

# مبدأ القصدية والطابع التداولي لخطاب الشاطبي الأصولي نحو تأويل كلي

د. عبد الغني بارة

(جامعة فرحات عباس . سطيف / الجزائر)

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 9-46

**Resumen:** El principal objeto de este estudio es identificar, por procedimientos interpretativos, los más destacados principios de interpretación del discurso del Imán aš-Šāṭibī (m. 790 H.), uno de los más importantes autores de jurisprudencia islámica (*uṣūl al-fiqh*), centrado en la interpretación del Corán, haciendo hincapié en la necesidad de establecer criterios hermenéuticos sólidos.

La importancia del enfoque de aš-Šāṭibī en el establecimiento de una comunidad fundamentalista en la tradición araboislámica ha sido reconocida por los investigadores. En ese sentido, lo que distingue a aš-Šāṭibī de sus predecesores es su intento de construir un marco conceptual para mejorar el entendimiento del Corán con su proyecto “Altos objetivos y miras en derecho islámico” como paradigma universal o sistema cognitivo buscado por la religión para satisfacer al público y mantener alejada de la cultura árabe e islámica cualquier creencia falsa o malvada que pudiera destruir la unidad de la *umma* o del estado y dar al traste con el principio de adoración a Dios, que es el objetivo último de esta religión, y que da sentido pleno a la existencia del hombre en este mundo.

**Palabras clave:** Jurisprudencia islámica. Interpretación del Corán. Pragmática. Paradigma universal.

**Abstract:** The main purpose of this study is to identify, by means of interpretative procedures the outstanding interpretation principles in Imam Shatibi’s (died 790H) discourse as the most prominent scholar of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) who focused on the higher objectives and intents in the Quran by stressing the need to set criteria for hermeneutics.

The importance of the Shatibi’s approach in the setting up of a fundamentalist community in the Islamic Arab tradition on the basis of intent is well acknowledged by scholars. In this regard, what makes al-Shatibi stand apart from his predecessors is his attempt to build up a conceptual framework that would enhance the understanding of the Quran within his project “Higher Objectives and Intents

of Islamic Law” as a universal paradigm or cognitive system sought by religion in order to fulfill people’s satisfaction and keep aloof any false or evil beliefs that may find their way to the Islamic and Arab culture. These may also harm the nation’s unity and affect “the principle of sole worship of Allah“, as it is the ultimate objective of this religion. Hence, mankind existence in this world will be achieved.

**Key words:** Islamic jurisprudence. Coran interpretation. Pragmatics. Universal paradigm.

**ملخص البحث:** إنّ ما تنغيّا هذه القراءة بلوغه، بوساطة الإجرائية التأويلية، هو الوقوف على أهم مبادئ الفهم في خطاب الإمام الشاطبي (ت790 هـ)، بوصفه أبرز علماء الأصول اهتمامًا بمقاصد القرآن الكريم، وذلك من خلال إلحاحه على وضع مقاييس وضوابط لتأويله. هذا، ولا يخفى على أهل النظر في مجال الدراسات الأصولية ما لقيمة المقاربة الشاطبية في تشييد صرح المنظومة الأصولية في التراث العربي الإسلامي على أساس مقاصدي . ولعلّ ما يتفرّد به الشاطبي في هذا الإطار هو محاولة بناء جهاز مفهومي يستقيم به حال فهم القرآن الكريم، وذلك ضمن مشروعه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، بما هو نموذج كليّ أو نسق معرّي تجري إليه أمور الدين وغاياته، تحقيقًا لمصالح العباد، ودرءًا لما قد يتسلّل إلى الثقافة العربية الإسلامية من معتقدات فاسدة ضالة، تذهب بوحدة الأمة ووحدة الدولة وتعطل "مبدأ عبودية لله"، بما هو الغاية التي يستوي بها أمر هذا الدين، ويتحقق وجود الكائن البشري في هذا العالم.

**كلمات مفاتيح :** أصول الفقه، قصدية، الفهم، التأويل، التداولية، نموذج كليّ .

### مداخل إجرائية :

لا يكاد المتأمل في قضايا التفسير داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة يظفر بما يرتضيه إجابةً شافيةً تصل به إلى بزد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوسّل به المؤول في قراءة القرآن الكريم وتأويله ؛ فقد ظلّ الخطاب التفسيري بعيدًا عن الضبط المنهجي المحدّد الذي يُضفي على الممارسة التأويلية إطارًا مفهوميًا به تستوي منهجًا تأويليًا له أسسه وآلياته الإجرائية . فقد قيل: «إنّ التفسير علم من العلوم التي لا نضجت ولا احتقرت» تعبيرًا عن قلّة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعدّة المعرفية<sup>(1)</sup> . فالتفسير، فيما يذهب إليه الزركشي، «هو علم يُفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلّى الله عليه وسلّم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللّغة والنحو والتصريف

(1) احمدية النيفر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000، ص

وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»<sup>(2)</sup>. وهو يقابل ما يُعرف في التأويلية *Herméneutique* المعاصرة بـ"الفهم". ليكون التفسير، والأمر كذلك، تلك العملية التي توفر الشروط الضرورية والأولية للتواصل مع النصّ القرآني، وتطبيقه. لكنّ الذي لا ريب فيه، هو أنّ الخطاب التفسيري، وإن لم يصرح بأدواته التأويلية، فإنّه كان يُضمر، وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني. وعى ذلك أم غاب عنه. تفكيراً منهجياً، أسهمت في تشكيله الأنساق الثقافية والأجهزة المفهومية للحضارة العربية الإسلامية، والتي يمكن عدّها الخلفية اللامرئية التي ينشأ المنهج في كنفها، «فالمؤكّد أنّه ما كان للمدونة التفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محدّدة لا يقع التصريح بها، لكنّها تظلّ قائمة بشكلٍ وإعٍ في أذهان المفسّرين القدامى»<sup>(3)</sup>. بمعنى أنّ التفسير، في كلّ الأحوال، وهو يبحث عن مدلولات القرآن كان يتكئ على نظام فكري ونسق ثقافي، إنّها «تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي. إنّها المفاتيح الأساسية المعتمدة بين الباتّ والمتلقّي في بناء التفسير واستيعابه»<sup>(4)</sup>.

هكذا، تصبح هذه الأنساق سلطّة معرفية فائزة، تؤطرّ الخطاب التفسيري، وتسير به نحو النصّ، وتحوّل من مجرد مُعطى تأويلي إلى منظومة قرائية قسرية، لا مناصّ لأيّ مفسّر من استيعاب آليات اشتغالها، والرجوع إلى مظاهرها المؤسّسة والمنتجة لهذا الخطاب، الذي أضحي بفعل هذه العملية نصّاً ثانياً مركزياً، أزاح بحضوره النصّ الأوّل، أي «الخطاب القرآني»، بل إنّ له من القداسة ما يجعل التأويل الصحيح للقرآن لا يتمّ إلاّ بوصايته، «ومن ثمّ يتمكّن المنهج من إحاطة النصّ القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النصّ إلاّ باستيعاب تلك المفاهيم، أي بتمثّل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبداع لفهم النصّ سلطة تقديسية تجعله بمثابة نصّ ثانٍ»<sup>(5)</sup>.

إنّ أهل النظر من المفسّرين وعلماء الأصول وأئمة علم الكلام اعتمدوا التفسير بالمأثور إجراءً تأويلياً لا محيد عنه، ولو أنّ البعض منهم كان يُعجل العقل، كما هو الشأن بالنسبة للفلاسفة أو أهل البرهان، «واقترضاء صحة التفسير، وعلميته للمأثور أمر تقتضيه أيضاً ظروف تنزيله منجمّاً على مدى ثلاثة وعشرين عامّاً

(2) محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1972، ج1،

ص 29.

(3) حميدة النيفر، المصدر السابق، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ص 17.

تقريباً، إذ احتفت بعض آياته ظروف ومناسبات، يُطلق عليها "أسباب النزول" مما لم يُتَّح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتهما، والوقوف على وقائعها، كما يطلق عليها بعض من تخصص في علم أسباب النزول "القصة التشريعية". وهي عنصر بالغ الأهمية من ثقافة المفسر [ . . . ] ولا سيما إذا كان النص القرآني ذا وجوه من المعاني أو يحمل دلالات، فكان سبب النزول إذن قرينة على تعيين مراد الشارع منها أو ترجيحه على الأقل<sup>(6)</sup>. فاعتماد المأثور، إذاً، أصلاً عتيداً من أصول منهج التفسير هو ما تقتضيه تفاصيل التفسير وكماله، بالنسبة إلى هذا القسم من آي القرآن بخاصة، بحكم الأوضاع البيانية للنظم القرآني نفسه، أو بالأحرى تتوقف عليه علمية التفسير من مصدرها المختص بالبيان على الوجه المراد منه. وإلى الرأي نفسه يذهب الإمام الشاطبي (ت 790 هـ)، معللاً حاجة المفسر الماسّة إلى المأثور، فمنهج القرآن الكريم في بيانه للأحكام. كما هو معلوم. قد جاء على نحو كلي غالباً، ومفهوم الكلية هو الإجمال دون التفصيل، من بين الكيفيات، والأسباب والأركان، والشروط، والموانع، وما إلى ذلك، لأنّ هذا ما تكثرت به السنّة، والسنّة إنّما وصلت إلينا عن طريق النقل والأثر، إذ المجهل من حيث هو مجمل، لا يقع به تكليف<sup>(7)</sup>، فكان القرآن الكريم في حاجة ماسّة لبيانه بالمأثور<sup>(8)</sup>، بل إنّ الإمام الشاطبي يلحّ غير مرّة على ارتباط التأويل بالسياق التداولي الذي نشأ فيه القرآن، أي بما كان «عليه أكثر السلف المتقدمين»، لأنهم كانوا «أعلم العلماء بمقاصده وبواطنه»<sup>(9)</sup>.

بيد أنّ هذا لا يعني أنّ يبقى التأويل حبيس المأثور من القول دون أن يجتهد المفسر رأيه، أو يعمل عقله؛ فالقرآن الكريم، كما هو معلوم، نزل بلسان العرب، أي بلغتهم، ولعلّ هذا ما جعل العلماء يضعون اللّغة العربية على رأس قائمة العلوم التي يتوجّب على المفسر/ المؤول التسلّح بها لقراءة القرآن<sup>(10)</sup>. وقد يقول قائل، إنّ الرأي الاجتهادي المأثور عن الصحابة مُتخلّف الأمر فيه، على اعتبار أنّ الاجتهاد موطن الاحتمالات،

(6) فتحي الدبري، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 1988، م 1، ص 167، 168.

(7) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1997، ج 3، ص 330، 331.

(8) المصدر نفسه، ج 4، ص 3.

(9) المصدر نفسه، ج 3، ص 371.

(10) يُنظر: محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 13. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1988، ج 4، ص 182.

