

- 147- سعد الدين التفتازاني- شرح التلويح على التوضيح - ط1- المكتبة العصرية-1426هـ=2005م- بيروت.
- 148- سعيد يقطين- انفتاح النص الروائي (النص والسياق)- ط2- المركز الثقافي العربي- 1421هـ=2001م- الدار البيضاء.
- 149- سفر الحوالي- منهج الأشاعرة في العقيدة- الرد على مقالات الصابوني- دط- دت- دد.
- 150- سليمان بن صالح الغصن- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة- ط1- دار العاصمة 1416هـ- 1996م- المملكة العربية السعودية.
- 151- سليمان راضي- الفكر العربي الحديث والمعاصر- دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية- 2000هـ=1420م- فلسطين.
- 152- سيد أحمد عبد الغفار - التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه- دار المعرفة- 1417هـ=1996م- الاسكندرية.
- 153- سيد أحمد عبد الغفار- التأويل الصحيح للنص الديني- دط- دار المعرفة الجامعية- 1426هـ=2005م- الإسكندرية.
- 154- السيد محمد مرتضى الزبيدي- تاج العروس من جواهر القاموس- تحقيق: عبد الكريم العزباوي- ط1- وزارة الإعلام- 1403هـ=1983م- الكويت.
- 155- سيف الدين الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام- دار الكتب العلمية- 1404هـ=1983م- بيروت- لبنان.
- 156- سيف الدين الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام- ط1--تعليق: عبد الرزاق عفيفي طبعة دار الصمعي- 1424هـ=2003م- السعودية.

-ش-

- 157- الشريف الجرجاني - التعريفات ضبط محمد بن عبد الحكيم القاضي - ط1- دار الكتاب المصري- القاهرة- ودار الكتاب اللبناني - 1411هـ-1991م- بيروت.

- 158- الشريف الجرجاني- كتاب التعريفات - (دط- مكتبة البيان- 1405هـ=1985م- لبنان).
- 159- شعبان محمد إسماعيل- أصول الفقه تاريخه ورجاله- ط1- دار السلام- 1431هـ- 2010م- مصر.
- 160- شعبان محمد إسماعيل- أصول الفقه تاريخه ورجاله- ط1- دار المريخ- 1401هـ=1981م- الرياض.
- 161- شمس الدين الذهبي- تذكرة الحفاظ- دط- دار الكتب العلمية- دت- بيروت.
- 162- شمس الدين الذهبي- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي- ترتيب حسان عبد المنان- دط- دار بيت الأفكار الدولية- 1425هـ=2004م.
- 163- شمس الدين الذهبي- سير أعلام النبلاء- تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومأمون الصاغرجي- ط1- مؤسسة الرسالة- 1401هـ=1981م- دم.
- 164- شمس الدين الذهبي- ميزان الاعتدال في نقد الرجال- تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود- ج5- ط1- دار الكتب العلمية- 1416هـ=1995م- بيروت.
- 165- شمس الدين السخاوي- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع- ج01- ط1- دار الجيل- 1412هـ=1992م- بيروت.
- 166- شهاب الدين القرافي- الفروق وبجاشيته إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط- تحقيق: عمر حسن القيام- ط1- 1414هـ=2003م- بيروت.
- 167- شهاب الدين القرافي- شرح تنقيح الفصول- دط- دار الفكر- 1424هـ=2004م- بيروت.
- 168- شوقي أبو خليل- قراءة علمية للقراءات المعاصرة- ط1- دار الفكر- 1411هـ=1990م- سوريا.

-ص-

- 169- صابر طعيمة- الصوفية معتقدا ومسلكا- ط1- د.د- 1405هـ=1985م- دم.

170-الصادق النهوم- إسلام ضد الإسلام- دط- رياض الريس للكتب والنشر-1415هـ= 1994م- لندن.

171-صالح بلعيد- نظرية النظم- دط- دار هومة- 1424هـ= 2004م- الجزائر.

172-صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان- تأليف: الأمير علاء الدين ابن بلبان الفرسى- تحقيق: شعيب الأرناؤوط- ط2- مؤسسة الرسالة- 1414هـ= 1993م- بيروت.

173-صحيح البخارى- ط1- دار ابن كثير- 1423هـ= 2002م- دمشق-بيروت.

174-صحيح مسلم- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي- دار إحياء الكتب العربية- ط1- توزيع دار الكتب العلمية بيروت- وطبع دار الحديث القاهرة- 1412هـ= 1991م.

175-صديق بن حسن الفتوحى- التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول- ط1- دار السلام- 1416هـ- 1995م- الرياض.

176-صلاح بن آل الشيخ - المنهج الفقهي لأئمة الدعوة السلفية - ط1- دار الصمىعى - 1430هـ- 2009م - السعودية.

-ط-

177-طه جابر العلوانى- أدب الاختلاف فى الإسلام- ط5، المعهد العالمى للفكر الإسلامى- 1413هـ- 1998م.

178-طه عبد الرحمن- سؤال الأخلاق- مساهمة فى النقد الأخلاقى للحدائث الغرىة- دط- المركز الثقافى العربى- 1423هـ= 2002م- الدار البيضاء.

-ظ-

179-ظاهر سلیمان حمودة- دراسة المعنى عند الأولىين- دط- الدار الجامعىة للطباعة والنشر- 1403هـ= 1983م- الإسكندرىة.

-ع-

- 180- ابن عبد البر- الاستيعاب في معرفة الأصحاب- تحقيق: علي محمد البجاوي- ط1- دار الجيل- 1412هـ=1992م- بيروت.
- 181- ابن عبد البر- الاستيعاب في معرفة الأصحاب- دط- دار الفكر- 1427هـ=2006م- بيروت.
- 182- ابن عربي- الفتوحات المكية- تحقيق: عثمان يحيى- ط2- الهيئة المصرية العامة للكتاب- المجلس الأعلى للثقافة- 1405هـ=1985م- مصر.
- 183- أبو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- دط- دار الكتب العلمية- 1423هـ=2003م- بيروت.
- 184- أبو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- طبعة الخانجي- ط3- 1406هـ=1986م- مصر.
- 185- أبو عبد الله القرطبي- الجامع لإحكام القرآن- تحقيق: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي- ج(01)- ط1- مؤسسة الرسالة- 1428هـ=2006م- بيروت.
- 186- أبو عبد الله القرطبي- الجامع لأحكام القرآن- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- ط1- مؤسسة الرسالة- 1427هـ=2006م- بيروت.
- 187- أبو عثمان الجاحظ- البخلاء- تحقيق: طه الحاجري- (ط7- دار المعارف- دت- القاهرة).
- 188- أبو عثمان الجاحظ- البيان والتبين- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- ط7- مكتبة الخانجي- 1418هـ=1998م- القاهرة.
- 189- أبو عثمان الجاحظ- رسائل الجاحظ- الرسائل الأدبية- تحقيق: علي أبو ملحم- الطبعة الأخيرة للناسر- دار ومكتبة الهلال- 1427هـ=2002م- بيروت.
- 190- أبو عثمان الجاحظ- الحيوان- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- ط1- مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- 1384هـ=1965م- مصر.
- 191- عادل سليمان جمال- جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر- ط1- الشركة الدولية للطباعة- مكتبة الخانجي- 1424هـ=2003م- مصر.

