

مبدأ القصدية والطابع التداولي لخطاب الشاطبي الأصولي نحو تأويل كلي

د. عبد الغني بارة
(جامعة فرhat 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-Šātībī (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-Šātībī 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-Šātībī 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 *ummah* 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: إنَّ ما تنتَجُهُ هذه القراءة بلوغه، بوساطة الإجرائية التأويلية، هو الوقوف على أهم مبادئ الفهم في خطاب الإمام الشاطبي (ت 790 هـ)، بوصفه أبرز علماء الأصول اهتماماً بمقاصد القرآن الكريم، وذلك من خلال إلماحه على وضع مقاييس وضوابط لتأويله. هنا، ولا يخفى على أهل النظر في مجال الدراسات الأصولية ما لقيمة المقاربة الشاطبية في تشيد صرح المنظومة الأصولية في التراث العربي الإسلامي على أساس مقاصدي. ولعلَّ ما يفرد 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 كلي أو نسق معزى تجري إلى أمور الدين وغاياته، تحقيقاً لمصالح العباد، ودرءاً لما قد يتسلل إلى الثقافة العربية الإسلامية من معتقدات فاسدة ضالة، تذهب بوحدة الأمة ووحدة الدولة وتعطيل "مبدأ العودية للله"، بما هو الغاية التي يُستوي لها أمر هذا الدين، ويتحقق وجود الكائن البشري في هذا العالم.

كلمات مفاتيح : أصول الفقه، قصدية، الفهم، التأويل، الدوائية، نموذج كلي .

مداخل إجرائية :

لا يكاد المتأمل في قضيaya التفسير داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة يظفر بما يرتضيه إيجابةً شافيةً تصل به إلى برد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوصّل به المؤول في قراءة القرآن الكريم وتأويله؛ فقد ظلّ الخطاب التفسيري بعيداً عن الضبط المنهجي المحدد الذي يُضفي على الممارسة التأويلية إطاراً مفهومياً به تستوي منهجاً تأويلياً له أنسنه وآلياته الإجرائية . فقد قيل: «إنَّ التفسير علم من العلوم التي لا نضجت ولا احترقت»⁽¹⁾ تعبيراً عن قلة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعدة المعرفية⁽¹⁾ . فالتفسير، فيما يذهب إليه الزركشي، «هو علم يفهم به كتاب الله المتنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللُّغة والنحو والتصريف

(1) ا晦يدة النبیر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (النفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سوريا، 2000، ص

وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمتسوخ»⁽²⁾. وهو يقابل ما يُعرف في التأويلية *Herméneutique* المعاصرة بـ"الفهم". ليكون التفسير، والأمر كذلك، تلك العملية التي توفر الشروط الضرورية والأولية للتواصل مع النص القرآني، وتطبيقه. لكن الذي لا ريب فيه، هو أن الخطاب التفسيري، وإن لم يصرّح بأدواته التأويلية، فإنه كان يُضمر، وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني. وعى ذلك أم غاب عنه. تفكيراً منهجياً، أسهمت في تشكيله الأساق الشفافية والأجهزة المفهومية للحضارة العربية الإسلامية، والتي يمكن عدّها الخلفية الامامية التي ينشأ منها المنهج في كنفها، «فالملوّك أَنَّه ما كان للمدوّنة التفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محدّدة لا يقع التصريح بما، لكنّها تظلّ قائمة بشكلٍ واعٍ في أذهان المفسّرين القدامى»⁽³⁾. بمعنى أنّ التفسير، في كلّ الأحوال، وهو يبحث عن مدلولات القرآن كان ينكمّ على نظام فكري ونسق ثقافي، إنّما «تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي». إنّما المفاتيح الأساسية المعتمدة بين الباش والملتقي في بناء التفسير واستيعابه»⁽⁴⁾.

هكذا، تصبح هذه الأساق سلطة معرفية قارئ، تؤطر الخطاب التفسيري، وتسرّب به نحو النص، وتحوّل من مجرد مُعطى تأويلي إلى منظومة قرائية قسرية، لا مناصّ لأيّ مفسّر من استيعاب آليات اشتغالها، والرجوع إلى مظاها المؤسّسة والمنتيجة لهذا الخطاب، الذي أضّحى بفعل هذه العملية نصاً ثالثاً مركزاً، أزاح بمحضه النص الأوّل، أي "الخطاب القرآني"، بل إنّ له من القداسة ما يجعل التأويل الصحيح للقرآن لا يتمّ إلا بوصايته، «ومن ثمّ يتمكّن المنهج من إحاطة النص القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النص إلا باستيعاب تلك المفاهيم، أي بمتّل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النص سلطة تقدسيّة تجعله بمثابة نصٍ ثانٍ»⁽⁵⁾.

إنّ أهل النظر من المفسّرين وعلماء الأصول وأئمّة علم الكلام اعتمدوا التفسير بما ثور إجراء تأويلاً لا مجيد عنه، ولو أنّ البعض منهم كان يُعمل العقل، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفه أو أهل البرهان، «وافتضاء صحة التفسير، وعلميته للّمأثور أمر تقتضيه أيضًا ظروف تزييله منحماً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً

(2) محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1972، ج 1، ص 29.

(3) احبيدة النبیر، المصدر السابق، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ص 17.

تقريرًا، إذ احتجت بعض آياته ظروف ومناسبات، يُطلق عليها "أسباب النزول" لما لم يُبح لغير من عاصر الترتيل مشاهدتها، والوقوف على وقائعها، كما يطلق عليها بعض من تخصص في علم أسباب النزول "القصة الشرعية". وهي عنصر بالغ الأهمية من ثقافة المفسر [. . .]. ولا سيما إذا كان النص القرآني ذا وجوده من المعاني أو يحتمل دلالات، فكان سبب النزول إذن قرينة على تعين مراد الشارع منها أو ترجيحه على الأقل»⁽⁶⁾. فاعتتماد المأثور، إذًا، أصلًا عتيدًا من أصول منهج التفسير هو ما تقتضيه تفاصيل التفسير وكماله، بالنسبة إلى هذا القسم من آي القرآن بخاصة، بحكم الأوضاع البينية للنظم القرآنية نفسه، أو بالأحرى توقف عليه علمية التفسير من مصدرها المختص بالبيان على الوجه المراد منه. وإلى الرأي نفسه يذهب الإمام الشاطئي (ت 790 هـ)، معللًا حاجة المفسر المأثورة 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، والملون، وما إلى ذلك، لأنَّ هذا ما تكفلت به السنة، والسنة إنما وصلت إلينا عن طريق النقل والتأثر، إذ المحتمل من حيث هو محتمل، لا يقع به تكليف⁽⁷⁾، فكان القرآن الكريم في حاجة ماسة لبيانه بالmAثور⁽⁸⁾، بل إنَّ الإمام الشاطئي يلخ غير مرأة على ارتباط التأويل بالسياق التداولي الذي نشأ فيه القرآن، أي بما كان «عليه أكثر السلف المتقدمين»، لأنَّهم كانوا «أعلم العلماء بمقاصده وبواطنه»⁽⁹⁾.

بيد أنَّ هذا لا يعني أنْ يبقى التأويل حبيس المأثور من القول دون أن يجتهد المفسر رأيه، أو يعمل عقله؛ فالقرآن الكريم، كما هو معلوم، نزل بلسان العرب، أي بلغتهم، ولعلَّ هذا ما جعل العلماء يضعون اللغة العربية على رأس قائمة العلوم التي يتوجب على المفسر / المؤرِّخ التسلح بها لقراءة القرآن⁽¹⁰⁾. وقد يقول قائل، إنَّ الرأي الاجتهادي المأثور عن الصحابة مُختلفُ الأمرُ فيه، على اعتبار أنَّ الاجتهاد موطن الاحتمالات،

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

(7) أبو إسحاق الشاطئي، المواقفات 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 الرازكي، 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 يعفي هذا المفسر من الاجتهاد والبحث عن الدليل لما يعتقده أو يذهب إليه . يرى أئمة علوم القرآن أنَّ المنطق اللغوي⁽¹¹⁾ كافٍ في الدلالة إذا ما أعز المأثور من السنة، وهو الرأي عينه عند الإمام الشاطبي، إذ يقول : «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنَّه إذا كان كلياً وفيه أمور كليلة كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والعصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك يُنظر في تفسير السلف الصالح إنْ أعزته السنة، فإنَّهم أعرف به من غيرهم ؛ والا فمُطلقاً الفهم العربي من حصلَه يكفي فيما أعز من ذلك»⁽¹²⁾ . ولو تمعن الباحث فيما يمكن وراء هذا الشرط، لوجَدَ أنَّ نظرة علمائنا للغة تتجاوز كونها مجرد علامات، يتم التواصل بها داخل نظام الشفافة الواحدة، بقدر ما هي الحقيقة العاكسة لكتابه المتكلَّم بها، فالإنسان لولاها لما سمي فصيحاً⁽¹³⁾، فاللغة يحافظ الإنسان على بقائه متكلماً، فهو، على الدوام، بحاجة ماسة إلى لغته كي يتخلَّ من وجوده إنساناً إلى وجوده متكلماً، فحياته رهن بما يقول، فكأنَّه نطفة لغوية مخلقة وغير مخلقة، لا يُستوي خلقاً وكمالاً إلا في رحم اللغة التي يبدع فيها .

من على شرفة هذا التصور نظر العلماء إلى اللغة، فهني خبرة تجعل المتكلَّم بما يشارك في تحقيق كيبيونته، يقول الإمام الطبرى (ت 310 هـ) في هذا الإطار : «إنَّ من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم متنه على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبيرون، وبه على عزائم نفوسهم يدلُّون، فذلَّ به منهم الأسن، وسهَّل به عليهم المستصعب، فبه إيمان يوحُّدون، وإيمان به يسبحون ويقدِّسون، وإلى حاجتهم به يتوصَّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»⁽¹⁴⁾ . ومن ثمَّ يحدث فعل التحول، حيث تغير نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيتخلَّ عن المعهود المكرور لحساب الجديد المبتكر، الذي تبُعدُه اللغة وتسْميَه، إذ الأشياء وهي تدخل عالم اللغة تفقد شيئتها، لتُصبح كائنات لغوية، حياتها رهن وظيفتها داخل هذا العالم / نظام اللغة. فهني، إذَا، أساس التفكير الذي به قوام الوجود الإنساني، وبها تتشَكَّل بني الثقافة وتتوسَّخ، ومادامت بهذا السلطان أو الفاشية فإنَّ علماءنا يعنون باللغة، ضمئياً، «مخزون الخبرة الثقافية للجماعة في كل تجلياته وكل أنظمته السيميوطيقية، من لغة طبيعية وغيرها من الأنظمة السيميوطيقية

(11) المصادر نفسه، ج 2، ص 160، السيميوطي، الإنقاذ 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 31، 32.

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

ص 8.

الأخرى، سواء كانت هذه الأنظمة تستخدم اللغة وسيطًا 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 كله بتدرجه الهرمي، وتأتي في القمة من ذلك اللغة الطبيعية التي ينطع بها أعضاء الجماعة جميعهم»⁽¹⁵⁾ .

هذا البناء داخل أنظمة الثقافة، سيميائياً، يستدعي، حسب نصر حامد، السياق الاجتماعي، «ما هو مؤسس عليه، وإنْ كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه . ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي . وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانيين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتي وانتهاءً بالمستوى الدلالي فإنَّ هذه القوانيين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع»⁽¹⁶⁾ . هذه المعرفة، التي يحسبها علماء التفسير أساً لا ندحَّةً عنه ملن يروم تأويل أي القرآن، تجعل المفسر لا يقف عند ظاهر النصّ، مثلما هو حال أصحاب المذهب الشاطئي، داعين إلى محاربة القائلين بالتأويل، منكرين بذلك القياس⁽¹⁷⁾ ، فاعلم، والقول للشاطئي، «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا نَفَى الْفَقْهَ عَنْ قَوْمٍ، فَذَلِكَ لِوَقْفِهِمْ مَعَ ظَاهِرِ الْأَمْرِ وَدُمُّ اعْتِبَارِهِمْ لِمَرَادِهِنَّ، وَإِذَا أَبْتَى ذَلِكَ فَهُوَ لِفَهْمِهِمْ مَرَادُ اللَّهِ مِنْ خَطَابِهِ، وَهُوَ بِأَطْنَبِهِ»⁽¹⁸⁾ . وكذا غلاة الباطنية، الذين يرون بأنَّ كلَّ آية من القرآن لها أكثر من سينين ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر⁽¹⁹⁾ . وقد حاول الإمام الشاطئي، في ردَّه على غلاة الظاهرية والباطنية، وضع أسس يستوي بها حال التفسير، أهلهَا، معرفة تقاليد التعبير عند أهل اللغة الطبيعية، ومنها العربية، التي تأتي الوقف على الظاهر في تبليغ مرادها، كالتشبيه والكتابية والاستعارة والمحاجز والتعريض والمحاجز المرسل، فإذا ما أخذت بالظاهر فقد تقع في غير ما تعنيه، يقول الشاطئي: «كَلَامُ الْعَرَبِ عَلَى الإِطْلَاقِ لَا يَدْفَعُهُ مِنْ اعْتِبَارِ مَعْنَى الْمَسَاقِ فِي دَلَالَةِ الصِّيَغِ، وَإِلَّا صَارَ ضَحْكَةً وَهُزْعَةً، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِمْ: فَلَانَ أَسْدٌ أَوْ حَمَارٌ، أَوْ عَظِيمٌ الرِّمَادُ، أَوْ جَبَانٌ الْكَلْبُ، وَفَلَانَةٌ بَعِيدَةٌ مَهْوِيُّ الْقَرْطُ، وَمَا

(15) سيرزا قاسم، توالد النصوص وإثبات الدلالة، تطبيقاً على نصوص القرآن، مجلَّةُ أَلْف، عدد خاص بـ«الهرميونطيقي 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) الشاطئي، المواقفات في أصول الشريعة، ج 3، ص 335.