فهل يعني هذا المفسر من الاجتهاد والبحث عن الدليل لما يعتقد أو يذهب إليه . يرى أئمة علوم القرآن أنّ المنطق اللغوي<sup>(11)</sup> كافٍ في الدلالة إذا ما أعوز المأثور من السنّة، وهو الرأي عنده عند الإمام الشاطبي، إذ يقول: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة ؛ لأنّه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك يُنظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلاّ فمُطلق الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك»<sup>(12)</sup>. ولو تمعّن الباحث فيما يكمن وراء هذا الشرط، لوجد أنّ نظرة علمائنا للغة تتجاوز كونها مجرد علامات، يتمّ التواصل بها داخل نظام الثقافة الواحدة، بقدر ما هي الحقيقة العاكسة لكيونة المتكلّم بها، فالإنسان لولاها لما سمّي فصيحاً<sup>(13)</sup>، فباللغة يحافظ الإنسان على بقائه متكلماً، فهو، على الدوام، بحاجة ماسّة إلى لغته كي ينتقل من وجوده إنساناً إلى وجوده متكلماً، فحياته رهن بما يقول، فكأنّه نطفة لغوية مخلّقة وغير مخلّقة، لا يستوي خلقاً وكمالاً إلاّ في رحم اللّغة التي بيدع فيها

من على شرفة هذا التصدّر نظر العلماء إلى اللّغة، فهي خيرة تجعل المتكلّم بها يشارك في تحقيق كينونته، يقول الإمام الطبري (ت 310 هـ) في هذا الإطار: «إنّ من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدلّون، فذلّل به منهم الألسن، وسهل به عليهم المستصعب، فبه إياه يوحّدون، وإياه به يسبحون ويقدّسون، وإلى حاجتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»<sup>(14)</sup>. ومن تمّ يحدث فعل التحوّل، حيث تتغيّر نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيتخلّى عن المعهود المكرور لحساب الجديد المبتكر، الذي تدعاه اللّغة وتسمّيه، إذ الأشياء وهي تدخل عالم اللّغة تفقد شيئيتها، لتصبح كائنات لغوية، حياتها رهن وظيفتها داخل هذا العالم/ نظام اللّغة. فهي، إذًا، أساس التفكير الذي به قوام الوجود الإنساني، وبها تتشكّل بنى الثقافة وتتوجّه، ومادامت بهذا السلطان أو الفاشية فإنّ علماءنا يعنون باللّغة، ضمناً، «مخزون الخبرة الثقافية للجماعة في كلّ تجلياته وكلّ أنظمتها السيميوطيقية، من لغة طبيعية وغيرها من الأنظمة السيميوطيقية

(11) المصدر نفسه، ج 2، ص 160، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج 4، ص 182.

(12) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 333.

(13) الجاحظ، الحيوان، ج 1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط 2، 1992، ص ص 31، 32.

(14) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971، ج 1،

الأخرى، سواء كانت هذه الأنظمة تستخدم اللّغة وسيطاً لها أو لا تستخدمها . ومن أهم هذه الأنظمة ما أطلقوا عليه "كلام العرب" وهو الاستخدام الشفاهي للغة الطبيعية»، ليكون بذلك الإطار المرجعي الإشاري الذي عاد إليه العلماء هو «البناء السيميوطيقي للثقافة كلّ بتدرّج الهرمي، وتأتي في القمّة من ذلك اللّغة الطبيعية التي ينطق بها أعضاء الجماعة جميعهم»<sup>(15)</sup> .

هذا البناء داخل أنظمة الثقافة، سيميائياً، يستدعي، حسب نصر حامد، السياق الاجتماعي، «بما هو مؤسّس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلّة نسبياً عنه. ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللّغوية كلّ ما يمثّل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللّغوي . وبعبارة أخرى إذا كانت اللّغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتي وانتهاءً بالمستوى الدلالي فإنّ هذه القوانين تستمدّ قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع»<sup>(16)</sup> . هذه المعرفة، التي يحسبها علماء التفسير أساً لا ندحة عنه لمن يروم تأويل أي القرآن، تجعل المفسّر لا يقف عند ظاهر النصّ، مثلما هو حال أصحاب المذهب الظاهري، داعين إلى محاربة القائلين بالتأويل، منكرين بذلك القياس<sup>(17)</sup>، فاعلم، والقول للشاطبي، «أنّ الله تعالى إذا نفى الفقه عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه»<sup>(18)</sup> . وكذا غلاة الباطنية، الذين يرون بأنّ كلّ آية من القرآن لها أكثر من ستين ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر<sup>(19)</sup> . وقد حاول الإمام الشاطبي، في ردّه على غلاة الظاهرية والباطنية، وضع أسس يستوي بها حال التفسير، أهمها، معرفة تقاليد التعبير عند أهل اللّغة الطبيعية، ومنها العربية، التي تأتي الوقوف على الظاهر في تبليغ مرادها، كالتشبيه والكتابة والاستعارة والمجاز والتعريض والمجاز المرسل، فإذا ما أخذت بالظاهر فقد تقع في غير ما تعنيه، يقول الشاطبي : «كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلّا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما

(15) سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة، تطبيقاً على نصوص القرآن، مجلّة ألف، عدد خاصّ بـ"الهرمنيوطيقا والتأويل"، الدار البيضاء، ط 2، 1993، ص 37.

(16) نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 4، 2000، ص ص 97، 98.

(17) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 335.

(18) المصدر نفسه، ج 3، 349.

(19) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 197.

لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ مجردة لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم»<sup>(20)</sup>.

هذا، والشاطبي لا ينفى، كما قد يتوهم، عن الكلام ظاهره، وإنما يقرّ بوجوده حسب ما تقوم عليه العربية من قواعد، وحتى تتمّ صحّة المعنى الظاهر، ولو أنّ الباطن هو المراد المقصود من الخطاب، يشترط فيه شرطين: «أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني: أن يكون له شاهد نصّاً أو ظاهراً في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض»<sup>(21)</sup>. ومفاد هذا أنّ الباطن ضرورة تأويلية لا مفرّ منها للوقوف على معاني القرآن المضمرّة، غير أنّه تأصيلاً لهذا الاعتقاد، بمنأى عن غلاة الباطنية، يفرّق الشاطبي بين نوعين من الباطن؛ "باطن صحيح" و"باطن فاسد"، فأما الصحيح، فهو ما تواتر عليه علماء السلف كالذي يوجد في بعض كتب التفسير بالمأثور، فهذا الباطن، والقول للشاطبي، صحيح صادر عن سلف راسخ في العلم ومعتبر للمعنيين الظاهر والباطن من غير تفضيل لأحدهما ومن غير تفرقة بين الاعتبار القرآني والوجودي<sup>(22)</sup>. وأما الفاسد فهو تلك التأويلات الباطنية والرافضية والتشبيهية وكلّ الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة<sup>(23)</sup>. وهو الرأي الذي أبداه جولدتسهر حول تفسير بعض الشيعة، الذي لا يكاد يخرج عن إطار معتقدتهم السياسي والديني<sup>(24)</sup>، الأمر الذي يجعل دلالة الكلمة مرتبطة بمرجعية من خارج النصّ، ونقصد بذلك عدم مراعاة دلالة الكلمة سياقيّاً ومعجميّاً كما هو معروف في التصرّح التداولي.

إذاً، فهناك معنيان، حسب الشاطبي، ظاهر بيّن ومحكمّ جاء وفق ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم من مجال التداول للغة العربية، وتأويلي مجازي نابع من أصول وتقاليدهم اللغوية العربية. لذا فالأخذ بالمعنيين معاً في تفسير القرآن وتأويله يعرّب عن مطلقة هذا الخطاب ولا محدوديته، كونه فضاءً يتسع للخطابات كلّها، فهناك من الآيات، مثلاً، ما لا يقبل إلاّ التفسير، وهناك من لا يستقيم إلاّ بالتأويل، يقول الشاطبي: «من فهم باطن ما حوطلب به لم يحتلّ على أحكام الله حتّى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف على مجرد

(20) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 140.

(21) المصدر نفسه، ج 3، ص 357.

(22) المصدر نفسه، ج 3، ص 368.

(23) المصدر نفسه، ج 3، ص 353، ج 4، ص 546.

(24) جولدتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983، ص ص

الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة»<sup>(25)</sup>، فقد بيني مفسر القرآن على قاعدة التنزيه تفسيراته ولكنّه يجد فيه آيات تشبيهية لا يمكن أن تقبل معانيها على حرفيتها. وهذه الحالة فإنّه يلجأ إلى خلاف الظاهر امتثالاً لقاعدة التنزيه<sup>(26)</sup>. هكذا، يصبح الباطن أساس تجلّي قضايا العقيدة، يضيف الشاطبي: «وعلى الجملة فكلّ من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكلّ من أصاب الحقّ وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»<sup>(27)</sup>.

أولاً : خطاب المقاصد وفهم القرآن الكريم :

والمتمائل في خطاب الشاطبي وغيره من علماء الأصول يجد أنّ (أن) الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفحص الخطاب القرآني هو مبدأ المقصدية، إذ إنّ الأصل في الكلام هو القصد، والإنسان كائن قاصد، وأنّه يريد إفهام مخاطبه، وإذا كان هذا هو أساس قيام الاجتماع الإنساني، فإنّه يصبح من باب أولى الغاية التي يعمد القرآن الكريم إلى تحقيقها في مخاطبيته، سواء أكانوا مذكورين داخل النصّ، إظهاراً وإضماراً، بوصفهم الجمهور الخاصّ أو الضيق في عرف التداوليين، أو المتلقّي الفعلي كما هو معرف في جماليات التلقّي، أم كانوا خارج النصّ، أولئك الذين يعينهم الخطاب القرآني، بوصفهم بنية أو إستراتيجية نصّية أو قارئاً افتراضياً لم يولد بعد، ذلك الجمهور الكوني الذي يرحل إليه النصّ في زمنه ومكانه الخاصّين . فالشريعة، وفق هذا المنظور، وُضعت للإفهام قصدًا، ولعلّ هذا ما جعل القرآن يؤكّد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها، فلا يتحقّق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربية، يقول تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»<sup>(28)</sup>، وقال: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»<sup>(29)</sup>، وقال: «لِسَانٍ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»<sup>(30)</sup>، وقال: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّا نَعْرِبِيَّ»<sup>(31)</sup>. فنزول القرآن، إذًا، بلسان العرب، وأنّه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنّه، والقول للشاطبي، «أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها، وأنّها فيما فُطرت عليه من لسانها تُخاطب بالعامّ يُراد به ظاهره، وبالعامّ يُراد به

(25) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 353.

(26) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 234، 253.

(27) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

(28) يوسف، 02/12.

(29) الشعراء، 195/26.

(30) النحل، 103/16.

(31) فضلت، 44/41.



العالم في وجهه والخاص في وجهه، وبالعالم يُراد به الخاصّ، والظاهر يُراد به غير الظاهر. وكلُّ ذلك يُعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ببنى أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمّى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكلُّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها»<sup>(32)</sup>.

وما دام الأمر كذلك، فإنّ القرآن الكريم، بوصفه نظاماً أسلوبياً تشكّل داخل نظام اللّغة العربية وتجاوزها في آن، فله من الفريدة والتميّز ما يجعله لغةً مخصوصةً لا نظير لها، يخرق القاعدة ويعدل عنها، مؤسساً نظامه الخاصّ الذي به يتجدّد فهمًا وتأويلاً، ويتعدّد نصوصاً يتفاعل بها مع مخاطبيّه، ولعلّ هذا ما يجعل عملية ترجمته أمراً مستحيلاً، وإذا ثبت هذا، «فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلّا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدّم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات هذا بوجه بين عسير جداً»<sup>(33)</sup>. وقد ذكر ابن قتيبة (ت 276 هـ) أنّ فضل القرآن لا يعرفه إلّا «من كثر نظره، واتّسع علمه؛ وفهم مذاهب العرب، وافتنائها في الأساليب؛ وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللّغات، فإنّه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت: من العارضة والبيان، واتّسع المجال. ما أوتيته العرب»<sup>(34)</sup>.

وهو أيضاً عدّد، على غرار ما ذكر الشاطبي، خصائص اللسان العربي، والتي بما يتعدّد فعل الترجمة، إذ يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها: الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقدم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص. وبكلّ هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزيور وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأنّ العجم لا تتسع في الجاز اتّسع العرب»<sup>(35)</sup>. كما نلمح هذا الرأي، أي نزول القرآن على لسان معهود العرب، عند الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، الذي يؤكّد في رسالته أنّ (أن)

(32) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 376.

(33) المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

(34) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، 1955، ص 12.

(35) المصدر نفسه، ص 20، 21.

اللّه إنّما خاطب «بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها وكان ممّا تعرف من معانيها اتّسع لسانها. وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه: عامّاً ظاهرّاً يُرادُ به العامُّ الظاهرُّ، ويُسْتَعْنَى بأول هذا منه عن آخره . وعامّاً ظاهرّاً يُرادُ به العامُّ ويدخله الخاصُّ، فيُستدلُّ على هذا ببعض ما حُوْطِبَ به فيه. وعامّاً ظاهرّاً يُرادُ به الخاصُّ. وظاهرّاً يُعرفُ في سياقه أنّه يُرادُ به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئُ الشيء من كلامها يُبينُ أوّل لفظها فيه عن آخره . وتبتدئُ الشيء يُبينُ آخرَ لفظها منه عن أوّله. وتكلّمُ بالشيء تُعرّفُه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرّفُ الإشارة، ثمّ يكون عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»<sup>(36)</sup> .