- 192- عبد الباقي الزرقاني - شرح الزرقاني على مختصر خليل - دط - مطبعة محمد أفندي مصطفى - دت - دم.
- 193- عبد الجبار المعتزلي - المغني في أبواب التوحيد والعدل - تحقيق بإشراف طه حسين - ج15 - (دط - مطبعة عيسى الحلبي - 1385هـ = 1965م - مصر).
- 194- عبد الجبار المعتزلي - متشابه القرآن - تحقيق: عدنان محمد زرزور - (دط - دار التراث - دت - القاهرة).
- 195- عبد الحميد العلمي - منهج الدرس اللغوي عند الإمام الشاطبي - دط - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - 1422هـ = 2001م - المغرب.
- 196- عبد الرحمن آل بسام - علماء نجد خلال ثلاثة قرون - ط2 - دار العامة - 1419هـ - الرياض.
- 197- عبد الرحمن البناني - حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلى - دط - دار الفكر - دت.
- 198- عبد الرحمن الكيلاني - قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية - ط2 - دار الفكر - 1426هـ = 2005م - دمشق.
- 199- عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ - مشاهير علماء نجد - ط1 - دار اليمامة - 1398هـ - الرياض.
- 200- عبد الرحمن بن محمد النجدي - الدرر السنية في الأجوبة النجدية - ط6 - دد - 1417هـ = 1996م - دم.
- 201- عبد الرحمن بن يحيى اليماني - القائد إلى تصحيح العقائد - تعليق: محمد ناصر الدين الألباني - ط3 - المكتب الإسلامي - 1404هـ = 1984م - بيروت.
- 202- عبد الرحمن بن يحيى اليماني - القائد إلى تصحيح العقائد - تعليق: محمد ناصر الدين الألباني - ط3 - المكتب الإسلامي - 1404هـ = 1984م - بيروت.

- 203- عبد الرحمن بودرع- منهج السياق في فهم النص- كتاب الأمة- العدد 111- السنة: 1427هـ=2006م-وزارة الأوقاف والشؤون القطرية.
- 204- عبد الرحمن عبد الله الزرعى-رجال الشيعة في الميزان-ط1-دار الأرقم-1403هـ=1983م-الكويت
- 205- عبد الرحيم الإسنوي - طبقات الشافعية-تحقيق كمال يوسف الحوت- ط1-دار الكتب العلمية- 1407هـ-1987م- بيروت.
- 206- عبد الرزاق بلعقروز- أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي- ط1- منتدى المعارف- 1434هـ =2013م- بيروت.
- 207- عبد العزيز معطي عرفة- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني- ط1- دار الطباعة المحمدية- 1983م- القاهرة.
- 208- عبد العزيز معطي عرفة- من بلاغة النظم العربي- دراسة تحليلية لمسائل علم لمعاني- ط2- عالم الكتب- 1984م- بيروت.
- 209- عبد العلي اللكنوي- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت- ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر- ط1- دار الكتب العلمية- 1423هـ=2002م- بيروت.
- 210- عبد الغني الغنيمي الميداني- اللباب في شرح الكتاب- تحقيق: محمد أمين النواوي- دط- دار الكتاب العربي- دت- بيروت.
- 211- عبد القادر أحمد عطا- التصوفيين الأصالة والاقتباس- ط1- دار الجيل- 1407هـ=1987م- بيروت.
- 212- عبد القاهر الجرجاني - أسرار البلاغة في علم البيان-تحقيق: محمد رشيد رضا-ط1-دار الكتب العلمية-1409هـ=1988م-بيروت.
- 213- عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز- تحقيق:محمود محمد شاكر- دط- مكتبة الخانجي- دت- القاهرة.

- 214- عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز في علم المعاني - تصحيح: محمد رشيد رضا- ط6- مطبعة علي صبيح وأولاده- 1960م- القاهرة.
- 215- عبد الكريم حامدي- نظرات في أصول الشريعة والفقہ الإسلامي للإمام محمد الغزالي- ط1- بيت الحكمة للنشر- 1430هـ=2010م- العلمة- الجزائر.
- 216- عبد الكريم عكيوي- نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية- ط1- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- 1429هـ=2008م- الولايات المتحدة الأمريكية.
- 217- عبد اللطيف كساب- أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية- ط1- دد- 1404هـ=1984م- د م.
- 218- عبد الله ابن قتيبة - تأويل مختلف الحديث- ط- دار الجيل- 1393هـ=1973م- بيروت.
- 219- عبد الله ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن- شرح: أحمد صقر- ط- د د- دت- دم.
- 220- عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي - نشر البنود على مراقبي السعود- ط1- دار الكتب العلمية 1409هـ- 1988م- بيروت.
- 221- عبد الله مصطفى المراغي-الفتح المبين في طبقات الأصوليين-ط- مطبعة أنصار السنة المحمدية- 1366هـ=1947م-مصر.
- 222- عبد المالك مرتاض- الإسلام والقضايا المعاصرة- ط- دار هومة- 1430هـ=2009م - الجزائر.
- 223- عبد المجيد الشرفي- الإسلام بين الرسالة والتاريخ- ط- دار الطليعة- 1422هـ=2001م- بيروت.
- 224- عبد المجيد النجار- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة- ط1- درا الغرب الإسلامي- 1427هـ- 2006م- بيروت.
- 225- عبد المجيد محمد السوسرة- الأسس العامة لفهم النص الشرعي- مجلة التجديد- ع6- السنة .03

- 226- عبد المنعم الحفني - الموسوعة الصوفية- ط1- دار الرشاد-1412هـ=1992م-القاهرة.
- 227- عبد النور بزا- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي - ط1- المعهد العالمي للفكر الإسلامي - 1432هـ - 2011م-الولايات المتحدة الأمريكية.
- 228- عبد الهادي الفضلي - دروس في أصول الفقه الإمامية - ط1- مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر - 1420هـ=2000م-دم.
- 229- عبد الواسع الحميري- الخطاب والنص - ط1- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - 1429هـ = 2008م- بيروت.
- 230- عثمان أبو الفتح ابن جني - الخصائص - تحقيق: محمد علي النجار - ط2- دار الكتب المصرية- 1371هـ=1952م- د.م.
- 231- عثمان بن بشر- عنوان المجد في تاريخ نجد- وزارة المعارف- 1387هـ- السعودية.
- 232- العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في مصالح الأنام- تعليق: طه عبد الرؤوف سعد - ط3- دار الجليل- 1400هـ=1980م-بيروت.
- 233- عقائد السلف (أحمد بن حنبل- البخاري- ابن قتيبة)-اعتناء: فواز أحمد زمرلي- ط1- دار الكتاب العربي- 1415هـ=1995م.
- 234- علاء الدين السمرقندي - الميزان في أصول الفقه- تحقيق: يحيى مراد- ط1- دار الكتب العلمية- 1425هـ=2004م-بيروت.
- 235- علاء الدين السمرقندي - ميزان الأصول في نتائج العقول- تحقيق: محمد زكي عبد البر- ط1- إدارة إحياء التراث الإسلامي- 1404هـ=1984م.
- 236- علال الفاسي- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها- دط - مكتبة الوحدة العربية- دت- الدار البيضاء.
- 237- علي أحمد السالوس- مع الاثني عشرية في الأصول والفروع- ط7- دار الفضيلة- الرياض- درا الثقافة-قطر، ومكتبة دار القرآن- مصر- 1424هـ=2003م.