(18) المصدر نفسه، ج 3، 349.

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

لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر **اللفظ بمحرّده** لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم»⁽²⁰⁾.

هذا، والشاطبي لا ينفي، كما قد يتوهم، عن الكلام ظاهره، وإنما يقرّ بوجوده حسب ما تقوم عليه العربية من قواعد، وحتى تتم صحة المعنى الظاهر، ولو أنّ الباطن هو المراد المقصود من الخطاب، يشرط فيه شرطين: «أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب، ويجري على المقادير العربية. والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»⁽²¹⁾. ومفاد هذا أنّ الباطن ضرورة تأويلية لا مفرّ منها للوقوف على معانٍ القرآن المضمرة، غير أنّه تأسياً لهذا الاعتقاد، يمنى عن غلاة الباطنية، يفرق الشاطبي بين نوعين من الباطن؛ «باطن صحيح» و«باطن فاسد»، فأمّا الصحيح، فهو ما توافر عليه علماء السلف كالذى يوجد في بعض كتب التفسير بالتأثير، فهذا الباطن، والقول للشاطبي، صحيح صادر عن سلف راسخ في العلم ويعتبر للمعنىين الظاهر والباطن من غير تفضيل لأحدّهما ومن غير تفرقة بين الاعتبار القرآني والوجودي⁽²²⁾. وأمّا الفاسد فهو تلك التأويلات الباطنية والرافضة والتبيهية وكلّ الذين يتبعون ما تشابه منه ابتعاغ الفتنة⁽²³⁾. وهو الرأي الذي أبداه جولدتسهير حول تفسير بعض الشيعة، الذي لا يكاد يخرج عن إطار معتقدهم السياسي والديني⁽²⁴⁾، الأمر الذي يجعل دالة الكلمة مرتبطة بمرجعية من خارج النصّ، ونقصد بذلك عدم مراعاة دلالة الكلمة سياقها ومعجميّاً كما هو معروف في التصور التداولي.

إذًا، فهناك معنيان، حسب الشاطبي، ظاهر بينَ ومحكم جاء وفق ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم من مجال التداول للغة العربية، وتأويلي محاري نابع من أصول وتقاليد اللغة العربية . لذا فالأخذ بالمعنىين معًا في تفسير القرآن وتأويله يعبر عن مطlocية هذا الخطاب ولا محدوديته، كونه فضاءً يتسع للخطابات كلّها، فهناك من الآيات، مثلاً، ما لا يقبل إلا التفسير، وهناك من لا يستقيم إلا بالتأويل، يقول الشاطبي: «من فهم باطن ما خطّب به لم يختلط على أحکام الله حتى 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) جولدتسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983، ص ص 336، 286.

الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المثالات البعيدة»⁽²⁵⁾، فقد يبني مفسر القرآن على قاعدة التنزية تفسيراته ولكنه يجد فيه آيات تشبيهية لا يمكن أن تقبل معانيها على حرفيتها. وهذه الحالة فإنه يلجم إلى خلاف الظاهر امتنالاً لقاعدة التنزية⁽²⁶⁾. هكذا، يصبح الباطن أساس تجلي قضايا العقيدة، يضيف الشاطبي: «وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلمًا، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»⁽²⁷⁾ .

أولاً : خطاب المقاصد وفهم القرآن الكريم :

والمتأمل في خطاب الشاطبي وغيره من علماء الأصول يجد أن (أن) الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفحص الخطاب القرآني هو مبدأ المقاصدية، إذ إنّ الأصل في الكلام هو القصد، والإنسان كائن قاصد، وأنه يريد إفهام مخاطب، وإذا كان هذا هو أساس قيام الاجتماع الإنساني، فإنه يصبح من باب أولى الغاية التي يعمد القرآن الكريم إلى تحقيقها في مخاطبيه، سواء أ كانوا مذكورين داخل النص، إظهاراً وإضماراً، بوصفهم الجمهور الخالص أو الضيق في عرف التداولين، أو المثلقي الفعلي كما هو معرف في جماليات التلقّي، أم كانوا خارج النص، أولئك الذين يعنيهم الخطاب القرآني، بوصفهم بنيةً أو إستراتيجية نصيةً أو قارئاً افتراضياً لم يولد بعد، ذلك الجمهور الكوني الذي يرتحل إليه النص في زمانه ومكانه الخاضبين . فالشرعية، وفق هذا المنظور، وُضعت للإفهام قصدًا، ولعلًّ هذا ما جعل القرآن يُوَكَّد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها، فلا يتحقق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربية، يقول تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»⁽²⁸⁾، وقال: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»⁽²⁹⁾، وقال: «لِسَانُ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيًّا وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»⁽³⁰⁾، وقال: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَكَلَّا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا»⁽³¹⁾. فنرول القرآن، إذًا، بلسان العرب، وأنه عربي لا عجمة فيه، فمعنى أنه، والقول للشاطبي، «أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنما فيما فُطرت عليه من لسانها تُخاطب بالعامّ يُراد به ظاهره، وبالعامّ يُراد به

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

(26) المصادر نفسه، ج 3، ص 234، 253.

(27) المصادر نفسه، ج 3، ص 354.

(28) يوسف، 12/02.

(29) الشعراوي، 26/195.

(30) النحل، 16/103.

(31) فضلت، 41/44.

العامُ في وجهِ والخاصُ في وجهِ، وبالعامِ يُرادُ به المخالصُ، والظاهرُ يُرادُ به غيرِ الظاهرِ. وكلُ ذلكَ يُعرفُ من أولِ الكلامِ أو وسْطِهِ أو آخرِهِ، وتتكلّمُ بالكلامِ بنيَّةَ أُولَئِكَ عنِ آخرِهِ، أو آخرِهِ عنِ أُولَئِكَ؛ وتتكلّمُ بالشيءِ يُعرفُ بالمعنىِ كما يُعرفُ بالإشارةِ؛ وتسمّي الشيءَ الواحدَ بأسماءِ كثيرةً، والأشياءِ الكثيرةَ باسمِ واحدٍ. وكلُّ هذا معروفٌ عندهَا لا ترتّابٌ في شيءٍ منهُ هي، ولا من تعلّقُ بعلمِ كلامِها»⁽³²⁾.

وما دام الأمر كذلك، فإن القرآن الكريم، بوصفه نظاماً أسلوبياً تشتمل داخل نظام اللغة العربية وتحاوزها في آن، فله من الفرادة والتباين ما يجعله لغةً مخصوصةً لا نظير لها، يخرج القاعدة ويعدل عنها، مؤسساً نظامه الخاص الذي به يتعدد فهماً وتتأوياً، ويتعدد نصوصاً يتفاعل بما مع مخاطبيه، ولعل هذا ما يجعل عملية ترجمته أمراً مستحيلاً، وإذا ثبت هذا، «فلا يمكن من اعتير هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب، يمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات هذا بوجه بين عسير جداً»⁽³³⁾. وقد ذكر ابن قتيبة (ت 276 هـ) أن فضل القرآن لا يعرفه إلا «من كثر نظره، واتسع علمه؛ وفهم مذاهب العرب، وافتخاره في الأساليب؛ وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم، أمة أوتت: من العارضة والبيان، واتساع المجال. ما أوتيته العرب»⁽³⁴⁾.

وهو أيضًا عدّه، على غرار ما ذكر الشاطي، خصائص اللسان العربي، والتي بما يتعذر فعل الترجمة، إذ يقول «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول وما خذله فيها: الاستعارة والتّمثيل، والقلب، والتقدّم والتّأخير، والحدف والتّكرار، والإخفاء والإظهار، والتّعرّض والإفصاح، والكتابية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجّمّع خطاب الواحد، والواحد والجّمّع خطاب الآثرين، والقصد بلطفّ الخصوص لمعنى العلوم، وبلطفّ العلوم لمعنى الخصوص. وبكلّ هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التّرجم أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأنّ العجم لا تسع في المجاز اتساع العرب»⁽³⁵⁾. كما نلمح هذا الرأي، أي نزول القرآن على لسان معهود العرب، عند الإمام الشافعى (ت 204 هـ)، الذي يؤكد في رسالته أنَّ (أن)

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

المصدر نفسه، ج 2، ص 378 (33)

(34) ابن قتيبة الدينوري، تأوياً، مشكلاً القرآن، شرح وتعليق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، 1955، ص. 12.

المصدر نفسه، ص 20، 21، 22 (35)

AAM, 18 (2011) 9-47

الله إنما خاطب «بكتابه العرب بساختها، على ما تعرف من معانيها و كان متأتى تعرف من معانيها أتساع لساختها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه: عائماً ظاهراً يراد به العامُ الظاهر، ويسعى بأول هذا منه عن آخره . وعائماً ظاهراً يراد به العامُ ويدخلُه الخاصُ، فيستدلُ على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعائماً ظاهراً يراد به الخاصُ. وظاهراً يُعرفُ في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره . ويتبدىءُ الشيءُ من كلامها يُبَيَّنُ أولاً لفظها فيه عن آخره . ويتبدىءُ الشيءُ يُبَيَّنُ آخر لفظها منه عن أوله . وتكلُّم بالشيءِ شُرْفَةً بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعْرَفُ الإشارة، ثم يكون عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمى الشيءُ الواحدُ بالأسماءِ الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»⁽³⁶⁾ .

هذا، والاتساع، على ما يذهب إليه الباحثون المعاصرون في مجال الدراسات الأسلوبية يعَد ضرباً من أضرب الانزياح⁽³⁷⁾، ودليلًا على الطاقة الاستيعابية التي تملكتها اللغة للإفصاح عن أغراضها، وتتوسع دلالات الكلام لدى مستعمليهما، فتخرج من المستوى التخاطبي إلى المستوى الجمالي، حيث يتأتى للمتكلّم استبدال ما يرتضيه من الألفاظ تعبيرًا عن تلك المعاني التفسية الكامنة الممكنة والمحتملة. وقد عَدَه، أي الاتساع، صاحب المتن، السجلماسي، الجمال الذي يتسع فيه كلام المتكلّم؛ فتكثُر معانيه ولا تقف عند حد، فيتعدد تأويلاً، إذ يقول : «والاتساع هو اسم مثَلٍ أول منقول إلى هذه الصناعة، ومقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللَّفْظ (الواحد) بحيث يذهب وهم (كل) سامع (سامع) إلى احتمال احتمالٍ من تلك الاحتمالات، ومعنىٌ معنىٌ من تلك المعاني [. . .] . واسم الاتساع هو اسم لحمله يشابةً به شيءٌ في جوهره المشترك لهما، فلذلك هو جنس (عالٍ) تحته نوعان : أحدهما: الاتساع الأكثريُّ، والثاني : الاتساع الأقلّيُّ، وذلك أنه إنما أن يتفق اللَّفْظ البِنَةُ وبِخَلْفَه في تأويله وهذا الاتساع الأكثري، وإنما أن يتفق اللَّفْظ من جهة وبِخَلْفَه من جهة فترى اللَّفْظ على صورة ويشتمل أن يكون على غيرها وهذا هو الاتساع الأقلّي»⁽³⁸⁾ . إذًا نخلص إلى القول مع الشاطبي إن (إن) «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود

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

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

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

الأعظم، بناءً على أنّ العرب إنما كانت عنانيتها بالمعنى، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا أصل معروف عند أهل العربية»⁽³⁹⁾. فاللازم، على ما ذهب الشاطبي، «الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنّه المقصود والمراد، وعليه يبني الخطاب ابتداءً . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فلتتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتشتّتهم على الملتزم، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معلم، ومشيه على غير طريق»⁽⁴⁰⁾ .

فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورةً أساسيةً في تحقيق الخطاب أغراضه، وإيصال المتكلّم مراده إلى سامعه، بل إنّ المتلقي للخطاب، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلّم، لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفاً بمقاصد المتكلّم، فقد «أجمع العقلاة على أنّ العلم بمقاصد الناس في محاوارتهم علمٌ ضرورة، ومن ذهب مذهبًا يقتضي ألا يكون/الخبر/ معنى في نفس المتكلّم، 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 السادس إياته، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه. وإذا كان كذلك، وكان يعلم بياديه للعقل أنّ الناس إنما يكلّم بعضهم بعضًا ليعرف السادس غرض المتكلّم ومقصوده، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المخابر من خبرة ما هو؟ وهو أن يعلم السادس المخبار به والمخبار عنه، أم أن يعلمه إثبات المعنى المخبار به للمخبار عنه؟»⁽⁴¹⁾ .

فشرط القصد، إذًا، يغدو من مقومات الدلالة عند علماء العربية، إذ العبرة، والقول لابن القيم (ت 751 هـ)، بإرادة المتكلّم لا بلفظه⁽⁴²⁾. الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصد المتكلّم وإرادته، فوضع **اللفظ**، حسب الأمدي (ت 631 هـ)، «تابع لغرض الواضح، والواضح كما أنه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلاً، فقد يقصد تعريفه بمحلاً غير مفصل»⁽⁴³⁾. وقد بين التهانوي في كتابه اصطلاحاته الفرق بين رؤية المناطقة وأهل البيان في إدراك المعنى فقال: «وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من المتكلّم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فإنّ الدلالة

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

(40) المصادر 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، الإحکام في أصول الأحكام، تحقيق سید الجمیلی، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986، ج 1، ص 42.

عندهم هي المقصودة لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقين، فإنما عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أراده المتكلّم أو لا»⁽⁴⁴⁾. هذا ما جعل أبو 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 اللغة ما تعلق به القصد . والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا، يقال : عنiente أعنيه معنى [. . .] . وهذا قال أبو علي رحمة الله عليه: إن المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنّه مصدر. قال: ولا يوصف الله تعالى بأنه معنى لأن المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول، والمقصود هو المعنى. والله تعالى هو المعنى وليس معنى»⁽⁴⁵⁾. فالمعنى، إذّا، عند أهل البيان لا يُطلق إلا إذا كان مقصوداً، وما اللّفظ حينئذ إلا حادم لهذا المعنى المقصود، يقول عبد القاهر: «وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصفة إن لم يُقدم فيه ما قُدِّم، ولم يُؤخَّر ما أُخْرِج، وينبئ بالذى ثُبِّتَ به، أو ثُبِّتَ بالذى ثُلِّثَ به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضح الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة : أفي الألفاظ يحصل له ذلك، أم في معنى الألفاظ ؟ وليس في الإمكان أن يشكّ عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنما الذي يُتصوّر أن يكون مقصوداً في الألفاظ هو الوزن»، وليس هو من كلامنا في شيء، لأنّا نحن فيما لا يكون الكلام كلاماً إلا به»⁽⁴⁶⁾.

إن الطابع القصدي الذي تتميز بها الدلالة في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتم خارج تحقق الفهم والإفهام، وإلا أصبحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة على فئة من الناس دون سواها، ولعلّ هذا ما جعل الشريعة المباركة، كما يقول الشاطبي، أمّية ؛ لأنّ أهلها كذلك، فهو أحرى على اعتبار المصالح، ومنها: «أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأئمّة تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها . أمّا الاعتقادية : بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً، فإنما لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمّية، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها

(44) التهاني، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، مراجعة أمين التحولي، 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 الحاخامي، القاهرة، ط 5، 2004 ، ص 364.

سهلة المأخذ»⁽⁴⁷⁾. ولو لم تكن كذلك، يضيف الشاطبي، «لِم بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْجَمِيعِ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَهُوَ غَيْرُ وَاقِعٍ، كَمَا هُوَ مذكُورٌ فِي الْأَصْوَلِ، وَلِذَلِكَ تَجَدُّ الشَّرِيعَةُ لَمْ تُعْرِفْ مِنَ الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ إِلَّا مَا يَسِعُ فَهُمْ، وَأَرْجَتُ غَيْرَ ذَلِكَ فَعَوْنَهُ بِمَقْضِيِ الْأَمْمَاءِ وَالصَّفَاتِ، وَحَضَتْ عَلَى النَّظَرِ فِي الْمُحْلَّوَاتِ، إِلَى أَشْبَاهِ ذَلِكَ، وَأَحَالَتِ فِيمَا يَقُولُ فِي الْأَشْبَاهِ عَلَى قَاعِدَةِ عَامَّةٍ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى : الآية 11] وَسَكَتَتْ عَنْ أَشْيَاءِ لَا تَحْتَدِي إِلَيْهَا الْعُقُولُ»⁽⁴⁸⁾.

فكأنّ القرآن، بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك فة من المخاطبين إلّا وشمّلها، وهذا تحقيقاً لمقاصد الشريعة في أكّها موجهة إلى الناس كافية، خاصّتهم وعامتهم، إلّا ما هو خاصّ بعلم الله سبحانه وتعالى واضح في الشريعة، وهو ما يدخل في العلم اللدني الذي يسمّيه العلماء المتشابه، يقول الشاطبي: «فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلّا 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 خاصة؟ فاجلواه أن يقال : أتنا المتشابهات فإنّا من قبيل غير ما نحن فيه : لأنّا إنما راجحة إلى أمور إلطية لم يفتح الشارع لفهمها بائياً غير التسليم والدخول تحت آية التنزية ؛ وإنما راجحة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحکامها، وهذا خاصٌ مبئيٌ على عامٍ هو ما نحن فيه»⁽⁴⁹⁾. وهذه الأمور مجتمعةً ينجاها عنها، يضيف الشاطبي، بأوجهه : «أحددها: أئمّا أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر[...]. والثاني: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض [...] . والثالث: أن ما فيه التفاوت تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حدٌ يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلّف، فصار كل أحد فيها مطلوبًا بإدراكه، فمن مدرك فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه، ومن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه [...] . والاختصاصات فيها هبّت من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويعتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشتركة بعينه، فإن امتهزوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؟ فإن ذلك المزيد أصله أمر الاشتراك»⁽⁵⁰⁾ .

هذا، والحال أن إصرار الشاطبي على أن الشريعة المباركة أئمّة لأنّ أهلها كذلك جعل جورج طرابيشي يعترض

(47) الشاطبي، المواقفات 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، فالشاطي، حسب توصيف طرابيشي، لم يكن بدعاً من العلماء، بل إنه مقلد في زمي مجده، أو بالأحرى هو شافعي عصر الاندثار، «ومن هنا رفضنا توصيف ناقد العقل العربي للمشروع الشاطي بـ"إبداعي" وـ"تجديدي" ، وإصرارنا على توصيفه . على العكس . بأئمته" انتصامي" مسكنون ومسقوف معًا بمحاجس اندثار الزمان والمكان . وإذا جاز لنا الكلام هنا عن "إحياءانية" الشاطي، فعلى شرط الإضافة أنّ هذه الإيحائية اخترت من البداية منحى اختزالاً . إنقاذه، وحضرت نفسها عن وعي وعمد برنامج الحد الأدنى، لا الأقصى . وهذا المنحى الاختزالي . الإنقاذه لم يبق مخصوص الفاعلية بالدوائر الحبيطة وحدها، بل طال نقطنة المذكر . أو "أصل الأصول" على حد تعبير الشاطي . في الصميم . وذلك هو سرّ تلك النظرية العجيبة التي عمدتها مؤلف "الموافقات" باسم أممية الشريعة المباركة»⁽⁵¹⁾ .

إنّ إصدار حكم بهذا التوصيف في بداية نقد مشروع الشاطي يجعلنا نقول إنّ (إن) طرابيشي أخذ الشاطي بالجافري؛ فكان منه هذا الحكم المستعجل الذي ينمّ عن سوء فهم، إذ لا يبرر ملن يندب نفسه لتقويض خطاب نقد العقل العربي الواقع في الجاوز من الأحكام، خصوصاً وأنّما جاءت قبل أن يفرغ من مقارنته الخطاب (الخطاب)، وهو بدوره يقع فيما يفترض أنّ الشاطي وقع فيه؛ إذ بدأ بتقويض مفهوم الأممية، لا كما أوردته الآيات القرآنية، مثلما هو مُثبت في كلام الشاطي^(*)، بل اقتصر على الحديث النبوي "خن أمّة أممية" ، معتبراً أنه وإنْ كان حديثاً متواتراً صحيحاً، فلا ضير من إعادة مسأله، بل وما لا تضيّفه، حيث يقول: «ولكن السؤال ما مدى نصيبي من القرة والضعف؟ وإذا تخينا مسألة الإسناد جانباً وأهضناه لمبدأ التقد الداخلي . وهو المنهج الوحيد الذي يقبل به العلم الحديث . فكيف لنا أن نتصور أنّ قريشاً التي لها وبليسانها كان أولاً نزول القرآن، هي بجماعتها "أمّة أممية" لا تكتب ولا تحسب»، مع أنّما أمّة سداناً وتجارة، وفي الحالين لا غناه لها عن الكتابة والحساب؟ ولو كانت أمّة أممية، فلمن كانت تعلق المعلقات على أهداف الكعبة، مكتوبة بماء الذهب على ما يُقال؟ ولو كانت، بجماعتها، أمّة أممية، فمن أين جاء النبي بكتبة الوحي

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

(*) يورد الشاطي مجموع الآيات التي دار حوطها مفهوم الأممية تعضيدها لفرضيته، وهي قوله جل شأنه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَئِمَّةِ رَسُولًا مِّنْهُمْ» [ال الجمعة، 02/62]، قوله: «قَاتَلُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ الَّتِي أَمْمَةٌ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَبِكَلِمَاتِهِ» [الأعراف، 158/7]، قوله: «وَمَا كُنْتَ تَتَلَوُ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحْكُمُ بِمِمْبَنِكَ» [العنكبوت، 48/29]، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه مسلم في صحيحه والتسلّي: «خن أمّة أممية لا نحسب ولا نكتب، الشّهر هكذا وهكذا». قوله أيضاً: «يُعَذَّت إِلَى أَمْمَةِ أَمْمَيَّةٍ» . يُنظر: الشاطي، المواقفات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380.

وكبة المراسلات وحتى الترجمة؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمية، فلم نزل القرآن، وهي أول المخاطبين به، باسم القرآن؟ . . . »⁽⁵²⁾ . فالعجب كل العجب، فيما يثيره طرابيشي نفسه، فهل ما أورده إلا روايات تحتاج بدورها إلى دراسة وتحليل، كما أن القول بأن المقارنة من الداخل هي السبيل الوحيد للباحث لبلوغ (البلوغ) الحقيقة يجعله يتحامل على النصوص، ويجبس أفقها في سجن الرؤية الدوغمانية التي ترعم أن الحقيقة واحدة، ولا يمكن إدراكتها إلا بالمنحي العلمي الموضوعي . وقد أظهر الباحثون في مجال علوم الفكر مدى مشاشة هذه الفرضية، التي وإن بدت صالحة في مجال العلوم الصحيحة، فإما قاصرة في مجال العلوم الإنسانية⁽⁵³⁾ .

أضف إلى ذلك فإن الذي تغافل عنه طرابيشي هو أن الأمة، وإن كانت صفة ملتصقة بأمة العرب لحظة نزول القرآن، فإنها تزول عنها بالضرورة بعد حين لما يحمله هذا الكتاب لها من وسائل التحول المعرفي وطرق أبواب الحضارة، وهو، أي نزول القرآن كذلك، كما يذهب إليه معظم دارسي الإعجاز، تأييد لمعجزة نبيه وإقرار باغحازه، وإن تجاوز فهمه هذه الأمة الأبية فيما بعد، كما أن الكاتب، فيما أحسب، قد أغفل البعد الشفاهي للثقافة العربية آتى بوصفه الجهاز المفهومي الذي قامت عليه المعرفة في هذه الثقافة، والاً فما قيمة أن يأتي القرآن الكريم كخطاب جديد، حامل معرفة قديمة جديدة في آن . كما يبني نقهءه، أيضًا، على الرأي القائل بأن «الأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره»، وأسقط المعنيين الآخرين اللذين سلطوا أحدهما على الشاطبي، مستندًا في ذلك إلى آراء المستشرقين، وهم قول الشاطبي نقلاً عن الخطاطي: «قوله أمة إنما قيل من لا يكتب ولا يقرأ: أمة لأنها منسوب إلى أمة العرب، وكانوا لا يكتبون ولا يقرأون . . . »⁽⁵⁴⁾، يقول طرابيشي: «فالتأويل الذي يأخذ به الشاطبي، بتوكيده أن "الأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره" ، هو، على ما يتراءى لنا، تأويل إسقاطي يأخذ بالمعنى الذي كان لها في الأزمنة المتقدمة . وقد أنكر دارسون كثُر . وفي مقدمتهم المستشرق ماسنيون . أن تكون مشتقة أصلًا من "الأم" . فعندهم إنما مشتقة من "الأمة" ، والتي "الأمي" هو في هذه الحال النبي الذي من أمة أخرى غير أمة الكتابيين من اليهود والمصري . . . »⁽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، المواقفات في أصول الشريعة، ج 2، ص 380. (المامش) .