هذا، والاتّسع، على ما يذهب إليه الباحثون المعاصرون في مجال الدراسات الأسلوبية يعدّ ضرباً من أضرب الانزياح<sup>(37)</sup>، ودليلاً على الطاقة الاستيعابية التي تملكها اللّغة للإفصاح عن أغراضها، وتنويع دلالات الكلام لدى مستعملها، فتخرج من المستوى التخاطبي إلى المستوى الجمالي، حيث يتأتّى للمتكلّم استبدال ما يرتضيه من الألفاظ تعبيراً عن تلك المعاني التفسيرية الكامنة الممكنة والمحتملة. وقد عدّه، أي الاتّسع، صاحب المنزح، السجلماسي، المجال الذي يتّسع فيه كلام المتكلّم؛ فتكثر معانيه ولا تقف عند حدّ، فيتعدّد تأويلاً، إذ يقول: «والاتّسع هو اسم مثالٍ أوّل منقول إلى هذه الصناعة، ومقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ (الواحد) بحيث يذهب وهم (كلّ) سامع (سامع) إلى احتمال احتمالٍ من تلك الاحتمالات، ومعنى معني من تلك المعاني [ . . . ] واسم الاتّسع هو اسم لمحمول يشابهه به شيء شيئاً في جوهره المشترك لهما، فلذلك هو جنس (عالٍ) تحته نوعان: أحدهما: الاتّسع الأكثريّ، والثاني: الاتّسع الأقلّيّ، وذلك أنّه إمّا أن يتفق اللفظ البتّة ويختلف في تأويله وهذا الاتّسع الأكثريّ، وإمّا أن يتفق اللفظ من جهة ويختلف من جهة فترى اللفظ على صورة ويُجتمَلُ أن يكون على غيرها وهذا هو الاتّسع الأقلّيّ»<sup>(38)</sup> . إذاً نخلص إلى القول مع الشاطبي إن (إن) «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود

(36) الشافعي، الرسالة، تحقيق الشيخ خالد السّبع العلمي والشيخ زهير شفيق الكتي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص 67.

(37) يُنظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، ط 2، 1982، ص ص 164، 165.

(38) أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزح البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980، ص ص 429، 430.

الأعظم، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا أصل معروف عند أهل العربية<sup>(39)</sup>. فالأزم، على ما ذهب الشاطبي، «الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنّه المقصود والمراد، وعليه يبنى الخطاب ابتداءً. وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتبس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشبه على غير طريق»<sup>(40)</sup>.

فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورةً أساسيةً في تحقيق الخطاب أغراضه، ويواصل المتكلم مراده إلى سامعه، بل إنّ المتلقّي للخطاب، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلم، لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفاً بمقاصد المتكلم، فقد «أجمع العقلاء على أنّ العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علمٌ ضرورة، ومن ذهب مذهباً يقتضي ألا يكون/الخبر"معنى في نفس المتكلم، ولكن يكون وصفاً للفظ من أجل دلالته على وجود المعنى من الشيء أو فيه، أو انتفاء وجوده عنه [ . . . ] الدلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السامع إيّاه، وليس لبديل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه. وإذا كان كذلك، وكان يُعلم ببدائه المعقول أنّ الناس إنّما يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المخبر من خبرة ما هو؟ أهو أن يُعلم السامع المخبر به والمخبر عنه، أم أن يُعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه؟»<sup>(41)</sup>.

فشرط القصد، إذًا، يعدُّ من مقومات الدلالة عند علماء العربية، إذ العبرة، والقول لابن القيم (ت 751 هـ)، بإعادة المتكلم لا بلفظه<sup>(42)</sup>. الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته، فوضع اللفظ، حسب الأمدي (ت 631 هـ)، «تابع لغرض الواضع، والواضع كما أنّه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلاً، فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصّل»<sup>(43)</sup>. وقد بيّن التهانوي في كشف اصطلاحاته الفرق بين رؤية المناطقة وأهل البيان في إدراك المعنى فقال: «وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فإنّ الدلالة

(39) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 396.

(40) المصدر نفسه، ج 2، ص 397.

(41) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 530.

(42) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ط 1، 1955، ج 1، ص

21.

(43) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986، ج 1، ص

42.

عندهم هي المقصودة لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقيين، فإنَّما عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أَرادَه المتكلم أو لا»<sup>(44)</sup>. هذا ما جعل أبا هلال بدوره، يفرق بين الحقيقة والمعنى ؛ إذ المعنى ليس هو حقيقة الشيء تستعاد، بل هو قصد القراءة/ التأويل، يقول أبو هلال: «المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللّغة ما تعلق به القصد . والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا، يُقال : عنيته أعنيه معنى [ . . . ] ولهذا قال أبو علي رحمة الله عليه: إنَّ المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنَّه مصدر. قال: ولا يوصف الله تعالى بأنَّه معنى لأنَّ المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول، والمقصود هو المعنى. والله تعالى هو المعنى وليس بمعنى»<sup>(45)</sup>. فالمعنى، إذًا، عند أهل البيان لا يُطلق إلَّا إذا كان مقصودًا، وما اللَّفظ حينئذٍ إلَّا خادم لهذا المعنى المقصود، يقول عبد القاهر: «وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتَّى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفية إنَّ لم يُقدِّم فيه ما قدِّم، ولم يُؤخَّر ما أُخَّر، ويُدَيِّ بالذي تُدَيِّ به، أو تُثَيِّ بالذي تُثَلِّ به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة : أي الألفاظ يحصل له ذلك، أم في معاني الألفاظ ؟ وليس في الإمكان أن يشكَّ عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنَّما الذي يُصَوَّرُ أن يكون مقصودًا في الألفاظ هو "الوزن"، وليس هو من كلامنا في شيء، لأنَّنا نحن فيما لا يكون الكلام كلامًا إلَّا به»<sup>(46)</sup>.

إنَّ الطابع القصدى الذي تميَّزَ بهما الدلالة في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتم خارج تحقُّق الفهم والإفهام، وإلَّا أضحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة على فئة من النَّاس دون سواها، ولعلَّ هذا ما جعل الشريعة المباركة، كما يقول الشاطبي، أمية ؛ لأنَّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ومنها: «أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية ممَّا يسع الأمي تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها . أما الاعتقادية : بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا، فإنَّها لو كانت ممَّا لا يدركه إلَّا الخواصَّ لم تكن الشريعة عامَّة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بدَّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها

(44) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفى عبد البديع، مراجعة أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966، مادة (دلالة).

(45) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003، ص 45.

(46) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004، ص 364.

سهلة المأخذ»<sup>(47)</sup>. ولو لم تكن كذلك، يضيف الشاطبي، «لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يُطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول، ولذلك تجدد الشريعة لم تُعرّف من الأمور الإلهية إلا بما يسع فهمه، وأزجت غير ذلك فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: الآية 11] وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول»<sup>(48)</sup>.

فكأن القرآن، بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك ففة من المخاطبين إلا وشملها، وهذا تحقيقاً لمقاصد الشريعة في أنّها موجهة إلى الناس كافة، خاصتهم وعامتهم، إلا ما هو خاصّ بعلم الله سبحانه وتعالى واضع الشريعة، وهو ما يدخل في العلم اللدني الذي يسمّيه العلماء المتشابه، يقول الشاطبي: «فإنّ الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصّة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى. وذلك المتشابهات. فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض. فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصّة؟ فالجواب أن يقال: أمّا المتشابهات فإنّها من قبيل غير ما نحن فيه: لأنّها إمّا راجعة إلى أمور إلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه؛ وإمّا راجعة إلى قواعد شرعية فتعارض أحكامها، وهذا خاصّ مبنيّ على عامّ هو ما نحن فيه»<sup>(49)</sup>. وهذه الأمور مجتمعةٌ مُجَاب عنها، يضيف الشاطبي، بأوجه: «أحدها: أنّها أمور إضافية لم يتعدّ بها أول الأمر [..]. والثاني: أنّ الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض [..]. والثالث: أنّ ما فيه التفاوت تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حدٌّ يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف، فصار كلّ أحد فيها مطلوباً بإدراكه، فمن مدرّك فيها أمرٌ قريباً فهو المطلوب منه، ومن مدرّك فيها أمرٌ هو فوق الأوّل فهو المطلوب منه [..]. والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تُخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه، فإنّ امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإنّ ذلك المزيد أصله أمر الاشتراك»<sup>(50)</sup>.

هذا، والحال أنّ إصرار الشاطبي على أنّ الشريعة المباركة أُمّية لأنّ أهلها كذلك جعل جورج طرابيشي يعترض

(47) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 397.

(48) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 397، 398.

(49) المصدر نفسه، ج 2، ص 400.

(50) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 400، 401.

على هذه الفرضية التي يقوم عليها فهم القرآن، فالشاطبي، حسب توصيف طرايشي، لم يكن بدعاً من العلماء، بل إنه مقلد في زني مجدد، أو بالأحرى هو شافعي عصر الاندثار، «ومن هنا رفضنا توصيف ناقد العقل العربي للمشروع الشاطبيّ بأنه "إبداعي" و"تجديدي"، وإصرارنا على توصيفه . على العكس . بأنه "اعتصامي" مسكون ومسقوف معاً بمحس اندثار الزمان والمكان . وإذا جاز لنا الكلام هنا عن "إحيائية" الشاطبي، فعلى شرط الإضافة أنّ هذه الإحيائية اتخذت من البداية منحى اختزالياً . إفتقارياً، وحصرت نفسها عن وعي وعمد ببرنامج الحد الأدنى، لا الأقصى . وهذا المنحى الاختزالي . الإفتقاري لم يبق محصور الفاعلية بالدوائر المحيطة وحدها، بل طال نقطة المركز . أو "أصل الأصول" على حدّ تعبير الشاطبي . في الصميم . وذلك هو سرّ تلك النظرية العجيبة التي عمدها مؤلف "الموافقات" باسم أمة الشريعة المباركة»<sup>(51)</sup> .

إنّ إصدار حكم بهذا التوصيف في بداية نقد مشروع الشاطبي يجعلنا نقول إنّ (إن) طرايشي أخذ الشاطبي بالجابري؛ فكان منه هذا الحكم المستعجل الذي ينم عن سوء فهم، إذ لا مبرر لمن يندب نفسه لتقويض خطاب نقد العقل العربي الوقوع في الجاهز من الأحكام، خصوصاً وأنها جاءت قبل أن يفرغ من مقارنته الخطاب (الخطاب)، وهو بدوره يقع فيما يفترض أنّ الشاطبي وقع فيه ؛ إذ بدأ بتقويض مفهوم الأمية، لا كما أوردته الآيات القرآنية، مثلما هو مثبت في كلام الشاطبي<sup>(\*)</sup>، بل اقتصر على الحديث النبوي "نحن أمة أمة"، معتبراً أنّه وإن كان حديثاً متواتراً صحيحاً، فلا ضير من إعادة مساءلته، بل ولما لا تضعيفه، حيث يقول: «ولكن السؤال ما مدى نصيبه من القوة والضعف؟ وإذا نجينا مسألة الإسناد جانباً وأخضعناه لمبدأ التقد الداخلي . وهو المنهج الوحيد الذي يقبل به العلم الحديث . فكيف لنا أن نتصور أنّ قريشاً التي لها وبلسانها كان أول نزول القرآن، هي بجماعتها "أمة أمة" "لا تكنب ولا تحسب"، مع أنّها أمة سداثة وتجارة، وفي الحاليين لا غناء لها عن الكتابة والحساب؟ ولو كانت أمة أمة، فلمن كانت تعلق المعلقات على أسداف الكعبة، مكتوبة بماء الذهب على ما يُقال؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمة، فمن أين جاء النبيّ بكتبة الوحي

(51) جورج طرايشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2002، ص ص 359، 360.