- 238- علي بن أحمد الواحدي - أسباب نزول القرآن - تحقيق: كمال بسيوني زغلول - ط1 - دار الكتب العلمية - 1411هـ = 1991م - بيروت.
- 239- علي بن عيسى الرماني - النكت في إعجاز القرآن - تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول - ط2 - دار المعارف - 1968م - القاهرة.
- 240- علي حرب - الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة - ط2 - المركز الثقافي العربي - 1421هـ = 2000م - بيروت.
- 241- علي حرب - نقد الحقيقة - ط1 - المركز الثقافي العربي - 1421هـ = 2000م - الدار البيضاء.
- 242- علي حرب - نقد النص - ط3 - المركز الثقافي العربي - 1414هـ = 1993م - الدار البيضاء.
- 243- علي حسب الله - أصول التشريع الإسلامي - (ط6 - دار الفكر - 1402هـ = 1982م - القاهرة).
- 244- علي حسن الطويل - الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم - ط1 - دار البشائر - 1428هـ = 2006م - بيروت.
- 245- عمر بن سمرة الجندي - طبقات فقهاء اليمن - تحقيق: فؤاد سيد - ط1 - دار القلم - دت - بيروت.
- 246- عمر حسن القيام - أدبية الن القرآني - بحث في نظرية التفسير - ط1 - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - 1432هـ = 2011م - الولايات المتحدة الأمريكية.
- 247- عمر سليمان الأشقر - معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه - ط1 - 1414هـ = 1994م - دار النفائس - الأردن.
- 248- عمر سليمان الأشقر وآخرون - مسائل في الفقه المقارن - ط2 - دار النفائس - 1997 - الأردن.
- 249- عمر مهيبيل - البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر - (ط1 - ديوان المطبوعات الجامعية - 1411هـ = 1991م - الجزائر).

- 250- غازي عناية- أسباب النزول القرآني- ط1- دار الجيل- 1411هـ=1991م- بيروت.
- 251- غالب بن علي عواجي- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها- ط4- المكتبة العصرية الذهبية- 1422هـ=2001م.
- ف-
- 252- فاضل صالح السامرائي- الجملة العربية تأليفها وأقسامها- ط2- دار الفكر- 1427هـ=2007م- الأردن.
- 253- فاطمة عبد الله الوهبي- نظرية المعنى عند حازم القرطاجي- ط1- المركز الثقافي العربي- 1423هـ=2002م- الدار البيضاء.
- 254- فايز الداية- علم الدلالة العربي- ط1- دار الفكر- 1405هـ=1985م- دمشق.
- 255- فتحي الدريني- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي- ط1- مركز دراسات العالم الإسلامي- 1991م - 1412هـ.
- 256- فتحي الدريني- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي- ط3- مؤسسة الرسالة- 1429هـ=2008م- بيروت.
- 257- فخر الإسلام البزدوي - أصول البزدوي مع كشف الأسرار- دط- دار سعادات- 1308هـ=1888م- دم.
- 258- فخر الدين الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين- دط- مكتبة الكليات الأزهرية- 1398هـ=1978م- القاهرة.
- 259- فخر الدين الرازي - التفسير الكبير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب- ط1- دار الفكر- 1401هـ=1981م- بيروت.
- 260- فخر الدين الرازي - المحصول في علم أصول الفقه- ط1- دار الكتب العلمية- 1408هـ = 1988م- بيروت.

261- ابن فرحون المالكي - الديقاج المذهب في معرفة أعيان المذهب - ط1 - دار الكتب العلمية - 1417هـ=1996م - بيروت.

262- ابن فرحون المالكي - الديقاج المذهب في معرفة أعيان المذهب - تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان - ط1 - ج01 - دار الكتب العلمية - 1417هـ=1996م - بيروت - ص (197-200).

263- ابن الفرضي - تاريخ علماء الأندلس - دط - الدار المصرية للتأليف والترجمة - 1385هـ=1966م - مصر.

264- فريد عوض حيدر - علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية - ط1 - مكتبة الآداب - 1426هـ=2005م - القاهرة.

265- الفيروز أبادي - القاموس المحيط - (ط6 - مؤسسة الرسالة - 1419هـ=1998م - بيروت).

266- الفيروز أبادي - القاموس المحيط - تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة - ط8 - مؤسسة الرسالة - 1426هـ=2005م - بيروت.

267- الفيروز أبادي - القاموس المحيط - ط6 - مؤسسة الرسالة - 1419هـ=1998م - بيروت.

268- الفيروز أبادي - القاموس المحيط - دط - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1400هـ=1980م - مصر.

-ق-

269- القشيري - الرسالة القشيرية - ط3 - دار صادر - 1432هـ=2011م - بيروت.

270- قطب الريسوني - النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر - ط1 - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - 1431هـ=2010م - المغرب.

271- قمر كيلاني - في التصوف الإسلامي - دط - دار مجلة شعر - المكتبة العصرية - 1383هـ=1962م - بيروت.

272- ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق: محمد عزالدين خطاب - ط1 - دار إحياء التراث العربي - 1422هـ=2001م - بيروت.

273- ابن قيم الجوزية - بدائع الفوائد- تحقيق: محمد الزغلي-ط1- دار المعالي- 1420هـ .
1999م-دم.

274- ابن قيم الجوزية- بدائع الفوائد- ضبط وتخرىج: أحمد عبد السلام- ط1- دار الكتب العلمية-
1414هـ=1993م- بيروت.

275- ابن قيم الجوزية- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله- تحقيق علي بن محمد الدخيل الله-
ط3- 1418هـ=1998م- الرياض.

-ك-

276- كارل بروكلمان- تاريخ الأدب العربي-ترجمة عبد الحليم النجار-ط5- دار المعارف-دت-
القاهرة.

277- الكاساني- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد
الموجود- ط1- دار الكتب العلمية 1418هـ=1997م- لبنان.

278- كريم حسين ناصح الخالدي- نظرية المعنى في الدراسات النحوية-ط1- مكتبة المجمع العربي-دار
فاء للنشر-1427هـ=2006م-عمان.

279- كمال الدين بن إمام الكاملة- تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول- تحقيق:
عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي- ط1- الفاروق الحديثة للطباعة والنشر- 1423هـ=
2002م-دم.

280- كمال الدين ابن الهمام - التحرير وشرحه تيسير التحرير -دط-طبع مصطفى البابي الحلبي-
1350هـ=1930م-مصر.

-م-

281- ابن ماجه- سنن ابن ماجه- تعليق الألباني- ط1- مكتبة المعارف- دت- الرياض.

- 282- ابن منظور جمال الدين- لسان العرب - (تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي- دط-د.د-دت- دم.
- 283- ابن منظور- لسان العرب-دط- دار صادر- دت- دم.
- 284- ابن منظور- لسان العرب-ضبط خالد رشيد القاضي-ط1- دار صبيح إديسوفت- 1427ه=2006م-بيروت- الدار البيضاء.
- 285- أبو المعالي الجويني - الكافية في الجدل- تحقيق: قوقية حسين محمود - دط- مطبعة عيسى الحلبي-1399ه=1979م- القاهرة.
- 286- أبو المعالي الجويني- البرهان في أصول الفقه- تحقيق: عبد العظيم الديب-(ط1- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-1399ه=1978م-قطر)
- 287- أبو المعالي الجويني- البرهان في أصول الفقه-ط3- دار الوفاء-1419ه=1999م- المنصورة.
- 288- أبو منصور محمد البغدادي - الفرق بين الفرق وبيان الفرقه الناجية-تحقيق:محمد عثمان الخشب-دط-مكتبة ابن سينا-دت-مصر
- 289- مالك بن أنس- الموطأ- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي- دط- دار إحياء التراث العربي- 1406ه= 1985م- بيروت.
- 290- المبرد- الكامل في اللغة والأدب- دط- دار العهد الجديد- دت- القاهرة.
- 291- المثنى عبد الفتاح محمود- نظرية السياق القرآني-دراسة تأصيلية دلالية نقدية- ط1- دار وائل للنشر- 1429ه=2008م-الأردن.
- 292- مجدي محمد عاشور- الثابت والمتغير في فكر الإمام الشاطبي-ط1-دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-1423ه=2002م-الإمارات العربية.
- 293- مجدي وهبة وكامل المهندس- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب-ط2- مكتبة لبنان-1404ه=1984م-بيروت.