(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 والأمية غاية في الغرابة، وربما أدخلنا في إشكالات لاهوتية، حيث إنّه إذا كان لائقاً التسلّيم بالمقتمة، وهي كون الأمة أمية، فإنّه لا يمكن التسلّيم بالنتيجة، وهي كون الشريعة المباركة أمية . «فأمّية المشرع له لا تستلزم أمّية المشرع، وإنّا نشأت إشكالات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشاطئي أن يجد حلاً لها. فكيف تنسب الأمة نفسها إلى شريعة أمية وتنسب هذه الشريعة إليها إلى تنزيل إلهي؟ وإذا كانت الشريعة أمية لأنّها موضعه على وصف أهليها الأميين» ، فكيف تصلح للأمم غير الأمة؟ وكيف يكون القرآن هو القرآن ثم يوسم بأنه «أمي»؟ ولكن يكُن القرآن سمي نفسه قرآنًا، أليس ذلك دعوة إلى الأمة، التي هي مخاطبته، كيما تتجاوز شرط أميتها، أوافعًا كانت أو زعمًا؟ وإذا كان القرآن كلام الله، والحدّ الالهوي لله أنه كلي العلم، فكيف يكون كلامه «أميًا»؟⁽⁵⁶⁾ .

لا ريب أنّ وصف الشريعة بالأمية قد يوهم كما يذهب إليه الكاتب، لكن ليس إلى درجة أن ترتبط بالمشروع، وإنّما بالأحكام والتکاليف التي تتضمنها هذه الشريعة، تحقيقاً لمبدأ المنفعة . وهو ما ينقول الشاطئي نفسه الردّ عليه، وهو يعرض فرضيته، إذ يرى أنّ (أن) «الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلّى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً، إنما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أو لا، فإنّ كان كذلك فهو مع كونها أمية أي منسوبة إلى الأئميين، وإنّ لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهدوا، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بدّ أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إدّاً أمية»⁽⁵⁷⁾ .

إذا كان الأمر على ما وصف الشاطئي، فما هي الدلائل التي بها يُعرف مقصد الشارع من غير مقصوده، يجيب الشاطئي بأنّ «النظر هنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام : أحدهما أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا ما يعرّفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرّداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي [. . .]. وحاصل هنا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي "الظاهريّة" الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في ظواهر النصوص [. . .]. فإن القول به بإطلاق أحد في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا»⁽⁵⁸⁾ . وأما الثاني، وفيه ضربان : الأول : «دعوى أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر

(56) المصادر نفسه، ص 362.

(57) الشاطئي، المصادر السابق، ج 2، ص 380.

(58) المصادر نفسه، ج 2، ص 666.

وراءه . ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها ممتنع يمكن أن يتلمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم "الباطنية" فإنهم لما قالوا بالإمام المعموم لم يمكنهم ذلك إلا بالالتجاع في النصوص والظواهر الشرعية لكي ينفرون إليه على زعمهم . ومال هذا الرأي إلى الكفر والعناد بالله . والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء، وهو الضرب الثاني بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات إلى معانٍ الأنفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بما على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري»⁽⁵⁹⁾ . أمّا الثالث : «أن يقال باعتباره الأمر جهيّعاً، على وجه لا يخل في المعنى بالنصّ، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين "فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصود الشارع»⁽⁶⁰⁾ .

إن اللافت في كل ما أورده الشاطئي هو افتتاح القرآن على كل العقول والأفهام، وأنه لا يقف قصده عند ظاهر إذا كان المقصود يتطلب المحرر في باطن، لكن يبقى أنّ هذا الباطن مقصور على العلماء الراسخين في العلم، ولما كان المشابه غير ظاهر، وهو مناط الاختلاف بين العلماء، فإنه لا يترتب عليه تكليف، كما هو الحال بالنسبة لفوائح السور، التي وإن فهمها قلة من أهل العلم، فإنّها ممّا لا يعلمه إلا الله، وفي هذا يقول الشاطئي إنّ (إن) «فوائح السور في تفسيرها مقابل بناء على أنه ممّا يعلمه العلماء، وإن قلنا أنه ممّا لا يعلمه العلماء البة فليس ممّا يتعلّق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس ممّا نحن فيه، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنحّم به الكلية المستدلال عليها أيضاً، لأنّه ممّا لا يهتدى العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنّما الكلام على ما يؤدّي مفهوماً لكن على خالف المعقولة وفوائح السور خارجة عن ذلك، لأنّا نقطع أنّما لو بینت معانٍ لها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب»⁽⁶¹⁾ .

ولما كان هذا حال الشريعة فقد وجب القول إنّ (إن) الأصل في الخطاب القرآني هو «الإبادة عن المقاصد وإفهام الناس أنس الدعوة، لذلك تكثر الآيات المحرضة على "البيان" و"الفقه" و"التعقل" وحٰى جانب الفن فيه فلخدمة الاعتقاد، والفن في القرآن إعجاز والإعجاز إقناع وسد للذرائع والقول فنري كيف سخر لغوية خطابية نفعية . فالنصّ ممّا كانت قيمته في ذاته، يرتبط بغرض، ويجري لغاية، لذلك لم تتبادر في هذه

(59) المصادر نفسه، ج 2، ص 667.

(60) المصادر نفسه، الصفحة نفسها.

(61) المصادر نفسه، ج 3، ص 27.

الحضارة فكرة الفن للفن»⁽⁶²⁾. هكذا، تغدو وظيفة الفهم والإفهام هي الوظيفة الأساسية التي تدور في فلكها باقي الوظائف اللغوية، فالجاحظ يرى أنّ (أن) عملية التواصل وقضاء الحاجات لا تتحقق إلا عبر الفهم والإفهام، ولعلّ هذا ما جعله يجمع بين البيان والتبيين أو الفهم والتفهم، حيث يقول: «والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، وبهجم على مخصوصه كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فما يشيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»⁽⁶³⁾. ويرى في موضع آخر، مؤيداً الآية الكريمة: «وَمَا أُرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسْتَانِ قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»⁽⁶⁴⁾، أنّ (أن) «مدار الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهم». وكلّما كان اللسان أبينّ كان أَحَد، كما أنه كلّما كان القلب أشدّ استبانته كان أحد، والمفهوم لك والمفهوم عنك شريكك في الفضل، إلا أنّ المفهوم أفضل من المفهوم وكذلك المعلم والمتعلم»⁽⁶⁵⁾.

فلا عجب، إذ، أن تكون استجابة المتكلّم والسامع كليهما في الحضارة العربية لهذا المنطق اللغوي، الذي به تمام القول ونحو التواصل، «فاللغة». مهما سمت درجة الابتكار فيها. مشدودة إلى ما تدلّ عليه في أصل الوضع شدّاً. إذ علاوة على مبدأ اختيار الأنفاظ الملائمة للمعنى وخلوها من متافر الحروف وسيالها في الفم كلاماء فإنّ التفكير التقديري حرص على المناسبة بين الألفاظ في استعمالها الجازئي وما تدلّ عليه في مجال تداولها "الحقيقي" التواصلي الحض [. . .]. ويعود هذا الحرص على ضبط التجوز في القول بضوابط "الحقيقة" إلى نزعة واضحة عندهم في جعل التخاطب الأيدي مكّناً فلا يستسلم المبدع إلى "أهواهه" و"نزوعه" و"ميلاته" حتى يكون في كل ذلك مراعياً للمخاطب وحقوقه اللغوية" وقدرته على الإدراك»⁽⁶⁶⁾. وواقع الأمر أنّ الجاحظ وغيره من أئمّة الاعتزال شدّدوا على فصل الكلام عن ذات المتكلّم، فهم، على ما يذهب صاحب الملل، الشهريستاني، ومن منطلقهم العقدي، ينكرون أن يكون الكلام قائماً بالذات، إذ «المتكلّم من

(62) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسها وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص 198.

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

(64) إبراهيم، 04/14.

(65) الجاحظ، المصدر السابق، ج 1، ص 8.

(66) شكري المبخوت، جالية الألفة (النص ومتقبله في التراث)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، ط 1، 1993، ص 26.

فعل الكلام لا من قام به الكلام». «والله متكلّم من حيث أتته خالق الكلام في محل»⁽⁶⁷⁾. 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⁽⁶⁸⁾. وعلى هذا الأساس عمّد المعتزلة إلى منهجهم في الاستدلال بالكلام الشاهد على الكلام الغائب، معتبرين أنّ المتكلّم متّا إنما يتكلّم بقصد الإلّه والإستفهام، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار(ت 415 هـ): «وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنّه من نعم الله تعالى العظام، لأنّه به يتصوّر الإلّه والإستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتسع اتساع الكلام، لأنّ الذي يشبه الحال فيه ليس إلّا عقد الأصابع والإشارة بالرّأس، ولا شكّ أنّه لا يتسع اتساعه، فمعلوم أنّ الآخرين لا يمكنه أن يدلّ على توحيد الله تعالى وعده، ولا يتأتّي منه ذلك على الحدّ الذي يتأتّي من المتكلّم [. . .]. إذ قد تبيّن لك هذه الجملة في كلامنا، فكلام الله المتنبّل على رسوله أدخل في باب النعمة، لأنّ به يعرف الحال والحرام، وإليه يرجع في الشّرائع 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 يبيّنه»⁽⁶⁹⁾.

فالكلام، إذًا، يجري لغاية يتحقّق من خلالها الإنسان منفعة أو يردد مضرّة، وهو ما يستحيل على الله من منظور المعتزلة؛ إذ إنّه حلّ وعَزَّ يفهم ولا يستفهم، يتحقّق الفائدة خلقه لكنّه لا يستجلب بكلامه منفعة ولا يدفع ضررًا، «لأنّ الانتفاع الذي يقع للمتكلّم متّا بكلامه إنما أن يكون احتلال منفعة أو دفع مضرّة طلبًا لخطف ما تنتلوه من الكلام أو تحفظًا من النسيان بتلاوته [. . .]. وكل ذلك يستحيل عليه»⁽⁷⁰⁾. فلا يجوز العبث بكلام (بكلام) الله، فهذا محالٌ، ولعلّ سعي المعتزلة هذا إلى تزويه 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) الشهريستاني، 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 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 والأنباء والنشر، القاهرة، 1961، ص 182.

إليهم بخطابه أمراً ونهاً ووعيداً ووعيداً ألطافاً منه»⁽⁷¹⁾. وما دام المخاطب مخلوقاً فتعين أن يكون كلامه مخلوقاً. فـ«لو تكلم بذلك وأحدثه ولا مكلف لكان ذلك عبئاً فيجب أن يكون محدثاً له وهناك من يتتفع به»⁽⁷²⁾. فـ«المتعللة، تنزيهاً لله عن كلّ 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 وفرادته وقدمه وأزليته. ويتبدي ذلك بصورة حليّة لدى بعض الباحثين في تأويلاتهم لقوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»⁽⁷³⁾، إلى أنّ المراد به «ظهور الصفات واحتياط الذات، فالله سبحانه وتعالى ظاهر بصفاته المتجلية في كمال صنعه [. . .] وهو سبحانه باطن ذاته وكنهه وجوهره المنزه عن كلّ تصوير أو تشبيه أو تقرير أو تعطيل»⁽⁷⁴⁾.

هذا، والحال أنّ هذا الرأي، لا يعتمد به عند الأشاعرة، الذين يقولون بأزلية الصفات وقدمها، فقد قرروا أنّ كلامه تعالى قائم باعتباره ملائكة مربيناً، منزهاً عن أن يكون مخالفاً للحوادث والأعراض. وهو موقف لا يكاد يختلف عن رأي المعتزلة في صفة التنزيه، إلا أنّ الفرق الجوهرى الذي تفترق عليه النظريتان، هو الكلام نفسه. فأهل الاعتزال يرون أنّ (أن) عند الإنسان أصوات منجزة يؤدّبها بما مكّنه الله من جهاز صوتي تلك وظيفته، أمّا الله المنزه عن الأعراض وعن مشابهة الإنسان فإنه يخلق الكلام خلقاً في الأجسام على وجه يُسمّع ويُفهم معناه. أمّا عند الأشاعرة فالكلام، وإنْ كان أصواتاً مقطعة وحروفًا منظومة، مما يستوجب صفة الحدوث، فإنّه صفة قديمة لله كسائر صفاته، وهو الأمر الذي جعلهم يقولون بالكلام التفسي⁽⁷⁵⁾، أو المعانى التفسيرية التي بما يثبتون أنّ الله متكلّم وهو على ذلك لم يزل، لأنّ العبرة عندهم بالمعنى الكامن وراء اللفظ، وهو مذهب الإمام عبد القاهر الجرجاني ومن لفّ لفّه من أنصار المذهب الأشعري. فهذا الفخر الرازيي (ت 560 هـ)، تأكيداً لمنهج الأشاعرة في تعريف الكلام يقول: «ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من التام على جعل هذه الأصوات المقطعة والحرروف المركبة معرفات لما في الضمائر،

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

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

(73) الجديد، 03/57.