(\*) يورد الشاطبي مجموع الآيات التي دار حولها مفهوم الأمية تعضيداً لفرضيته، وهي قوله جلّ شأنه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ» [الجمعة، 02/62]، وقوله: «فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ» [الأعراف، 158/7]، وقوله: «وَمَا كُنْتُمْ تَشْلُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحْتَفُطُهُ بِيَمِينِكُمْ» [العنكبوت، 48/29]، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه مسلم في صحيحه والتساوي: «نحن أمة أمة لا نحسب ولا نكتب، الشّهر هكذا وهكذا وهكذا»، وقوله أيضاً: «يُعِثُّ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ». يُنظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380.

وكتابة المراسلات وحتّى التراجم؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمّية، فلم نزل القرآن، وهي أول المخاطبين به، باسم القرآن؟. . . «(52). فالعجب كلّ العجب، فيما يثيره طرابيشي نفسه، فهل ما أورده إلاّ روايات تحتاج بدورها إلى دراسة وتحليل، كما أنّ القول بأنّ المقاربة من الداخل هي السبيل الوحيد للباحث لبلوغ (لبلوغ) الحقيقة يجعله يتحمل على النصوص، ويحسب أفقها في سحن الرؤية الدوغمائية التي تزعم أنّ الحقيقة واحدة، ولا يمكن إدراكها إلاّ بالمنحى العلمي الموضوعي . وقد أظهر الباحثون في مجال علوم الفكر مدى هشاشة هذه الفرضية، التي وإنّ بدت صالحة في مجال العلوم الصحيحة، فإنّها قاصرة في مجال العلوم الإنسانية(53).

أضف إلى ذلك فإنّ الذي تغافل عنه طرابيشي هو أنّ الأمّية، وإنّ كانت صفة ملتصقة بأمة العرب لحظة نزول القرآن، فإنّها تزول عنها بالضرورة بعد حين لما يحمله هذا الكتاب لها من وسائل التحوّل المعرفي وطرق أبواب الحضارة، وهو، أي نزول القرآن كذلك، كما يذهب إليه معظم دارسي الإعجاز، تأييد لمعجزة نبيّه وإقرار بإعجازه، وإنّ تجاوز فهمه هذه الأمّة الأمّية فيما بعد، كما أنّ الكاتب، فيما أحسب، قد أغفل البعد الشفاهي للثقافة العربية آنبل بوصفه الجهاز المفهومي الذي قامت عليه المعرفة في هذه الثقافة، وإلاّ فما قيمة أن يأتي القرآن الكريم كخطاب جديد، حامل لمعركة قديمة جديدة في آن . كما بيني نقده، أيضًا، على الرأي القائل بأنّ «الأمّي منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأمّ لم يتعلّم كتابًا ولا غيره»، وأسقط المعنيين الآخرين اللذين سلط بأحدهما نقده على الشاطبي، مستندًا في ذلك إلى آراء المستشرقين، وهما قول الشاطبي نقلًا عن الخطابي: «قوله أمّية إنّما قيل لمن لا يكتب ولا يقرأ: أمّي لأنّه منسوب إلى أمة العرب، وكانوا لا يكتبون ولا يقرأون . . . «(54)، يقول طرابيشي: «فالتأويل الذي يأخذ به الشاطبي، بتوكيده أنّ "الأمّي منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأمّ لم يتعلّم كتابًا ولا غيره"، هو، على ما يتراءى لنا، تأويل إسقاطي يأخذ بالمعنى الذي كان لها في الأزمنة المتقدّمة. وقد أنكر دارسون كثير. وفي مقدّمهم المستشرق ماسنيون. أن تكون مشتقة أصلًا من "الأمّ". فعندهم أنّها مشتقة من "الأمة"، والنبيّ "الأمّي" هو في هذه الحال النبيّ الذي من أمة أخرى غير أمة الكتّابيين من اليهود والنصارى . . . «(55).

(52) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 360.

(53) H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du seuil, 1996, p.118.

(54) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380. (الهامش) .

(55) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 361.

هذا، والباحث لا يقف به الحال عند هذا الحدّ، بل راح يعتبر هذا الربط بين الشريعة والأمة غاية في الغرابة، وربما أدخلنا في إشكالات لاهوتية، حيث إنّه إذا كان لانقأ التسليم بالمقدّمة، وهي كون الأمة أمة، فإنّه لا يمكن التسليم بالنتيجة، وهي كون الشريعة المباركة أمة. «فأمة المشرّع له لا تستلزم أمة المشرّع، وإلاّ نشأت إشكالات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشاطبي أن يجد حلاً لها. فكيف تنسب الأمة نفسها إلى شريعة أمة وتنسب هذه الشريعة عينها إلى تنزيل إلهي؟ وإذا كانت الشريعة أمة لأنّها موضوعة على وصف أهلها الأميين»، فكيف تصلح للأمم غير الأمية؟ وكيف يكون القرآن هو القرآن ثمّ يوسم بأنه "أمة"؟ ولئن يكنّ القرآن سمّي نفسه قرآنًا، أفليس ذلك دعوة إلى الأمة، التي هي مخاطبته، كيما تتجاوز شرط أميتها، وأوقعا كانت أو زعمًا؟ وإذا كان القرآن كلام الله، والحدّ اللاهوتي لله أنّه كلّ العلم، فكيف يكون كلامه "أمة"؟<sup>(56)</sup>.

لا ريب أنّ وصف الشريعة بالأمية قد يوهم كما يذهب إليه الكاتب، لكن ليس إلى درجة أن ترتبط بالمشرّع، وإنّما بالأحكام والتكاليف التي تتضمنها هذه الشريعة، تحقيقاً لمبدأ المنفعة. وهو ما يتولّى الشاطبي نفسه الردّ عليه، وهو يعرض فرضيته، إذ يرى أنّ (أن) «الشريعة التي بعثت بها النبيّ الأميّ صلى الله عليه وسلّم إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عمومًا، إنّما أنّ تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أو لا، فإنّ كان كذلك فهو مع كونها أمة أي منسوبة إلى الأميين، وإنّ لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزّل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بدّ أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلاّ ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذاً أمة»<sup>(57)</sup>.

إذا كان الأمر على ما وصف الشاطبي، فما هي الدلائل التي بها يُعرف مقصد الشارع من غير مقصوده، يجيب الشاطبي بأنّ «النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام: أحدها أن يقال: إنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتّى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلاّ بالتصريح الكلامي، مجرّدًا عن تتبّع المعاني التي يقتضيه الاستقرار، ولا تقتضيه الألفاظ بوضعها اللغوي [. . .]. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مُطلقًا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرّون مظان العلم بمقاصد الشارع في ظواهر النصوص [. . .]. فإنّ القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنّه ليس على إطلاقه كما قالوا»<sup>(58)</sup>. وأمّا الثاني، وفيه ضربان: الأوّل: «دعوى أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها، وإنّما المقصود أمر آخر

(56) المصدر نفسه، ص 362.

(57) الشاطبي، المصدر السابق، ج 2، ص 380.

(58) المصدر نفسه، ج 2، ص 666.



وراءه . ويظنّ هذا في جميع الشريعة، حتّى لا يبقى في ظاهرها متمسكاً يمكن أن يلتصق منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشريعة، وهم "الباطنية" فإنّهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلّا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله. والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء، وهو الضرب الثاني بأن يقال : إنّ مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلّا بما على الإطلاق، فإنّ خالف النصّ المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري»<sup>(59)</sup>. أمّا الثالث : «أن يقال باعتباره الأمر جميعاً، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنصّ، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين" فغلبه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشّارع»<sup>(60)</sup> .

إنّ اللافت في كلّ ما أورده الشاطبي هو افتتاح القرآن على كلّ العقول والأفهام، وأنّه لا يقف قصده عند ظاهر إذا كان المعنى المقصود يتطلّب الحفر في باطنه، لكن يبقى أنّ هذا الباطن مقصور على العلماء الراسخين في العلم، ولما كان المتشابه غير ظاهر، وهو مناط الاختلاف بين العلماء، فإنّه لا يترتّب عليه تكليف، كما هو الحال بالنسبة لفواتح السور، التي وإنّ فهمها قلّة من أهل العلم، فإنّها ممّا لا يعلمه إلّا الله، وفي هذا يقول الشاطبي إنّ (إن) «فواتح السور في تفسيرها مقال بناء على أنّه ممّا يعلمه العلماء، وإنّ قلنا إنّ ممّا لا يعلمه العلماء التّبة فليس ممّا يتعلّق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس ممّا نحن فيه، وإنّ سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلّا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكليّة المستدلّ عليها أيضاً، لأنّه ممّا لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنّما الكلام على ما يؤدّي مفهوماً لكن على خلاف المعقول وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأنّها نقطع أنّها لو بينت معانيها لم تكن إلّا على مقتضى العقول، وهو المطلوب»<sup>(61)</sup> .

ولما كان هذا حال الشريعة فقد وجب القول إنّ (إن) الأصل في الخطاب القرآني هو «الإبانة عن المقاصد وإفهام النّاس أسس الدعوة، لذلك تكثر الآيات المحرّضة على "البيان" و"الفقه" و"التعقل" وحتّى جانب الفنّ فيه فلخدمة الاعتقاد، والفنّ في القرآن إعجاز والإعجاز إقناع وسدّ للذرائع والقول فنرى كيف سخر لغاية خطابية نفعية . فالنصّ مهما كانت قيمته في ذاته، يرتبط بغرض، ويجري لغاية، لذلك لم تبلور في هذه

(59) المصدر نفسه، ج 2، ص 667.

(60) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(61) المصدر نفسه، ج 3، ص 27.

الحضارة فكرة الفنّ للفنّ»<sup>(62)</sup>. هكذا، تغدو وظيفة الفهم والإفهام هي الوظيفة الأساسية التي تدور في فلكها باقي الوظائف اللغوية، فالجاحظ يرى أنّ (أن) عملية التواصل وقضاء الحاجات لا تتحقّق إلا عبر الفهم والإفهام، ولعلّ هذا ما جعله يجمع بين البيان والتبيين أو الفهم والتفهم، حيث يقول: «والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك فناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»<sup>(63)</sup>. ويرى في موضع آخر، مؤيدًا الآية الكريمة: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَنَ قَوْمِهِ لِئُبَيِّنَ لَهُمْ»<sup>(64)</sup>، أنّ (أن) «مدار الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهم . وكلّما كان اللسان أبيض كان أحمدًا، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمدًا، والمفهم لك والمفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أنّ المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم»<sup>(65)</sup>.

فلا عجب، إذًا، أنّ تكون استحابة المتكلم والسامع كليهما في الحضارة العربية لهذا المنطق اللغوي، الذي به تمام القول وبجاح التواصل، «فالألغة . مهما سمّت درجة الابتكار فيها. مشدودة إلى ما تدلّ عليه في أصل الوضع شدًا. إذ علاوة على مبدأ اختيار الألفاظ الملائمة للمعنى وخلوها من متنافر الحروف وسيلانها في الفم كالماء فإنّ التفكير التقدي حرص على المناسبة بين الألفاظ في استعمالها المجازي وما تدلّ عليه في مجال تداولها "الحقيقي" التواصل المحض [ . . . ] . ويعود هذا الحرص على ضبط التجويز في القول بضوابط "الحقيقة" إلى نزعة واضحة عندهم في جعل التخاطب الأدبي ممكنًا فلا يستسلم المبدع إلى "أهوائه" و"نزوعه" و"ميولاته" حتّى يكون في كلّ ذلك مراعيًا للمخاطب وحقوقه اللغوية" وقدرته على الإدراك»<sup>(66)</sup>. وواقع الأمر أنّ الجاحظ وغيره من أئمة الاعتزال شدّدوا على فصل الكلام عن ذات المتكلم، فهم، على ما يذهب صاحب الملل، الشهرستاني، ومن منطلقهم العقدي، ينكرون أنّ يكون الكلام قائمًا بالذات، إذ «المتكلم من

(62) حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراء)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص 198.

(63) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ت، ج 1، ص 76.