- 294- مجيد حميد العنبيكي - أثر المصلحة في التشريعات - د ط - دار العلمية الدولية - 2002م - عمان.
- 295- محمد إبراهيم الحفناوي، تبصير النجباء بالاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء، ط1، دار الحديث 1415هـ-1995م، القاهرة.
- 296- محمد ابن رشد الحفيد- بداية المجتهد ونهاية المقتصد- ط6- دار المعرفة- 1402هـ=1982م- بيروت.
- 297- محمد أبو زهرة - ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه-دط- دار الفكر-دت.
- 298- محمد أبو زهرة - ابن حزم (حياته وعصره- آراؤه وفقهه)- د ط- دار الفكر العربي- 1420هـ = 1997م - القاهرة.
- 299- محمد أبو زهرة - ابن حزم (حياته وعصره- آراؤه وفقهه)- د ط- دار الفكر العربي- 1420هـ = 1997م - القاهرة.
- 300- محمد أبو زهرة - أصول الفقه الإسلامي - دط- دار الفكر العربي - دت - دم.
- 301- محمد أبو زهرة - الإمام الصادق "حياته وعصره آراؤه وفقهه"- دط- مطبعة أحمد علي مخيمر-دت-دم.
- 302- محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلامية-دط- دار الفكر العربي-دت-مصر.
- 303- محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلامية-دط- دار الفكر العربي-دت-دم.
- 304- محمد أحمد عبد القادر- ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو- دط- دار المعرفة الجامعية- دت- الإسكندرية.
- 305- محمد أديب صالح- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي-ط4-المكتب الإسلامي- 1413هـ=1993م-بيروت.
- 306- محمد أركون- الفكر الإسلامي- قراءة علمية- ترجمة: هاشم صالح- ط2- مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي- 1417هـ=1996م - الدار البيضاء- بيروت.

- 307- محمد أركون- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- ترجمة وتعليق: هاشم صالح- ط3- دار السّاقى- 2007هـ=1428م- بيروت.
- 308- محمد أركون- الفكر العربي- ترجمة عادل العوا- ط3- منشورات العويدات- 1406هـ=1985م- بيروت.
- 309- محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ترجمة: هاشم صالح- ط2- دار الطليعة- 1426هـ=2005م- بيروت.
- 310- محمد أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي- ترجمة: هشام صالح- ط1- مركز الإنماء القومي- 1407هـ=1986م.
- 311- محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم- ط1- دار الطليعة- 1419هـ=1998م- بيروت.
- 312- محمد الأخضر الأصبحي- مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه - ط1 - الدار العربية للعلوم ناشرون- 1429هـ- 2008م - بيروت.
- 313- محمد الأمين الشنقيطي - مذكرة في أصول الفقه-مكتبة العلوم والحكم-ط-المدينة المنورة- دت.
- 314- محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ- الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار- ط1- 1424هـ=2003م- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- الإمارات العربية المتحدة.
- 315- محمد التونجي- المعجم المفصل في الأدب- ط2- دار الكتب العلمية- 1419هـ=199م.
- 316- محمد التونجي- المعجم المفصل في الأدب- ط2- دار الكتب العلمية-1419هـ=1999م-بيروت.

- 317- محمد الحسن- المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي-ط4- دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية - 1418هـ - 1998م- مصر.
- 318- محمد رجب البيومي- النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين- ط1- دار القلم- دمشق- الدار الشامية- بيروت-1415هـ=1995م.
- 319- محمد الطاهر بن عاشور- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام-دط- الدار العربية للكتاب- 1399هـ=1979م-دم.
- 320- محمد العبدلة وطارق عبد الحكيم- الصوفية نشأتها وتطورها- ط2- دار القلم - دت- الكويت.
- 321- محمد العبدلة وطارق عبد الحليم- المعتزلة بين القديم والحديث- ط1- دار الأرقم- 1408هـ-1987م- برمنجهام.
- 322- محمد الغزالي- دستور الوحدة الثقافية- ط2- دار الشروق-1426هـ=2005م- مصر
- 323- محمد الكتاني-جدل العقل والنقل في مناهج التفكير-ط1-دار الثقافة- 1412هـ=1992م-الدار البيضاء.
- 324- محمد الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف- ط1- دار صادر- 1422هـ=2001م- بيروت.
- 325- محمد المجذوب-علماء ومفكرون عرفتهم -ط4-دار الشروق-1413هـ=1992م-الرياض.
- 326- محمد بكر اسماعيل حبيب-مقاصد الشريعة تأصيلا وتفصيلا-كتاب شهري محكم-سلسلة دعوة الحق- رابطة العالم الإسلامي- العدد213- السنة: 1427هـ=2007م-دم.
- 327- محمد بن إبراهيم الحمد- رسائل في الأديان والفرق والمذاهب-دط-د.د-دت-دم.
- 328- محمد بن إبراهيم- تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية- تحقيق: محمد ماضي- ط2- المكتبة العتيقة- 1966هـ=1386م.

- 329-** محمد بن أبي بكر الرازي - مختار الصحاح - تحقيق: لجنة من علماء الأزهر - دط - دار الفكر - 1402هـ = 1981م.
- 330-** محمد بن إدريس الشافعي - الرسالة - (تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر - دط - دار الكتب العلمية - 1358هـ = 1939م).
- 331-** محمد بن الحسن البدخشي - شرح البدخشي (مناهج العقول) - ومعه نهاية السؤل للإسنوي) - كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي - دط - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - مصر.
- 332-** محمد بن الموصلي - مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله - ط1 - مكتبة أضواء السلف - 1425هـ = 2004م - الرياض.
- 333-** محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - الفصل في الملل والنحل - تعليق: أحمد فهمي محمد - ط2 - دار الكتب العلمية - 1413هـ = 1992م.
- 334-** محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - الملل والنحل - تعليق: أحمد فهمي محمد - ط2 - دار الكتب العلمية - 1413هـ = 1992م - بيروت.
- 335-** محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - تحقيق محمد سعيد البدري - ط2 - مؤسسة الكتب الثقافية - 1413هـ = 1993م - بيروت.
- 336-** محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الفحول - (ط1 - دار ابن حزم - 1425هـ - 2004م - بيروت).
- 337-** محمد بن علي الشوكاني - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - دط - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.
- 338-** محمد بن علي الشوكاني - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - تحقيق: رائد بن بري بن أبي علقه - دط - بيت الأفكار الدولية - 1424هـ = 2004م - لبنان.

- 339- محمد بن عمر بازمول- الاختلاف وما إليه- ط1- دار الهجرة- 1415هـ=1995م- الرياض.
- 340- محمد بنعمر- ابن حزم وآراؤه الأولية- ط1- دار الكتب العلمية-1428هـ=2007م- بيروت.
- 341- محمد حسين الذهبي- التفسير والمفسرون- ط7- مكتبة وهبة-1421هـ=2000م- القاهرة.
- 342- محمد حسين الذهبي- التفسير والمفسرون- ط7- مكتبة وهبة-1421هـ=2000م- القاهرة.
- 343- محمد رشيد رضا- السنة والشيعة- الرسالة الأولى- ط2- دار المنار-1366هـ=1947م- القاهرة.
- 344- محمد رضا المظفر- أصول الفقه - دط- مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية- 1370هـ = 1949م- قم.
- 345- محمد زكريا الكاندهلوي- وجوب إعفاء اللحية- دط- دت- دم.
- 346- محمد سالم إقدير- العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية- ط1- مكتبة مدبولي- 1424هـ = 2006م- القاهرة.
- 347- محمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة الشرعية- ط2- مؤسسة الرسالة- 1393هـ=1973م- دم.
- 348- محمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية- ط3- الدار المتحدة- سوريا- دمشق- مؤسسة الرسالة- بيروت- طبعة جديدة- دت.
- 349- محمد شحرور- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- ط1- الأهالي للطباعة والنشر- 1421هـ=2000م- دم.
- 350- محمد عبد الستار التونسي- بطلان عقائد الشيعة- دط- دار العلوم للطباعة- دت- القاهرة.