(74) يُنظر: محمد عزيز الوكيلي، المدارس الباطلية بين العلم والفلسفة والعقيدة والذين، دار القلم، الرباط، 2003، ص 21.

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

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

ولو قدرنا أنّهم كانوا قد توافعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكان ذلك الأشياء كلاماً أيضاً، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقة مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمراً وضعياً اصطلاحياً، والتحقيق في هذا الباب : أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي قادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّماً بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص، وأمّا الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقة كالعلوم والقدرة والإرادات»⁽⁷⁶⁾ .

وهو، حين يورد هذا، إنما يردد على فكرة الحدوث التي يقول بها أهل الاعتزال، وهو الأمر الذي جعله يجمع في تحديده للكلام بين الوضع والاصطلاح، يضيف قائلاً : «لما ثبت أنّ الأنفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب، والمدلول عليه بهذه الأنفاظ هو الإرادات والاعتقادات أو نوع آخر، قالت المعتلة : صيغة أفعال «الفعلة» موضوعة لإرادة الفعل، وصيغة «الخبر» لفظة موضوعة لتعريف أنّ ذلك القائل يعتقد أنّ الأمر الفلاي كذا وكذا، وقال أصحابنا: الطلب النفسي مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد، أمّا بيان أنّ الطلب النفسي مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد فالدليل عليه أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهذا متفق عليه، ولكن لم يرد منه بالإيمان، ولو أراده لوقع»⁽⁷⁷⁾ ، ويدلّ عليه وجهان، يضيف الفخر الرازي : «الاول أنّ قدرة الكافر إنّ كانت موجّة للكافر كان خالق تلك القدرة مريداً للكافر، لأنّ مريد العلة مريد للمعلوم، وإنّ كانت صالحة للكافر والإيمان امتنع رجحان أحدّها على الآخر إلاّ بمرجح، وذلك المرجح إنّ كان من العبد عاد التّقسيم الأول فيه، وإنّ كان من الله تعالى فحيثئن يكون جموع القدرة مع الداعية موجّجاً للكافر، ومريد العلة مريد للمعلوم، فثبتت أنّه تعالى مريد الكافر من الكافر، والثاني : أنّه تعالى عالم بأنّ الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضدّ لحصول الإيمان، والجمع بين الضدين محال، والعلم بكون الشيء ممتنع الوقع لا يمكن مريداً له، فثبتت أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وثبت أنّه لا يرید 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 قائم فمدلول هذا اللّفظ هو حكم على القائل بقدم العالم، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنّه يعتقد أنّ العالم ليس بقدم، فعلمّنا أنّ الحكم الذهني

(76) الفخر الرازي، «مفاتيح الغيب»، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان، ط 2، 1997، ج 1، ص 40.

(77) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

حاصل، والاعتقاد غير حاصل، فالحكم الذهني مغاير لـ«الاعتقاد»⁽⁷⁸⁾.

هكذا، يبدو أنّ جوهر الصراع بين علماء الكلام هو الكلام نفسه، ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يعنيها هاهنا هو إثبات الغاية التي يجربى إليها الكلام أو الفائدة التي تُرجى منه. كما نلمس حضور مفهوم الإبابة والفهم في خطاب الطبرى التفسيري؛ فقيمة الرسالة اللغوية عنده لا تقف عند حدّ الإخبار، وإنما تتجاوزه إلى مرتبة الإفهام، ومن ثمّ فقيمة الخطاب حاصلة في الجمع بين المستويين : الإخبار والإفهام معاً، لا سيّما كلام الله الذي ترثه عن كلّ نقص أو عيّث، يقول الطبرى : «فإنْ كان ذلك كذلك، وكان غير مبين متى عن نفسه، من يخاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلاّ بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولًا برسالة إلاّ ببيان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأنّ المخاطب والمرسل إليه إنّ لم يفهم ما خطوطب به، وأرسل به إليه، فحاله . قبل الخطاب وقبل جميّ 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 ملن خطوطب أو أرسلت إليه لأنّ ذلك فينا من أهل التّنّص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال»⁽⁷⁹⁾. ثم يضيف الطبرى، موضحاً في السياق نفسه العلاقة بين الإفهام والإبابة في التكليف والاعتبار؛ إذ يصبح عبّاً فعل التكليف والأمر بالتدبر في غياب فهم الرسالة، وتبيّن مغزاها، «لأنه 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، إلاّ على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه ثم يتدبره ويعتبر به، فاما قبل ذلك، فمستحيل أمره وتدبره وهو بمعناه جاهم»⁽⁸⁰⁾.

لكن هذا لا يعني أنّ علماءنا أقاموا روّيّتهم للنصوص على هذا المستوى الإبلاغي، الذي يبقى الكلام فيه مقتصراً على البعد التّنفيي، بل كانوا يجمعون في نسيج خطابهم بين صفين من القراء؛ القراء العادي والقارئ المتمرّس . أمّا الأوّل، كما سبقت الإشارة إليه، يبدو من خلال المستوى التّخاطبي للرسالة، حيث تتحقق الفائدة والمنفعة، وأمّا الثاني، فهو يملك من المعرفة بأسرار لغة نزول القرآن، العالم ببيانها، وقد يفسّر هذا التّداخل بين النصوص المتنافرة في تفسير الطبرى أنه كان يجمع في نسيج مؤلّفه، فيما يذهب إلى القول الجايرى، « بين المستوى العالم الذي يعاد إنتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساساً له الخطاب المنظم المكتوب، والمستوى العامي الذي يُعاد إنتاجه بوسائل غير علمية، أي بوسائل العامة، التي تعتمد أساساً الحكاية والتّنقل

(78) المصادر نفسه، الصفحة نفسها .

(79) الطبرى، جامع البيان، ج 1، ص 11.

(80) المصادر نفسه، ج 1، ص 82.

الشفهي»⁽⁸¹⁾. وهذا التمييز هو، في الحقيقة، ولid الأننظمة المعرفية للحضارة العربية الإسلامية في عصر التدوين، لأنّه، والقول للجاري، «العصر الذي بدأ فيه التعامل مع الموروث يتم على المستوى العالمي إلى جانب استمرار بل تزايد التعامل معه على المستوى العالمي نظراً لاتساع مجال الثقافة وتعاظم دورها مع اتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية»⁽⁸²⁾.

إنّ مدار الأمر كله، من منطلق هذه الرؤية، هو بلوغ المعنى المرجو، ولو أنّ يكون متصوراً في الأذهان، بوصفه مدللاً غير قابل للتحديد أو التجسيد؛ إذ المعنى، والقول للرازي، «اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عنده العاني وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أنّ القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذلك ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور»⁽⁸³⁾. فالالأصل في الإفهام، إذًا، هو المعانى التفسية لا ما قد يفهم من الظاهر أو الحقيقة، وهو مذهب الأشاعرة، وهو الحال عند ابن القيم، بوصفه متأثراً برواية السلف الصالح؛ من الصحابة والتابعين، فقصد المتكلّم من المخاطب عنده هو أن يحمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقةه، فـ«لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلّم من كلامه وأنّ يبيّن له ما في نفسه من المعانى وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق؛ كان ذلك موقوفاً على أمرتين: بيان المتكلّم؛ وتمكّن السامع من الفهم . فإنّ لم يحصل البيان من المتكلّم، أو حصل ولم يتمكّن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلّم، فإذا بين المتكلّم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معانى تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بدّ من تمكّن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلّم . وحيثند فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدلّ عليه . . .»⁽⁸⁴⁾ .

حاصل الأمر من كلّ ما مضى، هو أنّ لا شيء في التراث العربي إلاّ وهو عالق بمعنى مقصود، فلا وجود لمنظومة معرفية؛ أصولية كانت أو كلامية أو تفسيرية إلاّ ضمن مفهوم المعنى، وما استوى علم وانتدّ عوده داخل مخاضن الثقافة وأنظمتها إلاّ وله به صلة، «أليس المعنى هو الفكر يتذرّب ما في الكون من علامات وسمات، ويتعقّل ما تختزنه من دلالات، لفهم أسراره، والوقوف على دقة نظامه . فالكون جمع أدلة،

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

(82) المصدر نفسه، ص 189.

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

(84) ابن قيم الجوزية، *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المغفلة*، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 79.

ومستودع معنى والإنسان باحث حوله لا يبني عن معنى، قارئ لا يمل النظر في الأشياء حوله حتى يفهم ويفهم ويعلم . فهو دليل يستدل بمعارف العقل ونتائجها أولاً، ويتواصل العلم والمعرفة بينه وبين غيره ثانياً»⁽⁸⁵⁾. لذلك اعتبر العلماء اللغة، على اختلاف نحتم، وخصوصاً الأشاعرة، وسيلة تجربة لغوية ومقصد، فهي تابعة لمقاصد المتكلّم وخدمة للكلام، بما هو معانٍ نفسية، يقصدها المتكلّم بما ويعينها، لا على أنه حقيقة يكون المدلول فيها مطابقاً للأشياء في العالم، أو لما تسمى بـ قبل أن يدخل إلى مجال اللغة . فاعتبار اللغة، إذًا، «من منطلق الفصل بين الألفاظ والمعاني وتقديم هذه الأخيرة في الوجود، أداءً لإبراز المعاني والكشف عنها، حتى يمكن تداوّلها، وتصريفها، طبق مقاصد المتكلّمين وغايتهم، ترتب عنّه دخولها في خدمة المعنى واتصالها به اتصال الجوّاهر بالأعراض . ومن ثمّ كانت قيمة البناء اللّغوي على قدر أدائه المعنى، والإحاطة بجهونبه، لا بما قد يولد في مقتبله من متعة شكليّة . وفي هذا منع للنصّ من أن يكون غاية في ذاته . فالنصّ موجود نرى من خالله ولا نراه، يستمدّ أهميّته من قدرته على وضع المثلثي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله، وجمال بنائه . فغاية النصّ التي ليس بعدها غاية إفاده المعنى، وحصل النفع حتى لكان الجميل النافع المفيد»⁽⁸⁶⁾.

ولعل ما يزيد من تعضيد هذه الطبيعة النفعية الكامنة في خطاب القرآن الكريم، بوصفه خطاباً تداولياً بامتياز، هو كونه ذا بعد حجاجي، يجعله يصدر عن طريقة مخصوصة في القول تسمى كأسلوب . «ومعنى هذا، أنّ أسلوب القرآن حامل حجاجاً، وحجاجه مجسد في أسلوب، ولما كان الأسلوب هو التفرد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية شائعة فإنّ الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلا حجاجاً خاصاً به دون غيره من سائر الخطابات»⁽⁸⁷⁾. فالقرآن، بما هو كذلك، كان بحقّ نصاً مخالفاً/ غيرياً، وهو، وإن نزل بلغة العرب وعلى المعهود من كلامهم، حتى وإن شاركته في ظاهرة الحاجاج *l'argumentation* نصوص عربية أخرى، فإنه يملك أسلوبه الخاص في القول، الأمر الذي يجعل هذا البعد الحجاجي فيه مقصوراً عليه وحسباً، والأسلوب، بما هو نظام متفرد داخل نظام اللغة، إنما هو الدال والمدلول معاً، وليس أحدهما دون الآخر . وبصرف النظر، يضيف صولة، عن كون القرآن «نّصاً مفارقًا بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب، واختلاف حجاجه تبعاً لذلك، مأتاهم موقفه من مخاطبيه زمن الدّعوة وموقف أولئك المخاطبين

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

(86) المصدر نفسه، ص 35.

(87) عبد الله صولة، الحاجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب بنوبة، تونس، 2001، ج 1 ، ص 57.

منه ؛ فالتفاعل الحاصل بينه وبين جمهور متكلميّه الأول هؤلاء كان عاملًا حاسماً في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجاج . أو قل كان ذلك التفاعل عاملًا حاسماً في توجيه دفة الحجاج وجهة معينة نشأت عنها خصائص أسلوبية معينة . ولا فرق فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر ^{البنتة»}⁽⁸⁸⁾ .