(64) إبراهيم، 04/14.

(65) الجاحظ، المصدر السابق، ج 1، ص 8.

(66) شكري المبخوت، جمالية الألفة (النصّ ومتقبله في التراث)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)،

تونس، ط 1، 1993، ص 26.

فَعَلَ الكلام لا من قام به الكلام». «والله متكلّم من حيث أنّه خالق الكلام في محلّ»<sup>(67)</sup>. فأهمية الكلام بالنسبة للمعتزلة لا تكمن في قيمته ذاته من حيث هو كلام، بقدر ما يرتبط بالمنفعة التي يمكن أن تحصل منه، فمدار الشرف، حسب الجاحظ، على الصواب وإحراز المنفعة<sup>(68)</sup>. وعلى هذا الأساس عمد المعتزلة إلى منهجهم في الاستدلال بالكلام الشاهد على الكلام الغائب، معتبرين أنّ المتكلّم منّا إنّما يتكلّم بقصد الإفهام والاستفهام، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ): «وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنّه من نعم الله تعالى العظام، لأنّه به يتصوّر الإفهام والاستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتّسع اتّساع الكلام، لأنّ الذي يشبهه الحال فيه ليس إلّا عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولا شكّ أنّه لا يتّسع اتّساعه، فمعلوم أنّ الأخرس لا يمكنه أن يدلّ على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتّى منه ذلك على الحدّ الذي يتأتّى من المتكلّم [ . . . ]. وإذ قد تبين لك هذه الجملة في كلامنا، فكلام الله المنزل على رسوله أدخل في باب النعمة، لأنّ به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع في الشرائع والأحكام، ولذلك قلنا: إنّ كلام الله تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة، حتّى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثمّ لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه»<sup>(69)</sup>.

فالكلام، إذًا، يجري لغاية يحقّق من خلالها الإنسان منفعةً أو يردّ مضرّةً، وهو ما يستحيل على الله من منظور المعتزلة؛ إذ إنّه جلّ وعزّ يُفهّم ولا يستفهم، يحقّق الفائدة لخلقه لكنّه لا يستجلب بكلامه منفعة ولا يدفع ضرراً، «لأنّ الانتفاع الذي يقع للمتكلّم منّا بكلامه إنّما أن يكون اجتلاب منفعة أو دفع مضرّة طلباً لحفظ ما نتلوه من الكلام أو تحفظاً من النسيان بتلاوته [ . . . ]. وكلّ ذلك يستحيل عليه»<sup>(70)</sup>. فلا يجوز العبث بكلام (بكلام) الله، فهذا محالٌّ، ولعلّ سعي المعتزلة هذا إلى تنزيه الله عن العبث، كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين، «هو الذي جرّهم إلى القول بأنّ كلامه حادث إذ لا بدّ من أن يكون هناك قوم يتوجّه

(67) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ط 1، 2003، ج 1، ص 91.

(68) الجاحظ، المصدر السابق، ج 1، ص 136.

(69) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988، ص ص 530، 531.

(70) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبواب والنشر، القاهرة، 1961، ص 182.

إليهم بخطابه أمرًا ونهيًا ووعدًا ووعيدًا ألطافًا منه»<sup>(71)</sup>. وما دام المخاطب مخلوقًا فتعين أن يكون كلامه مخلوقًا. ف«لو تكلم بذلك وأحدثه ولا مكلف لكان ذلك عبثًا فيجب أن يكون محدثًا له وهناك من ينتفع به»<sup>(72)</sup>. فالمعتزلة، تنزيهاً لله عن كل نقص أو عبث، عملوا على ربط الكلام بصفة الحدوث، فهو يدخل في صفات الأفعال، التي ينتمي إليها الكلام، لا في صفات الذات التي تتحقق بها وحدانيته وتفرده وقدمه وأزليته. ويتبدى ذلك بصورة جلية لدى بعض الباحثين في تأويلهم لقوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>(73)</sup>، إلى أن المراد به «ظهور الصفات واحتجاب الذات، فالله سبحانه وتعالى ظاهر بصفاته المتجلية في كمال صنعه [ . . . ] وهو سبحانه باطن بداته وكنهه وجوهه المنزه عن كل تصوير أو تشبيه أو تقريب أو تعطيل»<sup>(74)</sup>.

هذا، والحال أن هذا الرأي، لا يعتد به عند الأشاعرة، الذين يقولون بأولية الصفات وقدمها، فقد قرروا أن كلامه تعالى قديم باعتباره ملكًا مريدًا، منزهًا عن أن يكون محالًا للحوادث والأعراض. وهو موقف لا يكاد يختلف عن رأي المعتزلة في صفة التنزيه، إلا أن الفرق الجوهرية الذي تفترق عليه النظرتان، هو الكلام نفسه. فأهل الاعتزال يرون أن (أن) عند الإنسان أصوات منجزة يؤدبها بما مكّنه الله من جهاز صوتي تلك وظيفته، أما الله المنزه عن الأعراض وعن مشاهة الإنسان فإنه يخلق الكلام خلقًا في الأجسام على وجه يُسمع ويفهم معناه. أما عند الأشاعرة فالكلام، وإن كان أصواتًا مقطعة وحروفًا منظومة، مما يستوجب صفة الحدوث، فإنه صفة قديمة لله كسائر صفاته، وهو الأمر الذي جعلهم يقولون بالكلام التّفسي<sup>(75)</sup>، أو المعاني التّفسية التي بما يثبتون أن الله متكلم وهو على ذلك لم يزل، لأن العبرة عندهم بالمعنى الكامن وراء اللفظ، وهو مذهب الإمام عبد القاهر الجرجاني ومن لفّ لفّه من أنصار المذهب الأشعري. فهذا الفخر الرازي(ت 560 هـ)، تأكيدًا لمنهج الأشاعرة في تعريف الكلام يقول: «ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر،

(71) محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2001، ص 105.

(72) القاضي عبد الجبار، المعنى، ج 7، ص 224.

(73) الحديد، 03/57.

(74) يُنظر: محمد عزيز الوكيل، المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدين، دار القلم، الرباط، 2003، ص 21.

. سعد حسن كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2005، ص 232.

(75) محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 108، 109.

ولو قدّرنا أنّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معارف لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلامًا أيضًا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرًا وضعيًا اصطلاحيًا، والتحقيق في هذا الباب : أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلمًا بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص، وأمّا الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والإرادات»<sup>(76)</sup> .

وهو، حين يورد هذا، إنّما يردّ على فكرة الحدوث التي يقول بها أهل الاعتزال، وهو الأمر الذي جعله يجمع في تحديده للكلام بين الوضع والاصطلاح، يضيف قائلاً: «لما ثبت أنّ الألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الإرادات والاعتقادات أو نوع آخر، قالت المعتزلة : صيغة "افعل" لفظة موضوعة لإرادة الفعل، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أنّ ذلك القائل يعتقد أنّ الأمر الفلاني كذا وكذا، وقال أصحابنا: الطلب النفساني مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد، أمّا بيان أنّ الطلب النفساني مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد فالدليل عليه أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهذا متفق عليه، ولكن لم يرد منه الإيمان، ولو أراده لوقع»<sup>(77)</sup>، ويدلّ عليه وجهان، يضيف الرازي : «الأوّل أنّ قدرة الكافر إنّ كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدًا للكفر، لأنّ مريد العلة مريد للمعلول، وإنّ كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلّا برجح، وذلك المرجح إنّ كان من العبد عاد التّقسيم الأوّل فيه، وإنّ كان من الله تعالى فحينئذٍ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبًا للكفر، ومريد العلة مريد للمعلول، فثبت أنّه تعالى مريد الكفر من الكافر، والثاني : أنّه تعالى عالم بأنّ الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضدّ لحصول الإيمان، والجمع بين الضدّين محالّ، والعالم بكون الشيء ممنوع الوقوع لا يكون مريدًا له، فثبت أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وثبت أنّه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة، وذلك هو المطلوب، وأمّا بيان أنّ الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أنّ القائل إذا قال : العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم على القائل يقدم العالم، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنّه يعتقد أنّ العالم ليس بقديم، فعلمنا أنّ الحكم الذهني

(76) الفخر الرازي، "مفاتيح الغيب"، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط 2، 1997، ج 1، ص

(77) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

حاصل، والاعتقاد غير حاصل، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد»<sup>(78)</sup> .  
هكذا، يبدو أنّ جوهر الصراع بين علماء الكلام هو الكلام نفسه، ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يعيننا هاهنا هو إثبات الغاية التي يجري إليها الكلام أو الفائدة التي تُرجى منه. كما نلمس حضور مفهوم الإبانة والفهم في خطاب الطبري التفسيري؛ فقيمة الرسالة اللغوية عنده لا تقف عند حدّ الإخبار، وإنّما تتجاوزه إلى مرتبة الإفهام، ومن ثمّ فقيمة الخطاب حاصلة في الجمع بين المستويين: الإخبار والإفهام معاً، لا سيّما كلام الله الذي تنزّه عن كلّ نقص أو عيب، يقول الطبري: «فإنّ كان ذلك كذلك، وكان غير مبين منّا عن نفسه، من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنّه غير جائز أنّ يخاطب جلّ ذكره أحدًا من خلقه إلّا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالة إلّا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأنّ المخاطب والمرسل إليه إنّ لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه، فحاله . قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده . سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله تعالى ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يُرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه لأنّ ذلك فينا من أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعالٍ»<sup>(79)</sup> . ثمّ يضيف الطبري، موضعاً في السياق نفسه العلاقة بين الإفهام والإبانة في التكليف والاعتبار؛ إذ يصبح عبثاً فعل التكليف والأمر بالتدبّر في غياب فهم الرسالة، وتبيّن مغزاها، «لأنّه محال أن يقال لمن لا يفهم ما لا يقال له، ولا يعقل تأويله : اعتبر بما لا فهم لك به، ولا معرفة من القيل والبيان والكلام، إلّا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه ثمّ يتدبّره ويعتبر به، فأما قبل ذلك، فمستحيل أمره وتدبّره وهو بمعناه جاهل»<sup>(80)</sup> .

لكن هذا لا يعني أنّ علماءنا أقاموا رؤيتهم للنصوص على هذا المستوى الإبلاغي، الذي يبقى الكلام فيه مقتصرًا على البعد النفعي، بل كانوا يجمعون في نسيج خطابهم بين صنفين من القراء؛ القارئ العادي والقارئ المتمرس . أمّا الأول، كما سبقت الإشارة إليه، يبدو من خلال المستوى التخاطبي للرسالة، حيث تحقّق الفائدة والمنفعة، وأمّا الثاني، فهو يملك من المعرفة بأسرار لغة نزول القرآن، العالم ببيّانها، وقد يفسّر هذا التداخل بين النصوص المتنافرة في تفسير الطبري أنّه كان يجمع في نسيج مؤلّفه، فيما يذهب إلى القول الجاربي، «بين المستوى العالم الذي يعاد إنتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساساً له الخطاب المنظم المكتوب، والمستوى العامّي الذي يُعاد إنتاجه بوسائل غير علمية، أي بوسائل العامّة، التي تعتمد أساساً الحكاية والتقل

(78) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(79) الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 11.

(80) المصدر نفسه، ج 1، ص 82.

الشفهي»<sup>(81)</sup>. وهذا التمييز هو، في الحقيقة، وليد الأنظمة المعرفية للحضارة العربية الإسلامية في عصر التدوين، لأنه، والقول للجباري، «العصر الذي بدأ فيه التعامل مع الموروث يتم على المستوى العالم إلى جانب استمرار بل تزايد التعامل معه على المستوى العامي نظراً لاتساع مجال الثقافة وتعاظم دورها مع اتساع رفة الدولة العربية الإسلامية»<sup>(82)</sup>.