- 351- محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - تحقيق: فواز أحمد زمري - ط1 - دار الكتاب العربي - 1415هـ = 1995م - بيروت.
- 352- محمد علي التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون - تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج - ج02 - ط1 - مكتبة لبنان - 1417هـ = 1996م - دم.
- 353- محمد علي الخولي - علم الدلالة - دط - دار الفلاح - 1421هـ = 2001م - الأردن.
- 354- محمد عيش - شرح منح الجليل على مختصر خليل - دط - دار صادر - دت - دم.
- 355- محمد محمد يونس - مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب - ط1 - دار الكتب الوطنية - 1425هـ = 2004م - ليبيا.
- 356- محمد محمد يونس - المعنى وظلال المعنى - ط2 - دار المدار الإسلامي - 1428هـ = 2007م - ليبيا.
- 357- محمد محمد يونس - مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب - ط1 - دار الكتاب الجديد المتحدة - 1425هـ = 2004م - بيروت.
- 358- محمد محمود كالوا - القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير - ط1 - دار اليمان - 1430هـ = 2009م - سوريا.
- 359- محمد مخلوف - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - دط - دار الفكر - دت - بيروت
- 360- محمد مصطفى شلبي - تحليل الأحكام - (دط - دار النهضة العربية - 1401هـ = 1981م - بيروت).
- 361- محمد مصطفى شلبي - تحليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد - دط - مطبعة الأزهر - 1378هـ = 1947م - مصر.
- 362- محمد يوسف - البحث الدلالي عند الأصوليين - - مكتبة عالم الكتب - مصر - 1991م.
- 363- محمود التجيري - الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي - ط1 - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - 1428هـ = 2008م - الكويت.

- 364- محمود السعران - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي- دط- دار النهضة العربية- دت- بيروت.
- 365- محمود بن عمر الزمخشري - أساس البلاغة- تحقيق: محمد باسل عيون السود- ط1- دار الكتب العلمية- 1419هـ = 1998م - بيروت.
- 366- محمود بن عمر الزمخشري- تفسير الكشاف للزمخشري- ط1- مكتبة العبيكان- 1418هـ=1998م- الرياض.
- 367- محمود عبد الرؤوف القاسم- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ- ط1- دار الصحابة- 1408هـ = 1987م- بيروت.
- 368- محيي الدين النووي - شرحه على مسلم- ط1- المطبعة المصرية بالأزهر- 1349هـ=1930م- مصر.
- 369- محيي الدين بن شرف النووي - المجموع شرح المهذب- تحقيق محمد مطرجي- ط1- دار الفكر- 1417هـ = 1996م- بيروت.
- 370- محيي الدين بن شرف النووي - المجموع شرح المهذب- دط- دار الفكر- دت.
- 371- مرتضى الزبيدي - تاج العروس- تحقيق: عبد المجيد قطامش- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- 1422هـ=2001م- الكويت.
- 372- المرادوي محمد علاء الدين- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف- تحقيق: محمد حامد الفقي- ط1- دار إحياء التراث العربي- 1377هـ=1957م- بيروت.
- 373- المرغيناني برهان الدين- الهداية شرح البداية- دط- المكتبة الإسلامية- دت- بيروت-
- 374- المرغيناني برهان الدين- الهداية شرح بداية المبتدئ مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي- اعتناء: نعيم أشرف نور أحمد- ط1- إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- 1417هـ=1997م- باكستان.
- 375- مسعود فلوسي- الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق- ط1- مكتبة الرشد- 1424هـ=2003م- المملكة العربية السعودية.

- 376- مصطفى إبراهيم الزلمي وعلي أحمد صالح المهداوي-أصول الفقه في نسيجه الجديد-ط1-المركز القومي للنشر-1420هـ=1999م-دم.
- 377- مصطفى أحمد الزرقا- المدخل الفقهي العام- ط9-دار الفكر- 1412هـ-1968م- دمشق.
- 378- مصطفى الصاوي الجويني- النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم- دط- منشأة المعارف- دت- الإسكندرية.
- 379- مصطفى شعبان عبد الحميد- المناسبة في القرآن- دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي- ط1-المكتب الجامعي الحديث-1428هـ=2007م.
- 380- مصطفى غالب- الحركات الباطنية في الإسلام- ط2- دار الأندلس-1402هـ=1982م- بيروت.
- 381- مفرح بن سليمان القوسي- المنهج السلفي- ط1-دار الفضيلة-1422هـ=2002م- الرياض.
- 382- المقري أحمد بن التلمساني- نفع الطيب من غن الأندلس الرطب-تحقيق:إحسان عباس-دط- دار صادر-1408هـ=1988م-بيروت.
- 383- منذر عياشي- اللسانيات والدلالة- ط1-مركز الإنماء الحضاري-1996م=1423هـ-حلب.
- 384- منقور عبد الجليل- علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي-دط- ديوان المطبوعات الجامعية- 1430هـ=2010م- الجزائر.
- 385- منلا خسرو- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول- دط- المطبعة العثمانية- 1313هـ=1893م- دم.
- 386- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة- إشراف: مانع بن حماد الجهني- ط4- دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي- 1420هـ- الرياض.
- 387- موسى جار الله- الوشيعية في نقد عقائد الشيعة- ط3-نشر سهيل ركيدي لا هور-1403هـ=1983م- باكستان.

- 388- موفق الدين ابن قدامة المقدسي - روضة الناظر - مراجعة: سيف الدين الكاتب - (ط1- دار الكتاب العربي - 1401هـ-1981م- بيروت).
- 389- موفق الدين ابن قدامة المقدسي - روضة الناظر وجنة المناظر ومعها نزهة خاطر العاطر-ط3- مكتبة المعارف-1410هـ=1990م- الرياض.
- 390- موفق الدين ابن قدامة المقدسي- روضة الناظر - تحقيق: عبد الرحمن السعيد- ط2- جامعة الإمام محمد بن سعود- 1399هـ=1978م- الرياض.
- 391- موفق الدين ابن قدامة المقدسي - المغني وبلية الشرح الكبير - (دط- دار الكتاب العربي- 1403هـ=1983م- بيروت).
- 392- مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب- فتاوي ومسائل- جمع: صالح بن عبد الرحمن الاظم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش- دط- د.د- دت- السعودية.
- 393- مولود السريري- القانون في تفسير النصوص-ط1- دار الكتب العلمية-1427هـ=2006م- بيروت.
- 394- مولود السريري- مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند ابن حزم-ط1- دار الكتب العلمية-1423هـ=2002م- بيروت.
- ن-
- 395- أبو النور زهير- أصول الفقه- دط- المكتبة الأزهرية للتراث- دت- دم.
- 396- أبو نعيم الأصبهاني- حلية الأولياء- ط1- دار الكتب العلمية- 1409هـ- 1988م- بيروت.
- 397- ناصر الدين الألباني- إرواء الغليل ، ط2، المكتب الإسلامي، 1405هـ=1985م، بيروت.
- 398- ناصر بن عبد الكريم العقل- الجهمية والمعتزلة نشأتها وأصولها ومناهجها-ط1- دار الوطن للنشر-1421هـ=2000م- الرياض.