هذا، وقد انتهى أصحاب الاتجاه التداولي إلى القول إنّ (إن) الكلام مهما تبانت طرائق استخدامه، وتعدّدت بحسب المقام الذي يقتضيه، دلالةً ومعنىً، فإنه يسعى إلى الانتقاء بمحاطبيه، إبانةً وإفهاماً، ويسعى دوماً إلى تغيير أوضاع المتكلمين الذين يوجه إليهم، وهو، حين يجمع بين مختلف الوسائل التعبيرية ؛ الإنثائية الجمالية أو الإبلاغية الإفهامية، أو استخدام الكلمة دون غيرها، إنما «يرمي إلى مزيد التأثير في ذهن المتكلمين على أساس أن الكلمة المختارة أعلق بعالم خطابهم وأمضى أثراً بما لها من زوائد معنوية جاءتكم من اللغة أو الاستعمال، أو منهما معاً. وهو ما عنيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه : إن الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا تكتفي بجعل المقام . على رأي بوهار السابق ذكره . يشحّنها بالدلالة»⁽⁸⁹⁾. ومهما يكن حال الكلمة، تأدّيةً 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 زمي، أي بما جاءت تحمله من أرض النشأة، فإنما تجري، في المحصلة، لغاية لا بعدّ بعدها، ألا وهي التأثير في المتكلّي، نفعاً وإفادةً وتواصلاً، لهذا تصدرت، والقول لصموذ، «الإبانة والإفهام سلّم الوظائف التي تؤدّي بها اللغة في مختلف المخاطبات والنصوص، لا نستثنى من ذلك النصوص الأدبية . . . فكلّ ضروب الفن القولي، و مختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير، تُلْحّق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنى التابعة له، فيكون الإبلاغ والإفهام سعيًّا مستويات اللغة كلّها . وأما مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلاً، فوظائف مساعدة؛ دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاحتياج لجعلها أكثر تمكّناً في الدلالة على الغرض، وأشدّ تأثيراً في المتكلّي»⁽⁹⁰⁾ .

ثانياً : قضية الظاهر والباطن من منظور الشاطئي:
لأنجح في الصواب إذا قلنا إنّ العلماء، أصحابي كأنوا أو علماء كلام أو فلاسفة، أجمعوا على أنّ للقرآن ظاهراً

(88) المصادر نفسه، ج 1، ص 58.

(89) المصادر نفسه، ج 1، ص 75.

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

وباطئاً، إلاً من نفي أن يكون له باطن وهم أنصار الظاهرية، أو من قال بالباطن دون الظاهر، ويتعلق الأمر بالباطنية . ولما كان الكلام في العربية، كما رأينا، يجمع بين القصد والفهم فإنه حامل لا محالة لوجه من الدلالة تقف واسطة بين المتكلّم والسامع عبر الخطاب الذي يخفي بين شعوّه مقاصد منشئه ومراده، وهو بما يستميل قارئه من خلال هذه الفحّوات يسعى إلى التواصّل حواراً ومساءلةً ففهمها وتأوياً بطريقة مخصوصة هو من يضع مراسيمها ويرسم طريقها . فكلّ ما كان من المعانٰي العربية التي لا يبني علىها فهم القرآن إلاً عليها فهو، حسب الشاطئي، داخل تحت الظاهر⁽⁹¹⁾ . وكلّ ما كان من المعانٰي التي تقتضي تحقيق المخاطب يوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله⁽⁹²⁾ . يبقى أنّ الظاهر، من منظور الشاطئي، لا خلاف حوله، فكونه هو المفهوم العربي مجرّداً لا إشكال فيه، لأنّ المؤلّف والمخالف اتفقا على أنه متّلّ بلسان عربي مبين⁽⁹³⁾ . ولكن ما دام الباطن هو المراد من الخطاب فإنه يحسن أن يتّوفّر فيه شرطان : «أحدّها: أن يصحّ على مقتضي الظاهر والمقرر في لسان العرب، ويجري على المقادير العربية . والثاني: أن يكون له شاهدٌ نصاً أو ظاهراً في محلٍ آخر يشهد لصحته من غير معارض . فأمّا الأول: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنّه مفهوم يلخص بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانٰيه ما يدلّ عليه، وما كان كذلك فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة صدّه إليه، ولا مرّجح يدلّ على أحدّها، فإنّيات أحدّها تحكم 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 . وأمّا الثاني: فلأنّه لم يكن له شاهد في محلٍ آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعي على القرآن، والدعوى غير مقبولة باتفاق العلماء»⁽⁹⁴⁾ . يجذّين الشرطين فحسب يتبين، حسب الشاطئي، «صحة ما تقدّم أنه الباطن ؛ لأنّما موفّران فيه، بخلاف ما فسّر الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر»⁽⁹⁵⁾ .

هذا، وقد حاول الشاطئي، إقراراً لصحة فرضيته، ودفعاً عن تأويل معتدل *interprétation*

(91) الشاطئي، المواقفات 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، ص 358.

(95) المصدر نفسه، ج 3، ص 358.

(96)، مؤسس على المقادص العربية؛ تقدم خاتمة مثاراً للسؤال، فقد وقعت في القرآن *modérée* 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⁽⁹⁷⁾. ويتعلق الأمر بفواتح السور، نحو "أَم" ⁽⁹⁸⁾، "الْمَص" ⁽⁹⁹⁾، "حَم" ⁽¹⁰⁰⁾ ونحوها، «فستر بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك، فينقلون عن ابن عباس أن "أَم" أَن (أَلْف) الله، و(لَام) جبريل، (مِيم) محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وهذا إنْ صح في النقل فمشكل؛ لأنَّ هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً . . . [.] وقد ذهب فريق إلى أنَّ المراد الإشارة إلى حروف الم جاء، وأنَّ القرآن منزل بحسب هذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأول، كما أنه نقل أنَّ هذه الفواتح أسرار لا يعلمها إِلَّا الله، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المشابكات، وأشار جماعة إلى أنَّ المراد بما أعدادها تبيّنا على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدلُّ على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أنَّ العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدلُّ بما على أعدادها، وربما لا يوجد مثل لها البِيَّنة، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير»⁽¹⁰¹⁾ . هكذا، نخلص مع الشاطئي إلى القول إنَّ (إن) الباطن إذا لم يكن على معهود العرب ومقادص العربية فهو خارج عن إطار الباطن الصحيح، كما هو حال تأويل غلاة الباطنية الذين يرون أنَّ لكل آية من القرآن أكثر من ستين ألف فهم، هذا ما جعل الشاطئي يقول، تحديداً لفهم المعانى الباطنة، إنَّ (إن) «الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحت على كمال شروطها فهى على ضربين: أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإنَّ الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرج نور البصيرة فيه حُجَّب الأَكوان من غير توقف، فإنَّ توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بيته أهل التحقيق بالسلوك . والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئها أو كليها، 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^{ème} Édition, 2002 , p. 102 . (96)

(97) المصادر نفسه، ج 3، ص 359.

(98) البقرة، 1/2.

(99) الأعراف، 1/7.

(100) غافر، 1/40.

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

القرآن»⁽¹⁰²⁾. فإنْ كانَ الأوَّلُ، يضيَّفُ الشاطئيَّ، «فَذلِكَ الاعتبارُ صَحِيحٌ، وهو معتبرٌ في فهمِ القرآنِ منَ غيرِ إشكالٍ؛ لأنَّ فهمَ القرآنِ إمَّا يردُ على القلوبِ على وفقِ ما نُزِّلَ لِهِ القرآنُ، وهو الْهَدَايَةُ التَّامَّةُ على ما يليقُ بكلَّ واحدٍ مِنَ الْمَكْلَفِينَ، وبحسبِ التَّكالِيفِ وأَحْواهِهِ، لَا بِاطْلَاقٌ؛ وإنْ كَانَتْ كَذلِكَ فَالْمُشِيُّ عَلَى طَرِيقِهَا مُشِيٌّ عَلَى الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، وَلَا بِالاعتبارِ الْقَرَآنِيِّ قَلَّمَا يَجِدُهُ إِلَّا مِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ عَمَّا بِهِ عَلَى تَقْلِيدِ وَاجْتِهَادٍ، فَلَا يَخْرُجُونَ عَنِ الاعتبارِ فِيهِ عَنْ حَدُودِهِ، كَمَا لَمْ يَخْرُجُوا فِي الْعَمَلِ بِهِ وَالْتَّخلُّقِ بِالْحَالَةِ عَنْ حَدُودِهِ، بَلْ تَنْفَتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ الْفَهْمِ عَلَى تَوَازِيِّ أَحْكَامِهِ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مَعْتَدِّاً بِهِ جَرِيَانَهُ عَلَى بَحْرِيَّةِ، وَالْمَشَاهِدُ عَلَى ذَلِكَ مَا نَقَلَ مِنْ فَهْمِ السَّلْفِ الصَّالِحِ فِيهِ، فَإِنَّهُ كَلَّهُ جَارٍ عَلَى مَا تَقْضِيَ بِهِ الْعُرْبَيَّةُ، وَمَا تَدَلَّ عَلَيْهِ الْأَدَلَّةُ الْشَّرِعِيَّةُ حَسْبَمَا تَبَيَّنَ قَبْلًا . وإنْ كَانَ الثَّانِي فَلَلْتَوْقُفُ عَنِ الْاعْتِبَارِ فِي فَهْمِ بَاطِنِ الْقَرَآنِ لَازِمًا، وَأَحَدُهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ مُمْتَنِعٌ، لَأَنَّهُ بِخَلْفِ الْأَوَّلِ، فَلَا يَصْحُّ إِطْلَاقُ الْقَوْلِ بِاعْتِبَارِهِ فِي فَهْمِ الْقَرَآنِ»⁽¹⁰³⁾ .

وَحَتَّى يَصِلَّ التَّأْوِيلُ إِلَى مَرْحَلَةٍ يَحْقِّقُ فِيهَا التَّوْسُطُ وَالْاعْتِدَالُ، وَهُوَ الْأَصْلُ الَّذِي يَقُومُ عَلَيْهِ التَّفْسِيرُ فِي عَرْفِ السَّلْفِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَهُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ فِيهِ، وَأَعْلَمُ الْعُلَمَاءِ بِمَقَاصِدِهِ وَبِوَطَنِهِ، وَمَا وُجُودُهُنَا مِنْ يُفَرِّطُ فِي تَأْوِيلِهِ لِلْقَرَآنِ، فَيَحْمِلُهُ عَلَى غَيْرِ مَعْهُودِ الْعُرْبَيَّةِ، كَالْبَاطِنِيَّةِ وَمِنْ شَاعِيْهُمْ، وَهُنَّاكَ مَنْ يُفَرِّطُ فِي الْاسْتِعَانَةِ بِعَصْبُونِ مَبَاحِثِ الْلُّغَةِ زِيَادَةً عَلَى مَا كَانَتْ تَقْصِدُهُ الْعُرْبُ فِي كَلَامِهَا، كَالْحُسْنَاتِ الْلُّفْظِيَّةِ، وَهَذَا كَلَّهُ لَمْ يَثْبِتْ عَنِ السَّلْفِ الصَّالِحِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ مَا يَقْرَبُهُ أَوْ يَمْاثِلُهُ، «وَلَوْ كَانَ مَعْرُوفًا عَنْهُمْ لَنَقُلَّ، لَأَنَّهُمْ كَانُوا أُخْرِيَّ بِفَهْمِ ظَاهِرِ الْقَرَآنِ وَبِوَطَنِهِ بِاتِّفَاقِ الْأَئْمَةِ وَلَا يَأْتِي أَخْرَ هَذِهِ الْأَمْمَةِ بِأَهْدِي مَا كَانَ عَلَيْهِ أَوْلَاهُ، وَلَا هُمْ أَعْرِفُ بِالشَّرِيعَةِ مِنْهُمْ، وَلَا أَيْضًا ثُمَّ دَلِيلٌ يَدْلِلُ عَلَى صَحَّةِ هَذِهِ التَّقْسِيرِ، لَا مِنْ مَسَاقِ الْآيَةِ، فَإِنَّهُ يَنْافِيَهُ، وَلَا مِنْ خَارِجٍ، إِذَا دَلِيلٌ عَلَيْهِ كَذلِكَ، بَلْ مَثَلُ هَذَا أَقْرَبُ إِلَى مَا ثَبَّتَ رَدَّهُ وَنَفِيَهُ عَنِ الْقَرَآنِ مِنْ كَلَامِ الْبَاطِنِيَّةِ وَمِنْ أَشْهَدِهِمْ»⁽¹⁰⁴⁾ . وَعَلَيْهِ، «فَإِنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ أَنَّ الْعَدْلَ فِي الْوَسْطِ فَمَا حَدَّدَ الْوَسْطَ رَمَّاً كَانَ مَجْهُولًا، وَالْإِحْالَةُ عَلَى مَجْهُولٍ لَا فَائِدَةُ فِيهِ، فَلَا بدَّ مِنْ ضَابِطٍ يَعْقُلُ عَلَيْهِ فِي مَأْخِذِ الْفَهْمِ . وَالْقَوْلُ فِي ذَلِكَ . وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ . أَنَّ الْمَسَاقَاتِ تَخْتَلِفُ بِالْخَلْفَ الْأَحْوَالِ وَالْأَوْقَاتِ وَالْتَّوَازُلِ، وَهُدُوْمُهُ مَعْلُومٌ فِي عِلْمِ الْمَعَانِيِّ وَالْبَيَانِ، فَالَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ بَالُ مِنَ الْمُسْتَمَعِ وَالْمُتَفَهَّمِ وَالْمُلْتَفَاتِ إِلَى أَوَّلِ الْكَلَامِ وَآخِرِهِ، بِحَسْبِ الْقَضِيَّةِ وَمَا اقْتَضَاهُ الْحَالُ فِيهَا، لَا يَنْظَرُ فِي أَوْلَاهُ دُونَ آخِرِهَا، وَلَا فِي آخِرِهَا دُونَ أَوْلَاهُ؛ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ وَاحِدَةٌ وَإِنْ اشْتَمَلَتْ عَلَى حَمْلِ فَعْضُهَا مَعْتَلَقَ بِالْبَعْضِ، لَأَنَّهَا قَضِيَّةٌ وَاحِدَةٌ نَازِلَةٌ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، فَلَا مُحِيصٌ لِلْمُتَفَهَّمِ عَنْ رَدَّهُ آخِرِهِ

(102) المَصَدْرُ نَفْسَهُ، ج 3، ص 366.