إن مدار الأمر كلّ، من منطلق هذه الرؤية، هو بلوغ المعنى المرجو، ولو أن يكون متصوّراً في الأذهان، بوصفه مدلولاً غير قابل للتحديد أو التجسيد؛ إذ المعنى، والقول للرازي، «اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أنّ القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصوّر»<sup>(83)</sup>. فالأصل في الإفهام، إذًا، هو المعاني التفسيرية لا ما قد يفهم من الظاهر أو الحقيقة، وهو مذهب الأشاعرة، وهو الحال عند ابن القيم، بوصفه متأثراً برؤية السلف الصالح؛ من الصحابة والتابعين، فقصد المتكلم من المخاطب عنده هو أن يحمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته، ف«لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه وأن يبيّن له ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق؛ كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم؛ وتمكّن السامع من الفهم. فإن لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكّن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بيّن المتكلم مراده بالألفاظ الدالّة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بدّ من تمكّن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم. وحينئذ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدلّ عليه. . .»<sup>(84)</sup>.

حاصل الأمر من كلّ ما مضى، هو أنّ لا شيء في التراث العربي إلّا وهو عالق بمعنى مقصود، فلا وجود لمنظومة معرفية؛ أصولية كانت أو كلامية أو تفسيرية إلّا ضمن مفهوم المعنى، وما استوى علم واشتدّ عوده داخل محاضن الثقافة وأنظمتها إلّا وله به صلة، «أليس المعنى هو الفكر يتدبّر ما في الكون من علامات وسمات، ويتعلّق ما تختزنه من دلالات، لفهم أسرارها، والوقوف على دقّة نظامه. فالكون مجمع أدلّة،

(81) محمد عابد الجباري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1988، ص ص 188، 189.

(82) المصدر نفسه، ص 189.

(83) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 1، ص 38.

(84) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية المعطلّة، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت،

ومستودع معنى والإنسان باحث حوله لا يني عن معنى، قارئ لا يملّ النظر في الأشياء حوله حتى يفهم ويفهم ويُعلم . فهو دليل يستدلّ بمعارف العقل ونتائجها أولاً، ويتواصل العلم والمعرفة بينه وبين غيره ثانياً»<sup>(85)</sup>. لذلك اعتبر العلماء اللّغة، على اختلاف نحلهم، وخصوصاً الأشاعرة، وسيلة تجرّي لغاية ومقصد، فهي تابعة لمقاصد المتكلم وخادمة للكلام، بما هو معاني نفسية، يقصدها المتكلم بما ويعنيها، لا على أنّه حقيقة يكون المدلول فيها مطابقاً للأشياء في العالم، أو لما تسمّى به قبل أن يدخل إلى مجال اللّغة . فاعتبار اللّغة، إذاً، «من منطلق الفصل بين الألفاظ والمعاني وتقدّم هذه الأخيرة في الوجود، أداة لإبراز المعاني والكشف عنها، حتّى يمكن تداولها، وتصريفها، طبق مقاصد المتكلمين وغايتهم، ترتّب عنه دخولها في خدمة المعنى واتصالها به اتصال الجواهر بالأعراض . ومن تمّ كانت قيمة البناء اللّغوي على قدر أدائه المعنى، والإحاطة بجوانبه، لا بما قد يوئد في متقبّله من متعة شكلية. وفي هذا منع للنصّ من أن يكون غاية في ذاته. فالنصّ موجود نرى من خلاله ولا نراه، يستمدّ أهميته من قدرته على وضع المتلقّي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله، وجمال بنائه. فغاية النصّ التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى، وحصول النفع حتّى لكأنّ الجميل النافع المفيد»<sup>(86)</sup> .

ولعلّ ما يزيد من تعضيد هذه الطبيعة النفعية الكامنة في خطاب القرآن الكريم، بوصفه خطاباً تداولياً بامتياز، هو كونه ذا بُعد حجاجي، يجعله يصدر عن طريقة مخصوصة في القول تميّزه كأسلوب .«ومعنى هذا، أنّ أسلوب القرآن حامل حجاجاً، وحجاجه مجتد في أسلوب، ولما كان الأسلوب هو التفرّد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية شائعة فإنّ الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلّا حجاجاً خاصاً به دون غيره من سائر الخطابات»<sup>(87)</sup>. فالقرآن، بما هو كذلك، كان بحقّ نصّاً مختلفاً/غيريّاً، وهو، وإنّ نزل بلغة العرب وعلى المعهود من كلامهم، حتّى وإنّ شاركته في ظاهرة الحجاج *l'argumentation* نصوص عربية أخرى، فإنّه يملك أسلوبه الخاصّ في القول، الأمر الذي يجعل هذا البعد الحجاجي فيه مقصوداً عليه وحسباً، والأسلوب، بما هو نظام متفرّد داخل نظام اللّغة، إنّما هو الدالّ والمدلول معاً، وليس أحدهما دون الآخر. وبصرف النظر، يضيف صولة، عن كون القرآن «نصّاً مفارقاً بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب، واختلاف حجاجه تبعاً لذلك، مأتاهما موقفه من مخاطبيه زمن الدعوة وموقف أولئك المخاطبين

(85) حمّادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط 1، 2002، ص 13.

(86) المصدر نفسه، ص 35.

(87) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب بمنوبة،

تونس، 2001، ج 1، ص 57.



منه ؛ فالفاعل الحاصل بينه وبين جمهور متلقيه الأول هؤلاء كان عاملاً حاسماً في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجاج . أو قل كان ذلك التفاعل عاملاً حاسماً في توجيه دقة الحجاج وجهة معينة نشأت عنها خصائص أسلوبية معينة . ولا فرق فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر البتة»<sup>(88)</sup> .

هذا، وقد انتهى أصحاب الاتجاه التداولي إلى القول إنّ (إن) الكلام مهما تباينت طرائق استخدامه، وتعدّدت بحسب المقام الذي يقتضيه، دلالةً ومعنىً، فإنّه يسعى إلى الالتقاء بمخاطبيه، إبانةً وإفهاماً، ويسعى دوماً إلى تغيير أوضاع المتلقين الذين يوجّه إليهم، وهو، حين يجمع بين مختلف الوسائل التعبيرية ؛ الإنشائية الجمالية أو الإبلاغية الإفهامية، أو استخدام كلمة دون غيرها، إنّما «يرمي إلى مزيد التأثير في ذهن المتلقين على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلقُ بعالم خطابهم وأمضى أثراً بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللّغة أو الاستعمال، أو منهما معاً. وهو ما عيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه : إنّ الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا تكفي بجعل المقام . على رأي بوهلر السابق ذكره . يشحنها بالدلالة»<sup>(89)</sup> . ومهما يكن حال الكلمة، تأديةً وعملاً، في السياق الذي وصلت إليه من بيئة التداول التي لفظتها، وجعلتها ترتحل عبر النصوص، وهي، وإن دخلت في جدل أو حوار مع هذا السياق، تستمدّ كينونتها، وتأخذ منه دلالتها على صعيد آني، وتضفي عليه من دلالتها على صعيد زمني، أي بما جاءت تحمله من أرض النشأة، فإنّها تجري، في المحصلة، لغاية لا بعد بعدها، ألا وهي التأثير في المتلقي، نفعاً وإفادةً وتواصلًا، لهذا تصدّرت، والقول لضمود، «الإبانة والإفهام سلّم الوظائف التي تؤدّيها اللّغة في مختلف المخاطبات والنصوص، لا نستثني من ذلك النصوص الأدبية [ . . . ] فكلّ ضروب الفن القولي، ومختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير، تُلحق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنى التابعة له، فيكون الإبلاغ والإفهام سعيّ مستويات اللّغة كلّها . وأمّا مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلاً، فوظائف مساعدة؛ دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاجتهاد لجعلها أكثر تمكّناً في الدلالة على الغرض، وأشدّ تأثيراً في المتلقّي»<sup>(90)</sup> .

ثانياً : قضية الظاهر والباطن من منظور الشاطبي:

لا نحافى الصواب إذا قلنا إنّ العلماء، أصوليين كانوا أو علماء كلام أو فلاسفة، أجمعوا على أنّ للقرآن ظاهراً

(88) المصدر نفسه، ج 1، ص 58.

(89) المصدر نفسه، ج 1، ص 75.

(90) حمادي صمّود، في نظرية الأدب عند العرب، ص 35.

وباطناً، إلا من نفى أن يكون له باطن وهم أنصار الظاهرية، أو من قال بالباطن دون الظاهر، ويتعلّق الأمر بالباطنية . ولما كان الكلام في العربية، كما رأينا، يجمع بين القصد والفهم فإنّه حامل لا محالة لوجوه من الدلالة تقف واسطة بين المتكلم والسامع عبر الخطاب الذي يحفي بين شقوّه مقاصد منشئه ومراده، وهو بما يستميل قارئه من خلال هذه الفجوات يسعى إلى التواصل حواراً ومساءلةً ففهمًا وتأويلاً بطريقة مخصوصة هو من يضع مراسمها ويرسم طريقها . فكلّ ما كان من المعاني العربية التي لا يبنى عليها فهم القرآن إلاّ عليها فهو، حسب الشاطبي، داخل تحت الظاهر<sup>(91)</sup> . وكلّ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله<sup>(92)</sup> . يبقى أنّ الظاهر، من منظور الشاطبي، لا خلافَ حوله، فكونه هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه، لأنّ المؤلف والمخالف اتفقوا على أنّه منزل بلسان عربي مبين<sup>(93)</sup> . ولكن ما دام الباطن هو المراد من الخطاب فإنّه يحسن أن يتوقّر فيه شرطان : «أحدهما: أنّ يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية . والثاني : أن يكون له شاهدٌ نصّاً أو ظاهراً في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض . فأما الأول : فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنّه لو كان فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنّ مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه، وما كان كذلك فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أنّ مدلوله أولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجّح يدلّ على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكّم وتقول على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أنّ القرآن عربي جارية هنا . وأما الثاني : فالأنّه لم يكن له شاهد في محلّ آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعوى التي تدعّي على القرآن، والدعوى غير مقبولة باتفاق العلماء»<sup>(94)</sup> . بهذين الشرطين فحسب يتبيّن، حسب الشاطبي، «صحّة ما تقدّم أنّه الباطن ؛ لأنّهما موفران فيه، بخلاف ما فسّر الباطنية ؛ فإنّه ليس من علم الباطن، كما أنّه ليس من علم الظاهر»<sup>(95)</sup> .

هذا، وقد حاول الشاطبي، إقراراً لصحّة فرضيته، ودفاعاً عن تأويل معتدل *interprétation*

(91) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 349.

(92) المصدر نفسه، ج 3، ص 352.

(93) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

(94) المصدر نفسه، ج 3، ص 357، 358.

(95) المصدر نفسه، ج 3، ص 358.

*modérée*<sup>(96)</sup>، مؤسس على المقاصد العربية؛، تقدم نماذج مما اعتبره ماثراً للسؤال، فقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح، وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح<sup>(97)</sup>. ويتعلق الأمر بفواتح السور، نحو "ألم"<sup>(98)</sup>، "ألمص"<sup>(99)</sup>، "حَم"<sup>(100)</sup> ونحوها، «فسترت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك، فينقلون عن ابن عباس أنّ "ألم" أنّ (ألف) الله، و(لام) جبريل، و(ميم) محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا إنّ صحّ في النقل فمشكل؛ لأنّ هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً. . [ وقد ذهب فريق إلى أنّ المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأنّ القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأوّل، كما أنّه نقل أنّ هذه الفواتح أسرار لا يعلمها إلاّ الله، وهو أظهر الأقوال. فهي من قبيل المتشابهات، وأشار جماعة إلى أنّ المراد بها أعدادها تنبيهاً على مدّة هذه الملّة، وفي السير ما يدلّ على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أنّ العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدلّ بها على أعدادها، وربما لا يوجد مثل لها البتّة، وإنّما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير<sup>(101)</sup>. هكذا، نخلص مع الشاطبي إلى القول إنّ (إن) الباطن إذا لم يكن على معهود العرب ومقاصد العربية فهو خارج عن إطار الباطن الصحيح، كما هو حال تأويل غلاة الباطنية الذين يرون أنّ لكلّ آية من القرآن أكثر من ستين ألف فهم، هذا ما جعل الشاطبي يقول، تحديداً لفهم المعاني الباطنة، إنّ «(إن) الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحّت على كمال شروطها فهي على ضربين: أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإنّ الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حجب الأكوان من غير توقف، فإنّ توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بيّنه أهل التحقيق بالسلوك. والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً، ويتبعه الاعتبار في

Jonathan Culler, *Défense de la surinterprétation*, in Umberto Eco et al, *Interprétation et surinterprétation*. Édité par Stefan Collini. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 3<sup>ème</sup> Édition, 2002, p. 102.