- 399- نجم الدين الطوفي - رسالة في رعاية المصلحة- تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح- ط1- الدار المصرية اللبنانية- 1413هـ- 1993م- دم.
- 400- نجم الدين الطوفي - شرح مختصر الروضة- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- ط1- مؤسسة الرسالة- 1407هـ= 1987م- بيروت.
- 401- نزار بن هاشم العباس - التذكير والتبصير بكلام العلماء في حكم التصوير- دط- دت- دم .
- 402- النسائي - سنن النسائي باعتماد الألباني- ط1- مكتبة المعارف- دت- الرياض.
- 403- نصر حامد أبو زيد- مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن- ط1 المركز الثقافي العربي- 1411هـ= 1990م - بيروت.
- 404- نصر حامد أبو زيد- نقد الخطاب الديني - ط2- دار سينا للنشر- 1405هـ= 1984م- القاهرة.
- 405- نصر حامد أبو زيد- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة- ط6- المركز الثقافي العربي- 2007م- الدار البيضاء.
- ه -
- 406- أبو هلال العسكري- الفروق اللغوية في اللغة- تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي- ط6- دار الآفاق الجديدة- الدار العربية للكتاب- 1403هـ= 1988م- دم.
- و -
- 407- أبو الوفاء ابن عقيل - الجدل على طريقة الفقهاء- طبعة مصورة- دار الثقافة الدينية- دت- القاهرة.
- 408- أبو الوفاء ابن عقيل - الواضح في أصول الفقه- تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي - ط1- مؤسسة الرسالة- 1420هـ= 1999م- بيروت - لبنان.

- 409- أبو الوفاء القرشي - الجواهر المضوية في طبقات الحنفية- تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو- ط2- دار هجر- 1413هـ = 1993م- الجيزة.
- 410- أبو الوليد الباجي - الحدود في الأصول- تحقيق: نزيه حماد- ط1- مؤسسة الزعي- 1392هـ = 1973م- مصر.
- 411- أبو الوليد الباجي - المنهاج في ترتيب الحجاج- تحقيق: عبد المجيد تركي- ط3- دار الغرب الإسلامي- دت- بيروت.
- 412- أبو الوليد الباجي - المنهاج في ترتيب الحجاج- ط1- دار الشروق- 1393هـ- 1973م- بيروت.
- 413- أبو الوليد الباجي- المنهاج في ترتيب الحجاج - تحقيق: عبد المجيد تركي - ط2، دار الغرب الإسلامي - 1407هـ = 1987م - بيروت
- 414- وليد محمد مراد- نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني- ط1- دار الفكر- 1403هـ = 1983م- دم.
- 415- وهبة الزحيلي- أصول الفقه- ط1- دار الفكر- 1406هـ = 1986م- دمشق.
- ي-
- 416- ياقوت الحموي- معجم الأدباء- ط1- دار الكتب العلمية- 1411هـ- 1991م- بيروت.
- 417- أبو يعلى الفراء الحنبلي- العدة في أصول الفقه- تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي- ط1- نشره المحقق - 1410هـ = 1990م- السعودية.
- 418- أبو يعلى الفراء- طبقات الحنابلة- دط- ج3- تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين- 1419هـ = 1999م- د.د- المملكة العربية السعودية.
- 419- يوسف حامد العالم- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- ط2- الدار العالمية للكتاب الإسلامي- 1414هـ = 1994م- دم.

ثانيا: المقالات والبحوث والمواقع

- 1- أحمد الكبيسي - الدلالة وتفسير النص - مجلة كلية الشريعة العراقية - ع (06) السنة 1986م.
- 2- أحمد بوعود- محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية- موقع الحزب الليبرالي العراقي www.leberaldemocraticpartyofiraa.com
- 3- أحمد شيخ عبد السلام- معهود العرب في تلقي الخطاب الديني- موقع هادي الإسلام: www.hadielislam.com
- 4- إدريس حمادي- فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي-مجلة فكر ونقد- مجلة ثقافية فكرية الكترونية على موقع: www.aljabriabed.net
- 5- جمال البناء- أحاديث تناقض القرآن...إذن تستبعد- موقع جريدة المصري اليوم-(13)- www.almasryalyoum.com
- 6- خالد السيف- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر- دراسة نقدية إسلامية- ط1- مركز التأويل للدراسات والبحوث- 1431هـ =2010م- جدة- تلخيص ريمة الخاني- منتدى www.dorar.com
- 7- خالد العروسي عبد القادر- دلالة السياق وأثرها في استنباط الأحكام- بحث على موقع <http://uqu.edu.sa>
- 8- رجب محمود خضر -موقف الإمام الأشعري من المتشابهات- ضمن مقالات ملتقى الإمام الأشعري- من تنظيم: الرابطة العالمية لخريجي الأزهر-1430هـ=2010م-القاهرة.
- 9- رقية طه جابر العلواني- قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة- بحث ألقى في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة- 11 و12 شباط- بيروت - 2006م.
- 10- رولان بارت- نظرية النص- ترجمة محمد خير البقاعي- مجلة العرب والفكر العالمي- عدد (03)- 1988م.

- 11- ربحانة اليندوزي- أئر السباق في آوءبه دلالات الألفاظ- الأمر والنهي أ نموذجا- ملف آلي بواسطة المكتبة الشاملة- www.shamela.com
- 12- زيد عمر عبد الله- السباق القرآني وأئر في الكشف عن المعاني بآ بآ على موقع: www.alukah.com
- 13- سعد بن مقبل بن عيس العنزي- دلالة السباق عند الأصوليين- رسالة ماجستير جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية- 1428هـ=2009م.
- 14- سلطان عبد الرحمن العميري- الاتجاه الباطني في تشكله الجديد- موقع www.dorar.com - فرق ومذاهب.
- 15- الشيخلي آالد عبود حمودي- نظر في نظرية السباق- دراسة بين القدماء والمآئين- بآ على موقع: <https://articles.e-marifah.net>
- 16- عبد الكرم مجاهد- الدلالة عند الأصوليين- مجلة الفكر العربي- ع (41) السنة (07)- 1986م.
- 17- عبد المحسن التآيفي- دلالة السباق وأئرها في فهم الحديث النبوي من آلال تطبيقات الأئمة- بآ ضمن أعمال الندوة الدولية الرابعة للحديث الشريف- جامعة الملك سعود- المملكة العربية السعودية- أيام: 22/21/20 أفريل 2009م.
- 18- عصام أبو سنية- أئر آليل النصوص في تأويلها وتآصيلها- المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية- ع (03)- 1432هـ=2011م.
- 19- فائزة عبد الله الحربي- المناهج المعاصرة لقراءة النص "مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"- موقع أفاق الشريعة- شبكة الألوكة www.alukah.net
- 20- محمد أركون- مراجعة لعقلانية التنوير- عبور الحداثلة الكلاسيكية الحقائق المؤقتة- البعد الروحي للآراث- آاوره هاشم صالح- كتابات معاصرة- السنة(08)- العدد (29)- 1996- 1997م.

- 21- محمد بن زين العابدين رستم- نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب-
بحث مقدم إلى مؤتمر القراءات المعاصرة للقرآن الكريم- جامعة شعيب الدكالي- كلية الآداب-
شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة- المغرب- سنة 2011م- ملتقى التفسير
www.tafsir.com
- 22- محمد بنعمر- الدرس اللغوي عند الأصوليين- مركز نماء للدراسات والأبحاث:
www.nama.com
- 23- محمد سعيد رمضان البوطي- الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري- بحث على موقع:
نسيم الشام- www.naseemalsham.com
- 24- محمد عابد الجابري- في قضايا الدين والفكر- مجلة فكر ونقد- السنة الأولى- العدد (09)-
ماي 1998م- المغرب.
- 25- مختار درقاوي- آليات القراءة في العقل الأولي- مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية-أكاديمية
العلوم الاجتماعية والإنسانية- العدد01- (25-26)- على موقع:
www.webreview.dz
- 26- نجم الدين الزنكي- السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع-مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي-
العدد: 48- السنة: 1428هـ=2007م.
- 27- وان محمد وان سولونج وشمس الجميلي يوب- السياق المقامي وأهميته في تفسير صيغ المخاطبة
في الخطاب النبوي-مجلة مجمع اللغة العربية الأردني-مجلة الكترونية-دع-السنة 2009م- على
موقع: www.majma.org.jo
- 28- ياسر المطرقي- تلخيص كتاب خالد عبد العزيز السيف- المرجع السابق- موقع:
www.aluka.com
- 29- www.ahl-quran.com
- 30- <http://www.goodreads.com>
- 31- <http://ibn-rushd.org>