(103) المَصَدْرُ نَفْسَهُ، ج 3، ص 367.

(104) المَصَدْرُ نَفْسَهُ، ج 3، ص 364، 365.

الكلام على أؤله، وأؤله على آخره»⁽¹⁰⁵⁾. هكذا، لما تعدد على الشاطئي وضع آليات يبني بها رؤيته المناهضة للتآويلات المفرطة؛ هاهو يصوغ جملة من الأدوات نسبتها من صميم المقاربة التداوilyة؛ إذ لا سبيل إلى فهم الخطاب إلا ضمن مقام نزوله في ذلك السياق، ولو لا ما كان على هذا الحال، وقس على ذلك آيات القرآن، فهي وحدة عضوية يعوض بعضها بعضاً، سواء نزلت في أمر واحد أو كانت في قضايا متعددة. وإذا ذاك، يضيف الشاطئي، «يحصل مقصود الشارع في المكلف، فإن فرق النظر في أجزاءه فلا يتوصل به إلى مراده فلا يصح الاقتصر 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 المتكلّم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعانت قريب يدلو له من المعنى المراد، فعليه بالتبعد به، وقد يعيشه على هذا المقصود النظر في أسباب التنزيل؛ فإنّه تبين كثيراً من الموضع التي يختلف مغزاها على الناظر»⁽¹⁰⁶⁾.

إذا كان الأمر على ما ذهب الشاطئي، وهو أنه يُنظر إلى القرآن في كيّته بوصفه كلاماً واحداً لا تعدد فيه، إلا من حيث هو تعدد على مستوى الأجزاء التي تشير في المتن إلى هذا الكلّ اتساقاً وانسجاماً، حتى تكون الكلمة واحدة، وبما أنّ الأصل في الكلام هو القصد، فإنه ينبعّد عليه تحقيق هذه الغاية إلا في إطار وحدته، «فمدلول "القصد" جزء من دلالة النصّ، وليس جزءاً من دلالة الكلمة، ولذا، فإنّ أي نصّ يخلو من القصد لا يرقى إلى مرتبة الخطاب، وبالتالي لا يقوى أن يحافظ على انسجامه الداخلي، أو على منطقه الذاتي، وسيفقد في النتيجة توجّهه الإيصالى . ألا وإن 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، ولكنّها رّما تستدعي نصوصاً كثيرة»⁽¹⁰⁷⁾ . والقرآن، بما هو خطاب يروم التأسيس لنظامه الأسلوبي الخاصّ، لا يتعدد في إزاحة كلّ ما يعرض مشروعه الحضاري الوجودي، مثلاً في كلمة التوحيد، التي عليها مدار الأمر كله، لذلك فالقرآن بنيّة وأداء، ونظماماً وكلاماً، يستدعي بعضه بعضاً، «حتّى لكان المكرّ فيه لم يُقل إلا مّرة واحدة وإنّ ذلك، يمكن للمنظور الدلالي أن يختزل كلّ ما فيه إلى كلمة واحدة هي : الكلمة التوحيد. كما يمكنه بهذه الكلمة أن يرتدّ عودة إلى كلّ ما فيه، فلا يتهمي، والحال كذلك، توليداً ملئاً. وهذا أمر ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن القرآن في بنائه وإنجازه 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 / سوريا، ط 1، 1996، ص 66، 67.

مذهب»⁽¹⁰⁸⁾.

هذا، والقرآن عند الشاطبي وغيره من الباحثين في علوم القرآن، يرتبط بأسباب النزول، وفي ذلك تقسيمهم للملكي والمدني، وحسب الشاطبي، فإنّ المدنى مبني على الملكي، فالمدنى «من السور ينبعي أن يكون متولاً في الفهم على الملكي، وكذلك الملكي بعضه مع بعض، والمدنى بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإنّ لم يصح، والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدنى في الغالب مبني على الملكي، كما أنّ المتأخر من كلّ واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء، وكذلك إنما يكون بياناً مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقيد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله . وأول شاهد على هذا الأصل الشريعة ؛ فإنّها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل ملة إبراهيم عليه السلام»⁽¹⁰⁹⁾. فنظام الشريعة، إنّها، يقوم على وحدة المقادير التي لأجلها وجدت، «وإذا نظرت بالنظر إلى المسوّق في هذا الكتاب، تبيّن به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انحر منها كليًّا واحد آخر من نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كليًّا»⁽¹¹⁰⁾.

مما لا ريب فيه، من هذا المنطلق، أنّ أسباب النزول، باعتبارها دلالة تاريخية، لها دور في تحديد مقاصد النصّ بما هو كيّوننة إشارية لا تستقيم دلالته، ولا يبلغ مراده إلاّ وهو مرتبط بأسباب النزول وزمن حدوث . يبيّن أنّ هذا التصور يشكّل رافداً يفتح من خلاله المأمول النصّ على سياقه التاريخي، لكنّ هذا لا يعني أنّ يختزل النصّ في تاريخيته، فينتهي به الأمر إلى الموت داخل هذه الحدود، كما هو حال بعض القراءات التاريخية التي تعطى للأساس التاريخي القيمة المطلقة في تفسير الظواهر. فمثل هذه الأحكام تجعل النصوص مقيدة، وتحرّمها حقّها في التحوّل والتقلّب عبر الصيغة، وتقتل فيها الإحساس بالاختلاف والغيرية. هذا ما جعل رائد التأويلية الحديثة الألماني غادامير Gadamer (1900 - 2002) يقول إنّ (إن) الممارسة التأويلية الحقيقة هي تلك التي تدرك النصّ في غيريته، وتحسّداً لهذه الغاية، التي لا تخلو من مسحة تداولية، وضع غادامير مقولته المقام التأويلي *situation herménéutique*، حيث يتأتّى لفعل التأويل إعادة التواصل مع النصوص القديمة من خلال اندماج أفق المؤولين في الزمن الراهن باتفاق تلك النصوص⁽¹¹¹⁾، فيكون التأويل،

(108) المصدر نفسه، ص 95.

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

(110) المصدر نفسه، ج 3، ص 369.

Voir : H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, pp. 312 et suite. Cf. Gadamer, *La philosophie herménéutique*, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2^{ème} édition, 2001, pp. 81, 82.

ثرة هذا الاندماج، مرتبطاً بالزمن التأويلي؛ ذلك لأنّ المؤول لا يستسلم لتأريخية النصّ أو زمن حدوته، كما هو الحال بالنسبة لأسباب النزول، وإنما يضيف إلى هذه التأريخية معنىً إضافياً مختلفاً عن المعنى المرتبط بأسباب النزول، وهو ما يصطلح عليه بالترهين أو التحيين *Actualisation*، حيث يعمل المؤول، عبر منطق السؤال والجواب، إعادة تفعيل النصوص، فهماً وتأوياً جديداً، والتحول بما من كائن إنساني إلى كائن تأويلي يسكن النصوص ويعيّن بها، بما هو كائن تارخي بامتياز، يستعيد تارخيته عبر تاريخية هذه النصوص داخل التحربة التأويلية في الزمن الراهن، الزمن التأويلي⁽¹¹²⁾. وهذا السبيل، فيما نحسب، أقدر على تحويل النصوص القديمة من الرؤية السكونية ذات المنحى الدوغمائي، وبدل اختزال النصّ في خصوصية السبب، كما يقول علماء الأصول، يترك لعموم اللفظ، حيث يتعدد نصوصاً، ويتحول مع كلّ مؤول في زمن وجوده؛ زمن التأويل .

إذًا، فالنصّ واحد قصدًا، متعدد دلالةً، متحول تأوياً، تحكمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنّه النصّ الجامع الذي تتناقل منه النصوص وتتوالد، ولعلّ هذا ما جعله، كما رأينا، يتجاوز زمن حدوته فيما يُعرف بـ«أسباب النزول» مرتخلاً عبر الأزمنة، معيّداً تشكيل أشياء الوجود، فهو نصّ يشكّل إبادعيته وأبداعية أسلوبه عبر تفرد لغته، التي وإنْ 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، جامعاً بين الخطابين ؛ النفعي والأدبي، ومتحاوراً لهما في آن، لا لشيء إلا لأنّه خطاب، نظاماً وكلاماً، تحكمه بؤرة دلالية واحدة مهيمنة *dominante* هي «دلالة التوحيد»، التي تجعله يحقق نصاً جامعاً . فهو نسيج متاغم أحكمت ضفائره، فلا يملك المؤول له، إذ ذلك، إلا أن يتعينا بلوغ هذا الانسجام . إن «النصّ القرآني يمتاز من بقية النصوص بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة . كما يقدم نفسه بوصفه نصاً واحداً في إطار السور المتعددة . وإنّ المعنى ليتعدد في بنائه فوراً بـجأة بـجأة، النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصة الحق، 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 المتعددة، هي بؤرة «التوحيد»»⁽¹¹³⁾ .

هذا، والحال أنّ الشاطئي نفسه، تتمّة لما بدأ به حديثه عن شروط الظاهر والباطن، يبادر بالسؤال حول هذه الوحيدة 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) متذر عياشي، *اللّسانيات والدلالة*، ص 97.

في نفسه ؟ ثم يجيب بأنّ «كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا اعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزيلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال وتفصيل . فيصيّح أن يكون واحداً بالمعنى المتقدّم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أن يبين بعضه بعضاً، حتى إنّ كثيراً منه لا يفهم معناه الحق إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، وأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بال حاجيات، فإنّ كان كذلك فيبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا حاللة لأنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»⁽¹¹⁴⁾. كما يصيّح أن يكون متعددّاً، أي لا يكون كلاماً واحداً، وهذا، والقول للشاطي، هو المعنى الأظاهر فيه، فإنّه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنىًّا وابتداءً، فقد كانوا يعرفون انتقاء السورة وابتداء الأخرى بنزول : «بسم الله الرحمن الرحيم» في أول الكلام، وهذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للاهتمام، وذلك لا إشكال فيه»⁽¹¹⁵⁾ .

فالقرآن، من هذا المنظور، واحدٌ قصدًا ومعنىًّا، متعددٌ دلالةً وفهمًا، ثابتٌ مراده عند من شئه، متحوال 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 كلّ نصٍ تكاد هي الأخرى أن تكون مستقلة، وأنه من الممكن كذلك فرز جمل داخل هذه الآيات، تكاد أيضاً أن تكون مستقلة. ثم إنّ الأمر بعد هذا لا يقتصر على ذلك، فالنصّ إذ ينحال في لغته رسمًا لنظامه، فإنّ هذه لتنحال بدورها في نظامها رسمًا لتراتيبها. وإذا تنفك الكلمات عن جملها، وتتنفك الأصوات عن كلّماتها، ليقى التمايز في كلّ عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى إذ تدور اللغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكّك وإنشاء ما دلّ في انتقاله أنه مختص بوظيفة اتصاله، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النصّ نفسه، أي إلى القرآن»⁽¹¹⁶⁾ .

فكأنّ القرآن بذلك يخلق نظامه الداخلي الذي يجعله نصاً يفسّر بعضه بعضاً، كما يذهب إلى ذلك جمهور العلماء في التراث العربي الإسلامي ؛ إذ يذهب الزركشي إلى القول : «أحسن طريق التفسير أنّ يفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فُصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بُسط في آخر؛ فإن

(114) الشاطي، المواقفات 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.