(97) المصدر نفسه، ج 3، ص 359.

(98) البقرة، 2/1.

(99) الأعراف، 7/1.

(100) غافر، 40/1.

(101) الشاطبي، المصدر السابق، ج 3، ص 359، 360.

القرآن»<sup>(102)</sup>. فإن كان الأول، يضيف الشاطبي، «فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم 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، ولأن الاعتبار القرآني قلما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد واجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلّق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم على توازي أحكامه، ويلزم من ذلك أن يكون معتداً به لجريانه على مجاربه، والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كلّ جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدلّ عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل. وإن كان الثاني فللتوقّف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازماً، وأخذة على إطلاق فيه ممتنع، لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن»<sup>(103)</sup>.

وحتى يصل التأويل إلى مرحلة يحقّق فيها التوسط والاعتدال، وهو الأصل الذي يقوم عليه التفسير في عرف السلف المتقدمين من الصحابة، فهم أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه، ولما وُجد هناك من يُفرط في تأويله للقرآن، فيحمله على غير معهود العربية، كالباطنية ومن شايعهم، وهناك من يُفرط في الاستعانة ببعض مباحث اللّغة زيادة على ما كانت تقصده العرب في كلامها، كالحسنات اللفظية، وهذا كلّ لم يثبت عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ما يقاربه أو يماثله، «ولو كان معروفاً عندهم لنقل، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى ممّا كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشرعية منهم، ولا أيضاً ثمّ دليل يدلّ على صحّة هذا التفسير، لا من مساق الآية، فإنه ينافيه، ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت ردّه ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم»<sup>(104)</sup>. وعليه، «فإنه إذا تعيّن أنّ العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بدّ من ضابط يعوّل عليه في مأخذ الفهم. والقول في ذلك. والله المستعان. أنّ المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإنّ القضية واحدة وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلّق ببعض، لأنّها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر

(102) المصدر نفسه، ج 3، ص 366.

(103) المصدر نفسه، ج 3، ص 367.

(104) المصدر نفسه، ج 3، ص 364، 365.

الكلام على أوله، وأوله على آخره»<sup>(105)</sup>. هكذا، لما تعدّر على الشاطبي وضع آليات يبي بها رؤيته المناهضة للتأويلات المفرطة؛ هاهو يصوغ جملة من الأدوات نحسبها من صميم المقاربة التداولية؛ إذ لا سبيل إلى فهم الخطاب إلا ضمن مقام نزوله في ذلك السياق، ولولاه لما كان على هذا الحال، وقس على ذلك آيات القرآن، فهي وحدة عضوية يعضد بعضها بعضاً، سواء نزلت في أمر واحد أو كانت في قضايا متعددة. وإذا ذاك، يضيف الشاطبي، «يحصل مقصود الشارع في المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده فلا يصحّ الاقتصار 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 صحّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعنّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبّد به، وقد عينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنّه تبيّن كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر»<sup>(106)</sup>.

إذا كان الأمر على ما ذهب الشاطبي، وهو أنّه يُنظر إلى القرآن في كليته بوصفه كلاماً واحداً لا تعدّد فيه، إلاّ من حيث هو تعدّد على مستوى الأجزاء التي تصير في المنتهى إلى هذا الكلّ اتساقاً وانسجاماً، حتّى لكأنّه كلمة واحدة، وبما أنّ الأصل في الكلام هو القصد، فإنّه يتعدّر عليه تحقيق هذه الغاية إلاّ في إطار وحدته، «فمدلول القصد» جزء من دلالة النصّ، وليس جزءاً من دلالة الكلمة، ولذا، فإنّ نصّ يخلو من القصد لا يرقى إلى مرتبة الخطاب، وبالتالي لا يقوى أن يحافظ على انسجامه الداخلي، أو على منطقته الذاتي، وسيفقد في النتيجة توجهه الإيصالي. ألا وإنّ النصوص مراتب وأنواع: فهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على عدد كبير من الجمل. وهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على جملة واحدة. وهناك نصّ يقوم الخطاب فيه على لفظة مفردة، ولكنها ربّما تستدعي نصوصاً كثيرة»<sup>(107)</sup>. والقرآن، بما هو خطاب يروم التأسيس لنظامه الأسلوبى الخاصّ، لا يتردّد في إزاحة كلّ ما يعترض مشروعه الحضاريّ الوجودي، ممثلاً في كلمة التوحيد، التي عليها مدار الأمر كلّ، لذلك فالقرآن بنيةً وأداءً، ونظاماً وكلاماً، يستدعي بعضه بعضاً، «حتّى لكأنّ المكرّر فيه لم يقلّ إلاّ مرّة واحدة وإذ ذاك، يمكن للمنظور الدلالي أن يحتزل كلّ ما فيه إلى كلمة واحدة هي: كلمة التوحيد. كما يمكنه بمذه الكلمة أن يرتدّ عودة إلى كلّ ما فيه، فلا ينتهي، والحال كذلك، توليداً لمعانيه. وهذا أمر ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن القرآن في بنائه وإيجازه يذهب بالمرء كلّ

(105) المصدر نفسه، ج 3، ص 374، 375.

(106) المصدر نفسه، ج 3، ص 375.

(107) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب/ سورية، ط 1، 1996، ص 66، 67.

مذهب»<sup>(108)</sup>.

هذا، والقرآن عند الشاطبي وغيره من الباحثين في علوم القرآن، يرتبط بأسباب النزول، وفي ذلك تقسيمهم للمكي والمدني، وحسب الشاطبي، فإنّ المدني مبني على المكي، فالمدني «من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاّ لم يصح، والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أنّ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبني على متقدّمه، دل على ذلك الاستقرار، وذلك إنّما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله. وأوّل شاهد على هذا الأصل الشريعة؛ فإنّها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل ملّة إبراهيم عليه السّلام»<sup>(109)</sup>. فنظام الشريعة، إذًا، يقوم على وحدة المقاصد التي لأجلها وجدت، «وإذا نظرت بالنظر إلى المسوق في هذا الكتاب، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انحرم منها كلّ واحد انحرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلّ»<sup>(110)</sup>.

مما لا ريب فيه، من هذا المطلق، أنّ أسباب النزول، باعتبارها دلالة تاريخية، لها دور في تحديد مقاصد النصّ بما هو كينونة إشارية لا تستقيم دلالته، ولا يبلغ مراده إلاّ وهو مرتبط بأسباب النزول وزمن الحدوث. يبقى أنّ هذا التصور يشكّل رافداً يفتح من خلاله المؤوّل النصّ على سياقه التاريخي، لكنّ هذا لا يعني أنّ يجتزئ النصّ في تاريخيته، فينتهي به الأمر إلى الموت داخل هذه الحدود، كما هو حال بعض القراءات التاريخية التي تعطي للأساس التاريخي القيمة المطلقة في تفسير الظواهر. فمثل هذه الأحكام تجعل النصوص مقيدة، وتحرمها حقّها في التحوّل والتقلّب عبر الصيرورة، وتقتل فيها الإحساس بالاختلاف والغيرية. هذا ما جعل رائد التأويلية الحديثة الألماني غادامير *Gadamer* (1900 - 2002) يقول إنّ (إنّ) الممارسة التأويلية الحقّة هي تلك التي تدرك النصّ في غيريته، وتجسّدًا لهذه الغاية، التي لا تخلو من مسحة تداولية، وضع غادامير مقولة المقام التأويلي *situation herméneutique*، حيث يتأتّى لفعل التأويل إعادة التواصل مع النصوص القديمة من خلال اندماج أفاق المؤولين في الزمن الراهن بأفاق تلك النصوص<sup>(111)</sup>، فيكون التأويل،

(108) المصدر نفسه، ص 95.

(109) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 368، 369.

(110) المصدر نفسه، ج 3، ص 369.

(111) Voir : H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, pp. 312 et suite. Cf. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2<sup>ème</sup> édition, 2001, pp. 81, 82.

ثمرة هذا الاندماج، مرتبطاً بالزمن التأويلي؛، ذلك لأنّ المؤوّل لا يستسلم لتاريخية النصّ أو زمن حدوثه، كما هو الحال بالنسبة لأسباب النزول، وإنّما يضيف إلى هذه التاريخية معنيّ إضافيًّا مختلفًا عن المعنى المرتبط بأسباب النزول، وهو ما يصطلح عليه بالترهين أو التحيين *Actualisation*، حيث يعمل المؤوّل، عبر منطق السؤال والجواب، إعادة تفعيل النصوص، فهنّما وتأويلاً جديداً، والتحوّل بها من كائن إنساني إلى كائن تأويلي يسكن النصوص وقيم بها، بما هو كائن تاريخي بامتياز، يستعيد تاريخته عبر تاريخية هذه النصوص داخل التجربة التأويلية في الزمن الراهن، الزمن التأويلي<sup>(112)</sup>. وهذا السبيل، فيما نحسب، أقدر على تحرير النصوص القديمة من الرؤية السكونية ذات المنحى الدوغمائي، وبدل اختزال النصّ في خصوصية السبب، كما يقول علماء الأصول، يُترك لعموم اللفظ، حيث يتعدّد نصوصاً، ويتحوّل مع كلّ مؤوّل في زمن وجوده؛ زمن التأويل .

إدّاء، فالنصّ واحد قصدًا، متعدّد دلالةً، متحوّل تأويلاً، تحكّمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنّ النصّ الجامع الذي تتناسل منه النصوص وتتوالد، ولعلّ هذا ما جعله، كما رأينا، يتجاوز زمن حدوثه فيما يُعرف بـ"أسباب النزول" مرتحلًا عبر الأزمنة، معيدًا تشكيل أشياء الوجود، فهو نصّ يشكّل إبداعته وأدبيته أسلوبه عبر تفرّد لغته، التي وإنّ جاءت لتحقيق فعل التواصل مع القارئ، فإنّما لغة خاصة، لا هي نفعية محضة كما هو حال الخطاب العادي، ولا هي إبداعية خالصة كما هو الشأن في الخطاب الأدبي . فيكون الخطاب القرآني، والأمر كذلك، جامعًا بين الخطابين ؛ النفعي والأدبي، ومتجاوزًا لهما في آن، لا لشيء إلاّ لأنّه خطاب، نظامًا وكلامًا، تحكّمه بؤرة دلالية واحدة مهيمنة *dominante* هي "دلالة التوحيد"، التي تجعله بحقّ نصًّا جامعًا . فهو نسيج متناعم أحكمت ضفائره، فلا يملك المؤوّل له، إذ ذاك، إلاّ أن يتغيّا بلوغ هذا الانسجام . إنّ «النصّ القرآني يمتاز من بقية النصوص بوصفه نصوصًا متداخلة في إطار السورة الواحدة . كما يقدم نفسه بوصفه نصًّا واحدًا في إطار السور المتعدّدة . وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجًا بتعدّد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصة الخلق، قصص الأنبياء، أفعال الرسول وأفعال الصحابة، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة، إلى آخره) . كما إنّه، على العكس من ذلك، يرتدّ إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعدّدة، هي بؤرة "التوحيد"»<sup>(113)</sup> .

هذا، والحال أنّ الشاطبي نفسه، تتمّة لما بدأ به حديثه عن شروط الظاهر والباطن، يبادر بالسؤال حول هذه الوحدة قائلاً : وهل للقرآن مأخذ في النظر على أنّ جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه

H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, pp. 328. (112)

(113) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص 97.