<http://www.ar.wikipedia.org> -32

<http://www.discover-syria.com> -33

<http://ar-qantara.de> -34

[www.http://islamiccall.org](http://islamiccall.org) -35

<http://ar.wikipedia.org> -36

<http://www-alrased.net> -37

<http://www-goodreads.com> -38

<http://www.meelwafurat.com> -39

<http://www.ar.wikipedia.org> -40

ثالثا- المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1-Julia Kristeva- recherches pour une sémanalyse- éditions seuil- 1969.
- 2-Larousse dictionnaire français- terme(texte)-illustré 2007.
- 3-Mohammed arkoun-lectures-du-coran-maisonneuve et larose-paris-1982.
- 4-Nasr Abu Zayd-The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an.
- 5-R- fowler- linguistics and the model- first edition- london- 1985.
- 6-Roland Barthes - essais critiques- paris- Edition seuil- 1964.
- 7-Rupert Firth- Paper in linguistics- oxford university- press New York- Toronto 1957.

خامسا: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصحيفة
إهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة.....	أ-م
مدخل تمهيدي: تعريف الجدل وعلاقته بالاختلاف في الشريعة الإسلامية.....	02
الباب الأول: حقيقة اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية	
الفصل الأول: حقيقة اللفظ في الشريعة الإسلامية	
المبحث الأول: تعريف اللفظ وعلاقته بأنواع الكلام والنص والسياق والخطاب.....	14
المطلب الأول: تعريف اللفظ وعلاقته بأنواع الكلام.....	14
الفرع الأول: تعريف اللفظ.....	14
الفرع الثاني: علاقته بأنواع الكلام.....	15
المطلب الثاني: علاقة اللفظ بالنص والخطاب.....	26
الفرع الأول: مفهوم النص.....	26
أولا: مفهوم النص عند المعاصرين.....	26
ثانيا: مفهوم النص عند علماء الشريعة.....	31
الفرع الثاني: علاقة النص بالسياق والخطاب.....	35
أولا: علاقة النص بالسياق.....	35

36	ثانيا: علاقة النص بالخطاب.....
38	المبحث الثاني: أهمية اللفظ عند الأصوليين وأقسامه.....
38	المطلب الأول: أهمية اللفظ وعلاقته بالاجتهاد.....
38	الفرع الأول: أهمية اللفظ.....
40	الفرع الثاني: علاقة اللفظ بالاجتهاد في الشريعة الإسلامية.....
40	أولا: حقيقة الاجتهاد.....
42	ثانيا: مشروعية الاجتهاد مع النصوص في الشريعة.....
47	المطلب الثاني: أقسام اللفظ عند الأصوليين.....
49	الفرع الأول: تقسيمه باعتبار الأفراد والتركيب.....
49	أولا: اللفظ المفرد.....
51	ثانيا: اللفظ المركب.....
54	الفرع الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار وضوحه وخفائه.....
54	أولا: مراتب اللفظ الواضح.....
55	1- منهج الجمهور.....
59	2- منهج الحنفية.....
65	ثانيا: مراتب اللفظ غير الواضح.....
65	1- منهج المتكلمين في تقسيم اللفظ غير الواضح.....
67	2- منهج الحنفية.....
72	ثالثا: مسلك الإمام الشاطبي في تقسيم الألفاظ.....
72	1- اللفظ المحكم.....
73	2- اللفظ المتشابه.....

الفصل الثاني: حقيقة المعنى في الشريعة الإسلامية	
83	المبحث الأول: تعريف المعنى وعلاقته بالدلالة.....
83	المطلب الأول: تعريف المعنى.....
83	الفرع الأول: لغة.....
84	الفرع الثاني: اصطلاحا.....
95	المطلب الثاني: علاقة الدلالة بالمعنى.....
96	الفرع الأول: حقيقة الدلالة.....
96	أولا: تعريف الدلالة.....
97	ثانيا: أقسام الدلالة.....
101	الفرع الثاني: كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند الأصوليين وعلاقة الدليل بالمعنى
101	أولا: كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند الأصوليين.....
103	ثانيا: العلاقة بين الدليل والمعنى.....
106	المبحث الثاني: أنواع المعنى ونظرياته.....
106	المطلب الأول: أنواع المعنى.....
106	الفرع الأول: أنواع المعنى باعتبار الكلام.....
108	الفرع الثاني: باعتبار حال المتكلم والمخاطب.....
112	المطلب الثاني: نظريات المعنى.....
113	الفرع الأول: النظرية الإشارية والنظرية الذهنية.....
113	أولا: النظرية الإشارية.....
113	ثانيا: النظرية الذهنية (التصورية).....
115	الفرع الثاني: النظرية السلوكية والنظرية السياقية.....

115	أولاً: النظرية السلوكية.....
116	ثانياً: النظرية السياقية.....
الباب الثاني: أنصار اللفظ وأنصار المعنى في الشريعة الإسلامية	
الفصل الأول: أنصار اللفظ في الشريعة الإسلامية	
125	المبحث الأول: الظاهرية وتفسيرها للفظ الشرعي.....
125	المطلب الأول: التعريف والنشأة.....
125	الفرع الأول: تاريخ المذهب الظاهري.....
131	الفرع الثاني: حقيقة المذهب الظاهري وأصول اجتهاده.....
134	المطلب الثاني: قواعد تفسير اللفظ عند الظاهرية.....
134	الفرع الأول: استدلال الظاهرية على المعنى.....
135	أولاً: الدليل المأخوذ من الإجماع.....
135	ثانياً: الدليل المأخوذ من النص.....
137	الفرع الثاني: دلالة الظاهر عند الظاهرية.....
138	أولاً: حجية الظاهر.....
143	ثانياً: تفسير الظاهر عند الظاهرية.....
151	المبحث الثاني: السلفية الظاهرية وتفسيرها للفظ الشرعي.....
151	المطلب الأول: حقيقة السلفية.....
151	أولاً: لغة.....
151	ثانياً: اصطلاحاً.....
157	المطلب الثاني: أسس تعاملهم مع اللفظ الشرعي (أصولاً وفروعاً) وأهم أعلامهم.....

157	أولاً: أسس تعاملهم مع اللفظ الشرعي أصولاً وفروعاً.....
168	ثانياً: أهم أعلام السلفية.....
الفصل الثاني: أنصار المعنى في الشريعة الإسلامية	
172	المبحث الأول: باطنية المعتزلة والشيعة.....
172	المطلب الأول: باطنية المعتزلة.....
172	الفرع الأول: تعريف الباطن.....
175	الفرع الثاني: التعريف بالمعتزلة ونشأتها.....
180	الفرع الثالث: أسس تفسير المعتزلة للفظ الشرعي.....
187	المطلب الثاني: باطنية الشيعة.....
187	الفرع الأول: التعريف والنشأة.....
189	أولاً: الإمامية الاثنا عشرية.....
190	ثانياً: الإمامية الاسماعيلية.....
193	الفرع الثاني: أسس الاثنا عشرية والاسماعيلية في تفسير اللفظ الشرعي.....
193	أولاً: الاثنا عشرية.....
198	ثانياً: الاسماعيلية.....
201	المبحث الثاني: باطنية الصوفية والباطنية الجدد.....
201	المطلب الأول: باطنية الصوفية.....
201	الفرع الأول: التعريف والنشأة.....
206	الفرع الثاني: أسس الصوفية في تفسير اللفظ الشرعي.....
212	المطلب الثاني: الباطنية الجدد.....
212	الفرع الأول: منطلق هذه المدرسة وأسسها.....