أعيال ذلك، فعليك بالستة، فإنما شارحة للقرآن، وموضحة له، قال تعالى : «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لِهِمُ الْذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»⁽¹¹⁷⁾، ولهذا قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إِنَّمَا أُوتِيَتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» يعني السنة ؛ فإنَّ لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنَّمَا أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرآن، ولَا أعطاهُمْ من الفهم العجيب، فإنَّ لم يوجد ذلك، يُرجع إلى النظر والاستباطة⁽¹¹⁸⁾. فالصَّرِّحُ القرآني، إِذَا، وَحْدَة مُتَكَامِلَة، لِيُسْعَى مُسْتَوْيَ نَظَامِ الدَّاخِلِيِّ، نَصُوصًا وَآيَاتٍ وَجَمَلًا فَحَسِبَ، بل، وَهُوَ النَّصُّ الْجَامِعُ، يُلْحِقُ السَّنَةَ النَّبُوَّيَّةَ لِتَكُونُ جُزْءًا لَا يَتَبَرَّزُ مِنْ هَذَا النَّظَامِ، وَكَذَا أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الصَّحَّابَةِ وَالْتَّابِعِينَ . لَذَا فَإِنَّ تَأْوِيلَ أَوْ فَهْمَ، وَإِنْ شَقَّ لِنَفْسِهِ طَرِيقًا مِنْ مَنْظُورِ أَفْقَ تَوْقِعِهِ فِي الزَّمَنِ التَّأْوِيلِيِّ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَرَعِ هَذَا النَّسْقُ الَّذِي يَهْسِبُ حَالَ هَذَا النَّصِّ يَقْعُدُ لَا مَحَالَةً فِي مَحْظُورِ التَّأْوِيلِ الَّذِي يَجْعَلُهُ يَقُولُ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى كَلَامِهِ مَا لَا أَسَاسَ لَهُ وَلَا سَنَدَ .

فالتأويل، بما هو أفق فهم، إِذَا، ممارسة تتعلق من نظام هذا النَّصِّ وَتَعُودُ إِلَيْهِ، وَلِيُسْعَى لَهُ غَيْرُ هَذَا الْمَسَارِ، ذَهَابًا وَجِيَّةً، وَلَوْ أَنَّهَا أَعَادَتْ إِنْتَاجَ هَذَا النَّظَامِ، بِحُكْمِ أَنَّ كُلَّ تَأْوِيلٍ هُوَ إِنْتَاجٌ / فَهُمْ جَدِيدُ النَّصِّ، فَإِنَّمَا لَا تَقُوَّ عَلَى إِزَاحَةِ هَذِهِ الْحَدُودِ وَرِمَاهَا بِدُعَوَى التَّمْيِيزِ أَوِ الْفَرَادَةِ، فَكَلَّ تَأْوِيلٍ يُسَقِّطُ التَّارِيَخَ أَوْ أَسْبَابَ النَّزُولِ لِصَالِحِ النَّصِّ، أَوْ بِتَعْبِيرٍ آخَرِ، إِنَّ الْمَمارِسَةَ التَّأْوِيلِيَّةَ لَا تَلْغِي هَذِهِ الْعَانَصَرَاتِ، «وَلَكُنَّهَا تَحْوِلُ إِلَى عَانَصَرَ لُغُوَيَّةِ بِحِيثِ تَبْدُو مُتَنَجِّحًا دَلَالِيًّا مِنْ مَنْتَجَاتِ النَّصِّ الْقَرَآنِيِّ . ذَلِكَ لِأَنَّ الْلُّغَةَ عِنْدَمَا تَغَارِي نَظَامُهَا لِتَدْخُلُ فِي نَظَامِ النَّصِّ، فَإِنَّمَا لَا تَبْقَى أَدَاءً نَاقِلَّاً، وَلَكُنَّهَا تَصْبِحُ ذَائِنًا مِبْدَعَةً لِمَا تَقُولُ، أَوْ تَصْبِحُ هِيَ الْأَصْلُ لِكُلِّ مَا تَمَّ الإِخْبَارُ بِهَا، وَهُكْمًا يَبْدُو النَّصِّ لِيُسْعَى بِوَصْفِهِ مَعْطِيَ تَارِيَخِيًّا أَوْ نَاجِيًّا تَقَاعِيًّا يَتَبَعِي إِلَى الْمَاضِيِّ، وَلَكِنْ بِوَصْفِهِ فَاعِلًاً أَيْنَا بِرَؤْسِ التَّارِيَخِ وَبِؤْتَرِ فِيهِ، وَيَصْنَعُ النَّقَافَةَ وَيَتَحَاوِرُهَا دَائِمًا إِلَى أَصْلِ قَائِمِ فِيهِ، غَائِبٌ عَنِ النَّقَافَةِ، أَيْ لَمْ تَقْلِمِ النَّقَافَةَ بَعْدُ وَلَمْ تَنْكُرْ فِيهِ»⁽¹¹⁹⁾ . فَكَلِمَةُ التَّوْحِيدِ، إِذَا، هِيَ بُرْهَةُ هَذَا النَّصِّ، أَوْ الْعَقْدُ الدَّلَالِيُّ النَّاظِمُ، فَهُوَ كَنْصٌ عَلَى مُحَورِ الْاسْتِدَالِ / الْغَيَابِ، يَتَعَدَّ نَصُوصًا بِفَعْلِ التَّحْوِلِ وَالتَّقَلُّبِ الْحَالِصِلِّ فِي تَرْحَالِهِ إِلَى الْعُصُورِ وَلِقَائِهِ الْأَفْرَادِ (الْأَفْرَادِ)، وَلَهُذَا، فَإِنَّ مَا يَمْكُنْ تَسْمِيَتِهِ بِالْوَحْدَاتِ الْقَرَآنِيَّةِ، أَيِّ النَّصُوصِ وَالآيَاتِ وَالْجَمْلِ، «لَتَدْخُلُ فِي نَمُوذِجَيْنِ أَوْ أَكْثَرِ مِنْ نَمَادِجِ الْعَالَةِ ضَمِنْ ظَرْفِ مَعِينٍ . وَإِنَّمَا لَتَسْتَطِعُ أَنْ تَبْرِزَ فِي سِيَاقِ وَاحِدٍ، فَتَقْتِيمُ بِهَا عَالَةً تَبَادِلِيَّةً مَعَ بَقِيَّةِ الْوَحْدَاتِ . وَلَذَا فَإِنَّ أَيِّ وَحْدَةٍ قَرَآنِيَّةٍ، إِذَا تَبْرِزُ وَحِيدَةً فِي الْمُحَورِ الْأَفْقَيِّ، فَإِنَّمَا تَجْعَلُ بَقِيَّةِ الْوَحْدَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَقْيِيمُ مَعَهَا عَالَةً تَبَادِلِيَّةً فِي الْمُحَورِ الرَّأْسِيِّ، سِيَاقًا لَهَا .

(117) النَّحْل، 64/16.

(118) الزِّركشِيُّ، الْبَرَهَانُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ، ج 2، ص 175، 176.

(119) مُنْدَرُ عِيَاشِيُّ، الْلِّسَانِيَّاتُ وَالدَّلَالَةُ، ص 99.

وهكذا فإن قراءة القرآن، من هذا المنظور، تقوم على تعددية الوحدات القرآنية من جهة، وعلى نوعية العلاقات النموذجية الاستبدالية التي تجمع بينها من جهة أخرى»⁽¹²⁰⁾ . وما دام القرآن بهذه الوحدة والتعدد، من خلال استقلال وحداته وتعاضدها، تالفاً واتساقاً، تأسيساً لنظام الكل الناظم لحركته، من الداخل والخارج، «فالجمل تدخل في الآيات، والآيات في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن . ولعل هذا ما يفسر أيضاً تسمية القرآن نفسه "أم الكتاب". غير أن ذلك كله ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكل هذه الوحدات في "أم الكتاب" والمتمثلة في الحور الأفقي . هذا العقد الدلالي هو التوحيد. فهو المعنى الأساسي للكتاب المشور، وهو المعيار الوحيد للتالف الدلالي الحاصل فيه»⁽¹²¹⁾ .

هذا، والحال أن مقاصد الشريعة، كما رأينا مع الشاطبي وغيره من العلماء، لا تقف عند حدود الأداء الشكلي للشعائر والأحكام، أو هي مجرد تكاليف يؤدىها الفرد دون غاية أو مقصد يرومها الشارع، فتكاليف الشريعة، فيما يذهب إليه الشاطبي، «ترجع إلى حفظ مقاصدتها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها: أن تكون ضرورية . والثاني : أن تكون حاجة، والثالث : أن تكون تحسینية . فاما الضرورية فمعناها أنه لا بد منها من قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تحرر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتخراج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والبعي، والرجوع بالخسران المبين [.] . . . ومجمل الضروريات خمسة، وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، ولمال، والعقل»⁽¹²²⁾ . وأما الحاجيات فمعناها: «أنما مقتضى إليها من حيث التوسيعة ورفع الضيق المؤذى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بغير المطلوب، فإذا لم تُرِع دخل على المكلفين . على الجملة . الحرج والمشقة [. . .] . وأما التحسينات فمعناها: الأخذ بما يليق من محسن العادات، وتحثّب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراححات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأولياء، ففي العبادات كفالة النجاسة . وبالجملة الطهارة كلها . وستر العورة، وأخذ الزينة . . . »⁽¹²³⁾ . فالأصل في التكاليف، إذًا، هو السمو بالإنسان، وعوده به إلى أصله الروحي، بما جوهر وسرّ كينونته التي تحمله اللغة، وهذا، في الحقيقة، ما يسعى إليه الصوفي ؛ إذ لا تكتمل حقيقة الإنسان في هذا الوجود إلا بربط الظاهر بالباطن الروحي، أي ذلك

(120) المصدر نفسه، ص ص 98، 99.

(121) المصدر نفسه، ص 99.

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

(123) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 326، 327.

الأصل الإلهي الذي به حاز الإنسان فضل التكريم على غيره من المخلوقات . «وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن المعاني والدلائل "الباطنة" للشائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهداً للظواهر، فلا باطن بلا ظاهر، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحي عميق . إنَّ التصور الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تجلّيات لحقيقة واحدة . هذه الحقيقة يمكن أن تتمثل هندسياً في العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكلَّ نقطة يمكن تخيلها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها . وهكذا دائرة الوجود؛ فكلَّ موجود روحي أو حسي ينظر إلى موجده مباشرة، أي بدرك أصله ومنظأه»⁽¹²⁴⁾ .

جماع القول :

هذا، وعلى الجملة، فإنَّ خطاب الإمام الشاطئي، وقد تم تزييه ضمن أفق القصدية، بما هو الإطار المفهومي الذي استوى به حال النظر والفحص لدى علمائنا القدامى، فإنه لم يكن بدُعَى من القول؛ إذ الأصل في الكلام هو القصد، وما الإنسان إلا كائنٌ قاصدٌ، وأنه 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 تتحقق الفهم والإفهام، وإلاً غدت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقصورةً على طائفة من الناس دون سواها .

مصادر البحث

- . القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .
- أولاً: المصادر العربية :
- . الأمدي علي بن محمد: الإحکام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986 .
- . الشهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، مراجعة أمين الحولي، 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 السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط 3، 1980 .

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

- 4 ج . م 4 ج .
- الجاحظ أبو عثمان: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1992، 6 ج، 6 م.
- الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الاتجاهي، القاهرة، ط 5، 2004.
- جولد تسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- الدرني فتحي: دراسات ومحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتبة، دمشق، ط 1، 1988، 1 م.
- الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1997.
- الزرκشي بدر الدين 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، مجلة ألف، عدد خاص بـ"الهرمنيوطيقا والتأويل"، الدار البيضاء، ط 2، 1993.
- أبو محمد القاسم السجلماسي: المترد البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980.
- السيوطني جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، 1988، 4 ج.
- الشاطبي أبو إسحاق: المواقفات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1997، 4 ج.
- الشافعی محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق الشيخ خالد السبع العلمي والشيخ زهير شفیق الکتی، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.

- الشهرستاني محمد: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر القاضي، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، ط 1، 2003، 1 م.
- صموذ حمادي: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981.
- صموذ حمادي: في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط 1، 2002.
- صولة عبد الله: الحاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2001، 2 ج.
- الطبرى ابن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971.
- طرايishi 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 وتقسيم 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 والأدباء والنشر، القاهرة، 1961.
- العسكري أبو هلال: الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003.
- عيashi منذر: اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب / سوريا، ط 1، 1996.
- ابن قتيبة الديبورى: 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 المرسلة على الجهمية المعطلة، 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 (النص ومتقبله في التراث)، الجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، ط 1، 1993.
- المسلّي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس/ليبيا، ط 2، 1982.
- النويري محمد: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2001.
- النميري احميدة: الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاصيل القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سوريا، 2000.
- الوكيلي محمد عزيز: المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدين، 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^{ème} 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^{ème} édition, 2001.