في نفسه؟ ثم يجيب بأن «كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا اعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال وتفصيل. فيصح أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أن يبين بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه الحق إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات، فإن كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»<sup>(114)</sup>. كما يصح أن يكون متعدداً، أي لا يكون كلاماً واحداً، وهذا، والقول للشاطبي، هو المعنى الأظهر فيه، فإنه أنزل سوراً مفصلاً بينها معنى وابتداءً، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول: "بسم الله الرحمن الرحيم" في أول الكلام، وهذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام، وذلك لا إشكال فيه»<sup>(115)</sup>.

فالقرآن، من هذا المنظور، واحدٌ قصداً ومعنى، متعدداً دلالةً وفهماً، ثابتٌ مراده عند منشئه، متحولٌ بفعل القراءة عند متلقيه، أو بالأحرى هو نص التنزيل والتأويل معاً. ولما كان هذا حال القرآن نصاً واحداً تحوم حوله الآيات كنصوص/ أنسجة، فإنه يمكن فرز هذا التداخل قصد الوقوف على ما فيه من هذه النصوص، والتي تكاد تكون مستقلة، كما يمكن، أيضاً، «فرز آيات داخل كل نص تكاد هي الأخرى أن تكون مستقلة. وإنه لمن الممكن كذلك فرز جمل داخل هذه الآيات، تكاد أيضاً أن تكون مستقلة. ثم إن الأمر بعد هذا لا يقتصر على ذلك، فالنص إذ ينحل في لغته رسماً لنظامه، فإن هذه لتنحل بدورها في نظامها رسماً لترتيبها. وإذ تنفك الكلمات عن جملها، وتنفك الأصوات عن كلماتها، ليبقى التمايز في كل عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى إذ تدور اللغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكك وإنشاء ما دل في انفصاله أنه مختص بوظيفة اتصاله، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النص نفسه، أي إلى القرآن»<sup>(116)</sup>.

فكأن القرآن بذلك يخلق نظامه الداخلي الذي يجعله نصاً يفسر بعضه بعضاً، كما يذهب إلى ذلك جمهور العلماء في التراث العربي الإسلامي؛ إذ يذهب الزركشي إلى القول: «أحسن طريق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجل في مكان فقد فصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر؛ فإن

(114) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 3، ص 381.

(115) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 381، 382.

(116) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص ص 97، 98.



أعيابك ذلك، فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، قال تعالى: «وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»<sup>(117)</sup>، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" يعني السنة؛ فإن لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرائن، ولما أعطاهم من الفهم العجيب، فإن لم يوجد ذلك، يُرجع إلى النظر والاستنباط»<sup>(118)</sup>. فالنص القرآني، إذًا، وحدة متكاملة، ليس على مستوى نظامه الداخلي، نصوصًا وآياتٍ وجمالًا فحسب، بل، وهو النصّ الجامع، يُلحق السنة النبوية لتكون جزءًا لا يتجزأ من هذا النظام، وكذا أقوال العلماء من الصحابة والتابعين. لذا فأَيُّ تأويل أو فهم، وإن شق لنفسه طريقًا من منظور أفق توقعه في الزمن التأويلي، فإنه إذا لم يراعِ هذا النسق الذي به يستوي حال هذا النصّ يقع لا محالة في محذور التأويل الذي يجعله يتقول على الله وعلى كلامه بما لا أساس له ولا سند.

فالتأويل، بما هو أفق فهم، إذًا، ممارسة تنطلق من نظام هذا النصّ وتعود إليه، وليس لها غير هذا المسار، ذهابًا وحيثةً، ولو أنها أعادت إنتاج هذا النظام، بحكم أنّ كلّ تأويل هو إنتاج/ فهم جديد للنصّ، فإنها لا تقوى على إزاحة هذه الحدود ورميها بدعوى التميّز أو الفريدة، فكلّ تأويل يُسقط التاريخ أو أسباب النزول لصالح النصّ، أو بتعبير آخر، إنّ الممارسة التأويلية لا تلغي هذه العناصر، «ولكنّها تحوّلها إلى عناصر لغوية بحيث تبدو مُنتجًا دلاليًا من منتجات النصّ القرآني. ذلك لأنّ اللّغة عندما تغادر نظامها لتدخل في نظام النصّ، فإنها لا تبقى أداةً ناقلةً، ولكنّها تصبح ذاتًا مبدعة لما تقول، أو تصبح هي الأصل لكلّ ما تمّ الإخبار بها عنه، وهكذا يبدو النصّ ليس بوصفه معطى تاريخيًا أو ناتجًا ثقافيًا ينتمي إلى الماضي، ولكن بوصفه فاعلاً أنبياً يؤسس التاريخ ويؤثر فيه، ويصنع الثقافة ويتجاوزها دائميًا إلى أصل قائم فيه، غائب عن الثقافة، أي لم تقله الثقافة بعد ولم تفكر فيه»<sup>(119)</sup>. فكلمة التوحيد، إذًا، هي بؤرة هذا النصّ، أو العقد الدلالي الناظم، فهو كنصّ على محور الاستبدال/ الغياب، يتعدّد نصوصًا بفعل التحوّل والتقلّب الحاصل في ترحاله إلى العصور ولقائه الأفراد (الأفراد)، ولهذا، فإنّ ما يمكن تسميته بالوحدات القرآنية، أي النصوص والآيات والجملة، «لتدخل في نموذجين أو أكثر من نماذج العلاقة ضمن ظرف معيّن. وإنّها لتستطيع أن تبرز في سياق واحد، فتقيم بهذا علاقة تبادلية مع بقية الوحدات. ولذا فإنّ أيّ وحدة قرآنية، إذ تبرز وحيدة في المحور الأفقي، فإنها تجعل بقية الوحدات التي كانت تقيم معها علاقة تبادلية في المحور الرأسي، سياقًا لها.

(117) النحل، 64/16.

(118) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص ص 175، 176.

(119) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص 99.

وهكذا فإنّ قراءة القرآن، من هذا المنظور، تقوم على تعددية الوحدات القرآنية من جهة، وعلى نوعية العلاقات النموذجية الاستبدالية التي تجمع بينها من جهة أخرى»<sup>(120)</sup>. وما دام القرآن بهذه الوحدة والتعدّد، من خلال استقلال وحداته وتعاضدها، تألقاً واتساقاً، تأسيساً لنظام الكلّ الناظم لحركته، من الداخل والخارج، «فالجمل تدخل في الآيات، والآيات في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن. ولعلّ هذا ما يفسّر أيضاً تسمية القرآن نفسه "أم الكتاب". غير أنّ ذلك كلّ ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكلّ هذه الوحدات في "أم الكتاب" والمتمثلة في المحور الأفقي. هذا العقد الدلالي هو التوحيد. فهو المعنى الأساسي للكتاب المنشور، وهو المعيار الوحيد للتألف الدلالي الحاصل فيه»<sup>(121)</sup>.

هذا، والحال أنّ مقاصد الشريعة، كما رأينا مع الشاطبي وغيره من العلماء، لا تقف عند حدود الأداء الشكلي للشعائر والأحكام، أو هي مجرد تكاليف يؤدّيها الفرد دون غاية أو مقصد يرومه الشارع، فتكاليف الشريعة، فيما يذهب إليه الشاطبي، «ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فمعناها أنه لا بدّ منها من قيام مصالح الدّين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرّ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. [ . . . ] ومجموع الضروريات خمسة، وهي حفظ الدّين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»<sup>(122)</sup>. وأما الحاجيات فمعناها: «أثما مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين. على الجملة. الحرج والمشقة [ . . . ]. وأما التحسينات فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدتّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوّلان، ففي العبادات كإزالة النجاسة. وبالجملة الطهارة كلّها. وستر العورة، وأخذ الزينة. . . »<sup>(123)</sup>. فالأصل في التكاليف، إذًا، هو السمو بالإنسان، وعودة به إلى أصله الروحي، بما جوهر وسرّ كينونته التي تحملها اللّغة، وهذا، في الحقيقة، ما يسعى إليه الصوفي؛ إذ لا تكتمل حقيقة الإنسان في هذا الوجود إلّا بربط الظاهر بالباطن الروحي، أي ذلك

(120) المصدر نفسه، ص 98، 99.

(121) المصدر نفسه، ص 99.

(122) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 324، 326.

(123) المصدر نفسه، ج 2، ص 326، 327.

الأصل الإلهي الذي به حاز الإنسان فضل التكريم على غيره من المخلوقات. «وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن المعاني والدلالات "الباطنة" للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهداءً للظواهر، فلا باطن بلا ظاهر، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحي عميق. إنَّ التصوّر الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تجليات لحقيقة واحدة. هذه الحقيقة يمكن أن تتمثّل هندسيًا في العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكلّ نقطة يمكن تحليها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها. وهكذا دائرة الوجود؛ فكلّ موجود روحي أو حسّي ينظر إلى موجوده مباشرة، أي يدرك أصله ومنشأه»<sup>(124)</sup>.

جُماع القول :

هذا، وعلى الجملة، فإنّ خطاب الإمام الشاطبي، وقد تمّ تنزيله ضمن أفق القصدية، بما هو الإطار المفهومي الذي استوى به حال النظر والفحص لدى علمائنا القدامى، فإنّه لم يكن بدعًا من القول؛ إذ الأصل في الكلام هو القصد، وما الإنسان إلا كائنٌ قاصدٌ، وأنّه يروم إفهام مخاطبه. هذه الطبيعة القصدية التي تتميز بها قضية الفهم في الحضارة العربية الإسلامية جعلت أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتم خارج تحقّق الفهم والإفهام، وإلاّ غدت التكليف التي عليها مدار التشريع مقصورةً على طائفة من الناس دون سواها.

### مصادر البحث

. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .

أولاً: المصادر العربية :

. الآمدي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986 .

. النهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفّي عبد البديع، مراجعة أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966.

. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1988.

. الجاحظ أبو عثمان: البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1980،

(124) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2004، ص 257.

4 م، 4 ج.

- . الجاحظ أبو عثمان: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط 2، 1992، 6 ج، 6 م.
- . الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004.
- . جولد تسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- . الدريني فتحي: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 1988، 1 م.
- . الرازي فخر الدّين: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1997.
- . الزركشي بدر الدّين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، 1972، 4 ج.
- . نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 4، 2000.
- . نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 2، 2004.
- . سيزا قاسم: توالد النصوص وإشباع الدلالة، تطبيقاً على نصوص القرآن، مجلّة ألف، عدد خاصّ ب"الهرمنيوطيقا والتأويل"، الدار البيضاء، ط 2، 1993.
- . أبو محمد القاسم السجلماسي: المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980.
- . السيوطي جلال الدين: الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، 1988، 4 ج.
- . الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1997، 4 ج.
- . الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق الشيخ خالد السّبع العلمي والشيخ زهير شفيق الكيّ، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.

- . الشهرستاني محمد: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ط 1، 2003، 1 م.
- . صمود حمادي: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981 .
- . صمود حمادي: في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط 1، 2002.
- . صولة عبد الله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2001، 2 ج.
- . الطبري ابن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971.
- . طرايشي جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2002.
- . عبد الجبار القاضي: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988.
- . عبد الجبار القاضي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، القاهرة، 1961.
- . العسكري أبو هلال: الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003.
- . عياشي منذر: اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب/ سورية، ط 1، 1996.
- . ابن قتيبة الدينوري: تأويل مشكل القرآن، شرح وتعليق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، 1955.
- . ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ط 1، 1955.
- . ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية المعطلّة، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، 1997، 1 م.

- . كموني سعد حسن: العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2005.
- . المبخوت شكري : جمالية الألفة (النصّ ومتقبله في التراث)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، ط 1، 1993.
- . المسديّ عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، ط 2، 1982.
- . النويري محمد: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي للتّشّير والتوزيع، تونس، ط 1، 2001.
- . النيفر احميدة: الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000.
- . الوكيل محمد عزيز: المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدّين، دار القلم، الرباط، 2003.

#### ثانيًا: المصادر الأجنبية :

1. ECO Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Édité par Stefan Collini, Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 3<sup>ème</sup> Édition, 2002.
2. GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du seuil, 1996.
3. GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2<sup>ème</sup> édition, 2001.