215	الفرع الثاني: منهج المدرسة في فهم النص الديني مع نماذج لبعض القراءات الحدائفة
215	أولا: منهج المدرسة في الفهم.....
223	ثانيا: نماذج لبعض قراءات الحدائفن.....
الباب الثالث: أنصار اللفظ والمعنى في الشريعة الإسلامية	
الفصل الأول: مدرسة الاعتدال والوسطفة وأثرها في تفسير اللفظ الشرعي	
233	المبحث الأول: الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي وحقفة المعنى الوسطف.....
233	المطلب الأول: منهج الاعتدال في تفسير اللفظ الشرعي فقها وحقفة.....
233	الفرع الأول: منهج الاعتدال في الفقه.....
240	الفرع الثاني: منهج الاعتدال في الحقفة.....
246	المطلب الثاني: حقفة المعنى الوسطف.....
246	الفرع الأول: أفاظ لها صلة بالمعنى في الشريعة.....
253	الفرع الثاني: طرف الوصول إلى المعنى المقصود شرعا.....
255	الفرع الثالث: مستويات المعنى المقصود شرعا.....
265	المبحث الثاني: التأوففة الوسطفة وضوابطها.....
265	المطلب الأول: حقفة التأوفف ودوره في تفسير اللفظ الشرعي.....
265	الفرع الأول: تعريف التأوفف وعلاقته بالتفسفر.....
265	أولا: تعريف التأوفف.....
269	ثانيا: علاقة التأوفف بالتفسفر.....
270	الفرع الثاني: دور التأوفف في تفسير اللفظ الشرعي.....
270	أولا: التأوفف في الحقفة.....

273	ثانيا: التأويل في الفقه.....
283	المطلب الثاني: التعليل وأثره في تفسير اللفظ الشرعي.....
284	الفرع الأول: تعريف التعليل وأقسامه.....
284	أولا: تعريف التعليل.....
285	ثانيا: أقسام التعليل.....
286	الفرع الثاني: أثر تعليل النصوص في تأويلها.....
الفصل الثاني: محددات المعنى الوسطي	
292	المبحث الأول: المحددات اللغوية.....
292	المطلب الأول: مراعاة الوضع اللغوي ونظم النص.....
292	الفرع الأول: مراعاة الوضع اللغوي.....
304	الفرع الثاني: النظم وأثره في المعنى.....
304	أولا: تاريخ النظم وتطوره.....
309	ثانيا: مفهوم النظم وعلاقته بالسياق.....
314	المطلب الثاني: السياق الداخلي ودوره في تحديد المعنى.....
314	الفرع الأول: حقيقة السياق.....
314	أولا: تعريفه.....
318	ثانيا: أهمية السياق.....
322	الفرع الثاني: دلالة السياق عند علماء الشريعة وأنواعه.....
322	أولا: دلالة السياق عند علماء الشريعة.....
330	ثانيا: أنواع السياق.....
341	المبحث الثاني: المحددات غير اللغوية.....

342	المطلب الأول: سياق الحال ودوره في تحديد المعنى.....
342	الفرع الأول: أهمية المقام في تفسير اللفظ.....
345	الفرع الثاني: اهتمام العلماء بمعرفة المقام.....
359	المطلب الثاني: دور المقاصد والمصلحة في تفسير النص.....
359	الفرع الأول: المقاصد ودورها في تفسير النص الشرعي.....
359	أولاً: حقيقة المقاصد.....
360	ثانياً: أهمية المقاصد في فهم النصوص وضوابطها.....
371	الفرع الثاني: حقيقة المصلحة ودورها في تفسير النص الشرعي.....
371	أولاً: حقيقة المصلحة.....
376	ثانياً: التفسير المصلي للنصوص وضباطه.....
384	خاتمة.....
390	الفهارس العامة.....
390	فهرس الآيات القرآنية الكريمة.....
403	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.....
406	فهرس الأعلام المترجم لهم.....
417	فهرس المصادر والمراجع.....
458	فهرس الموضوعات.....

ملخص البحث

ملخص البحث:

يعالج البحث قضية مهمة لطالما شغلت المفكرين والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمحدثين وهي قضية اللفظ والمعنى، وعلاقة المعنى باللفظ واللفظ بالمعنى خاصة فيما يتعلق بتفسير الكتب الدينية، فهل المقصود هو اللفظ أم المقصود هو المعنى، وهل اللفظ هو ذاته المعنى المقصود أم المعنى هو ما وراءه من إحياءات. واللفظ الشرعي كذلك لفظ ومعنى، لغة ومعنى، وقد أورث التعامل معه اختلافًا واسعًا أدى إلى ظهور فرق ومذاهب؛ مذاهب للفظ ومذاهب للمعنى، وتفرقت الأمة بسبب ذلك شيئا سوا في الأصول أو في الفروع مما نتج عنه جدلا واسعا بين أهل اللفظ وأهل المعنى، وما زال الصراع بارزا في عصرنا بين الفريقين، متجاهلين القول الوسط الذي يجمع بين اللفظ والمعنى، فالمعنى اللفظي قد يكون مقصودا وليس دائما، والمعنى الباطني قد يكون مقصودا وليس دائما، والمذموم دائما هو التعصب للظاهر، والتوسع في الباطن لأن الأول ينكر نوط الشريعة الوفاء بحاجات العصر ومتطلباته، ولأن الثاني يهدر النصوص وألفاظ الشارع وكلا قصد طريقي الأمور ذميم؛ لذلك خلصت إلى أن قضية اللفظ والمعنى في الشريعة تضبطها قواعد شرعية أولا، ولغوية وعقلية، فالوضع اللغوي ضروري لتفسير اللفظ الشرعي لأنه أنزل بلغة العرب، وقد يكون المعنى اللغوي هو المقصود ولا حرج، وقد لا يكفي الوضع في التفسير فيجب حينئذ تركه إلى غيره، فاللفظ الشرعي ما أنزل ليدل على معنى، وهذا المعنى قد يدل عليه الوضع وحده وقد ينضم إليه ما هو كالتمة له من ملابسات وسياق ومقاصد شرعية، مما يثبت مرونة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان، لذلك يجب التوسع في تفسيره بآليات أخرى غير اللغة دون ترك اللفظ كلية كما هو مذهب الباطنية بفرقها المختلفة.

Research Summary:

Addresses Find an important issue that has long preoccupied thinkers, philosophers, speakers and scholars fikh and modern, an issue pronunciation and meaning, and the relationship of meaning verbally and pronunciation sense, especially with regard to the interpretation of religious books, is intended is a word or is intended meaning, and whether word is the same meaning or sense is what is behind him overtones, and pronunciation legitimate as well as the term and meaning, language and meaning, has bequeathed to deal with it varies widely led to the emergence of teams and doctrines, the doctrines of the term and the doctrines of meaning, and split the nation islamic because of that sects, whether in assets (akida) or in the branches (fikh) resulting in a heated debate between the people of pronunciation and meaning, and still a significant conflict of our time between the two teams, ignoring say the center, which combines the pronunciation and meaning, Meaning is verbal may be intentional but not always, and inner meaning may be intentional but not always, and reprehensible always is the intolerance of the visible (addahir), and the expansion of subcontractors because the first deny the Order of the sharia meet the needs of the times and requirements , and because the second is wasted texts and the words of the sharia and both parties obnoxious therefore concluded that the issue of pronunciation and meaning in the law seized by the rules of legitimacy first, and linguistic and mental, language is necessary to interpret the word legitimate, because it revealed the Arab language, and may be linguistic meaning is meant There is nothing wrong in it, has not enough in the explanation, then you should leave it to other, in word forensic what was revealed indicating a meaning, and this meaning is indicated by the languag alone was joined by what is Complementary him of the circumstances and the context and objectives of legitimacy (makasid asharia), proving the flexibility of Islamic law and the validity of every time and place, so it must be interpreted in the expansion mechanisms other than the language of the term without leaving college as esoteric doctrine different squads.